

سخنرانی استاد سید حسین اشراق در مراسم رونمایی کتاب "فرهنگ فلسفه"

بخشی از این سخنرانی در ۶ حوت ۱۳۹۹ در محفل رونمایی اثر دکتور عبدالله ناییبی به نام "فرهنگ فلسفه" ایراد شده است. اینک صورت تحریری مکمل آن در قالب نوشتار ذیل ارائه می شود.

مراسم رونمایی کتاب "فرهنگ فلسفه" در مرکز منبع معلومات افغانستان در دانشگاه کابل طی محفلی از طرف مجموعه گفتمان تساهل و مدارا و اداره نشریه نون سازماندهی شده بود.

امروز، روز خجسته است. رونمایی از "فرهنگ فلسفه" اثر دوست گرامی من جناب دکتور عبدالله ناییبی را به خود ایشان و دوستان فلسفه و فرهنگ و جستجوگران دانش تبریک می گویم.

همچنان از انتشارات تاک سپاسگزاری می کنم که در جهت چاپ و نشر این اثر همت گماشته است. از مسئولین نشریه نون و مجموعه گفتمان تساهل و مدارا آقای محمد عظیم بره کی و همکاران عزیز شان و همچنان از مرکز معلومات افغانستان صمیمانه تشکر می کنم که این فرصت ارزشمند را بوجود آوردند.

از فلسفه به عنوان یک نظرگاه به سوی هستی یاد شده است. نظرگاهی که حقیقت در کانون توجه آن قرار دارد. بنابراین فلسفه زمینه این فراهم می کند که همواره در پی کشف حقیقت امور گام برداریم. به همین جهت در روم باستان فلسفه را همچون غذای مادری یعنی شیر مادر، مادر بخشنده یعنی الماماتیر برای فرهنگ معرفی می کردند.

اما این نکته مهم است که موافقت کنیم در هر دوره، معنای خاص از حقیقت راهنمای فیلسوفان آن دوره است و تمامی مفاهیم مورد بحث در نظام های فلسفی آنها پیرامون همین معنا شکل می گیرد. هگل این برداشت ویژه هر دوره تاریخی از حقیقت را "روح زمانه" خوانده است. "فرهنگ فلسفه" که مورد بحث امروز ما می باشد، بیرون از این دایره نیست، جلوه های پرننگ حقیقت قرن بیستمی و بیست و یکمی را می توان در مفهوم سازی های آن پیدا کرد.

در دوران ما اما شکوفایی مفهوم جدیدی از حقیقت در نزد فیلسوفان از اعتبار برخوردار شده است، و همین مفهوم جدید است که تمامی آثار فلسفی معاصر را به یکدیگر پیوند می دهد. نظرگاه معاصر با وجود موانع گوناگون، در باره حقیقت، ارج گذاری به امر تشریکی آن است. در واقع حقیقت، یک امر بین الاذهانی است. به همین جهت همه ما در آن سهیم ایم. بنابراین فیلسوفان معاصر برآنند تا توصیفی از انسان و موقعیت او در جهان ارائه دهند و روش هایی را در پژوهش های شان به کار گیرند که با این معنای جدید از حقیقت سازگار باشد: بین الاذهانی بودن حقیقت.

البته تعلق خاطر به حقیقت عصر ما، اختصاصی به فلسفه مشخصی ندارد، بلکه همه فلسفه ها که به نوعی در این فضا تنفس می کنند از چنین ویژگی هایی برخوردار اند، زیرا همه آنها فلسفه این زمانه اند.

اگر جان بدن در رساله تحت عنوان "مکالمات هفت نفره"، گفتگو های خیالی و جدلی هفت نفر مخالف یکدیگر در قرن شانزدهم را به تصویر می کشد و نشان می دهد که آنها در پایان، "معیار های مدارا" را اصل قرار می دهند، به یکدیگر احترام قابل می شوند و لیسنگ در قرن هژدهم در درام "ناتان خردمند" نشان می دهد که اصالت گشودگی به سوی دیگری به معنای دوام انسانیت است، آیا زمان این نرسیده است که من و آقای ناییبی با وجود تفاوت در تلقی های مان، حقیقت را بین الاذهانی بدانیم و در محور احترام به یکدیگر گوش

سپاریم و گفتگو کنیم؟ بی گمان چنین است. بویژه اینکه دوران ما دوران بینامتنی است و هیچکس ادعای مالکیت حقیقت را کرده نمی تواند.

امروزه که گوش سپاری و گوشوده بودن در رابطه با دیگری به امر پسندیده و اخلاقی مبدل شده است. ما نیز آن را پاس می داریم، فضیلتی که دست اندرکاران گفتمان تساهل در دانشگاه کابل آن را برجسته کرده اند.

فرهنگ نگاری در جهان و حوزه تمدنی ما سابقه طولانی دارد. نخستین فعالیت های فرهنگ نگاری را در تاریخ، هفت قرن قبل از میلاد در بین النهرین ذکر کرده اند. همچنان چینی ها، یونانی ها و آشوری ها نیز در این کار پیشگام شناخته می شوند. در جهان اسلام، حوزه های عربی و تمدن فارسی نیز فرهنگ نگاری از اهمیت ویژه برخوردار بوده است.

اولین فرهنگ زبان در اروپا در قرن ۱۷ به رشته تحریر درآمد، اما در جهان اسلام از قرن های اول و دوم هجری به این کار مبادرت ورزیده اند. در آن دوره ها می توان از کتاب نوادر ابوزید انصاری نام برد. افزون بر آن حتی مکتب های فرهنگ نگاری خود را نشان داده اند مانند: مکتب خلیل، مکتب برمکی، مکتب جوهری.

در دوران جدید فرهنگ نگاری برای هدف مشخصی مهم شمرده شده است: حفظ و ضبط واژه ها و مفاهیم در امر نقش و تأثیرگذاری بر توسعه فرهنگ و پیشرفت تمدن بشری. به همین جهت فرهنگ نویسی تفنن نه بلکه تخصص مهم تلقی گردیده و حوزه های مشخصی را به خود اختصاص داده است. در آن میان فرهنگ نویسی فلسفی از جایگاه ویژه برخوردار است.

فرهنگ نویسی فلسفی به زبان فارسی و ترجمه فرهنگ فلسفه به زبان فارسی در ایران نسبت کشور ما رونق بهتری دارد، و در این زمینه کارهای ماندگاری انجام شده است، اما در افغانستان شاید فرهنگ فلسفه دکتور ناییبی از اولین اثر هایی باشد که سزاوار نقد و بررسی است.

بدون شک آقای ناییبی در این اثر زحمت فراوان کشیده و تلاش بسیار به کار برده است. کار ایشان از جهت اینکه هیچ کاستی ندارد که در موردش صحبت خواهم کرد، نه، بلکه از این بابت که گام نخستین را برداشته است شایان تحسین است. در زمان مطالعه این اثر سخن ساموئل جانسون، فرهنگ نویس برجسته انگلیسی در قرن هجدهم میلادی یادم آمد، ایشان گفته است: بلندآوازی، آرزویی است که هر نویسنده در سر می پروراند اما فرهنگ نویس، امیدی جز این ندارد که از آفت سرزنش بر کنار بماند.

کتاب حاضر را می شود گفت هم امتیازاتی دارد و از کاستی هایی نیز رنج می برد.

امتیازات:

۱. از زبان شیوا و رسا برخوردار است، همچنان واژه های فارسی را در کنار واژه های عربی و انگلیسی که در زبان فرهنگی، فلسفی فارسی جاافتاده اند، قرار داده است: به گونه مثال آهنجش = تجرید؛ گود = مقعر؛ پالایش = تصفیه؛ پادگونه = پارادوکسیکال؛ فرودین = دانی؛ اندرباشی = ذاتیت و غیره را آورده است.

۲. مفاهیم و مقولات غامض و فنی را با قدرت بیان دلنشین شرح و بسط داده است.

۳. از توضیحات، نقل قول ها و ارتباط مسایل دریافته می شود که نویسنده از آشنایی خوبی در زمینه های فلسفه یونانی، فلسفه ابن سینا و مارکسیزم برخوردار است.

۴. لحن کتاب در جا هایی چهره منطقی به خود می گیرد، این رخ کار نشان می دهد که نویسنده افزون بر مطالعه متون فلسفی کلاسیک و معاصر، با منطق صوری نیز آشنایی دارد.

۵. استفاده از منابع فرانسوی گاه دست اول بر غنای این متن افزوده است.

۶. متن موجود نتیجه بهره گیری از ۱۲۹ اثر مهم در عرصه های فلسفی فرهنگی است.
۷. مطالعه کتاب به خواننده انگیزه می دهد که جستجو کند و منابع دیگر را مورد مطالعه قرار دهد.
۸. در این متن اشتباهات تایپی کم دیده می شوند.
۹. قطع و صحافت اثر مناسب است.
۱۰. کتاب با وجود اینکه جلوه هایی از تعلیمات مارکسیستی را در خود را متباز کرده است، اما گاه نشان می دهد که در حوزه درون مارکسیستی لحن انتقادی را نیز یکسره کنار نمی گذارد. چنانچه در مدخل ایدئولوژی در صفحه ۷۲ تبدیل شدن مارکسیزم به ایدئولوژی با ابتکار کائوتسکی و کاربست لنین از این مفهوم تا سرحد تبدیل شدن آن به دستگاه دگماتیک، از نظر نویسنده دور نمانده است.
۱۱. کتاب در مجموع آموزنده است.
- اما این اثر از کاستی هایی نیز رنج می برد، که اگر در چاپ های بعدی جبران شوند، عالی تر از پیش عرض وجود خواهد کرد. من در طول یک هفته که کتاب را مطالعه کردم، ۵۶ مورد را یادداشت کرده ام، که ارائه همه آنها وقت را می گیرد، اما ناگزیرم از چند نمونه یادآوری کنم:
۱. فهرست مدخل ها بدون شماره های صفحات است.
 ۲. این کتاب نمایه موضوعات و اشخاص ندارد. ممکن از جهت قطور شدن اثر این کار نشده است. اما نقیصه است که کار جستجو کنندگان و پژوهشگران را دشوار می کند.
 ۳. روش واحد و معیاری در رابطه با استفاده از منابع و ارجاع به منابع را در نظر نگرفته است، این بخش آشفته و غیر معیاری است. اگر فرصت بود مشخص و با ذکر مثال و صفحات معلومات می دهم.
 ۴. شرح و بسط های مفاهیم بیشتر از کلاسیک های فلاسفه یونان - فلاسفه اسلامی بویژه ابن سینا و مارکسیزم بالاخص مارکس است، به تناسب آنها در باره معاصران و نظریه های جدید در مجموع کم بحث شده است.
 ۵. در بخش های از کتاب برخی از مطالب دیده می شوند که با فلسفه ارتباط جدی ندارند، به گونه مثال صفحه های ۱۹۸ و ۱۹۹ در وصف ریاضت ابو سعید ابوالخیر در آغاز پیوستن او به طریقت صوفیه از اسرار التوحید آورده شده است. مثال های دیگر هم وجود دارند.
 ۶. در ص ۲۸۳ فلسفه معادل حکمت گرفته شده است. گرچه این معادلت در حوزه های غیر تخصصی به کار رفته است اما در فرهنگ فلسفه باید ظرافت های تفاوت میان آنها در نظر گرفته می شد.
- فلسفه در همان آغاز یونانی اش به دوستدار حکمت گفته شده، خود حکمت نیست. در مقام تعریف هم از یکدیگر متفاوت اند، بویژه در جهان اسلام حکمت را جامع تر از فلسفه می دانند. واژه فلسفه به معنای دانش عقلی است که درباره هستی شناسی بحث می کند. اما معارف عقلی و عرفانی را حکمت می نامند، جالب است از لحاظ واژه شناسی هم این دو با هم بسیار فرق دارند. فلسفه از فیلو و سوفیا ترکیب شده یونانی است، به معنای دوستدار دانش و اما حکمه به بندی می گویند که بر زانوی اشتران گریز پای، بندند تا فرار نکنند و به بیراهه نروند و بر خود و دیگران صدمه نزنند و به همین جهت، حکمت را به گونه استعاره ای برای دانش هایی به کار برده اند که مهارشان لازم است و پیش تر به پزشکان و ریاضی دانان مسلمان، حکیم می گفتند تا آگاه باشند که احکام اسلام برحرفه شان نظر دارد.
- افزون بر آن از نظام های اندیشوی که استدلال های عقلانی و ابزار شهود، هر دو را برای جستجوی حقیقت به کار می برند حکمت را مراد می کنند، مانند منظومه های فلسفی سهروردی / فلسفه اشراق و ملاصدرا / حکمت متعالیه.

در همین مدخل وقتی بحث مربوط به فلسفه از منظر های مارکس و لنین و التوسر مطرح می شود، از نقد گرامشی سخن به میان می آید و از جنبه های پراتیکی فلسفه و پیوند اش با سیاست معلومات داده شده است، کاش از گرایش های جدید فلسفی چه نیز معلومات داده می شد. مکتب فرانکفورت و چهره هایی مانند هورکهایمر و ادرنو و به چالش کشیدن پوزیتویزم از جانب آنها در امتداد سنت انتقادی مارکس از اهمیت برخوردار اند.

وقتی بحث فلسفه مارکس مطرح می شود قبل از اینکه از زبان لنین و استالین شنیده شود بهتر بود برای خوانندگان در مورد آخرین تحولات در این زمینه معلومات ارائه می شد. جای معرفی قرائت های چپ نو و خوانش های بینامتنی از مارکس و رئالیزم انتقادی روی باسکار در این اثر خالی به نظر می رسند.

۷. در صفحه های ۲۸۳ تا ۲۹۲ در حدود ۱۴ صفحه که در باره فلسفه بحث شده است. فلسفه از منظر افلاطون، کانت، هگل، فلسفه تحلیلی و مارکسیزم معرفی شده است و همچنان در مورد فلسفه سیاسی از رویکرد سقراط و دیدگاه های افلاطون، ارسطو، رواقی ها، ماکیاوول، لاک، روسو و هابس، مارکس و لنین صحبت شده است، اما با یک منبع هم مستند نشده است. ایجاب می کرد در زمینه فلسفه به گونه روشمند بحث صورت می گرفت، و ترتیب زمانی و مفهومی در مورد آن در نظر گرفته می شد. همچنان حوزه های فلسفه های مضاف مانند فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه علم، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه فرهنگ، فلسفه میان فرهنگی و غیره مورد بحث قرار می گرفتند.

در زمینه فلسفه اخلاق ایجاب می کرد، از فلاسفه یونان آغاز می شد و با کانت و استوارت میل و بنام دوام پیدا می کرد، همچنان با دیدگاه های معاصرین نیز مانند آنسکوم، سیجویک، جانانان، مک اینتایر، جیمز ریچلز، چارلز تیلور، لیندا زگربسکی و غیره غنا بخشیده می شد.

همانگونه فلسفه علم بایستی در ذیل مدخل فلسفه معرفی می شد. در باره فلسفه دین نیز معلومات ارائه می گردید، در این زمینه از آثار جان هاسپرز، پراودفوت، هوبلینگ، دیوید پیلین، برایان دویس، نورمن گیسلر بهره برده می شد. همچنان آرای پل تیلش، کارل بارت، رودلف بولتمان، ولفهارت پانن برگ، هانس کونگ، امیل برونر و جان هیک نیز مورد توجه قرار می گرفت.

معرفی فلسفه علوم اجتماعی نیز برای خوانندگان ضروری بود. اگر پارادایم های فلسفی در علوم اجتماعی معرفی می شدند بهتر بود. در این زمینه منابع معاصر خوبی هم وجود دارند: مانند: فلسفه علوم اجتماعی: بنیاد های فلسفی تفکر اجتماعی از تد بنتون و یان کرایب - فلسفه علوم اجتماعی از آلن راین - فلسفه علوم اجتماعی از مایکل روت، فلسفه علوم اجتماعی قاره ای از ایون شرّت و غیره .

در زمینه فلسفه فرهنگ که از گرایش های جدید در فلسفه است نیز اگر معلومات داده می شد بهتر بود. در این مورد اگر آرای هردر، ویکو، روسو، کانت، زیمل، کاسیرر، گادامر و غیره مورد بحث قرار می گرفتند بهتر بود.

فلسفه میان فرهنگی نیز گرایش جدید است، در این زمینه بایستی دیدمان های راثول بتانکور، هاینتس کیمرله، رام ادهر مال و فرانتس مارتین ویمر و حمیدرضا یوسفی معرفی می شدند.

در زمینه فلسفه پست مدرن هم در اثر، چیزی جدی به نظر نمی رسد، در این زمینه بایستی از نظرگاه های لیوتار، فوکو، دریدا، رورتی و جیانی واتیمو سخن به میان می آمد.

۸. در برخی موارد نقل قول های بسیار طولانی آورده شده است، به گونه مثال از صفحه ۲۴۵ تا ۲۴۷ در مورد "صورت" در فلسفه ارسطو از مهدی قوام صفری به تفصیل نقل قول شده است و بعد از آن در تأیید سخن، اشعار مولانا جلال الدین بلخی آورده شده است. اگر به جای آن اشعار از ترجمه هایی ارسطو مانند: طبیعت، ترجمه مهدی فرشادی - طبیعت ترجمه علی اکبر فروغی و آرای صدرالمتهین شیرازی در مبدا و معاد و نیز استادش میرداماد در قبسات استفاده می شد بهتر بود.

۹. در ص ۵۰ در بحث اگزستانسیالیزم، در نتیجه گیری از دیدگاه منفی سارتر در رابطه با "دیگری" سخن به میان آمده است. برای اینکه آزادی را محدود می کند، اما سارتر در رابطه با مفهوم "دیگری" موضع ثابت و یگانه نداشته است، او در جایی گفته است "دیگری جهنم است" و لویناس را وادار کرد که فلسفه دیگری خودش را بیشتر در برابر آرای او صورت بندی کند و پس از آن دیده شد سارتر در "یادداشت هایی برای یک اخلاق" در ۶۰۰ صفحه که در اواخر ۱۹۴۰ به رشته تحریر درآمد و در سال ۱۹۸۳ انتشار یافت، با لویناس نزدیک می شود و رویکرد سلبی خود را تعدیل می کند و رویه ایجابی را در پیش می گیرد.

در آن یادداشت ها آمده است: "دیگری به عنوان کسی توصیف می شود که مرا باز می شناسد." "او آزادی پیش بینی ناپذیری است که من از طریق او خودم را می سازم." "من با بخشیدن خودم به دیگری، خودم را می آفرینم، پس من باید خود را از دست بدهم تا خود را بیابم." آزادی حقیقی یک موهبت است نه یک الزام؛ آزادی حقیقی بازشناسی آزادی دیگری است."

۱۰. از ص ۲۶۵ تا ۲۷۲ در رابطه با علم و فلسفه معلومات زیادی ارائه شده است. در این صفحات که از منظر های فلاسفه یونانی، ابن سینا، جدایی علم از فلسفه در دوران جدید، فلسفه در عصر علوم، حلقه وین، ابطالگرایی پوپر، نقد فلسفی علوم بواسطه نیچه و برگسون، علوم از دیدگاه پدیدار شناسی و آنتولوژی بویژه هایدگر و پراگماتیسم معلومات ارائه شده است، دو منبع: ۱. الهیات شفای ابن سینا که در فهرست منابع هم موجود نیست و ۲. معنای تفکر چیست؟ هایدگر، معرفی شده اند. این همه اطلاعات را از منابع دست اول مستند نکرده است، همچنان در رابطه با نظریه های جدید در مورد علم و فلسفه علم چیزی به دست نمی دهد.

در این زمینه منابع مهمی وجود دارند، برای بهتر کردن بحث می شد از منابع ذیل استفاده می شد:

- ✓ چیستی علم / دیوید چالمرز
- ✓ فلسفه علم / نیکلاس کاپالدی
- ✓ فلسفه علم در قرن بیستم / دانالد گیلز
- ✓ فلسفه علم / الکزاندر روزنبرک
- ✓ درآمدی تاریخی به فلسفه علم / جان لازی
- ✓ منطق اکتشاف علمی / کارل پوپر
- ✓ تاریخ و فلسفه علم / هلزی هال
- ✓ فلسفه علم / سمیر آکاشا
- ✓ ساختار انقلاب های علمی / تامس کوون
- ✓ علیه روش و استبداد علم / پاول فایراند
- ✓ نظریه رئالیستی علم / روی باسکار

۱۱. در ص ۱۶۵ در رابطه با خود - بودی یا خویشیت پرداخته شده و با نقل قولی از پاول ریکور پرونده اش را بسته است. در حالیکه این بحث با "من می اندیشم پس من هستم" دکارت تم اصلی سوژه محوری در دوران مدرن بوده است و فلسفه های گوناگون و نظریه های اجتماعی زیادی را متوجه خود ساخته است. همچنان بحث برجسته کردن "دیگری" را نیز در برابرش برانگیخته و برجسته کرده است. این بحث، لویناس در فرانسه و انگلیستانسالیزم بویژه کیرکگورد، گابریل مارسل و مارتین بوبر را وادار کرد تا مقوله "دیگری" را در حوزه فلسفه اخلاق پیوررانند، همچنان در فرانسه با استفاده از اندیشه های باختین چشم انداز گفتگومندی وارد گفتمان های فلسفی و ادبی گردد. رولان بارت- ژولیا کریستوا - ژرار ژنت - تودوروف - مایکل ریفاتر و کثرت گرایی پست مدرنیستی لیوتار - دریدا- فوکو - ریچارد رورتی نیز در برابر خویشیت نظریه پردازی کرده اند. در صفحه ۱۶۶ نیز بحث ایگو یا "من" هم در چند سطر محدود خلاصه شده است، در حالیکه ضرور بود با توجه به مفاهیم بالا بیشتر مورد بحث قرار می گرفت.

۱۲. در برخی موارد مهم کتاب سطحی گذر کرده است، به گونه مثال در باره فلسفه تحلیلی در صفحه ۱۱۸ معرفی ساده را در نظر گرفته است، حتا یک منبع جدی در این زمینه معرفی نشده است. از فرگه و ویتگنشتاین متقدم یاد گردیده و پرونده اش را بسته است. در این مورد به خاطر اینکه فرگه نوعی گسست از منطق ارسطو را بوجود آورده بود و دیگران ادامه داده بودند، ایجاب می کرد، برتراندراسل، جورج ادوارد مور، حلقه وین و تحولات برخاسته از آرای ویتگنشتاین متأخر تا نظریه پردازی های نو تحلیلی ها معرفی می شدند. به جهت اینکه فلسفه تحلیلی مدعی بود که می تواند گرایش دیگری را از فلسفه پساکانتی، بدون روایت هگلی آن، به کار گیرند؛ روایتی که خود بعد ها تبدیل به یک سنت و یک برنامه پژوهشی شد.

برخی منابع مانند خاستگاه های فلسفه تحلیلی از مایکل دامت؛ فلسفه تحلیلی چیست؟ از یوهان گلوک و چهره های معاصر این سنت فلسفی مانند گیلبرت رایل، فولسدال فیلسوف تحلیلی معاصر ناروژی، پیتتر هکر و غیره اگر معرفی می شدند، بسیار خوب می شد.

۱۳. در ص ۱۷۴ در باره مفوم "دوستی" از ارسطو نقل قول نموده و از اخلاق نکوماخوس یادآوری کرده است. در حالیکه این بحث از برخی منابع مهم برخوردار است. نیچه در حکمت شادان قطعه دارد به نام به افتخار دوستی، او از دوستی اخترگون یاد کرده است. در فرانسه نیز ژاک دریدا کتابی دارد به نام سیاست دوستی، او در این کتاب، ارسطو را به خاطر "مطرح کردن دوستی خواص چونان نوعی از الیگارشلی ترجیحی نقد می کند" و مقوله دوستی را با پیروی از لویناس مورد تحلیل قرار می دهد و بر ویژه بودن و تکریم "دیگری" نظر دارد، به گونه که جدی پنداشتن "دیگری" را نوعی الزام دلهره آور خویشتن معرفی نموده و از مواجهه بینادهنی مبتنی بر مسئولیت اخلاقی سخن به میان آورده است.

۱۴. از ص ۱۷۵ - تا ۱۸۶ در باره دیالکتیک بحث طولانی شده است. از فلاسفه یونان تا اندیشمندان دوران مدرن و مارکس. اما جای بحث های نو در این زمینه غایب است. در این مورد اگر خواننده با بحث های هنری لوفور که از عنوان پدر دیالکتیک فرانسه هم برخوردار است، آشنا می شد بهتر بود.

هنری لوفور فیلسوف مارکسیست معاصر فرانسوی با بسط فضا، مفهوم فضا و ماتریالیزم دیالکتیکی، سخن ساختار دیالکتیکی سه گانه را پیش کشیده است. او با انتقاد از دیالکتیک هگلی - مارکسی، تلاش آنها را در رفع تقابل دوتایی ناکارآمد دانسته است. او کوشیده است

تقابل های دوتایی را به ترکیب سه تایی تغییر بدهد. ایشان با بسط محتوا نشان داده است که معرفت ما از طریق محدود سازی محتوا و شکل اجتماعی محدود شده است. پس هر آموزه از جمله ماتریالیسم دیالکتیکی نیز برآمده از چنین محدودیت سازی است. ایشان در کتاب "ماتریالیسم دیالکتیکی" خودش، قرائت مارکسی را نارسا معرفی می کند و بر این باور است که دیالکتیک را بایستی در ساختار سه بعدی بنا کرد. او با تولید فضای اجتماعی، دیالکتیک سه بعدی را بنا می کند و از مفهوم فضا - زمان سخن به میان آورده و مفهوم "فضا" را در کانون نظریه اجتماعی و سیاسی معاصر قرار می دهد. به همین جهت گفته می شود لوفور دیالکتیک فضا را اساس گذاشته است. دیالکتیک لوفور با تولید فضا سه لحظه تولید را شناسایی کرده است: تولید مادی / امر ادراک شده - تولید معرفت / امر تصور شده و تولید معنا / امر زیسته . او در واقع از عبور دیالکتیک به تریالکتیک رسیده است. از: تزی، انتی تزی و سنتز به تزی، انتی تزی، دیگربودگی (انتی تزی دیگر) و سنتز. جدال ایشان با کاستلز نیز قابل مطالعه است.

پروژه تحقیقی "دیالکتیک نو" که پروفسور فرد موسلی و همکارانش به پیش برده است، نیز قابل یادآوریست، مطالعاتی که در زمینه دیالکتیک جدید صورت گرفته آموزنده است.

کتاب ماتریالیسم دیالکتیکی، هانری لوفور، توسط آیدین ترکمه در سال ۱۳۹۳ به فارسی نیز ترجمه شده است.

۱۵. در صفحه های ۲۳۹ و ۲۴۰ به مسئله "شر" پرداخته شده است. در این مورد از موسی بن میمون و کانت یاد آوری گردیده است. در حالیکه این بحث از اهمیت فلسفی برخوردار است و باید بیشتر کاویده می شد.

نخستین کسی که مسئله شر را به شکل مدون تقریر کرد اپیکور در یونان بود. دیوید هیوم (م ۱۷۷۶) فیلسوف تجربه گرای انگلیسی استدلال او را در کتاب "گفتگو ها" به کار گرفت، فهرست بلند بالایی از مصادیق شر را برشمرده و سپس استدلالی علیه وجود خدا ترتیب داد . جان استوارت میل (م ۱۸۷۳) از رویکرد هیوم دفاع کرد، و برتراند راسل (م ۱۹۷۰) این رویکرد یاد شده را تقویت نمود. در این اواخر فیلسوفانی مانند جی ال. مکی، آنتونی فلو، ویلیام رو، و مایکل مارتین، در زمره پیشگامان تقریر مسئله شر به شمار می آیند. از اندیشمندان دیگر نیز در حوزه فلسفه دین در این زمینه نظریه پردازی کرده اند، همانند آلون پلاتینگا، ریچارد سوئین برن، جان هیگک. سخنرانی پاول ریکور: "شر؛ چالشی برای فلسفه و الهیات" در این زمینه شایان یادآوریست.

۱۶. در این کتاب به آرای کلاسیک های مارکسیزم به وفور پرداخته شده است. اما بازاندیشی هایی که در آن سنت فکری صورت گرفته اند، چندان مورد توجه واقع نشده اند. مانند نظریه "هژمونی" و بحث "روشنفکری" از آنتنیو گرامشی؛ مفهوم کلیت نظام اجتماعی لوکاج؛ مفهوم بازتولید التوسر، نسل های اول، دوم و سوم مکتب فرانکفورت.

کاش از چپ نو نیز که معاصر اند دیدگاهی مطرح می شد: مانند: امبرتو اکو، انتونی نگری، فلسفه رخداد آلن بدیو، ژاک رانسیر، جورجو آگامبن و نظریه هوموساگر، قدرت حاکم و حیات برهنه او، اسلاوی ژیژک و بازسازی لاکانی اندیشه مارکس و غیره.

اگر از مارکس متقدم و متأخر هم سخن به میان می آمد بهتر بود. زیرا مارکس پدیده بدون تاریخ و بدون تحول نبوده است، حتی برخی مانند چامسکی سخنان تند تری علیه او دارند، او گفته است: "مارکس متقدم بیشتر به یکی از چهره های روشنگری متأخر می ماند، در حالی که مارکس متأخر یک کنشگر به شدت اقتدارگرا و تحلیلگر انتقادی سرمایه داری بود که چیز زیادی برای گفتن درباره بدیل های سوسیالیستی نداشت".

منتقدین را نباید تحت عنوان ایده آلیست بی منطق تلقی کرد. مارکسیزم بدون شک اسطوره های خود را دارد، چنانچه کاسیرر گفته است: "مارکسیزم پرولتاریا را به عنوان اسطوره خویش مطرح نموده است"، به همین جهت است که مارکسیزم را نباید همچون تعلیمات آسمانی و جاودان تقدیس کرد و یا ناخوانده همه آن را تخطئه نمود و باطل دانست. تعیین کردن مرز های سیاه و سفید دیگر جایش را به مرز های خاکستری و رابطه های بینامتنی خالی کرده اند. بایستی به این ویژگی زمانه ما بیشتر عطف توجه کنیم. وقتی از پساساختارگرایی، پسا پوزیتویزم، پسامدرنیسم و پساپراگماتیسم سخن به میان آمده است، چه بخواهیم یا نخواهیم پسامارکسیزم هم نیز تجربه است که امروزه بواسطه متفکران گوناگون به آن پرداخته شده است. از اینکه مارکس در زمینه های مباحث فلسفی اجتماعی در برابر نقد قرار نگیرد قابل توجه نیست، او خودش چه قدر فروتنانه گفته است: "من مارکسیست نیستم"، اما در مورد گزارشگران تعلیمات مارکس می توان گفت: گرایش ها، منافع و موقعیت‌مندی آنها در شکل دادن آن آموزه ها به ایدئولوژی از تأثیر جدی برخوردار بوده اند. به همین خاطر است که از مارکس پرسیدند چرا در امتداد زمان دیدگاه های شما تغییر می پذیرد، ایشان پاسخ داد: "من مارکس هستم مارکسیست نیستم"، و باری گفته بود: "من اصلاً مارکسیست نیستم". به همین جهت سخن گفتن از مارکس متقدم مارکس و مارکس متأخر تحلیل های ما را پرمایه تر می کند.

۱۷. در ص ۲۵۷ در باره عدالت نظرگاه های افلاتون، ارسطو، هابز، داوید هیوم و مارکسیزم سخن به میان آمده است. اما نظریه پردازی

های معاصر در این بحث غایب به نظر می رسند.

"نیوری عدالت" جان رالز که شهره جهان است.

درس گفتارهای "عدالت" مایکل سندل در دانشگاه هاروارد که از شهرت بسزایی برخوردار است.

"کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟" از السدیر مک اینتایر.

"عدالت اجتماعی در جوامع چند فرهنگی" چارلز تیلور.

به نظر من این ۴ شخصیت اکادمیک معاصر و آثارشان در زمینه عدالت از اهمیت ویژه برخوردار اند که در کتاب به آنها پرداخته نشده است.

۱۸. در صفحات ۲۰۱ و ۲۰۲ در باره "زبان" بحث شده است. در این باره از دو نظریه پرداز فردینان دسوسور و ویتگنشتاین صحبت شده

است. اما این بحث دامنه وسیع تر دارد و باید در مورد جدیدترین نظریه ها در این زمینه معلومات داده می شد.

آرا و دیدگاه های آلستون - ادوارد سایپر - لئونارد بلومفیلد - زلیگ هریس - چامسکی - مکتب پراگ (یاکوبسن - تروبتسکوی) و غیره اگر معرفی می شدند بهتر می شد.

درآمدی تازه بر فلسفه زبان/ ویلیام جی لایکن، کوروش صفوی (مترجم) نیز با ترجمه فارسی وجود دارد.

۱۹. در رابطه با زیبا- امر زیبا و زیبایی شناسی از ۲۰۶ تا ۲۲۱ به تفصیل معلومات داده شده است، اما در آن میان جای برخی از برجسته

ترین چهره ها مانند ویل دورانت که حتا به عنوان فیلسوف زیبایی شناخته می شود خبری نیست. همچنان از نویسنده به نام ژولیوس ورون

نویسنده کتاب زیبایی شناسی - والتر پیتر - بریس گات نویسنده دانشنامه زیبایی شناسی - نیکلای لیزرف و همکاران نویسنده زیبایی

شناسی نوین چیزی دیده نمی شود.

در جهان اسلام اگر در رابطه با مکتب جمال، ابن عربی، ابوحلیمان دمشقی، عین القضاة همدانی، سنایی غزنوی، سهروردی، روزبهان شیرازی، عطار نیشاپوری هم پرداخته می شد بهتر بود.

جالب است که این بحث از افلاطون آغاز می شود و به هومر پایان می یابد، سلسله زمانی و مفهومی در این بحث چندان مراعات نشده است. از متأخران در این حوزه به گونه بایسته بهره برده نشده است.

۲۰. در رابطه با بحث پدیدار در صفحه ۸۶ از کانت و هگل یادآوری شده است، اما تفصیل بیشتر را به مارکسیزم اختصاص داده است. در این زمینه به آرای آنانی پرداخته می شد که به صورت مشخص کار کرده اند: هیوم - لامبرت - هایدگر.

۲۱. در مورد ایدئولوژی در ص ۶۹ از دستوت دوتراسی و مارکس سخن به میان آمده است. اگر در این زمینه آرای کارل مانهایم ایدئولوژی و یوتوپیا - پاول ریکور در باب خیال اجتماعی که با ایدئولوژی ارتباط دارد هم بحث می شد بهتر بود.

۲۲. در ص ۷۰، بحث جداکردن علم از ایدئولوژی توسط بنیان ماتریالیزم تاریخی سخن به میان آمده است. و "بینش بنیان ماتریالیزم تاریخی از علم را به مثابه خورشید در برابر غبار سحرگامی ایدئولوژی" معرفی کرده است. در حالیکه علم گرایی آنهم علم گرایی ماتریالیستی در برابر خود رقبا جدی دارد، از ابطال گرایی پوپر تا ریالیزم انتقادی، نگرش های پساپوزیتیویستی مانند لاکاتوش، فایرماند و غیره است. حتی اینکه این ادعا نیز مارکسیزم شبه علمی می باشد چنانچه لاکاتوش مطرح می کند خیلی جدی است. همچنان بحث اینکه معرفت علمی چیست اجماع نظر وجود ندارد. با وجود اینکه مارکس ایدئولوژی را آگاهی کاذب خوانده بود، به ایدئولوژی دوران ساز طبقه کارگر شهره آفاق است.

۲۳. در ص ۶۵، پس از دکارت در تکوین ایده آلایزم از مالبرانش نام برده شده است. مالبرانش بیشتر از اینکه به عنوان فیلسوف شناخته شود به کلامی دکارتی معروف است. اکازیونالیزم مالبرانش که بر نفی علیت در جهان استوار است با استدلال های فلسفی نه بلکه با گزاره های کلامی به دفاع از مدعیات دینی به دفاع پرداخته است. به همین جهت مطرح می شود که تعهد کلام برای دفاع از مدعیات دین است و دانش درون دینی است، در حالیکه فلسفه این تعهد را ندارد و برون دینی است.

۲۴. در صفحه ۱۱، در بحث "وجدان" به صورت کلی از فلسفه های مذهبی یادآوری شده است، اگر مستند می شد بهتر بود. این بحث اگر در قالب فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار گرفت و سه فیگور مهم آن (سقراط، ارسطو، کانت) نیز معرفی گردید، بهتر بود. در این حوزه ضروری بود مکتب های فضیلت گرا؛ وظیفه گرا و پیامد گرا نیز معرفی می شدند. در حوزه های دینی وجدان با عرفان نزدیکی دارد. در زبان عربی وجدان همان قوه باطنی است که از میان اطلاعات داخل در شعور و آگاهی گزینش و دسته بندی می کند. در انگلیسی نیز Conscience به معنای باطن و احساس درونی آمده است.

در نهاد هر انسان نیرویی وجود دارد که دانشمندان جدید آن را "وجدان اخلاقی" نام نهاده اند، وجدان در واقع سه جنبه دارد: جنبه ادراکی، جنبه ارادی و جنبه انفعالی.

از تعاریفی که برای وجدان می شود می توان چنین تحلیل کرد: عقل انسان به دو قسمت تقسیم می شود که از آن به عقل مجرد (نظری) و عقل عملی تعبیر می شود. که اگر بخواهیم وجدان را به یکی از این قسمت ها مربوط کنیم می توان آن را از فعالیت عقل عملی دانست، زیرا وجدان است که به کمک عقل، حس و درک اخلاقی، انسان را تحریک می کند.

۲۵. در صفحات ۱۱ و ۱۲ از مورخین فلسفه اروپایی یاد شده است، اینگونه اظهارات خیلی کلی است، باید مشخص و مستند می شد.

۲۶. در ص ۸۸ در ذیل مدخل پراتیک یادآوری شده است که مارکس عملی کردن فلسفه را از سه تن هس، فویرباخ و سیزکفسکی آموخته است. باید نام های کامل آنها را ذکر می کرد: مانند موشه یا موسه هس که از مؤسسين صهیونیزم کارگری به شمار می رفت. لودویگ فویرباخ ماتریالیست "آنتروپوزوفی" معروف و اگوست فون سیزکفسکی از هگلیان جوان و نویسنده "پیش در آمدی بر معرفت تاریخ".

۲۷. در کتاب "فرهنگ فلسفه" دیده می شود که گاه نویسنده محترم به دنبال بهانه است که مقوله های مارکسیستی را تبیین کند، به گونه مثال مضمون طولانی در باره پرولتاریا را در صفحه ۹۸ تفصیل داده است، چیزی که اثر را از هدف اش که تبیین واژه های فلسفی است دور می کند.

به گونه مثال در همین مورد آمده است:

"لنین در هنگام اساسگذاری حزب سوسیال دموکرات روسیه چنین اظهار نظر می کند: پرولتاریا باید تلاش ورزد تا احزاب مستقل سیاسی کارگری را ایجاد کند، احزابی که هدف اساسی آنها تصرف قدرت سیاسی توسط پرولتاریا به منظور سازماندهی جامعه سوسیالیستی باشد. نویسنده نتیجه می گیرد که: از همین جاست که می شود گفت تیوری مارکسیستی، مارکسیزم - لنینیسم و سوسیالیزم علمی به شکلی از اشکال ریشه در چیزی دارد که ایدئولوژی پرولتری نامیده شده است".

این گونه مفاهیم فلسفی نیستند و با فرهنگ فلسفه به گونه تخصصی ارتباط ندارد.

۲۸. در سراسر اثر نوعی جانبداری از مارکسیزم به نظر می رسد، مثلاً در صفحه ۱۲۶ از ماتریالیزم تاریخی در مقام "علم صورت بندی های اجتماعی" یاد گردیده و جریان های مارکسیستی را به عنوان جریان های علمی معرفی کرده است. در صفحه ۱۶۰ قصه مارکس و لنین و تویخ استالین تفصیل داده می شود. چیزهایی که فلسفه و فرهنگ فلسفه پیوندی ندارد.

در صفحه ۷۲ نیز درک ماتریالیستی، علمی خوانده شده است. اول اینکه علمی چیست و دوم اینکه ماتریالیزم علمی است، جای مناقشه دارد و این موضوع را به صورت یقینی بیان کردن نوعی جزم اندیشی را نشان می دهد.

۲۹ در کتاب بیشتر توجهات و ارجاعات با اتکا به مارکسیزم کلاسیک صورت می گیرد، در حالیکه مشخص شده است مارکسیزم به مثابه محصول مدرنیته روایت های کلان را مطرح می کند و دستگاه سازی می کند، چیزی که تاریخمندی اندیشه را با مشکل روبرو می کند. همچنان به توده باید ها و نباید ها را دیکته می کند. از مارکس به عنوان آخرین فرد سلسله دستگاه سازان بزرگ و جانشین هگل یاد می شود، او مانند هگل به یک فرمول عقلانی که سیر تکامل نوع بشر را خلاصه می کند اعتقاد دارد. تأکید بر هر کدام از این جهات به قیمت فراموش کردن جهات دیگر، منظره مخدوشی از فلسفه مارکس را به نمایش می گذارد.

۳۰. در ص ۲۵، علم اخلاق (ethics) و اخلاقیات (morality) یک چیز دانسته شده است. در حالیکه این دو یکسان نیستند. اخلاق دانشی است مبتنی بر مجموعه از هنجارهای اجتماعی و یا اصول فلسفی منسجم و منطقی، ولی پایه و اساس اخلاقیات مجموعه از عقاید و ارزش های دینی و فرهنگی یا سایر اصولی است که می تواند انسجام منطقی داشته باشد یا نداشته باشد.

۳۱. در ص ۶۱ از نوآوری انقلاب کمونیستی سخن می گوید و از وعده های مارکس و انگلس یادآوری می کند: "شیوه فعالیت کار از بین می رود و با از بین بردن تمام طبقات، سیادت طبقاتی را محو می سازد".

با توجه به آرمان گرایی های مارکس و انگلس اگر لاقلاً از یادداشت های میلان جیلواس و اندره ژید و مکتب فرانکفورت هم یادی می کردند، بهتر بود. آنها بحثِ نبرد طبقاتی را گونه دیگری مطرح کرده اند. آن ها به کشف "تحریف رابطه ها" دست یافتند که بایستی از رهگذرِ عقلانیت ذاتی مسیرِ درستی را برای جبران عقلانیت ابزاری در پیش بگیرد.

۳۱. برخی مفاهیم مهم مانند "حقیقت" با تعریف هایی کلاسیک تبیین می شوند و نظریه هایی فلسفی معاصر در مورد آن را به بحث نمی گیرد. در مورد حقیقت تعریف ها یا تفسیر هایی از ارسطو ابن سینا یا مارکس را ارائه می کند که کافی نیست. نظریه های پست مدرنیستی از حقیقت نیز عرضه مطرح شده اند و بایستی توضیحاتی در مورد ارائه می شد.

۳۲. در ص ۲۶ وقتی از آغاز فلسفه اخلاق سخن می گوید از طرح افلاطون براساس دیدمان سقراط یادآوری می شود. اگر از لی و دائو یعنی راه در فلسفه کنفیوسیوس چین و حتی از پندارنیک و گفتار نیک و رفتار نیک زردشت نیز سخن گفته می شد بهتر بود.

۳۳. در مورد مفهوم از خود بیگانگی در صفحات ۳۵ تا ۳۸ از آرای روسو و هگل، فویرباخ، بویژه مارکس سخن به میان آمده است. اگر از آرای ژان لاکان و اسلاوی ژیزک نیز یادآوری می شد بهتر بود، آنان نیز در این زمینه کار کرده اند. زیرا این مفهوم (خود بیگانگی هگل) یکی از مفاهیم مشترک میان مارکس، لاکان و ژیزک است. مارکس از این واژه به عنوان آگاهی کاذب یا همان ایدئولوژی نام برده است و ژان لاکان با عنوان جهان نمادین و اسلاوی ژیزک هم با استفاده از برداشت لاکان "از خودبیگانگی" را جهان نمادین یا ایدئولوژی می نامد.

۳۴. در ص ۳۹، در مورد مفهوم "استدلال"، سطحی برخورد شده است. در حالیکه این اصطلاح فنی منطبق از ابزار های اساسی فلسفه و تفکر انتقادی به شمار می رود. استدلال یا حجت که کشف قضایای مجهول به وسیله قضایای معلوم است، باید شرح بیشتر داده می شد و انواع گوناگون آن مانند قیاسی - استقرایی - تمثیلی، علمی و انواع آن در منطق و ریاضی به گونه تفصیلی تبیین می گردید.

۳۵. در برخی جاها، واژه ها بر اساس متد فرهنگ نویسی ریشه یابی نمی شوند، مثلاً در صفحه ۴۱ در مورد اسکولاستیک تنها از روش آن بحث شده است. واژه اسکولاستیک از همان واژه اسکول در زبان لاتین به معنای مدرسه گرفته شده است. چون در قرون وسطی تعلیمات زیر نظر این مدارس بود. دستور اولیای دین را به زبان لاتین، اسکولا می گفتند. اسکولاستیک هم به اصحاب مدرسه گفته می شد، اما معنای مفهومی این واژه این است: در مدرسی که زیر نظر کلیسا به تربیت شاگرد می پرداختند، برای مقابله با بدعت گذاردن و تقویت مبانی دین مسیح و باورهای کلیسایی در مقابل ادیان و مذاهب دیگر، به کسانی که به عنوان مدیر یا استاد در رأس این مدارس فعالیت داشتند، گفته می شد. مدرسه متعلق به مدرسه های قرون وسطی. ۲. شعبه از فلسفه که در دوران قرون وسطی در مدرسه ها و دیرهای وابسته به کلیسا تدریس می شد.

۳۶. در ص ۷۳، ایمان اعتقاد و باور بدون عقل و تجربه به کسی یا چیزی معرفی شده است. در حالیکه ایمان اعتقاد نیست بلکه حتی در اسلام، ایمان با اسلام متفاوت است. ایمان نوعی تجربه است که جانمایه آن را اعتماد تشکیل می دهد. همچنان نافی علم و عقل و هنر و فلسفه هم نیست، بلکه از قابلیت تعامل با آنها برخوردار است. ایمان انشتاین و ماکس پلانک مگر با علم سر ستیز داشتند؟

۳۷. در ص ۹۰ و ۹۱، پراکسیولوژی (کنش شناسی) را به عنوان تحلیل اعمال انسانی بدون ارزشداری از بنیاد شروع می کند و از کنش انسانی اثر لودینگ میزس سخن می گوید، همچنان با نقل قول از سرمایه مارکس از نقش برجسته کار به عنوان مظهر پراکسیولوژی بحث را خاتمه می دهد. ضروری به نظر می رسد این بحث در دوران معاصر هم پی گرفته می شد، بویژه اگر آرای فیلسوف اجتماعی فرانسوی آلفرد اسپیناس، نظریات تادئوس کوتارینسکی برجسته ترین محقق کنش شناس، دیوید گوردون و دیگران معرفی می شدند بهتر بود.

۳۸. در ص ۷۵ در رابطه با باطن و باطنی گری معلومات داده شده اما خیلی گذراست. اگر مشرب های باطنی گری در جهان اسلام مانند اسمعیلی ها، اخوان الصفا، فلسفه اشراق سهروردی، فلسفه متعالیه صدرای شیرازی و در هرمس گرای در غرب، مایستر اکهارت، گنون، فریتیوف شوان و کار های باطنی گرایانه اندیشمند معاصر فرانسوی هانری کربن معرفی می گردید خیلی بهتر می شد.

۳۹. برخی معادل ها دقت بیشتری لازم دارند، به گونه مثال برای فرضیه، بن انگاره در نظر گرفته است، در حالیکه بن انگاره با پارادایم بیشتر همخوانی دارد تا فرضیه، فرض اساسی را هم به کار می برند بن انگاره، فرضیه نیست، فرض بدیهی است.

۴۰. در ص ۷۶ بت وارگی کالا در پرتو آموزه های مارکس و لوکاچ مورد بحث قرار گرفته است، ضرور به نظر می رسد قرائت های جدید تر آن را که آدرنو / صنعت فرهنگ؛ هابرماس / زیست جهان و ژیتک ارائه کرده اند نیز شرح می داد.

۴۱. در ص ۱۷۲ در باره مفهوم آپوریا یادآوری شده است و در آثار ارسطو از آن یاد شده است. کاش گفته می شد محاورات افلاطونی هم آپوریایی بوده است.

۴۲. در ص ۱۷۴ در باره دوالیزم یا ثنویت صحبت شده است. کاش در مورد دوالیزم ابن رشد اندلسی یعنی حقیقت دو گانه / حقیقت عقلانی - حقیقت دینی؛ دوالیزم دکارتی نفس و بدن و نقد های مرلوپونتی از آن هم یادآوری می شد.

۴۳. در کتاب به جای برخی از مدخل هایی که رابطه اساسی به فلسفه نداشته اند، کاش به مقوله های ذیل پرداخته می شد: بینامتنیت - زبان - پارادوکس - تبارشناسی - تولرانس - دیالوگ - رنسانس - منطق فازی - پارادایم - پلورالیزم - پیچیدگی - نظریه پیچیدگی - ریالیزم انتقادی - تأویل - کنش ارتباطی - ارج شناسی - فلسفه زبان - ارزش صدق - نظریه تصویری نظریه تعبیرپذیری - نظریه تناظر - نظریه کارگفت - نظریه مجموعه ها - پیش انگاری - پساساخت گرایی - نسبت زبان با تکنولوژی و غیره .

۴۴. در ص ۲۶۰، کتاب در باره عشق از آرای دکارت، افلاتون، داستان رابعه عدویه و اریستوفان سخن به میان آمده است. انتظار می رفت از آرای معاصر نیز بهره برده می شد. جاداشت از "در ستایش عشق" آلن بدیو؛ "فلسفه عشق" اروینگ سینگر؛ "فلسفه و عشق" (از افلاطون تا امروز) لینل سکام؛ "سخن عاشق" رولان بارت و غیره نیز صحبت می شد.

۴۵. در ص ۲۵۲ در مورد فورمالیزم معلومات سطحی ارائه شده است. در حالیکه این بحث نیاز داشت تفصیل داده شود.

۴۶. از ص ۲۷۷ تا ۲۷۹ مدخل مربوط به مفهوم فرهنگ بیشتر از کتاب جامعه شناسی گی روشه ترجمه شده است، جا داشت این جستار به جای تحلیل جامعه شناسان از منظر فلسفی تبیین می شد. اگر در زمینه فرهنگ از آرای کانت، هرسول، هردر، اسپنسر، زیمل، تئودور آدورنو، چارلز تیلر و غیره هم بهره برده می شد، بهتر بود.

۴۷. در ص ۲۸۲، در باره "فضیلت" معلومات داده شده است. در این مدخل فضیلت از منظر ارسطو در اخلاق نکوماخوس مورد توجه قرار گرفته است. ضروری به نظر می رسد که این مفهوم و تحولات مربوط به آن بیشتر کاویده می شد، بویژه دیدگاه های جدید و معاصر در این زمینه معرفی شدند. در این رابطه بحث های جالبی در قالب معرفت شناسی فضیلت ارائه شده است. ارنست سوسا و جان گرکو، لیندا زگربسکی، دیوید کار، نوسبام، مک اینتایر، فیلیپاوت، پینکوفس و دیگران فراوان در زمینه های بازخوانی اخلاق فضیلت نوشته اند. اگر این نظریه های جدید هم آورده می شد بهتر بود.

۴۸. در ص ۲۹۴، در رابطه با مفهوم "فیض" معلومات داده شده است. نویسنده محترم کتاب "فرهنگ فلسفه" در غرب این بحث را از بان یاسپرس با افلاطون و نو افلاطونیان و در حوزه افغانستان و ایران با سهروردی ربط داده شده است. اما اگر کمی در مورد گسترده تر

معلومات داده می شد بهتر بود. در واقع ریشه های نظریه صدور فیض را می توان در عقاید و افکار مزداییان، مانویان و صابئیان پیدا کرد، چنانچه در زمان افلاطون نیز مطرح شده و توسط فیلون و فلوپین ادامه یافته است. در حوزه ما فارابی و ابن سینا نیز به این مسئله پرداخته اند. اخوان الصفا، ابوالحسن عامری، ملاصدرا و حکیم سبزواری نیز این بحث را پرورده اند.

۴۹. در ص ۳۰۶، وقتی از گزین گویه های نیچه، کی کگارد و پاسکال سخن می گوید، از مهارت گوته، ویتگنشتاین و رولان بارت نیز در باره اگر یادآوری می شد بهتر بود.

۵۰. در ص ۳۲۰، در رابطه دیسکورس یا گفتمان معلومات بسیار مختصر ارائه شده است، در حالیکه ضرورت است این مفهوم با تفصیل بیشتر تبیین شود.

گفتمان نوعی ارتباط یا مفاهمه زبانی است که شکل آن را اهداف اجتماعی اش تعیین می کند و عمل برخاسته از آن سخن سامان یافته و معنای جهان اجتماعی را به نمایش می گذارد و بر می سازد. حتی از پیشینه و زمینه آن و نیز نظریه پردازی های معاصر در مورد معلومات ارائه نشده است. دیسکورس درست است که آغاز آن را با ساختارگرایی دو سوسور و لوی اشتراوس مرتبط ساخت، اما شاخه های این جستار تا پسا ساختار گرایی دریدا و فوکو و به تحلیل های فلسفی، اجتماعی نیز رسیده است.

در پرتو نظریه گفتمان آثاری زیاد و تحلیل های فراوانی ارائه شده اند. از جمله آثار سامان یافته در همین چارچوب می شود این گونه یادآوری نماییم:

برترامسن و همکارانش در "کتاب دولت، اقتصاد و جامعه". "آنا ماری اسمیت در اثرش تحت نام "گفتمان راست جدید در باره نژاد و جنسیت". "التا نروال گفتمان در مجموعه مقاله هایش زیر عنوان "گفتمان ساختارگشایانه آپارتاید". "لاکلاو و موفه در متنی به نام "هژمونی و راهبرد سوسیالیستی". "لاکلاو موفه این بحث را در حوزه اجتماع و سیاست و علوم سیاسی و اجتماعی نیز برده است. لاکلاو و موفه از پایه گذاران تحلیل گفتمان در دانشگاه اسکس انگستان به شمار می روند.

اصطلاح تحلیل گفتمان برای اولین بار توسط زلیک هریس به کار رفته و چهره های زیادی در همین چارچوب می اندیشند و می نویسند، مانند: نورمن فر کلاف، رود وداک، تئون ای. فن دیک، توفن لیوون، میشل پشو و غیره.

۵۱. در ص ۳۴۳، مفهوم "لذت" مورد بحث قرار گرفته و در باره نگاه های افلاطون و فروید و همچنان مقارنه اروس یونانی و لیبیدوی فرویدی سخن گفته شده است.

در این زمینه می شد درباره لذت از منظر ارسطو در اخلاق نکوماخوس، فارابی در فصول منتزعه، جان استوارت میل در رساله فایده گرایی نیز پرداخته می شد.

۵۲. در ص ۳۲۷، ماتریالیز تاریخی را معرفی شده است. در آغاز ماتریالیزم تاریخی در این مدخل به حیث علم واقعی تاریخ جوامع بشری توسط مارکس و انگلس معرفی می شود. ازین جمله چنین برمی آید که علم غیر واقعی هم وجود دارد. به نظر من در این جمله نوعی جانبداری که خصلت ایدئولوژیک کردن دانش است به نظر می رسد. بهتر بود آن گونه که مطرح شده است معرفی می شد. چیزی دیگری که در ذهن به نظر می رسد این است که این گونه اظهارات خود ویرانگر است، زیرا اگر ماتریالیزم دیالکتیک را به مثابه علم هم بپذیریم که نوعی آگاهی تلقی می شود، آگاهی که در حوزه روبنا قرار می گیرد و هستی اجتماعی یا به قول ایگلتون زندگی تعیین کننده آن است. در این صورت رنگ جاودانگی بخشیدن به ماتریالیزم در واقع اصرار به نقد ناپذیری و فراتاریخی کردن آن است.

۵۳. در ص ۲۷۵، در رابطه با مفهوم "دیگری" بحث شده است. در آن بحث از من گرای دکارت سخن به میان آمده و نقد هوسرل از او را مطرح نموده است و همچنان آرای شیلر، سارتر و پاول ریکور را ذکر کرده است. با وجود اینکه این بحث را می توان تا فلسفه یونانی هم به پیش برد و در دوران رنسانس نیز پیرامون آن سخن گفت، اما چهره های برجسته این جستار که به صورت اختصاصی در باره آن پرداخته اند، در مرکز توجه قرار داده می شد، از آن جمله ایمانوئل لویناس است که حتی به عنوان فیلسوف "دیگری" معروف شده است. اگر در این زمینه آرای مارتین هایدگر، مارتین بوبر، گابریل مارسل، اندیشمندان گفتگومندی پیرو میخائیل باختین در فرانسه، اندیشمندان فلسفه میان فرهنگی مانند هاینس کیمرله، رام ادهر مال و غیره نیز مطرح می شد بهتر بود.

۵۴. در اثر موجود گاه برخی مفاهیم بسیار کوتاه و برخی بسیار طولانی معرفی می شوند. در صفحات ۳۲۷ تا ۳۴۸ یعنی ۲۱ صفحه در باره ماتریالیزم تاریخی، ماتریالیزم و ماده تفصیل داده شده است. البته معلوم می شود که نویسنده هدفی را دنبال می کند و آن جانداختن بحث مربوط به ماتریالیزم در قالب جستار های فلسفی است که در مورد آن حتی در میان فیلسوفان اجماع وجود ندارد. شایان یادآور است که مطرح نمایم ادعای علمی نمودن یک نظریه افزون بر اینکه نیازمند طی مراحل پارادایمیک آن است، اجماع مجامع علمی را نیز اقتضا می کند، در رابطه با برخی مباحث جدال برانگیز، بدون شک جانبداری و ارزشداوری به روح تسامح آسیب می رساند.

۵۵. ناروشمندی استفاده از منابع:

در درون متن، منبع با نام اثر ذکر شده است، مانند فلسفه اخلاق، ۱۳۸۹: ۳۳- در ص ۲۵ / در حالیکه در فهرست منابع با نام نویسنده شروع شده است. این یک کار غیر روشمند است.

در ص ۲۲- در داخل متن منبع غیر روشمند معرفی شده است: کاپلستون، ج ۷: ۳۲۶. در حالیکه به جای جلد، تاریخ چاپ نوشته می شود.

در برخی جا ها منبع را خیلی کلی معرفی می کند: ص ۱۲۰- دست تنویس ها ۱۸۴۴. ایو ایوت، ۱۲- ص ۲۱۳- لوسین سیو - ۶۷۷- ص ۲۱۳.

در همین ص ۲۱۳ از لوسین سیو نقل قول شده اما در فهرست منبع دیده نمی شود. ایو ایوت را در متن فارسی نوشته اما در لیست منابع فرانسوی دیده می شود.

در ص ۲۱۱، در منبع تمام نام نویسنده را می آورد - صلاح الدین سلجوقی. در ص ۱۶۹ در منبع درون متن به جای نویسنده نام کتاب را آورده (دانشنامه علایی - در حالیکه در فهرست منابع نام شخص بر اساس ترتیب الفبایی آمده است - ابن سینا. ص ۳۲ اشارات و تنبیهات آورده در حالیکه ابن سینا می آورد.

تمام منبع فرانسوی در درون متن به فارسی آمده است، در حالیکه فرانسوی می آمد بهتر بود.

در ص ۳۹ از منبعی به نام ام. گواشون / که همان آن ماری گواشون است از اثر او "فرهنگ لغت زبان فلسفی ابن سینا، در مورد مفهوم قدیم - ازلی نقل قول کرده است، به زبان فارسی از او نام برده، در حالیکه در درون متن هم کلی و مبهم است و در فهرست منابع در لیست منابع فرانسوی است.

۵۶. اشتباهات املائی

در صفحات ۵۴ و ۵۷ فائمه و در ص ۶۷ به جای فنومن ها - فنونها آمده است. در ص ۸۸ به جای خواندند - خوانند آمده است. در ص ۹۶ به جای سیاست گذار، سیاس گذار آمده است.

در ص ۱۲۲ رنجیر به جای زنجیره آمده است.
در ص ۶۹ به جای تجارب فکری - تجارت فکری آمده است. در ص ۱۱۹ به جای اروپایی - اربایی آمده است.
در ص ۲۱۰ به جای مصنوعی - مصنوعی آمده است .
در ص ۲۳۴ به جای می کند، میکند آمده است، همچنان به جای مؤلدين - مؤلیدن آمده است.
این ها مواردی بودند که در نتیجه مرور شتابزده از "فرهنگ فلسفه" یادداشت کرده ام، اما خاطر نشان می کنم که انگشت گذاشتن من بر روی برخی کاستی ها که طبیعی است از اهمیت کار و برجستگی های کتاب کم نمی کند.
کتاب "فرهنگ فلسفه" بی تردید اثر ارزشمند است و برای کسانی که ترمولوژی فلسفه و تحولات شکل گرفته در مسیر فکر فلسفی را دنبال می کنند منبعی بسیار خوبی به شمار می رود.
من از همیجا دست دوست اندیشمندم جناب دکتر عبدالله نایی را می فشارم و برای شان تبریک می گویم. آرزومندم برخی کاستی هایی که ذکر گردید نیز در چاپ های بعدی مرفوع گردد و ما شاهد متن منقح تر در حوزه فلسفه در کشور مان باشیم. از جناب نایی سپاسگزارم که با توجه به نیاز نسل جوان این متن کارآمد را آفرید و زمینه بهره وری از آن بوجود آورد.

