

ضرورت بازخوانی میراث مطهری

قاسم پورحسن : ما می توانیم دورویکرد در مورد هر اندیشمندی داشته باشیم؛ یک رویکرد می تواند این باشد که ما مانند دیگری که در مورد هر اندیشسند می خوانند، بخوانیم و جلو برویم و بتوانیم از او عبور کنیم و فراتر رویم که این یک خواش وفادارانه است. یعنی در ذیل آن متفکر، مطالعه می کنیم. اما رویکرد دوم این است که متفاوت بخوانیم. یعنی همان داستانی که هایدگر نسبت به کانت داشت. هایدگر وقتی کانت را خواند، مانند سایر شارحان کانت نخواند و عنوان کرده بود من حق دارم که او را متفاوت بخوانم. ما می توانیم این دورویکرد را داشته باشیم. تاکنون در ایران ما فقط با رویکرد اول سراغ شهید مطهری رفته ایم. یعنی تلاش کردیم در ذیل خود مطهری، بهفهمیم و جرأت و جسارت نقد مطهری را نداشتهیم. من نمی گویم بدون خواندن مطهری، او را نقد کنیم [اما] بسیاری از آرای متفکرانی مانند شهید مطهری، به دلایل عمده قابل نقد است.

زیبایی شناسی» منتشر شد «متفکران بزرگ

نشر لگا، کتاب «متفکران بزرگ زیبایی شناسی» را که به آرای زیباشناختی ۲۱متفکر بزرگ می پردازد منتشر کرد. «متفکران بزرگ زیبایی شناسی» به گردآوری و تدوین الساندرو جوانلی و ترجمه امیر مازیار، صالح نجفی، داود میرزایی، هادی ربیعی، مریم خدادادی و گلنار نریمانی به کوشش وویرایش امیر مازیار، در ۳۰۴ صفحه و با قیمت ۳۸۰۰۰ تومان منتشر کرده است.



اسفار علیه مارکسیسم

حمید پارسانیا : شهید مطهری تفکر چپ و مارکسیستی را که در جوانان انقلابی نفوذ کرده بود، به شدت نقد کردوبرخی می گفتند که ایشان زودتر از موقع خودش، وارد نقدانقلابیون چپ شده است. نقدمطهری به مارکسیسم باعث شد به سراغ اسفار برود و در جلد سوم آن از بحث حرکت آغاز کند تا بتواند تئوری دیالکتیک هگل و مارکس را با حرکت جوهری نقد کند.



مابعدالطبیعه عرفی

نگاهی اجمالی به کتاب

«تحقیق درباره فهم انسانی» دیوید هیوم به مناسبت سیصدو هشتمین سالگرد تولد او

فصل چهارم

(شبها ت تشکیکیه درباره اعمال فهم)

این فصل از دو قسمت عمده تشکیل شده است که قسمت دوم در طول بخش نخست است و به بیانی دیگر، تفصیل و بسط آن به لحاظ ایجابی است. وی در این فصل به‌طور کلی به بیان پرسش هایی درباب ساختار عملکرد فاهمه و پاسخ به آنها می‌پردازد و در ابتدا متعلقات تفکر را به اعتبار دیگری به «نسبت‌های بین تصورات» و «امور واقع» تقسیم می‌کند که مرادش از نسبت میان تصورات، قضایا و قواعد علوم ریاضی مانند جبر، هندسه، حساب و... و منظورش از امور واقع نیز قضایای علوم تجربی است.

در این بخش به‌عنوان نمونه درمورد امور واقع و بررسی کیفیت وصول به معرفت علت و معلول می‌نویسد: «به‌جرات می‌توان این اصل کلی و مطلق را قائل شد که معرفت

ما به این رابطه در هیچ مورد به‌وسیله استدلال نظری و برهان لمّی حاصل نمی‌شود، بلکه بالمره ناشی از تجارب عملی و در نتیجه آن است که ملاحظه می‌کنیم اشیاء و امور معینی همواره با یکدیگر اتصال و پیوستگی دارند.» (ص ۱۴۳).

درنتیجه‌گیری پایان قسمت دوم این فصل نیز درموردنقش تجربه در زندگی عملی همه انسان‌ها وحتى حیوانات ونقش مشاهده در درک و شناخت خواص اشیاء، با کنایه به اصحاب مابعدالطبیعه می‌گوید:

«این بود مطلبی که می‌خواستم بیان دارم و اگر صحیح باشد، خود کشف بزرگی نیست اما اگر به‌خطارفته باشم جای افسوس خواهد بود که هنوز نتوانسته‌ام دلیلی را که در گهواره و هنگام طفولیت با آن آشنایی کامل داشته‌ام در سن کهولت دریابم.» (ص ۱۵۶)

فصل پنجم

(در دفع این شبهات به روش نقد و تشکیک)

زیده مباحث این فصل، توصیه نوعی شکاکیت انتقادی است: «فقط یک نوع از فلسفه را سراغ داریم که کمتر دچار این عیب (خودپرستی) است و این به سبب این است که تسلیم شهورات ناهنجار نفسانی نمی‌شود و با اهو ا و امیال طبیعی مصاحب نمی‌شود و آن فلسفه نقد و تشکیک است. حکمای شکاک همیشه دم از شبهه و تعلیق در حکم می‌زنند و خطر آرا و تصمیمات عجولانه را خاطرنشان می‌سازند و لزوم حصر تحقیقات عقلی را در حدود معین متذکر می‌شوند و از هرگونه خیال‌بافی خارج از حیطه عمل و زندگی متعارف بر حذر می‌دارند. پس چنین فلسفه‌ای با سستی و کاهلی ذهن انسان و غرور بیجا و ادعاهای گزاف و زودباوری و خرافه و دوستی آن سازگار نخواهد بود. زیرا



هر میلی را جز عشق به حقیقت در انسان می‌کشد و عشق به حقیقت هم چیزی نیست که افراط در آن ممکن باشد.» (صص ۱۵۷ و ۱۵۸)

فصل ششم (در احتمال)

«هرچند اتفاق و تصادف در عالم وجود ندارد ولی چهل ما نسبت به علت واقعی هر امری در ذهن ما چنین تأثیری دارد و این ظن و عقیده را ایجاد می‌کند، البته احتمال که ناشی از غالبیت انتظار وقوع هر یک از جوانب امری باشد محقق است و به‌همان نسبتی که این تقو و غالبیت در یک جانب افزایش می‌یابد و از جانب مخالف تجاوز می‌کند، احتمال وقوع آن زیادت‌ر می‌شود.» (ص ۱۷۱) و «چون در جمیع استنباطات خود بنا به عادت، گذشته را به آینده متصل و منتقل می‌کنیم، هر کجا که در گذشته، وقوع امور، منظم و یکنواخت بوده وقوع آن را در آینده نیز با کمال یقین و اطمینان انتظار خواهیم داشت و هیچ گونه فرض خلافی را مجال نخواهیم داد. اما در جایی که علل ظاهرا مشابه، آثار مختلف و غیرمتشابهی در پی داشته‌اند، تمام آثار مختلفه مزبور در نقل گذشته به آینده در ذهن‌خطر می‌کند و هنگامی که احتمال واقعه را تعیین می‌کنیم مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. هر قدر آنچه را معمول و معتاد بوده ترجیح دهیم و معتقد باشیم که این آثار وجود خواهد یافت، باید در



عین حال از آثار دیگر غافل نمانیم و برحسب کثرت و قلت وقوع شان برای آنها وزن و اهمیت قائل شویم.» (ص ۱۷۳) آنچه هیوم در این فصل درمورد تعاقب و توالی زمانی و نقش عادات ذهنی ما در صدور حکم علت و معلول طرح می‌کند، تمهیدی برای نقادی مفهوم «ضرورت» به‌عنوان خشت زیرین نظریه علت نزد فیلسوفان است که در فصل بعدی مورد بحث واقع می‌شود.

فصل هفتم (در مفهوم رابطه ضروری)

وی در ابتدای این فصل با صراحت می‌نویسد: «هیچ یک از مفاهیم فلسفه اولی مبهم‌تر و غیرطبیعی‌تر از مفهوم قوه یا نیرویعنی علاقه یا رابطه ضروری نیست» (ص ۱۷۵). «برای آشنایی کامل با مفهوم قوه یا ارتباط ضروری، بهتر است اول انطباع حسی آن را پیدا کنیم و برای حصول اطمینان از یافتن این انطباع باید کلیه منابعی را که احتمالاً از آن مأخوذ می‌شود جست‌وجو کنیم. هنگامی که نظر خود را متوجه اعیان و اشیاء عالم خارج می‌سازیم و اعمال و تأثیرات علل را ملاحظه می‌کنیم، هرگز حتی در یک مورد واحد قادر نیستیم قوه یا نیرو یا رابطه ضروری کشف کنیم؛ یعنی کیفیتی که معلول را به‌علت پیوستگی می‌دهد و آن

انتشار «عرفان سیاسی و تمدن‌سازی اسلامی»

کتاب «عرفان سیاسی و تمدن‌سازی اسلامی» به قلم سیدمحمدحسین متولی‌امامی از سوی انتشارات کتاب‌فردا منتشر شد. در فصل اول نگارنده به پیشینه پژوهش در باب عرفان سیاسی ومفهوم‌شناسی آن توجه کرده، در فصل دوم، نظریه‌های مختلفی در باب نسبت عرفان و سیاست، مورد توجه قرار گرفته وهریک از این دیدگاه‌هابه تفکیک بررسی شده ونظریه‌مختار ارائه شده است. در فصل سوم، تطورات تاریخی عرفان اسلامی با بررسی مظاهر تمدنی آن، از قرن دوم هجری قمری تا ظهور دولت صفویه بررسی شده است. در فصل چهارم نگارنده در یک بحث مفصل، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی ومعرفت‌شناختی عرفان سیاسی را با استنباط از تراث عرفان اسلامی تقدیم کرده است. در نهایت، فصل پنجم که باعنوان «بایسته‌های سلوک عارف در جامعه و تمدن» تعیین شده، به ویژگی‌های عارف سیاسی و چگونگی سلوک عرفانی در مسیر تمدن‌سازی می‌پردازد.

فلسفه و سینما

برزخ رویداد و بازنمایی

لیوتار متفکری است مرثیه‌خوان گذشته. تمام هم و غم او و پرداخت دقیقی که درساره وضع پست‌مدرن دارد به این منظور است که بتواند وجوه مختلف نهیلیسم را در فرهنگ روشن و شاید جایی هم برای فرآوری از آن باز کند. مقاله درخشان او، «نا-سینما»، تلاش دیگری است که این بار به قصد خروج از هنر و سینمای نهیلیستی و گشایش راه هنری دیگری صورت می‌پذیرد. سینمای نهیلیستی چه نوع سینمایی است و تفسیر لیوتار تا چه حد جدی است؟

نهیلیستی‌بودن سینمای جریان اصلی، مساله‌ای جدی و اساسی است و درست به همین خاطر است که جدی گرفته نمی‌شود. اکثر کسانی که در این هنر-صنعت کار می‌کنند و اغلب افرادی که در نقد و نظریه فیلم فعال هستند، کم یا زیاد با برخی از نگره‌های بنیادین در سینما همسو هستند. از جمله این نگره‌ها- که البته در اهمیت یکسان نیستند- عبارتند از بعد اقتصادی سینما و نسبت آن با بازار مصرف، مبتنی‌بودن سینما بر تکنولوژی و بالاخره «آموزه بازنمایی»، یعنی یکی از سنتی‌ترین جذابیت‌های سینما. لیوتار با استفاده از ادبیات روانکاو و مارکسیستی، سینما را امری معرفی می‌کند که از آن لذت بی‌غایت و نازا به‌دست می‌آید و درست به‌همین خاطر است که لذت سینمایی در جریان اصلی خود، لذتی نهیلیستی است. نهیلیستی‌بودن لذت سینمایی، از آنجاست که سینما ناگزیر باید بتواند با تکنیک سخن بگوید. تکنیک، مستلزم نحوه‌ای تکرار، انضباط و تعین است. تکنولوژی سینمایی، مقتضی قواعدی در سینماست که حداقل برخی از این قواعد مقتضی ذات سینما هستند. سینما همواره در جریان اصلی خود، با تکرار این قواعد است که جذاب می‌نماید و نه با شکستن آنها. قاعده‌شکنان سینما، به‌ندرت توانسته‌اند اعتبار و اهمیت قاعده‌گذاران یا پیروان قواعد رایج را به‌دست آورند.

قواعد ثابت و تکراری، مستلزم وجود صورتی انتزاعی است. همین‌چنانکه به‌زبانی می‌توان گفت فن تکرار در عمل جنسی، نوعی تثبیت کردن برای تحقق یک صورت از قبل محقق، یعنی ارگاسم است. در مقابل، انتظار برای پیدا شدن فرزند از تولید مثل، یک اتفاق خاص و گشایش‌گر و به‌زبانی دیگر، منعابش به عمل جنسی است. هنر یا سینمایی که لذتی از نوع تکرار برای تحقق یک صورت از قبل معین ایجاد می‌کند، لذتی از نوع اول است و در مقابل سینما یا هنری که بتواند به گشایش صورتی غیرمحقق بپردازد، گشایشی که مستلزم نوع متفاوتی از تجربه است، از نوع دوم. این نوع متفاوت از تجربه، لذتی ایجاد می‌کند که نمی‌توان با اصطلاحات متداول آن را توصیف کرد. زیرا این لذت، فقط برآمده از غریزه زندگی نیست و نوعی آمیزش غریزه زندگی و غریزه مرگ است.

آموزه بازنمایی که از نخستین و باقدمت‌ترین جذابیت‌های سینمایی بوده است، در تقابل با لذت وجدآمیز دوم است و بیشتر در تناسب با لذت تکراری و انتزاعی تکنولوژیک قرار دارد. بازنمایی، چیزی را که از قبل هست و پیش روی ماست بیان می‌کند و نه چیزی را که نیست و باید در پرده سینما-لاید- «بشود». بازی لیوتار با غریزه مرگ و زندگی، هر چند در ظاهر روانکاوانه است، اما بی‌تردید تحت تأثیر نیچه و ادبیات او در توصیف تراژدی است. نیچه هم تراژدی را نوعی دوست و پنجه نرم کردن با مرگ می‌داند تا انسان از رهگذر چنین تجربه شورانگیز و بی‌خود کننده‌ای، پس از آن آماده تحمل بار سنگین زندگی باشد. لیوتار از سینما مطالبه یک چنین هنر تراژیکی دارد.

واضح است که سینما یا نا-سینمای مدنظر لیوتار، نه یک هنر آوانگارد تجربی به‌معنای رایج کلمه است که در آن صرفاً بازی و گمانه‌زنی با صورت اثر هنری انجام شود و نه یک صنعت منکی بر پروپاگاندا ی جریان اصلی سینما و حامیان آن که جز سرمایه‌داری نیست. سینمای مد نظر لیوتار، سینمایی که باید گفت اینجا و اکنون نیست، سینمایی است مبتنی بر یک اتفاق تاریخی. این اتفاق تاریخی می‌تواند معنای لذت را هم تغییر دهد و انسان را در فراسوی تجارب «زندگی» هدایت کند.

نکاتی که لیوتار درباره ناسینما بیان می‌دارد، اگر چه نشانگر تشخیص محدودیت ذاتی سینماست و نیز نشانگر آنکه آرمانگرایی انسان و دغدغه‌های بنیادین وجود او، وجهی فراموش نشدنی از ذات اوست و وجهی از انتظار او از هنر، اما درمجموع نوعی غفلت را از ذات سینما به‌همراه می‌آورد. بی‌شک لیوتار توجه دارد قیلم‌هایی که فراتر از مناسبات سرمایه‌داری به‌خوبی موفق شده‌اند تجربه‌ای والا ایجاد کنند، خیلی کم نیست، اما به‌رحال جا داشت لیوتار به این هم التفات کند که مگر هنری که از دل مناسبات تکنیک بیرون می‌آید، می‌تواند چندان فراتر از تکنیک و سرمایه حرکت کند. دست بر قضا، هر بیان رادیکالی، ناگزیر بدون گذر از این مناسبات نمی‌تواند ظهور عینی بیابد. البته شاید این نقص سینما باشد که ما را ناچار می‌سازد برای نقد سرمایه‌داری یا هر چیز دیگری، با احترام به خود این مناسبات، به بیان خود برسیم، اما این نقص در طرح بیانی رادیکال، با نابود کردن سینما برطرف نمی‌شود. بلکه احترام به این وضع ذاتی سینما، خود می‌تواند ارمان‌آور بیانی متفاوت و درعین‌حال در تلائم با سخنان رادیکال مورد ادعا باشد.



سیدمهدی نازمی قره‌باغ
پژوهشگر فلسفه