

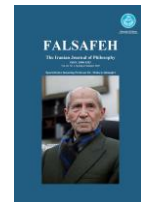


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Philosophical Criticism and Philosophy Education

Mir Abdulhossein Naqibzadeh 

Professor (retired), Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran.
Email: naqibzadehabdulhossein@gmail.com

"In an era when the arena of philosophy is much like a stage for actors to perform, a noble professor like Dr. Jahāngīrī, who traversed his path far from pretense and hypocrisy, with sincerity and honesty, is worthy of admiration and deserving of respect. May his memory be cherished, and his soul be happy."

Article Info	Abstract
Article Type: Review Article (401-413)	The diversity of philosophies can be seen, in Nietzsche's words, as the diversity of cities in which one can reside for a while or at least visit, but eventually, one might leave them all. The one who undertakes such a journey also understands the meaning of another saying of Nietzsche: "There are many eyes, countless perspectives, and diverse truths." Understanding such a meaning can not only free a person from the constraints in which he is either by virtue of a natural point of view or according to social inductions, but perhaps it can become a basis for entering a state of questioning and even bewilderment, which is the beginning of philosophizing. It is precisely this point, that is, turning to fundamental questions, that distinguishes philosophical criticism from other criticisms. Criticism can take place from various bases. Any point of view, any base, and any kind of criterion can become the foundation of criticism. But criticism is truly philosophical only when its foundation is reason and its context is freedom, that is, being free from adherence, prejudice, and bias. From this perspective, even criticisms that use philosophical teachings as a tool to achieve a goal other than identification are not philosophical.
Article History:	
Receive Date: 03 September 2025	
Revise Date: 23 November 2025	
Accepte Date: 22 October 2025	
Published online: 23 November 2025	

Keywords: Philosophy, philosophical criticism, university, philosophy education, bias.

Cite this article: Naqibzadeh, M. A. (2025). Philosophical Criticism and Philosophy Education. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (401-413).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399094.1006934>



Publisher: The University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انتشارات دانشگاه تهران

نقد فلسفی و آموزش فلسفه

میرعبدالحسین نقیب‌زاده✉

استاد (بازنشسته) گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه: naqibzadehabdulhossein@gmail.com

در روزگاری که عرصه فلسفه بسا صحنه بازیگری بازیگران است، استاد وارسته‌ای چون دکتر جهانگیری که راه خود را به دور از رنگ و ریا، با صفا و صداقت پیمود، شایسته تحسین است و سزاوار احترام. یادش گرامی و روانش شاد باد.

چکیده

اطلاعات مقاله

گوناگونی فلسفه‌ها را می‌توان به تعبیر نیچه چون گوناگونی شهرهایی دید که می‌توان چند گاهی در آنها اقامت گزید و یا دست کم به مهمانی رفت ولی سرانجام چه بسا از همه آنها بیرون آمد. آن کس که به چنین سیر و گذاری می‌پردازد، معنای گفته دیگر نیچه را نیز در می‌یابد: چشم‌ها بسیارند، چشم‌اندازها بی‌شمار و حقیقت‌ها گوناگون. دریافت چنین معنایی نه تنها می‌تواند آدمی را از تنگنانهایی که یا به حکم دیدگاه طبیعی و یا بنا به القائات اجتماعی در آن است، برهاند، بلکه چه بسا می‌تواند زمینه‌ای گردد برای درآمدن به حالت پرسندگی و حتی سرگشتگی که سرآغاز فلسفیدن است. درست همین نکته یعنی رو کردن به پرسش‌های بنیادی است که نقد فلسفی را از دیگر نقدها متمایز می‌کند. نقد می‌تواند از پایگاه‌های گوناگون صورت گیرد. هر دیدگاه، هر پایگاه و هرگونه معیاری می‌تواند بنیاد نقد گردد. اما نقد به راستی فلسفی تنها آن‌گاه ممکن خواهد بود که بنیاد آن خرد باشد و زمینه‌اش آزادی یعنی رها بودن از پابندی و تعصب و پیشداوری. از این دیدگاه حتی نقدهایی که آموزه‌های فلسفی را چون ابزاری برای دستیابی به مقصدی جز شناسایی به کار می‌گیرند، فلسفی نیستند.

نوع مقاله:

علمی - ترویجی

(۴۱۳-۴۰۱)

تاریخ دریافت:

۱۲ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

فلسفه، نقد فلسفی، دانشگاه، آموزش فلسفه، تعصب

واژه‌های کلیدی:

استناد: نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۴۰۴). نقد فلسفی و آموزش فلسفه. فلسفه، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۴۱۳-۴۰۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.399094.1006934>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

در فلسفه همواره دو جنبه می‌توان دید: یکی نقد و دیگری نظر. کار فیلسوفان گاه جلوه‌ی یکی از این دو و گاه نشانی از هم‌آمیزی آنها است. از یک دیدگاه در روند تحول تاریخ فلسفه، نخست پیدایش نظر، نظریه و بینش است؛ و سپس سنجش و نقد و نقادی. این چگونگی تاریخی با گفته‌ی کانت نیز سازگار است که می‌گوید با آن‌که خردمندان آن است که نخست به سنجش توانایی‌های خود پردازیم و آن‌گاه در راه برپا کردن نظامی از اندیشه گام برداریم؛ ولی واقعیت گویای آن است که خرد، تا نخست به برپایی نظام یا نظام‌هایی از اندیشه نپردازد، نیاز این گونه بررسی و واری را در نمی‌یابد.

چنین است که در دوران باستان کار سقراط - که نخستین جلوه‌ی نقد فلسفی است - آن‌گاه آغاز می‌شود که دیرگاهی از پیدایش فلسفه‌های گوناگون گذشته است و در دوران نو نیز کار کانت تنها پس از پدید آمدن نظام‌های گوناگون و گوناگونی اندیشه‌ها، آغاز می‌گردد. و این چه بسا از آن روست که دست یازیدن به داوری‌های شتاب‌زده با طبع آدمی بس سازگارتر است تا خودداری از داوری‌های ناسنجیده.

بدین سان، رویارویی با نظام‌های گوناگون و گوناگونی نظام‌ها و دریافت ناسازگاری بسیاری از آنها با یکدیگر است که برای نخستین بار، نیاز به نقد و نقادی را آشکار می‌کند. از این دیدگاه است که یاسپرس اندیشه‌ی فیشته را که بر آن بود همه‌ی استادان فلسفه‌ی یک دانشگاه و حتی یک کشور پیرو و پایبند یک نظام فلسفی باشند، اندیشه‌ای خطرناک و از زمینه‌های پیدایش حکومت‌های توتالیتار - یعنی حکومت‌هایی که برآند تا بر همه‌ی جنبه‌های زندگانی مردم فرمان برانند - می‌شمرد.

گوناگونی فلسفه‌ها را می‌توان به تعبیر نیچه چون گوناگونی شهرهایی دید که می‌توان چند گاهی در آنها اقامت گزید و یا دست کم به مهمانی رفت ولی سرانجام چه بسا از همه‌ی آنها بیرون آمد. آن کس که به چنین سیر و گذاری می‌پردازد، معنای گفته‌ی دیگر نیچه را نیز در می‌یابد: چشم‌ها بسیارند، چشم‌اندازها بی‌شمار و حقیقت‌ها گوناگون. دریافت چنین معنایی نه تنها می‌تواند آدمی را از تنگناهایی که یا به حکم دیدگاه طبیعی و یا بنا به القائات اجتماعی در آن است، برهاند، بلکه چه بسا می‌تواند زمینه‌ای گردد برای درآمدن به حالت پرسندگی و حتی سرگشتگی که سرآغاز فلسفیدن است.

درست همین نکته یعنی رو کردن به پرسش‌های بنیادی است که نقد فلسفی را از دیگر نقدها متمایز می‌کند. نقد می‌تواند از پایگاه‌های گوناگون صورت گیرد. هر دیدگاه، هر پایگاه و هرگونه معیاری می‌تواند بنیاد نقد گردد. اما نقد به راستی فلسفی تنها آن‌گاه ممکن خواهد بود که بنیاد آن خرد باشد و زمینه‌اش آزادی یعنی رها بودن از پایبندی و تعصب و پیشداوری. از این

دیدگاه حتی نقدهایی که آموزه‌های فلسفی را چون ابزاری برای دستیابی به مقصدی جز شناسایی به‌کار می‌گیرند، فلسفی نیستند.

اما از سوی دیگر این نیز هست که هیچ نقدی بی‌پایگاه نیست و از این رو نقد فیلسوفان نیز نمی‌تواند بیرون از پایگاه ویژه‌ای که چه بسا فلسفه خود آنان است، باشد. و این نکته‌ای است که هرگاه به فراموشی سپرده شود این خطر پدید خواهد آمد که آنچه از دیدگاهی ویژه، بر بنیاد روش و نگرشی معین و به میزان معیارهای یک دبستان فلسفی استوار شده است، با نادیده گرفتن همه این‌گونه شرایط، مطلق انگاشته شود و بدین سان تنها معیار سنجش هرگونه اندیشه‌ای به‌شمار آید. از این رو شگفت‌انگیز نیست اگر فیلسوفی چون راسل که از دیدگاه فلسفه تحلیلی می‌نگرد، در گزارش تاریخ فلسفه به هیچ رو به فیلسوفان هستی (اگزیستانس) نپردازد و یا بسیاری از فیلسوفان هستی، کوشش‌های فیلسوفان تحلیلی را به چیزی نشمرند و یا کسانی که فلسفه را تنها در جامه کهن و قرون‌وسطایی آن می‌شناسند، به انکار فلسفه بودن بسیاری از فلسفه‌های نو برآیند.

با نظر داشتن به این‌گونه نکته‌هاست که اهمیت قاعده‌هایی را که کانت در کتاب نقد نیروی دآوری به دست می‌دهد، درمی‌یابیم. او از سه قاعده سخن می‌گوید: نخست آن که خود بیندیشم؛ دوم آن که از دیدگاه دیگران به اندیشه خود بنگرم؛ و سه دیگر، اندیشه‌هایم هماهنگ باشند. چون نیک بنگریم خواهیم دید که قاعده نخست ما را از تبعیت دیگران می‌رهاند؛ قاعده دوم از تبعیت خود؛ یعنی تنها از دیدگاه خود دیدن که همانا تنگ‌نظری است؛ و قاعده سوم از پراکندگی، پریشانی و ناسازگاری اندیشه‌ها. اگر آموزش فلسفه را راهی برای به کار بستن این سه قاعده بشماریم، پرسش این است که: این کار چگونه ممکن است.

برای یافتن پاسخ این پرسش یادآوری این نکته لازم است که در آموزش‌های گوناگون، بیش از هر چیز، سخن یا بر سر سپردن دانستی‌هایی است که از دیرباز از سوی پژوهندگان هر رشته از دانش بشری فراهم آمده‌اند و یا تاکید بر پذیرش عقیده یا عقاید معین. تاکید بر این دو هدف که بیش از هر چیز در راستای کاربردهای معین و محدودند - چه بسا آموزگاران را بر آن می‌دارد که خود اندیشیدن را به فراموشی بسپارند، یا نادیده بگیرند و یا حتی به آن چون عاملی بازدارنده بنگرند؛ یعنی چون عاملی که یا از شتاب روند آموزش می‌کاهد (آن جا که تکیه بر آموختن دانستی‌های بسیار در زمان اندک است) و یا از تأثیر آن (آن جا که تکیه بر القای عقاید است).

با آن که فلسفه را نیز بسا در شمار یکی از این دو گروه و یا هر دوی آنها می‌آورند، ولی چون نیک بنگریم در خواهیم یافت که فلسفه - به ویژه در معنی حقیقی خود - با تکیه و تأکیدی که بیش از هر چیز بر درست اندیشیدن و اندیشه نقادانه دارد، از همه آموزش‌های دیگر متمایز است.

یادآوری این نکته نیز لازم است که مراد از این سخن به هیچ رو درست شمردن راه و رسمی که درباره رشته‌های دیگر آموزشی گفته شد - یعنی آن گونه تکیه بر آموزش دانستی‌ها و عقاید که به فروگذارند اندیشیدن بینجامد - نیست؛ بلکه با نظر داشتن به اهمیت بنیادی اندیشیدن حقیقی که همانا اندیشیدن نقادانه است، باید در آرزوی روزی بود که به‌ویژه نظام آموزشی ما - از آغاز دبستان تا پایان دانشگاه - نارسایی، ناکارایی و حتی ناروایی چنین رویکردی را در یابد و به اصلاح آن برخیزد. سخن بر سر تفاوت بنیادی فلسفه با دیگر رشته‌ها و تأکید بر این نکته است که حتی اگر این گونه آموزش در رشته‌های دیگر روا شمرده شود در فلسفه نارواست و اگر در آن رشته‌ها نیز ناروا باشد در فلسفه بس نارواتر و حتی ناشدنی است. زیرا نخستین نکته این است که در این حوزه سر و کار ما نه با فلسفه بلکه با فلسفه‌ها است؛ فلسفه‌هایی که گاه درست رویاروی یکدیگرند. آموزش فلسفه چون دیگر رشته‌ها تنها آن گاه شدنی است که یا یکی از آنها را چون تنها فلسفه و دستگاه فلسفی برگزینیم و به آموزش آن پردازیم و بدین سان همه اندیشه‌های دیگر را نادیده انگاریم و به کنار نهیم و یا همه آنها را تنها از همان دیدگاه برگزیده خود بنگریم و تنها به همان معیار بسنجیم.

چنین کاری همانا داوری خود را اصل شمردن و فراگیران را به پیروی خواندن است و این کاری است که ناروایی آن در این قلمرو بسی بیشتر از قلمروهای دیگر است. اگر چنین کنیم با آن که خود به گونه‌ای نقد پرداخته‌ایم، فراگیران را از گام نهادن به این میدان بازداشته‌ایم. در اینجا سخن بر سر درست یا نادرست بودن داوری و یا اندیشه‌هایی که برگزیده‌ایم نیست. نکته بنیادی این است که به ویژه در این قلمرو، تکیه و تأکید بیش از درستی اندیشه بر درست اندیشیدن است. راسل می‌گوید میل به القای آنچه درست پنداشته می‌شود آموزگاران را از توجه به پرورش هوش باز می‌دارد. این گفته اگر به‌طور کلی و درباره همه شاخه‌های دانش درست باشد، در قلمرو فلسفه درست‌تر و دارای اهمیتی بس بیشتر است. زیرا اگر در قلمروهای دیگر، ارزش اندیشه‌ها را با نظر داشتن به کارایی و کاربرد آنها نیز می‌توان سنجید، در فلسفه سخن بر سر خود اندیشیدن است. برای فیلسوف درست اندیشیدن حتی از درستی اندیشه برتر است. با آن که اندیشه‌ها می‌توانند همگانی شوند و به صورت ابژکتیو درآیند، اندیشیدن چون جنبه و جلوه‌ای از زندگانی معنوی کاری است همواره درونی و فردی. سخن ویتگنشتاین نیز که فلسفه گونه‌ای فعالیت است و نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها، بیان دیگری است از همین معنی، و چنین است که به سخن دقیق کانت می‌رسیم که: «کار فلسفه نه آموزش اندیشه‌ها بلکه آموختن اندیشیدن است» و به سخن دقیق‌تر و بس ژرف شادروان دکتر محمود هومن که: «فلسفه هیچ گاه آموخته نمی‌شود، بلکه ساخته می‌شود».

در روشنگری این سخن می‌توانیم بگوییم که دریافتن هر اندیشه ژرف تنها آن‌گاه ممکن است که آن اندیشه بازسازی و بازآفرینی شود. به دیگر سخن، هم فهمیدن در معنای ژرف خود و هم فهم هر اندیشه ژرف، همانا بازآفرینی است. از این رو سخن گفتن از آموزش، آن‌جا که سر و کار ما با اندیشه‌های ژرف و ژرفای اندیشه است، بی‌معنی است. مگر آن که "آموزش" را بسی برتر از "سپردن دانستنی‌ها یا انتقال معلومات" بشماریم و به "آموزش فلسفه" چون فراهم آوردن زمینه‌ای برای گام نهادن در راه‌هایی بنگریم که ما را به جهان‌هایی که فیلسوفان به روی ما گشوده‌اند، می‌برند. این روند را گونه‌ای گفت‌وگو و همراهی با فیلسوفان بشمریم و از این رو بکوشیم تا آنجا که شدنی است به حالت آنان درآییم، به زبان و زمان آنان نزدیک شویم، بر مفهوم‌ها و واژه‌هایی که خود به کار برده‌اند تکیه کنیم و از برگرداندن آنها به زبان فیلسوفان بعدی که در افق‌های دیگری می‌اندیشند، بپرهیزیم. بدین‌سان به تعبیر نیچه به درون شهر درآییم و به تعبیر حافظ "آشنا" گردیم. جوهر و گوهر اندیشه همه کسانی که دربارهٔ هرمنوتیک داد سخن داده‌اند همان است که حافظ به لفظ اندک و معنی بسیار گفته است: «تا نگردي آشنا زين پرده رمزي نشنوي». آشنایی در این معنی، محرم بودن، به درون درآمدن و به حرم راه یافتن است. چنین کاری اگر ممکن باشد، نه نتیجه آموزش مستقیم بلکه به تأثیر گونه‌ای آموزش نامستقیم است.

اهمیت این نکته در کار آشنایی با فلسفه به‌ویژه از آن روست که فلسفه از سویی همانند علم است و از سوی دیگر همانند هنر زیبا و به مثل، میانه آنها است. آن‌جا که به علم نزدیک است می‌تواند با نگاهی برون‌نگرانه، ابژکتیو و همگانی نگریسته و آموخته شود، ولی آن‌جا که به قلمروهایی چون عرفان و هنرهای زیبا مانند می‌شود بیش از آن که آموختنی باشد دریافتنی است و برای دریافت آن باید به آموزش نامستقیم که بر زمینه همدلی و به‌کارآوردن نیروهای معنوی و نهفتهٔ جان آدمی است، رو کرد. از این روست که گابریل مارسل در متمایز کردن دو مفهوم "بودن" و "داشتن"، فراگرفتن دانستنی‌های علمی را که در حوزه دریافت‌های انتزاعی است، در قلمرو "داشتن" و دگرگونی‌هایی را که در ژرفای هستی آدمی روی می‌دهد، در حوزه "بودن" می‌آورد. اگر در قلمرو نخست بتوانیم از آموزش سخن بگوییم، حوزه دوم به گونه‌ای آموزش نامستقیم برمی‌گردد که زمینه پرورش، دگرگونی و تربیت در ژرف‌ترین معنای آن است.

هیچ استاد و آموزگاری کمتر از سقراط نیاموخت و هیچ استاد و آموزگاری شاگردی چون افلاطون نپرورد. افلاطون یعنی بزرگترین فیلسوف همه دوران‌ها، فیلسوفی که شاید زیباترین و رساترین وصف او را از گونه می‌شنویم: شعلهٔ بلندی در جست‌وجوی آسمان. با این همه گاه می‌اندیشم که شاید همهٔ فلسفهٔ افلاطون گفتن ناگفته‌های سقراط است.

در این مقام نمی‌توان از آموزش سخن گفت؛ آنچه هست بیدار کردن، برانگیختن و کشاندن توجه به ژرفایی است که شاید حتی به سخن در نیاید، و این راهی است که تنها بر زمینه ارتباط معنوی، همدلی و همراهی پیمودنی است و آن کس که از گام نهادن در آن ناتوان باشد چه بسا در انکار می‌ماند.

به همان سان که پذیرش بی‌چون و چرا، سرسپردگی، تقلید و تبعیت؛ نادرست است و ناروا؛ انکار ناسنجیده، داوری زود هنگام، شتابزدگی، خرده‌گیری و ستیزه‌جویی نیز بیراهه‌روی و مانع شناختن معنا و ژرفای اندیشه‌ها است. از این رو هم نخستین درس نقد و هم نخستین شرط شناختن اندیشه‌ها را باید خودداری از نقد ناپهنگام بدانیم و در پیمودن راه تاریخ فلسفه نه خود به نقد پردازیم و نه از نقادی اندیشندگان آینده یاد کنیم. راه را به همان سان پیماییم که در روند تاریخی پیموده شده است. یعنی در حالی که برای فهم اندیشه هر فیلسوف، اندیشه پیشینیان او را همواره چون زمینه‌ای لازم در نظر می‌آوریم، از پرداختن به آیندگان بپرهیزیم. با سیری این چنین نه تنها به درون روند تاریخی اندیشه‌ها راه می‌یابیم و شکفتن آنها را یکی پس از دیگری می‌بینیم، بلکه همگام با آن خود نیز تحول می‌یابیم، زیرا از پایگاه‌های گوناگون می‌گذریم و افق‌های گوناگونی را که به روی ما گشوده می‌شوند، نظاره می‌کنیم. به سخن دیگر، به جای آن که از بیرون و تنها از دیدگاه خود بنگریم و "درباره" آنها بیندیشیم، به درونشان راه می‌بریم، کشاکش، تضادها، تنش‌ها و فراز و فرود آنها را چون موج‌های پیوسته یک زندگانی پر تنش و تحول‌یابنده در خود می‌آزماییم و به گفته فیلسوفانی چون ديلتای "زندگی می‌کنیم". با سیر و نگرشی این چنین، سراسر روند تاریخی فلسفه را یک جریان نقد خواهیم یافت: نقدی درونی که همانا کشاکش دیالکتیکی اندیشه‌ها است.

از این دیدگاه، "تاریخ" نیز نه چون رویدادهای گذشته و گزارش آنها، بلکه چون جریانی زنده که در پیوند با اکنون و زمینه سرشاری آن است، دیده خواهد شد. یعنی به همان سان که فیلسوفانی چون هگل، ديلتای، کروچه و یاسپرس دیده‌اند.

اهمیت این‌گونه نگرش به تاریخ و تاریخ فلسفه تنها آن‌گاه آشکار خواهد شد که هم فیلسوف را از فلسفه‌دان متمایز کنیم، هم نقد را از خرده‌گیری و عیب‌جویی؛ و هم گفت‌وگوی به راستی فلسفی را از هرگونه بحث و جدل.

تنها با نظر داشتن به این‌گونه تمایزها است که درخواهیم یافت چرا با همه اهمیت که کانت به روش سقراطی می‌دهد و آن را راه پرورش خرد می‌داند، پرداختن زود هنگام دانشجویان را به بحث و جدل ناروا می‌شمرد و چرا افلاطون که هم در آکادمی و هم در نوشته‌هایش به گفت‌وگو رو می‌آورد، گام نهادن در راه دیالکتیک را تنها برای کسانی که به شایستگی‌های لازم دست یافته‌اند، روا می‌شمرد. نگاه اینان به سوی فیلسوف یعنی کسی است که جوینده دانایی و در

جست‌وجوی شناسایی است و نه کسی که بر آن است تا با زیرکی و ورزیدگی در هر بحثی وارد شود و پیروز به درآید. مقصد اینان به هیچ رو، بارآوردن ستیزه‌جویانی نیست که با برخورداری از اندیشه‌های گوناگون و دانستنی‌های بسیار، چابک و چالاک آمادهٔ پیکار و پاس‌خگویی باشند. از این روست که همهٔ کسانی که به انگیزه‌ای جز شور و شوق فلسفی و تنها برای به‌کارگیری فلسفه در جهت‌های گوناگون به آن روی می‌آورند، هرچند به مقام فضل و فلسفه‌دانی دست یابند، فیلسوف نخواهند شد و نقدشان از فلسفه حتی اگر با ابزار فلسفه صورت گیرد، فلسفی نخواهد بود. این نکته‌ای است که نه تنها دربارهٔ سوفیست‌ها و کسانی که انگیزهٔ آنان نام‌جویی، برخورداری و قدرت‌طلبی است، بلکه حتی دربارهٔ بلندپایگانی چون اشعری بس هوشمند، امام محمد غزالی^۱ و نئوتومیست دانشمند اتین ژیلسون - که در شمار فیلسوفان آورده می‌شود - نیز می‌تواند درست باشد.

این نکته همچنین گفت‌وگوی حقیقی و به‌راستی فلسفی را که برای روشن‌گری و روشن‌نگری است، از گفت‌وگویی که برای چیره شدن بر دیگران است، متمایز می‌کند. از این روست که یاسپرس جزم‌اندیشان و نیست‌انگاران را مخالف گفت‌وگو می‌شمرد و بر آن است که آنان ویژگی طبیعی و حقیقی گفت‌وگو را از میان می‌برند. سقراط بر دوستانه بودن گفت‌وگو تأکید می‌کند و آن را رویاروی جدال سوفیستی می‌گذارد؛ و افلاطون گفت‌وگوی سقراطی را سر رشته‌ای می‌گیرد برای

۱. انگیزهٔ مردی چون غزالی (اگر گمان هم‌سویی با سیاست زمانه را با نظر داشتن به شخصیت والای او به هیچ انگاریم) همانا دینداری و دین‌خواهی است. ولی همو اگر با دیدی دیگر، دیدی ژرف، روشن و به‌راستی فلسفی می‌نگریست، چه بسا حقیقت دینداری و دینداری حقیقی را بیش از آن که در پایبندی تعصب‌آمیز به مجموعه‌ای از عقاید ببیند، در معنویت و شوری می‌دید که سرچشمه‌اش در ژرفای جان آدمی است: معنویت که دین و عرفان و هنر و فلسفه، تنها در پیوند با آن، معنا می‌یابند؛ همان معنویت که دگرگونی دورهٔ پایانی زندگانی خود او نمود و نمادی از آن بود. با نگرشی این چنین او خطر را چه بسا نه در خردورزی و اندیشهٔ خردمندانهٔ فیلسوفان خداجویی چون فارابی و ابن‌سینا بلکه از سویی در تاریکی و جهل و تعصب و نابخردی می‌دید و از سوی دیگر در رنگ و ریا و سالوس: تاریکی و تعصبی که با کشاندن دین به خشکی و خشونت نه تنها آن را از صفا و معنویت که حقیقتش در گرو آن است، دور و با آن بیگانه می‌کند، بلکه حتی به نابودی هرگونه معنویت می‌کشاند؛ و رنگ و ریا و سالوسی که دین را دست‌آویزی می‌کند برای دستیابی به دنیا و جستن سودی که به گفتهٔ فرزانهٔ بزرگ فردوسی از زیان دیگران است:

زیان کسان از پی سود خویش

بجویند و دین اندر آرند پیش

و بدین سان به جای آن که به ستیزه با فیلسوفان برخیزد به روشن‌نگری و رساندن این پیام آن بزرگ‌مرد بر می‌خاست که:

کم آزاری و بردباری گزین

که این است آیین و فرهنگ و دین

و در راهی گام نمی‌نهد که فرجامش همانا فرو نهادن اندیشه، خردگریزی و خردستیزی باشد و سرانجام نیت خیرش، پیامدهایی زیان بخش.

رسیدن به دیالکتیک چون سیر فلسفی و روش فلسفیدن و گفت‌وگوی با خود. بدین سان نقد را چون کشاکش اندیشه‌ها، درست به درون روند دیالکتیکی اندیشیدن می‌آورد.

همراهی و هم‌گامی با روند تحول تاریخی فلسفه را نیز می‌توان قسمی گفت‌وگو شمرد: گفت‌وگویی بر زمینه‌ی همدلی که بیش از آن که گفتن باشد، شنیدن است. گفتیم که معیار نقد فلسفی، بیش از هر چیز خرد است. اما نکته این است که خرد نه یک واقعیت بلکه تنها یک امکان است: امکانی که فقط در جریان زمان و آزمون‌های زندگانی می‌تواند شکفته شود و به کار آید. راه یافتن به درون روند زنده و دیالکتیکی تحول تاریخی، خود از زمینه‌های بس با اهمیت این شکوفایی است. این‌گونه رویکرد یعنی رفتن و دیدن و همراهی و هم‌رأیی، نه تنها پرورنده خرد، بلکه پرورنده و پدید آورنده حالت‌ها و هنرهایی است چون بردباری، شکیبایی، برخورداری از اندیشه باز و رهایی از پیش‌داوری‌ها؛ یعنی هنرهایی که درست اندیشیدن، داوری درست و نقد حقیقی جز بر بنیاد آنها ناشدنی است.

اندیشه خود را تنها اندیشه درست و درست‌ترین اندیشه پنداشتن، نه تنها ما را از دریافتن اندیشه‌های دیگر، متفاوت و مخالف، بلکه گاه حتی از جدی گرفتن آنها نیز باز می‌دارد^۱ و این حالتی است که نه تنها در بسیاری از نافیلسوفان بلکه گاه در شماری از فیلسوفان نیز دیده می‌شود. این چگونگی، نقد را از معنای درست آن دور می‌کند. زیرا نکته بنیادی این است که نقد هیچ اندیشه‌ای روا نیست مگر آن که نخست به معنایش راه یافته و آن را به درستی دریافته باشیم. و این شرطی است بس با اهمیت که چه بسا از آن رو برآورده نمی‌شود که تنها از دیدگاه خود نگریستن و اندیشه خود را مطلق انگاشتن اجازه آن را به ما نمی‌دهد.

جزم گرایی - یعنی خطری که فیلسوف و نافیلسوف از آن در امان نیستند - ما را به‌ویژه از دریافتن این نکته بس با اهمیت باز می‌دارد که هر عرصه زندگانی، گشاینده افقی است از افق‌های بی‌شمار و جلوه‌ای است ویژه از واقعیتی که تنها در آن عرصه رو می‌نماید. تنها با دیدن و دریافتن این نکته است که می‌توان، هم از حقیقت‌های بسیار سخن گفت و هم به ورطه آن‌گونه نسبی‌نگری که به انکار حقیقت می‌انجامد، نیفتاد. این کار آن گاه شدنی است که از سویی هرگونه نگرش را وابسته به دیدگاهی و هر چشم‌انداز را افقی از افق‌های بی‌شمار بدانیم و از سوی دیگر با خودداری از فروکاستن واقعیت به برخی از جلوه‌های ویژه‌اش، به انکار آن سرشاری که همواره فراتر از تصورات ماست، برنیاییم.

۱. از نمونه‌های این چگونگی، سبک گرفتن بخش بزرگی از تاریخ فلسفه از سوی نمایندگان فلسفه تحلیلی به‌ویژه پوزیتیویست‌های منطقی است. اطمینان به بی‌معنی بودن گزاره‌های متافیزیکی، آنان را از راه یافتن به ژرفای اندیشه فیلسوفان بزرگی که به متافیزیک پرداخته‌اند، باز می‌دارد.

این‌گونه نگرش ما را از سویی از جزم‌گرایی - یعنی حقیقت را به آنچه خود دریافته و شناخته‌ایم محدود کردن - می‌رهاند و از سوی دیگر از بی‌حقیقت انگاشتن همهٔ اندیشه‌ها و به انکار برآمدن، و باز از سوی دیگر پراکندگی و پریشان‌اندیشی یعنی گاه یک اندیشه یا عقیده را به مقام حقیقت مطلق برکشیدن و گاه اندیشه و عقیدهٔ دیگر را. با نگرشی این چنین می‌توان از در افتادن به دو ورطهٔ جزم‌گرایی و نیست‌انگاری که چه بسا گریز از یکی با در افتادن به دیگری همراه است، در امان ماند.

نادیدن و دریافتن این نکتهٔ بنیادی که دستیابی به دانش مطلق و فراگیر نه با وضعیت انسانی ما به طور کلی - چنان که کانت روشن کرد - سازگار است و نه با وضعیت‌های ویژهٔ فرهنگی، اجتماعی و تاریخی که همواره و به گونه‌ای گریزناپذیر ما را در میان گرفته‌اند؛ زمینهٔ اصلی جزم‌اندیشی و دعوی برخورداری از حقیقت مطلق و دانش فراگیر است. این نکته که هیچ دیدی بی‌دیدگاه نیست و هر دیدگاهی به گونه‌ای بسته است به وضعیت‌های معین انسانی، فرهنگی و تاریخی، نکته و درسی است که بیش از هر چیز از بررسی تحول تاریخی فلسفه می‌توان آموخت: نکته‌ای که نه تنها آموزه‌های فیلسوفان گوناگون بلکه حتی تحول تاریخی خود فلسفهٔ جزمی نیز گواه و روشنگر آن است.

اما همچنان که هرگونه نگرش، هرگونه نقد نیز همواره از دیدگاه و پایگاهی است و نقد فلسفی را نیز با همه تأکیدی که بر خرد دارد از آن گریز و گزیری نیست. گوناگونی فلسفه‌ها و نظام‌های فلسفی نیز بیش از هر چیز به همین زمینه برمی‌گردد. یعنی با آن که همهٔ آنها - البته به درجات متفاوت - با تکیه بر خرد و خردورزی به پیش می‌روند و از این رو خردمندانه‌اند، با این همه متفاوت‌اند و گوناگون و گاه ناسازگار و رویاروی یکدیگر.

بدین سان چه بسا به این اندیشه می‌رسیم که کار خرد نیز بر زمینه‌هایی صورت می‌گیرد که همواره به گونه‌ای در آن مؤثرند. یعنی به همان سان که در کار مردم عادی انگیزهٔ بسیاری از کوشش‌ها و کشش‌ها را باید در قلمرو ندانستگی و به مثل، در لایه‌های زیرین دانستگی و در تمایلات پنهان جست‌وجو کرد؛ در کار فیلسوفان نیز چه بسا گرایش‌ها و گزینش‌هایی هم از آغاز، در کارند: گرایش‌ها و گزینش‌هایی که اگر برگرداندن آنها به زمینه‌های تاریک ندانستگی روا نباشد، به هر روی به زمینه‌هایی بر می‌گردند که خرد زادگاه آنها نیست؛ از چگونگی‌های فرهنگی و تاریخی گرفته تا آنچه از ژرفای ناشناختهٔ هستی آدمی - که خرد جز جنبه‌ای از آن نیست - بر می‌خیزد.

سخن به هیچ رو در انکار نقش فیلسوفان در شناختن و پاس داشتن ارج خرد نیست. از میان همهٔ پویندگان راه فرهنگ هیچ گروهی در خردورزی به پایه و پایگاه اینان نمی‌رسد. سخن بر سر این است که در ژرفا همواره گزینشی در کار است: گزینشی بنیادی که آغاز است و انجام و همان است که به کوشش‌های خرد جهت می‌دهد و تأثیرش نه تنها در چگونگی پرسش‌ها و پاسخ‌ها

بلکه حتی رو کردن به پرسش‌های ویژه‌ای که باید پرسیده شوند نیز دیده می‌شود. با آن که خرد در هر گونه گزینش، همواره نقشی دارد (زیرا اگر جز این باشد سخن گفتن از گزینش بی‌معنی است) با این حال، هم برگزیدن خرد چون راهبر و تصمیم به پیروی کردن از آن و هم تصمیم به فرو گذاردن آن، تصمیم و گزینشی است که چه بسا از دایره خرد بیرون است. از خواهش‌ها، نیروهای کور و تمایلات پنهان گرفته تا ایمان و شور برخاسته از ژرفای هستی آدمی چه بسا در برانگیختن خرد و جهت دادن به کوشش‌های آن، به گونه‌ای مؤثرند و در کار.^۱

توجه دقیق به این نکته بس بنیادی می‌تواند ما را از سویی به راز گوناگونی اندیشه‌هایی که به‌رغم خردمندانه بودن، با یکدیگر متفاوت‌اند و گاه متضاد، آگاه کند و از سوی دیگر زمینه‌ای گردد برای رهایی از آن گونه ساده‌انگاری که خردمندانه یافتن یک اندیشه را دلیل کافی انکار اندیشه‌های متفاوت و مخالف با آن می‌شمارد و بدین سان به جزم‌اندیشی می‌انجامد.

خردمندانه بودن یک اندیشه بیش از هر چیز در نسبت میان بنیادها و نتیجه آن اندیشه است. از این رو با گزینش بنیادهای متفاوت، اندیشه‌های متفاوتی که همه می‌توانند خردمندانه شمرده شوند، پدید توانند آمد. با آن که باید کوشید تا گزینش اصل‌ها و بنیادها نیز خردمندانه باشد، ولی همچنان که گفته شد این کار همیشه و به آسانی صورت نمی‌گیرد و از این گذشته چنان که کانت نشان داد کارایی خرد در همه حوزه‌ها یکسان نیست.

با نظر داشتن به این گونه نکته‌ها درخواهیم یافت که معیار نقد نیز همیشه و درباره همه اندیشه‌ها یکسان نیست. از این رو چنان که یاسپرس (در کتاب کانت) یادآوری می‌کند حتی دقیق‌ترین معیار نقد و رد یک اندیشه یعنی دور یا تناقض منطقی را به‌ویژه در فلسفه‌های بزرگ نمی‌توان همیشه و به تنهایی نشان نادرستی آنها شمرد. برگزیدن هر معیار و هر دیدگاهی برای نقد هر اندیشه‌ای روا نیست. از این رو با آن که تکیه بر تناقض برای نقد و رد یک نظام بسته منطقی کافی است، به کار بردن آن درباره بسیاری از اندیشه‌ها چه بسا ناروا خواهد بود و با آن که با توجه به دیدگاه ساده منطق سنتی، رد یک اندیشه همانا اثبات اندیشه متناقض با آن است و اثبات یک اندیشه به معنی رد اندیشه‌های متناقض یا متضاد با آن؛ با این همه به کار بردن چنین معیاری برای ارزیابی هر اندیشه و در هر زمینه‌ای روا نیست. نادیده گرفتن این نکته می‌تواند نقد را که خود وسیله‌ای است برای رهایی از جزم اندیشی، به زمینه‌ای برای جزم اندیشی بدل کند. هم از این روست که کار کسانی که بر پایه عقیده، مسلک، مذهب، و مکتبی ویژه به نقد اندیشه‌های متفاوت و یا متضاد می‌پردازند، حتی آن‌گاه که در پوشش فلسفه عرضه می‌شود،

۱. توجه به این نکته‌ها با آن که ما را از ساده‌انگاری و جزم‌گرایی می‌رهاند، به معنی پذیرفتن باور کسانی که به نام پست مدرنیسم به انکار روابی و کارایی خرد برمی‌خیزند و به گونه‌ای نسبی‌نگری ویرانگر می‌رسند، نیست.

فلسفی نیست. پایبندی تعصب‌آمیز، هم مانع دیدن و دریافتن کاستی‌ها و خطاهای اندیشه خود و خودی است و هم مانع دیدن و پذیرفتن حقیقت اندیشه‌های متفاوت و مخالف.

بدین سان همچنان که در مقام شناخت تکیه بر همدلی و هماهنگی شرطی است لازم و بایسته، در مقام نقد کوشش به رهایی از شیفتگی و به‌ویژه افسون‌شدگی، شرط نخست و اهمیت آن تا بدان‌جا است که بی آن همه کار نقد و داوری بی‌بنیاد و بی‌معنی خواهد بود. از این روست که کانت نقد و نقادی را با مقدس انگاشتن ناسازگار می‌بیند، چرا که در مقام اندیشه و نقد، هیچ چیز چون مقدس بیرون از دایره سنجش و پرسش نیست^۱ و "زرتشت" نیچه - بر خلاف کسانی که بی‌میریدی را نامرادی می‌دانند - به ترک پیروان می‌گوید و آنان را به انکار خود می‌خواند، چرا که نگاه او به سوی آزادگانی است که از پیروی به درآمد به رهروی رسیده باشند.

بدین سان کار نقد و داوری در خور فیلسوف حقیقی یعنی آزاده‌ای است که شوق شناسایی و دوست‌داری دانایی، او را هم از سود و سودای خود و خویش می‌رهاند و هم از پروای بیگانه نه در دام شیفتگی و سرسپردگی است و نه در بند تعصب و بیگانه‌ستیزی.^۲

اهمیت این چگونگی تا بدان‌جا است که هرکس آن را فرو گذارد، در هر پایه و مایه‌ای که باشد، از مقام حقیقی فیلسوف - که کانت از آن چون یک آرمان یاد می‌کند - فرو می‌افتد. چنین کسی خواه یک هایدگر باشد و خواه بسی فراتر از او حتی یک هگل با همه تأثیرش در روند تاریخ فلسفه.

تفاوت آزادی و پایبندی، زمینه تفاوت خردمندی در معنی حقیقی با زیرکی و هوشمندی - که گاه از آن چون به‌کارگیری ابزارگونه خرد تعبیر می‌شود - و مصلحت‌اندیشی - در معنی نادرست آن یعنی تنها در بند سود و زیان خود بودن - است. در این معنی و بر این زمینه است که جلال‌الدین مولوی زیرکی را فرو می‌گذارد و گاه هوش را در پیوند با طراری می‌بیند و حافظ سینه پر آتش و دیده پر آب را بر مصلحت‌اندیشی برمی‌گزیند.

۱. سخن بر سر این نیست که فیلسوف نمی‌تواند و نباید هیچ باوری داشته باشد و یا اندیشه و باوری را مقدس بشمارد. سخن بر سر این است که او باید بتواند از سویی اندیشه و باور را از یکدیگر باز شناسد و از سوی دیگر در مقام نقد و سنجش و داوری همه اندیشه‌ها و باورها را به پرسش بگذارد و به آنها به مثل، از دور و حتی از دیدگاه کسی که آنها را نمی‌پذیرد، بنگرد. هم بدان سان که شمس در پاسخ جلال‌الدین گفته است:

گفتم که رفیقی کن با من که منت خویشم

گفتا که بنشناسم من خویش ز بیگانه

۲. به همان سان که خودبینی با شناختن ارج خود - که زمینه‌ای است بایسته برای تن ندادن به پستی و فرومایگی - تفاوتی بنیادی دارد، تعصب نابخردانه که بر پایه خودبینی و خودخواهی است نیز با دانستگی و دل‌بستگی به تاریخ و فرهنگ مرز و بوم خویش که زمینه پیوستگی با آن و مایه نیرومندی، پایداری و استواری است و "مردم" را به "ملت" بدل می‌کند، متفاوت است و تفاوت آن، بنیادی است.

چنین است که در پیمودن این راه نخستین و برترین شرط - شرطی که بسی برتر از همه نکته‌های فنی و آموختنی است - همانا آزادی است؛ راهی که اگر به درستی پیموده شود - به سخن دقیق‌تر - آغازش رهایی یعنی در بند نبودن و مقصد و فرجامش آزادی یعنی به کار آوردن نیروی داوری و گزینش خردمندانه و یا گزینشی بر بنیاد دانایی و شناسایی است.

از این روست که چون نیک بنگریم همه فیلسوفان را نقاد و همه نقادان بزرگ را آزادگانی خواهیم یافت که آزادی و آگاهی را وابسته یکدیگر دیده و همواره به سوی آن فرا خوانده‌اند: نه تنها پیشرو نقد فلسفی و نقاد بزرگ دوران باستان سقراط که خود را بیدار کننده همشهریانش از خواب خوش نادانی شمرد؛ بلکه همچنین نقاد بزرگ دوران نو کانت که زندگانی پر ارج خویش را در راه بیدار کردن ما از خواب گران جزمی نهاد، نقاد بت‌شکنی چون نیچه که با کوششی که بیشتر به گستاخی دیوانگان می‌ماند تا به دلیری فرزنانگان، به گسستن بندهای کهن برخاست و به گفته یاسپرس ما را از غفلتی که حتی با خواندن آثار فیلسوفان بزرگ نیز چه بسا از میان نمی‌رود، رهانید و سرانجام سرحلقه رندان جهان حافظ که درست در بزرگداشت آزادی و آزادگی و در نقد نقد اهل زمانه از رندی سخن گفت و آن را به برترین پایگاه برکشید تا بدانجا که عارف سالک را به آتش زدن در خرقة فراخواند:

در خرقة چو آتش زدی ای عارف سالک جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش

منابع

- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). درآمدی به فلسفه، تهران: انتشارات طهوری.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران: نشر آگه.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۱). گفتارهایی در فلسفه و فلسفه تربیت، تهران: انتشارات طهوری.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۴). نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، تهران: انتشارات طهوری.

References

- Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2015). An Introduction to Philosophy, Tehran: Tahouri Publications.
- Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2015). Kant's Philosophy: Awakening from the Sleep of Dogmatism in the Context of the Philosophy of Modern Times, Tehran: Agh Publishing House.
- Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2012). Discourses on Philosophy and the Philosophy of Education, Tehran: Tahouri Publications.
- Naqibzadeh, Mir Abdul Hossein (2015). A Look at the Philosophy of Education, Tehran: Tahouri Publications.