

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد نامه فلسفه و کلام، ادیان و عرفان (۱)

حسین کلباسی اشتری

ملکه پندجو



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۹۳

سرشناسه: کلیاسی، حسین، ۱۳۴۱ -
عنوان و نام پدیدآور: نقدنامه فلسفه و کلام، ادیان و عرفان/حسین کلیاسی اشری، ملکه پندجو.
مشخصات نشر: تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری: ۱۶۸ ص.
شابک: 978-964-426-644-7
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه
موضوع: فلسفه -- کتاب‌های نقد شده
موضوع: کلام -- کتاب‌های نقد شده
موضوع: عرفان -- کتاب‌های نقد شده
موضوع: ادیان -- کتاب‌های نقد شده
شناسه افزوده: پندجو، ملکه، ۱۳۵۶ -
شناسه افزوده: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رده بندی کنگره: ۱۳۹۱ ۷/۸۸/۲۹۸
رده بندی دیویی: ۱۰۰
شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۱۳۱۳۰



نقدنامه فلسفه و کلام، ادیان و عرفان (۱)

به کوشش: دکتر حسین کلیاسی اشری و ملکه پندجو
ویراستار: مهرنوش اکبر خانزاده
ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیر نشر: ناصر زعفرانچی
ناظر چاپ: مجید اسماعیلی‌زارع
آماده سازی: عرفان بهار دوست
حروف‌نگار و صفحه‌آرا: آئینا کمالیها
جلد: فرزانه صادقیان
چاپ اول: ۱۳۹۳
تیراژ: ۵۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: الغدير
ردیف انتشار: ۹۱-۷۴

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ISBN 978-964-426-644-7

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۶۴۴-۷

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۱۴۱۵۵-۶۴۱۹، تلفن: ۸۸۰۴۶۸۹۱-۳، فاکس: ۸۸۰۳۶۳۱۷

فهرست مطالب

درآمد.....	۳
نام اثر: تاریخ فلسفه غرب ج ۲.....	۱۱
نام اثر: مبانی منطق.....	۱۴
نام اثر: اخلاق نیکوماخوس.....	۱۷
ب) از لحاظ محتوایی:.....	۱۸
نام اثر: جستجو در تصوف (و دنباله آن).....	۱۹
نام اثر: فلسفه یا پژوهش حقیقت.....	۲۱
الف) از نظر شکلی:.....	۲۱
نام اثر: نقد تفکر فلسفی غرب.....	۲۳
نام اثر: The Religious, Experience of mankind.....	۲۷
نام اثر: مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف.....	۲۹
نام اثر: ابعاد عرفانی اسلام.....	۳۳
نام اثر: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ج «۱ و ۲».....	۳۷
نام اثر: کلام (ج ۲).....	۴۱
نام اثر: فلسفه معاصر اروپایی.....	۴۵
نام اثر: تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد.....	۴۹
نام اثر: پوزیتیویسم منطقی.....	۵۵

۲ نقدنامه فلسفه و کلام

نام اثر: روان‌شناسی و دین.....	۵۹
نام اثر: عقل و اعتقاد دینی.....	۶۳
نام اثر: درآمدی بر منطق جدید.....	۶۵
نام اثر: درآمدی بر منطق جدید.....	۶۹
نام اثر: پدیدارشناسی چیست؟.....	۷۵
نام اثر: عشق صوفیانه.....	۷۹
نام اثر: عدل الهی.....	۸۱
نام اثر: فلسفه کانت.....	۸۵
نام اثر: منطق اکتشافات علمی.....	۸۹
نام اثر: فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها.....	۹۳
نام اثر: فلسفه تطبیقی کلیات.....	۹۷
نام اثر: زبان، حقیقت و منطق.....	۹۹
نام اثر: تاریخ فلسفه اسلامی.....	۱۰۳
نام اثر: تاریخ تفکر مسیحی.....	۱۰۷
نام اثر: منطق سینوی.....	۱۰۹
فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی.....	۱۱۱
مقدمه.....	۱۱۲
درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی(ع) و دین پژوهان.....	۱۳۵
اسامی داوران گروه فلسفه، کلام، ادیان و عرفان.....	۱۵۷
منابع.....	۱۶۱

درآمد

گروه «فلسفه، کلام، ادیان و عرفان» شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی با عضویت دوازده نفر از استادان مبرز و متعهد و با همکاری جمع قابل توجهی از متخصصان مجرب و متعهد دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی کشور در این حوزه، ارزیابی علمی و محققانه کتاب‌های اصلی حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان را به عهده دارد. این گروه به لحاظ گستردگی موضوع همواره تلاش خود را برای ارزیابی دقیق و مؤثر آثار تخصصی و منابع اصلی این حوزه مصروف داشته و امیدوار است با مطالعه دقیق و ارزیابی موشکافانه خود در مورد هر اثر بتواند پیشنهادهای منطقی و معقولی را برای تکمیل و اصلاحات احتمالی، به همراه تجدید نظر اساسی عرضه کند و نتایج حاصل را برای بررسی مؤلفان و مترجمان محترم کتاب‌های مورد نظر در اختیار آنها قرار دهد. در این زمینه گروه «فلسفه، کلام و ادیان و عرفان» تاکنون جمعاً نود و نه جلسه را به بررسی متون و آثار تخصصی در این زمینه اختصاص داده است و در این فاصله حدود ۱۱۳ اثر رایج در حوزه‌های را بررسی نموده که از میان آنها ۵۴ عنوان چرخه داوری خود را به اتمام رسانده و نهایی شده است و حدود ۵۹ عنوان نیز حداقل یکبار داوری و بازبینی شده است.

گروه فلسفه در کنار سایر گروه‌ها، گام‌های مؤثری نیز در مسیر آسیب‌شناسی، نقد منابع و تشریح وضعیت موجود کتب درسی حوزه‌های مورد اشاره برداشته و برای نمونه در نشست‌های ۳۰ و ۳۱ فروردین و اول اردیبهشت ماه ۱۳۸۴ با حضور قریب به ۲۰۰ تن از استادان و داوران این حوزه «همایش اسماء» را در تهران و قم برگزار کرد. هدف از این همایش تعامل تجربیات استادان و محققان در امر آموزش و پژوهش و آگاهی از نقاط ضعف و قوت متون و منابع مربوط بود. مجموع مقالات برگزیده این همایش حدود ۷۳ مقاله بود که در چهار مجلد با عنوان مجموعه مقالات همایش اسماء چاپ و منتشر

۴ نقدنامه فلسفه و کلام

شد. همچنین از آنجا که نقد و تحلیل آثار مهم و کلیدی این حوزه‌ها نیز از اهم محوره‌های شورا بوده است، تعدادی از این آثار نیز توسط استادان و محققان مورد بررسی و نقد قرار گرفت که حاصل کار در دو نقدنامه همایش نیز منتشر گردید. فهرست مجلدات چهار گانه «مجموعه مقالات برگزیده همایش اسماء» عبارتند از:

جلد اول:

- بررسی ضعف‌ها و راهکارهای برنامه‌ای و متنی فلسفه و کلام / حمیدرضا آیت‌اللهی
- آموزش فلسفه و روش‌های بهبود آن / محمدعلی اژه‌ای
- مقایسه‌ای میان چند متن آموزش فلسفه در مراکز آموزشی غرب و ایران / سیدحسن اسلامی
- چرا فهم فلسفی در فرهنگ اسلامی عمومیت پیدا نکرده است؟ / محمد اکبری
- ملاحظات در مبادی نظری تدوین و نگارش تاریخ فلسفه در دوره اسلامی / رضا اکبریان
- مقدمه‌ای بر فلسفه «تاریخ فلسفه اسلامی / (تأملاتی در مبادی و پیش‌فرض‌های تدوین تاریخ فلسفه اسلامی) / مسعود امید
- آموزش فلسفه در آلمان / فرزین بانکی - احمدعلی حیدری
- دنیا و آخرت در نهج‌البلاغه و دیوان امام علی (ع) / محمدرضا بساق‌زاده
- ضرورت آموزش سیستمی در فلسفه اسلامی / عباس جوارشکیان
- اهمیت و لزوم درس منتخب متون فلسفی و کلامی به زبان فارسی / سیدمحمد حکاک
- طرح واره متن آموزشی فلسفه غرب / رامین خانگی
- بازخوانی متون درسی مبانی عرفان و تصوف / احمد رضی
- گامی به سوی فلسفه اسلامی / بهمن شریف‌زاده
- تحلیل و بررسی دیدگاه شرق‌شناسان درباره آرای محی‌الدین ابن عربی / مریم صانع‌پور
- بررسی موارد قوت و ضعف مجلد نخست از تاریخ فلسفه کاپلستن / حسن فتحی
- وضعیت متون آموزشی در حوزه ادیان / فیاض قرایی

درآمد ۵

- نقدی بر ترجمه متون دینی: قرآنی / علی قهرمانی
- ضرورت تنقیح متون قدیمی و اصلی آموزشی (کاستی‌ها و محدودیت‌ها) / محمد صادق کاملان
- نگاهی به وضعیت آموزشی سنت فلسفی ایده‌ال‌یسم آلمانی / علی مرادخانی

جلد دوم:

- نگاهی تاریخی درباره ترجمه و تصحیح متون / علی نقی باقرشاهی
- نوآوری در ارتباط با منابع فلسفی، کلامی، ادیانی و عرفانی / عباس بخشنده بالی
- الگوهای سنتی و جدید آموزش فلسفه اسلامی / احمد بهشتی
- تعمیم با توسعه منطق سیاه و سفید / مرتضی حاج‌حسینی
- ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین متون جدید در عرصه عرفان / بتول خسروی
- متون درسی فلسفه اسلامی و متون فلسفه غربی و تاریخ‌های فلسفه / محمد خوانساری
- ضرورت‌ها و اولویت‌های پژوهش و تدوین در عرصه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان / فهمیده دهباشی
- پویایی فلسفه اسلامی و راهکارهای آن / سیدعباس ذهبی
- فلسفه تطبیقی و تطبیق فلسفی / حسین سلیمانی
- ضعف ساختاری کلام اسلامی و تأثیر آن بر بی‌جاذبگی متون درسی / عبدالرحیم سلیمانی اردستانی
- اسفار، از دایره‌المعارفی فلسفی تا متنی آموزشی / علی شیروانی
- استانداردسازی آموزش فلسفه در دانشگاه / مریم صابری نجف‌آبادی
- بایستگی‌های کنونی فلسفه اسلامی / علی‌اکبر صادقی‌رشاد
- ترجمه واژه‌های بیگانه / منوچهر صانعی دره‌بیگی
- ضرورت وحدت علوم انسانی و علوم طبیعی / محمود عبادیان
- ضرورت بهره‌گیری از پژوهش‌های تاریخی در بررسی‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و دین‌پژوهی / نورالله عقیلی
- آسیب‌شناسی تدریس زبان انگلیسی در گروه‌های فلسفه / هدایت علوی تبار

۶ نقدنامه فلسفه و کلام

- راهکارهای دستیابی به مدیریت آموزشی پیشرو / رضا غلامی
- نظام‌های منطق‌نگاری در ترازوی اثر بخشی / احد فرامرز قراملکی
- بررسی وضعیت منابع موجود در تاریخ کلام اسلامی / مهدی فرمانیان
- نیچه در آیینۀ اندیشهٔ ایرانیان / سیدسعید فیروزآبادی
- بایسته‌ها و شایسته‌های متون آموزشی فلسفه / مهدی گرجیان عربی
- ابن‌سینا و مراحل تکوینی سنت‌های فلسفی و علمی غرب / کریم مجتهدی
- مؤلفه‌های نقد و تحول در نگارش متون منطقی برای آموزش‌های دانشگاهی کشور در حوزهٔ علوم انسانی / رضا محمدزاده
- مسئلهٔ علوم انسانی در وضعیت تلاقی فرهنگی / علی‌اصغر مصلح
- نقش استاد در گزینش و تدوین متون برای آموزش فلسفه / مهدی میرزازاده
- نگرش اصولی در باب محتوی، روش تدریس و تعریف فلسفه / محمود نوالی
- نقدی بر کتاب‌ها و کلاس‌های درسی علوم انسانی (فلسفه و عرفان) / سعید ناجی
- مشکلات معرفت‌شناختی و روشی در کتاب‌های درسی / سید یحیی یثربی

جلد سوم:

- نقد و بررسی آموزش فلسفهٔ اسلامی در رشته‌ها و گرایش‌های فلسفهٔ اسلامی و ارائه راهی نو / رضا اکبری
- نقش تذهیب در آموزش حکمت شهودی سهروردی و ملاصدرا / سیدمحمد انتظام
- بررسی سرفصل و منابع کلام اسلامی رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی / منصور ایمان‌پور
- لقاءالله در قرآن مجید و تجلی آن در احادیث و ادب عرفانی / محمدحسین بیات
- ضرورت‌ها و اولویتهای پژوهش و تدوین متون جدید در فلسفه / قاسم پورحسن
- وضعیت آموزشی عرفان و تصوف در ایران / قاسم جوادی
- پژوهشی در منابع تاریخ فلسفهٔ اسلامی / عبدالرزاق حسامی‌فر
- انجماد فلسفهٔ اسلامی در عصر حاضر / نصرالله حکمت

درآمد ۷

- مشکلات آموزش فلسفه غرب برای دانشجویان ورودی سال اول رشته فلسفه غرب / محمود خاتمی
- تأملی در نحوه آموزش فلسفه اسلامی و بحران‌های آن / مهدی خبازی کناری
- آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی / عبدالحسین خسروپناه
- نکاتی چند پیرامون تألیف متون درسی دانشگاهی در حوزه ادبیات و علوم انسانی / سیدمحمد دامادی
- راهکارهایی در جهت اصلاح متون فلسفی و تحول فلسفه اسلامی در پرتو مطالعات تطبیقی / مهدی دهباشی
- قرآن و هرمنوتیک قرآن / سیدموسی دیباج
- تأملی در متون منطق قدیم / غلامرضا ذکیانی
- بررسی درس قرون وسطا در رشته فلسفه / فریدون رحیم‌زاده
- معیارهای ارزیابی و گزینش متون درسی کلام (بررسی موردی کتاب‌های تجریدالاعتقاد و الالهیات) / محمد سعیدی‌مهر
- ضرورت بازنگری در منطق / عسکری سلیمانی امیری
- بحران در آموزش فلسفه اسلامی / دکتر سیدحمید طالب‌زاده
- دشواری‌های ترجمه متون مرجع فلسفه اسلامی با تکیه بر الهیات شفا / سیدصدرالدین طاهری
- بازنگری در شیوه ارائه منطق (ارسطویی) / دکتر روح‌الله عالمی
- کلمه‌های مرکب و روش نگارش آن در خط فارسی / دکتر سعید بزرگ‌بیگدلی، دکتر احمد تمیم‌داری، آتوها فروهی
- بررسی متون آموزشی فلسفه اسلامی (ارزیابی، بایسته‌ها) / دکتر محسن کدیور
- وضعیت کنونی آموزش فلسفه اسلامی در ایران و ارائه راهکارهایی برای بهبود آن / دکتر طوبی کرمانی
- عرفان افسانه‌ساز / دکتر جلیل مسگرنژاد
- جنبه‌های ترجمه ناپذیر قرآن از دیدگاه شرعی و زبان‌شناسی / دکتر سالار منافی‌اناری
- منطق عمومی (دریچه‌ای به علم منطق و منطق علم) / دکتر لطف‌الله نبوی
- نقدی بر مبانی عرفان و تصوف / علیرضا نیکویی

جلد چهارم:

- قبول اهل دل؛ طرحی برای تدوین کتاب مبانی عرفان و تصوف / عباس اطمینانی
- نقد و بررسی منابع آموزشی دانشگاهی در زمینه مبانی عرفان و تصوف / سیداحمد پارسا
- شکستن ساخت شکنی (بررسی و نقد کتاب سایه آفتاب) / غلامرضا رحمدل شرفشادهی
- بررسی اجمالی ویژگی‌های کتاب درسی - دانشگاهی فلسفه اسلامی / رضا رضازاده میراب
- متون آموزشی فلسفه تطبیقی / رضا سلیمان حشمت
- آسیب‌شناسی آموزش فلسفه در ایران (نقدی بر جامعه فلسفی کشور) / بیژن عبدالکریمی
- نگاهی به برنامه و سرفصل دروس دوره کارشناسی فلسفه: بررسی تناسب واحدهای درسی با سرفصل دروس و متون / علی فتح طاهری
- بازتاب و تأثیر آثار «نیچه و فلسفه معاصر» در جامعه دانشگاهی ایران / علی کرباسی‌زاده اصفهانی
- بازخوانی تاریخ فلسفه: از ضرورت تا امکان / حسین کلباسی اشتری
- نقش متافیزیک در ربط دادن علم به دین / مهدی گلشنی
- معرفی روشمند ادیان / علی موحدیان عطار
- بررسی و نقد برخی منابع آموزشی درس «عرفان و تصوف اسلامی» / محمد نصیری
- بایدها و نبایدهای ترجمه متون فلسفی به زبان پارسی / عبدالله نیک‌سیرت
- بررسی موردی کتاب ترس و لرز سورن کرکه‌گور: کیفیت، موانع و وضعیت ترجمه متون / رسول نیمروزی
- مبانی نظری آموزش تاریخ فلسفه / حسین هوشنگی

درآمد ۹

اما همانگونه که ذکر شد، فعالیت اصلی شورا بر بررسی و نقد آثار تخصصی و منابع حوزه‌های مختلف علوم انسانی تمرکز یافته است، بدین صورت که آثار منتخب ابتدا در اختیار داوران و ارزیابان قرار گرفته و نتیجه ارزیابی آنها مجدداً بازبینی شده و در نهایت مجموعه دیدگاه‌های داوران و بازبینی‌ها در شورا جمع‌بندی گردیده، در برخی موارد به مؤلفان یا ناشران منعکس می‌گردد.

گروه "فلسفه، کلام، ادیان و عرفان" شورای بررسی متون امیدوار است پس از گذشت بیش از ده سال از شروع فعالیت بتواند پس از شناسایی خلاءهای موجود در این عرصه‌ها با همکاری اساتید و محققان، متون جدیدی را بر اساس مبانی دینی و بومی تألیف یا ترجمه نماید. بررسی آثار در این گروه به عهده اعضای گروه و داوران ذی صلاح خارج از گروه بوده است. نتایجی که از سوی داوران خارج و داخل گروه عودت داده می‌شود، توسط اعضای گروه بازبینی می‌شوند و پس از آنکه با تصمیم گروه، اثری مورد بررسی و بازبینی مجدد قرار گرفت، نظر نهایی خود را در مورد اثر مورد نظر اعلام می‌کند.

آنچه که در ادامه می‌آید گوشه‌ای از تلاش جمعی داوران، ارزیابان و بازبین‌های گروه «فلسفه، کلام، و ادیان و عرفان» شورا است که در قالب ۵۴ مقاله نقد کوتاه در خصوص کتاب‌های رایج و پر شمار حوزه «فلسفه، کلام، ادیان و عرفان» جمع‌آوری شده است. در مقالات نقد زیر سعی شده است که کتاب از منظر تخصصی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و ابعاد شکلی، محتوایی، علمی، فنی و ویرایشی آن نیز مورد بررسی واقع شود و در نهایت پیشنهادها و اصلاحی در انتهای هر مقاله گنجانده شود. امید است خوانندگان محترم این مجموعه نقدها، دیدگاه‌های اصلاحی و تکمیلی خود را به دبیرخانه شورا منعکس کرده و نهال نوپای نقد علمی در کشور را مراقبت و محافظت کنند.

نام اثر: تاریخ فلسفه غرب ج ۲

* مؤلف: برتراند راسل

* مترجم: نجف دریابندی

* ناشر: پرواز

* سال نشر: ۱۳۶۵

* نوبت چاپ: پنجم

* محل نشر: تهران

کتاب فوق با توجه به سرفصل درس «تاریخ فلسفه غرب» در رشته فلسفه، در مقطع کارشناسی از نظر شکلی و محتوایی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

● نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

در این کتاب مترجم توانسته است به صورتی قابل قبول آراء و دیدگاه‌های نویسنده را منتقل کند. مطالب کتاب به صورت ساده و روان نگارش شده است، از نظر رعایت قواعد ویرایش و نگارش کیفیت خوبی دارد. این کتاب از لحاظ حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی، طرح جلد می‌تواند در چاپ‌های بعدی بهتر شود در ضمن کتاب مذکور، اغلاط چاپی نیز دارد. کتاب نباید به عنوان منبع اصلی لحاظ گردد تا توازن و تناسب آن با واحدهای درسی سنجیده شود. این کتاب که به دفعات چاپ شده است، باز هم اغلاط چاپی در آن وجود دارد.

ب) از لحاظ محتوایی:

کیفیت کاربرد اصطلاحات تخصصی در این اثر خوب است. این کتاب با عنایت به تاریخ ترجمه کتاب، از نظر کیفیت معادل سازی اصطلاحات تخصصی قابل قبول است. نکته مهم درباره این کتاب، آن است که این اثر مجموعه سخنرانی‌های راسل در دانشگاه‌های آمریکاست و حاصل تحقیقی که به قصد نوشتن تاریخ فلسفه باشد، نیست. هر چند که نویسنده بعداً پس از ویرایش، آن را در قالب کتاب درآورده است. با عنایت به این امر، نباید انتظار داشت که این کتاب اثر آموزشی با توجه به ابزارهای علمی (طرح بحث مقدماتی، جمع بندی نهایی، تمرین و آزمون، نمودار، جدول، آمار، مقایسه، تصویر، نقشه و...) داشته باشد. جامعیت محتوا و موضوع اثر با توجه به اهداف درس جامع نیست؛ نحله‌ها و افرادی از قلم افتاده‌اند، نویسنده در این کتاب چنین هدفی را نیز دنبال نمی‌کند. این اثر از نظر محتوایی‌اش با عنوان فهرست داخل آن به طور مستدل و مستند مطابقت دارد. کتاب مذکور از نظر ظاهر عمده عناوین با سرفصل‌های شورای عالی برنامه‌ریزی مطابقت دارد، اما از نظر محتوایی نباید به این کتاب بسنده شود. اصولاً این کتاب منبع اصلی نبوده و باید به عنوان منبع فرعی مد نظر قرار گیرد.

مدرسی که این اثر را در مقطع کارشناسی رشته فلسفه غرب تدریس می‌کند باید توجه کند که این اثر را فقط به عنوان منبع فرعی تصور کند و دیدگاه‌های یک فیلسوف تحلیلی و مشرب و گرایش خاص خود را در کنار سایر دیدگاه‌ها مطرح سازد. این اثر متعلق به سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم می‌باشد. از نظر میزان داده‌ها و اطلاعات روز آمد نیست. نمونه‌های نوآوری در این کتاب مشاهده نمی‌شود. چیزی که قابل توجه است همان مشرب و دیدگاه برتراند راسل در لابه‌لای مطالب این کتاب می‌باشد. در کل اثر، نظم منطقی و انسجام مطالب به چشم می‌خورد. نپرداختن به نحله‌های مهم فلسفی و جامع نبودن اثر (مانند: اگزیستانسیالیسم، پدیدار شناسی و ...) را می‌توان نقاط ضعف آن برشمرد.

ج) نتیجه‌گیری و چند پیشنهاد:

با توجه به نقاط قوت و ضعف یاد شده، کتاب مذکور برای درس «تاریخ فلسفه غرب» در رشته فلسفه غرب مقطع کارشناسی، به عنوان منبع کمک درسی مناسب است و برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن اصطلاحات ذیل پیشنهاد می‌گردد:

تاریخ فلسفه غرب ۱۳

با توجه به اینکه کتاب شامل طرح برخی خطوط کلی تاریخی و پی جویی و تحلیل تأثیر اوضاع سیاسی، اجتماعی و حکومتی بر آراء فلاسفه و بالعکس می‌باشد و نیز از قوت تحلیل و نقد و بررسی برخوردار است، نسبت به سایر متون تاریخ فلسفه امتیاز دارد؛ هر چند اعمال دیدگاه شخصی (اتمیسم یا تحلیل منطقی) و ضعف نسبی در تحقیق تاریخی از نقاط ضعف این کتاب است. به هر حال این کتاب را می‌توان به عنوان منبع فرعی در دروس تاریخ فلسفه توصیه نمود.

نام اثر: مبانی منطق

* مؤلف: محمدعلی اژه‌ای

* ناشر: دانشگاه اصفهان

* سال نشر: ۱۳۷۲

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: اصفهان

کتاب **مبانی منطق** نوشته دکتر محمد علی اژه‌ای، با توجه به سرفصل درس منطق قدیم در رشته فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و در مقطع کارشناسی از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این کتاب از لحاظ ارجاعات و استنادات کیفیت مطلوبی دارد؛ برای نمونه ارجاع صفحه ۲۲ به کتاب **افعال ذهنی** از پیتر گیچ، ص ۶۱ به اساس الاقتباس، صفحه ۱۷۱ به البصائر النصیریه. عنوان متن بامطالب کتاب چندان تناسبی ندارد و «مبانی منطق» عنوان خوبی برای یک کتاب مقدماتی در منطق نیست.

از نظر سبک نگارش رسا و روان است. این کتاب قبل از چاپ نیاز به ویرایش علمی و ادبی داشت و اگر دوباره بخواهد چاپ شود باید این اصلاحات انجام شود. نبود تمرینات مناسب و مثال‌های متنوع، عدم معرفی منابع برای مطالعه بیشتر.

ب) از لحاظ محتوایی:

این کتاب جزء منابع اصلی برای درس منطق قدیم می‌باشد. اثر مذکور به دلیل بیان رسا و حسن تبویب و مثال‌های ساده و تازه و توجه به منطق جدید در تعلیم منطق قدیم، متن مناسبی برای تدریس است و از همه مهم‌تر اینکه قواعد تعلیم نیز تا حدود قابل توجهی (از حیث سیر مطلب ساده به پیچیده و عدم ارجاع به مطالبی که بعداً گفته خواهد شد و یا دانشجو علی‌الغرض از آن بی‌اطلاع است) در آن رعایت شده است. ولی، در برخی موارد، این امر مغفول مانده است که نگارنده به برخی از آنها در طی همین نوشتار اشاره خواهد کرد. یکی از این موارد مربوط به مقدمه کتاب است که در آن تاریخچه مختصر علم منطق آمده است. در این مقدمه از مفاهیمی مثل «کل طبیعی»، «حساب قضایا در منطق ریاضی جدید»، اصلاً در این کتاب تبیین و تشریح نمی‌شوند یا مفاهیمی همچون «قیاس‌های استثنایی»، «صغری»، «کبری» که در فصول بعد تعریف و تبیین می‌شوند، سخن به میان آمده است که مخالف اصول یاد شده فوق است به‌علاوه، برای دانشجویی که می‌خواهد با الفبای علم منطق آشنا شود چه ضرورتی دارد که در همان آغاز سخن از «فلسوفان مکتب رواقی» و «مکتب موئیسیم» و «وایس شیکا» و «مقولات جوهر» و «کیفیت و فعل» سخن به میان آوریم. بنابراین، به نظر داور، ذکر این مقدمه نه تنها از اساس ضرورتی ندارد، بلکه مخل به غرض تعلیم است. در کتاب‌های منطقی اروپایی هم تاریخچه علم در آغاز کتاب درسی ذکر نمی‌شود. بعضی عناوین از جمله بحث صناعات خمس به به‌خصوص مغالطات، به اختصار توضیح داده شده که بهتر بود این مباحث را بیشتر توضیح می‌داد.

ج) پیشنهادها:

با رفع کاستی‌ها و افزودن برخی فصول و تمرینات بیشتر، این کتاب می‌تواند متن مناسبی برای درس عمومی منطق باشد.

نام اثر: اخلاق نیکوماخوس

* مؤلف: ارسطو

* مترجم: محمدحسن لطفی

* ناشر: طرح نو

* سال نشر: ۱۳۷۹

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **اخلاق نیکوماخوس**، نوشته ارسطو با ترجمه محمد حسن لطفی با توجه به سرفصل درس «فلسفه یونان / فلسفه ارسطو»، رشته فلسفه غرب در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد و دکتری از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

مقبولیت فراوان اثر مذکور در طول دوره‌های مختلف تاریخی، توجه به این کتاب در آزمون ورودی به دروس علوم انسانی در دانشگاه‌های غربی، مطلوب بودن کیفیت اثر از لحاظ صفحه آرایی و مشخصات فنی، در مجموع اثر به شکل زیننده و در خور به چاپ رسیده و قطع و اندازه و سایر خصوصیات شکلی آن مطلوب است. کتاب به دلیل گستردگی مباحثش از سرفصل‌های دروس یاد شده فراتر است. از این رو، فقط به عنوان مرجع قابل استفاده است.

ب) از لحاظ محتوایی:

در این کتاب وضع و جعل اصطلاحات اخلاقی، که بعدها به عنوان معیار برای اصطلاحات اخلاقی به کار برده شد، مورد توجه قرار گرفته است. معادل گزینی خوب در ترجمه، ترجمه روان و تا حد زیادی وفادار به متن، این اثر یکی از ارکان آثار ارسطو به شمار می‌رود و مترجم فقید با تسلط به فن ترجمه و نیز ادبیات یونانی توانسته است ترجمه‌ای روان و قابل فهم برای خواننده فراهم آورد. عدم بهره‌گیری از شیوه‌های امروزی تفهیم، عدم توجه به نگرش دینی در اخلاق، نداشتن یک مقدمه مبسوط و جامع در مورد فرهنگ یونانی به نحو عام و مبانی تفکر ارسطویی به نحو خاص، نداشتن پاورقی و ضائم لازم، از اشکالات کتاب است.

ج) پیشنهادها:

برای استفاده به صورت کتاب مرجع مناسب است. تأثیر سازنده اثر در بسط و توسعه مباحث اخلاق، از آنجا که این اثر متضمن مبادی بسیاری از مباحث اخلاقی در دوره‌های بعدی است، بدون فهم آن، درک تحولات بعدی در حوزه اخلاق فلسفی بسیار دشوار است، در آخر اینکه مترجم به نحو شایسته کار ترجمه را انجام داده است. مناسب تدریس در مقطع کارشناسی نیست، زیرا قالب کتاب‌های درسی را ندارد. سرفصل‌های شورای عالی برنامه‌ریزی برگرفته از فهرست کتاب‌های اخلاقی است و کار پخته و سنجیده‌ای نیست. نبود پاورقی و ضائم و مقدمه جامع و مبسوط در این اثر.

نام اثر: جستجو در تصوف (و دنباله آن)

* مؤلف: عبدالحسین زرین کوب

* ناشر: امیرکبیر

* سال نشر: ۱۳۶۹ (چاپ چهارم) و ۱۳۷۶ (چاپ پنجم)

* نوبت چاپ:

* محل نشر: تهران

کتاب **جستجو در تصوف و دنباله آن**، اثر عبدالحسین زرین کوب با توجه به سرفصل درس تاریخ تصوف، رشته الهیات در مقطع لیسانس و فوق لیسانس، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این کتاب با نثر روان و رسا تألیف شده است. به قواعد نگارش در آن توجه شده، اما ویراستاری نشده است. حروف نگاری، صفحه‌آرایی، صحافی، طرح‌بندی و ... در این کتاب به خوبی انجام نشده است. اصولاً این کتاب برای کتاب درسی مناسب نیست فقط به عنوان یک منبع و مرجع برای طلوع و افول عارفان مناسبیت دارد.

ب) از لحاظ محتوایی:

ارائه حجم وسیع اطلاعات و جامع بودن مطالب، اشراف داشتن نویسنده به دیدگاه‌ها، بررسی منابع مختلف، بی طرفی و رعایت جانب انصاف از سوی نویسنده، در این کتاب فقط از منظر بحث تاریخی و احیاناً ادبی می‌باشد و اصولاً بیانگر معرفت شناسی و شناخت شناسی نیست.

محتوای اثر با عرفان و تصوف محتوایی مطابقت چندانی ندارد. فقط جنبه تاریخی را بر عهده دارد. از جهت محتوای عرفانی، در این کتاب نوآوری به چشم نمی‌خورد گرچه از جهت ظهور برخی از فرقه‌ها به گونه‌ای نوآوری دارد. نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر تا حدی خوب است. منابع موجود برای تبیین موضوعات مورد بحث تا حدودی مطلوب است.

از آنجا که نویسنده خود مورخ می‌باشد، در استنادات و ارجاعات اثر دقت لازم را انجام داده است.

این کتاب با توجه به اینکه جنبه تاریخی دارد، جهت گیری‌های علمی، فلسفی، اخلاقی، و اجتماعی خاصی به چشم نمی‌خورد. این اثر تا حدودی منطبق با فرهنگ و ارزش‌های اسلامی و مسایل مربوط به نظام جمهوری اسلامی می‌باشد.

ج) پیشنهادها:

این کتاب به دلیل برخورداری از اطلاعات بسیار عمیق و دقیق و نیز ارزشمند بودن و مستدل بودن و ارائه مطلب تحلیلی در خصوص تاریخ تصوف و صوفیان و سلسله‌های صوفیه یکی از بهترین متن‌های درسی تاریخ تصوف و عرفان تلقی می‌شود و پیشنهاد می‌شود که جزو متون اصلی این درس معرفی شود.

نام اثر: فلسفه یا پژوهش حقیقت

* مؤلف: پرفسور لوین، کاسرلی، ماری کروک هوفمن

* مترجم: سید جلال الدین مجتبوی

* ناشر: حکمت

* سال نشر: ۱۳۷۰

* نوبت چاپ: سوم

* محل نشر: تهران

کتاب **فلسفه یا پژوهش حقیقت** اثر پرفسور لوین، ماری کروک هوفمن، کاسرلی ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، در درس کلیات فلسفه رشته فلسفه و روان‌شناسی برای مقطع کارشناسی می‌باشد که از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

• نقد و بررسی

الف) از نظر شکلی:

نگارش و ترجمه اثر، نسبتاً رسا و روان است، به‌جز در مواردی تخصصی و نادر هم‌چون این عبارت: «تفکر انتقادی آشکار می‌کند که تبیین هر چیزی در جهان، که حیات انسانی را نیز شامل می‌شود، بر حسب اصول ماشینی یا مادی فقط یک فرض است...» (ص ۴۱). در اینجا به جای واژه لاتین Mechanistic، معادل «ماشینی» آمده است و ظاهراً به‌جای «فرضیه» کلمه «فرض» که این موارد جمله را نامفهوم ساخته‌اند. از نظر قواعد ویرایش و نگارش نسبتاً خوب است.

۲۲ نقدنامه فلسفه و کلام

از لحاظ کیفیت، صفحه‌آرایی، صحافی، طرح جلد و ... با توجه به زمان چاپ آن، خوب است. در حال حاضر این کتاب در دانشگاه‌ها تدریس نمی‌شود، حروفچینی کتاب ایراد دارد و غالباً فاصله لازم میان واژگان رعایت نشده است، همین مسئله در پاره‌ای از موارد خواندن کتاب را دشوار می‌سازد. در فهرست به مطالبی اشاره شده است که در متن نیامده است. فهرست کتاب پس از پیشگفتار مترجم و مقدمه مؤلف آمده است. عنوان روی جلد با عنوان صفحه داخلی و نیز شناسنامه کتاب تفاوت دارد.

ب) از نظر محتوایی:

کاربرد اصطلاحات تخصصی حوزه فلسفه توسط مترجم خوب است پرسش‌هایی در آخر هر فصل آمده است که از نظر آموزشی بسیار مفید است. کتاب نظم و انسجام نسبی در فصول و کل کتاب را دارد. ترجمه از کیفیت خوبی برخوردار است. کیفیت معادل سازی اصطلاحات تخصصی اثر با توجه به زبان نگارشی تا حدود ۸۰٪ مناسب است، فقط چند درصدی می‌تواند نامأنوس تلقی شود. برای مثال: در ترجمه dialectical materialism «مادیت جدلی» یا «ماده انگاری جدالی» آمده است یا مثلاً در ترجمه determinism ، معادل «موجیبت» ، «وجوب» ، «ترتب معلول بر علت» ، «ضرورت» ، و حتمیت آمده‌اند که هر کدام نقاط ضعف و قوت دارند. اثر با توجه به بحث‌های مقدماتی، جمع بندی نهایی و تمرین‌های موجود برای هر فصل، نسبت به سایر آثار موجود در این زمینه برتری دارد. بین محتوا و فهرست تفصیلی انطباق خوبی برقرار است، ولی بین عنوان کتاب و محتوا چندان انطباقی وجود ندارد.

از آنجا که بخش اعظم این کتاب به مطالب تاریخ فلسفه اختصاص دارد. لذا نیاز چندانی به روز آمدی داده‌ها و اطلاعات نیست، زیرا این کتاب مربوط به سال ۱۹۵۵ است و تحولات فلسفی ۵۰ سال اخیر را در بر ندارد. در موضوعی مأخذ اثر ذکر نشده است. کتاب در معرفی برخی از نظام‌های فلسفی دچار ایجاز مخل است.

ج) پیشنهادها:

ذکر مأخذ و تکمیل ارجاعات کتاب به اثر قوت علمی بیشتری خواهد داد. خودآزمایی‌هایی که در آخر هر فصل ارائه شده و حفظ شکل موضوعی و، در عین حال، تاریخی مباحث فلسفی از نقاط مثبت این کتاب است.

نام اثر: نقد تفکر فلسفی غرب

* مؤلف: اتین ژیلسون

* مترجم: احمد احمدی

* ناشر: حکمت

* سال نشر: ۱۴۰۲ (ه. ق)

* نوبت چاپ:

* محل نشر: تهران

کتاب **نقد تفکر فلسفی** اثر اتین ژیلسون، ترجمه احمد احمدی، در درس فلسفه دکارت، رشته فلسفه غرب در مقطع فوق لیسانس، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

● نقد و بررسی

الف) از نظر شکلی:

اثر مذکور مانند سایر آثار اتین ژیلسون از نظر نگارش روان و رسا می‌باشد. در ترجمه قواعد ویرایش و نگارش در حد مطلوبی رعایت گردیده است. اثر از لحاظ حروف نگاری، صفحه‌آرایی، صحافی، طرح جلد کیفیت قابل قبولی دارد. با توجه به حجم اثر با تعداد واحدهای درسی می‌تواند برای یک درس دو واحدی کارشناسی ارشد در نظر گرفته شود. منتها به دلیل سال انتشار اثر (۱۹۳۷/۱۴۰۲ ق) و نگارش و انتشار کتاب‌های تازه‌تر و غنی‌تر بهتر است به عنوان منبع فرعی درس تخصصی فلسفه دکارت در مقطع کارشناسی ارشد لحاظ گردد. تحقیقی و مستند بودن کتاب، تدوین نویسنده و تأثیر آن بر همسویی

۲۴ نقدنامه فلسفه و کلام

نقطه نظرات نویسنده فلسفه اسلامی (تا حد زیاد)، تغییر نام کتاب از سوی مترجم، نبود مقدمه مناسب، فهرست تفصیلی، نمایه.

ب) از نظر محتوایی:

بسیاری از اصطلاحات تخصصی در این اثر بدون ایضاح مفهومی به کار رفته‌اند، برای مثال: رؤیت مالبرانش، مبادی قبل از تجربه کانت [اصول ماتقدم]، ایده مطلق هگل و ...، حداقل مترجم محترم می‌توانست به صورت پانویس و به اختصار معانی آنها را روشن نماید. کیفیت معادل سازی اصطلاحات تخصصی اثر با توجه به زبان نگارش در اکثر موارد خوب و قابل دفاع است. در این کتاب، از جمله ابزارهای علمی که استفاده کرده است، در انتهای هر فصل و در ابتدای فصل جدید علت ضرورت پرداختن به فصل جدید توضیح داده شده است. جامعیت محتوا و موضوع اثر خوب است ولی با توجه به آثاری که در فاصله زمان نشر کتاب (۱۹۳۷) تاکنون منتشر شده، و به طور کلی پیشرفتی که در دکارت شناسی به عمل آمده است، اهمیت آن در درجه اول نمی‌باشد. از نظر میزان انطباق محتوای اثر با عنوان و فهرستش می‌توان به نام اصلی کتاب «وحدت تجربه فلسفی» اشاره کرد که به نظر مترجم برای فارسی زبانان مبهم بوده لذا در نشر فارسی نام **نقد تفکر فلسفی غرب** را بر آن نهاده است که نامگذاری مؤلف بسیار رسا بوده است، زیرا هدف ژیلسون آشکار ساختن این مطلب است که هرگاه سعی شود تا فلسفه را بر اساس معرفت دیگری (منطق، کلام، ریاضیات، فیزیک و ...) بنا کنیم، این تلاش مقرون به شکست می‌شود و این ایده ربطی به نقد تفکر فلسفی غرب (اولاً و بالذات) ندارد.

مطابق با سرفصل‌های شورای عالی برنامه ریزی، فلسفه‌های دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس و ... (فیلسوفان کاترین یا دکارتی) در پی هم باید بیان شود و از این نظر مثلاً، کتاب **از دکارت تا لایب نیتس** کاپلستون بهتر تدوین شده است. مدرس درس «فلسفه غرب»^۱ یا فلسفه دکارت می‌تواند به صورت آزاد از این کتاب استفاده نماید.

این کتاب برای دانشجویان کارشناسی ارشد، که با بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم فلسفه غرب آشنا شده‌اند، و مفید است اما در آن سطح نیست که به عنوان متن اصلی درس فلسفه دکارت لحاظ گردد. بسیاری از توضیحات نویسنده مختصر و گذرا بوده است و امروزه در موارد فراوانی اختلاف نظر با نویسنده چشمگیر است. فقط برای مثال، نسبت فلسفه دکارتی با فیزیک جدید و گالیله‌ای و تلاش دکارت در توجیه متافیزیکی آن و

نقد تفکر فلسفی غرب ۲۵

همراه نمودن متافیزیک با چنین فیزیکی و پیامدهای منطقی آن، چندان مورد نظر ژیلسون نیست.

از نظر اطلاعات و داده‌ها، این اثر چندان روز آمد نیست. مقایسه مختصری میان محتوای این اثر با آثار تحلیلی و تفسیری جدید در باب فلسفه دکارت این اختلاف را توضیح می‌دهد.

از نظر نوآوری، این اثر بدون شک در زمان خود از اهمیت بالائی برخوردار بوده است، برای مثال، توضیح ژیلسون از رابطه فلسفه دکارت با فلسفه قرون وسطی و به خصوص دیالوگ و گفتگو دکارت با جریان شکاکیت دو - سه قرن قبل از او جالب و خواندنی است، یا اشارات او به تأثیر گذاری دکارت بر ماتریالیزم قرن هیجدهم و حتی تجربه گرایی و ... نکته‌های قابل تأملی است.

مطالب کتاب در هر فصل و کل اثر از نظم و انسجام لازم برخوردار است. در مورد رویکرد اثر نسبت به فرهنگ و ارزش‌های اسلامی و مسایل مربوط به نظام جمهوری اسلامی می‌توان چنین گفت که این اثر بحثی تحلیلی در تاریخ فلسفه است و چگونگی گذار از فلسفه قرون وسطی به فلسفه جدید را تحلیل کرده است و، در عین حال که مواجهه با برخی مسائل جدید را مهم و ضروری می‌شمارد، با برخی عبورها و گذرها و شالوده شکنی‌ها موافق نیست. مثلاً، طرد نظریه صور طبایع و یا طرد نظریه نفوس و عقول را در دکارت چندان موجه نمی‌یابد و مکانیسم دکارتی را با مشکلات بیشتری همراه می‌داند. به هر حال، توجه به مسائل مدرن فلسفی و تحلیل معنوی آنها و ارزیابی میراث سنتی در پرتو دریافته‌ها یا مسائل نوین با رویکرد کلی نظام جمهوری اسلامی سازگار است. اثر از نظر روانی و رعایت امانت ترجمه مترجم محترم قابل توجه و ستودنی است. معادل‌یابی‌های اثر خوب است.

ج) پیشنهادها:

تغییر عنوان کتاب به عنوان اصلی، افزودن مقدمه و توضیحات از سوی مترجم، این اثر می‌تواند در چاپ بعدی بهتر عرضه شود.

نام اثر: *The Religious, Experience of mankind*

* مؤلف: Ninian smart

* ناشر: Charles scribner's son

* سال نشر: 1981

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: New yourk

کتاب *The Religious experience of mankind* اثر Ninian smart ، در درس ادیان مختلف رشته الهیات در مقطع کارشناسی ارشد، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

● نقد و بررسی

الف) از نظر شکلی:

معتبر بودن منابع، انسجام مطالب و بیان ساده، عدم نگارش جانبدارانه، مستند نبودن آراء و نظرها (به‌جز کتاب مقدس)، نبود فهرست تفصیلی، نقصان منابع (به‌جز ادیان افریقایی)

ب) از نظر محتوایی:

طرح نکته‌هایی جدید درباره دین، هم‌چون تأثیر انقلاب اسلامی در رشد و گسترش برخی ادیان، هم‌چون اسلام، بررسی ابعاد مختلف دین به روش پدیدار شناسانه، غفلت از برخی مطالب مهم در ادیان چینی، مدیترانه باستان، ادیان مصر، دین زرتشت، دین یونانی و رومی، نبود جنبه تحلیلی، اشتباهات مهم درباره دین اسلام، از جمله اسناد بت‌پرستی پیامبر

۲۸ نقدنامه فلسفه و کلام

اکرم، انتساب ازدواج‌های پیامبر اسلام به شدت غریزه جنسی، طرح برخی نحله‌های انحرافی عالم اسلام به عنوان فرقه‌های اصلی.

ج) پیشنهادها:

این کتاب علی‌رغم اشکالاتی که بدان وارد است، در صورتی که با ترجمه مناسب و خوبی عرضه شود، برای دوره‌های کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته‌های ادیان قابل استفاده است. بی‌شک، بخش اسلام آن محتاج نقد است که باید نوشته و ضمیمه کتاب شود. کتاب برای بعضی دروس مربوط به دین یهود و مسیحیت می‌تواند متن اصلی باشد، اما برای ادیان باید به عنوان متن فرعی به کار آید.

نام اثر: مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف

* مؤلف: ضیاء الدین سجادی

* ناشر: سمت

* سال نشر: ۱۳۷۲

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران - قم

کتاب **مقدمه‌ای بر مبانی عرفانی و تصوف** اثر ضیاء الدین سجادی، در درس کلیات عرفان، رشته الهیات و ادیان و عرفان، و درس مبانی عرفان و تصوف در رشته ادبیات فارسی، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

● نقد و بررسی

متون مشابه اثر:

- سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی
- تجلی عرفان در ادب فارسی، دکتر سجادی
- پیدایش و سیر تصوف، رینولد آلین نیکلسون
- سیر عرفان در اسلام، دکتر زین الدین کیایی نژاد
- تاریخ تصوف در اسلام، دکتر قاسم غنی

الف) از لحاظ شکلی:

مهم‌ترین اشکالی که قابل اغماض نیست، این است که نویسنده محترم به اقتضای تخصص خود، از دیدگاه یک مورخ ادبیات فارسی به این مباحث پرداخته است، در صورتی که تألیف چنین مباحثی نیازمند آشنایی و تأملات عمیق در مباحث فلسفی و کلامی است و نویسنده آن باید فلسفی بیاندیشد و حتی الامکان عقاید و معارف صوفیانه را نظام مند و هماهنگ معرفی کند. عرفان اسلامی بدون شناخت ارکان معرفت شناسی، انسان شناسی، هستی شناسی عارفان میسر نیست. در عین حال، آگاهی به ریشه‌ها، جوانه‌ها، رشد بلوغ، نظم و کمال و سایر ابعاد تاریخی تأملات عرفانی و تحولات آن ضروری است. در زبان فارسی از کتب موجود، بهترین آنها که هم به تحولات تاریخی و هم به مبانی اعتقادی عرفا توجه جدی کرده است کتاب **سیر تکاملی و اصول مسایل عرفان و تصوف** از دکتر یحیی یثربی است. کتاب‌های **عرفان و فلسفه** استیس، و **التصوف الاسلامی** دکتر زکی مبارک، شواهد شعر و نثر عرفانی فارسی و عربی می‌تواند الگوی موفق برای نویسندگان ما در این زمینه باشد. مهم‌ترین بحث مورد اختلاف عارفان با متکلمان، فیلسوفان و دیگر اندیشمندان فرهنگ و تمدن اسلامی، رهیافت خاص عارفان در باب توحید است که اصلاً کتاب مذکور توجهی به این امر نکرده است. مباحث وحی، نبوت، امامت، خلافت از نظر عرفان نیز، به رغم اهمیت اساسی آن، مورد غفلت واقع شده است. اگر عنوان کتاب به «مروری بر تاریخ ادبیات عرفانی به زبان فارسی» تغییر یابد و در درس‌های مربوط استفاده شود، کتاب مناسبی است.

برای درس‌های کلیات عرفان و مبانی عرفانی و تصوف حجم کتاب مناسب است. برای هیچ یک از دروس کلیات عرفان و مبانی عرفان و تصوف کتاب شایسته‌ای نیست.

این کتاب ۳۷۲ صفحه دارد تعداد منابعی که ذکر شده است بد نیست ولی ایراد اصلی همانند عدم تنوع منابع است. بسیاری از منابع، هم مضمون و دارای روش مشابه بوده و عمدتاً مأخذ مخالف صوفیه که صدها عنوان به زبان‌های فارسی و عربی را در بر می‌گیرد، مورد نظر نبوده است.

با توجه به تسلط نویسنده کتاب به آئین نگارش و ویرایش ادبی، کتاب ایشان از این حیث تا حدودی بدون اشکال است.

ب) از لحاظ محتوایی:

ساختار منطقی کتاب ضعیف است و اصولاً بحث نظری عمیقی در کتاب به چشم نمی‌خورد، دلیل عمده آن نبود تفکر منطقی و فلسفی مؤلف است. هدف مؤلف از تدوین این کتاب معرفی آن به عنوان منبع اصلی درسی بوده است که از حیث روش شناسی نقلی می‌باشد. این اثر به جنبه‌های سازنده و مثبت عرفان توجه دارد. مؤلف دیدگاهی مدافع و علاقمند به عرفان و تصوف دارد و به نقد و بررسی میراث صوفیان نپرداخته است. عدم اشاره به مبانی عرفان و اکتفا به ترجمه احول عرفا.

ج) پیشنهادها:

این اثر با عنایت به دلایل خوبی که دارد (عرفان نظری دکتر یثربی، فلسفه عرفان دکتر یثربی، تاریخ تصوف دکتر غنی، تصوف اسلامی دکتر زکی مبارک، فلسفه عرفان استیس) متن درسی مناسبی نیست. عنوان اثر با عنوان درس و سر فصل‌های درس با مطالب کتاب تطابق دارد، اما این اشکال هم در مورد کتاب و هم در مورد درس وجود دارد که عنوان با محتوا سازگار نیست. لذا در هر دو مورد باید تجدید نظر شود. پیشنهاد گروه فلسفه آن است که کتاب **تاریخ تصوف در اسلام** اثر دکتر غنی، طراحی آموزشی شده و برای متن درسی استفاده می‌شود.

نام اثر: ابعاد عرفانی اسلام

* مؤلف: آن ماری شیمل

* مترجم: عبدالرحیم گواهی

* ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

* سال نشر: ۱۳۷۴

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **ابعاد عرفانی اسلام** اثر آن ماری شیمل، ترجمه عبدالرحیم گواهی، در درس «تاریخ تصوف، رشته الهیات و ادیان و عرفان، مقطع کارشناسی به عنوان منبع کمک درسی و مرجع، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

متون مشابه از حیث موضوع و عنوان به اثر مذکور:

- **در جستجوی تصوف**، اثر عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، ۱۳۷۶، چاپ پنجم

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این اثر از نظر صوری و شکلی متأسفانه فاقد فهرست اعلام بوده و حتی از نظر فهرست مطالب هم نواقص زیادی دارد، برای مثال، در فصل سوم «طریقت» عناوین دیگری چون حال و مقام توکل و فقر و غیره آمده است که خواننده به راحتی آن مطالب را پیدا نمی‌کند

۳۴ نقدنامه فلسفه و کلام

و یا از صفحه ۴۰۸ به بعد، به‌طور مفصل از «فتوت» صحبت شده است بدون آنکه عنوانی داشته باشد و چنانکه اشاره شد این کتاب فاقد فهرست اصطلاحات هم می‌باشد و خواننده برای پیدا کردن مطلب مورد نظر می‌بایست وقت زیادی را صرف کند. البته بعضی عناوین چون «محبت و فنا» صفحه ۲۳۰ درشت نوشته شده است و این خود نشان دهنده این است که کتاب از نظر صوری و شکلی یکدست نیست. از نظر استنادات و ارجاعات کیفیت قابل قبولی دارد.

این اثر از نظر بیان و رسایی سخن، بسیار ضعیف است و به نظر می‌رسد که مترجم محترم یا فارسی را خوب نمی‌داند و یا قواعد نگارش را، علاوه بر اینکه گاهی جمله‌ها نامفهوم است. غالباً هم از واژه‌های بیگانه، که معادل فارسی آنها موجود است، استفاده کرده‌اند. مثال: در صفحات ۷۶ و ۷۷ و ... بارها به‌جای «نمونه» از واژه «الگو» و در صفحات ۱۷ و ۱۹ و ۷۹ «سمبل» و در صفحه ۱۰۷، از «پارادوکس‌ها» و بارها نابجا از واژه «ارتودوکس» استفاده کرده است. از جمله در صفحه ۴۵۹ «صوفی ارتودوکس» که خواننده گمان می‌کند این صوفیان مسیحی ارتودوکس می‌باشند. از این گفته‌ها چنین نتیجه گرفته می‌شود که مترجم گرچه به زبان انگلیسی مهارت دارد اما در برگرداندن آن به زبان فارسی دچار مشکل شده است.

این اثر بیشتر جنبه کمک درسی و مرجع دارد. اما چون مطالبی که در فصول هفتم و هشتم آن آمده است کمتر در سایر منابع فارسی، دیده می‌شود، بنابراین این دو فصل به عنوان یک منبع تحقیقی برای دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد و دکتری نیز مفید خواهد بود. در اینکه مؤلف محترم در زمینه عرفان اسلامی تحقیقات مفیدی انجام داده است، شکی نیست، اما اشکال کار از مترجم محترم است، و در عین حال گاهی در متن به نمونه‌هایی بر می‌خوریم که به نظر می‌رسد از یک ترتیب و انسجام منطقی برخوردار نیست. مثال: صفحه ۷۷ گفته شده است که قبلاً درباره «اهل صفة» سخن گفته‌ایم اما اشاره‌ای به این جمله نشده است و یا در صفحات ۹۳ و ۹۴ در مورد شخصیت عرفا رعایت ترتیب زمانی نشده است. مثال: فضیل عیاض متوفی ۸۴۱ م، شقیق بلخی ۸۰۹ میلادی و سپس رابعه عدویه از عرفای قرن هشتم میلادی، و یا در صفحه ۴۰۷ سطر ۱۱ نوشته شده است که کتاب **عوارف المعارف** که بخشی از آن به زبان عربی است و بخش دیگر ترجمه فارسی است، خواننده تصور می‌کند که هر دو بخش کار یا اثر سهروردی است و یا

۳۵ ابعاد عرفانی اسلام

در صفحه ۱۷۲ آمده است که آثار غزالی به نوبه خود از سوی ابن سینا (۱۱۹۸ م / ۵۹۵ هـ) ابطال گردید، که غلطی است فاحش (البته اگر دو ترجمه تحریف نشده باشد). در این اثر ارتباط شکلی نسبتاً خوبی میان مطالب به چشم می‌خورد. برای مثال، از واژه تصوف شروع شده و سپس تاریخچه تصوف و سرانجام به موقعیت تصوف در شبه قاره هند پایان پذیرفته است.

هدف این کتاب از طرف مؤلف بیشتر جنبه منبع کمک درسی و مرجع بوده است و از حیث روش شناسی در طبقه ترکیبی قرار دارد. در این کتاب عناوین مفیدی اضافه بر سر فصل شورای عالی برنامه ریزی آمده است. مثال: شعر عرفانی در زبان‌های منطقه‌ای، سند و پنجاب ... که هم روحیه و راه پژوهش در خواننده ایجاد می‌کند و هم اطلاعات مفیدی بر اطلاعات پیشین خواننده می‌افزاید.

مؤلف از منابع جدید و قدیم معتبر در این کتاب استفاده کرده است. توضیح و تبیین خوب درباره کیفیت شکل گیری تصوف در عالم اسلام بر اساس منابع اصلی، نشان دادن اندیشه‌های هر صوفی در ورود به جریان تصوف، در این اثر به خوبی نمایان است. تتبع عالمانه از انسان شناسی صوفیانه بر اساس قرآن و سنت، طرح برخی مباحث مهم، نظیر تصوف شبه قاره هند و نشو و نماي آن که جای این موضوع در کتب عرفان و تصوف خالی بوده است. مترجم باید سعی کند که در کار ترجمه این کتاب بیشتر دقت کند.

ج) پیشنهادها:

اگر چه کتاب نیازمند ملاحظات نقادانه، فهرست تفصیلی و نمایه است، اما با توجه به قوت محتوایی آن و شمول مطالب، به عنوان منبع درسی تاریخ تصوف و حتی متن اصلی می‌تواند مطرح باشد.

نام اثر: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ج «۱ و ۲»

* مؤلف: غلامحسین دینانی

* ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی

* سال نشر: ۱۳۸۰

* نوبت چاپ: سوم

* محل نشر: تهران

کتاب **قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی** ج ۱ و ۲، اثر دکتر غلامحسین دینانی، در درس فلسفه اسلامی، ج ۱ و ۲، رشته فلسفه و حکمت اسلامی، در مقطع کارشناسی به عنوان منبع فرعی، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

متون مشابه از حیث موضوع و عنوان بر اثر مذکور:

- **القواعد الکلامیه**، علی ربانی گلپایگانی، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ق.

- **قواعد فقهیه**، سید محمد موسوی بجنوردی، چاپ اول، تهران، پژوهشکده امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این اثر از نظر نگارش، روان و رسا می‌باشد. در ویرایش کنونی نکات مهم تهذیب و ویراستاری صورت نگرفته، که احتمالاً ویراستار محترم به نکات عمده توجه نکرده‌اند. برای نمونه نیاز است که متون عربی آن حتماً اعراب گذاری شود. اقوال منابعی که در متن اشاره شده است لازم است در داخل گیومه قرار داده شود. فهرست موضوعی قواعد در ابتدای کتاب ضروری است. مثال: در صفحه ۳۵۲ پایان بیت، نقطه آمده است. در صفحه ۳۰۰ نقل شده که «حکیم هیدجی در رساله کوچکی» در حالی که ارجاع این رساله به شرح منظومه وی است. تمامی نقل اقوال شماره ارجاع صفحه ندارند.

کیفیت اثر از لحاظ حروف نگاری، صفحه آرائی و صحافی و ... ، چاپ سوم نسبت به چاپ دوم بهتر است، چاپ سوم این کتاب طراحی جلد ندارد این نقص از طرف ناشر می‌باشد. این اثر برای تدریس در درس فلسفه اسلامی «۱ و ۲» ۲ واحدی مفید است. به گونه‌ای که مدرس به طور گزینشی پاره‌ای از قواعد آن را برای تدریس انتخاب کند.

ب) از لحاظ شکلی:

اثر مذکور دارای پیشگفتار، هدف صریح، مقدمه کلی، فهرست اجمالی و تفصیلی، فهرست اعلام و کتاب شناسی می‌باشد، باید توجه داشت که در فهرست اعلام بعضاً اشتباهات فراوان وجود دارد. اصطلاحات تخصصی این متن مربوط به مفاهیم رایج در فلسفه اسلامی است که بسیار با دقت و توضیح بیان شده است و این رعایت اگر چه از ضرورت‌های تألیفی و موضوعی کتاب است، اما مؤلف محترم سعی کرده تا با پرهیز از طرح صرفاً اصطلاحی مباحث از فنی و مشکل شدن مباحث کتاب اجتناب کند. با توجه به میزان بهره گیری از ابزارهای علمی، مؤلف سعی کرده است که دقت لازم را انجام دهد زیرا تفهیم موضوع و مباحث هر قاعده در این کتاب، مسبوق به تحلیل مؤلف است و ایشان با طرح پیشینه تاریخی مبحث و مقدمه آن به طرح بحث پرداخته و در پایان قول خود را گاه به عنوان جمع بندی نهایی مطرح کرده است.

از حیث جامعیت محتوا، اگر چه این کتاب مشتمل بر همه قواعد فلسفی نیست و تنها بخشی از آن بررسی و مطرح شده اما میزان آن در این دو مجلد مناسب با اهداف آموزشی درس قواعد کلی است.

قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی ۳۹

محتوای کتاب به طور کامل با عنوان و فهرست نخستین آن انطباق دارد و مؤلف محترم سعی کرده در ذیل هر قاعده تنها به مباحث مربوط به آن به طور متمرکز بپردازد. البته در صفحات ذکر شده که فهرست پایانی کتاب بعضاً در همه قسمت‌ها ایرادهای فراوان دارد که ذکر آنها خارج از این نظر سنجی است.

از آنجا که این کتاب، درسنامه نیست و به این انگیزه هم تألیف نشده است نمی‌توان گفت که به طور کلی آیا با سرفصل‌های شورای عالی برنامه‌ریزی برای درس فلسفه اسلامی مطابقت دارد یا نه. اما می‌توان پاره‌ای از قواعد آن را با رعایت سرفصل‌های شورای عالی برنامه‌ریزی تدوین و چاپ کرد. با توجه به اینکه برخی از اطلاعات و داده‌های کتاب امروزه در رشته فلسفه اسلامی در دانشگاه تدریس می‌شود می‌توان گفت که مفاهیم آن روز آمد می‌باشد.

عنوان کتاب از نوآوری خاصی برخوردار است که شاید در تاریخ فلسفه اسلامی برای نخستین بار چنین اثری با این عنوان تألیف شده است. در خلال بحث نیز از مباحث بدیع و جالب توجهی سخن به میان آمده است، مثل تطبیق مباحث کتاب با آراء متکلمان و فیلسوفان مغرب زمین (در صفحات ۶۱۱ و ۷۲۱) و نیز آمیختگی نقل و نقد در آراء فیلسوفان و حکیمان و عارفان مسلمان.

این اثر نظم منطقی و انسجام مطالب خوب است. مؤلف در تدوین کتاب از منابع کافی و دست اول استفاده کرده است. اما در بعضی از صفحات این کتاب از منابعی استفاده کرده که مأخذ ندارند. برای مثال: صفحه ۶۳۱ قول جان لاک؛ صفحه ۶۳۳ قول بار کلی؛ اقوال کانت و راسل در صفحه ۶۳۸؛ قول لویی دولافرژ صفحه ۶۱، در این کتاب مؤلف می‌بایست در کنار قوت اثرش به نقطه ضعف آن نیز توجه می‌کرد ایشان مفهوم «قاعده در حوزه فلسفه اسلام» را توضیح و تبیین نکرده‌اند.

(ج) پیشنهادها:

- تهذیب اثر و تلخیص آن در حد امکان
- رفع نقص کتاب شناختی در پایان هر قاعده و در پایان کتاب
- تتمیم و تکمیل ارجاعات و استنادات
- لزوم تبیین مفهوم «قاعده» از غیر آن در آغاز کتاب

نام اثر: کلام (ج ۲)

* مؤلف: عبدالله نصری

* ناشر: دانشگاه پیام نور

* سال نشر: ۱۳۷۴

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **کلام ج «۲»** اثر دکتر عبدالله نصری، برای درس کلام، رشته الهیات در مقطع کارشناسی، به عنوان منبع فرعی، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

متون مشابه از حیث موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **علم کلام ج «۲»**، احمد صفایی

- **رهنما شناسی**، محمد تقی مصباحی

- **درس نامه کلام «۲»**، مصطفی ملکیان

- **درسنامه کلام «۲»**، احد فرامرز قراملکی

- **شرح باب حادی عشر (لوازم الدین)**، فاضل مقداد سیوری، ترجمه ادهم خلخالی

- **درآمدی بر جهان بینی توحیدی**، استاد مطهری

• نقد و بررسی

از لحاظ شکلی:

این اثر بدون مقدمه، پیشگفتار، چکیده و نمایه می‌باشد. کتاب طرح آموزشی دارد و در آغاز فصول به هدف کلی، اهداف رفتاری اشاره شده و در انتها سؤالاتی که متضمن آزمون‌های پاسخ نگاری است، طرح شده اما سؤالات فاقد هویت تحلیلی - آموزشی است و صرفاً به جنبه حفظ مطالب تأکید دارد.

از نظر نگارش مؤلف سعی کرده است از اصطلاحات تخصصی کلامی و فلسفی کمتر استفاده کند و این امر باعث شده ویرایش متن چندان سلیس نباشد، از نظر نقطه‌گذاری و استعمال ضمایر و شروع و پایان احتیاج به ویراستاری دارد. متأسفانه اغلاط چاپی فراوانی وجود دارد و در مواردی، برخی جا افتادگی‌ها یا اشتباه در حروف چینی جملات را نامفهوم کرده است. برای مثال: در صفحه ۲۸، شماره ۴ «وحی از نظر شرع یحب است» یا مثلاً صفحه ۳۵ ابتدای صفحه جمله آخر پاراگراف چنین آمده است که: «نه تنها پیامبر نباید رد تبلیغ وحی خطای عمدی نداشته باشد که خطای سهوی نیز قابل پذیرش نمی‌باشد» که به راحتی به این صورت قابل بیان است: «پیامبر در تبلیغ وحی نه فقط خطای عمدی، بلکه خطای سهوی نیز نباید داشته باشد».

ترتیب، انسجام و تسلسل منطقی مطالب در هر فصل خوب است. فقط در یک مورد، در مبحث معاد، اگر بحث امکان معاد (فصل دوم صفحه ۱۰۲) بر بحث ضرورت معاد فصل اول، صفحه ۹۷، مقدم بود ترتب منطقی را بهتر نشان می‌داد. پس از «امکان» «ضرورت» منطقی‌تر می‌باشد تا اول ضرورت چیزی اثبات شود و بعد سخن از امکان آن به بیان آید.

مؤلف از منابع قدیمی کمتر استفاده کرده است و بیشتر به منابع دست دوم رجوع کرده است.

ب) از نظر محتوایی:

هدف مؤلف از تدوین این کتاب ارائه منبع اصلی درس می‌باشد که از حیث روش شناسی در طبقه ترکیبی قرار دارد. این اثر نقاط ضعف محتوایی دارد که می‌توان به چند نمونه در آن اشاره کرد: ضعف استدلال‌ات، پایین بودن بُعد تحقیقی، نبود ترتیب منطقی مباحث، ابهام در بیان، عدم برخورداری از روش کلامی، گرایش به مکتب تفکیک، غفلت از طرح

کلام ۴۳

مباحث کلیدی و برخی مبانی مهم کلامی، عدم ارائه پاسخ مناسب برای سؤالات فراوانی که در کتاب مطرح شده، عدم تناسب عناوین فصول با محتوای آنها.

ج) پیشنهاد:

این کتاب به لحاظ ضعفهای فراوانی که دارد متن مناسبی برای تدریس کلام در هیچ مقطعی نیست و در خصوص پیام نور (با توجه به ویژگی‌های خاص و اهمیتی که دارد) لازم است متن مناسبی زیر نظر یک گروه متخصص تهیه گردد.

نام اثر: فلسفه معاصر اروپایی

* مؤلف / مترجم: ا.م. بوخنسکی / شرف‌الدین خراسانی

* ناشر: علمی و فرهنگی

* سال نشر: ۱۳۷۹

* نوبت چاپ: دوم

* محل نشر: تهران

کتاب **فلسفه معاصر اروپایی**، اثر ا.م. بوخنسکی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، در درس فلسفه معاصر، رشته فلسفه غرب مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، به عنوان منبع فرعی، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیت شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

کتاب مشابه از نظر موضوعی و عنوان به اثر مذکور:

– **فلسفه کاپلستون**، فردریک کاپلستون، علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار

– **فلسفه در قرن بیستم**، ژان لاگوست، رضا داوری، تهران، انتشارات سمت

– **نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب**، کریم مجتهدی، تهران،

انتشارات امیرکبیر

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

میزان رسایی و روان بودن اثر حاضر در حد بسیار خوبی است. چاپ دوم این کتاب نسبت به چاپ اول آن از نظر قواعد ویرایش و نگارش بسیار خوب رعایت شده است. از لحاظ حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی، طرح جلد از کیفیت خوبی برخوردار است. با توجه به حجم کتاب به نظر می‌رسد که این اثر برای درس فلسفه معاصر، که ۴ واحد است، زیاد باشد و بتوان کل کتاب را در طی ۴ واحد درسی به اتمام رساند. از جمله نقاط ضعف شکلی اثر، نبودن فهرست منابع و کتابشناسی در آن می‌باشد (در چاپ اول آن فهرست منابع و کتابشناسی وجود دارد).

ب) از لحاظ محتوایی:

مترجم اصطلاحات تخصصی فلسفه را در غالب موارد با موفقیت به فارسی برگردانده است، اما در مواردی خود به معادل سازی پرداخته که یا موفق نبوده است یا اکنون پس از گذشت ۳۰ سال (از ۱۳۵۲ چاپ اول کتاب)، معادل‌های بهتری برای آن واژه‌ها آمده است (مثلاً در مورد هوسرل یا هیدگر و دیگران).

در این اثر نویسنده از ابزارهای علمی برای ترسیم و تقریر نظرات فلاسفه مورد نظر خود استفاده کرده اما برای دانشجو، کتاب فاقد جمع‌بندی نهایی، خلاصه فصل، تمرین و آزمون است.

کتاب مذکور به لحاظ جامعیت محتوا، از آنجا که در دهه چهل (۱۹۴۷) نوشته شده و در ۱۹۵۱ تجدید چاپ شده است و ترجمه از نسخه سال ۱۹۵۱ صورت گرفته، با توجه به تحولات بسیار سریع و گسترده فلسفه قرن بیستم در نیمه دوم قرن بیستم این کتاب ناقص است ولی از حیث آنکه نویسنده بر تحولات نیمه اول قرن بیستم تسلط دارد بسیار عالی است. تذکر این نکته هم نیکوست که مترجم کوشش کرده که با توجه به این نقص عمده خود، ملحقاتی در پایان کتاب بیاورد تا رفع این نقیصه شود؛ ولی با توجه به تمایلات فکری نویسنده در آن ایام (دهه پنجاه شمسی) کمتر در این کار توفیق یافته است.

محتوای اثر با عنوان و فهرست داخل آن مطابقت دارد. مطالب اثر با سرفصل‌های شورای عالی برنامه ریزی برای درس تا اندازه‌های زیادی مطابقت دارد، جز اینکه به‌خاطر نقص این کتاب (پیش‌تر اشاره شد)، برخی از مطالب سرفصل‌ها در آن نیست، مانند:

فلسفه معاصر اروپایی ۴۷

هرمنوتیک. از سوی دیگر، سرفصل‌های شورای عالی برنامه ریزی نیز برخی مطالب لازم برای فلسفه معاصر را پیش‌بینی نکرده است که در آن کتاب موجود است.

اطلاعات این کتاب روزآمد نیست. اگر این کتاب بخواهد در دانشگاه تدریس شود، باید حاوی مطالب فلسفه معاصر در ۵۰ سال اول قرن بیستم باشد. اما در آن مطالب بسیار مهم نیمه دوم ذکر نشده است و حتی در مورد برخی فلاسفه مهم مثل، نظریه ویتگنشتاین به اجمال صحبت شده است در حالی که جای تفصیل بیشتری دارد.

از نوآوری مؤلف در این کتاب می‌توان به بخش اول اثرش اشاره کرد که با مهارت تمام (البته با حفظ گرایش نوتومیستی خود) شرحی از چگونگی پیدایش فلسفه معاصر داده که بسیار مفید، و در عین حال، بدیع است. شیوه تبویب مطالب در سراسر کتاب نیز جدید است و نحوه تقسیم‌بندی کلی کتاب مثل: ایده آلیسم، رئالیسم و ... نیز از مزایای کتاب است. اما کتاب عمدتاً به جریان‌های حاکم بر اوایل قرن بیستم تکیه دارد. نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر خوب است.

نویسنده در هر بحث و تحلیل از هر فیلسوف، منابع درجه اول آن، یعنی از آثار خود فیلسوف استفاده نموده است. ولی به منابع دسته دوم نیز ارجاع داده است. (گرچه در چاپ دوم این منابع و کتابشناسی حذف شده است.) میزان دقت در استنادات و ارجاعات اثر رعایت شده است.

مؤلف در تحلیل علمی موضع بی‌طرفی دارد، امانت و دقت لازم در کاربرد اصطلاحات تخصصی را رعایت کرده است.

ج) پیشنهادها:

- اثر برای درس فلسفه معاصر و مکاتب قرن بیستم مناسب است؛
- نقصی که محدود به نیمه اول قرن بیستم در این کتاب مشاهده می‌شود با ترجمه یا تألیف تکمیلی برطرف می‌شود؛
- معادلها دوباره بررسی شوند؛
- اضافه نمودن فهرست موضوعی و فهرست اعلام به کتاب؛
- آوردن فهرست منابع مورد استفاده مؤلف.

نام اثر: تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد

* مؤلف / مترجم : امیل برهیه / یحیی مهدوی

* ناشر: خوارزمی

* سال نشر: ۱۳۷۷

* نوبت چاپ: دوم

* محل نشر: تهران

کتاب **تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد** اثر امیل برهیه، ترجمه یحیی مهدوی، برای درس تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس رشته فلسفه غرب، مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، به عنوان منبع فرعی و کمک درسی از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای افزایش کیفیات شکلی و محتوایی آن ارائه می‌گردد:

کتاب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان به اثر مذکور:

- **فلسفه در قرون وسطی**، اثر دکتر کریم مجتهدی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر،

۱۳۷۵

- **عصر اعتقاد**، آن فرماتل، مترجم احمد کریمی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶

- **روح فلسفه قرون وسطی**، اتین ژیلسون، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶

- **تفکر در دوره قرون وسطی**، دیوید لاسکم، مترجم سعید رضایی کاشانی، چاپ اول،

تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰

۵۰ نقدنامه فلسفه و کلام

- تاریخ فلسفه قرون وسطی، دکتر محمد ایلخانی، چاپ اول، تهران، سمت، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۹
- مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، اثر دکتر کریم مجتهدی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی

ترجمه متن از نظر نگارش روان و رسا می‌باشد. قواعد ویرایش و نگارش در ترجمه رعایت شده است. در ترجمه اثر قواعدی هم‌چون حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی، طرح روی جلد رعایت شده است. اثر با تعداد واحدهای درسی به عنوان منبع فرعی و کمک درسی تناسب دارد. در ترجمه کتاب اغلاط مطبعی به چشم می‌خورد.

ب) از لحاظ محتوایی:

عدم شمول کتاب بر برخی مطالب در قرون وسطی و دوره تجدد، این کتاب به عنوان کتاب درسی از لحاظ محتوا روزآمد نیست. کتاب تا حدودی قدیمی است. نبود منابع و کتابشناسی در ترجمه آن به متن فارسی، برخی اصطلاحات لاتینی که در متن آمده عیناً نوشته و ترجمه نشده است. از آنجا که نویسنده کتاب (امیل برهیه) اعتقادی به فلسفه مسیحی ندارد، حاصل تلاش اصحاب حکمت قرون وسطی را در جمع دین و فلسفه یا عقل و وحی بی‌حاصل مانده است. گاهی نویسنده در متن ترجمه فارسی کتاب، مأخذ اصلی نقل قول‌های مستقیم را نیاورده است؛ مثلاً، در صفحات ۲۵۶ و ۲۶۲ در باب «راجر بیکن» صحبت شده اما بدون ذکر مأخذ. معادل سازی بسیار دقیق و کاربرد عالی اصطلاحات تخصصی، کیفیت بسیار خوب ترجمه، انسجام بسیار خوب مطالب در متن.

ج) پیشنهادها:

- افزودن منابع و مأخذ
- افزودن کتاب شناسی در پایان کتاب
- افزودن فهرست تفصیلی

تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد ۵۱

- این اثر به عنوان منبع اصلی برای درس تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس مناسب نیست.
- بهتر است از آن به عنوان کمک درسی و فرعی برای مطالعه دانشجویان استفاده شود.
- مواردی از اشتباهات محتوایی اثر ذکر می‌شود که ناشر محترم در طبع بعدی اصلاح نمایند:

اشتباهات محتوایی اثر

- ص ۴۱ س ۳- نویسنده در مورد نظر آگوستین در خصوص زمان می‌گوید: «مدت و زمان همان اندازه حرکت است، به نظر نمی‌رسد، این نظر درست باشد. در واقع این مطلب نظر ارسطو است و از نظر آگوستین زمان مقدار یا اندازه حرکت نیست.
- ص ۵۵ س ۷- گفته شده است که در یک تمدن پیش از اینکه در ۴۴۱ درباره آن زیر نظر آگوستین قدیمی بحث بشود. با توجه به اینکه تاریخ مرگ آگوستین در سال ۴۳۰ است چگونه ممکن است در سال ۴۴۱ زیر نظر او بحثی صورت گیرد!
- ص ۸۹ ب ۲ س ۴- مترجم در موارد متعدد نام کتاب‌های نویسندگان را به صورت لاتینی آورده و ترجمه نکرده است و این با اصول ترجمه منافات دارد. اگر نویسنده زبان لاتینی نمی‌داند می‌تواند از کسانی که می‌دانند بپرسد. این مسئله در صفحات زیر هم تکرار شده است: ص ۲۵۷ س ۳ و ۴.
- ص ۲۸۶ س ۱۰ (در اینجا نویسنده اصطلاحی لاتینی را عیناً آورده اما آن را ترجمه نکرده است).
- ص ۳۱۵ ب ۲ س ۲
- ص ۳۵۳ پ ۴ س ۲
- ص ۹۲ تا ۸۹- نویسنده چند صفحه در مورد قدیمی آن بحث کرده اما هیچ توضیحی درباره برهان وجودی او نداده است. با توجه به اینکه این برهان یکی از بهترین یا حتی مهمترین قسمت فلسفه آن است بحث نکردن از آن نقص مهمی محسوب می‌شود.
- ص ۹۳ س ۷- از قول بوئتیوس گفته شده است که اقدامات ارسطو و تمام منطقی که از آن ناشی شده منحصرأ مربوط به الفاظ در اشیاء از این جهت که الفاظ دال بر اشیاء است. این مطلب از قول بوئتیوس با آنچه در ص ۶۵ از او نقل شده منافات دارد. در آنجا گفته

۵۲ نقدنامه فلسفه و کلام

شده است که تمام مقولات و بالتبع منطق، سازگار با اشیاء جسمانی و ساخته شده برای آنهاست.

ص ۹۴ س ۱۳- اشتباهاً نام آنسلم به جای نام اوسلینوس نوشته شده است.
ص ۱۱۶ س ۴- گفته شده است «راه ملی است که اریگنا اسکاتلندی پیشنهاد کرده بود» ظاهراً مترجم عنوان اسکوتوس را در نام اریگنا به معنای اسکاتلندی تصور کرده است که اشتباه است و در یکتا ایرلندی بوده نه اسکاتلندی. البته مترجم در صفحات دیگر همین اثر او را ایرلندی دانسته اما در این صفحه دچار اشتباه شده است. این اشتباه در کتاب دیگر مترجم، یعنی **مابعدالطبیعه زال وال** تکرار شده است.

ص ۱۳۳ پاورقی - مترجم ظاهراً برای کامل شدن اثر مطالبی را از آثار دیگر نویسنده و همچنین از آثار افراد دیگر به کتاب افزوده است که به نظر کار درستی نمی‌رسد و چون این موارد متعدد است کتاب عملاً تبدیل به چهل تکه شده است. در آثار دیگر مترجم هم شاهد این ابتکار نامطلوب هستیم. در این اثر در صفحات ۴۶، ۷۴، ۱۹۴، ۲۴۵، ۳۰۱، ۳۱۷ مترجم در پاورقی اشاره می‌کند که بخش‌هایی را از کتاب‌های دیگر افزوده است.

ص ۱۵۱ س ۷- مترجم در ص ۱۴۳ کتاب پرکلدس را **اصول الهیات** ترجمه کرده اما در اینجا همان کتاب را **عناصر خداشناسی** ترجمه کرده است که با اصل یکدست بودن ترجمه سازگار نیست.

ص ۲۰۳ س ۱۱- نویسنده گفته که اصل نفوذ نزد آلبرت کبیر، ماده است اما توضیح نداده است که با توجه به این مطلب مشکل بنای نفس خدای چگونه حل می‌شود.

ص ۲۴۷ ب ۲ س ۱ تا ۴- جمله نامفهوم است.

ص ۲۵۷ س ۶- مترجم **Astrorogie** را اخترشناسی ترجمه کرده که درست نیست. ترجمه درست آن اختربینی یا طالع بینی است. اخترشناسی معادل **astronomy** است.

ص ۲۶۵ س ۱۳- شهر «وین» به صورت «وینه» نوشته شده است که درست نیست.

ص ۲۶۷ ب ۳ س ۴- مترجم نام پاپ ایندسنت سوم را ترجمه کرده و نوشته پای بی‌گناه سوم که درست نیست زیرا اسامی را نباید ترجمه کرد.

ص ۲۷۲ پاورقی - بهتر بود پاورقی ص ۲۷۰ در اینجا آورده می‌شد.

ص ۲۷۴ ص ۱- گفته شده که صورت نوعیه اصل تزدینت در حالی که در پاورقی ص ۲۷۰ مترجم گفته بود صورت نوعیه اصل تنرد است. این دو مطلب با هم ناسازگار است.

تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد ۵۳

ص ۲۸۴ س ۱- اوکام از لحاظ زمانی بعد از اکمارت است. اما معلوم نیست چرا قبل از او آورده شده است.

ص ۲۸۴ س ۳- گفته شده است که «ویلیام اوکمالی بین سال‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۴۷ در آکسفورد دانشجو بود» مسلم است که این مطلب نادرست است.

ص ۳۰۱ پاورقی - گفته شده است که «ما سابقاً آنچه مربوط به آلبرت کبیر و مماس آکوئینی بود از همین کتاب گرفته بودیم» با توجه به اینکه در پاورقی ص ۱۹۴ به این- مطلب اشاره شده بود لذا توضیح پاورقی ص ۳۰۱ زائد است.

ص ۳۱۷ پاورقی - مترجم مطالبی را که از نویسندگان دیگر بر گرفته است در انتهای کتاب بانام تکمله آورده است و مطالبی را که از کتاب‌های دیگر نویسنده گرفته در داخل کتاب افزوده است. معلوم نیست چرا در این صفحه مطالبی را در حدود یک صفحه از نویسنده‌ای دیگر در داخل کتاب آورده و به تکمله منتقل نکرده است.

ص ۳۱۸ ب ۲ س ۱ - کلمه «تاکنون» اشتباه است باید «تا آن زمان» باشد.

ص ۳۵۳ ب ۳- گفته شده است که سفرهایی بود به کشورهای دیگر به سبب عشق به طبیعت و غیره بوده در حالی که به نظر می‌رسد علت اصلی مهم شدن به بدعت و الحاد بوده است.

ص ۳۷۰ س ۸- گفته شده که گیوم دو شامپو جواباب بدئیتوس را قبول کرده بود در حالی که این مطلب نادرست است.

ص ۳۷۸ ب ۱- مطلب روشن نیست.

نام اثر: پوزیتیویسم منطقی

* مؤلف / مترجم : بهاء‌الدین خرمشاهی

* ناشر: علمی و فرهنگی

* سال نشر: ۱۳۶۱

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **پوزیتیویسم منطقی** اثر بهاء‌الدین خرمشاهی برای درس تاریخ فلسفه جدید و معاصر و فلسفه علم، در مقطع کارشناسی، رشته فلسفه غرب به عنوان منبع فرعی، از نظر شکلی و محتوایی مورد نقد و بررسی شده است که بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای محتوایی و شکلی اثر ارائه گردید:

کتاب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **حلقه وین**، اثر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی
- **زبان، حقیقت و منطق**، اثر آیر، ترجمه منوچهر بزرگ مهر
- **رساله منطقی و فلسفی**، اثر ویتگنشتاین
- **فلسفه معاصر**، اثر فردریک کاپلستون

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

نگارش کتاب روان و رسا می‌باشد زیرا مؤلف آن ادیب سلطانی است و مباحث آن در حوزه فلسفه تحلیلی است که در آن به روشنی بیان تأکید می‌شود.

قواعد ویرایش و نگارش کتاب تا حدی خوب است اگر چه خالی از اشتباه نیست. چنان که در صفحات متعددی «هست» را به معنای «است» به کار برده است. مثلاً ر.ک: صفحه ۹۰ «این مستلزم معرفتی هست که» و در صفحه ۱۰۷ اگرچه نقل قول از کتاب دیگری است اما آمده است که: رشد آن [درخت] را بشنویم درحالی که «بینیم» مناسب‌تر است.

اثر مذکور از نظر صفحه آرایی، صحافی، طرح جلد مناسب است اما از لحاظ حروف نگاری خطاهایی در آن مشاهده می‌شود. مثلاً: صفحه ۴۲ «نقل و قول» «که» «واو» در آن اضافی است، صفحه ۹۶ «همالانش» به جای همکارانش، سطر اول صفحه ۱۵۰ گزاره‌ها را جز در صورتی و «را» جا افتاده است.

این کتاب منبع فرعی می‌باشد.

اثر مذکور فاقد پیشگفتار، بیان هدف اثر به صورت صریح و ضمنی، مقدمه کلی، فهرست تفصیلی، نتیجه، جدول و تصویر، خلاصه فصول، واژه نامه، فهرست منابع و کتابشناسی می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

این اثر به دلیل قدمت برخی واژه‌های تخصصی که دارد و امروزه معادل‌های بهتری برای آنها به کار می‌رود. مثال: کلمه «تکذیب پذیری» برای Falsifiability، که امروزه «ابطال پذیری» به کار می‌رود.

کیفیت معادل سازی اصطلاحات تخصصی اثر با توجه به زبان نگارش خوب است. محتوای اثر با عنوان و فهرست آن مطابقت و هماهنگی دارد.

این اثر از آنجا که مکتب پوزیتیویسم منطقی را در حد اجمالی معرفی می‌کند با سر فصل‌های شورای عالی برنامه ریزی تا حدی مطابقت دارد زیرا این کتاب هم در درس فلسفه علم و هم در درس تاریخ فلسفه جدید و معاصر مفید فایده است.

در مورد میزان روزآمدی داده‌ها و اطلاعات اثر با توجه به اینکه مربوط به سال ۱۳۶۱ است در آن زمان جز کتاب **رساله وین**، که مطالعه‌اش خالی از زحمت نیست، هیچ اثری

پوزیتیویسم منطقی ۵۷

چاپ نشده بود که به‌طور مستقل مکتب پوزیتیویسم منطقی را معرفی کند لذا در آن زمان برای آشنایی با این مکتب بسیار مفید بوده است. هر مؤلفی که اثری را تألیف می‌کند سعی می‌کند نوآوری در آن ابداع کند یکی از نوآوری‌هایی که در این کتاب ملاحظه می‌شود، این است که در قسمت اعلام شرح حال و اندیشه هر یک از ایشان به اختصار آمده است که به خواننده در مطالعه اثر کمک می‌کند. اما یک اشکال اساسی در این بخش وجود دارد و آن اینکه مطالب صفحات ۱۱۳ و ۱۱۴ قبلاً در صفحات ۷۰ تا ۷۳ آمده است؛ به بیان دیگر، شرح حال «آمبر» هم در متن کتاب و هم در اعلام آمده است در حالی که شایسته بود فقط در بخش اعلام بیاید و در متن کتاب به آن ارجاع شود. نظم منطقی و انسجام مطالب در کل اثر تا حدودی رعایت شده است. مؤلف برای نگارش اثرش از منابع معدودی (کمتر از ده منبع) استفاده کرده است در حالی که جا داشت منابع بیشتری را در باب این مکتب مطرح نظر قرار دهد. حتی در شرح احوال و آثار برخی از کسانی که در کتاب از آنها نام برده شده است، مشخص نیست که از چه منابعی استفاده شده است. میزان دقت در استنادات و ارجاعات اثر رعایت شده است.

ج) پیشنهادها:

این اثر، متن درسی نیست، اما به عنوان منبع فرعی می‌تواند دانشجویان مقطع کارشناسی را با پوزیتیویسم منطقی آشنا سازد.

نام اثر: روان‌شناسی و دین

* مؤلف / مترجم: کارل گوستاو یونگ / فؤاد روحانی

* ناشر: امیرکبیر

* سال نشر: ۱۳۷۰

* نوبت چاپ: سوم

* محل نشر: تهران

کتاب **روان‌شناسی و دین** اثر کارل گوستاو یونگ، ترجمه فؤاد روحانی، برای درس دین، کلام جدید، روش‌شناسی، در رشته کلام و ادیان، مقطع کارشناسی به عنوان منبع کمک‌درسی، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد و بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر ارائه گردید: کتب مشابه از نظر عنوان و موضوع به اثر مذکور:

- دین و روان، اثر ویلیام جمیز

- **روانکاوی و دین**، اثر اریک فروم، ترجمه عزالدین معنوی

- **انسان در جستجوی معنی**، اثر فرانکل، ترجمه دکتر اکبر معارفی

- **خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها**، اثر یونگ، ترجمه پروین فرامرزی

- **انسان و سمبول‌هایش**، اثر یونگ، ترجمه ابوطالب صارمی

- **جهان‌نگری**، اثر یونگ، ترجمه جلال ستاری

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

کتاب فاقد خلاصه، نمایه، کتابشناسی، فهرست مأخذ و منابع می‌باشد. اثر مذکور دارای پیشگفتار، مقدمه، فهرست مطالب و نتیجه‌گیری می‌باشد. متن از حیث روش شناسی به صورت تحقیقی می‌باشد.

این کتاب مجموعه سه سخنرانی است که دقت لزوم در طرح مسائل را ندارد به‌ویژه سخنرانی اول و سوم غموض قابل توجهی را برای کسانی که با روان‌شناسی آشنایی نداشته باشند، دارد. دشواری مطالب متن، نگارش آن را دشوار نشان می‌دهد. در دو ترجمه‌ای که از این کتاب به عمل آمده است باز هم اشکالاتی دارد (ترجمه چاپ دوم از آقای سروری).

این کتاب صورت درسی نداشته است و مؤلف آن را به قصد تدریس ننوشته و نیز ترجمه آن به قصد استفاده و اختصاص برای درس خاصی صورت نگرفته است. ولی، در عین حال، برای درس روش شناسی ادیان در بخش روان‌شناسی دین، تا حدودی قابل توجه است.

بین سرفصل‌های شورای عالی برنامه ریزی و عنوان درس مطابقت کمی برقرار است.

ب) از لحاظ محتوایی:

در این اثر می‌توان به نقاط قوت و ضعف محتوایی اشاره کرد:

توجه به صعوبت روان‌شناسی دین در تعریف دین و شناخت روش آن، توجه به آفات روش شناختی دین شناسی برخی روان‌شناسان مثل فروید، نقادی روش‌شناسی ماتریالیستی، توجه به همراه بودن گرایش به خدا با انسان، توجه به ادیان مختلف، اهمیت فراوان دادن به کارکرد دین، توجه به خدا به عنوان یک موجود پیش از تصور. روشن نبودن تعریف دین از دید نویسنده، دین به پدیده‌ای روان‌شناختی، طرح مبهم ارتباط انسان و دین، عدم برخورداری از انسجام منطقی و ترتیب در نگارش، عدم وضوح و توصیف روش از ارجاع مذاهب تجربه‌های دینی به ناهشیار جمعی علمی.

(ج) پیشنهادها:

طرح مطالب یونگ برای دانشجویان مقطع لیسانس که تصور ساده و بسیطی از دین دارند توصیه نمی‌شود. از این کتاب در دروس کلام جدید و روش‌شناسی دین به عنوان منبع فرعی می‌توان استفاده نمود.

نام اثر: عقل و اعتقاد دینی

* مؤلف / مترجم: مایکل پترسون / احمد نراقی، ابراهیم سلطانی

* ناشر: طرح نو

* سال نشر: ۱۳۷۶

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **عقل و اعتقاد دینی** اثر مایکل پترسون، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، برای درس کلام تطبیقی و کلام جدید، رشته ادیان، فلسفه دین در مقطع کارشناسی به عنوان منبع فرعی، از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد، بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی ارائه گردید: کتب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **فلسفه دین**، اثر گسیلر، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.

- **درآمدی بر کلام جدید**، هادی صادقی، چاپ اول، قم، طه، ۱۳۸۲.

- **فلسفه دین**، جان هیک، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ دوم.

- **درآمدی به فلسفه دین**، اثر دیویس، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول،

تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

اثر از لحاظ نوشتاری، روان و رساست و مترجم هم در ترجمه اثر سعی کرده است که نگارش را به سبک روان و رسا انجام دهد.

قواعد ویرایش و نگارش بسیار خوب است. کیفیت اثر از لحاظ صفحه آرایی، صحافی طرح جلد و حروف نگاری قابل قبول است. متأسفانه در قسمت حروف نگاری، از حروف ریز استفاده شده است لذا چشم را خسته می‌کند، اگر با حروف درشت‌تر نوشته می‌شد خواننده از آن بهتر بهره می‌برد.

با توجه به حجم اثر برای دو واحد درسی مناسب نیست برای چهار واحد درسی مناسب‌تر می‌باشد.

کتاب فاقد نتیجه، جدول و تصویر، خلاصه فصول و کلی، فهرست منابع، کتاب‌شناسی است.

ب) از لحاظ محتوایی:

در این قسمت می‌توان به مواردی اشاره کرد: انطباق موضوع با محتوای اثر، جامعیت اثر، استفاده از مثال‌های متنوع و وجود پرسش‌های آخر کتاب، استناد به منابع جدید و ذکر منابع مورد استفاده، کتاب از موضع دیندارانه نگارش یافته است. به‌دست دادن روش برون دینی مناسب برای مطالعات ادیان و مسائل کلام جدید و فلسفه دین، کفایت مطالب، ارتباط منطقی مطالب، برخی اغلاط در معادل سازی اصطلاح‌های فلسفی در ترجمه، انتخاب برخی مثال‌های خارج از مطلب در متن اصلی، سطحی بودن کتاب و محدود بودن آن به چارچوب نگرش تحلیلی و غفلت از نگرش‌های اگزیستانسیال و ... (مثلاً: نگرش‌های بولتمان و تیلیش در این کتاب نیامده است)، عدم استفاده از اصطلاحات رایج در بیان برای ترجمه بعضی از واژگان.

ج) پیشنهادها:

این کتاب برای تدریس اصلی مناسب نمی‌باشد و به رغم وجود نکات مثبت فراوان در آن، پاره‌ای نکات منفی از جمله محدود بودن به کلام مسیحی یکی از دلایل اصلی مناسب نبودن تدریس این کتاب می‌باشد.

نام اثر: درآمدی بر منطق جدید

* مؤلف: ضیاء موحد

* ناشر: علمی و فرهنگی

* سال نشر: ۱۳۷۳

* نوبت چاپ: پنجم

* محل نشر: تهران

کتاب **درآمدی بر منطق جدید**، اثر ضیاء موحد، در درس منطق جدید برای رشته فلسفه و ریاضیات در مقطع لیسانس و فوق لیسانس به عنوان منبع اصلی از نظر محتوایی و شکلی نقد و بررسی شد که بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برابر بهبود و ارتقای محتوایی و شکلی اثر ارائه گردید.

کتاب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

مدخل منطق صورت، غلامحسین مصاحب، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

مبانی منطق جدید، لطف الله نبوی، چاپ اول، تهران، سمت، ۱۳۷۷.

قلمرو و مرزهای منطق صوری، ریچارد جعفری، پرویز پیر، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶

راهی نو در منطق، ویلفریدهاجز، عبدالحسین آذرنگ، چاپ اول، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۴.

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

کتاب حاضر از لحاظ نگارش، روان و رسا است. قواعد ویرایش و نگارش در این اثر به خوبی انجام شده است. نوع استفاده از حروف، اندازه آنها، نمایش فرمول‌ها، جداول و کادرها مطلوب است. طراحی جلد در چاپ‌های متأخر نسبت به چاپ‌های قبلی جذاب‌تر است.

با توجه به تناسب حجم اثر با تعداد واحدهای درس، بخش‌های ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۱ و پیوست ۱ و ۲ برای دو درس ۲ واحدی منطق جدید (منطق جدید ۱ و ۲) رشته فلسفه مناسب است. از آنجا که این کتاب پنج مرحله زیر چاپ رفته است در چاپ‌های بعد از چاپ اول، تنها تفاوتی که از نظر شکل دیده می‌شود طرح جلد کتاب است و همین‌طور تصحیح پاره‌ای از اشتباهات از جمله تصحیح برخی صورت برهان‌ها، اما متأسفانه این تصحیح در چاپ‌های سوم به بعد ادامه نداشته و هنوز هم پاره‌ای غلط‌های چاپی در متن دیده می‌شود؛ البته این غلط‌ها جزئی می‌باشند. برای مثال، صفحه ۱۴۲، سطر ۶ قسمت آخر فرمول، علامت $\rightarrow$ جا افتاده است. صفحه ۲۹۴ سطر ۱۰ و ۱۲ به جای m باید a بیاید.

این اثر فاقد نتیجه و فهرست منابع می‌باشد. از مزایای چاپ پنجم این اثر می‌توان به پیشگفتار، بیان هدف اثر به صورت صریح، فهرست مطالب به صورت تفصیلی، جدول، فهرست موضوعی و کتابشناسی اشاره کرد.

ب) از نظر محتوایی:

این اثر جزء اولین کتاب‌هایی است که در زمینه منطق جدید به زبان فارسی نوشته شده و در واقع اولین کتابی است که به شکل یک کتاب درسی تألیف و در دانشگاه‌ها هم مورد استفاده قرار گرفته است. زیرا حوزه معرفتی را به زبان فارسی معرفی می‌کند. نحوه به کارگیری اصطلاحات بسیار اهمیت دارد؛ زیرا در صورت استعمال نادرست اصطلاحات، تصحیح بعدی آنها دشوار خواهد بود ولی خوشبختانه دکتر موحد در به کارگیری اصطلاحات به خوبی عمل کردند و از معادل‌های خوب و دقیقی استفاده کرده‌اند. مؤلف در این اثر از تمرینات خوبی استفاده کرده‌اند ولی اگر تعداد تمرینات و تنوع آنها بیشتر بود به فهم مطالب و مهارت منطقی لازم دانشجویان کمک می‌کرد.

درآمدی بر منطق جدید ۶۷

میزان جامعیت محتوا و موضوع اثر با توجه به اهداف درس مناسب است حتی نسبت به آنچه برای یک دانشجوی فلسفه مورد نیاز است مطالب بیشتری عنوان کرده است، از جمله مباحث منطقی سازگاری و تمامیت.

محتوای اثر با عنوان و فهرست آن انطباق دارد در واقع این اثر آشنایی مقدماتی دانشجویان با مباحث منطق جدید می‌باشد. مطالب اثر با سرفصل‌های شورایعالی برنامه ریزی درس هماهنگی دارد.

داده‌ها و اطلاعات این اثر چندان روز آمد نیست زیرا کتاب برای آشنایی مقدماتی با منطق جدید نوشته شده و چندان به مباحث جدید نزدیک نیست. البته اگر اشاره مختصری به حوزه‌های جدید منطقی می‌شد یا حداقل منابعی برای آشنایی با این حوزه معرفی می‌شد، خوب بود.

نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر به تدریج و گام به گام در جهت تفهیم مطالب پیش رفته است. البته می‌توان مواردی را هم نشان داد که تغییر مطالب برای یادگیری مطالب مفیدتر است. مثلاً، در صفحه ۶۳ روی جملاتی کار کرده‌اند که بر قسمتی از جمله تأکید شده در حالی که تخیل این جملات قبل از اینکه دانشجو در ترجمه جملات چند سوری مهارت لازم را پیدا کند کار ساده‌ای نیست. بهتر بود جملات چند سوری با مثال‌های متعدد و ساده‌تر بیان می‌شد و بعد از تمرینات مربوط به آن، به تحلیل جملاتی با تأکید بر قسمت خاصی از آن می‌پرداختند.

در تبیین موضوعات اثر، مؤلف از مطالب منطق دانان و فلاسفه بزرگ از جمله: فرگر، راسل و کواین صحبت شد و اینکه او اولین منطق‌دانی است که از این نماد استفاده کرده ولی اینکه این مطلب در کجا بیان شده مشخص نیست یا نسخه ۳۳۲ پاورقی یک گفته شده کواین این حکم را در مورد نام‌های خاص تعمیم می‌دهد ولی معلوم نیست در کجا.

آخرین مطلبی که می‌توان در مورد بررسی محتوایی اثر ذکر کرد این است که موضوع کتاب نسبت به مسائل فلسفی، علمی، اخلاقی و اجتماعی خنثی است ولی مثال‌های کتاب با فرهنگ ایرانی همخوانی دارد. این کتاب تا حد زیادی اقتباسی از کتاب Begning Logic اثر E.J.Lemmon است حتی تمرینات کتاب تقریباً به طور کامل از همان کتاب نقل شده ولی در برخی موارد که تمرینات با فرهنگ ما همخوانی نداشته تمرینات مناسب‌تری مطرح شده است.

ج) پیشنهادها:

- در چاپ‌های بعدی اصطلاحات چاپی انجام شود؛
- تمرینات و مثال‌های بیشتر و متنوع‌تری مطرح شود؛
- حل برخی از تمرینات با توضیح آنها به شکل ضمیمه کتاب بیاید، زیرا کتاب به عنوان خودآموز هم می‌تواند استفاده شود حل تمرینات به این دلیل مفید است.

نام اثر: درآمدی بر منطق جدید

* مؤلف / مترجم: پل تیدمن، هاوارد کهین / رضا اکبری

* ناشر: دانشگاه امام صادق (ع)

* سال نشر: ۱۳۸۳

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **درآمدی بر منطق**، اثر پل تیدمن و هاوارد کهین، ترجمه رضا اکبری، برای درس منطق عمومی، منطق جدید و منطق ریاضی، رشته فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد به عنوان منبع فرعی از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد که بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای محتوایی و شکلی اثر ارائه گردید:

کتاب مشابه از نظر موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **مدخل صورت صورت**، غلامحسین مصاحب

- **درآمدی بر منطق جدید**، ضیاء موحد

- **مبانی منطق جدید**، لطف الله نبوی

- **منطق کاربردی قسمتی از بخش منطق‌های قیاسی**، علی اصغر خندان، چاپ

دوم، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۸۳.

- مبانی منطق موجهات (بخش موجهات) ، لطف الله نبوی، چاپ اول، سمت و طه، ۱۳۸۳

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این اثر از لحاظ نگارش روان و رساست زیرا این کتاب برای متن درسی طبق استانداردهای آموزشی مناسب تدوین شده است، به همین دلیل مواردی از قبیل: جداول، نمودار، خلاصه مطالب، کلمات کلیدی، تمرین گسترده و ... در آن به اندازه کافی ملاحظه می شود.

کیفیت کتاب از لحاظ حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی، طرح جلد قابل قبول است. اثر مذکور دارای اغلاط چاپی می باشد. برای مثال: صفحه ۲۹ سطر اول، واژه «می توانیم» زاید است.

پاراگراف ۱ سطر اول، عکس نقیض شرطی باید «عکس نقیض موافق» باشد. پاراگراف ۲ سطر ۱، بعد از «عکس» ویرگول لازم است. نبود ویرگول باعث ابهام جمله است. صفحه ۴۹، دوایر بالای صفحه جای تهرانی و انگلیسی زبان باید عوض شود. صفحه ۶۷ سطر ۱۲، قیاس مشتمل بر سه قیاس است نه چهارتا. صفحه ۶۸ قیاس ابتدای صفحه زاید است.

صفحه ۸۱، پاراگراف سوم سطر ۲ جای واژه «خاص» بعد از «جزئی» است نه بعد از «کلی».

صفحه ۱۷۸، پاراگراف آخر، سطر اول، واژه «ممکن نیست» درست است.

صفحه ۱۸۳، اولین خط بعد از فرمول ها بعد از «... هفت اصل موضوع» باید اول بیاید.

صفحه ۲۰۱، پاراگراف ما قبل آخر سطر دوم، در «انجام هر P» باید به q تبدیل شود.

حجم اثر متناسب با دو واحد درسی می باشد.

اثر مذکور فاقد مقدمه ، فهرست اجمالی ، نتیجه ، فهرست منابع و کتابشناسی می باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

در این اثر اصطلاحات تخصصی منطقی به زبان انگلیسی به درستی به کار رفته است، اما تنها در مورد اصطلاح منطق های بدیل (alternative logics) برای منطق

درآمدی بر منطق جدید ۷۱

موجهات، منطق معرفت و منطق پایانی اصطلاح مناسبی نیستند. معادل‌هایی که در این اثر استفاده شده عموماً اصطلاحات خوب و جا افتاده‌ای هستند (ظاهراً در این مورد بیشتر از **واژه نامه توصیفی** منطق دکتر موحد استفاده شده) فقط گاهی در مورد یک اصطلاح از دو معادل استفاده شده است، مثلاً:

صفحه ۱۰۶ پاراگراف ۳ در مقابل Necessary condition از شرط ضروری استفاده شده، در حالی که در صفحه ۱۴۵ در فهرست اصطلاحات در مقابل همین کلمه از شرط لازم استفاده شده یا در صفحه ۲۰۴ در مقابل Logical entailment از معادل استلزام معنایی استفاده شده در حالی که در صفحه ۱۷۹ مقابل این کلمه، اصطلاح، استلزام مرتبط آمده است.

در این اثر به نوعی از ابزارهای علمی استفاده شده است نمونه آن می‌توان به همان مثال‌های متعدد و تمرینات متنوع، که پاسخ نیمی از آنها نیز در پایان کتاب آمده، اشاره کرد. در ضمن، تفهیم مطالب در انتهای هر فصل، فهرستی از واژگان تخصصی همراه با توضیحات مربوط به هر یک آمده که بسیار مفید است و برای تفهیم مطالب مؤثر.

میزان جامعیت محتوا و موضوع اثر با توجه به اهداف درس خوب است زیرا دو فصل مربوط به منطق قیاسی و منطق استقرایی برای آشنایی دانشجویان با این مباحث در درسی مثل منطق عمومی، جامعیت لازم را دارد. فصل سوم کتاب، یعنی نظام‌های اصل موضوعی، با توجه به اینکه مطالب این کتاب در واقع دنباله دو جلد قبلی است و در متن اصلی در یک کتاب قرار دارند، برای آشنایی دانشجویی که منطق جملات و منطق معمولات را خوانده به حد کفایت و در حد معرفی مناسب است؛ ولی اگر این جلد ترجمه شده را به عنوان کتابی مشتمل در نظر بگیریم آوردن این مبحث در اینجا چندان مناسب نیست. فصل چهارم کتاب هم تنها در حد آشنایی ابتدایی با الفبای این منطق‌ها به کار می‌آید.

میزان انطباق محتوای اثر با عنوان و فهرست آن کمی گمراه کننده است. عنوان فرعی (منطق‌های قیاسی - استقرایی، موجهات، معرفتی و نظام‌های اصلی موضوعی) این تصور را به ذهن می‌آورد که با همه اینها آشنا خواهد شد، در حالی که بخش عمده کتاب به دو مبحث اول (بیشتر به منطق‌های قیاسی) پرداخته و همچون بیشترین صفحات کتاب، به منطق‌های قیاسی اختصاصی یافته؛ باید گفت که این بخش اصلاً مباحث جدیدی نیست

۷۲ نقدنامه فلسفه و کلام

بلکه بیشتر به مباحث منطق قدیم اختصاص دارد و حتی بخش نظام‌های اصل موضوعی هم (اگر مبدأ مقایسه منطق جملات و محمولات هستند) متقدم بر استنتاج طبیعی است. مطالب اثر با توجه به سر فصل‌های شورای عالی برنامه ریزی برای درس منطق عمومی به کار می‌رود. تنها فصل‌های اول و دوم آن مورد نظر است و چون در این درس معمولاً اندکی در مورد روش شناسی علوم هم صحبت می‌شود، فصل دوم تنها مبحث استقراء را پوشش می‌دهد و سایر مباحث در آن نیامده است. اگر برای منطق قدیم به کار رود تنها فصل اول برای بحث قیاس به کار می‌آید. فصل‌های دیگر برای دروس منطق جدید و آشنایی با روش‌ها و نظام‌های منطقی مناسب است.

اطلاعات و داده‌های اثر چندان روزآمد نیستند ولی از آنجا که هدف معرفی اجمالی نظام‌های خاصی است، در معرفی و پرداخت مطلب مؤفق بوده و چندان وارد مباحث بحث انگیز و مناقشه آمیز که نیاز به استفاده از منابع جدیدتر را پیش می‌آورد، نبوده است.

نظم و انسجام مطالب هر فصل خوب و منطقی است ولی با توجه به کل اثر، شاید مناسب‌تر بود منطق جملات و محمولات مطرح شده در دو جلد قبلی بلافاصله بعد از نظام‌های اصل موضوعی مطرح می‌شد، سپس نظام‌های موجهات معرفتی و بایایی، که درواقع گسترش همان نظام‌ها هستند، و در آخر در فصل جداگانه به منطق‌های قیاسی و استقرایی اختصاص می‌یافت که دنباله مباحث پیش نیستند و حیطه جدایی دارند.

برای تبیین موضوعات این کتاب به قدر کفایت از منابع دست اول استفاده شده است. ترجمه این کتاب از سوی مترجم ظاهراً ترجمه کامل است ولی در مواردی که مثالها و تمرینات را مناسب نیافته‌اند آنها را عوض کرده‌اند که به چند دلیل مناسب نبوده است: الف) گاهی مضمون نامناسب بوده است.

ب) گاهی مثال‌های دیگر در زبان فارسی برای بیان مطلب منطقی مناسب‌تر بود. مثلاً، صفحه ۲۹ برای قضایای معدوله، زیرا در مقابل با هوش، بی هوش مناسب نبوده از با سواد و بی سواد استفاده شده

ج) گاهی مثال‌ها در مورد امور غیر آشنا بوده، مثل حساب احتمالات صفحه ۱۲۷ به بعد که به جای مثال ورق‌های بازی از مکعب‌های درون کیسه استفاده شده است.

کیفیت ترجمه از نظر روانی و رعایت امانت، روان است ولی مترجم در موارد لزوم پاورقی‌هایی اضافه کرده‌اند ولی این پاورقی‌ها را به هیچ وسیله و شکلی از پاورقی‌های مؤلف جدا نکرده‌اند و خواننده نمی‌داند که این پاورقی‌ها متعلق به کیست و حتی در

درآمدی بر منطق جدید ۷۳

مواردی پاورقی مؤلف را در ضمن یک پاورقی مفصل، که بخش عمده آن از مترجم است، نقل کرده‌اند؛ مثلاً صفحه ۳۳، با صفحه ۵۶ پاورقی ۱، پنج سطر اول مربوط به مترجم و بقیه مربوط به مؤلف است.

در اصول ترجمه اثر مذکور، مترجم در بعضی موارد دقت نکرده است که می‌توان به نمونه‌ای از آنها اشاره کرد:

در مورد لفظ "equivalent"، گرچه در منطق معنای خاص (هم ارزش) دارد ولی در متن گاهی به معنای عرفی آن، یعنی «معادل بودن» آمده، مترجم همه جا از اصطلاح هم ارزشی استفاده کرده‌اند که ترجمه خدشه دار شده است. صفحه ۱۸۲ سطر دوم پایین کادر. «او نظام‌های موجه غیر هم ارزشی متعددی را نیز ساخته است.»

جمله متن چنین است:

He constructed several nonequivalent modal systems

در واقع منظور این است که لوئیس نظام‌های موجه متعددی ساخته که این نظام‌ها با هم معادل نیستند.

صفحه ۲۰۰ هم در پاورقی همین مشکل وجود دارد.

«مشکل موجه این قاعده هم ارزش.» The moded equivalent، منظور معادل موجهاتی قاعده است. غلط بودن این ترجمه در مورد پاورقی دوم که صورت برهان دو سویه نیست و بنابراین دو طرف هم ارزش نیستند، بیشتر خود را نشان می‌دهد. صفحه ۱۸۳ پاراگراف آخر خط اول، داخل پرانتز، در مقابل incidentally آمده، «بر حسب تصادف»، ولی در اینجا (یعنی استنتاج یک اصل از اصول دیگر) اصلاً تصادف و اتفاق معنا ندارد، بهتر بود مثلاً از واژه «ضمناً» استفاده می‌کردند.

صفحه ۲۶ جمله‌ای که در تمرین در متن اصلی کتاب آمده این است: «همه جنگ‌ها شیطانی هستند» که مترجم آن را تغییر داده‌اند به «برخی از جنگ‌ها شیطانی هستند» ولی باید متناسب با آن، پاسخ‌ها هم تغییر می‌کرد ولی در تغییر آنها دقت نشده و گزینه ۳ همان قضیه اصلی است.

پاورقی‌های توضیحی:

در مواردی پاورقی‌های توضیحی وجود دارند گرچه از پاورقی‌های مؤلف جدا نشده‌اند، مثلاً قسمت ابتدایی پاورقی صفحه ۵۶ توضیحی در مورد نظر منطق‌دانان مسلمان آمده، ولی موارد دیگری هم بوده که نیاز به چنین پاورقی‌هایی احساس می‌شود. مثلاً، در صفحه ۶۱

۷۴ نقدنامه فلسفه و کلام

مؤلف گفته‌اند: «قضیه حملی، حکمی را دربارهٔ یک مجموعه بیان می‌کند لذا به لحاظ فنی قضایای شخصی، قضیه حملی محسوب نمی‌شوند...». البته در ادامه، چگونگی تبدیل این قضایا و نحوهٔ استفاده از آنها در قیاس بیان شده، ولی در منطق سنتی قضایای شخصی از اقسام قضایای حملی هستند و آنچه در اینجا به عنوان قضایای حملیه آمده همان قضایای مسوره هستند که قسیم قضایای شخصی می‌باشند، پاورقی توضیحی در این مورد می‌توانست مفید باشد.

ج) پیشنهادها:

- اگر جلد سوم این کتاب برای درس منطق عمومی استفاده شود تنها به فصل‌های اول و دوم آن توجه شود. اگر برای تدریس منطق قدیم به کار رود تنها فصل اول به کار می‌آید.
- فصل‌های دیگر برای دروس منطق جدید مناسب است.
- اثر نیاز به ویرایش مجدد و تصحیح اغلاط چاپی دارد.
- لزوم تفکیک پاورقی‌های مؤلف و مترجم در جلد «۳».
- نیاز به افزودن پاورقی‌های توضیحی از مترجم.
- کتاب برای چاپ دوم مورد بازبینی قرار گیرد، چاپ دوم کتاب حداقل به عنوان منبع فرعی منطق جدید و منطق ریاضی به شمار می‌آید. یک کتاب کار جداگانه برای آن تدوین شود تا دانشجویان بتوانند تمرینات بیشتری انجام دهند.

نام اثر: پدیدارشناسی چیست؟

* مؤلف: آندره دارتیگ

* مترجم: محمود نوالی

* ناشر: سمت

* سال نشر: ۱۳۷۱

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **پدیدارشناسی چیست؟**، اثر آندره دارتیگ، ترجمه محمود نوالی، برای درس فلسفه جدید و معاصر رشته فلسفه غرب مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، به عنوان منبع اصلی و فرعی از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد که بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای محتوایی و شکلی اثر ارائه گردید. کتب مشابه اثر مذکور از نظر موضوع و عنوان:

- **پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بون**، اثر گروه مؤلفان، گزینش و ترجمه دکتر یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۱.

- **فلسفه و بحران غرب**، هوسرل، هیدگر و دیگران، ترجمه گروه مترجمان، چاپ اول، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

- **فلسفه چیست؟**، رضا داوری، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

۷۶ نقدنامه فلسفه و کلام

- **فلسفه وجودی**، اثر مک کواری، ترجمه حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

- **پدیدار شناسی هوسرل**، اثر حمید رشیدیان.

- **پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن**، اثر گروهی از مؤلفان، گروهی از مترجمان، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۱.

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی

از نظر نگارش این اثر در زبان مبدأ (فرانسه) نباید صعوبت و سختی را که در زبان مقصد (زبان فارسی) دارد، داشته باشد و به قصد آشنا ساختن خواننده معمولی، و نه اهل فلسفه با پدیدار شناسی نوشته شده است. اما ترجمه آن در زبان فارسی روانی و رسائی لازم را ندارد. از نظر رعایت قواعد ویرایش و نگارش، ویراستار به زبان مبدأ (فرانسه) آشنایی حرفه‌ای نداشته است چرا که در این صورت بسیاری از ناهمواری‌های ترجمه می‌توانست رفع شود.

کیفیت اثر از لحاظ حروف‌نگاری، صفحه‌آرایی، صحافی و طرح جلد خوب است. حجم اثر با تعداد واحدهای درس متناسب است. اثر مذکور فاقد فهرست اعلام و موضوعی و نمایه می‌باشد. کتاب دارای پیشگفتار، بیان هدف اثر، مقدمه کلی، فهرست مطالب اجمالی، نتیجه، فهرست منابع و کتابشناسی می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

اکثر معادل‌های اصطلاحات تخصصی از معادل‌های موجوداست و هنر مترجم در به‌کارگیری آنها قابل توجه است. در مجموع معادل‌های به‌کار رفته در کتاب با توجه به زبان نگارش خوب ارزیابی می‌شود.

میزان جامعیت محتوا و موضوع اثر با توجه به اهداف درس: در این کتاب نویسنده به افراد و موضوعات مختلف در حیطه پدیدار شناسی پرداخته است. روایت پدیدار شناسی آندرتیگ گاهی با پدیدار شناسی اگزیستانسیال خلط شده و حتی اشاره‌ای به پدیدار شناسی لویناس شده که امروزه پست مدرن تلقی می‌گردد. از حیث تنوع موضوعات، پرداختن و طرح مسائل کلی پدیدار شناسی کتاب جامعیت نسبی دارد ولی به لحاظ رتق و فتق

پدیدارشناسی چیست؟ ۷۷

موضوعات و گرایش‌های درون پدیدارشناسی کتاب موفق به نظر نمی‌رسد و می‌توانست پرداخت محتوایی و موضوعی بهتری داشته باشد. اما در مجموع با اهداف درس مورد نظر در مقطع مقدماتی آشنایی با فلسفه پدیدارشناسی مثبت ارزیابی می‌شود. از نظر انطباق محتوای اثر با عنوان و فهرست آن، مطابقت اثر با سرفصل‌های شورای - عالی برنامه ریزی خوب است.

بررسی فهرست منابع، ارجاعات و نقل و قول‌ها همه مؤید آن است که نویسنده سعی کرده با گرایش و علائق خاص خود از منابع به قدر کفایت استفاده کند. مترجم از برگرداندن اثر فرانسوی به فارسی به اصول ترجمه توجه داشته که پانویس‌ها و توضیحات ضمیمه کتاب مؤید این معناست. مترجم به آموزشی بودن کتاب توجه داشته و مخاطبان آن را به خوبی می‌شناخته است (به دلیل سابقه تدریس) و لذا با توضیحات تکمیلی در انتهای کتاب سعی کرده است مطالب را به خوبی و دقیق انتقال دهد.

ج) پیشنهادها

اثر مذکور در صورت ویرایش مجدد و اضافه کردن مطالبی درباره مکتب پدیدارشناسی در دوره‌های متأخرتر و درج نمایه و واژه‌نامه تخصصی می‌تواند منبع درسی مناسبی باشد.

نام اثر: عشق صوفیانه

* مؤلف: جلال ستاری

* ناشر: نشر مرکزی

* سال نشر: ۱۳۷۴

* نوبت چاپ: دوم

* محل نشر: تهران

کتاب **عشق صوفیانه**، اثر جلال ستاری، برای درس کلیات عرفان، تاریخ تصوف در رشته الهیات، مقطع کارشناسی ارشد و دکتری به عنوان منبع فرعی می‌باشد. از نظر شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای محتوایی و شکلی اثر ارائه گردید. کتب مشابه از نظر موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **عشق در ادب فارسی**، ارژنگ مدی

- **عشق، رنه آلمندی**، ترجمه جلال ستاری، طوس، ۱۳۷۳

- **رساله‌العشق، ابوعلی سینا**، مصحح سید محمود مشکوه، ۱۳۱۹

- **پیوند عشق میان شرق و غرب**، جلال ستاری، وزارت فرهنگ، ۱۳۵۴

- **سوانح**، احمد غزالی

- **عشق در ادب فارسی**، ارژنگ مدی

- **لمعات**، فخرالدین عراقی

• نقد و بررسی

الف) از نظر شکلی:

از جمله نقاط ضعف و قوت شکلی و محتوایی آن به شرح ذیل می‌باشد:
سبک روان و سلیس نگارش، استفاده از منابع خوب و دست اول، نبود نمایه و فهرست‌های لازم، عدم ترتیب منطقی مطالب مطرح (کتاب در واقع مجموعه مقالات است).

ب) از نظر محتوایی:

طرح مباحث و ریشه‌یابی دقیقی آنها، رهیافت مبتکرانه در بحث عشق، کافی نبودن مطالب بعضی از فصول، بودن برخی از بخش‌ها.

ج) پیشنهادها:

با عنایت به سبک و شیوه نگارش نویسنده، این کتاب برای مقطع کارشناسی ارشد و بالاتر مناسب است و می‌تواند به عنوان منبع فرعی مورد استفاده قرار گیرد.

نام اثر: عدل الهی

* مؤلف: استاد شهید مرتضی مطهری

* ناشر: انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه)

* سال نشر: ۱۳۶۱

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **عدل الهی**، اثر مطهری، برای درس کلام (۱) و مطالعات تطبیقی رشته کلام و فلسفه حکمت اسلامی و مقطع کاردانی و کارشناسی به عنوان منبع اصلی از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای محتوایی و شکلی آن ارائه گردید.

کتاب مشابه از نظر عنوان و موضوع با اثر مذکور:

- **تجريد العقاید (كشف المراد) خواجه نصیرالدین طوسی**، علامه حلی

- **المقالات الاسلامیة**، ابوالحسن اشعری

- **اوائيل المقالات**، شیخ مفید

شرح المواقف، جرجانی

- **تمهید الاصول**، شیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی)

- **الذخیره فی علم الکلام**، علم الهدی، سید مرتضی

- **الاحتجاج**، شیخ طبرسی

۸۲ نقدنامه فلسفه و کلام

- باب حادی عشر، علامه حلی

- آموزشی عقاید، مصباح یزدی

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این اثر مانند سایر آثار شهید مطهری به قلمی روان و بیانی سلیس نوشته شده است و یکی از امتیازات بزرگ آن بیان اندیشه‌های عمیق فلسفی، کلامی و ... با زبانی روشن و قابل فهم است. اثر از لحاظ رعایت قواعد ویرایش و نگارش خوب است. اثر مذکور که از لحاظ حروف‌نگاری، صفحه‌آرایی، صحافی و طرح جلد خوب است قابل ذکر است. نسخه ای توسط انتشارات صدرا در ۴۱۵ صفحه بدون تایپ و صفحه گاهی چاپ شده است که نسبت به چاپ انتشارات اسلامی کیفیت پایینی دارد. این اثر منبع کمک درسی است اما به عنوان کتاب درسی در دانشگاه‌ها استفاده می‌شود.

این اثر فاقد پیشگفتار، فهرست منابع، کتابشناسی می‌باشد. کتاب دارای بیان هدف اثر، مقدمه کلی، فهرست اجمالی، نتیجه در برخی فصول و فهرست موضوعی (در آیات، احادیث، ابیات) می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

مؤلف در کاربرد اصطلاحات تخصصی موفق بوده است. محتوای اثر با عنوان و فهرست آن انطباق دارد عنوان اثر از آنجا که عدل الهی است و نویسنده با تحلیل این مسئله به مسائل جزئی‌تری چون: معنای عدل، ثنویت، مسئله شرور، نظام طولی و عرضی جهان، قانون مرگ و شفاعت آن را تحلیل نموده است. در مورد نوآوری این کتاب می‌توان گفت که نویسنده کوشیده است یکی از مسائل سنتی کلام اسلامی، یعنی مسئله عدل را با توجه به مسائل و شبهاتی که در این زمان مطرح هستند، تحلیل کند و هم با تکیه بر سنت کلام اسلامی و اندیشه عمیق خود شبهات را پاسخ گوید.

نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر خوب است.

عدل الهی ۸۳

از آنجا که نویسنده در مقام تحلیل مسئله و پاسخگویی به شبهات موجه است از منابع نیز در حد نیاز استفاده نموده است و پیداست که اگر به دنبال بیان تفاسیر مختلف و آراء متنوع در باب مسئله عدل نمی بود کتاب ساختار دیگری می یافت و به تفصیل نظرات مختلف درباره این مسئله بیان می کرد. البته ایشان در حد اجمال دیدگاه های مختلف را درباره این مسئله بیان کرده اند.

میزان استنادات و ارجاعات خوب است البته اگر بر اساس مشخصات کتابشناختی آثار ارجاع صورت می گرفت بهتر بود. این اثر مطابق با ضوابط کتاب درسی و آموزشی نیست.

ج) پیشنهادها:

کتاب عدل الهی منبع فرعی برای درس کلام (۱) است. هر چند طرح مباحث در آن استحکام لازم را دارد، اما اگر به شکل درسی و آموزشی بازنویسی شود و پاسخ به سئوالات و شبهات جدید نیز در آن لحاظ شود، بسیار کارا تر و مطلوب تر خواهد بود.

نام اثر: فلسفه کانت

* مؤلف: استفان کورنر

* مترجم: عزت‌الله فولادوند

* ناشر: خوارزمی

* سال نشر: ۱۳۶۷

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **منطق اکتشافات علمی**، اثر استفان کورنر، ترجمه عزت‌الله فولادوند برای درس کانت‌شناسی مقطع کارشناسی رشته فلسفه غرب به عنوان منبع اصلی از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر ارائه گردید.

کتاب مشابه از لحاظ عنوان و موضوع با اثر مذکور:

- **تاریخ فلسفه** (از ولف تا کانت)، فردریک کاپلستون، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگ مهر، اول، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۲.

- **نظریه معرفت در فلسفه کانت**، یوستوسه‌ارتناک، غلامعلی حداد، تهران ۱۳۷۶، فکر روز.

- **کانت**، کارل یاسپرس، اول، تهران، طهوری، ۱۳۷۳

- **کانت**، راجر اسکروتس، میر علی پایا، اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵

— فلسفه نقادی کانت، کریم مجتهدی، دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

از لحاظ نگارش، علی رغم دشواری و پیچیدگی فراوان در فلسفه کانت، کورنر در عین رعایت ایجاز، جامعیت و وضوح عبارات را در حد خوبی تأمین کرده است. میزان رعایت قواعد ویرایش و نگارش ترجمه اثر خوب است. از نظر حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی و طرح جلد مطلوب است. از آنجا که تعداد صفحات اصل متن (جدای از پیشگفتار مترجم) ۲۵۰ صفحه می‌باشد و با همه اختصار، جوانب اهم فلسفه کانت را پوشش می‌دهد. می‌توان گفت این حجم متناسب با درس ۲ واحدی می‌باشد.

این کتاب از هنگام انتشار در سال ۱۹۵۵، تقریباً هر سال تجدید چاپ می‌شود که بر اساس چاپ‌های جدید مترجم‌های مختلفی هم دارد که تغییراتی جزئی در آن شده است. اثر مذکور فاقد نتیجه، خلاصه فصول و کلی، فهرست اعلام و موضوعی، فهرست منابع و کتابشناسی می‌باشد. اما دارای پیشگفتار، بیان هدف اثر، مقدمه کلی، فهرست مطالب تفصیلی و فهرست اعلام می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

کورنر، که آلمانی الاصل و ساکن و تابع انگلیس است، به اذعان همگان از کانت شناسان بزرگ معاصر می‌باشد و کتاب **لادهم** با توجه به اقبال وسیع فلاسفه و دانشجویان فلسفه، از هر حیث کتابی موفق محسوب می‌شود و بالطبع در کاربرد اصطلاحات تخصصی هم هیچ‌گونه نارسایی به چشم نمی‌خورد.

از آنجا که این کتاب برای تدوین یک کتاب درسی به معنای دقیق نمی‌باشد و غرض از تدوین اثر، ارائه مدخل مناسب به منظور ورود به فلسفه کانت برای متخصصان و اهل فلسفه بوده است، پس ابزارهای علمی هم‌چون به طرح بحث مقدماتی، جمع بندی نهایی، تمرین و آزمون، نمودار، جدول، آمار، مقایسه، تصویر، نقشه رعایت نشده است، به جز مقدمه کلی، پیشگفتار، فهرست مطالب و فهرست اعلام.

درباره میزان جامعیت محتوا و موضوع این اثر با توجه به اهداف درس باید گفت که غرض از واحد «فلسفه کانت» آشنایی با افکار دوران ساز مرحله نقدی کانت است و کتاب

کورنر در واقع شرح کوتاه و عالمانه و بعضاً ناقده از «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی» و دو نقد «قوه حکم» کانت است. در این میان حجم اختصاصی به هر «نقد» متناسب با اهمیت آن متفاوت است. بدین ترتیب، بخش قابل ملاحظه‌ای از اثر، به نقد عقل محض و بهره کمتری به ترتیب به نقد عقل عملی و نقد سوم اختصاص یافته است. البته اندکی هم در باب فلسفه دین از نظر کانت سخن رفته است. اما زمینه تاریخی و فرهنگی و فلسفی کانت و نیز میراث او و تأثیرش بر ایده آلیسم، مارکس، نوکانتیسم و مکتب فرانکفورت را نه در متن کتاب که در پیشگفتار عالمانه مترجم باید جست. محتوای اثر با عنوان و فهرست اثر کاملاً منطبق است.

مطالب اثر با سرفصل‌های شورای عالی برنامه ریزی برای درس متناسب است. این کتاب برای تدریس فلسفه کانت در مقطع کارشناسی ارشد به جهات ذیل قابل توصیه است: الف) جامعیت مطلوب نسبت به جوانب گوناگون فلسفه کانت؛

ب) حجم مناسب؛

ج) وضوح قابل توجه عبارات؛

د) شرح توأم با نقد (البته جنبه تشریح و توضیح برجسته‌تر است؛

پ) دقت و نظم منطقی.

این کتاب به اندازه خود دارای نوآوری می‌باشد که عبارت‌اند از: توضیح جالب نظر حکم پیشین و نسبت آن با تجربه (ص ۱۴۳)، ارتباط مفهوم با ادراک (صفحه ۱۵۲)، نحوه ارتباط داشتن با واقعیت در مقایسه پیشین (صفحه ۱۵۴)، صورتبندی‌های سه گانه مسئله استنتاج استعلایی (صفحه ۱۹۰)، توضیح شاکله سازی با استفاده از تعبیر مدرن قواعد وضعی و غیر وضعی (صفحه ۲۰۹)، بیان رابطه فلسفه ریاضی کانت با نظریه‌های معاصر (صفحه ۱۶۶)، بیان تأثیر مقولات کانتی در فلسفه معاصر (صفحه ۲۳۹-۲۴۴)، بیان تأثیر کانت بر مذهب اصالت عقل (صفحه ۲۳۴ - ۲۳۸) و

نظم و انسجام منطق مباحث بسیار مطلوب می‌باشد.

برای تبیین موضوعات مورد بحث به منابع خوبی اشاره کرده است. مانند آثار اصلی خود کانت و

مترجم به اصول ترجمه از لحاظ معادل یابی دقیق، توضیح و نقد مطالب به صورت نگارشی مقدمه، پاورقی و پی نوشت در ترجمه این کتاب دقت لازم را داشته است اما از لحاظ معادل گذاری تنها نارسایی جدی ترجمه، استفاده از برگرداندن «ادراک» در مقابل

۸۸ نقدنامه فلسفه و کلام

Perception است که باید به ادراک حسی و تجربی ترجمه می‌شد تا از برخی سوء تفاهم‌ها جلوگیری شود. هم‌چنین بهتر بود به جای «برگه» (در برابر Lue) و «سکلداره» در برابر (KSchemata) به ترتیب از سرنخ یا سر رشته و شاکله (که اصطلاح جا افتاده‌تری است) استفاده می‌شد.

مترجم علاوه بر افزودن پیشگفتار سودمند و آموزنده‌ای در ۱۲۵ صفحه، به پاورقی‌های توضیحی و تشریحی سودمندی اشاره کرده‌اند؛ از جمله صفحه ۱۸۸ توضیح اصطلاح «استعلایی» (Transcendental)، در صفحه ۱۹۳ و ۱۹۴ توضیح "appercephin" در صفحه ۲۰۵ "schemata" در صفحه ۱۹۸ توضیح pure و ...

ج) پیشنهاد:

کتاب اثری مؤفق در حوزه فلسفه کانت وس به عنوان منبع اصلی مناسب مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در رشته فلسفه است.

نام اثر: منطق اکتشافات علمی

* مؤلف: کارل ریموند پوپر

* مترجم: حسین کمالی

* ناشر: علمی و فرهنگی

* سال نشر: چاپ اول: ۱۳۷۰ چاپ دوم: ۱۳۸۱

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **منطق اکتشافات علمی**، اثر کارل ریموند پوپر، ترجمه حسین کمالی، برای درس فلسفه علوم مقطع کارشناسی، رشته فلسفه غرب به عنوان منبع فرعی از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

کتاب مشابه از لحاظ عنوان و موضوع با اثر مذکور:

- **چیستی علم (فصول ۴-۷)**، آلن چالرز، مترجم سعید زیبا کلام، اول، تهران، ۱۳۷۵
- **فلسفه علوم در قرن بیستم** (بخش اول فصل ۲)، دانالد گیلیس، مترجم حسن میانداری، اول، تهران، سمت و طه.

- **منطق اکتشافات علمی**، ریموند پوپر، مترجم احمد آرام، سروش

- **حدس‌ها و ابطال‌ها**، ریموند پوپر، مترجم احمد آرام، اول، ۱۳۶۳

- **واقعیت‌گری و هدف علم**، ریموند پوپر، مترجم احمد آرام، سروش، اول

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

ترجمه این اثر روان و رساست و ویرایش‌های دکتر سروش و دکتر بهاء الدین خرمشاهی در این زمینه مؤثر بوده‌اند. از لحاظ رعایت قواعد ویرایش و نگارش اشکالاتی در کتاب دیده می‌شود که به احتمال زیاد ناشی از حروفچینی ضعیف است و اگر نمونه خوانی به دقت صورت می‌گرفت این اشتباهات نمی‌شد. اشتباهات متعدد تایپی در کتاب وجود دارد که در چاپ جدید این کتاب (سال ۱۳۸۱) نیز مرتفع نشده است؛ برای مثال، برخی از اشکالات عبارت‌اند از: صفحه ۸ واژه «شمرند» [شمرند]، صفحه ۴۴ به خلافت [بر خلافت]، صفحه ۵۸ نقطه بی‌جا در سطر ۱۴، صفحه ۷۱ لیافت [لیافت]، صفحه ۷۲ نونه [نمونه]، صفحه ۱۰۶ روشن شناختیمان [روش شناختیمان] صفحه ۱۶۲ گزراه‌ها [گزراه‌ها]، صفحه ۱۳۰ منطه [منطقه]، صفحه ۱۳۶ رونامه [روزنامه]، اقتراقات [اقتراعات].

اثر مذکور کتاب درسی نمی‌باشد بلکه از آن به عنوان منبع فرعی استفاده قرار می‌شود. از آنجا که این کتاب دو بار چاپ شده است چاپ اول این اثر در سال ۱۳۷۰ و چاپ دوم آن در سال ۱۳۸۱ منتشر شده است. چاپ دوم هیچ تفاوتی با چاپ اول ندارد به‌طوری‌که اشتباهات حروفچینی چاپ اول به‌عینه در چاپ دوم تکرار شده است.

این اثر فاقد نتیجه، خلاصه فصول و کلی، فهرست اعلام و موضوعی، فهرست منابع و کتابشناسی می‌باشد. کتاب دارای پیشگفتار، بیان هدف اثر صریح، مقدمه کلی فهرست مطالب تفصیلی و جدول می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

در ترجمه کتاب اصطلاحات تخصصی به خوبی برگردانده شده است و این امر نظر به تخصص ویراستار کتاب در این زمینه به خوبی صورت گرفته است. در مورد معادل‌سازی اصطلاحات تخصصی بهتر بود در مورد بعضی از معادل‌سازی‌ها در پا نوشت به معادل‌هایی که دیگران آورده‌اند در حد ضرورت اشاره شود؛ مثلاً، در این کتاب برای Confirmation تأیید و برای corroboration تقویت آورده شده است در حالی که آقای احمد آرام در ترجمه خود برعکس معادل‌سازی کرده است. محتوای اثر با عنوان و فهرست آن انطباق کاملی دارد. در این کتاب در مقام بیان منطق حاکم بر پژوهش‌ها و

منطق اکتشافات علمی ۹۱

اکتشافات علمی است و نظریه ابطال پذیری خود را نسبت با تلقی استقرایی و تلقی اهل مواضعه در علم بیان کرده است.

این کتاب را می‌توان به عنوان منبع فرعی در درس فلسفه علوم برای دانشجویان دوره کارشناسی فلسفه توصیه کرد. البته قسمت سوم کتاب، که بیشتر بحث تخصصی در باب نظریه احتمالات است، کمتر قابل توصیه است.

در مورد میزان روز آمدی داده‌ها و اطلاعات می‌توان گفت پوپر پس از آنکه به نظریه ابطال پذیری رسید آن را به نحو مبسوط در سال ۱۹۳۰ در کتاب **دو مسئله اساسی نظریه شناخت** آورد، و چون با این کتاب مخالفت شد، خلاصه‌ای از این کتاب با عنوان **منطق پژوهش** در سال ۱۹۳۴ منتشر شد. ترجمه این کتاب در سال ۱۹۵۹ به‌دست پوپر و دو نفر از دوستانش صورت گرفت.

پس متن آلمانی کتاب به دلیل طرح نظریه ابطال پذیری پوپر برای نخستین بار متضمن نوآوری است و از آنجا که این اثر اولین روایت این نظریه است، با بازنگری اصلاحاتی در آن صورت گرفته است. ترجمه آن به فارسی خواننده ایرانی را با اولین روایت از این نظریه آشنا می‌کند.

نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر به خوبی مشاهده می‌شود. میزان دقت در استنادات و ارجاعات اثر خوب است و مؤلف سعی کرده است از منابع دست اول استفاده کند. مترجم با توجه به اصول ترجمه، ترجمه کاملی از این کتاب را ارائه دادند، البته این کتاب ترجمه قسمتی از کتاب است؛ یعنی، کتاب اصلی در حدود ۴۶۴ صفحه است و ترجمه حاضر ترجمه صفحات ۱ تا ۲۸۳ کتاب است. آنچه ترجمه نشده بخش ضمائم کتاب است که هنوز ترجمه آن بیرون نیامده است اما ترجمه آقای احمد آرام مشتمل بر ضمائم کتاب نیز می‌باشد.

کیفیت ترجمه از نظر روانی و رعایت امانت: بخش‌هایی از ترجمه با متن انگلیسی کتاب مطابقت داده شده برخی اشکالات جزئی ملاحظه می‌شود که می‌توان به آن اشاره کرد مثل در بند ۱۷ نویسنده مطلب را یکجا به دو بخش تقسیم کرده و آن دو را با نشانه I و II مشخص کرده که مترجم نشانه‌ها را نیاورده است یا در سطر اول صفحه ۹۶ به‌جای ابطال پذیر باید ابطال ناپذیر آورده شود البته ممکن است این اشتباهات مربوط به حروف چینی بوده باشد. به هر حال آن اندازه از متن که مقابله شد نشان دهنده دقت و روانی در ترجمه بوده است.

۹۲ نقدنامه فلسفه و کلام

ج) پیشنهادها:

- این کتاب به عنوان منبع فرعی معرفی شود.
- بهتر بود مترجم در پانوشتها به انتقاد منتقدان اندیشه پوپر اشاره می کرد.
- متأسفانه کتاب اغلاط چاپی بسیاری دارد که در چاپ دوم تکرار شده است.

نام اثر: فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها

* مؤلف: علی پایا

* ناشر: طرح نو

* سال نشر: ۱۳۸۲

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها**، اثر علی پایا، برای درس فلسفه معاصر، تاریخ فلسفه غرب (۳)، فلسفه تحلیلی مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد و دکتری رشته فلسفه غرب به عنوان منبع اصلی و فرعی و مرجع از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی پس از بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

متون مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **فلسفه تحلیل منطقی**، منوچهر بزرگمهر، ج دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷

- **فلسفه تحلیلی، صادق لاریجانی**، ج اول، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۵

- **فلسفه معاصر اروپایی**، ام. بوخنسکی، ج دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵

- **تاریخ فلسفه از بن‌حام تا راسل**، کاپلستون، بهاء الدین خرمشاهی، ج اول، تهران، سروش، ۱۳۷۰.

- **فلسفه در قرن بیستم**، ژان لاگوست، رضا داوری، ج اول، تهران، سمت، ۱۳۷۵

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی

نگارش اثر روان و رسا است. قواعد ویرایش اثر خوب است؛ اگر چه موارد نادری دیده می‌شود که قابل ویرایش است. مثلاً در صفحه ۶۲۸ سطر ۷ و ۸ بهتر بود به جای «صورت نپذیرفته بوده است»، «صورت نپذیرفته [یا نگرفته]» آورده شود.

اثر از لحاظ حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی و طرح جلد خوب است اما خالی از اشکال نیست می‌توان به چند نمونه اشاره کرد: (۱) برخی اشکالات مربوط به ویرایش فنی است؛ مثلاً، در صفحه ۵۷۹ پانویس ۱ باید با حروف کوچک نوشته می‌شد. (۲) برخی غلط‌های تایپی، مثلاً صفحه ۴۹۵ سطر ششم «کاذبه القدم ← کاذبه المقدم»، صفحه ۴۰۳ سطر ششم «عقلاء المجانین ← عقلاء المجانین»، صفحه ۴۱۹ شماره پانویس ۲ باید روی واژه تبارشناسی باشد. این اثر، کتاب درسی نیست اما می‌توان آن را به عنوان یک منبع اصلی در دروس تاریخ فلسفه جدید و معاصر و فلسفه‌های تحلیل زبانی معرفی کرد البته بیشتر دو فصل اول کتاب مناسب این کار هستند.

این کتاب دارای پیشگفتار، بیان هدف اثر به صورت صریح، فهرست اجمالی، جدول و تصویر، فهرست اعلام و موضوعی، فهرست منابع و کتابشناسی می‌باشد. اثر مذکور فاقد نتیجه مقدمه کلی و فصول می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

نویسنده به دلیل تسلط بر مباحث فلسفه تحلیلی و فلسفه علم اصطلاحات تخصصی را به خوبی به کار برده است. البته در مورد اصطلاحات غیر تخصصی گاهی از واژه‌هایی استفاده کرده است که چندان مناسب به نظر نمی‌رسد. مثلاً، در صفحه ۴۶۶ «مشتر» به جای «مشهور» و در صفحات ۴۴۲ و ۴۸۵ «مشکله» به جای «تشکیل دهنده» کیفیت معادل سازی اصطلاحات تخصصی اثر با توجه به زبان نگارش، در ترجمه خوب رعایت شده است. تنها اشکالی که، البته به ندرت، دیده می‌شود این است که گاهی برای یک واژه معادل‌های متفاوت استفاده شده است در حالی که بهتر بود برای حفظ یکنواختی معادل‌ها از یک معادل استفاده می‌کرد؛ مثلاً برای Form+Life گاهی شکل زندگی و گاهی نحوه زیست به کار رفته است و برای [e] bon/sens در صفحه ۵۵۸ ذوق سلیم و در صفحه ۶۰۶ شمر معقول آمده است.

فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها ۹۵

میان محتوای اثر با عنوان و فهرست آن انطباق ندارد. در میان فصل‌های کتاب تنها فصل‌های ۱، ۲، ۴، ۵ ارتباط مستقیم با فلسفه تحلیلی دارند؛ یعنی، تقریباً ۵۰ درصد مطالب کتاب درباره فلسفه تحلیلی است و بقیه کتاب بیشتر به فلسفه علم مربوط می‌شود. کتاب را می‌توان مجموعه مقالات پراکنده مؤلف در زمینه فلسفه تحلیلی و فلسفه علم دانست. البته فصل‌های ۳ و ۱۰ ترجمه است و فصل ۸ گزارشی از یک مقاله جنجالی در نقد پست مدرنیسم.

با توجه به مطابقت درس با سر فصل‌های شورای عالی برنامه‌ریزی از میان فصول کتاب فصل‌های ۱ و ۲ و تا حدی ۵ برای دروس ذکر شده مناسب‌اند در فصل‌های ۱ و ۲ نویسنده هم می‌کوشد حوزه مباحث فلسفه تحلیلی را مشخص کند و گزارشی از تحولات فلسفه تحلیلی به دست دهد و هم پاره‌ای از ویژگی‌های مهم فلسفه تحلیلی را بیان می‌کند. سایر فصول بیشتر درباره فلسفه علم است و چون در هر یک موضوع متفاوتی از فلسفه علم بیان شده است برای تدریس در درس فلسفه علم مناسب نمی‌باشد و بیشتر به عنوان منبع فرعی در این حوزه می‌تواند مفید فایده باشد.

از آنجا که بیان نویسنده درباره فلسفه تحلیلی بیشتر به صورت گزارش اجمالی است، به طوری که اندیشه‌های فیلسوفان تحلیلی به طور پراکنده و اغلب به اختصار بیان شده است، از این رو کتاب تنها به صورت منبع فرعی قابل استفاده است.

به دلیل آشنایی نزدیک نویسنده با فضای فکری فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان علم کتاب از حیث روزآمدی اطلاعات بسیار خوب است. نوآوری مهم این اثر نگارش، اثری تألیفی در زمینه فلسفه تحلیلی است که در فضای فکری - فلسفی ما سابقه کمی دارد.

نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل تقریباً خوب است. اما در کل اثر به دلیل پراکندگی مقالات چندان نظم منطقی و انسجام دیده نمی‌شود.

البته نویسنده در صفحه ۱۹ با عنوان راهنمای مطالعه فصول کتاب ترتیب مطالعه فصول کتاب را برای متخصصان مختلف بیان کرده است، مؤلف از منابع کافی در تبیین موضوعات استفاده کرده است.

اگر چه در اغلب ارجاعات نویسنده مرجع را به دقت مشخص کرده است اما گاهی نقل قول‌ها بدون ذکر دقیق مرجع آمده است. مثلاً، صفحات ۴۲۸، ۵۱۱، ۴۱۳، ۹۵.

۹۶ نقدنامه فلسفه و کلام

برای اینکه بدانیم گرایش مؤلف چه بوده است، می‌توانیم به گرایش تحلیلی او اشاره کنیم و بر این مبنا، حوزه‌های دیگر فلسفی، از قبیل پسا مدرنیسم (فصل ۸) و فوکو (فصل ۶)، را مورد بحث قرار داده است. وی در فصل ۸ گزارشی از مقاله‌ای جنجالی ضد پسامدرنیسم آورده و خواسته است از آن ضعف و نقص پسامدرنیسم را نتیجه بگیرد. ماجرای مقاله این است که فیزیکدانی در قالب یک مقاله رسمی اما به قصد استهزاء عباراتی از آثار فلاسفه پسامدرن را به‌طور آشفته با مباحث فیزیک یک مرتبط کرده است و چون نشریه‌ای پسا مدرن آن را چاپ می‌کند، فیزیکدان هدف خود را افشا می‌کند. از این ماجرا می‌توان تفسیرهای دیگر می‌نمود: ۱) آن فلاسفه به دلیل عدم آشنایی با مباحث فیزیک و اعتماد نسبت به علم آن فیزیکدان، آن مقاله را چاپ کرده‌اند؛ ۲) نتیجه گرفته شد که نمی‌توان رهیافتی پسامدرن به پژوهش‌های علمی داشت دآوری نویسنده در باب پسا مدرنیسم منطقی نیست.

کیفیت ترجمه از نظر روانی و رعایت امانت خوب است (البته بر اساس ملاحظه متن فارسی و بدون مطابقت دادن آن با متن اصلی) البته خالی از اشکال نیست. چنانکه مثلاً، در صفحه ۶۲۷ در سطرهای ۱۴ و ۱۵ جای «الف و ب» باید عوض شود. (شاید اشتباه حروف‌چینی باشد).

ج) پیشنهادها:

- با توجه به کمبود منابع، خصوصاً آثار تألیفی در زبان فارسی، این کتاب بسیار مفید است.
- لحن و رویکرد کتاب جانبدارانه و مدافعه جویانه است و نوعی ناهمخوانی در ترتیب کتاب وجود دارد.
- نوآوری در نگارش اثری تألیفی در زمینه فلسفی و تحلیلی.
- کتاب به صورت مجموعه مقالات پراکنده است که برخی از فصول به فلسفه تحلیلی و برخی به فلسفه علم و برخی نیز در ارتباط مستقیم با هر دو است. این کتاب نقدی است بر آرای پست مدرن‌ها و نظرگاه‌های پست مدرن.

نام اثر: فلسفه تطبیقی کلیات

* مؤلف: عبدالکریم سروش

* ناشر: دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)

* سال نشر: ۱۳۷۰

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **فلسفه تطبیقی کلیات**، اثر عبدالکریم سروش، برای درس فلسفه تطبیقی در رشته فلسفه غرب مقطع کارشناسی ارشد به عنوان منبع فرعی از نظر شکلی و محتوایی بررسی شد و پس از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

• نقد و بررسی

الف) نقاط قوت اثر:

ارائه معیارهای مناسب برای تطبیق و مقایسه در مباحث فلسفی

ب) نقاط ضعف اثر:

- عدم اکتفا به نقل آراء و بیان نقاط ضعف و طرح مباحث یا جهت گیری خاص (جانبدارانه).

- اتخاذ موضع تجربه گرایان در مفاهیم کلی (که با مبانی) معرفت شناسی اسلامی برخورد دارد.

۹۸ نقدنامه فلسفه و کلام

- استناد به برخی نظریات علمای مسلمان در تأکید برخی مواضع غربیان.
- اجمال و ابهام در طرح برخی نقطه نظرات.
- ضعف در نقل صحیح و دقیق مطالب فیلسوفان مسلمان

ج) پیشنهادها:

گرایش تجربه گرایی مورد ادعا، در داوری به گرایش تحلیل زبانی تغییر یابد و نیز تأکید شد که موارد مقتضی آراء فلاسفه اسلامی به صورت جدیدتری طرح و تبیین شود.

نام اثر: زبان، حقیقت و منطق

* مؤلف: ال.ج. آیر

* مترجم: منوچهر بزرگمهر

* ناشر: دانشگاه صنعتی

* سال نشر: ۱۳۵۶

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **زبان، حقیقت و منطق**، اثر ال.ج. آیر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، برای درس تاریخ فلسفه جدید و معاصر، فلسفه‌های تحلیلی رشته فلسفه غرب، در مقطع کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکترا به عنوان منبع فرعی در کارشناسی، منبع اصلی در کارشناسی ارشد از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد و سپس پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

کتب مشابه از لحاظ شکلی و موضوعی با اثر مذکور:

- **پوزیتویسم منطقی**، بهاء الدین خرمشاهی، اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱

- **رساله وین**، میرشمس الدین ادیب سلطانی، اول، تهران، مرکز ایران و مطالعه

فرهنگی، ۱۳۵۹

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

این اثر نوشته یکی از فیلسوفان تحلیلی است و چون مبنای این سنت فلسفی است، در آثار فیلسوفان وابسته به این سنت صراحت و روشنی عبارت بسیار مورد تأکید است. قواعد ویرایش در مجموع خوب است اگر چه خالی از نقص نیست، برای مثال در صفحه ۲۳۰ دوبار از واژه «صحیحاً» استفاده شده که معمول نیست و واژه «به‌درستی» مناسب‌تر است و در صفحه ۵۵ تعبیر «منقدان و منکران» به‌کار رفته که درست آن (منتقدان و منکران) است. کیفیت اثر از لحاظ حروف نگاری، صفحه آرایی، صحافی و طرح جلد خوب است. اثر مذکور به عنوان منبع فرعی قابل استفاده است. این اثر دارای مقدمه مترجم، بیان هدف اثر به صورت ضمنی، فهرست اجمالی می‌باشد و اثر فاقد نتیجه، جدول، تصویر، خلاصه به صورت فصول و کلی، فهرست به صورت اعلام و موضوعی، فهرست منابع و کتابشناسی می‌باشد.

ب) از لحاظ محتوایی:

کیفیت کاربرد اصطلاحات تخصصی در این اثر خوب است زیرا نویسنده آن فیلسوف تحلیلی است و طبیعی است که در کاربرد اصطلاحات تخصصی تواناست. از آنجا که ترجمه مربوط به حدود ۲۶ سال قبل است معادل سازی اصطلاحات برای آن زمان مناسب بوده است. اما، امروزه برای برخی از واژگان تخصصی معادل‌های بهتری به کار می‌رود. مثلاً، طبیعیون naturalists / صفحه ۱۴۵ طبیعت‌گری، یا اصحاب شهود intuitionists / صفحه ۱۴۴ شهود گرایان، عیان demonstrative ، صفحه ۱۱۵ برهانی، استدلالی - علم المعرفة epistemology / صفحه ۱۰۲ معرفت شناسی. کتاب فاقد ابزارهای علمی (طرح بحث مقدماتی، جمع بندی نهایی، تمرین و آزمون، نمودار، جدول، آمار، مقایسه، و ...) می‌باشد. با توجه به جامعیت محتوا و موضوع اثر با اهداف درس، می‌توان اثر مذکور را به عنوان یکی از منابع دروس به کار برد. محتوای اثر با عنوان و فهرست آن مطابقت دارد. مسائل مهم مورد بحث در این کتاب عبارت‌اند از: زبان، حقیقت و منطق، گو اینکه سایر مسائل از قبیل اخلاق، الهیات نیز در حاشیه آن مسائل مورد بحث قرار گرفته‌اند.

زبان، حقیقت و منطق ۱۰۱

با توجه به سر فصل‌های شورای عالی برنامه‌ریزی، کتاب مشتمل بر تمام سرفصل‌های درس گروه فلسفه نیست. از این رو نمی‌توان آن را به عنوان منبع اصلی یک درس معرفی کرد. اما از آنجا که این اثر یکی از منابع مهم در زمینه فلسفه تحلیلی است هم در مقطع کارشناسی دروس تاریخ فلسفه جدید و معاصر، و هم در درس فلسفه‌های تحلیلی زبانی در مقطع کارشناسی ارشد قابل استفاده است.

از نظر روز آمدی داده‌ها و اطلاعات اثر، از حیث ترجمه می‌توان گفت که یکی از اولین آثار است که جامعه فلسفی ایران را با اندیشه فیلسوفان تحلیلی، به ویژه سنت پوزیتیویستی، آشنا کرده است.

در مورد نمونه‌های نوآوری این کتاب می‌توان گفت که نویسنده کتاب ال از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۲ در آکسفورد تحصیل کرده بود و در سال ۳۲ با معرفی نامه‌ای از استاد خود گیلبرت رایل به وین رفت و تا سال ۱۹۳۳ ملازم اعضای حلقه وین بود. وی پس از بازگشت در سال ۱۹۳۶، این اثر را به انگلیسی نوشت. نوآوری اثر در این بود که برای اولین بار اندیشه‌های فیلسوفان حلقه وین را به جامعه فلسفی انگلستان معرفی کرد. البته نویسنده ده سال بعد، مؤخره‌ای بر این کتاب نوشت و برخی از دیدگاه‌های قبلی خود را اصلاح کرد. متنی که مبنای ترجمه قرار گرفته است به سال ۱۹۷۴ منتشر شد که مؤخره یاد شده را نیز دارد.

نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر خوب است.

نویسنده از منابع مهم مربوط به موضوع مورد بحث استفاده کرده است اما از آنجا که هدف نویسنده معرفی یک نگرش فلسفی است بیشتر در مقام تبیین آموزه‌های این نگرش است و اگر چه بخش عمده آراء بیان شده در این اثر هماهنگ با آموزه‌های حلقه وین است اما، در عین حال، نویسنده در مطاوی بحث گاه از اختلاف نظر خود با پوزیتیویست‌ها سخن می‌گوید.

استنادات و ارجاعات تقریباً دقیق است اشکالی که وجود دارد این است که در برخی از منابع ذکر شده مشخصات محل و سال انتشار نیامده است؛ این کاستی، به ویژه در آثار مورد استناد به زبان انگلیسی ملاحظه می‌شود.

در این اثر جهت گیری فلسفی نویسنده بطور عمده پوزیتیویستی است و طبیعی است که نویسنده با تکیه بر این نگرش به نفی معناداری گزاره‌های اخلاقی مابعدالطبیعی، زیباشناختی و دینی می‌پردازد.

کیفیت ترجمه از نظر روانی و رعایت امانت خوب است اما خالی از اشکال نیست و برخی از عبارات آن قابل ویرایش است. به برخی از موارد اشاره می‌شود: صفحه ۱۱۵ ترجمه: اینکه هیچ قضیه تجربی که اشاره‌ای محض نباشد غیر قابل تردید نیست، مسلم است. پیشنهاد: اینکه هر قضیه تجربی که اشاره‌ای محض نباشد، تردید پذیر است، مسلم است.

صفحه ۱۱۶، ترجمه: آنچه مسلم نیست آن است که هیچ قضیه تجربی اشاره‌ای محض باشد. پیشنهاد: که قضیه تجربی وجود داشته باشد که اشاره‌ای محض باشد. صفحه ۱۹ ترجمه: جملاتی که اخبار به واقعیت می‌کنند (بهتر از واقعیت خبر می‌دهند).

صفحه ۲۳ ترجمه: اخبار به امور واقع (بهتر: خبر از امور واقع)

صفحه ۱۳۸ ترجمه: قضایایی که وصف امور تجارب اخلاقی و علل و اسباب آنها را می‌کند.

پیشنهاد: قضایایی که امور تجارب را وصف می‌کند.

با توجه به اصول ترجمه، مترجم مقدمه‌ای کوتاه و برخی پانوشتها را به متن اصلی اضافه کرده است که خالی از فایده نیست. یکی از اشکالات در معادل‌یابی مربوط به واژه metaphysics است که گاهی به مابعدالطبیعه (صفحات ۱۰-۱۵) گاهی به مابعد طبیعت (صفحات ۳۱-۳۶) و گاهی به مابعدطبیعه (صفحات ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۸، ۱۳۸) ترجمه شده است. شایسته بود که نویسنده از یک نحوه ضبط واژه در زبان فارسی استفاده می‌کرد؛ یعنی، به صورت «ما بعد الطبیعه».

ج) پیشنهادها:

با توجه به اینکه این کتاب به دلیل تقریر نظریات مربوط به پوزیتیویسم منطقی و نیز خود آیر، به عنوان یکی از شخصیت‌های سرشناس این جریان، از دقت و نفوذ فراوانی برخوردار است، می‌تواند در ردیف منابع درسی مربوطه استفاده شود. البته این اثر به لحاظ محتوای ستیزه جویانه آن نسبت به الهیات و ما بعد الطبیعه متن مناسبی برای تدریس و تعلیم این مکتب در مقطع کارشناسی نیست و بهتر است برای این مقطع، متن دیگری در توضیح مدعیات پوزیتیویست‌ها همراه با نقدهای صورت گرفته بر آنها توسط خود فیلسوفان غرب به اختصار تدوین گردد. اما در مقطع کارشناسی ارشد معرفی این کتاب به عنوان یکی از منابع اصلی اشکالی ندارد. قابل ذکر است که ویرایش مجدد کتاب و اضافه شدن مقدمه جدیدی بر آن، مشتمل بر تحلیل فشرده‌ای از آراء آیر و گزارشی از مرگ پوزیتیویسم منطقی، بر فایده آن خواهد افزود.

نام اثر: تاریخ فلسفه اسلامی

* مؤلف: هانری کربن

* مترجم: جواد طباطبایی

* ناشر: کویر

* سال نشر: ۱۳۷۳

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **تاریخ فلسفه اسلامی**، اثر هانری کربن، ترجمه جواد طباطبایی، برای درس تاریخ فلسفه اسلامی، رشته فلسفه در مقطع کارشناسی، به عنوان متن کمک درسی از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

کتاب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ماجد فخری، مترجمان، ج اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲

- **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**، دکتر غلامحسین دینانی

- **تاریخ فلسفه در اسلام**، م.م شریف، مترجمان، ج اول، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷

- **تاریخ فلسفه اسلامی**، حنا الفا خوری و خلیلی الجبر، عبدالمحمد آیتی، ج سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷

۱۰۴ نقدنامه فلسفه و کلام

- تاریخ فلسفه اسلامی، گروهی از نویسندگان، ویراستار سید حسین نصر، مترجمان، ج اول، تهران، حکمت، ۱۳۸۳

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

کتاب از لحاظ نگارش و ترجمه روان و رساست. کتاب از لحاظ قواعد ویرایش خوب است اما خالی از اشکال نیست، برای مثال، چهار سطر اول صفحه ۴۸، سطر آخر صفحه ۶۴، $\frac{۱۶۳}{۳}$ ، $\frac{۱۵۷}{۱۷}$ ، $\frac{۱۶۷}{۱۶}$ ، $\frac{۲۲۳}{۱۵}$ ، $\frac{۲۲۷}{۱۵}$ ، $\frac{۲۳۳}{۱۶}$ ، $\frac{۲۴۱}{۱۱}$ ، $\frac{۲۷۶}{۱۳}$ ، $\frac{۳۲۵}{۶}$ ، $\frac{۳۹۵}{۱۰}$ در اثر مذکور اغلاط تایپی متعددی به چشم می‌خورد، مثلاً، در صفحه ۳۳ سطر چهارده، $\frac{۱۸}{۱۱}$ ، $\frac{۴۰}{۵}$ ، $\frac{۴۴}{۱۰}$ ، $\frac{۴۶}{۲۳,۷,۱۵}$ ، $\frac{۶۶}{۲۰}$ ، در صفحات بسیاری نام «سبحستانی» را «سجستانی» آورده است. مانند: صفحات ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۸۴ و ۲۳۴ و ...

کتاب دارای پیشگفتار، بیان هدف اثر به صورت صریح و ضمنی، مقدمه، فهرست مطالب به صورت تفصیلی، فهرست منابع می‌باشد. اثر مذکور فاقد کتابشناسی، فهرست اعلام و نتیجه می‌باشد.

- عدم ذکر برخی مستندات در برخی مضامین از سوی نویسنده

ب) از لحاظ محتوایی:

این اثر از لحاظ کاربرد اصطلاحات تخصصی خوب است؛ اگر چه برخی واژگان به کار رفته خالی از اشکال نیستند. برای مثال، در صفحات ۱۲۵ و ۱۸۰ و چند جای دیگر از واژه «صوادر» به عنوان جمع صادر استفاده شده که نادرست است. در صفحه ۲۵۵ از واژه «بنیادگذار» استفاده شده که واژه «بنیانگذار» بهتر بود. صفحه ۳۴۹ نظریه فیضان (بهتر: نظریه فیض)، و قاعد الواحد لا یصدر عنه الا الواحد به صورت دیگری آمده، صفحه ۳۵۲ اکویناس (بهتر: آکویناس)، صفحه ۳۸۷ گرگانی و جرجانی، صفحه ۴۶ سطر ۲۳ باز زیستن (بهتر: بازسازی).

این کتاب مانند سایر کتاب‌های تاریخ فلسفه محدود به بیان تاریخ فلسفه نیست و کلام و عرفان را نیز در بر می‌گیرد. با توجه به سر فصل‌های برنامه ریزی شورای عالی این اثر در خور معرفی به عنوان کتاب درسی نیست؛ زیرا بیشتر مشتمل بر اشارات و اطلاعات

تاریخ فلسفه اسلامی ۱۰۵

تاریخی است و جامعیت آن مانع از آن شده که نویسندگان اندیشه‌های فیلسوفان را به خوبی معرفی کند. از جمله نوآوری اثر، توجه به فلسفه نبوی و ارائه شرحی از آن و نیز ارائه تفسیری باطن‌گرایانه از فلسفه اسلامی که در آن مفهوم ولایت یک مفهوم محوری است. نظم منطقی و انسجام مطالب در هر فصل و کل اثر خوب است. نویسنده برای تبیین موضوعات از منابع کافی استفاده کرده است.

ج) پیشنهادها:

این کتاب برای کتاب درسی مفید نیست، و منبع فرعی برای ارجاع دانشجویان به مطالعه بیشتر در خصوص جریان‌های باطنی و شیعی اسلامی و تأثیر آنها بر جریان فلسفه و تأثیر پذیری همه آنها از عرفان و نیز فلسفه بعد از ابن رشد، برای ۴ واحد درسی مناسب است.

نام اثر: تاریخ تفکر مسیحی

* مؤلف: تونی لین

* مترجم: روبرت آسریان

* ناشر: نشر و پژوهش فرزانه

* سال نشر: ۱۳۸۰

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **تاریخ تفکر مسیحی**، اثر تونی لین، ترجمه روبرت آسریان، برای درس تاریخ فلسفه قرون وسطی و تاریخ ادیان، رشته فلسفه، مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد، به عنوان متن فرعی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

کتاب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

- **تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد**، امیل برهیه، مترجم یحیی مهدوی،

ج اول، چ تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷

- **عصر اعتقاد**، آن فرمانتل، مترجم احمد کریمی، ج دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶

- **تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس**، محمد ایلخانی، ج اول، تهران،

سمت، ۱۳۸۲

۱۰۸ نقدنامه فلسفه و کلام

- **فلسفه و ایمان مسیحی**، کالین براون، مترجم میکائیلیان، ج اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
- **شریعت در مذهب مسیح**، هگل، مترجم باقر پرهام و عباس میلانی، ج اول، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸
- **تاریخ ادیان**، میرچه الیاده، ج اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵
- **فلسفه در قرون وسطی**، کریم مجتهدی.

نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی

- ترجمه روان و رسا، حروف نگاری خوب، رعایت قواعد ویرایش و نگارشی برخی اشکال‌ها جزئی در ویرایش و نگارش موجود است، مانند: عبارت «با وجود این» در صفحه ۲۵، یا واژه «پدیدائی» و ...، عدم جامعیت صوری اثر از فهرست مطالب تا نمایه.

ب) از لحاظ محتوایی

جامعیت محتوا و نوآوری در مطالب، انطباق محتوای اثر با عنوان و فهرست آن، نظم منطقی و انسجام مطالب، دقت در کاربرد اصطلاحات تخصصی، اعمال ویرایش تخصصی، رعایت بی‌طرفی علمی در تحلیل، روانی ترجمه، بهره‌گیری از ابزارهای علمی لازم برای تفهیم موضوع، رعایت امانت و دقت در استنادات و ارجاعات، انتخاب معادل‌ها خالی از اشکال نیست. عدم ذکر منابع و مآخذ، وجود نقص در استنادات و ارجاعات.

ج) پیشنهادها:

- افزودن نمایه، کتاب‌شناسی و فهرست
- عدم ذکر مشخصات دقیق منابع
- توضیح برخی مطالب نامفهوم متن، مانند: کلمه «پدیدایی» که مترجم مکرر به کار برده است.
- ارجاعات کتابشناسی به طور کامل (اگر در اصل اثر بوده باشد)
- استفاده از اصطلاحات جاری معمول در سنت اسلامی.

نام اثر: منطق سینوی

* مؤلف: نیکولاس رشر

* مترجم: لطف‌الله نبوی

* ناشر: علمی و فرهنگی

* سال نشر: ۱۳۸۱

* نوبت چاپ: اول

* محل نشر: تهران

کتاب **منطق سینوی**، اثر نیکولاس رشر، ترجمه لطف‌الله نبوی، برای درس منطق جدید و منطق موجهات، در رشته فلسفه و منطق، مقطع کارشناسی ارشد و پیش نیاز دکتری، به عنوان منبع فرعی از لحاظ شکلی و محتوایی نقد و بررسی شد. بعد از نتیجه‌گیری، پیشنهادهایی برای بهبود و ارتقای شکلی و محتوایی اثر مذکور ارائه گردید.

کتاب مشابه از لحاظ موضوع و عنوان با اثر مذکور:

– **مبانی منطق موجهات**، دکتر لطف‌الله نبوی

– **منطق موجهات**، دکتر ضیاء موحد

• نقد و بررسی

الف) از لحاظ شکلی:

نگارش روان و رساست. جامعیت صوری دارد. طرح جلد و صفحه‌آرایی خوب است. این اثر تناسب کامل با واحدهای درسی ندارد. برای دوره کارشناسی مناسب نیست.

ب) از لحاظ محتوایی:

استفاده مناسب از ابزارهای علمی (طرح بحث مقدماتی، جمع بندی نهایی، جدول و مثال) برای تفهیم موضوع، توانایی انعکاس نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان حداقل در بحث موجهات، انطباق اثر با عنوان (به استثنای دو مقاله پایانی)؛ تازگی مطالب در بحث موجهات؛ برخوردار بودن از نظم منطقی؛ ارجاعات صحیح و کامل و اعتبار علمی منابع؛ ترجمه مستقیم و تام همراه با روانی و حفظ امانت در معادل یابی؛ رعایت بی طرفی در تحلیل؛ ویرایش تخصصی؛ عدم انسجام (به لحاظ آنکه کتاب مجموعه مقالات است).

ج) پیشنهادها:

- بهره برداری از این کتاب برای مباحث مقطع کارشناسی ارشد و دکتری
- نامناسب بودن آن برای مقطع کارشناسی
- پیشنهاد می‌شود مؤلف محترم کتاب در خصوص نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان، به‌خصوص در باب منطق موجهات، تألیف مستقلی به دست دهد.
- پیشنهاد می‌شود نویسنده نسبت به نگارش کتابی جامع مشتمل بر همین هدف اقدام نماید.

فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی

سعید گراوند *

در این مقاله نخست درباره لفظ پدیدار (Phenomenon) رویکرد پدیدارشناسانه (Phenomenological approach) و معنای آن در سنت‌های مختلف سخن به میان آمده است. سپس وجوه اشتراک (تطبیق) پدیدارشناسی با برخی از مباحث فلسفه‌های اسلامی، نظیر روش پدیدارشناسی مارتین هایدگر با علامه طباطبائی، دنبال شده و سرانجام وجوه اختلاف (افتراق) فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژگان: پدیدار، پدیدارشناسی، وجودشناسی، فلسفه‌های اسلامی، حیثیت التفاتی، توصیفی، معرفت‌شناسی، تاویل، رویکرد

* هیأت علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

مقدمه

لفظ «فنون» یک اصطلاح قدیمی یونانی است که افلاطون آن را در مقابل (Eidos) به معنی دیدار و مثال به کار برده است. این اصطلاح در سنت افلاطونی به موجودات محسوس، جزئی، صیورپذیر و گذرنده که جنبه سایه‌ای و ظلی دارند اطلاق می‌شود. لفظ پدیدار در سنت فلسفه تجربی انگلستان هم آمده است، به‌خصوص هیوم از لفظ پدیدار استفاده بسیار برده است، به طوری که مشرب فلسفی او به مذهب اصالت پدیدار یا (Phenomenism) موسوم شده است. در واقع می‌توان گفت که پدیدارشناسی در سنت‌های مختلف، معانی گوناگونی داشته و دارد (فولکیه ۱۳۴۷: ۲۵).

پدیدارشناسی عبارت است از: تأمل در باب شناخت و شناختی مجدد از شناخت است. وقتی پدیدارشناسی از اصطلاح «بین پرانتز قرار دادن وجود» صحبت می‌کند، مرادش مرخص کردن یک فرهنگ و یک تاریخ است، تا با فهم کامل هر دانشی به غیر دانش مفهومی و لقاء مستقیم با خود اشیاء نایل شود (فرانسوالیوتارد ۱۹۶۹: ۶). و واقعیت حی و حاضر اشیاء را با وصف زنده آنها، نه از ورای مفاهیم قبلی، بلکه با شهود و تجربه فعلی دریابد.

پدیدارشناسی برای این منظور به حل مشکلی همت می‌گمارد که از آغاز پیدایش بحث‌های فلسفی وجود داشته است؛ یعنی، چگونگی روابط موجود بین مدرک و مدرک، ذات و ظاهر، امر مینوی و امر جسمانی (ژان پل سارتر، ۱۹۷۶: ۱۲) و غیرها، که همگی از کیفیت نگرش انسان نسبت به مسئله معرفت، یعنی از کیفیت رابطه بین عاقل و معقول و فاعل ادراک و متعلق ادراک، ناشی می‌شود. دوگانگی بین فاعل شناسا و موضوع شناسا در اساس تمام دوگانگی‌های متعددی قرار می‌گیرد که همگی به نحوی از انحاء از این دوگانگی منبعث شده و یا به نحوی با آن ارتباط دارند.

این مشکل از زمان افلاطون و از هنگام مطرح شدن عالم معقول و عالم محسوس در نظریه مثل موجود بوده زیرا عالم معقول یک سپهر اصلی و اساسی و عالم محسوس سایه‌ای از آن عالم حقیقی بود که از لحاظ ماهیت با هم سختی ندارند.

توجیه ارتباط آن دو برای خود افلاطون نیز خالی از اشکال نبود. افلاطون رابطه آن دو عالم را گاهی با اصطلاح بهره‌مندی (Participation) و گاهی با فرض وجود صانع (Demiurge) حل و فصل می‌کرد. ولی ارسطو این توجیه را نمی‌پذیرفت و سوال می‌کرد «چگونه مثل می‌توانند در حالی که جوهر اشیاء هستند، جدا از اشیاء وجود داشته باشند، صور شامل ذات و واقعیت درونی اشیاء محسوس‌اند. اما چگونه اشیایی که جدا از

محسوسات وجود دارند، می‌توانند شامل ذات آن محسوسات باشند؟ در هر حال رابطه میان آنها چیست؟ (کاپلستن، ۱۳۶۲: ج ۱، ۴۰۴).

در هر صورت مسئله ارتباط بین دو امری که سنخیت ندارند و مطالعه ماهیت معرفت انسانی، امر اصلی و اساسی در علم‌المعرفه و معرفت‌شناسی (Epistemology) است، که گاهی موجب پیدایش تفسیرهای نامأنوس و توأم با تکلف در معرفت‌شناسی شده است. پدیدارشناسی با طرح مسئله ارتباط انسان با جهان، به صورت موجودی که «کون فی العالم» دارد و عدم امکان جدایی او از جهان و جدایی فاعل و متعلق شناسایی را که یک تحلیل ذهنی است، در وحدت «پدیدار» به معنی اصطلاح پدیدارشناسی جمع کرده است. در این صورت، عین و ذهن و ذات و ظاهر، دو امر جداگانه‌ای نیستند که نیازی به فهم ارتباط دو امر نامتجانس باشد و آنچه ظاهر می‌شود حاصل اتحاد ذاتی انسان و جهان است. بنابراین پدیدار به مثابه یک امر همی و ظاهری که منقطع از امر ذاتی باشد، محسوب نمی‌شود (تولوز ۱۹۷۲: ۸). «عین و ذهن، در واقع نه از هم جدا هستند و نه جدایی ناپذیر، بلکه مانند دو طرف یک مدال به هم پیوسته‌اند» (خامه‌ای ۱۳۶۹: ۱۷). «پس پدیدار شبیحی بی‌اعتبار نمی‌باشد بلکه صورت عقلی بر آن منطبق است» (مجتهدی ۱۳۷۰: ۱۳۹)، پدیدار تجلی و حاصل لقاء عین و ذهن است که هرگز از هم جدا نبوده و امکان جدایی هم ندارد. اگر ظاهراً جدایی مکانی هم داشته باشند ولی روابط ذاتی، دائماً آنها را به هم پیوسته است. این رویکرد را در اصطلاحات پدیدارشناسی، رویکرد **پدیدارشناسانه** می‌نامند که در برابر رویکرد طبیعی قرار دارد که قائل به جدایی عین و ذهن و استقلال آنهاست.

پدیدار به معنی اصطلاحی آن امر بی‌واسطه‌ای است که توسط ادراک انسان در جهان دریافت می‌شود. از نظر پدیدارشناسی جدایی عین از ذهن و برعکس وجود ندارد که یکی به تنهایی به عنوان علت، امری اصیل باشد. مراد از تأکید بر حیثیت التفاتی (Intentionality) و قصدداری، در واقع نشان دادن عدم جدایی آگاهی انسان از واقعیت به اصطلاح فی‌نفسه و عدم جدایی واقعیت فی‌نفسه از ذهن مدرک می‌باشد (علامه طباطبایی ۱۳۶۸: ۲۵).

لمیت و انیت محض براهین، هر دو به اعتباری محل تردید قرار می‌گیرند؛ یعنی، در برهان‌های لمی یا انی که واقعیت و ذهن جدا از هم لحاظ می‌شوند، محل اعتنا و قابل قبول نخواهد بود. فقط آن برهان انی مورد توجه است که به تلازم معلول با علت و

برعکس اعتقاد دارد. جدایی امور که گویی هر یک بتواند فی‌نفسه و جدا از هم وجود داشته باشند، جز در تحلیل آگاهی و به هنگام بررسی ذهنی، محل اعتنا نیستند. همین روش است که در پدیدارشناسی به دریافت بی‌واسطه امور تعبیر می‌شود که مبتنی بر انفکاک ناپذیر بودن انسان از جهان و تلازم ذاتی آن دو می‌باشد. علامه طباطبایی در مدخل بحث خود به این امر اشاره دارد (همان، ۱۳۶۸: ۱۱؛ تولوز ۱۹۷۲: ۲۵)

به نظر می‌رسد رد برهان لمی و انی در اثبات وجود و قبول نوعی برهان انی، که در آن بر ملازمات عام تکیه می‌شود، بر این نظر مبتنی است که جدایی امور به نحوی که کاملاً از هم جدا تلقی شوند، نمی‌تواند ما را مجاز به استفاده از براهین مزبور نماید، زیرا خارج از وجود چیزی نیست که معلول یا علت فرض شود و برهان انی نیز ما را به یقین نمی‌رساند؛ یعنی، تمام روابط و موارد حقیقی و واقعی را در ضمن تجربه به ما نشان نمی‌دهد. به عبارت دیگر همه چیز در سپهر وجود با هم در ارتباطاند و جدایی و غیریت مطلق میسر نیست. پس تنها تلازم ذاتی بین عین و ذهن که منجر به حصول تجربه مستقیم عالم است، برای ما معتبر است. چنین رویکردی صبغه پدیدار شناسانه دارد که محتملاً بحث‌های ایشان با هنری کربن، که او نیز یک پدیدارشناس و حامی مارتین‌هایدگر بود، در چنین رویکردی بی‌تأثیر نبوده و تسلط علامه طباطبایی را به پدیدارشناسی نیز نشان می‌دهد.

در هر حال پدیدار، در نظر ادموند هوسرل، مؤسس پدیدارشناسی، امر مستقلی نیست که خود، مقوم خود باشد، بلکه پدیدار حاصل برخورد دو حد فاعل شناسا و موضوع شناسا است. از این جهت، پدیدارشناسی از اصالت معنا و اصالت واقع هر دو گذر می‌کند و با صرف نظر از استقلال واقع و ذهن، پدیدار را تأثیر و تصرف فکر و واقع هر دو می‌داند (الیاده ۱۹۶۵: ۱۵).

این رویکرد پدیدارشناختی بر مبنای اصل هوهویت نوعی یا نسبی قرار دارد و بر خلاف اصل هوهویت عددی یا مطلق است که به امور عالم در حد ذات خود و بر کنار از روابط گوناگون، به عبارت دیگر، فی‌نفسه می‌نگرد و اصل ثالث را مطرود می‌داند (طوسی ۱۳۵۵: ۴۵۴؛ پل فولکیه ۱۳۷۷: ۸۹). در فلسفه‌هایی که مبنای آنها، اصل هوهویت مطلق است، آراء و نظرات با قاطعیت «آری» و «نه»، «هست» و «نیست» ادا می‌شود. پذیرفتن چنین بنیانی متضمن اعتقاد به مطلق بودن و استقلال امور نیز هست. به عبارت دیگر، حکام و تصدیقات در معرفت شناسی‌ای که بر مبنای اصل هوهویت عددی است، معمولاً به

صورت حملی بیان می‌شوند، علت، علت است؛ علت معلول نیست. روشنایی، روشنایی است؛ روشنایی، تاریکی نیست (پل فولکیه ۱۳۳۷: ۸۱). چنین قضایای حملی ناقص نسبت امور، یعنی نفی روابط متقابل آنها در تقویم یکدیگر بوده، در عین حال، تأیید جدایی و استقلال آنها نیز هست، اما در اصل هوویت نسبی یا انتزاعی اصل بر این است که بین دو چیز مغایرتی هست ولی آنچه فعلاً مورد نظر ماست مشترکات و عینیت آنهاست (مطهری ۱۳۷۰: ج ۲۸۰، ۲۸۱)

البته برای حکم و استدلال کردن باید تا حدودی به اصل هوویت و اصل امتناع تناقض توجه داشته باشیم و الا هیچ حکمی محل صدق و کذبش روشن نمی‌شود؛ یعنی، در آن واحد ممکن صادق یا کاذب باشد، زیرا اول باید امری را تصدیق کنیم تا بتوانیم حکمی درباره آن صادر نماییم.

اما صورت تازه‌ای که از اصل این‌همانی با توجه به سیلان و تحرک دائمی امور و به اصطلاح با توجه به دینامیسم و دیالکتیک امور مطرح می‌شود، اصل این‌همانی نسبی و انتزاعی است؛ یعنی، حکمی که درباره چیزی صادر می‌کنیم، برای این زمان و این مکان و از دیدگاهی که ما داریم، صادق است و در زمان‌ها و مکان‌های دیگر و از دیدگاه‌های مختلف ممکن است چنین حکمی صادق نباشد. مثلاً، با ملاحظه غذا و لباس افرادی در زمان و مکان خاص، می‌توانیم نسبت به آن موقعیت حکم دستوری صادر کنیم. اما این حکم برای تمام موقعیت‌ها و تمام زمان‌ها صادق نیست و اگر شرایط هشتگانه تناقض را هم رعایت کنیم، موضوع حکم بر یک زمان و مکان و نسبت خاص محدود خواهد بود (ونتر ۱۳۶۳: ۴۲).

چنین رویکردی، تلقی تازه‌ای از اصل هوویت را مرتسم می‌سازد، زیرا هر پدیداری در عین آنکه همانست که پدیدار می‌شود، کل تمام آنچه هست نمی‌باشد؛ یعنی، پدیدار در عین اینکه ظاهر می‌شود، باطنی هم دارد. هوسرل رویکردی جدا انگارانه، رویکردی طبیعی و رویکرد توأم با تلازم و نسبیت، را رویکرد پدیدارشناسانه می‌نامد (تولوز ۱۹۷۲: ۸). به هر حال تحول و دینامیسم با انسان «موجود در جهان» تلازم ذاتی دارد و تعیین حدود و ثغور قاطع و رعایت اصل هویت مطلق یا عددی، در باب انسان از حرکت انداختن چیزی است که همیشه تجدد دارد. تحمیل قالب‌های خاصی، از قبل برای فعالیت‌های انسان، نوعی تحمیل جبر بر اوست که موجودی پیش‌بینی ناپذیر است، او تابع گذشته محض هم نیست، او تاریخ را در ذهنیت خود حرکت می‌دهد و تفسیر می‌نماید؛ منشأ

۱۱۶ نقدنامه فلسفه و کلام

حرکت و تحول امور در انسان قرار دارد. بنابراین تعیین حدود توانایی فهم انسانی به طور ماتقدم، مثل روشی که کانت اعمال داشته از حرکت انداختن واقعیت و محدود ساختن موجودی است که صاحب دیدگاه‌های لایتناهی می‌تواند باشد.

در جهان پدیداری همه چیز رنگ انسانی دارد؛ یعنی، امور فی‌نفسه و مستقل از انسان وجود ندارد و اگر چنان تعقل شود باز هم آن امور فی‌نفسه، با نظر و نگرش انسان، آن‌گونه تلقی می‌شوند؛ در واقع، اگر انسان هدفی انتخاب نکند، همه چیز در بی‌تفاوتی قرار می‌گیرد (ژان پل سارتر ۱۹۷۶: ۵۴۳).

برای اینکه انسان به‌طور فی‌نفسه و تنها با تعریف ارسطویی، یعنی «حیوان ناطق» در نظر نیاید، در پدیدارشناسی به مسائل عاطفی و امر خلاف عقلانی و ماورای استدلالی، که همان واقعیت سیال باشد، نیز توجه می‌شود و برای دسترسی به داده‌های بی‌واسطه آگاهی به امر ماقبل عقل و ماقبل علم و ماقبل مفهوم، الثفات خاصی مبذول می‌دارد. این نظر با بینش برخی از عرفای عالم اسلامی قرابت دارد:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش تا ببینی ذات پاک صاف خویش
بینی اندر دل علوم انبیا بی‌کتاب و بی‌معبد و اوستا
بی‌صحیحین و احادیث و روایت بلکه اندر مشرب ب‌حیات
(مثنوی، دفتر ۲: ۳۴۸۱ - ۳۴۷۹)

هدف پدیدارشناسی بر دریافت بی‌واسطه اشیاء، این است که اشیاء عالم از ورای مفاهیم بررسی نشود. به‌طور مثال، ابعاد ثلاثه از خود موم گرفته شود و در ساختن فلسفه مکان از خود مکان خارج نشویم و در دیدن کوه و دشت، خود آنها را آن‌طوری که هستند و پدیدار می‌شوند ملاحظه کنیم، انسان را از تجلیاتش ببینیم.

«پدیدارشناسی» تنزیه‌شناسایی از پیش‌داوری‌ها، عادت‌ها و عقایدی است که متحجر شده‌اند و خود حجاب و مانع دریافت داده‌های بی‌واسطه می‌شوند. این تئریه و خالص‌سازی ذهن و اشیاء از امور ماتقدم به خاطر میل به خود آنها، به مدد روشی است که آن را رد و ارجاع پدیدارشناختی می‌خوانند. این روش، هر هستی را به محض وجود پدیدار مؤول می‌نماید و هر شناختی را از برابر دادگاه بدهت «من فکر می‌کنم پس هستم» می‌گذراند (هوسرل ۱۹۷۱: ۴۸).

شاید طرفداری شهاب‌الدین سهروردی در عالم اسلام، و مارتین‌هایدگر در عالم مسیحیت، از حکمت قدیم ما قبل سقراط، علاقه‌مندی آنها بر ملاحظه و مشاهده مستقیم امور و با زبان بی‌پیرایه باشد. «هایدگر زبان فلسفه پیش از سقراط را زبان فلسفه به شمار آورده است» (دینانی ۱۳۶۴: ۴۵۴)

تطبیق پدیدارشناسی با فلسفه‌های اسلامی

اکنون به ذکر مقدمه‌ای درباره تطبیق پدیدارشناسی با برخی از مباحث فلسفه‌های اسلامی می‌پردازیم:

۱- به نظر می‌رسد که مسئله تأویل، یعنی توجه به ابتدای امور و تفسیر باطن لفظ و تبیین یکی از معانی احتمالی، (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ج ۳، ۱۲۹) در کلام و فلسفه اسلامی، همان علاقه‌مندی به باطن شیء و دیدار بی واسطه آن است، که در پدیدارشناسی هم، این روش را، همان‌گونه که در بالا اشاره کردیم، رد و ارجاع پدیدار شناختی می‌نامند، بدین نحو که تمام امور زائد را حذف می‌نمایند تا به بطن اشیاء ناثل شوند. پدیدارشناس مانند هر پژوهشگر حقیقی علاقه‌مند به اکتشاف مجهولات است.

هانری کربن یکی از اصحاب پدیدارشناسی و طرفدار تأویل امور، چنین نظری دارد: (شایگان ۱۳۷۱: ۲۱ - ۲۰). «پدیدارشناسی ضمن آشکار ساختن و رها کردن امر ناپیدایی که خود را در زیر ظاهر پنهان کرده «نجات دادن پدیدار» و ظاهر است. بنابراین پدیدار پدیدارشناسی بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است (طباطبایی ۱۳۶۹: ۲۱).

پدیدار، به این معنا، عالم محسوس افلاطون و تعینات بی اعتبار را از پا در هوایی نجات داده است، زیرا دیگر آنها عوالمی جدا از باطن و ذات امور نیستند تا در مقام ایجاد رابطه با باطن و یا به هنگام بهره‌مندی عالم محسوس و عالم معقول مثل، دچار اشکال شود. آیا در این صورت پژوهش پدیدارشناسان همان امری نیست که به اصطلاح تأویل که در تفسیر معنوی قرآن اساسی است، بیان شده است؟ امری که مورد تأویل قرار می‌گیرد، از یک مرتبه وجود به مرتبه دیگر آن گذارده می‌شود تا ساختار ذات آن رها شود، ساختار همان ترتیب مظاهر است (همان: ۲۲ - ۲۱).

«یکی از بنیادهای اصلی نظام فلسفی سهروردی این است که حقیقت یکی است و اختلاف فِرَق و ملل عواملی دارد که از آن جمله اختلاف تعبیر است. به این معنی که

گروهی از اصحاب حقیقت، به اشاره و تفویض سخن گفته‌اند و جمعی به استعاره و رمز و دیگری که از فهم اشارات و رموز آنها عاجز بوده‌اند، به ظاهر عبارت متوسل شده و در گمراهی افتاده‌اند». [مثلاً] سهروردی در **الالواح العمدیه** سعی بسیار کرده است تا آرا فلسفی را پس از اینکه با براهین مستدل ساخته با آیات قرآنی توجیه و تایید کنند و خود در مقدمه به این امر تصریح کرده است (شیخ اشراق ۱۳۵۶: ۱۳).

سهروردی در کلمه التصوف به مبانی دینی ادیان گذشته نیز توجه کرده و در جستجوی وحدت و حقیقت و جد آنچه را که سبب تفرقه شده باز نموده است و اشتباه مسیحیان را در قول به اقامیم ثلاثه تشریح می‌کند و می‌گوید: «پدر در انجیل به مفهوم اضافی و مادی کلمه نیست تا منجر به پذیرفتن پسر برای او بشود بلکه به معنای مبدع است که همان واجب الوجود است و روح القدس همان است که حکما آن را عقل فعال یا عقل دهم می‌گویند و کلمه همان نفس است و پسر بودن کلمه برای روح القدس به مفهوم سببیت است.» (همان ۱۳۵۶: ۸).

در پدیدار شناسی نیز هیچ یکی از مظاهر و پدیدارها را بی ارتباط با باطن و ذات امور ندانسته و بیشتر به تفسیر و تدوین عقاید سیاسی و رفتارهای انسانی به صورت روانکاوی هستی‌شناختی (Existential) می‌پردازد.

۲- در پدیدار شناسی با رفع دوگانگی‌های ظاهر و باطن و پدیدار و ذات و عین و ذهن دوگانگی تازه‌ای به ظهور می‌رسد که عبارت است از: دوگانگی تناهی پدیدارهای فعلی و عدم تناهی پدیدارهایی که در آینده ظاهر خواهد شد (ژان پل سارتر ۱۹۷۶: ۱۳).

در برابر پایان ناپذیری پدیدار قرار گرفتن، در عین حال، گشودن دری به سوی آزادی انسانی است، زیرا انسان می‌تواند دیدگاه و قصد و التفات خود را در برابر معنی حوادث و معنی اشیاء جهان پیرامون دائماً تجدید کند، و هرگز پدیدار فعلی را پایان محتوم نپندارد و به عقاید ثابت لایتغیر و در نهایت متحجر گرفتار نگردد. بدین جهت گفته‌اند که پدیدار شناسی همواره آغازی مجدد برای وصول به شناسایی‌های تازه و داشتن قصد و التفات تازه است.

پدیدار شناسی به جای تعریف اولیه و ما تقدم در عموم انسانی (که معمولاً بر استقراء ناقص مبتنی است) منتظر تجلیات و پدیدارهای مختلف می‌ماند و دائماً در آنچه هست تجدید نظر می‌کند، هیچ وقت پدیدارها را بی ارتباط با حقیقت نمی‌داند. این امر روشن است که مبنای چنین نگرشی اصل هوهویت نسبی و نوعی است، نه اصل هوهویت مطلق

و عددی، که بنابر اصل اخیر، حدود و ثغور امور از قبل و به هنگام تعریف کاملاً مشخص می‌شود.

بنابراین، همان‌طوری که گفتیم، در آزادی و تخیل و تفکر برای ابداع باز می‌ماند و چنین ادعایی که علم باید از همان مقوله‌ای باشد که واقعیت مورد تردید قرار گرفته و حیثیت التفاتی و معنا بخشی انسانی اصل می‌گردد. زیرا در هر حالی علم انسانی، علمی است که انسان آن‌را فراهم می‌کند.

عدم تناهی پدیدار و تجلیات بی پایان از دیدگاه عرفا که از حقیقت ازلی و ابدی متجلی هستند، مبین حقیقتی است که در بطن آن پدیدارها و آن تجلیات استقرار دارد. «حق در جمیع مظاهر ظاهر شده و ناطق به ناحق هم اوست». (لاهیجی ۱۳۷۲: ۳۷۴). «حق به احدیت ذات و صفات متجلی و سازی است در هر ذره از ذرات و کثرات» (همان: ۵۲۹). در پدیدار شناسی نیز پدیدار یک امر تناهی ولی مرتبط با باطن و بیانگر پنهانی‌هاست. همان‌طور که هیچ یک از تجلیات بی ارتباط با حق نیستند، هیچ یک از پدیدارها هم بی ارتباط با ذات و باطن نمی‌باشند. سیر و سلوک و طی طریق و هفت شهر عشقی همگی نشانگر لایتناهی بودن پدیدارهای سیر و سلوک است. این بی پایانی تجلیات و پدیدارها متضمن این امر نیز هست که سیر و سلوک در هر کاری مراتبی دارد و نیل به مقصود به تمرین و ممارست وابسته است. بدون وجود روش‌های مناسب و تجارب لازم، نمی‌توان به هدفی نایل آمد.

اما در فلسفه‌هایی که ظاهر و باطن از هم جدا انگاشته می‌شوند، معمولاً در نظر آنها باطن امور دوست داشتنی می‌نماید، زیرا از دسترس دور است و ظواهر و تعینات بی اعتبار و مانع وصول به باطن می‌نمایند، زیرا دائماً تغییر می‌کنند. نتیجه این نگرش بی توجهی به زندگی روزمره می‌گردد ولی چون پدیدار شناسی همگام بودن با جهان و حیات را مدنظر قرار می‌دهد، بنابراین ظواهر مبین باطن امور بوده و بی اهمیت می‌باشند» بالاخره در پدیدار هم گوشه‌ای از دیدار رخ می‌نماید، پدیدار شبحی بی اعتبار نیست بلکه صورت عقلی بر آن منطبق است. «برای هگل پدیدار تجلی و پیدایش گوشه‌ای از مثل در زمان و مکان است» (مجتهدی ۱۳۷۰: ۱۳۹-۱۳۸).

پدیدار شناسی، پدیدار روانی را به مثابه یک امر واقع و یک متعلق (شی) نمی بیند بلکه نحوه وجود داشتن را می‌بیند؛ یعنی، نحوه انتخاب انسان و نحوه فهمیدن او را می بیند و در نتیجه انتخاب و فهمیدن جهان را ملاحظه می‌کند (تولوز ۱۹۷۲: ۱۰۱). و به جای اینکه

کیفیت وجود خود را مانند سنگی از خارج دریافت کند، آن را بر عهده می گیرد و مسئول آن است.

۳- مسئله امر خلاف عقلی و امر غیر منطقی در پدیدار شناسی، که بیشتر ناظر به ملاقات با خود اشیاء و وقایعی است که دائماً در حال تجدد می باشند، امور عاطفی و هیجانی و احوال ذوقی و عرفانی و بالاخره بینش های فردی نیز به صورت وصف زنده آنها، داخل در قلمرو امور خلاف عقلی است. به عبارت ساده، امور غیر عقلی یا خلاف عقلی آنهاهی هستند که با موازین عقلی قابل فهم نیستند (پل فولکیه و سن ژان ۱۹۶۹: ۶۰۹). این امور در پدیدار شناسی یکی از پایه های وجود واقعی و موثر در حیثیت التفاتی انسانی تلقی شده است که آن نیز مبین تعالی انسان می باشد؛ یعنی، انسان تنها در محدوده امور عقلی باقی نمی ماند، بلکه از آنها فراتر می رود. بدین جهت به این امور با بار منفی و تحقیری نمی نگرد، زیرا هر پدیداری با حقیقت ارتباط دارد. مانند عرفا که هر تجلی را مرتبط با حق می دانند، حتی فحش را از جهتی طبیبات می دانند و در برابر دشنام و نفرین حق می گویند، زیرا آن را مرتبط با باطن و نشانه ای از آن می دانند.

چون مفهوم، به عنوان امر عقلی، امری ثابت تلقی می شود بدان جهت، در برابر آن مفهوم، امر خلاف عقلی تحرک درونی نامیده شده است. به نظر هانری برگسون مراد از امر خلاف عقلی، ارتباط مستقیم با خود وقایع و گذر به ورای مفاهیم، یعنی به وصف زنده امور می باشد که عین سیلان و تجدد است. برگسون مفاهیم را ساخته تصنعی فکر می داند، بدان جهت توصیه می کند که به خود فکر برگردید و مصنوعات فکر را کنار بگذارید، در این صورت به جای حالات ثابت، جهت ها و دلایل را خواهیم دید و ملاحظه خواهید کرد که فکر ذاتاً تغییر دائمی و مستمر جهت ها و دلایل درونی است. (برگسون ۱۹۷۶: ۴۵؛ تولوز، ۱۹۷۹: ۲۹۳).

حکمت ذوقی نیز دوری از عقل محض و تقرب به امور خلاف عقلی است «حکیمی دارای حکمت ذوقی و کشفی است که بدون استمداد و استعانت از استدلال و نظم قیاسی، و با عنایت از مشاهده بار مجرده و معاینه معانی عالیه برخوردار بوده باشد.» (دینانی ۱۳۶۴: ۴۵۵). بنابراین «هیجان معنی تازه ای به جهان می دهد که عبارت از یک معنا و یک نوع ادراک جهان به وسیله آگاهی است، و یک وسیله درک نحوه هستی در جهان انسانی است.» (تولوز ۱۹۷۲: ۱۰۵ - ۱۰۴).

توجه به مسائل خلاف عقلی، چون عشق و محبت در عرفان نیز مورد نظر خاص است، زیرا راه بس به حقیقت و دیدار آن نه به وسیله عقل که به وسیله عشق میسر می‌گردد. با مجادله عقلی و استدلال صرف، مسائل حل نمی‌شوند. اگر عقل به تنهایی حلال مشکلات بشری بود می‌بایستی امروزه حتی یک نفر عاقل پیدا نمی‌شد که در باب وجود خدا شک کند و به یقین کامل نرسیده باشد. در صورتی که به قول (اونامونو) عقل دشمن جاودانگی است.

صدر المتأهلین به عنوان یک حکیم الهی که همواره عالم را در ارتباط با اسباب کلیه و مبادی عالیه و غایات فلسفی آنها مورد بررسی قرار می‌دهد، عشق عرفا را از جمله امور ممدوح و نیک به‌شمار آورده است. «(دینانی ۱۳۶۴: ۶۱۵). جالب است که این فیلسوف بر این عقیده است که ادب آموختن به خردسالان و تربیت کردن کودکان و همچنین آموختن علوم مختلفه به آنان از فواید این نوع محبت می‌باشد. (همان: ۶۱۶).

۴- اصولاً پدیدارشناسی را علم ماهیات (La science eidetique) نیز نامیده‌اند (لیوتارد ۱۹۶۹: ۱۵) منتهی ماهیات در پدیدارشناسی با توجه به اصل لایتناهی بودن پدیدارها و نیز با توجه به اصل هوهویت نسبی دائماً در حال تجدد هستند و می‌توانیم بگوییم که در پدیدارشناسی با توجه به اینکه همواره من استعلائی در مقام خلاقیت و تحقق امور است، که فعلاً در جهان وجود ندارد، یعنی کمال و اشتداد را داخل امور می‌کند. به عبارت دیگر، در هر امری که انسان قصد و نیت التفاتی اتخاذ می‌کند، تکوین و خلاقیت و اشتداد ماهیت نیز هست. می‌توان گفت: با اینکه مفهوم کلی در پدیدارشناسی مورد قبول است ولی محل اطلاق آن در هر مورد خاص به‌نحوی است که اصولاً با موارد دیگر فرق دارد. توضیح اینکه، مفهوم کلی نماینده مشارکتی است که میان امور مختلف وجود دارد. خصوصیات مشترک نیز یکنواختی و غفلت از اختلافات است. اما پدیدارشناسی به‌مثابه یک فلسفه مخالف مفاهیم انتزاعی به اختلافات و فرقه‌های زیادی نظر دارد. حتی در یک مفهوم کلی چون خنده، نگاه و امری چون عدالت و انصاف، مورد اطلاق آن را در حالات جزئی بررسی می‌کند، زیرا دریافت بی‌واسطه معنی نگاه یا انصاف در حالت زنده مفهوم کلی آنها میسر نیست. زیرا مفهوم کلی تمام خصایص خنده‌ها و نگاه‌های گوناگون را ندارد: خنده یک پیرزن مأیوس، خنده یک بیمار روانی، خنده یک کودک، خنده توام با عصبانیت. هیچ کدام از لحاظ ماهوی یکسان نیستند. به همین دلیل، پدیدارشناسی در جستجوی ماهیت خود شیء می‌باشد.

۱۲۲ نقدنامه فلسفه و کلام

می‌توانیم بگوییم: اختلافات افراد در یک مفهوم کلی به قدری اساسی هستند که همواره تشتت و کثرت در مورد معانی خنده، عدالت و نگاه وجود دارد و این امر، یعنی توجه به اختلافات و اصلی شمردن آنها مبنی بر گرایش به اصالت ماهیت می‌باشد. به همین دلیل است که هایدگر معتقد است که ماهیت و قلمرو موجودات از محمولاتی حاصل می‌شود که موجود را چنانکه هست تعریف می‌کند. ماهیت از قلمرو وجود موجودات نشئت می‌گیرد (کورونر ۱۹۶۶: ۸).

«به طور خلاصه چنین استنباط می‌شود که می‌توان مفاهیم ثابت را از واقعیت متحرک بیرون کشید ولی وسیله‌ای نداریم که به آن مفاهیم ثابت، واقعیت متحرک را دوباره سازی کنیم.» (برگسون ۱۹۶۹: ۲۱۳).

چون در رویکرد پدیدار شناسانه، وجود و ماهیت از هم جدا نیستند و دوگانگی‌ها جز دوگانگی تناهی و عدم تناهی از بین رفته، بنابراین اشتداد ماهیت و وجود هر دو مقبول است، گویی نظر ملاصدرا که معتقد به اشتداد وجود بوده و شیخ شهاب‌الدین سهروردی که معتقد به اشتداد ماهیت بوده، هر دو در پدیدار شناسی پذیرفته شده‌اند. به هر حال اگر ماهیت امری ثابت و از پیش معین باشد وجود اختراع و خلق چیز تازه و تحولات آنها، به چه نحو تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر، به جای اینکه بگوییم هر پدیداری که ظاهر می‌شود در بطن ماهیت کلی وجود داشته، بهتر است معتقد شویم که هر کلی طبیعی یا ماهیت کلی همواره با پدیدارهایی جزئی غنی‌تر می‌شود و تعریفی جامع‌تر می‌یابد. یا لااقل باید معتقد شد که کلی و جزئی از هم جدایی ندارند و همواره در ارتباطی ذاتی هستند. فیلسوف اشراقی، این نظر را که «مفاهیم وجود، وحدت، مکان و نظایر آنها اموری هستند که بر ماهیت بوده و در عالم عینی، از صورت عینی برخوردار نیستند، مورد تایید قرار می‌دهد و آنها را از اعتبارات عقلی به شمار می‌آورد.» (دینانی ۱۳۶۴: ۶۵۰-۶۵۴).

در پدیدار شناسی، طرح حیثیت التفاتی به این امر عنایت می‌شود که واقعیت اصیل همان ترکیب وجود و ماهیت و روح ترکیب آنهاست و منشا علم و سایر تحولات انسانی همان حیثیت التفاتی می‌باشد.

۵- مسئله وجود شناختی در پدیدار شناسی، مخصوصاً در پدیدارشناسی مارتین هایدگر مسئله اساسی است «مسئله‌ای که دقت هایدگر را به خود جلب کرده و هنوز هم جلب می‌کند، عبارت از وجود به معنای وجود است. آنچه او را هیجان زده می‌کند، فلان یا فلان طور وجود نیست، مثلاً وجود آن است که اشرف مخلوقات است بلکه وجود، در عام و

۱۲۳ فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی

شامل بودن خود و از این نظر که وجود است. هدف هایدگر ساختن یک نظریه وجود، یک وجود شناختی به معنی اعم است (کورونر ۱۹۶۶: ۲).

کدام روش برای این وجود شناختی شایسته است؟ وجود در همه جا ساری است. وجود حتی کسی را که درباره آن سوال می‌کند، در بر می‌گیرد. در نظر آوردن آن از یک دیدگاه خارجی محال است، استنتاج آن از اصلی ناممکن می‌باشد. ارجاع آن به اصل اساسی دیگر ممکن نیست. در علوم بنابر داده‌ها استدلال می‌کنند. در وجود شناختی داده اولیه خود وجود است. در این صورت روش خاص معمول می‌شود نه اثبات و برهان، که همان روش پدیدار شناختی و روش «نشان دادن» است. (کورونر ۱۹۶۶: ۳).

علامه طباطبایی نیز از ابتدای **نهایه الحکمه** وجود اشیاء عالم را به وسیله تاثیر و تصرف متقابل امور قبول می‌کند و در جستجوی یقینی است که ما را به وجود اشیاء و به واقعیت آنها آن طوری که واقع هستند، هدایت کند و ما را از شک برهاند (علامه طباطبایی ۱۳۷۲: ۴).

روش پدیدار شناختی به توصیف پدیدارها به همان نحو که خود را به وسیله خود نشان می‌دهند، مبادرت می‌ورزد. پدیدار چیزی است که ظاهر می‌شود به پدیدارها باید امکان داده شود تا خود را در حالت پاکی و صرافت ظاهر سازند و به مفاهیمی که ساخته شده اعتماد نیست. پس مقتضی آن است که به سوی همین اشیاء مستقیماً برویم، پس پدیدار یک تظاهر فریبده نیست. پدیدارشناسی تلاشی برای درک واقعیت‌ها با روش قطعی یا رد نشدنی خود آنهاست (هایدگر، ۱۹۷۶، ۳۴).

هایدگر بر طبق روش پدیدارشناختی همواره از مرحله موجود شناسی به سوی وجود شناسی (Ontologie) سیر می‌کند. علامه طباطبایی نیز به این امر توجه دارد زیرا بررسی وجود را به روش فعلی میسر نمی‌داند (علامه طباطبایی ۱۳۷۲: ۶).

در فلسفه‌های اسلامی نیز مسئله حقیقت وجود از مدت‌ها قبل به همان شکوه و اهمیتی که در فلسفه‌های اروپایی طرح می‌شود، بلکه بیشتر از آن نیز، مطرح شده: «هذا التعلم لفرط علوه و شموله مباحث عن احوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاولیه فیحب عن یكون الموجود المطلق بیناً بنفسه مستقیماً عن التعریف و الاثبات و الا لم یکن موضوعاً للعلم العام» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۵).

در سایر کتب اصلی فلسفه‌های اسلامی نیز آغاز کتاب با تعاریف حکمت و وجود شناختی می‌باشد که موضوع اصلی فلسفه و حکمت است. منتهی روش‌های فلسفه

۱۲۴ نقدنامه فلسفه و کلام

اسلامی در مطالعه وجود با روش پدیدارشناسی فرق اساسی دارد، در پدیدارشناسی از وجود موجود به سوی وجود می‌روند، یعنی روش انی، روش پدیدارشناسی است، در صورتی که در فلسفه‌های اسلامی از وجود شناسی تحقیق را آغاز می‌کنند و روش کمی است. فلسفه‌های اسلامی از مابعدالطبیعه به سوی ما فی‌الطبیعه می‌آیند، اول وجود بحث و بسط مطرح می‌شود و سپس ملاحظه امور عالم مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ولی به طور مثال اساس وجود شناسی هایدگر و سارتر حرکت از پدیدارهای موجود به سوی پدیدار هستی است.

در پدیدارشناسی شناخت ما از وجود محدود بوده و به سوی تعالی و نامحدود گرایش دارد، ولی در فلسفه‌های اسلامی معمولاً از شناسایی نامحدود به سوی تفسیر امور محدود حرکت می‌شود.

در فلسفه پدیدارشناسی چون از موجود شناسی به سوی وجودشناسی می‌روند این سوال طرح می‌شود که بررسی هستی با کدام سنخ از موجودات باید شروع شود. هایدگر قاطعانه می‌گوید: وجود شناسی باید از مطالعه وجود انسانی آغاز شود، زیرا اگر انسان‌ها نبودند سوال از وجود مطرح نمی‌شد. بنابراین تحلیل وجود انسانی منجر به استنباط ساختن وجود موجودی می‌شود که از وجود سوال می‌کند. دلیل این کار این است که انسان تنها موجودی است که می‌تواند با موجودات دیگر لقا، داشته باشد و تنها برای وی موجودات دیگر گشوده است، و نیز تنها او شایستگی دارد خود را به موجودات دیگر گشوده سازد. تنها محلی است که در وجود او، درک هستی عام میسر می‌شود. و در انسان است که دائماً ادراک هستی قوام می‌یابد. تفکر هستی همواره تفکر انسان متفکر در باب هستی است، بدین ترتیب ماهیت انسان برای دریافت حقیقت هستی امر اساسی است (کرونر ۱۹۶۶: ۵ - ۴). در واقع ادراک هستی تعینی از هستی انسان است. (هایدگر ۱۹۷۶: ۲۸). هستی به هیچ وجه محتوای تفکر نیست بلکه عنصری است که فکر در آن مانند ماهی در آب زندگی می‌کند (تولوز ۱۹۷۲: ۱۵۵).

ع مسئله هدفداری و حیثیت التفاتی و معنادار ساختن زندگی که از جهتی به اصل الاعمال بالنیات، اخلاق اسلامی شباهت دارد، از ارکان پدیدارشناسی و مفهوم آن است؛ یعنی، انسان بی هدف و بی توجه به معناداری در واقع از مقام انسانی منسلخ شده است. انسان سالم بر طبق طبع جستجوگر و استعلائی خود، همواره در پی معانی و دلالت‌های استعلائی است. او دارای من استعلائی است. مراد از «من استعلائی» در پدیدارشناسی

فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی ۱۲۵

عبارت از توصیفی از ساختارهای آگاهی استعلائی است که بر شهود ماهیات این ساختارها مبین است. بدین جهت، گفته می‌شود که من استعلائی که خارج از جهان است، یعنی تمام قصدها و نیت‌هایی که فعلاً تحقق نیافته، در آینده التفات‌هایی به جهان خواهد داشت که متعالی از جهان هستند (لالاند ۱۹۶۵: ۷۶۹).

در فلسفه‌های اسلامی، معاد، هدف متعالی است که انسان عمل خود را بنابر آن هدف‌های متعالی تنظیم می‌نماید، این هدف من استعلائی هر کس را به وجود می‌آورد زیرا انسان با تنظیم اعمال خود به سوی آن هدف متعالی حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، انسان با همان هدف متعالی، یعنی معاد، زندگی خود را پایان یافته تلقی نمی‌کند و همواره از وضع موجود به سوی ساختارهای تازه صعود می‌کند. معاد شناسی هدف‌های تازه زندگی ما را به ما ارزانی می‌دارد. زیرا تجاوز از این وضع موجود و توجه به هدف‌های تازه جزو ذات انسانی است. «معادشناسی و انتظار قیامت، ریشه در ژرفا و جدال‌های ما اهل کتاب دارد و همین انتظار قیامت است که به ما اجازه می‌دهد تا در برابر مخاطرات تاریخ خم به ابرو نیاوریم. اگر نسبت به این امر آگاهی پیدا نکنیم خطر نابودی در کمین ماست (هانری کربن ۱۳۶۹: ۲۵). از میان بردن این انتظار به معنی رها کردن آن به دست تمامی مخاطرات تاریخ خواهد بود (همان).

بنابراین پدیدارشناسی بر مبنای توجه به معنا و هدف استعلائی معتقد به ماورا الطبیعه می‌شود، زیرا «اندیشه جدید بی آنکه پدیدارها را نجات بخشد به سادگی با نفی معنای استعلائی آنها پدیدارها را از میان برده است، تا با اطمینانی دروغین اعلام کند که از این پس تعاطی مابعدالطبیعه امکان پذیر نیست (همان: ۲۵).

۷- نفی اصالت تاریخ و حاکمیت گذشته پدیدارشناسی مانند فلسفه‌های اگزیستانس، از این نظر که واقعیت فی نفسه مسیر حرکت انسان و سیر حوادث را تعیین می‌کند اعراض دارند، و در میان دترمینیسم اجتماعی و تاریخی منشا حرکت تاریخ را نه با گذشته، بلکه با طرح‌ها و هدف‌هایی می‌دانند که انسان انتخاب می‌کند. بنابراین هدف‌های انسان موجب فعالیت او می‌شوند و جهت حوادث را معین می‌کنند، نه اصالت تاریخ و نه اصول روانکاوی به تنهایی هادی رفتارهای انسان نیست، بلکه خود انسان در میان تاریخ خود و کارکرد جامعه، راهی را بر خود ابداع می‌کند و هدفی بر می‌گزیند که منشا حوادث و وقایع می‌گردد. انسان بیگانه از خود، بی هدف بوده و در دست گذشته اسیر و زندانی است.

اصالت تاریخ که انسان را در دست گذشته خود اسیر می‌نماید، او را از لحاظ عرفی بدون غایت و از لحاظ دینی بدون معاد می‌سازد، در این حالت «ماجرای غم‌انگیز غیر دینی؛ عرفی شدن منظومه‌ای از الهیات را که بر شالوده معاد شناسی و انتظار اساسی و مداوم استوار شده در می‌یابیم. از میان بردن این انتظار به معنای رها کردن آن به دست تمام مخاطرات تاریخ خواهد بود، (همان: ۲۵ . ۲۴) اصالت تاریخ و روانکاوی انسان را تابع غیر انسان و ناآگاهی کرده‌اند، به نحوی که گذشته حاکم بر احوال ما شده است. در صورتی که در فلسفه‌های اسلامی با وجود معاد انسان دارای هدف و کمال مطلوب و آینده می‌باشد، و بدین ترتیب منشا تاریخ را از خارج از انسان به خود وی انتقال می‌دهد. در روانکاوی هستی‌شناختی نیز بر خلاف روانکاوی فروید که گذشته اعمال ما را هدایت می‌کند، آینده، یعنی هدف‌های ما موجب هدایت حوادث می‌گردد، و سرنوشت ما وابسته به هدف‌هایی می‌گردد که ما انتخاب می‌کنیم.

ژان پل سارتر (۱۹۸۰ - ۱۹۰۵) در وجود شناختی پدیدار شناسانه خود، موجب طولی و تاریخی فرودی را نمی‌پذیرد و به جای اینکه پدیدارها را با توسل به گذشته فهم کند و از گذشته به حال بیاید، برعکس، پدیدارها را وقتی قابل درک می‌یابد که در آینده به سوی زمان حال بر گردد؛ یعنی، هر انسانی طرحی می‌ریزد و سپس در زمان حال شروع به فعالیت می‌کند. این فعالیت‌ها با توجه به آن طرح معنادار می‌شوند (ژان پل سارتر، ۱۹۷۶: ۵۱۴).

می‌توانیم با الهام از فلسفه‌های اسلامی، همراه باهانری کربن چنین سوال کنیم که «آیا انسان، این جهان و جایگاه اقتصادی و سیاسی خود در این جهان را برابر معنایی که با حضور خود در جهان و به آمدن و رفتن خود از این جهان و به طور خلاصه برابر بینشی که از عالم دیگر دارد سازمان نمی‌بخشد» (هانری کربن، ۱۳۶۹: ۲۸ - ۲۷). بر مبنای همین بینش است که اوانامونو (۱۹۳۶ - ۱۸۶۴)، فیلسوف متعهد اسپانیایی، کتاب **احساس غم‌انگیز** زندگی را در باب درد عدم جاودانگی نوشته و با تمام نگرانی و شک و دلسوزی که دارد می‌گوید: ای وای اگر حیاتی غیر از این زندگی دنیوی نباشد. «اگر ما فقط به زندگی این جهانی معتقد شویم، واقعاً بدبخت‌ترین انسان‌ها هستیم (اوانامونو، ۱۹۷۱: ۵۵). اگر زندگی این جهانی توسط عالم دیگری استمرار نیابد و انسان بدون آینده در جهان زندگی کند، و جز واقعیت‌های فعلی امیدی نداشته باشد، دچار پوچی و بی‌هدفی گشته و بی‌پشتوانه خواهد بود. کسانی می‌خواهند که وضعیت اجتماعی، نخستین امر

فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی ۱۲۷

معلوم باشد، حال آنکه وضعیت اجتماعی ناشی از ادراکی از جهان است که بر هر گونه وضعیت تجربی تقدم دارد. دیدگاه علوم دینی با توجه به این امر کاملاً دگرگون شده است. درباره یک فیلسوف گفته می‌شود که او «به زمان خود تعلق داشت» و با این تبیین ساده لوحانه به راحتی فراموش می‌کنند که یک فیلسوف بیش از هر چیز زمان خاص خود اوست زیرا که اگر به راستی او یک فیلسوف باشد بر آنچه که به اشتباه زمان نامیده شده سلطه دارد.» (هانری کربن).

به هر حال اگر خود را در واقعیت محبوس نموده و معنی پدیدارها را تنها به محدوده واقعی امور محصور نمائیم، نمی‌توانیم با هدف‌های متعالی مرتبط شویم، وقتی معاد که هدف متعالی و نهایی است حذف شود، انسان زندانی واقعیت می‌شود و کمال مصنوعی در وادی عالم طبیعت نخواهد داشت. «با کمال تأسف از دیدگاه هگلی این حوادث در این جهان اتفاق می‌افتد و معاد در همین حوادث (ناپلئون و نظام سلطنتی پروس) فرا می‌رسد، پس لازم می‌آید که تاریخ به پایان می‌رسید و دیگر اتفاقی نمی‌افتاد» (همان: ۲۴). بنابراین، وجود داشتن حقیقی، عبارت از عهده دار شدن نحوه هستی خود و مسئول بودن است؛ یعنی، به جای اینکه انسان هستی خود را مانند سنگ واقعی از خارج دریافت کند و تنها عوامل خارجی آن‌را بسازند، خود انسان نیز منشأ معنی دهی و هدف‌داری است (تولوز ۱۹۷۲: ۱۰۱). سارتر می‌گفت: «ما وقتی آزاد هستیم که چنین اعلام کنیم که ما دارای هدف هستیم و تنها یک موجود واقعی نیستیم». (ژان پل سارتر ۱۹۷۶: ۵۳۹).

وجوه افتراق فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی

اینک می‌توانیم به نکات افتراق و فرق‌های فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی اجمالاً نظری داشته باشیم:

- ۱- در فلسفه‌های اسلامی امور فی نفسه و اعیان ثابت و وحدت وجود، همواره اساس و مبنا قرار گرفته و صور نوعیه و ذاتیات امور ثابت تلقی شده‌اند و بدین جهت قال تعریف هستند. «از ویژگی‌های ذاتی این است که تعقل ماهیت شی جز تعقل آن ذاتی، چیز نیست، همچنان‌که تعقل به‌عینه تعقل حیوان ناطق است» (سبحانی ۱۳۶۸: ۱۵). و چون تعریف اشیا به ماهیت آنهاست و ماهیات امر ذاتی ثابت است، بنابراین اشتدادی در ماهیت لحاظ نشده است. امور در ثبات و سکون خود لااقل از لحاظ مفهومی موجود می‌شوند. ولی گسترش بحث‌های فلسفه اسلامی

به قدری جامع و گسترده است که انسان باید یا اصالت وجود و یا اصالت ماهیت، یکی را مبنای بحث قرار دهد تا بتواند بحث خود را ادامه دهد و الا مطالب به قدری گسترده‌اند که نمی‌توان مطلبی را با اطمینان گفت و آن را تمام شده تلقی کرد. مثلاً در نظر مهدی الهی قمشه‌ای، وحدت قابل تعریف لحاظ نشده است (قمشه‌ای ۱۳۶۸: ۲۰). و استاد مطهری وحدت را مسلم شمرده و وجود و وحدت را یکی گرفته است و می‌گوید: «وجود مساوق و همدوش وحدت است و از یکدیگر تفکیک پذیر نیست» (مطهری ۱۳۶۸: ۲۸۲). شیخ شهاب الدین سهروردی می‌گوید: «یکی از احکام سلبیه هستی این است که برای آن ثانی نمی‌توان در نظر گرفت، زیرا هستی در هستی خود، صرف هستی است و صرف شی تکرار و تشنیه نمی‌پذیرد» (شیخ اشراق ۱۳۵۴: ج ۱، ۳۵). همه این مطالب بر مبنای اصل هوویت مطلق و ثبات امور بیان شده اما از آن جایی که دامنه نظر فلسفه‌های اسلامی بسیار وسیع است، به همین دلیل، در عین اینکه مفاهیم در مورد ارزش‌های اخلاقی ثابت و لایتغیر است و صور نوعیه نیز ثابت تلقی شده‌اند، ولی باز فلاسفه‌ای در عالم اسلام بوده‌اند که به این جنبه نیز توجه داشته و به اشتداد ماهیت قائل شده‌اند.

در فلسفه‌های اسلامی و از دیدگاه اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری و حدود وجود تلقی شده است (قمشه‌ای ۱۳۶۸: ۱۸). زیرا امور مشترک و مفهوم کلی از امور جزئی و اختلافات می‌باشد، در صورتی که در فلسفه‌های پدیدارشناسی ماهیت به معنی خصوصیات مشترک اصلی تلقی نشده و به جای مفاهیم کلی به فرق‌ها و تفرد امور توجه شده است. در مورد انسان نیز پیدایش اصالت فرد، ناشی از این دیدگاه‌هاست.

به طور خلاصه، پدیدار شناسی بر خلاف فلسفه‌های اسلامی که در جستجوی امری فی نفسه به نفسه است، امور فی نفسه و مستقل را مد نظر قرار نمی‌دهد. پدیدار شناسی چیزی را در ثبات و بی‌حرکتی جستجو نمی‌کند و انسان خالی از حیثیت التفاتی نمی‌تواند باشد. اگر منشا تاریخ و حرکت به خود انسان منتقل شده، بنابراین سیلان دائمی از انسان جدایی ناپذیر است و این همان مطلبی است که هانری برگسون (۱۸۵۸ - ۱۹۴۱) نیز به عنوان دیوموت و استمرار (Doree) به آن اشاره کرده است (برگسون ۱۹۶۹: ۱۹). در نظر برگسون تحولات، ناشی از سیلان دائمی با تحولات ماهیت همراه است. و نیز مانند شهاب الدین سهروردی (۵۸۷ - ۵۴۹) قائل به اشتداد ماهیت است، مراد برگسون از تحول

فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی ۱۲۹

اخلاق همین آفرینش‌های نا متجانس است که آگاهی عهده دار آن است (تولوز ۱۹۷۹: ۱۹۸). در این مقام عقل یاری شهود واقعیت متجدد را ندارد.

«حاصل آنکه موجود حقیقی امری است خاص و منفرد و عقل، چون به وسیله مفاهیم کلی ادراک می‌کند نمی‌تواند امر خاص و منفرد را بشناسد و بنابراین برای دریافت موجود حقیقی باید به سنخ دیگری از ادراک تمسک جست و این سنخ ادراک را برگسون شهود می‌خواند و آن را این گونه تعریف می‌کند: انس و الفتی که بدان انسان در باطن شیء انتقال می‌یابد و یا آنچه در این شیء یگانه و به عبارت نیامدنی، منطبق می‌شود.» (پل فولکیه ۱۳۳۷: ۲۹).

۲- وجود شناختی در فلسفه‌های اسلامی به صورت کمی مطالعه می‌شود، در حالی که در پدیدارشناسی از وجود موجود به سوی پدیدار هستی و وجود می‌روند.

۳- در فلسفه‌های اسلامی تعریف امور به دلیل امکان دستیابی به ماهیت آنها میسر است، ولی در پدیدارشناسی چون ما همواره در برابر من استعلایی قرار داریم، به جای تعریف امور، به توصیف امور می‌پردازد. در فلسفه‌های اسلامی فلاسفه‌ای که گرایش اصالت ماهیتی داشته‌اند به تعاریف با نظر انتقادی نگریسته‌اند (قزوینی ۱۳۶۷: ۴۴).

۴- فلسفه‌های اسلامی به ظواهر و تعینات کم توجه است، معمولاً آنها را به عنوان موانع رسیدن به حقیقت کنار می‌گذارند، زیرا «موجب ظلمت و کثافت تعین بود چون تعین مرتفع گشت، حقیقت در همه اشیا علی السواء است» (لاهیجی ۱۳۶۷: ۵۲۹). ولی به حقایق و امور ثابت عنایت بیشتری دارند و به تعاریف امور بر مبنای اصل هویت توجه بیشتری می‌نمایند. برای مثال، خنده عبارت است از: «کیفیت غیر ثابت روح که از حرکت آن به طرف خارج دفعاً به سبب تعجب حاصل می‌شود» (جرجانی ۱۳۰۶: ۵۹)، چنین تعریفی بر مبنای اصالت وجود و با توجه به مشترکات خنده است. در حالی که در پدیدارشناسی، خنده تعریف واحدی ندارد زیرا هر خنده‌ای بر مبنای اصالت ماهیت و با توجه به اشتداد آن معنی خاص خود را دارد. بنابراین از لحاظ ماهوی خنده یک بیمار روانی با خنده یک کودک و یک پیرزن مایوس از زندگی فرق اساسی دارد.

به عبارت دیگر، پدیدارشناسی یک فلسفه اصالت تجزیه مستقیم بوده و از راه واقعیت ملموس به سوی مفاهیم می‌رود، نه اینکه مفاهیم را بر واقعیت بگستراند و واقعیت را که متحرک است با اموری که ساکن است، یعنی مفاهیم بشناسد (پل فولکیه همان: ۲۰۶). پدیدارشناسی با توجه به عدم تناهی پدیدارهای آتی نیل به هدف نهایی را در بوته امکان

قرار می‌دهد و همواره به سوی آن روان است در نتیجه فاصله‌ای را با آن هدف متعالی، همواره برای پیمودن در پیش رو دارد. بدین ترتیب، پدیدارشناسی واری دایمی و آغاز مجددی است که همواره در راه است و مثل دن کیشوت راه رفتن را به سکون مسافرخانه ترجیح می‌دهد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر، چنانکه در مقدمه آن نیز بیان کرده‌ایم، در پی بررسی وجوه اشتراک (تطبیق) و افتراق پدیدارشناسی با فلسفه اسلامی است. با بررسی انجام شده، در باب تطبیق پدیدارشناسی با فلسفه اسلامی، این واقعیت روشن شد که: اولاً، مسئله هدفداری و حیثیت التفاتی و معنادار ساختن زندگی که از جهتی به اصل الاعمال بالنیات در اخلاق اسلامی شباهت دارد، از ارکان پدیدارشناسی و مقوم آن است. ثانیاً، اگر چه هایدگر طبق روش پدیدارشناسی همواره از مرحله موجود شناسی به سوی وجود شناسی سیر می‌کند، علامه طباطبایی نیز به این امر توجه دارد، زیرا بررسی وجود را به روش کمی میسر نمی‌داند. ثالثاً، مسئله تأویل، یعنی توجه به ابتدا و اول مورد و تفسیر باطنی لفظ و بیان یکی از معانی احتمالی، در کلام و فلسفه‌های اسلامی همان علاقه‌مندی به باطن شیء و دیدار بی واسطه آن است که در پدیدار شناسی این روش را رد و ارجاع پدیدارشناسی می‌نامند. و در نهایت، در باب افتراق پدیدارشناسی با برخی از مباحث فلسفه اسلامی به این نتیجه دست یافته‌ایم که به اولاً، وجود شناسی در فلسفه‌های اسلامی به صورت کمی مطالعه می‌شود، در حالی که در پدیدارشناسی از وجود موجود به سوی پدیدار هستی و وجود می‌روند. ثانیاً، در فلسفه‌های اسلامی تعریف امور به دلیل امکان دستیابی به ماهیت آنها میسر است، ولی در پدیدار شناسی چون ما همواره در برابر من استعلایی قرار داریم، به جای تعریف امور، به توصیف امور می‌پردازد.

ثالثاً، پدیدارشناسی بر خلاف فلسفه‌های اسلامی که در جستجوی امری فی نفسه به نفسه است، امور فی نفسه و مستقل را مدنظر قرار نمی‌دهد. بنابراین از دیدگاه نگارنده توجه به بررسی تطبیق و وجوه افتراق پدیدارشناسی با فلسفه اسلامی در جهت بازنمایی حقایق و پاسخ یابی برای بعضی شبیحات کلامی - فلسفی می‌تواند امری ممکن و ضروری به حساب آید و مقاله حاضر نیز گام مقدماتی برای این امر محسوب می‌شود.

منابع

- ۱- استیس، و.ت. **فلسفه هگل**، ترجمه حمید عنایت، ج ۱، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷.
- ۲- کاپلستن، فردریک. **تاریخ فلسفه**، ترجمه سید جلال الدین مجتوی، ج ۱، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۳- خامه‌ی، انور، **ازمود بیگانگی و پراکسیس**، انتشارات مولا، تهران، ۱۳۶۹.
- ۴- مجتهدی، کریم، **درباره هگل و فلسفه او**، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶.
- ۵- طباطبایی، سید محمد حسین، **نهایه الحکمه**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰.
- ۶- نوالی، محمود. **پدیدارشناسی در فلسفه اسلامی**، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۳-۲، تبریز، ۱۳۶۹.
- ۷- طوسی، خواجه نصیرالدین. **اساس الاقتباس**، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵.
- ۸- پل فولکیه. **فلسفه عمومی یا ما بعدالطبیعه**، ترجمه دکتر یحیی مهدی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
- ۹- مطهری، مرتضی- **درس‌هایی از الهیات شفا**، ج ۱، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰.
- ۱۰- وینتر موریس. **فراسوی تناقض (راز شیطانی)**، ترجمه سید ابالقاسم پورحسینی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.

۱۳۲ نقدنامه فلسفه و کلام

- ۱۱- مولوی، جلال‌الدین محمد. **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۲- لاهیجی، شیخ محمد. **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۳- دینانی، غلام حسین. **شعاع اندیشه و شهود**، در فلسفه سهروردی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- ۱۴- گوهرین، سید صادق. **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی**، انتشارات زوار، ج ۳، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۵- شایگان، داریوش. **آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**، ترجمه باقر پرهام، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۶- کرین، هانری. **فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۷- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. **سه رساله به نام‌های (الالواح العمادیه، کلمه التصوف، اللمحات)**، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۶.
- ۱۸- ملاصدرا، صدرالدین محمد. **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- ۱۹- سبحانی، جعفر. **حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان**، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۸.
- ۲۰- قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی. **حکمت‌الهی عام و خاص**، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰.
- ۲۱- برگسون، هانری. **تحول خلاق**، پاریس، ۱۹۶۹.
- ۲۲- نوالی، محمود. مقاله «ریشه‌های فلسفه هانری برگسون»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۳ - ۲، تبریز، ۱۳۶۹.
- ۲۳- قزوینی، آیه الله رفیع. **مجموعه رسائل و مقالات فلسفی**، تصحیح غلام حسین رضا نژاد، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
- ۲۴- جرجانی، سید شریف، التعریفات، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.

- 25- Edwards, paul, *Encyclopedia Of Philosophy*, Newyork, 1967.
- 26- Eliade Mircia, *Theencyclopedia of Religion*, Newyork, Macmillan, 1987.
- 27- Smart, Ninian, *World Philosophy*, London, Routledge, 1999.
- 28- Eliade, Mircia, *Phenomenology*, Paris, 1968.

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی(ع) و دین پژوهان

مسعود امید

چکیده مقاله

این مقاله درصدد آن است تا به عنوان گامی آغازین، مسئله عقل و دین را از موضع و دیدگاهی خاص- با تعریفی معین از عقل و دین- و براساس فضا و منظر فکری یک شخصیت دینی، یعنی امام امیرالمومنین(ع) به بررسی و تحلیل بپردازد و به نکات پیرامونی این مبحث نیز اشاره داشته باشد.

عقل نیز به عنوان مجموعه و حوزه ای معرفتی از تأملات، استدلالات و آگاهی‌های انتزاعی، پیشین، تحلیلی و غیرتجربی در باب حقایق متعدد، بخشی از محتوای دین را تشکیل می دهد. دین در این مقام، عبارت از متونی متشکل از مجموعه‌ای از حقایق و معارف در باب خدا، جهان و ... که منشا الهی داشته و حاصل وحی بر پیامبر و کشف ائمه می باشد. نهج البلاغه و آثار امام علی(ع) که کشف قلبی و عقلی امام از ماوراء طبیعت و وحی الهی می باشد، متضمن عناصر عقلانی و انتزاعی است.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، امام علی(ع)

در آغاز کلام

مسئله عقل و دین یا عقل و وحی از جمله مباحث مهم و عمیقی است که سابقه ای بس طولانی در تاریخ تفکر و تأملات انسانی دارد. به نظر می رسد فیلون (۲۰ ق.م-۴۰ بعد.م)، فیلسوف یهودی، نخستین متفکر بانفوذی بود که این عقیده را پیش کشید که کتاب مقدس، وحی است از طرف خداوند و در ضمن فلسفه یونانی نیز حقیقت دارد. و بالاخره خود را با مسئله ایجاد توافقی بین فلسفه و شرع، و افلاطون و موسی روبرو یافت. وی درصدد آن بود که میان دین و عقل فلسفی آشتی برقرار کند. در نخستین قرون عصر مسیحیت متفکران مسیحی از قبیل کلمنت اسکندرانی (وفات ۲۱۶ م) نیز درصدد آشتی دادن آراء مسیحیت با تفکرات فلسفی بودند، وی معتقد بود که خود مسیحیت از ابعاد فلسفی برخوردار است و بر این نکته تأکید می کرد که «هیچیک از ایمان و معرفت بدون وجود دیگری، کامل نیست». اورینگنس (۱۸۵-۲۵۴ م) عقایدی را که در زمان تحصیلات اولیه خویش در مکاتب فلسفی یونان فراگرفته بود به مسیحیت آورد.

ترتولیان (۱۵۰-۲۳۰ م) از مخالفان فلسفه بود و بر این باور بود که فلسفه ممکن است منشأ انواع کیفر شود. او می گفت که: «باید از تمام کوشش‌هایی که درصدد ساختن مسیحیت براساس شیوه‌های رواقی، اشراقی و جدلی هستند، احتراز کرد، ما که عیسی مسیح را داریم دیگر طالب هیچ بحث عجیبی نیستیم، با ایمان خود ما احتیاج به اعتقاد دیگری نداریم». خلاصه در بدو مسیحیت عده‌ای از متفکران معتقد بودند که چون خداوند با ما سخن گفته است، دیگر حاجتی به تفکر نیست، آنچه که در نیل به رستگاری، دانستن آن اهمیت دارد در کتاب مقدس مندرج است. تنها باید شریعت را آموخت، در آن تأمل کرد و بدان عمل نمود، پس از آن نیازی به علوم دیگر و عقل ورزی و تفلسف نیست.

برخی دیگر از متفکران قرون وسطی بهای بیشتر را به عقل می دادند و به نوعی قائل به اصالت عقل بودند. خلاصه، مذهب اصالت عقل محض در حدود پایان قرن سیزدهم میلادی در حال شکل گیری بود.

بنابر مذهب اصالت وحی هر جزء وحی باید فهمیده شود در حالی که در مذهب اصالت عقل اعتقاد بر این بود که هیچ یک از اجزاء وحی چنانکه باید و شاید به فهم در نمی آید. در میان متفکران مسلمان نیز این دوگانگی تا حدی قابل ملاحظه است. از طرفی در تاریخ تفکر مسلمین افرادی چون: احمد بن حنبل، ابن تیمیه، اهل حدیث، جریان اخباریگری و ... شکل گرفته اند که عمدتاً در تفکر دینی خود از روش نقلی سود می جویند و بهایی برای

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۳۷

عقل قایل نیستند. و از طرف دیگر، در گوشه و کنار جهان اسلام افرادی، تمام مقام و شأن و ارج را به عقل می دهند. در این میان، متفکران بسیاری در میان متکلمین مانند: اهل معتزله، اشاعره و به خصوص شیعه و میان فلاسفه مشاء و اشراقی و صدرایی وجود داشتند که در پی تدوین نظریه‌ای مناسب برای توافق و آشتی و همراهی عقل و وحی بوده‌اند و بخشی از مساعی خویش را برای تعیین جایگاه عقل و وحی و نسبت میان آن دو به کار گرفته اند. حتی بخشی از مساعی فلاسفه مسلمین در جهت بیان نسبت بین عقل و وحی، به قرون وسطی انتقال یافته و بر متفکران فلسفی اندیش آن دیار مانند توماس اکویناس تأثیر نهاده و سبب ارائه نظریات مهمی در این باب شده است.^(۱) این مبحث تا به امروز زوایا و جهات متعددی یافته و توجه متفکران متعددی را در حوزه‌های مختلف به خود جلب کرده است و فلاسفه و فیلسوفان دین و متکلمان بسیاری در این وادی به تأمل و نظریه پردازی پرداخته اند.

در اینجا آنچه با اهمیت و قابل تأمل و تحقیق به نظر می‌رسد این است که موضع و دیدگاه حاملان وحی الهی در دین اسلام، یعنی منظر آنانی که خود را سخنگوی واقعی دین و زبان ماوراءطبیعت می دانستند در باب عقل و دین چیست؟ تأمل در این مقام و منزل به مقدار زیادی راه را بر متفکران هموار خواهد ساخت و زمینه‌های استنباط، اجتهاد و دریافت را در باب نسبت عقل و وحی فراهم خواهد آورد. این نوشتار درصدد آن است تا به پی‌جویی و تأمل در باب عقل و دین از منظر امام علی(ع) بپردازد و مباحثی مقدماتی و اولیه را که از فعالیت معرفتی امام علی(ع) استخراج و یا استنباط شده است، عرضه نماید.

مراد از «عقل» و «دین»

در یک معنا عقل عبارت از: مجموعه یا حوزه ای معرفتی از تأملات، استدالات و آگاهی‌های انتزاعی، پیشینی، تحلیلی، و غیرتجربی در باب حقایق متعدد و تعقل و عقل‌ورزی انسانی، همانا با عنوان فلسفه و فلسفه ورزی نیز نامیده می شود و حاصل آن تشکیل شاخه‌های متعددی مانند فلسفه وجود یا وجودشناسی (Ontology)، الهیات فلسفی (Philosophical theology)، فلسفه اخلاق (Philosophy of ethics)، فلسفه شناخت (Epistemology)، فلسفه دین (Ph. Of Religion)،

فلسفه تاریخ (Ph. of history)، فلسفه وجودی (Existentialism)، فلسفه علم (Ph. of science) و ... می باشد.

در تمام این شاخه‌های تفلسف ما با دانشی انتزاعی مواجه هستیم. یکی از مقومات بسیار مهم فلسفه و از هسته‌های اصلی تفلسف، سود بردن از آگاهی‌های انتزاعی است. در توضیح این مطلب باید گفت که: مفاهیم و گزاره‌هایی که در فلسفه و پژوهش‌های فلسفی در مقام تحلیل به کار برده می شوند دارای ویژگی خاصی هستند. این مفاهیم که به عنوان مواد اولیه معرفتی فلسفه و فلسفه ورزی مورد استفاده قرار می گیرند به طور عمده از حالت انتزاعی، غیرتجربی و مشاهده ناپذیری برخوردارند. نظری به مفاهیم کلیدی و مهم در شاخه‌های متعدد فلسفه این نکته را آشکار می سازد که این مفاهیم، انتزاعی و مشاهده ناپذیر هستند. بخشی از این مفاهیم را می توان بدین ترتیب بیان داشت: اصالت، اعتباریت، علت، معلول، وجود، ماهیت، ذهن، شناخت، زبان، دلالت، جبر، اختیار، باید، نباید، حُسن، قبح، ارزش، کمال، معنا، غایت، اراده، مشیت، حقیقت، حق، عدالت، آزادی، روان، وحدت، کثرت، تغییر، نظم، خدا (واجب الوجود)، امکان، احتمال، قانون، قدرت، ایدئولوژی، عدم و ... باید توجه داشت که در عین حال که برخی از این مفاهیم با زمینه‌سازی امور محسوس و مشاهده پذیر حاصل شده است لیکن مفهوم تشکیل یافته، حالت انتزاعی داشته و در ازاء آن از ادراک حسی برخوردار نیستیم.

از طرف دیگر قضایا و گزاره‌هایی که فلاسفه در مقام استدلال به کار می‌برند، مرکب از مفاهیم انتزاعی بوده و از ویژگی «پیشین بودن» برخوردارند؛ یعنی، در صدق و کذب خود متکی بر مشاهده و تجربه بی واسطه و مستقیم نیستند.

این گزاره‌ها به گونه‌ای هستند که اگر حتی در برخی از آنها، جهت کشف صدق و کذبشان، به امور مشاهده پذیر و محسوسات رجوع می شود، لیکن حکم به صدق و یا کذب آنها به طور مستقل از زمینه‌های حسی صورت می گیرد و متکی بر تحلیل‌ها و مقایسه‌های عقلانی خاص می‌باشند. به بیان دیگر، حکم به نسبت محمول به موضوع یا عدم نسبت، متکی بر تأملات تحلیلی و نظری و عقلانی است. نظری به قضایای به کار رفته در فلسفه روشن می کند که این گزاره‌ها چنین اوصافی دارند. برای مثال، گزاره‌هایی از این قبیل: جهان دارای مبدائی غیرمادی است، جهان و انسان غایتی متعالی دارند و غایتمند هستند، زندگی دارای معنا است، اصالت با وجود است، هستی محکوم قانون علیت است، ذهن مجموعه ای اعتباری از معلومات است، ارزش همانا تناسب کمال است، زبان

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۳۹

محدوده شناخت انسان است، زبان با ذهن ارتباط دارد، انسان دارای جنبه غیرمادی است، آزادی از مصادیق عدالت یا شبهه‌ای از آن است، علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود، حقیقت عبارت است از: مطابقت آگاهی و ادراکات با واقع، تاریخ اصیل نبوده و واقعیتی غیر از وقایع و افراد انسانی ندارد، علت یا اعدادی است و یا حقیقی، خداوند عالم، قادر وحی است، علیت خداوند، علیت ایجاد است و

لازم به ذکر است که گاهی فلاسفه عناوین و موضوعاتی را مورد تحقیق قرار می‌دهند که در ازاء آنها ما از ادراک حسی برخوردار هستیم و به تعبیر دیگر، اموری محسوس می‌باشند، در این حالت باید توجه داشت که درست است که موضوع پژوهش امری محسوس است لیکن تأمل فلاسفه، انتزاعی و پیشین می‌باشد و حاصل تأملات فیلسوفان، مشاهده ناپذیر و غیرتجربی است و به بیان دیگر، گزاره‌هایی که در باب این موضوع تشکیل می‌شوند، پیشین هستند.

و اما مراد و مقصود از دین عبارت است از: متونی متشکل از مجموعه‌ای از حقایق - هست‌ها و است‌ها و ارزش‌ها - در باب واقعیات هستی از قبیل: خداوند، انسان، طبیعت، تاریخ، جامعه، رفتار انسانی و ... که منشأ الهی داشته و حاصل وحی بر پیامبران و کشف ائمه می‌باشد. دین اسلام از این ویژگی‌ها برخوردار بوده و بر محور کتاب مقدس قرآن شکل گرفته است. این دین توسط پیامبر اکرم (ص) با ارائه متن وحیانی قرآن تحقق یافته و توسط خود آن حضرت و پس از ایشان توسط ائمه معصومین (ع) مورد تفسیر قرار گرفته است. بنابراین، «قول» و ... پیامبر (ص) و ائمه نیز به عنوان منابع و متون وحیانی قلمداد می‌گردد و جزیی از دین به‌شمار می‌روند. این تعریف از دین را می‌توان توصیفی معرفتی به شمار آورد و اساساً در این توصیف نظر به آگاهی‌ها، معارف، حقایق و گزاره‌هایی است که در متون دینی مطرح گردیده و نیز ناظر به انواع و سنخ آن آگاهی‌ها و معارف می‌باشد.

نکات مقدماتی: وجود جنبه فلسفی و عقلانی در ابعاد شخصیت امام علی(ع)

آیا می توان در نزد امام علی(ع) در مقام یک شخصیت وحیانی، ردپایی از عقل‌ورزی و فلسفه‌ورزی یافت؟ آیا امام علی از تأملات و ژرف کاوی‌های فلسفی برخوردار بوده است؟ آیا امام به جستارها و سنجش‌های انتزاعی و تحلیلی و پیشین در باب حقایق پرداخته است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان از راههایی چند سود برد. در اینجا به دو طریق برای اثبات وجود بُعد فلسفی شخصیت چند بُعدی امام علی(ع) اشاره می‌شود:

۱- آثار و متون فلسفی ۲- دیدگاه‌های فلسفی اندیشان در باب امام علی(ع)

۱- آثار و متون فلسفی

متون و آثاری که از امام علی به جا مانده است- به‌ویژه نهج البلاغه- حاوی تأملات حکیمانه و ژرف کاوی‌های فلسفی و عقلانی در باب موضوعات و مسایل متعدد می باشد. در این میان یکی از مسایل و موضوعاتی که در نهج البلاغه مطرح شده و کاملاً صیغه عقلانی، تحلیلی و انتزاعی خود را به نمایش می‌گذارد، بخش الهیات و مبحث ماوراء الطبیعه است. در مجموع خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار، در حدود چهل نوبت درباره این مطالب و مباحث بحث شده است. البته بعضی از این موارد، جمله‌های کوتاهی است، ولی غالباً چند سطر و احياناً چند صفحه است.

در نهج البلاغه مسایل الهی به دو گونه مطرح شده است:

۱- در یک گونه آن جهان محسوس با نظام‌هایی که در آن به کار رفته به عنوان آینه‌ای که آگاهی و کمال پدید آورنده خود را ارائه می‌دهد، مورد تأمل و جستجو قرار گرفته است.

۲- گونه دیگر را اندیشه‌های تعللی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می‌دهد. درباره شؤون و صفات کمالی و جمال ذات حق در این کتاب شریف، تنها از شیوه دوم استفاده شده است. بیشتر بحث‌های نهج البلاغه درباره توحید، بحث‌های تعللی و فلسفی است.^(۱)

برخی از فرازهای عقلانی و فلسفی، که امام علی در باب الهیات بیان داشته‌اند، بدین ترتیب می‌باشند:

«کمال اخلاص به خداوند این است که وی را از صفات مخلوقات پیراسته دارد چه هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۴۱

صفت است. آن کس که خدای را (به صفات مخلوقات) توصیف کند وی را به چیزی مقرون دانسته و آن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد، تعدد در ذات او قایل شده، و هرکس تعدد در ذات قایل شود، اجزایی برای او تصور کرده و هرکس اجزایی برای او قایل شود وی را نشناخته است. و کسی که او را نشناسد به سوی او اشاره می کند و هرکس به سوی او اشاره کند، برایش حدی تعیین کرده و آنکه او را محدود بداند، وی را به شمارش آورده، و آن کس که بگوید خدا در کجاست؟ وی را در ضمن چیزی تصور کرده، و هرکس بپرسد بر روی چه قرار دارد؟ جایی را برای او خالی دانسته؛ همواره بوده است و از چیزی به وجود نیامده، وجودی است که سابقه عدم بر او نیست.^(۳)

«حرکت و سکون بر او جریان ندارد، چگونه می تواند چنین باشد در صورتی که او خود حرکت و سکون را ایجاد و پدید آورده است؟ و چگونه ممکن است آنچه را که آشکار ساخته در خودش اثر بگذارد و مگر می شود که زیر تأثیر آفریده خویش قرار گیرد؟ اگر چنین شود، ذاتش تغییر می یابد و کنه وجودش تجزیه می گردد و ازلی بودنش ممتنع می شود و هنگامی که آغازی برایش معین شد، انتهایی نیز خواهد داشت و لازمه این آغاز و انجام نقصان و عدم کمال خواهد بود، که نقصان داشتن دلیل مسلم مخلوق بودن است و خود دلیل وجود خالق دیگر و نه اینکه خود آفریدگار باشد.»^(۴)

«حمد از برای خدایی است که نمی میرد، و شگفتی هایش تمامی نمی پذیرد و به آخر نمی رسد، زیرا که پرودگار هر روز و هر زمان در کاری است، یعنی پدید آوردن تازه ای که پیش از آن نبوده، آنکه زاده نشد تا در عزت با کسی شرکت کند و چیزی نژاد تا از او میراث برده شود... در اولیتش نهایی نیست، چه عدم بر وجود ازلی پیش نگیرد، و زمانی بر او تقدم نجسته، و آخریتش را اندازه و غایتی نیست، چه نیستی را بر هستی ازلی راهی نیست... او را وصف نمی توان کرد که در کجا است و نه به مکانی که جای معینی از برایش قرار دهند.»^(۵)

«خداوند بر اثر دگرگونی آفریده، دگرگون نشود، همان گونه که با محدود ساختن موجودات حدی نپذیرد، یکی است نه به حساب شماره و عدد، بی رخنه و بی نیاز است بر وجه مطلق، درون و باطن امور است لیکن نه آنکه در چیزی درآمده و داخل آن باشد، ظاهر و آشکار است نه آنکه از چیزی جدا باشد، جلوه گر است نه به اینکه به چشم آید. لطیف است ولی نه به صورت پیکره و جسمانی، فاعل و کارکن است نه با دچار بودن به حرکت، تقدیر کننده است نه با به کار گرفتن اندیشه و فکر، تدبیرگر است بدون نیاز به

حرکت، بصیراست نه با ابزار، نزدیک است نه با کم بودن فاصله، دور است نه به مسافت، موجود است نه پس از نبودن، همراه زمان نیست و مکانی او را در بر ندارد، خوابش نگیرد و صفتی او را محدود نسازد و ابزاری او را دربند نکند، وجودش از همه اوقات بیشتر است و وجودش بر عدم و ازلیتش بر آغاز کردن سبقت دارند.^(۶)

«ستایش مخصوص خداوندی است که آفرینش مخلوقش دلیل وجود اوست، و حادث بودن آنها دلیل ازلیت وی، و شباهت داشتن مخلوقات (به یکدیگر) دلیل آن است که شبیه و نظیر ندارد. عقل‌ها کنه ذاتش را درک نمی‌کنند و پرده‌ها و پوشش‌ها اصل وجودش را مستور نمی‌سازند، زیرا صانع و مصنوع باهم فرق دارند و محدود کنند و محدود شونده و پروردگار و پرورده شده باهم متفاوت‌اند. «یکی» است ولی نه به معنای وحدت عددی، بلکه به این معنا که شبیه و نظیر و مانند ندارد. «خالق و آفریننده» است اما نه اینکه حرکت و رنجی در این راه متحمل می‌شود. «شنوا» است ولی نه اینکه وسیله شنوایی در اختیار داشته باشد. «بینا» است ولی نه اینکه به وسیله چشم و باز کردن پلک‌ها، قدرت مشاهده پیدا کند. «در همه جا حاضر» است نه اینکه مماس با اشیا باشد از «همه جدا» است ولی نه اینکه مسافتی بین او و موجودات باشد، «آشکار» است نه با دید چشم، «پنهان» است نه به خاطر کوچکی و ظرافت، از موجودات با غلبه و قدرت جداست، و موجودات به خاطر خضوع در برابرش و رجوع به سویش از او مباین است. کسی که او را با صفات مخلوقات توصیف کند محدودش ساخته، و کسی که برایش حدی تعیین کند وی را به شمارش درآورده، و آن کسی که او را به شمارش آورد ازلیتش را ابطال کرده و کسی که بپرسد «چگونه» است توصیفش کرده و هرکه بگوید «کجا» است؟ مکان برای او قائل شده. «عالم» بوده آن‌گاه که معلومی وجود نداشت، «مالک و پروردگار» بوده حتی آن زمان که پرورده‌ای نبود، «قادر و توانا» بوده حتی در آن زمان که مقدوری وجود نداشت».^(۷)

امام علی در فرازهای عقلانی و فلسفی خویش مسائل متعددی را در باب الهیات مورد تأمل قرار داده اند از قبیل: بحث در طرق و راه‌های وصول به خداوند و پذیرش وجود الهی^(۸)، توحید الهی^(۹)، صفات الهی، رابطه صفات و ذات، صفت علم و ...^(۱۰)، ناشناختنی بودن کنه ذاتی الهی^(۱۱)، خداوند در مقام آفرینشگر، ره‌ایسگر و خدای معبود و معشوق^(۱۲)، رابطه خدا و خلقت و آفرینش^(۱۳)، رابطه خدا- انسان.^(۱۴) به علاوه تأملات حضرت حوزه‌ها و موضوعات دیگری را نیز شامل می‌گردد، مانند: آراء امام در باب مراتب هستی و عالم^(۱۵)،

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۴۳

مسئله حدوث و قدم عالم و مسئله خلق از عدم^(۱۶)، اهمیت تاریخ و روش شناسی پژوهش‌های تاریخی^(۱۷)، در باب منشأ اجتماع و جامعه^(۱۸) و ...

۲- دیدگاه‌های فلسفی اندیشان

فلسفی اندیشی امام علی(ع) نظر صاحب نظران فلسفه و فلاسفه بزرگ را نیز به خود جلب کرده و متفکران فلسفی اندیش به وجود بُعد فلسفی شخصیت امام علی و عمق آن اذعان نموده‌اند. در اینجا به بیان برخی از آراء عقلی اندیشان و فلاسفه اشاره می‌شود:

ابن سینا در باب مقام عقلی و فلسفی امام علی می‌نویسد: شریف‌ترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسل با مرکز دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل به امیرالمؤمنین (ع) گفت: یا علی چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج برند، تو اندر درک معقول رنج بر تا بر همه سبقت‌گیری. و این چنین خطاب جز با چون او بزرگی راست نامدی که اندر میان خلق همچنان بود که معقول اندر میان محسوس. لاجرم - علی(ع) - چون به دیده بصیرت عقلی مدرک اسرار گشت، همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت.^(۱۹) امام خمینی(ره) در فرازی می‌گویند: هان! فیلسوفان و حکمت اندوزان بیابند و در جملات خطبه اول این کتاب الهی به تحقیق بنشینند و افکار بلندپایه خود را به کار گیرند و با کمک اصحاب معرفت و ارباب عرفان این جمله کوتاه را تفسیر نمایند که: مع کل شی لا بمقاربه و غیر کل شی لا بمزایله.^(۲۰) بنابه نظر علامه طباطبائی مسایل مطرح شده در نهج البلاغه جزو مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مسایل تاریخی فلسفه در باب الاهیات است.^(۲۱) و استاد مطهری می‌نویسد که اینها مباحثی است که در این کتاب شگفت مطرح است و یک فیلسوف وارد به عقاید و افکار فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق اعجاب می‌کند.^(۲۲) و در نهایت هانری کربن فیلسوف معروف فرانسوی در کتاب **تاریخ فلسفه اسلامی** خود می‌نویسد: «جای تأسف است که در اروپا تحقیقی فلسفی درباره این کتاب (نهج البلاغه) تا امروز هنوز نشده است.»^(۲۳)

مقام فلسفی و عقلانی امام علی را می‌توان در مباحثات و مناظراتشان^(۲۴) و در تأثیر ایشان بر اهل بیت خویش نیز به نظاره نشست^(۲۵).

امام علی(ع)، عارف یا عارف- فیلسوف؟

ممکن است برخی براین نظر باشند که آنچه ما آن را شخصیت فلسفی امام علی(ع) تلقی می‌کنیم در اصل همانا شخصیت عرفانی و نمود آن است. بدین معنی که بیانات امام علی چیزی جز تعابیر محض شهودات و کشفیات معنوی امام نیستند، علی در واقع عارف و سالکی است که- همانند عرفا و سالکین و اهل کشف و شهود- در خطب و بیانات خویش به بیان شهودات و کشفیات درونی شان پرداخته و برهمین اساس در باب امام علی نیز باید گفت فرازهای به ظاهر فلسفی ایشان، فلسفه نیستند بلکه الفاظ و عباراتی هستند بر تن کشف و شهود ایشان و معبر آنها.

در پاسخ به این نظریه به نظر می‌رسد می‌توان گفت که به‌طور قطع یکی از منابع عمده در تأملات فلسفی امام علی کشف و شهود ایشان است لیکن مبنا بودن کشف و شهود برای فعالیت فلسفی یا استفاده از کشف و شهود در مقام شکار(و نه داور) دلیل عرفانی بودن محض فعالیت معرفتی امام نخواهد بود. فعالیت معرفتی امام علی دقیقاً و به طور کامل حال و هوای عرفانی محض ندارد بلکه در مرحله‌ای و به معنایی از حال و هوای فلسفی برخوردار می‌شود. چراکه امام علی از زبان فلسفه برای بیان آگاهی‌های درونی خویش سود می‌برد؛ بدین معنی که از شبکه‌ای از مفاهیم انتزاعی فلسفی که باهم پیوند منطقی دارند، استفاده می‌کنند. علی در بیانات خود از حال و هوای استدلالی، منطقی، تحلیلی و انتزاعی، همانند آنچه فلاسفه بدان اشتغال دارند، برخوردار است. به‌علاوه، امام علی به‌طور آشکار از توان عقلی خود سود می‌برد و عقول و ظرفیت‌ها و اصول عقلانی و انتزاعی انسان‌ها را برای درک این مقولات فرا می‌خواند و وضعیتی بین الازدھانی به فرمایشات خود می‌بخشد. در واقع یافت و کشف خود را به نوعی در قالب روش‌ها، مبانی و طرق معرفت بشری و انسانی ارائه می‌دهد.

خلاصه آنچه در کلام و تعبیر عرفا معمول و رایج است، به‌طور عمده استفاده از زمینه‌های زبان حسی و عرفی و سود بردن از تمثیل در بیان کشفیات و شهودات معنوی است لیکن در کلام امام علی به‌وضوح شاهد استفاده ایشان از زبان انتزاعی و فلسفی و روش‌ها و مبانی و اصول عقلانی می‌باشیم. در اینجا برای درک و دریافت تفاوت کلام امام علی با تعبیرات و بیانات عرفا، برخی از فرازهای تعبیری عرفا را از میان عرفای شرق و غرب، نقل کرده و با مقایسه آنها با کلام امام علی، که پیش‌تر ذکر شد، به تفاوت محتوا و مضمون این بیانات پی خواهیم برد. مضمون بیاناتی که از عرفا نقل می‌شود(و از خواننده

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۴۵

تقاضا می‌شود تا خود امر مقایسه را انجام دهد) مربوط است به مسایلی از قبیل: وحدت وجود و وحدت الهی، نوع وحدت حق، رابطه خدا و آفرینش، اوصاف الهی و ... در بخشی از اوپانیساده‌ها به عنوان سنت عرفانی هندی در مقام تعبیر شهودات خود از هستی چنین می‌خوانیم:

«این تکه نمک را در آب بگذار و صبحگاهان نزد من آی. شو تا کتو چنان کرد سپس پدرش به او گفت: آیا تکه نمکی را که شامگاه دیروز در آب نهادی به یاد داری؟ ممکن است لطف کنی و آن را به اینجا بیاوری؟ او به دنبال تکه نمک گشت اما آن را نیافت. نمک کاملاً حل شده بود. پدر گفت: لطفاً از بالای آن آب جرعه‌ای بنوش، شبیه چیست؟ پاسخ شنید: نمک، از میانه آن جرعه‌ای بنوش، شبیه چیست؟ نمک. از انتهای آن جرعه‌ای بنوش. شبیه چیست؟ نمک. آن‌گاه پدر گفت آن را بگذار و پیش من آی و به وی گفت، عزیزم به راستی تو نمی‌توانی هستی مطلق را در اینجا درک کنی. اما به راستی که او اینجاست. او گوهری بس لطیف است. او روح کل عالم است. او حقیقت مطلق است، او روح مطلق است، او تو هستی، شوتاکتو».^(۲۶)

«او بیننده نادیده است، شنونده ناشنیده است، پندارنده ناپنداشته است، دریابنده نادریافته است، غیر از او بیننده‌ای نیست، غیر از او شنونده‌ای نیست، غیر از او پندارنده‌ای و غیر از او یابنده‌ای نیست».^(۲۷)

استیس معتقد است که اوپانیساده‌ها زبان شاعرانه پر تشبیه و استعاره و عاری از تجریدات فلسفی دارد.^(۲۸)

عزیزالدین نسفی، عارف قرن هفتم هجری، از قول شیخ خود نقل می‌کند که: «شیخ ما می‌فرماید که من به این نور رسیدم و این نور را دیدم. نوری بود نامحدود و نامتناهی، فوق و تحت و یمین و یسار نداشت و پس و پیش نداشت، خواب و خورد و دخل و خرج نداشت و عزیزی دیگر فرمود که من به این نور رسیدم و این نور را دیدم و چون این نور را دیدم، همه نور بود».^(۲۹)

مایستر اکهارت، عارف مسیحی قرن سیزدهم و چهاردهم، می‌نویسد: «بدینسان نفس به وحدت تثلیث مقدس راه می‌یابد و با فراتر رفتن و رسیدن به مرتبه واحدیت که تثلیث تجلی آن است، از نعمت قرب بیشتر بهره مند می‌شود. در مرتبه واحدیت، فعل و فعالیت نیست، و روح پس از وصول به وادی واحدیت، که صورت و فعالیت در آن راه ندارد، ناپدید می‌شود و هویتش زایل می‌گردد... هیچ‌کس نمی‌تواند در ابدیت ریشه بدواند مگر آنکه از

۱۴۶ نقدنامه فلسفه و کلام

قید مفهوم عدد و تعدد رها شده باشد... خداوند روح انسانی را به وادی وحدت خویش که وحدت محصه غیر عددی، است رهنمون می‌نماید».^(۳۰)

تأمل در این تعابیر و بیانات عرفا این امر را روشن می‌سازد که زبان تعبیر کشف و شهود عرفانی عاری از تجربیات و تأملات فلسفی است و اگر چنان‌که در دوره‌ای نیز عرفان، زبان فلسفی و انتزاعی یافته است، از چنان گستردگی و خلوص فلسفی برخوردار نبوده که نزد فلاسفه می‌توان یافت. فلسفه وادی تحلیل و تأمل در معقولات ثانی و کشف روابط منطقی و نفس‌الامری آنهاست، در حالی که در عرفان و تعابیر عرفا با این حد از تفلسف مواجه نیستیم. مقایسه تعابیر فوق با فرازهای تحلیلی امام علی نیز تفاوت آشکار این دو دسته از بیانات را آشکار می‌سازد. زبان امام علی در افق فلسفه‌ورزی و تفلسف قرار می‌گیرد و در حال و هوای تأملات فلسفی و عقلانی قرار دارد، در حالی که زبان عرفان محض یا تمثیلی بوده و یا اگر واجد تجربیات فلسفی است، در افق فلسفه قرار نمی‌گیرد و چیزی جز بیان صرف شهودات به شمار نمی‌آید.

غناي کمی و کیفی مباحث فلسفی در نزد امام علی(ع)

کلام و بیان امام علی هم از جهت دامنه گسترده مباحث عقلانی و فلسفی، یعنی از حیث موضوعات و مقدار بحث‌ها و هم از جهت عمق و شدت آنها از غنای چشمگیری برخوردار است. علامه طباطبایی در این باب می‌فرماید: «پاره ای از سخنان علی(ع) آن چنان در سطح علمی قرار دارد که تفسیر و توجیه آنها از حوصله علوم عقلی که بین فلاسفه و متکلمین اسلامی زمان‌های گذشته معمول بوده، خارج می‌باشد تا اینکه گره بسیاری از مسایل مشکل فلسفه الهی در پرتو بیانات آن حضرت، در این اواخر حل شده است. اصولاً آنچه در مورد معارف الهی از اصحاب پیامبر برای ما باقی مانده چیزی نیست مگر سخنان امام علی بن ابی طالب که از معارف الهی می‌جوشد و بر حیرت و شگفتی عاشقان فلسفه الهی می‌افزاید و افکار والای جویندگان حقیقت را در اقیانوس بیکران الوهیت به منتهای اوج و ترقی می‌رساند تا آنجا که همگی خسته و کوفته از پیشرفت باز می‌مانند. اما امام علی بن ابیطالب مثال بارز و اعلاي الهی است که به تنهایی پیش می‌رود و کسی به گرد او نمی‌رسد.»^(۳۱)

جرقه‌های آغازین تفکر عقلانی و فلسفی

اندیشه‌های عقلانی و فلسفی علی(ع) نخستین جرقه‌های چشمگیر مباحث فلسفی و خاستگاه تفکر فلسفی در میان مسلمین، پس از ظهور اسلام بود و بر سایر جریان‌های کلامی، فلسفی و فکری مانند معتزله یا اندیشه‌های یونانی تقدم داشت. این تقدم از وجوه متعددی برخوردار بود: تقدم از جهت محتوایی و طرح مباحث عقلانی و فلسفی، از جهت نحوه بحث و شکل آن، از جنبه زبان ادبی به‌کار رفته در آن، از بُعد واژه‌سازی برای ایده‌های فلسفی، از جهت تعدد و تنوع موضوعات و ... علامه طباطبایی در این باب چنین می‌نویسد: «علی(ع) در میان امت اسلامی، نخستین کسی است که در باب فلسفه الهی، کلمات منطقی و مستدل و بیانات توأم با برهان ایراد کرده است پس او را بر دیگران در این باب منتی است و برای او بر گردن پژوهشگران فلسفه در مورد رایج کردن برهان و استدلال در مسایل الهی حقوق مسلم است. علی(ع) نخستین فردی است که واژه‌های عربی را برای بیان مباحث فلسفی و اصطلاحات حکمی به‌کار برده و در واقع دایره الفاظ تنگ‌تر از آن است که حقایق را بتواند کماهو حقه بیان بدارد، مگر اینکه یک نوع تجرید در آنها به عمل آید. نظیر آنچه علی در به‌کار بردن برخی از آنها انجام داده است»^(۳۳).

هانری کربن نیز در کتاب **تاریخ فلسفه اسلامی** خود به تقدم اندیشه‌های فلسفی امام علی اذعان کرده و از جنبه واژه‌سازی فنی فلسفی نیز معتقد است که نهج البلاغه توانسته است تا اصطلاحات فنی فلسفی را در زبان عربی ایجاد کند این اصطلاحات با زیبایی و غنای فراوان در زبان ادبی و فلسفی وارد شده و از متون یونانی، که به زبان عربی ترجمه شده است، کاملاً مستقل است.^(۳۴) استاد مطهری معتقدند که قطعاً و مسلماً اول کسی که در مسایل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسایلی مانند قدم و حدوث و متناهی و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح کرد، امام علی است.^(۳۵) اساساً اندیشه‌های فلسفی یونان پس از نهضت ترجمه، یعنی نیمه دوم قرن دوم هجری رواج یافته است؛ در حالی که مباحث عقلی و نظری امام علی سابق بر همه این اندیشه‌ها مربوط به نیمه نخست قرن اول هجری می باشد.

حتی در باب آراء کلامی نیز اندیشه‌های امام علی بر آراء کلامی معتزله و اشاعره و ... مقدم بوده و معتزله را نیز زیر تأثیر قرار داده است.^(۳۶) ابن ابی الحدید معتزلی نیز در شرح خطبه ۸۳ در باب تقدم افکار فلسفی امام علی چنین می‌نگارد: «بدان که توحید و عدل و مباحث شریف الهی شناخته نشده است جز از طریق کلام این مرد علی(ع) و گفتار دیگران

از اکابر صحابه اصلاً متضمن چیزی از معارف و علوم الهی نیست و آنها مرد این میدان نبودند تا این معارف و مباحث را تصور کنند، زیرا اگر تصور می‌کردند به زبان می‌آوردند و این فضیلت نزد من بزرگترین فضیلت علی(ع) است.»^(۳۶)

متون دینی متضمن عناصر عقلانی و عقل ورزی

براساس مباحثی که مطرح شد، می‌توان در باب نسبت عقل و دین، از منظر خاصی که مورد نظر است، چنین گفت: امام علی(ع) جزو شخصیت‌های وحیانی و دینی است و تلاش معرفتی (و عملی) ایشان را می‌توان به عنوان متن دینی قلمداد کرد. بخشی از تلاش معرفتی و متن دینی حاصل از آن در نزد امام علی اختصاص به طرح مباحث انتزاعی و تحلیلی و عقلانی در باب حقایق هستی از قبیل: خداوند، انسان، سرنوشت انسانی، تاریخ و ... دارد. از این‌رو می‌توان بدین نتیجه رسید که دین به عنوان یک متن، حاوی و متضمن عقلانیت و نیز عقل‌ورزی است. به بیان دیگر، دین در متن و بطن خود طراح عناصر عقلانی و مواد عقلی و نیز به‌کار برنده عقل و عقل‌ورزی می‌باشد. دین در متن معرفتی خویش نسبت به تعقل، تفلسف و عقل‌ورزی و نیز مواد و معارف عقلانی، جهت دار و سوییچمند است. تضمین دین نسبت به امور عقلانی می‌تواند در قالب دعاوی و گزاره‌هایی چند بیان گردد، بدین بیان که:

الف- دین محتوی گزاره‌های اخباری انتزاعی و عقلانی است.

ب- متون دینی مبتنی بر پیش‌فرض‌های فلسفی و عقلانی و واجد این مبادی عقلی است.

ج- دین حاوی فرازهای استدلالی و تحلیلی در باب حقایق است.

د- زبان دین مشتمل بر زبان انتزاعی و عقل‌اندیشی است.

ه- دین مشوق و مؤید عقل‌ورزی و عقل‌اندیشی است.

البته باید توجه داشت که متون دینی- مانند نهج البلاغه- از جنبه عقلانی و فلسفی و زبان انتزاعی و حال و هوای استدلالی و تحلیلی صرف برخوردار نبوده و این جنبه و ویژگی را در فضا، چارچوب و موقعیت ویژه دینی، معنوی و ... مندرج ساخته است.

نکته: روش شناسی تدوین حکمت علوی

براساس پذیرش وجود جنبه عقلانی و فلسفی در شخصیت امام علی و وجود آراء فلسفی در نزد ایشان جای این پرسش است که چگونه و از چه طریقی می‌توان به تشکیل و تدوین حکمتی که صبغه علوی دارد، دست یازید؟ به نظر می‌رسد می‌توان راهایی را برای تدوین و تألیف حکمت علوی در نظر گرفت از قبیل اینکه:

۱- اساساً متون برجای مانده از امام علی(ع) حاوی گزاره‌های فلسفی است. حال اگر ما مجموعه مباحث و مسایل و گزاره‌های فلسفی متون علوی را جمع‌آوری کرده و دسته‌بندی نماییم، آن‌گاه به مجموعه‌ای فلسفی که متخذ از خود متون و سخنان علوی است، دست می‌یابیم.

۲- یک دستگاه فلسفی مرکب از مبادی تصویری و تصدیقی فلسفی و آن‌گاه مسایل و قضایای متخذ و استنتاج شده از این مبادی می‌باشد. حال اگر ما مبادی تصویری و تصدیقی فلسفی را از متون علوی (نهج البلاغه و...) به‌دست آوریم یا آنها را در این متون کشف یا استنباط نماییم و آن‌گاه آنها را عیناً به عنوان مبادی لحاظ کرده و قضایایی را استنتاج کنیم تا دستگاهی فلسفی تشکیل گردد، به فلسفه و حکمتی علوی دست یافته‌ایم.

۳- روشی دیگر برای تشکیل حکمت علوی آنکه ما براساس پایه‌های عقلانی مستقل به پردازش و تشکیل فلسفه‌ای مستقل از متون علوی دست یازیم لیکن در شکل دادن به دستگاه خود، اولاً، از آراء امام علی الهام گرفته و ثانیاً، در پی سازگاری با آراء ایشان باشیم، البته بدون آنکه از روش عقلانی و منطقی که لازمه یک دستگاه فلسفی است، عدول کنیم. در این حالت، مبادی و روش دستگاه فلسفی، مستقل است لیکن حال و هوا و رنگ خاصی پیدا نموده است چرا که منبع تغذیه آن اندیشه‌های فلسفی علوی است.

از میان این سه طریق می‌توان حکمت علوی حاصل از روش ۱ و ۲ را حکمت علوی درجه ۱ نامید و حکمت حاصل از روش ۳ را حکمت درجه ۲. لیکن، در هر حال، این نکته قابل ذکر است که تمام این تلاش‌های معرفتی اساساً «در باب» متون علوی بوده و «در طول» آنها قرار می‌گیرند و در عین حال که «حظی و بهره‌ای» از متون اصیل و مقدس علوی دارند، لیکن هرگز هم رتبه و هم شأن متون مرجع مقدس قرار نمی‌گیرند، بلکه در

حکم تلاش‌های معرفتی بشری که معطوف به متون مقدس علوی است، قلمداد خواهند شد و بنابراین امکان اصلاح، تکمیل، بازسازی و تعمیق وجود خواهد داشت.

محتوای عقلانی و فلسفی دین در تعبیر دین پژوهان

توجه و التفات به محتوای عقلانی و فلسفی دین در میان برخی از دین پژوهان و فیلسوفان دین به چشم می‌خورد. هریک از این محققان با بیان خاص خود، به نوعی به این امر اشاره کرده‌اند و در توضیحات خود از دین، اشتغال دین را نسبت به عناصر عقلانی و فلسفی نشان داده‌اند. علامه طباطبایی دین را مشتمل بر مجموعه اعتقاد در حقیقت هستی، جهان و انسان نیز می‌داند.^(۳۷) استاد مطهری در دین، نوعی جهان‌بینی فلسفی را- از جهت کلی نگرانی نگرش‌های دینی- می‌پذیرد.^(۳۸) اقبال لاهوری به تبعیت از وایتهد، دین را واجد دستگاهی از حقایق کلی می‌داند^(۳۹) دکتر شریعتی عناصر و مقولاتی از این قبیل را به دین منسوب می‌کند:

«اعتقاد به غایتی نهایی در جهان، انسان و تاریخ، معنی‌دار ساختن هستی، تقسیم اشیاء و موجودات به محسوس و نامحسوس، وحدت انسان و طبیعت در روح هستی و ارجاع کثرت‌ها به یک یا چند اصل، تحلیل منطقی عالم و پذیرش اصل علیت، وسعت جهان‌بینی و ...»^(۴۰) برخی از دین پژوهان دین را نوعی جهان‌بینی می‌دانند و نیز معتقدند که دین می‌تواند یکی از منابع جهان‌بینی نیز محسوب شود. دین در خود از دستگاهی از اندیشه‌ها و از نظامی فکری- عقیدتی برخوردار است.^(۴۱)

از نظر برخی محققین دین مشتمل بر حقایقی است که مجموعه‌ای از پرسش‌های اساسی ما را پاسخ می‌دهد از قبیل آنکه از کجا آمده ایم؟ برای چه آمده ایم؟ به کجا می‌رویم؟ ریشه هستی چیست؟ و...^(۴۲) از نظر برخی دیگر از دین پژوهان نظام اعتقادات دینی از تعامل «عقل» و «تجربه دینی» حاصل می‌شود و نظام اعتقادات دینی، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که اساساً ناظر به تجربه دینی و حاکی از آن است و در نهایت مبنای عمل دینی واقع می‌شود. نظام‌مندی این مجموعه از گزاره‌ها به معنای آن است که: اولاً، گزاره‌های این مجموعه باید با یکدیگر «ربط منطقی» داشته باشند یا دست کم میان آنها ناسازگاری درونی وجود نداشته باشد و ثانیاً، میان این مجموعه از گزاره‌ها و سایر نظام‌های اعتقادی شخص نیز نباید «تناقضی» وجود داشته باشد.^(۴۳)

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۵۱

به نظر آلستون زبان دین، هم شامل زبان نمادین است و هم زبان حقیقی، لیکن زبان حقیقی دین آن‌گاه که معطوف به اموری ماوراء طبیعی مانند اوصاف خداوند است، باید از ویژگی پالایشی و تجربیدی برخوردار باشد و با تجرید ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمان‌بندی، جسمانیت و ... است و اخذ هسته‌ای از معنا، به خداوند نسبت داده می‌شود.^(۴۴) به بیان دیگر، زبان دین در حالت حقیقی خود، می‌تواند و می‌بایستی در مرحله‌ای خاص، از وضعیت تجربیدی برخوردار باشد چرا که درصدد توصیف امور نامحسوس و ماورایی است.

برخی از فیلسوفان دین نیز تصریح می‌کنند که زبان دین شامل گزاره‌های متافیزیکی نیز می‌گردد و دینداران این گزاره‌ها را احکام متافیزیکی تلقی می‌کنند.^(۴۵) در توضیح نظر استیس نیز باید گفت که به نظر وی فلسفه مربوط به مسایل بزرگی در باب سرشت جهان، سرشت آدمی، جایگاه آدمی در عالم و زندگی خوب است که در قالب تعبیری انتزاعی و قضایای عقلی بیان می‌گردد.

دین یا نگرشی دینی نیز عبارت از آن نوع جهان‌بینی است که شامل سه دیدگاه می‌گردد: ۱- جهان را در نهایت نیروهای معنوی اداره می‌کنند، ۲- جهان هدفی دارد؛ ۳- جهان نظامی اخلاقی است. زبان دین برای ارائه این جهان‌بینی زبان داستان، اسطوره و ... است. استیس بر این باور است که دین و فلسفه از حیث محتوی-جهان‌بینی- یکسانند لیکن از جهت وسایلی-زبانی و تعبیری- که آن جهان‌بینی و محتوی را بیان می‌کنند، با همدیگر متفاوت‌اند. پس دین از محتوایی فلسفی برخوردار است و بالعکس.^(۴۶)

در نهایت باید گفت که در نگرش دینی علوی، دین از جهان‌بینی، نگره کلی به هستی و نظام الهیاتی و فکری-عقیدتی و از دستگاهی از اندیشه‌ها برخوردار است و این افکار و ایده‌ها را در قالب زبان انتزاعی و مفاهیم و گزاره‌های انتزاعی و تجربیدی بیان می‌دارد و در متن و بطن خود از تحلیل و استدلال سود می‌جوید. البته دین از قالب‌ها و وسایل دیگری نیز برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کند و از حال و هوای خاص خود برخوردار است. «زبان دینداری و ایمان» و «زبان دین» از فضا و چارچوب‌ها و اوصاف ویژه خود نیز برخوردار است.

حال و هوای خاص زبان دین

با توجه به اینکه نکاتی در باب زبان دینی مطرح گشت، شایسته است تا بدین نکته اشاره شود که زبان دین را نباید صرفاً و تنها یک زبان انتزاعی خالص قلمداد کرد و آنرا دقیقاً هم‌ردیف فلسفه، و یا در مراحل دیگر، علم قرار داد. زبان دین از جهت یا جهات خاصی از حال و هوای ویژه خود و از قضا و چارچوب خاص خویش برخوردار است. برخی از محققین در تصویر و ترسیم برخی از وجوه خاص زبان «ایمان» و «دین» به تأمل پرداخته و زوایایی از ویژگی‌های این زبان‌های خاص را برشمرده‌اند. برای مثال، برخی در تفاوت میان زبان «ایمان» و «دین» با زبان «علم» و «فلسفه» معتقدند «زبان ایمان» حکایت حال کسی است که با نوعی بصیرت باطنی و از سر باور و اعتقاد قلبی، اموری قدسی، مینوی، ماورایی و معنوی را در این سراپرده احساس کرده و این احساس و چشایی را مرتب آزمایش و تجربه نموده و در این رهگذر، بینش‌ها و کنش‌ها و منش‌های مذهبی را آموخته و با آن انس و خو گرفته است و اینکه سعی می‌کند دریافت‌های قلبی و باطنی و التذاذ و ابتهاج و حالات خویش را و آنچه را که در جان و روانش نفوذ کرده، ریشه دوانیده و جا می‌گیرد شده است به «زبان» آورد.

زبان ایمان، زبان عامل دل بسته است. زبان احساس معنوی و عشق و پرسش و ستایش است. زبان کرنش، نیایش و فروتنی نسبت به جلوه‌های قدسی و الاهی در این عالم است. زبان شرح هجران و شوق بازگشت به خویشی برتر و متعالی است. این زبان با زبان گزارش و توصیف علمی فرق دارد. در علم شاید بتوان از موضوع ناظر بی تفاوت سخن گفت که بیشتر قصد پیش بینی و مهار در زندگی مادی دارد. اما زبان تقدس آمیز ایمان با شور و هیجان و اعتقاد و جدیت قرین است و در نهایت نیز با سعادتمندی معنوی سر و سر دارد.

زبان ایمان زبان تعهد و تقدیس و انگیزش و عاطفه است. زبان نوای پرسوز و گداز غربت و آرزوی وصل و وصال با جانان است. زبان خاطره‌ها و خطورات لطیف قلبی است. زبان تحلیل و استدلال ناظر فارغ البال و برکنار و بی شور و حال نیست. زبان عاشقانه سوداگری انگیزه مند، دلداده پرشور، واله، شیدا و دارای وجد و تعلق خاطر است. زبان دل بستگی و اعتماد و باور است. زبان سرسپاری به عهد کهن است. در زبان ایمان، وجه غالب، عشق و ستایش است و حال آنکه در زبان علم وجه غالب شناخت و گزارش است. ایمان بیشتر به زبان دل می‌گوید و علم به زبان دماغ. هرچه زبان علم به شک و انتقاد

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۵۳

آمیخته است در ایمان، باور و اعتماد و اطمینان است. آنجا تحلیل و توصیف، اینجا تعهد و تکلیف. آنجا گزارش، اینجا گرایش. آنجا قصد پیش بینی و کنترل در زندگی مادی، اینجا عزم و دغدغه سعادت معنوی و رستگاری اخروی. آنجا علل و اسباب مادی، اینجا اراده و مشیت الهی. آنجا تجزیه و تحلیل مادی، اینجا دیدن ردپا و نشانه‌هایی از عالم متعالی. آنجا دانش جزئی و روش بررسی، اینجا بینش کلان و معنوی و جاذبه نیرومند ارزش و بایستگی. آنجا حواس ظاهر و چشم سر، اینجا حواس باطن و چشم دل. و اما «زبان دین» نه زبان استدلال و برهان منطقی صرف است و نه زبان آزمون و تحقیق علمی و تجربی. البته زبان دین نیز دلالت‌ها و استدلال‌های خاص خودش را دارد و قضایای آن به نوبه خود معقولیت دارند؛ بی معنی و غیرمنطقی نیستند. اگر دیدگاه فلسفی را به معنای عام آن در نظر بگیریم نه در معنایی محصور و خاص، زبان دین از استدلالات و دلالت‌های فلسفی نیز برخوردار است.^(۴۷)

در عین حال که دین به عنوان یک متن، حاوی وجوه انتزاعی و فلسفی و استدلالی است، لیکن آن‌گاه که عامل انسانی با مقوله ایمان به سراغ این متون می‌آید، ساختار انتزاعی و عقلانی دین، ره به حال و هوای خاص معنوی، روحانی، اخلاقی و ... می‌برد و از عطر و بوی خاصی برخوردار می‌گردد. به بیان دیگر، چارچوب‌های انتزاعی و قالب‌های تجربیدی در فضای معنوی و چارچوب‌های روحانی ادغام گشته و کل واحد، منسجم، یکپارچه، پویا و محرکی را فراهم می‌آورند.

کلامی از مؤلف کتاب (علم و دین)

ایان باربور مؤلف کتاب علم و دین نیز پس از بیان وجود خصلت تعقلی و جنبه فلسفی و متافیزیکی در دین نکاتی را در تمایز فضا و زبان دین با تأملات فلسفی، متافیزیکی و عقل اندیشی صرف بیان داشته است. به نظر وی، عقاید دینی و متون دینی تعبیر موقعیت‌های زندگی فردی و اجتماعی است لیکن عقاید دینی به وظیفه وسیع‌تری که تعبیر و تفسیر کردن خصلت کلی واقعیت است نیز می‌پردازند و در نتیجه احکامی را درباره طبیعت، انسان و خداوند صادر می‌کنند. ما می‌توانیم اصطلاح «جهان‌نگری» را در مورد مجموعه‌ای از عقاید اساسی، راجع به سرشت بنیادین واقعیت - حقیقت را که از طرف متون دینی بیان شده‌اند، به کار ببریم. جهان‌نگری‌ها اصالت واقعی‌اند، (یعنی به امور واقعی اصیل می‌پردازند) و فراگیره (با همه حقیقت یا واقعیت سروکار دارند) ولی فقط خصایصی

را باز می‌نمایانند که در ساختن چهارچوب هدایت یا اهتدای زندگی انسان مؤثر باشند. از سوی دیگر یک نظام «متافیزیکی» می‌کوشد با استقصای هرچه تمام‌تر کلی‌ترین خصایص، همه وقایع را بنماید و از علاقه نظری تری نشأت می‌گیرد. ولی تفاوت این دو (جهان‌نگری که مربوط به دین است و نظام متافیزیکی که مربوط به تعقل ناب و محض فلسفی است) خیلی قاطع نیست، چه، جهان‌نگری‌ها مقولات متافیزیکی به کار می‌برند و نظام‌های متافیزیکی تعهد غایی انسان را که اهتدای او را تأمین می‌کند، منعکس می‌کنند. ماحصل آنکه یک مجموعه عقاید دینی فراتر از تعبیر تجربه شخصی است، ولی فروتر از یک نظام متافیزیکی، و در مجموع آن را «جهان‌نگری» می‌نامیم. و باید اذعان داشت که در جهان‌نگری مسئله «گریزناپذیری از مقولات متافیزیکی» امری پذیرفته شده است. البته به نظر باربور عقاید دینی باید در درجه اول به عنوان تعبیر رویدادهای تاریخی، تجربه دینی و موقعیت‌های زندگی ارزیابی شود و توسع آنها به تلفیق و ترکیب‌های فراگیرتر یا نظام‌های متافیزیکی - که امری مسلم و مقبول است - باید محتاطانه تلقی شود. در باب تفاوت زبان و حال و هوای متون دینی با غیر آن نیز باید گفت که هر گزارشی از دین که درگیر شدن شخصی، وحی، یا نقش‌های ویژه زبان دینی را فراموش کند از تصویر کردن دقیق زندگی عرف اهل دین بازخواهد ماند.

دین علی‌الغلب «زبان عامل» به کار می‌برد، حال آنکه در فلسفه و علم غالباً «زبان ناظر» بیان می‌شود. نقش زبان دینی عمدتاً برانگیختن و بیان پرستش و تعهد شخصی است، هرچند که عقاید دینی نقش معرفت بخش نیز دارند.^(۴۸)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای مطالعه بیشتر ر.ک:
 - آربری، آ.ج. **عقل و وحی در اسلام**، ترجمه حسن جوادى، امیرکبیر، سال ۵۸
 - ژیلسون، اتین. **عقل و وحی در قرون وسطی**، ترجمه شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی سال ۷۱.
 - آوی، آلبرت. **سیر فلسفه در اروپا**، ترجمه دکتر حلبی، زوار، سال ۶۸.
- ۲- استاد مطهری، مرتضی. **سیری در نهج البلاغه**، صدرا، سال ۵۴، ص ۳۵، ۳۶، ۳۷.

درآمدی بر مسئله عقل و دین از منظر امام علی (ع) و دین پژوهان ۱۵۵

۳- نهج البلاغه، ضمیمه المعجم المفهوس لالفاظ نهج البلاغه، سید کاظم محمدی و محمد دشتی، نشر امام علی(ع)، سال ۶۹، ترجمه محمدرضا آشتیانی و محمدجعفر امامی، خطبه اول، ص ۲.

۴- همان، خطبه ۱۸۶، ص ۱۰۶.

۵- **توحید صدوق** (ترجمه)، انتشارات علمیه اسلامی، ص ۱۸.

۶- حرانی، حسن (ابومحمد). **تحف العقول**، ترجمه علی اکبر غفاری، کتابفروشی اسلامی، سال ۱۴۰۰، ص ۶۲.

۷- نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲، ص ۷۸.

۸- نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸، ص ۵۳/خ ۱۹۵، ص ۱۲۲/ نامه ۳۱، ص ۱۵۹/ کلمات قصار، شماره ۱۴۷ و ۲۵۰ و صفحات: ۴۰، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۵.

- نهج البلاغه فیض الاسلام، خ ۲۲۷، ص ۷۳۳/ خ ۱۵۲، ص ۴۶۷/ خ ۸۹، ص ۲۲۴/ خ ۹۰، ص ۲۳۵/ خ ۱۶۲ ص ۵۴۲/ خ ۱۸۶ ص ۶۲۸/ خ ۱۰۹، ص ۲۳۸.

۹- نهج البلاغه، ضمیمه المعجم المفهرس، خطبه اول، ص ۷۸، ۱۰۴.

۱۰- همان، ص ۲/خ ۱۶۰؛ ص ۴۱/خ ۱۹۸؛ ص ۱۲۳/خ ۱۹۹؛ ص ۱۲۶/خ ۱۲۳؛ ص ۱۳۱.

اسامی داوران گروه فلسفه، کلام، ادیان و عرفان

- (۱) دکتر لیلا هوشنگی
- (۲) دکتر لیلا باقرشاهی
- (۳) دکتر حسین حیدری
- (۴) دکتر فیروزی
- (۵) دکتر فرشته نباتی
- (۶) دکتر بابک عالی خانی
- (۷) دکتر صافیان
- (۸) دکتر جبرائیلی
- (۹) دکتر رضا برنجکار
- (۱۰) دکتر محمد جواد رضایی
- (۱۱) دکتر فرقانی
- (۱۲) دکتر رحمتی
- (۱۳) دکتر شکری
- (۱۴) دکتر محمد حسین بیات
- (۱۵) دکتر صانعی دره بیدی
- (۱۶) دکتر محمود خاتمی
- (۱۷) دکتر حمید طالب زاده
- (۱۸) دکتر یوسف ثانی
- (۱۹) دکتر مجتبی زروانی
- (۲۰) دکتر سعیدی مهر
- (۲۱) دکتر علی رضا بهشتی
- (۲۲) دکتر حسین کلباسی

۱۵۸ نقدنامه فلسفه و کلام

- (۲۳) دکتر رحیم نیا
- (۲۴) دکتر ریخته گران
- (۲۵) دکتر نصرالله حکمت
- (۲۶) دکتر سید مسعود سیف
- (۲۷) دکتر عبدالحسین آذرنگ
- (۲۸) دکتر خان بیگی
- (۲۹) دکتر ایلخانی
- (۳۰) دکتر رضا اکبریان
- (۳۱) دکتر هادی وکیلی
- (۳۲) دکتر مسگری
- (۳۳) دکتر عبدالکریمی
- (۳۴) دکتر مریم صانع پور
- (۳۵) دکتر صدرالدین طاهری
- (۳۶) دکتر یحیی یثربی
- (۳۷) دکتر رضا محمدزاده
- (۳۸) دکتر حسین هوشنگی
- (۳۹) دکتر علی مرادخانی
- (۴۰) دکتر لطف الله نبوی
- (۴۱) دکتر فرامرز قراملکی
- (۴۲) دکتر احمدی افرمجان
- (۴۳) دکتر محسن جوادی
- (۴۴) دکتر عبدالحسین خسروپناه
- (۴۵) دکتر علی فتح طاهری
- (۴۶) دکتر رضا سلیمان حشمت

اسامی داوران گروہ فلسفہ و کلام و ادیان و عرفان ۱۵۹

- ۴۷) دکتر عبدالرزاق حسامی فر
- ۴۸) دکتر احمد علی حیدری
- ۴۹) دکتر علی زمانی
- ۵۰) دکتر هدایت علوی تبار
- ۵۱) دکتر رضا اکبری
- ۵۲) دکتر حسن سید عرب
- ۵۳) دکتر اژه‌ای
- ۵۴) دکتر توکلی
- ۵۵) دکتر معارف
- ۵۶) دکتر نجفقلی حبیبی
- ۵۷) دکتر عبدالله نصری
- ۵۸) دکتر دهباشی
- ۵۹) دکتر بیات
- ۶۰) دکتر علیرضا منصوری

منابع

- برتراند راسل، نجف دریابندری، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، تهران، پنجم، پرواز
- محمد علی اژه‌ای، ۱۳۷۲، مبانی منطق، اصفهان، اول، دانشگاه اصفهان
- ارسطو، محمد حسن لطفی، ۱۳۷۹، اخلاق نیکو ماخوس، تهران، اول، طرح نو
- عبدالحسین زرین کوب، ۱۳۶۹، چاپ چهارم و ۱۳۷۶ چاپ پنجم، جستجو در تصوف و دنباله آن، تهران، امیرکبیر
- پرفسور لوین، کاسرلی، ماری کروک هوفمن، سید جلال الدین مجتبوی ۱۳۷۰، فلسفه یا پژوهش حقیقت، تهران، سوم، حکمت
- اتین ژیلسون، احمد احمدی (۱۴۰۲ هـ.ق)، نقد تفکر فلسفی غرب، تهران، اول، حکمت
- Ninian smart Charles scribners son, 1981, the Rrligious, Experienec of mankind, aval , new York.
- ضیاءالدین سجادی (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران، قم، اول، سمت
- آن ماری شیمل، عبدالرحیم گواهی، ۱۳۷۴، ابعاد عرفانی اسلام، تهران، اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- غلامحسین دینانی ۱۳۸۰، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، سوم، پژوهشگاه علوم انسانی
- عبدالله نصری ۱۳۷۴، کلام (ج ۲)، تهران، اول، دانشگاه پیام نور
- ام بوخنسکی، شرف الدین خراسانی، ۱۳۷۹، فلسفه معاصر اروپایی، تهران، دوم، علمی و فرهنگی
- امیل برهیه، یحیی مهدوی، ۱۳۷۷، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، تهران؛ دوم، خوارزمی
- بهاءالدین خرمشاهی ۱۳۶۱، پوزیتیویسم منطقی، تهران، اول، علمی و فرهنگی

۱۶۲ نقدنامه فلسفه و کلام

- کارل گوستاو یونگ، فؤاد روحانی، ۱۳۷۰، روانشناسی و دین، تهران، سوم، امیرکبیر
- مایکل پترسون، احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تحلیل و اعتقاد دینی، ۱۳۷۶، تهران»، اول، طرح نو
- ضیاء موحد، ۱۳۷۳، درآمدی بر منطق جدید، تهران، پنجم، علمی و فرهنگی
- پل تیدمن، هاوارد کهین، رضا اکبری، ۱۳۸۳، تهران، اول، دانشگاه امام صادق (ع)
- آندره دارتیگ، محمود نوالی، ۱۳۷۱، پدیدار شناسی چیست، تهران، اول، سمت
- جلال ستاری، ۱۳۷۴، عشق صوفیانه، تهران، دوم، نشر مرکزی
- استاد شهید مرتضی مطهری، ۱۳۶۱، عدل الهی، تهران، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
- استفان کورنر، عزت اله فولادوند، ۱۳۶۷، فلسفه کانت، تهران، اول، خوارزمی
- کارل ریموند پوپر، حسین کمالی، ۱۳۷۰، چاپ اول، ۱۳۸۱، چاپ دوم، اکتشافات علمی، تهران، اول، علمی و فرهنگی
- علی پایا، ۱۳۸۲، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم اندازها، تهران، اول، طرح نو
- عبدالکریم سروش، ۱۳۷۰، فلسفه تطبیقی کانت، تهران، اول، دانشکده و الهیات دانشگاه امام صادق (ع)
- ال. ج. آیر، منوچهر بزرگمهر، ۱۳۵۶، زبان، حقیقت و منطق، تهران، اول، دانشگاه صنعتی
- هانری کربن، جواد طباطبائی، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، اول، کویر
- تونی لین، روبرت آسریان، ۱۳۸۰، تاریخ تفکر مسیحی، تهران، اول، نشر، و پژوهش فرزانه
- نیکولاس رشر، لطف الله نبوی، ۱۳۸۱، منطق سینوی، تهران، اول، علمی و فرهنگی

**A Critique Letter on Humanities
Philosophy & Theology,
Religions & Mysticism (1)**

Hosein Kalbasi

Malakeh Pandjoo



Institute for Humanities
and
Cultural Studies
Tehran, 2014