
ایران معاصر و فقدان فیلسوف در ابعاد جهانی؟

حاتم قادری*

حرف اول؛ تأمل شخصی، پاره اول

جستار حاضر در پی سنجش پرسش از نسبت فیلسوف ایرانی و ابعاد جهانی است. از همین ابتدا توجه علاقه مندان به موضوع را به این نکته جلب می‌کنیم که از سر تأمل، عنوان جستار به گونه‌ای انتخاب شد که بیشتر نمایانگر سنجش ما از موضوع باشد، بدون آنکه بخواهیم جلوتر و از پیش خواننده را در وضعیت تأییدی و یا انکاری موضوع قرار داده باشیم. به تعبیر دیگر، علامت پرسش در عنوان مقاله و مهم‌تر از آن استفاده از تعبیر «فقدان» در ساخت عنوان به خودی خود، نمی‌خواهد این نتیجه را به دست دهد که «چرا ما در ابعاد جهانی فاقد فیلسوف هستیم؟» هرچند جالب توجه بود اگر می‌توانستیم تصور اولیه ذهنی خواننده را در مواجهه با تعبیر فقدان درمی‌یافتیم! این نکته را هم

* دکتر حاتم قادری، استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس است.

پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۴

فصلنامه مطالعات بین‌المللی (ISJ)، سال نهم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۱، صص ۷۳-۵۳.

اضافه کنیم که جستار پیش‌رو هم تأملات «شخصی» در مقام شخصی معین است و هم تأملات شخصی از وجهه عمومی آن. از این‌رو به هنگام تأملات «شخصی»، ترجیح داده شده از ضمیر اول شخص مفرد استفاده شود و در مابقی بررسی از ضمیر اول شخص جمع سود جسته شده است.

بگذارید ابتدا برای درگرفتن بحث با نمونه‌ای از مواجهه‌های شخصی خود آغاز موضوع کنم: گاه دوستان دانشجوی از من می‌پرسند که «چرا ما در ابعاد جهانی فیلسوف و اندیشمند نداریم؟» و مثلاً وقتی از آنها می‌پرسم مراد از فیلسوف/ اندیشمند — که با تسامح در پرسش یکسان به کار برده شده‌اند — یعنی چه و چه کسانی مصداق آن هستند، پاسخ می‌دهند مثلاً هابرماس یا دالمایر. اینکه «دالمایر» فیلسوف/ اندیشمند در ابعاد جهانی باشد را نمی‌دانم ولی دست‌کم در مورد هابرماس می‌توانیم توافق داشته باشیم. نکته مهم از تعیین این مصادیق در گفت و گوی من و دوستان به این برمی‌گردد که در ذهن من این پرسش شکل می‌گیرد که اگر فرضاً من یک فیلسوف در ابعاد جهانی بودم، این مقاله/ مقاله‌ها — مقاله و مقاله‌های خاصی را به ذهن می‌آورم — را چگونه می‌نوشتم؟ و یا اگر بخواهیم از سوی دیگر قضیه را وارسیم، باید پرسید اگر من یک فیلسوف شناخته شده در ابعاد جهانی بودم، این مقاله یا آن مقاله‌ام چگونه خوانده می‌شد؟

توجه دارید که تفاوت این دو پرسش بسیار گسترده و عمیق است. به این موضع برخوادم گشت ولی حالا اجازه دهید به جستار خود از وجه «عام» آن برگردیم: «ابعاد جهانی» یعنی چه؟

حرف دوم؛ تأمل عمومی، پاره اول:

پاسخ اولیه پرسش این است که یعنی در سطح جهان و در حوزه‌های دانشگاهی و اندیشه‌ای، افکار و نظریه‌های فیلسوف موردنظر ما، «طرح» و چه بسا تبدیل به «گفتمانی» شده باشد. حال می‌توان پرسش را کمی عقب‌تر برد و پرسید، چه نوع

اندیشه‌ای ویژگی و شایستگی «طرح» شدن در ابعاد جهانی و یا بدل به گفتمان گردیدن را دارد؟ طبعاً این پرسش، پرسش بسیار مشکلی است و چه‌بسا مشکله بودن آن به این برمی‌گردد که پاسخ آن از جنس سهل ممتنع است. سهل به این معنا که: اندیشه‌ای که به باور بخش قابل توجهی از اهالی دانشگاه و یا اندیشمندان - به تعبیری عقل سلیم فلسفه‌ورزی - آن را مهم تشخیص دهد ولی رویه ممتنع پاسخ از اینجا برمی‌خیزد که این عقل سلیم مفروض چگونه می‌تواند متوجه اهمیت یک اندیشه شود؟ البته در حال حاضر مرادمان این سوئیچ از موضوع نیست که چه‌بسا عقل سلیم با یک اندیشه مهم آشنا نبوده باشد و به تعبیری به دلایل مختلف به آن دسترسی نداشته باشد؛ این موضوع، موضوع بسیار مهمی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت ولی عجلتاً، می‌خواهیم به این مهم توجه دهیم که اینگونه نیست که عقل سلیم حتی با فرض دسترسی به تمامی اندیشه‌های مهم، به راحتی بتواند نقش داور و گزیننده را با کمال بی‌طرفی و تنها با معیارهای دانشگاهی و اندیشه‌ورزانه ایفا نماید. معیار موردنظر، امر سر راست و روشنی نیست که با طرح آن همه ابهامات برطرف شود و اجماعی صورت گیرد، ولی مهم‌تر از «ابهام» در «معیار» کم نیست مواردی که اندیشمند و فیلسوفی، در زمانه خودش، کارش در منتهای ناملایمت و چه‌بسا به عمد و از روی قصد و در گردوخاک برخاسته از رقابت‌ها، نادیده گرفته شود و از این میان الف؛ برخی از آنها بعدتر بنا به تغییر شرایط، به سختی جایگاه مناسب خود را یافته‌اند و ب؛ گروهی هم هیچ‌گاه مطرح نشده‌اند و ج؛ البته گزاره‌های مهم برخی دیگر هم میراث دیگران شده و در دل اندیشه افراد «مشهور» پذیرش یافته‌اند. درباره مورد «الف» و در قالب کلاسیک آن می‌توان به نظریه گردش زمین در دوران کلاسیک یونان اشاره کرد که درهای و هوی زمین مرکزی از یاد برده شد و یا آموزه «اتم» که به سرنوشتی مشابه دچار شد. ولی به‌جای ایستادن بر این نمونه‌های کلاسیک، ترجیح می‌دهیم، به مواردی نزدیک‌تر بپردازیم که در جای خود خالی از «درد نادیده انگاشتن» نیست؛ مرادمان شوپنهاور است.

امروزه کمتر محفل و حوزه‌ای دانشگاهی از روشنفکران و اندیشمندان در جهان

است که به نوعی «نیچه» در آنجا مطرح نباشد و همه می‌دانیم که یکی از مهم‌ترین کسان مؤثر بر نیچه، شوپنهاور بود و چه بسا اگر نیچه شهرت امروزش را نمی‌یافت، شوپنهاور، حتی نسبت به جایگاه فعلی خود، وضعیتی حاشیه‌ای‌تر می‌یافت. کسانی که با شوپنهاور و کتاب حجیم او، **جهان هم‌چون اراده و تصور** (۱۳۸۸) آشنایی داشته باشند، به خوبی می‌دانند که او چه میزان بیشتر اصحاب فلسفه آلمانی را مورد تحقیر قرار می‌دهد. شوپنهاور کار خود را در راستای کار کانت می‌دانست و در یک فلسفه‌ورزی دوسویه، کانت را مورد نقد قرار می‌داد و خود را پیش‌برنده مقام فلسفه‌ورزی از جایی می‌دانست که کانت متوقف شده بود و هر جا هم لازم می‌شد، از ستایش کانت فرو نمی‌کاست. شوپنهاور در ضمیمه جلد اول کتاب **جهان هم‌چون اراده و تصور**، به شکل خاص به نقد آموزه‌های کانتی می‌پردازد که پرداختن به آن بیرون از چهارچوب در نظر گرفته شده این جستار است. در اینجا می‌خواهیم به آن صدای دردمند شوپنهاور توجه دهیم که برخاسته از نادیده شدن بود، آن هم کجا! در مهد فلسفه اروپا، آلمان در سده نوزدهم. شوپنهاور پس از اشاره‌ای به تفاوت نگرش انتقادی کانت در امر الهیات و تأثیری که بر فلسفه نهاد، بلافاصله فرصت را مناسب می‌یابد که با تفکیک فلسفه حقیقی از «فلسفه خنده‌آور دانشگاه‌ها»، در مورد این فلسفه دوم بنویسد «چون این فلسفه‌ای است که جیره و مواجب می‌گیرد و حتی صاحب عناوین و القاب و پاداش می‌شود، در حالی که از جایگاه رفیع خود با نخوت به پایین نگاه می‌کند، چهل سال تمام از اشخاص کوچکی چون من بی‌خبر می‌ماند» (ص ۴۸۷). آری چهل سال تمام! و البته روشن است فلسفه‌ای که جیره و مواجب می‌گیرد، فلسفه هگل و دیگران است. این فقره‌ای که از شوپنهاور آوردیم به خوبی نشان می‌دهد که لزوماً عقل سلیم مفروض در عالم فلسفه و اندیشه‌ورزی، داور خوب و بی‌غرضی نیست. اما در مورد «ب» از تقسیم‌بندی سه‌گانه اکنون چیزی نمی‌توانیم بگوییم، چون فرض بر این است که این دسته از اندیشه‌ها و فیلسوفان در حال حاضر در محاق هستند و شاید هم همیشه در این وضعیت بمانند، هر چند که این امید است پس از «اربعین» خود به آنها

گوشه توجهی نشان داده شود. اما درباره مورد «ج»، یعنی گروهی که اندیشه‌شان، اگر نگوئیم از سوی دیگران و البته بزرگان به سرقت برده می‌شود، دست‌کم باید پذیرفت مصادره می‌گردد. بهتر است باز به شوپنهاور گوش بدهیم. اشاره کردیم که شوپنهاور توجه و حسیاتی پارادوکسیکال نسبت به کانت دارد، هم کانت را ستایش می‌کند و هم مورد نقد قرار می‌دهد، گاه از ضعف و فقر و عمد در مبهم‌نویسی او به قصد پوشاندن سستی اندیشه می‌نویسد و زمانی هم او را یک جورهایی متهم به سرقت اندیشه می‌کند که به خاطر اهمیت موضوع و به‌دست دادن نمونه‌ای تمام عیار، فشرده‌ای از این اتهام را به‌رغم طولانی بودن فقره در اینجا می‌آوریم.

«اما لازم است خاطر نشان سازم که آن آموزه کانتی که در اینجا مورد اشاره واقع شده و ایده‌آسی بخش اصلی مبادی متافیزیک علوم طبیعی وی، یعنی ایده علم دینامیک را تشکیل می‌دهد، پیش از کانت توسط پریستلی در کتاب فوق‌العاده وی تحقیقاتی در باب ماده و روح بخش‌های ۱ و ۲ به وضوح و به تفصیل تشریح شده بود. این کتاب در ۱۷۷۷ (ویراست دوم ۱۷۸۲) منتشر شد، درحالی که مبادی متافیزیکی در ۱۷۸۶ منتشر شده. شاید یادآوری‌های ناآگاهانه را در مورد ایده‌های فرعی، بارقه‌های هوس، دیدن شباهت‌ها و غیره پذیرفت، اما در مورد ایده‌های اصلی و اساسی نه. بنابراین، آیا باید باور کنیم که کانت آن ایده بسیار مهم را مخفیانه از شخصی دیگر و از کتابی که در آن زمان هنوز تازه بوده، دزدیده؟ یا اینکه اطلاعی از کتاب مذکور نداشته و یک ایده در فاصله‌ای کوتاه به دو ذهن خطور کرده است؟» (همان، ص ۵۵۵).

شوپنهاور در ادامه مورد دیگری در خصوص تفاوت حقیقی بین سیال و جامد به‌دست داده که پیشتر از کانت، گاسپار فریدریش وولف در کتاب نظریه تکوین، به آن اشاره کرده بود و سرانجام در فقره‌ای مهم می‌نویسد:

«اما وقتی ببینیم که درخشان‌ترین و مهم‌ترین آموزه کانت، آموزه ایدئالیته مکان و هستی صرفاً پدیداری جهان مادی، سی سال پیش از وی توسط موپرتویی بیان شد، آن وقت چه باید گفت؟» (همانجا).

البته به نظر شوپنهاور

«موپرتویی این آموزه مهمل‌نما را چنان با قاطعیت و در عین حال بدون برهان بیان می‌کند که باید پذیرفت که وی نیز آن را از جای دیگر برداشته است» (همانجا).

این «جای دیگر»، مصداقی از همان مورد «ب» ماست که شوپنهاور پیشنهاد می‌کند یکی از آکادمی‌های آلمان این مسئله را موضوع یک مسابقه مقاله‌نویسی کند. شوپنهاور در ادامه به نمونه‌های دیگری توجه می‌دهد که یکی از آنها، این بار از کانت میراث‌بری کرده است. برای دیدن این موارد و نام‌های بزرگ دست‌اندرکار باید تمام صفحات ۵۵۵ و ۵۵۶ مورد اشاره ما را مطالعه کرد. باید اضافه کرد که آوردن فقرات یادشده از شوپنهاور، از احترام ما به کانت و شایستگی‌های او نمی‌کاهد و اصولاً در اینجا در موقعیت داوری نیستیم. تنها مایل بودیم سویه‌ای از پیچیدگی موضوع مورد مطالعه این جستار را با نمونه‌ای روشن کرده باشیم. سویه دیگری از پرسش مورد مطالعه جستار را تا حدی که در حوصله بگنجد، در بخش بعدی مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

حرف سوم؛ تأمل عمومی، پاره دوم

شاید بتوان به پرسش مورد نظر در نسبت بین فیلسوف و ابعاد جهانی با این گمانه‌زنی شفافیت بیشتری بخشید: آیا وقتی ما پرسش از فقدان فیلسوف و ابعاد جهانی می‌کنیم، مسئولیت را بیشتر متوجه چه ناحیه‌ای می‌دانیم؟ آیا می‌خواهیم به طور تلویحی متذکر شویم که ما بر فرض فیلسوفی نداریم که بتواند در ابعاد جهانی حضور داشته باشد؟ این

یک گونه طرح قضیه است که در این حالت مسئولیت بیشتر متوجه ضعف فلسفه‌ورزی در ما می‌شود و یا به تعبیری فیلسوفان ما - با فرض وجود - از توانی که بتوانند در عرصه جهانی حاضر باشند، بی‌بهره‌اند. اینکه چرا ما - بر فرض - دارای ضعف فلسفه‌ورزی هستیم را در بخش دیگری از این جستار مطالعه می‌کنیم ولی در اینجا مایلیم نشان دهیم که این نوع طرح قضیه، طرح یکسویه‌ای است و نمی‌تواند به خوبی پیچیدگی موضوع را نمایندگی کند. برای نشان دادن درست پیچیدگی موردنظر، می‌توان این گونه هم پرسید؛ آیا ما بر فرض داشتن فیلسوفی با ظرفیت و شایستگی لازم توان «نمایاندن» او را به جهانیان داریم؟ تفاوت دو گونه طرح قضیه این است که در حالت اول بنا را بر این می‌گذاریم که فیلسوف موردنظر خود به تنهایی باید ناحیه‌ای از نواحی فلسفه‌ورزی در ابعاد جهانی را از آن خود کند ولی در حالت دوم طرح قضیه این گونه می‌شود که فیلسوف ما بدون بهره‌مندی شایسته از توان ساختماندهانه و گسترده در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و البته آموزشی و پژوهشی نمی‌تواند نظر جهانیان را آن گونه که بایسته است به خود جلب نماید. در حالت اول فیلسوف را قهرمانی یکه فرض می‌کنیم که باید با توان اندیشه‌ای و البته استفاده از ترفندهای پیچیده راه خود را به عرصه جهانی بگشاید ولی در وضعیت دوم، از فیلسوف انتظار جنگ و تلاش از نوع «دن‌کیشوتی» آن نداریم، بلکه بر این نکته تأکید داریم که تا فیلسوف از حمایت‌های ساختاری مناسب برخوردار نباشد، امکان حضور جهانی ندارد و یا بسیار کم دارد. وقتی سخن از حمایت‌های ساختاری پیش می‌آوریم، مرادمان آن توان و پویایی فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که به فیلسوف ما بُرد سخن بدهد. در قالب یک مثال پیش‌پاافتاده، می‌توان گفت این توان میکروفون یا تریبونی است که از طریق آن فیلسوف ما می‌تواند صدای خود را در عرصه‌های غیربومی هم نمایندگی کند. یک صدای ملکوتی بدون امکانات پخش و ضبط و... تنها برای گروه محدودی جذابیت و کشش و افسون دارد. اگر این صدا باید به گوش انبوه‌های موردنظر برسد، دست‌کم لازم است که وسایل ضبط و اجرا را در «کلبه» شخصی او فراهم ساخت تا بعد با

بهره‌مندی از امکانات نمایندگی و توزیع در ابعاد وسیع، آن صدا و کیفیتی را که دارد، به دیگران بازنمایاند.

بگذارید برای روشن شدن بحث به طور گذرا به دو مثال توجه دهیم و برای نشان دادن نوع نگاه خود، در این قسمت از جستار بار دیگر از «تأمل شخصی» سود می‌جویم: من وقتی به دو نظریه‌ای که «فوکویاما» و «هانتینگتون» در سالیان گذشته مطرح کردند و سبب مجادلات و توجه جهانی بسیاری شدند، می‌اندیشم، بیش از هر چیز دو قضیه ذهن مرا دربرمی‌گیرد، یکی آنکه اگر هر یکی از نظریه‌های پایان‌ایدئولوژیکی و یا جنگ تمدن‌ها را اندیشمندی در میان ما و البته بدون وابستگی‌های سیاسی طرح می‌کرد، تا چه میزان افکار جهانیان را به خود جلب می‌نمود. قید «بدون وابستگی‌های سیاسی» را از آن نظر آوردم که اندیشه و نظریه موردنظر را از حالت تحریفات سیاسی - ایدئولوژیکی و دست‌آویز دادن به رسانه‌ها برای نور انداختن به چهره‌ای از ما که چه‌بسا بیشتر می‌پسندند، بازدارم. یعنی فرق بسیاری است که - به طور مثال - وابسته به یک جریان قدرتمند سیاسی داخلی که حرفش بازتاب نظر مقامات و نظام است، «جنگ تمدن‌ها» را پیش کشد و یا یک آدم دانشگاهی که تنها از سر پژوهش چیزی را عرضه کرده است. اگر اندیشمندی در بین ما هریک از آن دو نظریه را طرح می‌کرد، چه اتفاقی می‌افتاد و چه بُردی به خود می‌دید؟ بعید می‌دانم که در این صورت حتی به اندازه کافی افکار و اذهان دانشگاهیان و اهل اندیشه در داخل را هم به خود جلب می‌کرد، چه برسد به ابعاد جهانی. نکته دومی که ذهن مرا به هنگام توجه به این دو نظریه دربرمی‌گیرد این است که هر دو نظریه به جهت بار اندیشه‌ای چه میزان سخیف و پرمسئله هستند ولی با این حال، هرکس بر خود فرض می‌بیند که آنها را جدی بگیرد و تعاملی داشته باشد.

با پیش کشیدن بحث فوکویاما و یا هانتینگتون، نه می‌خواهیم بر دیگر توانایی‌های این دو متفکر خط بطلان بکشیم و نه مهم‌تر از آن می‌خواهیم همه توان فلسفه‌ورزی و اندیشه‌ورزی را تنها با اتکا بر ساختار جهانی به معنای گسترده آن جلوه دهیم. در این

بخش از جستار می‌خواهیم «تأکید بسیار» بر این وضعیت حمایتی و به تعبیر اهل فلسفه و منطق، «دلیل کافی» برای برد جهانی شدن داشته باشیم. این درست است که صداهای منفرد هم از دیگر نقاط جهان و بدون ساختار حمایتی وارد گفت و گوی جهانی شده‌اند ولی این صداها هم خیلی نادر هستند و هم در نهایت با وصل به منابع حمایتی ساختار موردنظر، هرچند در قالب صدای پیرامونی و جهان سوم، توانسته‌اند به صدای اندیشه خود بُرد بدهند. غرب با هر معنایی که از آن داشته باشیم برای اندیشه‌های خود و صاحبان اندیشه از وضعیت عظیم حمایتی برخوردار است. توان عظیم مالی و اقتصادی، ظرفیت بالای اجتماعی، گسترش کم‌نظیر ساختار دانشگاهی و پژوهشی، ساختار سیاسی در مجموع مناسب و انبوهی از نشریات و رسانه‌ها، روی هم رفته، فضایی را خلق کرده‌اند که بتواند برخی صداها را در ابعاد جهانی بنمایاند. نمی‌خواهیم بگوییم هرکس با اندک صدایی، می‌تواند از این الگوی عظیم بهره‌مند شود و مهم‌تر از آن نمی‌خواهیم تأکید کنیم که هر صدایی با شایستگی بالقوه، تبدیل به صدای بالفعل اندیشه‌ورزی می‌شود.

هیچ یک از اینها را نمی‌خواهیم مورد تأکید قرار دهیم، چیزی که می‌خواهیم بر آن پای بفشاریم، این است که مجموعه‌های عظیم یادشده، ظرف مناسبی برای پروراندن صدای فلسفی از یکسو و مهم‌تر از آن، اِکو و بازتابانیدن آن در ابعاد جهانی از دیگرسو است. این مجموعه عظیم به‌رغم باز بودن ظاهری، بر روی صداهای «غیر» بسته است و یا دست کم با ملایمت با آنها برخورد نمی‌کند. طبعاً مورد نقض این گزاره ما، اشاره به انبوه تحصیل کردگان و متخصصان جهان سومی از جمله ایران در جهان غرب و شهرت برخی از آنها به‌عنوان عضو برجسته ناسا و یا پزشکی عالی قدر و یا مدیر بخش پژوهشی در فلان دانشگاه نیست. بحث بر سر «شدت» و «کمیت» صداهایی است که فیلسوف یا اندیشه‌ورز معادل فیلسوف پیدا می‌کند. در ادبیات و کلام لاتین، مثلی رایج وجود دارد که مضمون آن چنین است، «صدای مردم، صدای خداست» و حال می‌خواهیم با استفاده از این مثل، بگوییم که آن مجموعه عظیم به فیلسوف بُرد صدا

می‌دهد و یا به تعبیری فیلسوف در غرب بر توان مجموعه عظیم ساختاری که معادل صدای خدای مثل مورد استفاده ماست، تکیه زده است.

برای روشن کردن برخی ابهام‌ها و پایان دادن به این بخش، یادآور می‌شویم که فیلسوف مفروض در غرب، لزومی ندارد چون از مجموعه عظیم ساختاری استفاده می‌کند، لزوماً هم‌نوایی هم با این مجموعه داشته باشد. هم‌نوایی یا ناهم‌نوایی فیلسوف و چگونگی استفاده وی از مجموعه ساختاری فرع استفاده و بهره‌مندی از کلیت مجموعه ساختاری است، حال می‌تواند این فیلسوف ما هابرماس باشد یا ژيژک. با مواردی که هم‌اکنون آوردیم روشن می‌شود که از غرب یا مجموعه عظیم ساختاری، تصور یکدست نداریم. آنچه که مهم است توان نهفته در این مجموعه‌ها است. این توان است که در نهایت و با وجود تعارض‌ها و فرصت‌سوزی‌ها و بسیاری از آشفتگی‌های دیگر در نهایت، موسیقی‌دان‌های برجسته در ابعاد جهانی، نقاشان مشهور در ابعاد جهانی، نویسندگان و شاعران در ابعاد جهانی، ورزشکاران در ابعاد جهانی و... و سرانجام فیلسوفان و اندیشه‌ورزان در ابعاد جهانی را بازمی‌تاباند.

حرف چهارم؛ تأمل عمومی، پاره سوم

پس از تمرکز بر مجموعه عظیم ساختاری موردنظر در غرب، حال وقت آن رسیده است که پرسش موردعلاقه این جستار را از زاویه دیگری مورد بررسی قرار دهیم. در این بخش نمی‌خواهیم بر این نکته تمرکز کنیم که این مجموعه عظیم همه یا تقریباً همه صداهای اندیشه‌ای و فلسفی را می‌شنود و یا ظرفیت بازتاباندن آنها را دارد بلکه تأکید بر این است که برخی صداها را بهتر و بیشتر می‌شنود. به گواهی شواهد، مجموعه عظیم کنونی، به جهت گستردگی، شدت و توانمندی برای پروراندن و بازتابانیدن صداهای فلسفی، در تاریخ بی‌نظیر است. هیچ‌گاه و در هیچ وضعیتی، چنین مجموعه‌ای را نداشته‌ایم. آتن در عصر شکوفایی کلاسیک خود، روم در دوران جمهوری یا امپراتوری اسلام در سده‌های چهار و پنج که به عصر طلایی فرهنگ و بازان‌دیشی

اسلامی شهرت یافته است و دولت شهرهای دوران رنسانس،... هیچ کدام به جهت ظرفیت و توانمندی به پای مجموعه عظیم ساختاری موردنظر ما نمی‌رسد.

بیشتر آوردیم و حال برای اطمینان خاطر تکرار می‌کنیم که این مجموعه ظرفیت شنیدن و بازتابانیدن تمامی یا نزدیک به تمامی صداهای ممکن را دارد ولی برخی صداها برایش اساسی و حیاتی است و طبعاً در وهله اول این صداها است که بُعد و بُرد جهانی لازم را پیدا می‌کند. هر اندیشه و فلسفه‌ای که از هر جهانی برخاسته باشد می‌تواند در این مجموعه، مخاطبانی برای خود بیابد و حتی گاهی اوقات و با توجه به شرایط خاصی، مخاطبانی فراتر از شرایط بومی و زادگاهی خود پیدا کند ولی اینها همه بخشی لازم از شاکله و «چیستی» مجموعه موردنظر است. گاه این مجموعه همچون بازاری بسیار بزرگ نمایانگر می‌شود که فراوانی و دگرگونی متاع‌ها مایه رونق آن است و گاه ثروت و قدرت و گستردگی ساختار پژوهشی جان‌ها و گوش‌هایی را مشتاق شنیدن صداهای متفاوت با نواهای اصلی و حیاتی مجموعه می‌کند و زمانی هم «ناساختی» معطوف به چیستی ساختار عظیم مجموعه، اجازه دگراندیشی را در هر سطح و کیفیتی می‌دهد. برای همه این شاخه‌شاخه‌ها می‌توان موارد بسیاری یافت که اشاره به آنها نیازمند صفحات بسیاری است، چه برسد به شرحی اندک. به‌جای همه اینها، ترجیح می‌دهیم به این قضیه برگردیم که مجموعه ما، برخی صداهای فلسفی را حتی در شکل دگرباشانه آن، بیشتر و بهتر می‌شنود و به‌طبع به آنها بازتاب گسترده‌ای هم می‌دهد. به‌عنوان نمونه به مثال هابرماس برگردیم که در ابتدای جستار هم به او اشارتی داشتیم. چه کسی است که بتواند انکار کند فلسفه‌ورزی هابرماس تا چه حد برای مجموعه موردنظر، یک فلسفه‌ورزی به تعبیری «خودی» است؛ مدرنیته، گفت‌وگو، ارتباطات، عقلانیت، تساهل و... همگی از لوازم اصلی و شاکله‌ای «مجموعه» است و حال هابرماس در دل این مجموعه صورت‌بندی و فلسفه‌ورزی خاص خود را به‌دست می‌دهد. به نمونه ژیزک توجه کنیم که چگونه در تعامل با بخش‌های دیگری از مجموعه تبدیل به صدایی با بُرد جهانی می‌شود. گفتمان انتقادی آمیخته با باور

روانشناسی لاکانی و جذابیت‌های هیچکاک‌کی سر از اعتراضات وال استریت درمی‌آورد. نه هابرماس و نه ژیزک هیچ کدام ذهن‌های متوسطی نیستند و طبیعی است که چه در این شاخه از مجموعه و یا شاخه دیگر مجموعه جای خود را پیدا کنند و بدرخشند. پس نمی‌خواهیم توانمندی‌های این دو نفر و یا کسان دیگر را نفی کنیم. می‌خواهیم این نکته را برجسته کنیم که چه صدای اصلاحی هابرماس و چه انتقادی ژیزک، برای این بخش یا آن بخش از «تار»های حساس مجموعه نقش «پود» را ایفا می‌کنند. حال هابرماس و یا ژیزکی را تصور کنید که در تهران و یا داکار و یا بغداد و بیروت اندیشه‌ورزی می‌کند! طبیعی است که چه وضعیتی در انتظار آنها می‌بود. ولی در این باره در بخش دیگری سخن خواهیم گفت. در اینجا به این بسنده می‌کنیم که اگر هابرماس و یا ژیزک با جریان‌های اصلی مجموعه به جهت فلسفی، دانشگاهی و رسانه‌ای، لایه‌بندی اقتصادی - اجتماعی و... پیوند برقرار نمی‌کردند، بُرد و بعد جهانی نمی‌یافتند. طبیعی است که نمی‌خواهیم به این دو نفر تعبیر فرصت‌طلبی یا چیزی مثل این را نسبت دهیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم، مجموعه و جریان‌های اصلی آن، سخنگویان خود را می‌پرورانند و سخنگویان فلسفی موردنظر ما هم به طور طبیعی با جریان‌های موجود در شاکله مجموعه در تعامل فلسفی و گفتمانی قرار می‌گیرند.

برای روشن شدن بیشتر بحث، بگذارید ابتدا فقره‌ای از کربن بیاوریم و سپس شرح لازم را به آن اضافه کنیم. «چگونه می‌توان از عالمی که هرگونه درکی از ملکوت را از دست داده و **عالم مثال** برایش در حد یک عالم موهوم است درخواست کرد که با هدایت قاضی سعید قمی در تصویر بیت تأمل کند، حال آنکه خود می‌بیند که برایش دیگر حتی یک بیت هم موجود نیست تا بتوان درباره‌اش تأمل کرد؟» و چند فقره بعدتر می‌نویسد «درحقیقت نفس فکرت چنین طلبی، بساطش برچیده شده و به همراه آن هر تصویری از **نیروی کلیدها** نیز از میان رفته است. حال آنکه به کمک همین **نیروی کلیدها** فرد انسان می‌تواند راهی بیابد برای خروج از دایره‌ای که آنچه معمولاً از آن به نفس تعبیر می‌کنند» (۱۳۸۹، ص ۷-۲۶۶). قاضی سعید قمی کیست و «عالم مثال»

کدامین عالم است و «نیروی کلیدها» چگونه نیرویی است؟ توضیح مختصر آنکه کربن در مقاله‌ای بلند سعی دارد از آموزه قاضی سعید قمی که فیلسوفی در عصر صفویه است و با استفاده از اعتقادات اسلامی - شیعی و با توجه به عالم مثال و بهره‌مندی از نیروهای معنوی و رهایی‌بخش از مظلوم نفس یا به تعبیر سهروردی مغرب انسانیت که ربطی به مغرب جغرافیایی ندارد، برای انسان مفری بجوید. هدف ما از آوردن چنین فقره‌ای از کربن «غرابت» آن با جریان‌های اصلی مجتمع عظیم مورد اشاره است و نمی‌خواهیم از آموزه قاضی سعید قمی دفاع کنیم، چه برسد که هم‌چون کربن به آن دل بستگی هم داشته باشیم. موضوع محوری ما مصادیق مورد استفاده قاضی سعید و یا خود قاضی سعید نیست، بلکه «عالم مثال» است. عالم مثال و یا تعبیر عالم خیال برای فلسفه سهروردی و یا صدرایی اهمیت کلیدی دارد که براساس آن سعی می‌شود میان عقل با ماده و یا روح با ماده و یا تعبیر دیگری که تدقیق آنها در این مختصر نمی‌گنجد، حلقه میانجی‌ای بیابد که همین عالم خیال و یا عالم مثال است. طبیعی است که عالم خیال هیچ نسبتی با خیال‌پروری و رؤیاندیشی و تعبیری از این دست ندارد. حال نکته اینجا است که اگر کسی در سنت فلسفه‌ورزی عالم خیال، به فلسفه اولی و به تبع آن فلسفه‌ورزی این جهانی بنگرد، چه جایگاهی در جهان امروز و ابعاد گسترده می‌یابد. درست است که کربن و یا حلقه‌های اصحاب فلسفه جاویدان به آن علاقمندی نشان می‌دهند و جلسات بحث و گفتگویی در ژاپن، کانادا، آمریکا و اروپا برگزار می‌شود و کتاب‌ها و نشریاتی درمی‌آید ولی هیچ‌یک از اینها به معنای راه بردن جنس فلسفه عالم خیال به جریان‌های اصلی فلسفه‌ورزی نیست. همانگونه که نمی‌توان هابرماس و یا ژیزک را به خاطر اندیشه‌ورزی مناسب با جریان‌های اصلی به فرصت‌طلبی و شهرت‌اندیشی متهم کرد، اصحاب فلسفه جاویدان را هم نمی‌توان متقاعد کرد که به خاطر ورود به ابعاد جهانی از آنچه که «حاق واقع» می‌دانند، دست بشویند. حاصل آنچه که در این بخش آمده آن است که مجتمع عظیم ساختاری و حمایت‌گرانه آن میزان علاقمند به فلسفه خیال است که این فلسفه بتواند ذوقی را

برآورده سازد و یا پاسخ بحران معنایی را در میان عده‌ای به‌دست دهد. بیش از آن سامانه‌های متفاوتی موضوعیت می‌یابند. بردن قاضی سعید قمی و یا حاج ملاحادی سبزواری به غرب همانند آوردن و مستقر کردن ژیزک در قم است! پس فلسفه‌ورزی در ابعاد جهانی و مقبولیت محافل آکادمیکی و اندیشه‌ورزی از آن، نیازمند «جنس» نزدیک به ذوقیات و علائق و اندیشه‌ورزی در این ابعاد است. نمی‌توان از دل جامعه و فرهنگی که عقلانیت در آن عقلانیت کشفی است و مناسبات مدنی و فردگرایی و نهضت‌های ادبی - اجتماعی و مجتمع‌های عظیم مالی - اقتصادی و ساختارهای سیاسی لیبرال - دموکراسی و تحولات علمی - تکنولوژیکی متکی بر جنبش‌های عظیم و... کمتر مفهوم دارد، در فلسفه‌ورزی جهانی مشارکت نمود.

روشن است که در بحث ما آمیزه‌ای از فلسفه‌ورزی و از مصادیق آنکه فلسفه سیاسی - اجتماعی است، آمده و هم فلسفه اولی و ممکن است کسی خرده بگیرد که فلسفه‌ورزی حاج ملاحادی سبزواری از جنس فلسفه اولی است و فلسفه‌ورزی هابرماس از جنس فلسفه این جهانی است و باید مقایسه هر کدام را در «جنس» مشابه، جستجو نمود. این اعتراض احتمالی، تاحدی اعتراض درستی است، یعنی تاجایی که به تقسیم‌بندی‌های شکلی و بدون توجه به بنیاد فلسفه‌ورزیدن برخاسته از رگ‌وپی فرهنگ و تمدن و پشتوانه‌های تاریخی... نظر دارد. اما زمانی که بیاندیشیم فلسفه‌ورزی هایدگر، کمتر از فلسفه‌ورزی هابرماس، با مجتمع عظیم ساختاری موردنظر سروکار ندارد، پی می‌بریم که آن تفکیک صوری، بیشتر برای کرسی‌های دانشگاهی و تعاریف درسی مناسب است.

آیا از آنچه که آمد باید «امتناع» در مشارکت دو جنس فلسفه‌ورزی و یا مهم‌تر از آن حکم به شکل ناگرفتن فلسفه‌ورزی در ابعاد جهانی را نتیجه گرفت؟ به نظر چنین نمی‌رسد. آنچه که آمد سختی کار را نشان می‌دهد. می‌توان دو جنس فلسفه‌ورزی را در صورت‌بندی‌های خلاقانه به مشارکت با یکدیگر واداشت. تکنولوژی مجازی یا فهم هرمنوتیکی... همگی فرصت‌های مناسبی برای این مهم هستند. فراموش نکنیم که خود

کربن، در سیروسلوک خود از تأویل‌گرایی هایدگری به فلسفه‌ورزی عالم خیال سهروردی رسید. اینکه «ما» بتوانیم با توش‌وتوان بیشتر و صرف زمان افزون‌تری و دست داشتن در هر دو نوع فلسفه اولی و مدن درکنار تأمل در جنس فلسفه‌ورزی جریان‌های اصلی در مجتمع عظیم و همچنین استخراج و یا پالایش فلسفه‌ورزی سنتی عرصه جدیدی از فلسفه‌ورزی را به عرصه بیاوریم، امر ناممکنی نیست. حتی امید به اینکه کسانی از «ما»، با تأمل و غور در جریان‌های اصلی و با استفاده از پشتوانه سنتی و بدون آن، بتوانند فراتر از نقش شارح و معلم و دانش‌آموخته در ابعاد جهانی فلسفه‌ورزی کنند، از جنس امید به ناممکن‌ها نیست؛ با این توجه که فلسفه‌ورزی بدون بهره‌مندی از استخراج‌های «مناسب» ذخائر «ما»، بیشتر از نوع حضور فیلسوفی ایرانی تبار در عرصه جهانی است و نه فیلسوفی که مشارکت ایرانی - اسلامی را به همراه داشته باشد. به‌هرحال، سختی این امکان‌ها حرفی است و باور به امتناع حرفی دیگر. ولی مسیر اصلی مشارکت و حضور در ابعاد جهانی دل خوش کردن به درخشش چهره‌ها و در انتظار بخت خوش ماندن نیست، مسیر اصلی فراهم کردن توانی است که هم در خود صدای فلسفی پیروانند و هم آن را بازنمایانند و این مهم با تنگی ایدئولوژیکی و ساختارهای ضعیف پژوهشی و زیربناهای نامناسب سیاسی - اجتماعی... به‌دست نمی‌آید. در بخش بعدی اندکی به این معضل می‌پردازیم.

حرف پنجم؛ تأمل عمومی، پاره چهارم

تا اینجا خواستیم نشان دهیم که داشتن صدای فلسفی در ابعاد جهانی امروزین تا چه میزان در گرو فهم جنس فلسفه‌ورزی در جهان امروزین است و تعاملی که فلسفه‌ورزی با جریان‌های برجسته مجتمع عظیم ساختاری حمایتگرانه غرب دارد. درباره هرکدام بنا به حوصله بحث نکاتی آوردیم. همچنین نشان دادیم که جنس فلسفه‌ورزی ما با توجه به میراث‌مان و شاکله معنایی که درباره هستی قائل هستیم و هم‌نیطور وضعیت نابسامان و ضعف ساختارهای مناسب برای حضور جهانی، بر سر راه داشتن صدا در ابعاد

جهانی مشکلاتی ریشه‌ای دارد. پژوهش درباره ساختارهای سیاسی - اجتماعی، پژوهش و ظرفیت‌سنجی توانایی‌های آشکار و نهان ما و سنجش در تعامل این ساختارها با مجتمع عظیم شکل گرفته در غرب و ارزش‌گذاری درباره دقایق تعامل، نفی، پذیرش و ماهیت هر کدام، نه در حد صلاحیت نویسنده این جستار است، نه در مواردی که به نظر می‌آید گزاره‌های قابل تأملی وجود دارد، فرصت پرداختن به آنهاست. پس خواننده هشیار و تیزبین چنین گمان‌های خامی در سر نمی‌پروراند. به‌جای همه اینها، تنها بر دو امر مهم تأکید می‌ورزیم که نخستین آنها پدیداری نسبت لازم بین فلسفه و علوم اجتماعی با مقوله آزادی است و پس از شرح مختصر این نسبت به مهم دوم اشاره خواهیم کرد.

به جای شرح بسیار درباره نسبت بین فلسفه و علوم اجتماعی با مقوله آزادی، ترجیح می‌دهیم فقره‌ای و اشارتی از یک مارکسیست بیاوریم. آدام شاف، از مارکسیست‌های برجسته و اندیشمند چند سال پیش از فروپاشی کمونیسم سیاسی کتابی برای باشگاه رم نوشت. باشگاه رم جمعی از اندیشمندان از نقاط مختلف جهان است که مسائل و تنگناهای جهانی را در قالب سمینار، کتاب و بیانیه پژوهش کرده و به علاقمندان در همه جای جهان عرضه می‌کند. یکی از این کتاب‌ها اثر «شاف» است؛ **جهان به کجا می‌رود؟** (۱۳۷۵). شاف در کتاب خود پیامدهای اجتماعی انقلاب صنعتی دوم، یعنی انقلاب انفورماتیک... را بررسی کرده و طبعاً از ملاحظات مارکسیستی، البته بدون وجهه ایدئولوژیکی بهره می‌گیرد. در این بخش از جستار خود، فقره و ملاحظه‌ای از شاف را می‌آوریم که به نقد بلوک سوسیالیستی و بسته بودن اندیشه در آنجا معطوف است. اشاره شد که کتاب شاف به دوران پیش از فروپاشی بلوک شرق برمی‌گردد و این برای درک خطاب فقره مهم است.

شاف خطاب به رفقا می‌نویسد: «رفقا، ما به دموکراسی به معنای آزادی اندیشه، آزادی مباحثات علمی بدون هرگونه ممانعتی نیازمندیم، زیرا در غیراین صورت در مسابقه قرن بیست‌ویکم بازنده خواهیم بود. امیدواریم این شناخت هرچه سریع‌تر

به دست آید، زیرا ما در موقعیتی قرار داریم که شطرنج‌بازان آن را خوب می‌شناسند، ما از نظر زمان در تنگنا قرار داریم» (۱۳۷۵، ص ۸۳). شاف بعد از این توصیه به رفقا که البته ما می‌دانیم دیگر بسیار دیر شده بود، در یکی دو فقره بعد نکته‌ای می‌آورد که هم برای بحث ما کلیدی است و هم متفاوت از فهمی است که معمولاً از اندیشمندان مارکسیست در مقوله زیربنا و روبنا در ذهن داریم. شاف پس از هشدار لازم در مورد عقب ماندن و بازنده شدن در شطرنج قرن بیست و یکم و در راستای علوم اجتماعی و فلسفه چیزی می‌نویسد که مراد ما است: «حد و مرزهایی که تئوری و عمل را جدا می‌کند... از یکدیگر قابل تفکیک نیستند... مستثنا کردن بخش‌های معینی از علوم و به خصوص بخش‌هایی که با سیاست و ایدئولوژی به صورت تنگاتنگی مرتبطاند، قلمرو در علوم و پیامدهای مترتب با آن را زیر سؤال می‌برد. در اینجا تأکید بر تمامی علم انسانی و به خصوص فلسفه و علوم اجتماعی است» (همانجا).

مطلب روشن است و تجربه‌ای که شاف با اتکا بر آن می‌نویسد بیش از حد هشداردهنده است. این همان بحثی است که پیشتر با فرض زندگی و اندیشه‌ورزی هابرماس و ژیزک در تهران و داکار و بغداد داشتیم. نمی‌شود فلسفه‌ورزی کرد ولی مقید بر بخشنامه و در زیر نظارت و رهنمود و دستور و ترغیب. دیدیم که شاف به درستی بر اهمیت رشته‌های فلسفه، علوم اجتماعی و ضرورت آزادی نهادینه در آنها تأکید داشت. در این مورد جان کلام گفته شد و ما از فرصت محدود صفحات مناسب این جستار استفاده کرده و به مهم دوم می‌پردازیم.

این مهم دوم از نوع همان «سهل ممتنع» است. یعنی می‌خواهیم بگوییم نه تنها باید آزادی را در قلمرو فلسفه و اندیشه‌ورزی نشانید که باید شاکله و بنیادهای جامعه هم تاجایی که نیاز باشد، خود را متناسب و هماهنگ با این تعامل اندیشه‌ورزی در فلسفه و علوم اجتماعی با آزادی قرار دهد. به بیان دیگر به جای خوانش فلسفه و علوم اجتماعی به عنوان تابعی از قوانین، باورها و سیاست‌گذاری‌های مالی و نظارتی و ایدئولوژیکی «حتی‌الامکان» این مقولات را هماهنگ و متناسب با فلسفه و اندیشه‌ورزی در علوم

اجتماعی و فلسفه استوار ساخت. منظور این نیست که کمیته‌ای از استادان فلسفه و علوم اجتماعی به کار توزیع منابع و قانون‌گذاری‌های تمام شمول بپردازند و یا دیگران اعتقادات خود را تابع اندیشه‌ورزی در حیطه‌های یادشده قرار دهند. اینها و نظائر آنها مراد نیست. مراد این است که هر جا لازم شد، فلسفه و اندیشه‌ورزی را اصل قرار دهیم و آنها را فارغ از نظارت و تنگناهای اداری - مالی و یا قوانین چاپ و نشر بازدارنده کتاب، نشریه، انجمن‌ها و... قرار دهیم. طبیعی است که این اصل قرار دادن، با دیگر ساختارها و بنیادهای شاکله‌ای رابطه‌ای خنثی برقرار نمی‌سازد. طبعاً دچار خام‌اندیشی نیستیم و این همانی است که برای آن تعبیر سهل ممتنع را به کار بردیم. به هر حال جامعه و به‌ویژه جامعه علمی و اندیشه‌ای باید هم از مصونیت بسیار برخوردار و هم قوه هاضمه و حوصله بسیار داشته باشد. دیگر در این باره چیزی اضافه نمی‌کنیم. این حدیث، حدیثی مفصل است و مهلتی بایست که تا خون شیر شود و حال با چند تأمل شخصی، جستار را به پایان می‌بریم.

حرف آخر؛ تأمل شخصی، پاره دوم

پیشتر به پرسش دوستان دانشجو درباره فیلسوف و ابعاد جهانی اشاره کردم و اینکه آنها فرض را بر نداشتن نهاده بودند و من در گوشه ذهنم این بود که به راستی اگر مقاله و یا گزاره‌ای از من مشخص و یا نوعی، اهمیتی فراتر از پر کردن ساعت کلاس و یا چاپ مقاله و کتابی داشته باشد، چه گونه متوجه آن می‌شویم؟ به طور مثال، اگر پس از دهها سال دغدغه و تأمل و تعامل با مقوله دین، انسان به اینجا برسد که وحی از جنس «مواجهه استنباطی» است و گاه در فرصت‌های پیش آمده در دل مقاله و یا سخن و یا کلاسی به شرح و بسط آن بپردازد، چگونه می‌توان این صدا را هم‌چون صدایی معطوف به یکی از مهم‌ترین مقولات درگیر هستی بشر، اعم از شرقی و غربی، شنید و بازتابانید؟ و تا چه حد ظرفیت ساختارها و گفتمان‌های حاکم، گوش شنیدن - و نه لزوماً پذیرفتن - دارند؟ بحث بر سر داشتن صدای یکبار در ابعاد جهانی نیست، بحث

بر سر این است که ما ظرفیت شنیدن صداها را هم نداریم و یا کمتر داریم. بگذارید به نمونه‌ای اشاره کنم که هر بار یاد آن می‌افتم دچار نوعی حزن و خشم می‌شوم. زمانی بود که کربن به ایران می‌آمد و با علامه طباطبایی و یا سید جلال‌الدین آشتیانی دیدار می‌کرد و با تأویل‌گرایی خود می‌شنید آنچه شنیدنی بود و حال - یعنی چند سال پیش - شاهدیم که هابرماس به دعوت نهادی رسمی به ایران آمد و در همان نهاد - گفت‌وگوی تمدن‌ها - قرار جلسه دیدار و معارفه‌ای با ذکر ساعت - مثلاً - ۱۰ صبح تا ۳ بعدازظهر و با صدور کارت دعوت برای استادان ایرانی نهادند و در جلسه دیگری او در انجمن حکمت و فلسفه سخنرانی داشت و فضای سالن و حیاط انجمن... آکنده از استاد و دانشجو شد که خواستند حرف‌های او را بشنوند و چیزی جز کلیات و تعارفاتی نشنیدند. لازم به توجه است که نه مثال کربن را از سر احساسات نوستالژیک می‌گویم و نه نفس آمدن هابرماس را تحقیر و انکار می‌کنم. موضوع به مراتب فراتر از این دو حس مفروض است. این موارد را باید در شناخت موقعیت علمی - اندیشه‌ای خود «نشانه‌شناسانه» در نظر گرفت. چنانکه بحث نظارت‌ها و حذف‌ها و بخشنامه‌های اندیشه‌ورزی روی دیگر این سکه نشانه‌شناسانه «موقعیت ما» است.

با پیش آوردن مثال وحی هم‌چون مواجهه‌ای استنباطی - از باب نمونه - دستخوش تأثر همراه با دغدغه بدفهمی در مخاطب شدم و ذهنم به خاطره‌ای از اوائل دانشجویی خود در مقطع لیسانس در دانشگاه ملی و در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد آن زمان برگشت، یعنی زمانی که کمتر اطلاعی در مورد القاب علمی و محل صادره آنها و مسائلی از این دست داشتم و وقتی دیدم که تابلو معرفی اسم درجه یکی از استادان به‌جای گنجاندن نام «دکتر» که معمول بود، نام «پروفیسور» را ثبت کرده بود، چقدر دچار تعجب شدم و بیشتر از این‌رو که چگونه این استاد به خود اجازه می‌دهد از لقب «پروفیسور» - که آن موقع در ذهنم مهم‌تر از دکتر می‌آمد - استفاده کند.

و سرانجام تأمل شخصی آخر خود نیز خاطره‌ای بیش نیست که بی‌هیچ تفسیری می‌نویسم؛ زمانی دوستی که رشته‌ای غیر از علوم انسانی داشت، از من پرسید: به شما

هم در مقام فرد و هم جمع می‌توان فیلسوف گفت؟ مانده بودم به او چه جواب دهم و
تاجایی که حافظه‌ام یاری می‌کند، پاسخ دادم، ما بیشتر معلمان فلسفه و علوم اجتماعی
هستیم... ولی در مجموع همه ما «دکتر» نامیده می‌شویم. ❖

منابع:

شاف، آدام، ۱۳۷۵، جهان به کجا می رود؟، فریدون نوائی، تهران: نشر آگه.
شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۸، جهان همچون اراده و تصور، رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.
کربن، هانری، ۱۳۸۹، معبد و مکاشفه، ان شاء الله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا،