

# اندیشه‌هایی برای اکنون

محمد منصور هاشمی



# اندیشه‌هایی برای اکنون

محمد منصور هاشمی



نشر

سرشناسه : هاشمی، محمدمنصور.  
 عنوان و نام پدیدآور : اندیشه هایی برای اکنون  
 مشخصات نشر : تهران: نشر علم، ۱۳۹۴.  
 مشخصات ظاهری : ۹۲۵ ص.  
 شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۷۰۶-۶  
 وضعیت فهرست نویسی : فبیای مختصر  
 یادداشت : این مدرک در آدرس: <http://opac.nli.ir> قابل دسترسی است  
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۷۶۴۸۷۸



نسخه

## اندیشه هایی برای اکنون

محمدمنصور هاشمی

چاپ اول : ۱۳۹۴

تیراژ : ۱۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی : کوثر

چاپ : دایره سفید

مرکز پخش علم: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری

بن بست گرانفر، پلاک ۴، تلفن ۶۶۴۱۲۳۵۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۷۰۶-۶

## فهرست

پیش‌گفتار ..... ۱۳

### بخش اول: مقالات

آیا شباهت خانوادگی کافی است؟ ..... ۱۹

جوهر از نظر ابن عربی، جوهر از نظر اسپینوزا ..... ۲۷

علم به مثابه نحوه‌ای از وجود: نظریه معرفت در اندیشه ملاصدرا (تألیف مشترک با دکتر حسین

شیخ رضایی) ..... ۳۵

قلب مفاهیم: درباره دو مفهوم حرکت جوهری و اضافه اشراقیه ..... ۵۹

هگل و مسأله اصالت ماهیت یا وجود: نقد قرائت مرتضی مطهری از فلسفه هگل .... ۶۵

یک مسأله دو رویکرد: بررسی مقایسه‌ای نقدهای محمدرضا نجفی اصفهانی و سید اسدالله

خرفانی بر نظریه تکامل ..... ۷۵

متافیزیک دایرةالمعارف و وضع کنونی آن در ایران ..... ۸۹

نظریه امت و امامت علی شریعتی: شیعی یا مارکسیستی؟ ..... ۱۰۳

آرمان بازرگان: تمدن و تدین ..... ۱۱۷

مصطفی رحیمی: تعهد به تحول ..... ۱۳۳

شناخت فلسفی یا سستیز ایدئولوژیک: درباره آرامش دوستدار و فراز و فرود

اندیشه‌هایش ..... ۱۶۷

از سوگ تا شناخت: درباره سیمین دانشور و رمان‌هایش ..... ۱۸۵

از انقلاب تا اصلاحات: اندیشه در ایران از ۵۷ تا ۷۷ ..... ۱۹۵

|     |                                                                           |
|-----|---------------------------------------------------------------------------|
| ۲۰۳ | قبض و بسط نگرش تاریخی: درباره عبدالکریم سروش و نگاه او به تاریخ           |
| ۲۰۹ | اندیشمند دوره استقرار: مصطفی ملکیان در تاریخ روشنفکری ایران               |
| ۲۱۷ | ترجمه و تأمل و تسخیر: نگاهی به جایگاه مراد فرهادپور در اندیشه معاصر ایران |
| ۲۳۱ | اندیشمندان معاصر ایران و پرسش از معماری و شهرسازی                         |
| ۲۴۵ | رمان و فلسفه                                                              |
| ۲۶۳ | هنر و مفهوم                                                               |
| ۲۸۳ | هویت اثر، اثر هویت                                                        |
| ۲۹۳ | هویت ایرانی، هنر جهانی: چند نکته درباره هنر ایران در جهان معاصر           |
| ۳۱۳ | انسان خاکی، علوم افلاکی: نکاتی درباره علوم انسانی و بومی سازی             |
| ۳۲۵ | وضع آتی تفکر در ایران                                                     |

## بخش دوم: یادداشت‌ها

|     |                                                                          |
|-----|--------------------------------------------------------------------------|
| ۳۳۵ | پیرامون «پدیده» فردید: یادداشتی درباره فردید در اندیشه معاصر ایران       |
| ۳۳۹ | سیداحمد فردید و نسبت او با محافظه کاری                                   |
| ۳۴۵ | ارزش‌ها و روش‌ها                                                         |
| ۳۶۳ | مارکسیسم اسطوره‌پرداز: یادداشتی درباره شریعتی و مائو                     |
| ۳۶۹ | نظروزی و تنگ‌حوصلگی: پاسخی به یک نقد                                     |
| ۳۷۵ | ابزارهای مشکوک تعلیق تاریخ‌نگاری                                         |
| ۳۸۱ | دور معکوس                                                                |
| ۳۸۷ | سنت‌گرایی و اندیشه معاصر ایران                                           |
| ۳۹۵ | مغالطه بزرگ؟ نقدی بر نظر عبدالکریم سروش درباره دوگانه سنت و مدرنیته      |
| ۳۹۹ | مدرنیته و جنگل: ادامه نقد نظر عبدالکریم سروش درباره دوگانه سنت و مدرنیته |
| ۴۰۳ | کام‌یابی‌ها و ناکامی‌ها: آسیب‌شناسی روشنفکری ایران پس از انقلاب          |
| ۴۰۷ | سنت لطفاً، مدرنیته لطفاً: درباره یک انتخاب خیالی                         |

|     |                                                                              |
|-----|------------------------------------------------------------------------------|
| ۴۱۱ | روشنفکری و چپگرایی                                                           |
| ۴۱۷ | چرا حکومت‌های کمونیستی تبدیل به حکومت‌های سلطنتی می‌شوند؟                    |
| ۴۲۱ | چپ‌خوانی در ایران                                                            |
| ۴۲۵ | با هم دانستن، با هم اندیشیدن                                                 |
| ۴۲۹ | سوزنی که سهم ماست: نقدی بر اخلاقیات روشنفکری ما                              |
| ۴۳۹ | در ستایش عقل سلیم                                                            |
| ۴۴۵ | چرا تعجب نمی‌کنیم؟ دربارهٔ بومی‌سازی علوم انسانی و برخی حرف‌های پیرامون آن.. |
| ۴۵۳ | فلسفه در برابر فلسفه: ملاحظات دربارۀ فلسفه در این‌جا و اکنون                 |
| ۴۵۹ | پرسش بزرگ جدید: ما و حقوق در دنیای متجدد                                     |
| ۴۶۳ | اخلاق و انحطاط: آیا بشر متجدد اخلاقاً منحل شده است؟                          |
| ۴۶۷ | طبیعی و غیرطبیعی: آیا طبیعت مقدس است؟                                        |
| ۴۷۱ | شجاعت اندیشیدن                                                               |
| ۴۷۵ | غرب‌شناسی                                                                    |
| ۴۸۱ | تحلیل‌های عمیق‌تر از واقعیت                                                  |
| ۴۸۵ | تحلیل‌های فراتر از واقعیت                                                    |
| ۴۸۹ | واقعیت‌های بدون تحلیل                                                        |
| ۴۹۳ | اخلاق فردی، اخلاق جمعی                                                       |
| ۴۹۷ | ادبیات عامه‌پسند و تفکر                                                      |
| ۵۰۱ | امر قدسی و رسانهٔ تصویری همگانی                                              |
| ۵۰۵ | زیر پوست مذهب: یادداشتی دربارهٔ کتاب سه گفتار در غلوپژوهی                    |
| ۵۱۱ | نقد و بررسی اندیشهٔ سبیلی متفکران مسلمان                                     |
| ۵۱۹ | «رئسانس»، فلسفه و ما                                                         |
| ۵۲۷ | سلوک در فضاهاى از دست‌رفته                                                   |

- شرایط امکان اقتباس از ادبیات در سینمای ایران ..... ۵۳۱
- تنهایی و تفکر: یادداشتی به احترام فیلم هانا آرت ..... ۵۳۷
- آخرش تمام می‌شود! یادداشتی به بهانه اجرای یک نمایش ..... ۵۴۳
- شکوه نجیبانه و تسخیر معناباختگی: یادداشتی به بهانه یک نمایشگاه ..... ۵۴۹
- هم‌زبانی در قاف: یادداشتی به بهانه اکران یک مستند ..... ۵۵۳
- خاطره‌های زود: یادداشتی به بهانه یک نقاشی ..... ۵۵۹
- صدایشان را می‌شنوید؟: یادداشتی به بهانه یک اثر مفهومی ..... ۵۶۳
- روشنفکری روشنگری است: یادداشتی به احترام ابوالحسن نجفی ..... ۵۶۷
- شما همان کارتان هستید: یادداشتی در پاس داشت کریم مجتهدی ..... ۵۷۷
- معلم مهربان ما: یادداشتی به یاد عبدالمحمد آینی ..... ۵۸۵
- چراغ روشن دوست‌داری دانش: یادداشتی درباره محمدتقی جعفری ..... ۵۹۵
- مثلت تداعی‌های گیاه و سنگ: یادداشتی به احترام ترجمه‌ای از عزت‌الله فولادوند .... ۶۰۱
- «فیلسوف فرهنگ» ایران امروز: یادداشتی به مناسبت هشتادسالگی داریوش شایگان .. ۶۰۵
- تجربه خیابان ایران: یادداشتی درباره یک محله ..... ۶۱۵
- سفرت به خیر، اما...: تأملاتی در رفتن و ماندن ..... ۶۲۵

### بخش سوم: گفت و گوها

- گفت و گویی دربارهٔ ضرورت در فلسفه ملاصدرا و هگل ..... ۶۳۹
- گفت و گویی دربارهٔ هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید ..... ۶۴۵
- گفت و گویی دربارهٔ علی شریعتی در دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی  
تاملکیان ..... ۶۵۵
- گفت و گویی دربارهٔ علی شریعتی و میراث او ..... ۶۵۵
- گفته‌هایی از میزگردی دربارهٔ اندیشه‌های علی شریعتی ..... ۶۶۵
- گفت و گویی دربارهٔ فراز و فرود اندیشه‌های عبدالکریم سروش ..... ۶۷۷

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| گفت و گویی درباره روشنفکری دینی                                                           | ۶۸۵ |
| گفته‌هایی از میزگردی درباره روشنفکری دینی                                                 | ۶۹۳ |
| گفت و گویی درباره دین‌اندیشان متجدد و پایان روشنفکری دینی                                 | ۷۰۳ |
| گفت و گویی درباره دین، معنویت و تکثرگرایی                                                 | ۷۱۳ |
| گفت و گویی درباره معنا و کارکرد روشنفکری                                                  | ۷۲۱ |
| روشنفکران و قدرت: گفت و گویی درباره نسبت روشنفکران و حکومت‌ها                             | ۷۳۱ |
| رشد علم دستوری و فرمایشی نیست: گفت و گویی درباره نسبت حکومت و علم                         | ۷۴۱ |
| روشنفکری و ترجمه: گفته‌هایی از میزگردی درباره روشنفکران معاصر ایران و مسأله ترجمه         | ۷۴۷ |
| گفت و گویی درباره پیشرفت در تاریخ                                                         | ۷۵۳ |
| دنیایی واقعی هست، با واقعیاتی سخت: گفت و گویی درباره پیشرفت و توسعه ایران                 | ۷۶۷ |
| شکست و پیروزی اندیشه‌ها: گفت و گویی درباره فراز و فرود اندیشه‌ها و وضع تفکر در ایران      | ۷۸۱ |
| از نقادی تا دین‌ستیزی: گفت و گویی درباره نقد دین و دین‌ستیزی                              | ۷۹۹ |
| جدال نظریه و واقعیت: گفته‌هایی از میزگردی درباره نسبت نقاشی ایرانی با تاریخ و فرهنگ ایران | ۸۱۷ |
| کی می‌رسد باران؟ گفت و گویی درباره شعر نو و مؤلفه‌های آن                                  | ۸۲۷ |
| ادب اندیشیدن شکیبایی است: گفت و گویی درباره اندیشه در ایران امروز                         | ۸۴۵ |
| گفت و گویی درباره دین‌داری و لیبرال دموکراسی                                              | ۸۵۳ |
| تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها                                                                     | ۸۶۵ |
| مشخصات محل نشر مقالات، یادداشت‌ها و گفت و گوها                                            | ۸۸۷ |
| نمابه                                                                                     | ۹۰۱ |



## پیش‌گفتار

اندیشه‌هایی برای اکنون مجموعه‌ای است از مقاله‌ها، یادداشت‌ها و گفت و گوهای من که طی ده سال اخیر این‌جا و آن‌جا منتشر شده است. روشن است که چنین مجموعه‌ای نه از حیث موضوعات و نه از حیث نحوه پرداخت به موضوعات وحدت ندارد. هر مطلب مستقل است و بدون مطالب قبلی و بعدی می‌شود آن را خواند. اگرچه مطالب بر اساس تقسیم‌بندی آنها به سه مقوله صوری مقاله و یادداشت و گفت و گو مرتب شده است، مرز میان مقاله و یادداشت قطعی نیست. صرفاً برای راحت‌تر شدن کار خوانندگان مطالبی که پشتوانه پژوهشی بیش‌تر و شیوه نگارش غیرشخصی‌تر داشته جزء مقالات آمده است. در بخش گفت و گوها علاوه بر مصاحبه‌ها از مطالب برخی میزگردهایی هم که در آنها شرکت داشته‌ام مطالبی آورده‌ام و متأسفانه چون نسخه ویراسته سخنان بزرگوارانی را که با آنها در میزگرد بوده‌ام در اختیار نداشته‌ام سخنان آنها نقل نشده است.

آن‌چه این مجموعه پراکنده را که در آن هم مقالات فنی فلسفی هست و هم یادداشت‌های روزمره فرهنگی به هم پیوند می‌دهد، دغدغه نویسنده آنهاست. در تمامی مطالب کوشش شده است مسأله‌ای که در «این‌جا» و «اکنون» قابل طرح و تأمل بوده مطرح شود و مورد تأمل قرار بگیرد. بیش از همه برای این‌که خود نویسنده تاحدی تکلیف‌اش را با آن مسائل این‌جایی و اکنونی روشن کرده باشد. حتی نوشتن مقاله‌ای نقادانه درباره مسأله‌ای فنی مانند «شبهات خانوادگی» در فلسفه ویتگنشتاین

به این سبب بوده که نویسنده شاهد استناد به آن در مباحث جاری — از جمله مثلاً درباره روشنفکری دینی — بوده و آن را کافی نمی‌یافته است. وقتی این مقاله انتزاعی به این سبب نوشته شده باشد وضع مطالب انضمامی تر مشخص است.

خیال می‌کنم هر یک از مطالب این کتاب به خودی خود گویاست و نیازی نیست در این پیش‌گفتار به مطالب مندرج در کتاب اشاره کنم (در مواردی که ابهامی احساس کرده‌ام در ابتدای مطلب چند کلمه‌ای برای توضیح آورده‌ام).

مجموع مطالب این کتاب دو گونه تنوع را در کنار هم گرد آورده است: تنوع موضوعات و مطالب و تنوع محل نشر مطالب. در مورد اول تصور این بوده است که اگر کسی تمایل داشته درباره این موضوعات و مطالب گوناگون بنویسد لابد کسانی هم هستند که مایل باشند درباره آنها بخوانند. به هر حال از خوانندگانی که ممکن است در پس این مجموعه رشته وحدت بخشی را نیابند که به تصور نویسنده‌شان وجود دارد پیشاپیش عذرخواهی می‌کنم. اما در مورد دوم خوشحالم که بگویم من بخشی از اندیشه‌هایم را به رغم دشواری‌هایی که داشته است و دارد زیسته‌ام. من به مدنیت، تکثر، اخلاق و عقلانیت باور دارم و لازمه این باور آن بوده است که از دسته‌بندی‌ها و قوم و قبیله‌بازی‌های متأسفانه گاه معمول بپرهیزم. خوشحال‌ترم که این ظرفیت در بخشی از جامعه و در گروهی از دوستانم هم بوده است و باعث شده کارک‌هایم در عین پای بندی به اصولم در طیفی چنین وسیع از مطبوعات و نشریات منتشر و منعکس شود، طیفی که شاید منحصر به فرد باشد. نقطه اتصال مطالب این کتاب پیوند ریشه‌دار دغدغه‌های نویسنده آنهاست با زمینه شکل‌گیری آنها، یعنی فرهنگ و تاریخ و سرزمینی که در آن زیسته است و آن را بیش از پیش سربلند و بارور و رشد یافته می‌خواهد.

مشخصات مطالب و محل نشر آنها و نام مصاحبه‌کنندگان گرامی در بخش انتهایی کتاب آمده است. از دوستان بزرگوار و مسئولان محترم همه نشریاتی که نخستین بار مجال انتشار این مطالب را فراهم آورده‌اند و عزیزانی که افتخار مصاحبت با آنها را داشته‌ام صمیمانه تشکر می‌کنم.

هم‌چنین حتماً باید سپاسگزاری کنم از جناب آقای مهدی علمی — مدیر نشر علم — که اگر لطف و پی‌گیری بزرگوارانه ایشان نبود، این مجموعه آماده نمی‌شد. نیز سپاسگزارم از سرکار خانم نسرین قدرتی که زحمت حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی این کتاب بر دوش ایشان بود و در طی آماده کردن این کار برادر جانبازشان پس از گذر سال‌ها از پایان جنگ شهید شدند. یاد ایشان را گرامی می‌دارم و یادآوری می‌کنم که «این‌جا» و «اکنون» دقیقاً همان گذشته‌ای است که تا حال ادامه می‌یابد و امکانات و محدودیت‌های آینده را رقم می‌زند.

محمد منصور هاشمی

آذر ۱۳۹۲

بخش اول

مقالات

## آیا «شباهت خانوادگی» کافی است؟

ویتگنشتاین برای رها ساختن خود از مشکلات ناشی از قول به ذات‌گرایی از سویی، و مواجه‌نشدن با معضل دلخواهی و بی‌مینابودن تعبیرات کلی که به موجب آن امکان گفت‌وگو دربارهٔ واقعیت از انسانها سلب می‌شود از سوی دیگر، مبنایی عرضه کرد که نام آن امروزه اصطلاحی است پرکاربرد و در مباحث مابعدطبیعی مربوط به کلیات و نیز در فلسفهٔ زبان کاملاً شناخته‌شده: شباهت خانوادگی.<sup>۱</sup> به بیان ساده اگر وقتی می‌گوییم «میز» بر آن باشیم که میز هویتی در عالم دارد و همهٔ چیزهایی که میز خوانده می‌شود نقطهٔ اشتراک مشخصی دارند که همان «میزبودن» است و هر میزی تا وقتی که آن نقطهٔ اشتراک و هویت را دارد میز است و اگر آن از بین برود دیگر میز نیست، به ذات مشترکی برای میزها قائل ایم (= essentialism) یا به تعبیری دیگر (realism). اگر میز را صرفاً لفظ بدانیم که بر مبنای قرارداد به هر مجموعه‌ای از اشیاء می‌تواند اطلاق شود و الزاماً و حقیقتاً هیچ نسبتی میان اشیایی که میز می‌نامیم وجود ندارد، اسم‌گرا و قائل به اصالت تسمیه هستیم (= nominalism). توجیه و نقد هریک از این دو نظر و ارائهٔ روایت‌های قوی‌تر و قابل دفاع‌تر از آنها از قدیمی‌ترین و عمده‌ترین مسائل فلسفی محض است که از دیرباز تاکنون ذهن‌های توانای فراوانی را به خود مشغول داشته است. ویتگنشتاین با طرح نظریهٔ شباهت خانوادگی کوشید راه حل جدیدی برای این مسألهٔ کهن عرضه کند.<sup>۲</sup>

در کتاب پژوهش‌های فلسفی<sup>۳</sup> ویتگنشتاین مکرراً از «بازی زبانی» (Sprachspiel/Language game) سخن می‌گوید اما روشن نمی‌کند که بازی زبانی و زبان چیست. او توضیح می‌دهد که نه تنها نمی‌تواند بگوید زبان چیست، بلکه حتی نمی‌تواند بگوید بازی چیست. به نظر او با تلاش و تأمل روشن می‌شود که نمی‌توانیم بازی را تعریف کنیم به نحوی که همه اقسام اموری را که بازی می‌نامیم دربرگیرد. پس پیشنهاد او چیست؟ او می‌گوید میان اموری که بازی می‌نامیم ذات مشترکی وجود ندارد، اما از سوی دیگر اموری که بازی می‌خوانیم به کلی از یکدیگر بیگانه نیستند و بازی نامیدن آنها صرف اطلاق زبانی دلبخواهی نیست، بلکه بازی‌ها با یکدیگر شباهت خانوادگی دارند.

اگر a و b و c و d و e پنج بازی باشند، نظریه ذات‌گرا می‌گوید در این پنج تا، عنصر واحد مشترکی هست که سبب می‌شود به آنها نام مشترک بازی را بدهیم. نظریه اسم‌گرا می‌گوید هیچ عنصر مشترک واحد و ثابتی در کار نیست. اما ویتگنشتاین می‌گوید این پنج امر با یکدیگر پیوند دارند، ولی نه به صورتی که امر واحدی حد اشتراک هر پنج تا باشد، بلکه بدین صورت که مثلاً a و b از جهتی با یکدیگر شباهت و نسبت دارند و b و c از جهتی دیگر و d و a از جهتی جداگانه و به همین ترتیب. a و b و c و d و e همگی یک شباهت مشترک ندارند بلکه اعضای این مجموعه با یکدیگر شباهت‌ها و پیوندهایی دارند.<sup>۴</sup>

در نگاه اول راه حل ویتگنشتاین بصیرت‌بخش و مطلوب به نظر می‌رسد.<sup>۵</sup> اما آیا «شباهت خانوادگی» واقعاً پایان مسأله است و به استناد آن می‌توان ماجرا را پایان یافته تلقی کرد؟

به نظر من این نتیجه‌گیری درست نیست؛ چرا که در نظریه شباهت خانوادگی به نکته کوچک اما سرنوشت‌سازی توجه نشده است.

آیا دایره شباهت‌ها محدود است و هر امری نمی‌تواند با امری دیگر از جهتی شباهت داشته باشد؟ آیا در مثال قبلی a و b و c و d و e صرفاً دارای مجموعه‌ای از شباهت‌ها با یکدیگرند و هیچ یک به هیچ امر دیگری شبیه نیست؟ اگر مثلاً c با a و f و z شباهت داشته باشند، بر مبنای شباهت خانوادگی باید f و z هم جزء این مجموعه باشند، چون هریک به عضوی از این مجموعه شبیه‌اند و این سیر می‌تواند به نحو

نامحدودی ادامه یابد، زیرا  $f$  هم می تواند به  $g$  شبیه باشد و به همین ترتیب. اگر میزها بر اساس شباهت خانوادگی با یکدیگر میز نامیده می شوند آیا از این حیث که بعضی از میزها چهارپایه دارند و از این جهت شبیه بعضی از صندلی ها هستند یعنی صندلی ها را هم می دانست؟ چه امری سبب می شود روند «شباهت یافتن» در جایی متوقف شود و مجموعه ای با نامی واحد شکل بگیرد؟ اگر شباهت  $a$  به  $b$  و  $b$  به  $c$  و  $d$  به  $a$  از منطقی مشترکی تبعیت می کند که به موجب آن نمی توان  $z$  را هم که از جهتی غیر از جهات قبلی شبیه  $a$  است در این مجموعه آورد، آیا نباید بپذیریم که اعضای این مجموعه حد مشترکی دارند؟ ولو اینکه آن حد را نشناسیم یا نتوانیم تعریف کنیم. حد مشترک در همان نسبت خاص شباهت های  $a$  به  $b$  و  $b$  به  $c$  و  $a$  به  $d$  ... است. اگر این امر را بپذیریم باز امر واحد مشترکی را در بین اعضای مجموعه پذیرفته ایم. هرچند این امر واحد به بساطت امری که نخست در پی آن بودیم نیست و ترکیب پیچیده تری دارد. اگر این امر را بپذیریم باید قبول کنیم مبنا قراردادن شباهت های  $a$  با  $b$  و  $b$  با  $c$  و  $a$  با  $d$  دلخواهی است؛ چرا که اگر مبنا صرف شباهت باشد باید همه چیزهایی که از هر حیث به اینها شبیه اند در مجموعه آنها گنجانده شود و بدین ترتیب با دایره نامحدودی از اعضای ممکن برای مجموعه مواجه ایم، امری که عملاً نام گذاری را بی معنا می کند (چون نهایتاً همه اشیاء دست کم از این حیث که شیء اند یا همه موجودات از آن حیث که موجودند به هم شبیه اند و الی آخر). اگر دلخواهی بودن مجموعه شباهت ها را بپذیریم باز گرفتار مسائل دلخواهی بودن می شویم، گیریم که دلخواهی بودن هم از بساطت تصور اولیه خارج شده و کمی پیچیده تر شده است.<sup>۶</sup>

بر این مبنا شباهت خانوادگی به خودی خود برای تبیین مفاهیم کلی کافی نیست و نیازمند تفسیری مجدد است. با هریک از تفاسیر و توضیحات فوق (قول به شباهتی میان مجموعه شباهت های خانوادگی یک مجموعه و داشتن حد مشترک یا بالعکس عدم آن) مسأله دوباره به همان مسأله کهن — ولو به نحو پیچیده تر — تحویل می شود و به این ترتیب شباهت خانوادگی مسأله را حل و ما را بی نیاز از تعریف و توضیح نمی کند.

مفهوم شباهت خانوادگی و افزوده شدن آن به مجموعه مفاهیم فلسفی، اندیشه

فلسفی را غنی تر ساخته است، اما کسی را از اندیشیدن و بازاندیشیدن به اصل مسأله مستغنی نمی‌سازد.

### بعدالتحریر

پس از انتشار این مقاله در درد فلسفه، درس فلسفه، جشن‌نامه استاد کریم مجتهدی دوست عزیزم حسین شیخ‌رضایی در بحثی دربارهٔ مقاله به مفاهیم گذرا (transitive) یا ناگذرا (intransitive) بودن اشاره کرد. تصور می‌کنم با این دو مفهوم هم می‌شود مسألهٔ اصلی این مقاله را تقریر کرد: دوستی مفهومی ناگذرا است و برادری مفهومی گذرا. اگر الف باب دوست است و ب با ج، دلیل نمی‌شود الف با ج دوست باشد. ولی اگر الف برادر ب است و ب برادر ج، الف و ج برادرند. اگر الف به ب شبیه باشد و ب به ج آیا الف به ج شبیه است؟ گویا پاسخ درست این است که نه الزاماً. یعنی بستگی دارد به این که آیا وجه شبه الف و ب، همان وجه شبه ب و ج باشد یا نه. اگر چشمان الف و ب وجه شبه باشد و بینی ب و ج، الف و ج الزاماً شباهتی به هم ندارند. اگر هم وجه شبه مشترک باشد مسألهٔ اصلی طرح‌شده در این مقاله در نقد کفایت شباهت خانوادگی تأیید می‌شود.

بعد از انتشار این مقاله دیگر دوست عزیزم سروش دباغ هم دو مقاله دربارهٔ شباهت خانوادگی نوشت، با مشخصات زیر؛ رأی مقالهٔ دوم از رأی اظهارشده در مقالهٔ «آیا شباهت خانوادگی کافی است؟» دور نیست:

سروش دباغ، «بازی‌ها و معناها: سه تقریر از شباهت خانوادگی در فلسفه ویتگنشتاین» مدرسه، ش ۵، نیز در سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، صراط ۱۳۸۷. همو، «شباهت خانوادگی و ابهام دلالت‌شناختی آن»، زبان و تصویر جهان: مقالاتی در فلسفه ویتگنشتاین، نشر نی، ۱۳۸۹.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح آلمانی familienähnlichkeit را که در انگلیسی معمولاً به family resemblance ترجمه می‌شود، ظاهراً نخستین بار نیچه در فراسوی نیک و بد (بند بیستم) به کار برده و در آن‌جا از شباهت خانوادگی شگفت میان فلسفه‌های هندی و یونانی و آلمانی سخن گفته است (ر.ک. فردریش نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران، خوارزمی ۱۳۷۳، ص ۵۱). جای دیگری که اصطلاح شباهت خانوادگی در آن به کار رفته بوده، کتابی است با عنوان هندسه در جهان



محسوس (La géométrie dans le monde sensible/Geometry in the sensible world) اثر ژان نیکو (Nicod).

ویتگنشتاین از این اصطلاح نخستین بار در بند پنجاه و هشتم Big Typescript برای نقد و رد آراء اسوالد اشپنگلر در تقسیم‌بندی دوره‌های فرهنگی استفاده کرده است. اشپنگلر به صورت جزئی دوره‌های فرهنگی را به خانواده‌هایی (Gattungen) تقسیم کرده بود و ویتگنشتاین بر آن بود که با مینا قراردادن شباهت‌های خانوادگی دیگر امکان تقسیم‌بندی‌های دیگر هست و جایی برای جزمیت و تصلب نیست. قید خانوادگی در تعبیر شباهت خانوادگی اشاره دارد به اعضای یک خانواده که همه با یکدیگر به طور کامل شباهت ندارند، بلکه مثلاً بعضی در رنگ چشم و بعضی در شکل صورت و بعضی در استخوان‌بندی بدن به هم شبیه‌اند. برای توضیحات بیش‌تر درباره اصطلاح شباهت خانوادگی ر.ک.

Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, 1996, pp. 120-124.

عمده‌ترین استفاده ویتگنشتاین از تعبیر شباهت خانوادگی در کتاب پژوهش‌های فلسفی است (ر.ک. یادداشت شماره ۳).

۲. برای نمونه‌ای خواندنی از این بحث که خوشبختانه ترجمه فارسی زیبایی دارد ر.ک. هیلری استینلند، کلی‌ها، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کارنامه ۱۳۸۳. درباره راه حل ویتگنشتاین علاوه بر کتاب مذکور، نیز بنگرید به مقاله ذیل که روایتی همدلانه از نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین به دست داده است:

Renford Bambrough, "Universals and Family Resemblances", in *Universals and Particulars: Readings In Ontology*, ed. Michael J. Loux, University of Notre Dame Press 1976, pp. 106-124.

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, Philosophical investigations* [German-English parallel text], ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1958.

ترجمه فارسی: لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، با درآمدی از بابک احمدی، تهران، مرکز ۱۳۸۰. ویتگنشتاین در این اثر پس از بحث درباره بازی‌های زبانی می‌نویسد (نقل از ترجمه فارسی ص ۷۷-۷۵ با اندکی تغییر):

۶۵ این‌جا می‌رسیم به سئوال مهمی که پشت همه این ملاحظه‌ها نهفته است. — چون ممکن است کسی به من اعتراض کند: شما راه آسان را پیدا کرده‌اید! درباره همه جور بازی زبانی صحبت می‌کنید، اما هیچ جا نگفته‌اید ذات بازی زبانی، و لذا ذات زبان، چیست؟ چه چیز در همه آن فعالیت‌ها مشترک است و چه چیز آنها را به زبان یا بخش‌هایی از زبان تبدیل می‌کند. پس خودتان را از همان قسمت بررسی که زمانی بیش‌ترین دردسر را برایتان فراهم کرد خلاص کرده‌اید و آن قسمتی است درباره شکل عام گزاره‌ها و زبان.

و این راست است. — به جای پیدا کردن چیزی که در همه آن‌چه زبان خوانده می‌شود مشترک است، می‌گویم این پدیده‌ها یک چیز مشترک ندارند که ما را وادارند برای همه‌شان یک واژه را به کار گیریم. — اما به بسیاری طرق متفاوت به یکدیگر مربوط هستند. و به دلیل این رابطه، یا این روابط، است که همه‌شان را «زبان» می‌نامیم. سعی می‌کنم این را توضیح بدهم.

۶۶ مثلاً جریانانی را در نظر بگیرید که آنها را «بازی» می‌نامیم. منظورم بازی‌های صفحه‌ای، بازی‌های ورق، بازی‌های توپ،

بازی‌های المپیک و غیره است. چه چیز در همه‌شان مشترک است؟ — نگویید: «باید چیز مشترکی باشد، وگرنه «بازی» نامیده نمی‌شده» — نگاه کنید و ببینید که آیا چیزی هست که در همه آنها مشترک باشد — چون اگر به آنها نگاه کنید چیزی نخواهید یافت که در همه‌شان مشترک باشد، بلکه همانندی‌ها و روابط را خواهید یافت و آن هم به مقدار فروان. تکرار کنم: فکر نکنید، نگاه کنید! مثلاً به بازی‌های صفحه‌ای یا رابطه‌های جوراجورشان نگاه کنید. حالا بروید سراغ بازی‌های ورق، این‌جا مطابقت‌های بسیاری با گروه نخست هست اما بسیاری از وجوه مشترک حذف می‌شود و وجوهی دیگر پیدا می‌شوند. هنگامی که به بازی‌های توپ می‌رسیم خیلی از چیزهای مشترک حفظ می‌شود، اما خیلی چیزها هم از دست می‌رود. — آیا همه‌شان «سرگرم‌کننده» هستند؟ شطرنج را با دوز بازی مقایسه کنید. آیا همیشه برد و باختی در کار هست، یا رقابت میان بازیکنان؟ صورانه ببینید. در بازی‌های توپ برد و باخت هست؛ اما وقتی بچه‌ای توپش را به دیوار می‌زند تا به دستش برگردد این وجه ناپدید می‌شود. به نقشی که مهارت و اتفاق دارند توجه کنید؛ و به تفاوت بین مهارت در شطرنج و مهارت در تنیس. اکنون به بازی‌هایی مانند اسنپ رقص فکر کنید؛ این‌جا عنصر سرگرمی هست، اما چندین وجه خصلت‌نمای دیگر از میان رفته‌اند! — می‌توانیم بسیار بسیار گروه‌های دیگر بازی‌ها را به همین طریق بررسی کنیم؛ می‌بینیم همانندی‌ها چگونه پیدا و ناپدید می‌شوند.

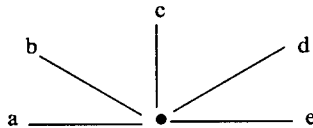
و نتیجه این بررسی چنین است: شبکه‌ای پیچیده از همانندی‌ها می‌بینیم که هم‌پوشانی و تقاطع دارند. گاه همانندی در جزئیات.

۶۷. برای بیان خصلت این همانندی‌ها عبارتی بهتر از «شباهت‌های خانوادگی» نمی‌توانم بیابم؛ چون شباهت‌های گوناگون بین اعضای یک خانواده: قد و قامت، چهره، رنگ چشم، طرز راه رفتن، خلق و غیره و غیره، به همین طریق هم‌پوشانی و تقاطع دارند. — و خواهیم گفت: «بازی‌ها» یک خانواده را تشکیل می‌دهند.

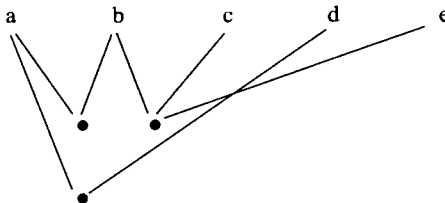
و مثلاً انواع عدد به همین نحو خانواده‌ای تشکیل می‌دهند. چرا چیزی را «عدد» می‌نامیم؟ خوب شاید به این دلیل که رابطه‌ای — مستقیم — با چیزهای متعددی دارد که تاکنون عدد خوانده شده‌اند؛ و می‌توان گفت این رابطه‌ای نامستقیم با چیزهای دیگری که به همین نام می‌خوانیم بدان می‌بخشد. و ما مفهوم عدد خود را همان‌گونه بسط می‌دهیم که در بافتن ریمان رشته‌ای را بر رشته دیگر می‌پیچیم. و استحکام ریمان در این نیست که فلان رشته در تمام طول آن امتداد دارد بلکه در این است که رشته‌های متعدد هم‌پوشانی دارند.

اما اگر کسی میل داشت بگوید: «در همه این ساخت‌ها چیزی مشترک هست — و آن گسیختگی همه وجوه مشترک آنها است» — باید جواب می‌دادم: حالا فقط دارید با واژه‌ها بازی می‌کنید....

۴. اگر نظریه ذات‌گرا چنین تصویری داشته باشد:



نظریه شباهت خانوادگی مثلاً می‌تواند چنین تصویری داشته باشد:



۵. همین امر سبب می‌شود در بسیاری از بحث‌ها دربارهٔ امور مختلفی مثل دین، هنر، فلسفه و مانند اینها به صرف بیان اینکه شباهت خانوادگی در کار است اکتفا شود. برای نمونه گاهی «فلسفه تحلیلی» را بر مبنای شباهت خانوادگی از دیگر فلسفه‌ها جدا می‌کنند. بنگرید به اورام استرول، فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، مرکز ۱۳۸۳، ص ۱۵۷. علی پایا، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها، تهران، طرح نو ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۱.

۶. مثلاً در همین مثال فلسفه تحلیلی اگر شباهت خانوادگی حد یقینی نداشته باشد باید همه فلسفه‌ها ذیل فلسفه تحلیلی بگنجد، چرا که بعضی فلسفه‌هایی که تحلیلی شمرده می‌شوند با بعضی فلسفه‌هایی که تحلیلی شمرده نمی‌شوند، شباهت‌هایی دارند (مثلاً فلسفه هگل با فلسفه ارسطو و فلسفه ارسطو با فلسفه لاک و فلسفه لاک با فلسفه هیوم و فلسفه هیوم با فلسفه راسل و فلسفه راسل با فلسفه لایبنیتس و فلسفه لایبنیتس با فلسفه هگل شباهت‌های غیر قابل انکار دارند) و در نتیجه همه باید ذیل عنوان «فلسفه تحلیلی» بگنجد، در صورتی که مسلماً منظور کسانی که این تعبیر را به کار می‌برند این نیست که فلسفه هگل، «فلسفه تحلیلی» است. نیز می‌توان گفت اساساً همه فلسفه‌ها از آن جهت که مبتنی بر تأمل و نظروزی‌اند و علم تجربی نیستند شباهت جدی با یکدیگر دارند. پس اگر این تقسیم‌بندی (فلسفه تحلیلی و غیر آن) فی الواقع معنا و مبنایی داشته باشد باید به دنبال شرایطی بود که سبب می‌شود بعضی فلسفه‌ها تحلیلی و بعضی غیر آن نامیده شوند.

ضمناً به این نکته نیز باید توجه داشت که بر مبنای شباهت خانوادگی جایی برای تفکیک تعابیر بر مبنای اشتراک لفظی و اساساً جایی برای تفکیک اشتراک لفظی (equivocal) و معنوی (univocal) باقی نمی‌ماند. زیرا اگر این تفکیک را بپذیریم و مثلاً برای مفهوم بازی تعریف و توضیحی عرضه کنیم که قسمتی (بلکه قسمت عمده‌ای) از فعالیت‌هایی را که بازی نامیده می‌شود دربرگیرد، آن‌چه ذیل چنین تعریف و توضیحی نمی‌گنجد و بازی نامیده می‌شود باید با گروه قبل دارای اشتراک لفظی دانسته شود. و بدین ترتیب مسأله شباهت خانوادگی رفع می‌شود. مثلاً بازی را می‌توان چنین تعریف کرد: «فعالیتی قاعده‌مند با اهداف مشخص که آن اهداف برای شرکت‌کنندگان در بازی، خارج از محیط بازی اهمیت ندارند یا اهمیت کمی دارند» (ر.ک. اثر گلاک معرفی شده در یادداشت شماره ۱. ص ۱۲۱).

دادن تعریف آسان نیست اما به نظر نمی‌رسد دشوارتر از دادن قاعده‌ای برای محدود و مقید کردن شباهت خانوادگی در هر مورد باشد و هر توضیحی که در جهت تحدید شباهت خانوادگی داده شود، گامی است به سوی تعریف و توضیح پدیده‌ای که بر مبنای شباهت خانوادگی توضیح داده شده است.

## جوهر از نظر ابن عربی، جوهر از نظر اسپینوزا

اشاره‌ای پیش از پرداختن به فلسفه‌های مقایسه‌ای

فیلسوفان و متفکران در طول تاریخ درباره‌ی جوهر آراء مختلفی داشته‌اند. بعضی قائل به وجود آن بوده‌اند و بعضی عدم آن، بعضی آن را عنصری لازم برای تفکر می‌دانسته‌اند و بعضی نه؛ و اختلاف نظرهای شدید دیگری در این حد.<sup>۱</sup> اما غالب این افراد در این‌که جوهر چیست و مصادیق آن چگونه چیزهایی می‌تواند باشد فی‌الجمله توافق‌هایی داشته‌اند؛ توافق‌هایی که بر مبنای آراء ارسطو در این باب بوده است.<sup>۲</sup> بر اساس آراء ارسطو چیزهایی مثل انسان و اسب جوهرند.

دو متفکر در دو زمان و مکان متفاوت به این نتیجه رسیدند که مصادیقی که ارسطو و دیگر فیلسوفان برای جوهر تعیین کرده‌اند اشتباه است و چون نیک نظر کنیم تنها جوهر عالم خداست و مفهوم جوهر مصادیقی جز ذات باری ندارد. بقیه عالم هم اعراض و احوال اوست. این دو متفکر به ترتیب زمانی محیی‌الدین بن عربی عارف مسلمان اندلسی<sup>۳</sup> و باروخ/بندیکت اسپینوزا فیلسوف مرتد هلندی<sup>۴</sup> بودند. ابن عربی بر آن بود که آن‌چه در عالم جوهر پنداشته می‌شود در برابر ذات الهی جز عرض نیست و عالم تجلی این ذات است.<sup>۵</sup> اسپینوزا نیز بر آن بود که جوهر شیئی است که تصورش متوقف بر تصور امر دیگر نیست و فی‌نفسه است و مصادیق این امر جز خداوند نمی‌تواند باشد.<sup>۶</sup>

نظام فکری ابن عربی مبتنی بر وحدت وجود بود و نظام فلسفی اسپینوزا از مصادیق آن‌چه همه‌خدایی (pantheism) می‌خوانند و از این جهت در واقع شباهت

کلی تری در میان اندیشه‌های این دو درکار است که اندیشهٔ آنان دربارهٔ جوهر در مرکز آن قرار می‌گیرد. شباهت‌های جزئی تری هم میان آن‌ها می‌توان یافت. مثلاً این‌که هر دو دربارهٔ عشق به خدا سخن می‌گویند و نظرورزی می‌کنند.

بر مبنای این شباهت‌ها چه چیزهایی می‌توان گفت و چه نتایجی می‌توان گرفت؟ می‌توان از یافتن این شباهت‌ها سرخوش شد و افتخار کرد که نظر فلان فیلسوف غربی را چند سده پیش‌تر بهمان متفکر «ما» گفته است. می‌توان نتیجه گرفت که بینش عرفانی در فلسفه‌های جدید غربی از دست نرفته و به بیانی دیگر در این فلسفه‌ها جا گرفته است. به نحوی بهتر و شاید در بهترین صورت می‌توان اندیشهٔ ابن عربی و اسپینوزا در این باره را به سهولت و قاعدتاً سطحی به محک هم زد و به این نتیجه رسید که ابن عربی درست و به کمال سخن گفته است و اسپینوزا ناقص و نارسا یا بالعکس. نتیجهٔ چنین کارهایی را هم می‌توان به راحتی فلسفهٔ تطبیقی نامید.<sup>۷</sup>

فلسفهٔ تطبیقی یا مقایسه‌ای در واقع چیزی جز به گفت و گو واداشتن فیلسوفان و محاورهٔ فلسفه‌ها نیست و نمی‌تواند باشد. ولی آیا برقراری گفت و گو و محاوره به همین سادگی است به ویژه برای کسانی که دیگر می‌دانند که نه فقط از هرمنوتیک متن که از هرمنوتیک تاریخ و هستی سخن باید گفت و برای هر چه بیش‌تر یافتن یافتنی‌ها جست و جویی کرانه‌ناپیدا باید کرد؟

نیم‌نگاهی از سر تأمل به اندیشه‌های ابن عربی و اسپینوزا می‌تواند ملهم این بصیرت باشد که هر حرف مشترکی دال بر هم‌سخنی و هم‌افقی نیست و اگر این‌ها نباشد و تنقیح مناظ و تبیین مبنا هم صورت نگیرد به گفت و گو واداشتن فیلسوفان بیش‌تر صوری است تا معنوی و نتیجه و حاصل هم بیش‌تر ساختگی است تا واقعی.

ابن عربی و اسپینوزا خدا را جوهر می‌دانستند و عالم ماسوی را اعراض و احوال او، یعنی ظاهراً دربارهٔ خدا و عالم آرائی کم و بیش یکسان داشتند و اگر فی الواقع چنین باشد و دربارهٔ این دو امر مهم چنین تفاهمی داشته باشند باید پذیرفت آراء آن دو شباهت چشم‌گیری با یکدیگر دارد. اما آیا آن‌ها به خدا و عالم نگاهی یکسان داشتند؟

محور نظام معرفت‌شناسانه ابن عربی شهود و الهام بود، در حالی که اسپینوزا عقل‌گرایی حداکثری بود و می‌کوشید به درکی استدلالی از عالم برسد که هم‌پای هندسه باشد. ابن عربی عقل را ذیل شهود قرار می‌داد در حالی که اسپینوزا شهود را ذیل عقل می‌گنجاند. همین امر سبب می‌شد ابن عربی کمیت عقل را در حل مسائلی مانند تشبیه و تنزیه و جبر و اختیار لنگ ببیند و تبیین‌هایی فرااستدلالی در حل مسائل بدهد در صورتی که اسپینوزا چنان به استدلال عقلی پای بند بود که وقتی استدلال او را به خلاف درک متعارف به نفی اختیار و پذیرش جبر علی می‌کشاند به آن تن می‌داد.

نگاه ابن عربی سبب می‌شد به دین تسلیم باشد و نهایتاً به تأویل آن بپردازد، حال آن‌که اسپینوزا به خروج از دین و ایمان به خدایی ورای ادیان رسید. ابن عربی با پیروان دیگر ادیان و ناهم‌کیشان ناشکیبا بود،<sup>۸</sup> در حالی که اسپینوزا نظریه‌پرداز آزادی سیاسی و اجتماعی بود. ابن عربی عالم را سلسله‌مراتبی می‌دید و قائل به اموری مثل ولایت بود و اسپینوزا سلسله‌مراتب را برنمی‌تافت و به دنبال حقوق مدنی می‌گشت. تاریخ و زمان برای ابن عربی قدسی بود و به تعبیر دیگر فراتاریخی و فرازمانی به عالم می‌نگریست، اما اسپینوزا نگاهی تاریخ‌نگر داشت و از همین منظر حتی به نقد کتاب مقدس پرداخت.<sup>۹</sup> عالم ابن عربی عالم خیال و شاعرانه بود، عالم اسپینوزا عالم هندسی - مکانیکی‌ای که علم تجربی تفسیر آن بود نه عرفان.

از این دست تفاوت‌ها میان آن‌ها بسیار است، تفاوت‌هایی که در معرفت‌شناسی و نظریه اجتماعی و سیاسی و فلسفه تاریخ و انسان‌شناسی آن‌ها خود را آشکار می‌کند. بدین ترتیب اختلاف‌نظر آن‌ها در این امور عمده چشم‌گیرتر از آن است که بتوان از شباهت نظام‌های آن دو با یکدیگر سخن گفت. در واقع آن‌ها حتی در مورد خدا و عالم هم با یکدیگر تفاهمی ندارند. برای ابن عربی نسبت خدا و عالم چنین است که خدا محور است و عالم مستحیل در او، در حالی که می‌توان گفت در نظام فکری اسپینوزا خدا مستحیل در عالم است.

این همه هیچ نیست جز یادآوری این نکته که ابن عربی در عالم عرفانی ماقبل مدرن درباره جوهر بودن خدا سخن گفته است و اسپینوزا در فضای فلسفی مدرن.

یکی ادامهٔ سنت نوافلاطونی و افلوپین<sup>۱۱</sup> است و دیگری وارث دکارت.<sup>۱۲</sup> بدین ترتیب عجیب نیست که نه فقط شباهت دکارت و لایب‌نیتس عقل‌گرا (به رغم اختلاف نظرشان دربارهٔ مسألهٔ جوهر بودن خدا و بسیاری مسائل دیگر) بلکه حتی شباهت هابز و لاک و هیوم تجربه‌گرا هم به اسپینوزا بیش‌تر است تا ابن‌عربی. همچنان‌که شباهت ابن‌عربی به مثلاً شمس تبریزی که از قضا ابن‌عربی را در متابعت نمی‌دانست<sup>۱۳</sup> بسیار بیش‌تر از شباهت او به اسپینوزا است. به عبارت دیگر شرایط گفت‌وگو میان اسپینوزا و دکارت و هیوم از سویی و ابن‌عربی و شمس و مولوی از سوی دیگر فراهم‌تر است تا امکان گفت‌وگو میان متفکران مورد بحث ما.

این همه البته نه به معنی ناممکن بودن گفت‌وگو است و نه تأیید نسبی و ذهنی بودن همه چیز. صرفاً تذکری است دربارهٔ محدودیت‌هایی که شناخت آن‌ها از نسبی و ذهنی بودن تحلیل‌ها و ایجاد گفت‌وگوهای ناممکن می‌کاهد و تأکید بر این‌که صرف وجود برخی شباهت‌ها در فلسفه‌ها نه فی‌نفسه شمربخش است و نه الزاماً امکان هم‌سخنی فیلسوفان را فراهم می‌آورد و فلسفه‌هایی را که آغازها و انجام‌های متفاوتی دارند به هم نزدیک می‌کند. اگر فلسفهٔ تطبیقی یا مقایسه‌ای ممکن باشد در آن توجه به تفاوت‌های فیلسوفان اگر نه بیش از توجه به شباهت‌ها دست‌کم به اندازهٔ شباهت‌ها اهمیت دارد. این تفاوت‌ها و شباهت‌ها را هم جز در افق تاریخی هر فیلسوف فهم نباید کرد. نقد و ارزیابی با علم به تفاوت‌ها البته هم ممکن است و هم مطلوب، اما امری است متأخر نسبت به این فهم. اگر فرضاً ابن‌عربی و اسپینوزا با یکدیگر ملاقات می‌کردند یا آثار یکدیگر را می‌خواندند آیا دچار سوء فهم و سوء تفاهم نمی‌شدند؟ این سوء تفاهم به این معنی نیست که آن‌ها عقلاً امکان گفت‌وگو نداشتند. این امکان وجود داشت. اما برای تحقق این امکان عقلی شاید به زمانی بیش از زمان‌های معمولی که در یک زندگی عادی می‌توان صرف فلسفه کرد نیاز می‌داشتند چرا که باید فاصله‌ای تاریخی را میان خود پر می‌کردند.

خورخه لوئیس بورخس، قصهٔ کوتاه خواندنی‌ای دارد که حاصل تخیل نبوغ‌آمیز و دانش وسیع و نگاه عمیق اوست، قصه‌ای با نام «جست و جوی ابن‌رشد».<sup>۱۴</sup> در این قصه او وضع ابن‌رشد را در مواجهه با مفاهیم تراژدی و کم‌دی در آثار ارسطو و سپس

بصیرت‌مندانه وضع خود را در توصیف وضع ابن‌رشد پیش چشم ما می‌نهد و خواننده اثر را به تجربه‌ای عمیق و تأمل‌برانگیز مهمان می‌کند. هر تطبیق و مقایسه فلسفی برای این‌که در فضای جهل مرکب صورت نگرفته باشد ناگزیر است با علم به این اثر بورخس همراه باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای سیری اجمالی در آراء فیلسوفان در این زمینه می‌توان رجوع کرد به دو مقاله ذیل  
D. J. O'Connor, "substance and attribute", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London and New York 1967.

M. R. Ayers "substance", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London and New York 1998.

و برای گزارشی مفصل باید رجوع کرد به مدخل جوهر "Substanz" دایرة‌المعارف ذیل که در آن نویسندگان مختلف سیر تاریخی این مفهوم را از دیرباز تا امروز به دست می‌دهند:

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Stuttgart 1971.

۲. مهم‌ترین تعابیر ارسطو درباره‌ی جوهر (ousia) را در دو کتاب مابعد‌الطبیعه و ارغنون (بخش مقولات) می‌توان یافت. او در مابعد‌الطبیعه چنین گفته است: «جوهر اولاً اجسام بسیط را گویند مانند خاک و آتش و آب و هر چه از این قبیل است؛ و به‌طورکلی جوهر اجسام و اشیایی را گویند که از ترکیب آن‌ها پدید آمده‌اند، اعم از جانداران و موجودات خدایی و هم چنین اجزاء این اجسام. همه این‌ها از این جهت جوهر خوانده می‌شوند که به موضوعی حمل نمی‌شوند بلکه همه چیزهای دیگر محمول این‌ها واقع می‌گردند. ثانیاً جوهر به معنی دیگر چیزی را گویند که در این اشیا که به موضوعی حمل نمی‌شوند حاضر است و علت هستی این‌هاست، مانند نفس که علت هستی انسان است. ثالثاً جوهر اجزایی را می‌نامند که در این اشیا حاضرند و این‌ها را محدود می‌سازند و به صورت افراد و اشخاص درمی‌آورند به‌طوری که با از میان رفتن آن‌ها کل شیء از بین می‌رود... رابعاً ماهیتی که تعریفش مبین ذات است جوهر شیء نامیده می‌شود» (ارسطو، مابعد‌الطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ص ۱۸۷-۱۸۸).

در مقولات هم چنین گفته است: «جوهر به معنی اساسی و اولی و اصلی کلمه عبارت از آن است که نه به موضوعی استناد داده می‌شود و نه در موضوعی است مانند «انسان جزئی» یا «اسب جزئی». اما جواهر ثانی انواعی هستند که جوهرهای نخستین مندرج در آن‌هایند. بر این انواع باید اجناس را نیز افزود... همین انواع و اجناس جواهر ثانی نامیده می‌شوند» (ارسطو، مقولات، به همراه ایساغوجی اثر فوروریوس، ترجمه محمد خوانساری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ برای عبارات منقول از دو کتاب ارسطو هم چنین می‌توان مراجعه کرد به این ترجمه‌ها:



متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت ۱۳۷۷، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ منطق ارسطو (اُرگانون)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه ۱۳۷۸، ص ۸-۹. تعریف متداول جوهر در فلسفه اسلامی (الجوهر ماهیه اذا وجدت وجدت لا فی الموضوع) نیز چنان‌که روشن است مطابق با قول ارسطو در این باره است.

۳. برای گزارشی اجمالی از آراء ابن عربی می‌توان رجوع کرد به ابن عربی، نوشته سلیمان اولوداغ، ترجمه داوود فنایی، تهران، مرکز ۱۳۸۴، برای گزارشی مفصل و عالمانه نیز باید رجوع کرد به تحقیق استاد دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۷۵.

۴. برای آشنایی با زمانه و زندگی و اندیشه‌های اسپینوزا می‌توان مراجعه کرد به راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو ۱۳۷۶. نیز برای شرحی از مابعدالطبیعه او بنگرید به:

Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Routledge 1996.

۵. رجوع کنید به ابن عربی، فصوص الحکم، چاپ ابوالعلاء عقیقی، افست تهران، الزهراء ۱۳۷۰، ص ۱۱۹-۱۲۷.

۶. رجوع کنید به اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۶، ص ۴-۸.

۷. برای بحثی در این باره بنگرید به محمدمنصور هاشمی، صیروت در فلسفه ملاصدرا و هگل، تهران، کویر ۱۳۸۳، ص ۲۵-۳۷. مقاله حاضر در واقع ادامه بحث آن کتاب است.

۸. به عنوان شهادی بر این مطلب و به عنوان نمونه رجوع کنید به ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۶۰، ۵۴۷-۵۴۸.

۹. رجوع کنید به:

Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, trans. R. H. M. Elwes, New York, Dover 1951; "Theological-Political Treatise", in *Complete Works*, trans. Samuel Shirley, ed. Micheal Morgan, USA, Hachett Publishing Company 2002, pp. 383-583.

۱۰. برای دریافتن اهمیت افلوپین و درک نسبت اندیشه‌های عارفان و فیلسوفان مسلمان با او حتماً باید نه گانه‌ها یا تسوعات را خواند: دوره آثار افلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی ۱۳۶۶.

۱۱. تنها اثر اسپینوزا که به نام او در زمان حیاتش منتشر شد چیزی نبود جز شرحی از اصول فلسفه دکارت که خوشبختانه به فارسی ترجمه شده است:

اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت ۱۳۸۲. (علاوه بر دو کتاب ذکر شده رساله اصلاح فاهمه اسپینوزا نیز به فارسی ترجمه شده است: اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه و بهترین راه برای رسیدن به شناخت حقیقی چیزها، ترجمه اسماعیل

### جوهر از نظر ابن عربی، جوهر از نظر اسپینوزا... □ ۳۳

سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۷۴).

۱۲. شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، چاپ محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی ۱۳۶۹، ص ۳۰۴، ۶۲.

۱۳. خورشید لونیس بورخس، کتابخانه بابل و ۲۳ دهلستان دیگر، ترجمه کاوه سیدحسینی، تهران، نیلوفر ۱۳۷۸، ص ۸۴-۷۱.