

نقد و بررسی ترجمه‌های فارسی کتاب متافیزیک چیست؟ اثر مارتین هایدگر

دکتر بیژن عبدالکریمی
دانشگاه آزاد اسلامی - تهران شمال

کتاب *متافیزیک چیست؟* اثر مهم مارتین هایدگر تا کنون توسط دو مترجم دوبار به فارسی ترجمه شده است. در این نوشتار این دو ترجمه را به اجمال بررسی می‌کنیم.

الف) مابعدالطبیعه چیست؟ (ترجمه محمدجواد صافیان، نشر پرسش، آبادان، چاپ اول، ۱۳۷۳).

این اثر، که در واقع بخشی از رساله کارشناسی ارشد مترجم در دانشگاه تهران می‌باشد، ترجمه‌ای است از «مقاله مابعدالطبیعه چیست؟» از کتاب *نوشته‌های اساسی*^۱ و ضمائم آن. این ضمائم عبارتند از پسگفتاری که هایدگر در سال ۱۹۴۳ و مقدمه‌ای که در سال ۱۹۴۹ بر مقاله مذکور افزود.^۲ عنوان فرعی این مقدمه «بازگشت به اساس مابعدالطبیعه» می‌باشد. خود مترجم فارسی نیز یادداشت و پیشگفتار کوتاهی را بر متن ترجمه افزوده است.

در پیشگفتار مترجم هیچ نکته تازه یا کوششی برای شرح و بسط مضمون مقاله «مابعدالطبیعه چیست؟»^۳ یا طرح پرسش و پاسخی با متن صورت نگرفته است و مترجم خود صادقانه به این امر معترف است که پیشگفتار او، که در واقع بخشی اساسی در رساله کارشناسی ارشد اوست، مأخوذ از متن خود مقاله هایدگر و تکرار و بازگویی مطالب آن است.^۴

بررسی پیشگفتار مترجم، مثل بسیاری از آثار فارسی زبانان، یکی از ویژگی‌های تفکر ایرانی در دوره معاصر را آشکار می‌سازد. این ویژگی را من «تفکر تقطیعی» یا «تفکر پاره، پاره» می‌نامم. مرادم از این اصطلاح ناخنک زدن ما ایرانیان به مفاهیم، تعبیر و بصیرت‌های فلسفی و رها کردن آنها، به دلیل از دست دادن قدرت تحلیل و بسط تفکر فلسفی خویش است. برای نمونه، به عبارت زیر از پیشگفتار مترجم نگاه کنید:

هیدگر راه غلبه بر مابعدالطبیعه را توجه اساسی به زمان می‌داند. البته تلقی او از زمان تلقی خاصی است. ماهیت انسان زمانی است و به دلیل همان زمانی بودن ماهیت انسان است که او تاریخی است. و به همین دلیل است که نسبتی با وجود دارد و از اینجاست که اهل تفکر است. که بنابراین از یک طرف با تحقیق در حیث زمانی انسان (دازاین) و از طرف دیگر با توجه به تاریخ وجود است که می‌توان به تفکر حقیقی نایل آمد. هایدگر در کتاب وجود و زمان وجود را آئینه قرار داده است تا زمان را در آن نظاره کند. و لذا تحلیل خود را از «وجود حاضر» یا «دازاین» شروع می‌کند.^۴

توجه کنید در یک عبارت کوتاه، چندین بصیرت بنیادین فلسفی، همچون «رابطه غلبه بر مابعدالطبیعه و توجه به مسأله زمان»، «ماهیت زمانی انسان»، «حیث تاریخی نحوه هستی آدمی»، «رابطه حیث تاریخی آدمی و تاریخ وجود»، «فهم زمان در آئینه وجود»، و ... بیان شده، و صرفاً با اشاره‌ای به آنها، آنها در یک رساله کارشناسی ارشد، رها شده‌اند.

اینکه در ترجمه‌های ما عبارات مبهم یا بی‌معنا وجود داشته باشد، شاید قابل دفاع باشد، لیکن وجود عبارات بی‌معنا در نوشته‌های به ظاهر تألیفی خود ما به هیچ وجه قابل توجیه نیست. برای مثال، وجود عبارتی چون «نزد یونانیان بر حضور زمان هستی می‌یابد»^۵، در پیشگفتار خود مترجم فارسی قابل دفاع نیست،^۶ و احتمالاً دلالت بر این امر می‌کند که پیشگفتارهای به ظاهر تألیفی ما نیز خود حاصل ترجمه است.

از پیشگفتار مترجم که بگذریم، وقتی وارد متن ترجمه مقاله «متافیزیک چیست؟» می‌شویم با پاره‌ای مشکلات و ابهامات می‌شویم. یکی از این مشکلات مربوط به ترجمه برخی اصطلاحات است. فرضاً ترجمه کلمه essence به «ماهیت» و کاربرد تعابیری چون «ماهیت حقیقت»^۷ یا «ماهیت انسان» یا «ماهیت دازاین»^۸، در سیاق تفکر هایدگر، به هیچ وجه صحیح نیست، چرا که مطابق با نحوه تلقی هایدگر، نه حقیقت و نه نحوه هستی انسان، هیچ یک از ماهیت برخوردار نیستند، بلکه به جای تعبیر «ماهیت»، باید از اصطلاحاتی چون ذات یا سرشت و از تعابیری چون «ذات حقیقت»

یا «سرشت انسان» استفاده کرد. همچنین است ترجمه تعبیر یونانی Alethia، که معنایی اسمی دارد به «کشف حجاب»، که گاه معنایی فعلی را به ذهن متبادر می‌کند، ذهن را رهزنی می‌کند. فرضاً در عبارت «کشف حجاب اگر اجمالاً حقیقت به معنای مطابقت باشد...»^۹ مراد از *الشیء*، خود ذات حقیقت است، لیکن با ترجمه آن به «کشف حجاب»، این‌گونه به ذهن خواننده القا می‌شود که حقیقت با فعل کشف حجاب از سوی انسان نسبت دارد. لذا در ترجمه *الشیء* تعبیر «نامستوری» پیشنهاد می‌گردد. ترجمه واژه آلمانی Instandigkeit به «آئیت»^{۱۰} به معنای «آن» یا «لحظه» بودن، کاملاً بی‌معناست و این واژه می‌بایست «قیام داشتن» یا «اندر ایستادگی»^{۱۱} یا هر لفظ دیگری که دلالت بر «قیام یا حضور آدمی در ساحت وجود» داشته باشد، ترجمه گردد. تعبیر نادرست دیگر کاربرد واژه‌های «تمثل» و «تمثلی» است. به همین تعبیری چون «تفکر یا معرفت تمثلی» معنای خاصی را در ذهن خواننده متبادر نمی‌کند، در حالی که مراد از کلمه representation که به «تمثل» ترجمه شده^{۱۲} چیزی جز تصور یا مفهوم نبوده و صفت آن، یعنی representative نیز که به «تمثلی» ترجمه شده چیزی جز «مفهومی» نیست. لذا آن چه که مترجم محترم آن را معرفت یا تفکر تمثلی نامیده،^{۱۳} همان «تفکر مفهومی» است که معنای آن به تفکر حصولی در سنت خودمان نزدیک است. همچنین، به نظر نمی‌رسد کاربرد کلمه «حاضرافکنندگی»^{۱۴} به جای «پرتاپ‌شدگی» در ترجمه *Geworfenheit/ thrownness* وجه خاصی داشته باشد.

در این ترجمه، همان‌گونه که خود مترجم در یادداشت خویش اظهار می‌دارد، ترجمه غالب اصطلاحات خاص هایدگر، همچون «وجود حاضر» یا «قیام ظهوری» در ترجمه *Dasein*، «کون فی‌العالم» در ترجمه *Being-in-the world* و ... بر اساس معادلات پیشنهادی مرحوم فردید صورت گرفته است.

اما در ارتباط با مضمون ترجمه باید گفته شود که علی‌رغم آنکه بخش‌های اندکی از ترجمه بسیار سلیس و روان و لذا قابل فهم است، لیکن عبارات بی‌معنا و نامفهوم متعددی، به‌خصوص در ترجمه مقدمه خود هایدگر با عنوان «بازگشت به اساس مابعدالطبیعه»، در قیاس با ترجمه خود مقاله «متافیزیک چیست؟» دیده می‌شود.

عبارات زیر را می‌توان به منزله نمونه‌هایی از جملات مبهم یا بی‌معنا و غیرقابل فهم ذکر کرد:

اینکه می‌گوییم خود وجود اینجا به تفکر مربوط می‌شود، به این معنی است که آن نه ابتدا و نه تنها مبتنی بر تفکر نیست. به طوری که خود وجود با تفکر برخورد می‌کند، آن را به سخن می‌آورد و از آن طریق با خود وجود آشکار می‌گردد و بدان‌گونه با وجود بماهو منطبق (حادث) می‌شود. ... آیا باید از این راه فقط چنین نظم فلسفه‌ایی که تاکنون ریشه بوده است، به بنیانی اصلی و متفاوت تبدیل گردد؟

... دیگران با ورود یا بیرون ماندن حقیقت وجود در حال بازی‌اند: نه تأسیس فلسفه، و نه فقط خود فلسفه، بلکه نزدیکی و دوری از هر کدام، از آنجاست که فلسفه به‌عنوان تفکری مفهومی موجود بماهو موجود، ماهیت و ضرورت خود را دریافت می‌کند. (این مطلب) قطعی است که یا وجود، خود از حدوث حقیقت خودش نسبت خود را با ماهیت انسان می‌تواند حادث کند، یا اینکه مابعدالطبیعه در روی گرداندنش از اساس خود، در آتیه مانع می‌شود نسبت وجود با انسان از ماهیت خود این نسبت ظهور یابد، نسبتی که انسان را متعلق به وجود می‌گرداند.^{۱۵}

موارد این‌گونه عبارات مبهم یا بی‌معنا در ترجمه مذکور کم نبوده، تا آن حد که استفاده از متن ترجمه را تا حدود زیادی غیرممکن می‌سازد.^{۱۶} همچنین عبارات متعددی را در این ترجمه می‌توان یافت که مبهم یا بی‌معنا نبوده، لیکن بسیار ثقیل هستند و صرفاً برای آن دسته از خوانندگانی که پیشاپیش با تفکر هایدگر آشنا هستند، و نه خوانندگان عمومی یا آنان که در آغاز مسیر آشنایی با تفکر هایدگر می‌باشند، قابل فهم است.^{۱۷} قابل ذکر است، بخشی از دشواری متن ترجمه به جهت عدم رعایت علامت‌گذاری صحیح در کل متن ترجمه است.

علاوه بر عبارات بسیار ثقیل، مبهم و بی‌معنا، پاره‌ای دیگر از عبارات وجود دارند که آشکارا غلط هستند و با اندک دقتی می‌توانستیم به غلط بودن آنها، یعنی ناسازگاریشان با نحوه تفکر هایدگر پی‌ببریم اما متأسفانه، هم مترجم و هم اساتید راهنما و مشاور و داور در مطالعه اثر، به منزله رساله مترجم بی‌توجه بوده‌اند. برای مثال، گاه از «تمثل وجود»، یعنی به تصور در آوردن وجود در مابعدالطبیعه سخن رفته

است،^{۱۸} اما این نکته بدیهی اساساً نااندیشیده باقی مانده است که آیا اساساً مگر «وجود»، «تمثل پذیر» است.

در بخشی از ترجمه می‌خوانیم:

بدین ترتیب، هر قدر تفکر متفکرانه‌تر شود، ... تفکر فی‌نفسه به شکلی نابتر تنها در عمل مربوط به خود قرار خواهد گرفت: یعنی تفکر بر اندیشه‌ها و بدان وسیله تفکر بر عقلی که مبنای این اندیشه‌هاست.^{۱۹}

این عبارت، صرف‌نظر از ابهامی که در آن است، این معنا را القا می‌کند که از نظر هایدگر، هر قدر تفکر اصیل‌تر، متفکرانه‌تر و ناب‌تر می‌گردد، به نوعی معرفت-شناسی و اندیشیدن در باب تفکر و اندیشه‌ها نزدیک می‌شود. اما اندکی آشنایی با تفکر هایدگر، ما را به مضمون این ترجمه مردد می‌سازد و با رجوع به متن مورد ترجمه درمی‌یابیم که معنای مورد نظر هایدگر این بوده است که هر قدر تفکری از موجوداندیشی دورتر شده و به بنیاد تفکر، یعنی به وجود و نه عقل، می‌اندیشد، متفکرانه‌تر و ناب‌تر می‌گردد.

پاره‌ای دیگر از اشتباهات در ترجمه با اندک دقتی قابل رفع بودند. برای مثال در صفحه ۳۴ می‌خوانیم: «موجودی که در راه اگزستانس است، انسان است». اما به‌راستی در «راه اگزستانس بودن» به چه معناست؟ معنای این عبارت به سادگی این است که یگانه موجودی که از اگزستانس برخوردار است و به شیوه اگزستانس وجود دارد، انسان است.

یا اندک آشنایی با تفکر هایدگر به‌خوبی روشن می‌سازد این عبارت که «حقیقت وجود فرع بر وجود حقیقت است»،^{۲۰} به هیچ‌وجه نمی‌تواند درست بوده، هایدگر می‌کوشد به وجود و حقیقت در وحدت و این‌همانی‌شان بیندیشد. این‌گونه خطاها نشان می‌دهد که مترجم، همچون خیل انبوهی از مترجمین آثار فلسفی در دیارمان، با متفکر و متن مورد ترجمه طی طریق نکرده، لذا متن ترجمه ناموفق از کار درآمد است. گاه این بی‌توجهی و عدم دقت سبب اشتباهات سخیفی در ترجمه متن گشته است. برای مثال در صفحه ۸۰ می‌خوانیم: «در حوزه پژوهش در مورد مغز حتی آگاهی‌های احساسی بعضی اوقات می‌تواند به کمک آید». وجود این عبارت در متن ترجمه مقاله «متافیزیک چیست؟» این توهم را به ذهن القا می‌کند که گویی هایدگر به مطالعه در حوزه آناتومی و

فیزیولوژی مغز و روان‌شناسی احساسات نیز علاقه‌مند بوده، از طریق پژوهش در این حوزه‌ها خواهان احیا متافیزیک و طرح دوباره پرسش از وجود) عدم است!^{۲۱} ضیط غلط کلمات لاتین،^{۲۲} تذبذب در ترجمه ۵۷ یونانی، به وجود و موجود، آن هم در یک صفحه واحد،^{۲۳} کاربرد ضمیری در جمله که مرجع‌شان مشخص نیست،^{۲۴} کاربرد کلمه حیثیت (به معنای اعتبار و آبرو) به جای کلمه حیث (به معنای وجه و جنبه)،^{۲۵} از دیگر نکاتی است که از شأن و اعتبار این ترجمه می‌کاهد.

از مقاله «متافیزیک چیست؟» و دیگر ضمائ آن، ترجمه دیگری توسط سیاوش جمادی صورت گرفته است که ذیلاً به آن می‌پردازیم.^{۲۶} مقایسه این دو ترجمه از یک متن واحد، نشانگر تفاوت‌های فاحشی است که گاه این احساس را القا می‌کند که گویی آنها دو ترجمه از دو اثر یک‌سره متفاوت می‌باشد. تجربه مقایسه این دو ترجمه، همچون تجربه حاصل از مقایسه سایر ترجمه‌هایی که از متن واحدی از هایدگر صورت گرفته است، به خوبی فضای غیرعلمی و گزافی بودن ترجمه در دیار ما را نشان می‌دهد.^{۲۷}

با همه این اوصاف، ارزش کار صافیان از آن جهت است که تلاش وی را باید از زمره نخستین گام‌هایی دانست که در جهت ترجمه آثار خود هایدگر صورت گرفته است.

ب) متافیزیک چیست؟ (مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳، چاپ دوم، ۱۳۸۴).

همان‌گونه که در پانوشتی در نقد و بررسی ترجمه محمدجواد صافیان از مقاله «متافیزیک چیست؟» گفته شد، ترجمه سیاوش جمادی از مقاله «متافیزیک چیست؟» و دیگر ضمائ آن، علی‌رغم نقاط ضعف آن، در قیاس با ترجمه صافیان، از استحکام و استواری بسیار بیشتری برخوردار است.

این ترجمه نیز همچون ترجمه پیشین، علاوه بر مقاله «متافیزیک چیست؟» (۱۹۲۹) شامل یک پسگفتار و یک پیشگفتار از خود هایدگر بر متن مقاله خویش می‌باشد. این پسگفتار در سال ۱۹۴۳ و پیشگفتار در سال ۱۹۴۹ به رشته تحریر در آمده است.^{۲۸} همچنین، مترجم اثر، بر اساس عادت مرسوم خویش، پیشگفتاری مطول به منزله

مقدمه بر متن ترجمه افزوده است، مقدمه‌ای که از خود اثر بسیار طولانی‌تر است. این - گونه مطول‌گویی‌ها، که غالباً ضرورتی نیز ندارند، درست مثل میل شدید به ترجمه آثار بزرگان تاریخ تفکر غرب در دیار ما، بیش از آنکه از انگیزه‌های علمی و آکادمیک نشأت گیرند، در انگیزه‌های روان‌شناختی ما، ایرانیان، ریشه دارند. این ترجمه از زبان آلمانی و از چاپ پانزدهم متن صورت گرفته و از نقاط ارزشمند آن اشاره به تمام حک و اصلاحاتی است که در قیاس با چاپ‌های قبلی به دست خود‌هایدگر صورت گرفته است. جمادی از همان آغاز، در مقدمه خویش می‌کوشد تا میان خویشتن و زبان خویش با زبان و فهم رایج از‌هایدگر در ایران، یعنی از نحوه تفسیر فردید و زبان و ادبیات خاص وی و پیروانش، فاصله‌گذاری کند. همچنین، او خود را به هیچ‌وجه یک‌هایدگری ندانسته، ترجمه اثر وی را صرفاً «آشنایی بیشتر با‌هایدگر و به‌طور کلی با پدیدارشناسی و فلسفه قاره‌ای»^{۲۶} برمی‌شمارد. مترجم در پیشگفتار خویش می‌کوشد تا به شرحی از اندیشه‌های بنیادین‌هایدگر و مفاد مقاله «متافیزیک چیست؟» بپردازد. جمادی نیز در شرح خود از اندیشه‌های‌هایدگر نمی‌تواند به شرحی و بسطی، بیش از واگویی عبارات خود‌هایدگر بپردازد. مقدمه جمادی گزارش‌گری از‌هایدگر با زبان و مفاهیم خود‌هایدگر است. این نکته نشان می‌دهد که ما حتی نمی‌توانیم به زبان مستقلی از زبان‌هایدگر به حکایت‌گری از مفاهیم و ایده‌های مستتر در اندیشه‌هایدگر بپردازیم، و این نکته در واقع درباره همه متفکران فلسفه غربی صادق است. البته باید پذیرفت که تلاش برای دست‌یابی به زبان و مفاهیم جدید خود‌نشان‌گر ظهور زنده شدن تفکر در میان ماست. به تعبیری دیگر، آن چه ما می‌کوشیم به منزله آثار تألیفی خویش عرضه کنیم، تا حدود زیادی حاصل ترجمه‌های ماست، و بوی ضخیم ترجمه خواننده را می‌آزارد. این نکته در مورد مقدمه جمادی بر ترجمه‌اش از مقاله «متافیزیک چیست؟» و شرح و گزارشی که وی از اندیشه‌های بنیادین‌هایدگر در این مقدمه ارائه می‌دهد، نیز صادق است.^{۲۰} به همین دلیل، تفکر‌هایدگر، مثل بسیار از ایده‌ها و اندیشه‌های متفکران غربی، با بومی شدن در دیار و فرهنگ ما بسیار فاصله داشته، و شرح و ترجمه‌هایی از نوع کتاب مورد نقد، نمی‌توانند با خواننده ارتباطی صمیمی برقرار کرده، اروس فلسفی را در ذهن و احساس خواننده شکل دهند. به تعبیر دیگر، خواننده با متن احساس راحتی نمی‌کند و بیش از آنکه سرمایه‌های ذهنی‌اش را مصروف قرار

گرفتن در مسیر حرکت تفکر متفکر، و در اینجا، هایدگر، سازد، ناچار است با چندبار خواندن هر عبارت، با متن ترجمه دست و پنجه نرم کند. با این وصف، نکات مذکور به معنای بی‌ارزش ساختن تلاش‌های جمادی نبوده، به‌خصوص که این‌گونه آثار از زمره نخستین تلاش‌های ما برای تألیف آثار فلسفی آکادمیک در حوزه فلسفه غرب، به طور عام و در حوزه هایدگر شناسی به‌طور خاص است. شرح و مقدمه او بر ترجمه‌اش برای دانشجویان و آغازگران پژوهش در باب اندیشه هایدگر می‌تواند مفید واقع گردد.

از نکات بسیار ارزنده و جالب توجه در مقدمه و شرح جمادی این است که وی می‌کوشد، بر خلاف بسیاری از به اصطلاح فردیدی‌ها، با هایدگر به منزله یک «متفکر مطلق» برخورد نکرده، میان اندیشه خویش با هایدگر به فاصله‌گذاری بپردازد و حتی به طرح انتقاداتی به هایدگر نیز مبادرت می‌ورزد. این تلاش بسیار قابل تقدیر است. لیکن، نگاهی به مضمون این انتقادات در مقدمه و شرح جمادی و آثاری از این دست حقیقت تاریخی بسیار با اهمیتی را در ارتباط با تاریخ تفکر معاصر ما ایرانیان آشکار می‌سازد.

جمادی که اراده کرده است تا فاصله خویش را با هایدگر حفظ کند، چه مرزبندی می‌تواند با هایدگر داشته باشد و چه چیز می‌تواند اندیشه وی را از متفکر بزرگی چون هایدگر متمایز سازد؟ بی‌تردید، دست گذاشتن بر خطای سیاسی هایدگر راحت‌ترین مرزبندی ممکن با وی تواند بود:

«نام هایدگر با ننگ عمل او در آغاز زمامداری نازی‌ها قرین می‌گردد و این ننگ تا پایان بر تارک اندیشه او باقی می‌ماند.»^{۳۱} «سال ۱۹۴۶... را می‌توان سال شرمساری ملت آلمان نامید و این شرمساری به ویژه در هایدگر مضاعف است.»^{۳۲} «اکنون که وی در نظر عامه آلمانی‌ها به عنوان فیلسوفی نازی مطرود شده...»^{۳۳} «نیچه... برخلاف هایدگر، هرگز بر دست اسکندر زمانه‌اش بوسه نمی‌زند.»^{۳۴}

لیکن، نکته جالب اینجاست که خود جمالی کاملاً واقف است که یک چنین تفسیری مبنی بر وجود ارتباط میان تفکر توتالیتزر و فاشیسم با اندیشه‌های هایدگر، تا چه حد از حقیقت به دور است:

شاید خواننده انتظار داشته باشد که ما نیز یک چند فارغ از تفسیرهای دیگران نظر خود را نیز به صراحت [در این باب] بازگو کنیم؛ اما نه تنها ما بلکه هر کس که صرفاً بر خوانش دقیق و آزادانه متون متکی باشد جداً و بدون پرده‌پوشی چنین نظری نتوان داد.^{۳۵}

با این وصف، همان‌گونه که ذکر شد، جمادی هر چند گاه در شرح خود از هایدگر اشاره‌ای به ارتباط هایدگر با نازیسم می‌کند. اما به خوبی آشکار است که نقد سیاسی اندیشه‌های فلسفی یک متفکر، ناشی از نوعی سیاست‌زدگی است. به همین دلیل، جمادی نیز می‌کوشد فاصله‌گذاری خویش از تفکر هایدگر را در حوزه‌هایی خارج از عرصه سیاست نشان دهد.

در بحث از رأی هایدگر مبنی بر پرسش از عدم به منزله موضوع بنیادین متافیزیک و شرح تلاش هایدگر برای توصیف پدیدارشناختی ترس‌آگاهی و نشان دادن این امر که چگونه عدم با عدم‌نیدن موجودات آنها را بی‌تعیین می‌سازد، جمادی می‌گوید: «نتیجه‌ای که حاصل می‌گردد شاید مبهم باشد، شاید مستدل نباشد، و حتی شاید مقصد هایدگر را... برای ما حاصل نیاورد؛ اما به هر حال نمی‌توان آن را باطل انگاشت».^{۳۶} اما آشکارا، یک چنین عباراتی بیان‌گر هیچ بصیرت خاصی نیست. جمادی بازهم تلاش خویش مبنی بر فاصله‌گذاری با هایدگر را ادامه می‌دهد اما این بار در گفتمانی روان‌شناختی (سایکولوژیک) یا جامعه‌شناختی (سوسیولوژیک) به نقد هایدگر می‌پردازد. نقد روان‌شناختی جمادی از هایدگر در این امر خود را نشان می‌دهد که تلاش هایدگر برای تجدید عهد با تفکر یونانیان اولیه را «تلاش و بیانی نوستالژیک» می‌داند:

این توضیح واضح که حیات ما از زمین و حیات زمین از آسمان است (شیء) و حتی این که جهان‌مندی جهان یا گشودگی عالم در گرو

آینه‌بازی چهارگانه‌ای به نام زمین و آسمان و میرندگان و خدایان است بیانی نوستالژیک و پرهیمنه از چیزی است که برای فهم آن حتماً لازم نیست که با عینک یونانیان باستان به چیزها بنگریم.^{۳۷}

نقد جامعه‌شناختی جمادی به هایدگر نیز در عبارت زیر خود را نمایان می‌کند: «فلسفه متأخر هایدگر نوعی اندیشه آخرالزمانی و نوعی فلسفه گریز و احاله به ناکجاآبادی است که تازه معلوم نیست که در برسد یا درنرسد».^{۳۸}

هدفم از طرح این مسائل بازگو کردن این نکته کلی است که ما ایرانیان، در دوره کنونی تاریخ تفکر — تو بگو بی‌فکری — خویش فاقد قدرت برقراری دیالوگ، طرح پرسش و مواجهه فلسفی با فیلسوفان و متفکران غربی هستیم، و تلاش ما در نقد فیلسوفان غربی و فاصله‌گذاری از آنان، مشروط بر اینکه اساساً یک چنین عزمیتی وجود داشته باشد، به انتقاداتی اخلاقی، تئولوژیک، سیاسی و در نهایت به نقدهای ناپخته، خام و ترجمه‌ای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی منتهی می‌شود. به تعبیر ساده‌تر، در دوره کنونی تاریخ تفکر خویش ما هنوز قادر به مواجهه‌ای فلسفی با تفکر و فیلسوفان غربی نبوده و نیستیم و نتوانسته‌ایم بصیرتی فلسفی را با بصیرتی فلسفی پاسخ گوئیم و به برقراری دیالوگ و گفت‌وگو با سنت تاریخ متافیزیک غرب پرداخته، به طرح پرسش و ارائه دریافت و بصیرتی وجودشناختی (اوتولوژیک) یا لااقل معرفت-شناختی (ایپستمولوژیک) و انسان‌شناختی در برابر نظام‌های اندیشگی متفکران غربی پردازیم. این نکته‌ای است که در اکثر قریب به اتفاق همه آثار شبه‌فلسفی ما، از جمله در مقدمه و شرح جمادی بر ترجمه‌اش از مقاله «متافیزیک چیست؟» دیده می‌شود.

نکته اساسی دیگر، در مقدمه و شرح جمادی، مقابله وی با تفسیر تئولوژیک یا عرفانی از تفکر هایدگر، توسط فردید و پیروان اوست. به همین دلیل، جمادی می‌گوید تا تفسیری سکولار از اندیشه هایدگر ارائه دهد. از نظر او «تفکر هایدگر، تفکری بی‌خدا است».^{۳۹} در جامعه ما مخالفت با تفسیر تئولوژیک یا عرفانی از هایدگر تحت لوای فهم آکادمیک هایدگر صورت می‌گیرد، لیکن، به گمان اینجانب، مخالفت با تفسیر تئولوژیک و عرفانی از هایدگر و دفاع از تفسیر سکولار از این تفکر، بیش از آن که از انگیزه‌های علمی و آکادمیک نشأت گیرد ناشی از دلایل سیاسی و ایدئولوژیک و

حاصل شرایط اجتماعی و تاریخی خاص ما در دوره کنونی است. البته این سخن را به هیچ وجه به معنای دفاع از فهم تتولوژیک یا عرفانی از تفکر هایدگر نباید تلقی کرد. در دیار ما، هم فرید و پیروانش، یعنی آن گروهی که بیش از فرد و جریان دیگری متهم به تفسیر تتولوژیک یا عرفانی از هایدگر هستند، و هم آن جریانی که به دلایل سیاسی و ایدئولوژیک، خواهان ارائه فهم و تفسیری سکولار از آثار و اندیشه‌های هایدگر هستند، هر دو به یک اندازه از فهم تفکر هایدگر، یعنی از درک نحوه تفکری که فراسوی کفر و ایمان — البته کفر و ایمان در معنای رایج تتولوژیک و بر اساس تعاریف موجود در نظام‌های تتولوژیک نهادینه شده تاریخی — است ناتوانند. با همه این اوصاف، خود جمادی نیز می‌پذیرد که هرگونه تفسیر سکولار از هایدگر با مضمون آثار این متفکر بزرگ آلمانی سازگار نیست و در چند جت صراحتاً به این امر اذعان می‌کند:

شاید بتوان گفت که اساساً هایدگر از جوانی و حتی از نوجوانی تا مرگ به دنبال چیزی نبود جز همان خدای فرانسیس قدیس یا کی‌یرکگور یا خدای همه خداجویان مخالف با مرجعیت کلیسا و دین رسمی، خدایی که با انسان سخن بگوید...^{۴۰}

نامه در باب اومانسیم سندگویایی بر این مدعاست که هایدگر در عین اعلام رد دیانت و خدای دینی، از انتظار ظهور امر قدسی سخن می‌گوید، و این یعنی گسست از ایمان دینی و همزمان — نه در مرحله‌ای دیگر — حدیث آرزومندی خدا.^{۴۱}

به باور هایدگر، هستی و امر قدسی ... گاه به هم بسیار نزدیک می‌شوند...^{۴۲}

اما به نظر می‌رسد در جمادی نسبت به تفسیر سکولار یا غیرسکولار از تفکر هایدگر نوعی تذبذب وجود دارد: «ما برآنیم که در رویه سوم هایدگر است که خدا و امر قدسی از تفسیر شاعرانه هایدگر درباره شعر و تراژدی تنها به لفظ ظاهر [و نه حقیقت باطن]^{۴۳} مربوط می‌شود».^{۴۴}

این‌گونه تذبذب ناشی از دشواری فهم تفکر هایدگر و نسبت این تفکر با نظام‌های تئولوژیک سنتی و تفکر متافیزیکی ذاتاً سکولار است. برای اکثر خوانندگان آثار هایدگر فهم این امر دشوار می‌نماید که نحوه تفکری منطبق با هیچ‌یک از نظام‌های تئولوژیک نهادینه شده تاریخی نبوده و در همان حال به نیهیلیسم متافیزیکی و اندیشه سکولار تن ندهد. این دشواری ناشی از ثنویت‌اندیشی رایج میان تفکر تئولوژیک و تفکر سکولار است که گویی هیچ امکان دیگری خارج از این دو امکان فراسوی آدمی وجود ندارد. لیکن نحوه تفکر هایدگر امکان تفکر دیگری را در برابر ما می‌گشاید که نه به کوه سنگینی از آموزه‌های تاریخی تئولوژیک به منزله حقایق ازلی و ابدی تن می‌دهد و نه اسیر تفکر نیست‌انگارانه موجوداندیش شده، وجود را به نسیان می‌سپارد و با اندیشیدن به راز هستی بیگانه گشته، کانون معنابخش جهان را از دست می‌دهد.

نه در مسجد گذارندم که رندی نه در میخانه کاین خمار خام است

میان مسجد و میخانه راهی است غریبم، سائلم این ره کدامست؟

صفحات پایانی مقدمه جمادی با اشاراتی به نیچه و تأثیر وی بر هایدگر ختم می‌شود.^{۲۵} در این صفحات نوعی شور و شوق و استقبال نسبت به آموزه‌ها و شخصیت نیچه دیده می‌شود. درست است که هایدگر، به تبع استاد خود هوسرل، در پاره‌ای از بصیرت‌های بنیادین خویش، همچون نقد متافیزیک، بازگشت به سرزمین شهود و گذر از عقلانیت متافیزیکی، بازگشت به یونانیان اولیه و نقد سقراط و افلاطون، به‌خصوص توجه به نیهیلیسم و تلاش برای گذر از آن بسیار مدیون نیچه است، لیکن باید توجه داشت که بخش اصیل تفکر هایدگر، همان‌گونه که جمادی نیز بدان اعتراف دارد، «از پایان فلسفه نیچه آغاز می‌گردد».^{۲۶} از نظر هایدگر، نیچه پایان سنت تفکر متافیزیکی و مشمول همان نقد بنیادین هایدگر از این سنت است. بخش اصیل تفکر هایدگر، دقیقاً در تلاش برای گذر از همان نیهیلیسمی است، که نیچه منادی‌گر آن است، یعنی گذر از همان متفکری که مترجم مقاله «متافیزیک چیست؟» مقدمه خویش را با نوعی شیفتگی به او پایان می‌برد.

بعد از نگاهی به مقدمه و شرح جمادی از اندیشه‌های بنیادین هایدگر، حال لازم است تا نگاهی نیز به متن ترجمه داشته باشیم. پاره‌ای از ضعف‌ها ارزش کار جمادی را می‌کاهد. برای مثال، کاربرد برخی از تعابیر و اصطلاحات، چندان مناسب به نظر نمی‌رسند. اصطلاحات آشنا و مانوسی چون «مفهومی»، «تفکر مفهومی» یا «شناخت مفهومی» به سهولت می‌توانست به جای تعابیر نامأنوس «بازنمودین»، «تفکر بازنمودین» یا «شناخت بازنمودین»^{۴۷} به کار رود. کاربرد تعبیر «هستی»^{۴۸} به جای «وجود» اندکی با کژتابی همراه است، چرا که تعبیر «هستی» به نحو توأمان هم به «وجود فی‌نفسه» و هم به «جهان هستی»، یعنی به گیتی و به موجودات جهان در کلیت-شان اشاره دارد. استفاده از واژه «فرافکنی»^{۴۹} در ترجمه Projection/ Entwurf به جای «طرح‌افکنی» چندان مناسب به نظر نمی‌رسد، چرا که دلالت بر مفهومی در حوزه روان‌شناسی می‌کند، تا اشاره به یکی از اوصاف اگزیستانسیل آدمی. کلمه «حیثیت» (به معنای اعتبار و آبرو) اشتباهاً به جای تعبیر «حیث» (به معنی وجه؛ جنبه) به کار رفته است.^{۵۰} لذا تعابیری چون «حیثیت مکانی» یا «حیثیت زمانی»^{۵۱} آشکارا غلط است. در عبارت «اگر از دیدگاه فهم سلیم آدمیان بنگریم ... فلسفه یعنی «جهان بازگونه»»^{۵۲} کاربرد تعابیری چون «عقل متعارف» یا «فهم مشترک» به جای «عقل سلیم» شاید بهتر می‌بود، چرا که «عقل سلیم» از بار معنایی مثبتی برخوردار است، که مفاهیم «عقل متعارف» یا «فهم مشترک» از آن برخوردار نیست. در عبارت «شناخت ریاضی صرفاً از خصلت قطعیت برخوردار است که با امر متقن یکی نتواند بود»^{۵۳} روشن نیست که تفاوت «امر قطعی» و «امر متقن» در چیست و الفاظ به کار رفته تفاوت مورد نظر را بازگو نمی‌کند. تعبیر «در - جهان - هستی» یا «هستی - در - جهان»^{۵۴} معنای مورد نظری را که اصطلاح «در - جهان - بودن» القا می‌کند، به ذهن متبادر نمی‌کند. تعبیری چون «جهان نامستعلا»^{۵۵} به معنای جهانی که نمی‌توان از آن فراتر رفته و از آن استعلا یافت، تعبیری بسیار ثقیل و برای ناآشنایان با تفکر هایدگر غیرقابل فهم است. تعابیری چون «در - استی» یا «دریت»^{۵۶} معنایی را به ذهن القا نمی‌کند. کاربرد واژه «شهود» به جای «اندریافت»^{۵۷} مناسب‌تر و مانوس‌تر به نظر می‌رسد.

اساساً تلاش برای تجربه یک زبان نسبتاً نامأنوس، آن هم در ترجمه متن دشواری هم چون آثار هایدگر چندان مناسب نبوده، بر صعوبت متن می‌افزاید. لذا کاربرد واژگان نه‌چندان متداول و نامأنوسی چون «بالش» (به معنای بالیدن)، «هسته» (به معنای قرار داشته)، «فراگذار» (به معنای گذار/ گذر)، «ایستار»، (به معنای وضع، حالت،

رفتار)، «فرارانش» (به معنای اشتغال)، «ساخته کردن» (به معنای ساختن) ...^{۵۸} صرف نظر از اینکه نوعی کاربرد فضل‌فروشانه الفاظ است، فهم متن ترجمه را بسیار دشوارتر ساخته است.

علاوه بر انتقادات مذکور به نحوه کاربرد پاره‌ای از مفردات، یعنی واژگان و اصطلاحات، برخی دیگر از نقاط ضعف متن ترجمه به عبارات بازمی‌گردد. به عبارت ساده‌تر، در این متن نیز، مثل بسیاری از ترجمه‌های آثار هایدگر، ترجمه غلط، عبارات بی‌معنا، مبهم یا تثقیل بسیار دیده می‌شود. برای نمونه، در متن اندیشه و آثار هایدگر، با اندک تأملی آشکار است که این عبارت که «هستی خود ذاتاً محدود است»،^{۵۹} نمی‌تواند صحیح باشد، یا این عبارت که «هرگونه ابژه‌سازی موجودات در گرو ساخته کردن... موجودات است» به هیچ‌وجه با ساختار زبان فارسی سازگار نیست.^{۶۰} همچنین، در متن ترجمه عباراتی همچون جملات ذیل کاملاً بی‌معناست: «متافیزیک در مقام آنچه برای فلسفه در حکم نخستین گام است به قوت خود باقی است، اما به آنچه نخستین گام تفکر است نتواند رسید»؛^{۶۱} «به اندک‌ترین وجهی در تش نشیندنی و ترس‌آلوده نهفته در «آری! آری!» گفتن و «نه! نه!» گفتن پرمشغلمان؛ به بیش‌ترین وجهی در سیره خودداران، و به مطمئن‌ترین وجهی در دلیری دازاینی که ازین و بنیاد بی‌پرواست».^{۶۲} در کنار این عبارات غلط یا بی‌معنا، جملات متعددی در متن ترجمه مشاهده می‌شود که معانی آنها بسیار مبهم است. برای مثال، به این عبارت نظری بیفکنید: «پس نخستین راهبردی که از مبدأ متافیزیک به ذات برون‌ایستای (اگزیزتانسلی) برون‌خوشانه هستی انسان سائق است لاجرم باید از گذر تعین متافیزیکی خود بودن آدمی هدایت شود»؛^{۶۳} «هر فلسفه‌ای که فراگرد بازنمود به واسطه یا بی‌واسطه «استعلا» می‌چرخد...».^{۶۴} همچنین، عبارات متعددی در متن ترجمه می‌توان یافت که نه غلط است و نه مبهم؛ لیکن این عبارات صرفاً برای آن دسته از خوانندگانی که انس و آشنایی بسیاری با تفکر و آثار هایدگر دارند، قابل فهم است، لیکن برای بسیاری از خوانندگان ثقیل و غیرقابل فهم بوده، یا لاقلاً فهم آنها بسیار دشوار است.^{۶۵} به همین دلیل، در پاره‌ای قسمت‌ها — البته در بخش‌های بسیار اندکی — ترجمه محمدجواد صافیان، از ترجمه جمادی سلیس‌تر و روان‌تر است.^{۶۶} نامنظم و نامرتب بودن واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی کتاب نیز یکی دیگر از ضعف‌های این ترجمه است. لیکن، با همه این اوصاف، ترجمه جمادی از متن مقاله «متافیزیک چیست؟» و ضمایم آن یکی از بهترین و خواندنی‌ترین ترجمه‌هایی است که تاکنون از آثار هایدگر در زبان فارسی صورت گرفته است.

پی‌نوشت‌ها:

پاورقی‌های مربوط به بررسی ترجمه صافیان:

¹ *Basic Writings, Heidegger, Martin*, ed. F. Krell & Keganpaul, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.

۲. نک: مابعدالطبیعه چیست؟ ترجمه محمدجواد صافیان، نشر پرسش، آبادان، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۳.
۳. نک: همان، پانویست، ص ۱۵.
۴. همان، ص ۱۴. اغلاط دستوری و علامت‌گذاری و عدم یکدست بودن متن در ضبط نام هیدگر/ هایدگر، از خود متن است، و به دلیل رعایت در امانت در آنها هیچ‌گونه تغییری داده نشده است.
۵. همان، ص ۱۵.
۶. حتی اگر این‌گونه عبارات را حاصل بی‌دقتی در امر تایپ و چاپ بدانیم، باز هم این‌گونه بی‌دقتی‌ها قابل مذمت است.
۷. برای نمونه نک: همان، صص ۲۵.
۸. برای نمونه نک: همان، صص ۲۸، ۳۰، ۳۱ و ۳۲.
۹. همان، ص ۲۵.
۱۰. نک: همان، صص ۳۳.
۱۱. نک: متافیزیک چیست؟ مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶.
۱۲. برای نمونه نک: متافیزیک چیست؟ مارتین هایدگر، ترجمه محمدجواد صافیان، صص ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰.
۲۲. نک "همان" ص ۴۰.
۲۳. نک: همان، ص ۴۲.
۲۴. نک: همان، ص ۵۲.
۲۵. نک: همان، ص ۶۴.

۲۶. نک: متافیزیک چیست؟ مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، تهران، چاپ اول ۱۳۸۳.
۲۷. همان‌گونه که در نقد و بررسی ترجمه سیاوش جمادی خواهد آمد، ترجمه او از مقاله "متافیزیک چیست؟" و دیگر ضمانت آن، علی‌رغم نقاط ضعف آن، در قیاس با ترجمه صافیان، از استحکام و استواری بسیار بیشتری برخوردار است، گرچه، در برخی قسمت‌ها، ترجمه صافیان در قیاس با ترجمه و سبک نوشتاری جمادی، سلیس‌تر و قابل فهم‌تر است.

پاورقی‌های مربوط به بررسی ترجمه سیاوش جمادی:

۲۸. هایدگر، مارتین، متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۷.
۲۹. همان، ۸.
۳۰. برای نمونه نک: همان، ۱۲، ۴۹، ۵۹، ۶۸ و ۱۰۵.
۳۱. همان، ۱۰۳.
۳۲. همان، ۱۱۵ و ۱۱۶.
۳۳. همان، ۱۱۶.
۳۴. همان، ۱۱۹.
۳۵. همان، ۱۰۴.
۳۶. همان، ۵۱.
۳۷. همان، ۱۱۳.
۳۸. همان، ۱۱۷.
۳۹. همان، ۱۱۴. همچنین نک: همان، ۷۴، ۹۶، ۱۱۴، ۱۱۵ و ۱۱۷.
۴۰. همان، ۱۰۲.
۴۱. همان، ۱۱۵.
۴۲. همان، ۱۱۷.
۴۳. عبارت داخل کروشه توسط نگارنده به عبارت جمادی افزوده شده است.
۴۴. همان، ۱۱۷.
۴۵. نک: همان، ۱۲۹-۱۱۸.
۴۶. همان، ۱۱۸.
۴۷. برای نمونه نک: همان، ۱۱، ۱۳۹، ۱۵۶ و ۱۵۷.
۴۸. همان، ۱۳۲.
۴۹. همان، ۱۵۲.
۵۰. همان، ۷۶.
۵۱. همان، ۷۶.
۵۲. همان، ۱۶۱.
۵۳. همان، ۱۶۳.
۵۴. همان، ۵۸ و ۵۹.

۵۵. همان، ۷۵.
۵۶. همان، ۷۹، ۸۰.
۵۷. همان، ۱۸۱.
۵۸. برای نمونه نک: همان، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۹۲ و ۱۹۸.
۵۹. همان، ۱۸۵.
۶۰. همان، ۱۹۲.
۶۱. همان، ۱۳۵.
۶۲. همان، ۱۸۲. همچنین برای قرائت پاره‌های دیگر از عبارات بی‌معنا در ترجمه، به صفحات ۱۶۵ و ۱۹۸ رجوع کنید.
۶۳. همان، ۱۴۹.
۶۴. همان، ۱۵۶. همچنین برای قرائت پاره‌های دیگر از عبارات مبهم در ترجمه، به صفحات ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۸۷ و ۲۰۱ رجوع کنید.
۶۵. برای نمونه نک: همان، ۱۸۲ و ۱۹۱.
۶۶. برای نمونه صفحه ۱۸۲ متن ترجمه جمادی را با صفحات ۶۸ و ۶۹ ترجمه محمدجواد صافیان مقایسه کنید.

Guyer P. Kant Routlege 2000

کانت نام آخرین کتابی است که پل گایر کانت‌شناس و استاد فلسفه دانشگاه پنسیلوانیا ایالات متحده آمریکا دربارهٔ فلسفه و اندیشه‌های امانوئل کانت به رشته تحریر درآورده است. مترجم نقد عقل محض به زبان انگلیسی که هم‌اکنون به‌عنوان بهترین مفسر زنده کانت در عالم انگلیسی زبان شناخته می‌شود حاصل تلاش‌های خود در زمینه پژوهش در فلسفه کانت را به صورتی کتابی جامع و به دور از اطناب در اختیار علاقه‌مندان به فلسفه کانت گذارده است.

کتاب به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ بخش اول باعنوان طبیعت به فلسفه نظری کانت می‌پردازد. بخش دوم باعنوان آزادی به بررسی فلسفه عملی کانت معطوف است و گایر نام بخش سوم را طبیعت و آزادی گذاشته است.

این نام‌گذاری در واقع خود اشاره‌ای است به نگاهی که گایر به فلسفه کانت دارد و کوشش می‌کند تا از طریق ساماندهی ساختار کتاب خود براساس آن بینش این نگاه را به خواننده القا نماید.

در مقدمه کتاب گایر توصیفی از طرح خود به‌دست می‌دهد. در توصیف خود اشاره می‌کند که این عناوین را از خود فلسفه کانت به عاریت گرفته و براساس آنها طرحی را تنظیم نموده که قادر است تمام زوایای تفکر کانتی را به نمایش گذارد. آنچه‌آنکه گایر در نخستین صفحه کتاب خود می‌نویسد مشهورترین جملاتی که کانت در طی پنجاه سال فعالیت فلسفی خود نوشته همان جملات معروفی است که در آن او به دوچیزی که تحسین وی را برمی‌انگیزند یعنی ستارگان آسمان و قانون اخلاقی در درون انسان اشاره می‌کند. گایر با عطف به این جملات نتیجه می‌گیرد که تمام تلاش فلسفی کانت معطوف به بررسی دو مقوله و سپس جمع میان این دو مقوله است. نخست اینکه ما انسان‌ها که بخشی از طبیعت هستیم چگونه و تا کجا قادر به شناخت طبیعت هستیم و دوم آنکه ما انسان‌ها موجوداتی عقلانی یا اخلاقی و نه صرفاً طبیعی

هستیم که برای اخلاقی بودن چاره‌ای نداریم جز آنکه بدانیم که در انجام اعمال خود آزادیم. رابطه میان این دو از اهمیت زیادی برخوردار است. گایر می‌نویسد که کانت با ارائه تنها تبیین ممکن از یقین علمی و اعطاء معرفت یقینی به قوانین طبیعت مجالی فراهم می‌آورد برای کارآمدی عقل عملی که عبارت است از آزادی عمل بر طبق قانون اخلاقی. از این رو است که نام بخش‌های اول و دوم کتاب گایر طبیعت و آزادی است. در بخش طبیعت گایر می‌کوشد تا تفسیری نظام‌مند و منسجم از کتاب نقد عقل محض به‌دست دهد که همانا نگرستن به انسان به‌مثابه موجودی طبیعی است. در بخش دوم گایر به تفسیر کتاب نقد عقل عملی مبادرت می‌کند که به انسان به‌عنوان موجودی آزاد می‌نگرد. علاوه بر این به رسالات دیگر کانت در زمینه عقل عملی از جمله رساله صلح دائم نیز در همین بخش پرداخته شده است. به این ترتیب شاید فکر کنیم که کانت به نوعی دوگانه‌انگاری باور دارد و دو قلمرو به کلی مجزا از هم در درون انسان بر پا می‌دارد که از یکی به دیگری راهی نیست و گویی در درون هر انسان دو موجود زندگی می‌کنند؛ یکی که بنا به قوانین طبیعت مضطر است و دیگری که بنا به قانون اخلاقی صاحب‌اختیار به‌شمار می‌رود. اما گایر با ارجاع به کتاب نقد قوه حکم این باور را رد می‌کند. کانت پس از نوشتن دو کتاب *نقد عقل محض* (پرداختن به طبیعت) و *نقد عقل عملی* (پرداختن به آزادی) در سال ۱۷۹۰ م. کتاب *نقد قوه حکم* را می‌نویسد که به‌زعم گایر آشتی میان طبیعت و آزادی یا عقل محض و عقل عملی است. در نقد قوه حکم کانت استدلال می‌کند که ما وجود زیبایی طبیعی در آثار نوابغ هنرمند را به‌عنوان تأثیری که یک روح خلاقه و عاقل در طبیعت به جای نهاده می‌بینیم که به همان اندازه که طبیعی به‌شمار می‌رود معقول هم هست یعنی حاصل اراده موجود اخلاقی هم به‌شمار می‌رود و این پلی است که دو ساحت مجزا عقل نظری و عقل عملی را به یکدیگر متصل می‌گرداند. در نقد قوه حکم است که کانت ادعان می‌دارد که نه دو قلمرو بلکه سه قلمرو خود بنیاد در خصوص انسان وجود دارد و این سومی است که دو قلمرو اول را باهم گرد می‌آورد. گایر می‌نویسد که بدو مقصود از خود بنیادی اشاره به خود بنیادی اراده اخلاقی انسان دارد لیکن کانت در کتاب نقد قوه حکم معنایی دیگر از این واژه به‌دست می‌دهد و تلاش می‌کند تا هر سه ساحت انسانی را؛ فهم نظری، عقل عملی و قوه حکم را با این واژه تعبیر کند.

گایر عبارات کانت را این‌گونه تفسیر می‌کند؛ حل مسأله محوری فلسفه نظری دانستن خود بنیاد بودن شناخت مبنایی ماست یا به عبارت دیگر ما خود مولف قوانین طبیعت هستیم و به همین دلیل است که به ایقان آن اطمینان داریم. در فلسفه عملی خودبنیادی اخلاقی ما انتخاب آزاد قانون اخلاقی توسط ما است، قانونی که از عقل عملی ما نشأت می‌یابد و توسط عاملی خارجی و یا قوانین بنیادین طبیعت بر ما تحمیل نمی‌گردد. اما قانون اخلاقی تنها قانونی منفی نیست که صرفاً ما را در انجام دادن اعمالی محدود نماید و توصیه به انجام ندادن افعالی داشته باشد بلکه این قانون تعقیب غایات خاصی را با اراده آزاد بر ما واجب می‌گرداند. یعنی تحقق جمعی آنچه که غایت نهایی یا خیر برین نامیده می‌شود که شامل توزیع حداکثری سعادت انسانی است که از تحقق حداکثری فضیلت انسانی ناشی می‌شود. تجربه ما از زیبایی طبیعی و اندام‌وارگی (ارگانیزم) صورتی از تجربه است که ما در آن رضایتی مستقل از هر نوع ملاحظه‌شناختی و عملی به‌دست می‌آوریم که به لحاظ عاطفی تأییدی قوی برای پیگیری این غایت نهایی در طبیعت در ما پدید می‌آورد. چنین تجربه‌ای را ما می‌توانیم خودبنیادی عاطفی بنامیم؛ رضایتی که از ارضاء قوا نظری و عملی به‌تنهایی بر نمی‌خیزد لیکن بیانگر آن است که طبیعت پذیرای اهداف کلی نظری و عملی ما است. به عبارت دیگر رضایت خودبنیادی که در تجربه زیبایی طبیعی و اندام‌وارگی به‌دست می‌آوریم ما را از لحاظ عقلی بر تحقق‌پذیری خودبنیادی نظری و عملی قانع می‌کند، جایی که طبیعت و آزادی به وفاق می‌رسند.

گایر با چنین طرحی دستاوردهای سالیان تحقیق خود در باب فلسفه کانت را یک جا و در اثری کامل گردآورده است. وجه تمایز این اثر در میان انبوه آثاری که تاکنون درباره اندیشه کانت نوشته شده، یافتن و نشان دادن انسجام تفکر نقدی کانت در سراسر آثار او است، به‌گونه‌ای که گایر تقریباً تمام جوانب اندیشه کانت را ذیل این طرح سه‌وجهی بررسی نموده و در هر بخش به تفصیل به شرح آراء کانت پرداخته و در نهایت دیدگاهی منسجم و یک دست و در عین حال با توجه به جزئیات و ظرایف در اختیار خواننده قرار می‌دهد به‌گونه‌ای که می‌توان گفت وی جنگل و تک‌تک درختان را یک‌جا مد نظر قرار داده است.

محمد رضا طهماسبی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

شیدان سید حسینی، عقل در اخلاق از نظر گاه هیوم و غزالی

مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳

فلسفه‌ورزی در میان طالبان آن در اثر تعامل با فلسفه‌های نو و جدیدالوورد شکل جدیدی یافته، و در این میان مطالعات تطبیقی به‌عنوان محصولی از این تعامل مرد توجه اساتید و دانشجویان فلسفه شده است و در دهه اخیر حجم قابل‌توجهی از مقالات و پایان‌نامه‌ها را به خود اختصاص داده است، اما به نظر می‌رسد اگر انجام هر مطالعه فلسفی به‌خصوص با نگاه تطبیقی همراه با روش مناسب نباشد، سهم چندانی در رشد فلسفه و اندیشه فلسفی ایفا نخواهد کرد. از سوی دیگر ویژگی‌های و اهداف این نوع مطالعات هنوز مبهم است که این موضوع مشکلات دیگری را در پی دارد. نوشتار حاضر نقد و بررسی یکی از نوشته‌های از این دست با تأکید بر شیوه مورد استفاده در تطبیق است.

محتوای کتاب

کتاب که بازپرداخت رساله دکتری نویسنده است در سه بخش اصلی ارائه شده است. در بخش نخست مسائلی از قبیل؛ شکاکیت، علم و معرفت، مبانی اخلاقی (مباحث نفس و ...)؛ نویسنده در پایان این بخش به سهم عقل در اخلاق از نظر غزالی پرداخته است. در بخش دوم دیدگاه هیوم را در باب طبیعت انسانی، شکاکیت، تجربه‌گرایی مورد توجه قرار داده و در انتها سهم عقل در اخلاق را طرح نموده است. در بخش پایانی مسائلی مانند: «ویرانگی و پی فکنی»، «شیوه معرفتی»، و دیدگاه اخلاقی که در دو بخش قبلی از دیدگاه «غزالی» و «هیوم» مطرح شده بود را با یکدیگر مقایسه و بررسی می‌نماید.

از نظر محتوایی، کتاب حاوی نکات ارزشمندی مانند؛ تبیین اخلاق براساس مبانی هر دیدگاه، تلاش برای پاسخ دادن به این پرسش که آیا مبانی اندیشه «غزالی» و

«هیوم» در اخلاق تأثیر داشته و اینکه آیا تعهد به مبانی در نظریه اخلاق حفظ شده است یا نه، توجه نویسنده به موارد فوق را می‌توان در عناوینی از کتاب مانند: «عدم التزام غزالی به موضع خود» (ص ۱۲۰) و «تعارض تجربه‌گرایی هیوم با طبیعت‌گرایی او» (ص ۱۷۱) یافت. همچنین نویسنده در هر بخش و فصل به نقد و بررسی آراء غزالی و هیوم پرداخته است و گاهی به مقایسه دو دیدگاه همت گماشته است.

بررسی کتاب

توجه به اندیشه‌های دیگران به شکل قبول، رد، نقد و حتی تخطئه امری ممکن و گاه ممدوح است، اما آنگاه که این توجه شکل مقایسه و یا تطبیق به خود گیرد، مستلزم شرایط مشخصی است. عنوان کتاب با توجه به بخش آخرین کتاب نشان می‌دهد که هدف نویسنده مقایسه تأثیر عقل در اخلاق در نظر غزالی و هیوم است، که در نتیجه این مقایسه نویسنده شباهت‌ها و مغایرت‌هایی بین نظرات غزالی و هیوم را به دست می‌دهد، اما سؤال این است که مقایسه‌ای از این نوع در گرو چه شرایطی است، که براساس آن بتوان مغایرت و مشابهت را استنتاج نمود. با توجه به مطالب پیش به‌طور کلی نکات ذیل قابل طرح است.

۱. **توجه به نظام و سیستم فکری**، هر اندیشه مرهون نظامی فکری یا پارادایم علمی معاصر خود بوده و جدایی از دیدگاه و سیستم فکری به تدریج و توسط اندیشمندان امکان‌پذیر است، دیدگاه غزالی و هیوم هم در باب عقل مبتنی بر سیستم و نظام فکری آنها است، (صرف‌نظر از اینکه آنها سیستم فلسفی و یا کلامی مجزا از دوره خود داشته‌اند یا در جهت ایجاد پارادایم علمی جدید تلاش کرده‌اند یا نه). به نظر می‌رسد، آنچه غزالی می‌گوید متأثر از یک نوع نگرش کلامی و فلسفی دینی است، و آنچه هیوم بر آن تأکید دارد در یک دستگاه معرفتی است، و مساعدت‌های علمی آنان از یکدیگر متفاوت می‌باشد، از این‌رو تلاش غزالی در راستای کم‌رنگ کردن نقش عقل در دیدگاه‌های مختلفی چون علیت، اخلاق و انسان، به معنی سرکوب عقل یا بی‌ارزشی معرفت کسب شده از راه عقل نیست، بلکه ناشی از توجه او به وحی و شهود عرفانی است. عقل و اخلاق در همین سیستم فکری‌شناسایی و ارزش‌گذاری می‌شوند.

اما در سیستم معرفتی هیوم، با نگاه تجربه‌گرایی، علیت و اخلاقی و حتی انسان تعریف و تبیین می‌شود.

در این دو سیستم گاه یک لفظ دو معنا می‌یابد، و گاه یک کلمه با وجود عدم تقابل معنی، دو کارکرد مختلف می‌یابد. نویسنده به این نکته توجه داشته که عقل در هر یک از نظر این دو صاحب‌نظر به چه معنا به کار رفته است (برای مثال در ص ۲۷۹ به تعریف‌های هیوم در مورد عقل و ابهامات وی در این زمینه می‌پردازد)، اما تبیین معنای یک عقل مساوی با تبیین کاربرد آن نیست، به نظر می‌رسد رعایت مورد فوق امکان مقایسه را فراهم می‌آورد، کارکرد عقل در اخلاق را می‌توان از نوع مخالفت غزالی و هیوم با عقل‌گرایی تبیین کرد. رد عقل‌گرایی توسط غزالی به دلیل توجه ویژه او به وحی در دین بود نه موضع‌گیری وی در مقابل مطلق عقل‌گرایی، در حالی که مخالفت هیوم با عقل‌گرایی، مخالفت با عقل‌گرایی معرفتی بوده است (که طرفداران آن ذهن را در نوع افراطی‌اش واجد فطریات می‌دانستند)، شکل گرفته است.

در نتیجه توجه نکردن به سیستم اندیشه‌ای که هیوم و غزالی در دو دوره مختلف و با پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های متفاوت داشته‌اند، امکان مقایسه دیدگاه آنان و مشخص کردن اشتراک و تمایز اندیشه آنان را کم می‌کند، به طوری که در نهایت نویسنده از آنها با این تعبیرهای کم‌رنگ و غیر فنی یاد می‌کند: «شباهت‌هایی دارند» / ص ۳۰۷ / «بی‌شباهت نیست» / ص ۱۱۰ / «تا حدی مشترکاتی» دارند / ص ۳۰۹ / و عمدتاً در این‌گونه موارد این شباهت‌ها گاه فقط به شباهت لفظی و ظاهری برمی‌گردند و نه به شباهت واقعی.

۲. توجه به روش در مقام مقایسه: گرچه داده‌های تجربی نزد غزالی و هیوم کم‌وبیش اهمیت دارد، اما اول اینکه غزالی و هیوم به داده‌های عقلانی و شهودی و... در دو مقام «گردآوری و دآوری» تا چه اندازه توجه داشته و یا اصلاً نداشته‌اند؛ در مقام مقایسه مهم می‌نماید. دوم اینکه اگر مثلاً هیوم در دو مقام مذکور بر تجربه تأکید کند، می‌توان اندیشه وی را با غزالی مقایسه نمود و یا با روش غیرتجربی نظرات وی را دآوری نمود، و این چه اهدافی را دنبال می‌کند و به چه نتایجی منتهی می‌شود.

۳. **احتراز از نقد در مقام مقایسه:** در هنگام مقایسه دو اندیشه نباید به نقد پرداخته شود، زیرا معمولاً با انجام نقد دیدگاه‌ها به نوعی تعدیل می‌رسند در این صورت می‌توان گفت این دو نظر شبیه هم هستند، گرچه نقد در جای خود ارزشمند است، اما نظرات تعدیل شده هیوم و غزالی دیگر نظرات هیوم و غزالی واقعی نیستند، بلکه نظراتی هستند که ما توصیف کرده‌ایم. در این صورت (نقد و سپس مقایسه دیدگاه‌ها) آیا امکان مقایسه و بیان مشابهت و مغایرت وجود دارد.

۴. گرچه نقد حاضر در مقام بررسی محتوایی کتاب نیست ولی ارائه مواردی به شکل محتوایی که در ذیل بیان شده است نشان می‌دهد، که مقایسه بین این دو نظر گاه به موضوع واحد نرسیده و بحث از مغایرت یا مشابهت به نوعی نزاع لفظ می‌انجامد.

الف) تجربه‌گرایی هیوم و غزالی: تجربه‌گرایی هیوم بر استقراء و غزالی بر قیاس خفی مبتنی است، از این‌رو به قبول قیاس عقلی در غزالی و رد قیاس عقلی از سوی هیوم و منجر می‌شود. ب) علیت: رد ضرورت علی در غزالی در یک سیستم کلامی معنا دارد، نه در سیستم معرفتی، در نتیجه وی تأثیر و تأثر علی را کاملاً رد نمی‌کند و قائل به خالقیت خدا بوده، و در همین نگاه علیت‌های طبیعی را تعریف و تبیین می‌کند، ولی رد ضرورت علی هیوم در نگاه معرفتی او نهفته است، که براساس آن، وی تأثیر و تأثر علی را با دستگاه معرفتی خاص خود نمی‌یابد و ضرورت علی را نمی‌پذیرد. در نتیجه نمی‌توان از رد ضرورت علی توسط غزالی و هیوم قائل به مشابهت‌های این دو اندیشه شد.

۵. و سر انجام اگر سیستم فکری غزالی و هیوم دو نظام فلسفی فرض شود، توجه به اینکه فلسفه در نزد این دو چه معنایی دارد، امکان مقایسه و عدم امکان آن را واضح‌تر می‌کند، از آنجا که فلسفه برای هیوم حل مشکل معرفت و برای غزالی (اگر اصلاً معنایی داشته باشد) اثبات دعاوی کلامی است امکان مقایسه را مشکل می‌کند و در نهایت آنچه به نظر در یک کتاب از غزالی و هیوم می‌توان گفت مقایسه این دو در یک کتاب به جمع دو کتاب در یک کتاب می‌انجامد، مگر آنکه با نقد نظرات این دو آنها را به نحوی تعدیل کرد، تا مشابهت‌هایی به دست آید ولی در این صورت با کدام

هیوم و غزالی روبه‌روئیم. زیرا اگر هدف کتاب طرح مقایسه دو نظرگاه دربارهٔ تأثیر عقل در اخلاق است که، بدون استیفای شرایط ممکن نیست و واقع نشده و آنچه واقع شده یعنی گنجاندن دو کتاب در یک کتاب که مقایسه هم متفرع بر آن می‌شود «هدف نیست» و اگر هدف سومی مورد توجه نویسنده بوده به‌طور نمونه اگر قصد به نوعی اجتهاد برای طرح نظر درست‌تر، و تصحیح و آراء این‌گونه است، که نه واضح است نه مبرهن.

معصومه موحدنیا

دانشجوی دکتری تربیت مدرس