

در دهه ها و سال های اخیر آثار بسیاری از فیلسوفان معاصر و بعضی از استادان فلسفه کشورهای عرب زبان به زبان فارسی ترجمه و شرح شده است. این ترجمه ها و شرح ها را باید مغتنم دانست زیرا با خواندن اینهاست که می توان با مسائل جهان و اختلاف در مراتب تفکر و ریشه مشکلات کنونی آشنا شد. ممکن است بگویند فلسفه به مقاصد عملی ربطی ندارد و آن را وسیله حل مسائل اجتماعی و سیاسی نباید دانست. این گفته درست است به شرط اینکه بدانیم فلسفه را نمی توان و نباید به انشرافیت فکری و زینت خانه علم تحویل کرد. فلسفه نظر است اما نه نظری که با عالم انسانی و زندگی عمومی نسبتی نداشته باشد و در آن اثر نکند. مسلماً استادان فلسفه و نویسندگان و مترجمان آثار فلسفی باید فارغ از ملاحظات به کار خود بپردازند. آنها باید به شرح و بیان توأم با درایت آراء و نظرها اهتمام کنند. این اهتمام شرط روپیدن جوانه های تفکر است و با تفکر است که مسائل ظاهر و طرح می شوند و می توان با آنها و در آنها زمان را درک کرد. آیا اکنون ما فلسفه ای داریم که زمانمان را با آن بشناسیم؟ به این پرسش به آسانی نمی توان پاسخ داد. امر محرز اینست که آراء و اقوال فیلسوفان معاصر در گفتار و نوشته های نسل کنونی کم و بیش اثر کرده و انعکاس داشته است. شاید نوشته های فیلسوفان معاصر مخصوصاً از آن جهت اثر کرده باشد که بیشتر به تقدیر و خواست بشر نظر دارد. این آثار وقتی به زبان ما در می آید هر چند ناظر به وضع کلی جهان موجود است مردم سراسر روی زمین کم و بیش می توانند مسائل خود را نیز در آنها بیابند. در اینکه همه مردم در جهان کنونی مسائل و مشکلات و آینده مشترک دارند، تردید نمی توان کرد اما اختلاف ها را نباید نادیده گرفت. ما مشکلاتی داریم که صرفاً به تجدد مایمان ربط دارد و غربیان به آنها مبتلا نبوده اند و نیستند. به این جهت شاید مشکلات و مسائل ما را درنیابند. چنانکه ما هم گاهی از فهم مسائل جهان متجدد درمی مانیم. اگر ما با مطالعه آراء و آثار متفکران معاصر بتوانیم آنها را درست دریابیم و مسائل خود را به آنها عرضه کنیم و پاسخ بخواهیم شاید درس های خوبی بیاموزیم ولی این کار چگونه ممکن است؟ مگر می شود مسائل جاری یک کشور را از کتاب فلسفه بیرون آورد و انگهی مسائل فلسفه، مسائل جاری کشورها نیست؟ مردم هم به فلسفه علاقه ای ندارند. اینها درست است ولی بدانیم که امور و حوادث در پشت ظاهریشان باطنی هم دارند چنانکه اگر مردم و کشوری مسائل جاری و عادی خود را نمی دانند از آن روست که نمی دانند کجا هستند و در چه زمانی به سر می برند و کارها را در چه وقت و کجا و چگونه باید انجام دهند. آنها اگر زمان خود را بشناسند و مسائل آن را دریابند. این توانایی و استعداد پیدا می شود و می توانند مسائل جاری را به درستی دریابند. فلسفه به مسائل عادی و جاری نمی پردازد زیرا کاربرد آن نیست بلکه چیزی مثل روح است که اگر در کالبد جامعه دمیده شود در آن هماهنگی و زندگی و توانایی پدید می آید. ما شاید هنوز به مرحله ای نرسیده باشیم که در طلب مسائل زمان خود برآییم و به زمان کمتر فکر می کنیم. ما زمان را معمولاً همان زمان کلی نجومی (زمان فیزیکی) می-انگاریم. مردم زمان ما اگر هم به زمان تاریخی فکر کنند خواه مارکسیست باشند یا لیبرال دموکرات، توسعه-نیافته و لابلالی و بی علاقه به سیاست باشند و حتی سیاست را صرف ضدیت با غرب بدانند، از زمان همان می فهمند که جهان تجدد آموخته است. عجیب نیست که ما فلسفه را با ملوک تعلقات سیاسی برمی گزینیم یعنی در فلسفه به اعتبار پشتیبانیش از ایدئولوژی نظر می کنیم. به این جهت است که نمی توانیم آن را نقد کنیم و البته از استنتاج آن هم نتیجه ای نمی گیریم. ما یک دشواری بزرگ و اصلی در فهم داریم که آن را به صورت های متفاوت و با تعابیر مختلف می توان بیان کرد. ما از فلسفه معاصر چه درمی یابیم؟ ترجمه ها دارد به تدریج بهتر می شود و گاهی شرح های بالمنسبه خوب هم از آراء فیلسوفان معاصر نوشته می شود. بسیاری از این آثار و آراء در نقد وضع موجود جهان و کمخصوصاً غرب است کاری که من با بعضی از این آراء می کنم و کمتر به آن توجه می شود اینست که از فیلسوف می نویسم. اگر اکنون اینجا برای چه و خود سعی می کنم با تأمل در آراء و اقوال فیلسوف چرایی بیابیم و این را آغاز ورود در راه نقد می دانیم. نقد درک زمان است. فیلسوف هم اگر سخن زمان بگوید فیلسوف است. در وضع کنونی با یافتن زمان و سخن زمان گفتن بسیار دشوار شده است. اگر ما ناگزیریم که با تفکر جدید آشنا شویم وقتی به جد در راه این آشنایی وارد می-شویم درمی یابیم که بی رجوع به گذشته این مقصود حاصل نمی شود اما وقتی به گذشته و مآثر تاریخی رجوع می کنیم در معرض خطر درهم آمیختن زمان ها با یکدیگریم و همواره باید

مواظب این خطر باشیم. اگر فهم و گفتار غالب در اروپای غربی و امریکای شمالی را فهم تجدد (فهم پست مدرن هم فهم تجدد است) بدانیم فهمصاحبانظران افریقا و امریکای جنوبی و آسیا چه نسبتی با آن دارد؟ تا دهه های پیش این نگاه، نگاه شرق-شناسی بود که در آن و با آن همه علم و فرهنگ گذشته با یک کم و بیضنش پوزی تیویست جزئی از سوابق تاریخ تجدد می شد و به موزه تاریخ غربی انتقال می یافت. نگاهی که اخیراً به وجود آمده و شاید بتوان آن را نگاه غالب دانست جستجوی در گذشته برای یافتن نزدیک ترین شیوه فکر و عمل به فکر و عمل تجدد است. گاهی هم تصور می شود که با این جستجو می توان شیوه تازه ای در زندگی بنیاد کرد. این تلقی که گاهی هم عنوان پدیدارشناسی به آن می دهند نباید با رجوع به گذشته برای هم سخنی با گذشتگان و آشنایی با نقد آنان اشتباه کرد. در این جا به عنوان مثال و نمونه به اختصار به بعضی آراء استاد مراکشی فلسفه دکتر محمد عابد المجابری اشاره کنم و فهم او را از جهان و زمان و مسائل کنونی و تلقی اش از گذشته اشاره می-کنم (و اگر بتوانم نقد را با نظری به بعضی آراء این استاد می آزمایشم). عابد المجابری عقل ما و به قول خودش عقل عربی - بنا بر نقل کمال عبداللطیف - را عقل فقهی می دانست. این عقل به نظر او به بازتولید آراء قدیم و «ساز و کارهای» کهن اکتفا می کند بی آنکه در مبادی آنها شک کند و قالب های کهن را درهم شکند.

به نظر او اکنون هم که ما کم و بیش در تجدد وارد شده ایم گرفتار همان ساز و کارها و چارچوب ها هستیم یعنی جهان جدید را در چارچوب های فهم قدیم درمی یابیم و البته این مطلبی قابل تأمل است. من خود از سال ها پیش می گفته و می نوشته ام که بیایم خود را از مفهوم کلی و قول به ثبات معنی عقل و فهم در همه جا و همه وقت آزاد کنیم و بپذیریم که عقل ها و فهم ها در تاریخ صورت های متفاوت دارند و با عقل یک دوران نمی توان درباره دوران دیگر حکم کرد. نه اینکه همزیانی و تفاهم میان دوران ها ممکن نباشد و مثلاً تجدد نتواند دوره قرون وسطی یا هلنیستیک را بازشناسد و دریابد اما در صورتی از عهده این امر برمی آید که حدود امکان ها و توانایی های خود را بازشناسد اما اگر مثلاً عقل تجدد بخواهد درباره یونان و قرون وسطی و جهان اسلام و چین و هند قدیم بر اساس اصول خود حکم کند، همه را (با نگاهی از سنخ نگاه شرق شناسی) تاریخ هایی ناقص و مقدمه و سابقه جهان جدید می خواند. لازمه آشنایی با دوران گذشته و تفکر و خرد گذشتگان درک تفاوت ها است. پیداست که آموزش تاریخ تفکر و فلسفه جدید به درک گذشته مدد می رساند و شاید شرط این درک باشد اما صرف آموزش برای رسیدن به آن کافی نیست. آموختن فلسفه و بخصوص فلسفه معاصر که در آن تجدد و عقل متجدد نقد می شود و مخصوصاً مطالعه فلسفه هایی که راه به سرچشمه فهم و خرد و دانایی می جویند می تواند نوری به گذشته بتاباند ولی ما هنوز فکر نکرده ایم یا حتی در جایی ندیده و نخوانده ایم که والتر بنیامین و کارل اشمیت و لئو اشتراوس و هابرماس و ... چگونه می توانند در ما خودآگاهی تاریخی به وجود آورند شاید حتی بسیاری با این اصل هم موافق نباشند که راه تفکر با بارقه های خودآگاهی تاریخی روشن می شود. فلسفه زمان ما با درک گذشته قوام پیدا می کند اما نه تجدید تفکر گذشته است و نه رد و ابطال آن. تفکر همواره تازه و زنده است زیرا تفکر دریافت زمان برای سکنی گزیدن در آن است. زمان را چگونه می توان دریافت؟ رجوع به مثال دکتر عابدالمجابری شاید قدری قضیه را روشن کند. من پیش از این کتاب او به نام «ما و میراث فلسفیمان» را نقد کرده بودم. اما چون هنوز ما نقد و نقادی نداریم، اگر نقد با مخالفت و نفی اشتباه شود تعجب نباید کرد. عابدالمجابری صاحب نظری است که در فلسفه و بخصوص در تحقیق تاریخ فلسفه اسلامی از امثال و اقران خود در کشورهای عرب زبان مقامی ممتاز دارد زیرا به هر حال اهل مسئله و مسئله یابی است.

امتیاز این استاد مراکشی اینست که :

1- فلسفه را تاریخی می‌داند و به نسبت میان فلسفه با زمان و زندگی قائل است. (المبته من نمی‌دانم زمان را چه می‌داند)

2- به تاریخ فلسفه و گذشته تفکر تعلق خاطر‌ی دارد و از آن مدد می‌جوید.

3- گسست تاریخی در تاریخ جهان اسلام را مطرح کرده است.

4- در تاریخ فلسفه جهان اسلامی تحقیق و تأمل کرده و به درکی از عقل آن عالم رسیده است.

من در نقد خود بی‌آنکه در اصل این مسائل چون و چرا کرده باشم در باب درک جابری از این توجهات ملاحظاتی داشتم. در این ملاحظات:

1- بعضی تلقی‌ها و تفسیرهای عابدالمجاری را درست ندانسته و بعضی را عجیب یافته‌ام. او فلسفه جهان اسلام و به قول خودش فلسفه عربی را به دو شعبه شرقی و غربی تقسیم کرده و فلسفه فارابی و ابن سینا و سهروردی را ایدئولوژی ایرانی خوانده است. این رأی صرفنظر از مشکل‌های صوری و ظاهری (و از جمله دشواری قرار دادن ایدئولوژی ایرانی فارابی و ابن سینا و سهروردی در ذیل فلسفه عربی) قدری عجیب به نظر می‌رسد. اینکه فیلسوفان برای رسیدن به اغراض قومی و سیاسی در آراء و اقوال فیلسوفان دخالت و تصرف می‌کنند و فلسفه دلخواه خود را می‌سازند حاکی از نشناختن تفکر و ناچیز دانستن آنست. فلسفه‌ای که با رعایت ملاحظات عقل مشترک و زندگی هر روزی هر چه می‌خواهد باشد (عالی و دانی یا خوب و بد) ساخته و پرداخته شود، فلسفه نیست بیهوده سازی سخن است. فلسفه با اهواء و مصلحت‌بینی‌های جزئی و کلی میزان نمی‌شود و تاکنون هیچ فلسفه‌ای را نمی‌شناسیم که با چنین توهمی به وجود آمده باشد. عابدالمجاری حق داشت و می‌توانست به پیروی از ابن رشد یا به هر دلیل دیگر با نظر فارابی و ابن سینا و سهروردی درباره یگانگی دین و فلسفه یا به قول خودش با درآمیختن آن دو مخالف باشد. او می‌توانست وجود عقول و نفوس فلکی را منکر شود و به آنها در فلسفه جایی ندهد اما طرح این قبیل مطالب را به اغراض و علایق قومی نسبت دادن و از نیت و غرض فیلسوف گفتن کار اهل فلسفه نیست و شاید حتی با بعضی آراء شخص جابری نیز ناسازگار باشد. اتفاقاً فیلسوفان شرق جهان اسلام در رجوع به تفکر گذشتگان همان کاری کرده‌اند که المجاری آن را پیشنهاد خود قرار داده و آن را به دیگران توصیه کرده است. در نظر داشته باشیم که فلسفه دوره اسلامی از فارابی شروع شده و در طی بسط هفتصدساله یا هزار ساله اش به فلسفه ملاصدرا رسیده است. در این راه به تدریج فلسفه مشایخی و اشراقی و علم کلام و تصوف با هم در یک نظام فکری جمع شده‌اند. این راه را فیلسوفان با قصد رسیدن به مصالح و منافع قومی و سیاسی و ایدئولوژیک پیش نگرفته و نپیموده‌اند. البته یک فیلسوف هم مثل همه مردم علایق و تعلقات اعتقادی و فرهنگی و قومی دارد اما تفکر او تابع این علایق نیست و با این علایق قوام نمی‌یابد. اصلاً تفکر رسیدنی است نه اینکه آن را بتوان ساخت و تولید کرد. تفکر با قصد ساخته نمی‌شود بلکه قصدها با آن معین می‌شوند و گاهی تغییر می‌کنند. اگر کسی تفکر را آزموده باشد باید این معنی را بداند و وقتی این را بداند دیگر نمی‌گوید ابن سینا و سهروردی می‌خواستند فلسفه را ایرانی کنند و آنچه بیشتر مایه تعجب می‌شود اینست که

احیاناً فارسی نویسی ابن سینا و سهروردی نیز وجهی از ایرانی سازی فلسفه دانسته شده است. فلسفه را به چه زبانی باید نوشت؟ زبان-های اقوام همه به یک اندازه قابلیت و ظرفیت پروردن معانی فلسفه ندارند اما وقتی فلسفه به زبانی نوشته می شود آن زبان با فلسفه انس پیدا می کند. در دوره جدید زبان های فرانسه و آلمانی ظرفیت بیشتری برای بیان معانی فلسفی داشتند. زبان انگلیسی هم در قرن بیستم به آنها پیوسته است اما این امر ربطی به تعلق فلسفه به زبان ندارد. دکارتر اولین کتاب فلسفه را به زبان فرانسه نوشت ولی به این اعتبار نمی توان فلسفه دکارتر را فلسفه فرانسه خواند. بخصوص که تفکر دکارتری از حوزه زبان فرانسه گذشت و به همه جای اروپای غربی و مخصوصاً به آلمان رفت. توجهی که کانت و فیخته و شلینگ و هگل و ... به دکارتر کردند نگذاشت که فلسفه دکارتر در حصار زبان فرانسه محدود بماند. سریانی نویسی و عربی نویسی و لاتین نویسی هم فلسفه را سریانی و عربی و لاتینی نکرد. اگر می پرسید پس فلسفه یونانی چه معنی دارد پاسخ روشن است. گرچه این پاسخ روشن را هم بسیاری از اهل فلسفه درست نمی دانند و نمی پذیرند. فلسفه به معنی بحث عقلی و منطقی در عوارض وجود در یونان و در زبان یونانی قوام یافته است. نام فلسفه و مابعدالمطبیعه و حتی علم الهی و کلام هم ترجمه نام های یونانی است. یونان زادگاه تاریخی فلسفه به معنی مابعدالمطبیعه است (باز هم تکرار می کنم که یونان زادگاه حکمت و تفکر نیست زیرا همه اقوام و از جمله نبالکان ما صاحب حکمت و تفکر بوده اند. کتب آسمانی هم پر از حکمت است) اگر فلسفه را که بنیانگذارانش به زبان یونانی نوشته اند بتوانیم منسوب به زبان یونانی بدانیم چگونه فلسفه را به زبان عربی منسوب کنیم؟ بخصوص که صاحبان اصلی این زبان تعلق و علاقه ای به فلسفه نداشته اند و از میان اعراب فیلسوفی برنخاسته است. ابن مسره و ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد و محی المدین بن عربی هم زبانشان عربی بوده و مثل فارابی و بوعلی و سهروردی و ... به زبان عربی یعنی زبان اول جهان اسلام می نوشته اند. مختصر بگویم تفکر اختصاص به هیچ قومی ندارد و آن را به زبان های گوناگون می توان بیان کرد. درست است که انتقال و ترجمه فلسفه از یک زبان به زبان دیگر معانی را تغییر می دهد و هر فلسفه ای با زبانی که از ابتدا در آن و با آن ظهور کرده است مناسبتر است اما فهم آن برای صاحبان زبان های دیگر ممکن است و هر مردمی که فلسفه می خواهند باید آن را به زبان خود دریابند. من حتی فکر می کنم که چون ابن سینا و سهروردی به زبان فارسی فکر می کردند اگر آثار اصلی خود را به این زبان می نوشتند اگر دقت در کلامشان بیشتر نمی شد زبان فارسی را هنوز به اندازه زبان عربی قابلیت بیان معانی فلسفه نداشت زودتر و بیشتر مستعد بیان فلسفه می کردند. در جهان اسلام هم رسم عربی نویسی دائر بود. به این جهت فیلسوفان بیشتر به زبان عربی می نوشتند. چنانکه فقیهان و مفسران و محدثان و ... هم زبان اولشان عربی بود اما کسی از فقه و تفسیر و حدیث و کلام عربی نگفت. فلسفه عربی هم معنی ندارد. نوشتن فلسفه به هیچ زبانی جرم و گناه نیست و با نوشتن فلسفه به یک زبان نمی توان فلسفه را به آن زبان منسوب کرد. ابن سینا و سهروردی هم با فارسی نویسی فلسفه را ایرانی نکرده اند و اجتهادشان در فلسفه ربطی به علائق قومی نداشته است. اگر ایدئولوژی به فارابی و ابن سینا و سهروردی اعتراض می کرد که چرا دین را با فلسفه آمیخته اند می شد با او بحث کرد اما چگونه بپذیریم که این فیلسوفان فلسفه را تابع ملاحظات ایدئولوژیک و علایق قومی و فرهنگی خود کرده اند. آقای جابری مسلماً می دانست که اندیشه و طرح ناسیونالیسم در قرن نوزدهم به وجود آمده است و به فرض اینکه وجود آن را در جهان اسلامی هم بپذیریم جمع دین و فلسفه را چگونه به علایق قومی ایرانیان منسوب کنیم. مگر نه اینکه جابری اسلام را دین عربی می داند. آیا اگر متفکران ایران دینی را که عربی می دانید با فلسفه جمع کردند قصد ایرانی کردن فلسفه داشته اند. من هر چه فکر می-کنم توجیه وجهی برای این سخنان نمی یابم. اگر یک بیگانه با تاریخ فلسفه چنین سخن ها می گفت بر او باسی نبود اما از مردی دانشمند مثل الجابری توقع نمی رود چیزی بگوید که لازمه اش خوار داشتن فلسفه است. تنها توجیهی که برای این سخنان به نظر می آید اینست که وقتی کسی خود می خواهد فلسفه را در خدمت ایدئولوژی درآورد کار فیلسوفان سلف را قیاس از خود می گیرد. فارابی و ابن سینا سوداهای ایدئولوژیک نداشته اند و نمی توانستند داشته باشند اما چون امروز این سوداها اذهان را پر کرده است کسانی هم بی درنگ و تأمل ممکن است بپذیرند که رازی و ابن سینا هم تفکر قومی داشته اند. در زمان ما می توان فیلسوف بود و در عین حال به یک ایدئولوژی هم علاقه داشت اما فلسفه را تابع ایدئولوژی نمی توان کرد یا درست بگویم فلسفه تابع ایدئولوژی نمی شود زیرا ایدئولوژی ها همه قائم به فلسفه است.

2- بازگشت به سرچشمه های تفکر در آثار المجابری طرح خوبی است اما کسی که به سرچشمه می رود باید آماده شنیدن سخن گذشتگان باشد و به قصد موافقت و مخالفت به سراغ آنها نرود. آموختن آثار متفکران گذشته لازم است به شرط آنکه آنها را عین تفکر و تفکر مطلق یا امری متعلق به گذشته ندانیم بلکه در این کار به سراغ عهدی برویم که نیاکان بسته بودند و با آن عهد، زندگی‌شان قوام یافته بود. به عبارت دیگر بکوشیم که درک و خرد آنها را دریابیم. با میزان ایدئولوژی به سراغ گذشته رفتن به آشنایی با گذشته موّدی نمی شود و شاید مایه گمراهی باشد.

3- المجابری در ظاهر حرف خوبی می زند که می گوید در رجوع به گذشته برای یافتن خویشتن خویش ملاحظات امروزی را نباید مللک و میزان قرار داد بلکه باید راه را از مبدأ آغاز کرد ولی خود مبدأ را با تعلق به ملاحظات زمان خود برگزیده است. او آموزگار و ره آموز خود را این رشد می داند زیرا معتقد است که این رشد از گشایدگان راه تفکر و تعقل دوران تجدد است. در رفعت و مقام علم و فلسفه این رشد، چون و چرا نمی کنیم. در این هم که او راه دین و فلسفه را از هم جدا دانسته و رأی و نظر او در قرون وسطی اثر گذاشته و راهگشای تفکر تازه شده است نزاعی نیست اما وقتی به این اعتبار به این رشد و مقام او نگاه می کنیم و راه او را می پسندیم دیگر بحث از گذشته و یافتن خویشتن خویش در رجوع به تاریخ چه وجهی دارد. اگر عابدالمجابری مستقیماً به سراغ فیلسوف مغربی می رفت و می توانست از او به عنوان آموزگار در ساختن و پرداختن علم و فرهنگ کشور خود بهره ببرد بر او باسی نبود در این صورت می توانست برای توجیه انتخاب خود فارابی و ابن سینا و ابن باجه و ابن طفیل را هم نقد کند اما انس با تاریخ را با جستجو در گذشته برای یافتن راهنمای دلخواه و مناسب با اصول و قواعد نظام کنونی عالم اشتباه نباید کرد.

4- گسست تاریخی به معنایی که عابدالمجابری در نظر دارد کم و بیش در همه جا روی داده و شاید بهترین صورت آن در ژاپن اتفاق افتاده است. کاش جابری به سراغ ژاپنی ها و تاریخ ژاپن می رفت تا ببیند آیا ژاپنی ها گشته اند تا در گذشته تاریخی خود متفکری را بیابند که به غرب امروز نزدیک باشد و از او پیروی کنند. من خبر ندارم که ژاپنی ها چنین کرده باشند بلکه از ابتدای آشنایی با جهان جدید با سرمایه فکری و فرهنگی و اخلاقی که داشتند سعی در فهم اصول و مبانی تجدد و فلسفه جدید و نقد آن کردند در صدد برنیامدند که سنن و آداب و عقاید خود را با رعایت مقتضیات تجدد تفسیر کنند. اگر قضیه این بود که چگونه می توان و باید مردم را به قبول تجدد راضی کرد یافتن متفکری که فکریش به فکر جدید نزدیک باشد شاید می توانست کارگشایی کند اما مسئله در پذیرفتن رسوم تجدد نیست زیرا این رسوم در جزئیات بی چون و چرا پذیرفته شده است. مهم اینست که نمی دانند این رسوم بر چه مبانی و مبادی استوار است و از این مهمتر مشارکت در کار ساختن جهان است که دست ها و فکرها بدون انس و آشنایی با مبادی و اصول قادر به کار اساسی و بنیانگذار نیست. اگر یافتن یک اسوه فکر در سنت تاریخی قوم راهگشا بود می بایست اقوامی که این اسوه ها را یافته اند گره از کاریشان گشوده می شد. تجربه پنجاه شصت سال اخیر نشان نداده است که با چنین رجوعی به گذشته راه آینده گشوده شده باشد.

5- «نقد فکر عربی» المجابری در ظاهر یک طرح پژوهشی در برابر طرح عظیم فلسفه ایرانی هانری کرین است. استادان فلسفه اسلامی هرگز به فلسفه خود نام فلسفه ایرانی نداده بودند (مگر اینکه حکمت خسروانی را تعبیری از فلسفه ایرانی بدانیم) قبل از کرین شرق شناسانی هم که تاریخ فلسفه ما را

نوشتند فلسفه را به صفت ایرانی متّـ صـف نکردند و آن را به ایران نسبت ندادند. فقط ابن-خلدون (که المجابری رساله دکتری خود را درباره او نوشته است) گفته بود که اکثر قریب به اتفاق دانشمندان و متفکران جهان اسلام ایرانی بوده اند. فلسفه ایرانی (و نه ایدئولوژی ایرانی) طرح هائری کرین است و المجابری در آثار خود کوشیده است که آن طرح را از اساس برهم زند. او می توانست در مبادی فکری کرین نفوذ کند و آنها را مورد چون و چرا قرار دهد و مثلاً در نسبتی که کرین میان تاریخ و امر و رای تاریخ قائل است تشکیک روا دارد ولی او به جای پرداختن به مبادی و نقد آراء با استناد به نظر کریستیان ژامید در مورد خلجانهای فکری استادش کرین به جستجوی انگیزه های روان شناختی در کار تحقیق او برمی خیزد و ایران دوستی او و شیفتگی اش به سهروردی را فرع راهجویی برای رفع بحران تفکر غربی می داند. من نه قصد مخالفت با نظر کریستیان ژامید در مورد علایق و غایات فکری کرین دارم و نه می خواهم در پاسخ المجابری کشف عالم خیال در فلسفه سهروردی را چندان مهم بینگارم که بگویم با آن می توان تفکر غربی را از بحران نجات داد (و نمی دانم آیا واقعاً کرین چنین قصد و خیالی داشته است و آیا فیلسوف دنبال آراء و نظریاتی می گردد که مسائل و مشکلات پیش آمده در تاریخ را حل کند هوسرل هم که بحران فکر اروپایی را مطرح کرد کارش تذکر به اهل نظر و تفکر بود) آنچه می دانیم و می فهمیم اینست که عابدالمجابری بار دیگر بر اثر قیاس به نفس انگیزه روان شناسی را با دلبستگی به دانایی و ذوق طلب حقیقت اشتباه کرده است. کرین پرورده حوزه پدیدارشناسی در فلسفه بوده و درس «بحران تفکر اروپایی» را از هوسرل و «مابعدالمطبیعه چیست؟» را از هیدگر آموخته است اما اینکه همه سعی و کوشش مدام و توأم با علاقه او در جهت اجرای وظیفه شرق شناسی و با دید شرق شناسی از منظری دیگر بوده است به جد باید تردید کرد. وقتی کسی برای رسیدن به غایتی وسیله می جوید پیداست که وسیله دیگر در نظریش ارزش ذاتی ندارد. پس اگر کرین سهروردی و ملاصدرا را وسیله و داروی نجات غرب می-دانست. اینهمه به تفکر آنان اهمیت نمی داد و آثارشان را با همتی کم نظیر تفسیر و شرح نمی کرد. مقاله ای که عابدالمجابری تحت عنوان «خاورشناسی و فلسفه اسلامی» نوشته است حرفی جز این ندارد که شرق شناسان با جدا کردن عقل سامی از عقل آریایی مقصودی جز خدمت به غرب نداشته-اند (او حتی پینس شرق شناس یهودی را به جرم اینکه مقام محمدزکریای رازی در طرح اتمیسم (مذهب ذره) را بزرگ می داند مدافع خرد آریایی خوانده است. وقتی مقاله را خواندم به نظرم آمد که کاش آن را نخوانده بودم. بعد به خود گفتم کاش عابدالمجابری آن را ننویسته بود) می دانم که کسانی شرق شناسی را دستیار علمی- فرهنگی قدرت استعمار دانسته اند. این رأی شاید به طور کلی درست باشد اما اگر از آن نتیجه بگیرند که شرق شناسان دانسته و از روی قصد خدمت به استعمار، در راه شرق شناسی وارد شده اند کار تاریخ را سهل انگارانه اند. آیا فکر می کنند که مثلاً مردی مثل ماسینیون هیچ علاقه ای به حلاج نداشت و بر طبق دستور اداره مستعمرات به تحقیق در احوال و کلمات او پرداخت یا وقتی در اعتراض به حمله فرانسه به کانال سوئز از استادی استعفا کرد کارش تظاهر بود و قصد خدمت به استعمار داشت. شرق شناسی راه خود را برای احاطه به کل دستاوردهای علمی- فرهنگی مردم سراسر روی زمین و تصرف آنها پیموده است اما شرق شناسان همه آگاهانه برای تحقق کارکرد آن نکوشیده اند بلکه آنها کار خود را بر حسب علایق علمی و فلسفی و هنری که داشته اند انجام داده اند. استعمار تنها از شرق شناسی در رسیدن به مقاصد خود استفاده نکرده بلکه از کلّ علم و تکنولوژی و از دانشگاه و از هرچه که توانسته سود برده است. آیا باید علم و تکنولوژی و دانشگاه را در عداد عوامل استعمار قرار داد و آنها را سرزنش کرد؟ خودآگاهی دانشمندی مثل لوی استراوس که می گفت ما مردم شناسان باید از بابت خدمتی که به استعمار کرده ایم توبه و استغفار کنیم بسیار مغتنم است. اما لوی استراوس دانشمند است و سخنش تذکری است به ما که ساده-اندیش نباشیم و نپنداریم که کار علمی از آن جهت که علمی است نتیجه و حاصلی جز خیر ندارد. طرح ها و راه ها و نظرها به اشخاص منسوب است و مردمان از حیث درک و برخورداری از خرد و دانایی تفاوت دارند ولی نظرها و فلسفه ها پیش از آنکه به اشخاص تعلق داشته باشند به زمان و تاریخ تعلق دارند. کانت اگر چند قرن پیشتر به دنیا آمده بود صاحب فلسفه نقادی نمی شد. علم تکنولوژیک کنونی هم به جهان تجدد تعلق دارد. اینکه در دورانی علم رونق دارد و گسترش می یابد و در دوران دیگر رکود حاکم می شود وجهش بودن یا نبودن اشخاص مستعد نیست. اشخاص مستعد همیشه وجود دارند اما گاهی استعدادها به فعلیت می رسند و در بسیاری اوقات تلف می شوند. اگر به اختیار اشخاص بود که هنر و فلسفه و علم را به هر صورتی که می خواهند در آورند و رسم و آیینی را که دوست می دارند بر جهان حاکم سازند نمی دانیم کار جهان چه صورت

پیدا می‌کرد. شاهنامه و شفا و مالمهند اثر فردوسی و ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی است. در زمان این سه بزرگ، بزرگان دیگری هم بودند اما اینها تصمیم نگرفتند که شعر فارسی و علم و فلسفه ایرانی تأسیس کنند. آنها کاری را که می‌توانستند کردند و آنچه را دریافت کرده بودند به زبان آوردند به حاصلش هر نامی می‌خواهید بدهید. با این حاصل مرحله‌ای از تاریخ ما تحقق یافته است. فردوسی و ابوعلی و ابوریحان و معاصرانشان هم قرار و مدار نداشتند که طرحی را متحقق سازند. اینها هر یک به وظیفه شاعری و فیلسوفی و دانشمندی خود عمل کردند. این ریشد که فلسفه را با اقوال و آراء ارسطو یکی می‌دانست می‌توانست با طرح فارابی و ابن سینا مخالف باشد ولی ارسطو استاد فیلسوفان است نه اینکه فلسفه او مطلق فلسفه و فلسفه مطلق و تمام باشد. گفتن اینکه فلسفه‌ای یکسره درست است به انکار امکان تفکر می‌انجامد. اگر کرین فلسفه را ایرانی خواند نمی‌خواست بگوید که فلسفه اختصاص به ایران داشته است و دارد. او می‌دید که اولاً فیلسوفان همه (به جز سه چهار نفرشان که اهل مغرب بودند و در پی فارابی و ابن سینا و غزالی آمده بودند) ایرانی بوده‌اند ثانیاً همه کم و بیش در طرح وحدت دین و فلسفه که می‌تواند برگرفته از تفکر ایرانیان باستان باشد با هم اشتراک داشته‌اند. ثالثاً کرین مشکلی داشت که گرچه در فلسفه یونانی و اسلامی به صراحت طرح شده بود اما او پاسخش را در طرح عقل سرخ فردوسی (سهروردی عقل سرخ را از فردوسی آموخته است) می‌یافت و با آن می‌توانست نسبت و پیوند میان تاریخ و امر و رای تاریخ را توجیه کند. فلسفه ایرانی فلسفه نژاد ایرانی نیست چنانکه فلسفه یونانیان هم به نژادشان تعلق ندارد مقصود کرین هم از فلسفه ایرانی باید فلسفه‌ای باشد که در منطقه ایران اسلامی پدید آمده و بسط یافته و نسبتی نیز با سوابق تفکر در ایران دارد. این فلسفه بیشتر زبان عربی و گاهی نیز به زبان فارسی نوشته شده است. ابن سینا که بیشتر کتابهایش را به زبان عربی نوشته است فلسفه‌اش فلسفه عربی یا ایرانی نیست. او به اعتبار فارسی زبان بودن و تعلق به فرهنگ ایران و اندیشیدن به زبان فارسی، ایرانی است اما فیلسوف جهان خویش است و آن جهان، جهان اسلامی-ایرانی است.

تکرار می‌کنم که نشر آثار متفکران و صاحب‌نظران معاصر از هر جا که باشد غنیمت است اما کم کم باید بتوانیم نسبت خود را با هر یک از آنها و یا تفکر معاصر معین کنیم و وضع کنونی جهان را بشناسیم و در این صورت است که می‌توانیم در طرح آینده نقش و سهمی پیدا کنیم.