

مناسبات «فلسفه و ترجمه فرهنگی» در ایران معاصر

مطالعه موردی سیر حکمت در اروپا^۱

مالک شجاعی جشوقانی*

چکیده

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. در ترجمه فرهنگی مترجم برای انتقال مفاهیم و حتی تجارب فکری فراتر از معنای مفردات به بافت و زمینه فرهنگی (context)، مبدأ، ظرائف، و اقتضائات مختصات فرهنگ مقصد به‌طور جدی توجه 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 ازسویی و توجه به ظرفیت و ظرائف فرهنگ مقصد ازسوی دیگر است. نمی‌توان گفت که محمدعلی فروغی در سیر حکمت در اروپا تمام پیش‌شرط‌ها و اقتضائات ترجمه فرهنگی را داشته است و در کاروبار فکری خود لحاظ کرده است، اما می‌توان این ادعا را به مسند تبیین و توضیح نشاناند که سیر حکمت در اروپا فراتر از 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، به‌عنوان 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^۲ در سال‌های اخیر آثار قابل‌اعتنایی منتشر شده است.^۳ 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 مسئله تجدد»، «خاطرات اوژن بوره»، «نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت»، «حسینقلی آقا: چهره متجدد عصر قاجار به روایت کنت دو گوینو»، «میرزا ملکم‌خان 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 بدایع‌الحکم، 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^۴ و با وجود گذشت حدود صد سال (اگر سیر حکمت در اروپا را نخستین متن تاریخ فلسفه جدید به زبان فارسی بدانیم) از این آشنایی محافل و فلسفه‌دانشگاهی ما کم‌تر به حوزه تألیف و تحقیق در این حوزه ورود داشته‌اند و یا به تعبیر 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 مسئله‌محور در این زمینه را پیدا می‌کنند.

۲. رویکردها در خوانش تاریخ فلسفه غرب

براساس پژوهش جورج گراسیا یازده 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 متفنانانه و غیرحرفه‌ای (dilettantish)، و رویکرد مسئله‌محور (problematic).

- رویکرد ایدئولوژیکی که عمدتاً رویکرد مارکسیستی به تاریخ فلسفه است تاریخ فلسفه را برای توجیه و دفاع از دیدگاهی خاص به‌کار می‌گیرد. اما رویکرد جامعه‌شناختی 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 فاضلان‌به‌دنبال معتبرترین متن فیلسوف و دقیق‌ترین ترجمه از اثر او و تعیین کرونولوژی 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 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 متون فلسفی و آرای فیلسوفان را از زمینه تاریخی آن جدا می‌کند و برای مقاصد فلسفی خود به‌کار می‌گیرد؛

- رویکرد مسئله‌محور تاریخ فلسفه را 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 تبیینی بیش‌تری برای تبیین این مواجهه دارد.

ادوارد بارنت تایلور (Edward Burnet Tylor, 1832-1917)، انسان‌شناس انگلیسی قرن نوزدهم، پس از بررسی حدود دویست 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 به دست 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 به‌طورکلی هرچایی که انسان باشد هست» (Schwemmer 2005: 41). با همین مبناست که تعریف انسان به‌مثابه «موجود فرهنگی» دفاع‌کردنی است و درواقع بحث از فرهنگ‌شناسی روی دیگر بحث از انسان‌شناسی به‌مثابه بنیاد علوم است (مصلح ۱۳۹۳: ۵۷).
باین‌وصف 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 به‌تعبیر متخصصان مطالعات ترجمه واحد ترجمه از الفاظ و اصطلاحات به فرهنگ و بلکه سنت‌های تاریخی، که ای‌بسا به‌دشواری قابل‌ترجمه باشند، منتقل می‌شود.

جولیان هاوس آلمانی (Juliane House, 1942-) که از نظریه‌پردازان ترجمه است با طرح نظریه ترجمه پنهان ترجمه فرهنگی را به اوج خود می‌رساند. او به‌خوبی دو دسته ترجمه پنهان (covert translation) و ترجمه آشکار (overt translation) را از هم تفکیک می‌کند. در ترجمه پنهان متن ترجمه‌شده با زمینه و بافت و زبان فرهنگی مقصد هماهنگ و هم‌سو شده است و متن ترجمه‌شده 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 چنان‌که پژوهش دکتر مجتهدی نشان داده است 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 گرده برداری از برخی از تاریخ فلسفه‌ها به زبان فرانسه هم چون *تاریخ فلسفه* آلفرد فویه 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 به طور مستقیم گرده برداری نکرده است (مجتهدی ۱۳۸۸: ۳۳۰).

مقصود از ترجمه فرهنگی در این جا عبور از ترجمه مکانیکی و لفظ‌به‌لفظ مفردات 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 *پدیدارشناسی روح* کتابی دارد که حاوی مکاتبات او 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 است نخستین بار متوجه این قضیه شده است و آن را در مقاله «هگل و زبان او»^۶ پررنگ کرده است. هگل در مکاتباتی که با ووس، مترجم هومر، در سال ۱۸۸۵ انجام داده است نوشته است که «لوتر /نجیل را به زبان آلمانی درآورده است و شما هومر را؛ بزرگ‌ترین هدیه‌ای که می‌توان به یک ملت داد و من هم کوشیده‌ام تا به فلسفه زبان آلمانی بیاموزم».^۷

فروغی هم در مقدمه سیر حکمت از مقاصد خود به خوبی پرده برداشته است و هدف اصلی‌اش را آموختن فلسفه به زبان فارسی می‌داند.

می‌توانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب^۸ 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 به دست 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 ازسویی و توجه به ظرفیت و ظرائف فرهنگ مقصد ازسوی 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 ازمنظر 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 کرده‌اند 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.

اما فروغی در بخشی مستقل از سیر حکمت به اهمیت فکری - تمدنی میراث علمی اسلامی تذکار می‌دهد و نکته جالب آن است که او 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 همین‌که دوره به عباسیان رسید، برای اهل نظر نسیم آزادی وزید و مردم آن کشورها که در تحت‌تأثیر 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 گرم‌کردن این هنگامه ایرانیان بالاختصاص دخالت تامه داشتند و از فخر و شرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهره‌وافی می‌باشند (همان: ۸۰).

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

حاصل این‌که 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).

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

مسلمانان علم و حکمت را چنان‌که 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، به‌واسطه اختراعات و اکتشافات و مطالعات تازه، معلومات یونانیان را تکمیل و مزید نمودند (همان: ۸۰).

به‌نظر فروغی وضع اسکولاستیک به‌لحاظ تاریخی به‌نوعی با سرشت مسیحی فلسفه قرون وسطی در اروپا گره خورده است، اما آن‌چه عجیب و درخور تأمل است ابتلای جهان اسلام به چنین سرنوشتی است، درحالی‌که به‌تعبیر او «شرع مقدس» اسلام علی‌الاصول عقلانی‌تر از مسیحیت قرون وسطی است؛

ملاحظه می‌فرمایید که در مشرق‌زمین 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 است و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین نشمرده است. بااین‌همه فضیلتی ما هم همان جمود و رکود اصحاب اسکولاستیک را داشته‌اند و نتیجه یک‌سان بوده است. عجب‌تر این‌که مردم کشور ما در علم و حکمت بر اروپاییان پیش‌قدم بودند و مغربیان به‌واسطه معاشرت شرقیان معرفت آموختند. اما آن‌ها به‌زودی بساط اسکولاستیک را برچیدند، وارد مراحل جدید شدند، هفت شهر علم را گشتند، و ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم (همان: ۸۶).

اگر این تحلیل و آسیب‌شناسی فروغی 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 الهی‌دانان قرون وسطی بین فلسفه، کلام، و علم تمایز فاحشی قائل نبوده‌اند (برای آگاهی از دیدگاهی متفاوت، بنگرید به بریه ۱۳۷۴: ۳۰۰). با این همه می‌توان در این عصر آثار متعددی در مابعدالطبیعه، منطق، و علم‌النفس 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 تأمل کردند و نظام‌های نظری سازمان‌یافته را که با استدلال‌های فلسفی هم‌راه بود به وجود آوردند.

این متفکران با کمک گرفتن از این نظام‌های فلسفی یونان و از نیمه دوم قرن دوازدهم فلاسفه مسلمان و با تفکر در عقلانیتی که از این نظام‌ها برگرفتند خواستند دین خود را معقول و مستدل کنند 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 پروکلوس 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 این که 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 صرف اثبات مدعیات دینی و مذهبی مسیحیت شده است. درحقیقت فلسفه در این قرون کلامی می‌شود (ایلخانی ۱۳۹۶: ۴-۶).

۵. منزلت دکارت در فلسفه و فرهنگ غربی

چنان‌که فروغی در دیباچه سیر حکمت در اروپا تصریح کرده است، سیر حکمت در اروپا نخستین تألیف در حوزه فلسفه غربی به زبان فارسی است که سیر تاریخی فلسفه را از یونان تا دوره معاصر گزارش کرده است. او این کتاب را مقدمه‌ای برای فهم بهتر گفتار در روش دکارت قرار داده است 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 انبای نوع در آن متصور باشد به ترجمه رساله کوچکی که معروف‌ترین اثر دکارت، فیلسوف نامی فرانسوی، می‌باشد

دست بردم. پس از انجام برخوردیم به این که 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 به‌چاپ رسانیدم (فروغی ۱۳۸۹: ۱).

همین‌طور در مقدمه جلد دوم به‌سال ۱۳۱۸ بر این نکته مجدد تأکید می‌کند:

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، درواقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپاییان از زمان باستان و دوره یونانیان تا سیصد سال پیش (همان: ۱۵۶).

او به‌دلیل 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. با این که تفسیر غالب از تکوین دوره جدید مقام فرانسیس بیکن (Francis Bacon, 1561-1626) را تعیین‌کننده و دوران‌ساز می‌دانند، 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).

او 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 به‌قصد نشان‌دادن مقام و موقع دکارت نوشته است 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 به‌درستی 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 است و در آثار

خود از عظمت علمی و فلسفی مسلمین و مشخصاً عظمت فکری ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی سخن گفته است 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 درمقام تحقیق است:

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را به آنچه پدران ما می‌گفتند و می‌نوشتند محدود کنیم و درمقام 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 نتیجه‌ای باید داشته باشد؟ آیا مقام دانشمندان ما را باید بزرگ کند یا محققان اروپا را باید درنظر 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 باتوجه‌به این وصف به او عنوان فیلسوف بنیان‌گذار تجدد را می‌دهند بدین معنا نیست که اگر فلسفه کانت نبود تجدد به‌وجود 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 کم‌وبیش برخوردار از علم و عقل و فهم بیکنی و دکارتی و کانتی‌اند. 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 و 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: ۴-۵).

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 درکنار دیگر بصیرت‌های کانتی، از جمله در نقد دوم که در آن جا آدمی عین اراده است، می‌توان از کانت به‌عنوان مؤسس مابعدالطبیعه اراده سخن گفت. البته مابعدالطبیعه اراده از دکارت و فلاسفه عقل‌گرای قرن هجدهم آغاز می‌شود و این سیر به کانت می‌رسد و بعد از او در کسانی چون فیخته، شلینگ، و شوپنهاور و دیگران بسط می‌یابد (شجاعی جشوقانی 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 نتایجی خواهیم رسید؟ او با مراجعه به آثار هگل، به‌ویژه درس‌گفتارها در باب فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه، پاسخ هگل را جست‌وجو می‌کند. این که آمریکای لاتین دوران کودکی و نابالغی بشر است و آفریقا ذاتاً سرزمین بی‌حاصل است، سیاهان همسایه دیواربه‌دیوار چهارپایان‌اند، و این که آسیا خاستگاه و آغاز راه است، ولی اروپا علی‌الاطلاق مرکز و پایان جهان است، آسیا روح است در دوران کودکی خود و این که روح آلمانی که تعیین‌بخش نامتناهی آزادی به‌نحو مطلق است، جان و غایة‌القصوی 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 رساله روشن‌گری کانت^۹ مفاهیم انتزاعی نیست و ناظر به وضع انضمامی و خودآگاهی غربی است که این خودآگاهی که در رساله روشن‌گری چیست کانت آغاز شده است و در آثار هگل بسط یافته است. در واقع آثار هگل سیر بشر از نابالغی تا بلوغ را بیان می‌کند، آن هم با بیان مصادیق تاریخی آن.^{۱۰}

نکته جالب آن است که باوجود این که فروغی دغدغه‌های متجددانه داشته است، کم‌تر به فلسفه تجدد کانت (منظور نقدهای دوم و سوم و رساله‌های سیاسی - اجتماعی کانت و از همه مهم‌تر رساله روشن‌گری چیست؟) پرداخته است و شاید اگر به مضامین رساله روشن‌گری چیست؟ ورود پیدا می‌کرد می‌توانست به‌نوعی برای پروژه 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 او 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 به‌جای این‌که اعیان را اصل قرار دهیم و ذهن انسان را با آن‌ها مقایسه کنیم و تطبیق دهیم، ذهن خویش را اساس قرار دهیم و عین‌ها را با آن هماهنگ سازیم، آن‌گاه مسائل و مشکلات موجود در ماوراءالطبیعه را بهتر و آسان‌تر حل و فصل خواهیم کرد.

به‌نظر کانت ما قادر به شناخت «نومن یا شیء فی‌نفسه» نیستیم و صرفاً قادریم که پدیدارها را بشناسیم، زیرا فقط پدیدارهایند که تحت مکان و زمان به‌مثابه صورت ضروری پیشین و شرط امکان تصور پدیدارها قرار می‌گیرند. زمان و مکان خصلت درونی ذهن ماست و از این‌رو وابسته به ذهن‌اند (مجتهدی ۱۳۶۳: ۲۱).

باید توجه داشت که در فلسفه نظری کانت دو واژه «سوژه» و «ابژه» به‌معنای امروزی خود و برعکس دوره قدیم به‌کار می‌روند. کانت «objective» را امری می‌داند که خارج از حیطه سوژه است و متعلق شناسایی یا شیء خارجی است. «subjective» در فلسفه او بر امری دلالت دارد که در سوژه بوده و از شئون او محسوب می‌شود. «سوژه» به‌معنای انسان است از آن‌ نظر که به‌طریق خاصی فاعل شناساست. در دوره جدید، «subjective» به‌معنای ذهن مدرک و «objective» به‌معنای عین مدرک‌اند که درمقابل 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 *بدیع‌الحکم* آقاعلی مدرس زنوزی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ ق) 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 درکنار نام فیثته به‌عنوان فیلسوفانی که متعلق‌اند به «فرقه دیگر از حکمای فرنگستان [که] قائل به خالق مستجمع... صفات کمالیه نیستند، بلکه به خالقی معتقد نیستند» ذکر شده است.

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

اندکی بعد از این خطابه و در سال ۱۳۱۷ است که محمدعلی فروغی در کتاب *سیر حکمت در اروپا* گزارشی مبسوط‌تر از خطابه وثوق‌الدوله و به‌بیانی 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 فاصلهٔ چهل سالهٔ میان انتشار سیر حکمت در اروپا تا سال ۱۳۵۷ مطالعات کانتی در ایران توسعهٔ چندانی نمی‌یابد.

پس از انقلاب اسلامی مطالعات کانتی در ایران جهشی انکارناپذیر داشته است. هرچند کتاب اصلی او یعنی *نقد عقل محض*، با عنوان *سنجش خرد ناب*، با زبانی مغایر و مخالف سنت زبان فارسی فلسفی ترجمه شده است، سه بار به چاپ رسیده است. *پروله گومنا* نیز با عنوان *تمهیدات* ترجمه شده است 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 (حداد عادل ۱۳۸۹: ۳-۸). طبق اطلاعات ثبت‌شدهٔ مؤسسهٔ خانهٔ کتاب که مرجع ملی و رسمی ثبت کتاب است، تاکنون (خرداد ۱۳۹۵) حدود ۱۲۰ عنوان کتاب «از» و «دربارهٔ» کانت منتشر شده است (بنگرید به حداد عادل ۱۳۹۴: ۱۲).

فروغی در مقام گزارش و تبیین آرای کانت به درستی بحث خود را از منازعهٔ میان عقل‌گرایان قرن هفدهم (دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا) و تجربه‌گرایان قرن هجدهم (لاک، بارکلی، 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» (dogmatists/ 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/ skeptic) یا مردد می‌گوییم و دانشمندان ما «سوفسطایی» 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 فلسفهٔ اولی معنا دارد یا ندارد و موجه است یا نیست و اگر موجه است حدود آن چیست و تاچه اندازه می‌توان به آن اعتماد کرد (همان: ۳۱۵).

فروغی متوجه این معنا شده است که نوع طرح مسئله و ورود کانت به مطالعات فلسفی متمایز از پیشینیان است و درواقع فلسفه او نه فلسفه متافیزیکی و وجودشناسانه گذشتگان، بلکه نوعی فلسفه فلسفه یا متافلسفه (meta-philosophy) و معرفت‌شناسی فلسفه است. توضیح این‌که اگر فلسفه پیشاکانتی 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، ازاین‌رو که معلوم می‌کند که عقل انسان چه می‌تواند دریابد و چه‌اندازه 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؛ جزاین‌که 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 داد او را از بزرگ‌ترین حکما به‌شمار آورده است (همان).

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

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 آن اموری که فوق توان و طاقت او نیست نائل خواهد آمد (دکارت ۱۳۷۶: ۱۰۰).

به‌نظر فروغی همین خصلت فلسفه کانتی یعنی چرخش از متافیزیک به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است که به زبان فلسفی او پیچیدگی و غموض خاصی بخشیده است و ترجمه فلسفه او 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 *نقادی عقل مطلق* به‌اختصار به‌دست می‌دهیم و چون بیان کانت بسیار پیچیده و درهم است، به‌پیروی عبارات او و ترتیب آن‌ها پای‌بند نمی‌شویم، تا آن‌جا که ممکن است مطلب را به‌بیان روشن‌تری درمی‌آوریم (همان).

۸. نتیجه‌گیری

نمی‌خواهیم ادعا کنیم که فروغی در ارائه سیر حکمت در اروپا تمام این شرایط و اقتضائات ترجمه فرهنگی را داشته است و در کاروبار فکری خود لحاظ کرده است، اما می‌توان این ادعا را به‌مسند تبیین و توضیح نشاناند که سیر حکمت در اروپا فراتر از 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 او خواندنی است:

شنیدم کسی پس از خواندن رساله گفتار 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 رساله گفتار میسر می‌شد، من به خود زحمت نمی‌دادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم و مقدمه آن رساله قرار دهم. آن گوینده یا این مقدمه را نخوانده است 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 رساله گفتار نه معرف دکارت است نه مبین علم و حکمت جدید. اهمیتش از جهت دیگر است (فروغی ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۱).

او 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 است،^{۱۱} 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 است و کل تاریخ فلسفه اروپا را برای ایرانیان نوشته است که بتوانیم مرادها و مقاصد دکارت را 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 علوم‌اند که ممکن است به سه شاخه اصلی کاهیده شود: یعنی طب،

مکانیک، و اخلاق (ibid.: vol. 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 استعاره‌ای 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 است، درحالی‌که اگر ما تلقی ارگانیک 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. از آن‌جاکه یکی از دیدگاه‌های غالب در گفتمان‌های فکری معاصر ایران علوم انسانی و فرهنگ معاصر را مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی برخاسته از فلسفه جدید غربی می‌داند، معتقد است که با تغییردادن این مبانی لزوماً علوم جدید استخراج و تولید می‌شود.^{۱۲}

اما استعاره ارگانیک 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 ... طبیعیاتی 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 است و به همین دلیل کلیت سیر حکمت در اروپا را به‌مثابه 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 انبای 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 به‌چاپ رسانیدم (فروغی ۱۳۸۹: ۱).

فروغی خود به این نکته آگاهانه تصریح می‌کند:

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. هرچند ترجمه نیست، کاملاً مطابق با گفته‌های ایشان است. از خود نه چیزی افزوده‌ام نه تحریف و تغییری به مطالب داده‌ام (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

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

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی نویسنده ذیل طرح اعتلای علوم انسانی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.
 ۲. این کتاب را انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر کرده است. چاپی که موردارجاع ماست چاپ سوم در سال ۱۳۸۸ است.
 ۳. در سال‌های اخیر، درکنار 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. درکنار 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 قابل‌اعتنا بوده است که آثاری به کتاب‌شناسی این حوزه که حدود ۲۰۰۰ صفحه است اختصاص یافته است (برای نمونه، بنگرید به رحمتی ۱۳۸۶؛ رحمتی ۱۳۹۵).
 ۴. برای تفصیل بحث درباب 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، بنگرید به Azadibougar 2010.
- هرچند نویسنده مقاله معتقد است تحلیل‌های معاصران درباب انتقال تجدد غربی به فرهنگ ایرانی از راه ترجمه عمدتاً غیرمدلل و اغراق‌آمیز است.
5. Schwemmer, Oswald (2005), *Kulturphilosophie, Eine medientheoretische Grundlegung*, Fink, München.
 6. Inwood, Michael (1992), "Hegel and His Language", in: *Hegel Dictionary*, Michael Inwood (ed.), Wiley-Blackwell.
 7. 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'.

۸. اشاره به کتاب سیر حکمت در اروپا.

9. *What is Enlightenment* (1784)

10. Dussel, Enrique (1995), "Eurocentrism and Modernity (introduction to the Frankfurt Lectures)" in: Beverleg Michael et al., *The Postmodern Debate in Latin America*, Durham and London: Duke up.

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

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

کتاب‌نامه

- ایلخانی، محمد (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
- آشوری، داریوش (۱۳۵۷)، *تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ*، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- بریه، امیل (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، ترجمه علیمراد 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.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۹)، «علل گرایش به مطالعات کانتی در ایران»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۳۶.
- حداد عادل، 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)، *مآخذشناسی فلسفه غرب*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رحمتی، حسینعلی (۱۳۹۵)، *مآخذشناسی فلسفه غرب*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شجاعی جشوقانی، مالک (۱۳۹۱)، *درآمدی فلسفی تاریخی به روشن‌گری*، تهران: علم.
- شجاعی، مالک (۱۳۹۰)، «مسائل تاریخ‌نگاری فلسفه»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۵۱.
- فرحزاد، فرزانه (۱۳۹۴)، *فرهنگ جامع مطالعات ترجمه*، تهران: علمی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: البرز.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۹)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: هرمس.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، *فلسفه نقادی کانت*، تهران: مؤسسه نشر هما.

مناسبات «فلسفه و ترجمه فرهنگی» در ایران معاصر ... ۸۳

مجتهدی، کریم (۱۳۸۸)، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجموعه مقالات علمی پژوهشی سمینار کانت: مطالعات انتقادی در فلسفه کانت (۱۳۸۶)، ۲۸ تا ۳۰ آذر ۱۳۸۳، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مصلح، علی اصغر (۱۳۹۳)، *فلسفه فرهنگ*، تهران: علمی.

Azadibougar, Omid (2010), "Translation Historiography in the Modern World: Modernization and Translation into Persian", *Target*, vol. 22, no. 2.

Butler, Clark and Christiane Seiler (ed.) (1984), *Hegel: The Letters*, Bloomington: Indiana University Press.

Descartes, Rene (1988), *The Philosophical Writings Of Descartes*, 3 vols., trans. 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, The Postmodern Debate in Latin America*, Durham and London: Duke University Press.

Gracia, Jorge J. E. (2005), *History and Historiography of Philosophy*, New York: State University of New York Press

Kan, Immanuel (1970), "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" in: *Kant's Political Writing*, Reiss H. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Schmidt James (1996), *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of Colifornia Press.

Schwemmer, Oswald (2005), *Kulturphilosophie, Eine Medientheoretische Grundlegung*, München: Fink.

