



فلسفه تحلیلی

دو فصلنامه‌ی تخصصی

سال هجدهم، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱

- رابطه‌ی هنر و سیاست از دیدگاه ژان فرانسوا لیوتار (۵-۳۰)
الهام احمدی و مریم بختیاریان
- تبیین و نقد عناصر معنویت از دیدگاه کیس وآیمن (۳۱-۴۹)
محمدحسین ایراندوست
- ارزیابی انتقادات سوزان هاگ بر آراء ضد موجه‌سازی معرفت‌شناختی پوپر (۵۱-۷۷)
مهدی پروجردی، علیرضا منصوری و رضا عزیزی نژاد
- جایگاه حرکت در مراتب ادراکی فضاها‌ی معماری، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا (۷۹-۱۰۲)
مهدی بنی‌اسدی باغمیرانی، سید بهشید حسینی و آزاده شاهچراغی
- مواجهه‌ی با معماری به‌مثابه‌ی زُخداد نزد دریدا (۱۰۳-۱۳۰)
شراره تیموری و شمس الملوک مصطفوی
- مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ج.ا. مور درباره واقع‌گرایی و روش شهودگرایی در اخلاق (۱۳۱-۱۵۷)
لیلی حیدریان، انشاءالله رحمتی و جمشید جلالی شیجانی
- بررسی تطبیقی معنای زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و فردریش نیچه (۱۵۹-۱۸۴)
مرجان عسگری بابادی، فرج‌اله براتی، گودرز شاطری و صادق خوشخو
- فصل‌گرایی و دیدگاه پیش‌فرض جهت‌تبیین تجربیه‌ی بصری (۱۸۵-۲۲۶)
فراز عطار
- تفسیر رمانتیکی آزادی از نظر آیزایا برلین (۲۲۷-۲۶۸)
محسن فاضلی، علی‌اکبر احمدی افرمجان، علی مرادخانی و رضا داوری اردکانی
- تحلیل اوصاف ذاتی نفس انسان در دو نظام فلسفی مشاء و سانکھییا (۲۶۹-۲۹۶)
محمد کریمی، جبار امینی و جمشید جلالی شیجانی
- انتخاب مصنوعی به‌مثابه‌ی تمثیلی برای انتخاب طبیعی در آراء داروین: تحلیلی از منظر علوم شناختی (۲۹۷-۳۲۴)
محمود مژده خشکنودهانی
- ابداکشن‌گزینشی در انتخاب فرضیات و نسبت آن با استنتاج به‌تبیینی (IBE) (۳۲۵-۳۴۴)
سید احمد میرصانعی

فصلنامه

سال هجدهم، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۴۱



ANALYTIC PHILOSOPHY

Bi-quarterly Proficiency Journal

Vol.18, No.41, Spring & Summer 2022

- The Relationship between Art and Politics in Jean-Francois Lyotard's Opinion (5-30)
Elham Ahmadi & Maryam Bakhtiarian
- Elucidation and Criticize Elements of Spirituality in the Eyes of Kees Waaijman (31-49)
Mohammad Hossein Irandoost
- Evaluation Susan Haacke's Critique of Popper's Epistemological Anti Justification Votes (51-77)
Mahdi Brojerdi, Alireza Mansouri & Reza Azizi Nezhad
- The Position of Motion in the Perceptual Hierarchy of Architectural Spaces, Based on Mulla Sadra's Theory of Substantial Motion (79-102)
Mahdi Baniasadi Baghmirani, Sayed Behshid Hosseini & Azadeh Shahcheraghi
- Encountering Architecture as an Event for Derrida (103-130)
Sharareh Teimouri & Shamsolmolok Mostafavi
- Comparing the Views of Ibn Sina and G.E. Moore on Moral Realism and the Method of Intuition in Ethics (131-157)
Leili Heydarian, Enshaallah Rahmati & Jamshid Jalali Sheyjani
- A Comparative Study of the Meaning of Life from the Perspective of Allameh Tabatabai and Friedrich Nietzsche (159-184)
Marjan Askaribabadi, Faraj Alla Barati, Godarz Shateri & Sadeg Khoshkho
- Disjunctivism and the Default View for Visual Experience (185-226)
Faraz Attar
- Romantical Interpretation of Freedom on Isaiah Berlin View (227-268)
Mohsen Fazeli, Aliakbar Ahmadi Aframjani, Ali Moradkhani & Reza Davari Ardekani
- Analysis of the Inherent Characteristics of the Human Soul from the Point of View of the Two Philosophical Schools of Peripatetic and Sankehya (269-296)
Mohammad Karimi, Jabbar Amini & Jamshid Jalali Sheyjani
- Artificial Selection as an Analogy for Natural Selection in Darwin's Views: An Analysis from a Cognitive Science Perspective (297-324)
Mahmoud Mozhddeh Khoshknodahani
- Selective Abduction in the Selection of Hypotheses and its Relationship with Inference to the Best Explanation (IBE) (325-344)
Seyyed Ahmad Mirsanei



فلسفه تحلیلی

دو فصلنامه‌ی تخصصی فلسفه

سال هجدهم، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱
صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول	هادی صمدی
سر دبیر	محمد سعیدی مهر
مدیر داخلی	علیرضا دارابی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی پایا	دانشیار مرکز تحقیقات علمی کشور
سید محمد علی حجتی	دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
محمد سعیدی مهر	استاد دانشگاه تربیت مدرس
هادی صمدی	استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
سید صدرالدین طاهری موسوی	استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
سعید عدالت نژاد	دانشیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی
علی مرادخانی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال
شمس الملوک مصطفوی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
حمید وحید	استاد پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی
حسین هوشنگی	دانشیار دانشگاه امام صادق(ع)

تلفن: ۴۴۸۶۵۳۵۱

حروف چینی و صفحه‌آرایی: سیده آمینه حسینی

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی

نشانی الکترونیکی: philo-invest@srbiau.ac.ir

شمارگان: ۷۰ نسخه

به استناد مصوبات کمیسیون بررسی و تأیید نشریات علمی دانشگاه آزاد اسلامی در هجدهمین جلسه مورخ ۸۴/۲/۲۲، این مجله حائز شرایط دریافت درجه علمی پژوهشی شناخته شد. بنابر مجوز شماره ۱۲۴/۲۸۶۸ مورخ ۱۳۸۶/۶/۲۶ مدیریت کل امور مطبوعات و خیرگزاری‌های داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از برهان و عرفان به پژوهش‌های فلسفی تغییر نام یافت. هم‌چنین بنابر موافقت مندرج در نامه‌ای به شماره‌ی ۸۷/۱۶۹۰۲۸ مورخ ۱۳۹۰/۵/۱۹ نام این نشریه از پژوهش‌های فلسفی به جستارهای فلسفی تغییر کرد. سپس در جلسه ۱۴۰ کمیسیون بررسی مجله‌های علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۱ در راستای تخصصی شدن مجلات نام این مجله به فلسفه تحلیلی تغییر عنوان داد.

فهرست مقالات

- ❖ ۵ رابطه‌ی هنر و سیاست از دیدگاه ژان فرانسوا لیونار
الهام احمدی و مریم بختیاریان
- ❖ ۳۱ تبیین و نقد عناصر معنویت از دیدگاه کیس و آیمن
محمدحسین ایراندوست
- ❖ ۵۱ ارزیابی انتقادات سوزان هاگ بر آراء ضد موجه‌سازی معرفت‌شناختی پوپر
مهدی بروجردی، علیرضا منصوری و رضا عزیزی نژاد
- ❖ جایگاه حرکت در مراتب ادراکی فضاها‌ی معماری، مبتنی بر
نظریه حرکت جوهری ملاصدرا
- ۷۹ مهدی بنی‌اسدی باغمیرانی، سید بهشید حسینی و آزاده شاهچراغی
- ❖ ۱۰۳ مواجهه‌ی با معماری به‌مثابه‌ی رُخداد نزد دریدا
شراره تیموری و شمس الملوک مصطفوی
- ❖ ۱۳۱ مقایسه دیدگاه ابن سینا و ج.ا. مور درباره واقع‌گرایی و روش شهودگرایی در اخلاق
لیلی حیدریان، انشاءالله رحمتی و جمشید جلالی شیجانی
- ❖ ۱۵۹ بررسی تطبیقی معنای زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و فردریش نیچه
مرجان عسگری بابادی، فرج اله براتی، گودرز شاطری و صادق خوشخو
- ❖ ۱۸۵ فصل‌گرایی و دیدگاه پیش‌فرض جهت تبیین تجربه‌ی بصری
فراز عطار
- ❖ ۲۲۷ تفسیر رمانتیکی آزادی از نظر آیزابا برلین
محسن فاضلی، علی اکبر احمدی افرمجانی،
علی مرادخانی و رضا داوری اردکانی
- ❖ ۲۶۹ تحلیل اوصاف ذاتی نفس انسان در دو نظام فلسفی مشاء و سانکھیا
محمد کریمی، جبار امینی و جمشید جلالی شیجانی
- ❖ انتخاب مصنوعی به مثابه‌ی تمثیلی برای انتخاب طبیعی در آراء داروین:
تحلیلی از منظر علوم شناختی
- ۲۹۷ محمود مزده خشکنودھانی
- ❖ ۳۲۵ ابداکشن‌گزینشی در انتخاب فرضیات و نسبت آن با استنتاج به‌تیینی (IBE)
سید احمد میرصانعی

راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقاله برای مجله‌ی علمی-پژوهشی فلسفه تحلیلی

- مجله‌ی فلسفه تحلیلی عهده‌دار چاپ مقاله‌هایی در زمینه‌های گوناگون اندیشه‌ی فلسفی (فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه فناوری، فلسفه علم، فلسفه غرب و فلسفه اسلامی) است که با رویکردی تحلیلی نگاشته شده‌اند.
- تنها مقاله‌هایی بررسی می‌شوند که قبلاً منتشر نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آن در نشریه‌ی دیگری نباشد. هم‌چنین مقاله‌ی ارائه شده برای بررسی نباید هم‌زمان به نشریه‌ی دیگری ارائه شده باشد.
- حجم مقاله (با احتساب تمام بخش‌های مقاله به استثنای بخش پیوست) باید حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه‌ی A4 باشد (مگر در موارد استثنائی به تشخیص سردبیر و تأیید هیأت تحریریه).
- تأیید نهایی مقاله‌ها برای چاپ در مجله یا دادن گواهی پذیرش، پس از نظر داوران، با هیأت تحریریه‌ی مجله است (در موارد خاصی که سردبیر نسبت به تأیید هیأت تحریریه اطمینان داشته باشد می‌تواند به مسؤولیت خود گواهی پذیرش را امضاء کند).
- حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ بوده، مجله از استرداد مقالات دریافتی معذور است.
- حق افشای هرگونه فریب‌کاری و سرقت کلی یا جزئی مطالب دیگران، در نگارش مقاله، و کمک به تعقیب حقوقی احتمالی موضوع برای سردبیر محفوظ است.
- مجله از چاپ مقاله‌های ترجمه شده معذور است.
- مسؤولیت حقوقی و علمی مقاله به عهده‌ی نویسنده(ها)ی آن است.
- الگوی ارجاع کتاب‌شناسی و تنظیم فهرست منابع مقاله براساس آیین‌نامه‌ی پژوهشی دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی موجود در نشانی اینترنتی www.srbiau.ac.ir است.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۵-۳۰

رابطه‌ی هنر و سیاست از دیدگاه ژان فرانسوا لیوتار^۱

الهام احمدی

دانش‌آموخته ارشد فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران

مریم بختیاریان^۲

استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

چکیده

با توجه به این‌که محور اصلی اندیشه‌های لیوتار عدالت و آزادی است، برداشت وی از هنر نیز می‌تواند مایه‌های سیاسی قابل‌تأملی داشته باشد. به نظر لیوتار، حاکمیت فراروایت‌های مدرن در وضعیت پسامدرن پایان یافته است، چراکه فراروایت‌ها خود، عامل برخی بی‌عدالتی‌ها و نابسامانی‌ها واقع شده‌اند. برای مقاومت در برابر کلیت فراروایت‌ها لیوتار، بحث میل را مطرح می‌کند که می‌تواند به صورت‌های متفاوت تحت‌عنوان مشترک هنر، نمود یابد. هنر به دلیل گرایش به کودک‌واری یا نانسان می‌تواند از قید گفتمان‌های مدرن رها باشد. یعنی، انسانی که مانند نوزاد هم‌چون یک لوح سفید در خدمت هیچ نظام ایدئولوژیک بخصوصی با اهداف خاص نیست و فقط دارای نیازها و اهداف طبیعی و اصیل است؛ موجودی که درون هر انسان بالغ و نا بالغی وجود دارد. اکنون هنر با تمایل به این موجود به‌سان یک رخداد است و رخداد، واقعه‌ای است که با هیچ نظام از پیش تعریف‌شده‌ای سازگار نیست؛ به همین دلیل توانایی به چالش کشیدن نظام حاکم را دارد و می‌تواند تفارق را آشکار سازد و بدین‌سان می‌تواند شیوه‌های پیشین تبیین را از بین ببرد. به این ترتیب، هنر می‌خواهد با داروی‌های جدید، جهانی عادلانه پدید آورد. در این برداشت، دیگر هنر نمی‌تواند مبلغ و یا مکمل سیاست‌گذاری‌ها باشد. این نوشتار پس از مطالعه، ترجمه و تحلیل آرای لیوتار و شارحان وی تلاش دارد تا نقش سازنده‌ی هنر و رابطه‌ی آن با سیاست و به تبع آن عدالت را روشن سازد.

کلیدواژه‌ها: هنر، سیاست، میل، امر نانسانی، رخداد، زیباشناسی، لیوتار.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۴/۵؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): bakhtiarian@srbiau.ac.ir

مقدمه

این مقاله به رابطه‌ی هنر و سیاست یعنی تأثیر و تأثر هنر و سیاست بر همدیگر از دیدگاه لیوتار،^۱ متفکر فرانسوی نیمه‌ی دوم قرن بیستم می‌پردازد.

از نظر لیوتار به دلیل کثرت کلان‌روایت‌ها^۲ و فراروایت‌ها^۳ و به دنبال آن وجود بی‌عدالتی‌های فراوان باید بر مبنای حکم تأملی در حذف هرچه بیشتر بی‌عدالتی کوشید. عمده‌ترین زمینه‌های فکری لیوتار، فلسفه‌ی سیاسی و نقادی فرهنگی است که تحلیل‌های هنری و ادبی وی نیز در چنین قلمروهایی معنا دارند. هدف عمده‌ی لیوتار، تحلیل، بازخوانی و نقد ساختارگرایی بوده است و البته در همین راستا ایده‌ای ضد-مفهومی هم چون مغالطه یا پارالوژی^۴ را نیز معرفی کرده است.

از نظر لیوتار، یک اندیشمند یا منتقد پست‌مدرن در بازخوانی و تفکر خود باید ضمن در نظر گرفتن نقادی به پادزهرهای کلیت‌سازی تبدیل شود، همان‌طور که هنر به عنوان ابزاری برای عرضه و یا نمایش امر نمایش‌ناپذیر، یعنی نمایش تفارق، رخداد، صداهای سرکوب شده و امثال اتفاقات یا مفاهیم مزبور، پادزهری برای کلیت‌ها محسوب می‌شود.

مسئله‌ی لیوتار

در خوانش هر فلسفه‌ای مهم است که نخست مسئله‌ی فیلسوف برای خواننده روشن باشد. اندیشه‌ی لیوتار که در قالب اندیشه‌های معاصر قرار می‌گیرد به امر اجتماعی و سیاسی نزدیک است. پروژه‌ای که یکی از سازمان‌های دولتی برای او تعریف کرده بود، دامنه‌ی وسیعی یافت، به این ترتیب، لیوتار فیلسوفی سیاسی از کار درآمد که به شیوه‌های

1. Jean-Francois Lyotard (1924-1998)

2. Grand narrative

3. Metanarrative

4. Paralogy

سازمان‌دهی زندگی توجه داشت، در واقع او در هر اثری به دنبال مسائل اجتماعی و اخلاقی بود.

در آثار لیوتار نارضایتی از آراء و درک اهمیت عدالت مطرح است. او همواره نظام‌های فکری پذیرفته شده را به چالش می‌کشد زیرا معتقد بود که اندیشه و عمل باید با تأمل بر ارزش و کارکردشان پیوسته نو شوند یعنی نقادی با توجه به رخدادهای جدید بازآفرینی شود.

با خوانش آرای وی بر ما معلوم می‌شود که همواره نقد او متوجه ساختار جوامع گوناگون است اما خاصه به وضعیت جوامع پست‌مدرن علاقه نشان داده است. نمی‌توانست هدفش تولید نظریه باشد، زیرا از نظر او نظریه و فراروایت خود بخشی از مسائلی محسوب می‌شوند که توسط گروهی خاص به وجود می‌آیند و در جهت اهدافی خاص به کار برده می‌شوند، به همین دلیل به جای تولید نظریه بیشتر به نقد و بازنویسی پرداخته است.

علاقه‌ی پایدار لیوتار به روانکاوی زیگموند فروید^۱ سرآغازی برای عدم اطمینان به فراروایت‌ها، و یادآوری و بازنویسی مدرنیته شد که در واقع همین باعث شناسایی مسائل موجود و ناباوری به فراروایت‌ها شد.^۲ به نظر او اندیشمند علاوه بر در نظر گرفتن نقادی باید ضد مکانیسم‌های کلیت‌ساز باشد.

دغدغه‌های لیوتار با جوامع پست‌مدرن مرتبط است، در سال‌های اخیر معمولاً پست‌مدرنیسم با فقدان ارزش‌ها، اعتقادات و استدلال مشخص برای داوری، مترادف گرفته شده است، اما در فلسفه‌ی لیوتار این نوع پست‌مدرنیسم برکنار شده است. او بر چیره شدن تبلیغات سودجویانه‌ی ابر قدرت‌های سیاسی و اقتصادی بر حقیقت و عدالت واقف بود و در راه مقابله با آن‌ها می‌کوشید، بر همین اساس، به دنبال شیوه‌ای جدید برای

۱. Sigmund Freud: (۱۸۵۶-۱۹۳۹) روان‌پزشک اتریشی و پایه‌گذار رشته‌ی روانکاوی.

2. Williams, J., *Lyotard and the Political*, London, Routledge, 1965, p.79.

تحلیل بود که بتواند با آن امکان متفاوتی برای اندیشه و عمل بیابد تا شاید بدین وسیله جهان اندکی عادلانه‌تر شود.^۱

در خصوص آزادی، اما باید گفت از آن‌جا که نمی‌توان جامعه‌ای آزاد و عمل آزادانه را نمایش داد، تنش بین چیزی که آرمان است و چیزی که اکنون هست، همواره باقی خواهد ماند و تاریخ گواه وقوع این قبیل، تنش‌هاست؛^۲ چیز دیگری که تاریخ گواه آن است پدید آمدن کلان‌روایت‌ها و افول آنهاست.

از دیدگاه لیوتار، شکل‌گیری و فروپاشی کلان‌روایت‌ها نمایان‌گر پیشرفت انسان هستند و این نمی‌تواند یک دیدگاه منفی باشد، و این یعنی آن‌ها به آینده‌ای اشاره دارند که در آن مشکلات یک جامعه حل خواهند شد. لیوتار به دو نوع کلان‌روایت اشاره دارد که عبارتند از: ۱. کلان‌روایت نظری و ۲. کلان‌روایت رهایی یا آزادی

کلان‌روایت نظری در فلسفه‌ی آلمانی اوایل سده‌ی نوزدهم ریشه دارد و مشروح‌ترین شکل آن را می‌توان در نوشته‌های گنورگ ویلهلم فریدریش هگل^۳ یافت. تمام گزاره‌های کلان‌روایت نظری، حول محور فراروایتی خاص جمع می‌شوند و حقیقت‌شان طبق فراروایت حاکم داور می‌شود؛ این دیدگاه در این استدلال هگل نمایان می‌شود که «حقیقت، کلیت است» یعنی حقیقت هر گزاره بنا به ارتباط آن با کلیت دانش تعیین می‌شود. این‌جا دانش فی‌نفسه یک غایت است اما در کلان‌روایت رهایی، دانش به دلیل این‌که اساس آزادی انسان است، ارزشمند می‌شود. یک فراروایت، قواعد روایت‌ها و بازی‌های زبانی را مشخص می‌کند یعنی فراروایت‌ها، بازی‌های زبانی را سازماندهی کرده و موفقیت یا شکست هر گزاره را تعیین می‌کنند.^۴

۱. مالپاس، سایمون، ژان-فرانسوا لیوتار، ترجمه‌ی بهرنگ پور حسینی، تهران، مرکز، ۱۳۸۸ش، صص ۱۶-۱۷.

۲. لیوتار، ژان فرانسوا، تعریف پسامدرن برای بچه‌ها: مکاتبات حد فاصل سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۲، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، تهران، ثالث، ۱۳۸۴ش، صص ۹۵-۹۷.

۳. Wilhelm Friedrich Hegel: (۱۸۳۱-۱۷۷۰) یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان تاریخ فلسفه.

۴. مالپاس، ژان-فرانسوا لیوتار، ترجمه‌ی بهرنگ پور حسینی، صص ۴۱-۴۵.

به‌زعم لیوتار وقتی در جامعه‌ی پست‌مدرن ناباوری به فراروایت‌ها تحقق می‌یابد، انواع بازی‌های زبانی به‌وجود می‌آیند. در این صورت باید نقادی رواج یابد تا با انواع بازی‌های زبانی برخورد عادلانه شود یعنی، آن‌ها بتوانند با زبان و معنای خودشان شنیده شوند. لیوتار به منظور ارائه‌ی الگویی برای این نقادی به شرح کشفیات علم مدرن پرداخته که توانایی دگرگونی کل ماهیت دانش علمی را پیدا کرده است، بارزترین نمونه‌ی این دگرگونی کشف در فیزیک کوانتوم^۱ است.

لیوتار بر آن بود که می‌توان به‌وسیله‌ی بازی نوین یعنی قانون احتمال در فیزیک کوانتوم به شیوه‌ای مغالطه‌شناسانه یا پارالوژیک عمل کرد. مغالطه‌نیرویی است که از کثرت فرااستدلال‌های محدود و اجماع درونی حمایت می‌کند و قدرت تبیین کلیت‌ساز را کاهش می‌دهد. مغالطه باعث شناسایی بازی‌های زبانی و مانع از یکی شدن بازی‌های زبانی می‌شود و از سوی دیگر منجر به ایجاد الگویی مفید برای مقاومت در برابر کالایی شدن زندگی و فرهنگ در سرمایه‌داری جهانی می‌شود.^۲ به عبارتی مغالطه همانند پادزهر کلیت عمل می‌کند. به این ترتیب باعث می‌شود هر مسئله‌ای بر مبنای حکم تأملی حل شود نه حکم تعینی (لیوتار این را وامدار تعریف کانت از این دو نوع حکم است) یا حکم از پیش تعیین‌شده‌ی روایت‌ها که باعث به‌وجود آمدن بی‌عدالتی برای یکی از طرفین مسئله یا هر دو طرف می‌شود.

هدف نهایی سرمایه‌داری، به‌کار آمدن است، به‌عبارت دیگر یا به‌کار آید (بهره‌وری) یا نابود شوید؛ نظام سرمایه‌داری فرهنگ را به کالایی برای مبادله تبدیل می‌-

۱. کوانتا (quanta) جمع کوانتوم (quantum) است. فیزیکدان‌ها معتقدند پدیده‌ی زیر اتمی را نباید تنها به عنوان موج یا ذره طبقه‌بندی کرد چون قادرند هر دو باشند. فیزیک کوانتوم ذهن و آگاهی انسان را مقدم بر واقعیت‌های جهان می‌داند یعنی بدون وجود انسان، واقعیت‌ها اینگونه که مشاهده می‌شوند، وجود نمی‌داشتند پس سطح آگاهی انسان در تأثیرگذاری بر واقعیت جهان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۲. نوذری، حسینعلی و حامد عزیزیان، «بررسی رابطه‌ی تجربه‌ی امر والای هنری، تخالف و نشانه تاریخی در اندیشه‌های ژان فرانسوا لیوتار»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ش ۱۸، ۱۳۹۱ش، ص ۲۲.

کند و با تکنولوژی همکاری می‌کند تا دانش جدید پست مدرن را تولید و جهت‌دهد کند.^۱ در قسمت بعد به شرح موضوع سیاست از دیدگاه لیوتار و ارتباط آن با سایر مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

سیاست

دو اثری که لیوتار در آن‌ها به عدالت و سیاست پرداخته است بازی عادلانه (۱۹۸۵) و تفارق: عبارتهای مورد مناقشه (۱۹۸۸) است. این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به زوال مشروعیت روایت‌ها در وضعیت پست مدرن، چه نظریه‌ی اخلاقی یا سیاسی‌ای امکان‌پذیر است؟ در این‌جا لیوتار درباره‌ی ارتباط سیاست و اخلاق چنین می‌گوید:

سیاست یعنی چیزی برای انجام دادن. اگر در کانون جامعه نهادهای موجود به پرسش کشیده نشوند و برنامه‌ای برای بهبود آن‌ها نباشد، سیاست هم در میان نخواهد بود. هر سیاسی مستلزم تجویز انجام کاری غیر از کار فعلی است. از دید لیوتار تفاوت میان دلالت و تجویز، اساس تفکر در باب سیاست و عدالت است، او در این مورد از ایمانوئل کانت^۲ تبعیت می‌کند.

از نظر لیوتار، سیاسی که تمایز واقعیت و ارزش را نادیده بگیرد و تجویزهایش را بر مبنای این باور قرار دهد که ارزش‌ها از وضع حقیقی سرچشمه می‌گیرند، ممکن است به تمامیت‌خواهی منجر شود، با توجه به استدلال او سیاست مدرن به دو شیوه می‌تواند تمایز میان تجویز و دلالت را نادیده بگیرد:

نخستین شیوه این است که طبق الگوی کلان‌روایت نظری، تجویز بر پایه‌ی دلالت

۱. کوکب، حمیده، «لیوتار و پست‌مدرنیته‌ی فلسفی»، علوم اجتماعی، شماره‌ی ۲۵، ۱۳۸۳ش، صص ۴-۸.

۲. Immanuel Kant: (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف آلمانی که چهره‌ی اصلی فلسفه‌ی مدرن محسوب می‌شود.

قرار می‌گیرد به این معنی که جامعه یک ماهیت حقیقی دارد که در صورت انطباق با ماهیت مورد نظر عادلانه محسوب می‌شود، گذر از امر حقیقی به امر عادلانه گذری است در قالب اگر-آنگاه؛ نمونه‌ی این وضع می‌تواند جوامعی باشند که مبتنی بر یک فلسفه‌ی خاص هم‌چون کمونیسم^۱ هستند که دیدگاه مشخصی به جهان دارند و بر انسان‌های تحت سلطه‌ی خود نظارت می‌کنند. این نوع جامعه بنیادگراست یعنی حقیقتِ امر مطلوب از پیش مشخص است و مردم یا باید از آن پیروی کنند یا مجازات شوند.

دومین شیوه این است که عدالت بر مبنای ایده‌ی عموم مردم شکل می‌گیرد، یک گروه خودگردان تشکیل می‌شود با این باور که عدالت در اراده‌ی آزاد مردم است، یعنی فرد خود برای خود قانون مشخص می‌کند، در این الگو تجویز از بالا صادر نمی‌شود بلکه در میان خود مردم آن جامعه است که این مبنای الگوی دموکراتیک است، اما لیوتار بر این باور است که این مدل هم ممکن است به تمامیت‌خواهی منجر شود، مثلاً منتج به امپریالیسم^۲ فرهنگی شود زیرا یکی دانستن امر عادلانه با خواست مردم ممکن است باعث قضاوت نادرست درباره‌ی کسانی که به آرمان‌های جامعه‌شان باور ندارند، شود.^۳

لیوتار سیاست را تلاش جهت تغییر شکل واقعیت می‌داند، از نظر او هر کنشی سیاسی است و هر سیاستی همیشه طرف مقابل را وادار به عمل می‌کند تا بدین وسیله تغییری ایجاد شود. بنابراین اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی سه قلمرو از قضاوت نامشخص هستند که هیچکدام نباید ادعا کنند که به عنوان یک فرا زبان عمل می‌کنند.^۴ از نظر لیوتار ارتباط با هر عبارت خاص، به وسیله‌ی یک عبارت دیگر ضروری است و این مسئله که با چه عبارتی باید واکنش نشان داد، همواره امری سیاسی است.

۱. ایدئولوژی‌ای است که می‌کوشد بر اساس مالکیت مشترک یک سازمان ضد دولت‌گرایی فاقد طبقه‌های اجتماعی ترسیم کند.

۲. هر نوع گسترش، توسعه‌ی ارضی و سلطه‌ی قوی بر ضعیف را در بر می‌گیرد.

۳. مالپاس، ژان-فرانسوا لیوتار، ترجمه‌ی بهرنگ پور حسینی، صص ۷۹-۸۲.

4. Benjamin, A., *Judging Lyotard*, London, Routledge, 1992, pp.19-20.

سیاست در هر تصمیمی درباره‌ی چگونگی ارتباط با یک عبارت حضور دارد، در این تصمیم‌گیری‌های هدفمند که در خدمت ژانر گفتمان خاصی قرار دارند، تفارق به وجود می‌آید، در این نقطه لیوتار از امر والای کانت بهره گرفته و آن را روشی دانسته که هنر به وسیله‌ی امر والا می‌تواند این حقیقت را نمایش دهد که همواره چیزی نمایش ناپذیر وجود دارد و این‌که هر بازی زبانی یا ژانر گفتمانی، امکان‌هایی را سرکوب می‌کند که این باعث به وجود آمدن تفارق می‌شود.

تفارق کتاب حجیمی است که حاوی اندیشه‌های لیوتار در باب زبان است، البته نه تنها تئوری زبان بلکه توجهی خاص به آن به‌عنوان امری حیاتی در تفسیر، قضاوت و تفکر. در تفارق عبارت به عنوان واحد تحلیل اهمیت دارد، عبارت به عنوان وجه اولیه‌ی ایستادگی در برابر فراروایت‌ها یا فرا زبان است؛ تفارق راهنمایی برای تهی‌سازی تحلیل‌ها از فرضیه‌هایی است که به پیش‌داوری در مورد ماهیت رخداد منجر می‌شود.^۱

از نظر لیوتار، رخداد حائز اهمیت است، از این حیث که نقش معنا را تخریب می‌کند و توانایی تبیین هر ژانر گفتمان را طبق قواعد از پیش تعیین‌شده از بین می‌برد، زیرا هیچ معیار ثابتی را پیشنهاد نمی‌کند و حرفی یا پیامی منتقل نمی‌کند که قابل تبیین باشد؛ به عبارتی دیگر رخداد مغایرت محض است، تنها چیزی که در رخداد اهمیت دارد، گوش دادن است نه تفسیر و معنا کردن چیزی. برای اعمال دقت در رخداد حتی باید به سکوت زیر زمین هم گوش داد، یعنی به این که «اتفاق می‌افتد» نه این‌که «آن‌چه دارد اتفاق می‌افتد»؛ رخدادها منفرد هستند و در برابر بازی‌های زبانی مقاومت می‌کنند.^۲

ما به وسیله‌ی به کار بردن یک مفهوم از پیش موجود می‌دانیم که مثلاً شیئی مشخص درخت نام دارد اما قضاوت نامشخص قضاوتی است که در آن نمی‌توانیم یک مفهوم از پیش موجود را به کار ببریم، به این ترتیب رابطه‌اش با رخداد مشخص است

1. Reading, B., *Introducing Lyotard Art And Politics*, London, Routledge, 1991, p.8.

2. *Ibid*, pp.5-15.

البته به این صورت که وقتی یک رخداد اتفاق می‌افتد چیزی رخ می‌دهد که چهارچوب از پیش موجود را مختل می‌کند. به عبارت دیگر نمی‌توان رخداد را بر اساس قانون مشخصی داوری کرد و در نتیجه نمی‌توان آن را در یک ژانر گفتمانی خاص تبیین کرد، پس این قضاوتی است که در غیاب معیار اتفاق می‌افتد و قضاوت نامشخص با «اتفاق می‌افتد» سروکار دارد نه «آن چه دارد اتفاق می‌افتد»^۱.

برای افرادی که فقط در پی تحقق منافع خود هستند، رخداد به فراموشی سپرده می‌شود و در صورتی مجدداً استخراج می‌شود که از آن برای اثبات صحت دیدگاه ارباب و یا به رخ کشیدن اشتباهات گمراهان (منظور کسانی است که پیروشان نیستند) استفاده شود.^۲ اکنون آیا شرایط پست‌مدرنیسم برای این گونه رخدادها فراهم است؟ رخداد چه مناسبتی با هنر دارد؟ آیا هنر پست‌مدرن از جنس رخداد است؟

واقع‌گرایی، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم در هنر

لیوتار در مقاله‌ی پاسخ به پرسش: پست‌مدرن چیست؟ بی‌انسجام بودن جهان را مطرح می‌کند و این که جهان به وسیله‌ی هیچ نظام عقلانی‌ای قابل تبیین نیست. به نظر او هنر، توانایی برجسته کردن این نقایص را دارد؛ او در مقاله‌ی مزبور میان سه نوع نمایش هنری و فرهنگی تمایز قائل می‌شود که عبارتند از: ۱. واقع‌گرایی ۲. مدرنیسم ۳. پست‌مدرنیسم لیوتار تصویری از هنر و فرهنگ ارائه داده است که در آن واقع‌گرایی، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم هم‌زمان در تمام ادوار کار هنری وجود دارند به تعبیری، امر پست‌مدرن جایگزین یک مدرنیته‌ی کهنه نمی‌شود بلکه در سراسر مدرنیته به عنوان مرحله‌ی تولد دگرگونی مدرنیستی حضور دارد. از نظر لیوتار گرایش هنری غالب در هر فرهنگی، رئالیسم یا واقع‌گرایی است، این هنر باورهای یک فرهنگ را صریح منعکس می‌کند. او

1. Ibid, p.18.

۲. لیوتار، تعریف پسامدرن برای بچه‌ها: مکاتبات حد فاصل سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۲، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، ص ۱۶۴.

در مقاله‌ای به نام افسانه‌ی پست مدرن بر این باور است که واقع‌گرایی «هنر ساختن واقعیت است، هنر شناخت واقعیت و شناخت چگونگی ساختن واقعیت»، هنر واقع‌گرایانه یکی از عواملی است که به یک فرهنگ کمک می‌کند تا مفهومی از واقعیت خلق کند؛ این هنر جهان را به شیوه‌ای که قبلاً نمایش داده شده نمایش می‌دهد و بازی‌های زبانی موجود را درست یا طبیعی نشان می‌دهد نه قابل نقد و تغییر پذیر.^۱ در این دنیا موفقیت با صرفه‌جویی در وقت همراه می‌شود و این که اندیشیدن وقت را هدر می‌دهد.^۲

از نظر لیوتار، کارکرد نقاشی از قرن پانزده میلادی به بعد سندیت دادن به ساختارهای اجتماعی، سیاسی و مذهبی بوده است. در این‌جا، بازنمایی مطابق قراردادهایی که مخاطب با آن‌ها آشنایی دارد به تصویر کشیده می‌شود تا از چالش بگریزد که در این صورت بین فرهنگستان‌گرایی و کیچ^۳ در نوسان است. واقع‌گرایی مورد نظر لیوتار جنبه‌ی به خصوصی ندارد فقط آثار هنری، مطابق با الگوهای مشخص و معینی ساخته می‌شوند.

لیوتار در تقابل با واقع‌گرایی، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم را مطرح می‌کند که واقع‌گرایی را به چالش می‌کشند. مدرنیسم و پست‌مدرنیسم دو شکل زیبایی‌شناسانه یا تاریخی کاملاً متفاوت نیستند بلکه امر پست‌مدرن، دگرگونی‌ای در امر مدرن است که چالش‌های مدرنیسم در برابر بازنمایی واقع‌گرایانه را تشدید می‌کند. لیوتار هنر مدرنیسم را هنری تعریف می‌کند که تکنیک ساده‌اش نمایش امر نمایش ناپذیر است، او ایده‌ی نمایش امر نمایش ناپذیر را از کانت در باب امر والا اقتباس کرده است. از نظر لیوتار قواعد پیشین هنر را باید زیر سؤال برد تا حامیان فراروایت‌ها نباشند.^۴

۱. مالپاس، ژان-فرانسوا لیوتار، ترجمه‌ی بهرنگ پور حسینی، صص ۶۷-۶۴.

۲. لیوتار، تعریف پسامدرن برای بچه‌ها: مکاتبات حد فاصل سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۲، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، ص ۷۳.

۳. به آلمانی Kitsch، به معنی آبکی و پر طمطراق، به عبارتی دیگر هنر مردمی برای توده‌ها.

۴. رشوند، سمیه، «تحلیل ژان فرانسوا لیوتار از امر والا»، هنر و معماری، ش ۲۵، ۱۳۹۱ش، صص ۴-۵.

اصطلاح والا یکی از پیچیده‌ترین تعابیر از هر دو جنبه‌ی ریشه‌شناسی و معنایی است، از جمله معانی متنوع این واژه می‌توان به شکوهمندی و تعالی، صعودکردن به سوی بالاترین نقطه و یا میل به بالاترین جایگاه اشاره کرد.

کانت همه‌ی امور مرتبط با لطافت، جذابیت، ملاحظت و صافی را به زیبایی نسبت داده و کیفیت‌هایی چون خشونت، جسارت، تیرگی و ابهت را کیفیت‌هایی والا معرفی کرده است.^۱

از دید لیوتار مهم‌ترین شرح از امر والا، در آثار کانت وجود دارد. کانت در اثرش به نام نقد قوه‌ی حکم میان دو تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه تفاوت قائل می‌شود: امر زیبا و امر والا. این دو احساساتی هستند که هنگام ارتباط با یک عین مانند نقاشی، شعر و غیره به وجود می‌آیند. زیبایی احساس هماهنگی میان شخص و عین است، این احساس زمانی به‌طور کامل پدید می‌آید که درک شود و حس خوش ایجاد کند اما امر والا زمانی به وجود می‌آید که قوه‌ی تخیل ناتوان باشد از بازنمایی کامل آن‌چه که دیده است؛ مثلاً بازگویی آرای سرکوب شده یا افکاری که نمی‌توان بیان کرد.

در اندیشه‌ی لیوتار والا به معنای عاملی است که تفکر متعارف و تعینی را دچار اختلال می‌کند و مجذوب نقش آفرینی متناقض‌نمای والا در چارچوب اندیشه، هنر و فرهنگ بوده است.

لیوتار زیبایی‌شناسی پست‌مدرن را این‌گونه تعریف می‌کند که:

پست‌مدرن آن چیزی است که در گستره‌ی امر مدرن، امر نمایش‌ناپذیر را ظاهر می‌کند. از دید لیوتار امر پست‌مدرن رادیکال کردن امر مدرن است به عبارتی دیگر پست‌مدرن بخشی از مدرن است و به هرچه دریافت شده حتی اگر متعلق به دیروز

۱. نوذری، عزیزیان، «بررسی رابطه‌ی تجربه‌ی امر والا‌ی هنری، تخالف و نشانه تاریخی در اندیشه‌های ژان فرانسوا لیوتار» علوم سیاسی، صص ۳-۳۴.

باشد، شک می‌کند و باید شک داشت؛ مثلاً پل سزان^۱ فضای امپرسیونیسم^۲، پابلو پیکاسو^۳ و ژرژ براک^۴؛ پل سزان را به چالش می‌کشند و به همین ترتیب آثار پست‌مدرن مقولاتی را که مخاطب به آن‌ها عادت کرده، مخدوش می‌کند و این پرسش را پیش می‌کشد که هنر و واقعیت چیست؟ هنر برای لیوتار عاملی برای به چالش کشیدن است، او بر این باور است که هنر پست‌مدرن باید از طریق گواهی دادن بر وجود امر نمایش‌ناپذیر، علیه کلیت بجنگد و تفاوت‌ها را تقویت کند تا اصالت نام هنرمند حفظ شود.^۵ توانایی هنر برای به چالش کشیدن بازی‌های زبانی مستقر و کلیت‌ها باعث می‌شود که در اندیشه، اخلاق و سیاست نقشی کلیدی پیدا کند.

توانایی هنر در سیاست

از نظر لیوتار میل باعث به وجود آمدن هنر و هنر باعث مقاومت در برابر ژانر گفتمان می‌شود و همواره مغایر با ساختار حاکم است اما از سوی دیگر نیروهای سرکوب‌کننده

۱. Paul Cézanne: (۱۸۳۹-۱۹۰۶) یکی از تأثیرگذارترین نقاشان مدرن فرانسوی و یکی از برجسته‌ترین

نقاشان پسا دریا فنگر محسوب می‌شود.

۲. به فرانسوی Impressionisme، مکتب امپرسیونیسم یکی از مکاتب و سبک‌های هنری در تاریخ هنر به شمار می‌رود که برای اولین بار از عنوان نقاشی "کلود مونه" به نام "دریافت (امپرسیون) طلوع آفتاب" اقتباس شده است، نخستین هسته‌ی این جنبش در اوایل دهه‌ی ۱۸۶۰ شکل گرفت. این شیوه مبتنی است بر نشان دادن دریافت و برداشت مستقیم هنرمند از دیده‌های زودگذر با به کار بردن لخته رنگ‌های تجزیه شده و تابناک برای نمایش لرزش‌های نور خورشید.

۳. Pablo Picasso: (۱۸۸۱-۱۹۷۳) نقاش، شاعر، طراح صحنه، پیکر تراش، گراور ساز (چاپ دستی که با نام‌های چاپ هنری و گراور سازی نیز شناخته می‌شود) و سرمایه‌کار اسپانیایی است که یکی از برترین هنرمندان سده‌ی ۲۰ میلادی محسوب می‌شود.

۴. Georges Braque: (۱۸۸۲-۱۹۶۳) نقاش، مجسمه‌ساز و چاپگر فرانسوی از پیشگامان هنر مدرن و یکی از بنیان‌گذاران جنبش کوبیسم به شمار می‌آید.

۵. بودریار، ژان، و دیگران، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه‌ی مانی حقیقی، تهران، مرکز، ۱۳۷۴ش، صص ۴۶-۵۰.

باعث از بین رفتن میل یا حداقل کانالیزه کردن آن می‌شوند.^۱

هنر می‌تواند رها شدن از صورت‌بندی و شدت آزادسازی میل را ممکن سازد پس نقاش باید از روش‌های جدید استفاده کند تا هر آنچه که متعلق به گذشته و نظامی خاص است را از بین ببرد؛ به عبارتی دیگر نقاشی می‌تواند ساختارها را تخریب کند.^۲

از نظر اسکات لاش،^۳ لیوتار متافیزیسین میل است و میل مورد نظر او همان لیبیدو^۴ی فروید است. جریان‌های میل در دستگاه‌های لیبیدویی تن‌آور می‌شوند و رفتار انسان تابع انرژی تن‌آور بر جریان‌های انرژی روانی اثر می‌گذارد و آن‌ها را منتقل می‌کند. دستگاه‌های لیبیدویی از نظر لیوتار از فرهنگی به فرهنگ دیگر و در طی تاریخ تغییر پیدا می‌کند و هر چه اثر هنری کمتر به بازنمایی پردازد، انگیزه‌های لیبیدویی بیشتری در مصرف‌کننده به وجود می‌آورد؛ دلیل آن مثلاً در نقاشی این است که دستگاه لیبیدویی بازنمودی در ابژه‌ای سرمایه‌گذاری می‌کند که نقاشی شده است، حال آن‌که دستگاه مدرن، انرژی را در خود عمل نقاشی ذخیره و منتقل می‌کند.^۵

مفهوم فیگورال یا امر تصویری یکی از بن‌مایه‌های اصلی در اندیشه‌ی لیوتار است، از این مفهوم تعاریف مختلفی ارائه شده است؛ از جمله این‌که فیگورال عبارت است از نوعی غیر یا دیگری که ضرورتاً بر علیه گفتمان است و موجب گسست قواعد بازنمایی می‌شود، به عبارتی دیگر باعث نا باوری نسبت به تمامی روایت‌ها می‌شود.^۶

1. Reading, *Introducing Lyotard Art and Politics*, pp.5-8.

2. Williams, *Lyotard and the Political*, pp.4-5.

۳. Scott Lash (۱۹۴۵) استاد جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی آمریکایی است.

۴. از نظر فروید لیبیدو یا زیست‌مایه، عاملی است غریزی و پر از انرژی در درون نهاد که تمایل به بقا و فعالیت دارد.

۵. لاش، اسکات، جامعه‌شناسی پست مدرنیسم، ترجمه‌ی شاپور بهیان، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش، صص ۱۳۷-۱۳۸.

۶. نودری، حسینعلی، صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، ۱۳۸۵ ش، صص ۲۰۶-۲۰۷.

از نظر لیوتار آثار هنری پاسخ‌های صریحی به مسائل سیاسی و فلسفی ارائه نمی‌کنند بلکه ارزش آن‌ها در توانایی طرح پرسش‌هایی است که شیوه‌های تفکر و ژانرهای گفتمانی از پیش برنامه‌ریزی شده را به چالش می‌کشند. آثار هنری به دلیل گرایش به کودک‌واری یعنی ناانسان‌شرطی نشده^۱ در انسان و توانایی فرارفتن از ژانرهای حاکم، مانند یک رخداد ظاهر می‌شوند، رخدادی که نشانگر لحظه‌ای است که در آن چیزی اتفاق می‌افتد و شیوه‌های جدیدی از تجربه و داوری را ایجاد می‌کنند. آثار هنری یا ادبی این توانایی را دارند که تفارقهایی را که ژانرها پنهان می‌کنند، به نمایش بگذارند پس هنر به دلیل توانایی بر آشوبندگی می‌تواند گواهی بر وجود رخداد و تفارق باشد.

حرکات دانشمندان بی‌شماری سال‌ها سرکوب شده، زیرا مواضع پذیرفته شده در دانشگاه و سلسله‌مراتب علمی را متزلزل می‌کردند، چنین رفتاری تروریستی است؛ منظور از ترور، حذف یا تهدید به حذف یک بازیکن از بازی زبانی است و این‌که به اجبار به سکوت واداشته شود. خودپسندی تصمیم‌گیرندگان که اصولاً هیچ معادلی در علوم ندارد، همان استفاده از ترور است که می‌گوید: «آمال خود را با آمال ما وفق دهید...». در این صورت اجماع، به یک ارزش منسوخ و مشکوک تبدیل شده اما عدالت نه منسوخ است و نه مشکوک. بنابراین باید به معنی و عملکردی از عدالت دست یافت که ارتباطی با اجماع نداشته باشد. پس باید دو گام برداشت:

۱. تصدیق ماهیت متفاوت بازی‌های زبانی که این امر متضمن ترک ترور است؛
۲. افرادی که به اجماع دست می‌یابند، باید بتوانند نظر خود را بیان کنند، به عبارتی دیگر بتوانند بپذیرند یا رد کنند.^۲

از نظر لیوتار، هنر این توانایی را دارد که بر ژانر غالب چیره شود و ژانری جدید را به وجود آورد، او این توانایی را در کتاب ناانسانی: تأملاتی در باب فلسفه‌ی زمان شرح می‌-

1. Unconditioned inhumane

۲. کهن، لارنس، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۲ش، صص ۵۲۲-۵۲۴.

دهد. در کتاب مزبور به دو شکل از امر ناانسانی اشاره کرده است: یکی این که هنر این امکان را فراهم می‌کند که رخدادها بیرون از ساختارهای از پیش تعیین شده اندیشیده شوند و دوم این که کودک به عنوان مجموعه‌ای از خواسته‌های اجتماعی نشده، نشان‌گر وجود چیزی در انسان است که یکسره به وسیله‌ی ژانرهای غالب شکل نمی‌گیرد. لیوتار این پرسش را مطرح می‌کند که وقتی سیاست، مقاومت در برابر نظام را از بین می‌برد، چه چیزی برای مقاومت باقی می‌ماند، در حالی که فقط از طریق نا انسان شرطی نشده می‌توان مقاومت کرد؟ به نظر او کافی است انسان شرطی نشده یا کودکی را فراموش نکنیم تا بتوان مقاومت کرد و این وظیفه‌ی اندیشه و هنر است که بر آن گواهی دهند.^۱

از نظر لیوتار در کشش دنیای معاصر به کارایی تکنولوژیک و تقلیل همه‌ی مسائل به اندوختن پول و زمان، امر انسانی به یک کالای تکنیکی و قطعه‌ای از ماشین سرمایه‌داری تقلیل یافته است و توان شگفت انگیز بودن را از دست داده است. به نظر او داشتن این سرزمین بی‌صاحب، اساس حقوق بشر است، انسانیت زمانی انسانی است که مردم، این سرزمین بی‌صاحب را داشته باشند و وظیفه‌ی هنر این است که بر این سرزمین بی‌صاحب گواهی دهد و با نظام‌ها و ژانرهایی که سعی در کنترل آن دارند، مبارزه کند. لیوتار به این برداشت از وظیفه‌ی هنر به عنوان سخن گفتن با انسان‌ها به شیوه‌ای انسانی یعنی به شیوه‌ی خودشان (منظور ژانر غالب) دید مثبتی ندارد و با کالا محسوب شدن هنر مخالف است زیرا چیزی در یک فرهنگ خاص، امر انسانی تلقی می‌شود که صرفاً مفهوم پذیرفته شده‌ی ژانر گفتمان پذیرفته شده باشد.^۲

از نظر لیوتار هنر جایگاه خاصی دارد، او همیشه مشتاق به ترویج هنر مدرن بوده

۱. لیوتار، ژان فرانسوا، نا انسانی؛ تأملاتی در باب فلسفه‌ی زمان، ترجمه‌ی محمدعلی جعفری، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۶.

۲. مالپاس، ژان-فرانسوا لیوتار، ترجمه‌ی بهرنگ پور حسینی، صص ۱۲۵-۱۲۸.

است زیرا هنر مدرن در پی ابداع قواعد جدید است. به نظر او پست مدرنیته بخشی از مدرنیته است، تمایزی که او بین هنر مدرن و پست مدرن قائل است بر مبنای نمایش امر نمایش ناپذیر است؛ هم مدرنیست‌ها و هم پست مدرنیست‌ها به این آگاه هستند که باید تا حد ممکن به درک کاملی از دنیا برسند به عبارت دیگر نمایش امر نمایش ناپذیر را به رسمیت بشناسند.^۱

در هنر مورد نظر لیوتار تمایل به چالش کشیدن هنجارها و مفاهیم کلی حائز اهمیت است، او به کار هنری خلاقانه توجه دارد تا از ضروریات ظاهری دور باشد و این که باید بدون توافق باشد زیرا معمولاً کار هنری‌ای که حاصل توافق و اجماع باشد، برای رسیدن به هدفی خاص توسط گروهی خاص صورت پذیرفته است، در حالی که هنر باید وسیله‌ای برای جلوگیری از حاکمیت فراروایت‌ها و ایجاد سلطه باشد.^۲ لیوتار به چند تن از هنرمندان توجه ویژه‌ای داشت که در ذیل دلیل توجه لیوتار به آن‌ها پرداخته می‌شود.

رخدادگونه‌گی هنر

لیوتار با توجهی خاص به هنرهای تجسمی، به ویژه آثار هنرمندان آوانگارد^۳ مانند مارسل دوشان،^۴ دنیل بورن،^۵ بارنت نیومن،^۱ کازیمیر مالویچ،^۲ درصدد رهایی هنرهای تجسمی

1. Sim, S., *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh University Press, Ltd, 2011, pp.22-23.

2. Ibid, pp.24-25.

۳. این اصطلاح از زبان فرانسه گرفته شده است، از لحاظ لغوی به پیش‌تازان یک لشکر که پیش از همه وارد نبرد می‌شوند، گفته می‌شود بنابراین در اوایل سده‌ی بیستم هنرمندان تجربی از این اصطلاح برای توصیف موقعیت خود در ارتباط با بقیه‌ی جامعه استفاده کردند. برای آن‌ها هنر، پیشگام خلق و ارائه‌ی ایده‌ها و امکان‌های جدید برای فرهنگ و جامعه بود.

۴. Marcel Duchamp: (۱۸۸۷-۱۹۴۸) نقاش و مجسمه ساز فرانسوی.

۵. Daniel Buren: (۱۹۳۸) یکی از تأثیرگذارترین هنرمندان هنر مفهومی فرانسه.

از انقیاد نظام‌مند ایدئولوژی‌های سیاسی است و ضمن اهمیت به خلاقیت، نوآوری و حیث‌غیربازنمایانه‌ی اثر هنری، بر این باور است که یک اثر هنری باید از محدوده‌ها و قواعد از پیش تعیین شده فراتر رفته و الهام‌بخش افکار سیاسی و اخلاقی باشد. لیوتار در سال ۱۹۷۷ نخستین کتاب درباره‌ی هنر به نام ترادیسنده‌های دوشان را منتشر کرد، این کتاب خوانشی از آثار دوشان بود. دوشان نخستین کسی بود که برای دگرگونی رابطه‌ی صورت و محتوا در هنر تلاش کرد و ضمن این‌که سعی در ایجاد ضد هنر داشت، ابژه یا عین هنری را باز تعریف کرد. بسیاری از آثار دوشان اشیایی حاضرآماده هستند که به-عنوان آثار هنری بزرگ (انقلابی) شناخته می‌شوند، مانند چرخ دوچرخه. لیوتار در مورد آثار دوشان می‌گوید: «... آیا می‌توان چنین گفت که آقای دوشان، در قلمرو فضا و زمان، ماده و صورت، ناسازگاری را جستجو کرده و یافته؟ یا ترجیح می‌دهد از قیاس‌ناپذیری سخن بگوید؟» با دیدن آثار دوشان چیزی نمی‌توان گفت زیرا به جز نمایش چیزهایی پیش‌پاافتاده هیچ چیز دیگری برای گفتن ندارند اما برای همین هیچ چیز دیده می‌شوند چون چیزی برای نمایش ندارند. او در نقاشی‌ها و مجسمه‌های خود ابژه‌ی هنری را به چیزی عجیب تبدیل کرده است.^۳

لیوتار معتقد است که جهان، جهان کثرت آپاراتوس^۴ها است که در جهت به کار آمدن در حرکت است اما دوشان دگر دیسنده نمی‌خواهد همان اثرات از پیش تعیین شده را تکرار کند. از نظر لیوتار باید همواره از شیوه‌های جدید برای تبیین هر رخدادی استفاده

۱. Barnett Newman: (۱۹۷۰-۱۹۰۵) هنرمندی آمریکایی که یکی از چهره‌های برتر اکسپرسیونیسم

انتزاعی محسوب می‌شود.

۲. Kazimir Malevich: (۱۹۳۵-۱۸۷۹) هنرمند اهل امپراتوری روسیه.

۳. عزیزیان گیلان، حامد، «درس‌های فیلسوف هنرمند: دوشان، بورن، نیومن و فرانسیس به روایت لیوتار»،

فصلنامه کیمیای هنر، ش ۷، ۱۳۹۲، صص ۳-۴.

۴. در معنای عام یعنی ابزار و وسایل، اما در معنای فلسفی یعنی مجموعه ابزارهایی از علم و مفاهیم تا گفتمان‌ها که اغلب دارای بار ایدئولوژیک هستند، مانند آپاراتوس رسانه‌ای و آپاراتوس سیاسی.

کرد تا هیچ نظام خاصی نتواند حاکمیت یابد.^۱

دنیل بورن یکی دیگر از هنرمندانی است که لیوتار به آثارش توجه داشته است. بورن هنرمندی مینی مال^۲ بود که علاقه‌ی خاصی به فضا و ایجاد دگرگونی در بیننده دارد، برای نمونه او در یکی از چیدمان‌هایشان با عنوان «در دو طبقه با دو رنگ» بر نامنظمی فضای موجود و روابط غیر منتظره تأکید می‌کند. لیوتار در یکی از نوشته‌هایش به سال ۱۹۷۵م با نام چه چیز را نقاشی می‌کنند؟ ضمن اشاره به فضا سازی‌های غیرگفتمانی بورن و تلاشش برای نمایش امر نامحسوس می‌گوید: «اما این پارادوکس تجسمی است و نه زبان شناختی. متشکل از ایجاد چیزی مرئی است که در طبقه یا سطحی تجسمی، نامرئی است...» بورن چیزی را تجسمی می‌کند که معمولاً پنهان است اما در نمایشگاه-های هنری که نماینده‌ی سازمان‌های هنری و تجسمی هستند از پیش مفروض و آشکار هستند، به عبارتی دیگر از پیش مفروض‌ها و آشکارها را نمایش می‌دهند.^۳

لیوتار به هنرمندان انتزاعی به ویژه بارنت نیومن توجه داشت. نیومن دل مشغول رنگ، خط یا آهنگ نبود، نیروی وظیفه در یک رابطه‌ی رودررو در شخص مخاطب «به من گوش کن» است.^۴ نقاشی نیومن هیچ هدفی برای رویداد بعدی نداشت، او اغلب بلوک‌های بزرگ رنگی را انتخاب می‌کرد که هیچ پیامی برای نمایش نداشتند؛ به عبارتی دیگر کار از هیچ چیز سخن می‌گفت که در عوض تنها لحظه را نشان می‌دهد. در کار نیومن فقط هیچ را می‌توان دید و از کار خود برای طرحی خاص یا فراروایتی خاص

۱. لیوتار، ژان فرانسوا، دگر دیسندده‌های مارسل دوشان، ترجمه‌ی شهرام رستمی، تهران، مولی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۴۶-۱۴۸.

۲. Minimalism: مینیمالیسم یا ساده‌گرایی، مکتب هنری‌ای است که اساس آثار و بیان خود را در سادگی می‌داند. این مکتب از قرن ۲۰ میلادی شروع و تا به امروز ادامه داشته است.

۳. عزیزیان گیلان، «درس‌های فیلسوف هنرمند: دوشان، بورن، نیومن و فرانسیس به روایت لیوتار»، صص ۴-۵.

۴. لیوتار، نا انسانی؛ تأملاتی در باب فلسفه‌ی زمان، ترجمه‌ی محمدعلی جعفری، صص ۱۱۹.

استفاده نمی‌کرد.^۱ لیوتار معتقد است که هنرمندان باید رویداد، منازعه‌ی لاینحل، تفارق و امر والا را نمایش دهند.

هنر در دوره‌ی معاصر و راهکار

لیوتار دوره‌ی معاصر را زمانه‌ی وارفتگی می‌نامد و مثال‌هایی برای این زمانه ذکر می‌کند که عبارتند از:

۱. از هر طرف اصرار می‌شود نو آوری کنار گذاشته شود؛
۲. یک تاریخ‌شناس هنر، واقع‌گرایی را می‌ستاید و در کنارش منادی ظهور ذهنیتی نو است؛
۳. منتقدی، هنر فرا‌آوانگاردیسم را در بازار نقاشی بسته‌بندی می‌کند و می‌فروشد؛
۴. برخی از انسان‌ها از کارهای فلسفی‌ای که معنا دارند، گریزانند؛ مثلاً از هزار سطح ناصاف ناراضی‌اند زیرا از لذت درک کمی معنا برخوردار نیست و جای تأمل دارد.

بنابراین در دوره‌ی معاصر فرهنگستان‌گرایی سیاسی، معیارهای پیشاتجربی زیبایی را تحمیل می‌کند و آثار و مخاطبان آن را برای همیشه تعیین می‌کند، در این صورت استفاده از مقوله‌های زیبایی‌شناختی و داوری‌شناختی معادل یکدیگر هستند؛ به قول کانت هر دو قضاواتی تعیین‌کننده هستند. هنرمندان، گردانندگان نگارخانه‌ها، ناقدان و عامه‌ی مردم در «هر چه شد، شد» غوطه می‌خورند؛ این واقع‌گرایی که می‌گوید «هر چه شد، شد» واقع‌گرایی سرمایه‌داری است، وقتی که معیارهای زیباشناسانه وجود ندارند، ارزیابی کارهای هنری بر اساس باز دهی‌شان امکان‌پذیر است؛ همان‌طور که سرمایه خود را با تمام نیازها تطبیق می‌دهد، این واقع‌گرایی نیز حاضر است خود را با هر گونه

1. Sim, *The Lyotard Dictionary*, pp.23-24.

تمایلی هماهنگ کند.^۱

در فرهنگستان‌گرایی، مفهوم کل بینش‌های نظری حفظ خط‌مشی یا نظریه‌ی سیاسی‌ای معین است و در این صورت اهمیت غایی یک متن به عنوان سیاست، به جای حقیقت ذاتی به وجود می‌آید. اهمیت پژوهش لیوتار فقط به دلیل گزارش سیاست نیست بلکه می‌خواهد تفکر سیاسی را به عنوان فرازبان تعیین شده، به چالش بکشد و این به چالش کشیدن باعث ساختار شکنی تمامی فرازبان‌ها به عنوان تنها راه حل موجود و درست قضاوت شدن کنش‌ها می‌شود. از نظر او سیاست و زیبایی‌شناسی توانایی مقاومت در برابر ژانر گفتمان را دارند، به عبارتی دیگر نامعین بودن معیارها باعث جلوگیری از حاکمیت فراروایت‌ها می‌شوند. هر بازی زبانی، قواعد خاص خود را دارد که از سایر بازی‌های زبانی متفاوت است. بنابراین نمی‌توان با قواعد یک بازی زبانی غالب، دیگر بازی‌ها را هم ترجمه کرد و حال این پرسش مطرح است که محدودیت‌های سیاست کدامند؟^۲

لیوتار فضای سیاسی را همانند تئاتر در نظر می‌گیرد که دارای چند بازیگر، طراحی داخل صحنه و تجهیزات پشت صحنه است؛ در قسمت پشت صحنه قدرت و گفتگوی اصلی وجود دارد. صحنه دارای دو ویژگی است، یکی حرکات نمایشی و دیگری امر مربوط به خارج از صحنه. حرکات نمایشی بر روی صحنه اجرا می‌شوند، روی صحنه واقعیت تحمیل می‌شود و حقیقت به چیزی دیگر فروکاسته می‌شود و در خارج از صحنه، حقیقت قابل عرضه و گفت‌وگو است اما برای رسیدن به هدفی خاص تقلیل می‌یابد و به واقعیتی تحمیل شده تبدیل می‌شود.^۳

از نظر لیوتار در سخن‌های متنوعی که سعی در پایان دادن به نوآوری هنری دارند، یک عنصر یکسان است و آن دعوت به نظم و یگانگی است. به نظر افرادی که به هنر

۱. بودریار و دیگران، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه‌ی مانی حقیقی، صص ۴۱-۴۲.

2. Reading, *Introducing Lyotard Art And Politics*, pp.1-8.

3. Williams, *Lyotard and the Political*, pp.88-90.

جهت مقاومت در برابر ژانر حاکم باوری ندارند و می‌خواهند مانع از ادامه‌ی این جریان فکری شوند، باید هنرمندان و نویسندگان دوباره به اجتماع بازگردانده شوند یا دست‌کم اگر اجتماع بیمار محسوب می‌شود؛ وظیفه‌ی درمان را بر عهده بگیرند. این افراد حس می‌کنند که سرکوب کردن آوانگارد با قرار دادن آن در جریانی ترکیبی آسان‌تر از حمله‌ی مستقیم به آن است چون اگر با صراحت ضدیت خود را با این تجربیات آشکار کنند، هدف اصلی یعنی یکنواختی برای رسیدن به منافعشان آشکار می‌شود و باعث مقاومت بیشتر از طرف کسانی می‌شود که به آزادی و حق انتخاب اهمیت می‌دهند. در جامعه‌ی سرمایه‌داری عکاسی و سینما به عنوان چالشی در مقابل نقاشی و ادبیات روایی محسوب نمی‌شدند بلکه چالش اصلی این بود که عکاسی و فیلم‌سازی می‌توانستند حفاظت از آگاهی‌های گوناگون در برابر شک را بهتر و وسیع‌تر از قبل انجام دهند و وقتی که هدف سامان دادن و مستحکم کردن مرجع باشد، این امکان به‌وجود می‌آید که مورد تأیید دیگران قرار گیرند، آنگاه عکاسی و سینما بر نقاشی و رمان برتری خواهند یافت و به عنوان هنر در جهت تثبیت فرازوایتی خاص تکثیر می‌شوند.^۱

در این حالت از فرهنگستان‌گرایی، پژوهش هنری و ادبی از جانب دو چیز تهدید می‌شوند: ۱. از سوی سیاست فرهنگی؛ ۲. از سوی بازار هنر و کتاب.

پیام دو تهدید مزبور این است که آثار عرضه شده باید پیش از هر چیز با موضوعات مورد نظر مخاطبان مرتبط باشند و این‌که آثار باید طوری ساخته شوند که عامه‌ی مردم توانایی درک، تأیید یا رد آن‌ها را داشته باشند، حتی در صورت امکان از چنین آثاری آرامش خیال کسب کنند. درست همین جا باید مقاومت شود و اگر نقاش و نویسنده‌ای نمی‌خواهد مانند دیگران هوادار ایدئال‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری باشد، باید قواعد هنرهای تجسمی و ادبی را که از پیشینیان بر جای مانده به چالش بکشد. عده‌ای نمی‌خواهند قواعد گذشته بازخوانی شوند چون قواعد با خواسته‌هایشان همسوست و عده‌ای

۱. بودریار و دیگران، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه‌ی مانی حقیقی، صص ۳۵-۴۰.

دیگر (هنرمندان و نویسندگان آوانگارد) نمی‌خواهند قواعد مزبور آزادی‌شان را مخدوش سازد و طبیعی است که ابتدا در برابر آنان مقاومت شود هم‌چون برخورد سردی که ابتدا با کارهای مارسل دوشان شده است.^۱ با وجود قواعد برخورد عادلانه دور از انتظار است، مگر وقتی که گذر زمان ارزش‌های یک اثر مفهومی (راز و رمزش) را آشکار می‌سازد. از نظر لیوتار دانستن این نکته مهم است که چه عدالتی منجر به بی‌عدالتی، سرکوب یا ترور می‌شود. اولین نوع ترور زمانی است که سعی می‌شود قانونی کلی یا حکمی تعینی به‌وجود آید که این شیوه باعث به‌وجود آمدن تفارق و ستم می‌شود. جامعه‌ای بر مبنای عدالت اداره می‌شود که یک قانون کلی برای قضاوت در همه‌ی موارد در آن معابر نباشد.^۲ به عبارت دیگر باید با حکم تأملی یعنی با تفکر نه حکم تعینی یا از پیش تعیین شده راجع به مسائل متفاوت قضاوت شود.

لیوتار معتقد است که منحصر به فرد بودن رخداد و ابهام تفارق باعث می‌شوند که قضاوت بدون هیچ معیاری صورت بگیرد و در اثرش به نام بازی عدالت بیان می‌کند که این شیوه به اندیشه‌ی ارسطو^۳ بسیار نزدیک است. ارسطو معتقد بود مدل خاصی برای پیشبرد قضاوت‌ها وجود ندارد این نوعی احتیاط است، یعنی اجرای عدالت بدون الگو یا مدل (قاعده‌ی کلی). قضاوت به مفهوم عدالت وابسته است، مفهومی که ممکن است هرگز به صورت لفظی یا کلامی بیان نشود، این امر برای لیوتار ایدئال است زیرا تکلیف عدالت همیشه به بعد موکول می‌شود، یعنی زمانی که تعیین یا تعریف شود. پس بهتر است قضاوت بدون معیار انجام شود و قاضی، قضاوت تام نداشته باشد. به نظر لیوتار، ما به پیروی از این پویایی عدالت، ملزم هستیم و این‌گونه نیست که نداشتن معیار ثابت بهانه‌ای برای غیرعادلانه رفتار کردن مان شود. حتی پویایی عدالت هم تعهدآور است. ماهیت عدالت مقوله‌ای سیال است و باز. پس ضروری است که بحث در مورد چگونگی

۱. بودریار و دیگران، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه‌ی مانی حقیقی، صص ۳۹-۴۲.

2. Williams, *Lyotard and the Political*, pp.23-24.

3. Aristotle (۳۸۴-۳۲۲ ق.م)

مقاوت و برقراری عدالت هم‌چنان بسته به موقعیت تداوم یابد و تنها ویژگی ثابتی که در مورد عدالت وجود دارد، ابهام آن است یعنی نمی‌توان تعریفی ثابت و قطعی از عدالت داشت و تنها بر اساس هر قضاوت، مفهوم خاصی پیدا می‌کند.^۱ درست این‌جاست که میان مفهوم هنر و عدالت شباهت دیده می‌شود، این که قرار است هر دو بدون برنامه‌ای از پیش تعیین‌شده پیش بروند.

لیوتار در سال ۱۹۸۵ نمایشگاهی با عنوان نامادی یا انتزاعی^۲ در پاریس برگزار کرد که آن‌چه از آن می‌توان فهمید گزارشی متعهدانه نسبت به دنیای هنر است. هدف این نمایشگاه شناساندن پست‌مدرنیسم به بازدیدکنندگان بود نه آموزش فضل‌فروشانه و عوام‌فریبانه‌ی سیاسی. چون نمایشگاه بر اساس مفهوم پیام در نظریه‌ی تعامل سازماندهی شده بود، می‌توان پنج فاکتور مهم برای آن برشمرد که عبارتند از: اصل و منشاء پیام،^۳ حمایت واسطه،^۴ نشانه‌ای که ثبت شده،^۵ مرجع پیام^۶ و هدف.^۷ می‌توان حدسی مقرون به صواب زد و گفت دغدغه‌ی اصلی او خود هنر بوده است. بیشتر کارهای این نمایشگاه قصد بیان افکار جدید مفهومی و انتزاعی هنر را داشتند.^۸

در مجموع، می‌توان گفت هنر نه در خدمت غایتی خاص است و نه صندوقچه‌ی اسرار که آماده و منتظر کاشفی باشد، بلکه همواره درصدد درافکندن طرحی نوست که رخداد باشد، زیرا تنها در این صورت است که تحت سرکوب هیچ نیروی فراهنری قرار نمی‌گیرد.

1. Reading, *Introducing Lyotard Art and Politics*, p.70.

2. Les Immatériaux

3. The origin of the message

4. The medium of support

5. The code in which it is inscribed

6. What is referred to

7. The destination of the message

8. Benjamin, *Judging Lyotard*, pp.192-195.

نتیجه

از نظر لیوتار روایت‌های متفاوت تنها مسئله را بازنویسی می‌کنند نه آن‌که آن را حل کنند، به عبارتی دیگر فقط مسئله‌ی پیشین را با ایده‌ای متفاوت ارائه می‌کنند و مسئله هم‌چنان به قوت خود باقی است، به همین دلیل از توانایی هنر در به چالش کشیدن سخن می‌گوید. از نظر او هنر چون از یک طرف از میل اصیل و منحصر به فرد انسان نشأت می‌گیرد، توانایی به چالش کشیدن هر نظام حاکمی را دارد و از طرف دیگر حتی اگر اثر هنری مستقل در خدمت غایت خاصی سیاسی باشد این خدمت هم‌پای تعهد به آن نیست، چراکه چشم‌انداز هنر همواره در انداختن طرحی نو در قالب رخداد است تا بدین وسیله هیچ سرکوبی به وقوع نپیوندد.

لیوتار در بحث هنر به میل توجهی خاص دارد، چراکه وقتی میل رها باشد، خلاقیت در جهت حل مسائل قوی‌تر می‌شود. به نظر او اثر هنری توان به چالش کشیدن باورهای مستقر درباره‌ی واقعیت را دارد، البته واقعیتی که سعی دارد عدم صحت آن را نشان دهد. ایده‌ی کلیدی اندیشه‌ی لیوتار در عبارت «نمایش امر نمایش‌ناپذیر» است که یعنی برای هنر امرنمایش‌ناپذیر وجود ندارد، البته شکوفایی این توان، گرایشی خاص لازم دارد.

هنر کلاسیک (پیشامدرن) بر مبنای بازنمایی و قواعدی خاص عمل می‌کند، اما با وقوع مدرنیسم هنری از بین بردن قواعد بازنمایی و ابداعات مختلف از ویژگی‌های مهم جنبش‌های هنری مدرن می‌شود. لیوتار، نقطه‌ی عطف هنر مدرن و آوانگارد را توجه به رخداد و امر والا می‌داند و معتقد است که زیبایی‌شناسی هنر مدرن زیبایی‌شناسی امر والا است و این‌که رویداد را نمی‌توان بازنمایی کرد، همان‌گونه که امر والا همان «نمایش امر نمایش‌ناپذیر» است.

در مورد پست‌مدرنیسم، نمی‌توان با قطعیت سخن گفت جز این‌که گفته شده واکنشی است در برابر منطق سرد و ملال‌انگیز معماری مدرن که کارکردگرایی را بر

هرچیز ترجیح می‌دهد. جنبش پست‌مدرنیسم برآمده از مبانی نظری (فلسفی) معماری و هنر است و پس از آن به قلمرو سایر حوزه‌های دانش تسری یافته است. پست‌مدرنیسم با رد همه‌ی حقایق و واقعیت‌های مطلق بر نظریه و دیدگاه شخصی تأکید می‌ورزد، چراکه سطوح متعددی از حقیقت وجود دارند. هرچند در هنر مدرن محتوا متعین است اما در هنر پسامدرن، محتوا نیز هم‌چون فرم، نامتعیین شده است و این عدم تعین مسبب افزایش توان هنر در گریز از چارچوب فراروایت‌ها شده است.

از نظر لیوتار نقش هنر، برهم‌زدن اجماع و زمینه‌سازی برای بیان آرای جدید دربارهی هر رخداد است تا به این ترتیب، امر نمایش‌ناپذیر به نمایش درآید؛ این‌که گفته شده آرای سرکوب شده با صدای خودشان شنیده شوند درست به همین معناست که ناگفته‌ها گفته شوند یا به نمایش درآیند، برای نمونه می‌توان به نقاشی مربع سیاه بر زمینه‌ی سفید کازیمیر مالویچ (خالق سبک سوپرماتیسم) اشاره کرد که نمایش امر نمایش‌ناپذیر است.

دغدغه‌ی همیشگی لیوتار عدالت و اخلاق بوده است، او هم‌چون دیگر فیلسوفان اروپایی مبنایی قطعی و همیشگی برای اخلاق در نظر نداشت بلکه سعی داشت راهی بیابد که به‌واسطه‌ی آن بین غالب و مغلوب، عدالت ایجاد شود؛ از نظر او هنر می‌تواند این توانایی را داشته باشد، به‌ویژه هنری که مخاطب را آزاد می‌گذارد و به‌صراحت چیزی بیان نمی‌کند، چنین هنری حتی با مایه‌های سیاسی، سیاست‌زده نخواهد شد.

منابع

- بودریار، ژان. و دیگران، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه‌ی مانی حقیقی، تهران، مرکز، ۱۳۷۴ ش.
- رشوند، سمیه، «تحلیل ژان فرانسوا لیوتار از امر والا»، هنر و معماری، ش ۲۵، ۱۳۹۱ ش.
- عزیزیان گیلان، حامد، «درس‌های فیلسوف هنرمند: دوشان، بورن، نیومن و فرانسیس به روایت لیوتار»، فصلنامه‌ی کیمیای هنر، شماره ۷، ۱۳۹۲ ش.
- کوکب، حمیده، «لیوتار و پست‌مدرنیته‌ی فلسفی»، علوم اجتماعی، ش ۲۵، ۱۳۸۳ ش.
- کهن، لارنس، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۲ ش.
- لش، اسکات، جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم، ترجمه‌ی شاپور بهیان، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
- لیوتار، ژان فرانسوا، تعریف پسامدرن برای بچه‌ها: مکاتبات حد فاصل سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۲، ترجمه‌ی آذین حسین زاده، تهران، ثالث، ۱۳۸۴ ش.
- همو، دگر دیسنده‌های مارسل دوشان، ترجمه‌ی شهرام رستمی، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش.
- همو، نا انسانی؛ تأملاتی در باب فلسفه‌ی زمان، ترجمه‌ی محمدعلی جعفری، تهران، مولی، ۱۳۹۳ ش.
- مالپاس، سایمون، ژان-فرانسوا لیوتار، ترجمه‌ی بهرنگ پور حسینی، تهران، مرکز، ۱۳۸۸ ش.
- نوذری، حسینعلی، و حامد عزیزیان، «بررسی رابطه‌ی تجربه‌ی امر والای هنری، تخالف و نشانه تاریخی در اندیشه‌های ژان فرانسوا لیوتار»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ش ۱۸، ۱۳۹۱ ش.
- نوذری، حسینعلی، صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، ۱۳۸۵ ش.

Benjamin, A., *Judging Lyotard*, London, Routledge, 1992.

Reading, B., *Introducing Lyotard Art and Politics*, London, Routledge, 1991.

Williams, J., *Lyotard and the Political*, London, Routledge, 1965.

Sim, S., *The Lyotard Dictionary*, Edinburgh University Press, Ltd, 2011.

تبیین و نقد عناصر معنویت از دیدگاه کیس و آیمن^۱

محمدحسین ایران‌دوست^۲

استادیار رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

چکیده

اصطلاح «معنویت» در غرب معانی زیادی در برداشته است. تطورات این واژه از یک معنای سنتی همسو با کتاب مقدس در قرن پنجم آغاز شده و تا اخذ معنایی مقابل جسمانی و مادی در قرون بعد و نیز اخذ مفاهیم روانی و اجتماعی و سیاسی و بهداشتی، در سده‌های سیزدهم تا بیستم میلادی ادامه یافته است. محققان متعددی در زمینه‌ی معنویت پژوهی فعالیت نموده‌اند. در این میان کتب و مقالات «کیس و آیمن» استاد دانشگاه بلوم فونتنین و محقق رشته عهد عتیق در این دانشگاه، قابل تأمل است. به باور کیس و آیمن سه عنصر اصلی برای معنویت قابل شناخت و معرفی است: ۱. فرآیند رابطه‌ی میان خدا و انسان که در یک لحظه رابطه‌ی بین دو قطب الهی و انسانی رخ می‌دهد. ۲. فرآیند تدریجی به این معنا که دو قطب انسانی و الهی، به تدریج به هم پیوسته می‌شوند. و خداوند در این مرحله با صفات خود به تدریج بر انسان تجلی می‌کند. ۳. تبدیل و تطور، به این معنا که روند ارتباط میان دو قطب انسانی و الهی، سبب تبدیل و تطور جوهر انسانی می‌شود. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تبیین معانی مختلف معنویت، از منظر و آیمن و نقد و بررسی دیدگاه ایشان، در صدد پاسخ به این سؤال است که عناصر معنویت چیست؟ همچنین در این مقاله سه عنصر معرفی شده از سوی ایشان مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، معنویت مدرن، عناصر معنویت، کیس و آیمن.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۴/۱۱؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک: mohirandoost@gmail.com

مقدمه

اگرچه اصطلاح معنویت در الهیات مسیحی و رفتار دینی مسیحیان سابقه‌ی طولانی دارد. اما این اصطلاح فقط در حوزه دین مسیح باقی نماند. در گذشته «معنویت» منحصر به سنت‌های دینی بود اما امروزه مفهوم معنویت نه تنها در همه سنت‌های دینی به کار رفته است بلکه در بافت آیین‌ها و مکاتب سکولار هم مشاهده می‌شود. بحث از معنویت در غرب، از دوران کهن به طور پراکنده در آثار فکری و هنری مطرح بوده است؛ اما به طور مستقل و مدون و در قالب یک جریان آگاهانه، از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی در اروپا، آمریکا و کانادا گسترش یافت.^۱ تقریباً در همه اشکال معنویت یک فرآیند ارتباطی با عالم معنی و موجود متعالی مشاهده می‌شود که به تدریج قطب انسانی را متحول کرده و او را به عالم غیرمادی نزدیک می‌کند. نظرات متعددی در این باب ارائه شده است برای نمونه کیس و آیمن کتب و مقالات خاصی راجع به معنویت نگاشته است. وی استاد دانشگاه بلوم فونتین و محقق رشته عهد عتیق در این دانشگاه است.^۲ و در زمینه‌ی معنویت در فرهنگ معاصر تحقیقاتی خوبی داشته است. همچنین رئیس موسسه تیتوس است. موسسه تیتوس براندسما^۳ در سال ۱۹۶۸ با یک سرمایه‌گذاری مشترک با دانشگاه رادبود^۴ در هلند به منظور تحقیق بر روی معنویت تأسیس شد، دکتر تیتوس براندسما (۱۸۸۱-۱۹۴۲) از مؤسسان این مجموعه تحقیقاتی بود که در دانشگاه رادبود، کرسی تدریس دروس «معنویت» و «عرفان هلندی» را داشت. بعدها کیس

۱. امید، مسعود، جستاری در سپهر عقلانی «پروژه معنویت»، فصلنامه علامه، شماره ۵، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۸۱.

۲. بلوم فونتین یکی از سه پایتخت آفریقای جنوبی و مرکز استان «فری استیت» این کشور می‌باشد.

3. Titus Brandsma

۴. دانشگاه رادبود نیجمنگن (Radboud Universiteit Nijmegen) یک دانشگاه تحقیقاتی عمومی است که در نیجمنگن در هلند واقع شده و تمرکز قوی بر روی تحقیقات دارد. این دانشگاه در سال ۱۹۲۳ تأسیس شده و واقع در قدیمی‌ترین شهر هلند است. دانشگاه دارای ۷ دانشکده است و بیش از ۱۹۰۰۰۰ دانشجو دارد. دانشگاه رادبود، در رده‌بندی QS World University Ranking، رتبه ۱۳۸ را در میان دانشگاه‌های برتر جهان به دست آورد.

و آیمن رئیس این مؤسسه شد. وی علاوه بر نگارش مقالات متعدد در خصوص معنویت، کتابی به نام معنویت: قالب‌ها، مبانی، روش‌ها را در سال ۲۰۰۲ منتشر نمود که امروزه این کتاب یک راهنمای سیستماتیک برای مطالعات گسترده «معنویت‌پژوهی» به کار می‌رود. به باور او در این کتاب، پدیده چند شکلی معنویت، سه دوره مختلف را پشت سر گذاشته است. در بخشی از این کتاب به پاسخ‌گویی به این پرسش پرداخته که «معنویت دقیقاً چیست؟» و با چه رویکردی می‌توان به معنویت پژوهی وارد شد و در این زمینه تحقیقاتی ارائه نمود؟ این کتاب به عنوان یک کتاب درسی مورد استفاده دانشجویان قرار گرفته است.^۲

البته در زمینه‌ی «معنویت» کتاب و مقالات متعددی به زبان فارسی نگاشته شده است؛ که از آن میان می‌توان به چپستی معنویت؛^۳ رابطه معنویت با دین و بهداشت؛^۴ نقد معنویت مدرن؛^۵ سازگاری معنویت و مدرنیته^۶ اشاره کرد. اما در خصوص عناصر معنویت و تبیین و نقد دیدگاه کیس و آیمن، مکتوبی به فارسی نگاشته نشده و لذا این مقاله از تازگی و ابداع برخوردار است.

در این مقاله ابتدا تاریخچه اصطلاح معنویت در غرب مورد اشاره قرار گرفته و سپس عناصر معنویت از دیدگاه کیس و آیمن مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

1. Spirituality: Forms, Foundations, Methods.

2. Waaijman, K., *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, Publisher Peeters Publishers, Edition Illustrated, 2003.

۳. کینگ، اورسولا، «معنویت»، ترجمه علیرضا شجاعی، هفت آسمان، ش ۲۳، ۱۳۸۳ ش.

۴. تورسن، کارل، «معنویت دین و بهداشت»، نقد و نظر، ش ۳۳ و ۳۴، ۱۳۸۳ ش.

۵. جعفری هرنلی، محمد، نقد معنویت مدرن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام، ۱۳۸۳ ش.

۶. ملکیان، مصطفی، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، بازتاب اندیشه، ش ۷۷، ۱۳۸۵ ش.

تاریخچه اصطلاح معنویت

والتر پرنسیپه^۱ استاد موسسه مطالعات قرون وسطی در تورنتو، معتقد است که نخستین مکتوبات در خصوص معنویت در «مناجات‌نامه‌های دینی»، «مفاد سوگندهای دینی»، «آیین غسل تعمید»، «مراسم عشای ربانی» و مانند آن نمودار شده است. وی در مورد تاریخچه اصطلاح «معنویت» در غرب می‌گوید:

اصطلاح معنویت مأخوذ از لغت لاتین *spiritualitas* است. این واژه یک لغت انتزاعی است که با کلمات بومی متعددی هم ریشه است. به عنوان مثال این واژه انتزاعی و مطلق، هم ریشه با اسم *spiritus* به معنای روح و صفت *spiritalis* به معنای روحانی است. در ترجمه لاتین نامه‌های پولس رسول، از مبلغان مسیحیت و بنیان‌گذار الهیات مسیحی، واژه‌های *spiritus* و *spiritalis*، به ترتیب به *pneuma* به معنای نفس و *pneumatikos* یعنی نفسانی، ترجمه شده است. پس معنویت به معنای سنتی آن و برابر ادبیات کتاب مقدس، یک نحوه زندگی کردن است. معنویت صفت است برای زندگی کسی که توسط روح خدا هدایت شده و تحت نفوذ آن قرار دارد.^۲

به باور والتر پرنسیپه، واژه معنویت زودتر از نیمه قرن پنجم میلادی استعمال نشده است. و در آن زمان معنای سنتی و مطابق ادبیات کتاب مقدس را داشته است. در میان دانشمندان غربی، معنویت با اصطلاح *spirituality* کاربردهای مختلفی دارد. برخی لغت‌شناسان معتقدند هیچ تعریف واحد و مشخصی از «معنویت» که مورد توافق گسترده دانشمندان باشد، وجود ندارد.^۳

در تحقیقی که توسط «مک کارول» در موضوع «معنویت» انجام شد. وی بیست و هفت تعریف صریح و روشن، از آن به‌دست آورد که بین محققان توافق کمی بر آنها

1. Walter Principe

2. Principe, W., "Toward Defining Spirituality", 1983, pp.127-141, 130.

3. Koenig, H., Harold George Koenig, Dana King, and Verna B. Carson, *Handbook of Religion and Health*, 2012, p.36.

وجود دارد.^۱ همین تعدد تعاریف و عدم وفاق سبب ایجاد مشکلات جدی در مسیر تحقیق بر روی معنویت شده است. برای مثال، فیلسوف آلمانی آرتور شوپنهاور (یک آتئیست) معنویت را معادل «خود فراتر و متعالی» در نظر گرفته که با زهد همراه است و به عنوان یک کلید برای زندگی اخلاقی لحاظ می‌شود.

همچنین بر اساس دیدگاه و آیمن، پژوهشگر معنویت در فرهنگ معاصر، معنای سنتی معنویت عبارت است از یک فرآیند بازسازی انسان که با هدف بازیابی قالب فطری و اولیه انسان، و بازیابی تصویر صحیحی از خدا شکل گرفته است. برای انجام این کار، فرآیند بازسازی انسان در هر دین و مکتبی، در قالب معین صورت می‌گیرد مثلاً در یهودیت در قالب تورات و در دین مسیحیت در قالب مسیح و در بودیسم، در قالب بودا، و در دین اسلام، در قالب حضرت محمد (ص) انجام می‌شود.^۲

در مجموع اصطلاح «معنویت» در غرب برای اولین بار در نیمه اول قرن ۵ شروع شد و تا اواخر قرون وسطی دارای معنای واحد و مشترک بود. و این معنای سنتی آن‌طور که در کتاب مقدس آمده است، معادل «زنده بودن با خدا» بود که براساس هدایت‌های روح القدس تحقق می‌یافت و به عنوان یک نحوه وجود داشتن و زندگی کردن محسوب می‌شد.^۳ اما در قرن یازدهم میلادی این معنا تغییر عظیمی یافت. اصطلاح معنویت در این عصر ابعاد روحی و نفسانی زندگی انسان را در مقابل ابعاد مادی و حسی او نشان می‌داد. یعنی در برابر جنبه‌های حسی و مادی قرار گرفت. معنویت بر آن‌چه که در حوزه کلیسا به «نور» در برابر تاریکی و ظلمت جهان ماده و مخالف حس، تعبیر می‌کردند،

1. McCarroll, P., O'Connor, Th., St. James, Meakes, E., "Assessing Plurality in Spirituality Definitions", *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*, 2005, pp.44-59.

2. Waaijman, K., *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, J.Veriend (trans), Paris, 2002.

3. Jones, L., "A Thirst for God or Consumer Spirituality? Cultivating Disciplined Practices of Being Engaged by God", *Modern Theology*, 13, no. 1, 1997, pp.3-28, 4.

دلالت می‌کرد. در دوران بعد، در قرن سیزدهم معنویت یک معنای اجتماعی و روان‌شناختی به دست آورد. معنای اجتماعی آن بر قلمرو روحانیت کلیسا دلالت می‌کرد. قلمروی که با سه گونه اقتدار همراه بود. اقتدار کلیسا در برابر مالکیت‌های موقت، اقتدار علیه افکار روشنفکری و سکولار، و اقتدار علیه طبقه سکولار. اما معنای روان‌شناختی آن، نشان‌دهنده‌ی قلمرو زندگی روحانی و درونی بود. زندگی آمیخته با «خلوص انگیزه»، «عواطف پاک»، «تمایلات درونی» که احساسات نفسانی آن، با تحلیل روان‌شناسی زندگی معنوی و روحانی، قابل تجزیه و تحلیل است.^۱

این اصطلاح در قرن ۱۷ و ۱۸ متمایزتر از واژه‌های هم‌ریشه خود شد. به طوری که از طیف وسیعی از اشکال پررنگ‌تر و کم‌رنگ‌تر از خود، متمایز شد. در این زمان انسان معنوی یعنی کسی که دیندار و مسیحی است و بیشتر و عمیق‌تر از دیگران به مسیح نزدیک است. هم‌چنین این واژه با مفاهیمی مثل «عرفان» و «صمت و سکوت» همراه بود.^۲

سرانجام در قرن ۱۹ و ۲۰ اصطلاح مدرنی از معنویت در غرب توسعه یافت که دیدگاهی التقاطی از تفکرات مسیحی با سنت‌های باطنی غرب و برخی عناصر ادیان آسیایی، به‌ویژه ادیان هند، بود. از این‌جا به بعد رابطه معنویت به‌طور فزاینده با دین و سازمان‌های سنتی مذهبی و مؤسسات دینی قطع می‌شود. وایمن معتقد است که پس از جنگ جهانی دوم رابطه معنویت و مذهب از همدیگر قطع شد.

وقتی معنویت از دین منقطع شد، با هر جنبش سیاسی و یا تفکر فلسفی که به نحوی قصد رهایی و آرامش و راحتی روحی شخص را دارد، همسو شده، و در نتیجه گاهی اوقات با جنبش‌های فلسفی، اجتماعی یا سیاسی مانند لیبرالیسم، الهیات

1. Waaijman, *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, pp.360-361.

2. Ibid, p.361.

فمینیستی و سیاست سبز همراه شده است،^۱ و گاهی نزد تفکرات فلسفی بعضی دانشمندان غرب، معنویت ارتباط تنگاتنگی با حل و فصل مسائل بهداشت روانی، مدیریت سوء مصرف مواد، عملکرد ازدواج، تربیت فرزند، پیدا کرده است. همچنین در قلمرو فلسفه، معنویت، به مفهوم ایده‌گرایی تلقی شده است.^۲ این رنگارنگی و تنوع برداشت از معنویت سبب شد تا تعاریف بسیار متعددی از آن ارائه شود. برخی معنویت را محصول مواجهه‌ی جان آدمی با امر قدسی تعریف کرده که دارای درجات مختلف است و موجب پرورش جان آدمی می‌شود و رشد معنوی را تضمین می‌کند.^۳ و برخی به گونه‌ای دیگر.

تعاریفی مانند: «ساکن شدن روح القدس در فرد» یا «جست‌وجوی چیزی در پیوند با انسان شدن» یا «کوشش برای حساسیت نسبت به خود، دیگران، موجودات غیرانسانی و خدا» یا «جنبش‌های درونی روح انسان به سوی واقعیتی متعالی و الهی» از جمله تعاریف محققان معنویت در غرب است.

عناصر معنویت از منظر کیس و آیمن

و آیمن در مقاله‌ای تحت عنوان «معنویت چیست؟»^۴ با یک مرور کلی قالب‌های عمومی معنویت را مطرح می‌کند و سه دوره اساسی برای معنویت در غرب قائل می‌شود: اول: دوران تأسیس مکاتب مختلف معنویت.

1. Snyder, C.R., Lopez, Shane J., *Positive Psychology*, Sage Publication, 2007, p.261.

2. William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 1980, p.547.

3. Elkins, D.N., "Beyond Religion, Towards a Humanistic Spirituality", chapter 16, in Kirk J.Schneider, James F.T. Bugental, *The Handbook of Humanistic Psychology, Edges in Theory Research and Practice*, London, Publications, 2000, p.201.

4. Waaijman, K., "What is Spirituality?", *Acta Theologica Supplementum*, No.8, 2006.

دوم: دوران معنویت ابتدایی مانند معنویت غیر روحانی، معنویت بومی و فطری، معنویت سکولار.

سوم: معنویت مقابله‌ای و نهضت آفرین.

این مقاله، یک چشم‌انداز تاریخی از معنویت را به دست می‌دهد و با بررسی اشکال و حالات اولیه آن، دو شکل اساسی معنویت در قرون اخیر را مطرح و نهایتاً با یک نمای کلی از عناصر معنویت، مقاله خود را به پایان می‌برد.^۱ (از نظر وایمن پرسش «معنویت چیست؟») یک سؤال اساسی و مرکزی در حوزه معنویت پژوهی موجود است. وی از قول سولیناک^۲ می‌گوید: «دیدگاه‌های اندیشمندان در خصوص معنویت در حال حاضر در معرض خطر اشتباه است، ما معتقدیم که باید برای مصونیت از این خطر، رساله‌ای مربوط به نحوه زندگی معنوی و روحانی در دوران بسیار قدیم و عصر اولیه تاریخ بنگاریم».^۳

سپس وایمن چنین رای او را تفسیر می‌کند که زندگی معنوی در دوران‌های خیلی قدیم مربوط به حدود سال ۲۰۰ میلادی است زیرا سولیناک به زندگی معنوی کلمنت اسکندریه اشاره می‌کند. یعنی همان تیتوس فلاویوس کلمنت که در حدود ۱۵۰ میلادی، در خانواده‌ای یونانی و بت‌پرست چشم به جهان گشود. و پس از ایمان آوردن به مسیح سفرهای بسیار کرد و در محضر اساتید مسیحی متعددی دانش آموخت. آخرین معلم خود پانتانوس مدرسه فلسفی مسیحی در اسکندریه را اداره می‌کرد. کلمنت نزد او ماند و در سال ۱۹۰ جانشین او شد. از وی مکتوبات سه‌گانه‌ای مانده که عبارتند از: *Protrepticus* به معنای «نصیحت به یونانیان» و *Paedagogus* به معنای «مرشد و استاد» و نیز *Stromata* یا «نوشته‌های گوناگون» که این مکتوب سوم اثری پیچیده و

1. Waaijman, "What is Spirituality?", *Acta Theologica Supplementum*, p.1.

2. Solignac, Aimé (1917-2007)

3. Ibid, p.2.

عجیب از اوست و در این اثر «معنویت» و تعالیم روحانی کلمنت ارائه می‌شود.^۱ همچنین در نوشتار سولیناک به منظور معرفی قدیمی‌ترین زندگی معنوی و روحانی، از شخصیت آریوس امبرسیوس یاد شده که معمولاً به صورت آمبروس شناخته می‌شود. وی قدیس مسیحی و اسقف اعظم میلان بود که به تأثیرگذارترین شخصیت مذهبی قرن چهارم و به تأثیرگذارترین فرد بر آگوستین نیز شناخته شده است. در هر حال و آیمن نیز همانند سولیناک معتقد است که مطمئن‌ترین راه برای ورود به حوزه مطالعات معنویت، آن است که با تحقیق و مطالعه بر روی دوره نخست معنویت و عصر اولیه تاریخ کار خود را آغاز کنیم،^۲ به همین دلیل وی در مقاله «معنویت چیست؟» و نیز در کتاب معنویت: قالب‌ها، مبانی، روش‌ها به مراحل نخستین معنویت و اشکال اولیه و بسیار قدیم آن از قرن دوم میلادی به بعد اشاره دارد. برخی از آن‌ها عبارتند از: معنویت موناستیک (رهبانیت)، جذبه روحانی آگوستین، معنویت بندیکتاین (راهبانی که در سلک سنت بندیکت بودند)، معنویت مطابق با قانون شرع، معنویت قلندران (راهبان صدقه‌گیر)، معنویت مریدی و مرادی، معنویت یسوعیون،^۳ معنویت ساکنان اوراتری،^۴ معنویت پیروان وینسنت. د. پل،^۵ معنویت پیروان گریگنون مونتفور.^۱

1. Havey, F.P., "Clement of Alexandria", *The Catholic Encyclopedia*, 1908.

2. Waaijman, "What is Spirituality?", *Acta Theologica Supplementum*, p.2.

۳. فرقه کوچکی از مسیحیان که پیرو مسلک ایگناس دولوایولای قدیس می‌باشند و معتقد به سه اصل تقوی، فقر و اطاعت از پاپ‌اند (دهخدا، ذیل واژه).

۴. بنای مذهبی مستقل کوچک‌تر از کلیسا و دارای یک شبستان

۵. سنت وینسنت. د. پل (آوریل ۱۵۸۱ - سپتامبر ۱۶۶۰) یک کشیش کاتولیک فرانسوی که عمر خود را به خدمت به فقرا اختصاص داده بود. او به عنوان یک کشیش مقدس در کلیسای کاتولیک و کلیسای انگلیکان مورد احترام بود. او به محبت، تواضع و فروتنی و سخاوت مشهور بود و به عنوان «رسول بزرگ نیکوکاری» شناخته شده است:

Attwater, D., *The Penguin Dictionary of Saints*, Aylesbury, 1982, p.337.

کیس وایمن معتقد است در قرن گذشته تنها در قلمرو «معنویت پژوهی» دو روش اساسی و رویکرد مهم وجود داشت:

۱. روش قیاسی: که به شدت دینی گرا، بود و نتایج ضروری را از یکسری مقدمات کلامی و دینی اخذ می‌کرد. می‌توان عناصر مختلف کلامی را در این روش قیاسی مشاهده نمود.

۲. روش استقرائی: که با مطالعه روی تجربه‌های زندگی شخص، کار خود را آغاز می‌کرد.

روش قیاسی در اواخر قرن نوزدهم ظهور نمود. برای اولین بار، رساله‌های دینی در زندگی معنوی و روحانی، با این روش نگاشته شد. معنویتی که مقدمات قیاسی آن را مبانی و اصول کلامی تشکیل می‌داد. در این رساله‌ها عناصر کلامی مختلف به صورت‌های گوناگون تبیین می‌شدند. و از این مبانی کلامی، معنویت استنتاج می‌شد. برخی از این عناصر کلامی عبارت بودند از: وحی، تقدیس جود و بخشش، زندگی مافوق طبیعی، روح القدس، هدیه روح القدس، مشارکت در زندگی الهی، تثلیث، زندگی تحت عنایت حضرت عیسی مسیح، حیات معنوی. برای مثال می‌توان رساله آدلف تانکواری^۲ را نام برد. برای یک مدت طولانی کتاب آدلف تانکواری متن اصلی در زمینه الهیات زاهدانه و عارفانه بود. این کتاب شامل دو بخش است. در قسمت اول اصول و مؤلفه‌های معنویت را از طریق یک بررسی تاریخی از مدارس معنویت، بیان

۱. سنت لوئیس ماری گریگنون مونتفور (۱۶۷۳-۱۷۱۶) یک کشیش کاتولیک فرانسوی بود. او در زمان خود به عنوان یک واعظ شناخته شده بود و رسالت تبلیغ خود را به عنوان نماینده پاپ، از پاپ کلمنت یازدهم دریافت نمود:

Poulain, A., "St. Louis-Marie Grignon de Montfort", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 9, New York, Robert Appleton Company, 1910, 21 Feb 2013.

۲. Adolphe Tanqueray مطالعات خود را در کالج سنت لو پوئیس آغاز کرد. طی دو سال تحصیل در رم، دکترای الهیات خود را در رشته الهیات در سال ۱۸۷۸ اخذ نمود.

می‌کند و در بخش دوم سه راه جداگانه برای نیل به معنویت مطرح می‌کند: راه نخست، راه پالایش و تطهیر است که به مبتدیان اختصاص دارد. راه دوم طریقه اشراق است که برای مرحله پیشرفته لحاظ شده است. راه سوم راه فنا و اتحاد است که برای افراد کامل است. اما در این چارچوب تمام قالب‌های سنتی دینی و معنوی کاملاً رعایت می‌شوند. مثل نماز، توبه و طلب بخشایش، ریاضت، تهذیب نفس و مانند آن.

و آیمن در پایان مقاله‌ی «معنویت چیست؟» به عناصر معنویت اشاره دارد. وی معتقد است با بررسی دقیق بر وجوه مشترک انواع «معنویت‌ها» و استماع دقیق کلمات کلیدی هر کدام، سه عنصر اصلی برای معنویت قابل شناخت و معرفی است:

۱. فرآیند رابطه میان خدا و انسان

به باور و آیمن تمام اشکال معنویت در یک فرآیند رابطه بین خدا و انسان، با هم مشترک‌اند. در یک لحظه فرآیند رابطه بین دو قطب الهی و انسانی رخ می‌دهد. در قطب الهی، موجودی دارای هیبت و ترس^۱، مقدس^۲، مهربان و واحد لایتناهی^۳ وجود دارد و در قطب انسانی موجودی یکپارچه نیاز و درخواست، از خود رها شده، و بیدار^۴ وجود دارد. این دو قطب به این صورت نیستند که در ابتدا و قبل از فرآیند ارتباط، کاملاً مستقل و به‌طور جداگانه موجود باشند و سپس با هم اتحاد پیدا کنند. بلکه پس از تشکیل یک کل، این دو قطب خود را ظاهر می‌سازند. در فرآیند ارتباطی، ابتدا قطب انسانی با نخستین لحظه ارتباط، ترس و خشیت را به وضوح لمس می‌کند و به‌شدت در جست‌وجوی خدا می‌افتد. سپس از خود فانی می‌شود. و «خود فانی» را مملو از شوق و اشتیاق به خدا اختصاص می‌دهد. و آن را پذیرای خدا کرده و به خود فرصت می‌دهد تا کاملاً پاک و

-
1. Awesome
 2. the Holy
 3. Infinite One
 4. awakening

طاهر شود و سپس حیات خدایی را تصاحب می‌کند. آنگاه خود را از خود خارج می‌کند. و از رهگذر فرآیند ارتباط با خدا، قطب انسانی بر تارک همه مراتب هستی قرار می‌گیرد و با تمامیت و بلوغ نهایی خود، به «نور» می‌پیوندد.^۱

به باور وایمن رابطه بین دو قطب الهی و انسانی در یک لحظه تحقق می‌یابد. اما این دو قطب بعد از فرآیند رابطه تشکیل یک کل می‌دهند به طوری که هر یک در آن ظهور دارند. اما قبل از فرآیند رابطه، به صورت مستقل ملاحظه نمی‌شوند.

در نقد این سخن باید گفت فرآیند رابطه میان انسان و خدا منحصر به حالت مذکور در سخن کیس وایمن نیست. در واقع رابطه بین انسان و خدا به دو صورت تحقق دارد: اول ارتباط شفاهی و زبانی و دوم ارتباط غیر شفاهی است. به این صورت که از سوی خدا آیات و نشانه‌ها ظهور پیدا کرده و انسان با پرستش و عبادات و افعال خاص با او ارتباط پیدا می‌کند. و در هر دو صورت، ابتکار عمل دست خداست و این خداست که فرآیند رابطه را می‌آغازد. و به قول پروفسور ایزوتسو، در هر دو حالت ابتکار و آغاز کار به دست خود خداست. و از طرف انسانی، این ارتباط اساساً نسبت به ابتکار عمل الهی، جنبه عکس العمل دارد.^۲

بنابراین فرآیند رابطه، با اقدامی از سوی قطب انسانی آغاز نمی‌شود. بلکه این قطب الهی است که اراده می‌کند تا بین او و انسان ارتباط مستقیم برقرار شود. این کار در ارتباط با پیامبران با وحی و ارتباط زبانی آغاز می‌شود. اما در خصوص دیگران با ارائه «آیه» و نشانه شروع می‌شود. البته قرآن هم به یک اعتبار «آیه» است. و بین آیات زبانی و آیات غیر زبانی اختلاف اساسی نیست و اینگونه فرآیند رابطه آغاز می‌شود.

قبل از هر گونه ارائه آیه از سوی خدا، باید فعل «تنزیل» از قطب الهی تحقق یابد.

1. Waaijman, "What is Spirituality?", *Acta Theologica Supplementum*, p.13.

۲. ایزوتسو، توشیهیکو، «ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان»، ترجمه احمد آرام، مجله معارف اسلامی، ش ۸، فروردین ۱۳۴۸، ص ۵۱.

خدا ابتدا آیه خود را تنزیل می‌کند. سپس انسان این آیه تنزیل شده را می‌فهمد. عضو فهمیدنی انسان هم یا «لُب» است یا «قلب» یا «فواد» که با آن‌ها «آیه» را به خوبی ادراک کرده و آنگاه یا آن را تصدیق می‌کند و فرآیند رابطه میان خدا و انسان آغاز می‌شود یا این‌که آن را تکذیب کرده و به کفر می‌گراید. یعنی اگر قطب انسانی نباشد و معنای «آیه تنزیل شده» را نفهمد فرآیند رابطه محقق نخواهد شد.

۲. فرآیند تدریجی

دو قطب انسانی و الهی، به تدریج به هم پیوسته می‌شوند. خدا در این راه با صفات خود به تدریج بر انسان تجلی می‌کند. رحمت بی‌منت‌های الهی به‌طور اشراقی در حیات انسان شکل می‌گیرد و زندگی او را پر از رحمت می‌کند. قداست الهی نیز به نحو اشراقی، در حیات انسان تجلی کرده و سبب تطهیر و تقدیس او می‌شود. و تا جایی ادامه می‌یابد که آگاهی او از خدا، عین همان آگاهی است که خدا به او بخشیده است. فرآیند ارتباط خدا و انسان یک فرآیند گسترش یافته و تدریجی است. و از لحظه نخست ارتباط هیبت آفرین^۱ شروع می‌شود که در یک فضای با هیبت و ادب و احترام در یک امر عادی از زندگی او رخ داده است. و تا آخرین مراتب تجلی واحد لایتناهی ادامه می‌یابد. مرتبه‌ای که خدا در سرتاسر حیات و زندگی او تجلی دارد.

در نقد این سخنان و آیمن باید متذکر شد که در ادعای تدریجی بودن فرآیند رابطه خدا و انسان، تقریباً اتفاق نظر وجود دارد. و در این ادعا که تجلی قطب الهی بر انسان مراتب دارد و متعدد و بی‌شمار است نیز جای اعتراض و اشکال نیست. اما این‌که تجلی فقط از طریق صفات است، یا تجلی از جنس اشراق است، محل تأمل و بحث است. در عرفان نظری و حتی حکمت اشراقی تجلی حق تعالی مساوی خلق و آفرینش است. و دارای نظم خاص است. و انواعی دارد مثل تجلی اول و دوم و سوم یا تجلی ذاتی و

1. awesome touch

اسمائی و افعالی و جلالی و جمالی. به علاوه، تجلی فقط از جنس اشراق نیست. بلکه گاهی از جنس انکشاف است. قشیری تجلی را «اشراق انوار حق تعالی بر قلب مرید» تعریف کرده^۱ و ابن عربی آن را «انکشاف انوار غیوب خدا بر قلب» دانسته است. اولی تجلی را از جنس اشراق و دومی از جنس انکشاف می‌داند. عزالدین کاشانی هم تجلی را از جنس انکشاف می‌داند یعنی آدمی باید خود را از قفس صفات بشری رها کند و حجاب‌های بشری را از خود دور سازد تا خورشید حقیقت بر او منکشف شود.^۲

عرفا تجلی قطب الهی را برای قطب انسانی بی‌نهایت و متعدد دانسته و بر این باورند که قطب الهی در عالم غیب، حکم تجلی باطنی را، در قطب انسانی، بصورت استعداد اصلی، ظاهر می‌کند تا توسط این تجلی، وجود عینی قبول کند و چون این وجود حاصل شد، آنگاه به واسطه‌ی آن تجلی استعداد دیگر یابد، در عالم شهادت، که بدان استعداد تجلی شهودی وجودی قبول کند و بعد از آن، بحسب احوال، هر دم استعدادی دیگر برای او حاصل می‌شود و باب تجلیات بی‌نهایت بر او گشاده می‌شود و از آن‌جا که تجلیات را نهایت نیست و هر تجلی مستلزم یک علم است، پس علم او نیز افزون شود. اما منازل پیش روی انسان محدود و اندک نیست. و قطب انسانی به زودی به غایت نمی‌رسد. زیرا منازل طریقت قطب انسانی به سوی قطب الهی بی‌نهایت و ابدی و لاینقطع است.^۳

تعدد تجلی هم در نوع آن و هم در فرد آن است. ممکن است برای فرد یک نوع تجلی مکرر شود و یا انواع تجلی حاصل شود. البته بین تجلی صفات و ذات و تجلی اول و ثانی اختلاف هست. تجلی اول را ظهور ذات خدا برای خودش تعریف کردند. و

۱. القشیری، ابوالقاسم عبد‌الکریم، اربع رسائل فی التصوف، تصحیح قاسم السامرائی، مطبعة المجمع العلمی العراقی، بغداد، ۱۳۸۹ق، ص ۵۳.

۲. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۳.

۳. عراقی، فخر الدین، کلیات عراقی، انتشارات سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳۹۷.

تجلی ثانی را ظهور اسمای الهی دانسته که ظهور و تمایز لازمه آن است.^۱ نام دیگر «تجلی اول» را «تجلی ذاتی» و «تجلی احدی الجمعی» هم گفته‌اند. چنانچه تجلی ثانی هم صور مختلف دارد. یک قسم آن «تجلی شهادت» است که برای همه موجودات تحقق صدق می‌کند و از رهگذر آن حقایق موجودات برای خودشان ظاهر می‌شوند. ظهور پذیری موجودات برای خودشان و دیگر موجودات چیزی است که از این تجلی برمی‌آید. قسم دیگر آن «تجلی معطی استعداد» است که موجودات از جمله انسان در عین تمایز و استعدادات مختلف، نزد حضرت حق حاضرند و ظهور آن‌ها در مرتبه بعد ناشی از همین تجلی است.^۲ و یک قسم آن «تجلی مضاف» است که جمیع مخلوقات از جمله انسان به وجود واحدی موجود و محقق می‌شوند.^۳

۳. تبدیل و تطور

سومین عنصر مشترک در انواع معنویت، تبدیل و تطور است. روند ارتباط میان دو قطب انسانی و الهی، سبب تبدیل و تطور جوهر انسانی می‌شود و تحولاتی در قطب انسانی تحقق می‌یابد که عبارتند از:

- الف. تطور در عقل: که شامل چهار مرحله‌ی دانش، توجه، بیداری، تفکر است.
- ب. اراده: که شامل چهار مرحله‌ی مریدی، تعلق و وابستگی، شوق، باطن است.
- ج. حافظه: یعنی حفظ آن چه از خود و تجارب شخصی خود اندوخته بود.
- د. کنترل: که شامل کنترل در یکی از حوزه‌های زندگی است. مثل کنترل در سبک زندگی، یا کنترل نسبت به اقتضائات امرانه زمان و مکان، و یا کنترل در تعاملات

۱. کاشانی، عبد الرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۱، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۴۶.

اجتماعی، زندگی مذهبی، و بالاخره کنترل در فرهنگ است.^۱ آن چه مسلم است، فرآیند رابطه قطب انسانی و الهی موجب تطور وجود قطب انسانی می شود. تطور اراده قطب انسانی طبق نگاه آیمن از مرحله مریدی آغاز می شود. یعنی مرحله ای که گرچه مرید، دارای اراده است اما سعی دارد که با اراده قطب الهی عمل کند. و تا جایی پیش می رود که این اراده الهی در او باطنی و نهادینه می شود. لایه های تطور اراده در عرفان اسلامی، نسبتاً پیچیده تر و دقیق تر ترسیم شده است. ابن عربی مراحل تطور اراده را به سه مرحله معرفی نموده است.^۲ اول اراده ای تمتی یا خواست آرزومندانه، دوم اراده ای طبیعی یا طبیعی که به حظوظ نفسانی تعلق می گیرد. سوم اراده ای حقی که به اخلاص و پاک شدن از هر شائبه ای متعلق است.^۳ از منظر عرفا، اراده از صفات کمالیه وجود و هستی است. و تطور اراده یا بر اساس کشف و شهود ذوقی و یا با عنایت الهی حاصل می شود و در هر حال عقل و استدلال را در این ساحت راهی نیست.^۴

نتیجه

۱. اصطلاح «معنویت» در مغرب زمین در نیمه اول قرن ۵ شروع شد و تا اواخر قرون وسطی معادل «زندگی خدایی» بود که بر اساس هدایت های روح القدس تحقق می یافت و به عنوان یک نحوه وجود داشتن و زندگی کردن محسوب می شد در قرن یازدهم میلادی ابعاد روحی و نفسانی زندگی انسان را در مقابل ابعاد مادی و حسی او نشان می داد. و در قرن سیزدهم یک معنای اجتماعی و روانشناختی به دست آورد. معنای

1. Waaijman, "What is Spirituality?", *Acta Theologica Supplementum*, p.14.

۲. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱۰.

۳. همان.

۴. همان، ص ۵۱۲.

اجتماعی آن بر قلمرو روحانیت کلیسا دلالت می‌کرد. و معنای روان‌شناختی آن، نشان دهنده‌ی قلمرو زندگی روحانی و درونی بود.

۲. مطمئن‌ترین نقطه شروع برای آغاز معنویت‌پژوهی مطالعه بر زندگی معنوی در دوران‌های قدیم مربوط به حدود قرن اول میلادی است. و باید آثار و زندگی افرادی مانند کلمنت اسکندریه و مانند آن بررسی شوند.

۳. امروزه در قلمرو «معنویت‌پژوهی» دو روش اساسی و رویکرد مهم وجود دارد. اول، روش قیاسی: که به شدت دینی‌گرا بوده و نتایج ضروری را از یکسری مقدمات کلامی و دینی اخذ می‌کرد. دوم، روش استقرائی: که با مطالعه بر روی تجربه‌های زندگی شخص، کار خود را آغاز می‌کرد.

۴. عنصر اول معنویت «فرآیند رابطه انسان و خدا» است. به باور کیس و آیمن تمام اشکال معنویت در یک فرایند رابطه بین خدا و انسان، با هم مشترک‌اند. اما این فرآیند منحصر به حالت مذکور در سخن و آیمن نیست. زیرا به دو صورت تحقق دارد: ارتباط شفاهی و زبانی؛ و ارتباط غیر شفاهی. پس فرآیند رابطه با اقدامی از سوی قطب انسانی آغاز نمی‌شود. بلکه این قطب الهی است که اراده می‌کند تا بین او و انسان ارتباط مستقیم برقرار شود. این فرآیند در خصوص پیامبران با وحی و رابطه زبانی آغاز می‌شود. اما در خصوص دیگران با ارائه‌ی «آیه» و نشانه شروع می‌شود.

۵. عنصر دوم معنویت «فرآیند تدریجی» است. که گرچه در ادعای تدریجی بودن فرآیند رابطه خدا و انسان، تقریباً اتفاق نظر وجود دارد. و در این ادعا که تجلی قطب الهی بر انسان مراتب دارد و متعدد و بی شمار است نیز جای اعتراض و اشکال نیست. اما این‌که «تجلی» فقط از طریق صفات است، یا تجلی فقط از جنس اشراق است، محل تأمل و بحث است.

منابع

- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، لبنان، بیروت، دارصادر، ۱۹۵۶م.
- ابن عربی، محی الدین، رسائل ابن عربی، دار المحجة البيضاء، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- همو، الفتوحات المکیه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- استیس، والتر ترنس، فلسفه و عرفان، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۸ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان، ترجمه احمد آرام، مجله معارف اسلامی، شماره ۸، فروردین ۱۳۴۸.
- امید، مسعود، «جستاری در سپهر عقلانی «پروژه معنویت»»، فصلنامه علامه، ش ۵، ۱۳۸۴ش.
- تورسن، کارل، «معنویت دین و بهداشت»، نقد و نظر، ش ۳۳ و ۳۴، ۱۳۸۳ش.
- جعفری هرنلی، محمد، نقد معنویت مدرن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام، ۱۳۸۳ش.
- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۳ش.
- القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، اربع رسائل فی التصوف، تصحیح قاسم السامرائی، مطبعة المجمع العلمی العراقی، بغداد، ۱۳۸۹ق.
- کینگ، اورسولا، «معنویت»، ترجمه علیرضا شجاعی، هفت آسمان، ش ۲۳، ۱۳۸۳ش.
- جرجانی، میرسیدشریف، معجم التعریفات، تحقیق محمد صدیق المنشاوی، قاهره، انتشارات دارالفضیله.
- عراقی، فخر الدین، کلیات عراقی، انتشارات سنائی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۳ش.
- کاشانی، عبد الرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۲۶ق.
- ملکیان، مصطفی، «معنویت»، گوهر ادیان، چاپ در کتاب سنت و سکولاریسم، نشر صراط، ۱۳۸۱ش.
- همو، «دین و معنویت در پروسه جهانی شدن»، روزنامه همبستگی، ش ۷۸، ۱۳۷۹ش.
- همو، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، بازتاب اندیشه، ش ۷۷، ۱۳۸۵ش.
- Elkins, D.N., "Beyond Religion, Towards a Humanistic Sprituality", chapter 16, in Kirk J.Schneider, James F.T. Bugental, *The Handbook of Humanistic Psychology, Edges in*

- Theory Research and Practice*, London, Publications, 2000.
- Havey, F.P., "Clement of Alexandria", *The Catholic Encyclopedia*, 1908.
- Jones, L., "A thirst for God or Consumer Spirituality? Cultivating Disciplined Practices of Being Engaged by God", *Modern Theology*, 13, no. 1, 1997.
- Koenig, H., Harold George Koenig, Dana King, and Verna B. Carson, *Handbook of Religion and Health*, Oup USA, 2012.
- McCarroll, P., O'Connor, Th., St. James, Meakes, E., "Assessing Plurality in Spirituality Definitions", *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*, 2005.
- Poulain, A., "St. Louis-Marie Grignon de Montfort", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 9. New York, Robert Appleton Company, 1910. 21 Feb. 2013.
- Principe, W., "Toward Defining Spirituality", 1983. SR 12/2, Francis P. Havey, "Clement of Alexandria", *The Catholic Encyclopedia*, 1908. <http://www.dictionary.com> (1/2017)
- Reese, W.L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, 1980.
- Saucier, G., Katarzyna Skrzypinska, "Spiritual But Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions", *Journal of Personality*, 74 (5), 2006.
- Snyder, C.R., Lopez, Shane J., *Positive Psychology*, Sage Publication, 2007.
- Waaijman, K., *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, J.Veriend (trans), Paris, peeters, 2002.
- Idem, *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, Peeters Publishers, Illustrated, 2003.
- Idem, "What is Spirituality?", *Acta Theologica Supplementum*, No.8, 2006.

ارزیابی انتقادات سوزان هاگ بر آراء ضد موجه‌سازی معرفت‌شناختی پوپر^۱

مهدی بروجردی

دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران

علیرضا منصوری^۲

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

رضا عزیزی نژاد

استادیار دانشکده علوم کشاورزی و صنایع غذایی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

چکیده

عقلانیت انتقادی به عنوان رهیافتی برای شیوه‌ی سلوک زیستی و مخصوصاً روشی در علم با نظر کارل پوپر طرح شد. اما آراء وی در زمینه طرد استقرا و موجه‌سازی با مخالفت سوزان هاگ به عنوان فیلسوف منطقی مواجه شده است. در این مقاله به ارزیابی هاگ از آراء پوپر با عنوان نگاتیویسم منطقی خواهیم پرداخت و نشان می‌دهیم که هاگ تمام تلاش خود را برای حفظ روش‌های موجه‌سازی با تعابیر و انحاء مختلفی، بیشتر زیر سایه‌ی استقرا، به کار می‌بندد. هم‌چنین نشان خواهیم داد که نقدهای هاگ به پوپر به سبب تمایل وی به موجه‌سازی، دچار برخی خلط‌های روان‌شناختی و سمانتیکی با مباحث معرفت‌شناختی است. در پاسخ خواهیم دید که پوپر ارتباط عقلانیت با موجه‌سازی را نفی می‌کند و اساساً موجه‌سازی را ناممکن می‌داند و مدلی سه مرحله‌ای شامل طرح مسأله، یافتن راه‌حل‌های ابداعی برای مسأله پیش‌آمده و حذف برخی از آن‌ها را پیشنهاد می‌کند که در آن هیچ نیازی به موجه‌سازی و حمایت شواهد وجود ندارد. محصول اتخاذ چنین رهیافتی ارائه‌ی حدس‌ها و گمانه‌هایی خلاقانه خواهد بود که در عین پذیرش وجود حقیقتی ایده‌آل و واقعیتی خارج از ذهنمان، هیچ نسبتی از واقعیت یا صدق را برای فرضیه‌ها برقرار نمی‌کنیم و در نتیجه از مشکلات موجه‌سازی در امان خواهیم بود. به

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۹/۲۹؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): mansouri@ihcs.ac.ir

همین جهت همواره آمادگی برای نقادی راه‌حل‌های خود را داریم و درباره‌ی فرضیه‌ها و نظریه‌هایمان متواضعانه‌تر موضع‌گیری می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: پوپر، موجه‌سازی، سوزان هاک، نگاتیویسم منطقی، ابطال‌گرایی.

مقدمه

سوزان هاک^۱ از جمله فیلسوفان طرفدار موجه‌سازی به شمار می‌آید که به نقد برخی از آراء پوپر پرداخته است. وی هرچند پوپر را فیلسوف علمی با نظرات روشن و مستدل معرفی می‌کند، اما معتقد است بسیاری از ایده‌های اصلی و متمایز پوپر غیرقابل دفاع‌اند. هاک در انتقادات خود به بررسی شیوه‌ها و مختصات روش علمی و تحلیل مفاد عقلانیت نقاد مورد نظر پوپر می‌پردازد و سپس روشی به‌زعم خود سازنده در دفاع از علم و مفهوم قابل‌قبول‌تری از ساختار و تشکیلات علمی ارائه می‌کند.

هاک ابتدا آراء نخست پوپر در باب ابطال‌گرایی را در مقایسه با ایده‌ی رقیبش که توسط پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین اعلام شده بود، بررسی می‌کند. به‌طور مشخص ایده‌ی پوزیتیویست‌ها در تعیین معیار برای تمییز گذاشتن بین کار علمی و تفکرات متافیزیکی یا به عبارتی ملاک تأییدپذیری^۲ آن‌ها و هم‌چنین انتظار آن‌ها در تأیید تئوری‌های علمی به وسیله استقرا.

هاک، اعتقاد پوپر، به عدم تقارن بین تأییدپذیری و ابطال‌پذیری به‌عنوان یک تمییزدهنده را دارای اهمیت می‌داند و از این‌رو بر این نظر است که پوپر ابطال‌پذیری را به عنوان معیاری واقعی برای تشخیص شبه‌علم‌هایی مانند سوسیالیسم علمی و روان‌کاوی و هم‌چنین موضوعاتی مانند تاریخ، متافیزیک، اسطوره‌ها، دین و... از علم، معرفی کرده است.

1. Susan Haack
2. Verifiability

هاگ برداشت‌های خود را از نظرات پوپر نگاتیویسم منطقی^۱ می‌نامد. هاگ Logical Negativism را در برابر Logical Positivism ساخته است. وی با این آرایش کلمات به نظر می‌رسد قصد دارد چنین اعلام کند که نگاتیویسم منطقی را نیز هم‌چون پوزیتیویسم منطقی باید کنار گذاشت. هاگ می‌گوید: «من این اصطلاح را به تبعیت از همکارم دیوید میلر که دستیار پژوهشی پوپر بود گرفته‌ام. هرچند روش پوپر را معمولاً با اصطلاحاتی هم‌چون عقلانیت نقادانه یا ابطال‌گرایی یا قیاس‌گرایی می‌شناسند اما این لقب، برچسب درخور و شایسته‌تری است».^۲ مقاله‌ی حاضر به بررسی نقدهای هاگ به عقل‌گرایان پوپر می‌پردازد و نشان می‌دهد هاگ در نقدهای خود از پوپر، دچار برخی خلط‌های روان‌شناختی و سمانتیکی با مباحث معرفت‌شناختی مطرح‌شده توسط پوپر شده است که از تمایل وی به پروژه‌ی موجه‌سازی نشأت می‌گیرد. این مقاله این موضوعات را در چند محور مورد بررسی قرار می‌دهد.

اعتیاد به موجه‌گرایی

هاگ بر این نظر است که پوپر ادعای شگفت‌انگیزی درباره‌ی بی‌ربطی مشاهدات به موجه‌سازی^۳ گزاره‌های پایه^۴ دارد که بر دو استدلال متمایز تکیه می‌کند. استدلال اول را می‌توان «بی‌ربطی علیت»^۵ نامید که هاگ مشخصاً آن را پوپری نمی‌داند و معتقد است در فیلسوفانی چون دونالد دیویدسون^۶ و ریچارد رورتی،^۷ یا کسانی که هیچ ارتباطی با

-
1. Logical Negativism
 2. Haack, S., "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, Prometheus Books, 2012, p.8.
 3. Justification
 4. basic statements
 5. Irrelevance of causation
 6. Donald Davidson
 7. Richard Rorty

پروژه‌ی پوپر ندارند، نیز یافت می‌شود. زیرا به اعتقاد آن‌ها موجه‌سازی^۱ یک رابطه‌ی منطقی است و روابط منطقی تنها میان گزاره‌های منطقی برقرار است و از این رو مشاهدات _که همان رخدادها هستند، نه گزاره‌ها_ نمی‌توانند گزاره‌های پایه را موجه کنند.^۲ استدلال دوم که بیشتر به پوپر اختصاص دارد این است که حتی یک گزاره‌ی شبیه «این‌جا یک لیوان آب است»، با نظریه آغشته است؛ این موضوع به این سخن پوپر که ما مشاهده‌ی صرف و خالص نداریم و بر اساس تمایلات، نیازها و مسائلمان به مشاهده می‌پردازیم اشاره دارد. هاک معتقد است از نظر پوپر طبق این فرض، استقرا و مشاهدات نمی‌توانند گزاره‌های پایه را موجه کنند، زیرا اساساً از نظر وی روابط استقرایی وجود ندارند.

از نظر هاک هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی پوپر و پیروانش با تبعیت از یک مدل نگاتیویستی بر اجتناب از: منطق استقرایی، تأیید، حمایت مشاهده و اعتمادپذیری تأکید دارند. هاک به رأی پوپر در ارتباط با غیرموجه بودن کامل استقرا و فقدان دلیل برای اعتماد به تئوری‌های علمی که امروز حتی از سخت‌ترین آزمون‌ها سربلند بیرون آمده‌اند و هم‌چنین عدم ایجاد ضمانت یا دلیل برای پذیرش در اثر وجود مشاهده اشاره می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که طبق نظرات پوپر، مشاهده نمی‌تواند هیچ ضمانتی، یا شاهده‌ی را برای موجه‌سازی چنین گزاره‌هایی ایجاد کند. هاک از این نظر پوپر چنین نتیجه می‌گیرد که هیچ ضمانتی وجود ندارد که یک گزاره‌ی علمی ابطال‌شده، واقعاً کاذب و غلط باشد؛ و در نتیجه به‌طور ضمنی این مطلب را می‌رساند که ادعاهای علمی همان‌قدر که می‌توانند غلط نشان داده شوند، همان‌قدر هم می‌توانند درست نشان داده شوند.^۳

از نظر هاک چنان‌چه اصول کلی رهیافت پوپر را در نظر بگیریم، حاصل کار وی

1. Justification

2. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, p.9.

3. Ibid.

زیر سؤال بردن واقعی علم است. زیرا وی با ارائه‌ی یک تصویر کاملاً ابطال‌گرایانه، ادعای شناخت عینی را دارد؛ درحالی‌که علی‌رغم لفاظی‌های عقل‌گرایانه‌ی پوپر، او یک تصویر وحشتناک و تعصب‌آور غیرعقلانی، از «معرفت عینی علمی»^۱ ارائه می‌دهد که نوعی شک پوشیده و پنهان در خود جای داده است. زیرا این تصویر یک بافته‌ی ناموجه از حدس‌هایی را به نمایش می‌گذارد که بر چیزی جز تصمیمات بدون ضمانت بخشی از جامعه‌ی علمی تکیه نکرده است.

هاگ پوپر را مطلق‌گرای جایزالخطا توصیف می‌کند. خطاکار از آن جهت که وی منکر شیوه‌ای تضمین‌شده برای به دست آوردن معرفت است، و مطلق‌گرا از آن روی که اصرار دارد، چیزی به عنوان حقیقت عینی وجود دارد که تحقیق علمی به دنبال به دست آوردن آن است.^۲ موضوعی که به‌زعم هاگ، پوپر قصد دارد با استفاده از نظریه صدق تارسکی، تفسیر عینی مناسبی از علم را ارائه کند. از نظر هاگ، پوپر مدعی است که تئوری مطابقت با صدق وی، چیزی شبیه نظریه‌ی صدق تارسکی است. از نظر هاگ تعریف راست‌نمایی^۳ یا حقیقت‌مانندی^۴ نمی‌تواند نشان‌دهنده‌ی حرکت حتمی علم به سمت حقیقت باشد. درحالی‌که پوپر امیدوار است با معرفی که وی از حقیقت‌مانندی می‌کند، روش ابطال‌پذیری وی نیز حمایت شود.^۵

در پاسخ به انتقادات هاگ باید مختصات رویکرد پوپر را همواره به‌خوبی در نظر داشت. این موضوعی است که از نظر پوپر در بسیاری از موارد منتقدان آن را فراموش می‌کنند و یا این‌که دچار بدفهمی نسبت به این مختصات و اصول رهیافت عقلانیت نقاد می‌شوند. آن‌چه ابتدا باید در نظر گرفت این است طبق دیدگاه پوپر، اختیار ابتدایی یک

1. Objective Scientific Knowledge

2. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, p.10.

3. verisimilitude

4. Truth-likeness

۵. هاگ، سوزان، فلسفه منطق، ترجمه محمد علی حجتی، قم، طاهار، ۱۳۸۲ش، ص ۱۷۸.

قضیه یا یک سیاست (از جمله خود عقلانیت نقاد) نه به وسیله عقل دیکته می‌شود و نه خلاف عقل است؛ آنچه که خلاف عقل است صرفاً عبارت است از حفظ قضیه یا سیاستی که تاب مقاومت در برابر انتقاد جدی را نمی‌آورد. این بدین معنا است که بر طبق نظر این دیدگاه، اختیار اولیه یک روش از جمله خود عقلانیت نقاد را نه می‌توان به وسیله‌ی عقل توصیه کرد و نه می‌توان بر اساس عقل رد کرد. به عبارت دیگر هرچند رویکرد عقلانیت نقاد پوپری استدلالی و عقل‌گرایانه است ولی سخن این است که ارائه‌ی اولیه‌ی یک نظریه یا سیاست با استدلال شروع نمی‌شود، بلکه حدس و گمانه‌ای است که باید در مقابل نقدهایی که به آن وارد می‌شود با صورتی استدلالی پاسخ گفت.

از سوی دیگر باید در نظر داشت که از نظر پوپر حقیقت مساوی معرفت یقینی نیست.^۱ اساساً معرفت علمی، معرفت یقینی نیست؛ بلکه حدس‌هایی است درباره‌ی واقعیت. به عبارت دیگر ما در پی آن هستیم که مطابقت واقعیت مورد ادعا با واقعیت بالفعل را مورد بررسی قرار دهیم و در نتیجه علم در جست‌وجو و کوشش برای کسب واقعیت است نه یقین.^۲

به نظر می‌رسد هاک چون خود از جمله کسانی است که در پی موجه‌سازی است، لذا در سخنان پوپر نیز به دنبال موجه‌سازی می‌گردد و چون نظرات پوپر را چنین نمی‌یابد آن را تصویری ناموجه توصیف می‌کند. این در حالی است که اساساً موجه‌سازی در نظرات پوپر جایگاهی ندارد. معرفت حدسی علمی در نزد پوپر از آن جهت که با واقعیت سر و کار دارد و در مراجعه با واقعیت است که ابطال می‌گردد یا تصحیح می‌شود و حدسی جدید پدید می‌آید، معرفتی عینی است نه از آن‌رو که در پی موجه‌سازی و گرفتن تأیید از شواهد است.

از نظر میلر معرفت عینی ما درباره‌ی کفش‌هایمان از کفش‌های عینی ما ناشی

۱. پوپر، کارل، زندگی سراسر حل مسأله است، ترجمه شهریار خواجه‌یوان، مرکز، ۱۳۹۷ش، ص ۶۶.

۲. همان، ص ۶۷.

می‌شود که توسط یک کفاش عینی درست شده‌اند و خلق این معرفت توسط فاعلان شناسا و بر خطا بودن بخشی از آن، چیزی از عینیت معرفت عینی ما درباره‌ی کفاش، نمی‌کاهد. درست کردن یک کفاش یک مسأله‌ی عینی است^۱ اما چگونه خوب درست کردن آن مسأله‌ای است که به ذهن کفاش بستگی دارد. به نظر می‌رسد این که ما درباره‌ی چگونگی انجام یک کار می‌توانیم پرسش کنیم و آن را فرا بگیریم و به کار بندیم نشانه‌ی آن است که با اندیشه بسیاری از آن‌چه را معرفت ذهنی می‌دانیم، می‌توان عینی ساخت. در این صورت روش‌های عینی ما نه تنها نیازی به موجه‌سازی ندارند که امکان موجه‌سازی آن‌ها نیز وجود ندارد.^۲

از سوی دیگر باید توجه داشت که حمایت‌کنندگی نیز از جمله اصطلاحاتی است که استقراگرایان و موجه‌سازان استفاده می‌کنند نه پوپر و عقل‌گرایان نقاد. همان‌طور که پیش از این نشان داده شد از نظر پوپر شواهد تجربی توان هیچ نوع حمایت‌کنندگی از فرضیه‌ها را ندارند و حتی یک فرضیه را نمی‌توانند محتمل‌تر کنند. زیرا معرفت ما درباره‌ی واقعیت‌ها اساساً از طریق مشاهده و استقرا به دست نیامده است؛ بلکه حاصل حدس‌های خلاقانه‌ی و پیش‌داوری‌های ما است. حدس‌هایی که اطلاعات گذشته‌ی ما نیز در آن تأثیر دارد. در نتیجه ما نیاز به استنتاج‌هایی بر اساس شواهد و از طریق روند قضایا نداریم بلکه با حدس‌هایی که تحت آزمون‌ها و نتایج آن‌ها و مشاهداتمان اصلاح شده و ارتقا یافته‌اند، سعی می‌کنیم پیش‌بینی‌های صادق و نه قابل اعتماد درباره‌ی آینده ارائه دهیم.

به نظر می‌رسد آن‌چه از نظر پوپر نظریه‌ی صدق تارسکی را به نظریه‌ی شناخت عینی او نزدیک می‌کند آن است که در نظریه‌ی صدق تارسکی هم صدق از یک مفهوم

۱. میلر، دیوید، «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی»، نامه فرهنگستان علوم، ترجمه علی پایا، ش ۵، تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۳.

2. Miller, D.W., *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*, Chicago & La Sall IL: Open Court Publishing Company, 1994, p.135.

ذهنی و نسبی‌گرایانه که به دیدگاه اشخاص وابسته باشد خارج می‌شود و تارسکی هم کوشیده است تا تعریفی عینی و بین‌الذهانی و متعلق به جهان ۳ از صدق ارائه کند. این وجهی است که در آن، بین نظریه‌ی حقیقت عینی تارسکی و نظریه‌ی خطاپذیری معرفت و شناخت عینی پوپر هیچ تعارضی دیده نمی‌شود.

جذابیت نظریه‌ی صدق تارسکی برای پوپر از آن روست که تارسکی تعریفی (یا نظریه‌ای) برای صدق ارائه می‌کند که در آن نیازی به معیاری برای تشخیص صدق نیست. این ویژگی برای پوپر که در نظریه‌اش قائل به صدق است، ولی منکر وجود معیاری جهان‌شمول برای صدق است اهمیت دارد.

فروافتادن به جزم‌گرایی

از نظر هاک با وجود تأکید پوپر بر اهمیت تمایز علم واقعی از غیر آن، پوپر مدعی نیاز به فرض‌های کمکی برای استنتاج گزاره‌های پایه و امکان حفاظت از تئوری‌ها به کمک اصلاح و تعدیل فرض‌های کمکی است. هاک این سخن را به این معنا می‌داند که معیار تمییز پوپر همیشه یک معیار منطقی محض نیست. از نظر هاک، رأی پوپر مبنی بر این که یک تئوری وقتی ابطال شد، کنار گذاشته می‌شود، همیشه قاطع نیست، بلکه مشروط بر این است که نتوانیم یک راه غیرتبصره‌ای (غیر استعجالی)^۱ برای احتراز از شاهد مخالف پیدا کنیم.^۲

سؤال هاک در چنین حالتی این است که واقعاً تا چه حد و تا کجا این معیار تمییز به کار می‌آید؟ آیا این معیار در مورد نظریه‌ها اعمال می‌شود؟ اگر چنین است، آیا چنین معیاری نامزد تمییز بین علم و غیر علم است، یا امر تجربی و غیرتجربی؟ یا آن که کاندید تحدید روش علمی از روش غیرعلمی است؟ یا چیز دیگر را باید با آن سنجید؟

1. Non ad hoc

2. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, p.11.

هاگ به عنوان مثال به انتقاد و رد پوپر نسبت به مارکسیسم می‌پردازد و معتقد است پوپر در این موضوع یکسان عمل نکرده است. زیرا پوپر در جامعه باز و دشمنان آن، مشکل مارکسیست‌ها را بازسازی نظریه به جای کنار گذاشتن مارکسیسم (پس از مشاهده رخداد‌های انقلاب روسیه) می‌داند. در حالی که مارکسیست‌ها نیز به اصلاح نظریه خود پرداخته بودند. هم‌چنین هاگ مدعی است پوپر در ۱۹۷۱ از معرفت‌حَدسی سخن به میان می‌آورد و اصلاح یک نظریه را در مواجهه با مدارک و شواهد کار ناصوابی نمی‌داند. حتی ارزش یک نگرش جزمی^۱ را به رسمیت می‌شناسد و می‌نویسد: «برخی افراد از تئوری در مقابل انتقاد دفاع می‌کنند به‌جای این‌که به‌راحتی در برابر آن تسلیم شوند». از نظر هاگ موضع پوپر در چنین وضعیتی نامشخص است، و معلوم نیست که وی برنامه‌ای دقیق و روش‌شناسانه، پیشنهاد می‌کند یا تنها به تکرار روش‌شناسی‌های کهنه می‌پردازد.^۲

از دیدگاه عقلانیت نقاد، ما باید بر اساس معیار ابطال‌پذیری، سعی بر حذف خطاها با ابزار نقد داشته باشیم. پوپر در آثار بعد از ۱۹۵۰ به این نکته تأکید دارد که جزم‌گرایی در هر حال رویکردی نادرست می‌باشد و بر این اعتقاد است که جزم‌گرایی مرگ معرفت است. اما در عین حال متذکر شد که اگر یک نظریه از قابلیت تبیین‌گری خوب برخوردار بوده است، ضرورتی ندارد در مواجهه با نخستین نمونه نقض کنار گذارده شود. آنچه قابل قبول نیست اصرار بر حفظ یک نظریه با تکیه به تعبیه‌های استعجالی^۳ است. از نظر وی ما باید در مواجهه با نظراتی که تفاوت‌های زیادی حتی در مفروضات و چارچوب‌های نظری با ما دارند بحث‌های نقادانه خودمان را پیش ببریم تا نکته‌های بیشتری بیاموزیم و درصدد پاسخ به سؤالات سخت‌تری برآیم و در پرتو این

1. Dogmatic

2. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, p.11.

3. ad-hoc

بحث‌های انتقادی بتوانیم به شیوه‌ای متفاوت به مسائل نگاه کنیم. هرچند شاید این کار در نهایت سختی و ناخوشایندی باشد. البته این‌که بخواهیم خیلی سریع از نقادی‌هایمان نتیجه بگیریم یک انتظار ناصواب است زیرا نقادی مخصوصاً درباره‌ی نظریات قدرتمند یا قدیمی نیاز به نبوغ دارد و حقیقت به آسانی به دست نمی‌آید.^۱

به نظر می‌رسد آنچه از نظر پوپر ما را دچار مشکل می‌کند افتادن در دام نسبی‌گرایی و اتخاذ چارچوب‌های بسته است. نسبی‌گرایی به معنای آن‌که همه چیز را به تفاوت چارچوب‌ها در مفاهیم نسبت دهیم و چارچوب‌های بسته یعنی این‌که چارچوب فکری روی خود را از انتقاد برگردانده باشد و هیچ راهی را به سوی گفت‌وگو باز نکند.^۲ از نظر پوپر موارد مورد اشاره است که مانع یادگیری و کسب معرفت خواهند بود نه اتخاذ یک چارچوب فکری. این موارد است که راه را برای پذیرش هر چیزی و طرد آنچه نامطلوب است می‌بندد و ابتلا به همین مشکلات است که برخی را دچار این افت می‌کند که فکر می‌کنند باید مثلاً مارکسیسم یا سرمایه‌داری را به‌طور کلی پذیرفت یا رد کرد.

به نظر پوپر مشکل اصلی طرفداران مارکسیسم یا فرویدیسم این است که آن‌ها روی خود را به هر انتقادی بسته‌اند و هر استدلالی را که علیه چارچوب فکری آن‌ها به کار گرفته شود به نوعی تفسیر می‌کنند که با چارچوب فکری آن‌ها هماهنگ شود و اگر در این کار موفق نبودند با برجسب زدن و دادن نسبت‌هایی برگرفته از چارچوب فکری خود سعی در تخطئه طرف مقابل و اثبات برتری خویش دارند.^۳ چنین رویکردی از نظر پوپر مردود است که طرفدار یک چارچوب نخواهد تن به گفت‌وگوی نقادانه دهد که از این سخن به نظر می‌رسد نمی‌توان ثابت نبودن بر معیار نقادی و ابطال‌پذیری را نتیجه گرفت.

۱. پوپر، زندگی سراسر حل مسأله است، ص ۹۷.

۲. همو، اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ش، ص ۱۵۶.

۳. همو، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۹۴.

بر عکس نظر پوپر این است که ما می‌توانیم با تلاش و تکاپو در مسیر گفت‌وگو و نقادی اسطوره‌ها و چارچوب‌های فکری مختلف خود را آماده بهتر دیدن و شناخت بهتر از عالمی که در آن زیست می‌کنیم بنماییم.^۱

درک نادرست از مسئله‌ی مبانی تجربی

هاک به این موضوع اشاره می‌کند که پوپر در منطق اکتشاف علمی و هم‌چنین در حدس‌ها و ابطال‌ها، نسبت علم به مبانی تجربی آن را شبیه پایه‌های ساخته‌شده بر مرداب توصیف می‌کند. با چنین تحلیلی، یک تصویر ابطال‌گرا از گزاره‌های پایه پیشنهاد می‌کند. درحالی‌که تصویر پوپر در مقاله ۱۹۶۸ از کار علمی شبیه ساختن یک کلیسای جامع با شکوه، یک تصویر کم‌و‌بیش انباشتی از علم است. به اعتقاد هاک چنین تصویری به هیچ وجه نمی‌تواند با مفهوم ابطال‌گرایی جمع شود. زیرا در این تصویر، علم بیشتر شبیه ساختمانی است که در آن کارگران هر روز سعی می‌کنند، ساخته‌ی روز قبل را خراب کنند و وقتی موفق شدند، مجدداً، در روز بعد شروع به ساختن می‌کنند. در چنین وضعیتی پوپر می‌خواهد دو تصویر مجزا با دو راه متفاوت را، با هم داشته باشد.

به نظر می‌رسد تصویر ارائه‌شده توسط هاک از رهیافت پوپر درباره‌ی ابطال‌گرایی، درک درستی از موضع پوپر نیست. زیرا مطابق تصویری که هاک ارائه می‌کند، باید بر اساس نظر پوپر، هیچ فرضیه‌ای مورد پذیرش قرار نگیرد، و کار هر روز دانشمندان ارائه‌ی یک نظریه‌ی جدید باشد. به‌طور کاملاً مشخص این تصویر غلط است. زیرا از یک‌سو از نظر پوپر ما همواره در تکاپو برای رشد شناخت علمی خود از جهان پیرامون خود هستیم و در این مسیر گرچه این رشد غیرتکراری است اما حاصل حذف خطاهای ما است. در نتیجه درست است که ما نمی‌توانیم و هرگز نخواهیم توانست که ادعا کنیم به حقیقت و واقعیت رسیده‌ایم؛ اما از آن‌جایی که سعی به حذف خطاها و ادعاهای کاذب داشته‌ایم

۱. پوپر، اسطوره‌ی چارچوب، در دفاع از علم و عقلانیت، ص ۵۶.

می‌توانیم مدعی شویم به حقیقت از حیث برخورداری کمتر از اشتباه، نزدیک‌تر شده‌ایم.^۱ در واقع نظریه‌های ابطال‌پذیری که ابطال شده‌اند به ما نشان می‌دهند که جهان چگونه نیست و از این جهت درس آموز هستند.

از سوی دیگر باید بر این نکته تأکید کرد که تناقضی بین پذیرش گزاره‌های پایه یا فرضیه‌های حدسی و ابطال‌گرایی وجود ندارد. زیرا از نظر پوپر از این جهت که نیازی به امتحان سخت برای پذیرش گمانه‌ها نیست، پذیرش یک حدس و گمان خاص نیز به معنای تأیید آن نمی‌باشد بلکه پذیرش هر حدسی به معنای اختیار کردن آن برای بررسی نتایج آن است. البته پذیرفتن گزاره‌های حدسی مخصوصاً گزاره‌های پایه هر چند به صورت دلخواه نیست و باید آن‌ها از یک صدق عینی برخوردار باشند، این پذیرش نیز امری موقتی است و ما تا زمانی آن‌ها را حفظ خواهیم کرد که کاذب بودن آن‌ها مشخص نشود.

در نتیجه ما با ارزیابی نقادانه مصرانه و مداوم از حدس‌ها و نظریه‌ها، گمانه‌هایی را که به اجماع دانشمندان در حال حاضر ابطال نشده‌اند، می‌پذیریم و آن‌ها را مبنای عمل قرار می‌دهیم. همان‌گونه که مشاهده می‌شود در رهیافت پوپر دانشمندان هر روز دست-آورد‌های روز گذشته خود را خراب نمی‌کنند بلکه تنها فرضیه‌های حدسی را که کاذب بودن آن‌ها مشخص شده است را کنار می‌گذارند و کسی نیست که پای فشردن بر نظریه‌ای که خطای آن مشخص شده است را عقلانی بداند. در واقع آنچه غیرعقلانی است حفظ یک قضیه یا سیاستی است که در برابر نقدها تاب نیاورده و ابطال شده است. به‌طور خلاصه اشتباه‌هاک در خلط ابطال‌پذیری و ابطال یک نظریه است. ابطال نظریه آن را از علمی بودن نمی‌اندازد. نظریه‌های علمی حتی زمانی که ابطال می‌شوند، از علمی بودن نمی‌افتند، چون ابطال‌پذیر بوده‌اند پس سخن‌هاک سخن درستی نیست؛ ضمن این‌که حتی نظریه‌های غلط علمی نیز درس‌آموزاند. نشان می‌دهند که جهان

۱. پوپر، کارل، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲۷.

چگونه نیست. انباشتی بودن معرفت نیز نافی غیرموجه بودن آن نیست و عقل‌گرایان نقاد به انباشتی بودن علم قائل هستند.

عقلانیت پوپر؟

به اعتقاد هاک زمانی که پوپر در نسخه‌ی انگلیسی منطق اکتشاف علمی به بیان موضوع حقیقت‌مانندی (یا شبه صدق یا تقرب به حقیقت) صحبت می‌کند، تمایل دارد درجه‌ی تقویت به عنوان یک میزان، برای درجه‌ی راست‌نمایی در نظر گرفته شود. از نظر هاک بنا به رأی پوپر درجه‌ی تقویت تنها نشان‌دهنده‌ی این است که در پرتو بحث‌های نقادانه، به نظر می‌رسد تئوری‌هایی ارائه شده، به حقیقت نزدیک‌ترند.

هاک به این موضوع اشاره می‌کند که پوپر در جستجوی ناتمام عمل کردن بر اساس تئوری‌های خوب تقویت‌شده را عقلانی می‌داند؛ با این وصف اصرار دارد درباره‌ی یک تئوری خوب تقویت‌شده با هر درجه‌ای، مطلقاً هیچ دلیلی برای باور به صدق، احتمال یا قابل اعتماد بودن آن، وجود ندارد. از طرفی عقلانیت پوپری، تنها کارها و اعمالی را عقلانی می‌داند که مطابق با بحث‌های انتقادی علم باشند. از نظر هاک شاید در نگاه اول این سخن مستدل و اطمینان‌بخش باشد، اما جمله بعدی نشان می‌دهد که سخن پوپر هیچ چیزی جز یک همان‌گویی نیست؛ زیرا به اعتقاد پوپر هیچ مترادفی برای عقلانی بهتر از انتقادی نیست. بنابراین، از نظر هاک، پوپر دلیلی اساسی برای عقلانی بودن عمل کردن بر اساس تئوری‌های خوب آزموده شده ارائه نمی‌کند.^۱

به نظر می‌رسد دلیل اساسی مد نظر هاک در این انتقاد همان مفهوم دلیل خوب است؛ زمانی که اظهار می‌کند پوپر دلیلی اساسی برای عقلانی بودن عمل کردن بر اساس تئوری‌های خوب آزموده شده ارائه نمی‌کند. میلر نشان می‌دهد چنین دلیل نه وجود دارد و نه به آن نیازی داریم. زیرا از نظر عقل‌گرایان نقاد مقدمات و فرضیات دارای

1. Haack, S., "Six Signs of Scientism", *Essays in Logos and Episteme*, 3 No.1, 2012, p.83.

اهمیت نیستند چرا که آن‌ها حدس‌هایی هستند که به هر صورت می‌توانند پدید آیند پس احتیاجی به هیچ نوع دلیل خوب یا بد برای این که حدسی را در نظر بگیریم نداریم؛ تا زمانی که دلیلی علیه آن نداشته باشیم می‌توانیم آن حدس نظری یا سیاست را حفظ کنیم. هم‌چنین چون در رویکرد عقل‌گرایان نقاد ما همواره برای فرضیه‌ها شأنی حدسی قائل هستیم، هیچ شاهد مثبتی نمی‌تواند در موقعیت و شأن فرضیه‌ی حدسی تغییری ایجاد کند. در واقع چون ما یک حدس را بر اساس یک دلیل نپذیرفته‌ایم و تا آن‌جا که به یک حدس و گمانه قطع نظر از نتایج آن نظر داشته باشیم دلیل خوبی وجود ندارد که تأثیری در موقعیت حدس‌ها و گمانه‌های ما داشته باشد.

از سوی دیگر پوپر اساساً باور و قابل اعتماد بودن را خارج از حوزه معرفت‌شناسی می‌داند و در نتیجه در پی باورپذیر کردن یا قابل اعتماد کردن نظریه‌های علمی نیست. بلکه با ارائه‌ی حدس‌هایی در پی رشد شناخت خود از جهان پیرامون هستیم اما از طرفی می‌دانیم که حتماً در کارمان خطا وجود دارد و نباید وجود خطا را در پژوهش‌های علمی کم اهمیت بدانیم.^۱

از این‌رو است که پوپر توصیه می‌کند همواره باید نسبت به حدس‌ها و نتایج به‌دست آمده از آن‌ها رویکردی نقادانه داشته باشیم و هیچ رهیافتی را عقلانی‌تر از بحث‌های نقادانه پیرامون حدس‌ها و نظریات و فرضیه‌ها نمی‌داند. در واقع عقلانیتی که در این‌جا مطرح می‌شود وصف یک روش است نه وصف نظریه‌ها. ما باید همواره نتایج به‌دست آمده را با آزمون‌های سخت زیر تیغ انتقاد قرار دهیم. در پرتو همین آزمون‌های سخت است که کاستی‌ها و نقایص و اشتباهات یک فرضیه مشخص می‌گردد. ما از کاوش‌های تجربی خود تنها می‌توانیم تعیین کنیم که تا چه حد فرضیه‌هایمان به خطا رفته‌اند. درحالی‌که در رهیافت‌های تأییدگرایانه هیچ چیزی به جز راحتی روان‌شناسانه عاید ما نمی‌شود. درحالی‌که به اعتقاد پوپر باید به‌شدت با ورود مسائل روان‌شناختی به

۱. پوپر، کارل، شناخت عینی، برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش، ص ۹۷.

حوزه‌ی معرفت‌شناسی مبارزه کرد.^۱

شکاکیت در پوپر

به اعتقاد هاگ سخن پوپر در سال ۱۹۷۲ در شناخت عینی درباره‌ی وجود سه جهان فیزیکی، جهان ذهنی و جهان انتزاعی از گزاره‌ها، تئوری‌ها و شرایط مسأله (قضایا به اعتبار قضایا)، حکایت از یک چرخش متافیزیکی می‌کند. زیرا هاگ معتقد است که پوپر بر استقلال جهان دو (جهان ذهنی) از هستی‌های جهان سه اصرار دارد، هرچند آن‌ها به وسیله‌ی فعالیت‌های ذهنی خلق شده‌اند، اما به محض ایجاد، مستقل از ما هستند. به اعتقاد هاگ با چنین تصویر متافیزیکی، پوپر دچار یک شک‌گرایی پنهان شده است که با ادعای وی درباره‌ی شناخت عینی علمی هم‌خوانی ندارد.

از نظر هاگ، پوپر از کلمات معرفت و کشف به گونه‌ای استفاده می‌کند که آن‌ها را از یک دلالت ضمنی از صدق محروم می‌کند. حتی پوپر از کلمه‌ی ابطال هم هرچند کمتر آشکارا به نحوی استفاده می‌کند که مفهوم کذب را چندان در خود نداشته باشد، و آن‌چه را، شناخت علمی عینی می‌نامد، حدسی می‌پندارد؛ به این معنی که هیچ کدام از آن‌ها برای ما یک باور محسوب نمی‌شوند. به طوری که به وسیله‌ی شواهد نیز تضمین نمی‌شوند. در واقع شناخت‌های ما، چیزی جز بافته‌ای از پیشنهادها نیستند. به اعتقاد هاگ، ارجاع‌های مکرر پوپر به شناخت علمی عینی، شاید یک اطمینان خام به ما بدهد، اما حقیقت این است که هیچ چیزی شک‌گرایی او را نمی‌پوشاند.^۲

در این انتقاد نیز به مقدار زیادی شاهد غلیان دیدگاه موجه‌سازانه هستیم؛ زیرا در این انتقاد، هاگ سخن از دلالت‌های ضمنی درباره‌ی صدق یا تضمین نظریه‌ها به وسیله‌ی شواهد یا باور به میان می‌آورد و حدسی بودن فرضیه‌ها را به عنوان نقطه ضعف

۱. پوپر، شناخت عینی، برداشتی تکاملی، ص ۹۹.

2. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", p.18.

برای دیدگاه پوپر برمی‌شمارد. این در حالی است که در رویکرد پوپر این یک خط مشی اصلی به حساب می‌آید که در اولین قدم بایستی مسائل روان‌شناسانه مانند باور، اعتمادپذیری، یقین، تضمین خواستن را که متعلق به جهان ۲ است از حوزه معرفت‌شناسی که در جهان ۳ و به صورت بین‌الذهانی است تفکیک کنیم و دچار چنین خلط مقوله‌هایی نگردیم.

از سوی دیگر همان‌گونه که پیش از این نیز به نظر پوپر درباره‌ی و چگونگی شناخت عینی اشاره شد، برای پاسخ به ادعای هاک درباره‌ی وجود یک نوع شک پوشیده و پنهان در نظرات پوپر، باید به تفکیکی که پوپر بین وجود حقیقت و واقعیت خارجی و رسیدن به آن قائل است، مراجعه کرد. پوپر وجود دنیایی خارج از ذهن ما و حقیقت را قبول دارد،^۱ اما این که ما توان دسترسی و دست‌یابی قطعی یا حتی جزئی به آن را داشته باشیم منکر می‌شود. از نظر پوپر ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم ادعا کنیم که به واقعیت دسترسی پیدا کرده‌ایم بلکه ما تنها می‌توانیم درباره‌ی جهان واقعی حدس‌هایی را بزنیم و نه چیزی بیشتر. در نتیجه ما همواره به اطلاعات و فرضیه‌های خود شک خواهیم داشت، نه به وجود حقیقت دنیای واقعی. از همین رو همواره خود را آماده ابطال فرضیه‌هایمان نگه می‌داریم؛ بلکه تمام جهد و تلاشمان را به کار می‌بندیم تا اشتباه بودن فرضیه‌ها را نشان دهیم. داشتن چنین شکی نه تنها غیرعقلانی به نظر نمی‌رسد بلکه از جزم‌اندیشی‌ها و نپذیرفتن فرضیه‌های جدید مانع می‌شود. اساساً به نظر نمی‌رسد پوپر قصد داشته باشد شک خود را به اطلاعات و فرضیه‌های ما درباره‌ی جهان، بپوشاند.^۲

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اساساً از نظر پوپر معرفت از جنس باور نیست. معرفت حدس‌هایی است که هنوز ابطال نشده‌اند، بنابراین موقتاً می‌توانند صادق تلقی شوند. البته اگر پرسیده شود که آیا می‌توانیم صدق چنین حدس‌هایی را نشان دهیم یا

۱. پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ص ۱۷۵.

۲. همو، جستجوی ناتمام، ص ۲۴۵.

تضمین کنیم؟ پاسخ این است که خیر. در واقع شک‌گرایی پوپر با عینیتی که وی از علم در نظر دارد قابل جمع است. اما شک‌گرایی وی با شک‌گرایان کلاسیک که امکان معرفت را منتفی می‌دانند تفاوت دارد.^۱

ارزیابی عرف‌گرایی انتقادی هاگ^۲

هاگ، روایت رسمی پوپری‌ها از نگاتیویسم را غیرقابل دفاع می‌داند. اما از نظر وی نظرات پوپر متأخر را راحت‌تر می‌توان پذیرفت. با این وصف به اعتقاد هاگ بر روی این نظرات کار خوبی صورت نپذیرفته است تا به عنوان یک تئوری برای استفاده در همه جا، آماده‌ی ارائه شود. هاگ معتقد است تئوری عقل عرف‌گرایی انتقادی را که وی در «دفاع از علم مطابق با دلیل»^۳ ارائه داده است، بر خلاف نظرات سخت‌گیرانه اولیه‌ی پوپر می‌باشد، درحالی‌که بهترین هم‌خوانی را با نظرات متأخر وی، دارا است. هاگ تأکید می‌کند که تئوری‌اش شکاکانه نیست، اما ابطال‌گراست؛ و تمرکز کمتری روی تحدید نسبت به پیوستگی بین علم و دیگر انواع پژوهش‌های تجربی دارد. این تئوری، منحصرراً به گزاره‌ها و روابط منطقی آن‌ها محدود نیست، اما یک قاعده دربارهی جهان و اندرکنش‌های دانشمندان با جهان ارائه می‌کند.

هاگ خاطر نشان می‌کند که در این مسیر اولین قدم غلبه کردن بر اشتیاق و تمایل پوپری‌ها به مسأله تحدید (تمیز تجربی) است. وی ارکان نظر خود را این‌چنین معرفی می‌کند:^۴

- اگرچه از کلمه‌های «علم»، «علمی» و منسوبات آن‌ها، اغلب به عنوان

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک به فصلی از کتاب میلر در برون از خطا (*Out of Error*) و هم‌چنین مقاله بارتلی با عنوان «Rationality vs Theories of Rationality»

2. The Critical Common-sensist Solution

3. Haack, S., «Defending Science—Within Reason: Between Scientism and Cynicism», *Prometheus Books*, 2012, p.35.

4. Haack, «Six Signs of Scientism», pp.75-80.

مؤلفه‌های عمومی دارای ارزش معرفتی استفاده شده است، این استفاده، تجلیلی گمراه‌کننده است. برخی از کارها و فعالیت‌های علمی بد (نادرست) وجود دارند که به جای کارهای خوب (درست) می‌نشینند. فعالیت‌های علمی نباید با اتهام عمومی شبه علم طرد گردند.

- تمایل جدی به اخذ شواهد منفی یک نشانه است، اما مخصوص علم نیست، بلکه پرسش‌گری صادقانه به‌طور کلی، نشانه‌ای برای یک فرد علمی، یک تاریخ‌نگار، یک محقق ادبی یا حقوق‌دان یا هر شخص دیگری می‌تواند باشد.

- کلمه‌ی علم (یا به عبارت بهتر «علوم») بهتر است به ارجاعی درباره‌ی مجموعه‌ای آزاد از انواع بررسی‌های درباره‌ی طبیعت و پدیده‌های اجتماعی تفسیر شود؛ که از چیزهای دیگر متمایز شده‌اند، مانند انواع صحیحی از تحقیق هم‌چون حقوق یا دانش ادبیات، تاریخ، متافیزیک، ریاضی و... که به جهت موضوع عینی آن‌ها به عنوان علم در نظر گرفته می‌شوند.

- باید یک بازاندیشی در کل ایده‌ی «روش علمی» صورت پذیرد که با تمایز گذاشتن بین: الف) روش‌های پیروی شده به وسیله‌ی همه‌ی پژوهش‌های جدی تجربی؛ و ب) ابزارها و تکنیک‌های تخصصی‌شده و غیره که به تدریج به وسیله‌ی علوم مختلف توسعه یافته‌اند، شروع می‌شود.

- هر تحقیق تجربی جدی به وسیله‌ی ساخت چند چیز آغاز می‌شود: نخست ارائه حدسی آموزشی به عنوان توضیح یک پدیده یا رخداد، سپس شمارش و تئوریزه کردن نتایج حاصل از حدس‌های درست. در مرحله‌ی بعد این فرایند با بررسی این‌که این حدس چگونه با شواهد فعلی و شواهد دیگری که در آینده به دست می‌آید، می‌تواند به خوبی یا بر جا بماند، ادامه پیدا می‌کند. در ادامه درباره‌ی حفظ، اصلاح یا طرد حدس قضاوت خواهیم کرد یا این‌که درباره‌ی شروع مجدد یا انتظار برای شواهد بیشتر و جدید تصمیم خواهیم گرفت.

- با گذشت زمان علوم مختلف به تدریج ابزارهایی تکنیکی برای ثبت مشاهدات، خالص‌سازی، عیارگیری و... می‌سازند. در ضمن این‌که علوم مختلف ابزارهای ریاضی لازم، شبیه حساب، روش‌های آماری، برنامه‌های کامپیوتری، وسیله‌هایی برای بررسی درستی شواهد اشتراکی و... و هم‌چنین برای تقویت کردن و تصحیح فرایندهای تحقیقات جدی تجربی، خواهند داشت.^۱

از نظر هاگ فرایندها و روش‌های تحقیقات جدی تجربی تنها به وسیله‌ی دانشمندان استفاده نشده است. هم‌چنین به اعتقاد وی همه‌ی ابزارهای علمی و تکنیک‌هایی که به تدریج در حال تکامل و تخصصی شدن هستند و اغلب در زمینه‌ی خاصی از علم متمرکز می‌شوند، توسط همه‌ی دانشمندان مورد استفاده قرار نگرفته است. در نتیجه از نظر هاگ چنین موضوعاتی را نمی‌توان با «روش علمی» تصدیق و تشریح کرد؛ بلکه همه‌ی آن‌ها با هم توان توضیح موفقیت علم را دارند.

در مرحله بعد، از نظر هاگ، بایستی پیروی از روش‌های پوپری درباره‌ی علوم پایه‌ی تجربی، با یک تئوری فیلسوفانه و مستدل‌تر از نقش مشاهده، یا به‌طور کلی شواهد حسی، جایگزین شود. وی بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه بدان نیاز است روشی است که مشاهدات را از گزاره‌های مشاهده‌ای متمایز می‌کند. هم‌چنین باید مشخص کند آنچه که یک دانشمند مشاهده می‌کند چه زمینه‌ای را به او می‌دهد، هرچند زمینه‌ای خطاپذیر باشد، مانند باور او به این‌که عقربه‌ی ساعت روی عدد هفت است یا این‌که یک قوی سیاه در حوض است. در نتیجه باید مشخص شود، چه چیزی می‌تواند به تضمین تئوری‌های علمی کمک کند.

از نظر هاگ این چنین موضوعی به قسمت مشاهدات دانشمندان مربوط می‌شود که آن‌ها را در پذیرش ادعاهایی شبیه این‌که «این‌جا یک لیوان آب است»، موجه می‌کند.

1. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, pp.22-24.

هرچند حتی اگر چنین گزاره‌ی ساده‌ای هم، چمدانی از تئوری‌ها را با خود حمل کند.^۱ هاک معتقد است فرضی که موجه‌سازی را یک موضوع کاملاً منطقی می‌داند و بنابراین تنها می‌تواند درگیر روابط میان گزاره‌ها شود، اشتباه است. در حالی که بی‌ربطی مشاهدات که در استدلال‌های پوپر جایگاه مهمی دارد نیز از نظر هاک مردود است. هاک معتقد است موجه‌سازی تا حدی (شبه) منطقی است، بلکه تا حدی می‌توان آن را علیتی پنداشت. از دید وی موضوع موجه‌سازی تنها درباره‌ی آن‌چه یک فرد به آن معتقد است، نیست؛ بلکه درباره‌ی این که چرا به آن اعتقاد دارد، نیز هست. مشاهده‌ها به موجه‌سازی ادعاهای علمی درباره‌ی ویژگی‌هایی که از راه زبانی آموخته شده‌اند، کمک می‌کنند. به عنوان مثال: مشاهده‌ی یک سگ به موجه‌سازی باور شخصی که معتقد است این‌جا یک سگ وجود دارد کمک می‌کند. به عبارت دیگر مشاهده‌ی سگ نسبت به یادگیری صرف کلمه سگ برتری دارد.

بنابر نظر هاک بیشتر کلمات را نمی‌توان منحصرأ با ظاهر آن‌ها یا با توضیح شهودی مؤلفه‌های کلمه یاد گرفت؛ بلکه به وسیله‌ی ترکیبی از این دو آموخته می‌شوند؛ در نتیجه، یک آزمایش در موجه‌سازی یک اعتقاد بیشتر از معنی کلماتی که آن اعتقاد با آن‌ها بیان می‌شود، کمک می‌کند. از نظر هاک چون سخن از مشاهده و آزمون به صورت ابتدایی در پژوهش‌های علمی به میان می‌آید نمی‌توان نقش استقرا را انکار کرد و به موجه‌سازی باور هیچ اعتقادی نداشت.

هاک توصیه می‌کند باید «معرفت‌شناسی بدون شناخت عینی»^۲ پوپر را از سر گذارند و یک معرفت‌شناسی علمی کامل را برگزید. این معرفت‌شناسی باید با شناخت عینی آغاز شود، و در مسائل علمی دست آخر به شواهد و احساس بستگی داشته باشد. باید در نظر داشت این یک شناخت شخصی است برای کسی که چنین شواهدی دارد؛ زیرا علم، مانند همه‌ی پژوهش‌های تجربی، سرانجام به اندرکنش‌های حسی افراد با

1. Haack, "Six Signs of Scientism", *Essays in Logos and Episteme*, p.81.

2. Epistemology Without a Knowing Subject

جهان بستگی دارد. البته درجه‌ی تضمین یک ادعا به وسیله‌ی نتایج مشاهدات شخصی فرد حالتی ابتدایی دارد و در اشتراک با دیگران در شرایط مشخص بالا می‌رود. بنابراین ما باید یک تکاپوی سخت و مشکل را برای کسب و فهم پیچیدگی‌های شواهد و تعیین کیفیات مشاهده‌تی، آغاز کنیم.

از نظر هاگ شواهد در ارتباط با هر ادعای جدیدی، در هر سو چند شاخه شده و هم‌چون مبادی ورودی جدول معمایی، عمل می‌کنند. هم‌چنین چگونگی تضمین یک ادعا با شاهدهی مناسب، به چگونگی حمایت خوب آن، و به میزان قوت و جامعیت شواهد نسبت به ادعا، بستگی دارد؛ زیرا تعیین کیفیات مشاهده‌تی قدم بعدی است. حمایت شواهد لزوماً به صورت خطی اتفاق نمی‌افتد. چرا که ممکن است با قرار گرفتن شواهد ناکافی بر سر هر دو راه p و نقیض p ، شواهد شاید هر درجه‌ای را تضمین کنند. بنابراین، گام بعدی تمیز دادن بین امکان معرفتی با احتمال پذیری ریاضی است.^۱

از نظر هاگ یک تئوری بهتر تضمین‌شده، امکان صدق بیشتری دارد. اما این امکانی معرفت‌شناسانه است و نمی‌توان با حساب احتمال ریاضی آن را تعبیر و تفسیر کرد. به اعتقاد وی این موضوع نشان می‌دهد احتمال‌گرایی را هم‌چون پوپر نمی‌توان رد کرد، زیرا پوپر ما را به رد کردن ایده‌ی شواهد حمایتی یا تئوری خوب تضمین‌شده، مجبور می‌کند. بنابراین ما نیازمند فهمیدن چگونگی رابطه‌ی شواهد حمایتی با یک ادعا هستیم. به عنوان مثال چگونگی حمایت شواهد خوب از یک ادعا، به چگونگی رابطه‌ی محکم آن دو با هم، به قالب یک روش توضیحی، بستگی دارد.

البته از نظر هاگ باید در نظر داشت که یک روش تبیینی به مؤلفه‌هایی کلی از شناخت درباره‌ی انواع چیزها نیاز دارد و حمایت‌کنندگی، یک شکل صوری (فرمال)، یا یک رابطه‌ی منطقی محض، نیست. بلکه موضوعی است که به واژگان مناسب و درخور علمی در جهان بستگی دارد و کم‌وبیش از حمایت شواهد برخوردار است.

1. Haack, S., "Proving Causation: The Holism of Warrant and the Atomism of Daubert", *J. Health & Biomedical L.* 4, 2008, pp.253-255.

هاک قدم نهایی را متوقف کردن این تفکر درباره‌ی روابط علمی در مؤلفه‌های منطقی محض می‌داند. مدعای وی بر این قرار است که تحقیقات علمی موفق را باید موضوع بخشی از اندرکنش‌ها و تعاملات ما با جهان دانست. زیرا حواس ما، به ما اطلاعاتی درباره‌ی جزئیات چیزها و رخدادها در جهان می‌دهد و این چیزها و رخدادها است که موضوعات قوانین را تشکیل می‌دهند. بنابراین، اگر یک چنین اموری به عنوان پژوهش‌های هوشمند در جهان وجود دارند، ساختن حدس‌های آگاهانه به عنوان توضیحاتی ممکن درباره‌ی رخدادها و پدیده‌های معمایی، اتخاذ روش‌هایی برای آزمون پیشنهادها و کنترل پایبندی خوب آن‌ها به شواهد، یک راه عقلانی در رسیدن به آن‌ها است. حتی اگر حدس‌های غلط زیادی طرح گردند. حتی اگر هر حدسی خطاپذیر و موقتی باشد باز هم رویکرد رو به جلویی خواهیم داشت.

از نظر هاک باید بین امکان تحقق منطق استقرایی و دفاع از احتمال‌گرایی (که وی نیز هر دوی آن‌ها را شبیه پوپر رد می‌کند) و درستی ایده‌ی شواهد حمایتی و غیرقطعی (که بر خلاف پوپر، وی آن را پذیرفته است) تمایز برقرار کرد. هاک مدعی است برای فهم جهان در هر حالتی، حس عرف‌گرایی انتقادی^۱ بهترین توضیح را به ما می‌دهد و این شیوه برای همه‌ی زمینه‌ها کافی است.^۲

نتیجه

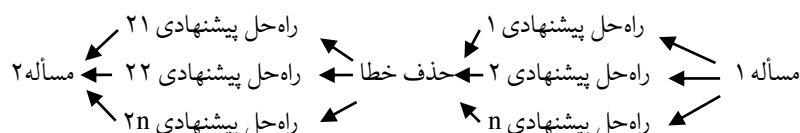
به نظر می‌رسد سوزان هاک نیز مانند بسیاری از فیلسوفان با اعتقاد به یک سنت قدیمی تمام تلاش خود را برای حفظ روش‌های موجه‌سازی با تعابیر و انحاء مختلف آن، بیشتر زیر سایه‌ی استقرا، به کار می‌بندد. در حالی که پوپر پروژه موجه‌سازی را بی‌نتیجه می‌داند و استقرا را اسطوره‌ای می‌پندارد که باید به فراموشی سپرده شود؛ چرا که به اندازه کافی

1. The Critical Common-sensist

2. Haack, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, p.25.

انتقادات هیوم و فیلسوفان دیگر غلط بودن آن را نشان داده است. در واقع اعتیاد به موجه‌سازی را باید کنار گذاشت و رهیافت‌های متکلفانه‌ی استقرارگرایان و همه کسانی که به دنبال موجه‌سازی هستند را باید از ذهن زدود.

پوپر با ارائه‌ی یک رهیافت عقل‌گرایانه‌ی واقع‌گرا که عقلانیت را مساوی انتقادی بودن در نظر می‌گیرد، ارتباط عقلانیت با موجه‌سازی را نفی می‌کند و اساساً موجه‌سازی را ناممکن می‌داند. زیرا موجه‌سازی، در بهترین حالت، صرفاً اطمینان‌خاطری دروغین و غیرضروری به بار می‌آورد. شیوه‌ی پیشنهادی پوپر برای روش پژوهش‌های علمی به منظور کمک به رشد معرفت علمی را می‌توان به صورت الگوی زیر نمایش داد.^۱



همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این الگو، بر خلاف مسیرهایی که طرفداران موجه‌سازی پیشنهاد می‌کنند ما با مشاهده شروع نمی‌کنیم و اساساً مشاهده‌ی صرف هیچ چیزی به ما نمی‌بخشد. بلکه در آغاز برای ما یک مسئله ایجاد می‌شود (این مسئله می‌تواند بر اساس نیازهای زیستی و فکری باشد یا به هر نحو دیگری ایجاد گردد)، آنگاه ما به منظور حل این مسئله راه‌حل‌هایی پیشنهاد می‌کنیم. این راه‌حل‌ها مبتنی بر حدس‌ها و گمانه‌های خلاقانه‌ی ما است که می‌تواند تحت تأثیر اطلاعات، مشاهدات و داده‌های پیش‌زمینه‌ای ما باشد. راه‌حل‌ها را به بوته‌ی سخت‌ترین آزمایش‌ها می‌سپاریم و سعی می‌کنیم با شدیدترین نقادی‌ها آن‌ها را از میدان بیرون کنیم. در این پروسه خطاها و اشتباهات را با توجه به مشاهدات و نتایج به دست آمده حذف می‌کنیم.

در پرتو این نقادی‌ها است که راه‌حل‌های پیشنهادی جدیدتری به ذهن متبادر می‌گردد که مسائل جدیدتری را در پیش روی خود دارند. مسائل جدید، راه‌حل‌های

۱. پایا، علی، «درباره عقلانیت نقاد»، سوره، آذر و دی ۱۳۹۰، ص ۲۲۵.

جدید و به همین منوال آزمایش‌های سخت‌تر و جدیدتر و... چرخه‌ای را خواهند ساخت که دوری نیست زیرا ورودی‌های متفاوت و خروجی‌های متفاوت را خواهد داشت و این روند هم‌چنان ادامه خواهد داشت تا معرفت ما از جهان واقعی رشد پیدا نماید. همان‌طور که مشاهده می‌شود در فرایند پیشنهادی پوپر هیچ نیازی به موجه‌سازی و حمایت شواهد وجود ندارد.

اما در مقابل هاک بر این اعتقاد است که رد همه‌ی شیوه‌های موجه‌سازی و انکار حمایت شواهد در تقویت نظریه‌های علمی یک افراط غیرضروری است و می‌توان با رویکرد انتقادی بر اساس عقل عرفی مسیر پژوهش‌های علمی را پیش برد. به نظر می‌رسد آنچه مسأله‌ی اصلی طرفداران موجه‌سازی است اعتبار و فراهم آوردن تضمین‌هایی برای گزاره‌های علمی است. اما با این سؤال مواجه خواهند شد که جمع‌آوری بی‌نه‌ها و مشاهدات و نمونه‌های موفق گذشته به چه کار آینده می‌آیند؟ آن هم در عالمی که همه چیز در حال تغییر و تحول مداوم است و هیچ چیز به حال خود باقی نمی‌ماند.

از نظر پوپر ما از تجربه و تاریخ و هر آنچه در گذشته روی داده است نمی‌توانیم آموزه‌ی مثبتی را بیرون بکشیم که به کار آینده آید؛ بلکه تنها از تاریخ و تجربه برای حذف خطاهای معرفتی می‌توان کمک گرفت. گذشته و تجربه برای ما خطاها و کاذب بودن‌ها را مشخص می‌کند نه چیزی فراتر از آن را. این نظر کاملاً بر خلاف نظر هاک است که معتقد است از گذشته می‌توان دستورالعمل مثبتی برای آینده استحصال کرد.

با چنین وصفی شاید به نظر آید که برای رویکرد پوپر، هیچ راهی به سوی آینده باز نیست و او نمی‌تواند درباره‌ی آینده سخن بگوید. از نظر پوپر برای آن که راهی به سوی آینده داشته باشیم دست به طرح حدس‌ها و گمانه‌هایی می‌زنیم. این گمانه‌ها از خلاقیت ذهنی سرچشمه می‌گیرند نه از تجربه؛ و البته متأثر از مسائلی است که درگیر آن هستیم و اطلاعاتی که از خطاهای گذشته داریم. از همین روی برساختن گمانه‌ها و حدس‌ها بر

خلاف نظر طرفداران موجه‌سازی به هیچ روی امری مکانیکی و تابع الگوریتم و دستورالعمل نیست. در واقع آنچه در عمل روی می‌دهد از نظر پوپر این است که ما برای آینده با تکاپوی خود در مواجهه با مسائل و با تلاش برای یافتن راه‌حلهایی با شأن حدسی و گمانه‌ای، راه باز می‌کنیم. جزئیات فرایند ارائه حدس به هیچ روی روشن نیست و به صورت ظهور یک بصیرت و شهود پدید می‌آید.

مشاهده و مطالعه تاریخ و مرور تجربیات دیگران تنها می‌تواند ذهن کسی را که درگیر با مسأله‌ای خاص است با فضای مسأله بیشتر آشنا کند و او را آماده ارائه‌ی راه‌حل به صورت حدس و گمان مناسب کند. البته حتی الزامی در این امر وجود ندارد که فردی که آشنایی بیشتر و بهتری با مسأله دارد راه‌حل مناسب‌تری ارائه کند. در این جا مناسب نیز به معنای آن است که راه‌حل ما از پس آزمون‌ها و نقادی‌های سخت‌تری بر آید. در نتیجه تاریخ و تجربه‌ی خود شخص و دیگران می‌تواند به عنوان یک منشأ الهام برای ارائه حدس‌های بهتر باشد. این منشأ الهام شدن را نباید با درس‌آموزی از گذشته اشتباه گرفت.^۱

به نظر می‌رسد چنانچه هم‌چون هاگ رویکردی موجه‌سازانه اتخاذ کنیم، وظیفه‌ی اصلی پژوهش‌های علمی تأیید نظریه‌ها خواهد بود. این به معنای آن است که هدف ما در طراحی و اجرای آزمون نظریه‌ها یافتن موارد مؤید خواهد بود. درحالی‌که در رهیافت پوپر ما بایستی با هدف طرد و اخراج یک فرضیه آن را در معرض سخت‌ترین انتقادات قرار دهیم. این نکته بسیار ارزشمندی است که وقتی ما دنبال تأیید و راحتی روان‌شناسانه‌ی حاصل از آن نباشیم به‌طور جدی‌تر و دقیق‌تر یک فرضیه را مورد نقادی قرار دهیم.

به نظر می‌رسد به‌طور کلی از نقد که تنها در یک بستر عمومی و در جهان^۳

۱. پایا، علی، «نقد و نسبه: توضیحاتی در خصوص پاسخ‌های آقای آرش موسوی»، فصلنامه علمی پژوهشی سیاست علم و فناوری، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۱.

امکان‌پذیر است ماحصل عقلانی‌تر و کارآمدتری به دست آید. زیرا در یک بستر گفت‌وگو و ارزیابی نقادانه نقاط کور معرفتی ارائه‌کننده‌ی فرضیه نیز مشاهده می‌شود و مورد بحث قرار می‌گیرد. در نتیجه از کاستی‌ها و معایب آن نیز کم خواهد شد.

هرچند در رویکرد هاک نیز هم‌چون رهیافت پوپر برای امکان ارائه‌ی راه‌حل‌های خلاقانه و شهودی شباهتی مشاهده می‌شود اما تفاوت در حفظ و بقای نظریه‌ها در این دو رویکرد است که با رویکرد نخست یک تئوری در بدنه‌ی علم ماندگاری بیشتری خواهد داشت درحالی‌که در رویکرد پوپر همواره با نقادی‌های صورت گرفته بر روی یک راه‌حل، ارائه‌ی پاسخ‌های جدیدتر منجر به طرد راه‌حل‌های قبلی می‌شود.

با این وصف به نظر می‌رسد سخن پوپر مبنی بر این‌که پایه‌های ساختمان معرفت ما بر بستری مردابی واقع شده است سخنی درست باشد و رهیافت وی در ارائه‌ی مدلی بر اساس حدس‌ها و گمانه‌ها درباره‌ی جهانی واقعی خارج از ذهن ما، مدلی قابل قبول و قابل دفاع است. ما بر اساس این رهیافت می‌توانیم مدل‌هایی را در قالب حدس‌ها و گمانه‌های خلاقانه ارائه کنیم و در عین آن‌که به وجود حقیقتی ایده‌آل و واقعیتی خارج از ذهنمان قائل هستیم، هیچ نسبتی از واقعیت یا صدق را برای فرضیه‌هایمان در نظر نمی‌گیریم. از این‌رو دچار مشکلات موجه‌سازی نخواهیم شد. با اتخاذ چنین رویکردی همواره متوجه این موضع خواهیم بود که مدل‌های ما با اشکالات و نواقصی روبه‌رو است و در نتیجه درباره‌ی فرضیه‌ها و نظریه‌هایمان متواضعانه‌تر موضع‌گیری می‌کنیم. حتی درباره‌ی نظریه‌هایی که باعث رد و طرد یک فرضیه شده است با احتیاط‌تر سخن می‌گوییم.

منابع

- پایا، علی، «درباره عقلانیت نقاد»، سوره، آذر و دی ۱۳۹۰.
- همو، «نقد و نسیه: توضیحاتی در خصوص پاسخ‌های آقای آرش موسوی»، فصلنامه علمی پژوهشی سیاست علم و فناوری، زمستان ۱۳۹۱.
- پوپر، کارل، اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
- همو، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵ ش.
- همو، شناخت عینی برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
- همو، منطق اکتشاف علمی، ترجمه حسین کمالی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
- همو، زندگی سراسر حل مسأله است، ترجمه شهریار خواجه‌ویان، مرکز، ۱۳۹۷ ش.
- همو، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- میلر، دیوید، «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی»، نامه فرهنگستان علوم، ترجمه علی پایا، ش ۵، تابستان ۱۳۹۸.
- هاگ، سوزان، فلسفه منطق، ترجمه محمد علی حجتی، قم، طاها، ۱۳۸۲ ش.
- Haack, S., "Proving Causation: The Holism of Warrant and the Atomism of Daubert", *J. Health & Biomedical L.*, 4, 2008.
- Idem, *Evidence and Inquiry*, Prometheus Book, 2009.
- Idem, "Defending Science—Within Reason: Between Scientism and Cynicism", *Prometheus Books*, 2012.
- Idem, "Just Say 'No' to Logical Negativism", *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, Prometheus Books, 2012.
- Idem, "Six Signs of Scientism", *Essays in Logos and Episteme*, 3 1, 2012.
- Miller D.W., *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*, Chicago & La Sall IL: Open Court Publishing Company, 1994.
- Idem, *Out of Error*, Further Essays on Critical Rationalism, Ashgate Publishing Company, 2006.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۷۹-۱۰۲

جایگاه حرکت در مراتب ادراکی فضاهای معماری، مبتنی بر نظریه

حرکت جوهری ملاصدرا^۱

مهدی بنی‌اسدی باغمیرانی

دانشجوی دکتری گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

سید بهشید حسینی^۲

استاد گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر، تهران، ایران

آزاده شاهچراغی

دانشیار گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

ادراک در فلسفه و معماری، عجین با مفهوم حرکت است. مخاطب با حضور و حرکت در فضا، هم راستا با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، شامل مراتبی از حرکت می‌شود که سطح ادراک مخاطب را از سطح مادی به سطح معنوی ارتقاء می‌دهد. این سیر ادراک مبتنی بر حرکت در فضاهای معماری، قابل انطباق با مراتب ادراکی ملاصدرا می‌باشد. فلذا پژوهش حاضر، بین رشته‌ای و از نوع کیفی با رویکرد تطبیقی-تحلیلی است. هدف این پژوهش، واکاوی مراتب حرکتی در فضاهای معماری، و سپس انطباق سیر ارتقاء ادراک از سطح مادی به معنوی در فضاهای معماری، با مراتب ادراکی ملاصدرا است. سئوالات کلیدی این است که: حرکت در فضاهای معماری چگونه زمینه ارتقاء ادراک از سطح مادی به معنوی را فراهم می‌کند؟ و مراتب حرکتی در فضاهای معماری، چگونه با مراتب ادراکی ملاصدرا قابل انطباق است؟ نتایج نشان می‌دهد که در بازخوانش مباحث ادراکی ملاصدرا در فضاهای معماری، ایجاد درک حضوری، مستلزم اتحاد عاقل و معقول به واسطه حرکت ناظر در فضا است. فرد با حرکت در فضا، مراتبی حرکتی را تجربه می‌کند، که در ابتدا ادراک را مشمول لایه‌ی حسی می‌کند؛ اما با حرکت در مراتب بالاتر، ادراک به لایه‌ی معنوی تعلق می‌گیرد، که با مراتب ادراکی ملاصدرا هم خوانی دارد.

کلیدواژه‌ها: حرکت، ادراک فضا، حرکت جوهری، مراتب ادراکی، ملاصدرا.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۵/۱۱؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۳ (این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دوره دکتری با عنوان

«مقام ناساخته‌ها در معماری ایران و ارتباط این فضاها با مفهوم وحدت» به راهنمایی دکتر سید بهشید حسینی و مشاوره دکتر آزاده شاهچراغی در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات است.)

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): behshid_hosseini@art.ac.ir

۱. مقدمه

فضا در بیان اولیه، مفهوم درک آگاهانه‌ی محیط توسط انسان است.^۱ درباره‌ی ادراک در حوزه‌ی معماری تعاریف متفاوتی وجود دارد: در برخی از تعاریف بر نقش انسان در ادراک فضای پیرامون اشاره شده است. آنچه در میان صاحب‌نظران از مقبولیت بیشتری برخوردار است، تعریفی از فضا است که دربرگیرنده‌ی هر دو عنصر انسان و فضای اطرافش است. ادراک فضا به میزان ارتباط و حضور فرد در محیط بستگی دارد.^۲ فضا به عنوان جوهر و ذات معماری، نسبت به سایر هنرها، نیازمند تلاشی و حضور بیشتر از سمت ناظر خود جهت ادراک است.^۳ جان لنگ، ادراک ناشی از فضای معماری را شامل درک حسی و رمزی می‌داند که اکو آن را به درک صریح و ضمنی تعبیر می‌کند؛^۴ و چالز موریس معنای حاصل از این دو سطح ادراک را به دو دسته‌ی معنای ارجاعی: که در آن معنا به مصداق و عامل خارجی متکی است؛ و معنای ارزشی: که معنای دریافت شده متکی بر نظام ارزشی و عوامل درونی فرد است،^۵ تقسیم می‌کند؛ بوردیو نیز معتقد است: ادراک معنا دارای دو سطح اولیه و ثانویه است. سطح اول: ویژگی‌های اصلی مانند رنگ، شکل و ساختار و سطح ثانوی: معنا نمادین آن را در برمی‌گیرد.^۶ رولان بارت در دیدگاهی متفاوت و اندکی نزدیک به ملاصدرا در باب ادراک، ادراک را در سه سطح

1. Casey, E.S., *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, p.38.

2. Gallagher, S. *How the Body Shapes the Mind?*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p.43.

۳. شجاری، مرتضی، صفا سلخی خسرقی و مازیار آصفی، «مراتب ادراک فضای سیال در مسجد جامع تبریز؛ با نگاهی به مفهوم حرکت در آراء ملاصدرا»، حکمت معاصر، سال ۹، ش ۲، ۱۳۹۷، صص ۱۵۷-۱۷۶.

4. Eco, U., *Function and Sign: Semiotics in Architecture, in the City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Gottdiener, m. and Lagopoulos, A. New York, Columbia University press, 1968.

5. Morris, C.W., *Writings on the General Theory, of Signs*, Mouton, Den Haag, 1971.

6. Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgment of*, Translated by R. Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

تعریف می‌کند: سطح اول: ادراک ویژگی‌های عینی و مادی (مبتنی بر نشانه‌شناسی)؛ سطح دوم: ادراک معانی نمادین (مبتنی بر ذهن و روان‌شناسی)؛ و سطح سوم: «معانی بی‌حس یا کند» که با تغییر ماهیت معانی در طول زمان همراه است.^۱

در حقیقت حضور انسان در فضای معماری، تأثیرات بلاانکاری در کیفیت زیست انسان دارد، به همین دلیل تعاملات او با فضا، و تجربه ادراکات حقیقی برای وی اهمیت ویژه‌ای دارد. در این فرآیند ادراکی، تعاملات بین انسان و معماری، عنایت دارد به مفهوم حرکت. اسکینر نیز معتقد است: ادراک درون و بیرون بودن یک اثر معماری، بازخوردهای پویا به انسان القا می‌کنند؛^۲ که این خود وام‌دار مفهوم حرکت است.

مباحث معرفتی و ادراکی در فلسفه به مانند معماری نیز، عجین با مفهوم حرکت است. ملاصدرا براساس حرکت جوهری قائل به سیر مراتب ادراکی از ماده به مجرد، و گذر از عالم محسوس به عالم معقول به واسطه خیال می‌باشد.^۳ در نظر ملاصدرا ادراکات حسی، خیالی و عقلی در طول یکدیگر هستند. نفس با حرکت جوهری خود، سیری را از درک حسی شروع کرده و پس از درک خیالی در ذهن، با قوت گرفتن قوه‌ی عقل به مرتبه ادراک حضوری و عقلی راه می‌یابد.^۴ به تعبیری، مراتب ادراکی (محسوسات، خیالی و معقولات) ملاصدرا در حکمت متعالیه ناشی از حرکت جوهری به مدد قوای نفس (حس، خیال و عقل) است، و بدون حرکت از ماده به مجرد حقیقت ادراک حضوری و صورت نوریه رخ نمی‌دهد.

1. Barthes, R., *L'Obvie et L'obtus*, Paris, 1982, pp.43-61.

2. Skinner, P.R., *Reflections on Inside-Outside Space*, Design + Research; Project based research in architecture, 2nd International Conference of the Australasian Association of Schools of Architecture, Melbourne, Australasian Association of Schools of Architecture, 2003.

۳. نتاج، محمد ابراهیم، «نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه سهروردی و صدرا»، جاویدان خرد، سال ۱۱، ش ۲۶، ۱۳۹۳، صص ۲۰-۲۹.

۴. کاوندی، سحر، «خیال و صور خیالی در دو مکتب سینوی و اشراقی»، حکمت سینوی (مشکوه النور)، ش ۳۹، ۱۳۸۷، صص ۶۳-۸۰.

ادراک حقیقی فضاهای معماری، مبتنی بر آرای ادراکی ملاصدرا، با حرکت در فضا و گذشت زمان رخ می‌دهد. این حرکت تنها مختص حواس ظاهری نبوده بلکه در مراتب عالی‌تر خود، یعنی ادراکات باطنی ناظر را تحت شعاع قرار می‌دهد.^۱ مخاطب با حرکت خود و چشم‌هایش در فضاهای معماری شامل ادراک حصولی و مادی می‌شود، اما با گذشت زمان و به‌کارگیری قوه‌ی خیال، به واسطه‌ی حرکت در معانی موجود در فضا، نائل به ادراکات حضوری و مجرد می‌شود. از این رو ضرورت پرداختن به تأثیر متقابل حرکت و ادراک بر هم، در فضاهای معماری و فلسفه‌ی ملاصدرا، احساس می‌شود.

هدف این پژوهش این است که در مرحله‌ی اول با توجه به آرای ملاصدرا در باب حرکت جوهری، مراتب حرکتی در فضاهای معماری و تأثیراتش بر مخاطب مورد بررسی قرار گیرد؛ سپس به جهت واکاوی سیر ارتقاء ادراک از سطح مادی به معنوی، این مراتب حرکتی در فضاهای معماری را با مراتب ادراکی ملاصدرا انطباق داده شود.

سؤالات اصلی این پژوهش این است که حرکت در فضاهای معماری چگونه زمینه‌ی ارتقاء ادراک از سطح مادی به معنوی را فراهم می‌کند؟ و مراتب حرکتی در فضاهای معماری، چگونه با مراتب ادراکی ملاصدرا قابل انطباق است؟

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که فضا به عنوان جوهره‌ی معماری، محمل تجلی و ادراک معناست. ناظر با حرکت در فضای معماری زمینه‌ی ادراک این معنا را در خود فراهم می‌سازد، در واقع حرکت باعث ارتقاء ادراک از سطح حصولی به حضوری می‌شود. حرکت در فضای معماری به مدد قوای نفس (حس، خیال و عقل) در حرکت جوهری ملاصدرا، شامل سه مرتبه‌ی فیزیکی، چشم و معنوی می‌شود، که با مراتب ادراکی ملاصدرا انطباق دارد. از آنجایی که مرتبه‌ی حرکتی فیزیکی و چشم، مربوط به حس و ماده است، این دو مرتبه مربوط به ادراکی حسی می‌شود؛ و مرتبه حرکت معنوی،

۱. شجاری، و دیگران، «مراتب ادراک فضای سیال در مسجد جامع تبریز؛ با نگاهی به مفهوم حرکت در آراء ملاصدرا»، حکمت معاصر، صص ۱۵۷-۱۷۶.

مربوط به ادراک خیالی می‌شود، که در همین مرتبه حرکتی با قوت گرفتن قوه‌ی عقل ادراک به سطح معقول می‌رسد. پس حرکت در فضاهای معماری علاوه بر ارتقاء ادراک ناظر از سطح مادی به معنوی؛ شامل مراتبی می‌شود، که با مراتب ادراکی ملاصدرا در فلسفه قابل انطباق می‌باشد.

۱.۱. روش پژوهش

تحقیقاتی که تاکنون صورت گرفته حاکی از اهمیت ادراک فضا در حوزه‌ی معماری، و همچنین حرکت جوهری در مراتب ادراکی ملاصدرا می‌باشد، ولی محدود مطالعاتی در زمینه‌ی برهم‌کنش تعاملات این دو حوزه بر یکدیگر انجام شده است. با توجه به عدم وجود تحقیقات منسجم در این مورد، ضرورت بررسی این دو حوزه در کنار هم، به جهت روشن شدن جایگاه حرکت در ادراک فضاهای معماری، و ارتباطش با مراتب ادراکی ملاصدرا احساس می‌شود. فلذا تحقیق حاضر بین رشته‌ای و از نوع کیفی با رویکرد تحلیلی-تطبیقی و با بهره‌گیری از مطالعات اسنادی می‌باشد.

در بخش مبانی نظری با نگاهی تحلیلی-محتوایی، به واسطه‌ی بررسی حرکت جوهری، در گذر زمان مراتب حرکتی در فضاهای معماری، استخراج شده است؛ هم‌چنین با توجه به جایگاه قوای نفس در حرکت جوهری، انواع مراتب ادراکی در نظر ملاصدرا تبیین شده است. نهایتاً در تحلیل یافته‌ها با روش تحلیلی-تطبیقی، مراتب حرکتی در فضاهای معماری را، با مراتب ادراکی ملاصدرا تطبیق داده شده است، تا بر اساس استدلال منطقی، جایگاه حرکت در ادراک فضاهای معماری روشن شود.

۱.۲. پیشینه پژوهش

مهدوی‌نژاد و ناگهانی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «تجلی مفهوم حرکت در معماری»، اقسام حرکت را در فضاهای معماری شرح داده‌اند. همچنین شجاری و دیگران (۱۳۹۷)،

و آصفی و دیگران (۱۳۹۶) در دو پژوهشی موازی مراتب ادراکی در فضاهای معماری را با عنایت به مفهوم حرکت مورد بررسی قرار داده‌اند. البته شجاری (۱۳۹۴) با عقبه پژوهشی خود، در باب جایگاه انسان در حکمت صدرایی، زمینه‌ی حاصل شدن این دو پژوهش را فراهم کرده است. مؤمنی (۱۳۸۱)، در مقاله‌ی خود مراحل ادراک از نظر ملاصدرا این‌گونه تعریف می‌کند: احساس، تخیل و تعقل. در این مراحل و اقسام ادراک، با حرکت جوهری از حس به عقل از میزان ماده کاسته می‌شود، و به مجرد نزدیک می‌شود. همچنین عزیزی و ابراهیمی (۱۳۹۷)، از منظری دیگر در مقاله‌ی خود، با بیان انواع قوای نفس، این دیدگاه ملاصدرا در مراتب ادراکی را، شرح می‌دهند. امینی (۱۳۹۴) بر مبنای آراء ملاصدرا، درک مقوله‌ی زیبایی را بالاتر از ادراک حسی و ماده، و در سطح ادراک حضوری می‌داند. مختاری (۱۳۹۹) نیز، ضمن مقایسه‌ی آراء ابن‌سینا، ملاصدرا و ارسطو، بر عدم معرفت انسان، از طریق ادراک حسی و ماده تأکید کرده است. حال این‌که حسینی شاهرودی و اسکندری (۱۳۹۶)، با توجه به آراء ملاصدرا، ادراک در حضور ماده را، آمیخته با عوارض تعریف می‌کند؛ و فاعلیت ذهنی را جهت ارتقا ادراک بسیار مهم می‌داند.

۲. مبانی نظری

موضوع حرکت، مقوله‌ای است که تا پیش از ملاصدرا نیز در فلسفه امری پذیرفته و مستدل به شمار می‌آمده است. پارمیندس و لوسیپوس از فیلسوفان یونان باستان، منکر وقوع حرکت در جهان بودند؛^۱ در مقابل، هراکلیتوس همه‌ی جهان را چون آتش در بی‌قراری و تحرک مدام می‌دید. اتمیست‌هایی چون دموکریتوس، آناکساگوراس و امپدوکلس، همه‌ی تحولات ظاهری اشیاء را به حرکات ذرات درونی آن‌ها (اتم‌ها) منتهی

1. Aristotle, P., *Ackrill in A New Aristotle Reader*, Trans by J.L., London, Oxford University Press, 1992, pp.15-18.

می‌دانستند.^۱ اما ارسطو هیچ یک از این آراء فلسفی را نمی‌پسندید و برای حرکت تفسیری دیگر داشت؛ او حرکت را به فعلیت رسیدن قوه یا همان تغییر حالت ماده از صورتی به صورت دیگر می‌دانست.^۲ دیدگاه ارسطویی در باب حرکت بر افکار فلاسفه بعدی، حاکمیت مطلق یافت، تا جایی که فیلسوفان مسلمان نیز در تفسیر حرکت عموماً از ارسطو پیروی کرده‌اند. مشائیان مسلمان حرکت را از خواص جسم می‌دانستند لذا بحث از حرکت را از مباحث طبیعی به شمار آورده‌اند و متذکر شده‌اند که جایگاه اصلی این بحث در طبیعیات است.^۳ اما صدرالمتألهین در این مسئله، با جمهور حکما و متکلمان مخالفت کرده و با رویکرد وجودی خود به حرکت، به طرح و اثبات نظریه‌ی ابتکاری خویش در باب وقوع حرکت در مقوله جوهر می‌پردازد.

نظریه‌ی حرکت جوهری هم‌چون آرایى از قبیل اصالت وجود و تشکیک در وجود از ارکان حکمت صدرایی است، که پس از ترویج و احیای حکمت صدرایی به دست حکیم آقامحمد بیدآبادی (۱۱۹۷ق) و حکیم ملاعلی نوری (۱۲۶۹ق)، این نظریه را عموم فیلسوفان اسلامی پذیرفته‌اند.^۴

۲. ۱. حرکت جوهری

در فلسفه ادراک عجین با حرکت است. در نظر ملاصدرا حرکت جوهری، حرکت ذاتی و درونی ماده است که منشأ حرکت‌های ظاهری پدیده‌ها و موجب تغییر در ذات و جوهره

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، صص ۶۳-۱۴۵.

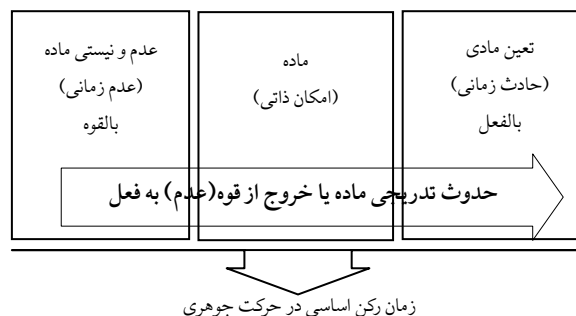
۲. گنجور، مهدی، مجید صادقی حسن‌آبادی، محمد بیدهندی، و فروغ السادات رحیم‌پور، «تأثیر نظریه "حرکت جوهری" بر اندیشه کلامی ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۸۰، ۱۳۹۴ش، صص ۵۷-۷۶.

۳. بهمنیار، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۴۱۸.

۴. شیدانشید، حسینعلی، و محمدهادی توکلی، «حکیم سبزواری و نقد برهان صدرالمتألهین بر حرکت جوهری»، جاویدان خرد، ۱۳۹۶، ش ۳۵، صص ۹۷-۱۱۹.

ماده می‌گردد و به عبارت دیگر حرکت جوهری یعنی حرکت در نهاد و اصل ماده.^۱ ملاصدرا عالم محسوسات و جهان مادی را مشمول تغییر و تحولی دائمی می‌داند؛ و مبتنی بر نظریه حرکت جوهری، در عالم ماده، هیچ وجودی را ثابت و پایدار نمی‌داند.^۲ ماده در بحث حرکت با عنوان تشکیک وجود و عدم مطرح می‌شود. حقیقت زمان از حرکت جوهر عالم ماده حاصل می‌شود و این حرکت به تدریج پدید می‌آید و زمان کمیتی است که مقدار این حرکت را نشان می‌دهد.^۳ طبق نظریه حرکت جوهری، هر موجود مادی بحکم تحول و تجدد ذاتی خویش در بستر حرکت مستمر، مسبوق به عدم زمانی پیش از خویش است، و مجموعه جهان نیز چیزی جز امتداد تحول در بستر حرکت نیست.^۴ آنچه در اصطلاح لفظ حرکت از قوه به فعل اطلاق می‌شود آن است که دفعی نباشد؛ پس حقیقت حرکت، حدوث تدریجی یا خروج از قوه به فعل به صورت

تدریجی



زمان رکن اساسی در حرکت جوهری

تصویر ۱: حرکت جوهری ماده در نظر ملاصدرا، مبتنی بر عامل زمان، (مأخذ: نگارندگان).

۱. اژدر، علیرضا، «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا»، حکمت صدرایی، سال ۱، ش ۱، ۱۳۹۱ش، صص ۷-۲۲.

۲. عرفانیان، جواد، و پریسار سا، رابطه بین صورت و معنا در فرآیند شکل‌گیری مسجد. همایش معماری مسجد؛ گذشته، حال، آینده، اصفهان، دانشگاه هنر، دانشکده پردیس اصفهان، ۱۳۷۶ش.

۳. ملاصدرا، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، طلیعه نور، ج ۱، ۱۹۸۱م، ص ۳۴۹.

۴. همان، ج ۶، ص ۳۲۷.

است^۱ (تصویر ۱).

حرکت در فضاهای معماری هم راستا با آراء معرفتی ملاصدرا، زمینه‌ساز ادراک می‌باشد. کیفیت ادراک به میزان زمان حضور و حرکت ناظر در فضا، بستگی دارد؛ این ادراک به واسطه‌ی دو مفهوم حرکت و زمان، درکی تدریجی خواهد بود. کریستوفر الکساندر و برونو زوی، با تأکید بر ادراک عینی فضا،^۲ و حضور فیزیکی به جهت درک فضا، حرکت در بستر زمان را جوهره‌ی درک هر فضایی می‌دانند؛ یعنی ادراک فضا توسط انسان به واسطه‌ی حضور و گذر زمان میسر می‌گردد.^۳ شولتز در کتاب خود به فضای سه بعدی، بعد چهارمی به نام زمان اضافه می‌کند و معتقدست که فضا در حرکت (که بر عنصر زمان دلالت دارد) ادراک می‌شود. بنابراین در معماری، زمان به عنوان بعد چهارم فضا پذیرفته شده است، به نحوی که درک فضای معماری جز از طریق صرف زمان و حرکت در فضا میسر نمی‌شود.^۴

با گذر زمان، برای حرکت ناظر در فضا معماری مراتبی ایجاد می‌شود، که این مراتب حرکتی بر کیفیت ادراک ناظر از فضا تأثیرگذار می‌باشد. این مراتب حرکتی و نوع ادراکات آن را در زیر شرح خواهیم داد.

۲.۲. مراتب حرکتی در فضاهای معماری

در تفکر اسلامی، فضای معماری به هیچ‌وجه خنثی نبوده و با حضور و حرکت ناظر، مراتب ادراکی برای وی، روحانی‌تر می‌شود. با توجه متأثر بودن معماری اسلامی از آراء

۱. همان، ج، ص ۲۷.

2. Alexandere, Ch., *The Timeless Way of Buliding*, NewYork, Oxford University Press, 1979, p.81.

۳. سلیمانی شیجانی، زینب، مژگان خاکپور، و محمد مهدی رئیس‌سمیعی، «بازنگری اصول و اهداف معماری معاصر ایرانی با استفاده از نظرگاه فکری ملاصدرا»، نقش جهان، سال ۴، ش ۱، ۱۳۹۳ ش، صص ۶۴-۵۷.

۴. محبوبی، قربان، مصطفی مختاباد امرئی، و مصطفی عطار عباسی، «بازشناخت هست‌مندی همزیستی درون و بیرون معماری مساجد ایران (با تأکید بر روش فازی)»، کیمیای هنر، سال ۵، ش ۲۱، ۱۳۹۵ ش، صص ۵۷-۷۵.

فلسفه اسلامی، حرکت ناظر در فضا به نوعی تعیین نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در معماری است.^۱ ناظر با حرکت در فضا، تمامی مراتب ادراکی در فلسفه (از ماده تا معنا) را، می‌تواند در خود درک کند.^۲ در این حرکت ناظر در ابتدا مدرک امر مادی است، اما در ادامه حرکت وی شامل معانی باطنی می‌شود. این سیر از ظاهر به باطن در فضای معماری، به تدریج و مبتنی بر گذشته زمان (مطابق با حرکت جوهری ملاصدرا) در سه مرتبه صورت می‌پذیرد.

- مرتبه حرکت فیزیکی: یعنی جابه‌جایی جسم ناظر در فضا؛ زوی ادراک بی‌واسطه فضا را در گرو بی‌نهایت قدم زدن در اثر معماری می‌داند و مخاطبان معماری را تشویق به قرارگیری در فضا و یکی شدن با آن می‌نماید.^۳

- مرتبه حرکت چشم: در معماری، حرکت چشم عاملی مهم در ادراک فضایی به حساب می‌آید. با حرکت و چرخش چشم ناظر در فضا سطح ادراک در ناظر ارتقاء پیدا می‌کند؛ اما همچنان در سطح مادی است.

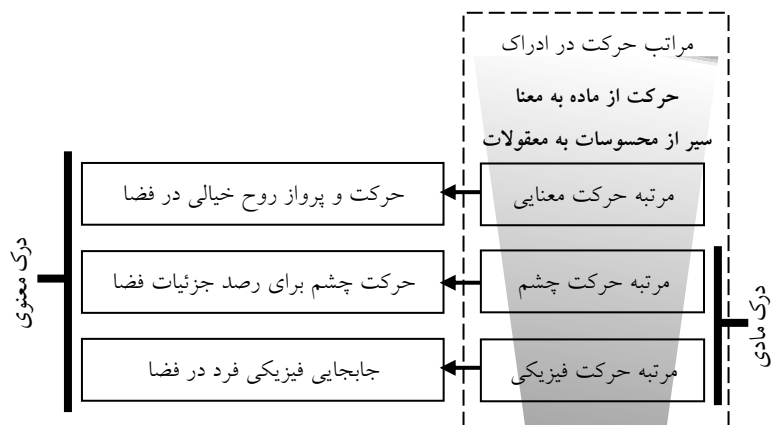
- مرتبه حرکت معنایی: در این مرتبه ناظر در فضاهای معماری از بنده ماده رها شده و به درک معنا از محیط می‌پردازد. در مرتبه حرکت معنایی چشمان فعال ناظر از حرکت باز ایستاده و وارد حرکت عمیق‌تری در ذهن می‌شود که به اصطلاح خیرگی چشم نامیده می‌شود.^۴

۱. نقره‌کار، عبدالحمید، برداشتی از حکمت اسلامی در هنر و معماری، تهران، نشر کتاب فکر نو، ۱۳۹۵ش، ص ۲۱۷.

۲. شجاری، و دیگران، «مراتب ادراک فضای سیال در مسجد جامع تبریز؛ با نگاهی به مفهوم حرکت در آراء ملاصدرا»، حکمت معاصر، صص ۱۵۷-۱۷۶.

۳. زوی، برنو، چگونه به معماری بنگریم، ترجمه‌ی فریده گرمان، تهران، نشر شهیدی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۹.

۴. آصفی، مازیار، مرتضی شجاری، و صفا سلخی خسرقی، «حرکت تکاملی نفس آدمی در فضای مسجد بر مبنای آرای ملاصدرا (نمونه موردی مسجد کبود تبریز)»، کیمیای هنر، سال ۶، ش ۲۲، ۱۳۹۶ش، صص ۷۵-۸۸.



تصویر ۲: سیر مراتب حرکتی در ادراک فضای معماری، (مأخذ: نگارندگان).

ناظر برای ادراک معنا در فضای معماری، با گذشته زمان مبتنی بر حرکت جوهری، هر سه مرتبه از مراتب حرکتی را تجربه می‌کند. دو مرتبه‌ی اولی بیشتر مربوط به کالبد و فرم است (ادراک صوری و مادی) که ناظر با ادراک نشانه‌های ظاهری، زمینه‌ی حرکت در عالم خیال را برای خود فراهم می‌سازد. اما مرتبه حرکت معنایی مربوط به درک فضا و معانی پنهانی در آن است (ادراک حضوری و معنایی) (تصویر ۲).

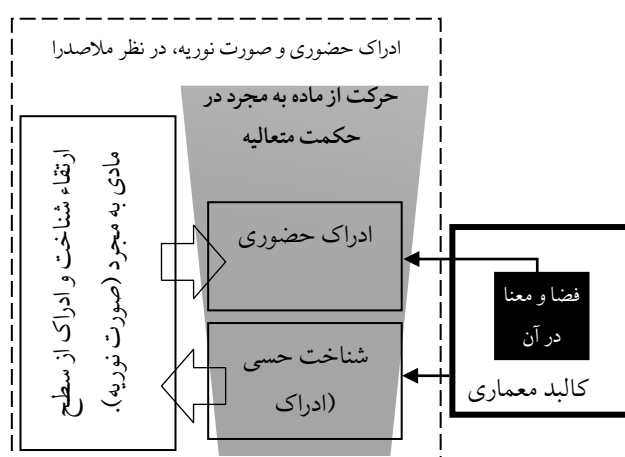
۲.۳. ادراک فضای معماری مبتنی بر نظر ملاصدرا

ادراک و شناخت در تفکر اسلامی و اندیشه ملاصدرا، به دو شکل اصلی «حضور» و «حصولی» نمود می‌کنند. ادراک حصولی دانشی ناشی از عالم برون و ماده است که فرد به مدد قوای حس دریافت می‌کند. ادراک حضوری، تحقق حقیقت در درون شخص است. ملاصدرا برای حاصل شدن ادراک حضوری معتقد به حرکت به واسطه‌ی قوای نفس (حس، خیال و عقل) می‌باشد.^۱

در دستگاه ادراکی، ما برای ادراک حضوری یک فضای معماری، مستلزم حرکت از

۱. مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ش، ص ۹۶.

ماده به مجرد هستیم.^۱ در آغاز شناخت حسی لازمه ادراک فضا است، ولی شرط کافی نیست و محصول مادی این حواس، ادراک ما را نمی‌سازد. در این طریق احساس ابزاری برای ادراک فضا است و نه خود ادراک. ملاصدرا هم راستا با اندیشه‌ی ارسطو، ادراک را از حس آغاز می‌کند، اما آن را در حس پایان نمی‌دهد.^۲ بلکه پس از انجام وظایف حواس و حصول صور محسوس (درک حصولی)، نوبت به قوه‌ی نفس (خیال و عقل) می‌رسد.



تصویر ۳: صورت نوریه، حاصل ادراکی مجرد از امری مادی، به واسطه حرکت جوهری، (مأخذ: نگارندگان).

در بحث حرکت جوهری و سیر استکمالی در ادراک است که نفس از عالم ماده به عالم مجرد رهسپار می‌شود و در این حرکت، صورت‌های مجرد قوای خیالی و سپس قوای عقلی بر نفس افزوده می‌شود،^۳ تا از پدیده مادی، پدیده‌ای غیرمادی یعنی ادراک

۱. مختاری، محمدحسین، «بررسی مقایسه‌ای نظر ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا درباره کارکرد ادراک حسی و میزان معرفت بخشی آن»، حکمت صدرایی، سال ۸، ش ۲، ۱۳۹۹ش، صص ۲۰۳-۲۱۴.
 ۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ش، صص ۲۸-۳۲.
 ۳. عزیزی، رامین، و حسن ابراهیمی، «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زنوزی»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۲، ش ۲۳، ۱۳۹۷ش، صص ۹۴-۱۰۹.

حضور یا به تعبیر ملاصدرا صورت نوریه حاصل شود^۱ (تصویر ۳).

۲. ۴. جایگاه قوای نفس در حرکت جوهری

با توجه به اندیشه‌ی ملاصدرا مسئله‌ی حرکت در تمام مراتب ادراکی فضاهای معماری، جاری و ساری است. ملاصدرا ادراکات را به نفس انسانی منتسب می‌کند و قوای نفس را ابزارهای این ادراکات در مراتب مختلف می‌داند. انسان همانند سایر موجودات به واسطه‌ی ماهیت مادیش، دچار ضعف وجودی است؛ اما به واسطه‌ی حرکت جوهری نفس است، که شایسته رسیدن به کمالات ادراکی در فضای معماری از مراتب مادی به مراتب باطنی می‌شود.^۲ آنچه که این ظرفیت سیر مراتب ادراکی در فضاهای معماری را برای انسان به وجود می‌آورد، قوه است. ملاصدرا، قوای نفس را با توجه میزان تجردشان، در سه مرتبه (تصویر ۴) تقسیم کرده است:^۳

- اولین مرتبه، قوه‌ی عقل: متعلق به عالم معقول که غیب الغیوب نفس به شمار می‌آید و در غایت خفاء است. از آن جا که در ادراک هر جسم و کالبد، قوه عاقله نه از سنخ جسم و ماده است و نه از امور جسمانی،^۴ فلذا قوه عاقله مجرد از ماده است.

- مرتبه‌ی نازل‌تر از آن، مرتبه‌ی قوه‌ی خیال: متعلق به عالم مثال، که تصوراتی از معنا برای انسان حاصل می‌شود. نقش قوه‌ی خیال درک حقایق مثالی و ایجاد ارتباط میان محسوسات و معقولات از مهم‌ترین کارکردهای آن است. قوه‌ی خیال، این

۱. «بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي

الحاسه بالفعل والمحسوسة بالفعل» (ملاصدرا، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۳۱۷).

۲. شجاری، مرتضی، انسان در حکمت صدرایی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۴ش، صص ۴۱-۴۲.

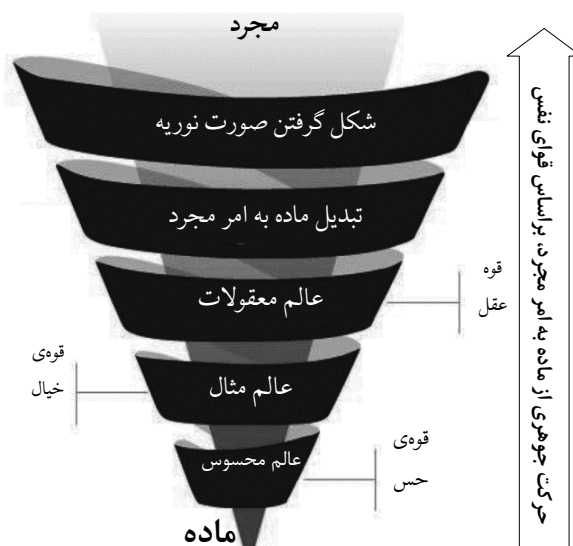
۳. حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی، و زهرا اسکندری، «بررسی تطبیقی فاعلیت ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه

ملاصدرا و هوسرل»، حکمت صدرایی، سال ۶، ش ۱، ۱۳۹۶ش، صص ۷۵-۶۸.

۴. ملاصدرا، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۷۰.

کار را با دادن اوصاف جسمانی به حقایق مفارق (تجسیم ارواح) و اعطاء اوصاف روحانی به اشیاء مادی (ترویج اجسام) انجام می‌دهد.^۱ در حقیقت تبدیل معانی و صور نمادین و محسوس، کار بزرگ قوهی خیال است.

و در نهایت قوهی حس، که متعلق به عالم محسوس، و شناخت ماده و کالبد است.^۲ حواس فی الجملة ابزار شناخت‌اند، اما نه بالجمله؛ به این معنی که تمام معارف انسانی را با حواس نمی‌توان دریافت. حس شرط لازم برای شناخت است، نه شرط کافی.^۳



تصویر ۴: حرکت جوهری ماده به سمت امر مجرد، به واسطه‌ی قوای نفس، (مأخذ: نگارندگان).

1. Corbin, H., *Horizons of Spiritual Meditation in Islamic-Iranian*, translated by Bagher Parham, Tehran, Agah press, 1992, p.392.

۲. ملاصدرا، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۹۸.

۳. البته ملاصدرا از قسم دیگری بنام «وهم» نیز نام می‌برد ولی سرانجام آن را از اقسام ادراک حذف کرده و می‌گوید این قسم از ادراک در واقع جدای از ادراک عقلی نیست و فرق آن با ادراک عقلی در این است که ادراک عقلی، اضافه‌ای به امر جزئی ندارد ولی ادراک وهمی دارد و بنابراین نمی‌توان ادراک وهمی را از اقسام جداگانه ادراک به حساب آورد.

۲. ۵. مراتب ادراکی ملاصدرا مبتنی بر حرکت جوهری و قوای نفس

ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری عالم ماده و قوای نفس، دو قسم و مرتبه ادراکی معنوی (مراتب بالا) و صوری را تعریف می‌کند.^۱ که البته مرتبه صوری (با توجه به بود و یا نبود حرکت در آن) خود به دو مرتبه دیگر تقسیم می‌شود: ۱. مرتبه‌ای که ادراک در حرکتی جوهری با عالم خیال گره می‌خورد و از ماده فاصله می‌گیرد (مراتب میانی)؛ ۲. مرتبه‌ای که عجین با احساس، آمیخته و آلوده به کثافات مادی می‌ماند (مراتب پایین). در راستای همین مرتبه‌بندی که براساس حرکت جوهری ماده و قوای نفس در ادراکات صورت می‌گیرد، ملاصدرا از سه نوع ادراک عقلی، خیالی و حسی^۲ سخن می‌گوید که با این مراتب ادراکی انطباق دارد:

- درک معنوی در مراتب بالا (ادراک عقلی): کشفی حاصل از قوه‌ی عقل و عالم معقول، که عاری از هر گونه جسمانیت، شکل، رنگ، بو، مقدار و به‌طور کلی عوارض مادی است.^۳ این مرتبه در معماری معطوف است به درک معنای پنهان در فضاها، معماری.

- درک صوری در مراتب میانی (ادراک خیالی): مرتبه‌ای در مکاشفات صوری، مدرکات و صورت‌های خیالی، که دارای جایگاهی متوسط می‌باشد و به همین دلیل در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات واقع شده است.^۴ از نظر ملاصدرا انواع کشف صوری یا متعلق به حوادث دنیوی است یا معنوی. در باب حوادث معنوی که در میانه مراتب ادراکی قرار گرفته است، ملاصدرا براساس حرکت جوهری قائل به حرکت، تغییر و

۱. ملاصدرا، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۱.

۲. همو، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۱۷.

۳. مؤمنی، ناصر، «ارزیابی رویکرد صدرایی و اشراقی به فرآیند دیدن»، جاویدان خرد، سال ۸، ش ۱۸، ۱۳۹۰ش، صص ۵۷-۸۲.

۴. ملاصدرا، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۲.

تکامل نفس به مراحل بالاتر از وجود و اتحاد با آن مرتبه از وجود است.^۱ در این مرتبه، نفس که در ابتدا خالی از هر گونه صورت ادراکی است به تدریج با شروع فرآیند ادراک‌های حسی، به فعلیت می‌رسد و با فعال شدن درک باطنی، ادراکات خیالی و سپس در مراحل عالی‌تر، ادراکات عقلی برای او حاصل می‌گردد.^۲ در این مرتبه از ادراک به واسطه‌ی فاصله گرفتن از ماده، صورت نوری و درک حضوری امکان‌پذیر می‌شود (تصویر ۳). در مراتب میانی ادراک معماری، از آنجایی که اکثر مخاطبین، عمدتاً به عنصر کالبد معماری توجه دارند؛ ناظر با بهره‌گیری از تصاویر ذهنی و تداعی معانی در عالم خیال، از عناصر کالبدی، درک معنا می‌کند. در حقیقت عناصر کالبدی در این مرتبه، به واسطه‌ی حرکت ناظر بین این عناصر، محمولی برای انتقال معانی ارزشمند در فضاهای معماری می‌باشد.^۳

- درک صوری در مراتب پایین (ادراک حسی): این مرتبه معطوف به قوه‌ی حس و عالم محسوس و ماده است.^۴ ملاصدرا ماده را مانع ادراک، و ادراک را بر مجرد از ماده استوار می‌داند؛ زیرا ماده مبهم، آمیخته به عدم و منشأ امکان و نقصان است؛ و از این رو، شایسته ادراک نمی‌داند.^۵ این مرتبه‌ی ادراکی در معماری هم راستا با آراء ملاصدرا، خلاصه در کالبد و تزئینات می‌شود، که ناظر را از درک حقیقت فضاهای معماری محروم می‌کند.

۱. نتاج، محمد ابراهیم، «نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه سهروردی و صدرا»، جاویدان خرد، سال ۱۱،

ش ۲۶، ۱۳۹۳ش، صص ۲۰-۲۹.

۲. ملاصدرا، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۱۷.

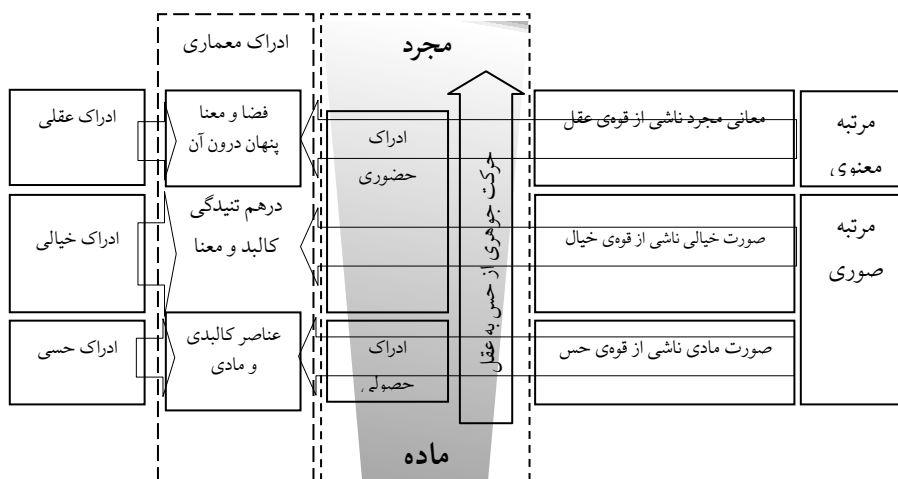
۳. چرخچیان، مریم، «تداعی‌های ذهنی در شناخت شاخصه‌های معماری اسلامی»، مطالعات هنر اسلامی،

سال ۱۵، ش ۳۵، ۱۳۹۸ش، صص ۷۰-۹۸.

۴. ملاصدرا، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ش، ص ۱۴۹.

۵. همو مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالهین، به تصحیح محمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ش،

صص ۱۸۲-۱۸۳.



تصویر ۵: تعیین مراتب ادراکی در معماری، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری و مراتب ادراکی ملاصدرا، (مأخذ: نگارندگان).

۳. تحلیل یافته‌ها

۳.۱. فرآیند ادراک در مراتب ادراکی مبتنی بر مراتب حرکت در فضاهای معماری در بازخوانش مباحث معرفتی و ادراکی ملاصدرا در فضاهای معماری، ایجاد درک حضوری و سیر در مراتب بالای ادراکی، مستلزم اتحاد عاقل و معقول (و به تعبیری یکی شدن ناظر با معنای حقیقی فضا) است. این اتحاد و یکی شدن در فضاهای معماری، در گروهی صرف زمان و حرکت در فضا می‌باشد.^۱ مطابق مشرب ملاصدرا، از جانب ناظر در زمان‌های مختلف (ناشی از مراتب حرکتی) از فضاهای معماری ادراکات متفاوتی صورت می‌پذیرد. در ابتدا، ادراک متعلق لایه‌ی حسی و تصویری است؛ چنان‌چه این ادراکات حسی در نهان خود معانی رمزگونه‌ای در خود داشته باشد، آنگاه ادراکات متعلق به لایه‌ی عمیق ادراک انسان یعنی خیال و عقل خواهد بود.^۲ هم راستا با اندیشه‌ی

۱. سلیمانی و دیگران، «بازنگری اصول و اهداف معماری معاصر ایرانی با استفاده از نظرگاه فکری ملاصدرا»، نقش جهان، صص ۶۴-۵۷.

2. Tajer, A. *The Being of Architectur*, Tehran, Shahid Beheshti University, 2010, p.110.

ملاصدرا، این معنای رمزگونه در فضای معماری، رابطی برای اتصال انسان به عالم معقول می‌گردد.

با توجه به بررسی جایگاه مراتب حرکتی در ادراک فضاهای معماری، حال می‌توان مراتب حرکتی در فضاهای معماری را با مراتب ادراکی ملاصدرا انطباق داد. هم‌چنان که گفته شد، مراتب ادراکی در نظر ملاصدرا، حاصل سیر از ماده به معنا، به مدد قوای نفس (حس، خیال و عقل) است،^۱ که زمینه ادراک حضوری را در فرد فراهم می‌کند.^۲ از طرفی دیگر مراتب حرکتی در فضاهای معماری (مرتبه فیزیکی، چشم و معنوی) به مانند حرکت جوهری وابسته به زمان است. ناظر با حرکت در فضا و گذشت زمان، شروع به حرکت فیزیکی و چشم می‌کند، از آن‌جایی این دو مرتبه معطوف به امور مادی هستند، در مراتب ادراکی ملاصدرا، معادل با ادراک حسی (مراتب پایین درک صوری) می‌شود؛ اما در ادامه با گذشته زمان و حضور ناظر در فضا، مرتبه حرکتی به نوع معنوی تبدیل می‌شود. در این مرتبه حرکتی، ناظر با سیر در عالم مثال، و به مدد قوه‌ی خیال، نائل به ادراک خیالی (مراتب میانی درک صوری) می‌شود؛ و در همین مرتبه حرکتی، با قوت گرفتن قوه‌ی عقل، نوع ادراکش از سطح خیالی به سطح عقلی (مراتب بالای درک معنوی) ارتقاء پیدا می‌کند (تصویر ۶).

به‌طور مختصر می‌توانیم بگوییم، با عنایت به مفهوم حرکت و زمان، بین مراتب ادراکی در فضاهای معماری و مراتب معرفتی و استکمالی ملاصدرا، هم‌خوانی تأمل برانگیز وجود دارد. در هر دوی آن‌ها، مراحل ادراک از ماده به معنا و کسب کمال از طریق حرکت امکان‌پذیر است. مراتب ادراکی در معماری اسلامی، با حرکت (گذر از ماده و رسیدن به معنا) در فضاهای معماری، بستری برای کشف و شهود درونی ناظر

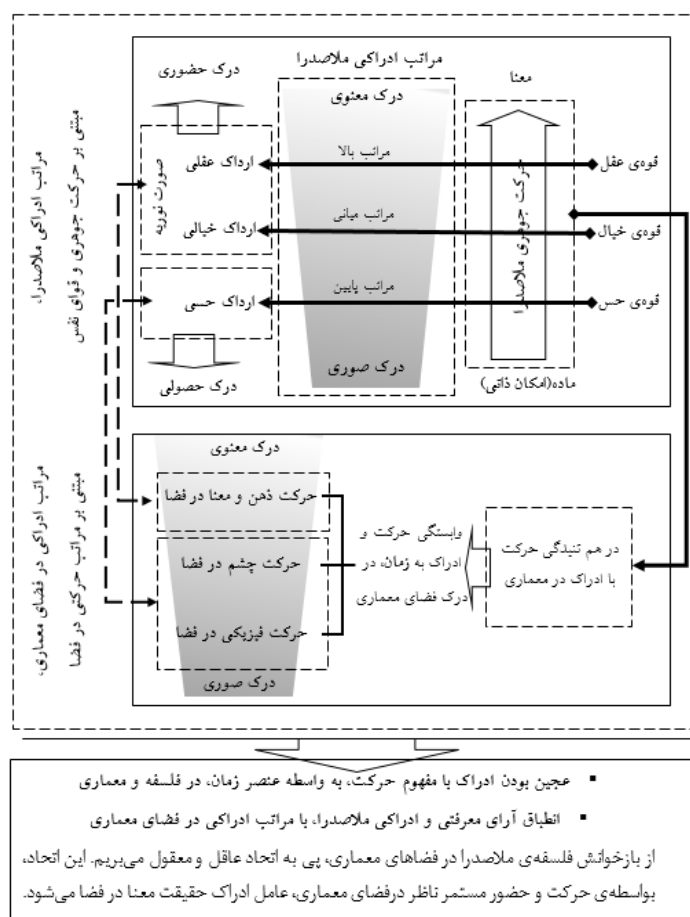
۱. حسینی‌شاه‌رودی، و اسکندری، «بررسی تطبیقی فاعلیت ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا و هوسرل»،

حکمت صدرایی، صص ۷۵-۸۶.

۲. امینی، مهدی، «ادراک حسی زیبایی از دیدگاه ملاصدرا و تبیین آن به عنوان معقول ثانی فلسفی»، کیمیای

هنر، سال ۴، ش ۱۵، ۱۳۹۴ ش، صص ۸۳-۹۷.

فراهم می‌سازد، که تجربه‌ی ادراکی ناظر را از نازل‌ترین مراتب به سوی کامل‌ترین هدایت می‌کند. در واقع در بازخوانش فلسفه‌ی ملاصدرا در فضاها، به اهمیت حضور ناب انسان در فضا پی می‌بریم. در حقیقت این حضور و حرکت است، که زمینه اتحاد عاقل و معقول در فضای معماری را فراهم می‌کند، تا جایی که این وحدت سبب می‌شود، ناظر خود را غرق در فضا ببیند، و امکان ارتقاء ادراک فضا از سطح حسی تا عقلی را برای وی میسر سازد.



۴. نتیجه

با توجه به مطالعاتی که تاکنون در زمینه معماری صورت گرفته است، بیشتر توجهات این مطالعات معطوف به عناصر کالبدی بوده است و کمتر به معانی مستتر در فضاهای معماری توجه شده است.

از آنجاکه یکی از مسائل حائز اهمیت در فلسفه‌ی صدرا رابطه‌ی مراتب ادراکی و حرکت است، و از طرف دیگر، سیر در مراتب ادراکی در فضاهای معماری نیز مشمول حرکت است، ضرورت تقابل آراء ادراکی و معرفتی ملاصدرا، با مراتب ادراکی در فضاهای معماری احساس می‌شود.

فضا در معماری اسلامی شرح رمزگونه‌ای از حقیقت باطنی از معناست که به مرتبه‌ای نازل‌تر از معنای تجریدی خود تنزل کرده است، تا که بازنمایی از حقایقی رمزگونه‌ای در ذهن ناظر باشد. درک این معانی رمزگونه هم در فلسفه و هم در معماری، وام‌دار مفهوم حرکت است. در فضاهای معماری با توجه به نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا، با گذر زمان سه مرتبه حرکتی (فیزیکی، چشمی و معنوی) در ناظر رخ می‌دهد. با بازخوانش آراء ادراکی ملاصدرا، این مراتب حرکتی در فضاهای معماری زمینه سیر ادراک از حصولی به حضوری را در ناظر فراهم می‌کند. مراتب ادراکی در نظر ملاصدرا به دو مرتبه‌ی معنوی و صوری، و در تقسیم‌بندی دیگر، به مدد قوای نفس (حس، خیال و عقل) به سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود.

ادراک در فضاهای معماری، مطابق آراء ادراکی ملاصدرا، با حرکت و قدم زدن ناظر در فضا شروع می‌شود. در بدو امر، دو مرتبه‌ی حرکتی یعنی حرکت فیزیکی و چشمی رخ می‌دهد، که ظرفیت شناخت عینی و مادی را در ناظر فراهم می‌کند؛ که در نتیجه در مراتب حسی ادراک قرار می‌گیرد. اما با حضور فعال ناظر در فضا، مرتبه حرکتی به مرتبه معنوی ارتقاء پیدا می‌کند، و با به‌کارگیری قوای خیال و عقل، ناظر در ادامه شامل ادراک خیالی، و نهایتاً با درک حقیقت معنایی فضا، نائل به ادراک عقلی می‌شود.

جایگاه حرکت در مراتب ادراکی فضاهاى معماری، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا/ ۹۹

در فضاهاى معماری، مطابق مشرب ملاصدرا، حرکت باعث اتحاد ناظر با حقیقت فضا می‌شود، ناظر با تجربه کردن مراتب حرکتی در فضا، و بطبع آن حاصل شدن مراتب ادراکی، زمینه اتحاد عاقل و معقول را فراهم می‌آورد. فلذا ناظر با صرف بیشتر زمان و حضور فعالش به واسطه‌ی حرکت، ابعاد وجودی خود را برای ایجاد این اتحاد وسعت می‌دهند.

حرکت و ادراک در فلسفه ملاصدرا					حرکت و ادراک در معماری		
		جایگاه در مراتب ادراکی	قوای نفس	نوع ادراک	انواع ادراک در مراتب ادراکی	ادراک در معماری	مراتب حرکتی
امر مجرد	مرتبۀ معنوی	مراتب بالا	قوه عقل	درک حضوری	ادراک عقلی	فضا و معنا پنهان درون آن	مرتبۀ معنوی
	امر مادی	مراتب میانی	قوه خیال	درک حصولی	ادراک خیالی	درهم تنیدگی کالبد و معنا	مرتبۀ چشم
		مراتب پایین	قوه حس		ادراک حسی	عناصر کالبدی و مادی	مرتبۀ فیزیکی

تصویر ۷: تعامل حرکت و ادراک در فضای معماری و فلسفه حکمت متعالیه، (مأخذ: نگارندگان).

منابع

- آصفی، مازیار، مرتضی شجاری، و صفا سلخی خسرقی، «حرکت تکاملی نفس آدمی در فضای مسجد بر مبنای آرای ملاصدرا (نمونه موردی مسجد کبود تبریز)»، فصلنامه کیمیای هنر، سال ۶، ش ۲۲، ۱۳۹۶ ش.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
- اژدر، علیرضا، «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا»، فصلنامه حکمت صدرایی، سال ۱، شماره ۱، ۱۳۹۱ ش.
- امینی، مهدی، «ادراک حسی زیبایی از دیدگاه ملاصدرا و تبیین آن به عنوان معقول ثانی فلسفی»، فصلنامه کیمیای هنر، سال ۱۴، ش ۱۵، ۱۳۹۴ ش.
- برقعی، زهره، خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
- بهمنیار، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- چرخچیان، مریم، «تداعی‌های ذهنی در شناخت شاخصه‌های معماری اسلامی»، فصلنامه مطالعات هنر اسلامی، سال ۱۵، ش ۳۵، ۱۳۹۸ ش.
- حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی، و زهرا اسکندری، «بررسی تطبیقی فاعلیت ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا و هوسرل»، فصلنامه حکمت صدرایی، سال ۶، ش ۱، ۱۳۹۶ ش.
- زوی، برنو، چگونه به معماری بنگریم، ترجمه‌ی فریده گرمان، تهران، نشر شهیدی، ۱۳۸۷ ش.
- ساجدی، علی محمد، «معرفت‌النفس از رهگذر پیوند میان عقل و فطرت و دین از دیدگاه صدرالمتهین»، فصلنامه جاویدان‌خرد، سال ۷، ش ۱۴، ۱۳۸۹ ش.
- سلیمانی شیجانی، زینب، مژگان خاکپور، و محمد مهدی رئیس‌سمیعی، «بازنگری اصول و اهداف معماری معاصر ایرانی با استفاده از نظرگاه فکری ملاصدرا»، فصلنامه نقش جهان، سال ۴، ش ۱، ۱۳۹۳ ش.
- شجاری، مرتضی، انسان در حکمت صدرایی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۴ ش.
- شجاری، مرتضی، صفا سلخی خسرقی، و مازیار آصفی، «مراتب ادراک فضای سیال در مسجد جامع تبریز؛ با نگاهی به مفهوم حرکت در آراء ملاصدرا»، فصلنامه حکمت معاصر، سال ۹، ش ۲، ۱۳۹۷ ش.
- شیدانشید، حسینعلی، و محمدهادی توکلی، «حکیم سبزواری و نقد برهان صدرالمتهین بر حرکت جوهری»، فصلنامه جاویدان‌خرد، سال ۱، ش ۳۵، ۱۳۹۶ ش.

جایگاه حرکت در مراتب ادراکی فضاهاى معماری، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا/۱۰۱

عرفانیان، جواد، و پریسا رسا، «رابطه بین صورت و معنا در فرآیند شکل‌گیری مسجد. همایش معماری مسجد؛ گذشته، حال، آینده»، اصفهان، دانشگاه هنر، دانشکده پردیس اصفهان، ۱۳۷۶ش.

عزیزی، رامین، و حسن ابراهیمی، «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زنوزی»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۲، ش ۲۳، ۱۳۹۷ش.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

کاوندی، سحر، «خیال و صور خیالی در دو مکتب سنیوی و اشراقی»، فصلنامه حکمت سنیوی (مشکوه النور)، ش ۳۹، ۱۳۸۷ش.

گنجور، مهدی، مجید صادقی حسن‌آبادی، محمد بیدهندی، و فروغ السادات رحیم‌پور، «تأثیر نظریه «حرکت جوهری» بر اندیشه کلامی ملاصدرا»، فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۸۰، ۱۳۹۴ش.

مایس، پیرفون، عناصر معماری، از فرم به مکان، ترجمه‌ی علی محمد فره‌وشی، تهران، چوگان، ۱۳۸۸ش.

محبوبی، قربان، مصطفی مختاباد امرئی، و مصطفی عطار عباسی، «بازشناخت هست‌مندی همزیستی درون و بیرون معماری مساجد ایران (با تأکید بر روش فازی)»، فصلنامه کیمیای هنر، سال ۵، ش ۲۱، ۱۳۹۵ش.

مختاری، محمدحسین، «بررسی مقایسه‌ای نظر ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا درباره کارکرد ادراک حسی و میزان معرفت بخشی آن»، فصلنامه حکمت صدرایی، سال ۸، ش ۲، ۱۳۹۹ش.

مطهری، مرتضی، مساله شناخت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ش.

ملاصدرا، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ش.

همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، به تصحیح محمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ش.

همو، الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ۳، ۴، ۶، ۸، قم، طلیعه نور، ۱۹۸۱م.

مؤمنی، ناصر، «حقیقت علم از نظر صدرالمتهلین»، خردنامه صدرایی، ش ۳۰، ۱۳۸۱ش.

همو، «ارزیابی رویکرد صدرایی و اشراقی به فرآیند دیدن»، فصلنامه جاویدان خرد، سال ۸، ش ۱۸، ۱۳۹۰ش.

مهدوی نژاد، محمدجواد، و نوشین ناگهانی، «تجلی مفهوم حرکت در معماری معاصر ایران»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۳، ۱۳۹۰ ش.
نتاج، محمد ابراهیم، «نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه سهروردی و صدرا»، فصلنامه جاویدان خرد، سال ۱۱ ش ۲۶، ۱۳۹۳ ش.
نقره‌کار، عبدالحمید، برداشتی از حکمت اسلامی در هنر و معماری، تهران، نشر کتاب فکرنو، ۱۳۹۵ ش.

- Alexandere, Ch., *The Timeless Way of Buliding*, NewYork, Oxford University Press, 1979.
- Aristotle, P., *Ackrill in A New Aristotle Reader*, Trans by J.L., London, Oxford University Perss, 1992.
- Barthes, R., *L Obvie et L obtus*, Paris, 1982.
- Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgment of*, Translated by R. Nice. Cambridge, MA: HarvardUniversity Press, 1997.
- Casey, E.S., *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- Corbin, H., *Horizons of Spiritual Meditation in Islamic-Iranian*, translated by Bagher Parham, Tehran, Agah press, 1992.
- Eco, U., *Function and Sign: Semiotics in Architecture, in the City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Gottdiener, m. and Lagopoulos, A. New York, Columbia University press, 1968.
- Gallagher, S., *How the Body Shapes the Mind?*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Morris, C.W., *Writings on the General Theory, of Signs*, Mouton, Den Haag, 1971.
- Skinner, P.R., *Reflections on Inside-Outside Space*, Design + Research; Project based research in architecture, 2nd International Conference of the Australasian Association of Schools of Architecture, Melbourne, Australasian Association of Schools of Architecture, 2003.
- Tajer, A., *The Being of Architecture*, Tehran, Shahid Beheshti University, 2010.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۰۳-۱۳۰

مواجهه‌ی با معماری به‌مثابه‌ی رُخداد نزد دریدا^۱

شراره تیموری

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران

شمس الملوک مصطفوی^۲

دانشیار مدعو گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران

دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

اگرچه به نظر می‌رسد دیکانستراکشن نزد دریدا موجب گسست و فروپاشی همه چیز است، اما می‌توان آن را به‌منزله‌ی مبنایی برای گرد هم آوردن و اتصال همه چیز هم به حساب آورد. رُخداد نزد دریدا مانند دیگر موضوعاتی که در فلسفه‌ی دریدا مطرح می‌شود، به‌سان دیکانستراکشن، به فروپاشی و برساخت مدام مبتلاست. در این خصوص سؤالات زیادی مطرح می‌شود از جمله این‌که رُخداد چیست و چرا امری درونی است که از ما اعتبار می‌گیرد یا این‌که اصولاً چرا رُخداد به مصنوع بودگی دچار است؟ به‌علاوه، مسئله‌ی مهم‌تر این است که چرا دریدا معماری را از سنخ رُخداد می‌داند و سبک دیکانستراکشن در معماری که با مشارکت خود او شکل گرفت، تا چه حدّ پدیده‌ای از جنس رُخداد تلقی می‌شود و نیز تا چه حدّ به تبیین رُخداد کمک می‌کند؟ مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کند با تبیین آرای دریدا در مورد رُخداد و ارتباط آن با هنر و معماری، ویژگی‌های آن همانند ساخت‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری را آشکار سازد.

کلیدواژه‌ها: رُخداد، معماری، دریدا، دیکانستراکشن.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۳/۱۶؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۵/۲۵

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): sha_mostafavi@yahoo.com

مقدمه

علی‌رغم این‌که به‌نظر می‌رسد دریدا نظام فکری آشفته‌ای دارد، ولی آرای وی از نوعی انسجام خاص برخوردار است. به‌علاوه، دریدا فیلسوفی است که همواره از پاسخ دادن صریح طفره می‌رود و از این رو به عقیده برخی از شارحین به‌نظر می‌رسد که او در بسیاری مواقع به هجوگویی مبتلا شده است. اما آنچه واقعیت دارد آن است که چون از نظر دریدا همه چیز در جهان ما به دیکانستراکشن^۱ مبتلا شده است لذا آن هنگام هم که درصدد تعریف و تبیین مفهومی هستیم نمی‌توانیم تجسم کامل و پایداری از آن ارائه دهیم. بنابراین وقتی از یک مفهوم مثل ارگون^۲، پارارگون^۳، تصمیم‌ناپذیری، رُخداد و یا بسیاری مفاهیم دیگر سخن رانده می‌شود دریدا سعی می‌کند آن را به قسمی در نظام فکری خود که ذاتاً بر دیکانستراکشن بنیان نهاده شده است جای دهد. از آن جمله بحث رُخداد^۴ است که دریدا آن را به‌خوبی در نظام فکری خود جای می‌دهد. اما این‌که نزد دریدا اصولاً رُخداد چیست و چه ویژگی‌ها و مختصات^۵ دارد موضوع مهمی است که باید مورد تأمل قرار گیرد. مسئله‌ی دیگر آن است که چرا دریدا معماری^۶ را رُخداد می‌داند و چرا مواجهه‌ی با یک اثر معماری را مواجهه‌ی با رُخداد قلمداد می‌کند؟ هم‌چنین بررسی این موضوع که رابطه‌ی دیکانستراکشن با رُخداد چیست می‌تواند ما را در فهم بهتر اندیشه دریدا یاری کند. دراین‌بین ارتباط حقیقت و فهم آن با رُخداد معماری نیز خود موضوعی

۱. Déconstruction: نوعی تعویق در فهم معنا و برساخت مداوم و پایان‌ناپذیر فهم که هیچ‌گاه از آن خلاصی نخواهیم یافت.

۲. Ergon: همان اثر هنری

۳. Parergon: پارارگون به‌منزله‌ی قاب اثر هنری نزد کانت چیزی فراسوی ارگون (یا خود اثر) است که به گونه‌ای مضاف بر اثر است. اما نزد دریدا، پارارگون و ارگون یکی است و امکان تفکیک آنها به هیچ روی وجود ندارد. پارارگون چیزی جدا و متمایز از ارگون و فرع بر آن نیست که بتوان آن را برای یک اثر لحاظ کرد و یا از یک اثر حذف کرد.

4. Event

5. Architecture

قابل تأمل است که در نهایت ما را به کُنه نظرات دریدا درباره‌ی معماری رهنمون خواهد کرد. هم‌چنین این موضوع که آیا سبک دیکانستراکشن^۱ در معماری را باید به‌عنوان رُخداد پذیرفت و اصولاً ارتباطی بین این دو مقوله هست، جایگاه و موقعیت این سبک را در فلسفه‌ی دریدا روشن‌تر خواهد کرد.

رُخداد نزد دریدا

آن‌هنگام که هایدگر از رُخداد حقیقت در نقاشی و نگوگ سخن به میان می‌آورد، دریدا در برابر او می‌ایستد^۲ و آن را به‌طور جدی محکوم می‌کند؛ لذا این سؤال در ذهن شکل می‌گیرد که به راستی رُخداد نزد دریدا چیست که او نظر هایدگر را درباره رُخدادگونگی حقیقت مردود می‌شمارد؟ درحقیقت، رُخداد بستر مواجهه‌ی ما با جهان را تعریف می‌کند و آن ملغمه‌ای از ممکن‌ها و ناممکن‌هاست که هیچ‌گاه به‌طور مشخص و دقیق نمی‌توان آن را تعریف کرد.^۳ اگرچه ماهیت اصلی رُخداد روی دادن است، اما در همان حال رُخداد هم موجب غافلگیری و هم غیرقابل‌پیش‌بینی [دقیق]^۴ است.^۵ رُخداد هم چون نامه‌ای است که در راه رسیدن است^۶ و در زمان و مکانی که انتظارش را نداریم

۱. سبکی در معماری که بر طرح‌های ناپایدار و درهم فروافتاده استوار است. گسست در ارتباط بین فرم و عملکرد، برهم‌زدن الگوهای رایج معماری، القاء حس بیگانگی و در نتیجه تعویق معنا از ویژگی‌های بارز این سبک است.

2. Derrida, J., *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago and London, University of Chicago Press, 1987, p.292.

3. Calcagno, A., *Badiou and Derrida: Politics, Events, and Their Time*, UK, Continuum International Publishing Group, 2007, p.2.

۴. دقیق، از آن حیث که شاید ما بتوانیم بر اساس شواهد و قرآن کلیت رُخدادها را پیش‌بینی کنیم، اما بدیهی است هرگز کم و کیف آن‌ها را به‌طور دقیق و با جزئیات فراوان نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم.

5. Derrida, J., "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", trans. Gila Walker, USA, *Critical Inquiry*, Vol.33, No.2, 2007, pp.441-451.

6. made to arrive

غافلگیرمان خواهد کرد.^۱ لذا رُخداد در ذات خود آشکارا، بر قسمی عدم تعین دریدایی هم استوار است. به علاوه، دریدا مواجهه با رُخداد را امری اجتناب ناپذیر می داند. به بیان دیگر، همان گونه که ما در دیکانستراکشن فروافتاده ایم، در برابر رُخدادهای هم ناگزیر از مواجهه هستیم و کنترلی بر بروز و ظهور آنها نخواهیم داشت.^۲ در واقع، می توان حتی این گونه تعبیر کرد که از نظر دریدا دیکانستراکشن رُخدادی است که رُخ دادن آن حتمی است.^۳

رُخداد آن چیزی است که روی می دهد و ممکن است در وهله ی نخست اتفاقی در لحظه باشد که دچار مصنوع بودگی است؛ بدان معنا که ساخته می شود، اما رُخداد پس از ساخته شدن نوع خاص حیات و ظهور خود را در این جهان خواهد داشت که آن را از مصنوع بودگی منفک می سازد و در نتیجه تا حدودی پیش بینی ناپذیر هم می شود. می توان رُخداد را حضوری دانست که وابسته به زمان و مکان است و به همین دلیل هم بسیار ناپایدار و گذراست. رُخداد به قدری ناپایدار است که دریدا آن را بیشتر در حیطه ی ناممکن ها قرار می دهد تا ممکن ها؛ و لذا حتی زمان و مکان مشخصی نمی توان برای آن قائل شد. اما در عین حال چون رُخداد از جنس حضور است، در عین ناپایداری پس از وقوع امتدادی ابدی می یابد. چیزی که همواره آن جا بوده؛ حاضر بوده و همواره اثری ابدی در زمان و مکان باقی می گذارد. به علاوه، رُخداد نزد دریدا آن سویه ی تاریک و مبهمی است که هیچ گاه به طور جدی ثبت و ضبط نمی شود و همواره با نوعی غفلت

1. Derrida, J., *H.C. for Life, That Is to Say...*, trans. Laurent Milesi and Stefan Herbrecter, USA, Stanford University Press, 2006, p.126.

2. Norris, Ch., *A Companion to Derrida- Truth in Derrida*, ed. Zeynep Direk and Leonard Lawlor, Uk: John Wiley & Sons, 2014, p.33.

3. Derrida, J., *Letter to a Japanese Friend- Derrida and Différance (1988)*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, England, Northwestern University Press, 1983, p.4.

4. Derrida, J., *Without Alibi*, ed.&trans. Peggy Kamuf, California, Stanford University Press, 2002, p.235.

همراه است. این رویکرد دریدا به موضوع رُخداد کاملاً با نظر او درباره‌ی دیکانستراکشن و نقدی که به متافیزیک حضور دارد سازگار است. هم‌چنین باید توجه داشت که رُخدادها بر یکدیگر ارجحیت و برتری ندارند و هیچ رُخدادی مهم‌تر از بقیه‌ی رُخدادها تلقی نمی‌شود. در حقیقت می‌توان گفت نزد دریدا رُخداد هم به‌سان دیگر ارکان نظام دیکانستراکشن وی امری قائم به ذات خود و خودبسنده است که هیچ‌گاه خارج از متن رُخ نخواهد داد. نه تنها هم‌تا و مشابهی برای آن در این جهان نخواهیم یافت، بلکه حتی رجعت دوباره‌ی ما به یک رُخداد هرگز به معنای وقوع مجدد آن نخواهد بود. نزد دریدا دیکانستراکشن خود به‌منزله‌ی رُخدادی است که فارغ از تدبیر، آگاهی و برنامه‌ریزی به وقوع می‌پیوندد.^۱

«رُخداد در برابر این که به [یک منبع] اطلاعات بدل شود یا به نتایج نظری منجر شود، مقاومت می‌کند. رُخداد در برابر شناخته شدن و فاش‌سازی راز [در پس خود] مقاومت می‌کند... یک رُخداد برای همیشه یک راز باقی می‌ماند».^۲

رُخداد امری نیست که بتوان آن را مکرراً تجربه کرد.^۳ آن چیزی شبیه مرگ است که هرگز نمی‌توان آن را دو بار تجربه کرد و همان‌طور که مرگ هیچ‌کس هم توسط فرد دیگری تجربه نشده است، رُخداد هم به‌غیر از صاحب تجربه، توسط هیچ فرد دیگری تجربه نخواهد شد. بنابراین رُخداد هم‌چون مرگ امری است که یک بار به وقوع می‌پیوندد و تجربه‌ی ثانوی از آن نمی‌توان داشت. امری منحصر به فرد که پس از وقوعش از کف رفته و دیگر بار حادث نخواهد شد. چه‌بسا، آن حتی امری «ساخت‌ناپذیر»^۴ است که همواره

1. Lucy, N., *A Derrida Dictionary*, USA- MA, Blackwell Publishing Ltd, 2004, pp.6-36.

2. Derrida, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry*, p.456.

3. Idem, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", *Stanford University Press, Radical Philosophy*, trans. Elizabeth Rottenberg, UK, Vol. 68, 1994, p.36.

4. the undeconstructible

در شرف وقوع است،^۱ اما هیچ‌گاه فرایند ساخت آن به پایان نمی‌رسد و رُخداد به کمال خود نمی‌رسد.^۲ به بیانی بهتر، می‌توان گفت رُخداد همانند مرگ خود ماست که هیچ‌گاه با آن مواجه نخواهیم شد. یعنی ما ممکن است که مرگ خود را انتظار بکشیم و پیش‌بینی کنیم، اما هیچ‌گاه آن را از تمامی جهات در نخواهیم یافت و در رنج و ماتم فقدان خود نخواهیم گریست. نهایتاً رُخداد، در جایی میان وقوع یک حادثه و قسمی پیش‌بینی یا پیش‌آگاهی، در قالب نوعی مواجهه، قرار دارد.^۳ گویی رُخداد همواره یک قدم از ما جلوتر است^۴ و علت آن هم ساختارهای آن است که پیش از آن که ما آن را به چنگ بیاوریم، درهم فرومی‌ریزد و منهدم می‌شود. در این‌جا حتی بهتر است به‌جای واژه‌ی منهدم شدن، از واژه‌ی تغییر یافتن و دگردیسی استفاده کرد. بر همین اساس و به واسطه‌ی همین ارتباط رُخداد با فلسفه‌ی دریدا است که دیکانستراکشن دریدا به آن عدم تعین ژرف مبتلاست. عدم تعینی که خود از مشخصه‌های مهم رُخداد نیز هست؛ چراکه ما هیچ‌گاه در بطن رُخدادها قرار نمی‌گیریم تا بتوانیم به تمامیت آن‌ها اشراف پیدا کنیم و یا تمام آن را به فهم خود درآوریم و لذا همواره در وضعیت در حال گذار از آن‌ها قرار داریم که خود ذاتاً عامل ناپایداری و ابهام مضاعف است.

پیرو آن فلسفه‌ای که در پس دیکانستراکشن قرار دارد، رُخداد نیز امری منحصر به فرد است که از هیچ نظم، قاعده و قانون خاصی تبعیت نمی‌کند.^۵ آن امری ساکن و ایستا نیست که در یک لحظه‌ی خاص و مشخص دچار انجماد شده باشد، بلکه بسیار پویا،

1. Caputo, J. D., *The Weakness of God: A Theology of the Event*, USA, Indiana University Press, 2006, p.21.

2. Royle, N., *In Memory of Jacques Derrida*, UK, Edinburgh University Press, 2009, p.61.

3. Marder, M., *The Event of the Thing: Derrida's post-Deconstructive Realism*, Canada: University of Toronto Press, 2009, p.8.

4. See: Derrida, "The Deconstruction of Actuality", p.36.

5. Smith, D., "An Event Worthy of the Name, a Name Worthy of the Event", *The Journal of Speculative Philosophy*, USA, Vol.29, No.3, 2015, p.388.

شکننده و هم‌چون دیکانستراکشن بسیار ناپایدار است. درعین حال می‌توان گفت که آن‌چه که بر اساس قواعد پیش می‌رود و یا به‌طور کلی قابل‌پیش‌بینی است، رُخداد نیست. حتی خود دریدا هم در توصیف رُخداد بیشتر به تعاریف سلبی و این‌که رُخداد چه چیزهایی نیست روی می‌آورد^۱ و این رویکرد او را می‌توان ناشی از آن دانست که ماهیت ناپایدار رُخداد نزد خود دریدا هم، به او اجازه نمی‌دهد که تعریف مشخص و جامعی از آن ارائه دهد.

به‌علاوه، رُخداد اصولاً جزء آن دسته از اموری قرار دارد که قابل‌استخراج، نمایش، توصیف و امثال آن نیست. معنای این سخن آن است که بر مبنای دیکانستراکشن دریدایی رُخداد هم امری قابل‌حصول نیست که بتوان برای مثال آن را در معرض نمایش گذارد. به بیان بهتر، هم‌چون سایر مباحث مرتبط با دیکانستراکشن در مورد رُخداد هم، صرفاً می‌توان به شمائی از آن دست یافت؛ شمائی که در پیچ و تاب‌های گذر زمان و بی‌شمار عوامل پیدا و نهان، نزد ما به سرعت فرم عوض می‌کند. به‌عنوان مثال اغلب کسانی که در گذشته و یا در کودکی کتابی خوانده‌اند و یا فیلم و سریالی دیده‌اند، در بازبینی‌های مکرر آن کتاب یا فیلم و امثال آن، مدعی می‌شوند که در خوانش مجدد آن مطالب، به تفسیرهای جدیدی دست یافته‌اند که در نخستین مواجهه اصولاً متوجه‌ی آن‌ها نشده بودند. به بیان دقیق‌تر، می‌توان گفت نزد دریدا رُخداد امری «شناخت‌ناپذیر» است که به مخاطب اثر و تجارب او (اعم از خود هنرمند یا سایرین) بسیار وابسته است. لذا رُخداد امری است که می‌تواند به‌طور آگاهانه یا ناآگاهانه همه‌ی کسانی^۲ که به‌نوعی به آن مرتبط هستند تحت تأثیر قرار دهد.^۳ شاید به همین دلیل است که برخلاف اعتقاد

1. Ibid, p.389.

۲. در این مورد همه‌ی کسان، یعنی همه‌ی ابنای بشر از گذشته تا آینده شامل می‌شوند. این موضوع به شبکه‌ی در هم تنیده‌ی ارتباطات دریدا مربوط می‌شود که موجب می‌شود که همه چیز به همه چیز، در همه جای جهان و در همه‌ی ادوار مرتبط باشد.

3. Derrida, *Without Alibi*, p.72.

بسیاری، دریدا رُخداد را فاقد ماهیتی قائم به ذات می‌داند و برای آن امکان وجودی مستقل از مخاطب قائل نیست. بنابراین در مسئله‌ی رُخداد مخاطب از چنان جایگاهی برخوردار است که حتی دریدا، نام دیگر رُخداد را تجربه می‌نهد. طوری که اگزیتنس رُخداد با تجربه قرابت بیشتری دارد تا با مفهوم بودن به معنای وجود داشتن.^۱ معنای این سخن آن است که بین وجود داشتن رُخداد و تجربه بودن آن، این تجربه بودن است که رُخداد را تعریف می‌کند. بنابراین می‌توان گفت رُخدادها به وقوع نمی‌پیوندند بلکه تجربه می‌شوند. لذا هم از این رو می‌توان مدعی شد که رُخدادها از ماهیتی غیر معرفت‌شناسانه برخوردارند^۲ که حتی در مباحث متافیزیک حضور هم نمی‌گنجد تا بتوان حضوری ناب و کامل برای آن‌ها در نظر گرفت^۳ و لذا بر پایه‌ی الگوهای رایج معرفت‌شناختی هم نمی‌توان به واقعیت آن‌ها دست یافت.

هم‌چنین در کمال ناباوری، رُخداد امری پیش‌بینی‌پذیر نیز می‌باشد،^۴ اما قابل تجربه‌ی مجدد نیست^۵ و هر رُخدادی به‌خودی‌خود نوعی تجربه‌ی متفاوت از نوع دیگر است^۶ رُخداد بیشتر به موجودات ارگانیکی شبیه است که در بین آن‌ها هیچ دو موجودی را نمی‌توان یافت که شباهتی صددرصدی و کاملاً مطلقاً با یکدیگر داشته باشند؛ همانند اثر انگشت که منحصر به فرد است^۷ و مشابه دیگری برای آن وجود ندارد. بنابراین هیچ دو رُخدادی را نمی‌توان یافت که عین هم باشند و یا از روی هم عیناً تکرار

1. Derrida, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", *Stanford University Press, Radical Philosophy*, p.32.

2. Ibid, p.36.

3. Idem, *Without Alibi*, p.136.

4. Idem, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry*, p.457.

۵. چون هر رُخدادی در ذات خود قسمی وضعیت غافلگیرکننده و منحصر به فرد را نمایندگی می‌کند که امکان تکرار به صورت یک تجربه‌ی مجدد را مسدود می‌سازد.

6. Idem, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", *Stanford University Press, Radical Philosophy*, p.32.

7. See: Ibid, p.31; Idem, *Letter to a Japanese Friend*, p.3.

شده باشند.^۱ اصولاً از نظر زمانی و مکانی هم چنین چیزی غیرممکن است. لذا هر دو رُخدادی که به وقوع می‌پیوندد، هر چقدر هم به هم شبیه باشند، قطعاً در دو فضای متفاوت، به‌منزله‌ی دو پارارگون متفاوت، به وقوع خواهند پیوست.

نکته‌ی مهم دیگر آن است که رُخدادهای نمی‌توانند به‌طور بالقوه به‌وجود آیند و یا شکل بگیرند. پس وجود آن‌ها به‌وجود ما وابسته است و به بیان بهتر، عامل اعتباربخشی به رُخدادهای و حتی عامل وجودی آن‌ها، ما هستیم.^۲ از این روست که رُخدادهای هیچ‌گاه برای ما کامل نمی‌شوند؛ چون ما فقط می‌توانیم تا مرز رُخدادهای به آن‌ها نزدیک شویم و نه بیشتر؛ و هیچ‌گاه در بطن رُخدادهای قرار نمی‌گیریم. بر این اساس، شناسایی رُخداد امری تقریبی و ضمنی است که هرگز به عمق آن راه برده نمی‌شود. درعین حال جالب‌تر آن‌که علیرغم وابستگی رُخداد به ما، دریدا رُخداد را هم‌چون دیکانستراکشن، امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند که در وقوعش تردیدی نیست.^۳

از این رو حتی می‌توان گفت که پس از وقوع یک رُخداد، رُخداد دیگر وجود ندارد و فقط یک رُخداد ثانوی شاید بتواند تصدیق کند که پیشتر رُخدادی به وقوع پیوسته است. به بیان بهتر، درحالی‌که رُخداد نخستین دیگر وجود ندارد، رُخداد ثانوی نیز خود رُخداد دیگری است.^۴ به همین دلیل است که به تعداد هرکدام از انسان‌هایی که با رُخدادی مواجه می‌شوند، رُخدادی منحصر به آن فرد شکل می‌گیرد و همه‌ی کسانی که با یک رُخداد مواجه می‌شوند، اصولاً در نوعی توافق ضمنی به اتفاق نظر می‌رسند که با یک رُخداد مواجه شده‌اند. اما واقعیت این نیست. به‌عنوان مثال آیا می‌توان گفت که رُخداد مرگ یک فرد، نزد همگان یکسان است. بدیهی است در مواجهه با چنین رُخدادی هر یک

1. Derrida, "Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry*, p.453.

2. Idem, *Letter to a Japanese Friend*, p.4.

3. Idem, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", p.31.

4. Idem, *Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce*, trans. Tina Kendall and Shari Benstock, London and New York, Routledge, 1992a, p.309.

از ما نوع خاصی از مواجهه را تجربه می‌کنیم. تجربه‌ای که خاص خود ماست و با تجربه‌ی دیگران کاملاً متفاوت است. بنابراین، رُخداد امری درونی است که به عوامل بسیاری وابسته است. این که ما در چه موقعیت زمانی، مکانی، روحی، روانی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، هویتی و هزاران عامل دیگر با یک رُخداد مواجه شویم، بر وقوع رُخداد و اصولاً تشکیل صورت رُخدادگونه‌ی آن اثر خواهد گذاشت. این تأثیر تا آن جاست که گاهی ممکن است ما حتی متوجه یک رُخداد نشویم و برای آن ارزش رُخدادی هم قائل نباشیم و یا بالعکس در یک رُخداد چنان غرق شویم که متوجه‌ی سایر رُخدادهای پیرامون خود نشویم. لذا گاهی وقوع یک رُخداد می‌تواند برای ما اهمیتی صد چندان بیاید در همان حال که برای دیگران موضوعی کاملاً بی‌اهمیت جلوه می‌کند. در واقع، رُخدادهای اتفاق نمی‌افتند^۱ و اصولاً از درون ما نشأت می‌گیرند. به همین دلیل است که رُخدادهای به‌خودی‌خود و به‌طور ماهوی فاقد ارزش رُخدادی هستند. یعنی رُخدادهای در صورتی که بر ما عیان شوند، شأن رُخدادی می‌یابند و در این عیان‌شدگی است که رُخداد به‌منزله‌ی امری درونی بروز و ظهور می‌کند. رُخدادهای اگر بروز نکنند، به‌منزله‌ی اموری غیبی تلقی می‌شوند که ما هیچ اطلاعی از ماهیت و نحوه‌ی وقوع آن‌ها نداریم و صرفاً ممکن است بر پایه‌ی برخی شواهد بتوانیم آن‌ها را پیش‌بینی کنیم. البته بدیهی است این که رُخدادی پیش‌بینی‌پذیر باشد، وجهه‌ی رُخدادی نمی‌یابد و فقط زمانی اعتبار می‌یابد که وقوع آن را به طرز ملموسی، در دروئیات خود، دریافته باشیم.

«شاید ادبیات بیش از هر رُخداد دیگری رُخداد باشد (به دلیل آن که کمتر طبیعی

است [و بیشتر مصنوع است]...»^۲.

در واقع این که رُخدادهای به مصنوع‌بودگی دچار هستند هم‌چنین به این اشاره دارد که

1. Derrida, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", *Stanford University Press, Radical Philosophy*, p.27.

2. Idem, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, London and New York, Taylor & Francis Group- Routledge, 1992b, p.73.

رُخدادهای اموری درونی هستند که از ما اعتبار می‌گیرند. همانند ادبیات که رُخدادی است که به اعتبار ما به جریان می‌افتد. لذا چون هیچ سازوکاری در جهان بروز آن را تضمین نمی‌کند، در نتیجه رُخداد در قیاس با امور محتمل بیشتر در زمره‌ی امور نامحتمل قرار می‌گیرد. اصلی که رُخدادهای آن تبعیت می‌کنند و در نتیجه‌ی آن این که رُخدادی به وقوع نپیوندد محتمل‌تر از آن است که به وقوع بپیوندد.

به‌علاوه، چون چیزی به‌عنوان حقیقت به‌خودی‌خود وجود ندارد... [و هرچه هست] حقیقت متکثر است.^۱ تکثر در واقع خود گواه مستدل دیگری است بر این مطلب که با انواع نامحدود و بی‌نهایت از رُخدادهای و شقوق احتمالی وقوع آن‌ها مواجه هستیم. رُخدادهایی که وقوع آن‌ها را نمی‌توانیم قاطعانه تأیید کنیم و یا حتی آغاز و پایانی قطعی برای آن‌ها متصور شویم.

هم‌چنین این که رُخدادی به وقوع بپیوندد به‌منزله‌ی آن نیست که ما به‌تمامی ابعاد آن رُخداد اشراف پیدا کرده‌ایم. ما هم‌چون سایر رویکردهایی که از همان دیکانستراکشن دریدایی نشأت می‌گیرند، ممکن است به تصویری موجز و انتزاعی از رُخدادهای برسیم. به‌احتمال بسیار زیاد ما اصولاً از یک بُعد و یا حتی چند بُعد به یک رُخداد نظر خواهیم افکند، اما همه‌ی ابعاد آن را از جهات مختلف منظور نخواهیم کرد. برای مثال در مورد یک اثر هنری ممکن است صرفاً تکنیک، مواد مصرفی یا شهرت هنرمند مورد توجه ما قرار گیرد، درحالی‌که همین اثر می‌تواند از بابت حضورش در نظام عالم، تأثیرش بر نظام‌های اقتصادی و سیاسی جهان و هزاران هزار موضوع دیگر که از نظر ما باربط و یا بی‌ربط هستند، نادیده انگاشته شود. اصولاً رُخدادهای به وقوع می‌پیوندند تا فهم ما را دچار تعلیق کنند.^۲ در مورد همان اثر هنری، چرخه‌ی درک و فهم ما هیچ‌گاه کامل نخواهد شد

1. Derrida, J., *Spurs: Nietzsche's Styles/Eperons: Les Styles de Nietzsche*, trans. Barbara Harlow, USA, University Of Chicago Press, 1981, p.103.

2. Idem, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogues with Jacques Derrida*. Ed. Giovanna Borradori, USA, University of Chicago Press, 2003, p.90.

و ما ضمن آن‌که در معرض نوعی تعلیق مدام قرار داریم، همواره این امکان بالقوه نیز وجود دارد که فهم ما به مرحله‌ی جدیدی وارد شود. البته باید توجه داشت که در این مورد ما بسیار تحت تأثیر تجارب فردی و جمعی، به‌واسطه‌ی زیستن با دیگری و مشارکت در تجارب او، قرار داریم. تجاربی جمعی که پس از وقوعشان، مشارکت ما در آن‌ها به قسمی مشارکت در تجارب خود ما بدل خواهد شد.

ما به رُخدادها از آن حیث که خود صلاح می‌دانیم و از آن حیث که چه اهدافی را پی می‌گیریم، نزدیک می‌شویم و به آن‌ها آگاهانه و یا ناآگاهانه اعتبار می‌بخشیم. این نزدیکی تقریباً همواره امری غیرارادی است که با توجه به موقعیتی که در آن قرار داریم و یا قرار خواهیم گرفت، نسبت به درک و تفسیر آن اقدام می‌کنیم. ما تصمیم می‌گیریم که برای کاری از خانه‌ی خود خارج شویم، اما قطعاً وقوع میلیاردها میلیارد حوادث احتمالی را که در پیرامونمان تا رسیدن به مقصد رُخ خواهد داد نه می‌توانیم پیش‌بینی کنیم و نه می‌توانیم به درک تمامی ابعاد آن رُخدادها نائل آییم. گویی ما همواره برداشت‌های خود را از آن‌چه با آن مواجه هستیم بر جهان پیرامونمان بارگذاری می‌کنیم و این کار را از آن‌روی انجام می‌دهیم که بتوانیم در جریان گذار از رُخدادها در مدارهایی نزدیک‌تر به ماهیت واقعی آن‌ها قرار بگیریم.

هم‌چنین آن‌چه مسلم است در این جهان هیچ رُخدادی در لحظه متوقف، ساکن و ایستا نمی‌شود تا ما از همه‌ی جهات، به آن نزدیک شویم. چه‌بسا برای رسیدن به درک کامل یک رُخداد و جایگاه آن در نظام هستی، حتی اگر بال‌زدن یک پروانه باشد، ما نیازمند قوای درک و فهمی به درازای عمر همه‌ی جهان هستیم و نیازمند شناخت همه‌ی عوامل و عللی که تا به امروز بر وقوع آن رُخداد مؤثر بوده‌اند. درک و دریافتی که آن هم بر بستری متغیّر قرار دارد و به‌طور مدام و در لحظه از نو می‌شود.

به‌علاوه، برای رُخدادهای نمی‌توان حدفاصل مشخص و معینی قائل شد. لذا قسمی درهم‌تنیدگی نامشخص و ناپایدار که همواره در حال تغییر است و حتی قابل مشاهده و

پیگیری هم نیست، بر رُخداد سایه افکنده است. بدین‌گونه است که ما نمی‌توانیم مرز رُخدادهای را از یکدیگر بازشناسیم و آن‌ها را تفکیک کنیم. این اصل مهم موجب آن می‌شود که یک رُخداد، برای مثال یک اثر هنری، برای ما رُخدادی فزون‌تر و یا کمتر از آنچه برای دیگری هست، به نظر آید. علت این امر هم آن است که مرزهای رُخدادی که برای ما به وقوع پیوسته است با مرزهای همان رُخداد نزد فرد دیگر، به‌طور قطع و یقین مشخص نیست و البته یکسان هم نیست. لایه‌های پارارگون مانع از ایجاد هرگونه هم‌پوشانی به معنای تام آن خواهد شد.

بدین‌جهت است که رُخدادهای برای ما همواره در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرند و ما نسبت به رُخدادهای در ۳ وضعیت کلی قرار داریم:

۱. در مرحله‌ی پیش از رُخداد هستیم.

۲. در درون خود رُخداد قرار داریم.

۳. از رُخداد گذر کرده‌ایم.^۱

در مرحله‌ی پیش از رُخداد ما صرفاً متکی به پیش‌بینی‌های خود هستیم. همان پتانسیلی که دریدا از رُخداد توقع دارد که پیش‌بینی‌پذیر باشد. اما یک رُخداد برای آن‌که رُخداد تلقی شود باید رُخ داده باشد،^۲ پس رُخدادی که هنوز رُخ نداده است اصولاً رُخداد نیست و صرفاً یک پیش‌بینی است. حتی واقعه‌ای که روی داده اما ما از آن مطلع نیستیم هم رُخداد محسوب نمی‌شود.^۳ بنابراین، رُخدادهای باید نزد ما به وقوع پیوسته

1. See: Derrida, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", p.36.

2. Smith, "An Event Worthy of the Name, a Name Worthy of the Event", *The Journal of Speculative Philosophy*, p.390.

۳. در این مورد دریدا برای رُخداد از واژه‌ی *come hither* استفاده می‌کند؛ به‌منزله‌ی آن‌که رُخدادهای باید به سوی ما بیایند و نزد ما به وقوع بپیوندند تا بتوانیم آن‌ها را در زمره‌ی رُخدادهای بپذیریم. به عبارتی رُخداد باید خود را بر ما عرضه کرده باشد تا جایگاهی نزد ما پیدا کند که در غیر این صورت اصولاً نمی‌توان ماهیت وجودی برای آن‌ها قائل شد.

باشند تا اعتبار یابند، چون عامل اعتباربخشی به آن‌ها اصولاً ما هستیم. در مرحله‌ی دوم که وقوع خود رُخداد است، به‌واسطه‌ی پارارگونی که ما را احاطه کرده، هرگز امکان فهم همه‌ی حقیقت رُخداد برای ما فراهم نخواهد شد. به همین دلیل و به‌واسطه‌ی ماهیت ناپایدار خود رُخداد، ما هرگز به درک تمامیت یک رُخداد نائل نخواهیم شد. این ابهام در فهم و ناپایداری رُخداد، ما را برای همیشه از درک حقیقت دور نگاه خواهد داشت.

در مرحله سوم که از رُخداد گذر کرده‌ایم، چون در برابر ماهیت ناپایدار و مبهم رُخداد که به‌طور مداوم و دائمی هم تغییر می‌کند قرار می‌گیریم، باز هم تفسیر رُخداد و دست یافتن به حقیقت آن امری محال و ناممکن است. در این حالت حتی ممکن است رُخدادی که زمانی برای ما امری ناخوشایند و نامیمون تلقی می‌شد، به موضوعی خواستنی و نوستالژیک بدل شود. حوض آب خانه‌ی قدیمی که در زمستان‌های سرد برایمان زحمت می‌آفرید، با تغییر شرایط و در آینده‌ی دور، به یکی از گرمی‌ترین خاطرات ما بدل خواهد شد. به‌علاوه، درک این موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که در مواجهه با هر اثر هنری هیچ‌گاه رُخدادی یکسان به وقوع نخواهد پیوست و لذا درک و دریافت ما هم از آن اثر یکسان نبوده و عوامل آشکار و پنهان فراوانی بر ما تأثیر خواهند گذاشت. این‌که ما در چه نقطه‌ی زمانی، مکانی، فکری، احساسی و ... با اثری مواجه شویم بر کیفیت دریافت ما به شدت اثر خواهد گذاشت.

ارتباط دیکانستراکشن با رُخداد

دیکانستراکشن را می‌توان رُخدادی درباره‌ی فهم دانست که موجب نوعی تعویق در فهم معنا می‌شود. اصلی در زندگی ما که به‌عنوان انسان هیچ‌گاه از آن خلاصی نخواهیم یافت

و صرفاً عنوانی برای نوعی مواجهه‌ی فعال و پیچیده با جهان پیرامون ماست.^۱ نوعی مواجهه‌ی «دینامیک» که مدام تغییر شکل می‌دهد^۲ و در آن زیرساخت‌های فهم دائماً درهم فرو می‌ریزد^۳ و همواره شرایط و امکانات تازه، ابدی و حتی شاید متضاد برای فهم فراهم می‌کند. این امر تا آن‌جا تَسری می‌یابد که حتی از نظر دریدا خود واژه و مفهوم «دیکانستراکشن» به‌طور مدام به دیکانستراکشن دچار می‌شود^۴ و در همان حال که با بی‌شمار کلمات دیگر به صورت زنجیروار در ارتباط است، گویی در تغییر معنای مدام گرفتار شده است. لذا مسئله‌ی اساسی دریدا یعنی دیکانستراکشن، نه تنها با فهم ما از جهان پیرامونمان در ارتباط است، بلکه بر شکل مواجهه‌ی ما با جهان هم مؤثر بوده و آن را بر بستری نامتعیّن و ناپایدار می‌گستراند.

معماری نزد دریدا

«... برج بابل ایده‌ی خوبی از دیکانستراکشن به‌دست می‌دهد: عمارتی ناتمام که ساختارهای نیمه‌کاره‌ی آن نمایان است...»^۵

هنر ساختن یا همان هنر متجلی ساختن حضور مکان که می‌توان آن را به‌منزله‌ی

1. Derrida, J., *Jacques Derrida- Rethinking Architecture, A reader in Cultural Theory*, ed. Neil Leach. London and New York; Taylor & Francis Group- Routledge, 2005, p.303.

۲. دریدا در نامه‌ای به یک دوست ژاپنی، در جواب این پرسش که دیکانستراکشن چیست؟ با ظفره رفتن از ارائه یک پاسخ واضح و با ارائه تعاریفی سلبی، بر این اعتقاد خود به‌طور غیرمستقیم پافشاری می‌کند که چگونه ناپایداری تعین‌ها موجب می‌شود که هر تعریفی از یک موضوع به سرعت ماهیت خود را از دست بدهد (Jones, C., "Friedman with Derrida", *Business and Society Review*, USA, 112(4), 2007, p.520) و به تعریفی دیگر که ممکن است با تعریف نخست حتی متضاد هم باشد، منجر شود. شرایطی که بر وضعیت بسیار دینامیک دیکانستراکشن تأکید دارد.

3. Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles/Eperons: Les Styles de Nietzsche*, p.6.

4. Idem, *Letter to a Japanese Friend*, p.4.

5. Idem, *The Ear of the Other*, trans. Avital Ronell, New York, Schocken, 1985, p.102.

رُخدادی تلقی کرد که به شیوه‌ی خود در مکان بیان‌گری می‌کند. نزد دریدا معماری هم‌چون متن، نه تنها مصنوعی است که در زمان و مکان رُخ می‌دهد، بلکه هم‌چون زبان و متعاقب آن متن، وسیله‌ای برای ارتباط با جهان پیرامون نیز می‌باشد. دریدا برای ایجاد یک ساختار معمارانه براساس رویکردش به فلسفه‌ی خودش در مورد دیکانستراکشن، به ساختارها و سازه‌های ناپایدار که به‌طور مدام در حال فروپاشی و برساخت هستند، می‌اندیشد. سازه‌هایی که هیچ‌گاه در وضعیت ثابت و مشخصی باقی نمی‌مانند و هیچ‌گاه هم تجسم مشخصی از خود در ذهن بیننده‌ی اثر باقی نمی‌گذارند. سازه‌هایی که به نظر می‌رسد همواره به صورت ناتمام باقی مانده‌اند و گویی تا ابد در حال تغییر و تحوّل قرار دارند و هیچ‌گاه به کمال خود نمی‌رسند. حتی خود دریدا هم برای ایجاد چنین سازه‌هایی، به عناصر یا ساختارهایی هم‌چون هزارتو^۱ می‌اندیشد که مخاطب هیچ‌گاه نتواند از خوانش آن‌ها فارغ شود. لذا نقطه‌ی متمایز رویکرد دریدا به معماری با آنچه دیگران و خصوصاً معماران به آن باور دارند این است که دریدا معماری را هم‌چون متن مورد مذاقه قرار می‌دهد^۲ و در تلاش است معماری را از خلال این قیاس تبیین کند. در واقع، دریدا در معماری به دنبال ایجاد نوعی بی‌نظمی همراه با آشفتگی^۳ است که استمرار داشته باشد و امکان هرگونه تعین را تحدید کند. در قاموس دریدا بنای معماری هرگز به کمال خود دست نخواهد یافت.^۴

۱. labyrinth: هزارتو یا لایبرنت، نوعی دالان یا راهرو پیچ‌درپیچ که معمولاً نقشه‌ی مشخصی ندارد.

2. Coyne, R., *Derrida for Architects*, Us, Taylor & Francis Group-Routledge, 2011, p.33.

3. chaos

4. Wigley, M., *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Massachusetts and London: The MIT Press, 1997, p.25.

رُخدادگونه بودن مواجهه‌ی با معماری

رُخداد امری است که باید بتواند در معرض آشکارگی^۱ قرار گیرد^۲ و به‌نوعی ملموس باشد؛ یعنی باید بتوان آن را دید، شنید و یا به‌طور کلی حس کرد. نیز آن‌چه مسلم است رُخداد تغییری هرچند اندک بر جهان تحمیل می‌کند.^۳ لذا پس از وقوع رُخداد جهان برای ما هم‌چون گذشته نخواهد بود و حتی به‌میزانی بسیار اندک و ناچیز تحت تأثیر آن رُخداد قرار خواهیم داشت. به‌علاوه، رُخداد امری است که با امکان‌های مختلف درهم‌آمیخته است^۴ و همواره امکان‌های مختلف را در پیش روی افراد قرار می‌دهد. این بدان معناست که نمی‌توان ماهیتی صُلب و سخت هم‌چون یک ماشین^۵ یا یک ابزار برای رُخداد متصوّر شد. ماهیتی که به‌ظاهر با واقعیت صُلب معماری هم در تضاد است.

پس چرا ما از رُخداد معماری سخن می‌گوییم؟ چون معماری در بطن خود رُخدادی منعطف و در لحظه است. بدون آن‌که چندان متوجه آن باشیم فضای معماری برای ما هر روز نو می‌شود. گاهی در این نو شدن، متوجه ترک یک دیوار یا یک کاشی شکسته می‌شویم و گاهی متوجه می‌شویم که گلدانی که در گوشه‌ای قرار داده بودیم، گل داده است. ما ضمن آن‌که هر روز بیش از پیش با بنای خود خو می‌گیریم و زندگی کردن با بنا و در بنا برایمان به قسمی عادت روزمره همراه با مناسک خاص بدل می‌شود، در عین حال در این نوع خاص از زیست خود که ویژه‌ی خود ماست، در جای جای بنا خاطراتی از خود بر جای می‌گذاریم. ما رد پای خاطرات خود را در تمامی بنا بر جای می‌گذاریم. هر روز و هر روزه و هر لحظه و هر لحظه، درحالی‌که بر این رد پاها

1. exposure

2. Derrida, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry*, p.441.

3. Smith, "An Event Worthy of the Name, a Name Worthy of the Event", *The Journal of Speculative Philosophy*, p.390.

4. Derrida, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry*, p.445.

5. Idem, *Without Alibi*, p.73.

می‌افزاییم، در شبکه‌ی خاطرات خود به زیستن ادامه داده و آن را گسترش می‌دهیم. بدین‌ترتیب، بنایی که در آن زندگی می‌کنیم، چه خانه باشد و چه محل کار، چه بیمارستان باشد، چه پارک تفریحی، هر روز امکان‌های جدیدی برای زیستن برایمان فراهم می‌آورد و موجب می‌شود که فهم حقیقت هم هر روز، بلکه هر لحظه برایمان اتفاقی نو باشد که باید درصدد کشف آن برآییم. بدیهی است که این در طلب کشف حقیقت زیستن، به‌منزله‌ی یافتن آن نیست و ممکن است طبق آرای دریدا در بهترین حالت به موجزی از آن دست یابیم که آن هم هم‌چون آبی که از کف می‌رود، به‌گونه‌ای ناپایدار به سرعت رنگ می‌بازد و چهره عوض می‌کند.

در رُخداد هم‌چنین اصل غافلگیری مهم است. رُخداد باید غیرقابل‌پیش‌بینی و مختل‌کننده باشد.^۱ خواهیم دید که آن سازه‌های نافرمان در معماری دیکانستراکشن که در وهله‌ی نخست غافلگیرکننده و غیرقابل‌پیش‌بینی به نظر می‌آمدند، به‌تدریج به سازه‌هایی آشنا بدل می‌شوند و لذا از سطح غافلگیرکنندگی و غیرقابل‌پیش‌بینی بودن آن‌ها کاسته می‌شود. سازه‌هایی دیکانستراکت شده پس از مدتی به امری روزمره و عادی بدل می‌شوند که احتمالاً دیگر با شدت قبل مورد توجه ما قرار نخواهند گرفت. هم‌چنین اگر ما بپذیریم که همه‌ی رُخدادهای حدّی از غافلگیرکنندگی را در خود دارند، در این صورت می‌توانیم بپذیریم که برای رُخداد تلقی کردن امری، نیازی به آن نیست که هم‌چون پتک و آوار در سر راه ما پدیدار شود (چیزی که در معماری دیکانستراکشن شاهد آن هستیم)، کفایت آن رُخداد، هر چقدر هم که خرد و ناچیز باشد، به وقوع بیوندد تا در نتیجه‌ی وقوع آن ما در مسیری جدید قرار گیریم و افق‌های جدیدی پیش روی ما گشوده شود.

به‌علاوه، موضوع مهم دیگر آن است که رُخداد بر چه کسی تأثیر می‌گذارد.^۲ این بدان معناست که رُخدادهای فارغ از تجارب ما شکل نمی‌گیرند و بر بستر همان تجارب ما

1. Derrida, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogues with Jacques Derrida*, p.90.

2. Idem, *Without Alibi*, p.113.

قرار دارند. به همین دلیل است که مخاطب اثر در هر اثر هنری، از معماری گرفته تا سایر هنرها، اهمیت پیدا می‌کند؛ حتی اگر آن مخاطب خود هنرمند باشد. دریدا برای رُخدادهای ماهیت مستقلی قائل نیست و وجود آن‌ها را قائم به ذات خود نمی‌داند. یعنی از نظر دریدا رُخداد از آن جهت رُخداد است که انسانی بر وقوع آن آگاهی یافته و در مسیر تعبیر و شناخت انسانی قرار گرفته است. لذا براین اساس، رُخدادهای وقتی از دریچه‌ی تفسیر ما به‌عنوان انسان گذر کنند، معنا می‌یابند و تأثیراتشان مشخص می‌شود. برای مثال اگر سیاره‌ای در گوشه‌ای از کهکشان منفجر شده باشد و ما به‌عنوان انسان هرگز آن را دریافته باشیم و قرار هم نباشد که الی ابد آن را دریابیم و حتی متوجه تأثیرات آن هم نشده باشیم و از آن تأثیرات نیز به این نتیجه نرسیده باشیم که سیاره‌ای در یک گوشه از جهان برای همیشه نابود شده است، از نظر دریدا رُخدادی به وقوع نییوسته و چون در حیطه‌ی تجارب ما قرار نمی‌گیرد و کسی هم از آن متأثر نمی‌شود، در نهایت وقوع آن هم هرگز گزارش نخواهد شد. هرچند باید درعین حال به این امر مهم هم توجه کرد که تقریباً این فرض در نظام فکری دریدا محال است، چون او به‌جَد معتقد است که در جهان ما به‌قدری رُخدادهای درهم‌تنیده، به هم وابسته و پیچیده هستند که حتی بال‌زدن پروانه‌ای در قاره‌ای دیگر، تأثیر و تأثرات شگرفی در گوشه‌ی دیگری از جهان بر جای خواهد گذارد و اصولاً نمی‌توان رُخدادهای را به‌طور روشن از یکدیگر تفکیک کرد و یا حتی نقطه‌ی شروع و خاتمه‌ی معینی برای آن‌ها قائل شد. به‌علاوه، دراین رابطه گویی با نوعی وضعیت متداخل با رُخدادهای دیگر مواجه هستیم که برای هیچ کدام از این رُخدادهای متداخل هم نمی‌توان نقطه‌ی شروع و پایان قطعی در نظر گرفت. لذا ماهیت ناپایدار رُخداد موجب می‌شود که درک کامل آن برایمان ناممکن شود. به همین دلیل است که اگرچه رُخدادهای تأثیر ژرفی در تمامی زندگی ما باقی می‌گذارند، اما هرگز نمی‌توان به توصیف دقیقی از وضعیت آن‌ها دست یافت. هم‌چنین علاوه بر ناپایداری خود رُخداد، فهم ناپایدار خود ما هم، موجب می‌شود که به‌طور فزاینده‌ای امکان حصول حقیقت از کف

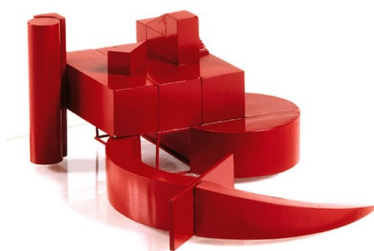
برود. به بیان دیگر، ما هرگز نمی‌توانیم دقیقاً مشخص کنیم که یک رُخداد از چه زمانی آغاز شده و چه مدت به طول انجامیده و کی به انتها می‌رسد. ما هرگز نمی‌توانیم تعیین کنیم که یک اثر هنری کی خلق شده است؟ زمانی که هنرمند دست به قلم برده است یا زمانی که هنرمند مشغول کشیدن نخستین طرح‌های خود بوده است؟ آیا آن هنگام که هنرمند آخرین قلم را زده و پای کارش را امضا کرده است را باید نقطه‌ی خلق اثر به حساب آورد؟ در این رابطه تأثیر همه‌ی آن تجاربی که هنرمند در طول زندگی خود تجربه کرده و یا نقش هنرمندان دیگر بر اثر او چه بوده و چه تأثیری بر نقطه‌ی شروع اثر داشته است؟ سهم هنرپروران و هنردوستان در خلق اثر چقدر بوده است و به‌طور کلی کدام یک از این‌ها را باید به‌عنوان نقطه‌ی آغازین رُخداد اثر هنری قلمداد کرد؟ در این بین جایگاه و وضعیت رُخداد در مواجهه‌ی با معماری و سبک دیکانستراکشن چگونه تعریف می‌شود و چه ارتباطی بین آن‌ها وجود دارد؟

به‌علاوه، رُخداد نزد دریدا با مفهوم ساخت پیوند دارد و بر گسست و مضاعف‌سازی استوار است.^۱ لذا به‌نظر می‌رسد مفهومی که دریدا از رُخداد طلب می‌کند در وهله‌ی نخست با سازه‌های فولی^۲ ساخته شده توسط چومی،^۳ که خود او هم به‌نوعی بر طراحی آن‌ها نظارت داشت، بسیار انطباق دارد. سازه‌هایی که قابل‌پیش‌بینی نیستند و ممکن است در مورد کارکردشان دچار سوءتفاهم شویم، درحالی‌که در نوع خود بسیار هم منحصربه‌فرد هستند. اما اگر فراموش نکنیم که رُخدادها به‌طور مداوم، در انواع خود در پیرامون ما در حال شکل‌گیری و نابودی هستند، در این حالت به این نتیجه

۱. دریدا، ژاک، نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵ش، ص ۵۵۹.

۲. Folie: فولی‌ها احجامی هستند که برنارد چومی نظریه‌پرداز و معمار آوانگارد سویسی - فرانسوی و مقیم نیویورک، در پروژه‌ی پارک دولویل به‌عنوان ماحصل همکاری و مباحثات خود با دریدا ابداع و در پروژه‌ی پارک برپا کرد. این احجام که در اصطلاح فرانسوی به معنای جنون و حماقت هستند، درحقیقت هیچ‌گونه عملکرد مشخصی ندارند و کارکردشان صرفاً انتزاعی و خنثی است.

خواهیم رسید که فولی هم باید به دگردیسی دچار شود و یا به‌طور کلی نابود شود. امری که با ماهیت صُلب آن‌ها سنخیت ندارد و ما هیچ تغییری را از زمان ساخت آن‌ها تا به امروز شاهد نبوده‌ایم.



شکل ۱. نمونه‌ای از فولی‌هایی که در پروژه‌ی پارک دولا ویلت با الهام از فلسفه‌ی دریدا در مورد دیکانستراکشن توسط برنارد چومی طراحی شدند.

درعین‌حال، اغلب تعاریفی که از رُخداد به‌دست می‌آید این مفهوم را با زمان پیوند می‌زند که تابع سلسله‌مراتبی است و بر اساس روندی از پیش مشخص یا نامشخص پیش می‌رود. بر این مبنا، رُخداد یک اثر معماری چه زمانی است؟ زمانی که اولین جرقه‌های ساخت آن در ذهن کسی (اعم از معمار یا کارفرما) به بار نشست است؟ یا زمانی که اثر طراحی می‌شود و یا وقتی که مکان ساخت بنا انتخاب می‌شود؟ زمانی که اولین سنگ بنای آن نهاده شد و یا زمانی که آخرین سنگ بنا در محل خود قرار گرفت، چگونه؟ آیا می‌توان گفت که زمان تولد یک بنا همان زمانی است که ساکنین در آن مستقر شده‌اند؟ بدیهی است که نمی‌توان ارزش طراحی یک اثر معمارانه را کمتر از ظهور و ساخت آن تصور کرد.^۱ بسیاری معتقدند که آثار هنری از آن‌رو به‌وجود آمده‌اند که

۱. در این مورد می‌توان به بحث درهم‌تیدگی ارگون و پارارگون و ارزش یکسان آن‌ها از نظر دریدا رجوع کرد (ر.ک. ژاک دریدا، *The Parergon*، صص ۱۸-۲۷). آنچه که در نهایت موجب می‌شود که تفکیک رُخدادها از یکدیگر و حتی تبیین یک رُخداد از حیث آغاز و پایان آن رُخداد ناممکن شود. این بحث تا آن‌جا می‌تواند بسط یابد که حتی ناپایداری رُخدادی که خود پارارگون محسوب می‌شود، در همسویی با ناپایداری رُخدادهای دیگری که

همه‌ی عوامل ما را به ظهور آن‌ها سوق داده‌اند. به‌علاوه، در این راستا زمان ساخت اثر چه تأثیری دارد؟ آیا می‌توان مدعی شد که رُخداد یک اثر معمارانه در حین ساخت آن است که به وقوع می‌پیوندد؟ پس از ساخت اثر چگونه باید آن رُخداد را پذیرفت؟ چند وقت پس از ساخت ما هم‌چنان در رُخداد معماری قرار داریم؟

بدین ترتیب، با توجه به مفهوم رُخداد نزد دریدا و در مورد جایگاه رُخداد در معماری، می‌توان گفت که رُخداد ضامن سبک دیکانستراکشن در معماری است و آن‌چه چومی انجام داده است گونه‌ای رُخداد^۱ تلقی می‌شود.^۲ بدین معنا که دریدا برای رُخداد ماهیتی فراروزمرگی قائل است که تحت قواعد قبلی پیش نمی‌رود و خاصیتی منحصر به فرد دارد.

نتیجه

اگرچه دریدا بر ماهیت غافلگیرکننده و پیش‌بینی‌ناپذیر رُخدادها تأکید دارد، اما همین حوادث روزمره و بسیار عادی و متداول زندگی‌های روزمره‌ی ما به‌نوعی موجب غافلگیری ما هستند. چراکه اگر غیر از این بود، ما می‌بایست از ازل تا ابد در یک وضعیت خاص و تکرارشونده به دام می‌افتادیم. ولی ما تجارب متفاوتی را در هر لحظه‌ی زندگی خود تجربه می‌کنیم که حکایت از آن دارد که رُخدادها تمام فضای زیست ما را اشغال کرده‌اند. به بیان دقیق‌تر، رُخدادها در منتهی‌الیه درجه‌ی خروج از رویه‌های معمول قرار دارند و به هیچ‌عنوان نباید تکرارشونده باشند. این موضعی است که با اصول دیکانستراکشن دریدا نیز سازگار است؛ آن‌جا که دریدا برای تکرار در نظام فهم و درک ما

ارگون محسوب می‌شود، ناپایداری مضاعفی را تحمیل کند. امری که تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد و حدّ و نهایتی برای آن نمی‌توان متصوّر شد.

۱. تا جایی که حتی می‌توان آن را معماری رُخداد نامید.

2. Derrida, J., *Point de folie- Maintenant l'architecture*. Bernard Tschumi: *La case Vide- La Villette, 1985*, London و Architectural Associatio (AA) School of Architecture, 1986, pp.65-75.

جایگاهی قائل نیست و علت آن نیز آن است که ما به‌طور مدام در حال به‌روزرسانی ظرفیت‌های درک و فهم خود از جهان پیرامونمان هستیم. هم‌چنین وجود این همه تفاسیر متعدد و متفاوت از وقایع و رُخدادهای تاریخی مبین آن است که تا چه حد رُخدادهای بر مدار نظرات افراد قرار دارد و نمی‌توانند از ماهیت یکسانی برخوردار شوند. این بدان معناست که رُخدادهای همواره در مقابل امکان‌های مختلف وقوع قرار دارند و همواره از میان بی‌نهایت حالت محتمل، یکی رُخ خواهد داد. رُخدادهایی که با تغییر لایه‌های آگاهی و فهم ما از جهان پیرامونمان شأن و منزلت می‌یابند. در هر صورت، رُخداد امری خارجی نیست که وقوعش اهمیت داشته باشد. امری درونی است که به‌اندازه‌ای که ما از یک رُخداد متأثر می‌شویم و به آن اهمیت می‌دهیم جنبه‌ی رُخدادگونه می‌یابد. لذا می‌توان گفت به‌طور کلی چون وقوع رُخداد وابسته به ماست، به همین دلیل هم به مصنوع‌بودگی مبتلاست. در واقع رُخداد امری است که ما با احصاء و درک آن، آن را بر جهان پیرامون بار می‌گذاریم و به وجودش اعتبار می‌بخشیم. اما نکته‌ی ظریفی در این جا مغفول می‌ماند و آن این‌که ما به‌طور مدام در جریان رُخدادهای قرار داریم و از رُخدادی به رُخداد دیگر تغییر موقعیت می‌دهیم. لذا برای درک رُخدادهای لزومی ندارد که آن‌ها حتماً هم‌چون پتکی در مسیر زندگی‌مان پدیدار شوند، بلکه پارازگونی که ما را احاطه کرده است، با تغییر مداوم و ساختاری خود، درک و دریافت ما را از محیط پیرامونمان تغییر داده و بی‌وقفه ساختارهایی نو پی می‌ریزد. ساختارهایی که خود به ساختارهای دیگر منجر خواهند شد و این چرخه‌ای است که بی‌توقف و تا ابد ادامه خواهد داشت. لذا برخلاف هایدگر که حقیقت را از خلال رُخدادهای قابل حصول می‌داند، دریدا رُخداد را فاقد پتانسیل کشف حقایق می‌داند و بر این اعتقاد است که ناپایداری رُخداد خود از علل زیربنایی ناپایداری حقیقت است.

در واقع، ما به هر دلیلی که در یک فضای معمارانه زیست می‌کنیم، هر لحظه مشغول کاوش و اکتشافات چیزی نو در آن بنا هستیم. حتی اگر سالیان دراز در یک بنا

زیسته باشیم، آن بنا به طور مدام برای ما رُخدادی نوشونده است که بر دیکانستراکشن فهم ما به طرز بی نظیری منطبق می شود و با آن سازگاری می یابد. به همین دلیل ما بنای خود را می سازیم، آن را تعمیر و نگهداری می کنیم و یا تخریب می کنیم و بنایی دیگر در آن محل برپا می کنیم. ما ساختار رُخدادگونه‌ی معماری را دریافته ایم و با پویایی و ساخت ناپذیری آن همراه گشته و از هرگونه سکون و انجماد پرهیز می کنیم. ما برای آن که دیکانستراکشن را در فهم خود متبلور سازیم نیازی به فولی های پیچیده و ناهمگون سبک دیکانستراکشن نداریم. کافی است در مکانی که در آن سکنی گزیده ایم، ماوا کنیم.

به این ترتیب بحث رُخداد در معماری، در همه‌ی ابعاد آن و حتی تا طراحی معماری می تواند تسری یابد. در طراحی از آن رو مهم است که هر آن چه که طراح در طراحی معماری ارائه می دهد، اگرچه به طور ذهنی به بنا منتسب می شود، اما مادامی که هنوز در خارج از فضای معمارانه قرار دارد، اعتباری نداشته و صرفاً به صورت یک رُخداد در شرف وقوع قابل پیش بینی است. به بیان واضح تر، یک طرح معمارانه اعم از فضاسازی، مبلمان یا ساماندهی فضایی آن طرح، همگی با وقوع رُخداد معماری، عینیت و اعتبار می یابند و در نتیجه تا پیش از وقوع این رُخداد اگرچه بر روی کاغذ یا صفحه نمایش قابل مشاهده هستند، اما قطعاً درک و دریافتی که ما به طور عینی از یک بنا داریم بسیار متفاوت تر است. برای درک بهتر می توان به این نمونه اشاره کرد که حتی بوی یک بنا یا درجه‌ی حرارتی که آن بنا از صبحگاهان تا شامگاهان تجربه می کند، به طور عینی و واقعی توسط استفاده کننده‌ی بنا با همه‌ی وجود حس و درک می شود. حتی این که بنایی پس از ساخت دقیقاً چگونه بازخوردی خواهد داشت، بر کارکرد و کیفیت طرح اولیه‌ی ارائه شده و به تبع آن بر خود بنای ساخته شده، سایه خواهد افکند. البته بدیهی است فاصله‌ی بین طرح تا واقعیت همچنان تحت تأثیر شرایط بسیار ناپایدار و پارارگون-گونه‌ای قرار دارد که به طور دائم و بی وقفه، حالت ناپایداری و بی ثباتی را در همه‌ی زمینه‌های مختلف مرتبط با یک بنا، اعم از طرح، احداث و یا استفاده تزییق می کند.

بر این اساس، می‌توان معماری را رُخدادی دانست که زمان و مکان ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. زمان را از آن‌رو که در زمانه‌ای خاص و به شکلی خاص بروز می‌کند و مکان را از آن‌رو که در مکانی خاص و متفاوت با سایر مکان‌ها متبلور می‌شود. رُخداد بر این اصل مهم اصرار دارد که معماری در مکان و زمان خاص و به‌طور کلی در یک «آن» می‌زید و اصولاً چنین نیست که یک بنای معماری پس از خلق به چیزی صُلب و بی‌روح مبدل شود؛ چنان‌که روز نخست پدید آمدنش با روزهای پسین فرقی نداشته باشد. به بیان بهتر، ما معماری را از آن‌رو رُخدادی در زمان و مکان تلقی می‌کنیم که هویتی وابسته به ذهن دارد. در این صورت بنای معماری صرفاً یک مشت خاک و سنگ نیست که با نظم خاصی گرد هم آمده باشد، بلکه آن رُخدادی است که ما از دریچه‌ی فهم خود با آن مواجه می‌شویم. این یعنی آن‌که امر ذهنی ما بر امر عینی بارگذاری می‌شود و ذهن ما آن‌چه را که با آن مواجه‌ایم آن‌چنان‌که صلاح می‌داند تفسیر و ترجمه می‌کند. با این رویکرد ممکن است یک بنای معمارانه با افق‌های فهم مخاطب بسیار متجانس باشد و یا بالعکس، مخاطب اصولاً نتواند بنا را درک کرده و یا با آن ارتباط برقرار کند. به نظر می‌رسد این‌که مخاطب نتواند با بنا ارتباط برقرار کند، همان چیزی است که در نخستین مواجهه‌های با یک سازه در سبک دیکانستراکشن رُخ می‌دهد، در همان حال که مواجهه‌های مکرر با یک اثر هنری اعم از یک اثر معماری حتی در سبک دیکانستراکشن، به تجانس بیشتر با افق‌های فهم مخاطب منجر خواهد شد و این آن چیزی است که بر رُخدادگونه بودن معماری تأکید مضاعف دارد.

بدین ترتیب، بین یک اثر معماری و مخاطب آن نوعی دور هرمنوتیکی به جریان می‌افتد که به‌موجب آن بنای معماری به‌عنوان یک رُخداد بر مخاطب اثر می‌گذارد و مخاطب پس از این مواجهه به فهمی نسبی از رُخداد بنا نائل می‌آید. خود این فهم به‌عنوان یک تجربه‌ی جدید بر بنا بارگذاری شده و موجب برانگیختن مواجهه‌ای جدید می‌شود. بدین ترتیب زنجیره‌ای بی‌پایان از دال و مدلول یا همان مواجهه‌های جدید

تشکیل می‌شود که همواره مانع از آن می‌شود که مخاطب اثر بتواند فهم خود را از عمارت کامل کند.

هم‌چنین این‌که هر عمارتی در بطن خود پتانسیلی برای تخریب دارد و به اصطلاح روزی دوره‌ی عمرش به سر خواهد آمد، این را به ذهن متبادر می‌کند که به همین دلیل دیکانستراکشن دریدا با معماری قرابت بیشتری دارد. همین امر است که موجب می‌شود که دیکانستراکشن اصولاً با همه‌ی رُخدادهای پیرامون ما قرابت و سنخیت داشته باشد. چراکه دیکانستراکشن در همه‌ی امور ما جاری است. لذا در معماری هم هم‌چون سایر امور می‌توان ردّ پای دیکانستراکشن را یافت. ولی آنچه مورد وفاق نیست این مسئله است که این قرابت فقط در سبک دیکانستراکشن در معماری قابل حصول است و لذا در تبیین دیکانستراکشن دریدا هرگز نمی‌توان جایگاه ویژه‌ای فراتر از سایر رُخدادهای این جهان برای سبک دیکانستراکشن در معماری قائل شد. البته شاید سبک دیکانستراکشن هم‌چون سایر امور برای لحظات بسیار کوتاهی و در نخستین مواجهه، رُخداد را برای ما تداعی کند اما به تدریج که سازه‌ی آن به سازه‌ای آشنا و پیش‌بینی‌پذیر بدل می‌شود، از وضعیت رُخدادگونه فاصله می‌گیرد. از این رو رُخداد نزد دریدا اتفاقی در لحظه است که حتی معماری را در یک «آن» تعریف می‌کند و صرفاً از این بُعد می‌تواند با معماری به اجماع برسد. بنابراین سبک دیکانستراکشن در معماری اگرچه ما را از مدار شناخت معمول از فرم و فضا خارج می‌کند، اما می‌تواند یک مصداق عینی برای موضوع رُخداد در معماری باشد. رُخدادی که هیچ‌گاه به کمال نمی‌رسد و از این رو هیچ‌گاه فرایند ساخت آن کامل نمی‌شود.

منابع

- دریدا، ژاک، نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ش.
- Calcagno, A., *Badiou and Derrida: Politics, Events, and Their Time*, UK, Continuum International Publishing Group, 2007.
- Caputo, J. D., *The Weakness of God: A Theology of the Event*, USA, Indiana University Press, 2006.
- Coyne, R., *Derrida for Architects*, US, Taylor & Francis Group-Routledge, 2011.
- Derrida, J., *Spurs: Nietzsche's Styles/Eperons: Les Styles de Nietzsche*, trans. Barbara Harlow, USA, University Of Chicago Press, 1981.
- Idem, *Letter to a Japanese Friend- Derrida and Différance (1988)*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, England, Northwestern University Press, 1983.
- Idem, *The Ear of the Other*, trans. Avital Ronell, New York, Schocken, 1985.
- Idem, *Point de folie- Maintenant l'architecture. Bernard Tschumi: La case Vide- La Villette, 1985*, London, Architectural Associatio (AA) School of Architecture, 1986.
- Idem, *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago and London, University of Chicago Press, 1987.
- Idem, *Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce*, trans. Tina Kendall and Shari Benstock, London and New York, Routledge, 1992a.
- Idem, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, London and New York, Taylor & Francis Group- Routledge, 1992b.
- Idem, "The Deconstruction of Actuality- An Interview with Jacques Derrida", *Stanford University Press-Radical Philosophy*, trans. Elizabeth Rottenberg, UK, Vol.68, 1994.
- Idem, *Without Alibi*, ed & trans. Peggy Kamuf, California, Stanford University Press, 2002.
- Idem, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogues with Jacques Derrida*, ed. Giovanna Borradori, USA, University of Chicago Press, 2003.
- Idem, *Jacques Derrida- Rethinking Architecture: A Reader in*

- Cultural Theory*, ed. Neil Leach, London and New York, Taylor & Francis Group- Routledge, 2005.
- Idem, *H.C. For Life. That Is to Say...*, trans. Laurent Milesi and Stefan Herbrechter, USA, Stanford University Press, 2006.
- Idem, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", trans. Gila Walker, *Critical Inquiry*, USA, Vol.33, No.2, 2007.
- Jones, C., "Friedman with Derrida", *Business and Society Review*, USA, 112(4), 2007.
- Lucy, N., *A Derrida Dictionary*, USA- MA, Blackwell Publishing Ltd, 2004.
- Marder, M., *The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*, Canada, University of Toronto Press, 2009.
- Norris, Ch., *A Companion to Derrida-Truth in Derrida*, ed. Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK, John Wiley & Sons, 2014.
- Royle, N., *In Memory of Jacques Derrida*, UK, Edinburgh University Press, 2009.
- Smith, D., "An Event Worthy of the Name, a Name Worthy of the Event", *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol.29, No.3, USA, 2015.
- Wigley, M., *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Massachusetts and London, The MIT Press, 1997.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۳۱-۱۵۷

مقایسه دیدگاه ابن سینا و ج.ا. مور درباره واقع‌گرایی و روش شهودگرایی در اخلاق^۱

لیلی حیدریان

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

انشاءالله رحمتی^۲

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

جمشید جلالی شیجانی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در این نوشتار آراء ابن سینا و جرج ادوارد مور در زمینه‌ی اخلاق واقع‌گرا و ضمن بحث درباره‌ی روش شهودگرایی در تشخیص خاصه‌های اخلاقی تبیین و مقایسه می‌شود. واقع‌گرایی در اخلاق به معنای عینیت‌پذیری گزاره‌های اخلاقی است و از این رو خاصه‌های اخلاقی شهود پذیرند. مسئله‌ی اصلی تحقیق صورت‌بندی آراء ابن سینا ضمن اصول واقع‌گرایی و روش شهودگرایی است، این‌که آیا گزاره‌های اخلاقی ذیل آراء مشهوره از همان اصولی تبعیت می‌کنند که مور آن‌ها را در مبحث واقع‌گرایی در اخلاق مطرح کرده است و این‌که چگونه می‌توان آن‌ها را شهود کرد. واقع‌گرایی اخلاقی نزد مور بر اساس شهودگرایی خاصه‌های اخلاقی نظیر خوب و بد است، اموری که غیرقابل تحویل به امور طبیعی یا مابعدالطبیعی است. نزد ابن سینا واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس نفس الامری بودن محمول‌های اخلاقی نظیر حسن و قبیح تعریف و قابل شهود می‌شود. در این نگرش حسن و قبیح برای نفس، به عنوان موجودی که اعتلا و سعادت آن امری واقعی است، تبیین شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که نزد مور ارتباط میان موضوعات اخلاقی و محمول‌هایی نظیر خوب و بد امری شهودی است که آنرا ارتباط خوب با بیشترین خیر ممکن تعریف کرده است و این تلازم و درک آن مستلزم تأمل و بلوغ عقلی فاعل اخلاقی است. نزد ابن سینا ارتباط میان موضوعات اخلاقی و محمول‌های اخلاقی نظیر حسن و قبیح بر اساس شهرت گزاره‌های اخلاقی و شهود عقلاء قوم تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی، شهودگرایی، مشهورات، ابن سینا، مور.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۶/۷؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۵/۲۵

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): n.sophia1388@gmail.com

مقدمه

در این تحقیق تبیین و مقایسه آراء ابن سینا و جرج ادوارد مور در زمینه‌ی اخلاق واقع‌گرا و بحث چگونگی شهود خاصه‌های اخلاقی در تبیین شهودگرایی اخلاقی مدنظر است. واقع‌گرایی در اخلاق به معنای عینیت‌پذیری گزاره‌های اخلاقی است. بحث عینی یا ذهنی بودن گزاره‌های اخلاقی به واسطه تأکیدی است که برای ثبوت این گزاره‌ها، بدون در نظر گرفتن عوارض فرهنگی و اجتماعی مرتبط با هر جامعه‌ای در نظر گرفته می‌شود. تأکید اخلاق غیر واقع‌گرا بر ذهنی بودن گزاره‌های اخلاقی است زیرا عینیت‌گرایی، ثبوتی خارجی برای گزاره‌های اخلاقی قائل است. در اخلاق واقع‌گرا، گزاره‌ها دارای عینیت است هر چند در برخی نگرش‌ها ارتباط میان این گزاره‌ها با واقع با نوعی نسبت و رابطه میان آن‌ها تحویل شده باشد. مهم‌ترین وجه شاخصه واقع‌گرایی تأکید بر صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی است، بنابراین این گزاره‌ها صرفاً توصیف‌باور افراد یا احساسات و یا عرف و عادت اجتماعی نیستند بلکه از یک واقعیت عینی منتزع می‌شوند. باید توجه کرد که اهمیت این تقسیم‌بندی مناقشه‌ای است که در تأملات فرااخلاقی معاصر میان واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان اخلاقی پدید آمده است.^۱ با توجه به آراء معرفت‌شناسانه‌ی ابن سینا که اکثراً جزو کتب منطقی ایشان تقسیم‌بندی می‌شوند، گزاره‌های اخلاقی جزو آراء محموده قرار می‌گیرند که اصول آن‌ها مشابه با غیرواقع‌گرایی در اخلاق است. در این نگرش ابن سینا با تمایز میان عقل نظری و عملی، بیان می‌دارد که عقل عملی، آراء خود را از مقدمات اولی، تجربی، مشهوری و ... استنباط می‌کند، و چون عقل عملی برای انجام عمل اخلاقی، از مقدمات مشهوری (آراء محموده) برای استنباط آرای جزئی اخلاقی کمک می‌گیرد، عقل عملی اخلاقی به آن اطلاق می‌شود. در این نگرش، ابن سینا به جای توجه به عینیت احکام اخلاقی، تعلق آراء محموده به همه‌ی عقلا را مدنظر قرار داده

۱. هولمز، رابرت، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۷۴.

است.^۱ اما با توجه به نگرش هستی‌شناسانه ابن سینا در رابطه با شهود خوب و بد (حسن و قبیح) توسط عقلاء قوم و نگاهی که او درباره حمل موضوعات اخلاقی و فضایل و رذایل به آن‌ها دارد، اصول واقع‌گرایی اخلاقی یعنی عینیت خارجی آن‌ها اثبات می‌شود. همچنین در این زمینه می‌بایست به رابطه‌ی آراء مشهوره با شرایع الهیه نیز توجه داشت، امری که ابن سینا برای مبحث استدلال پذیر بودن آراء جزئی اخلاقی به آن استناد می‌کند، زیرا این احکام جزو استدلال و منتج از عقل عملی هستند. رابطه میان تطابق آراء مشهوره که امری جزئی و مرتبط با توافق عقلاء است با شرایع الهی که امری عینی و کلی است، خاستگاه واقع‌گرایی ابن سینا در قبال گزاره‌های اخلاقی می‌باشد. مور نیز جزو فیلسوفانی است که با تکیه بر نظریه شهودگرایی، قائل به اخلاق واقع‌گراست. در این نظریه امری نظیر خوب، جزو خاصیت ذاتی اشیاء است که خودتوجیه، بدیهی و بسیط می‌باشد و بر این اساس نمی‌توان آن‌ها را بر اساس هیچ اصطلاح طبیعی یا مابعدالطبیعی تعریف کرد. مسئله‌ی اصلی این تحقیق نوع رویکرد این دو فیلسوف برای اثبات واقع‌گرا بودن گزاره‌های اخلاقی است. زیرا رویکرد واقع‌گرایی در تمامی اقسام آن، به وجود آوردن و اثبات پایه‌های محکم و واقعی برای اخلاق است که به واسطه‌ی آن ذهنی‌گرایی اخلاقی در افراد و اجتماع راه نیابد. رویکرد ابن سینا برای تحلیل این موضوع متفاوت از مور است، نزد مور حیطه اخلاق و زیست اخلاقی برای شناخت واژگانی نظیر خوب و بد، شهود را کافی می‌داند اما نزد ابن سینا در پرتو عینیات و الاتری نظیر عقل فعال و غایت انسان است که واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی قابل تبیین هستند. با وجود این تفاوت بنیادین در تبیین اصول واقع‌گرایی اخلاقی، دو فیلسوف در شکل کارکرد اخلاق و گزاره‌های اخلاقی نظری یکسان دارند. ابن سینا موضوع اخلاق کاربردی را با ارتباط آن با لذت و سپس کمال؛ و مور این موضوع را با نوعی از فائده‌گرایی ایده آل توجیه می‌کند.

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیر الدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، موسسه النعمان، ۱۴۱۳ق، صص ۳۲۰-۳۲۱.

به همین اساس و به سبب اهمیت کاربردی سازی آراء فیلسوفان اسلامی نظیر ابن سینا ضمن مباحث اخلاق و مقایسه این آراء با فیلسوفان جدید که نشان‌دهنده‌ی توانایی‌ها و ضعف‌های موجود در آراء این فیلسوفان است، در این تحقیق در ابتدا به تبیین آراء این دو فیلسوف و سپس مقایسه آراء ایشان پرداخته می‌شود. مسئله اصلی تحقیق در مقاله یا رساله مدنظر نبوده است اما بحث واقع‌گرایی نزد ابن سینا در مقاله‌ی «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی ابن سینا با واقع‌گرایی اخلاقی» نوشته‌ی تقی محدر (۱۳۹۳)، مقاله‌ی «راهبرد اصلی در حل معمای واقع‌گرایی اخلاقی در دیدگاه اخلاقی ابن سینا» نوشته‌ی جهانگیر مسعودی (۱۳۹۴) و مقاله‌ی «ساختار گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن سینا» نوشته‌ی محمدحسین مهدوی نژاد و لیلا فاضلی (۱۳۹۵) طرح شده است. با توجه به رویکرد این مقالات در هیچ کدام از آن‌ها مبحث شهودگرایی بر اساس نگرش ابن سینا به حسن و قبیح به عنوان اموری که معادل با حدوسط نیستند، مدنظر نبوده است.

واقع‌گرایی

واقع‌گرایی معادل واژه‌ی انگلیسی رئالیسم است که از واژه‌ی real و پسوند ism تشکیل شده است. واژه‌ی real به معنای واقعی، حقیقی، صحیح، درست، طبیعی، چیز واقعی، واقع و حقیقت است و ریشه‌ی لاتینی دارد و از RES گرفته شده است که به معنای «یک شیء بالفعل، خود شیء، واقعیت، حقیقت و صدق اشاره دارد که برابر نمود، سخن محض و صرف نام شیء قرار می‌گیرد».^۱

واقع‌گرایی به طور کلی یعنی اعتقاد به این که «گزاره‌های مورد تحلیل در هر رشته‌ای، ارزش صدق عینی مستقل از ابزارهای شناخت آن گزاره‌ها را داراست؛ یعنی صدق و کذب آن‌ها بر حسب وجود واقعی‌ای که مستقل از سوژه شناسا دارند، تعیین می‌شود».^۲

1. Charlton, W., *Aesthetics*, London, Hutchinson, 1997, p.553.

2. Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass, 1978, p.146.

«واقع‌گرایی صرفاً مستلزم پذیرش دو رأی است: الف) اول این‌که دعاوی مورد بحث یک معنای تحت اللفظی صادق یا کاذب باشند. ۲) دوم این‌که برخی از آن‌ها واقعا صادق باشند.»^۱ مک کورد این مؤلفه‌ها را چنین تحلیل می‌کند که واقع‌گرایی را درباره‌ی حوزه‌های معرفت بشری در صورتی می‌توان معتبر دانست که اولاً دعاوی مورد بحث در آن حوزه تفکری اگر تحت اللفظی تعبیر شوند، در واقع صادق یا کاذب باشند و ثانیاً برخی از دعاوی در حقیقت صادق باشند.^۲

واقع‌گرایی دارای دو مؤلفه‌ی اصلی است که مؤلفه‌ی اول آن مشتمل بر نظریه‌ی شناخت‌گرایی و مؤلفه‌ی دوم شامل نظریه‌ی قائل به صحت است. بر طبق نظریه شناخت‌گرایی دعاوی مورد بحث در یک حوزه‌ی معرفتی خاص قابلیت صدق و کذب دارند. شناخت‌گرایی را باید در مقابل ناشناخت‌گرایی قرار داد که طبق نظریه ناشناخت‌گرایی دعاوی مورد بحث در یک حوزه خاص از معرفت بشری قابلیت صدق و کذب را ندارند. شناخت‌گرایان به دو اصل معتقدند: «اول آن‌که باورهای اخلاقی باورهایی صادق‌اند. دوم آن‌که این باورها، باورهایی موجه هستند انکار هر یک از این دو اصل، مستلزم انکار شناخت‌گرایی اخلاقی است. نظریه قائل به صحت نیز در برابر نظریه قائل به خطا است که بر اساس آن برخی از دعاوی مورد بحث صادق هستند؛ یعنی مطابق با واقع یا موجه می‌باشند. بر اساس این دو مؤلفه مبحث واقع‌گرایی مربوط به دو بحث معنا و صدق است.»^۳ بنابراین واقع‌گرایی باوری است که بنا بر آن گزاره‌های مورد بحث ارزش صدق عینی‌ای دارند که مستقل از شناخت ماست و دلیل این صدق یا کذب وجود واقعیتهای مستقل از سوژه شناسا است.^۴

1. Sayre-McCord, G., *How to Be a Moral Realist, In Essays on Moral Realism*, edited by G. Sayre-McCord. Ithaca: Cornell University Press, 1988, p.5.

۲. ملایوسفی، مجید، «جان مک داوول واقع‌گرای اخلاقی»، فلسفه و کلام، نامه حکمت، ش ۶، ۱۳۸۴ش، ص ۶.

۳. همانجا.

4. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, p.146.

واقع‌گرایی و شهودگرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی در مبحث وجود شناختی خاصه‌های اخلاقی قابل بحث است اما مسئله‌ی مهم این است که گزاره‌های اخلاقی به عنوان باور و خبر دادن از جهان خارج تلقی شوند. واقع‌گرایان نحوی از موجودیت را برای خاصه‌های اخلاقی قائل هستند به این معنا که از نظر معرفت‌شناختی قابلیت صدق و کذب دارند و این همان شناخت‌گرایی است. هم‌چنین واقع‌گرایان گزاره‌هایی که موجب تصدیق احکام اخلاقی می‌شوند خود به نحوی از عینیت برخوردارند. هر چند که در بیان نوع این عینیت با هم اختلاف دارند.^۱ در واقع‌گرایی تفکیک قاطع میان واقع و ارزش وجود نداشته و مورد انکار است. بنابراین نظریات اخلاقی به همان اندازه راجع به واقعیتند که دیگر امور علمی. واقع‌گرایان برای اثبات این موضوع به ساختار تفکر اخلاقی عرفی استناد می‌کنند که نظر آن‌ها را تأیید می‌کند. اظهارات اخلاقی نیز مانند دیگر گزاره‌هایی که کاملاً معمولی به نظر می‌آیند قابلیت صدق و کذب دارند. در تفکر اخلاقی در عامه‌ی مردم برخی نگرش‌های اخلاقی صحیح‌اند و برخی ناصحیح هستند و مانند دیگر گزاره‌ها برای گزاره‌های اخلاقی نیز این امکان هست که داوری اشتباه درباره صحیح یا ناصحیح بودن برخی گزاره‌های اخلاقی صورت بپذیرد. واقع‌گرایی بیان می‌دارد که تجربه‌ی انسان از جهان تجربه‌ی ارزش را هم شامل می‌شود و مانند دیدن زیبایی در یک منظره، خوبی هم قابل دیدن در اعمال و رفتار دیگران است.^۲ در واقع‌گرایی گزاره‌های اخلاقی یا دست‌کم بسیاری از آن‌ها مستقیماً توصیف‌گر حقایق اخلاقی هستند و به همین سبب دارای ارزش صدق بوده و صادق یا کاذب بودنشان با مطابقت آن‌ها با حقایق اخلاقی یا مطابق نبودنشان با آن‌ها تعیین می‌شود. حقایق اخلاقی از موقعیت‌ها، اشخاص و اعمالی به وجود می‌آید که

۱. دباغ، سروش، درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۸ش، ص ۲۰.

۲. مک‌ناوتن، دیوید، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۵.

مظاهر اخلاقی غیرقابل تحویل دارند. مظاهر اخلاقی دارای خصوصیات عینی بودن و استقلال از امیال و نگرش‌های آدمیان هستند.^۱ این وجهه عینی بودن باعث مستقل بودن آن از اموری است که یک فرد در مکانی خاص و در اوضاع و احوالی خاص برای آن‌ها در نظر می‌گیرد.^۲ زیرا انسان‌ها اغلب در مقام ارائه و بیان آن احکام هستند و هم‌چنین این گزاره‌ها و احکام اخلاقی و یا توجیه آن‌ها ابتدائاً به باورها و احساسات گوینده و اظهارکننده‌ی آن احکام و نیز آداب و رسوم جاری در فرهنگ آن‌ها وابسته نیست.^۳ پس واقع‌گرایی اعتقاد به این است که گزاره‌هایی وجود دارند که اخلاقی هستند و ارزش صدق عینی داشته و این ارزش از شناخت آن گزاره‌ها مستقل است و بنابراین صدق و کذب آن‌ها بر اساس وجود واقعی اموری است که این گزاره‌ها از آن عینیات حکایت می‌کنند.

بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی در عالم حقایقی وجود دارد که مرتبط با درستی یا نادرستی اعمال و هم‌چنین خوب یا بد بودن امور است و یک واقع‌گرای اخلاقی ادعاهای زیر را می‌پذیرد: الف) حقایق اخلاقی به نوعی حقایق ویژه هستند و از سایر حقایقی که در عالم وجود دارند دارای تفاوت هستند. ب) حقایق اخلاقی از هر باور و اندیشه‌ای که ممکن است درباره‌ی آن داشته باشیم مستقل می‌باشد؛ ج) درباره‌ی درست یا نادرست بودن امری، این امکان وجود اشتباه و خطا هست.^۴

واقع‌گرایی در دو شکل حداقل‌گرایی^۵ و حداکثرگرایی^۶ تقریر می‌شود. در شکل حداکثری واقع‌گرایی، حقایق اخلاقی کاملاً خارجی تلقی می‌شوند و در زمره اموری قرار

1. Arrington, R. L., *Rationalism, Realism and Relativism*, Cornell University Press, Ithaca and London. 1898, p.120.

۲. ملایوسفی، «جان مک داوول واقع‌گرای اخلاقی»، مجله فلسفه و کلام، ص ۸.

3. Miller, A., *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp.847-848.

4. Dancy, J., *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford Uk & Cambridge USA, 1993, p.534.

5. Minimalism

6. Maximalism

می‌گیرند که مفاهیم ماهوی از آن حکایت می‌کنند. اما واقع‌گرایی حداقلی گاه حقایق اخلاقی به واسطه‌ی فعالیت ذهن فاعل شناسا، انتزاع یا ادراک می‌شوند با این حساب گزاره‌ها یا احکامی اخلاقی ارزش صدق و کذب دارند یا این که برخی گزاره‌ها یا احکام اخلاقی به واسطه وجود خاصه‌ای اخلاقی صادق هستند. بنابراین هر دو شکل واقع‌گرایی - خواه حداکثری یا حداقلی - این ایده را که «واقعیتی اخلاقی وجود دارد که افراد در تلاش هستند آن را وقتی که آن‌ها بحث می‌کنند حکم‌هایی را درباره‌ی آن چه درست و غلط است، نشان دهد» قبول دارند. گزاره‌هایی که واقع‌گرایی مدعی وجود آن‌ها در عالم خارج است باعث اوصافی نظیر خوب، بد، درست، نادرست، فضیلت و رذیلت است که به حقایق یا اوصاف غیر اخلاقی تحویل پذیر نیستند. بر اساس این نظریه این حقایق و اوصاف از آگاهی ما، حالتی که در آن می‌اندیشیم و صحبت می‌کنیم از باورها و گرایش‌های ما و از احساسات و امیال ما مستقل‌اند. اوصاف اخلاقی می‌توانند از طریق اشخاص، اعمال، نهادها و مانند این‌ها تحقق یابند. تمثیل و تحقق این اوصاف، حقایق اخلاقی هستند که تطابق با آن‌ها سبب صدق احکام اخلاقی می‌شود.^۱ اما این تطابق می‌تواند صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه، و توافق و قرارداد باشد.^۲ بنابراین یک واقع‌گرا معتقد است که خاصه‌های اخلاقی مدلول و مابازائی در عالم خارج دارند و در کنار دیگر مؤلفه‌های یک سیاق، زمینه،^۳ و مستقل از فاعل شناسا قابل دریافت هستند. در نظریه‌های فلسفی و اخلاقی، مفهوم شهود در چهار معنای متفاوت به کار رفته است: ۱. ادراک بی واسطه و مستقیم شیء ۲. شهود عقلی یا دکارتی ۳. اجماع مردم درباره‌ی سلسله‌ای از باورها ۴. ادراک بی واسطه و مستقیم قضیه‌ای بدیهی (تصدیقات قضیه‌ای).

۱. بوجورف، پانایوف، «واقع‌گرایی اخلاقی»، ترجمه اکبر حسینی، معرفت، شماره ۴، ۱۳۸۰ش، ص ۷۱.

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، نگارش حسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ش، صص ۳۰-۳۱.

معنای مورد نظر مور درباره شهود به معنای اول نزدیک است. ادراک بی واسطه و مستقیم از شیء به معنای این است که سوژه شناسا بدون میانجی هیچ‌گونه مفهوم یا تصویری ذهنی یا حواس، شیء را به‌طور مستقیم درمی‌یابد. در این زمینه می‌توان به درک نفس خود شخص، قوای نفسانی، افعال و انفعالات نفس، صور ذهنی، خداوند و ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان ادراک بی واسطه و مستقیم شیء نام برد.^۱ در نگرش مور شیوه‌ای از این نوع نگرش از شهودگرایی را مدنظر قرار داده است که بر اساس نظر او انسان‌ها تنها به کشف خوبی ذاتی، عینی، و ناطبعی اشیاء و رویدادهای خوب را شهود می‌کنند که ادراکی بی واسطه و مستقیم از ویژگی یا کیفیت خوبی است. این در صورتی است که شهود به همین معنا در کانت تنها درباره‌ی شهودهای حسی معنا دارد و او به شهودهای غیر حسی یعنی عقلانی و معرفتی درباره واقعیت‌های فراتجربی معتقد نیست. مور این نگرش از شهودگرایی را با سه مؤلفه‌ی علیت‌ستیزی، افلاطون‌گرایی و ذات‌گرایی هماهنگ می‌کند.^۲ بر طبق نظر مور متعلق شهود به معنای ادراک بی واسطه و مستقیم یک قضیه بدیهی و درباره آن بخش از قضایای اخلاقی هستند که محمول آن‌ها مفهوم «خوب» است.^۳ بنابراین شهودها باورهای غیر استنتاجی و درک به‌طور بی‌واسطه هستند.

نظریه‌ی ابن سینا درباره‌ی واقع‌گرایی و روش شهود خاصه‌های اخلاقی

تصور ابن سینا درباره‌ی واقع‌گرایی در اخلاق منوط به تحلیل آراء او درباره شهود حسن و قبیح یا خیر و شر است. حسن و قبیح اموری هستند که محمول برای موضوعات اخلاقی

1. Runes, Dagobert D. (ed), *The Dictionary of Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1962, pp.149-150.

۲. مور، جورج ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین نوکلی و علی عسگری یزدی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۴.

۳. گنسلر، هری جی، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، انتشارات آسمان خیال، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۰.

نظیر راستگویی، دزدی، عدل و ... قرار می‌گیرند. بر اساس آراء ابن‌سینا حسن و قبیح به لحاظ هستی‌شناسانه امور واقعی هستند که صرفاً برای انسان اطلاق نمی‌شوند و تمام موجودات بر اساس ماهیات‌شان به‌سوی آن‌ها در حرکت‌اند. در برخی از موجودات این امر به‌صورت غریزی است اما در موجوداتی مانند انسان که خواست حسن و قبیح اختیاری می‌شود، این موضوع ذیل اخلاق تبیین می‌شود. آنچه در نظر ابن‌سینا خیر به‌صورت کلی تلقی می‌شود، نسبت به این‌که برای کدام قوه خیر تلقی شود، متفاوت است. برای شهوت، خیر مانند خوراک مناسب و برای غضب، خیر، مانند پیروزی و غلبه بر خصم است. برای قوه عقلانی هم خیر نسبت به عقل نظری و عملی متفاوت است. برای عقل نظری، خیر، حق است. برای عقل عملی، زیبا و جمیل، خیر است.^۱ در وجه اخیر، بحث خیر ضمن حسن و قبیح مطرح می‌شود که موضوع اخلاق بوده و امری واقعی است. اما بحث مهم که مورد مجادله واقع شده، چگونگی حمل موضوعات اخلاقی با خیر و شر، و حسن و قبیح است. ابن‌سینا رابطه‌ی حملی میان این موضوعات با خوب و بد را مانند اولیات در برهان نمی‌داند و آنرا جزو مشهورات محسوب می‌کند که معیار صدق آن‌ها شهرت است. بحث مهم در این بخش تبیین این نظریه است که نزد ابن‌سینا، خوب و بد بر اساس چه معیاری قابل تشخیص است، ابن‌سینا بیان داشته که خوب و بد با معیار حد وسط قابل تشخیص نیست. زیرا اگر محمول خاصه‌های اخلاقی بر اساس معیار حد وسط تبیین شوند، خود موضوعات نیز قابلیت صدق‌پذیری برای حمل به خوب و بد بر اساس حد وسط را دارا می‌شوند و دیگر نیازی به شهرت آن‌ها برای صدق یا کذب نیست. در ابتدای این بحث استدلال‌هایی که ابن‌سینا درباره صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی آورده، بحث می‌شود: «برخی از همین مشهورات صادقند و برخی کاذب. اما اگر صادق‌اند از نوع صدق‌های اولی و مانند آن نیستند زیرا اگر چه

۱. ابن‌سینا، عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه، شرح امام فخر رازی، تهران، موسسه الصادق للطباعه و النشر، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۷.

عقل آن‌ها را محموده می‌داند اما به صورت اولی صادق نمی‌داند مگر با نظر و استدلال»،^۱ «قضایایی مانند "عدل نیکوست" و "ظلم بد است" و "سپاسگزاری از کسانی که به آدمی کمک کرده‌اند واجب است"، همگی جزو قضایای مشهوره و مسلمه هستند. اگر این‌ها صادقند صدق و درستی آن‌ها محصول عقل محض یا ضروریات عقلی نیستند بلکه صدق برخی از این قضایا و نظایر آن‌ها تنها از طریق برهان قابل اثبات است. البته برخی از این قضایا با آن‌که صادقند به دلیل پیچیدگی‌شان عموم مردم از توجیه آن‌ها ناتوان هستند».^۲ «اتکا بر مشهورات به عنوان خاستگاه دو گزاره‌ی اساسی اخلاقی "عدل خوب است" و "ظلم بد است" حکایت می‌کند که ابن‌سینا بر اعتبارات عقلایی مهر تأیید می‌زند و به دستاوردهای عقلانی بشر در طول زمان احترام می‌گذارد. مشهورات از اعتبارات عقلایی است نه عقل ناب. یعنی عقل عموم مردم در آن سهیم است. بنابراین، اجزاء مفهومی عدل و خوب، مبتنی بر تصوراتی است که در اجتماع وجود دارد و عموم عقلا آن‌ها را به‌طور یکسان تصور می‌کنند. عقلایی دانستن این گزاره‌ها به درک صحیحی از ماهیت روابط اجتماعی و نیز ماهیت فلسفه می‌انجامد. همه‌ی این‌ها، ویژگی فلسفی بودن و ارتباط مسائل فلسفی را با اجتماع نشان می‌دهد».^۳ نکته مهمی که درباره‌ی ارتباط قضایای اخلاقی با شهود آن‌ها و اعتبارات عقلایی باید تأکید شود این نکته است که بنا به نظر ابن‌سینا اعتدال نمی‌تواند معادل برای خوب باشد، زیرا حالت تضاد بین حد وسط و دو طرف در امور بسیار کمی پیش می‌آید و در اغلب امور شرایط این‌گونه نیست. برای نمونه علم خیر است و جهل شر و حد وسطی وجود ندارد که دو طرف شر داشته باشد.^۴ شر به‌طور مطلق از آن جهت که شر است ضد خیر به‌طور مطلق است و بر این اساس هر یک از جزئیات و مصادیق شر ضد یک مصداق از خیر است مانند تضاد میان صحت و

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۲۷.

۲. همو، منطق شفا، تحقیق سعید زائد، انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۶.

۳. وینچ، پتر، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه مترجمان، تهران، سمت، ۱۳۷۲ش، ص ۹.

۴. ابن‌سینا، منطق شفا، ص ۲۶۱.

مرض، علم و جهل، عدل و ظلم، جبن و شجاعت یا فجور و عفت. اما گاهی تضاد میان دو شر واقع می‌شود مانند جبن و تهور، خمود و فجور یا جرئزه و غباوت و این‌ها با حد وسط متضاد هستند. اما با این حال تضاد میان خیر و شر در بیشتر امور هستند. در این نگرش نیز هر چند در حد وسط خیر هست اما خیر با هیچ یک از دو طرف افراط و تفریط تضاد بالذات ندارد. زیرا برای امر واحد تنها یک ضد بالذات هست و نمی‌شود یک امر با دو چیز تضاد بالذات داشته باشد. بر این اساس می‌توان با دو منظر، موضوعات را ذیل حسن و قبح، مذمت و ستایش یا نفع و ضرر طبقه‌بندی کرد. یکی از نظر طبیعت آن‌ها که برای موضوع خود حسن یا قبح دارند و دیگر از نظر ملکات آن‌ها برای نفس انسان حالت حسن و قبح می‌آفرینند که این نوع اخیر امور عارضی بر ملکات نفسانی هستند. بر اساس این دو نظر به حسن و قبح است که ابن‌سینا جزو واقع‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد که به شهودگرایی برای معرفت به خاصه‌های اخلاقی معتقد است، زیرا خوب و بد هم در ویژگی‌ای که به طبیعت امور می‌دهد و هم بر اساس حالتی که از امور خوب و بد برای نفس انسان پدید می‌آورد، دارای واقعیت است. مثال ابن‌سینا در این مورد تفکیک طبیعت یک شیء بر اساس گرم و سرد بودن طبع آن و همچنین پدید آمدن حالات نافع یا مضر بودن آن برای سلامت است.^۱

این نوع از گزاره‌های اخلاقی می‌توانند مورد برهان واقع شوند و به قضایای یقینی تبدیل شوند و می‌باید برای این امر حجتی را یافت که واسطه آن شود. در این مبحث است که معیار صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی در قالب قضایای مشهوره بحث می‌شوند. این نوع از گزاره‌ها بر اساس دلایل و حجیت‌ها روشن می‌شوند زیرا قابل‌تشکیک هستند. گزاره‌هایی مانند «داد واجب است»، «دروغ را نشاید گفت»، «کشف عورت نزد دیگران نباید کرد» و «کسی را بدون گناه نباید آزار داد» و «خدا بر هر چیز قادر است و همه چیز را می‌داند». بعضی از مشهورات راست است؛ مانند مثال‌های پیشین لکن راست بودن آن به

دلیل معلوم گردد و اگر مردم چنین بینگارند که دفعه خلق شده‌اند... بدون تربیت و... و سعی در تشکیک در آن‌ها کنند می‌بینند که قابل شک است».^۱

پیشینه بحث از قضایای مشهور در آراء ارسطو، اسکندر افرویدی و فارابی هست که مبنای بحث ابن‌سینا قرار گرفته است. مبنای بحث از قضایای مشهور در کتاب جدل ارسطو آمده است: «مشهورات مقدماتی است که از رأی همه مردم یا اکثر آن‌ها با گروه فلاسفه یا اکثر ایشان یا مشهوران و نخبگان آن‌ها حاصل شده باشد»^۲ بنابراین گزاره‌های مشهور هیچ تکیه گاهی به جز شهرت در میان مردم یا فرهیختگان قوم ندارند. با تبیین این نظر با آن‌چه نزد ابن‌سینا درباره‌ی معنای حسن و قبح یا خیر و شر است و او معانی فی نفسه‌ای از آن‌ها لحاظ داشته است باید بیان داشت که گزاره‌های اخلاقی یعنی اموری که به خوب و بد حمل می‌شوند، تطابق آن‌ها بر اساس تطابق آراء و شهرت موجود بین عقلاء است. زیرا دلیل و حجت آن‌ها از طریق شهرت تأمین می‌شود و این شهرت می‌تواند به واسطه نتایج آن‌ها در پدید آوردن خیر و خوبی بیشتر یا پدید آوردن شر و بدی بیشتر باشد. زیرا همان‌گونه که ابن‌سینا بیان داشته است خوبی و بدی ملاک ثابتی مانند حد وسط ندارد که بر اساس آن بتوان رابطه حملی میان موضوعات اخلاقی نظیر "زدی" یا "ذبح برخی حیوانات" را به طریق برهان و بدون پشتوانه‌ی شهرت یقینی دانست. البته باید در نظر داشت که تفاوت صادق بودن از طریق برهان و مورد تأیید بودن از طریق مردم، به این معنا لحاظ نشده است که گزاره‌های اخلاقی واقعی نباشند، بلکه بدین معناست که در این دو گونه از گزاره‌ها روش داوری متفاوت است. داوری در صدق سنجش مطابقت قضیه با واقع است اما داوری بر اساس تأیید مردم بررسی گمان آن‌ها در مورد واقع است.^۳ فارابی نیز همین تحلیل را دارد و بیان می‌کند که «همان‌گونه که در

۱. ابن‌سینا، دانش نامه علایی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰ش، ص ۱۳.

2. Aristotle, *Topics*, edition by W. D. Ross, Oxford University Press, 1958, 100b, pp.18-24.

3. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Topics I*, Translated by Johannes Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001, pp.18-27.

محسوساتی که خود مشاهده نکرده‌ایم گزارش شاهدان موثق را مبنای عمل خود قرار می‌دهیم در معقولاتی که خود در نیافته‌ایم نیز به علم دیگران تکیه می‌کنیم. در این میان آن‌چه رأی همه مردم باشد بیشترین میزان اعتماد ما را به خود جلب می‌کند.^۱ ابن‌سینا نیز به این نکته در اشارات اذعان کرده است: «اگر اولیات و مانند آن را نه از حیث وجوب بلکه از حیث اذعان مردم بدان‌ها در نظر بگیریم آن‌ها هم از جمله مشهورات هستند».^۲ «ومنها الآرا المسماة بالمحمود وربما خصصناه باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آرا لو خلی الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها... لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه».^۳ در تقسیم‌بندی‌ای که ابن‌سینا از گزاره‌های اخلاقی ذیل موضوع آراء محموده به‌دست داده است آن‌ها را از اقسام مشهورات مطلقه می‌داند که در جدل مانند اولیات در برهان هستند.^۴ زیرا در گزاره‌های اخلاقی صرف ارتباط مقدمات که محدود به دو حد مطلوب است، نتیجه را به‌دست نمی‌دهد و شهرت که تابع اجزاء مقدمات نیست از خارج به مقدمه ملحق می‌شود؛^۵ و تابع مناسباتش با حسن موقعیت و لطافت آن یا سوء موقعیت و صعوبت نیز هست،^۶ به همین دلیل گزاره‌های اخلاقی تکیه گاهی از اجتماع داشته و کارکردی مدنی دارند. اما عواملی که سبب شهرت این گزاره‌ها می‌شوند دارای اهمیتند. ابن‌سینا آن‌ها را مصلحت عامه، استقراء ناقص، اموری مانند شرم و حیا، رحمت و حشمت، مشاکلت

۱. فارابی، ابونصر، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۳.

۲. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱.

۳. همو، الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۲۰.

۴. همو، منطق شفا، ص ۷۵.

۵. همان، ص ۱۳.

۶. همان.

با حق و اسم مشترک می‌داند.^۱ با این ملاک‌ها، ابن سینا درباره‌ی صدق مشهورات و چگونگی آن‌ها شاخصه‌هایی را بیان داشته است که به همین لحاظ گزاره‌های اخلاقی را از سنخ امور واقعی و شهودپذیر می‌داند. به همین لحاظ است که ملاک صدق مشهورات برابر با شهرت نیست زیرا برخی از قضایای کاذب هستند که مردم آن‌را پذیرفته‌اند و برخی قضایای صادق را هیچ‌کسی از مردم نپذیرفته‌اند. «جایز است که مشهور کاذب باشد اما نباید کذبش بسیار آشکار باشد زیرا در این صورت مقبول واقع نمی‌شود و از این رو مشهور هم نمی‌شود بلکه مشهور باید کذبش پنهان باشد تا شهرتش استمرار یابد».^۲ پس بحث مهم در رابطه با گزاره‌های اخلاقی اثر بخشی بیشتر آن‌ها برای افراد جامعه است زیرا سروکار آن با اقرار و عمل عامه افراد است.^۳ به همین لحاظ است که قضایای محموده تصور آسانی دارند و این امر باعث سهولت در تصدیق آن‌ها می‌شود.^۴ بر اساس همین نظر علامه طباطبایی با تفسیر آراء ابن سینا گزاره‌های اخلاقی را چنین تبیین کرده است: «مفاهیم و قضایای اعتباری در برابر مفاهیم و قضایای حقیقی است که برای آن جز در ظرف عمل تحقیقی نیست. اعتبار در این اصطلاح یعنی کاربرد مفاهیم حقیقی نفس الامری با حدودشان در انواع رفتارها و متعلقات آن‌ها به منظور دستیابی به اهداف مطلوب در زندگی مانند اعتبار ریاست بر رئیس قوم. بنابراین به ازای هر مفهوم و قضیه اعتباری مفهوم و قضیه‌ای حقیقی وجود دارد که مفهوم و قضیه اعتباری از آن اخذ شده است چنان‌که مفهوم اعتباری ملکیت از مفهوم حقیقی ملکیت اخذ شده است».^۵ بنابراین حسن و قبح یا خوبی هر موضوع اخلاقی‌ای مصداق همان عمل است که تابع مصلحت و مفسده همان مصداق است. بر این اساس است که اخلاق ارتباط خود را با

۱. ابن سینا، منطق شفا، ص ۳۹.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۴۶.

۴. ابن سینا، منطق شفا، ص ۳۹.

۵. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۲۹.

واقع از طریق ارتباط حسن و قبح با جامعه یعنی مشهورات و شهود آن‌ها می‌گیرد، چون موضوعاتی که محمول آن‌ها خوب و بد واقع می‌شوند نظیر، عدل، راستگویی، شجاعت و متضاد آن‌ها ناظر به روابط اجتماعی و خیر و شر آن است.

نظریه مور درباره شهودگرایی

از جمله لوازمی که مور را جزو واقع‌گرایان قرار می‌دهد نظریه‌ی او درباره‌ی شهودگرایی است. زیرا بر اساس شهود اخلاقی معرفت به «خوب» حاصل می‌شود. شهود تنها وسیله نیل به کیفیت خوبی است و به همین لحاظ در تشکیل تصورات و تصدیقات اخلاقی نیز نقش دارد. شهود در این زمینه یعنی در معرفت از طریق تصور و تصدیق با نیل به مفهوم خوبی دارای نقش است و هم‌چنین در زمینه قضایای اخلاقی با شهود محمول «خوب» نقش اساسی را دارد. یعنی از یک لحاظ به معرفت اخلاقی و از لحاظ دیگر شهود قضایای اخلاقی نقش دارد که حاصل نگرش شناختی در این دو حوزه، نوعی از واقع‌گرایی را بر ساخت می‌کند. نزد مور برخی قضایا، اعم از قضایای اخلاقی، با مشاهده‌ی تجربی یا استدلال عقلی صدق و کذب آن‌ها مشخص نمی‌شود و آن‌ها مستقیماً و بی‌واسطه و از طریق درون‌نگری صادق هستند. این قضایا به‌واسطه‌ی شهود صادقند و بدون آن‌که دلیلی برای صدق آن‌ها به‌واسطه‌ی تجربه یا استدلال عقلی باشد، باور به صدق آن‌ها وجود دارد. در این زمینه قضایای اخلاقی از این رو که هیچ‌حسی برای درک و معرفت به حقایق اخلاقی وجود ندارد، نمی‌توانند با مشاهده تجربی درک شوند. استدلال‌های عقلی نیز تنها در وجهی کارا هستند که مقدمات اخلاقی صادق باشند، به همین واسطه از این رو که این واقعیات آشکار هستند، هم‌چون برخی دیگر از قضایا، توسط شهود درک می‌شوند.^۱ زیرا نیاز است که برای استدلال‌های عقلی برای قضایای اخلاقی، مقدماتی باشند که از مقدمه‌ای استنتاج شوند که آن خودش دلیل صدق

۱. مور، مبانی اخلاق، صص ۱۴۵-۱۴۸.

خودش باشد و از قضیه دیگری استنتاج نشده باشد. در این صورت معرفت به این قضیه نمی‌تواند به واسطه‌ی استدلال عقلی یا تجربی باشد و مور این نوع از معرفت را معرفت شهودی یا بی‌واسطه و مستقیم می‌داند. به نظر او همه قضایای اخلاقی مشتمل بر محمول «خوب» هستند.^۱ این نگرش به شهودگرایی به معنای ذهنی بودن مفاهیم اخلاقی نیست زیرا به عقیده مور قضایای اخلاقی مشتمل بر محمول خوب همواره قضایایی ناظر به واقع هستند یعنی همواره ناظر به وجود کیفیت عینی و ناطبعی «خوبی» در برخی از امور و وقایع جهان هستند.^۲ اما با این‌که مفهوم خوب دال بر کیفیت بسیط خوبی در امور و وقایع جهان است اما هرگز با مشاهده تجربی قابل درک نیست.^۳ زیرا خصیصه «ثبات» و «اطلاق» در کیفیت «خوبی» نمی‌تواند در عالم طبیعت که دارای زمان است، وجودی زمانی داشته باشد و از این رو دارای وجودی نازمانی است و به موجودات زمانی تعلق ندارد^۴ و امور و وقایع خوب دارای ذوات یا ماهیات ثابتی هستند که در عالمی نامادی و نازمانی تحقق دارند.^۵ شکل واقع‌گرایانه برای مفهوم «خوب» وابسته نبودن آن به باورها یا احساسات و عواطف یا خواست‌ها و نیازهای انسان نسبت به امور و وقایع است و به همین لحاظ وجود عینی خوبی یا کیفیت بسیط و تعریف‌ناپذیر آن پذیرای اثبات یا برهان نیست.^۶

در شهودگرایی مؤلفه‌ای وجود دارد که آن را با واقع‌گرایی پیوند می‌دهد، در این

1. Ewing, A. C., *Ethics*, London, The English Universities Press, 1960, p.137.

۲. عبدل آبادی، علی اکبر، «معنا و متعلق شهود در نظریه اخلاقی جی.ئی. مور»، مجله فلسفه، سال ۳۶، ش ۲، ۱۳۸۷ش، ص ۳۸.

3. Warnock, J. J., *Contemporary Moral Philosophy*, Hong Kong, The Macmillan Press, 1985, p.7.

۴. مور، مبانی اخلاق، صص ۲۵۳-۲۵۴.

۵. عبدل آبادی، «معنا و متعلق شهود در نظریه اخلاقی جی.ئی. مور»، مجله فلسفه، ص ۳۸.

6. Sylvester, R. P., *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, p.36.

نظریه از واقع‌گرایی یا عینیت‌گرایی مدعا بر این است که برخی احکام اخلاقی یا فلسفه اخلاقی وجود دارند که صدق و کذب پذیراند. بنابراین در اخلاق حقیقت و امور واقع وجود دارند. این نظریه شهودگرایانه در برابر مدعای ناشناخت‌گرایان است که اظهار می‌دارند گفته‌های اخلاقی صرفاً بیان موافقت یا مخالفت است و حتی از جنس اظهار عقیده نیستند. بر این اساس زمانی که شخصی حکمی را درباره نادرست بودن یک عمل بیان می‌کند تنها به ابراز مخالفت خود با آن عمل پرداخته است و موضع خود در قبال آن عمل را بیان داشته، نه توصیف صحیح بخشی از واقعیت اخلاقی.^۱ در واقع‌گرایی نیز مانند شهودگرایی به عینیت قاطع در فلسفه اخلاق ملزم هستند. در این نظریه معانی اولیه محمول‌های اخلاقی نظیر درست و نادرست دلالت بر اوصاف اخلاقی مانند درستی و نادرستی دارند به طوری که گزاره‌های اخلاقی مانند صداقت خوب است و برده‌داری ظالمانه است، تصویرگر واقعیت هستند و از این رو صدق و کذب پذیراند. در این زمینه باید تأکید داشت که برخی قضایای اخلاقی هستند که در واقع صادق‌اند و هنگامی که اعمال و دیگر امور مورد ارزیابی اخلاقی خصوصیات اخلاقی مربوط را واجد باشند و در عین حال این واقعیات و خصوصیات قاطع باشند از جهات مربوط با جایگاه واقعیات و اوصاف غیراخلاقی معمول متفاوت نباشد.^۲ این موضوع منطبق بر نظریه شهودگرایانه مور است که بر اساس آن حقایق اخلاقی صدق و کذب پذیراند و در این عالم واقعیت‌های گوناگونی وجود دارد که برخی از آن‌ها اخلاقی محسوب می‌شوند و در وضعیتی که قضایای اخلاقی با این گونه از واقعیت‌ها مطابقت داشته باشد صادق و در وجه خلاف آن کاذب است. در این نگرش ارزش‌ها اعیانی مجرد هستند که از واقعیات تجربی مجزا بوده و به اندازه‌ی آن‌ها از واقعیت برخوردارند و کاملاً منفک از علوم تجربی است.^۳

1. Dancy, *Moral Reasons*, p.850.

۲. ویرینن، پیکا، «اندیشه و نظر: واقع‌گرایی اخلاقی»، مترجم انشاء الله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال هشتم، ش ۱۲، ۱۳۹۲ش، ص ۸۴۵.

۳. دارول، استیون، گیبارد، آلن، ریلتن، پیترو، نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم، ترجمه مصطفی ملکیان،

بر اساس نظر مور معرفت اخلاقی تصویری و تصدیقی تنها از طریق معرفت به مفهوم خوبی پدید می‌آید که کیفیت خوبی عینی و غیرطبیعی و از امور و رویدادهای جهان کسب می‌شود، هر چند مفهومی بسیط و غیرقابل تعریف است. این آگاهی از خوبی بی‌واسطه و مستقیم پدید می‌آید زیرا مواجهه ما با جهان به صورت مستقیم و بی‌واسطه است و از طریق این مواجهه می‌توان در امور و وقایع آن به کیفیت خوبی پی برد.^۱ اما دسترسی به این امری که در برخی از امور و وقایع بیرونی است به نوعی معرفت حصولی به مفهوم خوبی است که به ناچار این حصول می‌بایست بر معرفتی شهودی از کیفیت خوبی مبتنی باشد. با این استدلال هر تصور و تصدیقی از کیفیت خوبی می‌باید بر معرفت شهودی از کیفیت خوبی مبتنی باشند. پس پیش از معرفت تصویری و تصدیقی به خوبی می‌باید معرفتی شهودی نسبت به کیفیت خوبی وجود داشته باشد.

نگرش مور به شهود اخلاقی در درون، چنین است که بیان می‌دارد پس از شهود کیفیت خوبی در امور و وقایع، می‌توان بر اساس درون‌نگری در متعلق شهود، تصویری از خوبی را دریابیم که مطلقاً هیچ اجزای مفهومی ندارد، به عبارتی تصور خوبی تصویری بسیط است که نه قابل تعریف با مفاهیم دیگر است و نه قابل ارجاع و تحویل به مفاهیم دیگر. تصور خوبی پایه برای تصورات دیگری اخلاقی نظیر «درستی»، «تکلیف»، «الزام» و «مسئولیت» و درک مفاهیم متضاد با آنهاست. این رابطه نه رابطه‌ای قراردادی بلکه رابطه‌ای علیّ میان «خوبی» و مفاهیم یاد شده در بالا است. پس مفاهیم دیگر اخلاقی و تمام تصورات دیگر اخلاقی با این که علم حصولی هستند، از این رو که معلول شهود «خوبی» از طریق درون‌نگری هستند، با معرفت شهودی درک می‌شوند.^۲ باید توجه داشت که شهود صرفاً به کیفیت «خوب» امکان دارد و این گونه نیست که انسان‌ها

تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۶.

1. Sylvester, *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, p.88.

۲. عبدل آبادی، «تقریری از آرای جی.ئی. مور درباره نقش شهود در تشکیل تصورات و تصدیقات اخلاقی»، مجله پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۲، ش ۲۳، ۱۳۹۷ش، ص ۸۲.

دارای شهودهایی هستند که به آن‌ها نشان می‌دهد که کدام اعمال «درست» و «الزامی» هستند و در نتیجه باید آن‌ها را انجام داد و کدام اعمال «نادرست» و «نالزامی» بوده و نباید انجام داد، بلکه مور عقیده دارد که بر اساس نظریه اخلاقی او شهود اخلاقی در تعیین اعمال درست و الزامی یا اعمال نادرست و نالزامی کاربرد دارد. زیرا درستی و نادرستی اعمال و همچنین الزامی بودن یا نبودن آن‌ها برهان و استدلال‌پذیر هستند و بنابراین دارای بداهت ذاتی نیستند. زیرا معرفت درباره درست یا الزامی بودن یک عمل نیاز به داشتن اطلاعات واقعی صحیح از رابطه علی میان اعمال و پیامدهای آن عمل دارد که این موضوع صرفاً با استدلال عقلی امکان‌پذیر است و با شهود نمی‌توان به آن دست یافت.^۱

مور در زمینه‌ی چگونگی شهود در تصدیقات اخلاقی بیان می‌دارد خوبی که حقیقتی اخلاقی در امور و وقایع جهان است، خود را در قالب محمول «خوب» نمودار می‌کند، اما این نمودار شدن خوبی در محمول خوب همواره یکسان نیست چون محمول خوب همواره بر کیفیت خوبی دلالت ندارد. محمول خوب که در امور و وقایع بر کیفیت خوبی دلالت دارد، دو گونه می‌تواند باشد یا خوبی همواره به امور یا وقایع مدنظر تعلق دارد یا این که دال بر اموری هستند که آن‌ها علت یا شرط لازم اموری هستند که خوبی به آن‌ها متعلق است^۲ بنابراین اگر چنین در نظر گرفته شود که خوب می‌تواند از «خوب وسیله‌ای» یا «خوب ذاتی یا فی نفسه» در امور و وقایع حکایت کند. در نوع اول صرفاً درباره رابطه علی آن خوب با امور دیگر حکمی داده می‌شود، یعنی دارای معلول مشخصی است و هم آن معلول فی نفسه خوب است اما نمی‌توان احکامی علی را یافت که همیشه صادق باشند یا نتایج دقیق اعمال محال است و از این‌رو قوانین کلی اخلاقی وجود ندارند و بر این اساس قوانین اخلاقی مشروط نیز قابل کشف شدن نیستند زیرا

1. Sylvester, *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, pp.37-38.

۲. مور، مبانی اخلاق، ص ۱۶۹.

همان‌گونه که گفته شد نتایج اعمال بر اساس موقعیت‌ها و وضعیت‌ها قابل پیش‌بینی نیستند.^۱ اما می‌توان برای نتایج اعمال، احکام اخلاقی درستی صادر کرد. از این موارد مور نتیجه می‌گیرد که تعمیم همه جانبه درباره احکام اخلاقی صحیح نیست و بیان می‌دارند که یک عمل بخصوص همواره یک نتیجه بخصوص را در پی نخواهد داشت و این تغییر به سبب اوضاع، موقعیت و احوال زمانی-مکانی متفاوت است. نتایج عمل اخلاقی از این لحاظ که صرفاً به نتیجه مستقیم عمل منحصر نمی‌شود و به نتایج نتایج آن نیز که قابل شمارش نیستند، توجه دارد بنابراین صرفاً می‌توان درباره‌ی توازن احتمالی خوبی که در عصر معین و مکان معینی پدید می‌آید بسنده کرد و بر اساس آن احکام عامی را درباره‌ی خوبی وسیله‌ای هر عملی صادر نمود. در این نوع دوم از احکام یک امر به سبب غایتی که در پی دارد خوب است یا این‌که خود دارای کیفیت خوبی است.^۲ بنابراین نزد مور برخلاف توجه به تصدیق بی‌واسطه و مستقیم وظایفی که انسان‌ها در موقعیت و وضعیت‌های مختلف با آن سروکار می‌یابند، توجه به حکمی است که جدا از صدق و کذب آن به موضوع میزان خوبی عمل مذکور در مقایسه با اعمال دیگر می‌پردازد. بر اساس این نگرش می‌بایست به رابطه علیّی آن عمل با نتایجش توجه داشت و همین موضوع به معنی صدور حکمی درباره ارزش ذاتی آن‌ها در مقایسه با خود آن عمل است زیرا ارزش ذاتی شامل افعال نمی‌شود و افعال ارزش ایزاری دارند و وظیفه و فضیلت تنها روش‌هایی است که می‌توان بر اساس آن افعال را خوب یا بد نامید.^۳

مقایسه‌ی آراء

نزد مور مفهوم «خوب» تنها مفهوم اساسی اخلاقی است که برای هر امر ارزش‌گذارانه

۱. مور، جورج ادوارد، اخلاق، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ش، ص ۷۳.

۲. همو، مبانی اخلاق، ص ۱۷۰.

۳. همان، صص ۲۸۸-۲۸۷.

اخلاقی محمول واقع می‌شود، بسیط و تحویل‌ناپذیر و تعریف‌ناپذیر است و تنها با درون‌نگری شهود می‌شود.^۱ نزد ابن‌سینا نیز حسن و قبیح که محمول گزاره‌های اخلاقی هستند بر اساس امری شناخته می‌شوند که در راستای پیشرفت نفس انسانی بسوی عقلانیت است. بنابراین حسن و قبیح اموری نفس‌الامری و شهودی هستند و آن‌ها را نمی‌توان بر اساس شاخصه‌هایی نظیر حد وسط کاهش داد. بنابراین مفهوم خوب مبدأ تصویری بسیطی است که دیگر محمولات اخلاقی بر اساس آن تعریف می‌شوند به این معنا که آن محمولات اخلاقی صرفاً تعبیرات مختلفی از محمول خوب هستند، پس تمام محمولات اخلاقی به مدلول حقیقی یعنی خوب اشاره دارند. تفاوت نظر ابن‌سینا با نظر مور در این باره چنین است که این مبدأ تصویری تمام محمولات اخلاقی که مور برای مفهوم خوب در نظر گرفته در زمینه تصدیق آن‌ها نیز قابل اطلاق است. در نگرش مور قضایای اخلاقی از سنخ قضایای ترکیبی پیشینی هستند زیرا همگی آن‌ها در تحلیل نهایی به قضایای اخلاقی مشتمل بر محمول خوب ارجاع یا تحویل می‌یابند. ترکیبی بودن چنین احکام یا قضایایی به این سبب است که محمول «خوب» همواره دال بر مفهومی تحویل‌ناپذیر است که آن را هرگز به هیچ مفهومی از جمله به مفهوم احکام یا قضایای اخلاقی نمی‌توان تحویل برد و از این رو پیشینی هستند که مفهوم محمول «خوب» پیش از دانستن امور یا وقایع خوب یا بدون مراجعه به عالم خارج شهود می‌شوند، بنابراین به نحو پیشینی و ناتجربی و ناطبعی شهود می‌شود، اما این امر به معنای فطری بودن آن‌ها نیست بلکه در اذهان ما از وضوح و تمایز تام و کاملی برخوردار است^۲ اما ابن‌سینا حمل امور اخلاقی بر محمول خوب و بد را امری پیشینی و ناتجربی نمی‌داند به همین دلیل آن را نه جزو امور برهانی بلکه جدلی می‌داند که صدق‌پذیری آن به واسطه‌ی شهرت است در

۱. مور، مبانی اخلاق، ص ۱۰۹.

۲. عبدل‌آبادی، علی اکبر، «گستره و دامنه شهودگروی اخلاقی مور»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۵۲، ش ۲۱۰،

۱۳۸۸ش، صص ۱۲۲، ۱۲۴.

این زمینه مور برخلاف ابن سینا بیان می‌دارد که تعریف «درست» یعنی عملی که مجموع نتایج احتمالی آن همواره بیشترین «خوبی» ممکن را دربر داشته باشد^۱ و این رابطه، رابطه‌ای علی است یعنی هر چه میزان نتایج احتمالی عملی «خوبی» بیشتری در پی داشته باشد، درست‌تر است و «خوبی» نیز که دارای کیفیت خوبی در برخی امور و وقایع است صرفاً در قالب محمول «خوب» نمودار می‌شود. یعنی نوعی رابطه همبسته و تأثیر تأثیری مدنظر مور است. پس معنای این‌که «فلان عمل درست است» چنین است که مجموع نتایج احتمالی آن عمل در قیاس با مجموع نتایج هر عمل دیگری بیشتر خوب است که همین امر مسبوق به داشتن تصویری از مفهوم «خوب» است. همین موضوع در مفاهیم دیگر اخلاقی نظیر «الزام‌آور بودن»، «بایسته» «تکلیف‌آور» و «مسئولانه» نیز صادق است. هر چند در زمینه‌ی تفاوت آراء این دو متفکر درباره‌ی صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی باید توجه داشت که نزد مور معرفت به «بیشترین خوبی ممکن» منوط به دانستن معنای خوب است، یعنی این‌گونه نیست که رابطه «خوب» با «بیشترین خوبی ممکن» رابطه‌ای دوری باشد. اما از این رو که مور سعی دارد که گزاره‌های اخلاقی را منوط به امری عملی، یعنی کارکرد آن در افراد (عاقلان قوم) نکند، شاخصی عملی برای عبور از رابطه خوب با بیشترین خوبی ممکن به دست نمی‌دهد. در این زمینه ابن سینا بر اساس شاخص صدق‌پذیری شهرت یا جنبه اجتماعی اخلاق رابطه میان محمول خوب و بد با موضوعات اخلاقی را روشن‌تر و عملی‌تر بیان داشته است. زیرا مور به موضوع سر و کار داشتن موضوعات اخلاقی مانند دزدی، ازدواج، عدل و غیره با صلاح فرد در جامعه توجه نداشته است. به همین لحاظ اخلاق نزد ابن سینا هر چند در جهت خیر و اعتلای نفس افراد برای رسیدن به سعادت است اما این موضوع سبب نمی‌شود که به درجات و مراتب استعداد عامه مردم برای سود بردن از آن توجهی نداشته باشد. نزد ابن سینا عامه مردم قادر به شهود مستقیم رابطه موضوعات اخلاقی با محمول خوب و بد نیستند اما

قادر به شهود اخلاقی زیستن هستند. بنابراین صدق پذیری این گزاره‌های واقعی اخلاقی منوط به شهرت یا شهود عقلای قوم شده است. البته مور نیز در بحث شهود این گزاره‌ها به موضوع بلوغ عقلی تأکید داشته است اما راه دشوار چگونه اخلاقی زیستن مردمان عادی را تحلیل نکرده است. در این زمینه مور و شهودگرایان به این باور ندارند که اصول بدیهی اخلاقی باید برای همه کسانی که آن‌ها را در نظر دارند روشن باشد بلکه می‌پذیرند که ممکن است بر سر این که چه اصولی بدیهی‌اند و آن‌ها چه تعداد هستند عدم توافق باشد.^۱ در حقیقت نیل به اصول بدیهی در اخلاق مستلزم تأمل و بلوغ عقلی است.^۲

نتیجه

در این نوشتار با مقایسه‌ی آراء ابن‌سینا و مور درباره‌ی واقع‌گرایی اخلاقی نتایج زیر به دست آمدند:

۱. واقع‌گرایی اخلاقی نزد مور بر اساس شهودگرایی خاصه‌های اخلاقی نظیر خوب و بد است، اموری که غیرقابل تحویل به امور طبیعی یا مابعدالطبیعی است. نزد ابن‌سینا واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس شهود نفس‌الامری بودن محمول‌های اخلاقی نظیر حسن و قبیح تعریف می‌شود. در این نگرش حسن و قبیح برای نفس به عنوان موجودی که اعتلا و سعادت آن امری واقعی است، تبیین شده است.
۲. نزد مور ارتباط میان موضوعات اخلاقی و محمول‌هایی نظیر خوب و بد امری شهودی است که آن‌را ارتباط خوب با بیشترین خیر ممکن بیان داشته است. این تلازم و درک آن مستلزم تأمل و بلوغ عقلی فاعل اخلاقی است. نزد ابن‌سینا ارتباط میان موضوعات اخلاقی و محمول‌های اخلاقی نظیر حسن و قبیح بر اساس شهرت گزاره‌های

1. Huemer, M., *Ethical Intuitionism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1970, p.468.

۲. گنسلر، هری جی، درآمدی جدید به فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، انتشارات آسمان خیال، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۲.

اخلاقی و شهود آن‌ها در آراء عقلاء قوم تبیین شده است.

۳. ابن سینا بر اساس نگرش واقع‌گرایانه به گزاره‌های اخلاقی که برای مصالح فرد، خانواده و اجتماع است و این‌که باید در این زمینه به کارکرد گزاره‌های اخلاقی در عوام توجه داشت، صدق‌پذیری گزاره‌های اخلاقی را منوط به شهرت و شهود عقلاء قوم کرده است در مقابل مور بر اساس نظریه‌ی شهودگرایانه خود، ضمن اذعان به موضوع بلوغ عقلی، رابطه موضوعات اخلاقی و محمول‌های آن‌ها را شهودی عنوان کرده است که به نظر می‌رسد در ضمن این مباحث به مصالحی که اخلاق برای پیشرفت افراد عامی و ارتباط آن‌ها با خانواده و اجتماع توجه و توجیهی نداشته است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، منطق شفا، تحقیق سعید زائد، انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- همو، الاشارات و التنبیها، شرح نصیر الدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، موسسه النعمان، ۱۴۱۳ق.
- همو، دانش نامه علایی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰ش.
- همو، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱ش.
- همو، عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه، شرح امام فخر رازی، تهران، موسسه الصادق للطباعه و النشر، ۱۳۷۳ش.
- همو، منطق المشرقیین، قم، مکتبه آیت الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۵ق.
- ادواردز، پل، بورچرت، دونالد ام، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۳ش.
- بوچورف، پانایوف، «واقع‌گرایی اخلاقی»، ترجمه اکبر حسینی، معرفت، ش ۴، ۱۳۸۰ش.
- دارول، استیون، گیبارد، آلن، ریلتن، پیتر، نگاهی به فلسفه اخلاق در سده‌ی بیستم، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ش.
- دباغ، سروش، درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۸ش.
- طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.

- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
- عبدل آبادی، علی اکبر، «معنا و متعلق شهود در نظریه اخلاقی جی.ئی. مور»، مجله فلسفه، سال ۳۶، ش ۲، ۱۳۸۷ ش.
- همو، «گستره و دامنه شهودگروی اخلاقی مور»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۵۲، ش ۲۱۰، ۱۳۸۸ ش.
- همو، «تقریری از آرای جی.ئی. مور درباره نقش شهود در تشکیل تصورات و تصدیقات اخلاقی»، مجله پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۲، ش ۲۳، ۱۳۹۷ ش.
- فارابی، ابونصر، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ ق.
- گنسلر، هری جی، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، انتشارات آسمان خیال، ۱۳۷۵ ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، نگارش حسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
- مک ناوتن، دیوید، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
- ملا یوسفی، مجید، «جان مک داوول واقع‌گرای اخلاقی»، مجله فلسفه و کلام، نامه حکمت، ش ۶، ۱۳۸۴ ش.
- مور، جورج ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- همو، اخلاق، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
- ویرینن، پیکا، «اندیشه و نظر: واقع‌گرایی اخلاقی»، ترجمه انشاء الله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال هشتم، ش ۱۲، ۱۳۹۲ ش.
- وینچ، پیتر، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه مترجمان، تهران، سمت، ۱۳۷۲ ش.
- هولمز، رابرت، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Topics I*, Translated by Johannes Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001.
- Aristotle, *Topics*, edition by W. D. Ross, Oxford University Press, 1958.
- Arrington, R. L., *Rationalism, Realism and Relativism*, Cornell University Press, Ithaca and London. 1898.

- Charlton, W., *Aesthetics*, London, Hutchinson. 1997.
- Dancy, J., *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1993.
- Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass, 1978.
- Ewing, A. C., *Ethics*, London, The English Universities Press, 1960.
- Hudson, W. D., *Ethical Intuitionism*, London and New York, Macmillan, 1970.
- Miller, A., *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Sayre-McCord, G., *How to Be a Moral Realist*, In *Essays on Moral Realism*, edited by G. Sayre-McCord. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Sylvester, R. P., *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.
- Runes, Dagobert D. (ed), *The Dictionary of Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1962.
- Warnock, J. J., *Contemporary Moral Philosophy*, Hong Kong, The Macmillan Press, 1985.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۵۹-۱۸۴

بررسی تطبیقی معنای زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و فردریش نیچه^۱

مرجان عسگری بآبادی^۲

دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

فرج اله براتی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

گودرز شاطری

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

صادق خوشخو

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران

چکیده

یکی از دغدغه‌های مشترک علامه طباطبایی و فردریش نیچه معنای زندگی است؛ مراد علامه از معنای زندگی هدف داشتن زندگی بوده ولی نیچه معنای زندگی را معادل ارزش می‌داند؛ هر دو فیلسوف با توجه به مبانی فکری خود به این سؤال که آیا زندگی دارای معنا است پاسخ داده‌اند، رویکرد علامه در رویارویی با معنای زندگی فراطبیعی و نیچه رویکرد طبیعت باور دارد. علامه از طریق صفت حکیم بودن خدا، هدفدار بودن جهان خلقت از جمله انسان را اثبات می‌کند وی معتقد است زندگی در پرتو اعتقاد به خدا و پایبندی به اخلاق و رفتار انسانی معنا پیدا می‌کند ولی نیچه خدا را انکار می‌کند و دین را عامل بدبختی انسان می‌داند و معتقد است انسان هرچه دین‌دارتر باشد ضعیف‌تر و ناتوان‌تر است. او نتیجه بی‌معنایی زندگی را در قالب نیست‌انگاری بیان می‌کند و آن را به نیست‌انگاری فعال و نیست‌انگاری منفعل تقسیم کرده است. هر دو فیلسوف به لزوم معناداری زندگی معتقدند با این تفاوت که علامه معتقد است انسان معنای زندگی را کشف می‌کند اما نیچه می‌گوید انسان معنای زندگی را جعل می‌کند. هدف این پژوهش ارائه‌ی تصویری مبین از معنای زندگی بر اساس تبیین دیدگاه دو فیلسوف مطرح الهی و به ظاهر غیر الهی است. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش کتابخانه‌ای بوده و در تطبیق دیدگاه دو فیلسوف از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، نیچه، علامه طباطبایی، حکیم بودن خدا، اراده معطوف به قدرت.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۸/۸؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۵/۲۵

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): m.askaribabadi@yahoo.com

مقدمه

معنای زندگی از مهم‌ترین موضوعات فلسفی، روان‌شناختی و دینی است و چون از چشم اندازهای گوناگونی مورد توجه قرار گرفته است سبب شده تا در حوزه‌های مختلف سخن از آن به میان آورند. از پرسش‌های اساسی که در طول زندگی روزمره برای هر انسان متفکری پیش می‌آید این است که چرا باید زندگی کرد؟ آیا با وجود این همه رنج و سختی زندگی ارزش زیستن دارد؟ هیچ انسانی نیست که این سؤالات برای او مطرح نشده باشد. بعد از گذشت هزاران سال از آفرینش بشر، او هنوز در جست‌وجوی چرایی زندگی خود می‌گردد. سؤالاتی که پیرامون این مسئله‌اند تحت عنوان «معنای زندگی» مطرح می‌شوند. فیلسوفان با توجه به مکاتب فکری خود و رویکرد متفاوت فلسفی، تلاش کرده‌اند تا مختصات یک زندگی معنادار را تبیین کنند. اهمیت این موضوع از آن جهت هست که مهم‌ترین مشخصه‌ی عصری که در آن زندگی می‌کنیم، بحران معنا و معنویت است؛ با روشن شدن هدف زندگی، ارزش داشتن و کارآیی آن نیز مشخص می‌شود.

در رویارویی با پرسش معنای زندگی سه گروه پاسخ داده‌اند: برخی مثل نیهیلیست‌ها^۱ با بی‌معنا دانستن زندگی و عبث و بی‌غایت دانستن جهان هستی، ارزشی برای زیستن قائل نیستند. از نظر آن‌ها تمام ارزش‌ها و عقاید دینی و سنتی بی‌اساس است. برخی از پیروان این‌گرایش معتقدند که حتی اگر خدایی هم وجود داشته باشد، شرایط بشری دارای امری ذاتی است که رشد معنا را نفی می‌کند، به سبب این‌که انسان همیشه و به‌طور ثابت ناراضی است؛ یا هنوز چیزی که در پی آن هست را به‌دست نیاورده است یا این‌که با آن‌که به آن دسترسی پیدا کردیم هنوز ملال هستیم.^۲ برعکس این گروه،

1. Nihilism

2. Metz, Th., "Meaning of Life", *Metaphysics Research Lab*, CSL, Stanford University, <http://Stanford Encyclopedia of Philosophy>, 2007, p.1.

پیروان طبیعی انگاری‌اند^۱ که بر این باورند زندگی معنادار است و شرایط لازم و کافی جهت دستیابی به معنای زندگی در این جهان مادی و جهانی که قابل شناخت به واسطه‌ی علوم بشری است، وجود دارد.^۲ دیدگاه سوم فراطبیعت باورهایند.^۳ آن‌ها معتقدند زندگی فرد به سبب ارتباط خاصی که با قلمرو فراطبیعی دارد معنادار و دارای غایت می‌باشد که خود این دیدگاه به دو نظریه‌ی محض خدامحوری و روح محوری تقسیم شده است.^۴ مهم‌ترین و قابل قبول‌ترین تفسیر از معنای زندگی از نظر فیلسوفان الهی، تفسیر خدامحوری بوده که نظریه هدف الهی است؛ براساس این دیدگاه، معنادار بودن زندگی در گرو تحقق برنامه و هدفی است که خداوند برای زندگی انسان مقرر کرده است، از این گروه می‌توان والتر استیس را نام برد که «معنا» را «هدف» بیان کرده است و در مقاله‌ای تحت عنوان «در بی‌معنایی معنا هست» می‌گوید: «دین می‌تواند با هر نوع ستاره‌شناسی، فیزیک و زمین‌شناسی سازگاری داشته باشد ولی قادر نیست با جهان بی‌معنا و بی‌هدف بسازد. اگر نظام امور بی‌معنا و بی‌هدف باشد به تبع آن زندگی انسان نیز بی‌معنا بی‌هدف می‌شود».^۵

علامه فیلسوف مسلمان طباطبایی معتقد است که انسان در زندگی خویش هدفی به جز رستگاری ندارد بنابراین برایش یافتن معنای زندگی امری ضروری است؛ وی بر این اساس، انسان را در جست‌وجوی چیزی می‌داند که رسیدن به رستگاریش را قطعی کند. علامه رابطه‌ای مستقیم و عمیق میان دینداری و معنای زندگی در نظر گرفت.^۶

1. Naturalism

2. Ibid, p.203.

3. Super naturalism

4. Metz, Th., "the Concept of a Meaningful Life", *American philosophical Quarterly*, 38, 2001, p.5.

۵. والتر، تی، استیس، «در بی‌معنایی معنا هست»، ترجمه اعظم پویا، مجله نقد و نظر، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۱۳.

۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ش، ج ۱۴، ص ۲۷۱.

فردریش نیچه یکی از نخستین متفکران غربی است که بحران عدم معنا در زندگی انسان معاصر را دریافت و خطر نیست‌انگاری را گوشزد کرد ولی کمتر کسی به او توجه کرد؛ با این گفته: «هنوز زمان من نرسیده است، عده‌ای پس از مرگ متولد می‌شوند»^۱ وی خود را اولین قربانی نیست‌انگاری تمام عیار به‌شمار می‌آورد که همانند یک قربانی پیش روی ما واقع شده تا ژرفای نیست‌انگاری را درک کند و در مورد خود می‌اندیشد تا آموزگار دوره‌ی ما باشد. نیچه تحلیلی پدیدارشناسی از نیست‌انگاری ارائه می‌دهد و بدین وسیله ریشه بحران‌های معنوی و اخلاقی سیاسی غرب را چارچوب فرهنگ تاریخی و فلسفی غرب نشان می‌دهد. وی سخن خود را در باب معنای زندگی با کتاب چنین گفت زرتشت شروع می‌کند و زندگی را ژرفای ناپیمودنی به‌شمار می‌آورد.^۲ نیچه خود را کسی می‌داند که تاریخ دو قرن آینده را معرفی می‌کند.^۳ وی از بحرانی که جامعه‌ی اروپایی آن دوره هنوز آن را درک نکرده بود سخن می‌گفت و آینده بشر اروپایی را آینده‌ای با بحران معنا معرفی کرد، می‌توان گفت که سخنان نیچه به جامعه و انسان امروزی مربوط می‌شود.

در مورد معنای زندگی مقاله‌ای تحت عنوان «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فریدریش نیچه» (۱۳۹۲) توسط حسن رضازاده و محمدرضا رحمانی نوشته شده است که در آن به معنای زندگی از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری و نیچه پرداخته شده و وجه اشتراک و افتراق این دو فیلسوف را ذکر کرده است. مصطفی خلیلی مقاله‌ای با عنوان «معنای زندگی از نگاه علامه طباطبایی» (۱۳۹۰) نوشته که در آن به نظرات علامه در زمینه‌ی معنای زندگی پرداخته است. عبدالله نصری و همکارانش مقاله‌ای تحت عنوان «معنای زندگی از نظر شوپنهاور و

۱. فردریش، نیچه، انسان مصلوب (آنک انسان)، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر مس، ۱۳۸۱ش، ص ۹۱.

۲. همو، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱.

۳. همو، خواست و اراده معطوف به قدرت، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر مس، ۱۳۷۷ش، ص ۲۳.

نیچه» نوشته‌اند که در آن دیدگاه نیچه و شوپنهاور را مورد بررسی و تطبیق قرار داده‌اند. هم‌چنین پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها درباره‌ی معنای زندگی (ارسطو، نیچه، علامه طباطبایی)» نوشته شده است که در آن به دیدگاه‌های سه فیلسوف ذکر شده پرداخته شده است. مسأله‌ی اساسی تحقیق حاضر آن است که آراء دو فیلسوف مشهور مسلمان و غرب یعنی علامه طباطبایی و فردریش نیچه در معنای زندگی مورد بررسی و تطبیق قرار گیرد، هم‌چنین بررسی این‌که آیا مذهب در مورد معنای زندگی مطلبی را ذکر کرده است که با دیدگاه دیگر شباهت دارد. دلایل بررسی مسأله معنای زندگی از دیدگاه دو فیلسوف الهی و غیرالهی، یکی نقش مهم این دو فیلسوف در احیاء و تذکر به انسان معاصر نسبت به هدف زندگی و دیگری نقش آن‌ها در گشایش افق‌ها و پرسش‌های تازه در تفکر فلسفی در دو سنت متفاوت است، علامه با سنت‌های فلسفی و حکمی، هندی، چینی و حتی غربی تعامل معرفتی داشت که این مسأله به خاطر شیوه و نوع فهم او از سنت اسلامی و حکمی فلسفه ایران سبب گشایش افق‌ها و پرسش‌های تازه گردید و برای فهم آن‌ها به عرصه‌هایی ورود کرد که دیگر فیلسوفان جهان اسلام کمتر به آن پرداخته‌اند.

از طرفی دیگر نیچه، با به چالش کشیدن نظام‌های فکری از جهت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق، طرح ارزش‌های جدید را مورد بحث قرار داده است. در واقع وی گذشته را مورد واکاوی و بررسی قرار داد تا افق جدید را کشف نماید. بر این اساس در کتاب چنین گفت زرتشت اعلام کرد که هر آن‌چه را که افتادنی است باید در هم کوبید.^۱

۱. ضمیران، محمد، اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم، نشر هرمس، ۱۳۸۵ش، ص ۴۶.

مقصود دو فیلسوف از معنای زندگی

فیلسوفان معاصر «معنا»^۱ را به معانی مطلوب، غایت و هدف به کار می‌برند؛ معادل واژه این کلمه در فارسی «هدف» یا «خواست» است و زمانی که از معنای زندگی سخن می‌گویند مقصود «هدف زندگی» می‌باشد. در جهان غرب معنا بیشتر معادل ارزش، هدف، کارکرد یا نقش به کار می‌رود.^۲ هدف از پرکاربردترین معانی بوده که هم الهی‌دانان ادیان یکتاپرستی و هم فیلسوفان تحلیلی برای معنای زندگی به حساب آورده‌اند.^۳ مقصود علامه در بحث معنای زندگی، هدف زندگی است. هرچند که در نوشته‌های ایشان، به کارگیری واژه‌ی معنای زندگی معمول نبوده ولی با دقت در سخنان وی مشخص می‌شود که منظور از هدف، مقصد، غرض و... در زندگی همان معنای زندگی است. البته در منظر وی هدف به معنای انگیزه درباره‌ی خدا به کار نمی‌رود بلکه درباره فاعل‌های غیرمستقل هم چون انسان به کار می‌رود که با در نظر گرفتن هدف به دنبال رفع نقص خویش هستند.

نیچه معنا را چیزی جز این می‌داند. او اوج بی‌ارزش شدن ارزش‌های جامعه را در کتاب چنین گفت زرتشت در عبارت «همه چیز دروغ است» بیان می‌کند.^۴ به باور او، انسان از روی نیازهای روانی خود به صورتی دروغین و خود فریبانه جعل معنا کرده و برای هستی معنایی غایی و مطلق در نظر گرفته است و از این طریق سعی داشته تا همواره با معنادار جلوه دادن عالم به آرامش برسد.^۵ پس مردم ارزش را با غیر ارزش خلط کرده و غیر ارزش را به جای ارزش نشانده‌اند. همه‌ی ارزش‌ها کاملاً دگرگون شده و اصلاح ارزش‌های گذشته فایده‌ای ندارد؛ نیچه می‌خواهد ارزش‌های کهن را از بیخ و بن برکند و

1. meaning

۲. بیات، محمدرضا، دین و زندگی در فلسفه تحلیلی، تهران، انتشارات ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۵۵.

۴. نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۱۰۲.

۵. همو، خواست و اراده معطوف به قدرت، ص ۳۵.

ارزش‌های جدیدی جایگزین آن‌ها نماید. او بی‌معنایی را در قالب «نیست‌انگاری» بیان داشته و آن را به دو نوع «نیست‌انگاری فعال» و «نیست‌انگاری منفعل» تقسیم می‌کند. به باور او، انسانی که خود را در مواجهه با زندگی بی‌معنا می‌بیند و درصدد جایگزین کردن آن با زندگی معنادار است، از دو حال بیرون نیست: یا از قدرت و توانایی بالای روحی برخوردار است و از این جهت ارزش‌های متداول را بی‌ارزش می‌داند و آن‌ها را درهم می‌شکند تا خود، فعالانه ارزش‌های تازه‌ای را خلق و آن‌ها را جایگزین ارزش‌های قدیمی کند؛ یا انسان با وجود این‌که ارزش‌های متداول را پوچ و فاقد ارزش تشخیص داده است، به این دلیل که دچار انحطاط و ضعف روحی است، به همان وضع موجود اکتفا می‌کند. او نوع اول را نیست‌انگاری فعال و نوع دوم را نیست‌انگاری منفعل می‌نامد و همواره توصیه می‌کند که انسان‌ها باید فعالانه و با قدرت روحی بالا به ویرانی ارزش‌های کهن و خلق ارزش‌های جدید بپردازند.^۱ پس با توجه به آنچه روایت شد، امور بی‌معنا در آثار نیچه ارزش‌های کهنی هستند که انسان‌ها آن‌ها را ارزش به‌شمار می‌آورند در حالی‌که بی‌ارزشند و با ارزش یعنی بامعنا، ارزش‌های جدیدی است که ایجاد و جایگزین ارزش‌های قدیمی می‌شوند بنابراین معنا معادل ارزش و بی‌معنایی معادل بی‌ارزشی در نظر گرفته می‌شوند.

با توجه به مطالب ذکر شده معنای مفهوم معنای زندگی در نزد این دو فیلسوف خیلی متفاوت نیست. درست است که معنا داشتن زندگی از نظر علامه طباطبایی یعنی هدف داشتن و بی‌معنایی یعنی بی‌هدف بودن است و از دیدگاه نیچه معنی زندگی به معنای ارزش داشتن است و بی‌معنایی به منزله بی‌ارزش بودن به‌شمار می‌آید ولی در بحث معنای زندگی می‌توان گفت که تفاوت چندانی بین معنای هدف با ارزش و کارکرد وجود ندارد و فرض تفاوت داشتن این دو معنی تأثیر چندانی در سرنوشت بحث نمی‌تواند داشته باشد به سبب این‌که هدف و ارزش متلازمند؛ بنابراین می‌توان گفت

۱. نیچه، خواست و اراده معطوف به قدرت، صص ۴۱-۴۰.

منظور از معنای زندگی همان هدف زندگی است.

مبانی فکری علامه طباطبایی در تبیین معنای زندگی

دو فیلسوف دو تبیین متفاوت درباره زندگی دارند و تفاوت دو تبیین به تفاوت مبانی وجودشناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آن دو برمی‌گردد تبیین علامه در معناداری آفرینش و معنایابی در حیات انسانی مبتنی بر اصول و مبانی ویژه‌ای است که ضرورت دارد قبلاً از تبیین معناداری حیات به آن‌ها پرداخته شود. مبانی وجودشناسی بر پایه اصولی هم‌چون اصالت وجود است که بر اساس آن به اثبات خدا می‌پردازد. بر اساس همین مبانی و اصول فلسفی دیگری، صفات خدا هم‌چون حکمت و اطلاق آن‌ها اثبات می‌شود. مبدأ الهی مبدأ آفرینش اولیه انسان صرفاً نیست بلکه تدبیر مداوم دارد. هم‌چنین دیدگاه علامه بر مبانی معرفت‌شناسی خاصی تکیه دارد. وی عقل را هرچند با وجود محدودیت‌های ذاتی و غیرذاتی اش قادر به درک معنای زندگی می‌داند. ولی از آن‌جا که انسان بنابر عین ربط بودن انسان به او و امکان غلبه طبیعت بر فطرت به تدبیر مداوم او نیاز دارد خدا به انزال کتب و ارسال رسل برای راهنمایی عقل و تکمیل آن اقدام کرده است. پس شریعت مانع درک معنای زندگی نیست بلکه به آن کمک می‌کند. از جهت انسان‌شناسی هم انسان برخوردار از فطریاتی است که هویت و خود راستین او را توجیه می‌کند. انسان اختیار دارد که با غلبه خود عالی و فطرت بر خود دانی و طبیعت و غرایز آن معنا را در زندگی خویش تحقق بخشد یا بالعکس با غلبه دادن طبیعت بر عقل و فطرت از نیل به معنای زندگی دور ماند. به دلیل محدودیت‌های عقل از جمله محدودیت غیرذاتی و امکان سیطره طبیعت بر عقل و فطرت نیاز به راهنمایی از جانب مبدأ یگانه آفرینش و تدبیر هست.

تفکر فلسفی علامه در مورد معنای زندگی با آیات و روایات مطابقت دارد، از نظر او به لحاظ انسان‌شناسی حیات دارای دو جلوه پوچ و حقیقی است. اگر انسان برمدار

خود طبیعی حرکت کند حیات او برخوردار از جلوه‌های پوچ گردیده و معنای زندگی را تحقق نبخشیده است اما اگر بر مدار فطرت حرکت کند از جلوه حقیقی حیات برخوردار شده و معنا را در زندگی خود یافته است، یکی از جلوه‌های پوچ حیات در تعبیر قرآن لهُو و لعب^۱ است؛ مطابق تفسیر المیزان لهُو چیزی است که انسان را سرگرم می‌کند و او را از کار مهم باز می‌دارد و «لعب» آن کاری است که برای مقصود و هدف خیالی صورت گرفته است.^۲ جلوه پوچ دیگر، زینت، تفاخر و تکاثر^۳ می‌باشد زینت یعنی وسایلی که افراد خود را به آن می‌آرایند، تفاخر به معنای مباهات کردن به حسب نسب است و تکاثر در اموال و اولاد بدین معنی است که شخصی به دیگران فخر فروشی کند که اموال و اولاد من بیشتر است.^۴ از نظر علامه زندگی دنیا عرضی زائل و سرابی باطل است که از این خصلت‌های پنج‌گانه را دارد از نظر وی موارد ذکر شده موهوماتی هستند که نفس انسان به آن‌ها دل می‌بندد و این امور زائل و خیالی هستند که هیچ کدام کمالی نفسانی و خیری حقیقی برای انسان به ارمغان نمی‌آورد.^۵

علامه جلوه‌های حقیقی حیات را ایمان و عمل صالح می‌داند که سبب دستیابی انسان به کمالات واقعی در زندگی می‌شود در تفسیر آیه ۲۱ سوره حدید می‌گوید هر یک از افراد برای رسیدن به هدف که همان کمال واقعی است حرکت می‌کنند و کسی به این هدف خواهد رسید که در حیات دنیوی طیب و طاهر زندگی کرده باشد.^۶

علامه طباطبایی در هدف خلقت به آیه ۲۷ سوره «ص» تمسک جسته است، در این آیه خداوند در پاسخ به پرسش‌های مربوط به هدف خلقت اول، اندیشه پوچ‌گرایی را

۱. عنکوت/۶۴.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۴۶۵.

۳. حدید/ ۲۰.

۴. همان، ج ۱۹، ص ۲۸۸.

۵. همان، صص ۲۸۸-۲۸۹.

۶. همان، ص ۲۹۰.

نفی کرده و آن‌هایی که اساس خلقت را باطل و بیهوده به‌شمار آورده‌اند از عذاب بیم می‌دهد. در تفسیر علامه باطل چیزی است که فایده‌ای ندارد و دارای غرض عقلایی نیست، به این دلیل بطلان را از خداوند نفی کرده است تا انسان‌ها بفهمند که بزودی برای دسترسی به پاداش اعمال خود محسور خواهند شد و در آن روز به ظالمان پاداش بد که همان آتش است خواهد داد.^۱ پس می‌توان گفت خدا هدفمند و هستی معنادار است یعنی به اقتضاء جود و حکمت نامحدود الهی که عین ذات اوست بهترین غایات بر افعالش مترتب می‌شود و موجودات از جمله انسان را به بالاترین کمالی که شایسته آن هستند می‌رساند و کشف معنا و معنادار بودن زندگی انسان یعنی انسان با عقل سلیم، خیر حقیقی خویش را که منطبق با فطرت خود است درک کند و غایت حرکت خویش را همین خیر و سعادت حقیقی قرار دهد.

تبیین علامه بر غایت‌مندی و معناداری هستی انسان و جهان

از نظر علامه طباطبایی یکی از ویژگی‌های آفریدگار حکیم بودن است که این ویژگی یکصد بار در قرآن به خدا نسبت داده شده است و این مقام تنها منحصر به خداوند و یا قرآن می‌باشد. در مورد معنی حکیم بودن خداوند علامه عبارت‌های مختلفی آورده است مثل محکم کاری،^۲ اداره کردن امور خلق به شکلی که به هدف شایسته نائل شوند.^۳ باطل نبودن کار،^۴ کسی که کار بیهوده و گزاف انجام نمی‌دهد.^۵ یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی این است که آیا خداوند معنا و هدف و غایت دارد یا خیر؟ از نظر علامه، پیوند روشنی بین فرض وجود خدا و خالق بودن او با هدف‌دار بودنش وجود دارد. بر اساس

۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۱۵۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۸.

۳. همان، ج ۳، ص ۹۶.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۲.

۵. همان، ج ۵، ص ۱۲.

خدانشناسی توحیدی، جمیع ماسوی الله مخلوق خدا می‌باشد و در همه ادیان الهی اندیشه خلقت دارای اهمیت است و از ملزومات مفهوم «موجود کمال مطلق» می‌باشد. شأن خالقیت برتری، مالکیت و سروری او را بر تمام مخلوقاتش است و هر آنچه غیر خداست از وجودشون متکی به او می‌باشد.^۱

از نظر علامه موجوداتی که در جهان هستند دائماً در حرکت هستند و این موجودات هم نیازمند علتِ فاعلی یا محرک هستند و هم به علت غایی یا هدف و مقصد نیاز دارند به همین جهت از نظر فلسفی بخت و اتفاق از طرف علت فاعلی و علت غایی ممکن نیست. پس هر فعل و حرکتی اعم از ذی شعور و غیر آن، به سمت هدف و غایت حرکت می‌کنند تا نقص متحرک برطرف شود.^۲ پس از نظر ایشان جهان، به منزله‌ی مجموع مخلوقاتِ خداوند، رو به سوی مقصدی دارد که مطابق با اخبار دینی، مقصد مورد نظر معاد می‌باشد.^۳ به عبارت دیگر می‌توان گفت که هر حرکتی الزاماً دارای غایتی بوده که متحرک به واسطه آن به کمال می‌رسد و اگر حرکت بی‌غایت باشد تبدیل به سکون می‌گردد و نبودن غایت، سبب می‌شود که نه محرک به تحریک دست بزند و نه متحرک حرکت کند. لذا می‌توان گفت که علت غایی حرکت، غایت حرکت می‌باشد. مگر حرکت عرضی، که صورت‌های گوناگون بر ماده حلول می‌کند و زمانی که صورتی بر آن وارد شود صورت‌های دیگر را نمی‌پذیرد. بر اساس حکمت متعالیه، جهان مادی دارای حرکت جوهری هم می‌باشد که در این مسیر، لازم است که به وجود ثابت، یعنی عالم مجردات و وجود کامل بیانجامد. آن وجود تام و کامل مراد بالذات علل فاعلی می‌باشد. با توجه به مطالب گفته شده می‌توان گفت که هر فاعلی، فعلی که انجام می‌دهد دارای غایت هست که علت غایی فعل است و زمانی که فاعلیت فاعل تام بوده غایت متحد با

۱. همان، ج ۱۱، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۲. طباطبایی، محمدحسین، طریق عرفان یا رساله الولایه، ترجمه صادق حسن زاده، قم، کتابسرای اشراق، ۱۳۸۵ش، ج ۵، صص ۹۱-۹۳.

۳. همان، صص ۹۴-۹۵.

فاعل می‌باشد که در این صورت فعلاً و ذاتاً مجرد از ماده می‌باشد و گاهی متحد نمی‌باشد مثل زمانی که فعل فاعل جوهری باشد که به ماده وابسته است یا دارای حرکت عرضی باشد.^۱ در نتیجه می‌توان ادعا کرد که از نظر علامه طباطبایی، همه‌ی اموری که از خدای منان سر می‌زند هدف و غایتی دارند و بدین معنی حضرتش حکیم است.

مبانی فکری نیچه در لزوم معنای زندگی

مهم‌ترین اصل فلسفه نیچه و مبنای تفکر او «خواست قدرت» یا «اراده معطوف به قدرت» است، در این نظریه نیچه متأثر از آرتور شوپنهاور و فیلسوفان یونان باستان می‌باشد، زیرا جست‌وجو برای قدرت نیروی محرکه در یونان باستان بود نه چیز دیگر. نیچه از زبان زرتشت به ما می‌گوید که زندگی چیزی جز «اراده معطوف به قدرت» نیست و همین آموزه‌ی اصلی نیچه می‌باشد، این خواست، عین قدرت می‌باشد و ذره را در نظر بگیریم درون آن قدرت وجود دارد و در ذات تمامی اعمال زندگی انسان‌ها و هم‌چنین انگیزه‌های آن‌ها میل به قدرت نهفته است.^۲

نیچه در مورد خواست و اراده آن‌چنان محکم و قاطع سخن می‌گوید که اگر در همه عالم تنها یک واقعیت وجود داشته باشد آن واقعیت تنها اراده است؛ و اگر تنها یک علت حاکم بر همه جهان باشد آن علت تنها اراده می‌باشد. از نظر او این اراده در همه جانداران وجود دارد و در جاهایی که مردم در اعمال خودشان واژه‌های ابداعی «نیک» و «بد» به کار می‌برند خواست قدرت کهن را برای ما روشن می‌کند.^۳

در حقیقت نیچه اراده قدرت را جایگزین عقل و خرد کرده است و آن‌را آن‌گونه دارای کارآمدی می‌داند که قادر است منادی عصری جدید با ارزش‌های نو باشد. او با

۱. همان، نه‌ایه الحکمه، قم، موسسه النشر اسلامی، ۱۳۶۲ش، صص ۱۸-۱۸۱.

۲. نیچه، سپیده دمان، ترجمه علی عبداللهی، تهران، جامی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۴۱.

۳. همان، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوازمی، ۱۳۷۳ش، صص ۷۶-۸۷.

«اراده» قانونی جدید و طرحی نو ابداع کرد و با این کار با شجاعت تمام، به وجود آمدن انسان‌های اشرافی زمان یونان باستان را ابزار به حساب آورد.

تیین نیچه بر لزوم معناداری زندگی

نیچه کوشید انسان را به خودآگاهی برساند و قابل توجه هست که «آگاهی به خود» در این جا به معنای علم حضوری نمی باشد؛ بلکه از دیدگاه او «خود» فردی‌ترین و خصوصی‌ترین چیزها است و چیزی ویژه و فردی حاضر در این جا و اکنون می باشد. با این تعبیر، «خود» را در هیچ فرد دیگری جز خودتان نمی‌توانید بیابید. بنابراین از دیدگاه او «خود» آگاهی بلافصل از بی‌همتایی هر انسان است.^۱ او می‌خواست انسان اول کرامت ذاتی خود را بیابد سپس اهداف بلند مدت و گاهی دست نیافتنی خود را دنبال کند. وی معتقد است انسان‌ها آگاهانه به فراخور خودی زندگی می‌کنند که خود واقعی - شان نبوده؛ بلکه شبیحی از خود واقعی می‌باشد؛ انسان‌ها مدام در بین عقاید غیر شخصی و ارزیابی‌های من‌درآوردی و خیالبافانه زندگی می‌کرده‌اند.^۲ نیچه تلاش می‌کند، انسان متوجه قدر، منزلت و استعدادهای درونی خودش شود؛ و شعار «بشو، هر آنچه هستی» را در همین راستا توصیه می‌کند.^۳ در واقع وی خود حقیقی و راستین را حاصل استعدادهای درونی انسان‌ها می‌داند و با ارزش دادن فراوان به آن، سعی می‌کند اسیر فریب و دروغ نشود.

نیچه معتقد است که انسان زمانی که معنای واقعی زندگی را درمی‌یابد که انسانی کامل و تمام عیار شود و انسان کامل انسانی است که به خود آگاهی واقعی و تمام عیاری

۱. رضازاده، حسن، «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فردریش نیچه»، نشریه انسان پژوهی دینی، ش ۳۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۶.

۲. یاسپرس، کارل، نیچه درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۴.

۳. استرن، ج. پ، نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۹.

دست یابد و خود آگاهی مشروط است به این که انسان، جسم و روح و اندیشه و تمام حقیقت تشکیل دهنده خود را درگیر با تفسیر از خود و هستی بداند، وی در این مورد می گوید: «ما به سرشت جهان ... تعلق داریم و ما خود دروازه ورود به جهانیم. من به واسطه ذهنیت خویش، به واسطه هستی تفسیرگر زندگی خاص خویش و از رهگذر همه راه های گوناگونی که در طریق آن ها من هستم، با هستی و جهان مشارکت دارم».^۱ از نظر نیچه چون انسان معنای واقعی خودش را از دست داده است پس باید بر مبنای حیوانیت او را تعریف کرد.^۲ وی معتقد است زندگی کردن در بین آدمیان بسیار خطرناک تر از زندگی در بین جانوران است.^۳

نیچه هستی را به گردویی پوچ و توخالی تشبیه می کند که باید انسان آن را ارزیابی کند و با این کار به هستی معنا می دهد. به این جهت او انسان را ارزیاب و عمل ارزیابی انسان را خلق معنا به شمار می آورد.^۴

نیچه تفسیرهای متعددی به جای تفسیر واحد از جهان ارائه می دهد و فهم حقیقت هستی را دروغ می داند و معتقد است عقل در شناسایی حقیقت ناکارآمد است از این رو او عملاً عقل و عقلانیت را از میدان معرفت بشری خارج می کند. وی در غروب بتان عقل را همانند پیرزنی زشت چهره معرفی می کند که دائماً انسان ها را فریب می دهد. یاسپرس دو دلیل را برای نقد عقل از نظر نیچه بیان می کند که اول این که هستی، هستی معقول نیست. دوم این که ما به وسیله عقل قادر نیستیم به هستی راه پیدا کنیم. از دیدگاه نیچه چون نمی توان هستی را به واسطه عقل شناخت و برای آن منشأ ثابتی در نظر گرفت، باید هستی را صیورورت نامند.^۵

۱. یاسپرس، نیچه، در آمدی به فهم فلسفه ورزی او، صص ۶۰۷-۶۰۸.

۲. نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۳۴.

۴. رضا زاده، «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فریدریش نیچه»، ص ۱۰.

۵. همان، ص ۵.

او معتقد است از آنجا که امکان شناخت حقیقت فی نفسه شیء نیست، بهتر است «اراده معطوف به قدرت» جایگزین اراده معطوف به حقیقت شود و همین اراده معطوف به قدرت است که سبب جوشش انسان می‌شود.^۱ چون نیچه سراسر هستی را پویا و سیورورت می‌داند، برای تکامل زندگی انسان اراده معطوف به قدرت را بهترین می‌داند و در این مورد می‌گوید: «تحمیل خصلت "بودن" به شدن، بالاترین خواست و "اراده معطوف به قدرت" است».^۲ مقصود وی از اراده، حقیقت وجود و عین مطلق است که تنها مختص انسان نبوده بلکه ذات همه موجودات را در بر می‌گیرد و منظور از قدرت در این جا، امری ورای اراده نیست که با تلاش کسب شود بلکه «اراده به قدرت» چیزی است که ملاک ارزش داورهای امور انسان قرار می‌گیرد.^۳ او با مطرح کردن اصل «اراده معطوف به قدرت» برای استعدادهای درونی انسان ارزش بی حد و حصری قائل می‌شود و آن را در «بشو، هر آن چه هستی» توصیه می‌کند.^۴

نقش خدا در معناداری زندگی

آیا اعتقاد به دین و خدا زندگی انسان را به سوی هدفمندی سوق می‌دهد و آیا اعتقادات دینی سبب خلق تفکر و اندیشه‌ای می‌شود که آدمی را از بیهودگی و پوچی رها می‌کند، در پاسخ به این سؤالات نظرات به طور کلی دو دیدگاه متضاد وجود دارد که به آن اشاره می‌کنیم:

دیدگاه اول: گروهی از فیلسوفان هستند که به معنای زندگی با رویکردی فراطبیعت‌گرا نظر دارند و اغلب معنای زندگی را پیرامون محور دین الهی شکل داده‌اند و معتقدند بدون دین زندگی انسان بی معنا می‌باشد. فیلسوفان نظریه‌پرداز در این حوزه،

۱. نیچه، چنین گفت زرتشت، صص ۱۲۴-۱۲۵.

۲. همو، خواست و اراده معطوف به قدرت، ص ۴۵۱.

۳. داوری اردکانی، رضا، فلسفه چیست، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ش، ص ۱۹۸.

۴. استرن، نیچه، ص ۱۱۹.

عامل اساسی معنای زندگی را دو مفهوم «خدا» و «جاودانگی» یا یکی از آن‌ها به‌شمار می‌آورند.

دیدگاه دوم: نظریه‌هایی که با در نظر گرفتن رویکردی طبیعت‌گرا یا سکولار در جست‌وجوی معیاری غیر دینی برای معنای زندگی انسان هستند. برخی از افراد این گروه هم‌چون برتراند راسل بر این باوراند که معیارهایی مثل اخلاقی زیستن، خدمت به هم‌نوع و رسیدن به قدرت و شهرت می‌تواند معنای مناسبی برای زندگی انسان باشد.^۱ علامه طباطبایی در گروه اول و فریدریش نیچه در گروه دوم جای می‌گیرند که در ادامه به نظرات آن‌ها پرداخته می‌شود.

خدا در فلسفه‌ی علامه طباطبایی

اندیشمندان مسلمان از جمله علامه طباطبایی معتقدند: انسان‌ها برای فرار از مسئولیت‌هایی که دین در زندگی اجتماعی و شخصی او قرار داده به بی‌معنایی زندگی تمایل پیدا می‌کنند. انسان مسئولیت‌پذیر، هیچ‌گاه خلقت عالم هستی و حیات انسانی را بی‌معنا، عبث و بی‌هدف نمی‌داند؛ به دلیل این‌که غایت‌بخشی، هدف اساسی دین است. «دین در زمینه پیوندی که میان زندگی اجتماعی انسان و پرستش خدای متعال داده است، در همه اعمال فردی و اجتماعی برای انسان مسئولیت‌خداایی ایجاد کرده، انسان را در همه حرکات و سکنات خود مسئول خدای متعال می‌داند»^۲ مسئولیت‌هایی که با تعهد به آن‌ها غایات و خیرات حکیمانه مورد نظر الهی قابل وصول است. دین قابل مقایسه با مقررات اجتماعی نمی‌باشد به سبب این‌که دین مجموعه‌ای از دستورات و عقاید اخلاقی و عملی بوده که خداوند به وسیله‌ی پیامبران برای هدایت انسان‌ها نازل

۱. بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاب، ۱۳۹۰ش، ص ۸۲.

۲. طباطبایی، محمدحسین، آموزش دین، تنظیم: سید مهدی آیت‌اللهی، قم، جهان‌آرا، ۱۳۷۹ش، ص ۷.

کرده است. شناخت این عقاید و عمل به دستورات باعث خوشبختی انسان در این جهان سعادتش در جهان دیگر می‌شود.^۱

یکی از صفات خدا حکمت می‌باشد که بیست بار در قرآن تکرار شده است؛ برای خدا، قرآن و انسان به کار رفته است ولی واژه حکیم که صد بار در قرآن به کار رفته است تنها به خدا و قرآن نسبت داده شده است. علامه طباطبایی با استفاده از صفت حکیم بودن خداوند معنای زندگی را اثبات کرده است که آن را به شکل استدلالی بیان می‌کنیم. مقدمه اول: خدا حکیم است. علامه در معنای حکیم بودن.^۲ خداوند عبارات

متعددی بیان کرده است که یکی آن‌ها این است که کارش بیهوده و گزاف نیست.^۳ مقدمه دوم: نظام تکوین خدا، هدفمند و غایتمند است؛ انسان نیز جزئی از این نظام می‌باشد، خداوند از یک طرف به انسان عقل داده که در کارکرد نظری اش معناداری را کشف کند و از سویی دیگر به واسطه نظام تشریح انسان را هدایت کرده است. مسئولیت انسان با توجه به دو عنایت الهی یعنی عقل و انبیاء تعریف می‌شود و چون نظام تکوین و تشریح هماهنگ است و نظام تشریح منطبق بر تکوین و نیازهای واقعی می‌باشد نه عواطف و میل این و آن. پس خدا اولاً آزادی و اختیار و قدرت انتخاب آگاهانه و ثانیاً عقل عملی داده که انسان این معناداری را در زندگی خود تحقق و جاری کند و عملش را با نظام تکوین و تشریح هماهنگ کند. علامه بنا بر آیات ۳۰ روم می‌گوید درک حسنات و سنات را خداوند در فطرت آدمی سرشته و به او الهام کرده اما به استناد آیات ۲۶۹ بقره و ۱۳ غافر درک درست این الهامات منوط به صحت علوم عقلی کلی (بدیهیات نظری) و صحت این علوم را فرع بر سلامت فطرت دانسته که تقوا شرط اساسی آن است.^۴

از نظر علامه دین در سه بخش عقاید، اخلاق و عمل می‌باشد که در قسم اول با

۱. همان، ص ۹.

۲. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، صص ۳۶۸، ۳۷۷؛ ج ۳، صص ۹۶، ۲۱۲، ۲۲۸؛ ج ۱۴، ص ۲۶۸.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۲.

۴. همان، صص ۳۱۱-۳۱۲.

مراجعه به عقل، متوجه می‌شویم که این نظام هستی با همه پیچیدگی‌ها و راز و رمزهایش تصادفی به وجود نیامده است و حتما دارای آفریننده‌ای است که آن را عبث و بیهوده نیافریده است. در بخش دوم یعنی اخلاق، دین به ما یاد می‌دهد که در زندگی صفات پسندیده را انتخاب کنیم و خصلت‌های نیکو مثل: خیرخواهی، مهربانی، خشرویی و... را به کار گیریم. و در بخش عملی، دین از ما می‌خواهد که در زندگی اعمال صالح و خیر انجام دهیم و از کارهای فاسد پرهیز کنیم و این دستورات را دین آورده و انسان را دعوت به آن می‌کند. پس پذیرش و رعایت آن‌ها وسیله سعادت و خوشبختی انسان است؛ زیرا سعادت جز این معنی ندارد.^۱ جامعیت دین و در برگرفتن تمام ابعاد زندگی بهترین دلیل بر هدفمندی و معناداری زندگی می‌باشد.

از آن‌جا که تمدن مدرن بیش از حد به نیازهای مادی و دنیوی انسان توجه می‌کند و زندگی اخروی و معنوی انسان مورد غفلت واقع شده به همین سبب خوشبختی و سعادت در دنیای امروز گم شده است. اسلام به‌عنوان کامل‌ترین و جامع‌ترین دینی که از طرف خداوند توسط آخرین نبی برای بشر ارسال شده است که هماهنگ با سرشت و فطرت بشر بوده و برای نیازهای ثابت زندگی بشر، احکام فقهی ثابت و برای نیازهای نیازهای متغیر احکام فقهی متغیر پیش‌بینی کرده است.^۲ بنابراین هر فردی باید هدف زندگی خودش را در راستای آموزه‌های دینی سامان دهد یعنی هدف‌های جزئی و مقطعی را با هدف نهایی معین شده در آموزه‌های دینی هم جهت کند. علامه با توجه به آیات قرآنی و آموزه‌های دینی مهم‌ترین هدف که وصول به آن سعادت است تقرب به خدا می‌داند و سایر موارد ذکر شده در قرآن هم‌چون آزمایش، عبودیت و پرستش وسیله یا اهداف تبعی و واسطه‌ای هستند.^۳

۱. علامه طباطبایی، آموزش دین، صص ۱۰-۱۱.

۲. همان، صص ۹۴-۱۰۵.

۳. همو، شیعه در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش، صص ۱۹۸-۲۰۰.

خدا در فلسفه نیچه

اگرستانسیالیست‌ها خود به دو گروه تقسیم می‌شوند برخی از آن‌ها هم‌چون سارتر و نیچه سرمنشأ اصالت انسان را تلاقی آگاهی انسان با عالم خارج و برخورد پدیدارشناسانه با آن می‌دانند و نقشی برای دین در زندگی انسان قائل نیستند. گروه دوم مثل کی‌یر کگور جنبه‌ی روحانی انسان را مورد توجه قرار می‌دهد و مهم‌ترین مرحله‌ی زندگی انسان را مرحله‌ی ایمانی به‌شمار می‌آورد.^۱ و معتقد است وجود خدا در زندگی سبب معناداری زندگی می‌شود.

یکی از کلیدی‌ترین قطعات فلسفی نیچه قطعه «مرگ خدا» است که نقش مؤثری در فهم تفکر فلسفی او دارد وی از دل ایده‌ی «مرگ خدا» ایده‌های نو مثل «ابر انسان»، «بازگشت ابدی» و «اراده معطوف به قدرت» را خلق می‌کند و ارزش‌گذاری دوباره ارزش‌ها را بیان می‌کند و معنای زندگی را در راستای تلاش و کوشش زندگی زمینی بیان می‌کند وی ایده خدا را یک ایده غیرقابل باور و تاریخی به حساب می‌آورد و معتقد است هستی به‌خودی خود معنا و هدف و ارزشی ندارد بلکه ما انسان‌ها هستیم که معطوف به زندگی زمینی آن را معنادار می‌کنیم.

نیچه عامل تحقیر و پستی انسان را دین می‌داند به سبب این‌که دین آدمی را در ارزش‌های محدودی، منحصر می‌کند. از نظر وی هرچه که انسان دین‌دارتر باشد، ناتوان و ضعیف‌تر خواهد بود؛ او رشد دین و دین‌داری را باعث تضعیف اراده و اختیار انسان و عاملی برای ترس و توهم بشر به‌شمار می‌آورد.^۲ نیچه معتقد است چون انسان نسبت به هستی و زندگی بدبین است ناگزیر است دین را وضع و جعل کند تا قادر به تحمل زندگی باشد.^۳ وی دین و خدا را مایه تباهی زندگی انسان می‌داند و خدا پرستی را هم‌چون نیستی

۱. ژان وال، روز، ورنو، پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۲.

۲. نیچه، خواست و اراده معطوف به قدرت، صص ۳۱۹-۳۲۱.

۳. همان، صص ۱۲۹-۱۳۰.

خواهی به حساب می‌آورد.^۱

در نظر نیچه خدا برابر با عالم غیب است.^۲ و مبنایی‌ترین ارزش یک جامعه که ایمان به خداست، امروزه کم‌رنگ شده است؛ با این اتفاق بزرگ، سردرگمی و بی‌معنایی همه جا رواج پیدا کرده است. وی بی‌ایمانی انسان را در تعبیر «خدا مرده است» به‌کار می‌برد و به سرزنش آن‌ها می‌پردازد. او در اثر حکمت شادان خبر مرگ خدا را از زبان یک دیوانه این‌گونه می‌گوید: «... اینک به شما خواهم گفت خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم؛ ما همه قاتل او هستیم ... خدا مرد! خدا مرده است! ما او را کشتیم! و ما قاتلان چگونه می‌خواهیم خود را تسلی دهیم! کارد ما به خون مقدس‌ترین و مقتدرترین موجودی که تا به امروز در دنیا وجود داشت، آغشته شد».^۳ بدین ترتیب نیچه به‌طور کلی خدا را از صحنه زندگی بشر کنار زد و نتوانست خدای تمام‌عیاری جایگزین آن قرار دهد.^۴ بنابراین نیچه بر این باور است که معنای زندگی باید از حد و مرز معنای دینی عبور کند و هیچ مانعی بر سر راه تحقق استعدادهای درونی انسان‌ها قرار نگیرد. نقدی که می‌توان بر نیچه داشت این است که اگر انسان بی‌بهره از اندیشه‌های ماوراء الطبیعی باشد حیاتش جمادی است یعنی انسان بدون داشتن ذاتی که جامع کمالات مطلق و پشتیبان همه امور معنوی و مادی است حیاتش جمادی می‌شود و نیچه با اعلام مرگ خدا ریشه ماوراء الطبیعی را قطع کرده است به همین سبب است که اندیشه‌های او ضد ماورائی هستند. اگر انسان مرگ خدا را باور کند و خدا را شاهد و ناظر اعمال خود نبیند ممکن است هر کار غیراخلاقی از او سر بزند به قول داستایوسفکی «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز می‌شود».

۱. نیچه، چنین گفت زرتشت، صص ۱۰۴-۱۱۶.

۲. داوری، فلسفه چیست، ص ۲۱۰.

۳. نیچه، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران، نیل، ۱۳۷۷ش، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۴. خسروپناه، عبدالحسین، تاریخ فلسفه غرب، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۴۱.

از نظر علامه از آن جا که انسان مادی، سعادت مادی را سعادت و نعمت واقعی می‌پندارد و اعتنایی به سعادت واقعی که سعادت روح است ندارد متخلق به اخلاق الهی نشده و بهره‌ای از آداب خداوند نبرده است؛ این افراد چون خدا را قدرت مطلق به حساب نیاوردند در جست‌وجوی دستیابی به ثروت و مقام هستند. خواست قدرت نیچه حاکی از این تفکر می‌باشد که قدرت کامل را ابرانسان می‌داند و آن را جایگزین خدا کرده است. از نظر علامه چنین افرادی هر چند در جست‌وجوی نعمت و لذت هستند ولی چون آن را به دست آوردند لذت کامل نمی‌برند و سیراب نمی‌شوند چون دل خودشون را با ذکر خدا مطمئن نکرده‌اند بلکه به ذات ناقص مادی وابسته شده‌اند و بر آن‌ها تکیه کرده‌اند.

مقایسه‌ی دو فیلسوف

هر دو فیلسوف اکثر مردم را درگیر بی‌معنایی زندگی می‌دانند. علامه بر مبنای عقل و قرآن «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» مردم را درگیر بی‌معنایی و جلوه‌ای پوچ حیات می‌داند و با طرح بحث انسان فطری و انسان عادی آدمیان را از عادت به فطرت ارجاع می‌دهد، نیچه نیست برای خروج از این بی‌معنایی لزوم خلاف عادت را مطرح می‌کند.

هر دو معتقدند که برای خروج از عادات و معنادار زندگی نیاز به محرک و راهنما است با این تفاوت که علامه خدا و تفکر در فلسفه آفرینش را بهترین محرک ولی نیچه انسان و پشت پا زدن به ارزش‌های کهن را محرک می‌داند.

از نظر هر دو فیلسوف درست که بودن ما در عالم هستی به اختیار و انتخاب ما نیست اما معناداری یا بی‌معنایی زندگی به اختیار و انتخاب شخص بستگی دارد.

هر دو فیلسوف بر خودآگاهی انسان تأکید دارند و معتقدند که خودآگاهی انسان در گروه شناخت جسم، روح و اندیشه خود می‌باشد. علامه معتقد است انسان فعالانه و فطرتاً به سوی حق و دریافت کمال میل دارد ولی نیچه می‌گوید چون انسان معنای واقعی خودش را از دست داد است باید او را بر مبنای حیوانیت تعریف کرد و به امور فطری

انسان توجهی ندارد.

هر دو اندیشمند به مسئله انسان توجه خاص دارند و خواهان به کمال رسیدن انسان هستند و در این راه برای او حد یقفی قائل نیستند، در نظر علامه کمال انسان منوط به بازگشت مقصد اصلی دنیا یعنی خدا است که رسیدن به این هدف جزء از راهی که خدا در قرآن و روایات گفته امکان پذیر نیست ولی از آن جا که نیچه خدا را نفی می کند کمال انسان را تسلط کامل بر همین جهان مادی می داند که از راه اراده معطوف به قدرت به دست می آید.

نیچه انسان را معیار همه چیز می داند و بر این باور است که ابر انسان به واسطه‌ی اراده معطوف به قدرتش، قادر به هر کاری است نتیجه‌ی هم چون جهانی که انسان معیار همه چیز است این می شود که انسان و جهان او بدون محور و فاقد غایت و بی اعتبار می شوند اگر انسان خود را بنیاد همه هستی قرار دهد در این صورت انسان کانون سرگردان و بی اساس می شود و در دام نیهیلیسم می افتد.

از دیدگاه علامه مهم ترین عاملی که سبب معناداری زندگی می شود خدا و دین داری است که اعتقاد به وجود این دو علاوه بر این که سبب رعایت هنجارها و ناهنجاری های زندگی می شود بلکه به زندگی هم معنا می بخشد ولی نیچه دین را عامل بدبختی و مصیبت انسان ها می داند و معتقد است که دین ساخته تصور قشر ضعیف جامعه می باشد. هم چنین از نظر علامه انسان از مهم ترین پیکره های جهان خلقت است که همه آنها در فطرت یکسان بوده وقتی انسان به درون خودش رجوع می کند میل به بقاء و جاودانگی را متوجه می شود که یکی از اهداف و مهم ترین هدف زندگی می باشد از دیدگاه ایشان انسان هدف از خلقت انسان، آزمایش، پرستش و عبادت، معرفت خدا و تقرب می باشد. ولی زندگی معنادار از نظر نیچه با حیات معنادار از دیدگاه علامه کاملاً متفاوت است از دیدگاه نیچه معنای که بشر تاکنون به زندگی بخشیده است معنایی زاهدانه می باشد. از نظر او انسان ها قادر است رنج و سختی های معنادار را تحمل کنند.

آن‌ها آرمان زاهدانه را جهت معنادار کردن مصیبت‌ها و رنج‌هایشان پرورش دادند تا از طریق معناداری قادر به تحمل رنج‌ها و سختی‌هایشان باشند. به این شکل که انسان رنج‌های بشری را نتیجه گناهی می‌دانست که گریبانش را گرفته است و برای این‌که از رنج و گناه رهایی یابد زندگی زاهد مآبانه‌ای را انتخاب کرد. وی این نوع معنا تراشی را نادرست دانسته به سبب این‌که از نظر او آرمان زهد تنها پشت پا زدن به زندگی زمینی و اشتیاق به مرگ و تنفر از شادی و زیبایی و حواس را برای انسان به بار می‌آورد.^۱ نیچه مدافع بشریتی است که خواهان زمینی شدن هستند نه آسمانی شدن. وی در کتاب چنین گفت زرتشت می‌گوید: «برادران! شما را سوگند می‌دهم به زمین وفادار بمانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابر زمینی سخن می‌گویند. اینان زهر پالایند؛ چه خود دانند یا ندانند... ای دوست! به شرفم سوگند... نه شیطانی در کار است و نه دوزخی...»^۲ پس نیچه معنای زندگی را در قالب زندگی حسی و غرایز حیوانی جست‌وجو می‌کند و امیدهای آسمانی را خیال می‌داند و به سوی آسمانی نظری نمی‌افکند.

بر اساس مبانی فکری علامه، چون خداوند حکیم هست و هیچ کار لغو و بیهوده‌ای را انجام نمی‌دهد؛ عالم هستی دارای هدف و غایت می‌باشد. پس هدف و غایت داشتن جهان مستلزم آن است تا جهان علت فاعلی و غایی داشته باشد ولی از نظر نیچه، انسان قادر به فهم حقیقت هستی نمی‌باشد و معتقد است عالم هستی نه تنها هیچ آغاز و انجامی ندارد و معقول نمی‌باشد بلکه زندگی و هستی انسان بدون معنا است هرچند که می‌گوید باید به استقبال زندگی رفت و ارزیابی خود به آن معنا بخشید.

۱. نیچه، تبارشناسی اخلاق، صص ۲۱۳-۲۱۴.

۲. همو، چنین گفت زرتشت، صص ۲۲-۲۹.

نتیجه

علامه طباطبایی و فردریش نیچه از فیلسوفانی هستند که بحران معنویت جامعه را بیش از هم عصران خود درک کرده و معتقدند انسان معاصر در اثر این بی‌معنایی دچار تشنگی و سردرگمی شده است بر این اساس هر دو فیلسوف کوشیده‌اند که با ارائه دیدگاه خود، انسان را از این بحران نجات دهند هرچند که در دو فضای متفاوت اندیشیده‌اند و دو طریق مختلف ارائه داده‌اند ولی هر دو نقطه آغاز جست‌وجوی معنای زندگی را «شناخت هویت خود» دانسته و بر آن باور بودند تا زمانی که انسان نسبت به هویت خودش و خواسته‌هایش آگاهی نداشته باشد قادر به درک واقعی معنای زندگی نیست؛ هر یک از این دو، تفسیر متفاوتی از معنای زندگی و عواملی که سبب معنا به زندگی می‌شود ارائه دادند.

از نظر علامه، معنا داشتن زندگی یعنی هدف داشتن و بی‌معنایی یعنی بی‌هدف بودن است ولی نیچه معنی زندگی را ارزش داشتن و بی‌معنایی را به‌منزله بی‌ارزش بودن می‌دانست.

تفکر علامه درباره معنی زندگی ریشه در وحی الهی و آیات قرآنی دارد و معتقد است که چون انسان ماده‌گرا تنها سعادت مادی را سعادت و نعمت واقعی می‌داند و توجهی به سعادت روحی و معنوی انسان ندارد به اخلاق الهی متخلق نشده است و بی‌بهره از آداب الهی هستند این افراد چون خدا را قدرت مطلق به حساب نمی‌آورند در تلاش برای به‌دست آوردن قدرت و شهرت و ثروت هستند و خواست قدرت نیچه حاصل این نوع تفکر است که قدرت کامل را در ابرانسان می‌داند که جایگزین خدا کرده است. از نظر علامه افرادی که چنین باوری دارند هر چند در پی کسب لذات و نعمات کامل هستند ولی زمانی که به مطلوب دست می‌یابند لذت کاملی نمی‌برند و سیراب نمی‌شوند چون به لذا ید ناقص مادی دل‌بسته شده‌اند و دل خود را به ذکر خدا مطمئن نکرده‌اند.

منابع

- استرن، ج.پ، نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳ش.
- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاب، ۱۳۹۰ش.
- خسروپناه، عبدالحسین، تاریخ فلسفه غرب، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
- داوری اردکانی، رضا، فلسفه چیست؟، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ش.
- رضازاده، «حسن و محمدرضا رحمانی اصل، مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فردریش نیچه»، انسان پژوهی دینی، ش ۳۰، پاییز وزمستان ۱۳۹۲.
- ژان وال، روژه، ورنو، پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ش.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
- همو، طریق عرفان یارساله الولایه، ترجمه صادق حسن زاده، قم، انتشارات بکاء، ۱۳۸۳ش.
- همو، شیعه در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
- همو، شیعه، مجموعه مذاکرات و مکاتبات پروفیسور کرین با علامه طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
- همو، المیزان فی تفسیر المیزان، قم، چاپ دوم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ش.
- همو، معنویت تشیع، چاپ دوم، قم، انتشارات تشیع، ۱۳۸۵ش.
- همو، آموزش دین، تنظیم: سید مهدی آیت اللهی، قم، نشر جهان آرا، ۱۳۷۹ش.
- ملکیان، مصطفی، مهر ماندگار، چاپ دوم، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۹ش.
- نیچه، فردریش، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۷ش.
- همو، حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران، انتشارات، نیل، ۱۳۷۷ش.
- همو، چنین گفت زرتشت، کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۶ش.
- همو، انسان مصلوب (آنک انسان)، ترجمه رویا منجم، چاپ دوم، تهران، انتشارات مس، ۱۳۸۱ش.

همو، خواست و اراده معطوف به قدرت، ترجمه انگلیسی: والتر کوفمان و آر.جی. هالینگدل، ترجمه فارسی: رؤیا منجم، تهران، انتشارات مس، ۱۳۷۷ش.

والتر، تی، استیس، «در بی معنایی معنا هست»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، بهار و تابستان ۱۳۸۲.

پاسپرس، کارل، نیچه، درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ش.

یونگ، کارل گوستاو، سمینار یونگ درباره زرتشت نیچه، ترجمه سپیده حبیب، ویرایش و خلاصه جیمز ل. جرت، تهران.

Heidgger, M., *Neitzsche*, Tran. David Farrel Krell, Vol.4, San Francisco, 1987.

Metz, Th., "Meaning of Life", *Metaphysics Research Lab*, CSL, Stanford University. From <http://Stanford Encyclopedia of Philosophy>, 2007.

Idem, "The Concept of a Meaningful Life", *American philosophical Quarterly*, No.38, 2001.

فصل‌گرایی و دیدگاه پیش‌فرض جهت تبیین تجربه‌ی بصری^۱

فراز عطار^۲

دانشجوی دکتری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

بنا به استدلال مارتین، فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض جهت تبیین تجربه‌ی بصری است. فصل‌گرایی در این استدلال، بر مفهوم تمیزناپذیری استوار است: یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است اگر و تنها اگر در خلال درون‌نگری از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. در نتیجه‌ی این استدلال نظریه‌های نوع مشترک به لحاظ معرفت‌شناختی غیرمحافظة‌کار هستند؛ چراکه به یک اصل معرفت-شناختی اساسی متعهد هستند. پس فصل‌گرایی، که به لحاظ معرفت‌شناختی محافظه‌کار است (به این اصل ملزم نیست)، دیدگاه پیش‌فرض است. به این استدلال نقدهایی وارد شده است. بنا به نقد اصلی، شرط تمیزناپذیری نه شرط لازم و نه شرط کافی برای تجربه‌ی بصری است. من به این نقد اصلی و نیز نقدهای دیگر خواهم پرداخت. با بررسی انتقادی آن‌ها و نیز پاسخ‌های مارتین، از این ادعا دفاع می‌کنم که استدلال مارتین در دفاع از ایده‌ی «فصل‌گرایی به مثابه‌ی دیدگاه پیش‌فرض» ناموفق است. یکی از دلایل اصلی برای این ادعا آن است که پاسخ‌های مارتین به نقد اصلی روشن و موجّه نیستند. پس تا زمان رفع ابهامات نمی‌توان تمیزناپذیری را شرط تجربه‌ی بصری دانست. هم‌چنین توضیح می‌دهم که استدلال مارتین، حتی اگر معتبر باشد، تنها نتیجه می‌دهد که نظریه‌های نوع مشترک دیدگاه پیش‌فرض نیستند، نه این‌که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است. برای آن‌که این استدلال به نتیجه‌ی دلخواه مارتین برسد، باید گام‌های دیگری برداشته شود. بنا به یک گام، باید نشان داده شود که دیدگاه دیگری نمی‌تواند دیدگاه پیش‌فرض باشد. نشان می‌دهم که تردیدهای قابل‌ملاحظه‌ای در این خصوص وجود دارد. به علاوه استدلال می‌کنم که فصل‌گرایی مبتنی بر مفهوم ترکیب فصلی متفاوت از فصل‌گرایی مبتنی بر مفهوم تمیزناپذیری است. این فصل‌گرایی متفاوت خود می‌تواند گزینه‌ای جایگزین برای دیدگاه پیش-فرض باشد.

کلیدواژه‌ها: تجربه‌ی بصری، فصل‌گرایی، دیدگاه پیش‌فرض، محافظه‌کاری معرفت‌شناختی، تمیزناپذیری.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۶/۳؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک: farazattar.attar@gmail.com

مقدمه

مارتین^۱ استدلال کرده است که فصل‌گرایی^۲ دیدگاه پیش‌فرض^۳ جهت تبیین تجربه‌ی بصری^۴ است.^۵ ابتدا توضیحی مختصر درباره‌ی این‌که منظور از دیدگاه پیش‌فرض و فصل‌گرایی چیست، داده می‌شود؛ سپس به فصل‌گرایی به‌مثابه‌ی دیدگاه پیش‌فرض می‌پردازیم. پس از این‌که طرح این ادعا روشن شد، استدلال مارتین در دفاع از این ادعا تبیین می‌شود. در ادامه برخی از نقدها را به این استدلال مرور، و در نهایت با بررسی انتقادی این نقدها سعی بر آن است یک جمع‌بندی انتقادی از وضعیت ادعای مارتین ارائه شود. به بیان روشن‌تر، مشخص شود که آیا فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است یا خیر؟

دیدگاه پیش‌فرض آن دیدگاهی است که یک نظریه از چشم‌انداز آن شروع به توضیح یک پدیده می‌کند. به بیان دیگر، دیدگاه پیش‌فرض نقطه‌ی عزیمت یک نظریه است. نظریه‌های با دیدگاه‌های پیش‌فرض متفاوت، ممکن است مسیرهای متفاوتی را جهت تبیین تجربه‌ی بصری پی بگیرند. با این حال هم‌چنین ممکن است که به‌رغم این تفاوت، به نتایج مشابه‌ای برسند. اساساً ممکن است که دو نظریه با دو دیدگاه پیش‌فرض ناسازگار، در نهایت به تبیین یکسانی از یک پدیده برسند؛ چرا که ممکن است یک یا هر دوی این نظریه‌ها در فرآیند تبیین مجبور به اصلاح یا حتی کنار گذاشتن بخشی از دیدگاه پیش‌فرض خود شوند.

اما چرا تعیین دیدگاه پیش‌فرض مناسب باید برای یک نظریه مهم باشد؟ چرا

1. Martin

2. Disjunctivism

3. Default view

4. Visual Experience

۵. با به کار بردن «تجربه‌ی بصری» یا «تجربه‌ی ادراک بصری» (Visual Perceptual Experience)

مفهومی کلی‌تر از ادراک بصری مطابق با واقع (Veridical Visual Perception) مد نظر است. این

مفهوم کلی‌تر هم‌چنین شامل مواردی است که تجربه‌ی بصری در دیدن جهان آن گونه که هست، توفیق نمی‌یابد.

هنگامی که یک نظریه می‌تواند در ادامه دیدگاه پیش‌فرض خود را تصحیح کند، ملزم به تشخیص دیدگاه پیش‌فرض درست است؟ اگر در نظر بگیریم که این پرسش‌ها معطوف به تجربه‌ی بصری هستند، آنگاه به نظر می‌توان به آن‌ها به دو صورت پاسخ داد. پاسخ اول آن است که دیدگاه پیش‌فرض در خصوص تجربه‌ی بصری باید به شهود متعارف ما از تجربه نزدیک باشد. از این رو، انتخاب دیدگاه پیش‌فرض مناسب سبب می‌شود تا نظریه بیش‌تر منطبق با شهود متعارف باشد. این امر مزیتی برای یک نظریه‌ی ادراک بصری است؛ چرا که به‌طور عمده این گونه انگاشته می‌شود که ما شهودی غنی از تجربه‌ی بصری خود داریم و یک نظریه‌ی صادق درباره‌ی ادراک بصری با شهود متعارف سازگار است. پاسخ دوم آن است که با اتخاذ یک دیدگاه پیش‌فرض، در عمل خود را ملزم به فرض‌ها یا پیش‌فرض‌هایی می‌کنیم. حال اگر این دیدگاه پیش‌فرض درست باشد، آنگاه نیازی به توجیه یا استدلال برای فرض‌های خود نداریم. بلکه نظریه‌ای که با آن مخالف است، باید برای رد آن استدلال کند.

بنابراین دیدگاه پیش‌فرض را می‌توان دیدگاهی دانست که گزاره‌های مناقشه‌برانگیز کم‌تری دارد. هرچه کم‌تر نیاز باشد تا برای اثبات ادعاهای یک دیدگاه اقدام شود، این دیدگاه گزینه‌ی مناسب‌تری برای انتخاب به عنوان دیدگاه پیش‌فرض است. دیدگاه پیش‌فرض می‌تواند نظریه‌ای حداقلی باشد که ادعاهای آن به‌طور عمده مورد توافق همگان است. این نظریه ادعاهایی کم‌تر سرکش یا افراطی دارد. در این راستا هر نظریه‌ای که ادعایی خلاف دیدگاه پیش‌فرض داشته باشد، باید آن را توجیه کند.

توضیحی کوتاه در مورد فصل‌گرایی این‌که: بنا بر فصل‌گرایی، تجربه‌ی ادراک بصری مطابق با واقع از نوع بنیادین مشابه با تجربه‌های بد نیست.^۱ منظور از تجربه‌های

۱. بنا به بیان مصطلح، فصل‌گرایی «فرض نوع مشترک» (Common Kind Assumption) را نمی‌پذیرد. فرض نوع مشترک، یعنی «هر نوع رویداد ذهنی‌ای که رخ می‌دهد وقتی یک شخص در حال ادراک مطابق با واقع یک منظره است [...] همان نوع رویداد می‌تواند رخ دهد خواه شخص در حال ادراک باشد خواه نه».

بد آن تجربه‌هایی است که پدیدارشناسی مشابه‌ای با تجربه‌ی ادراک بصری مطابق با واقع (یا تجربه‌ی خوب) دارند، اما اوضاع امور آن گونه که سوژه می‌بیند، با واقعیت مطابقت ندارد. کژنمایی^۱ و توهم^۲ نمونه‌هایی از تجربه‌های بد هستند.^۳ بنابر نوعی از فصل‌گرایی، عین واقع در جهان خارج ماده‌ی تشکیل‌دهنده‌ی تجربه‌ی ادراک بصری است، در حالی که به طبع این ادعا برای توهم نمی‌تواند صادق باشد. این نوع از فصل‌گرایی به واقع‌گرایی ساده‌باورانه^۴ اعتقاد دارد.^۵ البته به گونه‌ای شایع فصل‌گرایی مترادف با واقع‌گرایی ساده‌باورانه انگاشته می‌شود. با این حال باید در نظر داشت که فصل‌گرایی بدون الزام به واقع‌گرایی ساده‌باورانه ممکن است. از چهره‌های مطرح فصل‌گرایی می‌توان به هینتون^۶، اسنودان^۷، مک‌داول^۸ و مارتین اشاره کرد.^۹ لازم به ذکر است که فصل‌گرایی انواع

Martin, M. G. F., "The Limits of Self-Awareness", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009b, pp.273-274.

1. Illusion

2. Hallucination

۳. در کژنمایی، اگر به نظر بیاید که O ویژگی P را دارد، در واقع O ویژگی P را ندارد؛ در حالی که در توهم اگر به نظر بیاید که O ویژگی P را دارد، در واقع اساساً O در جهان خارج وجود ندارد. البته باید به این نکته اشاره کرد بین فصل‌گرایان در خصوص این‌که تجربه‌ی بد شامل کژنمایی هست یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. برخی کژنمایی را نیز تا درجه‌ای یک تجربه‌ی خوب به شمار می‌آورند.

4. Naïve realism

۵. تعریف دقیق واقع‌گرایی ساده‌باورانه چنین است: «[...] دست‌کم بعضی از ایزوذهای حسی ما عرضیه‌ی (Presentation) واقعیت‌های مستقل از تجربه هستند. [...] واقعیت مستقل از ذهن می‌تواند ماده‌ی تجربه‌ی حسی را شکل دهد. [...] که تجربه‌ی حسی ما از جهان، دست‌کم بخشی از آن، غیربازنمودی است.»

Ibid, pp.272-273.

6. Hinton

7. Snowdon

8. McDowell

9. See: Hinton, J. M., *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press, 1973; Idem, "Visual Experiences", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2009; Snowdon, P., "Perception, Vision and

گوناگونی دارد که بعضاً با یکدیگر ناسازگارند.

فصل‌گرایی به مثابه‌ی دیدگاه پیش‌فرض

بنا به ادعای مارتین، فصل‌گرایی نسبت به نظریه‌های رقیب (یعنی نظریه‌های غیرفصل-گرایانه)^۱ بیش‌تر منطبق با دیدگاه متعارف در خصوص تجربه‌ی بصری است. طبق این

Causation”, in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009a; Ibid, “The Objects of Perceptual Experiences”, in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009b; McDowell, J., “Criteria, Defeasibility and Knowledge”, *Proceeding of the British Academy*, 68, 1982; Martin, M. G. F., “The Transparency of Experience”, *Mind & Language*, 17(4), 2002; Idem, “On Being Alienated”, in Gendler, T. & J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Idem, “The Reality of Appearances”, in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009a; Idem, “The Limits of Self-Awareness”.

۱. از جمله نظریه‌های رقیب (یا غیرفصل‌گرایانه) می‌توان به نظریه‌ی التفاتی (Intentional theory) و نظریه‌ی داده‌ی حسی (Sense-Datum Theory) اشاره کرد. نظریه‌ی التفاتی تجربه‌ی ادراک بصری را حالتی ذهنی می‌داند که ملتفت به یا درباره‌ی چیزی است. در این نظریه، محتوا (یا محتوای بازنمودی)، و نه عین واقع در جهان خارج، ماده‌ی تشکیل‌دهنده‌ی تجربه‌ی ادراک بصری است. تجربه‌ی بصری از طریق این محتوا معطوف به عین است. از آن‌جا که در این نظریه، تجربه‌ی ادراکی به نوعی جهان را بازنمایی می‌کند (اگرچه معطوف به یا درباره‌ی این بازنمایی نیست)، نظریه‌ی التفاتی گاه بازنمودگرایی (Representationalism) نیز نامیده می‌شود. در خصوص نظریه‌ی التفاتی می‌توان به عنوان نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

Searle, J., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Idem, *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2015; Siegel, *The Contents of Visual Experience*, New York, NY, Oxford University Press, 2010; Dretske, F., *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

دیدگاه، نقطه‌ی عزیمت هر نظریه‌ی ادراک بصری باید هم‌راستا با این باور متعارف باشد که تجربه‌ی ادراکی من رابطه‌ی مستقیم من با جهان خارج است: «[...] رویکرد فصل-گرایانه به ادراک حسی نقطه‌ی شروع مناسبی برای هر بحثی پیرامون ماهیت تجربه‌ی ادراکی است. کلید این رویکرد توسل آن به عبارت‌بندی ادعاهای مربوط به تجربه به صورت فصلی نیست، بلکه در عوض توسل به ایده‌ی تمیزناپذیری^۱ در توضیح ادعاهایی است که درباره‌ی تجربه می‌پذیریم. اندیشه‌ی اصلی آن است که ما ایده‌ی تجربه‌ی حسی را این گونه که هست، درک می‌کنیم، در تقابل با ادراک حسی از طریق تشخیص این‌که چیزهایی هست که ما نمی‌توانیم درباره‌ی خودمان تنها از طریق تأمل روی موقعیت خود دریابیم. [...] به‌طور کلی یک محافظه‌کاری^۲ [=فروتی] مناسب درباره‌ی آن‌چه شخص درباره‌ی حالت تجربه‌ای خود می‌داند، یک نقطه‌ی شروع مناسب برای نظریه‌پردازی درباره‌ی تجربه‌ی حسی است. هر نظریه‌ای که فراتر از این محافظه‌کاری گام بردارد و ادعاهایی اساسی^۳ درباره‌ی ویژگی‌هایی بکند که تجربه‌های حسی دارند، نیاز دارد که این

هم‌چنین نظریه‌ی داده‌ی حسی آن نظریه‌ای است که عین تجربه‌ی ادراک بصری را داده‌ی حسی در نظر می‌گیرد. بنا به آن، تجربه‌ی ادراک بصری همان ادراک داده‌های حسی است، نه ادراک اشیاء خارجی‌ای که به‌طور متعارف متعلق ادراک بصری قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، این نظریه «S به‌طور بصری O را درک می‌کند» را به صورت «S داده‌ی حسی D را دریافت یا درک می‌کند» تحلیل می‌کند. در این صورت‌بندی، داده‌ی حسی به‌طور عمده موجودی غیرفیزیکی دانسته می‌شود که وجودش وابسته به یک سوژه‌ی منحصره‌فرد است. هم‌اکنون این نظریه طرفداران کمی دارد، با این حال هم‌چنان می‌توان نمونه‌های متأخری را از این نظریه یافت.

Jackson, F., *Perception: A Representative Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Lowe, E. J., "Experience and its Objects", in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Robinson, H., *Perception*, London, Routledge, 1994.

1. Indiscriminability
2. Modesty
3. Substantive

سرکشی^۱ را توجیه کند.^۲

در این نقل قول از مارتین، مفاهیم کلیدی این ادعا که «فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض برای تجربه‌ی بصری است» نمود می‌یابد: تمیزناپذیری، محافظه‌کاری و ادعاهای اساسی (یا به بیان دقیق‌تر، ادعاهای معرفت‌شناختی اساسی). مارتین با استفاده از این مفاهیم استدلال می‌کند که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است. این استدلال به‌طور خلاصه چنین است: فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض برای تبیین تجربه‌ی ادراک بصری است؛ چراکه این نظریه به نسبت نظریه‌های غیرفصل‌گرا محافظه‌کارتر است، یعنی به نسبت این نظریه‌های ادعاهای معرفت‌شناختی اساسی کم‌تری در خصوص قدرت تشخیص سوژه درباره‌ی تجربه‌ی خود دارد. بنابراین هر نظریه‌ای درباره‌ی تجربه‌ی بصری باید از فصل‌گرایی شروع کند.

استدلال مارتین در دفاع از این که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است

چنان‌که بیان شد یکی از مفاهیم کلیدی استدلال مارتین، تمیزناپذیری است. به بیانی روشن‌تر: تصور کنید که من یک درخت را با برگ‌های سبزرنگ پیش‌روی خود می‌بینم. هم‌چنین در نظر بگیرید که این تجربه‌ی بصری من مطابق با واقع است. به این ترتیب، در جهان خارج نیز درختی با برگ‌های سبزرنگ پیش‌رویم است. با این حال علی‌الأصول ممکن است که من همین تجربه‌ی بصری را داشته باشم، در حالی که هیچ درختی پیش‌رویم نباشد و نیز من از طریق درون‌نگری^۳ نتوانم تشخیص بدهم که این تجربه‌ی من متفاوت از آن تجربه‌ی مطابق با واقع است.^۴ این تجربه‌ی علی‌الأصول ممکن نمونه‌ای از

1. Boldness

2. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.272.

3. Introspection

۴. توضیحی در خصوص «درون‌نگری» این‌که: بنا به یک تعبیر در سنت فلسفی، درون‌نگری خود یک ادراک حسی تنها از نوع درونی است (این تعبیر هم‌سو با واژه‌شناسی این کلمه نیز هست: نگاه کردن به درون). با این حال درون‌نگری به‌کاررفته در این مقاله و نیز ادبیات این موضوع ملزم این تعبیر نیست. درون‌نگری در این جا تنها

یک توهم کامل^۱ است. توهم کامل تجربه‌ای است که از تجربه‌ی بصری مطابق با واقع تمیزناپذیر است، با این حال، برخلاف تجربه‌ی بصری مطابق با واقع، در آن هیچ ارتباط ادراکی با جهان خارج برقرار نمی‌شود.

با این تعریف از تمیزناپذیری^۲، بگذارید نگاهی به مفهوم تجربه‌ی بصری بیندازیم. مارتین تعریفی از این مفهوم ارائه می‌کند که به نظر طرفداران فرض نوع مشترک به آن معتقدند: «یک تجربه‌ی ادراکی نوعی رویداد است که ویژگی‌های متمایز خاص E_1 تا E_n را دارد. برای آن که این رویداد یک تجربه باشد، نه تنها داشتن این ویژگی‌ها ضروری و کافی است، بلکه، به علاوه، داشتن آن‌ها باید توسط سوژه‌ی تجربه قابل درون‌نگری باشد»^۳. حال مورد توهم کامل را در نظر بگیرید. در این مورد، سوژه هم وجود ویژگی‌های E_1 تا E_n را تشخیص می‌دهد و هم تشخیص این ویژگی‌ها، از آن‌جا که از طریق درون‌نگری است، مستقل از آن است که این رویداد یک ادراک بصری است یا نه. بنابراین بنا به دیدگاه طرفداران فرض نوع مشترک، سوژه‌ی توهم کامل هم این توانایی را دارد که نشانه‌های یک تجربه را تشخیص دهد و هم این‌که تشخیص او مستقل از شرایط ادراک است. بنابراین، «[...] این نظریه‌های، هنگامی که می‌خواهند توضیح دهند که چگونه به داشتن مفهوم تجربه‌ی حسی قابل به‌کارگیری از چشم‌انداز اول شخص رسیده‌اند، در اوصاف توانایی‌های معرفت‌شناختی سوژه‌ها غیرمحافظه‌کار هستند»^۴.

به تأمل متعارف اول‌شخص سوژه‌ی تجربه نسبت به تجربه‌ی خود اشاره دارد. آنچه شخص از طریق درون‌نگری کسب می‌کند، بی‌نیاز از واسطه‌های معرفتی مانند استنتاج از وقایع بیرونی است؛ گویی شخص به یافته‌های درون‌نگری خود بی‌واسطه آگاه است. در این تعبیر ضروری نیست که شخص به طور واقعی به یافته‌های درونی «نگاه کند».

1. Perfect hallucination

۲. تعریفی که مارتین از تمیزناپذیری ارائه می‌کند، چنین است: «یک موقعیت از موقعیت دیگر تمیزناپذیر است اگر برای سوژه ممکن نباشد که بداند این دو موقعیت در نوع متمایز هستند».

Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.283.

3. Ibid, p.280.

4. Ibid.

در برابر این دیدگاه غیرمحافظة‌کار^۱، مارتین دیدگاه محافظه‌کار^۲ یا حداقلی^۳ را معرفی می‌کند: یک رویداد برای آن که یک تجربه‌ی بصری لحاظ شود، به برآورده شدن شرطی اضافه نیاز ندارد؛ به‌طور مشخص نیاز ندارد تا این رویداد ویژگی‌های خاصی را داشته باشد و سوژه آن‌ها را تشخیص دهد. بلکه یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است، اگر و تنها اگر سوژه نتواند آن را در خلال درون‌نگری از یک ادراک بصری مطابق با واقع تمیز دهد. به بیان دیگر، همین که سوژه نتواند از طریق درون‌نگری تشخیص دهد که این رویداد یک تجربه‌ی ادراک بصری مطابق با واقع نیست، لازم و کافی است تا این رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد، خواه این رویداد در واقع یک ادراک بصری مطابق با واقع باشد، خواه یک کژنمایی باشد یا خواه یک توهم. این تعریف از تجربه‌ی بصری محافظه‌کار است؛ چرا که موضعی متواضعانه نسبت به توانایی‌هایی معرفتی سوژه اتخاذ می‌کند. بنا نیست تا سوژه مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را در این رویداد تشخیص دهد، بلکه همین که نتواند آن را از یک تجربه‌ی مطابق با واقع تمیز دهد، کافی است. به این ترتیب، در خصوص توهم کامل دیگر نیاز نیست تا سوژه هنگام توهم تا این اندازه به لحاظ معرفتی توانا باشد تا ویژگی‌های معینی را در این رویداد تشخیص دهد؛ بلکه همین که توهم کامل از تجربه‌ی ادراک بصری مطابق با واقع نظیرش تمیزناپذیر است، برای آن که توهم کامل یک تجربه‌ی بصری باشد، کفایت می‌کند. پس با این دیدگاه محافظه‌کار، هم تجربه‌ی بصری بودن توهم کامل حفظ می‌شود و هم در قابلیت‌های معرفت‌شناختی سوژه‌ی توهم زیاده‌روی نمی‌شود.

تعریف مارتین از این دیدگاه محافظه‌کار یا حداقلی از تجربه‌ی بصری، در این نقل قول بسیار مورد استناد یافت می‌شود: «ما نیاز نداریم تا به دنبال مشخصات اضافه‌ای بگردیم تا به واسطه‌ی آن یک رویداد را یک تجربه از یک منظره از خیابان به‌شمار آوریم،

-
1. Immodest view
 2. Modest view
 3. Minimal

بلکه در عوض چیزی را به سادگی یک تجربه در نظر می‌گیریم که از ادراک حسی از آن منظره از خیابان تمیزناپذیر باشد. مطابق با این مفهوم، به هیچ چیز دیگری نیاز نیست تا چیزی یک تجربه باشد، به جز آن که این شرط معرفت‌شناختی را ارضاء کند. به جای این‌که به این [مفهوم غیرمحافظه‌کار] متوسل شویم که یک رویداد برای آن‌که تجربه باشد باید یک شرط اساسی^۱ را برآورده کند و افزون بر این به خود توانایی‌های شناختی‌ای را متّصف کنیم تا حضور این شرط اساسی را تشخیص دهیم، این [مفهوم محافظه‌کار] بر محدودیت‌های توانایی تشخیص و محدودیت‌های خودآگاهی^۲ تأکید می‌کند: یک رویداد یک تجربه از یک منظره از خیابان است تنها در موردی که از طریق درون‌نگری نتوان آن را از یک ادراک مطابق با واقع از آن خیابان به مثابه‌ی آن خیابان جدا کرد.^۳

به نظر مارتین، دیدگاه محافظه‌کار همه‌ی مواردی را که دیدگاه غیرمحافظه‌کار یک تجربه‌ی بصری لحاظ می‌کند، پوشش می‌دهد. از نظر دیدگاه غیرمحافظه‌کار هر رویدادی که ویژگی‌های E_1 تا E_n را داشته باشد، خواه ادراکی باشد خواه نه، یک تجربه‌ی بصری است. حال ادعا این است که دیدگاه محافظه‌کار نیز این رویداد را یک تجربه‌ی بصری به‌شمار می‌آورد. برای این ادعا می‌توان این‌گونه استدلال کرد: یک رویداد دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n یا ادراک مطابق با واقع است یا با واقع مغایرت دارد. حال، (۱) اگر این رویداد ادراک مطابق با واقع باشد، از آن‌جا که هر چیز از خودش تمیزناپذیر است، آنگاه این رویداد از ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر خواهد بود. در نتیجه در این حالت این رویداد یک تجربه‌ی بصری است. هم‌چنین، (۲) اگر این رویداد مطابق با واقع نباشد (به‌طور مثال، یک توهم باشد)، از آن‌جا که این رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را دارد و بنا به دیدگاه غیرمحافظه‌کار سوژه می‌تواند این ویژگی‌ها را تشخیص دهد، آنگاه این رویداد

1. Substantive condition

2. Self-awareness

۳. در واقع عنوان این مقاله‌ی مهم از مارتین، همین «محدودیت‌های خودآگاهی» (The Limits of Self-Awareness) است. Martin, "The Limits of Self-Awareness", pp.208-281.

نیز از ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است؛ زیرا اگر این رویداد از ادراک مطابق با واقع تمیزپذیر باشد، آنگاه در واقع سوژه توانسته است تشخیص دهد که این رویداد یکی از ویژگی‌های E_1 تا E_n را ندارد یا دست‌کم یک ویژگی ناسازگار با آن را دارد. در نتیجه در این حالت نیز این رویداد یک تجربه‌ی بصری است.

بنابراین هر آن‌چه را که دیدگاه غیرمحافظه‌کار یک تجربه‌ی بصری به‌شمار می‌آورد، دیدگاه محافظه‌کار نیز یک تجربه‌ی بصری به‌شمار می‌آورد. به بیان دیگر، دیدگاه محافظه‌کار محدودکننده‌تر از دیدگاه غیرمحافظه‌کار نیست. اما در جهت عکس چطور؟ آیا هر آن‌چه را که دیدگاه محافظه‌کار یک تجربه‌ی بصری به‌شمار می‌آورد، دیدگاه غیرمحافظه‌کار نیز یک تجربه‌ی بصری به‌شمار می‌آورد؟ در واقع در این جهت است که دیدگاه غیرمحافظه‌کار، دیدگاه محافظه‌کار را متهم کند که بیش از اندازه پذیرا است؛ چرا که دیدگاه محافظه‌کار مواردی را تجربه به‌شمار می‌آورد، که بنا به دیدگاه غیرمحافظه‌کار تجربه نیستند. برای این‌که نقد روشن‌تر شود، شرط دیدگاه محافظه‌کار را برای تجربه‌ی بصری مرور می‌کنیم: یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است، اگر و تنها اگر از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. پس در این شرط علی‌الأصول ممکن است که یک رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را نداشته باشد، اما سوژه نتواند آن را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد. در این صورت این رویداد بنا به دیدگاه محافظه‌کار یک تجربه‌ی بصری است، در حالی که دیدگاه غیرمحافظه‌کار آن را یک تجربه‌ی بصری به‌شمار نمی‌آورد.

اکنون آیا ممکن است که رویدادی ویژگی‌های E_1 تا E_n را نداشته باشد، اما از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد؟ در دیدگاه محافظه‌کار، حتی اگر یک رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را داشته باشد، نیازی نیست تا این ویژگی‌ها را به سوژه عرضه کند تا این رویداد تجربه‌ی بصری لحاظ شود. پس در این دیدگاه ممکن است که یک رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را نداشته باشد (یا این ویژگی‌ها را به سوژه عرضه نکند

یا سوژه آن‌ها را تشخیص ندهد)، اما این رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد. به عنوان نمونه می‌توان مورد توهم کامل را در نظر گرفت. در توهم کامل ویژگی‌های پدیداری ساده‌باورانه‌ای^۱ که در تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نیز حاضر است، حاضر است، اما در واقع حاضر نیست، بلکه تنها به نظر می‌رسد که حاضر است. حال اگر نه ویژگی‌های E_1 تا E_n ، بلکه این ویژگی‌های پدیداری ساده‌باورانه به سوژه‌ی توهم کامل عرضه شود، آنگاه به نظر می‌رسد که این ویژگی‌های پدیداری ساده‌باورانه، و نه ویژگی‌های E_1 تا E_n ، است که بین تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع و توهم کامل ارتباط برقرار می‌کنند. پس بنا به شهود متعارف ممکن است که در توهم کامل ویژگی‌های E_1 تا E_n به سوژه عرضه نشود، اما ویژگی‌های پدیداری ساده‌باورانه عرضه شود، و از این طریق این توهم کامل از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. در این حالت این توهم کامل بنا به دیدگاه محافظه‌کار تجربه‌ی بصری است، اما بنا به دیدگاه غیرمحافظه‌کار، از آن‌جا که فاقد ویژگی‌های E_1 تا E_n است، تجربه‌ی بصری محسوب نمی‌شود.

پس اگر بنا به دیدگاه غیرمحافظه‌کار، دیدگاه محافظه‌کار بیش از اندازه پذیرا است، از چشم‌انداز شهود متعارف هم دیدگاه غیرمحافظه‌کار بیش از اندازه محدودکننده است.^۲ حتی اگر حضور ویژگی‌های E_1 تا E_n برای آن‌که یک رویداد تجربه‌ی بصری باشد، کافی باشد، باز دلیلی ارائه نشده است که این شرط ضروری است. در این حالت، اگر ممکن باشد که یک رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را نداشته باشد، اما از تجربه‌ی مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که شرط دیدگاه محافظه‌کار (اگرچه ممکن است کافی باشد) ضروری نیست.

حال می‌توان پرسید که شرط دیدگاه غیرمحافظه‌کار در چه صورت ضروری است؟ به اعتقاد مارتین، تنها در صورتی این شرط ضروری است که دیدگاه غیرمحافظه‌کار یک

1. Naïve phenomenal properties

2. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.282.

اصل معرفت‌شناختی اساسی^۱ را بپذیرد.^۲ به بیان دیگر، شرط دیدگاه غیرمحافظة کار تنها در صورتی ضروری است که ممکن نباشد که رویدادی فاقد ویژگی‌های E_1 تا E_n باشد و از تجربه‌ی مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. رد این امکان به این معنا است که برای سوژه همواره ممکن است که یک رویداد فاقد ویژگی‌های E_1 تا E_n را از یک رویداد دارای E_1 تا E_n تمیز دهد. دیدگاه غیرمحافظة کار مجبور است تا این توانایی را به سوژه بدهد؛ چرا که در غیر این صورت ممکن است که رویدادی فاقد ویژگی‌های E_1 تا E_n (مانند تجربه‌ی توهم کامل) باشد که سوژه نتواند آن را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع متناظرش تمیز دهد، که در نتیجه شرط دیدگاه غیرمحافظة کار غیرضروری خواهد شد. به بیان مارتین، «انکار این امکان که ممکن است ندانیم یک موقعیت که در نوع متمایز از یک رویداد با ویژگی‌های E_1 تا E_n است، [از آن رویداد] در نوع متمایز است، اظهار این ادعا است که برای هر موقعیت که در نوع متمایز از یک رویداد با ویژگی‌های E_1 تا E_n است، ممکن است بدانیم که [آن موقعیت از این رویداد] متمایز است».^۳

مارتین باور دارد که پذیرش این که برای سوژه همواره ممکن است که یک رویداد دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از یک رویداد فاقد این ویژگی‌ها تمیز دهد، مستلزم آن است که به سوژه «موقعیت معرفت‌شناختی ارجحیت‌یافته»^۴ اعطاء کنیم.^۵ اما چرا اتخاذ این موضع یک اصل معرفت‌شناختی ارجحیت‌یافته است؟ برای آن که سوژه نه تنها باید ویژگی‌های پدیداری را، هنگامی که حاضر هستند، به درستی تشخیص دهد، بلکه این ویژگی‌ها، هنگامی هم که حاضر نیستند، نباید او را به گونه‌ای گمراه کنند که به نظر او بیاید که آن ویژگی‌ها حاضر هستند. به‌طور مشخص، نه تنها حضور ویژگی‌ها، هنگامی که حاضر هستند، باید توسط سوژه تشخیص‌پذیر باشد، بلکه غیاب آن‌ها، هنگامی که

1. Substantive epistemic principle

2. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.282.

3. Ibid, p.283.

4. Privileged epistemic position

5. Ibid.

غایب هستند، باید توسط سوژه تشخیص پذیر باشد. پس همواره راهی هست تا سوژه بتواند تشخیص دهد که در حال تجربه کردن نیست، هرگاه که در حال تجربه کردن نیست. بنابراین دیدگاه غیرمحافظة کار نوعی خطاناپذیری بالقوه^۱ را برای سوژه نسبت به تجربه اش قائل است.^۲

بنابراین دیدگاه غیرمحافظة کار باید ادعاهای نظری بیش تری را نسبت به دیدگاه محافظه کار توجیه کند؛ چرا که دیدگاه محافظه کار، برخلاف دیدگاه غیرمحافظة کار، متعهد به پذیرش خطاناپذیری در خصوص امر ذهنی سوژه نیست. از این چشم انداز است که دیدگاه محافظه کار، دیدگاه پیش فرض است. به بیان مارتین، «... مادامی که تمرکزمان رو مفهوم تجربه‌ی حسی به طور کلی است، [مفهومی] که همه‌ی موارد ممکن از آن چه را که تجربه‌ی حسی ... به شمار می‌رود، پوشش می‌دهد، موضع پیش فرض ما باید فصل‌گرایانه باشد. منظور از این چیزی بیش از این موقعیتی نیست که از خلال درون‌نگری از یک ادراک مطابق با واقع ... تمیزناپذیر است».^۳

پیامد این نظر که فصل‌گرایی دیدگاه پیش فرض است

اگر استدلال مارتین درست باشد آنگاه نظریه‌ی فصل‌گرایی به نسبت نظریه‌ی التفاتی یا حتی نظریه‌ی داده‌ی حسی (یا آن گونه که مارتین خود همه‌ی این نظریه‌های رقیب را می‌نامد: «نظریه‌های نوع مشترک»^۴)، یعنی نظریه‌هایی که فرض نوع مشترک را می‌پذیرند محافظه کارتر است؛ چرا که متعهد به آن اصل معرفت‌شناختی اساسی نیست. از این رو است که فصل‌گرایی باید به عنوان دیدگاه پیش فرض اتخاذ شود. اما دیدگاه پیش فرض بودن فصل‌گرایی چه پیامدی دارد؟

1. Potential infallibility

2. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.283.

3. Ibid, p.284.

4. Common kind theories

پیامد اصلی آن است که از آن‌جا که نظریه‌های نوع مشترک، ادعاهای نظری بیش-تری دارند، وظیفه‌ی اثبات و توجیه این ادعاها بر دوش آن‌ها است، نه بر دوش فصل-گرایی. در گام نخست، این فصل‌گرایی نیست که باید رویکرد فصل‌گرایانه‌ی خود را اثبات کند، بلکه این نظریه‌های رقیب هستند تا باید نشان دهند که یا نظریه‌شان بیش از اندازه محدودکننده نیست یا باید ادعاهای معرفت‌شناختی‌شان را اثبات کنند.^۱ به‌طور خلاصه، در ابتدا اثبات مدعا با نظریه‌های رقیب فصل‌گرایی است. از این چشم‌انداز است که رویکرد فصل‌گرایانه نقطه‌ی شروع مناسبی برای یک نظریه در خصوص تجربه‌ی ادراک بصری است.

تاکنون دیدم که دیدگاه پیش‌فرض بودن فصل‌گرایی چه پیامدی دارد. در ادامه اشاره می‌شود که این ادعا به چه نتیجه‌ای نمی‌رسد. به‌طور مشخص، اگر فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض برای تبیین تجربه‌ی ادراک بصری باشد، آنگاه نتیجه نمی‌شود که نظریه‌های رقیب یا نظریه‌های نوع مشترک کاذب هستند. ممکن است این نظریه‌ها بتوانند به خوبی اصل معرفت‌شناختی اساسی را توجیه کنند. به هر حال انتخاب نقطه‌ی شروع به‌طور ضروری به صدق یا کذب یک نظریه منتهی نمی‌شود. همان‌گونه که بعضی از پژوهشگران اشاره کرده‌اند این استدلال مارتین، که برآمده از محافظه‌کاری معرفت-شناختی است، استراتژی به نسبت ضعیف در دفاع از فصل‌گرایی است؛ چرا که، حتی در صورت صدق، اظهار می‌کند که نقطه‌ی شروع یک نظریه درباره‌ی ادراک بصری باید فصل‌گرایی باشد، اما در خصوص موضع نهایی سخنی به میان نمی‌آورد.^۲ مناسب است که در سرتاسر این مقاله در ذهن داشته باشیم که این ادعا که نظریه‌های نوع مشترک باید برای اصل معرفت‌شناختی اساسی خود توجیه ارائه کنند، به هیچ وجه مستلزم این نیست

1. Martin, "The Limits of Self-Awareness", pp.283-284.

2. See: Byrne, A. & H. Logue, "Either/Or", in Haddock, A. & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p.72.

که اساساً ممکن نیست تا برای این اصل توجیه ارائه شود یا این اصل کاذب است. به طور خلاصه، این که اثبات ادعا به عهده‌ی مدعی است، نتیجه نمی‌دهد که ادعا اثبات‌ناپذیر یا کاذب است.

نقدها به استدلال مارتین

پژوهشگرانی، چه در مقام توضیح و چه در مقام نقد، به این استدلال مارتین پرداخته‌اند. برخی تحت عنوان «دیدگاه پیش‌فرض» آن را بررسی کرده‌اند.^۱ برخی دیگر نیز عنوان «محافظه‌کاری»^۲ را برای آن به کار برده‌اند.^۳ چنان‌که در توضیح این استدلال روشن است، این دو اصطلاح تفاوتی بنیادینی با یکدیگر ندارند: فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض جهت تبیین تجربه‌ی ادراک بصری است؛ چراکه (دست‌کم نسبت به نظریه‌های رقیب) دیدگاه محافظه‌کار است.

در این بخش، ابتدا به یک خط انتقادی بسیار پرتکرار اشاره می‌شود. این خط انتقادی را می‌توان نقد اصلی نامید. بر اساس این نقد، شرط مارتین برای آن‌که یک رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد، نه لازم و نه کافی است. و در ادامه به نقد برن و لاگ پرداخته می‌شود.^۴

الف) نقد اصلی

شرط مارتین برای تجربه‌ی بصری چنین است: یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است اگر و تنها اگر در خلال درون‌نگری از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. بنا به

1. See: Byrne & Logue, "Either/Or", p.72.

2. Modesty

3. See: Soteriou, "The Disjunctive Theory of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016b; Fish, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, Routledge, Taylor & Francis, 2010, pp.95-96.

4. Byrne & Logue, "Either/Or", pp.73-78.

نقد اصلی، شرط تمیزناپذیربودن از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نه شرط لازم و نه شرط کافی برای آن است که یک رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد. ابتدا به این ادعا که این شرط ضروری نیست، سپس به این که این شرط کافی نیست، می‌پردازیم.

بنا به ادعای اول از نقد اصلی، تمیزناپذیربودن از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع شرط ضروری نیست. به کلام دیگر، این شرط کاذب است: «اگر یک رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد، آنگاه از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است». این شرط کاذب است، چرا که ممکن است یک رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد، اما از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزپذیر باشد. مارتین خود به یک نمونه از این رویداد اشاره کرده است.^۱ هم‌چنین سیگل^۲ نیز پیرامون آن بحث کرده و نمونه‌ای دیگر ارائه کرده است.^۳ این رویداد چنین است: شخصی را در نظر بگیرید که توهم آن را دارد که منظره‌ای ناممکن، مانند طراحی‌های اشرف^۴، را می‌بیند.^۵ این رویداد به روشنی یک تجربه‌ی بصری است، با این حال از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزپذیر است. در واقعیت مناظری ناممکن مانند طراحی‌های اشرف نیست. پس سوژه با درون‌نگری می‌تواند تشخیص دهد که این رویداد یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نیست. در نتیجه بنا به شرط مارتین، این رویداد نباید یک تجربه‌ی بصری باشد، در حالی که بنا به شهود متعارف شخص تجربه‌ای از یک توهم بصری دارد.

بنا به ادعای دوم از نقد اصلی، تمیزناپذیربودن از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع

1. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.308.

2. Siegel

3. Siegel, S., "Indiscriminability and the Phenomenal", *Philosophical Studies*, 120, 2004, p.80.

4. Escher

۵. به طور مثال، در یکی از طراحی‌های اشرف راه‌پله‌ای تصویر شده است که هیچگاه به پایان نمی‌رسد. یک شخص چه بخواهد از این راه‌پله بالا برود یا پایین بیاید، باز به نقطه‌ی ابتدایی بازمی‌گردد. از این رو برای راه‌پله‌ی پیش‌روی او پایانی نیست. اشرف تکنیک پرسپکتیو را به گونه‌ای بدیع به‌کار برده است تا بتواند این موقعیت ناممکن را خلق کند. در مورد بالا نیاز است تا شخص در توهم خود شاهد چنین منظره‌ی ناممکنی باشد.

شرط کافی نیست. به کلام دیگر، این شرط کاذب است: «اگر یک رویداد از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد، آنگاه این رویداد یک تجربه‌ی بصری است». این شرط کاذب است، چراکه ممکن است یک رویداد از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد (سوژه نتواند آن را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تشخیص دهد)، اما این رویداد یک تجربه‌ی بصری نباشد. مارتین خود به نمونه‌های از این رویداد اشاره کرده است.^۱ پژوهشگران دیگر نیز به این موارد اشاره و در این خصوص بحث کرده‌اند.^۲

برای نمونه: شخصی را در نظر بگیرید که به دلیل بی‌توجهی، عجله‌ی زیاد یا مصرف الکل قادر نیست تا رویداد ذهنی خود را از یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد (در واقع، قدرت تمیز از او گرفته شده است)، در این حالت از آن‌جا که این رویداد از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است، یک تجربه‌ی بصری به‌شمار می‌آید، فارغ از آن که آن شخص در واقع در چه حالت ذهنی‌ای باشد (شخص می‌تواند حالات ذهنی گوناگون، به‌طور مشخص حالات غیرتجربه‌ای، داشته باشد، اما چون در این بازه قادر نیست تمیز دهد، همه‌ی آن‌ها بنا به شرط مارتین یک تجربه به‌شمار می‌روند).

نمونه‌ای دیگر: موجودی با قابلیت‌های شناختی کم (به‌طور مثال یک حیوان مانند

1. Martin, "On Being Alienated", pp.379-383; Idem, "The Limits of Self-Awareness", pp.303-309.

2. See: Siegel, "Indiscriminability and the Phenomenal", pp.97-98; Idem, "The Epistemic Conception of Hallucination", in Haddock, A. & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp.210-214; Hawthorne, J. & K. Kovakovich, "Disjunctivism", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 80, 2006, pp.164-167; Smith, A. D., "Disjunctivism and Discriminability", in Haddock, A. & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008. See also: Byrne & Logue, "Either/Or", pp.74-75.

سگ، یا حتی یک انسان که قابلیت‌های شناختی خود را به‌طور دائم یا موقت به نحوی اساسی از دست داده است، مانند فردی که در کما است) را در نظر بگیرید که اساساً قوه‌ی تمیزدادن ندارد (تمیز دادن بنا به تصریح مارتین از سنخ قضاوت کردن است: قضاوت کردن در این خصوص که دو رویداد این‌همان نیستند).^۱ این موجود اگرچه قابلیت‌های شناختی سطح بالا مانند قضاوت کردن را ندارد، اما می‌توان تصدیق کرد که نوعی از حالات ذهنی را دارا است (به‌طور مشخص می‌توان تصدیق کرد که این موجود بتواند یک تجربه‌ی ادراکی داشته باشد). حال از آن‌جا که هر رویداد ذهنی این موجود از یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است (این موجود نمی‌تواند آن‌ها را از یکدیگر تمیز دهد)، آنگاه هر یک از رویدادهای ذهنی او یک تجربه به‌شمار می‌رود، در حالی که به راحتی ممکن است که چنین نباشد. هم‌چنین سیگل درباره‌ی این نمونه استدلال کرده است که افزون بر این در این حالت، همه‌ی تجربه‌های این موجود به لحاظ پدیداری مشابه خواهند بود؛ چرا که همه‌ی آن‌ها از یکدیگر تمیزناپذیرند. بنابراین اگر این نقد اصلی کارا باشد، آنگاه شرط مارتین برای تجربه‌ی بصری، که جزء اصلی استدلال او در دفاع از محافظه‌کاری فصل‌گرایی است، مقبول نخواهد بود.

ب) نقد برن و لاگ

برن و لاگ برای بررسی استدلال مارتین یک صورت‌بندی از آن ارائه داده‌اند.^۲ در این صورت‌بندی از نمادگذاری‌های اختصاصی و به نسبت پیچیده استفاده شده است. برای تحلیل نقد، ابتدا صورت‌بندی نسخه‌ای ساده‌شده ارائه، سپس به نکات انتقادی اشاره می‌شود.

برن و لاگ شرط مارتین را برای تجربه‌ی بصری این‌گونه بیان کرده‌اند. (تجربه): در یک مورد مشخص، سوژه یک تجربه‌ی بصری دارد که گویی چنین و چنان است، اگر و

1. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.303.

2. Byrne & Logue, "Either/Or", pp.74-78.

تنها اگر سوژه از طریق درون‌نگری نتواند بداند که به‌طور مطابق با واقع درک نمی‌کند که چنین و چنان است. هم‌چنین مارتین معتقد بود که نظریه‌های نوع مشترک، متعهد به شروطی برای تجربه‌ی بصری هستند. برن و لاگ این شروط را این‌گونه بیان می‌کنند. (الف): در یک مورد مشخص، سوژه یک تجربه‌ی بصری دارد که گویی چنین و چنان است، اگر و تنها اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر گذرانده باشد. (ب): در یک مورد مشخص، اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر گذرانده باشد، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر گذرانده است.

برن و لاگ اشاره می‌کنند که بنا به نظر مارتین، مفهوم (تجربه) هم مورد توافق فصل‌گرایی است و هم مورد توافق نظریه‌های نوع مشترک. پس یک نظریه نوع مشترک (تجربه) را می‌پذیرد. حال (تجربه) و (الف) نتیجه می‌دهد:

۱. در یک مورد مشخص، اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر نگذرانده باشد، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نبوده است،
حال از شواهد متنی چنین برمی‌آید که:

۲. به‌طور ضروری موقعیتی که فاقد E_1 تا E_n است، از موقعیت دارای آن‌ها تمیزپذیر است،

۳. در یک مورد مشخص، اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر نگذرانده باشد، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را ندارد،

۴. چنین نیست که یک مورد مشخص باشد که در این مورد، رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n نباشد و سوژه از طریق درون‌نگری نتواند بداند که این رویداد دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n نیست، اگر و تنها اگر در هر موردی، اگر رویداد دارای ویژگی‌های

E_1 تا E_n نباشد آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد این ویژگی‌ها را ندارد،

از این مقدمه‌ها، به‌طور مشخص‌تر مقدمه‌ی (ب) و (۳)، اصل معرفت‌شناختی اساسی نتیجه می‌شود:

۵. در یک مورد مشخص، اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر گذرانده باشد، آنگاه سوژه با درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را دارد و اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر نگذرانده باشد، آنگاه سوژه با درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را ندارد.

با این صورت‌بندی به نکات انتقادی برن و لاگ می‌پردازم.

نکته‌ی ۱: اگرچه استدلال مارتین به درستی نتیجه می‌دهد که نظریه‌های نوع مشترک، آن گونه که مارتین آن‌ها را توصیف کرده است (یعنی نظریه‌هایی ملزم به شروط (الف) و (ب))، متعهد به آن اصل معرفت‌شناختی اساسی هستند، اما این امر نتیجه نمی‌دهد که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است، بلکه تنها نشان می‌دهد که نظریه‌های رقیب بیش از اندازه سخت‌گیرانه تبیین شده‌اند. به بیان دیگر، نیازی نیست تا نظریه‌ی رقیب آن اندازه قوی تبیین شود که ملزم به آن اصل معرفت‌شناختی اساسی شود.

نکته‌ی ۲: در راستای نکته‌ی ۱، نظریه‌های رقیب می‌توانند شرط (الف) را، دست‌کم به شکل فروکاستی (در قالب یک شرط لازم و کافی) نپذیرند. با این حال این نکته، نقد اصلی مورد نظر ایشان نیست.

نکته‌ی ۳: در راستای نکته‌ی ۱، مارتین برای پذیرش شرط (ب) شواهد روشنی ارائه نکرده است.

نکته‌ی ۴: مقدمه‌ی ۳ از پذیرش (تجربه) نتیجه شده است، پس نظریه‌های رقیب می‌توانند با ردّ (تجربه) خود را ملزم به ۳ ندانند.

نکته ۵: (تجربه) خود مستلزم یک اصل معرفت‌شناختی اساسی معادل به صورت زیر است:

(۵)* در یک مورد مشخص، اگر سوژه تجربه نکند که چنین و چنان است، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که در حال تجربه کردن چنین و چنان نیست. دلیل این‌که (۵)* بنا به (تجربه) صادق است، به این شرح است. مطابق با (تجربه)، در یک مورد مشخص، اگر سوژه یک تجربه‌ی بصری نداشته باشد که چنین و چنان است آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که به‌طور مطابق با واقع درک نمی‌کند که چنین و چنان است. از این‌که سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که به‌طور مطابق با واقع درک نمی‌کند که چنین و چنان است، می‌توان نتیجه گرفت که سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که در حال تجربه کردن نیست (به‌طور مثال، در حال تصور کردن است). زیرا اگر سوژه از طریق درون‌نگری نتواند بداند که در حال تجربه کردن نیست، آنگاه به دشواری می‌توان در نظر گرفت که از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که تجربه‌ی ادراکی مطابق با واقع ندارد. پس (۵)* صادق است. در نتیجه فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض نیست.

آیا فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض جهت تبیین تجربه‌ی بصری است؟

آیا فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است؟ یا این‌که باید نظریه‌ی التفاتی یا نظریه‌ی داده‌ی حسی را دیدگاه پیش‌فرض در نظر بگیریم؟ پژوهشگران به‌طور عمده، حتی منتقدان استدلال و رأی مارتین، ادعا ندارند که نظریه‌ی التفاتی یا نظریه‌ی داده‌ی حسی، یا به‌طور کلی نظریه‌های نوع مشترک، دیدگاه پیش‌فرض هستند.^۱ اگر این تحلیل مارتین را بپذیریم

۱. علیرغم این ادعا، سوتریو (Soteriou) بیان می‌کند که برخی استدلال کرده‌اند که دیدگاه نوع مشترک باید دیدگاه پیش‌فرض دانسته شود (Soteriou, M., *Disjunctivism*, New York, NY, (Routledge, 2016a, p.194). با این حال به نظرم استدلال این پژوهشگران نتیجه نمی‌دهد که دیدگاه نوع مشترک دیدگاه پیش‌فرض است، بلکه این نتیجه را در بردارد که دیدگاه نوع مشترک صادق است، یا بهترین

که نظریه‌های نوع مشترک به نوعی نظریه‌های-خطا هستند، آنگاه به دشواری می‌توانیم بپذیریم که نظریه‌ای دیدگاه پیش‌فرض باشد که باور دارد تجربه‌ی ادراکی آن گونه که در نگاه نخست می‌نماید، نیست (یعنی عین واقع در جهان خارج را به عنوان یک جزء دربر ندارد). آیا به سادگی می‌توان پذیرفت که برای تبیین تجربه‌ی ادراکی باید از این فرض شروع کنیم که جزء مقوم تجربه‌ی ادراکی ویژگی‌های بازنمودی یا داده‌ی حسی است، نه آن عین واقع در جهان خارج؟ به نظر می‌رسد که نظریه‌ی التفاتی یا نظریه‌ی داده‌ی حسی، یا به‌طور کلی نظریه‌های نوع مشترک، گزینه‌های مناسبی برای دیدگاه پیش‌فرض نیستند. پس در وهله‌ی اول این گونه می‌نماید که اگر نظریه‌ای، در بین نظریه‌های مورد بحث، بتواند دیدگاه پیش‌فرض باشد، آنگاه این نظریه باید فصل‌گرایی باشد. اما آیا انتخاب این نظریه به مثابه‌ی دیدگاه پیش‌فرض موجه است؟ مارتین برای توجیه این انتخاب استدلال کرده است. پس اگر بخواهیم به استدلال مارتین متوسل شویم، باید نقدهای ارائه‌شده را به‌طور مستقل بررسی کنیم.

بررسی انتقادی نقدها به استدلال مارتین

الف) بررسی نقد اصلی

تمیزناپذیر بودن یک رویداد از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع شرط لازم و کافی نیست تا آن رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد. همان‌گونه که در بخش مرتبط اشاره شد، مارتین خود به ایراداتی از این دست عنایت داشته است.^۱ در این راستا، او تلاش کرده است تا

تبیین ممکن از تجربه‌ی ادراکی است؛ یا این نتیجه را دربردارد که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض نیست، نه این که این دیدگاه که ویژگی بنیادین مشترکی میان تجربه‌های خوب و بد هست، دیدگاه پیش‌فرض باشد.

See: Sturgeon, S., "Visual Experience", *Proceeding of the Aristotelian Society*, 98, 1998; Millar, A., "The Idea of Experience", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009.

1. Martin, "The Limits of Self-Awareness", pp.303-309; Idem, "On Being Alienated", pp.379-383.

راهکارهایی را برای پاسخ‌گویی بیابد. بگذارید به این راهکارها اشاراتی کوتاه بکنم. بنا بر یک نمونه از رویدادها (مورد توهم مناظر ناممکن)، شرط مارتین شرط ضروری برای تجربه‌ی بصری نیست. پاسخ مارتین، به بیان کوتاه، آن است که به جای آن که بگوییم تجربه‌ی کلّ این منظره از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزپذیر است، بگوییم این منظره از اجزایی تشکیل شده است که تجربه‌ی این اجزاء از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است و از این رو یک تجربه به‌شمار می‌آید.^۱ البته چنان‌که مارتین خود بیان کرده است این پاسخ، بیش‌تر طرحی از یک راهکار نهایی است؛ چرا که در این پاسخ به جزئیات (به‌طور مثال، چگونگی ساخته شدن پدیدارشناسی کلّ منظره از ترکیب پدیدارشناسی اجزای سازنده) اشاره‌ای نشده است.^۲

همچنین بنا بر مثال‌هایی، شرط مارتین شرط کافی برای تجربه‌ی بصری نیست. پاسخ مارتین آن است که در خصوص این مثال‌ها باید شرط تمیزناپذیری را غیرشخصی^۳ در نظر بگیریم: «در پاسخ، ما باید به تفاوتی مهمی اشاره کنیم که بین تخصیص توانایی‌ها و ناتوانایی‌ها به یک فرد ویژه یا گروهی از افراد و تخصیص غیرشخصی‌تر این توانایی‌ها و ناتوانایی‌ها که به‌طور کلی به افراد مرتبط نیستند، وجود دارد».^۴ بنا به این مفهوم غیرشخصی از توانایی و ناتوانی، اگر یک رویداد برای یک شخص ویژه به دلیل بی‌توجهی، عجله‌ی زیاد یا مصرف‌الکل از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است، آنگاه این به آن معنا نیست که این رویداد بی‌قید و شرط از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر است. تمیزناپذیری یک رویداد را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع، نباید به معنای تمیزناپذیری برای یک شخص خاص و به صورت لحظه‌ای یا محلی در

1. Idem, "The Limits of Self-Awareness", pp.308-309.

۲. سیگل نیز این پاسخ را یک راهکار موقتی (Ad hoc) دانسته است.

Siegel, "Indiscriminability and the Phenomenal", p.110.

3. Impersonal

Martin, "The Limits of Self-Awareness", pp.303-304.

۴. تأکید از من است.

نظر گرفت. ناممکن بودن تمیزناپذیری نباید به محدودیت‌های یک سوژه یا مجموعه‌ای از سوژه‌ها معطوف باشد.^۱

با این حال این پاسخ خود با پرسش‌هایی روبه‌رو است. آیا مفهوم غیرشخصی را می‌توان برای مثال سوژه‌هایی با قابلیت‌های شناختی کم (مانند سگ) به کار برد؟ مارتین در جایی چنین کرده است: «پس این که یک سگ نمی‌تواند یک تجربه را از دیگری تمیز دهد، [این‌که] نمی‌تواند قضاوت کند که آن‌ها در کل این‌همان هستند یا از یکدیگر متمایزند، به این معنا نیست که ما [هم] نمی‌توانیم قضاوت کنیم ... که رویدادی هست که از یک تجربه‌ی دیگر متفاوت است یا نه».^۲ اما روشن نیست که چگونه می‌توان تمیزناپذیری یک رویداد از چشم‌انداز یک سگ را به تمیزناپذیری این رویداد از چشم‌انداز ما تعبیر کرد.^۳ افزون بر این پژوهشگرانی به نوبه‌ی خود به این راهکار اعتراض کرده‌اند.^۴ به‌طور مشخص، اسمیت^۵ استدلال کرده است که مثال‌های او برای عدم کفایت شرط مارتین (مانند رویاهای برآمده از هیپنوتیزم یا رویاهای آگاهانه^۶)، با تفکیک بین دو معنا از تمیزناپذیری (تمیزناپذیری محلی و تمیزناپذیری غیرشخصی) برطرف نمی‌شود؛ چرا که رویدادهای این مثال‌ها به معنایی غیرشخصی از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیرند، با این حال تجربه‌ی ادراکی نیستند (بلکه رویا هستند).^۷

1. Martin, "On Being Alienated", pp.380-383.

2. Idem, "The Limits of Self-Awareness", p.305.

۳. به نظر می‌رسد که مارتین خود اشاره کرده است که به‌کارگیری تمیزناپذیری غیرشخصی برای مواردی مانند Martin, "On Being Alienated", p.383. تجربه‌ی یک سگ ناشفاف است.

4. See: Siegel, "Indiscriminability and the Phenomenal", p.98; Idem, "The Epistemic Conception of Hallucination", pp.211-212.

5. Smith

6. Lucid dreams

۷. نیت شرح و نقد استدلال اسمیت نیست اما، با این حال به نظر ذکر این نکته ضروری می‌آید که مثال‌های مورد ارجاع اسمیت (مانند رویاهای آگاهانه: رویاهایی که در آن شخص آگاه است که خواب است و می‌تواند کم و بیش کنترلی روی رویدادهای خواب داشته باشد؛ پدیدارشناسی این رویاها آن اندازه غنی و کامل است که

حال آیا پاسخ‌های مارتین برای نقد اصلی مقبول است؟ یا باید به واسطه‌ی نقدها نتیجه بگیریم که شرط مارتین برای تجربه‌ی بصری دست‌کم یا شرط لازم یا شرط کافی نیست؟ واقعیت آن است که بحث پیرامون تمیزناپذیری و خصیصه‌ی پدیداری تجربه‌ی بصری بسیار مفصل‌تر از این اشارات کوتاه است (بررسی آن به پژوهش یا پژوهش‌های مستقلی نیاز دارد). افزون بر این، مفاهیم کلیدی راهکارهای مارتین، تمیزناپذیری اجزای سازنده‌ی منظره به جای تمیزناپذیری کل یک منظره و مفهوم تمیزناپذیری غیرشخصی، هنوز به اندازه‌ی کافی روشن و تبیین‌شده نیستند. بر عهده‌ی مارتین است تا جهت پیش‌برد بحث، از این مفاهیم قرائتی جامع و پذیرفتنی به دست دهد. بر این اساس، نمی‌توان در این جا به این پرسش‌ها پاسخی مشخص و قطعی داد.

با این حال در این خصوص تنها می‌توان به این ادعای حداقلی اکتفا کرد که: شرط مارتین برای تجربه‌ی بصری ادعایی مناقشه‌برانگیز است. به این ترتیب یک نظریه، تا زمانی که دلایل قانع‌کننده‌ی تکمیلی برای شرط مارتین ارائه شود، مجاز است تا نپذیرد که تمیزناپذیری از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع شرط لازم و کافی است تا یک رویداد یک تجربه‌ی بصری به‌شمار آید. بنابراین با عدم پذیرش این شرط، برای این نظریه الزامی نیست تا شرط خود را برای تجربه‌ی بصری به گونه‌ای ارائه کند تا این شرط با شرط مارتین هم‌مصادق شود. در این صورت استدلال مارتین دیگر کارا، و فصل‌گرایی مارتین دیدگاه پیش‌فرض نخواهد بود.

شخص را به یاد زندگی روزانه می‌اندازد) به‌طور عمده به موارد مناقشه‌برانگیز و تفسیربردار تجربه (تجربه به‌طور کلی، نه تجربه به معنای تجربه‌ی ادراکی) اشاره می‌کنند. پژوهش‌های علمی روی این تجربه‌ها همچنان ادامه دارد و نمی‌توان اظهار کرد که جامعه‌ی علمی روی تبیین آن‌ها اجماع کرده است. در کل می‌توان ادعا کرد که تفسیرهایی از این پدیده‌ها ممکن است با هدف اسمیت هم‌راستا نباشد.

Smith, "Disjunctivism and Discriminability", pp.187-191.

ب) بررسی نقد برن و لاگ

به‌نظر نکته‌ی انتقادی (۱) درست است. اگر استدلال مارتین معتبر باشد، آنگاه نتیجه می‌شود که نظریه‌های نوع مشترک، آن‌گونه که مارتین (به‌زعم برن و لاگ سخت‌گیرانه) تبیین کرده است، به یک اصل معرفت‌شناختی اساسی ملزم هستند، پس این نظریه‌های غیرمحافظة‌کارند، از این رو دیدگاه پیش‌فرض نیستند. این نتیجه به‌طور منطقی نشان نمی‌دهد که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است. البته مارتین نشان داده است که فصل‌گرایی به آن اصل معرفت‌شناختی اساسی ملزم نیست، اما این به آن معنا نیست که فصل‌گرایی به هیچ ادعای معرفت‌شناختی اساسی‌ای ملزم نیست. همچنین این به آن معنا نیست که تنها فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است (ممکن است نظریه‌ای به آن اصل متعهد نباشد، با این حال همان فصل‌گرایی مارتین نباشد). آن‌چه در خصوص نکته‌ی (۱) می‌توان بیان کرد آن است که فصل‌گرایی نسبت به نظریه‌های نوع مشترک، ناظر به اتّصاف نوعی خطاناپذیری به سوژه‌ی تجربه، محافظه‌کارتر است، و نسبت به این نظریه‌های گزینه‌ی بهتری برای انتخاب به عنوان دیدگاه پیش‌فرض است. از این ادعا نتیجه نمی‌شود که فصل‌گرایی بی‌هیچ قید و شرطی دیدگاه پیش‌فرض است (به این موضوع در ادامه بازخواهیم گشت).

با آن‌که برن و لاگ نکته‌ی (۲) را موضوع مدّ نظرشان ندانسته‌اند، با این حال به‌نظر حائز نکته‌ای کلیدی است. بنا به آن، ممکن است نظریه‌ای تجربه‌ی بصری را رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n بداند، اما به (الف) متعهد نباشد. به بیان دیگر، این نظریه در عین حال که تجربه‌ی بصری را دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n می‌داند، اما باور ندارد که داشتن این ویژگی‌ها شرط لازم و کافی برای تجربه‌ی بصری است. در این صورت، اگرچه ویژگی‌هایی بین تجربه‌ی خوب و تجربه‌ی بد مشترک است (چراکه به هر حال هر دو یک تجربه‌ی بصری هستند)، اما چنین نیست که بتوان تجربه‌ی بصری را به این ویژگی‌ها فروکاست. اگرچه این امکان وجود دارد، با این حال به‌نظر می‌آید که همه‌ی

نظریه پردازان نظریه‌ی نوع مشترک چنین نمی‌اندیشیند. به عنوان نمونه، به نظر سیگل با کلیت (الف) مشکلی ندارد.^۱ به طور کلی می‌توان ادعا کرد که اگر نظریه‌ای قائل با عنصری مشترک بین تجربه‌های خوب و بد باشد و با این حال تجربه را به این عنصر مشترک فرونگاهد، آنگاه می‌تواند با ردّ (الف) استدلال مارتین را بی‌اثر کند.^۲

در خصوص نکته‌ی (۳)، مارتین می‌تواند با ارائه‌ی شواهد و دلایل تکمیلی این نقص را برطرف کند. نکته‌ی (۴) نیز در واقع همان نقد اصلی است، که بیش از این به آن نمی‌پردازم. در نهایت به نکته‌ی (۵) می‌رسیم. این نکته با نکته‌ی (۱) مرتبط است. در آن نشان داده شده است که فصل‌گرایی نیز به اصلی اساسی متعهد است: اگر سوژه در حال تجربه کردن نباشد، آنگاه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که در حال تجربه کردن نیست. بنابراین اگر سوژه در حال تجربه کردن نباشد، آنگاه درون‌نگری او به نحو خطاناپذیری تشخیص می‌دهد که رویدادی که او از سر گذرانده است، یک تجربه‌ی بصری نیست. در این صورت فصل‌گرایی نیز به نظر نوعی از خطاناپذیری را برای سوژه قائل شده است.

در خصوص این ادعا می‌توان به دو نکته اشاره کرد. نخست آن‌که، این ادعا صادق است اگر این مقدمه صادق باشد: اگر سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع ندارد، آنگاه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که تجربه ندارد. اما آیا این مقدمه به‌طور ضروری صادق است؟ به نظر می‌رسد که توجیه برن و لاگ برای صدق این مقدمه این است: این مقدمه صادق است، زیرا به دشواری می‌توان دریافت^۳ که چگونه اگر سوژه از طریق درون‌نگری نتواند بداند که در حال تجربه کردن نیست، آنگاه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که تجربه‌ی ادراکی مطابق با واقع ندارد.

Siegel, *The Contents of Visual Experience*.

۱. هم‌چنین رجوع کنید به:

۲. چنان‌که بیان شد، و به نظر می‌توان بر آن تأکید کرد، امکان این نوع از نظریه هست، اما دست‌کم نمونه‌ای از این نظریه را نیافته‌ام.

اما این دشواری دلیلی برای صدق ضروری این مقدمه نیست. در شرط مارتین، این توانایی به سوژه داده شده است که یک رویداد را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد. اما آیا این توانایی همان است که سوژه بتواند یک رویداد را از تجربه تمیز دهد؟ در حالت کلی، نه. در نظر بگیرید که یک شخص در حالت تصور کردن است. هم‌چنین این شخص می‌تواند هر رویداد را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد. در این صورت این شخص می‌تواند از طریق درون‌نگری بداند که این رویداد تصور کردن یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نیست. اما آیا به این شکل ضروری است که بداند که این رویداد یک توهم نیست؟ به راحتی ممکن است که شخص بتواند تصور را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد، اما نتواند آن را از توهم تمیز دهد. پس اگر توهم را نیز یک تجربه در نظر بگیریم، آنگاه ممکن است که سوژه توانایی تمیز دادن یک رویداد را از نوعی از تجربه داشته باشد، در حالی که نتواند این رویداد را از نوعی دیگر از تجربه تمیز دهد.

اما این پایان بحث نیست. از نظر مارتین، هر توهمی یک تجربه‌ی بصری نیست. بلکه بنا به شرط او، تنها توهمی یک تجربه‌ی بصری است که از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. پس برای آن که مثال بالا هم‌چنان کارا باشد، باید این گونه پرسیم: آیا ممکن است که شخص بتواند تصور را از یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد، اما نتواند آن را از توهم تمیزناپذیر از آن تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد؟ باز بله. اگر عدم تعدی تمیزناپذیری^۱ را بپذیریم،^۲ آنگاه ممکن است که تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع از توهم تمیزناپذیر باشد و توهم نیز از تصور تمیزناپذیر باشد، اما بتوان

1. Non-transitivity of discriminability

۲. پذیرش عدم تعدی تمیزناپذیری چندان عجیب نیست. به طور مثال، این عدم تعدی در خصوص تشخیص طیف رنگی قابل مشاهده است. فرض کنید از رنگ قرمز سه طیف نزدیک به هم داریم. قرمز (۱) از قرمز (۲) تمیزناپذیر است و قرمز (۲) از قرمز (۳) تمیزناپذیر است، با این حال ممکن است که قرمز (۱) از قرمز (۳) (که میان آن‌ها قرمز (۲) قرار دارد) تمیزپذیر باشد.

تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع را از تصور تمیز داد. به بیان دیگر، اگرچه تصور در ارتباط با توهم از آن تمیزناپذیر است، اما ممکن است که این تصور در ارتباط با تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع از آن تمیزپذیر باشد. پس ممکن است که شخص بتواند از طریق درون‌نگری یک رویداد را از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیز دهد، اما نتواند آن را از تجربه‌ی توهم تمیز دهد. پس ضرورتاً چنین نیست که اگر سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع ندارد، آنگاه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که تجربه ندارد.

نکته‌ی دوم آن است که آیا (۵)* به همان اندازه‌ی آن اصل معرفت‌شناختی اساسی، اساسی است؟ بنا به (۵)*، اگر سوژه در حال تجربه کردن نباشد، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که در حال تجربه کردن نیست. اما بنا به آن اصل معرفت-شناختی اساسی، اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر گذرانده باشد، آنگاه سوژه با درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را دارد و اگر سوژه رویدادی دارای ویژگی‌های E_1 تا E_n را از سر نگذرانده باشد، آنگاه سوژه با درون‌نگری می‌تواند بداند که این رویداد ویژگی‌های E_1 تا E_n را ندارد. به نظر می‌رسد که ادعای دوم اساسی‌تر است.

ادعای (۵)* تنها معطوف به مواقعی است که سوژه در حال تجربه کردن نباشد. این ادعا در خصوص مواقعی که سوژه در حال تجربه کردن باشد، موضعی مشخص اتخاذ نکرده است. به بیان دیگر، نه از شرط مارتین و نه از (۵)* نتیجه نمی‌شود که اگر سوژه در حال تجربه کردن باشد، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری می‌تواند بداند که در حال تجربه کردن است. بنابراین اگرچه بنا به (۵)* نوعی از خطاناپذیری به سوژه اعطاء می‌شود، اما این خطاناپذیری تنها ناظر به مواقعی است که سوژه در حال تجربه کردن نباشد. اگر سوژه رویدادی را از سر می‌گذراند که تجربه نیست، آنگاه سوژه از طریق درون‌نگری به نحو خطاناپذیری می‌تواند تشخیص دهد که این رویداد تجربه نیست. اما اگر سوژه

رویدادی را از سر می‌گذرانند که تجربه است، آنگاه چنین نیست که سوژه از طریق درون-نگری به نحو خطاناپذیری می‌تواند تشخیص دهد که این رویداد تجربه است. به این ترتیب، خطاناپذیری سوژه یک‌سویه است: سوژه تنها در صورت عدم رخداد تجربه در تشخیص تجربه خطاناپذیر است.

اما بنا به آن اصل معرفت‌شناختی اساسی، خطاناپذیری سوژه دوسویه است: سوژه هم هنگام رخداد رویداد با ویژگی‌های E_1 تا E_n در تشخیص حضور آن‌ها خطاناپذیر است و هم هنگام رخداد رویدادی فاقد این ویژگی‌ها در تشخیص غیاب آن‌ها خطاناپذیر است. خطاناپذیری سوژه در این حالت هم معطوف به رخداد رویدادی دارای این ویژگی‌ها و هم معطوف به رخداد رویدادی فاقد آن‌ها است. در این موقعیت در تخمین توانایی‌های درون‌نگری سوژه بیش‌تر زیاده‌روی شده است، به گونه‌ای که می‌توان تشخیص تجربه بودن یک رویداد را توسط سوژه از طریق درون‌نگری در هر حال خطاناپذیر دانست؛ در حالی که بنا به (۵)* چنین نیست.

هم‌چنین می‌توان پرسید که آیا توانایی تشخیص ویژگی‌های یک رویداد و توانایی تشخیص تجربه بودن یک رویداد از لحاظ شناختی^۱ و معرفت‌شناختی^۲ هم‌وزن است؟ به‌نظر نمی‌رسد که چنین باشد. این‌که سوژه بتواند ویژگی‌های اساسی یک رویداد و از این طریق تجربه بودن آن را تشخیص دهد، به توانایی‌های بیش‌تری نیاز است تا این‌که سوژه به سادگی تشخیص دهد که این رویداد تجربه است یا نه. این‌که سوژه می‌تواند تشخیص دهد که یک رویداد تجربه است، به‌طور ضروری نتیجه نمی‌دهد که سوژه می‌تواند ویژگی‌های اساسی آن را تشخیص دهد.

شخصی که صرفاً به سادگی تشخیص می‌دهد که یک رویداد تجربه است یا نه، نمی‌تواند دلیلی برای توجیه تشخیص خود بیاورد، اما شخصی که ویژگی‌های یک رویداد را تشخیص و سپس حکم می‌دهد که این رویداد تجربه است یا نه، دلیلی برای توجیه

-
1. Cognitively
 2. Epistemologically

تشخیص خود دارد: یک رویداد تجربه است، زیرا ویژگی‌های E_1 تا E_n را دارد و یک رویداد تجربه نیست، زیرا فاقد این ویژگی‌ها است. پس موقعیت معرفت‌شناختی صرف تشخیص تجربه و تشخیص ویژگی‌های یک رویداد متفاوت است. اگر سوژه در موقعیت دوم باشد، آنگاه قابلیت‌های معرفت‌شناختی بیش‌تری دارد.

هم‌چنین این دو موقعیت می‌توانند به لحاظ شناختی نیز متفاوت باشند. سوژه‌ای را در نظر بگیرید که صرفاً به سادگی تشخیص می‌دهد که یک رویداد تجربه است یا نه. حتی فرض کنید که تشخیص تجربه بودن یک رویداد تنها از طریق تشخیص ویژگی‌های آن رویداد صورت بگیرد. در این حالت، ممکن است که تشخیص این ویژگی‌ها، برای سوژه‌ای که صرفاً به سادگی تجربه بودن یک رویداد را تشخیص می‌دهد، در لایه‌های پایین‌تر شناختی او (به‌طور مثال، توسط شبکه‌های عصبی او) صورت بگیرد؛ به‌طور مشخص در لایه‌هایی که آگاهی این شخص به آن دسترسی ندارد. بنابراین در این حالت اگرچه تشخیص ویژگی‌های یک رویداد محقق می‌شود، اما درون‌نگری شخص این ویژگی‌ها را آشکار نمی‌کند، بلکه درون‌نگری او تنها به نتیجه‌ی تشخیص و مقایسه‌ی این ویژگی‌ها آگاه است. در سوی مقابل، برای شخصی که از طریق درون‌نگری این ویژگی‌ها را تشخیص می‌دهد، این گونه در نظر گرفته شده است که تشخیص و مقایسه‌ی ویژگی‌ها در لایه‌های بالاتر شناختی او (به‌طور مثال، در تجربه‌ی آگاهانه‌ی او) صورت می‌گیرد. بنابراین ادعای این دو موقعیت به لحاظ شناختی هم‌سان نیست: در موقعیت دوم (موقعیتی که شخص از طریق درون‌نگری ویژگی‌ها را تشخیص می‌دهد) برای آگاهی و درون‌نگری سوژه حوزه‌ی وسیع‌تری در نظر گرفته شده است.

بنابراین اگر نکته‌ی دوم من صادق باشد، آنگاه، حتی اگر ادعای برن و لاگ صادق باشد که شرط مارتین برای تجربه به اصل معرفت‌شناختی اساسی دیگری مانند (۵)* ملزم است، باز می‌توان به نحو قانع‌کننده‌ای ادعا کرد که (۵)* به اندازه‌ی آن اصل معرفت‌شناختی اساسی مورد بحث، ادعایی اساسی نیست. پس فصل‌گرایی مارتین هم-

چنان نسبت به نظریه‌های نوع مشترک محافظه‌کارتر است، از این رو گزینه‌ی مناسب‌تری برای انتخاب به عنوان دیدگاه پیش‌فرض است.

جمع‌بندی از بررسی انتقادی نقدها

حال به عنوان جمع‌بندی می‌توان پرسید که آیا این نقدها، استدلال مارتین را خدشه‌دار می‌کنند؟ با توجه به بررسی انتقادی این نقدها، به نظر می‌آید می‌توان بیان کرد که بعضی از این نقدها (به‌طور مثال، نقد اصلی و مباحث پیرامون آن) نشان می‌دهند که استدلال مارتین اگر بخواهد کارا باشد، باید تبیین‌های قانع‌کننده‌تری از بعضی از مفاهیم خود ارائه کند؛ به عنوان نمونه مارتین باید مفهوم غیرشخصی بودن را آن گونه روشن کند که پاسخ مناسبی به اعتراض‌ها باشد. پس می‌توان ادعا کرد که استدلال مارتین، دست‌کم تا زمان این روشن‌سازی‌های تکمیلی، در دفاع از فصل‌گرایی به عنوان دیدگاه پیش‌فرض توفیق ندارد.

هم‌چنین می‌توان به موضوعی اساسی پیرامون استدلال مارتین اشاره کرد (این موضوع در واقع بسط نکته‌ی انتقادی (۱) متعلق به برن و لاگ است): استدلال مارتین، حتی اگر به نحوی کاملاً قانع‌کننده بازسازی شود، به‌طور دقیق چه نتیجه‌ای را دربردارد؟ مارتین ادعا می‌کند که این استدلال نتیجه می‌دهد که موضع یا دیدگاه پیش‌فرض باید فصل‌گرایانه باشد.^۱ چنان‌که بررسی شد، یک نقد آن است که این استدلال بیش‌تر از آن که به این نتیجه‌ی دلخواه مارتین برسد، نتیجه می‌دهد که نظریه‌های رقیب، آن گونه که مارتین آن‌ها را تبیین کرده است، دیدگاه پیش‌فرض نیستند.^۲ برای آن‌که این استدلال به نتیجه‌ی دلخواه او برسد، دست‌کم باید (۱) فصل‌گرایی خود به هیچ اصل معرفت‌شناختی

1. Martin, "The Limits of Self-Awareness", p.284.

۲. این نقد را می‌توان به شکلی دیگر نیز توضیح داد. نظریه‌های رقیب تنها آن نظریه‌هایی نیستند که مارتین تبیینی از آن‌ها به دست داده است. مارتین نظریه‌های رقیب خود را ملزم به شروط بسیار قوی توصیف می‌کند، در حالی که ضروری نیست تا هر نظریه‌ی رقیبی ملزم به این شروط باشد.

اساسی ملزم نباشد، ۲) هیچ نظریه‌ی دیگری نباشد که به اصل معرفت‌شناختی اساسی‌ای ملزم نباشد (نظریه‌ی محافظه‌کار دیگری نباشد). مارتین توضیحات مستقلی درباره‌ی این دو فرض ارائه نکرده است، پس روشن نیست که چگونه می‌توان از «نظریه‌های نوع مشترک دیدگاه پیش فرض نیستند» به «فصل‌گرایی دیدگاه پیش فرض است» رسید.

برن و لاگ ناظر به فرض (۱) استدلال کردند که فصل‌گرایی نیز به یک اصل معرفت‌شناختی اساسی ملزم است. با این حال نشان داده شد که الف) این استدلال معتبر نیست، ب) حتی اگر معتبر باشد، باز ادعای اساسی فصل‌گرایی نسبت به ادعای اساسی نظریه‌های نوع مشترک کم‌تر اساسی است. پس می‌توان هم‌چنان باور داشت که فصل‌گرایی خود به اصل معرفت‌شناختی اساسی‌ای ملزم نیست. اما از فرض (۲) نیز می‌توان دفاع کرد؟ به نظر می‌رسد مارتین نظریه‌های در خصوص تجربه‌ی ادراکی را یا فصل‌گرا می‌داند یا نوع مشترک. پس از آن‌جا که نظریه‌های نوع مشترک به یک اصل معرفت‌شناختی اساسی معتقد هستند، در حالی که فصل‌گرایی نیست، پس نظریه‌های نوع مشترک دیدگاه پیش فرض نیستند و فصل‌گرایی دیدگاه پیش فرض است. مارتین برای این ادعا می‌تواند این‌گونه دلیل بیاورد: هر نظریه درباره‌ی تجربه‌ی ادراکی یا باور دارد که تجربه‌ی خوب و تجربه‌ی بد از نوع مشترک هستند یا نه (یعنی، مورد سومی نیست)، بنابراین هر نظریه درباره‌ی تجربه‌ی ادراکی یا نوع مشترک است یا فصل‌گرا.

اما به نظر فرض (۲) صحیح نیست. برای این ادعا می‌توان دو دلیل ارائه کرد. دلیل نخست آن‌که فصل‌گرایی و نظریه‌های نوع مشترک، آن‌گونه که در دلیل بالا توصیف شده است، با مرزی مشخص و قاطع از یکدیگر تفکیک نشده‌اند، و چنین نیست که این دو نوع نظریه به‌طور دقیق نقیض یکدیگر باشند. در بین این دو نوع نظریه، نسخه‌هایی مصالحه‌جو نیز هست.^۱ بنا به نمونه‌هایی از نظریه‌های، تجربه‌ی خوب و تجربه‌ی بد از

۱. به طور مثال، به نظر می‌رسد مک‌داول نظریه‌ای سازگار با هر دو نوع نظریه ارائه می‌دهد. او باور دارد که رابطه‌ی این دو نوع نظریه‌ی ادراکی به واسطه‌ی محتوای آن حاصل می‌شود؛ به بیان دیگر، تجربه‌ی ادراکی محتوا دارد

منظری مشخص ویژگی‌های مشترکی دارند (به‌طور مثال، هر دو از محتوای بازنمودی تشکیل شده‌اند)، با این حال از منظری دیگر تفاوت‌هایی بنیادین با یکدیگر دارند (به‌طور مثال، موقعیت معرفت‌شناختی سوژه هنگام بهره‌مندی از آن‌ها متفاوت است). پس چنین نیست که هر نظریه درباره‌ی تجربه‌ی ادراکی یا تجربه‌ی خوب و تجربه‌ی بد را از نوع مشترک می‌داند یا نه.

دلیل دوم ناظر بر این پرسش است که منظور مارتین از «فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است» کدام فصل‌گرایی است؟ به‌نظر این پرسش بسیار کلیدی است. ما مفهومی شناخته‌شده از فصل‌گرایی در دست داریم که عمده‌ی فصل‌گرایان روی آن اتفاق نظر دارند: «یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است اگر و تنها اگر این رویداد یا یک تجربه‌ی خوب باشد یا یک تجربه‌ی بد»؛ یا به بیان دقیق‌تر، «یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است اگر و تنها اگر این رویداد یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع باشد یا یک کژنمایی باشد یا یک توهم».^۱ اما آن‌چه مارتین در استدلال خود، تحت عنوان فصل‌گرایی، به ما معرفی کرده است، این شرط است: «یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است اگر و تنها اگر این رویداد از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد». حال آیا

و اهمیت معرفت‌شناختی تجربه با آن محتوا توضیح داده می‌شود و نیز، این محتوا است که ما را قادر می‌سازد تا برابر اعیان محیط در موقعیت رابطه‌ای قرار بگیریم (McDowell, "Perceptual Experience: Both Relational and Contentful", *European Journal of Philosophy*, 21(1), 2013). این نظریه از این منظر فصل‌گرایانه است که تجربه‌ی خوب را از لحاظ معرفت‌شناختی به طور بنیادین متفاوت از تجربه‌ی بد می‌داند و از این منظر نوع مشترک محسوب می‌شود که هم تجربه‌ی خوب و هم تجربه‌ی بد را دارای محتوا می‌داند. هم‌چنین نوعی از بازنمودگرایی برون‌گرایانه (Externalist) که معتقد به محتوای شکاف‌دار (Gappy content) است، می‌تواند نوعی فصل‌گرایی به شمار آید (به عنوان نمونه، می‌توان از Tye, M., "Intentionalism and the Argument from No Common Content", *Philosophical Perspectives*, 21(1), 2007 چنین تعبیری را ارائه داد).

۱. در این صورت‌بندی، این مسأله باز است که آیا تجربه‌ی خوب تنها شامل تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع می‌شود یا شامل این تجربه و کژنمایی است.

فصل‌گرایی همان تمیزناپذیری از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع است؟

ادعا این است که چنین نیست. آن مفهوم شناخته‌شده از فصل‌گرایی، به‌طور ضروری فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری را نتیجه نمی‌دهد. بنا به فصل‌گرایی متداول، برای آن‌که یک رویداد یک تجربه‌ی بصری باشد، تنها کافی است تا این رویداد یکی از آن سه نوع (مطابق با واقع، کژنمایی و توهم) باشد؛ اما ضروری نیست تا کژنمایی و توهم از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تشخیص‌ناپذیر باشد. رویدادی را مانند E در نظر بگیرید که یک کژنمایی یا توهم است، اما از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تشخیص‌پذیر است. این رویداد بنا به فصل‌گرایی متداول، یک تجربه‌ی بصری است، اما بنا به فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری یک تجربه‌ی بصری نیست. پس شرط تجربه‌ی مبتنی بر فصل‌گرایی متداول با شرط تجربه‌ی مبتنی بر تمیزناپذیری هم‌مصادق نیست. در نتیجه، فصل‌گرایی متداول به‌طور ضروری همان فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری نیست.

در توجیه این ادعا می‌توان به این نکته‌ی تکمیلی اشاره کرد که رویدادی مانند E ممکن است. یک کژنمایی یا توهم ممکن است از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تشخیص‌پذیر باشد. به‌طور مثال، این موقعیت را در نظر بگیرید که یک شخص به دیاگرام مولر-لایر^۱ نگاه می‌کند.^۲ این رویداد یک کژنمایی است، و نیز از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تشخیص‌پذیر است؛ چراکه سوژه تشخیص می‌دهد که ویژگی‌هایی که می‌بیند، ویژگی‌هایی نیست که این اشکال در واقع دارند. در این موقعیت‌ها سوژه خطای ادراکی خود را تشخیص می‌دهد، و نیز قادر به تصحیح خطای خود نیست. او می‌داند که رویدادی که از سر گذرانده، یک تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نیست. در خصوص مورد توهم نیز می‌توان به مورد توهم مناظر ناممکن، مناظری شبیه به طراحی‌های اشر، ارجاع

1. Müller-Lyer Diagram

۲. دیاگرام مولر-لایر همان مثال مشهور دو پاره‌خط هم‌اندازه است که یکی فلش‌های رو به داخل و دیگری فلش‌های رو به بیرون در دو سر خود دارد. به‌طور متداول پاره‌خط با فلش‌های رو به بیرون بلندتر از دیگری دیده می‌شود. معرفت به این‌که این دو پاره‌خط هم‌اندازه هستند، سبب نمی‌شود تا این دو هم‌اندازه دیده شوند.

داد. در این موارد سوژه می‌تواند تشخیص دهد که رویدادی که از سر گذرانده، تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع نیست. پس کژنمایی و توهم ممکن هستند از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تشخیص‌پذیر باشند.

پس فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری همان فصل‌گرایی متداول نیست. از آن‌جا که مارتین در استدلال خود از شرط فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری بهره برده است، می‌توان نتیجه گرفت که منظور مارتین از «فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است»، فصل-گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری است. در این صورت فرض (۲) به نظر صادق نیست. بنا به فرض (۲)، نباید نظریه‌ی دیگری باشد که، مانند فصل‌گرایی استدلال مارتین، محافظه‌کار باشد. اما از آن‌جا که به نظر فصل‌گرایی متداول نیز به اصل معرفت‌شناختی اساسی‌ای ملزم نیست، پس نظریه‌ی متمایز دیگری وجود دارد که به اندازه‌ی فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری محافظه‌کار است، و از این رو می‌تواند به عنوان دیدگاه پیش‌فرض انتخاب شود. در نتیجه، حتی اگر استدلال مارتین به نحوی قانع‌کننده بازسازی شود، باز نتیجه نمی‌شود که فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری (یا به بیان ساده، فصل‌گرایی مارتین) دیدگاه پیش‌فرض باشد؛ چرا که هم‌چنان گزینه‌های به همان اندازه محافظه‌کار دیگری هستند (مانند فصل‌گرایی متداول) که می‌توانند به عنوان دیدگاه پیش‌فرض در نظر گرفته شوند.

به این ترتیب مشخص شد که استدلال مارتین، دست‌کم تا به این‌جا، چندان پذیرفتنی نیست. هم‌چنین این‌که اگر استدلال مارتین به گونه‌ای اصلاح شود که پذیرفتنی بنماید، باز نتیجه‌ی این استدلال آن نیست که فصل‌گرایی مارتین دیدگاه پیش‌فرض است. در بهترین حالت نتیجه آن خواهد بود که فصل‌گرایی مارتین، نسبت به نظریه‌های نوع مشترک، می‌تواند یکی از گزینه‌های دیدگاه پیش‌فرض باشد.

نتیجه

بنا به استدلال مارتین، فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض برای تبیین تجربه‌ی بصری است. فصل‌گرایی در این استدلال مبتنی بر تمیزناپذیری است. مطابق با آن، یک رویداد یک تجربه‌ی بصری است اگر و تنها اگر در خلال درون‌نگری از تجربه‌ی ادراک مطابق با واقع تمیزناپذیر باشد. در نتیجه‌ی استدلال مارتین، نظریه‌های نوع مشترک متعهد به یک اصل معرفت‌شناختی اساسی هستند: سوژه در قبال تجربه‌ی خود خطاناپذیر است. از این چشم‌انداز نظریه‌های نوع مشترک به لحاظ معرفت‌شناختی غیرمحافظة‌کار هستند. پس فصل‌گرایی، که به لحاظ معرفت‌شناختی محافظه‌کار است، باید به مثابه‌ی دیدگاه پیش‌فرض در نظر گرفته شود.

نقدهایی به این استدلال وارد شده است. نقد اصلی ادعا می‌کند که تمیزناپذیری نه شرط لازم و نه شرط کافی برای تجربه‌ی بصری است. برن و لاگ نیز پنج نکته‌ی انتقادی مطرح می‌کنند. بنا به نکته‌ی (۱)، نتیجه‌ی استدلال مارتین این نیست که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است. بنا به نکته‌های (۲) و (۳)، ممکن است تبیینی از نظریه‌های نوع مشترک ارائه شود که با تبیین مارتین از آن هم‌خوان نباشد (تبیین مارتین از آن بیش از حد سخت‌گیرانه است). نکته‌ی (۴) در واقع همان نقد اصلی است. بنا به نکته‌ی (۵)، فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری خود ملزم به اصل معرفت‌شناختی اساسی دیگری است (از این رو این نظریه نیز غیرمحافظة‌کار است).

بررسی شد که پاسخ‌های مارتین به نقد اصلی به اندازه‌ی کافی شفاف و پذیرفتنی نیستند. از این رو، دست‌کم تا زمانی که مارتین روشن‌گری‌های بیش‌تری در این خصوص بکند، شرط تمیزناپذیری برای تجربه‌ی بصری ادعایی مناقشه‌برانگیز است. پس استدلال مارتین، از آن‌جا که مبتنی بر شرط تمیزناپذیری است، دست‌کم تا زمان رفع ابهامات، به‌نظر چندان معتبر نمی‌نماید. هم‌چنین نکته‌ی (۱) درست است. استدلال مارتین، اگر معتبر باشد، به‌طور دقیق نتیجه می‌دهد که نظریه‌های نوع مشترک دیدگاه

پیش‌فرض نیستند، نه این‌که فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است. نکته‌ی (۲) نکته‌ای قابل توجه است، اگرچه بسیاری از نظریه‌پردازان رقیب به این نکته عنایتی ندارند (یا به آن اعتقادی ندارند). مارتین در ادامه می‌تواند نکته‌ی (۳) را با روشن‌گری خود برطرف کند. استدلال کردم که نکته‌ی (۵) اشتباه است، یا دست‌کم این که اصل اساسی‌ای که فصل-گرایی ملزم به آن است، از اصل اساسی مورد بحث کم‌تر اساسی است (این اصل جدید خطاناپذیری کم‌تری را به سوژه‌ی تجربه اعطاء می‌کند).

هم‌چنین در راستای نکته‌ی (۱) توضیح داده شد که اگر استدلال مارتین بخواهد از این نتیجه که «نظریه‌های نوع مشترک دیدگاه پیش‌فرض نیستند»، به این نتیجه برسد که «فصل‌گرایی دیدگاه پیش‌فرض است»، باید دو ادعای دیگر را نیز اثبات کند: (۱) فصل‌گرایی خود ملزم به هیچ اصل معرفت‌شناختی اساسی نیست، و (۲) هیچ نظریه‌ی محافظه‌کار دیگری نیست. حتی اگر ادعای (۱) را بپذیریم، باز ادعای (۲) به نظر چندان قابل دفاع نیست. چنین نیست که هر نظریه‌ای درباره‌ی تجربه‌ی بصری یا نوع مشترک باشد یا فصل‌گرا. هم‌چنین فصل‌گرایی متداول که به جای ابتناء بر تمیزناپذیری، بر مفهوم ترکیب فصلی تجربه‌ها مبتنی است، با فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری مارتین متفاوت (غیرهم‌مصادق) است. از آن‌جا که این فصل‌گرایی نیز به نظر ملزم به آن اصل معرفت-شناختی اساسی نیست، پس دست‌کم یک نظریه‌ی متفاوت اما به همان اندازه محافظه‌کار دیگر یافته شده است که می‌توان آن را نیز یک دیدگاه پیش‌فرض به‌شمار آورد.

در نهایت به نظر می‌رسد که استدلال مارتین، دست‌کم تاکنون، در توجیه ادعای خود ناموفق است. از این استدلال نمی‌توان نتیجه گرفت که فصل‌گرایی (با توجه به روشن‌گری‌های صورت‌گرفته، فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری) دیدگاه پیش‌فرض است. حتی اگر همه‌ی ابهامات (به‌طور ویژه در خصوص شرط تمیزناپذیری) برداشته شود، آنگاه باز تنها می‌توان نتیجه گرفت که این فصل‌گرایی یکی از دیدگاه‌های پیش‌فرض است، اگرچه شاید بتوان نتیجه گرفت که نظریه‌های نوع مشترک دیدگاه پیش‌فرض نیستند

(چرا که به لحاظ معرفت‌شناختی غیرمحافظه‌کارند). به‌طور خلاصه آن‌که ما، دست‌کم تاکنون، ملزم نیستیم تا فصل‌گرایی مبتنی بر تمیزناپذیری را مفهوم پیش‌فرض تجربه‌ی بصری به‌شمار آوریم.

منابع

- Byrne, A. & H. Logue, "Either/Or", in Haddock, A. and F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Dretske, F., *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1995.
- Fish, W., *Perception, Hallucination, and Illusion*, New York, Oxford University Press, 2009.
- Idem, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, Routledge, Taylor & Francis, 2010.
- Hawthorne, J. & K. Kovakovich, "Disjunctivism", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 80, 2006.
- Hinton, J. M., *Experiences: An Inquiry into Some Ambiguities*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Idem, "Visual Experiences", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009. Originally published in *Mind* (1967), 76 (302).
- Jackson, F., *Perception: A Representative Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Lowe, E. J., "Experience and its Objects", in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Martin, M. G. F., "The Transparency of Experience", *Mind & Language*, 17(4), 2002.
- Idem, "On Being Alienated", in Gendler, T. & J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Idem, "The Reality of Appearances", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge,

- MA, The MIT Press, 2009a.
- Idem, "The Limits of Self-Awareness", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009b. Originally published in *Philosophical Studies* (2004), 120.
- McDowell, J., "Criteria, Defeasibility and Knowledge", *Proceeding of the British Academy*, 68, 1982.
- Idem, "Perceptual Experience: Both Relational and Contentful", *European Journal of Philosophy*, 21(1), 2013.
- Millar, A., "The Idea of Experience", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009. Originally published in *Proceeding of the Aristotelian Society* (1996), 97.
- Robinson, H., *Perception*, London, Routledge, 1994.
- Searle, J., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Idem, *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Siegel, S., "Indiscriminability and the Phenomenal", *Philosophical Studies*, 120, 2004.
- Idem, "The Epistemic Conception of Hallucination", in Haddock, A. & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Idem, *The Contents of Visual Experience*, New York, NY, Oxford University Press, 2010.
- Smith, A. D., "Disjunctivism and Discriminability", in Haddock, A. & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Snowdon, P., "Perception, Vision and Causation", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009a. Originally published in *Proceeding of the Aristotelian Society* (1981), 81.
- Idem, "The Objects of Perceptual Experiences", in Byrne, A. & H. Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2009b. Originally published in *Proceeding of the Aristotelian Society* (1990), 105(1).

Soteriou, M., *Disjunctivism*, New York, Routledge, 2016a.

Idem, "The Disjunctive Theory of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-disjunctive/>, 2016b.

Sturgeon, S., "Visual Experience", *Proceeding of the Aristotelian Society*, 98, 1998.

Idem, "Disjunctivism about Visual Experience", in Haddock, A. & F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Tye, M., "Intentionalism and the Argument from No Common Content", *Philosophical Perspectives*, 21(1), 2007.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۲۷-۲۶۸

تفسیر رمانتیکی آزادی از نظر آیزایا برلین^۱

محسن فاضلی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

علی اکبر احمدی افرمجانی^۲

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

علی مرادخانی

دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

رضا داوری اردکانی

استاد فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

لب لباب اندیشه برلین تعریف و تفسیر او از آزادی است. چنان‌که این تعریف و تفسیر بر سایر بخش‌های اندیشه‌اش سایه انداخته و بدون فهم آن نمی‌توان برداشت درستی از کلیت اندیشه او به دست آورد. اما پیشاپیش باید دانست که تعریف منحصر به فرد برلین از آزادی از رهگذر مطالعه دو عصر روشنگری و رمانتیسم و تأثیر مؤلفه‌های حاکم بر تفکر آن دو عصر بر اندیشه وی نشأت گرفته است. اولاً از جریان کلاسیک یا روشنگری در راستای عینیت باوری و واقع‌گرایی تجربه محور و ثانیاً از جریان رمانتیسم در راستای اراده محوری و به‌عنوان قوی‌ترین جریان ضد تفکر روشنگری. بنابراین به نظر می‌رسد تمایز آزادی مثبت و منفی از تأثیر همین دو جنبش نشأت گرفته باشد تا آن‌جا که جان‌گری یکی از معروف‌ترین مفسران آثار برلین لیبرالیسم او را آگونیستی^۳ معرفی می‌کند. این نوشتار سعی بر آن دارد ابتدا سهم ایده‌های رمانتیک را در تعریف و برداشت مفهوم آزادی از منظر برلین روشن ساخته و تفسیری

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۵/۳؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): a.a.afrajani@yahoo.com

۳. آگون در زبان یونانی به معنای تضاد و کشمکش دائمی میان خیر و شر و لیبرالیسم آگونیستی یعنی لیبرالیسمی که بر مبنای عدم قطعیت ارزش‌ها و کشمکش دائمی میان آن‌ها بنا شده است.

رمانتیکی از آزادی مدنظر او ارائه کند تا بتواند تأثیر جنبش رمانتیک را بر اندیشه‌ی برلین به‌خصوص تعریف وی از آزادی نمایان سازد. سپس مدلل سازد آیا ایده‌های رمانتیکی موجود در مفهوم آزادی مدنظر برلین با ایده‌های روشنگری مؤثر در اندیشه‌ی وی در تعارض قرار می‌گیرند؟ زیرا فرض اولیه بر آن قرار دارد که تعریف آزادی متأثر از عناصر هر دو جنبش روشنگری و رمانتیسم است. و در ادامه آیا سنتز برلین در تأثیرپذیری از این دو جریان مذکور در تبیین مفهوم آزادی موفق و یکدست از کار درمی‌آید یا خیر.

کلیدواژه‌ها: آزادی، رمانتیسم، روشنگری.

مقدمه

برلین برای یافتن پاسخ پرسش‌های اساسی خود به سیر در تاریخ اندیشه‌ها پرداخت. او در قامت یک نقاد و شکاک معاصر معتقد بود پاسخ‌های رایج سنت غربی از روزگار باستان تا امروز به‌هیچ‌وجه حلال معضلات اساسی به‌ویژه در دوران ما نیستند. بنابراین با این پیش‌فرض که احتمالاً پاسخ‌های واقعی‌تر و مناسب‌تر را باید در جایی غیر از عقاید رایج و پذیرفته شده و به اصطلاح پست‌مدرن «کلان روایت‌ها» جست. بدین منظور او به جریان‌های معارض در سنت غربی توجه ویژه‌ای مبذول داشت و سعی داشت به مخاطبان‌ش القا کند که شاید حقیقت در همان چیزهایی باشد که این «جریان‌های مخالف»^۱ که البته بسیار مورد غفلت و کم‌توجهی نیز قرار گرفته‌اند، بیان نموده‌اند. او از سیر در دوران باستان و دوران مدرن و به‌ویژه عصر روشنگری به یک سری گزاره‌های کلی رسید که به‌زعم او در آن‌ها مشترک بود و اساس همه اندیشه‌های مطلق‌انگار محسوب می‌شد. گزاره‌های حاکم بر عصر روشنگری بر مبنای همان متد اندیشه مطلق‌انگارانه‌ای است که میراث دوران یونان باستان بوده و حتی اکنون و در روزگار ما نیز بر اندیشه و عمل انسان‌ها و دولت‌ها حکمرانی می‌کند. از طرفی با بررسی اندیشه‌های خلاف این جریان

1. Against the current: نام اثری از برلین به نام مخالف جریان

از قبیل سوفسطائیان و تک چهره‌هایی نظیر ماکیاول و به‌خصوص جریان قدرتمند رمانتیک به ایده‌هایی دست یافت که الهام بخش فلسفه او و جانمایه اصلی اندیشه‌اش گردید. این سراسر آن اتفاقی است که در عمر فلسفی برلین افتاد؛ یعنی بیرون آوردن تز خود درباره آزادی از دل دو جریان روشنگری و رمانتیک.

معروف‌ترین کار برلین در نظریه سیاسی فرقی است که او در نوشته‌ای به نام «دو مفهوم آزادی»^۱ میان آزادی منفی و آزادی مثبت می‌گذارد. پیش از این چنین تمایز قائل شدنی وجود نداشت و آزادی بیشتر به همان معنای یگانه و سنتی لیبرال به کار می‌رفت. این دوگانگی و تعریف نوین هم به ایضاح مفهومی و هم تاریخی آزادی کمک شایانی نمود و تا حد زیادی سبک و مدل بحث درباره آزادی و شقوق آن را عوض کرده الگویی جدید به آن بخشید. طبق تعریف برلین، آزادی منفی (آزادی از)^۲ به معنای عدم تحمیل مانع و محدودیت از ناحیه دیگران است؛ و آزادی مثبت (آزادی در یا آزادی برای)^۳ از سویی به معنای توان (و نه فقط امکان) در تعقیب و رسیدن به هدف بر مبنای یک متد و از سوی دیگر به معنای حکم به استقلال یا الزام به خودفرمانی در مقابل وابستگی به دیگران است. «برخلاف آزادی منفی که آزادی از مداخله دیگران است، آزادی مثبت آزادی سروری بر خویش، آزادی کنترل عقلانی زندگی خویش است»^۴.

منشا و مبنای چنین تعریف نوآورانه‌ایی را باید در دو جریان روشنگری و رمانتیسم جست‌وجو کرد. برلین با الهام از مفاهیم و مؤلفه‌های غالب بر این دو جریان به‌صورت‌بندی چنین برداشتی از آزادی پرداخت و بحث‌های راجع به آزادی را وارد گفتمانی^۵ نوین ساخت. ردپای این مفاهیم و مؤلفه‌ها را می‌توان در بحث او از آزادی و تعریف آن پی‌گیری نمود. برای مثال عقل‌گرایی روشنگری اگرچه خود بدو در حکم

1. Two concept of liberty

2. Freedom of

3. Freedom in/Freedom For

۴. گری، جان، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ش، ص ۲۷.

5. Discourse

آزادی از (آزادی منفی) قیدوبندها و تعصبات قرون وسطایی است اما وقتی در قالب یک نهضت منسجم درآمده و به صورت مجموعه‌ای در هم تنیده از متدولوژی ساینتیک روشنگری درمی‌آید، در حکم «آزادی در» یا «آزادی برای» (آزادی مثبت) سر و شکل دادن علمی و منطقی به تمام جنبه‌های حیات انسانی بدل می‌شود. بنابراین برلین برای جرح و تعدیل افراط‌گری‌های متدولوژیک تفکر روشنگری به سراغ آنتی‌تز این جریان یعنی جریان رمانتیسم رفته از سوی دیگر واقع‌گرایی و تجربه باوری کلاسیک مغز و هسته اصلی مفهوم آزادی مدنظر برلین است. او می‌خواهد در عین حال به واقع‌گرایی روشنگری نیز پایبند بماند لذا هرگونه تفسیر فراواقع‌گرایانه و متافیزیکی از آزادی را طرد کرده، سعی نمود تأثیرات مخرب نگرش افراطی روشنگری که به جبر باوری می‌انجامید را با تلفیق انگاره‌های رمانتیکی تعدیل نموده با سنتز عناصر به‌زعم خود مثبت این دو جریان تعریف خاص خود از آزادی را ارائه دهد. اما این که چه بخش‌هایی از مؤلفه‌های قوام‌بخش معنای آزادی منفی و مثبت و تا چه حدی وامدار مفاهیم رمانتیسم است، و چه بخش‌هایی از آن وامدار جنبش روشنگری و نیز آیا برداشت برلین از این دو جنبش در تدوین مفهوم آزادی موفقیت‌آمیز می‌باشد یا دچار تعارض درونی است، امری است که بایستی به آن پرداخت.

بنابراین این مقاله سعی دارد با روشی توصیفی-تحلیلی اثبات نماید اولاً کدام یک از انگاره‌های دو سنت روشنگری و رمانتیسم در اندیشه برلین در باب آزادی با یکدیگر تلفیق یافته‌اند و در وهله بعد تعارض پایدار تلفیق انگاره‌های رمانتیک و روشنگری یا کلاسیک در تعریف آزادی از سوی برلین را به‌وضوح مدلل نموده و نقاط ناسازگار و متعارض این سنتز را شرح و بسط دهد.

تحلیل برلین از جنبش رمانتیسم و روشنگری

برلین در اکثر آثارش به شرح مبسوط ویژگی‌های دو نهضت روشنگری و رمانتیسم

می‌پردازد. از پیش‌زمینه‌های تاریخی اجتماعی گرفته تا مقولات فلسفی حاکم بر اندیشه متفکران این دو عصر. اما آنچه به‌وضوح خود را در این توصیفات نمایان می‌سازد تقابل ایده‌های این دو جنبش است. هر توصیفی که از مقولات حاکم بر اندیشه روشنگری می‌شود، مقولات رمانتیک را باید در نقطه مقابل آن جای داد. خاستگاه اصلی این جنبش در آلمان بود و برلین، هردر،^۱ فیشته^۲ و شاید فراتر از همه هامان^۳ را رهبران اصلی نهضت ضد روشنفکری و پدران روحانی عقل ناباوری مدرن می‌دانند. به‌زعم وی آلمان‌ها در قرون هفدهم و هجدهم به دلایل تاریخی اجتماعی و فکری دچار نوعی احساس حقارت و عقب‌ماندگی نسبت به همسایه‌ی فرانسوی خود بودند. تخریب و از هم پاشیدن آلمان توسط فرانسه در جنگ‌های سی ساله منجر به عقب‌ماندگی آلمان و شکوه و شوکت فرانسه گردید. عقل آزاد از قیود مذهب، عرفان انزوا کشاننده، خرافه و تعصب، پویایی و پیشرفتی چشمگیر در عرصه‌های هنر، معماری، علم، فلسفه و به‌طور کلی حیات اجتماعی فرانسویان ایجاد نمود. در حالی که شکست و ناکامی، آلمان‌ها را به سوی حیاتی درونی و محقر برآمده از نوعی حس حقارت ملی سوق داد.^۴ رواج پی‌تیسیم^۵ به‌عنوان فرقه‌ای زاهدانه و معطوف به پاکی درون در آلمان مؤید این شرایط تاریخی فکری آن دوران است. این احساس حقارت ملی و پناه بردن به دژ درونی ایمان محور به مرور به سمت و سوی خوار شمردن عقل و شکوه حیات بیرونی فرانسویان کشیده شد. ضدیت با عقل و فرآورده‌های با شکوه آن در عرصه‌های مختلف نیرویی عظیم در متفکران و نویسندگان آلمانی انباشت که در قالب جنبشی عصیان‌گر واکنش بسیار تأثیرگذاری به ایدئال‌های عصر روشنگری از خود بروز داد. به عقیده برلین این حس حقارت تاریخی

1. Johann Gottfried herder (1744-1803)

2. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

3. Johann Georg hamann (1730-1788)

۴. برلین، آیزایا، ریشه‌های رومانتیسم، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی، ۱۳۸۸ش، صص ۶۸-۷۵.

5. Pietism: فرقه‌ای از مسیحیت لوتری مبتنی بر تعالیم بسیار زهدورزانه

آلمانی ریشه رمانتیسم است: «اگر از من پرسید این آلمانی‌های قرن هجدهم چه کسانی بودند و از آن متفکران که می‌شناسیم، چه کسانی بیشتر از دیگران بر آلمان تأثیر نهادند، باید بگویم در مورد ایشان واقعیتی جامعه‌شناختی وجود دارد که مؤید نظریه‌ای است که می‌خواهم مطرح کنم و آن این است که کل این وضعیت پیامد غرور ملی زخم خورده و حس هولناک حقارت ملی بود و همین ریشه جنبش رمانتیک در میان آلمانی‌هاست»^۱. منظور برلین از واقعیت جامعه‌شناختی در مورد متفکران رمانتیک این است که اغلب آن‌ها از طبقات پایین‌دست جامعه بودند. حال آن‌که قاطبه فیلسوفان فرانسوی روشنگری از اشراف و طبقه توانگر جامعه بودند. بنابراین نوعی تقابل جامعه‌شناختی و فاصله طبقاتی به لحاظ اهمیت دادن به ارزش‌های متفاوت و طرز زندگی متفاوت دنیایی متفاوت برایشان شکل داده بود. در یک سو آدم‌های موجه عمدتاً از طبقه اشراف متکی به عقل و آداب اجتماعی و قائل به تکلفات و تظاهرات زندگی باشکوه که همه چیز را با عقل نقاد و به دور از خرافه و تعصب سنت می‌سنجند و با هر چیزی که ملاک علم و تجربه اثبات نکند بیگانه‌اند قرار دارند. نه از حیات درونی انسان چیزی می‌دانند و نه از درک حقایق هستی که از سوی خداوند در نهاد مخلوقات نهاده شده است. آدم‌های خشک و بی‌روحي که همه چیز را در قوالب تنگ نظریه‌های تقلیل‌گرایانه و بی‌ارتباط با حیات حقیقی پدیده‌ها می‌ریزند و آن‌ها را از معنای حقیقی تهی ساخته روح و سرزندگی حیات را از آن‌ها می‌گیرند. در سوی دیگر اما کسانی بودند بیزار از هرگونه طبقه‌بندی قانون محوری و خط‌کشی‌های مصنوعی اجتماعی، فکری و هنری. عصیان در برابر تکلفات خودساخته و غیر اصیل که حقیقت را مسخ و روح حیات را از همه چیز می‌گرفت شعار آن‌ها بود. به نظر اینان گزاره‌های کلی برآمده از وجه اشتراک چیزها هیچ راهی به حقیقت آن‌ها ندارد. توجه به اصالت هر چیز همان‌طور که هست دقیقاً در نقطه مقابل همسان‌سازی‌های گزاره‌های کلی‌نگر است. «واقعیت تنها اندام‌وار نیست بلکه

واحد است: یعنی اجزای آن تنها با روابط اتفاقی مرتبط نیستند، تنها یک نقش یا یک آهنگ را چنان تشکیل نمی‌دهند که هر عنصری از آن را وضع و حال همه عناصر دیگر لازم آورده باشد بلکه هر عنصری عناصر دیگر را منعکس یا بیان می‌کند؛ زیرا که یک روح یا مثال یا مطلق بیشتر وجود ندارد و هر آن‌چه هست جلوه یا بیانی از اوست و جلوه هر چه روشن‌تر باشد بیان هم رساتر ژرف‌تر و واقعی‌تر است. هر فلسفه‌ای همان قدر حقیقت دارد که بیان‌کننده‌ی مرحله‌ای باشد که مطلق یا مثال در سیر تکامل خود به آن رسیده است. نبوغ شاعر و عظمت مرد سیاست به همان اندازه است که از روح زمینه خاص خود _ دولت، فرهنگ، ملت _ الهام گرفته باشند و آن را بیان کنند و خود این روح عبارتست از تجسم خویشتن سازی روح کل کائنات که هم‌چون خدای وحدت وجودیان همه جا حی و حاضر است. اثر هنری اگر در سیر این تکامل صدفه‌ای بیش نباشد مرده یا مصنوعی یا ناچیز خواهد بود. هنر، فلسفه و دیانت تلاش‌هایی هستند از جانب موجودات متناهی برای دریافتن و بیان کردن پژواک آهنگ کیهانی^۱. هامان که از سوی برلین به‌عنوان پدر رمانتیسم معرفی شده معتقد است هر پدیده‌ای در این عالم بی‌همتا و خاص است. برای شناخت هر پدیده باید به ذات او راه یابید جمع زدن اشتراکات ظاهری او با دیگر پدیده‌ها جز گمراهی ثمری ندارد و شما را از اصل حیات دور می‌سازد. زندگی یک جریان ممتد و بی‌وقفه از سوی خداوند یا طبیعت است که فیلسوفان روشنگری قیچی علم را به دست گرفته و آن را قطع می‌کنند. قطعات بریده شده پازل هستی چیزهای بی‌جانی هستند که ربطی به حقیقت ندارند. قطعاتی عاری از حیات و بی‌معنا. هم روح حیات را از آن‌ها گرفته‌اید و هم معنای واقعی‌شان را از آن‌ها زدوده‌اید. عقاید هامان چکیده تمام ایده‌های رمانتیک است. مخالفت با هر چارچوب مخالفت با هر تشبیه و همسانی مخالفت با از بین بردن آفرینش و اراده خلاق در آدمی مخالفت با دنیایی یک

۱. برلین، آیزایا، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۱۴.

رنگ و کشتن تنوع و رنگ‌ها و صداها. گوته می‌گوید: «مندلسون^۱ به زیبایی چنان می‌نگرد که حشره‌شناسان به پروانه‌ها. جانور بیچاره را می‌گیرد و با سنجاق می‌خکوبش می‌کند و وقتی آن رنگ‌های دل‌نشین از بال‌هایش ریخت، آن چه بر جای می‌ماند جسد بی‌جان زیر سنجاق است. این یعنی زیبایی‌شناسی! این واکنش گویایی است که گوته جوان و رمانتیک‌های دهه ۱۷۷۰ تحت تأثیر هامان در برابر فرانسوی‌ها نشان دادند که گرایش فراوان به تعمیم، طبقه‌بندی، سنجاق کوبی، چیدن در آلبوم و تلاش برای ایجاد نوعی نظم منطقی در تجربیات انسانی داشتند و آن شور و سرزندگی، سیلان، فردیت، میل به آفرینش و حتی میل به مبارزه، آن عنصر نهفته در آدمی که موجد برخورد سازنده عقاید میان افرادی با نگرش‌های متفاوت است از چشم‌شان پنهان می‌ماند».^۲ تأکید بر ویژگی‌های یکتای هر پدیده، شور و احساس درونی منطبق با یکی شدن با ذات موجودات، عصیان از عقل محاسب، اراده باوری و ستایش از اراده خلاق و برتری دادن آن بر عقل و خرد، پدیده‌ای صرفاً واکنشی یا دفاعی نبود، بلکه جنبشی فکری با نیرو و بینشی اصیل بود که نیروی حیاتی‌اش را تا حدودی از جنبه‌های خود ویرانگر خود نهضت روشنفکری اخذ می‌کرد.

در باب معنای دقیق رمانتیسم از آن‌جایی که تعابیر و تفاسیر بی‌شماری وجود دارد، می‌توان تعریف موجز و مشخصی ارائه داد. «بسیاری از شاعران و نویسندگان اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم که ما به‌طور عام آن‌ها را رمانتیک می‌شماریم، خودشان درباره‌ی این کلمه با دشواری روبه‌رو بوده‌اند و دچار سردرگمی شده‌اند».^۳ اما برخی از مهم‌ترین اصول جنبش رمانتیک در تقابل با اصول روشنگری عبارت‌اند از: ۱. هیچ حقیقت ازلی و ابدی وجود ندارد آنچه وجود دارد عقاید باورها و خواست‌های انسان‌ها است - حقیقت برای انسان - بنابراین حقیقت از پیش موجود نیست که بخواهد کشف

1. Moses Mendelssohn (1729-1786)

۲. برلین، ریشه‌های رمانتیسم، ص ۸۲.

۳. فورست، لیلیان، رمانتیسم، ترجمه مسعود جعفری جزی، نشر مرکز، ۱۳۷۶ش، ص ۳۱.

شود بلکه حقیقت را ما انسان‌ها می‌سازیم. ۲. حقیقت امری یکدست و مطلق نیست. ما با پدیده‌ای متنوع متفاوت و در بسیاری موارد متعارض روبه‌رو هستیم از این رو وحدت یکپارچه‌کننده و یکسان‌ساز امری غیر واقعی است. آنچه اصالت دارد و گویای واقعیت حیات انسان و جهان است کثرت و گوناگونی است ۳. با این تفاسیر هیچ راه و روش مشخصی برای رسیدن به حقیقت از پیش موجود (که خود امری موهوم است) وجود ندارد بلکه حتی در وجهی افراطی می‌توان گفت به عدد انسان‌های موجود در جهان حقیقت وجود دارد از این رو، راه‌های رسیدن به حقیقت نیز می‌تواند بی‌شمار باشد. هیچ مستمسک و ابزار مشخصی نیز برای فراچنگ آوردن حقایق وجود ندارد و آنچه فیلسوفان روشنگری تحت لوای عقل در سودای رسیدن به آن هستند امری ناساز متناقض و عاری از حقیقت حیات بوده لذا آنچه گویای حقیقی‌ترین ساحت انسان در جهان و نمایاننده وضعیت بشری است اراده و انتخاب است. بنابر آنچه گفته شد جنبش رمانتیک اگر نه در همه اصول و فروع لااقل در اکثر آموزه‌هایش موضعی کاملاً در تقابل با روشنگری اتخاذ کرده گویی واکنشی است برخلاف جریان هر آنچه در دوران خرد گرایی تنیده شده و سر و شکل یافته.

از نظر فردریش شلگل^۱ جوان، یا تیک^۲ یا نوالیس^۳ «آرمان‌ها حقیقتی عینی نیستند که در آسمان رقم خورده باشند و انسان ناگزیر به فهم، نسخه‌برداری و عمل به آن‌ها باشد؛ آرمان‌ها را انسان‌ها خلق می‌کنند و ارزش‌ها را انسان "نمی‌یابد"، "می‌سازد"؛ آن‌ها را "کشف نمی‌کند"، "به وجود می‌آورد". این دقیقاً چیزی است که بعضی رمانتیک‌های آلمانی در تقابل با تمایل ابژکتیو و کلی‌گرای فرانسوی‌ها_ به آن اعتقاد داشتند»؛^۴ به

1. Friedrich schlegel (1772-1829)

2. Ludwig Tieck (1773-1853)

3. Novalis (1772-1801)

۴. برلین، آیزایا، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، شماره ۴، ۱۳۷۷ش،

عقیده‌ی هردر، ارزش‌ها حالتی جهان‌شمول ندارند. آنچه اهمیت داشت "یکتایی"، "ناب بودن" و "خلوص" بود. هر تمدن و هر ملتی مرکز ثقل خاص خود را دارد. «هیچ گونه قاعده یا ضابطه‌ی ثابت، جهان‌شمول و ابدی برای داوری وجود ندارد که براساس آن بتوانیم فرهنگ‌ها و ملت‌های گوناگون را به ترتیب برتری رده‌بندی کنیم».^۱ هیچ ملت یا فرهنگی بر دیگران برتری ندارد، بلکه آن‌ها فقط با هم فرق دارند. هم‌چنین هیچ فرهنگ عام و فراگیری هم وجود ندارد بلکه ما با فرهنگ‌های متنوع و گوناگون مواجهیم. آنچه مهم است درک متقابل و احترام به همه این تفاوت‌هاست که واقعیت طبیعی زندگی ماست نه تلاش برای محو کردن آن‌ها در یک جریان غالب. «برای ولتر، دیدرو، الوسیوس، اولباخ، کندورسه، فقط یک تمدن عام هست که زمانی این ملت و زمانی آن ملت نمایانگر شکوفایی کامل‌تر آن هستند. در نظر هردر، فرهنگ‌های توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیر متکثری وجود دارند. تعلق داشتن به جامعه یا گروهی خاص، و ربط یافتن به اعضای آن جامعه یا گروه با پیوندهای ناگسستگی و لمس‌ناپذیر زبان مشترک، حافظه تاریخی، عادات، سنت‌ها و احساس، نیازی انسانی است که به همان اندازه نیاز به غذا، آب، امنیت یا تولیدمثل طبیعی است. هر ملتی فقط به این دلیل می‌تواند نهادهای ملتی دیگر را درک کند و با آن هم‌دلی داشته باشد که می‌داند نهادهای خودش تا چه حد برایش اهمیت دارد».^۲ نکته‌ی دیگر این است که بشر نه تنها برخوردار از موهبت عقل است؛ بلکه از اراده نیز برخوردار است. اراده عملکرد خلاقانه‌ی بشری است. ما دیگر با کشف قوانین ثابت و همیشگی سروکار نداریم، بلکه همه چیز آفریده‌ی اراده‌ی خلاقانه‌ی ماست. نقاش اثرش را می‌آفریند؛ نسخه‌ی بدل چیزی را به وجود نمی‌آورد. شاعری که به زبان آلمانی شعر می‌گوید فقط استفاده‌کننده از زبان نیست، بلکه تا حدودی در حال

۱. همو، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ش.

2. Berlin, I., "Originality of Machiavelli" in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited by Henty Hardi, New York, Viking Press, 1980, p.12.

آفرینش این زبان است. هنرمند آلمانی خالق نقاشی، شعر و هنر آلمانی است. در فرهنگ‌های دیگر نیز چنین است. زندگی را هم آن‌هایی خلق می‌کنند که آن را گام به گام می‌زیند. این تفسیری زیبایی‌شناسانه از اخلاقیات و زندگی است، نه به‌کارگیری انگاره‌های ازلی. خلاقیت یعنی همه چیز. اما به یاری اراده و خلاقیت چه کسی برنامه‌ها و طرح‌های زندگی را می‌آفرینیم؟ فیثته از "من" حرف می‌زند. "من" ارزش‌های خاص خود را به وجود می‌آورد. از نظر برخی از رمانتیک‌ها این "من" فردی غریبه، ماجراجو و طاغی است که جامعه و ارزش‌های پذیرفته شده را به چالش می‌خواند و ارزش‌های ویژه خود را دنبال می‌کند. اما از نظر متفکران دیگر "من" خاصیتی متافیزیکی می‌یابد و چیزی مشترک می‌شود. مثل ملت، کلیسا، حزب، طبقه، او خالق همه چیز است و درجه‌ای اهمیت آن بستگی دارد به این که تا چه حد به یک جریان، نژاد، طبقه، ملت و مذهب تعلق داشته باشد و جدای از این کلیت فرا انسانی و به‌عنوان فرد حقیقی، معنایی ندارد. «اگر این ارزش‌ها نامخلوق نیستند، بلکه فرهنگ، ملت یا طبقه‌ی من آن‌ها را به وجود می‌آورد، با ارزش‌هایی که فرهنگ، ملت یا طبقه‌ی شما به وجود می‌آورد تفاوت دارند؛ این ارزش‌ها جهان‌شمول نیستند و امکان دارد با هم در تضاد باشند.» بنابراین رمانتیسم با مفهوم خیر مشترک که برای تمام افراد بشر معتبر باشد - آموزه‌ی نهضت روشنگری - مخالفت می‌ورزد. از دیگر مشخصه‌های جنبش رمانتیک، مفهوم "بیانگری" است. «این اصل نهضت رمانتیک است که بیان افراطی آن ابراز وجود شخصیت خلاق فرد در مقام سازنده‌ی جهان خویش است؛ ما در دنیای طغیان علیه عرف و عادت هستیم ... دنیای قهرمانان پرشر و شوری که پرومته^۱ وار قوانین جامعه‌شان را نادیده می‌گیرند، و مصمم هستند که هر شرایطی استعداد‌های خویش را کمال بخشند و به بیان مکنونات خویش بپردازند».^۲ البته این نکته را نباید فراموش کرد که به‌زعم برلین، در تاریخ اروپا، تأکید بر

1. Prometheus: از اساطیر یونان نماد طغیان علیه ژئوس با دزدیدن و اهدای آتش به انسان

۲. برلین، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، صص ۷۴-۷۶.

این‌که انسان پیش از هر چیز عنصری وفادار به یک فرا-خود است، لحظه‌ای خطرناک است و در تاریخ عصر جدید تا حدود زیادی چهره‌ای شرور و مخرب به خود می‌گیرد. چنان‌که نازیسم، فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی و افراطی را بنا گذاشت. برلین با این تفاسیر متافیزیکی از انسان و ارزش‌های انسانی مخالفت می‌کند و خود را آدمی تجربه‌باور می‌داند که فقط آن چیزهایی را می‌داند یا می‌تواند بداند که تجربه‌پذیر باشد. برلین در باور به اراده‌ی آزاد و خلاق، رد مطلق‌انگاری و اتوپانیسم، تأکید بر کثرت‌گرایی ارزشی و فرهنگی، انسان‌شناسی فلسفی و نیز تلقی‌اش از تاریخ، از جنبش رمانتیک تأثیر بارزی پذیرفته است. «این مکتب تا ابد ایمان به حقیقتی عام یا جهانی و عینی در مورد مسائل مربوط به رفتار، ایمان به امکان جامعه‌ای کامل و هماهنگ و به کلی‌عاری از ستیزه یا بی‌عدالتی یا تعدی را متزلزل کرده است»^۱.

این جنبش توانست برخی از ارزش‌های ما را به گونه‌ای ژرف تغییر دهد. رمانتیسم ما را به این شناخت رساند که بسیاری از جنبه‌های هستی ما نادیده انگاشته شده و تصویری که ما از خود، از جهان، و از باورها و ارزش‌هایمان داریم بی‌اعتبار یا دست‌کم سطحی و کم‌مایه است. این جنبش بسیاری از ارزش‌هایی را وارد زندگی ما کرد که سابق بر آن تصویری از آن‌ها وجود نداشت یا به این شکل شناخته نشده بود. «برلین رمانتیسم را مهم‌ترین تحول و چرخشی می‌داند که تا به امروز در آگاهی بشری رخ داده و تأثیر این جنبش تا همیشه بر تارک فرهنگ بشری خواهد درخشید»^۲.

تفسیر رمانتیستی آزادی

برلین قبل از ورود به تعریف آزادی، پیش‌زمینه‌ای تاریخی و منطقی از باورمندی به جبر

۱. برلین، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ص ۳۳۰.

۲. نقیبیان، آرش، «درنگی بر مفهوم رمانتیسم از نگاه آریا برلین»، ماهنامه فرهنگی سیاسی اجتماعی و ادبی فردوسی، شماره ۵۶-۵۷ شهریور و مهر ۱۳۸۶، ص ۲۴.

به نفع آزادی ارائه می‌کند و تأکید می‌کند که باور به آزادی از بدیهیات سازوکار عادی حیات انسانی است و پیش و بیش از آن که آزادی نیازمند به اثبات خود باشد جبر و باور به آن است که بایستی در اثبات و تأیید خود دلیل و برهان اقامه کند. به نظر برلین علی‌رغم استدلال‌های فراوان جبریون و تقدیرگرایان در طول تاریخ، واژگان و مفاهیم حاکم بر زبان و اندیشه‌ی انسانی و نیز نحوه‌ی عمل انسان‌ها و نحوه‌ی برخورد آن‌ها با پدیده‌ها و امور روزمره، مؤید و مؤکد این مطلب است که آزادی و باور به آن است که بر تمام شئون یاد شده حکومت می‌کند. چنان‌که هرگاه اعتقاد به جبر قبول عامه پیدا کند و در تاروپود کردار و پندار همگان راه یابد، معنا و کاربرد برخی از مفاهیم و الفاظ که اندیشه‌ی بشری پیرامون آن‌ها دور می‌زند، یا به کلی از میان می‌رود و یا دستخوش تغییر عمده می‌شود. بنابراین، استعمال الفاظ و مفاهیم اساسی مزبور، نمایان‌گر این معناست که بسیاری از هواداران جبر در عمل، راهی می‌پویند جز آن‌چه می‌گویند. بر این اساس اعتقاد و باور به آزادی وجهی انسانی تاریخی می‌یابد. پدیدارشناسی تاریخی حیات انسان روی این کره خاکی مؤید این مدعاست که عمل و فکر انسان بر چنان رویه‌ای استوار بوده که در مقام قضاوت کفه ترازوی اختیار و آزادی بسیار سنگین‌تر از باور به جبر می‌باشد و الا ما این نحو نمی‌زیستیم و فکر نمی‌کردیم که امروزه چنین و چنان فکر می‌کنیم و زندگی می‌کنیم. آدمی در جریان مکالمات و محاورات عادی و به‌طور کلی تمام شئون زندگی، همواره آزادی‌گزینش را جزو بدیهیات دانسته است. هرگاه انسان قانع می‌شد که این عقیده بر خطاست، تجدید نظر و تغییر شکلی که در این تعابیر اساسی و محتوای آن‌ها پیش می‌آمد، بزرگ‌تر و مهم‌تر از آن بود که بسیاری از جبریون قادر به درک آنند.^۱

آزادی از مفاهیمی است که در طول تاریخ بیشتر از هر مفهوم دیگری دستمایه جباران و حاکمان برای تسلط و ستم بر انسان‌های زیردست قرار گرفته است. اجبار یک

۱. برلین، آیزایا، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸ش، صص ۱۱-۱۳.

انسان یعنی محروم ساختن او از آزادی. آزادی از چه؟ در تاریخ بشر، تقریباً همهی اخلاقیون و حتی جباران نیز آزادی را ستوده‌اند و هیچ کس خود را دشمن آن معرفی نکرده است. معنی آزادی نیز مانند معانی کلمات خوشبختی، خوبی، عدالت و حقیقت به قدری کش‌دار است که با هرگونه تفسیری جور درمی‌آید. هر کس می‌تواند خود را به این مفاهیم کلی منتسب کرده و از خود دفاع کند حتی اگر این افراد رویه‌های عمل متفاوتی داشته باشند. نخستین از دو مفهوم سیاسی آزادی یعنی «مفهوم منفی»^۱ در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود: چیست و کجاست آن قلمرویی که در محدوده‌ی آن، شخص یا گروهی از اشخاص، عملاً آزادی دارند (یا باید آزادی داشته باشند) تا بدون دخالت دیگران آن‌چه را بخواهند عمل کنند و آن چنان‌که می‌خواهند باشند. اما مفهوم دوم آزادی یعنی آزادی مثبت،^۲ در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود: منشأ کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و چیست؟ تفاوت میان این دو سؤال روشن است اگرچه ممکن است پاسخ آن‌ها در مواردی برهم منطبق شود. آزادی منفی ناظر بر حوزه‌ی آزادی‌های شخصی (خواه کم خواه زیاد) افراد است، محدوده‌ای که از نظارت و تسلط قانون، یا هرگونه اصول کلی دیگر، برکنار است چیزی که امروزه از آن با عنوان حریم خصوصی یاد می‌شود. آزادی مثبت، به‌عنوان ایدئولوژی، رویه‌ی عمل، و به نوعی مجموعه‌ی مقولات و مفاهیم کلی است که در قالب یک نظام یا مکتب، یا قوانین؛ اعمال، افکار و روابط افراد را تاحد زیادی شکل می‌دهد. «ما در برابر دو پرسش متفاوت قرار داریم. یکی این است که چند در به روی من باز است؟ دیگر این که چه کسی نگهبان این جاست؟ چه کسی مراقب است؟ این پرسش‌ها در هم تنیده است، ولی یکی نیست و به پاسخ‌های جداگانه نیاز دارد. چند در به روی من باز است؟ پرسشی است درباره حد آزادی منفی - چه موانعی پیش پای من است؟ یعنی آن‌چه دیگران مانع می‌شوند من انجام دهم - چه عمداً، چه غیرمستقیم، چه سرخود، چه

1. Negative Liberty

2. Positive Liberty

نهادی. پرسش دیگر این است که بر من چه کسی فرمان می‌راند؟ آیا دیگران بر من حاکم‌اند یا خودم بر خودم حاکم؟ اگر دیگران‌اند، به چه حقی، به چه حجتی؟ اگر من حق دارم بر خود فرمان برانم، خود مختار باشم، آیا می‌توانم این حق را از دست بدهم؟ می‌توانم رهایش کنم؟ از آن دست بردارم؟ یا بازبالمش؟ به چه طریقی؟ قوانین را چه کسی وضع می‌کند و به کار می‌بندد؟ آیا طرف مشورتم؟ آیا اکثریت حکومت می‌کنند؟ یا خدا؟ یا کشیش‌ها؟ یا حزب؟ یا فشار افکار عمومی؟ یا سنت؟ این پرسشی است جداگانه»^۱.

هر دوی این پرسش‌ها و پرسش‌های جزئی‌تر، اساسی و به حق است و باید به آن‌ها پاسخ گفت. هر دو پرسش اساسی است و از هیچ یک نمی‌توان چشم پوشید و پاسخ به هر یک سرشت هر جامعه‌ای را تعیین می‌کند، جوامعی که دولت‌هایشان آزادی منفی را تشویق می‌کنند، بر کنترل و تمرکزگرایی کمتر تأکید می‌ورزند و فرد را در پیروی از خواست‌های خود بیشتر آزاد می‌دانند. برعکس، مفهوم مثبت آزادی بر در دست گرفتن و اعمال حداکثری قدرت تأکید می‌کند و می‌خواهد کنترل نظم سیاسی و اخلاقی جامعه را بیشتر در دست بگیرد. از این رو محدودیت‌های بیشتری بر سر راه آزادی فرد مقرر می‌کند. اما به نظر برلین تاریخ گواه بر سوءاستفاده‌های بیشتری از مفهوم مثبت آزادی به دست جباران و دیکتاتورهاست. کسانی می‌گویند: من بیان‌کننده امیال راستین شما هستم. شما ممکن است بدانید چه می‌خواهید، اما من پیشوا، یا ما کمیته مرکزی حزب کمونیست، یا من قانون، شما را بهتر از خودتان می‌شناسیم و نیازهای "واقعی" شما را - که اگر تمیز می‌دادید قطعاً خود طالب آن می‌بودید - ما به شما می‌دهیم. آزادی منفی نیز زمانی مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد که بگوییم آزادی ضعفا و اقویا یکسان باشد. تز

۱. جهاننگلو، رامین، تاریخ و آزادی از دیدگاه برلین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ش، ص ۷۳.

داروینیسیم اجتماعی^۱ بر مبنای سیاست عدم مداخله به بازگذاری میدان برای تاخت و تاز سرمایه‌داران به‌ویژه در جوامع لیبرال، به نام دفاع از آزادی به له شدن اقشار فرودست خواهد انجامید. افراط در فردگرایی به‌ویژه فردگرایی اقتصادی بر مبنای سیاست لجام گسیخته‌ی «بگذارید بکنند»^۲ به پایمال شدن حقوق اولیه انسانی (آزادی منفی) که به معنای حائلی در برابر ستمکاران تلقی می‌شود منجر خواهد شد. اگر قوه قهریه دولت دخالت نکند گرگ‌ها گوسفندان را می‌درند. با وجود این نباید به کلی مانع آزادی شد. البته شکی نیست که باید ضعفا در برابر اقویا حمایت شوند و از آزادی اقویا کاسته گردد. هرگاه آزادی مثبت به اندازه کفایت تحقق یابد، از آزادی منفی باید کاست. اگر میان این دو تعادلی باشد تحریف و تفسیر به رأی آن‌ها دیگر کار ساده‌ای نیست. برلین مخالف هر الگوی فکری است که می‌خواهد آزادی، گزینش و انتخاب را نابود سازد. «آزادی مثبت و منفی هر دو مفاهیم کاملاً معتبری است. اما تصور می‌کنم که از نظر تاریخی زیانی که از آزادی مثبت کاذب در دنیای کنونی ناشی شده است بیش از آزادی منفی کاذب باشد».^۳

آزادی منفی همیشه یک معنا داشته: جلوگیری از مداخله دیگران در اعمال، خواسته‌ها و حتی افکار من یا ما. بنابراین هر نظامی که جهت‌گیری اش جلوگیری از مداخله غیر در راستای ممانعت از محدودسازی باشد در راستای آزادی منفی گام برداشته است. اما مکتبی که در طول تاریخ بیشتر با این ارزش پیوند خورده و حالت‌های فردی و جمعی آزادی منفی را به‌عنوان هسته اصلی ارزش‌های مدنظرش قرار داده لیبرالیسم بوده است. به‌خصوص فرد در این سنت غایت است. اصل آن است که یگانه غایتی که انسان برای آن می‌تواند به‌صورت فردی یا جمعی، در تداخل با آزادی عمل هر عضوی از اجتماع توجیه بخواند، حمایت از خود است. و تنها قصدی که قدرت را بدان

1. Social Darwinism: نظریه‌ای که تئوری بقای اصلح داروین را به حوزه اجتماع تسری می‌دهد

2. Laissez-Faire: سیاست آزادگذاری مفرط اقتصادی برگرفته از واژه فرانسوی به معنای «بگذار برونند»

۳. همان، ص ۷۴.

منظور می‌توان به درستی بر هر عضوی از یک اجتماع متمدن و برخلاف اراده فرد اعمال کرد، جلوگیری از صدمه رسیدن به دیگران است.^۱ این دیگران ممکن است افراد دیگر باشند یا نیروهای جمعی و نهادهای دیگر. بنابراین مبنای جلوگیری از صدمه رساندن به دیگران باز همان خود و ارج نهادن به آن است. اوج اهمیت به خود و فرد و در نتیجه آزادی منفی، بیشتر با طرد و تقابل با تمامیت خواهی کلیسایی و در اندیشه فیلسوفان عصر رنسانس و روشنگری نمود یافت ولی رفته رفته در قالب آموزه‌های روشنگری به سمت وسوی آزادی مثبت و پیوند با آموزه‌های عقلی مونیستی و یگانه انگار و جمع‌گرا همراه شده و در صورت‌های افراطی‌تر حتی به مسخ آزادی بدل شد تا آن‌جا که برلین در کتابی تحت عنوان شش دشمن آزادی بشر^۲ از شش تن از اندیشمندان و متفکران عمدتاً عصر روشنگری به‌عنوان کسانی نام می‌برد که ابتدا منادی و مروج آزادی و دشمن خفقان کلیسایی و تفکر سنتی قرون میانه بودند اما نهایتاً اندیشه‌شان به سلطه‌جویی و تمامیت‌خواهی و ضدیت با آزادی مبدل گردید. از همین رو برلین برای مهار جنبه‌های مخرب فرمولیزاسیون روشنگری که در حالت‌های افراطی به جبرانگاری می‌انجامید سعی نمود ایدئال‌های رمانتیک را وارد برداشت خود از آزادی نماید. تا بتواند با حفظ جنبه‌های به‌زعم خود مثبت روشنگری جنبه‌های مخرب آن را با آنتی‌تزی رمانتیکی‌شان به نفع مفهوم آزادی مدنظر خود تعدیل نماید. ایدئال‌هایی همانند خاص‌گرایی، تفرددگرایی، خلاقیت و آفرینش، قیاس‌ناپذیری که به‌عنوان آنتی‌تزی همه آن برداشت‌هایی بود که می‌خواستند همه چیز را در شکل و قالب یکسان و همه شمول‌جانمایی کنند.

اساس تأکید برلین بر آزادی منفی در این است که بدون وجود آزادی منفی هرچند به‌صورت محدود و اندک، امکان بروز و ظهور سایر ارزش‌ها فراهم نخواهد شد. «ارزش اصلی آزادی منفی در سهمی است که این آزادی در دست یافتن به دیگر ارزش‌ها از

1. Mill, J. S., *Utilitarianism, On Liberty, and Representative Government*, New York, 1914, pp.72-73.

2. *Six Enemies of Human Liberty*

جمله آزادی مثبت استقلال و خودمختاری دارد»^۱ حفظ این حوزه حداقل، لازمه توسعه توانایی‌های فردی و تعقیب آزادانه غایات است. ارزش آزادی منفی در این است که شرط خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب است.^۲

اما آزادی مثبت در نظر برلین چند وجه دارد؛ و همین تعدد وجوه، تقابل آزادی مثبت با آزادی منفی و به‌طور کلی بحث او را مبهم کرده است. آزادی مثبت اولاً به‌صورت خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل برحسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت و حتی انحلال در قدرت و اراده عمومی نمود یافته است. برلین درباره آزادی مثبت می‌گوید: منشأ مفهوم مثبت آزادی، اولاً از تفکیک نفس عالی و دانی، و بعد، تحکم بخش عالی نفس بر بخش سافل آن ناشی می‌شود. یعنی تفکیک خود حقیقی از خود کاذب و تأکید بر خودمختاری با تکیه بر خود حقیقی. هر سه وجه آزادی مثبت بر این گسست نفسانی استوار است. من در مقام فرد می‌خواهم متکی بر خودم باشد نه بر نیروهای بیرونی. می‌خواهم اراده خود را اعمال کنم نه این‌که معمول اراده دیگران باشم. «می‌خواهم کارگزار و تصمیم‌گیرنده باشم نه این‌که برایم تصمیم بگیرند، خود گردان باشم نه این‌که دیگران با من چنان رفتار کنند که گویی شیء یا حیوانم یا برده‌ای عاجز از ایفای نقش انسانی خود».^۳ می‌خواهم عاقل باشم و بر حسب چهارچوب‌های خطاناپذیر و خط‌مشی‌های مطمئن عقلانی گام بردارم. انسان عقلانی آن انسانی است که بر مبنای الگوی مشخص و کلی رفتار می‌کند نه هوس‌ها و انگیزه‌های دلخواهانه‌ی شخصی. هم طرفداران آزادی مثبت و هم طرفداران آزادی منفی چنین جملاتی را مکرر به‌کار می‌برند. کیست که بگوید عملش غیر عقلانی و خطا است یا از عقل و روش صحیح‌گریزان

1. Raz, J., *The Morality of Freedom*, Edition by illustrated, reprint Clarendon Press, 1988, p.345.

2. Gray, J., *Beyond the New Right: Markets, Government and The Common Environment*, First Published by Routledge 1993, pp.25, 33.

۳. بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۷۶ش،

است؟ مسئله مسئله‌ی طرز تلقی و برداشت از عقلانیت و ملاک صحت و درستی است؛ در این جاست که تفاوت‌ها آشکار می‌شود. برای مثال عقلانیت در نظام‌های لیبرال و نظام‌های کمونیستی دو نوع برداشت و طرز تلقی متفاوت از عقلانیت است. به نظر برلین آزادی مثبت بیشتر در نظریه‌هایی بروز و ظهور یافته که به استقلال، خودآیینی و خودفرمانی، عمل بر حسب مقتضیات عقل و انحلال در یک اراده و روح جمعی توجه ویژه داشته‌اند. گزاره‌هایی با مجموعه دستورالعمل‌های کلی که سرمشق عمل افراد قرار گرفته و آنان را به این سمت و سو می‌برده‌اند که اراده خود را در یک نظم بزرگ‌تر منحل سازند. این نظریه‌های تقسیم‌کننده نفس به دو بخش عالی و دانی، اصولاً دو نوع رویکرد داشتند: سلبی و ایجابی. مکاتب با رویکرد سلبی عمدتاً بر چشم‌پوشی از امیال و خواسته‌های درونی عمدتاً برآمده از بخش دانی نفس و حتی در برخی شرایط بر انکار و حذف شان به نفع بخش عالی عقلانی و منحل در خیر و اراده عمومی تأکید می‌ورزیدند. علتش هم این بود که شما اگر میل درونی به چیزی را فروبگذارید و حذف کنید دیگر محل و مهملی برای به اسارت گرفتن شما توسط دیگران، غلبه نیروهای غیرعقلانی و غلط‌انداز، و نیز بازیچه اراده‌هایی شر و دشمن خیر و اراده عمومی وجود نخواهد داشت؛ عمده دستورات این رویکرد مبتنی بر تزکیه نفس و ریاضت، امساک و محدودیت است. اما رویکرد ایجابی باز هم بر مبنای تقسیم نفس به دو بخش فروتر و فراتر، آدمی را به استغراق در تعالیم، تئوری‌ها و فرامینی می‌کشاند که مطمح نظرش، تعالی دادن بیش از پیش و مداوم بخش برتر نفس است. یعنی همان به اصطلاح پرورش و تربیت. هم‌چنین در بسیاری موارد این دو رویکرد با یکدیگر ممزوج می‌شوند: یعنی تزکیه و تعلیم و تربیت در کنار هم. البته دور از انتظار هم نیست. تعلیم و دستورات ایجابی بدون تزکیه و دستورات سلبی اغلب ناقص و بی‌وجه و شاید ناممکن باشد و بالعکس. برلین در خصوص این رویکردهای مبتنی بر تقسیم نفس و هم برآمده از آزادی مثبت و هم هدایت‌گر به آن می‌گوید: «یکی این بوده است که آدمی به‌منظور وصول به

استقلال کامل، از طریق انکار نفس (تزکیه) اقدام کند و دوم آن که همین منظور را از طریق تکمیل نفس (تعلیم و تربیت)، یعنی کوشش برای اتصال و استغراق تمام در اصل یا آرمانی معین، جويا باشد.^۱ من دارای عقل و اراده هستم. هدف خود را تشخیص می‌دهم و می‌خواهم به آن برسم. اگر مانعی در این راه ایجاد شود احساس خواهم کرد که وضع از تسلط من خارج شده است. ممکن است قوانین طبیعت و گاهی اتفاقات و اعمال دیگران، مانع راه من شوند یا برخی از نهادهای انسانی، بی آن که عمدی در میان باشد، مرا از هدف خود بازدارند. چه باید کرد تا بتوانم در برابر آن‌ها مقاومت کنم و خرد نشوم؟ چاره این است که خود را از قید خواست‌هایی که می‌دانم نمی‌توانم به آن‌ها برسم رها سازم. به نوعی، صورت مسأله را پاک می‌کنم و به جای برداشتن موانع، خواست‌ها و امیال خودم را سرکوب می‌کنم. فرض کنیم در معرض تهدید ستمگری هستیم که می‌خواهد دارایی مرا بگیرد، خودم را به زندان بیفکند و کسانی را که مورد علاقه‌ی من هستند تبعید یا اعدام کند. حال اگر من بتوانم عواطف طبیعی خود را سرکوب کنم، علاقه به مال دنیا را در خود بکشم، یا از بابت زندان رفتن یا نرفتن نگرانی به دل راه ندهم، آن ستمگر نخواهد توانست که مرا به زانو درآورد. زیرا آن‌چه از من باقی مانده دیگر مغلوب ترس‌ها و هوس‌های حسی نیست. تو گویی به یک عقب‌نشینی مصلحتی دست زده و به دژ درونی خود پناهنده شده‌ام و آن دژ، عقل و روح و خود عقلانی من است که نیروهای کور طبیعت و خیانت‌های آدمیان بر آن دست نمی‌یابند. من به جایی عقب‌نشینی کرده‌ام که در آن جا_ و تنها در آن جا_ در امان هستم. برای مثال: رواقیان که تسلط بر نفس و ترک خواهش‌های نفسانی را به‌عنوان راهی برای دور ماندن از فساد و مقاومت در برابر قدرت‌های قاهر دنیایی موعظه می‌کردند از جمله مکاتبی بودند که بر رویکرد سلبی مبتنی بر تزکیه و تهذیب نفس تأکید داشتند. اما روسو که می‌گفت تنها جامعه عدالت‌پرور جامعه‌ای است که فرد در آن خودفرمانی فردی را به خودفرمانی جمعی

۱. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۵۴.

تبدیل کند و خواست‌ها و امیالش را در راه اعتلای اراده و خیر عام نادیده انگاشته سرکوب کند و اطاعت از مراجع حکومتی را مساوی اطاعت از خویشتن قرار دهد؛ و کانت که به موجب خودآیینی اخلاقی در فلسفه او، آزادی و کرامت سلب نشدنی انسان در این است که فرد همواره به متابعت از قانونی در اخلاق که خود برای خویشتن گذارده رفتار کند و از امیال شخصی متعارض با قانون خود ساخته و البته عقلانی دوری ورزد، از جمله متفکرانی بودند که با رویکردی ایجابی بر مبنای ضرورت عقلانی و استغراق در مجموعه اصول کلی سعی در پرورش و تربیت نفس داشتند. برلین گرچه نظر کانت را از بسیاری جهات می‌پسندد، ولی معتقد است خطاهایی عمیق از آن مایه گرفته‌اند. او هم‌چنین آرمان رواقیان را ستودنی می‌داند، اما می‌گوید اساس آن بر کاربرد غلط واژه‌هاست. دستیابی به استقلال از راه ترک هواهایی که دیگران را مسلط بر آدمی می‌کنند ممکن است فنی شریف و بهترین چاره در بعضی اوضاع و احوال باشد، ولی در واقع از آزادی انسان می‌کاهد، زیرا محدودیت‌هایی درونی و نهایتاً برونی به وجود می‌آورد که نمی‌گذارند فرد با آزادی حقیقی عمل کند.^۱ با محور قرار دادن "خود" یا "فرد" لیبرالی این تعالیم و نظریات مبتنی بر تقسیم نفس و هدایت‌کننده به آزادی مثبت، اعتبار خود را از دست می‌دهند و به موانع آزادی بدل می‌شوند. زیرا خود لیبرال، خود مقسم به دو بخش نیست و چه بسا غرایز و امیال مادی حتی با اصالت‌تر از فرامین کلی در قوالب عقل، روح جمعی و مفاهیمی از این دست نیز شمرده شوند. بنابراین ریشه جدایی دو مفهوم آزادی را باید در نوع برداشت و تلقی طرفداران دو مفهوم مثبت و منفی از نفس جست‌وجو کرد. هم‌اساس و مبدأ و هم مقصد و مطلوب هر دو مفهوم آزادی البته خودفرمانی و استقلال است اما در ادامه به‌واسطه‌ی برداشت و تعریف متفاوت از خودفرمانی، مفهوم غیر، و مداخله، راهشان به دو جهت مخالف و گاهی متضاد می‌انجامد مانند دو ساقه تنومند یک درخت که ریشه‌شان یکی است اما ساقه‌ها و شاخ و برگ از هم جدا شده در دو

۱. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۳۱.

جهت رشد می‌کنند یا به قول راولز دو برداشت از یک چیز.^۱ به بیانی دیگر می‌توان گفت دو مفهوم آزادی از لحاظ منطقی چندان فاصله‌ای باهم ندارند اما از لحاظ تاریخی عملاً به دو مسیر متعارض انجامیده و به نماینده ارزش‌های رقیب بدل شده‌اند.

اما از میان همه این‌ها، برلین نظریه روسو درباره آزادی را به‌ویژه خطرناک می‌شمارد، زیرا روسو آزادی را مساوی خودفرمانی، و خودفرمانی را در رویکردی ایجابی مساوی اطاعت از اراده کلی قرار می‌دهد که یکسره مستقل از اراده‌های فردی و غالباً حتی ناسازگار با آن است و البته در بسیاری موارد به رویکرد سلبی و نفی خواسته‌ها و امیال فردی نیز می‌انجامد. زیرا روسو، انتخاب و اراده‌ی واقعی افراد را در موجودیتی فرا واقعی و متافیزیکی به نام روح جمعی منحل می‌سازد. برلین با این نظر از دو جهت مخالف است: «یکی این‌که روسو فرض را بر وجود مجموعه منحصر به فردی از ترتیبات می‌گذارد که از هر ترتیبی به حال جمیع افراد سودمندتر است، دیگر این‌که او آن‌چه را فرد در مقام شهروند باید بخواهد جانشین خواست بالفعل فرد واقعی می‌کند».^۲ این کار، یعنی جایگزینی خواست واراده‌ی جمعی به جای اراده و خواست فردی، در دست پیروان آلمانی کانت چهره‌ای نامبارک‌تر پیدا کرد. فیشته در آغاز لیبرالی از بیخ فردگرا بود، ولی کم‌کم نظرگاه پیشین خود را رد کرد و نهایتاً ناسیونالیستی پرحرارت و جنون‌زده و نیای فاشیسم و نازیسم شد. در این‌جا نیز این حرکت مستلزم عبور از فرد به جمع بود. به نظر او، فرد فقط با ترک خواست‌ها و اعتقادهای فردی (رویکرد سلبی) و غوطه‌ور شدن در گروهی بزرگ‌تر و اجرای فرامین آن اراده جمعی (رویکرد ایجابی) به آزادی می‌رسد. من با غلبه بر جزمین و غیر خود باید به آزادی برسد اما بالعکس این غیر خود است که سر آخر بر خود سیطره می‌یابد. نه تنها آزادی به بار نشست بلکه قلب شده به جبری فراگیر مبدل می‌شود. آزادی، مسأله‌ی چیرگی بر خویشتن حقیر و عیناک و دروغین خود به

1. Rawls, J., *A theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, pp.38-45.

۲. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۳۱.

منظور متحقق ساختن خویشتن راستین و واقعی در عالم ذوات معقول یا نومن هاست. این خویشتن راستین با بالاترین منافع راستین شخص، خواه به‌عنوان فرد و خواه در مقام گروه یا نهادی بزرگ‌تر، یا با آرمان یا ایده یا احکام عقل، یکی انگاشته می‌شود. در فیشته نیز به مانند رواقیون و روسو مشاهده می‌شود که من فردی، جایش را به تسلط اصول کلی در قالب‌های من حقیقی، روح جمعی یا اراده‌ی کلی، و اراده و خواست قومی یا نژادی می‌دهد. «برلین نمایاننده‌ی بارز این مفهوم آزادی را نهضت‌های توتالیتار قرن بیستم، اعم از کمونیسم و فاشیسم و نازیسم، می‌داند که مدعی بودند وقتی مردم را به انقیاد اصول عالی‌تر یا گروه‌های بزرگ‌تر درآورند_ یا غالباً آنان را قربانی کنند_ آزادشان کرده‌اند. این کار به عقیده او بزرگ‌ترین شرارت سیاسی است و وقتی به نام آزادی انجام گیرد، فریب‌کاری به‌خصوص هولناکی است»^۱.

در آزادی به مفهوم خود مختاری بر مبنای مقتضیات عقل، خود، به خودی والا و عقلانی که تنها فلاسفه و فرزندان می‌توانند دریابند، به منزله‌ی مظهر کلیت، ملاک آزادی انسان می‌شود، در نتیجه آزادی چیزی جز بازشناسی عقلانی ضرورت نخواهد بود. یعنی آنچه که عقل کلی دستور می‌دهد، حتی اگر در تضاد با خواسته‌های فردی باشد. روسو می‌گوید انسان را نهادهای اجتماعی تباه کرده‌اند؛ و او از حرکت به سوی عقل و آزادی بازمانده است. بنابراین بهتر است گروهی از دانایان راهنمایی او را به سوی عقل و آزادی برعهده بگیرند. بدین سان آزادی مثبت در فلسفه نهضت روشنگری، به نفی کل آزادی می‌انجامد. بدین ترتیب، آزادی مثبت به معنای خودمختاری، به آزادی مثبت در معنای عمل بر حسب مقتضیات عقل کلی بدل می‌شود. استحاله‌ی معنای آزادی مثبت در عصر روشنگری نتیجه‌ی تأثیر چهار مفروض اساسی عقل‌گرایی به‌طور کلی است: «نخست این‌که همه انسان‌ها فقط یک هدف راستین دارند و آن خودگردانی عقلانی است؛ دوم این‌که غایات همه موجودات عقلانی ضرورتاً می‌باید در چارچوبی عمومی و

واحد هماهنگ باشد و این چارچوب را عده‌ای بهتر از دیگران درمی‌یابند؛ سوم این‌که نزاع و تراژدی یگانه نتیجه‌ی برخورد عقل با امر غیرعقلانی یا است ... و چنین برخوردهایی اصولاً اجتناب‌ناپذیر است ... چهارم این‌که وقتی همه انسان‌ها خردگرا شوند، از قواعد عقلانی طبیعت خود پیروی خواهند کرد و این قواعد در همه مردم یکسان است. بدین‌سان در آن واحد هم تابع عقل خواهند بود و هم آزاد».^۱ این رویکرد، دانش را با آزادی یکی می‌انگارد و فرضش این است که به موازات دانش بیشتر، انسان بیشتر آزاد خواهد شد. من اگر بدانم و واقعاً عقلاً به این نتیجه برسم که مثلاً دزدی بد است، به هیچ‌وجه آن را مرتکب نخواهم شد. اگر من دزدی می‌کنم یعنی از زشتی آن به معنای حقیقی کلمه آگاه نیستم. در واقع این رویکرد، قلمرو هست‌ها و باید‌های ارزشی، عقلانی را یکی می‌داند. این مفروضات اساسی عقل‌گرایی است که عقل را با آزادی یکی می‌انگارد؛ چه در شکل باستانی و چه در شکل روشنگری آن. تمام ایدئولوژی‌ها و نسخه‌های شفابخش مکاتب مختلف چه عقلی فلسفی و چه مذهبی و متافیزیکی از این الگو پیروی می‌کند. هم‌چنین برنامه‌ی خردگرایی که از اسپینوزا آغاز می‌شود و تا آخرین پیروان هگل ادامه می‌یابد، جز این نیست. «آن‌چه را می‌دانید و ضرورت _ ضرورت عقلانی_ آن را درمی‌یابید، نمی‌توانید طوری دیگرش بخواهید، مگر آن‌که از موضع عقل و منطق عدول کنید. زیرا اگر کسی بخواهد چیزی جز آن‌چه می‌باید، باشد؛ با توجه به مقدمات، یعنی ضرورت‌های حاکم بر جهان، باید گفت که او، یا نادان است و یا از جاده‌ی عقل و منطق برکنار و خواستن امر عقلانی عین آزادی است».^۲ سرسختی و لجاجت در مقابل فرامین همگانی عقل نشانه خردستیزی است. اسپینوزا برای علاج این بیماری نسخه‌ای تجویز می‌کند و هگل و مارکس نیز هر یک نسخه‌های خاص خود را دارند. برخی از این نظریات را می‌توان تا درجه‌ای مکمل نظریات دیگر به‌شمار آورد و

۱. بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ص ۱۰۶.

۲. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۶۳.

برخی را می‌توان با یکدیگر جمع کرد ولی روی هم‌رفته همه‌ی آن‌ها بر این فرض مبتنی است که در جامعه‌ی عقلایی کامل، هوس تسلط بر دیگران و نیز لجاجت در برابر ضرورت عقلانی یکسره ناپود خواهد شد یا تا حد بسیار ناچیز تقلیل خواهد یافت. «اگر من عقلانی هستم _ یعنی، می‌توانم بفهمم یا بدانم که چرا آن‌چه انجام می‌دهم را انجام می‌دهم، یعنی، تفاوت بین کنش (که شامل انتخاب کردن‌ها، شکل‌دهی نیات، تعقیب اهداف) و صرف رفتار کردن (یعنی، فعال بودن بر اثر علت‌هایی که ممکن است برای من ناشناخته بماند یا از خواسته‌ها یا نگرش‌های من تأثیر پذیرد) _ بنابراین این مسئله دنبال خواهد شد که معرفت پدیده‌های واقعی مربوطه _ درباره‌ی جهان بیرونی، اشخاص دیگر و طبیعت خود من _ موانع خودگردانی مرا که منجر به نادیده گرفتن و توهم هستند، از بین خواهد برد.»^۱ وجود سرکوب و ستم یا تمایل و شیفتگی به آن و نیز جهالت و مقاومت در برابر نسخه‌های شفابخش عقل در میان مردم باید به‌عنوان بیماری تلقی گردد. روشن است که در چنان جامعه‌ای هنوز راه‌حل راستین برای مشکلات زندگی اجتماعی پیدا نشده است. اگر عقل بر عالم حاکم باشد نه نیازی به اعمال زور و اجبار خواهد بود و نه عناد و سرسختی در برابر ضرورت‌های منطقی. اگر یک نقشه‌ی صحیح زندگی برای عموم طرح شود با آزادی کامل عموم _ آزادی عقلانی حکومت بر خود _ تطبیق خواهد کرد. «یک فرد عقلانی آزاد است اگر رفتارش مکانیکی نباشد، و برخاسته از انگیزه‌ها و تمایزش به اهداف تمام و کمالی باشد که دارد، یا می‌تواند در آینده داشته باشد.»^۲ این یعنی اطاعت خودخواسته و آگاهانه از فرمان عقل که همه را به راه مشابه و البته سعادت‌بخش هدایت می‌کند. همان نسخه کهن یونانی و البته پیگیری شده در عصر روشنگری که آزادی، دانش و عقل را عین یکدیگر تلقی کرده و به ضرورتی مقاومت‌ناپذیر منجر می‌شود. شما اگر بدانید و عاقل باشید آزاد نیز هستید. آزادی یعنی آزادی از اشتباه و

1. Berlin, I., *The Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1978, p.173.

2. Ibid, p.175 .

خطا. هرگونه خطا و اشتباهی که از عقاید غلط درباره خدا، طبیعت و خود، نشأت گرفته و مانع فهم می‌شود. آزادی یعنی تحقق یا اداره‌ی خود راستین و دانش محور - تحقق به‌وسیله‌ی فعلیت یافتن اهداف صحیح طبیعت راستین خود فرد که توسط تصورات غلطش درباره‌ی جهان و جایگاه انسان‌ها در آن، عقیم گذاشته شده است. مطابق این دکترین «انسان‌ها خود، هدایت‌گر و آزاد نیستند، وقتی رفتارشان به‌وسیله‌ی احساسات خارج از کنترل، مانند ترس از چیزهایی که وجود ندارند، یا نفرتی که منجر به درک عقلی و بیان درست امور نمی‌شود، بلکه تحت تأثیر اوهام، خیالات، نتایج خاطرات نامعلوم و جراحات و تألمات فراموش شده، قرار می‌گیرد. عقلانی‌سازی و ایدئولوژی‌ها، در این دیدگاه، توضیح ریشه‌های صحیح رفتارهای غلط‌اند، ریشه‌های صحیحی که ناشناخته‌اند یا نادیده گرفته شده‌اند یا فهمیده نشده‌اند؛ و این غلط‌ها؛ اوهام باطل، خیالات و صورت‌های غیرعقلانی و رفتار اجباری را به بار می‌آورند. آزادی درست، بنابراین، بر خود-هدایت‌گری اصرار می‌ورزد: یک فرد تا حدی آزاد است که توصیف صحیح فعالیت‌اش بر نیات و انگیزه‌هایی که او از آن آگاه است تکیه دارد»^۱.

اگر پیروزی عقل منوط است بر محو و نابودی هوس‌ها و آرزوها و غرایز پستی که فرد را در قید اسارت خویش نگاه می‌دارد، به همین منوال (گذر از مفاهیم فردی به مفاهیم اجتماعی تقریباً به‌طور نامحسوس صورت می‌گیرد) عناصر ارزشمندتر اجتماع یعنی فرهیختگان و فرزندان که بینش والاتری از روزگار و محیط خود دارند می‌توانند برای متحول ساختن بخش خرد ستیز جامعه، دست به اجبار بزنند. چنان‌که امثال هگل، تأکید کرده‌اند، اطاعت از خردمندان به معنی اطاعت از خود است و این خود، نه آن خود فرورفته در نادانی و هوس‌ها و ضعف‌ها و بیماری‌هاست که نیازمند طبیب و مراقب می‌باشد، بلکه خودی است که اگر خردمند بودیم، اگر به تعلیم عقل، که بنا به فرض در همه‌ی انسان‌ها نهفته است، گوش فرا می‌دادیم، چنان می‌بودیم. ریشه چنین نگاهی به

1. Ibid, p.175.

اجتماع، قیاسی بنیادین میان نفس انسان و جامعه است. عقل کلی و ضرورت حاکم بر جامعه به مثابه‌ی بخش عالی نفس تلقی شده و فرزندگان و خردمندان اجتماع به‌عنوان نماد عقلانیت و مهندسان اجتماع، می‌خواهند نیروها و عناصر خردستیز و گمراه جامعه را که به‌منزله‌ی بخش دانی و شریر نفس محسوب شده‌اند تحت کنترل خود درآورند. این قیاس بنیادین یادگار دوران افلاطون است^۱ و در دوره‌های مختلف تاریخی به اشکال گوناگون سربرآورده و کماکان نیز نزد مکاتب و حکومت‌های مختلف قابل ردیابی است. در مسیر تحقق قواعد عقلانی و کلی، نمی‌توان در بند اجازه یا رضایت مردم عوام ناآگاه که در بند خود سافل و هوس محور هستند بود چرا که آنان در شرایطی نیستند که مصلحت خود را دریابند. چیزی که آنان رضا دهند و قبول کنند، یک زندگی ملامال از حقارت و ابتذال خواهد بود و حتی ممکن است به هلاک و نابودی آنان بینجامد. این سرمشا دخالت‌های پدرسالارانه در انتخاب‌های افراد جامعه است. فیخته می‌گوید: «هیچ کس در برابر عقل حقی ندارد. آدمی از این‌که ذهنیت خویش را در فرمان قوانین عقل قرار دهد، بیم دارد و سنت یا تحکم و خودسری را ترجیح می‌دهد».^۲ با این وجود او باید فرمانبردار باشد. چیزی که در بطن نظریه‌ی سیاسی خردگرایانه، از همان آغاز آن در یونان باستان وجود داشته است: اصولاً برای زندگی یک راه درست بیشتر نمی‌تواند باشد. انسان حکیم این راه را به طیب خاطر در پیش می‌گیرد و از همین رو حکیم نامیده می‌شود. غیرحکیم را باید بزور در این راه کشاند و حکیم باید برای انجام این مقصود از کلیه‌ی وسایلی که در اختیار دارد استفاده کند. چرا باید گذاشت چیزی که خطای آن مشهود و قابل اثبات است هم‌چنان بر جای بماند و رشد و نما یابد؟ اشخاص نارس و ناآموخته را باید برآن داشت که با خود بگویند: تنها حقیقت است که مایه‌ی آزادی می‌شود و تنها راهی که من برای فراگرفتن حقیقت دارم این است که امروزه آن‌چه را شما

۱. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ش، صص ۵۴-۶۲.

۲. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۷۵.

دستور می‌دهید، یا اجبارم می‌کنید، تعبداً انجام دهم؛ چرا که شما داناترید و من واقفم که تنها با اطاعت و فرمانبری است که می‌توانم در پرتو بینش شما راه خود را بیابم و مانند شما آزاد گردم. بدین گونه استدلال خردگرایانه، مبتنی بر فرضیه‌ی وجود یک راه حل صحیح و واحد، یک آموزه‌ی اخلاقی است که از مبدأ مسئولیت فردی و تہذیب نفس حرکت کرده و تا آن‌جا پیش می‌رود که کشوری سلطه‌گرا، زیرفرمان برگزیدگانی چون پاسداران مدینه‌ی افلاطونی، تشکیل می‌دهد. «باید بگویم که هیچ‌گاه نتوانسته‌ام معنی عقل را در این کلام دریابم. تنها می‌خواهم متذکر شوم که فرض پیشینی این روان‌شناسی فلسفی با تجربه‌گرایی، یعنی با مشرب و مسلکی که بر معرفت حاصل از تجربه مبتنی باشد، وفق نمی‌دهد»^۱.

اما آن‌جا که بنای عقلانیت فرو می‌ریزد تعریف آزادی چیست؟ آن‌جا که کلیت و شمول و هم‌شکلی به فردیت، یکتایی و تنوع بدل می‌شود آزادی چگونه تعبیر و تفسیر می‌شود؟ وقتی اراده خلاق فرد جای ضرورت عقلانی کلی را می‌گیرد آزادی چه مختصات پی‌دا می‌کند؟ آزادی نیز همانند سایر معانی و مفاهیم در اندیشه رمانتیک، معنایی متفاوت و متعارض با آن‌چه در عصر روشنگری طرح‌ریزی شد، پیدا کرد. وقتی مفروضات اساسی عقل‌گرایی به‌خصوص شکل جدید و افراطی‌اش در عصر روشنگری توسط رمانتیک‌ها به نحوی شورش‌ی و بنیان‌برانداز زیر سؤال رفت، طبیعی است که برساخته‌های آن مفروضات از جمله آزادی و اخلاق نیز زیر سؤال برود. رمانتیک‌ها عقل را نه تنها وافی به حقیقت نمی‌دانستند بلکه آن را دشمن استحاله‌کننده حقیقت معرفی می‌کردند و از هر چیز عقلانی بیزار بودند بنابراین دور از ذهن نیست این‌طور بیندازیم که هرآن‌چه در دوره روشنگری آزادی و آزادکننده تلقی می‌شد، این بار به دشمن آزادی و محدودیت‌آور و خفقان‌زا در نظر گرفته می‌شد. هامان در اعتراض به مقاله معروف کانت با عنوان "روشنگری چیست" که در آن آزادی و روشن‌اندیشی را عین ضرورت عقلانی و

پذیرش کامل مسئولیت انتخاب‌های عقلانی می‌داند، می‌تازد: «چه کسی به دولت یا حاکم آن و معلم‌های حقوق‌بگیرش حق داده است که به دیگران بگویند چگونه زندگی کنند؟ چه کسی به آن‌ها به شمار برگزیده و خودفرموده‌ای از عقلا و متخصصان که خودشان را منزه از خطا می‌دانند و به خود حق می‌دهند به دیگران امرونی‌کنند، جواز مرجعیت غایی داده است؟» از نظر هامان روشنگری و عقلانیت روشنفکر مآب که کشنده نبوغ، احساس و خلاقیت، یکتایی و اصالت و تنوع و گونه‌گونی است، به هیچ روی وافی به مقصود آزادی نیست بلکه خود بزرگ‌ترین عامل استبداد است: «آوفکلرونک^۱ نوعی شفق شمالی است، سرد و فریبنده. هامان در وراجی آن کودکان رها شده (فیلسوفان) که خود را پاسدار بقیه پاسداران (پرنس‌ها) می‌دانند، حسنی نمی‌بیند. همه این لفاظی‌های عقل‌باورانه، شبیه نور سرد ماه است که نمی‌توان انتظار داشت به عقل ضعیف ما روشنایی ببخشد یا به اراده سست ما گرما بدهد».^۲

با فرو ریزش عقل و اعلام درماندگی و ورشکستگی آن توسط رمانتیک‌ها، آن‌چه باقی ماند، اراده بود. دیگر مسئله این نبود "من فکر می‌کنم پس هستم"، بلکه این بود: "من اراده می‌کنم پس هستم".^۳ این میراث نقد عقل محض کانت بود که پاسخ سؤالات اساسی حوزه اخلاق و متافیزیک را به خارج از محدوده‌ی قابل شناختنی مقولات عقلی حوالت داد و فیلسوفان پس از خود را (عمدتاً رمانتیک بودند از جمله فیشته و شلینگ) درگیر شناخت‌شناسی مبتنی بر اراده نمود که البته این خود از شوخی‌های بزرگ روزگار و تاریخ فلسفه است. «بسیاری از رمانتیک‌ها خود را جانشینان کانت می‌دیدند چراکه او ثابت کرده بود شناخت ما از شیء فی‌نفسه محدود است. از سوی دیگر کانت بر اهمیت سهم منیت در دانش یا شناخت تأکید ورزیده بود. فرد اینک کاملاً آزاد بود

۱. روشنگری

۲. برلین، مجوس شمال، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی، ۱۳۸۹ش، صص ۱۴۱-۱۴۲.

زندگی را به شیوه خویش تعبیر و تفسیر کند»^۱. کانت به عنوان کسی که با نوشتن مقاله معروف «روشنگری چیست» به نوعی مانیفست روشنگری را اعلام و تبیین نمود، با تحدید حدود قوای عقل که آن هم برآمده از وسواس فکری روشنگرانه اش بود کار را به جایی رساند که اخلافش بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آثار را درباره قدرت اراده و ضدیت با عقل و تسخیر حوزه ناشناختنی‌ها با ناشناخته‌ترین نیروهای درونی احساس و اراده بنگارند. بدین ترتیب معلم روشنگری در عین حال به یکی از پدران رمانتیسم نیز بدل شد. «کانت ستایشگر علم بود. ذهنی دقیق و بسیار روشن داشت. نوشته‌هایش پیچیده هست، اما به ندرت غیردقیق می‌نویسد. او خود دانشمندی (کیهان‌شناس) ممتاز بود؛ شاید بیش از هر چیز دیگر به اصول علمی اعتقاد داشت و توضیح و تشریح مبانی علمی و روش علمی را وظیفه خود می‌شمرد. از هر چیز که به نوعی احساساتی یا بی‌نظم و ترتیب بود بدش می‌آمد. منطق و دقت را خوش می‌داشت. کسانی را که به این دو خصلت ایراد می‌گرفتند کاهل می‌خواند. می‌گفت پایبندی به منطق از کارهای دشوار ذهن است و کسانی که این کار را بیش از حد عادت دارند هر بار ایرادهایی دیگر از خود در آورند. اما اگر کانت را از هر حیث پدر رمانتیسم می‌خوانیم، نه از آن روست که او به نقد علم می‌پرداخت یا خود دانشمند بود، بلکه به طور اخص به فلسفه اخلاق او مربوط می‌شود»^۲. نقد عقل عملی کانت بود که جهت تفکر پس از خود را تغییر داد و به نوشته‌های رمانتیک‌ها بخصوص رمانتیک‌های افراطی سمت و سو بخشید.

ریشه‌ی تلقی رمانتیسم از آزادی برمی‌گردد به این طرز تلقی که یک اراده وجود دارد و یک طبیعت که در مقابل آن قرار گرفته و بسیار قدرتمند و سلطه‌جوست. آزادی در غلبه این اراده بر طبیعت معنا پیدا می‌کند و آنچه بیان ناب‌ترین هستی انسانی است از جمله احساسات، نبوغ و شور درونی انسان در جریان غلبه بر طبیعت در قالب هنر، شعر،

۱. گارد، یوستین، دنیای سوفی: داستانی درباره تاریخ فلسفه، ترجمه حسن کامشاد، نیلوفر، ۱۳۹۱ ش، ص ۴۰۱.

۲. برلین، ریشه‌های رمانتیسم، ص ۱۲۰.

نمایشنامه و به طور کلی ادبیاتی که مبتنی بر چنین فلسفه‌ای است به ظهور و بروز می‌رسد. این همان تئوری شناخت فیشته است که سنگ بنای تفکر رمانتیک را بنیان می‌نهد. هم‌چنین نمونه بارز این طرز تلقی را در نمایشنامه‌های شیلر^۱ می‌توان یافت. او مدناً^۲ را قهرمان می‌داند اما جیسون^۳ را خیر. زیرا مدنا طبیعت را به ستیز می‌خواند، غریزه‌ی مادری خود را به ستیز می‌خواند، و پا بر فراز طبیعت می‌گذارد و آزادانه دست به عمل می‌زند. کرده‌ی او شاید شنیع و نفرت‌انگیز باشد (فرزندانش از جیسون را زنده زنده در آب جوش می‌اندازد) اما این زن کسی است که می‌تواند به جایگاهی والا برسد از آن روی که آزاد است و در قید خواست‌های طبیعت نیست، برخلاف جیسون که آنتی شایسته‌ای است و اخلاق و احساسات متعارف و عادی دارد. رمانتیک‌هایی مانند شیلر راه حل اخلاقی کانت را خفقان‌آور و محدودکننده می‌دانند. اگر قرار است انسان آزاد باشد این آزادی صرفاً نباید آزادی در انجام وظیفه باشد؛ انسان باید بتواند هم بالاتر از وظیفه و هم بالاتر از اخلاق بایستد.^۴

پیشتر گفتیم که در راه این غلبه بر طبیعت عقل دیگر به کار نمی‌آید و جای خود را به اراده می‌دهد اما اراده نیاز به انگیزش و نیروی محرک دارد. چه چیزی این شور و هیجان را برای به خروش آوردن اراده به بار می‌آورد؟ پاسخ این است: هنر. تنها در هنر است که شناخت طبیعت به معنای یگانگی با آن و درک حقیقت آن با بروز و ظهور اوج احساسات و بیان تمام و کمال هستی انسانی یکی شده و به هم می‌رسند. تنها در این صورت آن شکاف قدیمی سنت عقل‌گرایی که در کانت به اوج خود رسید، میان دوگانه‌هایی از قبیل: عقل - طبیعت، سوژه - ابژه و نومن فنومن و امثالهم پر شده و انسان به حقیقت نائل می‌شود. هرکس باید بتواند به شیوه‌ی خود و به مدد نیروی اراده برای

1. Johann Christoph von shiller (1759-1805)

2. Medea: دختر پادشاه کولخیس از اساطیر یونان

3. Jason: همسر مدنا سردسته آرگونات‌ها

۴. برلین، ریشه‌های رومانسیسم، صص ۱۳۸-۱۳۹.

خویش جهانی بیافریند از احساس، اندیشه و اخلاق. در این جا دیگر قوانین عام برای همه که باید به مدد علم و دانش آن‌ها را بشناسند یا کشف کنند، رنگ باخته و به قوانین خاص بدل می‌شود که به مدد هنر، تخیل و احساس و شورش اراده باید آن‌ها را ساخت؛ نه به طور یکسان، مشابه و همگانی بلکه به طور خاص و فردی و این آفرینش مداوم عین آزادی است. این لب لباب هنر و فلسفه رمانتیک است. چرا خود واضح قوانین خود نباشیم؟ چرا از قوانین بیگانه با هستی‌مان (قوانین عقل) پیروی کنیم؟ باید مانند بازیگرانی باشیم که بازی خود را ابداع می‌کنند و کاملاً آزادانه و هماهنگ آن را به کنش طبیعی و اثری هنری خاص خود بدل می‌کنند. «تنها چیزی که به زحمتش می‌ارزد گسترش خویشتی خاص است و گسترش فعالیت خلاق خویشتن از جمله تحمیل شکل بر ماده، رسوخ در چیزهای دیگر، آفریدن ارزش‌ها و سرسپردگی به آن‌ها»^۱ این رویکرد خصوصاً به شکل افراطی آن در حوزه‌های هنر، ادبیات، اخلاق و سیاست پیامدهای بسیار مهمی برجای گذاشت. اراده خدای گون وقتی در قالب ملت، طبقه، دولت، کلیسا، حزب و ... درآمد و افراد و اراده‌های خاص را در خود مستحیل نمود آنگاه بدل به نیروی عظیم و بعضاً غیر قابل‌مهارى می‌شود که ممکن است عواقب غیر قابل‌تصورى بر جای بگذارد. چنان‌که مخصوصاً در قرن بیستم این چنین شد.

رویکرد افراطی تر از آن‌جا مایه می‌گیرد که برخی رمانتیک‌ها هم‌چون شلینگ، ابژه و موضوع مقابل من، یا اراده‌ی خلاق، که به‌عنوان امری نامتناهی بوده و تحت هیچ قاعده و قانونی در نمی‌آید، را اصل قرار داده و آن را دارای سیر و تکاملی دائمی معنوی و البته رازآلود دانستند. سیر از مراحل نازل تا مراحل عالی، از ناخودآگاهی تا اوج خودآگاهی. اوج هنر انسان در این است که وجوه رازآلود این امر نامتناهی (طبیعت) را به نحوی دریابد. در این‌جا باید اراده و قوای درون را مستعد نیوشیدن نجوای رازآلود طبیعت نمود. آن‌چنان‌که هست، فارغ از هر قید و بند و قاعده‌ای. طبیعت پویا و زنده و بالنده است و

۱. برلین، ریشه‌های رومانتیسم، ص ۱۵۸.

حتی درون هنرمند را نیز تسخیر کرده و آن را نیز جزیی از خود نموده. اوج هنر و خودآگاهی، همگامی با طبیعت و آگاهی از این نیروی عظیم است. مفهوم زایش ادبی یا هنری از این جا مایه می‌گیرد. هنرمند کاری بس صعب و دردناک در پیش دارد. او باید مدام با طبیعت گام بردارد و درست در لحظه مناسب فرزند خود (اثر هنری) را که از طبیعت آستن است فارغ شود. حاصل کار بی شک بی همتا، خاص، عمیق و رازآلود خواهد بود. همه‌ی آن چیزهایی که در زیبایی‌شناسی و اخلاق رمانتیک ارزش محسوب می‌شوند. «برلین اندیشه‌ی کلیدی رمانتیک اصالت و نوظهوری در هنر و زندگی را اندیشه‌ی اصلاح‌کننده‌ی سلامتی بخش در برابر عقل‌گرایی یکسان انگارانه‌ی نهضت روشنفکری و پاسخی ضروری به حدود عقل بشری در مواجهه با معضلات غیرقابل حل عملی می‌داند»^۱. اما درخصوص اشکال افراطی این عقل‌گریزی و گشودگی به روح طبیعت و کیش اراده هشدار می‌دهد: در این جا نیز باید اراده‌های فردی را در اراده بی‌نهایت و خودآگاه طبیعت و هستی ادغام نمود و اگر این رویکرد به شکل مفاهیمی هم‌چون ملت، نژاد، روح جمعی و امثالهم چنان چه پیشتر نیز گفتیم رسوخ کند باز هم ممکن است به ابزاری خطرناک در دست زمامداران و شیادان جهت تسخیر اراده و تحمیق توده‌ها منجر شده و به نتایج دهشتناکی در اخلاق و عمل منتهی گردد.

شکی نیست که بدون قواعد کلی، افراد را نمی‌توان از شر استبداد و آشوب در امان داشت. بی‌شک آزاد بودن مطلق از قوانین، یعنی هرج و مرج مطلق. هم‌چنین با آن‌که آزادی یعنی نبود موانع، اما نوعی نظارت بر آزادی لازم است و این خود ایجاد موانع است. بنابراین ما از یک طرف با ایجاد موانع سروکار داریم، و از طرفی دیگر با برداشتن و کم کردن موانع. مسئله‌ی اصلی، مسئله‌ی تعیین حد و حدود آزادی فردی و جمعی به بهترین وجه است. اما چگونه باید این کار را انجام داد؟ وقتی رمانتیک‌ها می‌گویند: آزادی از قید و بند گزاره‌های کلی و فرمول‌های عقلانی این دقیقاً رویکردی مبتنی بر

۱. گری، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ص ۱۷۵.

آزادی منفی در مقابل آزادی مثبت (همان گزاره‌های کلی) روشنگری است. اما این آزادی منفی رمانتیک تا کجا و تا چه حد؟ اگر اسارت در قید و بندهای گزاره‌های کلی در هر شکل و عنوانش به خصوص اشکال عقل‌گرایانه و جزم‌انگارانه‌اش به رنج‌های دهشتناک و افسردگی روح و جان آدمی منجر می‌شود، آزاد گزاری اراده بی قید و شرط برآمده از (آزادی منفی) واکنش منفی به چنین آزادی مثبتی (همان عقل‌گرایی افراطی) نیز به رنج و برخوردهای جنون‌آمیز بخصوص در اشکال عمومی و گروهی و حزبی‌اش خواهد انجامید: چنان‌که در فاشیسم و نازیسم دیدیم. بنابراین لازم است این اراده‌گرایی بیمارگون و افسارگسیخته نیز با اهرمی کنترل شود. برلین به هیچ‌وجه طرفدار باکونین^۱ و آزادی آنارشستی نیست. بدون نیروهای بازدارنده، از صلح و آرامش خبری نخواهد بود و ما یکدیگر را نابود می‌کنیم. «مثلاً انسانی تنها در یک جزیره مانند رابینسون کروزوئه^۲ کاملاً آزاد است، تا آن‌که انسانی دیگر از راه می‌رسد. از آن پس تکالیف متقابل آغاز می‌شود و مسئله‌ی تحمیل پیش می‌آید. بدون اقتدار نسبی و آزادی محدود، جامعه برپا نخواهد ماند»^۳. اما این بازدارندگی و اهرم کنترل‌کننده از کجا باید بیاید؟ پاسخ برلین این است: از دل همان عقل‌گرایی روشنگری. یعنی تجربه‌گرایی بارور در خاک علم و حدود تجربیات عادی انسان در امور روزمره و عادی زندگی و نه فراتر از آن. اراده را صرفاً باید در حیطه تجربیات عادی و چهارچوب قابل‌شناسایی علمی و حیات زیسته‌ی تاریخی هر قوم و اجتماعی به کار گرفت. فراتر از آن راه به ناکجاآباد توام با مخاطرات جبران‌ناپذیر خواهد برد. اما این‌جا هم باید مراقب بود تا علم‌گرایی و عقل‌گرایی متودیک برآمده از آن وارد همه جنبه‌های حیاط آدمی نشود (حیطه اخلاق، سیاست، دین و به‌طور کلی متافیزیک) و راه افراط و مسخ حیات انسانی را در پیش نگیرد. بنابراین مسئله همیشگی

1. Mikhail Bakunin (1814-1876): آنارشست انقلابی روس

2. Robinson Crusoe: رمانی از دنیل دفو نویسنده انگلیسی

3. جهاننگلو، تاریخ و آزادی از دیدگاه برلین، ص ۱۹۰.

پیش روی ما همین تحدید حدود و تعیین مرز مناسب و شایسته است. ناگفته پیداست که معنای آزادی منفی و مثبت برلین را نباید به صورت مطلق در نظر آورد و در شناسایی آن‌ها و تحدید حدودشان باید نکات متعددی را لحاظ کرد. مثلاً نباید آزادی منفی را صرفاً متعلق به لیبرالیسم و آزادی مثبت را صرفاً متعلق به توتالیتریسم در هر نوعش بدانیم. چراکه این دو مفهوم در نظام‌های مختلف صورت‌های متفاوتی پیدا می‌کنند. برای مثال "آزادی در" (آزادی مثبت) نظام‌های سرمایه‌داری کاملاً متفاوت است. چراکه مجموعه ارزش‌های متفاوتی در این دو نظام (همین‌طور در نظام‌های مختلف دیگر) حکمرانی می‌کنند. در نظام‌های مارکسیستی ارزش‌های مساوات‌طلبانه بارویکرد تمرکزگرایانه دولت از جمله عدالت اجتماعی و برابری و در نظام‌های سرمایه‌داری ارزش‌هایی مانند آزادگذاری از جمله آزادگذاری بازار و سرمایه، نخبه‌سالاری و رقابت آزاد با رویکرد عدم مداخله دولت و تقویت بخش خصوصی در هسته اصلی ارزش‌ها قرار دارند. همین‌طور آزادی منفی در نظام‌های کمونیستی و مارکسیستی آزادی از بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌ها و نابرابری‌هاست به‌ویژه آنگاه که در مقابل فشارهای بیرونی نظام‌های سرمایه‌سالار جبهه می‌گیرند. و نظام‌های کاپیتالیستی نیز سعی در آزادی از تمرکزگرایی و مساوات‌طلبی خفقان‌آور سیستم‌های مبتنی بر روح جمعی و مالکیت اجتماعی دارند. در این‌جا دو نوع رویکرد مشهود است: رویکرد درونی و بیرونی. دولت‌ها و سیستم‌ها عمدتاً در رویکرد درونی یعنی زمانی که به جامعه و مردم خود نظر دارند مبلغ و منادی و تقویت‌کننده آزادی مثبت‌اند یعنی همان‌الگویی که بر اساس آن حکومت می‌کنند و زمانی که نگاه به بیرون دارند به‌ویژه در مقابل سیستم‌های رقیب و دشمن بر آزادی از مجموعه ارزش‌های رقیب توجه دارند یعنی آزادی منفی به‌عنوان نیروی بازدارنده نفوذ بیرونی. پس آزادی منفی را نباید فقط و فقط به‌عنوان هسته‌ی اصلی نظام‌های لیبرال در نظر آورد و چنین پنداشت که در حکومت‌های کمونیستی، مارکسیستی و حتی فاشیستی و توتالیتیر در اقسام مختلفش

نوعی آزادی منفی وجود نداشته باشد. این نظام‌ها به‌ویژه آن‌گاه که در مقابل دشمنان قرار می‌گیرند آزادی مثبت خود یعنی مجموعه ارزش‌هایی که به‌عنوان بنیان کشورداری به آن اعتقاد دارند و در چهارچوبش حرکت می‌کنند را به‌عنوان سپر و سدی در مقابل نفوذ هر نوع عنصر بیگانه به‌کار می‌گیرند و سعی می‌کنند کشور و مردم‌شان را از تأثیر و نفوذ به‌زعم خود مخرب آن‌ها آزاد نگه دارند. (=آزادی از)

هم‌چنین آزادی منفی صرفاً متعلق به آباء لیبرال عصر رنسانس و روشنگری نیست که از آن صلاحی کارا در برابر تفکر متحجر و واپس‌گرای کلیسایی ساختند. آزادی منفی را در عصر رمانتیک نیز باید بازشناخت. آن‌جا که به اهرمی کارآمد در انتقاد و روی گردانی از هر نوع تفکر دارای الگوی علمی، منطقی و روشمند روشنگری بدل شد. از همین تأکید بر آزادی منفی رمانتیکی برلین به مسئله هویت می‌رسد. تفرّد، اصالت و هویت از ثمرات این فردگرایی برآمده از آزادی منفی است که بعدها بر اگزیستانسیالیسم تأثیر عمیقی نهاد. «اصطلاح اصالت آن‌گونه که در نوشته‌های سارتر و هایدگر^۱ یافت می‌شود، ته‌مانده‌ای از رمانتیسم است که در اصطلاحی جایگیر شده است که از هوسرل^۲ و نهایتاً و اصالتاً از کیرکگور اخذ شده است که خود جسورترین و با استعدادترین پیرو هامان بود».^۳ این فردگرایی، جوهره‌ی رمانتیکی نهفته در تعریف آزادی از نظر برلین است. رمانتیک‌ها از هم شکل‌سازی‌ها و یکسان‌انگاری‌های تئوری‌های کل‌نگر روشنگری به ستوه آمده بودند و لذا واکنشی منفی در مقابل آن رویکرد ایجابی و مثبت همه یکسان‌انگار بروز دادند و بر تفرّد، اصالت و هویت بی‌همتای افراد، آثار و به‌طور کلی همه پدیده‌ها صحه گذاشتند. بنابراین ملاحظه می‌شود که از تأکید بر آزادی منفی رمانتیکی در برابر آزادی مثبت روشنگری ارتباطی وثیق با فردگرایی و تأکید بر هویت و اصالت به‌دست می‌آید.

1. Martin Heidegger (1889-1976)

2. Edmund Husserl (1859-1938)

۳. گری، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ص ۱۷۳.

بدین ترتیب برلین دست به یک ساخت گشایی بنیادین در سنت غربی بر مبنای کثرت‌گرایی خاص خود و تفسیرش از مفهوم آزادی می‌زند و با تمرکز بر جریان‌ات ضد وحدت‌گرایی غالب غربی از ابتدا تاکنون مانند سوفسطائیان و به‌ویژه رمانتیک‌ها که اغلب نادیده گرفته شده‌اند یا چندان مورد توجه واقع نشده‌اند حملات ویران‌کننده‌ای به برداشت رایج وحدت‌گرایانه و مطلق‌انگار سنت غربی می‌کند و خواستار نگاهی نو و ضد جریان به مسائل مختلف در دوران معاصر می‌باشد. «پایان این راه استبداد است حتی اگر این استبداد که به نام آزادی تمام می‌شود، استبداد بهترین‌ها و فرزانه‌ترین‌ها باشد و در این صورت آیا نباید شک کرد که شاید چیزی از مفروضات این استدلال، فاسد و معیوب باشد؟ نباید فکر کرد که شاید اساساً مفروضات اولیه‌ی ما غلط باشد؟ آیا ممکن نیست سقراط و بنیان‌گذاران سنت غربی اخلاق و سیاست که در پی او رفته‌اند در این مدت بیش از دوهزار سال اشتباه کرده باشند؟ آیا نمی‌توان فضیلت را از دانش و آزادی را از هردو جدا دانست؟ شاید به‌رغم آن‌که این نظریه‌ی مشهور بر زندگی تعداد زیادی از مردمان حکومت می‌کند، هیچ‌یک از مبادی و مفروضات اولیه‌ی آن قابل اثبات و حتی شاید اصلاً صحیح نباشد».^۱

اکثریت قریب به اتفاق مکاتبی که دستورات سفت و سخت تهذیب نفس یا قوانین لازم‌الاطاعه عقل یا تبعیت از اراده محتوم تاریخ و امثالهم را مطرح می‌کنند وجود انسانی را دارای گسست و متشکل از اجزاء منفک که با هم حتی در تضاد و تعارض هستند تصور می‌کنند: بعد مادی و معنوی، نفس و بدن، تن و جان و ... و سپس جانب بخش معنوی روحانی و عقلانی را گرفته حکم به برتری آن بر بعد مادی می‌کنند و بدین ترتیب واقعی‌ترین نیازهای انسان را نادیده گرفته تفسیر وارونه‌ای از انسان ارائه کرده و جبر و نفی آزادی را از همین نقطه ریل‌گذاری می‌کنند. نباید فراموش کرد که انسان‌ها بُعد مادی نیز دارند که تابع غرائز و خواست‌های طبیعی و مادی است و هنگامی که با نیروی

۱. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۸۰.

اراده و انتخاب در نظر گرفته شود، موجودی را می‌سازد که در موقعیت‌های مختلف، واکنش‌های گوناگون و پیش‌بینی‌ناپذیری را از خود بروز می‌دهد. ضمن این‌که موجود انسانی، موجودی رهاشده در خلأ نیست، بلکه موجودیتی اجتماعی دارد که کنش و واکنش او، تحت تأثیر شبکه‌ی وسیع و به‌هم‌بافته‌ای از کنش‌های افراد گوناگون آن اجتماع است. زندگانی مادی ما وابسته است به فعل و انفعالات با دیگران، و هویت و شخصیت ما حاصل عملکرد نیروهایی است که در اجتماع وجود دارد، بلکه شاید آن‌چه نیز درباره‌ی خود می‌اندیشیم و به‌ویژه احساسی که درباره‌ی هویت اخلاقی و اجتماعی خود داریم، تنها در متن شبکه‌ی اجتماع معینی که جزئی از آن هستیم قابل درک و فهم می‌باشد. هم‌چنین انسان موجودیتی تاریخی دارد که برساخته از بافت به میراث رسیده از هزارتوی سنت و تاریخ و تمدن گذشته اوست که خودآگاه یا ناخودآگاه هم‌چون سایه‌ای نامرئی تأثیرات آشکار و نهانش را در هر انتخاب و کنش امروزی او پیش می‌افکند.^۱ انسان را باید با هویت اجتماعی تاریخی‌اش شناخت نه به‌صورت ایزوله و انتزاعی فقط در قالب تئوری‌های کلی عقل‌گرایانه و مطلق‌انگار و همسان‌کننده. شکایت افراد و گروه‌ها از فقدان آزادی بیشتر به معنی شکایت از آن است که به قدر کافی مورد شناسایی قرار نگرفته‌اند. بسیاری از این ایسم‌های حاکم بر جوامع انسانی، تحت لوای اصول کلی و یا روح جمعی، هویت‌های فردی و موجودیت‌های انسانی متفاوت و با نیازهای گوناگون را، خواسته یا ناخواسته، نادیده می‌گیرند. «چه بسا آن‌چه می‌خواهم، به‌طور ساده بیش از این نباشد که نادیده گرفته نشوم و تحت الشعاع کسی قرار نگیرم و مورد تحقیر و بی‌اعتنایی واقع نشوم. خلاصه طوری نباشد که مرا به کسی نگیرند. طوری نباشد که امتیازی که از دیگران دارم، چنان‌که درخور است شناخته نشود. می‌خواهم چون تکه‌ای از یک ملغمه‌ی بی‌شکل به‌حساب نیایم و به‌صورت یک واحد آماری صرف که فاقد خصوصیات مشخص و مقاصد ویژه‌ی انسانی است تلقی نگردم. این‌که من با آن

۱. رجوع شود به مفهوم dasman در فلسفه وجودی هایدگر

می‌جنگم خفت و بی‌حرمتی است، نه برابری در حقوق یا آزادی برای آن‌که به دلخواه خود عمل کنم. گرچه ممکن است این‌ها را هم بخواهم. اما مبارزه‌ی من به منظور تأمین شرایطی است که در پرتو آن احساس کنم که به‌عنوان عاملی مسئول شناخته می‌شوم و خواست و اراده‌ام چنان‌که درخور است به حساب می‌آید. اگرچه این امر سبب شود که مرا به خاطر آن‌چه هستم و آن‌چه انتخاب می‌کنم مورد تعرض و آزار قرار دهند»^۱. بنابراین خود فردی به‌عنوان فردیتی که دارای غرائز، نیازهای طبیعی و مادی است، بایستی در عرصه‌ی اجتماعی نیز ملحوظ شده و کاذب تلقی نگردد. خود فردی من چیزی نیست که بتوانم آن را از حوزه‌ی روابطی که با دیگران دارم، خارج سازم و نیز نمی‌توانم آن را از صفاتی که بیانگر نظر دیگران درباره‌ی من است جدا کنم. در نتیجه آنگاه که فرضاً در برابر وضع سیاسی یا اجتماعی خاصی به مطالبه‌ی آزادی برمی‌خیزم در واقع خواهان تغییر و تحول در برخورد افرادی هستم که رأی و رفتار آن‌ها در آفرینش تصویری که از خود دارم مؤثر می‌باشد. آن‌چه درباره‌ی فرد درست است درباره‌ی جمعیت‌ها و گروه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی، یعنی مردمی که به نیازمندی‌ها و هدف‌های خود به‌عنوان اعضای جماعات مزبور آگاهی دارند، نیز درست درمی‌آید. آن‌چه آن‌ها می‌خواهند غالباً همین شناسایی ساده است. می‌خواهند طبقه، ملت، رنگ یا نژاد آن‌ها عامل مستقل فعالیت‌های خود شناخته شود و در فضای مات کل‌نگری‌های عقلانی گم نشود. همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، این تأکید بر فردیت و تشخیص، به‌عنوان اصلی‌ترین واکنش رمانتیسم در برابر فرمول‌بندی‌ها و یکسان‌انگاری‌های روشنگری مهم‌ترین تأثیری است که برلین در تنظیم و تنسيق معنای آزادی از انگاره‌های رمانتیکی پذیرا شد.

نتیجه

تعریف و تفسیر برلین از آزادی نهایتاً به پلورالیسم ختم می‌شود. آزادی مدنظر او را باید در بستر پلورالیسم او درک نمود. و نهایتاً پلورالیسم خاص^۱ او را نیز میراث تلفیق دو سنت مهم و تأثیرگذار روشنگری و رمانتیسم در نظر گرفت که با حذف جنبه‌های به‌زعم خود، مخرب هر یک و تلفیق جنبه‌های مثبتشان به سنتی در قالب پلورالیسم مدنظرش رسید. او سعی کرد با طرد مطلق‌انگاری، علم‌زدگی و عقل‌باوری افراطی روشنگری که پا از قلمرو طبیعت و عالم پدیداری فراتر نهاده و در قالب نظریه‌های متافیزیکی به‌ویژه در حوزه اخلاق و سیاست جنبه‌های مخرب آن به جبرانگاری و ضرورت باوری در تفکر و کنش عملی منجر می‌شد را خنثی نموده و از متدولوژی روشنگری تنها تجربه باوری آن را نگه دارد. از طرفی خواست با پیش کشیدن اراده باوری رمانتیک و تأکید بر کثرت‌انگاری، اراده را از یوق عقل مطلق‌انگار آزاد نماید، در عین حال اثرات مخرب اراده باوری افراطی رمانتیک را که آن هم به مسخ آزادی و زوال عقل نقاد تجربه باور منتهی می‌شد، با قرار دادن در بستر سنت و تاریخ و هم‌چنین تجربه باوری روشنگری مهار نماید. اما همان‌طور که ملاحظه می‌شود تلفیق عناصر این دو جریان در تدوین مفهوم آزادی موفق از کار درنیامده و به یک دور^۲ آشکار می‌انجامد. برلین ابتدا در تقابل با مطلق‌انگاری و تمامیت‌خواهی کلیسایی و آزادی از (= آزادی منفی) تاریک‌اندیشی قرون‌وسطایی با فیلسوفان روشنگری و تفکر علم محور و عقلانیت منطقی ریاضی آنان همدلی می‌نماید اما در ادامه وقتی می‌بیند خود این نگرش به نحو افراطی می‌خواهد همه چیز را در (= آزادی مثبت) قالب عقل و فرمول منطقی ریاضی قرار دهد به‌زعم خود برای دفاع از آزادی و جلوگیری از مسخ آن به آنتی‌تز جریان روشنگری و عقلانیت حاکم بر آن یعنی جریان رمانتیک و اراده باوری و عقلانیت گریزی آن رجوع می‌کند.

۱. به زعم جان گری پلورالیسم آگونیستی و عقل‌گریز

آزادی از (=آزادی منفی) فرمولیزاسیون روشنگری. اما دیری نمی‌پاید که متوجه می‌شود خود اراده مطلق بزرگ‌ترین دشمن آزادی است و عمل در (آزادی در=آزادی مثبت) راستای آن می‌تواند به مسخ آزادی و قربانی کردن انسان در چارچوب‌های اراده‌های مطلق از هر قسم آن بیانجامد. لذا برای لگام زدن به اراده آزاد افراطی و پیش‌گیری از مخاطرات آن اعلام کرد عمل می‌بایست در حدود تجربه زیسته و مؤیدات علمی تجربی باشد یعنی همان رویکرد واقع‌گرایانه و تجربی روشنگری. بنابراین تعارض میان ارزش‌ها که مؤید همان تز پلورالیسم ارزشی اوست بالاخص دو مفهوم آزادی یعنی ارزش‌های آزادی مثبت و منفی که او جهت حل تعارض بین آن‌ها سعی کرد ایدئال‌های دو جنبش روشنگری و رمانتیک را تلفیق نماید دست‌آخر لاینحل باقی مانده و به نقطه توقف قابل اتکایی نمی‌رسد بلکه ما را در یک چرخه دایمی بین این دو مفهوم آزادی سرگردان نموده و به همان نقطه‌ای برمی‌گردد که منشأ ایجاد معضل اولیه برلین بود.

منابع

- برلین، آیزایا، آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، ماهی، ۱۳۹۷ش.
- همو، ریشه‌های رومانتیسم، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی، ۱۳۸۸ش.
- همو، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ش.
- همو، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، شماره ۴، ۱۳۷۷ش.
- همو، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ش.
- همو، مجوس شمال، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی، ۱۳۸۹ش.
- همو، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸ش.
- بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۷۶ش.
- بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ش.

جهانگلو، رامین، تاریخ و آزادی از دیدگاه برلین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

حمید، عنایت، فلسفه سیاسی باستان: از هراکلیت تا هابز، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۱ ش.

فورست، لیلیان، رمانتیسیم، ترجمه مسعود جعفری جزی، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش.
گدر، یوستین، دنیای سوفی: داستانی درباره تاریخ فلسفه، ترجمه حسن کامشاد، نیلوفر، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۱ ش.

گری، جان، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
نقیبیان، آرش، «درنگی بر مفهوم رمانتیسیم از نگاه آیزایا برلین»، ماهنامه فرهنگی سیاسی اجتماعی و ادبی فردوسی، شماره ۵۶-۵۷ شهریور و مهر ۱۳۸۶.

Berlin, I., "Originality of Machiavelli" in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited by Henty Hardi, New York, Viking Press, 1980.

Idem, "Herder and Enlightenment" in *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Published by Chatto & Windus Ltd, London, 1976.

Idem, *The Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1978.

Gray, J., *Beyond the New Right: Markets, Government and The Common Environment*, First Published by Routledge 1993.

MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988.

Mill, J. S., *Utilitarianism, On Liberty, and Representative Government*, New York, 1914.

Ortega, J. y Gasset (1930) *The Revolt of the Masses*, published by Norton, 1957.

Rawls, J., *Atheory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Raz, J., *The Morality of Freedom*, Edition by illustrated, reprint Clarendon Press, 1988.

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۶۹-۲۹۶

تحلیل اوصاف ذاتی نفس انسان در دو نظام فلسفی مشاء و سانکھیا^۱

محمد کریمی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

جبار امینی^۲

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

جمشید جلالی شیجانی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در فلسفه یونان، متفکران متأخر از سقراط بیش از پیشینیان خود، به مبحث «انسان‌شناسی» توجه کردند و به‌ویژه در آثار ارسطو، مسائل مربوط به بدن مبحث با روشمندی خاصی ارائه شد. به موازات ایشان در شرق نیز، از همان ابتدا «وجودشناسی» در خدمت «انسان‌شناسی» قرار گرفت و از جمله در مکتب سانکھیا، توجه شایانی بدان شد. طبعاً در هر دو سنت فکری، شناخت نفس آدمی نسبت به جسم او از اهمیت و پیچیدگی بیشتری برخوردار بوده است. پژوهش پیش رو عهده‌دار تبیین اوصاف ذاتی نفس انسان از منظر پایه‌گذاران مکاتب یادشده به نحو تطبیقی است. ارسطو با آن‌که نفس را مجرد از هیولا و غیر جسمانی می‌دانست، آن را کمال اول جسم طبیعی آلی می‌پنداشت. در نظر او، نفس ناطقه‌ی انسان جامع قوای نفس نباتی و حیوانی نیز است. اما در نظر حکیم کاپی‌لا، نفس یا پوروشا واجد هویتی بسیار متعالی، فرامادی و ازلی است که نه علت و صانع چیزی بود و نه معلول و مصنوع چیزی. پوروشا به‌تمامه مجرد از ماده یا پراکریتی، ولی محرک آن برای پیدایش موجودات است. هم‌چنین باور به تعدد نفوس، لازم قهری تعریف نفس در تفکر مشائی است، ولی با توجه به اوصاف نفس در تفکر سانکھیه، چنین ایده‌ای نادرست به نظر می‌رسد، از این‌رو متفکران سانکھیه دلایل متقنی به سود آن ارائه نکرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: کمال اول، نفس ناطقه، قوای نفس، پوروشا، پراکریتی، تجرد نفس، تعدد نفوس.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۶/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۳/۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Amini.jk46@yahoo.com

۱. مقدمه و طرح مسئله

در یونان باستان، تا پیش از سقراط بیشتر مباحث دائر مدار هستی‌شناسی و به خصوص دو مسئله‌ی «مادّة المواد» و «ثبوت و تغیر» بود ولی از سقراط به بعد، رفته‌رفته مباحث انسان‌شناسی قوّت گرفت و ارسطو در آثار خویش، به نحوی نظام‌مند بدین موضوع پرداخت. از آن‌سو در تفکر شرقی و به‌ویژه در مکاتب فلسفی هند، «هستی‌شناسی» اغلب در خدمت «انسان‌شناسی» قرار داشت و غایت پایه‌گذاران آن نحله‌ها، شناخت ابعادی وجودی انسان و تبیین دستوراتی برای رهایی او از رنج‌ها بود. اوج این مباحث در دو نظام فلسفی ودانتا و سانکھیا^۱ دیده می‌شود.

البته امروزه عنوان «انسان‌شناسی»^۲ در معنای بسیار وسیع‌تر از گذشته به‌کار می‌رود که مشتمل بر فرهنگ، روان، بدن، رفتار و تجربیات انسانی است؛ ولی فیلسوفان متقدم به اوصاف انسان بما هو انسان، بیش از متعلقات وی نظر داشتند. آنان چنین می‌اندیشیدند که ابتدا باید ابعاد ذاتی وجود انسان را شناخت تا تصویر روشنی از او در قبال سایر موجودات جهان حاصل شود. طبعاً در این باره، شناخت نفس انسان نسبت به جسم او، از اهمیت و پیچیدگی بیشتری برخوردار است.

بر این اساس، مطالعات تطبیقی در میان مکاتب باستانی، از حیث انسان‌شناسی، ثمرات بیشتری نسبت به سایر موضوعات دارد. از این رو، پژوهش پیش رو عهده‌دار تبیین اوصاف ذاتی نفس انسان در دو مکتب باستانی مَشَاء و سانکھیا و شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو است. بدین منظور، تنها تبیین ویژگی‌های کلی نفس در دو نظام یادشده کفایت نمی‌کند، چه آن دست از ویژگی‌ها در آثار مَشَائیان، صرفاً برای تمایز «نفس» از سایر جواهر مورد قبول آنان (عقل، هیولا، صورت و جسم) و در آثار متفکران

۱. ثبت نام این مکتب در منابع این پژوهش، به چند صورت انجام پذیرفته است ولی پس از تأملات بیشتر بدین نتیجه رسیدیم که از نام مکتب، به «سانکھیا» و از پیروان مکتب به «سانکھیّه» تعبیر شود؛ چنان‌که از نظام فلسفی ارسطو به «مَشَاء» و از پیروان آن به «مَشَائی» یاد می‌شود.

۲. مراد از اصطلاح جدید «انسان‌شناسی»، مفهوم آنتروپولوژی (Anthropology) است.

سانکھیه نیز، صرفاً برای تمایز «نفس» از سایر اصول هستی نزد آنان (ماده‌ی اولیه، عقل کل و عناصر) کارآیی دارند. اما برای شناخت نفس در حد ذات خود و مقایسه‌ی نظرات آن دو گروه، بحث‌های تفصیلی بیشتری در باب اوصاف ذاتی نفس ضرورت دارد؛ بنابراین در پژوهش پیش رو، ابتدا اوصاف ذاتی این مقوله در هر یک از دو نظام یادشده، با ارجاعات لازم توضیح داده می‌شود و سپس شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو اندیشه درباره‌ی نفس انسانی تبیین خواهد شد.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

با تتبع بسیار در کتب، مقالات و پایان‌نامه‌های ناظر به فلسفه و ادیان، اثری مشتمل بر مقایسه‌ی دو مکتب فلسفی مشاء و سانکھیا یافت نشد. ظاهراً نه در موضوع انسان‌شناسی و نه در سایر موضوعات دیگر، مطالعه‌ای تطبیقی بین این دو نظام فکری انجام پذیرفته است. البته درباره‌ی معرفی جداگانه‌ی هر یک از این مکاتب و از جمله در موضوع انسان‌شناسی پژوهش‌های متعددی در دست داریم. به‌ویژه برای فهم نظرات مشائیان درباره‌ی نفس ناطقه‌ی آدمیان، آثار متعددی در دسترس است. در میان معاصران، ظاهراً علی‌مراد داودی بیش از سایرین، متحمل پژوهش در مسئله‌ی علم النفس مشائیان شده است. او علاوه بر ترجمه‌ی کتاب درباره‌ی نفس ارسطو، کتاب مستقل دیگری نیز در این باره تألیف کرد. این دو اثر، از منابع قریب به اتفاق پژوهش‌های معاصران در مبحث نفس‌شناسی است.

اما درباره‌ی مکتب سانکھیا، آثار قابل اعتنا بسی محدود است.^۱ تاکنون به جز داریوش شایگان، کسی از ایرانیان متحمل تحقیقی جامع درباره‌ی مکاتب فلسفی هند نشده است و صرفاً برخی اهل نظر به ترجمه‌ی آثار مستشرقان همت گمارده‌اند. اما به هر

۱. بنابر تتبع بسیار، تنها یک مقاله‌ی پژوهشی با عنوان «مقایسه‌ی انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا - سانکھیه»، در فصلنامه‌ی معرفت ادیان، سال اول، ش ۲، منتشر شده است.

حال از دو قسم آثار ذیل، می‌توان مبانی فکری و آرای متفکران سانکهییه را استنباط نمود:

۱. کتبی که عهده‌دار پژوهش در مورد مکاتب فلسفی شرق و از جمله هند باستان شده‌اند.^۱

۲. منابعی که ناظر به تاریخ ادیان و به‌ویژه ادیان شرقی است و بعضاً به فرهنگ دینی هندوها نظر دارد.^۲

۳. اوصاف کلی نفس در تعریف مشهور ارسطو

ارسطو تعریف‌ها و تقسیم‌های متعددی برای «نفس» ارائه کرده است. در هر یک از آن تعاریف و تقسیمات، جهت خاصی مورد نظر معلم اول بوده است. در مشهورترین تعریف او از نفس می‌خوانیم: «نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی و دارای حیات بالقوه است».^۳

مفردات این تعریف، عبارت از چهار مفهوم است که بعضی از آن‌ها، جنبه‌ی ایجابی دارند و برخی دیگر، جنبه‌ی سلبی؛ از این رو توجه به چهار نکته در این تعریف حائز اهمیت است:

نخست آن‌که در تعریف ارسطو از نفس، «جسم طبیعی» در مقابل «جسم صناعی» به‌کار رفته است. مراد از «جسم طبیعی» در این جا، جسمی است که واجد عامل وحدت‌بخش در اجزای خود باشد، چنان‌که انواع گیاهان، حیوانات و انسان‌ها این-

۱. مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تألیف داریوش شایگان؛ تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، تألیف گروهی از محققان؛ معرفی مکتب‌های فلسفی هند، تألیف ساتیش چاندرچاترجی و دریندراموهان داتا.

۲. از میان این‌گونه آثار، تنها در سه کتاب، توضیحاتی درباره‌ی مکتب سانکهییه مشاهده شد: ادیان آسیایی، تألیف مهرداد بهار؛ تجربه‌ی دینی بشر، تألیف نینیان اسمارت؛ هندویسم، تألیف کیم نات.

۳. ارسطو، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه از علی‌مراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ش، بند ۴۱۲ الف و ۴۱۲ ب.

گونه هستند؛ اما جسم صناعی فاقد طبیعتی وحدت‌بخش بین اجزای خود است، مثلاً میزی که با چوب به دست نجار ساخته شده و توسط این عامل خارجی، شکل و صورت متمایزی یافته است، یک جسم صناعی و غیر طبیعی محسوب می‌شود که فاقد نفس است. نیز جسم طبیعی، مرکب از ماده و صورت خاص و واجد یک ماهیت نوعیه‌ی حقیقی است، ولی جسم صناعی ماهیت حقیقی ندارد.^۱

دوم این‌که هر یک از گیاهان یا حیوانات یا انسان‌ها، دو نوع کمال یا فعلیت دارد: یکی کمال ذاتی که جزو ماهیت آن و نوعیت نوع حقیقی وابسته بدان است و بدون آن کمال، دیگر عنوان گیاه یا حیوان یا انسان بر آن صدق نمی‌کند؛ از این امر ذاتی، به کمال اول جسم طبیعی یاد می‌شود. دیگر کمالی که مترتب بر کمال اول است و نوع کامل با تأثیر بر اشیاء دیگر و یا تأثر از آن‌ها، بدان کمال دست می‌یابد؛ حاصل این فعل و انفعالات کمال دوم شیء نامیده می‌شود. بنابراین بر پایه‌ی تعریف ارسطو، نفس عبارت از کمالی است که به خودی خود در نوع کامل محقق است؛ بدین ترتیب که: کمال اول گیاهان را «نفس نباتی»، کمال اول حیوانات را «نفس حیوانی» و کمال اول نوع انسان را «نفس ناطقه» گویند.^۲

سوم آن‌که همه‌ی اجسام طبیعی واجد نفس نیستند، بلکه صرفاً جسم طبیعی‌ای نفس دارد که دارای آلات و ابزار باشد تا کمالات ثانوی شیء توسط آن‌ها ظهور یابند؛ مثلاً آتش، زمین و هوا در عین حال که جسم طبیعی‌اند، فاقد نفس هستند؛ پس قید «آلی» در تعریف ارسطو از نفس، معنای سلبی دارد.^۳

چهارم این‌که از قید «حیات بالقوه» در تعریف نفس، دو تفسیر شده است. برخی مترجمان آثار ارسطو برآنند که این قید، بیان دیگر وصف «آلی» است و توضیح بیشتر

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، به تصحیح حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲.

۲. همان، صص ۲۱-۲۲.

۳. همان، ص ۲۲.

ارسطو در امتداد آن است نه شرط جدیدی برای تعلق نفس به جسم طبیعی؛ پس در اصطلاح ارسطو، «آلی» معادل «دارای حیات بالقوه» است.^۱ این بیان مبهم ظاهراً از متن کتاب درباره‌ی نفس نشأت گرفته است، چه معلّم مشائیان در آنجا تصریح می‌کند که مقصود از «حیات» آن است که جسم تغذّی کند و رشد نماید و در عین حال فسادپذیر باشد.^۲ ولی در ادامه‌ی سخنان ارسطو، توضیح خاصی درباره‌ی تفاوت حیات بالقوه با آلی نیامده است؛ با این همه بعید می‌نماید که دو قید یادشده معادل یکدیگر باشند. از قضا برخی فیلسوفان مسلمان که اهمّ اصول فکری ارسطو را پذیرفته‌اند توضیحات دقیق‌تری در این باره ارائه کرده‌اند. به باور آنان، قید «حیات بالقوه»، نیز جنبه‌ی سلبی دارد ولی برای اخراج نفوس فلکی از تعریف نفس انسانی است؛^۳ با این توضیح که: افعال حیاتی در نفوس فلکی بالقوه نبوده و دائماً از آن‌ها صادر می‌شود، بر خلاف نفوس ارضی که هر فعل حیاتی مفروض در آن‌ها به صورت بالقوه می‌باشد، مثلاً حیوان دائماً در حال تغذیه، تولید مثل و امثال آن نمی‌باشد.^۴

۱. داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن‌سینا)، تهران، حکمت، ۱۳۸۷ش، ص ۳۴.

۲. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۷۶.

۳. البته ابن‌سینا در النفس من کتاب الشفاء می‌گوید: درباره‌ی نفوس فلکی دو دیدگاه است، یکی این‌که هر کره به تنهایی دارای نفس و حیات است و دیگر آن‌که نفس واحدی، کواکب و کرات متعدّد را اداره می‌کند. بر مبنای اول، نفوس فلکی فاقد آلت تلقّی می‌شوند و لذا قید «آلی» در تعریف نفس، نفوس فلکی را خارج می‌کند؛ ولی بر مبنای دوم، هر یک کرات، آلت نفس فلکی محسوب می‌شوند و قید «دارای حیات بالقوه» برای خروج نفس فلکی از آن تعریف است (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳). اما صاحب أسفار بر پایه‌ی تلقّی خاص از آلت، عدم اختصاص آن به اعضای جسمانی و شمول آن بر قوای نفوس نباتی و حیوانی؛ بر این باور بود که قید «حیات بالقوه» در هر دو حالت یادشده، برای اخراج نفس فلکی از تعریف مشهور ارسطو، لازم و ضروری است (مألاصدرا، محمّد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۱۷).

۴. عارفی شیرداغی، محمّد اسحاق، رابطه‌ی نفس و بدن، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۴ش، ص ۵۶.

۳. ۱. تعریف «نفس ناطقه» بر پایه‌ی تعریف کلی ارسطو

دانستیم که در تعریف مشهور ارسطو از «نفس» که اختصاص به نفوس زمینی داشت، دو مفهوم «کمال اول» و «جسم طبیعی»، جنبه‌ی ایجابی داشتند. اینک بر پایه‌ی آن مفاهیم ایجابی، می‌توان به نحو دقیق‌تری، اقسام سه‌گانه‌ی نفوس زمینی را تعریف نمود. البته غایت سخن، شناخت نفس انسانی است؛ اما برای فهم بهتر مطلب، لازم است که ابتدا تعریف نفوس نباتی و حیوانی را بیان داشت و در ادامه، تعریف نفس ناطقه‌ی انسانی را از آن دو باز شناخت.

ابن‌سینا در طبیعیات نجات به همین نحو عمل کرده، آن سه را با بیانی جامع و در عین حال موجز تعریف می‌کند. به گفته‌ی او، «نفس نباتی» کمال اول جسم طبیعی از حیث: تولید مثل، تغذی و رشد است؛ «نفس حیوانی» عبارت از کمال اول جسم طبیعی به لحاظ ادراک جزئیات و حرکات ارادی (حساس بودن) است و مراد از «نفس ناطقه‌ی انسانی»، کمال اول جسم طبیعی به منظور ادراک کلیات و تصمیم‌گیری برای کارها، از روی فکر و استنباط رأی است.^۱

با مقایسه‌ی سه تعریف بالا، می‌توان ویژگی‌های اختصاصی هر نفس و جهات برتری نفس ناطقه را نسبت به دو نفس دیگر دریافت. البته نوع انسان، ویژگی‌های هر سه را نفس دارا است ولی نه بدان معنا که انسان، واجد هر سه نفس باشد، بلکه آثار هر سه نفس در او تحقق دارد، بدین معنا که نفس ناطقه جامع کمالات دو نفس دیگر است و انسان به نفس واحد، واجد همه‌ی آن کمالات است.

۳. ۲. وحدت نفس ناطقه و تعدد قوای آن

به نظر ارسطو، نفس انسان فاقد اجزاء است و افعال متفاوت آن را نباید دال بر کثرت آن

۱. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۳۱۹-۳۲۰.

انگاشت؛ بلکه نفس، واحد و واجد قوای متعدّد است و افعال متفاوت نفس، متأثر از قوای مختلف است. این خصوصیت به نفس ناطقه، اختصاص ندارد؛ بلکه نفس حیوانی و حتی نفس نباتی نیز واجد قوای متعدّد است و به همین دلیل، از آن نفوس نیز، افعال متعدّدی ظهور می‌کند؛ اما تعدّد قوا در نفس انسانی، بیشتر مشهود است چه علاوه بر قوای خاص خود، واجد قوای نفوس نباتی و حیوانی نیز است؛ اساساً:

قول به «قوای نفس» نتیجه‌ای است که از طبقه‌بندی موجودات زنده به نبات و حیوان غیرناطق و حیوان ناطق حاصل می‌شود. اما با وجود این طبقه‌بندی نباید غافل از این بود که ارسطو، اصالتاً قائل به اتصال موجودات است، زیرا به نظر او پدید آمدن مرحله‌ی عالی‌تر حیات، تنها از این راه نیست که چیزی بر مرحله‌ی پایین‌تر افزوده شود؛ بلکه بدین ترتیب است که چیزی که طرح آن در مرحله‌ی پایین‌تر ریخته شده بود، تحقق پذیرد.^۱

ارسطو بی‌آن‌که به تشکیک عینی میان نفوس قائل باشد، مدّعی بود که هر موجود زنده در هر مرتبه‌ای از مراحل متوالی موجودات زنده (نبات، حیوان و انسان)، جامع قوای نفوس مادون خود نیز است و همه‌ی آن‌ها را تحت رهبری نفسی که ممیّز خود اوست، در قالبی وحدانی حفظ می‌کند. گرچه این نفوس به دلیل افعال مختلف در آن موجود زنده، از حیث منطقی با یکدیگر متفاوت‌اند، اما به لحاظ مکانی و ذاتی، تفاوتی با هم ندارند و هر موجود زنده‌ای، صرفاً واجد یک نفس است.

به دیگر سخن، با توجه به تعریف ارسطو از نفس که آن را صورت بدن می‌دانست، نظریه‌ی وحدت نفس یکی از گونه‌های «وحدت صورت» در اشیاء است؛ بدین معنا که هیچ شیئی بیش از یک صورت ندارد. نباید تصور کرد که قوای نفس هم‌چون قطعاتی از سنگ، به روی هم چیده شده، توده‌ای را پدید آورده‌اند. خیر، اساساً این‌گونه نیست، بلکه

۱. بریه، امیل، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، ترجمه از علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴، ص ۲۹۵.

در میان آن قوا، تفاعل و تداخلی خاص جریان دارد که حاکی از وحدت مجموعه‌ی موسوم به نفس است.^۱

۳. ۲. ۱. تبیین وحدت نفس ناطقه از طریق جوهریت آن

برای فهم دقیق‌تر «وحدت نفس» در دیدگاه ارسطو، لازم است به معنای جوهریت نفس در ارتباط آن با بدن توجه نمود. ارسطو چون بدن را به‌مثابه‌ی ماده و نفس را صورت، یعنی محمول ذاتی آن می‌دانست؛ بین «جسم دارای حیات» با خود «حیات» تفاوت قائل بود. در واقع حیات، مترادف نفس است که کمترین درجه‌ی آن مشتمل بر قوای تغذی و نمو است. بنابراین، اگر جسم طبیعی دارای اجزاء را «جوهر اول» بنامیم، «نفس» عبارت از جوهر دوم و در حکم صورت آن است؛ یعنی جسم دارای حیات، حامل صفت ذاتی خود، حیات یا همان نفس است.^۲

شاهد روشن بر این ادعا، دو بیان از خود ارسطو است. بیان اول او بدین قرار است: نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است. اما جوهر صوری کمال است، بنابراین نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است.^۳

ارسطو در ذیل این تعریف، به توضیح دو معنا از کمال می‌پردازد. به گفته‌ی او، «کمال» گاه بر خود صفت کمالیه اطلاق می‌شود مانند علم و قدرت؛ و گاهی بر کاربرد آن صفت. مراد از کمال بودن نفس برای بدن در تعریف بالا، معنای اول است، چون تحقق نفس در وجود آدمی، در خواب و بیداری تفاوتی ندارد الا این که خواب انسان به مثابه داشتن علم و قدرت است ولی بیداری او همانند به کار بستن علم و قدرت. در عین

۱. داودی، عقل در حکمت مشاء، ص ۴۰.

۲. همان، صص ۳۶-۳۷.

۳. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۷۷.

حال، واضح است که در مقام تحقق، صفت کمالیه مقدم بر کاربرد آن، در فرد محقق می‌شود.^۱

اما بیان دوم ارسطو در تبیین معنای جوهریت نفس:

نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است.^۲

ارسطو در توضیح این مطلب، همان مثال معروف تبر را مطرح می‌دارد. تیزی تبر، عبارت از صورت چوب یا فلز موجود در جسم تبر است و تیزی تبر به مثابه‌ی صورت جوهری و نفس آن است. البته تبر جسم صناعی و غیر طبیعی است و مثال حقیقی برای تعریف ارسطو محسوب نمی‌شود.

۳.۳. تجرد نفس ناطقه از جسم و جسمانیات

معلم اول در عین باور به ملازمت و ارتباط وثیق نفس با بدن، حقیقت نفس را با بدن مادی متفاوت می‌داند. درست است که در نظر ارسطو، هویت وجودی «نفس» از حیث تعلق به بدن درک می‌شود؛ اما نفس، جسم نیست، یعنی طول و عرض و ارتفاع و هیولا ندارد. هم‌چنین نفس، جسمانی نیست، یعنی از عوارض وابسته به جسم منزّه است؛ بلکه نفس به حسب حقیقت خود، امری غیر مادی است که در آثار فیلسوفان مسلمان، از آن به «تجرد نفس» تعبیر می‌شود.

البته در آثار ارسطو و به‌ویژه کتاب درباره‌ی نفس، فصلی با این عنوان ملاحظه نمی‌شود؛ ولی چنان‌که مترجم اثر یادشده در تألیف اختصاصی خود ما را بدان توجه داده است: اگر توصیفات ارسطو را درباره‌ی نفس، با نظرات پیشینیان وی مورد مقایسه قرار دهیم، در انتساب دیدگاه تجرد نفس به او راسخ‌تر می‌شویم. به استناد دیدگاه ارسطو:

۱. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۸۰.

اگر نفس را صورت بدن بدانیم، به سبب تقابلی که در بین ماده و صورت است و اصالتی که صورت را نسبت به ماده حاصل است، جنبه‌ی مادی نفس یکسره از میان می‌رود و دیگر نمی‌توان نفس را از نوع اجسام و از متعلقات آن‌ها دانست و بدنی در بدن دیگر پنداشت. اگر بتوان تجرّد را اصطلاحی برای بیان همین منظور قرار داد، باید گفت: در نظر ارسطو، نفس، مجرّد از ماده است؛ اما اگر تجرّد به معنای وجودی متعین و مستقل و مشخص نسبت به بدن باشد، نفس مجرّد نیست؛ چه صورت در عین این‌که غیر از ماده است، جز در ماده نمی‌تواند بود.^۱

آری، انتساب ایده‌ی «تجرّد نفس» به ارسطو، به همان معنای اخیر صحیح است. در نظر ارسطو، نفس عبارت از صورت بدن و فعل آن است، پس با فساد و زوال بدن، نفس هم فانی می‌شود. آن‌چه امروزه در مورد تجرّد نفس و براهین اثبات آن، در آثار فلسفی دیده می‌شود، محصول اندیشه‌های مشائیان مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا است.

۳. ۴. دیدگاه ارسطو در مورد تمایز نفس انسان از عقل او

در آثار فیلسوفان مسلمانی که اصول تفکر ارسطویی را پذیرفته بودند و از ایشان، به مشائیان مسلمان یاد می‌شود، درباره‌ی تمایز نفس از عقل، با وضوح سخن گفته شده است. به باور ایشان، تعلق نفس به بدن، در مقام فعل است نه ذات آن. عقل و نفس، گرچه هر دو به حسب حقیقت خویش، منزّه از ماده‌اند، اما عقل در مقام فعل نیز، بی‌نیاز از ماده و تعلق بدان است و رابطه‌ی آن با ماده، صرفاً تکمیلی و تدبیری است ولی نفس، در مقام تعلق به ماده استکمال می‌پذیرد.^۲

اما باید توجه داشت که در آثار معلم اول، مسئله‌ی تمایز نفس و عقل، به این

۱. داودی، عقل در حکمت مشاء، صص ۳۸-۳۹، با اندکی تغییر.

۲. نایبجی، محمدحسین، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش، ص ۵۳۱.

روشنی بیان نشده است. به باور ارسطو، نفس انسانی علاوه بر آن که حائز توانمندی‌ها و قوای نفوس نباتی و حیوانی است، از موهبت عقل (نوس) نیز برخوردار است. عقل قادر به درک اشیاء است. این قوه‌ی مُدرکه به دو طریق (نظری و عملی) فعالیت می‌کند. همه‌ی قوای نفس آدمی با زوال بدن، فانی می‌شوند ولی عقل پس از فنای بدن نیز، قادر به ادامه‌ی حیات خویش است.^۱

واضح است که این مطلب با سخنان ارسطو درباره‌ی نسبت نفس با بدن سازگار نیست؛ اما سخنان ارسطو در دفتر سوم درباره‌ی نفس، قدری از این ناسازگاری می‌کاهد. او برای عقل، دو مرتبه قائل می‌شود و بین آن‌ها فرق می‌نهد: عقل فَعَال و عقل منفعل. مورد اخیر بسان قوه و لوح سفیدی در نفس آدمی است که عقل فَعَال، صور ادراکی را در آن به تصویر می‌کشد.^۲

بر این اساس، عقل منفعل جزو نفس و حیث اعلای آن به شمار می‌آید، اساساً فصل نفس ناطقه از نفوس نباتی و حیوانی، همین عقل منفعل است. حال باید پرسید: آیا عقل فَعَال نیز، جزو وجود انسان است یا حقیقتی خارج از آن؟ از جواب این پرسش، به «نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی عقل فَعَال» یاد شده، آن را مسئله‌ای بغرنج از دوران باستان تا عصر جدید دانسته‌اند.^۳

البته ارسطو در همان کتاب درباره‌ی نفس، تلاش کرده است تا به پرسش یادشده پاسخ دهد. او از جمله در وصف عقل فَعَال می‌گوید: از آن‌جا که فاعل همواره اشرف از منفعل است، عقل فَعَال نیز از عقل منفعل، مفارق و عاری از هر گونه اختلاط است. این عقل، حقیقتی ازلی و فناپذیر است و بدون آن، هیچ چیز قادر به اندیشیدن نیست.^۴

۱. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه از سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی

و فرهنگی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۲۲۱.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۷۶.

۴. ارسطو، درباره‌ی نفس، صص ۲۲۶-۲۲۹.

این عبارات گرچه قدری تفاوت بین عقل فَعَال و عقل منفعل را تبیین نمود، اما در عین حال، تاب تفاسیر مختلف داشت؛ به طوری که اسکندر افرویدیسی، اساساً عقل فَعَال را همان خدا دانست. دیوید رُس ارسطو را به تناقض‌گویی متهم کرد، چه او گاه از درونی بودن خداوند سخن می‌گفت و گاه به تعالی او از جهان مادی رأی داده است. کاپلستون پس از اشاره‌ی موجز بدان تفاسیر عجیب، خود تلاش می‌کند تا تحلیل دقیق‌تری از دیدگاه ارسطو ارائه نماید:

به نظر می‌رسد که وی تمایزی بین فرد، که گاهی علم دارد و گاهی علم ندارد و عقل فَعَال که بالذات اصل فَعَال است، قائل می‌شود. شاید ارسطو «عقل فَعَال» را به‌عنوان اصلی ملاحظه کرده است که در همه‌ی آدمیان یکی است، عقلی که در سلسله‌ی مراتب، فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود و در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ فرد باقی می‌ماند؛ ولی نفس فردی آدمی با ماده‌ای که به آن صورت داده است، از میان می‌رود.^۱

۴. اوصاف کلی نفس در مکتب فلسفی سانکھیا

متفکران سانکھیه موجودات جهان هستی را در قالب بیست‌وپنج مقوله‌ی متمایز معرفی کرده‌اند. این مقولات در چهار گروه طبقه‌بندی شده‌اند. در آن میان، گروه اول عبارت از مقوله‌ی منحصر به فرد «پوروشه» یا «نفس» است که به باور ایشان، نه از چیزی پدید آمده است و نه چیزی را پدید می‌آورد و به تعبیری «نه زاده شده است و نه چیزی را می‌زاید».^۲ پوروشه در این دیدگاه نه خالق است نه مخلوق، نه صانع است نه مصنوع، نه علت است نه معلول. این مقوله‌ی بسیار متعالی، در کنار مقوله‌ی دیگری به نام

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، صص ۳۷۷-۳۷۸، با تلخیص.

۲. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۵۶۸.

«پراکریتی» یا ماده‌ی نخستین، اساس تفکر متافیزیکی فرزنانگان سانکھیه را سامان می‌دهند. اساساً شناخت پوروشه در نظام فکری سانکھیا بسی وابسته به شناخت پراکریتی است و از این رو باید در کنار یکدیگر مورد مطالعه قرار گیرند.

پراکریتی نیز هم‌چون پوروشه، از حیث صفات مقوله‌ی منحصر به فردی است. در وصف آن گفته شده: «اصلی که از چیزی به وجود نیامده است، ولی سایر اشیا از او تکوّن یافته‌اند». این مقوله با امکانات نامتناهی خود، ماده‌ی المود جهان و نیروی خلاقه‌ی آن است. در واقع، پراکریتی علت فاقد علت و صانع غیر مصنوع به‌شمار می‌آید؛ از این رو پراکریتی به تنهایی، گروه دوم از چهار گروه مقولات را به خود اختصاص داده است.^۱ باید اذعان داشت که پراکریتی به حسب تجرد و تعالی، متأخر از پوروشه و برتر از سایر مقولات، در متافیزیک سانکھیا حضور دارد. گرچه این دو مقوله در دو گروه مختلف طبقه‌بندی شده‌اند؛ اما در عین حال وجه اشتراک مهمی دارند و آن، عدم پیدایش از شی دیگر است. متفکران سانکھیه این دو اصل غایی را به‌عنوان مقولات اصلی اختیار کرده‌اند، زیرا سایر مقولات و امور مادی و معنوی جهان واقعی، در پرتو پوروشه و پراکریتی قابل ادراک هستند.^۲

۴. ۱. اوصاف جوهری «پوروشا» در مکتب فلسفی سانکھیا

وجود نفس گرچه در همه‌ی مکاتب هندی پذیرفته شده است؛ اما اوصاف این مقوله نزد متفکران آن مکاتب، یکسان نیست و ما با طیف وسیعی از نظرات در باب ماهیت نفس مواجهیم. بعضی از پیروان مکتب چارواکا نظیر ماتریالیست‌ها، نفس را با بدن مادی، یکی می‌دانند و تمایز خاصی بین آن دو قائل نیستند. گروهی دیگر، نفس را معادل حواس

۱. همان.

۲. موکرجی، ساتکاری، «سانکھیه - یوگه»، در تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ترجمه از خسرو جهانانداری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۲۴۷.

آدمی و برخی، آن را همان ذهن می‌پندارند. به باور بودایی‌ها، نفس عبارت از جریان شعور در وجود انسان است. نزد پیروان نیایا و وی‌شیشیکه، نفس به خودی خود فاقد شعور است، اما تحت شرایطی خاص، قابلیت دستیابی به شعور و آگاهی برای نفس مهیا است. برخی متفکران میاماسا نیز همین رأی را برگزیده‌اند، اما گروه دیگری از آنان، گرچه نفس را در ذات خویش، موجودی باشعور می‌دانند، ولی به اعتبار آگاهی ناقص انسان از جهان پیرامون خویش برآنند که بخشی از دانش نفس، زیر حجاب امور مادی پنهان مانده است؛^۱ اما در مکتب سانکھیا:

نفس با بدن، حواس، ذهن و عقل؛ متفاوت و متغایر است. نفس با همه‌ی اشیای جهان فرق دارد. نفس نه مغز است، نه قلب، نه سیستم اعصاب و نه مجموعه‌ای از حالات آگاهی. نفس چیزی است منحصر به فرد. نفس روح و عصاره‌ی آگاهی است. نفس فاعل معرفت (عالم) می‌باشد و هرگز نمی‌تواند موضوع معرفت (معلوم) قرار گیرد. نفس مانند یک ذات نیست که آگاهی به آن تعلق گیرد، بلکه نفس، خودش شعور محض و آگاهی ناب است؛ یعنی شعور «جوهر نفس» است نه عرض آن.^۲

۴. ۲. ایده‌ی «تعدد نفوس» نزد متفکران سانکھیه و دلایل آن

توصیفات اولیه‌ی نفس در نظام فکری سانکھیا، پرسش‌های متعددی را در ذهن مخاطب برمی‌انگیزد که ظاهراً نخستین و مهم‌ترین آن‌ها، مسئله‌ی وحدت یا تعدد نفس است. آن توصیفات به گونه‌ای نفس را متعالی جلوه می‌دهد که گویا در نظام هستی، صرفاً یک حقیقت این‌چنینی وجود دارد و همه‌ی بدن‌ها تحت سیطره و تدبیر آن نفس واحد است. از قضا همین باور در یکی از مکاتب فلسفی متقدم بر سانکھیا، یعنی ودانتا دیده می‌شود،

۱. چاترجی، ساتیش چاندرا و موهان داتا، دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه از فرناز ناظرزاده‌ی

کرمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ش، ص ۵۰۳.

۲. همان، ص ۵۰۴.

اما در کمال تعجب شاهدیم که بعدها اندیشمندان سانکهییه به «تعدد نفوس» رأی دادند. از آنجا که این مدعا لوازم بسیار مهمی در مسئله‌ی توحید و یکتاپرستی داشته، سبب اشتقاق دو دسته از فیلسوفان هندی گردید، لازم است اندکی به پیشینه‌ی تاریخی این مسئله در میان مکاتب هندی توجه نمود.

پیش‌تر اشاره شد که پیروان دو مکتب ودانتا و یوگا نیز همانند متفکران سانکهییه، به تعالی خاص نفس باور داشتند. آنان نیز نفس را امری فرامادی و برتر از سایر مقولات می‌دانستند. البته به حسب زمانی، مکتب ودانتا مقدم بر دو مکتب دیگر و یوگا متأخرتر است و تفکر سانکهییه در میان این دو قرار می‌گیرد. اکنون باید دید که آرای نفس‌شناسی متفکران سانکهییه با آنان چه تفاوتی دارد؟

در این باره، طبعاً شناخت وجوه تمایز تفکر سانکهییه با تفکر مشابه ماقبل آن اهمیت بیشتری دارد تا جهات نوآوری حکیم کاپی‌لا در تأسیس مکتب جدید سانکهییا مشخص‌تر شود. در واقع، بحث اصلی در این‌جا، ناظر به شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نظام فکری ودانتا و سانکهییا درباره‌ی اوصاف جوهری نفس است. اساساً شباهت‌های این دو مکتب فکری، به حدی است که به باور برخی محققان، این دو نظام فکری، در ابتدا یکی بودند. از قضا اختلاف آنان ریشه در مباحث نفس‌شناسی و لوازم باور به تعدد نفوس دارد:

«سانکهییا» و «ودانتا» ممکن است در آغاز یکی بوده باشند و در گروهی از اوپانیشادهای متأخر و پوراناها، وجه تمایز قاطعی بین «سانکهییا» و «ودانتا» دیده نمی‌شود. گلاسناب معتقد است که سانکهییا در آغاز، اصل یکتاپرستی را می‌پذیرفته است، ولی هنگامی که مبحث تکثر ارواح جایگزین مفهوم یکتاپرستی شد، این دو مکتب از هم جدا گردیدند و هر یک به صورت مستقلی درآمد.^۱

توضیح بیشتر مطلب آن‌که در هر دو مکتب بالا، حقیقت نفس عبارت است از

۱. شایگان، ادیان و مکاتب‌های فلسفی هند، ج ۲، صص ۴۳۶-۴۳۷.

آگاهی ناب، شعور خالص و ذاتی ازلی و ابدی؛ اما دو تفاوت جدی نیز وجود دارد که بسی حائز اهمیت است:

تفاوت نخست ناظر به اوصاف نفس است. در مکتب ودانتا، «نفس» وجودی سعادت‌مند دانسته می‌شود و به‌نظر آنان، «سعادت» نیز هم‌چون شعور و آگاهی، عین جوهر نفس است؛ اما متفکران سانکھیه این دیدگاه را با بساطت نفس در تضاد می‌بینند. به باور ایشان، آگاهی و سعادت، دو جوهر مختلف‌اند، معنا ندارد که هر دو در آن واحد، جوهر نفس بسیط باشند؛ چه در آن صورت، «نفس» موجودی مرکب خواهد بود و سخن از ازلیت آن، منتفی است.^۱

تفاوت دوم که بسی اساسی‌تر و واجد لازمه‌ای مهم است، مسئله‌ی وحدت یا کثرت نفوس است. در مکتب ودانتا، در عالم هستی، تنها یک نفس وجود دارد که به ذات خویش، نورانی و فرزانه‌ی جاودان است و حیات و شعور هر انسانی، جلوه‌ای از آن حقیقت است. اما متفکران سانکھیه در تقابل جدی با این دیدگاه قرار گرفته‌اند. به باور آنان، عالم پر از نفوس ابدی و مستقل و فاقد حرکت و بسیط است و تعداد ارواح با تعداد افراد در جهان برابر است.^۲

در واقع، ایده‌ی «تکثر نفوس» که نزد ودانتا، توهمی بیش نبود، در مکتب سانکھیا، اصلی بنیادی محسوب شد و متفکران این نظام فکری برای اثبات تعدد نفوس یا ارواح، دلایلی نیز اقامه کرده‌اند. اهمّ این احتجاجات چهار چیز است:

دلیل اول. تمایز زمانی میان ولادت و مرگ انسان‌ها: در نظر متفکران سانکھیه، ولادت به پیوند نفس با جسم، عقل، ذهن و ... تعریف می‌شود و مرگ به معنای رهایی نفس از آن امور است، نه آن‌که نفس، خود نیز بمیرد، چه حقیقت نفس، ازلی و ابدی است؛ بنابراین اگر -چنان‌که پیروان مکتب «ودانتا» قائل‌اند- نفس، واحدی یگانه بود،

۱. چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۴.

۲. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۸۷.

می‌بایست با فوت یک انسان، سایر آدمیان نیز می‌مُردند و با ولادت هر انسان، سایر آدمیان نیز پا به عرصه‌ی گیتی می‌نهادند.^۱ پرواضح است که این دلیل، قادر به اثبات تعدد نفوس نیست، زیرا قائلان به وحدت نفس برآنند که نفس واحد کلی در هر انسان جلوه کرده، آن را زنده نگه داشته است؛ از این رو فوت یک انسان یا هر موجود صاحب نفس، به مثابه قطع ارتباط او با نفس کلی و فقدان آن جلوه‌ی خاص است نه فقدان ذات نفس کلی تا از آن مرگ همه‌ی انسان‌ها را استنتاج کنیم.

دلیل دوم. تفاوت در توانمندی‌ها و معلولیت‌های افراد و فعالیت‌های اختصاصی اندام‌های انسان: برخی انسان‌ها از بدو تولد، توانایی‌های ویژه‌ای نسبت به سایر افراد دارند. در مقابل، برخی افراد با معلولیت‌های خاصی متولد می‌شوند و انسان‌های بیشتری در طول زندگی خود، دچار نقص عضو یا تعطیلی بعضی از حواس می‌گردند. از آن‌جا که نوع آن کمالات و این نقصان‌ها، با یکدیگر متفاوت است؛ باید به وجود نفس‌های متعدد به تعداد آدمیان اذعان نمود.^۲ به دیگر بیان:

حس باطن مملو از تأثرات منتج از کردار پیشین است و حواس باطنی افراد که با ارواح گوناگون پیوند حاصل می‌کنند متکثراند؛ حال اگر حواس باطنی متعدد نمی‌بودند، ضایعه‌ی عضوی که گروهی از اشخاص را عارض می‌شود مانند کری و لالی، شامل کلیه‌ی افراد نیز می‌گردد.^۳

این دلیل نیز، وافی به مقصود متفکران سانکهییه نیست، چه ضعف جسمانی یا

۱. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۸۸؛ چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۷.

۲. در منابع موجود، این دلیل در دلیل اول مُتذک شده یا در ادامه‌ی آن آمده است. نیز تقریرات هر یک از محققان از این دلیل، قدری متنوع است (رک. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۸۸؛ چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۷؛ موکرجی، «سانکیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷)؛ ولی به نظر می‌رسد که این دلیل را باید متمایز از دلیل نخست دانست.

۳. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۸۸.

اختلال در اندام و قوای ادراکی هر انسان، تنها به نفس او مرتبط نیست و قابلیت ماده و صورت آن جسم در مقام پذیرش جلوه‌ی نفس کلی نیز اهمیت ویژه دارد. در واقع شرایط پیشینی قابل برای ارتباط یافتن با نفس کلی، تعیین‌کننده‌ی کمالات و نقصان‌های او در بدو تولد است.

دلیل سوم. تنوع فعالیت آدمیان: به روشنی شاهدیم که رفتار افراد نوع انسان، بسیار متفاوت است و در زمان واحد، کارهای متنوعی از آنان بروز می‌کند؛ مثلاً وقتی بخشی از مردم در خواب به سر می‌برند، گروهی دیگر در حال فعالیت‌اند. در واقع، عدم رفتار همسان انسان‌ها در زمان واحد، نشانه‌ی تعدد نفوس در ابدان فردی آن‌هاست. علاوه بر آن، سایر موجودات دارای حیات نیز این‌گونه هستند؛ آدمیان غیر از فرشتگان و پرنندگان غیر از درندگان‌اند و کنش و واکنش‌های آنان نیز، بسی متکثر است. اگر این‌ها همه، واجد نفسی واحد بودند، چنین تنوع رفتاری، امکان تحقق پیدا نمی‌کرد.^۱

این استدلال نیز با تکیه بر وجه قابلی و ماده‌ی طبیعی وجود هر انسان قابل توجیه است و دلیل بر کثرت نفوس ازلی نیست. می‌توان گفت: نفس کلی به مثابه انرژی واحد الکتریسته، در قابل‌های متفاوت، آثار گوناگون از خود بروز می‌دهد مثلاً در یخچال، سرما و در بخاری، گرما تولید می‌کند.

دلیل چهارم. اگر همه‌ی انسان‌ها تحت تدبیر نفس واحدی بودند، آنگاه احوالات اخلاقی و کیفیات ذهنی آنان مشابه یکدیگر می‌بود؛ حال آن‌که حتی میان دو انسان نیز، امور یادشده یکسان نیستند، گروهی گرایش به نیکی دارند، در برخی شهوات یا قوه‌ی غضبیه غالب است، بعضی از افراد عمل‌گرا و برخی در مقابل، به مباحث انتزاعی علاقمند هستند، گروهی به لحاظ روان‌شناختی، درون‌گرا و دسته‌ای، برون‌گرا به شمار

۱. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، صص ۵۰۸-۵۰۷؛ موکرجی، «سانکیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷.

می‌آیند.^۱

به نظر می‌رسد که دلیل اخیر، قابل ارجاع به دلیل سوم باشد؛ چنان‌که برخی محققان، آن را به‌عنوان دلیل جداگانه‌ای مطرح نداشته، به همان دلیل سوم بسنده کرده‌اند.^۲ از قضا در تقریرات دلیل سوم، ویژگی مهمی وجود داشت و آن، بسط مطلب و تسری آن به همه‌ی موجودات دارای حیات بود؛ حال آن‌که در تقریر سایر دلایل، صرفاً افراد انسانی لحاظ شده‌اند؛ گرچه محتوای آن مطالب، قابل انطباق بر حیوانات، گیاهان و یا فرشتگان نیز است.

اما نکته‌ی قابل تأمل، ضعف بنیادی دلایل بالا، به حسب اصول متافیزیکی متفکران سانکهییه است. آنان خود بسی در باب نقش پراکریتی یا ماده در تکوین اشیاء سخن گفته بودند و حتی نقش پراکریتی را در تبیین کثرت موجودات و اوصاف آنان، بسی پررنگ‌تر از پوروشه بیان کردند؛ اما با این همه در طرح دلایل تعدد نفوس، نقش پراکریتی را در تنوع موجودات به فراموشی سپردند. به دیگر بیان، متفکران سانکهییه در طرح دلایل ناظر به اثبات تعدد نفوس، چشم خود را بر وجه قابل بستند و در تبیین‌ها خود، تنها به مقبول نظر داشتند.

موکرجی که از ناقدان نظام‌های فلسفی هند از جمله سانکهییه است، در باب این مسئله می‌نویسد:

سانکهییه معتقد به تکثر بی‌نهایت پوروشه‌هاست. این ظاهراً اعتقادی سنتی است که به‌عنوان قسمتی از ایمان پذیرفته شده است. حجّت‌های اقامه شده منطقیاً ضعیف و نامتقاعدکننده است. آن‌ها مربوط به نفس تجربی بوده و هیچ ارتباطی به روح خالصی که سانکهییه به آن معتقد است، ندارند... تولد و مرگ، تملک اندام‌ها و وجود نیروهای ذهنی و اخلاقی متفاوت، از آن «پراکریتی» و معلول‌های گوناگون‌اند. روح خالص مطلقاً از

۱. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۸۹؛ موکرجی، «سانکهییه - بوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۸.

تأثیر آن‌ها برکنار است.^۱

۴. ۳. کیفیت تعلق نفوس به ابدان در مکتب فلسفی سانکھیا

گفته شد که «پوروشه» و «پراکریتی»، دو مقوله‌ی اساسی در متافیزیک سانکھیه محسوب می‌شوند، اما در عین حال «پوروشه‌ها» در تکوّن موجودات، نقش علی ندارند، بلکه صرفاً محرک پراکریتی برای ایجاد موجودات و مدبّر آن‌ها در مسیر تکامل وجودی هستند. به دیگر بیان، تکوین موجودات و تکامل آن‌ها، از ارتباط میان پوروشا و پراکریتی و تلاقی آن دو نشأت می‌گیرد. تا قبل از این ارتباط و تلاقی، قرار و سکون محض حکم فرما است، زیرا هیچ یک از این دو اصل، به تنهایی قادر به ایجاد اشیاء نیستند.

به باور متفکران سانکھیه، ایجاد اشیاء در پرتو اجتماع شعور پوروشه و انفعال پراکریتی امکان‌پذیر می‌شود، زیرا با پیوند آن دو اصل، سکون و تعادل درونی پراکریتی پایان یافته، ماده‌ی بی شعور دچار جنبش درونی می‌شود، زیرا در اثر تحریک پراکریتی، «گوناها» که عناصر مقوم آنند، از حال تعادل و سکون خارج می‌گردند و به حرکت درمی‌آیند. این تحرکات سرآغاز پیدایش اصول دیگر هستی و تکوّن یکایک موجودات جهان مادی است.^۲

فهم این مطلب در گروه شناخت ماهیت «گوناها» و نقش آن‌ها در تکوّن اشیاء است. واژه‌ی گونا (guna) در زبان سانسکریت به معانی کیفیت، صفت و ریسمان آمده که در این جا معنای سوم مورد نظر است. مصادیق گوناها، سه عنصر مقوم پراکریتی است. این‌ها عبارتند از: «سات‌وا»، «راجاس» و «تاماس».^۳ این سه به مثابه‌ی سه تمایل و سه نیرو در ذات پراکریتی مندمج‌اند.^۴

۱. موکرجی، «سانکھیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، صص ۵۰۹-۵۱۰.

۳. صورت لاتین این سه چنین است: sattva, rajas, tamas.

۴. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۷۰.

اساساً باید توجه داشت که پراکریتی گرچه جوهری منفرد است، ولی بر خلاف پوروشه، ذاتی بسیط و همگن ندارد، بلکه محیط اجتماع اضداد سه‌گانه‌ی گوناها است. تا قبل از پیوند نفس با ماده، این تخالف‌ها تحت کنترل قرار دارند؛ بدین ترتیب که: «ساتوا» در مقام اول، ضامن استمرار حیات و تجلّی ذاتی پراکریتی است؛ «راجاس» علت تمامی فعل و انفعالات است و تاماس، عامل سکون و پیش‌گیری از هر نوع فعالیت است.^۱

باری، از تعابیر یادشده نباید توهم کرد که «گوناها»، سه کیفیت برای ماده‌ی نخستین هستند؛ خیر، بلکه این سه عنصر به‌مثابه‌ی سه رشته نخ، ریسمان پراکریتی را سامان داده‌اند. گوناها به خودی خود قابل ادراک حسّی نیستند، بلکه آثار آن‌ها در اثر دگرگونی و تحولات دائمی، در اشیاء پدیدار است. در واقع، سه کیفیت «لذت»، «درد» و «بی‌تفاوتی»^۲ که در همه‌ی افراد و اشیاء جهان مادّی سریان دارد، دالّ بر وجود گوناها در پراکریتی هستند؛ مثلاً در میان انسان‌ها، یک فرد ممکن است که در شرایط مختلف، از یک غذای خاص لذت ببرد و شاد شود یا از آن بدش بیاید و اظهار تنفر کند یا نسبت بدان بی‌تفاوت باشد و واکنشی از خود نشان ندهد. به دیگر سخن، نزد سانکھییه، ذات علت و معلول یکی است و معلول، چیزی جز ظهور و وضعیت مشهود علت نیست؛ حال اشیای جهان که معلول پراکریتی و دارای سه کیفیت یادشده هستند، بر وجود آن سه کیفیت در ذات پراکریتی دلالت دارند.^۳

از آن‌جا که تکوّن موجودات پس از تلاقی نفس با ماده و از بین رفتن تعادل گوناها آغاز می‌شود، متفکران سانکھییه ترتیب تحرّک گوناها را نیز تشریح کرده‌اند. به باور ایشان، اولین گونایی که از حال تعادل خارج شده، «راجاس» است و با جنبش آن، دو گونای

۱. موکرجی، «سانکیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲. البته شارحان آثار سانکھییه، تعابیر سه‌تایی متفاوتی برای گوناها بیان داشته‌اند؛ رک. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، صص ۵۷۱-۵۷۶.

۳. چاترجی و موهان داتا، معرفّی مکتب‌های فلسفی هند، صص ۱۴۶-۱۴۷.

دیگر نیز به حرکت درآمده‌اند. پس از آن، محیط پراکریتی صحنه‌ی نزاع گوناها گردید و همواره با غلبه‌ی هر یک از آن‌ها بر دو تای دیگر در اندازه‌ها و ترکیب‌های گوناگون، شیئی جدیدی تکون پیدا کرده است.^۱ نخستین فراورده‌ی تکوین، «ذره‌ی کبیر» یا «عقل کل» یا «عقل بزرگ» است که در آثار سانکھیه، دو تعبیر از آن دیده می‌شود: ماهات (mahat) و بودهی (buddhi). اما نخستین تجلی آن ذره‌ی کبیر «انانیت» است که دومین فراورده‌ی پراکریتی به شمار می‌آید. این اصل، مسبب تعلق نفس به سایر اشیاء است. اساساً کارویژه‌ی انانیت، چنان‌که از نام آن برمی‌آید، ایجاد حس مالکیت است و از این رو به نفس القاء می‌کند که عامل عملی یا علت معلولی یا مالک اموالی و یا طالب نیل به هدفی خاص است.^۲

۵. مقایسه‌ای میان اوصاف نفس در دو مکتب فلسفی مَشَاء و سانکھیا

اگر تعریف مشهور ارسطو از نفس با اوصاف کلی نفس نزد کاپی لا مورد مقایسه قرار گیرد، در همان ابتدا باید به تعالی بیشتر «نفس» نزد متفکران سانکھیه اذعان نمود. درست است که در هر دو نظام فکری، بر «تجرد نفس» تصریح شده، ولی سطح تجرد نفس و برتری آن نسبت به جسم، در بیان آنان یکسان نیست. در نگاه ارسطو، تجرد نفس صرفاً به معنای تعالی ذات آن از جسم و جسمانیات است و الاّ همو در مقام فعل، با تعلق به ماده در صدد استکمال خویش می‌کوشد و نفس، عبارت از کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ اما در مکتب سانکھیا، نفس از همه‌ی ماسوای خویش، به تمامه مجرد تصور می‌شود. تجرد آن نیز، هم به حسب ذات و هم به حسب فعل است و به سبب کمال ذاتی خود، مستغنی از سایر موجودات است.

هم‌چنین در آثار ارسطو گاه «عقل»، متمایز و برتر از نفس خوانده می‌شود و گاه

۱. چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۱۰.

۲. همان، صص ۵۱۱-۵۱۲.

حیث اعلای نفس و مفارق از بدن با عنوان نفس فعال. می توان گفت: آن مقوله‌ی مشائی که با نفس در باور سانکهییه، بیشتر قابل مطالعه‌ی تطبیقی است، عقل یا نفس فعال است نه نفس منفعل؛ چه عقل در نظر مشائیان، برترین مقوله‌ی هستی به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که نفس در اصطلاح سانکهییه نیز، همین جایگاه را در نظام هستی دارا است. البته در مقام مقایسه‌ی این دو نیز، باز باید به تعالی و تجرد بیشتر نفس نزد سانکهییه اعتراف کرد. اساساً با آن اوصاف جوهری که حکیم کاپی لا برای نفس برشمرده است، نمی‌توان آن را با هیچ مقوله‌ای در تفکر مشائی تطبیق داد. حتی واجب الوجود یا فعلیت محض نزد ارسطو، قابل تطبیق بر نفس در این نحله‌ی هندی نیست؛ چه از واجب الوجود مشائیان، دست‌کم عقل صادر می‌شود، اما نفس نزد متفکران سانکهییه، خالق و علت و مصدر چیزی نیست، بلکه منزله‌ترین مقوله و یگانه مصداق آن اصل وجودشناختی است که نه زاده شده و نه زائیده‌ی چیزی است.

اساساً در دو نظام فلسفی مشاء و سانکهییا، مقولات متافیزیکی «نفس» و «ماده»، تأثیر فراوانی بر آراء نفس‌شناسی آنان دارد. تلقی‌ات متفاوت از دو مقوله‌ی یادشده، در مسئله‌ی پیوند نفس و بدن، نقش شایانی ایفا کرده است. نفس در فلسفه‌ی مشائی، نسبت به بدن حیثیت تعلقی دارد، بدن به‌مثابه‌ی ماده و نفس، به منزله‌ی صورت و فعلیت آن است؛ حال آن‌که در مکتب سانکهییا، پوروشا مقوله‌ای است که نه معلول و نه علت است و به لحاظ ماهوی با پراکریتی تباین کلی دارد.

شباهت ظاهری خاصی در آرای نفس‌شناسانه‌ی مؤسسان هر دو مکتب فکری دیده می‌شود که ناظر به «تعدد نفوس» به تعداد اجسام واجد حیات باور دارند؛ اما تفاوت قابل توجهی در این اشتراک نظر ملاحظه می‌شود. در فلسفه‌ی مشائی، چون هر جسم طبیعی آلی و حتی جسم فلکی، دارای نفس مخصوص به خود است، به تعداد اجسام دارای حیات، نفس داریم، بلکه تعدد نفوس، لازم قهری تعریف و تصور اولیه‌ی مشائیان از نفس است؛ اما نزد سانکهییه، چون نفس موجودی ازلی و ابدی و واجد بساطت تام

دانسته می‌شود، قول به تعدد نفوس بسی عجیب می‌نماید. متفکران سانکھیه نیز بر حسب تقریرات مختلف، چندین دلیل به سود ایده‌ی «تعدد نفوس» اقامه کرده‌اند؛ اما هیچ یک از آن دلایل، قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، از این رو باور به تعدد نفوس در نظام سانکھیه، نه لازمه‌ی توصیف آنان از نفس است نه نظریه‌ای مبرهن؛ بلکه صرفاً جنبه‌ی اعتقادی و ایمانی دارد.

مشائیان بیش از هر چیز، بر نقش تعلقی و تدبیری نفس برای بدن و تلاش برای استکمال آن تأکید دارند؛ اما در مکتب سانکھیا، «نفس» در وهله‌ی نخست، محرک پراکرتی و عامل خروج گوناها از حالت تعادل است تا زمینه برای بروز جنبه‌ی خلاقیت پراکرتی و ایجاد اشیاء فراهم گردد. اولین پدیده‌ی پراکرتی نیز، به گونه‌ای مظهر اوصاف نفس است که از آن به «عقل کل» یاد می‌شود. در آموزه‌های مشائیان، افعال و تصرفات مختلف نفس در ابدان، با تکیه بر قوای نفس تبیین می‌شود و قوای نفس، رابط میان ذات نفس و اجزای جسم طبیعی دارای حیات به‌شمار می‌آید؛ اما در آثار سانکھیه، تحریک ماده‌ی نخستین (پراکرتی) از سوی نفس (پوروشه)، با وساطت عناصر مقوم پراکرتی (گوناها)، تفسیر و تحلیل می‌شود و گوناها، پیوند دهنده‌ی نفس متعالی با جهان مادی محسوب می‌گردد. تفاوت دیگر آن‌که قوای نفس در نظر مشائیان، همگی در خود نفس منطوی‌اند و افعال مختلف نفس، آن‌ها را به ما می‌شناسانند، اما در تفکر سانکھیا، گوناها هم‌چون سه ریسمان در ذات ماده‌ی نخستین تصور شده‌اند و آثار آن‌ها صرفاً در معلولات پراکرتی نمایان می‌شود.

۶. نتیجه

با ابتنا بر مطالب پیش‌گفته درباره‌ی اوصاف جوهری نفس، جایگاه آن در نظام هستی و نحوه‌ی تعلق نفوس به ابدان؛ شباهت چندانی در نفس‌شناسی دو مکتب مشاء و سانکھیا، قابل استنباط نیستند. تنها می‌توان به نحو فی‌الجمله از نقش تدبیری بدن و نیز تعدد

نفوس، به عنوان شباهت‌های ظاهری میان آرای اینان یاد کرد. اما تفاوت‌هایی اساسی ناظر به حقیقت نفس و اوصاف آن، در آموزه‌های دو مکتب یادشده نمایان است. اهمّ این موارد عبارتند از:

الف. در فلسفه‌ی مشائی، «نفس» کمال اول برای جسم طبیعی آلی محسوب می‌شود، گرچه به حسب ذات خویش، مجرد است ولی در مقام فعل برای استکمال خویش، به جسم نیازمند است؛ اما در مکتب سانکھیا، نفس نه تنها از جسم، بلکه از همه‌ی ماسوای خویش حتی عقل، برتر و مجرد است. به باور متفکران سانکھیه، نفس به سبب کمال ذاتی خود، به تمامه مستغنی از سایر موجودات جهان هستی است.

ب. از میان کارکردهای نفس، مشائیان بیش از هر چیز، بر نقش تعلق و تدبیری نفس برای بدن تأکید دارند؛ اما در مکتب سانکھیا، «نفس» در ایجاد اشیا جهان هستی نقش مهمی دارد، زیرا محرک پراکرتی و عامل خروج گونه‌های منظوی در آن، از حالت تعادل است تا زمینه برای بروز جنبه‌ی خلاقیت پراکرتی فراهم گردد.

ج. نزد مشائیان، قول به «تعدد نفوس»، لازمه‌ی تعریف و تصوّر اولیه‌ی ایشان از نفس است؛ بنابراین نه تنها هر یک از انسان‌ها، بلکه هر یک از اجسام دارای حیات، نفس مستقلی دارند؛ ولی در نظام فلسفی سانکھیا، که نفس، موجودی ازلی، ابدی و بسیط است، در نگاه اول تعدّد نفوس، ادّعایی عجیب به نظر می‌رسد و نیازمند دلیل است؛ از این‌رو برخی متفکران متأخر سانکھیه که قائل به تعدّد نفوس بودند، چند دلیل نه چندان قانع‌کننده ارائه کرده‌اند. لازم به توجه است که باور به تعدّد نفوس با وصف ازلیت و بساطت، منافی اعتقاد به خداوند یگانه و آموزه‌ی توحید است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، به تصحیح حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم، مکتب الإعلام اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، به تصحیح محمدتقی دانش پڑوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
- ارسطو، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه از علی‌مراد داودی، تهران، حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۶۹ ش.
- اسمات، نینیان، تجربه‌ی دینی بشر، ج ۱، ترجمه از مرتضی گودرزی، تهران، سمت، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ش.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، ترجمه از علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
- بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، تهران، چشمه، ۱۳۷۵ ش.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و موهان داتا، دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه از فرناز ناظرزاده‌ی کرمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم، ۱۳۹۴ ش.
- رادا کریشنان، سروپالی و همکاران، تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ترجمه از خسرو جهانداری، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ ش.
- داودی، علی‌مراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن‌سینا)، تهران، حکمت، ۱۳۸۷ ش.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۹۲ ش.
- عارفی شیرداغی، محمداسحاق، رابطه‌ی نفس و بدن، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۹۴ ش.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه از سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- کریمی، مهدی، «مقایسه‌ی انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا - سانکھیه»، فصلنامه‌ی معرفت ادیان، سال اول، ش ۲، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتب‌المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
- موکرچی، ساتکاری، «سانکھیه - یوگا»، در تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ج ۱، فصل یازدهم، ترجمه

- از خسرو جهانداری، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ ش.
- نات، کیم، هندویسم (درآمدی بسیار کوتاه)، ترجمه از البرز پورجعفری، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۹ ش.
- ناییجی، محمدحسین، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.

انتخاب مصنوعی به مثابه‌ی تمثیلی برای انتخاب طبیعی در آراء داروین: تحلیلی از

منظر علوم شناختی^۱

محمود مژده خشکنودهانی^۲

دکتری فلسفه علم، پژوهشگر آزاد، تهران، ایران

چکیده

چگونگی برقراری تمثیل بین دو نوع انتخاب طبیعی و مصنوعی مورد پژوهش و مطالعه‌ی بسیاری از مورخین و فلاسفه‌ی علم، زیست‌شناسی و تکامل بوده است. از جمله منابع مهم در این راستا، دست نوشته‌های داروین است که نشان می‌دهد در فرآیند مطالعات پژوهشی داروین، چگونه تمثیل بین انتخاب طبیعی و مصنوعی در ذهن او شکل گرفته بود. رویکرد او به تمثیل رویکردی طبیعت‌گرایانه است. در تاریخ علم و معرفت نمونه‌های بسیاری از تمثیل وجود دارند که هم در مقام کشف و هم در مقام استدلال کاربرد داشته‌اند. مطابق یافته‌های جدید علوم شناختی ذهن آدمی بر اساس استدلال تمثیلی عمل می‌کند به گونه‌ای که تعدادی از دانشمندان علوم شناختی بر این باورند که تمثیل در هسته‌ی شناخت آدمی قرار دارد. مدل‌های مختلفی در علوم شناختی برای اقامه‌ی تمثیل پیشنهاد شده است. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که استدلال‌های تمثیلی به‌کارگرفته شده توسط داروین بر اساس مدل‌های علوم شناختی، مدل تمثیل تناسبی است با این فرق که برای برقراری تمثیل بین انتخاب طبیعی و مصنوعی داروین از تعدادی تمثیل‌های پل‌زننده و متقابل استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: داروین، انتخاب طبیعی، انتخاب مصنوعی، تمثیل، مدل.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۳/۳۱؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک: yashill_1356_1@yahoo.com

مقدمه

روش‌شناسی خاص داروین که منجر به کشف انتخاب طبیعی شد و همچنین چگونگی تدوین نظریه‌ی تکامل بسیار مورد توجه قرار گرفته پژوهشگران در حوزه‌ی زیست‌شناسی تکاملی و فلاسفه‌ی زیست‌شناسی قرار گرفته است به گونه‌ای که پیشنهاد شده تدوین و توسعه‌ی معرفت علمی نوعی فرآیند داروینی است.^۱ معرفت‌شناسی تکاملی بر مبنای آموزه‌های بنیادی داروینی بنا نهاده شد و حتی سخن از منطقی به نام منطق کشف علمی برای حل مسائل علمی و مدل‌کردن آن به میان آمده است.^۲ داروین با پدیده‌هایی مانند تکامل درگیر بود که شامل مشاهدات گیج‌کننده، وسیع و نامشخصی بودند و با روش‌های تجربی به سختی قابل شناسایی بودند. با وجود این او تلاش می‌کرد تا مکانیسم‌های مبنایی موجود در آن‌ها را آشکار کند. همین واقعیت داروین را تحریک می‌کرد تا همانند اکثر دانشمندان برای ساماندهی مشاهداتش، ساختارمندکردن مفاهیم مبهم موجود در آن‌ها و در نهایت تبدیل مشاهداتش به شکل‌های معنادار و قابل فهم به وفور از تمثیل و استعاره‌ها استفاده کند. اگرچه وظیفه‌ی این دو در هم‌نوایی برای بیان حقیقت، آن‌قدر برجسته است که هیچ چیزی مانند آن‌ها نمی‌تواند محتوای شناختی غیر قابل ترجمه را متجسد و بازنمایی کند، هیچ تمثیلی به اندازه‌ی انتخاب طبیعی در انجام این وظیفه موفق نبوده است.^۳ نظریه‌ی تکاملی داروین در لفافه‌ی سیستمی از استعاره‌ها و تمثیل‌ها قرار دارد که در آن مفاهیم طبیعت، زندگی و تکامل به صورت استعاری و در قالب استدلال تمثیلی در مفاهیم دیگری ساختار یافته‌اند و این ساختاریافتگی از همان نوعی است که

1. Pennock, R.T., *Can Darwinian Mechanisms Make Novel Discoveries? Learning from Discoveries Made by Evolving Neural Networks*, Kluwer Academic Publishers, 2001, p.225.

2. Ibid, p.237.

3. Al-Zahrani, A., "Darwin's Metaphors Revisited: Conceptual Metaphors, Conceptual Blends, and Idealized Cognitive Models in the Theory of Evolution", Binghamton University SUNY, 2009, p.54.

لیکاف و جانسون^۱ در قالب بدنمندی در شناخت به آن پرداخته‌اند. ادعا شده که تمثیل‌های پایه کتاب منشاء انواع به صورت مدل‌های شناختی ایده‌آل شده (ICM) هستند و ویژگی‌های خاص پیش‌بینی شده به وسیله‌ی این مدل‌ها را در معرض نمایش قرار می‌دهند و همچنین این مدل‌ها تنها برای هر نگاشتی که برخی از جنبه‌های تجربه و چیزهای دیگر پنهان آدمی را برجسته می‌کنند، طبیعی بوده و به کار می‌روند.^۲ برخی از داروین‌پژوهان هم‌چون لیری، یونگ و روس با عینک استعاره و با قرائت کلاسیک از آن، به کارهای داروین نگریسته‌اند. لیری نمونه‌های زیادی از استعاره‌های علمی را - که شامل استعاره‌های داروین هم است - فراهم کرده و به آن‌ها پرداخته است. یونگ در رویکردهای تاریخی به ایده‌ها و نظریه‌های علمی مشخصاً از رویکرد داروین به تمثیل انتخاب طبیعی سود جسته است. روس در بررسی مکانیسم در علم به استعاره‌ی طبیعت به مثابه‌ی ماشین پرداخته و آن را در کارهای داروین نشان داده است. یکی از تمثیل‌های پر کاربرد در علم و فلسفه تمثیل «طبیعت به مثابه‌ی ماشین» است که آموزه‌ای دکارتی بوده و کسانی چون بویل و داروین بسیار تحت تأثیر این آموزه بودند. بر اساس برقراری این تمثیل دو معنا از مکانیسم وجود دارد که اولی به یک طرح در طبیعت (مانند مکانیسم گیاه در جذب پروانه‌ها) و معنای دوم به وجود قانون‌مداری و علیت (مکانیسم توارث) ارجاع می‌دهد.^۳ داروین در پژوهش‌هایش در تکامل نشان داد که ارگانیسم‌ها به وسیله‌ی مکانیسم (انتخاب طبیعی) و به معنای دوم آن تولید می‌شوند، اگرچه خودش هرگز از این زبان استفاده نکرد و همچنین روس بر این باور است که استفاده‌ی داروین از استعاره‌ی ماشین به بررسی ماهیت علم بر می‌گردد و در پژوهش گسترده‌ای به همین

1. Lakoff & Johnson

2. Al-Zahrani, "Darwin's Metaphors Revisited: Conceptual Metaphors, Conceptual Blends, and Idealized Cognitive Models in the Theory of Evolution", p.52.

3. Ruse, M., *Darwinism and Mechanism: Metaphor in Science* Department of Philosophy, Florida State University, 2005, p.291.

منظور نشان داده که چگونه معنای عام مکانیسم متأثر از استعاره‌ی ماشین ماهیت عینی علم و معنای خاص آن ماهیت ذهنی علم را شکل داده است.^۱

در همین راستاست که بررسی نحوی برقراری تمثیل بین انتخاب طبیعی و مصنوعی از منظر علوم شناختی نیز اهمیت خاصی پیدا می‌کند چرا که علوم شناختی سعی کرده انواع تمثیل‌ها را مدل‌سازی کرده و استاندارد نماید. تمثیل عبارت است از مشابهت میان نسبت‌ها در دو دامنه‌ی متفاوت به این معنا که رابطه‌ی بین الف و ب شبیه به رابطه‌ی بین ج و د است.^۲ از جمله معروف‌ترین تمثیل‌ها در مباحث معرفت‌شناسی کلاسیک، تمثیل خط و تمثیل غار دو نمونه‌ی معروف از آموزه‌های معرفتی است که افلاطون به‌کار برده است. در دو قلمرو معرفتی فلسفه‌ی علم و علوم شناختی به تمثیل بسیار بها داده شده است. دوئم به‌کاربردن تمثیل‌ها را منجر به اقتصاد در فکرکردن می‌دانست. هسه به تمثیل صوری و تمثیل مادی معتقد بود که اولی به روابط میان افراد معین در دو حوزه‌ی متفاوت اشاره می‌کند که این‌همان یا دست‌کم قابل قیاس هستند. برای نمونه تمثیل میان آب و حرارت که در آثار کارنو بیان شده است. اما در تمثیل مادی افراد حوزه‌ها احتیاج ندارند تا ویژگی‌ها را به اشتراک بگذارند، بلکه تمثیل مادی نوعی مشابهت ظاهری وجود دارد.^۳ هره معیار مناسب بودن روابط تمثیلی مندرج در یک نظریه را، تولید فرضیه‌های وجودی از آن نظریه می‌دانست که اگر چنین فرضیه‌هایی پیشنهاد نشوند، در آن صورت نظریه مذکور، شناخت ما را از ساز و کارهای درونی فراگردهای طبیعی افزایش نخواهد داد.^۴ جدا از فلسفه‌ی علم، در علوم شناختی نیز تمثیل بسیار جدی گرفته شده و کاربرد استعاره و تمثیل در علم با پژوهش‌های تاریخی، گذر از

1. Ruse, *Darwinism and Mechanism: Metaphor in Science* Department of Philosophy, p.293.

۲. دباغ، حسین، مجاز در حقیقت ورود استعاره‌ها در علم، نشر هرمس، ۱۳۹۳ش، ص ۱۱۳.

۳. لازی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم، ترجمه علی پایا، انتشارات سمت، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۸.

۴. همان، صص ۱۶۹-۱۷۲.

استعاره به تمثیل را در علم نشان می‌دهد.^۱ در پژوهشی و در قالب دو آزمایش نشان داده شده که چگونه کودکان از سه ماهگی قادر به انتزاع فرآیند تمثیل می‌باشند.^۲ تمثیل‌ها می‌توانند به وسیله‌ی انتزاع وابستگی‌های بین نمونه‌ها طبقه‌بندی‌های ارتباطی جدیدی را در داخل چشم‌اندازهای حل مسائل ایجاد کنند.^۳ تمثیل از منظر علوم شناختی نقش بسیار زیادی دارد که می‌توان فهرستی از کارکردهای تمثیل را به شرح زیر ارائه کرد:

۱. یافته‌های علوم شناختی نشان می‌دهند که تمثیل‌ها نقشی اساسی در فرآیند فهم و شناخت آدمی بازی می‌کنند. در این کاربرد شأن حدسی دارند. در حیطه‌ی علوم شناختی و در مرزهای علم و دانش در مواجهه با امور یا پدیده‌های ناشناخته، آنچه که در بدو امر ذهن آدمی انجام می‌دهد، جست‌وجوی شباهتی بین ناشناخته‌ی فعلی و شناخته شده‌ی قبلی و سپس اقامه‌ی استدلالی تمثیلی مبتنی بر این شباهت است.^۴

۲. یافته‌های علوم شناختی نشان می‌دهند که در استقراء و قیاس و به‌ویژه در فرآیندهای حل خلاقانه‌ی مسأله از تمثیل استفاده می‌شود و در این کاربرد آن‌ها شأن استدلالی دارند. در این مورد تمایز مهمی بین فرآیندهای برقراری ارتباط (جاهایی که تمثیل‌ها برای انتقال معنا به‌کار می‌روند) و فرآیندهای حل مسأله (جاهایی که تمثیل‌ها برای حل مسایل به‌کار می‌روند) وجود دارد. تمایز مهم‌تر بین فرآیندهای حل خلاقانه‌ی مسأله (جاهایی که تمثیل‌های اصلی کشف می‌شوند و توسعه می‌یابند) با فرآیندهای حل غیرخلاقانه‌ی مسأله (جاهایی که استنتاج‌ها از تمثیل‌های به‌خوبی جاافتاده^۵ و قدیمی،

1. Gentner, D., & Jeziorski, M., "The Shift from Metaphor to Analogy in Western Science", *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1993, p.447.

2. Gentner & EL, 2017.

3. Holyoak, K. J & Gick, M. L., "Schema Induction and Analogical Transfer", *Cognitive Psychology*, 15(1), 1983.

4. Gentner, D., & Maravilla, F., "Analogical Reasoning", *International Handbook of Thinking & Reasoning*, 2018.

5. Well-established

- مشتق می‌شوند و در واقع برای حل مسأله نیاز به خلاقیتی نیست) وجود دارد.^۱
۳. ریاضیات نیز بی‌بهره از استدلال‌های تمثیلی نیست. برقراری تمثیل‌ها در ریاضیات به صورت‌بندی ریاضیاتی بستگی دارد و صورت‌بندی‌های ریاضیاتی هم تمثیلی و مطابق با استعاره‌ها و بدنمند هستند.^۲
۴. پژوهش‌گران هوش مصنوعی به کاربرد تمثیل‌های پیچیده در فرایند آموختن و نحوه استدلال‌کردن می‌پردازند. استدلال مورد-محور^۳ بسیار مورد توجه این پژوهشگران است زیرا در استدلال موردی ذهن با واکاوی یک مورد اقدام به تعمیم می‌کند. در مقابل رویکردهای قاعده-محور^۴ برای استدلال (رویکردی که در هوش مصنوعی بیشتر مورد توجه است) استدلال‌های مورد-محور بر بهره‌گیری از قالب‌های بازیابی و سازش ذخیره شده در حافظه‌ی طولانی مدت تأکید دارند که برای یافتن راه حل‌ها برای مسائل به‌کار می‌روند.^۵ منظور از سازش ذخیره‌شده راه‌حل‌هایی است که نیاکان آدمی برای حل مسائل به وجود آورده‌اند و در حال حاضر به شکل پیش‌فرض‌ها و شکل‌دهنده‌های رفتاری عمل می‌کنند.
۵. تمثیل نقش مهمی را در تفکر بازی می‌کند به نحوی که بدون مفاهیم، کمتر تفکری وجود دارد و بدون تمثیل هیچ مفهومی وجود ندارد و تمثیل‌ها به مثابه‌ی سوخت و آتش تفکرند.^۶

1. Meheus, J., "Analogical Reasoning in Creative Problem Solving Processes: Logico-Philosophical Perspectives", *Metaphor and Analogy in the Sciences*, Kluwer Academic Publishers, 2000, p.35.

2. Nunez, E. R., "Conceptual Metaphor and the Embodied Mind: What Makes Mathematics Possible?", *Metaphor and Analogy in the Sciences*, University of Ghent, Belgium Press, 2000, p.125.

3. Case-based

4. Rule-based

5. Holyoak, Keith j., Genetner, Dedre, Kokinov, Boicho N Introduction, *the Place of Analogy in Cognition*, University of Maryland, College Park, 2001, p.16.

6. Hofstadter, D., & Sander, E., *Surfaces and Essences Analogy as the*

۶. به‌کارگیری تمثیل‌ها در معرفت‌شناسی به نوعی دفاع از شهودگرایی در مقابل تجربه‌گرایی افراطی بوده است.

۷. کاربرد تمثیل در کارهای عملی دانشمندان نظیر کیپلر، داروین، نیوتن و غیره که به صراحت برخی گفته‌اند که تمام شناخت ما از جهان به کمک تمثیل‌ها انجام می‌شود از جمله جوزف پرستلی، کاشف اکسیژن، اعتراف دارد: تمثیل بهترین راهنمای ما در تمامی پژوهش‌های علمی است؛ و تمامی اکتشافات، اگر شناسی رخ نداده باشند، به کمک تمثیل رخ داده‌اند.^۱

تلاش‌ها برای بررسی نحوه‌ی برقراری تمثیل بین دو نوع انتخاب طبیعی و مصنوعی در مطالعات داروین کماکان جدی گرفته می‌شود که در این مقاله با رویکردی علوم شناختی به یکی از این تلاش‌ها پرداخته خواهد شد. بر این اساس در بخش نخست مقاله ابتدا رویکرد طبیعت‌گرایانه‌ی داروین در برقراری تمثیل بین انتخاب طبیعی و مصنوعی شرح داده خواهد شد. سپس در بخش میانی برخی از مدل‌های تمثیل از منظر علوم شناختی بررسی می‌شود. در بخش نهایی مقاله تلاش می‌شود که رویکرد طبیعت‌گرایانه‌ی داروین با مدل‌های مذکور تحلیل شود تا این که بفهمیم این رویکرد طبیعت‌گرایانه در برقراری تمثیل بین انتخاب طبیعی و مصنوعی در قالب کدام مدل علوم شناختی قرار می‌گیرد.

بخش نخست مقاله: رویکرد طبیعت‌گرایانه‌ی داروین به تمثیل

برای بسیاری از پژوهشگران عرصه‌ی تکاملی این معما همیشه در مورد کارهای داروین وجود داشته که او چگونه به سمت استعاره‌ی انتخاب طبیعی سوق داده شده و تمثیلی که در این زمینه به‌کار برده است، چگونه در ذهن او شکل گرفته است؟^۲ نظریه‌ی داروین

Fuel and Fire of Thinking, Published by Basic Books, 2013, p.18.

1. Bartha, P., "Analogy and Analogical Reasoning", 2016, p.14.

2. Ruse, M., *Evolutionary Naturalism*, Routledge publisher, 1995;

مبتنی بر برقراری تمثیل بین پرورش حیوانات اهلی و وحشی است.^۱ برای پژوهش در چگونگی برقراری این تمثیل، مطالعه‌ی موردی طبیعت‌گرایانه^۲ از طرف کسانی چون کلمنت،^۳ نرسیسین،^۴ میلمن و اسمیت صورت گرفته شده است. نگاه طبیعت‌گرایانه یادآور همان نگاه ارسطویی است که با ظهور علم جدید و جایگزینی نگاه‌های مکانیستی به کنار گذاشته شد.^۵ برای معرفی رویکرد طبیعت‌گرایانه در بدو امر باید این رویکرد را با رویکرد استفاده‌ی احضارگرایانه از تمثیل^۶، مقایسه کرد. رویکرد احضارگرایانه بر اساس نظریه‌ی استاندارد است و گویی در آن متعین کردن نگاه^۷ بار حل همه‌ی مسایل را به دوش می‌کشد حال آن‌که رویکرد طبیعت‌گرایانه به مثابه‌ی برساخته‌ای ذهنی در فرآیند پژوهش و فعالیت طبیعی دانشمند در دوره‌ای طولانی مدت به تدریج در ذهن او شکل می‌گیرد و دانشمند با تمثیل‌هایی واسطه‌ای و زنجیره‌ایی به انسجام‌بخشی و شکل‌دهی به تمثیل اصلی می‌پردازد. نظریه‌ی استاندارد که کسانی چون میهوس، هافستدر، گنتتر، هولیاک و تاگارد مدافع آن هستند، در استعاره و تمثیل پیش‌فرض

Pennock, *Can Darwinian Mechanisms Make Novel Discoveries? Learning from Discoveries Made by Evolving Neural Networks*; Millman, A.B., & Smith, C.L., *Darwin's Use of Analogical Reasoning in Theory Construction*, 1997; Al-Zahrani, "Darwin's Metaphors Revisited: Conceptual Metaphors, Conceptual Blends, and Idealized Cognitive Models in the Theory of Evolution", 2009.

1. Pramling, N., *The Role of Metaphor in Darwin and the Implications for Teaching Evolution*, 2008, p.539.

2. naturalistic case studies

3. Clement, J., "Observed Methods for Generating Analogies in Scientific Problem Solving", *Cognitive Science*, 12, 1998.

4. Nersessian, N., "How do Scientists Think? Capturing the Dynamics of Conceptual Change in Science", *Cognitive Models of Science*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

۵. دباغ، مجاز در حقیقت ورود استعاره‌ها در علم، ص ۱۶۸.

6. provoked use of analogies

7. mapping

می‌گیرد که:

۱. هر دو دامنه‌ی مبداء و هدف معقولانه متعین بوده و وظیفه‌ی عمده‌ی تمثیل، ایجاد نگاشت بین عناصر دو دامنه است.
۲. معمولاً بر نگاشتی مبتنی بر روابط علی تأکید دارد.
۳. بر یک تمثیل معمولاً در یک زمان می‌توان تمرکز کرد.
۴. استدلال‌های تمثیلی در جست‌وجو و یا بازیابی عناصر دامنه‌ی مبداء آغاز می‌کنند تا برای وضوح بخشیدن به عناصر دامنه‌ی هدف یا معرفت‌بخشی به آن‌ها به کار روند.

رویکرد احضارگرایانه به تمثیل نسبت به رویکرد طبیعت‌گرایانه، برای سوق‌دادن ذهن دانشمند به معرفت‌طلبی در این ویژگی مهم اختلاف دارند که در اولی برای استفاده از استعاره، گویی دانشمند تمثیلی را احضار کرده و صرفاً وظیفه‌ی متعین کردن نگاشتی بین عناصر دامنه‌ی مبداء و هدف را به دوش می‌کشد، اما در رویکرد طبیعت‌گرایانه ذهن دانشمند به تدریج تمثیل را با مشاهدات پی در پی و نیز در صورت لزوم با برقراری استدلال‌های تمثیلی چندگانه میان‌کنشی^۱ و واسطه‌ای تمثیل تازه‌ای را ابداع می‌کند. این تلاش طبیعت‌گرایانه می‌تواند به عنوان سهمی در نظریه‌ی شناخت از علم در نظر گرفته شود که بر تغییر مفهومی و فرآیندهای استدلالی در علم متمرکز هستند.^۲ بر این مبنا پژوهش گسترده‌تری از دست‌نوشته‌های داروین در نسخه‌های B, C و D صورت گرفته که مربوط به ژولای ۱۸۷۳ تا ژولای ۱۸۳۹ است و براساس آن نشان داده شده که چگونه با مطالعه‌ی موردی با رویکرد طبیعت‌گرایانه در پژوهش‌های داروین، مدل عمومی از استدلال تمثیلی که کفایت مناسب‌تری برای کارهای علمی واقعی نسبت به رویکرد استاندارد دارند، شکل گرفته است. در این پژوهش میلمن و اسمیت معتقدند که فرآیند

1. Multiple interacting analogies

2. Darden, L., *Theory Change in Science: Strategies from Mendelian Genetics*, Oxford University Press, 1991.

ساخت تمثیل انتخاب طبیعی و انتخاب مصنوعی پنج مرحله را به شرح زیر طی کرده است:

۱. در مرحله‌ی نخست داروین دسته‌ای از مقایسه‌ها و سنجش‌گری‌های مقدماتی و اولیه را بین انسان و طبیعت انجام می‌دهد. این مقایسه‌ها در قالب برقراری تمثیل و استدلال‌های متقابلی^۱ شامل مقایسه‌هایی (به عنوان مثال) بین تولیدمثل جنسی و غیرجنسی و بین چرخه‌ی زندگی فرد و گونه می‌شوند.
 ۲. در مرحله‌ی دوم او هسته‌های اولیه‌ی سنجش بین آنچه دست انسان به نوعی در آن دخالت دارد (مصنوعی) و آنچه که بهنجار (طبیعی) است، بنا می‌نهد.
 ۳. سپس در مرحله‌ی سوم توسط داروین کاراکترسازی‌های اولیه از انتخاب مصنوعی یا گزینش^۲ انجام می‌گیرد و نیز مقایسه‌ی بین مصنوعی بودن و طبیعی بودن بسط می‌یابد.
 ۴. در مرحله‌ی چهارم ظهور بینش مشهور مالتوسی و تأثیر آن همراه با پدیدارشدن تمثیل‌های چندگانه‌ی میان‌کنشی داروین از تعاملات بین آن‌ها به وقوع می‌پیوندد.
 ۵. در مرحله‌ی نهایی تمرکز داروین بر یافته‌هایش در تمثیل بین انتخاب مصنوعی و انتخاب طبیعی و کاربرد تمثیل برای توسعه‌ی فهمش از تنوع تصادفی نتیجه می‌شود.
- در مرحله‌ی نخست، اولین تمثیل بین انتخاب مصنوعی و طبیعی در اواخر سال ۱۸۳۸ صورت گرفت. نمونه‌هایی از تمثیل‌هایی که او بین عناصر طبیعت و زندگی انسانی انجام داده بود عبارتند: از زندگی مسابقه است، طبیعت مادر است و ... داروین روابط بین دامنه‌های در برگیرنده‌ی عناصر انسانی و طبیعی را بایکدیگر مقایسه کرد و سنجدید. از آنجایی که داروین معتقد بود شکل‌دهی گونه‌ها در جهان وحش فراتر از یک

1. Contrastive reasoning

2. Picking

دوره‌ی زمانی اتفاق می‌افتد، گونه‌های اهلی‌شده و وحشی^۱ را همانند مقایسه‌ی انسان متمدن و وحشی یا عقلی‌بودن و ذاتی‌بودن و یا تنوع‌های اهلی‌شده به وسیله‌ی انسان‌ها و طبیعت (از نوع همان استدلال‌های متضاد)، مقایسه کرده و نگاشت‌های ممکن بین این دامنه‌ها را پیدا کرد. او در جست‌وجوی توصیفی از گونه‌ها و تنوع‌ها بود که شامل اصل انواع گونه‌ها و اصل سازش و نیز سیستم‌سازی تبارشناختی از گونه‌بندی^۲ باشد.^۳ در این مرحله او نتیجه گرفت که تنوع‌های اهلی و وحشی در تفاوت‌هایی جزئی با یکدیگر یکسان هستند ولی تفاوت‌های بزرگ‌تر منجر به جدایی گونه‌ها از همدیگر می‌شوند و هر کدام از تنوع‌ها تمایل به یک اصلاح نژاد^۴ دارند. در مرحله‌ی دوم در دفترچه از B189 to B191 با در نظر گرفتن مغایرت‌های تنوع‌های اهلی و وحشی بود که داروین به مقایسه‌ی تلویحی ویژگی‌های دو نوع از تنوع دست زد: این‌که آیا آن‌ها بر اساس طبیعت شکل گرفته‌اند یا دخالت انسان؟ توجه داروین به گزینش کردن، برای نخستین بار در C17 اتفاق افتاد و بعد کمی دیرتر در C153. برای داروین فهم مکانیسمی برای تنوع مهم بود و این‌که چطور در زاد و ولد تبادل گونه به گونه^۵ صورت می‌گیرد. در ابتدای دست‌نوشته‌های داروین در دفترچه‌ی B او فرض کرده بود که مکانیسمی برای شکل‌دهی تنوع وجود دارد که به سازشی جهت‌مند^۶ بستگی دارد. در این‌جا معمایی را که نیاز داشت حل کند این بود که نقش ویژگی‌های مقدماتی والدین در فرآیند تنوع چیست؟ او آن‌ها را به بازپیدایی ژنتیکی^۷ نسبت می‌داد. او که بدنبال تبیینی برای چگونگی بقای

1. Savage

2. Taxa

3. Kohn, D., "Theories to Work by: Rejected Theories, Reproduction, and Darwin's Path to Natural Selection", *Studies in History of Biology*, 4, 1980, p.101.

4. Breed True

5. Transmutation

6. Directed variations

7. Atavism

تنوعات سازشی جهت داده و نیز وراثت‌پذیری بود، به قانون یارل^۱ دست یافت. قانونی که می‌گوید قدیمی‌ترین تنوع بیشترین تأثیر را در زاد و ولد دارد.^۲ این قانون با ایده‌ی داروین که عادت بر ساختار مقدم است، همخوانی داشت و می‌توانست به داروین در زمینه‌ی بدست‌دادن تبیینی برای به ارث رسیدن تنوع‌های سازشی جدید کمک کند. سپس داروین بیشتر از یک سال و نیم در مورد برقراری تمثیل انتخاب طبیعی و مصنوعی تلاش کرد:

۱. مقایسه‌ی اولیه‌ی داروین برای دامنه‌ای شامل عناصر انسانی و طبیعی، اصولاً برای هدف فهم مشابهت بین محصولاتِ مانند تنوع و گونه‌ها و فهم این‌که تنوع‌ها می‌توانند منجر به تشکیل گونه‌ها شوند.

۲. سنجش اولیه‌ی داروین بین مکانیسم‌های شکل‌دهی به وسیله‌ی هنر انسانی و شکل‌یافتگی طبیعی، به صورت مقدماتی در قالب سنجش بین انحراف انسان‌ها از غریزه‌ی طبیعی و فرایندهای طبیعی از سازش جهت‌مند.

۳. تأمل داروین به فهم هنر انسان در قالب فرآیند گزینش که هنوز به عنوان عمیق‌ترین مقایسه در فرایندهای طبیعی از سازش‌های جهت‌مند مشاهده می‌شود، و جزئیاتی که در خوانش او از فرآیند انتخاب مصنوعی، در مقایسه‌اش بین آن دو تعقیب می‌کرد.

۴. بینش مالتوسی، مفهوم شکننده‌ی اولیه‌ایی را که داروین از انتخاب طبیعی داشت، اصلاح کرد و باعث بازسازی فهم داروین از فرآیند سازش‌های جهت‌مند در طبیعت شد و تمثیل‌های چندگانه میان‌کنشی و زنجیره‌ایی در این بازسازی وارد شد.

۵. یافته‌های داروین و استفاده از تمثیل مثبت بین انتخاب مصنوعی و انتخاب طبیعی در خلق مفهوم تنوع تصادفی و برنامه‌ی بیان نظریه‌اش.

پیرو همین رویکرد مطالعه‌ی طبیعت‌گرایانه به چگونگی شکل‌گیری تمثیل بین

1. Yarrell

2. Milman & Smith, *Darwin's Use of Analogical Reasoning in Theory Construction*, p.167.

انتخاب طبیعی و مصنوعی الزهرانی سه نقش برای تمثیل در کارهای داروین به شرح زیر فهرست می‌کند:^۱

۱. داروین از مقایسه و استدلال متقابلی برای این که سنجش فهم و دریافتش از ویژگی‌های مربوط در این دامنه‌ها را دقیق‌تر کند و همچنین برای ساختن تغییرات مفهومی و نیز تکوین یک فرضیه یا نظریه‌ی جدید بهره گرفت. او از این اشکال استدلال برای هدایت فرآیند پژوهش خود و تمرکز برای توصیف ویژگی‌های جدید استفاده کرد. نمونه‌هایی از این نوع نتایج عبارتند از (الف) ورود او به این مسأله که چگونه آدمی گزینش می‌کند و البته گزینشی هنرمندانه (ب) جلب توجه به این که نیروی در طبیعت به مثابه‌ی یک نیروی انتخاب وجود دارد و این نیروی انتخاب می‌تواند تأثیرات مثبت بزرگ ایجاد کند (با استفاده از برقراری تمثیل بین شکل برداری گوه و فشار جمعیت مالتوسی)، و (ج) او مفهوم تغییرات تصادفی را برای مکانیسم طبیعت برجسته می‌کند، به طوری که انتخاب بر روی انطباق‌های تصادفی عمل می‌کند تا جهت‌دار (یک پیامد مهم از تمثیل با انتخاب مصنوعی).

۲. استدلال متقابلی هم‌چنین به داروین کمک کرد تا برای او مشخص شود که یک فرآیند پیچیده چطور عمل می‌کند و همین اطمینان به فهمش از کارش را افزایش می‌داد و به او اجازه می‌داد تا معرفت را در یک دامنه به دامنه‌ای دیگر وصل کند. برای مثال تمثیل انتخاب مصنوعی که اطمینان بیشتری به او برای نظریه‌ی انتخاب طبیعی داد.

۳. در نهایت، تمثیل انتخاب مصنوعی به وسیله‌ی داروین به کار گرفته شده بود تا مخاطبینش را خیلی واضح برای وجود انتخاب طبیعی متقاعد کند.

1. Al-Zahrani, "Darwin's Metaphors Revisited: Conceptual Metaphors, Conceptual Blends, and Idealized Cognitive Models in the Theory of Evolution", p.184.

بخش میانی مقاله: بررسی برخی مدل‌های تمثیلی در علوم شناختی.

دسته‌بندی‌های تقریباً مشابه از دانشمندان و اندیشمندان علوم شناختی در مورد مدل‌ها در باب تمثیل وجود دارد. از جمله افرادی که در این زمینه پژوهش داشته‌اند می‌توان از کوکینو و فرنچ^۱، گوست^۲، بیسولد^۳ و کینی^۴ نام برد. در این جا چند مدل مهم نام برده شده و معرفی می‌شود.

۱. مدل حل مسأله‌ی تمثیلی زمینه‌گرایانه

مطابق این مدل حل مسائل با کمک تمثیل مستقل از زمینه‌ی شکل‌گیری تمثیل نیست، یعنی نمی‌توان الگوریتم‌های کلی انتزاعی برای حل تمام مسائل ارائه داد.^۵ این مدل با منطق‌های سازشی^۶ ترکیب شده است. منطق‌های سازشی نوع خاصی از سیستم‌های صوری هستند که معنای تعابیر منطقی به‌کار رفته در آن‌ها انعطاف‌پذیر است و معنای واژگان در انطباق با زمینه مشخص می‌شود. منظور از مسأله در این مدل، مسأله‌ی بد-تعریف شده‌اند^۷ و به دو گونه‌اند: یا محدودیت‌های موجود در آن‌ها تولید ناسازگاری می‌کند یا این‌که کامل نیستند.^۸ روش حل مسأله‌ی زمینه‌گرایانه این‌گونه است:

۱. شخص (مثلاً بور) از مسأله‌ای که در ارتباط با دامنه‌ی هدف است (منظومه‌ی شمسی) کار را شروع می‌کند. دامنه‌ی هدف می‌تواند موضوع، دسته‌ای از موضوع‌ها، یک سیستم یا چیزهای دیگر باشد (ساختار اتم و مدل تبیینی آن). مسایل

1. Kokino & French

2. Gust

3. Besold

4. keane

5. Meheus, "Analogical Reasoning in Creative Problem Solving Processes: Logico-Philosophical Perspectives", *Metaphor and Analogy in the Sciences*, p.17.

6. Adaptive Logic

7. Ill-defined

8. Ibid, p.20.

نمی‌توانند جدا از مجموعه‌ای از قیدها^۱ مثل نتایج تجربی مترتب بر آن‌ها، قوانین و یافته‌های نظری موجود، ارزش‌های شناختی، قواعد تاریخی و مواردی از این قبیل جدا باشند و البته همه‌ی این‌ها در فرآیند حل مسأله یا نزدیک‌شدن به آن به کمک می‌کنند (قوانین حاکم در مدارات سیارات منظومه و نیز قوانین مربوط به ساختار اتم و نیز سایر مدل‌هایی که تاکنون برای ساختار اتم پیشنهاد شده‌اند).

۲. سعی می‌کند تنها با استفاده از ظرفیت‌های مفهومی موجود مسأله را حل کند. مسائلی که حل آن‌ها نیاز به خلاقیت چندانی ندارد و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های مفهومی موجود و منطق قیاسی می‌توان به راه‌حل دست یافت، غیرخلاقانه نام دارد. بیماری که توسط پزشک به آزمایشگاه ارجاع داده می‌شود تا میزان قند خون در بدن وی اندازه‌گیری شود نمونه‌ای از یک مسأله‌ی غیرخلاقانه است که آزمایشگر با توسل به الگوریتم‌ها یا پروتوکول‌های رایج در آزمایشگاه به راحتی به حل مسأله دست می‌یابد.

۳. اما مسأله‌های موجود در مرزهای دانش از سنخ دیگری هستند. حل بسیاری از آن مسائل در چهارچوب مفهومی رایج ممکن نیست. به عنوان نمونه وقتی ژنتیک‌دانان با این پدیده مواجه شدند که بچه موش‌ها یا سنجاب‌هایی که والدین آن‌ها در معرض مواجهه‌ی هم‌زمان با بوی بادام تلخ و شوک الکتریکی ضعیف قرار گرفته بودند در هنگام مواجهه با بوی بادام تلخ مضطرب می‌شدند به رغم آن‌که خودشان تجربه‌ی شوک الکتریکی همراه با بادام تلخ را دریافت نکرده بودند. مطابق چهارچوب ژنتیک رایج صفات اکتسابی به ارث نمی‌رسند. حل چنین مسأله‌ای نیازمند خلاقیتی است که فراتر از محدودیت‌های چهارچوب نظری رایج بوده و تنها با بهره‌گیری از منطق‌های قیاسی به حل مسأله نخواهیم رسید زیرا چنان‌که می‌دانیم منطق‌های قیاسی محتوا افزا نیستند. حل این‌گونه مسأله‌ها که به خلاقیت نیازمندند با بهره‌گیری از استدلال‌های تمثیلی ممکن می‌شود. دانشمند برای یافتن راه‌حل ابتدا باید از تمثیل یا استعاره‌ای بهره‌گیرد که مسأله‌ی

مشابهی در دامنه‌ی آن مطرح بوده و راه‌حلی نیز برای مسأله ارائه شده است. اگر چنین دامنه‌ای پیدا شد آیتم‌های مربوطه از متن اصلی با همان محدودیت‌ها گسترش می‌یابند و در غیر این صورت نیاز به یک تمثیل قوی داریم. در هر متنی چهار جزء وجود دارد: امور مسلم یا یقینیات که بالضرورت صادق‌اند و یکی از کارکردهایشان این است که برای شناسایی و متعین کردن معنای هستومندهای موجود در راه‌حل‌های ممکن برای حل مسأله و عناصر دیگر متن به‌کار می‌روند. کارکرد دیگر یقینیات برای امر توجیه در متن می‌باشد. در واقع متن را تحت منطقی که در آن به‌کار گرفته شده، توجیه می‌کنند. آیتم‌های مربوطه که دارای این ویژگی‌ها هستند: اولاً این آیتم‌های مربوطه ضرورتاً صادق نیستند، دوماً هر جایی که یقینیات راه حل ممکن را برای حل مسأله شناسایی می‌کنند، آیتم‌های مربوطه شرایط را برای راه حل درست اعمال می‌کنند، سوماً برای استنباط برخی راه‌حل‌ها یا تنویر بعضی راه‌حل‌ها به‌کار می‌روند و در نهایت آن‌که راه‌حل‌ها با وجود آن‌ها کامل می‌شوند (مثلاً در همان مدل بور، اگر مسأله مربوط به ساختار داخل اتم‌ها باشد شخص ممکن است سیستم منظومه‌ای را به عنوان یک دامنه‌ی مبداء انتخاب کند و آیتم‌های مربوطه از متن اصلی را گسترش دهد با این ادعا که رابطه‌ی بین خورشید و سیاره‌ها به رابطه‌ی بین هسته و الکترون‌ها شباهت دارد). چنین تغییری در آیتم‌های مربوطه همراه با تغییر در امور مسلم است که به شخص اجازه می‌دهد که با یک قواعد افزایشی اطلاعات از دامنه‌ی مبداء را به دامنه‌ی هدف انتقال دهد و این براساس شباهت‌های موجود در آن‌هاست. با این روش استنتاج‌ها بر پایه‌ی تمثیل ساخته شده است که اگر فرآیند استدلال موفقیت‌آمیز باشد به یک راه حل تجربی از مسأله تبدیل می‌شود. بر اساس همین مدل زمینه‌گرایانه می‌توان دو نوع کلی تمثیل را از هم بازشناسایی کرد: تمثیل ضعیف و قوی. تمثیل‌های ضعیف ابزارهای صرف اکتشافی‌اند و برای راه‌حل‌های تجربی به‌کار می‌روند و هرگز استدلالی برای پذیرش راه‌حل فراهم نمی‌کنند و پذیرش منوط به ملاحظاتی می‌شود که مستقل از تمثیل است (مثلاً در همین

مدل بور اگر چه بور برای بیان نظریه‌ی اتمی خودش از تمثیل منظومه‌ی شمسی بهره گرفته، اما دلیل پذیرش نظریه‌ی اتمی بور در نزد دانشمندان این تمثیل و به‌کار بردن آن نبوده است). تمثیل‌های قوی کارکرد مهم اکتشافی و استدلالی دارند. آن‌ها یک راه‌حل برای یک مسأله حدس می‌زنند و استدلال برای پذیرش آن ارائه می‌دهند. راه‌حل‌های مبتنی بر تمثیل قوی ممکن است به وسیله‌ی ارجاع به یک فکت مطابق با دامنه‌ی مبداء توجیه شوند (مانند تمثیل نیوتن در تجزیه‌ی رنگ منشور). در فرآیند حل خلاقانه‌ی مسأله تمثیل‌های به‌کار رفته به ناسازگاری‌هایی منجر می‌شوند. در تمثیل ضعیف این ناسازگاری‌ها با قواعد افزایشی که به صورت مشروط عمل می‌کنند، حل می‌شود. اما در تمثیل قوی منطقی مورد نیاز است که به‌طور متعادل بتواند هم قیاسی و هم افزایشی استنتاج کند. چنین منطقی هم ناسازگاری‌ها و هم مکانیزم‌های ممکن برای حل آن‌ها را آشکار می‌سازد. برای حل کردن این ناسازگاری‌ها یک روش آن است که شخص برای شناسایی آیتم‌های مسأله‌دار تلاش کند و مکانیسمی به‌کار ببرد که بتواند این آیتم‌ها را تعمیم دهد و بعد این آیتم‌ها را به روشی که با اطلاعات در دسترس قابل تحلیل است، اختصاص دهد. در تمثیل کارنو، می‌توان به این نتیجه رسید که در موتورهای بخار، گرما از نقطه‌ای بالاتر به نقطه‌ای پایین‌تر می‌افتد به همان طریقی که آب آسیاب آبی این‌گونه است. در حالی که همه می‌دانیم که گرما چیزی نیست که بیافتد.^۱ اگرچه همانند چرخه‌ی کارنو این درست است که ما گرما را می‌توانیم مثل آب در نظر بگیریم ولی الان یک ناسازگاری رخ داده است. یک راه حل برای این ناسازگاری آن است که «در موتورهای بخار گرما از یک نقطه‌ی بالاتر به نقطه‌ی پایین‌تر می‌افتد» را به بیانی عمومی‌تر مانند «در موتورهای بخار گرما از نقطه‌ای به نقطه‌ای حرکت می‌کند»^۲ ادغام کنیم. سپس این ادعای اخیر را می‌توان به این گونه بیان کرد که در موتورهای بخار گرما از یک مخزن با دمای بالاتر به مخزنی با دمای پایین‌تر حرکت می‌کند. مثال فوق نشان می‌دهد یکی از

1. fails

2. moved

مهم‌ترین ویژگی‌های استدلال تمثیلی در فرآیند حل خلاقانه‌ی مسأله عمدتاً تولید مفاهیم جدید است. ما از مفهوم افتادن در معنای تحت‌اللفظی آن به مفهوم جدید حرکت کردن به معنای انتقال گرما از مخزنی با دمای بالاتر به مخزنی با دمای پایین‌تر رسیدیم و این در واقع به‌کاربری همان خلاقیت در حل مسائل علمی با استفاده از استدلال تمثیلی است.

۲. مدل تمثیل تناسبی^۱

تمثیل‌های تناسبی فرم عمومی $(A : B) :: (C : X)$ را دارند و A, B, C در یک دامنه قرار می‌گیرند. این نوع تمثیل‌ها برای تست‌های هوش و جایی که موضوعات به صورت دنباله‌ای از اعداد یا اشکال هندسی بیان می‌شوند، و همچنین در یک دامنه‌ی متقاطع^۲ به‌کار می‌روند. A و B در دامنه‌ی مبداء و C و X در دامنه‌ی هدف قرار دارند. این نوع تمثیل‌ها در تعبیرهای استعاری نقش اصلی دارند برای مثال جمله‌ی «آبشش‌ها، شش ماهی‌ها هستند» می‌تواند به این صورت آنالیز شود که: پستانداران: شش :: ماهی: X (آبشش). در این جا این‌که بدانیم شش‌ها مربوط به پستانداران هستند به معرفت زمینه‌ای ما بستگی دارد. از این دست تمثیل‌ها داروین در زمین‌شناسی استفاده کرده است که نمونه‌ای از آن چنین است:

آمریکای جنوبی	جزایر مرجانی
در ارتفاعات آمریکای جنوبی بقایای ساحل مرجانی دریا دیده می‌شود (A).	در آب‌های عمقی سواحل جزایر آثار مرجان‌ها دیده می‌شود (B).
به طور معمول بقایای سواحل دریا در ارتفاعات دیده نمی‌شود.	به طور معمول مرجان‌ها در آب‌های عمیق زندگی نمی‌کنند.
آمریکای جنوبی در حال بالا آمدن است (c).	جزایر مرجانی در حال غرق‌شدن هستند (X).

1. Proportional analogy
2. Cross domain

۳. مدل تمثیل‌های پیشگویانه^۱

بیشتر برای حل مسائل و نظریه‌های فیزیکی به کار می‌روند (مانند تمثیل‌های به کار رفته در مکانیک کوانتوم و نسبیت). در این گونه تمثیل‌ها دامنه‌ی هدف جدیدی نه تنها به وسیله‌ی ساختارهای معمولی تمثیل با در نظر گرفتن یک مبداء مشخص می‌شود، بلکه هم‌چنین همین کار را به وسیله‌ی انتقال دادن اطلاعات و تبیین‌ها از هدف به مبداء نیز انجام می‌گیرد. این به آن معناست که برای فهم مسأله، انگار تمثیل دو سویه یا رفت و برگشتی عمل می‌کند و مجبوریم با توجه به اطلاعات دامنه‌ی مربوط به هدف گاهی دامنه‌ی مبداء را بازسازی کنیم. تمثیل‌ها دامنه‌های فیزیکی را که به سختی در دسترس ما قرار می‌گیرند، با تجربه‌ی مستقیم از دامنه‌هایی که در دسترس ما قرار دارند به همدیگر مربوط می‌کنند. اهمیت این گونه تمثیل‌های پیشگویانه در مواردی آشکار می‌شود که چنین کارکرد تمثیلی معمولی در دسترس پذیر نیست. چرا نظریه‌ی کوانتوم یا نسبیت برای فهم آدمی اینقدر مشکل است؟ دلیل اصلی آن است که انتقال اطلاعات از یک دامنه به دامنه‌ی دیگر به صورت تمثیلی با شکست مواجه می‌شود. نظریه‌ی ریسمان، دوگانگی موج- ذره و... مثال‌هایی در این زمینه‌اند.

۴. مدل حل مسأله‌ی تمثیلی^۲

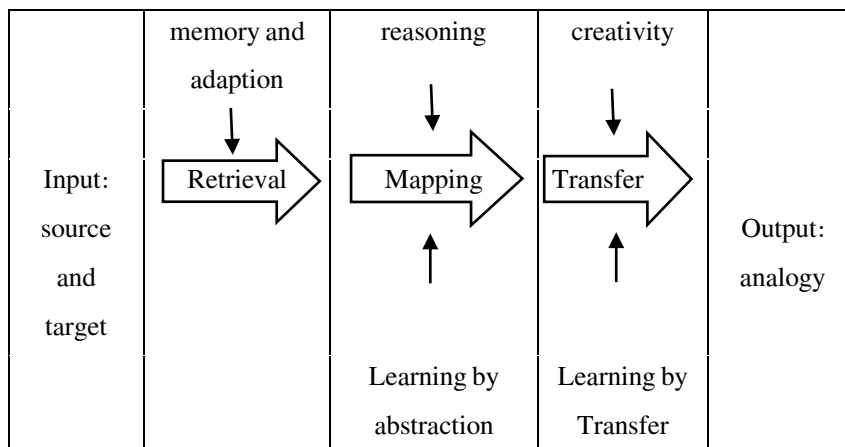
این مدل برخلاف نوع زمینه‌گرایانه‌ی آن، که پیشتر شرح داده شد، از منطق انعطاف‌پذیری برخوردار نیست و زمینه‌های شکل‌گیری تمثیل چندان نقشی در آن ندارند. فرآیند انتقال معنا جهت حل یک مسأله، از یک محدوده‌ی کاملاً معرفی شده به سمت یک محدوده‌ی ناشناخته به پیش می‌رود تا مجهولات آن را معلوم کند. استدلال‌های مورد-محور^۳، رویکردهای فرموله شده و یا بهره‌وری از برنامه‌ی کد برای تکوین برنامه‌های جدید

-
1. Predictive analogy
 2. Analogical problem solving
 3. Case-based

به وسیله‌ی انتزاع از این نوع تمثیل هستند. فرآیند ساخت تمثیل می‌تواند به سه قسمت با وظایف وابسته به هم تقسیم شوند که عبارتند از: بازیابنده^۱، نگاشت^۲ و انتقال^۳. در ابتدا برای مسأله‌ای جدید در دامنه‌ی هدف تمثیل بدنبال یک دامنه‌ی مرتبط در مبداء می‌گردیم که به آن مربوط باشد. از این جهت در حافظه‌مان بدنبال مواردی هستیم که به نظر می‌رسد نامزدهای مشابه‌ای برای تمثیل هستند (بازیابندگی). قسمت نگاشت برای پایدار کردن ارتباط بین دامنه‌های مبداء و هدف به کار گرفته می‌شود. عموماً تعداد زیادی نگاشت‌های ممکن وجود دارند اما عملاً یکی از آن‌ها با توجه به وابستگی‌هایش به بافت و زمینه و هدف از تمثیل به کار گرفته می‌شود. معمولاً دو مسأله‌ی قابل بحث با نگاشت در تمثیل همراه است: مسأله‌ی مرتبط بودن^۴ شامل مشخص کردن بخش‌هایی از دامنه‌هاست که همراه با مرتبط بودن به زمینه‌ی تمثیل‌هاست و بنابراین در محدوده‌ی تمثیل قرار می‌گیرند و مسأله‌ی بازنمایی^۵ که همراه با معضلات نگاشت‌انگاری در بازنمایی‌های به لحاظ ساختاری متفاوت، در تمثیل به وجود می‌آید. در سه مرحله‌ی نامبرده شده، توانایی‌های شناختی برای هر مرحله وجود دارد. در مرحله‌ی بازیابی دو توانایی حافظه و سازش وجود دارد. هم‌چنین در مرحله‌ی بعدی، یعنی نگاشت استدلال و آموختن به واسطه‌ی انتزاع و در مرحله‌ی آخر یعنی انتقال، خلاقیت و آموختن به وسیله انتقال وجود دارند. توانایی ذخیره کردن اطلاعات و فراخوانی آن وظیفه‌ی حافظه است. همان‌طور که هر موقعیت جدید شامل یکسری جزئیات است که حافظه آن را با تجربیات قبلی متحد یا متفاوت می‌کند، در یک فرآیند بازیابی از حافظه قابلیت اعتماد به تمثیل به وجود می‌آید. جزئیات نامربوط در این قسمت مسدود و حذف می‌شوند و الگوهای قدیمی بایستی با دامنه‌ی جدید در نگاشت یکسانی قرار گیرند. بنابراین فراخوانی

1. Retrieval
2. Mapping
3. Transfer
4. relevance problem
5. representation problem

اطلاعات از حافظه یک فرآیند سفسطه‌برانگیز^۱ است که همراه با شباهت نزدیک به فازهای بازیابی، نگاشت و انتقال است.



۵. الگوی گنتنر در تمثیل

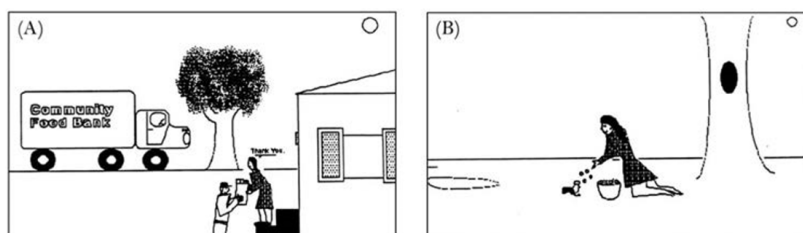
گنتنر معتقد است که نظریه‌ها در مورد تمثیل به‌طور نسبتاً وسیعی به مجموعه‌ای از پیش فرض‌های موجود در تئوری ساختار-نگاشت^۲ او سودار شده‌اند. مطابق این تئوری، فرآیند نگاشت شامل یک هم‌ترازی ساختاری بین دو بازنمایی یا تعریف مبتنی بر ساختارهای مشترک آن‌هاست.^۳ این فرآیند هم‌ترازی ساختاری به وسیله‌ی محدودیت‌های ضمنی و تلویحی هدایت می‌شود که منجر به استخراج سیستم‌های مشترک با حداکثر سازگاری ساختاری می‌شود. یکی از این محدودیت‌ها برای سازگاری ساختاری لزوم تطابق یک به یک است که باعث مچ‌شدن هر عنصر از یک دامنه با حداکثر یک عنصر از دامنه‌ی دیگر شود. محدودیت دیگر برای سازگاری ساختاری یک اتصال موازی است: اگر دو مقدمه مطابق باشند، استدلال‌های آن‌ها هم بایستی مطابق

1. sophisticated
2. Gentner's structure-mapping theory
3. Gentner, & Maravilla, "Analogical Reasoning" *International Handbook of Thinking & Reasoning*.

باشند در حالی که نقش‌های شبیه به هم بازی می‌کنند. گنتنر معتقد است که در تمثیل‌ها مشابهت‌ها در دامنه‌ی مبداء و هدف نسبت به ویژگی‌های فردی اشیاء، کلید تمثیل‌ها هستند. جاری‌شدن الکترون‌ها در جریان الکتریکی تمثیلی مشابه برای جریان مردم در یک تونل است در حالی که الکترون‌ها شباهتی به مردم ندارند. با این وجود، مشابهت‌های تمثیلی اغلب به روابط با نظم بالاتر وابسته‌اند که در واقع روابط بین رابطه‌ها را بررسی می‌کنند. برای مثال اضافه‌کردن یک مقاومت الکتریکی در مدار جریان الکتریکی سری، که همان رابطه با نظم بالاتر است باعث کاهش جریان الکتریکی می‌شود که دقیقاً مثل باریک‌شدن در تونل شاهراه است و میزان مردمی که از میان آن عبور می‌کنند، کاهش می‌یابد.^۱ از این الگوی تمثیلی می‌توان در مواردی که داروین از ساختار، نظم و الگوهای موجود در بخشی از زمین‌شناسی به سود زیست‌شناسی (زمین‌شناسی لایل) و یا از ساختارها و الگوهای حاکم در تبیین رفتار جانوران و حیوانات برای گیاهان و برعکس استفاده کرده است، مثال زد. منظور از قلمروهای بینابینی هم‌زمان در تجربه‌ی آدمی، بینا‌نگاشت^۲ هم‌زمان در تجربه‌ی آدمی است. گنتنر و مارویلا آزمایشی را ترتیب داده‌اند که بر اساس آن تصویر زیر به تعدادی از مردم در بازه‌های سنی متفاوت نشان داده شد. کودکان با برقراری تمثیل برای زنی که در هر دو تصویر مشترک است، نتیجه گرفتند که زن در تصویر دوم نیز در حال دادن بسته‌ی غذایی به مرد ناشناس است چرا که در تصویر اول او را در حال غذا دادن به سنجاب دیده بودند.

1. Holyoak & E.L., *the Place of Analogy in Cognition*, p.16.

2. Cross-mapping



افراد بزرگسال تمثیل را بر روی «رابطه‌ی غذا دادن» برقرار ساختند و نه بر زنی که تصویرش موجود و مشترک در هر دو صحنه است و برخی از آن‌ها نتیجه گرفتند که بر اساس رابطه‌ی غذا دادن، مرد از کامیون مخصوص مواد غذایی بسته‌ای غذایی را به زن می‌دهد. گنتنر و مارویلا نتیجه‌ای که از این آزمایش گرفتند آن است که افراد بزرگسال با برقراری تمثیل در رابطه‌ها بر خلاف کودکان توانسته‌اند نوعی نگاهت بینابینی برقرار کنند.

بخش پایانی مقاله: نقد رویکرد طبیعت‌گرایانه‌ی داروین بر مبنای مدل‌های علوم شناختی

هافسدر و ساندر در کتابشان تحت عنوان تمثیل به مثابه‌ی سوخت و آتش شناخت عنوانی را برای فصل پنجم کتاب ذکر می‌کنند که در نفس خود برای نقش تمثیل و جایگاه آن در علوم شناختی تأمل‌برانگیز است: «چگونه تمثیل‌ها شناخت ما را دستکاری می‌کنند؟» آن‌ها می‌نویسند:^۱

«آیا ممکن است تمثیل‌ها این قدرت را داشته باشند که ذهن ما را دستکاری^۲ کنند و ما را دور انگشت کوچکشان بچرخانند؟ قطعاً! در واقع، آن‌ها این کار را به دو معنای

1. Hofstadter & Sander, *Surfaces and Essences Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, p.257.

2. manipulate

اصطلاح "دستکاری" انجام می‌دهند. اولاً، تمثیل‌ها اغلب در ذهن ما ظاهر می‌شوند بدون این‌که حتی ما از آن‌ها آگاه باشیم: آن‌ها به‌طور پنهانی به ما هجوم می‌آورند و مرکز صحنه‌ی ذهن و شناخت ما را تصرف می‌کنند. دوم، تمثیل‌ها ما را مجبور می‌کنند: آن‌ها افکار ما را مجبور می‌کنند تا در کانال‌های خاصی جریان پیدا کنند و بنابراین، تمثیل‌ها به دور از این‌که صرفاً ابزارهای آموزشی یا بلاغی جذاب و رنگارنگی باشند، مخلوقات حیل‌گر با اراده‌ی خاص خود هستند. آن‌ها تفسیرهای ما را از موقعیت‌ها شکل می‌دهند و نتیجه‌گیری استدلال‌ها را تعیین می‌کنند.^۱

این بیان در واقع مناسب‌تر و منطبق‌تر از هر کسی برای داروین اتفاق افتاده است. محتمل است که داروین به چنین باوری، هرچقدر نا آگاهانه، در عمق ضمیر فکری‌اش به تمثیل، رسیده باشد و لذا پر بیراه نیست اگر گفته شود که منظور او از یک استدلال طولانی، اجازه به شکل‌گیری همان کانال‌های خاص فکری است که در نهایت تفسیر او از واقعیت را شکل داده و نتیجه‌گیری استدلال او را در قالب برقراری تمثیل انتخاب طبیعی متعین کرده است.^۱

بیان شد که داروین در مطالعات پژوهشی‌اش در طبیعت هم از استدلال متقابل و هم از تمثیل‌های پل‌زننده^۲ سود جسته است.^۳ البته، در به‌کارگیری و ورود داروین به این نوع استفاده از تمثیل‌ها برخی از سهل‌انگاری‌ها و مماشات وجود دارند نظیر این‌که داروین برای هر دو مورد از تمثیل‌های پل‌زننده از دامنه‌های یکسانی استفاده کرده و یا این‌که از تمثیل‌های چندگانه‌ای که به صورت متوالی نتیجه هم بوده‌اند استفاده کرده و یا از انتقال از یک تمثیل منفی مقدماتی بین پرورش حیوانات اهلی و وحشی به سوی یک

۱. برای تأکید بر این موضوع می‌توان به کتاب *Darwin Argument by Analogy* اشاره کرد که نویسندگان این کتاب به دلیل اهمیت موضوع فصل چهارم این کتاب را تحت عنوان 'The One Long Argument' of the Origin به بررسی این موضوع اختصاص داده‌اند.

2. bridging analogies

3. Millman & Smith, *Darwin's Use of Analogical Reasoning in Theory Construction*, p.159.

تمثیل مثبت قدرتمند بین انتخاب مصنوعی و انتخاب طبیعی حرکت کرده است. این که تا چه حد این انتقادات به داروین وارد است، در حوصله‌ی این مقاله نمی‌گنجد ولی می‌توان نشان داد که آیا در استفاده از دامنه‌های یکسان برای تمثیل‌های پل‌زننده و تمثیل‌های متوالی، بر اساس نظریه‌ی ساختار-نگاشت‌گنتر، یک بینا‌نگاشت (از آن‌گونه که در مثال غذا دادن دیدیم) رخ داده است یا نه؟ نمی‌توان نادیده انگاشت که دامنه‌ای که داروین برای برقراری تمثیل کلی خود در اختیار داشت، دامنه‌ی پیچیده‌ای از اطلاعات متفاوت و رنگارنگ زیستی بود. دامنه‌های پیچیده شامل بسیاری از اطلاعات و ویژگی‌هاست که می‌تواند به عنوان مشابهت یا اختلاف در نظر گرفته شود و این که کدام انتخاب شود به مسأله‌ای که بخاطر آن تمثیل استفاده می‌شود و نیز به اطلاعات زمینه‌ای ما بستگی دارد و از آن جایی که ساختمان تئوری هم شامل ملاحظیات هم‌زمان شبکه‌ای از مسائل و هم تغییرات در پیش‌فرض‌های زمینه‌ای ماست، بنابراین استدلال تمثیلی موثر بایستی همراه با استدلال متقابلی و ملاحظه‌ی تمثیل‌های چندگانه در میان دامنه‌های متفاوت باشد.

وایت و همکارانش معتقدند که استدلال تمثیلی داروین با قدیمی‌ترین دیدگاه یونان باستان در مورد تمثیل که توسط اقلیدس و سپس ارسطو به‌کار برده شد، مطابقت دارد.^۱ دیدگاهی که تمثیل را به مثابه‌ی ایجاد تناسب در نظر می‌گرفت به عنوان نسبت مکرری که تکرار می‌شود و هم‌چنین به عنوان مقایسه‌ی رابطه‌ای که بین آن‌ها وجود دارد. امروزه به اندازه‌ی کافی با تناسب ریاضیاتی آشنا هستیم و این که چطور با داشتن سه مورد از معلومات لازمه و مرتبط به عنوان اجزای دامنه در تناسب می‌توان مورد مجهول چهارم را متعین کرد. همان‌طور که بیان شد داروین از تمثیل‌های پل‌زننده استفاده کرده که در قالب نسبت تناسب موجود در تمثیل تناسبی هستند. البته در مورد تمثیل تنازع برای بقاء این طور نیست. در این مثال، با توجه به هر سه مورد معلوم برای برقرای تناسب، پژوهش تجربی برای آشکار کردن مجهول مسأله مورد نیاز است. علاوه بر این، روابط در این

1. White, R., Hodge, M. J. S., Radick, G., *Darwins Argoment by Analogy*, Cambridge University Press, 2021, p.11.

مثال‌ها، روابط ریاضیاتی نبوده بلکه علی‌اند. انتخاب مصنوعی بین علل آن_اقدامات دامداران_ و تأثیرات آن، تغییرات ایجاد شده در حیوانات اهلی واسطه می‌شود، در حالی که انتخاب طبیعی میان علل بسیار متفاوت آن، تنازع برای بقا و اثرات بسیار مشابه آن، تغییراتی که در حیوانات وحشی ایجاد می‌شود، واسطه می‌شود. وایت و همکارانش در پژوهش خود بیان می‌کنند که چگونه داروین برای ساختن نظریه پردازی علی‌اش از طریق استدلال تمثیلی تناسبی کار کرده هر چند آن‌ها هیچ دلیلی ندارند برای این‌که این‌گونه فکر کنند که داروین از روش منطقی که ارسطو بیان می‌کرد، پیروی کرده است. داروین مانند بسیاری از نظریه‌پردازان علمی، اغلب استدلال‌هایی را می‌سازد که منطبق بر شکل منطقی انکار نتیجه^۱ است.^۲ شکلی از استدلال که در آن نادرستی یک گزاره از نادرستی گزاره‌های بعدی دیگری استنتاج می‌شود. بنابراین داروین در مواجهه با نادرستی یک حدس و غلطبودن یک نتیجه از استدلال تمثیلی، نادرستی نسبت‌ها یا مشابهت‌های قبلی را نتیجه می‌گرفته است. بنابراین همان‌طور که نویسندگان کتاب استدلال داروین به وسیله تمثیل به درستی بیان کرده‌اند مدل تمثیل به‌کار گرفته شده توسط داروین بر مبنای مدل‌های علوم شناختی ذکر شده مدل تمثیل تناسبی است با این تفاوت که داروین با استدلال طولانی خواندن آن ما را از برقراری یک تناسب ساده برحذر می‌دارد و به واقع ذهن پژوهشگر علوم شناختی و یا فلسفه‌ی علم را به این سو می‌کشاند که در برقراری این تناسب تمثیل‌های واسطه و پل‌زننده‌ی زیادی باید در نظر گرفت. به تعبیر دیگر نسبت تناسب بین معلوماتی چون A, B, C و نهایتاً D یک نسبت شفاف و متعین شده نیست و به واقع تمثیل‌های پل‌زننده‌ای که اسمیت و میلمن به آن اشاره می‌کنند در این جا کارساز هستند.

1. modus tollens

2. Ibid, p.13.

منابع

- دباغ، حسین، مجاز در حقیقت ورود استعاره‌ها در علم، نشر هرمس، ۱۳۹۳ ش.
- لازی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه‌ی علم، ترجمه علی پایا، انتشارات سمت، ۱۳۸۸ ش.
- Al-Zahrani, A., "Darwin's Metaphors Revisited: Conceptual Metaphors, Conceptual Blends, and Idealized Cognitive Models in the Theory of Evolution", Binghamton University SUNY, 2009.
- Bartha, P., "Analogy and Analogical Reasoning", 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reasoning-analogy>
- Clement, J., "Observed Methods for Generating Analogies in Scientific Problem Solving", *Cognitive Science*, 12, 1998.
- Darden, L., *Theory Change in Science: Strategies from Mendelian Genetics*, Oxford University Press, 1991.
- Gentner, D., & Jeziorski, M., "The Shift from Metaphor to Analogy in Western Science", *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1993.
- Gentner, D., & Maravilla, F., *International Handbook of Thinking & Reasoning*, "Analogical Reasoning", 2018.
- Hofstadter, D., & Sander, E., *Surfaces and Essences Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, Published by Basic Books, 2013.
- Holyoak, Keith j., Genetner, Dedre, Kokinov, Boicho N
Introductin, *the Place of Analogy in Cognition*, University of Maryland, College Park, 2001.
- Holyoak, K. J & Gick, M. L., "Schema Induction and Analogical Transfer", *Cognitive Psychology*, 15(1), 1983.
- Kohn, D., "Theories to Work by: Rejected Theories, Reproduction, and Darwin's Path to Natural Selection", *Studies in History of Biology*, 4, 1980.
- B. Kokinov and R. M. French., *Encyclopedia of Cognitive Science*, "Computational Models of Analogy Making", Nature Publishing Group, London, 2003.
- Meheus, J., "Analogical Reasoning in Creative Problem Solving Processes: Logico-Philosophical Perspectives", *Metaphor and*

- Analogy in the Sciences*, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Millman, A.B., & Smith, C.L., *Darwin's Use of Analogical Reasoning in Theory Construction*. http://dx.doi.org/10.1207/s15327868ms1203_1, 1997.
- Nunez, E. R., "Conceptual Metaphor and the Embodied Mind: What Makes Mathematics Possible?", *Metaphor and Analogy in the Sciences*, University of Ghent, Belgium Press, 2000.
- Nersessian, N., "How do Scientists Think? Capturing the Dynamics of Conceptual Change in Science", *Cognitive models of science*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Pennock, R.T., *Can Darwinian Mechanisms Make Novel Discoveries? Learning from Discoveries Made by Evolving Neural Networks*, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Pramling, N., *The Role of Metaphor in Darwin and the Implications for Teaching Evolution*, 2008. www.interscience.wiley.com
- Ruse, M., *Darwinism and Mechanism: Metaphor in Science Department of Philosophy*, Florida State University, 2005.
- Ruse, M., *Evolutionary Naturalism*, Routledge publisher, 1995.
- White, R., Hodge, M. J. S., Radick, G., *Darwin's Argument by Analogy*, Cambridge University Press, 2021.

ابداکشن گزینشی در انتخاب فرضیات و نسبت آن با استنتاج به تبیینی (IBE)^۱

سید احمد میرصانعی^۲

دانشجوی دکتری منطق فلسفی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

ابداکشن گزینشی در مقابل ابداکشن خلاق و نیز استنتاج به تبیینی (IBE) فرار می‌گیرد. گزینش فرضیات یا از میان فرضیات جدید و حدسی و بدون دانش قبلی صورت می‌پذیرد (ابداکشن گزینشی پیرسی)؛ یا این‌که گزینش فرضیات و تبیین‌ها بهتر از میان تعداد زیادی از فرضیات و تبیین‌های ممکن که از قبل دانسته شده است صورت می‌پذیرد (ابداکشن گزینشی مگنانی و ابداکشن وابسته به امر واقع شورز). بر مبنای هر دو دیدگاه، و نیز بر مبنای دیدگاه سوم که مربوط به گبای و وودز است، ابداکشن گزینشی متمایز از استنتاج به تبیینی (IBE) است. ابداکشن وابسته به امر واقع شورز واجد هر سه فرآیند فرعی استنتاج، یعنی ارتباط، مشاهده و حکم است (c، o و j)؛ در حالی که ابداکشن گزینشی پیرس تنها واجد فرآیند فرعی سوم، یعنی حکم است (j)، و بنابراین آن را نمی‌توان به عنوان یک فرآیند استنتاج ابداکشنی معرفتی در نظر گرفت.

کلیدواژه‌ها: استنتاج به تبیینی (IBE)، ابداکشن خلاق، ابداکشن گزینشی، ابداکشن وابسته به واقع، فرضیه.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۴/۷؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۴

۲. پست الکترونیک: sa.mir@modares.ac.ir

(۱) مقدمه: ملاحظات مفهومی و تاریخی Abduction

واژه Abduction (ابداکشن) ترجمه انگلیسی لغت لاتین Abductio است که به عنوان معادل لغت یونانی *Απαγωγή* به کار گرفته شده است. این لغت یونانی برای اولین بار در بیست و پنجمین فصل کتاب دوم تحلیلات اولی ارسطو به کار رفته است.^۱ واژه ی Abduction اولین بار توسط جولوس پاسیوس دی بریگا^۲، محقق آثار ارسطو برای *Απαγωγή* استفاده شد. پیش از او، بوتتیوس^۳ این واژه را به deduction برگردانده بود. در دوران مدرسی هم این واژه را به reductio و حتی inductio ترجمه کرده بودند.^۴

این که انتساب استدلال ابداکشن به ارسطو صحیح است یا خیر، مورد تردید است. زیرا حتی قبل تر از ارسطو نیز ردّ پاهای این نوع استدلال دیده می شود. برای مثال در کتاب جمهوری افلاطون^۵ و حتی قبل تر از او در آثار هومر^۶ ردّ پاهای ابداکشن را می توان دید. چارلز سندرس پیرس از طرفداران این نظریه است که ارسطو در آثار خود و به ویژه در تحلیلات اولی، در تاریکی به دنبال طرح نوعی از استنتاج بوده است که نتیجه اش یک فرضیه باشد.^۷ هر چند افرادی هم چون ج. آ. فلورز^۸ انتساب استدلال ابداکشن به ارسطو را نادرست می دانند و معتقدند پیرس در این ایده دچار اشتباه است.^۹

1. Prior Analytics II.25
2. Julius Pacius de Beriga (1550-1635 A.C)
3. Boethius
4. Peirce, C.S., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p.108.
5. Jetli, P., "Abduction and Model-Based Reasoning in Plato's *Republic*", In: Magnani L., Casadio C. (eds.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, Vol.27, Springer, 2016, pp.361-369.
6. Ibid, pp.359-361.
۷. نبوی، لطف اله، مبانی منطق و روش شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۹۷ش، ص ۶۳.
8. Jorge Alejandro Flórez
9. Flórez, J.A., "Peirce's Theory of the Origin of Abduction in Aristotle",

پیرس در دوره‌ها و آثار گوناگونش به ابداکشن نام‌های گوناگونی هم‌چون Hypothesis، استنتاج فرضیه‌ای (Hypothetic Inference)، Retroduction، پیش‌فرض (Presumption) اسناد داده است. اما در نهایت، ابداکشن را به عنوان ابداکشن‌گزینشی ترجیح می‌دهد.

در آثار فارسی نیز معادل‌های گوناگونی برای Abduction برگزیده‌اند. ضیاء موحد در واژه‌نامه توصیفی منطق دو معادل «استدلال محتمل» و «فرض توضیحی» را برای این واژه به‌کار برده است:^۱

(الف) استدلال محتمل: در منطق سنتی، به قیاسی گویند که کبرای آن صادق باشد، ولی صغرای آن محتمل باشد. (ب) فرض توضیحی: اگر از مجموعه‌ای از جمله‌ها که درباره امور واقع هستند، فرضی به‌دست آوریم که آن مجموعه را توضیح دهد. (تعریف سی. اس. پیرس از ابداکشن / مقابل استقراء)

محمد خوانساری نیز در فرهنگ اصطلاحات منطقی، معادل «قیاس محتمل» را برای این واژه به‌کار برده است: «قیاس محتمل» ارسطو، قیاسی است که کبرای آن صادق و محقق است، و صغرای آن محتمل؛ و البته نتیجه آن هم محتمل خواهد بود.^۲

اسداله فلاحی در کتاب منطق تطبیقی معادل «استدلال از طریق بهترین تبیین» دانسته و آن را یکی از انواع چهارگانه استدلال و در کنار قیاس، استقراء و تمثیل در نظر گرفته است: «استدلال از طریق بهترین تبیین»، نوعی «وضع تالی» است که در منطق قدیم مانند استقراء ناقص، نوعی مغالطه به حساب می‌آید.^۳

Transactions of the Charles S. Peirce Society, 70 (2), 2014, p.266.

۱. موحد، ضیاء، واژه‌نامه‌ی توصیفی منطق (انگلیسی به فارسی)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ش، ص ۱.

۲. خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۲۳.

۳. فلاحی، اسداله، منطق تطبیقی، تهران، سمت، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۵.

فرشته نباتی نیز به مقایسه «استنتاج از طریق بهترین تبیین» در کارهای پیرس و مبحث «حدس» و «استدلال» در منطق سنتی پرداخته و دو شباهت و سه تفاوت برای آن‌ها بیان می‌کند:^۱

«شباهت‌ها:» ۱. در هر دو تلاش می‌شود تبیینی از پدیده‌ها به دست داده شود و به بیان مقارنت پدیده‌ها اکتفا نمی‌شود. ۲. بسیاری از اوقات پس از استقرار و تکرار «استنتاج بهترین تبیین» در مشاهدات، از این نحوه استدلال برای تبیین پدیده‌ها استفاده می‌کنیم. در مورد «حدس» هم ... بسیاری از منطقیان به نزدیکی میان قضایای مجربه و حدسیه تصریح کرده‌اند ... [تفاوت‌ها: ۱. «حدسیات» از مبادی قضایا شمرده می‌شوند، یعنی از قضایایی که حاصل استدلال و استنتاج نیستند، بلکه فی نفسه مورد تصدیق قرار می‌گیرند. اما در «استنتاج بهترین تبیین» در واقع با یک سیر استدلالی روبه‌رو هستیم. ۲. قضایای حدسی علاوه بر این‌که از مبادی قضایا هستند، یقینی هم می‌باشند (البته منظور در این جا یقین منطقی است و نه یقین روانی). ... [اما] «استنتاج بهترین تبیین» در زمره استدلالات نسخ‌پذیر قرار می‌گیرد و کاملاً ممکن است حتی با صدق تمامی مقدماتی که ما را به این نتیجه رهنمون شده‌اند، اطلاعات جدید نشان دهند که نتیجه درست نبوده است. ۳. در بحث از «حدسیات» آن‌چه مورد توجه منطقی آن بوده، این است که نحوه شکل‌گیری این قضیه را توضیح دهند. برای همین در مورد قوه حدس و نحوه ارتباط آن با عقل فعال سخن گفته می‌شود. اما در مبحث «استنتاج بهترین تبیین» این‌که چگونه چنین تبیینی پیشنهاد می‌شود مهم نیست، بلکه آن‌چه مهم است نحوه و مقام کشف توجیه آن است».

بهترین معادل فارسی، که دکتر لطف‌اله نبوی برای ابداکشن در نظر گرفته‌اند،

۱. نباتی، فرشته، «مقایسه‌ای میان استنتاج بهترین تبیین و حدس»، مشکوٰۃ النور، ش ۳۵، ۱۳۸۵ش، صص ۱۶-

«استدلال به‌تیینی»^۱ است. ایشان با نظر به نحوه‌ی انتاج، این نوع استدلال را ذیل اقسام استقراء دانسته و فرم منطقی زیر را برای آن طرح می‌نمایند:^۲

$$P \supset (Q_1 \wedge Q_2 \wedge \dots \wedge Q_n)$$

$$Q_1 \wedge Q_2 \wedge \dots \wedge Q_n$$

∴ P

برای retroduction هم فرم منطقی زیر را در نظر می‌گیرند:^۳

$$(P \supset Q_1) \wedge (P \supset Q_2) \wedge \dots \wedge (P \supset Q_n)$$

$$Q_1 \wedge Q_2 \wedge \dots \wedge Q_n$$

∴ P

۲) ابداکشن در آراء پیرس

فرم منطقی استنتاج به‌تیینی (IBE) از منظر پیرس چنین است:^۴

۱) مجموعه‌ای از اطلاعات (واقعیات، مشاهدات، مفروضات و...) است.

۲) I، H را تبیین می‌کند.

۳) نظریه دیگری نمی‌تواند به خوبی I، H را تبیین کند.

∴ احتمالاً H صادق است.

پیرس استدلال را به سه نوع قیاس،^۵ استقراء^۶ و ابداکشن^۱ تقسیم‌بندی می‌کند.^۲ او با

۱. در این مقاله از معادل استنتاج به‌تیینی برای IBE استفاده شده است که اخصّ از ابداکشن و یکی از اقسام آن است.

۲. نبوی، لطف‌اله، جزوه درسی روش‌شناسی و فلسفه علم، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و حکمت، ترم اول سال تحصیلی ۹۸-۹۹، ۱۳۹۸ ش، جلسه ۱۴.

۳. همان.

4. Peirce (c), 1934.

5. Deduction

6. Induction

با مثال مشهور «لویا» سه نوع استدلال را از هم تمییز می‌دهد:^۳

الف) قیاس:

قاعده (*rule*): تمام لویاهای این کیسه سفید هستند.

مورد (*case*): این لویاها از این کیسه هستند.

• نتیجه (*result*): این لویاها سفید هستند.

ب) استقراء:

مورد: این لویاها از این کیسه هستند.

نتیجه: این لویاها سفید هستند.

• قاعده: تمام لویاهای این کیسه سفید هستند.

ج) فرضیه (ابداکشن):

قاعده: تمام لویاهای این کیسه سفید هستند.

نتیجه: این لویاها سفید هستند.

1. Abduction یا hypothesis

۲. این تقسیم‌بندی پیرس با نظر به ساختار استدلال بوده است؛ اما اگر همین تقسیم‌بندی با نظر به نحوه‌ی انتاج استدلال باشد، اگر نتیجه بالذات از مقدمات انتاج شود، استدلال قیاسی است. استدلال قیاسی دارای دو ویژگی است: ۱) دقت (*certainty*) و ۲) یکنوایی (*monotonicity*) (الغاء ناپذیری). به این معنا که اولاً نتایج استدلال قیاسی قطعی و ضروری است و استدلال قیاسی یا معتبر است یا نامعتبر، و ثانیاً با افزودن مقدمات جدید، اعتبار استدلال مخدوش نمی‌شود. اما اگر نتیجه بالذات از مقدمات به دست نیاید، استدلال استقرایی خواهد بود. در چنین استدلالی اولاً نتایج استدلال قیاسی قطعی و ضروری نیست (و استدلال غیردقیق است)؛ در این نوع استدلال دیگر صحبت از اعتبار یا عدم اعتبار نیست و از مفاهیم عام‌تر و نسبی قوت و ضعف استفاده می‌شود. ثانیاً با افزودن مقدمات جدید، استدلال یا ضعیف‌تر می‌شود یا قوی‌تر، و اصطلاحاً چنین استدلالی غیریکنوا و الغاء‌پذیر است. استقراء به تبیینی در این تقسیم‌بندی از اقسام استدلال استقرایی می‌باشد. (نبوی، جزوه درسی روش‌شناسی و فلسفه علم؛

Aliseda, A., "Mathematical Reasoning vs. Abductive Reasoning: A Structural Approach", *Synthese*, Vol.134, No.1/2, 2003, pp.25-26.)

3. CP 2.623, 1878.

مورد: این لوبیاها از این کیسه هستند.

پیرس در آثار اولیه خود، بین فرضیه^۱ و استقراء خلط کرده و این دو را یکی پنداشته است:^۲

«در تقریباً تمام آثاری که پیش از آغاز این قرن منتشر نموده‌ام، من کمابیش بین فرضیه و استقراء خلط نموده‌ام».^۳

این خلط سبب خلط استنتاج به‌تیینی (IBE) و ابداکشن (گزینی) می‌شود. پیرس متأخر با پی بردن به این خلط، قائل به این است که فرضیه بر ابداکشن دلالت دارد و نه بر استقراء.

پیرس متأخر قائل به تمایز بین استقراء و ابداکشن در ارسطو است و بین دو نوع ابداکشن تمایز قائل شده است:

(۱) ابداکشن پیشینی^۴

(۲) ابداکشن پسینی^۵

وی ابراز می‌دارد که ابداکشن پیشینی، مورد اعتقاد وی در مقاله ۱۸۶۷ بوده است،^۶ ولی دیگر نمی‌خواهد آن را تکرار کند. او می‌گوید استقراء (همان‌گونه که ارسطو می‌گوید)، استنتاج از صدق کبری قیاسی است که با فرض صدق صغرای آن، صدق نتیجه به‌دست می‌آید، در حالی که ابداکشن استنتاج از صدق صغرای قیاسی است که کبرای آن به عنوان مقدمه‌ای که از قبل صدق آن دانسته شده است، انتخاب می‌شود، در

1. hypothesis

2. Peirce (v.7), C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958.

3. CP 8.221, 1910.

4. a priori abduction

5. a posteriori abduction

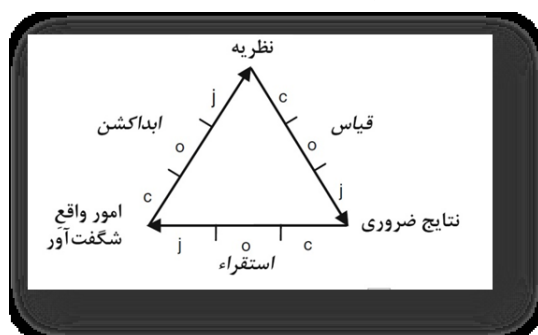
6. Peirce, C. S., "Five Hundred and Eighty-First Meeting. April 9, 1867. Monthly Meeting; On the Natural Classification of Arguments", In: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1867, pp. 261-287. DOI: 10.2307/20179566, <https://www.jstor.org/stable/20179566>.

حالی که صدق نتیجه به دست می‌آید.^۱ این همان ابداکشن پسینی است که مورد پذیرش پیرس متأخر است و با نظر ارسطو سازگار است.

البته پیرس اظهار می‌دارد که این ایده جدید او در مورد تمایز ابداکشن پیشینی و پسینی، تعارضی با دیدگاه او در تقسیم‌بندی سه‌گانه استدلال ندارد. اما چگونه این ادعای او با تمایزی که بین ابداکشن و استنتاج به‌تبیینی (IBE) تبیین دارد قابل جمع است؟ اجمالاً در این بخش به این اشاره اکتفا می‌کنم که ابداکشن پیشینی منطبق است ابداکشن گزینشی (در کارهای مگنای، گبای و وودز، و شورتز) و ابداکشن پسینی معادل است با ابداکشن خلاق.

۳) فرآیند استنتاج در ابداکشن

مینامیر در مقاله ۲۰۰۴ خود، یک مدل مثلی بازگشتی مانند زیر برای سه نوع استدلال پیرسی و فرآیندهای فرعی هر یک پیشنهاد داده است:^۲



توضیح مطلب این‌که، از نظر پیرس، هر استنتاجی از ۳ مؤلفه‌ی مجزا (c، o و j) تشکیل شده است که به صورت گام به گام آن استدلال را شکل می‌دهند. این سه مؤلفه عبارتند از:

1. CP 8.209 (c.1905)
2. Minnameier, G., "Peirce-Suit of Truth: Why Inference to the best Explanation and Abduction ought not to be Confused", *Erkenntnis*, 60, 2004, p.81.

(۱) اتصال و پیوند^۱ (با علامت اختصاری c)

اولین مرحله استنتاج معمولاً شامل گردآوری گزاره‌های مشخصی است که ما به صدق آن‌ها باور داریم، هرچند با فرض جدید بودن استنتاج تا به حال ما آن‌ها را با هم در نظر نگرفته بودیم، و یا به عنوان یک مجموعه واحد آن‌ها را در نظر نگرفته بودیم.^۲

(۲) مشاهدات^۳ (با علامت اختصاری o)

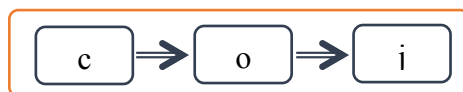
مرحله بعدی (دوم) استنتاج که باید مورد توجه قرار گیرد، شامل اندیشیدن راجع به آن نگاره (آیکون) پیچیده است ... تا این‌که یک نگاره جدید تولید نماید. (...) بنابراین روشن می‌شود که ما تمام معرفت‌مان را از طریق مشاهده به‌دست می‌آوریم.^۴

(۳) حکم (داوری)^۵ (با علامت اختصاری j)

چند آزمایش ذهنی اندک_یا حتی یک آزمایش ذهنی واحد_ذهن را راضی می‌کند که یک نگاره در تمام زمان‌ها نگاره‌ی دیگر را نیز در بر گیرد، یعنی آن را به یک شیوه خاص پیشنهاد می‌دهد ... بنابراین ذهن نه تنها از باور مقدمه (صغری) به سمت حکم به صدق نتیجه هدایت می‌شود، بلکه علاوه بر آن بر این حکم یک مقدمه دیگر الصاق می‌کند، که هر گزاره شبیه به این مقدمه، که دارای یک نگاره شبیه به آن باشد، دربردارنده‌ی یک گزاره مرتبط با آن به عنوان نتیجه‌ای که در ارتباط با آن مقدمه به‌دست می‌آید، می‌باشد و مجبور به پذیرش آن گزاره می‌باشد.^۶

فرآیند استنتاج در هریک از سه نوع استدلال قیاسی (D)، استقرائی (I) و ابداکشن

(A) به صورت زیر است:



1. Colligation
2. [CP 2.442 (c. 1893)]
3. Observation
4. [CP 2.443-444 (c. 1893)]
5. Judgment
6. [CP 2.443-444 (c. 1893)]

هر استدلالی از ارتباط بین مقدمات مشخص آغاز می‌شود (o). این مقدمات به عنوان تولیدکننده‌ی بعضی نتایج و پاسخ به یک پرسش خاص مشاهده می‌شود (o). هرچند، هر چنین نتیجه‌ای در روند مشاهده به طور خودبه‌خودی به ذهن ما می‌رسد، بنابراین آن مشاهده باید با یک حکم (داوری) به‌دست بیاید تا تا این روند کلی فکر به یک استنتاج تبدیل شود (j).^۱

مثال مشهور پیرس در مورد فرمت استدلال ابداکشی،^۲ تنها مرحله سوم (j) را داراست (حکم ابداکشی^۳) و فاقد دو مرحله c و o است، و بنابراین یک استدلال ابداکشی کامل نیست:

واقعیت شگفت‌آور C مشاهده شد.

اما اگر A صادق باشد، C یک مورد خاص خواهد بود.

بنابراین، دلیلی وجود دارد که گمان کنیم A صادق است.

حکم ابداکشی در این مثال به این صورت است: «فرضیه مشاهده شده A،

واقعیت شگفت‌آور C را تبیین می‌کند.»

۴) ابداکشن‌گزینشی و استنتاج به‌تبیینی (IBE)

ابداکشن‌گزینشی^۴ اولین بار توسط مگنانی مطرح شد.^۵ پس از او، گبای و وودز^۶ و نیز

1. Minnameier, G., "Abduction, Selection, and Selective Abduction", In: Magnani L., Casadio C. (eds.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, Vol.27, Springer, 2016, p.311.

2. CP 5.189 (1903)

3. Abductive Judgment

4. selective abduction

۵. Magnani, L., *Abduction, Reason, and Science: Processes of discovery and Explanation*, New York, Kluwer, 2001.

6. Gabbay, D. M., & Woods, J., *The Reach of Abduction: Insight and trial*, Amsterdam, Elsevier, 2005.

شورز^۱ به بحث در مورد این نوع ابداکشن پرداختند. این نوع ابداکشن در مقابل ابداکشن خلاقانه^۲ قرار می‌گیرد.

سه دیدگاه در زمینه ابداکشن‌گزینی وجود دارد. دیدگاه اول، دیدگاه گبای و وودز است که ابداکشن‌گزینی را دارای فرمت صوری زیر می‌داند:^۳

1) T!	اخبار T
2) $\neg(R(K,T))$	واقع
3) $\neg(R(K^*,T))$	واقع
4) $R^{pres}(K(H),T)$	واقع
5) S_1, \dots, S_n	واقع مواجه شدن H با شرایط
$\therefore C(H)$	نتیجه
$\therefore H^c$	نتیجه

که در آن، T «هدف شناختی»،^۴ K دانش پیش‌زمینه، K* دانش پیش‌زمینه‌ی تالی، R رابطه دسترسی روی T، و رابطه دسترسی فرضی^۵ روی T است. این تقریر از ابداکشن‌گزینی، متمایز از استنتاج به‌تیبینی (IBE) است.

دیدگاه دوم، دیدگاه مگنانی و شورز است.^۶ در این دیدگاه، گویا ابداکشن‌گزینی شامل استنتاج به‌تیبینی (IBE) هم می‌شود، هرچند لااقل مگنانی تصریح می‌کند که این دو از هم متمایزند. بر اساس این دیدگاه، ابداکشن‌انتخابی عبارت است از انتخاب و گزینش بهترین تبیین از میان تعداد زیادی از تبیین‌های ممکن که از قبل دانسته شده

1. Schurz, G., "Patterns of Abduction", *Synthese*, 164, 2008.

2. creative abduction

3. Gabbay & Woods, *The Reach of Abduction: Insight and Trial*, p.47.

4. cognitive target

5. presumptive

6. Magnani, *Abduction, Reason, and Science: Processes of discovery and Explanation*; Idem, *Abductive Cognition: The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*; Schurz, "Patterns of Abduction", *Synthese*.

است.^۱ مثلاً کاربرد این ابداکشن را موقع مراجعه به پزشک در تشخیص بیماری‌ها بر مبنای انتخاب از دایرةالمعارف بیماری‌ها که از قبل توسط پزشک خوانده شده و دانسته شده است می‌توان دید.

از نظر مگناتی و شورز، معرفت کارکرد استنتاجی دارد و تمام انواع استدلال (یا تلویحاً یا صریحاً) فعال^۲ هستند.

دیدگاه سوم، دیدگاه پیرس است. معنای «گزینش»^۳ از نظر پیرس چنین است:

شروع با یک فرضیه و قبول کردن آن، خواه به صورت یک استفهام و پرسش ساده یا با هر میزان از اطمینان، گامی استنتاجی است که پیشنهاد می‌کنم ابداکشن نامیده شود. این مورد شامل یک ترجیح برای هر یک از فرضیات نسبت به فرضیات دیگر که حقایق را به همان اندازه تبیین می‌کنند، می‌شود، مادامی که این ترجیح مبتنی بر هیچ گونه معرفت قبلی نسبت به صدق فرضیه‌ها و یا آزمایش هر یک از فرضیه‌ها پس از پذیرش آن‌ها به صورت مشروط نباشد.^۴

بر اساس گفتار فوق از پیرس، اولاً فرآیند استنتاجی ابداکشن با یک فرضیه آغاز می‌شود، و ثانیاً ترجیح آن فرضیه نسبت به فرضیات دیگر بدون هیچ دانش قبلی صورت می‌پذیرد، و این در واقع معنای گزینش از منظر پیرس است که با نظر مگناتی و شورز که ابداکشن گزینشی را مبتنی بر دانش قبلی می‌دانند تفاوت دارد.

این ایده پیرس نسبت به گزینشی بودن ابداکشن، اولاً نباید با استقراء خلط شود. ثانیاً انتخاب و گزینش (ترجیح) به معنای تمییز ایده‌های خام و بی معنا از ایده‌های معنادار نیست، زیرا فرضیه در ابداکشن با درجه‌ای از اطمینان به صورت ابداکشنی معتبر است (اگر لااقل آن فرضیه امور واقع را تبیین کند). ثالثاً، انتخاب فرضیاتی برای آزمون

1. Schurze, "Patterns of Abduction", *Synthese*, p.202.

2. active

3. selection

4. CP 6.525 (c. 1901)

بیشتر، در واقع تلقی ابداکشن از منظر عملی و کاربردی محسوب می‌شود و نه از منظر منطقی، و این کار صرفاً روشی خواهد بود برای انتقال از ابداکشن به قیاس. بنابراین، گزینش از منظر پیرس، نه مربوط به حکم ابداکشنی (j) است و نه قابل تحویل به استنتاج به‌تیینی (IBE) است.

اما ابداکشن‌گزینی از منظر مگنانی، صرفاً کاربرد دانش قبلی در جهت حل یک مسأله خاص بود؛ یعنی فعال کردن و انتخاب کردن بعضی از پیش‌زمینه‌های دانشی مرتبط و مناسب برای حل یک مسأله خاص. در نتیجه ابداکشن‌گزینی باید به عنوان گام ابداکشنی در کاربرد معرفت (پیشین) بازسازی شود:^۱

(۱) مفاهیم یا نظریات (تیینی) خاص، بر اساس معرفت پیش‌زمینه هر فرد، که مسأله اصلی از آن ناشی شده است، فعال می‌شوند (گزینش می‌شوند).

(۲) این مفاهیم یا نظریات گزینش شده به عنوان نتیجه حکم ابداکشنی (j) پذیرفته می‌شوند (در حالی که سایر ایده‌های تولیدی به صورت خود به خودی، ممکن است به عنوان نامعتبر به لحاظ ابداکشنی رد شوند).

(۳) اگر بیش از یک حکم ابداکشنی معتبر وجود داشته باشد، بر اساس یک مقبولیت پیشینی^۲ (هرچند صرفاً به دلایل موجه) رتبه‌بندی می‌شوند. (انتخاب فرضیات بر مبنای رتبه‌بندی)

مگنانی می‌گوید: «هنگامی که فرضیه‌ها انتخاب می‌شوند، باید آن‌ها را رتبه‌بندی نمود ... تا طرح‌ریزی مرحله ارزیابی با اولین آزمایش یک فرضیه ترجیحی خاص انجام شود».^۳

تا این‌جا مشخص می‌شود که ابداکن پیشینی در پیرس (و نیز استدلال فرضیه‌ای در

1. Minnameier, "Abduction, Selection, and Selective Abduction", p.313.

2. A priori plausibility

3. Magnani, *Abduction, Reason, and Science: Processes of discovery and Explanation*, p.73.

پیرس متقدم) معادل است با ابداکشن گزینشی به معنایی که توسط مگنانی بازسازی می‌شود:

ابداکشن استنتاج از صدق صغرای قیاسی است که کبرای آن به عنوان مقدمه‌ای که از قبل صدق آن دانسته شده است، انتخاب می‌شود، در حالی که صدق نتیجه به دست می‌آید.^۱

صورت فرمال ابداکشن گزینشی به صورت زیر است:

$$1) \quad \forall x(Fx \rightarrow Gx)$$

$$2) \quad Ga$$

$$\therefore Fa$$

که در آن مقدمه اول، کبرای استدلال، نظریه یا قانونی کلی است که گزینش شده است. مقدمه دوم (Ga) گزاره‌ای است که صدق آن بر مبنای نتیجه قیاس به دست آمده و نیاز به تبیین دارد. Fa نیز نتیجه ابداکشن است که از فرض دو مقدمه به دست آمده است. سیر استنتاج در این استدلال از نظر مینامایر، از Ga به قانون کلی است.^۲ اما از نظر شورز و بر مبنای ابداکشن وابسته به واقع^۳، سیر استنتاج در استدلال فوق از Ga به Fa است.^۴

۵) ابداکشن وابسته به واقع و ابداکشن نظری

حکم ابداکشنی (j) در پیرس عبارت است از ابداع مفاهیم و نظریات جدید. اما بر مبنای نظر شورز، ابداکشن وابسته به واقع مرتبط با معرفت موجود یا قانون دانسته شده^۵ است.

1. CP 8.209 (c.1905)
2. Minnameier, "Abduction, Selection, and Selective Abduction", p.313.
3. factual abduction
4. Schurz, "Patterns of Abduction", *Synthese*.
5. known law

الگوی ابداکشن از نظر شورز به صورت زیر است:^۱

1) $Cx \rightarrow Ex$

2) Ea

$\therefore Ca$

که در آن، مقدمه اول ($Cx \rightarrow Ex$)، قانون دانسته شده^۲ است، مقدمه دوم، Ea ، یک رخداد است که شورز به آن شاهد دانسته شده^۳ می‌گوید، و نتیجه، Ca ، حدس‌گزینش شده^۴ می‌باشد.

در این استدلال، مقدمات «فکت‌های واقعی»^۵ (معلول‌های یک علت، و نتیجه «فکت ممکن»)^۶ یا علت ممکن است. هرچند در این‌جا یک مسئله وجود دارد و آن این‌که اگر بنا باشد این ابداکشن به عنوان یک فرآیند معرفتی در نظر گرفته شود، آیا این نوع ابداکشن واجد تمایز سه‌گانه ارتباط، مشاهده و حکم (c, o, j) است؟

هر چند به طور خاص، Ca نتیجه نیست و $Cx \rightarrow Ex$ (قانون شناخته شده) نیز مقدمه نیست، اما با این‌حال «نظریه» به صورت ابداکشنی به‌دست می‌آید. این استدلال استنتاجی از ارتباط (c) گزاره‌ی Ea به عنوان پدیدار کاوش‌گر تبیین برای مشاهده (o) این قانون شناخته شده که اگر صادق باشد، آن‌گاه Ca به عنوان علت ممکن Ex به‌دست می‌آید، و حکم و داوری (j) این که Ca برقرار است، می‌تواند دلیلی باشد بر این‌که چرا Ea رخ داده است.

برخلاف ابداکشن وابسته به واقعی شورز که واجد هر سه فرآیند فرعی ارتباط، مشاهده و حکم است، ابداکشن پیرس در مثال معروف لویا تنها واجد فرآیند فرعی

1. Ibid, p.206.
2. known law
3. known evidence
4. Abduced Conjecture
5. actual facts
6. possible fact

سوم، یعنی حکم است، و بنابراین آن را نمی‌توان به عنوان یک فرآیند استنتاجی معرفتی در نظر گرفت:

قانون دانسته‌شده: تمام لویاهای این کیسه سفید هستند.

نتیجه: این لویاها سفید هستند.

•• مورد مشاهده شده: این لویاها از این کیسه هستند.

از نظر شورز، ابداکشن وابسته به واقع، به سه نوع زیر تقسیم می‌شود:^۱

(۱) قابل مشاهده^۲

(۲) وجودی مرتبه اول^۳

(۳) غیرقابل مشاهده^۴

در تقسیم‌بندی فوق، اگر ابداکشن وابسته به واقع شورز را، ابداکشن به قوانین شناخته شده و نظریات بدانیم (و نه صرق فکت‌ها و امور واقع صرف و بسیط) این سه نوع به درستی در این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرند.

شورز در یک تقسیم‌بندی دیگر، ابداکشن را به دو نوع زیر تقسیم می‌کند:^۵

(۱) ابداکشن وابسته به واقع^۶

(۲) ابداکشن قاعده و قانون^۷

و تمایز این دو در این است که ابداکشن وابسته به واقع مرتبط با ابداکشن‌گزینشی است (یعنی مرحله ابداکشنی کاربرد قوانین شناخته شده)، اما ابداکشن قاعده و قانون مرتبط است با ابداکشن خلاق (یعنی ابداکشن از قوانین جدید و بدیع)؛ این تمایز تلویحاً مورد قبول شورز است.

1. Ibid, pp.210-227.

2. observable-fact abduction

3. first-order existential abduction

4. unobservable-fact abduction

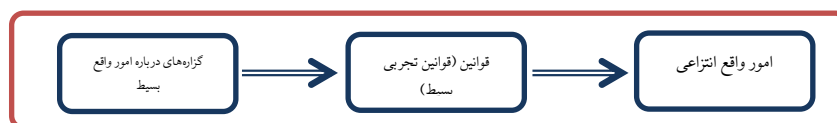
5. Ibid, p.212.

6. Factual abduction

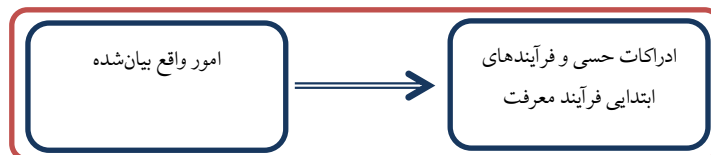
7. Law abduction

اما یک سؤال اساسی و نهایی: «امر واقع^۱ چیست؟» برای پاسخ به این پرسش این مثال را در نظر بگیرید: «اگر باران ببارد، خیابان‌ها خیس خواهند شد.» این گزاره شرطی، بیان‌گر شرط کافی و نه شرط لازم خیس بودن خیابان‌هاست و بنابراین تنها تبیین برای توجیه خیس بودن خیابان‌ها نیست، زیرا ممکن است خیابان‌ها به دلایل دیگری هم‌چون شستشوی خیابان‌ها به وسیله‌ی یک ماشین آب‌پاش خیس شده باشند. اما این گزاره شرطی، اولاً بیان‌گر یک قاعده و قانون در جهان واقع است، و ثانیاً یک فکت (امر واقع) در این جهان می‌باشد.

بنابراین قانون‌ها تنها تبیین موجود برای امور واقع بسیط نیستند، بلکه خود یک امر واقع به حساب می‌آیند. بر اساس یک سنت معرفتی (مثلاً سنت معرفتی غالب افلاطونی)، فرآیند معرفت به صورت زیر است:



اما بر مبنای سنت متأخرتر پیرسی، این فرآیند معرفتی به صورت زیر است:



هرچند پیرس با ابداکشنی بودن حکم‌های ادراکی مخالف بود^۲ و این ایده‌ی او از نظر افرادی هم‌چون مگنانی^۳ و مینامایر^۴ موجه و مقبول نیست.

1. fact
2. CP 5.186.
3. Magnani, *Abduction, Reason, and Science: Processes of discovery and Explanation*; Idem, *Abductive Cognition: The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*.
4. Minnameier, “Abduction, Selection, and Selective Abduction”.

۶. نتیجه

در این مقاله با بررسی آراء پیرس، مگنانی و شورز، ابتدا به بررسی انواع ابداکشن در آراء پیرس پرداختیم. پیرس در سیر فکری خود به دو نوع ابداکشن می‌پردازد: ابداکشن پیشینی و ابداکشن پسینی. پیرس متقدم قائل به ابداکشن پیشینی بوده و به اقرار خودش، او دچار خلط استنتاج به تبیینی (IBE) و ابداکشن (گزینشی پیرسی) شده است. پیرس متأخر با پی بردن به این خلط، قائل به این است که فرضیه بر ابداکشن دلالت دارد و نه بر استقراء، و این نظر او با آراء ارسطو هم سازگار است.

چند تقریر متفاوت از ابداکشن گزینشی وجود دارد. اولین تقریر مربوط به پیرس (متأخر) است. در این تقریر، اولاً فرآیند استنتاجی ابداکشن با یک فرضیه آغاز می‌شود، و ثانیاً ترجیح آن فرضیه نسبت به فرضیات دیگر بدون هیچ دانش قبلی صورت می‌پذیرد. تقریر دوم، مربوط به مگنانی و شورز است؛ در این دیدگاه، گویا ابداکشن گزینشی شامل استنتاج به تبیینی (IBE) هم می‌شود، هرچند لاقلاً مگنانی تصریح می‌کند که این دو از هم متمایزند. ابداکشن گزینشی در این دیدگاه عبارت است از گزینش بهترین تبیین از میان تعداد زیادی از تبیین‌های ممکن که از قبل دانسته شده است. دیدگاه سوم از آن‌گبای و وودز است و بر مبنای آن ابداکشن گزینشی، متمایز از استنتاج به تبیینی (IBE) است.

تقریر شورز از ابداکشن گزینشی، ابداکشن وابسته به امر واقع است؛ این ابداکشن واجد هر سه فرآیند فرعی استنتاج، یعنی ارتباط، مشاهده و حکم است (c، o و j)؛ در حالی که ابداکشن گزینشی پیرس تنها واجد فرآیند فرعی سوم، یعنی حکم است (j)، و بنابراین آن را نمی‌توان به عنوان یک فرآیند استنتاج ابداکشنی معرفی در نظر گرفت. ابداکشن وابسته به واقع شورز مرتبط و معادل با ابداکشن گزینشی است (یعنی مرحله ابداکشنی کاربرد قوانین شناخته شده).

بنابراین ابداکشن مورد نظر پیرس متأخر، ابداکشن گزینشی بوده است که متمایز از استنتاج به تبیینی (IBE) است. هرچند تقریر او از این نوع ابداکشن فرآیند کامل ابداکشن

را به تصویر نمی‌کشد و از سه گام ابداکشن‌پیرسی، فقط گام سوم و فرآیند فرعی سوم، یعنی فرآیند حکم را در بر دارد؛ یعنی حکم ابداکشنی: «فرضیه مشاهده شده A، واقعیت شگفت‌آور C را تبیین می‌کند». اما تقریر مگنانی و به‌ویژه تقریر شورز از این نوع ابداکشن کامل است و شامل هر سه فرآیند‌پیرسی استنتاج می‌شود.

منابع

- خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش.
- فلاحی، اسداله، منطق تطبیقی، تهران، سمت، چاپ اول، ۱۳۹۵ ش.
- موحد، ضیاء، واژه‌نامه‌ی توصیفی منطق (انگلیسی به فارسی)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- نباتی، فرشته، «مقایسه‌ای میان استنتاج بهترین تبیین و حدس»، مشکوٰۃ النور، ش ۳۵، ۱۳۸۵ ش.
- نبوی، لطف‌اله، مبانی منطق و روش‌شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، چاپ سوم، ۱۳۹۷ ش.
- همو، جزوه درسی روش‌شناسی و فلسفه علم، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و حکمت، ترم اول سال تحصیلی ۹۸-۹۹، مقطع دکتری (ورودی منطق ۹۸)، ۱۳۹۸ ش.
- Aliseda, A., "Mathematical Reasoning vs. abductive Reasoning: A Structural approach", *Synthese*, Vol.134, No.1/2, 2003.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, 1928.
- Flórez, J.A., "Peirce's Theory of the Origin of Abduction in Aristotle", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 70 (2), 2014.
- Gabbay, D. M., & Woods, J., *The Reach of Abduction: Insight and trial*. Amsterdam: Elsevier, 2005.
- Jetli, P., "Abduction and Model-Based Reasoning in Plato's *Republic*", In: Magnani L., Casadio C. (eds.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, Vol.27, Springer, 2016.
- Magnani, L., *Abduction, Reason, and Science: Processes of*

- discovery and Explanation*, New York, Kluwer, 2001.
- Idem, *Abductive Cognition: The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Berlin, Springer, 2009.
- Minnameier, G., "Peirce-Suit of Truth: Why Inference to the best Explanation and Abduction ought not to be Confused", *Erkenntnis*, 60, 2004.
- Idem, "Abduction, Selection, and Selective Abduction", In: Magnani L., Casadio C. (eds.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics*, Vol.27, Springer, 2016.
- Peirce (v.7), C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958.
- Peirce, C.S., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- Schurz, G., "Patterns of Abduction", *Synthese*, 164, 2008.

شیوهی اشتراک مجلهی فلسفه تحلیلی

- بهای تکفروشی مجله ۲۰۰۰۰ ریال است.
- وجه اشتراک (مبلغ) ۲۰۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه‌ی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه‌ی اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله‌ی فلسفه تحلیلی، ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
- در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.
تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱ ؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰
نشانی الکترونیکی: philo-invest@srbiau.ac.ir

نام و نام خانوادگی:..... شغل:.....
سازمان/دانشگاه:.....
شماره‌ی فیش بانکی:..... بانک..... شعبه‌ی..... به مبلغ..... ریال
شماره (ها)ی درخواستی:.....
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....
نشانی:.....
.....
کد پستی:..... صندوق پستی:.....
تلفن:..... شماره:.....
E-mail:.....

Selective Abduction in the Selection of Hypotheses and its Relationship with Inference to the Best Explanation (IBE)

Seyyed Ahmad Mirsanei¹

PhD Student in Philosophical Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Abstract

Selective abduction is in contrast with creative abduction as well as Inference to the Best Explanation (IBE). There are two types of selective abduction: Either hypotheses are selected among new and conjectural hypotheses without any prior knowledge (Pierce's selective abduction), or the selection of the best hypotheses and explanations is among a large number of possible hypotheses and explanations already known (L. Magnani's selective abduction and G. Schurz's factual abduction). According to both views, as well as an alternative view, which belongs to Dov M. Gabbay and John Woods, selective abduction is different from inference to the best explanation. Schurz's factual abduction depends on all three sub-processes of inference, i.e.: colligation, observation, and judgment (c, o, and j); But Pierce's selective abduction, on the other hand, has only a third sub-process, i.e. judgment process (j), and therefore it cannot be regarded as a process of abductive epistemic inference.

Keywords: Inference to the Best Explanation (IBE), Creative Abduction, Selective Abduction, Factual Abduction, Hypothesis.

1. Email: sa.mir@modares.ac.ir

**Artificial Selection as an Analogy for Natural Selection in
Darwin's Views: An Analysis from a Cognitive Science
Perspective**

Mahmoud Mozhdeh Khoshknodahani¹

PhD of Philosophy of Science, Independent Researcher, Tehran, Iran

Abstract

How to establish an analogy between the two types of natural and artificial selection has been studied and studied by many historians and philosophers of science, biology and evolution. One of the most important sources in this regard is Darwin's manuscripts, which show how, in the process of Darwin's research studies, an analogy between natural and artificial selection was formed in his mind. His approach to analogy is a naturalistic one. In the history of science and knowledge, there are many examples of analogies that have been used both as discoveries and as arguments. According to the new findings of the cognitive sciences, the human mind operates on the basis of analogical reasoning, so that a number of cognitive scientists believe that analogy is at the core of human cognition. Various models in the cognitive sciences have been proposed for analogy. Researches show that the analogical arguments used by Darwin based on cognitive science models, are proportional analogy, with the difference that he used a number of bridging and Contrastive analogies to establish the analogy between natural and artificial selection.

Keywords: analogy, natural selection, artificial selection, Darwin, model.

1. Email: yashill_1356_1@yahoo.com

**Analysis of the Inherent Characteristics of the Human Soul
from the Point of View of the Two Philosophical Schools of
Peripatetic and Sankehye**

Mohammad Karimi

*PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran*

Jabbar Amini¹

*Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of
Islamic Law, Islamic Azad University, Islamshahr Branch, Tehran, Iran*

Jamshid Jalali Sheyjani

*Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Yadegar-e-
Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran*

Abstract

In Greek philosophy, the later thinkers of Socrates paid more attention to the subject of “anthropology” than their predecessors, and especially in the works of Aristotle, issues related to this subject were presented in a special way. In parallel with him in the East, “ontology” was at the service of “anthropology” from the very beginning, and it received considerable attention, including in the Sankehye school. Naturally, in both intellectual traditions, knowing the human soul has been more important and complex than the human body. The present research is responsible for explaining the intrinsic characteristics of the human soul from the perspective of the founders of the mentioned schools in a comparative way. Although Aristotle considered the soul to be abstract from the matter and the incorporeal, he considered it to be the first perfection of the organic natural body. In his view, the rational soul of man was also the sum of the powers of the vegetable and animal souls. But according to the sage Capila, the soul or Purusha has a very transcendent, transcendental and eternal identity which was neither the cause and the creator of something nor the effect and artifact of something. Purusha is entirely abstract from matter or precreity, but it is the stimulus for the emergence of beings. Belief in the multiplicity of populations is also a necessary necessity for the definition of the soul in peripatetic thought, but considering the attributes of the soul in Sankehya thought, the idea of multiplicity seems very strange.

Keywords: First perfection, rational soul, powers of the soul, purusha, perakrity, abstraction of the soul, multiplicity of populations.

1. Email (corresponding author): Amini.jk46@yahoo.com

Romantical Interpretation of Freedom on Isaiah Berlin View

Mohsen Fazeli

PhD Student of Philosophy, Faculty of Law, Theology & Political Sciences, Tehran Branch of Science & Research, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Aliakbar Ahmadi Aframjani¹

Department of Philosophy, Faculty of Literature, Allame Tabatabaee University, Tehran, Iran

Ali Moradkhani

Associate Professor of Philosophy, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Reza Davari Ardekani

Professor of Philosophy, Tehran University, Tehran, Iran

Abstract

Romantical interpretation of freedom on Berlin view is relied to understanding of his analysis on enlightenment and romanticism. But we must already have drawn a clear imagination of other aspects of his thought such as anthropology, history and pluralism, until clarified means of freedom and be able to know foundation of original romantical aspects of his thought. This article tries to prove this claim that negative freedom is inextricably linked to romantic ideas, as if the relationship between freedom and romantic ideas is cut off to ignored, there can never be a way to define freedom as intended by Berlin. So first enumerated the supposed romantic ideas from works of Berlin and then with a Berlin analysis of the romantic era follow the traces of this ideas in the most fundamental part of his thought the concept of freedom until be able to achieve a romantic interpretation of his philosophy.

Keywords: Berlin, Romanticism, freedom, romantical interpretation, enlightenment.

1. Email (corresponding author): a.a.afrajani@yahoo.com

Disjunctivism and the Default View for Visual Experience

Faraz Attar¹

PhD Student, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran

Abstract

Martin argues that disjunctivism is the default view for visual experience. This disjunctivism is based upon the notion of indiscriminability: An event is a visual experience if and only if it is indiscriminable through introspection from a veridical visual experience. The argument concludes that the common kind theories, since they are committed to a substantive epistemic principle, are immodest. Thus disjunctivism, is the default view. A number of criticisms have been raised against the argument. According to the main criticism, the condition of indiscriminability is neither necessary nor sufficient condition for visual experience. I deal with the main criticism and also the others. With critically examining these and also Martin's responses, I claim that the argument is not valid. One of my main reasons is that Martin's responses to the main criticism aren't clear and justified. So, until further illuminations, we cannot accept that the condition for visual experience is indiscriminability. Also I explain that the argument, if valid, only concludes that the common kind theories aren't the default view, not that disjunctivism is the default view. In order to lead to this conclusion, there are further steps to be taken. According to one step, it should be shown that there is no other default view. I cast doubt on the legitimacy of the step. In addition, I argue that disjunctivism based upon the notion of disjunction is different from disjunctivism based upon the notion of indiscriminability. The different disjunctivism could be an alternative default view.

Keywords: visual experience, disjunctivism, default view, epistemic modesty, indiscriminability.

1. Email: farazattar.attar@gmail.com

**A Comparative Study of the Meaning of Life from the
Perspective of Allameh Tabatabai and Friedrich Nietzsche**

Marjan Askaribabadi¹

*PhD Student of Philosophy, Department of Islamic Philosophy and
Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran*

Faraj Alla Barati

*Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology,
Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran*

Godarz Shateri

*Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology,
Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran*

Sadeg Khoshkho

*Assistant Professor, Department of Islamic Education, Masjed Soleiman
Branch, Islamic Azad University, Masjed Soleiman, Iran*

Abstract

One of the common concerns of Allameh Tabatabai and Friedrich Nietzsche has been the meaning of life; Allameh meant the purpose of life to have a purpose in life, but Nietzsche considered the meaning of life to be equivalent to value. Each has answered the question of whether life has meaning according to their own intellectual foundations, Allameh's approach in confronting the meaning of supernatural life and Nietzsche believes in nature's approach. Allameh proves the purposefulness of the created world, including man, through the attribute of God's wisdom. He believes that living in the light of belief in God and adherence to morality and human behavior makes sense, but Nietzsche denies God and considers religion the cause of human misery and he believes that the more religious a person is, the weaker and more incapable he is. He expresses the meaningless result of life in the form of nihilism. He expresses the meaningless result of life in the form of nihilism and divides it into active nihilism and passive nihilism. Both philosophers believe in the meaning of life, except that Allameh believes that man discovers the meaning of life, but Nietzsche says that man forges the meaning of life.

Keywords: meaning of life, Nabcheh, Allameh Tabatabai, death of God, will to power.

1. Email (corresponding author): m.askaribabadi@yahoo.com

Comparing the Views of Ibn Sina and G.E. Moore on Moral Realism and the Method of Intuition in Ethics

Leili Heydarian

PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yadegar-e- Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Enshaallah Rahmati¹

Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Jamshid Jalali Sheyjani

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Yadegar-e- Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

This article explains and compares the views of Ibn Sina and G.E. Moore in the field of realist ethics and while discussing the method of intuition in recognizing moral characteristics. Realism in ethics means the objectivity of moral propositions, and therefore moral properties are intuitive. The main issue of research on the formulation of Ibn Sina's views, along with the principles of realism and the method of intuition, is whether the moral propositions under popular opinion follow the same principles that Moore put forward in the discussion of realism in ethics and how they can be intuitive. Moore's moral realism is based on the intuitionism of moral qualities such as good and evil, which are unacceptable to the natural or metaphysical. According to Ibn Sina, moral realism is defined and intuitive based on the moral presuppositions such as good and bad. In this attitude, the good and the bad for the soul are explained as a being whose exaltation and happiness is a real thing. The results of this study show that for Moore, the relationship between moral issues and predicates such as good and bad is an intuitive thing, which is defined as a good relationship with the greatest possible good, and this combination and understanding requires reflection and intellectual maturity of the moral agent. According to Ibn Sina, the relationship between moral issues and moral presuppositions such as good and bad is explained on the basis of the reputation of moral propositions and the intuitions of the wise of the people.

Keywords: Realism, Intuitionism, Famous, Ibn Sina, Moore.

1. Email (corresponding author): n.sophia1388@gmail.com

Encountering Architecture as an Event for Derrida

Sharareh Teimouri

PhD Student of Philosophy of Art, Faculty of Law, Theology and Political Science, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Shamsolmolok Mostafavi¹

Visiting Professor of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Science, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran &

Associate Professor of Philosophy, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

Although it seems that deconstruction disintegrates everything, it provides a basis for everything in Derrida's philosophy. As Derrida defines deconstruction on collapsing and rebuilding, event has no exception to this definition. Events, like Derrida's other discussions, are so intertwined that we cannot distinguish between them. But what is the event, and why is it an internal matter that takes credit from our internal and intuition? Why is it artificial? Derrida considers architecture to be an event type, and the style of deconstruction in architecture is an event definer? Thus, the explanation of Derrida's view of the event and its relation to art and architecture are manifested in features such undeconstructible, unpredictability of the event. For Derrida, therefore, the event is an instantaneous that even defines architecture in a "moment," and only from this dimension can it reach a consensus with architecture. In addition, deconstruction style in architecture takes us out of the ordinary cognition of form and space, and it can be an objective example of the subject of occurrence in architecture.

Keywords: event, architecture, Derrida, deconstruction.

1. Email (corresponding author): sha_mostafavi@yahoo.com

**The Position of Motion in the Perceptual Hierarchy of
Architectural Spaces, Based on Mulla Sadra's Theory of
Substantial Motion**

Mahdi Baniasadi Baghmirani

*PhD Student, Department of Architecture, Tehran Science and Research
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Sayed Behshid Hosseini¹

*Professor, Department of Architecture, Faculty of Architecture and Urban
Planning, University of Art, Tehran, Iran*

Azadeh Shahcheraghi

*Associate Professor, Department of Architecture, Science and Research
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Abstract

Perception in philosophy and architecture is intertwined with the concept of motion. With the presence and movement of the audience in space, according to Mulla Sadra's theory of substantial motion, it includes a degree of motion that; Raises the level of perception from material to spiritual. This promotion of perception in architectural spaces is compatible with Mulla Sadra's perceptual hierarchy. Therefore, the present study is interdisciplinary and qualitative with a comparative-analytical approach. The purpose of this study is to analyze the movement levels in architectural spaces, and then to adapt the process of raising perception from the material to the spiritual level in spaces, with Mulla Sadra's perceptual hierarchy. The key questions are included: How does moving in architectural spaces enhance perception from the material to the spiritual level? And how is the level of movement in architectural spaces compatible with the perceptual level of Mulla Sadra? Conclusion: In re-reading Mulla Sadra's perceptual issues in architectural spaces, creating true perception requires a sane and reasonable union, through the observer's movement in space. By moving in space, audience experiences a hierarchy of motion, which first involves perception

Keywords: Motion, Perception of Space, Substantial Motion, Perceptual Hierarchy, Mulla Sadra.

1. Email (corresponding author): behshid_hosseini@art.ac.ir

Evaluation Susan Haacke's Critique of Popper's Epistemological Anti Justification Views

Mahdi Brojerdi

*PhD Student of Philosophy of Science, Faculty of Law, Theology &
Political Sciences, Tehran Branch of Science & Research, Islamic Azad
University, Tehran, Iran*

Alireza Mansouri¹

*Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies,
Tehran, Iran*

Reza Azizi Nezhad

*Assistant Professor, Faculty of Agricultural Sciences and Food Industry,
Tehran Branch of Science & Research, Islamic Azad University, Tehran,
Iran*

Abstract

Critical rationalism is an approach to biological behavior, and especially to science, that has been introduced by Karl Popper. But his views on the rejection of induction and justification have met with opposition from Susan Haacke as a philosopher of logic. In this article, we will evaluate Haacke's view of Popper's views as logical negativity, and show that Haacke makes every effort to maintain justification methods in various interpretations and forms, mostly under the shadow of induction. We will also show that Haacke's critique of Popper, due to his tendency to justify, suffers from some psychological and semantic confusion with epistemological issues. In response, we will see that Popper denies the connection between rationality and justification, and essentially considers justification impossible, and proposes a three-step model, including problem-solving, finding innovative solutions to the problem, and eliminating some of which there is no need for justification. And there is no supporting evidence. The product of such an approach would be to present creative conjectures and conjectures that, while accepting the existence of an ideal truth and a reality outside our minds, do not establish any relation of reality or truth to the hypotheses, and as a result We will be safe from the problems of justification. That is why we are always ready to criticize our solutions and take a more modest position on our hypotheses and theories.

Keywords: Popper, Justification, Susan Haack, Logical Negativism, Falsificationism.

1. Email (corresponding author): mansouri@ihcs.ac.ir

Elucidation and Criticize Elements of Spirituality in the Eyes of Kees Waaijman

Mohammad Hossein Irandoost¹

*Assistant Professor of Philosophy & Wisdom, Islamic Azad University,
Qom, Iran*

Abstract

The term "spirituality" has many meanings in the West. The evolution of this word started from a traditional meaning in line with the Bible in the fifth century and continued until the acquisition of the opposite meaning of physical and material in later centuries and the acquisition of psychological, social, political and health concepts in the thirteenth to twentieth centuries. Numerous researchers have worked in the field of spirituality. Among them are the books and articles of Case and Ayman, a professor at Bloom Fontaine University and an Old Testament researcher at the university. According to Case and Ayman, three main elements for spirituality can be identified and introduced: 1. The process of the relationship between God and man, which occurs in a moment of the relationship between the two divine and human poles. 2. Gradual process in the sense that the two poles of human and divine are gradually connected. And at this stage, God gradually manifests himself with human beings. 3. Transformation and evolution, in the sense that the process of communication between the two human and divine poles causes the transformation and evolution of human essence. This article, in a descriptive-analytical method, while explaining the different meanings of spirituality from the perspective of "safe" and criticizing their point of view, seeks to answer the question of what are the elements of spirituality? Also in this article, three elements introduced by him have been examined.

Keywords: Spirituality, modern spirituality, elements of spirituality, Kees Waaijman.

1. Email: mohirandoost@gmail.com

The Relationship between Art and Politics in Jean-Francois Lyotard's Opinion

Elham Ahmadi

*M.A of Philosophy, Faculty of Law, Theology & Political Sciences,
Tehran Branch of Science & Research, Islamic Azad University, Tehran,
Iran*

Maryam Bakhtiarian¹

*Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political
Science, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran*

Abstract

As justice and freedom are the pivots of Jean-Francois Lyotard's thoughts, what he thinks of art can be a significant reply to the relation of art and politics. According to Lyotard the ruling power of metanarratives of modern societies has been over in post modern ones, since the metanarratives are problematic themselves and they cause some injustices. In order to resist against the metanarratives, Lyotard proposed desire. According to Lyotard desire can appear as different forms, a common thing such as an art. As Lyotard puts it, art is free of modern discussions and negotiations because of intending to be childlike or unconditional inhuman. In the other words human is like a newborn baby without being under any pedagogical method, like a white plate without any drawing on it, without any allegiance to any ideology with specific aims. It has natural needs and aims. This creature exists inside of every mature and immature human. Now art is like an event and wills this creature. What is meant by event is an occurrence which is not compatible with any predefined systems acquiring to reflective judgment being able to challenge the ruler system and manifest the differences. Accordingly, it eliminates the previous methods of explanation and wants to create a fairer world by prescribing new remedies. From this point of view, art cannot support and be the complement of policy making. After having studied, translated, and analyzed Lyotard's opinions and his commentator, this paper aims at clarifying this relation.

Keywords: Art, Politic, Desire, The Inhuman, Event, Differed Phrase.

1. Email (corresponding author): bakhtiarian@srbiau.ac.ir

Contents

- ★ The Relationship between Art and Politics in
Jean-Francois Lyotard's Opinion 5
Elham Ahmadi & Maryam Bakhtiarian
- ★ Elucidation and Criticize Elements of Spirituality
in the Eyes of Kees Waaijman 31
Mohammad Hossein Irandoost
- ★ Evaluation Susan Haacke's Critique of Popper's
Epistemological Anti Justification Votes 51
Mahdi Brojerdi, Alireza Mansouri & Reza Azizi Nezhad
- ★ The Position of Motion in the Perceptual Hierarchy of
Architectural Spaces, Based on Mulla Sadra's Theory of
Substantial Motion 79
*Mahdi Baniasadi Baghmirani, Sayed Behshid Hosseini &
Azadeh Shahcheraghi*
- ★ Encountering Architecture as an Event for Derrida 103
Sharareh Teimouri & Shamsolmolok Mostafavi
- ★ Comparing the Views of Ibn Sina and G.E. Moore on Moral
Realism and the Method of Intuition in Ethics 131
Leili Heydarian, Enshaallah Rahmati & Jamshid Jalali Sheyjani
- ★ A Comparative Study of the Meaning of Life from the
Perspective of Allameh Tabatabai and Friedrich Nietzsche 159
*Marjan Askaribabadi, Faraj Alla Barati,
Godarz Shateri & Sadeg Khoshkho*
- ★ Disjunctivism and the Default View for Visual Experience 185
Faraz Attar
- ★ Romantical Interpretation of Freedom on Isaiah Berlin View 227
*Mohsen Fazeli, Aliakbar Ahmadi Aframjani,
Ali Moradkhani & Reza Davari Ardekani*
- ★ Analysis of the Inherent Characteristics of the Human Soul
from the Point of View of the Two Philosophical Schools of
Peripatetic and Sankehye 269
Mohammad Karimi, Jabbar Amini & Jamshid Jalali Sheyjani
- ★ Artificial Selection as an Analogy for Natural Selection in Darwin's
Views: An Analysis from a Cognitive Science Perspective 297
Mahmoud Mozhdeh Khoshknodahani
- ★ Selective Abduction in the Selection of Hypotheses and its
Relationship with Inference to the Best Explanation (IBE) 325
Seyyed Ahmad Mirsanei

In the name of God the Compassionate the Merciful

Analytic Philosophy

Bi-quarterly Journal of Philosophy
Vol. 18, No.41/ Spring & Summer 2022

Managing Editor: Hadi Samadi
Editor-In Chief: Mohammad Seedimehr
Administrating Manager: Alireza Darabi

Editorial Board:

- | | |
|-------------------------------|---|
| * Saeed Edalatnezhad | <i>Associate Professor (The Islamic Encyclopedia Foundation)</i> |
| * S. Mohammad Ali Hojati | <i>Associate Professor (Tarbiat Modares University)</i> |
| * Hossein Hooshangi | <i>Associate Professor (Imam Sadiq University)</i> |
| * Ali Moradkhani | <i>Associate Professor (Islamic Azad University, North Tehran Branch)</i> |
| * Shamsolmoloc Mostafavi | <i>Associate Professor (Science and Research Branch, Islamic Azad University)</i> |
| * Ali Paya | <i>Associate Professor (Centre for Scientific Research)</i> |
| * Hadi Samadi | <i>Asistant Professor (Science and Research Branch, Islamic Azad University)</i> |
| * Mohammad Seedimehr | <i>Professor (Tarbiat Modares University)</i> |
| * S. SadrAldin Taheri Mousavi | <i>Professor (Science and Research Branch, Islamic Azad University)</i> |
| * Hamid Vahid | <i>Professor (IPM)</i> |

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Islamic Azad University
(Science and Research Branch), Hesarak, Poonak, Tehran, Iran.

Printing & Binding: IAU, Science and Research Press.

Typestting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

Tel: (+9821) 44865351

P.O. Box: 14515/775, Postal Code: 1477893855

E-mail: philo-invest@srbiau.ac.ir