

بسم الله الرحمن الرحيم

# دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه و حکمت

سال سیزدهم / شماره ۲۷

بهار و تابستان ۱۴۰۳

پژوهشهای معرفت‌شناختی براساس مجوز شماره ۳/۱۸/۱۵۹۰۳۰ مورخ ۱۳۹۴/۸/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای اعتبار علمی پژوهشی است.

این دو فصلنامه با استناد مصوبه جلسه مورخ ۱۳۹۲/۱/۲۶ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مصوبه هشتاد و چهارمین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی مورخه ۱۳۹۰/۸/۳۰ منتشر می‌شود.

## دوفصلنامه پژوهشهای معرفت‌شناختی

سال سیزدهم / شماره ۲۷ - بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

مدیر مسئول: دکتر محمد اکوان  
مدیر داخلی: دکتر عزیزالله افشار کرمانی  
ناظر فنی: رضا قاسمی  
طرح جلد: انتشارات آیین احمد  
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و توزیع دانشگاه آزاد اسلامی  
سر دبیر: دکتر مهدی نجفی افرا  
مترجم انگلیسی: دکتر قدرت‌الله قربانی  
ویراستار: دکتر عزیزالله افشار کرمانی

### اعضاء هیأت تحریریه

موسی اکرمی	استاد فلسفه علم دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
عین‌اله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت معلم شهید رجایی
صمد دیلمقانی موحد	استاد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه خوارزمی تهران
انشاءالله رحمتی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
مرتضی شجاری	استاد فلسفه دانشگاه تبریز
مهدی نجفی افرا	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
عزیزالله افشار کرمانی	دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
محمد اکوان	دانشیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
جلال پیکانی	دانشیار فلسفه دانشگاه پیام نور تبریز
اعلاء تورانی	دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء
سیدمصطفی شهرآیینی	دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دو فصلنامه پژوهشهای معرفت‌شناختی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام؛ ISC ([www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی؛ SID ([www.sid.ir](http://www.sid.ir)) نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، روبروی بیچ شمیران، مجتمع دانشگاهی شهید صدر زاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، طبقه ششم، دفتر مجله.  
تلفکس: ۷۷۵۲۸۷۲۶ - ۰۲۱  
ایمانه (Email): [a.hekmat90@yahoo.com](mailto:a.hekmat90@yahoo.com)  
پایگاه اختصاصی و سامانه ارسال مقالات: <http://aadab.iauctb.ac.ir>

### شرایط پذیرش مقاله

- محتوای مقالات بیانگر نظر نویسندگان است و لزوماً دیدگاه این مجله را منعکس نمی‌کند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً منتشر شده یا همزمان برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- هیئت تحریریه «پژوهشهای معرفت‌شناختی» در پذیرش مقالات آزاد است و بر اساس ارزیابی علمی و نظر تخصصی داوران تصمیم خواهد گرفت.
- «پژوهشهای معرفت‌شناختی»، تا آنجا که در محتوای مقالات خللی ایجاد نشود، در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال آخرین حکم کارگزینی نویسنده (نویسندگان) به همراه مقاله ضروری است.

### الگوی تدوین مقاله

- مقالات ارسالی باید دارای شاکله اصلی مقالات علمی پژوهشی، شامل: عنوان، چکیده (حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه) و واژه‌های کلیدی (بین ۳ تا ۵ واژه) به دو زبان فارسی و انگلیسی؛ مقدمه (شامل روش، پیشینه و طرح مبانی و مسأله تحقیق)؛ متن مقاله؛ نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
- مقاله باید در محیط word تایپ و فایل pdf و word مقاله (فقط) از طریق سامانه اینترنتی مجله ارسال گردد. حجم مقاله (با احتساب چکیده و منابع) نباید از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.

### شیوه ارجاع‌دهی

- «پژوهشهای معرفت‌شناختی» در ارجاع‌دهی از روش درون‌متنی (APA) پیروی می‌کند؛ با الگوی: (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه).
- در صورتی که در یک سال چند اثر از همان مؤلف منتشر شده است، آثار با درج الف، ب، ج... یا a, b, c... در کنار سال انتشار از هم تفکیک شوند.
- در صورت ارجاع‌دهی یک مطلب به چند منبع، منابع بر اساس الفبایی نام خانوادگی صاحب اثر مرتب و با نقطه ویرگول «؛» از هم جدا شوند.
- در ارجاع پیاپی به یک منبع از «همان/ Ibid» استفاده شود.
- معادل غیرفارسی نام‌ها و اصطلاحات و مطالب توضیحی فرعی به صورت پانوش در پاورقی آورده شود.

## شیوه تنظیم فهرست منابع

- در انتهای مقاله، تنها منابعی که در متن به آنها ارجاع شده است، به ترتیب الفبایی نام خانوادگی صاحب اثر با الگوی زیر فهرست شوند.

**کتاب:** نام خانوادگی صاحب اثر، نام (سال انتشار) **عنوان کتاب** [به صورت بولد-ایتالیک]، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل نشر: ناشر.

**مقاله / مجله:** نام خانوادگی صاحب اثر، نام (سال انتشار) «عنوان مقاله» [داخل گیومه]، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، **نام مجله** [به صورت بولد-ایتالیک]، دوره انتشار، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.

**مقاله / مجموعه مقالات:** نام خانوادگی صاحب اثر، نام (سال انتشار) «عنوان مقاله» [داخل گیومه]، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، **عنوان کتاب** [به صورت بولد-ایتالیک]، نام و نام خانوادگی گردآورنده، محل نشر: ناشر، شماره صفحات مقاله.

- نسخه تفصیلی این راهنما را بر روی پایگاه اینترنتی اختصاصی مجله به نشانی: [adab.iauctb.ac.ir](http://adab.iauctb.ac.ir) مطالعه نمایید.

## اختصارات :

س ← سال	ج ← جلد
بی تا ← بدون تاریخ	ش ← شمسی
د ← درگذشت	ق ← قمری
نک ← نگاه کنید به	م ← میلادی
قس ← مقایسه کنید با	ص ← صفحه
همانجا ← جلد و صفحه پیشین	شم ← شماره

## فهرست مطالب

- بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر موريس مرلوپونتی و تحليل آن در آثار سبک امپرسیونیسم: با  
تکیه بر آثار کلود مونه ..... ۲۶-۷
- الهام عسگری ایبانه، محمدرضا شریف‌زاده، ابوالفضل داوودی رکن‌آبادی، سیدمصطفی مختاباد امری  
بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا ..... ۴۸-۲۷
- فاطمه شوشتری، عزیزالله افشار کرمانی
- امکان‌سنجی نقش فلسفه تحلیلی زبان در رفع کج‌فهمی‌ها، نسبت به سوء‌مصرف مواد مخدر... ۴۹-۷۱
- فتان دهقانی، محمد رعایت جهرمی
- ویتگنشتاین در برابر جی. ای. مور بررسی مقایسه‌ای میان ویتگنشتاین و جی. ای. مور در باب دو  
مفهوم «معرفت و یقین» ..... ۹۱-۷۳
- محمد سعید عبداللّهی، محمد علی عبداللّهی
- اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ..... ۱۲۶-۹۳
- قادر فراقی، محسن فرمهینی فراهانی، محمدحسن میرزامحمدی
- افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی ..... ۱۴۹-۱۲۷
- امیرحسین حاتمی، میثم اکبرزاده
- تبیین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ..... ۱۷۵-۱۵۱
- سیدحسام حسینی، مهدی سبحانی‌نژاد، اکبر رهنما
- شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی ..... ۱۹۵-۱۷۷
- مجید طیبی جبلی، محمد شکری، انشالله رحمتی
- اندیشه‌ورزی از منظر نهج‌البلاغه: یک مطالعه داده بنیاد ..... ۲۳۰-۱۹۷
- سیدجلیل امامی میدی، کمال صحرائی اردکانی، یاسر رضاپور میرصالح، علی محمد میرجلیلی
- کاربست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع معضلات فضای مجازی ..... ۲۵۶-۲۳۱
- پرستو مصباحی جمشید، مریم سلطانی کوهانستانی
- از ذهن تا زبان: تبارشناسی نظریه زبانی جان لاک و چالش‌های تفسیر آن ..... ۲۷۶-۲۵۷
- حسن مهرنیا
- نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سه‌رودی و هیدگر ..... ۲۹۸-۲۷۷
- کاظم هانی

## بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر موریس مرلوپونتی و تحلیل آن در آثار سبک امپرسیونیسم: با تکیه بر آثار کلود مونه

الهام عسگری ایبانه<sup>۱</sup>

محمدرضا شریف‌زاده<sup>۲</sup>

ابوالفضل داوودی رکن آبادی<sup>۳</sup>

سیدمصطفی مختاباد امری<sup>۴</sup>

### چکیده

مرلوپونتی همچون دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر این باور است که هر انسانی دارای وضعیت، موقعیت و زیسته خاصی در جهان است که این زیسته محصول بودن-در-جهان است و از طرف دیگر انسان از منظر او با بدن آگاهی موقعیت خاص و بودن-در-جهان را تجربه می‌کند. و بدن موجب می‌شود که انسان زیسته خویش و هستی خود را بیابد. در این مقاله تلاش بر این است که نگرش مرلوپونتی را درباره دو مفهوم پیشین در آثار و نگرش امپرسیونیست‌ها و به عنوان نمونه آثار کلود مونه مورد ارزیابی قرار دهیم. آثار مونه بیانگر تجربه بدن آگاهانه مرلوپونتی است که بر اساس زیسته و بودن-در-جهان خاص به تصویرگری موقعیتی می‌پردازند که آن را ادراک می‌کنند. در واقع این بودن-در-جهان به تعبیر مرلوپونتی همان نحوه زیستی است که امپرسیونیست‌ها آن را برای تصویرگری استفاده می‌کنند و به سبک نقاشی آنان تبدیل شده است. سوال اصلی مقاله این است که با توجه به اینکه مرلوپونتی معتقد است، ارتباط انسان با عالم خارج مبتنی بر ادراک حسی است و از طرف دیگر هنر به ویژه نقاشی تجلی ادراک حسی است می‌توان نگرش امپرسیونیست‌ها و از جمله کلود مونه در ترسیم عالم خارج را همچون نگرش مرلوپونتی دانست؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد کلود مونه نیز در آثار نقاشی خود با بکارگیری نور به نوعی ادراک حسی و بصری خاص از عالم خارج می‌رسد و این امر مونه را همسو با تفکر مرلوپونتی می‌سازد.

**کلید واژه‌ها:** ادراک حسی، بدن آگاهی، مرلوپونتی، امپرسیونیسم، کلود مونه

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Hk.elham@yahoo.com

۲. استاد گروه هنر، دانشکده هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، (نویسنده مسئول).

Moh.sharifzade@iauctb.ac.ir

davodi@iauyazd.ac.ir

۳. استاد پژوهش هنر، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

mokhtabm@modares.ac.ir

۴. استاد ادبیات نمایشی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۶/۵

## مقدمه

مرلوپونتی یک فیلسوف اگزیستانسیالیست است و این طیف از اندیشمندان بر این باور هستند که انسان تنها موجودی است که خودش به خویشتن وجود و هستی - اگزیستانسیال - می‌بخشد. ماندگارترین نظریه مرلوپونتی پدیدارشناسی ادراک است. او با مطرح کردن رابطه جدیدی میان انسان و جهان روش فیلسوفان گذشته را زیر سوال می‌برد و تلاش می‌کند دو گانه انگاری که دکارت بین سوژه و ابژه (من و جهان) ایجاد کرده است را از میان بردارد. او معتقد است من به عنوان سوژه و جهان به عنوان ابژه دو امر جدا از هم نیستیم بلکه در هم تنیده‌ایم. برای مرلوپونتی بدن و جهان مانند دو روی یک سکه‌اند، من بدون جهان معنایی ندارم و جهان هم بدون من بی‌معناست. برای مرلوپونتی ادراک مواجهه بدنمندی ما با جهان بیرونی است. ما جهان را به صورت کلی معنادار و وحدت یافته تجربه می‌کنیم، ما به صورت فعال با جهان درگیریم. مرلوپونتی بر خلاف عقل‌گرایان که سوژه را فراسوی جهان تجربه می‌دانند، معتقد است سوژه باید در جهان، زمان و مکان تقرر یافته باشد. مرلوپونتی می‌خواهد میان سوژه و ابژه، عقل و تجربه و ایدئالیسم و رئالیسم هماهنگی ایجاد کند.

در فلسفه مرلوپونتی اثر هنری معنایی را آشکار می‌کند که نشان از جهان تجربه شده هنرمند است. یعنی اثر هنری ریشه در زندگی فردی هنرمند دارد. در پژوهش پیش‌رو پس از تبیین دو مفهوم بودن - در - جهان<sup>۱</sup> و بدن آگاهی<sup>۲</sup> از منظر مرلوپونتی و رابطه بین آن‌ها به بررسی ویژگی‌های سبک امپرسیونیسم و به عنوان نمونه آثار کلود مونه می‌پردازیم و بررسی می‌کنیم که چگونه می‌توان آثار امپرسیونیسم‌ها از جمله کلود مونه را خوانش پدیدارشناسانه از نوع مرلوپونتی کرد. در واقع سعی می‌کنیم با نگرش مرلوپونتی در باره بدن آگاهی به فهم آثار امپرسیونیست‌ها که از جنبه تکنیک و فرم تلاش می‌کردند آثارشان را در فضایی پر از نور خلق کنند برسیم.

---

1. Being-In-The-word  
2. Conscious-body



## روش تحقیق

این پژوهش از نظر هدف رویکردی بنیادی دارد و شیوه دستیابی به نتایج آن توصیفی - تحلیلی است. نحوه گردآوری اطلاعات، به روش کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه منابع مکتوب می‌باشد.

## پیشینه تحقیق

جستجو بر روی پژوهش‌های صورت گرفته نشان می‌دهد، پژوهشی که مستقیماً به بررسی نظریات مرلوپونتی در تحلیل آثار امپرسیونیست‌ها پرداخته باشد وجود ندارد. برخی مقالات به معرفی دیدگاه‌های مرلوپونتی در هنر پرداخته‌اند. مقاله «سزان و مرلوپونتی» نوشته غلامی (۱۳۹۳) به نظریات مرلوپونتی درباره هنر مدرن می‌پردازد. مقاله «بررسی تلقی مرلوپونتی از وجه دیالکتیکی هنر مدرن و گشایش هستی در آن با تاکید بر نقاشی‌های سزان» به قلم شایگان فر و ضیاء شهابی (۱۳۹۳) تفسیر مرلوپونتی از نقش و نقاش و ناظر و منظره را بیان می‌کند. هما نوزاد و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل هنر تعاملی با رویکرد پدیدارشناسانه از منظر مرلوپونتی» تعامل سوژه و ابژه در هنر تعاملی را مطابق با نظریات پدیدارشناسانه مرلوپونتی می‌داند.

## نظر مرلوپونتی درباره بودن - در - جهان

مرلوپونتی یک اگزیستانسیالیست است. او معتقد است که نه تنها آگاهی بلکه حتی فلسفه درگیر جهان است و نمی‌تواند و نباید خود را از تجسد ذاتی‌اش در جهان جدا کند. در فلسفه او ادراک الویت دارد. ادراک آنچه‌ان که مقصود مرلوپونتی است، دریافت منفعلانه‌ی «بازنمایی‌های» داده شده از بیرون و سپس تفسیر کردن آن‌ها نیست. ادراک، اتصال مستقیم با جهان است و آن اتصال، صورت فعال و درگیری با اشیاء اطراف ما را شکل می‌دهد (ماتیوز، ۱۳۸۹، ۶۰). مرلوپونتی می‌گوید:

"ادراک کردن نه آن‌چنان که عینی‌گرا می‌گوید، دریافت منفعلانه بازنمایی‌ها از اعیان است، نه آن‌چنان که فیلسوفان ایده‌آلیست گفته‌اند، خلق جهان از ایده‌هایی در ذهن من است. مدرک در عالم است، اما نه به آن شیوه که اعیان محض (در عالم) هستند: مدرک سوژه‌ای است که بر جهان تأثیر

می‌گذارد همچنان که جهان بر او تاثیر می‌گذارد" (همان، ۶۲).

ما به عنوان سوژه‌های آگاه از تجربه نمی‌توانیم خودمان را از جهانی که تجربه‌ی ما به آن ارجاع دارد جدا کنیم. ما جدا از جهانی که تجربه می‌کنیم نیستیم، بلکه قسمتی از آن هستیم هایدگر این شیوه هستی انسانی را دازاین<sup>۱</sup> می‌نامد. به نظر او هستی ما در - جهان - بودن است و مرلوپونتی در این مورد با او هم عقیده است.

در فلسفه مرلوپونتی ایده انسانی به مثابه ضرورتی تجسد یافته اهمیت حیاتی دارد. تجارب من تجارب جهان من است و جهان چیزی است که به تجاربی که دارم معنا می‌دهد. لذا نمی‌توانم منفعل از جهان باشم چرا که خود جهان است که برای من به مثابه امری معنا دار است: موجود انسانی، به بیان هایدگری «در - جهان - بودن» است. (همان، ۳۴) مرلوپونتی می‌گوید که جهان چیزی نیست که فقط درباره آن اندیشه کنیم، مکانی هست که ما در آن زندگی می‌کنیم، احساس می‌کنیم، امید داریم و تلاش می‌کنیم آن را بشناسیم.

### بررسی نگرش مرلوپونتی در باره بدن آگاهی

به باور مرلوپونتی، فیلسوفان پیشین به بدنمند بودن تجربه و واقعی بودن آن در یک وضعیت جسمانی توجهی نداشتند و لذا فهم و ادراک را به سوژه‌ای مجرد از بدن مربوط می‌دانستند. دوگانگی سوژه به مثابه فاعل شناسا با تن و جهان در فلسفه غرب سابقه‌ای دیرینه دارد. بنابراین نظر مرلوپونتی، اگر ذهن و احساس انسان را جدا بدانیم و امر درونی و جهان بیرونی را دوگانه فرض کنیم، نمی‌توانیم آگاهی مستقیم و بدون واسطه از جهان داشته باشیم. در نگاه مرلوپونتی ذهن مجزای از بدن نیست. همچنین تجربه نه متمایز از بدن است و نه باز نمودی مطلق از بدن، بدن جدا از قواعد ذهن پدیداری است که سوژه را در معرض تجربه و آگاهی قرار می‌دهد.

مرلوپونتی معتقد است که انسان هرگز نمی‌تواند خارج از بدنمندی و ادراکات خود تصویری از خویش داشته باشد و بدون بدن و قوای ادراکی - حرکتی آن، هیچ حضور و معنایی امکان پذیر نیست. بدن در اینجا ابزار و امکانی برای برانگیختن حسی یک سوژه

## ۱۱ بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر موریس مرلوپونتی و ...

استعلایی در جهت فهم داده‌های جهان نیست و درک جهان به واسطه‌ی چنین سوژه‌ای مجرد از کالبد جسمانی میسر نمی‌شود. سوژه در این نگرش، وصفی از بدن آگاه قلمداد می‌شود (پیراوی ونک، ۱۳۸۹، ۷۷-۸۰).

به اعتقاد مرلوپونتی اولین راه تماس ما با جهان ادراک حسی است و ادراک حسی امری پیش‌آگاهانه است. «هریک از ما پیش از آنکه آگاهی باشد، بدنی به شمار می‌رود که جهان را دریافت می‌کند و شکل می‌دهد.» (مرلوپونتی، ۱۳۹۱، ۱۷). از نظر مرلوپونتی ادراک نه فقط دریافت کیفیت‌های حسی و نه صرفاً حاصل استدلال و برهان عقلی است بلکه مواجهه بدنمندی ما با جهان بیرونی است. این شیوه مواجهه مقدم بر تفکر و اندیشه است. حس کردن چیزی به این معنا صرف ثبت کردن یا احساس کردن آن نیست، بلکه دریافتن آن، یا سردر آوردن از آن، است (کارمن، ۱۳۹۰، ۹۸). مرلوپونتی معتقد است «ادراک در هر جایی زاده نمی‌شود» بلکه «در اعماق و زوایای بدن سربر می‌آورد» (همان، ۲۵). بدن و تن واسطه‌ای برای درک و معرفت ما به عالم ابژه است. در واقع بنا به نظر مرلوپونتی:

«بدن آن چیزی است که نزدیک من می‌باشد و هرگز نمی‌توانم آن را مقابل دیدگانم بچینم. بدن حاشیه‌ای از تمام ادراک من است. من ابژه‌های خارجی را با بدنم مشاهده می‌کنم. ابژه‌ها را به کار می‌برم؛ در آن‌ها کنکاش می‌کنم، در اطراف آن‌ها می‌گردم؛ اما خود بدنم را نمی‌توانم مشاهده کنم.» (merleau-ponty, 2005, 104).

### رابطه بدن آگاهی و بودن - در - جهان

من بدن خویش هستم. و آن را زیست می‌کنم... و بدن نیز چیزی است که جهان را زندگی می‌کند (merleau-ponty, 2005, 231). مرلوپونتی با رویکرد پدیدارشناسی در صدد یافتن و توصیف رابطه سوژه با جهانی است که در آن غوطه‌ور شده است جهانی که به وسیله ادراک به سوژه داده شده است (callagher, 2010, 184). سوژه با جهان از طریق بدن ارتباط پیدا می‌کند. مرلوپونتی این ارتباط بین جهان و بدن را این‌گونه بیان می‌کند: «بدن ما در جهان به مثابه قلب یک جاندار است، آن چشم انداز مرئی را پیوسته پابرجا نگه می‌دارد، زندگی به آن می‌دمد، آن را از درون حفظ می‌کند و با آن نظامی را تشکیل می‌دهد.» (merleau-ponty, 2005, 202).

مرلوپونتی معتقد است من به عنوان یک سوژه نمی‌توانم فارغ از زمان و مکان باشم، من ضرورتاً در وضعیت تاریخی خاصی تجسد دارم. او شرط در عالم بودن را بدنمندی سوژه می‌داند و بدن را وجودی صرفاً فیزیکی در جهان قلمداد نمی‌کند و این دیدگاه که بدن ابژه‌ای در میان دیگر ابژه‌هاست نمی‌پذیرد و آن را جزئی از خود جهان می‌داند. به نظر مرلوپونتی بدن گاهی نقش ابژه و گاهی نقش سوژه را دارد. او ساختار جدیدی از بدن را معرفی می‌کند که بدن را بین دیدن‌گر و دیدارپذیر و بین لمس کردن و لمس شدن قرار می‌دهد. این ساختار، ساختاری متقاطع است که همزمان بدن با دیدن، دیدن خود را می‌بیند و با لمس کردن لمس خود را حس می‌کند. بدن در همه تجربه‌های ما از جهان حضور دارد. دور و نزدیک و سرد و گرم به کمک بدن برای ما قابل فهم می‌شوند مفهوم عمق و رنگ و فضا را ما با کمک بدن درک می‌کنیم، بدن است که نشان می‌دهد فضا در مقابل ما نیست بلکه در اطراف ماست و مابخشی از فضا هستیم. نزد مرلوپونتی جهان، جهانی است که برای سوژه موجود است در بدن او ساکن شده و در ارتباط با آن معنا و تعریف پیدا می‌کند (romdenh-romluc, 2010, 165).

راز فلسفی‌ای که مرلوپونتی را تحت تاثیر قرار داد و راهنمای کار او شد دو وجه دارد - نخست این‌که ما گشوده به روی جهانیم و دیگر اینکه مندرج در آنیم. اولین وجه آن راز، این واقعیت حیرت‌انگیز است که جهان اصلاً بر ما منکشف می‌شود و آگاهی ما به بطن چیزهایی غیر از خودمان دست می‌رساند و ما را به آنها وصل می‌کند؛ آن هم به نحوی که ظاهراً با نسبت‌های خارجی خاموشی که اعیان محض، چشم بسته با یکدیگر دارند، قابل مقایسه نیست. وجه دوم این راز آن است که ما خود نه فرشته‌ایم نه ماشین، بلکه موجوداتی زنده هستیم. ما با جهان نه مانند پردازشگران داده‌ها و اطلاعات مواجه می‌شویم نه همچون اشباح و ارواحی که مانند ما بر سطح چیزها شناورند. نظرگاه ادراکی نظرگاهی بدنی (یا جسمانی) است. ما تنها به واسطه داشتن بدن است که جهانی داریم: «بدن لنگرگاه ما در جهان است» (کارمن، ۱۳۹۰، ۲۸).

بدن راهی برای درگیری در جهان می‌یابد که به او امکان می‌دهد تا راهش را با موفقیت

در آن جهان پیدا کند، زمانی که رشد پیدا کرد ما به طرز معنا داری در روزهایمان با این هماهنگی که اکنون عادی شده است به پیش می‌رویم. بنابراین ادات بدن و جهت‌گیری‌های پیشرفته آن بازتاب سبک خاصی از داشتن دنیا است و همچنین منطقه انسی به وجود می‌آورد که در درون آن ما فعالیت‌های روزمره‌مان را انجام می‌دهیم (Jacobson, 2010, 223).

مرلوپوتی همواره عقیده داشت که ما خارج از جهان نایستاده‌ایم بلکه ما با جهانی که در آن هستیم در هم تنیده‌ایم. میان آنچه در درون ماست و آنچه بیرون از ماست مرز مشخصی وجود ندارد، زیرا خود و جهان وجوه به هم واسطه‌ی یک کل واحدند (کارمن، ۱۳۹۰، ۱۸۱).

### رابطه ادراک حسی با خلق اثر هنری

از دیدگاه مرلوپوتی ما موجوداتی زنده یا انداموار در جهان هستیم که به واسطه حواسمان با جهان ابرکتیو و خارجی رابطه برقرار می‌کنیم. انسان با حواس خود با جهان ارتباط برقرار می‌کند و حواس ما که نوعی ابزار بدن است موجب ارتباط ما با جهان ابرکتیو و جهان بیرون از خود است به طوری که هنرمند در تلاش است که با خلق اثر هنری این ارتباط حسی خود را به نمایش درآورد به همین جهت از دیدگاه مرلوپوتی ادراک حسی نقطه آغازین برای اثر هنری شمرده می‌شود. در واقع هنر توانایی دارد که به عمق و ژرفای پدیده‌ها دست یابد و هنر به نوعی ادراک حسی است و مانند ادراک حسی عمل می‌کند و وقتی هنرمند به خلق اثر هنری می‌پردازد به یک معنا به ادراک حسی خویش جامه عمل پوشیده است.<sup>۱</sup> در این خصوص او از نقاشی به عنوان یک هنر یاد می‌کند و معتقد است که نقاشی بهترین هنر برای ظهور ادراک حسی تلقی می‌گردد و رابطه میان ادراک حسی با هنر را از این مجرا به دیگر هنرها نیز سرایت و تعمیم می‌دهد. در واقع همانطور که هایدگر معتقد است، خلق اثر هنری برآیند و تجلی اگزیستانسیال و هستی انسان است و اثر هنری به انسان هستی می‌بخشد، مرلوپوتی معتقد است که خلق اثر هنری به ادراک حسی ما ظهور

۱. رک. به موریس مرلوپوتی، جهان ادراک، ص ۲۷ و تیلیر کارمن و همکاران، مرلوپوتی ستایشگر فلسفه، صص ۱۴۶-۱۴۲.

می‌بخشد. بنابر این از دیدگاه مرلوپونتی ما به جهان از چشم‌انداز و افق خودمان معنا می‌بخشیم و جهان به تعبیر هایدگر توسط حواس بر ما گشودگی می‌یابد.

در عین حال که جهان خارج جدا و مستقل از وجود ما تحقق و وجود دارد اما ما با حواس خودمان هست که عالم خارج را در اندیشه و وجود خویش پدیدار می‌سازیم، همچنین حواس ما نوعی شناخت پدیدارشناسانه از عالم خارج است که از منظر مرلوپونتی مدخلیت حواس را در پدیدارشناسی آشکار می‌سازد، به طوری که از دیدگاه پدیدارشناسانه ما صرفاً به توصیف<sup>۱</sup> جهان خارج می‌پردازیم. از این‌رو جهان خارج مجموعه‌ای از تفکرات نیست و مستقل از اندیشه و تفکر ما وجود دارد، هر چند که از منظر پدیدارشناسی ما تنها با پدیده‌ها نه با واقعیت اشیاء خارجی، سروکار داریم و از طرف دیگر، از دیدگاه او ثنویت سوژه و ابژه دکارتی رنگ می‌بازد و جهان خارج و انسان دو وجه از یک حقیقت و یک هستی تلقی می‌شود که در این عرصه حواس نقش ارتباط دهنده را دارد.<sup>۲</sup>

به علاوه باید خاطر نشان ساخت که از جمله مباحثی که بر مرلوپونتی تأثیری ژرف نهاد مکتب برلینی روان‌شناسی گشتالت بود که در دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ رواج یافت و افرادی همچون ماکس ورتهایمر، کورت کوفکا و ولفگانگ کولر بر این باور بودند که ادراک حسی و زیبایی جزء نگر غیر از زیبایی کل نگر است و چه بسا گاه انسان در ادراک حسی نگرشی در یک جزء داشته باشد که غیر از زیبایی‌شناسی کل اجزاء با یکدیگر باشد و گاه بر عکس ممکن است که ادراک زیبایی‌شناسانه انسان در مجموعه اجزاء با یکدیگر متفاوت از نگرش او نسبت به هر یک از اجزاء باشد. در واقع در ادراک حسی نیز باید توجه به این نکته داشت که زیبایی‌شناسی گشتالتی می‌تواند بر درک و شناخت حسی ما نسبت به پدیده‌ها موثر باشد و نگاه گشتالتی نیز تحولی بر مساله ادراک حسی نیز شمرده می‌شود. در واقع علاوه بر اینکه مرلوپونتی بر این باور بود که ادراک حسی نخستین گام در شناخت عالم خارج است همچنین نظریه گشتالت به او کمک می‌کرد تا یکی از عوامل موثر در شناخت ادراک حسی را تشخیص بدهد و به او می‌آموخت که به جای شناخت

---

1. Description

۲. رک. به موریس مرلوپونتی، جهان ادراک، ص ۴۳.

جهان توسط مفاهیم گاه در ادراک حسی ما نیازمند این هستیم که زیبایی یک جزء را در زیبایی کل اجزاء حسی درک کنیم.<sup>۱</sup>

### شاخصه‌های سبک امپرسیونسم

امپرسیونسم از ریشه امپرسیون<sup>۲</sup> به معنی تأثر و برداشت لحظه‌ای و آنی است و در مورد آثاری به کار می‌رود که به جای دلایل بیرونی حس‌های ذهنی می‌کوشد که آنها را به همان صورتی که مشاهده کننده احساس می‌کند توضیح دهد. امپرسیونسم یعنی برتری لحظه بر استمرار و بقاء؛ به این مفهوم که هر پدیده یک احساس و یک طرح تکرارناپذیر است و موجی بر شط زمان (یا حقی و پارسا، ۱۳۸۷، ۲۲۸). نقاش امپرسیونسم اثرات آنی را که از عالم خارج در ذهنش نقش می‌بندد تجسم می‌بخشد او نمی‌خواهد حقیقتی ثابت که پی در پی در حال تغییر است را کشف کند یا معنی‌ای در آن جستجو کند. «دریافت‌های بصری آنی از طبیعت» که یکی از مهمترین مشخصات امپرسیونسم به شمار می‌آید، در پی منطق طبیعی خود از لحاظ روابط بصری، دیگر مشخصه‌های سبکی امپرسیونسم را نیز به دنبال آورد که عبارتند از: بازنمایی نور، هوا و فضا از طریق تجزیه‌ی سطح رنگی اثر به لکه‌ها و تکه رنگ‌ها و سپس، سازمان بندی لکه رنگها روی بوم، دستیابی به اسلوب تک ضربه‌ی قلم، یعنی قلم زنی سریع، راحت و روان، حذف طراحی خطی و در نتیجه از بین رفتن مرز شکل‌ها. کاربست مجموعه‌ی این روابط، در نهایت موجب شد تا فضای یک اثر امپرسیونیستی از خصلتی سیال و پویا و متغیر برخوردار شود (پرنیان، ۱۳۸۵، ۷۶-۸۹).

### رابطه نور و لحظه در سبک امپرسیونسم

گرایش تحول آفرین امپرسیونسم در طی دوران شکل‌گیری همواره بر تصورات بصری بیننده از مکانمندی مشخص و زمان در حال سپری شدن است و این مهم، حرکت نور و ایجاد رنگ بر اساس این تفاوت‌ها را ایجاد می‌نماید و برخلاف آنچه که تاریخ پیشینی هنرهای تجسمی بر آن استوار بوده است نشانی از حرکت و تغییر است و نه ایستایی و یگانگی.

۱. رک. به تیلور کارمن، مرلوپوتی، صص ۴۳-۴۰.

امپرسیونیست‌ها از جمله مونه<sup>۱</sup> معتقدند که با تجربه بصری و عصبی خاص در موقعیت‌های خاصی می‌توانند اثر خود را بیافرینند و بر خلاف رئالیست‌ها که به ترسیم هر آنچه که در واقعیت است، می‌پردازند، آنان به ترسیم و تصویر لحظات خاص، آنطور که جهان خارج بر آنان عرضه می‌کند و یا به تعبیر مرلوپونتی بدن آگاهی بر آنان عرضه می‌کند همت می‌گمارند و بر اثر این دریافت از جهان خارج که قابل تطبیق با بودن در جهان مرلوپونتی است، آثار خود را با تکنیک و فرم خاص که همان ترسیم در زیر نور است، می‌آفرینند.

### ترکیب رنگ و بینش بصری انسان در امپرسیونیسم

مهم‌ترین ویژگی نقاشی امپرسیونیستی امتزاج رنگ است. یعنی در هم آمیختگی بصری. در واقع رنگ‌ها را به صورت خالص با ضربات قلم مو بر بوم می‌زدند و رنگ‌ها در چشم بیننده به صورت امتزاج یافته نمود می‌یابد. بنابراین نقاش باید برداشت شخصی خود را از سوژه و مناظر روی بوم بیاورد نه تصویری کاملاً مشابه آنها (پاینده، ۱۳۹۱، ۲۷۳). امپرسیونیست‌ها معتقد بودند که اشیاء به صورتی که در جهان واقعی هستند قابل بازنمایی نیستند و چیزی که روی بوم دیده می‌شود لکه‌های رنگ است که در یک ترکیب بندی کنار هم قرار می‌گیرند. آن‌ها طرح تابلو را از قبل نمی‌ریختند، آن‌ها شروع به نقاشی می‌کردند و در حین کار به کشف تازه‌های دست می‌یافتند. آن‌ها با نقاشی دنیا را دوباره می‌شناختند زیرا در حین تعمق در احوال طبیعت درمی‌یافتند که دنیا لحظه لحظه در حال دگرگونی است.

### رابطه دوربین عکاسی و سبک امپرسیونیسم

میان دوربین عکاسی و سبک امپرسیونیسم از منظر ایجابی تحولات نور و رنگ می‌توان رابطه برقرار کرد. امپرسیونیست‌ها می‌کوشیدند در ترسیم مناظر طبیعی، آن لحظه‌هایی را

---

۱. کلود مونه از نقاشان معروف امپرسیونیستی در سال ۱۸۴۰ در پاریس متولد شد. او در آکادمی سوئیس و مدرسه هنرهای زیبای پاریس تحصیل کرد و با پیسارو و رنوار و سیسیلی آشنا شد. در سال ۱۸۷۴ که نخستین نمایشگاه امپرسیونیست‌ها برگزار شد شرکت نمود و تا سال ۱۸۸۲ در این نمایشگاه‌ها شرکت داشت. اصطلاح امپرسیونیسم از یکی از نقاشی‌های او با عنوان امپرسیون، طلوع آفتاب گرفته شده است.



## ۱۷ بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر موریس مرلوپوتی و ...

که شرایط جوی و نور خورشید حالت خاصی را به طبیعت می‌دهد به نمایش بگذارند، همچون عکاسی که ممکن است ساعت‌ها منتظر بماند تا طلوع خورشید را ثبت کند. اما آنچه این سبک در پی آن بوده است بیشتر بر اساس بیان تصاویر متحرک استوار است و سینما را تداعی می‌کند و در سبک شناسی عکاسی گرایش امپرسیونیسم بیشتر به سوی انتزاع حرکت می‌کند.

### فیگورها در سبک امپرسیونیسم

اصول نقاشی‌های امپرسیونیستی بر پایه نمودهای فیگراتیو و تفسیر بدن در محیطی است که در آن به نمایش درآمده است و تجلی از ایجاد فضا و آگاهی‌های فضایی است که بدن را در بر می‌گیرد.

بر این اساس و از منظر مفهوم بدن - آگاهی آنچه ساختار امپرسیونیسم را با مفاهیم ذهنی مرلوپوتی پیوند می‌دهد، خودآگاهی بدن در برابر واسط بودن در معناست و این کاملاً بر اساس یک آگاهی پدیدارشناسانه در روند سبک امپرسیونیسم و حرکتی است به سمت خویش در شکل عینیت بخشی در جهان پیرامونی.

سبک امپرسیونیسم پس از سبک‌های رمانتیسم و رئالیسم مطرح شد. رمانتیسم بر احساسات و عواطف و تخیلات هنرمند تاکید می‌کرد و رئالیسم به بیان واقعیت آن‌گونه که اطراف ماست می‌پرداخت. امپرسیونیست‌ها مولفه‌های هنری هر دو سبک را مورد توجه قرار دادند و در آثار خود از آن‌ها بهره می‌بردند. آن‌ها آثارشان را تحت شرایط ویژه و در لحظه‌ای خاص تصویر می‌کردند و چون به بیان واقعیت می‌پرداختند مانند رئالیست‌ها به عالم خارج توجه می‌کردند اما لحظات خاصی از عالم واقع را با نورپردازی‌ای خاص انتخاب و آن را تصویر می‌کردند، با اینکار به عالم درونی هنرمند رمانتیسم نزدیک می‌شدند. امپرسیونیست‌ها معتقد بودند واقعیت آن چیزی است که ما در لحظه و شرایط خاص از عالم احساس می‌کنیم.

### تحلیل آثار مونه بر اساس ادراک حسی مرلوپوتی

همانطور که اشاره شد از دیدگاه مرلوپوتی خلق اثر هنری در نقاشی به نوعی تجلی ادراک

حسی است و ما می‌توانیم این مساله را در تحلیل آثار مونه و دیگر امپرسیونیست‌ها که به کاربرد نور در آثار خود می‌پردازند، مشاهده کنیم. مونه در آثار خود به ترسیم و تصویر لحظه‌ها و آناتی می‌پردازد که عالم خارج بر هنرمند اثر گذاشته است و وقتی هنرمند اثری را بر اساس تحریک قوه بصری خویش ترسیم می‌کند، به یک معنا ادراک حسی خویش را به تعبیر مرلوپونتی به تصویر کشیده است و این ادراک حسی توسط هنرمند امپرسیونیست به خلق اثر هنری می‌انجامد؛ به طوری که از جمله خصوصیات بارز آثار هنری امپرسیونیست‌ها استفاده از نور در طبیعت نگاری آنان است و آنان تلاش می‌کنند که ادراک حسی خویش از طبیعت را با نور شدید بیان کنند و این در واقع نوعی اثر آفرینی بر اساس ادراک حسی است.

از دیدگاه مرلوپونتی احساس جهان، شکل نخستین از ارتباط ما با جهان است و این نخستین رابطه‌ای است که من با هستی دارم و خلق اثر هنری تجلی ادراک حسی است. در واقع خاستگاه احساس انسان ذهنیت او نیست، بلکه عوامل و چیزهای بیرونی است که ما را با جهان خارج مرتبط می‌سازد و اشیا و پدیده‌های خارجی بر اندام حسی ما تاثیر می‌گذارند و همواره ما به خاطر ارتباطمان با اشیا و پدیده‌های خارجی است که به ادراک می‌رسیم و مفاهیم انتزاعی و غیر واقعی منشا فهم ما از جهان خارج نمی‌باشند. به طور مثال گرما و سرما و دیگر کیفیات موجود در عالم خارج حواس ما را تحریک می‌کند و موجب می‌شود که ما به شناخت و درک جهان خارج دست یابیم، به طوری که اگر کسی در میان برف یا باران راه نرود، هیچگاه نمی‌تواند به شناخت این مفاهیم در عالم خارج دست یابد و دیدن آنها از تلویزیون هیچ شناخت دقیق و عمیقی از آن پدیده‌ها را به ما نمی‌بخشد، همچنین شناخت ما از مفاهیم عالم خارج نیز اینچنین است و تنها ارتباط حسی با پدیده‌های خارجی موجب می‌شود که به شناخت آنها دست پیدا کنیم.

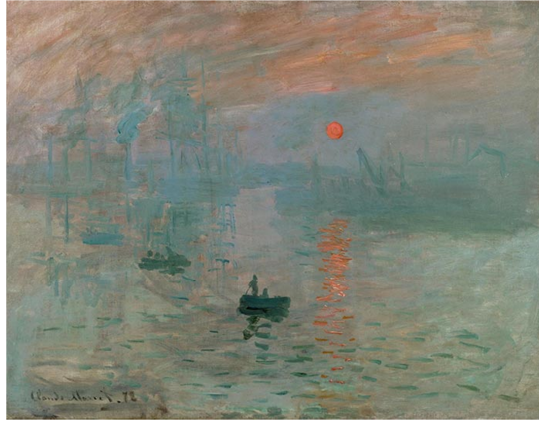
همانطور که مرلوپونتی این گونه به تحلیل ادراک حسی می‌پردازد و بدنمندی را عامل مهم شناخت جهان پدیدارها می‌داند، همچنین آثار مونه و دیگر امپرسیونیست‌ها به نوعی تجلی دیدگاه آنها و ادراکی است که از عالم محسوس دارند و در این راستا تلاش می‌کنند با به تصویر کشیدن لحظات و آنات خاص از جهان خارج، ادراک حسی خویش از جهان

و یا یک منظره را به ظهور برسانند. در واقع همانطور که مرلوپوتی معتقد بود ارتباط هستی شناختی من با جهان همان احساس جهان است و حواس ما زمینه‌ای را به وجود می‌آورد که من با جهان یکی شوم و صرفاً نگاه انسان به خارج نوعی نگاه دوگانه سوژه و ابژه نیست بلکه من با جهان خارج دارای وحدت هستم، همچنین مونه در آثار نقاشی خود تلاش می‌کند که به عنوان عضو و بخشی از عالم خارج، برداشت خود را از جهان خارج به تصویر بکشد و آثار او در واقع به نوعی وحدت میان نقاش و عالم خارج است.

در نقاشی امپرسیونیست‌ها، به ویژه نقاشی‌های کلود مونه رنگ‌ها در هم فرو می‌روند و حل می‌شوند و تصاویر محو است. آنها به رنگ بیش از خط و طراحی اهمیت می‌دادند. در واقع آنها در پی طراحی دقیق از فرم نبودند، بلکه آن را تنها به صورت سطوح رنگی می‌دیدند. مونه اعتقاد داشت که نقاش همیشه باید بر اساس اولین دریافت «امپرسیون» نقاشی کند، نه بر اساس شناخت قبلی‌اش از چیزها.

این جمله معروف سزان که «مونه فقط یک چشم است، اما چه چشم بینایی»، ماهیت نقاشی مونه را به خوبی توضیح می‌دهد. او همواره سعی داشت موضوع را بدان‌گونه که می‌دید و نه آن‌طور که از قبل می‌شناخت نقاشی کند. در ابتدا، چشم‌اندازهایی تابناک با رنگ‌های درخشان می‌کشید (زنان در باغ، ۱۸۶۷). ولی هنوز شکل‌ها مرزبندی شده، رنگ‌ها ترکیبی و ضربه‌های قلم مو محدود بودند. در سال ۱۸۷۰ پس از مشاهده آثار ترنر و کانستبل تحولی چشمگیر در کارش بوجود آمد. مونه در این زمان به تاثیری که شیء در لحظه بر چشم نقاش می‌گذاشت اهمیت می‌داد و جلوه‌های ناپایدار نور را به کمک تجزیه رنگ اشیاء به تکه‌های رنگی خالص ضبط می‌کرد. با این نوع رنگ‌گذاری، طرح خطی بخشی از تصویر مثل درختان و ابرها و امواج آب از بین می‌رفت و بخش‌های دیگر مثل پل و قایق‌ها به وسیله ضربه‌های قلم برجسته‌نمایی می‌شدند (پاکباز، ۱۳۸۶، ۵۴۶).

در تابلوی امپرسیون (تصویر ۱) که یکی از نقاشی‌های مونه در هوای آزاد است، او با حذف خطوط مرزی و با کمک ضربه‌های قلم بافتی رنگی ایجاد کرده است از سطوح کوچک کنار هم چیده شده که با وجود بی‌نظمی دارای یک نظم اولیه است.



تصویر ۱: امپرسیون طلوع آفتاب، کلود مونه (۱۸۷۲)

«امپرسیون» طلوع ناگهانی آفتاب را اثر روانی عصبی و آنی محرک حسی تعریف کرده‌اند و با این نام آسان می‌توان خود را در این بندرگاه (لوه‌اور) در قایق کوچکی که روی امواج، بالا و پائین می‌رود به جای مونه گذاشت و ناظر تنهایی شد، مجذوب لحظه یگانه و گذرایی که دیگر تکرار نخواهد شد (زایتس، ۱۳۷۳).

در حالی که تکنیک هنری مونه در ابتدای کار مورد انتقاد شدید قرار گرفت، شاهکار مونه جنبشی جدید به وجود آورد و انقلابی در دنیای هنر ایجاد کرد. تصاویر این اثر هنری تمرکز بر احساس آرامش یک صحنه دریایی مه‌آلود را نشان می‌دهد. کمی زیر مرکز نقاشی، یک قایق پارویی کوچک با دو شکل نامشخص در خلیج شناور است. آفتاب صبح زود در حالی که بر فراز بندرگاه مه‌آلود همراه با کشتی‌ها و سایر قایق‌های مختلف در بندر است، به تصویر کشیده شده است. سایه‌های قایق‌ها و شکل‌ها و انعکاس پرتوهای خورشید در سطح آب دیده می‌شود. مونه یک پالت از رنگ‌های معمولاً خنک و کسل‌کننده را با رنگ‌های آبی و خاکستری در نقاشی گنجانده است، اما همچنین شامل پاششی از رنگ‌های گرم چون نارنجی قرمز در آسمان و خورشید است. این استفاده از یک رنگ کاملاً روشن باعث جلب توجه اصلی نقاشی به خورشید می‌شود. عناصر عمودی زیادی را می‌توان در سراسر این منظره مه‌آلود یافت. در سمت چپ مرکز بوم، یک کشتی کلیپر چهار تکه وارد بندر می‌شود در حالی که دوده‌های قایق‌های بخار جو را بر می‌کنند.

## ۲۱ بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر مورس مرلوپوتی و ...

جرثقیل‌ها و ماشین‌آلات سنگین را می‌توان در سمت راست نقاشی تشخیص داد. میزان انتشار کارخانه‌ها، کشتی‌ها و ماشین‌آلات با اشعه‌های اولیه خورشید مخلوط می‌شود و نوعی زیبایی ایجاد می‌کند که "هم شگفت‌آور و هم فریبنده" است در فاصله دور، اشکال عمودی تری افق را می‌شکند - ممکن است دودکش‌های کارخانه‌های مختلف و دکل‌های کشتی‌های دیگر مشاهده شود (Tucker, 1995). از طریق بررسی ویژگی‌های خاص آشکار در نقاشی، ما می‌توانیم سبک هنری برجسته مونه را شناسایی کنیم. کلود مونه به عنوان یک هنرمند برجسته به دلیل آگاهی از هارمونی رنگ و توانایی‌اش در اعمال توجه بینندگان مورد تقدیر قرار گرفت. وی به خاطر گرفتن تأثیرات غنی جوی و یک لحظه خاص از زمان هنری در آثار هنری خود بسیار مشهور بود. برای به انجام رساندن این موفقیت‌ها، مونه از قلم موی شکسته و رنگ پررنگ استفاده کرد. او همچنین نسبت به حالات ایجاد شده توسط یک منظره بسیار حساس بود. به گفته خودش او روش خود را برای به تصویر کشیدن احساس یک صحنه این چنین توضیح می‌دهد: هنگامی که برای نقاشی بیرون می‌روید، سعی کنید فراموش کنید که چه اشیا در مقابل خود دارید، یک درخت، یک مزرعه... فقط فکر کنید، اینجا یک مربع کوچک آبی است، اینجا یک صورتی مستطیلی است، اینجا یک ردیف زرد است و رنگ کنید دقیقاً همانطور که به نظر شما می‌رسد، دقیقاً رنگ و شکل آن تا زمانی که تصور ساده لوحانه شما از صحنه را نشان دهد (Dunstan, 1976).

با گذشت زمان، تکنیک‌های نقاشی مونه از نوعی که او در طلوع آفتاب اجرا کرد تا آنچه در نقاشی‌های بزرگتر بعدی مانند نیلوفرهای آبی او دیده می‌شود، تکامل یافته و بالغ می‌شود. از آنجا که امپرسیون نقاشی‌ای است که جنبش امپرسیونیسم را به وجود آورد، می‌توانیم جزئیات خاصی را در این اثر هنری مشاهده کنیم که اشاره به سبک امپرسیونیستی آن دارد. یکی از ویژگی‌های مهم نقاشی امپرسیونیستی نوع استفاده از قلم مو است. ضربات کوتاه و ضخیم رنگ روی بوم اعمال می‌شود تا به سرعت موضوع را به تصویر بکشد. ضربه‌های قلم موی قابل مشاهده در آب در امپرسیون یک حس ریتم ایجاد می‌کند که احساسی را که در اثر حرکت دریا ایجاد می‌شود منعکس می‌کند. یکی دیگر از

## ۲۲ «مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ویژگی‌های نقاشی امپرسیونیست کاربرد متمایز رنگ بود. رنگ‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند و توسط چشم بیننده به صورت نوری مخلوط می‌شوند. این روش در قسمتهای آسمان و آب طلوع آفتاب مشهود است. نقاشان امپرسیونیست تأکید زیادی بر نور طبیعی کردند - روشی که در کل کارهای مونه از جمله بازتاب نور خورشید قابل تشخیص است (Lyon, 1991, 14-23). در اوج امپرسیونیسم موضوع و روش نقاشی مونه تا حدودی تغییر کرد. وی شروع به، به تصویر کشیدن اشیایی کرد که از اهمیت مذهبی و تاریخی بیشتری برخوردار بودند، مانند نقاشی‌های «درختان آزادی»، که به درختانی اشاره داشت که مردم در طول انقلاب فرانسه برای نشان دادن دموکراسی فرانسه کاشتند. مونه امیدوار بود با نشان دادن مواردی که بار معنایی مهمی دارند، اهمیت مشابهی را برای امپرسیونیسم به ارمغان بیاورد. او همچنین شروع به رنگ‌آمیزی همان اشیا یا صحنه‌ها بارها و بارها، اما در زمان‌های مختلف روز کرد. این روش در نقاشی‌های سری او، مانند نیلوفرهای آبی و کلیسای جامع روئن در شمال غربی فرانسه نمایان است. در حالی که این مجموعه نشان دهنده علاقه او به جلوه‌های نوری بود، اما همچنین نماد تلاش مونه برای یافتن ثبات در آثار هنری او بود. شاهکارهای مونه، در بیان برداشت از طبیعت که هدف اساسی هنر امپرسیونیسم بود، بسیار عالی بودند. رویکرد آوانگارد مونه در نقاشی احساسات ساطع شده از یک صحنه به جای جزئیات دقیق، زمینه پیشرفت‌های تکنیکی را فراهم آورد که منجر به تکامل هنر مدرن همان سوال فوق در اینجا هم مطرح می‌شود (Gunderson, 2009).

بدن آگاهی و "بودن - در - جهان" از منظر مرلوپونتی و تطبیق آن با عناصر نقاشی امپرسیونیسم آگاهی این گونه است که انسان یک موقعیت و یک احساس را وقتی می‌تواند درک کند که در آن موقعیت قرار بگیرد و آن را تجربه کند. مثلاً اگر انسان در روی برف راه نرود نمی‌تواند حسی را که از راه رفتن روی برف به وجود می‌آید درک کند یا موقعی انسان می‌تواند بگوید که من فقر یا بدبختی را حس می‌کنم که خود تجربه‌ای از این مفاهیم داشته باشد. مرلوپونتی بر این باور بود که بدن انسان درگاه و دریچه‌ای است که انسان به واسطه آن به فهم درست و دقیق از مفاهیم می‌رسد و اگر انسان خود به صورت شخصی پاره‌ای از موقعیت‌ها را درک نکند، صرفاً به آن موقعیت می‌تواند علمی سطحی داشته باشد

## ۲۳ بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر مودیس مرلوپوتی و ...

اما آگاهی کامل و درک دقیق مبتنی بر درک بیواسطه و مستقیم است. در واقع به تعبیر فیلسوفان تحلیلی می‌توان گفت که میان فهمیدن و دانستن تفاوت وجود دارد. به طور مثال می‌فهمیم که فقر چیست ولی دانستن مبتنی بر یک شهود و ارتباط بی‌واسطه و بی‌پرده است که انسان آن را لمس کند. همانطور که وقتی کسی روی برف راه می‌رود و ما آن را از پشت شیشه تلویزیون می‌بینیم، می‌فهمیم که او در چه موقعیتی است اما دانستن عمیق به این معنا است که مثل او در موقعیت مشابه قرار بگیریم یا مثل یک فردی که زندانی است در زندان قرار بگیریم. تنها در ارتباط مستقیم بدن آگاهی است که انسان می‌تواند ادعا کند که به آگاهی و فهم دقیق رسیده است.

اگر انسان پاره‌ای از موقعیت‌ها را تجربه نکند، نمی‌تواند آگاهی به آن مساله پیدا کند و تجربه شخصی و فردی راه آگاهی‌یابی به یک حس و دریافت احساسی است. در این مسیر می‌توان گفت که امپرسیونیست‌ها یکی از جریان‌ها و سبک‌های مهم تاریخ هنر هستند که برای ما نگرش مرلوپوتی را تداعی می‌کنند زیرا آنان برای ادراک و فهم یک موقعیت و طراحی و نقاشی کردن آن ساعت‌ها در انتظار یک زمان و مکان خاص قرار می‌گرفتند و تلاش می‌کردند که به درک یک موقعیت برسند تا بتوانند آن را روی بوم بیاورند. اگر نمونه تجربه‌ای از یک صبحگاه نداشته باشد نمی‌تواند به ترسیم آن برسد یا کانستبل تجربه‌ای از یک کالسکه فرو رفته در رودخانه را دارد و سپس آن صحنه را ترسیم می‌کند. البته نمی‌توان گفت که تخیل کردن یک صحنه خیالی امکان‌پذیر نیست، ولی تجربه هنری نشان داده است که خلق یک اثر هنری نیازمند یک تجربه درونی و خصوصی است. در بسیاری از موارد خالق اثر هنری اگر خودش تجربه‌ای از یک موقعیت یا بدن آگاهی نداشته باشد، خلق اثر او تصنعی و دارای فضایی غیر واقعی خواهد بود و چه بسیار آثاری که در باره یک مساله آفریده شده است، اما بیانگر دقیق از آن موقعیت نیست.

در امپرسیونیسم سعی شده بر نقش مدرک (درک کننده، هنرمند) تأکید شود. هر انسانی درک ویژه و خاصی را از جهان هستی دارد. به نوعی رابطه‌ی دیالکتیک بین سوژه (هنرمند) و اژه (اثر هنری) برقرار می‌شود. هر اثر هنری به معنای دقیق کلمه مخلوق هنرمند است، نه صرف تأمل در باب برخی واقعیت‌های از پیش موجود. یک نقاش، خواه کلاسیک و خواه

## ۲۴ «و ضلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳»

مدرن اثری را با قراردادن رنگ‌ها روی پرده نقاشی ایجاد می‌کند؛ مرلوپونتی می‌گوید این امر تقلید جهان نیست بلکه خود جهان است (ماتیوز، ۱۳۸۹، ۱۹۸).

در واقع نقاش تلاش می‌کند حقیقتی را در باب جهان آن‌گونه که وی آن را زندگی کرده است، آشکار کند؛ جهان تجربه شده‌ای که این چنین برای وی سرشار از معناست. این حقیقت با برساختن جهانی که آن معنا را تجسد بخشیده است، بر روی پرده نقاشی آشکار می‌شود. این سوژه صرفاً حقیقت عینی را بازنمایی نمی‌کند: «سوژه و ابژه به گونه‌ای ناگسستنی در هم تنیده شده‌اند. اثر هنری معنایی را اظهار می‌کند که ریشه در زندگی فردی هنرمند دارد» (همان، ۲۰۲). امپرسیونیست‌ها نقاشی را مطالعه عینی نمودهای بصری و کار بر روی طبیعت می‌دانستند. آنان... می‌خواستند نحوه به دید در آمدن اشیاء را نقاشی کنند و اشیاء را بر مبنای ادراک لحظه‌ای و محاط ممزوج در جو و نور اطرافشان به تصویر بکشند (لاکست، ۱۳۹۲، ۱۱۴).

مرلوپونتی معتقد بود: «در این جهان، جداکردن اشیاء از نحوه‌ی ظهورشان امری ناممکن است.» (مرلوپونتی، ۱۳۹۱، ۸۴). در واقع هر پدیده‌ای خودش را می‌نمایاند و هنرمند کسی است که تلاش می‌کند ظهوری از آن منظره، پدیده و یا مفهومی را که بر آن آشکار شده است، بازنمایی کند. در واقع مرلوپونتی معتقد است مهارت هنرمند متکی به متجسد ساختن منظری است که برخاسته از تجربه‌اش است به صورتی که در آن «ایده‌هایی» را بر خواهد ساخت که ریشه در آگاهی دیگران دارد (ماتیوز، ۱۳۸۹، ۲۰۲). اما در عین حال که هنرمند به تصویر و آفرینش آن پدیده می‌پردازد، در عین حال نحوه زیسته و جهان درونی خویش و تلقی خویش از آن پدیده را آشکار می‌سازد و آن اثر هنری ظهور تلقی و جهان درون هنرمند است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به نگرش مرلوپونتی به مساله بدن آگاهی و از طرف دیگر با توجه به نگرش اگزیستانسیالیستی وی در باره بودن - در - جهان، می‌توان گفت تحلیل و ارزیابی آثار امپرسیونیست‌هایی همچون کلود مونه به ما کمک می‌کند که آن دو مفهوم بهتر و عمیق‌تر



## ۲۵ بررسی مفهوم بدن آگاهی از منظر موریس مرلوپوتی و ...

فهمیده شود. هر هنرمندی با آثار خودش و ارتباطش با عالم طبیعت، به خود آگزیستانس یا هستی می‌بخشد و با بدن خویش، جهان خارج، مفاهیم و ارزش‌های اجتماعی را ادراک می‌کند. در واقع کلود مونه با تجربه خویش از عالم طبیعت و عالم خارج، هویت و وجود خویش را می‌یابد و بدن و عالم خارج به او کمک می‌کند تا به اطراف خویش پی ببرد. در بسیاری از موارد اگر انسان با بدن و تن با پدیده‌ای ارتباط نداشته باشد، نمی‌تواند به تجربه و بازنمایی دقیق آن پدیده اقدام کند و بدن آگاهی به ما فهمی دقیق و عمیق از محیط بیرون و اطراف می‌بخشد. در واقع می‌توان گفت که تن و بدن مدخل و درگاهی برای شناخت جهان بیرون و ارتباط با آن است که هنرمندان امپرسیونیست همچون مونه با نقاشی کردن آن تن آگاهی خویش را به مخاطب می‌نمایانند و به ظهور می‌رسانند. از طرف دیگر کلود مونه همچون مرلوپوتی بر این باور است که ارتباط ما با عالم خارج توسط ادراک حسی است و هنر راهکاری است که می‌توان به ادراک حسی جامه عمل پوشاند و در این راستا نقاشی از مصادیق ادراک حسی شمرده می‌شود و همانطور که بیان شد آثار امپرسیونیست‌ها و از جمله کلود مونه با استفاده از نور نوعی ارتباط با عالم خارج و ادراک حسی شمرده می‌شود و می‌توان گفت که آثار طرفداران این سبک نقاشی در بکارگیری لحظات خاص بصری و استفاده از موقعیت خاص و خصوصاً با استفاده از نور همسوی با اندیشه مرلوپوتی در باره ادراک حسی می‌باشد.

### منابع

- پاکباز، روئین (۱۳۸۶)، *دایرة المعارف هنر*. ج ۶، تهران: فرهنگ معاصر.
- پاینده، حسین (۱۳۹۱)، *داستان کوتاه در ایران*. ج ۲، چ ۲، تهران: نیلوفر.
- پرنیان، ماندانا (۱۳۸۵)، *بررسی تطبیقی امپرسیونیسم در نقاشی، ادبیات و موسیقی*. کتاب ماه هنر، ش ۹۹ و ۱۰۰، آذر و دی، ص ۷۶-۸۹.
- پیراوی و نک، مرضیه (۱۳۸۹)، *پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی*، چ ۱، اصفهان: نشر پرسش.
- زایتس، ویلیام (۱۳۷۳)، *کلود مونه*. ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- کارمن، تیلور (۱۳۹۰)، *مرلو-پونتی*. ترجمه مسعود اولیا. تهران: نشر ققنوس.
- لاکست، ژان (۱۳۹۲)، *فلسفه هنر*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر ماهی.
- ماتیوز، اریک (۱۳۸۹)، *درآمدی بر اندیشه‌های مرلوپونتی*. ترجمه رمضان برخوردار. تهران: نشر گام نو.
- مرلوپونتی، موریس (۱۳۹۱)، *جهان ادراک*. ترجمه فرزاد جابر الانصار. تهران: نشر ققنوس.
- Callagher, Shaun (2010). *Merleau-ponty's phenomenology of perception, Topoi: an International Review of Philosophy*, vol. 29, No. 2, pp. 183-185.
- Dunstan, Bernard (1976). *Painting Methods Of the Impressionis*. New York: Watson-Guption Publication.
- Gunderson, Jessica (2009). *Impressionism*. Mankato: Creative Education.
- Jacobson, K (2010). *The experience of home and the space of citizenship*. The Southern Journal of Philosophy, vol. 48, no. 3, pp. 219-245.
- Lyon, Christopher (1991). "Unveiling Monet", *Mo MA* 7.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phemenology of Perception*, Translated by colin smith, Newyork & London: Routledge.
- Romdenh-Romluc, Komarine (2010), *Routledge philosophy Guide Book to Merleau-Ponty and Phemenology of Preception*, London & Newyork: Routledge.
- Tucker, Paul H (1995). *Claude Monet: Life and Art*. New Haven: Yale UP.

## بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا<sup>۱</sup>

فاطمه شوشتری<sup>۲</sup>

عزیزالله افشار کرمانی<sup>۳</sup>

### چکیده

این مقاله به روش توصیفی تحلیلی به ادراکات خیالی و جایگاه آن در فارابی و اسپینوزا می‌پردازد و ضمن نشان دادن موارد اشتراک و اختلاف آنها علل آن را بیان می‌کند. در هر دوی فارابی و اسپینوزا شناخت تخیلی یک رکن مهم در شناخت آدمی است. فارابی احضار مجدد صورت حسی بعد از غیبت آن و توانایی تجزیه و ترکیب صور حسی بعد از فقدان مشاهده حسی را نقش اولیه قوه خیال می‌داند که نه تنها به آدمی توانایی فرارفتن از ادراک حسی و بازشناسی مشاهدات خارجی و مشابهت‌های آن‌ها را می‌دهد، بلکه ذهن آدمی را آماده می‌سازد که به ادراک کلی برسد. به نحوی که می‌توان گفت قوه خیال حلقه اتصال ادراکات حسی با ادراکات عقلی است. اسپینوزا ادراک ناشی از تأثرات بدن از جهان خارج را ادراک تخیلی می‌داند زیرا این گونه ادراک درباره حقیقت اشیاء و روابط آنها معرفتی به ما نمی‌دهد و فقط تصورات غیر تامی به ما می‌دهد که برای زیستن مفید است. بنابراین فارابی واقع‌نمایی ادراک حسی خیالی را می‌پذیرد ولی اسپینوزا فقط ارزش عملی برای آنها قائل است و برای ارزش نظری قائل نیست و تخیل را شامل ادراکات حسی، تجربی، صورخیالی، شناخت ناشی از تواتر مفاهیم کلی و حتی تصورات نادرست می‌داند. هر دو متفکر بر نقش خیال در دریافت وحی تأکید دارند.

**کلید واژه‌ها:** معرفت‌شناسی، خیال، عقل، فارابی، اسپینوزا.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
dr.shoushtari@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
k.afshar.a@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۳/۵/۱۷ تاریخ پذیرش؛ ۱۴۰۳/۶/۲۰

### مقدمه

ادراکات آدمی از مشاهدات حسی آغاز می‌شود ولی این مشاهدات همواره منوط به حضور مصداق و ناظر به زمان حال است، و از راه اندام‌های بدنی پدید می‌آید و ذهن از آنها متأثر می‌شود. ولی حلقه دوم ادراکات که امکان بازبینی و تامل در ادراکات حسی را فراهم می‌کند، ادراکات خیالی است. برخلاف ادراکات حسی که ناظر به حال است، تخیل از زمان حال آزاد است و می‌تواند همه زمان‌ها را شامل شود. تخیل نه تنها عالم خارج را شامل می‌شود بلکه می‌تواند خواسته‌ها و آرزوهای آدمی را هم در برگیرد تخیل همان قدر که می‌تواند احضار مجدد مشاهدات حسی و وقایع گذشته باشد می‌تواند نمایشگر اموری باشد که آدمی خواستار تحقق آنهاست. بنابراین تخیل نه تنها در درک واقعیات نقش مهمی دارد، بلکه در جنبه‌های عملی و رفتاری آدمیان نیز تأثیر مهمی دارد. فارابی، از نخستین فلاسفه اسلامی و باروخ اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای دوره روشنگری در زمینه خیال و نقش آن در زندگی آدمی نظرات مهمی ارائه کرده‌اند که وجوه اشتراک و افتراق مهمی با یکدیگر دارند. ما در تحقیق حاضر بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی در پی تبیین خیال از نظر این دو اندیشمند هستیم.

با بررسی‌هایی که به عمل آمد تاکنون مقاله‌ای در مقایسه خیال در فارابی و اسپینوزا ارائه نشده است.

### نظریه خیال در فارابی

ادراکات آدمی با حواس پنجگانه شروع می‌شود اینگونه ادراکات منوط به حضور شیء مادی و تاثیر آنها بر قوای حسی و تأثر آدمی از آنها و توجه به این تأثیرات است. اولین نقش ادراکات حسی کمک به بقای بدن و در خدمت تغذیه آدمی است و در وهله اول نقش عملی دارد. بعد از پیدایش ادراکات حسی قوه مخیله در آدمی پدید می‌آید که نقش مکمل برای ادراکات حسی دارد.

قوه خیال بعد از پایان یافتن ادراکات حسی اثر آنها بر ذهن را حفظ می‌کند و بنابراین

## ۲۹ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

آدمی می‌تواند بعد از غیبت مشاهدات حسی، باز آنها را بیابد و بر روی آثار ناشی از ادراکات حسی شروع به فعالیت کند. قوه متخیله این مشاهدات حسی را با هم ترکیب می‌کند و یا یک مشاهده را با اجزای مختلفی تحلیل می‌کند و با این تجزیه و ترکیب انواع گوناگونی از صورت‌های مختلف را پدید می‌آورد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۷).

با این تجزیه و ترکیب ناشی از صورت‌های حسی بر دامنه صور ذهنی آدمی افزوده می‌شود و آدمی می‌تواند چیزهایی را تصور کند که تاکنون مشاهده نکرده است ولی امکان مشاهده آنها وجود دارد یا می‌تواند اموری را تصور کند که هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. بر همین اساس فارابی می‌گوید این صور ساخته قوه تخیل گاهی صادق است و گاهی کاذب و همین صور می‌توانند میل و اشتیاق آدمی را برانگیزند و وی را به تلاش وادارند (رک، همان، ص ۸۷).

فارابی معتقد است اگر ادراکات حسی را با ادراکات خیالی مقایسه کنیم و رابطه آنها را با هم بسنجیم ادراکات خیالی حاکم بر ادراکات حسی است و بر آنها حکم می‌کند و می‌تواند میان آنها نسبت ایجابی و یا سلبی پدید آورد و یا ادراکات خیالی می‌تواند موافق با ادراکات حسی و یا مخالف با آنها باش (همان، ص ۸۹).

### اقسام صور خیالی از منظر فارابی

فارابی صور خیال را به سه دسته تقسیم می‌کند؛ ۱) صوری که بطور مستقیم از محسوسات اخذ می‌شود. ۲) صوری که از ترکیب و تصرف قوه متخیله حاصل می‌گردد. ۳) صور حاصل از محاکات.

صور حاصل از دسته اول همیشه از محسوسات اخذ می‌گردند و در مطابقت با آن محسوسات هستند البته در این دسته از صور غلبه با مفهوم صدق است نه کذب.

دسته دوم صور خیالی، که ساخته قوه خیال هستند باز هم فارابی قائل به حمل موافقت و مخالفت با محسوس در مورد آنهاست که مثال عینی آن این است که: «اگر خیالی با سر انسان و بال‌های عقاب بسازد کاذب است چون این به معنای محال وقوعی است. اما اگر باغی را تجسم کند که درختانش به بار نشسته اند این به معنای ممکن وقوعی است پس صور ناشی

از محاکات نیز می‌تواند محال وقوعی یا ممکن وقوعی باشد.» (نتون؛ ۱۳۸۱، ص ۴۶).

دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب خیال را در سه گونه می‌توان قرار داد: ۱- ارجاع خیال به همسانی با ادراک حسی ۲- ارجاع خیال به ادراک عقلی ۳- ساحت مستقل خیال. با این حال باید گفت که دیدگاه فارابی به نوعی متأثر از افلاطون و ارسطو بود و از طرفی فارابی در باب خیال دو دیدگاه متفاوت مطرح کرد که عبارت است از: الف) دیدگاه ادراکی خیال و ب) دیدگاه دهشی (وهبی) خیال، در دیدگاه ادراکی، فارابی از ادراکات جزئی سخن می‌گوید و در دیدگاه دهشی، در تحلیل نبوت و وحی از قوه خیال بهره می‌گیرد (پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۲۲۲).

براین اساس، فارابی، خیال را به جزئیت ارجاع می‌دهد و معتقد است دو نوع ادراک جزئی و کلی داریم که خیال با نوع اول و عقل با نوع دوم پیوند دارد. از طرفی، فارابی در آخرین فصل کتاب السياسة المدنیة، برداشتی متفاوت از خیال و تخیل ارائه می‌دهد که به باور فارابی دریافته‌های خیالی به سبب ناتوانی ذهن روی می‌دهد و زمانی که آدمی نتواند حقیقت‌ها را آنچنان که هست، دریابد، به تخیل می‌پردازد و آن را به جای حقیقت می‌نشانند (همان، ص ۲۲۵، ۲۲۳).

### اهمیت خیال در کشف جهان خارج

فارابی می‌گوید ادراک و ویژگی نفس است و قوای حاسه را ابزار نفس برای ادراک حسی می‌داند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۸). به نظر وی اگر قوای بدنی اعم از احساس و متخیله نبودند آدمی صرفاً به ذات خود توجه داشت و عالم خارج از خود را کشف نمی‌کرد بنابراین ادراکات حسی و خیالی راه توجه نفس به عالم اجسام و ماورای ذات فرد است البته عادت آدمی به ادراکات حسی و خیالی و اعتماد وی به آنها سبب می‌شود که آدمی با عالم معقولات مأنوس نباشد و گاهی توهم کند که امور معقول و عقلیات وجود ندارند بلکه اوهامی هستند که آدمی آنها را پدید آورده است (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۹).

علاوه بر نقش تخیل و تأثیر آن در توجه نفس به عالم ماورای خود، پیامدهای فعالیت قوه تخیل چنان در ادراک آدمی به نحو مستقیم و غیرمستقیم تأثیر دارد که فارابی می‌گوید

### ۳۱ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

«کل ما تعقله النفس مشوب بتخیل». بنابراین تعقل آدمی همواره منوط و آمیخته با تخیل است (همان، ص ۱۴۵). به نظر فارابی همانگونه که ادراک خیالی بر ادراک حسی حاکم است و مادامی که ادراک حسی پدید نیاید ادراک خیالی وجود نخواهد داشت، ادراک عقلی نیز حاکم بر ادراک خیالی است و مادامی که ادراک خیالی حاصل نشود ادراک عقلی پدید نمی‌آید. بنابراین می‌توان گفت قوه عاقله بر ادراکات حسی و ادراکات خیالی حاکم است و در عین حال مرهون وجود آنهاست (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹).

فارابی پدید آمدن معرفت برای آدمی را ناشی از ادراکات حسی می‌داند و ادراک آدمی از کلیات را ناشی از درک امور حسی می‌داند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۹).

به نظر فارابی نفس در ابتدا صرفاً استعداد علم را دارد و ادراک حسی اولین مرتبه به فعلیت رسیدن معرفت برای آدمی است.

### تخیل، اراده و عمل

فارابی برای نفس پنج بخش بنیادی قائل است که عبارتند از نظام غذایی، حاسه، متخیله، نزوعیه و قوه ناطقه (فارابی، ۱۳۸۸، ص ۱۰). از میان این بخش‌های پنجگانه نظام تغذیه و قوه متخیله در بیداری و خواب در حال فعالیت هستند بنابراین می‌توان گفت این دو قوه جزء ارکان اولیه حیات آدمی می‌باشند و سه قوه دیگر با تکیه بر فعالیت آنها می‌توانند نقش خود را اعمال کنند. البته فارابی تصریح می‌کند تجزیه و ترکیب قوه خیال در خواب و بیداری به نحو مستمر ادامه دارد و صورت‌هایی که پدید می‌آورد گاهی با واقع مطابقت دارد و گاهی کاذب است.

با توجه به اینکه قوه غذایی اولین قوه زیست موجودات زنده می‌باشد، قوای حاسه و متخیله در وهله اول با این قوه همکاری می‌کنند و امکان ادامه حیات را برای آدمی فراهم می‌سازند. همکاری آنها با قوه غذایی به این نحو است که با پیدایش ادراکات حسی و خیالی در نفس، میل به شی خاص یا نفرت از آن پدید می‌آید و این فعالیت نفسانی سبب پیدایش اراده می‌شود و اراده، اندام‌های بدنی را برای انجام فعالیت جسمانی به حرکت می‌آورد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹).

بنابراین می‌توان گفت که فارابی عواطف و اراده آدمی را معلول انواع آگاهی می‌داند که

قوای معرفتی حسی، خیالی و عقلی در آدمی پدید می‌آورند. و میان ادراک و عمل آدمی دو قوه نزوعیه و اراده واسطه می‌شوند. و اگر ادراکات حسی و یا خیالی سبب شوق و یا کراهت نفس نسبت به شی‌ای نشوند تاثیری در اراده و عمل نخواهند داشت. به همین دلیل است که فقط بعضی از ادراکات حسی و یا خیالی سبب انجام کاری در آدمی می‌شوند.

فارابی می‌گوید این شوق و کراهت صرفاً سبب انجام کارهای بدنی نمی‌شود بلکه گاهی قوه نزوعیه سبب شناخت و علم به یک شی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت عواطف آدمی صرفاً در خدمت تامین نیازهای مادی بدن نیست بلکه می‌تواند محرک شناسایی موجودات این جهان نیز باشد. "النزوع قد یکون الی علم شی ما وقد یکون الی عمل شی ما اما بالبدن باسره و اما بعضوما منه" (همان، ص ۸۹). فارابی برای آگاهی آدمی، سه مرتبه احساس، تخیل و تعقل قائل است که متناسب با آنها سه گونه از شوق و کراهت پدید می‌آید و متناسب با این علم و عواطف سه گونه اراده از آنها ناشی می‌شود (همان، ص ۹۰). آدمی در اراده ناشی از احساس و تخیل با سایر حیوانات شریک است ولی در اراده ناشی از قوه ناطقه از بقیه حیوانات متمایز می‌شود، و بر این اساس فارابی اراده ناشی از قوه ناطقه و تعقل را اختیار می‌نامد، زیرا کشف خیر و سعادت و جستجوی آن صرفاً از قوه ناطقه آدمی امکان‌پذیر است (همان، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

بنابراین می‌توان گفت غایت نهایی حیات آدمی نیل، به سعادت عقلانی است و قوای مختلف پنجگانه اعم از حاسه، غذیه، متخیله، نزوعیه و ناطقه به گونه‌ای با هم هماهنگ شده‌اند که نفس آدمی بتواند به سعادت عقلانی نائل شود.

با توجه به نکات فوق می‌توان نتیجه گرفت که یکی از کارکردهای مهم قوه متخیله و ادراکات خیالی نقش آن در پیدایش اراده و تاثیر غیرمستقیم آن در اختیار آدمی است. پس علاوه بر جنبه ادراکی قوه متخیله، این قوه در فعالیت عملی و رفتارهای ارادی آدمیان نیز تاثیر مهمی دارد.

## قوه متخیله و رویا

قوه متخیله واسطه میان قوه حاسه و قوه ناطقه است، بنابراین به طور مداوم داده‌های قوه



### ۳۳ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

حاسه را دریافت می‌کند که در مرتبه تحت قوه خیال واقع است. و از طرف دیگر قوه متخیله خدمتگزار قوه ناطقه و قوه نزوعیه است. بنابراین قوه متخیله با سه قوه حاسه، ناطقه و نزوعیه در حالت تاثیر و تاثر است. و در حالت بیداری، این فعل و انفعال میان قوه متخیله با قوای سه گانه نامبرده به طور مستمر انجام می‌شود ولی در حالت خواب، قوای حاسه، ناطقه و نزوعیه از فعالیت باز می‌مانند و قوه متخیله به ذات خود باز می‌گردد و متوجه صورت‌های محسوسی می‌شود که در قوه متخیله وجود دارد و شروع به تجزیه و ترکیب این صور می‌کند و علاوه بر این کار، قوه متخیله فعالیت سومی نیز دارد که محاکات یا تصویرسازی و نمایش صورت‌های حسی است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۸).

تصویرسازی‌های قوه متخیله می‌تواند ناشی از صورت‌های حسی و تجزیه و ترکیب آنها باشد و یا از معقولات، قوه غاذیه، قوه نزوعیه و یا مزاج بدن ناشی شود. بنابراین قوه متخیله می‌تواند اثرات خاص قوای مختلف بدن و نفس را به صورت‌های مختلفی که متناسب با کارکردهای آن قوا باشد نمایش دهد و آنها را مصور سازد. البته قوه متخیله همواره نمایش و محاکات خود را با صورت‌های حسی انجام می‌دهد و متناسب با آنچه حکایت می‌کند صورت مختلف حسی را به کار می‌گیرد. بنابراین معقولات و عوالم ماورا نیز به وسیله قوه متخیله با زیباترین صورت حسی نمایش داده می‌شود (رک، همان ص ۱۱۰ و ۱۱۱). به نظر فارابی عقل فعال علت تحول عقل بالقوه به عقل بالفعل است و قوه عاقله اعم از عقل نظری و عقل عملی به واسطه عقل فعال به فعلیت می‌رسند.

البته عقل نظری به کشف معقولاتی می‌پردازد که واقع را نشان می‌دهد و عقل عملی مدرک جزئیات ناظر به حال و آینده است و قوه متخیله عامل اتصال عقل نظری با عقل عملی و عامل ارتباط میان نظر و عمل است. عقل فعال، گاهی معقولاتی را که متناسب با عقل نظری است در قوه متخیله پدید می‌آورد و گاهی جزئیات محسوسه متناسب با عقل عملی را در قوه متخیله ایجاد می‌کند ولی قوه متخیله جزئیات محسوسه را گاهی عیناً حکایت می‌کند و گاهی آنها را با محسوسات دیگری که محاکاتی آنهاست نشان می‌دهد.

به نظر فارابی آدمی در خواب در وضعیتی قرار می‌گیرد که قوه متخیله وی نه از قوای دیگر نفس که تحت متخیله هستند متأثر می‌شود و نه به قوای دیگر نفس که فوق آن هستند

توجه دارد و در این حالت قوه متخیله صرفاً روی صورت‌هایی فعالیت می‌کند که از محسوسات در قوه متخیله وجود دارد و شروع به تصویرسازی و نمایش آنها می‌کند و این حالت همان خواب دیدن و رویاست ولی گاهی عقل فعال نیز در قوه متخیله تاثیر می‌گذارد و صورت‌های متناسب با عقل نظری یا عملی را در قوه متخیله نمودار می‌سازد. این حالت را فارابی، رویای صادقه می‌نامد. اخبار از غیب نیز با همین روش گاهی برای افراد نادری از آدمیان پدید می‌آید که اغلب در حالت خواب و بیشتر درباره جزئیات و کمتر در باره معقولات است. البته افراد نادری نیز در حالت بیداری می‌توانند از غیب خبر دهند (همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

### قوه متخیله و وحی

فارابی برای تفسیر وحی دو گونه تحلیل در آثار خود ارائه می‌دهد. در یک تحلیل به قوه متخیله اشاره دارد و در بیان دیگر به رابطه عقل فعال با عقل آدمی. ولی این دو نحوه تحلیل در نهایت، بیانگر رابطه قوای نفس با عالم ماورا است. در تکیه بر قوه متخیله فارابی به جنبه قابلی مسئله وحی می‌پردازد و در تکیه بر عقل فعال، به جنبه فاعلی مسئله وحی توجه دارد. به نظر فارابی اگر قوه متخیله به نهایت کمال خود برسد در حالت بیداری، از عقل فعال جزئیات ناظر به حال و یا محاکات از عالم محسوسات را دریافت می‌کند و یا محاکات از عالم مفارقات عقلیه و یا سایر موجودات شریفه را دریافت و رویت می‌کند و به واسطه دریافت این معقولات، آدمی به مقام نبوت نائل می‌شود و این نهایت مراتب کمال برای قوه متخیله و کامل‌ترین مرتبه‌ای است که آدمی با قوه متخیله خود می‌تواند به آن برسد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۵).

فارابی در دنباله این بحث به مراتب دیگری از ارتباط با عالم ماورا اشاره می‌کند و مرتبه کسانی که در حالت بیداری، از عالم ماوراء، معقولات دریافت می‌کنند، ولی امور جزئی را دریافت نمی‌کنند پایین‌تر از مرتبه نبوت می‌داند. و در نهایت بیان می‌کند، که همه انواع این گونه دریافت‌ها با واسطه قوه ناطقه انجام می‌شود. (همان، ص ۱۱۶).

پس می‌توان نتیجه گرفت اینکه، عده‌ای پنداشته‌اند مقام نبی در فلسفه فارابی پایین‌تر از

## ۳۵ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

مقام حکیم است؛ استنباطی ناقص از مطالب فارابی است. زیرا هدایت بشر و تاثیرگذاری بر آدمیان نیازمند معارف جزئی و کلی است و با صرف معقولات و بدون استعانت از قوه متخیله معارف کلی به مقام عمل ربط نمی‌یابد و هدایت آدمی مستلزم اصلاح توأمان نظر و عمل آدمیان است که اصلاح نظر با معارف عقلی و اصلاح عمل با معارف جزئی و نکات عملی و سنن و شرایع امکان دارد. بنابراین می‌توان گفت در هدایت آدمیان عقل عملی نقش مستقیم دارد و عقل نظری هم جنبه تحکیم عقل عملی و هم کارکرد مستقل دارد.

### خیال در معرفت‌شناسی اسپینوزا

اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای قرن هفدهم، کل فلسفه خود را بر دو اصل بنا می‌کند؛ اصل نخست نظریه عقل‌گرایانه در باره معرفت است که بر اساس آن، آنچه با تصورات روشن و واضح دریافت شود، به دلیل همین روشنی و وضوح صادق است و اصل دوم مفهوم جوهر است که از دکارت و سنت ارسطویی گرفته است. مشکلات ثنویت در دکارت موجب شد که اسپینوزا راه دیگری در پیش گیرد و جوهر را واحد بداند.

به نظر اسپینوزا فقط یک جوهر وجود دارد که به چیز دیگری نیاز ندارد و آن خداست که جوهر نامتناهی است. و هر چیزی که هست در خداست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۷).

فلسفه اسپینوزا در مجموع فلسفه رستگاری از طریق شناخت خداست. به نظر وی هدف فلسفه جستجوی خیری است که کشف آن ما را به لذتی دائم و عالی در زندگی نائل می‌سازد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷). ولی به نظر وی مانع اصلی برای رسیدن به سعادت، ذهن آدمی و آشفته‌گی‌های ناشی از آن است. وی معتقد است که بدن مجموعه‌ای از واقعیتهاست و نفس مجموعه‌ای از قضایا که ان واقعیتها را بیان می‌کند (Curley, 1969, 143) بنابراین اصلاح ذهنیات عامل اصلی در راه بهبود زندگی است.

وی در فلسفه خود به دنبال درمان فاهمه و اصلاح آن است به گونه‌ای که فاهمه چیزها را با توفیق تمام، و بدون خطا، بهتر بشناسد. وی در اندیشه خود روش دکارتی را به کار می‌گیرد یعنی زنجیره‌ای از حقایق مبتنی بر روش وجود دارند که با تصورات روشن و

## ۳۶ «مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

متمایز آغاز می‌شود و با ایجاد ریاضیات و فیزیک باروری بی‌حد فاهمه را آشکار می‌سازد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۷ و ۱۹۹).

وی نظام و رابطه تصورات را همانند نظام و رابطه اشیاء می‌داند زیرا تصور هر معلولی وابسته به شناختن علت آن است. به بیان دیگر قدرت فکر خداوند برابر با قدرت بالفعل فعل اوست و هر چه فعلا در عالم ابعاد از طبیعت نامتناهی خدا ناشی می‌شود بدون استثناء عینا با همان انتظام و اتصال در عالم فکر از تصور خدا ناشی می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۷۲ و ۷۳). این تناسب نظام اشیاء و نظام تصورات مبنایی است که موجب می‌شود در فلسفه اسپینوزا عقل نقش بنیادی در کشف واقعیت داشته باشد ولی عقل در صورتی می‌تواند به کشف واقعیت و تصور درستی از آن‌ها دست یابد که از روش خاصی پیروی کند. اما عقل در همه امور خود به روش محتاج نیست و گرنه گرفتار تسلسل می‌شود.

اسپینوزا می‌گوید خرد یا عقل دارای ایده‌های حقیقی است که بدیهی هستند و برای شناختن آن‌ها نیازی به روش نیست بلکه برای کشف روش به آن‌ها نیاز داریم زیرا روش را باید از روی آن‌ها بسازیم تا بتوانیم به شناسایی‌های نو برسیم. روش ما را یاری می‌کند تا ایده‌ها را در نظم ویژه آن‌ها جستجو کنیم و نظام حقیقی ایده‌ها را بشناسیم و به نظام حقیقی اشیاء نایل شویم (نقیب‌زاده، ۱۳۶۴، ص ۶۹).

اسپینوزا این تصورات روشن و متمایز را تصوراتی می‌داند که از ذهن محض ناشی می‌شود نه از حرکات اتفاقی بدن (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ص ۶۱).

به عقیده اسپینوزا تصور حقیقی، یقینی بودن خود را در خود دارد. یقین چیزی جز "ذات ذهنی شیء نیست" یعنی شیء آن‌گونه که در فاهمه نمایانده می‌شود. بنابراین ذهن صاحب تصورات حقیقی، ممکن نیست که آن‌ها را حقیقی نشناسد. هیچ شک حقیقتا درستی به این تصورات راه نمی‌تواند یافت و هیچ ضامنی برای آن‌ها لازم نیست همین قدر که بدانیم تصور جعلی، تصور غلط و تصور مشکوک چیست کافی است که از خلط آن‌ها با تصور حقیقی اجتناب کنیم (بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱). پس به نظر اسپینوزا سعادت آدمی در درک عقلانی و رهایی از ادراکات ناشی از تخیل است.

### ادراک ناشی از تخیل

اسپینوزا برای آدمی سه نوع شناخت تخیلی، عقلی و شهودی قائل است. وی نوع اول شناخت را تخیل یا ظن می‌نامد. چنین شناختی هرگز به تامیت نمی‌رسد زیرا تصورات تخیل نه از نظام منطقی درونی تصورات بلکه از نظام روندهای جسمانی ما و از امور عادی طبیعت برای ما حاصل می‌شود تصورات تخیل انعکاسات غیرمنطقی روندهایی است که به طور غیرتام ادراک شده است. حواس و تخیل شناخت‌های گسسته و تکه‌تکه‌ای بدون هیچ‌گونه مداخله اندیشه پدید می‌آورد (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۸۶ و بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹). تخیل از نظر اسپینوزا اصطلاحی است بسیار عام که اقسام مختلف شناخت را شامل می‌شود ولی همه این اقسام شناخت در این ویژگی مشترک‌اند که یقین حاصل از استدلال استنتاجی را فاقدند (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰).

تخیل تصویری است مطابق با اثر شیء خارجی بر بدن. این تاثیر از این جهت اتفاقی است که قوانین حاکم بر آن صرفاً قوانین بدن نیستند. اسپینوزا می‌خواست ثابت کند که نفس در جریان تخیل منفعل است یعنی نظام افکارش یک نظام عقلی که خود نفس آن را وضع کرده باشد نیست بلکه آن نظام از خارج تحمیل شده است (همان، ۱۳۰ و ۱۳۱). به نظر اسپینوزا شناخت ناشی از تخیل دامنه گسترده‌ای دارد. موارد این شناخت عبارتند از؛ ۱- ادراک حسی ۲- تصور اشیایی که حضور ندارند ۳- این که از چند تصور مربوط به هم یکی سایر تصورات را به یاد می‌آورد که در کتاب اخلاق حافظه و همچنین شناخت ناشی از علامات نامیده می‌شود ۴- حافظه به معنای شناخت حوادث گذشته ۵- شناخت ناشی از تجربه مبهم ۶- شناخت ناشی از تواتر (مسموعات) (رک، همان، ۱۳۸۰، ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۳۹). در ادراک حسی بر اثر تحریک حواس جسمی ما توسط اشیاء و امور، تصاویر آشفته و مرکبی در ذهن ما ظاهر می‌شود و همین تصاویر است که در الفاظ کلی بازنمود می‌شود از آنجا که این تصاویر در افراد مختلف به صور متفاوت پدید می‌آیند آنچه اسپینوزا مفاهیم کلی می‌نامد از فرد تافرد فرق می‌کند و از این رو معرفتی که به یاری آن‌ها بیان می‌شود بی‌تردید آشفته است (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۴۳).

تجربه مبهم، ادراکی است که فاهمه موجب آن نیست اما آن را فقط بدین جهت تجربه

## ۳۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

می‌نامیم که از مقایسه اتفاقی موارد مشابه گذشته حاصل می‌شود با این شناخت است که مثلا من می‌دانم که انسان فناپذیر است. چون این تجربه بر حسب تصادف حاصل شده و هیچ تجربه دیگری ناقض آن نبوده است برای ما به صورت امری مسلم باقی می‌ماند. (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ۲۳)

شناخت ناشی از تجربه مبهم به شناخت استقرایی باز می‌گردد که در آن از چند نمونه یک قانون کلی استنباط می‌شود و بدین ترتیب شناخت ناشی از تجربه مبهم شامل موردی می‌شود که شخص قاعده تناسب را از چند نمونه استنباط می‌کند (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸). پایین‌ترین درجه شناخت ناشی از تخیل، شناختی است که از طریق مسموعات حاصل می‌شود مانند شناختی که من از روز تولد خود و به طور کلی از هر چیزی دارم که از طریق روایت به من می‌رسد. درجه بالاتر از آن شناخت از طریق "تجربه مبهم" است. سپس شناختی است که من از علت، از طریق معلول آن دارم مثلا من از فعل احساس، اتحاد نفس و بدن را استنتاج می‌کنم همه این شناخت‌ها که به خود پایان می‌یابند و بی‌حاصل و بدون ارتباط با یکدیگر در کنار یکدیگر حضور دارند مردودند زیرا نمی‌توانند به افزایش قوه فاهمه کمک کنند (بریه، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹).

### تخیل و زبان

به نظر اسپینوزا زبان آدمی و واژگان و مفاهیمی که در آن به کار می‌رود نیز ناشی از تخیل است. بنابراین استعمال رایج زبان تابع تخیل است که کلمات را نه به تصورات روشن و متمایز بلکه به برداشت‌های مبهم از تجارب ربط می‌دهد در زبان تخیل، هیچ چیز را نمی‌توان در حقیقت توصیف کرد و تخیل هیچ چیز را مغلوط‌تر از موضوع نهایی تفکر فلسفی یعنی خداوند نشان نمی‌دهد.

کلمات در زبان به دلخواه و مطابق فهم عامه ساخته می‌شوند و بنابراین فقط علامت چیزها هستند آن‌گونه که در تخیل وجود دارند نه آن‌گونه که در فاهمه وجود دارند (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ص ۶۰). بر این اساس زبان روزمره که ناشی از تخیل است نمی‌تواند به قوه فاهمه و درک عقلی و شهودی یاری رساند.

### تخیل، خود و دیگری

علاوه بر زبان روزمره، اسپینوزا اختلافات و نزاع میان آدمیان را هم ناشی از ادراک تخیلی می‌داند. عواطف، ظن و تخیل آدمی را وادار به انکار طبیعت حقیقی خود می‌کند (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۴۸). انسان در حالت طبیعت، چون تحت هدایت تخیل است هم‌نوعان خود را ذاتا مخالف خود می‌پندارد و با ناتوانی با آن‌ها مبارزه می‌کند. به علاوه چون قدرت آن را ندارد که هم‌نوع خود را به رعایت عدالت وادارد حق آن را هم ندارد از این‌رو در حالت طبیعت خطاکاری وجود ندارد تنها در جایی که حاکمیت هست عدالت و خطاکاری هم هست (همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

### تخیل و توهم آزادی

تصور مبهم از آزادی ناشی از تخیل است که موجب بندگی ما می‌شود زیرا اعتقاد ما به احتمال فقط ناشی از انفعال نفس ماست هر چه بیشتر اشیاء را با واسطه تصورات تام ضروری بشناسیم تسلط خود را بر آن‌ها بیشتر افزایش می‌دهیم و بنابراین بیشتر آزادیم، آزادی، آزادی از ضرورت نیست بلکه آگاهی از ضرورت است (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹).

مادام که ما در بند علایق ناشی از ماهیت فناپذیر خود گرفتاریم خود را آزاد می‌پنداریم سبب این پندار این است که ما از اعمال خود آگاهیم ولی از عللی که موجب این اعمال است غافلیم بنابراین تصور آزادی ناشی از خطای تخیل است و برای کسی که در بند آن گرفتار است نه هدایتی می‌آورد و نه سعادت، عقل برخلاف تخیل بر آن است که اشیاء ضروری‌اند نه ممکن. در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد وجود ندارد بلکه نفس به علتی موجب به این یا آن اراده می‌شود که آن علت نیز موجب به علت دیگری است الی غیرنهایه. این سلسله ضرورت علی صرفا انعکاس وجه زمانی چیزی است که اگر از وجه سرمدی به آن بنگریم اراده سرمدی و لایتغیر خداست.

این توهم که ما می‌توانیم در زمان آزاد باشیم جای به این یقین می‌دهد که ما می‌توانیم از زمان آزاد شویم همین آزادی واقعی و والاتر است که اسپینوزا آن را توصیه می‌شود (همان، ص ۹۰ و ۹۱).

در اخلاق اسپینوزا انسان آزاد کسی است که به بالاترین سطوح شناخت رسیده باشد بر عواطف خود چیره باشد و به ادراک خود و جهان دست یافته باشد ولی مردم عوام به صورت انسان‌های آزاد زندگی نمی‌کنند مردم عوام به دست تخیل راه برده می‌شوند و از سعادت حاصل از شناخت بی‌خبرند (همان، ص ۱۱۴). آزادی از نظر وی رهایی از عاطفه یا آزادی اراده نیست بلکه توانایی عمل کردن به واسطه تصورات تامی است که برای حفظ ذات ما و از ذات ما ناشی می‌شود (deleuze, 1988, 71).

### تخیل، اندازه، زمان و عدد

اندازه، زمان و عدد صرفاً حالتی از تفکر یا بهتر بگوییم تخیل هستند ما در ادراک جهان از طریق حواس خود جهان را مرتب به صورت زمان و متنوع به صورت مکان می‌یابیم بنابراین مفاهیم زمانی و ریاضی به آن اطلاق می‌کنیم که به هیچ‌وجه قابل اطلاق بر واقعیت اساسی نیستند جهان عقل‌لازمی است و هر چه در مورد آن صادق باشد در مورد سرمدیت نیز صادق است (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص ۱۱۲).  
گویی عدد در طبیعت اشیاء نیست بلکه تخیل ما آن را بر آن‌ها تحمیل می‌کند (همان، ص ۶۳).

### تخیل و انفعالات

یکی از تفاوت‌های مهم تخیل و عقل این است که ادراک تخیلی در آدمی حالت انفعالی دارد در حالی که ادراک عقلی در آدمی حالت فعال دارد.  
اصلاح انفعالات دقیقاً عبارت است از انتقال از انفعال به فعل، که در آن عقل بر مواد و مصالح آشفته تخیل غلبه می‌یابد. بنابراین عاطفه‌ای که انفعال است به محض آن که ما تصور روشن و متمایزی از آن به دست می‌آوریم دیگر انفعال نیست. اسپینوزا از این قضیه چنین نتیجه می‌گیرد که هر چه عاطفه‌ای برای ما بیشتر شناخته شود به همان اندازه بیشتر در قبضه اختیار ماست و به همان اندازه نفس از آن کمتر منفعل می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۷۹ و ۲۸۰). بنابراین از نظر اسپینوزا سعادت آدمی که ناشی از اخلاق وی است ریشه در تعقل



وی و رهایی از ادراکات تخیلی دارد.

### تخیل و زندگی روزمره

اسپینوزا گرچه مانند در ادراک تخیلی را مانع کمال آدمی می‌داند، ولی معتقد است تخیل نوعی شناخت است و فریب محض نیست این اقسام شناخت از قبیل تجربه حسی، استقرار ناقص یا مسموعات گرچه فاقد یقین استنتاجی است و به‌طور کامل سازگار نیستند برای رفع احتیاجات زندگی روزمره کافی هستند زیرا اسپینوزا تصدیق می‌کند که نوعی شناخت وجود دارد که برای آن یقین اخلاقی قائل است یعنی یقینی که برای اداره امور زندگی کافی است سرگذشت اشیاء در گذشته و آینده در صورتی که از حد باور بشری تجاوز نکند و همچنین قوانین فرهنگ و رسوم با یقین اخلاقی شناخته می‌شوند بنابراین استنباط، معقول به نظر می‌رسد که قوه تخیل به‌طور کلی مفید یقین اخلاقی است (پارکینسون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶).

### تخیل و عقل انتقادی

اسپینوزا در باره رابطه تخیل و عقل معتقد است که عقل کارکردی فعال دارد و حال آن که تخیل جنبه انفعالی دارد ولی زندگی سعادت‌مند مبتنی بر رهایی از امور انفعالی و دست یافتن به وضعیت فعال بودن است زیرا فعال بودن نشانگر احاطه عقل بر فعالیت‌های آدمی و رهایی از احاطه محیط و عوامل پیرامونی است. بر این اساس می‌توان گفت اسپینوزا تخیل را به نحوی تابع قوای عقلانی آدمی می‌داند و می‌کوشد نشان دهد که تخیل و ادراکات ناشی از آن حالتی دوگانه دارد و اگر قوه عاقله نقش هدایت‌گر برای تخیل پیدا کند ادراکات تخیلی می‌تواند نقش مثبتی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان داشته باشند. بر اساس احاطه عقل بر خیال و راهبری ادراکات خیالی می‌توان گفت ریشه‌های نظریه انتقادی عقل در تفکر اسپینوزا وجود دارد و نقد عقلانی توهمات و تخیلات آدمی گام بزرگی در راه بهبود زندگی فردی و اجتماعی انسان است (Morris, 1991, 250).

بنابراین می‌توان گفت حوزه انفعالات و تخیلات آدمی موضوع مناسبی برای تأملات

## ۴۲ دو‌ضلع‌نامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

عقلانی است به نحوی که عقل در برابر تخیل می‌تواند از آن فراتر رود و حقیقتی را که در آن نهفته است آزاد سازد (Negri, 1991, 106). پس تخیل گرچه ناشی از تأثرات محیط است و شناختی متناسب با بدن ارائه می‌دهد ولی سراپا مغشوش نیست و می‌تواند شبیحی از واقعیت را ارائه کند که در پرتو فعالیت عقل به شناخت کامل مبدل می‌شود.

### تخیل و وحی

اسپینوزا قوه خیال را عامل اساسی در دریافت وحی می‌داند. به نظر وی انبیاء چیزهایی را که خدا بر آنان وحی می‌کرد از طریق قوه تخیل خود درمی‌یافتند یعنی از راه کلمات و مشاهده‌هایی که می‌توانستند واقعی یا خیالی باشند (اسپینوزا، ۱۴۰۰، ۱۲۲).

وی توانایی تخیل را برای تصویرسازی و بیان مطالب بیش از عقل می‌داند و می‌گوید تردیدی در این نمی‌توان داشت که دریافت‌های انبیاء می‌توانست از حدود عقل بسا فراتر رود زیرا که با کلمات و تصورات می‌توان پندارهای بسا بیشتری درست کرد تا تنها با اصول و مفاهیم که علم طبیعی (نور طبیعی عقل) به تمام بر آن‌ها استوار است (همان، ۱۲۳). اسپینوزا بر این اساس می‌گوید این روشن می‌کند که چرا انبیاء کمابیش همه چیزها را به صورت تمثیل و استعاره می‌فهمیدند و می‌آموزانیدند و همه امور معنوی را به زبان متجسّدات بیان می‌کردند زیرا چنین زبانی با طبیعت تخیل ما تناسب فراوانی دارد (همان، ۱۲۳).

به نظر اسپینوزا تخیل ساده به‌خودی‌خود موجب هیچ یقینی نمی‌شود کاری که هر ایده‌ای روشن و متمایز انجام می‌دهد. برای آن که بدانچه خیال می‌کنیم اطمینان حاصل کنیم تخیل نیاز به یاوری چیزی دارد و این یاور همانا استدلال عقلی است از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که نبوت نمی‌تواند به خودی خود یقین ایجاد کند زیرا نبوت مبتنی بر تخیل صرف است از این رو، این خود وحی نبود که به انبیاء اطمینان می‌داد که از جانب خدا بر آنان نازل شده است بلکه باید نشانه‌هایی در کار می‌بود (همان، ۱۲۷). وی در ادامه می‌گوید انبیاء همیشه علامتی دریافت می‌کردند که آنچه را نبیانه در خیال دیده بودند تأیید کند. یقین نبوی یقین ریاضی نبود بلکه تنها یقین اخلاقی بود (همان، ۱۲۸).

## ۴۳ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

بر اساس تحلیلی که اسپینوزا از نحوه تحقق وحی و نبوت ارائه می‌کند در نهایت نتیجه می‌گیرد که هدف وی تفکیک فلسفه از الهیات است (همان، ۱۵۴). اسپینوزا می‌گوید از آنجا که نبوت فراسوی فهم انسانی و یک موضوع خالصا الهیاتی است من نمی‌توانستم مگر بر مبنای اصول منزل بگویم یا بدانم که به خودی خود، آنچه‌آنچه هست، چیست (همان، ۲۴۲).

اسپینوزا در باره رابطه تخیل و عقل می‌گوید آنانی که از تخیل نیرومند برخوردارند توان ضعیف‌تری برای فهم ساده‌ی چیزها دارند و در عوض کسانی که قوه تفکری تعلیم یافته و قوی دارند نیروی تخیلی دارند که بی‌بنیه‌تر است و تحت نظارت شدیدتری است و به اصطلاح بر آن لگامی زده‌اند که مانع از سرکشی آن می‌شود و نمی‌گذارد تا با فکر یکی گرفته شوند (همان، ۱۲۶).

وی می‌گوید انبیاء از قوت تخیل خارق‌العاده‌ای بهره داشتند و نه از فهمی خارق‌العاده و آن چیزی که خدا بر آنان آشکار می‌ساخت ژرف‌ترین نکات فلسفی نبود بلکه امور بسیار ساده‌ای بود که در آن‌ها وی خود را با باورهای موجود آنان وفق می‌داد... کتاب مقدس چیزها را چنان توضیح و تعلیم می‌دهد که هر کس بتواند آن را بفهد. حرفش را با قیاس و استنتاج از مبادی و تعاریف نمی‌زند بلکه به شکلی ساده سخن می‌راند و برای تأمین باور به گفته‌هایش آن‌ها را صرفاً از راه تجربه یعنی با معجزات و تواریخی که آن‌ها را به زبان و اسلوبی روایت می‌کند که به منظور تأثیر بر قلوب مردم عادی طراحی شده‌اند تصدیق می‌کند (همان، ۳۶۳ و ۳۶۴).

اسپینوزا می‌گوید موضوع فلسفه چیزی جز حقیقت نیست در حالی که موضوع ایمان صرفاً عبودیت و تقواست مبانی فلسفه مفاهیم عام‌اند و فلسفه را باید فقط از طبیعت استخراج کرد اما مبانی دین (ایمان) تواریخ و زبان‌اند و آن‌ها را باید تنها از کتاب مقدس و وحی استخراج کرد (اسپینوزا، ۱۴۰۰، ۳۸۳).

بنابراین ایمان به هر شخصی بیشترین آزادی را برای اندیشه می‌دهد چنان که مردم مجاز باشند هر چه می‌خواهند راجع به هر چیز فکر کنند بدون آن که دست به عمل نادرست بزنند. تنها کسانی را به عنوان بدعت‌گذار و تفرقه‌انداز محکوم می‌کند که باورهایی را به منظور ترویج نافرمانی، نفرت، نزاع و غضب عرضه کنند. از سوی دیگر دین (ایمان) تنها

#### ۴۴ دو ضمیمه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

کسانی را مومن می‌داند که تا آنجا که عقلشان اجازه می‌دهد به اشاعه عدالت و احسان مبادرت می‌ورزند. کار کتاب مقدس نه تعلیم موضوعات فلسفی بلکه امور مربوط به تقواست (همان، ۳۸۳، ۳۸۵).

اسپینوزا می‌گوید فلسفه و الهیات هر کدام قلمروی خودش را دارد و تضادی میان آنها نیست و هیچ کدام پیشکار آن دیگری نیست (همان، ۳۹۷). وی می‌گوید بحث در باره فرشتگان موضوع الهیات است و نه مابعدالطبیعه زیرا هرچه با نور طبیعی عقل شناخته نشود در مابعدالطبیعه موضوع بحث قرار نمی‌گیرد (اسپینوزا، ۲۴۹، ۱۳۸۲). باید قویا بر فایده‌مندی و ضرورت صحف مقدس یا وحی که من قدر آن را عظیم می‌دانم تاکید کنم (اسپینوزا، ۱۴۰۰، ۳۹۸).

#### مقایسه ادراک خیالی در فارابی و اسپینوزا

۱. فارابی ادراک ناشی از تخیل را در مقابل ادراک حسی و عقلی مطرح می‌کند ولی اسپینوزا ادراک تخیلی را در مقابل عقل و شهود قرار می‌دهد.
۲. ادراک خیالی در فارابی فقط یک دسته از ادراکات را شامل می‌شود ولی اسپینوزا مجموعه‌ای از ادراکات را در زمره ادراکات خیالی مطرح می‌کند.
۳. فارابی ادراک خیالی را ناشی از خاطره ادراکات حسی و یا محاکات ادراکات عقلی به وسیله قوه خیال می‌داند و حال آن که اسپینوزا ادراکات حسی را بخشی از ادراکات خیالی می‌داند و به محاکات ادراکات عقلی به وسیله قوه خیال قائل نیست.
۴. ادراکات حسی از نظر فارابی شرط لازم برای پیدایش ادراکات عقلی است ولی اسپینوزا ادراکات حسی و خیالی را در زمره امور ممکن و ادراکات عقلی را در زمره امور ضروری می‌داند.
۵. اسپینوزا ادراکات ضروری عقلی را ناشی از ذات ذهن می‌داند و حال آن که فارابی دسته‌ای از ادراکات ضروری را ناشی از ذهن می‌داند.
۶. اسپینوزا چون عقل را حوزه ادراکات ضروری می‌داند بنابراین ادراکات خیالی را بیرون از حوزه عقل می‌داند زیرا این حوزه، محدوده حوادث ممکن هستند ولی قارابی علاوه بر حوزه ضروریات، ممکنات را هم محدوده فعالیت عقل می‌داند.

## ۴۵ بررسی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی فارابی و اسپینوزا

۷. فارابی و اسپینوزا هر دو به تأثیر قوه تخیل در پیدایش عواطف و اعمال ارادی انسان عقیده دارند با این تفاوت که فارابی همیشه برای قوه تخیل نقش منفی و مانع عقل قائل نیست حال آن‌که اسپینوزا غالباً تخیل را مانع عقل می‌داند.
۸. اسپینوزا توانایی نیروی خیال را مانع فعالیت عقل و فعال بودن عقل را مانع شادابی تخیل می‌داند ولی فارابی به تعارض میان قوه تخیل و عقل قائل نیست و تعامل آن‌ها را می‌پذیرد.
۹. از نظر فارابی مفاهیم کلی ناشی از قوه عقل است ولی اسپینوزا مفاهیم کلی را ساخته قوه خیال می‌داند.
۱۰. هر دو متفکر برای تخیل در حصول وحی نقش قائل هستند ولی فارابی وحی را محدود به قوه خیال نمی‌داند گرچه اسپینوزا وحی را صرفاً به قوه خیال محدود می‌کند و برای قوه عقل نقشی قائل نیست.
۱۱. فارابی الهیات و فلسفه را معارض با هم نمی‌داند ولی اسپینوزا به جدایی الهیات و فلسفه قائل است و تأثیر هیچ کدام در دیگری را نمی‌پذیرد.
۱۲. اسپینوزا نقش وحی در انسان را صرفاً ایجاد عبودیت و تقوا می‌داند و برای آن نقشی در درک عقلانی از عالم هستی قائل نیست ولی فارابی وحی را در هر دو زمینه تأثیرگذار می‌داند.
۱۳. فارابی برای قوه خیال علاوه بر نقش عملی در زندگی، جایگاه و اثر شناختی از عالم هستی هم قائل است ولی اسپینوزا ادراک تخیلی در زندگی را صرفاً دارای نقش عملی می‌داند و تأثیر شناختی آن بدون همکاری عقل را نفی می‌کند.
۱۴. از نظر فارابی وحی هم می‌تواند سبب یقین اخلاقی شود و هم سبب یقین عقلی در فهم عالم هستی. ولی اسپینوزا تأثیر وحی را صرفاً به یقین اخلاقی محدود می‌داند و برای آن در ایجاد یقین عقلی نقشی قائل نیست.
۱۵. هر دو متفکر وحی را برای رستگاری آدمی لازم می‌دانند ولی اسپینوزا سعادت را ناشی از قوه عقل می‌داند و حال آن‌که فارابی علاوه بر عقل برای تخیل هم نقش قائل است.
۱۶. از نظر اسپینوزا انبیاء دارای قوه تخیل شگفت‌انگیز هستند و از نظر قدرت استدلال و عقل تحلیل‌گر برای آن‌ها مزیتی قائل نیست ولی فارابی در هر دو حوزه انبیاء را دارای قدرت خارق‌العاده می‌داند.

### نتیجه‌گیری

خیال در اسپینوزا دامنه گسترده تری از فارابی دارد و علت آن تعارضی است که اسپینوزا میان ادراک خیالی و ادراک عقلی قایل است. ادراک عقلی در اسپینوزا دو ویژگی ضرورت و کلیت دارد و امری درون ذات است. حال آنکه خیال بیانگر امور اتفاقی است و کلیت ندارد. اسپینوزا قایل به نوعی شکاف میان ادراکات عملی و نظری است به گونه‌ای که ادراک عملی فقط به کار رفع نیازهای آدمی می‌آید و به علت اتفاقی بودن ما را به شناخت جهان نمی‌رساند. ریشه این شکاف را باید در تک جوهری بودن اسپینوزا و تعریف عقل صرفاً در پرتو جوهر مطلق یا خداوند دانست.

فارابی به علت قبول تکثر در جوهر و مراتب شناخت برای ادراکات خیالی کارکردهای عملی و نظری مختلفی قایل است. به نظر وی ادراکات عقلی برای شناخت همه انواع جوهر کارایی دارد. وی میان ادراکات خیالی و عقلی شکافی قایل نیست. مقایسه خیال در فارابی و اسپینوزا نشان می‌دهد که با وجود مشابهت ظاهری یک اصطلاح در دو نظام فکری مختلف، تعریف، جایگاه و کارکرد آن اصطلاح کاملاً متفاوت است و هرگز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مفروضات، اصول، روش، اهداف و زمینه پیدایش آن نظام آن اصطلاح را تحلیل کرد.

### منابع

- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۶۴). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو. (۱۴۰۰). *رساله الهی سیاسی*، مترجم علی فردوسی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- همو. (۱۳۷۴). *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- همو. (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، انتشارات سمت.
- اسکروتن، راجر. (۱۳۷۶). *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو.
- بریه، امیل. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- پارکینسون، جان هنری. (۱۳۸۰). *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه سیدمحمد سیف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- پورحسن، قاسم. (۱۴۰۰). *نظام معرفت‌شناسی؛ بازخوانی بنیان‌های معرفتی فارابی*، تهران: انتشارات صراط.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۷). *فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی*. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق و مقدمه البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- همو. (۱۴۱۲). *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق و مقدمه جعفر آل یاسین، حکمت، تهران.
- همو. (۱۳۹۲). *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق سیدحسین موسویان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- همو. (۱۳۷۶). *السیاسة المدنیة*، تصحیح و ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- همو. (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه*، شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی مع حواشی میرمحمدباقر الداماد، تحقیق علی اوجبی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همو. (۱۳۸۲). *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش.
- نتون، یان ریچارد. (۱۳۸۱). *فارابی و مکتبش*. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: نشر نقطه.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۶۴). *فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم*، تهران، انتشارات آگاه.

۴۸، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

هاملین، دیوید، و (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Curley, Edwin. (1969). *spinoza, s metaphysics, an essay in interpretation*, Cambridge, mass, Harvard university press.

Deleuze, gilles. (1889 *spinoza, A practical philosophy* trans Robert hurley, sanfrancisco, city lights books.

Norris, Christopher. (1991). *Spinoza and the origins of critical theory*, oxford, Blackwell.

Negri, Antonio. (1991). *The savage Anomaly, the power of spinoza, s metaphysics and politics*, translated by Michael hardt, university of Minnesota press.



## امکان‌سنجی نقش فلسفه تحلیلی زبان در رفع کج‌فهمی‌ها، نسبت به سوء‌مصرف مواد مخدر

فتان دهقانی<sup>۱</sup>

محمد رعایت جهرمی<sup>۲</sup>

### چکیده

رویکرد نوشتار، بر این محور است که فلسفه تحلیلی زبان، واجد ظرفیت‌هایی در تغییر رویکرد نسبت به سوء‌مصرف مواد مخدر است، در نتیجه این پرسش‌ها مطرح خواهد شد که با بررسی ظرفیت‌های مختلف فلسفه تحلیلی، چگونه در دام کژتابی زبان در این حوزه نیافتیم؟ و آیا می‌توانیم اقدامی در جهت رفع سوء تفاهات زبانی صورت بدهیم و با کسب معرفت مفهومی/زبانی نسبت به اعتیاد، قدمی در جهت برطرف کردن این معضل برداریم؟ و آیا موفقیت در یک حوزه علمی، منوط به شناخت فلسفی/زبانی است؟ لذا این پژوهش، تلاشی است در جهت امکان‌سنجی و معرفی ظرفیت‌های فلسفه تحلیلی در ارتباط با موضوع سوء‌مصرف مواد مخدر و ارائه راهکار، تا با استخدام واژه‌شناسی تخصصی، قدمی مؤثر در جهت تغییر نگرش نسبت به فهم موضوع برداشته شود. بنابراین، تلاش می‌شود تا نقطه تلاقی فلسفه تحلیلی و معضل سوء‌مصرف مواد مخدر، در چهار حوزه مورد بررسی قرار گیرد: ۱- تجزیه ساختار پنهان زبان و رفع ابهامات ناشی از زبان طبیعی. ۲- ارتباط بین معنا و کاربرد. ۳- معرفت زبان و ساحت کنش‌های اجتماعی. ۴- ارتباط بین حقیقت و کاربرد.

**کلید واژه‌ها:** تحلیل فلسفی، کج‌فهمی‌های زبانی، اعتیاد، معنا، کاربرد.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). fattan@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین (نویسنده مسئول).

raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۲/۸ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۴/۱

## مقدمه

امروزه در جهان، درمان اعتیاد به معضلی بزرگ و غیرقابل حل تبدیل شده است. هیچ رشته تخصصی در رابطه با این بیماری و درمان آن وجود ندارد. حتی جهان پزشکی با کلی‌گویی مبهمی به اعتیاد اشاره دارد، تا بدانجا که اعلام کرده‌اند که **اعتیاد درمان ندارد!** البته اعتیاد را به عنوان نوعی بیماری پذیرفته‌اند، اما هرگز نتوانسته‌اند با مواجهه فلسفی از رهگذر زبان، ماهیت آن را مشخص کنند. زیرا صورت حقیقی مسئله، به دلیل سوءبرداشت‌هایی که از طریق کج‌فهمی‌های گفتاری و زبانی در بین اقشار مختلف جامعه و متخصصین بوجود آمده، از چشم‌ها پنهان مانده است (دژاکام، ۱۳۹۷: ۱۸۳). برداشت‌های مرتبط با واژگان کلیدی حوزه سوءمصرف مواد مخدر نیازمند بازنگری است، لذا با توجه به دستاوردهای جدیدی که در این حوزه بوجود آمده و بحث‌هایی که در زمینه فلسفه تحلیلی مطرح شده، امکان سنجی این مسئله، یعنی رفع کج‌فهمی‌های زبانی اهمیت دارد. در این تحقیق، فرض بر این است که فلسفه تحلیلی زبان و مفاهیم و کارکردهای زبانی، واجد ظرفیت‌هایی در بازتعریف و تغییر رویکرد نسبت به معضل سوءمصرف مواد مخدر در جهان است. در نتیجه این پرسش‌ها مطرح خواهد شد که با بررسی و تحلیل ظرفیت‌های مختلف فلسفه تحلیلی، چگونه می‌توانیم در دام کژتابی زبان در این حوزه نیافتیم؟ و آیا در جهت رفع سوءتفاهمات زبانی، قادر به اقدامی هستیم یا خیر؟ آیا با نیل به معرفت مفهومی/زبانی نسبت به اعتیاد، می‌توانیم قدمی در جهت برطرف کردن این معضل برداریم؟ و اینکه چگونه موفقیت در یک حوزه علمی در مفهوم تجربی، منوط به پیش‌فهم‌های فلسفی/زبانی در قالب نگاه بینارشته‌ای است؟ لازم است برای آگاهی بیشتر، در ابتدا چند اصطلاح متداول در ارتباط با سوءمصرف مواد مخدر تبیین شود.

## ۱. تبیین اصطلاحات متداول در حوزه مواد مخدر و سوءمصرف

### ۱-۱. مواد مخدر

«هر ماده‌ای که بتواند انسان را از حالت تعادل طبیعی خارج نماید، ماده‌ی مخدر محسوب

## ۵۱ مکان نخی نقش فلنظ تحلیلی زبان در فرج کج نمی؛

می‌شود، که می‌توانند از سدّ خونی مغز عبور نموده، جایگزین مخدرهای طبیعی بدن گردند و در سیستم ایکس اختلال ایجاد نمایند.» (دژاکام، ۱۳۹۷: ۷۳).

### ۱-۲. مصرف‌کننده (معتاد)

«چنانچه شخص سالمی، حداقل ۱۱ ماه به طور پیوسته از مواد مخدر استفاده نماید؛ تبدیل به مصرف‌کننده مواد (بیمار اعتیاد) می‌شود که در چنین شرایطی با قطع مصرف مواد، تمامی علائم سندرم محرومیت<sup>۱</sup> در او ظاهر و شخص از تعادل جسمی و روانی خارج می‌گردد.» (همان، ۷۳).

### ۱-۳. اعتیاد

«اعتیاد بیماری و خیم مزمن و جدی روان‌پریشی است. یک ویژگی رفتاری پیچیده چندعاملی با مسائل روانی، اجتماعی و عصبی است.» (Dezhakam et al, 2023: 2).  
«اعتیاد یک مفهوم عام است و در سه قسمت جسم، روان و جهان بینی جایگزینی اتفاق می‌افتد. مواد مخدر بیرونی در بخش فیزیولوژی، جایگزین مواد مخدر طبیعی بدن می‌گردد؛ همچنین روان، مریض شده و افکار پوچ و افیونی، جایگزین نگرش سالم فرد می‌شود.» (دژاکام، ۱۳۹۷: ۱۷۴).

### ۱-۴. مسمومیت مزمن مواد مخدر

«یک ماده مخدر برای مصرف‌کننده آن حکم سم ندارد، چرا که عدم مصرف آن، باعث برهم خوردن تعادل فیزیولوژیک فرد می‌شود. وقتی کسی را مار می‌گززد، چون سم مار کشنده است، بلافاصله آن را از جریان خون خارج می‌کنند و این عمل «سم‌زدایی» نامیده می‌شود. وقتی از اسم قراردادی و عامیانه «هرویین»<sup>۲</sup> یاد می‌شود، به اسم علمی این ماده «دی استیل مرفین» کمتر توجه می‌شود، چرا که هر روز از مرفین در امور پزشکی به عنوان یک داروی موثر استفاده می‌گردد. «تریاک» مجموعه داروهای مرفین، کدئین، نارکوتین، نارسئین و پاپاورین است و ترکیبی فوق‌العاده قوی از انواع داروهای مسکن، آرام‌بخش، دوپینگ، عادت‌آور است که در پزشکی کاربرد بسیار دارند. در «حشیش و گرس» هم ماده‌ای وجود دارد به نام THC که در گذشته در پزشکی مصرف ویژه‌ای

۱. خماری.

۲. از یک کیلو مرفین، ۹۰۰ گرم هرویین ساخته می‌شود.

داشت. توجه به اسم علمي مواد، مسئله را به راحتی حل خواهد کرد و همان روشي که براي قطع ساير داروها در بیمارستان اتخاذ مي‌شود، براي مواد مخدر هم اعمال خواهد گرديد. اگر پزشکان بخواهند مرفين مصرفي بیماری را در بیمارستان قطع کنند، مرفين او را **تپير** (Taper) مي‌کنند. به ديگر سخن؛ اگر مرفين، دی‌استیل مرفين، کدئين، نارکوتين، نارسئين و پاپاورين در جهان پزشکی، سم تلقی می‌گردد؛ بنابراین، می‌توان هروئين و ترياک را هم سم تلقی نمود، در اين صورت اين سموم را بايد از جهان پزشکی خارج کرد! چون داروهائي مثل شربت‌های سینه و يا قرص‌هایی که حاوی کدئين و يا مرفين هستند و ساير مشتقات ترياک که در جهان پزشکی کاربردهای مفيد و موثری دارند، سم‌هایی هستند که ما دانسته به خورد انسانها می‌دهيم! (همان، ۸۴-۸۱) «وقتي عنوان «**سم**»<sup>۲</sup> به میان می‌آيد، غالباً به دنبال سم‌زدایی می‌روند. در حالی که مواد مخدر اصلاً سم نیست و سم بودن امری نسبی است.» (همان، ۷۴).

## ۲. ظرفیت‌های فلسفه تحلیلی زبان در ارتباط با سوء مصرف مواد مخدر

فلسفه تحلیلی (Analytic Philosophy)، اصطلاحی فراتر از پوشش طیف متنوعی از گرایش‌های فلسفی و یا یک سنت یا مجموعه‌ای از گزاره‌های پذیرفته شده است. فلسفه تحلیلی بطور کلی یک رهیافت یا یک شیوه در فلسفیدن است، یعنی تأکید بر تحلیل، دقت و استدلال که تحت سیطره مسئله شناخت است، با تصویری علمی یا طبیعت‌باورانه که به مسأله حکمت کمتر پرداخته می‌شود. تحلیل، آن‌گونه که توسط راسل و مور انجام گرفت، به خودی خود به زبان مربوط نبود، بلکه به «مفاهیم و گزاره‌ها» مرتبط می‌گردید. در نظر آنها، تحلیل، قلمرو فلسفه را تمام نمی‌کند، اما ابزاری حیاتی برای آشکار ساختن شکل منطقی واقعیت، فراهم می‌سازد (Harris, 2021: 81).

«در نوشته‌های دیوید هیوم به روشنی رگه‌های تحلیل وجود دارد و نمونه آن تشریح او از مفهوم علیت است. به قول جین آیر؛ «تأثیر تعریف جملات وصفی، مانند تمام تعریف‌های صحیح، این است که فهم ما را از معنی جملات افزایش می‌دهد و این سودی است که گوینده چنین تعریفی نه تنها به دیگران می‌رساند، بلکه خود نیز از آن سود می‌برد.» (آیر، ۱۳۹۸: ۵۵).

۱. کاهش تدریجی دارو

۲. هرگونه ماده خارجی (به صورت گاز، مایع، جامد) از هر طریق وارد جسم گردد و جسم را از تعادل طبیعی خارج نماید و به سمت مرگ سوق دهد، سم تلقی می‌گردد.

## ۵۳ امکان نجی نقش فلسفه تحلیلی زبان در رفع کج نمایی؛

«تحلیل» همیشه جزء لاینفک کار فلسفی بوده و سنتی است تاریخی و تبار آن به یونانیان باستان می‌رسد. مثلاً سقراط در جمهوری می‌کوشد با روش دیالکتیکی، معنای معمولی مفهوم «عدالت» را به چنگ آورد. روش او ارائه تعریف‌هایی پیشنهادی و مثالهای ناقص بود. جی.ئی. مور، در کتاب اصول اخلاق بر آن است که بسیاری از دشواریها در اخلاق و در واقع در فلسفه به طور کلی، از تلاش برای پاسخ گفتن به پرسشها است، بدون آن که ابتدا کشف شود دقیقاً به چه پرسشی قرار است جواب داده شود. پس پرسشها نیاز به «تحلیل» دارند تا از هم باز شوند و دانسته شود معنای آنها چیست (استرول، ۱۳۹۹: ۹-۸).

فلسفه تحلیلی به عنوان یک مکتب فلسفی شامل ظرفیت‌هایی در حوزه‌های مختلف علوم طبیعی، ریاضیات، استفاده متداول از منطق صوری و تجزیه مفهومی است و بر وضوح و دقت در استدلال تاکید دارد. در چارچوب فلسفه تحلیلی، زبان قلمرویی است که تفکر در آن رخ می‌دهد. اما مسئله اصلی این است که چگونه می‌توان به بهترین نحو این قلمرو را درک و توصیف کرد.

### ۲-۱. تجزیه ساختار پنهان زبان و رفع ابهامات ناشی از زبان طبیعی

جی.ئی. مور به آشکارسازی ساختار نظری که در پس واژگان و عبارات پنهان هستند اعتقاد داشت و وایزمن (Friedrich Waismann) در آخرین شماره نشریه شناخت چنین نوشته است: «تحلیل به معنای تجزیه کردن، به معنای جدا کردن اجزا است.» (پایا، ۱۳۸۲: ۷۵).

«تحلیل منطقی» به معنای جداسازی و تجزیه اندیشه، به نهایی‌ترین عناصر منطقی آن است. همان‌طور که فیزیکدان پرتو نور را به وسیله یک منشور تجزیه می‌کند و شیمی‌دان یک ماده شیمیایی را تجزیه می‌کند، فیلسوف نیز کم و بیش به همین شیوه عمل می‌کند؛ وظیفه او آشکار ساختن ساختار اندیشه و برملا کردن هیأت منطقی است. (همان) ویتگنشتاین متاخر نیز معتقد است که «برخی از اعمال و فعالیت‌های ما به تفسیر نیاز دارند؛ مثلاً در بند ۳۴ پژوهش‌های فلسفی، تفسیر را با کاربرد در ارتباط دانسته و معتقد است: «تفسیر عبارت است از اینکه چگونه شنونده واژه را به کار می‌برد.» یا در بند ۱۹۸ از ترابط تفسیر و عرف سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که تفسیر مانند دیگر شکل‌های رفتار،

نشانه‌های مشخصی دارد.

«تفسیر وقتی رخ می‌دهد که احساسی از تردید وجود داشته باشد. تفسیر برای برون‌رفت از تردید رخ می‌دهد.» (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۲۳).

جی.ئی. مور شیوه خاصی برای تحلیل معنای «خاصه‌ها» (Properties)، مفاهیم و عبارات داشت که به کمک آن در برخورد با این هستومندهای متفاوت، که می‌توان آنها را به طور کلی با متغیر  $X$  نمایش داد، می‌کوشید مشخص سازد که: الف- اجزاء تشکیل‌دهنده معنای  $X$  چه هستند. ب- آنچه به همراه معنای  $X$  در ذهن شخص به وجود می‌آید چیست (به عنوان مثال آیا مفهوم بسیط و غیرقابل تجزیه است یا تجزیه پذیر). ج- چگونه یک مفهوم به مفاهیم دیگر مرتبط می‌شود.

روش تحلیل مور ناظر به تحلیل زبان نبود بلکه وی به تحلیل آنچه به وسیله عبارات زبانی مشخص می‌شد توجه داشت. مور به عوض واژه «تحلیل» از واژه «تعریف» استفاده می‌کرد، اما تأکید داشت که غرضش تعریفی است که ماهیت واقعی شیء یا مفهومی را بیان می‌کند که به وسیله یک کلمه بدان «اشاره» (Denote) می‌شود، و اینکه صرفاً بگوید که معنای کلمه مورد استفاده چیست. مور بر مبنای پیش‌فرضهای فلسفی خود، در پی آن بود که غرض فلسفی خود را با استفاده از عبارات زبانی توصیف کند. او نشان می‌داد که آیا یک عبارت، نتیجه عبارت دیگر است، یا پیش‌فرض آن است، یا نقیض آن. به این ترتیب روش مورد استفاده مور را می‌توان با عنوان «تحلیل مفهومی» (Conceptual Analysis) یاد کرد. آنچه تحلیل می‌گردید، ساختاری بود که در پس کلمات و واژگان مخفی بود و بدان معنا می‌بخشید. برملا کردن چیزی که در غیر این صورت مخفی می‌ماند (پایا، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۱). با وجود این بیشتر مفسران با مور هم‌رای هستند که نمی‌توان ارزیابی از هیچ برنهادی داشت مگر آن که اجزای متشکله‌اش فهمیده شده باشند (استرول، ۱۳۹۹: ۱۲).

ویتگنشتاین متقدم، در کتاب رساله منطقی-فلسفی<sup>۱</sup>، به صورت غیرمستقیم، ادعا کرد که ساختار زبان، آشکارکننده ساختار جهان است. هر جمله معناداری قابل تجزیه به اجزای اتمی است که اجزای اصلی واقعیت را معین می‌کنند. این دیدگاه تأثیر قابل توجهی در

## ۵۵ امکان نجی نقش فلسفہ تحلیلی زبان در فرج کج نمی؛

«حلقه وین» و «پوزیتیویسم منطقی» داشت. کارنپ و آیر، هر دو معتقد بودند که وظیفه فلسفه کشف حقایق متافیزیکی گریزان نیست، بلکه ارائه تجزیه و تحلیل جملات علمی است (AUDI, 1999: 26).

به باور او «نتیجۀ فلسفه تعدادی (گزاره فلسفی) نیست بلکه روشن ساختن گزاره‌هاست». او همچنین می‌گوید: «فلسفه باید اندیشه‌ها را روشن و با قطعیت تحدید کند، اندیشه‌هایی که در غیر این صورت کدر و مبهم می‌بودند.» (استرول، ۱۳۹۹: ۸۶).

عده‌ای نیز تحت تأثیر ویتگنشتاین متاخر، به آنچه که «فلسفه زبان معمولی» (Natural Language) نامیده شد، توجه کرده و بر نقش کلمات در زندگی افراد عادی تمرکز کردند، به این امید که از این طریق، از درهم ریختگی‌های فلسفی دیرینه فرار کنند. آنها فکر می‌کردند که ابهامات زبانی، ناشی از زبان طبیعی است که گمراه کننده است و این اعتقاد وجود دارد که فلسفه به نوعی با علم پیوسته است (AUDI, 1999: 26).

ویتگنشتاین به فیلسوفان توصیه می‌کرد «فکر نکنید، نگاه کنید!» یعنی مقوله‌های مفهومی خود را گسترش بخشید، ببینید واژه‌ها در جریان زندگی چگونه عمل می‌کنند (استرول، ۱۳۹۹: ۲۰۹).

«او همچنین معتقد بود که ابهاماتی که در زبان عادی وجود دارد موجب کج فهمی است و بنابراین، وظیفۀ فیلسوف آن است که این ابهامات را برطرف سازد. از نظر او مسائل اصیل فلسفی وجود ندارند و آنچه به این عنوان مطرح می‌شود، نوعی معماست که به دلیل کج تابی زبان پدید آمده و وظیفۀ فیلسوف رفع کج تابی و حل معماست و فلسفه به این اعتبار، فعالیتی مداواکننده و درمان‌بخش به شمار می‌آید.» (پایا، ۱۳۸۲: ۳۹).

«باید به تبیین درستی از معنای کلمات نائل شویم تا آنها را بفهمیم. یا در جایی دیگر فهم قضایای کلی یا همان مرکب را به فهم قضایای بسیط یا بنیادین، منوط می‌دانست.» (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۹۶).

ویتگنشتاین متاخر اذعان داشت که سرگردانی‌های فلسفی ناشی از این است که مردم از شیوه‌های عادی گفتار سوءاستفاده می‌کنند و قاعده‌ای را که در حوزه خودش کاملاً درست است، در حوزه دیگری بکار می‌برند و گیج می‌شوند. برای این که گره از معما باز کنید، باید به آن‌ها بگویید که از این زبان عادی به شیوه غلط استفاده می‌کنند. یکی از

## ۵۶ «وصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳»

سخنان او این است که؛ «فلسفه یعنی نبرد با افسون‌زدگی هوش ما از طریق زبان، یا مطابق کلام دیگرش که از همه سخنانش بیشتر نقل می‌شود، مگس را از شیشه مگس‌گیر راه‌گریز نشان دادن.» (مهتا، ۱۳۶۹: ۴۰).

او می‌گوید: «مشکلات فلسفی زمانی بوجود می‌آیند که زبان به تعطیلات می‌رود.» (Wittgenstein, 1958: §38).

مایکل دامت (Michael Dummett) ادعا می‌کند که فلسفه زبان، اساسی‌ترین بخش فلسفه است؛ «بخشی از موضوعی است که زیربنای همه چیز است.» (Dummett, 1975: 441).  
به گفته دامت: «بدون درک زبان، ما جهان را درک نمی‌کنیم. درک معنا مقدم بر تعیین حقیقت است.»

علاوه بر این، برای دامت، فلسفه زبان کاوش در ساختار پنهان زبان طبیعی است (Capaldi, 1993: 71).

«کارناپ، عقیده داشت که باید ابهام‌ها و ناسازگاری‌های زبان روزمره برای رسیدن به نظری روشن باید اصلاح گردد و مشخص شود که چه چیزی را می‌توان به بیان آورد و چه چیزی را نمی‌توان.» (کریچلی، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

### ۲-۲. ارتباط بین معنا و کاربرد

معناشناسی (Semantics) یک برنامه تحقیقاتی میان رشته‌ای، بین فیلسوفان و زبان‌شناسان است که به نفع اهداف فلسفی استفاده می‌کنند. هدف «معناشناسی زبان طبیعی» (Natural-Language Semantics) ساختن مدلی پردازشی، از چگونگی ترکیب معانی اصطلاحات پیچیده به عنوان عملکرد واحدهای زبانی و معانی اجزای آنها بود (Harris, 2021: 72). که مدیون دامت است، که استدلال می‌کرد که هدف نظریه معنا این است که هم بگوید «گوینده چه می‌داند، و هم اینکه دانش او چگونه آشکار می‌شود.» (Dummett, 1975: 128). دامت استدلال کرد از آنجایی که دانش ما از زبان ضمنی است، درک اینکه گوینده چگونه دانش خود را از طریق زبان نشان می‌دهد، درک نحوه استفاده از زبان است (Ibid, 135).  
ویتگنشتاین متاخر عقیده داشت ما برای برداشت درست از یک عبارت، نیازمند تبیین



## ۵۷ امکان نجی نقش فلسفہ تحلیلی زبان در فرج کج نمی؛

معنای آن هستیم، تا بتوانیم عبارت‌های درست را از نادرست تشخیص دهیم. اگر این عبارت‌ها بر طبق تبیین‌های پذیرفته‌شده به کار روند، به درستی به کار رفته‌اند، والا نادرست می‌باشند. **تبیین معنا**، معیاری است برای تشخیص کاربرد درست عبارت. رابطه درونی بین هر قاعده‌ای، مربوط به کاربرد یک عبارت و بسط آن، در اثر عمل کاربرد قاعده یا اصلاح موارد کاربرد نادرست آن، تثبیت می‌شود؛ (یعنی فهم، سوء فهم و عدم فهم) که نشان می‌دهند کدام کاربردها درست و کدام نادرستند. (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۱) «در واقع، هر امری تا آنجا برای ما معنادار بوده یا مفهومی است که در دل یک بازی و قواعد آن به کار گرفته شود.» (همان، ۹۹-۹۸).

ارنست گلنر (Ernest Gellner) اظهار می‌کند: «معنای واژه معمولاً به طرز بسیار پیچیده مرتبط است با نظامی از مفاهیم یا الفاظ یا اندیشه‌ها و کاملاً عاقلانه است که کسی بگوید خطاست که واژه را، بر خلاف نام، مطابق استعمال آن در نمونه‌ها به کار ببریم. چنین گفته‌ای عاقلانه خواهد بود ولو معنایی جدید برای واژه وضع نکرده باشیم و هنوز آن را به معنای گذشته به کار ببریم.» (مهتا، ۱۳۶۹، ۴۶).

پل گرایس (Paul Grice)، رهیافتی متفاوت به مساله معنا اختیار کرد و بیش از آنکه دلمشغول ساختار صوری و عبارات زبانی باشد به این نکته علاقه‌مند بود که چه چیز بیان را واجد معنا می‌کند. او کوشید تا معانی زبانی را برحسب «نوع خاصی از نیات ارتباطی» (A Special Sort of Communication Intention) تحلیل کند و بر این اساس مدعی شد که معنای زبانی هر اظهار کم و بیش معادل است با محتوای نیت. به این اعتبار برخی از حالات ذهن برای فهم زبان به منزله حالات مبنایی در نظر گرفته می‌شوند. پس حالات ذهنی پیش از زبان باید موجود باشند (پایا، ۱۳۸۲: ۱۳۲-۱۳۱).

هردر (Herder) نیز بر این باور است که تفکر به زبان وابسته است پس معانی و مفاهیم، به هیچ روی مستقل از زبان نیستند. او حالت‌های درونی را در زمره عواملی می‌داند که در شکل دهی به تاریخ سهم دارد، اما دسترسی به آنها سخت است (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۱۸۲-۱۸۱).

## ۲-۳) معرفت زبان و ساحت کنش‌های اجتماعی

با توجه اینکه شاکله زبان و معنا توسط جامعه شکل می‌گیرد و با عمل مرتبط است پس در هنجارهای تاریخی، اجتماعی، فرهنگی که در حال تکامل هستند بروز داده می‌شوند. از نظر ویتگنشتاین متأخر درک صحیح زبان، شامل ملاحظات زیر است:

زبان تابع رفتار انسان است، پس در اساسی‌ترین حالت خود باید به صورت عملی درک شود و نه نظری و زبان به عنوان شکلی از رفتار اجتماعی انسان محسوب می‌شود. برای درک زبان، توضیح روشنی است از آنچه «ما انجام می‌دهیم». رفتارهای انسان رویدادهایی طبیعی خالص نیستند، بکه رویدادهای نمادین هستند که بر توافقاتی سربسته تکیه دارند. یعنی معنای چنین رویدادهایی، مستقل از چگونگی درک واسطه‌های دخیل در آن رویدادها یا درک خود رویداد است. ویتگنشتاین متأخر زبان را با یک بازی مقایسه می‌کند و به ما یادآوری می‌کند که شرکت‌کنندگان در بازی، بازی را تغییر می‌دهند یا به طور دقیقتر، با افزودن تفاسیر جدیدی از قوانین، باعث تکامل بازی می‌شوند. از آنجایی که یک بازی باز است، نمی‌توان آن را به طور قطعی تحلیل کرد، با این حال، می‌توان آن را از نظر تاریخی مورد مطالعه قرار داد و گاهی اوقات از طریق تلاش‌های آگاهانه شرکت‌کنندگانی که در پی اعمال قوانین موروثی تاریخی در شرایط جدید هستند، می‌تواند به تکامل خود ادامه دهد (Capaldi, 1993: 66-67).

«این مبانی معرفت را باید در زندگی عملی و ساحت کنش‌های اجتماعی جست.» (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۱۵۰) «از نظر او این آموزه‌ها، گونه‌ای بازی هستند که قواعد خاص خودشان را دارند و در نهایت همین اشکال زندگی و قواعد خاص هستند که شاکله و هویت افراد جامعه را سامان می‌بخشند.» (همان، ۱۳۲).

یکی از رویکردهای ویلفرد سلرز (Wilfrid Sellars) «فرمول‌بندی نظریه کارکردگرایانه از هر دو محتوای زبانی و ذهنی» بود (Formulation of a Functionalist Theory of Both Linguistic and Mental Content). از دیدگاه او، حالات ذهنی هیچ اولویتی بر اعمال گفتاری ندارند و محتوای هر دو باید برحسب نقش عملکردهای کلی که در ادراکات، استنباط‌ها و اعمال یک عامل ایفا می‌کنند تبیین شود. سلرز بر اجتماعی بودن زبان تأکید کرد و گفت:

«همانطور که ویتگنشتاین تأکید کرده است، جامعه زبانی به عنوان یک کل خود تداوم یافته است که حداقل واحدی است که از نظر آن فعالیت مفهومی را می‌توان درک کرد.» (Sellars, 1954: 512). «برای سلرز، این منجر به استفاده از زبان و به طور کلی روی آوردن به زبان می‌شود. شکلی از «رفتار مطابق با عرف» (norm-conforming) behavior فعالیتی که حرکات آن مطابق قوانین اجتماعی است.» (Ibid, 204).

## ۲-۴. ارتباط بین حقیقت و کاربرد (نظریه‌های صدق)

«به باور ویتگنشتاین متقدم، ملاک معناداری، تطابق است. بدین معنا که قضیه، تصویری از امر واقع است. میان این دو یعنی امر واقع و تصویر یا به تعبیر دیگر، تصویر و آنچه که به تصور درآمده، نقاط مشترکی است که زمینه‌ساز این تطابق هستند. بی‌معنایی قضیه، چیزی جز فقدان یا نقصان این عناصر مشترک نخواهد بود. فعلیت و تحقق و عدم آن نیز مناط صدق و کذب قضایا هستند؛ چراکه گزاره صادق در جهان، تحقق عینی یافته و قضیه کاذب، فعلیتی ندارد؛ پس اندیشه و زبان دارای مرزها و قلمروهایی می‌باشند که همانا زبان و جهان است؛ لذا اندیشه یا به تعبیری قضیه، در حکم تصویرگر و دارای شأن واقع‌نمایی است و در غیر این صورت فاقد معنا.» (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۵).

ویتگنشتاین متاخر در کتاب پژوهش‌های فلسفی در مورد پرسش از حقیقت گفت:

«نمی‌دانم. اما ببینید لفظ حقیقت در زبان مردم به چه وجوهی بکار می‌رود. وقتی درست متوجه شدید که در تداول، حقیقت به چه مفهوم استعمال می‌شود، خواهید فهمید که حقیقت چیست.» (مهتا، ۱۳۶۹: ۴). «وقتی فیلسوفان که از قدیمی‌ترین ایام نگهبان گنجینه فرزاندگی بوده‌اند، میدان را ترک گویند و به بحث‌های لفظی سرگرم شوند، مردم نمی‌دانند به کجا روی بیاورند و راه برای شیادان و شعبده‌بازان هموار می‌شود.» (همان).

بحث «محتوای گزاره‌ای» (Propositional Content) نیز از موضوعاتی است که با فرگه و راسل شروع شد و بیشتر فیلسوفان نقش‌هایی برای گزاره‌ها اتخاذ کردند، به این صورت که آن‌ها موجودیتی انتزاعی دارند که مستقل از فعالیت‌های انسانی است و حاوی جملات خبری و باورها و سایر رویکردهای گزاره هستند.

شرایط صدق دارند و حاملان اصلی صدق و کذب هستند و آن‌ها را می‌توان از گویندگان به شنوندگان منتقل کرد (Harris, 2021: 81).

فلسفه تحلیلی زاده قرن بیستم و صدای روشنفکر است و این اعتقاد که علم، حقیقت همه چیز است و برنامه‌ای عملی را بر اساس این محتوا رواج می‌دهد که همه مشکلات انسانی را از طریق فناوری اجتماعی، علمی می‌توان حل کرد (Capaldi, 1993: 45).

کارل پوپر (Karl Popper) می‌گوید:

«آنگونه که من فلسفه را می‌فهمم، این رشته هیچ‌گاه نباید و در واقع هیچ‌گاه نمی‌تواند با علوم تجربی قطع رابطه کند. از نظر تاریخی همه علوم غربی، نتیجه و محصول گمانه‌زنی‌های فیلسوفانه یونانیان درباره کیهان و نظم کیهانی بوده است، مشخص ساختن جایگاه ما در عالم و مسأله معرفت ما نسبت به جهان بوده و بررسی و کاوش نقادانه در یافته‌ها و روش‌های علوم است که همچنان مشخصه اصلی کاوش فلسفی به شمار می‌آید، حتی پس از آن که علوم از فلسفه جدا شده‌اند.» (پایا، ۱۳۸۲: ۲۳۶).

آنها به دنبال توضیح چگونگی تغییرات و تحولات پدیده‌های طبیعی و پی بردن به عملکرد جهان بوده‌اند و اکثراً توجه چندانی به رابطه علی و معلولی پدیده‌های طبیعی، صرف نظر از درستی و یا نادرستی نمی‌کردند. اما کشف قوانین علمی، دستاوردهای بزرگی به همراه آورد؛ بر این اساس که توجه به علت و معلول راستین و یافتن رابطه دقیق در هر مسئله‌ای توانست به کشف و تولید علم بیانجامد و پاسخ صحیح یافته شود و پایان‌بخش رنج‌ها و برطرف‌کننده نیازهای بشر باشد.

«هر زمان که نتوانیم رابطه علت و معلول را بیابیم، ناگزیریم تا دلایل زیادی را برشماریم، که این کار از نظر علم ریاضی، معادله مورد نظر را به معادله‌ای غیرقابل حل بدل می‌نماید؛ چرا که نتیجه؛ کلی‌گویی و تفسیرهایی است که راه به جایی نمی‌برند.» (دژاکام، ۱۳۹۷: ۱۳-۱۰).

راسل اعتقاد داشت اصل معرفت شناختی بنیادین، در تحلیل گزاره‌های حاوی وصف‌ها این است که هر گزاره‌ای که بتوانیم بفهمیم باید کاملاً مرکب از اجزایی باشد که با آنها آشناییم. (استرول، ۱۳۹۹: ۸۲) او استدلال می‌کند که بیان کردن عبارات در واقع دامنه گزاره را در برمی‌گیرد و متغیرهای پنهانی را که به نظر می‌رسد در موقعیت‌های استدلالی جای گرفته، محدود می‌سازد. بنابراین، راسل لایه‌ای از ساختار دستوری فرم منطقی را فرض می‌گیرد که زیربنای ساختار سطحی جملات است و باید از طریق تجزیه و تحلیل آشکار شود تا متوجه شکل‌گیری محتوای ساختار آن شویم. (Harris, 2021: 74-75). راسل استدلال می‌کند که بسیاری از عبارات ظاهراً بدون ساختار دستور زبان، از جمله اکثر نام‌های خاص،

## ۶۱ امکان نجی نقش فلسفہ تحلیلی زبان در فرج کج نمی؛

باید به عنوان توصیف‌های معلوم مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند.» (Russell, 1911: 114). نظریه‌های توصیفات و نام‌های خاص راسل نقشی محوری در نظریه دانش تجربی او بازی کرد، که در پی این بود تا نشان دهد، چگونه می‌توانیم به دنیای بیرونی، فراتر از آنچه در حس داده می‌شود، دانش داشته باشیم. طبق نظر راسل (محتویات افکار ما همه چیزهایی هستند که مستقیماً با آنها آشنا هستیم؛ داده‌های حسی، کیفیت‌های محسوس، مانند رنگ‌ها و اشکال، و شاید خودمان). موجودات دیگری که درباره آنها فکر می‌کنیم و صحبت می‌کنیم «ساختارهای منطقی» خارج از چیزهای آشنای ما هستند. یعنی وقتی جمله‌ای را می‌یابیم که حاوی عبارتی است که مدعی اشاره به چیزی است که در ادراک ارائه نشده، باید از نظریه توصیفات قطعی راسل برای تجزیه و تحلیل آن استفاده کنیم. این رویه معمولاً باید چندین بار تکرار شود و بیشتر جملات را به جملات بسیار پیچیده در رابطه با محتوای حسی تبدیل می‌کند. به طور کلی، نام‌ها و توصیفات نقش بزرگی در فلسفه زبان داشته و فرگه و راسل همیشه بر این بحث‌ها تأکید داشتند.

«نظریه‌های صدق» (Theories of Truth) و «نتیجه منطقی» (Logical Consequence) آلفرد تارسکی (Alfred Tarski) هر دو تأثیر پایداری داشته‌اند. این نظریه صدق دستور العملی برای تطبیق شرایط صدق به جملات در یک زبان موضوعی رسمی با قدرت بیان محدود، با استفاده از یک نظریه بدیهی بیان شده در یک فرازبان رسمی و با قدرت بیان بیشتر است. این رویه در اکثر نظریه‌های معنایی زبان طبیعی دیویدسون به‌ویژه، نظریه‌های معنایی که با بدیهیات شروع می‌شوند قابل مشاهده است، که معانی را به عبارات ابتدایی در یک زبان موضوعی اختصاص داده و قضایایی را ایجاد می‌کنند که شرایط صدق را به جملاً زبان موضوعی اختصاص داده و در یک فرازبان غنی شده به‌صورت نمادین ارائه می‌شوند (Harris, 2021: 75-76).

«شلیک» (Moritz Schlick) در مقدمه مشهورش در نخستین شماره نشریه شناخت با عنوان «نقطه تحول اساسی در فلسفه» نوشت: فلسفه جملات را روشن و واضح می‌سازد، و علم آنها را مورد تأیید تجربی قرار می‌دهد. ما در علم با صدق و حقیقت جملات سروکار داریم، اما در اولی با این نکته که آنها واقعا به چه معنا هستند.» (پایا، ۱۳۸۲: ۲۵).

کارل پوپر در مقاله فلسفه از دید من می‌گوید: من به فلسفه به عنوان تلاش برای روشن کردن مفاهیم یا واژه‌ها نظر نمی‌کنم. مفاهیم یا واژه‌ها صرفاً در خدمت زبان توصیفی و استدلالی آدمی قرار دارند. هدف ما به جای تحلیل معنا باید جستجو برای دست یافتن به حقایق باشد. همه مردان و زنان فیلسوف هستند. حتی اگر خودآگاه نباشند. واجد پیشداوریهای فلسفی هستند که آنان صحتشان را بدون استدلال، از مجرای محیط فکری یا سنت جلب کرده‌اند که تنها اندکی آگاهانه اختیار شده‌اند و اغلب آنها از روی تعصب پذیرفته شده‌اند، بدون بررسی نقادانه. همین باورهای متعصبانه اهمیت زیادی برای فعالیت‌های عملی مردمان داشته است. همین نیاز به بررسی نقادانه، دفاعی از وجود فلسفه حرفه‌ای به شمار می‌آید. این نظریه‌ها نقطه شروع ناامن همه علوم و فلسفه‌ها محسوب می‌شوند. همه فلسفه‌ها می‌باید از دیدگاه‌های غالباً خطرناک «عقل عرفی نقادی نشده» (Uncritical Commonsense) آغاز شوند. هدف فلسفه می‌باید دستیابی به روشنگری باشد: دستیابی به دیدگاهی که به حقیقت نزدیک‌تر است؛ و تأثیر مهلک کمتری بر زندگی مردم دارد (همان، ۲۲۸-۲۲۵).

«آستن (John Austin)، اعتقاد دارد برخی از تمایزهای جای گرفته در زبان معمولی ممکن است از خرافه یا نادانی ناشی شوند و از این حیث نارسا باشند.» (استرول، ۱۳۹۹: ۲۶۵-۲۶۴).

حتی پل ریکور (Paul Ricoeur)، فیلسوف زبان قاره‌ای در مورد نقطه مشترک خود با فیلسوفان تحلیلی می‌گوید:

«این نکته بسیار مهمی است که ما حقوق زبان متعارف را، آنجا که ارتباط تجربه‌ها بیشترین اهمیت را دارد، حفظ کنیم. اما انتقاد من از فلسفه زبان روزمره این است که این حقیقت را در نظر نمی‌گیرد که زبان، خود جایگاه پیش‌داوری و تعصب‌هاست. از این رو، ما نیازمند ساحت سوم زبان هستیم، ساحتی نقادانه و آفریننده، که به سوی پژوهش علمی و نیز ارتباط متعارف و هرروزه جهت‌گیری نداشته باشد.» (ریکور، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

«زبان بخشی از معرفت ماست که ترجمه‌پذیر است. متن اصلی و آنچه ترجمه‌ناپذیر است، ناگفته یا نیم‌گفته می‌ماند. ساخت و صورت زبان مانند منطق، به ما به ارث می‌رسد. ظاهراً ما در تعقل و تمطق آزادیم، ولی باطناً قالب‌ها و انگاره‌های مفهوم‌اندیشی و مقوله‌اندیشی و همگانی‌اندیشی ما را از اندیشه اصیل فردی، از یگانگی‌اندیشی بازمی‌دارد. زبان، چنان که ویتگنشتاین متقدم در بعضی از بخش‌های

### ۶۳ امکان نجی نقش فلسفه تحلیلی زبان در فرج کج نمی؛

رساله منطقی، فلسفی معروفش گفت و سپس از آن باز آمد، تصویر یا تصاویر موقعیت‌ها و واقعیت‌های جهان نیست. زبان تصویرگر نیست، خود تصویر است. زبان جویبار است، اما سرچشمه جای دیگر است. وقتی که به سراغ سرچشمه می‌رویم، آن خاموشی روشن و تاریک، که بخود و نابخود است، قشری از الفاظ را به ما می‌بخشد و خود از ما می‌گریزد و ما همواره خود را با الفاظ سرگرم می‌داریم. همواره شکار معناهای پیش از لفظ، نامیسر است: پوستین در دست می‌ماند و آن پریزاد می‌گریزد. زبان همانا همه معانی نیست. همه معانی همانا همه مفاهیم نیست. همه معانی، همانا از حد زبان مفهومی و مفاهیم زبانی فراتر است و فراتر خواهد ماند: راز این پرده نهان است و نهان خواهد ماند (حافظ).» (خرمشاهی، ۱۳۹۸: ۷۰-۶۹).

### ۳. بررسی نقطه تلاقی فلسفه تحلیلی و معضل سوء مصرف مواد مخدر

آیا اعتیاد جایگزینی مزمن است یا مسمومیت مزمن؟ محققى که مصرف کننده مواد مخدر بود، بارها زیر نظر پزشکان اقدام به ترک‌های نافرجام نمود و به این نتیجه رسید که به علت تأثیرات تخریبی مواد افیونی بر ساختار جسم، ترک اعتیاد در مدت کوتاه امکان‌پذیر نمی‌باشد. وی با فرض اینکه سیستم‌های تولیدکننده مواد شبه افیونی جسم باید مجدداً راه‌اندازی گردند، اقدام به کاهش مصرفی خود به صورت تدریجی نمود و در طی مدت ۱۱ ماه آن را به صفر رسانید تا به آرامی، جسم فرصت بازسازی خود را داشته باشد. با این روش؛ کار با موفقیت به پایان رسید (دژاکام، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۵). او با تغییر دیدگاه و ارائه تعریفی نو از اعتیاد که؛ اعتیاد «جایگزینی مزمن» می‌باشد، نه «مسمومیت مزمن» به رهیافت‌های جدیدی در زمینه درمان مصرف مواد مخدر راه یافت و افراد زیادی را به به درمان قطعی رسانید (همان، ۸۶).

در این بخش بر مبنای مطالبی که پیش از این به آن اشاره شد، ظرفیت‌های فلسفه تحلیلی و ارتباط آن با محور نوشتار، یعنی سوء مصرف مواد مخدر، بررسی خواهد شد. اما ابتدا سه شیوه گزینشی از فهم در زبان را، که باید بین آنها تفکیک قائل شد، بررسی می‌کنیم:

«حذف (Elimination)، کاوش (Exploration)، و تبیین (Explication)» (Capaldi, 1993: 54)

**حذف:** هنگامی که ما از دیدگاه حذفی پژوهش می‌کنیم، به طور آشکار ایده‌های جدید، جایگزین ایده‌های قدیمی می‌شوند. «تقلیل‌گرایی» (Reductionism) نوعی حذف

است. حذف بیشتر مشخصه علوم تجربی و تفکر تکنولوژیک است. به عنوان مثال می‌توان به دیدگاه زمین مرکزی بطلمیوس و جایگزینی آن با خورشید مرکزی کوپرنیک اشاره شود. حذف، شکلی از تفکر فناورانه است. بدین صورت که اگر قبلاً در چارچوبی خاص به توافق رسیده باشیم، به نظر منطقی می‌رسد که قضاوت شود، نظریه جدید بهتر از نظریه قبلی است. در *راسل اولیه*، پوزیتیویسم و حلقه وین، این خوشبینی را می‌بینیم که چگونه علم موفق به حذف خرافات شده و چگونه فلسفه، ناظر دوره گذار به یک جهان بینی کاملاً علمی شده است. مشکل حذف این است که باید معیار مستقلی وجود داشته باشد که بتوانیم بر اساس آن حذفی را انجام دهیم که موفق‌آمیز باشد. بنابراین، برای اینکه تصمیم بگیریم چه زمانی یک نظریه با موفقیت نظریه دیگری را حذف کرده است، می‌توانیم به خود علم نگاه کنیم (Ibid, 55). لذا با شرحی که نسبت به مواد مخدر و ظرفیت‌های فلسفه تحلیلی صورت گرفت، به نظر منطقی می‌رسد که تعاریف و اصطلاحات غلطی که تاکنون مورد استفاده قرار گرفته است حذف گردد و با توجه به ساختار پنهان زبان و ابهامات ناشی از زبان طبیعی و ارتباط بین معنا و کاربرد و ساحت کنش‌های اجتماعی و ارتباط بین حقیقت و کاربرد، تعاریف واقعی و راهگشا جایگزین آن گردد.

**اکتشاف:** در اکتشاف، ما با درک معمولی خود از چگونگی کار کردن امور شروع می‌کنیم و سپس به حدس و گمان در مورد آنچه ممکن است در پشت این کارها باشد ادامه می‌دهیم. با گذشت زمان، درک عادی خود را تغییر خواهیم داد. درک جدید نسبت به درک قدیمی تکامل نمی‌یابد یا تفصیلی نمی‌شود، مگر به ساختارهای زیربنایی جایگزین آن متوسل شود (Ibid, 56). شکست‌های فراوان در درمان سوءمصرف مواد مخدر نشان دهنده حدس و گمان‌های اشتباهی است که تاکنون در شناخت و مواجهه با این حوزه رخ داده است. لذا نیازمند تغییر درک عمیق نسبت به این امور هستیم تا ساختار جدیدی در این حوزه بنا کنیم.

**تبیین:** در تبیین، سعی می‌کنیم آنچه را که به طور معمول بدیهی تلقی می‌شود روشن کنیم، یعنی درک معمولی از شیوه‌ها، به امید استخراج مجموعه هنجارها از رویه قبلی که می‌توانند به طور تاملی استفاده شوند. ما درک معمولی خود را جایگزین نمی‌کنیم، بلکه



آن را به روشی جدیدتر و بهتر می‌شناسیم (Ibid, 54-56).

### ۳-۱. معضل سوء مصرف موادمخدر؛ تجزیه ساختار پنهان زبان و رفع ابهامات ناشی از زبان طبیعی

امروزه در حوزه سوء مصرف مواد مخدر، به دلیل ابهام‌های ناشی از زبان طبیعی که در ویتگنشتاین متأخر در بحث فلسفه زبان معمولی به آن اشاره شده است، باید بینیم که واژه‌های این حوزه در جریان زندگی ما چگونه عمل می‌کنند. معمایی که به دلیل کج‌تابی زبان پدید آمده و راه حل، رفع کج‌تابی و حل معماست. زیرا ما امروز شاهد نظرات مبهم و روش‌های غلطی هستیم که در تمامی اقشار جامعه، از پزشکان و کلینیک‌های سم‌زدایی (URD و UROD) گرفته، تا شلاق درمانی، کتک درمانی، انرژی درمانی، مدیتیشن، هیپنوتیزم و عطاری، که همه در حال انجام می‌باشند. این مسائل باعث صدمات جبران‌ناپذیری به بیماران شده و حتی بعضی بیماران نیز در طی این درمانها جان داده‌اند.

«ناآگاهی از مبانی روانی و ژنتیکی اعتیاد، مهمترین معضل تمام روش‌های درمانی مورد تایید FDA<sup>۱</sup> برای اعتیاد است.» (Dezhakam et al, 2023: 3).

بنابراین، پیرو اظهارات ویتگنشتاین و فریدریش وایزمن، در جهت برون‌رفت از تردیدهایی که در اعمال و فعالیت‌های این حوزه وجود دارد، ما به تفسیر و تحلیل نیاز داریم. برای تحلیل این مقوله اول باید اجزا و مفاهیم بسیط سوء مصرف مواد مخدر، تجزیه و به درستی مفهوم گردد تا به تبیین درستی از معنای کلمات بنیادین نائل شده و قادر به درک قضایای کلی‌تر آن شویم.

طبق فرمول پیشنهادی جی.ئی. مور برای تحلیل معنای مفاهیم، باید درک کنیم اجزاء تشکیل‌دهنده مفاهیم مرتبط به مخدر و معنای آنچه هستند؟ آنچه به همراه معنای مواد مخدر و سوء مصرف در ذهن شخص به وجود می‌آید چیست و چگونه این مفهوم به مفاهیم دیگر مرتبط می‌شود؟ بر مبنای پیش‌فرضهای فلسفی مور، آیا نتیجه درمان با آنچه در حوزه مواد مخدر و اعتیاد فهم گردیده، پیش‌فرض آن است، یا نقیض آن! با روش مورد

---

۱. سازمان غذا و دارو ایالات متحده آمریکا

استفاده مور آنچه از درمان اعتیاد تحلیل می‌گردد، نتیجه ساختاری است که در پس کلمات و واژگان مخفی است و بدان معنا می‌بخشد. این برملا کردن چیزی است که در غیر این صورت مخفی می‌ماند.

طبق نظر مایکل دامت که ادعا می‌کند، فلسفه زبان، زیربنای همه چیز است و درک معنا مقدم بر تعیین حقیقت است، می‌توانیم از ساختار پنهان زبان طبیعی مرسوم در پدیده سوء مصرف مواد مخدر عبور کنیم؟ همچنین ضرورت دارد، ابهام‌ها و ناسازگاری‌های زبان روزمره در این حوزه را برای رسیدن به نظری روشن اصلاح کرده و مشخص کنیم چه چیزی را می‌توان به بیان آورد و چه چیزی را نمی‌توان! زیرا تاکنون استفاده از شیوه‌های عادی گفتار (مرسوم)، نتیجه‌ای جز سرگردانی نداشته و برملا کردن هیأت زبانی / منطقی و ساختار واقعی مفهومی در پدیده سوء مصرف مواد مخدر، مطرح نبوده است.

### ۲-۳. معضل سوء مصرف مواد مخدر؛ ارتباط بین معنا و کاربرد

طبق استدلال دامت پیرامون ضمنی بودن دانش ما از زبان، درک اینکه مخاطب چگونه دانش و استدلال خود را از مواد مخدر و سوء مصرف، از طریق زبان نشان می‌دهد، درک نحوه استفاده از زبان است. همچنین عمومیت معنای مواد مخدر و سوء مصرف آن، به‌طور انکار ناپذیری با ویژگی‌های قابل مشاهده کاربرد زبانی در این حوزه گره خورده است. نتیجه این است که فهم آن به‌طور کامل با شیوه‌ای که گوینده آن را به کار می‌گیرد، آشکار می‌شود. از آنجایی که کاربردها و شیوه‌های به کار گرفته شده منتج به راه‌های بی‌نتیجه شده است، آشکار می‌گردد که مفاهیم و تعبیر این حوزه به درستی درک نشده است، لذا بر تبیین این مسأله که **اعتیاد درمان ندارد**، می‌توان به وضوح به مسأله سوءفهمی که ویتگنشتاین به آن اشاره کرده، رسید و در نتیجه با اصلاح کاربردهای نادرست مفاهیم مربوط به مواد مخدر و سوء مصرف آن به روابط درونی آن قواعد و ساختار دست یافت. علاقه‌مندی گرایس به این نکته که معنای زبانی هر اظهار کم و بیش معادل است با محتوای نیت، دلیل دیگری است بر عدم تطابق معنای زبانی و محتوای نیت در مقوله اعتیاد.

## امکان نجی نقش فلسفه تحلیلی زبان در فرج کج نمی؛ ۶۷

هردر نیز، اعتقاد داشت تفکر امری زبانمند است و معانی به هیچ روی مستقل از زبان نیستند و این کاربرد واژه‌ها یا مفاهیم است که معنا را سبب می‌شود. او تمرکز بر حالت‌های درونی را در زمره عواملی می‌داند که در شکل دهی به تاریخ سهم دارد و تأمل در حالت‌های درونی به افزایش خودشناسی و حصول درک بالاتر از خود، منتهی می‌گردد، لذا تأمل در مسأله سوء مصرف مواد مخدر در زمره مواردی است که ضرورت دارد در چارچوب عرف و قواعد حاکم بر فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها فهم شده و در چارچوب‌های زبانی مرتبط با فرهنگ‌های خاص مورد ملاحظه واقع شود. بدین معنا که در چارچوب پلوریسم فرهنگی هدر، مقوله سوء مصرف مواد مخدر، امکان باز تعریف دارد، تا در نسبت با مناسبات میان فرهنگی، رهیافت بدیع و موثری داشته باشد.

### ۳-۳. معضل سوء مصرف مواد مخدر؛ معرفت زبان و ساحت کنش‌های اجتماعی

مسائل مطرح نزد اندیشمندان حوزه تحلیلی، مبانی معرفت ما را نسبت به اعتیاد نشان می‌دهد و به قول ویتگنشتاین متاخر «این مبانی معرفت را باید در زندگی عملی و ساحت کنش‌های اجتماعی جست.» (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۱۵۰).

شاکله زبانی و معنایی مواد مخدر و سوء مصرف توسط جامعه شکل می‌گیرد و با عمل مرتبط است پس در متن هنجارهای تاریخی، اجتماعی، فرهنگی است که تکامل پیدا می‌کند. چون شاهد هستیم که درک جامعه پزشکی و متخصص از واژگان مواد مخدر نیاز به بازنگری دارد و جهان پزشکی با کلی‌گویی مبهمی به اعتیاد اشاره دارد. البته آن را به عنوان نوعی بیماری پذیرفته است اما هرگز نتوانسته که ماهیت آن را مشخص کند (دژاکام، ۱۳۹۷: ۱۸۳). تا بدانجا که مدرن‌ترین مراکز درمان اعتیاد دنیا اعلام کرده‌اند که اعتیاد درمان ندارد یا از تعاریف غلطی مانند اعتیاد «مسمومیت مزمن» می‌باشد استفاده می‌کنند و وقتی عنوان «سم» به میان می‌آید، غالباً به دنبال سم زدایی می‌روند و کلاً راه را به خطا می‌روند در حالی که مواد مخدر سم نیست و سم بودن امری نسبی است (همان، ۷۴).

رفتارهای انسان، رویدادهای نمادین هستند که بر توافقاتی سربسته تکیه دارند. ویتگنشتاین متاخر زبان را با بازی مقایسه می‌کند که شرکت کنندگان در آن، بازی را تغییر

می‌دهند یا به طور دقیقتر، با افزودن تفاسیر جدیدی از قوانین، باعث تکامل بازی می‌شوند. لذا می‌توان به عنوان شرکت‌کنندگانی که در پی اعمال قوانین موروثی تاریخی در شرایط جدید هستند، عصر تاریخی حاضر خود را مورد مطالعه قرار دهیم و آگاهانه تلاش می‌کنیم تا فهم به تکامل خود ادامه دهد. لذا این مبانی معرفت را باید وارد زندگی عملی و ساحت کنش‌های اجتماعی نمود. زیرا به قول ویتگنشتاین از نظر او این آموزه‌ها، شاکله و هویت افراد جامعه را سامان می‌بخشند.

در مقام استخدام دیدگاه سلرز و در بسط دیدگاه اجتماعی بودن زبان، اگر حالات ذهنی و گفتار ما نسبت به مواد مخدر و سوء مصرف، دارای هیچ اولویتی بر عملکرد ما نیست، پس این تناقض نشان‌دهنده حالات ذهنی غلط و عملکرد اجتماعی اشتباه است.

### ۳-۴. معضل سوء مصرف مواد مخدر و ارتباط بین حقیقت و کاربرد (نظریه‌های صدق)

مطابق رهیافت ویتگنشتاین متاخر، امروزه اهم وظیفه فلسفه، شناخت انسان و کمک به زیست اوست. لذا برای نجات انسان از بحران اعتیاد، باید حقیقت اعتیاد را شناسایی کنیم و تبیین زبانی معضل سوء مصرف مواد مخدر مورد مطالعه قرار دهیم. این نکته باید در نظر گرفته شود که بین توصیف کلی مسائل، با علم داشتن نسبت به آنها تفاوت وجود دارد، لذا برای کشف واقعیت علمی آن باید رابطه علی و معلولی قضیه سوء مصرف مواد مخدر توجه شود. بنابراین، نیاز داریم تا با بررسی معنا و مفهوم تعاریف حقیقی، این معضل را مهار نماییم. «زیرا تعاریف غلط و تشخیص‌های نادرست ما را به جواب‌های متعددی می‌رساند که هیچ کدام جواب معادله ما نمی‌باشد.» (همان، ۱۲). طبق نظریه‌های صدق تارسکی برای تطبیق شرایط صدق جملات حوزه سوء مصرف مواد مخدر، باید از بدیهیات این حوزه شروع به کار کرد تا معانی این حوزه را به عبارات ابتدایی در زبان موضوعی سوء مصرف مواد مخدر اختصاص داد و قضایایی را ایجاد کرد که شرایط صدق را در عبارات مرتبط با زبان موضوعی سوء مصرف مواد مخدر داشته باشند. آیا آن تطابقی که به باور ویتگنشتاین متقدم، ملاک معناداری است در حوزه درمان اعتیاد شکل گرفته است؟ ما به

## امکان نجی نقش فلسفہ تحلیلی زبان در فرج کج فہمی؛ ۶۹

دنبال تصویری از امر واقع هستیم و آنچه امروز در جهان مشاهده می‌کنیم نشان دهنده عدم تطابق تصویر درمان سوء مصرف و بی‌معنایی قضیه است که دلیل آن چیزی جز فقدان یا نقصان این عناصر مشترک نخواهد بود. اگر آن باوری که تا به امروز از اعتیاد در جهان وجود دارد، گزاره‌ای صادق بود، می‌توانست به فعلیت و تحقق درآید، اما عدم موفقیت آن شاهدهی بر معضل زبانی است که شأن واقع‌نمایی ندارد.

یکی از ابعاد فکری پوزیتیویست‌ها، تمایز گذاشتن بین گزاره‌های تحلیلی و تالیفی بود. گزاره‌های تالیفی، گزاره‌های حوزه علوم تجربی بود که به قول ویتگنشتاین متقدم جزو امور گفتنی است و او به عرصه عمل و تجربه اهمیت بسیار زیادی داد و شاید بتوان مسئله سوء مصرف و مواد مخدر را جزو عرصه عمل و تجربه‌ای دانست که از نظر او عرصه تجربه و معناداری است و ظرفیت ویتگنشتاین متقدم می‌تواند به حل این مسئله کمک نماید.

«زیرا تنها این امور تجربی هستند که مشمول صدق و کذب، قرار می‌گیرند که همان

دایره تجربه و علوم طبیعی است.» (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱: ۵۹-۵۸).

همچنین طبق نظریه راسل در مورد فرض گرفتن لایه‌ای از ساختار دستوری فرم منطقی مربوط به مواد مخدر و سوء مصرف آن، که زیربنای ساختار سطحی جملات است، باید از طریق تجزیه و تحلیل آشکار شود تا متوجه شکل‌گیری محتوای ساختار آن شویم. همچنین بسیاری از عبارات ظاهراً بدون ساختار دستور زبان، از جمله اکثر نام‌های خاص مثل اسامی مرتبط با مواد مخدر، باید به عنوان توصیف‌های معلوم مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند تا ماهیت واقعی آنها مشخص گردد. نظریه‌های توصیفات و نام‌های خاص راسل نشان داد که نام‌ها و توصیف‌ها نقش بزرگی در فلسفه زبان داشته‌اند. بنابراین، وقتی در حوزه مواد مخدر و سوء مصرف جمله‌ای را می‌یابیم که حاوی عبارتی است که مدعی اشاره به چیزی است که در ادراک ارائه نشده، باید از نظریه توصیفات قطعی راسل برای تجزیه و تحلیل آن استفاده کنیم.

### نتیجه‌گیری

وجود ادعاهای گوناگون و روش‌های مختلف درمانی و برگشت‌های دوباره

مصرف‌کنندگان به مصرف مواد مخدر، نشان‌دهنده ابهام و عدم معرفت نسبت به این حوزه است. کج‌فهمی در درک مفاهیم و عدم ارتباط بین معنا و کاربرد، در کنش‌های اجتماعی قابل مشاهده است. زیرا شاکله زبانی و معنایی که توسط جامعه شکل گرفته با عمل مرتبط است، چنانچه حتی جهان پزشکی نیز با کلی‌گویی مبهمی به اعتیاد اشاره دارد. لذا می‌توان با استناد به بدیهیات و معانی زبان موضوعی سوء مصرف مواد مخدر، امر واقع به تصویر کشید که گواهی بر عدم تطابق واقعیت تصویر درمان سوء مصرف و بی‌معنایی قضیه است. اگر آن باوری که تا به امروز از اعتیاد در جهان وجود دارد، گزاره‌ای صادق بود، می‌توانست به فعلیت درآید، اما عدم تحقق آن شاهدهی بر معضل زبانی است که شأن واقع‌نمایی آن مغفول مانده است. اگر حالات ذهنی و گفتار ما در حوزه مواد مخدر و سوء مصرف آن، دارای هیچ اولویتی بر عملکرد ما نیست، این تناقض نشان‌دهنده حالات ذهنی غلط و عملکرد اجتماعی اشتباه است. لذا بهره‌مندی از ظرفیت فلسفه زبان در شناخت انسان و کمک به زیست او، ضروری می‌نماید. در واقع با استخدام روش‌شناسی، رهیاف و سویه فکری فیلسوفان تحلیلی زبان، می‌توان به مبانی معرفتی جدیدی از کلیدواژگان مرتبط با سوء مصرف مواد مخدر رسید و امیدوار بود که جامعه علمی را در آستانه تفسیری نواز مواجهه با این معضل و رفع آن قرار می‌دهد.

### منابع

- استرول، اورام. (۱۳۹۹). *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*. ترجمه، ف. فاطمی، چاپ هفتم، تهران، نشر مرکز.
- آیر، آلفرد جولز. (۱۳۹۸). *زبان، حقیقت و منطق*. ترجمه، م. بزرگمهر، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی آریامهر.
- پایا، علی. (۱۳۸۲). *فلسفه تحلیلی*. چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۹۸). *پوزیتیویسم منطقی؛ رهیافتی انتقادی*. چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دژاکام، حسین. (۱۳۹۷). *چهارده مقاله؛ صورت مسئله اعتیاد و درمان آن*. چاپ سوم، تهران، انتشارات دژاکام.
- رعایت جهرمی، محمد. (۱۳۹۱). *فلسفه زبان قاره‌ای و فرهنگی*. چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ریکور، پل. (۱۳۷۸). *زندگی در دنیای متن*. چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- کریچلی، سایمون. (۱۳۸۶). *فلسفه قاره‌ای*. ترجمه، خ. دیهیمی چاپ اول، تهران، نشر ماهی.
- مهتا، ود. (۱۳۶۹). *فیلسوفان و مورخان*. ترجمه، ع. فولادوند، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
- Audi, Robert. (1999). *Dictionary of philosophy the cambridge*, First published, New York, Cambridge university press.
- Capaldi, Nicholas. (1993). "Analytic philosophy and language", in *Linguistics and Philosophy, The Controversial Interface*, ed. Oxford Pergamon Press, Language & Communication Library series.
- Dezhakam, Hossein, Amin, Shani, Ani, and Arvin Haghighatfard. (2023). *A new taper off treatment of opium dependents can lead to cure the addiction as well as improvement of cognitive functions*, Research Square. [www.researchsquare.com/article/rs-2927654/v1](http://www.researchsquare.com/article/rs-2927654/v1)
- Dummett, Micheal. (1973). *Frege; Philisophy of Language*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- (1978). *Truth and other Enigmas*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Harris, Daniel W. (2021). "How the Philosophy of Language Grew Out of Analytic Philosophy", In *Cambridge Handbook of the Philosophy of Languge*, Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand. (1910-1911). *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, Aristotelian Society, Oxfoed University Press: Vol. 11, pp. 108-128 [www.jstor.org/stable/4543805](http://www.jstor.org/stable/4543805)
- Sellars, Wilfrid. (1954). *Some Reflections on Language Games*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1958). *Philosophical Investigations*, Translated by G.E.M Anscombe, Oxford, Basil Blackwell.





## ویتگنشتاین در برابر جی. ای. مور

بررسی مقایسه‌ای میان ویتگنشتاین و جی. ای. مور در باب دو مفهوم «معرفت و یقین»

محمد سعید عبداللّهی<sup>۱</sup>

محمد علی عبداللّهی<sup>۲</sup>

### چکیده

امروزه گرچه مباحث مربوط به معرفت گسترده‌ای و وسیع و ابعادی گوناگون یافته، اما پرسش از امکان معرفت و یقین، همچنان نقطه‌ی آغاز بحث‌های معرفت‌شناسانه است. ویتگنشتاین و مور دو فیلسوف جریان ساز قرن بیستم‌اند که در موقفی مهم در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. مور تنها فیلسوفی است که ویتگنشتاین در کتاب «در باب یقین» از او یاد می‌کند و در واقع، این دیدگاه مور در باب معرفت بود که دست مایه‌ی فیلسوف اتریشی برای بحث‌های بیشتر پیرامون معرفت و یقین قرار می‌گیرد. مور به سراغ چالشی سنتی رفته و در پاسخ به مسئله‌ی امکان معرفت و مشکل شکاکیت، ادعا می‌کند حقایقی وجود دارند که به آنها معرفت داریم. او فهرستی بلند بالا از گزاره‌هایی بر می‌شمارد که معرفت بدان‌ها یقینی‌اند. برخورد ویتگنشتاین با این ادعا سوبه‌ای سلبی و سوبه‌ای ایجابی دارد. به باور ویتگنشتاین گزاره‌های مور مانند «اینجا دستی وجود دارد»، به هیچ‌رو نمونه‌های درستی برای «معرفت» یا «دانستن» نیستند. مور کلمه‌ی «معرفت» و «دانستن» را صحیح و با توجه به قیدها و شروط لازم به کار نمی‌برد. میان معرفت و یقین تمایز وجود دارد و آنچه یقینی است با آنچه دانستی است تفاوت دارد. معرفت و یقین به مقولات مختلفی تعلق دارند. از سوی دیگر ویتگنشتاین با مور در نسبت دادن نقشی متفاوت به گزاره‌های یاد شده در نظام معرفتی، هم‌عقیده است. نقد ویتگنشتاین به مور به هیچ‌رو جایگاه معرفت‌شناختی گزاره‌های مور را تضعیف نمی‌کند، بلکه برای این دست گزاره‌ها جایگاه و پایگاهی اساسی‌تر قائل است. در این مقاله نخست به دنبال روشن ساختن محل نزاع و نحوه‌ی این رویارویی بوده و در ادامه از رهگذر چگونگی پاسخ ویتگنشتاین به مور، مواجهه‌ی هر کدام از این دو فیلسوف با پرسش از امکان معرفت، یقین و مواجهه با شکاکان را کاویده و با عیار نقد می‌سنجیم.

**کلید واژه‌ها:** ویتگنشتاین، مور، معرفت، یقین، گزاره‌های لولایی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی، قم ایران (نویسنده مسئول)

abdollahi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۲/۱۷

## مقدمه

همواره یکی از تلاش‌های بنیادین معرفت‌شناسان در طول تاریخ این بوده است که معنای معرفت را مشخص کرده، ربط و نسبت آن با یقین را روشن سازند و همچنین محدوده دستیابی به معرفت را مشخص کنند. «یقین» معنای ژرف و بی‌اندازه پر بسامدی است که با نگاهی به سیر تاریخی آن از یونان باستان تا دوره معاصر در می‌یابیم تا چه اندازه سیر پر افت و خیزی را پیموده است. تلاش برای فراچنگ آوردن یقین، نقشی اساسی در تاریخ فلسفه داشته است. پاره‌ای از فیلسوفان آنگونه یقینی را که ارمغان معرفت ریاضی است، هدف قرار داده و بر این باورند که فلسفه نیز باید چنین مسیری را دنبال کند. افلاطون در جمهوری می‌گوید هندسه که رهاوردش یقینی ریاضیاتی است، روح را به سوی حقیقت می‌کشاند به سمت بالا و تعالی سوق می‌دهد (Reed, 2022). دکارت نیز گمان می‌کرد روش فلسفی‌ای که به شکل ریاضی پیش می‌رود و همه چیز را دقیقاً برشمرده و مرتب می‌سازد، «دربردارنده هر آن چیزی است که به قواعد ریاضیات، یقین می‌بخشد» (Descartes, 1985, p.121). دیگر فیلسوفان نیز شیوه‌های گوناگونی برای چگونگی فهم بهتر یقین به کار برده‌اند. برای نمونه، ارسطو و آکویناس تبیین علمی را برای یقین ضروری می‌دانند، حال آنکه غزالی معتقد بود یقین، برخاسته از عملی مذهبی است. برای بسیاری از تجربه‌گرایان، یقین در رابطه با مسائل تجربی را باید در باورهای اساسی یافت که در برخی از جنبه‌های اساسی تجربه ادراکی استوار است. یقین نیز چون معرفت آن اندازه دشوار است که تعریف‌اش به آسانی بر زبان معرفت‌شناسان جاری نشود. دلایل بسیاری برای این امر وجود دارد. یکی آنکه انواع مختلفی از یقین وجود دارد که به راحتی نمی‌توان آنها را از هم باز شناخت. مورد دیگر آنکه رسیدن به آن یقینی که پاره‌ای از معرفت‌شناسان بدان اشاره دارند بسیار سخت است. دلیل سوم این است که دو بعد برای یقین وجود دارد، به یک باور می‌توان به صورت فردی در یک لحظه خاص یقین داشته باشد، یا می‌توان در مدت زمان طولانی‌تری در سیستمی از باورها بدان یقین داشت (Reed, 2022).

از سویی، پیروان شکاکیت بر این باورند که معرفت به طور کلی یا در زمینه‌ای مشخص

غیرممکن است. شکاکیتِ مدرن از دکارت نسب می‌برد و بر این فرض استوار است: برای آنکه گزاره‌ای دانسته شود، آن گزاره یا باید بدیهی (خود پیدا) باشد، یا بدیهی برای حواس باشد و یا گزاره‌های بدیهی به شکلی آشکار آن را تقویت و پشتیبانی کنند. در دیدگاه سنت‌های وابسته به دکارت و همچنین پاره‌ای از تجربه‌گرایان، گزاره‌های بدیهی گزاره‌هایی در بابِ نمودهای ذهنی‌اند که بناست از شک بدور باشند. شکاک در پی به چالش کشیدن گذرِ صحیح از چنین عباراتِ بدیهی به سمت گزاره‌هایی در باب اشیاء مستقل از ذهن است. حال اندیشمندان و فیلسوفان تلاش کرده‌اند پاسخ‌های اساسی بسیاری به این چالش بدهند. برای نمونه استقراگرایی (ارجاع به بهترین تبیین)، تحویل‌گروی (ایده آلیست یا پدیدارگرا)، فلسفه استعلایی، دفاع از فهم متعارف جی. ای. مور و دیدگاه ویتگنشتاین (گلاک، ۱۳۸۹، ص ۴۶۰).

### پیشینه تحقیق

در باب مقایسه‌ی دو مفهوم «معرفت» و «یقین» در اندیشه دو فیلسوف برجسته معاصر یعنی ویتگنشتاین و مور، پیشتر کتاب یا مقاله‌ای مستقل نگاشته نشده است. بنابراین با عنوان این پژوهش، پیشینه‌ای نمی‌توان یافت.

### تبیین مسئله

ویتگنشتاین<sup>۱</sup> با عبور از اندیشه‌ی خویش در «رساله‌ی منطقی-فلسفی»<sup>۲</sup>، کتاب دوم خود یعنی «تحقیقات فلسفی»<sup>۳</sup> را با نكوهش دیدگاه پیشین خود و با نقل قولی از آگوستین قدیس<sup>۴</sup> آغاز می‌کند. این واکنش به سخن آگوستین در باب معنی در سراسر کتاب او سایه افکنده است. اما یادداشت‌های او در «در باب یقین»<sup>۵</sup> ماجرای دیگری دارد. اشاره به مقاله‌های مور در این کتاب، نقش نقل قول آگوستین در «تحقیقات فلسفی» را بازی

---

1. Wittgenstein  
2. The Tractatus Logico-Philosophicus  
3. Philosophical Investigations  
4. Saint Augustine  
5. On Certainty

می‌کند. ویتگنشتاین در همان بند نخست کتاب، به دیدگاه مور اشاره و سراسر این یادداشت‌ها نیز رنگ و بوی اندیشه‌ی مور را به خود گرفته است. اگر دلمشغولی اصلی ویتگنشتاین در «تحقیقات فلسفی» مسئله‌ی معنا و زبان بود، در کتاب «در باب یقین» او برای نخستین بار دیدگاهی معرفت‌شناسانه دارد و برخلاف دیگر آثارش به دنبال پاسخی مشخص است و رویکردی مسئله محور دارد. دغدغه‌ی اصلی او در این کتاب، مسئله‌ی معرفت، یقین و پاسخ به شکاکان است.

جی. ای. مور نیز در مقالات<sup>۱</sup> خود در این زمینه، به دنبال چیزی جز پاسخ به شکاکان و پرداختن به این معضل سنتی یعنی مسئله معرفت نبود. مور توجهی به رویکرد سنتی پیشینیان خود مانند دکارت یا کانت نداشت. کانت زمانی از مایه‌ی ننگِ فیلسوفان و فلسفه گفته بود و بر این باور بود که چگونه تا کنون هیچ کس نتوانسته دلیل و پاسخی درخور، برای وجودِ اشیاء خارج از ذهن به میان آورد. این ننگ و بی‌آبرویی شاید خاستگاه دلمشغولی ذهنی جی. ای. مور در سخنرانی‌ها و مقالاتش بوده است. مور خود را درگیر چالشی سنتی می‌دید و یقین داشت که از این آوردگاه سربلند بیرون آمده است. مور می‌گوید، کانت برای به دست دادنِ برهانی برای اثبات وجود چیزهای خارج از ما اهمیت بسیاری قائل بوده است، زیرا اگر آوردنِ چنین برهانی برایش اهمیت نداشت، بعید بود که عدم دست‌یابی به چنین چیزی را «بی‌آبرویی» قلمداد کند و همچنین به وضوح برمی‌آید که او آوردن چنین برهانی را از جمله وظایف فلسفه می‌دانست. اگر نیک به گفته کانت بنگریم تلویحا به این معنی است که کانت خود نتوانسته است برهان قانع‌کننده‌ی در زمینه مورد بحث بیاورد. اما در جمله‌ای، کانت صراحتاً گفته است که در ویرایش دوم کتابش که در همان هنگام مشغول نوشتن پیشگفتار آن بوده است، «برهانی قوی» آورده است و افزوده که معتقد است که برهان او «تنها برهان ممکن» است. به باور او به هیچ‌رو معلوم نیست که برهان کانت و دیگر برهانها برای اثبات جهان خارج کامیاب بوده باشند (مور، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵). اما مور رویکرد دیگری دارد، شاه‌کلید مور برای باز نمودن این قفلِ قدیمی ایده‌ی «فهم

---

1. A Defence of Common Sense, 1925  
Proof of an External World, 1939  
Certainty, 1941

متعارف<sup>۱</sup> بود و از این رهگذر گزاره‌هایی یقینی را به زعم خود طرح می‌کند. بنابراین، نزاع اصلی میان دو فیلسوف در باب گزاره‌هایی است که مور پیش کشیده و از رهگذر آنها به دنبال اثبات جهان خارج است. گزاره‌هایی مانند: «این یک دست هست». ویتگنشتاین با یقینی بودن این گزاره‌ها هیچ مشکلی نداشت، او همچنین با پاسخ دادن به شکاکیت نیز همراه است، اشکال اصلی او به این نکته بود که مور ادعا می‌کرد، این دست از گزاره‌ها را «می‌دانیم». این ادعای «دانستن» بود که ویتگنشتاین با آن هم داستان نبود. مور تلاش می‌کرد با آوردن گزاره‌هایی «معرفتی» که «یقینی» اند و همچنین گفتن اینکه عبارت «می‌دانم» در باب آنها رواست، به اثبات جهان خارج، یعنی امری «وجود شناسانه» دست بیابد.

### گزاره‌های «موری» و مسئله «دانستن» (بررسی دیدگاه مور)

پیش از هر چیز باید به خاستگاه ایده مور در باب مسئله معرفت و یقین پردازیم. در اندیشه فیلسوفانی چون هیوم، ما هیچگاه یارای آن نداریم که اطلاعاتی یقینی در باب جهان داشته باشیم. نظریه‌ای که هیوم آن را صورت‌بندی نمود، بعدتر در میان فیلسوفان جایگاه و پایگاه درخوری پیدا نمود. نظریه او در واقع شکل جدید و آبرومندانه‌ای از همان شکاکیت پیشین بود. او و پیروانش بر این باورند که ادعاهای معرفتی یکسره به شکل گزاره‌هایی در دو مقوله و به شکل جامع و مانع تقسیم‌بندی می‌شوند. بنابراین هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند در زمره هر دو دسته باشد و از طرفی، آنها همه نمونه‌های معرفت را در بر می‌گیرند. باری، میان این گزاره‌های مختلف تمایزهایی نیز وجود دارد. پاره‌ای امور واقع را بیان می‌کنند و برخی دیگر ارتباط ایده‌ها با یکدیگر را نشان می‌دهند. کانت نیز دست به تمایز تحلیلی-تالیفی زد. کانت و هیوم هر دو میان گزاره‌های پیشینی و پسینی تمایز می‌نهادند. چنین مرسوم بود که همه گزاره‌های پیشینی (ضروری، تحلیلی، همانگویانه) که در یک طرف تمایز قرار می‌گیرند، خصوصیت معرفت‌شناسانه مهمی دارند که آنها را از گزاره‌های پسینی (ترکیبی، تجربی، امکانی) متفاوت می‌کند. ویژگی گزاره‌های پیشینی این است که می‌توان صادق بودن شان را بی هیچ ارجاعی به تجربه تعیین نمود.

تفطن به این تمایز میان گزاره‌ها، هیوم و پاره‌ای دیگر از فیلسوفان را بر آن داشت که بگویند، باری، گزاره‌های پسینی، یقینی نیستند و صدق این گزاره‌ها را می‌توان بر پایه تجربه‌های پیشین تشخیص داد و از آنجایی که این تجربه‌ها تنها بخشی از تجارب ما هستند و ممکن است بعدتر چیز دیگری مشخص شود، این تجربه‌ها قابل اعتماد نیستند. بنابراین این گزاره‌ها یقینی نیستند. اما گزاره‌های پیشینی یقینی‌اند. این یقینی بودن اقتضای آن دارد که در هر شرایطی معتبر باشند، به گونه‌ای که هیچ تجربه‌ای در آینده نتواند آنها را نقض کند و در نتیجه اشتباه در آنها راه ندارد. اما چنین یقینی چه چیزی برای ما به ارمغان می‌آورد؟ آیا اطلاعات جدیدی به ما می‌دهد یا تنها نتیجه روابطی خاص و معمولاً معطوف به تعریف‌های میان موضوع و محمول‌های گزاره‌ها است. بنابراین چنینی گزاره‌هایی تنها نکاتی در باب روابط مفهومی می‌گویند نه امور واقع. این نظریه هیوم و همفکرانش این نتیجه را در پی دارد که: تا آنجا که گزاره‌ای توصیفی در باب جهان خارج پیش می‌کشد، یقینی نیست و تا آنجایی یقینی‌اند که هیچ چیز تازه‌ای در باب جهان نمی‌گویند.

این صورت بندی جدید شکاکیت در قرن بیستم با دو هم‌اورد اساسی روبه‌رو شد. ایده‌های مور و کواین پیامدهای مهمی برای معرفت‌شناسی به بار آورد. مقاله کواین با عنوان «دو جزم تجربه‌گرایی»<sup>۱</sup> گفت و شنود بسیار به پا نمود. او استدلال کرد که تمایز میان دو گونه گزاره ترکیبی و تحلیلی در نوع نیست و در درجه است. باری، همه گزاره‌ها یکسره این امکان برایشان وجود دارد که اصلاح و یا انکار شوند و این بسته به کشف‌های جدید علم و دانسته‌های ما تغییر می‌کند. این گزاره‌ها تنها از جهت درجه قابلیتشان برای چنین تغییراتی تفاوت دارند. پیامد چنین تحلیلی انکار وجود یقین مطلق است، چرا که گزاره‌ای یقینی در تندباد حوادث بی‌گزند باقی خواهد ماند و دستخوش تغییر نمی‌شود (Stroll, 2013, p. 12). مور به گونه‌ای دیگر شکاکیت هیومی را به چالش کشید. او مانند کواین تمایز سنتی را رد نمی‌کرد. مور باور داشت که گونه‌ای تمایز میان گزاره‌های امکانی و ضروری، قابل دفاع است اما او در مقالات خود ادعای دیگری را رد کرد. این ادعا که نمی‌توان با یقین مطلق به صدق گزاره‌های امکانی معرفت داشت. ویتگنشتاین نیز

نکته مور را جالب می‌دانست اما نه یکسره درست.

مور معتقد است که ما به گزاره‌هایی مانند: «این یک دست است» معرفت داریم و آنها را می‌دانیم. شکاک مقابل مور، این فرض را پیش کشیده است که شاید هیچ یک از اشیاء پیرامون ما وجود نداشته باشند. مور در پی اطمینان بخشیدن است، اطمینان به اینکه ما به وجود دست خویش علم داریم:

«به نظر من چنین می‌رسد که عقیده‌ای که کانت اظهار کرده بر اینکه فقط یک برهان بر وجود چیزهای خارج از ما وجود دارد و آن هم برهانی است که خود او آورده، از حقیقت بسیار دور است و من می‌توانم شمار فراوانی از برهان‌های گوناگون بیاورم که هر کدام کاملاً قوی باشد و در بسیاری از زمانهای دیگر می‌توانسته‌ام برهان‌های بسیار دیگری بیاورم. برای نمونه اکنون می‌توانم ثابت کنم که دو دست انسان وجود دارد. چگونه؟ با اینکه دو دست خود را بالا ببرم و ضمن اینکه با دست راست اشاره‌ای می‌کنم بگویم که «این یک دست است» و سپس ضمن اینکه با دست چپ اشاره‌ای می‌کنم بیفزایم که «و این یک دست است.» و اگر با این کار به خودی خود وجود چیزهای خارج را ثابت کرده باشم همه خواهید دید که می‌توانم این کار را به چندین و چند راه دیگر نیز انجام دهم.» (مور، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲).

مور که خود می‌دانست پس از طرح این نکته، مورد انتقاد منتقدین قرار گرفته و به نحوه اثبات او اشکال‌های بسیار می‌شود، ادامه می‌دهد:

«اما آیا هم اکنون ثابت کردم که در آن لحظه دو دست انسان وجود داشت؟ به اصرار می‌گویم که ثابت کردم و برهانی که آوردم کاملاً قوی بود و شاید محال باشد برای هر چیز دیگری برهانی از این بهتر و قویتر آورد» (مور، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲).

اما آیا برهان مور برای اثبات جهان خارج از پاره‌ای شروط اصلی استدلال پیروی می‌کند، به بیان دیگر، آیا سه شرط زیر را دارد:

الف) مقدمه‌ای که از آن در مسیر استدلال بهره می‌برد، غیر از نتیجه‌ای باشد که می‌آورد.

ب) مقدمه‌ای که آورده چیزی باشد که به آن علم داشته است نه اینکه تنها به آن معتقد باشد.

ج) نتیجه واقعا از مقدمه حاصل شده باشد.

مور ادعا دارد که این سه شرط یکسره در مسیر برهان او رعایت شده است و می‌گوید، مقدمه‌ای که از آن بهره بردم به قطع و یقین غیر از نتیجه بود، چرا که نتیجه تنها این بود که «دو دست انسان در این لحظه وجود دارد» اما مقدمه چیزی بود بسیار مشخص تر و روشن تر

از این امر یعنی آنچه که با نشان دادن دستم و پاره‌ای اشاره‌های دیگر و گفتن «این یک دست است، و این یک دست دیگر است» بیان کردم. همچنین آشکار است که مقدمه و نتیجه از یکدیگر متمایزاند، زیرا پرواضح است که نتیجه ممکن بود صادق باشد ولو آنکه مقدمه کاذب باشد. از سویی، یقیناً در لحظه گفتن آن عبارات، به آنچه با ترکیب پاره‌ای اشاره‌ها و گفتن «این یک دست است و این یک دست دیگر» بیان کردم علم داشتم. اگر بر این علم من خدشه کنید، دیگر حتی می‌توان گفت که من علم بر این ندارم که اینجا ایستاده‌ام و حرف می‌زنم. نکته دیگر اینکه مسلم است که نتیجه از مقدمه حاصل شده است. این امر به همان اندازه مسلم است که اگر اکنون این یک دست باشد و این یک دست دیگر، نتیجه می‌شود که اکنون دو دست وجود دارد. بنابراین برهان من برای وجود چیزهای خارج از ما شروط لازم برای یک برهان قوی را داراست (مور، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳).

مور معتقد است مانند «این یک دست است و...»، گزاره‌های بسیاری وجود دارند که می‌توان آنها را دانست و بدان‌ها یقین داشت. در اینجا گو اینکه مور ادعای دکارت در تاملات را به دیده نقد می‌نگرد، این نکته که هرچند آدمی می‌تواند درباره وجود خویش به مثابه «چیز اندیشنده»، هرگاه که به آن فکر کند، یقین داشته باشد، اما می‌توان به درستی تردید داشت که آیا وی دست و بدن دارد. در اندیشه‌ی «فهم متعارف» مور چنین تردیدهایی را به سادگی می‌توان رد نمود. اثبات اینکه دست‌ها وجود دارند، تنها با نشان دادن آنها صورت می‌گیرد (گریلینگ، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴).

### جهان خارج در اندیشه مور

مور به دنبال آن بود که با توجه به شرایط فلسفه در دوران خویش، دست به دفاعی مقتدرانه از استقلال فلسفه بزند. در قرن بیستم جریان‌های علم‌گرایی، نسبی‌گرایی و عمل‌گرایی ظهور و بروزی بسیار داشت، برای نمونه معرفت‌شناسی طبیعی شده کواین سودای آن داشت که فلسفه ذاتاً همان امتداد علم است. اما به باور مور جایگاه فلسفه چیزی دیگر است، فلسفه یارای آن دارد که توصیفی صادق و یگانه از جهان به دست دهد. دیدگاه مبتنی بر «فهم متعارف» مور همین ایده را در باب جهان پیش می‌کشد. با توجه به فهم عرفی



ما از جهان، نه تنها هر نکته‌ای که علم تجربی در باب واقعیت به ما می‌دهد، یکسره متفاوت است، بلکه افزون بر آن یافته‌های هیچ رشته و رشته‌ای، چه علمی و چه غیر علمی نمی‌توانند باعث تجدید نظر در آن شوند. در اندیشه مور در باب جهان خارج، چشم اندازهای پیشا علمی و پیشا فنی‌ای که همه آدمیان در آن شریک هستند، عمیق تر و ابتدایی تر و از نظر مفهومی مقدم بر تفسیرهای پالوده شده‌ای از واقعیت است که علم تجربی به بار می‌آورد. نتیجه مهم مور از این دیدگاه این است که پس هر دستاورد و کشف علمی باید با دیدگاه فهم متعارف سازگار باشد.

استرول نیز بر این عقیده است که جهانی که مور برای مخاطب خویش می‌سازد نسبت به دیدگاه بسیاری دیگر از فیلسوفان و معرفت‌شناسان آشنا و متقاعد کننده تر است. برای بهتر فهمیدن دیدگاه فهم متعارف مور در باب جهان به نمونه‌های او توجه کنیم: «اکنون زمین وجود دارد و از مدت‌ها پیش وجود داشته است». باری، هر شخصی می‌داند که چنین گزاره‌ای صادق است، اما باید توجه داشت که این گزاره متعلق به علوم تجربی و یا هیچ یک از علوم دیگر نیست. همچنین این گزاره یک فرض نیست که ممکن باید بعدتر کاذب بودنش تعیین شود. بنابراین این گزاره و گزاره‌هایی مانند آن را نمی‌توان به شکلی معقول و بر پایه یک نظریه علمی انکار نمود. مور فهرستی نامحدود از چنین گزاره‌هایی در اختیار دارد (Stroll, 2013, p. 121).

### گزاره‌های «موری» و مسئله‌ی «دانستن» (بررسی دیدگاه وینگشتاین)

نورمن مالکم<sup>۱</sup> شاگرد وینگشتاین چند سال پیش از نوشته شدن «در باب یقین»، مجموعه مقالاتی با عنوان «فلسفه جی. ای. مور» می‌نویسد. در این مجموعه، مقاله‌ای مهم با نام «مور و زبان روزمره»<sup>۲</sup> وجود دارد. مالکم بر این باور است که دفاع مشهور مور در باب فهم متعارف و عرفی درباره‌ی جهان، در حقیقت دفاع از زبان عادی در برابر استفاده از شیوه‌های فنی و تناقض آمیز فلسفی از زبان است. او می‌گوید، نقش مهم و جریان‌ساز مور این است که او نخستین فیلسوفی است که احساس کرد هر جمله فلسفی که از زبان عادی

---

1. Norman Malcolm  
2. Moore and ordinary language

پیروی نکند، کاذب است و پیوسته از زبان روزمره در برابر کسانی که با ابزار فلسفی از آن پیروی نمی‌کنند دفاع می‌کرد. با این همه مالکم چندین سال بعد دیدگاه خویش را تغییر داد و نکته‌ای جدید در باب اندیشه‌ی مور عنوان نمود. به عقیده‌ی مالکم، مور نیز در سه مقاله‌ی اصلی خود، یعنی «اثبات جهان خارج»، «دفاع از فهم متعارف» و «یقین»<sup>۱</sup> عبارت‌های «می‌دانم»، «به یقین می‌دانم»، «یقینی است» و «دلیلی قاطع دارم که» را به درستی به کار نبرده است (Stroll, 2013, p. 122). ویتگنشتاین در باب این سخنان شاگرد خود تامل نمود و نرم نرمک بنای نوشتن یادداشت‌هایی کرد که امروزه با عنوان «در باب یقین» در دسترس است. او در همان ابتدا و در فقره ششم یادداشت‌های خود به مور اشاره می‌کند و می‌نویسد: «آیا کسی می‌تواند (همچون مور) آنچه را می‌داند، برشمرد؟ به گمانم، همینطور بی‌درنگ نه. چون در غیر این صورت عبارت «من می‌دانم» غلط به کار می‌رود» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، فقره ۱۵۰).<sup>۲</sup>

ویتگنشتاین با مور هم عقیده بود که «گزاره‌های موری» ویژگی‌های خاص خود را دارند و از دیگر گزاره‌ها متمایزاند، او همچنین با پاسخ دادن به ادعاهای شکاکان نیز با مور همفکر است اما بر این باور است که هم مور و هم دکارت و هم بسیاری دیگر از فیلسوفان در اندیشیدن به این مسئله دچار خطا هستند. ادعای کلی ویتگنشتاین این است که: آنجا که شک بی‌معناست، ادعای معرفت و دانستن نیز معنایی ندارد. حال از آنجایی که در بیشتر شرایط به جز موارد اندک، پرسش از اینکه آیا شخصی دست دارد یا خیر، به شکل معقولی طرح نمی‌شود، بنابراین گفتن «می‌دانم که دست دارم» کاربردی نادرست از واژه «دانستن» است و شخص بازی زبانی<sup>۳</sup> این واژه را نشناخته و رعایت نمی‌کند. به فقره زیر از در باب

1. A Defence of Common Sense, 1925  
Proof of an External World, 1939  
Certainty, 1941

۲. از این پس برای راحتی در ارجاع دادن، تنها به ذکر شماره فقره کتاب «در باب یقین» بسنده می‌کنیم.

### 3. Language Games:

منظور ویتگنشتاین از اصطلاح «بازی» آنچه که ما به‌طور معمول مراد می‌کنیم، نیست. در اندیشه او کاربرد زبان، کنشی است که قاعده‌های خاص خود را می‌طلبد و این قواعد در زمینه‌های مختلف با یکدیگر تفاوت دارند. بازی زبانی در نگاه فیلسوف اتریشی عبارت است از کلی که تشکیل شده از زبان و افعالی است که زبان با آنها درهم تنیده. بر این اساس، واژه‌ها همچون مهره‌های شطرنج هستند و معنای یک مهره عبارت است از نقشی که در بازی دارد. (Wittgenstein, 1998, p.65)

یقین ویتگنشتاین توجه کنید:

«این امر که من واژه «دست» و تمامی دیگر واژه هایم را بدون دغدغه به کار می‌برم... نشان می‌دهد که فقدان شک جزو سرشت بازی زبانی است و سوال «چگونه می‌دانم...» بازی زبانی را به تعویق می‌اندازد یا ملغی می‌کند» (۳۷۰).

بنابراین شک در باب «دست داشتن» کسی، جز در موارد بسیار اندک (برای نمونه در جبهه جنگ و زیر آتش دشمن) در یک بازی زبانی هیچ معنایی ندارد و حتی خود یک بازی زبانی را نیز به عنوان یک کل نمی‌توان مورد شک قرار داد. ادعای مور در باب داستان خود و گسترش آن به هر ادعایی در باب امور واقع موضوعات درستی برای شک کردن نیستند. زیر آنها چهارچوب مرجع رویه‌های زندگی ما هستند. گفت‌وشنوده‌های ما، معنای خود را از دیگر رفتار، اعمال و رویه‌های زندگی ما می‌گیرد (۲۲۹). این زندگی است که به من نشان می‌دهد «می‌دانم» یا «یقین دارم» که در آنجا یک صندلی یا در است (۷). بنابراین به باور ویتگنشتاین: «مور رویکردی اشتباه دارد، چراکه مور آنچه را ادعا می‌کند می‌داند، نمی‌داند، ولی برای او محرز است، چنانکه برای من هم محرز تلقی کردن آن، جزو روش شک و تحقیق ماست» (۱۵۰). وقتی مور می‌گوید فلان چیز را می‌داند، در واقع گزاره‌هایی صرفاً تجربی را بر می‌شمارد که ما بدون آزمون ویژه‌ای تصدیق‌شان می‌کنیم، یعنی گزاره‌هایی که نقش منطقی خاصی در نظام گزاره‌های تجربی ما بازی می‌کنند (۱۳۶). به باور ویتگنشتاین اگر کسی چیزی را «می‌داند» در این صورت باید بتواند به پرسش «چگونه می‌دانی؟» پاسخ دهد (۲۴۳، ۵۵۰). این جواب متقاعدکننده در گزاره‌های موری وجود ندارند.

ویتگنشتاین از نکاتی که پیشتر آمد نتیجه می‌گیرد گزاره‌هایی که مور طرح کرده، اساساً معرفت نیستند اما در همین حال از نقش ویژه این گزاره‌ها در نظام معرفتی ما غافل نیست. اگر بناست شک یا پرسش‌های مان جایگاه و پایگاهی معرفتی داشته باشند باید این گونه گزاره‌های موری، یقینی انگاشته شوند. این همان سویه ایجابی‌ای است که ویتگنشتاین در برابر گزاره‌های موری قائل است. او نام جدیدی بر این گزاره‌ها می‌نهد و به نمونه‌های

مور، گزاره‌های جدیدی نیز می‌افزاید. تعبیر و اصطلاح «گزاره‌های لولایی»<sup>۱</sup> که در حال سالهای اخیر نقش مهمی در ادبیات ویتگنشتاین پژوهان پیدا کرده است، خاستگاه اش این بحث است. او بر این باور است که سؤال‌هایی که مطرح می‌کنیم و شک‌های ما بر این امر متکی‌اند که برخی گزاره‌ها از شک مستثنی هستند، گویی لولاهایی هستند که سؤال‌ها و شک‌های ما بر گرد آنها می‌چرخند (۳۴۱). گزاره‌های لولایی یا بنیان‌های معرفت از یک مقوله‌اند و خود معرفت از مقوله‌ای دیگر. آنچه یقینی است با آنچه دانستنی است تفاوت دارد. معرفت و یقین به مقولات مختلفی تعلق دارند. آنها دو «وضع ذهنی» مثل «حدس زدن» و «مطمئن بودن» نیستند... آنچه حال محل توجه ماست مطمئن بودن نیست، بلکه معرفت است (۳۰۸). این نکته یعنی تمایز میان «معرفت»، «دانستن» و مبانی آن (گزاره‌های لولایی) از مهم‌ترین ایده‌های معرفت‌شناختی ویتگنشتاین است.

برخلاف مور ویتگنشتاین بر این باور اصرار دارد که این گزاره‌ها «دانستنی» نیستند. آنها گزاره‌هایی‌اند که بی دلیل هستند. اگر چنین گزاره‌هایی نباشند که بتوان در باب آنها گفت: «امکان ندارد در این باره اشتباه کنم» دیگر مجال برای داوری کردن و صادق یا کاذب خواندن وجود ندارد. این گزاره‌ها یقینی‌اند و امکان شک در آنها وجود ندارد اما گفتن دانستن نیز در مورد آنها کاربردی غلط است. همچنین ویتگنشتاین نمونه‌های گوناگونی را با بهره گرفتن از رفتار و حالت کودکان می‌آورد و در پی تاکید بر این نکته است که کودکان در مراحل یادگیری خود یقین‌هایی از تبار کنش و عمل به چنگ می‌آورند نه گزاره‌هایی از جنس معرفت. این گزاره‌ها که یقین به ارمغان می‌آورند با معرفت تفاوت دارند و مبنای آن معرفت هستند (۴۷۶ و ۴۹ و ۱۱۰). گزاره‌های لولایی با عمل و رفتار ما ارتباط دارند. ویتگنشتاین هنگامی که از نحوه عمل و شکلی زندگی سخن می‌گوید و آن را مبنای باورهای ما بر می‌شمارد، به شاخصه‌هایی توجه دارد که نظام معرفتی ما را می‌سازند. در اندیشه ویتگنشتاین این گزاره‌ها در یک نظام کامل از گزاره‌ها قرار داشته و با یکدیگر همبستگی دارند (۱۰۲ و ۱۴۱). این مجموعه از گزاره‌ها به شکلی به هم پیوسته‌اند که همدیگر را تایید می‌کنند (۲۲۵). او می‌گوید، کودک باور کردن

---

1. Hinge propositions

انبوهی از چیزها را می‌آموزد. یعنی عمل کردن برای نمونه مطابق این باورها را می‌آموزد. کم کم نظامی از باورها شکل می‌گیرد و در آن برخی چیزها به نحو تزلزل ناپذیر ثابت‌اند و برخی کمابیش در حرکت. آنچه ثابت است، به این علت نیست که فی‌نفسه روشن یا بدیهی است، بلکه آنچه در اطرافش قرار دارد آن را ثابت نگه می‌دارد (۱۴۴). آنچه من سخت پایبند آنم، یک گزاره‌نیست، بلکه شبکه‌ای از گزاره‌هاست (۲۲۵).

### تحلیل و بررسی

#### ۱. مقایسه کاربردهای غیر رایج گزاره‌های موری در زبان معمولی و کاربردهای غیر رایج گزاره‌های دینی و مانند آن

ویتگشتان نمونه‌های دیگری به «گزاره‌های موری» یا همان «گزاره‌های لولایی» خود می‌افزاید. برای نمونه: «زمین سالها قبل از تولدش وجود داشته است»، «خودروها از زمین نمی‌رویند»، «من از فلان شهر آمده‌ام»، «برای ماه‌ها در این مکان زندگی کرده‌ام»، «من اکنون در انگلستان هستم»، «هیچگاه در گینه بیسائو نبودم» و گزاره‌هایی مانند این موارد (67, 70, 552-3, 421, 269, 419, 111, 79, 288).

ویتگشتان واژه «می‌دانم» را به مواردی اختصاص می‌دهد که در آنها این عبارت در تبادل زبان معمولی به کار می‌رود (۲۶۰). بنابراین و با توجه به این نکته، اینکه «من دو دست دارم» یا «اکنون به روی این صندلی نشسته‌ام»، در زمره این کاربرد «می‌دانم» نیستند. او می‌گوید: «من با فیلسوفی در حیاط نشسته‌ام، او با اشاره به درختی در نزدیکی مان، به تکرار می‌گوید که این درخت است. شخص سومی وارد می‌شود و این را می‌شنود، به او می‌گویم: این آدم دیوانه نیست، ما فقط در حال فلسفه‌ورزی هستیم» (۴۶۷).

روشن است که در نظر ویتگشتان چنین کاربردی، کاربرد یک عبارت در کاربست و تعاملات زبان معمولی نیست. حال می‌توان پرسید که اگرچه این نوع کاربست واژه‌ها، استعمالی در عرف زبان میان مردم عادی نیست و گفتن «این یک درخت است» یک کاربرد فلسفی است، اما آیا چنین کاربردهایی یکسره تهی از معرفت‌اند و هیچ معنایی برای چنین جملاتی در سپهر معرفت وجود ندارد؟ مگر نه اینکه ویتگشتان خود در بحث باورهای دینی اعتقاد داشت که نباید آنها را با دیگر باورهای روزمره و عادی مقایسه نمود.

او بر این باور بود که میان گزاره‌های دینی و گزاره‌های دیگر تفاوت بسیاری وجود دارد و نباید آنها را با هم مقایسه نمود. اما در آنجا هیچگاه سخنی از بی‌معنایی یا باور نبودن گزاره‌های دینی به میان نیاورد. بنابراین ظاهراً تناقضی وجود دارد. اگر کسی بگوید از آنجایی که دین یک شکل زندگی<sup>۱</sup> است و بازی زبانی خود را دارد، گزاره‌هایش نیز قابل مقایسه با موارد دیگر نیست، به او می‌گوییم مگر فلسفه ورزشی بازی زبانی خود را ندارد؟ چرا کاربرد نقل قول پیش و این که کسی در مقام فلسفه ورزشی و بازی زبان فلسفه بگوید «این یک درخت» است صحیح نیست و معرفتی به ما نمی‌دهد؟ برای ویتگنشتاین کاربردهای غیر رایج در بحث‌های عرفانی، زیبایی‌شناسی و مانند اینها هیچ اشکالی ندارد و هیچگاه چنین گزاره‌هایی را تافته جدا بافته مانند گزاره‌های موری نمی‌داند.

## ۲. پشتیبانی شواهد از گزاره‌ها

برخی از شارحان ویتگنشتاین بر این باورند که ویتگنشتاین در مسیر تحلیل خود شروطی برای دانستن را طرح می‌کند، برای نمونه موراوز<sup>۲</sup> به این مسئله اشاره دارد و معتقد است در اندیشه ویتگنشتاین اینکه شخص چیزی را می‌داند یا نه به شواهد بستگی دارد، اینکه شواهد از شخص پشتیبانی می‌کنند یا مخالفت. در مواردی که امکان وجود چنین شواهدی نیست، موضوع نیز نمی‌تواند یارای آن را داشته باشد که شخص «می‌داند» را برای آن به کار برد (Morawetz, 1978, P. 93). اما به نظر نکته‌ای که یاد شد آنچنان بهره‌ای از دقت ندارد، برای نمونه من می‌دانم که «جنگ‌های صلیبی در فلان تاریخ رخ داده» اما نمی‌توانم بگویم چگونه این را می‌دانم. من می‌دانم که «در کودکی‌ام از تخت جمشید و شهر شیراز دیدن کرده‌ام» اما اکنون شواهدی ندارد که به پشتیبانی‌ام برآید. بنابراین نمونه‌های اینچنینی بسیار

---

### 1. Form of life:

شکل زندگی، از مفاهیم مهم در اندیشه ویتگنشتاین است تا جایی که که پیتر وینچ شاگرد و شارح او بر این باور است که این استعاره انقلابی مهم در فلسفه است. (Winch, 1995, P.40) منظور از این اصطلاح این است که سخن گفتن بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک شکل زندگی است (Glock, 1996, P.120). معنای لفظ پیشینه‌ای دارد مبتنی بر کارکرد لفظ در یک شکل زندگی (stiver, 1997, P. 62).

### 2. Morawetz

است و چنین نیست که این تحلیل از معرفت در اندیشه ویتگشتاین درست باشد.

### ۳. تفاوت دیدگاه ویتگشتاین با همه نظام‌های معرفتی پیشین

همانگونه که دیدیم، دیدگاه ویتگشتاین در باب مفهوم معرفت و مبانی آن با دیدگاه‌های سنتی که فیلسوفان، چه عقل‌گرا و چه تجربه‌گرا ارائه کرده‌اند، تفاوت دارد. او نه مانند دکارت است که معرفت را سراسر بر پایه چند حقیقت بدیهی ترسیم نماید که دیگر حقایق می‌توانند از طریق استدلال قیاسی از آنها استنتاج شوند و نه مانند تجربه‌گرایان است که مبنا و اساس معرفت را متشکل از تجربه حسی بدانند.

ویتگشتاین بر این باور است که در بنیادهای باورهای با دلیل‌ما، در واقع باورهایی وجود دارند که هیچ دلیلی ندارند (۲۵۲). چنین نیست که گزاره‌های لولایی ویتگشتاین بسان باورهایی باشد که نقطه آغاز دیگر باورها باشد. نمی‌توان گفت که این گزاره‌ها معرفت‌هایی اند که پیش از معرفت‌های دیگر واقع می‌شوند. درست به همین دلیل است که می‌گوییم دیدگاه او یکسره با دیگر معرفت‌شناسان تفاوت دارد. او در این باب به نکته‌ای مهم توجه می‌دهد و آن اینکه «بار این دیوارهای مبنایی بر دوش کل بناست» (۱۰۵). به این معنا که این کل نظام باورهای ما است که توجیه‌کننده این باورها است. برای نمونه کودکان نمی‌آموزند که «زمین دیر زمانی است که وجود داشته است». به باور ویتگشتاین به هیچ‌رو چنین پرسشی مطرح نمی‌شود. کودک چنین نتیجه‌ای را همراه با آنچه در مقام عمل می‌آموزد، یکسره می‌پذیرد (۱۴۳). نظام معرفتی ویتگشتاین چنین نیست که بگوییم یک مجموعه گزاره‌های یقینی پایه و مبنایی وجود دارند و حال بیاییم دیگر باورهایمان را بر اساس آن گزاره‌ها شکل دهیم. او به صراحت اشاره می‌کند زمانی که ما در وهله نخست شروع به باور چیزها می‌کنیم، آن چیز یک گزاره واحد نیست، بلکه نظامی از گزاره‌هاست (۱۴۰). در حالی که ما مثلاً در دکارت می‌بینیم که او بر این باور است که یقین به گزاره «می‌اندیشم پس هستم» می‌تواند پایه‌ای برای ساختن بنای معرفت باشد.

گزاره‌های لولایی ویتگشتاین که نقشی اساسی در شناختن نظام معرفتی او دارند، برخلاف مبانی دیگر نظام‌های معرفتی، انواع بسیار مختلفی دارد. پاره‌ای از این گزاره‌ها

شخصی‌اند مانند «من دو دست دارم»، «اسم من ... است». برخی از آنها هموار ثابت‌اند و برخی نیز متغیراند. ویتگنشتاین خود به این نکته مهم اذعان دارد که این گزاره‌ها متغیراند و در یک سطح از استواری نیستند. او می‌گوید می‌شود تصور کرد که گزاره‌هایی با شکل گزاره‌های تجربی صلب باشند و کار مجرای گزاره‌های تجربی غیر صلب و سیال را انجام دهند؛ و این نسبت با زمان تغییر کند، به این صورت که گزاره‌های سیال، صلب شوند و گزاره‌های صلب، سیال (۹۶). ویتگنشتاین خود یکی از این نمونه‌های متغیر را حتی بکار برده است. او گزاره «انسان هیچگاه بر روی ماه نرفته است» را به کار برده حال آنکه سالها بعد این گزاره تغییر می‌کند. او می‌گوید، آری، بخشی از ساحل آن رودخانه از صخره سختی است که در معرض هیچ تغییری نیست یا در معرض تغییری نامحسوس است، و بخشی دیگر از شن و ماسه‌ای که اینجا و آنجا شسته و ته نشین (۹۹). او تشبیهی جالب از گزاره‌های لولایی به دست می‌دهد. ساحل و بستر رودخانه آن اندازه استوار هستند که به سادگی دستخوش تغییر نشوند. اما این امکان نیز وجود دارد که با گذر زمان تغییراتی بکنند. برخی دیگر از این گزاره‌ها فراتاریخی‌اند. این گزاره‌ها برای هر شخص عاقلی محکم و محرز هستند. مانند «زمین برای مدت زمانی طولانی وجود داشته است»، «گربه‌ها از درختان نمی‌رویند» همچنین، برخی از نویسندگان که به ارزیابی «در باب یقین» پرداخته‌اند، با بررسی نکاتی که ویتگنشتاین در این کتاب آورده، آبخورهای گوناگونی برای این گزاره‌های لولایی دست و پا نموده‌اند. برای نمونه در برخی موارد گزاره‌ها طبیعی‌اند (۴۷۵ و ۵۵۹) و در مواردی دیگر گزاره‌ها اکتسابی‌اند<sup>۱</sup> (Moyal – Sharrock, 2004, P. 104).

#### ۴. بی‌معیار بودن ایده ویتگنشتاین

ویتگنشتاین با نقد دیدگاه مور در باب گزاره‌های مورد نظر، ایده گزاره‌های لولایی خود را طرح نمود و بر این اندیشه اصرار ورزید که این گزاره‌ها یقین‌هایی‌اند که مبنای معرفت‌اند و با خود معرفت تفاوت دارند. با دقت به یادداشت‌های او در کتاب «در باب یقین» می‌توان انواع گوناگون ویژگی‌هایی را یافت که او برای این گزاره‌ها به میان می‌آورد. ویتگنشتاین

1. Hinges are natural or acquired



سخنی از معیار این گونه گزاره‌های لولایی نگفته و تنها نمونه‌های پر شماری طرح می‌کند. تنوع این گزاره‌ها بسیار است. ویژگی‌هایی که ویتگنشتاین برای گزاره‌های لولایی بر می‌شمرد چنین نیست که ذاتی و مشترک میان تمامی گزاره‌های لولایی باشد. این بی‌معناری و آشفتگی‌ها در انواع مختلف گزاره‌ها بسیاری از ویتگنشتاین پژوهان را بر آن داشته تا از «در باب یقین» و گزاره‌های لولایی ویتگنشتاین خوانش‌های مختلفی به دست دهند. تفسیرهای درمانی<sup>۱</sup>، پاره‌ای تفاسیر معرفتی<sup>۲</sup>، برخی تفسیرهای طبیعت‌گرایانه<sup>۳</sup> و تفسیرهای چهارچوبی بخشی از این رویکردها است<sup>۴</sup> (Coliva, 2017, P. 10-14).

### نتیجه‌گیری

از آنچه پیشتر آمد، می‌توان نکات زیر را به عنوان نتیجه در نظر گرفت:

۱. مور بر این باور است که ما به گزاره‌هایی مانند: «این یک دست است»، معرفت داشته و آنها را «می‌دانیم». شکاک مقابل مور، فرض می‌کند شاید هیچ یک از اشیاء پیرامون ما وجود نداشته باشند. مور در پی اطمینان بخشیدن است، اطمینان به اینکه ما به وجود دست خویش علم داریم. جهانی که مور برای مخاطب خویش می‌سازد نسبت به دیدگاه بسیاری دیگر از فیلسوفان و معرفت‌شناسان آشنا و متقاعد کننده‌تر است.
۲. ویتگنشتاین با مور هم عقیده بود که «گزاره‌های موری» ویژگی‌های متفاوتی دارند، او همچنین با پاسخ دادن به ادعاهای شکاکان نیز با مور همفکر است اما بر این باور است که هم مور و هم دکارت و هم بسیاری دیگر از فیلسوفان در اندیشیدن به این مسئله دچار خطا هستند. ادعای کلی ویتگنشتاین این است که: آنجا که شک بی‌معناست، ادعای

- 
1. Therapeutic
  2. Epistemic
  3. Naturalist
  4. Framework

۵. کسانی مانند کولیوا و مویال-شاروک در این زمینه آثار بسیار سودمند و مهمی دارند. بنگرید به:

- Coliva, A (2015)  
Coliva and Moyal-Sharrock (2017)  
Moyal-Sharrock, D (2004)  
Moyal-Sharrock, D (2021)  
Moyal-Sharrock, D (2016)  
Moyal-Sharrock and Brenner (2005)  
Pritchard, D (2017)

معرفت و دانستن نیز معنایی ندارد. حال از آنجایی که در بیشتر شرایط به جز موارد اندک، پرسش از اینکه آیا شخصی دست دارد یا خیر، به شکل معقولی طرح نمی‌شود، بنابراین گفتن «می‌دانم که دست دارم» کاربردی نادرست از واژه «دانستن» است.

۳. ویتگنشتاین معتقد است گزاره‌هایی که مور طرح کرده، اساساً معرفت نیستند اما در همین حال از نقش ویژه این گزاره‌ها در نظام معرفتی ما غافل نیست. اگر بناست شک یا پرسش‌های مان جایگاه و پایگاهی معرفتی داشته باشند باید این گونه گزاره‌های موری، یقینی انگاشته شوند. این همان سویه ایجابی‌ای است که ویتگنشتاین در برابر گزاره‌های موری قائل است. او نام جدیدی بر این گزاره‌ها می‌نهد و به نمونه‌های مور، گزاره‌های جدیدی نیز می‌افزاید. تعبیر و اصطلاح «گزاره‌های لولایی». سؤال‌هایی که مطرح می‌کنیم و شک‌های ما بر این امر متکی‌اند که برخی گزاره‌ها از شک مستثنی هستند، گویی لولایی هستند که سؤال‌ها و شک‌های ما بر گرد آنها می‌چرخند. گزاره‌های لولایی یا بنیان‌های معرفت از یک مقوله‌اند و خود معرفت از مقوله‌ای دیگر. آنچه یقینی است با آنچه دانستنی است تفاوت دارد. معرفت و یقین به مقولات مختلفی تعلق دارند.

۴. رویکرد ویتگنشتاین در باب مفهوم «یقین و معرفت» و مبانی آن با دیدگاه‌های سستی فیلسوفان، متفاوت است. ویتگنشتاین بر این باور است که در بنیادهای باورهای ما، در واقع باورهایی وجود دارند که هیچ دلیلی ندارند. چنین نیست که گزاره‌های لولایی ویتگنشتاین بسان باورهایی باشد که نقطه آغاز دیگر باورها باشد. این کل نظام باورهای ما است که توجیه‌کننده این باورها است. گزاره‌های لولایی ویتگنشتاین که نقشی اساسی در شناختن نظام معرفتی ما دارند، برخلاف مبانی دیگر نظام‌های معرفتی، انواع بسیار مختلفی دارند.

## منابع

- گرایلینگ، ای. سی (۱۳۹۴). *وینگشتاین*. ترجمه ابوالفضل حقیری. تهران: نشر حکمت.
- گلاک، هانس یوهان (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات وینگشتاین*. ترجمه همایون کاکاسلطان. تهران: انتشارات گام نو.
- مور، جورج ادوارد (۱۳۸۲). *برهان عالم خارج*. ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون، شماره ۸ و ۷، ۱۲۳-۱۴۷.
- وینگشتاین، لودویگ (۱۳۸۷) *در باب یقین*. ترجمه مالک حسینی. تهران: انتشارات هرمس.
- Coliva, A and Moyal-Sharrock, D (2017). *Hinge Epistemology*, Brill Academic Pub.
- Coliva, A (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*, Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D and William H. Brenner (2005). *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan.
- Moore, G, E (1925). *A Defence of Common Sense*, in J. H. Muirhead (ed.) *Contemporary British Philosophy*, Allen and Unwin, London: P. 193-223.
- Moore, G, E (1939). *Proof of an External World*, *Proceedings of the British Academy*, No: 25, P. 273-300.
- Moore, G, E (1941). *Certainty*, in *Philosophical Papers*. P. 226-251.
- Morawetz, T (1978). *Wittgenstein and Knowledge*, The University of Massachusetts.
- Moyal-Sharrock, D (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D (2016). *The Third Wittgenstein The Post-Investigations Works*, Routledge.
- Moyal-Sharrock, D (2021). *Certainty in Action, Wittgenstein on Language, Mind and Epistemology*, Bloomsbury Publishing Plc.
- Stroll, A (2013). *Wittgenstein*. Oneworld Publications.
- Glock, Hans-Johann (1996). *A Wittgenstein Dictionary*, Wiley-Blackwell; 1st edition.
- Stiver, D (1997). *The philosophy of religious language*, Oxford, London.
- Winch, P (1995). *The Idea of a Social Science*, 2nd edition, London: Routledge.
- Pritchard, D (2017) . *Wittgenstein on Skepticism* in: *Blackwell Companion to Wittgenstein*, (eds) H.-J. Glock & J. Hyman. Oxford, Wiley Blackwell, P. 563 -75.
- Wittgenstein, L (1998). *Philosophical investigation*, Blackwell.



## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی<sup>۱</sup>

قادر فراقی<sup>۲</sup>

محسن فرمهینی فراهانی<sup>۳</sup>

محمدحسن میرزاحمدی<sup>۴</sup>

### چکیده

هدف مقاله حاضر استخراج اهداف و اصول یادگیری بر اساس مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی است. در این پژوهش با روش اسنادی و تحلیل مفهومی، مبانی نوع اول و نوع دوم معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی تبیین شده‌اند و سپس از روش استنتاجی پیش‌رونده (اصلاح شده فرانکنا)، اهداف و اصول یادگیری بر اساس مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی، با استفاده از دو قیاس عملی حاصل گردیده‌اند. برخی از اهداف به‌دست‌آمده از این روش عبارت‌اند از «مرتبط با زندگی، توصیف راه‌حل‌های مسئله و یادگیری، مطالعه ذهن در همه ابعاد، یادگیری بهینه، آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی، تولید دانش معتبر و مفید» و برخی اصول به‌دست‌آمده با توجه به این اهداف و مبانی نوع دوم شامل: اصل بدنمندی، اصل یادگیری غیرخطی، اصل تغییر مغز، اصل هوشیاری آرمیده، اصل یکپارچگی مغز، اصل ایجاد توجه و تمرکز بر یادگیری است. از نتایج این پژوهش می‌توان برای بهبود و بهسازی فرایند یادگیری فراگیران در کلاس استفاده نمود. هرچند برای اعتباربخشی بیشتر، نیاز به ترکیب این یافته‌ها و علوم تربیتی است به این ترتیب می‌توان با ترکیب این دو عرصه، پیشرفت‌های بزرگی در زمینه یادگیری به عمل آورد.

**کلید واژه‌ها:** معرفت‌شناختی، علوم اعصاب تربیتی، یادگیری، اهداف یادگیری، اصول یادگیری

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «تبیین مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی به منظورش استخراج دلالت‌های تربیتی آن در حوزه یادگیری» است.

۲. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

ghader.faraghi@yahoo.com

۳. استاد گروه علوم تربیتی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (استاد راهنما و نویسنده مسئول)

farmahinifan@gmail.com

mir.educated@gmail.com

۴. استاد گروه علوم تربیتی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (استاد مشاور)

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۳/۳/۳۱ تاریخ پذیرش؛ ۱۴۰۳/۶/۱۱

## مقدمه

علوم‌شناختی از دانش‌های جدید است و می‌توان آن را به «دانش مطالعه مغز، ذهن، هوش و فرایندهای مرتبط با آنها تعریف کرد» (عباس‌زاده، ۱۴۰۰: ۲۰۹). هدف علوم‌شناختی، ارائه چارچوبی است که زمینه مشترک بین تمام رشته‌های مختلف دانشگاهی را که ذهن را مطالعه می‌کنند، فراهم آورد و نشان می‌دهد که آنها چگونه با یکدیگر مرتبط هستند (Bermudez, 2022: 97). علوم اعصاب نیز که به‌عنوان یکی از زیرمجموعه‌های علوم‌شناختی است با بهره‌گیری از روش‌های نوین تصویربرداری عصبی به مطالعه ساختار و کارکردهای مغز می‌پردازد (نوری، ۱۳۹۶). علوم اعصاب شناختی و تربیت می‌توانند با یکدیگر به طور مستقیم تعامل کنند، به دلیل اینکه تربیت‌شناسان می‌توانند اطلاعات در مورد بهترین روش یادگیری مغز به مثابه اندام زیستی یادگیری را از مطالعات علوم‌شناختی اعصاب کسب کنند (Homas, 2019). علوم اعصاب تربیتی به‌عنوان یک عرصه جدید توانسته است تعلیم و تربیت و فرایند آن را تحت تأثیر قرار دهد و نظریات در این باب، افق‌های تازه‌ای به جریان تعلیم و تربیت گشوده است؛ لذا پرداختن به مبانی و اصول علوم اعصاب تربیتی بر اساس مبانی معرفت‌شناختی، برای بهبود و بهسازی فرایندهای تدریس و یادگیری و تعامل درست معلم و دانش‌آموز برای دست یافتن به یک نظام مطلوب آموزشی بسیار مهم تلقی می‌شود. دانشمندان علوم‌شناختی به مطالعه چگونگی یادگیری و نحوه ذخیره، سازماندهی و یادآوری دانش، ادامه می‌دهند. هرچه این فرآیندهای پیچیده بهتر درک شوند، پیشنهاد و ارزیابی ابزارهای خاص برای برقراری ارتباط مؤثر دانش‌آسان‌تر خواهد بود (Bermudez, 2022: 485).

بسیاری از سؤالاتی که دانشمندان شناختی در صدد پاسخ به آنها هستند، در ابتدا توسط فلاسفه مطرح گردیده‌اند (علاقبند راد، ۱۳۸۳: ۱۱۰). با توجه به اینکه علوم‌شناختی با حوزه‌های گوناگونی درگیر است و از آنها تغذیه می‌کند، بر بسیاری از آنها نیز تأثیر گذاشته است. در حوزه فلسفه، این تأثیر بیشتر در معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن بوده است (بیابانکی، ۱۳۹۸: ۵۰). از آنجا که علوم‌شناختی در صدد توصیف انواع راه‌های حل مسئله و

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۹۵

یادگیری است و به تبیین چگونگی انجام فعالیت‌های ذهنی می‌پردازد، پیامدهای مهمی در تعلیم و تربیت خواهد داشت (تلخایی، ۱۳۸۸: ۸۴). همچنین با در نظر گرفتن اینکه مفروضات فلسفی و معرفت‌شناسی در علوم اعصاب، در تعلیم و تربیت تأثیر دارد (خرازی و تلخایی، ۱۳۹۶) و با دانستن اینکه روش‌های تدریس و یادگیری نزدیک‌ترین ارتباط را با معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت دارند (رضایی، پاک‌سرشت، ۱۳۸۷: ۱۴). بر این اساس هرچه معرفت و آگاهی ما نسبت به بنیادی‌ترین فرایندها در حوزه تعلیم و تربیت، یعنی فرایند یاددهی و یادگیری افزایش یابد، این فرایند انتقال معلومات و اطلاعات از معلم به دانش‌آموز تسهیل‌تر می‌شود و یکی از بهترین این روش‌ها، مطالعه مغز و ذهن و علوم اعصاب تربیتی است و این در صورتی ممکن می‌شود که دانش و شناخت بیشتری در این عرصه به دست آوریم و بهترین راه کسب دانش و شناخت، استفاده از مبانی فلسفی به‌ویژه معرفت‌شناختی آن است.

از طریق مبانی معرفت‌شناختی می‌توان از ماهیت ذهن و مغز در علوم‌شناختی، دانش و شناخت عمیقی حاصل کرد و سبب معرفت و آگاهی نسبت به علوم اعصاب تربیتی در حوزه تعلیم و تربیت به‌ویژه فرایند یادگیری شد. از سوی دیگر چون این دو حوزه دانش، اثر متقابل با یکدیگر دارند در نتیجه، پیشرفت دانش در این حوزه می‌تواند سبب بالندگی در حوزه‌های دیگر علوم‌شناختی شود. همچنین با توجه به تأثیر معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی در افزایش دانش تعلیم و تربیت، این معرفت می‌تواند دیدگاه ما را نسبت به مقوله تدریس و یادگیری تغییر داده و یک کاربست عملی در آموزش برای برنامه‌ریزان و اندیشمندان و معلمان و صاحب‌نظران به وجود آورد و رفتارها و عملکردهای متخصصان این حوزه را تغییر داده و در نتیجه شاهد افزایش کیفیت‌بخشی، بهبود و بهسازی در تعلیم و تربیت و تمامی عناصر آن شود؛ بنابراین در این پژوهش سعی شده است که از منظر فلسفی و مبانی معرفت‌شناختی آن، به تبیین علوم اعصاب تربیتی، یعنی پی‌بردن به ماهیت و اعتبار علوم اعصاب تربیتی؛ و بهره‌گیری از آن به منظور استخراج دلالت‌های تربیتی آن در حوزه یادگیری و همچنین اهداف و اصول یادگیری مبتنی بر معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی، پرداخته شود و این ویژگی تحقیق، سبب شده است که این پژوهش را از دیگر پژوهش‌های انجام شده متمایز کند. در نتیجه این سؤال را می‌توان برای این پژوهش مطرح

کرد که «مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی در حوزه یادگیری چیست؟ و اصول و اهداف آن کدام‌اند؟»

### سؤالات پژوهش

۱. مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی کدام‌اند؟
۲. اهداف یادگیری مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی کدام‌اند؟
۳. اصول یادگیری مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی کدام‌اند؟

### روش‌شناسی

در این پژوهش، در پاسخ به سؤال اول، باید ابتدا به روش اسنادی و تحلیل مفهومی و با استفاده از بررسی و جستجو در متون علوم اعصاب تربیتی در حوزه یادگیری، مبانی معرفت‌شناختی آن در حوزه یادگیری تبیین شود و پس از استخراج مبانی واقع‌نگر نوع اول و نوع دوم و تعیین بایدهای حیاتی علوم اعصاب تربیتی، با به کار بردن روش استنتاج پیش‌رونده و با استفاده از یک قیاس عملی، اهداف مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی تعیین گردد. به این صورت که با ترکیب بایدهای حیاتی (گزاره‌ای ای حاوی «باید» ناظر به نیاز و خواست اولیه و اصلی) با گزاره‌های واقع‌نگر، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که به صورت هدف بنیادین در فلسفه‌های تعلیم و تربیت هنجارین مشخص می‌شود. الگوی به کار برده شده در پژوهش حاضر برای پاسخ به سؤال دوم، قیاس عملی فرانکنا است که توسط باقری، در کتاب «درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران» برای استنتاج اهداف و اصول تعلیم و تربیت به کار برده شده است (باقری، ۱۳۹۸). استنتاج پیش‌رونده روشی از نوع عقلانی و استدلالی با قدرت تبیینی بالا است که اعتبار برون دینی هم دارد.

### یافته‌ها

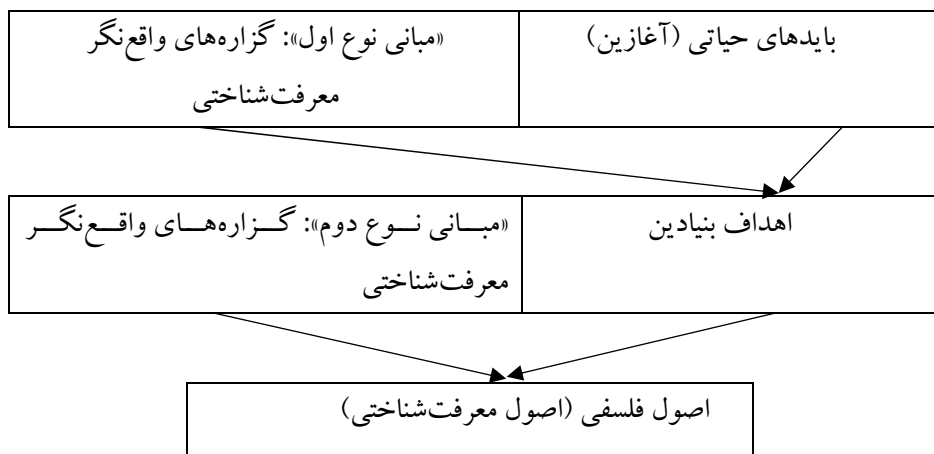
#### ۱. مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی کدام‌اند؟

مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی، بستری را فراهم می‌آورد تا بتوان از آن گزاره‌های تجویزی چون اهداف و اصول را استخراج کرد. در روش استنتاج قیاس عملی پیش‌رونده، جهت از مقدمات به سمت نتایج می‌باشد. براین اساس ابتدا مقدمات یعنی بایدهای



## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۹۷

آغازین و گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی یا الاهیاتی در نظر گرفته می‌شود و از آنها اهداف یا اصول بنیادین استنتاج می‌شوند (باقری، سجادیه، توسلی، ۱۳۸۹) به این صورت که با ترکیب بایدهای حیاتی (گزاره‌ای حاوی «باید» ناظر به نیاز و خواست اولیه و اصلی) با گزاره‌های واقع‌نگر، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که به صورت هدف بنیادین در فلسفه‌های تعلیم و تربیت هنجارین مشخص می‌شود (باقری، ۱۳۹۸) و برای استنتاج اصول تربیتی باید از اهداف تربیتی و گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی، الهیاتی، علمی به منزله مقدمات یک استدلال قیاس عملی استفاده کرد که نتیجه‌اش اصلی از اصول تعلیم و تربیت خواهد گشت (همان: ۱۳۹۸). در الگوی فرانکنا، گزاره‌های واقع‌نگر می‌توانند شامل فرضیه‌های تبیین‌کننده، نظریه‌های روان‌شناختی، یافته‌های تجربی، پیش‌بینی‌ها و نظیر آن باشند. همچنین، آنها می‌توانند شامل گزاره‌های معرفت‌شناختی، متافیزیکی یا الاهیاتی باشند (باقری، سجادیه، توسلی، ۱۳۸۹). برای رسیدن به اهداف و اصول مبتنی بر معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی باید به دو نوع مبانی دست یابیم. مبانی نوع اول؛ این مبانی در تعیین ویژگی‌های اهداف اساسی تعلیم و تربیت و نیز ساختار مفهوم تعلیم و تربیت تأثیر دارد... مبانی نوع دوم، این مبانی در تعیین اصول تعلیم و تربیت تأثیر دارد (باقری، ۱۳۸۷: ۷۴-۷۳) برای تعیین اهداف، به مبانی نوع اول نیاز داریم. بر اساس الگوی فرانکنا که باقری آن را بومی‌سازی و کامل کرده است، باید مراحل زیر مورد توجه قرار بگیرد:



نمودار ۱. تعیین اهداف بنیادین و اصول معرفت‌شناسی بر اساس روش استنتاج اصلاح شده فرانکنا (باقری، ۱۳۹۸)

مبانی معرفت‌شناختی نوع اول، شامل گزاره‌هایی در سه حیطه هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی است که هدف و مفهوم آموزش و پرورش علوم اعصاب تربیتی و شناختی را مشخص می‌کند که در این پژوهش فقط سعی شده است که به مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی پرداخته شود. این مبانی مطابق نمودار ۱ جنبه توصیفی داشته و در واقع باعث تحقق اهداف کلی و بنیادین علوم اعصاب تربیتی خواهد شد که با عبارت «مبانی معرفت‌شناختی نوع اول» مطرح می‌شوند. این مبانی باید بتوانند اهداف کلی و بنیادین علوم اعصاب تربیتی را تبیین کنند؛ بنابراین با تعمق و بررسی در مقالات و کتب مربوط به علوم اعصاب تربیتی، مهم‌ترین مبانی نوع اول شامل موارد زیر می‌باشد:

#### ۱-۱. یادگیری حاصل ساختن شبکه‌های عصبی جدید در مغز است

مغز انسان حدود ۱۰۰ بیلیون سلول عصبی دارد و هر سلول عصبی می‌تواند هزاران پیوندگاه عصبی با سایر سلول‌های عصبی داشته باشد. تعداد پیوندگاه‌های عصبی یا سیناپس‌ها بستگی به میزان یادگیری فرد در یک حوزه خاص دارد که به صورت شبکه‌ای از پیوندگاه‌های عصبی پیچیده در ناحیه تخصصی مغز او پدیدار می‌گردد (خرازی، ۱۳۸۵: ۸۶). در واقع یادگیری از طریق پیوندگرایی و ایجاد شبکه‌های عصبی جدید صورت می‌گیرد (خرازی، تلخایی، ۱۳۹۶: ۹۴) یا به عبارت دیگر یادگیری در شبکه‌های عصبی صورت می‌گیرد (تلخایی، ۱۳۹۸: ۳۱) و در زمان تولد تعداد سیناپس‌ها به نسبت سطح آنها در بزرگسالان کم است. پس از دو ماه، و در ده‌ماهگی به اوج خود رسیده چگالی سیناپسی در بافت مغز به طور تصاعدی افزایش می‌یابد و از سطح بزرگسالان بیشتر می‌شود پس از آن، در حدود ۱۰ سالگی به سطوح بزرگسالان کاهش یافته و تثبیت می‌شود (OECD, 2000). ولی این شبکه‌های عصبی اولیه به قوت خود باقی نمی‌مانند، مگر آنکه به کار گرفته شوند؛ در غیر این صورت هرس و تنظیم می‌شوند و اغلب آنها از بین می‌روند. توانایی کودکان در یادگیری هر نوع زبان و صداها مختص آن، برخاسته از وجود چنین شبکه‌ای از پیوندگاه‌های عصبی پیچیده در مغز کودک است. البته در سنین بالاتر نیز یادگیری باعث پیدایش پیوندگاه‌های عصبی می‌شود، ولی به تلاش بیشتری نیاز دارد (خرازی، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۶).

### ۱-۲. نقش هیجانات در یادگیری و تصمیم‌گیری و الگو سازی حیاتی است

الگوهای دارای بار هیجانی و عاطفی به درک مفاهیم و یادسپاری بهتر تجارب یادگیری و هدایت توجه افراد کمک می‌کنند (کاردان حلوائی و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۳) احساسات و عواطف معنا را به کار می‌گیرند و یادگیری آتی ما را پیش‌بینی می‌کنند؛ زیرا همین عواطف‌اند که اهداف، باورها، تعصبات و انتظارات ما را در برمی‌گیرند (جنسن، ۱۴۰۰: ۱۹۷). هیجانات افزون بر اینکه در حافظه مفاهیم و اتفاقات ما تأثیر می‌گذارند، ضمن تنظیم رفتارهای ما، در سازماندهی به دنیای پیرامون ما نیز یاری می‌رسانند. بدون دستیابی لازم به عکس‌العمل‌های اجتماعی و هیجانی، مؤلفه‌های اصلی فرهنگ و یادگیری موقعیت‌های دنیای واقعی مؤثر نخواهند بود. هیجانات هم یکی از عناصر مهم در تصمیم‌گیری هستند که فرصت پاسخگویی شایسته با موقعیت‌های مختلف را فراهم می‌کنند. مطالعات نشان می‌دهد که سیستم‌های نورویولوژیکی که تصمیم‌گیری را پشتیبانی می‌کنند همان نظام‌هایی‌اند که از رفتارهای اخلاقی و اجتماعی پشتیبانی می‌کنند. در حقیقت هیچ نوع تصمیم‌گیری بدون درگیری سطوح هیجانی انجام نمی‌گیرد (نوری، ۱۳۹۶). از سوی دیگر هیجانات می‌توانند هم تقویت‌کننده یادگیری و هم بازدارنده آن باشند. از یک طرف مغز ما به گونه‌ای طراحی شده است که به تجارب دارای مؤلفه هیجانی توجه می‌کند؛ از طرف دیگر، تجارب هیجانی ناخوشایند و تهدیدکننده، بادامه را وادار به پاسخ جنگ و گریز می‌کند. در این شرایط، هیجان بر شناخت غلبه می‌کند و بخش تفکر مغز کارآمدی زیادی ندارد (همان، ۱۱۴).

### ۱-۳. سیستم عصبی به عنوان یک سامانه پردازش اطلاعات عمل می‌کند

تفکر آدمی همانند برون‌داد رایانه، حاصل پردازش اطلاعات است. بدین ترتیب، پردازش اطلاعات نگاهی کارکردی یا عملیاتی به ذهن دارد؛ بدین معنا که به ذهن همچون سیستمی برای دستیابی به اطلاعات و پردازش آن و در نهایت تولید دانش می‌نگرد. (خرازی، تلخایی، ۱۳۹۶: ۴۸) دانشمندان علوم شناختی ذهن انسان را شبکه پیچیده‌ای می‌دانند که اطلاعات را دریافت، نگهداری و بازیابی می‌کند و می‌تواند آن را تغییر شکل یا انتقال

دهد. عملیات ذکر شده را پردازش اطلاعات و این پارادایم را رویکرد پردازشی می‌خوانند. اطلاعات از جهان خارج از طریق گیرنده‌های حسی ما (مثل بینایی یا شنوایی) به داخل شبکه پردازشگر (ذهن) راه می‌یابند، در حافظه نگهداری و در فرایند تفکر پردازش می‌شوند. خروجی‌های این پردازش می‌تواند گفتار یا رفتار حرکتی باشند. البته، باید توجه داشت که اطلاعات در این رویکرد معنای بسیار وسیعی دارند و شامل تمامی دریافت‌های انسان از جهان خارج به علاوه تمامی مفاهیم و ادراکاتی می‌شود که درون ذهن انسان به صورت فطری یا اکتسابی وجود دارند (Thagard, 2010, 1-2).

## ۲- اهداف یادگیری مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی کدام‌اند؟

برای تعیین اهداف کلی و بنیادین، مطابق نمودار ۱ باید ابتدا به پی‌ریزی قیاس عملی پرداخت که منجر به تعیین هدف‌های کلی می‌شود؛ بنابراین طبق دستورالعمل استخراج برای دلالت‌ها، باید در ابتدا به کشف «بایدهای حیاتی علوم اعصاب تربیتی» پرداخته شود که در حکم مقدمه نخست قیاس محسوب می‌شود و با توجه به بررسی مفاهیم علوم اعصاب تربیتی در حوزه یادگیری، بایدهای حیاتی باید پیرامون «بقای مغز» صورت بگیرد که مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی است و پس از آن باید «مبانی نوع اول» به عنوان مقدمه دوم قیاس، از بررسی متون مربوط به علوم اعصاب تربیتی استنباط شوند که نتیجه این قیاس، گزاره یا گزاره‌های هنجارینی خواهد بود که همان «اهداف بنیادین» نامیده می‌شوند که به دنبال آن هستیم. در ادامه به تبیین بایدهای حیاتی که از بررسی کتب و متون مربوط به علوم اعصاب تربیتی، به دست آمده است، پرداخته می‌شود.

### ۲-۱. بایدهای حیاتی علوم اعصاب تربیتی

وجود مغز برای بقا ضروری است، هدف اصلی تحولات مغز مدیریت فیزیولوژی، بهینه‌سازی بقا و تسهیل رشد است (تلخابی، ۱۳۹۸: ۵۸). نیازی نیست شما نگران کنترل ضربان قلب، تعرق، تنفس، ترشح هورمون‌ها یا سیستم ایمنی خود باشید، مغز این کارها را برای شما به طور ناخودآگاه و خودکار انجام می‌دهد (Wolff, 2012: 13). مغز انسان، مانند

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۰۱

سیستم ایمنی بدن، صرفاً برای بقا تعیین شده است (Trnikova, Petlak, 2012). در یک شخص هوشیار و آرام، انرژی و نیروی کافی برای بسیاری از کارکردهای مغز موجود است، اما در شرایط تجربه تهدید فیزیکی یا تصویری (ترس همراه با احساس درماندگی) مغز عمده انرژی خود را صرف بقای خویش می‌کند. بقا نیازمند یک پاسخ فوری و تقریباً آنی است؛ به همین دلیل بخش‌هایی از مغز انرژی مورد نیاز را از دست می‌دهند، درحالی که عمده انرژی در اختیار بخش‌های درگیر حفظ بقا قرار می‌گیرد (نوری، ۱۳۹۶: ۱۲۷). این بدین معنا است که در ابتدا مغز برای بقای خود فعالیت می‌کند و پس از اطمینان از بقای خود، شروع به فعالیت‌های عالی شناختی می‌کند. به عبارتی دیگر تا زمانی که مغز از انجام فرایندهای طبیعی خود ممنوع نیست، یادگیری رخ خواهد داد (Ramakrishnan. & Annakodi, 2013: 236). این در صورتی است که مغز برای بقای خود باید سالم باشد و به‌صورت مادام‌العمر به یادگیری و جستجوی معنا از طریق هیجان‌ات بپردازد.

### ۱-۱-۲. مغز سالم نیازمند یادگیری مستمر و فعالیت بدنی است

اگر بخواهیم از نظر ذهنی سالم بمانیم، یادگیری مستمر باید وجود داشته باشد (تاکاهاما - اسپینوزا، ۱۳۹۸: ۶۳). مطالعات متعدد نشان می‌دهد که در اشخاصی که فعالیت بدنی منظمی دارند، یادگیری و حافظه آنها بهبود یافته است و خطر مبتلا شدن به زوال عقل کمتر شده است و همچنین افرادی که فعالیت‌هایی که نیازمند شناخت است را انجام می‌دهند یا کارهایی که سبب تحریک مغز می‌شود مانند: خواندن، حل جدول، معماها، نوازندگی یک ابزار موسیقی، سرعت کاهش شناختی آنها با بیشتر شدن سن، کاسته می‌شود. (انجمن علوم اعصاب، ۱۳۹۹). از سوی دیگر فعالیت بدنی و ورزش موجب کاهش فشار روانی و بهبود سلامت روانی و ذهنی می‌شود (تلخابی، ۱۳۹۸: ۱۱۴).

### ۱-۲-۲. یادگیری برای مغز حیاتی است.

بر اساس آنچه درباره مغز می‌دانیم، مغز انسان همیشه دغدغه بقا دارد و چیزهایی را یاد می‌گیرد که بقای آن را تضمین کند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۶۵). در حقیقت، حافظه برای بقا

ضروری است. ما انسان‌ها بدون قدرت یادگیری، ذخیره و یادآوری این که چگونه باید به خطرهای محیط جواب دهیم، کجا باید بدویم یا بجنگیم و حتی چگونه بدویم و یا بجنگیم، شانس کمی برای زنده بودن داریم. (Wolff, 2012: 89-90) در علوم اعصاب تربیتی با توجه به اینکه اهمیت حافظه در آن است که برای هویت و بقا ضروری است. حافظه و یادگیری با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و در واقع مطالعه یکی، مطالعه دیگری نیز خواهد بود. به زبان ساده، حافظه‌ها احتمال یک الگوی شلیک عصبی خاص در شبکه نورون‌ها هستند. در مغز اطلاعات دریافت شده توسط گیرنده‌های حسی به استثنای بویایی به تالاموس و از آنجا به قشر مخ فرستاده می‌شود؛ تالاموس به طور هم‌زمان اطلاعات را به بادامه نیز می‌فرستد. در صورتی که اطلاعات تهدیدی برای بقای یادگیرنده باشند، بادامه واکنش نشان می‌دهد و سازوکارهای ناخودآگاه فعال می‌شوند که ترشح هورمون‌ها و مواد شیمیایی اعلان دهنده تهدید و مقابله با آن را منجر می‌شوند؛ در غیر این صورت برای ثبت موقت به هیپوکامپ منتقل می‌شوند و مورد پردازش عمیق‌تر قرار می‌گیرند و سپس برای ثبت بلندمدت به بخش‌هایی از قشر مخ فرستاده می‌شوند که در پردازش اولیه دروندادهای حسی درگیر بوده‌اند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۴۳). یادگیری یکی از فرایندهای بقا و انطباق با محیط بوده است و از کارکردهای تکاملی بشر محسوب می‌شود (تلخابی، ۱۳۹۸: ۱۰۳)؛ بنابراین یادگیری و حافظه برای بقا نقش حیاتی دارد.

### ۳-۱-۲. مغز برای بقا نیازمند جستجوی معنا است

جستجوی معنا مایه بقای مغز است. مغز نیاز دارد که محرک‌های آشنا را ثبت کند و هم‌زمان به جستجوی محرک‌های نو و پاسخ به آن‌ها پردازد (تلخابی، ۱۳۹۸: ۱۲۰). همچنین جستجوی مغز ضامن حفظ بقاست و بنیانی برای فعالیت مغز به حساب می‌آید (حیدر تبار، ۱۳۸۲: ۴۳). Lorch & Hellal (۲۰۱۰). معتقد است برای مغز غیرممکن است که یاد نگیرد. نوزادان ذاتاً کنجکاو هستند و یادگیری جدید، سازوکار بقا است (تاکاهاما - اسپینوزا، ۱۳۹۸: ۶۳) که این کار با الگوسازی صورت می‌گیرد. از آنجا که جستجوی معنا ذاتی است، افراد تمایل دارند به چیزهایی بیشتر توجه کنند که برای آنها معنی‌دار باشد و بقای آنها را تضمین کند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۳۵).

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تریقی ۱۰۳

### ۴-۱-۲. نقش عواطف در الگوسازی مغز حیاتی است

الگوهای دارای بار هیجانی و عاطفی به درک مفاهیم و یادسپاری بهتر تجارب یادگیری و هدایت توجه افراد کمک می‌کنند. مطالعه ابعاد هیجانی - فیزیولوژیکی مغز از دیدگاه زیست‌شناختی علمی جدید و بسیار مهم به شمار می‌روند. امروزه دانشمندان علم عصب، برای تشریح این اجزای ارزشمند از یادگیری، قدم‌های جدیدی برداشته‌اند (فاتح‌راد، محمدخانی، مصلح، ۱۴۰۰: ۴۹) عواطف در الگوسازی نقش حیاتی دارند (تلخایی، ۱۳۹۸: ۱۳۰). بادامه بر قشر مخ، تأثیر زیادی دارد. تعداد درون داده‌ها از بادامه به قشر مخ، بیشتر از قشر مخ به بادامه است. با وجود این، اطلاعات در هر دو طرف جریان دارند. طراحی این مدارهای بازخورد، به گونه‌ای است که تأثیر عواطف را اغلب بیشتر می‌کند. این تأثیر، همان ارزشی است که ما برای افکار، تعصبات، عقاید و استدلال‌هایمان قائل هستیم. در حقیقت، همان چاشنی عاطفی، و نه منطقی است که ما را زنده نگه می‌دارد (جنسن، ۱۴۰۰: ۱۵۹-۱۵۸). عواطف ما، همان شخصیت ما هستند و پایه‌ی اغلب تصمیم‌گیری‌های ما محسوب

اهداف بنیادین	نتیجه
	فهم ماهیت، ساختار و کارکردها و کنش‌های مغز و ذهن، مطالعه در همه ابعاد، یادگیری مرتبط با زندگی، تولید دانش معتبر و سودمند، تحقق یادگیری بهینه، آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی، تنوع‌بخشی به راهبردهای تدریس، تغییر تصاویر ذهنی، حفظ تمامیت و کلیت مغز، بی‌پایگی ادعاهای اسطوره‌های عصبی، در پی پر کردن شکاف یادگیری و آموزش و ادغام آنها.
	مغز برای سالم‌بودن، یادگیرنده بودن، سرشار از عواطف بودن، جستجوگر معنا بودن، الگوساز بودن باید در پی فهم ماهیت و ساختار مغز در همه ابعاد، مرتبط با زندگی، تولید دانش معتبر و سودمند، تحقق یادگیری بهینه، آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی، بی‌پایگی ادعاهای اسطوره‌های عصبی، در پی پر کردن شکاف یادگیری و آموزش و ادغام آنها باشد.

می‌شوند (همان: ۱۵۹). این بدان معناست که تصمیم‌های درست یا اشتباه ما می‌تواند بقا یا عدم بقا ما را باعث شود. از طرفی عواطف نه تنها تصمیم‌گیری صحیح ما را تسریع می‌کنند؛ بلکه به آنها کیفیت بهتر و ارزش بالاتری نیز می‌بخشند. (همان: ۱۶۶).

مقدمه دوم	۱. یادگیری حاصل ساختن شبکه‌های عصبی جدید در مغز است. ۲. عواطف و هیجانات در یادگیری، تصمیم‌گیری و الگو سازی نقش حیاتی دارند. ۳. سیستم عصبی به عنوان یک سامانه پردازش اطلاعات عمل می‌کند.	مبانی معرفت‌شناسی علوم اعصاب تربیتی نوع یک
مقدمه اول	مغز برای بقا باید، سالم، یادگیرنده، سرشار از عواطف، جستجوگر معنا، الگوساز باشد.	بایدهای حیاتی

جدول ۱. قیاس عملی تعیین اهداف بنیادین

## ۲-۲. اهداف بنیادین علوم اعصاب تربیتی

با توجه به جدول قیاس عملی تعیین اهداف کلی، شواهدی از علوم اعصاب تربیتی که بر اهداف کلی تأکید می‌کنند عبارتند از:

### ۲-۲-۱. توصیف راه حل‌های مسئله و یادگیری

Thagard (2005) معتقد است هدف علوم شناختی نه فقط توصیف انواع راه‌حل‌های مسئله و یادگیری، بلکه تبیین شیوه انجام این اعمال به وسیله ذهن است (تلخایی، ۱۳۸۸: ۷۶). در حل مسئله، علم ذهن، مغز، تربیت دقیق‌تر و کارآمدتر از تعلیم و تربیت صرف است. (تاکاهاما-اسپینوزا، ۱۳۹۸: ۲۰). یادگیری مبتنی بر مغز، شیوه‌ای از تفکر درباره فرایند یادگیری است. این شیوه مجموعه‌ای از اصول، پایه‌های دانشی و مهارت‌هایی است که از طریق آنها ما بهتر می‌توانیم در رابطه با فرایند یادگیری، تصمیم بگیریم (Ramakrishnan. & Annakodi, 2013: 236). هدف از رشته علوم اعصاب آموزشی شناسایی و توسعه تکنیک‌هایی برای افزایش تجربه یادگیری است (Antonopoulou, Halkiopoulos, & Gkintoni, 2023:89).

### ۲-۲-۲. تبیین کارکرد ضعیف تفکر برای تصمیم‌گیری صحیح

Thagard (2005) بیان می‌کند علوم شناختی به دنبال تبیین کارکرد ضعیف تفکر نیز هست؛ مثل این که چرا و چه موقع مردم تصمیمات نادرست می‌گیرند. دانشمندان علوم شناختی تفکر را نوعی کامپیوتر می‌دانند و برای توصیف و تبیین نحوه حل مسئله و یادگیری از



## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۰۵

استعاره محاسباتی<sup>۱</sup> استفاده می‌کنند (تلخابی، ۱۳۸۸: ۷۶). تلخابی در پیش‌گفتار مترجمان کتاب تاکوهاما - اسپینوزا بیان می‌دارد که هدف تعلیم و تربیت رسمی پرورش متفکرین مادام‌العمر است، نه فقط دانش‌آموزانی که امتحان را بگذرانند. با تفکر در چارچوب علم جدید ذهن، مغز، تربیت، ما می‌توانیم این هدف را به شکل تأثیرگذارتری باتکیه بر زمان و منابع ارتقا دهیم (تاکوهاما - اسپینوزا، ۱۳۹۸: ۷).

یادگیری مبتنی بر مغز، شیوه‌ای از تفکر درباره فرایند یادگیری است. این شیوه مجموعه‌ای از اصول، پایه‌های دانشی و مهارت‌هایی است که از طریق آنها ما بهتر می‌توانیم رابطه با فرایند یادگیری، تصمیم‌گیری (Ramakrishnan, & Annakodi, 2013:236). یادگیری مبتنی بر مغز، راهی برای فکر کردن در مورد فرایند یادگیری است. این مجموعه‌ای از اصول و پایه دانش و مهارت‌هایی است که ما می‌توانیم از طریق آنها تصمیم‌گیری‌های بهتری در مورد یادگیری داشته باشیم (Jensen, 2008: 2).

### ۳-۲-۲. فهم ماهیت، ساختار و کارکردها و کنش‌های مغز و ذهن

هدف علم اعصاب شناختی فهم ماهیت، ساختار مغزی و کارکردهای مغزی یا کنش‌های ذهن است. رویکرد علم اعصاب شناختی رویکردی پردازشی است به این معنی که فعالیت یا کنش‌های ذهنی بر اساس نحوه پردازش خرده‌نظام‌هایی توضیح داده می‌شود که هر یک مسئول انجام یک فعالیت ذهنی ویژه، مثل خواندن یک کلمه یا جمله، بازشناسی بصری اشیا یا انسان‌ها، و یا حل مسائل ریاضی هستند. این خرده‌نظام‌های پردازشگر بر اساس الگوهای فعالیت مغزی و اطلاعات ساختاری مغز تبیین می‌شوند. دانشمندان این رشته از روش‌های متنوعی برای مطالعه مغز استفاده می‌کنند، از قبیل بررسی تأثیر داروها و مواد شیمیایی روی مغز (نوروفارماکولوژی)، ثبت نوارهای مغزی (ERP, EEG)، ثبت تحریک سلولی تحریک مستقیم مغز حین عمل جراحی، مداخله غیرمستقیم در عملکرد مغز و تصویربرداری پیشرفته با استفاده از ابزارهایی مانند PET, fMRI, MEG و غیره. (درانی، علیزاده، رضایی، ۱۳۹۴: ۲)

مغز انسان یک عضو استثنایی است که در آن رمز و رازهای بی‌شماری نهفته است و دارای ویژگی‌های مختلفی است که در هر لحظه از زمان باید مورد بررسی قرار گیرد؛ لذا

---

1. computational

درحالی که مغز میزبان هر نوع یادگیری است، این پرسش هیچ‌وقت نباید نادیده گرفته شود که بر اساس ساختار مغز، بهترین راه یادگیری چیست (Inci & Erten, 2010:1).

#### ۴-۲-۲. مطالعه ذهن در همه ابعاد

هدف علوم شناختی مطالعه «ذهن در تمام ابعادش» است (آنتوویچ، دوانی، کامران زاده حسینی، ۱۳۹۵: ۹۷). اهداف در برنامه درسی مبتنی بر مغز، باید منتهی به حفظ تمامیت و یکپارچگی مغز باشد و در حیطه‌های کاملاً مرتبط با یکدیگر تدوین شود و منجر به تغییر تصاویر ذهنی در شخص شود (تلخابی، ۱۳۸۷).

#### ۵-۲-۲. تحقق یادگیری بهینه

هدف این علم تعیین و توسعه روش‌هایی است که مدرسان و فراگیران می‌توانند برای بهبود یادگیری از آنها استفاده کنند (شفایی، حقانی، تلخابی، یارمحمدیان، ۱۴۰۱). هدف علوم اعصاب به عنوان یک دانش توصیفی، اکتشاف اصولی است که ساختار و کارکرد سیستم عصبی و نحوه یادگیری و رشد آن را توصیف می‌کند (نوری، ۱۳۹۶: ۳). همچنین هدف اساسی برنامه درسی نیز ایجاد شرایط بهینه برای یادگیری طبیعی مغز یادگیرنده است (همان: ۱۶۵). Fuller (2001) اعتقاد دارد یادگیری مبتنی بر مغز رویکردی در یادگیری و آموزش است که بر مبانی و اصول عصب‌شناختی استوار است و بر فراهم کردن شرایط، تجارب و راهبردهایی منطبق با یادگیری مغز به هدف تحقق یادگیری بهینه تأکید می‌کند. منطق یادگیری در این رویکرد، ورود اطلاعات از طریق نورون‌های سیستم عصبی محیطی و ایجاد تجربه جدید به واسطه نورون‌ها در مغز است. یادگیری در این تعبیر عصب‌شناختی عبارت است از فرایند تغییرات نسبتاً پایدار در سیناپس‌ها و شبکه‌های عصبی که در نتیجه تجربه یا همان تعامل با محیط در مغز رخ می‌دهد (شکینیا نیا، ۱۴۰۰، ۶۹).

#### ۶-۲-۲. مرتبط با زندگی

هدف‌های برنامه درسی مبتنی بر مغز مرتبط با زندگی است (تلخابی، ۱۳۸۷). یادگیری معنادار با تمرکز به تجربه‌های زندگی واقعی و غنی‌سازی تجربیات، موقعیت‌هایی را برای یادگیری فراگیران مهیا می‌کند و از طریق طبقه‌بندی واحدهای اطلاعات در قطعات

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۰۷

سازمان یافته، بهبود پیدا می‌کند (سیف، ۱۴۰۰). بر پایه پژوهش‌های علوم اعصاب تربیت، برنامه درسی مبتنی بر مغز مربوط به زندگی است هیچ قسمتی از زندگی نیست که فراگیران در مورد آن یاد نگیرند. معلمان باید تدریس خود را بر اهداف زندگی یادگیرندگان سازگار کنند. سرانجام محقق شدن اهداف در برنامه درسی مبتنی بر مغز باید به تغییر تصاویر ذهنی بینجامد (Thurrodliyah, Prihatin, & Novenda.,2020).

### ۲-۲-۷. تدریس لذت بخش تر، شخصی تر و حرفه‌ای تر

Fischer et al (2007:3) این باور را داشتند که «اولین هدف ظهور علم، ذهن، تربیت ایجاد ارتباط بین زیست‌شناسی، علوم شناختی، رشد و علوم تربیتی است تا بتوان پایه مناسبی برای پژوهش‌های تربیتی خلق کرد.» و امیدوارانه انتظار توانایی تدریس مؤثرتر و کارآمدتر را داشتند (تاکاهاما - اسپینوزا، ۱۳۹۸: ۱۸). دانش ذهن، مغز، تربیت، زمان و هزینه را در برنامه‌های تربیتی کاهش می‌دهد و به معلمان کمک می‌کند تا در تدریس خود موفق‌تر شوند (همان: ۲۰). زیرا هم نواقص آنچه دانش آموزان نیاز دارند را رفع می‌کنند و هم چگونگی تدریس بهتر را تبیین می‌کنند. در نتیجه، تدریس لذت بخش تر، شخصی تر و حرفه‌ای تر می‌شود (همان: ۲۰).

### ۲-۲-۸. تولید دانش معتبر و سودمند

یکی از اهداف اساسی رشته علوم اعصاب تربیتی، تولید دانش معتبر و سودمند (نوری، ۱۳۹۸: ۴) است. پاتریشیا چرچلند معتقد است که: دانش من وابسته به نورون‌های من است - به سلول‌های مغز من بستگی دارد. به طور دقیق تر آنچه من می‌دانم بستگی به پیکربندی خاصی از ارتباطات میان تریلیون‌ها نورون من و روی تعاملات عصبی شیمیایی بین نورون‌های متصل شده و مجموعه پاسخ‌های مختلف انواع نورون‌ها است (Churchland,2004:42).

### ۲-۲-۹. آشکار کردن بی‌پایگی ادعاهای اسطوره‌های عصبی

یکی دیگر از اهداف علوم اعصاب تربیتی، آشکار کردن بی‌پایگی برخی ادعاهایی است که اغلب، طرف داران یادگیری مبتنی بر مغز و با عنوان «اسطوره‌های عصبی» آنها را ترویج

## ۱۰۸. دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

می‌کنند (نوری، ۱۳۹۸: ۴) گاسوامی (۲۰۰۴) معتقد است نامعتبر بودن ادعاهای مذکور به خاطر آن است که این ادعاها ناشی از سوء تفسیر داده‌های عصب‌شناختی یا فراتیمیم یافته‌های پژوهشی ظهور نموده‌اند و در واقع پژوهش‌های کنونی علوم اعصاب بی‌اعتبار بودن آنها را آشکار ساخته است (نوری، ۱۳۹۰: ۴).

### ۱۰-۲-۲. تحقیقات کاربردی در زمینه یادگیری و آموزش

هدف علوم اعصاب آموزشی ایجاد تحقیقات پایه و کاربردی است که یک گزارش فرارشته‌ای جدید از یادگیری و آموزش ارائه می‌دهد که قادر به اطلاع‌رسانی آموزش باشد (Goswami, 2006). امروزه فرصتی جدید و تکرارنشدنی به پداگوژی ارائه شده است. وقتی نوبت به مطالعه عملکرد ذهنی در زمینه آموزشی می‌رسد، دانشمندان علوم اعصاب نمی‌توانند بدون راهنما کار کنند و از این نظر آموزش می‌تواند سهم بسیار ارزشمندی را ارائه دهد. پتانسیل آن در ویژگی چشم‌اندازهای آن نهفته است که می‌تواند به علوم اعصاب کارکردهای ذهنی را نشان دهد که برای دستیابی به درک پیچیده‌تر و عمیق‌تر از پویایی آموزشی باید مورد مطالعه قرار گیرد (D'Alessio, 2011: 96).

### ۱۱-۲-۲. پر کردن شکاف یادگیری و آموزش

هدف اصلی علوم اعصاب آموزشی، پر کردن شکاف بین این دو زمینه از طریق گفتگوی مستقیم بین محققان و مربیان، اجتناب از «واسطه‌های صنعت یادگیری مبتنی بر مغز» است. این واسطه‌ها در فروش «نورومیت‌ها» و درمان‌های احتمالی آنها منافع تجاری دارند (Goswami, 2006) و از سویی می‌توان به طور خلاصه گفت، این علم جدید یادگیری در تلاش برای پیوند دانش در خصوص مغز و ذهن با دانش در مورد برنامه درسی و پداگوژی است (Nouri, 2013). Corrado (2021) عقیده دارد که مطالعات مداخله تصویربرداری عصبی هیچ وضعیت شواهد خاصی برای مبنای عمل آموزشی ندارند و نتیجه می‌گیرد که این محدودیت‌ها را می‌توان با ادغام شواهد از علوم اعصاب شناختی و آموزشی حل کرد (Corrado, 2021).

اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۰۹

### ۱۲-۲-۲. گسترش و ادغام دانش مبانی بیولوژیکی و علوم اعصاب برای یادگیری و آموزش

هدف علوم اعصاب آموزشی گسترش و ادغام دانش موجود در مورد مبانی بیولوژیکی یادگیری از علوم اعصاب در آموزش است (Antonopoulou, Halkiopoulos, Gkintoni, 2023). (Uttal, 2014) معتقد است یکی از اهداف محققان زیست‌شناسی کشف این که چه ارتباطی بین شناخت و رفتار با سازوکارهای زیست‌شناختی وجود دارد. برای مثال، تحقیق می‌کنند که چگونه هیپوکامپ یادگیری را ممکن می‌سازد؛ بدین ترتیب زیست‌شناختی، شناخت و رفتار باهم کار می‌کنند. آن‌ها به‌هیچ‌وجه مانع‌الجمع نیستند. آنها به سؤالات مرتبط با هم ولی نه یکسان پاسخ می‌دهند (Sternberg, Sternberg., 2022: 84).

### ۱۳-۲-۲. آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی

Takahama-Espinoza (2010) خاطرنشان می‌سازد از آن جا که هیچ دو مغزی شبیه یکدیگر نیستند، برنامه‌ریزان تربیتی باید بپذیرند که عرصه اطلاعات به اشکال مختلف حسی در ارتقای یادگیری مؤثر است (بابایی، بختیار شعبانی ورکی، جاویدی کلاته جعفر آبادی، مقیمی، ۱۳۹۶: ۷۸). همچنین در کلاس‌های مبتنی بر مغز باور این گونه است که فراگیران منحصر به فرد هستند که دانش پیشین آنها همچون پایه و اساسی برای یادگیری جدید به کار می‌رود (Ozden, Gultekin, 2008).

### ۱۴-۲-۲. تنوع بخشی به راهبردهای تدریس و به حداکثر رساندن فرآیند یادگیری طبیعی مغز

هدف مطالعات پژوهشی مغز محور، شامل آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی، تنوع بخشی به راهبردهای تدریس، و به حداکثر رساندن فرآیند یادگیری طبیعی مغز است (Duman, 2010: 2078). مغز دارای قابلیت پردازش چندگانه است و به طور طبیعی به روش موازی عمل می‌کند رهنمود آن به طور ضمنی دو پیام در پی دارد. اول اینکه، تحریک حواس چندگانه یادگیرندگان سبب درگیر شدن و فعالیت شبکه عصبی متفاوت می‌شود که به سبب

## ۱۱۰ «مضامنه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳»

آن یادگیری و یادآوری ساده‌تر می‌شود. دوم تحقیقات مشخص می‌کنند یادگیری پیچیده است و قابلیت آن را دارد تا فرایندهایی را درگیر کند که به صورت هم‌زمان فعالیت می‌کنند که بیانگر حمایت از الگوی ماریچی در نحوه تقدم و تأخر ارائه محتوای برنامه درسی است (نوری، ۱۳۹۶).

### ۱۵-۲-۲. حفظ تمامیت و کلیت مغز

علاوه بر این اهداف برنامه درسی مبتنی بر مغز می‌بایست منجر به حفظ تمامیت و کلیت مغز شود و در حوزه‌ها یا حیطه‌های کاملاً مرتبط به هم تدوین گردند، (تلخابی، ۱۳۸۷: ۱۳۷). انسان‌ها سیستم یادگیری دارند که متکی به تعامل بین بدن و مغز است. یافته‌های علوم اعصاب از رویکردهای کل‌گرایانه مبتنی بر همبستگی بدن و ذهن، هیجان و شناخت حمایت می‌کند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

### ۱۶-۲-۲. تغییر تصاویر ذهنی

در نهایت تحقق یافتن اهداف در برنامه درسی مبتنی بر مغز می‌بایست منجر به تغییر تصاویر ذهنی گردد (تلخابی، ۱۳۸۷: ۱۳۷). بسیاری از راهبردهای بهبود حافظه متکی به تصویرسازی‌های دیداری هستند. برای یادآوردن یک چیز مهم، تداعی کردن با تصویری واضح می‌تواند مؤثر باشد (Thagard, 2023, 145). کوسلین (1994, b) استدلال کرده است که مغز انسان با استفاده از انواع مختلف شبکه‌های عصبی اطلاعات فضایی را بازنمایی می‌کند (Ibid: 135)؛ بنابراین با یک یادگیری جدید، شبکه‌های عصبی نیز تغییر می‌کند.

نمودار ۲. تعیین اهداف بنیادین مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی

بایدهای حیاتی (آغازین) علوم اعصاب تربیتی «مبانی نوع اول»: گزاره‌های واقع‌اگر معرفت‌شناختی	
۱. مغز سالم نیازمند یادگیری مستمر و فعالیت بدنی است.	۱. یادگیری حاصل ساختن شبکه‌های عصبی جدید در مغز است.
۲. یادگیری برای مغز حیاتی است.	۲. عواطف و هیجان‌ات در یادگیری، تصمیم‌گیری و
۳. مغز برای بقاء نیازمند جستجوی معنا است.	الگو سازی نقش حیاتی دارند.

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۱۱

۴. نقش عواطف در الگوسازی مغز حیاتی ۳. سیستم عصبی به عنوان یک سامانه پردازش است. اطلاعات عمل می‌کند.

### اهداف بنیادین

۱- توصیف راه‌حل‌های مسأله و یادگیری. ۲- تبیین کارکرد ضعیف تفکر برای تصمیم‌گیری صحیح. ۳- فهم ماهیت، ساختار و کارکردها و کنش‌های مغز و ذهن. ۴- مطالعه ذهن در همه ابعاد. ۵- تحقق یادگیری بهینه. ۶- مرتبط با زندگی. ۷- تدریس لذت بخش‌تر، شخصی‌تر و حرفه‌ای‌تر. ۸- تولید دانش معتبر و سودمند. ۹- آشکار کردن بی‌پایگی ادعاهای اسطوره‌های عصبی. ۱۰- تحقیقات کاربردی در زمینه یادگیری و آموزش. ۱۱- پر کردن شکاف یادگیری و آموزش. ۱۲- گسترش و ادغام دانش مبانی بیولوژیکی و علوم اعصاب برای یادگیری و آموزش. ۱۳- آموزش براساس تفاوت‌های فردی. ۱۴- تنوع بخشی به راهبردهای تدریس و به حداکثر رساندن فرآیند یادگیری طبیعی مغز. ۱۵- حفظ تمامیت و کلیت مغز. ۱۶- تغییر تصاویر ذهنی

### ۳- اصول یادگیری مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی کدام‌اند؟

آنچه که در اینجا بررسی می‌شود ایجاد قیاس عملی است که منتهی به تعیین اصول علوم اعصاب تربیتی می‌شود. با توجه به اینکه مقدمه نخست این قیاس یعنی همان اهداف کلی، در قسمت قبلی استخراج شده است، در ادامه باید در پی «مبانی دوم» به عنوان مقدمه دوم قیاس بود که نتیجه این قیاس گزاره یا گزاره‌های هنجارینی است که همان «اصول علوم اعصاب تربیتی» نامیده می‌شود که در جستجوی آنها هستیم.

### ۳-۱. مبانی معرفت‌شناختی نوع دوم

با بررسی در مقالات و کتب مربوط به علوم اعصاب تربیتی، مهم‌ترین مبانی نوع دوم شامل موارد زیر می‌باشد:

### ۱-۱-۳. جستجوی معنا برای یادگیری در مغز ذاتی است

اسمیلکستین<sup>۱</sup> (۲۰۰۲) از طریق ترکیب شواهد مختلف به تبیین این مسئله می‌پردازد که مغز زاده می‌شود تا یاد بگیرد. او با اتکا به مطالعات زیادی تلاش می‌کند تا نشان دهد که انسان‌ها از زمان تولد تا پایان زندگی همواره به طور طبیعی در جستجوی معانی، الگوها، تفکر، حل مسائل و یادگیری هستند و مغز در سرتاسر چرخه حیات خود از این فرایند طبیعی بهره‌مند می‌شود (نوری، ۱۳۹۶: ۱۱۰). Willis (2007) اعتقاد دارد جستجوی معنا (ساخت معنا از تجربه) فطری است و از طریق الگوسازی رخ می‌دهد. فرایندهای الگوسازی از طریق مرتبط کردن آموخته‌های جدید با آموخته‌های قبلی یا ربط دادن الگوهای جدید با الگوهای قبلی در مغز حاصل می‌شود (نوری، مهرمحمدی، ۱۳۸۹: ۹۵). جستجوی معنا (معنا بخشیدن به تجربه‌هایمان) و نیاز به عمل و اثرگذاری بر محیط، کاری است که به صورت خودکار انجام می‌شود. جستجوی معنا، ضامن حفظ بقاست و بنیانی برای فعالیت مغز انسان به حساب می‌آید. مغز در عین حال که موارد آشنا را ثبت می‌کند، به صورت همزمان برای پاسخ به محرک‌های جدید هم می‌کوشد. جستجوی معنا هرگز متوقف نمی‌شود، فقط می‌توان آن را منظم‌تر و متمرکزتر کرد (حیدر تبار، ۱۳۸۲: ۴۳).

### ۲-۱-۳- مغز برای یادگیری در جستجوی الگو سازی است

الگوسازی به سازماندهی معنادار و مقوله‌بندی اطلاعات اطلاق می‌شود. مغز از نظر ساختاری برای دریافت اطلاعات و تولید الگو طراحی شده است و در برابر الگوهای فاقد معنا مقاومت نشان می‌دهد. الگوی «فاقد معنا»، اطلاعاتی از هم گسیخته و غیرمرتبط با داده‌هایی است که دانش آموز درصدد معنادار ساختن آن‌هاست (حیدر تبار، ۱۳۸۲: ۴۳). این میل به تشکیل نوعی الگوی معنادار از یادگیری، ظاهراً میلی فطری است (جنسن، ۲۰۱۰: ۱۴۰۰). یادگیری بسیاری از مفاهیم بر پایه تجارب قبلی صورت می‌گیرد. این اصل ریشه در فلسفه سازنده‌گرایی دارد. دانش‌آموزان، دانش خود را بر پایه ارتباط بین دانش مفهومی جدید و یادگیری قبلی می‌سازند. ارتباط اطلاعات جدید به دانش قبلی فرصتی



### اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تریقی ۱۱۳

برای هر نوع یادگیری معنادار ایجاد می‌کند (فاتح راد، محمدخانی، مصلح، ۱۴۰۰: ۴۹). مهم‌ترین پیش‌فرض معرفت‌شناسانه سازنده‌گرایی آن است که معنا، تابعی از چگونگی ساختن آن بر اساس تجربه‌ای فردی است. سازنده‌گرایان می‌گویند «ساختار دانش چیزی نیست که خارج از ذهن شاگرد وجود داشته باشد، بلکه ساختار دانش حاصل تعامل مستمر با سازه‌های موجود و آزمایش و پالایش بازنمایی‌های ذهنی آن برای یافتن درک صحیح‌تری از جهان خارج است» (فردانش، ۱۳۸۳: ۴۳).

#### ۳-۱-۳. در فرایند یادگیری کل فیزیولوژی بدن درگیر می‌شود

کین و کین<sup>۱</sup> (۱۹۹۱) می‌گویند: یادگیری تمام فیزیولوژی بدن را درگیر می‌کند؛ بنابراین رشد جسمی، آرامش شخصی و حالات عاطفی بر توانایی یادگیری تأثیر می‌گذارند (تلخابی، ۱۳۸۷: ۱۴۳). در واقع در فرایند یادگیری تمامی ابعاد شناختی، عاطفی و جسمانی درگیر می‌شوند و این درگیری توسط اندام‌های مختلف، هورمون‌ها، ماهیچه‌ها، سلول‌ها و مواد شیمیایی متفاوت انجام می‌گیرد. مغز عضوی از بدن است و به‌مانند اندام‌های دیگر بدن عوامل زیادی بر عملکرد بهینه آن مؤثرند. استرس زیاد و مزمن کارکردهای درگیر به بقا را تحریک می‌کند و یادگیری را دچار اختلال می‌کند. علاوه بر این مغز کمتر از سه درصد وزن بدن را تشکیل می‌دهد در صورتی که در حدود بیست درصد از انرژی بدن را صرف می‌کند. منابع این انرژی از گلوکز مواد غذایی حاصل می‌شود که از غذا به دست می‌آوریم و اکسیژنی است که از طریق تنفس از هوا حاصل می‌شود و از آبی که می‌نوشیم به دست می‌آید و مهم‌تر این است که مغز برای تحکیم اطلاعات خود به استراحت کافی نیازمند است (Springer, 1999; Jensen, 2007; Pete & Fogarty, 2003) که این کار را بیشتر از طریق خواب انجام می‌دهد. به طور خلاصه، مغز برای پیوند بین دانش قبلی و یادگیری جدید به زمانی برای استراحت نیاز دارد. خواب کافی و منظم، برای یادگیری مؤثر مغز ضروری است و محرومیت از خواب تأثیر منفی بر یادگیری دارد (نوری، ۱۳۹۶: ۱۲۵). این موضوع از یادگیری از مبانی معرفت‌شناسی است که به معرفت‌شناسی بدنمندی مرتبط

می‌شود ریشه‌های فلسفی بدنمندی را می‌توان در پدیدارشناسی به‌ویژه کارهای مرلو-پونتی، جست (برخورداری، ۱۳۸۹).

#### ۴-۱-۳. مغز یک پردازشگر موازی است

افکار، عواطف و تصویرسازی‌های ذهنی به‌صورت هم‌زمان و در تعامل با هم در نظامی کامل با تغییر اطلاعات در محیط به کنش و واکنش می‌پردازند (حیدرتبار، ۱۳۸۲: ۴۲). به‌عبارت دیگر پردازش اطلاعات در مغز از الگوی موازی پیروی می‌کند این بدان معنی است که موضوعات پیچیده هم‌زمان در قسمت‌های متفاوت مغز اجرا می‌گردند و نه به‌صورت یکی پس از دیگری و در نتیجه هیچ بازنمایی پیچیده‌ای به یک بخش از مغز منحصر نمی‌شود؛ بلکه توسط تعامل شبکه‌های عصبی مختلف و مرتبط به یکدیگر مورد پردازش قرار می‌گیرند و از طرفی برای فهم بهتر موضوعات پیچیده، از حواس چندگانه تجربه شده خود استفاده می‌کنیم و این بدان معناست که یادگیری چندحسی است و از طریق گذرگاه‌های حسی متفاوت دیداری، شنیداری و جنبشی در یک‌زمان صورت می‌گیرد که در بخش‌های مختلف مغز ذخیره می‌شوند و توسط نشانه‌های مختلفی مورد بازیابی قرار می‌گیرند؛ بنابراین هر چقدر از روش‌های متنوع‌تری که همه حواس را در بر گیرد، موضوعات درسی مرور شوند پیوندهای سیناپسی بیشتری ایجاد می‌شوند و کانال‌های بیشتری در مغز تشکیل می‌شود که در ادامه این کانال‌ها قوی‌تر و پیچیده‌تر می‌شوند (نوری، ۱۳۹۶). این بدان معناست که مغز به یک شیوه خطی، ساختاریافته و قابل پیش‌بینی یاد نمی‌گیرد، بلکه به‌طور هم‌زمان اطلاعات را به‌صورت موازی و در بخش‌های مختلف مغز پردازش می‌کند؛ یعنی اینکه به‌صورت هم‌زمان در سطوح متعددی از هوشیاری عمل کرده و متغیرهای متعدد حسی را در یک‌لحظه پردازش می‌کند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۳۹-۱۳۸).

#### ۴-۱-۵. چالش باعث تقویت یادگیری و تهدید سبب توقف یادگیری است.

آگاهی جدید ما از تأثیر هیجان‌ات بر رفتار، توجه به نقش حالت‌های هیجانی همچون تهدید، پریشانی و استرس را ضروری می‌سازد. تحت شرایط هیجانی خوشایند، مغز بهتر یاد

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۱۵

می‌گیرد؛ اما تجارب هیجانی ناخوشایند همراه با ترس و تهدید و استرس، بیش از حد مانع یادگیری می‌شوند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۲۷). مغز، آن‌گاه که یادگیرنده خطر را می‌پذیرد و با آن روبه‌رو می‌شود، ارتباط‌های زیادی برقراری می‌کند. ارتباطات بین نورونی مغز، هنگامی که محیط تهدیدکننده‌ای وجود دارد، متوقف می‌شوند یا به شدت کاهش می‌یابند (حیدر تبار، ۱۳۸۲: ۴۴) در یک شخص هوشیار و آرام؛ انرژی و نیروی کافی برای بسیاری از کارکردهای مغز موجود است؛ اما در شرایط تجربه تهدید فیزیکی یا تصویری (ترس همراه با احساس درماندگی) مغز عمده انرژی خود را صرف بقای خویش می‌کند. بقا نیازمند یک پاسخ فوری و تقریباً آنی است؛ به همین دلیل بخش‌هایی از مغز انرژی موردنیاز را از دست می‌دهند؛ درحالی‌که عمده انرژی در اختیار بخش‌هایی درگیر حفظ بقا قرار می‌گیرد. بخش‌هایی از مغز که تحت شرایط تهدید، انرژی کافی برای فعالیت ندارند، بخش‌های کنترل‌کننده کارکردهای اجرایی و تأمل، تفکر، تحلیل، تفسیر و تحلیل قصدمندانه یک موقعیت هستند که به طور مستقیم درگیر بقا نیستند (نوری، ۱۳۹۶: ۱۲۷).

### ۶-۱-۳. مغز انعطاف‌پذیر است (نوروپلاستیسیته مغز)

اکثر سلول‌های عصبی از بدو تولد در شما موجود بوده‌اند. اغلب این نورون‌ها در همه بقیه عمر در جای خود وجود خواهند داشت. با این وجود، مغز همیشه در حال تغییر است. دانشمندان این فرایند را شکل‌پذیری (پلاستیسیته)<sup>۱</sup> می‌نامند. مغز هنگام یادگیری یک مهارت یا زبان جدید، به وسیله تقویت یا تضعیف ارتباط‌های بین نورون‌ها یا حتی سلول‌های عصبی جدید، عکس‌العمل نشان می‌دهد. هر تجربه تازه شما را به طریقی شکل می‌دهد که منحصر به فرد بشوید (انجمن علوم اعصاب، ۱۳۹۹). در واقع این ویژگی مغز باعث پیوندهایی جدید در اثر تجربه‌های جدید می‌شود، انعطاف‌پذیری مغز که لازمه تطابق مداوم مغز با شرایط در حال تغییر محیط است، ایجاد چنین پیوندهایی را ممکن می‌سازد (Frith, 2005). منظور از انعطاف‌پذیری این است که مغز می‌تواند کارکردهای خود را به بخش‌های دیگر واگذارد. مطالعه از طریق تصویربرداری از مغز نشان می‌دهد که ویژگی

---

1. plasticity

انعطاف‌پذیری تا دوره بزرگسالی ادامه می‌یابد (تلخابی، ۱۳۹۱: ۱۱). پلاستیسیته (شکل‌پذیری)، توانایی مغز برای تغییر خود و سازش با چالش‌های محیطی از جمله ورودی‌های حسی است. بدون پلاستیسیته دوره‌های بحرانی وجود نخواهند داشت؛ زیرا مغز نمی‌تواند به محیط و تجربه پاسخ دهد. پلاستیسیته فقط مختص انسان‌ها نیست، اما توانایی مغز انسان‌ها برای سازش، یک ویژگی مشخصه جنس بشر است. پلاستیسیته به دسته‌های انتظار - تجربه و وابسته به تجربه دست‌بندی می‌شود (انجمن علوم اعصاب، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

### ۷-۱-۳. مغز هر کسی به صورت منحصر به فردی سازمان یافته است.

همه انسان‌ها دستگاه مغزی مشابهی دارند، ولی هر کس از جنبه‌های وراثتی خاص و پیش‌دانشته‌های متفاوتی برخوردار است و در محیط‌های متفاوتی پرورش یافته است. هر اندازه بیش‌تر بیاموزیم، بر یکه بودن و منحصربه‌فرد بودنمان افزوده می‌شود (حیدرتبار، ۱۳۸۲: ۴۴). از طرف دیگر هر تجربه تازه مغز انسان را به طریقی شکل می‌دهد که منحصربه‌فرد بشوید. (انجمن علوم اعصاب، ۱۳۹۹). در میان نوزادان انسانی، اگرچه شباهت‌های قابل توجهی به هنگام تولد بین آنها وجود دارد، بعد از چند ماهی تحت تأثیر محیطی که در آن رشد می‌کنند، متفاوت می‌شوند. به دلیل رویارویی با تجارب منحصربه‌فرد، مغزشان نیز خاص و منحصربه‌فرد می‌شود و در نتیجه شیوه‌های تفکر، احساسات و رفتارهای آنان نیز متنوع و متفاوت می‌گردد (نوری، ۱۳۹۶: ۹۵). و از آنجا که هر فردی در طول زندگی خود شرایط مختلف محیطی، مکانی، اجتماعی، فرهنگی، ارزشی و... متفاوتی را تجربه می‌کند و با نظر به اینکه همه افراد با ساختار فیزیکی مغزی و کارکردی متفاوتی به لحاظ ژنتیکی متولد می‌شوند؛ بنابراین این شرایط متفاوت و متمایز تجربیات گوناگون انسان‌ها، آنها را نسبت به هم خاص و منحصربه‌فرد می‌کند.

### ۸-۱-۳. مغز یک ساختار اجتماعی در یادگیری است

تفکر و یادگیری در خلأ رخ نمی‌دهد، بلکه در بافت اجتماعی و فرهنگی اتفاق می‌افتد (تلخابی، ۱۳۹۸: ۷۰). برای سازنده‌گرایان اجتماعی، فرایند دانستن، ریشه در تعامل

## ۱۱۷ اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی

اجتماعی دارد. یعنی اینکه دانش فرد از جهان - که به تجربیات شخصی او مربوط گردیده است از طریق تعامل (زبان) با دیگران میانجی می‌شود؛ بنابراین دانش منفعلانه به دست نمی‌آید، زیرا نو و تازگی فقط از طریق جذب ساختار شناختی به موضوع تجربه شده‌ای که قبلاً وجود داشته است حاصل می‌شود (شیخی فینی، ۱۳۸۱: ۶۹). از سوی دیگر این تعامل دوطرفه است؛ یعنی یادگیری بین مغز افراد و گروه‌های اجتماعی صورت می‌گیرد. گروه‌های اجتماعی، افرادی را در برمی‌گیرند که مغزهایی با نوروهای ساخته شده از مولکول دارند. تغییر در گروه‌های اجتماعی به واسطه تغییر در مغز افراد ایجاد می‌شود که برخاسته از تغییرات عصبی و مولکولی است (Thagard, 2006: 8).

### ۲-۳. اصول معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی

برای استنتاج اصول تربیتی باید از اهداف تربیتی و نیز گزاره‌های واقع‌نگر مبنایی به منزله یک استدلال قیاس عملی بهره جست که نتیجه آن، اصلی از اصول تعلیم و تربیت خواهد بود (باقری، سجادیه، توسلی، ۱۳۸۹: ۱۲۴). در پژوهش حاضر، از روش استنتاج پیش‌رونده برای استخراج اصول علوم اعصاب تربیتی در حوزه یادگیری استفاده شده است که همان قواعد هنجارین یا دستورالعمل‌های کلی است که به عنوان راهنمای عمل در نظر گرفته می‌شود.

#### ۱-۲-۳. اصل فطری بودن جستجوی معنا

- هدف: مرتبط با زندگی است.

- گزاره واقع‌نگر مبنایی: گرایش به یادگیری و جستجوی معنا در مغز ذاتی است.

- اصل فطری بودن جستجوی معنا: (مغز به طور ذاتی برای یادگیری و جستجوی

معنا باید در پی ارتباط آن با زندگی واقعی فرد باشد).

#### ۲-۲-۳. اصل ساخت دانش بر اساس تجارب گذشته

- هدف: توصیف راه‌حل‌های مسئله و یادگیری

۱۱۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** جستجوی معنا در مغز از طریق الگوسازی رخ می‌دهد.
- **اصل ساخت دانش بر اساس تجارب گذشته:** (مغز برای توصیف راه‌حل‌های مسئله و یادگیری باید از طریق الگوسازی و جستجوی معنا به ساخت دانش بپردازد).

### ۳-۲-۳. اصل بدنمندی

- **هدف:** فهم ماهیت، ساختار و کارکردها و کنش‌های مغز و ذهن.
- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** در فرایند یادگیری کل فیزیولوژی بدن درگیر می‌شود.
- **اصل بدنمندی:** (برای فهم ماهیت، ساختار و کارکردها و کنش‌های مغز و ذهن در فرایند یادگیری، باید کل فیزیولوژی بدن درگیر شود).

### ۳-۲-۴. اصل یادگیری غیر خطی

- **هدف:** مطالعه ذهن در همه ابعاد
- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** مغز به مثابه یک پردازشگر موازی، اطلاعات را پردازش می‌کند.
- **اصل یادگیری غیر خطی:** (برای یادگیری غیر خطی و موازی باید به مطالعه ذهن در همه ابعاد آن پرداخته شود).

### ۳-۲-۵. اصل تغییر مغز

- **هدف:** تدریس لذت‌بخش‌تر، شخصی‌تر و حرفه‌ای‌تر
- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** مغز انعطاف‌پذیر است.
- **اصل تغییر مغز:** (برای تدریس لذت‌بخش‌تر، شخصی‌تر و حرفه‌ای‌تر باید مغز برای یادگیری، به انعطاف‌پذیری و تغییر خود بپردازد).

### ۳-۲-۶. اصل هوشیاری آرمیده

- **هدف:** یادگیری بهینه

## اهداف و اصول یادگیری، متنی بر مبنای معرفت‌شناختی علوم اعصاب تریتی ۱۱۹

- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** یادگیری از طریق چالش، تقویت و از طریق تهدید متوقف می‌شود.
- **اصل هوشیاری آرمیده:** (برای یادگیری بهینه باید به چالش همراه با آرامش مبادرت ورزید).

### ۲-۳-۷. اصل تفاوت‌های فردی

- **هدف:** آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی
- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** نقش مغز هر شخصی در یادگیری منحصر به فرد است.
- **اصل تفاوت‌های فردی:** (برای آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی باید به منحصر بودن مغز هر فرد در یادگیری توجه شود).

### ۲-۳-۸. اصل تأثیر بافت و زمینه بر مغز

- **هدف:** تولید دانش معتبر و سودمند
- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** مغز یک اندام اجتماعی است و افراد از طریق تعامل با یکدیگر یاد می‌گیرند.
- **اصل تأثیر بافت و زمینه بر مغز:** (برای کسب دانش معتبر و سودمند باید مغز به یادگیری از بافت و زمینه و یادگیری اجتماعی و تعامل با افراد پردازد).

### ۲-۳-۹. اصل یکپارچگی مغز

- **هدف:** تنوع‌بخشی به راهبردهای تدریس
- **گزاره واقع‌نگر مبنایی:** مغز انسان کل و جزء را به صورت هم‌زمان پردازش (درک و خلق) می‌کند.
- **اصل یکپارچگی مغز:** (مغز انسان برای اینکه کل و جزء را به صورت هم‌زمان پردازش (درک و خلق) کند باید به تنوع‌بخشی به راهبردهای تدریس پردازد).

## ۲-۳-۱۰. اصل ایجاد توجه و تمرکز بر یادگیری

- هدف: به حداکثر رساندن فرایند یادگیری طبیعی مغز

- گزاره واقع‌نگر مبنایی: یادگیری انسان نیازمند توجه متمرکز و ادراک پیرامونی است.

- اصل ایجاد توجه و تمرکز بر یادگیری: (برای به حداکثر رساندن فرایند

یادگیری طبیعی مغز باید به نقش توجه و تمرکز در یادگیری، اهمیت داده شود).

جدول ۲. قیاس عملی تعیین اصول مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی

اهداف بنیادین علوم اعصاب تربیتی	گزاره‌های واقع‌نگر مبنایی
مرتبط با زندگی - توصیف راه‌حل‌های مسئله و یادگیری - فهم ماهیت، ساختار و کارکردها و کنش‌های مغز و ذهن - مطالعه ذهن در همه ابعاد - تدریس لذت‌بخش‌تر، شخصی‌تر و حرفه‌ای‌تر - یادگیری بهینه - آموزش بر اساس تفاوت‌های فردی - تولید دانش معتبر و سودمند - مطالعه ذهن در همه ابعاد - به حداکثر رساندن فرایند یادگیری طبیعی مغز	گرایش به یادگیری و جستجوی معنا در مغز ذاتی است - جستجوی معنا در مغز از طریق الگوسازی رخ می‌دهد - در فرایند یادگیری کل فیزیولوژی بدن درگیر می‌شود - مغز به‌مثابه یک پردازشگر موازی، اطلاعات را پردازش می‌کند - مغز انعطاف‌پذیر است - یادگیری از طریق چالش، تقویت و از طریق تهدید متوقف می‌شود - نقش مغز هر شخصی در یادگیری منحصر به فرد است - مغز یک اندام اجتماعی است و افراد از طریق تعامل با یکدیگر یاد می‌گیرند - مغز انسان کل و جزء را به‌صورت هم‌زمان پردازش (درک و خلق) می‌کند - یادگیری انسان نیازمند توجه متمرکز و ادراک پیرامونی است.
اصول مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی	
اصل فطری بودن جستجوی معنا - اصل ساخت دانش بر اساس تجارب گذشته - اصل بدن‌مندی - اصل یادگیری غیرخطی - اصل تغییر مغز - اصل هوشیاری آرمیده - اصل تفاوت‌های فردی - اصل تأثیر بافت و زمینه بر مغز - اصل یکپارچگی مغز - اصل ایجاد توجه و تمرکز بر یادگیری	



### بحث و نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی که با مفاهیم کلی و بنیادین شناخت سروکار دارد، با روش‌های تدریس و یادگیری رابطه نزدیکی دارد (گوتک، ۱۳۹۰: ۸) و از آنجا که معرفت‌شناسی حقیقت، منابع و اعتبار معرفت را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، به همین خاطر در این مقاله برای اعتباربخشی به شناخت و حقیقت علوم اعصاب تربیتی، مبنای معرفتی علوم اعصاب تربیتی از متون در دسترس، بر اساس گزاره‌های معرفت‌شناختی جمع‌آوری شده است و با استفاده از روش استنتاج پیش‌رونده که روشی از نوع عقلانی و استدلالی است و قدرت تبیینی و توجیهی بالایی دارد سعی شده است تا اهداف و اصول علوم اعصاب تربیتی در حوزه یادگیری به درستی تبیین گردد و باتکیه بر این اصول و اهداف یادگیری، بتوان برنامه‌ریزی درستی برای کیفیت‌بخشی به فرایند یادگیری انجام داد و با توجه به اینکه یادگیری، حلقه اتصال علوم اعصاب و علوم تربیتی است و انسان برای پیشرفت و بقای خود نیازمند یادگیری مادام‌العمر است، بهترین و طبیعی‌ترین یادگیری، سازگاری آن با اصول و اهداف یادگیری مبتنی بر مغز است؛ بنابراین می‌توان چنین انتظار داشت، نتایج این پژوهش می‌تواند برای برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران و از همه مهم‌تر برای استادان و معلمان، در راستای بهبود و بهسازی فرایند یادگیری فراگیران در کلاس درس، و به‌طور کلی در آموزش و پرورش مورد استفاده قرار گیرد. هرچند برای اعتباربخشی بیشتر، نیاز به پلی برای برقراری بین این یافته‌ها و علوم تربیتی است؛ در حال می‌توان با ترکیب این دو عرصه، پیشرفت‌های بزرگی در زمینه یادگیری به عمل آورد.

## منابع

- آنتوویچ، میهایلو؛ دوانی، احسان؛ کامران‌زاده حسینی، عاطفه (۱۳۹۵). **جایگاه معنی‌شناسی در علوم‌شناختی معاصر** (ص ۹۵-۱۰۹)، زبان کاوی، شماره ۲.
- انجمن علوم اعصاب (۱۳۹۹). **حقایق مغز: الفبای مغز و سیستم عصبی**، ترجمه مهناز قوسی و نامدار یوسف‌وند، کرمانشاه، مرکز چاپ و نشر دانشگاه رازی.
- بابایی، بیژن، بختیار شعبانی ورکی، بختیار، جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره، مقیمی، علی (۱۳۹۶) **یادگیری بدنمند: نقد رویکرد عصب‌پژوهی فلسفی به شناخت و یادگیری** (ص ۹۰-۶۱)، دوفصلنامه تربیت، سال ۲، شماره ۲.
- باقری خسرو. (۱۳۸۷). **نگاهی نو به تربیت اسلامی**، جلد اول، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی مدرسه.
- باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس؛ توسلی، طیبه (۱۳۸۹). **رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت**، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.
- باقری، خسرو (۱۳۹۰). **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**، جلد ۱، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)، چاپ بیست و ششم.
- باقری، خسرو (۱۳۹۸). **درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت**، جلد اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی کتیبه، چاپ چهارم.
- برخورداری، رمضان (۱۳۸۹). **کتاب درآمدی بر اندیشه‌های مولوپونتی**، تهران، انتشارات گام نو.
- بیابانکی، سیدمهدی (۱۳۹۸). **رابطه متافیزیک و علوم‌شناختی: نقدی بر متافیزیک طبیعی شده آلوین گولدمن** (ص ۶۶-۴۹)، نشریه علمی متافیزیک، سال یازدهم، شماره ۲۸.
- تاکاهاما- اسپینوزا، تریسی (۱۳۹۸). **ذهن، یادگیری و آموزش**، ترجمه محمود تلخابی، تهران، انتشارات شناخت و تربیت انگار، چاپ دوم.
- تلخابی، محمود (۱۳۸۷). **برنامه درسی مبتنی بر مغز** (ص ۱۵۰-۱۲۷)، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی. ۲۶(۷).

## اهداف و اصول یادگیری، مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۲۳

- تلخابی، محمود (۱۳۸۸). **پژوهش تربیتی: علم یا فلسفه؟ بررسی پی آمدهای روش شناسی علوم شناختی در تعلیم و تربیت** (ص ۸۵-۷۵)، تازه های علوم شناختی، سال ۱۱، شماره ۴.
- تلخابی، محمود (۱۳۸۹). **آموزش میان رشته‌ای: نوآوری علوم شناختی در آموزش فلسفه ذهن** (ص ۸۷-۶۷)، مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۲.
- تلخابی، محمود (۱۳۹۱). **پیوند میان علوم اعصاب و تربیت: چالشها و امیدها** (ص ۲۲-۹)، فصلنامه تازه‌های علوم شناختی، سال ۱۴، شماره ۲.
- تلخابی، محمود (۱۳۹۷). **نسبت میان فلسفه و علوم شناختی: تأملی بر دیدگاه پل تاگارد** (ص ۱۹-۱۰)، فصلنامه تازه‌های علوم شناختی، سال ۲۰، شماره ۴.
- تلخابی، محمود (۱۳۹۸). **شناخت و تربیت (مبانی شناختی تربیت)**، تهران، سمت.
- جنسن، اریک (۱۴۰۰). **مغز و آموزش**، ترجمه لیلی محمد حسین و سپیده رضوی، جلد پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
- حیدرتبار، محی‌الدین (۱۳۸۲). **اصول یادگیری مبتنی بر مغز** (ص ۴۴ تا ۴۲)، رشد معلم بهمن، شماره ۱۷۹.
- خرازی، سید کمال (۱۳۸۵). **گزیده یادگیری در رویکرد شناختی** (ص ۸۹-۸۶)، تازه‌های علوم شناختی، سال ۸، شماره ۴.
- خرازی، سید کمال؛ تلخابی، محمود (۱۳۹۶). **مبانی آموزش و پرورش شناختی**، تهران، انتشارات سازمان سمت، چاپ سوم.
- رضایی، محمد هاشم؛ پاک‌سرشت، محمد جعفر (۱۳۸۷). **تأثیر دیدگاه‌های معرفت‌شناسی بر فعالیت‌های یاددهی یادگیری در نظام آموزش باز و از راه دور** (ص ۳۶-۹)، فصلنامه اندیشه‌های نوین تربیتی دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه الزهراء، دوره ۴، شماره ۴.
- داداش‌زاده و همکاران (۱۳۹۹) **تعیین و تبیین اصول یادگیری مبتنی بر فرآیندهای شناختی مغز** (ص ۵۸-۳۶)، نشریه علمی آموزش و ارزشیابی، سال ۱۳، شماره ۵۲.
- درانی، کمال؛ علیزاده، یاسمین؛ رضایی، سعید (۱۳۹۴) **علوم اعصاب شناختی و آموزش**، دومین همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی و روان‌شناسی آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی ایران، ایران، تهران.

۱۲۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

سیف، علی‌اکبر (۱۴۰۰). **مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری**، تهران، نشر دوران، چاپ سی و نهم. شکیبانیا، فریدون (۱۴۰۰). **تحلیل مبانی فلسفی رویکرد یادگیری مبتنی بر مغز و استنتاج دلالت‌های آن برای تعلیم و تربیت ایران با تأکید بر دیدگاه توماس نیگل**، رساله دکتری، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شهید چمران اهواز.

شفایی، شکوه و همکاران (۱۴۰۱). **اقدامات آموزشی مؤثر بر بهبود یادگیری مبتنی بر مطالعات علوم اعصاب تربیتی**: یک مطالعه مروری (ص ۳۰۴-۲۹۴)، جلد ۲۲، مجله ایرانی آموزش پزشکی.

شیخی فینی، علی‌اکبر (۱۳۸۱). **تبیین و ارزیابی دیدگاه سازنده‌گرایی** (ص ۶۵-۷۳)، تازه‌های علوم شناختی، سال ۴، شماره ۳.

صبوری مقدم، حسن (۱۳۸۳). **علوم‌شناختی**، ترجمه: حسن صبوری مقدم، علامه، شماره ۴ و ۳. عباس‌زاده، مهدی (۱۴۰۰). **نسبت علوم شناختی و فلسفه اسلامی** (ص ۲۰۷-۲۳۲)، فلسفه معاصر، دوره ۱، شماره ۱.

علاقبندراد، جواد (۱۳۸۳). **کاربردهای بالینی علوم شناختی** (ص ۱۱۲-۱۰۹)، نشریه تازه‌های علوم شناختی، سال ۶، شماره ۲۱ و ۲۲.

فاتح‌راد، غزال؛ محمدخانی، کامران؛ مصلح، مریم (۱۴۰۰). **شناسایی عوامل مؤثر بر کیفیت آموزش (مبتنی بر یادگیری مغز محور)** (ص ۵۲-۴۱)، فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات مدیریت آموزشی، سال دوازدهم، شماره سوم.

فردانش، هاشم (۱۳۸۳). **مبانی نظری تکنولوژی آموزشی**، تهران، سمت.

کاردان حلوابی، ژیلای؛ فتحی آذر، اسکندر؛ ادیب، یوسف، مهدی‌زاده فانید، لیلا (۱۳۹۷) **تعیین اصول یادگیری مبتنی بر عصب - تربیت با استفاده از مطالعه اکتشافی و تبیین دلالت‌های آموزشی آن** (ص ۵۷-۴۷)، راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، دوره ۱۱، شماره ۶.

گری لینک، ای سی، و دیگران (۱۳۸۰). **نگرش‌های نوین در فلسفه**، ترجمه محمد سعیدی‌مهر و دیگران، قم، انتشارات مؤسسه فرهنگی طه.

گوتک، جرال (۱۳۹۰). **مکاتب فلسفی و آراء تربیتی**، ترجمه محمدجعفر پاک سرشت، تهران، انتشارات سمت، چاپ یازدهم.

## اهداف و اصول یادگیری، مبنای بر مبنای معرفت‌شناختی علوم اعصاب تربیتی ۱۲۵

نوری، علی؛ مهر محمدی، محمود (۱۳۸۹): **تبیین انتقادی جایگاه علوم اعصاب در قلمرو دانش و عمل تربیتی** (ص ۱۰۰-۸۳)، تازه‌های علوم‌شناختی، سال ۱۲، شماره ۲. نوری، علی (۱۳۹۰). **تدوین چارچوب مفهومی برنامه درسی سازگار با مغز**، رساله دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

نوری، علی (۱۳۹۶). **مبانی و اصول عصب‌شناختی یادگیری و تربیت**، تهران، سمت.

نوری، علی. (۱۳۹۸). **مغز آموزش و پرورش: پیشرفت‌ها و چالش‌ها** (ص ۷-۴)، مجله رشد مدرسه‌زندگی، ۱۶ (۲).

ولف، پاتریشیا (۱۳۹۲). **مغز و فرایند یادگیری: انطباق روش‌های یاددهی - یادگیری و عملکرد مغز انسان**، ترجمه داود ابولقاسمی، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)، چاپ پنجم.

Antonopoulou H, Halkiopoulou C, Gkintoni E. (2023). *Educational Neuroscience and its Contribution to Math Learning*, Technium Education and Humanities, Vol. 4, 86-95, ISSN: 2821-5079, www.techniumscience.com.

Bermúdez, J. L. (2022) *Cognitive Science: An Introduction to the Science of the Mind*, 4th edition (current edition), Texas A & M University.

Churchland, P. S. (2004) *How Do Neurons Know?* Daedalus, Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, 133 (1): 42-50

Corrado M. (2021). *Neuroscience and educational practice – A critical assessment from the perspective of philosophy of science Educational Philosophy and Theory*, Volume 53, Issue 2.

D'Alessio, C, (2011). *Il contributo delle neuroscienze all'epistemologia pedagogica. Verso un nuovo paradigma*, STUDI E RICERCHE, Dossier 2: Around the D'Alessio mind, Università degli Studi di Salerno- chdalessio@unisa.it D'Alessio.

Duman, B. (2010). *The effects of Brain-Based Learning on the Academic Achievement of Students with Different Learning Styles*. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri / Educational Sciences: Theory & Practice, 10 (4) 2077-2103. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ919873.pdf>.

Eckardt, Barbara V. (2003). *Cognitive Science: Philosophical Issues*. In: Lynn Nadel (Ed.): *Encyclopedia of Cognitive Science*, London: Nature Publishing Group, (1), 552-559.

Fogarty, R. J. (2009). *Brain-compatible classrooms*. corwin press.

Goswami, U. (2006). *"Neuroscience and education: from research to practice?"*. *Nature Reviews Neuroscience*, 7 (5), 406-411.

Frith U. (2005) *Teaching in 2020: The impact of neuroscience*. *Journal of Education for Teaching*. 31(4):289-91.

- Homas, M.S.C., Ansari, D. & Knowland, V.C.P.(2019). *Annual Research Review: Educational neuroscience: progress and prospects*. Journal of Child Psychology and Psychiatry, 60(4), 477-492
- Inci, N. & Erten, H. (2010). *The effect of brain based learning on academic success*, attitude and retrieval of information in science and technology classes. [http://www.esera.org/media/ebook/strand3/ebook-esera2011\\_--NC---03.pdf](http://www.esera.org/media/ebook/strand3/ebook-esera2011_--NC---03.pdf)
- Jensen, E. P. (2007), *Introduction to Brain-Compatible Learning*, Corvine Press, Thousand Oaks, CA
- Jensen, E. P. (2008). *Brain-based learning: The new paradigm of teaching* (2th ed). San Diego, CA: Corwin Press.[http://www.amazon.com/Brain-Based-Learning-The-Paradigm-Teaching/dp/1412962560#reader\\_1412962560](http://www.amazon.com/Brain-Based-Learning-The-Paradigm-Teaching/dp/1412962560#reader_1412962560)
- Nouri A (2013) *Practical strategies to strengthen interdisciplinary collaboration in neuro-educational studies*, International Journal of Cognitive Research in Science Engineering and Education. (IJCRSEE); 1(2):
- OECD (2000) *Understanding the brain: Toward a new learning Science*
- Ozden, M., & Gultekin, M. (2008). *The Effects of Brain based Learning on Academic Achievement and Retention of Knowledge in Science Course. The Mathematics Education*, 12(1), 1-17
- Pete, B. M. & Fogarty, R. J. (2003) *Twelve Brain Principles That Make the Difference*, Corwin Press, Thousand Oaks, CA
- Ramakrishnan, J. & Annakodi. R. (2013). *Brain based learning strategies*. International journal of innovative research & studies. Vol 2, Issue 5. [http://www.ijirs.com/vol2\\_issue-5/19.pdf](http://www.ijirs.com/vol2_issue-5/19.pdf)
- Thagard, P. Hot thought (2006): *Mechanisms and applications of emotional cognition*, London: The MIT Press.1988
- Thagard, P. (2010). *Cognitive Science*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed).
- Thagard, p. (2023). *Mind: Introduction to Cognitive Science*, Translation: Ramin Golshaie, Tehran, Samt, 8th edition
- Shafaei S, Haghani F, Talkhabi M, Yarmohammadian M H. (2022). *Effective educational measures to improve learning based on educational neuroscience studies: a review*. Iranian Journal of Medical Education, 22, 294-304
- Thurrodliyah NI, Prihatin J, Novenda IL. (2020). *The Development of Brain-Based Learning Model Based On SocioScientific Issues (Bbl-Ssi) For Biology Learning In Senior High School*, ScienceEdu, 3(1), 32-42.
- Trnikova J, Petlak E. (2012). *Neuroscience as a Basis for Innovations in Education*, Acta Technologica Dubnicae, volume 2, issue 2.
- Sternberg R. J, Sternberg K. (2022) *Cognitive psychology, translation of Seyyed Kamal Kharrazi and Elaha Hejazi*, Tehran, samt, 7th edition.

## افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

امیرحسین حاتمی<sup>۱</sup>

میثم اکبرزاده<sup>۲</sup>

### چکیده

تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی یکی از انواع تاریخ‌نگاری‌های مدرن است که در سده نوزدهم میلادی تحت تأثیر گسترش اندیشه پوزیتیویسم پدید آمد. اصالت دادن به تجربه و مشاهده، تفکیک گزاره‌های عینی از داوری‌های ارزشی، تلاش برای نگارش تاریخ‌نگارانه که روی داده، سند‌گرایی و تکیه بر منابع اصلی از مهمترین مفروضات این نوع تاریخ‌نگاری است. در واقع از نظرگاه پوزیتیویست‌ها مورخ گزارش‌گری دقیق و امین است که با استناد به اسناد و شواهد معتبر بیشتر به دنبال کشف گذشته است تا بازسازی آن. به دیگر سخن، جهان عینی بیرونی (تاریخ در معنای رویدادهای گذشته) منتظر کشف واقع‌گرایانه از جانب مورخ است. با این وصف، این مقاله بدون آنکه بخواهد مفهومی مدرن را بر معرفتی پیشامدرن تحمیل کند، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی نشانه‌ها و نمونه‌هایی از تاریخ‌نگاری مبتنی بر این مفروضات وجود دارد؟ بر مبنای یافته‌های تحقیق برخی از مورخان بزرگ مسلمان نظیر بیرونی، مسکویه، مقدسی، یعقوبی، مسعودی، حمزه اصفهانی و... در تاریخ‌نگاری خود معتقد به مبانی و روش‌هایی بوده‌اند که در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی همان مبانی و روش‌ها مورد قبول و تأکید مورخان پوزیتیویست بوده است.

**کلید واژه‌ها:** تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی، تجربه، مشاهده

۱. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)

hatami@hum.ikiu.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، قزوین، ایران. dr.m.akbarzadeh@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۳/۲/۳۰ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۶/۵

## مقدمه

امروزه از یک چشم‌انداز کلی تاریخنگاری ایرانی - اسلامی به دو دوره مدرن و پیشامدرن (سنتی) منقسم می‌شود و معمولاً تاریخنگاری سنتی بیشتر به روش‌ها و مکاتب صرفاً نقلی و روایی شناخته می‌گردد. یا به عبارت بهتر جنبه نقلی و روایی تاریخنگاری اسلامی دیگر جنبه‌های آن را تحت الشعاع قرار داده است. چرا که بسیاری از مورخان مسلمان اغلب آثاری پدید آورده‌اند که عموماً دارای ماهیتی ادبی و دینی هستند و با روشی روایی نگاشته شده‌اند. در تاریخنگاری‌های عربی، آثار تاریخنگاران غالباً به شدت تحت تأثیر معارف اسلامی (حدیث، فقه، اخلاق و کلام) و روش محدثان (اسناد) قرار گرفته‌اند. در تاریخنگاری‌های فارسی نیز آثار تاریخنگاران به همان شدت تحت تأثیر ادبیات و بلاغت ادبی بوده‌اند.

اما بر خلاف این دریافت مشهور، سنت تاریخنگاری در ایران و اسلام، هرگز یک‌دست و یکپارچه نبوده است. در واقع از مشخصه‌های اصلی این سنت تاریخنگاری، تعدد و تنوع اشکال، انواع، روش‌ها، موضوعات و مکاتب آن است. اگر بخشی از آن تحت تأثیر علوم دینی و ادبی بوده، بی‌شک بخش قابل توجه‌ای از آن نیز، از دانش‌هایی دیگر از قبیل جغرافیا و علوم عقلی به شکلی جدی متأثر بوده است. آثار پدیدآمده در بخش اخیر به دست مورخان جستجوگر، مشاهده‌گر و منتقد نگاشته شده و نشان از وجود ماهیتی تجربی و انتقادی در آنها دارد. این مورخان بر خلاف مورخان آن بخش دیگر، پژوهش و جستجوی خود را محدود و محصور به مدارس و کتابخانه‌ها نکردند و به مشاهده و معاینه و تجربه شخصی دست زدند. درست در همینجاست که می‌توان از وجود افق‌ها و مفروضات پوزیتیویستی<sup>۱</sup> در بخشی تاریخنگاری اسلامی سخن گفت. افق‌هایی که در آثار مورخان نظیر بیرونی، مقدسی، یعقوبی، مسعودی و... به وضوح قابل جستجو و ردیابی است.

البته بدیهی است که تحمیل مفهوم مدرن پوزیتیویسم بر معرفتی سنتی امری خطاست<sup>۲</sup>. اما در اینجا هرگز قصد چنین تحمیلی نیست، بلکه بحث بر سر آن است که آیا در

---

۱. لازم به ذکر است موضوع این مقاله بررسی درستی یا نادرستی مبانی و مفروضات پوزیتیویستی و بحث بر سر امکان یا عدم امکان تحقق آنها نیست.

۲. برای بحث بیشتر در این مورد بنگرید به (حاتمی، ۱۳۹۸: ۳۵-۳۲)



تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی نشانه‌ها و نمونه‌هایی از تاریخ‌نگاری مبتنی بر مفروضات پوزیتیویستی وجود دارد یا نه؟ بر مبنای یافته‌های تحقیق برخی از مورخان بزرگ مسلمان نظیر بیرونی، مسکویه، مقدسی، یعقوبی، مسعودی، حمزه اصفهانی و ... در تاریخ‌نگاری خود معتقد به مبانی و روش‌هایی بوده‌اند که در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی همان مبانی و روش‌ها مورد قبول و تأکید مورخان پوزیتیویست بوده است.

### پیشینه پژوهش

در باب پیشینه پژوهش باید گفت، آن بخش که مربوط به زمینه‌های پیدایش، ویژگی‌ها، مؤلفه‌ها و کیفیات تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی در دوره مدرن است، کم و بیش مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. برای نمونه ایگرس در اثرش تاریخ‌نگاری در سده بیستم: از عینیت علمی تا چالش پست مدرن (۱۳۸۹)، بنتلی در کتاب تاریخ‌نگاری نوین (۱۳۹۹)، التون در اثر مشهور خود شیوه تاریخ‌نگاری (۱۳۸۳)، کراگ در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ - نویسی علم (۱۳۹۶)، گدیس در مقاله تأملی در تاریخ معاصر (۱۳۷۹) و لیتل در کتاب تبیین در علوم اجتماعی (۱۳۷۳) به این موضوع پرداخته‌اند.

همچنین کتاب‌های پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی نوشته نورمن بلیکی (۱۳۹۵)، فلسفه علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی) نگاشته تد بنتون و یان کرایب (۱۳۸۴)، و فلسفه تجربی گراز لاک تا پوپر اثر جورج نواک (۱۳۸۴)، منابع سودمندی برای خواننده فارسی‌زبان جهت آشنایی با مفهوم پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) است.

اما تا آنجا که نگارنده جستجو نمود، اثری جدی و مستقل مربوط به جستجوی افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی منتشر نشده است. البته پیرامون وجوه مختلف تاریخ‌نگاری هر کدام از مورخان مورد اشاره در این مقاله، پژوهش‌های مستقلی صورت گرفته است. اما هیچ کدام از منظر مورد بررسی در این مقاله بدان نپرداخته‌اند.

### چارچوب مفهومی

پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی)<sup>۱</sup> به عنوان یک جنبش فکری خود از دل پیشرفت‌های علمی و

---

۱. برای آگاهی از معنای لغوی این اصطلاح و مفاهیم و مصادیق آن در زبان فارسی بنگرید به (توسلی، ۱۳۶۹، ۴۸).

صنعتی قرون جدید و رشد و تحول خیره‌کننده علوم طبیعی برآمد. از دیدگاه تاریخی، اثبات‌گرایی شاخه‌ای از تجربه‌گرایی برآمده از اندیشه‌های بیکن، هیوم، لاک، منتسکیو و روسو است. به‌طور کلی در این نظریه، حس، یگانه منشأ تصورات و افکار بشری دانسته شده و کار ذهن پس از دریافت صورت‌هایی از حواس، صرفاً ترکیب، تجرید و تعمیم آنها است. بنابر هستی‌شناسی اثبات‌گرا جهان دارای نظم و متشکل از رویدادهای قابل مشاهده، مجزا و ذره‌ای است. این نظم را می‌توان به وسیله گزاره‌های کلی و وجود ارتباطات ثابت بین رویدادها نشان داد. تنها آنچه مشاهده‌پذیر بوده و قابل تجربه حسی باشد، واقعی بوده و پرداختن به آنها ارزش علمی دارد. فعالیت انسانی به عنوان یک رفتار قابل مشاهده که در یک شرایط مادی و قابل مشاهده اتفاق می‌افتد، قابل درک است (بلیکی، ۱۳۹۵: ۱۹۳-۱۹۲). از این منظر معرفت‌علمی، معرفتی «اثبات‌شده» است. در این معنا علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد و نظایر آن بنا شده است. عقاید و سلايق شخصی و تخیلات ظنی هیچ‌جایی در علم ندارند (چالمرز، ۱۳۹۰: ۱۳). بنابراین از اصول اساسی پوزیتیویسم، منحصر به فرد بودن «تجربه» به مثابه تنها مبنای قابل اعتماد برای معرفت علمی است. پوزیتیویست‌ها به گردآوری داده‌هایی می‌پردازند که حقیقتاً در تجربه آشکار شوند. در واقع آنچه به عنوان دانش شمرده می‌شود باید مبتنی بر تجربه باشد، تجربه‌ای که مشاهده‌گر می‌تواند به وسیله حواس خود درک کند. حواس تنها راه آشنایی مستقیم ما با جهان و تنها منبع خبری دست‌کاری نشده ما هستند (Hollis, 1977: 147). این ادراک باید در یک فرایند شناختاری بدون دخالت ذهنیات حاصل شود؛ یک تجربه ناب و خالی از هر آگاهی پیشداورانه باشد. با این وصف در کلی‌ترین حالت، اثبات‌گرایی نظریه‌ای است که بر این موارد تصریح دارد: تنها معرفت معتبر، معرفت علمی است؛ این معرفت عبارت است از توصیف الگوهای تغییرناپذیر و توصیف پدیده‌های قابل مشاهده؛ انکار هر معرفتی غیر از علم؛ و در نتیجه مخالفت با متافیزیک؛ پافشاری بر تباین میان ارزش‌ها و امور واقعی (بلیکی، ۱۳۹۵: ۷۷).

در نیمه نخست قرن بیستم، اثبات‌گرایی در شکل جدیدتر «پوزیتیویسم منطقی»، صورتی تازه به خود گرفت. پوزیتیویسم منطقی نظریه‌ای است معرفت‌شناسانه که تجربه‌گرایی قوی

(اینکه منشأ همه شناخت‌ها حواس تجربی است) را با منطق ریاضی ترکیب می‌کند، و معتقد است که درستی هر گزاره علمی صادق باید قابل اثبات باشد. پوزیتیویست‌های منطقی می‌خواستند دامنه علم را به تمامی حوزه‌های حقیقت گسترش دهند و با این ادعای فلسفه ذهن‌گرا که می‌توان نوعی رهیافت فراعلمی به حقیقت داشت، به شدت مخالف بودند. در واقع آنها خودشان را پیروان یک سنت اصالت تجربی قرن نوزده در وین می‌دانستند که ارتباط نزدیکی با ترجمه‌گرایی انگلیسی داشت که اوج این سنت در تعالیم علم‌گرایانه و ضد‌متافیزیک ارنست ماخ بود. ماخ درصدد یگانه کردن علوم و در ضمن این فرایند، منزله کردن آن از عناصر متافیزیکی بود. پوزیتیویست‌های منطقی از میان تمام شعبه‌های فلسفی، رد مابعدالطبیعه متعالیه را دنبال می‌کردند؛ زیرا مدعی بودند احکام آن معنا ندارد؛ چون به تصور آنها هیچ راهی برای اثبات یا تحقیق این احکام به صورت تجربی وجود ندارد.

به اعتقاد پوزیتیویست‌های منطقی سه نوع جمله یا گزاره یا قضیه وجود دارد:

۱. گزاره‌های مشاهداتی یا گزاره‌های مربوط به گزاره‌های مشاهداتی که در آخر به تجربه و تجربه حسی تکیه دارد؛
۲. گزاره‌های تحلیلی که ضرورت و بداهت منطقی دارند؛
۳. گزاره‌هایی که هر چند ممکن است ساختمان نحوی درستی هم داشته باشند، ولی از لحاظ منطقی ساختمان آنها خلل دارد. این دسته سوم را شبه‌گزاره می‌نامند که نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه مهمل و بدون معنا هستند. به اعتقاد آنان روش‌های تجربی به هیچ نحو نمی‌تواند شبه‌گزاره‌ها را تحقیق‌پذیر کند. از این رو آنها نتیجه می‌گرفتند این گونه قضایا و احکام هیچ خبر یا معنایی را در بر ندارند. از نظر پوزیتیویست‌های منطقی فقط دسته اول و دوم قضایای ذکر شده دارای معنا هستند. منظور آنان از بی‌معنا بودن احکام متافیزیکی این است که این احکام فاقد معانی محصل یا معرفت‌بخش هستند (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱: ۱۲-۴).

با این وصف، مشخص‌ترین و مهم‌ترین اصل و آموزه پوزیتیویست‌های منطقی اصل «تحقیق‌پذیری» است؛ با این توضیح که شرط لازم برای معنای محصل داشتن هر جمله یا گزاره یا قضیه، این است که باید آن قضیه به صورت گزاره‌ای بیان شود که یا تحلیلی

باشد؛ یعنی صدقش از خودش برآید و به گونه‌ای باشد که انکارش مستلزم تناقض باشد یا اینکه مضمون آن قضیه از نظر تجربی تحقیق‌پذیر باشد.

البته اشاره به این نکته ضروری است که پوزیتیویسم منطقی و تجربه‌گرایی سنتی به رغم اشتراک در برخی مبانی و اصول اساسی خود، تفاوت‌های مهمی نیز با هم دارند. اگر تجربه‌گرایی به معنای این است که کل دانش مبتنی بر تجربه است، در واقع درگیر تمایز بین جملاتی است که می‌توانیم در مورد صدق آنها آگاهی پیدا کنیم و جملاتی که هیچگاه نمی‌توانیم از صدق یا کذبشان آگاهی پیدا کنیم، اما پوزیتیویسم منطقی درگیر معیار معناداری جملات و عبارات است. بنابراین، تجربه‌گرایی درگیر دانش، و پوزیتیویسم منطقی درگیر معناست (برای بحث بیشتر بنگرید به فتوحی و غریبی، ۱۳۹۰: ۱۱۰ به بعد).

اما فارغ از انواع و اقسام پوزیتیویسم، اثبات‌گراها از منظر روش‌شناختی با تحسین علم و تلقی آن به منزله عالی‌ترین شکل معرفت اصیل، بر مبنای اصل «وحدت روشی»، بر این دیدگاه تأکید دارند که هم در دانش‌های طبیعی و هم در دانش‌های انسانی، تجربیات و پردازش منطقی و ریاضی آنها، یگانه سرچشمه اطلاعات درست به حساب می‌آیند (ساروخانی، ۱۳۷۳: ۳۱/۱). بر این اساس روش‌های همه علوم می‌بایست تابع روش‌های علوم طبیعی و تجربی باشند تا بتوانند به مرحله علمی ارتقا یابند. به دیگر سخن، آموزه وحدت روشی علوم بر آن است که «معرفت علمی نهایتاً صورت یک مدل منطقی را به خود خواهد گرفت (همان مدل تئوری قیاسی متحد) و یک روش تحقیق و تصویب بر آن سایه خواهد افکند (روش فرضیه‌سازی و آزمودن تجربی تئوری‌ها). و ... معرفت علم‌الاجتماع اگر بخواهد به درجه علمیت برسد هم می‌باید واجد خصایص منطقی و روش‌شناختی علوم طبیعی گردد» (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۸۵). بر این مبنای پوزیتیویسم در واقع به این امر تمایل جدی دارد که از علوم غیرتجربی، سلب اعتبار نماید.

چارچوب‌های اصلی این وحدت روشی را می‌توان در هفت آموزه کلی زیر مشخص نمود:

الف- ذهن انسان به صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند. ما شناخت‌مان را از طریق

تجربه حسی خود از جهان کسب می‌کنیم.

## ۱۳۳ افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

ب- هر ادعای معرفتی اصیل به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر است.  
پ- بر این اساس ادعاهای معرفتی درباره هستی‌ها را که نمی‌توان مشاهده کرد، کنار می‌روند.

ت- قوانین علمی گزاره‌هایی در مورد الگوهای عام و تکرار شونده تجربه‌اند.  
ج- تبیین پدیده‌ای از لحاظ علمی اثبات این مسئله است که آن پدیده نمونه‌ای از قانون علمی است.

چ- شناخت این قانون علمی ما را قادر می‌سازد رخدادهای آینده مرتبط با آن پدیده را پیش‌بینی کنیم.

ه- عینیت علمی متکی به تفکیک صریح گزاره‌های آزمون‌پذیر از داوری‌های ارزشی است (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹).

آموزه آخر در واقع مدعای اصلی عینیت‌گرایی<sup>۱</sup> است؛ دیدگاهی که به شدت از سوی پوزیتیویست‌ها بر آن تأکید شده است. بر مبنای عینیت‌گرایی «واقعیت به خودی خود و مستقل از ذهن موجود است و این که این واقعیت به همان شکل که هست، قابل فهم است» (فی، ۱۳۸۳: ۲۸۷) در این تز میان آن چیزی که در ذهن‌ها وجود دارد و آن چیزی که از واقعیت بیرون به دست می‌آید تفاوت گذاشته می‌شود (همان: ۲۸۸).

در طول قرون هجده و هفدهم، این هفت آموزه، اساس روش‌شناسی‌های علوم طبیعی - تجربی بودند. بر بنیاد همین آموزه‌ها بود که تجربه‌گرایان، علوم طبیعی و تجربی را مصداق حقیقی معرفت اصیل و علمی می‌دانستند. به دنبال چنین گرایش‌هایی بود که در این دو قرن برخی از اندیشمندان علوم انسانی برای آنکه این علوم را نیز به مرحله «علمی» ارتقا دهند، تنها راه کار را کاربست روش‌شناسی اثباتی و تجربی در علوم انسانی دانستند. نخستین کسی که درباره ضرورت تصور علوم انسانی به عنوان علوم اثباتی پای فشرده، سن سیمون بود. سن سیمون در اثر خود به نام گزارشی درباره علوم انسانی، بر این ضرورت تأکید نهاد که علوم انسانی باید به صورت علم تحصیلی یا تحقیقی (اثباتی) درآید نه علم فرضی یا حدسی (فروند، ۱۳۸۷: ۵۸).

---

1. objectivism

با این حال، این آگوست کنت و استوارت میل بودند که در حقیقت این نظریه عمومی را به شکل فلسفه تحصیلی و اثباتی درآوردند. کنت که تأثیر بسیار زیادی از سن سیمون پذیرفته بود (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۵۴) با تحصیلی کردن جامعه‌شناسی راه را هموار نمود تا در تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از حد تفسیرهای یزدان‌شناختی و مابعدالطبیعی فراتر رود. او از جامعه‌شناسی به «فیزیک اجتماعی» یاد می‌کرد، چرا که مطالعه محیط اجتماعی مستلزم معرفت قبلی به محیط طبیعی (فیزیکی) و آلی بود. بدین معنا که جامعه نظامی طبیعی است که از قوانین تغییرناپذیری پیروی می‌کند و این قوانین جامعه-شناختی از نوع قوانین سایر علوم است، با این تفاوت که قوانین جامعه‌شناسی به جای اینکه در نظام مادی (فیزیکی) و نظام حیاتی به کار بسته شود، در نظام اجتماعی به کار گرفته می‌شوند، چرا که همه این انواع مختلف نظام، تنها جلوه‌های گوناگونی از طبیعت واحدند. به باور کنت، این همبستگی میان علوم در زمینه موضوع و مقام، در زمینه روش‌شناسی نیز صدق می‌کند (فروند، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۰).

در این روش‌شناسی، تبیین یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم است. از نظر گاه اثبات‌گراها یک پدیده هنگامی در روش‌شناسی پوزیتیویستی قرار می‌گیرد و می‌توان آن پدیده را علمی دانست که «تبیین»<sup>۱</sup> شود (برای بحث بیشتر در باب مفهوم تبیین در علم بنگرید به: اُکشا، ۱۳۹۸: ۷۵-۵۱؛ روزنبرگ، ۱۳۸۴: ۹۰-۴۸). به باور استوارت میل «یک واقعیت منفرد را وقتی می‌توان تبیین شده دانست که علت آن نشان داده شود، یعنی قانون یا قوانین عینی که پیدایش این واقعیت موردی از آنهاست، بیان گردد» (باتومور، ۱۳۵۶: ۳۱). بر اساس این تعریف که مورد اتفاق همه اثبات‌گراهاست، تبیین یعنی تعلیل. هنگامی علت یک پدیده کشف شد، خواه ناخواه آن پدیده به صورت عینی درون یک قانون فراگیر قرار می‌گیرد. این تعلیل (تبیین) در علوم طبیعی و علوم انسانی به یک صورت و به یک میزان از قطعیت و اعتبار انجام می‌پذیرد. چنین توصیفی از تبیین پس از انتشار مقاله مشهور همپل (Hempel, 1942)، به «مدل قانون فراگیر» مشهور شد.

با وصف آنچه گفته شد، تاریخ نیز به مثابه یک علم انسانی، بویژه در سده نوزدهم تحت تأثیر اندیشه تجربه‌گرای پوزیتیویسم واقع شد. رابطه بی‌واسطه ذهن و عین و حصول ساده و

سهل ذهن به عین، به عنوان مفروضِ معرفت‌شناسانه پوزیتیویسم، از ویژگی‌های سنت پوزیتیویستی در مطالعات تاریخی است. در این سنت، شناخت به معنای انتزاع جوهر عینیاتِ خارجی به وسیله ذهن شناساگر است. بر اساس این نوع معرفت‌شناسی، جهان عینی بیرونی (که می‌تواند تاریخ یک جامعه باشد) منتظر کشف واقع‌گرایانه از جانب مورخ است. در این نوع معرفت‌شناسی، واقعیت‌های تاریخی همان واقعیت‌های عینی تلقی شده و بر پایه آن ادعا می‌شود که شناختی واقع‌بینانه از هر مرحله تاریخی ارائه می‌شود. بنابراین در معرفت‌شناسی تاریخی پوزیتیویستی - تجربه‌گرا، واقعیت تاریخی (تجربه) به عنوان امری خودگویا و مشخص، تنها منبع، روش و داور معرفت است. بنابراین اساساً معرفت تاریخی با تجربه (واقعیت تاریخی) آغاز شده و با آن شکل می‌گیرد و به همین اعتبار معرفت تاریخی تنها محصول تجربه (واقعیت تاریخی) خواهد بود. پس هر گزاره تاریخی باید به شکل بالفعل یا بالقوه تحقیق‌پذیر و مشاهده‌پذیر باشد.

سنت پوزیتیویستی، خصوصاً تاریخ را با گذشته، آنگونه که در پیکره شواهد موجود برای پژوهش نمایان است همذات می‌داند؛ شناخت تاریخی بنابراین شناخت گذشته‌ای است که در شواهد نهفته است. اعتبار مفهوم پوزیتیویستی از تاریخ و شناخت تاریخی به مفروضات کلیدی معینی وابسته است: اینکه امر واقع با واقعیت نمایان در آن همذات است؛ اینکه شواهد گذشته تاریخی با آن همذات است؛ و اینکه گذشته، یعنی موضوع شناخت تاریخی، وجود حیّ و حاضر در گفتمان دارد. مفهوم امر واقع به عنوان از پیش محقق و خودگویا در مرکز این مفروضات قرار دارد (ولی، ۱۳۸۰: ۴).

در سده نوزدهم اندیشه پوزیتیویسم بیش از همه در تاریخ‌نگاری لئوپولد فون رانکه مورخ آلمانی نمود یافت. جمله مشهور رانکه یعنی اینکه باید تاریخ را «آنگونه که واقعاً بوده» روایت کرد، نمایشگر میزان تأثیر پوزیتیویسم در تاریخ‌نگاری است. آرزوی همه مورخان پوزیتیویست سده نوزدهم نیز همین بود (کالینگ‌وود، ۱۳۸۵: ۱۶۸؛ کار، ۱۳۷۸: ۳۳؛ استنفورد، ۱۳۸۲: ۹۷). به دیگر سخن، رانکه باور داشت که رسالت مورخ «قضاوت درباره گذشته، و هدایت حال به نفع قرون آینده» نیست، بلکه «تنها نشان دادن چیزهایی است که واقعاً و عملاً اتفاق افتاده است» (گدیس، ۱۳۷۹: ۵۳۵). در واقع تأکید رانکه بر

ضرورت تحقیق مبتنی بر مطالعه اسناد محل نزاع نبود: او اعلام کرد هر جا سندی وجود نداشته باشد تاریخی هم وجود ندارد. رانکه تأکید داشت مورخان تاریخ باید به سراغ بایگانی‌ها بروند تا اسناد یعنی منابع دست اول را پیدا کنند، در این صورت است که می‌توانند با استفاده از آنها یک روایت عینی واقعی تاریخی بسازند (کلارک، ۱۳۹۷: ۲۵-۲۴). در همین چارچوب بود که او از منابع اصلی موجود در آرشیوها با رغبت و به صورت کامل استفاده می‌کرد که این امر در تحقیقات تاریخی پدیده‌ای کاملاً نو بود. او دانشجویانش را و می‌داشت تا منابع اصلی را با راهنمایی‌های او مطالعه کنند؛ یعنی «اصل شناخت منابع» را در برنامه آموزشی دانشگاه و در آغاز سمینارها و گفت‌وگوهای علمی می‌گنجاند (بتلی، ۱۳۹۹: ۶۸).

همچنین پژوهش عالمانه از دیدگاه رانکه، با روش انتقادی پیوند نزدیک داشت. آموزش کامل در روش‌های نقادی و اژه‌شناختی، پیش شرط ضروری او در این کار بود. او سمینارهایی برای تربیت تاریخ‌دانان آتی در بررسی انتقادی اسناد سده‌های میانی برگزار کرد. در واقع درک رانکه از پژوهش دقیق، پرهیز اکید از داوری‌های ارزشی را پیش فرض داشت. به باور او تاریخ‌دان باید از «داوری کردن درباره گذشته» دست برمی‌داشت و خود را به «نشان دادن چگونگی چیزهایی» محدود می‌ساخت که «در حقیقت روی داده بودند» (ایگرس، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۷) این عینیت‌گرایی در تاریخ بیشتر به صورت «رهیافت بی-طرفانه» مورخ جلوه می‌کرد. چرا که این رهیافت فقط در پی نشان دادن «آن چیزی است که در واقع روی داده بود» (همان: ۲۹).

از مجموعه آنچه در باب تاریخنگاری پوزیتیویستی گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس این نوع تاریخنگاری، تاریخ رونوشتی از گذشته است که بر مجموعه‌ای از «واقعیات به خوبی مستند شده» مبتنی شده است. در واقع تاریخنگاری پوزیتیویستی مبتنی بر مفروضات زیر است:

۱- تاریخ (در معنای رویدادهای گذشته) یک واقعیت عینی است که آمال همیشگی مورخ است.

۲- بر عهده مورخ است که گذشته را آنگونه که بوده است، بسازد. یعنی یک توصیف



## ۱۳۷ افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

صادق از جریان حوادث گذشته ارایه کند، اما تفسیر یا ارزیابی وقایع گذشته، یا نتیجه‌گیری بر مبنای گذشته در مورد حال یا آینده، بر عهده وی نیست.

۳- در واقع نوشتن تاریخ «آنگونه که واقعاً رخ داده» یعنی به دست آوردن دانش عینی از تکه‌های گذشته تاریخی، ممکن است. این عینیت معرفت‌شناختی، در کنار دعاوی دیگر بیان می‌کند که سوژه (مورخ) می‌تواند از ابژه (رویدادهای تاریخی) که می‌تواند از بیرون نگریسته شود، جدا شود.

۴- تاریخ می‌تواند مجموعه‌ای سامان‌یافته از وقایع خاص ساده باشد که می‌تواند از خلال مطالعه مستندات گذشته با استفاده از روش‌های سنجش منبع، کشف شود. کار ارزشمند مورخ کشف همین وقایع است (کراگ، ۱۳۹۶: ۶۳-۶۲).

### افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

با توجه به مجموع مباحث پیشین، می‌توان اصالت تجربه و حس، نگارش تاریخ آنگونه که واقعاً روی داده، سندگرایی، و مشاهده‌گری را به عنوان چهار مبنای مفروض روش‌شناختی تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی در نظر گرفت. در اینجا نشانه و نمونه‌های هر یک از این موارد چهارگانه در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی بررسی می‌شود:

#### (۱) اصالت تجربه و حس

همانگونه که گفته شد، باور به اصالت تجربه و حس، از بنیادی‌ترین اصول پوزیتیویسم و تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی است. (بنگرید به روزنبرگ، ۱۳۸۴: ۲۱۰-۲۰۳) در این مورد مطهر بن طاهر مقدسی در تاریخ‌نگاری اسلامی جایگاه ممتازی دارد. چرا که از معدود مورخان و شاید تنها مورخی باشد که به بحث نظری و تئوریک درباره اهمیت «تجربه حسی» و معرفت عقلانی در تاریخ‌نگاری پرداخته است. مقدسی در آغاز فصل نخست اثر مهم‌اش *البدء و التاريخ* یادآور می‌شود او خود کتابی ویژه بحث در مبانی معرفت و شناخت به نام *کتاب العلم و التعليم* نگاشته و خوانندگان را بدان ارجاع می‌دهد. او از اصالت حس و تجربه حسی سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد بازگشت همه انواع معرفت به «عقل» و «تجربه حسی» است و اگر

این دو در کسی زیان نیافته باشند، کسی در اصالت آنها تردید روا نمی‌دارد. او تعریفی صریح از علم به دست می‌دهد تا اهمیت حس و عقل را در آن نشان دهد:

«علم، اعتقاد به شیء است به همان‌گونه که آن شیء هست، اگر محسوس است به حس و اگر معقول است به عقل. از این رو اصل آنچه دانش‌ها بدان باز می‌گردد، حس و عقل است و هرچه را از رهگذر این دو حکم به اثبات آن کردیم ثابت است و هرچه را بدین دو حکم به نفی آن دادیم منتفی است. البته در صورتی که حس و عقل از آفت به سلامت باشند... تا در معقول و محسوس آنها اختلافی روی ندهد. چرا که این دو، حس و عقل، بر ضرورت قرار گرفته‌اند و برای حس‌کننده هیچ تردید و شکی درباره هیئت و صورت آن شیء حس شده روی نمی‌دهد و آنکه به ضرورت عقل چیزی را دریافته، نمی‌تواند آنچه را که دریافته و دانسته و یقین کرده، نداند» (مقدسی، ۱۳۸۱: ۱۳۸/۱-۱۳۷).

مقدسی سپس می‌پرسد اگر ما اصالت تجربه حسی را انکار کنیم، آیا جایی برای هیچ دانشی باقی می‌ماند؟ در آن صورت آیا روا خواهد بود که کسی مدعی شود با گوش خود می‌بیند و با چشم خود می‌شنود؟! «و اگر این چنین روا باشد، همه دانش‌ها باطل می‌شود و همه اعتقادات یکسره فاسد می‌گردد، هر که هر چه بگوید رواست که گوش دعوی دیدن کند و چشم دعوی شنیدن و یا مرده را زنده انگارند و زنده را مرده و این محال است». مقدسی در ادامه نتیجه می‌گیرد که انکار بدهات عقل و تجربه حسی فقط از دو کس ساخته است: یا نادان عامی که در این مسائل جز به ظن و گمان خویش نمی‌اندیشد و یا منکر معاند. (همان: ۱۳۸/۱).<sup>۱</sup>

مقدسی همچنین از همان ابتدا تحقیق و پژوهش بر پایه پیش‌فرض‌های از قبل نقش بسته در ذهن را نقد می‌کند. او توضیح می‌دهد که نباید مثل «عوام امت... بر بنیاد آنچه در او هام ایشان نقش بسته و در خاطرشان استوار شده است، بی‌هیچ‌گونه ورزیدگی در راه دانش و بی‌هیچ شناختی از روش‌های گفتار و بی‌هیچ آمادگی در قلمرو فنّ جدل و بی‌هیچ بصیرتی نسبت به حقایق کلام»، به تحقیق و پژوهش پرداخت (همان: ۱۲۵/۱). مقدسی تلاش دارد تا کتابی بنگارد تا «از شایبه دستکاری حقیقت بر کنار باشد» و «پالوده از یافه‌ها، و گزافه‌ها، و از خرافات پیرزنان و مجعولات قصه‌پردازان و برساخته‌های جعّالان» باشد. او در این راه به «جستجوی اسناد درست» می‌پردازد (مقدسی، ۱۳۸۱: ۱۲۸/۱).

۱. طریف خالدی روش مقدسی را بسیار شبیه به تاریخنگاری معتزله دانسته است. (Khalidi, 1976:1-12)

ابوعلی مسکویه مورخ بزرگ خردگرای جهان اسلام نیز گرچه به صراحت مقدسی به این موضوع نپرداخته، اما بی‌شک روش او نیز بسیار به روش پوزیتیویست‌های قرن نوزدهمی شبیه بوده است. در واقع مسکویه بیش از دیگر مورخان بر «تعمیم» و «اندرز» تأکید کرده است. البته تقریباً همه مورخان اسلامی به تاریخ از آن رو نگریسته‌اند که تاریخ اندرز است و می‌توان از آن پند گرفت، اما تنها کسی که در این باب استدلال حکیمانه و فلسفی کرده و دید اخلاقی و پراگماتیک داشته و جابه‌جا در کتاب خود به موارد تجربه و فواید عملی اشاره کرده، مسکویه است. مسکویه قائل به اصالت عمل و اصالت تجربه بوده است (زریاب خویی، ۱۳۵۰: ۱۸۱).

لئون کایتانی در مقدمه خود بر بخش نخست چاپ عکسی تجارب الامم ضمن تأیید این «اصالت تجربه» در تجارب الامم، به شباهت‌های تاریخ‌نگاری مسکویه با تاریخ‌نگاری معاصر مورخان غربی که ناشی از ذهن استدلالی و دانش والای اوست، اشاره کرده و می‌نویسد؛ «افزون بر این اثری که از مسکویه بر جای مانده بر شالوده‌ای استوار است که از نگاه روش‌شناختی با اصولی که در نزد تاریخ‌نویسان مغرب زمین و مورخان معاصر به کار بسته می‌شود، خویشاوندی نزدیک دارد... در صفحات این اثر عنصری شخصی به چشم می‌خورد که جای آن در سایر تصنیف‌های تاریخی این دوره خالی است. تجارب الامم، به روشنی کاری است برآمده از ذهنی استدلالی که در پرتو برداشتی والا از هدف و وظیفه مورخ عمل می‌کند. از این رو مسکویه نسبت به مورخان پیشین و معاصران خویش که به تازی نوشته‌اند، برتری بزرگی نشان می‌دهد. وی بدان خشنود نیست که به گردآوری مایه‌های تاریخی و ارائه آن در یک نظم گاه‌شناختی بسنده کند. چه وی بر این باور است که رویدادهای گذشته با شبکه‌ای از شئون و مصالح بشری به هم پیوند داشته است و در حقیقت، تاریخ نیز چنانکه وی می‌بیند، همین است و در گزارش راستین آن، خردمند چیزی خواهد یافت که کانی از دانش ارجمند است» (Caetani, 1909, vol. I, pp XI-XII).

مسکویه از همان آغاز تجارب الامم بر «تعمیم» و تکرارپذیری تجربه‌های تاریخی بشر تأکید می‌کند و آن را انگیزه و علتی می‌داند که او را واداشته تا به تاریخ‌نویسی روی آورد «من چون سرگذشت مردمان و کارنامه شاهان را ورق زدم و سرگذشت کشورها و نامه‌های تاریخ را خواندم، در آن چیزها یافتم که می‌توان از آنها در آنچه مانندش همیشه پیش می‌آید و همتایش پیوسته روی می‌دهد، پند گرفت». او سپس بر سودمندی عملی مطالعه تاریخ انگشت می‌نهد و می‌نویسد «نیز دیدم اگر از این گونه رویدادها در گذشته نمونه‌ای

بیایم که گذشتگان آن را آزموده باشند و آزمون‌شان راهنمای آیندگان شده باشد، از آنچه مایه گرفتاری کسانی می‌بود، دوری جسته و بدان چه مایه نیکبختی کسانی دیگر، چنگ زده‌اند. چه کارهای جهان همانند و و در خور یکدیگرند» (مسکویه، ۱۳۸۹: ۴۶/۱-۴۵).

## ۲) تاریخ آنگونه که واقعاً روی داده

گزاره نگارش تاریخ «آنگونه که واقعاً روی داده» به مثابه اصل بنیادین مورخان پوزیتیویست و باورمندان به آرمان «عینیت» (برای مفهوم عینیت بنگرید به میردال، ۱۳۵۷: ۱۴-۱۲)، به صراحت از سوی برخی از مورخان مسلمان بیان شده است. در این میان ابوریحان بیرونی چهره‌ای شاخص است. در اینجا آنچه بیش از همه و صراحتاً روش و رویکرد پوزیتیویستی و تجربی بیرونی را تأیید می‌کند، مقدمه‌ای است که بر کتاب تحقیق ماللهند نگاشته است. بیرونی در توضیح چگونگی تألیف کتاب، جمله‌ای دارد که خواننده را به روشنی به یاد جمله مشهور رانکه (تاریخ آنگونه که واقعاً بوده) می‌اندازد. او در مقدمه کتاب تصریح می‌کند که کتاب را تألیف کرده «بی‌آنکه بهتانی زخم به خصم یا باکی داشته باشم از نقل کلام باطل او که شنیدن آن به نزد غیراهل آن فظیح است، از آن رو که همی خواستم که عقاید قوم **بدان گونه که هست** بازنمایم» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۴). بیرونی در اینجا با نظر گاهی عینیت‌گرا به صراحت تأکید می‌کند قصدش «حکایت محض» است، «بی‌میل به سوئی یا مدهنتی». او در ادامه منظورش را از حکایت محض این‌گونه توضیح می‌دهد «و کتاب، کتاب محاجه و لجاج نیست که حجت‌های خصم بیاورم و باطل آن نقض کنم. بلکه کتاب حکایت است و از این رو سخن هندوان بدانگونه که هست ایراد کنم» (همان).

اما بیرونی چگونه می‌خواهد به این تاریخ «واقعی» دست پیدا کند؟ او در همین مقدمه، از دو روش مورد استفاده در تحقیقات تاریخی صحبت می‌کند یکی خبر (روش روایی - نقلی) و دیگر عیان (روش مشاهده). سپس با برشمردن عیوب و نواقص جدی روش نخست، از تکیه و اعتماد صرف بدان فاصله می‌گیرد:

«این سخن راست گفته‌اند که خبر چون عیان نیست. از آن روی که عیان اندریافت دیده بیننده است، مر ذات دیده را در زمان وجود و مکان حصول آن. و لکن اگر نبود آفاتی که عارض خبر می‌گردد،

## ۱۴۱ افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

برتری آن بر عیان و نظر پدیدار می‌آید، زیرا که عیان و نظر مقصور است بر وجودی که از آنات زمان در نمی‌گذرد و خبر جامع موجود و معدوم است، بدین معنی که شامل است بر آن وجود، نیز بر آنچه که به زمان‌های گذشته بوده است با آنچه که زمان آن هنوز نرسیده ... از آن سوی خبر به گونه‌ای یگانه در معرض صدق و کذب است و این هر دو بر آن عارض گردند. که همت‌ها دیگر گونند و ستیزه-جویی بر مردمان غالب» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱).

بیرونی در ادامه «دروغ» را مهمترین آفت خبر برمی‌شمرد:

«دروغ‌زنی را می‌بینی که بهر بزرگ‌نمایی خویش، جنس خود را بزرگ می‌نمایاند، از آن روی که خود از آن جنس است، یا بدان نیت بر جنس خلاف عیب می‌آورد، دستیابی بر مراد خویش را و دانسته است که این هر دو از دواعی شهوت‌اند و نکوهیده، و دیگری را می‌بینی که سپاس بر قومی را که دوستدار آنان است، یا انکار بر طایفه‌ای را که با آنان خصمی می‌ورزد، سخنی می‌گوید به دروغ و او نیز چنان است که اولی از آن رو که باعث بر فعل وی نیز از دواعی محبت است یا چیرگی غضب». بیرونی همچنین تأکید می‌کند در زنجیره راویان کسانی از روی «شرارت» و «خبث» و «نادانی» دروغ می‌گویند (همان: ۲-۱).

توجه و تأکید بر گزارش تاریخ‌نگار که واقعاً روی داده، در روایات برخی مورخان دیگر نیز قابل مشاهده است. حتی برخی از مورخان متأخرتر نیز فارغ از اینکه در عمل تا چه میزان به این امر پایبند بوده‌اند، اما در مقدمه آثار خود به این گزاره اشاره نموده‌اند. برای نمونه محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی در خلاصه‌السیر نگاه عینی و بی‌طرفانه خود در گزارش رویدادها را به صراحت بیان داشته «این حقیر... **واقعات و سانحات را به نوعی که به ظهور آمده علی حده در قید تحریر می‌آورد**» (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۲۹). علاوه بر این وی ضمن تأکید بر لزوم مشاهده عینی و شخصی در روایت آنها، هنگامی که به دلیل منصوب شدن به وزارت قراباغ از ثبت وقایع دوره حکومت شاه عباس دوم بر مبنای مشاهده عینی ناتوان می‌شود از ادامه کار اجتناب کرده و از اهمیتی سخن می‌گوید که برای مشاهده عینی به عنوان بهترین منبع نقل رویدادهای تاریخی قائل است: «می‌خواستم که در نشر مناقب این دولت ابد پیوند آنچه سانح و واقع شود دیوانها و دیباچه‌ها بپردازم اما چون آنچه قبل از این تحریر یافته تمامی را من اوله الی آخره خود در میان بوده بی‌تصلف و تکلف که غبار کذبی بر ناصیه عبارات باشد به قید کتابت آوردم، الحال از سستی طالع که بعد مسافت از زمین تا آسمان است به مجرد اخبار واقع و غیرواقع

جرات نوشتن نتوانستم کرد چرا که «شنیده کی بود مانند دیده» بنابراین دست از تحریر آن برداشتم» (همان: ۳۱۵).

همین نگاه عینی و بی‌طرفانه را در اثر عبدالفتاح فومنی می‌بینیم. از چند عبارت وی در کتابش تاریخ گیلان، برمی‌آید که دیدگاه پیشروانه‌ای درباره عینیت‌گرایی دارد، آنجا که فومنی از این گلایه می‌کند که وقایع مهم روزگارش به درستی و مطابق حقیقت ثبت و ضبط نشده و وی در صدد آن بوده که کتابش گزارشی واقع‌گرایانه و عینی از رخدادها باشد: «به خاطر دفاتر خطور نمود که قضیه مذکوره را به نوعی که **ساخت شده بود**، تألیف نماید. چون واقعات مذکوره، حسب الواقع به تحریر واقع نشده بود» (فومنی، ۱۳۴۹: ۵).

### ۳) اصل شناخت منابع و سند‌گرایی

اما گذشته از مباحث نظری در باب اصالت تجربه و حس و تلاش برای دست‌یابی بر آنچه «واقعاً» روی داده از سوی مورخان فوق؛ در تاریخنگاری اسلامی تأکید و تصریح بر سند‌گرایی و بویژه «اصل شناخت منابع» به مثابه یکی و ویژگی‌های اصلی تاریخنگاری پوزیتیویستی نیز قابل ردیابی است. چهره شاخص در این زمینه حمزه اصفهانی است. در حقیقت از این لحاظ، گاه خواننده امروزی اثر حمزه اصفهانی، تصور می‌کند با مورخ و محقق معاصر مواجه است که دست به «مقابله» نسخ و بررسی انتقادی آنها می‌زند تا از این راه درست از نادرست و دقیق از مغشوش بازشناخته شود. برای نمونه در ابتدای کتاب، اصفهانی به نقد روایات مربوط به پیشدادیان، کیانیان و اشکانیان می‌پردازد و می‌نویسد «سنوات این پادشاهان عموماً نادرست و مغشوش است، زیرا پس از ۱۵۰ سال از زبانی به زبان دیگر و از خطی شبیه ارقام عدد به خطی شبیه ارقام عقود نقل شده است. از این رو در بیان مطالب این باب چاره نداشتم جز اینکه به گردآوری کتاب‌هایی که این مطالب در آنها به طور مختلف نگاشته شده پردازم» (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۷). او توضیح می‌دهد ابتدا هشت نسخه از کتاب سیرالملوک در این زمینه به دست آورده بود؛ سیر ملوک الفرس ابن مقفع، سیر ملوک الفرس ترجمه محمد بن جهم برمکی، تاریخ ملوک الفرس مستخرج از گنجینه مأمون، کتاب سیر ملوک الفرس ترجمه زادویه بن شاهویه اصفهانی، کتاب سیر ملوک

## ۱۴۳ افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

الفرس ترجمه یا تألیف محمد بن بهرام بن مطیاری اصفهانی، کتاب تاریخ ملوک بنی‌ساسان ترجمه یا تألیف هشام بن قاسم اصفهانی، و کتاب تاریخ ملوک بنی‌ساسان تألیف بهرام بن مردان شاه موید ولایت شاپور از بلاد فارس. (همان) حمزه سپس بعد از مقابله، مقایسه، تنقیح و تهذیب روایت‌ها به تألیف آنچه درست و دقیق می‌پنداشت پرداخت.

حمزه بلافاصله دوباره از زبان ابو‌معشر منجم نقل می‌کند که «بیشتر سنوات تاریخی مغشوش و نادرست است، زیرا قومی سالیان و روزگاران دراز زندگی می‌کنند و چون تاریخ آنان را از کتابی به کتاب دیگر یا از زبانی به زبان دیگر نقل می‌کنند با افزایش یا کاهش غلط روی می‌دهد، چنانکه یهودیان در نقل تاریخ انبیا و امم درباره‌ی سال‌های فاصل میان آدم و نوح میان دیگران اشتباه کرده‌اند» (همان: ۸). و یا اینکه از قول یکی از منابع‌اش می‌گوید «در کتاب موسوم به خدای‌نامه ... نگرستم و در نسخه‌های آن چندین با دقت و استقصا کردم، همه آنها با یکدیگر اختلاف داشتند تا آنجا که دو نسخه یک‌نواخت و مطابق نیافتم، و این اختلاف در نتیجه اشتباه مترجمان از زبانی به زبان دیگر به وجود آمده بود.» (همان: ۱۳). اهمیت کار حمزه در این زمینه آنجا بیشتر مشخص می‌گردد که بدانیم کار پرزحمت و طاقت‌فرسای گردآوری نسخه‌های متعدد یک اثر و مقابله و مقایسه آنها برای رسیدن به روایتی صحیح و دقیق از آن اثر، یکی از مشخصات بارز تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی در قرن نوزدهم است.

### ۴) مشاهده‌گری

همانگونه که در بخش چارچوب مفهومی مشخص شد، یکی از پربسامدترین واژه‌ها و مفاهیم در تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی، «مشاهده» است. در حقیقت مشاهده و سروکار داشتن با رویدادهای مشاهده‌پذیر یکی از مفروضات بنیادی این تاریخ‌نگاری است. در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی نیز مورخان بزرگی پدید آمدند که با اصالت دادن به تاریخ‌نگاری مشاهده‌گرانه در قیاس با تاریخ‌نگاری صرفاً نقلی و کتابخانه‌ای به افق‌های پوزیتیویستی نزدیک شده بودند. ابن واضح یعقوبی و ابوالحسن مسعودی دو تن از شاخص‌ترین‌ها در این زمینه هستند.

یکی از مهمترین ویژگی‌های یعقوبی که از متن آثارش به دست می‌آید، علاقه‌مندی به تحقیق و تفحص درباره بلاد و سرزمین‌هاست که خود ملهم از روح مشاهده‌گر اوست. این علاقه به تصریح خود او به دوره نوجوانی‌اش باز می‌گردد «من در عنفوان جوانی ... به دانستن اخبار بلاد و مسافت میان هر سرزمین تا سرزمین دیگر علاقمند بودم و در پی آن رنج بردم؛ چه در آغاز جوانی پا به سفر نهادم، و سفرهای من پیوسته گشت، و دورماندم (از وطن) ادامه یافت. پس چنان بودم که هرگاه به مردی از آن بلاد برخوردم، وی را از وطنش و شهرش پرسش نمودم، و آن‌گاه که میهن و جایگاه خود را برای من می‌گفت، او را از همان سرزمینش پرسش می‌نمودم، درباره [این‌که] ... کشت آن چه چیز است و ساکنان آن از عرب و عجم کیانند ... (و هم چنین از) آب آشامیدنی اهالی آن جا، تا آن جا که از پوشاکشان پرسش می‌کردم ... و هم از کیش‌ها و عقاید و گفتارهای آنان و کسانی که بر آن جا دست یافته‌اند. و آنان که در آن جا سروری دارند (و نیز) از مسافت آن سرزمین و سرزمین‌های نزدیک به آن و ... کاروان‌ها؛ سپس، گزارش‌های هر کسی را که به راست گویی او وثوق داشتم، می‌نگاشتم؛ و به پرسش گروهی پس از گروهی یاری می‌جستم، تا آن که از خلقی بسیار و جهانی از مردم خاور و باختر در موسم [حج] و غیر موسم، پرسش نمودم، و اخبارشان را نوشتم» (یعقوبی، ۲۵۳۶: ۲-۱). این ویژگی در روش تاریخنگاری مشاهده‌گرانه یعقوبی تأثیری مستقیم نهاد.

مسعودی نیز همانند یعقوبی، اصالتی واقعی به مشاهده‌گری می‌داد. تا جاییکه او از خوانندگان التنبیه و الاشراف به سبب اغلاط احتمالی پوزش خواسته و دلیل آن را سفرها و بادیه‌پیمایی‌های طولانی دانسته است:

«اگر در تألیف ما خطائی رخ داده از آنگونه که مبتلایان غفلت انسانی و خطای بشری از آن مصون نتوانند بود، یا استمرار غربت و دوری از وطن و سفرهای پیاپی موجب آن شده است عذر می‌خواهم که گاهی به شرق و زمانی به غرب بوده‌ایم چنانکه ابوتمام گوید: جانشین خضر کسی است که در وطنی و شهری اقامت دارد وطن من پشت شتران است ... و هم سخن او گوید: چنان سوی غرب رفتم که مشرق را از یاد بردم و چندان سوی شرق رفتم که مغرب را فراموش کردم» (مسعودی، ۱۳۸۱: ۶).

در مروج الذهب نیز ضمن تکرار همین مطلب به مقاصد برخی مسافرت‌ها اشاره نموده:

«اگر در این باب تفصیری رفته یا غفلتی شده پوزش می‌خواهم که خاطر ما به سفر و بادیه‌پیمایی، به



دریا و خشکی مشغول بوده که بدایع ملل را به مشاهده و اختصاصات اقلیم را به معاینه توانیم دانست. چنانکه دیار سند و زنگ و صنف و چین و زابج را درنوردیدیم و شرق و غرب را پیمودیم. گاهی به اقصای خراسان و زمانی در قلب ارمنستان و آذربایجان و اران و بیلقان بودیم. روزگاری به عراق و زمانی به شام بودیم، که سیر من در آفاق چون سیر خورشید در مراحل اشراق بود ... و آنکه در وطن خویش به جا ماند و به اطلاعاتی که از اقلیم خود گرفته قناعت کند با کسی که عمر خود را به جهانگردی و سفر گذرانیده و دقایق و نفایس اخبار را از دست اول گرفته برابر نتواند بود» (مسعودی، ۱۳۷۸: ۲/۱ و ۴).

در اینجا مسعودی به وضوح مورخانی که «در وطن خویش» می‌مانند، و بی‌مشاهده و تجربه فردی در مورد اقلیم دیگر می‌نویسند انتقاد می‌کند و آنان را قابل قیاس با مورخانی را که عمر خود را به جهانگردی مشاهده‌گرانه می‌گذرانند، نمی‌داند.

### نتیجه‌گیری

حاصل سخن آنکه، گرچه پوزیتیویسم مفهومی کاملاً مدرن است و بی‌تردید تحمیل مفاهیم مدرن بر معرفت‌های سنتی امری خطاست، اما بحث اصلی در این مقاله آن است که اندیشه پوزیتیویسم و در ذیل آن تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی بر مبانی و مفروضاتی مبتنی است، که با جستجو در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی می‌توان نمونه‌ها و نشانه‌هایی از آن را ردیابی نمود. در واقع مفروضات اصلی پوزیتیویسم نظیر اصالت دادن به تجربه و مشاهده، تفکیک صریح گزاره‌های آزمون‌پذیر از داوری‌های ارزشی و این گزاره اصلی که واقعیت به خودی خود و مستقل از ذهن موجود است و اینکه این واقعیت به همان شکل که هست، قابل فهم است، در تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی به صورت این گزاره مرکزی جلوه نمود که وظیفه تاریخ «تنها نشان دادن چیزهایی است که واقعاً و عملاً اتفاق افتاده است». نتیجه این گزاره آن بود که مورخ می‌بایست گذشته را آنگونه که بوده است، روایت کند. یعنی یک توصیف صادق از جریان حوادث گذشته ارائه کند، اما تفسیر یا ارزیابی وقایع گذشته، یا نتیجه‌گیری بر مبنای گذشته در مورد حال یا آینده، بر عهده وی نیست.

با این وصف در سنت تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی به دست مورخانی جستجوگر، مشاهده‌گر و منتقد آثاری پدید آمده که نشان از وجود ماهیتی تجربی و انتقادی در آنها

دارد. این مورخان پژوهش و جستجوی خود را محدود و محصور به مدارس و کتابخانه‌ها نکردند و به مشاهده و معاینه و تجربه شخصی دست زدند. درست در همینجاست که می‌توان از افق‌های پوزیتیویستی در تاریخنگاری اسلامی سخن گفت. این مورخان در تاریخنگاری خود به شکل قابل توجهی به همان مفروضات، مبانی و روش‌هایی معتقد بوده‌اند که در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی همان مبانی و روش‌ها مورد قبول و تأکید مورخان پوزیتیویست بوده است. بررسی دقیق آثار مورخانی نظیر بیرونی، مقدسی، یعقوبی، مسعودی، حمزه اصفهانی و شماری دیگر از مورخان، نشان می‌دهد این مورخان به مبانی و مفروضاتی نظیر اصالت تجربه، مشاهده‌گری، سندگرایی، و مهمتر از همه تلاش برای گزارش تاریخ «آنگونه که واقعاً» روی داده باور داشته‌اند.

## منابع

- استنفورد، مایکل، (۱۳۸۲)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی.
- اصفهانی، حمزه، (۱۳۴۶)، *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی الملوک الارض و الانبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- اکشا، سمیر، (۱۳۹۸)، *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران: فرهنگ معاصر.
- التون، ج.ر. (۱۳۸۳)، *شیوه تاریخ‌نگاری*، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران: نشر تاریخ ایران.
- ایگرس، گئورگ، (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری در سده بیستم: از عینیت علمی تا چالش پست مدرن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سمت.
- باتومور، تی، بی (۱۳۵۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سید حسن منصور و سید حسن حسینی کلجاهی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- بلیکی، نورمن، (۱۳۹۵)، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سید حمدرضا حسنی و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بنتلی، مایکل، (۱۳۹۹)، *تاریخ‌نگاری نوین*، ترجمه علیرضا ملائی توانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- بنتون، تد و کرایب، یان، (۱۳۸۴)، *فلسفه علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی)*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۲)، *تحقیق ماللهند*، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۶۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات سمت.
- چالمرز، آلن. اف، (۱۳۹۰)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- حاتمی، امیرحسین، (۱۳۹۸)، «*کاربست روش‌شناسی اسکینر در تفسیر متون تاریخ‌نگاری و تاریخ اندیشه ایرانی - اسلامی*»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۲ (۱)، ۲۹-۵۴.

## ۱۴۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳

- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۱)، **نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی**، تهران: علمی و فرهنگی.
- خواجگی اصفهانی، محمد معصوم. ۱۳۶۸. **خلاصه السیر**. زیر نظر ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی.
- روزنبرگ، الکس، (۱۳۸۴)، **فلسفه علم**، ترجمه مهدی دشت بزرگی و فاضل اسدی امجد، تهران: نشر طه.
- زریاب خوبی، (۱۳۵۰)، «**مورخان ایران در دوره اسلام**»، **مندرج در گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران** (مجموعه مقالات تحقیقی)، تهران: وزارت علوم و آموزش عالی.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۳)، **روشهای تحقیق در علوم اجتماعی**، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فتحی، حسن، و غریبی، سکینه، (۱۳۹۰)، «**پوزیتیویسم منطقی و تجربه‌گرایی از دید فریدمن**»، **غرب‌شناسی بنیادی**، سال دوم، شماره ۲.
- فروند، ژولین (۱۳۸۷)، **نظریه‌های مربوط به علوم انسانی**، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فومنی، عبدالفتاح. ۱۳۴۹. **تاریخ گیلان**. تصحیح منوچهر ستوده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- فی، برایان، (۱۳۸۳)، **پارادایم‌شناسی علوم انسانی**، ترجمه مرتضی مردی‌ها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کار، ئی. ایچ، (۱۳۷۸)، **تاریخ چیست؟**، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵)، **مفهوم کلی تاریخ**، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران: نشر اختران.
- کراگ، هلگه، (۱۳۹۶)، **مقدمه‌ای بر تاریخ‌نویسی علم**، ترجمه امیر حاجی‌زاده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- کرایب، یان (۱۳۸۲)، **نظریه اجتماعی کلاسیک**، (مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم و زیمل)، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر آگه.
- کلارک، الیزابت، (۱۳۹۷)، **تاریخ، متن، نظریه: مورخان و چرخش زبانی**، ترجمه سیدهاشم آقاجری، تهران: مروارید.

## ۱۴۹ افق‌های پوزیتیویستی در تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی

گدیس، جان لوئیس، (۱۳۷۹)، «تأملی در تاریخ معاصر»، **مندرج در فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری**، (۱۳۷۹) ترجمه حسینعلی نودری، تهران: طرح نو. لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، **تبیین در علوم اجتماعی**، ترجمه عبد‌الکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

مسعودی، ابوالحسن، (۱۳۷۸)، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.

مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۸۱)، **التنبیه و الاشراف**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.

مسکویه، ابوعلی، (۱۳۸۹)، **تجارب الامم**، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش. مقدسی، مطهر بن طاهر مقدسی، (۱۳۸۱)، **آفرینش و تاریخ**، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.

میردال، گونار، (۱۳۵۷)، **عینیت در پژوهش‌های اجتماعی**، ترجمه مجید روشنگر، تهران: نشر مروارید.

نواک، جورج، (۱۳۸۴)، **فلسفه تجربی گراز لاک تا پوپر**، ترجمه پرویز بابایی، تهران: آزاد مهر.

ولی، عباس، (۱۳۸۰)، **ایران پیش از سرمایه‌داری**، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران: نشر مرکز.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، (۲۵۳۶)، **البلدان**، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Caetani, L., introd. *The Tajārib al-Umam*, Leyden, 1909, vol. I, pp XI-XII

Hempel, Carl. G (1942), *the Function of General Laws in History*, *Source: The Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 2, pp. 35-48.

Hollis, Martin (1977), *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge University Press

Tarif Khalidi, *Mu'tazilite Historiography: Maqdisi's Kitāb al-Bad' wa al-Ta'rīkh*, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1976), pp.1-12.



## تبیین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی

سیدحسام حسینی<sup>۱</sup>

اکبر رهنما<sup>۲</sup>

مهدی سبحانی نژاد<sup>۳</sup>

### چکیده

این پژوهش با هدف تبیین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی صورت گرفته است. از آنجا که هدف پژوهش‌گر توسعه دانش نظری در یک زمینه خاص تحت عنوان مشاوره فلسفی است نوع این پژوهش از حیث هدف، نظری یا بنیادی و از لحاظ رویکرد، کیفی و فلسفی می‌باشد. جهت جمع‌آوری داده‌ها و به منظور نیل به اهداف پژوهش به اقتضای سؤالات پژوهش و به منظور پاسخ به سؤالات از روش‌های متنوعی بهره گرفته شد. عمده‌ترین روش مورد استفاده در این پژوهش روش تحلیلی است. بدین منظور برای تبیین سؤال (مشاوره فلسفی بر چه مبانی معرفت‌شناسی استوار است؟) از روش تحلیل مفهومی و از نوع تفسیری و مفهوم‌پردازی استفاده گردید.

در مشاوره فلسفی کسب معرفت دستاوردی انسانی است که در نتیجه ساخت معانی و ارزیابی واقعیت‌های انسانی بدست می‌آید. از این رو موضوع معرفت انسان است و معرفت انسانی همواره می‌تواند از نو مورد توجه و ارزیابی قرار گیرد. این رویکرد بر هفت بنیان معرفتی شامل: تفکیک ناپذیری معرفت و هستی آدمی، معرفت اصیل در برابر معرفت کاذب، ماهیت تجربی و میان فرهنگی معرفت، فراتر رفتن از معرفت گفتگومانی و تحول بنیادین مراجع، معرفت بی‌واسطه و انتقادی، بی‌طرفی مشاور در فرایند کسب معرفت و آگاهی به خویش استوار است. مهمترین منبع کسب معرفت در مشاوره فلسفی حواس هستی‌شناسی و مهمترین ابزارهای کسب معرفت دیالوگ، منطق صوری، پدیدارشناسی، بررسی و تحلیل تجارب مراجعان و تجزیه و تحلیل زبان تلقی می‌گردد. نتایج نشان داد که تبیین و بررسی مبانی معرفتی مشاوره فلسفی ترجیحات روش‌شناسی مشاوران فلسفی را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

**کلید واژه‌ها:** مشاوره فلسفی، معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، مراجع

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی، دانشگاه شاهد، تهران ایران  
s.hesam\_h@yahoo.

۲. دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی، دانشگاه شاهد، تهران. ایران (نویسنده مسئول).  
rahnama@shahed.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۱/۲۸  
۳. دانشیار دانشگاه شاهد  
sobhaninejad@shahed.ac.ir

### ۱- مقدمه و بیان مسئله

در دنیای مدرن امروز، بسیاری از تهدیدها و بحران‌های روانی انسان معاصر ناشی از عادت‌های غلط تفکر و تناقضات معرفت‌شناختی است. انسان مدرن در جهانی از معرفت‌های شخصی و واقعیت‌های متعدد زندگی می‌کند. پیچیدگی علوم، گسترش دانش بشری، وجود معرفت‌های مختلف، مفاهیم تکه تکه شده، اندیشه‌های ناهمگون و تضادهای فکری میان انسان‌ها، روز به روز بر دامنه این مشکلات افزوده است. ناتوانی انسان در کسب معرفت منطقی، پاره‌پاره کردن مفاهیم جهانی و در نهایت ضعف در فرایند اندیشیدن و تفکر، منجر به بحران‌های شناختی در جهان کنونی شده است. آدمی در دنیای مدرن به جای آنکه بتواند به مدد فکر و اندیشه، خویش را از بحران‌های گریبان‌گیر بشر آزاد سازد، خود گرفتار بحران اندیشه شده است (مک اینتایر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۷؛ بوهم<sup>۲</sup>، ۱۹۹۶). یکی از مسائل اصلی در معرفت بشر و مهمترین عامل به وجود آورنده مسائل و مشکلات شناختی، ناتوانی آدمی در تفکر و اندیشیدن است. تضاد، کشمکش و کج فهمی بین آدم‌ها، نفی دیگری و تأیید بی چون و چرای معرفت‌خویشتن و دیگری از ویژگی‌های بارز انسان مدرن و از آفت‌های شناختی بشر در عصر معاصر است که این عوامل رنج فراوانی را بر وی وارد نموده، او افسرده و قهقرا است، و نیازمند تأمین وجود انسانی خویش و رهایی خود از افسردگی و هدایت به سوی پیشرفت است.

در چنین فضایی علوم مختلف درصدد ارایه راه‌حلی برای کاهش آلام بشری برآمده‌اند که فلسفه نیز به عنوان خاستگاه علوم بشری از این امر مستثنی نبوده است. شاید بارها از خود پرسیده باشیم آیا فلسفه دارای وجهی عملی برای پاسخ‌گویی به چالش‌ها و نیازهای معرفتی زندگی امروز می‌باشد؟ و یا صرفاً در عرصه دانش نظری باقی مانده و کارکردی در زندگی شخصی افراد ندارد. فلسفه که با توسعه پوزیتیویسم منطقی<sup>۳</sup> در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از حوزه علم کنار گذاشته شده، و متهم به ارائه گزاره‌های

---

1. Alasdair MacIntyre  
2. Bohm  
3. Logical positivism



## تیسین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ۱۵۳

پیشینی و آزمایش‌ناپذیر بود، به‌عنوان رشته‌ای بدون حوزه کاربردی در نظر گرفته شد. این در حالی است که بسیاری از اندیشمندان برخلاف این دیدگاه، فلسفه را حوزه‌ای کاربردی در زندگی انسان‌ها تلقی نموده‌اند. از جمله ساویج<sup>۱</sup> (۱۹۹۷) معتقد است که بسیاری از مکاتب فلسفی یونان باستان مانند کلیان<sup>۲</sup>، رواقیون<sup>۳</sup>، اپیکوریان<sup>۴</sup> و فلاسفه‌ای چون سقراط<sup>۵</sup> فلسفه را به‌عنوان رشته‌ای عملی و آموزش هنر زندگی می‌دیدند که در آن تفکر عامل حرکت در انسان و مشاوره است که زایش اندیشه را بدنبال دارد (ساویج، ۱۹۹۷: ۴۰). ویتگنشتاین به نقل از مارتین<sup>۶</sup> (۲۰۰۱) فلسفه را به‌عنوان شیوه‌ای از زندگی تعریف می‌کند (مارتین، ۲۰۰۱: ۲۰۱). از منظر هایدگر<sup>۷</sup> (۱۴۰۱) فلسفه مسیری است که فرد در زندگی ضمن برقراری ارتباط با دیگری طی می‌کند (هایدگر، ۱۴۰۱: ۳۶). راب<sup>۸</sup> (۲۰۰۲) فلسفه را بخش جدایی‌ناپذیر شرایط اجتماعی و فرهنگی زندگی انسانی تلقی نموده و مارینوف<sup>۹</sup> (۲۰۰۵) نیز فلسفه را حکمتی پویا می‌داند که واقعیت‌های زندگی، کیفیت و چگونگی زندگی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد (مارینوف، ۲۰۰۵: ۱۱).

لذا در پاسخ به همین نیازها بود که در پایان قرن بیستم فلسفه به خود آمد و سعی نمود تا رویکردی عملی اتخاذ نماید. این چرخش توسط یک جنبش فلسفی هدایت می‌شود که تلاش دارد معنای اصلی فلسفه را بازیابی نموده و فلسفه را به روشی برای زندگی در مواجهه با چالش‌های آن تبدیل کند. در کشورهای انگلیسی‌زبان، این حرکت به‌عنوان فلسفه کاربردی<sup>۱۰</sup> شناخته می‌شود. براون<sup>۱۱</sup> (۲۰۱۱)، معتقد است که فلسفه کاربردی جریانی بین‌المللی است که به‌دنبال بازیابی ارتباط فلسفه با زندگی فردی و اجتماعی و ایجاد فضاهای جدیدی است که بعد عملی را که مشخصه فلسفه باستان است، در جریان زندگی وارد نموده و آن را ترویج نماید (براون، ۲۰۱۱: ۱۱۴). در نتیجه این تلقی

- 
1. Savage
  2. Cynics
  3. Stoics
  4. Epicureans
  5. Socrates
  6. Wittgenstein quoted by Martin
  7. Heidegger
  8. Rabe
  9. Marinof
  10. Philosophical praxis
  11. Brown

نوین، ابتکارات جدید و جسورانه‌ای در ابعاد فردی و اجتماعی ظهور نمود که هم از نظر جغرافیایی و هم از نظر تعداد در سراسر جهان در حال گسترش است. نمونه‌هایی از این پیشنهادات عبارتند از مشاوره فلسفی<sup>۱</sup>، کافه‌های فلسفی<sup>۲</sup>، کارگاه‌های فلسفی<sup>۳</sup>، فلسفه برای کودکان<sup>۴</sup>، فلسفه برای معلمان<sup>۵</sup>، فلسفه در شرکت‌ها و سازمان‌ها<sup>۶</sup> و غیره. لذا مشاوره فلسفی به عنوان زمینه‌ای که این امر را در عینی‌ترین شکل آن ترسیم می‌نماید سعی نمود خود را به عنوان پارادایم جدیدی در عصر حاضر برای حل مشکلات معرفتی انسان معاصر مطرح نماید. گوتکنخت<sup>۷</sup> (۲۰۰۶) جنبش جهانی مشاوره فلسفی را واکنشی به سرگردانی انسان معاصر و شیوه زندگی وی در نتیجه سیاست زدگی و سلطه فناوری بر ابعاد زندگی وی تلقی می‌نماید. وی این سرگردانی را دارای مبنایی معرفتی می‌داند که خود را به سه شکل کاهش آگاهی انسان از خود، کاهش آگاهی از نیروهای ذهنی و معنوی و کاهش اراده و اختیار انسان در مقابل علم به واسطه نسبت‌گرایی تلقی می‌کند (گوتکنخت، ۲۰۰۶: ۴۲). در چنین شرایطی غلبه بر این مشکلات برای انسان معاصر حیاتی است و لازم می‌آید که فلسفه با مشاوره همراه گردد.

بدین ترتیب در دهه ۱۹۷۰ فلسفه مورد توجه روانپزشکان و روانشناسان و افرادی که با مسائل مربوط به سلامت روان علاقمند بودند به ویژه انگلیستان سیالیست‌ها و پدیدارشناسان قرار گرفت و جزو جدایی‌ناپذیر رسالت درمانی آنها قرار گرفت. از این رو برخی از فلاسفه علاقمند به دانش و مهارت‌های فلسفی این چالش را پذیرفته و کمک به مردم برای تأمل در مسائل شناختی روزمره و حل چالش‌های آن را سرلوحه خود قرار دادند (شوستر، ۱۹۹۹: ۸۴). از این پس مشاوره فلسفی به عنوان رقیبی برای مشاوره روانشناسی تلقی می‌شد که در تبیین تفاوت و تقابل میان این دو باید اذعان نمود که مشاوران روان‌درمان‌گر برای بیان فرآیند شکل‌گیری اختلال و رفع مشکلات افراد به توضیحات علی معلولی، علاقمندند به تبع چنین منظری مشاوره روانشناختی نیز تمایل دارد که فرآیندهای ذهنی را در قالبی

- 
1. Philosophical counseling
  2. Philosophical cafes
  3. Philosophical workshops
  4. Philosophy for children
  5. Philosophy for teachers
  6. Philosophy in companies and organizations
  7. Gutknecht

علی معلولی ببیند. به عبارتی دیگر مشاوران از این دانش و نظریات مربوط به علل اساسی فرآیندهای ذهنی بهره می‌گیرند تا به مراجعان خود در مدیریت مشکلات روانشناختی‌شان از جمله اختلالات خلقی، اضطراب، روان‌پریشی و... کمک کنند. اما مشاوره فلسفی برای پرداختن به مشکلات انسان در زندگی از تعالیم فلسفی بهره می‌گیرد. مشاوران فلسفی تمایل دارند فرآیندهای ذهنی را در قالب توجه معرفتی یعنی توجه باورها یا ادعاهایی که پیرامون چگونگی «شناختن» انجام می‌شوند، ببینند.

لاهاو<sup>۱</sup> (۱۹۹۵) تفسیر جهان بینی در مشاوره فلسفی را امری اساسی تلقی می‌کند و معتقد است که مشاوران فلسفی نباید از تکنیک‌های روان‌درمانی استفاده کنند بلکه بایستی به عنوان فردی متخصص در تفسیر جهان بینی مراجعان یاری‌گر آنها باشند (لاهاو، ۱۹۹۵: ۸). فیاری<sup>۲</sup> (۱۹۹۹) نیز معتقد است که روانشناسی و روان‌درمانی صلاحیت رسیدگی به مسائل جهان بینی افراد را که به زعم وی مسائل درجه بالا و مستقل هستند را ندارند (فیاری، ۱۹۹۹: ۵۹). آخنباخ<sup>۳</sup> (۱۹۹۵) رابطه مشاوره فلسفی و روان‌درمانی را هم‌همکاری و هم‌رقابت تلقی می‌کند (آخنباخ، ۱۹۹۵: ۶۲). شوستر<sup>۴</sup> (۱۹۹۹a) مشاوره فلسفی را حوزه‌ای مستقل و جایگزینی برای روان‌درمانی تلقی می‌کند (شوستر، ۱۹۹۹a: ۴۷). مارینوف (2012) معتقد است که اگر فردی مشکل روانی دارد باید به روانشناس مراجعه نماید، اگر مشکل روان پزشکی دارد باید به دنبال روان‌پزشک باشد و اگر مشکل فلسفی دارد باید به یک مشاور فلسفی مراجعه نماید. مشاوره فلسفی برای افرادی مناسب است که مشکلات مرتبط با اهداف، ارزش‌ها، تعارضات، روابط و تغییرات شغلی دارند. هیچ‌یک از این مشکلات در درون خود نشانه‌ای از بیماری روانی ندارند. و هیچ‌یک از آنها نیاز ندارند که فرد به دوران کودکی خود بازگردد و وقایعی را در خصوص منشأ مشکل خود شناسایی نماید. مشاوره فلسفی زندگی را با استفاده از گفتگو بررسی می‌کند و گفتگو برخلاف تشخیص نشانه سلامتی است و نه بیماری (مارینوف، ۲۰۱۲: ۶۰). راب<sup>۵</sup> (۲۰۰۱) معتقد است

---

1. Lahav  
2. Feary  
3. Achenbach  
4. Schuster  
5. Raab

که مشاوره فلسفی با روان‌درمانی کاملاً متفاوت است زیرا مراجعان مشاوره فلسفی بازیگران مستقلی هستند که قادر به درک موقعیت‌ها و تغییر زندگی خود برای بهتر شدن هستند و این در حالیست که روانشناسان این مهم را پیش فرض می‌گیرند که مراجع محصول نیروهای روانی درونی است که هیچ‌کنترلی بر آنها ندارند (راب، ۲۰۰۱: ۹۳).

بنابراین با توجه به آنچه در بیان مسئله و ضرورت مشاوره فلسفی عنوان گردید، تمرکز بر آرای فلسفی مرتبط با زندگی و مشکلات انسانها از یک سو، و مسئله معرفت و نحوه‌ی شکل‌گیری آن از دیگر سوی، تبیین مبانی معرفت‌شناسانه این رویکرد را ضروری می‌سازد و می‌تواند در حوزه عمل و نظریه پردازای مشاوره فلسفی راه‌گشا باشد.

در باب اهمیت نظری پژوهش باید خاطر نشان ساخت که نتایج این پژوهش از یکسو با روشن نمودن نقاط خاکستری و مبهم مشاوره فلسفی به توسعه دانش نظری در این حوزه یاری می‌رساند. از دیگر سو با تبیین مبانی معرفت‌شناسی در حوزه مشاوره فلسفی، بستر نظری مناسبی را برای نظام مشاوره، مشاوران فلسفی و افرادی که در این حوزه فعالیت می‌نمایند فراهم می‌آورد.

اهمیت کاربردی این پژوهش از چند منظر قابل توجه است: نخست اینکه نتایج حاصل از این پژوهش، ضمن ایجاد چشم‌اندازی جدید در شیوه اجرای فعالیت‌های مشاوره از طریق بازبینی فلسفه و جهان‌بینی مراجعان به دنبال پیش‌گیری از مشکلات ناشی از نادیده گرفتن ابعاد فلسفی و معرفتی مراجعان بوده و با ارائه مبانی معرفتی مشاوره فلسفی، نیازهای تخصصی مشاوران فلسفی را بهبود بخشیده و راهکارهای عملی برای برآورده سازی آنها ارائه می‌نماید. اهمیت کاربردی دیگر این پژوهش پاسخ‌گویی به سؤالات مشاوران در کاربرد روش‌ها و تکنیک‌های مشاوره فلسفی در مواجهه با مشکلات مراجعان با شرایط خاص، پژوهش‌گران و علاقه‌مندان به مشاوره فلسفی و همچنین فراهم سازی بستر مناسب برای پژوهش‌های تطبیقی و کاربردی در این زمینه است. همچنین با انجام این پژوهش متولیان نظام مشاوره با شناخت جامع‌تری نسبت به رویکردهای نوظهور مشاوره، می‌توانند شاخص‌های نوینی را برای اثرگذاری مؤثرتر برنامه‌های مشاوره مورد استفاده قرار دهند.

لذا این پژوهش با هدف تبیین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی در صدد

پاسخ به این مسئله است که مشاوره فلسفی بر چه مبانی معرفتی استوار است؟

## ۲. روش پژوهش

از آنجا که هدف پژوهش‌گر توسعه دانش نظری در یک زمینه خاص تحت عنوان مشاوره فلسفی است نوع این پژوهش از حیث هدف، نظری یا بنیادی و از لحاظ رویکرد، کیفی و فلسفی می‌باشد. جهت جمع آوری داده‌ها و به منظور نیل به اهداف پژوهش به اقتضای سؤالات پژوهش و به منظور پاسخ به سؤالات از روش‌های متنوعی بهره گرفته شد. عمده‌ترین روش مورد استفاده در این پژوهش روش تحلیلی است. بدین منظور برای پاسخ به سؤال پژوهش از روش تحلیل مفهومی و از نوع تفسیری و مفهوم‌پردازی استفاده گردید. جامعه پژوهش از نوع متنی و منابع جمع‌آوری داده‌های پژوهش شامل تألیفات و آثار دسته اول در خصوص عنوان پژوهش بوده است.

## ۳. یافته‌ها

### ۳-۱. موضوع معرفت

شناخت و معرفت، به معنای احساس برقراری ارتباط میان فرد با چیزی و در عین حال برقراری پیوند با آن است. بدین ترتیب مفهوم شناخت دربردارنده کشف و آگاهی از موضوع یا چیزی است. شناخت شامل جنبه‌های عملی فکر و فرایندهای فکری زیادی از جمله ادراک، توجه، شکل‌گیری دانش، قضاوت و ارزش‌گذاری، عقل و محاسبات، قدرت حل مسئله و تصمیم‌گیری، منطق و تولید زبان و... می‌شود. فرآیند شناختی از دانسته‌ها بهره‌جسته و دانش جدید به دست می‌آورد. همانگونه که در مبانی نظری عنوان گردید، مشاوره فلسفی رویکرد نوظهوری است که به مراجع یاری می‌رساند تا اصول معرفتی که در طول زندگی پذیرفته است، و همچنین بنیان جهان بینی که حیات اجتماعی-فرهنگی و ارزشی وی را شکل داده است را بررسی نموده و مبانی معرفتی اصیلی را در وی پی‌ریزی نماید. مشاور فیلسوف بر پایه بنیادهای معرفتی حالات روانی (اراده، آزادی، اعمال) حالات عاطفی (احساسات و تمایلات) و حالات شناختی (باورها، اعتقادات،

حدس‌ها) مراجع را زیر سؤال می‌برد و سعی دارد از شدت تأثیرگذاری منفی آنها در زندگی بکاهد (موندال<sup>۱</sup>، ۲۰۲۱: ۸۴۳۰).

بنابراین موضوع شناخت در رویکرد مشاوره فلسفی انسان و زندگی وی با تمام عناصر ارزشی آن است. کوچورادی<sup>۲</sup> (۱۹۹۹) بیان می‌دارد:

«چنانچه انسان نسبت به ارزش‌ها و عناصر ارزشی خود شناخت و معرفت نیابد زندگی به چرخشی که بیهوده می‌چرخد تبدیل می‌شود. زندگی بدون شناخت مانند هر رویداد طبیعی یا آنچه در زندگی حیوانات جاری است، رویدادی بی‌معنی خواهد بود. این در حالی است که زندگی انسان با ارزش‌ها، اهداف و برنامه‌ها اداره می‌گردد و تابعی از رویدادهای بی‌معنی نخواهد بود. بنابراین لازم می‌آید مبانی معرفتی جهان بینی انسانی را از منظر رابطه آن با ارزش‌ها و زندگی آراسته به عناصر ارزشی بررسی نمود و مطالعه مبانی معرفتی حوزه امور انسانی نیازمند نوع نگاه متفاوتی در مقایسه با دانش بدست آمده از روابط علت و معلولی است» (کوچورادی، ۱۹۹۹: ۱۱۶).

### ۲-۳. امکان و چگونگی کسب معرفت در مشاوره فلسفی

برخلاف حوزه امور طبیعی و مشاوره‌های روانشناختی که با کسب و نیل به معرفت مبانی معرفتی موضوعیت خود را از دست می‌دهد، در مشاوره فلسفی مبانی معرفتی به واسطه ارزش‌های نهفته در جهان بینی افراد و به واسطه ارتباطات و ویژگی‌های اساسی پدیدآورندگان به دست می‌آید بنابراین فرایند شناخت به واسطه بهره‌گیری از فلسفه و روش‌های فلسفی و ویژگی عدم قطعیت در فلسفه هرگز موضوعیت خود را از دست نمی‌دهد. کوچورادی (۱۹۹۹) در این خصوص معتقد است که در علوم طبیعی و پوزیتیو<sup>۳</sup> برخلاف فلسفه معرفت در نتیجه آزمایش و سنجش و ارزیابی اعمال مفعول بدست می‌آید. چنین معرفتی از نظر فاعل شناسا معرفتی قطعی است که جای هیچ شک و شبهه‌ای در موضوع باقی نمی‌گذارد و فاعل شناسا از صحت موضوع اطمینان قطعی دارد و نمی‌تواند در آن شک نماید (کوچورادی، ۱۹۹۹: ۲۹).

در نقطه مقابل این دیدگاه ماریونوف (۲۰۰۲) بیان می‌دارد که در مشاوره فلسفی مهمترین

---

1. Mondal  
2. Kucuradi  
3. positive

ویژگی چگونگی کسب معرفت و شناخت این است که ما دانش کافی و کاملی از خود و جهان پیرامون نداریم اما نکته مهم این است که ما ظرفیت و پتانسیل شناخت بهتر و زمینه رشد برای بهتر شدن در زندگی را داریم (مارینوف، ۲۰۰۲: ۵).

از دیگر سو در مشاوره فلسفی، برخلاف فلسفه مدرن که شکاکیت، نسبیّت‌گرایی و آزمایش‌پذیری معرفت ارائه شده توسط علوم را می‌پذیرد، کسب معرفت دستاوردی انسانی تلقی می‌گردد. بنابراین در مشاوره فلسفی معرفت در نتیجه ساخت معانی و ارزیابی واقعیت‌های انسانی و با لحاظ نمودن پرسپکتیو<sup>۱</sup> و زاویه دید انسان‌های درگیر در این فرایند بدست می‌آید.

### ۳-۳. بنیان معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی

#### ۱. تفکیک‌ناپذیری معرفت و هستی آدمی

مهمترین بنیان معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی بدون شک به اتحاد و پیوند ناگسستنی میان معرفت و هستی آدمی باز می‌گردد. بر اساس این مبنا، بحران‌ها و مشکلات زندگی انسانی در نتیجه گسستی است که میان معرفت و هستی آدمی بوجود آمده است و بدون این اتحاد انسان در زندگی با چالش‌های متعددی مواجه می‌گردد. در این راستا مهمترین هدف از مشاوره فلسفی رهایی انسان از این مشکلات و برقراری مجدد این پیوند است.

فیلسوفان دوران باستان پیوند میان معرفت و هستی آدمی را رابطه‌ای بازتابی تلقی می‌نمودند به این صورت که آنها بر این باور بودند که تنها انسان کامل، راستگو و متعهد به تحول عمیق در خود می‌تواند به شناختی عینی و عمیق از واقعیت نایل آید. بنابراین در دورانی که فلسفه خود زندگی تلقی می‌گشت، سه گانه‌ی فلسفه، معرفت به خود و تحول شناختی در پیوندی مستحکم در راستای اصلاح بنیادی و آشکارگی اصالت انسانی همپیمان شده بودند (مارتین، ۲۰۰۱: ۳۱).

امروزه معرفت و شناختی که در مشاوره فلسفی دنبال می‌گردد بسیار عمیق‌تر و گسترده‌تر از شناختی است که به واسطه قضاوت و استدلال‌های صرف یا نتایج تفکر

حاصل از گفتمان بدست می‌آید. شناخت در این رویکرد با بیداری و حساسیت عمیق انسانی برابری می‌کند. بنابراین در مشاوره فلسفی عمق وجود و هستی انسانی و معرفت دو روی یک سکه هستند و مشاوره فلسفی باید به هستی کلی انسانی در فرایند مشاوره متعهد بماند و نگاهی تک‌ساحتی به انسان نداشته باشد. بنابراین معرفت در مشاوره فلسفی چیزی نیست که بر آن اساس بتوان انسان را تعریف نمود بلکه فراتر از آن شاکله وجودی آدمی را تشکیل می‌دهد. این حالت از معرفت و آگاهی از خویشستن معرفت عمیقی است که با رشد معرفت وجود دانا نیز رشد پیدا می‌کند. با رشد شناختی فرد تحولی در وی بوجود می‌آید به نحوی که جهان را به شکل نوینی خواهد دید در نتیجه بنیان معرفتی مشاوره فلسفی ماهیتی عملیاتی دارد.

## ۲. معرفت اصیل در برابر معرفت کاذب

بر این مبنا انسان‌ها در طی زندگی با شرایط متعددی مواجه می‌شوند و هرچه بیشتر با خود عمیق و با کیفیت‌های بنیادین خود در ارتباط باشند، واکنش‌های عاطفی، فکری و ارادی آنها واقعی‌تر، خلاقانه‌تر و خودانگیخته‌تر خواهد بود. بالعکس هرچه تحت تأثیر حجاب‌های شرطی‌سازی روانی-اجتماعی و فرهنگی قرار گیرند، قراردادگرایی اجتماعی، پاسخ‌های معرفتی اصیل را تحت تأثیر قرار خواهد داد و بحران را به دنبال خواهد داشت.

بنابراین شکل‌گیری معرفت در انسان بر این مبنا به دو صورت رفتار وی را جهت می‌دهد. یکی معرفت حاصل از رفتار ظاهری که مشروط به شرایط فرهنگی و قراردادهای اجتماعی است. دیگری معرفت حاصل از رفتار واقعی و اصیل. معرفت اصیل در انسان زمانی امکان پذیر است که بیگانگی رایج در زندگی روزمره را کنار گذاشته و بر اساس آنچه واقعاً هست خود را تعریف نموده و رفتار نماید. لاهو (۱۹۹۵) در این خصوص ابراز می‌دارد که این هویت‌های کاذب با وجود نداشتن ماهیتی اصیل در زندگی، احساس هویتی به انسان می‌بخشند که گاه با اشتیاق در چهارچوب آن زندگی نموده و به چالش کشیدن این هویت‌ها موجب سردرگمی می‌شود (لاهو، ۱۹۹۵: ۸).

در نتیجه دستیابی به معرفت اصیل و بنا نهادن زندگی بر بنیان آن نیازمند نادیده گرفتن



## تیسین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ۱۶۱

نظریات و مدل‌های کاذب جهت دهنده اعتقادات و رفتار آدمی است. خود اصیل ما معادل منبع غنی نیروهای معرفتی و عاطفی ما هستند. که در پرتو آن هوش و قوای شناختی، انسان را به سوی آرامش و پذیرش رنج‌ها در زندگی رهنمون می‌سازند.

### ۳. ماهیت تجربی و میان فرهنگی معرفت

به نظر می‌آید نقطه شروع مشاوره فلسفی، فلسفه زندگی و آنچه افراد در طول زندگی خود توسط منابع مختلف تجربه می‌نمایند باشد. سیمون هرش<sup>۱</sup> (۱۹۸۰) این مهم را به شکل زیر بیان می‌دارد:

«هر کدام از ما فلسفه‌ای در زندگی خود داریم که حتی شاید نسبت به آن معرفتی نداشته باشیم. این فلسفه به صورت نظری قابل بررسی نیست بلکه در نوع نگاه ما به جهان، در طرز فکر، احساس و عمل تجربی ما آشکار می‌شود» (هرش، ۱۹۸۰: ۳۲). لاهاو (۱۹۹۵) نیز از آن تحت عنوان "فلسفه شخصی"<sup>۲</sup> نام می‌برد. که در فرایند مشاوره فلسفی به صورت تجربی و بر اساس بازسازی و تفسیر جهان بینی مراجعان انجام می‌گیرد (لاهاو، ۱۹۹۵: ۴).

### ۴. فراتر رفتن از معرفت گفتمانی و تحول بنیادین مراجع

به عقیده فوکو معرفت گفتمان را شکل می‌دهد و گفتمان نیز راه‌های مسلط تفکر را شکل می‌دهد و در نهایت هر دو، بر زندگی ما حاکم میشوند (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۸). در اندیشه فوکو معرفت گفتمانی نوعی رابطه قدرت / معرفت را با خود به دنبال دارد و این در حالی است که مشاوره فلسفی در تلاش برای بازگرداندن فلسفه به معنای اصلی آن و کاربرد آن در زندگی است. کسب معرفت در این تلاش دو سویه میان مراجع و مشاور به معنای سلطه و ایجاد معرفت از اصول غایی و با ابزار عقل گفتمانی نیست. بلکه معرفت در این تلقی نقشی رهایی بخش را بازی می‌کند که درصدد است تحولی شناختی را در مراجع بوجود آورد. لازمه این امر این است که از عقل گفتمانی فراتر رفته و هویت اصیل مراجع را در دوگانه شناخت / بودن جستجو نماییم. مشاوره فلسفی بر این بنیان بر هنر معرفت وجودی توأمان با عمل خردمندانه اشاره دارد. هنری که درصدد است مراجعان را به واسطه‌ی این معرفت

---

1. Seymon, Hersh  
2. Personal Philosophy

اصیل از سردرگمی و بحران‌هایی که در زندگی تجربه می‌نمایند بیدار نموده و در این راستا دستورالعمل‌های عملی برای رسیدن به این هدف ارائه نماید.

### ۵. معرفت بی‌واسطه و انتقادی

این مبنا ناظر به ارتباط مستقیم رویکرد مشاوره فلسفی و خودکاوی مراجع است. بر این اساس بررسی و کاوش در خود مسیری کاملاً تجربی است. بدان معنی که دسترسی به حقیقت خویشتن در نتیجه مطالعه صرف فلسفه، معرفت‌شهودی و یا بهره‌گیری از شیوه‌های منطقی و عقلانی صرف بدست نمی‌آید. در مشاوره فلسفی تحقق و ادراک خویشتن حاصل تجربه مستقیم و بی‌واسطه لایه‌های عمیق‌های هویت است. این مبنای معرفت‌شناختی برخلاف رویکرد روانکاوی است که قائل به عدم توانایی شناخت و کنترل این لایه‌ها توسط انسان است. فروید انسان را برده نیروهای خارج از کنترل خود می‌داندست و معتقد بود که شناخت و معرفت از لایه‌های پنهان ذهنی برای مراجع غیر ممکن است. این تلقی از معرفت‌شناسی متأثر از الهیات یهودی است که وضعیت روانی انسان را حاصل نیروهای خارج از کنترل وی می‌داند (فروید ۱۹۲۰ به نقل از دمورست، ۲۰۰۵: ۱۱۶).

ارزش فلسفه در فرایند معرفت‌شناسی مشاوره فلسفی به واسطه ظرفیت‌هایی است که بصورت مجموعه‌ای از پیشنهادها، دستورالعمل‌ها و نشانه‌ها آشکار می‌شود. هدف از بهره‌گیری از این ظرفیت‌های فلسفی این است که مراجعان را قادر سازد با روبرو شدن با تجربه مستقیم و بلافصل خود، واقعی یا غیرواقعی بودن عوامل تعیین‌کننده رفتار را تأیید یا رد نمایند. همه فیلسوفان مشاور بر این ایده که مشاوره فلسفی مستلزم فلسفه ورزی است اتفاق نظر دارند. مسئله مهم این است که فلسفه ورزی در جلسات مشاوره چگونه و با چه هدفی انجام می‌گیرد؟ در راستای پاسخ به این سؤال است که تفاوت‌های معرفتی در مشاوره فلسفی آشکار می‌گردد. به عنوان نمونه کوهن (۲۰۰۹) معتقد است که انسان‌ها ذاتاً خطاپذیر هستند و مقدمات رفتار و استدلال عاطفی آنها حاوی مغالطه است. بنابراین مشاور اساساً از فلسفه ورزی در راستای کمک به مراجعان در غلبه بر مشکلات شخصی خود با تجزیه و تحلیل انتقادی باورها و نگرش‌های خود بهره می‌گیرد (کوهن، ۲۰۰۹: ۱۰۴).

## ۶. بی‌طرفی مشاور در فرایند کسب معرفت

یکی از مهمترین مبانی کسب معرفت در مشاوره فلسفی حفظ بی‌طرفی مشاور و تعلیق پیش‌زمینه‌های فکری وی در فرایند مشاوره است. ایوب<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) معتقد است در فرایند مشاوره فلسفی هیچ دیدگاه متبلورانه‌ای از چستی جهان بینی مراجع وجود ندارد. بدین منظور مشاور فیلسوف با بهره‌گیری از روش‌های فلسفی، فارغ از جهت‌دهی و نمایندگی دیدگاه مراجع، نظام معرفتی و جهان بینی وی را واکاوی می‌نماید. مشاور بایستی همواره به جهان بینی مراجع احترام گذاشته و موضع خود را براساس نوع مسئله مراجع تنظیم نماید (ایوب، ۲۰۰۴: ۳۳).

مشاور فیلسوف چنانچه بخواهد شناخت معتبری از جهان بینی مراجع خود کسب نماید و به مراجع خود یاری رساند که به بالاترین سطح از خودشناسی نایل آید باید جهان بینی مراجع را با تعلیق اندیشه خود حفظ نماید زیرا در غیر اینصورت مراجع قادر نخواهد بود پيشداوری‌های مولد را که مانع فهم هستند و به بدفهمی‌ها می‌انجامند، از مبانی معرفتی معتبر تفکیک نماید.

مراجع نیز در راستای خودشناسی هر اندازه قادر باشد شرطی شدن روانشناختی خود را که توسط باورهای کاذب و کلیشه‌ها شکل گرفته‌اند در پراتر قرار دهد معرفت به حقیقت بیشتر نمود پیدا می‌کند. زیرا این موارد خود واقعی را پنهان نموده و مانع از بیان عمیق آنها می‌شود.

تیلمانز<sup>۲</sup> (۲۰۱۸) شکل‌گیری اعتماد میان مراجع و مشاور را ثمره حفظ این بی‌طرفی در مشاوره فلسفی تلقی می‌کند. معرفت و شناخت در مشاوره فلسفی فرایندی دو سویه است. معرفت یک سویه منجر به شکل‌گیری بی‌اعتمادی در مشاوره فلسفی و تعیین و تفسیر دیگری نه بر اساس خود واقعی بلکه به واسطه عقل غالب یکی از طرفین است و این مهم با روح ارتباطی مشاوره فلسفی در تضاد است. بی‌اعتمادی شکافی را میان مراجع و مشاور ایجاد می‌کند که لاجرم یکی از آن دو از عقلانیت برای پر کردن این شکاف استفاده می‌کند و بدین معنی که یکی از طرفین جهان بینی دیگری را معنا و تفسیر نموده تا نوعی از اعتماد میان آنها شکل بگیرد (تیلمانز، ۲۰۱۸: ۱۰).

---

1. Aiub  
2. Tillmanns

## ۷. آگاهی به خویشتن

شاید مهمترین موضوعی که در فرایند مشاوره فلسفی مطرح است مسئله خود شناسی و نحوه پاسخ به این سؤال باشد که من چه کسی هستم؟ و چگونه بفهمم که چه کسی هستم؟ پاسخ به این سؤالات صرفاً با یک تحلیل عقلانی و در نتیجه یک بررسی ذهنی بدست نمی‌آید. همچنین حواس و احساسات فیزیکی ما نیز قادر نخواهد بود که تبیین جامعی از این فرایند شناخت ارائه نماید. در واقع مسئله این است که با وجود آنکه ما شناختی از خود داریم اما قادر به توضیح این نکته که چگونه آن شناخت بدست می‌آید و چگونه رفتار ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد نیستیم.

کاواله (۲۰۱۷) ضمن بیان این مسأله ابراز می‌دارد که حس بودن، احساسی اصیل و بی‌واسطه از حضور هستی شناختی خود فرد است. احساسی که در عبارت «من هستم» بیان می‌شود و ما بطور مستقیم و کاملاً بدیهی از آن آگاهی داریم. آگاهی به عنوان محور شناخت، فضای شفاف است که در آن محتویات معرفتی ما از خود آشکار می‌گردد (کاواله، ۲۰۱۷: ۶۹).

اسپیرا<sup>۱</sup> (۲۰۱۴) نیز ضمن تأیید دیدگاه کاواله، در این خصوص بیان می‌دارد که در مشاوره فلسفی شناخت جامع از خود حاصل معرفت به سه گانه ذهن، بدن و جهان است که توسط خود افراد تجربه می‌گردد. در واقع بدون حضور آگاهانه افراد هیچ گونه شناختی از خود بدست نمی‌آید. هر تجربه‌ای از خود، پیش از آنکه ویژگی‌های عینی خویش را آشکار سازد، ابتدا به واسطه نوری که منشأ آن در درون آگاهی فرد است شناخته خواهد شد (اسپیرا، ۲۰۱۴: ۴۴).

لاهاو (۲۰۱۸) بیان می‌دارد که چنانچه انسان بخواهد خود را ادراک نماید و براساس واقعیت‌های خود زندگی‌اش را ترسیم نماید، بایستی خود را در محور شناخت قرار دهد، بر این اساس باید به این باور دست یافت که انسان شیء<sup>۲</sup> نیست بلکه سوژه<sup>۳</sup> ایست که زندگی را تجربه می‌کند. چنانچه به این شناخت درونی آگاهی پیدا نکنیم و خود بنیادین خود را

---

1. Spira  
2. Object  
3. Subject

ادراک ننماییم، بدون شک قادر نخواهیم بود مرزهای بی هویتی را تبیین و زندگی را بر بنیاد خود واقعی سامان بخشیم (لاهاو، ۲۰۱۸: ۱۸).

در نتیجه ما قادر هستیم ادراک مستقیمی از حضور آگاهانه خود در جهان داشته باشیم. یعنی انسان قادر به شناخت مراتب آگاهی از خود و به صورت تجربی می باشد. بنابراین آگاهی از خود شرط امکان هر تجربه ای در انسان است. بدون این آگاهی از خود هیچ گونه ادراک، جهان و وجود پدیداری معنای واقعی خود را بدست نمی دهد. آگاهی از خود پیشینه‌ای را نسبت به انسان به دست می دهد که عامل تغییرات بنیادی در وی است. این آگاهی همان چیزی است که در هر لحظه به انسان اجازه می دهد که عنوان دارد: «من هستم».

#### ۳-۴. منابع کسب معرفت در مشاوره فلسفی

در خصوص منابع کسب معرفت در مشاوره فلسفی باید اذعان نمود که از آنجا که جهان بینی مراجعان مستقیماً درگیر فرایند شناختی است، از طریق دسته‌بندی‌ها و منابع از پیش تعیین شده ذهنی یا از طریق حواس نمی‌توان به شناخت جامعی نایل گشت. شولاویکووا<sup>۱</sup> (۲۰۱۴) در تأیید آنچه بیان گردید معتقد است که: «همچون فلسفه‌های در برج عاج زندانی، نمی‌توان نگاه تک‌ساحتی به منابع کسب معرفت در مشاوره فلسفی داشت و نمی‌توان گفت منبع کسب معرفت در این رویکرد ذهن احساس و یا ترکیبی از آندوست. مشاوره فلسفی منابع معرفتی خود را از تجربیات و جهان بینی مراجعان که حیرت و شگفتی را در آنها برمی‌انگیزاند کسب می‌کند. حیرت و شگفتی فلسفی، جهان بینی فرد را به احساس یا عقلانیت تقلیل نمی‌دهد بلکه فرد را در کلیت آن مد نظر قرار می‌دهد (شولاویکووا، ۲۰۱۴: ۴۷۸).

پاکتر<sup>۲</sup> (۲۰۰۱) معتقد است که مشاوره فلسفی متأثر از دو منبع معرفتی بسیار مهم است. یکی معرفت هر فرد به خود آنگونه که خود را ادراک و احساس می‌کند. مانند احساس محبتی که تجربه می‌کند و دیدگاه‌ها، دانش و صداهاهایی که در زندگی احساس می‌کند. دیگری معرفتی است که بر اساس ارتباط با جهان و مشترکاً در زندگی اجتماعی انسانها

---

1. Šulavíková  
2. Packter

شکل گرفته است. در نتیجه معرفت ذهنی هر فرد می‌تواند هماهنگ یا در تضاد با معرفت مورد توافق جامعه باشد. و درک این مهم در پیشبرد جلسات مشاوره فلسفی مهم تلقی می‌گردد (پاکتر، ۲۰۰۱: ۲۳).

بنابراین مشاوره فلسفی می‌کوشد شکاف و ثنویت میان ذهن و جسم را که در دوران مدرنیته عمیق‌تر شده است از میان برداشته و انسان را در کلیت آن مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. مشاوره فلسفی درصدد پاسخ به مشکلات و بحران‌های انسان معاصر است. معضلات و مشکلاتی که مستلزم شناخت جامع انسان و در موقعیت و شرایط ویژه انسانی است.

تیلمانز (۲۰۰۵) در این خصوص بیان می‌دارد که مسئله زیربنایی در مشاوره فلسفی این است که مشاور با بهره‌گیری از دیالوگ و گفتگو در جلسه مشاوره به مراجع یاری رساند تا با تمام وجود شناخت جامعی نسبت به مسائل زندگی و جهان بینی خود بدست آورد و در عین حال قادر باشد از دیدگاه خود دفاع نماید. همچنین وی بتواند ناشناخته‌های زندگی، موقعیت‌ها، روابط و سبک زندگی و جهان بینی دائماً در حال تغییر خود را در این فرایند شناختی درگیر نماید (تیلمانز، ۲۰۰۵: ۸).

تودیو<sup>۱</sup> (۱۹۹۸) معتقد است مشاوره فلسفی در تلاش است تا نقشی رهایی بخش را در خصوص معرفت مراجعان به جهان بینی خویش ایفا نماید. در غیر اینصورت انسان و اندیشه وی در دام هویت‌های کاذب و ساختگی گرفتار خواهد شد. در مشاوره فلسفی مبانی معرفت، شامل مفروضات بدیهی، پیش فرض‌های زندگی، احساس، باورها و ارزش‌هایی که کلیت وجودی مراجعان را تشکیل داده و به عنوان بخشی از دنیایی که در آن زیست نموده و به فردی که الان هستند تبدیل شده‌اند، مورد مطالعه و پرسش قرار می‌گیرد (تودیو، ۱۹۹۸: ۱۷۳).

در نتیجه منبع کسب معرفت در مشاوره فلسفی مطالعه زندگی مراجع در کلیت آن است. تا در نهایت معرفتی جامع از زندگی بررسی شده به عنوان یک پاسخ، در انتهای مشاوره فلسفی و نتیجه آن قرار گیرد.

لاهاو (۱۹۹۶) منبع معرفتی که در مشاوره فلسفی انسان را در کلیت آن مورد مطالعه قرار

---

1. Tuedio

## تسین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ۱۶۷

داده و اطلاع جامعی از جهان بینی وی بدست می‌دهد را حواس هستی‌شناختی می‌نامند. وی بیان می‌دارد:

«از آنجا که مشاوره فلسفی درصدد آشکارگی و معرفت به جهان بینی انسانی است باید این نکته را مد نظر قرار دهد که آگاهی اصیل و درونی مراجعان به عنوان نقطه کانونی که معانی، حقیقت، اصالت و زیبایی‌شناختی در آن نهفته است، صرفاً با یک تحلیل ذهنی و یا بهره‌گیری از احساس نمی‌تواند حقیقت وجودی آنها را تسخیر نماید. بلکه به واسطه حواس هستی‌شناختی که منبع مهمی برای تشخیص و کشف خود درونی محسوب می‌گردد می‌توان داده‌های معتبری برای تحلیل کلیت انسان کسب نمود. حواس هستی‌شناختی ما را با واقعیتی اصیل و بنیادی در انسان مواجه می‌سازد که در مشاوره فلسفی غالباً تحت عنوان «خود عمیق» نام برده می‌شود. حواس هستی‌شناختی همواره تحلیلی بدیع و خلاقانه از قضاوت‌های سطحی انسان‌ها در مورد درست، زیبا یا خوب بودن جهان بینی افراد بدست می‌دهند. باید خاطر نشان ساخت که معرفت عقلی و معرفت حاصل از احساسات و یادگیری، بیان و تجلی این منبع مهم معرفتی در مشاوره فلسفی تلقی می‌گردند (لاهاو، ۱۹۹۶: ۲۷۱).

بنابراین ملاحظه می‌گردد که در مشاوره فلسفی حواس هستی‌شناختی به عنوان منبع معرفتی پویا، همواره شناختی بدیع‌تر و عمیق‌تر از آنچه به طور معمول توسط منابع عقلانی، احساسات و عواطف بدست می‌آیند را در کانون توجه قرار می‌دهد. حواس هستی‌شناختی اشاره به ادراک و احساسی دارد که از ابعاد روان‌فیزیکی اصیل‌تر و نتیجه بودن و هستی‌ما در جهان است. لذا در مشاوره فلسفی صرفاً تکیه بر فرایندهای ذهنی و تحلیل محتوای احساسات شناخت جامعی از عمیق‌ترین و مهمترین ابعاد واقعیت مراجعان را بدست نمی‌دهد، بلکه این مهم به واسطه احساسی که واقعیت‌های وجودی مراجع را لمس نموده، اعماق درون آنها را ادراک کرده و طعم واقعیت را با شادی و رنج‌هایش چشیده است بدست می‌آید. از این رو حواس هستی‌شناختی اشاره به حواسی دارد که ضمن فراهم آوردن ظرفیت تماس با عمیق‌ترین بعد وجودی و واقعیت‌های اصیل مراجعان، تفسیری جامع و قابل اطمینان از جهان بینی مراجعان را بدست می‌دهد.

### ۳-۵. ابزارهای فلسفی کسب معرفت در مشاوره فلسفی

آنچه مشاوره فلسفی را فلسفی می‌کند بهره‌گیری از ابزارهای فلسفی در راستای شناخت جهان بینی مراجعان است. بنابراین لازم می‌آید در ادامه بررسی مبانی معرفتی مشاوره

فلسفی، مروری بر ابزارهای فلسفی که مشاور فیلسوف از آنها برای دست‌یابی به معرفت قابل اعتماد و عمق بخشیدن به عمل مشاوره فلسفی بهره می‌گیرد داشته باشیم.

### ۱. دیالوگ

مهمترین و قدیمی‌ترین ابزار فلسفی که در رویکرد مشاوره فلسفی، جهان‌بینی معرفتی مراجع را کاوش نموده و داده‌های اولیه را بدست می‌دهد بدون شک دیالوگ و گفتگویی است که در جریان مشاوره میان مراجع و مشاور شکل می‌گیرد.

ایوب (۲۰۰۴) معتقد است که در فرایند مشاوره فلسفی، ابزار فلسفی دیالوگ نگرشی برای تأمل در بحران‌های زندگی است. این تأمل مبتنی بر معرفتی است که توسط انسان تولید شده و هدف آن یافتن راه‌هایی برای مقابله مؤثر با این چالش‌هاست. بنابراین بهره‌گیری از دیالوگ چه به صورت نقادی و یا جستجوی اصول معرفتی، به مراجع این امکان را می‌بخشد تا معرفت گسترده‌تری از زندگی خود داشته باشد. وی در ادامه خاطر نشان می‌سازد که مبانی معرفتی مشاوره فلسفی باید به واسطه ابزارهای فلسفی پشتیبانی گردد. به عقیده‌ی وی آنجا که در شروع مشاوره، مشاور فیلسوف معرفتی نسبت به جهان‌بینی مراجع خود ندارد، دیالوگ سقراطی نقطه آغازین مشاوره فلسفی است. به واسطه دیالوگ مشاور، مراجع را به تأمل در حقایق درونی سوق داده و زمینه شناخت و معرفت به جهان‌بینی مراجع را فراهم می‌آورد (ایوب، ۲۰۰۴: ۹۸).

### ۲. منطق‌صوری

در فرایند مشاوره فلسفی و در راستای جمع‌آوری، طبقه‌بندی و آزمون ساختار تفکر و جهان‌بینی مراجع می‌توان از منطق‌صوری بهره جست. به واسطه بهره‌گیری از منطق مشاور فیلسوف می‌تواند به شناخت جامعی از ساختار استدلال‌های مراجع از این منظر که آیا این استدلال‌ها در راستای هویت واقعی و اصیل وی می‌باشد و یا اینکه نتیجه تخصص دیگری و یا هویت‌های کاذب خود وی می‌باشد؟ دست‌یابد.

ایوب (۲۰۰۴) منطق‌صوری را در عمل مشاوره فلسفی و بررسی جهان‌بینی مراجع بسیار



## تسین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ۱۶۹

مهم تلقی می‌کند. زیرا به عقیده وی منطق ابزاری قابل اعتماد برای ارزیابی عقلانیت و یا فقدان آن در گفتمان و جهان بینی مراجع است. منطق شرایطی را فراهم می‌آورد تا راهنمای مراجع در تمیز، توضیح و تحلیل استدلال‌هایش و اینکه چه جنبه‌های معتبر یا نامعتبری در تفکر وی انعکاس یافته است باشد (ایوب، ۲۰۰۴: ۱۱۳).

### ۳. پدیدارشناسی

منطق به تنهایی قادر نیست تمامی جنبه‌های معرفتی جهان بینی مراجع را آشکار سازد و معرفتی نزدیک و برابر با خود عمیق مراجع را در اختیار مشاور فیلسوف قرار دهد. بنابراین بایستی از پدیدارشناسی برای شناخت جامع مراجع بهره جوییم.

ایوب (۲۰۰۴) معتقد است که در مشاوره فلسفی چنانچه تنها بر معرفت حاصل از عقلانیت تکیه نماییم در دام مونولوگ<sup>۱</sup> خودمدار می‌افتیم و عواطف، احساسات و بدنمراجعان، که از مؤلفه‌های مهم تشکیل دهنده جهان بینی آنها محسوب می‌گردد را نادیده انگاشته‌ایم (ایوب، ۲۰۰۴: ۱۳۱).

لذا در راستای این مسئله در مشاوره فلسفی لازم می‌آید که مشاور ضمن بهره‌گیری از پدیدارشناسی سعی نماید جهان بینی و قضاوت‌های پیشینی خویش را تعلیق نموده و در پراتنز قرار دهد و در فرایندی از همدلی جهان مراجع را از دریچه نگاه وی ادراک نماید. مرلوپونتی<sup>۲</sup> معتقد است که بصورت مطلق نمی‌توان تضمین نمود که جهان بینی سوژه با آبرزه تداخل پیدا نکند اما فیلسوف مشاور با شناخت عمیق خود از مراجع و همدلی می‌تواند این مشکل را به حداقل برساند (مرلوپونتی، ۱۹۹۸). گادامر<sup>۳</sup> نیز در تأیید این نکته بیان می‌دارد که هرچه بیشتر خود را بشناسیم بهتر می‌توانیم مرزهای اندیشه خود و دیگران را تشخیص دهیم (گادامر، ۲۰۰۶).

### ۴. بررسی و تحلیل تجارب مراجعان

یکی دیگر از ابزارهایی که به منظور کسب معرفت در مشاوره فلسفی مورد استفاده قرار

---

1. Monologue  
2. Merleau-Ponty  
3. Gadamer

می‌گیرد بررسی تجارب زندگی مراجعان است. پائولو<sup>۱</sup> (۱۹۹۹) تحلیل و بررسی تجارب افراد مراجعه‌کننده به فیلسوفان مشاور را مهمترین ابزار شناخت آنها تلقی می‌نماید. به عقیده وی این مهم به مشاوران یاری می‌رساند تا ضمن بررسی تجربیات مراجعان، این نکته را نیز ارزیابی نمایند که آیا معرفت برگرفته از جهان بینی آنان به واقع حاصل تجارب خود آنان است؟ یا اینکه حاصل تخیل، انتزاعات و خلاقیت آنان است که می‌خواهند خود را به صورت آرمان زندگیشان نشان دهند (پائولو، ۱۹۹۹: ۲۰).

در نتیجه در مشاوره فلسفی فیلسوف مشاور با بررسی تجارب زندگی مراجعان که مبانی معرفتی و فلسفه زندگی خود را بر آن بنا نموده، جهان بینی خود را بر اساس آن سامان بخشیده و معنایی را به اشیاء و جهان نسبت داده است ادراک جامعی را از وی بدست می‌آورد.

## ۵. تجزیه و تحلیل زبان

همان‌گونه که عنوان گردید بخش مهمی از فرایند مشاوره فلسفی مبتنی بر دیالوگ میان مشاور و مراجع است. تحلیل و ارزیابی دیالوگ نیز داده‌های معرفتی مهمی را در اختیار مشاوران قرار می‌دهد. بنابراین تجزیه و تحلیل گفتمان و زبان از جمله مهمترین ابزارهای معرفتی مشاوران تلقی می‌گردد. پائولو (۱۹۹۹) معتقد است که در فرایند مشاوره فلسفی مشاوران از دستورالعمل‌های تحلیل زبانی به منظور تجزیه و تحلیل زبان و گفتمان شکل گرفته در فرایند مشاوره فلسفی بهره می‌گیرند. این مهم از آن روست که لحن و زبان بیانی که مراجعان در فرایند مشاوره بکار می‌برند اطلاعات مهمی درخصوص پرسپکتیو نگاه آنها و نحوه شکل‌گیری جهان بینی مراجعان را در اختیار مشاوران قرار می‌دهد (پائولو، ۱۹۹۹: ۶۵).

## ۳-۶. رویکردهای کسب معرفت و رابطه آن با روش‌شناسی مشاوره فلسفی

ارتباط مستقیمی میان رویکردهای کسب معرفت و روش‌شناسی در مشاوره فلسفی برقرار است. در واقع این رویکردهای کسب معرفت اتخاذ شده از سوی مشاوران است که روش‌شناسی را در مشاوره فلسفی توجیه می‌کند.

---

1. Paulo

## تیسین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ۱۷۱

ماهونی<sup>۱</sup> (۱۹۹۱) معتقد است که تعهدات معرفت‌شناختی مشاوران و نوع نگاه آنها به روش‌های تغییر در انسان بدون شک بر ترجیحات روش‌شناسی آنها در فرایند مشاوره فلسفی تأثیرگذار است. مشاوران فلسفی با توجه به دیدگاه‌های متفاوتی که در ادبیات شناختی خود دارند، فرایندها و روش‌های متفاوتی را در راستای تغییر در مراجعان اتخاذ می‌نمایند (ماهونی، ۱۹۹۱: ۳۳).

بحث روش‌شناسی در مشاوره فلسفی تحت تأثیر دو اردوگاه صاحب‌نفوذ در مشاوره فلسفی دنبال می‌گردد. اردوگاه اول که مورد حمایت آخنباخ، لاهاو، شوستر، الیس و دیگران است ضد روش‌گرایی نامیده می‌شود. طرفداران این اردوگاه سعی دارند با تکیه بر توسعه عقلانیت در مراجعان زمینه تحول و تغییر جهان بینی را در آنان بوجود آورند. غالب مشاورانی که تمایل به عقل‌گرایی دارند در این اردوگاه قرار می‌گیرند. پیروان اردوگاه ضد روش معتقدند که اتخاذ روش در مشاوره فلسفی با روح فلسفی مشاوره فلسفی در تضاد است. آنها معتقدند که ریشه مشکلات و بحران‌های زندگی در مراجعان به خطاهای شناختی و تلقی اشتباه آنان از واقعیت برمی‌گردد. بنابراین نقش مشاور فلسفی این است که به مراجع یاری رساند تا منطقی‌تر بیاندهد. بنابراین کمک‌های فلسفی آنها متقاعدکننده و تحلیلی است. این گروه از مشاوران فلسفی قائل به روش‌شناسی خاصی نیستند و در راستای بهبود آلام مراجع سعی در ارتقای مبانی معرفتی وی بواسطه خود‌شناسی هستند (ماهونی و لیدون، ۱۹۸۸: ۲۰۴).

لیدون<sup>۲</sup> (۱۹۸۹) خاطرنشان می‌سازد: « مشاوران فلسفی که در این اردوگاه قرار دارند به دلیل تعهد معرفت‌شناختی به عقل و رویکردهای منطقی - تحلیلی سبک معرفتی عقلانی را به تصویر می‌کشند» (لیدون، ۱۹۸۹: ۴۲۷).

گرانولد<sup>۳</sup> (۱۹۹۶) بیان می‌دارد که این دسته از مشاوران فلسفی تمایل دارند تا اصلاح باورهای غیر منطقی مراجعان را هدف قرار داده، و با آموزش مراجع او را هدایت نمایند تا موضعی فعال در خصوص مشکلات فلسفی خود اتخاذ نمایند (گرانولد، ۱۹۹۶: ۳۵۰).

---

1. Mahoney  
2. Lyddon  
3. Granvold

اردوگاه دوم که مورد حمایت فیلسوفان مشاوران همچون یونگسما، بوروویچ، کتی الیوت، کوهن، شوستر، مارینوف و راب قرار دارد قائل به ارائه روش‌شناسی متناسب با مشکلات مراجعان هستند. این اردوگاه درصدد ترکیب مشاوره فلسفی با رویکردهای روش‌شناسی مشاوره روش‌شناختی به تناسب بحران‌های مراجعان هستند.

این دسته از مشاوران فلسفی معتقدند که مراجعان در شکل‌گیری واقعیت‌های زندگی و ساخت و تغییر مبانی معرفتی خود دخیل هستند. از این منظر مراجعان مسئول مستقیم سازماندهی تجربیات و معرفت‌شکل گرفته در خود هستند و فرایند مشاوره فلسفی دربردارنده فرایندهای معناسازی توسط خود آنان است. بنابراین احساسات و اعمال مراجعان را نمی‌توان از افکار و ادراک آنها جدا نمود. آنها برخلاف مشاوران فلسفی اردوگاه نخست که منشأ مشکلات را ادراک غلط و منفی جهان‌بینی مراجعان که باید کنترل یا حذف شوند، معتقدند که عواطف عنصر محوری در شکل‌گیری جهان‌بینی مراجعان دارند. بنابراین بیان و تجربه عاطفی مراجعان را مورد کاوش قرار می‌دهند (لیدون، ۱۹۹۰: ۱۲۴).

لذا در نتیجه آنچه در خصوص رابطه اتخاذ روش‌شناسی و مبانی معرفت‌شناسی در دو اردوگاه صاحب نفوذ مشاوره فلسفی بیان گردید، خواه در اردوگاه اول قرار بگیریم و با پیرو اردوگاه دوم باشیم نیازمند اتخاذ رویکردهایی برای کسب معرفت هستیم.

#### ۴. نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش تبیین و بررسی مبانی معرفت‌شناسی مشاوره فلسفی به منظور ارائه زنجیره‌ای از ادله و شواهد در توجیه جایگاه مهم مشاوره فلسفی در عصر حاضر می‌باشد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که مشاوره فلسفی به عنوان رویکردی نوظهور کاهش آلام انسانی را هدف قرار داده و مبتنی بر این اصل بنیادی است که منشأ بسیاری از مشکلات انسانی ناشی از خلاء معرفتی و اینکه ارزیابی انسان‌ها از واقعیت‌های خود در زندگی فاقد اصالت و عمق کافی است. مشاور فیلسوف در این تلقی راهنمایی است که به فرایند کشف معرفت حقیقی در مراجعان یاری می‌رساند. بنابراین موضوع معرفت در مشاوره فلسفی وجود انسان با تمامی عناصر تشکیل‌دهنده آن است. در مشاوره فلسفی کسب معرفت دستاوردی

## تسین و بررسی مبانی معرفت‌شناختی مشاوره فلسفی ۱۷۳

انسانی است که در نتیجه ساخت معانی و ارزیابی واقعیت‌های انسانی بدست می‌آید. در این رویکرد مشکلات انسانی همواره می‌تواند از نو مورد توجه و ارزیابی قرار گیرد و با هر ملاحظه جدیدی می‌توان جنبه نوینی از واقعیت انسانی را شناخت.

بر اساس یافته‌های پژوهش میان معرفت حقیقی و هستی انسانی پیوند مستقیمی وجود دارد و بسیاری از بحران‌ها و مشکلات انسانی در نتیجه گسستی است که میان معرفت و هستی آدمی بوجود آمده است. از این منظر حجاب‌های فرهنگی-اجتماعی، پاسخ‌های معرفتی اصیل انسانها را تحت تأثیر قرار داده و رنج و بحران را به دنبال خواهد داشت. مشاوره فلسفی به جای توضیح نظری جهان بینی مراجعان، الهام بخش بررسی تجربی تجارب آنان است. از این رو در جلسات مشاوره فلسفی مراجعان به معرفت و شناخت نظری دعوت نمی‌شوند، بلکه ترغیب می‌گردند تا شکل جدیدی از معرفت که حاصل آن آرامش و آزادی درونی است را تجربه نمایند. معرفت در این تلقی نقشی رهایی بخش را بازی می‌کند که درصدد است تحولی شناختی را در مراجع بوجود آورد. لازمه این امر این است که از عقل گفتمانی فراتر رفته و هویت اصیل مراجع را در دو گانه شناخت/بودن جستجو نماییم.

نتایج پژوهش نشان داد که کشش ذاتی و پویا نسبت به درک حقیقت، زیبایی و کشف معرفت در انسان به ودیعه نهاده شده است. این آگاهی از خویشتن و خودشناسی مسیری کاملاً تجربی است که در نتیجه مطالعه صرف فلسفه، معرفت شهودی و یا بهره‌گیری از شیوه‌های منطقی و عقلانی صرف بدست نمی‌آید. بلکه منبع کسب معرفت در مشاوره فلسفی مطالعه زندگی مراجع در کلیت آن است. این کلیت با بهره‌گیری از حواس هستی شناختی به عنوان منبع معرفتی پویا، منتج به شناختی بدیع‌تر و عمیق‌تر از آنچه به طور معمول توسط منابع عقلانی، احساسات و عواطف بدست می‌آیند، می‌گردد.

در نهایت نتایج پژوهش نشان داد که بررسی مبانی معرفت‌شناسی، تعهدات معرفت شناختی مشاوران و نوع نگاه آنها به روش‌های تغییر در انسان بر ترجیحات روش‌شناسی آنها در فرایند مشاوره فلسفی تأثیر می‌گذارد و مشاور فیلسوف در راستای نیل به معرفت قابل اعتماد و عمق بخشیدن به عمل مشاوره فلسفی از ابزارهای دیالوگ، منطقی‌سازی، پدیدارشناسی، بررسی و تحلیل تجارب مراجعان و تجزیه و تحلیل زبان بهره می‌گیرد.

## منابع

- فوکو، میشل (۱۳۹۰). *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ ششم، تهران، نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۴۰۱). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- Achenbach, G. B. (1995). *Philosophy, Philosophical Practice and Psychotherapy*. In R. Lahav, M. Tillmanns (Eds.). *Essays on Philosophical Counseling*, New York: University Press of America: 61-74.
- Aiub, Monica. (2004) *To understand Clinical Philosophy: the fascinating exercise of philosophizing*. Rio de Janeiro: WAK.
- Bohm, D. (1996) *On Dialogue*. London: Routledge.
- Brown, S. (2011). *The therapeutic status of philosophical counselling*. *Practical Philosophy*, 10:1, 111-121. <https://www.semanticscholar.org/paper>
- Cavalle, M. (2017). *The art of Being: Wisdom philosophy for self-knowledge and transformation*. Barcelona, Kairos.
- Cohen, D. E. (2009). *Critical thinking unleashed*. Lanham: Rowman and Littlefield publishers.
- Demorest, A. (2005). *Psychology's grand theorists: How personal experiences shaped professional ideas*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Feary, V. M. (1999). *Philosophical Dialogue and Multicultural values in Counseling and Practice*. In Fifth International Conference on Philosophy in Practice Wadham College Oxford.
- Gadamer, Hans-Georg. (2006) *Truth and Method* (a); continuum LONDON & NEW YORK.
- Granvold, D. K. (1996). *Constructivist Psychotherapy. Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*, 77, 345-359. <https://doi.org/10.1606/1044-3894.932>
- Gutknecht, Thomas (2006) *Philosophical Counseling in Germany*, Hamburg, Psychological Researching.
- Hersh, Seymon. (1980). *The counseling philosopher*, *The Humanist*, 3: 32- 60.
- Kucuradi, İ. (1999). *Ethic*. Ankara: Turkish Philosophical Association.
- Lahav, Ran (1996). *What is Philosophical in Philosophical Counseling?* *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 13, No. 3, 259-278. <https://www.jstor.org/stable/24353958>
- Lahav, Ran. (1995). *A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. In Essays on Philosophical Counseling*. Lanham: University Press of America, pp: 7-9. <https://books.google.com/books?hl=fa&lr=&id=BZKFUBK6s80C&oi=fnd&pg=PR7&dq>
- Lahav, Ran. (2018). *Philosophical contemplation. Theory and techniques for the contemplator*. Vermont, Loyev Books.
- Lyddon, W. J. (1989). *Personal epistemology and preference for counseling*.

- Journal of Counseling Psychology, 36, 423-429. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.36.4.423>
- Lyddon, W. J. (1990). *First- and second-order change: Implications for rationalist and constructivist cognitive therapies*. Journal of Counseling & Development, 69, 122-127. DOI:10.1177/002188638702300404
- MacIntyre, Alisdair (1977). *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. The Monist 60 (4):453-472. <https://doi.org/10.5840/monist197760427>
- Mahoney, M. J. (1991). *Human change processes*. New York: Basic Books, Inc.
- Mahoney, M. J., & Lyddon, W. J. (1988). *Recent developments in cognitive approaches to counseling and psychotherapy*. The Counseling Psychologist, 16, 190-234. <https://doi.org/10.1177/0011000088162001>
- Marinoff, L. (2005). *Philosophical Therapy*. Istanbul: Gendas Culture.
- Marinoff, L. (2012). *Plato not Prozac!* New York: Harper Collins.
- Marinoff, Lou. (2002). *Philosophical Practice*. San Diego: Academic Press.
- Martin, W.M. (2001). *Ethics as Therapy: Philosophical Counseling and Psychological Healthy*. Journal of Applied Philosophy, 1 (1): 1-31, [http://digitalcommons.chapman.edu/philosophy\\_articles/14](http://digitalcommons.chapman.edu/philosophy_articles/14)
- Merleau-Ponty, M. (1998) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mondal, S. (2021). *Philosophical Counselling: Transformation and Emancipation of Individuals Through Contextually Adapted Philosophies, Psychology and Education* 58(2): 8428-8433. [www.psychologyandeducation.net](http://www.psychologyandeducation.net)
- Paulo, M. (1999). *Compendium of Clinical Philosophy*. Porto Alegre: Imprensa Livre.
- Raabe, P. (2001). *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Westport: Prager.
- Rogers, C. (1978). *Psychological counseling and psychotherapy*. Narcea.
- Savage, P. (1997). *Philosophical Counseling*. Nursing Ethics Dergisi, 4(1): 32-49. <https://doi.org/10.1177/096973309700400105>.
- Schuster, C.S. (1999a). *Philosophy Practice: an alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport, Prager.
- Schuster, S. C. (1999b). *Philosophy Practices as Alternative Ways to Well-being*. Journal of Radical Psychology 1(1). Available online: <http://www.radpsynet.org/journal/vol1-1/Schuster.html>
- Spira, Rupert (2014). *Presence: The art of peace and happiness*. Málaga, Sirio.
- Šulavíková, Blanka (2014). *Key concepts in philosophical counselling*. Human Affairs 24 (4):574-583. <https://doi.org/10.2478/s13374-014-0250-9>
- Tillmanns, M (2005). *Philosophical Counseling: Understanding the Unique Self and Other through Dialogue* International Journal of Philosophical Practice, 2(4): 1-9.
- Tillmanns, M (2018). *The Early Days of the Philosophical Practice Movement, Practical Philosophy*, 3(13), 5-14. <http://philopractice.org/web/history-maria-tillmanns>.
- Tuedio, J. A. (1998). *Philosophical Counseling as a Window on the Abstract Realities of Everyday Life*. Department of Philosophy, California State University.





## شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی

مجید طیبی جبلی<sup>۱</sup>

محمد شکری<sup>۲</sup>

انشالله رحمتی<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از مسائل بسیار مهم در حوزه مباحث معرفت‌شناختی اخلاق، امکان یا عدم امکان حصول شناخت اخلاقی است. ما در این مقاله به بررسی باورهای اخلاقی که از جنس گزاره‌ها هستند می‌پردازیم؛ منظور بررسی امکان صدق و کذب گزاره‌هایی است که برگرفته از امور واقع و یا بیان‌کننده امیال، گرایش‌ها و ابراز احساسات‌اند و یا حتی از نوع دستوری‌اند. انسان‌ها اغلب توان انجام عمل اخلاقی را دارند؛ در حالیکه گاهی آنها حتی توانایی بیان یا استدلال درباره آن را هم ندارند. افراد درباره شناخت اخلاقی که دارند با اطمینان صحبت نمی‌کنند، در صورتیکه عمل اخلاقی را چه درست چه نادرست انجام می‌دهند. در بخش اول این مقاله درباره اطمینان و شهود افراد پیرامون شناخت و عمل اخلاقی بحث و بررسی می‌شود. در بخش دوم بحث پیرامون این موضوع است که شناخت‌گرایی اخلاقی استدلال می‌کند که گزاره‌های اخلاقی بیانگر نوعی شناخت هستند و می‌توانند واقعاً صادق یا کاذب باشند، اما در مقابل برخی از جریان‌های فلسفی دیگر در حوزه اخلاق وجود دارند که امکان شناخت اخلاقی را مورد تردید قرار می‌دهند. و این جریان‌های فلسفی که در مقابل شناخت‌گرایی قرار دارند بعنوان ناشناخت‌گرایی و شک‌گرایی اخلاقی شناخته می‌شوند. به زعم ناشناخت‌گرایان احکام و گزاره‌های اخلاقی باورهای ناظر بر امور واقع نیستند و قابلیت صدق و کذب ندارند. شک‌گرایان نیز گرچه می‌پذیرند که انسان‌ها حقیقتاً واجد باورهای اخلاقی هستند، اما معتقدند که این باورها به کلی ناموجه‌اند. در این مقاله موضوعات مطروحه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

**کلید واژه‌ها:** شناخت اخلاقی، ناشناخت‌گرایی، شک‌گرایی، گزاره‌های اخلاقی، باورهای اخلاقی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،

Majid.t.j1981@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،

mohammadshokry44@gmail.com

(نویسنده مسئول)؛

۳. استادیار گروه فلسفه، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد

n.sophia1388@gmail.com

اسلامی، تهران، ایران،

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۴/۱۶

## مقدمه

این ادعا که افراد واقعاً می‌توانند شناخت اخلاقی داشته باشند توسط شماری از متفکران در معرض تردید قرار گرفته است. چرا که فرد تنها در صورتی می‌تواند شناخت اخلاقی داشته باشد که باورهای اخلاقی او صادق و موجه باشند. اما اول اینکه، توجیه باورهای اخلاقی بسیار دشوار است و دوم اینکه، ممکن است دیدگاه‌های اخلاقی فرد ضرورتاً برآمده از باورهای او نباشند (که بتوان صدق و کذب آن‌ها را تعیین کرد)، بلکه در عوض از سلاقی یا ترجیحات او ناشی شده باشند. در پاسخ به این ایراد می‌کشیم بر ملاحظاتی تأکید کنیم که طبق آن‌ها، باورهای اخلاقی ما و شواهد موجود برای آن‌ها، مشابه باورها و شواهدی باشند که در قلمروهایی غیر از اخلاق، مانند منطق، ریاضیات، علوم زیستی، روان‌شناسی و تاریخ وجود دارند و بدین ترتیب نشان می‌دهیم که دلایل محکمی وجود دارد که صحت برخی از باورهای اخلاقیمان را اثبات می‌کند.

## پیشینه پژوهش

فاطمه مهرباب زاده و غلام حسین توکلی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه نظریات غیر شناختی در فلسفه اخلاق و انتقادات وارد بر آن‌ها» نشان می‌دهند بحث از هستی‌شناسی حقایق اخلاقی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق به شمار می‌رود و اتخاذ دیدگاه مناسب و شایسته در این وادی، تأثیری مهم و چشمگیر بر سایر مباحث و قلمروهای فلسفه اخلاق خواهد داشت. بحثی که در هستی‌شناسی حقایق اخلاقی مطرح می‌شود، پرسش از واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی اخلاقی است. آن‌ها در این مقاله یکی از دیدگاه‌های ناشناخت‌گرایی اخلاقی را در قیاس با واقع‌گرایی بررسی می‌نمایند و پس از تبیین کلیاتی از واقع‌گرایی اخلاقی، به بیان دیدگاه ناشناخت‌گرایی و نقد آن می‌پردازند.

بهرروز محمدی منفرد (۱۳۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «مبناگرایی در تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا» نشان می‌دهد براساس تقلیل‌گرایی اخلاقی طبیعت‌گرا، ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های غیراخلاقی طبیعی و تجربی از قبیل لذت و کامیابی تقلیل می‌یابند.

## شناخت‌گرایی و شناخت‌گرایی اخلاقی ۱۷۹

در این رویکرد باورهای حاکی از مشاهده‌های غیراخلاقی، پایه و مبنای توجیه باورهای اخلاقی قرار می‌گیرند. این ادعا بر پایه پذیرش «امکان استنتاج باید از هست» و تعمیم آن به حوزه شناخت‌گرایی استوار است. از نظر نگارنده این رویکرد با عنوان مبناگرایی اخلاقی غیرشهودگرا پاسخی به استدلال تسلسل قهقرایی به شمار می‌آید.

لیلی حیدریان و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «مبانی معرفت‌شناختی تعریف ناپذیری خوب و بد اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا و مور» با تحلیل آراء ابن‌سینا و مور ضمن بررسی آنچه که درباره تعریف ناپذیری خوب و بد اخلاقی مطرح است، نگرش این دو فیلسوف را به لحاظ معرفت‌شناسانه بر اساس شیوه گفتگو مقایسه کرده‌اند. مسئله اصلی تحقیق آن‌ها بررسی نگرش ابن‌سینا و مور درباره نقد ملاک و معیار طبیعت‌گرایانه برای حمل خاصه‌های اخلاقی نظیر خوب و بد در موضوعات اخلاقی است. در این تحقیق تبیین می‌شود که مور با تحلیل مغالطه طبیعت‌گرایانه، لذت یا هماهنگی با طبیعت را ملاک و معیار حمل خوب و بد بر موضوعات اخلاقی نمی‌داند. نتایج تحقیق نشان می‌دهند که رویکرد این دو متفکر برای اثبات مدعای خویش توجه به ایراد منطقی‌ای است که به مساوق دانستن خوب و بد با اموری نظیر اعتدال، لذت و هماهنگی با طبیعت وارد است.

### اطمینان و شواهد

اغلب مردم فکر می‌کنند که شناخت اخلاقی دارند، تا آنجا که آماده‌اند بر اساس دیدگاه‌های اخلاقی‌ای که پذیرفته‌اند، عملی را انجام دهند. با این حال، آن‌ها درباره ادعای شناخت اخلاقی محتاط هستند. اصلی‌ترین دلیل این امر آن است که بخش عظیمی از مبحث اخلاق، چالش برانگیز است و دلیل دیگر آن، دشواری دفاع از یک دیدگاه اخلاقی خاص است. درواقع، اطمینانی که افراد به مواضع اخلاقی خود دارند، معمولاً راحت از بین نمی‌رود، اما غالباً این باورها بر پایه چیزی که بتوان آن را مدرک منطقی یا استدلال معتبر قلمداد کرد، استوار نیستند.

این ناهماهنگی ظاهری میان اطمینان و شواهد تا حد زیادی با ذکر این نکته قابل توضیح است که اخلاقیات مستلزم این است که بدانید چگونه عمل کنید، عکس‌العمل نشان دهید

و احساس کنید؛ نه اینکه بدانید بی‌عدالتی اشتباه، شجاعت ستودنی و مهربانی فضیلت است. ممکن است شخصی بدون اینکه بتواند دیدگاه‌های اخلاقی خود را بیان و صورتبندی کند یا حتی شواهدی برای آن‌ها بیاورد، توانایی‌ها و مهارت‌های لازم برای عمل اخلاقی را داشته باشد. در واقع در اخلاق این بعد عملی است که اهمیت دارد. برخی اوقات افراد برای انجام یک عمل اخلاقی نیاز به وجود دلیلی دارند که منجر به آن عمل اخلاقی شود مثلاً انگیزه، یا فایده‌ای که آن عمل برای آنها دارد. بر این اساس راس معتقد است که وقتی یک چیز دلیل چیز دیگری است، ما این موضوع را بی‌واسطه درک می‌کنیم و دیگر نیازی به استنتاج نیست. و ظاهراً به موجب همین موضوع دیدگاه او این است که ما به این امور از طریق شهود است که علم پیدا می‌کنیم (هریسون، ۱۳۹۲: ۸۴۳). با این حال، در بیشتر موارد، یک فرد را تنها در صورتی می‌توان دارای «شناخت اخلاقی» دانست که (الف) باورهای اخلاقی او درست باشد و (ب) آن باورها موجه باشد. به این ترتیب، شناخت اخلاقی یک دستاورد فکری است. با این پیش‌زمینه، استدلال‌هایی که در دفاع از این ادعا آورده شده که «هیچ‌کس شناخت اخلاقی ندارد»، معمولاً به یکی از دو صورت زیر است: عده‌ای معتقدند که موضع‌های اخلاقی اساساً یک باور نیستند، یعنی ما نمی‌توانیم شرط (الف) را برآورده کنیم. شماری دیگر معتقدند که مردم واقعاً باورهای اخلاقی دارند، اما چنین باورهایی همگی غیرقابل توجیه هستند، بنابراین نمی‌توان شرط (ب) را برآورده کرد. دفاع از شناخت اخلاقی باید با هردوی این تهدیدها روبرو شود.

علاوه بر این باید توجه داشت که باورها می‌توانند صادق یا کاذب باشند، اما شناخت نمی‌تواند کاذب باشد. باورهای کاذب در اصل شناخت محسوب نمی‌شوند. برای اینکه فردی بتواند به گزاره‌ای علم داشته باشد آن گزاره باید صادق باشد. با توجه به اینکه شناخت نیازمند باور صادق است، ولی شناخت‌گرایان بحث را بر اساس صادق یا کاذب بودن باور پیش نمی‌برند. آنها به دنبال این قضیه هستند که بینند به غیر از باور صادق چه شرایطی برای رسیدن به شناخت مورد نیاز است (دپاول، ۱۳۹۲: ۷۰۲). یک نظر در مورد شناخت این است که نمیتواند کاذب باشد؛ زیرا شناخت قوه‌ی خطاناپذیر و یا حالت خطاناپذیر ذهن است. و نظر دیگر این است که معنای کلمه «شناخت» به گونه‌ای است که

## شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی ۱۸۱

باعث می‌شود تصور شناخت کاذب، ذاتاً متناقض باشد. این دو نظر در واقع ناسازگار نیستند؛ زیرا واقع امر می‌تواند چنین باشد که هم شناخت بر حسب تعریف صادق باشد و هم اینکه حالت خطاناپذیر ذهن به شمار آید.

برای اینکه بتوانیم فرض کنیم شناخت اخلاقی براساس تعریفش صادق است، ابتدا تهدیدهایی را که شناخت اخلاقی با آنها روبروست بررسی می‌کنیم.

### ناشناخت‌گرایی

اولین تهدیدی که ناشناخت‌گرایان ایجاد می‌کنند، معمولاً دیدگاهی دربارهٔ قضاوت‌های اخلاقی است که آن‌ها را برخاسته از ترجیحات یا تمایلات ذهنی می‌داند، اما این به صراحت عقاید اخلاقی را نمایان نمی‌سازد و با یک گزارش مثبت دربارهٔ باورهای اخلاقی همراه است. ناشناخت‌گرایی از این واقعیت حمایت می‌کند که باورهای اخلاقی از نظر تجربی قابل اثبات نیستند.

همان‌طور که هیوم اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد هیچ راهی برای استنتاج یک «باید»<sup>۱</sup> از «هست»<sup>۲</sup> وجود نخواهد داشت همان‌طور که هیچ راهی برای اتخاذ یک نتیجهٔ اخلاقی با توسل صرف به مقدمات تجربی وجود ندارد (شیدان شید، ۱۳۸۳: ۱۴۵).

هیوم، در مطالعات خود دربارهٔ حکم اخلاقی، با جستجوی معانی اصطلاحات اخلاقی آغاز می‌کند، اما وقتی درمی‌یابد که هیچ واقعیت قابل مشاهده برای مفاهیمی همچون خوبی، عدالت و حس اخلاقی پیدا نمی‌شود، به این نتیجه می‌رسد که اصطلاحات اخلاقی در نهایت دلالت بر نوعی احساس تحسین دارند، نه بر واقعیتی مستقل از چنین احساساتی. بنابراین، معنای این اصطلاحات باید در احساسات فردی که حکم می‌دهد و نه در موضوع مورد بررسی، جستجو شود. ما چیزها را به همان دلیلی خوب می‌نامیم که به موجب آن زیبا قلمدادشان می‌کنیم؛ و این دلیل چیزی نیست جز اینکه از آن‌ها لذت می‌بریم. یک چیز، خوب است اگر به‌طور مستقیم خوشایند باشد یا به‌عنوان وسیله‌ای مفید برای دست‌یابی به چیز دیگری که خوشایند است عمل کند. فضایل، کیفیت‌هایی هستند که

---

1. ought

2. is

باعث می‌شوند یک شخص به موجب آن‌ها برای خودش یا دیگران خوشایند یا مفید باشد، چه «فضایل طبیعی» مانند ذوق، شوخ‌طبعی و خیرخواهی و چه «فضایل اکتسابی» مانند صداقت و عدالت. هر چند احکام مربوط به مسائل مفید در ایجاد لذت، تا جایی که بر معرفت به واقعیات علی و معلولی مبتنی اند، در حوزه صلاحیت عقل قرار دارند، اما محتوای مشخصاً اخلاقی این مسائل به احساس یا ذوق وابسته است؛ زیرا دانش عقلی به تنهایی برای ایجاد هیچ‌گونه ملامت یا مدح اخلاقی «کافی نیست» (آبلسون و نیلسن، ۱۳۹۲: ۱۴۸).

جورج ادوارد مور<sup>۱</sup> نیز از جمله فیلسوفانی است که موضعی علیه طبیعت‌گرایی اخلاقی دارد. یک طبیعت‌گرای اخلاقی معتقد است که احکام اخلاقی، گزاره‌های تجربی صادق یا کاذب‌اند که یک یا چند خصیصه تجربی را به یک فعل، شیء یا شخص نسبت می‌دهند. مفهوم «خوب» بر مبنای خصیصه یا مجموعه خصایص تجربی تعریف می‌شود. اما مور استدلال می‌کند که همه این کسانی که مفاهیم اخلاقی را بر مبنای مفاهیم غیر اخلاقی تعریف می‌کنند، مرتکب خطایی مرسوم به «مغالطه طبیعت‌گرایانه»<sup>۲</sup> می‌شوند و همان‌طور که اشاره شد پیش از وی دیوید هیوم همه استدلال‌هایی از این دست، یعنی استدلال‌هایی را که گزاره‌های اخلاقی را از گزاره‌های واقع‌گو استنتاج می‌کنند، نمونه‌هایی از «مغالطه استنتاج باید از هست» دانسته بود. جی. ای. مور نیز نشان می‌دهد این افراد اعتقادشان این است که «با ذکر آن خصوصیات دیگر، در واقع خوب را تعریف می‌کنند. یعنی این خصوصیات نه تنها خوب است، بلکه بطور مطلق عین خوبی است.» ولی یکی انگاشتن خوب با هر خصیصه دیگر، به معنای مرتکب شدن مغالطه طبیعت‌گرایانه است. طبیعت‌گرایان پرسش از معنای مفهوم خوب را با پرسش کاملاً متفاوت از اینکه چه نوع چیزهایی خوب‌اند، خلط می‌کنند (واله، نقوی، ۱۳۹۸: ۸۲).

طبیعت‌گرایی اخلاقی اگر صحت داشته باشد، می‌تواند نشان دهد که چگونه می‌توان از مفهوم نیک و بد، شناخت تجربی محض پیدا کرد؛ اما دستیابی به چنین مطلوبی مستلزم این است که طبیعت‌گرا بتواند نشان دهد که تمامی اصطلاحات اخلاقی از نظر معنایی معادل با اصطلاحاتی هستند که برای خصایص تجربی محض وضع شده‌اند؛ یعنی برای کیفیات یا

1. G. E. Moor

2. Naturalistic fallacy

## شناخت‌گرایی و شناخت‌گرایی اخلاقی ۱۸۳

نسبت‌هایی که از طریق روش‌های تجربی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم قابل مشاهده هستند. اینجاست که اشکالات خاصی که جورج ادوارد مور در سده بیستم تقریرشان کرده است موضوعیت می‌یابند.

مور در اصلی‌ترین و معروف‌ترین استدلال خود که با عنوان استدلال «پرسش باز»<sup>۱</sup> شناخته می‌شود، خاطر نشان می‌کند که درباره هر ارزش طبیعی‌ای که جایگزین متغیر X در یک تعریف پیشنهادی از «خوب» میشود، همیشه می‌توان به‌طور معناداری پرسید: آیا آن چیز خوب است؟ اگر کسی بگوید خوبی سعادت است یا خوبی تحقق بخشیدن به ذات است یا متعلق میل است، همیشه می‌توان به‌طور معناداری پرسید «آیا سعادت خوب است؟»، «آیا تحقق یافتن ذات خوب است؟»، «آیا متعلق میل بودن خوب است؟»

باید تأکید کرد که حتی اگر ما قبول کنیم که سعادت خوب است، این یک واقعیت زبانی بدیهی است که این‌گونه پرسش‌ها بی‌معنا نیستند، ولی اگر «خوبی» همان «سعادت» یا «تحقق ذات» یا «متعلق میل» باشد، چنین پرسش‌هایی بی‌معنا می‌شوند؛ درست همان‌طور که بی‌معناست اگر پرسیم آیا پدر و مادر مذکر است، یا آیا توله سگ، سگ خردسال است. در مورد هر تعریف طبیعت‌گرایانه‌ای که ارائه می‌کنیم - هر ارزش طبیعی‌ای که به‌جای متغیر X قرار می‌دهیم - همیشه معنادار است که پرسیم آیا آن چیز خوب است. از این‌رو می‌توان این تعاریف طبیعت‌گرایانه را کافی ندانست.

بنابراین دیدگاه، همه تعاریف یک اصطلاح اخلاقی (مانند «خوب») که از اصطلاحات غیراخلاقی<sup>۲</sup> (مانند «سرخوشی»<sup>۳</sup>) استفاده می‌کنند با این حقیقت تضعیف می‌شوند که همیشه معنادار است تا پرسیم آیا چیزی که با اصطلاحات تجربی قابل توصیف است با استفاده از اصطلاح اخلاقی نیز قابل توصیف است یا خیر؛ به‌گونه‌ای که اگر این اصطلاحات معنای یکسانی داشتند، چنین نمی‌شد؛ درحالی که معقول نیست پرسیم آیا یک چیز خوشایند، خوشایند است؟ مور به این نتیجه می‌رسد که ادعاهای اخلاقی واقعیت‌های منحصر به فردی را توصیف می‌کنند که به تجربه قابل بازگشت نیستند (حسین‌پور،

---

1. Open question argument  
2. Non-moral terms  
3. Pleasure

برای مثال، طبیعت‌گرا ممکن است سعی کند تا خوب ذاتی را «چیزی که ارضاکننده میل است» یا خوب اخلاقی را «چیزی که زمینه‌ساز بقاء بشر است» تعریف کند. ولی می‌توان به طرز معقول پرسید «آیا چیزی که ارضاء‌کننده میل است، ذاتاً خوب است؟» این پرسش، پرسشی بی‌معنا یا معادل با این پرسش نیست که «آیا چیزی که ارضاء‌کننده میل است، چیزی است که ارضاء‌کننده میل است؟» همچنین می‌توان با صلاحیت‌زبانی کامل پرسید آیا تمامی چیزهایی که تحت هر شرایطی زمینه‌ساز بقاء بشر هستند، برای مثال آدم‌خواری یا زنا با محارم، اخلاقاً مجاز هستند یا خیر. ولی اگر تعاریف طبیعت‌گرایانه فوق صحیح باشند، نمی‌توان به‌طور معقولی چنین پرسش‌هایی را طرح کرد، همان‌طور که نمی‌توان پرسید آیا پدر، والد مذکر است. به‌طور کلی‌تر، استدلال این است که: در مورد هر تعریف طبیعت‌گرایانه پیشنهادی،  $x$  جز در صورتی که خود  $x$  حاوی اصطلاحات هنجاری باشد (که در این صورت تعریف ما به‌درستی طبیعت‌گرایانه نیست) همیشه می‌توان - بدون مرتکب شدن خطای زبانی محض - پرسید آیا  $x$  خوب، درست یا واجب است. این نشان می‌دهد که این قبیل اصطلاحات اخلاقی معادل با اصطلاحات تجربی نیستند. افزون‌براین، صرف‌نظر از هر ارزش طبیعت‌گرایانه‌ای که به متغیر  $x$  داده باشیم، وقتی گفته می‌شود که  $x$  خوب، درست یا واجب است، این گزاره گزاره‌ای نیست که نتوان آن را بدون تناقض انکار کرد.

ناشناخت‌گرایان<sup>۱</sup> در مقابل معتقدند که اگر یک مدعا به لحاظ تجربی قابل تأیید نباشد، هیچ چیزی را توصیف نمی‌کند. آن‌ها نتیجه می‌گیرند که بحث «پرسش باز» نشان می‌دهد که دعاوی اخلاقی، دقیقاً به این دلیل که نمی‌توان آن‌ها را با اصطلاحات تجربی تعریف کرد، معنایی (توصیفی) ندارند و بنابراین نمی‌توانند بیانگر باورها باشند.

در میان ناشناخت‌گرایان اختلافات بسیاری وجود دارد. برخی گفته‌های اخلاقی را برگرفته از اوامر می‌دانند. برخی دیگر آن‌ها را برگرفته از انتخاب اصول تصمیمات، یا نیت‌ها تلقی می‌کنند. با این حال برخی دیگر معتقدند چیزی که یک گفته را به عنوان



## شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی ۱۸۵

گفته‌ای اخلاقی یا هنجاری متمایز می‌کند این است که آن گفته بیان‌گر طرز فکر گوینده است و می‌تواند الگوی مشابهی را در شنونده برانگیزد یا ایجاد کند. ناشناخت‌گرایان با پیچیدگی و دقت فلسفی بیشتر اذعان کرده‌اند که گفته‌های اخلاقی چندکارکردی هستند؛ کارکرد آن‌ها متعدد و متفاوت است، ولی ناشناخت‌گرایان بر این رأی پافشاری دارند که تمامی کارکردهای اولیه گوناگون گفته‌های اخلاقی، همیشه مستقیم یا غیرمستقیم برانگیزاننده عمل هستند.

برخی، از جمله آلفرد. جی. آیر<sup>۱</sup> (7-9: 1946)، بر این باورند که گمراه‌کننده است اگر بگوییم گزاره‌هایی که با استفاده از اصول اخلاقی ساخته شده‌اند، قابلیت صدق و کذب دارند، چراکه این‌ها گزاره‌های واقع‌گو نیستند. برخی دیگر، از جمله سی. ال. استیون‌سن، معتقدند که به دلیل شکل اخباری این قبیل گزاره‌های اخلاقی و نیز به این دلیل که اوصاف «صادق» و «کاذب» برای تأیید یا توجیه انواع مختلف گزاره‌های اخباری به کار می‌رود، کاملاً بجاست که از عُرْف پیروی و آن‌ها را به صدق و کذب متصف کنیم، ولی همه ناشناخت‌گرایان موافق‌اند که احکام اخلاقی بنیادین را نمی‌توان به روش‌های علمی اثبات یا ابطال کرد و هرگز یک مجوز پیشین یا مفهومی محض برای این مدعا در اختیار نداریم که نزاع‌های اخلاقی بنیادین را می‌توان از طریق روش‌های تجربی صرف فیصله داد. همیشه، حداقل یک امکان منطقی گشوده خواهد ماند که برحسب آن ممکن است ما درباره همه واقعیات توافق کنیم و با وجود این، درباره کاری که باید انجام داد یا درباره چیزی که داشتن آن به خاطر خودش خوب یا شایسته است اختلاف نظر داشته باشیم. در این موضوعات، ناشناخت‌گرایان در جبهه شهودگرایان علیه طبیعت‌گرایان قرار می‌گیرند. ولی آن‌ها نیز همانند طبیعت‌گرایان این حقیقت را که ما شناختی شهودی از خوب و بد داریم انکار می‌کنند. آراء اخلاقی بنیادین نه از جنس شناخت، بلکه از جنس بیان طرز تفکر، انتخاب اصل یا اعلان نیت هستند. عنوان ناشناخت‌گرا به همین اعتبار به آن‌ها داده شده است. مفاد زبان اخلاقی، توصیف واقعیت امور نیست، بلکه توصیه و تجویز انجام دادن یک فعل یا ارزش‌گذاری درباره چیزی است که هست، بوده است یا ممکن است باشد.

سرانجام ناشناخت‌گرایان غالباً به شیوه‌ای دیگر به نتیجه‌ای مشابه با طبیعت‌گرایان دست می‌یابند؛ یعنی با توسل به ارتباط نزدیک بین فکر کردن به اینکه فلان عمل از نظر اخلاقی لازم یا خوب است و داشتن انگیزه (حداقل تاحدی) برای انجام آن. ناشناخت‌گرایان خاطر نشان می‌کنند که این ارتباط به راحتی توضیح داده می‌شود، زمانی که «باورهای» اخلاقی را نه به عنوان باورهای واقعی، بلکه به عنوان حالت‌های انگیزشی مانند خواسته‌ها یا ترجیحات در نظر بگیریم (Wallace, 1998: 522-528).

به هر شیوه‌ای این نتیجه حاصل شود که دعاوی اخلاقی بیانگر باورها نیستند، پیامد آن برای شناخت اخلاقی یکسان خواهد بود. چرا که اگر دیدگاه اخلاقی یک فرد نتواند یک باور را بیان کند، آن دیدگاه، هر چند که مفید باشد، نمی‌تواند به درستی به عنوان شناخت معرفی شود.

در مقابل تلقی ناشناخت‌گرایان، بسیاری از شناخت‌گرایان مدعی هستند که با توجه به یک درک پیچیده از راستی‌آزمایی تجربی، ادعاهای اخلاقی حقیقتاً قابل تصدیق هستند. هم چنین آن‌ها معتقدند که استدلال «سؤال باز» حداکثر ثابت می‌کند که ادعاهای اخلاقی مترادف با ادعاهای تجربی نیستند، نه به معنی اینکه از نظر تجربی قابل تأیید نیستند. باین حال، شماری دیگر از آن‌ها اذعان می‌کنند که ادعاهای اخلاقی از نظر تجربی قابل تأیید نیستند، اما تأییدپذیری تجربی را نیز معیاری مناسب برای معناداری نمی‌دانند.

درباره ارتباط میان موضع اخلاقی و انگیزه، شناخت‌گرایان یا انکار می‌کنند که این ارتباط همان قدر که ناشناخت‌گرایان مفروض می‌گیرند نزدیک باشد و یا استدلال می‌کنند که این ارتباط نزدیک را می‌توان به خوبی توضیح داد، بدون اینکه نیاز باشد این دیدگاه را که مواضع اخلاقی بیانگر باورها هستند، کنار بگذاریم.

این توضیحات، به هر شکلی که ظاهر شوند، شناخت‌گرایان مدام بر میزان شباهت مواضع اخلاقی به باورها تأکید می‌کنند. ما آن‌ها را به عنوان پاسخی به شواهد و به عنوان استدلال در نظر می‌گیریم، به صدق و کذب آن‌ها اهمیت می‌دهیم و میان افرادی که می‌توانند درست را از نادرست تشخیص دهند و آن‌هایی که قادر به این کار نیستند تمایز قائل می‌شویم. پس همه این‌ها نمایانگر این است که اتخاذ یک موضع اخلاقی در پیوند با

شکل‌گیری یک باور است، درباره چیزهایی که اخلاقی هستند.

### شک‌گرایی

درباره درست یا نادرست بودن یک عقیده اخلاقی میتوان جزم‌اندیش یا شکاک بود. حال اگر کسی شکاک باشد، شک او میتواند عام یا فلسفی باشد. کسی که قصد رفتن به مهمانی دارد و همزمان به کسی قول انجام کاری را داده، در این که کدام کار را باید انجام دهد شک پیدا میکند که این نوع شک را شک عام میگویند. بیشتر عقاید اخلاقی شک برانگیز نیستند، ولی در اینکه چه دلایلی موجب آن عقیده اخلاقی شده می‌توان شک کرد که این را شک فلسفی مینامند. وقتی فرد مظلومی به دست سربازی کشته میشود، همگان این عمل را نکوهش می‌کنند. و در اینکه این عمل نادرست است شکی وجود ندارد؛ اما درباره دلایلی که موجب انجام آن عمل شده اختلاف نظر وجود دارد. اینکه چه نوع تردیدهایی در اعتقادات اخلاقی گوناگون روا میداریم بستگی دارد به این که اعتقادات درباره چه چیزهایی باشند (مورتون، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۶).

دو شکل اصلی شکاکیت درباره اخلاق عبارت است از شکاکیت درباره حقایق اخلاقی و شکاکیت درباره دلایل پیروی از ملاحظات اخلاقی. این آموزه‌ها اهمیت شناختی یا استناد به برهان عقلی اخلاقی را مورد تردید قرار می‌دهند.

شکاکیت درباره حقایق اخلاقی، منکر وجود قضایا یا واقعیات اخلاقی صادق می‌شود که مستلزم این هستند که چیزی دارای یک وصف اخلاقی باشد یا انکار می‌کند که ما بتوانیم به وجود چنین قضایا یا واقعیاتی علم داشته باشیم. این نوع از شکاکیت ظاهراً مستلزم آن است که فاعل‌های عقلانی نباید هیچ اعتباری برای مدعیات اخلاقی قائل باشند. از جمله انگیزه‌های عمیق این نوع شکاکیت مشکلی است که در تبیین جنبه هنجاری یا ماهیت هدایت‌گر عمل<sup>۱</sup> مدعیات اخلاقی وجود دارد.

ناشناخت‌گرایان برای تبیین جنبه هنجاری احکام اخلاقی مفروض می‌گیرند که کارکرد آن‌ها بیان احوال‌گوینده و تأثیر نهادن بر رفتار است نه بیان قضایا. ناشناخت‌گرایان

---

1. action-guiding nature

می‌پذیرند که هیچ قضیه اخلاقی صادقی وجود ندارد، زیرا معتقدند که مدعیات اخلاقی اساساً بیانگر قضایا نیستند، درعین حال مدعیات اخلاقی را ناقص نمی‌دانند. به اعتقاد ناشناخت‌گرایان، کسی که برای مثال می‌گوید «راستگویی اخلاقاً الزامی است»، در حقیقت یک طرز فکر اخلاقی یا التزام خویش به یک هنجار اخلاقی را بیان می‌کند.

شناخت‌گرایان این اشکال را وارد می‌کنند که تفکر اخلاقی ما جز بر مبنای این فرض که مدعیات اخلاقی بیانگر قضایا هستند نمی‌تواند به فهم درآید. شناخت‌گرایان برای پرهیز از شکاکیت می‌بایست معتقد باشند که اوصاف اخلاقی‌ای وجود دارد که گاهی در شخصیت یا اعمال انسان‌ها تحقق می‌یابد؛ زیرا اگر هیچ وصف اخلاقی‌ای وجود نداشته باشد یا اگر هیچ وصف اخلاقی‌ای تحقق نیافته باشد، این نتیجه در پی می‌آید که هیچ الزام اخلاقی‌ای، هیچ خوب یا بد اخلاقی‌ای، هیچ فضیلت یا رذیلت اخلاقی‌ای، وجود ندارد. ممکن است نتیجه شود که برای مثال هیچ شخص شریفی وجود ندارد، همانطور که ممکن است هیچ شخص راستگویی وجود نداشته باشد.

فرد شک‌گرا ممکن است معتقد باشد که اوصاف اخلاقی وجود دارند، ولی هیچ‌یک از آن‌ها [در کسی یا عملی] تحقق نیافته است. اما این موضع نامعقول به نظر می‌رسد، زیرا اگر صفت قبح موجود باشد، آن‌گاه بی‌معنا خواهد بود که هیچ چیزی اصولاً قبیح نباشد. ممکن است در عوض، شک‌گرا استدلال کند که هیچ صفت اخلاقی‌ای وجود ندارد؛ اما بر طبق دیدگاه‌های عموماً پذیرفته شده درباره قضایا، برای مثال این قضیه که «دروغگویی نادرست است» وصف «نادرستی» را به عمل دروغگویی نسبت می‌دهد. این وصف، یکی از مؤلفه‌های آن قضیه است. بنابراین اگر هیچ وصف اخلاقی‌ای وجود نداشته باشد، ممکن است از این دیدگاه‌ها درباره قضایا چنین نتیجه شود که با بیان جملاتی مانند «دروغگویی نادرست است» هیچ قضیه‌ای بیان نشده است (کاپ، ۱۳۹۲: ۷۸۳-۷۸۴).

جان ال. مکی<sup>۱</sup> استدلال کرده است که هیچ وصف اخلاقی‌ای وجود ندارد. ما ویژگی‌های اخلاقی را جزئی از ذات عمل تصور می‌کنیم، بنابراین اگر یک فعل نادرست است، آن را به عنوان جزئی از ذات خود نادرست تصور می‌کنیم. ولی ما افزون بر این،

1. John L. Mackie

## شناخت‌گرایی و شناخت‌گرایی اخلاقی ۱۸۹

ویژگی‌های اخلاقی را به‌عنوان راهنمای عمل نیز می‌بینیم. ممکن است به مجرد تأیید نادرستی یک فعل، بدون در نظر گرفتن هیچ انگیزه قبلی، به شیوه‌ای معقول به انجام آن فعل تحریک شویم. با این حال، مکی معتقد است که منطقی نیست که بگوییم ویژگی‌های اخلاقی از طریق تأیید وجود این ویژگی‌ها به‌عنوان جزئی از فعل، می‌توانند انگیزه فعالیت شخص را تحریک کنند. خود مفهوم ویژگی‌های اخلاقی، مفهوم منطقی معقولی نیست. ویژگی‌های اخلاقی به لحاظ متافیزیکی، ویژگی‌هایی «عجیب و غریب و پراز اسرار» هستند (Makie, 1977: 15-17).

گیلبرت هارمن<sup>۱</sup> (1977: 78) براساس تقریری معرفتی از شکاکیت در خصوص حقایق اخلاقی استدلال کرده است. به زعم وی ظاهراً دلیل موجهی برای اظهار هیچ قضیه اخلاقی‌ای وجود ندارد، زیرا فرضیات اخلاقی هرگز جزء بهترین تبیین‌ها از هیچ مشاهده‌ای نیستند. همیشه یک تبیین غیراخلاقی بهتر وجود دارد. پس این عقیده که قضایای اخلاقی صادق وجود دارد عقیده‌ای توجیه‌نشده است.

آموزه شکاکانه دوم این است که دلیلی ندارد از ملاحظات اخلاقی پیروی کنیم. بر طبق این نظریه، فاعل‌های عقلانی در تعیین اینکه چگونه زندگی خویش را سر کنند، اعتنایی به ملاحظات اخلاقی به معنای دقیق کلمه ندارند. یقیناً ما ممکن است مایل باشیم که اخلاقی زندگی کنیم و این تمایل می‌تواند دلیلی برای اخلاقی زندگی کردن ما باشد، یا ممکن است خود را در موقعیتی بیابیم که در آن فضا اخلاقی زندگی کردن به مصلحت ما باشد. اما این امکان‌ها نشان نمی‌دهند که ضرورتاً دلیلی برای پیروی از ملاحظات اخلاقی وجود دارد (Nielsen, 1974:141). آن‌ها میان ملاحظات اخلاقی و چیزی مثل ملاحظات مربوط به آداب معاشرت فرقی نمی‌گذارند.

استدلال شکاکیت در خصوص پیروی از ملاحظات اخلاقی عموماً این است که امکان دارد اخلاق، فاعل را ملزم به اعمالی کند که به نفع او نیستند. اگر فرض کنیم که دلایلی وجود دارد که آدمی باید یک عمل را درست درموردی که به نفع اوست انجام بدهد، به حکم این نظریه ممکن است دلیلی برای پیروی از اخلاق وجود نداشته باشد.

---

1. Gilbert Harman

طبق برخی دیدگاه‌ها این دو آموزه شکاکانه اصلی کاملاً به هم پیوسته‌اند. نخست اینکه اگر حقایق اخلاقی‌ای که برای ما قابل شناخت باشند، وجود نداشته باشد، آن‌گاه هیچ تضمینی وجود ندارد که دلایلی برای پیروی از ملاحظات اخلاقی در اختیار داشته باشیم. دوم نوعی نظریه درون‌گرایانه است که برطبق آن، واقعیات اخلاقی متشکل از دلایل‌اند. بر طبق این دیدگاه، هیچ واقعیت اخلاقی‌ای وجود ندارد، مگر اینکه دلایلی که به نحوی مرتبط با موضوع است وجود داشته باشد.

بنابراین می‌توان گفت دومین تهدید شکاکانه برای شناخت اخلاقی، این مدعا را که ما باورهای اخلاقی داریم، دست‌نخورده می‌گذارد. در عوض، به این ادعا که ما حق داریم این باورها را موجه بدانیم حمله می‌کند. ممکن است باور داشته باشیم که ظلم عمدی نادرست است و برده‌داری ناعادلانه است، اما شک‌گرایان معتقدند ما در نهایت دلایل خوبی برای درستی چنین باورهایی نداریم. از آنجاییکه این چالش شکاکانه که مشکل خاصی را برای شناخت اخلاقی ایجاد می‌کند و به ویژه باورهای اخلاقی را مشکوک نشان می‌دهد، به ایجاد تضادی بین باورهای اخلاقی و غیراخلاقی بستگی دارد. سه ملاحظه مهم در حمایت از چنین تضاد نامطلوبی وجود دارد.

نخستین ملاحظه این است که حتی یک نگاه گذرا به فرهنگ‌ها، یا به تاریخ، تنوع شگفت‌انگیزی از دیدگاه‌های اخلاقی را نشان می‌دهد. اینکه مردم اغلب به چنین نظرات متفاوت و ناسازگاری باور دارند، این برداشت کاملاً غیر قابل قبول خواهد بود که آن‌ها نظرات خود را در پاسخ به شواهد یا استدلال‌ها ارایه داده‌اند. در عین حال، این تنوع یک الگوی گویا را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که نظرات مردم به‌طور کلی بازتاب منافع خودشان یا منافع قدرتمندان است. این موضوع توجه به دیدگاه‌های اخلاقی‌ای را توصیه می‌کند که افراد به آن‌ها به‌عنوان یا بازتابی از نظام‌های کنترل و تنظیم اجتماعی اعتقاد دارند. در هر صورت، باورهای اخلاقی به گونه‌ای ظاهر می‌شوند که گویی ما هیچ دلیلی برای صادق بودن آن‌ها نداریم، حتی زمانی که این دیدگاه‌ها سودمند هستند.

ملاحظه دوم بر اساس اندیشه دیوید هیوم است و مبتنی بر این دیدگاه است که یک شکاف پرناسدنی میان «هست» و «باید» وجود دارد. این ملاحظه تأکید می‌کند در مواقعی

## شناخت‌گرایی و نشا‌خت‌گرایی اخلاقی ۱۹۱

که می‌خواهیم از یک باور اخلاقی، در برابر باورهای دیگر دفاع کنیم، ناگزیر به تعهدات اخلاقی دیگری متوسل می‌شویم که آن‌ها نیز به همین اندازه چالش‌برانگیز هستند. گاهی اوقات وقتی با برخی افراد بحث می‌کنیم، نقاط مشترکی پیدا می‌کنیم و با استفاده از فرضیات مشترک، می‌توانیم یک مسئله را حل کنیم. به هر حال، این راه حل وجود دارد، تنها به این دلیل که برخی از دیدگاه‌های اخلاقی را با شماری از افراد به اشتراک می‌گذاریم که دیگران می‌توانند به‌طور منطقی آن را به چالش بکشند. برای مواجهه با چنین چالشی، بیشتر از اینکه بخواهیم نادیده اش بگیریم یا به‌شدت با آن مخالفت کنیم، دوباره ناگزیر می‌شویم که به دیدگاه اخلاقی دیگری متوسل شویم تا از دیدگاه موردنظر خود دفاع کنیم. اما در این صورت، فقط بحث را به عقب برمی‌گردانیم و به فرض دیگری متوسل می‌شویم که خود آن یا مبنایی ندارد، یا بر پایه فرض اخلاقی دیگری مبتنی است که هنوز دفاعی از آن صورت نگرفته است. بنابراین شکاف «هست/باید» مستلزم این نکته است که تنها دفاعی که می‌توانیم از باورهای اخلاقی خود ارائه کنیم، دفاعی است که به‌طور ناموجه عقاید دیگری را فرض می‌گیرد. به همین دلیل، باز هم باورهای اخلاقی ما به‌گونه‌ای ظاهر می‌شوند که گویی ما هیچ دلیلی برای صادق بودن آن‌ها نداریم، حتی اگر بتوانیم در دفاع از باورهای دیگر به برخی از آن‌ها متوسل شویم.

سومین ملاحظه در این باره بحث می‌کند که جهان باید چگونه باشد تا عقاید اخلاقی مان صادق و موجه باشند. حقایق اخلاقی اعتبار پیدا می‌کنند تا به‌عنوان راهنماهای معتبری برای عمل در نظر گرفته شوند. با این حال، این اظهارنظر اصولاً نمی‌تواند معقول باشد و حتی به‌سختی می‌توان چنین نظری را با یک دیدگاه موجه درباره عالم طبیعی منطبق کرد. علاوه بر این، اگر واقعیت‌های اخلاقی وجود داشته باشد، احتمالاً از جهاتی با حقایق غیراخلاقی مرتبط می‌شوند. از این رو، ما اغلب برای توضیح حقایق اخلاقی به حقایق غیراخلاقی متوسل می‌شویم؛ به‌عنوان مثال، برخی اقدامات خوب هستند، زیرا باعث لذت می‌شوند. اما رابطه میان این واقعیت‌های غیراخلاقی و واقعیت‌های اخلاقی کاملاً ناشناخته است. شاید از همه دردسرسازتر این باشد که برای رسیدن به درک این حقایق ناشناخته و ارتباط آن‌ها با حقایق مادی‌ای که بر پایه آن‌ها استوارند، هیچ توضیحی وجود ندارد. این

یک چالش بزرگ است. چنین دشواری‌هایی، ما را مجاب می‌کنند که در نهایت به این فکر بیفتیم که جهان بر مبنایی ساخته شده که می‌توانیم عقایدمان را صادق و توجیه پذیر بدانیم (Brink, 1989: 301-302).

این بار، عقاید اخلاقی مان به گونه‌ای به نظر می‌رسند که به نظر می‌آید هیچ دلیل قاطعی برای صدق آن‌ها وجود ندارد و همچنین به عنوان دیدگاه‌هایی در نظر گرفته می‌شوند که ما هیچ دلیل مثبتی برای رد کاذب بودنشان نداریم.

در مقابل شکاکان، افرادی که باور دارند که عقاید اخلاقی توجیه می‌شوند، به این نکته اشاره می‌کنند که اختلاف نظر اخلاقی، به آن گستردگی نیست که شک‌گرایان معتقدند و همچنین متداول‌تر از اختلاف نظرهای مربوط به مسائل تجربی نیست. حداقل زمانی که درباره اصول اساسی اخلاقی (مانند ارزش زندگی، اهمیت صداقت، شرافت و شجاعت) سخن گفته می‌شود، مشاهده می‌شود که یک اجماع جالب وجود دارد. البته، اختلاف نظر در سطحی نه‌چندان اساسی رایج است. در عین حال، این اختلاف در نظرات، همواره به دلیل اختلاف نظر در دیدگاه‌هایی است که مربوط به امور واقع هستند. زمانی که اختلاف نظرهای ما از این نوع نیست، استدلال‌هایی که به نفع یک دیدگاه اخلاقی خاص ارائه می‌شود (همان‌طور که شک‌گرایان ادعا می‌کنند)، مفروضات اخلاقی بیشتری را نیز به‌طور ناگزیر وارد بحث می‌کند. در واقع، بدون توجه به اختلافات اخلاقی یا حتی در صورت وجود آن‌ها، تقریباً هر استدلالی که یک جناح ارائه می‌دهد، به مباحثی می‌پردازد که جناح دیگر به وضوح آن‌ها را به چالش می‌کشد. بنابراین، به نظر می‌رسد هیچ‌یک از دو ملاحظه اولی که شک‌گرایان مطرح کرده‌اند، به‌عنوان یک استدلال قوی شناخته نمی‌شود، چرا که باورهای اخلاقی ما در تقابل با دیگر انواع باورهای نیست که به راحتی (گاهی) آن‌ها را موجه بدانیم.

در پاسخ به سومین ملاحظه، شماری از اندیشمندان استدلال می‌کنند که حقایق اخلاقی و دسترسی ما به آن‌ها، آن‌قدرها هم که شک‌گرایان تأکید می‌کنند، ناشناخته نیستند. اینکه حقایق اخلاقی و دسترسی ما به آن‌ها باید ناشناخته باشد، اساساً بر رد این دیدگاه بنا شده است که چنین حقایقی قابل تقلیل به واقعیات طبیعی هستند یا به وسیله آن‌ها شکل می‌گیرند.



## شناخت‌گرایی و شناخت‌گرایی اخلاقی ۱۹۳

با این حال، استدلال‌هایی که علیه طبیعت‌گرایی هستند که به استدلال «پرسش باز» و شکاف «هست/باید» متوسل می‌شوند، در پرتو پیشرفت‌های اخیر معناشناسی و متافیزیک، قدرت خود را از دست داده‌اند.

چنین تحولاتی نشان می‌دهد که در مرحله اول استدلال «پرسش باز» به اشتباه فرض می‌کند که اصطلاحات اخلاقی و غیراخلاقی فقط در صورتی می‌توانند به یک ویژگی اشاره کنند که مترادف باشند و در مرحله دوم، عدم توانایی ما برای استنتاج نتایج اخلاقی از فرض‌های غیراخلاقی، چشمگیرتر از ناتوانی مشابه ما در استنتاج نتایج روان‌شناسانه یا زیستی از فرضیات غیرروانی و غیرزیستی نیست. اگر طبیعت‌گرایی در مورد حقایق اخلاقی قابل دفاع باشد، بنابراین دسترسی معرفتی ما به حقایق اخلاقی گنج‌کننده‌تر از دسترسی ما به حقایق غیراخلاقی نیست، حتی اگر گاهی اوقات کم‌اهمیت‌تر باشد.

### نتیجه

صرف‌نظر از اینکه طبیعت‌گرایی در نهایت قابل دفاع است یا خیر، بسیاری استدلال می‌کنند که ما به هر حال شواهد محکمی برای برخی از دیدگاه‌های اخلاقی خود در اختیار داریم. آن‌ها با تأکید بر جنبه‌هایی مهم ادعای خود را این‌گونه مطرح می‌کنند که شواهدی که ما برای دیدگاه‌های اخلاقی خود داریم مشابه شواهدی هستند که می‌توانیم برای برخی دیدگاه‌های غیراخلاقی مان ارائه کنیم. برای مثال نظریه پردازان حس اخلاقی<sup>۱</sup> برخی از باورهای اخلاقی را مشابه قضاوت‌های ادراکی می‌دانند و معتقدند که این قضاوت‌ها دیدگاه‌های اخلاقی دیگر ما را توجیه می‌کنند، همان‌گونه که ادراک<sup>۲</sup> از نظریه‌های علمی ما حمایت می‌کند.

برخی از فلاسفه در گذشته معتقد بودند که حس اخلاقی قوه‌ای است که با کمک آن می‌توان درست و نادرست اخلاقی را از هم تشخیص داد. احکام این قوه از جنس ادراکات و احساسات است و بنابراین حس محسوب می‌شود. مشاهده<sup>۳</sup> یک عمل فضیلت‌مندانه<sup>۳</sup>، در ما احساس لذت و خرسندی خاصی ایجاد می‌کند که بر پایه آن، عمل موردنظر را یک

---

1. Moral sense  
2. Perception  
3. virtuous

عمل فضیلت‌مندانه محسوب می‌کنیم. همچنین مشاهده یک عمل رذیلانه<sup>۱</sup>، در ما نوعی احساس الم یا ناراحتی تولید می‌کند که بر مبنای آن، عمل موردنظر را همچون یک عمل رذیلانه بازمی‌شناسیم. به علاوه، حس اخلاقی برای ما انگیزه‌ای مؤثر برای تعقیب فضیلت و پرهیز از رفتار رذیلانه است و در مدح و ملامت‌های ما ایفای نقش می‌کند.

از سوی دیگر، شهودگرایان و عقل‌گرایان بر این باورند که ما قادر به شناخت حقایق اخلاقی هستیم؛ یعنی حقایقی که بعدها می‌توانند شواهدی را برای افراد فراهم کنند، دقیقاً همان‌گونه که با تکیه بر عقل و تأمل، به برخی از حقایق اساسی در ریاضیات یا منطق دست پیدا می‌کنیم. معمولاً این پیشنهادها خاص در برابر این فرضیه ظاهر می‌شوند که توجیه باورها تنها در صورتی امکان‌پذیر است که حداقل برخی از باورهای بنیادی بتوانند برخی دیگر از باورهای ما را توجیه کنند، بدون اینکه خودشان نیاز به پشتوانه داشته باشند. اما حتی گروهی که این دیدگاه کارکردگرایانه<sup>۲</sup> را مردود می‌شمارند و در عوض یک تلقی منسجم از توجیه را می‌پذیرند، استدلال می‌کنند که نه فقط باورهای غیراخلاقی، بلکه باورهای اخلاقی نیز تا جایی که قابل دفاع باشند توجیه پذیرند.

تمام این پیشنهادها یک ویژگی مشترک دارند و آن اصرار مداوم برای درک این موضوع است که دلایلی که ما را به قبول دیدگاه‌های اخلاقی خاص برمی‌انگیزد، تفاوت قابل توجهی با دیگر دیدگاه‌هایمان ندارند که بر این اساس تصور می‌کنیم عاری از مشکل هستند. نکته اینجاست که تجربه، عقل و تفکر که ابزار اصلی ما برای یادگیری در مورد جهان هستند، می‌توانند در رسیدن به دیدگاه موجهی از اخلاقیات به ما کمک کنند.

---

1. vicious

2. Functionalist

### منابع

- آبلسون، رازیل. نیلسون، کای. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اخلاق در دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران، انتشارات سوفیا.
- حسین پور، علیرضا. (۱۳۸۵). *شهودگرایی [اخلاقی]*، فصلنامه علامه، شماره دوازدهم، صفحات ۱۲۸-۱۲۱، زمستان ۱۳۸۵.
- دپاول، مایکل آر. (۱۳۹۲). *معرفت‌شناسی اخلاق در دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران، انتشارات سوفیا.
- شیدان شید، حسینعلی. (۱۳۸۳). *ارتباط عقل و اخلاق از دیدگاه هیوم*، نشریه اندیشه‌های فلسفی، مؤسسه انتشارات پژوهشی آفرند، شماره اول، سال اول، صفحات ۱۳۶-۱۱۷، زمستان ۱۳۸۳.
- مورتون، ادم. (۱۳۸۱). *فلسفه در عمل: مدخلی بر پرسش‌های عمده*، ترجمه فریبرز مجیدی. تهران، انتشارات مازیار.
- واله، حسین؛ نقوی، رضا. (۱۳۹۸). *استدلال پرسش باز مور در فلسفه اخلاق مور و چالش پارادوکس تحلیل در آن*، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره دوم، سال بیست‌ویکم، صفحات ۷۳-۹۶، تابستان ۱۳۹۸.
- کاپ، دیوید. (۱۳۹۲). *شکاکیت اخلاقی در دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران، انتشارات سوفیا.
- هریسون، جاناتان. (۱۳۹۲). *طبیعت‌گرایی اخلاقی در دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران، انتشارات سوفیا.

Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth, and Logic*. London: Gollancz, 1946.

Brink, D. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Harman, G. (1977). *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Oxford University Press.

Hooker, B. (1998). *Moral Expertise*. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Vol.6, pp. 509-511). New York, NY: Routledge.

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, U. K.: Penguin.

Nielsen, K. (1974). "Why Should I Be Moral?" In *Introductory Readings in Ethics*, edited by W. K. Frankena and J. T. Granrose. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Wallace, R.J. (1998). *Moral Motivation*. Ibid, (Vol.6, pp. 522-528). New York, NY: Routledge.



## اندیشه‌ورزی از منظر نهج‌البلاغه: یک مطالعه داده بنیاد<sup>۱</sup>

سیدجلیل امامی میبدی<sup>۲</sup>

کمال صحرائی اردکانی<sup>۳</sup>

یاسر رضاپور میرصالح<sup>۴</sup>

علی محمد میرجلیلی<sup>۵</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر با هدف ترسیم مدل اندیشه‌ورزی بر اساس آموزه‌های نهج‌البلاغه صورت پذیرفته است. این پژوهش به روش تحقیق کیفی از نوع داده بنیاد (GT) با رویکرد استراوس و کوربین می‌باشد. جامعه آماری پژوهش حاضر، تمام گزاره‌های کتاب نهج‌البلاغه و روش انتخاب نمونه، روش نمونه‌گیری نظری است که شامل گزاره‌هایی است که پیرامون اندیشه‌ورزی از سوی امام علی(ع) صادر شده است. داده‌ها نیز با سه روش کدگذاری باز، محوری و انتخابی تحلیل شدند. یافته‌های پژوهش نشان داد که سرشت انسانی، میل به آگاهی، مسئولیت و اراده، از شرایط علی پدیده اندیشه‌ورزی، ایمان، حیرت، بهره‌مندی از قلب، سمع و بصر، دین اسلام و پدیده مرگ از شرایط زمینه‌ای اندیشه‌ورزی، بهره‌هوشی، محدودیت، تعلقات دنیوی و تاثیرپذیری از جمله شرایط مداخله‌گر اندیشه‌ورزی در نگاه نهج‌البلاغه هستند. پرسشگری، تحمل ابهام، جامع‌نگری، مشورت، پرهیز از تکفیر و پرهیز از قطعی‌انگاری نتایج اندیشه‌ورزی نیز، از جمله راهبردهای اندیشه‌ورزی و خداشناسی، اعتماد و دوستی از پیامدهای اندیشه‌ورزی هستند. مدل اندیشه‌ورزی ارائه شده از سوی نهج‌البلاغه ضمن ارایه مدلی دینی اندیشه‌ورزی، برخی جنبه‌های تفکر مانند: نقد اصالت حس، نقد اصالت عقل، نقد تفکر ریاضی، جامعیت حیرت و بحث محبت را مطرح نموده که نه تنها آن را نسبت به سایر مدل‌ها متمایز و ممتاز نموده است، بلکه ارتباط تفکر و معرفت را با لحاظ معرفت‌وحیانی برقرار کرده است.

**کلید واژه‌ها:** امام علی(ع)، اندیشه‌ورزی، نهج‌البلاغه، تحقیق کیفی، روش داده بنیاد، معرفت‌شناسی

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «تحلیل اندیشه‌ورزی در نهج‌البلاغه به روش تحقیق کیفی (تئوری زمینه‌ای)» است.

۲. دانشجوی دکتری رشته نهج‌البلاغه، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران، sgey255@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول). Sahraei@meybod.ac.ir

۴. دانشیار گروه مشاوره دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه اردکان، اردکان، ایران. Y.Rezapour@ardakan.ac.ir

۵. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران almirjalili@meybod.ac.ir  
تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۳/۲/۱۶ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۵/۳

## مقدمه

تفکر در لغت به معنای اندیشیدن، نظر کردن و تأمل نمودن (دهخدا، ۱۳۷۷)، ذیل واژه تفکر) و در اصطلاح به معنای کوشش و جولان نیروی فکر به اقتضای عقل و خرد است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۴۳). تفکر و اندیشه‌ورزی یکی از موضوعات اساسی و بنیادین در رشته‌های مختلف علمی است به گونه‌ای که کمتر دانشی بدون توجه به قدرت تفکر و اندیشه‌ورزی، جایگاهی برای خود، تعیین کرده یا به رشد و شکوفایی رسیده است.

هر اتفاقی بر روی زمین و هر پدیده‌ای در آسمان در نظر انسان اولیه سوال برانگیز بوده و اندیشه او را تحریک می‌کرده است، ولی با عطف توجه به پاره‌ای از گزارش‌های تاریخی، برخی پرسش‌ها، درباره سرچشمه و خاستگاه هستی، می‌تواند آغازی بر فعالیت اندیشه‌ورزی در سطح بالاتری باشد. این دست از پرسش‌ها که به پرسش‌های متافیزیکی معروفند، برای نخستین بار در نوشته‌های برهمنان هند به نام اوپانیشادها که آغاز کتابت آنها به ۸۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد، یافت شده است (نقیب زاده، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳). این پرسش‌ها که ذهن بسیاری از متفکران را به خود مشغول کرده است، غالباً به سرزمین یونان باستان ربط داده شده است؛ هر چند برخی گزارش‌ها، یونانی‌ها را وام‌دار فرهنگ‌های بزرگ قبل از خود مثل ایران، مصر و بین‌النهرین معرفی می‌کنند (همان، ص ۱۲۵) ولیکن طیف گسترده‌ای از افراد شاخص و اندیشمند در این سرزمین، با تلاش‌های فکری خود و به تعبیری اندیشه‌ورزی، نظرات متعددی در باره پرسش‌های فوق داشته‌اند.

اندیشه‌ورزی ضمن فراهم کردن زمینه پیگیری پرسش یا رفع و دفع شک و نگرانی و تعجب، باعث کسب یکسری اطلاعات و آگاهی‌ها هر چند جزئی، سطحی و پراکنده، برای انسان، می‌شود. این اطلاعات و آگاهی‌ها ضمن تأثیر بر علم و معرفت انسان، بر نوع رفتار انسان با پدیده‌ها نیز، تأثیر می‌گذارد. لذا رفتار انسان تحت تأثیر اندیشه و تفکر قرار می‌گیرد. پیامدهای اندیشه‌ورزی به اینجا ختم نمی‌شود؛ چرا که عدم اندیشه‌ورزی باعث می‌شود انسان یا به سرپرستی دیگران و تبعیت از آنها تن دهد یا به حسب عادت‌هایی که چه بسا از راه تلقین یا تکرار به وجود آمده‌اند، رفتار کند. با این اوصاف، می‌توان روند

تکامل، پیشرفت و سعادت فردی و اجتماعی را در گرو تفکر و اندیشه‌ورزی دانست. به‌عنوان نمونه، بهره‌وری و تأثیرپذیری حکومت‌ها و دول قدرتمند جهان از اتاق‌های فکر و اندیشه‌گاه‌ها، گویای اهمیت و نقش بی‌بدیل آن در هدایت عالی‌ترین مقام مملکت تا افراد پایین‌دست است. از سویی دیگر، تفکر و اندیشه‌ورزی، جزو فرآیندهای برتر ذهنی بوده و از پیچیدگی‌هایی خاص خود برخوردار است، لذا در علوم مختلف بدان توجه شده و تعاریف اصطلاحی خاص خود را ایجاد کرده است. شاید کمتر فیلسوف، عارف یا روانشناسی باشد که به موضوع تفکر و اندیشه‌ورزی نپرداخته باشد. بررسی و تحقیق در حوزه اندیشه‌ورزی و به‌طور ویژه اندیشه‌ورزی دینی، علاوه بر ارزش ذاتی که دارد، تا حدی به حوزه معرفت‌شناسی هم سرک می‌کشد. در بررسی و تحلیل مقوله اندیشه‌ورزی دینی، مولفه‌هایی مورد بررسی قرار می‌گیرد که در مباحث معرفت‌شناسی هم از آن‌ها بحث می‌شود. به‌عنوان نمونه در اندیشه‌ورزی دینی گاهی از محدودیت اندیشه در جهت کسب برخی از معارف همچون شناخت ذات خدا سخن به میان می‌آید. نیز در معرفت‌شناسی، از شرایط لازم و کافی معرفت بحث می‌شود؛ چنان که در اندیشه‌ورزی دینی به روش تحلیل کیفی شرایط، علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر اندیشه، تبیین و ارایه می‌شود.

### بیان مسأله

نیروی تفکر و اندیشه‌ورزی، نه تنها نسل بشر را از سایر موجودات متمایز ساخته، بلکه عامل مهمی در پیدایش و رشد فرهنگ و تمدن، فلسفه، هنر و علم و... به حساب می‌آید (رک، ابن مسکویه، ۱۴۳۷، ص ۴۲). از سویی دیگر، فرآیند اندیشه‌ورزی می‌تواند به‌عنوان مبنای رفتار انسان در مواجهه با خود، خدا، دیگران و طبیعت مطرح شود (رک، معارف و قاسمی، ۱۳۹۶، صص ۳۱۵-۳۳۷). بنابراین، فرآیند تفکر به‌عنوان راهبردی اساسی در زندگی روزمره انسان‌ها مورد توجه قرار گرفته است. چنین راهبردی که نقشی تعیین‌کننده در معرفت و به تبع آن رفتار انسان‌ها و جوامع، ایفا می‌کند، اگر به صورت یک مدل معین با حدود و ثغور مشخص ارائه و ترسیم شود، اثرات پایدارتر و نتایج سودمندتری خواهد داشت. پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا با مراجعه به سخنان پیشوای اول شیعیان در کتاب

نهج البلاغه مدلی از اندیشه‌ورزی را فراهم آورد. نهج البلاغه کتابی مشتمل بر خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های کوتاه (کلمات قصار) امام علی (ع) است که توسط سید رضی در قرن چهارم هجری قمری گزینش و تدوین شده است. در میان مطالب متنوع و متعدد این کتاب، گزاره‌های وجود دارد که با موضوع اندیشه‌ورزی و تفکر پیوند خورده است. لذا نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این سوال است که نهج البلاغه چه مدلی را برای اندیشه‌ورزی ارائه کرده است؟ بررسی و تحلیل داده‌های برآمده از گزاره‌های نهج البلاغه با روش تحقیق کیفی از نوع داده بنیاد (Grounded Theory) و با رویکرد «سیستماتیک یا نظامند» که توسط استراوس و کوربین پایه‌ریزی شده، انجام گرفته است. این رویکرد به جمع‌آوری داده‌ها، مفهوم‌سازی از آنها و سپس کدگذاری‌های سه‌گانه باز، محوری و انتخابی می‌پردازد و نهایتاً مقوله‌های حاصل از مفاهیم اولیه را به صورت مدل پارادایمی استراوس و کوربین، در شش دسته جای می‌دهد که عبارتند از، شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، پدیده محوری، شرایط مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها. جامعه آماری در پژوهش حاضر، تمام گزاره‌های کتاب نهج البلاغه است. روش انتخاب نمونه، روش نمونه‌گیری نظری است که به شکل هدفمند انجام می‌گیرد و تا زمان اشباع نظری ادامه پیدا می‌کند؛ یعنی تا جایی ادامه پیدا می‌کند که نکته جدیدی حاصل نشود (قاسمی، حمید و همکاران، ۲۰۲۰، ص ۲۶۸) این شیوه از نمونه‌گیری بر این ایده استوار است که در فرآیند تحقیق برای جمع‌آوری اطلاعات، به کجا توجه کند تا بتواند به توسعه نظریه بپردازد (ایمان، ۱۳۹۷، ص ۸۷). متداول‌ترین روش جمع‌آوری داده‌ها در نظریه داده بنیاد، مصاحبه و مشاهدات هستند، با این حال جمع‌آوری داده‌ها محدود به این چند نوع نیست. تقریباً هر نوعی از موارد مکتوب، مشاهده شده یا ضبط شده، مانند فیلم/صوت، مجلات، دفتر خاطرات، تمثال و ترسیمات، یادآورها و اسناد داخلی، خاطرات، پیام‌های اینترنتی و اسناد و سوابق تاریخی می‌توانند در این روش مورد استفاده قرار گیرند (کوربین و استروس، ۱۴۰۰، ص ۴). در این تحقیق از اسناد و مدارک یعنی کتاب نهج البلاغه، گزاره‌هایی انتخاب می‌شوند که بر اساس کلیدواژه‌های خاص همچون تفکر، تعقل، تدبر، نظر، رای و مترادفات و مشتقات این واژه‌ها و یا عبارات مرتبط با آنها به دست آمده‌اند. علاوه بر این، هر گزاره دیگری در



## اندیشه‌ورزی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۰۱

نهج البلاغه که مفاد آن به اندیشه و تفکر ربط پیدا کند، مد نظر قرار می‌گیرد؛ هر چند حاوی کلیدواژه‌های فوق نباشد. تمامی مراحل کدگذاری، مفهوم‌یابی و مقوله‌بندی بر اساس این گزاره‌ها خواهد بود.

این تحقیق به دلیل استخراج داده‌ها از کتاب نهج البلاغه با سندی معتبر از شاخص «باورپذیری»<sup>۱</sup> و به دلیل همسویی کلام امام علی (ع) با کلام خداوند یعنی قرآن کریم و همراهی با روایات سایر معصومین (ع)، شاخص «انتقال‌پذیری»<sup>۲</sup> و به جهت عصمت امام علی (ع) و در دسترس بودن کلام ایشان برای همه پژوهشگران، شاخص «اطمینان‌پذیری»<sup>۳</sup> و به خاطر شهرت کتاب نهج البلاغه در بین دانشمندان اسلامی، شاخص «تأیید‌پذیری»<sup>۴</sup> را در حد بسیار بالایی داراست. همچنین جهت اطمینان از نحوه کدگذاری‌های سه‌گانه و مقولات به دست آمده از چند نفر از خبرگان آشنا به معارف نهج البلاغه استفاده شد و مفاهیم و مقولات به دست آمده، مورد بازبینی آنان قرار گرفته و تأیید شدند.

### پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه موضوع اندیشه‌ورزی نیز نشان از توجه ویژه پژوهشگران به این حوزه است. موضوع اندیشه و تفکر در نهج البلاغه نیز، تعداد زیادی پژوهش را به خود اختصاص داده و پژوهشگران با عناوینی چون عقل، فکر، تفکر، تعقل، خردورزی، خردگرایی، عقلانیت و غیره، این مقوله مهم انسانی را در نهج البلاغه کاویده‌اند. به عنوان نمونه ابراهیم نزهت (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه‌ورزی و تفکر خلاق از منظر نهج البلاغه» شیوه تفکر خلاق را در نهج البلاغه مورد کنکاش قرار داده است. علی یاسینی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «شناسایی مؤلفه‌های تفکر استراتژیک بر مبنای آموزه‌های نهج البلاغه»، مؤلفه‌های تفکر استراتژیک در قالب شش مضمون اصلی به نام‌های بصیرت فردی، تفکر استنباطی، آموزش و یادگیری، قطعیت، وسعت دید و مهارت‌های اجتماعی شناسایی و تحلیل نموده‌اند. میترا فرازمندی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «اندیشه‌ورزی در آئینه قرآن و

---

1. believability  
2. Transferability  
3. Dependability  
4. Confirmability

نهج‌البلاغه» موضوعات اندیشه، روش‌های پرورش اندیشه و راه‌های اندیشه‌ورزی در قرآن و نهج‌البلاغه را مورد بررسی قرار داده‌اند. حسن طارمی راد و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «تفکر و کارکردهای فردی و اجتماعی آن در نظام عرفان عملی از منظر نهج‌البلاغه» جایگاه عنصر تفکر و تحلیل کارکردهای فردی و اجتماعی آن در نظام عرفان عملی را در نهج‌البلاغه مورد بررسی قرار داده‌اند. کرم سیاوشی و همکاران در مقاله «دعوت به تعقل و نشانه‌های عقل‌گرایی در نهج‌البلاغه» نگاه ویژه و عنایت خاص نهج‌البلاغه به امر تعقل و خردورزی در امور دین و دنیا را مورد ارزیابی قرار داده‌اند. روح‌الله شهریاری و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «سبک تفکر اخلاقی در نهج‌البلاغه و دلالت‌های تربیتی آن» به کشف خطوط کلی و تفکر کلان امیرالمؤمنین، در باب اخلاق هنجاری و استخراج دلالت‌های روشی آن، اهتمام ورزیده‌اند. غلامحسین رضایت و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «معرفت‌شناسی از دیدگاه امام علی (ع) با تأکید بر دلالت‌های تربیتی آن» معرفت‌شناسی و دلالت‌های تربیتی آن را از دیدگاه امام علی (ع) در قالب مراتب، منابع، ابزار، موانع و پیامدهای معرفت، همچنین شرایط علی و واسطه‌ای و راهبردهای کسب معرفت و تبیین دلالت‌های تربیتی آن را شرح داده‌اند. روش پژوهش در غالب این تحقیقات، توصیفی-تحلیلی بوده و هر کدام، تنها بُعدی از ابعاد بحث اندیشه‌ورزی در نهج‌البلاغه را مورد تحقیق و مطالعه قرار داده‌اند. وجه نوآوری پژوهش حاضر، در بهره‌گیری از روش نظریه داده بنیاد، توجه به تمامی ابعاد اندیشه‌ورزی طبق الگوی پارادیمی کوربین و استراوس، کشف نظریه اندیشه‌ورزی دینی و تحلیل امتیازات و برتری آن نسبت به سایر دیدگاه‌ها، و نهایتاً تبیین ارتباط تفکر با برخی مقوله‌ها مانند معرفت، نمود پیدا کرده است.

### ضرورت و اهمیت پژوهش

هرچند انسان به واسطه برخورداری از قدرت تفکر در بالاترین پله نردبان خلقت ایستاده و از دیرباز، عنوان حیوان ناطق را یدک می‌کشد ولیکن عوامل و زمینه‌های درونی و بیرونی که افکار و رفتار دیگر حیوانات را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند، با شدت و وسعت بیشتری بر زندگی انسان نیز اثر می‌گذارند. بدین سان و با توجه به جایگاه اندیشه‌ورزی و تأثیرپذیری

## اندیشه‌ورزی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه داده بنیاد ۲۰۳

انسان از دیگران و تمایلات و انگیزه‌های پنهان خود، که ممکن است روند اندیشیدن را کند یا منحرف کنند، اهمیت اندیشه‌ورزی صحیح و درست آشکار می‌گردد. ماهیت و موضوع اندیشه و روند شکل‌گیری و رشد آن، همان چیزی است که متفکران و دانشمندان دوران مختلف به گونه‌ای درصدد معرفی و تبیین آن برآمده‌اند. ترسیم مدل اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه، ضمن بیان جایگاه و مقام علمی امام علی (ع) به عنوان پیشوای بزرگ شیعیان، باعث توسعه مبانی نظری تفکر در آموزه‌های دینی، یافتن راهکارهای گسترش اندیشه‌ورزی در جامعه، تقویت نظریه‌پردازی بر اساس متون دینی و گشوده شدن ظرفیت‌های دینی در عرصه‌های انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی به ویژه در میان متفکران و اندیشه‌ورزان می‌شود. این امر به خوبی ضرورت این پژوهش را نشان می‌دهد. ضرورت دیگر مربوط به پدیده جزم اندیشی و شکل‌گیری بحث تکفیر و ظهور گروه‌هایی همچون القاعده، طالبان، داعش و... است. تحلیل و تشریح مدل ترسیمی اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه می‌تواند بسیار راهگشا و کارآمد باشد. افزون بر این، در توضیح اهمیت این تحقیق می‌توان انتظار داشت که با طراحی آموزشی بر اساس نتایج این پژوهش، روش اندیشیدن بر اساس مدل دینی قابل‌ارزیه و قابل‌آموزش است. از این رو نتایج پژوهش حاضر علاوه بر تحلیل مدل اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه می‌تواند افق‌های جدیدی را در عرصه معرفت‌شناسی بگشاید و به تبع آن راهگشای نظام تعلیم و تربیت نیز باشد.

### بحث و بررسی

با مراجعه به کتاب نهج البلاغه و استخراج گزاره‌های مرتبط با مقوله اندیشه، تعداد ۲۱۷ گزاره انتخاب و با کدگذاری اولیه این گزاره‌ها، تعداد ۲۴۰ مفهوم اولیه به دست آمد که پس از بررسی، بازبینی، ادغام و اصلاح برخی مفاهیم، نهایتاً ۲۲ مفهوم اصلی شکل گرفت. سپس این مفاهیم بر اساس الگوواره (مدل پارادایمی) استروس و کورین در پنج مقوله اصلی با عناوین، شرائط علی، شرائط زمینه‌ای، شرائط مداخله‌گر، راهبردها (کنش‌ها و واکنش‌ها) و پیامدهای اندیشه‌ورزی دسته‌بندی و در مدل پارادایمی پیرامون مقوله محوری؛ یعنی اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه جای‌گذاری شدند. تحلیل و توضیح این مقوله‌ها بر

### شرایط علی

در الگوواره استروس و کوربین «شرایط علی»<sup>۱</sup> یا سبب ساز، به حوادث، رویدادها و اتفاقاتی اطلاق می‌شود که منجر به وقوع یا گسترش پدیده محوری می‌شود (علی احمدی و ساروی مقدم، ۱۳۹۷، ص ۳۹). مراد از شرایط علی تفکر در انسان پاسخ به این سوال اساسی است که اساساً چرا انسان‌ها می‌اندیشند؟ علت وقوع پدیده اندیشه‌ورزی در انسان‌ها چیست؟ به تعبیری دیگر، شرائط علی بیانگر وقایع یا اتفاقاتی است که مستقیماً بر مقوله یا پدیده تأثیر می‌گذارند و موجب وقوع یا توسعه پدیده می‌شوند. پاسخ نهج البلاغه به این سوال، بر اساس یافته‌های حاصل از کدگذاری باز و محوری، به قرار ذیل است،

### ۱. سرشت انسانی

از نگاه نهج البلاغه، نیروی اندیشه و فکر، با سرشت انسان همزاد و همراه است. انسان پس از دمیده شدن روح الهی به جسمش، صاحب فکر و اندیشه شده است. این ویژگی از جمله ویژگی‌های منحصر به فرد انسان است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند (میرجلیلی، ۱۴۰۲، ص ۲). لذا در پاسخ به این سوال که اساساً چرا انسان‌ها می‌اندیشند، باید گفت: انسان‌ها از آن رو می‌اندیشند که در خلقت و ذات خود از نیروی فکر و اندیشه برخوردار شده‌اند «سپس خداوند از روح خود در آن دمید و به صورت انسانی در آمد صاحب اندیشه که او را در جهات مختلف به حرکت وا می‌دارد و افکاری که به وسیله آن در موجودات مختلف تصرف می‌نماید» (خطبه ۱).

### ۲. میل به آگاهی

جهان هستی جهان رمز و رازها و پدیده‌هاست و انسان از ابتدای خلقت نسبت به بسیاری از آنها، علم ندارد، اما حس کنجکاوی در انسان و میل عمیق به دانستن باعث اندیشه‌ورزی است. انسان می‌خواهد بداند و برای این امر تلاش می‌کند. بنابراین در پاسخ به این سوال

---

1. Causal conditions

### اندیشه‌ورزی از منظر نخب‌بلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۰۵

که چرا انسان‌ها می‌اندیشند، می‌توان گفت: انسان‌ها از آن رو می‌اندیشند که نسبت به جهان پیرامون خود آگاهی کافی ندارند و در درون خود، میل به آگاه شدن دارند. انسان یک عطش روحی و معنوی دارد که سیراب ناشدنی است و «خواستن» همیشه در وجود او هست، میل و رغبت به دانستن در انسان تمامی ندارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۸۶). یکی از جلوه‌های کمال‌خواهی انسان، حقیقت‌جویی، علم‌دوستی و آگاهی‌طلبی است. میل به آگاهی نیز یکی از چهره‌ها و ابعاد نفس است و انسان چون خود را دوست می‌دارد، این بُعد و چهره خود، یعنی علم و آگاهی را نیز دوست می‌دارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۹). حضرت علی (ع) در کلامی گهربار به دو گروه اشاره می‌کند که هرگز سیر نمی‌شوند، طالب دنیا و طالب آگاهی (قصار/ ۴۵۷). انسان در آغاز آفرینش جاهل است و سپس به آگاهی می‌رسد، چنان‌که امام علی (ع) خطاب به فرزندش می‌فرماید: «تو در آغاز خلقت جاهل و نادان بودی و سپس عالم و آگاه شدی و چه بسیار است اموری که هنوز نمی‌دانی و فکرت در آن متحیر و چشمت در آن خطا می‌کند؛ اما پس از مدتی از آن آگاه می‌شوی» (نامه ۳۱). انسان‌ها نسبت به دنیا و حقایق آن همواره کنجکاو بوده و در پی شناسایی آن برآمده‌اند. حضرت علی (ع) این میل طبیعی را چنین توصیف می‌کند: «من دنیا را از همه وجوهش سنجیده‌ام و آن را به قدر لازم اندازه‌گیری نموده‌ام و با چشم خودش به آن نگریسته‌ام!» (خطبه ۱۲۸). میل به آگاهی در انسان، سبب اندیشه‌ورزی می‌شود.

### ۳. تحریک اندیشه به واسطه امور بیرونی

رویدادها و پدیده‌های پیرامون انسان بر تحریک اندیشه‌ورزی و فرایند آن اثر می‌گذارد. انسان موجودی است که نسبت به امور پیرامونی خود حساس است و بسته به نوع و شدت این امور از خود واکنش نشان می‌دهد. این واکنش‌ها غالباً به حوزه اندیشه وارد می‌شود و در وهله اول به دنبال یافتن پاسخی به چیستی، چرایی و چگونگی این امور است. هر چه توجه انسان به محیط و پدیده‌های بیرونی بیشتر شود سوالات وی افزایش می‌یابد و به دنبال آن اندیشه‌ورزی بیشتری رخ می‌دهد. دقیقاً به همین علت است که خداوند متعال برای توجه دادن انسان به خالق جهان و آگاهی از او همگان را به دیدن هستی و پدیده‌های آن

فرا می‌خواند «قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (یونس/۱۱۰). خلقت آسمان و زمین، قوانین قابل مشاهده در طبیعت نشانه‌های خدا، فرجام‌شناسی (زمر، ۴۲)، راهنماشناسی، راه‌شناسی و... از مواردی است که قرآن در جهان طبیعت به تفکر در آنها فراخوانده است (مشایخی پور و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۳۶) و حضرت علی(ع) تفکر و اندیشیدن پیرامون مخلوقات هستی را بالاترین عبادت محسوب نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۲۴). از سوی دیگر مواجه شدن انسان با مشکلات و مسائل پیرامونی و روزمره، زمینه لازم برای اندیشه‌ورزی را فراهم می‌سازد. این موضوع برای مدیران و حاکمان جامعه جلوه بیشتری دارد. مدیریت و رتق و فتق امور و حل مشکلات و بحران‌هایی که پیش می‌آید، اجتناب ناپذیر بوده و لازمه حکمرانی است و این مهم جز با اندیشیدن میسر نمی‌شود. در زمان حکومت امام علی(ع) گروهی از بزرگان منطقه فارس از سختگیری و خشونت والی آن منطقه نزد حضرت شکایت می‌برند و امام(ع) در مواجهه با این بحران و در جهت حل آن به عنوان حاکم جامعه به فکر فرو می‌رود و می‌گوید: «من در این باره اندیشیدم و دیدم نه آنان را، شایسته نزدیک شدن (بیش از حد) یافتم، زیرا مشرکند و نه سزاوار دوری و بدرفتاری؛ چرا که با آنان پیمان بسته‌ایم (و اهل ذمه هستند)» (نامه/۱۹).

### شرایط زمینه‌ای

شرایط زمینه‌ای<sup>۱</sup> یک سلسله شرایط خاص هستند که در آن راهبردهای کنش / کنش متقابل<sup>۲</sup>، صورت می‌گیرد. در واقع شرایطی هستند که راهبردها و اقدامات تحت آن، به اداره پدیده محوری می‌پردازند (علی احمدی و ساروی مقدم، ۱۳۹۷، ص ۳۹). شرایط زمینه‌ای همانطور که از نامش مشخص است، زمینه‌ساز پیدایش یا گسترش یک موضوع هستند. شرایط زمینه‌ای پدیده اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه بر اساس یافته‌های پژوهش به قرار ذیل است:

### ۱. ایمان

علم و اندیشه با ایمان رابطه‌ای تنگاتنگ دارند و علم مقدمه ایمان است و بدون آن، ایمان

---

1. Context Conditions  
2. action/ interaction

## اندیشه‌ورزی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۰۷

که معلول است تحقق نمی‌یابد. از این رو، خداوند در قرآن می‌فرماید: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ* (فاطر/ ۲۸) از [میان] بندگان خدا، فقط علما خشیت خدا دارند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص ۹۱). قرآن کریم هر چند ایمان را به اطاعت مطلقه و بی‌چون و چرای خدا و رسول پیوند می‌زند، اما به این هم رضایت نمی‌دهد که مردم احکام و معارف قرآنی را با جمود محض و تقلید کورکورانه و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۶۱۵). قرآن کریم به مردم اجازه نمی‌دهد که بدون رعایت دائمی تقوا و ترس از خدای سبحان به تفکر پردازند و این کار را خطرناک و بی‌فایده می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۴۹). مهم‌ترین تأثیر وحی و نبوت در زندگی فردی و اجتماعی بشریت، تحول در اندیشیدن و ایجاد نظام تربیتی است. سراسر قرآن که برنامه سرنوشت‌ساز تمدن کهن و فرهنگ اصیل بشریت را رقم زده، یادآور خردورزی و عقلانیت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹) از نگاه نهج البلاغه نیز، ایمان نقش مهمی در توجه به فرآیند اندیشه‌ورزی دارد. به تعبیری دیگر ایمان زمینه مناسبی جهت اندیشه‌ورزی صحیح ایجاد می‌کند. «مؤمن هر گاه بخواهد سخنی بگوید نخست می‌اندیشد؛ اگر خیر بود اظهار می‌کند و اگر شر بود آن را پنهان می‌سازد» (خطبه ۱۷۶). تعبیر به «مومن» بیانگر ویژگی ایمان و تأثیر آن در اندیشه‌ورزی است. گویا امام علی (ع) با به کارگیری این تعبیر، ایمان را دارای درجات دانسته که برخوردار از مراحل بالاتر آن در گرو دقت و حساسیت، نسبت به گفتار و سخن است کما اینکه در ادامه به سخن پیامبر (ص)، استناد کرده (رک، هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۱۹) و می‌فرماید: «و لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يستقيم ایمان عبد حتى يستقيم قلبه و لا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه؛ و رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ایمان هیچ بنده‌ای استوار نمی‌گردد مگر آنکه قلبش استوار گردد و دل او استوار نشود تا زبان او استوار نگردد» (خطبه ۱۷۶) با این توصیف می‌توان گفت ایمان، علت اندیشه‌ورزی نیست چرا که ممکن است فردی درجات پایین ایمان داشته باشد و نسبت به گفتار و سخن خود، اندیشه نکند، بلکه صحیح آنست که ایمان، بستر ساز و زمینه ساز تفکر، دقت و حساسیت انسان نسبت به تمامی مسائل به ویژه گفتار و سخن خود است. ایشان در یکی از کلمات قصار نیز، ایمان را زمینه‌ای برای اندیشیدن عبرت گونه معرفی

کرده، می‌فرماید: «آری مرد مؤمن به دنیا با دیدهٔ عبرت می‌نگرد و از آن به اندازهٔ ضرورت می‌خورد و آنچه از دنیا می‌شنود با نظر دشمنی و کینه‌توزی می‌شنود» (قصار/۳۶۷).

## ۲. تعجب و شگفتی

اگر انسان نتواند به راحتی وقوع یک پدیده یا حادثه را باور کند یا جزئیات آن پدیده و حادثه را کشف کند، غالباً دچار تعجب یا حیرت می‌شود. این تعجب یا حیرت نیز، باعث ایجاد سوال و چرایی موضوع می‌شود. همین چرایی‌ها و سوال‌ها زمینه‌ساز حرکت و فعالیت تفکر و اندیشیدن در انسان است. در پاسخ به این نکته که چرا تعجب و شگفتی از شرایط زمینه‌ای به حساب آمده باید گفت از آنجا که همیشه و لزوماً، تعجب و شگفتی به تفکر و اندیشه ورزی، منجر نمی‌شود (رک، ذاکر، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲)، نمی‌توان، تعجب و شگفتی را علت وقوع پدیده اندیشه‌ورزی، معرفی کرد، بلکه می‌توان گفت که تعجب و شگفتی زمینه‌ساز پرسش و سپس اندیشیدن برای رسیدن به پاسخ است. بر همین اساس قرآن کریم با اشاره به شگفتی‌های آفرینش همگان را دعوت به اندیشیدن می‌کند (آل‌عمران/۱۹۰-۱۹۵) و امام علی (ع) نیز با اظهار شگفتی، دعوت به تفکر و اندیشه در خلقت مخلوقات می‌کند. به عنوان نمونه خلقت طاووس و عجایب آن باعث شده تا امام علی (ع) نسبت به آن توجه داشته باشد: «و از همه شگفت‌تر، آفرینش طاووس است که خداوند آن را در نیکوترین و استوارترین شرایط بیافرید و در زیباترین شکل رنگ آمیزی نمود» (خطبه/۱۶۵). ایشان در فراز دیگری شگفتی‌ها و پیچیدگی‌های خلقت خفاش (شپیره) را مدنظر قرار داده، می‌فرماید: «از جملهٔ آفریده‌های لطیف و خلقت‌های عجیب خداوند که در برابر دیدگان ما قرار دارد، حکمت پیچیده اوست که در آفریدن خفاش (شپیره)، انسان در می‌یابد» (خطبه/۱۵۵). در کلام امام علی (ع) شگفتی و تأمل منحصر به پدیده‌های خلقت نیست. ایشان تعجب از تکبر شیطان را مورد توجه قرار داده و آن را زمینه مناسبی برای اندیشه‌ورزی دانسته است: «آیا نمی‌بینید چگونه خداوند او را به سبب تکبرش کوچک شمرد و بر اثر خود برتر بینی‌اش وی را پست و خوار گردانید و به همین جهت او را در دنیا طرد شده (از رحمت) و در آخرت آتش فروزان دوزخ را برایش آماده ساخت؟» (خطبه/۱۹۲).



### ۳. بهره‌مندی انسان از ابزارهای اندیشه‌ورزی

ابزارهای کسب معرفت و نقش آنها در حصول ادراکات و تحصیل آگاهی‌های انسان غیر قابل انکار است. انسان علاوه بر آگاهی‌های غریزی و فطری، فاقد آگاهی است و به مرور با ابزارهای شناخت همچون حواس پنجگانه و عقل و در مواردی الهام و یا وحی به معلوماتی دست می‌یابد (رک به: مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱۳، صص ۳۵۶-۳۷۷). قرآن کریم با تاکید بر کسب آگاهی از ابزارهای شناخت، تاکید می‌کند که انسان در ابتدای آفرینش چیزی نمی‌داند «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل/۷۸)». انسان‌ها به ابزارهای اندیشیدن مجهز شده‌اند. حواس پنجگانه، عقل و دل ابزارهای کارآمدی در حوزه تفکر و اندیشه هستند و زمینه مناسبی برای اندیشه‌ورزی فراهم می‌کنند. بهره‌مندی از ابزار اندیشه، بستر و شرایط مناسبی جهت اندیشیدن فراهم می‌کنند. از آنجا که هر صاحب‌چشمی، بینا و بصیر، و هر صاحب‌گوشی، شنوا و سمیع و هر صاحب‌عقلی، عاقل و خردمند نیست (خطبه/۸۸)، نمی‌توان بهره‌مندی از ابزار شناخت را علت وقوع پدیده اندیشه‌ورزی معرفی کرد؛ بلکه اینها بستر و زمینه تفکر و اندیشه‌ورزی، را فراهم می‌کنند. نهج‌البلاغه به این مهم توجه داشته و برخورداری از این ابزارها را زمینه‌ساز اندیشه‌ورزی معرفی نموده است: «شخص بصیر و بینا کسی است که بشنود و بیندیشد و به درستی بنگرد» (خطبه/۱۵۳).

### ۴. دین و دین‌ورزی

دین حاوی گزاره‌های متعدد و متافیزیک در باره مبدا و معاد و نیز انسان و هستی است. بسیاری از گزاره‌های دینی، ذهن افراد را درگیر می‌کند و فرآیند اندیشه‌ورزی را فراهم می‌سازد. آموزه‌های دینی به ویژه گزاره‌های ماوراءطبیعی دین، بستر و زمینه اندیشیدن را فراهم می‌کنند. مفاهیم دینی از یک سلسله حقایق وجودی ماورای طبیعی حکایت می‌کنند و ایمان به آن حقایق در گرو معرفت آنها و درجات ایمان به درجات معرفت وابسته است. بدیهی است که شناخت مفاهیم ماورای طبیعی دینی همواره در طول تاریخ بشر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و هیچ‌گاه جوامع بشری از اعتقاد به یک سلسله مفاهیم مقدس

فوق مادی خالی نبوده است. بدیهی است که اعتقاد هر فرد بر مبنای نحوه معرفت او از هستی پدیدار می‌گردد (بداستی، ۱۳۷۶، ص ۸۲) امام علی (ع) در یکی از فرازهای نهج البلاغه ضمن حمد و سپاس الهی به دلیل تشریح دین اسلام، آن را زمینه‌ای برای اندیشه‌ورزی معرفی می‌نماید: «اسلام، نور است برای کسانی که از آن روشنایی بجویند و علم و آگاهی است<sup>۱</sup> برای آنها که آن را اندیشه کنند و افزایش خرد است برای کسانی که تدبیر کنند» (خطبه ۱۰۶).

### ۵. پدیده مرگ

مرگ یکی از پدیده‌های قابل تأمل برای بشریت و همواره یکی از زمینه‌های اندیشه‌ورزی است. دکتر کوبلر راس در کتاب آشتی با مرگ به موارد زیادی از بیمارانی اشاره می‌کند که در شرف مرگ قرار داشته و موضوع مرگ و جوانب مختلف آن برای همان شخص و برای وی و دانشجویانش، زمینه اندیشیدن را فراهم کرده است (نک به: کوبلر راس، ۱۳۷۶، سراسر کتاب). از آنجا که وجود پدیده مرگ و آگاهی از آن، لزوماً انسان را به سمت اندیشه‌ورزی سوق نمی‌دهد، می‌توان پدیده مرگ را یاری‌دهنده و بستر ساز تفکر و اندیشه در انسان، معرفی کرد. امام علی (ع) نقش پدیده مرگ را در این زمینه مورد توجه قرار داده و بارها از آن سخن گفته است. از جمله می‌گوید: «(محتضر) در حالی که میان خانواده خود قرار دارد و با چشم خود به آنها نگاه می‌کند، با گوش سخنانشان را می‌شنود، عقلش سالم و فکرش برجا است، فکر می‌کند که عمرش را برای چه چیزهایی بر باد داده و روزگارش را در چه راهی سپری نموده است. به یاد ثروت‌هایی می‌افتد که گردآوری کرده...» (خطبه / ۱۰۹). در جای دیگری ایشان، فرشته مرگ و نحوه قبض روح را مدنظر قرار داده و با طرح سؤال به اندیشه‌ورزی پیرامون آن پرداخته است: «آیا هنگامی که (فرشته مرگ) وارد منزلی می‌شود، احساس می‌کنید؟ و آیا وقتی کسی را قبض روح می‌کند وی را می‌بینید؟ از آن بالاتر (آیا می‌دانید) چگونه (گاهی) جنین را در شکم مادر، قبض روح می‌کند؟ آیا وارد شکم مادر از طریق بعضی اعضا می‌شود یا از برون، روح جنین را به

۱. (و فهما لمن عقل)؛ «المراد بالفهم هنا العلم...» (مغنیه، ۱۹۷۹، ۲: ۱۲۰)

سوی خود فرا می‌خواند؟ و او به اذن پروردگار اجابت می‌کند، یا با او در شکم مادر، همراه است؟! چگونه کسی که از توصیف و تعریف مخلوقی همانند خود، ناتوان است، می‌تواند خالق و معبودش را توصیف کند؟!» (خطبه/۱۱۲).

### شرایط مداخله‌گر

شرایط مداخله‌گر<sup>۱</sup> به شرایط ساختاری مربوط به راهبردهای کنش/کنش متقابل که مربوط به یک پدیده است، اشاره دارد. شرایط وسیع و عامی همچون فرهنگ، فضا و غیره است که به‌عنوان تسهیل‌گر یا محدودکننده راهبردها عمل می‌کند. این شرایط، اجرای راهبردها را تسهیل و تسریع کرده و به‌عنوان یک مانع، دچار تأخیر می‌نمایند (علی احمدی و ساروی مقدم، ۱۳۹۷، ص ۴۰). یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد شرایط ذیل، نقش مداخله‌گری در فرآیند اندیشه‌ورزی ایفا می‌کنند:

### ۱. میزان بهره‌هوشی

میزان هوش در انسان‌ها متفاوت و به تبع آن کم و کیف اندیشه‌ورزی فرق می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۳، ص ۷۱۹). هوش و ذکاوت عقلی در اندیشیدن و کیفیت آن مداخله می‌کند. بهره‌هوشی و تفکر دو مفهوم متفاوت هستند، اما مطالعات بیانگر آن است که افراد با بهره‌هوشی بالا معمولاً دارای تفکری خلاقتر و پویا هستند. امام صادق (ع) هم در پاسخ به این سوال که چرا برخی از افراد این گونه‌اند که تالاب به سخن گشوده شود، قبل از پایان سخن به تمام مقصود راه می‌یابند و برخی تنها با پایان یافتن گفتار، متوجه منظور می‌شوند؟ به تفاوت‌های فردی در هوش و استعداد اشاره می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۹۷-۹۸). نهج البلاغه ضمن پذیرش تعدد و تنوع تفکر، نیروی اندیشه‌ورزی را امری تشکیکی می‌داند. بدین معنا که برخی انسان‌ها از نظر نیروی عقل و قدرت اندیشه در درجات بالاتر و بالطبع برخی در درجات پایین‌تری قرار دارند. به عبارتی، همه از نیروی عقل و قدرت اندیشه برخوردار هستند اما این نیرو، شدت و ضعف دارد. این نکته می‌تواند در فرآیند

---

1. Intervening conditions

اندیشه‌ورزی دخالت داشته باشد. امام علی(ع) در یکی از خطبه‌ها می‌فرماید: «سیل خروشان (علم و فضیلت) از دامنه کوهسار وجودم پیوسته جاری است و مرغ (دور پرواز اندیشه) به قلّه (وجود) من نمی‌رسد» (خطبه / ۳). این عبارت بیانگر آنست که امام علی(ع) به لحاظ ویژگی‌های فردی در بالاترین سطح اندیشه و اندیشه‌ورزی است.

## ۲. محدودیت

برخی از ابزارهای تفکر در کلام امام علی(ع)، به عنوان ابزاری مهم در اندیشه‌ورزی و کسب معرفت، معرفی شده‌اند. مشاهده (خطبه/ ۱۶۵)، عقل (قصار/ ۴۲۱)، قلب (خطبه/ ۱۵۴) از جمله این ابزارها به شمار می‌روند. اما نکته مهم آن است که همین ابزارها از برخی جهات، دچار محدودیت هستند (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۸، صص ۱۹۳-۲۰۲). این محدودیت‌ها در تفکر فرد مداخله کرده و باعث می‌شوند، فرآیند تفکر در درک و شناخت برخی امور، متوقف یا ناقص گردد. امام علی(ع) بر محدودیت حس بینایی اشاره کرده، می‌فرماید: «اندیشیدن همچون دیدن با چشم نیست، چراکه گاه چشم، به صاحبش دروغ می‌گوید؛ ولی عقل به کسی که از او راهنمایی بخواهد خیانت نمی‌کند» (قصار/ ۲۸۱). در جایی دیگر، محدودیت عقل را مورد توجه قرار داده است: «خدای متعال) عقلها را از کنه صفات خویش آگاه نکرده است» (خطبه / ۴۹)؛ یا در عبارت دیگری می‌فرماید: «عظمت خداوند سبحان را با مقیاس عقل خود، اندازه مگیر که از هلاک شوندگان خواهی بود» (خطبه/ ۹۱). در باره محدودیت قلب نیز اظهار می‌دارد: «این قلبها همچون بدنها، خسته و افسرده می‌شوند...» (قصار/ ۹۱).

## ۳. تعلقات دنیوی (تمایلات نفسانی)

از جنبه‌های مهم زیست انسانی، وابستگی شدید به دنیا و تعلقات آن است. این وابستگی پیوند ناگسستنی با پیروی از خواسته‌های نفسانی دارد. نهج البلاغه بر این عقیده است که این تعلقات و تمایلات از جمله عواملی هستند که در فرآیند اندیشه‌ورزی دخالت کرده، آن را مختل و نتایج آن را تحت تاثیر خود قرار می‌دهند. تمایلات نفسانی مانع کارکرد

درست و صحیح عقل می‌شود. در حقیقت، نفس اماره بر عقل غلبه کرده و مانع تعقل و تفکر آن می‌شود (شاهنده، ۱۳۸۴، ص ۴۵). از منظر امام علی (ع) تمایلات نفسانی، آفت عقل است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۸) و هر که مقهور زینت و زیبایی دنیا شود از دیدن واقعیت‌ها کور و نابینا می‌گردد» (قصار / ۳۶۷). ایشان به نقش هوای نفس در اسیر کردن عقل، نیز اشاره کرده، می‌فرماید: «و چه بسیار عقل‌ها که در چنگال هوا و هوس‌های حاکم بر آنها اسیرند» (قصار / ۲۱۱).

#### ۴. تاثیر پذیری از اندیشه دیگران

تاثیر پذیری و نقطه مقابل آن تاثیر گذاری از خصیصه‌های طبیعی انسانی است. این ویژگی به نوبه خود و با توجه به شرایط، می‌تواند خوب یا بد باشد. دخالت اندیشه دیگران در فرآیند اندیشه‌ورزی امری غیر قابل انکار است. در زمان معاصر راهکارهایی پیشنهاد می‌شود که از تاثیر اندیشه منفی دیگران بر خود جلوگیری کرد و یا مهارت‌هایی آموزش داده می‌شود که بر اندیشه دیگران تاثیر گذاشت. اکنون کتاب‌های زیادی تالیف می‌شود که هنر «مقاعدسازی»<sup>۱</sup> را آموزش می‌دهند (Persuasion) یعنی فرد یا افرادی را قانع کنید که نظرشان را عوض کنند یا کاری را مطابق میل و نظر شما انجام دهند. امام علی (ع) در یکی از نامه‌های خود، تاثیر گذاری معاویه و تاثیر پذیری زیاد بن ابیه از وی را مورد عنایت قرار داده و می‌فرماید:

«اطلاع یافتم که معاویه نامه‌ای برای تو نوشته تا عقلت را بفریبد (و گمراه سازد) و عزم و تصمیمت را (در پایمردی بر وظیفه‌ای که بر عهده گرفته‌ای) سست کند و در هم بشکند. از او بر حذر باش که او به یقین شیطان است! او از پیش رو و پشت سر و از راست و چپ انسان می‌آید تا در حال غفلت تسلیم خود سازد و درک و شعورش را غافل گیرانه بدزدد» (نامه / ۴۴).

#### راهبردها

راهبردها<sup>۲</sup>، به مدیریت، اداره کردن، انتقال دادن یا پاسخ دادن به پدیده تحت مجموعه خاصی از شرایط مشاهده شده از سوی کنشگران مربوط می‌شود. راهبردها در حقیقت، بر اساس کنش/کنش‌های متقابل مطرح می‌شوند. کنش/کنش متقابل، از ویژگی‌هایی

---

1. Persuasion  
2. Strategies

برخوردار است که می‌توانند تعیین‌کننده راهبردها باشند (علی احمدی و ساروی مقدم، ۱۳۹۷، ص ۴۰).

یافته‌های پژوهش نشان از آن دارد که موارد ذیل، می‌تواند به عنوان راهبردهای اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه مطرح گردند:

### ۱. پرسشگری

پرسشگری در ذات همه انسان‌ها وجود دارد. با این حال پرسشگری می‌تواند یک کنش انسانی برای رسیدن به پاسخ و یا یافتن راه حل مشکلی باشد. مهارت «پرسشگری»، توانایی مواجهه با پدیده‌های گوناگون در زندگی عادی و روزمره را افزایش می‌دهد. پرسشگری یکی از مهم‌ترین مباحث تعامل انسانی-ارتباطی است که بر مبنای پرسش و پاسخ پی‌ریزی می‌شود (کفاشیان، ۱۴۰۰، ص ۵). این امر می‌تواند قوه فکر و اندیشه انسان را فعال و تحلیل پدیده‌ها و مسائل مختلف را تسهیل نماید. از این رو نهج البلاغه پرسشگری را به عنوان یکی از راهبردهای اساسی در اندیشه‌ورزی، مورد توجه قرار داده است. کلام کوتاه حضرت علی (ع) که می‌فرماید «پرس تا بدانی» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۶۸) به خوبی این راهبرد را نشان می‌دهد. علاوه بر این، آن حضرت در فرازهای متعدد از نهج البلاغه، با پرسش و به صورت مستقیم ذهن مخاطب را به تفکر و اندیشه‌ورزی هدایت کرده، از جمله در خطبه ۳۴ می‌فرماید: «آیا زندگی پست دنیا را به جای حیات (سعادت بخش و جاویدان) آخرت پذیرفته‌اید؟ و در برابر عزت و سربلندی، بدبختی و ذلت را برگزیده‌اید؟» (خطبه ۳۴/۳۴). راهبرد امام علی (ع) در جهت تحریک اندیشیدن به رفتارهای نامناسب مردم، به صورت سوال بروز کرده است.

### ۲. تحمل شک و ابهام

شک و تردید به دو نوع مذموم و غیر مذموم تقسیم می‌شود. در فرآیند اندیشه‌ورزی، پذیرش و تحمل شک و تردید و مواجهه با آن و تلاش برای حل آن اثربخش است. به نظر می‌رسد افرادی که به سمت جزم اندیشی یا تعصب می‌روند، نمی‌توانند مدتی را با شک و

تردیدهایی که برایشان پیش می‌آید، همراهی کنند. موقعیت‌های ابهام‌آمیز و شک برانگیز در طول زندگی هر کسی رخ می‌دهد؛ اما نحوه مواجهه با این ابهامات، اهمیت بسیاری دارد. به تعبیر شهید مطهری شک، مقدمه یقین؛ پرسش، مقدمه وصول و اضطراب، مقدمه آرامش است. شک، معبر (پل و عبورگاه) خوب و لازمی است، هر چند منزل و توقف‌گاه نامناسبی است. اسلام که این همه دعوت به تفکر و ایقان می‌کند، به طور ضمنی می‌فهماند که حالت اولیه بشر، جهل و شک و تردید است و با تفکر و اندیشه صحیح باید به سرمنزل ایقان و اطمینان برسد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۷). از اینرو نهج البلاغه یکی از راهبردهای مهم خود در اندیشه‌ورزی را تحمل ابهام معرفی می‌کند. امام علی (ع) درنگ و تأمل را هنگام مواجهه با وضعیت مبهم را شرط کرده، می‌فرماید: «نظر صحیح نزد من در گرو تانی و تأمل است» (خطبه / ۴۳). ایشان در جای دیگری وقوف هنگام حیرت و ابهام را بهتر از سوارشدن بر مرکب خطرها و سقوط در تباهی‌ها معرفی می‌کند: «راهی که در آن بیم گمراهی است مپوی، چرا که باز ایستادن به گناه سرگشتگی و گمراهی، بهتر از راندن بر مرکب خطرهاست» (نامه / ۳۱). در فراز دیگری، تعبیری با همین مضمون آمده است: «کسی که به خطا می‌رود و حق و باطل را به هم می‌آمیزد، طالب دین نیست و بهتر آن است که از رفتن باز ایستد (نامه / ۳۱).

### ۳. تحمل اندیشه دیگران

یکی از راهبردهای اساسی در بحث اندیشه‌ورزی عدم طرد کلی اندیشه‌های دیگر و به طور خاص تحمل اندیشه دیگران است. امام علی (ع) در رویارویی با مخالفان خویش نیز تا زمانی که دست به شمشیر نبرده بودند مقابله نمی‌کرد. ایشان در برابر افکار و اندیشه‌های خشک و متعصبانه گروهی چون خوارج نیز قائل به تحمل و بردباری بود و حتی المقدور با بحث و استدلال به آنها پاسخ می‌داد (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۲۸) در یکی از فرازهای نهج البلاغه خطاب به گروه خوارج، تکفیر دیگران را که به دلیل عدم تحمل آراء دیگران و تکفیر آنان مورد نکوهش قرار داده، می‌فرماید: «ای گروه خوارج) اگر چنین می‌پندارید که من خطا کرده و گمراه شده‌ام (به فرض محال که چنین باشد) چرا به خاطر گمراهی

من، همه امت محمد (ص) را گمراه می‌شمیرید؟ و به خاطر خطای من، آنها را تکفیر کرده، مورد مؤاخذه قرار می‌دهید؟» (خطبه ۱۲۷).

#### ۴. جامع‌نگری و ژرف‌نگری در اندیشه‌ورزی

ژرف‌اندیشی<sup>۱</sup> اندیشه در امور، فکر، تأمل یکی از مراحل فعل ارادی است و مبتنی است بر تأمل و تفکر در انجام کار پیش از اقدام کردن درباره آن (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۸۰) ژرف‌اندیشی و جامع‌نگری از راهبردهای مهم در اندیشه‌ورزی است که به فرد این امکان را می‌بخشد که نسبت به مسائل و پدیده‌ها دیدگاه وسیع‌تری داشته باشد. تفکر سطحی و پراکنده فایده و اثر چندانی ندارد. امام علی (ع) ویژگی انسان عاقل را جامع‌نگری در اندیشه دانسته و تأکید می‌کند که در هنگام تفکر عمق موضوع و سرانجام آن را در نظر بگیرند: «عاقل با چشم دل، پایان کار را می‌نگرد و اعماق و بلندی‌های آن را درک می‌کند» (خطبه/ ۱۵۴). امام علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر، می‌فرماید: «در این کار ژرف بیندیش، زیرا این دین اسیر دست اشرار بود با هوا و هوس درباره آن عمل می‌شد و به وسیله آن دنیا را طلب می‌کردند (نامه/ ۵۳). ایشان در یکی از کلمات قصار، ویژگی اولیاء خدا را نگاه ژرف به دنیا معرفی کرده، می‌فرماید: «همانا دوستان خدا کسانی هستند که با نگاهی ژرف به دنیا، نظر می‌کنند در حالی که مردم نگاهی ظاهری به آن دارند» (قصار/ ۴۳۲)

#### ۵. پرهیز از قطعی‌انگاری اندیشه

جزم‌گرایی<sup>۲</sup> عبارت است از روش اندیشه‌گری غیرانتقادی و غیرعلمی که بر بنیاد باورهای جزمی روایت شده است. به عبارت دیگر، سخنان پوچی که فاقد برهان عقلی و واقعیات باشد، ولی با اصرار به عنوان امر قطعی و حتمی بیان گردد (طلوعی، ۱۳۸۵، ص ۴۵۹). برخی افراد اندیشه و نظر خود را قطعی دانسته و بر آن پافشاری می‌کنند که این موضوع زمینه مناسبی را برای جزم‌اندیشی فراهم می‌کند. نهج البلاغه قطعی‌انگاری در خصوص رای و

---

1. Deliberation  
2. dogmatism



## اندیشه‌ورزی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۱۷

اندیشه را رد کرده و از همگان می‌خواهد جنبه احتیاط را در پیش بگیرند. انسان باید همواره در بحث اندیشه‌ورزی نسبت به نتیجه و ماحصل تفکر خود، درصدی از خطا یا اشتباه را احتمال بدهد. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «گاه می‌شود که شخص بی‌با به خطا می‌رود و نابینا به مقصد می‌رسد» (نامه / ۳۱). ایشان در جایی دیگر از انسان‌های جاهل عالم نما سخن گفته و صدور نظر و رأی قطعی از سوی آن‌ها را مورد سرزنش و انتقاد قرار داده است: «و هرگاه (انسان جاهل عالم نما) با مسئله مبهمی رو به رو گردد، برای تبیین آن، افکار و اندیشه‌های بی‌پایه و بی‌فایده خود را مبنا قرار داده و بر اساس آن‌ها حکم قطعی صادر می‌کند» (خطبه/۱۷).

### ۶. مشورت

مشورت به معنای استخراج رای صحیح است، این که انسان در مواقعی که خودش درباره امری رای صحیح ندارد، به آراء دیگران مراجعه و از اندیشه و تجارب آنان استفاده نماید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۷۰). نهج البلاغه، مشورت را به عنوان راهبرد مهم اندیشه‌ورزی مطرح کرده و از همگان می‌خواهد از نظر و دیدگاه همه افراد به ویژه متخصصین امور، بهره‌مند شوند. مشورت مشارکت در عقول دیگران است: «هر که با مردان آزموده مشورت کند در خرد ایشان شرکت جوید» (قصار / ۱۶۱).

### پیامدها

پیامدها<sup>۱</sup> به خروجی‌های برآمده و برخاسته از به کارگیری راهبردها اشاره دارد. به تعبیری، پیامدها، برون‌داد یا نتایج واکنش/کنش اشاره می‌کنند (علی احمدی و ساروی مقدم، ۱۳۹۷، ص ۴۰). یافته‌های پژوهش حاکی از آنست که موارد ذیل می‌تواند به عنوان پیامدهای اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه، مطرح شوند:

### ۱. معرفت و شناخت

از جمله پیامدهای مهم و اصلی اندیشه‌ورزی، از نگاه نهج البلاغه، معرفت و شناخت است.

## ۲۱۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳»

امام محمد غزالی تفکر را به نوری تشبیه می‌کند که انسان را از جهل خارج می‌کند. به عبارت دیگر، تفکر چون نوری است که به معرفت می‌انجامد و ظلمت جهل را برطرف می‌کند (غزالی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۰۵) امام علی (ع) در یکی از فرازها به اندیشه‌ورزی در مورد مجموعه‌ای از موجودات گوناگون این جهان سفارش کرده که هر یک خلقتی شگفت‌آور و آثاری بسیار دارند (خطبه ۱۸۵). سپس به نقش خدای متعال در خلقت آنها اشاره کرده، می‌فرماید: «وای بر آن کس که (این نظام شگرف را ببیند و) نظام آفرین این جهان را انکار کرده، و مدبر عالم را نفی کند» (خطبه ۱۸۵). معرفتی که از چنین تفکری حاصل می‌شود، موجب تقویت ایمان می‌گردد. آن حضرت در مقامی دیگر ضمن اندیشه‌ورزی پیرامون گذشته و تاریخ امتهای، به نتیجه آن که همان معرفت و شناخت است (ر.ک: مغنیه، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۴۹۳؛ دخیل، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۶)، اشاره کرده و می‌فرماید: «قسمت زلال و مصفای آن را از بخش کدر و تیره باز شناختم و سود و زیانش را دانستم» (نامه ۳۱).

### ۲. اعتمادسازی

از پیامدهای اندیشه‌ورزی، اعتمادسازی است. امام علی (ع) ضمن انتقاد از رفتار برخی، آنان را به دلیل عدم تفکر و تعقل، تکیه‌گاه مطمئن و قابل اعتمادی معرفی نمی‌کند: «ای ارواح پر اختلاف! وای دل‌های پراکنده! شما که بدنهایتان حاضر و ظاهر است، و عقلهایتان پوشیده و پنهان! من پیوسته شما را متوجه حق می‌سازم، ولی شما از آن فرار می‌کنید همچون بزهایی که از غرّش شیر می‌گریزند! هیئات که من بتوانم به وسیله شما، ظلمت و تاریکی را از چهره عدالت برگیرم یا کثرتی حق را راست نمایم» (خطبه ۱۳۱). تعبیر «پوشیده و پنهان بودن عقل» نشانگر عدم تعقل و اندیشه‌ورزی است. لذا انتخاب مسیر اندیشه‌ورزی در مواقع لزوم و بهره‌گیری از منافع و نتایج آن، می‌تواند زمینه‌ساز اعتماد باشد.

### ۳. دوستی و محبت

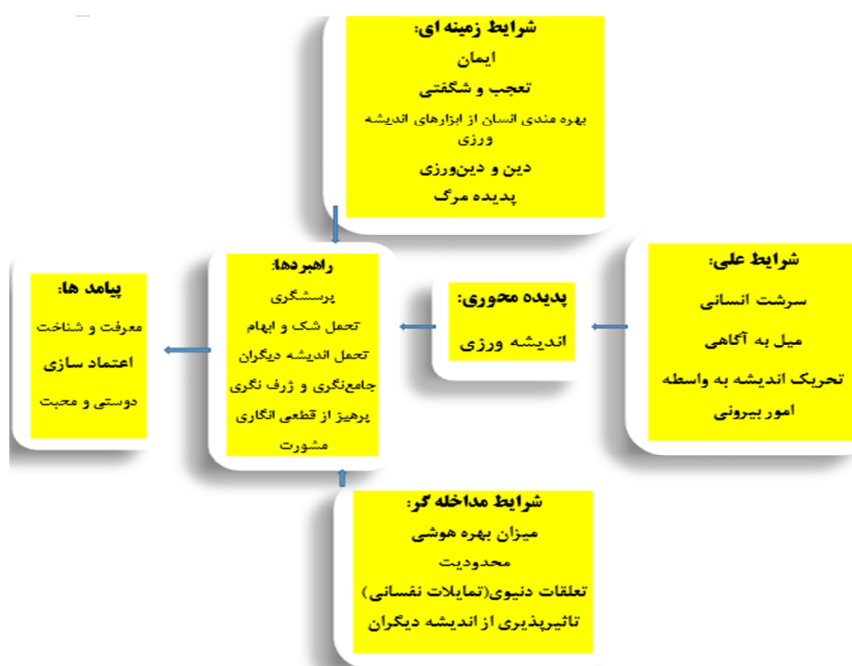
دوستی و محبت یکی دیگر از پیامدهای اندیشه‌ورزی است. «اظهار محبت و دوستی با

## اندیشه‌ورزی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۱۹

مردم، نیمی از عقل است» (قصار ۱۴۲). تعبیر به «نیمی از عقل» اشاره به این است که کاری است فوق العاده عاقلانه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۱۵۹). پیامبر اکرم (ص) نیز در توصیه‌ای در همین راستا می‌فرماید: «سر خردورزی، پس از ایمان به خداوند، دوستی نسبت به مردم است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۱).

با عنایت به توضیحات پیشین می‌توان مدل اندیشه‌ورزی را به صورت الگواره<sup>۱</sup> زیر

نشان داد:



نمودار ۱- مدل پارادایمی اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه

با بررسی و تحلیل مقولات به دست آمده از مفاهیم حاصل از کدگذاری باز در نهج‌البلاغه و تبیین شرائط علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر و تشریح راهبردهای مواجهه با مقوله اندیشه‌ورزی و پیامدهای حاصل از آن، مدلی از اندیشه‌ورزی به دست آمد که بر اساس آموزه‌های دینی (کلام امام علی) ارائه شده است. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های این مدل

به قرار ذیل است:

### الف. ذاتی بودن اندیشه‌ورزی

از نگاه نهج‌البلاغه، اندیشه‌ورزی در سرشت انسان قرار داده شده و انسان پس از دمیده شدن روح الهی به جسمش، صاحب فکر و اندیشه گردیده است. این نکته می‌تواند در وهله اول دیدگاه «ژان پیاژه<sup>۱</sup>» را مورد نقد قرار دهد. دیدگاهی که تفکر را مستلزم زبان آموزی می‌داند و براین عقیده است که کودک قبل از یادگیری زبان، دارای تفکر نیست (پیاژه، ۱۳۶۸، صص ۵۹-۹۶). در وهله دوم نیز اعتقاد «رابرت فیشر<sup>۲</sup>» را به چالش می‌کشد. زیرا وی بر این عقیده است که تفکر نیازمند آموزش است و امری طبیعی نیست که به خودی خود به وجود آید (فیشر، ۱۳۸۸: ص ۲۱). البته بر اساس دیدگاه نهج‌البلاغه، می‌توان نیازمندی تفکر به آموزش را در جهت تقویت و رشد اندیشه‌ورزی توجیه نمود.

### ب. رابطه تفکر و معرفت

تفکر از دید نهج‌البلاغه، نیروئی است ذاتی که همگام با دمیده شدن روح الهی در جسم انسان شروع در انسان به ودیعه نهاده شده است. این نیرو می‌تواند با استفاده از ابزار مخصوص خود یعنی حواس، عقل و قلب به فعلیت درآمده و به کسب معرفت و شناخت پردازد. انسان به واسطه نیروی تفکر و اندیشه‌ورزی، می‌تواند در طبیعت تصرف و از نتایج آن بهره‌مند شود. خداوند از یک سو ذخایر عظیم و نیروهای پرباری در طبیعت قرار داده و از دیگر سو به انسان توان آن را بخشیده است که با اتکا به اندیشه و توان خود، آن ذخایر را کشف کند و نیروهای موجود در طبیعت را به خدمت گیرد.

خداوند در قرآن کریم نیز، از توانایی بالقوه انسان در چیرگی بر طبیعت خبر داده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۲۹) در یکی از آیات شریفه می‌فرماید: «آیا ندیدید که خداوند آنچه را در آسمانها و زمین است رام شما کرد» (لقمان/۲۰). در جای دیگری نیز، تمامی آنچه را در آسمان و زمین است، مسخر و رام انسان کرده است (جاثیه/۱۳). این

---

1. Jean Piaget  
2. Robert Fisher

## اندیشه‌ورزی از منظر نهج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۲۱

تسخیر جز برای این نبوده که بشر با نوعی تصرف در آنها و کسب معرفت و شناخت نسبت به آنها به اهداف و آرزوهایش برسد. به عبارتی دیگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط کرده تا بشر به وسیله آنها سود ببرد و برای سود بردن از موجودات او را موجودی متفکر خلق کرده که او را به چگونگی تصرف و چگونگی استعمال هر موجودی هدایت و راهنمایی کند تا در نتیجه به هدفش برسد. (رک، طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۱۰؛ همان، ج ۱۸، صص ۱۶۲-۱۶۱). انسان با قدرت تفکر و اندیشه‌ورزی در اشیاء، موجودات و طبیعت هم نسبت به آنها معرفت و شناخت پیدا می‌کند و هم جهت نیل به اهداف و آرزوهایش در آنها تصرف می‌کند.

این مسکویه از جمله اندیشمندان مسلمان نیز، ضمن بیان اینکه عقل و خرد، وجه تمایز انسان از حیوان است، به کار آوردن خرد را در دو جهت می‌داند؛ یکی رو کردن به حقیقت هستی یعنی رسیدن به معرفت و رو کردن به اوج معرفت که همانا شناخت خداست؛ و دیگری به کار آوردن خرد برای هدایت رفتار انسان (ابن مسکویه، ۱۴۳۷، صص ۳۵-۴۵).

### ج. نقد اصالت حس

گروهی بر این عقیده بوده‌اند که علوم و معارف بشری تنها بر پایه حس و تجربه به انسان انتقال داده می‌شود و سایر ابزارهای معرفت مقبول نیست. به عنوان نمونه، اپیکور در بحث توسل به حواس، بر استدلال دموکریتوس تکیه می‌کند که ما چیزی مطمئن‌تر از حواس در اختیار نداریم و لذا اگر اطمینان به آنها را از دست بدهیم این اطمینان را در هر چیز دیگری نیز از دست می‌دهیم (ترنس اروین، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷). نهج البلاغه، نقش حواس را در انتقال علوم و معارف به انسان پذیرفته، اما به آنها اصالت نبخشیده و محدودیت‌های آنها را مورد توجه قرار داده است: «شخص بصیر و بینا کسی است که (با گوش خود) بشنود و بیندیشد و به درستی بنگرد» (خطبه/۱۵۳). اما ایشان در جایی دیگر، ضمن بیان خطاپذیری حواس، نقش تفکر و عقلانیت را در دستیابی به حقایق پدیده‌ها مورد توجه قرار داده و می‌فرماید: «اندیشیدن همانند دیدن نیست، چه بسا چشم در دیدن خطا کند، لیکن خرد با

کسی که از آن نصیحت خواهد خیانت نکند» (قصار/۲۸۱). تعبیر «چه بسا چشم در دیدن خطا کند» بیانگر خطاپذیری حواس است. هراکلیتوس نیز، در نقد اعتماد به حواس بر این نظر است که اطمینان بی چون و چرا به حواس مانند اعتماد به کودکان است به آنچه والدین شان به آنان می‌گویند و مبین ناتوانی از پرداختن به تحقیق عمیق‌تر است (همان، ص ۵۷). دکارت هم در پرورش استدلالی شکاکانه مدلل می‌سازد که گاهی به من ثابت می‌شود که این حواس فریبده‌اند و اعتماد کامل به چیزی که یک وقت مرا فریب داده است، خردمندانه نیست (رنه دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۸).

#### د. نقد اصالت عقل

امام علی(ع) بر این عقیده است که نیروی عقل و فکر انسان دارای گنجینه‌های نهانی است. این گنجینه‌ها و حقائق نهفته، نیازمند بارور ساختن هستند (نقوی قائنی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۲). علاوه بر این، بارور ساختن گنجینه‌ها نیز، به عنوان وظیفه پیامبران معرفی شده است: «پس هر چندگاه پیامبرانی فرستاد و به وسیله آنان به بندگان هشدار داد تا حق میثاق‌الست بگذارند، و نعمت فراموش کرده را به یادشان آرند با حجت و تبلیغ، چراغ معرفتشان را بیفزوند و توانمندی‌های پنهان عقل‌های آنان را برانگیزانند» (خطبه / ۱). یعنی گوهرهایی در عقل وجود دارد که بدون وحی و تحریک پیامبران قابلیت استخراج را ندارد. از همین جا می‌توان فهمید که به کمک وحی و به کمک رسولان الهی برخی از اندیشه‌ها که در عقل ذخیره شده‌اند قابلیت بروز دارند و رسولان الهی تلاش کرده‌اند که به انسان‌ها بفهمانند که این نوع از اندیشه‌ها را که در عقل نهفته هستند باید استخراج کنند. این‌ها همه در حالی است که بسیاری از متفکران و نظریه‌پردازان نه تنها نقش و جایگاهی برای وحی و آموزه‌های وحیانی قائل نیستند؛ بلکه اصالت را به عقل و تجربه داده و و سایر روش‌های معرفت را کم اعتبار و یا بی اعتبار معرفی می‌کنند.

#### هـ. حیرت و اندیشه‌ورزی

برخی حیرت و شگفتی انسان را با دیدن این همه پدیده، مبنا و مبدأ خوبی برای اندیشیدن و

## اندیشه‌ورزی از منظر نبج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد ۲۲۳

تأمل انسان دانسته‌اند. قبل از افلاطون و ارسطو، یونانیان هستی را این‌گونه می‌دیدند و در واقع «چشم هستی‌بین» داشتند. در نظر آنان هستی بنیاد نداشت و به همین خاطر پرسش اصیل داشتند و به همین خاطر از هستی حیرت می‌کردند. از نظر ارسطو خاستگاه و منشأ فلسفه و اندیشیدن در وجود آدمی، حیرت است (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۸). این حیرت است که باعث اندیشه‌ورزی، کار فلسفی و متافیزیکی، در مورد واقعیات می‌شود. برای روشن شدن معنای حیرت می‌توان اقسام آن را چنین بر شمرد (امید، ۱۳۹۱، صص ۲۲-۲۹):

قسم اول: شگفتی در برابر شکوه، عظمت، زیبایی، نظم امور و پدیده‌ها این نوع از حیرت، همراه با سکوت، تمرکز، تأمل، خیره شدن و... به واقعیت است. برخی در توصیف این قسم حیرت که آن را مثبت می‌خوانند، نوشته‌اند: «آن حالت که از قرار گرفتن در برابر شکوه و جلال و فروغی که در عالم وجود مشاهده می‌شود، ناشی می‌گردد». (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۰۸)

قسم دوم: وضعیت انسانی ناشی از عدم توانایی در تبیین واقعیات حیرت، تعجب حاصل از عدم فهم و عدم اشراف بر علت یا علل واقعیات است. انسان در برخورد با عالم و هستی با چنین سؤال‌هایی مواجه است که چرا اشیا چنان‌اند که هستند و به گونه دیگر نیستند؟ چرا کل جهان هست؟ چرا فصول دچار تغییر و تحول می‌شوند؟ (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

از نظر ارسطو این قسم از معنای حیرت است که خاستگاه فلسفه و فلسفه‌ورزی می‌باشد. این حیرت را می‌توان حیرت فلسفی نام نهاد. حیرتی که مقدمه یک تلاش معرفتی - انتزاعی در مورد واقعیات است و انسان را وامی‌دارد تا به فهم و تبیین عالم پردازد. البته در مورد اینکه آیا تمام انسان‌ها چنین حیرتی را تجربه می‌کنند یا نه و اینکه حیرت آنها کلی است (نسبت به کل اشیا) یا جزئی (نسبت به برخی از اشیا) جای پرسش و تأمل است.

قسم سوم: احساس در بن‌بست قرار گرفتن، تردید، این یا آن کردن و سرگردانی در مورد واقعیات

برخی این قسم حیرت را حیرت ایستا و منفی نام نهاده و چنین توصیف می‌کنند: «حیرت ایستا و منفی که از حرکت به جلو مانع می‌گردد» (جعفری، ۱۳۵۹، ج ۷، ص ۱۱۸).

«حیرت منفی عبارت است از احساس وصول به بن‌بست و تمام شدن پیشبرد روابط خود با جهان هستی» (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۶۴۸). این معنا از حیرت بیشتر متوجه عرفان است. در نگاه عرفان به ویژه با رویکرد اسلامی از جمله عناصری که مورد توصیه و تأکید است و گاهی به عنوان یکی از مراحل سلوک معرفی می‌گردد، «دعوت به حیرت» است که برخی از عرفا آنرا نهایت مرتبه دین ورزی می‌شمارند. ابن عربی معتقد است که عقل از ادراک ذات باری تعالی، عاجز است و هرچه عجز عقل در این وادی بیشتر باشد، حیرت او افزونتر است. طلب حیرت، طلب زیادت معرفت قلبی انسان کامل و توالی تجلیات مختلفه است (ابن عربی، ۱۹۷۵، ج ۶، ص ۲۲۳، ۲۱۷).

البته در بین متفکران متاخر، هایدگر، حیرت از هستی را بنای تفکر خود قرار داده است و وقتی هستی و زمان را می‌نویسد یا به بحث‌های اضطراب، مرگ و دازاین (هستی یا وجود) می‌پردازد، در همه اینها، آن حیرت، جریان دارد. حیرت صرفاً یک جرقه و تمهید برای فلسفه و تفکر نیست، بلکه در سراسر فعل فلسفه ورزی حضور دارد و سبب امتداد و معنا دار شدن آن نیز هست.

از امتیازات ویژه نهج البلاغه، توجه چند جانبه به بحث حیرت است. برخی متفکران مانند ارسطو، افلاطون و هایدگر به جنبه فلسفی حیرت در اندیشه‌ورزی توجه داشته‌اند یا برخی عرفا معنای خاص عرفانی آن را مورد توجه قرار داده‌اند، اما نهج البلاغه در عین اعتقاد به جریان حیرت، معنای فلسفی و وجه عرفانی آن هم در نظر دارد:

«آری! آن کس که قلبش را از همه چیز تهی کند و فکرش را به کار گیرد تا بدانند چگونه عرش را برپا ساخته‌ای و مخلوقات را آفریده‌ای، چگونه کرات آسمان را در هوا معلق کرده‌ای، زمینت را بر روی امواج آب، گسترده‌ای، به یقین دیده فهمش و می‌ماند؛ عقلش مبهوت می‌شود؛ شنوایی‌اش حیران و اندیشه‌اش، سرگردان می‌ماند!!» (خطبه / ۱۶۰).

### هـ. نقد تفکر ریاضی

برخی مانند دکارت، علم ریاضی را از یقینی‌ترین علم‌ها دانسته‌اند. زیرا علم ریاضی، با تعریف مفاهیم و چارچوب مشخص، راه دستیابی به هدف را ساده و آسان می‌کند. این در حالیست که نهج البلاغه در ترسیم مدل اندیشه‌ورزی خود، به بحث تفکر ریاضی توجه



نموده اما از تفکر خلاق و آفریننده نیز غافل نبوده است. این وجه نیز از امتیازات ارزنده این کتاب شریف در بحث اندیشه‌ورزی است. امام علی (ع)، از قضاتی که پیرامون موضوع واحد قرآنی، نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند، گلایه می‌کند (خطبه/ ۱۸). چون تفکر در این مساله، نقطه آغاز و پایان مشخصی دارد ولی در مواجهه با برخی موضوعات مانند جنگ با شامیان (خطبه/ ۵۴) یا بازپس‌گیری حق غضب شده خلافت (خطبه/ ۳)، ضمن پذیرش مساله به تحلیل و بررسی زوایای آن پرداخته، راه حل‌ها و نتایج و پیامدها را مورد مذاقه قرار می‌دهد.

بر اساس نظر جانسون لیرد نیز، اتکای صرف به روش ریاضی، باعث محدود شدن تفکر و به تعبیری جبری شدن آن خواهد شد. وی تفکر هدفمند را به دو دسته جبری و غیر جبری تقسیم نموده است. تفکر جبری را تفکر بر مبنای انجام محاسبات ریاضی، معرفی کرده که الزاما یک راه و روش مشخص و از پیش تعیین شده وجود دارد و جریان اندیشه مسیر مشخصی را می‌پیماید. در این نوع تفکر، اندیشیدن دارای یک نقطه آغاز واحد و دقیق و یک هدف واحد و دقیق است. برخلاف تفکر جبری، در تفکر غیر جبری خط سیر معین و از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد یعنی افراد مختلف، ممکن است مسیرهای فکری متفاوتی را طی کنند و راه حل‌های مختلفی را برگزینند. (سیف، ۱۳۹۱، ص ۳۵۹). از اینرو در تفکر غیر جبری که روش ریاضی در آن دخالتی ندارد، راه حل‌های مختلفی جهت دستیابی به هدف مطرح می‌شود. لذا در ادامه بحث تفکر خلاق و آفریننده نیز رخنمایی می‌کند، تفکری که دارای نقطه آغاز و مشخصی نیست.

### ۳.۱. دوستی و محبت

دوستی و محبت، بیشترین نقش را در سازماندهی جامعه مطلوب انسانی دارد. ملاحظه نصوص دینی نیز، به روشنی اثبات می‌کند که جامعه مطلوب انسانی در اسلام، جامعه‌ای است که بر اساس محبت مردم نسبت به یکدیگر شکل بگیرد. حتی برخی، محبت و دوستی را پایه و اساس صلاح و نظام همه امور موجودات، معرفی کرده‌اند (ابن مسکویه، ۱۴۳۷، ص ۲۰۴). از جمله فاکتورهایی که به دوستی و محبت بین انسان‌ها حکم می‌کند، همانا عقل

است. عقل و عقلانیت از یک طرف کامل نبودن انسان‌ها را در نظر می‌گیرد و از طرفی دیگر نیازهای بی‌شمار آنان و فرصت کوتاه زندگانی را گوشزد می‌کند. لذا بهترین و ساده‌ترین راه را برای رفع نیازها و طی مسیر تکاملی انسان، دوستی و محبت معرفی می‌کند. با این نگاه، همه مردم، خود را برادر یکدیگر می‌دانند و تا سر حد ایثار نسبت به هم عشق می‌ورزند. نهج البلاغه با نگاهی اینچنین به رابطه عقل و محبت، امتیاز ویژه‌ای کسب نموده که از سایرین متمایز گردیده است.

### نتیجه‌گیری

براساس یافته‌های پژوهش، می‌توان گفت هر کدام از دیدگاه‌های مطرح در حوزه اندیشه‌ورزی این قابلیت مهم انسانی را از زاویه خاص و گاهی به صورت تک بُعدی مورد توجه قرار داده‌اند. در تحقیق حاضر با استفاده از گزاره‌های نهج البلاغه مدلی از اندیشه‌ورزی بر اساس روش داده بنیاد به دست آمد که برخی جنبه‌های تفکر مانند اصالت حس، اصالت عقل و تفکر ریاضی را نقد کرده، رابطه تفکر و معرفت را مد نظر قرار داده و با اشاره به جنبه‌های مختلف حیرت و مطرح کردن بحث محبت، نسبت به سایر دیدگاه‌ها ممتاز و متمایز شده است.

نوع مواجهه نهج البلاغه با بحث تفکر و اندیشه‌ورزی گویای آنست که در وهله اول، موضوع تفکر و اندیشه‌ورزی موضوعی بینارشته‌ای است. بدین مفهوم که زوایای بررسی و تحلیل این موضوع به رشته‌ای معین، اختصاص ندارد. منشا گرفتن نیروی تفکر از روح الهی و ارتباط اندیشه با رفتار در متون دینی، می‌تواند بیانگر جنبه‌های روانشناختی این نیرو باشد. پیوند تفکر و عقلانیت نیز، متفکران و فیلسوفان را بر آن داشته تا جنبه‌های خاصی از بحث تفکر و اندیشه‌ورزی را مورد کنکاش قرار دهند. از آنجایی که معرفت از جمله پیامدهای تفکر است، علم معرفت‌شناسی نیز به بحث تفکر و ابعاد آن توجه داشته است. دوم اینکه اندیشه‌ورزی و تفکر، امری فرآیندی و دارای شرایط ویژه است. شرایطی که نادیده گرفتن هر کدام از آنها می‌تواند فرآیند را مختل و نتایج آن را تغییر دهد. ارایه برخی نکات مانند این که اموری همچون ایمان در فرآیند اندیشه‌ورزی تاثیر گذار است یا تاثیرپذیری از دیگران که فرآیند اندیشه‌ورزی را مختل و نتایج آن را تغییر می‌دهد و بر روی معرفت و

شناخت انسان اثر می‌گذارد، باعث شده مدل اندیشه‌ورزی نهج البلاغه، امتیازات ویژه‌ای پیدا کند. سوم اینکه نهج البلاغه، روش تفکر و اندیشه‌ورزی را هم مد نظر داشته و ضمن تشریح فرآیند اندیشه‌ورزی به نقد تفکر بر پایه تفکر ریاضی پرداخته است. نهج البلاغه در عین اینکه بحث طبیعت، تسلط و تسخیر آن به وسیله انسان و با استفاده از نیروی فکر و عقل را مطرح می‌کند، به بحث تجربه و بهره‌گیری از تجارب دیگران نیز گوشزد نموده است. چهارم اینکه نهج البلاغه با توجه به محدودیت‌های منابع و ابزار اندیشه‌ورزی، قطعی‌انگاری نتایج آن و ورود به مسیر انحرافی جزم‌اندیشی کج‌اندیشانه را مطرح نموده که خود نشان از آزاداندیشی امام علی(ع) و انعطاف‌پذیری ایشان دارد. پنجم اینکه نهج البلاغه، تلفیق و ترکیب حس، عقل، قلب و به ویژه آموزه‌های وحیانی در فرآیند اندیشه‌ورزی را مطرح نموده که مسبوق به سابقه نیست.

### پیشنهادات

این تحقیق مدل اندیشه‌ورزی در نهج البلاغه را با روش تحقیق کیفی ارزیابی داده است. با توجه به این که کتاب نهج البلاغه محصول اندیشه امام اول شیعیان است، پیشنهاد می‌شود که چنین پژوهشی در مورد سایر امامان شیعه انجام شود تا با جمع‌بندی همه این موارد، مدل اندیشه‌ورزی دینی با تأکید بر اندیشه‌های امامان شیعه به دست آید.

### محدودیت‌های تحقیق

در تحقیق کیفی مهم‌ترین روش گردآوری داده‌ها و کدگذاری آن‌ها از طریق مصاحبه است. هر چند در این روش از اسناد و مدارک هم می‌توان داده‌های مورد نیاز را فراهم ساخت، ولی عدم دسترسی به امام علی(ع) مهم‌ترین محدودیت این تحقیق به شمار می‌رود. پژوهشگران در این تحقیق تلاش کرده‌اند تا با دقت و تامل بیشتر در گزاره‌های مرتبط با اندیشه در کتاب نهج البلاغه این محدودیت را تا حد زیادی برطرف کنند

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه کاظم پورجوادی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم، دارالهجرة.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۷۵). *الفتوحات المکیة*، تحقیق و تقدیم عثمان یحی، قاهره، بی‌نا.
- ابن مسکویه، أبوعلی أحمد بن محمد. (۱۴۳۷). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق سیدحسین مومنی، تهران، المعهد العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیه.
- ارسطو. (۱۳۹۲). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه بر پایه متن یونانی از شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- امید، مسعود. (۱۳۹۱). *انسان‌شناسی در فلسفه کلاسیک و جدید*، اطلاعات حکمت و معرفت، سال هفتم، شماره ۱، ۲۹-۲۲.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۷). *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بداشتی، علی‌اله. (۱۳۷۶). *مبانی معرفت‌شناسی مفاهیم ماورای طبیعی دینی*، فصلنامه نامه مفید، شماره ۱۰.
- پیاژه، ژان. (۱۳۶۸). *روانشناسی هوش*، ترجمه حبیب‌الله ربانی، تهران، انتشارات صفی‌علی‌شاه.
- ترنس، اروین. (۱۳۸۰). *تفکر در عهد باستان*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). *غور الحکم و درر الکلم*، محقق / مصحح، رجائی سید مهدی، قم، دارالکتاب الإسلامی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۹). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، تهران، انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *وحی و نبوت در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
- دخیل، علی محمدعلی. (۱۴۰۶). *شرح نهج البلاغه (دخیل)*، بیروت، دارالمرتضی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- ذاکر، منوچهر. (۱۴۰۰). *نقدی بر باور «حیرت، سرآغاز فلسفه» و استدلال برای*

۲۲۹ اندیشه‌ورزی از منظر نبج البلاغه: یک مطالعه داده‌بنیاد

«تعجب، منشاء استنباط ابدانکتیو»، فصلنامه اندیشه فلسفی، دوره ۱، شماره ۳، ۲۴۹-۲۶۳.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالشامیه.  
رنه دکارت. (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر  
دانشگاهی.

سیف، علی‌اکبر. (۱۳۹۱). روانشناسی پرورشی نوین، تهران، دوران.  
شاهنده، آمنه. (۱۳۸۴). نفس و تأثیر شناخت آن، دو ماهنامه بشارت، ش ۴۹.  
صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات حکمت.  
طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.  
طلوعی، محمود. (۱۳۸۵). فرهنگ جامع سیاسی، تهران، انتشارات علم.  
علی احمدی، علیرضا و ساروی مقدم، ناهید. (۱۳۹۷). روش شناسی داده بنیاد و رویش  
نظریه‌ها و کاربرد آن برای تولید دانش بومی، تهران، تولید دانش.  
غزالی، محمد. (۱۴۰۱). کیمیای سعادت، تهران، امیرکبیر.

فیشر، رابرت. (۱۳۸۸). آموزش تفکر، تهران، گاج.  
قاسمی، حمید و همکاران. (۲۰۲۰). مرجع پژوهش، تهران، اندیشه آراء.  
کفاشیان، محمد. (۱۴۰۰). پرسشگری اخلاق محور، رشد آموزش فنی و حرفه‌ای و کار  
دانش، دوره شانزدهم، شماره ۳.  
کوبلر راس، الیزابت. (۱۳۷۶). آشتی با مرگ، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، نشر اوحدی  
کوربین، جولیت و استروس، آنسلم. (۱۴۰۰). اصول تحقیق کیفی، شیوه‌ها و رویه‌های  
توسعه‌گراند تئوری، تهران، اندیشه رفیع.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.  
محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۸). مبانی شناخت، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.  
مشایخی‌پور، محمدعلی؛ پهلوان، منصور. (۱۳۹۰). جایگاه تفکر و تدبیر در قرآن کریم،  
دو فصلنامه عقل و دین، شماره پیاپی ۵۰  
مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۲). انسان‌سازی در قرآن (مجموعه کتب آموزشی  
معارف قرآن)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۳۰ «مضامنه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۳»

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸). *جاذبه و دافعه علی (ع)*، تهران، انتشارات صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.

معارف، مجید و قاسمی حامد، مرتضی. (۱۳۹۶). *کارکردهای عقل در نهج البلاغه*،

پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال پنجاهم، شماره ۲، ۳۱۵-۳۳۷.

مغنیه، محمدجواد. (۱۹۷۹). *فی ظلال نهج البلاغه*، بیروت، دار العلم للملایین.

مکارم شیرازی، ناصر، و جمعی از فضلا. (۱۳۷۵). *پیام امام امیرالمؤمنین (ع)*. تهران،

دارالکتب الإسلامیة.

میرجلیلی، سیدمحمدعلی. (۱۴۰۲). *تحلیل شبکه مضامین اندیشه‌ورزی در آثار شهید*

*مطهری*، نشریه علمی پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۳۱، ش ۵۹، ص ۱۴۹-۱۷۵.

نقوی قائی، محمدتقی. (بی تا). *مفتاح السعادة*. تهران، مکتبه المصطفوی.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۷۰). *درآمدی به فلسفه*، تهران، نشر طهوری.

هاشمی خویی، حبیب‌الله بن محمد. (۱۴۰۰). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تهران،

مکتبه الاسلامیه.

## کاربست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع معضلات فضای مجازی

پرستو مصباحی جمشید<sup>۱</sup>

مریم سلطانی کوهانستانی<sup>۲</sup>

### چکیده

استفاده سفسطه‌آمیز از فضای مجازی توسط انسان معاصر از جنس معضلات معرفتی دوران یونان باستان است که توسط سوفسطائیان ایجاد و با روشنگری سقراط و به ویژه افلاطون مرتفع می‌شد. هدف از پژوهش حاضر، بررسی این مسأله است که آیا موضع افلاطون در برابر سوفسطائیان می‌تواند راهکاری برای خروج از معضلات فضای مجازی به مثابه بستری برای سفسطه‌گری معاصر باشد؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است و یافته‌ها حاکی از این است که اگرچه انطباق مطلق میان زیرساخت و محتوای فضای مجازی با ماهیت و عمل سوفیست وجود ندارد و بستر و غایت ابداع فضای مجازی متفاوت از انواع سفسطه‌پراکنی‌هایی است که توسط مدعیان کاذب فلسفه انجام می‌شده است؛ با این حال در عمل، نزدیکی قابل توجهی میان این دو رویه وجود دارد. تناظر سفسطه با برخی معضلات فضای مجازی در مؤلفه‌هایی چون استفاده از مجاز به جای حقیقت، گمان به جای معرفت، غفلت از شناخت حقیقت انسان و ارجحیت گفتار یا نوشتار، نمود روشنی دارد. راهکار برون‌رفت از معضلات فضای مجازی با نظر به رویکرد افلاطونی توجه به دو عنصر «عقلانیت» و «معنویت» است. موضع افلاطون در برابر سوفسطائیان، راهبردی حکمت‌بنیان برای توده مردم به عنوان کاربران معمولی فضای مجازی است.

**کلید واژه‌ها:** فضای مجازی، سفسطه، افلاطون، عقلانیت، معنویت

۱. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۵۶۴۴۱-۸۸۸، تهران، ایران (نویسنده

P.mesbahij@cfu.ac.ir

مسئول).

m.soltani.philosophy@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه محقق اردبیلی، ایران

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۳/۲/۱۲ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۳/۴/۱۷

## مقدمه

فضای مجازی در عین سادگی و سهولت استفاده از آن، امری پیچیده و چند بعدی است؛ زیرا حاکی از جغرافیای گسترده و نامحدود اطلاعاتی است که قادر است به اشکال متفاوتی نمودار گردد و بدون اینکه نقطه پایانی برای آن بتوان تصور کرد، قادر به پیشروی است. به اعتقاد ویتل، ارتباطات، تحصیل، تفریح و سرگرمی، تسهیل امور، تجارت، برخط و کنار خط اهدافی‌اند که افراد در این فضا در پی آن هستند (Whittle, 1997:23). خلق و توسعه این فضا مفاهیم و تعاملات جدیدی را تولید کرده است که در میان آنها، واقعیت مجازی که تمامی مفاهیم دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده، مفهوم محوری است. پیشینه استعمال مفاهیمی از قبیل واقعیت، مجاز و واقعیت مجازی به دوران یونان باستان و به طور خاص به افلاطون بازمی‌گردد. جامعه یونان باستان با تأسی از واقعیت مجازی حاصل از تعلیم و تربیت سوفسطائیان و در نتیجه‌ی حذف هرگونه الزام اخلاقی، دینی یا توسل به هر معیار مطلق، دچار نوعی هرج و مرج و آشفتگی معرفتی شده بود. سوفسطائیان، مروج نوعی نسبی‌گرایی بودند، نخست، نسبی‌گرایی واقعیت‌مند که افلاطون در ثئایتوس به آن پرداخته است که بر طبق آن مفاهیمی همچون «سردی» و «گرمی» وابسته به فاعل شناسا است و باور فرد نسبت به این مفاهیم، معیار حقیقت است (Theaetetus: 152a-d)؛ دوم نسبی‌گرایی اخلاقی که به آن در جمهوری اشاره شده است؛ بدین معنا که مفاهیم اخلاقی نیز از قید اطلاق برخوردار نبوده و نسبی هستند (See: Republic I, II). در واقع، تمام تلاش سوفسطائیان متمرکز بود بر تسری نسبی‌گرایی واقعیت‌مند به نسبی‌گرایی اخلاقی و رسیدن به اخلاقی که دیگر وابسته به خدایان یا هر امر الزام‌آوری نباشد. هرچند سقراط نخستین کسی بود که با سوفسطائیان و تفکر نسبی‌گرایانه آنها به مبارزه پرداخت اما این افلاطون بود که در آثار متعدد و بیش از همه در محاوره سوفسطائی، درباره سوفسطایی و شخصیت او صحبت کرد. بر مبنای آثار افلاطون، مهمترین ویژگی سوفسطایی ارائه دادن تصویری از اشیا و امور واقعی به جای خود آن اشیا به مخاطب است که بدین وسیله با فریب، از طریق شبیه‌سازی او را از اصل شی دور ساخته و



### کاربرد افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع معضلات فضای مجازی ۲۳۳

موجب توهم و سردرگمی او می‌شود (Sophist:235-236)، این در حالی است که از منظر افلاطون، برای شناخت هر موجود واقعی چند چیز وجود دارد که معرفت به آن موجود باید از راه آنها به دست آید: نخستین آن نام شیء است، دوم تعریف شیء، سوم تصویر آن شیء، مرحله چهارم معرفت و مرحله پنجم باید خود متعلق، یعنی چیزی که حقیقتاً موجود واقعی و متعلق معرفت است را جای داد و البته تصویر غیر از شیء واقعی؛ و سرگردان بین دو ساحت وجود و لاوجود است (نامه هفتم: 342 a-c).

افلاطون پس از بیان شرط معرفت به موضوع و فقدان این شرط در سوفیست، نشان می‌دهد که سوفسطایی با علم به ماهیت تعالیم فریبکارانه خود از راه جدل، مخاطب را دچار تناقض کرده و با استفاده از تصویر به جای اصل، او را از دایره وجود به لاوجود سوق داده و باعث توهم و سرگردانی او می‌شود (Sophist:268). از سوی دیگر، افلاطون نشان می‌دهد ضعف بنیادین سوفسطایی در اصل محوری او، یعنی خطابه قرار دارد که این ضعف، در ابتدا با تحلیل نحوه‌ی کسب معرفت که خود، در بطن تعریف عقل و عقلانیت جای دارد، آشکار می‌شود. امکان تلقی سوفسطائیان از امور در کنار همراهی مفهوم «واقعیت» با «نظام مجازیت» در عصر حاضر، مسائل مستحدثه‌ای را ایجاد کرده است که لزوم توجه هوشمندانه به روندهای جدید زندگی بشری را دوچندان می‌نماید. عاملی در کتاب *فلسفه فضای مجازی* اشکال نظام مجازیت را مورد مذاقه قرار داد و به مرزبندی مستدل میان امر واقعی و غیرواقعی پرداخته است (عاملی، ۱۳۹۷: ۱۱۱).

در این مقاله تلاش شده است میان دو دوره تاریخی (دوران یونان باستان و دوران معاصر)، با جریان مشترکی تحت عنوان «مرز میان حقیقت و مجاز»، پیوند برقرار شود. محققان به محدودیت‌های این نوع تطبیق آگاهی داشته و سعی نموده‌اند با تمرکز بر وجوه اشتراک و اختلاف این دو دوره، همچنین دقت نظر در سازوکار مطالعات تطبیقی، به درک عمیق‌تری از دیدگاه‌ها رسیده و راهکار مناسبی جهت برون رفت از برخی معضلات کنونی فضای مجازی ارائه دهند. در مطالعات تطبیقی معیارهای بایسته‌ای مانند اعتبارسنجی اطلاعات و تحلیل‌ها، شناسایی وجوه تشابه، گذر از شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری، ارزیابی دخالت یا عدم دخالت وجوه تمایز در وجوه تشابه، شناسایی مبانی فکری و نظام

ارزشی حاکم بر فرایند تطبیق و تعیین تقریبی میزان انطباق وجود دارند که رعایت آنها ضروری و شرط صحت این نوع مطالعات است (سلیمانی، ۱۳۹۷: ۴۴-۵۱). در این پژوهش این معیارها بکار گرفته شدند و با توجه به موفقیت افلاطون در حل معضل شبه معرفتی زمان خود، راهکار او به سنجه گذارده شده تا کارآمدی آن بررسی گردد.

برخی از پژوهش‌های پیشین که به نوعی با مسئله پژوهش حاضر مرتبط‌اند، عبارتند از: عباس‌زاده و شکری (۱۴۰۲) در مقاله مهم‌ترین مختصات معرفت‌شناختی فضای سایبر به تحولاتی که فضای سایبر در نحوه یادگیری، حافظه، کسب معرفت و ماهیت قوای ادراکی انسان پرداخته و وجوه مثبت و منفی این تحولات معرفت‌شناختی را برشمرده‌اند اما راهکاری برای رفع معضلات ارائه ننموده‌اند. قائمی‌نیا (۱۴۰۰) در کتاب الهیات سایبر به مسائل الهیاتی و کلامی فضای مجازی بدون لحاظ رویکرد تاریخی پرداخته است. صلواتی (۱۴۰۰) در کتاب تحول معرفت‌شناختی فضای مجازی به واکاوی تحولات معرفت‌شناختی در محیط ۳۶۰ درجه پرداخته و راهکارهای فردی و نهادی مرتبط با تحولات مذکور را ارائه کرده است. رویکرد این کتاب مطالعه تطبیقی نبوده و از ظرفیت شخصیت‌های اثرگذار بر مهم‌ترین انحرافات شناختی بشر، بهره‌گیری نشده است. یافته‌های پژوهش لطفی و صلواتی (۱۳۹۹) در مقاله امکانات درونی فلسفه ملاصدرا در مواجهه با پوچی فضای مجازی این است که حیات معقول انسان را در مواجهه با داده‌های مجازی، از افتادن در ورطه عالم خیال منفصل بر حذر می‌دارد. در این پژوهش بر عنصر تنهایی در حیات انسان معاصر تأکید شده است و معضلات معرفتی مورد بررسی قرار نگرفته است.

## ۱- مفاهیم نظری

### ۱-۱. ماهیت فضای مجازی

پرداختن به ماهیت فضای مجازی و ارائه تحلیلی از ویژگی‌های آن، منجر به درک روشنی از این فضا می‌گردد. فضای مجازی ترکیبی از دو واژه cybernetics و space است که هر کدام دال بر معنای خاصی هستند و امتزاج آنها اصطلاح پرکاربردی را ایجاد کرده است. فضای مجازی به لحاظ فنی حاکی از وجود میدان الکترومغناطیسی گسترده‌ای است که در

## کار بست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع مضللات فضای مجازی ۲۳۵

آن داده‌های متکثری حاوی اطلاعات متنوع و غیر یکدست در حال تبادل‌اند. زمانی که این واژه را گیبسون به کاربرد، قصد داشت جدایی روح از بدن برای ورود و زیست در دنیای مجازی و تحقق آرمان آزادی را تشریح کند. او از این واژه استفاده می‌کند تا فضایی را توصیف کند که در آن شخصیت‌ها ضمیر ناخودآگاهشان را به شبکه اینترنت متصل می‌کنند و در آن شبکه به زیست مجازی می‌پردازند. گیبسون<sup>۱</sup> می‌گوید: «فضای سایبری نوعی توهم و خیال مورد توافق است که هر روزه میلیاردها عمل‌کننده‌ی قانونی و در هر کشوری کودکانی که مفاهیم ریاضی را آموخته باشند آن را تجربه می‌کنند» (به نقل از: رشیدیان، ۱۳۹۳: ۴۵۰). فضای مجازی از نظر بندیکت عبارتست از: «دنیایی چندحسی، سه بعدی، پیچیده، پربافت، ظریف و مجازی که یک عالمه داده‌های انتزاعی و اطلاعات افراد در دوردست را به تجربه‌ای ادراکی اما کاملاً دست اول تبدیل می‌کند» (benedikt, 1991: 191). به اعتقاد دیوید بل<sup>۲</sup>، «رایا سپهر (فضای مجازی) یک عالم موازی، یک جغرافیای ذهنی مشترک شکل‌دهنده «هر کجا که برق به همراه اطلاعات در جریان است»، یک «قلمرو اطلاعات محض که همانند دریاچه پر شده است» و یک «تگرگ نرم از الکترون‌ها» نیز خوانده می‌شود» (بل، ۱۳۹۰: ۵۱).

از دهه ۱۹۹۰ به بعد اصطلاح فضای مجازی معنا و کاربرد گسترده‌تری یافت و کلیه امور مربوط به کامپیوتر، تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات، اینترنت و تمام فضاها‌ی تکنولوژیکی که مبادله معنا در آن‌ها صورت می‌گیرد را دربرگرفت. فضای مجازی با تولید معنا و مصداق متفاوتی برای زمان و مکان، به نوعی شکل‌دهنده‌ی مفهوم بی‌زمانی و بی‌مکانی است. این تلقی در تعامل آشکار با تحولات اجتماعی است که در نحوه‌ی زیست انسان در عصر پسا مدرن روی داده است. این فضا متشکل از ابزارهای دیجیتالی و اطلاعات است. اهمیت ابزارها به قدری است که در یک رابطه متقابل با بشر قرار می‌گیرند؛ به گونه‌ای که بشر سازنده این ابزار است و ابزارهای دیجیتالی، شکل‌دهنده‌ی بشر یا زیست بشری هستند. این ابزارها به قدری قوی و گسترده‌اند که انسان مجازی را در برخی امور توان‌مندتر از انسان غیرمجازی می‌گردانند هر چند در مواردی نیز محدودیت‌های بیشتری را برای او رقم می‌زنند.

---

1. Gibson  
2. David Belle

واقعیت مجازی دو حیطه فردی و اجتماعی دارد. در حیطه فردی، حواس و ذهن کاربر در یک تعامل مستقیم با داده‌ها و سیستم اداره کننده داده‌ها قرار می‌گیرد و کنش و واکنش متقابل و نه متعادلی میان آنها صورت می‌گیرد. در کنار حیطه فردی و متنوع‌تر از آن، واقعیت مجازی از طریق شبکه‌های ارتباطی تا قلمرو اجتماع گسترده شده است. در این فضا صحنه اجتماعی تغییر کرده است و دو عنصر ماشین (کامپیوتر) و نماد (محتوای نمادین اینترنت) بخشی از فرآیند اجتماعی شدن را برعهده گرفته‌اند. افزون بر این، واقعیت مجازی به اندازه واقعیت واقعی، واقعی است زیرا دارای اثر است و می‌تواند متعلق شناخت قرار بگیرد. گسترش درگیری انسان با این سطح از واقعیت و تبدیل شدن آن به حیات متعارف انسان، نظریه پردازان را به تأمل در این باره واداشته است. برگر<sup>۱</sup>، واقعیت زندگی روزمره را به عنوان «واقعیت تمام عیار» زندگی واقعی می‌شناسد. از نظر او واقعیت زندگی روزمره «واقعیتی نظم یافته است که پدیده‌های آن در الگوهای تنظیم شده‌اند که به نظر می‌رسند مستقل از ادراک انسان نسبت به آنها هستند» (برگر و لوکمان، ۱۳۹۴: ۳۶). عاملی معتقد است «جهان اول (واقعی) جهانی است که در آن زندگی و فعالیت اجتماعی جریان دارد و جهان دوم (مجازی) جهانی است که انسان را در مواجهه با واقعیت‌های مجازی قرار می‌دهد. این تقسیم‌بندی بر مبنای واقعیت و مجاز، مصداق و معنی است» (عاملی، ۱۳۸۲: ۱۴۴).

از نظر برخی اساساً واقعیت مجازی ایده جدیدی نیست و ساختار تجارب بشری، ترکیب وجود، عملکرد پیچیده ادراک و سطوح و سلسله مراتب موجودیت‌ها توسط نخستین فلاسفه مورد بررسی قرار گرفته بوده و ایده جهان متکثر را که انواع مختلفی از حالت‌های وجودی را منجر شده بود، به میان آورده بود (Ropolyi:2013,30). نظر به معنایی که فضای مجازی به زیست متعارف بشر داده و پیچیدگی معرفت‌شناختی که ایجاد کرده است، ضرورت پرداختن به سازوکار فضای مجازی با تحلیل دو بحث اصلی «ویژگی‌های فضای مجازی» و «دانش فضای مجازی» طرح می‌شود. از آنجا که هدف پژوهش بررسی معضلات فضای مجازی به مثابه بستری برای کاربرد سفسطه‌آمیز امور بوده است، گزینشی از ویژگی‌هایی که این معضلات را ایجاد کرده، ارائه شده است.

### ۱-۱-۱. ویژگیهای فضای مجازی

نخستین ویژگی فضای مجازی متن محور بودن و غلبه نوشتار بر دیگر صور انتقال معناست. این شیوه، کاربر را برای انتخاب‌های خود براساس میزان دریافتی که از متن دارد و نوع بازنمایی که انجام می‌دهد، یاری می‌نماید. محققان، بینامتنیت، غیرخطی بودن، محو نمودن تمایز بین خواننده و نویسنده، چند رسانه‌ای بودن، جهانی بودن و گذرایی را شش ویژگی کلیدی متون وب دانسته‌اند (بل، ۱۳۸۹: ۲۹۸). این ویژگی‌ها بدین معنا هستند که یک متن می‌تواند به لحاظ ارجاع، گستردگی بسیاری داشته باشد، از آنجا که هر کسی می‌تواند سازنده متن باشد، تمایز میان خواننده و نویسنده ناپیدا است و محیط چند رسانه‌ای مجازی، فرهنگی را موجب می‌گردد که به تعبیر دیوید بل فرهنگ مجاز واقعی است و از تجربه‌های ناهمگون از محیط چند رسانه‌ای جدید یا ابر متن جهانی به هم تنیده شده است (بل، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

ویژگی دیگر فضای مجازی، زیست در شبکه است که اختیار نامحدود بخشیدن به کاربر جهت ساختن شخصیت مورد نظر خود، تعریف و بازنمایی آن، ترک آن بدون الزام به هیچ چیز و تجربه کردن نوع دیگری از شخصیت از جمله امکانات خاص آن است (همان: ۷۹). منطق شبکه، منطق روشن - خاموش است؛ به این معنا که چون در شبکه بودن قسمتی از فرهنگ است، خاموش بودن اینترنت به معنای بیرون از شبکه فرهنگی بودن است و این منطق بر کل زیست شبکه‌ای سیطره دارد. با وجودی که زیست شبکه‌ای باعث تشکیل جماعات مجازی متنوع شده است، اما یکی از نتایج زندگی شبکه‌ای، فردگرایی است. به تعبیر کاستلز جوامع مجازی «شبکه‌های من محور» یا «جوامعی شخصی شده» هستند و در آن‌ها معاشرت خصوصی شده است (Castells, 2001: 128). از سوی دیگر، در زیست شبکه‌ای اصل دیدپذیری عمومی مهم است؛ زیرا کاربران هویت خود را در ربط و نسبت با اشیاء پیرامون خود می‌یابند هرچند این اشیاء صورت مجازی و غیر ملموس یافته باشند. دیوید بل، اصل دیدپذیری را متعادل‌سازی حریم خصوصی و عمومی در فضای مجازی می‌داند (بل، ۱۳۹۰: ۶۵)؛ اما بندیکت<sup>۱</sup> با نگاهی افراطی‌تر معتقد است: «فضای مجازی باید یک زندگی خیابانی داشته باشد» (Benedikt, 1991: 178). شری ترکل همین

مفهوم را با عبارت گشت‌زنی بیان کرده و می‌گوید: «گشت زنی در فرهنگ شبیه‌سازی قرار است شیوه‌ای برای اندیشیدن درباره خود زندگی شود» (Turkie, 1995: 14 & 1774). این ویژگی جلوه‌های خود را در معماری داخل و خارج منازل نیز به خوبی نشان داده است. بودریار<sup>۱</sup> در کتاب *نظم اشیا* به تفصیل به این جلوه‌ها پرداخته است.

توده‌محوری از دیگر ویژگی‌های فضای مجازی است که به معنای عامه پسند بودن، دسترسی بدون محدودیت کاربران و عدم نیاز به تخصص در درک و شناخت آن است. از سوی دیگر این فضا فاقد هر نوع سیستم نظارتی است؛ ویژگی‌ای که آنارشیست‌ها را به فضای مجازی علاقمند می‌کند. بودریار نگاه منفی نسبت به توده دارد و آن را امری «اسفنج‌گون، دارای واقعیت مات، اما به همین سان شفاف، نیستی» می‌داند (بودریار، ۱۳۸۷: ۴۱). پرداختن به اینکه توده چه امکاناتی در اختیار دارد، قادر به انجام چه اموری است و زیست توده‌وار در فضای مجازی چه معایب و محاسنی دارد، مستلزم بررسی رابطه توده با خرد تاریخی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است. اما آنچه در یک بررسی اولیه نمایان می‌شود این است که در فضای مجازی گفتگوها تهی‌اند، اطلاعاتی که رد و بدل می‌شوند فاقد عمق‌اند و این به دلیل همان فعالیت توده‌وار در این فضاست. دیوید بل ویژگی توده‌وار بودن فضای مجازی را با عبارت «کاربران معمولی» تبیین می‌کند. او آنها را دریافت کنندگان منفعل فناوری می‌داند؛ به دلیل اینکه آنها با فناوری از پیش تثبیت شده سروکار دارند (بل، ۱۳۹۰: ۸۶). این فناوری عقلانیت کاربران را تحریک نمی‌کند زیرا به گونه‌ای طراحی شده است که فقط استفاده کردن را از آنها طلب می‌کند نه کنجکاوی را. به عبارتی «در فضای مجازی به یک معنا عامه واجد مرجعیت می‌شوند و القای این فضا آن است که بیرون از این مرجعیت گسترده نه مرجعیت متعالی وجود دارد و نه مرجعیت متعالی نیاز هست و این یعنی نیهیلیسم» (صلواتی، ۱۴۰۱: ۸۴). جابجایی مرجعیت از مرجعیت متخصصان به مرجعیت غیر متخصصان به جابجایی ارزش‌ها و هنجارها و دگرگونی رفتارها می‌انجامد، یعنی همه این دگرگونی‌ها و جابجایی‌ها محصول انگاره‌ای با نام وارونگی مرجعیت معرفتی است که در آن ذهن می‌پذیرد که حقیقت دست‌نیافتنی است، اظهار نظر

## کاربرد راهکار افلاطونی برای مقابله با سوфіت در رفع مضلالت فضای مجازی ۲۳۹

هر کس می‌تواند معتبر باشد، در پیروی از یک نظر نه اشمال سخن بر حقیقت، که مشهور بودن قائل سخن سهیم است و هر چه شهرت بیشتر، شایستگی پیروی گسترده‌تر است (همان: ۹۹).

کشف ناشناخته‌ها ویژگی دیگر فضای مجازی است که با اتکا به قدرت پیش‌روندگی خیال و وهم، موازین عقلی را منفعل‌تر کرده است. در دوره معاصر عقل‌شناسای انسان پست مدرنی به ضرورت بازبینی در تمام مؤلفه‌های وجودی و معرفتی پی برده و درصدد خوانش مجدد امور بر آمده است. این بازبینی، سنجش و انتقاد، بازگشت به عقب را به همراه نداشته بلکه پیش‌روی به سوی نگرش جدیدی نسبت به وضعیت انسان و نحوه استعمال خرد است. پست مدرنیسم به تعبیر ایهاب حسن<sup>۱</sup>، می‌تواند پاسخی مستقیم یا غیرمستقیم، به نامتصور بودن باشد که مدرنیسم تنها در پیش‌گویانه‌ترین لحظاتی گذرا به آن انداخته است (حسن، ۱۳۸۱: ۴۱۳)؛ این امر نامتصور دامنه شمول گسترده‌ای دارد و از عرصه جسمانیات تا فراروی‌های ذهنی را دربر می‌گیرد. توسعه تصاعدی فن‌آوری‌های جدید نیز به این وضعیت دامن زده است زیرا توسعه فناورانه به تعبیر مک لوهان<sup>۲</sup>، امتدادهای تازه حواس انسانی محسوب می‌شوند (مک لوهان، ۱۳۷۷: ۷). از نتایج نفوذ انواع ابزارهای تکنولوژیکی در حیات مادی و معنوی انسان، زندگی روی شبکه است که به شکل عجیبی فراگیر شده است و دلالت بر گرایش به عرصه‌های جدید شناختی دارد. دلیل این امر می‌تواند تمایل وافر به کشف ناشناخته‌ها باشد. دریفوس<sup>۳</sup> معتقد است، ما نه تنها به وسیله شیوه استفاده‌مان از ابزارها تغییر شکل داده شدیم بلکه از چگونگی این تغییر شکل نیز آگاه نیستیم لذا لازم است تلاش کنیم تا آنچه شبکه برای ما انجام می‌دهد و آنچه را که ما در این فرآیند متحمل می‌شویم، آشکار کنیم (دریفوس، ۱۳۸۳: ۱۶۰). تنها از این طریق است که هم تمایل انسان برای ورود به حیطه ناشناخته‌ها ارضا می‌گردد، هم این میل امکان‌پذیر می‌یابد. پیش‌بینی‌های عجیب در مورد شکل‌های آینده شبکه که یکی از نمودهای آن فراتر رفتن از بدن مادی است، حاکی از گستردگی عرصه‌های تازه برای کشف است

---

1. Ihab Hassan  
2. McLuhan  
3. Dreyfus

که متخصصان و کاربران فضای مجازی تمایل بسیاری برای ورود به آن عرصه دارند. با کار جیوا گسترش گونه‌های کاربرد پیش‌بینی نشده در فناوری را اشتغال خلاقانه کاربران معمولی به اینترنت و به طور بالقوه توانمند کننده می‌داند؛ آنچه او «توجه‌های معرفتی» کاربرد می‌نامد (Bakardjieva, 2005: 135).

مرزشکني و همسان‌شدگي که در اصل خصلتي پسا ساختارگرایانه است، ویژگی دیگر فضای مجازی است. این ویژگی در ابتدا به صورت غلبه سطح بر عمق نمایان شد؛ امری که در فضای مجازی نیز نمود کامل یافت. در این فضا سلسله مراتب معنای خود را از دست می‌دهد و تفاوت‌ها نامرئی می‌شوند؛ لذا می‌توان سطحی شدن را یکی از بهترین توصیفات برای محیط مجازی دانست. یکی از نمودهای سطحی شدن در روابط افراد و پدیده‌هاست که بیشتر به سیالیت و سستی گرایش دارند تا دوام و بقا. به عبارتی «تجهیزات ارتباط بین فردی در اینترنت نسبت به پیوندهای محکم حالتی خنثی دارند یا به جای ارتقا آنها را تضعیف می‌کنند» (kraut&Patterson, 1998: 31). با این حال دیوید بل معتقد است که اگر چه در ظاهر تفاوت‌ها از بین می‌روند اما فضای مجازی تفاوت را به گونه‌ای دیگر و جذاب‌تر مطرح می‌کند (بل، ۱۳۸۹: ۱۸۵). نمود عینی و ملموس مرزشکني در فضای مجازی به صورت‌های متنوعی نمایان است که بارزترین آن حذف مرز میان امر حقیقی و امر غیر حقیقی، محو تفاوت‌های جنسی و جنسیتی به صورت پدیدار شدن روابط نامتعارف، در هم نوردیدن مرز بین انسان و ماشین که یکی از نتایج آن تحت الشعاع قرار گرفتن عاطفه و عشق است، نفی مرز بین عقل و جهل با این تلقی که بین انسان و حیوان تفاوتی نیست، برخی از اشکال مرزشکني هستند؛ این امکان که شاید کسی که پشت سیستم با دیگری در حال مباحثه است، حیوانی تربیت شده یا ماشینی هوشمند باشد، بر شکل‌گیری هویت انسان اثر مستقیم گذاشته و دامنه گسترده‌ای دارد.

### ۱-۱-۲. دانش فضای مجازی

پس از ذکر ویژگی‌های فضای مجازی است لازم است توضیحی اجمالی درباره دانش فضای مجازی ارائه شود. دانش فضای مجازی از سنخ علم نیست بلکه نوع متغیر، مختلط،



## کار بست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع مضللات فضای مجازی ۲۴۱

چندوجهی و غیرمتمرکز از یکسری معلومات و در نتیجه بیشتر از سنخ اطلاعات است نه علم. دلوز و گاتاری دانش فضای مجازی را «دانش ریزومی» می‌دانند. استیوال، با الهام از اندیشه‌های آنها می‌گوید: «ریزوم مدلی برای انشعاب‌های مداوم به وجود می‌آورد، سیستم‌های ریشه اصلی به شکل افقی و از پهلو حرکت می‌کنند و دائماً روابط/شدن‌های تأثیرگذاری تولید می‌کنند که خودشان در چندگانگی پویای خلق و وجود نقش دارند» (Stivale:1998:71). مقصود از دانش ریزومی فرآیندی مداوم است که به سه مقوله زیر غیرمتعهد است: ۱. ترتیب منطقی معلومات ۲. حرکت در مسیر رسیدن به نتیجه از راه مقدمات ۳. پیوند معنادار امور.

### ۱-۲. عقلانیت و معنویت

در نزد افلاطون، عقل دارای معانی متعددی است. اگر عقل بتواند از طریق تزکیه و تهذیب نفس (Phaedo:69b-c) و تعلیم و تربیت (Republic,III:401e)، به یاری مثال خیر، بینا شود (Guthrie,1975,V.IV:506) و در راستای رسیدن به حقیقت که همان شهود مثال خیر و تحقق آن در اعمال فردی و اجتماعی است، (RepublicVII:517b-c) قدم برداشته و آن را عملی کند، می‌توان به «عقل الهی» اذعان داشت و اگر نیل به فضایل، نهایت آمال عقل بوده باشد، این عقل را عقل «فضیلت‌گرا» می‌نامیم و زمانی که عقل در جهت انتفاع و از جمله انتفاع سخنور گام بردارد و منفعت‌طلبی، وجهه‌ی نظر وی قرار بگیرد، ماحصل تولید را «خطابه و سفسطه» نام می‌نیم. در نظر نهایی افلاطون، عقل در معنای خاص، جنبه خدایی آدمیان، پاره‌ی الهی و تنها جزئی از نفس است که با آن می‌توان به فهم تام و کامل هر چیز - معرفت - رسید و فقط حاکمیت این قوه از نفس است که می‌تواند آدمی را به سعادت رهنمون سازد (Liddell,Scott&Jones,1996:1180-1181). بنابراین نزد افلاطون، هر صورتی از عقل، شامل مختصات منحصربه‌فرد است که عدول از این خصوصیات، راه را برای تحقق صورت دیگری از آن باز می‌کند. در مقابل، عملکرد درست و همراستا با خصوصیات مورد نظر عقل در معنای پاره الهی نفس و عقل الهی، عقل را از در افتادن به دام ابتدال و ناراستی مصون داشته و از اعوجاج و نقصان بری می‌سازد.

همین مفهوم از عقل معیاری برای تمییز میان حقیقت و مجاز تلقی می‌شود اما خود عقل نیز با معیاری غیر از عقل سنجیده می‌شود؛ افلاطون می‌گوید: «در نگاه ما خداوند است که بالاتر از همه، مقیاس هر چیز است» (Laws, IV: 716c-d). در نظام معرفتی افلاطون، اتصال عقل به خداوند، معنویتی را برای انسان رقم می‌زند که قابل تحویل به امر دیگری نیست و از اصالت برخوردار است.

افلاطون نشان می‌دهد که سوفسطایی با یاری گرفتن از عقل منفعت‌طلب، تصویر را به جای اصل؛ و ظن و گمان را به جای معرفت نشانده و بدین شکل دروغی ابداع می‌کند و خطا را به بالاترین قدرت تأییدگر می‌رساند. برای سوفسطایی، تصویر و نمود، دیگر نه به معنای نفی واقعیت در این جهان، بلکه به معنای نوعی گزینش ساماندهی و تأیید شده از واقعیت و به تعبیر فلاسفه پس‌اساختارگرا، واقعیتی مجازی است. به این ترتیب حقیقت در نزد سوفسطایی، معنایی تازه می‌یابد؛ حقیقت، نمود و تصویر است، حقیقت به معنای اثربخش ساختن قدرت مجاز و بالا بردن آن تا بالاترین حد است و این همه فقط در پرتو عقل منفعت‌طلب سوفسطایی به دست آمده است. به باور افلاطون، حقیقت، قربانی نیست‌انگاری سوفسطائیان شده است و از این رهگذر تعلق آن دیگر به عقل - در معنای جنبه خدایی آدمیان - نیست؛ اما می‌توان در پرتو تحلیل سوفسطائی به چالش و ستیز با نیست‌انگاری شتافت (Theaetetus: 154e-155a).

افلاطون در تفاوت بین معرفت و عقیده یا گمان، معرفت را، آگاهی بی‌واسطه و ظهور و حضور متعلق شناسا برای فاعل شناسا می‌داند (Teaetetus: 201c). همچنین او از درونی بودن شهود، شرط تشبّه به خداوند (Ibid: 176a) و یاری خداوند در وقوف به حقایق صحبت کرده و از زبان سقراط، می‌گوید: «مردم کوچکترین نکته‌ای از من نمی‌آموزند؛ بلکه همه‌ی دانش‌های زیبا را که در نور بارور می‌شوند در درون خود می‌یابند و آنگاه خداوند و من به ایشان یاری می‌کنیم تا آنچه را یافته‌اند، بزنند» (Ibid: 150e). افزون بر این، افلاطون، سخن درست را با علم و معرفت متحد می‌داند؛ (Phaedrus: 249b-c) همان‌طور که سخن نادرست از محدودده‌ی معرفت فراتر می‌رود، سخن درست هم در تنگنای ظن، گمان، جهل و بی‌معرفتی نمی‌گنجد. سخن درست از خطابه متمایز است؛ چرا

## ۲۴۳ کاربرد راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع مضلت‌های مجازی

که سخن درست فعالیتی است عقلانی و خطابه فعالیتی در ساحت عقیده و گمان. سخن نه صرف یک لفظ، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجود و الهام خدا (خدایان) است (See: Cratylus) افلاطون در فایدروس (Phaedrus:244a) می‌پذیرد که «بزرگترین چیزها را از طریق الهام ناشی از موهبت الهی به دست می‌آوریم» (Zeller, 1980:128). از این رو، اندیشه‌ی متجلی در سخن، لزوماً از تجربیات حس شده نشأت نگرفته، بلکه تجربه‌ای است که با دگرگونی در تفکر سخنور خود را نمایانده است و بدین سان افلاطون با اتکاء به دو نیروی عقل و دین راه خروج از بن بست سوفسطائی را به ما نشان می‌دهد.

### ۲- یافته‌های پژوهش

براساس آنچه در مبانی نظری پژوهش بدان پرداخته شد، عناصر اصلی تفکر سوفسطائیان، یعنی استفاده از مجاز به جای حقیقت، گمان یا عقیده به جای معرفت، تصویرسازی و شبیه‌سازی، در عصر حاضر بستر معادلی بنام فضای مجازی دارد. به همین دلیل، ورود به مباحث متنوع فضای مجازی در این پژوهش، با پرداختن به ماهیت فضای مجازی و ماهیت سوفسطایی همراه بوده است تا با درک عمیق از این دو و شناخت راهکار افلاطون در مواجهه با سوفسطائیان، بتوان نقش دو عنصر مهم در ادراک ماهیت و کارکرد فضای مجازی را با بیشترین امکان تبیین، ترسیم کرد؛ آن دو عنصر «عقلانیت» و «معنویت» هستند. بررسی این دو عنصر در فضای مجازی به منزله جنبه عینی و عملی مباحث مطرح شده تاکنون است؛ زیرا موفقیت در این فضا ربط وثیقی دارد به توانایی کاربر برای استخدام کلمات که بتواند طرفداران بیشتری را جذب نماید.

اگرچه انطباق مطلق میان تولیدکننده زیرساخت فضای مجازی و تولید/مصرف کننده محتوای فضای مجازی با ماهیت و عمل سوفیست وجود ندارد، زیرا فضای مجازی برآمده از توسعه فناوری در حیات متعارف بشر و سیطره شیء تکنیکی است و از این جهت بستر و غایت ابداع آن متفاوت از انواع سفسطه پراکنی‌هایی است که توسط مدعیان کاذب فلسفه انجام می‌شده است؛ با این حال در عمل، نزدیکی قابل توجهی میان این دو رویه وجود دارد. کاربرد فضای مجازی عمدتاً با همان چالش‌هایی مواجه می‌شود که عامه مردم در

دوران اقتدار سوفیست‌ها به آن مبتلا بودند؛ همچنین رویه‌هایی که از تولید محتوا در فضای مجازی حمایت می‌نمایند قادرند از ظرفیت آن به شیوه‌ای منفعت‌طلبانه در راستای اهداف خود بهره‌برند. این سیاست‌های پشت‌پرده عمدتاً از دید کاربران معمولی فضای مجازی پنهان می‌ماند؛ زیرا ابزارهای تکنولوژیکی به گونه‌ای طراحی و ساخته شده‌اند که برای مصرف‌کنندگان درون جعبه سیاه نگه داشته شوند. همین وضعیت در بستری متفاوت، در دوران باستان و در دوره اقتدار حکمت نیز در جریان بوده است. شناخت این دو فضا که به لحاظ معضلات تا حدی مشابه‌اند، کمک می‌کند تا با موانع حقیقت‌جویی به عنوان نیاز فطری بشر بصورت دقیق‌تری آشنا شده و همچنین راهکارهایی را که شخصیت صاحب نفوذ و تأثیرگذاری مانند افلاطون بکار برد تا مسمومیت فضای فکری حاکم بر زمانه خود را درمان نماید، مورد سنجش قرار داده و میزان موفقیت آن راهکارها بررسی گردد.

### تناظر برخی از معضلات فضای مجازی با سفسطه

تبیین و تحلیل نزدیکی ماهیت «روندها در فضای مجازی» به ماهیت «عمل سوفیست» از طریق محورهای اصلی که سفسطه از طریق آنها شناسانده شد، پیش برده می‌شود:

### استفاده از مجاز به جای حقیقت

در منطق افلاطون، حقیقت امری است متعلق به ساحت وجود. در فضای غبارآلود سفسطه، این امر وجودی در پرده منافع عده‌ای و به ضرر عده‌ای دیگر مجهول می‌ماند و اموری که بهره‌ای از حقیقت ندارند میدان‌دار می‌گردند. امر مجازی نیز در معنای دقیق واژگانی در مرز وجود و لاوجود قرار دارد و نتیجه عینی آن مستور ماندن حقیقت است. زیرا زمانی که عده‌ای عالما و عامدا حقیقت را با غیر حقیقت در هم می‌آمیزند، قصدی ندارند جز پرده انداختن بر حقیقت. هر آنچه حقیقت را پنهان، معیوب، بعید و دست‌نیافتنی نماید، خدمتی است به توهم و ضربه‌ای است به بدنه مستحکم عقل. در عین استحکامی که این بدنه دارد، در اثر ضربات متعدد از قدرت روشنایی‌بخش آن کاسته شده و انسان را به بیراهه می‌کشاند زیرا عقل ماهیتاً استقلال تام نداشته و به تعبیر علامه جوادی آملی مصباح است نه میزان

## کار بست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع مضلالت فضای مجازی ۲۴۵

(جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۲). بنابراین بهره‌وری از مجاز دستاویزی موجه برای انتفاع سوفیست و همچنین سیاست‌گذاران در فضای مجازی است.

در فضای متکثر مجازی که عمدتاً برآمده از توسعه یکی از وجوه فناوری‌های شزان (فناوری‌های شناختی، زیستی، اطلاعاتی و نانو) یعنی فناوری اطلاعات و ارتباطات است، امور در دو بخش حقیقتاً مجازی و حقیقتاً حقیقی در جریان هستند. امور مجازی (به معنای سایه‌ای و توهمی) در خدمت هدایت کنندگان فناوری است. امور حقیقی موجود در فضای مجازی، به اندازه سایر امور حقیقی دارای اثر هستند؛ به این معنا فضای مجازی امتداد فضای حقیقی است. لذا مواجهه انسان با فضای مجازی مواجهه‌ای واقعی است و سخن از فراواقعی بودن فناوری‌های اطلاعاتی نمی‌تواند به معنای خروج از واقعیت باشد، «زیرا مجاز بخشی اساسی از واقعیت است» (Castells and Catterall, 2001: 19-20). بنابراین قوانین حاکم بر دنیای واقعی بر دنیای مجازی نیز حاکم است. زیست در شبکه یکی از جلوه‌های مستور ماندن حقیقت است. تحت تأثیر زیست شبکه‌ای و تلقی جدید از ارتباط است که تصویرسازی و شبیه‌سازی بر اصل و حقیقت امور غلبه می‌کند. تصویر یا مجاز که به تعبیر افلاطون سرگردان بین وجود و لاوجود است، نفی واقعیت نیست بلکه به معنای نوعی گزینش ساماندهی و تأیید شده از واقعیت است که نتیجه آن توهم و سرگردانی است نه وصول به حقیقت.

### استفاده از گمان به جای معرفت

افلاطون کسب معرفت را لازمه حیات معقول انسان می‌داند و حیات معقول را تنها شکل از حیات حقیقی انسان. از نظر او نجات از دام نسبی‌گرایی از این طریق میسر است. نقطه مقابل معرفت، ظن و گمان است (نامه هفتم: a-c 342). از منظر او، گمان بر محور انتفاع سخور شکل می‌گیرد و به هدایت جریان دانش می‌پردازد. در گمانه‌پردازی که بر اساس اصل عدم وجود امر حقیقی شکل می‌گیرد، احتمال وجود خطا منتفی نیست (Cratylus: 439c-e, 440b). برخی معتقدند: «آنجا که Via در کار نیست تا کسی از آن deviate کند، اشتباه معنا ندارد» (اسمیت، ۱۳۸۱: ۱۰۵). از آنجایی که فضای مجازی نیز ماهیتاً سیال است، چندان نمی‌تواند

پذیرای امر حقیقی که از ویژگی ثبات و اتقان برخوردار است، باشد. همچنین انتفاع تولیدکنندگان محتوا با تکیه بر گمان میسرتر است تا معرفت.

همان‌طور که بیان شد ضعف اصلی سوفسطائی در اصل محوری او، یعنی خطابه قرار دارد و این ضعف برآمده از نگرش سوفیست در باب نحوه‌ی کسب معرفت است که آن هم برآمده از تعریف عقل و عقلانیت در نظر اوست؛ به همین صورت حقیقت‌گریزی در فضای مجازی و تکیه بر واقعیاتی که محتاج شواهد صورت‌بندی شده هستند، مسیر کسب معرفت حقیقی را تا اندازه‌ای مسدود می‌کند. قابل توجه است که در نگرش افلاطونی خطابه و سخن نقطه مقابل هم‌اند؛ اولی برآمده از گمان و دومی برآمده از عقل است. خطابه برآمده از گمانی است که مبتنی بر کارکرد کلام است. به عبارت دیگر استفاده از گمان در موقعیت‌های عینی ممکن است منجر به اقناع مخاطب گردد اما منجر به علم نمی‌شود و دارای معیارهای فعل‌عقلانه نیست (See: Cratylus). در اقناع کردن نیاز به دانش تخصصی در حوزه مورد بحث وجود ندارد و بکارگرفتن فنون عمومی برای رسیدن به نتایج دلخواه کفایت می‌کند. ویژگی توده‌محوری فضای مجازی و عدم تخصص کاربران در تولید محتوا و استفاده از آن، به روشنی بیانگر اثرگذاری این نوع اقناع است. محو سریع معنا در میان توده‌ها، اقناع را ساده‌تر می‌نماید. به عبارتی در فضای مجازی «تلقی از صدق» به فهم متعارف یعنی آنچه همگان بر آن اتفاق نظر دارند، تقلیل می‌یابد» (صلواتی، ۱۴۰۰: ۴۴).

کشف ناشناخته‌ها به عنوان یکی دیگر از ویژگی‌های فضای مجازی نیز می‌تواند منجر به کسب معرفت گردد اما این اکتشاف در باطن خود نه از سر رسیدن به حقیقت، بلکه از روی هیجان‌طلبی افراطی انسان معاصر و تمایل وافر به کنکاش در قلمروهای فرا واقعی است که در حقیقت مبتنی بر گمان هستند نه معرفت حقیقی. اساساً «فضای مجازی در دوگانه تقلیل و تشدید، در کنار امکاناتی که برای کاربران فراهم می‌کند و دسترسی به اطلاعات را تشدید می‌کند سبب تقلیل و تضعیف معرفت در کاربران می‌شود» (همان: ۴۰). میل به اکتشاف دامنه شمول گسترده‌ای دارد و از عرصه جسمانیات تا فراروی‌های ذهنی را دربرمی‌گیرد. این عرصه گسترده خود را محدود به مرزهای شناخت معقول نمی‌نماید و به عرصه خیال و گمان نیز به اندازه عرصه عقلانیت بها می‌دهد. در فضای اینترنت در همان

## کار بست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع مضللات فضای مجازی ۲۴۷

حال که دسترسی ساده به متنوع‌ترین منابع شناخت فراهم می‌شود، اما تنوع دسترسی به اطلاعات به حدی است که تشخیص اطلاعات درست از نادرست را دشوار می‌کند و البته زمان زیادی از کاربر صرف پرداختن به حجم انبوه داده‌ها می‌شود. در این فضا حقیقت یا آنچه در نزدیک‌ترین مقام معنایی به عبارت مورد جستجو است، محو و خاموش می‌شوند. در واقع نه فقط امر حقیقی بلکه در مقابل آن امر باطل نیز فاقد نشانه و معیار برای تشخیص می‌شود. این مسئله حاکی از رویداد مهمی است که در فضای مجازی به وقوع می‌پیوندد و همراستا با یکی از ایده‌های اصلی پست مدرنیسم است و آن اینکه میان امر حقیقی و امر غیر حقیقی نه تنها هیچ مرزی وجود ندارد بلکه اساساً تقسیم امور به حقیقی و غیر حقیقی تقسیمی نابجا و بدون وجه است.

### غفلت از شناخت حقیقت انسان

از نظر افلاطون لازم است هر سخنران نسبت به دو حیطة شناخت داشته باشد، نخست معرفت به موضوع سخن خود و دیگری معرفت به نفس (Gorgias:277b-c). غفلت از شناخت طبیعت نفس آدمی فرآیند کسب معرفت را خدشه‌دار می‌نماید؛ زیرا معرفت‌شناسی ابتدائی به انسان‌شناسی دارد و همواره منافع سوفسطائیان در غفلت از این نوع شناخت بود. در فضای مجازی نیز ضرورت شناخت انسان و حتی حضور او روشن و متمایز نیست. به عبارت دیگر فضای مجازی برخوردار از ترکیبی تناقض‌گونه (یا ماهرانه) از استقلال و وابستگی به انسان (یا کاربر) است. از یک سو فضای مجازی برقرار و در حال توسعه است، چه کاربر حضور داشته باشد و چه نباشد؛ از سوی دیگر وابسته به طراح و برنامه‌نویس و کاربر انسانی است. این اصل در فضای مجازی نوعی بی‌تفاوتی نسبت به انسان را دامن می‌زند هر چند به لحاظ هستی‌شناسی آن را در امتداد دنیای واقعی قابل بررسی می‌سازد. از بین رفتن مرز بین انسان و ماشین در فضای مجازی، گویای به حاشیه رفتن موضوعیت انسان است. این نیز دلالت بر مرکزیت‌گریزی پست مدرنیسم به عنوان پشتوانه نظری فضای مجازی دارد. زندگی روی شبکه اختیار نامحدودی به کاربر می‌دهد تا شخصیت مورد نظر خود را بسازد و آن را تعریف و بازنمایی کند و پس از آن بدون التزام به هیچ چیز از آن

شخصیت دست برداشته و نوع دیگری را تجربه کند. تحت تأثیر زیست شبکه‌ای و تلقی جدید از ارتباط، سوال کلیدی تر این است: «ما که هستیم؟» (بل: ۱۳۹۰: ۷۹). جایگزینی ما به جای من، تحویل بردن فردیت به اجتماع است. همچنین انسان به عنوان موجودی خلاق، به انسانی که صرفاً درصدد تجربه جدید است مبدل می‌گردد. «فضای مجازی با تحولی که در ذهن پدید می‌آورد و با افزایش ضریب سایبورگی و انبوه اطلاعات ریز و درشتی که پدید می‌آورد ممکن است ما را به سمت ذهنی منفعل و ثبت‌کننده رخدادها و تجربه سوق دهد نه ذهن خلاق» (صلواتی، ۱۴۰۰: ۱۰۵). حتی چنین القا می‌کند که ما کنترلی بر باورهایمان نداریم؛ «دیدگاهی که نوعی تحول در نگاه ارادی به باور محسوب می‌شود» (همان: ۸۳). همه این موارد به عینه در زمان افلاطون و سوفسطائیان نیز مشهود بود. افلاطون در آثار متعدد خود با اذعان به ثبات فاعل شناسا و متعلق شناسا، وجود مقیاس و معیار در امور، وجود قوانین، خودشناسی و انطباق نفس انسان با معیاری الهی (Timaeus:29e) تأکید می‌کند تنها کسی می‌تواند به موضوع، اعم از فردی و اجتماعی معرفت داشته باشد که در اثر تعلیم و تربیت و تزکیه و تهذیب نفس به ثبات نفس و در نتیجه به شناخت مثال خیر نائل آمده باشد (Republic, VII: 517b-c).

### ارجحیت نوشتار یا گفتار

متن محوری یکی از ویژگی‌های فضای مجازی است که این امکان را در اختیار افراد قرار می‌دهد تا براساس دریافت از متن و نوع بازنمایی‌شان، انتخاب‌های خود را صورت دهند. این ویژگی تا اندازه‌ای مطلوب است و کارکردهای قابل دفاع دارد اما افلاطون در آثار خود با انتقاد از اشکالات شیوه متن محوری به تقابل با سوفسطائیان می‌پردازد. در تاریخ فلسفه غرب، افلاطون به فیلسوفی لوگوس محور معروف است. از معانی لوگوس در نزد افلاطون، عقل و گفتار است. او در فایدروس، نخست، نوشتن را باعث سستی روح انسان‌ها و ثمره آن را غفلت از یادآوری دانسته و سپس نوشتار را با نقاشی مقایسه کرده و می‌گوید، نوشتار، هم مانند نقاشی در دفاع و شرح از خود ناتوان است؛ و هم غفلت از فهم موضوع و فهم معرفت نفس را به همراه دارد (Phaedrus:274-276). البته به‌زعم افلاطون، هر سخنی نیز بالاتر از نوشتار نیست، بلکه سخنی ارجح از نوشتار است که سخنران هم درباره‌ی موضوع



گفت و گوی خویش معرفت داشته باشد و هم درباره‌ی طبیعت نفس آدمی:

سقراط: تو اول باید حقیقت را درباره‌ی هر چیزی که در حال صحبت کردن یا نوشتن درباره‌ی آن هستی، بشناسی؛ سپس باید یاد بگیری که چگونه هر چیزی را فی‌نفسه تعریف کنی و برای اینکه به آن تعریف بررسی، باید بدانی چگونه آن را تقسیم کنی به انواعی تا اینکه به امر تقسیم‌ناپذیر بررسی. دوم باید در امتداد همان خطوط، روح را بشناسی، باید معین کنی که کدام سخن متناسب است با چه نوع روحی، شایسته است که تو سخت را با آن روح مطابق و هماهنگ کنی و پیشنهاد کنی یک سخن مرکب و دارای جزئیات را برای یک روح مرکب؛ و یک سخن بسیط را برای یک روح بسیط. سپس و تنها در آن زمان تو قادر خواهی بود ماهرانه سخن بگویی به حدی که ماهیت [آن موضوع] اجازه می‌دهد این روش در مورد آن به کار برده شود، خواه به منظور سخن گفتن و خواه به منظور متقاعد کردن (Gorgias:277b-c).

افلاطون در محاورات گوناگون به پیامدهای اخلاقی و معرفتی فن خطابه سوفسطایی پرداخته است. در گرگیاس نشان می‌دهد که توانایی سوفسطایی برای پاسخ دادن به هر نوع پرسشی، فقط یک فن اقناع است و نه یک تعلیم و فقط می‌تواند یک گمان یا عقیده را القا کند نه اینکه حاکی از معرفت و عقل باشد (Gorgias:447-484) لذا سوفسطایی فاقد آن دانشی است که ادعای داشتن و تعلیم آن را دارد، یعنی توانایی در تعلیم همه امور و علوم (Protagoras:318). اما علت اقبال مردم به خطابه، قدرت فن خطابه برای خطیب است که سخنور را توانا و او را نزد مردم محبوب می‌گرداند (Gorgias:465). بر همین مبنا است که افلاطون فلسفه اصیل را در گرو شیوه تفکر شریف و بلاغت حقیقی را در گرو فلسفه اصیل می‌داند (Phaedrus:274-275) نزد افلاطون همواره تقابل گفتار-نوشتار، حضور-غیاب، حقیقت-مجاز مطرح است. گفتار با حضور و نوشتار با غیاب در ارتباط است. افلاطون با اولویت قائل شدن برای گفتار در مقابل نوشتار و قرار دادن حضور در مقابل غیاب، حقیقت را در کلام می‌جوید و لوگوس محوری او بر مبنای حضور است لذا گفتار بر نوشتار برتری می‌یابد.

در فضای مجازی این فرآیند معکوس است و نوشتار بر گفتار غلبه می‌یابد. این وضعیت دلالت بر توسعه نگرش افرادی مانند دریدا دارد که به صورتی کاربردی در عرصه فضای

مجازی تسری یافته است. اگر چه متن فرصتی مناسب برای تأمل درباره سخن مخاطب ایجاد می‌کند و از این باب می‌تواند کارآمد باشد اما از آنجا که «سرعت» و «جذابیت» عوامل اثرگذاری برای کنترل انتخاب‌های کاربر هستند، عملاً تأمل بر متن به صورت وسیع و عمیق رخ نمی‌دهد. ضمن اینکه نوشتار واجد یک بعد از ساختار انتقال محتوا است و گفتار حاوی وجوه بیشتری است. بنابراین این ویژگی به اندازه وسع، در خدمت علنی شدن حقیقت قرار نمی‌گیرد.

### نحوه برون رفت از معضلات فضای مجازی با نظر به رویکرد افلاطونی

افلاطون با آشکار ساختن موضوع اصلی تعلیمات سوفسطایی (فن اقناع)، این اشکال اساسی سوفسطائیان را از حد تعلیم فن بیان فراتر برد و به مفاهیم اخلاقی بسط داد و به نتایج اخلاقی و منطقی داورهای و احکام متناقض ناشی از تفکر سوفسطائیان (نسبی‌گرایی)، یعنی تردید در بنیان‌های قوانین اخلاقی پرداخت (Teaetetus:67-167). افلاطون نشان داد که یک جامعه بر پایه قوانینی با پشتوانه معرفتی پابرجاست و نوموس یا قانون برساخته انسان‌ها نیست، بلکه منعکس‌کننده هنجارها و ارزش‌هایی با پشتوانه الهی و فارغ از قانون‌گذاری بشری است (See:Laws:IV) او چهره واقعی سوفسطایی را با تمایز میان آنچه حقیقتاً هست و آنچه مجازاً واقعی است؛ و با تمایز بین عقل متعارف و عقل در معنای پاره‌ی الهی نفس و مقابل نهادن این دو معنا از عقل، ترسیم کرد. تبیین تقابل این دو نوع عقل اهمیت اساسی دارد؛ زیرا به فرد این امکان را می‌دهد تا یک نظام اخلاقی عقلانی-دینی را در نقطه مقابل اخلاق نسبی‌گرایانه سوفسطائی قرار دهد و بدین ترتیب شایسته‌همنشینی با خدا (خدایان) شود (Timaeus:90; Symposium:209). افلاطون با چنین نگاهی به عقل و معنویت، نظری متفاوت و پیچیده‌تر از آنچه سوفسطائیان و اخلاق سنتی عرضه می‌کرد، ارائه می‌دهد. او با استدلال بر تمایز بین معانی متفاوت عقل، حقیقت و عقیده و اخلاقیات مبتنی بر عقیده و گمان، سوفسطائیان را از صحنه خارج می‌سازد (Gorgias: 483-484).

با توجه به تناظر برخی از معضلات فضای مجازی و سفسطه، راهکار برون رفت از آن با نظر به رویکرد افلاطونی در مواجهه با سوفسطائیان از طریق توجه به نقش دو عنصر مهم

## کاربرد راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع مضللات فضای مجازی ۲۵۱

«عقلانیت و معنویت»، قابل ارائه است. بررسی عقلانیت و معنویت در فضای مجازی به منزله بررسی جنبه عینی و عملی مباحث مطرح شده تاکنون است.

پشتوانه نظری فضای مجازی، اندیشه پست مدرنی است، اندیشه‌ای که دو عنصر مذکور را با چالشی جدی مواجه کرده است و آنها را به محاق برده است. عقلانیت‌گریزی پست مدرنی برآمده از خطای معرفتی و بنیادی آن است که عقل را به عنوان مرجع نهایی و کلان روایت قابل استناد رد می‌کند؛ عقلی که خود، روایت‌ساز، روایت‌پذیر یا روایت‌گریز است. این عقل‌گریزی فضایی معیار‌گریز برای زیست مجازی انسان در شبکه‌ها فراهم می‌نماید. از سوی دیگر به حاشیه رفتن معنویت متکی به عقل و دین و قوت گرفتن اشکال نامتعارف معنویت نه تنها کمکی به توسعه اشکال جدید معناجویی ننموده است بلکه انسان را بیشتر به سمت بی‌معنایی سوق داده است. در خلال روشنگری به سبک افلاطونی، جایگاه عقلانیت و معنویت به وضوح آشکار می‌شود. قابل توجه اینکه عقلانیتی که در بستر اندیشه افلاطونی تعریف و تحلیل شد، خود را با اتکا به دین نمایان می‌کند. این نوع اتکا، معنویتی را دامن می‌زند که قابل حذف یا تحریف توسط خرد ابزاری یا تلاش‌های شبه معرفتی تحریف‌کنندگان حقیقت نیست.

براساس این که مفهوم مرسوم از فضای مجازی، اشتراک مصداقی با امر واقعی (به معنای دارای اثر بودن) دارد، عقلانیت و معنویت به موازات عالم واقع، در فضای مجازی نیز ظهور دارد. به این معنا که واقعیت را هر طور تعریف کنیم نه خالی از عقلانیت است و نه بدون معنویت ادامه یافته است زیرا خود معنویت هم امری واقعی است. علاوه بر حقیقی بودن حضور عقلانیت و معنویت در حیات متعارف بشر، توجهات خاصی نیز از سوی اندیشمندان طرح شده است. پائولی که از بنیانگذاران نظریه کوانتوم بود، نهایتاً به این نتیجه رسید که باید یک عنصر معنوی به تصورمان از واقعیت بیفزاییم - عنصری که مکمل عنصر مادی قابل دسترس از طریق علم تجربی است - این بعد معنوی که نمی‌توان آن را با دانش استدلالی به دست آورد، روی پدیده‌ها اثر می‌گذارد (گلشنی، ۱۳۷۹: ۲۷). همچنین هایزنبرگ اعتقاد دارد که «روح و حیات را نمی‌توان با مفاهیم فیزیک بیان کرد: مفاهیم روح و حیات در فیزیک اتمی وارد نمی‌شوند و آنها را نمی‌توان حتی به طور غیرمستقیم به

عنوان نتایج پیچیده یک قانون طبیعی استنتاج کرد... اگر بخواهیم فرآیندهای حیاتی یا ذهنی را توصیف کنیم باید این ساختارها را توسعه دهیم، ممکن است ما مجبور باشیم مفاهیم دیگری نیز وارد کنیم» (Barrow, 1988:303). با این توضیحات هیچ کدام از ویژگی‌های اختصاصی فضای مجازی که برشمرده شد، یعنی متن محوری، زیست در شبکه، توده محوری، کشف ناشناخته‌ها، همسان‌شدگی و شگفت‌انگیزی به خودی خود نافی امکان و ضرورت وجود عقلانیت و معنویت در فضای مجازی نیست. همانطور که عقلانیت و معنویت در فضای حقیقی کارآمدی خود را نشان داده‌اند، در فضای مجازی که امتداد وجودی فضای حقیقی است نیز کارآیی دارند.

از نظر افلاطون، آنچه وضع جامعه سفسطایی را بدتر می‌کرد توسل به مجاز به جای حقیقت، گمان به جای معرفت و جایگزینی عقل بشری در عوض عقل الهی - البته نه در معنای عقل وحیانی - بود که می‌توانست مفاهیمی کاملاً تهی و بی‌محتوا را جایگزین مفاهیم اخلاقی با پشتوانه معرفتی و دینی کند. افلاطون با ارائه تحلیلی دقیق از امر واقعی و امر مجازی، گمان و معرفت؛ و ارتباط آنها با ساحت وجود و لاوجود و میزان بودن خداوند در تمامی امور، درصدد اصلاح جامعه خود برآمد. انسان معاصر نیز می‌تواند در فضای مجازی با رویکرد عقلانیت الهی راهی برای خروج از معضلات این فضا ایجاد کند. در حقیقت دو عنصر عقلانیت و معنویت می‌تواند به بطن تلقی از تکنولوژی ورود نماید. بررسی‌های تاریخی نشان داده است که تکنولوژی (که فضای مجازی از مصادیق بارز آن است) برخلاف علم، در موضع رقابت با معنویت دینی قرار ندارد. اگرچه بعضی تکنولوژی را ابزاری می‌دانند که تخریب‌گر طبیعت است اما از رویکردی دیگر، تعامل تکنولوژی و دین به یک معنا برای منازعات علم و دین رهایی بخشی کرده است. از آنجا که فضای مجازی فی حد ذاته رقابت برتری جویانه با دین ندارد، به تحلیل و واکاوی فراتر از معرفی ظاهری نیازمند است تا قابلیت‌های خود را برای بستر سازی معنوی نمایان سازد. علاوه بر این برخی نظریه‌پردازان مانند پاول دیویس<sup>۱</sup> معتقدند، توسعه علم و تکنولوژی به گونه‌های مختلف به جستجوی معنوی انسان‌ها دامن زده است. «مطابق با وعده‌های واهی تکنولوژی و

---

1. Paul davies

## کار بست راهکار افلاطونی برای مقابله با سوفیست در رفع معضلات فضای مجازی ۲۵۳

تبدیل ناگهانی به بالاترین درجه مدرنیته و پسامدرنیته، تکنولوژی ممکن است دوباره سهواً به تغییر از فضای «علمی» به «مذهبی» دامن بزند» (دیویس، نقل از جرج، ۱۳۹۰: ۶۴)؛ لذا حضور متأملانه عقلانیت و معنویت متکی به دین در فضای مجازی ممکن است و راهکاری متفن برای حقیقت‌جویی محسوب می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش در صدد ترسیم ارتباط دو رویه سفسطه‌گری و تولید و انتقال محتوای غیر واقعی در فضای مجازی است. رویکرد افلاطونی به عنوان راهکاری اثربخش در مقابله با یکی از قوی‌ترین جریان‌های انحراف معرفتی در تاریخ- سوفسطائیان- محسوب می‌شود و در آن توجه به نقش مهم «عقلانیت» و «معنویت» برجسته می‌گردد. در فضای ذاتاً متنوع و متکثر مجازی نیز، عقلانیت با تمرکز بر معنویت، معیار قابل اعتماد برای گزینش و عمل است. عقلانیت، عهده‌دار تحلیل و ارزیابی داده‌های ماهیتاً سیال و کثرت‌پذیری است که به دو شکل غیرهدفمند و هدفمند در فضای مجازی حضور دارند. معنویت نیز عامل وضوح‌بخش به عنصر عقلانیت است و زمینه اتکای آن به منبع الهی را فراهم می‌نماید تا کاربران با اتکا به این منبع ثابت برای تعیین معیار امور، از دام نسبیت مطلق به بستر دیگری که برخی امور را نسبی و برخی دیگر را مطلق می‌انگارد، وارد شوند. استفاده از مجاز به- جای حقیقت و گمان به جای معرفت، غفلت از شناخت حقیقت انسان و ارجحیت نوشتار معضلاتی‌اند که برون رفت از آن نیازمند انقلابی از جنس آگاهی در کاربران است. این انقلاب از طریق تلاش‌های فردی و سیاست‌گذاری‌های جدید توسط سازمان‌های متولی تربیت جهت ارتقای سطح بینش و بصیرت کاربران میسر می‌شود. اهمیت مسئله این پژوهش ایجاب می‌کند که علاوه بر پرداختن به راهکارهای تقویت شناخت و گزینش در کاربران معمولی، این مسئله ناظر بر طراحی کنندگان فضای مجازی نیز تبیین و راهکاری ارائه شود؛ همچنین از منظر جهان‌بینی و حیانی که ظرفیت‌های بیشتری نسبت به رویکرد الهی افلاطون دارد، به استنباط راهکار برای مسائلی که توسعه فناوری‌ها ایجاد کرده است، پرداخته شود. محدودیت این پژوهش این است که زوایایی از مقایسه سفسطه و فضای

مجازی وجود دارد که با این بررسی قابل حل نیست؛ به عنوان مثال مبنایگریزی پست مدرنی مقوله‌ای مهم است که نیاز به پژوهش‌های دیگری دارد تا نسبت آن با رفتارها و نگرش کاربران مشخص گردد. اگرچه راهکار حکمت بنیان افلاطونی به لحاظ نظری و عملی کارآمد و متقن است اما اگر بخواهیم بطور کاملتری از فواید این پژوهش بهره‌مند شویم، لازمه آن هم سویی همه عناصر و مؤلفه‌های تربیتی در سطح عمومی است. لذا ضروری است سایر پژوهش‌ها متمرکز بر بررسی میزان این هم‌سویی شوند تا مشخص شود چگونه باید کارآیی این راهکار را توسعه داد. البته با توجه به سرعت تحولات در پدیده‌های فناورانه نمی‌توان انتظار داشت که برنامه‌ریزان تربیتی در سطح عموم جامعه بتوانند با همان سرعت، تغییرات تحولی ایجاد نمایند بلکه لازم است شاخصه‌های مشترک این جنبش‌ها را شناسایی کرده و برای آنها برنامه‌ریزی شود. بنابراین پژوهش‌های بعدی می‌توانند با تمرکز بر شناسایی و تحلیل این مؤلفه، قوت عملکرد کاربران را افزایش و معضلات فضای مجازی را کمتر سازند. با این حال با سیاست‌گذاری مراکز متولی، مقیاس تغییر بزرگتر و سرعت آن بیشتر می‌شود. نکته آخر اینکه اگرچه عقلانیت و معنویت برای همه کاربران ضروری و قابل استفاده است اما نیازهای فردی و اختصاصی هم وجود دارد که پرداختن به آنها کاربران را در گزینش توانمندتر می‌کند مانند تنظیم تمایلات، ایجاد گرایش‌های جدید، ارائه راهکار متناسب با روحیات افراد و در کل برنامه‌هایی که متناسب‌سازی شده برای انواع کاربران هستند.

### منابع

- اسمیت، هیوستون، (۱۳۸۱) **اهمیت دینی پساتجددگرایی: یک جوایبه، سیری در سپهر جان** - مقالات و مقولاتی در معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- برگر، پترل، توماس لوکمان، (۱۳۹۴) **ساخت اجتماعی واقعیت**، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات اندیشه‌های عصر نو.
- بل، دیوید، (۱۳۸۹) **درآمدی بر فرهنگ‌های سایبر**، ترجمه مسعود کوثری و حسین حسینی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- بل، دیوید، (۱۳۹۰) **نظریه پردازان فرهنگ سایبری**، مانوئل کاستلز و دانا هاراوی، ترجمه مهدی شفیعیان، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- بودریار، ژان، (۱۳۸۷) **در سایه اکثریت‌های خاموش**، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: انتشارات مرکز جرج، سوزان، (۱۳۹۰) **دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱) **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، قم، اسراء حسن، ایهاب، (۱۳۸۱) **پست مدرنیسم کتابنامه‌ای نقدگونه**، ترجمه مهتاب ملکوت، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، (مجموعه مقالات)، لارنس کهون، تهران: انتشارات نی.
- دریفوس، هیوبرت، (۱۳۸۳) **نگاهی فلسفی به اینترنت**، تهران: انتشارات گام نو.
- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۹۳) **فرهنگ پست مدرن**، تهران: انتشارات نی.
- سلیمانی امیری، جواد (۱۳۹۷) **تطبیق تاریخی، امکان سنجی و معیارشناسی، تاریخ اسلام در آینه پژوهش**، ۴۴ (۱)، ۲۹-۵۵.
- صلواتی، عبدالله، (۱۴۰۱) **باور در عصر کلیک (آسیب‌های اعتقادی فضای مجازی و راهکارهای آن)**، تهران، کانون اندیشه جوان.
- صلواتی، عبدالله، (۱۴۰۰) **تحول معرفت‌شناختی فضای مجازی**، تهران، انتشارات سمت.
- عاملی، سعیدرضا، (۱۳۹۷) **فلسفه فضای مجازی**، تهران، امیرکبیر.
- عاملی، سعیدرضا، (۱۳۸۲) **دو جهانی شدن و جامعه جهانی اضطراب**، نامه علوم اجتماعی، سال یازدهم، شماره اول.

گلشنی، مهدی، (۱۳۷۹) **علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مک لوهان، مارشال، (۱۳۷۷) **هوبوت، برای درک رسانه‌ها**، ترجمه سعید آذری، تهران: انتشارات مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صدا و سیما.

بی‌گاست، خوزه ارتگا، (۱۳۸۱) **پدیده ازدحام توده‌ها**، ترجمه حسین بشیریه، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، (مجموعه مقالات)، لارنس کهن، تهران: انتشارات نی.

Bakardjieva, M (2005) *Internet Society: The Internet in Everyday Life: computer networking from the standpoint of the domestic user*, New Media & Society 3: 67-83m

Benedikt, M (1991) *Cyberspace: some proposals*, in M. Benedikt(ed) *Cyberspace: First Steps*, Cambridge, MA: MIT Press.

Castells, M (2001) *Epilogue: informationalism and the network society*, in P. Himanen, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, London: Secker& Arburg.

Kraut, R, M. Patterson, V. Lundmark SKiesler, T. Mukopadhyay and W. Scherlis (1998) *Internet Paradox: A Social Technology that Reduces Social Involvement and Psychological well-being?* American Psychologist, vol.53, no. 9, pp. 1017-31.

Stivale, C (1998), *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari: intersections and animations*, London: Guilford P.71.

Turkie, S (1995), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, London: Secker & Warburg.

Whittle, David B (1997), *Cyberspace: The Human Dimension*, New York. W. H. Freeman, Winter, Vol 1

Guthrie, W.K.C (1975), *A History of Greek Philosophy: Plato: The man and his dialogues earlier period*; Vol. IV, Cambridge University Press, London.

Plato (1997) *complete works*, edited with John M. Cooper, Hackett publishing company, Inc, U.S.A.

Liddell H. G & Scott. R (1996), *Greek-English Lexicon*: With a Revised Supplement By Sir Henry Stuart Johnes, Clarendon Press, Oxford.

Zeller, Eduard (1980), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, translated by: I. r. palmer, Dover Publication, new York.

Ropolyi, laszlo (2013), *Philosophy of the Internet: A Discourse on the Nature of the Internet*, Eotvos Lorand Tudományegyetem.



## از ذهن تا زبان: تبارشناسی نظریه زبانی جان لاک و چالش‌های تفسیر آن

حسن مهرنیا<sup>۱</sup>

### چکیده

چنانکه می‌دانیم، مباحث مربوط به زبان و ارتباط آن با عالم واقع؛ نقش زبان در تفکر (رابطه ذهن و زبان)، و نیز ساختار زبان و نحوه عملکرد آن از گذشته‌های دور در ساحت فلسفه، و بعدها در روان‌شناسی و زبان‌شناسی مورد توجه قرار گرفته و همواره سیر جدالی و تکاملی داشته است. در مقاله حاضر موضوع دیالکتیک زبان و ذهن در اندیشه لاک با تمرکز بر تفسیرهای سنتی و نوین از آن در کانون توجه قرار گرفته است.

با بررسی آراء معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه لاک بویژه در کتاب‌های «جستار در باب فاهمه بشری» و نیز «برخی ملاحظات در باب آموزش» به این نتیجه می‌رسیم که او با طرح نظریه رمزگشایی زبانی، کلمات را نماد مفاهیم ذهنی و زبان را آئینه فرهنگ و واقعیت می‌داند. این دیدگاه به دلیل پیچیدگی و ظرافت؛ تنوع پیش فرض‌های فلسفی و ایدئولوژیکی؛ تحولات تاریخی در فلسفه و زبان‌شناسی؛ و نهایتاً ابهام در نوشتار لاک، با خوانش‌های چهارگانه سنتی، ساختارگرا، عمل‌گرا و فمینیستی همراه بوده است. در نوشتار حاضر ضمن تبیین و نقد و بررسی این رویکردهای چهارگانه و بیان نقاط قوت و ضعف هر یک، تلاش شده است به دور از جنجال‌های سیاسی-اجتماعی، ایدئولوژیکی و فمینیستی، با یک نگاه صرفاً فلسفی به آراء و اندیشه این فیلسوف راه یافته و تبیین جدیدی از نظریه زبانی وی ارائه گردد.

**کلید واژه‌ها:** لاک، زبان، ذهن، عمل‌گرایی، ساختارگرایی، فمینیسم.

## مقدمه

مسئله زبان و اندیشه و نحوه اثرگذاری آنها بر یکدیگر از بدو پیدایش تفکر یونانی در آثار حکمای این عصر به صراحت بیان شده است. افلاطون (Plato, 1997, 102) و ارسطو (Aristotle, 2016, pp. 36-101) مشترکاً زبان را ابزاری برای بیان افکار و ایده‌ها در نظر می‌گرفتند؛ اگرچه به خلاف ارسطو، افلاطون معتقد بود که زبان به‌طور کامل واقعیت را منعکس نمی‌کند. افزون بر این، افلاطون و ارسطو در باب منشأ زبان اتفاق نظر نداشتند. افلاطون معتقد بود که زبان توسط خدایان به انسان‌ها داده شده است، در حالی که ارسطو معتقد بود که زبان به‌طور طبیعی از طریق تکامل انسان پدید آمده است. این مسئله همچنین در دوره قرون وسطی و رنسانس<sup>۳</sup> در نزد فیلسوفان زیادی مورد بحث و مشاجره جدی بوده است.

همچنین در عصر روشنگری این موضوع به‌طور خاص در مکتب تجربه‌گرایی قرن هفدهم و هجدهم انگلستان و در نزد اندیشمندانی چون جان لاک، دیوید هیوم و جان استوارت میل مورد توجه قرار گرفته است. از نظر جان لاک «زبان» نقشی اساسی در شکل‌گیری اندیشه بشر دارد. او ذهن انسان را در بدو تولد چونان لوح سفیدی (Tabula Rasa) می‌داند که به تأثیر از حواس و تجربه تمامی معلومات خود را به دست می‌آورد. از نظر وی، زبان به ما کمک می‌کند تا تجربه خود را رمزگذاری نموده و به دیگران انتقال داده، مفاهیم ذهنی خود را خلق نموده، تفکر خویش را سامان بخشیده، و با دیگران و جامعه ارتباط برقرار کنیم. این رویکرد، زبان را نه تنها بر سازنده اندیشه و فکر، بلکه همچنین به دلیل باور به رابطه ذهن و عین، آن را عامل اصلی و حیات‌بخش در شکل‌گیری فرهنگ،

۱. او در رساله کراتیلوس به تفصیل در این مورد بحث می‌کند. برای نمونه، وی در بندهای 383a-384b به دو دیدگاه در مورد ماهیت زبان اشاره می‌کند. دیدگاه اول معتقد است که نام‌ها به‌طور طبیعی با اشیاء مرتبط هستند، در حالی که دیدگاه دوم معتقد است که نام‌ها قراردادی هستند. همچنین وی در بند 431b- می‌گوید نام‌ها "تصاویر" اشیاء هستند.

۲. او در بندهای B-1355 تا A-1379 می‌گوید: «سخن، ابزاری است برای بیان اندیشه و احساس».

۳. در دوره قرون وسطی می‌توان به‌طور خاص از ابن سینا و توماس آکوئینی؛ و در عصر رنسانس از کسانی چون فرانسیس بیکن و رنه دکارت نام برد.

هنر، تاریخ، ادبیات و سایر شئون اجتماعی حیات بشر می‌داند. در کنار آراء زبان‌شناسانه لاک، دیوید هیوم زبان را به مثابه ابزاری برای بیان تجربه در نظر گرفته و کلمات را به خودی خود فاقد معنای ذاتی دانسته (Hume, 2014, pp. 19-21) و جان استوارت میل (Mill, 1843, 35)، معتقد است که زبان نقشی اساسی در توسعه تفکر انتقادی دارد.<sup>۱</sup> از این رو، تحقیق در مورد «رابطه زبان و اندیشه»، از یک سو؛ و «زبان و عالم عین»، بویژه از آن رو که با فرهنگ و تاریخ و جامعه ارتباط دارد، حائز اهمیت فراوان است. اما از آنجا که پرداختن به آراء و نظرات تمامی این فیلسوفان در نوشتار حاضر امکان‌پذیر نیست؛ بررسی دیدگاه زبان‌شناسانه لاک و بویژه تحلیل و نقد خوانش‌های چهارگانه از آن، به عنوان موضوع محوری پژوهش ما در نظر گرفته شده است. در این پژوهش، در گام نخست با استفاده از روش کتابخانه و توصیفی، به ارائه تبیینی ساده و روان از دیدگاه زبان‌شناسانه لاک پرداخته شده است و در ادامه، رویکردهای چهارگانه سنتی، ساختارگرا، عمل‌گرا و فمینیستی به نظریه زبانی لاک مورد پژوهش قرار گرفته و نقاط قوت و ضعف هر یک از خوانش‌های چهارگانه فوق مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در بخش پایانی، به نقد و بررسی و ارزیابی کلی دیدگاه زبان‌شناسانه لاک پرداخته شده است. به این امید که آشنایی با نحوه تأثیر و تأثر زبان و اندیشه یا زبان و فرهنگ در تاریخ تفکر غرب، بتواند در شکل‌گیری فرهنگ دوره مدرن در جهان اسلام و ایران معاصر نیز تأثیرگذار باشد.

### پیشینه تحقیق

چنانکه در بخش مقدمه عنوان شد، مباحث مربوط به زبان و زبان‌شناسی (به طور عام و کلی)، قدمتی به بلندای تاریخ تفکر بشر دارد. اما موضوع نظریه زبانی لاک و بررسی خوانش‌های مختلف از دیدگاه وی، از جمله مباحثی است که به لحاظ پیشینه تحقیق نه در زبان فارسی می‌توان شواهدی پژوهشی بر آن یافت و نه حتی در زبان انگلیسی چندان بدان پرداخته شده است. در زبان فارسی تنها مقاله‌ای که شاید در بادی امر بتوان گفت در این راستا به رشته تحریر درآمده است «تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی

جان لاک با رویکردی صدرایی<sup>۱</sup> نام دارد. در این مقاله، در واقع مدل تجربه‌گرایانه و مبادی معرفتی نظریه ارتباطی و زبانی جان لاک مورد توجه قرار گرفته و از منظر حکمت صدرایی به نقد آن پرداخته شده است. بنابراین در نوشتار حاضر صرفاً موضوع کنش‌های ارتباطی انسان با دیگران مورد بحث و واکاوی قرار گرفته است.

همچنین در زبان انگلیسی والترأت کتابی را با عنوان «فلسفه زبان لاک» در هفت فصل به نگارش در آورده است و در آن عمدتاً به بحث معنا، دلالت و نشانه و مسائل زبان‌شناختی صرف پرداخته است. به بیان دیگر، آنچه در این اثر بیش از هر چیزی مورد توجه بوده است، تبیین و ارزیابی فلسفه زبان لاک در تقابل با سنت ارسطویی است. بنابراین هیچ یک از این آثار به مضمون و محتوای مقاله ما که افزون بر تبیین معرفت‌شناسانه نظریه زبانی لاک به دفاع از اندیشه وی در مقابل نقدها و رویکردهای چهارگانه می‌پردازد، تریابی ندارد و لذا می‌توان این نوشتار را هم در زبان فارسی و هم در زبان انگلیسی کار پژوهشی بدیعی در نظر گرفت که بر اساس رویکردهای هرمنوتیکی به تحلیل نظریه زبانی لاک پرداخته است.

### الف) دیدگاه لاک در مورد «تأثیر زبان در اندیشه»

جان لاک<sup>۲</sup>، فیلسوف معروف انگلیسی، یکی از بنیان‌گذاران فلسفه تجربه‌گرایی و از پیشگامان نظریه مدرن زبان است. نظریه زبانی لاک تأثیر زیادی بر فلسفه، زبان‌شناسی، تعلیم و تربیت و روانشناسی داشته است. این نظریه همچنین به عنوان بنیانی برای بسیاری از نظریه‌های مدرن زبان، از جمله «نظریه گسستگی»<sup>۳</sup> و «نظریه معناشناسانه»<sup>۴</sup> به کار می‌رود.

---

۱. جهت مزید اطلاع بنگرید به: سید محمدعلی غمامی و حمید پارسانیا، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۳۹۴، شماره ۹.

2. John Locke (1632-1704)

۳. این نظریه بیان می‌کند که زبان از واحدهای مجزا و گسسته‌ای به نام «واژه» تشکیل شده است و این واحدها به تنهایی معنایی ندارند؛ بلکه معنای آنها از ترکیب با سایر واژگان در جمله حاصل می‌شود. نظریه گسستگی در مقابل نظریه پیوستگی قرار دارد که معتقد است زبان یک زنجیره صوتی پیوسته است و معنی آن از طریق تجزیه و تحلیل آوایی و نحوی به دست می‌آید.

۴. این نظریه به بررسی رابطه بین زبان و معنا می‌پردازد و معتقد است به‌طور کلی، دو نوع نظریه معناشناسانه وجود دارد: الف) نظریه‌های ارجاعی، که معتقد است معنای یک واژه به چیزی در دنیای واقعی ارجاع می‌دهد.

نظریه زبانی لاک که عمدتاً در فصل دوم کتاب «جستاری در باب فاهمه بشر»<sup>۱</sup> و نیز «برخی ملاحظات در باب آموزش»<sup>۲</sup> به تفصیل مطرح شده است، به بررسی رابطه بین زبان و اندیشه می‌پردازد و معتقد است که زبان نقشی اساسی در شکل‌دهی به اندیشه آدمی دارد. او در این اثر، اصول اساسی و تأثیرگذار در شکل‌گیری زبان را به قرار ذیل می‌داند:<sup>۳</sup> (۱) ماهیت زبان بر حسب کارکرد آن تعریف می‌شود. (۲) کارکرد زبان مکالمه است. (۳) آنچه زبان وسیله مکالمه آن است، فکر نامیده می‌شود. (۴) لغات و واژگان وسیله مکالمه یا اجزای چیزی هستند که زبان وسیله مکالمه آن است. (۵) اجزای فکر عبارتند از ایده‌ها و تصورات. (۶) ایده‌های افراد نمی‌تواند توسط دیگران ادراک شود. (۷) رابطه میان لغات و ایده‌های مرتبط به آن کاملاً دلبخواهی و گزافی است. (۸) کلمات، ذاتاً معنادار نیستند و معنای آنها بسته به ایده موجود در ذهن فرد است (Morris, 2012, pp. 5-20). به بیان دیگر، چنانکه دیوید توجه داده است می‌توان نکات کلیدی دیدگاه لاک در این اثر را این گونه تلخیص نمود:

«ذهن انسان در بدو تولد مانند یک لوح سفید است؛ تمام دانش ما از تجربه و حواس به دست می‌آید؛ زبان ابزاری برای رمزگذاری و انتقال تجارب ماست؛ کلمات و واژگان، مبین مفاهیم ذهنی ما هستند و مفاهیم ذهنی تصورات کلی هستند که از ایده‌های ساده ساخته می‌شوند؛ معنای کلمات از طریق قرارداد اجتماعی تعیین می‌شود و انسان‌ها به صورت توافقی در مورد کاربرد و معنای واژگان تصمیم می‌گیرند؛ زبان به ما کمک می‌کند تا تفکر خود را ساماندهی و طبقه‌بندی کنیم؛ زبان به ما کمک می‌کند تا با دیگران ارتباط برقرار کرده و دانش خود را به اشتراک بگذاریم» (David, 2007, pp. 27-45).

بنابراین، از نظر لاک «زبان» ابزاری برای رمزگذاری و انتقال تجربه است و «تجربه» نیز شامل تمام چیزهایی است که ما در طول دوره حیات خود با حواس پنجگانه آن را درک می‌کنیم (Locke, 1690, 94-95). این تجارب مشتمل بر اشیاء، رویدادها، احساسات، افکار و نظایر آن می‌شوند. به نظر لاک زبان در گام نخست به ما کمک می‌کند تا تجربه

---

ب) نظریه‌های معنایی، که معتقد است معنای یک واژه از طریق رابطه آن با سایر واژگان در زبان تعیین می‌شود.

1. An Essay Concerning Human Understanding (1690).

2. Some Thoughts Concerning Education (1693).

۳. میشل موریس در این کتاب که اساساً مقدمه‌ای جامع و قابل فهم برای فلسفه زبان است، به بررسی موضوعات کلیدی در این زمینه مانند ماهیت معنا، رابطه بین زبان و تفکر، نقش زبان در جامعه و همچنین مباحثی مانند نام‌گذاری، مرجع، صدق، و فعل گفتاری می‌پردازد.

خود را به صورت کلمات، عبارات و جملات رمزگذاری کنیم. در گام بعدی، این رمزگذاری به ما کمک می‌کند تا تجربه خود را به طور واضح و دقیق به یاد داشته و یا با دیگران به اشتراک بگذاریم (Locke, 1693, 143). همچنین رمزگذاری به ما کمک می‌کند تا فرهنگ و تاریخ خود را حفظ نموده یا غنا بخشیم. لاکه همچنین به تأثیر زبان بر نحوه تفکر ما در مورد «زمان، مکان، و علیت» اشاره نموده و معتقد است که زبان به ما کمک می‌کند تا این مفاهیم انتزاعی را درک کنیم.

اما افزون بر تأثیری که زبان در حوزه ارتباطات و کنش‌های فردی و اجتماعی بشری دارد؛ زبان می‌تواند با مقوله «واقعیت» ارتباط وثیق و تنگاتنگی داشته باشد. زیرا این سوال که آیا زبان به طور مستقیم ما را به واقعیت عینی و خارجی ارجاع می‌دهد، یا اینکه کلمات تنها «بازنمود» ایده‌های ذهنی ما هستند، همواره محل مناقشه بوده است. لاکه از جمله فیلسوفانی است که در آثار خود به اهمیت این مقوله توجه داشته و ظاهراً با توجه به مبانی تجربه‌گرایانه فکری خود سعی می‌کند به اثبات این دیدگاه بپردازد که میان زبان و عالم واقع هیچ‌گونه پل ارتباطی وجود ندارد. با این حال، تفسیرهای مختلفی از نظریه زبانی لاکه به عمل آمده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

### ب) تفسیرهای مختلف از نظریه زبانی لاکه

۱) **تفسیر سنتی:** تفسیر سنتی از نظریه زبانی لاکه اساساً بر دو اصل کلی مبتنی است: نخست اینکه «معانی در ذهن انسان هستند»؛ و دیگری اینکه «زبان ابزاری برای بیان معانی ذهنی است». این تفسیر که عمدتاً توسط فیلسوفانی مانند جان استوارت میل و دیوید هیوم ارائه شده است<sup>۱</sup>، بر نقش زبان در رمزگذاری و انتقال تجربه تأکید ورزیده و معتقد است که کلمات مستقیماً به اشیاء و ایده‌ها در دنیای واقعی ارجاع می‌دهند. البته باید اضافه نمود که این نوع خوانش از نظریه زبانی لاکه منتقدانی نیز دارد. برای نمونه برخی از فیلسوفان مانند فردیناند دو سوسور، نوآم چامسکی و جان دیویی به تفسیر سنتی نظریه زبانی لاکه

1. representation.

۲. در پای نوشت صفحه ۲ همین نوشتار به منابع و مأخذ لازم برای مطالعه بیشتر در این زمینه اشاره شده است.

## از ذهن تا زبان: تبارشناسی نظریه زبانی جان لاک و چالش‌های تفسیر آن ۲۶۳

انتقاد کرده‌اند. سوسور، زبان‌شناس سوئیسی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به نقد تفسیر سنتی از نظریه زبان لاک پرداخته و استدلال می‌کند که معانی در ذهن انسان نیستند، بلکه در ساختار زبان هستند (Saussure, 1959, pp. 65-70). به عبارت دیگر، از نظر ایشان معانی از طریق روابط بین کلمات و عبارات در یک زبان خاص ایجاد می‌شوند. همچنین چامسکی، زبان‌شناس معروف و معاصر آمریکایی ضمن نقد تفسیر سنتی از نظریه زبان لاک، «نظریه زبان زایشی<sup>۱</sup>» را معرفی نمود که به موجب آن انسان‌ها دارای یک توانایی ذاتی برای یادگیری زبان هستند (Chomsky, 1957, pp. 10-15). از نظر او این توانایی ذاتی به عنوان «دستور زبان جهانی<sup>۲</sup>» شناخته می‌شود و دستور زبان جهانی مجموعه‌ای از قوانین است که به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا زبان را یاد گرفته و از آن استفاده کنند. یا مثلاً جان دیویی، فیلسوف آمریکایی در اواخر سده نوزدهم و اوایل قرن بیستم معتقد بود که زبان ابزاری برای ارتباط و تعامل با دیگران است و نقشی محوری در توسعه تفکر و هویت انسان دارد (Dewey, 1929, pp. 135-70). بنابراین، مخالفت دو سوسور، چامسکی و دیویی با تفسیر سنتی از نظریه زبان لاک به توسعه دیدگاه‌های جدید در مورد زبان منجر شد. این دیدگاه‌های جدید تاثیر عمیقی بر رشته‌های زبان‌شناسی، فلسفه و آموزش داشته است.

**۱-۱. ارزیابی و نقد تفسیر سنتی از نظریه زبان لاک:** تفسیر سنتی نظریه زبانی لاک همچون هر نوع خوانش دیگری نقاط قوت و وضعی دارد. «سادگی و قابل فهم بودن»؛ «وضوح و روشنایی و دقت» در تفسیر؛ و «کاربردی بودن» آن را می‌توان از جمله نقاط قوت این خوانش به شمار آورد. با این حال، «ساده‌انگاری بیش از حد» و «نادیده گرفتن پیچیدگی‌های زبان» (در حالی که زبان همیشه به طور مستقیم به اشیاء و ایده‌ها در دنیای واقعی ارجاع نمی‌دهد و مثلاً کلمه «عشق» به یک ایده انتزاعی اشاره می‌کند که نمی‌توان آن را به طور مستقیم مشاهده کرد)؛ «غیرقابل انعطاف بودن» و «عدم پذیرش تنوع زبان و فرهنگ‌ها» (در حالی که معنای کلمات اغلب توسط فرهنگ و زمینه‌ای که در آن استفاده می‌شوند تعیین می‌گردد)؛ و نهایتاً «محدود بودن» تفسیر سنتی از نظریه زبانی لاک

---

1. Generative Grammar Theory.

2. Universal Grammar.

را می‌توان از نقاط ضعف این نوع خوانش در نظر گرفت. بنابراین، تفسیر سنتی نظریه زبانی لاک نقطه شروعی مفید برای مطالعه رابطه میان زبان و اندیشه است. با این حال، مهم است که به خاطر داشته باشیم این تفسیر فقط یک دیدگاه از زبان است و پیچیدگی‌های زبان را به طور کامل توضیح نمی‌دهد.

۲) **تفسیر ساختارگرایانه:** این تفسیر که توسط فیلسوفانی مانند سوسور و چامسکی و در تقابل با خوانش سنتی میل و هیوم ارائه شده است، بر نقش زبان در ساختار ذهن و تفکر تأکید می‌ورزد.<sup>۱</sup> این تفسیر معتقد است که زبان نه تنها ابزاری برای رمزگذاری تجربه<sup>۲</sup>، بلکه ابزاری برای شکل دهی به تجربه است. تفسیر ساختارگرایانه سوسور و چامسکی اساساً بر این گزاره و فرض مبتنی است که: «زبان سیستمی است که دارای ساختاری خاص بوده و بر ذهن و تفکر تأثیر می‌گذارد». البته بدیهی است که این نوع خوانش؛ همچون رویکرد سنتی دارای موافقان و مخالفانی است. منتقدان تفسیر ساختارگرایانه طبیعتاً فیلسوفانی مانند جان استوارت میل و دیوید هیوم هستند که پیشتر از مدافعان تفسیر سنتی بودند. آنها معتقدند که این تفسیر نقش زبان در رمزگذاری و انتقال تجربه را نادیده می‌گیرد (Pinker, 1994, pp. 75-82). برخی از مضامین کلیدی در تفسیر ساختارگرایانه زبان را می‌توان این‌گونه برشمرد: الف) باور به رابطه بین زبان و ذهن (از آنجا که لاک معتقد بوده است که زبان نقشی اساسی در ساختار ذهن و تفکر دارد)؛ ب) باور به نقش زبان در تفکر (زیرا لاک معتقد است که زبان به ما کمک می‌کند تا افکار خود را سازماندهی نموده، مفاهیم را بر ساخته و با دیگران ارتباط برقرار کنیم)؛ ج) اعتقاد به تأثیر زبان در عالم واقع (به نظر لاک زبان می‌تواند بر نحوه درک ما از واقعیت تأثیر بگذارد). (Saussure, 1957, pp. 31-37).

## ۲-۱. ارزیابی و نقد تفسیر ساختارگرایانه از نظریه زبان لاک

این نوع نگاه به نظریه زبانی لاک نیز چونان خوانش سنتی خالی از اشکال نبوده و نقاط قوت و ضعفی دارد: از جمله نقاط مثبت این رویکرد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. جهت مزید اطلاع به منابع معرفی شده در پای نوشت صفحات ۲ و ۶ مراجعه شود.

2. Encoding of experience.



الف) «توجه به ساختار زبان» از آن رو که ساختارگرایان بر اهمیت ساختار زبان در تولید معنی تأکید می‌ورزد. این مسأله به زبان‌شناسان در درک بهتر نحوه عملکرد زبان کمک می‌کند. ب) «توجه به نظام زبانی». ساختارگرایان زبان را به عنوان یک نظام در نظر می‌گیرند؛ دیدگاهی که به زبان‌شناسان در درک بهتر روابط بین عناصر مختلف زبان کمک می‌کند. ج) «توجه به ناخودآگاه». ساختارگرایان معتقدند که بسیاری از قوانین زبان «ناخودآگاه» هستند. این دیدگاه به زبان‌شناسان در درک بهتر نحوه یادگیری و استفاده از زبان توسط انسان‌ها کمک می‌کند. با این حال، دیدگاه ساختارگرایی نسبت به زبان خالی از اشکال نبوده و نقاط ضعفی نیز دارد: «نادیده گرفتن نقش ذهن در زبان»؛ «نادیده گرفتن نقش زبان در جامعه»؛ «دشواری در کاربرد» (به دلیل توجه ساختارگرایان به جزئیات پیچیده زبان)، از جمله نقاط ضعف این رویکرد به شمار می‌رود.

۳) **تفسیر پراگماتیستی:** این تفسیر از نظریه زبانی لاک که توسط فیلسوفانی مانند جان دیویی و چارلز سندرز پیرس ارائه شده است، بر نقش زبان در عمل و کاربرد تأکید می‌ورزد. این تفسیر معتقد است که معنای کلمات از طریق استفاده از آنها در موقعیت‌های مختلف تعیین می‌شود و اساساً زبان ابزاری برای کنش و عمل است (Peirce, 1907). همچنین این رویکرد معتقد است که «حقیقت» بر اساس تجربه و عمل تعیین می‌شود و زبان می‌تواند بر نحوه درک ما از واقعیت تأثیر بگذارد. افزون بر این، از نظر پراگماتیست‌ها زبان در ارتباطات آدمی نیز نقش داشته و چونان ابزاری در خدمت ارتباط با دیگران است (Putnam, 1995, pp. 385-404). البته تفسیر پراگماتیستی نیز همچون خوانش سنتی و ساختارگرایانه موافقان و مخالفانی دارد. برای نمونه جان استوارت میل و دیوید هیوم در زمره مخالفان این رویکرد قلمداد شده و معتقدند که این تفسیر نقش زبان در رمزگذاری و انتقال تجربه را نادیده می‌گیرد (James, 1907, pp. 30-37).

۱-۳. **ارزیابی و نقد خوانش عمل‌گرایانه:** رویکرد سوم به نظریه زبانی لاک همچون سایر قرائت‌ها با چالش‌هایی همراه بود. نادیده گرفتن نقش ذهن در زبان؛ نادیده گرفتن نقش ساختار؛ دشواری در اثبات (به دلیل فهم پراگماتیست‌ها از معنی به عنوان یک پدیده ذهنی و اجتماعی)؛ ختم به نسبی‌گرایی (از آنجا که معتقد است هیچ معنای مطلق و

جهانی وجود ندارد)؛ و بالاخره «تمرکز بیش از اندازه بر زبان گفتاری و نادیده گرفتن نقش و کارکرد زبان نوشتاری» از جمله نقاط ضعف این نوع رویکرد است. با این حال، توجه آن به نقش و کارکرد زبان در حوزه عمل؛ در جامعه و اجتماع، کاربردی بودن، انعطاف پذیری و توجه به تنوع زبانی، از نقاط مثبت آن به شمار می‌رود.

۴) تفسیر فمینیستی: این خوانش از نظریه زبانی لاک که توسط فیلسوفانی مانند کارول گیلیگان (Carol Gilligan) و لوس ایریگاری (Luce Irigaray) ارائه شده است، بر نقش زبان در شکل‌گیری جنسیت و هویت تأکید می‌ورزد. این تفسیر معتقد است که زبان نه تنها ابزاری برای رمزگذاری تجربه، بلکه ابزاری برای بازتولید نابرابری جنسیتی و به حاشیه راندن زنان و حفظ سلطه مردان است. این نوع تفسیر بر ایده‌های زیر استوار است: «زبان جنسیت را بازتولید می‌کند؛ زبان ابزاری برای سلطه مردان بر زنان است؛ زبان می‌تواند در راستای توانمندسازی زنان مورد استفاده قرار گیرد». از نظر طرفداران این تفسیر، برای نمونه می‌توان از زبان برای افزایش آگاهی از مسائل مربوط به زنان؛ به چالش کشیدن هنجارهای جنسیتی و ایجاد تغییرات اجتماعی مطلوب استفاده کرد. البته برخی از منتقدان تفسیر فمینیستی این رویکرد را اغراق‌آمیز می‌دانند. زیرا از نظر آنان زبان به طور ذاتی جنسیت زده نیست و مردان و زنان می‌توانند به طور مساوی از آن استفاده کنند. یا مثلاً برخی از منتقدان بر این باورند که تفسیر فمینیستی زبان بر تفاوت‌های بین زنان و مردان تأکید بیش از حد دارد. آنها معتقدند که این تفسیر می‌تواند به تشدید نابرابری جنسیتی منجر شود (Atherton, 1996, pp. 10-75).

به نظر طرفداران این خوانش، زنان به طور سنتی در زبان به حاشیه رانده شده‌اند. برای نمونه، در بسیاری از زبان‌ها، کلمات مذکر به عنوان پیش فرض برای کلمات خنثی یا مؤنث از نظر جنسیت استفاده می‌شوند. به عنوان مثال در زبان فارسی، در برخی از متون کهن کلمه «انسان» به طور پیش فرض برای انسان مذکر استفاده می‌شد<sup>۱</sup>. یا برای نمونه بعضاً

---

۱. امروزه در زبان فارسی کلمه «انسان» به طور پیش فرض برای اشاره به جنسیت خاصی استفاده نمی‌شود و به معنای عام به تمامی انسان‌ها، صرف‌نظر از جنسیت، اشاره دارد. اما در میان متون ادبی، تاریخی و فلسفی گذشته یا مکالمات خاص به صورت نادر، کلمه «انسان» به طور ضمنی و تلویحی به مردان اشاره دارد. این مسئله گواه بر نگرش جنسیت‌زده فرهنگی و تاریخی گذشته است.

مشاهده شده است که از زبان برای تحقیر زنان، جنسی سازی و کنترل رفتار آنها سوء استفاده شده است. در حالی که می توان از ظرفیت زبان در راستای توانمندسازی زنان؛ افزایش آگاهی از مسائل مربوط به زنان، به چالش کشیدن هنجارهای جنسیتی و ایجاد تغییرات اجتماعی مثبت استفاده نمود. به دلیل اهمیت و تأثیرگذاری عمیق این رویکرد بر نظریه زبانی لاک، با تفصیل بیشتری به این موضوع خواهیم پرداخت و در ادامه نوشتار به تحلیل و بررسی دیدگاه‌های دو نفر از برجسته‌ترین حامیان این نظریه پرداخته خواهد شد.

#### ۱-۴. تفسیر فمینیستی کارول گیلیگان از نظریه زبانی لاک

گیلیگان، روانشناس و فیزیولوژیست فمینیست آمریکایی، معتقد است که زبان نقشی اساسی در شکل دهی به هویت و روابط زنان دارد. او در کتاب خود با عنوان «با صدایی متفاوت» استدلال می کند که زنان و مردان از زبان به روش‌های متفاوتی استفاده می کنند و این تفاوت‌ها به دلیل تجربیات و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت آنها است ( Gilligan, 1982, pp. 22-30). به اعتقاد وی، زنان تمایل دارند به زبان به عنوان ابزاری برای ایجاد ارتباط و حفظ روابط نگاه کنند، در حالی که مردان اغلب تمایل دارند به زبان به عنوان ابزاری برای ابراز خود و اعمال قدرت نگاه کنند. او معتقد است که این تفاوت‌ها ریشه در اجتماع و فرهنگی دارد که در آن زندگی می کنند. به عنوان مثال، زنان به طور سنتی در نقش‌های مراقبتی پرورش می یابند که بر اهمیت همدلی و ارتباطات تأکید دارد. در مقابل، مردان به طور سنتی در نقش‌های رهبری پرورش می یابند که بر اهمیت قاطعیت و خوداظهاری تأکید دارد. با این حال دیدگاه گیلیگان به دلیل ساده سازی بیش از حد تفاوت‌های زبانی بین زنان و مردان مورد انتقاد قرار گرفته است و برخی از منتقدان بر این باورند که این دیدگاه به نقش‌های سنتی جنسیتی دامن می زند.

#### ۴-۱-۱. برخی از مفاهیم کلیدی در اندیشه گیلیگان

**الف) اخلاق مراقبت:** او اخلاق مراقبت را که ریشه در تجارب زنان دارد، به عنوان نظریه جایگزینی برای نظریه‌های سنتی اخلاق که بر عدالت و عقلانیت تمرکز دارند، ارائه نموده و معتقد است که زنان در قیاس با مردان از دیدگاه اخلاقی متفاوتی برخوردارند. به

اعتقاد وی، نظریه‌های سنتی اخلاق، مانند نظریه عدالت لاورنس کلبرگ<sup>۱</sup>، دیدگاه‌های زنان را نادیده می‌گیرد. این نظریه‌ها بر عقلانیت و بی‌طرفی تمرکز دارند، در حالی که زنان در قضاوت‌های اخلاقی خود به روابط و احساسات نیز توجه می‌کنند<sup>۲</sup>. از این‌رو اخلاق مراقبت می‌تواند به عنوان مکملی برای نظریه‌های سنتی اخلاق مورد استفاده قرار گیرد. این نظریه، بر اساس مفاهیمی مانند همدلی، مسئولیت و روابط بین فردی بنا شده است و اصول کلیدی آن عبارتند از: مراقبت (توجه و پاسخگویی به نیازهای دیگران)؛ ارتباط (ایجاد و حفظ روابط سالم با دیگران)؛ مسئولیت (تعهد به رفاه دیگران)؛ و نهایتاً همدلی (درک و به اشتراک گذاشتن احساسات دیگران). برخی از منتقدان بر این باورند که اخلاق مراقبت امری انتزاعی و ذهنی و فاقد اصول و قواعد جهانی است. همچنین برخی دیگر از منتقدان معتقدند که اخلاق مراقبت زنان را به نقش‌های سنتی مراقبتی محدود می‌کند.

**ب) صدای متفاوت: گلیگان** معتقد است که زنان به دلیل تجربیات و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت، در قضاوت‌های اخلاقی خود از زبان و دیدگاهی متفاوت از مردان استفاده می‌کنند. او این زبان را "**صدای متفاوت**" می‌نامد. صدای متفاوت بر اساس گفتگو، همکاری و حل مسئله مشترک بنا نهاده شده است. نتایج حاصل از مصاحبه‌ی وی با دختران و زنان در سنین مختلف حاکی از آن است که: الف) زنان در قضاوت‌های اخلاقی خود به مسئولیت و مراقبت از دیگران توجه بیشتری می‌کنند؛ ب) زنان در حل مسائل اخلاقی، روابط و احساسات را در نظر می‌گیرند؛ ج) زنان به دنبال راه‌های مشارکتی و غیرخشونت‌آمیز برای مشکلات هستند.

**نقد دیدگاه صدای متفاوت:** برخی از منتقدان بر این باورند که گلیگان تفاوت‌های بین زنان و مردان را بیش از حد ساده‌سازی کرده است. آنها استدلال می‌کنند که تنوع زیادی در نحوه قضاوت اخلاقی در بین زنان و مردان وجود دارد. برخی دیگر از منتقدان معتقدند که تاکید گلیگان بر مراقبت، زنان را در نقش‌های سنتی مراقبتی محدود می‌کند. با وجود این نقدها، دیدگاه "صدای متفاوت" گلیگان به عنوان یک رویکرد مهم در اخلاق

1 . Lawrence Kohlberg (1927-1987).

۲. به نقل از کتاب «با صدایی متفاوت».

معاصر مورد توجه قرار گرفته است (Jaggar, 1997, pp. 100-103).

**ج) رشد روانی:** او به نقد نظریه‌های سنتی رشد روانی می‌پردازد که بر اساس دیدگاه مردانه بنا شده‌اند. به نظر وی، این نظریه‌ها، تجربیات و دیدگاه‌های زنان را نادیده گرفته‌اند. گلیگان رشد روانی زنان را به دلیل تمرکز آنها بر روابط و مراقبت از دیگران، متفاوت از رشد روانی مردان دانسته و می‌گوید زنان در مراحل رشد روانی خود، به دنبال عدالت و برابری در روابط هستند. از این رو او در مقابل نظریه‌های سنتی رشد روانی که بر استقلال و خودمحوری تأکید می‌کنند، نظریه رشد روانی مبتنی بر ارتباط را ارائه می‌دهد (Eliot, 2009, pp. 45-70).

#### ۴-۱-۲. نقدهای کلی تفسیر فمینیستی گلیگان از نظریه زبانی لاک

برخی منتقدان معتقدند که گلیگان تفاوت‌های بین زنان و مردان را در تفسیر زبان بیش از حد ساده‌سازی کرده است. آنها استدلال می‌کنند که تنوع زیادی در نحوه تفسیر زبان در بین زنان و مردان وجود دارد (نژاد، طبقه اجتماعی، گرایش جنسی و فرهنگ) و نمی‌توان آن را به دو دسته مجزا تقسیم کرد (Holmes, 1995, pp. 125-150). این تنوع در نحوه تفسیر زبان توسط زنان نقش دارد. همچنین، به نظر اینها تفسیر گلیگان از نظریه زبانی لاک، تجربیات زنان رنگین پوست، زنان طبقه کارگر، زنان همجنس‌گرا و سایر زنان را نادیده می‌گیرد. برخی دیگر از منتقدان می‌گویند تفسیر گلیگان از نظریه زبانی لاک، اساساً منجر به ترویج نقش‌های سنتی جنسیتی می‌شود. به نظر آنها، تأکید گلیگان بر "صدای متفاوت" زنان می‌تواند به این تصور دامن بزند که اولاً زنان ذاتاً با گفتگو و مراقبت، بیشتر از مردان سازگار هستند. ثانیاً، زنان به طور طبیعی در حوزه خصوصی و مردان در حوزه عمومی فعال هستند. نهایتاً اینکه برخی منتقدان بر این باورند که گلیگان راه‌حلی برای مشکلاتی که در تفسیر زبان زنان شناسایی می‌کند، ارائه نداده است. به نظر آنها، تفسیر گلیگان از نظریه زبانی لاک، بیشتر به توصیف مشکلات می‌پردازد تا ارائه راه‌حل برای آنها. همچنین گلیگان در تفسیر خود از نظریه زبانی لاک، به سایر نظریه‌های فمینیستی و فلسفی توجه کافی نکرده است. در حالی که این تفسیر می‌توانست با در نظر گرفتن سایر دیدگاه‌ها، از

قوت و جامعیت بالاتری برخوردار باشد (Bordo, 1993, pp. 43-44; 50-52; 178-180)

#### ۴-۲. تفسیر فمینیستی اریگاری از نظریه زبانی لاک:

لوس اریگاری (Luce Irigaray)، فیلسوف و زبان‌شناس فمینیست فرانسوی است و آثار وی به دلیل پیچیدگی و چالشی بودن، مورد بحث و جدل بسیاری قرار گرفته‌اند. با این وجود، اریگاری به عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران فمینیست معاصر شناخته می‌شود و آثار او تاثیر عمیقی بر جنبش فمینیسم معاصر داشته است. او معتقد است که «زبان» اساساً ذاتی مردسالارانه دارد و زنان را به حاشیه می‌راند. او در کتاب خود با عنوان «زن دیگر به مثابه آینه» به بررسی مفاهیم جنسیت، هویت و زبان از دیدگاه زنانه می‌پردازد. او با نقد نظریه‌های سنتی فلسفه و روانکاوی که بر پایه دیدگاه مردانه بنا شده‌اند، به دنبال بازتعریف جایگاه زن در جامعه است. او استدلال می‌کند که زبان زن به دلیل سرکوب در زبان مردسالارانه، شکل نگرفته است. به گفته اریگاری، زبان مردسالارانه بر اساس دوگانه‌های جنسیتی مانند زن/مرد؛ فعال/منفعل؛ و عقل/احساس بنا شده است. این دوگانه‌ها زنان را به عنوان موجوداتی ثانویه و وابسته به مردان تعریف می‌کنند. از نظر وی، زنان در طول تاریخ از بیان و ابراز آزادانه خود منع شده‌اند و زبان آنها به نفع زبان مردان نادیده گرفته شده است. او معتقد است که رهایی زنان از طریق بازسازی زبان و ایجاد زبانی زنانه امکان‌پذیر است. این زبان زنانه بر اساس گفتگوی بین زنان، ارزش‌گذاری احساسات و بدن زن و رهایی از دوگانه‌های جنسیتی بنا خواهد شد. برخی از مهم‌ترین مولفه‌های فکری نظریه زبانی اریگاری به قرار ذیل است (Irigaray, 1985, pp. 60-93).

**نقد روانکاوی:** اریگاری نظریه‌های روانکاوی فروید و لاکان را به دلیل تبعیض جنسی و نادیده گرفتن تجربه زنانه مورد نقد قرار می‌دهد. او معتقد است که این نظریه‌ها، زنان را به عنوان دیگری و غیر در نظر می‌گیرند و هویت زنانه را به جنسیت فرو می‌کاهند. برخی از مهمترین نقدهای اریگاری به این دو روان‌شناس بدین قرار است: الف) فروید و لاکان جنسیت را ذاتی و تغییرناپذیر می‌دانند در حالیکه اریگاری معتقد است جنسیت ساخته اجتماع است و توسط فرهنگ شکل می‌گیرد؛ ب) فروید و لاکان میل زنانه را به میل مردانه فرو می‌کاهند، اما اریگاری معتقد است که میل زنانه متفاوت از میل مردانه است و

باید به طور مستقل مورد بررسی قرار گیرد؛ ج) فروید و لاکان مادر را به عنوان منبع کمبود و نقص برای کودک در نظر می‌گیرند، حال آنکه ایریگاری معتقد است که مادر نقشی محوری در توسعه هویت کودک دارد و باید به طور مثبت مورد توجه قرار گیرد. از این رو ایریگاری در نقد خود از نظریه‌های روانکاوی، به دنبال توسعه یک روانکاوی فمینیستی است که تجربه زنانه را به طور کامل در نظر بگیرد (Irigaray, 1993, pp. 107-110).

**فلسفه زبان:** فلسفه زبان ایریگاری مورد نقد و جدل بسیاری قرار گرفته است. برخی معتقدند که نظرات او افراطی و غیر واقعی است؛ با وجود این، ایریگاری به عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران فمینیست معاصر شناخته می‌شود. او همچون گلیگان در آثار خود به دنبال بررسی رابطه بین زبان و جنسیت و توسعه زبانی است که تجربه زنانه را به طور کامل بیان کند (Grosz, 1994, 20-25; 40-50). ایریگاری با تأکید بر تفاوت‌های جنسی بین زن و مرد و میل زنانه، این تفاوت‌ها را زیست‌شناختی و فرهنگی می‌داند. وی همچنین عمل «خودارضایی»<sup>۱</sup> را به عنوان منبع قدرت و لذت برای زنان دانسته و معتقد است که این عمل می‌تواند زنان را از وابستگی به مردها رها سازد (Irigaray, 1985, pp. 65-70). همچنین ایریگاری «نقش مادری» را به عنوان تجربه‌ای منحصر به فرد و قدرتمند برای زنان می‌داند و معتقد است که مادری، هویت زنانه را شکل می‌دهد.

بنابراین بر اساس مؤلفه‌های فکری یاد شده فوق می‌توان مفاهیم کلیدی در اندیشه ایریگاری را این‌گونه دسته‌بندی نمود. **الف) مفهوم مادرانه:** او در کتاب «زن دیگر به مثابه آینه» از مفهوم «مادرانه» برای تحلیل رابطه بین زن و مرد استفاده می‌کند و معتقد است که زنان به دلیل قدرت باروری خود بر مردان برتری داشته و می‌توانند زبان جدیدی را به وجود بیاورند که بر اساس عشق و صلح باشد. او مفهوم مادرانه را به عنوان نیروی خلاق و حیات‌بخش در نظر می‌گیرد که می‌تواند به زنان در رهایی از زبان مردسالارانه کمک کند (Irigaray, 1993, 109). **ب) مفهوم گفتگوی زنانه؛** بر اساس گزارش خانم مارگارت ویتفورد در کتاب «خواننده ایریگاری»<sup>۲</sup> از مفهوم گفتگوی زنانه، ایریگاری معتقد است که گفتگوی زنانه می‌تواند به زنان در رهایی از زبان مردسالارانه کمک کند. گفتگوی زنانه،

---

1. autoerotism  
2. The Irigaray Reader

فضایی امن برای زنان است که می‌توان بواسطه آن بدون ترس از قضاوت یا سرزنش دیگران، خود را بیان نمود. ج) **مفهوم جنسیت**: همچنین وی در کتاب "Sexual Difference"، از مفهوم جنسیت برای نقد ساختارهای اجتماعی که زنان را به حاشیه می‌رانند، استفاده نموده است. به نظر وی، جنسیت امری تحمیلی به زنان است و آنها را به حاشیه می‌راند. از این رو او در تلاش است تا زبانی را به وجود بیاورد که از جنسیت رها بوده و به زنان اجازه دهد تا هویت خود را آزادانه تعریف کنند. با این همه، دیدگاه اریگاری به دلیل مبهم بودن و عدم ارائه نمونه‌های ملموس از زبان زنانه مورد انتقادات جدی قرار گرفته است. همچنین، برخی از منتقدان بر این باورند که این دیدگاه به نفع زنان نیست و بیشتر به انزوای آنها منجر می‌شود.

### ج) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مباحث گذشته بیان شد که لاک ذهن انسان را در بدو تولد مانند لوح سفیدی می‌داند که فاقد هرگونه دانش ذاتی یا پیشینی است و تجربه و تعامل با دنیای خارجی موجب شکل‌گیری مفاهیم و ایده‌های ذهنی می‌گردد. از این رو پیرو بحث از مفاهیم و ایده‌های ذهنی، مسأله زبان (به مثابه ابزاری برای انتقال ایده‌ها و مفاهیم) و اندیشه مطرح می‌شود. لاک کلمات را به خودی خود فاقد هرگونه معنایی دانسته و به موجب «نظریه نموداری تصورات»، آنها را بازنمای ذهن می‌داند. این نظریه، چنانکه می‌دانیم به دلیل تاکید بیش از اندازه بر نقش تجربه در شکل‌گیری زبان، ضمن ارائه تبیینی ساده و قابل فهم از مقوله زبان، با یافته‌های علمی و روانشناسی مدرن نیز همسو است. افزون بر این، نظرگاه لاک در زمینه‌های مختلف مانند آموزش زبان و زبانشناسی نیز دارای کاربردهای عملی است. با این حال؛ غفلت از نقش و کارکرد شناخت فطری و جبلّی دکارتی و تأثیر آن در شکل‌گیری زبان؛ و نیز عدم توجه به تنوع زبانی موجود در جهان را می‌توان در زمره نقاط ضعف این نظرگاه به شمار آورد. همچنین این دیدگاه با برخی از مشکلات فلسفی نظیر «رابطه ذهن و زبان» و «ذهن و خارج» مواجه است.

از این رو در مقاله حاضر به اختصار به بررسی چهار تفسیر از نظریه زبانی لاک پرداخته شد. الف) تفسیر سنتی هیوم و میل، که معتقد بود معانی در ذهن انسان هستند و زبان ابزاری برای بیان آنهاست. ب) تفسیر ساختارگرایانه سوسور و چامسکی، که می‌گفت این ساختار



## از ذهن تا زبان: تبارشناسی نظریه‌زبانی جان لاک و چالش‌های تفسیر آن ۲۷۳

زبان است که معانی را مشخص نموده و به تولید معنا می‌انجامد. ج) تفسیر عمل‌گرایانه دیوئی و پیرس، که معتقد بود اساساً زبان ابزاری برای عمل و کنش‌های فردی-اجتماعی است. د) تفسیر فمینیستی گیلگان و ایریگاری که زبان را ابزاری برای بازتولید نابرابری جنسیتی و به حاشیه راندن زنان در جامعه می‌دانست. رویکردهای چهارگانه فوق به اندیشه‌زبانی لاک، چنانکه اشاره شد هر یک دارای نقاط قوت و ضعفی بوده و هیچ‌یک آشکارکننده اصل دیدگاه زبان‌شناسانه لاک نبودند. این خوانش‌های متفاوت، گرچه به تمامه می‌بین دیدگاه زبان‌شناسانه لاک نیستند، اما بسته به اهداف و رویکرد ما نسبت به مقوله زبان می‌توانند بهترین یا جامع‌ترین خوانش تلقی گردند.

### ارزیابی اجمالی چهار نوع تفسیر متفاوت از نظریه‌زبانی لاک

ردیف	رویکرد	معانی	زبان	نقطه قوت	نقطه ضعف
۱	ستی	در ذهن انسان	ابزاری برای بیان معانی ذهنی	ساده و قابل فهم	نادیده گرفتن نقش ساختار و جامعه در زبان
۲	ساخت‌گرا	در ساختار زبان	یک نظام پیچیده با قوانین خاص خود	توجه به نقش ساختار در زبان	نادیده گرفتن نقش ذهن و جامعه در زبان
۳	عمل‌گرا	در عمل و ارتباط	ابزاری برای عمل و کنش اجتماعی	توجه به نقش زبان در زندگی روزمره و جامعه	دشواری در اثبات و نسبی‌گرایی
۴	فمینیستی	به دنبال رهایی زنان از طریق نقد زبان	زبان ابزاری برای تسلط مردان بر زنان	توجه به نقش قدرت و جنسیت در زبان	تمرکز بر یک جنبه خاص از زبان

با بررسی وضعیت این چهار تفسیر متفاوت از نظریه‌زبانی لاک می‌توان نتیجه گرفت که به دلیل عدم جامعیت هیچ‌یک از آنها، شاید بهترین کار این باشد که: الف) از نقاط قوت هر یک از این تفاسیر چهارگانه استفاده نموده و یک رویکرد جامع و متناسب با نیازهای خود را ایجاد کنیم. ب) تلاش کنیم نظریه‌زبانی لاک را در مقایسه با سایر نظریه‌های زبانی مطرح و مهم فهم نموده و وجوه اشتراک و افتراق آن را مشخص نماییم. برای نمونه

توضیح دهیم که نظریه زبانی لاک چه تفاوتی با «نظریه فطری زبان» نوآم چامسکی دارد. آیا چنانکه وی اشاره می‌کند، انسان‌ها با آمادگی ذاتی برای یادگیری زبان به دنیا می‌آیند؟ اگر چنین است چه تفاوتی میان دیدگاه وی و مفاهیم فطری دکارتی وجود دارد؟ یا مثلاً مشخص نمائیم که نظرگاه لاک چه وجه اشتراکی با «نظریه تعاملی-ساختاری زبان»<sup>۱</sup> لئونارد بلوم؛ و یا «نظریه کاربردی» مایکل هالییدی دارد.<sup>۲</sup> در آن صورت؛ به هنگام مقایسه نظریه زبانی لاک با سایر نظریه‌های زبانی، باید به موارد زیر توجه کرد: نقش تجربه و فطرت در شکل‌گیری زبان؛ نقش ذهن در زبان؛ تعریف زبان و کارکرد آن؛ و نهایتاً نقاط قوت و ضعف هر نظریه. زیرا مقایسه نظریه لاک با سایر نظریه‌های زبانی و نیز نقش آن در شکل‌گیری فرهنگ و آموزش می‌تواند به درک عمیق‌تر و جامع‌تر زبان و نحوه شکل‌گیری آن کمک کند. ج) و نهایتاً باید توجه داشته باشیم که رویکرد تجربه‌گرایانه لاک در حوزه معرفت‌شناسی و نفی جوهر مادی از یک سو، و انکار روش عقلی و مفاهیم فطری دکارتی از سوی دیگر، ناگزیر وی را به لحاظ رویکردهای زبان‌شناسانه گرفتار محذوراتی می‌نماید که جمع میان آنها یا فرار از آن را برای وی دشوار می‌نمود.

---

۱. دیدگاهی که به موجب آن زبان در تعامل بین کودک و محیط اجتماعی او شکل می‌گیرد. این نظریه در دهه ۱۹۷۰ میلادی توسط بلوم، روانشناس آمریکایی، مطرح شد.

۲. یا نظریه «زبان‌شناسی سیستمی-نقش‌گرا»؛ رویکردی که در دهه ۱۹۷۰ میلادی توسط هالییدی، زبان‌شناس استرالیایی مطرح شد و معتقد است زبان یک سیستم اجتماعی و ابزاری برای برقراری ارتباط و رسیدن به اهداف در دنیای واقعی است. او زبان را به سه نوع «متنی، بینافردی و اندیشگانی» تقسیم می‌کند.

### منابع

- Aristotle. (2016). *The Rhetoric of Aristotle*, translation by Sir Richard Claverhouse Jebb, Cambridge University press.
- Atherton, M. (1996). *Feminist interpretations of Locke*. Pennsylvania State University Press.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. University of California Press.
- Bally Charles & Sechehaye Albert (1959). *Course in General Linguistics*, (from notes on lectures given by historical-comparative linguist Ferdinand de Saussure at the University of Geneva between 1906 and 1911), trans by: Wade Baskin.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. MIT Press.
- (1957). *Syntactic Structures*, Mouton press.
- David, R. (2007). *A history of philosophy of language*. Blackwell Publishing.
- Dewey John. (1029). *Experience and Nature*, Dover publications.
- Distefano, C. (2023). *Is the future female?* HarperCollins.
- Eckert, P. (2000). *The language of gender*. Cambridge University Press.
- Eliot, L. (2009). *The gendered brain: How our common wiring makes us different*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Grosz, Elizabeth (1994). *The Irigarayan Body*, Columbia University Press.
- Haack, S. (2000). *Pragmatism and language*. Cambridge University Press.
- Holmes, J. (1995). *Feminist interpretations of language*. Routledge.
- Hume D. (2014). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Irigaray, Luce (1985). *Speculum of the Other Woman*, translated by: Gillian Gill, Cornell University Press.
- (1993). *An Ethics of Sexual Difference*, translated by: Sharon Willis, Cornell University Press.
- (1985). *The Sexual Politics of Language*, translated by: Carolyn Burke and Gillian Gill Cornell University Press.
- (1985). *This Sex Which Is Not One*, translated by: Catherine Porter & Carolyn Burke, Cornell University Press.
- (1993). *The Language of the Mother*, Translator: Catherine Porter, Routledge, (English translation).
- Jaggar, A. M. (1983). *Feminist politics and human nature*. Rowman & Littlefield.
- (1997). *Feminist ethics*. Oxford University Press.
- James, W. (1907). *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. Harvard University Press.
- Locke, J. (1690). *An essay concerning human understanding*. Oxford University Press.

- (1693). *Some Thoughts Concerning Education*, A. & J. Churchill publisher.
- MacKinnon, C. A. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.
- Mill J. S. (2012). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, Cambridge University Press.
- Morris, M.(2012). *An introduction to the philosophy of language*. Cambridge University Press.
- Pinker, S. (1991). *Locke and the Enlightenment: Ideas in the making: The influence of John Locke's theory of language on modern philosophy*. By John Yolton. Blackwell Publishing.
- (1994). *The language instinct: How the mind creates language*. Morrow.
- Plato. (1997). *Complete Works*, Edited by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Putnam, H. (Ed.). (1995). *Pragmatism: A reader*. Hackett Publishing.
- Richard. David. (2007). *A History of Philosophy of Language*, Blackwell Publishing.
- Rorty, R. (1992). *The pragmatic turn*. Harvard University Press.
- Saussure, F. de (1957). *The structure of language*. Translated by Wade Baskin. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye. University of Chicago Press.

## نقد و بررسی نظریهٔ مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر

کاظم هانی<sup>۱</sup>

### چکیده

هرچند پیشینهٔ نظریهٔ مطابقت به‌عنوان ملاک حقیقت به آموزهٔ ایده‌های افلاطون باز می‌گردد؛ اما طرح و بسط این نظریه در فلسفهٔ ارسطو صورت می‌گیرد. در نظر ارسطو حقیقت و صدق به معنای مطابقت حکم یا گزاره با امر واقع و ناحقیقت و کذب به معنای عدم مطابقت است. از زمان ارسطو نظریهٔ مطابقت با وجود فراز و نشیب‌هایی که داشته، همواره یکی از نظریات غالب در حیطهٔ معرفت‌شناسی بوده است. البته برخی از فیلسوفان نیز ضمن توجه به نظریهٔ مطابقت، به امری مقدم بر این نظریه اشاره داشته‌اند که اساساً امکان طرح آن را فراهم کرده است. هیدگر و سهروردی ضمن نقد سنت‌های فلسفی قبل از خود بر این نکته تأکید کرده‌اند که فهم و درک اولیهٔ انسان و نسبت او با اشیاء و پدیده‌ها از سنخ گزاره و حکم نیست. اکنون پرسش مهمی مطرح می‌شود: امر مقدم بر حقیقت گزاره‌ای کدام است که امکان حقیقت در معنای مطابقت را فراهم می‌آورد؟ این نوشتار درصدد است با روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی این پرسش از منظر سهروردی و هیدگر بپردازد. هیدگر معتقد است حقیقت در معنای ناپوشیدگی معنای اولیهٔ حقیقت است و فراموشی این معنا سبب طرح حقیقت در معنای مطابقت شده است. سهروردی نیز معتقد است حقیقت در معنای شهود اشیاء مقدم بر نظریهٔ مطابقت است. هیدگر و سهروردی ضمن نقد نظریهٔ مطابقت معتقدند این نظریه کارایی لازم برای انکشاف حقیقت را ندارد.

**کلید واژه‌ها:** سهروردی، هیدگر، نظریهٔ مطابقت، ناپوشیدگی، معرفت‌شهودی.

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. kazem.hani1394@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش مقاله؛ ۱۴۰۲/۱۲/۲۹

### ۱. مقدمه

نظریهٔ مطابقت<sup>۱</sup> به عنوان ملاک حقیقت پیشینه‌ای به قدمت تاریخ فلسفه دارد. هر چند برخی از محققان معتقدند قبل از افلاطون و به نزد هومر و هزیود، آلتییا<sup>۲</sup> هم در معنای ناپوشیدگی<sup>۳</sup> و هم در معنای مطابقت به کار رفته است و نمی‌توان افلاطون را طراح نظریهٔ مطابقت دانست (Friedlaender, 1969: 222-23)، اما می‌توان گفت افلاطون با طرح آموزهٔ ایده‌ها<sup>۴</sup> گامی اساسی در جهت طرح این نظریه برداشته است. در نظر افلاطون نفس انسانی برای کشف حقیقت باید بینش و دید درستی داشته باشد. نفس انسانی در پرتو نور ایده‌ها و در تطابق با آنها این بینش را به دست می‌آورد که تفاوت میان امور حقیقی و غیر حقیقی را درک کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۴۹). ارسطو نیز ضمن اختلاف‌هایی که با افلاطون داشت، نظریهٔ استادش را پرورش داد و به صورت مدون راجع به چگونگی تشخیص حقیقت از خطا بحث کرد. در نظر ارسطو حقیقت به معنای تطابق گزاره<sup>۵</sup> با امر واقع است. لذا ارسطو نخستین شخصی است که به حکم و قضاوت<sup>۶</sup> توجه می‌کند، زیرا او معتقد است در پرتو حکم صادق ما می‌توانیم به حقیقت دست یابیم؛ همانطور که حکم کاذب سبب خطا می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۶۹-۳۷۱). در قرون وسطی جایگاه حقیقت در عقل الهی<sup>۷</sup> و یا عقل انسانی است و اشیاء و پدیده‌ها در تطابق با عقل و اندیشه فهمیده می‌شوند. در دورهٔ جدید نیز اشیاء به عنوان متعلق شناسایی برای سوژه لحاظ می‌شوند و معنای خود را در تطابق با فاعل شناسا اخذ می‌کنند. در عالم اسلام فیلسوفان مشائی ضمن توجه به منطق ارسطویی، نظریهٔ مطابقت را می‌پذیرند. این فیلسوفان معتقدند هنگامی که انسان به چیزی علم پیدا می‌کند صورتی از آن در ذهن حاصل می‌شود. لذا صادق بودن علم به معنای مطابقت گزاره یا صورت ذهنی با شیء خارجی است. اشیاء نیز زمانی حقیقی هستند که در

---

1. theory of correspondence  
 2. Aletheia  
 3. unhiddenness  
 4. Ideas  
 5. proposition  
 6. judgment  
 7. divine intellect

تطابق با گزاره و حکم ما باشند. سهروردی و هیدگر ضمن توجه به سنت فکری-فلسفی خود و همچنین توجه به نظریهٔ مطابقت معتقدند که این نظریه توانایی انکشاف<sup>۱</sup> حقیقت را ندارد. در نظر هیدگر معنای اولیهٔ حقیقت ناپوشیدگی است و اساساً در پرتو این معنا از حقیقت است که نظریهٔ مطابقت مطرح می‌شود. او معتقد است مواجههٔ نخستین دازاین<sup>۲</sup> با اشیاء مواجهه‌ای عملی است که در آن اشیاء و پدیده‌ها برای دازاین ناپوشیده می‌شوند و صرفاً پس از این ناپوشیدگی اولیه است که حقیقت گزاره‌ای امکان ظهور پیدا می‌کند. سهروردی نیز معتقد است مواجههٔ نخستین انسان با اشیاء در پرتو نور<sup>۳</sup> محقق می‌شود و نفس انسانی در پرتو نورافکنی خود پدیده‌ها را می‌شناسد. در نظر او علم حصولی<sup>۴</sup> و شناخت مبتنی بر گزاره در مرحلهٔ پس از شناخت شهودی<sup>۵</sup> صورت می‌گیرد. اکنون پرسش‌هایی که مطرح می‌شود این است؟ آیا در نگاه سهروردی و هیدگر نظریهٔ مطابقت توانایی لازم برای آشکارگی اشیاء را دارد؟ چگونه نگاه سهروردی و هیدگر به انسان سبب می‌شود که آنها به امری مقدم بر شناخت نظری صرف تأکید کنند؟ این نوشتار در پرتو توجه به مبانی فکری سهروردی و هیدگر، درصدد است ضمن مقایسهٔ آراء سهروردی و هیدگر راجع به نظریهٔ مطابقت، پرسش‌های فوق را نیز بررسی کند.

## ۲. سهروردی و نقد نظریهٔ مطابقت

### ۲-۱. پیوند هستی و معرفت در پرتو عنصر نور

نظام فلسفی سهروردی بر پایهٔ عنصر نور پایه‌ریزی شده است. همین عنصر سبب شده است که مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در پیوند وثیقی با یکدیگر قرار بگیرند. سهروردی به جای مفهوم وجود از مفهوم نور استفاده می‌کند و در پرتو تعیین خصیصهٔ اصلی نور، یعنی خودآگاهی<sup>۱</sup>، مباحث مربوط به معرفت را نیز به شیوه‌ای ابتکاری مطرح می‌کند. در نظر سهروردی نور بودن یک موجود به خودآگاهی آن اشاره دارد و برای فهم

---

1. unconcealedness  
 2. Dasein  
 3. light  
 4. acquired knowledge  
 5. intuitive cognition  
 6. self-awareness

اینکه آیا موجودی خودآگاه است به نور بودن یا نور نبودن آن توجه می‌کنیم. بنابراین پیوند میان نور و خودآگاهی چنان محکم است که می‌توان گفت نقطه عزیمت تفکر سه‌روردی تلازم وجود و معرفت است. سه‌روردی در تعریف نور می‌گوید:

در حقیقت اگر چیزی وجود داشته باشد که بی‌نیاز از تعریف و شرح باشد، آن چیز ظاهر<sup>۱</sup> است و چیزی ظاهرتر از نور نیست (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۶).

از این عبارت مشخص می‌شود که نور امری آشکار است و برای آشکار شدن نیازی به امری مقدم بر خود ندارد. پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است: ما نور بودن یک نور و خودآگاهی آن را چگونه درک می‌کنیم؟ طبیعتاً اگر پاسخی شایسته به این پرسش داده نشود پایه‌ریزی یک نظام فلسفی امکان‌پذیر نخواهد بود. سه‌روردی برای پاسخ به این پرسش به نفس انسانی رجوع می‌کند. در نظر او نفس انسانی نزد خودش ظاهر است و همین خودآگاهی نشان می‌دهد که نفس نوری مجرد<sup>۲</sup> است. سه‌روردی از نفس با عنوان نور اسفهبده یاد می‌کند (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۱) و ذات این نور را چیزی جز خودآگاهی نمی‌داند. این امر نشان می‌دهد که پیوند هستی و معرفت در وهله اول در وجود نفس انسانی خود را بروز می‌دهد. اکنون که سه‌روردی ملاکی برای علم و معرفت پیدا کرده است در تلاش است تلازم نور و معرفت را به کل عالم هستی تسری دهد.

هرگاه در چیزی که تو به سبب آن تویی تفحص کنی، چیزی جز مُدرک ذات خود پیدا نمی‌کنی و آن انائیت<sup>۳</sup> توست و در این امر هر کس که ذات و انائیت خود را ادراک کند با تو شریک است (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۲).

از عبارت فوق این نکته حاصل می‌شود که خودآگاهی و نوریت نفس مبدأ نظام فلسفی سه‌روردی است که در پرتو آن شناخت سایر مراتب وجود نیز میسر می‌شود. به همین دلیل برخی از مفسران سه‌روردی از تعبیری مانند ام‌الحکمة و اصل الفضائل برای اشاره به خودآگاهی نفس استفاده می‌کنند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۱). دلیل اهمیت خودآگاهی و درک نوریت نفس آن است که هرگونه غفلتی از ذات به معنای غفلت از سایر امور نیز

---

1. evident  
2. incorporeal light  
3. ego



است. سهروردی در حکمة الاشراق می گوید:

کسی که به ذات خود علم نداشته باشد به غیر خودش نیز علم نخواهد داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۷).

او همچنین در التلویحات (رک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۴-۷۰) و المشارع و المطارحات (همان: ۴۸۴) بر اهمیت خودآگاهی و نقش آن در شناخت انوار مافوق نفس تأکید می کند.

## ۲-۲. مواجهه نخستین نفس با پدیده‌ها

در مباحث قبلی گفته شد که نفس انسانی نوری مجرد است که در پرتو نورانیت و ظهورش می تواند سایر اشیاء را نیز برای خودش ظاهر کند. قبل از سهروردی اعتقاد رایج بر این بود که هنگام مواجهه نفس با اشیاء صورتی از آنها در ذهن حاصل می شود و ما در پرتو آن صورت حاصله قادر خواهیم بود به اشیاء بیرون از ذهن علم پیدا کنیم. این علم که به علم حصولی تعبیر می شود مقسم تصور و تصدیق است. سهروردی در پرتو پیوند نفس و نور و همچنین ارتباط نور با معرفت معتقد است علم انسان به پدیده‌ها در پرتو نورپراکنی نفس صورت می گیرد و مواجهه نخستین نفس با پدیده‌ها از سنخ علم حصولی نیست.<sup>۱</sup> به همین دلیل سهروردی در کتاب حکمة الاشراق معتقد است که علم ذوقی و کشفی که علمی حقیقی است از طریق فکر، استدلال قیاسی و تعریف اشیاء به دست نمی آید، بلکه در پرتو اشراق<sup>۲</sup> انوار رخ می دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵). مطالب کتاب حکمة الاشراق نیز نخست از طریق فکر و استدلال حاصل نشده‌اند، بلکه از طریق امر دیگری حاصل شده‌اند (همان: ۱۰). شهرزوری معتقد است منظور از امر دیگر، کشف و ظهور این علم از طریق

---

۱. قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق علم حصولی و در نتیجه تصور و تصدیق را در جایی معتبر می داند که صرف حضور یک شیء برای شناخت آن کفایت نکند، اما در علم حضوری و اشراقی که عین متعلق شناسایی نزد فاعل شناسا حضور دارد به تقسیم و تمایز تصور و تصدیق نیازی نیست، بلکه صرف اضافه اشراقی کفایت می کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۹-۳۸). این علم اشراقی از طریق صورت محقق نمی شود، بلکه از طریق اضافه اشراقی نفس به متعلق شناسایی رخ می دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۷).

2. illumination

ذوق است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰). صرفاً پس از اینکه نفس انسانی این شناخت شهودی و ذوقی را به دست آورد درصدد اقامه دلیل و برهان برای آن است. البته سهروردی معتقد است حتی اگر چنین برهانی نیز اقامه نشود خللی به یقینی بودن این علم وارد نمی‌شود، زیرا حصول یقین وابسته به برهان و استدلال نیست، بلکه وابسته به کشف و مشاهده است (همان). بنابراین سهروردی در پرتو تعریفی که از نفس ارائه می‌دهد، تحولی عظیم در معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند. در این نظام معرفتی، اشیاء و پدیده‌ها در معرض نورِ نفس قرار می‌گیرند و در محضر آن حاضر می‌شوند. برای دستیابی به چنین شناختی نیاز به حصول صورت اشیاء و تطابق آن با شیء خارجی نیست، بلکه برطرف کردن موانع شهود و رفع حجاب کفایت می‌کند. در واقع در اینجا باید به اشیاء اجازه داده شود آن‌گونه که هستند آشکار شوند. در این آشکارگی، نفس انسانی مواجهه‌ای بی‌واسطه با اشیاء دارد و آنها را مشاهده می‌کند. در پرتو این شناخت ما دیگر نیازی به تعریف شیء و پیدا کردن ذاتیات<sup>۱</sup> آن نداریم. لذا سهروردی می‌گوید:

هر کسی که [شیء] را مشاهده کند نیازی به تعریف آن ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۳).  
در واقع سهروردی معتقد است انسان برای شناخت یک شیء به تحلیل و تعریف آن نمی‌پردازد، بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی به شناخت می‌رسد. یعنی حکمت اشراق مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است و نه تعریف اشیاء متعدد در واقعیت (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۲۸). در نظر سهروردی نفس بر صور خیالیه در قوه خیال، اشراق و پرتوافکنی دارد، همچنان که در مرحله ابصار<sup>۲</sup> بر شیء محسوس پرتوافکنی می‌کند. لذا مُدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی، نفس ناطقه نوری است که در عین بداهت<sup>۳</sup>، خاصیت اظهار و پیدا کردن دیگران را هم دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۵۲). بنابراین نفس انسانی در پرتو ظهور و خودپیدایی خود سایر پدیده‌ها را نیز ظاهر می‌کند.

## ۲-۳. امکان نظریه مطابقت در پرتو شهود اشیاء

همان‌طور که در مباحث قبلی گفته شد در نظر سهروردی انسان نخست مواجهه‌ای

---

1. essentials  
2. vision  
3. self-evidence

## ۲۸۳ نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر

حضور و شهودی با پدیده‌ها دارد. اکنون سهروردی در صدد است به این شناخت شهودی صورتی استدلالی بدهد. پس در نظر سهروردی معرفت شهودی و حضوری مبنای علم حصولی و استدلالی است. در واقع سهروردی به دنبال امری مقدم بر تصور و تصدیق است که چنان بدیهی است که امکان هر گونه شناختی را فراهم می‌کند. سهروردی در حکمه‌الاشراق از این علم به علم فطری<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند و به تفاوت آن به علم غیر فطری اشاره می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸). علم فطری دارای منزلتی پیشین است و مستقل از داده‌های حسی و یا هر داده دیگری لحاظ می‌شود. این علم مقدم بر تحقیقات منطقی است و به عنوان امری پیشینی<sup>۲</sup> لحاظ می‌شود که هر گونه شرح پسینی از معرفت بر اساس آن عمل می‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۸). لذا سهروردی بر این باور است که علم به واسطه تعریف تنها در صورتی ممکن است که اصل اولیه‌ای وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با آن سنجیده شود. ولی خود آن اصل به سبب ماهیت بدیهی اش تابع هیچ تعریفی نباشد. این پدیده بدیهی به عقیده سهروردی نور و حضور مقتبس از آن است که دقیقاً بنیاد معرفت‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۵۴). در نبود این امری فطری، شناخت و معرفت ما به تسلسل یا دور می‌انجامد و هیچ شناخت و معرفتی حاصل نمی‌شود (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۱-۵۰). از این مباحث مشخص می‌شود که برای سهروردی نظریه مطابقت در مرحله بعد از شهود مطرح می‌شود، زیرا در نظر سهروردی مطابقت میان معرفت و امر واقع در جایی مطرح است که واسطه‌ای میان متعلق شناسایی و فاعل شناسا وجود داشته باشد. در معرفت شهودی این واسطه‌گری و امتداد زمانی وجود ندارد و اشراق لحظه‌ای نور سبب رخ دادن معرفت می‌شود.<sup>۳</sup> بنابراین انکشاف حقیقت در پرتو نور محقق می‌شود و علم حصولی توانایی این انکشاف را ندارد. به همین دلیل سهروردی به نقد نظریه تعریف فیلسوفان مشایی می‌پردازد و معتقد است شناخت و معرفت از طریق برشمردن

1. innate knowledge

2. a priori

۳. سهروردی مشاهده را مقدم بر فکر و عام‌تر از آن می‌داند. برخلاف شمارش ذاتیات یک شیء و نیز ساختار قیاس جدلی و استقرا که نیازمند زمان است، مشاهده در «آن» و «لحظه» اشراق رخ می‌دهد و امری دفعی است (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۵۳).

ذاتیات حاصل نمی‌شود، زیرا یک شیء ممکن است ذاتیات بی‌شماری داشته باشد که ما از آنها غافل باشیم. همچنین ذاتیات یک شیء نیز مانند خود آن شیء مجهول هستند<sup>۱</sup> (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱-۲۰). شناخت حقیقت یک شیء صرفاً در پرتو پدیدار شدن و مشاهده آن محقق می‌شود، این مشاهده هم در عالم محسوس و هم عالم غیر محسوس و در نتیجه درخشش نور صورت می‌پذیرد. البته سهروردی علم حصولی را به طور کلی رد نمی‌کند، اما امکان طرح استدلال و اعتبارسنجی معرفت در مرحله بعد از یقین اولیه فراهم می‌شود. لذا سهروردی با وجود برتری دادن به حکمت ذوقی، حکیمی که هم در حکمت ذوقی و هم در حکمت بحثی کامل است را در رأس تمام حکما می‌داند (همان: ۱۲). از این مباحث مشخص می‌شود اگر خودآگاهی نفس و درخشش نور وجود نداشت علم حصولی و صورت‌بندی معرفت نیز محلی از اعراب نداشت. سهروردی پس از توضیح چگونگی وقوع علم اشراقی و تجربه عرفانی درصدد است چگونگی تدوین علم صحیح را نیز توضیح دهد. او در این مرحله، تحلیل استدلالی را به کار می‌برد و معرفت اشراقی در معرض آزمون قرار می‌گیرد. نظام استدلال مورد استفاده سهروردی همان برهان ارسطویی است (ر.ک: ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۱). بنابراین سهروردی در کنار حکمت ذوقی و شهودی بر حکمت بحثی نیز تأکید می‌کند. در نظر او پس از مرحله کشف معرفت یقینی، فیلسوف باید از طریق برهان و استدلال این شناخت و معرفت را برای دیگران اثبات کند. لذا سهروردی می‌گوید:

در علوم حقیقی فقط برهان کاربرد دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۰).  
 منظور سهروردی از برهان، قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده باشد. منظور از مقدمات یقینی نیز اولیات، مشاهدات، حدسیات و ... هستند (همان).

---

۱. البته سهروردی نظریه تعریف را به‌طور کلی رد نمی‌کند، بلکه آن را نیز در ارتباط با عنصر نور لحاظ می‌کند. لذا با وجود نقد دیدگاه فیلسوفان مشایی راجع به ذاتیات، سهروردی تعریف به مجموعه خصوصیات شیء را قبول می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸). طبیعتاً این مجموعه خصوصیات ظاهری در نسبت با نور شناخته و تعریف می‌شوند.

### ۳. هیدگر و نقد نظریه مطابقت

#### ۳-۱. ناپوشیدگی وجود؛ معنای اولیه حقیقت

هیدگر معتقد است برای یونانیان متقدم حقیقت به معنای ناپوشیدگی (آلثیا) بوده است و این معنا از حقیقت در نسبت با وجود درک می‌شد. در نظر او یونانیان یک واژه‌ای با پیشوند نفی را برای اشاره به حقیقت به کار می‌بردند؛ برای آنان واژه آلثیا به معنای نفی پوشیدگی<sup>۱</sup> یا ناپوشیدگی، معادل حقیقت بود (Heidegger, 2002: 9). البته هیدگر تأکید می‌کند تحقیق او صرفاً مبتنی بر فقه‌اللغه<sup>۲</sup> نیست، بلکه خود این واژه حکایت از تجربه بنیادین یونانیان دارد. تجربه‌ای که نه تنها ناپوشیدگی را لحاظ می‌کند، بلکه به پوشیدگی نیز توجه دارد.

اگر برای یونانیان امر حقیقی به معنای ناپوشیده<sup>۳</sup> است، یعنی چیزی که از پوشیدگی بیرون می‌آید، لذا تجربه امر حقیقی به‌عنوان ناپوشیده، باید امر پوشیده در ناپوشیدگی‌اش را نیز لحاظ کند (Ibid).

لذا حقیقت همواره توأم با پوشیدگی و ناپوشیدگی است، اما این پوشیدگی نقضی برای حقیقت نیست.

ذات حقیقت در معنای ناپوشیدگی، در سیطره نوعی پرهیز کردن است. و لکن این پرهیزداشتن نه عیب است و نه نقص، آن نیست، که حقیقت گویا قرار است ناپوشیدگی نابی باشد که هر پوششی را دور افکنده است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۷).

هیدگر برای توضیح نسبت میان حقیقت و وجود به سروت مفهوم ناحقیقت می‌رود. او معتقد است که ناحقیقت به معنای خطا نیست، بلکه به معنای غایب بودن است. بنابراین حقیقت به عنوان امر مقابل ناحقیقت به معنای غایب بودن و حضور<sup>۴</sup> است. اما آن چیزی که برای یونانیان حاضر بود، موجودات بودند. بنابراین موجودات به عنوان امور واقعی، حقیقی هستند. برای یونانیان معانی حقیقت و وجود در ناپوشیده و حضور با هم تلاقی پیدا می‌کنند (Heidegger, 2002: 103). لذا برای یونانیان منظور از امر ناپوشیده، حکم، گزاره و

---

1. hiddenness  
2. etymology  
3. unhidden  
4. presence

معرفت نبوده است، بلکه منظور آنها خودِ موجودات و کلیت طبیعت [وجود] بوده است (Ibid: 9). به همین دلیل هیدگر معتقد است وقتی ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید فلسفه‌ورزی در جهت حقیقت است منظور او این نیست که فلسفه باید گزاره‌های درست و معتبر ارائه دهد، بلکه منظورش این است که فلسفه موجودات را در ناپوشیدگی‌شان به‌عنوان موجود جستجو می‌کند (Ibid: 103). از این مباحث مشخص می‌شود که حقیقت در معنای اولیه به معنای ناپوشیدگی است و اشیاء پیوسته ناپوشیده و پوشیده می‌شوند. با توجه به ارتباط پوشیدگی و ناپوشیدگی هیدگر معتقد است که ما ناحقیقت را در معنای نه حقیقت<sup>۱</sup> می‌فهمیم که به معنای خطا نیست. نه حقیقت به معنای نه نا پوشیدگی<sup>۲</sup> است (Ibid: 92). هیدگر می‌گوید یونانیان وجود را همان فوسیس<sup>۳</sup> می‌دانستند و فوسیس پیوسته در حال ظهور و غیاب بود. با توجه به این نحوه تلقی از وجود، هیدگر معنای نه-نا-پوشیده<sup>۴</sup> را بیان می‌کند. نه ناپوشیده هم به معنای چیزی است که هنوز ناپوشیده نشده و هم به معنای چیزی است که اکنون دیگر ناپوشیده نیست (Ibid: 92).

### ۲-۳. مواجهه نخستین دازاین با اشیاء و پدیده‌ها

در مباحث قبلی گفته شد که در نظر هیدگر حقیقت در معنای آغازینش به ناپوشیدگی موجودات اطلاق شده است. طبیعتاً این معنا از حقیقت در پرتو نسبت خاصی که دازاین با موجودات درون جهان داشته است محقق می‌شود. این مواجهه از سنخ مواجهه نظری نیست، بلکه اشیاء و پدیده‌ها خود را بی‌واسطه برای دازاین آشکار می‌کنند. هیدگر با تلقی خاصی که از دازاین، جهان و نسبت این دو دارد درصدد است این نکته را روشن کند که مواجهه آغازین ما از سنخ شناخت نظری نیست، بلکه مواجهه‌ای عملی است. در نظر او ما نخست، اشیاء و پدیده‌ها را نه به‌عنوان امور پیش‌دستی<sup>۵</sup> و متعلق‌شناسایی، بلکه به‌عنوان اشیاء تودستی<sup>۶</sup> و ابزار لحاظ می‌کنیم. هیدگر با استفاده از پدیدارشناسی<sup>۷</sup> درصدد است تا

---

1. not-truth  
 2. not-un-hiddenness  
 3. phusis  
 4. not-un-hidden  
 5. present-at-hand  
 6. ready-to-hand  
 7. phenomenology

چگونگی آشکارگی این ابزارها را نشان دهد.

نوع هستی ابزار را که ابزار در آن، خود از سوی خود آشکاره می‌گردد تودستی خواهیم نامید (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

هر ابزاری در نسبت با مجموعه‌ای از ابزارها معنا پیدا می‌کند و ناپوشیدگی هر ابزاری در گرو این است که نگاه نظری صرف به آن نداشته باشیم. هیدگر از مثال چکش استفاده می‌کند تا چگونگی این ناپوشیدگی را و وضوح بخشد.

هر چه کم‌تر چکش شیء صرفاً نظاره شود، و هر چه چکش دست‌ورزانه‌تر به کار گرفته شود، رابطه ما با آن سرآغازین‌تر می‌شود، و چکش نیز در هیئت همانی که هست، یعنی در هیئت ابزار، بی‌پرده‌تر و ناپوشیده‌تر در معرض مواجهه قرار می‌گیرد (همان: ۲۰۵).

اما این ناپوشیدگی و آشکارگی در جهانی رخ می‌دهد که از قبل گشوده باشد. جهان در اصل باید گشوده باشد تا بتواند به نحوی از انحا جلوه‌ای روشن یابد. آن‌جا که تودستی‌ها درون جهانی برای پردازش فراگردینانه دسترس‌پذیر می‌گردند، جهان همواره پیشاپیش با این دسترس‌پذیری از پیش گشوده است (همان: ۲۲۱).

گشودگی<sup>۱</sup> جهان نیز در نسبت با دازاین مطرح می‌شود، زیرا دازاین از قبل در جهان سکنی دارد. هیدگر می‌گوید:

جهان چیزی است که در آن دازاین در مقام هستنده همواره پیشاپیش بوده است (همان). از این مطالب فهمیده می‌شود که دازاین خود در جهان بودن<sup>۲</sup> است و این در جهان بودن به نسبت بی‌واسطه دازاین با جهان و اشیاء درون جهان اشاره دارد. اشیاء جهان نیز در وهله اول به عنوان اموری عملی و تودستی برای دازاین آشکار می‌گردند و صرفاً پس از نقص در این مواجهه نخستین است که اشیاء به عنوان امور پیش‌دستی مورد مواجهه قرار می‌گیرند. لذا شناخت نظری و لحاظ کردن اشیاء به عنوان امور پیش‌دستی نیز از دل ملاحظه عملی اشیاء اشتقاق می‌یابد.

لازمه عیان ساختن آنچه صرفاً پیش‌دستی است آن است که شناخت ابتدا راهی به فراسوی آنچه در پردازشگری ما تودستی است باز کند (همان: ۲۱۱).

---

1. disclosure  
2. being-in-the-world

در نظر هیدگر صرفاً در پرتو برون ایستی<sup>۱</sup> دزاین و طرح امکانات او در درون جهان است که ما می‌توانیم نگاه نظری به موجودات داشته باشیم و آنها را بازنمایی کنیم. این که انسان به تصور و باز نمود موجودات از آن رو که موجوداتند تواناست و این که انسان می‌تواند از این باز نموده‌ها آگاهی داشته باشد در ذات برون‌ایستای (اگزیستانسیال) انسان بنیاد دارد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

### ۳-۳. نظریه مطابقت و انحراف از معنای اولیه حقیقت

در مباحث قبلی گفته شد که هیدگر معتقد است حقیقت در معنای اولیه‌اش به خود وجود تعلق می‌گرفت و به معنای ناپوشیدگی بود. این معنا از حقیقت به مرور فراموش شد و حقیقت در معنای مطابقت جایگزین آن شد. این فراموشی با افلاطون و آموزه ایده‌های او آغاز شد، زیرا در نظر افلاطون امر حقیقی، امری است که با ایده‌ها تطابق داشته باشد. هیدگر در آموزه افلاطون در باب حقیقت به این نکته اشاره می‌کند که در نظر افلاطون حقیقت هم به معنای ناپوشیدگی و هم به معنای صحت<sup>۲</sup> است. اما افلاطون تقدم را به ایده می‌دهد، زیرا این ایده خیر<sup>۴</sup> است که هم صحت شناخت و هم ناپوشیدگی امر شناخته شده را محقق می‌کند. لذا در فلسفه افلاطون علی‌رغم اینکه ناپوشیدگی تحت سیطره ایده قرار می‌گیرد، اما حقیقت در معنای ناپوشیدگی کاملاً فراموش نشده است (Heidegger, 1998: 178). در نظر هیدگر این دوگانگی و ابهام در تفکر ارسطو نیز وجود دارد، زیرا علی‌رغم اینکه ارسطو به اهمیت ناپوشیدگی به عنوان مشخصه اساسی موجودات اشاره می‌کند، او هم‌زمان معتقد است حقیقت و خطا در خود موجودات نیستند، بلکه در خرد هستند (Ibid). هیدگر معتقد است

1. existence

2. correctness

۳. هیدگر معتقد است این دو معنا از حقیقت بیش از هر جایی در تمثیل غار افلاطون خود را نشان می‌دهند؛ زیرا در این تمثیل به میزانی که فرد زندانی از زندان غار و عالم سایه‌ها فاصله می‌گیرد اشیاء و موجودات برای او ناپوشیده‌تر می‌شوند. اما این ناپوشیدگی نیز در پرتو مطابقت موجودات با حقیقی‌ترین موجود (ایده خیر) و در نتیجه صحت ادراک نفس قابل درک است. به همین دلیل افلاطون در کتاب هفتم جمهوری می‌گوید حقیقت و خرد هر دو از آثار ایده خیر هستند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۵۹).

4. the idea of the Good



در دورهٔ قرون وسطی و در تفکر آکوئیناس حقیقت دیگر معنای ناپوشیدگی نمی‌دهد، بلکه جایگاه آن خرد انسانی و یا خرد خداوند است. با شروع دورهٔ جدید و در تفکر دکارت، حقیقت در معنای مطابقت تقویت می‌شود و در ارتباط با سوژه فهمیده می‌شود. به طوری که دکارت معتقد است حقیقت و خطا در معنای حقیقی‌اش در هیچ جایی جز خرد انسانی نیست (Ibid: 178-179). هیدگر معتقد رواج نظریهٔ مطابقت و در نتیجه فراموشی وجود در دورهٔ جدید به اوج خودش می‌رسد. طرح نظریهٔ مطابقت سبب شد که انسان نسبت خودش را با وجود فراموش کند و موجودات را به عنوان متعلق شناسایی لحاظ کند. قبل از طرح و بسط این نظریه، اشیاء و پدیده‌ها بی‌واسطه برای دازاین آشکار می‌شدند. مراد از آشکار شدن هرگز چیزی چون رسیدن با واسطه و غیر مستقیم به چیزی از طریق استنتاج نیست (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۱۹).

فراموشی وجود به معنای آغاز مابعدالطبیعه است و آغاز مابعدالطبیعه نیز مصادف با فراموشی حقیقت در معنای اصلیش و طرح نظریهٔ مطابقت است.

از منظر متافیزیک، ذات حقیقت همواره به صورت اشتقاقی حقیقت شناخت و گزاره‌های مبین آن جلوه می‌کند، اما نامستوری می‌تواند اسبق و آغازین‌تر از حقیقت به مفهوم مطابقت<sup>۱</sup> باشد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۳۸).

به عبارت دیگر اگر منظور از حقیقت در معنای مطابقت، مطابقت شناخت و گزاره با امر واقع است، برای اینکه این گزاره بتواند با امر واقع منطبق شود، امر واقع باید خود را چنان که هست آشکار کند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۴). لذا حقیقت در معنای ناپوشیدگی و آشکارگی اشیاء، مقدم بر حقیقت در معنای مطابقت است و امکان طرح آن را فراهم می‌آورد. اما در طول تاریخ فلسفهٔ غرب از معنای اولیهٔ و ریشه‌ای حقیقت غفلت شده است و بر معنای دوم آن تأکید شده است. هیدگر معتقد است حتی زمانی که فلسفهٔ غربی در تفکر نیچه به تکامل نهایی خودش می‌رسد و او حقیقت را نوعی خطا می‌داند، نظریهٔ مطابقت نیز حضور دارد (Heidegger, 1998: 179). لذا غفلت از حقیقت در معنای ناپوشیدگی و طرح نظریهٔ مطابقت با افلاطون آغاز شده است و در نیچه به نهایت خودش رسیده است. این غفلت

سبب فراموشی وجود، فراموشی نسبت دازاین با موجودات و در نتیجه بی‌معنایی و بحران فکری تمدن غربی شده است.

#### ۴. مقایسه و تطبیق

۱. هیدگر و سهروردی با گذر از تعریف ارسطویی از انسان و با ارائه تلقی جدیدی از حقیقت انسان، مباحث مربوط به شناخت و معرفت را نیز از منظر جدیدی ملاحظه می‌کنند. سهروردی با تکیه بر مبحث نور و ارتباط آن با خودشناسی، نفس انسانی را موجودی می‌داند که ذات خود را بی‌واسطه ادراک می‌کند. او معتقد است تعریف حیوان ناطق برای انسان نمی‌تواند ذات انسان را نمایان کند. دلیل سهروردی این است که «حیوانیت» و «ناطقیت» اموری مبهم هستند و نمی‌توانند به شناخت ذات انسان کمک کنند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱-۲۰). سهروردی با توجه به تعریفی که از نور ارائه می‌دهد و با توجه به ارتباط نفس انسانی با نور معتقد می‌شود حقیقت انسان از طریق تعریفی مانند حیوان ناطق به دست نمی‌آید، بلکه هر گونه تعریفی از انسان مانند حیوان ناطق و ... در پرتو حقیقت نوری نفس محقق می‌شود.

وی [سهروردی] معتقد است که استعداد نطق، [امری] عرضی بوده و تابع حقیقت انسان است. بنابراین حیوان ناطق دلالت بر ذات انسان نمی‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

سهروردی حقیقت انسان را با نور مرتبط می‌کند و اساسی‌ترین ویژگی نور نیز این است که امری آشکار است و سبب آشکار شدن سایر امور نیز می‌شود. لذا اشیاء و پدیده‌ها برای اینکه آشکار شوند باید در معرض نور قرار بگیرند. به همین دلیل سهروردی معتقد است برای مشاهده یک شیء صرف نبود مانع و حجاب کفایت می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۵-۱۳۴). بنابراین مواجهه نخستین ما با اشیاء و پدیده‌ها از سنخ شناخت نظری و حصولی نیست و صرفاً پس از اینکه مشاهده و اشراق و پرتوافکنی محقق شد، شناخت استدلالی و برهانی مورد توجه قرار می‌گیرد.

هیدگر نیز با طرح پرسش از وجود و در راستای این پرسش، انسان را موجودی می‌داند که پرسندگی یکی از اطوار وجود آن است.

## ۲۹۱ نقد و بررسی نظریه مطابقت از منظر سهروردی و هیدگر

این هستنده را، که هر یک از خود ماست و پرسش یکی از امکانات هستی اوست، ما به دازاین اصطلاح می‌کنیم (هایدگر، ۱۳۸۸: ۷۳).

از آنجا که دازاین موجودی پیش‌دست نیست، لذا ما نمی‌توانیم تعریف ثابتی از انسان ارائه دهیم. دازاین موجودی است که با توجه به برون‌ایستی خودش همواره در قُرب و بُعد وجود حضور دارد و ما باید از کیستی آن پرسش کنیم (Inwood, 1999: 43). انتخاب واژه دازاین برای نامیدن انسان صرفاً یک جعل واژه نیست، بلکه این واژه برای نشان دادن نسبت انسان با وجود و حقیقت وجود است.

دازاین نامی است برای آنچه ابتدائاً همچون مقام یا، به عبارتی، همچون جایگاه حقیقت هستی تجربه می‌شود و آن گاه باید بر حسب این تجربه اندیشیده گردد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۴). لذا تعریف سنتی و ارسطویی از انسان نشان‌دهنده فراموشی حقیقت وجود و فراموشی ذات انسان به‌عنوان موجودی برون‌ایست است.

در همه جا، انسان، تبعیده شده از حقیقت هستی، به مثابه حیوان ناطق به دور خود می‌چرخد (هایدگر، ۱۳۸۴: ۳۰۳).

در تفکر هیدگر نیز اشیاء و پدیده‌ها، در وهله اول مورد مواجهه نظری - معرفتی دازاین قرار نمی‌گیرند، بلکه دازاین به کاربردپذیری آنها به عنوان ابزار توجه می‌کند. هیدگر به نقد نظر دکارت راجع به جهان و نسبت انسان با آن می‌پردازد و برخلاف دکارت معتقد است بین انسان و جهان فاصله‌ای نیست. لذا هیدگر معتقد است جهان نیاز به اثبات انسان ندارد، زیرا دازاین از همان آغاز درگیر جهان و موجودات درون جهانی است. در واقع دازاین امری جز در - جهان - بودن نیست و ما نمی‌توانیم جهان را به عنوان ابژه‌ای لحاظ کنیم که متعلق شناخت سوژه قرار می‌گیرد.

سوژه و ابژه با دازاین و جهان هیچ مطابقتی ندارند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

۲. هم هیدگر و هم سهروردی با توجه به تلقی خاصی که از انسان و همچنین نسبت انسان با موجودات دارند معتقدند برای اینکه موجودات برای انسان آشکار شوند لازم است اجازه این آشکارگی به آنها داده شود. در واقع این دو فیلسوف نوعی از پدیدارشناسی را بسط می‌دهند که علی‌رغم تفاوت‌های اساسی، وجوه شباهت زیادی نیز دارد. این دو

فیلسوف معتقدند دسترسی انسان به موجودات و اشیاء از طریق علم حصولی و استدلالی نیست، بلکه پدیده و اشیاء در وهله اول برای انسان حاضر می‌شوند. البته برای اینکه حضور اشیاء محقق شود باید موانع آشکارگی آنها برطرف شود تا آنها خود را نشان دهند. سهروردی با تأکید بر عنصر نور و ارتباط آن با نفس نوعی از معرفت‌شناسی را بسط می‌دهد که مبتنی بر فرآیند مشاهده - اشراق است. اشیاء و پدیده‌ها در پرتو اشراق و نورافکنی نفس خود را نشان می‌دهند و قابل مشاهده می‌گردند. این سنخ از معرفت که از آن به معرفت شهودی و اشراقی تعبیر می‌شود در پرتو ظهور نور نفس و در نتیجه ظهور و آشکارگی متعلق معرفت محقق می‌شود.

فاعل شناسا هنگامی که با متعلق شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به خاطر ظهورش درک می‌کند. این نوع ادراک که در نقد سهروردی از مشائیان مطرح شده، فراتر از سبک حملی علم است (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

هیدگر نیز تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل و البته با تقدم پدیدارشناسی متفکران یونانی درصدد است شیوه فهم دازاین از موجودات را توصیف کند. این فهم از سنخ فهم حملی و استدلالی نیست، بلکه فهمی است که مبتنی بر ظهور و حضور موجودات است. او در کتاب وجود و زمان از منظر فقه‌اللغه به اصطلاح پدیدارشناسی نگاه می‌کند و در نهایت تعریفی از این اصطلاح ارائه می‌دهد.

فونمولوژی یعنی خود را از جانب خود نشان دادن پدیدارها: به خودنشان‌دهنده مجال دادن تا از جانب خودش دیده شود به آن گونه که خودنشان‌دهنده خود را از جانب خود نشان دهد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

هیدگر معتقد است یونانیان به نحو اصیل‌تری خود-ظهوری<sup>۱</sup> پدیدارها را مورد تأمل قرار داده‌اند و وجود را آلتیثا، یعنی انکشاف یا نامستوری، خود-آشکاری، و خود-بروزی آنچه حاضر است تلقی می‌کردند (بیمل، ۱۳۹۳: ۳۲). از آنجا که موجودات ممکن است پوشیده و مستور باشند لذا با استفاده از پدیدارشناسی باید آنها را ناپوشیده کرد. ما درست از آن‌رو به پدیدارشناسی نیاز داریم که پدیدارها بدواً و غالباً داده نیستند.

---

1. self-manifestation

مستوری مفهوم مقابل پدیدار است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

۳. با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌شود هم سهروردی و هم هیدگر معتقدند نظریه مطابقت توانایی انکشاف حقیقت را ندارد. سهروردی با توجه به مبانی وجودشناسی خود، ارتباط و پیوستگی موجودات را در پرتو عنصر نور توضیح می‌دهد. در این ارتباط موجودات بی‌واسطه برای نفس انسانی حاضر می‌شوند و متعلق ادراک شهودی نفس قرار می‌گیرند. لذا شناخت و معرفت از طریق بحث و استدلال حاصل نمی‌شود، در نتیجه نظریه مطابقت نیز محلی از اعراب ندارد. زیرا مطابقت میان گزاره و حکم با متعلق شناسایی در جایی مطرح است که پای علم حصولی در میان باشد. در حکمت اشراقی به دلیل مواجهه مستقیم نفس با متعلق شناسایی، در مقام کشف و شهود نیازی به تصور و تصدیق نیست. صرفاً پس از این معرفت شهودی است که امکان طرح استدلال و برهان فراهم می‌آید.

این شناخت [شناخت شهودی] مشعر بر طریقی از ادراک بوده که به تجربه عرفانی اشاره دارد. به نظر سهروردی این تجربه زمینه ظهور فلسفه بحثی است که به طور روشمند و مثلاً توسط برهان ایجاد می‌شود (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

هیدگر نیز در پرتو توجه به حقیقت وجود و نسبت بی‌واسطه دازاین با موجودات به نقد نظریه مطابقت می‌پردازد. او معتقد است ریشه بحران فناورانه و علمی‌ای که گریبان‌گیر انسان دوره جدید شده به نظریه مطابقت افلاطون برمی‌گردد، زیرا این نظریه سبب فراموشی وجود شده است. هیدگر هم در باب ذات حقیقت و هم در آموزه افلاطون در باب حقیقت معتقد می‌شود زنده کردن تجربه یونانیان از ناپوشیدگی می‌تواند تمدن غرب را از نیست‌انگاری<sup>۱</sup> نجات دهد (Ralkowski, 2009: 95). او معتقد است قبل از افلاطون حقیقت به خود وجود تعلق داشت و موجودات پیوسته پوشیده و ناپوشیده می‌شدند و همین حضور و غیاب موجودات، به معنای حقیقت آنها بود.

ناپوشیدگی موجودات در پوشش‌برداری و به‌وسیله‌ی پوشش‌برداری رخ می‌دهد... ذات ناپوشیدگی، پوشش‌برداری است (Heidegger, 2002: 53).

افلاطون با طرح ایده‌ها به‌عنوان موجودات همیشه حاضر و تعیین آنها به‌عنوان حقیقت

اشیاء سبب فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی شد. برای افلاطون مطابقت موجودات با ایده‌ها اهمیت پیدا کرد و جدال پوشیدگی و ناپوشیدگی اهمیت خود را از دست داد. به عبارت دیگر در تفکر افلاطون ناپوشیدگی فراموش می‌شود، زیرا امر مقدم بر آن یعنی پوشیدگی اهمیت خود را از دست داده است.

۴. سهروردی و هیدگر با توجه به نقد نظریه مطابقت به نقد منطق ارسطویی نیز می‌پردازند. سهروردی با توجه مباحث وجودشناسی خود و در پرتو نظریه نور انتقادات خود را مطرح می‌کند. اکثر این انتقادات در راستای نقد علم حصولی و تأسیس معرفت‌شناسی اشراقی طرح می‌شوند. یکی از مهم‌ترین نقدها بر نظریه تعریف ارسطویی وارد می‌شود. سهروردی در حکمة‌الاشراق پس از تقسیم‌بندی معارف انسان به فطری و غیرفطری و ارتباط این معارف با نور به بحث تعریف می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸). او در ادامه به نقد نظریه معرفت نزد فیلسوفان مشایی می‌پردازد و معتقد می‌شود ما از طریق مشخص کردن حد و رسم نمی‌توانیم اشیاء و پدیده‌ها را بشناسیم (همان: ۲۱-۲۰). در نظر سهروردی شناخت اشیاء در پرتو نور محقق می‌شود و از سنخ اضافه اشراقی است. در واقع معرفت اشراقی وابسته به برشمردن ذاتیات و از سنخ تصور و تصدیق نیست، بلکه این معرفت در پرتو خودآگاهی نفس و پرتوافکنی آن در یک لحظه صورت می‌پذیرد و لذا امری استدلالی و حمله نیست. البته سهروردی مقام منطق را نادیده نمی‌گیرد و به‌طور کلی آن را رد نمی‌کند، بلکه آن را در مرتبه پس از شناخت شهودی و در نسبت با معرفت اشراقی لحاظ می‌کند.

ویژگی مقام منطق در اندیشه اشراقی متکی به قابلیت بالقوه نفس است که روح قدسی بر آن تأکید کرده و آدمی را در برابر احکام و نیز استنباط‌های خطا حفظ می‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۸).

هیدگر نیز در راستای طرح پرسش از وجود و با توجه به تقدم دادن تفکر<sup>۱</sup> بر مابعدالطبیعه و فلسفه معتقد است با شکل‌گیری فلسفه و آغاز مابعدالطبیعه هم معنای حقیقت تغییر پیدا کرد و هم منطق به‌عنوان ابزاری برای این حقیقت تغییر یافته لحاظ شد. در نظر او

---

1. thinking

قبل از افلاطون، حقیقت به خود وجود تعلق می گرفت و نیازی به معیار منطق برای اعتبارسنجی تفکر نبود. با شکل گیری مابعدالطبیعه و انحراف تفکر، منطق و سایر دانشها شکل گرفتند.

قبل از این دوران اندیشمندان نه منطق را می شناختند و نه اخلاق را و نه فیزیک را. با این همه اندیشه آنها نه غیر منطقی بود و نه غیر اخلاقی (هایدگر، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

لوگوس<sup>۱</sup> در معنای اولیه اش به چیزی که گفتار درباره آن است مجال دیده شدن می داد. این معنا بعدها تغییر می کند و لوگوس به منطق تنزل داده می شود، زیرا فیلسوفان گزاره را محل حقیقت در نظر گرفتند و لوگوس را پیوند الفاظ در نظر گرفتند. این متفکران درصدد بودند از طریق الفاظ به تصورات و سپس به خود اشیاء گذر کنند. چنین امری سبب فراموشی معنای اصیل لوگوس شد.

آنچه در وراء ردیف واژه ها ضرورتاً به لوگوس (گفتار) متعلق است نخست چگونه دریافته می گردد؟ می تواند بود که درست همین پیش آمدن از لوگوس به عنوان ردیف واژه ها، دیگر عناصر مقوم لوگوس را در معرض سوء تفاهمی بیاورد (هایدگر، ۱۳۹۷: ۲۶۱). هیدگر معتقد است بحران کنونی غرب در نتیجه فراموشی وجود و لحاظ کردن تفکر به عنوان تکنیک است. در تعبیر تکنیکی از تفکر، وجود به مثابه عنصر تفکر، متروک شده است. در چنین تعبیری از تفکر، منطق تقدیس می شود و تفکر را بر اساس آن می سنجند. چنین سنجشی همانند سنجش قوای ماهی مطابق ظرفیتی است که او برای زندگی در خشکی دارد (هایدگر، ۱۳۸۴، ۸۴-۲۸۳). لذا هیدگر معتقد است تفکر اصیل را نمی توان با معیار منطق ارزیابی کرد، زیرا منطق دانشی است که پس از انحراف تفکر و هم زمان با شکل گیری فلسفه و مابعدالطبیعه تدوین شده است.

## ۵. ارزیابی و نتیجه گیری

نظریه مطابقت به عنوان یکی از نظریات غالب در حیطه معرفت شناسی همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. بر اساس این نظریه برای حقیقی بودن یک گزاره لازم است میان آن

---

1. logos

گزاره و امر واقع تطابق وجود داشته باشد. هم در سنت فلسفی غرب و هم در سنت فلسفی اسلامی بر نظریهٔ مطابقت تأکید شده است و این نظریه به‌عنوان معیاری برای تشخیص حقیقت از خطا لحاظ شده است. سهروردی و هیدگر ضمن توجه به سنت فکری - فلسفی خود و البته با نقد این سنت فکری در صدد هستند به امری مقدم بر این نظریه اشاره کنند که حقیقت و نا-حقیقت در پرتو آن تعیین می‌شود. در پرتو توجه به این امر مقدم، این دو فیلسوف منطق را نیز نقد می‌کنند و شناخت حملی و حصولی حاصل از آن را در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌دهند. البته سهروردی و هیدگر از دو منظر متفاوت به این مسئله نظر می‌کنند. سهروردی از منظر معرفت‌شهودی - اشراقی به نقد نظریهٔ مطابقت می‌پردازد و معتقد است شناخت شهودی و تجربهٔ عرفانی نفس یقینی‌ترین نوع معرفت است و یقینی بودن آن در گرو به کار بردن منطق و استدلال نیست. البته سهروردی به‌عنوان یک فیلسوف همچنان علم استدلالی را می‌پذیرد، اما آن را در مرتبهٔ مؤخر از کشف و شهود قرار می‌دهد. لذا با وجود اینکه سهروردی معرفت اشراقی را بی‌نیاز از دلیل و استدلال می‌داند اما در مواردی از منطق به عنوان ابزاری برای ارزیابی و البته حفظ این معرفت یاد می‌کند. هیدگر نیز از منظر پدیدارشناسی به نقد علم حصولی و استدلالی می‌پردازد و معتقد است مواجههٔ نخستین دازاین با اشیاء و پدیده‌ها از سنخ شناخت نظری نیست و آنها در وهلهٔ اول متعلق شناسایی ما قرار نمی‌گیرند. هیدگر نظریهٔ مطابقت و طرح و بسط دانش منطق را به‌عنوان انحراف تفکر لحاظ می‌کند و معتقد است تفکر اصیل نیازی به منطق ندارد. بنابراین برخلاف سهروردی که نظریهٔ مطابقت را در مرتبهٔ پس از معرفت شهودی لحاظ می‌کند و همچنان جایگاه منطق را در فلسفه‌اش حفظ می‌کند، هیدگر جایگاهی برای منطق قائل نیست و معیاری برای سنجش تفکرش لحاظ نمی‌کند. شاید به همین دلیل باشد که در نظر برخی محققان تفکر هیدگر خصوصاً در دورهٔ متأخرش حالتی شبه عرفانی پیدا می‌کند.



## منابع

- افلاطون. (۱۳۸۰) **دوره کامل آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
- ارسطو. (۱۳۸۹)، **متافیزیک**، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، چاپ پنجم.
- امین رضوی، مهدی. (۱۳۷۷). **سهروردی و مکتب اشراق**، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- بیمل، والتر. (۱۳۹۳). **بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر**، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همو. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). **شرح حکمة الاشراق**، تصحیح حسین ضیایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبد الله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ضیایی، حسین. (۱۳۸۴). **معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی**، ترجمه سیما سادات نوربخش، تهران، فرزانه روز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴). **«نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی»**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، تهران، نشر نی، صص. ۲۸۱-۳۱۸، چاپ چهارم.
- همو. (۱۳۸۷). **متافیزیک چیست؟**، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، چاپ پنجم.
- همو. (۱۳۸۸). **هستی و زمان**، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، چاپ سوم.
- همو. (۱۳۹۴). **سرآغاز کار هنری**، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، هرمس. چاپ ششم.
- همو. (۱۳۹۷). **مسائل اساسی پدیدارشناسی**، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، انتشارات مینوی خرد، چاپ سوم.

یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۲، تهران، سمت.

Freidlaender. P. (1969). *Plato: An Introduction*, Translated by H. Meyerhoff, Second Edition, Princeton University Press.

Heidegger. M. (1998). "Plato's Doctrine of Truth", Translated by Thomas Sheehan, *Pathmarks*, Edited by William McNeill, Cambridge University Press, pp. 155-82.

Heidegger. M. (2002). *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, Translated by Ted Sadler, Continuum.

Inwood. M. (1999). *A Heidegger dictionary*, Oxford, Blackwell.

Ralkowski. M. A. (2009). *Heidegger's Platonism*, London, Continuum.

## **Critique of the Correspondence Theory of Truth: Perspectives of Suhrawardi and Heidegger**

Kazem Hani<sup>1</sup>

### **Abstract**

Although the roots of the correspondence theory of truth can be traced back to Plato's doctrine of ideas, its formal proposal and development occur within Aristotle's philosophy. According to Aristotle, truth signifies the correspondence of a judgment or statement with reality, while falsehood denotes non-correspondence. Since Aristotle's time, despite various shifts, the correspondence theory has remained one of the dominant theories in epistemology. However, some philosophers, while acknowledging the correspondence theory, have pointed to a more fundamental concept that makes this theory possible. Heidegger and Suhrawardi, in their critiques of the philosophical traditions preceding them, emphasize that the basic understanding of humanity and its relationship to objects and phenomena is not fundamentally a matter of propositions or judgments. This raises an important question: what precedes propositional truth and provides the foundation for truth in the sense of correspondence? Using a descriptive-analytical method, this article explores this question from the perspectives of Suhrawardi and Heidegger. Heidegger argues that truth in the sense of "unhiddenness" (Aletheia) is the primary meaning of truth, and that the forgetting of this meaning has led to the reduction of truth to correspondence. Suhrawardi similarly contends that truth, in the sense of the intuition of objects, precedes the correspondence theory. Both Heidegger and Suhrawardi believe that the correspondence theory lacks the necessary efficacy for revealing the nature of truth.

**Keywords:** Suhrawardi, Heidegger, Correspondence Theory, Unhiddenness, Intuitive Knowledge.

---

1. PhD of Philosophy. Allameh Tabataba'i University. Tehran. Iran. kazem.hani1394@gmail.com

## From Mind to Language: A Genealogy of John Locke's Linguistic Theory and the Challenges of Its Interpretation

Hasan Mehrnia<sup>1</sup>

### Abstract

The relationship between language and reality, the role of language in thought, and the structure and function of language have been central concerns in philosophy since antiquity. These topics gained prominence in psychology and linguistics during the 17th and 18th centuries. This paper explores the connection between language and mind in John Locke's philosophy, with a focus on both traditional and modern interpretations of his views. By analyzing Locke's epistemological and linguistic ideas, particularly as presented in *An Essay Concerning Human Understanding* and *Some Thoughts Concerning Education*, this paper concludes that Locke advocates for a theory of language as a system of codes. In Locke's view, words serve as symbols of mental concepts, and language reflects cultural reality. However, due to the complexity and subtlety of his thought, the diversity of philosophical and ideological assumptions, historical developments in philosophy and linguistics, and the inherent ambiguity in Locke's writings, his theory has been interpreted in four distinct ways: traditional, structuralist, pragmatic, and feminist. This paper examines and critiques these four interpretive approaches, assessing their strengths and weaknesses. Its aim is to offer a clear philosophical interpretation of Locke's linguistic theory, avoiding the influence of political, social, ideological, and feminist controversies.

**Keywords:** Locke, Language, Mind, Pragmatism, Structuralism, Feminism.

---

1. Assistant Professor of Philosophy, Farabi College, University of Tehran, Iran. hmehrnian@ut.ac.ir.

## Applying Platonic Solutions to Counter Sophism in Addressing Cyber Space Dilemmas

Parastoo Mesbahi Jamshid <sup>1</sup>  
Maryam Soltani Kouhanestani <sup>2</sup>

### Abstract

The sophistic manipulation of cyberspace by modern individuals mirrors the epistemological dilemmas faced in ancient Greece, originally provoked by the Sophists and addressed by the wisdom of Socrates, and most notably, Plato. This research explores whether Plato's opposition to the Sophists can offer solutions to the contemporary challenges posed by cyberspace, which often serves as a platform for modern-day sophistry. Using a descriptive-analytical approach, the study reveals that while the structure and content of cyberspace do not entirely align with the nature of the Sophists' methods, and the creation of virtual space serves a purpose distinct from the various forms of sophistry promoted by false philosophers, there is a notable practical resemblance between the two. The parallels between sophistry and certain dilemmas in cyberspace become evident through elements such as the substitution of imagination for truth, belief for knowledge, the neglect of understanding human nature, and the prioritization of speech or writing over substance. In light of the Platonic approach, the solution to cyberspace issues lies in emphasizing two core elements: "rationality" and "spirituality." Plato's critique of the Sophists offers a wisdom-based framework that can guide ordinary users in navigating the complexities of cyberspace.

**keywords:** Cyberspace, Sophistry, Plato, Rationality, Spirituality.

---

1. Assistant professor, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). p.mesbahij@cfu.ac.ir.

2. Associate Professor of Philosophy University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran. m.soltani@uma.ac.ir.

## An Analytical Approach to Nahj al-Balagheh: A Foundational Data Study

Seyed Jalil Emami Meybodi<sup>1</sup>

Kamal Sahraei Ardakani<sup>2</sup>

Yaser Rezapour Mirsaleh<sup>3</sup>

Ali Mohammad Mirjalili<sup>4</sup>

### Abstract

The current research was conducted with the aim of developing a model of thought based on the teachings of Nahj al-Balagheh. This study employs the qualitative research method of grounded theory, following the Strauss and Corbin approach. The statistical population consists of all the propositions found in the book Nahj al-Balagheh, and the sample selection method is theoretical sampling, focusing on the propositions issued by Imam Ali (a.s.) regarding contemplation. The data were analyzed using three methods: open, axial, and selective coding. The research findings indicate that human nature, the desire for knowledge, responsibility, and will are among the causal conditions for contemplation. Faith, awe, the benefit of the heart, hearing and sight, the religion of Islam, and the phenomenon of death are the contextual conditions for contemplation. In Nahj al-Balagheh's perspective, the use of intellect, limitations, relationships, mundaneness, and impressionability are the intervening conditions affecting thought. The strategies for thinking include questioning, tolerating ambiguity, comprehensiveness, consultation, avoiding excommunication, and rejecting determinism in the outcomes of thought. Knowledge of God, trust, and friendship are among the consequences of contemplation. The model of thinking presented in Nahj al-Balagheh not only incorporates many common views on the nature of thought but also introduces unique aspects, such as critiques of sense perception, reason, and mathematical thinking, as well as the comprehensiveness of wonder and the role of love, which distinguish it from other models.

**Keywords:** Imam Ali (a.s.), Contemplation, Nahj al-Balagheh, Qualitative Research, Grounded Theory.

---

1. Ph.D. Student of Science and Education, Nahj al-Balagheh, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Maybod University, Maybod, Iran. sgey255@yahoo.com.

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. (Corresponding Author). Sahraei@meybod.ac.ir.

3. Associate Professor of Counseling Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ardakan University, Ardakan, Iran. Y.Rezapour@ardakan.ac.ir.

4. Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. almirjalili@meybod.ac.ir.

## Moral Cognitivism and Noncognitivism

Majid Taiebi Jebeli<sup>1</sup>  
Mohammad Shokri<sup>2</sup>  
Enshaallah Rahmati<sup>3</sup>

### Abstract

One of the central issues in the epistemology of ethics is the question of whether moral cognition is possible. This article investigates moral beliefs as propositions, exploring whether these propositions, which may be derived from factual realities, expressions of desires and tendencies, expressions of feelings, or even imperatives, can be deemed right or wrong. Humans are frequently capable of performing moral actions, yet they often lack the ability to articulate or argue for their moral reasoning. Although individuals may not express certainty regarding their moral cognition, they engage in moral actions, regardless of whether those actions are deemed right or wrong. The first section of this article addresses individuals' confidence and intuition concerning moral cognition and action. The second section explores moral cognitivism, which posits that moral propositions convey a form of knowledge and can be objectively right or wrong. However, there are philosophical currents in ethics that challenge the possibility of moral cognition. These opposing currents are known as non-cognitivism and moral skepticism. Non-cognitivists argue that moral imperatives and propositions do not represent beliefs about factual realities and cannot be evaluated as true or false. While skeptics concede that humans may hold moral beliefs, they assert that these beliefs are entirely unjustified. This article examines these debates in detail.

**Keywords:** Moral knowledge, Non-cognitivism, Skepticism, Moral propositions, Moral beliefs

---

1. Ph.D. Student of Philosophy, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Tehran, Iran. majid.t.j1981@gmail.com.

2. Assistant Professor of Philosophy Department, Faculty of Human Science, Islamic Azad University, Tehran. North Branch, Tehran, Iran, (Responsible Author). mohammadshokry44@gmail.com.

3. Professor of Department of Religions, Mysticism, and Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran. n.sophia1388@gmail.com.

## **An Analysis and Review of the Epistemological Foundations of Philosophical Counseling \***

Seyed Hesam Hosaini<sup>1</sup>  
Akbar Rahnama<sup>2</sup>  
Mehdi Sobhaninejad<sup>3</sup>

### **Abstract**

This study was conducted with the aim of exploring and elucidating the epistemological foundations of philosophical counseling. Given that the researcher's objective is to expand theoretical knowledge within the domain of philosophical counseling, this research is classified as theoretical or fundamental in nature and follows a qualitative and philosophical approach. To gather data and achieve the research objectives, methods such as conceptual analysis, interpretation, and conceptualization, were employed, guided by the research questions. According to the findings, in philosophical counseling, knowledge is viewed as a human achievement derived from the construction of meanings and the evaluation of human realities. Thus, in this context, the subject of knowledge is centered on the individual, and human knowledge is always open to reconsideration and evaluation. This approach is built upon six epistemological foundations: the inseparability of knowledge and human existence, the distinction between genuine and false knowledge, the experiential and cross-cultural nature of knowledge, the transcendence of discursive knowledge and the fundamental transformation of reference points, the importance of indirect and critical knowledge, and self-awareness. The primary sources of knowledge acquisition in philosophical counseling are rooted in ontological inquiry, while the principal means of acquiring knowledge include dialogue, formal logic, phenomenology, the examination and analysis of clients' experiences, and linguistic analysis. The study concludes that the epistemological foundations of philosophical counseling significantly influence the methodological preferences of philosophical counselors.

**Keywords:** Philosophical counseling, foundation, epistemology, worldview

---

\* This article is derived from Seyyed Hesam Hosseini's Ph.D. dissertation, titled "An Explanation of the Epistemological Foundations of Philosophical Counseling Based on Socratic Dialogue and Its Theoretical Framework in Educational Counseling," conducted under the supervision of the corresponding author.

1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Education, Faculty Educational Sciences, University of Shahed, Tehran, Iran. (Corresponding Author) s.hesam\_h@yahoo.com.

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences, University of Shahed, Tehran, Iran. rahnama@shahed.ac.ir.

3. Associate Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences, University of Shahed, Tehran, Iran. sobhaninejad@shahed.ac.ir.



## Positivist horizons in Iranian Islamic historiography

Amirhossein Hatami<sup>1</sup>  
Meysam Akbarzadeh<sup>2</sup>

### Abstract

Positivist historiography is a form of modern historiography that emerged in the 19th century under the influence of the spread of positivism. This approach emphasizes the primacy of experience and observation, the separation of objective propositions from value judgments, the attempt to document history as it truly occurred, and the reliance on original sources and documentation. For positivists, the historian is viewed as an accurate and trustworthy reporter whose role is to discover the past rather than reconstruct it, relying on authentic documents and evidence. In this view, the external objective world—history as a series of past events—awaits realistic discovery by the historian. Without imposing a modern concept on pre-modern epistemology, this article seeks to address the following question: Are there signs or examples of historiography based on positivist assumptions within the tradition of Iranian-Islamic historiography? The research findings suggest that prominent Muslim historians such as Biruni, Meskawayh, Maghdisi, Yaqoubi, Masoudi, Hamza Esfahani, and others adhered to principles and methods later embraced by positivist historians in the 19th and 20th centuries.

**Key words:** Islamic Historiography, Positivist Historiography, Experience, Observation.

---

1. Associate Professor, Department of History, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (corresponding author) hatami@hum.ikiu.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam Noor University, Qazvin, Iran. dr.m.akbarzadeh@gmail.com.

## **The Goals and Principles of Learning Based on the Epistemological Foundations of Educational Neuroscience**

Ghader Faraghi<sup>1</sup>

Mohsen Farmahini Farahani<sup>2</sup>

Mohammad Hasan Mirza Mohammadi<sup>3</sup>

### **Abstract**

The purpose of this article is to identify the goals and principles of learning based on the epistemological foundations of educational neuroscience. Using a documentary method and conceptual analysis, this research explores both first-order and second-order epistemological foundations of educational neuroscience. Through the method of progressive inference, as adapted by Frankena, the study derives the goals and principles of learning based on these epistemological foundations, utilizing two practical analogies. Some of the key goals identified through this approach include: relevance to life, the ability to describe problem-solving and learning processes, the comprehensive study of the mind, optimal learning, education tailored to individual differences, and the production of valid and useful knowledge. The corresponding principles, derived from these goals and second-order epistemological foundations, include the principle of embodiment, the principle of non-linear learning, the principle of neuroplasticity, the principle of relaxed consciousness, the principle of brain integration, and the principle of creating attention and focusing on learning. The findings of this research have the potential to enhance the learning process in classroom settings. However, to increase their applicability and validity, it is essential to integrate these insights with broader educational science. By merging these two fields, significant advancements in the domain of learning could be achieved.

**Keywords:** Epistemology, Educational Neuroscience, Learning, Learning Goals, Learning Principles.

---

1. Ph.D. Student of Philosophy of Education, Shahed University, Tehran, Iran.  
ghader.faraghi@yahoo.com

2. Professor of Educational Sciences Department, Shahed University, Tehran, Iran.  
(Corresponding Author). farmahinifar@gmail.com

3. Professor of Educational Sciences Department, Shahed University, Tehran, Iran.  
mir.educated@gmail.com

## A Comparative Study of Wittgenstein and G.E. Moore on the Concepts of Knowledge and Certainty

Mohammad Saied Abdollahi<sup>1</sup>

Mohammad Ali Abdollahi<sup>2</sup>

### Abstract

Although contemporary debates on knowledge have expanded, the question of the possibility of knowledge and certainty remains the foundational issue in epistemological discussions. Ludwig Wittgenstein and G.E. Moore, two prominent philosophers of the 20th century, hold significant positions in this discourse, often in opposition to one another. Moore is the only philosopher explicitly mentioned in Wittgenstein's *On Certainty*, and it is Moore's views on knowledge that serve as a springboard for Wittgenstein's reflections on knowledge and certainty. In response to skepticism and the problem of the possibility of knowledge, Moore asserts that there are certain facts that we know with certainty. He famously lists propositions—such as "Here is a hand"—which, according to him, are examples of knowledge that we can be certain of. Wittgenstein's reaction to Moore's claims is both critical and constructive. He argues that Moore's propositions, like "Here is a hand," do not function as examples of knowledge in the way Moore suggests; they are not correctly used as such. Wittgenstein distinguishes between knowledge and certainty, contending that they belong to different categories. However, Wittgenstein does agree with Moore in assigning these propositions a unique role within our epistemic system. His critique does not diminish the epistemological significance of Moore's propositions but rather provides a more fundamental grounding for them.

**Keywords:** Wittgenstein, Moore, knowledge, Certainty, Hinge Propositions

---

1. Ph. D. Student of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. m.saied.abdollahi@ut.ac.ir.

2. Associate Professor, Department of Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. (Corresponding Author). abdollahi@ut.ac.ir.

## **The Feasibility of Analytical Philosophy of Language in Addressing Misunderstandings Related to Drug Abuse**

Fattan Dehghani <sup>1</sup>

Mohammad Raayat Jahromi <sup>2</sup>

### **Abstract**

The global issue of drug addiction remains a significant challenge in modern society. Despite numerous efforts, no definitive cure for addiction has been found. One of the persistent obstacles in tackling this problem is the confusion and misunderstandings that arise from language—both on the part of those seeking help and the professionals offering it. A philosophical analysis of the language used in this context could offer a valuable approach to addressing these issues. Analytical philosophy, in particular, has the potential to clarify such misunderstandings, leading to a more effective comprehension of addiction. This article explores how analytical philosophy can aid in addressing drug abuse by focusing on four key areas: 1) analyzing the structure of language to resolve ambiguities, 2) examining the relationship between meaning and application, 3) studying the language and context specific to drug abuse, and 4) investigating the connection between truth and application. By applying the insights of analytical philosophy, we can enhance our understanding of the linguistic misunderstandings surrounding addiction and potentially improve our strategies for addressing this critical issue.

**Keywords:** Philosophical Analysis, Linguistic Misunderstandings, Drug Addiction, Drug Abuse.

---

1. M.A in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. [fattan@gmail.com](mailto:fattan@gmail.com).

2. Associate Professor in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (Corresponding Author). [raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir](mailto:raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir).

## **An Examination of the Role of Imagination in the Epistemology of Al-Farabi and Spinoza**

Fatemeh shoushtari<sup>1</sup>  
Azizollah Afshar Kermani<sup>2</sup>

### **Abstract**

This article explores the role of imaginative perceptions in the epistemology of Al-Farabi and Spinoza using a descriptive-analytical method. It highlights their commonalities and differences while explaining the underlying causes. Both Al-Farabi and Spinoza emphasize the significance and utility of imagination. For both thinkers, imaginative cognition constitutes a crucial component of human perception. Al-Farabi views the imagination as the faculty responsible for recalling sensory forms after they are no longer present and for analyzing and combining these forms in the absence of sensory observation. This function allows individuals not only to transcend immediate sensory perception and recognize external observations and their similarities but also to prepare the mind for more abstract, general cognition. In this sense, the imaginative faculty serves as a bridge connecting sensory perceptions with intellectual perceptions. Spinoza, on the other hand, regards perception derived from the body's impressions of the external world as a vague or imaginative perception. He argues that this type of perception does not provide knowledge about the true nature of objects or their relationships; rather, it offers only vague ideas that are practically useful for everyday life. While Al-Farabi affirms the realism of imaginative sensory perception, Spinoza assigns it practical, rather than theoretical, value. For Spinoza, imagination encompasses sensory, experiential, and imaginative perceptions, as well as knowledge derived from the repetition of general concepts, including false notions.

**Keywords:** Intellect, Imagination, Divine Revelation, Al-Farabi, Spinoza.

---

1. Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. dr.shoushtari@yahoo.com.

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). k.afshar.a@gmail.com.

## **An Examination of the Concept of the Body of Consciousness from the Perspective of Maurice Merleau-Ponty and Its Analysis in Impressionist Art: A Study Centered on the Works of Claude Monet**

Elham Asgari Abyaneh<sup>1</sup>  
Mohammad Reza Sharifzadeh<sup>2</sup>  
Abolfazl Davodi Roknabadi<sup>3</sup>  
Mostafa Mokhtabad Amrai<sup>4</sup>

### **Abstract**

Merleau-Ponty, like other existentialist philosophers, posits that every individual occupies a unique situation, position, and existence within the world. This existence arises from the notion of being-in-the-world, and, conversely, from their perspective, individuals experience the world through this unique situation and being-in-the-world. The body, in turn, enables the living individual to discover and situate themselves within their existence. This article seeks to evaluate Merleau-Ponty's perspective on these two concepts through an analysis of Impressionist art, specifically the works of Claude Monet. Monet's paintings exemplify Merleau-Ponty's concept of the "body of consciousness," illustrating the artist's perception of his lived situation and his embodied experience of being-in-the-world. In Merleau-Ponty's interpretation, this being-in-the-world mirrors the Impressionist approach to representation, which informs their artistic style. The central question of this article is whether, given Merleau-Ponty's assertion that human connection with the external world is fundamentally rooted in sensory perception, the Impressionists—particularly Claude Monet—share a similar approach in their depictions of the external world. Monet's use of light to achieve a unique sensory and visual perception of the world aligns his artistic vision with Merleau-Ponty's philosophical framework.

**Keywords:** Perception, Body of Consciousness, Merleau - Ponty, Impressionism, Claude Monet.

---

1. Ph.D. Student in Philosophy Of Art, Department of Philosophy of Art, Faculty of Art, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Hk.elham@yahoo.com.

2. Art Research Professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Art, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran .(Corresponding Author).  
Moh.sharifzade@iauctb.ac.ir.

3. Art Research Professor, Design & Clothing Department, Yazad Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran. davodi@iauyazd.ac.ir.

4. Art Research Professor, Dramatic Literature Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. mokhtabm@modares.ac.ir.



## Content (English Abstracts)

<b>An Examination of the Concept of the Body of Consciousness from the Perspective of Maurice Merleau-Ponty and Its Analysis in Impressionist Art: A Study Centered on the Works of Claude Monet.....</b>	<b>4</b>
<i>Elham Asgari Abyaneh, Mohammad Reza Sharifzadeh, Abolfazl Davodi Roknabadi, Mostafa Mokhtabad Amrai</i>	
<b>An Examination of the Role of Imagination in the Epistemology of Al-Farabi and Spinoza .....</b>	<b>5</b>
<i>Fatemeh shoushtari, Azizollah Afshar Kermani</i>	
<b>The Feasibility of Analytical Philosophy of Language in Addressing Misunderstandings Related to Drug Abuse.....</b>	<b>6</b>
<i>Fattan Dehghani, Mohammad Raayat Jahromi</i>	
<b>A Comparative Study of Wittgenstein and G.E. Moore on the Concepts of Knowledge and Certainty .....</b>	<b>7</b>
<i>Mohammad Saied Abdollahi, Mohammad Ali Abdollahi</i>	
<b>The Goals and Principles of Learning Based on the Epistemological Foundations of Educational Neuroscience .....</b>	<b>8</b>
<i>Ghader Faraghi, Mohsen Farmahini Farahani, Mohammad Hasan Mirza Mohammadi</i>	
<b>Positivist horizons in Iranian Islamic historiography .....</b>	<b>9</b>
<i>Amirhossein Hatami, Meysam Akbarzadeh</i>	
<b>An Analysis and Review of the Epistemological Foundations of Philosophical Counseling.....</b>	<b>10</b>
<i>Seyed Hesam Hosaini, Akbar Rahnama, Mehdi Sobhaninejad</i>	
<b>Moral Cognitivism and Noncognitivism.....</b>	<b>11</b>
<i>Majid Taiebi Jebeli, Mohammad Shokri, Enshaallah Rahmati</i>	
<b>An Analytical Approach to Nahj al-Balagheh:A Foundational Data Study.....</b>	<b>12</b>
<i>Seyed Jalil Emami Meybodi, Kamal Sahraei Ardakani, Yaser Rezapour Mirsaleh, Ali Mohammad Mirjalili</i>	
<b>Applying Platonic Solutions to Counter Sophism in Addressing Cyber Space Dilemmas.....</b>	<b>13</b>
<i>Parastoo Mesbahi Jamshid, Maryam Soltani Kouhanestani</i>	
<b>From Mind to Language: A Genealogy of John Locke's Linguistic Theory and the Challenges of Its Interpretation .....</b>	<b>14</b>
<i>Hasan Mehrnia</i>	
<b>Critique of the Correspondence Theory of Truth: Perspectives of Suhrawardi and Heidegger.....</b>	<b>15</b>
<i>Kazem Hani</i>	



**Content (English Abstracts)**  
**The Epistemological Research**  
**Vol. 13, No. 27, Spring & Summer 2024**

**Concessionaire:** Central Tehran Branch, Islamic Azad University (IAUCTB)

**Director-in-Charge:** Dr. Mohammad Akvan

**Translator:** Qodratullo Qorbani

**Managing Director:** Dr. Azizollah Afshar Kermani

**Editor:** Azizallah Afshar Kermani

**Technical Supervisor:** Reza Ghasemi

**Cover:** Publishers of ayne ahmad

**Editor-in-Chief:** Dr. Mehdi Najafiafra

**Publisher: Islamic Azad University Press**

**Editorial Board**

<b>Musa Akrami</b>	<i>Professor, Islamic Azad University, Science and Research branch</i>
<b>Einollah Khademi</b>	<i>Professor, Shahid Rajaee Teacher Training University</i>
<b>Samad Dilmaghani Movahed</b>	<i>Professor, Kharazmi University</i>
<b>Mehdi Najafiafra</b>	<i>Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
<b>Azizollah Afshar Kermani</b>	<i>Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
<b>Mohammad Akvan</b>	<i>Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
<b>Jalal Peykani</b>	<i>Associate Professor, Payam Noor University of Tabriz</i>
<b>A'la Tourani</b>	<i>Associate Professor, Al-Zabra University</i>
<b>Insha-allah Rahmati</b>	<i>Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
<b>Morteza Shajari</b>	<i>Associate Professor, University of Tabriz</i>
<b>Seyyed Mostafa Sharaeeni</b>	<i>Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies</i>

The Epistemological Research is indexing in: ISC ([www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)), SID ([www.sid.ir](http://www.sid.ir)).

**Address:** 6th Floor, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Sadrzadeh University Complex, Opposite Shemiran Turn, Islamic Revolution St., Tehran, Iran.

**Tel & Fax:** 02177528726

**Email:** [a.hekmat90@yahoo.com](mailto:a.hekmat90@yahoo.com)

**Web Site:** <http://aadab.iauctb.ac.ir>

**Note:**

- For sending paper or reading author's guide please visit: [aadab.iauctb.ac.ir](http://aadab.iauctb.ac.ir)
- Opinions Expressed in this journal do not necessarily reflect the views of the journal and university.

*In The Name Of God*

# **The Epistemological Research**

**Biannual Journal of  
Islamic Azad University, Central Tehran Branch**

Literature & Humanity Faculty  
Islamic Philosophy and Theology Department

**ISSN: 2423-4982**  
Vol. 13, No. 27, Spring & Summer 2024