

## مناسبات «فلسفه و ترجمه فرهنگی» در ایران معاصر

### مطالعه موردی سیر حکمت در اروپا<sup>۱</sup>

مالک شجاعی جشوقانی\*

#### چکیده

ترجمه فرهنگی، ترجمه‌ای است که پیام متن و فرهنگ مبدأ را با فرهنگ مقصد سازگاری کند. چنین ترجمه‌ای غالباً افزایش و کاهش‌هایی به‌همراه دارد و ترجمه‌ای وفادارانه نیست. در ترجمه فرهنگی مترجم برای انتقال مفاهیم و حتی تجارب فکری فراتر از معنای مفردات، به بافت و زمینه فرهنگی (Context) مبدأ و ظرائف و اقتضائات مختصات فرهنگ مقصد توجه جدی می‌کند. اگر بخواهیم با اصطلاحات رایج در سنت اسلامی سخن بگوییم، ترجمه فرهنگی فلسفه و اندیشه اروپایی مستلزم نوعی اجتهاد فکری - اندیشه‌ای است. این فرایند اجتهاد محتاج پیش‌نیازهایی چون تسلط به روح فرهنگ و اندیشه مبدأ از سویی و توجه به ظرفیت و ظرائف فرهنگ مقصد از سوی دیگر است. نمی‌توان گفت که محمدعلی فروغی در سیر حکمت در اروپا<sup>۲</sup> تمام پیش‌شرطها و اقتضائات ترجمه فرهنگی را داشته و در کاروبار فکری خود لحاظ کرده، اما می‌توان این ادعا را به مسند تبیین و توضیح نشان داد که سیر حکمت در اروپا، فراتر از یک ترجمه مکانیکی صرف و به‌نوعی در آستانه ترجمه فرهنگی فلسفه و اندیشه غربی به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی قرار دارد. این مقاله در خدمت توضیح همین مدعاست. این مقاله با تأکید بر خوانش فروغی از کانت - به‌مثابه فیلسوف تجدد و مدرنیته - گامی کوچک در این جهت برداشته است.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه، ترجمه، ترجمه فرهنگی، سیر حکمت در اروپا، ایران معاصر

\* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، malekmind@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۳

## ۱. مقدمه

در باب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غربی<sup>۳</sup> در سال‌های اخیر آثار قابل‌اعتنایی منتشر شده است.<sup>۴</sup> دکتر کریم مجتهدی در کتابی با همین عنوان به تفصیل موضوع آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب در عصر قاجار را بررسی کرده است. طرح مباحثی چون «مسیحیت، مشخصه فرهنگ غرب»، مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید، فلسفه در ایران دوره صفوی به روایت شاردن، جهان‌گرد فرانسوی قرن هفدهم میلادی، عباس میرزا و مسأله تجدد، خاطرات اوژن بوره، نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت، حسینقلی آقا: چهره متجدد عصر قاجار به روایت کنت دو گوینو، میرزا ملک‌خان و اصول نظری نظام پیشنهادی او، میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب، افضل‌الملک کرمانی مترجم رساله گفتار دکارت، قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در تفسیر فلسفه دکارت، ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب *بدايع الحكم*، بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و...، آقای علی حکیم مدرس زنوزی و بدیع‌الملک میرزا، بدیع‌الملک میرزا و علی‌اکبر مدرس حکمی، خانواده امامقلی میرزا عمادالدوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا و محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا، فصل‌های هجده‌گانه کتاب مجتهدی را به خود اختصاص داده است. عمده آشنایی فرهنگ معاصر ایرانی با فلسفه‌های جدید غربی از طریق ترجمه بوده است<sup>۵</sup> و به‌رغم گذشت حدود صد سال (اگر سیر حکمت در اروپا را نخستین متن تاریخ فلسفه جدید به زبان فارسی بدانیم) از این آشنایی، محافل آکادمیک و فلسفه دانشگاهی ما کمتر به حوزه تألیف و تحقیق در این حوزه ورود داشته و یا به‌تعبیر دقیق‌تر تألیف در این حوزه جزء اولویت‌ها نیست. در برخی از گروه‌های فلسفه آنچه اولویت اصلی برنامه‌های آموزشی و پژوهشی است، انتقال آرای فلسفی فیلسوفان براساس عمدتاً رویکرد تاریخ‌محور به تاریخ فلسفه غرب است و دانشجویان کمتر مجال ورود به متون اصلی فلسفه غربی و خوانش مسأله‌محور در این زمینه را پیدا می‌کنند.

## ۲. رویکردها در خوانش تاریخ فلسفه غرب

براساس پژوهش جورج گراسیا ۱۱ رویکرد در بررسی فلسفه غربی احصا شده است (Gracia, 2005: 396-402):

رویکرد ایدئولوژیکی (ideological)، رویکرد جامعه‌شناختی (sociological)، رویکرد زندگی‌نامه‌ای (biographical)، رویکرد پژوهش‌محور (scholarly)، رویکرد عقیده‌نگارانه (doxographic)، رویکرد دفاعیه‌ای (apologetic)، رویکرد ادبی (literary)، رویکرد ایدئالیستی (idealistic)، رویکرد فرجام‌شناختی (eschatological)، رویکرد متفکرانه و غیرحرفه‌ای (dilettantish)، و رویکرد مسأله‌محور (problematic).

- رویکرد ایدئولوژیکی که عمدتاً رویکرد مارکسیستی به تاریخ فلسفه است، تاریخ فلسفه را برای توجیه و دفاع از دیدگاهی خاص به‌کار می‌گیرد. رویکرد جامعه‌شناختی اما، خود به چند دسته تقسیم می‌شود و بر عواملی چون عامل روان‌شناختی (psychological)، عامل فرهنگی (cultural) و یا به‌طور کلی عوامل زمینه‌ای (contextual) تأکید می‌کند.

- رویکرد زندگی‌نامه‌ای، چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید، عمدتاً بر تواریخ اشخاص تکیه می‌کند.

- رویکرد پژوهش‌محور یا فاضلانه، به‌دنبال معتبرترین متن فیلسوف و دقیق‌ترین ترجمه از اثر او و تعیین کروئولوژی و خط‌سیر دقیق فلسفه بدون ورود به ارزیابی و نقد است.

- رویکرد عقیده‌نگارانه، معمولاً واقعیات، اشخاص و نظریات فلسفی را با هدف عمده اطلاع‌رسانی دنبال می‌کند.

- رویکرد دفاعیه‌ای، به‌دنبال دفاع از دیدگاه‌های یک فیلسوف یا مکتب فلسفی خاص است.

- رویکرد ادبی بر قالب و شکل آثار فلسفی بیش از محتوای آن تأکید می‌کند و توجه به قالب و شکل اثر فلسفی را در فهم بهتر محتوا ضروری می‌داند.

- رویکرد ایدئالیستی، آرای فلاسفه در طول تاریخ را تعبیر ناقصی از آرای فلسفی معاصر می‌داند و درگیر بازسازی نظری - تاریخی آرای فلسفی فیلسوفان می‌شود.

- رویکرد فرجام‌شناختی، سیر تاریخ فلسفه را سیری صعودی (یا نزولی) می‌داند.

- رویکرد غیرحرفه‌ای اما، متون فلسفی و آرای فیلسوفان را از زمینه تاریخی آن جدا می‌کند و در جهت مقاصد فلسفی خود به‌کار می‌گیرد.

- رویکرد مسأله‌محور تاریخ فلسفه را به‌مثابه مجموعه‌ای از تلاش‌ها برای پاسخ‌دادن به مسائل فلسفی می‌داند (شجاعی، ۱۳۹۰: ۵).

### ۳. رویکرد ترجمه فرهنگی

ضمن اذعان به دستاوردهای مفهومی قابل‌اعتنای رویکردشناسی فوق که عمدتاً ناظر به پژوهش‌های فلسفی در مغرب‌زمین است، شاید برای رویکردشناسی مواجهه ایرانیان با فلسفه و غرب و تجدد بتوان از رویکردی ذیل عنوان «رویکرد ترجمه فرهنگی» سخن گفت. این رویکرد چنان‌که نشان خواهیم داد، قابلیت تبیین بیشتری برای تبیین این مواجهه دارد.

ادوارد بارنت تایلور (Edward burnet taylor (1832-1917) انسان‌شناس انگلیسی قرن نوزدهم پس از بررسی حدود دو‌سیست تعریف مختلف از فرهنگ به این جمع‌بندی می‌رسد که فرهنگ شامل کلیت درهم‌تافته‌ای از دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت است که آدمی در مقام عضوی از جامعه به‌دست می‌آورد (آشوری، ۱۳۵۷: ۳۹). اسوالد شومر ((Oswald Schwemmer (1941 هم در کتاب *فلسفه فرهنگ* پس از اشاره به دشواری تعریف مفهوم فرهنگ و بیان اشکالاتی که به تعاریف رایج از فرهنگ وارد است، به این جمع‌بندی می‌رسد که فرهنگ ظاهراً در حوزه مشخصی از حیات انسانی و در مقوله معینی تحدید و تعریف‌ناپذیر نیست و به پیشنهاد مولمان نزدیک می‌شود که «فرهنگ به‌طور کلی، هر جایی که انسان باشد، هست» (Schwemmer, 2005: 41). با همین مبناست که تعریف انسان به‌مثابه «موجود فرهنگی» قابل دفاع است و در واقع بحث از فرهنگ‌شناسی روی دیگر بحث از انسان‌شناسی به‌مثابه بنیاد علوم است (مصلح، ۱۳۹۳: ۵۷).

با این وصف ترجمه فرهنگی، ترجمه‌ای است که پیام متن و فرهنگ مبدأ را با فرهنگ مقصد سازگار می‌کند. چنین ترجمه‌ای غالباً افزایش و کاهش‌هایی به‌همراه دارد و ترجمه‌ای وفادارانه نیست (فرحزاد، ۱۳۹۴: ۴۶).

ترجمه فرهنگی چند گام از ترجمه ادبی و صوری فراتر می‌رود و به تعبیر متخصصان مطالعات ترجمه، واحد ترجمه از الفاظ و اصطلاحات به فرهنگ و بلکه سنت‌های تاریخی (که ای‌بسا به دشواری قابل ترجمه باشند) منتقل می‌شود.

جولیان هاوس آلمانی (( House, Juliane (1942)) که از نظریه پردازان ترجمه است با طرح نظریه ترجمه پنهان، ترجمه فرهنگی را به اوج خود می‌رساند. وی به خوبی دو دسته ترجمه نهان (Covert Translation) و ترجمه آشکار (Overt Translation) را از هم تفکیک می‌کند. در ترجمه نهان، متن ترجمه شده با زمینه و بافت و زبان فرهنگی مقصد هماهنگ و همسو شده است و متن ترجمه شده جایگاه متنی اصلی - و بلکه اهلی - را در زبان و فرهنگ مقصد اشغال می‌کند. این ترجمه از طریق اعمال تغییراتی انجام می‌شود که هیچ نشانی از متن و فرهنگ مقصد را در ترجمه باقی نمی‌گذارد (همان: ۴۲-۴۳).

مراد ما از ترجمه فرهنگی در این جا کاملاً به معنای غربی کلمه نیست و چنانچه پژوهش دکتر مجتهدی نشان داده، ترجمه مطالب فلسفی در سیر حکمت فروغی در سطح بسیار بالایی است و در نحوه برگرداندن اصطلاحات و مطالب مشکل و پیچیده زبان فرانسه، مؤلف سیر حکمت نهایت استادی را به خرج داده است. مجتهدی برای پایان دادن به شایعاتی که کتاب فروغی را ترجمه و گرت‌برداری از برخی از تاریخ فلسفه‌ها به زبان فرانسه همچون تاریخ فلسفه آلفرد فوبه و امیل بریه دانسته‌اند، ضمن اشاره به فصل‌ها و مباحث مطرح شده در این دو تاریخ فلسفه به این نتیجه رسیده است که فروغی در نوشتن سیر حکمت از این آثار - به‌طور مستقیم - گرت‌برداری نکرده است (مجتهدی، ۱۳۸۸: ۳۳۰).

مقصود از ترجمه فرهنگی در این جا عبور از ترجمه مکانیکی و لفظ به لفظ مفردات یک متن از یک زبان به زبان دیگر است. در ترجمه فرهنگی مترجم برای انتقال مفاهیم و حتی تجارب فکری فراتر از معنای مفردات، به بافت و زمینه فرهنگی مبدأ و ظرائف و اقتضائات مختصات فرهنگ مقصد توجه جدی می‌کند.

هگل، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، در کنار آثار مشهوری چون *پدیده/رشناسی روح*، کتابی دارد که حاوی مکاتبات وی با معاصرانش است. این کتاب را تلارت باتلر و کریستین سیلر تدوین و انتشارات دانشگاه ایندیانا در سال ۱۹۸۴ منتشر کرده است (Butler and Seiler, 1984: 163). مایکل اینوود که دیکشنری هگل را نوشته نخستین بار متوجه این قضیه شده و آن را در مقاله «هگل و زبان او»<sup>۷</sup> پررنگ کرده است. هگل در مکاتباتی که با ووس مترجم هومر در سال ۱۸۸۵ انجام داده، نوشته است که «لوتر/انجیل را به زبان آلمانی درآورده و شما هومر را، بزرگ‌ترین هدیه‌ای که می‌توان به یک ملت داد و من هم کوشیده‌ام تا به فلسفه، زبان آلمانی بیاموزم».<sup>۸</sup>

فروغی هم در مقدمه سیر حکمت از مقاصد خود به‌خوبی پرده برداشته و هدف اصلی‌اش را آموختن فلسفه به زبان فارسی می‌داند. می‌توانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب<sup>۹</sup> دو خدمت انجام داده‌ایم: یکی این‌که دانش‌اندوزان را اجمالاً به افکار حکمای باختر آشنا کرده‌ایم، دیگر این‌که مفتاح و روش نگارش فلسفه جدید را به زبان فارسی امروزی به‌دست داده‌ایم (فروغی، ۱۳۸۹: ۳۶۵). اگر بخواهیم با اصطلاحات رایج در سنت اسلامی سخن بگوییم، ترجمه فرهنگی فلسفه و اندیشه اروپایی مستلزم نوعی اجتهاد فکری - اندیشه‌ای است. این فرایند اجتهاد محتاج پیش‌نیازهایی چون تسلط به روح فرهنگ و اندیشه مبدأ از سویی و توجه به ظرفیت و ظرائف فرهنگ مقصد از سوی دیگر است. تلاش برای تقرب به این رویکرد را به‌نوعی در خوانش فروغی از فلاسفه دوره جدید به‌ویژه دکارت و بیکن و کانت می‌توان دید.

#### ۴. رنسانس علمی تمدن اسلامی و قرون وسطای مسیحی

طبق روایت غالب مورخان که اتفاقاً از منظر پارادایم شرق‌شناسانه تحلیل کرده‌اند، مقارن دوره قرون وسطی در اروپا، تمدن اسلامی دوران درخشش و عصر زرین فرهنگی خود را تجربه کرده است.

هرچند در این تحلیل رگه‌هایی جدی از اروپامحوری حضور دارد و در تحلیل نهایی با تبیین‌هایی از این دست مواجه خواهیم شد که مسلمانان در این دوره در بهترین حالت شاگردی کرده‌اند و امانت علمی - فرهنگی اروپاییان را که از استادان یونانی خود آموخته بودند در دوره قرون وسطی حفاظت کرده و در اواخر قرون وسطی و نهضت ترجمه از عربی به لاتین به صاحبان اصلی آن برگرداندند و همین میراث زمینه‌ساز رنسانس و تکوین سرآغازهای غرب مدرن شد.

فروغی اما در بخشی مستقل از سیر حکمت به اهمیت فکری - تمدنی میراث علمی اسلامی تذکار می‌دهد و نکته جالب آن است که وی بیش از آن‌که متأثر از تحلیل فوق باشد، سهم قابل‌اعتنایی از این درخشش را به‌نام تجربه مدیریت ایرانیان در خلافت عباسی می‌نویسد:

در تمام مدت سلطنت بنی‌امیه در ممالک اسلامی گفت‌وگویی از علم و حکمت در میان نبود. اما همین که دوره به عباسیان رسید برای اهل نظر نسیم آزادی وزید، و

مردم آن کشورها که در تحت تأثیر تمدن ایرانی و رومی و یونانی بودند دوباره به میدان تحقیق و معرفت پا گذاشتند و به یک نهضت علمی همت گماشتند که به اندک زمانی تقریباً نظیر نهضت علمی یونان شد. در گرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاختصاص دخالت تامه داشتند و از فخر و شرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهره وافی می‌باشند (همان: ۸۰).

طبق تحلیل فروغی، روشن شدن عالم تمدن اسلامی به نور تحقیقات ایرانیان مقارن دوران ظلمت و سیاهی و جهل قرون وسطای اروپاست:

حاصل این که در مائه نهم و دهم و یازدهم میلادی که اروپا را ظلمت جهل فراگرفته بود، کشورهای پهناور اسلامی از ترکستان گرفته تا آفریقا و اسپانیا هریک دانشگاهی محسوب می‌شد و آنجا دانشمندان عالی مقام بازار فضل و ادب را گرم و رایج کرده بودند (همان: ۸۰-۸۱).

فروغی البته سهم دانشمندان و فلاسفه مسلمان را صرفاً شاگردی استادان یونانی خود نمی‌داند و تصریح می‌کند که ایرانیان بر آن چه ترجمه کردند تحقیقات و ابداعات خود را افزودند:

مسلمانان علم و حکمت را چنان که یونانیان تأسیس و تدوین کرده بودند فراگرفتند، و در جمیع شعب و فنون آن عملیات و تحقیق کردند و تصنیف‌ها و تألیف‌ها پرداختند؛ و در بیشتر فنون از قبیل جبر و مقابله و مثلثات و جغرافیا و هیئت و طب و شیمی به واسطه اختراعات و اکتشافات و مطالعات تازه، معلومات یونانیان را تکمیل و مزید نمودند (همان: ۸۰).

به نظر فروغی وضع اسکولاستیک هر چند به لحاظ تاریخی به نوعی با سرشت مسیحی فلسفه قرون وسطی در اروپا گره خورده است، اما آن چه عجیب و درخور تأمل است ابتلای جهان اسلام به چنین سرنوشتی است. در حالی که به تعبیر وی «شرع مقدس» اسلام - علی الاصول - عقلانی تر از مسیحیت قرون وسطی است؛

ملاحظه می‌فرمایید که در مشرق زمین و ممالک اسلامی هم از چندین قرن به این طرف جریان امور معارفی کاملاً مانند اوضاع اسکولاستیک اروپا بوده است. این حالت بیشتر از این جهت شگفت‌آور است که شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیه امور را بر عقل گذاشته و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین نشمرده است. با این همه

فضای ما هم همان جمود و رکود اصحاب اسکولاستیک را داشته‌اند و نتیجه یکسان بوده است. عجب‌تر این‌که مردم کشور ما در علم و حکمت نسبت به اروپاییان پیش‌قدم بودند و مغربیان به‌واسطه معاشرت شرقیان معرفت آموختند. ولیکن آن‌ها به‌زودی بساط اسکولاستیک را برچیده، وارد مراحل جدید شده، هفت شهر علم را گشتند و ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم (همان: ۸۶).

این تحلیل و آسیب‌شناسی فروغی اگر تفصیل درخوری می‌یافت، شاید وجوه انتقادی - تطبیقی سیر حکمت در اروپا و به یک معنا استمرار آن در جریان‌های فکری ایران معاصر برجسته‌تر می‌شد.

باید این نکته را نیز در نظر داشت که اکثر قریب به اتفاق فلاسفه و الاهی‌دانان قرون وسطی بین فلسفه، کلام و علم تمایز فاحشی قائل نبوده‌اند (برای آگاهی از دیدگاهی متفاوت رک: بریه، ۱۳۷۴: ۳۰۰). با این‌همه می‌توان در این عصر آثار متعددی در مابعدالطبیعه، منطق و علم‌النفیس یافت که در آن‌ها به دین یا متون دینی ارجاعی داده نمی‌شود؛ ولی در هر صورت باید پذیرفت که متفکران قرون وسطی مؤمنانی بودند که در باب ایمان و اعتقادات خود به تأمل پرداختند و نظام‌های نظری سازمان‌یافته را، که با استدلال‌های فلسفی همراه بود، به وجود آوردند.

این متفکران با کمک‌گرفتن از این نظام‌های فلسفی یونان و از نیمه دوم قرن دوازدهم فلاسفه مسلمان، و با تفکر در عقلانیتی که از این نظام‌ها برگرفتند، خواستند که دین خود را معقول و مستدل نمایند و آن را برای خود و دیگر مسیحیان توضیح دهند و در مقابل غیرمسیحیان از آن دفاع کنند. بدین معنا می‌توان گفت که این‌ها فیلسوف بودند و مانند فیلسوفان یونانی‌زبانی همچون افلوپین و پروکلس خواستند دین را با بیانی فلسفی قابل فهم کنند.

بحث‌های فلسفی و کلامی جدید و معاصر ادامه بحث‌های این دوره است؛ چنان‌که بدون درک مسائل فلسفی و کلامی این دوره، فهم دوره‌های بعد چندان آسان نخواهد بود، و سرانجام این‌که سنت کاتولیکی در این دوره شکل گرفت و اصلاح دینی پروتستان‌ها در واکنش به دین‌داری کلیسا در این عصر بود. مهم‌ترین چیزی که فلسفه قرون وسطی را از فلسفه قدیم جدا می‌کند، این است که در قرون وسطی بیشترین سعی فلسفه در اثبات مدعیات دینی و مذهبی مسیحیت صرف شده است. درحقیقت فلسفه در این قرون کلامی می‌شود (ایلخانی، ۱۳۹۶: ۴-۶).



## ۵. منزلت دکارت در فلسفه و فرهنگ غربی

فروغی چنان‌که در دیباچه سیرحکمت در اروپا تصریح کرده است، سیر حکمت در اروپا نخستین تألیف در حوزه فلسفه غربی به زبان فارسی است که سیر تاریخی فلسفه از یونان تا دوره معاصر را گزارش کرده است. وی این کتاب را مقدمه‌ای برای فهم بهتر «گفتار در روش دکارت» قرار داده و کار خود را معرفی اجمالی تاریخ فلسفه اروپایی می‌داند. فروغی در مقدمه جلد اول به سال ۱۳۱۰ می‌نویسد:

چند سال پیش برای اشتغال به امری علمی که ضمناً سود ابناء نوع در آن متصور باشد، به ترجمه رساله کوچکی که معروف‌ترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی می‌باشد دست بردم. پس از انجام برخوردیم به این‌که این رساله به کسانی که از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند، چندان بهره‌ای نمی‌برند. پس برای مزید فایده مقدمه‌ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت به‌اختصار در آن بازنمودم و به چاپ رسانیدم (فروغی، ۱۳۸۹: ۱).

همین‌طور در مقدمه جلد دوم به سال ۱۳۱۸ بر این نکته مجدد تأکید می‌کند که:

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود به‌اسم سیر حکمت در اروپا تا مائه هفدهم. هرچند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی (به‌نام گفتار در روش راه‌بردن عقل) که آن را به فارسی درآورده بودم مقدمه باشد، در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپاییان از زمان باستان و دوره یونانیان تا سیصد سال پیش (همان: ۱۵۶).

وی به‌جهت فهم خاصی که از دکارت ((René Descartes (1596–1650)) و موقعیت او در فلسفه و فرهنگ اروپایی دارد، اقدام به ترجمه کتاب گفتار در روش کرده است. باین‌که تفسیر غالب از تکوین دوره جدید مقام فرانسیس بیکن ((Francis Bacon (1561–1626)) را تعیین‌کننده و دوران‌ساز می‌داند، فروغی در مقایسه بیکن و دکارت، وجه برتر را به دکارت می‌دهد:

مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیا و تجدید علم و حکمت برتر از بیکن می‌باشد و بلندی مرتبه او میان اروپاییان محل اتفاق است، و تقریباً هیچ‌کس شبهه نمی‌کند که در

تاریخ معارف قرن اخیر می‌توان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگ‌ترین حکمای سلف قائل شد (همان: ۱۲۳).

وی تأکید می‌کند که فقط کسانی به این موقعیت دکارت واقف خواهند شد که تصویری دقیق و منسجم از وضعیت فلسفه و علم جدید و مناسبات آن با دنیای جدید داشته باشند. در این جاست که فروغی تأکید می‌کند که سیر حکمت در اروپا را به قصد نشان‌دادن مقام و موقع دکارت نوشته و قصد او طعن و نقد و جرح دکارت و اندیشه غربی نبوده است: تا کسی به علم و فلسفه جدید آشنا نباشد، مقام دکارت را به درستی در نخواهد یافت. و رساله گفتار نه معرف دکارت است نه مبین علم و حکمت جدید. اهمیتش از جهت دیگر است (همان: ۱۵۰-۱۵۱).

فروغی که خود با سابقه اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام آشناست و نزد بزرگان فلسفه اسلامی زمانه‌اش نظیر مرحوم فاضل تونی فلسفه اسلامی آموخته و در آثار خود از عظمت علمی و فلسفی مسلمین و مشخصاً عظمت فکری ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی سخن گفته، صراحتاً دفع دخل مقدر می‌کند که با نگاشتن سیر حکمت در اروپا درصدد نشان‌دادن برتری و شکوه یک سنت فلسفی (غرب یا اسلامی) بر دیگری نیست و فعلاً تا اطلاع ثانوی در مقام تحقیق است:

البته منظوم این نیست که ما باید افق نظر خود را به آنچه پدران ما می‌گفتند و می‌نوشتند محدود کنیم و در مقام ابداع و تجدد نباشیم، بلکه به‌کلی برخلاف این نظر دارم و جداً معتقدم که ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم و هم از خارجیان و مخصوصاً از اروپاییان اخذ و اقتباس بسیار کنیم. .... ولیکن آگاهی و اقتباس از افکار و لطائف افکار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوه زبان و بیان خود را از دست بدهیم. .... توجه به این نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد؟ آیا مقام دانشمندان ما را باید بزرگ کند یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد؟ اگر نتیجه اول گرفته شود، به عقیده من کاملاً حق است؛ و نتیجه دوم امیدوارم دست ندهد، زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود. چه، محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند. آنچه هم با گفته‌های دانشمندان ما توافق کرده‌اند غالباً بر سبیل توارد بوده است. از این گذشته، آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و به‌صورتی بدیع درآورده‌اند (همان: ۱۵۸).

## ۶. کانت؛ فیلسوف فرهنگ تجدد

وقتی کانت، روشنگری را وصف می‌کند و با توجه به این وصف به او عنوان فیلسوف بنیان‌گذار تجدد را می‌دهند، بدین معنا نیست که اگر فلسفه کانت نبود، تجدد به وجود نمی‌آمد و یا علم و فلسفه و سیاست جدید از نقدهای کانت، ناشی شده است، [بلکه بدین معناست که] عالم جدید با مردمی ساخته شده است که کم و بیش برخوردار از علم و عقل و فهم بیکنی و دکارتی و کانتی اند. این بدان معنا نیست که همه مردمان اروپا و آمریکا، فلسفه دکارت و کانت را خوانده‌اند. بلکه مردم عالم متجدد به علمی می‌پردازند که بیکن وصف کلی آن را کرده است و از عقل و فهمی بهره دارند که دکارت و کانت آن‌ها را یافته و وصف کرده و نشان داده‌اند. توسعه جهان متجدد، با عقلی صورت گرفته است که فیلسوفان وصف آن را بازگفته‌اند. بدین جهت اینان ره‌آموز و راه‌گشایان تاریخ جدیدند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۵۴).

به نظر می‌رسد یکی از اتفاقات مهمی که در رساله روشنگری رخ می‌دهد آن است که دیگر ما با کانتی مواجه نیستیم که از فهم و عقل جهان‌شمول و غیرتاریخی سخن می‌گوید. بلوغ در قرن هجدهم رخ داده است و مردمان قبل از این زمان از این عقل و بلوغ محروم بوده‌اند.

از همین جاست که در کنار دیگر بصیرت‌های کانتی از جمله در نقد دوم، که در آن‌جا آدمی عین اراده است - می‌توان از کانت به عنوان مؤسس مابعدالطبیعه اراده سخن گفت. مابعدالطبیعه اراده البته از دکارت و فلاسفه عقل‌گرای قرن هجدهم آغاز می‌شود و این سیر به کانت رسیده و بعد از او در کسانی چون فیخته، شلینگ و شوپنهاور و دیگران بسط می‌یابد (شجاعی جشقانی، ۱۳۹۱: ۶۶-۶۹).

انریک دوسل ((Dussel Enrique (1934-)) در مقاله «اروپامحوری و مدرنیته» آورده است که اگر مفهوم کانتی بلوغ را در آثار هگل ردیابی کنیم به چه نتایج خواهیم رسید؟ وی با مراجعه به آثار هگل، به‌ویژه درس‌گفتارها در باب فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه به جست‌وجوی پاسخ هگل می‌پردازد. این‌که آمریکای لاتین دوران کودکی و نابالغی بشر است و آفریقا ذاتاً سرزمین بی‌حاصل است، سیاهان همسایه دیوار به دیوار چارپایان هستند و این‌که آسیا، خاستگاه و آغاز راه است، ولی اروپا، به‌طور علی‌الاطلاق، مرکز و پایان جهان است. آسیا، روح است در دوران کودکی خود. و این‌که روح آلمانی که

تعیین بخش نامتناهی آزادی به نحو مطلق است، جان و غایه‌القصودی جهان است، نکاتی است که در آثار هگل آمده است.

اهمیت مقاله دوسل آن است که نشان می‌دهد مفاهیمی چون «عقل»، «بلوغ» و «آزادی» در رساله‌ی روشنگری کانت<sup>۱</sup>، مفاهیم انتزاعی نیست و ناظر به وضع انضمامی و خودآگاهی غربی است که این خودآگاهی که در رساله‌ی روشنگری چیست کانت آغاز شده، در آثار هگل بسط یافته است. در واقع آثار هگل به بیان سیر بشر از نابالغی تا بلوغ - آن هم با بیان مصادیق تاریخی آن می‌پردازد.<sup>۱۱</sup>

نکته جالب آن است که به رغم این که فروغی دغدغه‌های متجددانه داشته، کمتر به فلسفه تجدد کانت (منظور نقدهای دوم و سوم و رساله‌های سیاسی اجتماعی کانت و از همه مهم تر رساله‌ی روشنگری چیست؟) پرداخته و شاید اگر به مضامین رساله‌ی روشنگری چیست؟ ورود پیدا می‌کرد می‌توانست به نوعی برای پروژه‌ی تجدد ایرانی خود (در حوزه‌های حقوق، اقتصاد سیاسی، ادبیات و نقد ادبی و حتی کنش‌های سیاسی خود) بنیادهای فکری - فلسفی متناسب با آن را مفهوم‌سازی و تئوریزه کند.

حتی اگر فروغی متوجه الزامات انقلاب کوپرنیکی کانت در فلسفه نظری وی شده بود، تصویری متفاوت پیش چشم او گشوده می‌شد. کانت خود در مقدمه ویرایش دوم *نقد عقل محض*، از انقلاب کوپرنیکی‌اش در فلسفه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند: اگر در عوض این که اعیان را اصل قرار داده و ذهن انسان را با آن‌ها مقایسه کرده، تطبیق دهیم، ذهن خویش را اساس قرار داده و عین‌ها را با آن هماهنگ سازیم، آن‌گاه مسائل و مشکلات موجود در ماوراءالطبیعه را بهتر و آسان تر حل و فصل خواهیم کرد.

به نظر کانت ما قادر به شناخت «نومن یا شی فی نفسه» نبوده و صرفاً قادریم که پدیدارها را بشناسیم؛ زیرا فقط پدیدارها هستند که تحت مکان و زمان به عنوان صورت ضروری پیشین و شرط امکان تصور پدیدارها قرار می‌گیرند. زمان و مکان خصلت درونی ذهن ماست و از این رو وابسته به ذهن هستند (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۲۱).

باید توجه داشت که در فلسفه نظری کانت دو واژه «سوژه» و «ابژه» به معنای امروزی خود و برعکس دوره قدیم به کار می‌روند. کانت "objective" را امری می‌داند که خارج از حیطه سوژه بوده و متعلق شناسایی یا شیء خارجی است. "subjective" در فلسفه او بر امری دلالت دارد که در سوژه بوده و از شئون او محسوب می‌گردد. «سوژه» به معنای انسان است از آن نظر که به طریق خاصی فاعل شناساست. در دوره جدید، "subjective"

به معنای ذهن مُدرک و "objective" به معنای عین مُدرک هستند که در مقابل معنای یونانی و لاتینی قرار دارند (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۷۸).

## ۷. خوانش کانت در سیر حکمت در اروپا

برخی از تحقیقات اخیر نشان داده است که برای نخستین بار نام کانت در کتاب *بدایع الحکم* آقاعلی مدرس زنوزی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ق) آمده است (مجموعه مقالات علمی پژوهشی سمینار کانت، ۱۳۸۶). این کتاب در پاسخ به سؤال‌های هفت‌گانه شاهزاده بدیع‌الملک میرزا ملقب به عمادالدوله نگاشته شده است. در سؤال هفتم بدیع‌الملک میرزا، نام کانت در کنار نام فیثته به عنوان فیلسوفانی که متعلق‌اند به «فرقه دیگر از حکماء فرنگستان [که] قایل به خالق مستجمع... صفات کمالیه نیستند، بلکه به خالق معتقد نیستند» ذکر شده است.

پس از این کتاب با نام کانت در خطابه‌ای که حسن وثوق، ملقب به وثوق‌الدوله (۱۲۵۳-۱۳۲۹ش) با عنوان «خطابه درباره کانت و عقاید او» در سال ۱۳۱۵ش در دانشکده معقول و منقول ایراد کرده، مواجه می‌شویم.

اندکی بعد از این خطابه و به سال ۱۳۱۷ است که محمدعلی فروغی در کتاب *سیر حکمت در اروپا* گزارشی مبسوط‌تر از خطابه وثوق‌الدوله و به بیانی بسی روشن‌تر و مفهوم‌تر از او، از فلسفه کانت به دست می‌دهد و به یک معنا کانت را به طالبان حکمت، اعم از اسلامی و غربی، به صورتی علمی و دانشگاهی معرفی می‌کند.

بنابراین اولین آشنایی نسبتاً تفصیلی ایرانیان با کانت توسط محمدعلی فروغی صورت‌بندی مفهومی خود را می‌یابد. در فاصله چهار ساله میان انتشار *سیر حکمت در اروپا* تا سال ۱۳۵۷، مطالعات کانتی در ایران توسعه چندانی نمی‌یابد.

پس از انقلاب اسلامی مطالعات کانتی در ایران جهشی انکارناپذیر داشته است. کتاب اصلی او، یعنی *نقد عقل محض*، با عنوان *سنجش خرد ناب* هرچند با زبانی مغایر و مخالف سنت زبان فارسی فلسفی ترجمه شده، سه بار به چاپ رسیده است. *پروله گومنا* نیز تحت عنوان *تمهیدات* ترجمه شده و در بیست سال اخیر به چاپ چهارم رسیده است. دو نقد مهم و معروف دیگر کانت، یعنی *نقد عقل عملی* و *نقد قوه حکم* نیز به فارسی ترجمه و چاپ شده است و حتی از اولی دو ترجمه در بازار موجود است (حدادعادل، ۱۳۸۹: ۸۳). طبق اطلاعات ثبت‌شده مؤسسه خانه کتاب که مرجع ملی و رسمی ثبت کتاب است تاکنون

(خرداد ۱۳۹۵) حدود ۱۲۰ عنوان کتاب «از» و «درباره» کانت منتشر شده است (رک به: حداد عادل، ۱۳۹۴: ۱۲).

فروغی در مقام گزارش و تبیین آرای کانت به درستی بحث خود را از منازعه میان عقل‌گرایان قرن هفدهم (دکارت، لایبنیتز، اسپینوزا) و تجربه‌گرایان قرن هجدهم (لاک، بارکلی و هیوم) آغاز می‌کند:

جماعت اول را به اعتبار این که تکیه بر تعقل دارند، «اصحاب عقل» (rationalists) گفتند؛ و به اعتبار این که به مطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند، ایشان را «جزمی» (dogmatistes (dogmatists)) می‌گوییم. جماعت دوم به اعتبار این که حس و تجربه را اصل دانسته‌اند، «اصحاب تجربه» (empiristes (empiricists)) و «اصحاب حس» (sensualists (sensationalists)) خوانده شده‌اند؛ و بنابر این که به مطابق بودن معلومات با حقیقت یقین ندارند، ایشان را «شکاک» یا «مشکک» (sceptique (skeptique)) یا «مردد می‌گوییم، و دانشمندان ما «سوفسطائی» می‌گفتند (فروغی، ۱۳۸۹: ۳۱۴).

پرسش کانتی دقیقاً در ملتقای نزاع این دو جریان صورت‌بندی مفهومی خود را می‌یابد؛ کانت در تحقیقات نقادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریقه به دست آورد، و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفه اولی معنا دارد یا ندارد؟ و موجه هست یا نیست؟ و اگر هست حدود آن چیست؟ و تا چه اندازه می‌توان به او اعتماد کرد؟ (همان: ۳۱۵).

فروغی متوجه این معنا شده که نوع طرح مسأله و ورود کانت به مطالعات فلسفی متمایز از پیشینیان است و در واقع فلسفه وی نه فلسفه متافیزیکی و وجودشناسانه گذشتگان، بلکه نوعی فلسفه فلسفه یا متافیلوسوفی (Meta-philosophy) و معرفت‌شناسی فلسفه است. توضیح این که اگر فلسفه پیشا - کانتی متوجه مسائل وجودشناسانه است، فلسفه کانتی نه موجود و وجود و مفاهیمی از این دست، بلکه خود فلسفه و فاهمه و عقل (نظریه شناخت) را موضوع فلسفه خود قرار داده است:

درواقع تحقیقات کانت مقدمه فلسفه است و روش را به دست می‌دهد، از این رو که معلوم می‌کند که عقل انسان چه می‌تواند دریابد؟ و چه اندازه و چگونه می‌تواند درک حقیقت کند؟ و روشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است؟ و آرزوی کانت این بود که به تأسیس خود فلسفه نیز پردازد؛ جز این که چون از این مقدمات

فراغت یافت و به عقیده خود روش صحیح فلسفه را دریافت، پیری و ناتوانی در رسید. ولی حق این است که هرچند به ذی‌المقدمه نتوانست پردازد، همین مقدمات که ترتیب داده، او را از بزرگ‌ترین حکما به‌شمار آورده است (فروغی، ۱۳۸۹: ۳۱۵).

البته باید توجه داشت که تحقیقات ناظر به روش‌شناسی فلسفه از دکارت آغاز شده و در کانت استمرار یافته است. دکارت تصریح کرده است که

مقصود من از روش مجموعه‌ای از قواعد یقینی و آسان است، به‌نحوی که هرکس آن‌ها را به‌دقت رعایت کند، هرگز چیزی را که غلط است درست تصور نخواهد کرد و هرگز مساعی فکری خود را بیهوده به‌هدر نخواهد داد، بلکه با افزودن تدریجی دانش خویش به فهم حقیقی همه آن‌اموری که فوق توان و طاقت او نیست نایل خواهد آمد» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

به‌نظر فروغی همین خصلت فلسفه کانتی یعنی چرخش از متافیزیک به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است که به زبان فلسفی وی پیچیدگی و غموض خاصی بخشیده و ترجمه فلسفه وی را برای فارسی‌زبانان که در پیشینه فلسفی خود عمدتاً با فلسفه‌های متافیزیکی و وجودشناسانه سروکار داشته‌اند دشوار می‌کند؛

اینک اصول تحقیقات کانت را در کتاب *تقادی عقل مطلق* به‌اختصار به‌دست می‌دهیم. و چون بیان کانت بسیار پیچیده و درهم است، به‌پیروی عبارات او و ترتیب آن‌ها پایند نشده، تا آن‌جا که ممکن است مطلب را به‌بیان روشن درمی‌آوریم (همان‌جا).

## ۸. نتیجه‌گیری

نمی‌خواهیم ادعا کنیم که فروغی در ارائه سیر حکمت در اروپا تمام این شرایط و اقتضائات ترجمه فرهنگی را داشته و در کاروبار فکری خود لحاظ کرده، اما می‌توان این ادعا را به‌مسند تبیین و توضیح نشان داد که سیر حکمت در اروپا، فراتر از یک ترجمه مکانیکی صرف است و به‌نوعی در آستانه ترجمه فرهنگی فلسفه و اندیشه غربی به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی قرار دارد.

فروغی اولاً متوجه مقام و منزلت دکارت - به‌عنوان پیشگام فلسفه جدید و بزرگانی چون کانت و هگل - در کلیت علم و فلسفه و تمدن جدید اروپایی شده است. این عبارت وی خواندنی است:

شنیدم کسی پس از خواندن رساله‌گفتار اظهار عقیده کرده بود که این‌جانب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان ببینند دکارت بزرگ‌ترین فیلسوف اروپاست، هیچ مقامی ندارد. ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت به خواندن رساله‌گفتار میسر می‌شد من به خود زحمت نمی‌دادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم و مقدمه آن رساله قرار دهم. آن‌گوینده یا این مقدمه را نخوانده و در شرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است، یا بیان من کوتاه بوده است. از این‌رو در این موضوع اندکی به مزید توضیح پرداختم. ولی باز خاطر نشان می‌کنم که تا کسی به علم و فلسفه جدید آشنا نباشد، مقام دکارت را به‌درستی در نخواهد یافت. و رساله‌گفتار نه معرف دکارت است نه مبین علم و حکمت جدید. اهمیتش از جهت دیگر است (فروغی، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۱).

وی آگاهانه تمثیل درخت دکارتی را می‌آورد و ثانیاً برای ورود ایرانیان به عالم تجدد، نقطه شروع را دکارت می‌داند. در مجموعه آثار دکارت که به‌همت جان کاتینگهام و همکاران در سه جلد گردآوری شده<sup>۱۲</sup>، در جلد اول دکارت استعاره‌ای را مطرح می‌کند که قلب پروژه دکارت و بعدها پروژه فروغی است.

از زبان فروغی خواندیم که کتاب سیر حکمت در اروپا را برای فهم فلسفه دکارت نوشته و کل تاریخ فلسفه اروپا را برای ایرانیان نوشته که مرادات و مقاصد دکارت را بتوانیم بفهمیم. دکارت در اصول فلسفه می‌گوید که درخت فلسفه دارای ریشه‌ها و تنه و میوه‌هایی است:

ریشه‌های این درخت متافیزیک، تنه درخت طبیعیات؛ و شاخه‌های بیرون‌زده از تنه، همه دیگر علوم هستند، که ممکن است به سه شاخه اصلی کاهیده شود؛ یعنی طب، مکانیک و اخلاق (ibid: 1/ 186). ... برترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی که شناخت کامل دیگر علوم را پیش‌فرض قرار داده است و سطح نهایی حکمت است (ibid).

استعاره دکارت یک استعاره ارگانیک است و در آن فلسفه به درخت تشبیه شده است. در صد سال تجدد فلسفی در ایران که از فروغی شروع می‌شود، نگاه غالب به موضوع تجدد و فلسفه غیرارگانیک و مکانیکی بوده، درحالی‌که اگر ما تلقی ارگانیکی از فلسفه دکارت در تناسب و تلائم با زمینه فرهنگی - تاریخی زمانه‌اش داشتیم تصویری که از مناسبات فلسفه جدید و نسبت آن با فرهنگ و علوم انسانی معاصر ارائه می‌شد، متفاوت بود. یک نگاه غالب در گفتمان‌های فکری معاصر ایران از آن‌جاکه علوم انسانی و



فرهنگ معاصر را مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی بر خاسته از فلسفه جدید غربی می‌داند معتقد است که با تغییر دادن این مبانی، لزوماً علوم جدید استخراج و تولید می‌شود.<sup>۱۳</sup>

استعاره ارگانیک اما از نوعی تناسب و تلائم و ربط در اعماق خاک فرهنگ با علوم زمانه سخن می‌گوید و چنین نیست که چون طبق تلقی دکارت در اصول فلسفه، بنیاد علمی مانند اخلاق، طب و... طبیعیتی است و ریشه آن طبیعیات در مابعدالطبیعه، بنابراین با تغییر در مابعدالطبیعه، طبیعیات و علوم هم به تبع آن تغییر پیدا خواهند کرد.

پروژه ترجمه فرهنگی فروغی بر همین استعاره ارگانیک تکیه زده و به همین جهت کلیت سیر حکمت در اروپا را به مثابه مدخل و مقدمه‌ای برای فهم دکارت و مناسبات آن با فلسفه و علم جدید اروپایی می‌داند؛

چند سال پیش برای اشتغال به امری علمی که ضمناً سود ابناء نوع در آن متصور باشد، به ترجمه رساله کوچکی که معروف‌ترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی می‌باشد دست بردم. پس از انجام برخوردیم به این‌که این رساله به کسانی که از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهره‌ای نمی‌برند. پس برای مزید فایده مقدمه‌ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت به اختصار در آن باز نمودم و به چاپ رسانیدم (فروغی، ۱۳۸۹: ۱).

فروغی خود به این نکته آگاهانه تصریح می‌کند که:

کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را به بیان اختصاصی ایرانی درآوریم، نباید حمل شود بر این‌که گفته‌های اروپاییان را از قالبی که آن‌ها به معانی داده‌اند بیرون آورده و به افکار خودمان نزدیک کرده باشیم. آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است. هر چند ترجمه نیست، کاملاً مطابق با گفته‌های ایشان است. از خود نه چیزی افزوده‌ام نه تحریف و تغییری به مطالب داده‌ایم (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

درواقع سیر فروغی، تلاش برای حرکت از یک نوع ترجمه مکانیکی فلسفه اروپایی به سمت نوعی ترجمه فرهنگی اندیشه، علم و فلسفه اروپایی بوده تا از این طریق به فرهنگ ایرانی، زبان تجدد و فلسفه جدید را بیاموزد و اندیشه تجدد به قول فروغی به «بیان اختصاصی ایرانی» درآید. هر چند باید اذعان کرد - و خود فروغی هم معترف بود - که هنوز در آغاز جاده‌ای بود که پیش از وی «کوبیده» نشده بود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی نویسنده ذیل طرح اعتلای علوم انسانی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی می باشد.
۲. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.
۳. این کتاب را انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر کرده است، چاپی که مورد ارجاع ماست، چاپ سوم به سال ۱۳۸۸ است.
۴. در سال‌های اخیر در کنار گسترش کمی گروه‌های فلسفه غرب در دانشگاه‌های ایران، مباحث غرب‌شناسی به نحو تخصصی دنبال شده است که نمونه شاخص آن انتشار *فصلنامه تخصصی غرب‌شناسی بنیادی* است. در کنار غرب‌شناسی آکادمیک که عمدتاً در محورهای فوق است، می‌توان از نوعی غرب‌شناسی در حوزه غیرآکادمیک اعم از حوزه روشنفکری و تألیف و ترجمه آثار فلسفه غربی و غرب‌شناسی سخن گفت که رشد آثار تألیفی و ترجمه چنان قابل اعتنا بوده که آثاری به کتاب‌شناسی این حوزه که حدود ۲۰۰۰ صفحه است اختصاص یافته است (برای نمونه رک: رحمتی، ۱۳۸۶ و ۱۳۹۵).
۵. برای تفصیل بحث در باب ترجمه در دوره جدید ایران و تأثیرات آن بر تجدد ایرانی که به نوعی اعم از بحث کنونی ماست و محدود به فلسفه غربی نمی‌شود (رک: . Translation . Omid historiography in the Modern World: Modernization and translation into Persian.” Azadibougar, Target 22: 2 (2010). هرچند نویسنده مقاله معتقد است تحلیل‌های معاصران در باب انتقال تجدد غربی به فرهنگ ایرانی از راه ترجمه، عمدتاً غیرمدلل و اغراق‌آمیز است.
6. Schwemmer, Oswald (2005), *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*. Fink, München.
7. Hegel and his language, A Hegel Dictionary, Edited by: Michael Inwood, Wiley-Blackwell, 1992.
8. He thus aimed to 'teach philosophy to speak German', just as 'Luther made the Bible speak German, and you [Voss] have done the same for Homer'.
۹. اشاره به کتاب سیر حکمت در اروپا.
10. What is Enlightenment (1784)
11. Dussel, Enrique(1995), “Eurocentrism and Modernity (introduction to the Frankfurt Lectures)” in: Beverleg Michael and others, 1995, *The Postmodern Debate in Latin America*, Durham and London: Duke up. pp 65-76.

12. The Philosophical Writings Of Descartes, 3 vols., translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

۱۳. برخی از آثاری که در سال‌های اخیر به مناقشه امکان یا امتناع یا تحقق علم دینی ورود کرده‌اند ذیل همین نگاه طرح بحث کرده‌اند (رک: بستان و همکاران، ۱۳۹۵).

### کتاب‌نامه

- آشوری، داریوش (۱۳۵۷)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- ایلخانی، محمد (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سازمان سمت.
- بریه، امیل (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بستان، حسین (۱۳۹۵)، *گامی به سوی علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۹)، «دکارت و مدرنیته»، *فصلنامه فلسفه*، س ۱، ش ۱، پاییز، صص ۱۷۵-۱۷۸.
- حدادعادل، غلامعلی (۱۳۸۹)، «علل گرایش به مطالعات کانتی در ایران»، *کتاب‌ماه فلسفه*، ش ۳۶، شهریور، صص ۸۳.
- حدادعادل، غلامعلی (۱۳۹۴)، *مقالات کانتی*، تهران، هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *ما و راه دشوار تجدد*، تهران، رستا.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶)، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، الهدی.
- رحمتی، حسینعلی (۱۳۸۶ و ۱۳۹۵)، *مآخذشناسی فلسفه غرب*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شجاعی، مالک (۱۳۹۰)، «مسائل تاریخنگاری فلسفه»، *کتاب‌ماه فلسفه*، ش ۵۱، آذر، ص ۵.
- شجاعی جشوقانی، مالک (۱۳۹۱)، *درآمدی فلسفی تاریخی به روشنگری*، تهران، علم.
- فرحزاد، فرزانه (۱۳۹۴)، *فرهنگ جامع مطالعات ترجمه*، تهران، علمی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۹)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، هرمس.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، البرز.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۳)، *فلسفه فرهنگ*، تهران، علمی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۸)، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، *فلسفه نقادی کانت*، تهران، مؤسسه نشر هما.
- مجموعه مقالات علمی پژوهشی سمینار کانت: مطالعات انتقادی در فلسفه کانت ۲۸ تا ۳۰ آذر ۱۳۸۳ (۱۳۸۶)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- Butler, Clark and Christiane Seiler (1984), *Hegel: The Letters*. translation ed. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Descartes, Rene (1988), *The Philosophical Writings Of Descartes*, 3 vols., translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press.
- Dussel, Enrique (1995), "Eurocentrism and Modernity (introduction to the Frankfurt Lectures)" in: *Beverleg Michael and others, 1995, The Postmodern Debate in Latin America*, Durham and London.
- Gracia, Jorge J. E. (2005), *History and Historiography of philosophy*, pp 396-402.
- Kant Immanuel (1970), "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" What is Enlightenment? in: *Reiss H, 1970, Kant's Political Writing*, Cambridge.
- Schmidt James (1996), *What is Enlightenment?: Eighteenth-century Answers and Twentieth-century Questions*, University of Colifornia Press.
- Schwemmer, Oswald (2005), *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*. Fink, München.