

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

مدیر مسئول:

دکتر اصغر واعظی

دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

سر دبیر:

دکتر اصغر واعظی

دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

مدیر داخلی:

دکتر امیرحسین ساکت

استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

اعضای هیأت تحریریه:

دکتر رضا اکبریان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دکتر محمد ایلخانی، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر شهرام پازوکی، دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دکتر نصرالله حکمت، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمود خاتمی، استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

دکتر عبدالکریم رشیدیان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر منوچهر صانعی دره‌بیانی، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر ضیاء موحد، استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دکتر ایگور هنزل، دانشیار دانشگاه کومنیوس اسلواکی

ویراستارانگلیسی:

دکتر سارا کاترین ایلخانی

ویراستار فارسی:

ایمان خدافرد

حروفچینی و صفحه‌آرایی:

ملیحه طرقی جعفری

تلفن تماس: ۲۹۹۰۲۴۷۶

این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱/۵۷ مورخ ۱۳۸۷/۲/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، از اعتبار علمی-پژوهشی برخوردار شده است و مقالات آن در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه بانک نشریات کشور (www.magiran.ir) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir) نمایه می‌شود.

شناخت

مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

این نشریه به منظور تبیین مسایل فلسفی در حوزه «شناخت» منتشر می شود.

هیأت داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا:

- دکتر سید محمدحسن آیت‌الله‌زاده شیرازی
- دکتر زکریا بهارنژاد
- دکتر دکتر محمد جعفر جامه بزرگی
- دکتر امیدرضا جانباز
- دکتر محمدزمان زمانی جمشیدی
- دکتر آرش جمشیدپور
- دکتر عارف دانیالی
- دکتر امیر حسین ساکت
- دکتر محمد شفیعی
- دکتر فرزاد فرشید
- دکتر احمد عسگری
- دکتر حسین واله
- دکتر اصغر واعضی
- دکتر مرتضی نوری
- دکتر امید نوریان

راهنمای نویسندگان

دورنما و حوزه فعالیت:

مجله فلسفی شناخت در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی منتشر می‌شود. این مجله مقاله‌هایی را منتشر می‌کند که به هیچ نشریه دیگری در داخل یا خارج ارسال نشده یا در آن به چاپ نرسیده باشد. این مقالات می‌باید در حوزه‌های فلسفی، به‌ویژه در زمینه مسائل معرفت‌شناسی و شناخت باشند.

الزامات عمومی:

مسئله محور بودن مقاله و طرح پرسش مشخص، نو بودن موضوع مقاله و داشتن حرف تازه، بیان دستاورد یا نتیجه مقاله و ذکر اهمیت آن، رعایت اصول روش‌شناسی و ساختار مقالات علمی-پژوهشی (چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه یا طرح مسئله، متن مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع)، اعتبار و کفایت منابع مورد استفاده، نحوه نگارش فارسی مقاله و رعایت اصول ویرایشی، از موارد مورد توجه داوران مجله شناخت است.

انتخاب عنوان مقاله متناسب با محتوا و مسئله محوری در مقاله صورت گیرد.

از واژگان تخصصی رایج و معادل آن‌ها در رشته مورد نظر استفاده شود.

مقاله بر اساس منابع تا حد امکان جدید تدوین شود و به لحاظ اخلاق علمی، منابع استفاده شده به‌صراحت در متن مقاله مشخص شده باشند.

ارسال مقاله منحصراً از طریق سامانه پند در پایگاه اینترنتی دانشگاه شهید بهشتی صورت می‌گیرد. به این منظور با مراجعه به آدرس این سامانه و عضویت در آن، یک نسخه از مقاله که بدون نام نویسنده و مشخصات او باشد را بارگذاری نمایید. هم‌چنین در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده دارد، نویسنده مسئول مشخص شود.

حجم مقاله ارسالی حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

الزامات نگارشی:

مقاله دارای بخش‌های زیر است:

عنوان مقاله (فارسی و انگلیسی)

نام، نام خانوادگی و نام دانشگاه نویسنده/نویسندگان

چکیده (فارسی و انگلیسی). در این قسمت، مطالب اصلی مقاله به صورت فشرده (فارسی ۲۵۰ تا کلمه، انگلیسی نیز ۱۵۰ تا کلمه) بیان می‌شود.

واژگان کلیدی. از میان واژه‌های اصلی مقاله، بین ۴ تا ۵ واژه مشخص می‌شوند.

متن مقاله. شامل محورهای اصلی و فرعی مربوط به موضوع، با عنوان‌های متمایز است.

نتایج. تدوین یافته‌ها، بحث و جمع‌بندی مطالبی است که نویسنده در متن مقاله بیان می‌کند.

یادداشت‌ها. توضیحات و ارجاعات، همه به صورت پانوشت می‌آید و شماره آن‌ها به شکل پیاپی در متن ذکر می‌شود.

ذکر منابع در پانوشت‌ها به صورت زیر تدوین می‌شود:

نام‌خانوادگی (شهرت)، ویرگول، سال انتشار اثر، دو نقطه، شماره صفحه. مثال: ابراهیمی، ۱۳۷۸: ۲۲.

منابع پایانی به صورت زیر تدوین می‌شود:

الف. منابع فارسی و عربی بدون ذکر شماره و به ترتیب حروف الفبا، و پس از آن منابع به زبان‌های دیگر به همان صورت.

ب. کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال نشر داخل پرانتز، نام کتاب به صورت ایتالیک، ناشر، سال نشر.

ج. نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال نشر داخل پرانتز، نام مقاله (درون گیومه) نام نشریه (ایتالیک)، شماره نشریه، صفحات مقاله (از ص تا ص).

د. مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، نام مجموعه مقالات (ایتالیک) نام گردآورنده، ناشر.

هـ. سایت‌های اینترنتی

نام خانوادگی، نام، سال نشر، عنوان (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی (ایتالیک)، تاریخ.

فهرست مقالات

- ۷.....نظریه تشابه سوارز و قرابت آن با اشتراک معنایی.....
بهنام اکبری، احمد علی اکبر مسگری
- ۳۱.....نقد و تحلیل پارادوکس تلقین.....
محسن بهلولی فسخودی
-افسون زدگی سوژه‌های هیستریک در دوران پساحقیقت کرونا و رسانه‌های
مجازی.....
۵۵.....
سروناز تربتی
- ۷۷.....شرح برندم از معطوف بودگی قصدی.....
مهدی جنگجو، حسین واله
- ۹۷.....آرنت؛ خود و اراده خودانگیخته.....
مالک حسینی، ماریا وحیدزاده
- ۱۱۹.....اهمیت لامسه در فلسفه متقدم هررد.....
بردیا حیدری، اصغر واعظی
- ۱۳۹.....اراده‌باوری مستقیم.....
فاطمه عرب گورچوئی، زهرا خزاعی، محسن جوادی
- ۱۶۳.....عینیت و شرایط امکان آن از منظر مرلوپونتی.....
سمیه رفیقی
- ۱۸۹.....اندیشه سیاسی ماکیاولی و تأثیر آن در تکوین پدیدارشناسی روح هگل.....
مصطفی عابدی، محسن باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری
- ۲۱۳.....ضرورت مطلقه و نسبت آن با امکان فقری در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا.....
غلامحسین عمادزاده، فرزاد فرشید

ریاضیات لاینیتسی و زیبایی شناسی منفی ۲۳۱

سجاد ممبینی

جایگاه داده هیولایی در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل ۲۵۱

مرتضی نوری

دوفصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۹-۷»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۷۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱، No.86/1، Knowledge

نظریه تشابه سوارز و قرابت آن با اشتراک معنایی

بهنام اکبری^۱، احمد علی اکبر مسگری^۲

چکیده: در این مقاله برآنیم تا به بررسی نظریه تشابه نزد سوارز بپردازیم. سوارز، از یک سو، به وحدت مفهوم «موجود» باور دارد و آن را حافظ وحدت موضوع دانش مابعدالطبیعه می‌داند، چون که بر اساس اصلی ارسطویی هر دانشی باید درباره موضوعی واحد باشد و بدان سبب که سوارز خداوند، عقول و مخلوقات را ذیل مفهوم «موجود به ماهو موجود واقعی» از موضوعات مابعدالطبیعه برمی‌شمرد، به وحدت مفهوم «موجود» نیاز دارد. از سوی دیگر، نظریه تشابه در فلسفه مدرسی و به‌ویژه توماسی موجب آن می‌شود که فاصله وجودشناختی میان خدای خیر محض و جهانی که ثمره گناه نخستین و ذاتاً شرّ است، حفظ شود، زیرا مفهوم موجود را در باب خداوند و مخلوقات نه مفهومی یکسان، بلکه صرفاً متشابه می‌داند. از این رو سوارز قرائت سنتی کاترانی را کنار می‌نهد تا بتواند هم وحدت مفهوم موجود را حفظ کند و هم تشابه را رد نکند. او تشابه حمل ذاتی را برمی‌گزیند که در آن نخست، تشابه یک مفهوم با مفهومی دیگر و نه تشابه دو مفهوم با مفهومی سوم مطرح است و دوم این که مفهوم موجود به طور ذاتی در هر دو سوی تشابه وجود دارد. در این مقاله خواهان آنیم تا اثبات کنیم که این رویکرد موجب آن می‌شود که تشابه حمل ذاتی سوارز همان اشتراک تشکیکی ابن‌سینا و اشتراک معنوی اسکوتوسی شود، صرفاً به طور صوری و در عنوان قائل به تشابه است و کاملاً از آن دور می‌شود.

کلمات کلیدی: تشابه، اشتراک معنوی، موجود، تشابه تناسب، تشابه حمل

Suárez's Theory of Analogy and Its Proximity to Univocity

Behnam Akbari, Ahmad Ali Akbar Mesgari

Abstract: This article examines Suárez's theory of analogy. Suárez, on the one hand, believes in the unity of the concept of "being" (ens) and considers it to preserve the unity of the subject of metaphysics, because, according to an Aristotelian principle, every science must be about one subject, and because Suárez considers God, intellects, and creatures under the concept of "being qua real being" as subjects of metaphysics, there should be a unity of the concept of being. On the other hand, the analogy in scholastic and especially Thomistic philosophy maintains that the ontological distance between the God of all good and the world, which is the fruit of original sin and inherently evil, because it holds the concept of being about God and creatures, is not the same concept, but merely analogical. Suárez, therefore, abandons Cajetan's traditional reading in order to maintain both such unity and not to reject the analogy. He chooses the analogy of intrinsic attribution, according to which, first, one concept is analogous to another concept and not two concepts to the third concept, and second, the concept of ens is intrinsically present on both sides of the analogy. In this article, we prove that this causes Suárez's analogy of intrinsic attribution to be the same as Ibn Sina's graded unity and Scotus's univocity and that Suárez, while using the characteristics of univocity in his metaphysics, such as the unity of the concept of being, considers analogy only formally and in the title, and completely avoids it.

Keywords: analogia, univocitas, ens, analogia proportionalitatis, analogia attributionis

۱۴۰۱/۰۴/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۱/۱۲

تاریخ ارسال:

۱. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران، ایمیل: b_akbari@sbu.ac.ir

۲. گروه فلسفه، استاد مدعو دانشگاه خاتم، تهران، ایران، ایمیل: a-aliakbar@sbu.ac.ir

مقدمه

سوارز (Suarez) از سویی در سنت اندیشه ادیان ابراهیمی قرار دارد که در آن‌ها مسئله چگونگی امکان سخن گفتن از الوهیت بسیار مهم است و پیوند تنگاتنگی با مسئله شناخت خداوند دارد. فیلسوفان خداور در فلسفه‌های حوزه ادیان ابراهیمی با مسئله فاصله وجودی خالق و مخلوق مواجه‌اند و این فاصله وجودی مباحث معرفت‌شناختی را نیز در پی دارد. اگر فاصله آن‌چنان باشد که آن را پرناشدنی تلقی کنند، چگونه مخلوق می‌تواند درباره چیزی سخن بگوید و معرفتی داشته باشد که از او بی‌نهایت فاصله وجودی دارد و اگر شکافی وجودی وجود ندارد، پس وجه تمایز خداوند معطی وجود به موجود پذیرای وجود چیست؟ فاصله وجودی مخلوقات با خدای ادیان ابراهیمی، در غالب فلسفه‌های برآمده از آن، چنان پرناشدنی است که گویی این دو در دو سوی رشته‌ای قرار دارند و هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند. اگر خدایی بی‌حد وجود داشته باشد، چگونه می‌توانیم او را موصوف به وصف موجود کنیم؟ خدایی را که در چنین بُعد وجودی‌ای از مخلوقات است چگونه می‌توان شناخت و از او سخن گفت، چنان‌که گویی از موجودی همانند موجودات دیگر سخن می‌گوییم؟ البته این مسائل از وجهی در سنت یونانی و به‌ویژه افلاطون مطرح بوده، اما همانند آنچه در فلسفه‌های حوزه ادیان ابراهیمی رخ می‌دهد، پرسشی بنیادین و دارای اهمیت بسیار نبوده است.

از سوی دیگر، همچنین، سوارز در سنت ارسطویی گام برمی‌داشت که در آن، براساس اصلی ارسطویی، وحدت موضوع هر دانشی ضروری است^۱ و چون او در تبیین موضوع مابعدالطبیعه خداوند را نیز، در کنار موجودات، ذیل مفهوم موجود بماهو موجود واقعی (ens in quantum ens reale) یکی از موضوعات مابعدالطبیعه برشمرده بود،^۲ حال در دوراهی‌ای قرار داشت: حفظ وحدت مفهوم موجود، که به اشتراک معنوی این مفهوم می‌انجامید، و حفظ فاصله وجودی خداوند از مخلوقات، که سنت مدرسی مسیحی توماسی، ذیل نظریه تشابه، بر آن تأکید می‌ورزید. همه کوشش سوارز، در نظریه تشابهش، رفع این دوگانگی است و خواهان آن است که هر دو اصل را در نظریه تشابه خود جمع و حفظ کند.

در کلام مسیحی چهار طریق درباب سخن گفتن از الوهیت می‌توان دید: «طریق سلبی (via nega- tiva)، اشتراک لفظی (aequivocitas)، اشتراک معنوی (univocitas) و تشابه (analogia)».^۳ در طریق سلبی یا تنزیهی، با نفی سخن گفتن ایجابی درباب خداوند و در نگاه رازورزانه با سکوت به معرفت او

۱. ارسطو، 1390: 28، الف 87، 1

2. Suarez, 1856: d.1, s.1, n.26

3. ایلخانی، 1382: 415

اکبری، علی اکبر مسگری

دست می‌یابیم، زیرا خداوند آن چیزی نیست که ما می‌توانیم گفت.¹ طریق اشتراک لفظی نیز به تعطیل می‌انجامد، چون اشتراک لفظ بدین معناست که واژه‌ای همسان را به معانی مختلف بر مصادیقش اطلاق کنند² و اگر چنین باشد، برای نمونه، واژه حکیم درباره انسان معنایی کاملاً متفاوت از حکیم در باب خداوند دارد و این به تعطیل و عدم امکان سخن گفتن از خداوند و شناخت او منجر خواهد شد. لذا، گروهی از فیلسوفان و به‌ویژه مشائیان، که به امکان سخن گفتن از خداوند و شناخت او در حد عقل بشری قائل بودند، دو طریق پیش روی خود می‌دیدند: اشتراک معنوی و تشابه. تنها این دو طریق به امکان اقامه برهان در باب وجود او منجر می‌شود و خود سوآرز نیز بر اثبات‌پذیری وجود خداوند از طریق برهان، در پرتو این نکته، تأکید می‌ورزد.³ طریقی که برخی از آنان، مانند ابن سینا و اسکوتوس، برمی‌گزینند اشتراک معنوی است و طریق اغلب متکلمان ارسطویی مسیحی طریق تشابه است و این بیش از همه دلایلی کلامی دارد. چه آنکه، اشتراک معنوی وجود می‌تواند به وحدت وجود بینجامد و این با سرشت آموزه اصلی مسیحیت، یعنی گناه نخستین و اینکه این جهان مولود گناه نخستین است مغایرت دارد. در مسیحیت چگونه وجود جهانی که ثمره گناه نخستین و انسانی که مرتکب آن است با وجود خداوند خیر محض یکی تواند بود؟

نظریه تشابه آن‌چنان برای کلام مسیحی حائز اهمیت بود که کاژتان آن را کلید درک و فهم مابعدالطبیعه بدانند و معتقد باشد که هیچ‌کس نمی‌تواند مابعدالطبیعه را بدون شناخت تشابه بیاموزد و غفلت از آن سبب‌ساز خطاهای بسیاری در دانش‌های دیگر می‌گردد.⁴ سوآرز نیز از ابتدا به دوراهی پیش روی خود در باب گزینش میان اینکه مفهوم ذهنی موجود مشترک معنوی است یا تشابه آگاه است. او در آغاز مبحث دوم کتاب مباحث مابعدالطبیعی بدین نکته اشاره می‌کند:

اگر مفهوم ذهنی موجود واحد است یا به اشتراک معنا واحد (unitate univocationis)

است، و بدین ترتیب تشابه از میان می‌رود، یا تنها به تشابه واحد (unitate analogia) است،

و در این صورت یا در واقعیت واحد نیست یا در اصطلاحات تناقضی وجود دارد.⁵

به‌واقع هیچ متکلم مسیحی بی‌پاسخ به این پرسش به کاوش در مفهوم موجود در مابعدالطبیعه دست نتواند یافت.

1. درباره نگاه رازورزانه نک: Eckhart, 2009: 223 & 463

2. درباره اطلاق صفات به‌طور مشترک لفظی نک. رساله ابن میمون: Maimonides, 1937-78: 59-61

3. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.1

4. Caietani, ? : cap.I, num.1

5. Suarez, 1856: d.2, s.2, n.1

Akbari, AliAkbar Mesgari

سابقه بحث

نظریه تشابه در کلام مسیحی با آلبرتوس آغاز می‌گردد، در اندیشه توماس قوام و ابضاح می‌یابد و در پایان، کاژتان آن را صورت‌بندی می‌کند. توماس تشابه را به مثابه راه میانه بین اشتراک معنوی و اشتراک لفظی برمی‌گزیند،^۱ چون بر اساس آن، کاربرد واژه در خصوص خداوند و غیر او نه معنایی کاملاً مغایر و نه یکسان دارد، بلکه نسبت و تشابهی میان آن‌ها وجود دارد یا، به قول ابن‌سینا، واژگانی متفق‌اند^۲ و از جنبه یا جنبه‌هایی اتفاق دارند. بعدها کاژتان نیز، به تأسی از توماس، تشابه را راه میانه بین اشتراک لفظی و معنوی می‌نامد و البته آن را منسوب به ارسطو می‌داند.^۳ اما بوئتیوس، که نخستین مفسر لاتینی ارسطو و معرفی‌کننده منطق ارسطویی به سده‌های میانه است، «نسبت به امری واحد» (proshen) ارسطو^۴ و نیز «نسبت» (proportio) را (که آن را در ترجمه واژه تشابه (analogia) یونانی می‌آورد)^۵ زیرمجموعه اشتراک لفظ و نه راه میانه بین اشتراک لفظ و معنا برمی‌شمرد.^۶ ورود سنت فلسفه اسلامی در باب اتفاق زمینه‌ساز نظریه تشابه در اندیشه توماس می‌گردد و او آن را با کلام مسیحی منطبق می‌سازد تا مشکل وحدت وجود، گناه نخستین، یکسان‌انگاری خداوند و انسان و بحث از چگونگی سخن گفتن در باب خداوند را به گونه‌ای حل و فصل کند.

بوئتیوس در رساله در تفسیر مقولات ارسطو اشتراک لفظ را به چهار قسم بخش می‌کند:^۷ نخست همانندی (similitudo) است، مانند حیوان واقعی و تصویر حیوان؛ دوم نسبت (proportio)، که مثال او برای آن واژه اصل (principium) است که در عدد واحد اصل است و در خطوط نقطه (در اینجا «اصل» مشترک لفظی از نوع نسبت است، زیرا دو گونه اصل در این دو داریم که یکی کمّ منفصل و دیگری کمّ متصل است). قسم سوم و چهارم همان (proshen) (نسبت به امری واحد) ارسطو هستند. بوئتیوس قسم سوم را «از امری واحد» (ab uno) می‌نامد، مانند هنگامی که واژه طبی را درباره دارو و ابزار طبی به کار می‌گیریم، و قسم چهارم را «نسبت به امری واحد» (ad unum) می‌خواند، مانند هنگامی که واژه سالم را درباره علت یا چیزی که نشانه سلامت است به کار می‌بریم. تفاوت این دو قسم آخر تنها در این است که در اشتراک لفظی گونه «از امری واحد» متشابه فاعلیت دارد و در گونه «نسبت به امری واحد» متشابه چونان غایت عمل می‌کند. قسم دوم همان است که بعدها در سده‌های میانه متأخر

۱. اینکه اتفاق راه میانه بین اشتراک لفظی و معنوی است مورد نظر فیلسوفان مسلمان پیش از توماس بوده است و آثار آنان نیز به لاتینی در دسترس بود. برای نمونه، نک: غزالی، ۱۴۲۰: ۱۷ و نیز Averroës, 1938: 302-303

۲. ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۹ به بعد. برای ریشه‌یابی واژه تشابه (analogia) در سنت مدرسی نک: ایلخانی، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۷.

3. Caietani, *De Nominum Analogia*: cap.II, num.20

۴. ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۳ الف ۱۰۰۳

۵. برای ترجمه واژه «proportio» از واژه تشابه یونانی، نک: Ashworth, 1995: 53

6. Boethius, *In Categorias Aristotelis Commentaria*, Liber Primus, col.166.

7. ibid

اکبری، علی اکبر مسگری

تشابه تناسب (analogia proportionalitatis) نام می‌گیرد و قسم سوم و چهارم را تشابه حمل (analogia attributionis) یا نسبت (analogia proportionis) می‌نامند.

تا پیش از ورود تقسیمات فیلسوفان مسلمان (یعنی اشتراک لفظ، اشتراک معنا و اتفاق و تناسب یا همان تشابه) «نسبت به امری واحد» ارسطو را تحت لوای تفسیر بوئتیوس زیرمجموعه اشتراک لفظ می‌پنداشتند (گرچه خود ارسطو چنین تعبیری از آن نداشت و آن را نه اشتراک معنا می‌دانست و نه اشتراک لفظ)، اما با ورود این اندیشه آلبرتوس آن را به تشابه تعبیر می‌کند و از آن پس، همانند فیلسوفان مسلمان آن را راه میانه بین اشتراک لفظ و معنا برمی‌شمرند. پس ما شاهد آنیم که به دست فیلسوفان مسلمان تشابه و تناسب به‌آهستگی از تفسیر ارسطویی رایج دور می‌شود و از زیرمجموعه اشتراک لفظ به‌جانب طریقی بین اشتراک لفظ و معنا سیر می‌کند و آلبرتوس و توماس متأثر از تثلیث‌باوری مسیحی طریقی دوگانه اشتراک لفظی و معنوی را، با افزودن تشابه، به طریقی سه‌گانه بدل می‌کنند. سوارز نیز، که در بستری مدرسی به مسئله تشابه می‌پردازد، آن را راه میانه بین دو حد افراط و تفریط برمی‌شمرد.^۱ به دید او اشتراک معنوی و اشتراک لفظی دو حدی هستند که از مسیر اعتدال خارج‌اند و یکی لفظ موجود را در خداوند و مخلوقات کاملاً یکسان و دیگری آن را کاملاً مفهومی مغایر می‌داند، اما تشابه راه معتدل و میانه‌ای است که نه آن را کاملاً یکی می‌پندارد و نه کاملاً مغایر. براین اساس، سنت راه میانه برشمردن تشابه تداوم می‌یابد و خلاف سنت بوئتیوس زیرمجموعه اشتراک لفظ تلقی نمی‌گردد.

کاژتان در رساله درباب تشابه نام‌ها (De Nominum Analogia) در همان ابتدا می‌گوید که همه اصطلاحات متشابه را می‌توان به سه قسم تشابه فروکاست: تشابه عدم تساوی، تشابه حمل و تشابه تناسب. اما.. تنها قسم آخر تشابه است و قسم نخست کاملاً بیرون از تشابه است.^۲

نخست تشابه عدم تساوی (analogia inaequalitatis) است. چنین اسم‌هایی در لفظ و معنا مشترک و دارای دلالت یکسان هستند و تنها برحسب درجه کمال و میزان بهره‌مندی چیزهای مختلف از آن‌ها تفاوت می‌یابند. مثال خود او واژه جسم (corpus) است که هم به اجسام عالی اطلاق می‌گردد و هم به اجسام سافل. اما جسمانیت در این دو دارای مرتبه کمال یکسانی نیست. او خود می‌داند که این‌گونه مفاهیم مشترک معنوی هستند و اذعان می‌کند که اهل منطق آن را مشترک معنوی می‌نامند.^۴ این همان

1. Alberti Magni, 1890: 11

2. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.1

3. Caietani, ? : cap.I, num.3

4. Caietani, ? : cap.I, num.5

مفهوم مشککی است که ابن سینا ذیل «الفاظ غیر متواطئه» از آن یاد کرده و، در اصل، نمی توان آن را تشابه برشمرد. مثال ابن سینا سفیدی است که بسیار روشنتر از مثال کارتان است.

پس دو قسم بیش باقی نمی ماند: تشابه حمل و تشابه تناسب. نخستین گونه از انواع باقی مانده تشابه حمل است که آن را تشابه نسبت نیز می نامند. در این تشابه نامی یکسان بر چیزهای مختلف حمل می شود، اما مفهومی که این نام بر آن دلالت می کند بر حسب اصطلاح یکسان ولی بر حسب نسبت چیزهای مختلف با آن متفاوت است. برای نمونه، واژه سالم می تواند به اشتراک بر فن طبابت، ادرار و حیوان حمل شود، اما هر یک از اینها نسبت متفاوتی با واژه سالم دارند: حیوان موضوع سلامت است اما ادرار نشانه آن و فن طبابت علت آن.^۲ کاژتان برای این گونه از تشابه ویژگی ای برمی شمرد که بعدها سوارز بدان توجه بسیار و آن را نقد می کند. آن ویژگی این است که در تشابه حمل موردنظر کاژتان تسمیه چیزهایی که نام متشابه بر آنها حمل می شود به طور عارضی و بیرونی (extrinseca) است و تنها طرف نخست معروض حمل تشابهی به طور خاص (و به زبان سوارز به طور ذاتی و درونی (in-trinseca)) مسما به مفهوم متشابه و صفت موردنظر است و باقی دیگر طرفها به طور عارضی چنین نام می گیرند. برای نمونه، حیوان به طور ذاتی سالم نام می گیرد، اما ادرار یا طب به طور عارضی چنین نامیده می شوند.^۳ کاژتان نیز متأثر از نگرش بوئتیوسی معتقد است که این گونه از تشابه را اهل منطق مشترک لفظی می نامند.^۴

گونه باقی مانده دوم و اصلی تشابه تناسب (analogia proportionalitatis) است که کاژتان تنها آن را، به مفهوم دقیق، تشابه می داند. چیزهایی را متشابه بر حسب تناسب می نامند که نامی یکسان دارند و مفهومی که این نام بر آن دلالت دارد بر حسب تناسب متشابه است. برای نمونه، در رؤیت مادی و رؤیت عقلی چنین است که نام مشترک رؤیت یا دیدن را بر هر دو اطلاق می کنیم. در تشابه تناسب چهار واقعیت در دو گروه داریم، درحالی که تشابه حمل نسبت یک یا چند چیز با یک نام متشابه است. 8 با 4 و 6 با 3 تشابه در تناسب دارند، زیرا در دو برابر بودن مشابه اند. تشابه تناسب دو گونه است: استعاری و حقیقی (metaphorice et proprie). برای نمونه، خندیدن معنایی واحد دارد اما بر حسب «خنده حقیقی» و «چمنزار سرسبز» در نسبت دادن «خندان» به چمنزار سرسبز خندیدن استعاری است. اما اگر تشابه در هر دو نسبت غیر استعاری باشد تشابه تناسب حقیقی است. برای نمونه، واژه اصل (prin-cipium) برای قلب حیوان و پی خانه متشابه بر حسب تناسب است، زیرا قلب اصل حیوان و پی اصل

۱. ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۱.

2. Caietani, ?; cap.II, num.8

3. ibid: cap.II, num.10

4. ibid: cap.II, num.19

اکبری، علی اکبر مسگری

خانه است.^۱ در تشابه تناسب حقیقی، متشابه در هر دو نسبت به طور حقیقی و ذاتی بر چیزی حمل می شود، حال آنکه در تشابه حمل، برای یک چیز ذاتی و برای چیزهای دیگر عارضی و بیرونی است.^۲ تشابه حقیقی نزد کاژتان تشابه تناسب است و او معتقد است که تشابهی نیز که مدنظر توماس بود تشابه تناسب است و نه تشابه حمل. نزد او تشابه حمل دارای دو خصیصه مهم است که آن را از دایره تشابه حقیقی و مطلق بیرون نگاه می دارد: نخست آنکه، در تشابه حمل نامی واحد بر چند چیز حمل می شود و آن چند چیز هر یک نسبتی با آن نام متشابه دارند، حال آنکه در تشابه تناسب نسبت چند چیز با نامی واحد وجود ندارد بلکه میان دو نسبت که هر کدام شامل دو واقعیت مجزا هستند تشابه در تناسب هست. خصیصه مهم دیگر نیز این است که در تشابه حمل تسمیه چیزهایی که نام متشابه را بر آن‌ها حمل می کنند عارضی است و تنها در یکی از آن‌ها ذاتی و در بقیه عارضی است، حال آنکه در تشابه تناسب در هر نسبت حمل نام متشابه ذاتی است. برای نمونه، موجود نامیدن انسان و موجود نامیدن خداوند. در این مثال، موجود بودن انسان متفاوت از موجود بودن خداوند است و تنها میان نسبت انسان با موجود بودنش و نسبت خداوند با موجود بودنش تشابه تناسب وجود دارد و نیز اینکه موجود بودن از سنخ انسانی در انسان ذاتی و موجود بودن از سنخ الهی هم در خداوند ذاتی است. چنین تشابهی تشابه در تناسب است.

بنابراین، رسیدن بدین نتیجه برای کاژتان دشوار نمی نمود که تشابه تناسب در باب اطلاق لفظ موجود بر خداوند و مخلوقات مناسب تر می نماید. زیرا در تشابه تناسب مورد نظر او، لفظی به نام موجود هست که در خداوند و مخلوقات از لحاظ مفهومی واحد نیست و تسمیه موجود بودن در هر دو نسبت، یعنی موجود بودن خداوند و موجود بودن مخلوقات، به طور ذاتی است و نه عارضی. بدین سبب است که کاژتان به جانب تشابه تناسب حرکت می کند و آن را تشابه حقیقی در باب لفظ موجود می پندارد.

تشابه سوآرز

وحدت مفهوم موجود نزد سوآرز اهمیت بسیار دارد، زیرا بنیادگذاری مابعدالطبیعه طبق اصل کهن ارسطویی بدون وحدت موضوع آن امکان پذیر نیست و او دغدغه وحدت این دانش را دارد. ارسطو در تحلیل های پسین وحدت علم را به وحدت جنسی یا وحدت موضوع آن منوط می داند^۳، بنابراین، اگر موضوعی واحد برای دانشی وجود نداشته باشد، با دانشی واحد روبه رو نخواهیم بود. حال، به

1. ibid: cap.III, num.23-26

2. ibid: cap.III, num.27

.....
 Akbari, AliAkbar Mesgari

دید سوارز، اگر خواهان آنیم که دانشی واحد، یعنی مابعدالطبیعه، داشته باشیم که به موجود بماهو موجود واقعی می‌پردازد، باید موضوع آن واحد و دارای مفهوم صوری و ذهنی (conceptus formalis etobiectivi) واحدی باشد. بدین لحاظ، اگر وجودی که به خداوند نسبت می‌دهیم با وجود مخلوقات ذاتاً و به‌طور کامل مغایر باشد، چنین وحدتی در مفهوم صوری و ذهنی این موضوع از دست خواهد رفت.^۱ شاید به همین سبب باشد که سوارز در بندی که مناقشات بسیاری میان مفسرانیش برانگیخته است تمایل خود را به اشتراک معنوی وجود بیش از تشابه ابراز می‌کند:

تصریح می‌کنم که هرآنچه دربارهٔ وحدت مفهوم موجود گفتیم به نظر بسیار روشن‌تر و قطعی‌تر از این است که [مفهوم] موجود متشابه است و، لذا، به‌منظور دفاع از تشابه، که غیرقطعی است، انکار وحدت این مفهوم صحیح نیست، بلکه اگر یکی از این دو را باید انکار کرد، تشابه را، که غیرقطعی است، باید انکار کرد تا وحدت این مفهوم را که به نظر می‌رسد با استدلال‌های قطعی اثبات شده است.^۲

هنگامی که پای وحدت موضوع مابعدالطبیعه به میان می‌آید، وی خواهان انکار تشابه برای حفظ این وحدت است، اما آنجا که از منظری متأثر از کلام مسیحی توماسی بدین مسئله، به‌طور مستقل، می‌نگرد، ناگزیر باید راهی برگزیند تا این وحدت را در تشابه حل کند و آن را ذیل تشابه قرار دهد. آنجا که در اثبات موضوع مابعدالطبیعه می‌کوشد وحدت آن برایش والاترین اهمیت را دارد و هیچ چیز در موجود برای آنکه مشترک معنوی کامل باشد غایب نیست.^۳ اگر موجود مشترک معنوی نباشد، وحدت نخواهد داشت و این امر آن را از موضوع مابعدالطبیعه بیرون خواهد راند، زیرا وحدت اصلی ضروری است برای موضوع مابعدالطبیعه که ادعا می‌کند دانشی واحد با موضوعی واحد است. سوارز در بحث وحدت مفهوم ذهنی و صوری موجود به‌جداً از وحدت موضوع این دانش دفاع می‌کند و دفاعیهٔ او نیز با همان بندی که آمد پایان می‌یابد که در آن اشتراک معنوی را ارجح بر تشابه می‌انگارد.

پس سوارز باید راهی را برگزیند که، در آن، هم وحدت مفهوم موجود را حفظ کند و هم آن را متشابه نشان دهد تا هم تکفل کندوکاو آن را به دوش مابعدالطبیعه نهد و هم آن را منطبق با کلام مسیحی امری متشابه بنگرد و این دغدغه‌ای است که توماس آکوئینی نداشت، زیرا بررسی موجود عام را بر عهدهٔ دانش مابعدالطبیعه نهاده بود و کندوکاو در موضوعات الهی و خداوند را به دانش کلام (Theologia) و اسپرده بود. در نگرش توماسی، به‌سهولت، میان وجود خداوند و مخلوقات فاصلهٔ کامل وجود دارد و دانش موجود عام و دانش خداوند نیز دو دانش جداگانه هستند: مابعدالطبیعه و کلام.

1. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.9

2. *ibid*: d.2, s.2, n.36

3. *ibid*, 1856: d.2, s.2, n.1

اکبری، علی اکبر مسگری

کندوکاو درباره خداوند در چنین مابعدالطبیعه‌ای جایی ندارد. پس می‌توان، بدون دغدغه‌ای که سوارز داشت، لفظ وجود را متشابه و، دراصل، دارای دو مفهوم جداگانه در خداوند و مخلوقات دانست. اما سوارز خواهان آن است که وحدت مفهوم موجود را که سنتی سینوی در سده‌های میانه است و با اسکوتوس ادامه یافته حفظ کند و درعین حال تشابه توماسی را تأیید کند. تمام تلاش سوارز در تحلیل نظریه تشابه را می‌توان کوشش برای آشتی این دو سنت دانست و از منظر چنین کاری به حتم تقسیم‌بندی‌های کلاسیک و رایج نظریه تشابه را که کاژتان صورت‌بندی کرده بود می‌توانست در آغاز به کار برد اما راهگشا نبودند و باید صورت‌بندی جدیدی از آن‌ها عرضه می‌کرد.

او از زمینه تاریخی مبحث تشابه و دیدگاه سنتی در این باره نیز کاملاً آگاه است. دیدگاه رایج و سنتی چنین است که در آن برخی تشابه را به تشابه تناسب (proportionalitatis) و تشابه نسبت (proportionis) تقسیم کرده‌اند و برخی (براساس سنت بوئتیوس) تشابه تناسب را تشابه نسبت و تشابه نسبت را تشابه حمل (attributionis) نامیده‌اند. اما از نظر او این نام‌گذاری در اصل واقعیت خللی ایجاد نمی‌کند. هر نامی که بخواهیم بر آن‌ها بگذاریم دو گونه تشابه داریم که به دید او ریشه آن‌ها به ارسطو بازمی‌گردد. خود او قائل به نام‌گذاری این دو گونه براساس تشابه تناسب و تشابه حمل است. تشابه نخست یا تشابه تناسب برآمده از تشابه میان دو نسبت است. در چنین تشابهی در نسبت، نخست طرف اصلی که نامی بر آن حمل می‌شود به‌طور خاص می‌تواند مسماً بدان نام باشد ولی در نسبت دیگر موضوع حمل به‌طور خاص مسماً بدان نام نیست و این دو نسبت تنها در تناسب با هم تشابه دارند. در اینجا به‌واقع سوارز صرفاً تشابه تناسب استعاره‌ای را بیان می‌کند و همان مثال خندان برای دو نسبت انسان خندان و چمنزار سرسبز را ذکر می‌کند که خندیدن برای انسان حقیقی و برای چمنزار سرسبز استعاره است. اما در تشابه حمل نسبت با یک نام مدنظر است. نامی متشابه داریم و همه چیزهایی که این نام بر آن‌ها حمل می‌شود در نسبت با آن هستند، اما نام متشابه در طرف نخست ذاتی و درونی است و در باقی طرف‌ها عارضی. مثال سوارز نیز واژه سالم است.^۱ به دید او، ریشه تمایز تشابه تناسب و حمل به اخلاق نیکو ماخوس ارسطو بازمی‌گردد^۲ که او در آن می‌گوید یا مفهوم خیر را می‌توان واحد دانست و چیزهای مختلف را در نسبت با آن، که همان تشابه حمل است یا خیر، دارای تشابه تناسب است، همانند آنکه حس بینایی در بدن مشابه عقل در نفس است و هر دو نسبت، براساس دیدن، با یکدیگر تناسب دارند.

سوارز هم در محتوا و هم در استدلال‌ها مخالف نظریه تشابه سنتی است که کاژتان آن را صورت‌بندی کرده است. آنچه موجب نقد دیدگاه تشابه در سخن قائلان به اشتراک معنوی است

1. *ibid*: d.28, s.3, n.4

همین صورت‌بندی سنتی و خصیصه‌هایی است که برای تشابه در نظر گرفته‌اند. وجه انتقاد سوارز از این دو گونه تشابه سنتی آشکار است، زیرا اگر تشابه تناسب، یعنی تشابه در تناسب دو نسبت، را در نظر بگیریم، حمل نام در یکی از دو نسبت به‌طور استعاری و نه حقیقی صورت می‌گیرد، حال آنکه حمل موجود بر خداوند و مخلوقات به‌هیچ‌وجه در هیچ‌یک از این دو استعاری نیست (البته باید اذعان کرد که گویی سوارز، به‌عمد، التفاتی به تشابه تناسب حقیقی کاژتان ندارد و می‌گوید که «هر تشابه تناسب اصیلی دربردارنده چیزی استعاری و غیر حقیقی است»^۱) و اگر تشابه حمل سنتی را در نظر بگیریم که در آن چند چیز با یک چیز نسبت دارند، باید قائل بدان گردیم که امری مقدم بر خداوند، یعنی وجود، هست که مخلوقات و خداوند با آن نسبت دارند و نیز اینکه موجود بودن را صرفاً در خداوند ذاتی و در مخلوقات عارضی بدانیم، حال آنکه موجود هیچ‌گاه با تسمیه عارضی از روی موجود بودن خداوند موجود نام نمی‌گیرد. مخلوق به واسطه خداوند معرف به خصیصه موجود نیست و هر مخلوقی به‌طور مطلق، ذاتی و خاص موجود است.^۲ پس تشابه حمل یا نسبت سنتی نیز که موجود بودن را در خداوند ذاتی و در مخلوقات عارضی برمی‌شمرد تکافوی تشابه مورد نظر سوارز را نمی‌کند.

اما چرا دراصل باید قائل به تشابه بود و چرا سوارز، با همه جانبداری‌اش از وحدت مفهوم موجود و حرکت به‌جانب اشتراک معنوی، باز به تشابه بازمی‌گردد؟ بنیان تشابه نسبت میان خداوند و مخلوقات است.^۳ شباهتی میان خداوند و مخلوقات هست، زیرا آن‌ها به‌مثابه علت و معلول با یکدیگر شباهت، نسبت و مطابقت (similitudinem, proportionem, aut convenientiam) دارند. اگر چنین نسبتی نبود، هرگونه شناختی نیز از خداوند ممکن نبود. ما به ذات خداوند دسترسی و شناخت نداریم و چنانچه نسبتی نیز میان خالق و مخلوق وجود نداشته باشد، شناخت غیرمستقیم از ذات خداوند و، ناگزیر، هرگونه شناختی از او ناممکن می‌گردد. دغدغه سوارز و غالب متکلمان مدرسی، به‌ویژه قائلان به سنت ارسطویی، دست‌یافتن به شناخت‌پذیری خداوند ولو به‌صورت محدود و رد شناخت‌ناپذیری اوست. در نظر برخی از فیلسوفان متقدم مسیحی و نیز مدرسی، خداوند موجودی است شناخت‌ناپذیر و از این‌روست که کسانی همانند دیونسیوس مجعول و اکهارتوس از او با نام

1. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.11

2. ...creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei... creatura autem in ratione entis non definitur per Deum. ..ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; (ibid: d.28, s.3, n.4)

3. ibid: d.28, s.3, n.1

اکبری، علی اکبر مسگری

ظلمت (*σκότους*) یا عدم (*nitheit*) یاد می‌کنند. تاریکی شناخت‌ناپذیری خداوند است. به تعبیری که سوارز از افلاطونیان دارد، خداوند نزد آنان فراموجود (*supra ens*)^۲ است و انسان تنها شناسای موجودات است نه فراموجود. اما در سنت ارسطویی مدرسی امکان شناخت -ولو ناقص- خداوند هم با عقل طبیعی بشر و هم از طریق عقل الهی، یعنی وحی، وجود دارد. اگرچه ایمان در کلام مسیحی معرفت نیست و، آن‌گونه که در سنت ترتولیانوسی می‌بینیم، ایمان با جنون قرین است^۳ اما، به دید فیلسوفان مدرسی مسائلی، عقل طبیعی، به‌مثابه خادمه کلام، یاری‌رسان کلام و حیانی است و، پس از ایمان، در شناخت ناقصی از خداوند به انسان مدد می‌رساند. پس این معرفت پیش از ایمان و سبب آن نیست، چون که ایمان مسیحی سرّ است، بلکه عقل، پس از جنون ایمان، در کار شناخت آنچه بدان تصدیق قلبی دارند پیش می‌رود.

در سنت تشابه مدرسی، دو اصل در استدلال درباب تشابه بسیار دخیل‌اند: اصل علیت و اصل قدرت الهی. معلول با علت خود نمی‌تواند برابری کند و، بنابراین، نامی که در هر دو مشترک است نه به اشتراک معنا بلکه به تشابه بر آن‌ها اطلاق می‌گردد.^۴ همه کوشش کلام مسیحی حفظ فاصله موجود نامتناهی با متناهی است و در تشابه این فاصله حفظ می‌گردد اما اشتراک معنوی بعد میان خالق و مخلوق را از میان می‌برد. همچنین قدرت مخلوق در هیچ ویژگی‌ای، حتی جوهر و وجود، با قدرت خداوند برابری نمی‌کند. خصیصه موجودبودن در خداوند شامل همه کمالات موجود است، حال آنکه در مخلوقات محدود به انواع خاصی از کمالات است. خداوند وجود محض (*ipsum esse*)، مستقل مطلق (*omnino independens*) و بالذات (*ase*) است، حال آنکه مخلوقات بالغیر (*ab alio*) و محدود به نوع خاصی از کمال‌اند. خداوند خصیصه موجودبودن را بالذات داراست، درحالی که مخلوقات بالمشارکه (*per participationem*) یا با بهره‌مندی از خداوند دارای چنین خصیصه‌ای هستند.^۵ نکته حائزاهمیت این است که در کلام مسیحی قدرت الهی مرکز ثقل بسیاری از اصول قرار می‌گیرد و مهم‌ترین صفت خداوند، در آن، قادر مطلق (*omnipotens*) است. توماس آکوئینی نیز از فاصله علت و معلول و صفت قدرت خداوند برای استدلال درباب تشابه استفاده می‌کند.^۶

1. Pseudo-Dionysius, 1991: 142.

2. Eckhart, 2000: 442 and Eckhart, 2009: 463 در آلمانی کهن که اکهارتوس بدان زبان می‌نوشت است. «*nothingness*» به معنای عدم یا «*nitheit*»

3. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.13

۴. سخن ترتولیانوس چنین است: «*credibile est, quia ineptum est*» (ایمان‌آوردنی است، چون بی‌معناست). این عبارت را بعدها یکی از اصول اعتقادی مسیحیت و نشان‌دهنده فراعقلی و سربودن آن بر می‌شمرند. نک: Tertullian, 1956: 18

5. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.5&7

6. *ibid*: d.28, s.3, n.8

۷. نک: Aquino, 1888: I^a, q.13, a.5, co

Akbari, AliAkbar Mesgari

سوآرز در بحث وحدت مفهوم موجود به وحدت مفهوم صوری و ذهنی موجود معتقد است و در این نکته کاملاً از سنت تشابه توماس، که کاژتان آن را پرورده و بسط داده است، فاصله می‌گیرد و بیشتر در سایه تفاسیر اشتراک معنوی مفهوم موجود نزد اسکوتوس و اوکام گام برمی‌دارد که متأثر از ابن‌سینا هستند. اسکوتوس واژه موجود را مفهومی واحد و مشترک معنوی می‌داند. به استدلال او، خداوند به ذات خود شناختنی نیست، مگر آنکه موجود در مخلوق و نامخلوق مشترک معنوی باشد

و اینکه

موجود در همه چیز مشترک معنوی است.^۱

مفهومی دارای وحدت است که اطلاق آن به اشتراک معنا باشد و مفهوم موجود واجد چنین وحدتی است، زیرا می‌تواند حد وسط قیاس قرار گیرد.^۲ ویلیام اوکام نیز در باب اسم‌های کلی، مانند موجود و انسان، در کتاب جامع منطقی، معتقد است که آن‌ها مشترک معنوی هستند.

این اسم انسان، با تقدم برابر، بر همه انسان‌های جزئی دلالت دارد. اما این بدان منجر نمی‌شود که این اسم انسان مشترک لفظی باشد، زیرا به جزئیات بسیاری با تقدم برابر دلالت دارد و، باین همه، با وضع یا اطلاق واحد بر آن‌ها دلالت می‌کند، زیرا حمل این مفهوم بر آن‌ها به اشتراک معناست.^۳

پس به دید او، اگر این گونه مفاهیم را می‌توان با دلالت برابر بر جزئیات بسیاری اطلاق کرد، نشان‌دهنده آن است که چنین مفاهیمی مشترک معنوی هستند. البته اشتراک معنوی مفهوم موجود نزد اسکوتوس اشتراکی مابعدالطبیعی است، حال آنکه نزد اوکام اشتراک مفهومی منطقی است. با همه این‌ها، خاستگاه اصلی سنت اشتراک معنا و نگرستن بدین مسئله آثار ابن‌سیناست و اسکوتوس مستقیماً و اوکام - با واسطه اسکوتوس - متأثر از او هستند.^۴

سوآرز دو نوع تشابه سنتی تناسب و حمل عارضی را کنار می‌نهد و به تشابه حمل ذاتی روی می‌آورد. چند مشکل می‌تواند درباره تشابه تناسب وجود داشته باشد: نخست آنکه، در تشابه تناسب در یک نسبت طرفی که نامی بر آن حمل می‌شود، به‌طور خاص، به واسطه صورت خود دارای چنان خصیصه‌ای است، اما در نسبت دیگر حمل صرفاً به سبب شباهتی است که میان موضوع حمل نسبت

1. "...Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato,..."

و:

"ens est univocum in omnibus,..." (Scotus, 1954: 86-87 & 92)

2. *ibid*: 18

3. Ockham, 1974: 60

برای یافتن این ارجاع و ام‌دار این کتاب هستیم: Pereira, 2006: 152

4. Gilson, 1977: 98.

اکبری، علی اکبر مسگری

دوم با موضوع حمل نسبت نخست وجود دارد. همانند انسان خندان و چمنزار خندان که وصف خندیدن به طور خاص برای انسان و به تشابه برای چمنزار است. اما مفهوم موجود در مخلوقات به طریق خاص بر آن‌ها اطلاق می‌گردد و به تشابه تناسب نیست. مخلوق موجود است زیرا خود آن، به طور خاص، طارد عدم است. موجود بودن موجود بدان معناست که خارج از عدم قرار دارد و دارای فعلیت است. اطلاق نام موجود به مخلوق نیز وابسته به نسبت یا تناسب او با خداوند نیست، بلکه مخلوق فی نفسه موجود است و معدوم نیست.^۱ مخلوقات را در نسبت با خداوند و به سبب بهره‌مندی از او نمی‌توان موجود نامید، بلکه این نسبت و بهره‌مندی صرفاً سبب آن می‌گردد که نوع خاصی از موجود، یعنی موجود مخلوق، باشند. سوارز صفت موجود بودن را فی نفسه از آن مخلوقات می‌داند و وصف مخلوق بودن را عارضی آن‌ها. پرسش‌های بسیاری در اینجا برمی‌خیزند که شاید نتوان از منظری سوارزی پاسخ‌هایی در خور برای آن‌ها یافت، از جمله اینکه آیا معطی الوجود بودن خداوند در چنین نگرشی حذف نمی‌شود؟

دوم آنکه، از سویی، بر اساس قرائت خاص سوارز، تشابه تناسب استعاری و غیر حقیقی است، همان‌گونه که چمنزار به طور استعاری می‌خندد و نه واقعی. حال آنکه انسان یا هر مخلوق دیگری به طور استعاری موجود نیست، بلکه واقعاً موجود است. ما هیچ مخلوقی را به استعاره موجود نمی‌نامیم و، بنابراین، برای دور شدن از استعاره باید تشابه تناسب را یک سو نهاد.^۲ سوم آنکه، چنین تناسبی را می‌توان در نام‌های مشترک معنوی نیز یافت. نام مشترک حیوان نامی است که انسان و اسب در آن دارای چنین تناسبی هستند و، به واقع، لفظ حیوان برای این دو مشترک معنوی است.^۳ پس به نوعی تشابه تناسب به اشتراک معنوی همانند است و لذا سوارز می‌کوشد تا از آن احتراز کند.

تشابه حمل سنتی نیز از دید سوارز دارای ایراداتی است و نمی‌توان بدان قائل بود، مگر این ایرادات را رفع کرد. صورت‌بندی نخستین نقد چنین است که تشابه حمل دو گونه است: تشابه حمل یک‌به‌یک و تشابه حمل چیزهای مختلف با چیز سومی که او آن را تشابه حمل «واسطه‌ای» (mediata) می‌نامد. تشابه حمل واسطه‌ای مردود است چون لازمه آن تصور چیزی است که مقدم بر خداوند و مخلوقات باشد و اینکه ما خالق و مخلوقات را موجود می‌نامیم به سبب و به واسطه آن چیز سوم باشد. بی‌شک، چنین تقدیمی در مابعدالطبیعه سوارز جایی ندارد، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند مقدم بر خداوند واقع شود.^۴ دومین انتقاد سوارز نیز این است که تشابه حمل، میان دو چیز، به دو صورت است: گاه

1. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.11

2. ibid: d.28, s.3, n.11

3. ibid: d.28, s.3, n.10

4. ibid: d.28, s.3, n.12

Akbari, AliAkbar Mesgari

یکی از دو طرف لفظ متشابه را به‌طور ذاتی دارد و طرف دیگر به‌طور عارضی و گاه نیز هر دو طرف به‌طور ذاتی دارای لفظ متشابه‌اند. به دید سوارز، نباید تشابه لفظ موجود را چنین نگریم که در خالق ذاتی و در مخلوق عارضی است، بلکه او آن را در هر دو ذاتی می‌داند. برای نمونه، واژه سلامت از گونه نخست است که در حیوان به‌طور ذاتی وجود دارد و در فن طبابت به‌طور عارضی و در ارجاع به حیوان. اما از هر سو که بنگریم، چه در خالق و مخلوقات و چه در جوهر و عرض، موجود بودن در هر دو جانب ذاتی و درونی است، زیرا مخلوق به استعاره موجود نام نمی‌گیرد، بلکه به‌طور حقیقی و مطلق موجود است و آن را به‌واسطه خداوند یا وجود خداوند (peresse Dei) موجود تعریف نمی‌کنند، بلکه چون طارد عدم است چنین نام می‌گیرد.^۱ استعاره کاملاً از خود شیء بر نمی‌خیزد: خندیدن در خود چمنزار بنیانی ندارد. اما در تشابه مورد نظر سوارز، بنیان تشابه در خود اشیا قرار دارد. مخلوق اگر موجود نام می‌گیرد این اسناد بنیانی در واقعیت خود شیء دارد و استعاری نیست.^۲ استعاره تنها محصول بیان و زبان انسان است، اما بنیان تشابه در واقعیت و خود اشیاست و صرفاً زبانی نیست.

سیمای مشترک معنوی تشابه سوارزی

اما آنچه سوارز آن را، به گمان خود، تشابه حمل یک‌به‌یک می‌داند واجد همان ویژگی‌های اشتراک معنوی است. چنین تشابهی از اشتراک معنوی می‌گریزد، حال آنکه پیش فرض‌های مفهومی آن را می‌پذیرد و آن‌ها را درون تشابه خود حفظ می‌کند.^۳ در چنین تشابهی می‌توان از وجود مخلوق به وجود خالق رسید، بدان سبب که خصیصه موجود بودن که در مخلوقات می‌توان یافت آغازگاه یافتن آن به طریقی والاتر در خالق است. پس بیش از آنکه این رابطه تشابه حمل یا هر گونه تشابه دیگری باشد، به‌واقع اشتراک معنا به تشکیک است، زیرا موجود در مخلوقات و خداوند امری واحد اما دارای مراتب تصور می‌گردد. در فلسفه‌هایی که قائل به تشابه‌اند اگر بنا باشد که به شناخت خداوند نائل آییم، تشابه شناختی کاملاً ناقص پیش رو می‌نهد. این بدان معنا نیست که اشتراک معنوی شناختی کامل از خداوند عرضه می‌کند، بلکه چون در خداوند و مخلوقات با مفهومی واحد سروکار داریم شناخت ما می‌تواند کامل‌تر باشد. خود سوارز نیز در جایی دیگر اذعان کرده بود که شناخت تشابهی در برخی امور الهی شناختی ناقص است.^۴ اما تشابهی که او مطرح می‌کند و رنگ‌وبوی اشتراک معنوی دارد با مفهومی واحد سروکار دارد که چیزهایی با آن نسبت دارند و این مفهوم واحد مشترک موجب

1. *ibid*: d.28, s.3, n.14-15

2. *ibid*: d.28, s.3, n.22

3. Marion, 1981: 82

4. *ibid*: d.1, s.5, n.5

اکبری، علی اکبر مسگری

امکان استدلال‌هایی درباب اثبات خداوند می‌گردد. چون مابعدالطبیعه را متکفل استدلال درباب اثبات خداوند می‌داند، به چنین مفهوم واحد مشترکی نیازمند است که استدلال را ممکن می‌سازد.

از سوی دیگر، خود او یکی از بنیان‌های گونه تشابه حمل خویش، یعنی ذاتی بودن موجود در مخلوقات را سست می‌کند، زیرا خداوند را منشأ و خاستگاه هر موجودی می‌نامد که همه موجودات به واسطه آن موجودند و موجود نام می‌گیرند.^۱ اگر چنین است، چگونه می‌توان مخلوقات را به‌طور درونی و ذاتی موجود نامید و صرفاً وصف مخلوق بودن را به نسبت آن‌ها با خداوند مرتبط دانست؟ حال آنکه، به‌واقع، موجود بودن آن‌ها نیز در سایه نسبت با خالق است و اگر خداوند منشأ موجود بودن مخلوق است، مخلوقات را بدون او نه می‌توان مخلوق تلقی کرد و نه موجود. سوارز در اینجا به‌جای رابطه علت و معلول به رابطه بهره‌مندی نزد نوافلاطونیان روی می‌آورد و می‌کوشد تا تشابه خود را با آن موجه کند. موجود با بهره‌مندی از وجود خداوند که در خدا بالذات است موجود است و موجود است چون رابطه‌ای با خداوند (per aliquam habitudinem ad Deum) دارد. این ارتباط بدین معناست که یا از وجود خداوند بهره‌مندند (participare) یا آن را تقلید می‌کنند (imitare). پس حتی مخلوق در موجود بودنش بیش از وابستگی عرض به جوهر به خداوند وابسته است. بنابراین، رواست که موجود در اسناد، حمل یا نسبت با خداوند موجود نام گیرد.^۲

از لابه‌لای سخنان سوارز می‌توان این ادعا را یافت که مفهوم واحد مورد نظرش در تشابه حمل مشترک معنوی نیست. نخست اینکه، در اشتراک معنا مفهوم مشترک آن چنان دارای عدم تمایز است که به یکسان بر همه مصادیق بی‌هیچ رتبه‌بندی (ordine) و نسبتی میان چیزها حمل می‌شود.^۳ حال آنکه، در تشابه حمل او، اگرچه مفهوم موجود واحد است اما دارای مراتب و نسبتی است که آن را در خداوند و مخلوقات متفاوت می‌کند. به دعوی او، این مفهوم مشترک معنوی نیست چون در موجود نامتناهی بنفسه و در موجود متناهی بالغیر است و اگرچه مفهوم مشترک موجود که انتزاع می‌شود واحد است اما خصایصی که موجودات منفرد را می‌سازند متکثر هستند. پس خصایصی که این مفهوم متعالی، یعنی موجود، در خداوند و مخلوقات دارد یکی نیست، هر چند خود این مفهوم یکسان است.^۴ اما با این سخنان نمی‌توان لفظ موجود را مشابه دانست، چون آنان نیز که به وحدت مفهوم موجود قائل اند چه بسا آن را لفظی مشکک بدانند. حال آنکه، ویژگی تشابه آن است که ما به‌واقع با لفظی تماماً واحد روبه‌رو نیستیم، درحالی‌که سوارز آن را واحد اما دارای مراتب و تشکیکی می‌پندارد. در اینجا نیز

1. "...Deus singulari et exceilenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo babent caetera ut entia sint, et nominentur..." (ibid: d.28, s.3, n.15)

2. ibid: d.28, s.3, n.16

3. ibid: d.28, s.3, n.17

4. ibid: d.28, s.3, n.21

.....
 Akbari, AliAkbar Mesgari

وام‌داریِ سوآرز به ابن‌سینا آشکار است، بی‌آنکه نامی از او ببرد. نوع تشابهی که سوآرز مطرح می‌کند همهٔ خصایص اشتراک تشکیکی ابن‌سینا را داراست و صرفاً سوآرز می‌کوشد تا نام تشابه بر آن نهد. یکی از انواع اشتراکی که ابن‌سینا به صراحت مطرح می‌کند اشتراک غیر متواطیِ مشکک است. ابن‌سینا اسماء مشترک را دو قسم می‌داند: نخستین قسم الفاظ مشترک متواطی است و دیگری الفاظ مشترک غیر متواطی. اسماء مشترک متواطی اسمائی از هر جهت واحدند که هیچ اختلافی از نظر تقدم و تأخر یا شدت و ضعف در حمل آن‌ها نیست، مانند واژهٔ حیوان که بر انسان و اسب و شیر به‌طور کاملاً یکسان قابل اطلاق است. اما اسماء مشترک غیر متواطی، که آن‌ها را اسماء متفق می‌نامد، سه گونه‌اند: نخست اسماء متفقی که معنا در آن‌ها فی‌نفسه واحد است اما از جنبه‌های دیگری اختلاف وجود دارد، که آن‌ها را مشکک می‌نامد. دوم اسماء متفقی که معنا در آن‌ها واحد نیست اما میان آن معانی مشابهت هست، مانند حیوانِ اسب و اسبی که تصویر آن را کشیده‌اند، که آن را تشابه می‌نامد چون جوهر آن‌ها دو چیز متفاوت است و صرفاً از لحاظی شباهت دارند. و سوم اسماء متفقی که نه معنا در آن‌ها واحد است و نه مشابهتی در میان آن معانی وجود دارد، که مشترک لفظی نام دارند. شیخ وجود را از گونهٔ نخست اسماء مشترک متفق، یعنی مشکک، برمی‌شمرد که در اشیای گوناگون واحد است اما از جنبه‌هایی دیگر مانند تقدم و تأخر و بالذات و بالغير بودن مختلف است، زیرا در جوهر مقدم و در عرض متأخر یا در برخی اشیای بالذات و در برخی دیگر بالغير است یا از نظر شدت و ضعف اختلاف دارد، چنان‌که سفیدی در چیزهای مختلف شدت و ضعف دارد.^۱ سوآرز نیز لفظ موجود را واحد و دارای مراتب می‌داند اما تفاوت در این نکته است که آن را، همانند ابن‌سینا، اسم متفق تشکیکی نمی‌نامد بلکه، طبق سنت فلسفهٔ مدرسی، راه میانه بین اشتراک معنا و اشتراک لفظ، یعنی تشابه، برمی‌شمرد تا هم لفظاً به سنت توماسی وفادار بماند و چنین بنماید و از این لحاظ به مفهوم نسبت به امری واحد (pros hen) ارسطو که راه میانه بین اشتراک معنا و لفظ بود نزدیک شود و هم وحدت مفهوم موجود سینیوی را حفظ کند. اما می‌توان از سوآرز پرسید چرا اسمی را که واحد است و معنایی واحد دارد و صرفاً از لحاظ بالذات و بالغير بودن، تقدم و تأخر یا شدت و ضعف اختلاف دارد متشابه می‌نامد و آن را همانند ابن‌سینا تشکیکی محسوب نمی‌کند؟ زیرا در تشابه چنین وحدتی متصور نیست و سوآرز آن را در نوع تشابه مورد نظرش می‌گنجاند. چنین است که تشابه سوآرزی دارای خصایص تشکیکی سینیوی و اشتراک معنوی اسکوتوسی است و تنها در نام تشابه باقی می‌ماند.

در متون اسکوتوس هم حتی آشکار است که مفهوم مشترک معنوی مدنظر او نیز مفهومی دارای مراتب است. برای نمونه، اراده مفهومی مشترک میان انسان و خداوند است، اما واضح است که ارادهٔ

اکبری، علی اکبر مسگری

خداوند در بالاترین درجه کمال و بدون نقص و نامحدود است، حال آنکه اراده بشری محدود و ناقص است^۱ و نیز از مثال سفیدی که در چیزهای گوناگون دارای شدت و ضعف است و واژه شدت (intensio) استفاده می‌کند.^۲ پس چنین نیز نیست که اشتراک معنوی اسکوتوس عاری از مراتب و تشکیک و تواطؤ محض بوده باشد، بلکه همانند آنچه سوآرز درباره لفظ موجود می‌گوید، درجاتی بر اساس تقدم و تأخر، شدت و ضعف یا بالذات و بالغیر بودن در آن هست.

خود سوآرز نیز تا حدی آگاه است که تا چه میزان تشابه حمل او با اشتراک معنوی قرابت دارد و به رغم تأکید بر تشابه حمل ذاتی خود معترف است که لفظ موجود بیشترین شباهت را با نام‌های مشترک معنوی دارد، زیرا مفهوم واحدی است که به‌طور مطلق بر خداوند و مخلوق حمل می‌کنند.^۳ دلیل قانع‌کننده‌ای نیز برای آنکه چنین مفهومی مشترک معنوی یا، به سخن ارسطو، یک نام (συνώνυμο) نیست نمی‌آورد، مگر همان سخن بالا که مفهوم مشترک معنوی به‌طور نامتمایز و به‌طور کاملاً یکسان بر مصادیق خود حمل می‌شود و صرفاً به ذکر این نکته بسنده می‌کند که واژه موجود از اشتراک معنوی دور است و نحوه اطلاق آن نوع تشابه حمل یک‌به‌یک و ذاتی را می‌سازد. همچنین اذعان می‌کند که موجود، از لحاظ منطق، مشترک معنوی است، چون این مفهوم حد وسط برهان قرار می‌گیرد و به‌طور مطلق و بدون افزودن چیزی قابل اطلاق بر خداوند و مخلوقات است و بر حسب نام و مفهوم مشترک است. اما از سوی دیگر آن را از لحاظ مابعدالطبیعی متشابه می‌داند، زیرا در مصادیقش بر حسب نسبت و مراتبی نابرابر قرار دارد.^۴

نتیجه

کار سوآرز در مسئله تشابه نیز همانند بسیاری از دیدگاه‌های دیگرش نشان از آمدوشد میان ارسطو و ابن رشد و کلام مسیحی و ابن سیناست. او وحدت ذهنی و صوری موجود را با همه خصایص مورد نیازش می‌پذیرد و از چنین وحدتی در وحدت موضوع مابعدالطبیعه خویش که موجود بماهو موجود واقعی است بهره می‌برد و آن را در سیمایی سینوی-اسکوتوسی ترسیم می‌کند تا از شکاف توماسی میان کلام عقلی و مابعدالطبیعه بگریزد و به مابعدالطبیعه اش رنگ و بویی کلامی ببخشد. نه آنکه آن را همانند توماس دو دانش معجزاً محسوب کند و موضوع کلام را صرف خداوند و موضوع مابعدالطبیعه را موجود بداند بلکه، با طرح وحدت مفهوم موجود و اینکه موضوع این دانش موجود

1. Scotus, 1954: 26-27

2. ibid: 222

3. Suarez, 1856: d.28, s.3, n.17

۴. ارسطو، ۱۳۹۰: ۱، الف، ۱، ۶

5. ibid: d.28, s.3, n.20

Akbari, AliAkbar Mesgari

بماهو موجود واقعی است، خداوند را نیز، ذیل این مفهوم، از موضوعات مابعدالطبیعه برمی شمرد. اما سلاطین مسیحی سوارز به او این مجال را نمی بخشند که همچون ابن سینا چنین مفهومی را مشترک و تشکیکی بنامد، بلکه آن را زیرمجموعه تشابه برمی شمرد و با ترفندی می کوشد تا ضمن فاصله گرفتن از تشابه سنتی توماسی-کاژتانی تناسب به تشابه حمل یک به یک و ذاتی روی آورد تا از مشترک معنوی دانستن آن رهایی یابد، مبدا که از کلام مسیحی و اصل گناه نخستین دور شود و مخلوقات محصول گناه نخستین را در چیزی با خداوند خالق سراسر خیر کاملاً در اشتراک ببیند. سوارز در معنا سینوی می ماند اما، به سبب جهش در باب ابن سینا دایی از فلسفه مدرسی، می کوشد که، حتی به طور ظاهری، دیدگاهش را تشابه بنامد و خود را در برابر سنت سینوی-اسکو توسی نشان دهد. این رویکرد ضدابن سینایی، که برآمده از شرایط و مستلزمات کلام مسیحی است، حتی امروزه نیز دامن بسیاری از پژوهشگران فلسفه سوارز را گرفته است و، با همه قرائن و شواهدی که در نظریه تشابه حمل او و ذات مشترک معنوی و تشکیکی آن وجود دارد، لجاجتی^۱ پژوهشی در این باره دارند که آن را دور از اشتراک معنا و به تشابه و گاه حتی تشابه توماسی نزدیک تر بدانند.^۲

نظریه تشابه سوارز دچار تناقض های بسیاری درون خود است. وی با اذعان به وجود مرتبه در دو سوی تشابه، یعنی خالق و مخلوق، همان چیزی را بیان می کند که ابن سینا می گوید، یعنی تشکیک و این بیشتر به تشکیک سینوی و اشتراک معنوی اسکو توسی نزدیک است تا تشابه توماسی. از سوی دیگر، سوارز خداوند را عالی ترین موجودات می داند که بیشترین بُعد از مخلوقات و کمترین مطابقت با آن ها را دارد و این دو، بیش از همه، از یکدیگر فاصله دارند.^۳ او موجودات را به دو گروه تقسیم می کند: خداوند در یک سو و مخلوقات در سویی دیگر و این بسیار با ساختار کلام مسیحی و به ویژه شکاف توماسی میان خداوند و مخلوقات سازوار است. اما وحدتی که برای مفهوم ذهنی و صوری موجود در نظر می گیرد دامن او را وانمی نهد، زیرا اگر مفهوم موجود میان این دو وحدت دارد و

۱. این لجاجت پژوهشی از دیرباز دامن گیر بسیاری از پژوهشگران فلسفه مدرسی بوده است که همانند اتین ژیلسون سوگبری مسیحی داشته اند. گاه دامنه این تحریف ها به ویژه درباره فلسفه ابن سینا آن چنان وسیع است که با نادیده گرفتن تأثیر او به تفسیر فلسفه مدرسی برمی خیزند. برای نمونه، استفن دومون نه تنها تأثیر ابن سینا در نظریه اشتراک معنوی وجود نزد اسکو توس را نادیده می گیرد، بلکه حتی می گوید «آموزه اشتراک معنا به مثابه یکی از نتایج اصالتاً بدیع فلسفه لاتینی سده های میانه به شمار می آید». نک: مارتن، 1395: 429.

۲. گروهی از پژوهشگران فلسفه سوارز اذعان کرده اند که تشابه حمل سوارزی، به ذات خود، به اشتراک معنوی شباهت دارد، از جمله اندرسون (Anderson, 1949: 114-115)، لیتکنس (Lyttkens, 1953: 238)، گریگو-لگرانژ (Garrigou-Lagrange, 1955: 264-265)، والتر هورس (Hoers in: Ryan and Bonansea, 1965: 263)، جان دوئل (Doyle, 2010: 87-88)، ژان لوک ماریون (Marion. Jean-Luc, 1981: 82)، کورتین (Courtine, 1990: 528-529) و آگوستین تامپسون (Thompson, 1995: 362).

۳. از سوی دیگر، پژوهشگرانی نیز بوده اند که تشابه حمل سوارز را مستدل و موجه دانسته و آن را خلاف اشتراک معنا و در سنت توماسی برشمرده اند. برای نمونه، اشورث (Ashworth, 1995: 75)، ژوزه پریرا (Pereira, 2006: 134-135)، دانیل هیدر (Heider, 2007: 41)، ویکتور سالاس (Salas, 2019) و سالاس (Salas in: Novák, 2014: 87; Salas, 2014: 362).

3. Suarez, 1856: d.28, s.1, n.3&4

.....
 اکبری، علی اکبر مسگری

خواهان آن است که به هر بهایی آن را حفظ کند، ناگزیر تشابه حمل او به اشتراک تشکیکی کشیده خواهد شد و مستلزمات چنین وحدتی آن را به تشکیک سوق خواهد داد. به یاد سخن اسکوتوس

می‌افتیم که، چند سده پیش از سوارز، گویی موضع او را پیش‌بینی کرده و گفته بود:

به نظر می‌رسد همه استادان و متکلمان مفهومی مشترک را درباره خداوند و مخلوق به کار می‌برند، هرچند هنگامی که چنین اطلاقی دارند لفظاً آن را انکار می‌کنند، زیرا جملگی در این توافق دارند که با مفاهیم مابعدالطبیعی سروکار دارند و با حذف آنچه در مخلوق نقصان است چیزی را که کمال است به خداوند نسبت می‌دهند، همانند خیر، حقیقت و حکمت!

1. "Praeterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam." (Scotus, 1960: I, d.3. p.1, q.2, n.29)

منابع

ابن سینا (۱۴۰۵ق.)، الشفاء (المنطق، ج ۱)، المقولات، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيرى، أحمد فؤاد الإهوانى و سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى

ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو

_____ (۱۳۹۰)، آرگانون، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه

_____ (۱۳۷۹)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت

ایلخانی، محمد (۱۳۸۶)، "نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی"، فلسفه، سال ۳۵ شماره ۱، صص. ۳۷-۵، شماره بهار.

غزالی، ابی حامد (۱۴۲۰ق.)، مقاصد الفلاسفة، حقه و قدّم له محمود بیجو، دمشق، مطبعة الصباح فارابی (۱۴۱۳ق.)، الأعمال الفلسفية تحقيق و تقديم و تعليق الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل

مارتین، جان (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه غرب ۳: فلسفه قرون وسطی، ترجمه بهنام اکبری، تهران، حکمت و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Alberti Magni (1890), *Opera Omnia*, Volumen Primum, *De Prædicabilibus*, ed. Borgnet, Parisiis

Anderson., James Francis. (1949), *The bond of being: an essay on analogy and existence*, St. Louis, Mo. and London, Herder Book Co.

Aquino. Sancti Thomae de., *Summa Theologiae*, in *Corpus Thomisticum*, Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translutum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, in <http://www.corpusthomicum.org>.

Ashworth. E.J. (1995), "Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background", *Vivarium*, Vol. 33, No. 1, pp. 50-75

Averroès (1938), *Tafsir Ma ba'd at-tabi'at: Texte arabe inédit*, établi par Maurice Bouyges, vol. 1, Beyrouth, Imprimerie Catholique

اکبری، علی اکبر مسگری

Boethius, *In Categorias Aristotelis Commentaria*, In:

https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_04800524__Boethius__In_Categorias_Aristotelis_Commentaria__LT.pdf.html.

Caletani. Thomae De Vio., *De Nominum Analogia*, in:

[https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_14691534__Cajetanus_\(De_Vio_Thomas\)_Card_De_Nominum_Analogia__LT.pdf.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_14691534__Cajetanus_(De_Vio_Thomas)_Card_De_Nominum_Analogia__LT.pdf.html).

Courtine. Jean-François. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Doyle. John P. (2010), *Collected Studies on Francisco Suárez S.J. (1548-1617)*, ed. Victor M. Salas, Leuven, Leuven University Press

Eckhart. Meister. (2000), *Deutsche Werke, Band 3: Predigten: Herausgegeben Und Ubersetzt Von Josef Quint*, Kohlhammer

_____ (2009), *The complete mystical works of Meister Eckhart*, tr. and ed. M.O'C. Walshe, New York, The Crossroad Publishing Company, 2009.

Garrigou-Lagrange. Réginald. (1995), *God, His existence and His nature; a thomistic solution of certain agnostic antinomies*, vol. 2, St. Louis, Mo. and London, B. Herder Book Co.

Gilson. Étienne. (1977), "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Vol. 2, pp. 89-149

Heider. Daniel. (2007), "Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81, pp. 21-41

Lohr, Charles H. (ed.) (1965), "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text", *Traditio*, Vol. 21, pp. 223-290

Lyttkens. Hampus. (1953), *The analogy between God and the world: an investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist & Wiksells

Maimonides (1937-38), "Maimonides' Treatise on Logic (Maqālāh fi-Şinā'at Al-Mantīk): The

.....
Akbari, AliAkbar Mesgari

Original Arabic and Three Hebrew Translations”, ed. Israel Efros, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 8, pp. 1-65

Marion. Jean-Luc. (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses universitaires de France

Novák. Lukáš (ed.) (2014), *Suárez's metaphysics in its historical and systematic context*, Berlin; Boston, De Gruyter

Ockham, Guillelmi de. (1974), *Opera Philosophica*, vol. 1, *Summa logicae*, ed. by Philotheus Boehner, Gedeon Gál, Stephanus Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1974.

Pereira. José (2006), *suárez: between scholasticism and modernity*, Milwaukee, Marquette university press

Pseudo-Dionysius Areopagita (1991), *Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, eds. Günter Hell and Adolf Martin Ritter, De Gruyter

Ryan. John K. and Bonansea. Bernardine M. (eds.) (1965), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington DC, The Catholic University of America Press

Salas, Victor (2019), “Francisco Suárez, Analogy of Being”, *Conimbricenses.org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), latest revision: February, 14th

Salas. Victor M. and Fastiggi. Robert L. (eds.) (2014), *A companion to Francisco Suárez*, Leiden; Boston, Brill press, 2014.

Scotus. Duns. (1954), *Opera Omnia*, Vol. 3, *Ordinatio*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis

_____ (1960), *Opera Omnia*, Vol. 16, *Lectura*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis

Suarez. R. P. Francisci. (1856), *Opera omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès

Tertullian (1956), *Tertullian's Treatise on the Incarnation: Q. Septimi Florentis Tertul-*

اکبری، علی اکبر مسگری

liani de carne Christi liber, The text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans, London, S.P.C.K

Thompson. Augustine. (1995), "Francisco Suarez's Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas", *Angelicum*, Vol. 72, No. 3, pp. 353-362

نقد و تحلیل پارادوکس تلقین

محسن بهلولی فسخودی^۱

چکیده: تلقین عمل القا و انتقال عقاید به دیگری است که موجب می‌شود شخصی که به او تلقی شده آرا و ایده‌های ابرازشده را مصون از خطا و بازنگری بپندارد. نادیده‌انگاشتن شواهد و ادله مخالف موجب تضعیف قوه استدلال و عقلانیت و بروز جزم‌اندیشی خواهد شد. اما رویکردهای ضدتلقین نیز در ترویج و بسط دیدگاه‌های بنیادین خود از روش‌های تلقینی بهره می‌برند. این وضعیت به بروز پدیده‌ای با نام «پارادوکس تلقین» منجر می‌شود. پرسش این است که آیا می‌توان از تلقین اجتناب کرد و اگر پاسخ منفی است کدام نوع تلقین نه تنها ضروری بلکه مفید است؟ کسانی که تلقین را مفهومی یکسره منفی ندانسته و به ابعاد مثبت و غیراختیاری آن اشاره کرده‌اند، برای پاسخ به پارادوکس فوق، به راه‌حلی مانند جهان - تصویر، تقویت عقلانیت و آغازگری متوسل شده‌اند. این پژوهش کیفی، با شیوه تحلیل مفهومی و روش تطبیقی، پس از نقادی راه‌حل‌های مطرح شده، رویکردی بدیل برای درک بهتر ضرورت تلقین و جایگاه آن در اندیشه و حیات آدمی معرفی کرده است. مدعای پژوهش این است که با توسل به شناخت‌شناسی و تمایز میان دو گونه دانش صریح و ضمنی می‌توان از تلقین ضمنی سخن گفت. در واقع، بخش منفی و زوددنی تلقین مربوط به جنبه صریح و قابل بیان تلقین در قالب گزاره‌ها و آموزه‌های صریح است، حال آنکه تلقین ضمنی، به واسطه ماهیت زمینهای، رویه‌ای، روایی و پیروی خاص از قواعد، مؤلفه حیاتی برای به اشتراک گذاشتن و انتقال تجربه‌های زیسته و درک شهودی افراد از جامعه و فرهنگ خود می‌باشد.

کلمات کلیدی: پارادوکس تلقین، جهان - تصویر، آغازگری، دانش ضمنی، تلقین ضمنی

Critique and Analysis of the Paradox of Indoctrination

Mohsen Bohloli Fskhodi

Abstract: Indoctrination is the act of inducing and transmitting ideas to another, which causes the person indoctrinated with the opinions and ideas expressed to be immune from error and revision. Ignoring the evidence and arguments to the contrary will weaken the power of reason and rationality and cause dogmatism. But anti-indoctrination approaches also use inductive methods in promoting and expanding their fundamental views. This situation leads to a phenomenon called “the paradox of indoctrination”. The question is whether indoctrination can be avoided and if not, what kind of indoctrination is not only necessary but also useful? Those who do not consider indoctrination as a completely negative concept and point to its positive and involuntary dimensions have resorted to solutions such as world-picture, strengthening rationality, and initiation to respond to the above paradox. This qualitative research by using conceptual analysis and comparative methods after critiquing the proposed solutions introduces an alternative approach to better understand the necessity of indoctrination and its place in human thought and life. The research claims that by resorting to epistemology and distinguishing between two types of explicit and implicit knowledge, we can speak of implicit indoctrination. The negative and removable part of indoctrination is related to the explicit and expressive aspect of indoctrination in the form of explicit propositions and teachings. Implicit indoctrination, on the other hand, is a vital component in sharing and transmitting lived experiences and individuals’ intuitive perceptions of their community and culture due to their contextual, procedural, narrative, and rule-following.

Keywords: Indoctrination, paradox, world-picture, initiation, tacit

مقدمه

تلقین دربردارنده آموزش بدون ارائه دلایل است. افرادی که به آن‌ها تلقین شده ممکن است دلایلی برای ادعاهای خود داشته باشند اما دلایلی که علیه ادعاهایشان اقامه می‌شود نادیده می‌گیرند. تلقین هنگامی صورت می‌گیرد که شخص تحت تأثیر عقایدی باشد که به ظاهر به شکل آزادانه و عقلانی پذیرفته شده‌اند اما در واقع چنین نیستند. به عقیده ویلسون، تلقین ممکن است بدون آگاهی از انجام آن صورت گیرد.^۱ اسنوک می‌گوید تلقین دربردارنده باور به یک سری ادعا بدون در نظر گرفتن دلایل است.^۲ اهداف اصلی تلقین نوعی تحریف برای القای عقاید خاص است.^۳ شخصی که به او تلقین شده کسی است که به چیزی بدون توجه به شواهد باور دارد. بی‌قیدی نسبت به شواهد بارزترین ویژگی شخصی است که به او تلقین شده است. ممکن است هیچ شاهدی برای باور شخص وجود نداشته باشد یا اینکه شواهد قاطع نباشند یا شواهد مخالف نادیده گرفته شده باشند یا اینکه شخص اصلاً تمایلی به بررسی شواهد نداشته باشد. ماحصل تلقین به گونه‌ای است که در آن عقاید و ارزش‌های به صورت پیکره‌ای سخت و غیرقابل نقادی و ثابت و پایدار و مصون و مقاوم در برابر هرگونه شاهد و دلیل در ذهن و اندیشه دانش آموز جا گیرد و او بدون هرگونه تأمل یا تحقیق به آن‌ها عمل کند. به باور گرین، تلقین به گونه‌ای است که در آن دلایل نه به شکل جست‌وجوی واقعی حقیقت بلکه به عنوان وسیله‌ای برای دفاع از عقاید مورد پذیرش شخص و همچون سلاحی علیه عقاید دیگری به کار برده می‌شود. تلقین مانع تفکر مستقل، طرح پرسش و بحث درباره موضوعات مطرح شده است. برخی از نظریه پردازان پذیرفته‌اند که نوعی از تلقین اجتناب‌ناپذیر است و، در عوض، بر دفاع از اشکال پذیرفته شده تلقین تمرکز دارند. به گفته گرین^۴،

تلقین، به‌رغم لحن عاطفی ناخوشایند، دارای نقشی کاملاً خوب و مهم در تعلیم و تربیت است و می‌توان آن را مقدمه‌ای برای آموزش در نظر گرفت. لازم نیست برای هر عقیده‌ای که فکر می‌کنیم برای بچه‌ها و بزرگسالان اهمیت دارد دلیل ارائه کنیم.

به گفته راسل، در برخی موارد تلقین اجتناب‌ناپذیر و مناسب است. منظور او البته بیشتر کودکان و نوجوانان هستند. از نگاه او، تمام تعلیم و تربیت حاوی میزان زیادی از تحمیل است اما این در ذات آموزش است و نمی‌توان از آن اجتناب کرد و وجود و تحول جامعه به آن بستگی دارد و، در نتیجه،

1. Wilson, 2010: 15

2. Snook, 1972: 47

3. Hanks, 2008: 211

4. Green, 2010

بهلولی فسخودی

امری مطلوب محسوب می‌شود و اینکه از وظایف حرفه‌ای مهم شخص مربی و تعلیم‌دهنده پذیرش صادقانه این واقعیت است.^۱ لذا، مواردی وجود دارد که لزومی ندارد یا امکان‌پذیر نیست که به‌شیوه مبتنی بر شواهد و دلیل یا نگرش انتقادی چیزی را آموزش دهیم و در این موارد تلقین رخ می‌دهد.^۲ در نگاه قائلان به ضرورت تلقین، اندیشهٔ آدمی ضرورتاً بر خاسته از اصول، مقدمات یا مفروضاتی است که ما آن‌ها را بنیادی می‌دانیم یعنی نیازی به شواهد ندارند. در واقع، هیچ‌کس دارای قطعیت شناختی کامل دربارهٔ تمام عقاید خویش نیست. هیچ شاهد و مدرکی در دسترس ما نیست و ما نمی‌توانیم از طریق شواهد مخالف بیندیشیم و حتی نمی‌دانیم که چگونه باید آن شواهد را ارزیابی کنیم. در نتیجه، بچه‌ها به‌شکل غیرانتقادی، وابسته و مشروط به دنیا می‌آیند و عقاید اولیه و بنیادینی کسب می‌کنند که سوژهٔ نقادی نیست.^۳ به عقیدهٔ نیمن، تلقین دربردارندهٔ فرایندی غیرعقلانی است اما القای عقاید غیرعقلانی نه‌تنها اجتناب‌ناپذیر است، بلکه برای درک بچه از دنیای اطراف خود امری کاملاً اساسی و ضروری است.^۴

امروزه جوامع دموکرات، بیش از هر زمان دیگر، در نکوهش روش‌های تلقینی سخن گفته و از عقلانیت و تفکر انتقادی و خودمختاری به‌عنوان مؤلفه‌های مناسب برای پرهیز از تلقین یاد کرده‌اند. اما مشکل زمانی بروز می‌یابد که به نظر می‌آید برای تقویت عقلانیت چاره‌ای به غیر از کاربرد روش‌های غیرعقلانی نیست و/یا، به‌منظور دموکرات‌زیستن، بهره‌بردن از روش تلقینی ترغیب و تبلیغ زیستن به‌شیوهٔ دموکراسی امری جاافتاده است. بنابراین، هنگامی که برای پرهیز از تلقین بهره‌گیری، دچار نوعی معضل به نام «پارادوکس تلقین» خواهیم شد که با عناوین گوناگونی مانند معما، اعتراض یا دوره‌های تلقین نیز خوانده شده است. اندیشمندان متعدد برای حل این پارادوکس نظراتی ارائه کرده‌اند که ویژگی مشترک آن‌ها تأکید بر جایگاه ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقین، لااقل در دوره یا موقعیت خاصی از زندگی آدمی، است.

پرسش پژوهش این است که آیا تلقین، درکل، امری ناپسند و مذموم است و باید آن را از معرفت آدمی بیرون راند؟ آیا بخشی از تلقین وجود دارد که به‌نحوی ضروری با زندگی ما گره خورده باشد و چه‌بسا برای غنابخشیدن به آن لازم و ضروری باشد؟ اگر چنین باشد این نوع تلقین چگونه است و به کدام بخش از دانش بشری تعلق دارد؟ در این پژوهش، ابتدا توصیفی مختصر از پیشینه تلقین ارائه و پارادوکس آن مطرح می‌شود و سه رویکرد اصلی جهان-تصویر، تقویت عقلانیت و آغازگری،

1. Russell, 1980: 133

2. Bailey, 2010: 278

3. Habl, 2017: 193

4. Neiman, 1989: 9

Bohloli Fskhodi

به‌عنوان راه‌حل، مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. این پژوهش در اجتناب‌ناپذیری تلقین با دیگر رویکردهای مطرح‌شده هم‌عقیده است اما باور دارد که برای درک گونه‌ای از تلقین که ضروری به نظر می‌آید باید از دانش ضمنی بهره برد. این نوع دانش به‌واسطه ماهیت روایی، رویه‌ای و زمینه‌ای خود قابلیت بیان صریح ندارد و به‌بروز گونه‌ای از تلقین منجر خواهد شد که از آن با عنوان «تلقین ضمنی» سخن گفته‌ایم. درنتیجه، تلقین بخش جدایی‌ناپذیر حیات آدمی است و تلاش ما برای عقلانی‌زیستن باید به کاستن یا حذف تلقین به‌شیوه صریح آن معطوف باشد.

پارادوکس تلقین^۱

پارادوکس تلقین به مسئله آموزش باورهای عقلانی از راه روش‌های غیرعقلانی پرداخته است. تبلیغ و القای اندیشیدن انتقادی با تفکر انتقادی ناسازگار است.^۲ همواره این چالش وجود دارد که جامعه از یک سو مدعی بسط قابلیت‌ها برای ارزیابی و تفکر انتقادی درباب چشم‌اندازهای گوناگون است اما، درعین حال، به دنبال ترویج و ترغیب مجموعه خاصی از ارزش‌ها و عقاید بنیادین به‌نحو غیرنقدانه هواداری از آنهاست. این رویکرد دوگانه به بروز وضعیتی به نام پارادوکس تلقین منجر شده است. درواقع، این نگرش وجود دارد که خصوصاً بچه‌ها فاقد هرگونه قابلیت لازم برای ارزیابی دلایل هستند و اگر هرگونه امیدی به کسب اهداف ایده‌آل جامعه وجود داشته باشد، باید مؤلفه‌های شکل‌دهنده تفکر انتقادی به‌شکل تلقینی به آنها منتقل شود.^۳ آیا جامعه دموکراتیک بدون تلقین به‌دست‌آمدنی است؟ ظاهراً میان تشویق و تبلیغ دموکراسی و این ادعا که باید از تلقین اجتناب کرد تضاد وجود دارد. براساس نگرش منتقدان، رویکرد جامعه دموکرات، با تلاش برای تحمیل ایده‌آل‌های لیبرال خود بر نهادهای تربیتی، مرتکب خطای تلقین شده است و در این حالت پارادوکس رخ می‌دهد. جان کلام پارادوکس ناسازگاری میان محتوای ضدتلقینی با روش تلقینی دیدگاه‌هایی مانند دموکراسی یا تفکر انتقادی است.

مک‌میلان پارادوکس تلقین را نوعی دوراهی تعلیمی^۴ خوانده و گفته است:

مسئله تلقین این است که، در جامعه دموکراتیک مدرن، هدف مطلوب تعلیم و تربیت این است که هر دانش‌آموز مجموعه عقایدی عقلانی را بسط و گسترش دهد و هنگامی که عقایدی با منبای بهتر آنها را به چالش می‌کشد مهبای تغییرشان باشد. اما به نظر می‌آید که، به‌منظور رشد و پرورش چنین دانش‌آموزانی، آنها باید به روش‌های عقلانی

1. The paradox of indoctrination
2. Garrison, 1986: 265
3. Cuypers & Haji, 2006: 723
4. Dilema of indoctrination

بهبولی فسخودی

عقیده‌ای را فراتر از هر چالش کسب کنند. بنابراین، برای آنکه به دانش‌آموزان تلقین نشود باید تحت تلقین قرار گیرند و این نوعی دوراهی یا پارادوکس تعلیمی است.^۱

به گفته مک‌میلان،

تا جایی که مجموعه‌ای از اعتقادات بنیادین برای ورود هر شخص به بازی زبانی لازم باشد و تا جایی که این عقاید بدون هرگونه ارزیابی عقلانی حاصل شده باشند، این همان نوع آموزشی است که ارتباط بسیار نزدیکی با آن چیزی دارد که مفسران امروزی آن را تلقین می‌خوانند.^۲

به گفته سیگل، هدف تعلیم و تربیت پرورش متفکر انتقادی و اجتناب از تلقین است. اما اگر مشخص شود که پرورش متفکر انتقادی ضرورتاً امری تلقینی است، در این صورت، این ایده‌آل به‌نحو مهم و معناداری متزلزل خواهد شد. در واقع، اگر تلقین اجتناب‌ناپذیر باشد، در این صورت مشخص نیست که تفکر انتقادی را بتوان به‌درستی ایده‌آل بنیادین تربیتی در نظر گرفت. او این را به‌عنوان «اعتراض تلقین» در نظر گرفته است.^۳ سیگل این پرسش را مطرح کرده است که آیا کسی می‌تواند خودمختار باشد اگر خودمختاری او ماحصل تلقین باشد؟ تلقین امری غیرانتقادی است. در نتیجه، اگر تلقین اجتناب‌ناپذیر باشد، در این صورت، تفکر انتقادی امری غیرممکن خواهد بود. به عبارتی، برای تقویت و افزایش عقلانیت بچه امری حیاتی و جدی است که ما بتوانیم موجب شویم که بچه به‌شکل غیرعقلانی به قدرت و ارزش عقل و دلایل باور پیدا کند. در این حالت، بچه باید برای باور و تعهد به عقلانیت و تفکر انتقادی تحت تلقین قرار گیرد. اگر باید به این شیوه برای دست‌یافتن به تفکر انتقادی به بچه تلقین شود، در این صورت، اعتراض تلقین به قوت خود باقی است.

از نظر پیترز، پارادوکس تلقین این‌گونه به وجود می‌آید که از یک سو رشد و پرورش انسان‌هایی که خودشان به‌شکل عقلانی و مستقل و خودجوش رفتارشان را هدایت کنند امری مطلوب است اما از سوی دیگر واقعیت تلخ این است که رشد و پیشرفت بچه‌ها نشان از آن دارد که آن‌ها در سال‌های شکل‌گیری و رشد شخصیت مستعد شکل‌بخشیدن به زندگی خود نیستند و به‌نوعی درمقابل اتخاذ شیوه مناسب زندگی مقاومت دارند. لذا، از آنجاکه بچه در این مرحله مستعد عقلانی‌زیستن نیست نمی‌تواند این کار را با ابزارهای عقلانی انجام دهد.^۴ این موضوع به‌شکل «پارادوکس آزادی»^۵ نیز مطرح

1. Macmillan, 1983: 270

2. Macmillan, 1983: 370

3. Siegel, 1988: 89

4. Peters, 1966: 271

5. the paradox of freedom

Bohloli Fskhodi

شده است. بر اساس این پارادوکس، تحمیل‌گزینش به افراد، پیش از آنکه آن‌ها واجد نوعی نظام عقاید به‌خوبی بسط‌یافته برای حمایت از تصمیم‌ها و اعمال عقلانی خود باشند، مانع از آزادی انتخاب آن‌ها می‌شود. به گفته کانتس، تمام آموزش حاوی میزان زیادی از تحمیل است که به‌واسطه ماهیت واقعی آن امری اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌آید.^۱

راه‌حل‌های پارادوکس

(۱) جهان-تصور. راه‌حل پیشنهادی مک‌میلان بر پایه اشارات تعلیمی ویتگنشتاین، در کتابش با نام *درباب یقین*^۲، بنا شده است. این اشارات درباره اکتساب اولیه جهان-تصور^۳ است. به عقیده مک‌میلان، ویتگنشتاین «جهان-تصور» را شالوده تمام پژوهش و ادعای خود می‌داند. جهان-تصور بنیان هرگونه قضاوت خبری و گزاره‌ای است و اصولاً از راه عمل زبانی و به‌شکل پیشامنتقی آموخته می‌شود.^۴ جهان-تصور مجموعه عقایدی است که از راه استدلال حاصل نشده بلکه پس‌زمینه‌ای موروثی است که با آن می‌توان میان درست و غلط تمایز قائل شد. مطمئناً نمی‌توان قضایای جهان-تصور را در موقعیت شک و به‌شکل عقلانی یاد گرفت، بلکه باید با یقین به‌عنوان اساس عمل در جهان و به‌عنوان مبنایی برای یادگیری باور کرد. اساساً دانش و یقین دو مقوله متفاوت از یکدیگر هستند. جهان-تصور را نمی‌توان به‌شکل عقلانی آموخت و آن را یاد گرفت. در این صورت، تلقین به‌عنوان شکلی از ترغیب و اقناع اجتناب‌ناپذیر است.^۵ ویتگنشتاین می‌گوید:

قضایای توصیف‌کننده این جهان-تصور می‌توانند بخشی از نوعی اسطوره باشند.

او جهان-تصور را به این دلیل اسطوره نامیده است که نمایانگر دیدگاه‌ها و عقاید جامعه‌ای فرهنگی یا شکلی از زندگی است. اسطوره یا جهان-تصور ضرورتاً نظریه‌ای درباره جهان نیستند اگرچه می‌توانند رفتار افراد معتقد به آن‌ها را هدایت کنند. نقش جهان-تصور شبیه قواعد بازی است و بازی را می‌توان کاملاً به‌شکل عملی و بدون یادگیری هرگونه قاعده صریح آموخت.^۶

قضایای جهان-تصور امری ذاتی و درونی هستند که پیش از رسیدن به مرحله شک قرار دارند و به‌عنوان قضایایی بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شوند و در واقع «خود بازی شک یقین را پیش فرض دارد». این نگرش ویتگنشتاین درست در نقطه مقابل دیدگاهی است که عقیده دارد شخص می‌تواند به‌شکل

1. Raywid, 1980: 4

2. On Certainty

3. Weltbilder

4. Macmillan, 1983: 366

5. Garrison, 1986: 264

6. Sluga & Stern, 2018: 450

عقلانی و با ارزیابی شواهد به جهان-تصویر خود دست پیدا کند، زیرا چگونه بچه می‌تواند بی‌واسطه درباره آنچه دیگران به او ابراز داشته و انتقال می‌دهند شک بورزد؟ این تنها می‌تواند این معنا باشد که او مستعد یادگیری برخی بازی‌های زبانی نیست.

ویتگنشتاین این نتیجه را صراحتاً اعلام کرده است که:

این نظام تأیید چیزی است که آدمی به وسیله مشاهده و تعلیم کسب می‌کند.^۱

جهان-تصویر باید، با قطعیت اساسی، برای داشتن زبانی عقلانی و مشارکت در جهان و همچنین برای فراهم آوردن عمل مؤثر در درون جهان در نظر گرفته شود.

در نگرش ویتگنشتاینی، راه گریز از معمای تعلیمی تلقین این است که سیستم عقاید ثابت و مستحکم و بازی‌های زبانی مرتبط با آن‌ها برای آموزش عقلانی، به لحاظ منطقی، ضروری هستند، زیرا ارائه دلایل و شواهد به خودی خود نوعی بازی است که ارتباطی تنگاتنگ با سنجش صدق و درستی عقاید ما دارد. از نظر مک‌میلان، انتقال و القای این عقاید به بچه‌ها مسئولیت کسانی است که بزرگ کردن و پرورش آن‌ها را بر عهده دارند.^۲ از نظر ویتگنشتاین، بچه برای آموختن هر چیزی باید به محیط اطراف، والدین و متون درسی خود اطمینان داشته باشد. او این را نه توصیه‌ای اخلاقی، بلکه ضرورتی منطقی می‌داند. به عقیده ویتگنشتاین، آموزش عقلانی جهان-تصویر امری غیرممکن است و قضایای راسخ و ثابت آن را حتی نمی‌توان به شکل صریح آموخت.^۳ باورها یا عقایدی که جهان-تصویر را شکل می‌بخشند باید ثابت و پایدار باقی بمانند، نه تنها به خاطر خود شخص بلکه به این خاطر که دیگران قادر به درک شخص باشند. درون این زمینه ثابت از عقاید، بچه بازی‌های زبانی دانستن و شک کردن را یاد می‌گیرد. این نگرش ویتگنشتاین ظاهراً متضمن آن است که هیچ تغییری را نتوان در عقیده اعمال کرد، هنگامی که عقید مورد بحث شکل دهنده بخشی از مبنای جهان-تصویر شخص باشد.^۴

(۲) **تقویت عقلانیت.** سیگل صراحتاً در پذیرش تلقین می‌گوید:

باید تصدیق کرد که ما، گاهی اوقات، برای آموزش بچه‌ها یا لاقول تلقین عقاید، بدون ارائه دلایلی که آن عقاید را موجه کند، هیچ جایگزینی نداریم. زیرا پیش از آنکه بتوانیم آن دلایل را با بچه‌ها در میان بگذاریم و آن‌ها این دلایل را تشخیص دهند باید درکی

1. Wittgenstein, 1972: 279

2. Macmillan, 1983: 370

3. Wittgenstein, 1972: 152

4. Macmillan, 1983: 367

از این دلایل داشته باشند.^۱

از نظر او، اگر برای پرورش تفکر انتقادی به شیوه‌ای غیرانتقادی عمل کنیم، درگیر موقعیتی با نام «اعتراض تلقین» خواهیم شد. اما اینکه اعتراض تلقین ایده‌آل تفکر انتقادی را تضعیف کند یا خیر بستگی به اجتناب‌ناپذیری تلقین دارد. به گفته او، اگر فکر کنیم که تلقین هرگز موجه نیست، در این صورت، سعی در نشان‌دادن اجتناب‌پذیری آن خواهیم داشت و از سوی دیگر اگر این گونه بیندیشیم که تلقین گاهی اوقات موجه است، در این صورت، مادام که بتوان از تلقین ناموجه^۲ اجتناب کرد، با انکار اجتناب‌ناپذیری آن سروکار نخواهیم داشت. منظور او از ناموجه بودن تلقین این است که ما در غیاب دلایل قانع‌کننده موجب می‌شویم که بچه عقیده را قبول کند و عقیده‌ای که بر هر اساسی اتخاذ کرده است موجب تقویت عقلانیت او نشود. در این صورت، مجبوریم از این ایده که تلقین معمولاً غیرموجه و شریانه است دست برداریم. زیرا موافقیم که برخی از موارد تلقین موجه و مجاز هستند. به گفته سیگل، بهتر این است که تمام موارد القای عقیده که فاقد توجیه عقلانی هستند را نمونه‌ای از تلقین محسوب نکنیم. گاهی اوقات ما هیچ انتخاب و جایگزینی به غیر از آموزش بچه‌ها یا لاقل القای عقاید به آن‌ها نداریم بدون اینکه دلایلی را در اختیار آن‌ها قرار دهیم که به توجیه این عقاید منجر شود. زیرا پیش از اینکه ما بتوانیم دلایل را به بچه‌ها انتقال دهیم لازم است بچه بتواند درکی از دلایل داشته باشد و او باید بفهمد که دلیل چیست. با وجود این، ما می‌توانیم عقایدی را به بچه‌ها القا کنیم که موجب تقویت عقلانیت آن‌ها شود و به رشد و بسط سبک عقیده مبتنی بر شواهد کمک کند. باید آن عقاید را به جای تلقین به عنوان عقاید القاشده غیر تلقینی^۳ در نظر بگیریم. لذا، اگر عقاید بدون استدلال را به بچه القا کنیم اما رشد عقلانیت و سبک باور مبتنی بر شواهد را در او رشد و پرورش دهیم، یعنی اگر تفکر انتقادی را در او رشد دهیم، در این صورت، ما تلقین‌گر نیستیم. بنابراین، از نظر سیگل، باید تصدیق کرد که تلقین گاهی اوقات موجه است و ممکن است موجب تقویت عقلانیت شود و، بنابراین، می‌توان در خدمت تفکر انتقادی آن را به کار گرفت. به هر حال، اعتراض تلقین قادر نیست به ایده‌آل تفکر انتقادی اعتراض کند.

در مجموع، فصل متمایز تلقین مجاز و غیرمجاز از نظر سیگل عامل تقویت عقلانیت است. او برای اثبات ادعای خود سیگل به برداشت پیترز از عادت^۴ متوسل می‌شود و می‌نویسد:

اگر بچه‌ای را پرورش دهیم که دارای این عادت باشد که برای توجیه عقاید بالقوه

1. Siegel, 1988: 89

2. unjustified

3. non-indoctrinative belief-inculcation

4. habit

بهبولی فسخودی

خود، پیش از باور به آن‌ها، به جست‌وجوی دلایل بپردازد، این عادت نه‌تنها موجب تقویت عقلانیت او می‌شود، بلکه خودش پذیرای ارزیابی عقلانی خواهد بود. زیرا بچه می‌تواند دلایلی را مورد پرسش قرار دهد که به ارزشمندبودن آن عادت توصیه کرده‌اند و قوت دلایل خود را نیز بسنجد. بنابراین، رشد عادات عقلانی مستلزم تلقین یا ترک عقلانیت نیست.^۱

اگر ما عادت جست‌وجوی دلایل را که توجیه‌کننده عقیده بالقوه پیش از اتخاذ آن است در بچه رشد دهیم، این عادت نه‌تنها موجب تقویت عقلانیت می‌شود، بلکه همچنین پذیرای ارزیابی عقلانی نیز خواهد بود. زیرا بچه می‌تواند دلایلی را که به او ارزشمندبودن عادت‌تی توصیه می‌کند ارزیابی کند و به سنجش قوت این دلایل بپردازد. در این صورت، رشد عادات عقلانی مستلزم تلقین یا ترک عقلانیت نیست.

(۳) آغازگری. رشد عقلانیت دربردارنده پرورش مهارت‌ها، عادات، گرایش‌ها و حتی خصوصیات افراد است. برخی ملاحظات نشان از آن دارد که در مراحل اولیه رشد عقلانیت، روش‌های غیرعقلانی به کار برده می‌شود. اما اگر سنت‌های جامعه شرایط عقلانیت محسوب شوند و درعین حال پرورش این شرایط را نتوان به‌خودی‌خود عقلانی دانست، در این صورت، آغازگری و آشنایی با عقلانیت به‌خودی‌خود امری غیرعقلانی و از این رو تلقینی است.^۲ آغازگری نوعی آشنایی پیشاتأملی با مفاهیم و اعمالی است که برای مشارکت و فعل و انفعال با دیگران، درون زمینه اجتماعی خاص، لازم است. در واقع، این امر نه‌تنها مستلزم ایجاد نوعی توانایی مکانیکی برای درک ارزش‌ها، بلکه مستلزم آغازگری و معارفه با ارزش‌های اجتماع است. در آغازگری و معارفه نه روش‌ها و فعالیت‌های شناختی فردی بلکه قواعد و محتوای سمبولیک سنت‌های خاص اهمیت دارند. تعلیم آغازگری^۳ نمونه‌ای از روشی برای پرورش افراد با نقش فعال و خلاق در ایجاد مؤلفه‌های سمبولیک جامعه است.^۴

اولین بار، پیترز در مقاله خود با نام «تعلیم و تربیت همچون آغازگری»^۵ این مسئله را مطرح کرده است. آغازگری از نظر پیترز قلمروی گسترده از فعالیت‌های آموزشی و تربیتی است.^۶ پیترز فرایند آغازگری را انتخابی آزادانه برای شخص می‌داند و آن را به مکانیسم تقلید و شناسایی وابسته می‌داند.^۷

1. Siegel, 1988: 86

2. Thiessen, 1993: 97

3. initiatory pedagogies

4. McDonough, 2011: 706

5. Education as Initiation

6. Peters, 1965: 102

7. Peters, 1966: 54

Bohloli Fskhodi

پیترز معتقد است که آغازگری درون سنت‌های عمومی و تعلیم و تربیت شکلی از اجتماعی شدن هستند. اما، در عین حال، از نظر او، فرایند اجتماعی شدن ماهیتاً نوعی فرایند غیر عقلانی است.^۱ بنابراین، اگر تلقین را بر حسب روش‌های غیر عقلانی آموزش تعریف کنیم، در این صورت، تعلیم و تربیت و آغازگری، درون اشکال دانش، ضرورتاً دربردارنده تلقین هستند. پیترز معتقد است که آغازگری به دنبال این نیست که دانش آموزان نتایج نسل‌ها و افراد گذشته را، که معمولاً امری درست در نظر گرفته شده است، آموزش ببینند، بلکه در تلاش است که روش‌های آموخته شده بازنگری شوند. از نظر او، آغازگری دانش و مهارتی را که برای ارتباط و مشارکت و درگیر شدن در پژوهش انتقادی مناسب در خصوص دانش موجود لازم است در اختیار می‌گذارد. به همین دلیل، تعلیم و تربیت آغازگرانه مانع از آموزش مهارت‌های انتقادی نمی‌شود، بلکه آن را در ارتباط با پیشرفت حوزه‌ای خاص از دانش ارائه شده در بر می‌گیرد.^۲

نقد راه‌حل‌ها

(۱) **نقد جهان-تصور**. فرهنگ‌های گوناگون دارای جهان-تصورهای متفاوت هستند و حتی در دوره‌های مختلف تاریخی نیز تغییرات زیادی در ابعاد جهان-تصور هر فرهنگ رخ می‌دهد، تا اندازه‌ای که دیگر به سختی می‌توان گفت این همان فرهنگ است. به همین دلیل، این مسئله سه پرسش اساسی را ایجاد می‌کند: اول اینکه، در مجموع، درک کردن دیگر فرهنگ‌ها چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟ دوم، آیا می‌توان دربارهٔ بهتر بودن یک جهان-تصور نسبت به جهان-تصور دیگری سخن گفت؟ و سوم اینکه، چگونه ممکن است که یک جهان-تصور تغییر کند؟ خود ویتگنشتاین در نوشته‌هایش پاسخی واضح به این پرسش‌ها نداده است.^۳ با توجه به پرسش‌های فوق، می‌توان گفت که هر جهان-تصور دارای بازی زبانی مخصوص خود است. در این صورت، تلقین در بازی زبانی هر جهان-تصور می‌تواند دارای معنایی متفاوت از دیگر فرهنگ‌ها باشد و مواردی که در جهان-تصور یک اجتماع به ابعاد اجتناب‌ناپذیر تلقین اشاره دارند ممکن است در فرهنگی دیگر این گونه نباشند. از سوی دیگر، آنچه امروزه در فرهنگی تلقین به شمار می‌آید ممکن است در دوران تاریخی دیگر درون همان فرهنگ امری تلقینی نباشد. این ما را در شناخت درست تلقین و دوره زمانی به کار بستن آن دچار مشکل خواهد کرد.

گریسون معتقد است که پارادوکس موضوعیت ندارد. به عقیده او، ما مجبور نیستیم که جهان-

1. Peters, 1966: 60

2. Peters, 1967: 19

3. Sluga & Stern, 2018: 462

تصویری از پیش تعیین شده را انتخاب کنیم و انتخاب چنین جهان-تصویری به ما تلقین نشده است، بلکه ما قابلیت گزینش جهان-تصویرهای متفاوت را داریم. از این رو، جهان-تصویر جایگزین به یادگیرنده اجازه تجربه جهان به شیوه‌های تازه و فراهم کردن مفاهیم جدید را خواهد داد. به عقیده گریسون، انتخاب جهان-تصویر نه تنها تلقینی نیست، بلکه موجب آزادی در اصیل‌ترین شکل آن برای ما می‌شود. به عقیده او، معرفی جهان-تصویر گزینش را در عمیق‌ترین سطح بنیان‌های شناختی در اختیار ما قرار می‌دهد. این کامل‌ترین معنای آزادی عقلانی است زیرا آزادی خودمختاری حاصل از راه گزینش عقلانی انتخاب جهان-تصویر برای شخص است. در نتیجه، از نظر گریسون، شک و تأمل اگر به درستی هدایت شوند، به بازسازی جهان-تصویر ما منجر می‌شوند. این فرایند به اسطوره‌های جدید، تفاسیر جدید و چشم‌اندازهای جدید درباره جهان منجر می‌شود و باعث عمق و وسعت درک و تعمیق آگاهی زیبایی شناختی و پیشرفت عمل ما می‌شود.^۱

ویتگنشتاین معتقد است که جایی که هیچ شکی نیست دانشی هم نیست. لذا جهان-تصویر از جنس دانش نیست و مؤلفه‌های بدیهی و بنیادین آن امری تلقینی است و شخص نمی‌تواند در آن‌ها شک کند. بنابراین، تلقین از جنس دانش نیست. اما واقعیت نشان از آن دارد که دانش نیز از جنس تلقین خواهد بود زیرا می‌توان دانش تجربی و حتی ریاضی را، به شیوه تلقینی و با استفاده از روش‌های اقتدارگرایانه، برای پذیرش منفعلانه ایده‌ها به بچه‌ها آموزش داد. بنابراین، تلقین به جای نوعی آموزه معین بدل به سبک^۲ می‌شود. در واقع، کاربرد استراتژی زور و اجبار به جای توافق به تلقین منجر می‌شود.^۳ از سوی دیگر، منظور ویتگنشتاین از دانش به دانش گزاره‌ای و صریح منحصر است که در تقابل با گزاره‌های جهان-تصویر نمی‌توان درباره آن‌ها شک کرد. خود او اذعان داشته که جهان-تصویر بنیان هرگونه قضاوت خبری و گزاره‌ای است. اما واقعیت این است که دانش مهارتی و رویه‌ای به نوع دیگری از دانش یعنی دانش ضمنی تعلق دارد که در آن بحث از شک و یقین مطرح نیست و مشخص نیست که آیا به لحاظ یقینی بودن در پوشش جهان-تصویر قرار می‌گیرند یا خیر. منظور از دانش ضمنی در ادامه مقاله آمده است.

(۲) **نقد تقویت عقلانیت.** نگرش‌های عقلانی صرفاً بر رابطه محدود میان شخص تلقین‌گر و آن که به او تلقین شده تمرکز کرده‌اند و نقش زمینه اجتماعی‌ای که در آن افراد سکنی گزیده‌اند را نادیده گرفته‌اند.^۴ اندیشمندانی که طرف‌دار این رویکردند گویی درون نوعی سپهر بی طرف دست به تحلیل

1. Garrison, 1986: 269

2. style

3. Momanu, 2012: 98

4. Taylor, 2016: 14

Bohloli Fskhodi

مفهومی می‌زنند و نسبت به واقعیت‌های اجتماعی بی‌توجه هستند.^۱ در این نگرش، زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی نمی‌توانند نقش تعیین‌کننده در توجیه عقلانی مفاهیم تعلیمی داشته باشند.^۲ بنابراین، از مشکلات اصلی رویکرد تفکر انتقادی و تکیه محض بر تقویت عقلانیت نگرش غیرتاریخی^۳ و غیرزمینه‌گرای^۴ آن است. تلقین دارای معنای بسیار پیچیده‌ای است و تا حدی زیاد به شرایط عمده کاربرد این اصطلاح بستگی دارد.^۵ برداشت سیگل از عقلانیت نیز، بر همین اساس، به نحوی بنیادین، خارج از حوزه تجربی و غیروابسته به شرایط خاص، سنت‌های فرهنگی و امکانات زندگی روزمره ما قرار دارد. در مجموع، عقلانیت انتقادی او به شرایط خاص بستگی ندارد.^۶ از نظر سیگل، تأکید بر قیود زمینه‌ای، استقلال و اعتبار عقلانیت را کاملاً خدشه‌دار می‌سازد و آن را به پیامد صرف طبیعت معین و مقرر کاهش می‌دهد. سیگل مدعی است که برخی از قضاوت‌ها دارای کاربرد کلی هستند و فراتر از شرایط خاصی که در آن بروز پیدا کرده‌اند بسط و گسترش پیدا می‌کنند.

اما تلقین بخش ضروری اجتماعی زیستن است اما نه به معنای مضر آن. از نظر او، درحالی‌که تلقین به شکل ضروری بچه را وارد اجتماع زبانی می‌کند اما قدم‌های بعدی می‌تواند در راه کاستن از پیامدهای منفی تلقین صورت گیرد. به قول گریسون، باور سیگل به عقلانیت چیزی شبیه ایدئالیسم استعلائی کانت است که در ردّ و انکار هرگونه زمینه‌گرایی قرار دارد. از نظر او، سیگل در فرض معیار شناختی کلی‌ای که خارج از متن و بافت اجتماعی خاص قرار می‌گیرد اشتباه کرده است. سیگل میان معیار و زمینه و عقل و طبیعت تمایز قائل می‌شود و از این جهت او منتقد سیگل است. به عقیده او، جهان عقلانی سیگل هیچ ارتباطی با دنیای واقعی که تمام اعمال و استدلال‌های ما در آن رخ می‌دهند ندارد. نگرش گریسون در عمل‌گرایی دیویی ریشه دارد که، در آن، عقل عملی امری درون‌اجتماعی و کاملاً درون‌نوعی چارچوب زمینه‌گرایانه سفت و سخت قرار دارد.^۷ در مجموع، سیگل به عقل جهان‌شمول باور دارد که خودش را فارغ از متن و زمینه اجتماعی توجیه می‌کند. اما دفاع گریسون از عقل ظاهراً درون اجتماعی صورت می‌گیرد که آن عمل را از پیش ارزیابی کرده است.

برخی دیدگاه سیگل و درک او از تفکر انتقادی را از منظری دیگر مورد بحث قرار داده‌اند. آن‌ها به بررسی مؤلفه انگیزشی تفکر انتقادی پرداخته‌اند. با پذیرش دفاع سیگل از القای غیرتلقینی عقیده،

1. Neiman, 1989: 58

2. Thiessen, 1993: 32

3. ahistorical

4. decontextualized

5. Momanu, 2012: 290

6. Hanks, 2008: 199

7. Garrison, 1986: 267

بهبولی فسخودی

آن‌ها استدلال کرده‌اند که مؤلفه‌های انگیزشی تفکر انتقادی، عادات ارائه دلیل و عمل کردن براساس دلایل خوب و مناسب باید به شیوه غیر تلقینی^۱ به شخص القا شوند. آن‌ها معتقدند کسی که به شیوه‌ای شرطی شده که از روی اجبار دلایل را ارزیابی کند و براساس آن‌ها عمل کند، حتی اگر به نحو عقلانی نتیجه بگیرد که این کنار گذاشتن بهترین کاری است که باید انجام دهد، متعاقباً قادر نیست این گرایش را کنار بگذارد. از نظر آن‌ها، این عمل باید دربرگیرنده مؤلفه‌هایی باشد که به عاملیت اخلاقی مسئولانه منجر شود و باید از روش‌هایی که موجب تخریب و توقف چنین عامل اخلاقی می‌شود اجتناب کرد. این ملاک اصالت^۲، به واسطه نقش آن‌ها در شکل دهی شخصیت اخلاقی و مشروع جلوه دادن تلقین عادات و تمایلات، ضامن تفکر انتقادی است.^۳

(۳) نقد آغازگری. مهم‌ترین نقد بر روند آغازگری این است که ماهیت این فرایند نشانه‌ای از اقتدار سنتی بر ذهن شخص یادگیرنده است.^۴ درواقع، آغازگری جنبه اجباری اغلب رسوم و آیین‌ها را نادیده گرفته است. بچه یا شخص جوان انتخاب نمی‌کند که به کدام قبیله یا رسم و رسوم خاص متعلق باشد. درواقع، آغازگری عموماً به شکل کامل فارغ از مؤلفه‌های اجباری نیست.^۵ آغازگری را نه فعالیت بلکه نوعی رویکرد انفعالی و سلطه‌پذیر^۶ انطباق‌گر است دقیقاً همان چیزی که در تلقین وجود دارد. به عقیده تیسن، مسئله آغازگری درون سنت‌های عمومی دربرگیرنده تلقین است. اگر تلقین را ناقض استقلال فردی یا تحریف و دست‌کاری سوژه بدانیم، در این صورت، فرایند آغازگری ضرورتاً دربردارنده تلقین است. زیرا این نه بچه بلکه والدین، معلم و جامعه هستند که برای او مشخص می‌کنند که درون چه چیزی باید آغازگری را شروع کند و این به نوعی دربرگیرنده مؤلفه اجبار است. به باور تیسن، آغازگری درون سنت‌های عمومی این خطر را دارد که ما این سنت‌ها را به شکل چارچوب‌هایی ثابت و انعطاف‌ناپذیر در نظر بگیریم و، لذا، شخص امکان درک تحول و تغییر در سنت‌های عمومی‌ای که آموخته است را ندارد و این فرایند به شکل امری مطلق و به شیوه‌ای بی‌چون و چرپا پذیرفته شده در خواهد آمد.^۷ بیست‌نیز استدلال کرده است که هواداران آغازگری یادگیرنده را موجودی منفعل لحاظ کرده‌اند، درحالی‌که یادگیری نوعی فعالیت است که هدف از آن صرف انتقال اطلاعات به مخاطب نیست. بنابراین، از نظر بیستا، باید تعلیم آغازگری را به نفع تعلیم انتقادی

1. nonindoctrinative

2. authenticity

3. Cuypers and Haji, 2006: 739

4. Thiessen, 1993: 92

5. Thiessen, 1985: 238

6. submissive

7. Thiessen, 1985: 240

Bohloli Fskhodi

کنار گذاشت. بیستا معتقد است که اگر یادگیری را آغازگری بفهمیم، قادر نیستیم که ابعاد متفاوت فرایند تربیتی را درک کنیم. به عقیده او، آموزش باید تبیینی برای ماهیت اجتماعی، بین‌الادانه‌ای و فعل‌وانفعالی یادگیری واقعی در زمینه اجتماعی فراهم سازد. به همین دلیل، بیستا معتقد است که آغازگری قادر نیست الزامات کافی برای نظام تعلیمی انتقادی فراهم آورد.^۱

دانش ضمنی^۲

برای آنکه بتوان جوهره اساسی تلقین دانشی را درک کرد، باید فهمی درست از دانش ضمنی ارائه کرد. دانش ضمنی را نخستین بار مایکل پولانی مطرح کرد. او در عبارت معروفی می‌گوید
ما بیش از آنچه بر زبان می‌آوریم می‌دانیم.^۳

چنین دانشی، برخلاف دانش صریح گزاره‌ای، تن به تدوین در قالب گزاره‌ها و فرمول‌ها نمی‌دهد و، به همین دلیل، تصریح‌بخشیدن به آن غیرممکن به نظر می‌آید. این دانش، برخلاف رویکردهای کمی‌گرایانه به مقوله دانستن، از مواجهه شخص با پشتوانه تجارب، ایده‌ها، علایق، گرایش‌ها و انتظارات و قضاوت‌هایش در مورد متعلق آگاهی خود حمایت می‌کند. دانش ضمنی به لحاظ ویژگی‌هایی مانند عمق، پیچیدگی، دشواری، اهمیت تجارب گذشته، وابستگی‌های محیطی، عوامل زمینه‌ای، پیشینه و ترجیحات شخصی با دانش صریح تفاوت دارد. این دانش ضمنی، برخلاف دانش صریح، امری تفسیربردار^۴ است. دانش ضمنی در تقابل با دانش صریح^۵ گفتاری^۶ و گزاره‌ای^۷ قرار دارد. دانش ضمنی امری بنیادین^۸ است چون پیش‌فرض و شکل‌دهنده دانش گزاره‌ای است. چنین دانشی نه از راه گفتمان توضیح و تشریح بلکه از راه نمایش مستقیم اعمال اشخاص به دست می‌آید.

ملاک اعتبار عقلانیت دانش صریح به کل متفاوت از دانش ضمنی است. زیرا برخلاف دانش صریح که باید با ارجاع به معیارهای صوری و رسمی قابل محاسبه و با رجوع به قواعد گفتمان عمومی عقلانیت آن را توجیه کرد، زیستن درون حیات فرهنگی و روش‌های زیست اجتماعی ملاک

1. Biesta, 1997

2. Tacit knowledge

3. Polanyi, 2009: 4

4. interpretative

5. explicit

6. discursive

7. propositional

8. fundamental

بهلولی فسخرودی

توجیه دانش ضمنی است. همچنین هرگونه تلاش برای تبدیل و تغییر ماهیت دانش ضمنی یعنی صراحت‌بخشیدن به آن از اساس اشتباه است. زیرا دانش ضمنی، به لحاظ ماهیت، امری غیر قابل بیان و غیر مدون است.^۱ به عبارتی، دانش ضمنی و صریح دو سر یک طیف نیستند، بلکه دو روی یک سکه‌اند. در شالوده صریح‌ترین شکل دانش نوعی دانش ضمنی نهفته است. دانش ضمنی و صریح جایگزین یکدیگر نیستند، بلکه درک و کاربرد دانش صریح بر درک ضمنی مبتنی است، به گونه‌ای که این دو دانش به وضوح قابل تمییز از یکدیگر نیستند. بنابراین، درحالی که دانش ضمنی می‌تواند به خودی خود وجود داشته باشد اما دانش صریح باید بر بعد ضمنی دانستن و شناخت متکی باشد. به همین دلیل، تمام دانش یا ضمنی است یا اینکه ریشه در دانش ضمنی دارد و دانش سراسر صریح غیر قابل تصور است. دانش ضمنی رویکردی به کل متفاوت درباره تلقین و مسئله اجتناب‌ناپذیری آن در امر شناخت و آموزش آدمی دارد، که در ادامه از آن به عنوان تلقین ضمنی سخن گفته خواهد شد.

تلقین ضمنی^۲

برای درک بهتر تلقین ضمنی لازم است که از تلقین صریح تعریفی ارائه شود تا بتوان، با نگاهی تطبیقی، به ماهیت تلقین ضمنی پی برد. تلقین صریح بر نوعی روش آموزشی مبتنی است که در آن شخص یا نهاد تلقین‌کننده با نیت و برنامه مشخص باعث می‌شود که شخصی که به او تلقین شده تحت تعالیم و آموزه‌های خاص به شیوه صریح قرار گیرد. برخی از روش‌های تلقین صریح عبارت‌اند از حفظ کردن، تمرین کردن، بیان کردن، توضیح دادن، تکرار کردن، یادگیری طوطی‌وار، دژاگاهی^۳، خطابه، تهدید، استفاده از فرهمندی (کاریزما)، افسون کردن، تبعیت^۴، اجبار، بازداری^۵، پیش‌داوری^۶، عتاب و خطاب، بایکوت، تنبیه، گزینش شواهد، تحریف و مخدوش کردن شواهد، تعمیم‌دهی نمونه‌های ناقص، رواداری در مقابل ناسازگاری، تناقض و براهین دوری، برخورد انفعالی، جلوگیری از مثال‌های نقض، استفاده از تعاریف برنامه‌ریزی شده، شرطی شدن، عدم لحاظ کردن گزینه‌های در دسترس جایگزین، دروغ گفتن، بی‌اعتنایی به نقد یا استفاده از نقدهای گزینشی، ارائه نادرست عقاید، ارائه یک‌جانبه موضوعات بحث‌انگیز و غیره.^۷

1. Polanyi, 2013: 90
2. tacit indoctrination
3. cynicism
4. allegiance
5. deterrence
6. prejudicing
7. Hamm, 2005: 97

Bohlooli Fskhodi

اما در شیوه تلقین ضمنی القای عقاید به دیگری به شیوه‌ای تلویحی و بدون نیت و مقصود خاص انجام می‌پذیرد. در این نوع از تلقین خبری از بیان و گزاره‌های صریح و خبری از محتوای امر تلقین شده نیست، بلکه هر آنچه مخاطب درک می‌کند حاصل تجربه زیستی و شهودی او در موقعیت یا زمینه‌ای خاص است که به درونی کردن برخی ایده‌ها و باورها بدون هرگونه صراحت و تأکید منجر می‌شود. به عبارتی، تلقین ضمنی بدون ارتباط با متن و مؤلفه‌های نمایانگر آن قابل دستیابی نیست. این شیوه تلقین قابل نكوهش و سرزنش نیست، چون امری اجتناب‌ناپذیر و حاصل زیستن در هرگونه اجتماع و فرهنگ خاص است. برخلاف تلقین صریح که به نیت نقض اندیشیدن مستقل و خودمختاری شخص صورت می‌گیرد و می‌توان با پرورش قوای عقلانی و تفکر انتقادی آن را کنار گذاشت، در تلقین ضمنی گزینش وجود ندارد. این شیوه از تلقین را، بدون اینکه به نحوی مشخص بدانیم چگونه انجام داده‌ایم، ادامه می‌دهیم، چون هرگز به علل تلقین خود به گونه‌ای معین و قابل تعریف، که بتوان براساس اصطلاحات دقیق توصیفشان کرد، دسترسی نداریم.

تلقین ضمنی را نمی‌توان به شیوه صریح و از طریق دانش گزاره‌ای موجود در متون به دست آورد. این نوع تلقین تنها خود را در مرحله انجام دادن یعمل به نمایش می‌گذارد و نمی‌توان آن را به دانش صریح تقلیل داد. همچنین الگوی تلقین ضمنی را نمی‌توان قاعده‌بندی کرد و آن را نمی‌توان صراحتاً، برحسب مقاصد و نیات آگاهانه یا غیرآگاهانه، توضیح داد. در مجموع، تلقین ضمنی تنها به روشی مشخص صورت نمی‌گیرد و هیچ قاعده کلی و ضروری برای مشخص کردن روش پیروی از آن قاعده وجود ندارد. تلقین ضمنی نوعی توافق در شیوه‌های زندگی است که ظاهراً ماحصل غوطه‌ورشدن در درون شرایط اجتماعی خاص و موقعیت‌های واقعی است. براین اساس، تلقین ضمنی بخشی از شیوه زیستن ما را شکل می‌دهد و نمی‌تواند بنیان خودش را در گفتمانی نظری تحقق بخشد. روش تلقین بر مبنای دانش ضمنی بر یادآوری به کمک حافظه با اکتساب صریح آن از منابع آموزشی نیست، بلکه بر مشارکت در عمل مبتنی است و لازمه این مشارکت سکنی گزیدن در جهان کسانی است که به آن عمل مشغول هستند. به همین دلیل، نه از جنس انفعال، بلکه کنشی متکی بر تجربه است. این شیوه تلقینی قابل گفتن نیست، بلکه با اجرا و تقلید کردن و یادگیری از مصادیق و نمونه‌ها صورت می‌گیرد.

روش تلقین ضمنی به لحاظ ویژگی‌هایی مانند عمق، پیچیدگی، دشواری، اهمیت تجارب گذشته، وابستگی‌های محیطی، عوامل زمینه‌ای، پیشینه و ترجیحات شخصی با تلقین صریح تفاوت دارد. این روش عملی مکانیکی و خودکار نیست، بلکه پویا، زمینه‌مند، متکی بر تجربه پیشین، متناسب با قابلیت و توانایی شخصی و خلاقانه است. در روش تلقین ضمنی، پیروی و اطاعت از آموزه یا دستورالعمل

بهلولی فسخودی

امری کلی و بی تفاوت نسبت به مخاطب خود نیست، بلکه باید از سوی شخص پیرو پذیرفته و با توافقی ضمنی در جامعه اجرا شود. لذا، باور به مرجعیت و اقتدار استاد یا فرهنگ جامعه با رجوع به سنت و گذشته تاریخی شخص صورت می‌گیرد و امری بیرونی حاصل از کنترل قهری، برآمده از دریافت انتزاعی و گزاره‌ای از دانش بشری، نیست. روش تلقین ضمنی، برخلاف شیوه علی و معلولی تلقین صریح، نه تنها از مداخله عواطف، ارزش‌ها، قضاوت‌ها و تشخیص‌های فردی در پذیرش متعلق تلقین ابایی ندارد، بلکه یافته‌های مستقل از متن و ماهیت دانش شخصی را قابل اعتماد نمی‌داند. در واقع، فرهنگ و سنت، با شیوه تلقین ضمنی، خود را در تک‌تک افراد جامعه قوام می‌بخشند و تفکر و زیستن بدون آن امکان‌پذیر نخواهد بود. مهم‌ترین ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر تلقین ضمنی را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

(۱) **ماهیت زمینه‌ای**^۱. از اصول مهم تلقین ضمنی توجه به موقعیت^۲ و زمینه است. به این معنا که هر آنچه در هر موقعیتی احساس می‌کنیم کاملاً برخاسته از تجارب پیشین ما می‌باشد. وضعیت ضمنی بودن تلقین به ماهیت بنیادین زمینه‌محور بودن آن بستگی دارد. از آنجاکه تلقین ضمنی امری زمینه‌ای است، قضاوت‌ها و قوه تشخیص آدمی به متن عمل بستگی دارد^۳ و عامل زمینه‌ای تلقین ضمنی آن را به قیود فرهنگی، اجتماعی و ارزشی آن عمل مقید می‌کند. این نگرش در برابر دیدگاهی قرار دارد که معتقد است تلقین را می‌توان بر حسب زبان گزاره‌ای انتزاعی مستقل از متن وضوح بخشید. بنابراین در تلقین ضمنی ما با محتوایی مواجه هستیم که نمی‌توان آن را فارغ از من یا بر اساس اصطلاحات کاملاً زبان‌شناختی به دیگری القاء کرد. بیان محتوای تلقین ضمنی مستلزم نمایش عملی آن در متن و زمینه‌ای مشخص است. تلقین ضمنی را نمی‌توان به شیوه صریح و از طریق دانش گزاره‌ای موجود در متون به دست آورد. این نوع تلقین تنها خود را در مرحله انجام یک عمل به نمایش می‌گذارد و نمی‌توان آن را به تلقین صریح تقلیل داد. در واقع مهارت انجام عمل بیش از آن که به دانش صریح بستگی داشته باشد با زمینه و متن انجام آن عمل ارتباط دارد. تلقین ضمنی مستلزم سکنی گزیدن^۴ در جهان انسان‌های درگیر آن است و بدون غوطه‌ور شدن در جهان متن، امکان درک و فهم عملکرد عاملان این جهان برای ناظر بیرونی امری به غایت دشوار خواهد بود. در حقیقت غیبت درک درست از جایگاه موقعیت و زمینه خاص در انجام عمل تلقین به شکل ضمنی در اندیشه فائلان به دانش صریح منجر به تلاش بی‌حاصل برای زدودن آن از مقوله یادگیری شده است. در مجموع

1. contextual
2. situation
3. Gascoigne & Thornton, 2013: 7
4. dwelling

Bohloli Fskhodi

تلقین ضمنی ترکیبی ناگسستنی با دیگر زمینه‌های عمل ما دارد و در تعامل و کنش فاعلان با موقعیت و زمینه خاص و ارتباط با سایر اجزا صورت می‌پذیرد. بر این اساس تلقین ضمنی را تنها می‌توان در ارتباط با بافت اجتماعی و ترکیب با شیوه فرهنگی زندگی دریافت و به همین خاطر از نظر اجتماعی اشتراک‌پذیر است.

(۲) **ماهیت روایی**^۱. همواره میان دانش آکادمیک مبتنی بر دانش صریح و دانش روایی تمایز وجود دارد. روایت شیوه‌ای لازم برای تلقین ضمنی است زیرا بیانگر موقعیت و شرایط منحصر به فرد در اظهار دانش ضمنی برای دیگران است. روش روایی در بردارنده تأمل ما درباره تجربه شخصی خویش و حامل ابعاد پنهان و غیر قابل بیان دانش است زیرا ما از راه روایت دانش ضمنی خود را به اشتراک می‌گذاریم. نکته مهم روایت این است که منتقل کننده نوعی بینش و دانش است که گویی به غیر از این شیوه با هیچ روش دیگری نمی‌توان آن‌ها را با دیگران به اشتراک گذاشت. این شکل از انتقال به ما اجازه می‌دهد تا تجربه زیسته شخص را از راه بیان شفاهی کشف کنیم که حاوی بیان عواطف و ارزش‌هایی است که در دانش ضمنی شخص جای گرفته‌اند. به همین خاطر شکل روایی دانش شیوه به مشارکت گذاشتن دانش ضمنی اجتماعی است. البته روایت برای توصیف دانشی به کار می‌رود که نمی‌توان آن را به شکل کمی بیان کرد. به این معنا روایت روشی برای ورود به دنیای دیگران است و در واقع آن را می‌توان طبیعی‌ترین شکل ارتباط با مخاطب برای تشریح تجربه و دانش شخصی خود در موقعیت‌های زندگی دانست. بنابراین روایت عنصری شهودی در فرایند تلقین ضمنی است. این روش منجر به درک عمیق از دانش شخصی آغشته به تجاری می‌شود که امکان بازسازی و بازگویی آن در قالب گزاره‌های آموزشی و تلقین صریح میسر نیست. تلقین ضمنی از منظرهای مختلف با موضوع مواجه می‌شود و همین منجر به بسط قوه فهم ما از زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و دیگر ابعاد موضوع روایت می‌شود. در واقع روایت نوعی یادآوری تجارب زیسته پیشینی شخص است که پولانی آن را نوعی پیش‌آگاهی برای کشف حقایق می‌داند و این همان چیزی است که دست روش‌های پوزیتیویستی از رسیدن به آن کوتاه است.^۲

(۳) **ماهیت رویه‌ای**^۳. تلقین صریح مقوله دانش ضمنی را نادیده گرفته است، زیرا بیش از دانش رویه‌ای و مهارتی بر دانش گزاره‌ای تکیه دارد. اما دانش ضمنی به لحاظ ساختاری امری رویه‌ای است که با چگونگی انجام دادن عمل مرتبط است و کاربرد خاصی دارد؛ دانستن نظری را می‌توان

1. narrative

2. Polanyi, 2009: 24

3. procedural

4. Sternberg, , 1999

بهبولی فسخودی

با انواع گزاره‌ها بیان کرد، درحالی‌که دانش رویه‌ای خود را در انواع عمل نشان می‌دهد. این دانش در شیوه‌های دانستن چگونگی^۱، مهارت^۲، تخصص^۳ و خبرگی^۴ خود را نشان می‌دهد. تلقین ضمنی از یک سو شامل القای مؤلفه شناختی و مدل‌های ذهنی از قبیل الگوها، عقاید و منظرهای گوناگونی است که نگرش آدمی درباره جهان را شکل می‌دهد و از سوی دیگر دربرگیرنده مؤلفه فنی و تکنیکی است که دانش رویه‌ای و مهارت‌های افراد برای به‌کارگیری در زمینه‌های تخصصی و عملی را ایجاد می‌کند. افراد با داشتن دانش شناختی یکسان می‌توانند در خصوص انجام دادن یک عمل دارای دانش مهارتی یا رویه‌ای متفاوت باشند که این ارتباطی با دانش صریح گزاره‌ای کسب‌شده از سوی آن‌ها ندارد، بلکه آنچه شیوه انجام دادن کار آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند به نوعی دانش بیان‌نشده و غیرگزاره‌ای وابسته است که در بطن عمل شخص نهفته است که یا از آن آگاه نیست یا حتی، در صورت آگاهی نسبت به آن، قادر نیست آن را بیان کند و به دیگری آموزش دهد.

از این رو، انتقال و ابراز این نوع دانش نیز به شیوه تلقین ضمنی، یعنی مشاهده، تجربه و تکرار و حتی تقلید، صورت می‌پذیرد. دانش رویه‌ای دانش گزاره‌ای درست درباره چگونگی انجام دادن یک کار نیست و شخص برای به‌کاربردن مهارت خود لازم نیست که ابتدا به شکل صریح یا ضمنی واقعیتی را درباره چگونگی انجام دادن آن کار مورد لحاظ قرار دهد. به عبارتی، در تلقین ضمنی ما با تأمل پیشینی یا پسینی، که اولی رویکردی تجویزی و دیگری توصیفی است، سروکار نداریم بلکه، همان‌گونه که شان اشاره کرده است، تأمل در حین انجام دادن عمل^۵ بهترین شیوه بیان این نوع دانستن است^۶. لذا روش تلقین ضمنی زمانی خود را بهتر نشان می‌دهد که سخن از انتقال و آموزش شیوه آموزش تخصص و مهارت به دیگران باشد. لذا، تلقین ضمنی خود را نه با آموزه‌ها و دستورالعمل، بلکه با انتقال از راه مهارت چگونگی اجرای عملکرد به نمایش می‌گذارد. در مجموع، آنچه تلقین ضمنی را از صریح متمایز می‌سازد نه داشتن پیکره‌ای از حقایق، بلکه داشتن مجموعه‌ای از مهارت‌ها، قابلیت‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌های ضمنی است.

(۴) **ماهیت خاص پیروی از قواعد**^۷. ماهیت تلقین ضمنی به معنای پیروی عملی بی‌چون‌وچرا از یک قاعده است. اما این عمل ماحصل کاربرد آگاهانه و مسبوق به تأمل عقلانی و پیشینی برای

1. knowing-how
2. skill
3. expertise
4. connoisseurship
5. reflection-in-action
6. Schon, 1983
7. rule-following

Bohloli Fskhodi

انجام دادن آن نیست. در این شیوه از تلقین، شرط ضروری وجود توافق درباره قواعد می باشد اما این توافق نه به شکل صریح، بلکه به شیوه ای ضمنی در اجتماع آدمیان صورت می گیرد. به باور ویتگنشتاین، قواعد عمل را نمی توان قاعده بندی کرد و فعالیت معنادار را نمی توان صراحتاً برحسب مقاصد و نیات آگاهانه یا غیر آگاهانه توضیح داد. به باور او، پیروی از قاعده تنها به روشی مشخص صورت نمی گیرد و هیچ قاعده کلی و ضروری برای مشخص کردن روش پیروی از یک قاعده وجود ندارد. از قواعد به عنوان توافق در شیوه های زندگی پیروی می شود که ظاهراً حاصل غوطه ور شدن درون شرایط اجتماعی خاص است. بر این اساس، عمل پیروی از قاعده امری ضمنی است و، به این دلیل، بخشی از شیوه زیستن ما را شکل می دهد و نمی تواند بنیان خودش را در گفتمانی نظری تحقق بخشد. از نظر ویتگنشتاین، درک قاعده به شکل انتزاعی اشتباه است و کاربرد قاعده امری هنجاری و ناشی از تبادل فرد با محیط خود می باشد. به همین دلیل، قاعده تا زمانی درست است که ناقض قضاوت همگانی نباشد. در نتیجه، دانش شخصی نسبت به قاعده دارای ماهیتی ضمنی است و نمی توان آن را صراحت بخشید.

عمل کردن بر مبنای دانش صریح مستلزم لحاظ کردن مجموعه قواعدی است که برای شخص پیروی کننده از آن ها شناختنی است. اما بعد ضمنی قواعد حاکی از آن است که افراد قادر نیستند رفتار خود را مطابق با قواعد ابراز کنند و این کار را به شکل شهودی یا غریزی انجام می دهند. به همین دلیل، تلقین ضمنی، به جای تأمل درباره عمل، ما را به نگاه کردن به خود عمل فرامی خواند. تلقین ضمنی نیز مانند تلقین صریح مستلزم پیروی از یک سری قواعد است اما روش پیروی از این قواعد و همچنین خود قواعد را نمی توان به گونه ای صریح بیان کرد. این نوعی عمل شخصی است که در بردارنده مشارکت وجودی شخص شناسنده است و هیچ مجموعه مشخصی از قواعد را نمی توان برای آن معین کرد. تبعیت از قاعده در رویکرد تلقین ضمنی ارتباطی تنگاتنگ دارد با قبول مرجعیت امری که از آن پیروی می شود. در واقع، نقش اقتدار و مرجعیت از مؤلفه های اصلی تلقین ضمنی به شمار می آید. به این معنا که شاگرد تنها زمانی می تواند از قواعد استاد خویش دنباله روی کند که به استادی او و شیوه عمل ایمان داشته باشد. شاگرد با مشاهده عمل استاد خود به شکلی نا آگاهانه قواعد عمل را به دست می آورد که خود استاد به روش صریح نسبت به وجود و آموزش آن ها آگاهی ندارد. این قواعد پنهان با پذیرش غیر نقادانه و تقلید از کار استاد به چنگ آمدنی است.

نتیجه گیری

برای حل پارادوکس تلقین باید باور داشت که حیات آدمی همواره و همیشه آغشته و درگیر تلقین است. لذا، نباید چنین اندیشید که می توان با گذر زمان و سپری کردن دوران اولیه حیات عقلانی از

بهبولی فسخودی

چنگ تلقین گریخت. زیرا شکل ضمنی آن رکن ثابت و همیشگی زیستن آدمی در هر جامعه زبانی فرهنگی است که بدون آن ایجاد تفاهم و حتی درک دیگری امری دشوار و یا شاید غیرممکن باشد. این جنبه اجتناب‌ناپذیر از پرورش و شکل‌گیری عقاید و باورهای بنیادین، بیش از آنکه ماحصل تلاش آشکار و صریح خانواده، مدرسه، نهاد یا هر منبع مقتدر مشخصی برای انتقال آموزه‌های خاص به ذهن مخاطب و از کار انداختن قوای اندیشه‌ورزی مستدل و مبتنی بر شواهد باشد، از جنبه ضمنی دانش برمی‌خیزد که تنها نشان‌دانی است و می‌توان آن را با نوعی دریافت شهودی مبتنی بر تجربه مشترک به چنگ آورد. تلقین ضمنی نه تنها زدودنی نیست، بلکه برای فهم و درک زمینه و رویه اندیشیدن و عمل افراد امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. این نوع تلقین از چنگ شواهد بیرونی گریزان است و نمی‌توان با استدلال مبتنی بر گزاره‌های دانش صریح توصیفش کرد. بنابراین، تأکید بر جنبه سلبی و منفی تلقین حاکی از نوعی نگاه یک‌سویه به ماهیت تلقین است که برخی را به این تلاش واداشته که امر تربیت و پرورش و یادگیری و بدل‌شدن به شهروند دموکرات دارای تفکر انتقادی را تنها با حذف یکسره تلقین از مناسبات زندگی میسر بدانند. اما واقعیت این است که پارادوکس تلقین تنها ناظر بر جنبه صریح تلقین است. تلقین صریح، با رد اجازه اندیشیدن مستقل، نقطه مقابل روش‌های تعلیمی است که اجازه می‌دهد یادگیرنده به بررسی اختیاری شواهد و ایجاد پرسش‌ها و اعتراضات بپردازد. بنابراین، ویژگی تحقیرآمیز و ناپسند تلقین، که اندیشمندان اجتناب از آن را توصیه کرده‌اند، به بخش صریح تلقین ارتباط دارد که در آن باورها و آموزه‌های تلقینی به شیوه‌ای مستقیم و در قالب گزاره‌های زبانی یا نوشتاری به مخاطبان انتقال داده می‌شود. مطابق این شیوه، برای انتقال باورها می‌توان از روش‌هایی بهره برد که در آن نیت تلقین‌گر، به‌نحوی بدون ابهام و برای بیشترین میزان تأثیرگذاری، به اذهان مخاطب القا می‌شود. اما درک تلقین ضمنی به ما کمک می‌کند دریابیم که اندیشه آدمی امری نیست که به صورت انتزاعی در خلأ معرفتی شکل گرفته باشد، بلکه مقوله‌ای به شدت متن‌محور است و قائم به روایت‌هایی است که در فرهنگ و تجربه زیسته مشترک منتقل می‌شوند و بنیان هر گونه تفکر عقلانی و انتقادی آدمی را شکل می‌بخشند.

- Bailey, E. (2010), *The Sage Handbook of Philosophy of Education*, Sage, New York
- Biesta, G. (1997) Education, not Initiation, in: F. Margonis (ed.), *Philosophy of Education Society Yearbook 1996* [electronic version], (Urbana, IL, Philosophy of Education Society)
- Cuypers & Haji. (2006), Education for Critical Thinking: Can it be non-indoctrinative? *Educational Philosophy and Theory*, 38(6): 723-743. Macmillan,
- C. J. B. (1983) *On Certainty and Indoctrination*, Synthese, 56: 363-372.
- Siegel, H. (1988) *Educating Reason*, Routledge. New York.
- Peters, R. S. (1965). Education as initiation. In R. D. Archambault (Ed.), *Philosophical analysis and education* (pp. 87-111). London: Routledge & Kegan Paul
- Garrison, J. W. (1986). The paradox of indoctrination: A solution. *Synthese*, 68(2): 261 - 273. Springer
- Gascoigne & Thornton (2013), *Tacit Knowledge*, Acumen Publishing Limited
- Green, T. F. (2010). Indoctrination and Beliefs. In *Concepts of Indoctrination* (International Library of the Philosophy of Education Volume 20): Philosophical Essays, pages 20-36. Routledge
- Habl, J. (2017), The Problem of Indoctrination with a focus on moral education, *Ethis & Bioethics* 7(3): 187-198
- Hamm, C. (2005), *Philosophical Issues in Education an Introduction*, Routledge, New York
- Hanks, C. (2008), Indoctrination and the space of reasons, *Educational theory*, 58(2): 193-212
- McDonough, T. (2011), Initiation, not Indoctrination: Confronting the grotesque in cultural education, *Educational Philosophy and Theory*, 43(7): 706-723

بہلولی فسخودی

- Momanu, M. (2012), The Pedagogical Dimension of Indoctrination: Criticism of Indoctrination and the Constructivism in Education, *Meta- Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 4(1): 88: 105
- Neiman, A. (1989), Indoctrination: A Contextualist Approach, *Educational Philosophy and Theory*, 21: 53-65
- Peters, R. S. (1966) *Ethics and Education*, London, Allen and Unwin
- Peters, R. S. (1967). What is an educational process? In R. S. Peters (Ed.), *The concept of education*. 1-23. London: Routledge & Kegan Paul
- Polanyi, M (2009), *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press
- Polanyi, M, (2013), *The Study of Man*, Routledge, New York
- Raywid, M. A. (1980) The Discovery and Rejection of Indoctrination, *Educational Theory*, 30: 1-10
- Russell, B. (1980), *Education and the Social Order*, Routledge, London
- Schon, D.(1983), *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, Basic Books, New York
- Sluga, H. & Stern, D. (2018). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge
- Snook, I. A. (1972) (ed.) *Concepts of Indoctrination. Philosophical essays*, London, Routledge & Kegan Paul
- Sternberg, R. (1999), *Tacit knowledge in professional practice: Researcher and Practitioner Perspectives*, Lawrence, London
- Taylor, R. (2016), Indoctrination and Social Context: A System-based Approach to Identifying the Threat of Indoctrination and the Responsibilities of Educators, *Journal of Philosophy of Education*, 51(1): 38-58 .
- Thiessen, J. (193), *Teaching for Commitment, Liberal Education, Indoctrination and Christian Nurture*, McGill
- Thiessen, J. (1985), Initiation, Indoctrination, and Education, *Canadian Journal of Education*, 10(3): 229-249

.....
Bohloli Fskhodi

Threat of Indoctrination and the Responsibilities of Educators, *Journal of Philosophy of Education*, 1-21

Wilson, J. (2010). Indoctrination and Rationality. In *Concepts of Indoctrination* (International Library of the Philosophy of Education Volume 20): Philosophical Essays, pages 14-19. Routledge

Wittgenstein, L. (1972), *On Certainty*, Harper & Row

افسون‌زدگی سوژه‌های هیستریک در دوران پسا حقیقتِ کرونا و رسانه‌های مجازی

سروناز تربتی^۱

چکیده: مقاله حاضر با مفهوم پسا حقیقت در معنای نیچه‌ای آغاز می‌شود و با مفهوم افسون‌زدگی در شکل دلچک نیچه خاتمه می‌یابد. ضمن شرح چگونگی رویارویی انسان امروزی با پسا حقیقت، همچون حقیقتی ناحقیقی در دوران کرونا، و متمایز کردن مفهوم پسا حقیقت از آنچه رسانه‌ها خبر جعلی می‌نامند، پرسش‌های تحقیق این چنین مطرح می‌گردند که در رویارویی با مفهوم پسا حقیقت چه سوژه‌هایی بر ساخته می‌شوند؟ و این سوژه‌ها چگونه بر ساخته شده سوژه‌هایی هیستریک هستند که در چرخش گفتمانی روان‌کاوانه لکان، به اثبات این فرضیه می‌پردازم که سوژه‌های بر ساخته شده سوژه‌هایی هیستریک هستند که در چرخش گفتمانی پدید می‌آیند و با پرسش از دال ارباب حفره آن را برملا می‌سازند. سوژه هیستریک، با برملا ساختن فقدان در دانش دیگری بزرگ از افسانه و ناحقیقی بودن حقیقت آگاهی پیدا می‌کند. بدین ترتیب، میل پیش‌سازبانی اسطوره‌ای (دلتا) را که گفتمان رایج به عقب رانده بود دوباره به جریان می‌اندازد. باتوجه به جریان مجدد اسطوره‌ها، سبقت آن از گفتمان رایج و پیوندی که با مطالعات اسطوره‌شناختی در فضای روان‌شناختی تحلیلی یونگ به وجود می‌آورد، به این پرسش کلی پاسخ می‌دهم که افسون‌زدگی در عصر اطلاعات و رسانه‌های مجازی چگونه است و حرکت به سوی افسون‌زدگی در دوران پسا کرونا چگونه صورت می‌گیرد و چه کهن‌الگوی روان‌شناختی‌ای فرافکنی می‌شوند؟ در نهایت، افسون‌زدگی سوژه‌ها در دوران رسانه‌های مجازی با کهن‌الگوی جست‌وجوگر و در دوران پسا کرونا با کهن‌الگوی فرافکنی می‌گردد.

کلمات کلیدی: پسا حقیقت، کرونا، سوژه هیستریک، رسانه، نیچه، لکان

The Enchantment of Hysterical Subjects in the Post-Truth Era of Covid19 and the Virtual Media

Sarvenaz Torbati

Abstract: The present article begins with the concept of post-truth in the Nietzschean sense and ends with the concept of enchantment in the form of Nietzsche's jester. By explaining the way in which the modern human encounters post-truth in the Covid19 era as a nontruth-truth, and distinguishing between the concepts of post-truth and fake news, the following questions arise: By encountering the post-truth, what kind of subjects are being constituted? And how will these subjects be constituted? I will exploit the Lacanian psychoanalytical perspective and method to prove my hypothesis, based on the fact that constituted subjects are hysterical subjects. The subjects that occur in a discourse turning and by questioning the master signifier, reveal the lack in knowledge of the Other and recognize that the truth is nontruth and illusion. Thus, the prelinguistic mythical desire (Delta) repulsed by the current discourse will be re-operated by the hysterical subject. According to the myth's re-operation, overtaking the current discourse and their relationship with mythological studies in the sphere of Jungian analytical psychology, I will answer another question considering that how the enchantment in the information and virtual media era takes place and how we are moving toward a re-enchantment in Post-Covid19 era and which psychological archetype is projecting by this enchantment? At the end, the subjects' enchantment in the era of virtual media projects the Explorer archetype and in the coming era of Post-Covid19 will be projected by Nietzschean Jester/Clown.

Keywords: post-truth, Covid19, hysterical subject, media, Nietzsche, Lacan.

طرح مسئله

پساحقیقت^۱ اصطلاحی فلسفی و سیاسی است که به معنای «ناپدید شدن استانداردهای عینیت مشترک [یا بین‌الذهانی] برای [فهم] حقیقت»^۲ است و ناشی از «مغلطه دور منطقی‌ای»^۳ است که بین واقعیت و بدیل آن یعنی دانش، عقیده، باور و حقیقت به وجود می‌آید.^۴ اساساً این اصطلاح در مغایرت با واقعیت‌ها^۵ و روش‌های علمی است، تاندازه‌ای که شکل‌گیری افکار عمومی بیش از آنکه تحت تأثیر واقعیت‌ها و استانداردهای همگانی باشند از باورهای شخصی و احساسات متأثرند.

نیچه را می‌توان از پیشگامان اصطلاح پساحقیقت دانست.

امور واقع دقیقاً همان چیزهایی هستند که وجود ندارند. تنها تفسیرها هستند. نمی‌توانیم هیچ امر واقع را فی‌نفسه مسلم و مقرر بدانیم.^۶

این پاسخ نیچه در برابر پوزیتیویست‌هاست که مدعی‌اند تنها حقیقت و واقعیت‌ها وجود دارند. درحالی‌که خود واقعیت‌های علمی تفسیرهایی از حقیقت به شمار می‌آیند، تاندازه‌ای که نیچه برای بیان قدرت روح در برابر حقیقت، از الفاظی چون آبکی و بزک‌شده و شیرین‌شده و دروغ‌آمیز بهره می‌برد^۷ و او جای دادن نشانه‌ها در اشیا را نیز افسانه‌پردازی می‌داند:

این ماییم که علت تسلسل، تقابل، نسبیت، اجبار، شمار، قانون، آزادی، انگیزه و غایت را جعل کرده‌ایم و هنگامی‌که این جهان نشانه‌ها را به نام «در خویش» (فی‌نفسه) در اشیا جای می‌دهیم و با آن‌ها می‌آمیزیم، بار دیگر کاری می‌کنیم که همیشه کرده‌ایم، یعنی افسانه‌پردازی.^۸

اصطلاح پساحقیقت برای بسیاری از محققان حوزه رسانه و ارتباطات مفهومی مربوط به جهان امروز است که با رشد و گسترش رسانه‌های جمعی و شبکه‌های مجازی و حمله‌ای از مسائل سیاسی و اقتصادی شکل گرفته است. از نظر آن‌ها، ناموثق و ناشناخته‌بودن منابع خبری و اطلاعاتی و دشواری تشخیص اخبار جعلی^۹ از غیر جعلی علت اصلی شکل‌گیری مفهوم پساحقیقت است. برای مثال،

1. post-truth

2. Illing, 2018: site

۳. دور در اصطلاح آن است که وجود دو چیز متوقف و وابسته به یکدیگر باشد که حاصل آن تقدم شیء بر خودش یا مشروط‌بودن شیء به خودش است (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۴)

4. Biesecker, 2018: 329

5. facts

۶. نیچه، a1۳۷۷: ۳۹۱

۷. نیچه، b1۳۷۷: ۷۹

۸. همان: ۵۳

9. fake news

تربیتی

رابرت. بی. تالیس^۱ معتقد است که

ما در جهان پساحقیقت به سر می‌بریم، زیرا منابع اطلاعاتی‌ای که پیشتر معتبر و قابل‌اعتماد شناخته می‌شدند (مانند آژانس‌های دولتی، سازمان‌های بین‌المللی خبری و جوامع علمی) اکنون به چالش کشیده می‌شوند و بسیاری، آن‌ها را غیرقابل‌اعتماد می‌دانند.^۲

لورنت^۳ معتقد است که

در این عصر، گسترش خبر جعلی به عادی‌سازی دروغ و نسبی‌سازی حقیقت منجر شده و ارزش و اعتبار رسانه‌ها در مقایسه با عقاید شخصی کم‌رنگ‌تر می‌شود.^۴ از این رو، می‌توان مسئولیت بررسی اخبار جعلی و دروغ را به محققان سواد رسانه‌ای سپرد تا به تحلیل و تعریف تشابهات و تمایزات خبر جعلی و غیر جعلی بپردازند و ابعاد، پیامدها و اهداف خبر جعلی را دریابند.

به‌رغم مفهوم پساحقیقت به معنای صدق و کذب خبری، در این نوشتار پساحقیقت، با بهره‌گیری از سنت نیچه‌ای، دلالت بر حقیقتی ناهقیقی دارد. بی‌شک، معنای فلسفی پساحقیقت در دنیای مدرن و اطلاعاتی‌شده امروزی در دام بدفهمی گرفتار شده و معنای سطحی از پساحقیقت را به وجود آورده است. پساحقیقت در معنای نیچه‌ای و پسامدرن حقیقتی است ناهقیقی. به‌زعم نیچه این سرنوشت انسان است اگر هیچ نباشد مگر حیوانی متفکر که حقیقت او را به ورطه نومی‌دی و نابودی می‌کشاند. حقیقت تا ابد محکوم به ناهقیقت بودن است.^۵

مفهوم پساحقیقت با این ایده ساخته می‌شود که «نمی‌توانیم هیچ امر واقع را فی‌نفسه مسلم و مقرر بدانیم».^۶ داستان پساحقیقت از بروز ناهقیقتی روایت می‌کند که دسترسی به حقیقت را به تعویق انداخته است. چگونه صدق و کذب خبری را می‌توان مشخص کرد زمانی که حقیقتی در کار نیست؟ مواجهه انضمامی با مفهوم پساحقیقت در دوران کرونا شاید بیش از هر زمان دیگر مورد توجه ما قرار گیرد. تناقضات خبری در این مورد (در رسانه‌ها، منابع اطلاعاتی جهانی و جوامع علمی) حقیقت و واقعیت‌هایی را که تا پیش از این مورد قبول و تأیید بودند به ورطه نابودی و ناامیدی برده است. ناشناخته‌بودن منشأ کرونا، خود بیماری کرونا و به تبع آن ناشناخته‌بودن دستورالعمل‌ها برای مبارزه و پیشگیری واقعیت‌های پزشکی را دچار تناقض‌گویی کرده است. هست و نیست‌های مربوط به این

1. Robert.B. Talisse

۲. بی‌تالیس، ۱۳۹۸

3. Lorente

4. Lorente, 2017: 9

۵. نیچه، ۲۳:۱۳۹۷

۶. نیچه، ۳۹۱: a۱۳۷۷

Torbati

بیماری (برای مثال، در ابتدا سطوح سرایت دهنده و ویروس کرونا به شمار می آمدند اما اکنون سطوح در سرایت تأثیری ندارند) تأکیدی است بر مواجهه با حقیقتی ناشناخته و ناهقیقی. بازنمایی های متناقض در گفتمان پزشکی، که حاصل واقعیت ها و اصول علمی رایج و استاندارد است، ما را بیش از هر زمان دیگر با مواجهه های شالوده شکنانه با حقیقت روبه رو کرده است. چنان که می توان گفت اگر برای نیچه پساحقیقت مفهومی فلسفی بوده است، برای ما وضعیت زندگانی به شمار می آید.

ظهور و بروز مفهوم کلی پساحقیقت همچون مفهومی جزئی و انضمامی در دوران کرونا از یک سو معنای حقیقت خود کرونا و از سوی دیگر واقعیت های پزشکی و دستورالعمل های بهداشتی مربوط به آن را به حالت تعویق و تعلیق درآوردی درآورده است. خود کرونا نشان دهنده حقیقتی ناهقیقی است که گویی تنها در «حالت ناممکن ممکن»^۱ می شود. دریدا در سومین تعریف خود از شالوده شکنی مدعی می گردد که

...میان X به عنوان امر ممکن و همان X به عنوان امر ناممکن چیزی نیست مگر رابطه هم نامی^۲، ... برای مثال، من ارجاع دادم به نشان دادن آنچه تاکنون تلاش کرده ام ... هدیه، مهمان نوازی و مرگ (...). که می تواند تنها در حالت ناممکن ممکن باشد، همچون امری ناممکن^۳ که به صورت نامشروط است.^۴

در این صورت، اگر شالوده شکنی را بررسی امکان امر ناممکن بدانیم، می توان به نوشته پیش رو از رهیافت شالوده شکنانه، در مواجهه با حقیقتی ناهقیقی نیز نظر کرد که امکان حقیقت ناهقیقی را ممکن ساخته است. بی شک، عدم وفاق در شناخت این بیماری، اطلاعات و دستورالعمل های متناقض بهداشتی ما را به سمت آنچه نیچه از آن به عنوان افسانه پردازی یاد کرده است سوق می دهد.

با توجه به شرایط کنونی زندگی، که ما را در مواجهه با تفسیرهای گوناگون از این بیماری قرار داده است، می توان پرسش های تحقیق را این چنین مطرح کرد: با تبیین عصر پساحقیقت کرونایی و تقابل های دوگانه درست ها و نادرست ها، هست ها و نیست ها، بایدها و نبایدها درباره این بیماری، چه سوژه هایی بر ساخته می شوند؟ و این سوژه ها چگونه بر ساخته می شوند؟ با بهره گیری از روش و رویکرد روانکاوانه لکان و این موضوع که حقیقت گفتمان هیستریک را ابژه^a می سازد، به اثبات این فرضیه تحقیق می پردازم که سوژه های حاصل از پساحقیقت امروزی سوژه های هیستریک هستند و در چرخشی گفتمانی، با برملا کردن حفره در دانش دیگری بزرگ پدید آمدند. در ادامه، با ذکر پیوند سوژه پیشاژبانی اسطوره ای لکان با رویکرد اسطوره شناختی یونگ، شرح می دهم که، در مواجهه با این

1. Derrida, 2000: 300

2. homonymy

3. im-possible

4. ibid

تربیتی

امر حقیقی ناهقیقی، عبور حقیقت از نظم نمادین رایج و پیشی گرفتن باورهای همگانی از واقعیت‌ها، سوژه‌های هیستریک در آینده‌پساکروناپی به سمت شکلی از افسون‌زدگی حرکت می‌کنند.

ظهور کرونا همچون پساحقیقت

پیشوند «پسا» در «پساحقیقت» نه در معنایی که در «پسامدرن» یا «پسااستعماری» به کار رفته، بلکه در معنای «نقاب را از چهره حقیقت برداشتن یا برملاکردن دروغ حقیقت» است.^۱ این موضوع که «حقیقتی وجود ندارد و تنها تفسیرها هستند» خودش حقیقتی است درباره ناهقیقت. جمله نیچه تفسیری است از حقیقت و این حقیقت حقیقتی درباره نبود حقیقت است. یعنی تنها این حقیقت وجود دارد که حقیقت وجود ندارد.

امروزه، بیماری کرونا ما را در وضعیت انضمامی پساحقیقت قرار داده است. برای نمونه، با توجه به این خبر که ویروس کرونا بر روی سطوح مختلف به مدت ۲ تا ۹ ساعت باقی می‌ماند و قابل سرایت است، خبرگزاری مهر در گزارشی اعلام کرد که، به گزارش مجله علمی نیچر، سازمان بهداشت جهانی در ماه اکتبر سال گذشته توصیه کرده است که از تماس با سطوح خودداری کنید و بنابر گزارش همان مجله در فوریه ۲۰۲۱ اعلام شد که ابتلا به ویروس کرونا از طریق سطوح نادر است و تنها از طریق صحبت کردن و قطرات دهان و بینی فرد مبتلا قابل سرایت است. مرکز پیشگیری و کنترل بیماری^۲ ایالات متحده آمریکا نیز می‌گوید که انتقال این ویروس از طریق سطوح انجام نمی‌پذیرد، اما همچنان باید به ضد عفونی سطوح اهمیت داد.^۳ نمونه دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد ابتلای دوباره افراد به ویروس کروناست. سازمان بهداشت و درمان بریتانیا اعلام می‌کند که

امید است در بدن فرد بهبود یافته به اندازه کافی پادتن اختصاصی کووید-۱۹ تولید شود تا توانایی مبارزه با این بیماری را برای بار دوم داشته باشد.

در مقابل، دکتر ایواسکی می‌گوید:

پادتن‌ها تنها راه حل نیستند. هنوز علت خوب شدن بیمارها را نمی‌دانیم.^۴

در حالی که، با ابتلا به بیماری ویروسی و تولید پادتن، بدن فرد از ابتلاهای بعدی مصون می‌ماند. کدام یک از این گزاره‌های علمی را حقیقی و درست بدانیم؟ این تناقضات خبری در منابع معتبر و رسانه‌ها قابل مشاهده است. این سؤال مطرح است که کدام یک از این خبرها در خصوص منشأ خود بیماری و دستورالعمل‌هایش درست است؟ کدام یک از این واقعیت‌ها در گفتمان پزشکی مورد تأیید

1. Heit, 2018: 45

2. CDC

۳. خبرگزاری مهر، ۱۳۹۹، مثل خبری بی‌سی تاریخ دقیق اعلام کنید

۴. بی.بی.سی. فارسی، ۳۰ آوریل ۲۰۲۰

است؟ حقیقت کدام است؟ به‌زعم نیچه

نمی‌توانیم هیچ امر واقع را فی‌نفسه مسلم و مقرر بدانیم. شاید دیوانگی و خبط دماغ باشد که بخواهیم چنین کنیم. همه چیز ذهنی است، اما این یک تعبیر و تفسیر است. ذهن امری مفروض نیست، چیزی افزوده و ابداع‌شده و فرافکنده‌شده در پسِ پشتِ آنچه وجود دارد... حتی این ابداع فرضیه است.^۱

دهه‌ها پیش از وبر، جیمز فریزر^۲ پیشنهاد کرد که فرهنگ‌ها از جادو به دین و سپس به علم سیر می‌کنند. از نظر فریزر، علم جادویی است که موفق است. فریزر ناپدیدشدنِ جادو را اعلام می‌کند و می‌گوید که این روند در علم ادامه یافته است.^۳ وعدهٔ روشنگری برای افسون‌زدایی، همراه با شکل‌گیری علم مدرن و تولید واقعیت‌های علمی، خودش تبدیل به اسطوره‌های دیگری در فرهنگ امروزی بشر شد. جوزف استورم در کتاب اسطورهٔ افسون‌زدایی اشاره به این موضوع دارد که، در دو قرن گذشته، خود داستان‌ها در مورد افسون‌زدایی تبدیل به اسطوره شده است و مفاهیمی چون جادو، مدرنیته و تولد علوم انسانی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.^۴

ظهور بیماری کرونا بیش از هر رخداد جهانی دیگر معنای پس‌حقیقت را انضمامی کرده و گفتمان پزشکی به جست‌وجوی تولید نظام نمادین جدیدی مشغول شده است. این بیماری نقاب از چهرهٔ حقیقت علمی برداشته و ناحقیقی بودن آن را برملا ساخته است.

مفاهیم نظری

هیستری همچون یک مفهوم پاتالوژیکال

هیستری^۵ اصطلاحی است از ریشهٔ یونانی هیسترا^۶ به معنای رحم که بیماری مخصوص زنان بود و آن را ناشی از سرگردانی رحم در بدن زن می‌دانستند. هیستری در این معنا با این باور همراه بوده که رحم به‌صورت آشفتگی بسیار عجیب و غریب حیوانی درون حیوان دیگر است (البته منشأ آن نامشخص است اما به‌وضوح در تیمائوس افلاطون و جالینوس آمده است).^۷

تا قرن‌ها و ازه‌های «هیستری» و «هیستریک» برای توصیف بدنِ برانگیخته‌شده، خوشحالی نابهنگام،

۱. نیچه، ۱۳۷۷: ۳۹۱-۳۹۲

2. James Frazer

۳. لایتهارت، ۲۰۱۸: سایت

4. See: Josephon-Storm, 2017

5. hysteria

6. hystera

7. King, 1993: 26

تربیتی

انقباض‌های قریب‌الوقوع و دگرگونی و سرگیجه^۱ میل^۱ مورد استفاده قرار می‌گرفت. هیستریک با حرکات مضحک یا خودنمایی^۲ بیش از اندازه^۳ مشخص می‌گردید، که به‌طور متناوب شیدایی و تسلیم را برمی‌انگیخت و به نظر می‌آمد مقدر شده بود تا در جهانی از افسانه‌ها زندگی کند.^۴

یکی از رسواترین جلوه‌های هیستری افسون‌گری^۵ است: هیستری مدرن یا سندروم تبدیلی^۶ تا سرحد یک مقوله^۷ تشخیصی معین در گستره^۸ جن‌شناسی^۹ ارتقا یافت. این تلقی از هیستری چندان بی‌ربط نیست زیرا در قرون وسطی به این اختلال برچسب جن‌زدگی و جادوگری می‌زدند.^۹

در قرن هجدهم، این امکان فراهم شد تا هیستری با توضیحات نیوتونی، ریاضیاتی و مدرن تبیین شود، که چگونه احساسات خود را به‌شکل بیماری بروز می‌دهند و خاستگاه تن‌شناختی^{۱۰} این مریضی خاص، از دل‌مردگی، بدعقی، مالیخولیا، خودبیمارانگاری گرفته تا زوال عقل و جنون را تشکیل می‌دهد.^{۱۱}

در این مقاله منظور از هیستری نه مفهومی پاتولوژیکال، بلکه اصطلاحی قابل‌طرح در روان‌کاوی لکان است. بدین‌منظور، نخست به بررسی ساختار و عناصر گفتمانی از دیدگاه لکان می‌پردازم و سپس ساختار گفتمانی هیستریک را شرح می‌دهم.

گفتمان^{۱۲} از منظر لکان

گفتمان‌های لکان از اصول اولیه‌ای پیروی می‌کنند. هر گفتمان از چهار عنصر ثابت تشکیل شده و دارای چهار جایگاه است. این جایگاه‌ها عبارت‌اند از: (۱) عامل^{۱۳} یا فاعلی که چیزی را می‌گوید؛ (۲) دیگری^{۱۴} که شنونده‌ای است که پیام‌گوینده را دریافت می‌کند (این دو عنصر مطابق شکل ۱ در صورت کسرها قرار دارند)؛ (۳) حقیقت^{۱۵} که گفته^{۱۶} بیان شده است. (۴) تولید^{۱۶} که نتیجه و محصول

1. vertigo of desire
2. clan
3. sublime
4. Arnaud, 2015: preface
5. witchcraft
6. conversion syndrome
7. demonology
8. ibid: 98

۹. صادقی، ۱۳۸۱: ۷۵

10. somatic
11. Segal, 2009: 78
12. discourse
13. agent
14. other
15. truth
16. product

Torbati

خطاب است. جایگاه تولید و حقیقت در مخرج کسرهاست که بخش پنهان یا ناخودآگاه به شمار می‌آیند. ترتیب قرارگرفتن این چهار جایگاه به ترتیب زیر است:

<u>agent</u>	<u>other</u>
truth	production

شکل ۱

چهار عنصر عبارت‌اند از \$، a، S2، S1 که جایگاه آن‌ها در چرخش‌های گفتمانی متغیر است و با انتقال به جایگاهی متفاوت و به‌واسطه نسبت آن‌ها با دیگر عناصر گفتمان تفسیر جدیدی پیدا می‌کنند. هر یک از این عناصر اختصاراً چنین شرح داده می‌شوند:

S1 که دال ارباب است و کارکرد آن تثبیت‌کردن معنا در زنجیره‌ای از دال‌های سیال و شناور است. دال‌ها همواره به دال‌های دیگر دلالت می‌کنند و این امر ظاهراً زنجیره‌ای بی‌پایان از دلالت‌ها را به وجود می‌آورد. این توالی بی‌پایان دلالت‌ها را دخالت یک گره‌گاه که مانند آجیدن است متوقف می‌کند و این نقطه آجیدن، که معنا را در میان این مجموعه از دال‌ها تثبیت می‌کند، دال ارباب است.^۲ S2 زنجیره‌ای از دال‌هاست که الزاماً متفاوت از دال‌های دیگر نیستند و به‌صورت بی‌پایان به یکدیگر دلالت می‌کنند و، در نهایت، توسط دال ارباب، در میان مجموعه‌ای از همان دال‌ها، با یک معنای نهایی تثبیت می‌شوند.^۳

ابژه a/ابژه/علت میل است.^۴ لکان از ابژه a تفسیرهای گوناگونی کرده است. ابژه a در میان گره برومه‌ای قرار دارد که از هم‌پوشانی سه ساحت رئال، نمادین و خیالی شکل گرفته است.^۵ ابژه a در میان این گره از هر سه ساحت لکانی تأثیر می‌پذیرد. از این رو، خوانش‌های گوناگونی را می‌توان از آن به دست آورد. به‌عنوان مثال، اسلاوی ژیتک به خوانشی از ابژه a توجه کرده که به معنای هیچی و فقدان است.^۶ به‌زعم او

ابژه a در عالم عینی هیچ است، اگرچه چون از منظری خاص در آن بنگریم شکل چیزی به خود می‌گیرد.^۷

1. Fink, 1995: 131

2. Gunkel, 2014: 190-191

3. ibid

4. Lacan, 2015: 177, 1998: 179

5. Lacan, 1972-73: 112

تربیتی

ابژه‌ای که برای نگاه عینی اصلاً وجود ندارد و ما یک درک کج و معوج از آن داریم. هنگامی که «چیژی» به هیچ آن، به خلأ تجسم می‌بخشد، وجود محصل اعطا می‌کند.^۱

§ سوژه خط خورده است. اساساً سوژه لکانی سوژه شکاف خورده در زبان (میان آنچه توسط زبان می‌گوید و آنچه واقعاً می‌خواهد بگوید) یا در «ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه»^۲ است.

ساختار هیستریک در گفتمان لکانی

اگرچه در علم نشانه‌شناسی بیماری^۳ به علائم فیزیکی هیستری توجه می‌شود، اما در رویکرد لکان هیستری نه با مجموعه‌ای از علائم بیماری، بلکه همچون ساختار تعریف می‌شود. هیستری در مفهوم بالینی از معنای هیستری در گفتمان‌های لکان متمایز می‌گردد. گفتمان شکل خاصی از پیوند اجتماعی را معین می‌سازد و در رویکرد لکان دارای ساختار زبانی است.

مفهوم^۴ گفتمان باید از پیوند اجتماعی گرفته شود که براساس زبان است.^۵

به قول الکورن^۶،

لکان ... به‌عنوانِ پساساختارگرا در جست‌وجوی فهم برساخت سوژه از طریقِ گفتمان بود.^۷

براساس فرضیه تحقیق، این سؤال مورد بررسی قرار می‌گیرد که چگونه در رویارویی با پساحقیقت سوژه هیستریک از طریقِ گفتمان برساخته می‌شود؟

برساخت سوژه‌های هیستریک در مواجهه با پساحقیقت در عصر کرونا

سوژه خط خورده در گفتمان ارباب

گفتمان ارباب اولین گفتمان لکان به شمار می‌آید که نسبت میان ارباب و بنده را نشان می‌دهد. گفتمان‌های دیگر لکان از چرخش عناصر در جهت عقربه‌های ساعت نسبت به گفتمان ارباب شکل می‌گیرند. کارکرد گفتمان ارباب سازمان بخشیدن به زمینه اجتماعی، با توجه به ایدئولوژی حاکم یا دال ارباب، است. شکل ۲ نشان می‌دهد که در جایگاه عامل دال ارباب یا همان S1 و در جایگاه دیگری زنجیره دال‌ها یا S2 قرار دارد. در این گفتمان، S2 بنده‌ای است که مورد خطاب ارباب قرار می‌گیرد.

۱. همان

2. Fink, 1995: 131

3. symptomatology

4. notion

5. Lacan, 1972-73: 22

6. Alcorn

7. Alcorn, 1994: 19

Torbati

بنده باید از دستورهای ارباب اطاعت کند و حین اطاعت از ارباب چیزی را می‌آموزد. در جایگاه تولید ابژه a قرار دارد که در گفتمان ارباب ارزش/لذت افزوده تعریف می‌شود و در جایگاه حقیقت سوژه خط خورده یا $\$$ قرار دارد. سوژه‌ای، که مان ضمیمه خه داگاه و ناخودآگاه شکاف خورده است.^۱

$$\frac{S1}{\$} \quad \frac{S2}{a}$$

شکل ۲- گفتمان ارباب

پساحقیقت، حقیقت گفتمان پزشکی

اگر گفتمان پزشکی دوران کنونی را در ساختار گفتمان ارباب ترسیم کنیم، یعنی به ساختار گفتمان ارباب محتوا ببخشیم، خوانش متفاوتی از عناصر ساختار گفتمان ارباب به دست می‌آید. با نظر به ساختار گفتمان ارباب، مراجع پزشکی و بهداشتی در جایگاه عامل $S1$ /قرار می‌گیرند. مراجع پزشکی دال ارباب گفتمان محسوب می‌شوند. در نقطه مقابل آن، بنده قرار دارد که باید از دستورالعمل‌های ارباب پیروی کند. بدین ترتیب، $S2$ یا زنجیره دال‌ها دستورالعمل‌های پزشکی مربوط به کرونا هستند که توسط دال مراجع پزشکی مهر تأیید می‌خورند. دستورالعمل‌ها، چنان‌که از نامشان پیداست، فرمان‌هایی هستند از سوی ارباب برای اطاعت بنده. این زنجیره از دال‌های پزشکی که دیگری را به اطاعت از دستورالعمل‌ها ملزم می‌کنند، توسط مراجع پزشکی/ارباب کسب اعتبار می‌کنند. دستورالعمل‌ها، مانند نقش فعل و جمله در فرایند گفتمان، در حکم کنش‌های گفتاری^۳ هستند که فقط مبادله اطلاعات نمی‌کنند، بلکه معادل با عمل برای دیگری/بنده هستند. اظهارات کنشی پزشکی بر انجام کنشی خاص دلالت می‌کنند، درحالی‌که این اظهارات دستورالعمل‌های متناقض هستند (مثل سطوح انتقال می‌دهند و سطوح انتقال‌دهنده نیستند). این هست و نیست‌ها در اظهارات کنشی حکایت از حقیقتی ناحقیقی و ظهور پساحقیقت دارند. دلالت‌های ضدونقیض دستورالعمل‌ها را می‌توان با توجه به جایگاه «حقیقت» در این گفتمان، که توسط سوژه خط خورده پر شده است، بازخوانی کرد. بدین معنا که دستورالعمل‌های صادرشده (زنجیره دال‌ها/ $S2$ ها) از آن جهت متناقض‌اند که «حقیقت» آن، یعنی $\$$ ، ناحقیقت است. پساحقیقت حقیقت گفتمان پزشکی را تشکیل می‌دهد.

با نظر به ساختار گفتمان پزشکی، در جایگاه تولید ابژه a قرار دارد. بنابر تعاریف قبلی، ابژه a همان

1. Fink, 1995:131

2. ibid: 130

3. speech act

تربیتی

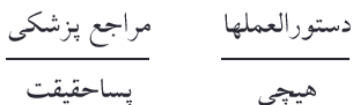
هیچی است. به عبارتی،

ابژه کوچک a بخشی از زنجیره دلالتی نیست، بلکه حفره‌ای در آن زنجیر است.^۱

آنچه از گفتمان پزشکی حاصل شده حفره‌ای است در نظام دلالتی پزشکی.

می‌توان بر اساس محتوایی که به گفتمان ارباب داده‌ایم شکل زیر را با توجه به جایگاه‌ها چنین

رسم کرد.



شکل ۳

اما پساحقیقت به عنوان حقیقت گفتمان پزشکی چه نقشی در برساخت سوژه هیستریک دارد؟ در کدام گفتمان لکان، سوژه خط‌خورده هیستریک می‌شود؟ حقیقت این سوژه چیست؟ در گام بعدی، برای شرح چگونگی برساخت سوژه هیستریک، مسئله مورد توجه ما این است که اگر قرار باشد ابژه a، حقیقت سوژه را تشکیل دهد، در کدام گفتمان قابل طرح و بررسی است؟

ابژه a حقیقت گفتمان هیستریک: برساخت سوژه هیستریک

همان‌طور که در شکل ۴ ملاحظه می‌کنیم، گفتمان هیستریک تنها گفتمانی است که ابژه a حقیقت سوژه خط‌خورده است. سوژه خط‌خورده در رؤیایی با ابژه a (حفره، هیچی) هیستریک می‌شود زیرا هیستری، دست‌کم از نظر روانکاو، اشاره دارد به رفتار مبتنی بر پرسش، به‌ویژه پرسش از دیگری بزرگ.^۲ این پرسش در آثار ژیکو غالباً به‌طور خلاصه به صورت «che vuoi» بیان می‌شود - دیگری بزرگ از من چه می‌خواهد؟^۳

در ساختار گفتمان هیستریک، سوژه خط‌خورده به این دلیل هیستریک می‌شود که در پرسش از دال ارباب (مجامع پزشکی) با حقیقت خود که ابژه a است مواجه می‌شود، یعنی سوژه‌ای که حقیقت آن را گفتمان پزشکی تولید می‌کند و ابژکتیو شده است. از نظر لکان، سوژه هیستریک ابژه است. هیستریک فکر می‌کند که سوژه است اما حقیقت آن را ابژه تشکیل داده است.

1. Adams, 1996: 151

2. Other

Torbati

$$\frac{\$ S1}{a S2}$$

شکل ۴- گفتمان هیستریک^۱

بدین ترتیب، از یک سو گفتمان پزشکی چیزی را تولید می‌کند که در چرخش گفتمانی‌اش حقیقتِ سوژه هیستریک (یعنی ابژه a) را می‌سازد و از سوی دیگر سوژه هیستریک بر ساخته از این حقیقت که نسبت به شکاف خود آگاه است به دنبال اربابی می‌گردد تا با تولید معرفت به پرسش دائمی او برای بر ساختنِ هویت نمادینش پاسخ دهد. او می‌خواهد توسط دال ارباب هویتمند شود.

همان‌طور که در شمای لکان مشهود است، در گفتمان هیستریک S1 در جایگاه دیگری/ دریافت‌کننده قرار دارد، کسی که فراخوانده می‌شود تا به پیام سوژه هیستریک پاسخ دهد و با فراهم ساختن دال ارباب و معنایی قابل اطمینان برای فائق آمدن بر اضطراب او حسی از داشتن هویتی ثابت، معنادار و قابل احترام ببخشد.^۲

هرچند،

هیستریک برای دست یافتن به دالی از سویی ارباب به این مقصود که هویت او را به بیان در آورد با شکست مواجه می‌شود.^۳

هیستری، با نگاهی به آینده و با هدف کسب چیزی برتر، از ارباب پرسش می‌کند، اما دیگری بزرگ در پاسخ به او شکست می‌خورد.^۴

وقتی چنین اتفاقی می‌افتد، هیستری فقدان دیگری بزرگ را برملا می‌سازد، دیگری بزرگی که قادر به فراهم ساختن پاسخی رضایت‌بخش نیست.^۵

هیستری با افشاکردن فقدان دانش در دیگری بزرگ نشان می‌دهد که «حقیقت توهم»^۶ است زیرا او با پاسخ‌هایی که دیگری بزرگ به او می‌دهد راضی نمی‌شود.^۷

او با دریافت نکردن پاسخ رضایت‌بخش، به اصطلاح لکانی، دیگری بزرگ را خط می‌زند. این بدین معناست که دانش تولید شده توسط دیگری بزرگ توهمی بیش نیست. این دانش تولید شده ناحقیقت

1. Fink, 1995: 133
2. Bracher, 1994: 123
3. Gildersleeve, 2016: 2
4. Tomsic & Zevink, 2015: 11
5. Gildersleeve, 2016: 2
6. illusion
7. Chapman, 2009: 22

تربیتی

است. گیلدرسلیو از قول پاتریشیا ایلپوت^۱ نقل می‌کند که
 نیچه بر این عقیده است که حقایق توهماتیش بیش نیستند، توهماتیشی که ما توهم بودن
 آن‌ها را فراموش کرده‌ایم.^۲

در روند برملا ساختن حفره در دیگری بزرگ و اینکه دانش ارباب/حقیقت توهم است، هیستری در
 جست‌وجوی ارزش‌های جدید است. گیلدرسلیو^۳ (۲۰۱۶) در مقاله خود با عنوان «هیستری و اراده
 معطوف به قدرت» به رابطه میان هیستری و اراده معطوف به قدرت نیچه می‌پردازد و در نوشتار خود
 برتر بودن ارزش در گفتمان هیستریک را نسبت به گفتمان ارباب به تصویر می‌کشد، زیرا هیستریک
 به دنبال ارزش‌های جدید زندگانی است و از این جهت شبیه خصوصیت اراده معطوف به قدرت
 نیچه است.

هیستری، با کنش ناخودآگاه خود، از افسانه‌بودن حقیقت آگاهی پیدا می‌کند. حقیقت افسون^۴
 است. تنها در گفتمان هیستریک است که ناحقیقت‌بودن دانش دیگری بزرگ برملا می‌شود. هر
 اندازه که ارباب برای سوژه هیستریک دانش/حقیقت تولید می‌کند به همان میزان سوژه هیستریک
 ناحقیقت‌بودن آن را برملا می‌سازد. در حالی که ارباب به‌طور مداوم مشغول افسون‌زدگی هیستری
 است، هیستری با این افسون‌زدگی به جدال در می‌آید.

سوژه‌های هیستریک در قلمرو افسون‌زدگی

سوژه خط‌خورده لکانی در گفتمانی هیستریک می‌شود که حقیقت آن را ابژه a تشکیل دهد. با نظر به
 این گفتمان، استقرار سوژه هیستریک در جایگاه عامل و اشتیاق او برای کسب دانش از اربابی که حفره
 دارد میل هیستری برای دسترسی به حقیقت/دانش را تبدیل به فانتزی می‌کند. هیستری سوژه‌ای منفعل
 تلقی نمی‌گردد، بلکه همواره در کنش خود برای دسترسی به حقیقت ناکام می‌ماند. سرخوردگی
 هیستری از پاسخ‌های دال ارباب یا ناکارآمد بودن مراجع علمی او را از افسانه‌بودن حقیقت‌ها آگاه
 می‌سازد و در گام‌های بعدی، او، به جای طلب از دال ارباب، خودش خالق ارباب جدیدی می‌گردد.
 رویارویی هیستری با پساحقیقت همان آگاهی او از افسون‌زدگی جدید است.

شایگان در افسون‌زدگی جدید و هویت چهل تکه افسون‌زدایی را پس‌زدن و محوساختن کلیه صور
 تمثیلی و فرافکنی‌ها و بازگرداندن آن‌ها به درون روان انسان می‌داند که غرضش تخلیه همه نمادهای

1. Patricia Elliot
 2. Gildersleeve, 2016: 1
 3. Gildersleeve
 4. fiction

Torbati

کیهانی است که، پیش از این، جهان را جادویی می‌کرد.^۱

اما از آنجاکه انسان بدون فرافکنی قادر به ادامهٔ حیات نیست، هم‌اکنون شاهد پیدایش پدیده‌ای معکوس هستیم که می‌توان آن را به افسون‌زدگی جدید جهان تعبیر کرد.^۲

شایگان این افسون‌زدگی جدید را گونه‌ای از «جاندارپنداری تکنولوژیک»^۳ می‌داند. او به تمام سطوح آگاهی انسان از عصر نوسنگی تا عصر اطلاعات توجه می‌کند. عصر مجازی‌سازی توسط رسانه‌ها حاصل عصر روشننگری است که، در آن، اسطوره‌ها به رنگ مدرن درآمدند. عصر اطلاعات امروزی، با شکستن حقایق متافیزیکی و درهم‌ریختن بنیاد هستی‌شناسی گذشته، در فضاهای مجازی دست به شبیح‌سازی جدیدی زده است.

بدین معنا که، به‌رغم افسون‌زدایی، عوامل خلاق فرافکنی روان انسان امروزی همچنان فعال است.^۴

جاندارپنداری تکنولوژیک در عصر اطلاعات و شبکه‌های مجازی شکلی از شبیح‌سازی مدرن را گسترش داد و امروزه با هیستریک‌شدن سوژه‌ها در چرخش گفتمانی ارباب و برملاشدن حفره در امر نمادین، افسون‌ها شکل و شمایل اسطوره‌شناختی جدیدی به خود می‌گیرند. شایگان به بررسی افسانه‌ها از دوران نوسنگی تا عصر اطلاعات پرداخته است اما می‌توان این پرسش را مطرح کرد که این افسانه‌ها در عصر اطلاعات چه کارکرد روان‌شناختی‌ای داشته‌اند و این چرخش اسطوره‌شناختی در عصر کرونا چگونه تفسیر می‌گردد؟

با نظر به گراف میل لکان، در اولین مرحلهٔ گراف، یعنی سلول ابتدایی یا همان دلتا،^۵ سوژهٔ پیش‌زبانی اسطوره‌ای^۶ قرار دارد که این سوژه با حرکت در گراف میل و برخوردش با زنجیرهٔ دال‌ها (زبان) بُرش پیدا می‌کند و توسط زبان خط‌خورده می‌شود. سوژهٔ خط‌خورده، قبل از برخورد با زبان، سوژهٔ پیش‌زبانی اسطوره‌ای است. سوژهٔ پیش‌زبانی اسطوره‌ای، که با علامت مثلث نشان داده شده است، باید از گذرگاه دال‌ها عبور کند تا سوژهٔ خط‌خورده تولید شود.^۷ سوژهٔ هیستریک، با پرسش از ارباب و مواجه‌شدن با ابژهٔ a، که زبان موفق به مفصل‌بندی آن نشده است، میل پیش‌زبانی اسطوره‌ای را به جریان می‌اندازد که توسط گفتمان رایج به عقب رانده شده بود.

۱. شایگان، ۱۳۸۰: ۱۴

۲. همان

۳. همان

۴. همان: ۱۷

5. Lacan, 1966: 303

6. prelinguistic mythical subject

7. ibid: 315

تربیتی

به جریان افتادن این میل اسطوره‌ای توسط سوژه هیستریک که حقیقت آن (ابژه a) از زنجیره دلالتی بیرون افتاده است نقطه اتصال میان لکان و یونگ را موجب می‌گردد. این نگاه اسطوره‌شناختی همان لکانی است که از منظر سوژه پیش‌زبانی اسطوره‌ای به یونگ نگاه می‌کند. کارل گوستاو یونگ فردانیت فرد را با توجه به اسطوره‌ها و ناخودآگاه جمعی و سیر درونی به میان می‌کشد. کنش ناخودآگاه هیستری برای خلق اربابی که بتواند پاسخ‌گوی پرسش‌های او باشد و رویارویی هیستری با نا حقیقی بودن آنچه تا امروز حقیقت و واقعیت خوانده می‌شد او را با ناخودآگاه جمعی اش پیوند می‌زند.

غریزه‌ها و کهن‌الگوها عواملی هستند که هر دو در ساختن آگاهی جمعی دست دارند. کهن‌الگوها حالت درک و دریافت هستند و به صورت تصویر و اندیشه در آگاهی پدید می‌آیند.^۱ حجم گسترده‌ای از قصه‌های جادویی از ناخودآگاه جمعی بشر حکایت دارند. نظریات یونگ در مورد نماد، کهن‌الگوها و ناخودآگاه جمعی این موضوع را تأیید می‌کند.^۲ یونگ با کشف جهان تاریک ناخودآگاه و اهمیت فرایند فردیت برای رسیدن به آن در قالب سفرهای سمبلیک در یچّه تازه‌ای در مطالعه اسطوره، داستان و قصه گشود.^۳

سفرهای سمبلیک قهرمان درون از طریق افسانه‌ها و اسطوره‌های کهن و جمعی قابل‌ردیابی است تا اینکه به تدریج تصاویر ازلی خود را آشکار سازند. با توجه به این موضوع می‌توان به پرسش مطرح‌شده در بالا چنین پاسخ داد که در عصر اطلاعات شیخ‌سازی یا افسون‌سازی به بر ساخت فرافکنی‌های روان‌شناختی و جمعی همراه بوده است با فرایند جست‌وجوگری در شبکه‌های مجازی. در رسانه‌های مجازی، اطلاعات مورد نظر از طریق یاهو، گوگل یا هر موتور جست‌وجوگری جست‌وجو می‌شد. عصر اطلاعات با کهن‌الگوی جست‌وجوگر^۴ شکل گرفته و افسون‌زدگی جهان اطلاعات توسط کهن‌الگوی جست‌وجوگر ایجاد شده است. جست‌وجوگر در پی آزادی، خودشکوفایی، دانش و، به‌طور کلی، به دنبال تحقق زندگی از طریق اکتشاف، جست‌وجو و ماجراجویی است.^۵

کهن‌الگوی جست‌وجوگر در پی چیزی متفاوت، جست‌وجوی معنا، تحقیق و تفحص و سرگردانی است.^۶

در عصر ارتباطات، این امکان برای فرافکنی جست‌وجوگری توسط رسانه‌های مجازی مهیا گشت. با چرخش گفتمانی و هیستریک شدن سوژه‌ها در عصر کرونا، می‌بایست اسطوره‌شناسی متفاوتی را

۱. مورنو، ۱۳۹۴: ۳۲.

۲. نک. پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۳۵.

۳. حسینی و شکیمی، ۱۳۹۴: ۲۵.

4. explorer archetype

5. Mark & Pearson, 2001: 71, 72

۶. آدسون، ۱۳۹۵: ۱۱۷.

Torbati

برای تفسیر فرافکنی در نظر گرفت. اما کدام صورت ازلی قرار است در عصر پساکرونا فرافکنی شود؟

افسون‌زدگی در عصر پساکرونا

اگر قرار باشد، ایده‌نیچه در موردِ پسا حقیقت سرآغاز این مقاله باشد، آنچه برای خاتمه‌دادن به این نوشتار ضروری به نظر می‌رسد بازگشت به خودِ نیچه خواهد بود. پرسش‌های هیستری از ارباب جهت‌دستیابی به کامیابی اما ناخرسند بودن او از پاسخ‌های متناقض و رویارویی با پسا حقیقت افقی را گشوده است. سوژه هیستریک در دوران کرونا به دنبال ارزش‌گذاری جدید است. فاش کردنِ حفره در دال ارباب به مثابه داستان آن کودکی است که برهنه‌بودن پادشاه را در جمع برملا کرد. او در عین ساده‌دلی به دنبال حقیقت می‌گردد، ارزش‌گذاری گذشته را نمی‌پذیرد و جنبه نقادانه دارد اما نقدی که همراه با سرخوشی است. همچون کهن‌الگوی دلک که

توانایی تجربه‌کردن و لذت‌بردن کامل از زندگی و بیان حقیقت با احساس معصومیت کامل است.^۱

نیچه در چنین گفت‌وگوتش، با شرح داستان دلکِ خود، چنین می‌نویسد:

او [بندباز] از دریچه‌ای بیرون آمده بود و بند را می‌نوردید که بر دو برج، برفراز مردم و بازار، بسته بودند. چون درست به میانه راه خود رسید، دریچه دیگر بار گشوده شد و کسی با جامه رنگارنگ، مانند دلکان، بیرون جست و با گام‌های تند به دنبال پیشین رفت.... فریاد برداشت: «برو جلو، جلاق! برو جلو تنبل، دغل، رنگ‌وَرُو یاخته! والا با پاشنهام قفلکت می‌دهم! تو را اینجا میان برج‌ها چه کار؟!»... اما هنوز یک گام از او واپس‌تر بود که آن چیز هولناک روی داد... آن‌گاه غریوی دیوآسا برکشید و از فراز آن که بر سر راهش بود جهید. اما آن دیگری که رقیب را این‌گونه پیروز دید، عقل و قرار از کف بداد... به ژرفا فروفتاد.^۲

گویی هیستری به دلکِ نیچه می‌ماند که توانایی‌ها و باورهای گذشته بندباز را زیر سؤال می‌برد و به سقوطش منجر می‌گردد. مطابق نظر برخی از مفسران نیچه، همچون ویچل، زمانی که باورهای قدیمی بندباز را دلک زیر سؤال می‌برد، بندباز عقل و تعادل خود را دست می‌دهد و سقوط می‌کند. از نگاه ویچل^۳، بندباز تجسم کسی است که زندگی را در فعالیت حرفه‌ای می‌بیند و گرفتار باورهای قدیمی می‌باشد و به محض اینکه فردی مانند دلک توانایی حرفه‌ای

۱. همان: ۳۰۳.

۲. نیچه، ۲۹:۱۴۰۰.

تربیتی

او را زیر سؤال می‌برد، او تعادل خود را از دست می‌دهد.^۱

برای مسر، بندباز نماد آدم کمال‌خواه ولی بی‌اعتماد به خود و تحت‌تأثیر ارزش‌های سابق است.^۲ درحالی‌که پیشتر اشاره شد که هیستریک به‌دنبال ارزش‌های جدید زندگانی است و از این جهت شبیه خصوصیت اراده‌معطوف به قدرت نیچه است. کامپونی^۳ در مورد سیمای دلقکی که در پیشگفتار

کتاب چنین گفت زرتشت موجب مرگ بندباز می‌شود می‌گوید

زرتشت خود آن دلقک است که سعی دارد از بندباز جلو زند.^۴

کهن‌الگو و افسون‌زدگی فرافکنی شده در پیش‌روی دوران پساکرونا را می‌توان چون دلقکی در بستر پساحقیقت تفسیر کرد.

نتیجه‌گیری

پساحقیقت، در معنای فلسفی‌اش، ناحقیقی بودن حقیقت را امکان‌پذیر می‌کند. درک پساحقیقت در معنای اخبار جعلی و دروغ برداشتی نادرست از این مفهوم نیچه‌ای است. رویارویی انسان امروزی با بیماری کرونا همچون پساحقیقت او را با واقعیت‌ها و دستورالعمل‌های متناقض پزشکی مواجه کرده و بیش از هر زمان مفهوم پساحقیقت را انضمامی ساخته است. چنین به نظر می‌آید که آینده پیش‌روی پساکرونا با برساخت سوژه‌های هیستریک و افسون‌زده همراه است.

با توسل به نظریهٔ گفتمان‌ها در روانکاوی لکان، مشخص گردید که چگونه حقیقت گفتمان پزشکی را پساحقیقت تشکیل می‌دهد و چگونه برساخت سوژه هیستریک با چرخش گفتمانی در گفتمان هیستریک قابل‌طرح است. گفتمان هیستریک تنها گفتمانی است که حقیقت آن را ابژه a تشکیل می‌دهد و این حقیقت را گفتمان پزشکی تولید می‌کند. سوژه خط‌خورده، با رویارویی و برملا ساختن حفره در دانش دال ارباب پزشکی، هیستریک می‌گردد.

رویارویی با پساحقیقت یعنی آگاهی یافتن از افسون‌زدگی جدید. با توجه به پیوندی که میان میل پیش‌زبانی اسطوره‌ای با افسانه، کهن‌الگو، ناخودآگاه جمعی و فرافکنی‌های روان‌شناختی وجود دارد، افسون‌زدگی در عصر اطلاعات و رسانه‌های مجازی با فرافکنی کهن‌الگوی جست‌وجوگر همراه است و در آینده پیش‌روی پساکرونا این افسون‌زدگی با کهن‌الگوی دلقک، به تعبیر نیچه، فرافکنی خواهد شد.

۱. کامپونی، ۱۳۹۶: ۹۱۲

2. Messer, 1922: 5-6

3. Compioni

۴. کامپونی، ۱۳۹۶: ۹۱۱

Torbati

منابع

- آدسون، پاتریشیا (۱۹۹۵)، بیداری قهرمان درون: کشف کهن‌الگوهای لازم برای کسب توانمندی، رشد تعادل در زندگی، مترجم سیمین موحد، تهران: بنیاد فرهنگ زندگی
- بی.بی.سی. فارسی (۲۰۲۰)، «آیا ممکن است دو بار به کووید ۱۹ مبتلا شویم؟»
B.B.C.com/Persian/ magazine30/April
- بی‌تالیس، رابرت (۱۳۹۸)، «چرا باید درباره پسا حقیقت بدانیم؟»، مترجم فرزانه اسکندریان، در گفت‌وگوی اختصاصی ایران آنلاین <http://www.ion.ir/news/488278>
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- حسینی، مریم، و نسرین شبکیی ممتاز (۱۳۹۴)، «روان‌شناسی اسطوره و داستان: رویکردی نوین در نقد ادبی»، در متن‌پژوهی ادبی، شماره ۶۴: ۷-۲۹
- خبرگزاری مهر (۱۳۹۹)، «آیا ویروس کرونا از سطوح منتقل می‌شود؟» mehrnews.com/news/5163753
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۶)، کژنگریستن، مقدمه‌ای بر ژاک لکان، مترجم مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران: نشر نی
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، مترجم فاطمه ولیانی، تهران: نشر فرزانه
- صادقی، مجید (۱۳۸۱)، «مفهوم هیستری»، در مجله تازه‌های علوم شناختی، سال ۴، شماره ۱: ۷۵-۸۳
- کامپیونی، جیولیانو (۱۳۹۶)، «چهره بندباز در پیشگفتار «چنین گفت زرتشت»»، مترجم داریوش آشوری، در مجله بخارا، شماره ۱۲: ۹۱۰-۹۱۷
- لاینتهار، پیتر (۲۰۱۸)، «اسطوره افسون‌زدایی: جست‌وجوهای تاریخی نشان می‌دهد مدرنیته هیچ‌گاه نتوانست جهان را افسون‌زدایی کند»، مترجم مهدی رعنائی، ۲۲ دی ماه ۱۳۹۷، <http://tarjoman.com>
- مایرس، تونی (۱۳۸۵)، اسلاوی ژیزک، مترجم فتاح محمدی، نشر هزاره سوم
- مورنو، آنتونیو (۱۳۹۴)، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، نشر مرکز
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، سهروردی نیچه، فریدریش (۱۳۷۷)، اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، نشر جامی
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۷) (b۱۳۷۷) فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، نشر خوارزمی
- نیچه، فردریش (۱۴۰۰)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، درباره حقیقت و ناحقیقت: نوشته‌های منتخب، ترجمه نیلوفر آقابراهیمی، تهران:

- Adams, P (1996), "Operation Orlan", In *the Emptiness of the Image: Psychoanalysis and Sexual Difference*, London: Routledge: 59-141
- Alcorn Jr, M.W (1994), "The Subject of Discourse: Reading Lacan Through (and Beyond) Poststructuralist Contexts". In Bracher, M., Alcorn Jr., M.W. et al. *Lacanian Theory of Discourse, Subject, Structure and Society*, New York: New York University Press: 19-45
- Arnaud, Sabine (2015), *On Hysteria: The Invention of a Medical Category Between 1670 and 1820*, The University of Chicago Press: Chicago and London
- Biesecker, Barbara.A (2018), "Guest Editor's Introduction: Toward an Archaeogenealogy of Post-Truth", *Philosophy & Rhetoric*, 51 (4): 329-341
- Bracher, Mark (1994), *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society*, New York: NYU press
- Chapman, Leslie (2009), "Some Notes on Hysteria." <http://www.therapeia.org.uk/documents/Some-notes-on-hysteria.pdf>
- Derrida, Jacques (2000), "Et Cetera", trans: Geoff Bennington, in *Deconstruction: A Users Guide*, London: Palgrave Macmillan: 282-305
- Heit, Helmut (2018), "There are no facts: Nietzsche as Predecessor of Post-Truth", *Studia Philosophia Estonia* 11.1: 44-63, published online, <http://dio.org/1012697>
- Fink, B (1995), *The Lacanian Subject ,Between Language and Jouissance*, Princeton University Press
- Gildersleeve, Matthew (2016), "Method in the Madness: Hysteria and the Will to Power", *Soc. Sci.* 5,29: 1-25, www.Mdpi.com/journal/socsci
- Gunkel, D. J (2014), "Master-signifier," in *The Žižek Dictionary*, ed. R, Butler (Durham, NC: Acumen): 190-193

.....
Torbati

Illing, Sean (2018-08-14), "A philosopher explains America's Post-Truth Problem". Vox. Retrieved:2019-04-22, <https://www.vox.com/trump-post-truth-politics-philosophy-simon-blackburn>

Josephon-Storm, Jason A (2017), *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity and the Birth of Human Science*, Chicago: University of Chicago Press

King, Helen (1993), "Once Upon a Text: Hysteria from Hippocrates", in *Hysteria Beyond Freud*, ed. Sander L. Gilman, Helen King, Roy Porter, and others, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press: 3-90

Lacan, J (1966), *Ecrits*, trans: B. Fink, W.W.Norton & Company: New York, London

Lacan, J (1972-73), Book 20, *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Encore*, ed: J-A Miller. trans: B. Fink. W. W. Norton & Company: New York, London

Lacan, J (1998), *Book 11, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, ed: J-A. Miller trans: A. Sheridan. W. W. Norton & Company: New York, London

Lacan, J (2015), Book 8, *Transference, The Seminar of Jacques Lacan*, ed: J-A. Miller. trans: B. Fink. Wiley: USA

Lorente, José Antonio (2017), "The Post-Truth Era: Reality via Perception", *UNO Magazine*, 27:1-60 (March 5). <https://www.uno-magazine.com/wpcontent/uploads/20>

Mark, Margaret & Pearson, S, Carol (2001), *The Hero and the Outlaw: Building Extraordinary Brands through the Power of Archetypes*, New York: Mc Grow Hill

Messer, August (1922), *Erlauterungen Zu Nietzsches Zarathustra*, Stuttgart: Strecker und Schroder

Segal, Naomi (1981), *The Banal Object: Theme and Thematic in Proust, Rilke, Hof-*

تربیتی

mannsthal and Sartre, London: Institute of Germanic Studies

Tomšič, Samo & Zevnik, Andreja (2015), *Jacques Lacan: Between Psychoanalysis and Politics*, London: Routledge

دوفصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۹۶-۷۷»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۶/۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱، No ۸۶/۱، Knowledge

شرح برندم از معطوف بودگی قصدی

مهدی جنگجو^۱، حسین واله^۲

چکیده: ادعای اصلی برندم این است که بُعد باز نمودی زبان (معطوف بودگی قصدی) ریشه در بُعد اجتماعی زبان دارد و منعکس کننده آن است. برندم مدعی است که تحلیل او از کارکرد بیانی عبارت «در باره» در اسنادهای جهت شیء ادعای اصلی او را تأیید می کند. تفسیر انقباض گرایانه منکر این است که عبارت «در باره» ویژگی ای را به حالات ذهنی اسناد می دهد. در این مقاله، ابتدا، با اشاره به تحلیل استنتاج گرایانه برندم از عبارات مفرد و انگاره عین، نشان می دهیم که چگونه دسترسی به عین از طریق مثلث بندی استنتاجی حاصل می شود. سپس، با اشاره به هدف کلی تبیینی برندم، به نقد تفسیر انقباض گرایانه می پردازیم. در نهایت، نشان می دهیم که برندم در پی انکار شهودهای ما نیست، بلکه در پی تبیین و معقول ساختن آن هاست.

کلمات کلیدی: معطوف بودگی قصدی، انقباض گرای، استنتاج گرای، مثلث بندی، اسناد جهت شیء، اسناد جهت جمله

Brandom's Account of Intentional Directedness

Mahdi Jangju, Hosein Vale

Abstract: Brandom's main claim is that the representational dimension of language, including intentional directedness, emerges and also reflects the social dimension of language. Brandom argues that his analysis of the expressive function of "about" in de re ascriptions confirms his main claim. Deflationary interpretation of Brandom's analysis denies that "about" ascribes a property to mental states. In the present article, first, by explaining Brandom's inferentialist analysis of singular terms and notion of object, we show how objects via inferential triangulation can be given to us. Then, we elucidate the connection between Brandom's analysis of objectivity and his analysis of intentional directedness as the reflection of social dimension. Relying on this elucidation, we explain Brandom's claim that "about" plays a role similar to Kant's categories. Brandom's view on intentional directedness is a radical switch of view which challenges the whole tradition of philosophical theory seeking to explain intentionality as a property of mental states.

Keywords: intentional directedness, deflationism, inferentialism, de re ascription, de dicto ascription

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

تاریخ ارسال: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

۱. دانشجوی دکتر گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: m.g.jangju@gmail.com

۲. دکترای تخصصی، گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: h_valeh@sbu.ac.ir

مقدمه

در این مقاله، پس از معرفی پروژۀ کلی برندم، به تحلیل برندم از معطوف‌بودگیِ قصدی^۱ می‌پردازیم. برندم برای تحلیل معطوف‌بودگی به سراغ تحلیل عبارت «دربارۀ^۲» در اسنادهای جهت‌شیء^۳ می‌رود. بنابراین، ابتدا تحلیل او از اسنادهای جهت‌شیء را توضیح می‌دهیم. در ادامه، برای روشن شدن موضع برندم، به تفسیر انقباض‌گرایانه^۴ از تحلیل او در خصوص معطوف‌بودگیِ قصدی اشاره می‌کنیم. سپس، برای روشن تر شدن موضع برندم، توضیحات او را در مورد فرگه ذکر می‌کنیم تا نشان دهیم که برندم چگونه می‌تواند انگارۀ عین و دسترسی به عین را بدون پیش‌فرض گرفتن مفاهیم بازنمودگرایانه توضیح دهد. سپس، با اشاره به هدف تبیینی برندم، یعنی تبیین نسبت^۵ بازنمودی بر حسب سمانتیکس استنتاج‌گرایانه و پراگماتیکس اجتماعی، به نقد تفسیر انقباض‌گرایانه می‌پردازیم. برخی تعابیر برندم، به خصوص در مطرح‌سازی آن، به نفع تفسیر انقباض‌گرایانه است، در حالی که برخی تعابیر دیگر او با چنین تفسیری ناسازگار است. ما برخلاف تفسیر انقباض‌گرایانه نتیجه می‌گیریم که برندم نه در پی انکار نسبت بازنمودی میان سوژه و ابژه، بلکه در پی معقول کردن آن است، به نحوی که مدل بازنمودی مانع امکان شناخت امر واقع نشود.

برندم عموماً نظریۀ استنتاج‌گرایی^۶ اش را در مقابل بازنمودگرایی^۷ قرار می‌دهد. استفاده از همین تقابل برای معرفی پروژۀ فلسفی برندم مفید است. و اندر آن نظریۀ معنایی را که قائل به دو ادعای زیر باشد نظریۀ بازنمودگرایانه مینامد: (۱) از نظر تبیینی سمانتیکس بر پراگماتیکس تقدم دارد؛ (۲) انگارۀ‌های بازنمودی، مثل صدق و ارجاع، مفاهیم تبیینی پایه در نظریۀ معنا هستند. در نتیجه، نظریۀ بازنمودگرایانه سه مرحله دارد:

(۱) شرحی از صدق و ارجاع به مثابۀ مفاهیم سمانتیکی پایه؛

(۲) شرحی از دیگر مفاهیم سمانتیکی، مثل معنا و استنتاج، با استفاده از مفاهیم اولیه در (۱)؛

(۳) شرحی از بُعد پراگماتیک زبان با استفاده از سمانتیکس توسعه‌یافته در (۱) و (۲).^۸

سه مرحله نظریۀ استنتاج‌گرایانه برندم چنین است:

(۱) شرحی از فعالیت زبانی، شامل کنش تصدیق^۹؛

1. Intentional directedness
2. about
3. De re ascription
4. deflationist
5. relation
6. inferentialism
7. representationalism
8. Wanderer, 2008: 96
9. assertion

جنگجو، واله

(۲) شرحی از محتوای سمانتیکی عبارات زبانی برحسب نقش استنتاجی آن‌ها. مفهوم «نقش استنتاجی» برحسب شرکت‌داشتن عبارات زبانی در فعالیت زبانی‌ای که در (۱) شرح داده شده تبیین می‌شود؛

(۳) شرحی از بُعد باز نمودی محتوای سمانتیکی، از جمله کاربرد عباراتی چون «صادق» و «ارجاع می‌دهد»، برحسب انگاره نقش استنتاجی‌ای که در (۲) شرح داده شده است.^۱

برندم معتقد است که هر فعالیت اجتماعی که شامل کنش گفتاری تصدیق باشد فعالیت زبانی محسوب می‌شود. از نظر او، این کنش گفتاری هسته فعالیت زبانی است. پرسشی که او مطرح می‌کند این است که مجموعه‌ای از افعال درون یک کنش اجتماعی باید دارای چه ساختاری باشد تا شامل کنش تصدیق شود. برندم از مدل بازی کردن برای توصیف ساختار فعالیت زبانی استفاده میکند و آن را امتیازشماری^۲ مینماید. البته این مدل «ایدئال‌سازی^۳ تصنعی» از فعالیت زبانی ماست.^۴ از نظر برندم، این مدل فعالیت زبانی واقعی ما را ساده‌سازی کرده است، ولی هسته اصلی فعالیت زبانی یعنی تصدیق کردن را شرح می‌دهد. چون برندم فعالیت زبانی را فعالیتی هنجارمند می‌داند، از واژگان هنجاری برای توصیف بازی استفاده می‌کند. او نمی‌تواند در این مرحله از مفاهیم سمانتیکی مثل «صادق» یا «ارجاع می‌دهد» استفاده کند. در اینجا نمی‌توانیم وارد جزئیات مرحله اول شویم. او ساختار بازی را با اصطلاحات «تعهد»، «استحقاق»، «ناسازگاری»، «برعهده‌گرفتن»^۵ و «نسبت‌دادن»^۶ توصیف می‌کند. در نهایت، این ساختار را معادل ساختار تصدیق در نظر می‌گیرد و، در نتیجه، آن فعالیت بازی را فعالیت زبانی قلمداد می‌کند.^۷ در این مقاله نیز از اصطلاح «تعهد» استفاده کرده‌ایم. این اصطلاح را می‌توان معادل باور قلمداد کرد. البته چون برندم معتقد است که اصطلاح باور مبهم است، اصطلاح تعهد را بر باور ترجیح می‌دهد. باور می‌تواند برای اشاره به آنچه خود شخص آن را به‌عنوان باورش به رسمیت می‌شناسد به کار رود. همچنین می‌تواند برای اشاره به آنچه باور به رسمیت شناخته شده مستلزم آن است به کار رود، هرچند خود شخص این باور دیگر را نپذیرد.^۸ در توضیح اسنادهای جهت‌شیء و جهت جمله این تفاوت روشن‌تر خواهد شد.

1. ibid: 97

2. scorekeeping

3. idealization

4. Brandom, 1994: 158

5. commitment

6. entitlement

7. undertaking

۸. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: Brandom, 1994: ch3, Wanderer, 2008: ch2

۹. برای نمونه بنگرید به: Brandom, 2000: 174

Jangjo, Valeh

مرحله دوم سمانتیکس استنتاج گرایانه است. برندم استنتاج را مفهوم اولیه^۱ خود در سمانتیکس در نظر می‌گیرد. ایده برندم برای ربط دادن مدل امتیاز شماری به تصدیق کردن استفاده از انگاره سلارزی «بازی دادوستد دلایل» است. تعهدی که یک تصدیق بیان می‌کند اساساً آن چیزی است که برای آن دلیل خواسته می‌شود و همچنین چیزی است که می‌تواند به مثابه دلیل ارائه گردد. داشتن این نقش دوگانه برای تعهد شرط لازم و کافی است تا آن را تعهد تصدیقی محسوب کنیم.^۲ در نتیجه، تصدیق ذاتاً آن چیزی است که بالقوه دلیل است و می‌تواند در استنتاج به کار رود. معنای جمله بر حسب نقش استنتاجی جمله تبیین می‌شود. جمله آن چیزی است که می‌تواند نقش مقدمه یا نتیجه را بازی کند. ایده کلی برندم این است که می‌توان توصیفی از فعالیت استنتاجی دادوستد دلایل داد، بدون اینکه به نحو مصرح از واژگان باز نمودی استفاده کرد. مدل امتیاز شماری تعهدات و استحقاق‌ها چنین می‌کند. اما عبارات‌های زیر جمله‌ای، مثل عبارات مفرد یا محمول، اموری نیستند که بتوانند نقش مقدمه یا نتیجه را بازی کنند. در این صورت، استنتاج‌گرایی چگونه می‌تواند معنای آن‌ها را توضیح دهد؟ پاسخ کلی برندم به این چالش این است که آن‌ها نقش استنتاجی غیر مستقیم دارند و از این جهت معنادار محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، چون آن‌ها می‌توانند، به عنوان جزئی، از جمله سهمی در معنای جمله داشته باشند معنادار محسوب می‌شوند.^۳ برندم با استفاده از ایده جانیشینی‌ای که از فرگه وام می‌گیرد تفاوت عبارات مفرد و محمول‌ها را چنین توضیح می‌دهد. برای مثال، استنتاج (۲) از (۱) را در نظر بگیرید.

۱. مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله نویسنده گلستان است.

۲. شیخ سعدی نویسنده گلستان است.

برندم این استنتاج را استنتاج جانیشینی می‌نامد. در این استنتاج، «شیخ سعدی» را به جای «مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله» جانشین کردیم. جمله (۲) واریانت جانیشینی جمله (۱) و جمله (۱) نیز واریانت جانیشینی (۲) است. جمله (۱) جمله‌ای است که جانیشینی در آن اتفاق افتاده است. برندم آنچه میان این دو واریانت جانیشینی مشترک است را چارچوب جانیشینی می‌نامد. «... نویسنده گلستان است» چارچوب جانیشینی است. استنتاج (۲) از (۱) یک نوع از استنتاج‌های جانیشینی است. علاوه بر این، چارچوب‌های جانیشینی نیز می‌توانند جانشین شوند. استنتاج (۴) از (۳) و (۶) از (۵) را در نظر بگیرید:

(۱) شیخ سعدی نویسنده گلستان است.

(۲) شیخ سعدی نویسنده بوستان است.

(۳) شیخ سعدی راه می‌رود.

1. primitive

2. ibid: 168

3. ibid: 362-364

(۴) شیخ سعدی متحرک است.

در دو استنتاج فوق چارچوب‌های جانشینی «... نویسنده گلستان است» با «... نویسنده بوستان است» و «... راه می‌رود» با «... متحرک است» جانشین شده‌اند. از نظر برندم عبارات مفرد نقش جانشین شونده به جای و محمول‌ها نقش چارچوب جانشینی را ایفا می‌کنند.

استنتاج‌های جانشینی که معرفی کردیم استنتاج‌های مادی هستند؛ یعنی درستی این استنتاج‌ها وابسته به صورت منطقی این استنتاج‌ها نیست، درستی این استنتاج‌ها بر حسب محتوای واژگان غیرمنطقی که در آن‌ها به کار رفته تعیین می‌شود. کسی که استنتاج مادی جانشینی (۲) از (۱) را استنتاجی خوب قلمداد می‌کند، تعهدی را مبنی بر خوبی این استنتاج بر عهده گرفته است. این تعهد دارای یک الگوی کلی است که استنتاج (۲) از (۱) نمونه‌ای از آن است. کسی که به تعهد استنتاج جانشینی مادی درباره «مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله» و «شیخ سعدی» متعهد باشد، به تعداد زیادی استنتاج جانشینی دیگر نیز متعهد است. برای مثال، استنتاج‌های ۸ از ۷ و ۱۰ از ۹

(۱) مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله شاعر است.

(۲) شیخ سعدی شاعر است.

(۳) مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله پارسی‌زبان است.

(۴) شیخ سعدی پارسی‌زبان است.

برندم این نوع تعهدات را تعهدات استنتاجی-جانشینی مادی ساده^۱ می‌نامد. در اینجا به اختصار آن‌ها را تاجمس می‌نامیم.

تفاوت تاجمس‌های حاکم بر عبارات مفرد با محمول‌ها در این است که تاجمس‌های حاکم بر عبارات مفرد همیشه متقارن هستند، ولی تاجمس‌های درباره محمول‌ها لزوماً متقارن نیستند و می‌توانند نامتقارن باشند. استنتاج اول استنتاج متقارن است؛ یعنی استنتاج (۲) از (۱) و (۱) از (۲) هر دو خوب هستند. استنتاج سوم متقارن نیست. استنتاج (۵) از (۶) خوب نیست ولی (۶) از (۵) خوب است زیرا متحرک بودن مستلزم راه رفتن نیست ولی راه رفتن مستلزم متحرک بودن است.^۲

از نظر برندم، شرط سمانتیکی لازم برای اینکه عبارتی را عبارت مفرد بدانیم این است که تاجمس‌های درباره آن فقط تاجمس‌های متقارن باشند. شرط نحوی لازم برای عبارت مفرد بودن نیز این است که آن عبارت نقش استنتاجی جانشین شونده به جای را ایفا کند. این دو شرط لازم به نحو شرط کافی برای تعریف عبارت مفرد است. همچنین شرط سمانتیکی لازم برای محمول‌ها که نامتقارن بودن تاجمس‌های حاکم بر آن‌هاست و شرط نحوی لازم که ایفای نقش چارچوب جانشینی

1. simple material substitution-inferential commitments

2. ibid: 375

Jangjo, Valeh

است مشترکاً شرط کافی برای تعریف محمول‌هاست.^۱ این تعهدات استنتاجی-جانشینی را می‌توان به صورت یک جمله این‌همانی بیان کرد. برای مثال، «مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله = شیخ سعدی». در ادامه، به اهمیت جملات این‌همانی که بیانگر تعهدات استنتاجی-جانشینی هستند پی خواهیم برد. مرحله سوم نظریه استنتاج‌گرایی به شرح اموری می‌پردازد که مربوط به بُعد باز‌نمودی هستند. شرح معطوف‌بودگی قصدی در میان این امور قرار دارد. در بخش بعدی به این شرح می‌پردازیم.

شرح معطوف‌بودگی قصدی

شرح معطوف‌بودگی قصدی در مرحله سوم پروژه برندم قرار می‌گیرد. ادعای اصلی برندم در تحلیل بُعد باز‌نمودی زبان این است که این بُعد جنبه اجتماعی بازی دادوستد دلایل را منعکس می‌کند. بُعد باز‌نمودی از تفاوت منظر در بازی دادوستد دلایل «نشئت می‌گیرد»^۲. در نتیجه، باید بُعد باز‌نمودی را بر حسب جنبه اجتماعی، یعنی مفاهمه دلایل، فهمید.

تحلیل برندم مبتنی بر فلسفه خاص اوست. این تحلیل پیش‌فرض‌هایی دارد که من به اصلی‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنم:

(۱) تقدم حکم^۳ در پراگماتیکس و تقدم جمله در سماتیکس: ترتیب تبیینی در سماتیکس استنتاج‌گرایانه به این صورت است: استنتاج، جمله، مفهوم. این ترتیب تبیینی برخلاف نظریه سنتی است که از مفهوم شروع می‌کند، به سمت جمله می‌رود و سپس بر اساس آن استنتاج را تبیین می‌کند. البته از نظر برندم این ترتیب تبیینی بر تقدم حکم در سطح پراگماتیکس مبتنی است. در نتیجه، این تبیین نمی‌تواند بُعد باز‌نمودی را بر حسب مدل نام و آنچه نامیده شده تحلیل کند. بلکه بُعد باز‌نمودی را باید به عنوان جنبه‌ای از حکم فهمید.

(۲) مفصل‌بندی^۴ استنتاجی محتوای جمله‌ای: اول از محتوای جمله‌ای شروع می‌کنیم و آن را بر حسب نقش استنتاجی تعریف می‌کنیم. محتوای مفهومی داشتن یعنی مفصل‌بندی استنتاجی داشتن. حال سؤالی که پیش می‌آید این است که بُعد باز‌نمودی چه نسبتی دارد با محتوایی که به نحو استنتاجی مفصل‌بندی شده است؟ برندم مدعی است که بُعد باز‌نمودی زبان

این واقعیت را منعکس می‌کند که محتوای مفهومی نه تنها به نحو استنتاجی مفصل‌بندی شده، بلکه

1. *ibid*: 376

2. Brandom, 2000: 166

3. judgment

۴. البته در نظریه برندم نه گزاره و نه جمله، بلکه مجموعه نمونه‌های جمله‌ها هستند که محل بحث‌اند. در اینجا برای ساده شدن مطلب از «جمله» استفاده کرده‌ایم.

5. articulation

به‌نحو اجتماعی نیز مفصل‌بندی شده است^۱

۳) جنبه اجتماعی یا میان‌فردی حکم کردن برحسب فهم هنجاری از حکم کردن: در پراگماتیکس هنجاری این جنبه برحسب آئوریته و مسئولیت بیان می‌شود: شخص حکم را آئوریتیزه می‌کند تا دیگران هم بتوانند همان تعهد را دوباره تصدیق کنند و در صورتی که به‌درستی به چالش کشیده شود، باید مسئولیت توجیه آن را بر عهده گیرد. این جنبه میان‌فردی حکم را نشان می‌دهد.

۴) از نظر برندم کاربرد عبارت «درباره» در اسنادهای جهت‌شیء است که باعث می‌شود این عبارت معطوف‌بودگی قصدی را بیان کند، که در ادامه توضیح خواهیم داد.

۵- استراتژی پراگماتیستی: پرسش ما این است که چگونه آن چیزی را بفهمیم که توسط واژگان بازنمودی بیان شده است. در روش پراگماتیستی برندم، تأکید بر پرسش از کاربرد عبارات است. بنابراین، به‌جای پرسش فوق‌با پرسش زیر‌رویه‌رو هستیم: عبارات چگونه باید به کار روند تا اسنادهای جهت‌شیء محسوب شوند. فهم پراگماتیستی از بُعد بازنمودی پرسش را این‌گونه مطرح می‌کند: ما هنگام استفاده از عبارت «درباره» چه کار می‌کنیم؟ از سوی دیگر، در این تحلیل پراگماتیستی پاسخ به پرسش دوم همه آن چیزی است که می‌توان درباره تحلیل عبارت «درباره» گفت. به‌عبارت‌دیگر، پرسش دوم و پاسخ بدان تحلیل کاملی از عبارت «درباره» و، در نتیجه، بُعد بازنمودی یا معطوف‌بودگی قصدی ارائه می‌کند.

قبلاً اشاره کردیم که ایده کلی برندم این است که می‌توان توصیفی از فعالیت استنتاجی دادوستد دلایل داد، بدون اینکه به‌نحو مصرح از واژگان بازنمودی استفاده کرد. مدل امتیازشماری تعهدات و استحقاقات این امکان را فراهم می‌کند. محتواهای جمله‌ای که در امتیازشماری بر عهده گرفته می‌شوند، به‌دلیل مفصل‌بندی استنتاجی‌شان، دارای محتوای جمله‌ای هستند. برندم باید نشان دهد چه چیزی در مفصل‌بندی استنتاجی وجود دارد که به‌خاطر آن محتواها بُعد بازنمودی هم دارند. البته بُعد بازنمودی در همان فعالیت استنتاجی به‌نحو مضموم وجود دارد. ادعای اصلی برندم این است که بُعد بازنمودی منعکس‌کننده بُعد اجتماعی بازی دادوستد دلایل است. در نتیجه، برندم در نهایت می‌خواهد بُعد بازنمودی را برحسب اصطلاحات غیربازنمودی شرح دهد.

تحلیل اسنادهای جهت‌شیء

برندم اسنادهای جهت‌شیء را در نسبت با اسنادهای جهت‌جمله^۲ تحلیل می‌کند. از نظر او، اسنادهای جهت‌جمله تقدم تبیینی دارند. از نظر برندم، در اسنادهای جهت‌شیء و جهت‌جمله با

1. ibid: 163

2. De dicto

Jangjo, Valeh

دو نوع باور مواجه نیستیم، بلکه یک باور به دو شیوه متفاوت مشخص می‌شود. این مثال را در نظر بگیرید. فرض کنید علی باور دارد که نویسنده گلستان بر زبان عربی مسلط بوده است و از سوی دیگر اطلاع ندارد که نویسنده گلستان همان نویسنده بوستان است. حال حسن که باور فوق را به علی اسناد می‌دهد می‌تواند آن را به دو شیوه اسناد دهد:

اسناد جهت جمله: علی باور دارد که نویسنده گلستان بر زبان عربی مسلط بوده است.

(X باور دارد که $(\varphi(t))$)

اسناد جهت شیء: علی درباره نویسنده بوستان باور دارد که او بر زبان عربی مسلط بوده است.

(X در مورد (t) باور دارد که $(\varphi(t))$)

هنگامی که کسی ادعایی می‌کند، تعهدی را بر عهده می‌گیرد. برای مثال، علی که تصدیق می‌کند «نویسنده گلستان بر زبان عربی مسلط بوده است» این تعهد را بر عهده گرفته است که نویسنده گلستان بر زبان عربی مسلط بوده است. تصدیق کردن شیوه‌ای برای بر عهده گرفتن تعهد است. شیوه دیگر بر عهده گرفتن تعهد به صورت نتیجه‌ای است، یعنی ممکن است فرد با تصدیق کردن تعهدی را آشکارا بر عهده گیرد و چون آن تعهد مستلزم تعهدی دیگر است، در نتیجه، آن فرد آن تعهد دیگر را نیز بر عهده گرفته است، حتی اگر خودش به آن نتیجه آگاه نباشد. نسبت دادن^۱ تعهدات گرایش عملی^۲ است که در فعالیت امتیازشماری مضمراست. در اسناد دادن^۳ تعهدات، آن گرایش عملی مضمرا، به صورت ادعایی، مصرح می‌شود. برای مثال، در فعالیت امتیازشماری، که فاقد عبارات اسناد دادن مثل «باور دارد که»، «ادعا می‌کند که» و... است، امتیازشماران فقط قادرند در عمل تعهدات را نسبت دهند ولی خود آن گرایش‌ها را نمی‌توانند، به صورت ادعایی، مصرح کنند.^۴

هنگامی که حسن اسناد جهت جمله را بیان می‌کند، دو کار انجام می‌دهد، یعنی دو گرایش را اتخاذ می‌کند: اولاً، تعهدی را با این محتوا که نویسنده گلستان بر زبان عربی مسلط بوده است نسبت می‌دهد (یعنی $(t)\varphi$) را نسبت می‌دهد) و تعهد دیگری، یعنی تعهد اسناد دادن را بر عهده می‌گیرد (یعنی X باور دارد که $(t)\varphi$) را بر عهده می‌گیرد) چون خود اسناد دادن نیز ادعایی است که تعهدی را بیان می‌کند. در این نوع اسناد دادن اسناددهنده محتوای تعهد نسبت داده شده را به نحوی مشخص می‌کند (از عباراتی استفاده می‌کند) که فردی که تعهد به او نسبت داده شده (علی) آن تعهد را با همان عبارات می‌پذیرد. از نظر برندم، کارکرد بیانی اسنادهای جهت شیء این است که مصرح می‌کنند کدام جنبه از آنچه

1. attribute

2. Practical attitude

3. ascribe

4. *ibid*: 173-174

جنکجو، واله

گفته شده تعهدی را بیان می‌کند که نسبت داده شده و کدام جنبه تعهدی را بیان می‌کند که بر عهده گرفته شده است. از نظر اسناددهنده، آن قسمت از محتوا که در دامنه عبارت «که» قرار می‌گیرد به نحوی مشخص شده (با عباراتی بیان شده) که فردی که تعهد به او اسناد داده شده به عنوان بیان تعهدش می‌پذیرد. آن قسمت از محتوا که در دامنه عبارت «در باره» قرار می‌گیرد، از نظر اسناد دهنده (و نه لزوماً شخصی که به او اسناد داده شده)، بیان تعهدی است که فرد اسناد داده شده بدان متعهد است. در نتیجه، تقسیم مشخص کردن محتوای اسناد داده شده به دو قسمت جهت شیء و جهت جمله تمایز منظر میان تعهدات نسبت داده شده و بر عهده گرفته شده را مطرح می‌سازد.^۱

برندم تفاوت محتوای اسنادهای جهت شیء و جهت جمله را بر حسب تعهدات استنتاجی و جانشینی توضیح می‌دهد. در سمانتیکس استنتاج گرایانه، محتوای جمله به نحو استنتاجی مفصل بندی شده است. برای درک این محتوا، فرد باید قادر باشد که در عمل تمییز دهد که از پذیرش آن محتوا چه چیز نتیجه می‌شود و آن محتوا خودش از چه چیزی نتیجه می‌شود. نتایج پذیرش یک محتوا به این امر وابسته است که چه تعهدات دیگری به عنوان فروض فرعی در آن استنتاج به کار رفته است. اسناددهنده یک تعهد به دو منظر برای استفاده از آن فروض فرعی دسترسی دارد: منظر خودش و منظر فردی که تعهد به او اسناد داده می‌شود. هنگامی که مشخص کردن محتوا فقط بر فروضی فرعی مبتنی باشد که (از منظر اسناددهنده) فردی که به او اسناد داده شده می‌پذیرد که به آن‌ها متعهد است، اگر چه اسناددهنده شاید آن‌ها را نپذیرد، اما محتوا در دامنه عبارت «که» قرار می‌گیرد و به صورت جهت جمله بیان می‌شود. هنگامی که مشخص کردن محتوا فقط بر فروضی فرعی مبتنی باشد که اسناددهنده آن‌ها را می‌پذیرد، اگر چه شاید فردی که به او اسناد داده شده آن‌ها را نپذیرد، اما محتوا در دامنه عبارت «در باره» قرار می‌گیرد و به صورت جهت شیء بیان می‌شود. تعهدات جانشینی بر کاربرد عبارات مفرد حاکم اند. در مثال قبل گفتیم که علی تعهد به $\varphi(t)$ را می‌پذیرد و حسن آن را به این صورت به او اسناد می‌دهد: (علی باور دارد که $\varphi(t)$). حسن، علاوه بر این تعهد، این همانی زیر را نیز پذیرفته است: نویسنده گلستان = نویسنده بوستان. حال حسن می‌تواند فارغ از اینکه علی این تعهد اضافی را بپذیرد یا نه، محتوای تعهد اسناد داده شده به او را به صورت زیر بیان کند:

علی درباره نویسنده بوستان باور دارد که او بر زبان عربی مسلط بوده است.

صورت بندی تفاوت اسناد جهت شیء و جهت جمله به صورت فوق اهمیت اسنادهای جهت شیء را برای مفاهمه روشن تر می‌کند. در شرح استنتاجی از مفاهمه، برای فهم گفته‌های دیگران باید قادر باشیم که گفته‌های دیگران را به مثابه مقدمه در استنتاج‌های خود به کار ببریم. برای این کار، لازم

Jangjo, Valeh

است که بتوانیم محتوای گفته‌های دیگران را نه فقط به صورت جهت جمله، بلکه به صورت جهت شیء مشخص کنیم. یکی از مثال‌های برندم را در نظر بگیرید. فرض کنید با شمنی مواجه می‌شوید و او می‌گوید «هفتمین خدا طلوع کرد». اگر گفته او را فقط به صورت جهت جمله اسناد دهیم، شاید نتوانیم درکی از گفته او داشته باشیم. ولی اگر مطلع شویم که هفتمین خدا همان خورشید است، می‌توانیم محتوای گفته او را به صورت جهت شیء بیان کنیم: «این شمن درباره خورشید باور دارد که طلوع کرد». در این صورت، می‌توانیم گفته او را به مثابه مقدمه‌ای در بافتار تعهدات خود به کار ببریم و، در نتیجه، می‌توانیم اطلاعاتی را از گفته او استخراج کنیم.^۱

تفسیر انقباض گرایانه^۲

تا اینجا، تحلیل برندم را از معطوف‌بودگی قصدی با تکیه بر مصرح‌سازی آن^۳ و مفصل‌بندی دلایل: در آمدی بر استنتاج‌گرایی^۴ به‌اختصار توضیح دادیم. در این دو کتاب، برندم تحلیلیش از معطوف‌بودگی را انقباض‌گرایانه نمی‌نامد. سباستین نل^۵ در تفسیرش تحلیل برندم را تحلیل انقباض‌گرایانه از معطوف‌بودگی قصدی می‌داند. برندم در پاسخ به نل این تفسیر از قصدیت را «مسیر پژوهشی بسیار نویدبخش» قلمداد می‌کند.^۶ او بعداً در پراگماتیسم، بیان‌گرایی و ضدبازنمودگرایی: امکان‌های محدود و فراگیر^۷، با اشاره به تفسیر نل، تحلیلیش در دو کتاب ذکر شده را انقباض‌گرایانه می‌نامد.^۸ بنابراین، برای روشن‌تر شدن تحلیل برندم این تفسیر را توضیح می‌دهیم.

نل انقباض‌گرایی در مورد قصدیت را با نظریات انقباض‌گرایانه در مورد صدق مقایسه می‌کند. او نظریات مختلف انقباض‌گرایانه در مورد صدق را در مقابل بقیه نظریات قرار می‌دهد. نظریات مختلف در مورد صدق، مطابقت، انسجام، اجماع یا شاهد بودن صدق همگی فرضی مشترک دارند: آن‌ها صدق را ویژگی واقعی جملات یا باورها در نظر می‌گیرند که موضوعی برای تحلیل فلسفی بیشتر است. نظریات انقباض‌گرایانه این فرض مشترک را رد می‌کنند و، بدین ترتیب، از مشکلات نظریات فوق

1. *ibid*: 180

2. deflationist

3. *Making It Explicit*

4. *Articulating Reasons: An introduction to Inferentialism*

5. Sebastian Knell

6. Brandom, 2008: 213

7. *Pragmatism, Expressivism, and Antirepresentationalism: Local and Global Possibilities*

8. Brandom, 2011: 210

9. property

پرهیز می‌کنند. نظریات زائدبودنِ صدق^۱، تحلیل‌های انجام‌گرایانه^۲ یا نایب‌جمله‌ای^۳ از جمله چنین نظریاتی هستند. چنین نظریاتی معتقدند که محمول «صادق» واقعاً اسناد یک ویژگی به جملات یا باورها نیستند.^۴ از نظر نل، نظریات مختلف دربارهٔ قصدیت که از زمان برنتانو مطرح شده‌اند نیز فرضی مشترک دارند: معطوف‌بودگی یا دربارهٔ‌بودگی ویژگی واقعی گرایش‌های گزاره‌ای است. البته از نظر او تاکنون نظریهٔ انقباض‌گرایانه‌ای دربارهٔ قصدیت به تفصیل پرداخته نشده ولی می‌توان شرح برندم را شرحی انقباض‌گرایانه در نظر گرفت.^۵

نل، با استفاده از مقایسهٔ فوق، شرطی را برای غیرانقباض‌گرایانه بودن تحلیل برندم مطرح می‌کند. قبلاً گفتیم که، از نظر برندم، کاربرد عبارت «دربارهٔ» در اسنادهای جهت‌شیء است که معطوف‌بودگی را بیان می‌کند. برندم اسنادهای جهت‌شیء را در نسبت با اسنادهای جهت‌جمله تحلیل می‌کرد. بنابراین، اگر تفسیری معطوف‌بودگی را ویژگی اصیلی بدانند، باید تفاوت معنای اسنادهای جهت‌شیء با اسنادهای جهت‌جمله را به صورت زیر تحلیل کند: عبارت «دربارهٔ»، که در اسناد جهت‌شیء به کار رفته، ویژگی توصیفی باور اسناد داده‌شده را توصیف می‌کند، ولی اسناد جهت‌جمله چنین نمی‌کند.^۶ نل معتقد است که تحلیل برندم این شرط را برآورده نمی‌کند. نل به سه عنصر انقباض‌گرایانه در تحلیل برندم اشاره می‌کند: (۱) معنای انجام‌گرایانه؛ (۲) توضیح تفاوت محتوای اسنادهای جهت‌شیء و جهت‌جمله بر حسب تعهداتِ جانیشینی؛ (۳) کارکردِ فراتوصیفی عبارت «دربارهٔ».

منظور نل از معنای انجام‌گرایانه به این صورت است: اگر کاربرد عبارتی نه‌تنها برای انجام‌دادن کنش گفتاری، بلکه برای مصرح‌کردنِ خودِ کنش انجام‌داده‌شده باشد، آن عبارت دارای معنای انجام‌گرایانه است. نل کنش‌های مضمون در سخن^۷ را برای کاربردهای انجام‌گرایانه مثال می‌زند. هنگامی که می‌گویم «من تصدیق می‌کنم که p»، کنش تصدیق‌کردن را مصرح کرده‌ام، اگرچه بدون این مصرح‌کردن هم می‌توان کنش تصدیق را انجام داد، یعنی صرفاً p را تصدیق کرد. مثال دیگر او تحلیل انجام‌گرایانه از صدق است. این تحلیل به‌جای اینکه «... صادق است» را محمولی در نظر بگیرد که یک ویژگی را به جمله یا گزاره اسناد می‌دهد، آن را مصرح‌کردنِ کنش پذیرفتن جمله در نظر می‌گیرد، که قبلاً صرفاً با تصدیق آن جمله انجام شده است. نل برخی تعابیر برندم را ذکر می‌کند که تأیید می‌کند که اسناد جهت‌شیء خودِ عمل برعهده‌گرفتنِ تعهدِ جانیشینیِ اضافی را مصرح و بیان می‌کند.

1. redundancy theory of truth

2. performative

3. prosentential

4. Knell, 2008: 67

5. ibid: 67-68

6. ibid: 72

7. illocutionary

Jangjo, Valeh

از این جهت، اسناد جهت شیء متضمن معنای انجام‌گرایانه است. از آنجا که معنای انجام‌گرایانه محتوای توصیفی ندارد و در این تفسیر تفاوت اسناد جهت شیء و جهت جمله بر اساس معنای انجام‌گرایانه توضیح داده می‌شود، شرط غیرانقباضی بودن تحلیل برندم برآورده نمی‌شود. همان‌طور که «صادق» معنای توصیفی اسناد ویژگی به جمله را ندارد، عبارت «درباره» هم فاقد چنین معنای توصیفی است و معنای انجام‌گرایانه مصرح کردن کنش برعهده گرفتن را دارد.^۱ نل در ادامه چنین می‌نویسد:

کل سنت ساختن نظریه فلسفی که می‌خواهد قصدیت را به مثابه ویژگی استثنایی حالات ذهنی، آن‌گونه که برنتانو توصیف کرده، تبیین کند در واقع بر برداشتی اشتباه مبتنی است: برداشتی اشتباه از گذر از «x باور دارد که a F است» به «x باور دارد در مورد a که آن F است»^۲.

عنصر دوم انقباض گرایانه تفاوت اسناد جهت شیء با جهت جمله را برحسب تفاوت محتوای گزاره‌ای آن‌ها توضیح می‌دهد. نل صورت‌بندی زیر را ارائه می‌کند:

«اسناد جهت جمله: S باور دارد که a F است.»

اسناد جهت شیء: (S باور دارد که b F است) و (b=a)^۳

این صورت‌بندی نشان می‌دهد که تفاوت محتوای این دو اسناد بر اساس اسناد ویژگی معطوف بودگی به باور نیست بلکه، همان‌طور که قبلاً گفتیم، در اسناد جهت شیء، اسناددهنده، علاوه بر اسناد تعهد، خودش تعهدی در مورد جانشینی عبارات برعهده می‌گیرد. این تعهد جانشینی را می‌توان به صورت یک جمله این‌همانی بیان کرد. در نتیجه، حتی اگر معنای انجام‌گرایانه برای عبارت «درباره» قائل نباشیم و تفاوت دو نوع اسناد را برحسب تفاوت محتوای گزاره‌ای آن‌ها بیان کنیم، باز شرط غیرانقباض گرایانه بودن برآورده نمی‌شود. البته از نظر نل، تفسیر برحسب معنای انجام‌گرایانه مانع تحلیل تفاوت برحسب محتوای گزاره‌ای نیست.^۴

عنصر سوم عبارت است از کارکرد فراتوصیفی تقسیم‌بندی تعهدات. قبلاً گفتیم که عبارت «درباره» نقش تقسیم‌بندی تعهدات را بازی می‌کند. این عبارت نوعی نشانگری یا علامت‌گذاری می‌کند که مسئولیت کاربرد آن عباراتی که درون دامنه‌اش قرار گرفته‌اند با اسناددهنده است، به نحوی که ممکن است فردی که تعهد به او اسناد داده شده با کاربرد آن عبارات موافق نباشد. عبارت «که» نیز نقش مشابهی بازی می‌کند و نشانگر این است که مسئولیت کاربرد عبارات را فردی که به او اسناد داده شده خواهد پذیرفت. بنابراین، چون عبارت «درباره» و «که»

1. ibid: 72-74

2. ibid: 74

3. ibid: 76

4. ibid: 75

جنکجو، واله

نحوه مشخصی را تعیین می‌کنند که کلمات دیگر کارکرد مشخص کردن محتوا و در نتیجه کارکرد توصیفی‌شان را درون اسناد تعهد ایفا می‌کنند، خود این کلمات معنای توصیفی ندارند. بهتر است نقش آن‌ها را «فرا توصیفی» بنامیم.^۱

سنت فکری در مورد قصدیت مبتنی بر این شهود است که عبارت «درباره»، با دلالت بر نسبت میان باور و عین، باور اسناد داده شده را توصیف می‌کند. این شهود که باورها و حالات ذهنی دارای ویژگی نسبتی^۲ معطوف‌بودگی هستند خودش را به این صورت نشان می‌دهد که این ویژگی را ویژگی «درباره‌بودگی»^۳ می‌نامند. تحلیل برندم از کارکرد فرا توصیفی تقسیم‌بندی تعهدات این شهود را به چالش می‌کشد. نل چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

هنگامی که تحلیلی مشابه از معنای دو اپراتور «درباره» و «که» در نظر گرفته شود، بی‌فایده بودن اقوم‌سازی مفهومی ویژگی‌ای که فرض شده توسط کلمه «درباره» درون اسناد جهت‌شئی بیان می‌شود، و «درباره‌بودگی» نامیده شده، آشکارتر می‌شود. طبق این تحلیل، کارکرد کلمه «درباره» و «که» یکسان است، اما کسی تمایل ندارد که فرض کند اسنادهای جهت‌جمله، که اپراتور «که» را استفاده می‌کنند، ویژگی خاص گرایش‌های گزاره‌ای اسناد داده شده را بیان می‌کنند که می‌تواند «که‌بودگی» آن گرایش نامیده شود.^۴

دسترسی به عین از طریق مثلث‌بندی جانشینی

در مقدمه شرح دادیم که چگونه سمانتیکس استنتاج‌گرایانه می‌تواند عبارت مفرد را بدون استفاده از مفاهیم باز نمود گرایانه توضیح دهد. برندم انگاره عین را نیز از طریق انگاره عبارت مفرد توضیح می‌دهد. برندم منکر روشی است که ابتدا انگاره عین را پیش فرض می‌گیرد و سپس انگاره عبارت مفرد را این گونه تبیین می‌کند: آن عبارتی که به عین ارجاع می‌دهد. برندم معتقد است که ما درکی از انگاره عین نداریم مگر از طریق انگاره عبارت مفرد.^۵

برندم برای توضیح بیشتر دیدگاه خود به کار فرگه در مبانی حساب اشاره می‌کند. از نظر فرگه عدد عین است و لفظ بیانگر عدد (رقم^۶) عبارت مفرد است. فرگه از یک سو دیدگاه کانتی را که اعیان فقط در شهود می‌توانند به ما داده شوند رد می‌کند و از سوی دیگر منکر این است که از اعداد ایده یا

1. ibid: 78

2. Relational property

3. aboutness

4. ibid: 78

۵. برندم رابطه مفهومی میان مقولات هستی‌شناختی اعیان و امور واقع و مقولات زبانی عبارات مفرد و جملات را رابطه وابستگی معنایی (sense-dependence) متقابل می‌نامد. او در تفسیر هگل این تز درباره وابستگی متقابل را تز ایدئالیسم عینی می‌نامد. برای آگاهی بیشتر درباره این تز و نسبت آن با تز ایدئالیسم مفهومی و ایدئالیسم مطلق برای نمونه نک. Bandom, 2019:204-207

6. numeral

Jangjo, Valeh

تصویر ذهنی داریم. در نتیجه، مسئله او این است که اعداد چگونه می‌توانند به ما داده شوند، اگر هیچ ایده یا شهودی از آن‌ها نمی‌توانیم داشته باشیم؟^۱

فرگه به اصل بافت‌متن^۲، یعنی این اصل که کلمات فقط در گزاره معنی دارند، معتقد است. بنابراین، پاسخ فرگه به پرسش فوق این است که با درک معنای گزاره‌ای که رقم در آن واقع است عدد به ما داده می‌شود. از نظر فرگه، یکی از ویژگی‌های اصلی برای عین بودن داشتن این همانی است به نحوی که قابل‌بازشناسی باشد. برای آنکه یک عین به ما داده شود باید معنای گزاره‌ای را تعیین کنیم که، در آن، عین را «دوباره به صورت همان بازشناسی کنیم». گزاره این همانی چنین بازشناسی‌ای را بیان می‌کند. بنابراین، از نظر فرگه، برای داده‌شدن یک عین کافی است معنای گزاره این همانی را، که نام آن عین در آن واقع است، تعریف و تعیین کنیم، بدون اینکه شهود یا تصویر ذهنی از آن عین داشته باشیم.^۳ در ابتدای این بخش، تحلیل استنتاج‌گرایانه برندم از عبارت مفرد را توضیح دادیم و گفتیم که گزاره این همانی تعهد جانشینی را مصرح می‌کند. برندم ارتباط بازشناسی عین، که به صورت این همانی بیان می‌شود، و تحلیل استنتاجی جانشینی از عبارت مفرد را چنین توضیح می‌دهد:

ادعاهای این همانی جوازهای جانشینی را مصرح می‌کنند... چون ادعاهای این همانی به صورت احکام بازشناسی هستند، بازشناسی یک عین به صورت دوباره همان خودش باید برحسب تعهدات جانشینی فهمیده شود... آنچه ادعایی به صورت $a=b$ را مصرح می‌کند تعهد به الگویی استنتاجی است که هرگاه کسی تعهد به ادعای Pb را بر عهده گیرد، مقتضی تعهد به ادعای Pa است و همچنین به صورت برعکس.^۴

برندم با کنار هم قراردادن تحلیل استنتاجی جانشینی عبارت مفرد و بحث حکم بازشناسی که مصرح‌کننده تعهد جانشینی است چنین نتیجه می‌گیرد:

بصیرت اصلی فرگه این است که ادعای ارجاعی مفرد نهفته در کاربرد عبارت مفرد بر پایه نقشی فهمیده می‌شود که چنین عباراتی در ادعای این همانی بازی می‌کنند. علاوه بر این، چون او آنچه با ادعای این همانی بیان شده را برحسب جوازهای جانشین پذیری تحلیل

1. Frege, 1989: 73

2. Context principle

۳. چون دغدغه اصلی فرگه اعداد است، پرسش از عین و چگونگی داده‌شدن آن به انتزاعی‌ترین صورت مطرح می‌شود. در نتیجه، ما به مفهوم کلی و انتزاعی از عین می‌رسیم. برای اینکه مثلاً به مفهوم عین تجربی برسیم، نیازمند تبیین بیشتری هستیم که نقش مواجهه علی با عین را نیز در نظر می‌گیرد. از نظر برندم، در اینجا «انتزاعی بودن عدد موهبتی فلسفی است، زیرا مقتضی این است که فرگه پرسش از چستی انتخاب اعیان با مفاهیمان را به کلی‌ترین صورتش مطرح کند... نقش مواجهه علی در توانایی انتخاب اعیان ادراک‌شدنی باید برحسب برداشت کلی‌تری از معطوف‌بودگی به عین فهمیده شود و نه برعکس» (Brandom, 1994: 414). برای آگاهی از تبیین برندم

از محتوای تجربی و عین تجربی نک. Brandom, 1994: ch.4

4. Brandom, 1994: 418-419

جنگجو، واله

می‌کند، این هم‌ارز است با اینکه ادعای ارجاعی عبارت مفرد را برپایه ساختار تعهدات جانشینی متقارن در نظر بگیریم. مفاد امتیاز شماری کاربرد عبارت مفرد باید برحسب برعهده گرفتن و نسبت دادن چنین تعهدات جانشینی فهمیده شود.^۱ گفتیم که برندم در نهایت انگاره عین را برحسب عبارت مفرد توضیح می‌دهد. حال، می‌توانیم عبارت زیر را نقل کنیم که چگونه برندم ویژگی اصلی عین را، که بازشناسی این همانی آن است، منعکس کننده تعهدات جانشینی عبارت مفرد قلمداد می‌کند:

ایده اساسی این است که اگر اصطلاحی در ادعایی معنای استنتاجی جانشینی نداشته باشد (اگر آن ادعا فرد را به ادعای دیگری متعهد نکند که با جانشینی اصطلاح دیگری به جای اصطلاح مذکور حاصل شده) آنگاه آن اصطلاح مذکور اصلاً نمی‌تواند کاربرد عبارت مفرد را داشته باشد. وجود آن از نظر سمانتیکی معنادار نخواهد بود؛ از نظر جانشین‌پذیری بیهوده خواهد بود. در نتیجه، از نظر استنتاجی بیهوده خواهد بود و، بنابراین، شناسایی وجود آن از نظر سمانتیکی بیهوده خواهد بود. بنابراین، شرط حداقلی کاربرد عبارتی به مثابه عبارت مفرد ... این است که تعهدات استنتاجی جانشینی مادی ساده بر کاربرد آن حاکم باشد، تعهداتی که می‌توانند به صورت این همانی یا حکم بازشناسی مطرح شوند.

سخن گفتن از اعیان به مثابه آن چیزی که اساساً می‌تواند به صورت دوباره همان بازشناسی شود، یعنی آنچه می‌تواند به طرق مختلف به ما داده شود یا بدان ارجاع شود ساختار زیر را منعکس می‌کند: ساختار معنای جانشینی که وجود یک واژه زیر جمله‌ای باید داشته باشد تا آن را به درستی دارای نقش استنتاجی غیرمستقیم بدانیم که خصیصه عبارات مفرد است.^۲

برندم از ملاحظات فوق نتیجه‌گیری مهمی می‌کند:

ایده یک عین که می‌توان به آن فقط به یک طریق ارجاع داد یا انتخابش کرد اصلاً ایده یک عین نیست. یک زبان نمی‌تواند به یک عین به یک شیوه ارجاع دهد مگر اینکه بتواند بدان به دو شیوه مختلف ارجاع دهد.^۳

همان‌طور که برندم متذکر می‌شود، بدون تحلیل استنتاجی جانشینی از عین، چنین نتیجه‌گیری‌ای رازآمیز به نظر می‌رسد. تعبیر برندم از این نحوه انتخاب، عین (مثلاً بندی جانشینی) است.^۴

1. ibid: 422
2. ibid: 424-425
3. ibid: 425
4. triangulation
5. ibid: 431

Jangjo, Valeh

نقد تفسیر انقباض گرایانه

کارکرد مشخص کردن از کارکردهایی است که برندم برای عبارت «درباره» قائل است: بنابراین، اسناد جهت شیء از منظر اسناددهنده مشخص می‌کند که چه عینی باید مورد بررسی قرار گیرد تا تعیین شود که باور اسناد داده شده صادق است یا نه؟^۱

این تعبیر و اشاره به این کارکرد بارها در مصحح‌سازی آن و دیگر آثار برندم تکرار می‌شود. این سؤال مطرح می‌شود که چگونه تفسیر انقباض گرایانه می‌تواند چنین کارکردی را تبیین کند. جالب است که نل در مقاله خود اصلاً به این کارکرد اشاره نمی‌کند و آن را نادیده می‌گیرد. یک راهی که به نظر می‌رسد این است که از این کارکرد تحلیل انجام گرایانه ارائه شود. ولی دو نکته در مورد این تحلیل مطرح می‌شود: اولاً دوباره این سؤال می‌تواند مطرح شود که چرا عبارت «درباره» چنین کارکرد انجام گرایانه‌ای دارد ولی مثلاً عبارت «که» چنین کارکردی ندارد؟ ثانیاً، همان‌طور که خود نل اذعان می‌کند، تحلیل انجام گرایانه مانع تحلیل براساس محتوای توصیفی نیست.

این کارکرد ما را به تعبیر دیگر برندم می‌رساند که به صراحت از «نسبت بازنمودی» میان سوژه و ابژه سخن می‌گوید.^۲ نل می‌گوید برندم می‌خواهد این شهود ما را انکار کند که در کاربرد «درباره» یک ویژگی نسبتی به حالات ذهنی اسناد می‌دهیم. به نظر ما، این شهود را به این سادگی نمی‌توان انکار کرد، زیرا این شهود مبتنی بر این شهود است که غیریتی میان سوژه و ابژه وجود دارد و تطایف یا نسبتی میان آن‌ها برقرار است. حتی اگر بتوان با تحلیل زبانی شهود اول را انکار کرد، نمی‌توان شهود دوم را به این سادگی انکار کرد. اگر نتوان شهود دوم را انکار کرد، آنگاه باید ابزاری زبانی داشته باشیم که بتوانیم درباره آن سخن بگوییم. عبارت «درباره» این امکان را در زبان طبیعی فراهم می‌کند. برندم نه تنها در پی انکار نسبت بازنمودی یا قصدی نیست، بلکه معنایی هنجاری از آن مراد می‌کند: هنگامی که دو چیز را بازنمایی و بازنموده در نظر می‌گیریم، بازنموده را معیار درستی بازنمایی در نظر می‌گیریم،^۳ به نحوی که می‌توانیم بازنموده را به عنوان دلیل درستی بازنمایی ذکر کنیم.^۴ اگر طبق تفسیر نل تحلیل برندم شهود ما را نقض می‌کند، هنگامی که او از معنای هنجاری قصدیت سخن می‌گوید نباید آن را به معنای شهودی فهمید که زبان در رابطه با جهان قرار دارد و جهان معیار درستی احکام ماست. تفسیر نل با این پرسش مواجه است: اگر معنای هنجاری قصدیت را به معنای شهودی نباید بفهمیم، پس

1. Brandom, 1994: 584

۲. برای نمونه نک. Brandom, 1994: xvii, xvi, 137, 138.

3. *ibid*, 1994: 594

۴. برندم این قید را که جهان دلیل باورهای ما می‌تواند باشد «قید عقلانی» می‌نامد، یعنی جهان اندیشه‌ها یا باورهای ما را به نحو عقلانی مقید می‌سازد. (Brandom, 2019: 49)

جنگجو، واله

آن را به چه معنا باید فهمید؟ به نظر ما همه تلاش برندم تبیین این امر براساس پراگماتیکس هنجاری و سمانتیکس استنتاج‌گرایانه است. به نظر ما، همان‌طور که از دیگر متون برندم به‌صراحت برمی‌آید، او در پی روشن‌ساختن معنای نسبت سوژه و ابژه است. از نظر او، مدل‌های باز‌نمودی، از جمله مدل دکارتی یا کانتی، دچار شکاف معقولیت میان سوژه و ابژه یا باز‌نمایاننده و باز‌نموده هستند و خطای اصلی در شکاف معقولیت است و نه خود مدل باز‌نمودی.

شکاف معقولیت

برندم معتقد است نظریاتی که دچار شکاف معقولیت میان معرفت و متعلق معرفت یا میان آنچه برای آگاهی است و شیء فی‌نفسه هستند در نهایت به شکاکیت منجر می‌شوند. مدل باز‌نمودی کانتی نمونه‌ای از چنین نظریاتی است.^۱ در نظام کانتی اشیای فی‌نفسه یا باز‌نموده‌ها به خودی‌خود دارای ساختار مفهومی (و در نتیجه معقول) نیستند، زیرا ساختار مفهومی را قوه فاهمه به آن‌ها اضافه می‌کند.^۲ چنین نظریاتی نمی‌توانند قید عقلانی را برآورده کنند، زیرا برای برآورده‌شدن این قید هر دو طرف رابطه باز‌نمایی باید معقول باشند تا باز‌نموده بتواند دلیل برای باز‌نمایی باشد (تنها امر مفهومی یا معقول می‌تواند نقش دلیل را بازی کند). نکته مهم این است که مسئولیت برآورده‌نشدن قید عقلانی و در نتیجه شکاکیت شکاف معقولیت میان باز‌نموده و باز‌نمایی است و خود مدل باز‌نمایی مسئول آن نیست.^۳

اما چگونه می‌توان هر دو طرف رابطه باز‌نمایی را معقول دانست؟ نظریه واقع‌گرایی مفهومی پاسخی به این پرسش است. منظور برندم از امر مفهومی قرار گرفتن در روابط ناسازگاری مادی و نتیجه‌ای مادی است و معنای واقع‌گرایی مفهومی نیز این است که هر دو طرف رابطه قصدی، جهان عینی و محتوای ذهنی، به معنای فوق مفهومی و معقول‌اند. اما رئالیسم مفهومی چگونه ممکن است؟ برداشت غیرروان‌شناختی برندم از تعریف امر مفهومی او را مجاز می‌دارد که این معنا از امر مفهومی را به خود واقعیت نیز گسترش دهد. هم طرف سوژکتیو و هم طرف ابژکتیو رابطه قصدی به یک معنا مفهومی و معقول‌اند.

برندم هر دو قطب عینی و سوژکتیو رابطه قصدی را به معنای واحدی مفهومی قلمداد می‌کند، اما آیا تفاوتی میان این دو سوی رابطه وجود ندارد؟ برندم تفاوت دو طرف رابطه را بر حسب نوع موجهاتی که بر آن‌ها حاکم‌اند می‌داند: موجهات حقیقی^۴ بر واقعیات عینی و موجهات بایایی^۵ بر امور

۱. از نظر برندم، مدل‌های دکارتی و فرگه‌ای نیز دچار این شکاف‌اند. (St: 42-43)

2. Brandom, 2019: 42

3. ibid: 44

4. alethic

5. deontic

Jangjo, Valeh

ذهنی حاکم‌اند. معنای اینکه مس بودن و عایق الکتریکی بودن با یکدیگر ناسازگاری مادی دارند این است که از نظر فیزیکی غیر ممکن است که عین واحدی هر دو ویژگی را داشته باشد. معنای اینکه تعهد به مس بودن چیزی و تعهد به عایق الکتریکی بودن چیزی با یکدیگر ناسازگاری مادی دارند این نیست که غیر ممکن است سوژه واحدی هر دو تعهد را بر عهده گیرد، بلکه منظور این است که نباید چنین کند. زیرا مستحق چنین کاری نیست و اگر دو تعهد ناسازگار را بپذیرد باید یکی از آن‌ها را رد کند. در مورد نتایج نیز همین تفاوت وجود دارد.^۱

رنالیسم مفهومی تصویری صورت-ماده‌گرایانه^۲ از امر مفهومی ارائه می‌کند: یک محتوا می‌تواند، در دو طرف شبکه قصدی، دو صورت عینی (دارای صورت موجهه حقیقی) و ذهنی (دارای صورت موجهه بایایی) به خود بگیرد. رنالیسم مفهومی، با چنین تصویری، امکان برآورده شدن قید عقلانی را فراهم می‌کند. نکته مهم این است که، در این تصویر، شبکه قصدی اولاً یک کل فهمیده می‌شود: نوعی وحدت به واسطه کثرت. یک محتوا می‌تواند دو صورت به خود بگیرد و هیچ کدام بدون دیگری قابل فهم نیستند. این برخلاف مدلی است که یکی از طرفین، مثلاً طرف سویژکتیو، را از قبل قابل فهم بدانیم و سپس به دنبال این باشیم که چگونه می‌توان از یک طرف بیرون آمد و نسبت آن با طرف دیگر را معقول کرد. در مدل برندمی مسئله قصدیت این است که چگونه این کل را، که متشکل از دو طرف مرتبط با هم است، باید بفهمیم، نه اینکه یکی از طرفین را از قبل معقول کنیم و سپس رابطه آن با طرف دیگر را.^۳

بافتار اجتماعی نسبت بازنمودی

یکی از نتایجی که از رهیافت برندم برای فهم نسبت قصدی نتیجه می‌شود این است که دسترسی به عین همیشه درون بافتار اجتماعی رخ می‌دهد. به تعبیر دیگر، برای فهم نسبت قصدی باید مثالی را در نظر گرفت که متشکل از دو نفر و یک عین است. به تعبیر برندم:

محتوای مفهومی به کاررفته در تعقل مونولوگ ... به محتوای مفهومی‌ای که دیالوگ اعطا می‌کند وابسته است و فقط برحسب آن معقول می‌شود...^۴

در فعالیت زبانی، هر فردی منظر خودش را دارد. البته این منظر به معنای منظر خصوصی نیست، بلکه منظر هر فرد مجموعه تعهدات استنتاجی‌ای است که به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر، تفاوت منظر نیز برحسب استنتاج‌گرایی در نظر گرفته شده است. اسنادهای جهت شیء این تمایز

1. *ibid*: 58-59

2. *hylomorphic*

3. *ibid*: 436

4. Brandom, 1994: 497

جنگجو، واله

منظر را مصرح می‌کنند. فرد از طریقِ مثلث‌بندیِ جاننشینی به عین دسترسی پیدا می‌کند. سمانتیکس استنتاج‌گرایانه با تبیین مفهوم عبارت مفرد و عین شرحی استنتاجی از دسترسی به عین می‌دهد. مثلث‌بندیِ جاننشینی همیشه در بافتار مثلث‌بندیِ اجتماعی رخ می‌دهد. شرط امکان مثلث‌بندیِ جاننشینی و دسترسی به عین فعالیتِ زبانی‌ای است که حداقل دو عضو دارد. در مثلث دو فرد و یک عین است که می‌توان به عین دسترسی داشت. تعبیر مثلث‌بندیِ اجتماعی نیز تأییدی دیگر برای تفسیر ما و نقد تفسیر انقباض‌گرایانه می‌تواند باشد، زیرا در اینجا نیز نسبت میان فرد و عین انکار نمی‌شود بلکه در بافتار اجتماعی قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

هرچند برندم ترتیب تبیینی غیربازنمود‌گرایانه اتخاذ می‌کند، ولی او خودش را به تبیین بعد بازنمودی زبان متعهد می‌داند. در این مقاله، از بُعد بازنمودی زبان بر معطوف‌بودگی قصدی تمرکز کردیم. تفسیر انقباض‌گرایانه منکر وجود ویژگی نسبتی میان حالات ذهنی و متعلق‌های حالات ذهنی است. هرچند برخی تعبیر برندم می‌توانند در تأیید این تفسیر ذکر شوند، ولی چنین تعبیری هدف تبیینی برندم را نادیده می‌گیرند. ما با ذکر هدف تبیینی برندم، که بارها در متون مختلف او تکرار می‌شود، نشان دادیم که او در پی انکار شهودهای ما نیست، بلکه در پی تبیین آنهاست. نل یکی از مهم‌ترین کارکردهای عبارت «درباره»، یعنی کارکرد مشخص کردنِ عین، را نادیده می‌گیرد تا بتواند تفسیر خود را ارائه کند. در تفسیر ما، هدف اصلی برندم نه انکار نسبت سوژه و ابژه، بلکه معقول کردنِ نسبت آنهاست. هدف اصلی او نقادی مدل‌هایی است که از ابتدا چنین نسبتی را به مسئله حل‌نشده تبدیل می‌کنند. در نظر گرفتن این هدف کمک می‌کند تا درک درست‌تری از کار برندم پیدا کنیم.

.....
 Jangjo, Valeh

منابع

Brandom, Robert (1994), *Making It Explicit*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (2000), *Articulating Reasons: An introduction to Inferentialism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (2008) "Responses," in P. Stekeler-Weithofer (ed.), *The Pragmatics of Making It Explicit*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 209-29.

_____ (2011) "Pragmatism, Expressivism, and Antirepresentationism: Local and Global Possibilities" in *Perspectives On Pragmatism, Classical, Recent & Contemporary*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ (2019) *A Spirit of Trust, A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frege, Gottlob (1989) *The Foundations of Arithmetic*, trans By J.L. Austin, Basil Blackwell.

Knell, Sebastian (2008) "A deflationist theory of intentionality? Brandom's analysis of *de re* specifying attitude-ascription", in P. Stekeler-Weithofer (ed.), *The Pragmatics of Making It Explicit*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 127-46.

Wanderer (2008) *Robert Brandom*, Durham: Acumen Publishing.

دوفصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۹۷-۱۱۷»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۶/۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱، No. ۸۶/۱، Knowledge

آرنت؛ خود و اراده خودانگیزه

مالک حسینی^۱، ماریا وحیدزاده^۲

چکیده: بخش عمده نظرات آرنت درباره «اراده» در آخرین اثر او یعنی حیات ذهن آمده است که بیشتر به تاریخ اراده، یعنی تجربه و تلاش‌های فیلسوفان برای نوشتن درباره این تجربه‌ها، اختصاص دارد. حکم آرنت تقریباً درباره همه این تلاش‌ها این است که آن‌ها نتوانسته‌اند حق تجربه‌های موردنظر را ادا کنند و این شکست ریشه در سوگیری در تفکر دارد؛ بنابراین، شاید فرضیه‌ای معقول به نظر بیاید که قصد آرنت ارائه تبیینی بسنده‌تر درباره اراده بوده است. هر چند آرنت تبیینی واضح از نظریه خویش درباره اراده به دست نمی‌دهد، اما اظهارات متعددی درباره آن دارد و ذهن را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا این اظهارات می‌توانند تبیینی منسجم به دست دهند یا خیر. بنابراین، سؤالات ذیل پیش‌رو قرار می‌گیرد: این قوه چیست؟ این قوه چطور با سایر قوای بشر و با «خود» یا «من» اراده‌کننده ارتباط برقرار می‌کند؟ رابطه این قوه با کنش چگونه است؟ توجیه آرنت از مفهوم خود و اراده خودانگیزه چیست؟ چرا آرنت بر اراده خودانگیزه تأکید دارد و آن را از تفکر جدا می‌داند؟ و درنهایت، آرنت در رسیدن به تبیین منسجم از اراده خودانگیزه موفق عمل کرده یا خیر.

کلمات کلیدی: اراده، اراده خودانگیزه، خود، من اراده‌کننده.

Arendt: Self and Spontaneous Will

Malek Hosseini/ maryam vahidzadeh,

Abstract: major part of Arendt's views on "Will" is evoked in her last work, *The Life of the Mind*, which tends to hover around the history of the will, i.e., it is more concerned with the history of the will, that is, the experience and efforts of philosophers to write about these experiences. Arendt's judgment about almost all of these efforts is that they have failed to reveal the right assumed to be intended for the experiences, as this failure takes its roots from biased thinking. Thus, it may seem a rational hypothesis to suggest that Arendt has accounted for a simpler explanation of the will. Although Arendt does not clearly explain her theory of the will, she provides a number of propositions about it, raising the question of whether these propositions can produce a coherent explanation. So the following questions are introduced: What is this power? How does this power relate to other human forces and to the "self" or the "voluntary self"? What is the relationship between this power with action? What is Arendt's justification for his concept and spontaneous will? Why does Arendt emphasize spontaneous will via such power and does not let the will be formed by thinking? And finally, does Arendt succeed in producing a consistent explanation of the spontaneous will or not?

Key words: Will, spontaneous will, self, willing ego.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹

تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۰۹/۱۴

۱. دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول،

ایمیل: malek.hosseini@yahoo.com

۲. دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، ایمیل: vahidza-

deh@yahoo.com

مقدمه

هانا آرنت، نظریه پرداز سیاسی قرن بیستم، در تمام آثارش بر کنش و عمل آزادانه تأکید می‌کند و مفهوم کنش و دستیابی به آن، نقشی کاملاً محوری در کل تفکر سیاسی او دارد. اما او در آخرین اثرش، حیات ذهن، جایگاه ویژه‌ای برای تفکر و، به دنبال آن، مفهوم و جایگاه اراده قائل می‌شود و نزد او اراده که قوه‌ای است که، به وسیله آن، کنش آزادانه ممکن می‌شود، نقشی عمده ایفا می‌کند. از آنجاکه مفهوم کنش آزادانه نقشی کاملاً محوری در کل تفکر سیاسی آرنت دارد، هر کسی که می‌خواهد اثر آرنت را درک کند، دیدگاه‌های او درباره اراده به‌ویژه اراده خودانگیخته^۱ را باید به‌صورت جدی بررسی کند. با این حال، چیزی که آرنت درباره اراده خودانگیخته و نسبت آن با کنش می‌گوید کمابیش مبهم و گیج‌کننده است. هدف این جستار آن است که، با فراهم‌ساختن تبیینی کامل‌تر از برداشت آرنت از اراده، در مقایسه با تبیین‌هایی که تا به حال از آن ارائه شده است، و نیز نقد و اصلاح این برداشت از اراده، کاربرد مؤثرتر ایده‌های مهم آرنت درباره کنش را هم تدقیق و بررسی کند.

اثبات وجود اراده

هانا آرنت زمانی به بحث درباره اراده می‌پردازد که فیلسوفانی همچون رابل و ویتگنشتاین از مفهوم اراده به‌شدت انتقاد کرده بودند و آرنت از این موضوع کاملاً آگاهی داشت.^۲ پس، تأکید او بر اراده، با وجود چنین انتقادهایی، ظاهراً بسیار مهم جلوه می‌کند و این در حالی است که او در آثار قبلی‌اش چنین اهمیتی به اراده نداده بود. او همیشه اولویت و اهمیت را به آزادی می‌داد (که بعدها آن را به اراده نسبت می‌دهد) اما در آن زمان اصلاً آزادی را محصول اراده نمی‌دانست.^۳

آرنت دلیل تغییر رویکرد فکری‌اش را توضیح نمی‌دهد و آشکارا انتقاد دیگر فلاسفه را در این خصوص نادیده می‌گیرد. از نظر آرنت، آنچه مهم است تجربه‌های مستقیم انسان از اراده است نه آن چیزی که فیلسوفان درباره آن گفته‌اند. او تأکید دارد که این تجربه‌ها شاهدهی قوی بر وجود اراده هستند.^۴ با این توضیح مختصر، بهتر است بحث را با این سؤال آغاز کنیم که چرا آرنت تأکید دارد که اصلاً قوه‌ای به نام اراده وجود دارد؟

آرنت که در مقام عضوی از سنت پدیدارشناسی به نوشتن می‌پردازد^۵ بر این باور است که مبنا

1. Spontaneous will

۲. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۳

3. Arendt, 1977: 151-152

۴. آرنت، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۰

۵. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۰

حسینی، وحیدزاده

قراردادن تجربه‌ها^۱ یا پدیدارها^۲ خصوصاً در موضوع اراده مهم است و دلیلش هم آن چیزی است که او از آن به سوگیری^۳ و انتقادی تعبیر می‌کند که تمام فیلسوفان نسبت به موضوع اراده دارند. به اعتقاد آرنت، اراده از زمان آگوستین موضوع پژوهش فلسفی بوده است^۴، اما، تقریباً در تمام موارد، فیلسوفان از «تجربه‌ها» غفلت کرده‌اند. با بررسی نوشته‌های فیلسوفان برجسته، با توصیفاتی از تجربه‌های معطوف به کنش اراده بر خواهیم خورد که هر یک، به‌نوبه خود، فارغ از اینکه کدام فیلسوف آن‌ها را ارائه کرده است، مشابهت‌هایی دارند. اما استدلال‌های نظری در مقایسه با تجربه‌ها، از این حیث که نمی‌توانند به هیچ‌گونه تجربه‌ای متوسل شوند، با ابهام مواجه می‌شوند.^۵ به بیان آرنت، پدیدارهایی که باید به آن‌ها پرداخت تا حد زیادی تحت پوشش استدلال‌های بی‌اساس پنهان هستند و البته این اصلاً امری دلبخواهی نیست و به‌هیچ‌وجه نباید از آن غفلت کرد. اما در برخی موارد این استدلال‌ها و بحث‌های بی‌اساس باعث می‌شوند که، به دلیل کثرت توجه به آموزه‌ها و نظریه‌هایی که ذاتاً هیچ دغدغهای درباره نجات پدیدارها^۶ ندارند، از تجربه‌های واقعی من اراده‌کننده^۷ غافل شویم.^۸

این سوگیری تاحدی ریشه در این واقعیت دارد که فیلسوفان زندگی نظرورزان را بر زندگی عمل‌ورزان ترجیح می‌دهند. اما به اعتقاد آرنت، این مطلب دو علت بنیادی‌تر نیز دارد. اول آنکه، تفکر صرفاً در آرامش قابل پیگیری است، در حالی که اراده ذاتاً مستلزم بی‌قراری، نگرانی و ناسازگاری است. بنابراین، ذهن را به‌حدی آشفته می‌کند که دیگر نمی‌تواند فرصتی برای تفکر داشته باشد.^۹ دوم آنکه، موضوعات تفکر و اراده دو چیز متعارض هستند. هدف متفکر امری ابدی و جهان‌شمول است، اما اراده متضمن خلق طرح‌های خاصی است که می‌توانند آشکارا ابداعاتی نو به همراه داشته باشند. متفکران معمولاً و بنابر سنت موردبررسی آرنت، در جست‌وجوی حقایق ضروری بوده‌اند، حال آنکه طرح‌های اراده، دراصل اگر مجالی برای تحقق بیابند، به فرض اینکه دنبال حقیقتی هم باشند، این حقیقت ماهیتی امکانی خواهد داشت نه ضروری.^{۱۰} به‌طور خلاصه، آرنت معتقد است که «تعارضی اساسی میان تجربه‌های من اندیشنده و تجربه‌های من اراده‌کننده وجود دارد».^{۱۱} ریشه سوگیری متفکر

1. Experiences
2. Phenomena
3. Philosopher or thinker's bias
4. Calcagno, 2010: 371-385

۵. آرنت، ۱۳۹۳: ۴۶

6. Saving the phenomena
7. Willing ego

۸. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۲

۹. آرنت، ۱۳۹۳: ۴۸-۵۱

۱۰. آرنت، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۶

۱۱. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۳

در همین تجربه‌های متعارض است.

بنابراین، به تعبیر آرنت، به‌رغم اینکه فیلسوفان منکر این مطلب نشده‌اند که ما دارای تجربه‌های خاصی هستیم که به ظهور مفهوم اراده منجر می‌شوند، این تجربه‌ها را عموماً به‌عنوان اموری موهوم کنار گذاشته‌اند و به این وسیله یا وجود اراده را نفی کرده‌اند یا این اراده را تابع عقل کرده‌اند و به این وسیله ذات حقیقی آن را منکر شده‌اند. اینکه فیلسوفان مختلف، با رویکردهای متفاوت فلسفی و داشتن اختلافات متعدد دربارهٔ موضوعات دیگر، درخصوص مسئلهٔ اراده متفق‌القول بوده‌اند و از دیدگاه یکسانی را حمایت می‌کنند، به اعتقاد آرنت، مهر تأییدی بر ظن و شک او در این باره است که این نتایج ریشه در سوگیری غیرقابل توجیه منطقی نزد متفکر دارد. بنابراین، آرنت به خود حق می‌دهد که منکر این دیدگاه‌های فلسفی دربارهٔ اراده شود و بدهات درونی «اراده می‌کنم» را شاهدهی کافی بر تصدیق واقعیت اراده قلمداد کند.^۱

«بدهات درونی»^۲ برای وجود اراده متشکل از تجربه‌های خاصی است که آرنت گزارش‌های کمابیش مشابه از آن را در نوشته‌های فیلسوفان گذشته می‌یابد. از مهم‌ترین نمونه‌های این نوع تجربه‌ها یکی «آگاهی»^۳ انسان از این مطلب است که کاری را که انجام داده است می‌توانست درواقع انجام ندهد یا به تعبیر دیگر ناقص رها کند.^۴ این آگاهی «معیار کنش آزاد» است و ما را به درکی از خودمان به‌عنوان فاعل آزاد هدایت می‌کند.^۵ این تجربه از انتخاب و آزادی با احساسی از قدرت همراه است. «به بیان آرنت، این احساس که «اراده می‌کنم، می‌توانم»^۶ به معنی آن است که با این احساس که من می‌توانم کنش‌های خودم را انتخاب کنم، تصمیم بگیرم که چه نوع فردی می‌خواهم باشم.^۷ اما آگاهی از قدرت نیز با احساسی از تردید و بی‌یقینی همراه است، و تنها زمانی برطرف خواهد شد که «اراده می‌کنم، می‌توانم» درضمن کنش‌ها به اثبات برسد. یعنی اراده زمانی محقق می‌شود که من می‌توانم به من انجام می‌دهم تبدیل شود.^۸ به همین اندازه، تجربهٔ معطوف به تعارض درونی، از آن نوعی که پولس در نامه به رومیان گزارش کرده است، برای آرنت اهمیت دارد،^۹ حتی اگر از تجربهٔ من اراده‌کننده مهم‌تر نباشد. چنان‌که عیسی مسیح به انسان آموخت که نه تنها باید آنچه درست است انجام دهد، بلکه باید

۱. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۴

2. Internal evidence

3. Awareness

۴. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۴

۵. آرنت، ۱۳۹۳: ۳۳-۳۵

6. I-will and I-can

۷. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۱۳-۳۱۴

۸. آرنت، ۱۳۹۳: ۵۱

9. Jonas, 1965: 57-68 and M. Robinson, 1971: 333-350

.....
 حسینی، وحیدزاده

خواهان آن چیزی باشد که درست است. یعنی باید هم روحی پاک داشته باشد و هم کرداری پاک و به دور از هر دورویی و نفاق زندگی کند.^۱ بنابراین، انسان خوب خواهان تبعیت از فرمان است نه به دنبال گردن‌کشی. اما چیزی در وجود او هست که، در برابر فرمان، سرکشی و سرپیچی می‌کند و در هر صورت اسیر خواسته خود و هوس می‌شود.^۲

آرنت می‌گوید که پولس اولین کسی بود که روایتی از این تجربه ارائه کرد. او بود که کشف کرد آموزه‌های مسیح به یک «من اراده می‌کنم من نمی‌توانم» منجر شده است - یعنی من نمی‌توانم بر مقاومت درونی خودم غلبه کنم.^۳ بنابر نظر پولس، من افعال و کنش‌های خودم را درک نمی‌کنم. زیرا من آنچه می‌خواهم انجام نمی‌دهم و آنچه از آن گریزان هستم را انجام می‌دهم. خود پولس از این تعارض به تضاد میان ذهن و تن تعبیر می‌کرد، اما آرنت استدلال می‌کند که در ضمن گزارش این تجربه، پولس اراده را کشف کرده بود.^۴

از نظر پولس، نخستین تجربه ما تجربه ناتوانی و درماندگی است. اما از نظر آرنت (به تبعیت از آگوستین) این تجربه متضمن چیزی فراتر از این است. فرمان‌های عهد جدید - مبنی بر این که انسان نه تنها باید بر اساس قانون الهی عمل کند، بلکه من درونی خویش را نیز با آن هماهنگ کند^۵ (به بیان دیگر، قانون الهی را اراده کند) - یعنی انسان می‌تواند امری متعارض با آن‌ها را هم اراده کند.^۶ این فرمان که «تو اراده خواهی کرد» یعنی انسان دارای قوه‌ای است که با آن می‌تواند از فرمان‌های الهی پیروی یا سرپیچی کند. تجربه پولس از ناتوانی برآمده از تعارض موجود در درون اراده^۷ او بود: یک «من اراده می‌کنم» ایجابی (نسبت به اجرای فرمان‌ها) در کنار یک «من اراده نمی‌کنم» سلبی.^۸ در این کشف اراده و تعارض درونی آن آزادی بنیادین بشر نهفته است، یعنی توانایی انسان برای مخالفت با چیزی که به او داده می‌شود و نیز توانایی او برای خلق چیزی کاملاً نو. از این رو، آرنت بیان می‌کند که تجربه از تسلیم داوطلبانه سخت حاوی این واقعیت حیرت‌آور بود که قوه‌ای در انسان وجود دارد که او می‌تواند به وسیله آن - فارغ از ضرورت و اجبار - با چیزی که در واقع با آن مواجه می‌شود، از جمله خودش و وجود خودش، موافق یا مخالف باشد و این قوه می‌تواند ماهیت کاری را که او می‌خواهد

1. ibid

۲. آرنت، ۱۳۹۳: ۸۹-۹۴

3. Jonas, 1974: 35-47

۴. آرنت، ۱۳۹۳: ۸۹-۹۰

5. Augustine, 1993: bk. III, sect. 3

۶. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۱۲۲

۷. آرنت، ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۰۸

۸. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۲۴-۱۲۵

.....
 Hosseini, vahidzadeh

انجام دهد تعیین بخشد.^۱ نزد آرنت، این مهم‌ترین تجربه درباره اراده است، زیرا گویای آزادی مطلق اراده است.

بنابراین، آرنت این تجربه‌ها درباره آزادی، ناتوانی و قدرت - یعنی تجربه‌هایی که متفکران مختلف، از زمان پولس تا دوران مدرن، جمع‌آوری کرده‌اند - را شاهدهی بر وجود اراده قلمداد می‌کند و می‌توان گفت آنچه از تجربه فرمان به دنبال تسلیم خودخواسته آمده بود به کشف اراده منجر شد و در ذات این تجربه واقعیت حیرت‌آور اختیاری بود که هیچ یک از افراد در گذشته از آن باخبر نشده بودند. یعنی این واقعیت که در انسان قوه‌ای هست که به لطف آن می‌توان فارغ از ضرورت و اجبار عمل کرد و با داده‌های واقعی از جمله خویشتن و وجودش موافقت یا مخالفت ورزید و اینکه قوه مورد نظر می‌تواند مشخص کند که انسان چه می‌خواهد انجام دهد.

جایگاه اراده نزد آرنت

آنچه آرنت در بررسی «اراده»^۲ به کار می‌برد به تاریخ اراده یعنی تجربه و تلاش‌های فیلسوفان برای نوشتن درباره این تجربه‌ها برمی‌گردد. آرنت بر این عقیده است که تمام تلاش‌های انجام شده در این مسیر توانسته حق تجربه‌های مورد نظر را بجا آورد و این ناکامی همان‌طور که اشاره شد، تنها از سوگیری در تفکر برآمده است.

اراده نزد آرنت را می‌توان با قراردادن آن در میان سایر قوای بشری به بهترین نحو درک کرد. اراده، در کنار تفکر و داوری، قوه یا فعالیت ذهنی^۳ تعریف می‌شود.^۴ آرنت با تأکید بر ماهیت ذهنی این قوا - یعنی با تأکید بر اینکه آن‌ها به ذهن تعلق دارند (ارغنون ذهنی)^۵ نه به بدن یا نفس - به دنبال آن است که بر ماهیت فعال و خودمدارانه (خودانگیختگی اختیاری) این قوا تأکید کند.^۶ به بیان دیگر، این قوا به نحوی فعالانه خودمتعین هستند. آن‌ها معلول چیزی خارج از خود نیستند و ذهن به واسطه سلسله علل و شرایطی که در درون جهان طبیعی در کار هستند و/یا توسط دیگری تعیین نمی‌یابد. به این تعبیر، هر عمل ذهنی آنچه از حواس غایب است برای خودش حاضر می‌کند.^۷

۱. آرنت، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۳

2. Willing

۳. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۱۴-۳۱۶

۴. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

Gottsegen, 1994: 195-199

5. Mental Organ

۶. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۱۲-۳۱۳

۷. آرنت، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۱۵

حسینی، وحیدزاده

باین حال، فعالیت ذهنی در تجربه در این جهان ریشه دارد.^۱ انسان موجودی است که میاندیشد، داوری می‌کند و اراده می‌کند. تجربیات محسوس انسان ماده لازم را برای این فعالیت‌های ذهنی فراهم می‌کند، اما با صرف نظر کردن ذهن از جهان. جهان (یعنی تجربه حسی بی واسطه) نباید آن چیزی باشد که برای ذهن حاضر است، بلکه آنچه برای ذهن حاضر است، به اعتقاد آرنت، «ابژه‌های تفکر»^۲ هستند. از طریق این ابژه‌های تفکر است که ذهن آن‌ها را از ماده داده شده در ادراک حسی خلق می‌کند و استقلال و خودمداری جهان حاصل می‌شود. ذهن، از طریق این قوه تفکر، قادر است ادراکات حسی را از محسوس بودن خارج کند و آن‌ها را به تصاویری تبدیل کند که می‌تواند در حافظه ذخیره شوند. بعدها، ذهن می‌تواند هر کدام از این تصاویر را که می‌خواهد انتخاب کند و آن‌ها را به یاد آورد و آن‌ها را به ابژه تفکر تبدیل کند.^۳ به خاطر توانایی ذهن در خلق ابژه‌های تفکر، ذهن می‌تواند به این وسیله خودش را از جهان طبیعی آزاد کند و به فعالیت‌های عالی‌تر تفکر، اراده و داوری بپردازد که هر یک از آن‌ها خودمدار و مستقل از جهان هستند.

همچنین آرنت تأکید دارد که فعالیت‌های ذهنی تفکر، اراده و داوری باید از قوه‌ای که او نام «تعقل»^۴ را به آن می‌دهد مستقل باشند، که همان قوه شناختی بشر است و به وسیله آن شناخت، اعم از شناخت مربوط به علوم طبیعی، به دست می‌آید. در نظر آرنت، تعقل برخلاف دریافت، در مقام درک معنا است، یعنی قوه‌ای که بشر به وسیله آن خطاهای مربوط به ادراک حسی را تصحیح می‌کند. چنین قوه‌ای ضروری است، زیرا حواس پنج‌گانه بشر جهان را به‌طور کامل در یک زمان برای آن‌ها آشکار نمی‌کند و همچنین این‌طور نیست که همیشه در کنار یکدیگر به‌صورت بی‌نقص عمل کنند. استدلال حس مشترک، مانند حواس، در ماهیت خود توسط آن چیزی که در جهان وجود دارد تعیین می‌یابد.^۵ براین مبنای، تمام پرسش‌ها را می‌توان با تجربه و تعقل مبتنی بر حس مشترک پاسخ داد.^۶

به‌علاوه، تعقل قوه‌ای بسیار پیچیده است زیرا از تفکر استفاده می‌کند، اما باز به‌سوی تحصیل شناخت درباره جهان معطوف است. مانند ادراکات حسی و استدلال حس مشترک، کارکرد آن شناختی است و هدف آن حقیقت است. آرنت بر این باور است که تعقل ملزم به حقیقت و مقهور نیروی ضرورت است.^۷ آرنت چنین نتیجه می‌گیرد که حقیقت آن چیزی است که ما تحت تأثیر

۱. آرنت، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۳

2. Thought-Objects

۳. آرنت، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۱۷ (برای توضیح بیشتر به مبحث یادآوری مراجعه شود)

4. vernunft /Intellect

۵. آرنت، ۱۳۹۱: ۹۱

۶. آرنت، ۱۳۹۱: ۹۰

۷. آرنت، ۱۳۹۱: ۹۲

Hosseini, vahidzadeh

طبیعت حواس یا مغزمان مجبور به تصدیق آن هستیم. بنابراین، تعقل، مانند حس مشترک، در نهایت با جهان مرتبط است و توسط آن تعیین می‌یابد.^۱

پس تفکر به این دلیل از تعقل متمایز است که قوه‌ای کاملاً ذهنی است و خودمتعین و مستقل از جهان است. همچنین قوه‌ای است که به واسطه آن بشر در پی آن است که معنای تجربه خود را که به صورتی کلی درک می‌کند دریابد. هدف آن معناست نه حقیقت.^۲ داوری قوه بشر برای تلفیق عام و خاص است و، از این رو، قوه‌ای است که به وسیله آن فرد امور و حوادث خاص و جزئی را درک و ارزیابی می‌کند.^۳

بنابراین، آرنت اراده را «سرچشمه و خاستگاه عمل»^۴ و «اندام ذهنی بشر برای آینده»^۵ توصیف می‌کند.^۶ اما به این دلیل که اراده قوه‌ای ذهنی است، باید فعال و خودمتعین و مستقل از جهان باشد و از «ابژه‌های فکری حس زدایی شده‌ای» که قوه تفکر فراهم آورده استفاده کند.^۷ به علاوه، آرنت تأکید دارد که اراده باید آشکارا مستقل از تفکر و قوه داوری باشد. اراده در معنای مورد نظر آرنت قوه‌ای عقلانی نیست: برخلاف تفکر و داوری، اراده در پی آن نیست که فرد را به کار مشغول کند، بلکه کارش دستور دادن است: در واقع، اراده به زبان تأمل سخن نمی‌گوید و از استدلال و برهان استفاده نمی‌کند، بلکه صرفاً امر می‌کند.^۸ از نظر آرنت، اراده قوه‌ای است که به وسیله آن بشر، از میان طرح‌های بدیل برای آینده، دست به خلق و انتخاب می‌زند و قوه‌ای است که به وسیله آن فرد طرح‌های مورد نظر را از طریق سلسله‌ای از افعال به واقعیت تبدیل می‌کند.

آنچه آرنت درباره اراده می‌گوید اغلب مطالبی برگرفته از اسلاف او هستند و خود او هم این را تأیید می‌کند. بر این اساس، بخش اصلی تفکر آرنت درباره اراده از تأملات او درباره تفکرات سه فیلسوف کلاسیک یعنی آگوستین، دونس اسکوتس و کانت نشئت می‌گیرد. البته در مورد کانت، آرنت درک کانت از اراده را درست قلمداد نمی‌کرد. او دریافت که این سه فیلسوف، در قیاس با فلاسفه دیگر، از سوگیری در تفکر آزادتر بودند، هرچند هیچ یک از آن‌ها نتوانست به صورت کامل خودش را از بند این سوگیری رها کند و به همین دلیل آرنت در نهایت نتوانست موضع هیچ یک از آن‌ها را در این خصوص بپذیرد. با وجود آنکه بازخوانی سریع آنچه آرنت از آن‌ها آموخت و آنچه او نقد

۱. آرنت، ۱۳۹۱: ۹۵-۹۳

۲. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۳

3. Arendt, 1982: 89-156

4. Spring of action

5. Mental organ for the future

۶. آرنت، ۱۳۹۳: ۲۱۸-۲۱۷

۷. آرنت، ۱۳۹۱: ۲۹۴-۲۹۱ و ۱۱۹-۱۱۶

۸. آرنت، ۱۳۹۱: ۲۲۹-۲۲۷

.....
 حسینی، وحیدزاده

می‌کند می‌تواند برای فهم موضع آرنت سودمند باشد، اما در این مقال نمی‌گنجد. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که وقتی شخص تصمیم می‌گیرد آنچه عقل به او می‌گوید صحیح‌ترین راه عمل قلمداد کند، آن شخص آزاد نیست. البته، آرنت در این خصوص نمی‌گوید که آن شخص آزاد نیست، بلکه حرف او این است که اراده او آزاد نیست و همین مطلب سؤالی دیگر ایجاد می‌کند:

ارتباط میان اراده و من، یعنی میان اراده و خودی که صاحب آن است، چیست؟
 آرنت شدیداً تأکید دارد که اراده باید مطلقاً خودمختار باشد. تصمیمی که اراده می‌گیرد، هرگز نمی‌تواند از رویِ علاقه یا تأملات مربوط به تعقل، که ممکن است مسبق به آن باشد، گرفته شود. اراده یا اندامی معطوف به خودانگیختگی آزاد است که تمام سلسله‌های علی انگیزش که ممکن است آن را مقید سازند از هم می‌گسلد یا اینکه چیزی جز توهم نیست. در خصوص علاقه از یک سو و عقل از سوی دیگر، اراده دست به نوعی «کودتا»^۱ می‌زند. اما معنای کودتا کردن اراده چیست؟ ریشه این اراده در کجاست؟ آیا اراده علیه من یا خودی که صاحب آن است کودتا می‌کند؟ نسبت من / خود با اراده چیست؟

خود و من اراده‌کننده

درواقع، یافتن تبیین منسجم درباره «خود»^۲ در اثر آرنت دشوار است.^۳ گاهی اوقات، این گونه دریافت می‌شود که او «خود» را با بدن، به عنوان چیزی که در جهان نیز ظاهر می‌شود، مرتبط می‌سازد. گاهی اوقات نیز این گونه دریافت می‌شود که او «خود» را آشکارا با اراده مرتبط می‌داند. گاهی نیز او می‌گوید که «خود» را چیزی متمایز از ذهن، بدن و نفس می‌داند و آن را عامل وحدت این سه عنصر معرفی می‌کند و باز حتی در بعضی موارد نیز او از «من اندیشنده» یا «من اراده‌کننده» و «من داوری‌کننده» سخن می‌گوید که هر یک از این‌ها از قاعده خودش پیروی می‌کند، به نحوی که گویی هیچ چیز آن‌ها را در کنار یکدیگر نگه نمی‌دارد و «خود» صرفاً سرزمینی اشغال شده است که گهگاه به تسخیر یکی از این سه «من» خودمختار درمی‌آید.^۴

ظاهراً تفکر کمترین ارتباط را با «خود» دارد. درحقیقت، در بخش اعظمی از آنچه آرنت درباره «خود» و من متفکر می‌گوید این دو ظاهراً نسبت به هم کاملاً غریبه هستند. آرنت خود را «نمودی

1. Coup d'état

۲. نک: آرنت، ۱۳۹۱: ۳۱۴-۳۱۳

3. Self

۴. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

May and Jerome Kohn, 1997: 199-219

5. Appears

۶. آرنت، ۱۳۹۳: ۲۱-۱۳

Hosseini, vahidzadeh

در میان نموده‌ها^۱ می‌خواند. بنابراین، زمانی که من متفکر از جهان نموده‌ها صرف‌نظر می‌کند، به تعبیر آرنت، من متفکر با این کار از بدن خویش و بنابراین از «خود» که دیگر نسبت به آن آگاهی ندارد صرف‌نظر می‌کند.^۲ در واقع، آرنت گاهی چنین القا می‌کند که من متفکر فعالیتی فکری صرف است و هیچ پیوندی با خود فردی ندارد: من متفکر فعالیت محض است و به همین دلیل نه سن دارد، نه جنسیت و نه هیچ کیفیت یا سرگذشتی.^۳ از سوی دیگر، من اندیشنده یا متفکر صرفاً برای دیگران نامرئی نیست، بلکه برای خود هم غیر ملموس و غیر قابل درک است.^۴

با این حال، گاهی اوقات، آرنت این پیشنهاد را مطرح می‌سازد که ممکن است روابطی میان «خود» و من متفکر وجود داشته باشد. «خود» ممکن است آنچه من متفکر به آن می‌اندیشد مشخص کند، زیرا من متفکر هر چند علاقه و ارتباطی با «خود» ندارد، اما با تجربه‌ها و پرسش‌هایی مرتبط است که، به تشخیص این خود، نیازمند مطالعه و بررسی هستند.^۵ برعکس، خود را ممکن است خود متفکر محدود کند زیرا، به تعبیر آرنت، خود نمی‌خواهد کاری انجام دهد که ممکن است بعدها برای من متفکر چالشی ایجاد کند. آرنت با اشاره به نظر سقراط درباره اهمیت هماهنگ‌بودن با خویش متذکر می‌شود که این معیار عمل قراردادهای اجتماعی نخواهد بود، بلکه معیار این است که آیا من قادر خواهم بود زمانی که نوبت به تفکر درباره اعمال و گفتار خودم می‌رسد با خودم در صلح زندگی کنم.^۶ با این حال، روشن نیست که چرا یک من متفکر فاقد جنسیت و بی کیفیت که هیچ سرگذشتی ندارد ممکن است برای زیستن با آنچه یک خود خاص است، با کیفیات و سرگذشتی که دارد، دچار دشواری باشد. چگونه ممکن است حتی قادر باشد درکی از خود «خویش» داشته باشد؟

از یک سو، پیوند میان خود و اراده بیشتر اوقات به نظر نزدیک‌تر می‌آید. بنابراین، به بیان آرنت، همان خودی که من متفکر آن را نادیده می‌گیرد... توسط بازتاب‌پذیری اراده مورد تأکید و ضمانت قرار گرفته است. همان‌طور که تفکر خود را برای نقش بیندگی مهیا می‌کند، اراده کردن آن را به «من» پایدار^۷ی بدل می‌سازد که تمام کنش‌های خاص اراده را هدایت می‌کند. آن شخصیت خود را ایجاد می‌کند.

اکنون ممکن است این واژه‌ها به این معنا تفسیر شوند که «خود» از طریق اراده‌اش شخصیت خود

۱. آرنت، ۱۳۹۳: ۸۹.

۲. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۸.

۳. آرنت، ۱۳۹۱: ۷۶-۷۷.

۴. آرنت، ۱۳۹۱: ۲۴۵.

۵. آرنت، ۱۳۹۳: ۸۹.

۶. آرنت، ۱۳۹۱: ۲۷۹-۲۸۰.

۷. آرنت، ۱۳۹۳: ۲۷۱.

حسینی، وحیدزاده

را خلق می‌کند و این شخصیت به نوبه خویش آن چیزی را شکل می‌دهد که خود در موارد خاص اراده می‌کند. اما این نیازمند یک خود «ذهنی» خواهد بود، با صرف‌نظر از جهان، و نه صرفاً «نمودی در میان نمودها».

گاهی اوقات، مانند زمانی که آرنت از «خود» به گونه‌ای که در جهان ظاهر می‌شود و حرکت می‌کند سخن می‌گوید، ظاهراً این ایده را مطرح می‌کند که یک «خود» واقعی‌تر وجود دارد که پشت «خود» ظاهری قرار دارد، اما در جایی دیگر آرنت هر نوع دوگانگی مربوط به نمود و واقعیت را منکر می‌شود^۲ و آشکارا منکر دوگانگی در رابطه با «خود» می‌شود. خود آن چیزی است که بر ما «ظاهر می‌شود». خود یک «نمود در میان نمودها» است و آنچه اهمیت دارد حفظ همین هماهنگی است.^۳ نمود چیزی جز خودش را بیان نمی‌کند، یعنی خودش را نمایش می‌دهد.^۴

در هر حال، یک «خود درونی» با یک شخصیت پایدار و روبه‌رشد ممکن است خودمختاری اراده را محدود کند، زیرا چنین خودی ممکن است به ناگزیر برخی خصوصیات و حالات تفکر و داوری را با هم درآمیزد تا به معنای برخی کنش‌های ارادی خاص تعین بخشد.^۵ یک «من پایدار» که کنش‌های ارادی خاص را هدایت می‌کند مانند یک شخص یا یک خود به‌عنوان فاعل جلوه می‌کند، اما اگر چنین چیزی حقیقت داشته باشد، اراده دیگر نمی‌تواند به‌عنوان «کودتا» علیه عقل و میل ظاهر شود. همچنین روشن نیست که اراده در معنای مدنظر آرنت چگونه با عمل مرتبط می‌شود و چطور من اراده‌کننده با خودی پیوند می‌یابد که در جهان ظاهر می‌شود. ظاهراً، من اراده‌کننده درباره یک طرح تصمیم می‌گیرد، اما به محض آغاز کنش از صحنه غایب می‌شود.^۶ بنابراین، شاید چنین به نظر رسد که این خودِ ظاهرشونده است که کنش را بر عهده دارد و تعیین خود را مدیون اراده خودمختار و مستقل است. در عین حال، آرنت متذکر می‌شود که فاعل انسانی را اراده متعین نمی‌کند، بلکه به‌واسطه شرایط خارجی، خصوصاً به‌واسطه آن چیزی که دیگران فکر می‌کنند، متعین می‌شود. او ارباب خودش نیست و ... خودمختار نیست؛ او باید خودش را براساس آن چیزی که تماشاگران از او انتظار دارند هماهنگ سازد.^۷ آرنت معتقد است بشر به‌رغم اینکه در فعالیت‌های ذهنی اش خودمختار است، به‌لحاظ وجودی کاملاً مشروط و وابسته است. فعالیت‌های ذهنی آن‌ها نمی‌تواند هرگز به‌صورت

۱. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۰۳.

۲. آرنت، ۱۳۹۱: ۳۷-۳۸.

۳. آرنت، ۱۳۹۳: ۸۹.

۴. آرنت، ۱۳۹۱: ۵۳.

5. Marshall, 2010: 377-383

۶. آرنت، ۱۳۹۳: ۲۰-۲۱.

۷. آرنت، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۱۲۲.

.....
 Hosseini, vahidzadeh

مستقیم واقعیت را تغییر دهد.^۱ پس، اراده چگونه می تواند «سرچشمه کنش» باشد؟ چگونه می تواند مجموعه‌ای نواز رویدادها را در جهان آغاز کند؟

بنابراین، به نظر می رسد که آرنست فاقد نظریه‌ای منسجم درباره «خود» است. من متفکر نیاز خویش به تفکر را پیگیری می کند. من اراده کننده اگر از نیاز خود به اراده کردن تبعیت می کند و گاه و بیگاه کودتایی خودانگیخته را ترتیب می دهد و من داوری کننده اگر، بنابر فرض، گاه تصدی امور را بر عهده می گیرد، تمام این «من‌ها» وقتی خود حاضر دست به عمل می زند از دیدگان ما غایب می شوند.^۲ شخصی که، بنابر فرض، سوژه تمام این فعالیت‌هاست به صورت کامل از هم می پاشد. درحقیقت، وقتی شخصی تلاش می کند که تصویری از یک شخص، براساس آنچه آرنست می گوید بسازد، او در نهایت به شخصی می رسد که قوایش در جهات متفاوت سیر می کنند. یعنی نفس که اسیر عواطف و احساسات است، به خاطر قوه تفکر نیاز به فکر کردن دارد؛ اراده به نحوی خودانگیخته طرچهایی را ابداع می کند و از میان آن‌ها دست به انتخاب می زند؛ و خودی که در جهان و درضمن کنش‌هایی حضور دارد که توسط آن چیزی که مردم فکر می کنند تعین می یابد از آنچه آرنست به دنبال وصف آن بود فاصله می گیرد.^۳

آرنست با فراهم کردن یک خود که مسئولیت توانایی‌های جسمی، روانی و ذهنی را بر عهده دارد، از این دشواری‌ها اجتناب کرده است. یعنی آنچه او آن را با این جمله بیان می کند:

همیشه یک ذهن است که فکر می کند و اراده می کند. همان‌طور که همیشه یک خود است که با بدن، نفس و ذهن یکی می شود.^۴

اما همان‌طور که آرنست می گوید، این خود باید دارای یکپارچگی شخصیت، عقل و اراده باشد که این امر با خودانگیختگی اراده ناهماهنگ است و همان مسئله مورد پرسش این مقاله را در بر می گیرد.

کنش و اراده

این ادعا که اراده باید تماماً خودانگیخته و نیز از تفکر و عقل مستقل باشد یقیناً از مسئله‌سازترین ایده‌های آرنست است و می توان به جرئت گفت که منشأ بسیاری از دشواری‌های تفکر اوست. آرنست در نوشته‌هایش از آن ایده خود حمایت می کند که کانت فهمی از اراده ندارد. این همان چیزی است که کانت را از داشتن درکی سازگار از مفهوم «خود» باز می دارد. این امر باعث می شود که کانت نتواند توضیح دهد که چگونه تفکر می تواند عمل را متأثر سازد. در نهایت، این باعث می شود که او نتواند

۱. آرنست، ۱۰۹:۱۳۹۱-۱۱۰

۲. آرنست، ۱۰۸:۱۳۹۱ و ۱۹۳

۳. آرنست، ۱۲۸:۱۳۹۳-۱۳۰

۴. آرنست، ۱۳۹۳:۱۳

.....
حسینی، وحیدزاده

از تبیین ارسطو دربارهٔ انتخاب و فعل ارادی استفاده کند^۱، درحالی که بسیاری از فیلسوفان معاصر این تبیین ارسطو را در فهم کنش سودمند دانسته‌اند.^۲

پیشنهادی که اینجا مطرح می‌شود این است که، برای حفظ و اصلاح برخی از وجوه تبیین آرنت از کنش، مفهوم ارادهٔ خودانگیخته را کنار بگذاریم و مفهومی مستحکم‌تر از خود را بر روی درک آرنت از کنش بنا کنیم. ابتدا خلاصه‌ای از نظریهٔ آرنت دربارهٔ کنش ارائه می‌دهیم. سپس، این ادعا را مطرح می‌سازیم که چنین ایده‌ای از خود یا شخص می‌تواند واقعاً در برخی از آثار آرنت یافت شود. و در نهایت، می‌گوییم که مفهوم ارادهٔ خودانگیخته در فلسفه آرنت را می‌توان به‌طور کلی کنار نهاد. با طرح تعدادی از اصول و توضیحاتی که آرنت دربارهٔ کنش ارائه کرده، مبنای تحلیل‌ها در این خصوص بهتر نمایان می‌شود. به باور آرنت، افراد از طریق کنش می‌توانند در جهان تفاوت ایجاد کنند. این اصل نقشی اساسی و محوری در تحلیل آرنت از توتالیتریسم یا تمامیت‌خواهی، نظرات او دربارهٔ آیشمان و انتقاد او از کسانی که با شرور زمانهٔ خویش کنار می‌آیند ایفا می‌کند. همچنین این اصل از مفاهیم کلیدی نظریهٔ او دربارهٔ انقلاب است.^۳ آرنت تفکر را اصلی می‌داند که پیش از کنش به کار بسته می‌شود. به این منظور که کنش مستلزم «توقف تفکر» است. اگرچه او هرگز قادر نبود که ماهیت ارتباط میان تفکر و کنش را توضیح دهد، اما این پیشنهاد را مطرح می‌سازد که قوهٔ تفکر تاحدی کنش‌های شوروانه را محدود می‌سازد.^۴ دیگر آنکه، شرارت بزرگ زمانی اتفاق می‌افتد که خصوصیات «کنش» با خصوصیات «کار» خلط شوند.^۵ ولی در مورد کنش سروکار ما با انسان‌هاست نه اشیاء و رویکرد درست احترام گذاشتن به دیگران است. نباید بر روی آن‌ها کنشی صورت گیرد یا ایده‌ای از پیش تصور شده بر آن‌ها تحمیل گردد، بلکه باید این کنش در ضمن شبکه‌ای از پیش موجود از روابط بشری با اراده‌ها و قصدهای بی‌شمار و متعارض صورت گیرد. به همین دلیل، کنش تقریباً هرگز به هدف خویش دست نمی‌یابد. نتایج آن ذاتاً غیرقابل پیش‌بینی و بی‌نهایت هستند.^۶ بنابراین، کنش کاری خطرناک است و به شجاعت فراوان نیاز دارد.^۷ به علاوه، کنش مستلزم تعهداتی نسبت به کسانی است که به آن‌ها قول‌هایی می‌دهد که در ضمن کارهایی که بر عهده دارد باید به آن‌ها عمل کند. الزام، قول و عهدبستن ابزارهایی هستند که از طریق آن‌ها قدرت حفظ می‌شود. یک عنصر جهان‌سازی

1. Goldman, 2010: 339-343

۲. آرنت، ۱۳۸۹: ۲۷۵-۳۵۵

۳. آرنت، ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰ و آرنت، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۵

۴. آرنت، ۱۳۹۱: ۲۱۸-۲۱۹ و ۲۶۲

۵. آرنت، ۱۳۸۹: ۳۳۰-۳۳۳

6. Arendt, 1968: 147

7. Arendt, 1977: 15

.....
 Hosseini, vahidzadeh

در انسان وجود دارد و جایگاه این عنصر در قوه انسانی عهدبستن و حفظ عهد و پیمان است.^۱ آرنت بیان می‌کند که برای انسان بودن تنها وجود داشتن کافی نیست، بلکه آنچه مهم است تعلق داشتن به فضایی است که در آن انسانیت فرد معنا پی‌دا می‌کند. انسان‌ها با سخن گفتن و کنش است که هویت شخصی خود را در میان یکدیگر آشکار می‌کنند.^۲ اصل دیگر آن است که فرد مسئولیت کارهایش را بر عهده می‌گیرد، حتی با وجود اینکه این‌ها غیر قابل پیش‌بینی و نامحدود هستند. این مسئولیت دوگانه است: آرنت در بحث خویش از سقراط مطرح می‌کند که فرد باید با خودش خلوت کند و همچنین قضاوت‌های دیگران را تحمل کند.^۳ از نظر آرنت، نسبت دادن مسئولیت به کنش هم برای اجرای عدالت ضروری است و هم برای نوشتن تاریخ. همچنین پیش شرط بخشش هم هست که، در کنار عهدبستن و قول‌دادن، تنها اصل اخلاقی‌ای است که ذاتی کنش است.^۴

به تعبیر هابرماس، می‌توان گفت قدرتی که آرنت در فلسفه سیاسی یونان باستان می‌شناسد حاصل عمل ارتباطی است^۵ انسان در تعریف آرنت موجودی است سیاسی که نه تلاش معاش در خانه و عرصه خصوصی، بلکه عمل در عرصه عمومی معرف وجود اصیل و خاص انسانی اوست. در اندیشه آرنت،

مهم‌ترین وجه تمایز انسان از حیوان که به انسان انسانیتش را می‌بخشد کنش است.^۶

آرنت در پروژه ناتمامش با عنوان سیاست چیست؟ سیاست را چیزی نمی‌داند که به انسان‌ها بگوید چه کاری باید انجام دهند، بلکه از نظر او سیاست چیزی است که عملاً بین انسان‌ها رخ می‌دهد. به نظر او، دو ویژگی بنیادین عمل آزادی و کثرت هستند.^۷

جورج کاتب بر آن است که آرنت مفهوم کنش را در راستای جست‌وجوی فضیلت در سیاست به کار گرفته است و، با تعریف خاصی که از سیاست دارد، مزایایی عمده بر آن بار می‌کند که ارزش اعاده جایگاه راستینش در جامعه را دارد.^۸ او در حقیقت آرمان شهری از عمل سیاسی و به نوعی آتنی جدید را پیش روی می‌نهد و با شوق آن را می‌ستاید.^۹

بدین ترتیب، حوزه عمومی، فضای بدیع عرصه سیاست را می‌گشاید که در آن کنش‌گر سیاسی یا

۱. آرنت، ۲۳۷-۲۳۹: ۱۳۸۱.

۲. جهانگل، ۱۳۸۵: ۱۵۹-۱۶۵.

۳. آرنت، ۱۳۸۹: ۴۲۳.

۴. آرنت، ۳۵۸-۳۶۰: ۱۳۸۹.

5. Habermas, 1977:11

۶. دیپیمی، ۱۳۸۵: ۵۴.

۷. انصاری، ۱۳۷۹: ۲۹.

8. Kateb, 2006: 130-148

۹. کافی، ۱۳۸۵: ۲۳۷-۲۳۹.

حسینی، وحیدزاده

شهروند، در قالب کنشی جمعی و دور از ضروریات زندگی خصوصی، وارد صحنه «پولیس» می‌شود و در کنشگری سیاسی به فردی نامدار بدل می‌شود که کنشش در تاریخ ثبت و جاودان می‌شود. کنش بدون نام «شخصی-ی که» به آن متصل باشد، بی‌معنا خواهد بود.^۱

به گفته ژولیا کریستوا، زندگی فعال متشکل از عناصر زحمت، کار و کنش و زندگی تأملی متشکل از تفکر، اراده و داوری است.^۲ او معتقد است که آرنت در مقایسه با زندگی فعال و عمل‌ورزانه برای زندگی نظروورزانه ارزش بیشتری قائل است، اما او تمام تلاشش را می‌کند تا ذهن طردشده یا درسایه‌مانده را در فلسفه آرنت وارد رابطه گفت‌وگویی و دوسویه با کنش کند. به بیان کریستوا، ویژگی زندگی انسانی، که آن را از زندگی حیوانی متمایز می‌کند، توانایی روایت کردن است.^۳ از این رو، رابطه میان معنا و کنش با ارتباط میان سخن و کنش هم‌سو و هم‌گستره هستند. با آنچه گفته شد، تنها عمل یا کنش است که کیفیت اجتماعی دارد و غرض از آن فعالیتی است که انسان در نتیجه آن از طبیعت تعالی جوید، به وسیله آن با دیگران تعامل کند و اثری متفاوت از خود در جهان باقی گذارد. این کنش یا عمل است که بیان‌کننده استعداد آدمی برای آزادزیستن است.^۴ مفهوم خود برای آرنت زمانی مطرح می‌شود که او کنش را ابزار افشای خود معرفی می‌کند و در کنش است که افراد خود را در مقام خودی یکتا و بی‌نظیر جلوه‌گر می‌کنند.^۵

آرنت در بسیاری از مقالات به چاپ‌رسیده در مجموعه بشر در عصر تاریکی در تلاش است تا «خود» موجود در وجود فردی را، که او تحسین می‌کند، به دست آورد.^۶ این مفهوم از خود در برداشت آرنت از دوستی - یعنی رابطه‌ای که در ضمن آن افراد به‌عنوان اشخاص گرد هم می‌آیند و هریک منظر شخصی خودشان را حفظ می‌کنند و در عین حال تحت سلطه نقش‌های اجتماعی قراردادی نیستند و رابطه آن‌ها صرفاً در صمیمیت خلاصه نمی‌شود - نیز حضور دارد.^۷

«خود» بنابر این تصور تاحدی خودساخته است. آرنت می‌گوید که ما انسان‌ها خودمان تصمیم می‌گیریم که چگونه در انظار ظاهر شویم. از دل این انتخاب‌ها که در طول زمان انجام می‌گیرد «خود»ی زاده می‌شود که دیگران او را می‌شناسند و قضاوت می‌کنند. از دل چنین کنش‌ها و انتخاب‌های فردی در نهایت چیزی ظاهر می‌شود که ما از آن به شخصیت تعبیر می‌کنیم: ترکیبی از تعدادی کیفیات

1. Arendt, 2002: 368-371

2. Kristeva, 2001: 9

3. Kristeva, 2001: 8

5. Maurizio, 1994: 72

6. Arendt, 1968: 257

7. Arendt, 1968: 23-31

.....
 Hosseini, vahidzadeh

مشخص که در قالب یک کل قابل فهم و با قابلیت تشخیص آسان، بر روی لایه‌ای تغییرناپذیر از استعدادها و نقایص خاص هر ساختار بدنی و روحی، نقش می‌بندد^۱ و همگی جلوه‌ای از اراده‌ای است که من پایداری را می‌آفریند که همان خود یا منشأ هویت خاص شخص نام می‌گیرد.^۲

اصولی که بررسی شد شامل گزیده‌ای از بسیاری از چیزهایی است که آرنت درباره‌ی کنش می‌گوید، هرچند باور داریم که همین اصول سهمی مهم و سازنده در تفکر سیاسی دارند. با این حال، در اینجا به مفهومی محکم از خود نیاز داریم که فاعل تمام فعالیت‌های ذهنی و جهانی است و در زمان پیوستگی دارد و می‌تواند مسئول قلمداد شود و مورد داوری قرار گیرد و حتی، فراتر از آن، بخشیده شود. از این رو، آرنت سعی دارد وحدت میان نظر و عمل فهم‌پذیر باشد تا هم عمل و هم نظر، بدون آنکه اولویت یکی بر دیگری مهم باشد، نشان دهد که خصائص قلمرو عمل معین‌کننده نظر هستند و کنش را شکل می‌دهند.^۳

نتیجه‌گیری

چنان‌که بررسی شد، آرنت ابتدا سعی داشته اراده را به شکل گسترده‌ای در تاریخ فلسفه، به‌ویژه فلسفه یونان، دنبال کند. سپس به چند متفکر کلیدی برای فهم جایگاه مفهوم اراده اشاره کند (مانند هگل، برگسون، دونس اسکوتس و هایدگر). ساختار اصلی کتاب حیات ذهن هم تلاشی به‌عنوان تحقیقی تاریخی است و هم توانایی‌های ذهنی را به منصفه ظهور می‌رساند. از بررسی‌ها و مطالعات انجام‌شده این‌گونه به نظر می‌رسد که آرنت در نوشتن بخش اراده حیات ذهن با مشکلات عمیقی روبه‌رو بوده است. بسیاری از دوستان و همکاران او بیان داشته‌اند که این موضوع او را فراتر از حد معمول به چالش کشیده است. تأیید این مطلب را می‌توان با برخی از سخنان خود آرنت در طول مطالعه نظراتش پیرامون اراده دریافت.

آرنت در بخش مربوط به اراده برنامه‌های خود را برای پیروی از تجربیاتی که افراد با این قوه متضاد با تفکر داشته‌اند فاش می‌کند. آنچه در مفهوم اراده و در بخش اراده به چشم می‌خورد این‌گونه است که آرنت خواسته تفکر و اراده را در تنش با یکدیگر نشان دهد، به‌طوری‌که اندیشیدن به اراده اساساً کار بسیار دشواری است.

ابتدا، در جمع‌بندی نتایج حاصل از این پژوهش، باید خاطر نشان کرد که آرنت معتقد بود توجه به کنش و زندگی عمل‌ورزانه با سهل‌انگاری و سوگیری فیلسوفان پیش از او روبه‌رو بوده است. اراده نیز،

۱. آرنت، ۲۷۰: ۱۳۹۳-۲۷۱

۲. آرنت، ۱۳۹۱: ۶۲

۳. بردشا، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۰۹

.....
 حسینی، وحیدزاده

به‌عنوان ابزاری ذهنی برای عمل، همچون کنش به کنار رانده شده است و اراده و کنش هر دو مورد غفلت قرار گرفته‌اند. اما آرنت انتظار داشت که، با توجه به دگرگونی‌هایی که در عصر مدرن برای بشر به وجود آمده و با عقب‌راندن مفاهیم وابسته به پیش از این عصر، اراده اهمیت بیشتری پیدا کند. زیرا اراده، به‌عنوان ابزار ذهنی، برای آینده است و بشر عصر مدرن بیشتر به‌دنبال مفهومی چون پیشرفت است و به آینده نظر دارد اما، برخلاف آنچه او به‌دنبال آن بود، بشر این عصر بیشتر تمایل داشت اراده خودانگيخته و آزاد را حذف کند، حتی فیلسوفانی که به‌دنبال اثبات خودمختاری و آزادی اراده بودند با تأکید بیشتری به رد اراده دست زدند.

همچنین ارتباط خودی که بتواند به فاعلی تبدیل شود که، با وجود جنبه‌های گوناگون ذهن، اراده خودانگيخته را فارغ از تفکر و داوری به کار بندد از دیگر مسائل پیش روی توجه به اراده بود. با بررسی و مطالعه نظرات آرنت چنین به نظر می‌رسد که می‌توان تعریفی از خودی که فاعل تمام فعالیت‌های ذهنی و جهانی باشد نزد او یافت و درحقیقت آرنت هم در تلاش بود که چنین خودی را در وجودش بسط دهد. این مسئله در مورد چیزی که او درباره «خود» می‌گوید بیشتر نمایان می‌شود. کاملاً آشکار است که، از نظر آرنت، خود اصیل نه می‌تواند یک خود درونی ذهنی باشد (آن‌طور که ممکن است از طریق درون‌کاوی خودش را نشان دهد) نه یک خود کاملاً عینی در جهان است (که خودش را در ضمن نقش‌های اجتماعی‌ای که بر عهده می‌گیرد یا آثاری که می‌نویسد نمایان کند)، بلکه خود از طریق کنش خودش را نمایان می‌کند. آرنت چنین خودی را کسی معرفی می‌کند که در طول زندگی‌اش، در ضمن سخن و کنش، خودش را آشکار می‌کند.

چنین مفهومی از خود، ظاهراً پیوستگی و توانایی فاعلیتی را دارد که آرنت درباره کنش با چنین مفهومی از آن یاد می‌کند. می‌توان گفت که چنین خودی یقیناً دارای یک «اراده» است، یعنی «قوه»‌ای که به‌واسطه آن «خود» دست به انتخاب می‌زند و به کنش روی می‌آورد. با این حال، این اراده ممکن است مستقل از شخصیت خود نباشد ولی آن را منعکس کند. اما این یعنی، از آنجاکه شخصیت یا شخص توسط کنش‌های مشخص شکل گرفته است، اراده هم تحت هدایت تفکر و داوری قرار داشته باشد.

اما آنچه مانع آرنت می‌شود که چنین خود منسجمی را در تعبیرش به کار گیرد «اراده خودانگيخته» است. یک خود قوی و منسجم آشکارا به‌صورتی خودانگيخته، در معنایی که آرنت به آن اشاره دارد، عمل نمی‌کند. بنابراین، سؤال این است که چرا آرنت با چنان قدرتی به اراده خودانگيخته تأکید دارد؟ چرا او اجازه نمی‌دهد که اراده توسط تفکر شکل بگیرد؟

همان‌طور که بررسی کردیم، آرنت با تمایزی که بین تفکر و تعقل قائل می‌شود بیان می‌کند که

Hosseini, vahidzadeh

تعقل در جست‌وجوی حقیقت است که تحت شرایط منطق و شواهد حواس قرار دارد، درحالی‌که تفکر به دنبال معناست. به باور آرنت، تفکر به واسطه این تمایز آزادی خود را به دست آورده است. بنابر توصیف آرنت از فرایند «حس‌زدایی»، که تفکر بر روی داده‌های حسی انجام می‌دهد، اشاره شد که ذهن را از حواس آزاد می‌کند تا آن دسته از ابژه‌های فکری را مورد ملاحظه قرار دهد که هرگز در جهان وجود خارجی نداشته‌اند. به دلیل این توانایی حس‌زدایی است که تمام فعالیت‌های ذهنی -اعم از تفکر، اراده، و داوری- خودمختار و نامشروط هستند. از نظر آرنت، تفکر به دنبال معناست نه حقیقت و جست‌وجوی حقیقت ثمره مشخصی ندارد و تفکر آرنتی آزاد و فعال است.

حاصل آنکه، جداکردن اراده خودانگیخته از حیات ذهن آرنت چندان کار دشواری هم نیست. آرنت، در تحلیلش از تفکر، تفکر و تمام قوای ذهنی را از هر نوع اجباری آزاد کرده بود. اگر این مطلب حقیقت داشته باشد، پس می‌توان، به نحوی کاملاً منسجم، از یک «خود» موردنظر آرنت سخن گفت که، با وجود داشتن برخی خصوصیات بدنی و نفسانی و قدرت ذهنی، آزادی لازم برای تفکر، اراده و انجام کنش و قبول مسئولیت کنش را دارد. درنهایت، این ادعا که بشر مطلقاً آزاد است این اصل را به دنبال دارد که دیگر قوای ذهنی، شامل تفکر و داوری، به اجبار از آگاهی بشر کنار گذاشته شده‌اند. به این معنا که اراده خودانگیخته، بی‌اعتنا به تفکر و داوری، برای رسیدن به خودانگیختگی، چیزی جز برهم‌زدن نظم طبیعی چیزها به دنبال ندارد و باعث می‌شود آزادی به گونه‌ای باشد که هیچ نوع ملاحظه‌ای از جنس تفکر یا داوری آن اراده را محدود نکند. این در حالی است که آرنت تأکید دارد که اراده را آزاد از قوای دیگر در نظر گیرد و آن را وسیله‌ای برای ذهن در توجه به آینده بداند. اما اراده باز هم به تفکر به عنوان اصل پایه‌اش برخواهد گشت و مسئولیت آزادی را با رجوع به دیگر قوای ذهن به کار می‌گیرد. به همین دلیل، می‌توان به جرئت چنین نتیجه گرفت که سوگیری و فاصله‌گرفتن فیلسوفان و نظریه‌پردازان پیش از آرنت بی‌دلیل نبوده است. زیرا بررسی اراده به عنوان قوه آزاد و خودانگیخته، بدون توجه به تفکر و تعقل، می‌تواند عواقبی همچون پیدایش رژیم‌های توتالیتر و آنچه آرنت آن را ابتذال شر می‌نامید داشته باشد و این یعنی اثبات اراده خودانگیخته به معنای نفی اراده‌ای است که از عقل برآمده باشد، که چنین اراده‌ای لازم است، برای رسیدن به آنچه خود می‌خواهد، به تضادهای درون خودش که از تفکر و تعقل برمی‌آید کاملاً بی‌اعتنا باشد و تازمانی که این گونه عمل می‌کند تمام قوای ذهن را نادیده گیرد.

اما پیش از آنکه نتیجه‌گیری خود را راجع به آنچه آرنت از مفهوم اراده در نظر دارد به پایان برسانیم، بهتر است به این مطلب اشاره کنیم که آرنت همیشه در آثارش اولویت را به آزادی می‌داد و به شدت از نظریه‌های اراده آزاد انتقاد می‌کرد که عمدتاً به دلیل پیامدهای ضدسیاسی آن‌ها و تأکید آن‌ها بر زندگی

نظری و وقف نظر درمقابل زندگی عملی و وقف کنش در جهان بود. او، در فصل‌های متعدد بخش تفکر، استدلال می‌کند که ایده آزادی اراده مستلزم مفهومی از حاکمیت است که با شرایط اساسی کثرت انسانی مخالف است و، در نکته‌ای مشابه، نظریه‌های اراده آزاد بر خود و نگرانی‌های آن درمقابل جهان مشترک و علائق مشترک تمرکز دارند. این عناصر حیاتی هنوز تاحدی در کتاب او درمورد اراده وجود دارد. اگرچه بادقت در جنبه‌های مختلف نظریات و نوشته‌های کلی آرنت، دیده می‌شود که نظرات انتقادی اولیه او نیاز به اراده را به‌عنوان جایگاه مسئولیت اخلاقی تشخیص نمی‌دهد و بی‌توجهی آن به مسائل اخلاقی مشکل‌ساز است ولی، بعدها، با توجهی که آرنت به اخلاق، به‌خصوص پس از محاکمه آیشمان در اورشلیم، دارد، آثار بعدی او بیشتر به جایگاه و نقش اراده در زندگی اخلاقی و کنش اشاره دارد، به‌گونه‌ای که ابتدا آرنت در آثار خود پیرامون فلسفه اخلاق و گزاره‌های اخلاقی بیشتر به بررسی جنبه‌های سیاسی اراده آزاد مشغول بود اما، در مراحل بعد، اراده را در چارچوب دغدغه‌های اخلاقی، یعنی جایی که آزادی اراده برای داوری به‌شکلی مستقل و کنش به‌خودی‌خود ضروری است، مورد بررسی قرار می‌دهد. بنابراین، در بررسی‌های بعدی، ارتباط میان بحث‌های اخلاقی در اراده و آنچه آرنت درباره آیشمان گفته است باید مورد توجه قرار گیرند.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۱) انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران- انتشارات خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸) تو تالیترایسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران- انتشارات ثالث.
- آرنت، هانا (۱۳۹۱) حیات ذهن، جلد اول، ترجمه مسعود علیا، تهران- انتشارات ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۳۹۳) حیات ذهن، جلد دوم، ترجمه مسعود علیا، تهران- انتشارات ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۳۸۹) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران- انتشارات ققنوس.
- انصاری، منصور (۱۳۷۶) «حوزه عمومی در اندیشه سیاسی هانا آرنت»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۴-۱۲۷ و ۱۷۵
- بردشا، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو.
- پارخ، ب. (۱۳۸۵) ترجمه عزت‌الله فولادوند، «هانا آرنت»، بخارا، ۵۸: ۱۱-۲۲
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۵) «هانا آرنت و سیاست مدرن»، بخارا، ۵۸: ۱۵۵-۱۶۶
- دیهیمی، خشایار (۱۳۸۵) «هانا آرنت: متن سخنرانی در شب هانا آرنت»، بخارا، ۵۸: ۴۷-۵۶
- کافی، لیلی (۱۳۸۵) «وضع بشر، اثر دیگری از آرنت»، بخارا، ۵۸: ۳۳۷-۳۴۰

Arendt, Hannah (1977), *Between Past and Future*, New York- Viking.

Arendt, Hannah (2002), "Labor, Work, Action", *The Phenomenology Reader*, edited by Dermot Moran & Timothy Mooney, London & New York- Routledge.

Arendt, Hannah (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago- University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1968), *Men in Dark Times*, Harmondsworth- Penguin.

Augustine, Williams (1993), *Thomas, On free Choice of the Will*, Hackett- publishing company.

Augustine, Williams (2004), *The City Of God*, Harmondsworth- Penguin classics.

Calcagno, Antonio (2010), "Hannah Arendt and Augustine of Hippo: On the Pleasure of and Desire for Evil", *Laval Theologique et Philosophique* 66 : 371-385

.....
 حسینی، وحیدزاده

Goldman, Avery (2010), "The Antinomy of Political Judgment: Kant, Arendt, and the Role of Purposiveness in Reflective Judgment", *Continental Philosophy Review* 43: 331-352

Gottsegen, Michael G. (199۴), *The political Thought of Hanna Arendt*, state University- New York Press.

Habermas, J. (1977), "Hanna Arendt Communications Concept of Power", *Social Research* 44: 1

Jonas, Hans. (1965), *Augustine und das paulinische freiheitsproblem*, 2nded., Göttingen. see specially app. III, published as (philosophical meditation on the seventh chapter of Paul's Epistle to the Roman). (1971) in the future of our Religious past, ed. James M. Robinson, London- New York.

Jonas, Hans. (1974) *Jewish and Christian Elements in philosophy*, In philosophical Essays, From Ancient Creed to Technological Man, Englewood Cliffs.

Kateb, G. (2006) *Political Action: Its Nature and Advantages*, In: Dana R. Villa, The Cambridge Companion to Hannah Arendt, London- Cambridge University Press.

Kristeva, J. (2001) *Hanna Arendt: Life Is A Narrative*, trans, Frank Collins, Toronto- University of Toronto.

Marshall, David L. (2010) "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment", *Political Theory* 38: 367-393

Maurizio, Passerin D Entreves. (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York- Routledge.

May and Jerome Kohn. (1997) *Hannah Arendt, Twenty years later*, The mit press Cambridge Massachusetts London- England.

دوفصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۳۸-۱۱۹»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۶/۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱، Knowledge, No.86/1

اهمیت لامسه در فلسفه متقدم هردر

بردیا حیدری^۱، اصغر واعظی^۲

چکیده: هدف این مقاله کاوش درباره اهمیت کانونی لامسه در فلسفه اولیه یوهان گوتفريت هردر، فیلسوف آلمانی سده هجدهم میلادی است. با این قصد، در طول متن، وجوهی از تأملات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه فلسفه دوران جوانی او بررسی می‌شود. با این حال، راهبر راستین این پژوهش نقشی است که لامسه در آموزه استتیک هردر ایفا می‌کند، آموزه‌ای که پیوستگی اساسی و جدایی‌ناپذیر با تمام حوزه‌های نظروزی او دارد. در این متن کوشش آن است که طرحی کلی از موضع هردر جوان در باب بدن‌مندی و لامسه ارائه شود، به‌طور خاص در نسبت با هستی‌شناسی و استتیک در سنت عقل‌گرایی آلمانی و نیز در نسبت با فلسفه پیشانقدی کانت. در روند مقاله آشکار می‌شود که نزد هردر، لامسه بنیادی‌ترین ابزار نفس آدمی برای حصول تجربه استتیکی است، تجربه‌ای که همانا عبارت است از ادراک کمال، یعنی درک این‌همانی خود و جهان - یا به عبارتی، اندیشه و هستی - بر مبنای مفهوم نیرو. **کلمات کلیدی:** استتیک، امر زیبا، دریافت حسی، لامسه، مجسمه.

The Importance of the Sense of Touch in Herder's Early Philosophy

Bardya Hedari, Asghar Vaezi

Abstract: This essay aims to explore the focal importance of the sense of touch in the young Johann Gottfried Herder's Philosophy. In line with this purpose, some ontological and epistemological aspects of his early philosophy are examined. However, the true incentive of this inquiry is the role that sense of touch plays in Herder's Aesthetics, the discipline which has a fundamental and indispensable interrelation with all fields of his thought. This text attempts to outline Herder's stance regarding embodiment and sense of touch especially in relation to Ontology and Aesthetics of German rationalist tradition and also to Immanuel Kant's pre-critical philosophy. It will be explained that the sense of touch, as Herder contends, is the most fundamental part of human perception, which grasps the being of the soul and the being of the world in terms of one single force, i.e. the force of representation; And aesthetic experience, as Herder assumes, consists in the very experience of detecting this unity between the soul and the world, namely the experience of perceiving perfection.

Keywords: Aesthetics, sculpture, sensation, the Beautiful, touch.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹

تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴

۱. دانشجوی دکترا، دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: bardiiiia1392heidarri@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: a_vaezi@sbu.ac.ir

مقدمه

در فلسفه اولیه یوهان گوتفریت هردر^۱، که در آثار دهه‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰ میلادی او یافتنی است، مسئله بدن‌مندی، دریافت حسی و به‌طور خاص حس لامسه جایگاهی حیاتی دارد. این جایگاه در جریان غالب تاریخ فلسفه کم‌سابقه است. کم‌توجهی تاریخی به لامسه نه تنها در مباحث عمومی فلسفه بلکه حتی در آموزه‌های به‌طور خاص ناظر به امر حسی، یعنی استتیک و فلسفه هنر، که به‌طور معمول فقط دو حس بینایی و شنوایی را موضوع پژوهش خود می‌سازند، مشهود است. اما، نزد هردر لامسه نه تنها نقشی کلیدی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ایفا می‌کند بلکه مرکز ثقل قسمی آموزه استتیک را نیز تشکیل می‌دهد که به‌نوبه خود از اندیشه فلسفی او، به‌طور کلی، جدایی‌ناپذیر است. قصد مقاله حاضر آن است که این نقش بنیادی لامسه نزد هردر را با توجه به زمینه‌وزمانه فلسفی آن تبیین کند. به این منظور، دیدگاه هردر درباره جایگاه هستی‌شناسانه لامسه و قسمی استتیک که در پیوند تنگاتنگ با آن تبیین می‌شود، به‌ویژه با توجه به ارتباط اندیشه او با جوهی از سنت عقل‌گرایی آلمانی و نیز فلسفه پیشانقدی ایمانوئل کانت^۲، بررسی می‌شود. به این ترتیب، در فرآیند مقاله، شرح داده خواهد شد که نزد هردر (۱) هستی بر مبنای مفهوم نیرو و توضیح‌دانی است که در زمان و مکان بروز می‌یابد؛ (۲) این نیرو، به‌عبارتی، همان نیروی تصور یا نیروی اندیشه است، نیرویی که، در انطباق با وضع‌یافتگی بدن انسان در جهان، نفس نامیده می‌شود و به انگیزش عشق به‌سوی کمال راه می‌پوید؛ (۳) نیرو یا نفس نه بر اساس علیت فاعلی یا مکانیکی، بلکه بر اساس علیت صوری و غایی عمل می‌کند و می‌تواند، بی‌یاری عامل بیرون از دستگاه، زبایی و پویایی داشته باشد. پس می‌توان آن را نیروی زیستی نامید که خود و جهان را جان‌دار می‌یابد. این کشف جان‌داری خود و جهان یا، به‌عبارتی، این کشف وحدت در دوگانگی خود و جهان، که همان ادراک کمال است، از نظر هردر از راه لامسه ممکن است و از آنجا که زیبایی جز ادراک کمال نیست، می‌توان لامسه را به‌چنگ آورنده زیبایی و اساس تجربه استتیکی دانست.

هردر و کاوش مفهوم هستی

نخستین تأملات هستی‌شناسانه هردر را می‌توان در متن کوتاهی به نام جستاری درباره هستی^۳ (۱۷۶۳) یافت. اگرچه این متن اشاره مستقیمی به لامسه ندارد اما می‌توان در آن، بیش از هر جای دیگر، زمینه بحث‌های آینده هردر درباره جایگاه هستی‌شناسانه لامسه را جست‌وجو کرد. هردر این جستار را در مقام دانشجوی متافیزیک ایمانوئل کانت و تحت تأثیر رساله‌ای از او به نام تنها

1. Johann Gottfried Herder (1744-1803)

2. Immanuel Kant (1724-1804)

3. *Versuch über das Sein / Essay on Being* (1763)

حیدری، واعظی

حجت ممکن در تأیید برهان وجود خدا^{۱۷۶۳} نوشته است. در این متن، هر در این نکته اساسی رساله کانت را می پذیرد که وجود، به منزله تحلیل ناپذیرترین مفهوم، محمول نیست بلکه بنیاد همه محمول ها و، به این ترتیب، بنیاد همه امکان هاست. با این حال، از قبول این نکته کانت که وجود به نحو پیشین^۵ دریافتنی است سر باز می زند. در مقابل، هر در ادعا می کند که وجود تنها در فرایند به بیان آمدن در تجربه هرروزه به چنگ می آید.

در آغاز جستاری درباره هستی این فرض تجربه گرایانه پیش نهاده می شود که همه مفهوم های ما حسی اند و هیچ حقیقت فطری ای وجود ندارد. در ادامه، این فرض عقل گرایانه طرح می شود که همه داده های حسی تنها تا آنجا می توانند به آگاهی یقینی درآیند که از آنها شناختی واضح^۶ و متمایز^۷ داشته باشیم، یعنی برابریستاهای حس را از هم باز شناسیم (شناخت واضح) و جزء های هر برابریستا را بر شمریم (شناخت متمایز). به عبارت دیگر، همه موجودات حسانی، چه انسان و چه حیوان، در توانایی تصور به میانجی حس ها اشتراک دارند ولی میان این توانایی عام تصور^۸ و آگاهی تفاوتی ذاتی وجود دارد، یعنی انسان از حس درونی برخوردار است و به یاری این حس درونی تصورهای خود را به برابریستای فکر بدل می کند و بر فرایند شناختی خود تأمل می کند. ولی مسئله اینجاست که، بنابر این فرض ها، تمام ادراک به حساسیت و حس درونی محدود می شود و، به این ترتیب، شکاکیت چنین رخ خواهد نمود: چگونه باید یقین کرد که بیرون از حس درونی، انطباق های بیرونی^۹ نیز وجود دارند و بیرون از تصور من چیزهایی ضرورتاً هستند؟ هر در می گوید:

اینک [فرض گیریم که] من حس درونی دارم. آن گاه آیا انطباق های بیرونی نیز دارم؟ هر کس که بر مبنای وضعیت [هرروزه] خود حکم کند، بی درنگ پاسخ مثبت خواهد داد. اگر پیش تر رویم و حس های درونی [مان] را همچون توانایی ای برای آگاهی از تصورهای بیرونی توضیح دهیم، مسئله درست به همان آسانی و خردمندانی ای حل و فصل می شود که در عالمانه ترین برهان های فلسفی شاهدیم، برهان هایی که در

1. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes / The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763)*

2. Prädikat / predicate

3. Grundlage / foundation

4. Möglichkeit / possibility

5. a priori

6. klar / clear

7. deutlich / distinct

8. gemeines Vorstellungsvermögen / common capacity for representations

9. innerliche Sinne / inner sense

۱۰. äußere Eindrücke / external impressions. هر در در متن جستاری درباره هستی اصطلاح انطباق

بیرونی را در معنای اثرگذاری اشیا، فارغ از اینکه توسط موجودی حس گر دریافت شوند یا نه، به کار می برد.

Hedari, Vaezi

آن‌ها همان چیزی که باید اثبات شود را در توضیح مشمول می‌کنند. ولی مُراد از آنچه این [حسِ درونی] به آن راجع است تواناییِ تصورهای واضح خواهد بود، بی هیچ اعتنا به شیوه‌های [رفتار] انسانی. [یعنی] توجه، انتزاع و تأمل. از این مستقیماً هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت جز آنکه بدونِ حس‌ها [ی درونی‌مان] هیچ ایده‌ی بیرونی‌ای درباره‌ی چیزهای بیرونی نمی‌تواند به خویشتن‌های ما وارد شود و اینکه ما بخشی از جهان نیستیم.^۱

در اینجا، پیکانِ نقدِ هردر، راه‌حلی را نشانه می‌رود که سنتِ دکارتی برای گریز از شکاکیت پیش نهاده بود. براساس این راه‌حل، بدونِ هیچ یقین برآمده از چیزهای بیرونی، صرفاً با تکیه بر این واقعیت که می‌اندیشم، ضرورتاً نتیجه می‌شود که من هستم، منی که بناست داده‌ها را تحلیل کند، یعنی از آنها شناختی واضح، متمایز و کافی و سرانجام آگاهی یقینی حاصل کند. این راه از نظرِ هردر به رویکردی اگونیستی^۲ می‌انجامد. هردر می‌گوید:

...باین حال، هرآینه [بحث] جهانِ اندیشهٔ اگونیستی در میان است، چنان چیزی که فارغ از انطباق‌های حسی، بدونِ هیچ مفهومِ داده‌شده، بدونِ جزئی‌ترین فرضِ مقدمِ پسینی می‌تواند به خودش من بگوید.^۳

هردر این جهانِ اگونیستی را ناپذیرفتنی می‌داند و این‌گونه در رد آن می‌کوشد که نشان دهد اساساً چنین تحلیلی از سوی من نه قانع‌کننده است و نه مطلوب. او ادعا می‌کند که اگر من به خودم رو کنم و تلاش کنم که داده‌های حسی را تحلیل کنم، زود در خواهم یافت که، به‌رغم هر تلاشی، داده‌های حسی هیچ‌گاه یکسره واضح و متمایز نخواهند شد. نخست اینکه، در کثرتِ داده‌های حسی همواره چیزهایی از فرایندِ بازشناسی بیرون می‌مانند. دوم اینکه، هنگامی که چیزی را بازشناختم می‌توانم به برشمردنِ جزء‌های هر چیز، سپس جزء‌های هر جزء، سپس جزء‌های هر جزء و... تا بی‌نهایت ادامه دهم بی آنکه هرگز بتوانم بگویم کافی است. وانگهی، در این فرایندِ تحلیل، تصورِ شادابی و تازگیِ نخستینش را از دست خواهد داد. بنابراین، امرِ حسی همواره تاحدی تحلیل‌ناپذیر باقی خواهد ماند و از آنجا که پذیرفته‌ایم همهٔ مفهوم‌ها حسی‌اند نه فطری، همچنین باید بپذیریم که هیچ مفهومی سراسر تحلیل‌شدنی نیست. به تعبیرِ هردر،

ولی من [تصورها را] بیرون می‌کشم و از امرِ حسی می‌پالایمشان تا جایی که [تصور] نتواند پالوده‌تر شود و تُفاله‌ای ناهنجار [از آن] بر جای ماند. بنگرید. [تصور] تحلیل‌ناپذیر

1. Herder in Noyes, 2018: 58-59

۲. به نظر می‌رسد که کاربرد اصطلاح *syllopsisism* از سدهٔ نوزدهم میلادی در متون فلسفی رایج شده باشد. در سدهٔ هجدهم، به‌طور خاص از سوی کانت، هردر و یاکوبی، اصطلاح *egoism* در معنایی نزدیک به آنچه ما اکنون از *Syllopsisism* مراد می‌کنیم به کار می‌رفته است.

3. *ibid*: 59

حیدری، واعظی

بود. پس [امر] حسی و [امر] تحلیل‌ناپذیر مترادف‌اند: پس هرچه مفهومی حسی‌تر، تحلیل‌ناپذیرتر...^۱

به این ترتیب، هرچند از راه تحلیل می‌توانیم امکان یک مفهوم را اثبات کنیم و نوعی یقین درباره آن حاصل نماییم، هرگز این یقین را قانع‌کننده نخواهیم یافت. زیرا نمی‌توانیم شباهت چندانی میان مفهوم تحلیل‌شده و تصور نخستین بیابیم. هررد پیشنهاد می‌کند که چنین یقین قانع‌کننده‌ای را نه در مفهوم‌های تحلیل‌شده، بلکه در مفهوم‌های حسی^۲، یعنی در تصویرها در بی‌واسطگی و بسودگی نخستینشان جست‌وجو کنیم. او می‌گوید:

ولی مگر مفهوم‌های حسی یقینی نیستند؟! ... مگر از نیروی اقتناع برخوردار نیستند، همان‌طور که مفهوم‌های تحلیل‌شده یقینی هستند چون از نیروی اثبات برخوردارند؟ اگر این دو اندیشه را که به منتهای درجه دور از هم‌اند در وضعیت انسانی دوپاره‌مان برگزیم، یکی [یعنی مفهوم تحلیل‌شده] به کمترین حد قانع‌کننده است، درحالی‌که دیگری [یعنی مفهوم حسی] اثبات‌ناپذیر است.^۳

هرچند مفهوم‌های تحلیل‌شده و مفهوم‌های حسی هر دو از نوعی یقین برخوردارند، اما هررد مفهوم‌های حسی را دارای این برتری می‌داند که ما همواره و پیشاپیش از آن‌ها بهره‌مندیم. مفهوم‌های حسی بر مفهوم‌های تحلیل‌شده مقدم‌اند و بنیاد هرگونه یقین سوژکتیو و ابژکتیو، چنان‌که ما پیش از هر نظروزی فلسفی و در زیست‌روم‌مان تردید نداریم که چیزها هستند. بدین ترتیب، هررد نتیجه می‌گیرد که اگر حسی‌ترین، تحلیل‌ناشده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین مفهوم را بیابیم، بنیاد هر یقین را یافته‌ایم و این مفهوم جز مفهوم هستی نیست.

اگر بخواهیم حسی‌ترین مفهوم‌ها را بجوییم، این مفهوم یکسره برایمان تحلیل‌ناپذیر خواهد بود. [مفهومی] دارای بالاترین درجه از یقین حسی، کمابیش [همچون] غریزه‌ای نظری، بنیاد همه مفهوم‌های تجربی دیگر و یکسره برهان‌ناپذیر. تحت آن، دیگر مفهوم‌های تحلیل‌ناپذیر می‌توانند گرد آیند و در آشوب مغشوششان می‌توان، اگر نه به نحو ابژکتیو، به نحو سوژکتیو در نسبت با ما، نظم‌ی یافت. به‌طور خاص اساس تحلیل‌ناپذیری را خواهیم دید که هرگز متعلق درونی چیزها نیست، بلکه متعلق درونی ماست... آیا مفهومی هست که حسی‌ترین باشد؟... [البته]. مفهوم هستی. چه کسی می‌تواند به مفهومی حسی بیندیشد، واژه‌ای ساده به ذهن آورد، فکر مفهومی را بکند که

1. ibid: 59-60

۲. اصطلاح «مفهوم حسی» در زبان فارسی ناسازوار می‌نماید، زیرا «مفهوم» در فارسی معمولاً دلالت بر تصویری واضح دارد، نه مبهم و حسی. ولی باید توجه داشت که واژه آلمانی Begriff یا واژه لاتین conceptum و نیز واژه انگلیسی concept اولاً و اساساً معنای

«دریافت» یا «بگرفت» دارند و هررد نیز همین معنای آغازین را مدنظر دارد.

3. ibid: 60

در مفهوم هستی بنیاد ندارد؟^۱

در اینجا منظور از هستی یا وجود آن چیزی است که هر در، به پیروی از کانت، هستی واقعی^۲ می‌نامد. کانت در تنها حجت ممکن در تأیید برهان وجود خدا در جست‌وجوی وجودی مطلقاً ضروری است که الغای آن الغای تمام امکان‌هاست. منظور کانت از امکان وضعیت مجموع محمول‌ها و تعیین‌های چیزی است که وجودش یکسره وابسته به این باشد که خداوند به آن هستی اعطا کند. اینکه این چیز دارای وجود بشود یا نشود، نه چیزی به محمول‌ها و تعیین‌های این چیز می‌افزاید و نه از آنها می‌کاهد، زیرا وجود محمول نیست. کانت می‌گوید:

... کیست که انکار کند در تصویری که موجود متعالی از آن چیزها دارد حتی یک تعیین مفقود نیست، گرچه وجود در زمره این تعیینات نیست، زیرا موجود متعالی آن چیزها را صرفاً ممکن‌الوجود می‌داند. پس چنین نیست که اگر آن چیزها به وجود می‌آمدند، محمول اضافه‌ای را در بر می‌گرفتند. چون در صورت امکان وجود چیزی با تعیین کاملش، هیچ محمولی نمی‌توانست مفقود باشد. و اگر خدا می‌خواست چیزهای متفاوت دیگری بیافریند یا جهان دیگری بیافریند، آن جهان با همه تعییناتش به وجود می‌آمد، بدون تعیین اضافه‌ای که خدا برای آن می‌شناخت، گرچه آن جهان صرفاً ممکن‌الوجود می‌بود.^۳

کانت، برای توضیح وجود، مفهوم وضع^۴ را پیش می‌نهد که «مترادف مفهوم "بودن" به‌طور کلی است»^۵. وجود یا هستی امکانی همان وضع است، ولی هستی واقعی ضروری را نمی‌توان به‌سادگی وضع دانست. هستی واقعی نه وضع نسبت موضوع با محمول، بلکه وضع نسبت موضوع با خودش است.

می‌توان اندیشید که چیزی تنها نسبی وضع شود یا، بهتر بگوییم، می‌توان آن را صرفاً نسبت^۶ چیزی به‌عنوان شناسه سرشتی آن چیز پنداشت. در این صورت، بودن، یعنی وضع این نسبت، بیش از نسبت حکمی^۷ در گزاره‌ای نیست. اگر آنچه لحاظ می‌شود نه تنها این نسبت بلکه خود شیء فی‌نفسه و لافسه باشد، آن‌گاه این بودن می‌شود عین وجود.^۸

1. ibid: 60-61

2. Realsein / real Being

۳. کانت، ۱۳۹۶: ۱۴ [با اصلاح ترجمه]

4. Position / position

۵. همان: ۱۶

6. respectus logicus

7. copula

۸. همان

.....
 حیدری، واعظی

به این ترتیب، نسبت وجودی - گزاره الف الف است - از نسبت ایدئال - گزاره الف ب است - متمایز می‌گردد، هر چند هر دو در مفهوم هستی واقعی بنیاد دارند. در برابر هستی واقعی، هستی منطقی^۱ قرار دارد که بر اصل عدم تناقض میان موضوع و محمول استوار است. هم کانت و هم هردر هستی منطقی را صرفاً رونوشتی از هستی واقعی می‌دانند که از تبیین مسئله ضرورت و امکان واقعی درمی‌ماند. امکان واقعی نزد کانت و هردر همان است که در منطق صوری امکان عام^۲ خوانده می‌شود، یعنی صرف سلب امتناع بدون طرد وجود، در برابر امکان خاص (یا تصادف)^۳ که طرد وجود است. در حقیقت، کانت پیشانقدی و شاگردش هردر از ما می‌خواهند که برای درک هستی واقعی مطلقاً ضروری امکان خاص یا منطقی را وانهمیم، زیرا این نوع امکان یکسره با رابطه موضوع و محمول سروکار دارد و دانستیم که وجود محمول نیست و به جای آن امکان عام، که همان کاربرد روزمره و اژه امکان است، را مدنظر قرار دهیم تا بتوانیم هستی تحلیل ناپذیری را دریابیم که از هر امکان بری است و در همین حال بنیاد همه امکان‌هاست.

بدین ترتیب، مشخص شد که مفهوم هستی واقعی، که هردر از کانت پیشانقدی برگرفته، چگونه چیزی است: نخستین مفهوم مطلق که محمول گزاره نیست بلکه بنیاد همه محمول‌ها و، بنابراین، بنیاد هر امکان است. ولی گسست هردر از کانت درست از جایی آغاز می‌شود که کانت به مقصود اصلی رساله‌اش می‌پردازد یعنی جایی که می‌کوشد از این تأملات درباره امکان حجّتی یکسره پیشین درباره خدا - همچون موجودی مطلقاً ضروری که ذهنی یگانه، بسیط، بی‌تغییر و سرمدی و دربرگیرنده واقعیت متعالی است - اقامه کند، حجّتی که به گفته کانت «نه وجود من را پیشاپیش فرض می‌گیرد، نه وجود اذهان دیگر را و نه وجود جهان مادی را»^۴. هردر فهم هستی را به این شیوه که تا این حد پیشین باشد ناممکن می‌داند و باور دارد که گام‌هایی که تاکنون در این راه برداشته‌ایم نیز استواری‌شان را از نیروی اقناع‌گر حس‌ها گرفته‌اند، حس‌هایی که همواره ما را پیشاپیش در فهمی از هستی غوطه‌ور می‌سازند: هستی کانون یقین، تحلیل ناپذیرترین، مبهم‌ترین و حسی‌ترین مفهوم‌هاست و تنها از راه تجربه زندگی در میان جهان و در میان موجودات حسّانی دیگر به دست آمدنی است. پس باید یک‌باره تحلیل پیشینی گزاره‌ها را وانهمیم و به بحث مقدم بر آن، یعنی بحث از امکان‌های واقعی در بستر تجربه انسانی، پردازیم، جایی که ممکن شدن معلول به موجب علت را با مفهوم نیرو و توجیه می‌کنیم. هردر می‌گوید:

1. das logische Sein / logical Being

2. Möglichkeit / possibility

3. Zufälligkeit / contingency

Hedari, Vaezi

...آدمی معلول‌های نامنتظره می‌دید و چیزی که با یقین انتظارش را داشته باشد در کار نبود. [این امر] نخست موجب حیرت می‌شد. ولی چون [این پدیده] بارها و بارها ملاحظه شد، آدمی [برای معلول‌ها] علت در نظر گرفت و جنبه ناشناخته علت را نیرو نامید. رابطه بین این دو را امکان نامید و نبود رابطه را امتناع. پس چون نیرو رابطه‌ای بین سبب‌های واقعی و معلول‌هایشان است و امکان رابطه نیرو با علت‌هاست، اگر هستی علت باید بر مبنای امکان توضیح داده شود، این توضیح در مفهوم نیرو یافتنی خواهد بود...^۱

در پایان جستاری درباره هستی، هر در طرحی ارائه می‌دهد در این خصوص که ما چگونه هستی را در می‌یابیم؛ هستی در مقام خدا یکسره تحلیل ناپذیر است. دیگر چیزها که از هستی برخوردارند نسبتاً تحلیل ناپذیرند. مفهومی که پس از مفهوم هستی به بالاترین حد حسی و تحلیل ناپذیر است نیرو است. پس از نیرو مکان و زمان قرار دارند. جهان عبارت است از مکان و زمان که از نیرو پُر شده‌اند. ولی جهان جز آشوبی نیست مگر آنکه مبنایی سوژکتیو در نسبت با وضعیت انسانی حسی، جسمانی و زبان‌مند ما داشته باشد. به عقیده هر در، مفهوم انسانی کجا^۲ مقوم مفهوم مکان، مفهوم انسانی کی^۳ مقوم مفهوم زمان و مفهوم انسانی به‌موجب^۴ مقوم مفهوم علت یا همان نیرو است. او چنین توضیح می‌دهد:

هستی حسی‌ترین است، پس یگانه مفهوم یکسره تحلیل ناپذیر است و این درباره دیگر چیزها تنها می‌تواند به‌نحو نسبی گفته شود، زیرا همه آنها می‌توانند تا مفهوم هستی فروگشوده شوند. در عین حال، هر مفهوم چیزی را حفظ می‌کند که تا آنجا که ما می‌توانیم ادراکش کنیم به‌نحو منحصر به فرد تحلیل ناپذیر است. ... در فرایند فروگشایی، هر چه هستی بیشتری مندرج در یک مفهوم یافت شود، [آن مفهوم] تحلیل ناپذیرتر است و بالعکس. بدین ترتیب، پس از مفهوم هستی، در کنار^۵، در پی^۶ و به‌موجب احتمالاً تحلیل ناپذیرترین‌ها هستند. ... و هر سه، علاوه بر هستی‌شان از چیزی فردی نیز برخوردارند که در مورد اولی کجا، در مورد دومی کی و در مورد سومی به‌موجب نامیده می‌شود.^۷

نکته مهم این است که هر در، در سیر آینده فلسفه‌اش، این مفهوم به‌موجب یا علت را، که مطابق با مفهوم نیرو است، بر حس لامسه، به‌منزله بنیادی‌ترین و مبهم‌ترین و حسی‌ترین بخش دستگاه ادراک

1. ibid: 66

2. ubi

3. quando

4. per

5. iuxta

6. post

7. ibid: 72

حیدری، واعظی

آدمی، استوار می‌سازد. چنان‌که چند سال بعد، در یادداشت کوتاهی با نام درباره لامسه، این حس را بنیادی‌ترین راه ادراک هستی معرفی می‌کند و در برابر «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، که نمونه نتیجه‌گیری هستی‌اگزیستانسیال از هستی‌ایدئال است، این ادعای خود را می‌نهد که «لمس می‌کنم! هستم»^۴. خواهیم دید که اهمیت کانونی بدن‌مندی و لامسه در دو رساله دیگر او به نام‌های در باب شناخت و احساس^۵ (۱۷۷۸) و مجسمه: دریافت‌هایی درباره فرم و ریخت از رؤیای پیکر آفرین پیگمالیون^۶ (۱۷۷۸) آشکارتر خواهد شد. پیش از بسط بیشتر موضع هردر لازم است نگاهی به پیشینه مفهوم نیرو و اهمیت دریافت حسی در سنت عقل‌گرایی آلمانی بیندازیم تا زمینه تاریخی بحث هردر در این باره بهتر تبیین شود.

نیرو، نفس و استتیک در سنت عقل‌گرایی آلمانی

همان‌طور که اشاره شد، مفهوم نیرو نزد هردر پیوندی مهم با کاربرد این مفهوم در سنت عقل‌گرایی آلمانی دارد. این پیوند نه تنها به‌طور عام از حیث متافیزیکی، بلکه همچنین به‌خصوص در بحث استتیک حائز اهمیت است. چنان‌که فردریش بایزر^۷ در کتاب فرزندان دیوتیما^۸ می‌گوید:

ریسمان استتیکی استواری تا متافیزیک لایب‌نیتس^۹ در کار است. بی‌شک، مفهوم کانونی متافیزیک لایب‌نیتس مفهوم جوهر در نزد اوست. زیرا او جوهر را واحد اساسی واقعیت به شمار می‌آورد. لایب‌نیتس جوهر را با اصطلاح نیروی زیستی^{۱۰} تعریف می‌کند، نیرویی که او با توانایی ایجاد وحدت در کثرت این همان می‌داند. وحدت در کثرت همان نظم یا هماهنگی است که ساختار خود زیبایی است.^{۱۱}

کریستیان ولف^{۱۲} نیز، در مقام نماینده بارز سنت لایب‌نیتسی، نفس را چیزی بسیط و متشکل از نیرویی واحد می‌داند. بایزر می‌گوید:

1. Zum Sinn des Gefühls / On Sense of Touch

2. *Cogito, ergo sum.*

۳. و معنای مضیق آن حس لمس است. *Ich fühle mich! Ich bin! / I feel! I am.*؛ گفتمی است که معنای وسیع *Gefühl* یا *sich fühlen* احساس بدن‌مندی به‌طور کلی

۴. به نقل از مقدمه گایگر بر ترجمه رساله مجسمه (9): (Gaiger in Herder, 2002(b)).

5. *Über Erkennen und Empfinden / On Cognition and Sensation (1774-1778)*

6. *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume / Sculpture: Some Observations on Shape and Form from Pygmalion's Creative Dream (1778)*

7. Frederick C. Beiser

8. *Diotima's Children* (2009)

9. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

10. *vis viva*

11. Beiser, 2009: 32

12. Christian Wolff (1679-1754)

Hedari, Vaezi

نیرو [نزد وُلُف] عبارت است از یک کوشش^۱ و اگر بیش از یک کوشش وجود می‌داشت، فعالیت‌های نفس مرکب می‌بودند نه بسیط. پس در نفس باید تنها یک نیروی واحد موجود باشد که همه دگرگونی‌های نفس از آن ناشی شده‌اند. همه قوه‌های گوناگونِ نفس - احساس، تخیل، فاهمه، مفهوم‌آفرینی و میل - به‌این ترتیب، جنبه‌ها یا نمودهای آن نیروی واحدند.^۲

نکته قابل توجه این است که تا آنجاکه نفس از راه تحلیل و یقین عقلی به کمال دست یابد کمال همان حقیقت است، تا آنجاکه نفس به کمال میل داشته باشد کمال همان خیر است و، در نهایت، تا آنجاکه این نیرو، یا همان نفس، کمال را واضح، ولی نامتمایز، یعنی از راه دریافت حسی دریابد کمال همان زیبایی است.

به‌این ترتیب، بحث از نسبت میان نیروی هستی‌شناسانه و کمال نزد عقل‌گرایان پیوندی تنگاتنگ با بحث از امر حسی و زیبایی، یا به عبارتی با آموزه استتیک می‌یابد. از این حیث، هستی‌شناسی و استتیک عقل‌گرایان در امتداد آموزه افلاطونی دیوتیما^۳ در باب عشق قرار می‌گیرد. آموزه دیوتیما عبارت است از نظریه عشق افلاطون که در محاوره مهمانی^۴ از زبان سقراط بیان شده است. در آنجا، خود سقراط به نقل از کاهنه‌ای به نام دیوتیما که آموزگار اوست عشق یا اروس^۵ را دمیونی می‌داند واسطه میان آدمیان و خدایان:

اروس میان خدایان و آدمیان جای دارد و فاصله‌ای را که میان آنهاست پُر می‌کند و از برکت هستی او همه جهان به هم می‌پیوندد و به صورت واحدی درمی‌آید.^۶

او فرزند پنی^۷ (نیاز) و پوروس^۸ (فراوانی) است. پس همیشه میان این دو حال است. خود زیبا نیست ولی چون نطفه‌اش در جشن زایش آفرودیت^۹ بسته شده همواره خدمتگزار زیبایی است و رو به سوی آن دارد. و از آن رو که زیبایی و خیر و حقیقت نزد افلاطون به هم پیوسته‌اند، اروس انگیزاننده نیروی وحدت‌بخش جهان به سوی این سه‌گانه است.

در میان عقل‌گرایان آلمانی، بیش از همه الکساندر گوتلیب باومگارتن^{۱۰} این ایده را دنبال می‌کند.

1. Bemühung / striving

2. Beiser, 2009:58

3. Διοτίμα / Diotima

4. Συμπόσιον / Symposium

5. Ἔρως / love

۶. افلاطون، ۱۳۶۷: مهمانی، ۲۰۴-۲۰۲ ع

7. Πενία / need, poverty

8. Πόρος / resourcefulness, expediency

9. Ἀφροδίτη / Aphrodite

10. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)

حیدری، واعظی

اوست که جایگاه دریافتِ حسی را با بنیادگذاریِ دانشِ استتیک به رسمیت می‌شناسد. او زیبایی را کمالِ شناختِ حسی تعریف می‌کند

درواقع می‌گوید چنین نیست که زیبایی در باز نمودِ کمالی عینی در دلِ صورتی که برای حواس قابلِ دسترس است مستقر باشد ... بلکه ... در بهره‌برداری از امکاناتِ خاصِ بازنماییِ حسی به خاطرِ خود این امکانات نهفته است.^۱

بنابراین، دانشی را که او بنیاد نهاد و نام‌گذاری کرد می‌توان به درستی استتیک یا دانشِ شناختِ حسی و امر زیبا دانست.

از این فراتر، برای درکِ بهترِ اهمیتِ حس‌ها نزدِ باومگارتن، باید به تعریفِ او از دریافتِ حسی و نفس در کتابِ متافیزیک^۲ اشاره کرد. او دریافتِ حسی را «تصورِ وضعِ کنونی من یا وضعِ کنونی جهان»^۳ تعریف می‌کند. او همچنین حس را دارای دو قوه می‌داند، یکی درونی و دیگری بیرونی. حسِ درونی وضعِ نفسِ من^۴ را تصور می‌کند و حسِ بیرونی وضعِ بدنِ من^۵ را. نکته مهم این است که، به تعبیرِ بایزر،

به نظر می‌رسد که باومگارتن تصورِ وضعِ کنونی من را با تصورِ جهانِ بیرونی یکی می‌داند، چنان‌که گویی توصیف‌هایی جایگزین از تصویری واحد و یکسان باشند.^۶

مهم‌تر آنکه، باومگارتن در نهایتِ برابر استای تصورِ حسِ درونی - یعنی نفس - را «نیروی تصورِ جهان برابر با وضع یافتگیِ بدنِ انسان در آن»^۷ تعریف می‌کند. نتیجه آنکه، نیروی تصور یا نیروی اندیشه همواره رو به سوی وضعیتی و شبکه‌ی پیوندهای بدن دارد و دریافتِ حسی را باز می‌نمایاند.

از آنچه گفته شد چنین به نظر می‌رسد که میانِ استتیکِ بدنِ محورِ باومگارتن و اهمیتِ معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه لامسه نزد هر در، که تاحدی در آغازِ مقاله حاضر آشکار شد، فاصله اندکی وجود دارد، زیرا تا آنجا که برابر استای تصور را دریافتِ حسی بدانیم، اگر بیشتر از دیگر حس‌ها لامسه را ارج ننهیم، دستِ کم باید آن را به اندازه دیگر حس‌ها ارج ننهیم. ولی باومگارتن نه تنها لامسه را چنین ارج نمی‌نهد، قاعدتاً از آن رو که در میانِ حس‌ها مبهم‌ترین است، در نهایت همچون لایب‌نیس و ولف شناختِ حسی را به‌طور کلی مربوط به سویه فروترِ نفس در نظر می‌گیرد. او هرگز مانند

۱. گایر، ۹۴: ۶۲.

2. *Metaphysica* (1743)

۳. نک. به 534-5، p. 205، Baumgarten, 2013.

4. *status animae meae*

5. *status corporis mei*

6. Beiser, 2009: 140

7. نک. *vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem* ؛

Baumgarten, 2013: p. 200, §513; p. 205, §534.

Hedari, Vaezi

هر در نمی‌پذیرد که مفهوم‌های حسی بتوانند بر مفهوم‌های تحلیل‌شدهٔ عقلی برتری‌ای داشته باشند. باومگارتن از چنین نتیجه‌گیری‌ای می‌رهیزد، زیرا عقل گراست و دو اصلی که تمام سنت عقل‌گرایی بر آن استوار شده است، یعنی اصل عدم تناقض^۱ و اصل دلیل کافی^۲، او را از این کار بازمی‌دارند. بر اساس اصل عدم تناقض، یک گزاره زمانی درست است که موضوع و محمولش متناقض نباشند و بر اساس اصل دلیل کافی هر چیزی دلیل یا علتی دارد. باومگارتن در مقام فیلسوفی عقل‌گرا همچنان بر آن است که هر شناخت حقیقی از هستی باید مطابق با این دو اصل باشد و مفهوم‌های تحلیل‌شده‌اند که از وضوح و تمایز کافی برای چنین شناختی برخوردارند. مفهوم‌های حسی تنها شناختی معشوش به دست می‌دهند و نمی‌توانند گزاره‌هایی نامتناقض بسازند یا علت چیزها را دقیقاً مشخص کنند. پس مفهوم‌های حسی فروتر از مفهوم‌های تحلیل‌شده‌اند. برعکس باومگارتن، هر در عقل‌گرا نیست و از قیدوبند این دو اصل رهاست. چنان‌که در بخش یکم آشکار شد، در نظر او هستی محمول نیست که از تحلیل رابطهٔ موضوع و محمول، به نحو واضح و متمایز، دریافت شود. هستی مبهم‌ترین و بنیادی‌ترین مفهوم است و مبهم‌ترین و بنیادی‌ترین عضو دستگاه ادراک ما، یعنی لامسه، آن را به دست می‌آورد. همچنین، در بخش بعدی خواهیم دید که هر در از اصل دلیل کافی، یا، بهتر بگوییم، مفهوم علیت با تفسیر باومگارتن و نیز اغلب فلاسفهٔ سدهٔ هجدهم از این مفهوم متفاوت است.

هر در و جان‌بخشی به جهان از راه لمس

آنچه در علم و فلسفهٔ سدهٔ هجدهم به‌طور گسترده از مفهوم علیت مراد می‌شد علیت فاعلی یا مکانیکی بود. در این حالت، نیرو صرفاً جنبهٔ ناشناختهٔ علیت مکانیکی است و مفهومی است که به یاری آن این نوع علیت توجیه و فهم‌پذیر می‌شود، نه علیت غایی ارسطویی که، چنان‌که معلوم خواهد شد، هر در به آن تکیه می‌کند. آنچه فیلسوفان برجستهٔ سنت عقل‌گرایی، به‌استثنای لایب‌نیتس، تحت مفهوم علیت در جهان مادی می‌فهمیدند نیز همین گونه از علیت بود. به‌گفتهٔ بایزر

وُلَف از کاربست علت‌های غایی در فلسفهٔ طبیعی پروا دارد... [زِدِ وُلَف] غایت‌شناسی

در فلسفه باید تنها پس از یزدان‌شناسی و فیزیک به کار بسته شود.^۳

مشکل آنجا بود که، به‌این ترتیب، فیلسوفان سدهٔ هجدهم از تبیین پیوند میان نیروی علی فاعلی جنبانندهٔ جهان و نیروی تصور جهان، یا همان نفس، درمی‌ماندند. به‌این ترتیب، جهان مادی و ممتد به‌ناچار باید چیزی مُرده و بی‌جان‌وجنبش تصور می‌شد که صرفاً به یاری عامل بیرون از دستگاه

1. Satz vom Widerspruch / principle of non-contradiction

2. Satz vom zureichenden Grund / principle of sufficient reason

3. Beider, 2009: 67

حیدری، واعظی

نیروی فاعلی به حرکت در می‌آید و در پیوندی نامعلوم با این جهان نیروی جنبانندهٔ نفس^۱ قرار دارد که جهان مادی را تصور می‌کند.

برای مقابله با این چالش، هر در می‌کوشد، با بازگشت به علیت صوری و به ویژه علیت غایی ارسطویی، تبیینی ارگانیک و حیات‌گرایانه^۲ از جهان به دست دهد، جهانی که نیروی جاری و زایندهٔ آن به نیروی تصور جهان پیوسته است و این پیوستگی از راه لامسه دریافتنی است. آن‌طور که بایزر در کتاب فرجام عقل^۳ مدعی است، هر در این کار را به پشتوانهٔ تازه‌ترین پیشرفت‌های علوم تجربی انجام می‌دهد. از نگاه بایزر این گام بلندپروازانهٔ هر در به فلسفهٔ ذهنی حیات‌گرایانه در نظر او می‌انجامد که می‌تواند عقل را بدون یاری جستن از قلمرو ذهنی فراطبیعی از دام دترمینیسم و ماتریالیسم برهاند. به گفتهٔ او:

پیشرفت علوم زیستی طی اواسط سدهٔ هجدهم، ظاهراً مؤید اصول فلسفهٔ حیات‌گرایانهٔ ذهن بود. نظریهٔ تهییج^۴ هالر^۵ ... ظاهراً شواهدی قوی له نظریهٔ حیات‌گرایانه به دست می‌داد. به نظر می‌رسید که این نظریه مؤید این ادعای حیات‌گرایانه است که میان قلمروهای روانی و فیزیکی و نیروی زیستی ذات هر دوی آنها پیوستگی ای وجود دارد. بنابراین، هر در که همواره نظری دقیق به واپسین پیشرفت‌های زیست‌شناختی داشت، نظریهٔ خود را مطلقاً مدرن و علمی می‌دانست. در نتیجه، دیگر لازم نبود که علیه مکانیسم بجنگد، زیرا علوم زیستی ناقوس مرگ آن را به صدا درآورده بودند.^۶

نظریهٔ تهییج آلبرشت فون هالر به هر در در تبیین فلسفهٔ ذهنش بیشترین یاری را رساند. از نظر اشتفانی بوخناو^۷، انسان‌شناسی تن‌کردشناسانه^۸ عصر روشنگری بیش از هر کس دیگر الهام‌گرفته از تن‌کردشناسی هالر و تمایزی بود که او میان تهییج‌پذیری^۹ ماهیچه و حساسیت^{۱۰} عصب‌ها گذاشت. بوخناو می‌گوید:

هالر بخشی از بدن را که به‌هنگام جنبش منقبض می‌شود تهییج‌پذیر تعریف می‌کند، در حالی که بخشی را که در جانور نشانه‌های درد یا لذت پدید می‌آورد حساس می‌نامد... هالر می‌گوید که این دو مشخصه می‌توانند در همراهی تنگاتنگ با اندام‌هایی خاص و

1. anima / Seele / soul

2. vitalistic

3. *Fate of Reason* (1987)

4. Reiz / irritation

5. Albrecht von Haller

7. Stephanie Buchenau

8. physiological anthropology

9. Reizbarkeit / irritability

10. Empfindlichkeit / sensibility

۶. بایزر، ۱۳۹۷: ۲۰۳ با تغییری اندک در ترجمه

Hedari, Vaezi

مستقر در این اندام‌ها باشند: درحالی‌که تهییج‌پذیری ویژگی ماهیچه (یعنی ویژگی آنچه او نَسجِ ماهیچه‌ای و اندام‌های ماهیچه‌ای مانند قلب می‌خواند) است، حساسیت کیفیت عصب (یعنی نسج و اندام‌های عصبی) است، و کِش‌سانی کیفیت نسجی است که به فشار واکنش نشان می‌دهد.^۱

به این ترتیب، هالر توضیحی از حرکت بدن (یا جسم) ارائه می‌دهد که یکسره بر استعداد و ویژگی درونی ماهیچه و عصب استوار است. توضیح او، به گفته بوخناو، به آن می‌انجامد که در عصرِ روشننگری و به ویژه نزد روشننگران و فیلولوزوف‌های فرانسوی باورهای جزمی و کهن درباره نفس، از جمله باور به بساطت و همه‌جاحاضر بودن، غیرمادیت، اختیار و جاودانگی نفس به چالش کشیده شود.^۲

ولی این نکته درباره فیلسوفان پروتستان آلمانی، از جمله هردر، صادق نیست. هردر، به شتاب روشننگران، باورهای متافیزیکی کهن درباره نفس را یکسره دور نمی‌اندازد بلکه، همان‌طور که اشاره شد، قصد دارد، به یاری علوم زیستی، متافیزیکی غایت‌باورانه اقامه کند که با بهره‌گیری از مفهوم تهییج، همچون حلقه مفقود میان امر مادی و امری ذهنی، جسم و ذهن را دو جوهر متفاوت بشمارد. هردر در رساله درباره شناخت و دریافت حسی، شالوده چنین متافیزیکی را می‌افکند. او این اثر را تحت تأثیر هالر ولی همچنان پای‌بند به این باور عقل‌گرایان می‌آغازد که نفس بسیط و متشکل از نیرویی واحد، یعنی نیروی تصور یا اندیشه است و، به این ترتیب، در همان ابتدای کار وجود انشقاق میان دو قوه نفس را رد می‌کند. سپس فراتر می‌رود و ادعا می‌کند که نیروی واحد و بسیط نفس انسانی قابل تعمیم و فرافکنی بر تمام جهان، از جمله حیوان، گیاه و حتی سنگ، نیز هست. در نسخه ۱۷۷۵ درباره شناخت و دریافت حسی چنین می‌خوانیم:

هیچ دریافت حسی‌ای نمی‌تواند یکسره بدون شناخت تصور شود، یعنی بدون تصویری مبهم از کمال یا بی‌تناسبی. باری، حتی خودِ واژه دریافت حسی گویای این امر است. آیا به‌هنگام احساس کردن، به خود و وضعیت خود، درعین حال به برابری استایی که با آن یکی می‌شویم، مشغول نیستیم؟ پس آیا وضعیت خود و برابری استای نافذ را دست‌کم به نحوی مبهم شناسایی نمی‌کنیم؟ آیا کاهش یا افزایش، صعود یا سقوط را در بهره‌مندی از کمال، تداوم یا عدم حس نمی‌کنیم؟ حتی گیاه اگر از دریافت حسی برخوردار باشد باید به این طریق احساس کند... حتی سنگ، اگر به میانجی رانه‌ای درونی فروافتد، باید که بشناسد، یعنی رانه‌اش را به سوی میان‌گاه [حرکتش] به مبهم‌ترین نحو حس

کند.^۳

1. Buchenau in Waldow; DeSouza, 2017: 76-77

2. ibid: 78

3. Herder, 2002 (a): 180

حیدری، واعظی

همچنین در نسخه ۱۷۷۸ این رساله، هردر فاش می‌کند که در جست‌وجوی تبیینی از پیوندِ نفس با جهانِ جسمانی است که همچون نظریه‌های طبیعت‌شناسانِ باستانی، به‌طورِ خاصِ نظریه‌ی مهر و کینِ امپدوکلس، جهان را در مماثلت با وضعیتِ انسانی فهم کند. چون هردر بر این باور است که فلسفه و علم در اصل استعاره‌هایی از وضعیتِ انسانی هستند و جز این نیز نمی‌توانند باشند:

خردمند مردِ یونانی که نشانی از نظامِ نیوتن را به خواب دیده بود، از کین و مهرِ جسم‌ها سخن می‌گفت؛ مغناطیسِ سترگ موجود در طبیعت که می‌زباید و می‌راند دیری است که نفسِ جهان پنداشته شده ... انسانِ حس‌گر به همه چیز از راهِ حس راه می‌جوید، همه چیز را از بیرونِ خود حس می‌کند، و با تصویرش، با انطباعش آن را نقش می‌زند. ... آیا در این مماثلت به انسان حقیقتی هم هست؟ البته، حقیقتِ انسانی؛ و تا جایی که من انسانم هیچ آگاهی‌ای از حقیقتی بالاتر ندارم.^۱

هردر می‌کوشد دریافتِ حسی و شناخت (یا همان اندیشه) را بر مبنایِ نظریه‌ی تهییج‌غایت‌مند تعریف کند: به‌این ترتیب مشخص می‌شود که بدنِ من، که همواره برایِ من ملموس و حاضر است، بر اساسِ نیرو و غایتی درونی کار می‌کند:

... پس این نیروی بس سترگ‌تر از کجا می‌آید جز از انگیزش‌های تهییجِ درونی و چه‌بسا دقیقاً از انگیزش‌های تهییجِ درونی؟ طبیعت هزار تارِ کوچک و زنده راه در پیکاری هزارگون، در چنان تماس و مقاومتی گوناگون به هم بافته است. آن تارها خود را با نیروی درونی کوتاه و دراز می‌کنند. هر کدام به‌شیوه‌ی خود در عملکردِ ماهیچه مشارکت می‌کند این است آنچه ماهیچه را به دوام و کشش وامی‌دارد. آیا هرگز چیزی شگفت‌انگیزتر از قلبی تپنده با تحریکِ خستگی‌ناپذیرش دیده شده؟ مگایکی از نیروهای درونی و مبهم، تصویرِ حقیقیِ قادرِ مطلقِ ارگانیکی که چه‌بسا ژرف‌تر از جنبشِ خورشیدها و زمین‌هاست.^۲

او در ادامه بیان می‌کند که ژرف‌ترین تحریکِ نفسِ عشق است. به‌این ترتیب، او با طرحِ عشق به‌عنوانِ انگیزنده‌ی نفس به‌سویِ غایتش، شباهتِ نظرِ خود با آموزه‌ی عشقِ افلاطون را آشکار می‌کند: سرانجام، ژرف‌ترین تحریک، همچنان که تواناترین گرسنگی و تشنگی است: عشق! اینکه دو هستومند جُفت می‌شوند، خودشان را در نیاز و اشتیاقشان یکی حس می‌کنند، اینکه سائقه‌ی مشترکشان، سرچشمه‌ی یکپارچه‌ی نیروهای ارگانیکی، متقابلاً یکی است و در تصویرِ قسمت‌شده‌شان بدل به سومی‌ای می‌گردد - وه که چه اثری از تحریک در من زینده هستومندهای جان‌مند در تمامیتش.^۳

1. ibid: 188

2. ibid: 190

3. ibid: 193

Hedari, Vaezi

در واقع، هر در قصد دارد، اکنون که پیوند کش‌سانی نسج نازگانیک، تحریک ماهیچه و احساس را به یاری تن‌کردشناسی هالر معین کرده، با برقراری مماثلت میان جهان و بدن غایت‌مند من، غایت‌مندی را بر جهان فرافکند تا از این راه، به تعبیر بوخناو

ایده‌ارسطویی نفس به منزله اصل محرک جسم را با دیدگاه متأخران درباره نفس به منزله نیروی تصور آشتی دهد.^۱

در بخش ۱ شرح داده شد که هر در هستی را، که مبهم‌ترین و تحلیل‌ناپذیرترین و در عین حال کانون تمام یقین است، نه بر مبنای مفهوم جوهر، بلکه بر مبنای مفهوم نیرو توضیح‌پذیر می‌داند. نیرو جنبه ناشناخته‌علیت و دومین مفهوم تحلیل‌ناپذیر است که زمان و مکان را پُر کرده است. زمان و مکان پس از هستی و نیرو مبهم‌ترین مفهوم‌ها هستند. دانستیم که این مفهوم‌ها هر چند تحلیل‌ناپذیرند اما یقینی‌اند زیرا در نسبت با هستی لمس‌کننده ما بر ساخته شده‌اند و میان آنها و حس‌های ما نوعی همخوانی موجود است. همچنین اشاره شد که نزد هر در از میان سه مفهوم نیرو، زمان و مکان بنیادی‌ترینشان که مفهوم نیروست همخوان با بنیادی‌ترین و مبهم‌ترین حس بدن یعنی لامسه است. در بخش دوم توضیح داده شد که پرداختن هر در به مفهوم نیرو مسبق به پیشینه‌ای استوار در سنت عقل‌گرایی است. آنچه هر در درباره تبیین جهان همچون کلی جاندار و ارگانیک از راه برقراری نسبت و مماثلت با بدن من و، به این ترتیب، پیوند جهان و نفس می‌گوید آشکارا و ام‌دار تعریف با و مگارتن از نفس، یعنی نیروی تصور جهان برابر با وضع‌یافتگی بدن آدمی در آن است. اینک که معلوم شده هر در چگونه به یاری نظریه تهییج هالر، بدن انسان و در مماثلت با آن، جهان را کلیتی غایت‌مند در نظر می‌گیرد، می‌توانیم سرانجام طرحی کلی از متافیزیک هر در را پیش روی آوریم و نقش بنیادی لامسه را در آن دریابیم.

به گفته نایجل دسوزا^۲ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هر در سه سطح دارد: سطح نخست «خداوند و جهان؛ یعنی پیوند خداوند با جهانی که می‌آفریند»، سطح دوم «نفس و بدن؛ یعنی پیوند مماثلتی بر اساس برهم‌کنش میان نفس و بدنی که نفس برای خود می‌سازد» و سطح سوم «نفس، بدن، جهان و آگاهی؛ یعنی دستیابی نفس بدن یافته به آگاهی از راه پرداختن به جهان»^۳. هر در که هستی‌شناسی بر مبنای نیرو را به جای هستی‌شناسی بر مبنای جوهر برگزیده باور دارد که آفرینش، دست‌کم ظاهراً، شامل دو نیروست: (۱) نیروی درونی اندیشه، (۲) نیروی بیرونی زایش و رانش. توجه داریم که دومی بیرونی‌شده اولی است. پس ساختار جهان بیرونی مندرج در نیروی اندیشه و همخوان با آن

1. Buchenau in Waldow; DeSouza, 2017: 83

2. Nigel DeSouza

3. DeSouza in Waldow; DeSouza, 2017: 53

است.

به باور هررد، آدمیان کرانمند در اندیشه‌ی الهی سهیم‌اند و سرشتِ بنیادی و نیروی کانونیِ نفسِ بشر نیروی اندیشه یا نیروی تصور است. پس درباره‌ی پیوندِ نفس و بدن نزد هررد باید گفت که نفس، در مماثلت با خدا، خود را به میانجیِ بدن درمی‌یابد، یعنی همان‌گونه که خدا خود را به میانجیِ جهان درمی‌یابد. ولی به‌گفته‌ی دسوزا، از نظر هررد، همچنین مماثلت و تطابقی میان این نفس‌بدن و جهان برقرار است:

نخست، همان‌طور که جهانِ فیزیکی با نیروی ربایش و گرانش گردانده می‌شود، بدنِ آدمی نیز، به‌منزله‌ی واحدِ فیزیکی، چنین است.^۱

و توجه داریم که نیروهای ربایش و گرانش در نهایت حالت‌گشت‌های نیروی تصورند.

دوم، درست همان‌طور که جهانِ فیزیکی مُتصف است به نسبت‌های مکان، زمان و نیرو، بدن و حس‌هایش نیز با این نسبت‌ها همخوان‌اند. حسِ بینایی با در-کنار-هم مکان همخوان است، حسِ شنوایی با در-پی-هم زمان و لامسه با در-میان-هم نیرو.^۲

نکته‌ی مهم این است که در این بین نسبتِ لامسه و نیرو بنیادی‌تر از نسبتِ بینایی و مکان یا نسبتِ شنوایی و زمان است، زیرا نزد هررد فرایندِ بدن‌یابیِ نفس به یاریِ نیروی ربایش و گرانش و، به این ترتیب، پرداختن به جهان و تعامل با آن برای فرد فرد ما به میانجیِ لامسه شدنی است. می‌توانیم چشم‌هایمان را ببندیم و نبینیم، می‌توانیم گوش‌هایمان را بگیریم و نشنویم، می‌توانیم مادرزاد کور و کر باشیم ولی هرگز، دست‌کم تا جایی که در بندِ نیروی گرانش و ربایشیم، نمی‌توانیم لمس نکنیم. هیچ انسان، جانور، گیاه و حتی سنگی نیست که لحظه‌ای لمس نکند. هر چیز تا هست، در مماثلت با بدنِ من جان دارد و لمس می‌کند. به این ترتیب، هر موجودی که لمس می‌کند نیروی علی، زمان و مکان را به مبهم‌ترین ولی یقینی‌ترین نحو درمی‌یابد. همخوانیِ حسِ بینایی و حسِ شنوایی با مکان و زمان نیز بر لامسه استوار است، جز اینکه دریافتِ بینایی و شنوایی کمی واضح‌تر است، ولی وضوح تا آنجا که بحثِ دریافتِ هستی در میان باشد برتری به شمار نمی‌آید. پس مهم‌ترین ویژگیِ لامسه جدایی‌ناپذیری‌اش از دیگر حس‌هاست، در هنگام دیدن، شنیدن، بویدن و چشیدن و نیز، در هنگام شناختن، لامسه همیشه حاضر است و در بنیادِ همه‌ی تجربه‌های ما موجوداتِ حسّانی قرار دارد: تجربه‌ی لمس بسترِ سیلاب از هر سو روانِ تجربه‌ی حسّی و درست از این رو اساسِ دانشِ حسّی یا استتیک است.

این تأکید هررد بر جایگاه لامسه، بیش از هر جای دیگر در رساله‌ی مجسمه، به‌ویژه در پاره‌ی نخست

1. ibid: 58

2. modification

3. ibid

Hedari, Vaezi

آن، قابل مشاهده است. در آنجا، هر در ابتدا با نقل روایت‌هایی از انسان‌هایی کور کوشش می‌کند نشان دهد که آنان، با تکیه صرف بر لامسه‌شان، نه تنها هیچ کمبودی نسبت به بینایان نداشته‌اند، بلکه درک بنیادی تری از هستی خویش حاصل می‌کرده‌اند.^۱ این نکته قابل توجه است و ارتباطی است که هر در در ادامه این متن، بین این بحث با تجربه استتیک هنرهای زیبا برقرار می‌کند؛ به این ترتیب که ساختار در-کنار-هم مکان را به سرشت دیدنی هنر نقاشی، ساختار در-پی-هم زمان را به سرشت شنیدنی هنر موسیقی و ساختار در-میان-هم نیرو را به سرشت بساوشی هنر مجسمه‌گره می‌زند. به تعبیر او، ما حسی داریم که مؤلفه‌ها را بیرون از خود و در-کنار-هم، حسی دیگر داریم که آن‌ها را در-پی-هم، و حس سومی داریم که آن‌ها را در-میان-هم فراهم می‌آورد: بینایی، شنوایی و لامسه... پس در ما حسی برای سطح‌ها، حسی برای صداها و حسی برای فرم‌ها وجود دارد و هنگامی که بحث امر زیبا در میان باشد، سه حس برای سه گونه زیبایی در کارند که باید همچون سطح، صدا و جسم از هم متمایز گردند... و اگر هنرهایی موجود باشند که هر یک همخوان با یکی از این گونه‌ها عمل کند، ما به این ترتیب، هم از گستره بیرونی هر هنر چونان سطح، صدا یا جسم و هم از گستره درونی آن چونان بینایی، شنوایی یا بساواپی آگاه می‌شویم... سه هنر در نسبت با یکدیگر هم چون سطح، صدا و جسم یا چونان مکان، زمان و نیرو - که سه واسطه بزرگ آفرینش همه‌گستری‌اند و به یاری این سه همه‌چیز را فرامی‌گیرد و کران‌مند می‌کند - عمل می‌کنند.^۲

بر اساس این عبارات، می‌توان گفت که با به‌میان‌آمدن بحث اثر هنری، طرح فلسفه هر در - یا دست کم طرح فلسفه دوره جوانی او - کامل می‌شود. اثر هنری، به‌طور خاص مجسمه که از نظر هر در هنری است اولاً و اساساً لمسی، امکان درک این همانی نیروی اندیشه و نیروی هستی را در طرح فلسفی هر در فراهم می‌کند. تجربه لمس مجسمه میانجی حقیقی زیبایی است، زیرا هر در پیشنهاد می‌کند که ما به یاری لمس مجسمه، به منزله یک تجربه، درمی‌یابیم جهان همچون ما جان‌مند است. این تجربه جان‌بخشی به جهان از راه یافتن خویشتن در آن (یا به تعبیری، تجربه عشق) از راه لمس مجسمه، نزد هر در همان عالی‌ترین تجربه زیبایی یا به عبارتی تجربه استتیک است. چنان‌که در جملاتی از پاره چهارم همین رساله می‌توانیم نقش تجربه بساوشی مجسمه را در کشف وحدت جان و جهان نزد هر در مشاهده کنیم:

نمی‌دانم آیا یاری آن دارم که برای آنچه از بدن آدمی به بدن هنر جاری می‌شود واژه‌ای بیابم و آن را ایستا یا پویا بنامم: در هر انحنا و ژرفنا، در هر نشان خم‌پذیری و استواری،

۱. ن. ک. به 33-34 (b): Herder, 2002.

.....
 حیدری، واعظی

چنان‌که گویی در کوشش برای تعادل آونگان باشد، می‌زید و از آن توان برخوردار است که نفس ما را در همان نهادمانِ همدردانه ترانهد... می‌توان گفت که ما خود را در طبیعت پیش رویمان بدن‌یافته می‌بایم یا اینکه طبیعت به یاریِ نفسِ خود ما زندگی می‌یابد.^۱

نتیجه‌گیری

در این مقاله شرح داده شد که هردر با طرح هستی به عنوان مبهم‌ترین، حسی‌ترین و تحلیل‌ناپذیرترین مفهوم توانست با دو ویژگیِ وضوح و تمایز، که عقل‌گرایان لازمه دریافت هستی می‌دانستند، مخالفت کند و، درمقابل، ابهام و تحلیل‌ناشدگی را که ویژگی داده‌های لامسه هستند جایگزین آن‌ها سازد. همچنین نشان داده شد که هردر توانست با ارائه تبیینی غایت‌باورانه از اصل دلیل کافی، به یاری نظریه تحریکِ هالر، تبیین کند که نفس از راه لامسه به نیروی خودانگیخته و غایتمند تحریک ماهیچه‌ها و حساسیت عصب‌ها، که هر اندام را به کنش برمبنای غایتش وامی‌دارند، پی می‌برد و از راه برقراری مماثلت میان وضعیت جسمانی خود و جهانی که در آن نهاده شده جهان را نیز دارای جان و غایت می‌یابد. یعنی نیروی تصور پی می‌برد که نیروی ربایش و رانش حاکم بر طبیعت وجه‌گشتی از خودش است. کشف این اینهمانی -که به انگیزش عشق یا اروس رخ می‌دهد- چیزی نیست جز ادراکِ کمال، و تجربه این کشف همان تجربه زیبایی یا تجربه استتیک است که همواره، به یاری لامسه، که همیشه در کار است و کنش دیگر حس‌ها را نیز ممکن می‌کند، در حال رخ‌دادن است. از این رو، می‌توان گفت که نزد هردر، لامسه، که بیش از هر جا در تجربه هنر مجسمه محقق می‌شود، دریابنده وحدت آگاهی و هستی و همچنین عنصر اساسی آموزه استتیک است.

منابع

افلاطون (۱۳۶۷). دوره آثار، ترجمه محمدحسین لطفی؛ رضا کاویانی، چ ۲، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

بایزر، فردریک سی. (۱۳۹۷). فرجام عقل، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، چ ۱، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۶). سه رساله پیشانقدی، ترجمه حسن افشار، چ ۱، تهران: نشر مرکز.

گایر، پل (۱۳۹۴). زیبایی‌شناسی آلمانی در قرن هجدهم، ترجمه سیدمسعود حسینی، چ ۱، تهران: نشر ققنوس.

Baumgarten, Alexander G. , *Metaphysics* , Courtney D. Fugate; John Hymers (London, New York: Bloomsbury, 2013)

Beiser, F. C. (2009) *Diotima's Children*, New York, Oxford University Press.

Herder, J. G. (2002) (a) *Philosophical Writings, translated by Michael Neil Forster*, Cambridge: Cambridge University Press

Herder, J. G. (2002) (b) *Sculpture, translated by Jason Gaiger*, Chicago: The University of Chicago Press.

Noyes, J. K. (2018) *Herder's Essay on Being: A Translation & Critical Approaches*, New York: Camden House.

Waldow, Anik; DeSouza, Nigel (2017). *Herder: Philosophy and Anthropology*, Oxford: Oxford University Press.

اراده باوری مستقیم

فاطمه عرب گورجوئی^۱، زهرا خزاعی^۲، محسن جوادی^۳

چکیده: اراده باوری مستقیم مدعی است که همه یا برخی از حالات مربوط به باورهای ما، یعنی شکل‌دهی، حفظ، توجیه و تعلیق داورهای ما، تحت کنترل ارادی مستقیم ما قرار دارد. پیروان این دیدگاه هر یک بر طبق مبانی فکری خود بر نقش مهم اراده تأکید نموده و به‌نوعی بر فاعلیت فرد از منظر معرفتی اصرار می‌ورزند. پژوهش حاضر ضمن تحلیل آرای برخی از معرفت‌شناسانی که قایل به اراده باوری مستقیم هستند درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا باورها و داورهای ما تحت سیطره مستقیم اراده شکل می‌گیرد؟ ارزیابی اراده باوری مستقیم نشان می‌دهد که گرچه این رویکرد به‌خاطر نقش افراطی که برای اراده در شکل‌گیری همه انواع باورها، تأیید و تعلیق داور می‌تصور است، چندان موّجه نیست و همین امر باعث شده است که اراده باوری مستقیم، با قرائت عام و جهانی‌اش به‌صورت رویکردی قابل‌قبول برای اغلب معرفت‌شناسان مطرح نباشد، با این‌همه با محدودکردن دایره شمولش، به دلیل سازگاری آن با تجارب شناختاری افراد، درمورد برخی از باورها قابل دفاع است. مقاله حاضر با پذیرش قرائتی با جهان‌شمولی کمتر، با بررسی آرای برخی اراده باوران مستقیم در عین نغی گستره افراطی اراده، بر نقش و جایگاه معقول آن در موضوع موردبحث تأکید می‌کند.

کلمات کلیدی: اراده باوری مستقیم، باور، اراده، کنترل ارادی

Direct Doxastic Voluntarism

Arabgoorchooee, zahra khzaei, Fatemeh, mohsen javadi

Abstract: Direct Doxastic Voluntarism claims that all or some of the states associated with our beliefs, that is, the formation, maintenance, justification, and suspension of our judgments, are under our direct voluntary control. The followers of this view emphasize the important role of the will according to their own intellectual principles and in a way insist on the agent's activity from an epistemological point of view. The present study, while analyzing the views of some epistemologists who believe Direct Doxastic Voluntarism seeks to answer the question of whether our beliefs and judgments are formed under the direct control of the will. Evaluating Direct Doxastic Voluntarism shows that although this approach is not very justified, due to the extreme role of the will for the formation of all kinds of beliefs, and confirmation and suspension of judgment. This has led to a global version of this thesis that may not be acceptable for most epistemologists. Yet by limiting its scope, it can be defended about some beliefs because of its compatibility with individuals' cognitive experiences. By accepting a less global version of this doctrine, the present article examines the views of some direct voluntarists while denying the extreme scope of the will and emphasizes its position and reasonable role in the subject.

Key words: direct voluntarism doxastic, belief, will, voluntary controll

تاریخ ارسال:

۱۴۰۱/۰۴/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران، ایمیل:

arab@uk.ac.ir

۲. دکترای تخصصی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، نویسنده مسئول، ایمیل: z-khzaei@qom.ac.ir

۳. دکترای تخصصی، گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران، ایمیل: javadi-m@qom.ac.ir

.....
 Arabgoorchooe, khazaei, javadi

مقدمه

به‌طور کلی، دربارهٔ نسبت باور با اراده و نقشی که اراده در شکل‌گیری^۱، حفظ^۲، توجیه^۳ و تعلیق^۴ داوری باورها دارد، معرفت‌شناسان به دو دستهٔ اراده‌باور^۵ و نااراده‌باور^۶ تقسیم می‌شوند. فیلسوفان نااراده‌باور، از جمله دیوید هیوم^۷، ویلیام آلستون^۸، جان اتان بنت^۹ و توماس نیگل^{۱۰}، با طرح استدلال‌هایی نتیجه می‌گیرند که انسان بر باورهای خود کنترل ارادی ندارد. براساس این رویکرد، ما فعالانه باورها را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه آن‌ها بر ما تحمیل می‌شوند.

رویکرد اراده‌باوری، که همه یا برخی از موارد فوق را تحت کنترل ارادی می‌داند، از نظر گستره و قلمرو، به اراده‌باوری کلی^{۱۱} و محدود^{۱۲} و از نظر نوع به اراده‌باوری مستقیم^{۱۳} و غیرمستقیم^{۱۴} تقسیم می‌شود.^{۱۵} دکارت^{۱۶} و کی‌یرکگارد^{۱۷} از جمله افرادی هستند که قرائت عام را بر می‌گزینند و کسب همهٔ باورها را ارادی می‌دانند. اما افرادی چون توماس آکویناس^{۱۸}، جان لاک^{۱۹}، جان هنری نیومن^{۲۰}، ویلیام جیمز^{۲۱}، ژوزف پیپر^{۲۲}، رودریک چیزوم^{۲۳}، جک میلند^{۲۴}، رابرت هویلر^{۲۵} و گیلبرت هارمن^{۲۶} قرائتی

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. belief formation | 2. maintaining |
| 3. justification | 4. suspending |
| 5. doxastic voluntarist | 6. Doxastic involuntarist |
| 7. David Hume, 1967 | 8. William Alston, 2005 |
| 9. Jonathan Bennett, 1990 | 10. Thomas Nagel, 1993 |
| 11. global version | 12. less global, or local |
| 13. direct doxastic voluntarism | 14. indirect doxastic voluntarism |
| 15. Schüssler, 2013: 149 | |
| 16. Descartes, 1911, Internet Encyclopedia of Philosophy, 1996. This file is of the 1911 edition of <i>The Philosophical Works of Descartes</i> (Cambridge University Press), translated by Elizabeth S. Haldane., Meditation IV, p.21 | |
| 17. Soren Kierkegaard, <i>Philosophical Fragments</i> , trans. D. Swenson (Princeton : Princeton University Press, 1962) | |
| 18. Thomas Aquinas, <i>Summa Theologica</i> (London. Benziger Brothers, 1911) | |
| 19. Locke, J., (1975). <i>An Essay Concerning the Human Understanding</i> , ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press | |
| 20. John Henry Newman, <i>An Essay in Aid of a Grammar of Assent</i> (Westminster, MD: Christian Classics, 1973). | |
| 21. William James, "The Will to Believe, " <i>Essays in Pragmatism</i> (New York: Haefner, 1969) | |
| 22. Josef Pieper, <i>Belief and Faith</i> (New York: Pantheon Books, 1953) | |
| 23. Roderick Chisholm, "Lewis's Ethics of Belief," in <i>The Philosophy of C. I. Lewis</i> , ed. A. Schlipp (LaSalle, IL: Open Court, 1968) | |
| 24. Jack Meiland, " What Ought We to Believe," <i>American Philosophical Quarterly</i> 17, 1 (January 1980) | |
| 25. Robert Hoyler, "Belief and Will Revisited," <i>Dialogue</i> (1983) | |
| 26. Gilbert Harman, "Realism, Antirealism, and Reasons for Belief" , the NEH Institute on | |

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

با کلیت کمتر و محدودتر ارائه می‌دهند. برطبق نظر آن‌ها، تنها باورهایی که در برابر مقاومت ناپذیر نیستند^۱ یا بر ما تحمیل نمی‌شوند تحت کنترل مستقیم اراده ما هستند.^۲

براساس آرای معرفت‌شناسان، تقسیم اراده‌باوری به مستقیم و غیرمستقیم مرسوم‌تر است. براساس اراده‌باوری مستقیم، ما مستقیماً با عملی ارادی باوری به دست می‌آوریم یا از پذیرش امتناع می‌ورزیم. کارل گینت^۳، فیلیپ نیکل^۴ و متیوس ستیوپ^۵ از این دیدگاه جانب‌داری می‌کنند. اراده‌باوران غیرمستقیم، از جمله هنری پرایس^۶، جان هیل^۷، نیکلاس ناتلمن^۸، بر این باورند که ما دست‌کم نسبت به برخی از باورهای خود کنترل غیرمستقیم داریم و به همین دلیل است که از برخی تکالیف باوری برخورداریم. دلیل اصلی این است که آن‌ها باور ورزیدن را نوعی کنش و فعل محسوب نمی‌کنند. برخی از اراده‌باوران نیز ضمن تأکید بر فضایل و تکالیف فکری معتقدند که فاعل معرفتی به‌طور غیرمستقیم بر باورهای خود تأثیرگذار است. رابرت ائودی^۹، لیندا زگزیسکی^{۱۰} و پیک پیلز^{۱۱} از مدافعان این دیدگاه‌اند. مطابق این دیدگاه، ما قادریم از طریق فضایل فکری، مانند انصاف، شجاعت عقلی و فکر گشوده و روشن، و پرهیز از رذایل فکری‌ای همچون سستی فکری بر باورهایمان تأثیرگذار باشیم.

پژوهش حاضر درصدد است که دیدگاه اراده‌باوری مستقیم را تحلیل و ارزیابی کند. از این رو، پس از تعریف اراده‌باوری مستقیم، براساس آرای دکارت، گینت و استیوپ، به تبیین دیدگاه و ادله فلاسفه اراده‌باور می‌پردازد و، پس از آن، این رویکرد را براساس دیدگاه ناراده‌باوران ارزیابی می‌کند.

Naturalism, University of Nebraska, (1993)

1. irresistible

۲. پویمن، ۱۳۸۷: ۵۴۴

3. Carl Ginet, 2001

4. Philip Nickel, 2010

5. Matthias Steup, 2012; 2015

6. Price, Henry H. (1954). «Belief and the Will», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 28, 1- 26

7. Heil, John. 1992 «Believing Reasonably», *Nous* 26.1, 47- 61

8. Nottelmann, Nikolaj. (2007). *Blameworthy Belief: A Study in Epistemic Deontology* (Dordrecht: Springer)

9. Audi, Robert. (2001). «Doxastic Involuntarism and the Ethics of Belief», in Matthias Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue* (Oxford: Oxford University Press), 93- 111

10. Zagzebski, Linda (2001). «Must Knowers Be Agents?», in Abrol Fairweather and Linda Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (Oxford: Oxford University Press), 142- 157

11. Peels, Rik, *Responsible Belief, A Theory in Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, 2017

.....
Arabgoorchooe, khazaei, javadi

ارزیابی اراده‌باوری مستقیم نشان می‌دهد که این رویکرد، به‌خاطر نقش افراطی‌ای که برای اراده در شکل‌گیری انواع باورها و همچنین پذیرش یا رد حکم متصور است، چندان موجه نیست و همین امر باعث شده که قرائتی عام و کلی از آن مورد تأیید اغلب معرفت‌شناسان نباشد. باین‌همه، به‌دلیل سازگاری‌اش با تجارب شناختاری افراد و از طریق محدودکردن دایره شمولش، درمورد برخی از باورها قابل‌دفاع است.

تعریف اراده‌باوری مستقیم

فیلسوفان عمل^۱ دو شرط را برای تحقق اراده‌آزاد و به‌تبع آن ارادی‌بودن عمل مطرح می‌کنند. یکی اینکه فاعل از امکان‌های بدیل برخوردار باشد و دیگر اینکه خودِ فاعل منشأ نهایی عمل باشد، نه امری بیرون از او^۲. طرف‌داران ارادی‌بودن مستقیم باور، علاوه بر پذیرش این شروط، به‌نحو صریح یا ضمنی، سه شرط اصلی دیگر را نیز مطرح نموده‌اند:

- (۱) فاعل باید بی‌واسطه و مستقیم قصد کسب و حفظ باور را داشته باشد، نه اینکه به‌طور غیرمستقیم و مثلاً از طریق تمرکز صرف بر داده‌های مطلوب یا بی‌اعتبارکردن شواهد غیرمتجانس حاصل شده باشد؛
- (۲) کسب باور نباید وابسته به صدق آن و از طریق توجه فاعل به صدقش حاصل شود. یعنی در باورکردن **p** از داده‌های مربوط به صدق یا کذب **p** استفاده نمی‌شود و مسئله صدق یا کذب هیچ نقشی در ارزیابی ما در اینکه به‌گزاره‌ای باور داشته باشیم یا نه ایفا نمی‌کند؛
- (۳) لازم است که این عمل ارادی کسب باور را فاعلی انجام دهد که کاملاً آگاه است که از این طریق می‌تواند به باور دست یابد.

براین اساس، اراده‌باوری می‌گوید که همان نوع کنترلی را که بر انجام کنش‌ها و افعالمان داریم بر باورهایمان هم داریم^۳. حال، در اراده‌باوری یا اختیارگری مستقیم، کنترلی که اراده بر حالات باوری دارد مستقیم یا بی‌واسطه است و حالات باوری تحت عمل صرف اراده قرار می‌گیرند. بنابر این نظریه، افعال معرفتی مثل باورکردن، شک‌کردن، تصدیق‌کردن^۴ و اجتناب از حکم^۵ کاملاً و مطلقاً ارادی هستند^۶، و با پذیرش نقش اراده در فرایند شکل‌گیری، حفظ، توجیه و داوری باورها، بر فاعلیت معرفتی فرد تأکید می‌شود. البته در اینکه دقیقاً کدام باورها مشمول این فعالیت معرفتی‌اند اتفاق‌نظر وجود ندارد. در تقریر حداقلی از نظریه اراده‌باوری مستقیم، باورهای حسی، حافظه‌ای و درون‌نگرانه

1. philosophers of action
 2. Fischer et-al, 2007: 1
 3. Steup, 2012: 145
 4. assenting
 5. rejecting
 6. Forsman, 2007: 38

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

معمول غیر ارادی تلقی می‌شوند، زیرا فاعل در داشتن این نوع باورها هیچ فاعلیتی ندارد و تنها برخی از باورها تحت کنترل ارادی ما هستند. اگر این نوع اراده‌گرایی درست باشد، پس تفاوت قابل توجهی بین میزان کنترل ارادی فاعل در حوزه عمل و باور وجود خواهد داشت. اما در تقریر حداکثری، دامنه کنترل ارادی شامل باورهای حسی، حافظه‌ای و درون‌نگرانه نیز هست^۱ و از حیث ارادی بودن تفاوتی بین عمل ظاهری و حالات باوری وجود ندارد.

دو عبارت تصدیق کردن و اجتناب کردن از حکم که در تعریف فوق به آن اشاره کردیم ناظر به دو رویکرد است. رویکرد اول که مدعی است شخص می‌تواند گزاره‌ای را به نحو ارادی و بی‌واسطه بپذیرد یا انکار کند به اراده‌باوری مستقیم مثبت^۲ معروف است و رویکرد دوم که ناظر به تعلیق حکم است اراده‌باوری مستقیم منفی^۳ نامیده می‌شود.^۴ مطابق این شاخه معرفتی تنها اجتناب از باور می‌تواند با یک عمل ارادی ساده محقق شود.^۵ در نتیجه، پذیرش باور ارادی تلقی نمی‌شود بلکه عدم پذیرش آن ارادی است.

اغلب پیشینه اراده‌باوری مستقیم را به دکارت برمی‌گردانند. وی معتقد است که اراده بر حالات باوری مانند باور و شک نوعی کنترل دارد. بحث دکارت درباره اراده آدمی و ربط آن به باور را می‌توان در تأمل چهارم نش‌دنبال کرد که در آن خطای معرفتی را با توجه به اراده آزاد تبیین می‌کند.^۶ به جرئت می‌توان ادعا کرد که اراده‌گرایی اندیشه اصلی دکارت در این تأمل است. همان‌گونه که پویمن اشاره دارد، دکارت در این تأمل از اصل اراده و اختیار بر کسب یا امتناع باور قرائتی عام داشت. به این معنا که، در نظر او،

اختیار برای کسب باور امری است بی‌حدمرز و ما باید مستقیماً مسئول باورهای

خویش به‌ویژه باورهای کاذبمان باشیم. در غیر این صورت، باید این نتیجه کفرآمیز را

استنتاج کنیم که خداوند مسئول این باورهاست.^۷

چیزی که دکارت به‌شدت در این تأمل آن را رد می‌کند.

هرچند موضع دکارت درباره اراده‌باوری را از حیث متعلق اراده به دو صورت تفسیر کرده‌اند: برخی بر این باورند که دکارت قائل به توانایی نامحدود فاعل معرفتی نسبت به گزینش گزاره‌هاست^۸ و بعضی دیگر معتقدند که وی به قدرت نامحدود فاعل برای جلوگیری از حکم کردن اذغان دارد، اما

1. Steup, 2012: 145

2. Direct positive voluntarism

3. Direct negative voluntarism

4. Vitz, 2010: 108

5. Schüssler, 2013, 148-150

۶. دکارت، ۱۳۸۱

۷. پویمن، ۱۳۸۷: ۵۴۴

8. Alston, 1973; 1988

.....
Arabgoorchooe, khazaei, javadi

تعریفی که از اراده در حوزه باور ارائه می‌کند حکایت از عام‌بودن اراده نسبت به پذیرش یا رد باور دارد.

کارل گینت^۱، فیلیپ نیکل^۲ و متیوس استیوپ^۳ نیز، با تقریرهای مختلف، اراده مستقیم و بی‌واسطه را شرط ایجاد باور و داوری‌های انسان می‌دانند و معتقدند که باور تحت مهار و کنترل ارادی مستقیم فرد است. به این معنا که او می‌تواند با اراده و اختیار خود به‌نحو بی‌واسطه، باوری را در خود، ایجاد، حفظ یا حذف کند.

گینت^۴ اراده‌گرایی مستقیم را پیش‌فرض حکم‌کردن می‌داند. به این معنا که اگر مستقیم‌بودن حصول باور را نپذیریم، اصلاً نمی‌توانیم نسبت به چیزی باور داشته باشیم. در نتیجه، به اعتقاد او به صرف اینکه فاعل تصمیم بگیرد باوری را بپذیرد آن باور برایش حاصل می‌شود. اما اگر این پیش‌فرض را نپذیریم، داوری‌های ما پیوسته مشروط خواهد بود. به این معنا که می‌گوییم اگر او می‌توانست تصمیمی غیر از این بگیرد، نباید چنین تصمیمی می‌گرفت. در نتیجه، عملاً باوری محقق نمی‌شود. اگر دیدگاه گینت درست باشد، معنایش این است که قضاوت ما دربارهٔ دیگری فقط در صورتی معنی دارد که تصور کنیم او می‌توانست صرفاً با تصمیم برای باورکردن چیزی چیزی را باور کند. از نظر نیکل^۵، تنها فردی در ایجاد یا تعلیق باور دارای اراده و اختیار است که نسبت به آن گزاره از قرائن مناسب و رضایت‌بخش^۶ (نه قاطع و محکم^۷) برخوردار باشد. به عبارت دیگر، تنها در مواقعی می‌توانیم با ارادهٔ خود نگرشی را برگزینیم که شواهد ما در مقایسه با نگرش‌های دیگر به نفع یک نگرش باوری دیگر نباشد. استیوپ^۸ نیز، ضمن تأکید بر مفهوم قرینهٔ غیر قاطع، باور را وابسته به ارادهٔ فرد می‌داند و معتقد است که به‌محض اینکه قصد فاعل به داشتن باوری خاص تعلق بگیرد، آن باور برایش حاصل می‌شود. چنان‌که تا کنون مشخص شد، هر کدام از طرف‌داران اراده‌گرایی مستقیم به گونه‌های مختلف به تبیین این رویکرد می‌پردازند. تصمیم فاعل، قرائن رضایت‌بخش و قصد فاعل از جمله مواردی است که سه دیدگاه فوق را از یکدیگر متمایز می‌کند. برای فهم دقیق این دیدگاه معرفت‌شناختی لازم است که ادلهٔ طرف‌داران آن را بررسی کنیم.

1. Ginet, 2001

2. Nickel, 2010

3. Steup, 2012; 2015

4. Ginet, 2001: 63

5. nickel, 2010: 312

6. adequate evidence

7. conclusive evidence

8. Steup, 2012

ادلهٔ اراده‌باوران مستقیم

بیشتر بیان کردیم که دکارت گسترهٔ ارادهٔ آدمی را بی‌حدومرز و بسیار گسترده می‌داند. وی اراده را، به‌طور کلی، به معنای «قدرت ما بر فعل یا ترک فعل (یعنی اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری کردن)» می‌داند^۱ و، درخصوص باور، مراد این است که

در اثبات یا نفی، تصدیق کردن یا اجتناب از آنچه فاهمه بر ما عرضه می‌کند طوری

عمل کنیم که احساس نکنیم نیروی خارجی ما را به آن مجبور کرده است.^۲

از تعریف فوق مشخص است که، اولاً، دکارت حالات باوری را از سنخ فعل می‌داند. ثانیاً، به‌طور کلی، متعلق اراده را فعل می‌داند که هم شامل حالت‌های باوری می‌شود و هم شامل کنش‌های غیرباوری، یعنی رفتارهای ظاهری انسان. از این رو، فعلاً از بین دو شرطی، که فلاسفه برای ارادهٔ آزاد لازم می‌دانند، فاعلیت انسان را نسبت به باورها پذیرفته است. به عبارت دیگر، اراده را شرط داشتن حالات باوری مثل نفی و اثبات و... می‌داند. در ادامه، وی شرط امکان بدیل را هم برای مختار بودن ضروری می‌داند اما آن را مستلزم این نمی‌داند که انتخاب هر یک از دو شق برای آدمی یکسان باشد بلکه، در نظر او، برعکس، هر چه تمایل به یک جهت بیشتر باشد، آزادی انتخاب هم بیشتر خواهد بود و فرقی نمی‌کند که این تمایل به یک طرف به دلیل وضوح دلایل خوب و صدق آن باشد یا به دلیل وجود استعداد الهی به سمت این میل. از نظر دکارت، وجود سرشت الهی و معرفت فطری کاهندهٔ اراده نیست بلکه، برخلاف فشار و نیروهای خارجی، عامل استواری و قوت اراده می‌باشد.^۳ تأمل چهارم دکارت همچنین دلالت دارد بر اینکه، علاوه بر نگرش گزاره‌ای، تعلیق حکم و داوری نیز تحت قدرت اراده ماست. تعلیق یا خودداری از هرگونه حکم زمانی اتفاق می‌افتد که دربارهٔ باوری خاص هیچ دلیلی مشخص را به ترجیح یکی از دو طرف نفی و اثبات متمایل نسازد. در چنین حالتی، نفی و اثبات و حتی خودداری از هرگونه حکمی برای من کاملاً یکسان است.^۴

به باور دکارت، این حالت یکسانی و عدم تفاوت هم شامل اموری است که برای فاهمه مجهول است و هم دربردارندهٔ تمام چیزهایی است که وقتی اراده در حال ارزیابی و سنجش آن‌هاست فاهمه درک واضحی از آن‌ها ندارد. عبارات فوق حکایت از این دارد که دکارت اراده‌باوری مستقیم را پذیرفته است، زیرا اراده را شرط لازم برای داشتن حالات باوری می‌داند. به این معنا که تا فرد نخواهد نه می‌تواند باوری را بپذیرد نه می‌تواند رد کند.

۱. دکارت، ۱۳۸۱: ۷۷.

۲. همان

۳. همان

۴. همان

.....
Arabgoorchooe, khazaei, javadi

فعلاً وارد مباحث مربوط به فاهمه و اراده نمی‌شویم، هرچند این تأمل حائز مطالب بسیار ارزشمندی است. اما نکته‌ای که به بحث ما ارتباط بیشتر دارد این است که دکارت نه تنها داشتن باور و حکم کردن را، بلکه خطاهای معرفتی را با فرض داشتن اراده توجیه می‌کند. زیرا قوه فاهمه به تنهایی نه توانایی پذیرش باوری را دارد نه توانایی رد آن را، بلکه تنها می‌تواند مفاهیمی را درک کند که قابل اثبات یا نفی هستند. در نتیجه، همه خطاهای معرفتی ناشی از استفاده نادرست از اراده‌ای است که خداوند آن را به صورت گسترده در انسان قرار داده است.^۱ دکارت استفاده از اراده در باور را ضروری می‌داند، به طوری که حتی اگر درباره مسئله‌ای حکم به ایجاب یا سلب کنم و اتفاقاً به طور تصادفی حکم هم مطابق واقع باشد، باز هم خطا کرده‌ام، چون از روی اختیار، به نحو شایسته، عمل نکرده‌ام و شایسته سرزنش هستم.^۲ در مجموع، دکارت توضیح می‌دهد که وظیفه معرفتی ما، به عنوان فاعل، ایجاب می‌کند که از خطاهای فکری اجتناب ورزیم و اراده خود را به طور صحیح و شایسته به کار بندیم و برای انجام این کار همچنین موظفیم از صدور هرگونه حکم در مواردی که برای فاهمه به طور کلی مجهول است یا تنها حدس‌هایی غیرمتقن درباره‌شان داریم خودداری کنیم و تنها درباره اموری حکم ایجابی یا سلبی صادر کنیم که نسبت به آن‌ها از معرفت واضح و متمایز برخوردار باشیم. از نظر وی، من نسبت به انجام این وظیفه مسئولیت دارم و تخطی از آن موجبات سرزنش و تقصیر من را فراهم می‌کند.

پویمن معتقد است که لازم نیست اراده باور ادعا کند که کسب تمام باورها از طریق حکم اراده روی می‌دهد، بلکه کافی است فقط برخی از باورها این چنین متحقق شوند.^۳ چنان‌که برخی از اراده‌باوران چون گینت گستره اراده در کسب باورها و داوری‌ها را محدودتر می‌کنند. لذا، گاه شرایط لازم و کافی برای اراده‌باوری به این صورت ترسیم می‌شود:

(۱) تحصیل و کسب باور یا باورکردن فعلی پایه است. به این معنا که برخی از باورهای ما، به واسطه فعالیت‌ها و عملکرد اراده، به طور مستقیم، با اراده کردن به دست می‌آیند ولی لازم نیست خود باورکردن فعل باشد.

(۲) کسب باور باید به طور آگاهانه باشد. توجه به الگوی حاکم بر مصادیق عمل ارادی نشان می‌دهد که فاعل پس از تأمل تصمیم می‌گیرد که یکی از گزینه‌های پیش رو را انتخاب کند.

(۳) باور باید مستقل از ملاحظه شواهد به دست آید. یعنی قراین چیزی نیستند که،

۱. دکارت، ۱۳۸۱: ۷۸.

۲. همان، ۱۳۸۱: ۷۹-۷۸.

۳. پویمن، ۱۳۸۷: ۵۴۸.

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

برای شکل‌دهی باور، قطعی باشند، گرچه امکان‌پذیری باورها از شواهد وجود دارد.^۱ از نظر گینت نیز، اگر شواهد مربوط به گزاره‌ای رضایت‌فعل را تأمین کنند، حتی اگر غیرقطعی باشند، در این صورت می‌توان به نحو ارادی باور به آن را انتخاب کرد.^۲ او با ارائه چند مثال نشان می‌دهد که چگونه در چنین شرایطی به محض اینکه شخص تصمیم می‌گیرد باوری داشته باشد، آن باور مستقیماً به وجود می‌آید^۳ و اینکه چرا این اتفاق می‌افتد، تا بدین وسیله از نقش بی‌واسطه اراده در پذیرش یک گزاره دفاع کند.

مثال اول:

امروز قبل از اینکه سام به دفترش برود همسرش، سو، از او می‌خواهد که، هنگام بازگشت، کتابی را که برای تهیه سخنرانی‌اش نیاز دارد با خود بیاورد. ولی از آنجاکه سام سابقه فراموش کاری دارد، برای سو این سؤال پیش می‌آید که آیا سام در خاطرش خواهد ماند که کتاب را بیاورد یا خیر؟ و چون حفظ این فکر در تمام روز او را مضطرب و نگران می‌کند، تصمیم می‌گیرد که از این فکر دست بکشد و باور کند که سام کتاب را خواهد آورد.

مثال دوم:

همسر گینت، در سفری زمینی، در پنجاه‌میلی خانه، از او می‌پرسد که آیا در ورودی را قفل کرده است؟ ظاهراً او این کار را انجام داده است ولی هیچ تصور روشن و دقیقی از قفل کردن در ندارد. از سوی دیگر او می‌داند که گاهی در این نوع موارد که در خاطرش تصور واضحی ندارد دچار خطا شده است. باین حال، با توجه به اینکه برای کسب اطمینان در این خصوص زحمت زیادی برای بازگشت به خانه باید تقبل کرد و از سوی دیگر دغدغه خاطر حاصل از این نگرانی هم برایش مطلوب نیست، تصمیم می‌گیرد مسیرش را ادامه دهد و باور کند که در را قفل کرده است.

به گفته گینت، هنگامی فرد تصمیم می‌گیرد که صدق گزاره‌ای را باور کند که معتقد باشد با این تصمیم می‌تواند عملی را انتخاب کند که حداقل به اندازه سایر گزینه‌های بدیل خوب است. در مثال اول، سو دو گزینه پیش رو داشت: باور به اینکه سام کتاب را خواهد آورد و باور به اینکه او کتاب را نخواهد آورد. اما از آنجاکه صادق‌انگاشتن این گزاره که سام کتاب موردنظر را می‌آورد نسبت به گزینه بدیلش از این جهت بهتر است که باعث کاهش اضطراب و نگرانی او در تمام روز می‌شود، تصمیم می‌گیرد باور کند که سام آن را خواهد آورد. اما اگر سو تصمیم می‌گرفت که به سام

Arabgoorchooe, khazaei, javadi

یادآوری کند که کتاب را بیاورد، نشان‌دهنده این بود که، با مفروض دانستن صدق گزاره «سام کتاب را نمی‌آورد»، نتیجه بهتری را در نظر دارد و، از این رو، تصمیم می‌گرفت باور کند که سام کتاب را نمی‌آورد. به همین ترتیب، به این دلیل که از یک سو مسیری طولانی را بازگشتن، برای اطمینان از قفل بودن در خانه، برای گینت ملال‌آور است و از سوی دیگر ادامه سفر با این شک و تردید موجب نگرانی و اضطراب و عدم لذت و خرسندی وی در طول سفر می‌شود، گینت تصمیم می‌گیرد که باور کند در را قفل کرده است. البته ممکن بود که گینت، به خاطر عدم اطمینان به حافظه‌اش، تصمیم بگیرد باور کند که در را قفل نکرده است و، در نتیجه، یا برگردد یا حداقل از همسایه بخواهد در ورودی را بررسی کند. در این مثال نیز گینت، بنابر دلایل درونی، می‌توانست تصمیم بگیرد که باور کند در را قفل کرده یا نکرده است و همین توانایی نشانه عمل ارادی است.

مثال‌های فوق هم بر ارادی بودن پذیرش باور تأکید دارند هم بر امتناع و خودداری از پذیرش باور. به عبارت دیگر، فاعل مختیر است که بر طبق دلایلی که دارد یکی از دو جهت باور کردن یا باور نکردن گزاره‌ای را انتخاب کند. اما گاهی گینت فقط اجتناب از باور کردن را عملی ارادی و انتخابی می‌داند و جهت دیگر را مسکوت می‌گذارد. یعنی وقتی که فرد برای پذیرش باور از توجیه کافی برخوردار نیست و عملاً نمی‌تواند باور مورد نظر را بپذیرد و باید از باور کردن خودداری کند. گینت می‌گوید:

گاهی اوقات، ما حکم می‌کنیم که فردی در داشتن باوری خاص موجه نیست. ما فکر می‌کنیم که با توجه به آنچه او در آن زمان (یعنی زمان انتخاب باور) از آن آگاه بوده است، نباید این باور را قبول می‌کرد. به عنوان مثال، شما نباید این نتیجه را بگیرید که چون او به ساعتش نگاه می‌کند، خسته شده است. شما نباید به این علت که تلفن اشغال بود، نتیجه می‌گرفتید که او هنوز در خانه است. هیئت منصفه نباید اظهار مادرش را (که، در زمان قتل، پسرش همراه با او در دو مایلی مکان قتل بوده است) باور کرده باشند زیرا آن‌ها می‌دانند که او انگیزه قوی برای دروغ گفتن در این باره دارد.^۱

از نظر گینت، توجه به این داورها نشان می‌دهد که شخص مذکور می‌توانست در این شرایط باوری غیر از این باوری که اکنون آن را انتخاب کرده یا تصمیم به باور کردن آن گرفته داشته باشد. مقصود گینت این است که ما به نحو مستقیم و با صرف اراده برای باور کردن گزاره‌ای می‌توانیم آن گزاره را باور کنیم و/یا با اراده نکردن آن گزاره به آن باور نیاوریم. البته به نظر وی، انجام دادن این کار نیازی نیست که شرط دلیل معرفتی را نادیده بگیریم. در مجموع، از نظر گینت، باور کردن نوعی حالت معرفتی است و شخص، به سادگی، با تصمیم بر داشتن آن، می‌تواند در چنین حالتی باشد و، علاوه بر این، روشن است که چنین تصمیماتی می‌توانند کاملاً منطقی و با انگیزه کامل و پس از ارزیابی

1. Ginet, 2001: 63

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

شواهد موجود و با تمایل کلی فاعل به درستی باور گرفته شوند. بدین ترتیب، اراده کردن عامل بسیار تأثیرگذاری است که موجب می‌شود به گزاره‌ای خاص باور آوریم. به گونه‌ای که، به صرف تصمیم من برای باور آوردن به گزاره‌ای خاص، باور به آن گزاره برای من به نحو بالفعل حاصل شود. پس کسب باورها، تحت کنترل ارادی مستقیم من قرار دارد.

البته گینت بر توجیه باور نیز تأکید دارد و، در واقع، پیش فرض‌های گینت در اراده‌باوری نشان‌دهنده رویکرد وظیفه‌گرایی وی در توجیه است. از نظر وی، موجه بودن فرد در باور کردن گزاره‌ای، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که امکان موجه نبودن هم برای او باشد. موجه نبودن در باور به گزاره‌ای، به این معناست که شخص نباید آن را باور کند و باید از باور کردن آن امتناع ورزد. این مسئله در صورتی صادق است که شخص بین باور کردن و باور نکردن و انتخاب اشتباه انتخابی داشته باشد.^۱

در خصوص همین مطلب، گینت در کتاب خود با عنوان معرفت، ادراک و حافظه^۲ استدلالی را برای درون‌گرایی مستقیم مطرح می‌کند که آلتون^۳ آن را به شرح ذیل خلاصه می‌کند:

(۱) اگر S فاقد توجیه برای p باشد، باید از باور آوردن به آن خودداری کند؛

(۲) S کاری را باید انجام دهد که می‌تواند انجام دهد (طبق اصل مشهور، بایستن مستلزم توانستن است)؛

(۳) بنابراین، S هر جا که فاقد توجیه است، می‌تواند از باور آوردن خودداری کند؛

(۴) S فقط در صورتی این توانایی را دارد که، در نسبت با هر باور مطرح شده، بتواند از خود پرسد که آیا برای آن باور توجیهی دارد یا خیر؟

(۵) S همیشه در صورتی می‌تواند پرسد که آیا برای آن باور از توجیه برخوردار است یا خیر که توجیه همیشه مستقیماً قابل تشخیص باشد؛

(۶) بنابراین، توجیه همیشه به طور مستقیم قابل تشخیص است.

در همین اثر، گینت صریحاً با عباراتی همچون «در هر وضعیت ممکن، S بر این اساس که نسبت به p از توجیه برخوردار است یا نه، باید همواره نسبت به صدق p اطمینان داشته باشد یا فاقد اطمینان باشد»، و «S می‌تواند، در هر موقعیت محتملی، چنین کند»، (طبق اصل بایستن مستلزم توانستن است) آشکارا به کنترل ارادی مستقیم بر باورها معتقد است. از نظر گینت، همیشه برای S این احتمال هست که هر باور بالفعلی یا هر نامزدی برای باور را متوقف یا بررسی کند و سپس آن را ایجاد کند. به اعتقاد وی، فاعل معرفتی باید، بر مبنای داشتن یا نداشتن توجیه کافی، به اتخاذ آن باور اقدام کند یا به حفظ آن باور ادامه دهد. پیش فرض دیگر گینت معنای وظیفه‌شناختی توجیه است. بر مبنای استدلال فوق،

1. Ginet, 1985: 182

2. Ginet, 1975: 35

3. Alston, 1986: 208

Arabgoorchooe, khazaei, javadi

گینت با بهره‌گیری از اصل مشهور «بایستن مستلزم توانستن است» بر این باور است که وقتی فردی برای باور به گزاره‌ای چون **P** توجیهی ندارد، باید از باورکردن آن بپرهیزد و می‌تواند چنین کند.^۱ یعنی خودداری از باور به گزاره‌ای که شخص در مورد آن توجیهی ندارد به نحو مستقیم تحت کنترل ارادی فرد است.

با توجه به توضیحات فوق، دریافتیم که گینت، برخلاف دکارت که یکسان‌بودن تمایل فاعل معرفتی نسبت به گزینش یکی از امکان‌های پیش رو را شرط لازم اراده نمی‌داند، معتقد به یکسانی دلایل و توجیهات مرتبط با گزینه‌های قابل انتخاب است تا ارادی‌بودن انتخاب فاعل معرفتی متحقق شود و از این روست که شرط وجود شواهد غیر قاطع در مورد گزاره‌ها را طرح می‌کند. اما از سوی دیگر وی از این نظر که، در هنگام فقدان توجیه درباره گزاره‌ای، باید از داوری درباره آن خودداری نماید و «باید» هم مستلزم «توانایی» فرد در انتخاب و اعمال اراده است، با دکارت هم‌رأی است که تعلیق داوری نیز تحت اراده آدمی قرار می‌گیرد.

اما دفاع دیگر از اراده‌باوری مستقیم را متیوس استیوپ ارائه کرده است که همچون دکارت مبتنی بر تشابه‌انگاری افعال و باورهاست. بر اساس دیدگاه وی، ما از روی قصد باورهایمان را شکل می‌دهیم و این موضوع تمایز قابل توجیهی با نحوه انجام بسیاری از افعالمان ندارد. به بیانی ساده‌تر، وی با اعتقاد به شباهت در شکل‌گیری باور و انجام دادن بسیاری از افعال، باور را وابسته به اراده فرد می‌داند، به نحوی که، به محض تعلق قصد او به داشتن باوری خاص، آن باور ایجاد می‌شود. استدلال وی را می‌توان وابستگی باورداشتن به من^۲ نامید.^۳ به این صورت که، در باورکردن **P** منشأ ماییم و اغلب قصد می‌کنیم که **P** را باور کنیم.^۴

استیوپ در دفاع از ادعای خود این مثال را می‌زند:

وی پس از بازگشت از سفر و سوارشدن به اتوبوس فرودگاه، به قصد رسیدن به پارکینگ، به جایی می‌رود که فکر می‌کند ماشینش پارک شده اما با کمال تعجب می‌بیند که ماشین آنجا نیست. او با تحیر از خود می‌پرسد که آیا ماشینش را دزد برده یا اینکه محل دقیق پارک ماشین را فراموش کرده است. برای روشن شدن این موضوع به برگه رسید ماشین نگاه می‌کند و از صحت مکان ماشین اطمینان می‌یابد. از این رو، با ملاحظه این قرینه - برگه رسید پارکینگ و فقدان ماشین - نتیجه می‌گیرد که ماشینش دزدیده شده است.^۵

1. Alston, 1986: 207-208
2. the Up- to- me- ness Argument
3. Peels, 2017: 62-63
4. Steup, 2012: 157
5. Steup, 2012

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادى

مراد استیوپ این است که شخص، با بررسی قراین، تصمیم می‌گیرد که باور کند ماشین به سرقت رفته و بعد، به‌عنوان نتیجه این تصمیم، باور می‌کند که ماشین دزدیده شده است.^۱ این تصمیم مشابه تصمیم برای پیاده‌روی کردن است که شخص دلایلش را برای پیاده‌روی رفتن یا نرفتن بررسی می‌کند و سپس تصمیم می‌گیرد که به پیاده‌روی برود.^۲

ارزیابی دیدگاه اراده‌باوری مستقیم

تاکنون مشاهده شد که طرفداران اراده‌باوری مستقیم حداقل از چند جهت با یکدیگر اختلاف داشتند: گستره باورهایی که بی‌واسطه به صورت ارادی حاصل می‌شوند؛ گستره اعمال ارادی‌ای که ناظر به ایجاد، توجیه و پذیرش یا رد باور است؛ و دلیلی که برای درستی رویکرد خود ارائه می‌کردند. نقدهایی که از سوی فلاسفه وارد شده ناظر به یکی از این مؤلفه‌هاست. برنارد ویلیامز، لوئیس پویمن و دیون اسکات کاکورس از جمله فیلسوفانی هستند که، به گونه‌های مختلف، اراده‌باوری مستقیم را رد می‌کنند و، در مقابل، برخی از فلاسفه استدلال‌های مطرح‌شده علیه اراده‌باوری مستقیم را نقد می‌کنند. در ادامه، ابتدا به این استدلال‌ها و نقدها اشاره می‌کنیم و، در نهایت، پس از ارزیابی نهایی مشخص خواهیم کرد که اراده‌باوری مستقیم تا چه حد قابل توجیه است. قابل ذکر است که برنارد ویلیامز دو برهان کلاسیک و تجربی مطرح می‌کند. پویمن هم تلاش می‌کند تا نسخه اصلاح‌شده آن را با رویکرد پدیدارشناسانه بیان کند. برهان چهارم را هم، که به استدلال فعلی مشهور است، دیون اسکات کاکورس مطرح کرده است.

برهان کلاسیک^۳

نقد ویلیامز بر اراده‌باوری مستقیم مبتنی است بر ماهیتی که وی برای باور قائل است. وی، برخلاف اراده‌باوران، باورها را از سنخ فعل نمی‌داند. از نظر او، باورها واقعیت‌های ممکن نیستند که ما بتوانیم سبب به‌وجود آمدنشان شویم. ویژگی باورها این است که آن‌ها برای صدق و نشان‌دادن واقع استفاده می‌شوند. طبق این برهان، اگر باور به گزاره‌ای از روی خواست و اراده باشد، پس هر کسی، صرف‌نظر از اینکه این گزاره در واقع صادق است یا خیر، می‌تواند در مورد صدق آن قضاوت کند. یعنی باید بتواند بدون توجه به واقع (و اینکه این گزاره منطبق بر واقعیت است یا خیر)، صدق یا کذب باور را بپذیرد، درحالی‌که می‌تواند بفهمد باورهایش صادق است یا کاذب. از نظر ویلیامز، اگر شخص در آگاهی کامل می‌تواند، بدون توجه به صدق باوری، اراده کند آن را به دست آورد، روشن نیست

1. ibid

2. peels, 2017: 62

3. The Classic Argument

Arabgoorchooe, khazaei, javadi

که قبل از این رویداد می‌توانست به‌طور جدی آن را باور بداند، یعنی چیزی که ادعا می‌کند واقعیت را نشان می‌دهد، یا نه. بسیار اتفاق می‌افتد که شخصی باور می‌کند که گزاره‌ای صادق است، اما بعد از کشف کاذب‌بودن آن گزاره تعجب می‌کند و/یا باور دارد که گزاره‌ای کاذب است و بعد از کشف صدق آن تعجب می‌کند. از این‌رو، می‌توان گفت که چنین شخصی نمی‌داند که قادر است باورهایش را به خواست خود به دست آورد یا نه و، در نتیجه، نمی‌تواند باورهای خود را از روی اراده به دست آورد. به عبارت دیگر، اگر می‌توانست به‌نحو ارادی باوری را به دست آورد، باید می‌دانست ولی چون نمی‌داند پس نمی‌تواند. به ادعای اراده‌باوران، از اینکه فرد پس از کشف واقعیت (صدق و کذب) چیزی متعجب می‌شود مشخص می‌شود که آنچه قبل از کشف صدق گزاره‌ای در واقعیت برای شخص، به‌نحو ارادی، حاصل می‌شود باور نیست. چون از نظر ویلیامز، باور به گزاره و صدق آن، که از انطباق گزاره با واقع به دست می‌آید، ملازم یکدیگرند و باور، از منظر فرد واجد باور، همواره به گزاره‌های صادق تعلق می‌گیرد و اذعان به باورکردن گزاره‌ای کاذب تناقض‌آمیز و گویای نادرستی ادعای اراده‌باوری است.^۱

استدلال ویلیامز را می‌توان به بیان وینترز به شکل زیر تنظیم نمود:^۲

- (۱) ضرورتاً اگر من باوری را به‌نحو ارادی به دست آورم، با آگاهی کامل، اراده می‌کنم که بدون توجه به صدقش آن را به دست آورم؛
- (۲) ضرورتاً اگر من، با آگاهی کامل، اراده کنم که باوری را بدون توجه به صدقش به دست آورم، پس از این اتفاق، غیرممکن است که من در آگاهی کامل آن را به‌عنوان باور خودم لحاظ کنم و همچنین باور کنم که آن را از روی اراده به دست آورده‌ام؛
- (۳) بنابراین، نسبت به هیچ باوری نمی‌توانم باور کنم که آن را به اراده خود به دست آورده‌ام؛
- (۴) اگر نسبت به هر باوری که من براساس اراده به دست می‌آورم لازم است باور نکنم که این اتفاق افتاده است، پس نمی‌دانم که قادرم باورها را از روی اراده به دست آورم؛
- (۵) بنابراین، من نمی‌توانم بدانم که قادرم باورها را از روی اراده به دست می‌آورم یا نه؛
- (۶) اگر من می‌توانم باورها را از روی اراده به دست آورم، باید بدانم که قادرم باورها را از روی اراده به دست آورم؛
- (۷) بنابراین، من نمی‌توانم باورها را از روی اراده به دست آورم.

توجه به استدلال فوق روشن می‌کند که، از نظر ویلیامز، باور ارادی نیازمند آن است که آن باور به‌طور مستقیم کسب شود و فاعل آگاهی کامل داشته باشد و آن باور به ملاحظات صدق وابسته نباشد.

1. Williams, 1973: 148

2. Winters, 1979: 252-253

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

برای آلتون هم روشن نیست که چرا معرفت‌شناسانی همچون گینت مفهوم توجیه را فقط دربارهٔ باورهایی به کار می‌برند که با انتخاب تعمدی به دست می‌آیند و/یا در مورد باورهایی که در لحظهٔ کسب صادق‌اند. به نظر آلتون، شاید بتوان فرض کرد که شخص بین انتخاب عمدی باور کردن (یا حفظ باور به) p یا باور نکردن آن صرفاً وضعیت کنونی را پیش فرض قرار داده است و اگر او با دلایل عقلانی باور به p (یا حفظ و نگهداشت این باور) را انتخاب کند، در داشتن این باور موجه است و نمی‌توان او را در این باره مقصر شناخت.^۱

البته دفاع آلتون از این اندیشه که ما فاقد کنترل ارادی بر باور هستیم بسیار وسیع و گسترده است. وی معتقد است که، با نگاهی روان‌شناختی، ما بر باورهای خود کنترل نداریم. همان‌گونه که پیشتر دیدیم، فیلسوفانی مانند برنارد ویلیامز، در نقد اراده‌باوری، ادعای حداکثری را مطرح کرده‌اند که باور از روی اراده از نظر مفهومی غیرممکن است. اما استدلال آلتون مبتنی بر استقرا پیش می‌رود.^۲ آلتون، ضمن تمایز بین انواع مختلف کنترل، از ما می‌پرسد که آیا بر نگرش‌های باوری دربارهٔ گزاره‌های خاص تاریخی، تجربی و دینی کنترل داریم یا خیر. آیا می‌توانیم باور کنیم که ایالات متحده هنوز از کشورهای مستعمرهٔ انگلیس است یا خیر؟ یا در خصوص باورهای حسی و تجربی، وقتی از پنجره به بیرون نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که باران می‌بارد، آیا می‌توانیم انتخاب کنیم که باور نکنیم باران می‌بارد؟ می‌توانیم باور به اینکه خدا موجود است یا ماتریالیسم صادق است را انتخاب کنیم؟^۳ در همهٔ این موارد پاسخ وی منفی است.

با این حال، منتقدان معتقدند که استدلال کلاسیک حداقل دو نقص عمده دارد. اول اینکه، بین کسب باور و تثبیت باور تفاوت وجود دارد. این انتقاد مقدمهٔ دوم استدلال ویلیامز را نشانه می‌رود. زیرا این امکان وجود دارد که، در لحظه‌ای، فردی با آگاهی کامل، صرفاً به دلایل عملی، صرف‌نظر از صدق گزاره، اراده کند که باوری راجع به آن گزاره به دست آورد. گرچه به محض اینکه فرد این کار را انجام داد، ممکن است شواهد و قراین گزاره را به گونه‌ای متفاوت از قبل درک کند - مثلاً برخی از واقعیت‌هایی که پیش از این به نظر می‌رسید شواهدی ضعیف برای گزاره است، به‌عنوان شواهد قطعی برای گزاره درک کند. در این هنگام، باور شخص به دلایل نظری‌ای که به صدق گزاره مربوط است تثبیت می‌شود. بنابراین، ممکن است فرد موقعیت قبلی خود را نوعی نابینایی باوری تشخیص دهد که به موجب آن او قادر نیست قراین - یعنی شواهد قطعی - را بشناسد. از این رو، ممکن است که، در لحظه‌ای، فرد با آگاهی کامل، بدون در نظر گرفتن صدق گزاره، از روی اراده، به باوری دست

1. Alston, 1986: 207-208

2. Peels, 2017: 54-55

3. Alston, 1988: 263-267

.....
Arabgoorchooe, khazaei, javadi

یابد و در لحظه‌ای دیگر باور خود را باور بداند و باور کند که باور او لحظه‌ای پیش به اراده خودش به دست آمده است.^۱

دوم اینکه، شخص می‌تواند از یک توانایی برخوردار باشد بدون اینکه بداند از این توانایی برخوردار است. شاید چنان‌که ویژگی بارز عمل پایه این است که باید در آگاهی کامل انجام پذیرد، فرد برای به‌دست‌آوردن باوری از روی اراده باید از کاری که انجام می‌دهد آگاه باشد. اما حتی با توجه به این واقعیت، این نتیجه حاصل نمی‌شود که اگر می‌توانم باورهای خود را از روی اراده به دست آورم، از اینکه این توانایی را دارم نیز آگاهی دارم. درست مانند اینکه بسیاری از ما، تحت هدایت مناسب، می‌توانیم میزان ضربان قلبمان را مستقیماً، به‌عنوان عملی پایه، در آگاهی کامل پایین بیاوریم. باین‌حال، تعداد بسیار کمی از ما از داشتن این توانایی آگاه هستیم. بنابراین، داشتن توانایی در انجام‌دادن عملی پایه، در آگاهی کامل، آگاهی از آن را در پی ندارد. بنابراین، حتی اگر آگاهی شخص نسبت به این توانایی خود غیرممکن باشد، وی می‌تواند توانایی کسب باور را از روی اراده داشته باشد. بنابراین، منتقدان نتیجه می‌گیرند که استدلال کلاسیک ویلیامز در نقد اراده‌باوری مستقیم با شکست روبه‌رو می‌شود.^۲

استدلال تجربی^۳

طبق این استدلال، که باورهای حسی و تجربی را نشانه می‌رود، برای اینکه شخص در مورد گزاره‌ای باور تجربی داشته باشد دو شرط ضروری است: اول اینکه، گزاره صادق باشد و، دوم اینکه، اعضای ادراکی وی که قرار است باور را ایجاد کنند به‌درستی کار کنند.^۴ به‌عنوان مثال، برای داشتن این باور تجربی که روبه‌روی من کتابی وجود دارد، هم باید چشم‌های من درست کار کنند هم واقعاً کتابی روبه‌روی من باشد. از نظر ویلیامز، در باور ارادی به موضوع‌های تجربی، شروط لازم باور تجربی، یعنی ارتباط قاعده‌مند بین محیط، ادراک و باور، وجود ندارد و این شروط از طریق باور ارادی تأمین نمی‌شود. لذا، ویلیامز نتیجه می‌گیرد که باور تجربی ارادی، از نظر مفهومی، ناممکن است.^۵ طبق مثال فوق، اگر شروط لازم برای این باور که کتابی در مقابل من قرار دارد وجود داشته باشد، ارادی بودن آن دیگر بی‌معناست. زیرا لزوماً باید به صدق این باور تجربی ایمان داشته باشم و جلوگیری از اذعان به صدق آن و باورنداشتنش، که از گزینه‌های بدیل انتخاب ارادی محسوب می‌شود، عملاً غیرممکن است.

1. Scott-Kakures, 1994: 83 ; Winters, 1979: 253

2. Winters, 1979: 254-255

3. The Empirical Belief Argument

4. Williams, 1973: 149

5. Williams, 1973

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

برهان پدیدارشناختی^۱

پویمن شکل اصلاح‌شده‌ای از استدلال تجربی ویلیامز را با شیوه پدیدارشناسانه به شرح ذیل ارائه می‌دهد:

۱. به‌دست آوردنِ باور معمولاً رویدادی است که، در آن، جهان خودش را بر فاعلی تحمیل می‌کند؛
۲. پیشامدی که، در آن، جهان خودش را بر فاعلی تحمیل می‌کند کاری نیست که فاعل انجام دهد یا انتخاب کند؛
۳. بنابراین، به‌دست آوردنِ باور معمولاً کاری نیست که فاعلی انجام دهد یا انتخاب کند.^۲

پویمن با این استدلال تلاش می‌کند که الگوی استاندارد کسب باورها را شرح دهد. مقدمه اول، با نظر به داده‌های درونی، متضمن این فرض است که باورها حالات روان‌شناختی‌اند و کسبِ باور خصیصه‌ای خودانگیز و غیرارادی و اجباری است. به‌عبارت‌دیگر، باورکردن به دیدن^۳ شباهت دارد تا نگاه‌کردن^۴. شبیه سرماخوردگی^۵ است تا گرفتن توپ^۶. بیشتر به افتادن^۷ شباهت دارد تا پریدن^۸. طبق مقدمه اول، با ملاحظه انواع گوناگون کسبِ باور، انفعالی‌بودنِ آن معلوم می‌شود. در باورهای حاصل از ادراک حسی، گرچه بخشی از سازماندهی سازوکار آن اختیاری است اما ادراکات حسی خودبه‌خود کسب می‌شوند. مانند دیدن اشیای معین اطرافمان که کاملاً غیرارادی است، یا باورهای حافظه‌ای، باورهای منطقی و انتزاعی، باورهای نظریه‌ای یا باورهای مبتنی بر شهادت. مقدمه دوم به تمایز منفعلانه و فعالانه اشاره می‌کند که بین انجام‌دادن کاری توسط فرد و واقعه‌ای که بر او وارد می‌شود وجود دارد.^۹ و درنهایت نتیجه، که باورکردن را ارادی نمی‌دانند.

به اعتقاد برخی، برهان پدیدارشناختی به‌عنوان صورت اصلاح‌شده برهان تجربی نیز همچون نسخه ویلیامز، در بهترین حالت، نشان می‌دهد که باور به برخی از گزاره‌ها (یعنی گزاره‌های تجربی)، از روی اراده، برای افراد غیر ممکن است. بنابراین، نمی‌توان نتیجه گرفت که اراده‌باوری مستقیم نادرست است،

1. The Phenomenological Argument

۲. پویمن، ۱۳۸۷: ۵۵۱

3. seeing
4. looking
5. Catching a cold
6. Catching a ball
7. falling
8. jumping

۹. پویمن، ۱۳۸۷: ۵۵۱-۵۵۵

چه رسد به اینکه از نظر مفهومی غیرممکن باشد.^۱

استدلال فعل قصدی^۲

طبق این استدلال، که دیون اسکات کاکورس طرح می‌کند، هر فعلی که تحت اراده مستقیم فاعل باشد باید از طریق قصد فاعل هدایت و کنترل شود. اگر اراده‌باوری مستقیم صادق باشد، فعل باورداشتن نیز باید تحت کنترل ارادی مستقیم افراد باشد، اما کسب باور، ماهیتاً از نوع افعالی محسوب نمی‌شود که، با قصد، قابل هدایت و نظارت‌اند. پس کسب باور تحت کنترل ارادی مستقیم فرد نیست. از این رو، اراده‌باوری مستقیم از نظر معنایی ناممکن است.^۳

اما ادعای اسکات کاکورس در مورد باورهای تجربی شاید صحیح باشد ولی بسط آن در مورد همه انواع باورها بدون دلیل است. ضمن اینکه، معلوم نیست که چرا کاکورس کسب باور را از سایر افعال قصدی مستثنی می‌کند.

نقد و بررسی

در این مقاله درصدد برآمدیم تا دیدگاه اراده‌باوری مستقیم را بررسی کنیم. چنانچه روشن شد، دکارت متعلق اراده را فعل می‌داند که هم شامل حالت‌های باوری می‌شود و هم شامل کنش‌های غیرباوری، یعنی رفتارهای ظاهری انسان. علاوه بر آن، از نظر او، تعلیق حکم و داوری نیز تحت قدرت اراده است. از نظر وی، شرط امکان بدیل برای مختاربودن ضرورت دارد. نکته حائز اهمیت دیگر اینکه، دکارت نه تنها داشتن باور و حکم کردن را، بلکه خطاهای معرفتی را با فرض داشتن اراده توجیه می‌کند. اراده‌باور مستقیم دیگر، کارل گینت، نیز با طرح چند مثال سعی می‌کند نشان دهد که اگر شواهد مربوط به گزاره‌ای غیرقطعی باشند، در این صورت، می‌توان با اراده مستقیم باور به آن را انتخاب کرد. وی همچنین، با استفاده از اصل «بایستن مستلزم توانستن است»، با طرح استدلالی، نشان می‌دهد که خودداری از باور به گزاره‌ای که شخص در مورد آن فاقد توجیه است، به نحو مستقیم، تحت کنترل ارادی فرد است. در نهایت، استیوپ نیز، با طرح استدلالی، باورداشتن را فعلی می‌داند که وابسته به انتخاب و اراده فرد است.

اما همان‌گونه که دیدیم، در مجموع چهار استدلال علیه اراده‌باوری مستقیم مطرح شد. برهان کلاسیک و استدلال تجربی ویلیامز به ترتیب ماهیت باور و ناممکن بودن مفهوم ارادی باور تجربی را نشانه می‌روند. پویمن نیز، با حالت روانی دانستن باورها، کسب باور را پدیده‌ای اجباری می‌انگارد.

1. Bennett, 1990: 94-95

2. The Intentional Act Argument

3. Scott-Kakures, 1994

عرب گورچوئی، خزاعی، جوادى

در نهایت، کاکورس نیز، همچون ادعای ویلیامز در برهان کلاسیک، با متفاوت‌انگاشتن ماهیت باورها و عموم افعال قصدی، اراده‌باوری مستقیم را از نظر ارادی نامفهوم می‌داند.

به نظر می‌رسد که نظر مخالفان اراده‌باوری دربارهٔ باورهایی همچون باورهای تجربی، حافظه‌ای و منطقی، که با مهیاشدن همهٔ شرایط و مقدمات و ابزارهای ادراکی، در به‌دست‌آوردنشان اراده و اختیاری از خود نداریم، درست باشد. از این جهت، استدلال تجربی که تنها ناظر به باورهای تجربی است قابل قبول است. برهان پدیدارشناختی هم، از این نظر که علاوه بر باورهای تجربی، ارادی بودن کسب باورهای حافظه‌ای، منطقی، نظریه‌ای و باورهای مبتنی بر شهادت را رد می‌کند، برحق است. اما کلیت این برهان در مورد انفعالی بودن انسان در کسب همهٔ انواع باورها، از جمله باورهای دینی و تاریخی، قابل دفاع نیست. زیرا گاهی شخص، با توجه به دلایل عملی و/یا اغراض، منافع و تمایلات درونی، با تحریف واقعیت‌ها یا گزینش و/یا نادیده‌انگاشتن عامدانهٔ بخشی از واقعیت یا قراین و شواهد، با ارادهٔ خود باورهایی را کسب می‌کند. این مسئله در مورد بسیاری از باورهایی که ما دربارهٔ تجربه‌های زندگی روزمره داریم نیز صدق می‌کند. افراد اغلب در شرایطی که شواهد نظری قطعی نیستند، با توجه به دلایل عملی و درونی (در مثال‌های گینت برای دوری از نگرانی و دغدغهٔ فکری و لذت‌بردن از وضعیت موجود) به‌نحو ارادی دست به انتخاب و کسب باورهای خود می‌پردازند. گرچه در مواردی که گینت مطرح می‌کند این امکان وجود دارد که فرد بتواند شواهد نظری غیرقطعی را قطعی کند. مثلاً با تماس با همسایه‌اش از قفل بودن در منزل مطمئن شود و، از این طریق، به تثبیت باوری برسد که پیش از این با دلایل عملی کسب شده بود. اما چون این امکان هم وجود دارد که این تماس و قطعی‌سازی قراین نظری به نفع باور او نباشد و سبب محروم‌شدن وی از ادامهٔ سفر و لذت ناشی از آن شود، از این کار صرف‌نظر می‌کند. به عبارت دیگر، در صورت فراهم بودن موقعیت، معمولاً افراد از شواهد و قراین نظری برای تثبیت همان باورهایی استفاده می‌کنند که، به دلایل عملی، به‌نحو ارادی کسب کرده‌اند. به همین دلیل، استدلال کلاسیک ویلیامز هم از اتقان لازم برخوردار نیست زیرا از دلایل عملی و نقشی که در کسب ارادی باورها دارند غافل مانده است. از سوی دیگر ایراد دیدگاه اسکات، در برهان فعل قصدی‌اش، کلیت آن و مستثنی کردن کسب همهٔ باورها از محدودهٔ افعال قصدی است. نکتهٔ دیگر اینکه، استدلال‌های مخالفان تنها ناظر به کسب ارادی باور است نه همهٔ انواع نگرش‌های باوری. ظاهراً منتقدان اراده‌باوری ارادی بودن یا نبودن حفظ و نگهداشت باورها، توجیه و تعلیق حکم را مسکوت گذاشته‌اند.

در مجموع، به نظر می‌رسد که استدلال‌های طرح‌شده علیهٔ اراده‌باوری مستقیم بیشتر بر نوع کلی و عام آن ناظر است و، در عین حال، چنان‌که دیدیم، در غالب موارد با شکست روبه‌رو شده‌اند و،

Arabgoorchooe, khazaei, javadi

از این رو، بر کلیت این دیدگاه خدشه جدی وارد نمی‌کنند. پس می‌توان درستی این دیدگاه اراده‌باوری را، دست‌کم درباره برخی از باورها، پذیرفت. زیرا افراد، با توجه به تجربیاتی که دارند، درمی‌یابند که وقتی برای باورکردن صدق گزاره‌ای شواهد و قرائن کافی ندارند و از سوی دیگر صادق‌ندانستن چنین گزاره‌ای و باور نکردن آن آن‌ها را دچار اضطراب و نگرانی می‌کند، آن‌ها، با این عمل ارادی، باور به اینکه گزاره صادق است (یا کاذب) را انتخاب می‌کنند و از این طریق از نگرانی خود می‌کاهند. از سوی دیگر این نظریه از این جهت قابل دفاع است که به وسعت گستره آزادی انسان منجر می‌شود و در مواردی که در مورد انتخاب خود آگاهی داریم با تجارب باوری ما سازگار است. فردی که قرائن زیادی علیه صداقت دوست خود می‌یابد ولی تصمیم می‌گیرد بی‌گناهی او را باور کند یا خدا باوری که، با وجود ناکافی بودن ادله، باور به وجود خدا را برمی‌گزیند نمونه‌های روزمره‌ای هستند که تمایل ما را به پذیرش دیدگاه اراده‌باوری مستقیم بیشتر می‌کنند. و از این رو، به اعتقاد برخی از معرفت‌شناسان، این دیدگاه نظریه خوبی برای تبیین تعداد زیادی از تجربیات شناختاری افراد است.^۱

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم که، ضمن معرفی رویکرد اراده‌باوری مستقیم، به ارزیابی این دیدگاه از منظر مخالفان بپردازیم. چنان‌که دیدیم، اراده‌باوری مستقیم مبتنی بر چند شرط است که یا اراده‌باوران صراحتاً بر آن تأکید دارند و/یا از مضمون آرای آن‌ها به دست آمده و به آن‌ها نسبت داده می‌شود: فعل انگاشتن کسب باور، وجود امکان‌های بدیل و منشأ نهایی بودن فاعل در این عمل، آگاهی فاعل و باورکننده باور.

در مجموع، مخالفان چهار استدلال ارائه کرده‌اند اما هیچ‌یک نتوانست اراده‌باوری مستقیم را به‌طور کلی بی‌اعتبار کند. از استدلال کلاسیک انتقاد شده است چون بین کسب و تثبیت باور تمایز نمی‌گذارد و همچنین توانایی کسب باور از روی اراده مستلزم آگاهی باورکننده باور در مورد این توانایی نیست. برهان تجربی و همچنین نسخه اصلاح‌شده آن، یعنی برهان پدیدارشناختی، نیز در بهترین حالت نشان می‌دهد که باورکردن ارادی برخی از گزاره‌ها (یعنی گزاره‌های تجربی) برای افراد غیرممکن است. از این رو، نمی‌توان نادرستی اراده‌باوری مستقیم را از آن دو نتیجه گرفت، چه رسد به اینکه از نظر مفهومی غیرممکن باشد. برهان فعل قصدی هم در مورد همه انواع باورها کاربرد ندارد و از کلیت لازم برای بی‌اعتبار کردن همه اشکال اراده‌باوری مستقیم برخوردار نیست. بنابراین، اراده‌باوری مستقیم دست‌کم درباره برخی از باورها، با توجه به منطبق بودنش بر تجربه‌های افراد در زندگی، قابل دفاع است.

منابع

پویمن، لوئیس پی (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه‌شناخت، ترجمه‌ی رضا محمدزاده، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
 دکارت، رنه (۱۳۸۱)، تأملات، ترجمه‌ی احمد احمدی، سمت

- Alston W. (2005), *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca: Cornell University Press
- Alston W. (1986), "Internalism and Externalism in Epistemology", *Philosophical Topics*, 14(1): 179-221
- Alston W. (1988), "The Deontological Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, 2:257-299
- Audi R. (2001), Doxastic Involuntarism and the Ethics of Belief, in Matthias Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford, Oxford University Press
- Bennett J. (1990), "Why is Belief Involuntary?", *Analysis*, 50(2): 87-107
- Fischer J M; Kane R; Pereboom D; Vargas, M. (2007), *Four Views on Free Will*, blackwell publishing
- Forsman, Jan (2017), Descartes on Will and Suspension of Judgment: Affectivity of the Reasons for Doubt, In Boros, G., Szalai, J. & Tóth, O. (eds.) *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Budapest, Eötvös University Press
- Ginet C. (1985), "Contra Reliabilism," *The Monist*, 68(2):175-187
- Ginet C. (2001), "Deciding to Believe", in Matthias Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford, Oxford University Press
- Ginet C. (1975), *Knowledge, Perception and Memory*, D. Reidel Publishing Company
- Heil J. (1992), "Believing Reasonably", *Nous*, 26(1): 47- 61

.....
Arabgoorchooe, khazaei, javadi

- Kornblith H. (2001), "Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism",
In Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility, by
 eds. A. Fairweather and L. Zagzebski, Oxford University Press
- Nagel T. (1993), Moral Luck, in Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany,
 State University of New York Press
- Nickel P.j. (2010), "Voluntary Belief on a Reasonable Basis", *Philosophy and
 Phenomenological Research*, LXXXI(2)
- Nottelmann N. (2007), Blameworthy Belief: A Study in Epistemic Deontolo-
 gism, Dordrecht, *Springer*
- Peels R. (2017), *Responsible Belief, A Theory in Ethics and Epistemology*, Ox-
 ford University Press
- Price H H. (1954), "Belief and the Will", *Proceedings of the Aristotelian Soci-
 ety*, 28: 1- 26
- Ryan S. (2003), "Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief", *Philosoph-
 ical Studies*, 114(1- 2)79 47- :
- Schüssler R. (2013), "Descartes' Doxastic Voluntarism", *Archiv für Geschichte
 der Philosophie*, 95(2): 148-177
- Scott-Kakures D. (1994), "On Belief and Captivity of the Will", *Philosophy
 and Phenomenological Research*, 54(1): 77-103
- Steup, M. (2012), "Belief Control and Intentionality", *Synthese*, 188(2): 145-
 163
- Steup, Matthias. (2015), "Believing Intentionally", *Synthese*, Forthcoming
- Steup M. (2001), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justifica-
 tion, Responsibility, and Virtue*, Oxford, Oxford University Press
- Vitz R. (2010), "Descartes and the Question of Direct Doxastic Voluntarism",
Journal of Philosophical Research, 35: 107-121
- Williams B. (1973), *Problems of the Self Philosophical Papers*, Cambridge
 University Press.

.....
عرب گورچوئی، خزاعی، جوادی

Winters B. (1979), "Believing at Will", *Journal of Philosophy*, 76: 243-256

Zagzebski L. (1996), *Virtues of the Mind_ An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press

عینیت و شرایط امکان آن از منظر مرلوپونتی

سمیه رفیقی^۱

چکیده: از نظر مرلوپونتی، قصدیتی که هوسرل از آن سخن می‌گوید نشان‌دهنده عمل تأمل و عینیت‌بخش آگاهی‌ای است که از بالا تجربیات قوام‌یافته را به‌منزله عین برای سوژه بررسی می‌کند. در نتیجه این قصدیت، مواجهه پیشاتاملی و قوام‌بخش با جهان غیرممکن و وحدت پیشاحملی سوژه و عین پنهان می‌ماند. پس، برای حل این مشکل بایستی قصدیتی را به‌منزله قصدیت بنیادین در نظر بگیریم که آگاهی به‌واسطه آن، بدون مفهوم‌سازی صریح و به‌جای مفروض‌گرفتن اعیان خود، روی به‌سوی آن‌ها داشته باشد. این نوع قصدیت، که مرلوپونتی آن را «قصدیت عملی» می‌نامد، منوط به‌عین قصدی‌ای نیست که در مقابل سوژه قرار دارد، بلکه جهت‌گیری اولیه او به‌سوی جهان است که به‌واسطه آن، سوژه در جهان جای می‌گیرد و نمی‌تواند خارج یا منفک از آن در نظر گرفته شود. حضور سوژه در جهان به‌واسطه بدن او امکان‌پذیر می‌شود. در نتیجه، بدن به ابزاری برای آگاهی تبدیل می‌شود که امکان ارتباط بی‌واسطه با اعیان پیرامون آگاهی را فراهم می‌سازد. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا امکان تحقق عینیت براساس چنین شرایطی وجود دارد؟ بررسی بیشتر مسئله نشان می‌دهد که دیگر نمی‌توان عینیت را منوط به یافتن ماهیت اعیان در آگاهی استعلایی تلقی نمود، بلکه لحظه دادگی جهان به سوژه تنانه در تجربه ادراکی محسوب می‌شود. در این مقاله سعی داریم نحوه تحقق این معنا از عینیت و شرایط آن را در پدیدارشناسی مرلوپونتی توضیح دهیم.

کلمات کلیدی: ادراک حسی، قصدیت، عینیت، بدن، مرلوپونتی

Objectivity and Its Possibility Conditions from Merleau-Ponty's Point of View

Somayyeh rafiqhi

Abstract: According to Merleau-Ponty, the intentionality that Husserl speaks of represents reflective action and the objectifying of consciousness which examines the constituted experiences from above as an object for the subject. As a result of this intentionality, the pre-reflective and constituted confrontation with the world is impossible and the pre-predictive unity of the subject and the object remains hidden. To solve this problem, then, we must consider an intentionality as a fundamental intentionality by which consciousness, without explicitly conceptualizing and instead of assuming its own objects, turns to them. This intentionality, which Merleau-Ponty calls "operative intentionality," does not depend on the intention being in front of the subject, but on the initial orientation of the subject towards the world by which the subject is placed in the world and cannot be considered outside or separate from it. The presence of the subject in the world is made possible by the subject's body. As a result, the body becomes a tool for consciousness that allows it to communicate directly with the objects around consciousness. Such a meaning of intentionality means that it is no longer possible to regard objectivity as finding the nature of objects in transcendental consciousness. Rather, objectivity is the moment in which the world is given to the subject in the perceptual experience. In this article we explain how this meaning of objectivity is realized and its conditions in Merleau-Ponty phenomenology.

Keywords: perception, intentionality, objectivity, body, Merleau-Ponty

مقدمه

عینیت از موضوعاتی است که از دوره مدرن به بعد به آن بسیار توجه شده است. این مسئله همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته و آن‌ها کوشیده‌اند دریابند آگاهی چگونه می‌تواند به شناختی از جهان دست یابد. در این میان، عده‌ای از فیلسوفان، با اولویت دادن به آگاهی، شناخت را به ایدئالیسم سوق داده و گروهی دیگر بر اولویت جهان پای فشرده‌اند. فیلسوفانی چون هایدگر و برگسون نیز کوشیده‌اند با یافتن مفهوم سومی، چون وجود یا زندگی، این مسئله را کنار بگذارند.

دغدغه فلسفی مرلوپونتی نیز چیزی جز این نیست: چگونه می‌توان بر شکاف میان جهان و آگاهی فائق آمد؟ او در بررسی این مسئله، به جای اینکه از فیلسوفان دیگر تبعیت کند، می‌کوشد ارتباط میان جهان و آگاهی را توصیف کند. او بر این باور است که برای بررسی این موضوع، به جای اینکه همچون هوسرل، جهان را در فرایند تحویل کنار بگذاریم و با مطالعه آگاهی، نحوه شناخت آن از جهان را بررسی کنیم، باید به ارتباط متقابل میان آگاهی و جهان پردازیم. بنابراین، در رویکردی انتقادی به پدیدارشناسی هوسرلی، معتقد است که تحویل و اپوخه نباید به آگاهی محض منجر شود و انسان را از جهان منفک سازد:

تأمل برای وحدت آگاهی از جهان صرف نظر نمی‌کند، بلکه گامی به عقب بر می‌دارد تا آشکال تعالی را که همانند اخگرهای آتش بالا می‌روند تماشا کند.^۱

انسان همواره در جهان حضور دارد. پس، نمی‌توانیم به سوپژکتیویته عقب نشینی کنیم و خود را از جهانی که بدان گره خورده‌ایم، منفک سازیم. تجارب انسان تجارب جهان است و جهان به تجارب او معنا می‌بخشد. پس، به جای اینکه طی فرایند تحویل، جهان را کنار بگذاریم، باید درگیری خود با آن را بپذیریم و، بر همین اساس، تمام شناخت ما مبتنی بر درگیر بودن ما با جهان است.

از نظر مرلوپونتی، فلسفه‌های پیش از وی، که از آن‌ها با عناوین «تجربه‌گرایی» و «تعقل‌گرایی» یاد می‌کند، نتوانسته‌اند در تبیین رابطه جهان و آگاهی موفق باشند. به باور او، هرچند این دو رویکرد متناقض به نظر می‌رسند، اما در این نکته مشترک هستند که میان آگاهی و جهان انفکاک ایجاد می‌کنند. برای تجربه‌گرایان هیچ ذهنیتی وجود ندارد. تعقل‌گرایان نیز ذهنیت را در دنیای دیگری قرار می‌دهند که از آنجا بر جهان اعمال نفوذ می‌کند. از این رو، نمی‌توان میان سوژه و جهان دیالوگی برقرار کرد. هر دو دوگانه‌انگار هستند و به تمایز میان سوژه و عین قائل‌اند. اما به نظر مرلوپونتی، تجربه را نمی‌توان منفک از متعلقات آن بررسی کرد و نیز سوژه تجربه‌کننده را نمی‌توان بیرون از جهان قرار داد، بلکه سوژه جدا از جهان نیست.

رفیقی

از این رو، مرلوپونتی می‌کوشد به ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با جهان دست یابد و به شیوه پیشاتأملی با آن ارتباط برقرار کند، زیرا سطح پیشاتأملی مبنای معرفت‌شناختی را تقویم می‌کند و از این رو، شرطی است که تمام اعمال شناخت را ممکن می‌سازد.^۱

این ارتباط بی‌واسطه در سطح زیست‌جهان^۲ روی می‌دهد. مرلوپونتی مفهوم زیست‌جهان هوسرل را مهم‌ترین دستاورد فلسفی وی می‌داند، زیست‌جهانی که همیشه، هم‌اکنون حاضر است، از قبل برای ما وجود دارد و زمینه همه اعمال نظری و فرائضی را تشکیل می‌دهد.^۳

زیست‌جهان جهانی است که روزانه در آن زندگی می‌کنیم و تجربه مستقیم و پیشاتأملی از آن داریم. مرلوپونتی، به تبعیت از هوسرل، وظیفه فلسفه را این می‌داند که ساختار بنیادین زیست‌جهان را تبیین کند:

کل جهان علم بر جهانی بنا نهاده شده است که به‌طور مستقیم تجربه می‌شود. اگر بخواهیم موضوع علم را موثکافی کنیم و به بیانات دقیقی درباره معنا و قلمرو آن دست یابیم، باید با آگاهی مجدد از جهانی شروع کنیم که علم بیان‌کننده قانون آن است.^۴

در سطح زیست‌جهان، آگاهی ما از پیرامون خود و چیزهای موجود پیشاتأملی و بدون مفهوم‌پردازی صریح است و در چنین ارتباطی معنای آن‌ها بر ما آشکار می‌شود.

اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر، در سطح آگاهی پیشاتأملی، آگاهی صریح و واضحی از اعیان پیرامون خود نداریم، آیا می‌توانیم عینیتی داشته باشیم؟ و اگر چنین است، چه مؤلفه‌هایی در عینیت‌بخشی به اعیان دخیل هستند؟ در این مقاله می‌کوشیم، با بررسی ویژگی‌های آگاهی و متعلقات شناخت آن، به معنای مورد نظر مرلوپونتی از عینیت دست یابیم.

ادراک حسی

از نظر مرلوپونتی، درگیری مستقیم و پیشاتأملی ما با جهان از طریق «ادراک حسی»^۵ صورت می‌گیرد. تماس اولیه ما با جهان در ادراک چیزی است که در سراسر زندگی خویش با آن آشنا هستیم. اما این تماس نه به‌روی باریک‌بینی همگانی تام و تمام در می‌گشاید و نه کاملاً پنهان و وصف‌ناپذیر است. نه موضوع پژوهش علمی طبیعی است، نه سرچشمه ناپیدای مفاهیم، که بعداً بتوانیم، آن‌چنان که

1. Bourgeois, 2002: 344

2. Life-World

3. Husserl, 1970: 142

4. Merleau-ponty, 2005: viii

5. perception

rafighi

دکارت می‌پنداشت، در محیط شفاف تأمل آن را تحلیل کنیم. این تماس هیچ‌یک از این‌ها نیست و، با وجود این، همه آن را تجربه می‌کنیم، پیشاپیش می‌شناسیم و نوعی فهم اولیه از آن داریم. در واقع، به‌سختی می‌توانیم دربارهٔ پیوستگی ادراکی مان به جهان بیندیشیم و این دشواری دقیقاً از آن‌روست که چنین پیوستگی‌ای همواره برای ما از پیش فراگیر و آشناست. از نظر مرلوپونتی، ادراک پنجره‌ای را به‌سوی اشیا، جهان و حقیقت می‌گشاید:

ادراک شناخت جهان نیست، حتی فعل نیز نیست و یا اخذ اختیاری موضوعی، بلکه زمینه‌ای است که همه افعال از آن پدید می‌آیند و پیش‌زمینه همه آن‌ها محسوب می‌شود.^۱

در واقع، می‌توان گفت که مرلوپونتی حوزهٔ ادراک را «به‌منزلهٔ بطن زیست-جهان در نظر می‌گیرد»^۲ و معتقد است که ادراک حسی را نمی‌توان تبیین کرد، بلکه باید آن را توصیف نمود.

از نظر مرلوپونتی، ادراک نوعی اندیشه نیست، بلکه بنیادی‌تر از آن است. در واقع، تفکر منوط به ادراک است و آن را پیش فرض می‌گیرد. ما، همانند کودکان، یاد نمی‌گیریم که چگونه افکار خودمان را به جهان محسوس که در فرایند تفکر با آن مواجه می‌شویم متصل سازیم، بلکه می‌آموزیم دربارهٔ آنچه می‌بینیم، می‌شنویم و درک می‌کنیم فکر کنیم: «کودک پیش از آنکه فکر کند، ادراک می‌کند»^۳. علاوه‌براین، جهان معقول، که جهانی تکه‌پاره و انتزاعی است، به‌منزلهٔ پیش‌زمینه در مقابل ثبات و تکرار جهان ادراکی قرار دارد:

جهان محسوس قدیمی‌تر از جهان اندیشه است، زیرا جهان محسوس مرئی و نسبتاً متداوم است... جهان معقول نامرئی و بی‌مایه است.^۴

بنابراین، مرلوپونتی، با اولویت‌دادن به ادراک حسی در شناخت جهان، می‌کوشد ارتباط مستقیمی با آن برقرار کند. او منظور خود از اولویت ادراک حسی را چنین بیان می‌کند:

منظور من از اولویت ادراک آن است که تجربهٔ ادراک به‌معنای حضور ما در لحظه‌ای است که در آن اشیا، ارزش‌ها و حقایق برای ما ساخته می‌شوند و، لذا، ادراک نوعی لوگوس در حال تکوین است که، در ورای هر نوع جزمیت، شرایط عینیت را به ما می‌آموزد و رسالت نظر و عمل را پیش روی ما می‌نهد. مسئله این نیست که معرفت بشری به تجربهٔ حسی فروگاسته می‌شود، بلکه حضور و یاری‌رساندن به لحظهٔ تولد این معرفت است و اینکه به این معرفت همان

1. Ibid: xi

2. Reuter, 1999: 70

3. Merleau-ponty, 2005: 132

4. Ibid: 215

رفیقی

معنایی را ببخشیم که در امر محسوس نهفته است.^۱

درواقع، منظور از اولویت ادراک این است که ادراک نخستین یا اساسی‌ترین لایه ممکن را برای شناخت فراهم می‌کند و، بدین ترتیب، مطالعه آن باید مقدم بر هر لایه و خصوصاً عالم علم واقع شود. اولویت ادراک را می‌توان مترادف این حکم دانست که کنش ادراکی اساسی‌ترین و مهم‌ترین کنش تقویمی است، زیرا ادراک جهت آغازین آگاهی است و در هر یک از تصورات و تجارب و کنش‌های ما و حتی تجارب عقلانی، علمی و تاریخی ما وجود دارد.

مرلوپونتی، برای روشن‌شدن عملکرد ادراک، ادراک را با نقاشی مقایسه می‌کند. از نظر او، نقاشی باز نمود تجربه حسی بنیادینی است، تجربه‌ای آزاد و مقدم بر مفاهیم انتزاعی و علمی و به دلیل «تعهد خلاقانه به جهان مدرک» در دسترس همگان است.^۲ نقاش نقشی از جهان ارائه می‌دهد که خود طراح آن است و این نقش با همه سخن می‌گوید. این جهان که قانون‌های سوژه مفرد نظمش داده‌اند، آشکارگر نگاه او به جهان، احساس او از جهان و برخورد او با جهان است. مرلوپونتی به نقاشی سزان توسل می‌جوید و آن را تلاشی برای نقاشی جهان می‌داند: سیمای اشیاء در شکل محسوس آن، آن‌گونه که به آسانی در طبیعت ظهور می‌یابند.^۳ از نظر مرلوپونتی، نقاشی سزان «مطالعه دقیق پدیدارهاست»^۴. رنگ آبی که سزان زیر درخت کاج می‌بیند، گویای نحوه‌ای است که جهان خود را به او نمایانده، نحوه برخورد او با جهان مرئی، با این جهان است و گویای معمای دیدارپذیری اشیاء. معمای نقاشی، بدین سان، همان معمای ادراک حسی است، زیرا ادراک حسی نیز تماسی است نو با جهان.

ویژگی‌های ادراک حسی

مرلوپونتی در پدیدارشناسی خود، به جای اینکه نظریه‌ای درباره سازوکارهای حسی ارائه دهد و یا مفاهیم مربوط به ادراک را تحلیل کند، به توصیف انضمامی ادراک می‌پردازد و، براین اساس، به انتقاد از دیدگاه‌های تعقل‌گرایان و تجربه‌گرایان درباره ادراک حسی می‌پردازد. تجربه‌گرایی، برای توجیه نظریه خود درباره ادراک، به مفهوم «احساس»^۵ متوسل می‌شود، مفهومی که به باور مرلوپونتی «هیچ چیز نمی‌تواند نامشخص‌تر از آن باشد»^۶. از نظر او، آنچه در تجربه ادراکی متعارف می‌یابیم احساس‌های درونی نیستند، بلکه چیزهای بیرونی‌اند: اشیاء، مردم، مکان‌ها و رویدادها. مفهوم احساس

1. Merleau-ponty, 1964a: 25

2. Davis, 2016: 5

3. Johnson, 1993: 9

4. Merleau-ponty, 1964a: 11

5. Sensation

6. Merleau-ponty, 2005: 2

rafighi

«با هیچ چیز در تجربه ما مطابقت نمی‌کند»^۱. اشتباه دیگر تجربه‌گرایی این است که فرض می‌کند اعیان در ادراک «به وجهی کاملاً شکل یافته و معین» به ما داده می‌شوند.^۲ این اندیشه که اشیا با مختصات کاملاً دقیق و واضح به ما داده می‌شوند در نهان مؤید این رأی است که ادراک متضمن نوعی آگاهی درونی از کیفیات متعین خود تجربه است. اما به ندرت پیش می‌آید که تجربه چنین مختصات واضح و مشخصی را از خود نشان دهد و عمل تجزیه ادراک نمی‌تواند محیط ادراکی خاصی را دریابد که در آن چیزها خود را از وجوهی معنادار بر ما عیان می‌کنند.

برای تعقل‌گرایی، ادراک نوعی «حکم»^۳ است. به باور کانت، نفس این واقعیت که آنچه می‌بینیم اشیا هستند و نه صرف دسته‌ای از کیفیات، از آن روست که مفهوم جوهر را بر کثرات شهود، که منفعلانه از طریق حواس فراهم می‌آیند، اطلاق می‌کنیم. از این گفته چنین استنباط می‌شود که هر آنچه ادراک می‌کنیم باید در قالب گزاره باشد. اما به زعم مرلوپوتنی، چیزی که نظریه‌های تعقل‌گرایانه ادراک نمی‌توانند تصدیق کنند، تنانگی تجربه و واقع بودن آن در وضعیت است، زیرا این نظریه‌ها محتوای ادراکی را به شناسایی سوژه‌ای که تنانه نیست تحویل می‌کنند:

از این قرار، ادراک اندیشیدن درباره ادراک کردن است. تنانگی آن خصوصیت
ایجابی نیست که توجیه و تبیین شود، و صفت خاص ادراک صرفاً بی‌خبری آن
از خویش است.^۴

از منظر تعقل‌گرایی، «ادراک نوعی حکم است، اما حکمی که از بنیادهای خودش
آگاه نیست» و این برابر است با آنکه بگوییم،
عین مدرک، پیش از آنکه قانون معقول حاکم بر آن را دریافته باشیم، به صورت
تمامیت داده می‌شود.^۵

مرلوپوتنی چنین نتیجه می‌گیرد:
حاصل اینکه تعقل‌گرایی سرانجام به جایی می‌رسد که پدیدارهای ادراکی را که
قرار است تبیینشان کند، نامفهوم می‌کند.^۶

پس، به نظر مرلوپوتنی، ادراک حسی نه احساس است و نه حکم، بلکه نکته‌ای که تعقل‌گرایان
و تجربه‌گرایان نادیده می‌گیرند این است که انطباعی که جهان طبیعی بر حساسیت طبیعی ما ایجاد

-
1. Ibid
 2. Ibid: 4
 3. Judgment
 4. Ibid: 34
 5. Ibid: 40
 6. Ibid: 30

رفیقی

می‌کند خود می‌تواند معنادار باشد و شناخت بنیادین ما از اشیا را در مقام موجودات طبیعی تقویم کند.^۱

از نگاه مرلوپونتی، ادراک ملاحظه معنای حلولی است که در مجموعه‌ای از داده‌ها ظهور می‌یابد و فهمیدن این معنا در محسوس بر هر حکمی مقدم است. در ادامه به برخی از ویژگی‌های ادراک از منظر او می‌پردازیم.

۱. شکل / زمینه

از نظر مرلوپونتی، هر عینی در زمینه‌ای قرار دارد. ما همواره توجه خود را به شیء معطوف می‌کنیم و موقتاً از محیط و زمینه‌ای غافل می‌شویم که آن شیء را به ما عرضه می‌دارد. تنها در صورتی می‌توانستیم جهان ادراکی را مرکب از چیزی جز این کیفیات ندانیم که خود ادراک چیزی غیر از واریسی بی‌وقفه و متمرکز بر ویژگی‌های مجزای آن بود:

کیفیت محض تنها در صورتی به ما داده می‌شود که جهان منظره‌ای می‌بود و بدن شخص سازوکاری که ذهنی بی‌طرف با آن آشنا می‌شد.^۲

مرلوپونتی می‌گوید که وقتی، مثلاً، مستقیماً به تکه کاغذ سفیدی خیره می‌شوم تا درجه رنگ نمایان بخشی از آن را که در سایه افتاده است به دقت معلوم کنم، موجب شده‌ام این کیفیت با خیره شدن چشم‌هایم به بخشی از میدان دید ظاهر شود. تنها در این صورت پیش روی کیفیتی قرار گرفته‌ام که نگاه من را جلب می‌کند. کیفیات محسوس محض مقومات اولیه ادراک نیستند، بلکه مولود توجه و تأمل توأم با تمرکز هستند:

کیفیت محسوس به هیچ‌روی مساوق با ادراک نیست، بلکه محصول خاص برخوردی از نوع کنجکاوای یا مشاهده است. این کیفیت هنگامی نمودار می‌شود که من، به جای آنکه کل نگاهم را به دست جهان بسپارم، به خود این نگاه روی می‌آورم و هنگامی که از خود می‌پرسم آنچه می‌بینم دقیقاً چیست.^۳

چیزی شبیه این درباره حکم هم صدق می‌کند. احکام صریح و گویا و دارای محتوای گزاره‌ای شرایط ادراک نیستند، بلکه دستاوردهایی مشروط هستند مبتنی بر شکل بنیادی تری از هوش جسمانی که رفتار ما را هدایت می‌کند. حکم مستلزم شکل آغازین تری از فهم حسی است، شکلی که متضمن اطلاق مفاهیم نیست. در نتیجه،

فهم نیز باید از نو تعریف شود، زیرا عملکرد رابطی عامی که مکتب کانت نهایتاً

1. Jensen, 2013: 51

2. Merleau-ponty, 2005: 46

3. Ibid: 202

.....
 rafiqhi

به آن نسبت می‌دهد اکنون سراسر حیات قصدی را شامل می‌شود و دیگر برای تمییز آن کفایت نمی‌کند.^۱

به این ترتیب، مرلوپونتی می‌خواهد توجه ما را به زمینه حسی‌ای که بنیاد ادراک ما از کیفیات مجزا و صورت‌بندی‌ها از احکام صریح است سوق دهد. او این زمینه را «میدان پدیداری»^۲ می‌نامد.

این میدان جهانی درونی نیست، پدیدار حالتی از آگاهی یا واقعیتی نفسانی نیست.^۳

به عبارت دیگر، این میدان آن وجهی از جهان است که همواره پیشاپیش از طریق قابلیت‌های ادراکی جسمانی غیرارادی و رفتارهای نااندیشیده‌مان برای ما مهیا شده و در دسترس ما قرار دارد. بنابراین، میدان پدیداری نه چیزی درونی برای آگاهی است و نه مستقل از آن وجود دارد.

بنابراین، هر ادراکی ساختار زمینه/ شکل دارد و تمام اعیان ادراکی بر مبنای زمینه خود درک می‌شوند. آنچه دیده می‌شود شکل است و آن چیزی که زمینه ادراک به آن وابسته است، اینکه چگونه نگاه خود را بر روی اعیان ادراک متمرکز کنیم. در رویکرد طبیعی، ما در ادراک زندگی می‌کنیم. اعیان مدرک را مملو از معنا درک می‌کنیم، گویی معنایی حلولی دارند که مقدم بر اعمال صریح تعقل ماست. برای مثال، بازیکن فوتبال زمین فوتبال را به منزله عین در نظر نمی‌گیرد، بلکه ناحیه‌ای می‌داند که از جمعیت تماشاگران متمایز و با خطوطی مشخص شده است که به بازی او هیجان می‌بخشد و به او امکان بازی می‌دهد، بدون اینکه او توجه خود را معطوف این مسائل بکند:

میدان به او داده نمی‌شود، بلکه به منزله اصطلاحی حلولی در قصدیات عملی او حضور دارد.^۴

خلاصه اینکه، جهان مدرک، آن‌گونه که بر آگاهی ادراکی ظاهر می‌شود، شمار وسیعی از اعیان متمایز را در بر نمی‌گیرد تا وظیفه ادراک این باشد که آن‌ها را ثبت و ضبط کند، بلکه نظامی از میدان‌های درهم‌تنیده است، اشکال و زمینه‌هایی که این امکان را به اعیان منفرد و متمایز می‌دهند تا در پس زمینه‌ای ظاهر شوند و ادراک را با الگوی اولیه جهان مدرک آشنا سازند.

۲. تنانه بودن تجربه ادراکی

حال، با توجه به اینکه از نظر مرلوپونتی ادراک ساختار شکل/ زمینه دارد و آگاهی در یک زمینه روی به سوی اعیان خود دارد، این مسئله مطرح می‌شود که آگاهی چگونه می‌تواند با اعیان خود ارتباط برقرار کند؟ مرلوپونتی برای پاسخ به این مسئله نکته قابل توجهی را درباره ادراک مطرح می‌کند. به نظر

1. Ibid: 47

2. Phenomenal Field

3. Ibid: 51

4. Merleau-ponty, 1967: 169

رفیقی

وی، ادراک امری تنانه^۱ است. از نظر مرلوپونتی، ارتباط سوژه با جهان از طریق بدن و اعمال جنبشی و شناختی آن شکل می‌گیرد. آگاهی به واسطه بدن در جهان جای دارد و مرلوپونتی ارتباط این دو را چنین توصیف می‌کند:

بدن ما در جهان به منزله قلب جاندار است. چشم انداز مرئی را پیوسته پابرجا نگه می‌دارد، زندگی را به آن می‌دمد، آن را از درون حفظ می‌کند و با آن نظامی تشکیل می‌دهد.^۲

براین اساس، مرلوپونتی مفهوم آگاهی محض و ناظر را رد می‌کند و به جای آن به سوژه تجربه برمی‌گردد که آگاهی را به منزله تنانه یا متجسد در وضعیت آشکار می‌کند.

ادراک، عملکرد ذهن محض یا اندیشه نیست، که البته این امر به معنای انکار عدم وجود عناصر اندیشه در ادراک نیست، بلکه تنانه است. «من با بدنم ادراک می‌کنم»^۳، زیرا موقعیت و حرکت بدن من را قادر می‌سازد آنچه در دسترس بینایی من است ببینم. از این رو، ادراک فعالیت آگاهانه ذهن نیست، بلکه شیوه وجودی سوژه تنانه در مرحله پیش‌آگاهی است، «محواره‌ای است میان سوژه متجسد و عالمش»^۴. چنین سوژه‌ای است که می‌تواند بر خود دریچه‌ای به سوی جهان بگشاید. این مدرک، بنابراین جسمانی‌تیش، می‌تواند با اجسام و اشیا تماس برقرار سازد. زیرا اولین تماس ما با عالم خارج از طریق اجزا و حواس بدنی صورت می‌گیرد. بنابراین، در ادراک است که خودمان را صاحب بدن و بلکه تنانه می‌یابیم: «تمایز بین سوژه و ابژه در بدن من محو می‌شود»^۵. در نتیجه، انسان را نمی‌توان همانند دیگر اشیا جهان محسوب کرد، بلکه حضور او در جهان باعث ایجاد جهان فرهنگی و اجتماعی می‌شود و مرلوپونتی این جهان‌ها را در تجربه حسی و در ادراک درهم‌تنیده می‌بیند.

این درهم‌تنیدگی جهان و بدن مرلوپونتی را به انتقاد از دیدگاه دکارتی سوق داد که، براساس آن، آگاهی جدای از جهان قرار دارد. از نظر مرلوپونتی، دکارت هیچ دلیلی نداشت که آگاهی و جهان را از هم جدا سازد، بلکه سوژه همواره «رو به سوی جهان دارد»^۶ و تجربه پیامد ارتباط یگانه‌ای است که بین سوژه تنانه و جهان شکل می‌گیرد. بدن انسان، در مقام مرکز جهت‌گیری او به جهان، هم او را از طریق حواس خود به جهان پیرامونش هدایت می‌کند و هم جهان را مطابق با جایگاه و اعمال بدنی او موقعیت می‌بخشد و، براین اساس، «سوژه و جهان در طی فرآیندی با یکدیگر متولد می‌شوند»^۷.

1. Embodiment

2. Merleau-ponty, 2005: 202

3. Ibid: 184

4. Cullen, 1994: 109

5. Merleau-ponty, 1964b: 187

6. Merleau-ponty, 2005: x

7. Bullington, 2013: 2

.....
 rafiqhi

بدن در تفکر مرلوپونتی راه دستیابی ما به عالم و، به عبارت دقیق‌تر، مدخلی به سوی عالم معرفی می‌شود. بر این اساس، ادراک نیز هم مبنای ذهنیت و هم عینیت تجربه در جهان محسوب می‌شود. ادراک دیگر رویدادی ذهنی نیست، زیرا حالات محسوس خودمان را به منزله حالات ذهن تجربه نمی‌کنیم، بلکه آن‌ها را به منزله حالات بدن‌های خودمان و رفتارهای تنانه خودمان تجربه می‌کنیم.

قصیدت عملی

اما مرلوپونتی آگاهی ادراکی را دارای ویژگی قصدی می‌داند. بر طبق این ویژگی آگاهی، آگاهی از چیزی است و رویکردهای ذهنی ما به سوی اعیان و وضعیت‌هایی در جهان جهت می‌یابند. این نظریه در مقابل نظریه بازنمایی تصورات دکارت و لاک قرار دارد که، بر طبق آن، آنچه مستقیماً به آن آگاهی داریم نه ابژه‌های بیرونی، بلکه تصورات ماست. از نظر لاک، تصورات تأثراتی هستند که جهان بیرون در ما ایجاد می‌کند و معرفت ما به آن‌ها جهان را باز می‌نمایند. پس، اگر بتوانیم ماهیت و عملکرد خاص این واسطه‌های بازنما را دریابیم، ارتباط میان ذهن و جهان را می‌فهمیم.

پدیدارشناسی هوسرل در نفی این تصویر معرفت‌شناختی، که تاحدی با تمایز میان اعیان و محتوای آگاهی در انجام‌دادن آن توفیق یافته بود، نوآور بود. این تمایز به معنای آن است که میان اشیایی که به آن‌ها آگاهی داریم و محتوای آگاهی ما به آن‌ها تفاوتی وجود دارد. از نظر هوسرل، آگاهی محتواهای حلولی خود را دارد که «محتوای اولیه» نیز نامیده می‌شوند و داده‌های حسی پیچیده‌ای هستند که بعدها «داده‌های هیولانی» نامیده شدند. بنابراین، عمل قصدی این کارکرد را دارد که معنا را به محتواهای اولیه می‌دهد، و از این طریق، به عین عینیت می‌بخشد. این تمایز این امکان را به ما می‌دهد که قصدیت را امری بدانیم که با روابط علی میان اعیان بیرونی و حالت‌های روان‌شناختی و درونی متفاوت است و به این روابط تحویل نمی‌شود. زیرا اعیان آگاهی من به‌طور معمول محتوای ذهن من نیستند، بلکه این محتوای درونی آگاهی من به اعیان بیرونی است.

هوسرل بر تمایز میان جنبه‌های مثالی و واقعی پدیدارهای ذهنی، میان محتوای قصدی و شرایط علی موجود در جهان که به تجربه امکان داشتن این محتوا را می‌دهند، تأکید می‌ورزد. با مجبور ساختن عین به تحویل در رویکرد طبیعی، اجزای سازنده اعتقاد جزمی، که به هر کنش قصدی تعلق دارد و به عین خصلت وجودی آن را می‌بخشد، اینک برای مطالعه در دسترس است: هوسرل آن را «نوئیس»^۱ می‌نامد. در مقابل، نوئما چیزی است که آگاهی به سوی آن جهت‌گیری می‌کند و به معنای صریح کلمه، آن چیزی است که به‌واقع بر آگاهی پدیدار می‌شود. نوئیس آگاهی از نوئماست. از

1. Noesis

2. Noema

رفیعی

این طریق، به رابطه تضایف میان نوئیسیس / نوئما دست می‌یابیم که اغلب «خصلت اصلی قصدیت نامیده می‌شود»^۱.

قصدیت آگاهی عبارت است از عملِ نوئیکی که نوئما را به منزله محتوای خود در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب، روش پدیدارشناسی هوسرل دو تحویل هماهنگ را در بر می‌گیرد که نوئما یا محتوای قصدی از آن‌ها به دست می‌آیند. مورد نخست تحویل استعلایی^۲ است که عبارت است از عطف دوباره توجه خود از جهان متعالی به محتوای حلولی آگاهی. این تحویل ما را از جهان بیرونی، به‌طور کلی، به قلمرو درونی جهان ذهنی می‌برد. مورد دوم تحویل ایده‌تیک^۳ است که به جنبه‌های مثالی و هنجاری محتوای ذهنی، به دور از کیفیات زمانمند و علی آن در واقعیت، اشاره دارد. این تحویل ما را از واقعیت روانی محقق به محتوای مفهومی و معنایی نازمانمند می‌برد، از واقعیات به ماهیات. اما آموزه‌های هوسرل مقبول طبع مرلوپونتی نبود، زیرا او نمی‌توانست تمایزی را بپذیرد که هوسرل میان حلول آگاهی و تعالی جهان بیرونی قائل می‌شد. او تحویل‌های استعلایی و ایده‌تیک را با این استدلال رد می‌کند که این‌ها انتزاع‌های نادرستی از شرایط انضمامی جهان تجربه هستند، به‌طوری‌که در پیشگفتار پدیدارشناسی ادراک حسی می‌نویسد:

بزرگ‌ترین درس تحویل غیرممکن بودن تحویل کامل است.^۴

در تفکر مرلوپونتی، عمده‌ترین کارکرد قصدیت آشکار ساختن این حقیقت است که عالم حاضر و آماده و از قبل آنجاست. وحدت عالم، پیش از آنکه به وسیله معرفت بنا شود، به‌منزله چیزی حی و حاضر زیسته می‌شود.

مرلوپونتی با چنین نگرشی میان دو نوع قصدیت تمایز قائل می‌شود: قصدیت عملی^۵ و قصدیت کنش^۶ و^۷ در این باره می‌گوید:

هوسرل تمایز قائل می‌شود میان قصدیت کنش، که قصدیت احکام ما و قصدیت آن مواقعی است که داوطلبانه موقعیتی را برمی‌گزینیم... و قصدیت عملی یا قصدیتی که وحدت طبیعی و پیشاحملی جهان و حیات ما را ایجاد می‌کند.^۸

1. Mohanty, 2006: 72

2. Transcendental reduction

3. Ideatic reduction

4. Merleau-ponty, 2005: xiii

5. Operative Intentionality

6. Intentionality of Act

7. Ibid: 372

۸. هوسرل در منطق صوری و استعلایی میان این دو نوع قصدیت تمایز قائل میشود، اما از قصدیت عملی با عنوان قصدیت زیسته یاد می‌کند (Husserl, 1969, 255).

9. Ibid: xvii

.....
 rafiqhi

منظور از قصدیت کنش قضاوت و بیان آگاهانه خود ما از کنش است. در واقع، قصدیت مندرج در احکام و هرگونه تحلیل تجربه است که عالم پیش ساخته از اعیان را به عنوان نقطه شروعی برای تحقیقات خود می‌پذیرد. از نظر مرلوپونتی، این نوع از قصدیت کنش تأملی و عینیت‌بخش آگاهی در جایی است که شناسنده از بالا تجربه را به منزله امر قوام‌یافته، به منزله متعلقی برای سوژه در سطح نظری، بررسی می‌کند.

اما قصدیت را باید به منزله روی داشتن انضمامی به سوی اعیان دانست، آن‌گونه که در جهان پدیدار می‌شوند. شاید بتوان تأکید مرلوپونتی بر وجه روی داشتن را در پیشگفتار پدیدارشناسی دید، جایی که می‌نویسد:

هر آگاهی آگاهی از چیزی است. چیز جدیدی در آن وجود ندارد. کانت نشان داد ... که ادراک درونی بدون ادراک بیرونی ممکن نیست، اینکه جهان، به منزله مجموعه‌ای از پدیدارهای متصل، فقط در وحدت آگاهی من قابل پیش‌بینی است و ابزاری است که از طریق آن در مقام آگاهی به وجود می‌آیم.^۱

او در ادامه توضیح می‌دهد که وحدت جهان، که به مثابه امر از پیش آماده زیسته می‌شود، پیش از آنکه توسط شناخت در نوع خاصی از توجیه مسلم گرفته شود، مفهوم قصدیت پدیدارشناختی را از نسبت کانتی با عین ممکن متمایز می‌کند. از این رو، امر ویژه برای پدیدارشناسی و فهم آن از قصدیت شناختی است که از دادگی پیش‌تأملی جهان حاصل می‌آید. این دادگی بدان معناست که سوژه به نحو پیش‌تأملی روی به جهان دارد. قصدیت عملی در توانایی یکدست و اولیه ما در مکان مشخص داده می‌شود، از اعیان استفاده می‌کند و در شماری از فعالیت‌های بدنی پیچیده درگیر می‌شود. پس، بایستی این قصدیت را بنیادین بدانیم، زیرا «به جای مفروض گرفتن اعیان خود، روی به آن دارد».^۲ سوژه‌های تنانه اگر لازم است که در جهان زندگی، عمل و فکر کنند، نیازی به جست‌وجوی عین متناظر ندارند. اعیان متناظر آن‌ها از قبل، به منزله هسته‌های پیش‌داده و معنادار، در درون جهان به آن‌ها داده شده و این سوژه‌ها از طریق زندگی روی به سوی آن‌ها دارند.

پس، مرلوپونتی از ماهیت اعمال و اعیان قصدی در سطح انضمامی بحث می‌کند و، بر این اساس، اعمال قصدی را واجد محتوا نمی‌داند. بر طبق نظر وی، محتوای قصدی ترکیبی از تمایزهای ذهنی نیست. این نکته را قبلاً هوسرل به صراحت در ایده‌ها مطرح کرده است. او در آنجا مدعی می‌شود که انتساب کارکرد باز‌نمایی به ادراک و تجربه قصدی باعث تسلسل می‌شود.^۳ این امر به این دلیل است که اگر عین قصدی باز‌نمایی عین واقعی است، در این صورت، با این مسئله مواجه می‌شویم

1. Ibid: xvii

2. Ibid: 398

3. Husserl, 1983: 243

رفیعی

که چگونه دو نوع واقعیت که یکی ذهنی است و دیگری خارجی با همدیگر تطابق می‌یابند، به‌ویژه زمانی که فقط یکی از این‌ها ارائه می‌شود. این امر بدون حل مشکل اصلی درباره نحوه ارتباط اعیان حلولی و واقعی به تسلسل می‌انجامد. پس، قصدیت عملی از نظر مرلوپونتی عمیق‌ترین بخش قصدیت است که پدیدارشناسی در روشن ساختن آن تلاش دارد و زمینه بسیاری از اعمال ارادی و صریح معنابخشی محسوب می‌شود.

۵. متعلق آگاهی ادراکی

مرلوپونتی ادراک را مبنای هر شناختی محسوب می‌کند و از آن با عنوان «مسئله حضور عین» یاد می‌کند.^۱ ما، در ادراک، با وجود یا حضور مواجه می‌شویم تا محتوای گزاره‌ای توصیفی‌ای که در قالب «چنین است که...» بیان می‌شود.^۲ او ادعا می‌کند که تجربه ادراکی برای ما نه حقایق یا گزاره‌های واقعی، بلکه اشیا و ویژگی‌های آن‌ها را در حضور جسمانی یا واقعیت جسمانی عرضه می‌دارد:

ادراک من به محتوای آگاهی بر نمی‌گردد، بلکه متوجه خود زیرسیگاری است.^۳

به باور وی، ادراک حسی آشنایی با اعیان موجود است و، از این نظر، پدیداری نسبی محسوب می‌شود که به وجود عین مدرک نیاز دارد. پس، اشتباه است فکر کنیم که می‌دانیم تجربه به ما چه چیزی ارائه می‌دهد و اینکه پاره‌ای از ساخت‌های نظری خاص را به منزله متعلقات واقعی ادراک مسلم فرض بگیریم و سپس آن‌ها را به آگاهی انتقال دهیم:

فکر می‌کنیم می‌دانیم که «دیدن»، «شنیدن» و «احساس کردن» چیست. زیرا مدت‌هاست که ادراک اعیانی برای ما فراهم می‌آورد که مبهم هستند و صداهایی بیرون می‌دهند. زمانی که می‌کوشیم آن‌ها را تجزیه و تحلیل کنیم، آن اعیان را به آگاهی انتقال می‌دهیم.^۴

به نظر مرلوپونتی، متعلق ادراک نه طبق نظر تعقل‌گرایان ترکیبی از پدیدارهاست و نه چنان‌که تجربی‌مسلمان می‌پندارند امکان دائم احساس است. متعلق ادراک به هیچ‌وجه توهم و پندار نیست و عین را نمی‌توان با توهم تبیین کرد، بلکه عکس این قضیه صحیح است. به این معنی که اگر عینی وجود نداشت، توهم آن نیز وجود نمی‌داشت. پس، باید سیمای انضمامی عین را به آن باز پس داد. باید ادراک را، آن‌چنان که هست، به منزله فعلی که ما را به دریافت عین سوق می‌دهد، بررسی کرد. ادراک همواره متوجه متعلق خود، یعنی خود چیز، است که سرانجام در آن فرو می‌رود و محو

1. Merleau-ponty, 1964b: 21

2. Ibid: 14

3. Merleau-ponty, 2005: 233

4. Ibid: 4

.....
 rafiqhi

می‌شود. در واقع، ادراک درآمدی به عین و گشودگی نسبت به آن است. ادراک حسی وجود عین است به وساطت جسم. بنابراین، برای صورت‌بستن نظریه‌ای درست درباره ادراک باید حضور جسمانی و واقع‌بودگی متعلق ادراک را به آن بازگرداند. از این رو، ادراک فرایندی در جریان تحقیق و انکشاف است که از طریق آن جهان به تدریج بر مدرک به‌هنگام مواجهه با اعیان آشکار می‌شود. از نظر مرلوپونتی، در وجود آدمی «اصل عدم‌تعیین»^۱ جریان دارد که فقط مختص او نیست و یا به عدم تکامل شناخت او مربوط نمی‌شود، بلکه به باور وی، «وجود، به‌خاطر ساختار بنیادین خود، فی‌نفسه نامتعیین است»^۲. او اصل عدم‌تعیین را به پدیدار ادراک نیز نسبت می‌دهد^۳ تا، از این طریق، ایرادات ادراک را در ارتباط با به‌شناخت‌درآمدن جهان عینی کاملاً متعین نشان دهد.^۴ به‌طوری‌که می‌نویسد:

در جهانی که فی‌نفسه در نظر گرفته می‌شود، هر چیزی متعین است. البته مناظر نامشخص و مبهمی نیز وجود دارند، چون منظره موجود در مه، اما حتی در این صورت نیز می‌پذیریم که منظره واقعی نامشخص نیست، بلکه فقط برای ما مبهم است. روان‌شناسان مدعی هستند که عین هرگز مبهم نیست، بلکه به‌خاطر عدم توجه چنین می‌شود.^۵

اما به باور مرلوپونتی، اعیان ادراک اغلب عناصری نامتعیین^۶ و مبهم هستند که هنوز به شکل مشخصی در نیامده‌اند. آن‌ها به منزله منفردهای زمانی-مکانی تجربه نمی‌شوند، بلکه واحدی پیش‌تأملی هستند که آگاهی ادراکی بر اساس ترکیب چشم‌اندازهای مختلف روی به آن‌ها دارد. اعیان برای مدرک متعین و خارجی نیستند، بلکه سیمایی^۷ دارند.^۸ از این رو، می‌توانند به آگاهی شکل دهند و بر وحدت آن تأثیر بگذارند. وحدت عین و وحدت آگاهی ادراکی همدیگر را پیش‌فرض می‌گیرند و به‌طور دیالکتیکی به همدیگر وابسته هستند. مرلوپونتی در این باره می‌گوید:

مدرک و مدرک همانند دو اصطلاح متقابل فقط با همدیگر ارتباط ندارند... این نگاه من است که مقابل رنگ‌ها قرار دارد و حرکات دست من است که مقابل

1. Principle of indeterminacy

2. Ibid: 151

۳. این دیدگاه مرلوپونتی در مقابل نظریه‌ویتگنشتاین قرار دارد که عدم‌تعیین را به زبان نسبت می‌دهد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک.: Cerbone, D. (2017), "the Recovery of indeterminacy in merleau0ponty and Wittgenstein", *merleau0ponty and Wittgenstein*, ed by Komarine Romdenh-Romluc, pp.114-132

4. Cerbone, 2017: 120

5. Merleau-ponty, 2005: 6-7

6. Indeterminate

7. Physiognomy

8. Ibid: 128

رفیقی

شکل عین قرار دارد، یا اینکه نگاه من با رنگ‌ها جفت‌وجور می‌شود و دست من با سفتی و نرمی و در این تعامل میان سوژه و امر محسوس، نمی‌توان معتقد بود که یکی کار می‌کند و دیگری از آن عمل رنج می‌کشد یا اینکه یکی مضمون را به دیگری اعطا می‌کند.^۱

۶. تقویم

همان‌طور که دیدیم، اعیان از نظر مرلوپونتی نامتعیین و نامشخص هستند و او حتی جهان ادراکی را «منطقه‌ای ناشناخته» می‌داند.^۲ اما این منطقه ناشناخته چگونه آشکار می‌شود؟ مرلوپونتی توضیح این امر را با بیان نکته‌ای شروع می‌کند که به ما تضمین دهد قطعاً چیزی بیرون از ما وجود دارد که در آن به وجود آمده‌ایم و آن را به‌واسطه حواس خود تجربه می‌کنیم. اما این جهان بیرون از ما همانند یک عکس در ما کپی نشده است، بلکه «در لحظه تقویم معنا ایجاد می‌شود».^۳ مرلوپونتی این مواجهه را چنین توضیح می‌دهد:

داده حسی از جایی که احساس می‌شود نوعی مسئله برای بدن من به وجود می‌آورد که باید حل شود. باید رویکردی بیابم که به‌واسطه آن، تعین شیء برای من ارائه شود و آن را به‌منزله آبی نشان دهد. باید به مسئله‌ای که با ابهام بیان شده است واکنشی نشان دهم. باین حال، باید این امر را زمانی که توسط خود آن فراخوانده شده‌ام انجام دهم. رویکرد من مرا مطمئن نمی‌کند که به‌واقع آبی را می‌بینم یا سطحی سفت را لمس می‌کنم... زمانی که آبی آسمان را تفسیر می‌کنم، درمقابل آن به‌منزله سوژه فراج جهانی قرار ندارم، در اندیشه خود واجد آن نیستم و یا مفهومی از آبی را بر آن اطلاق نمی‌کنم تا راز آن را بر من برملا سازد، بلکه خود را در آن فرو می‌اندازم و در این افسانه فرو می‌روم.^۴

مرلوپونتی، با فرض ارتباط میان مفاهیم تقویم و قصدیت، تبیین هوسرل از تقویم را نیز به چالش می‌کشد. اگر سوژه از طریق ارتباط تنانه پیشاتأملی با جهان ارتباط دارد، پس معنایی که تمایلات اشخاص را هدایت می‌کند با سوژه شروع نمی‌شود تا به‌سوی جهان جریان یابد. او مدعی است:

در فضای میان‌تهی خود سوژه حضور جهان را کشف کردیم، به‌طوری که سوژه را دیگر نمی‌توان از طریق فعالیت تألیفی شناخت، بلکه از طریق اکستازی و اینکه هر فعالیت مفهومی یا معنادهی، به‌منزله امری اشتقاقی و فرعی، در ارتباط با این

1. Ibid: 191

2. Ibid: 313

3. Bullington, 2013: 24

4. Merleau-ponty, 2005: 191

.....
 rafiqhi

آبستن معنا در نشانه‌هایی کشف می‌شود که به‌خوبی جهان را تعریف می‌کنند.^۱ جهان و اعیان از پیش معنادار هستند و برای معقول‌شدن به معنادهی سوژه نیازی ندارند. معنا در نخستین رویارویی جهان با تن و تن با جهان متحقق می‌گردد، یعنی «در نخستین هجای چیزهایی که در کتاب بزرگ جهان می‌خوانیم»^۲. معنا در بطن هستی است و تن زنده‌انسان که شناسنده نیز هست این معنا را می‌گیرد و به سخن می‌آورد. بنابراین، بیان تکرار زیان هستی است.

مرلویونتی با این روش تبیین عقل‌گرایانه از قصدیت و تقویم را رد می‌کند. یعنی با این ادعا مخالفت می‌کند که قصدیت عمل ذهنی جهت‌یافته است. تحلیل او از قصدیت تنانه‌ابزاری ضمنی و پیش‌تأملی، اما معنادار و تنانه، برای داشتن اعیان و جهان فراهم می‌آورد که آگاهی را به فعالیت تألیفی محض و تهی فرو نمی‌کاهد. او این ادعا را رد نمی‌کند که هر تجربه‌ای قصدی است، یا اینکه معنا در تجربه تنانه تقویم می‌شود، بلکه «منکر این ادعاست که قصدیت را می‌توان از طریق فعالیت ذهنی توضیح داد»^۳. درحالی‌که شیء، مقدم بر قصد ما بر آن، معنا و ارزش دارد، اما معنای آن تنها براساس توجه ما به آن آشکار می‌شود. بنابراین، به‌واقع، شیء در ادراک داده نمی‌شود، بلکه در درون ما پذیرفته می‌شود، باز تقویم می‌شود و تا جایی زندگی می‌کند که ساختارهای بنیادین آن را در خودمان حمل می‌کنیم.

پیامد تقویم عینیت است. این امر نه تنها بدان معناست که تقویم تقویم اعیان است، بلکه آنچه تقویم می‌شود جامه عینیت بر خود می‌پوشد. نتیجه جریان تقویم شیئی در برابر سوژه است. حال این عین بدن خود من باشد یا شخص دیگر یا زمان و مکان. مرلویونتی ادامه می‌دهد که امر قوام‌یافته فقط برای فاعل قوام‌بخش وجود دارد و آگاهی قوام‌بخش «مساوق وجود است»^۴. یعنی آگاهی قوام‌بخش کلی حوزه‌ای استعلایی است بدون هیچ بیرون متصور. برای این اساس، هیچ چیزی فراتر از حوزه آن نمی‌تواند بر آن تأثیر بگذارد و یا حتی بدان دست یابد.^۵ پس، اینکه بگوییم آگاهی جهان را تقویم می‌کند هم‌ارز با این است که بگوییم جهان را ایجاد می‌کند و آن را از طریق منابع خودش تجربه می‌کند.

زیرا رابطه میان سوژه و اشیای پیرامون آن تنها در صورتی ممکن می‌شود که سوژه باعث شود آن‌ها برای خودشان وجود داشته باشند. درواقع، آن‌ها را

1. Ibid: 382

۲. هومن، ۱۳۷۵: ۴۱

3. Apostolopoulos, 2016: 680

4. Merleau-ponty, 2005: 37

5. Ibid: 192

6. Ibid: 33

رفیعی

پیرامون خود مرتب و آن‌ها را از درون هسته خود استخراج کند.^۱ مرلوپونتی جهان مدرک را حاصل فرایندهای تقویمی مراحل می‌داند که باید پیگیری شوند. اما زمانی که این کار را انجام می‌دهیم، درمی‌یابیم که عملکرد تقویمی فعالیت پویاست. این امر نه تنها به دلیل جریان‌های خلاقانه و اولیه تفکر و زبان است که در آن معنا به وجود می‌آید، بلکه درباره دستاورد ادراک به منزله «فرایند ادغام» نیز صدق می‌کند، که در آن متن جهان خارج صرفاً کپی نمی‌شود، بلکه تقویم می‌شود. در واقع، آنچه فرایند پویای تقویم محصل انجام می‌دهد «تصریح و توضیح آن چیزی است که تا پیش از آن جز به منزله افقی نامعین عرضه نشده بود»^۲ که، به موجب آن، معنای مبهمی که در وهله نخست برای برانگیختن آن به کار رفته بود روشن می‌شود. بنابراین، تقویم «عنوان جریان مؤثری از عدم تعیین امر پیش‌داده به سوی دادگی چیزی متعین است»^۳.

۷. عینیت

اگرچه خود مرلوپونتی نیز جهان مدرک را حاصل فرایند تقویمی مراحل می‌داند که «باید آن‌ها را مشخص کنیم»^۴، زیرا دقیقاً آنچه به طور مستقیم با آن مواجه می‌شویم حاصل این تقویم است، اما کار رویداد پویای تقویم را تعیین دادن به آن چیزی می‌داند که «تا آن زمان، جز به منزله افقی نامتعیین داده نشده است»^۵. همان‌طور که دیدیم، از نظر مرلوپونتی، اشتباه است که فرض کنیم جهان و پدیدارهای آن به وجهی کاملاً شکل یافته و متعین وجود دارند، بلکه عناصری نامتعیین و مبهم هستند که شکل خاصی ندارند. در این صورت مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که شکل یا اندازه مشخص چگونه پیش روی من ظاهر می‌شود، در جریان تجربه من شکل می‌گیرد و خلاصه به من داده می‌شود و یا اینکه عینیت چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟^۶

پاسخ مرلوپونتی به این سؤال این است که

عین وجودی از طریق مجموعه کاملی از تجربیات قابل تشخیص می‌شود و تنها برای سوژه‌ای وجود دارد که این تشخیص را در خود حمل می‌کند.^۷

پس، به جای اینکه در صدد یافتن «شرایط امکان» تقویم در فعالیت تقویمی سوژه محض باشیم،

1. Ibid: 330
2. Ibid: 27
3. Ibid: 82
4. Ibid: 229
5. Ibid: 27
6. Ibid: 269
7. Ibid: 190

.....
 rafiqhi

باید بکوشیم که «شرایط واقعیت» را بیابیم، یعنی اموری که امکان وجود جهان ادراکی را در واقعیت زیسته آن فراهم می‌آورند.

مرلوپونتی بر این باور است که ادراک شرایط واقعی عینیت را به ما می‌آموزد. من از طریق تجربه ادراکی به‌طور مستقیم و پیشاتأملی با امور مواجه می‌شوم. وقتی به آن‌ها توجه و آن‌ها را ادراک می‌کنم، به‌منزله اموری مشخص پدیدار می‌شوند. در واقع، باید ادراک را به‌منزله نوعی تعامل میان آگاهی و جهان در نظر گرفت و، به‌عبارتی، عینیت «با دادگی ادراک گره خورده است»^۱. در نتیجه، تمام چیزهایی که ادراک می‌کنیم در تجربه ادراکی ما از آن‌ها تقویم می‌شوند. ادراک واقعیت را به ما می‌دهد. هنگامی که نگاه خود را بر شیئی متمرکز می‌کنم، آن شیء در محور توجه من قرار می‌گیرد و بقیه امور در حاشیه می‌مانند و اموری مبهم شوند، اما به‌محض اینکه نگاه خود را بر شیء کناری متمرکز می‌کنم، آن شیء قبلی مبهم می‌شود:

وقتی در دلاکنکو راه می‌روم... می‌توانم چشمانم را بر روی سنگ دیوار توپلر متمرکز کنم، میدان ناپدید می‌شود و چیزی جز این تکه‌سنگ بی‌تاریخ باقی نمی‌ماند. علاوه‌براین می‌توانم اجازه دهم که نگاهم توسط این سطح زرد شنی جذب شود و دیگر سنگی آنجا وجود نخواهد داشت.^۲

از منظر مرلوپونتی، توجه^۳ متضمن تغییری در حوزه ذهنی است، روش جدیدی برای آگاهی تا بر اعیان خود عرضه شود. عمل توجه تجربه خود میدان را بازسازی می‌کند و تقویم فعال عین جدیدی است که آنچه از طریق افق مبهم و نامعین داده شده بود تصریح می‌کند.^۴

این ادراک اولیه تغییری را در ساختار آگاهی به وجود می‌آورد و بعد جدیدی از تجربه را تثبیت می‌کند. براین اساس، امر محسوس حاصل تعامل میان جهان و آگاهی تنانه است و تمام چیزهایی که تجربه می‌کنیم، در جریان ادراک ما از آن‌ها، تقویم می‌شوند.

۸. شرایط امکان عینیت

با توجه به مطالب فوق، روشن است که آگاهی ادراکی شرط اصلی عینیت محسوب می‌شود. اما خود آگاهی ادراکی به‌تنهایی برای تحقق عینیت کافی نیست، زیرا مرلوپونتی آگاهی ادراکی را آگاهی تنانه می‌داند و، از این رو، بدن نیز از شرایط امکان عینیت محسوب می‌شود. پس، شرایط دیگری نیز برای تحقق عینیت لازم هستند. در ادامه، نقش شرایط امکان تجربه ادراکی را بررسی می‌کنیم که در

1. Marshall, 2008: 138

2. Merleau-ponty, 2005: 263

3. Attention

4. Ibid: 27

عینیت بخشی به اعیان تأثیر دارند.

۱. ۸. ۱. بدن

آگاهی به واسطه بدن در جهان قرار دارد. مرلوپونتی مفهوم آگاهی محض را رد می کند و به جای آن به سوژه تجربه برمی گردد که آگاهی را به منزله امری تنانه یا موقعیت مند آشکار می سازد. به باور مرلوپونتی، ما نمی توانیم معنا و ساختار اشیای دیگر را بدون مراجعه به توانایی های بدنی ای چون حواس، حرکت، زبان و... درک کنیم. بدن فقط شیئی در جهان نیست، بلکه راهی است که از طریق آن جهان به وجود می آید یا زیسته می شود. مرلوپونتی، با نقشی که برای بدن در تجربه قائل می شود، معنای جدیدی از تجربه را بیان می کند، مفهوم جدیدی که دیگر به آگاهی متوسل نمی شود و یا مفهوم جدیدی که «تعریف دیگری از سوژه را پیش روی می نهد»^۱. پس، بدن واسطه جهان است یا واسطه ای برای آگاهی که خود «بودن به سوی شیء به واسطه بدن است»^۲. بدن این امکان را فراهم می آورد که از لایه اولیه امر مدرک پرده برداریم، لایه ای که در آن نمی توان معنا را از تجسد جدا ساخت.

۲. ۸. چشم انداز

ادراک همواره ادراک چیزی است، اما هیچ ادراکی نمی تواند بدون چشم انداز^۳ صورت گیرد. این امر از این حقیقت نشئت می گیرد که، به باور مرلوپونتی، ادراک من تنانه است. سوژه ادراک همواره در جایی در جهان، زمان و مکان تقرر یافته است. این مسئله باعث می شود که اگر تجربیات ادراکی واقعی را در نظر بگیریم، دریابیم که او تنها نماهای خاصی از عین را می بیند، یعنی در هر لحظه تنها از وجهی از آن در زمان آگاه می شود، اگرچه به محض آنکه پیرامون آن حرکت کند و به آن از زوایا و وجوه مختلف نگاه کند، ادراکات دیگری به دست می آورد که از طریق آن ها عین مدرک تکمیل می شود. البته، چشم انداز محدودیتی بر ادراک نیست، بلکه شرطی است که جهان از طریق آن بر ما پدیدار می شود. این بدان معناست که در حالی که ادراک من را به جهان واقعی می آورد، هرگز نمی توانم آن را به یکباره و یا از تمام جنبه ها ادراک کنم.

۳. ۸. این همانی

وجود چشم انداز باعث می شود که، در مواجهه با امور، آن ها را از جنبه ای مشاهده کنیم و نه مجموع نماهای آن ها را. بنابراین، ادراک من از یک عین ناکامل است و هرگز نمی توانم یکباره تمام زوایای

1. Barbaras, 2004: 7

2. Merleau-ponty, 2005: 249

3. Perspective

.....
 rafiqhi

آن را ببینم. در نتیجه، جامعیت آن همواره از من می‌گریزد. این ادراکاتِ بعدی، به محض اینکه پیرامون آن حرکت می‌کنم، عین مدرک را تکمیل می‌کنند. به عنوان مثال، زمانی که پیرامون تختم راه می‌روم، خود را از جنبه‌های مختلفی به من نشان می‌دهد، اما

این جنبه‌های مختلف نمی‌توانست چشم‌اندازهای یک و همان شیء واحد باشد، اگر نمی‌دانستم که هر کدام از آن‌ها تخت را از یک محل یا محل دیگری به من نشان می‌دهند.^۱

این امر باعث می‌شود که ادراک زمانمند باشد، یعنی هر ادراکی توسط ادراک قبلی و بعدی خود شکل بگیرد و عین مدرک به وحدت خود در زمان دست یابد.

مرلوبوتتی مدعی است که نماهای مختلف را نمی‌توان به منزله نماهای شیء واحد و این همان ادراک کرد، مگر اینکه مدرک آن نماها بر دو حقیقت واقف باشد: آن‌ها نماهای همان شیء هستند و دیگر اینکه نماهایی هستند که از طریق وضعیت‌های متعدد و مختلفی ارائه می‌شوند که ناظر اشغال می‌کند. شیء به منزله کل حاضر به آگاهی داده نمی‌شود. اگر شیء فقط این نمای حاضر از آن باشد، در این صورت نخواهیم توانست به نحو معناداری خود را با آن درگیر کنیم و راه‌های جدیدی را برای زندگی با آن کشف کنیم. همچنین، در این صورت یک شیء نخواهد بود، بلکه تجربه‌ای مبهم، همچون انطباعات مبهم الگوی تجربی آگاهی خواهد بود. تجربه من از اعیان به این صورت است که نظرگاه من به واسطه درگیری با اعیان از خود فراتر می‌رود که برای من امری فراتر از نماهای معینی است که به تنهایی عرضه می‌شوند. من همراه با ادراک نمای معینی از یک شیء نماهای نامعین آن را نیز ادراک می‌کنم که هنوز در ادراک تعین نیافته‌اند، بلکه نقاط معین منفکی هستند از نظرگاه فعلی من به دیگری. بنابراین، ادراک من از یک شیء اگرچه متفاوت است و از نماهای مختلفی صورت می‌گیرد، اما ادراک شیئی واحد است و این همان.

۴. ۸. افق

اگر شیئی را از چشم‌اندازهای مختلف بررسی کنیم، ادراک ما ناکامل می‌شود. ادراک کامل شیء ناممکن است و، از این رو، دارای ابعاد و جنبه‌های بالقوه‌ای است که در روندهای ادراکی بعدی آشکار می‌شوند. این جنبه‌های بالقوه که اموری محصل محسوب می‌شوند افق ادراکی شیء را تشکیل می‌دهند:

عین به‌طور بالفعل داده نمی‌شود، یعنی به‌طور تام و تمام داده نمی‌شود.^۲

1. Ibid: 181

2. Ibid: 57

رفیعی

امر مدرک کلیتی گشوده به افق شمار نامحدودی از رویکردهای چشم‌اندازی است که برطبق سبک خاصی با همدیگر ادغام می‌شوند. به باور مرلوپونتی، افق وحدت و واقعیت آن‌ها را تضمین می‌کند: افق چیزی است که، با کشف شیء، این‌همانی آن را تضمین می‌کند.^۱

از نظر مرلوپونتی، هر ادراکی

توسط افق‌های درونی و بیرونی احاطه شده است.^۲

هر چیزی که ادراک می‌کنیم دارای جنبه‌های نهان و آشکار بسیاری است. با هر چشم‌اندازی که برای خود اتخاذ می‌کنیم، جنبه‌ای از شیء آشکار می‌شود، اما

عمل ادراک باید روی به‌سوی جنبه‌های دیگری داشته باشد که اینک از ما پنهان هستند و به‌واقع به ما داده نمی‌شوند و پیش‌بینی می‌شود که در معنادار ساختن عین سهیم هستند.^۳

این جنبه‌های مختلف را می‌توان افق درونی شیء دانست. اما

افق درونی شیء نمی‌تواند خود آن شیء باشد، مگر اینکه خود اشیای پیرامون آن افقی باشند.^۴ از نظر وی، ما هرگز اعیان را به‌طور مجزا و منفک از همدیگر تجربه نمی‌کنیم، بلکه اعیان حوزه واحدی را تشکیل می‌دهند که، در آن حوزه، هر کدام به دیگری متصل است و حاکی از ویژگی خاصی از آن عین است:

هر عینی آینه تمام اعیان دیگر است. وقتی به چراغ روی میز نگاه می‌کنم، نه تنها آن کیفیاتی را برای آن قائل می‌شوم که از جایی که من هستم دیدارپذیرند، بلکه آن کیفیاتی را نیز قائل می‌شوم که دودکش، دیوارها و میز می‌توانند ببینند. پشت چراغ چیزی نیست به‌جز چهره‌ای که چراغ به دودکش می‌نمایاند.^۵

پس، هر چیزی که تجربه می‌شود، توسط مجموعه ضمنی افق‌ها شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد.

۵. ۸ تعالی

اگر ادراک حسی را حال و فرو بسته در خود بدانیم، نمی‌توانیم برای آن نقشی در عینیت‌بخشی به اعیان قائل شویم. همان‌طور که دیدیم، ادراک حسی برای مرلوپونتی به‌منزله حضور عین است که در جریان تجربه ادراکی برای سوژه متجسد گشوده می‌شود. اما شیء مدرک همواره خود را به‌منزله امری متعال عرضه می‌دارد.^۶ پس، ویژگی بارز ادراک حسی فراروی از خود و اشاره به فراسوی خود

1. Ibid: 59

2. Ibid: 267

3. Landes, 2013: 95

4. Merleau-ponty, 2005: 59

5. Ibid

6. Ibid: 209

.....
 rafiqhi

است. تعالیٰ یک عین بدن معناست که خود عین بیشتر از نمود آن است و هر جنبه‌ای از شیء که در ادراک برای ما آشکار می‌شود تنها دعوتی به ادراک امری فراتر از آن است که در آن لحظه غایب است و مرلوپونتی این حضور و غیاب را دو وجه جدایی‌ناپذیر تعالیٰ می‌داند.^۱ در ادراک، عین به منزله مجموعه‌ای نامتناهی از رویکردهای چشم‌اندازی داده می‌شود، اما در هیچ کدام به‌طور جامع داده نمی‌شود. این امر اتفاقی نیست، زیرا عین از منظری که آن را اشغال کرده‌ام به من داده می‌شود. پس، تألیف ادراکی بایستی توسط سوژه تکمیل شود. شیء مدرک تنها تا جایی وجود دارد که کسی آن را ادراک کند. بنابراین، علاوه بر اینکه شیء امری متعال است، آگاهی نیز متعالی است، یعنی باید از خود فراتر رود و روی به‌سوی عین داشته باشد. ماهیت تجربه انسان این است که خود را به فراتر از موقعیت‌های مفروض فرامی‌افکند که این امر مستلزم جهت‌گیری به‌سوی امر ممکن است، حتی اگر فراتر از جهان و یا، در واقع، «فراتر از محیط باشد»^۲. آگاهی تنانه من را به بیرون از خودم پرتاب می‌کند، به‌سوی جهان. پس وجود تنانه تعالیٰ به‌سوی چیزی است.

نتیجه

فلسفه مرلوپونتی دو وجه کلی دارد: نخست اینکه ما گشوده به جهان هستیم و دیگر اینکه در آن متجسد هستیم. به‌موجب وجه نخست قضیه، جهان گشوده به ماست و آگاهی ما می‌تواند به بطن‌اشیایی که فراتر از ما هستند، دست یابد و ما را با آن‌ها مرتبط سازد. ادراک نزدیکی مطلق ما به اشیا و درعین حال فاصله جبران‌ناپذیر ما از آن‌هاست. گویی حواس به‌طور اسرارآمیزی ابهام واقعیت طبیعی را از ما دور می‌کنند و جهان را در مقابل ما می‌گشایند. متجسدبودن ما نیز باعث می‌شود جهان از طریق بدن ما تعیین یابد. براین اساس، در فلسفه مرلوپونتی جهان بر سوژه متجسد گشوده می‌شود و در جریان ارتباط متقابل میان این دو است که پرده از راز جهان و عقل برداشته می‌شود. قصدیتی که این سوژه تنانه از آن برخوردار است قصدیت عملی است که خود را در تجربیات پیشاحملی ما آشکار می‌سازد. براین اساس، عینیت برای مرلوپونتی به‌منزله لحظه دادگی جهان به سوژه تنانه در تجربه ادراکی محسوب می‌شود. وحدت تجربه از ارتباط پویای میان سوژه و جهان نشئت می‌گیرد و از این طریق اعیان برای ما شکل می‌گیرند. خود‌اشیایی که به ما داده می‌شوند معنا و وحدتی دارند که عینیت آن‌ها را شکل می‌دهد و این معنا در ارتباط سوژه تنانه با عین آشکار می‌شود. بنابراین، عینی بدون سوژه وجود ندارد، درست همان‌طور که سوژه‌ها نیز بدون عین وجود ندارند. اما نکته‌ای که باید درباره عینیت مرلوپونتی به آن توجه داشت این است که عینیت برای او امری ناتمام است. در واقع، می‌توان

1. Ibid: 209

2. Merleau-ponty, 1967: 175

رفیقی

گفت عینیت هرگز کامل نمی‌شود، زیرا عین زمانی عینیت می‌یابد که سوژه تنانه با چشم انداز خود، که همان بدن اوست، با عین مواجه شود. اما زمانی که او چشم از عین برمی‌گیرد و دیگر عین در محور توجه او قرار ندارد، عینیت خود را از دست می‌دهد. پس، یک عین هرگز از عینیت کامل برخوردار نمی‌شود. در واقع، بنابر روایت وی از پدیدارشناسی، که هیچ عبارتی نمی‌تواند معنایی برای من داشته باشد، مگر اینکه ریشه در ارتباط مستقیم و پیشاتأملی با جهان در تجربه داشته باشد، به محض از میان رفتن این ارتباط بی‌واسطه، دیگر عینیتی نیز وجود نخواهد داشت.

.....
 rafighi

منابع

- هومن، ستاره (۱۳۷۵)، «مقدمه‌ای بر در ستایش فلسفه مرلوپونتی»، در ستایش فلسفه، موریس مرلوپونتی، نشر مرکز
- Apostolopoulos, D (2016), "Intentionality, Constitution and Merleau-ponty's Concept of Flesh", *European Journal of Philosophy*, 25(2): 677-699
- Barbaras, R (2004), *Merleau-ponty's Ontology*, Trans. T. Toadvine & L. Lawler, Indiana University Press
- Bourgeois, (2002), "Maurice Merleau-ponty, Philosophy as Phenomenology", *Phenomenology World-wide*, ed by A.A. Bello, Springer
- Bullington, J. (2013), *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*, Springer
- Cerbone, D. (2017), "the Recovery of Indeterminacy in Merleau-ponty and Wittgenstein", *Merleau-ponty and Wittgenstein*, ed. Komarine Romdenh-Romluc, Routledge
- Cullen, S (1994), "Philosophy of Existence: Merleau-ponty", *Twentieth Century Continental Philosophy*, ed. R. Kearney, Routledge
- Davis, D. (2016), "The Art of Perception", *Merleau-ponty and The Art of Perception*, eds. D. Davis and W. Hamrick, Sunny Press
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. Trans. D. Cairns, Martinus Nijhoff.
- _____ (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. D. Carr, Northwestern University Press
- _____ (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy I*. Trans. By R. Rojcewicz & A. Schuwer, Kluwer
- Jensen, T. (2013), "Merleau-ponty and the Transcendental Problem of Bodily Agency", *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, eds. Jensen and Moran, Springer
- Johnson, G, (1993), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press
- Landes, D. (2013), *The Merleau-ponty Dictionary*, Bloomsbury Academia
- Marshall, G. (2008), *A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Marquette University Press

رفیقی

Merleau-ponty, M. (1964a), *The Primacy of Perception: and Other Essays on Phenomenology, Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, Trans. Edie J., Northwestern University Press

_____ (1964b), *Signs*, Mc Cleary R., Northwestern University Press

_____ (1967), *The Structure of Behavior*, Trans. Fisher, Methuen

_____ (2005), *Phenomenology of Perception*, Trans by C. Smith, Routledge

Mohanty, N. (2006), "Intentionality", *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, eds. H. Dreyfus and M. Wratall, Blackwell

Reuter, M. (1999), "Merleau-Ponty's Notion of Pre-Reflective Intentionality", *Syntheses*, 61:69-88

اندیشه سیاسی ماکیاولی و تأثیر آن در تکوین پدیدارشناسی روح هگل

مصطفی عابدی^۱، محسن باقرزاده مشکی باف^۲، محمد اصغری^۳

چکیده: ماکیاولی با کشف واقعیت مؤثر و سپس، ایجاد نسبت میان واقعیت مؤثر با مفاهیمی چون مناسبات انسانی، ملت و نجات میهن، موفق می‌شود تفسیری جدید از اخلاق، فضیلت و نسبت آن با واقعیت زندگی ارائه دهد و تصور سنتی از اخلاق را در نسبت با زندگی دگرگون سازد. او با قراردادن مناسبات انسانی و مصلحت عمومی در اکتشاف قانون اخلاقی، زمینه را برای تصور هگل از اخلاق انضمامی و دین قومی فراهم آورد. هگل باتوجه به این تصور ماکیاولی است که ایده اصلی پدیدارشناسی روح را که همان ایجاد رابطه دیالکتیکی میان دوگانه آسمان و زمین است به دست آورد. براین اساس، تناقض اخلاق با طبیعت و میل انسانی از میان می‌برد و به واسطه پروراندن اخلاق از ریشه‌های خواست، میل و طبیعت انسانی، اخلاق را در کلی به نام روح قومی و عرفی قابل درک معرفی کند. همچنین باتوجه به امکانی که واقعیت مؤثر ماکیاولی در اختیار هگل قرار می‌دهد، او موفق می‌شود نسبتی میان ایدئالیسم و رئالیسم برقرار کند و استخراج ایدئالیسم از درون رئالیسم را توضیح دهد. نگارندگان در این مجال می‌کوشند که با ارائه تفسیری نو از شهریار مدرن ماکیاولی و نشان دادن امکانات فلسفی بزرگی که این اثر در اختیار فلاسفه بعد از خود، خصوصاً هگل، قرار می‌دهد، نسبتی میان منطق شهریار ماکیاولی و تکوین منطق پدیدارشناسی روح برقرار کنند.

کلمات کلیدی: ماکیاولی، واقعیت مؤثر، شهریار، روح مطلق، هگل

Machiavelli's Political Thought and Its Influence on the Phenomenological Evolution of Hegel's Spirit

mostafa abedi, Mohsen Bagherzadeh meshkibaf, Mohammad Asghari

Abstract: By discovering effective reality and then establishing a relationship between effective reality and concepts such as human relations, the nation, and the salvation of the homeland, Machiavelli succeeds in devising a new interpretation of morality, virtue, and its relation to the reality of life. By placing human relations and the public interest in the exploration of moral law, he paved the way for Hegel's conception of concrete morality and ethnic religion. It is according to Machiavelli's idea that Hegel came up with the basic idea of the phenomenology of the soul, which is to establish the dialectical relationship between heaven and earth. Accordingly, the contradiction between morality and human nature and desire is eliminated, and by cultivating morality from the roots of desire, human desire and nature introduce morality in general in the name of an understandable ethnic and customary spirit. Also, given the possibility that Machiavelli's effective reality gives him, Hegel succeeds in establishing a relation between idealism and realism and explains the extraction of idealism from within realism. In this regard, the authors try to establish a relation between the logic of Prince Machiavelli and the evolution of the phenomenological logic of the soul by presenting a new interpretation of the modern Prince Machiavelli and showing the great philosophical possibilities that this work offers to philosophers after him, especially Hegel.

Keywords: Machiavelli, effective reality, prince, absolute spirit, Hegel

مقدمه

همان‌طور که اشتراوس معتقد است، ماکیاولی را باید سرآغاز دوران جدید در تاریخ اندیشه به شمار آورد. ماکیاولی در شهریار خود مفاهیم بنیادی‌ای را کشف می‌کند که بعد از او بالأخص در ایدئالیسم آلمانی بسیاری از فلاسفه به آن‌ها توجه می‌کنند. او با کشف مناسبات انسانی و نبرد میان نیروها، که همان بنیاد واقعیت مؤثر است، زمینه را فراهم می‌کند که اندیشه جدید اروپایی بتواند بنیادهای متافیزیکی را از قلمرو اندیشه بیرون ببرد و مناسبات این‌جهانی را در اندیشه فلسفی به‌جای مفاهیم متافیزیکی و الهیاتی بنشاند. قبل از هگل، به‌صورت ابتدایی در اندیشه فلاسفه‌ای مانند روسو، کانت و فیشته از این موضع استقبال می‌شود و آن‌ها با بنیاد قراردادن سوژه انسانی زمینه درک پیچیده از ماکیاولی را در اندیشه هگل فراهم می‌کنند. در این مقاله، نگارندگان می‌کوشند که با تفسیری که از دو اثر بزرگ فلسفی شهریار و پدیدارشناسی روح ارائه می‌دهند میان این دو اثر مهم نسبتی برقرار کنند. به همین منظور، ابتدا درباره واقعیت مؤثر ماکیاولی توضیحی داده می‌شود و تأثیرپذیری هگل از این تصور ماکیاولی بررسی می‌شود و سپس با اعلام اینکه ماکیاولی همه امور انسانی اعم از اخلاق، دین و سیاست را بر پایه واقعیت مؤثر ایجاد می‌کند به سراغ اندیشه هگل درباره تعیین اخلاق و دین و سیاست از میان واقعیت موجود می‌رویم و تأثیری را که هگل در این زمینه از ماکیاولی پذیرفته است نشان می‌دهیم و، در نهایت، نسبتی پیچیده میان شهریار به‌عنوان مطلق ماکیاولی و روح مطلق هگلی ایجاد می‌کنیم و مطلق هگلی را در سایه توضیح مطلق ماکیاولی قابل فهم می‌سازیم.

واقعیت مؤثر و کشف قاره جدید برای نظام اندیشه سیاسی

ماکیاولی در کتاب شهریار از کشف واقعیتی نو در مقابل واقعیت هستی‌شناختی فلسفه سنتی سخن می‌گوید. به عقیده او، واقعیتی که از آن در فلسفه سخن گفته‌اند و با توجه به آن منطق توضیح واقعیت را بیرون آورده‌اند و قلمرو امور انسانی با آن توضیح داده شده است هرگز از واقعیت و حقیقت برخوردار نبوده و، به این جهت، کل نظام دانش انسانی بر خیال و وهمیات بنا شده است. در مقابل این تصور از واقعیت، او از واقعیتی عینی و مؤثر در امور انسانی سخن می‌گوید که تمام قلمرو مربوط به آدمی را درنور دیده است و اگر بخواهیم از نظام سیاسی و منطقی‌ای که بر آن حکومت دارد سخن بگوییم باید توجه خود را از واقعیت خیالی به واقعیت مؤثر ماکیاولی تغییر دهیم. تنها به این وسیله است که می‌توانیم امور متافیزیکی را در حوزه اندیشه سیاسی نفی کنیم و بنیاد را از آسمان به زمین آوریم و، با وارد ساختن اصطلاح «واقعیت مؤثر» در اندیشه سیاسی و بنیاد قراردادن آن در حوزه سیاست، زمین را به‌جای آسمان بنشانیم. ماکیاولی کشف واقعیت مؤثر و منطق درونی آن را نه تنها با

عابدی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

کشف قاره آمریکا توسط کریستف کلمب همسان می‌داند، بلکه این کشف را بالاتر از کشف قاره آمریکا در نظر می‌گیرد و مدعی می‌شود که قاره جدیدی در اخلاق کشف کرده است^۱ که اگر پیگیری شود، موجب دگر دیسی اساسی تاریخ اندیشه خواهد شد. او در پیشگفتار کتاب گفتارها فلسفه خود را - که به کشف واقعیت مؤثر و ابتدای اندیشه سیاسی برپایه آن منجر شده بود - عامل کشف روش و شیوه‌های تازه معرفی می‌کند و کار خود را همانند جست‌وجو برای کشف دریاها و سرزمین‌های تازه می‌داند.^۲ او در شهریار رسالت اصلی خود را در نوشتن این رساله توضیح دو قلمرو واقعیت مؤثر و واقعیت خیالی معرفی و اعلام می‌کند:

برآنم که به جای خیال‌پردازی به واقعیت روی می‌باید کرد. بسیاری درباره جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی خیال‌پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده و نه کسی شنیده است. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن خویش، راه نابودی را در پیش می‌گیرد.^۳

اشتراوس در مقاله «سه موج تجدد» کشف این قلمرو را یکی از دو انقلاب بزرگ ماکیاولی معرفی می‌کند.^۴ در اندیشه ماکیاولی دیگر بحث بر سر این نیست که خشونت و دروغ‌گویی و فریب‌کاری و عهدشکنی را باید به کلی تغییر دهیم و انسانی آرمانی مطابق الگوی آسمانی سنت افلاطونی و هستی‌شناسی ارسطویی را جایگزین آن سازیم، بلکه سخن بر سر فراهم ساختن نظامی است که انسان را به گونه‌ای که هست بپذیرد و او را در چارچوب قانون و اقتدار مهار کند. درحقیقت، او همین طبیعت سرکش انسانی را پذیرفته بود و هرگز درصدد این نبود که طبیعت انسانی را به طبیعتی مقدس و آسمانی دگرگون سازد، بلکه مقصود نهایی او تنها مدیریت طبیعت واقعی آدمی بر اساس قوانینی بود که مناسبات انسانی برای او فراهم می‌کرد. به همین جهت، وی معتقد بود که اگر واقعیت موجود در مناسبات انسانی به جای فضیلت پرهیزکاری ناپرهیزکاری را طلب کند، بایستی ناپرهیزکاری ترجیح دهیم.

هر که بخواهد در هر حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزکاری، سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو، شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد، می‌باید شیوه‌های ناپرهیزکاری را بیاموزد و هر جا که نیاز باشد به کار بندد.^۵

تمام تلاش ماکیاولی این است که سعادت و آزادی انسان را از دل آنچه هست بیرون بکشد نه از میان

۱. اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۸

۲. ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۳۵

۳. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۳۳

۵. ماکیاولی، الف-۱۳۸۸: ۱۴۹

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

الگوهای ایدئال و هستی‌شناختی‌ای که فلسفه افلاطون و ارسطویی به دست داده بودند. اینجاست که برای ماکیاولی کارایی صفات به‌جای واقعیت ایدئال آن‌ها اولویت می‌یابد و مسئله کانونی این می‌شود که، در نظام سیاسی، عمل انسانی چه مقدار نفع یا ضرر در پی دارد نه اینکه فرد را تا چه اندازه به فضائل خیالی نزدیک می‌سازد. زیرا

چون نیک بنگریم، می‌بینیم خیم‌هایی هست که فضیلت به شمار می‌آیند، اما به کار بستنشان سبب نابودی می‌شود، حال آنکه خیم‌هایی دیگر هست که رذیلت به نظر می‌آیند، اما ایمنی و کامروایی به بار می‌آورند.^۱

منطق واقعیت مؤثر و سیطره آن بر نظام اندیشه در ماکیاولی و هگل

با توجه به اهمیت قدرت، خواست، سودگرایی و واقعیت مؤثر در تقویم رئالیسم سیاسی و سیطره منطقی آن بر نظام سیاسی است که توجه به نیروی نظامی و جنگ‌افزارها محوریت می‌یابد و سرنوشت هر نظام سیاسی با توجه به قدرت نظامی رقم می‌خورد. ماکیاولی می‌نویسد:

سپاه نیکو در کار باشد، قانون نیکو نیز از پی خواهد آمد. جستار قانون را رها می‌کنم و به سپاه می‌پردازم.^۲

ماکیاولی در اینجا سخنی به‌غایت پیچیده اظهار می‌دارد و آن این است که صلح که در سایه قانون به دست می‌آید تنها در سایه توجه به جنگ می‌تواند قابل حصول باشد، یعنی صلح از درون منطقی که جنگ در اختیار ما قرار می‌دهد می‌تواند قابل توضیح باشد. براساس این سخن است که ماکیاولی می‌تواند به‌سادگی و بدون هیچ ملاحظه‌ای میان هنجار و ناهنجار رابطه درونی ایجاد کند و معتقد شود که نیکی از درون بدی و بدی از درون نیکی بیرون می‌آید. او در فصل ۳۷ از کتاب سوم گفتارها می‌نویسد:

چنان‌که در جایی دیگر گفته‌ام، یکی از دشواری‌های دستیابی به هدف‌های نیک این است که هر چیز نیک چیزی بد به همراه دارد و این دو چنان با هم پیوسته‌اند که چون می‌خواهیم یکی را به چنگ آوریم اجتناب از دیگری ناممکن می‌نماید.^۳

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸: الف: ۱۳۵

۲. ماکیاولی، الف: ۱۳۸۸: ۱۱۵. اسکینر در جنگ‌افزارها و ارتش می‌گوید: «اندرزهای ماکیاولی به شهریاران جدید به دو بخش تقسیم می‌شود. نخستین و مهم‌ترین نکته‌ای که او ذکر می‌کند این است که بنیاد اصلی همه‌ی دولت‌ها قوانین خوب و ارتش‌های شایسته است. ارتش خوب حتی مهم‌تر از قوانین خوب است، زیرا وجود قوانین نیکو بدون ارتش شایسته امکان‌پذیر نیست، اما اگر ارتش خوب باشد، قوانین ناگزیر خوب است که در واقع نتیجه این است که شهریار خردمند نباید در انضباط لازم برای جنگ هیچ هدفی و هیچ‌گونه دل‌بستگی مگر به جنگ و قواعد جنگ داشته باشد» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵)

۳. ماکیاولی، ب: ۱۳۸۸: ۳۹۹

عابدی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

هگل نیز، با تأثیرپذیری از ساختاری که ماکیاولی در اختیار او قرار می‌دهد، در پدیدارشناسی روح، میان حقیقت و ناحقیقت، صدق و کذب رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌کند. از چشم‌انداز دیالکتیکی، اگرچه مواضع متعارض در قلمرو روح متقابلاً طارد یکدیگرند، اما در عوض یکدیگر را درون ساختاری از کلیت بالاتر تکمیل و اصلاح می‌کنند. حقیقت و خطا دوگانه صفر و یک و نسبت‌یاب این یا آن نیستند. به همین جهت است که یوول، در تفسیر پیشگفتار پدیدارشناسی نظریه پیچیده هگل درباب نسبت خطا و حقیقت می‌گوید:

حقیقت به خطا و اثبات به نفی نیاز دارد، هم به منزله انگیزه برای بسط و هم قسمتی از بافت آن.^۱

هم‌راستا با این تصور ماکیاولی از نسبت میان نیکی و بدی، هگل تصور گذشتگان از خطا را به نقد می‌کشد و می‌گوید:

خطا و حقیقت به اندیشه‌هایی تعین‌یافته تعلق دارند که ذواتی جدا جدا و ناجنبده به شمار می‌روند، یکی در اینجا و دیگری در آنجا، هر کدام ثابت و مجزا از دیگری، بدون هیچ وجه اشتراکی با یکدیگر.^۲

او چنین تصویری از رابطه حقیقت و خطا را به نقد می‌کشد و چنین توضیحی از نسبت مذکور را به فلسفه‌های ساده‌ای مربوط می‌داند که قادر نیستند مسائل را از منظر درست نگاه کنند، زیرا حقیقت فلسفی در اندیشه هگل گزاره‌ای ایستا نیست، بلکه نظامی است که اجزای آن در حرکت متقابل قرار دارد و، بنابراین، مقام پایان‌یافتنی ندارد. درون این نظام، نفی و خطا نقش مقوم را ایفا می‌کنند زیرا پیشروی از این نظام به سوی ناظر به امر حقیقی، که در قالب امر حقیقی است، صرفاً منفی است.^۳

با توجه به این توضیحات است که او به‌طور صریح در پدیدارشناسی در برابر اندیشه رایج درباب حقیقت و خطا می‌گوید:

حقیقت سکه منقشی نیست که بتوان آماده و مهیا به کسی داد و، به این ترتیب، بتوان به جیب زد. چیزی کاذب هم وجود ندارد، به همان اندازه که چیزی شر وجود ندارد.^۴

هگل این نگاه ماکیاولیستی را در فلسفه سیاست خود حفظ می‌کند و درباب رابطه جنگ و صلح همان موضع خود درباب حقیقت و خطا را تکرار می‌کند. به عقیده وی، همان‌طور که حقیقت با ناحقیقت پیوند خورده است و صلح با جنگ، فریب و نیرنگ آمیخته است و صلح پایدار نه در ترک

۱. یوول، ۱۳۹۹: ۱۶۸.

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۶۲.

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۶۱.

۴. هگل، ۱۳۹۹: ۶۲.

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

جنگ و مناصمه، بلکه در فریب و جنگ دائم قابل حصول است. به این ترتیب، صلح چیزی جز جنگ و حقیقت چیزی جز ناحقیقت نیست. صلح و حقیقت در آمد و شد دیالکتیکی میان راست و دروغ خود را می‌پاید، یعنی خلجان و تقلب و بحران است که فلسفه، حقیقت و صلح را درون خود حمل می‌کند و تناور می‌سازد و به جلو می‌برد. هگل به درستی نقش جدال را در تکامل فرد یا انسانیت، در کل ریشه‌های عمیق جنگ، در نظم و ترتیب اجتماع ما و مسئله آشتی فردگرایی با زندگی جمعی مورد تأکید قرار می‌دهد و اعلام می‌نماید که

دولت با جنگ‌هایی که در خارج برپا می‌کند بر ستیزهای درونی خود چیره می‌شود.^۱ به این ترتیب، برخلاف کانت و فیخته، معتقد است که مرگ یک دولت بیشتر ناشی از گرایش‌های صلح‌طلبانه آن است تا ناشی از اقدام برای جنگ. جنگ ویژگی ذاتی دولت است. دولت‌ها را جنگ بنیان‌گذاری می‌کند و خود را با جنگ حفظ می‌کنند. او اهمیت والای جنگ را در این می‌داند که سبب می‌شود که سلامت اخلاقی ملت‌ها از جهت بی‌تفاوتی آنان نسبت به همیشگی بودن ایجاب‌های متناهی حفظ شود، درست همان‌گونه که جنبش بادها دریا را از رکودی که آرامش دراز سبب خواهد شد محفوظ می‌دارد.^۲

واقعیت مؤثر و اخلاق و فضیلت

ماکیاولی حسن و قبح ذاتی مفاهیم اخلاقی را منکر نیست و اساساً در این باره سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه تنها چیزی که او از آن سخن می‌گوید این است که اخلاق افلاطونی و ارسطویی در مورد انسانی صادق است که اساساً وجود ندارد. آنچه ما با آن روبه‌رو هستیم انسانی است که در او خواست، قدرت، میل و نفع‌گرایی حرف نخست را می‌زند و مناسبات انسان واقعی بر پایه چنین انگیزه‌هایی می‌گردد.^۳ به همین جهت است که در مورد چنین انسانی اخلاق همواره تابع مصلحت عمومی است و این مناسبات انسانی است که خوب و بد را تعریف می‌کند.^۴ او باید و فضیلت اخلاقی را از سیاست شهریاری بیرون می‌کشد، یعنی با نگرستن در ماهیت قدرت و چگونگی کارکرد آن، در عمل، شیوه‌های دستیابی به آن و نگاه داشت آن را اندرز می‌دهد. از این جهت، وی از پیشروان اندیشه عملی و واقع‌نگری مدرن است. به این ترتیب، خلاف اخلاق متعالی بودن برای شهریاری به قانونی اخلاقی تبدیل می‌شود و آنچه در

۱. هگل، ۱۳۹۶: ۳۸۵-۳۸۶

۲. هگل، ۱۳۹۶: ۳۸۴

۳- ماکیاولی به اصول اخلاقی حمله نکرده است اما، در حل مسائل زندگی سیاسی، برای این اصول فایده‌ای نمی‌شناسد. او نبردهای سیاسی را همچون بازی شطرنج در نظر می‌گیرد. قواعد این بازی را به دقت مطالعه کرده است، اما ذره‌ای قصد تغییر دادن یا انتقاد کردن از این قواعد را نداشت. تجربه سیاسی‌اش به او آموخته بود که بازی سیاست بدون تقلب و تزویر و خیانت هرگز انجام نمی‌گیرد. این کارها را بد می‌داند و توصیه می‌کند که تنها غرض این است که بهترین حرکت را پیدا کند، حرکتی که بازیگر را برنده می‌سازد (کاسیرر، ۱۳۸۵: ۱۸۳)

۴. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۴۷

عابدی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

نظام افلاطونی-ارسطویی امری اخلاقی است به امری کاملاً ضدِ اخلاق تبدیل می‌شود و بی‌پروایی بر پروا ترجیح داده می‌شود، زیرا کامیابی در زندگی واقعی هرگز با پروا به دست آمدنی نیست، زیرا مناسبات موجود در زندگی انسانی بر پایه نفع شخصی و قدرت می‌چرخد نه بر پایه عدالت اجتماعی و حق خواهی. به این ترتیب، ماکیاولی متوجه نکته‌ای بنیادی در اخلاق می‌شود و آن اینکه اخلاقی بودن تنها با توجه به واقعیت مؤثر می‌تواند معنا داشته باشد و هرگز نمی‌توان اخلاق را امری در نظر گرفت که صرف نظر از واقعیت مؤثر انسان حاضر تعیین داشته باشد و بر مناسبات مؤثر و بالفعل او موضع تحکمی به خود بگیرد، بلکه اخلاق تنها از میان همین خرابه واقعیت مؤثر این جهانی سر برمی‌آورد و، با در نظر گرفتن محدودیت موجود در آن، فضیلت را تعریف و معین می‌کند. با این رویکرد است که ماکیاولی بر مسیحیت می‌تازد و چنین اخلاقی را در مناسبات سیاسی فاقد ارزش می‌داند.^۲ به این دلیل است که اسکینر در کتاب بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن می‌نویسد:

اگر شهریارى حقیقتاً به فکر پاسدارى از دولت خویش است، باید الزامات اخلاق مسیحی را کنار نهد و یک‌سره به اخلاق بسیار متفاوتی که وضعیت وی اقتضا دارد روی آورد.^۳

موضع ماکیاولی در باب اخلاق درست مقابل ایدئالیسم عقل مدارانه افلاطونی، کانتی و فیثته‌ای است که ایده عقلانی را -با صرف نظر کردن از واقعیت خواست و قدرت طلبی انسان عینی- در صدر می‌نشانند و از او انسان فضیلت‌مند خیالی می‌سازند. در چنین تصویری نظم اخلاقی نظمی است که بیشتر نظمی پیشین است و بر اساس معیارهای تجربی شکل نمی‌گیرد. این در حالی است که ماکیاولی که از منطق واقعیت مؤثر سخن می‌گوید بنیاد اخلاق عینی را در میل تجربی انسان قرار می‌دهد و اخلاق را تابع این نظم موجود در واقعیت میل تجربی قرار می‌دهد.^۴

تأثیر ماکیاولی بر تصور هگل از تکوین اخلاق در زمین طبیعت

یکی از مواردی که تصور ماکیاولی بر اندیشه هگل تأثیر فراوان داشت و بن‌مایه‌های انتقاد هگل در پدیدارشناسی روح از اخلاق انتزاعی فیلسوفانی امثال کانت و فیثته را تشکیل داد تلقی ماکیاولی از نسبت اخلاق با میل و طبیعت انسانی بود.

هگل تعریف ماکیاولی را درباره فضیلت می‌پذیرد. فضیلت به معنای زور است و در انسان هیچ انگیزه‌ای زورآورتر از شهوات بزرگ نیست. خود عقل (ایده) اگر همه

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۹۱

2. Renaudet, 1942: 14-15

۳. اسکینر، ۱۳۹۵: ۲۳۱

۴. نک. اشتراوس، ۱۳۸۷: ۶۹

.....
 Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

شهوات انسانی را به کار نمی‌بست نمی‌توانست خویش را تحقق بخشد.^۱

به‌زعم هگل و ماکیاوولی، کسانی که به لحن تحقیرآمیزی درباره‌ی شهوات انسانی سخن می‌گویند چشم خود را بر ماهیت راستین فراگردهای تاریخی بسته‌اند. زیرا، به باور هگل، نیرویی که همه‌ی جریان‌های تاریخ را به راه می‌اندازد و به آن‌ها وجود عینی می‌بخشد نیاز و غریزه و تمایل و شهوات انسانی است. زیرا همان‌طور که فرین از هگل نقل می‌کند

بدون احساس و اشتیاق وافر، هیچ کار بزرگی نه به انجام رسیده و نه به انجام خواهد رسید.^۲

به‌ضرس قاطع می‌توان گفت که هیچ کاری در جهان بدون شهوات انجام نگرفته است. بنابراین، دو امر وارد تحلیل ما می‌شوند، نخست عقل و دوم ترکیب شهوات انسانی که یکی تار و دیگری پود تاریخ جهان را تشکیل می‌دهد.^۳

به همین دلیل، سعادت را که در اندیشه‌ی هگل تمثیل ارضای کلی سائقه‌ها و امیال است^۴ باید مبنایی فردی و نقطه‌ی آغازی برای کنش اخلاقی در نظر گرفت که، به‌واسطه‌ی جهتی که عقل به آن اعطا می‌نماید، به‌غایاتی والاتر هدایت می‌شود.^۵

به باور هگل، مشکل اخلاق انتزاعی^۶ - که اخلاق را از زندگی طبیعی و واقعی انسانی جدا می‌کند - این است که خیر اعلی و کمال اخلاقی را چیزی معرفی می‌کند که تنها می‌توانیم بدان امید داشته باشیم و تحقق آن را انتظار بکشیم. زیرا تقسیماتی که کانت میان ساحت طبیعی و ساحت اخلاقی قائل می‌شود او را بر آن می‌دارند که فعلیت یافتن کمال اخلاقی را در ماورا قرار دهد. به‌خاطر هماهنگی بالفعل غایت و فعلیت، این هماهنگی به‌منزله‌ی چیزی غیر بالفعل، به‌منزله‌ی «ماورا فرانهمی می‌شود».^۷ اخلاقیات اگرچه با این پیش‌فرض آغاز می‌نمایند که اخلاق و واقعیت هماهنگ هستند، اما هگل مدعی است که این هماهنگی جدی نیست. زیرا غایت هماهنگی انگیزه با اخلاق ایده‌ای متعلق به خرد است و در دوردست‌ها قرار دارد. «آن هماهنگی ماورای آگاهی در دوردستی مه‌آلود است».^۸ هگل با تأثیرپذیری

۱. کاسیرر، ۱۳۸۵: ۳۳۷.

2. Ferrain, 2004: 340-341

۳. کاسیرر، ۱۳۸۵: ۳۳۷.

4. Ferrain, 2004: 342-343

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۴۱۹-۴۲۱.

۶ - به همین جهت، به باور هگل، تنها انتقال خیر نهایی از قلمرو متعالی به ساحت عقل عملی انسان توسط کانت کافی نبود، به این معنی که، صرف خارج کردن منطق اخلاق از امر متعالی و قراردادن آن بر عهده‌ی عقل انسانی، انتزاعی بودن اخلاق را از بین نمی‌برد و باعث انضمامی شدن آن نمی‌شود. زیرا در این وضع نیز قانون اخلاق کماکان بر فراز واقعیت عینی قرار خواهد داشت، به این دلیل که کانت همچنان اخلاق را با صرف‌نظر از مختصات درونی میل و رانه‌های حسی موجود در طبیعت آدمی در نظر می‌گیرد (کانت، ۱۳۹۲: ۶۶).

۷. هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۴.

۸. هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۶.

عبادی، باقرزاده مشکئی باف، محمد اصغری

از اخلاق در واقعیت مؤثر ماکیاولی «کمال اخلاقی آگاهی را در این می‌داند که نبرد اخلاق و حس را متوقف سازد»^۱ و امر حسی را با اخلاق به شیوه‌ای که قابل درک نیست به توافق درآورد.^۲ به واسطه این اندیشه است که هگل قادر می‌شود واقعیت قلمرو اخلاق را در ابعاد واقعیت زمینی قرار دهد و تاریخ را به شیوه‌ای کاملاً نو کشف کند.

او، برخلاف ایدئالیسم انتزاعی کانت و فیشته، با الهام گرفتن از واقعیت مؤثر ماکیاولی، موفق می‌شود تفسیری از اخلاق ارائه دهد و به واسطه آن تضاد میان اخلاق انتزاعی و طبیعت را از میان بردارد. هگل با توجه به این صحنه‌آرایی ماکیاولی میان طبیعت و اخلاق قادر می‌شود عقل را درون همین واقعیت مؤثری جست‌وجو کند که پیش از آن در ایدئالیسم انتزاعی به صورت پیشینی در نظر گرفته شده و میان عقل و جهان تجربی خلیجی ناپیمودنی ایجاد شده بود. مطابق این تصور، عقل نباید پیشینی و فراتر از جهان تجربی فهمیده شود، بلکه باید امر درونی واقعیت موجود و مؤثری که انسان در تجربه با آن روبرو است به حساب آید و میان عقل و واقعیت مؤثر نسبتی دیالکتیکی برقرار شود که هیچ‌یک بدون دیگری قابل درک نشود. با این تلقی از عقل و نسبت آن با واقعیت است که عقل بالفعل با واقعیت بالفعل یکی می‌شود «آنچه معقول است بالفعل است و آنچه بالفعل است معقول است»^۳. در اینجا عقل از درون تجربه حسی بیرون می‌آید و عقل و جهان تجربی مراتب حقیقت واحدی توصیف می‌شود که یکی - عقل - از درون دیگری - جهان تجربی و طبیعت - رشد می‌یابد و تکامل پیدا می‌کند. به این ترتیب، هگل موفق می‌شود مشکل موجود در ایدئالیسم پیش از خود را، با توجه به امکاناتی که ماکیاولی در اختیار او قرار داده است، حل و فصل کند و تفاوت‌ها را درون وحدت دیالکتیکی قابل درک بداند.

تقدم مصلحت عمومی بر اخلاق

هنگامی که اخلاق نسبتی عینی با واقعیت مؤثر زندگی انسانی برقرار کند و خوب بودن با نفع فردی گره خورد، اینجاست که ماکیاولی و به تبع او هگل خوب بودن را با سودگرایی در تناقض می‌یابند و به همین دلیل می‌کوشند که تناقض به وجود آمده در اندیشه خود را مرتفع سازند. آن‌ها چاره کار را در این می‌بینند که میان نفع فردی و منفعت عمومی یا مصلحت فردی و مصلحت عمومی نسبت ایجاد کنند و به واسطه آن تناقض ارزش با نفع و سودگرایی را مرتفع سازند. به این ترتیب، ماکیاولی و هگل مصلحت عمومی را همان واقعیت مؤثر و موجودی معرفی می‌کنند که تنها در سایه آن است

1. Beiser, 2009: 212

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۴۲۶

۳. هگل، ۱۳۹۶: ۱۹

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

که می‌توان از دین‌داری و اخلاق‌مندی سخن گفت. به دلیل اینکه اخلاق و دین می‌توانند در مواردی موجب انگیزش و پویایی سربازان و کارگزاران شوند، ماکیاولی از دین بهره‌برداری ابزاری می‌کند^۱ و به گفته جان پلامناتز در کتاب انسان و جامعه تنها هدف ماکیاولی از دین و اخلاق در منفعتی است که از آن‌ها می‌برد.^۲ در این باره اسکینر نیز تلاش می‌کند ماکیاولی را متفکری معرفی کند که اصل سودمندی دین در جهت امور واقع را اساس تحلیل خود قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

ماکیاولی ذره‌ای به حقیقت دین علاقه‌مند نیست. فقط به نقش احساسات دینی در الهام بخشیدن به مردم و استوار نگه‌داشتن‌شان در طریق نیکی و رسواکردن بدکاران توجه دارد و درباره ارزش هر یک از ادیان صرفاً بر مبنای توانایی آن برای ایجاد این‌گونه سودمندی داوری می‌کند.^۳

یعنی مصلحت عمومی مبنایی برای توضیح فضیلت قرار می‌گیرد و با تغییر آن فضیلت نیز تغییر می‌یابد. به همین جهت، ماکیاولی نقد اخلاقیات را با نقد سیاست یکی توصیف می‌کند^۴ و ایده ویرتو را صرفاً معادل خصایلی مانند مهارت، قدرت، سودمندی، برتری، اثربخشی و... در نظر می‌گیرد که در حفظ زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار می‌آید.^۵ بنابراین، کاملاً تصریح می‌شود که این خصایل هیچ مناسبت نزدیکی با فضیلت‌های پذیرفته‌شده مسیحی و اخلاقی ندارند.^۶

به واسطه مبنا قرار دادن مصلحت عمومی در تعیین فضیلت و اخلاق، ملت و میهن بر اخلاق فضیلت اولویت می‌یابند و با توجه به مفهوم نجات میهن است که همه قانون‌ها شکل گرفته و تغییر می‌کند و رفتاری که پیش از این رفتاری منفی تصور می‌شد، با توجه به شرایط جدید مصلحت عمومی و میهن، به رفتاری ارزشمند تبدیل می‌شود. در سایه تقدم یافتن مصلحت عمومی و ملت است^۷ که ماکیاولی محدودسازی نجات میهن به چارچوب نظام اخلاقی سنتی را بی‌مورد می‌خواند و در کتاب گفتارها اعلام می‌کند که

از وطن، به هر حال، باید دفاع کرد چه از راه افتخارآمیز و چه با وسایل جنگاور.^۸

یعنی شیوه هیچ اهمیتی ندارد، بلکه این نجات میهن است که در شرایط گوناگون به ابزارهای متفاوت و حتی متناقضی دست می‌زند تا از طریق آن بتواند قلمرو خود را حفظ کند. سنجش اخلاق بر پایه

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸، ب: ۷۲-۷۵

2. Plamenatz, 1979: 32

۳. اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۵

۴. اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۹

5. Belliotti, 2009: 2-3

۶. اسکینر، ۱۳۹۵: ۳۹۷

7. Moravia, 1965: 176

۸. ماکیاولی، ۱۳۸۸، ب: ۴۰۸

عابدی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

منطق مصلحت و تعیین فضیلت و اخلاق درون قلمرو مصلحت قومی و ملی به نوعی تقدم ملت بر قانون اخلاق را نشان می‌دهد. این کار ماکیاولی منشأ الهام‌بخش هگل قرار می‌گیرد. او مانند ماکیاولی فضایل عام جمهوری‌های باستانی، از جمله سرسپردگی شهروندان به پهریزی همگانی و اشتیاق آنان به مقدم‌دانستن مصالح عمومی بر منافع شخصی، را می‌ستود.^۱

به واسطه مفاهیم واقعیت مؤثر، مصلحت عمومی و میهن‌محوری است که در عمل همه چیز معنای خود را به دست می‌آورد و دین و اخلاق با قومیت و ملیت پیوند برقرار می‌کند. این تصور، به نوعی، پیچیده و مترقی‌تر در اندیشه هگل نیز تکرار می‌شود، زیرا او نیز در بند سوم عناصر فلسفه حق توضیح می‌دهد که اخلاق و دین را باید به مقوله عرف و روح قومی پیوند داد.^۲ به اعتقاد هگل، چنانچه در رساله قانون اساسی آمده، توجهی که او و ماکیاولی به جایگاه محوری ملت می‌کنند به جهت شباهت تاریخی و فرهنگی ایتالیا و آلمان است.^۳ زندگی در آلمان همانند ایتالیا به جزئیات‌گرایی تقلیل یافته است و آنچه کمبود دارد قدرت کلی دولت است.^۴ همین شباهت تاریخی میان ایتالیا و آلمان است که موجب شده است هگل و ماکیاولی به درکی مشابه از مفهوم ملت و جایگاه محوری آن برسند.^۵

سرنوشت ایتالیا همان مسیری را می‌پیماید که آلمان، با این استثنا که ایتالیا از آنجا که قبلاً درجه بالاتری از فرهنگ را احراز کرده، سرنوشتش را زودتر به آن سطحی از تکامل که اینک آلمان به‌طور کامل به آن نزدیک شده است، رساند.^۶

۱. بیزر، ۱۳۹۶: ۳۶۶؛ البته تفاوت آشکاری میان او و ماکیاولی وجود دارد و آن این است که اندیشه به‌لحاظ تاریخی امکان درک روح قومی را ندارد و نمی‌توان مصلحت عمومی موجود در اندیشه ماکیاولی را همان روح قومی در نظر گرفت، بلکه مقصود نگارنده تنها اعلام این نکته است که ماکیاولی با این کار آغاز انقلابی را رقم می‌زند که در اندیشه هگل به اوج خود می‌رسد و هگل قادر می‌شود با پذیرفتن تقدم مصلحت عمومی بر اخلاق، اخلاق را از درون روح قومی بیرون آورد (Viroli، 2010: ix).

۲. هگل، ۱۳۹۶: ۲۷-۳۳؛ هگل رسوم پیشین مردم را شرط قانون‌گذاری در نظر می‌گیرد (اینوود، ۱۳۹۸: ۴۴۳).
۳. آلمان همانند ایتالیا به واسطه دولت‌های خارجی مورد تهاجم واقع شد و به این طریق به کثرتی اتم‌وار تبدیل شد و وحدت ملی و سیاسی که آن‌ها را به‌صورت یک کل واحد قدرتمند درمی‌آورد از بین رفت. هگل معتقد بود که همه تلاش ماکیاولی و او این است که ایتالیا و آلمان را به یک کل واحد و ملت تبدیل کند و دلایل اینکه چرا آلمان به این فلاکت افتاده است را در رساله قانون اساسی بررسی کند. به این ترتیب است که «آلمان در سرنوشتی که ایتالیا یک بار تجربه کرده بود سهیم [می‌شود]» (هگل، ۱۳۹۹: ۱۳۴).

4. Avineri, 2003: 38

۵. «علاقه آلمانی‌ها به مردم و ملت خاستگاه‌های متعددی دارد. تقسیم مردم آلمان به دولت‌های جداگانه و تحقیر آن‌ها توسط فرانسه به تأکید بر Nation یا Volk و مطلوب‌بودن وحدت سیاسی آن انجامید. فیثته در «خطابه به مردم آلمان» بر اهمیت دولت ملت تأکید داشت» (اینوود، ۱۳۸۸: ۴۴۲).

۶. هگل، ۱۳۹۹: ۱۲۴؛ ماکیاولی در آرزوی تزئینی ایتالیایی بود و هگل جوان نیز، که این امر او را کمتر از ماکیاولی سردرگم نکرده بود، پیروی از او را درست می‌دانست (لوکاج، ۱۳۹۱: ۳۸۵).

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

ماکیاویلی میهن را، به‌عنوان یک کل، مهم‌ترین امری در نظر می‌گیرد که قدرت سیاسی باید در پی حفظ آن باشد و به همین منظور تلاش می‌کند که همه‌چیز را فدای آن کند.^۱ او هر دو گانه‌ای را فرغ بر میهن و حفظ آن در نظر می‌گیرد و دین و اخلاق را با توجه به آن توضیح می‌دهد، یعنی اخلاق و دین با توجه به مناسبات اجتماعی موجود در جغرافیا و تاریخ فرهنگی خاصی دائماً در حال تبدل و شدن است و با توجه به مقتضیات قومی و ملی تفسیر می‌شود. همچنین هگل بین سال‌هایی که قانون اساسی آلمان را می‌نویسد تا زمانی که خلق پدیدارشناسی می‌آغازد امکانات فلسفی مهمی را در پی انضمامی‌سازی روح ایجاد می‌نماید و به‌واسطه آن امکانات می‌تواند در استقرار مذهب در شریعت مسیح و برخی رسالات دیگر به ارتباط هستی‌شناختی اخلاق و دین با روح قومی دست یابد. او در این دوره است که اعلام می‌کند دین برپایه روح قومی و ملی می‌تواند توضیح داده شود.

به نظر می‌رسد ایده هگل در پدیدارشناسی - که در آن موفق می‌شود از مطلق و خدایی انضمامی سخن بگوید و، با فرود آوردن آن به درون مناسبات انسانی، مطلق را با انسان زمینی آشتی دهد- در همین زمینی قابل فهم است که ماکیاویلی برای او پیشتر به وجود آورده بود. یکی از ریشه‌های اساسی که باعث می‌شود ایده هگلی از مطلق و خدای انضمامی به وجود آید در رساله قانون اساسی که هگل آن را در سال ۱۸۰۱ می‌نویسد قابل دریافت است. او در آنجا، به‌واسطه تأثیر پذیری از ماکیاویلی، وحدت سیاسی آلمان را به‌عنوان یک کل واحد درک می‌کند. وی با مهم قلمداد کردن روح ملی در تکوین آگاهی گام مهمی در تکوین ایده اصلی پدیدارشناسی برمی‌دارد که همان انضمامی ساختن خدای متعالی در جهان انضمامی است. او با الهام گرفتن از این نسبت ساده که ماکیاویلی در اختیار او قرار داده است نسبتی پیچیده میان مطلق با مناسبات انسانی، ملی و روح قومی برقرار و اعلام می‌کند که خدا و به تبع آن دین چیزی جز ظهور روح قومی یا همان «ما» نیست. «امت دینی... جوهر روح مطلق است»^۲. به همین جهت، مطلق و دینی که هگل از آن بحث می‌کند جنبه مرموز و سلطه‌گری نسبت به آگاهی انسان‌ها ندارد، بلکه دین متعالی و مرموز کاملاً به پایین کشیده و خود را به انسان نزدیک می‌سازد^۳ و در اختیار انسان قرار می‌دهد و این بار، به جای اینکه دین حالت تحکمی به انسان داشته باشد، با او همراه می‌شود و متناسب با تغییرات این مناسبات هویت خود را معنی می‌کند و ظاهر می‌شود. آنچه هگل بر آن تأکید می‌کند این است که روح در میان تجارب «ما»ی انسان‌ها خود را ظاهر می‌سازد و بر تناقضات درونی خود فائق می‌آید و به نسبت دیالکتیکی درونی دست می‌یابد. به همین جهت، هگل

1. Coleman, 2000: 248

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۵۳۴.

۳. Nancy, 2002: 78؛ «نزدیک بودن امر مطلق چیزی جز نزدیک بودن هر یک از ما به یکدیگر نخواهد بود» (Nancy, 2002: 79).

عابدی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

در بند ۷۶۱ پدیدارشناسی اعلام می‌نماید که دین (به‌عنوان ظهور مطلق) درصدد رسیدن به علم کلی از طریق آدمی است.^۱ اینجاست که

دستیابی مطلق به خودآگاهی با دستیابی انسان به دانش مطلق موجود در علم هگلی یکسان معرفی می‌شود،^۲

یعنی هگل برخلاف رمانتیک‌ها که نسبت مطلق را تنها به نخبگان محدود کرده بودند- نه تنها رابطه‌ای شناختی میان مطلق و همه انسان‌ها برقرار می‌کند، بلکه نسبتی هستی‌شناسانه میان مطلق و «ما»ی انسانی برقرار می‌کند و مطلق را درون روح قومی بالنده می‌سازد.

البته باید توجه داشت که این «ما»یی که هگل از آن سخن می‌گوید جوهر متقدم بی‌ارتباط به افراد انسانی نیست، بلکه اگرچه این «ما» امری جوهری و مقوم فردیت‌هاست اما، از سوی دیگر، خود نیز مقوم به فردیت‌هایی است که آن‌ها را قوام بخشیده است. یعنی در اینجا ما با تقوم دوسویه مواجه هستیم، به این صورت که همان چیزی که مقوم است به‌واسطه همان چیز قوام‌یافته قوام می‌یابد. به این ترتیب، فلسفه هگل فردیت‌ها را کنار نمی‌زند، بلکه آن‌ها را به‌عنوان آرمان مدرنیته در فلسفه خود جذب و حفظ می‌نماید و میان من با ما ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند. چنین نگاهی به مطلق و رابطه آن با افراد انسانی، که مطلق چیزی غیر از مای افراد انسانی به حساب نمی‌آید، در تقابل با مطلق ماکیاولی است. در نگاه ماکیاولی، مطلق، یعنی همان شهریار، غیر از «ما»ی انسانی است و تنها در عملکرد خود نیازمند میزانسنی است که مناسبات انسانی در اختیار او قرار می‌دهد و گرنه شهریار، به‌عنوان مطلق، هیچ نسبت هستی‌شناختی با انسان‌ها ندارد. در نگاه هگل، روح تنها «کل»ی نیست که از «جزء» صرف‌نظر کند و یا تنها به «جزء» توجه کند و «کل» را به‌عنوان هویت مستقل منکر شود، بلکه در اندیشه وی هر دو به یک اندازه مهم هستند و نمی‌توان یکی را به نفع دیگری کنار زد. به همین جهت، او اعلام می‌کند که روح «من»ی است که «ما»ست و «ما»یی است که «من» است.^۳ این نسبت پیچیده میان «ما» به‌عنوان «کل» و «من» به‌عنوان «جزء» در رابطه‌ای مشخص می‌شود که اینوود، از منظر هگل، میان جوهر و عرض برقرار می‌نماید:

جوهر در فعالیت مداوم است و عرض‌های خود را ایجاد و نابود می‌کند. جوهر در عرض‌های خود ظاهر می‌شود یا جلوه می‌کند و آن‌ها نمودهای آن هستند، اما این جلوه‌ها نه تنها عرض‌ها، بلکه خود جوهر را ایجاد می‌کنند.^۴

۱. هگل، ۱۳۹۹: ۵۰۷.

2. Forster, 1989: 204

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۱۵۶.

۴. اینوود، ۱۳۸۸: ۵۹۹.

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

براین اساس، مشخص می‌شود که او هرگز جزئیت و فردیت را فدای کل و اجتماع نمی‌سازد، بلکه برای او هر دو طرف از اهمیت برخوردار هستند. تردیدی نیست که هگل، برخلاف برخی تفاسیر رایج که ترجیح «کل» به «جز» را به او نسبت می‌دهند، مفهوم به‌رسمیت‌شناسی را برای تبیین آزادی‌های فردی به کار می‌برد.

هگل به مفهوم به‌رسمیت‌شناسی برای نشان‌دادن انس و الفتی عمیق‌تر که مؤید تجدید خاطره دولت‌شهر است تمایل دارد. باین‌حال، انس و الفتی که به‌رسمیت‌شناسی مشخص می‌سازد، برخلاف دولت‌شهر، احترام به فردیت را، بیش از سرپوش نهادن بر آن، مدنظر دارد.^۱

اهمیت اجتماع و کل برای هگل آشکار است، اما این دلیل نمی‌شود که او را کل‌گرایی رادیکال در نظر بگیریم. به همین جهت،

هگل در میانه راهی قرار گرفته است که در یک سوی آن لیبرالیسم و در سوی دیگر آن سوسیالیسم قرار دارد. همین انتخاب راه میانه توسط هگل است که سبب گردیده فهم فلسفه هگل سخت به نظر رسد، راهی که موجب گردیده از یک طرف براساس تصوراتی سطحی او را مخالف آزادی‌های فردی تلقی کنند و از طرف دیگر وی را اجتماع‌گرایی رادیکال نشان دهند که فلسفه‌اش در نهایت سر از استبداد درمی‌آورد.^۲

تعین مطلق ماکیاولی و هگل در تهی‌بودگی و بالقوگی

شهریار ماکیاولی حاکم مطلق است که تاریخ به او وظیفه‌ای تعیین‌کننده داده است: فرم‌بخشی به ماده موجودی که در سودای فرم خویش است.

شخصی منفرد تنها کسی می‌تواند باشد که به دولت شکل می‌دهد و هر سازمان و نهادی از ذهن چنین فردی مشتق می‌شود.^۳

به دیگر سخن، مردی که در این نظام سیاسی زمام قدرت را به دست می‌گیرد برای اینکه مهار قدرت را در دست خود نگاه دارد باید همانند سولون، لیکورگوس و دیگران همه‌چیز را از نو سامان بخشد. زیرا شهریار

همین‌که به سلطنت رسید، باید شهرهای کهن را ویران کند و شهرهای نو بسازد، مردمان را از جایی به جای دیگر بکочاند و خلاصه کلام هیچ‌چیز را نباید دست‌نخورده بگذارد.^۴

به همین جهت، شهریار رفتار خود را براساس قوانین مطلق از پیش موجود حقوقی و اخلاقی

۱. ژورست، ۱۳۹۵: ۱۷۰.

2. Avineri, 2003: 125-129

۳. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۸.

۴. ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۰۹.

عبادی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

نمی‌سنگد، بلکه قوانین مربوط به سیاست در رفتارهای حیوانی شهریار ریشه دارد. شهریار مناسبات خود را بر اساس نفعی که به قدرت ملی و دولت او می‌رساند وضع کرده و مطابق آن عمل می‌کند. او قانون رفتار خود را نه با میزان بیرونی و ثابت، بلکه با میزان درونی متأثر از خوی حیوانی خود به دست می‌آورد. ماکیاولی با توجه به این امر است که به شهریار توصیه می‌کند

باید هم از روباه و هم از شیر بیاموزد، زیرا شیر در برابر تله درمی‌ماند و روباه در برابر گرگان. بنابراین، باید روباه بود تا تله‌ها را شناخت و شیر بود تا گرگان را هراساند.^۱

ماکیاولی بعد از اینکه مطلق را از امر متعالی به فرد انسان در شهریار تحویل می‌دهد صفت مطلق بودن شهریار را در میزانشی زمینی قابل تعیین می‌داند. به دیگر سخن، وی مدعی است که، برخلاف دیدگاه سنتی که مطلق بودن امر متعالی در حالتی پیش‌انضمامی امکان‌پذیر بود، صفت مطلق بودن شهریار را در بافتی انضمامی و این جهانی ممکن می‌داند. مطلق در اندیشه ماکیاولی ابتدا از آسمان به زمین نقل مکان می‌کند و سپس با تهی شدن از هر امر ایجابی و مربوط شدن منطق حرکت آن به میزانشی نبرد میان نیروها حرکتش از امر متعالی به امر انضمامی متغیر و سیال فراهم می‌شود.

حقیقت قوانین، به منزله قسمی کارکرد تضادها میان گروه‌های اجتماعی آنتاگونیستی، در دولت پدیدار می‌شود، گروه‌هایی که ماکیاولی گاهی نجبا و مردم، گاه طبایع متباین و گاهی طبقات می‌نامد.^۲

باینکه ماکیاولی قوانین را در مناسبات نبرد میان نیروها قابل تعیین می‌داند، اما مدعی است که این اراده شهریار است که قوانین را تعیین می‌بخشد، نه اینکه قوانین با توجه به آرای عمومی وضع شود. او نقش مناسبات مذکور را به سطح زمینه‌ای فرو می‌کاهد که قوانین صادر شده از جانب شهریار با توجه به شرایط و مقتضیات موجود در آن می‌تواند وضع شود. به عقیده نگارنده، اندیشه هگل در باب روح مطلق به مثابه بنیاد تاریخ آگاهی در پدیدارشناسی - که امری انضمامی است و در ابتدای تاریخ آگاهی به صورت امری بالقوه و تهی است و با سیلان خود منطق تکوین آگاهی را ایجاد می‌کند - بیش از آنکه متأثر از طبیعت طبیعی آفرین اسپینوزا باشد مرون اندیشه سیاسی ماکیاولی است. زیرا این ماکیاولی بود که پیش از اسپینوزا به درستی دریافت اگر بنا باشد مطلق به امری انضمامی و سیال تبدیل شود باید به مناسبات انسانی مربوط شود، مفهومی که اسپینوزا از دریافت و توضیح آن عاجز بود و هرگز نتوانست این را در نوشته‌های فلسفی خود دریابد و توضیح دهد. ماکیاولی به واسطه ایجاد دیالکتیک در نبرد میان نیروهای انسانی، مطلق تهی - شهریار - را به حرکت درمی‌آورد و منطق و قانون سیاست را از درون حرکتی که این میزانشی در شهریار ایجاد می‌کند، به واسطه شهریار مدرن و مناسبات انسانی،

۱. ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۴۸

۲. آلتوسر، ۱۳۹۶: ۱۲۴

بیرون می‌کشد و سیاست را توضیح می‌دهد.

ماکیاولی بعد از اینکه مطلق را از امر متعالی به انسان تحویل می‌دهد مطلق را از امری بالفعل و ثابت به امری تهی و بالقوه تبدیل می‌کند که قرار است منطق فهم و رفتار خود را در میانه‌ی مقتضیات و مناسبات زمانه تعیین بخشد. پیش از شهریارِ ماکیاولی عقیده این بود که اندیشهٔ سیاسی باید از مفاهیمی آغاز کند که هیچ استدلالی دربارهٔ آن نمی‌توان آورد، یعنی اندیشه روی تعدادی مفاهیم ایستاده بود که هیچ تصور روشنی از آن نداشت و مرجعیت این مفاهیم در ساحت اندیشه پذیرفته شده بود. ماکیاولی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی این اندیشه را مردود دانست و اضمحلال اندیشهٔ سیاسی پیشین را در این معرفی کرد که سیاست نظری به جای اینکه از اموری این جهانی و آشکار سخن بگوید بر پایهٔ امور متعالی و مبهم بنا شده است. درحقیقت، غرض ماکیاولی این بود که آغازگاه اندیشهٔ سیاسی را از امور متعالی خالی کند.^۱ همان‌طور که اشتراوس معتقد است، وقتی که نظام سیاست به واسطهٔ ماکیاولی رابطه‌اش را با همهٔ بنیادهای دینی و مابعدالطبیعی سنتی جدا ساخت توانست اندیشهٔ سیاسی را در فضای خالی و تهی رها سازد. اینجاست که فلسفهٔ پیچیدهٔ ماکیاولی رخ می‌نماید. به عقیدهٔ او، فلسفه حقیقی فلسفه‌ای است که به‌طور کلی هیچ چیز را مسلم و بدیهی نمی‌گیرد و در خلأ سیاسی است که اندیشهٔ سیاسی تکوین می‌یابد. او این خلأ سیاسی را همان خلأ فلسفی توصیف می‌کند که در آن هیچ علت اولی - اصل اولی اخلاق یا الهیات - که مقدم بر معلول‌هایش باشد یافت نمی‌شود.^۲ به این ترتیب، در فرایند همین انهدام بنیادهای الهیاتی و متافیزیکی اندیشهٔ سیاسی به دست ماکیاولی است که زمینهٔ ایجاد سیاست نظری به‌عنوان قلمروی مستقل در تاریخ آگاهی اروپایی ممکن می‌شود. مطابق نگاه ماکیاولی،

آغاز فقط وعده است. این آغاز پیش از آنکه رویدادی تاریخی باشد همان استعداد برین انسان است. از دیدگاه سیاسی، آغاز برابر است با آزادی انسان.^۳

این کار ماکیاولی به اندازه‌ای مهم قلمداد می‌شود که می‌توان آن را عامل ابداع سیاست نو به دست ماکیاولی معرفی کرد.^۴

این ایدهٔ ماکیاولی که اندیشه باید از نقطهٔ تهی آغاز کند و نمی‌تواند مقدم بر خود به مفاهیم پر وابسته باشد، در ایدئالیسم آلمانی، به واسطهٔ هگل پذیرفته می‌شود و به نظر می‌رسد که روایت تکوین روح مطلق، که گرانیگاه پدیدارشناسی به حساب می‌آید، از این تصور ماکیاولی از شهریار مدرن تأثیر

1. Rispoli, 2015: 192

۲. کاسیرر، ۱۳۸۵: ۱۸۰.

۳. آلتوسر، ۱۳۹۴: ۱۳۷.

۴. آرت، ۱۳۸۸: ۳۳۶.

5. Strauss, 1975: 84

عبادی، باقرزاده مشکى باف، محمد اصغرى

می‌پذیرد و، به‌این ترتیب، هگل نیز تاریخ آگاهی را از روح در مقام جوهری آغاز می‌کند که امری تهی و انتزاعی است.^۱ روح در این مقام امری کاملاً بالقوه و توخالی است و در آن هیچ‌گونه جنبه ایجابی و بالفعل وجود ندارد و تنها دارایی آن همین تهی‌بودگی و استعداد پذیرفتن فعلیت‌هایی است که می‌تواند در ادامه به آن‌ها دست یابد. در پدیدارشناسی روح هگل به این نکته چنین اشاره می‌کند که اگر روح در مقام جوهر باقی بماند و خود را به‌سوی سوژه بودن حرکت ندهد، به صرف کلمه‌ای تهی تبدیل خواهد شد:

چنانچه از روح مطلق این تغییر و حرکت گرفته شود، امر مطلق به صرف کلمه‌ای تهی تبدیل خواهد شد.^۲

بر این اساس است که هگل در پیشگفتار اعلام می‌کند که

علم، تاج جهان تاریخ، در سرآغازش کامل نیست.^۳

این تصور هگل به این موضوع اشاره دارد که در فلسفه مفاهیم پیشینی که تفکر از طریق آن صورت می‌پذیرد وجود ندارد، بلکه موضوع که همان مفهوم از حیثی دیگر است باید اندیشه فلسفی را به دست گیرد. به همین جهت، روش دیالکتیکی طرحی نیست که از ابتدا خود را بر اندیشه تحمیل کند، بلکه ساختاری است که به‌صورت بازنگرانه از درون روح جوهری بالقوه سر برمی‌آورد، یعنی مختصات و قوانین مسیری که روح بالقوه برای رسیدن به مقام سوژه آن را طی خواهد کرد از درون همین روح بالقوه بیرون می‌آید و هدایتگر خود می‌شود. در واقع، در پیشگفتار، هگل منطق بسیار انتزاعی فعلیت را عینی‌تر می‌کند، وقتی استدلال می‌کند که ذهنیت را می‌توان Geist نیز نامید.^۴ سوپژکتیویته هگلی اجازه می‌دهد روح در مرتبه جوهر و طبیعت تهی راهبر او در به‌دست‌آوردن آگاهی باشد تا به این صورت بتواند، براساس پویایی و محدودیت درونی آن، روابط خود را نیز به دست آورد. ساختار درون روح در مرتبه جوهر و موضوع تنها هنگامی خود را می‌تواند بر ما آشکار کند که ما از هدایت روح در مقام جوهر و موضوع تبعیت کنیم و از تحمیل انتزاعات پیشینی، از جمله اصل عدم تناقض، اجتناب کنیم.^۵ به‌این ترتیب، در اندیشه هگل از یک سو آگاهی نه به‌مانند کانت بر ناخودآگاه مبتنی است و نه مطلق و Geist یک «موجود کیهانی» یا «اصل هستی‌شناختی» است^۶ که از پیش به‌صورت سر بسته تا بی‌نهایت ثابت و لایتغیر باشد، بلکه او، با ابتدای آگاهی بر خلاف همه آنچه

1. Krasnoff, 2008: 138

۲. هگل، ۱۳۹۹: ۵۱۱

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۴۶

4. Zambrano, 2015: 44

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۴۱

6. Zambrano, 2015: 44

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

با آن در نظام دانش سروکار دارد را واضح می‌گرداند و بنیاد معرفت را از سنخ آشکارگی و آگاهی قرار می‌دهد. اینجاست که هگل نیز به‌مانند ماکیاولی قادر می‌شود اندیشه را از سلطه امر متعالی فلسفه کلاسیک و استعلایی کانتی رها سازد و بنیاد آگاهی را در زمین آزادی بکارد. برای این اساس، باید تأکید کرد که هم روح مطلق هگلی و هم شهریار مدرن ماکیاولی به‌مثابه مطلق از هیچ و خلأ آغاز می‌کنند و، با قراردادن خود در وضعیت‌های انسانی، خود را حرکت می‌دهند و منطقی تکوین خود را با دست خود در میانه همین میزاسن موجود و مؤثر انسانی رقم می‌زنند. این دو فیلسوف دوران‌ساز و به‌واسطه ابتدا کردن از خلأ فلسفی قادر هستند هستی خود را به دست گیرند و به‌جای اینکه نوع و صورت هستی‌شان از جای دیگر تعین یابد به‌واسطه منطقی که خود فراهم می‌کنند نوع هستی خود را معین می‌سازند.^۱ این اندیشه به‌جای اینکه از مسائل فلسفی مشهور شروع کند از خالی کردن عرصه از همه مسائل فلسفی آغاز می‌کند.^۲ گرچه تصور ماکیاولی به پیچیدگی درک هگل نیست و هگل است که می‌تواند نتایج فلسفی این سخن ماکیاولی را تا آخرین گام ادامه دهد اما، با این حال، تغییر جهت اساسی در تاریخ آگاهی اروپایی را ماکیاولی ایجاد می‌نماید. در حقیقت، هگل با این امکان فلسفی که ماکیاولی در فلسفه سیاسی خلق کرده بود به همه دوگانگی‌ها و شکاف‌های موجود در اندیشه پیش از خود حمله می‌برد و، با درهم‌کوبیدن دوباره زمین فلسفه، با توجه به منطقی که از دل نگاه دیالکتیکی و همچنین پدیدارشناسانه به دست آورده، همه شکاف‌های موجود در تاریخ آگاهی را پر و ترمیم می‌نماید.

ایدئالیسم مطلق هگلی و دیالکتیک دو مکتب ماکیاولیستی (ایدئالیسم و رئالیسم)

وقتی ماکیاولی از واقعیت مؤثری سخن می‌گوید که با توجه به نبرد میان نیروهای موجود در مناسبات انسانی شکل می‌گیرد از یک سو واقعیت را به زمین می‌آورد و از سوی دیگر واقعی بودن را نه به جهان ابژکتیو مادی، بلکه به مناسبات انسانی مربوط می‌سازد. در اندیشه ایدئالیستی، این مبنای ماکیاولی به‌نوعی پخته‌تر و فلسفی‌تر زنده می‌شود و با فلسفه سیاسی روسو و فلسفه نظری و عملی کانت و فیشته به‌صورتی عمیق‌تر فهمیده و توضیح داده می‌شود. زیرا در این فلسفه‌ها نیز معیار و ابزار حقیقت، واقعیت و ابژکتیویته نخست از آسمان به زمین هبوط می‌کند و در مرحله دوم منطبق ابژکتیویته از درون عقل خودآیین انسان منفرد، در روسو و کانت، و انسان اجتماعی، در اندیشه فیشته، بیرون کشیده و توضیح داده می‌شود. منتهی کاستی ایدئالیسم‌های مذکور در این بود که به‌جای اینکه مناسبات انسانی را، که ملاک عینیت در آن قرار داشت، امری حسانی-عقلانی در نظر بگیرند، آن را به مفهومی عقلانی فروکاستند و از خواست، میل و شهوت که به‌زعم ماکیاولی بنیاد تعین واقعیت مؤثر است غفلت کردند.

1. Zambrano, 2015: 82

منتهی باید توجه کرد که هگل را نمی توان به نفع خوانش رئالیستی از ماکیاولی مصادره کرد. زیرا او، برخلاف آن‌ها، وزنه سنگین را به جانب ابژه نمی دهد، بلکه حقیقت این جهان را به عالم معقول ارتقا می دهد و در نهایت ابژه پدیداری را مرتبه پایین جهان عقلانی معرفی می کند. هگل مدعی است که گرچه سوژه در ابتدا چیزی جز جوهر و ابژه نیست، اما نمی توانیم بپذیریم که سوژه را به چیزی تبعی تبدیل کنیم، بلکه جوهر به مثابه ابژه در فرایند تکامل آگاهی خود را به مقام سوژه ارتقا می دهد.^۱ براین اساس، واقعیت مؤثر ماکیاولی، که در مرتبه ابژه طبیعی قرار دارد، درون خود عقلانیتی را حمل می کند که قرار است به واسطه حرکت روح از جوهر به سوژه بیرون بیاید. به همین دلیل، برخلاف کانت که معتقد بود سوژه^۲ و ابژه^۳ از دو منطبق متفاوت برخوردار هستند و نمی توان ابژه را با منطبق سوژه توضیح داد، وی معتقد بود که سوژه و ابژه هر دو از یک منطبق تبعیت می کنند. وی با تأثیر پذیری از خوانش رئالیستی ماکیاولی بر آن بود که راهیابی به حقیقت امر نه در موضع متعالی و استعلایی، بلکه بر اساس منطقی امکان پذیر است که واقعیت مؤثر و ابژکتیو در اختیار آگاهی می گذارد، یعنی جهان فراینداری با همان منطقی امکان پذیر است که ابژه جوهری و جهان طبیعت با آن توضیح داده می شود. اما از سوی دیگر، با تأثیر پذیری از خوانش ایدئالیستی ماکیاولی، منطبق موجود در واقعیت مؤثر و ابژکتیو را پرورش و تکمیل یافته به وسیله سوژه اعلام می کند، به طوری که اگر سوژه ای در کار نباشد، منطبق واقعیت مؤثر و ابژکتیو^۴ در حالت خام و انتزاعی نخستین باقی خواهد ماند و به انضمامیت و برون یافتگی و بسط در کل تاریخ آگاهی نخواهد رسید. به همین جهت است که هگل، در پیشگفتار، جوهر و ابژه را هستی ای در نظر می گیرد که

در حقیقت، فقط تا جایی بالفعل است که عبارت از حرکت خود فرانهی یا وساطت

برای خویش دیگری شدن با خویشستن خویش است^۵

که همان وصف سوژه هست باشد. این در حالی است که

ماتریالیست به نقش فعالیت در شناخت اهمیت اندکی می دهد. زیرا به قوانین طبیعت

شخصیت می بخشد و می پندارد آن‌ها نماینده نیروهایی هستند که بر ما حکومت می کنند،

در حالی که در حقیقت آن‌ها نیز آفریده ما هستند. اگر ماتریالیست به نقش فعالیت ما در

طبیعت توجه کافی نشان می داد، می دید که در واقع ما قانون گذار آن هستیم و هیچ

اجازه داده شده ای وجود ندارد که لازم باشد تسلیم قوانین آن شویم.^۶

از دیدگاه هگل، تنها برتری تحقیق ماتریالیستی طبیعی در روش آن است که در آن اولویت بر ماندگاری عناصر معرفت و تبیین آگاهی در قلمرو طبیعت است.^۱ اما، باین حال، ماتریالیسم فلسفه‌ای است که در نهایت به دگماتیسم منجر خواهد شد.^۲

سوژکتیویته هگل هر دو اندیشه‌ی رشد یافته در قاره جدیدی که ماکیاولی کشف کرده است به صورت پیچیده‌ای به هم ربط می‌دهد و هر دو خوانش ایدئالیستی و رئالیستی از ماکیاولی را، با توجه به اندیشه‌ی پدیدارشناسانه خود در پدیدارشناسی روح، به هم می‌آمیزد. به همین منظور، او از یک سو نظام ابژه را مهم می‌داند، زیرا در نظر او سوژه تناوردگی ابژه تلقی می‌شود و از سوی دیگر سوژه را امری اساسی در نظر می‌گیرد، به دلیل اینکه ابژه انتزاعی نخستین را به مقام بالفعل می‌رساند و آن را از امری تهی به امری فعال و انضمامی تبدیل می‌کند. به این ترتیب، در نظر او هیچ کدام به تنهایی اهمیت ندارد، بلکه این هر دو آن‌ها باهم (سوژه-ابژه) هستند که اهمیت دارند. او سوژه-ابژه به صورت جمعی را در مقوله‌ای به نام روح ارائه می‌دهد و روح را امری فعال و خودآیین تصور می‌کند که، با تغییر و تحول خود، آگاهی را تعیین می‌بخشد و تاریخ آگاهی را به سوی غایت مطلق بودن روح هدایت می‌کند. بنابر این مبناست که هگل اعلام می‌نماید

روح همین حرکت خودی است که خودش را از خودش بیرون و بیگانه کرده و در جوهر خویش غوطه‌ور شده و در مقام سوژه، به همان اندازه از همین جوهر بودن بیرون آمده و به درون خود بازگشته است و آن جوهر را به برابریستا و محتوا بدل ساخته می‌سازد، به همان نحو که آن خود این تفاوت میان برابریستایی و محتوا را رفع می‌کند.^۳

به همین جهت، روح مورد نظر هگل را نمی‌توان به صورت یک جانبه توضیح داد و آن را با ایدئالیسم ذهنی و یا ماتریالیسم - که یکی اصالت را به ابژه و دیگری به سوژه می‌دهد - تبیین کرد. زیرا می‌بایست این نظام فلسفی بتواند انعکاسی متقابل میان سوژه و ابژه را به صورت پدیدارشناسانه ایجاد نماید. زیرا تنها با انعکاس متقابل سوژه و ابژه و بالعکس امکان دارد که علم به حرکت تکاملی آگاهی تحقق یابد. به این ترتیب، او در مقدمه پدیدارشناسی،

مفهوم مطلق و تلقی خود از نظام فلسفه را از مفاهیم پیشینیانش متمایز می‌کند.^۴ به طور خلاصه، او

1. Yeoman, 2012: 218

2. Krasnoff, 2008: 147

۳. هگل، ۱۳۹۹: ۳۵

۴. - زمانی که هگل بر روی ویرایش جدیدی از پدیدارشناسی کار می‌کرد، اندکی پیش از مرگش در سال ۱۸۳۱، اظهار داشت که مقدمه پدیدارشناسی بر ضد مفاهیم «مطلق انتزاعی» است که بر فلسفه آن دوره مسلط شده بود. مفهوم من فیسته، مفهوم مطلق شلینگ و تلقی اسپینوزا از جوهر (Siep, 2014: 55).

عبادی، باقرزاده مشکی باف، محمد اصغری

برداشتی کل نگر از نظام فلسفه دارد. تلقی او از حقیقت هم اهمیت هستی شناختی و هم معرفت شناختی دارد و «مطلق» را وحدت جوهر اسپینوزایی و سوژه استعلایی در نظر می گیرد.^۱

به همین جهت، می توان مدعی شد که در پدیدارشناسی انعکاس یک جانبه ابژه در سوژه -رنالیسم- و سوژه در ابژه -ایدئالیسم- قابل بحث نیست.^۲ هگل در این بند با اعلام اینکه قرار نیست جنبه ای از کل محوریت داشته باشد مختصات هر یک از سوژه و ابژه را در تناظر با دیگری دارای اعتبار می داند. کل نگری و نظام مندی نه تنها از ویژگی های دانش ماست، بلکه به خود واقعیت هم مربوط می شوند.^۳

به همین منظور، وی گمان می کند که در اینجا همان طور که سوژه با طبیعت باید منطبق باشد، بالعکس، طبیعت نیز باید با سوژه تطابق نماید. یعنی ما با تطابق دوسویه مواجهیم و هیچ یک از اجزا در مسئله تطابق بر دیگری اولویت ندارد. به دیگر سخن، تبیین آگاهی، با توجه به منظر محدود به هر یک از آن ها به تنهایی، راه به جایی نمی برد و رضایت بخش نخواهد بود.^۴ به عقیده هگل، هدف دانش و علم رسیدن به جایگاهی است که در آن آگاهی و عینیت برهم تطابق پیدا می کنند، به گونه ای که در آن برابر ایستا بر مفهوم و مفهوم بر برابر ایستا منطبق می شود.^۵

البته باید متذکر شد که هگل سهم سوژه را نسبت به ابژه در تکامل روح پررنگ تر معرفی می کند و اعلام می نماید که آنچه باعث می شود روح از حالت بالقوگی به بالفعل بودگی سیر کند وصف سوژگی اوست. به همین جهت او در آغاز پدیدارشناسی اعلام می کند که اصل اصلی فلسفه او سوژه است.^۶

نتیجه

از آنچه گفته شد چنین برمی آید که ماکیاولی تفسیری نو از واقعیت به دست می دهد و آن را در مقابل واقعیت هستی شناختی سستی قرار می دهد. همین تصور او از واقعیت جدید، با عنوان واقعیت مؤثر، زمینه را برای انقلاب در تاریخ آگاهی اروپایی فراهم می کند. ماکیاولی واقعیت مؤثر را در ارتباط با مناسبات انسانی توضیح می دهد و آن را در میزانشن نبرد میان نیروها جست و جو می کند. به این ترتیب،

1. Siep, 2014: 56

۲- هگل، ۱۳۹۹: ۸۵؛ در عصر ما، نظریات کلی روح گرایی تقویت شده است و توصیفات یک جانبه گرایانه اهمیت خود را از دست داده اند. در چنین زمانی یک جانبه گرایانه باید فراموش و به عمل دست یازید. در عین حال، باید از جزء توقع کمتری داشته باشیم. زیرا سهمی که در مجموع کار روح بر عهده فعالیت جزء می گذارد نمی تواند چندان عظیم باشد. پس این جزء باید همان طور که ماهیت علم پیشاپیش اقتضا می کند، خودش را هر چه بیشتر فراموش کند و اگر چه جزء باید آنچه در توان دارد بشود و بکند، اما کمتر باید از او طلب کرد، همان طور که او خود کمتر باید از خودش انتظار داشته باشد و برای خودش طلب کند (هگل، ۱۳۹۹: ۸۵)

3. Siep, 2014: 57

4. Yeoman, 2012: 218

۵. هگل، ۱۳۹۹: ۹۴

6. Krasnoff, 2008: 147

Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

مناسبات انسانی، به‌عنوان بنیادِ واقعیتِ مؤثر، قلمروی را در اختیار ماکیاولی قرار می‌دهد که در آن می‌تواند از شهریار مدرن، اخلاق و دینِ مخصوصِ آن سخن بگوید و این بار سیاست، اخلاق و دین را -به‌جای اینکه برپایه واقعیت خیالی درک کند- در سایه آن بفهمد و توضیح دهد. هگل نیز در این قلمروی که ماکیاولی در اختیار او قرار داده است مفاهیم اساسی پدیدارشناسی را تعیین می‌بخشد. او مفهوم اخلاق، دین، مطلق انضمامی و روح مطلق را در سایه امکاناتی که واقعیت مؤثر ماکیاولی در اختیار او قرار می‌دهد درک و ساختار پدیدارشناسی را برپایه آن‌ها ایجاد می‌کند.

هگل با تأثیرپذیری از پیوند دادنِ اخلاق با ریشه‌های زندگی طبیعی انسان است که می‌تواند تصور اخلاق انتزاعی کانت و فیثته را به نقد کشد و ریشه‌هایی ابژکتیو برای اخلاق انتزاعی فیثته و کانت تأمین کند و اخلاق فردی را با نهادهای اجتماعی و مصلحت عمومی سازش دهد و اخلاق عینی را تعیین بخشد. هگل، با تأثیرپذیری از اخلاق موجود در واقعیت مؤثر ماکیاولی، کمال اخلاقی آگاهی را در این می‌داند که نبرد اخلاق و حسیت را متوقف سازد و میان آن‌ها توافق ایجاد کند. از آنجاکه در اندیشه سیاسی، ماکیاولی مطلق را از آسمان به زمین می‌آورد و این مطلق قوانین خود را با توجه به مناسبات انسانی شکل و تغییر می‌دهد، هگل موفق می‌شود روح مطلق را در همین زمینی تعیین بخشد که ماکیاولی برای او پدید آورده است. او در این قلمرو واقعیت مؤثر است که می‌تواند از ایدئالیسم مطلق سخن گوید و به پیوند دیالکتیکی سوژه و ابژه توفیق می‌یابد. او با الهام گرفتن از این نسبت ساده، که ماکیاولی در اختیار او قرار داده است، نسبتی پیچیده میان خدا و مطلق با مناسبات انسانی، ملی و روح قومی برقرار و اعلام می‌کند که خدا و، به تبع آن، دین چیزی جز ظهور روح قومی یا همان «ما» نیست. ماکیاولی، به‌واسطه تخریب بنیاد متعالی اندیشه سیاسی و تحویل آن به مناسبات انسانی، نقطه شروع علم سیاست را بر خلأ و نقطه تهی مبتنی می‌سازد. مطابق نظر ماکیاولی اندیشه سیاسی اندیشه‌ای است که به‌طور کلی هیچ‌چیز را مسلم و بدیهی نمی‌گیرد و در خلأ سیاسی قوانین خود را تکوین می‌بخشد. این ایده ماکیاولی که اندیشه سیاسی باید از نقطه تهی آغاز کند در ایدئالیسم آلمان به‌واسطه هگل پذیرفته می‌شود و براساس آن تکوین روح مطلق را که گرانینگاه پدیدارشناسی است روایت می‌کند. هگل، با تأثیرپذیری از ساختار دیالکتیکی ای که ماکیاولی میان خوبی و بدی، جنگ و صلح برقرار می‌کند، در پدیدارشناسی روح، میان حقیقت و ناحقیقت، صدق و کذب، رابطه‌ای دیالکتیکی ایجاد می‌کند و، با چشم‌انداز دیالکتیکی، مواضع متعارض را در قلمرو روح متقابلاً طارد یکدیگر در نظر می‌گیرد.

منابع

- ادواردز، الستر و جولز تاونزند (۱۳۹۰)، تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن: از ماکیاولی تا مارکس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، تو تالیترایسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰)، ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- آلتوسر لویی (۱۳۹۶)، ما و ماکیاولی، فؤاد حبیبی و امین کرمی، نشر اختران، چاپ دوم، تهران.
- اینوود، مایکل (۱۳۸۸)، فرهنگ فلسفی هگل، حسن مرتضوی، مشهد، نیکا.
- بیزر، فردریک، (۱۳۹۶)، هگل، مسعود حسینی، انتشارات ققنوس، چاپ سوم، تهران.
- زنوی، میلان (۱۳۸۲)، هگل جوان در تکاپوی دیالکتیک نظری، محمود عبادیان، تهران، آگه.
- ژورست، الیوت ل (۱۳۹۵)، فراسوی هگل و نیچه، فلسفه، فرهنگ و فاعلیت، خسرو طالب‌زاده، تهران، نشر مرکز.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷)، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۲)، نقد قوه حکم، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۹۱)، هگل جوان (پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)، محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۴)، جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه، مراد فرهاد پور، بارانه عمادیان، آرش ویسی، نشر بیدگل، تهران.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸ الف) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه.
- _____ (۱۳۸۸ ب) گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۶)، عناصر فلسفه حق، مهرداد ایرانی طلب، تهران، قطره.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، سید مسعود حسینی، محمدمهدی اردبیلی، تهران، نی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹ ب)، نگارش‌های اولیه مجموعه رسالات سیاسی، فلسفی و اجتماعی، زیبا جبلی، تهران، شفيعی
- یوول، یرمیاهو (۱۳۹۹)، پیشگفتار هگل بر پدیدارشناسی روح، سید جمال سامع، تهران، گام نو

.....
 Abedi, Bagherzadeh Meshkibaf, Asghari

- Avineri, S. (2003), *Hegel's Theory of The Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press
- Beiser, F. C. (2009), "Morality in Hegel's Phenomenology of Spirit". In K. R. Westphal, *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Pp. 209-226). West Sussex: Blackwell's Publishing
- Belliotti, A.R. (2009). *Niccolo Machiavelli: The Laughing the Strutting Fox*. United Kingdom: ROWMAN & Littlefield Publishers, INC.
- Coleman, Ganet (2000), *A History of Political Thought*, Blackwell Publisher.
- Krasnoff, L. (2008), *Hegel's Phenomenology of Spirit: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Moravia, Alberto. (1965), *L'Homme*, Paris, Flammarion.
- Plamenatz John, (1979), *Man And Society*, Vol. One, London, Longman
- Renaudet, O.A (1942), *Machiavel*, Paris, Gallimard.
- Strauss, L. (1975), *An Introduction to Political Philosophy* (Ten Essays By Leo Strauss), (H. Gildin, Ed) Detroit. Wayne State University Press
- Siep, L. (2014), *Hegel'S Phenomenology of Spirit*. Trans. D. Smyth, New York: Cambridge University Press.
- Yeoman C, (2012), *Freedom and Refl Ection Hegel And The Logic Of Agency*, New York, Oxford University Press
- Zambrano, R, (2015), *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, The University Of Chicago Press

دوفصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۳۰-۲۱۳»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۶/۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱، No ۸۶/۱ Knowledge

ضرورت مطلقه و نسبت آن با امکان فقری در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا

غلامحسین عمادزاده^۱، فرزاد فرشید^۲

چکیده: در این مقاله جهات در منطق ابن سینا، انواع ضرورت و ضرورت مطلقه و همچنین رابطه معنای منطقی و فلسفی جهات بررسی می‌شود. در ادامه، تفسیر ملاصدرا از ضرورت مطلقه و تعبیر آن به ضرورت ازلی مورد بحث قرار می‌گیرد و نتایج فلسفی‌ای که صدرا از طرح این ضرورت گرفته برجسته می‌شود و مشخص می‌گردد که ضرورت در هلیات بسیطه از نوع ضرورت ازلی و ضرورت در هلیات مرکبه از نوع ضرورت ذاتی است. همچنین برهان‌پذیری قضایای ضرورت ازلی به بحث گذاشته می‌شود. در ادامه، به نظر ابتکاری ملاصدرا در باب امکان فقری پرداخته خواهد شد. وجود در معنای امکان فقری عین فقر است و تمام وجودات در این معنی عین تعلق‌اند. بنابر مبانی حکمت متعالیه، از آنجاکه تشکیک در وجود راه دارد، ممکن فقری مقول به تشکیک است. از نظر استاد مهدی حائری یزدی، ابتکار ملاصدرا در طرح امکان فقری در واقع تکمیل بحث ضرورت مطلقه در ابن سیناست. بر این اساس، به طرح و بررسی و گسترش نظر ایشان نیز پرداخته خواهد شد.

کلمات کلیدی: ضرورت مطلقه، ضرورت ازلی، امکان فقری، ابن سینا، ملاصدرا

Absolute Necessity and Its Relation with the Possibility in the Sense of Need (Existential Possibility) in the Thought of Ibn Sina and Mulla Sadra

Gholamhossein Emadzadeh, Farzad Farshid

Abstract: This article discusses the modes in Ibn Sina's logic and enumerates the types of absolute necessity and necessity and examines the relationship between the logical and philosophical meanings of the modes. Mulla Sadra's interpretation of absolute necessity and its interpretation of eternal necessity are discussed in what follows, and we highlight the philosophical results that Sadra derived from this necessity, and it becomes clear that necessity in existence is of the type of eternal necessity and necessity in quiddity is of the type of essential necessity.

The argument ability of the propositions of eternal necessity is also discussed. In the following, we discuss Mulla Sadra's initiative on the possibility in the sense of need (existential possibility). Existence as the possibility in the sense of need is the same as need, and all beings in this sense are the same as belonging. According to the principles of transcendental wisdom, because of the gradation of being, possibility in the sense of need (existential possibility) may be subject of gradation. According to Mehdi Haeri Yazdi, Mulla Sadra's initiative in proposing the possibility in the sense of need (existential possibility) is in fact a completion of the discussion of absolute necessity in Ibn Sina. Based on this, we have also, reviewed and expanded his views.

Keywords: Absolute necessity, eternal necessity, possibility in the sense of need (existential possibility), Ibn Sina, Mulla Sadra

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹

تاریخ ارسال: ۱۴۰۰/۱۱/۰۴

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: gh.emadzadeh@gmail.com

۲. گروه فلسفه- دانشکده ادبیات- دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: chakavak.homayun@gmail.com

مقدمه

یکی از ابتکارات و نوآوری‌های صدرالمتألهین طرح و کشف امکان فقری در مباحث وجود است که تأثیر شگرفی در هستی‌شناسی توحیدی و نگرش به رابطه هستی و خداوند دارد. مرحوم حائری یزدی، که از شارحان و طرفداران عناصر عقلی و منطقی در حکمت متعالیه است، این کشف و ابتکار صدرا را گسترش اندیشه ابن سینا درباره ضرورت ازلی دانسته‌اند. صدرا ضرورت مطلقه ابن سینا را در بحث امکان تکمیل نموده و به دیدگاه ابتکاری امکان فقری رسیده است.^۱ در این مقاله نظر ابن سینا را در بحث ضرورت مطلقه تبیین می‌کنیم و سپس رویکرد و استفاده فلسفی صدرا از این ضرورت را در بحث امکان فقری برجسته و نوآوری‌های او را آشکار می‌نماییم. پیش از پرداختن به مباحث فوق لازم است نظری کلی و گذرا به مبحث جهات در منطقی و فلسفه داشته باشیم تا استفاده از آن‌ها را به نحو آشکار در مباحث پیش رو دریا بایم.

جهات در منطقی و فلسفه

از بسط و گسترش‌های ابتکاری‌ای که ابن سینا در منطقی ارسطو انجام داده یکی تقسیم قضیه به حسب جهات است. در نهج چهارم اشارات و فصل چهارم از مقاله دوم کتاب عبارت شفا و فصل‌های چهارم و پنجم از مقاله نخست کتاب قیاس شفا به آن پرداخته است و عموم منطقی دانان مسلمان از روش شیخ در بیان قضایای موجهه پیروی کرده‌اند.^۲ در نظر ابن سینا، هر قضیه‌ای در نسبت محمول به موضوع حالت خاصی دارد که از آن به کیفیت نسبت تعبیر می‌شود و نام دیگر آن ماده و عنصر قضیه است که عبارت است از کیفیت نسبت محمول به موضوع در نفس الامر و واقع. تفاوت جهات و ماده در این است که جهات واژه‌ای است که بدان تصریح می‌شود و بر یکی از مواد دلالت می‌کند. درحالی‌که ماده حالتی نفس‌الامری برای گزاره است اما بدان تصریح نمی‌شود. درواقع، جهات هویتی زبانی دارد و واژه‌ای است که بر یکی از مواد دلالت می‌کند.^۳ در حملیات هر محمولی نسبت به هر موضوعی سنجیده شود یا محمول برای موضوع واجب و/یا ممتنع و/یا ممکن است. تقسیم سه‌گانه فوق از آن جهت است که مشتمل بر حصری عقلی و فراگیر است. لذا، دایرمدار نفی و اثبات است و فرض چهارمی در آن معقول نیست. برخی از منطقیان بعد از ابن سینا حصر منطقی مواد ثلاث را در قالب دو قضیه منفصله حقیقه بیان کرده‌اند (در سنت سینوی مرجع مواد ثلاث ماهیت در نسبت با وجود

۱. حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۳۱۹

۲. ملکشاهی، ۱۳۸۵: ۶۳

۳. البته همه منطقی‌دانان در بیان تفاوت ماده و جهات با نظر ابن سینا هم‌رأی نیستند. مثلاً خواجه در شرح اشارات جهات را از سنخ لفظ نمی‌داند: و الجهة هی ما يفهم و يتصور عند النظر فی تلك القضية من نسبة محمولها إلی موضوعها سواء تلفظ بها أولم يتلفظ. جهت هنگام توجه به گزاره‌ای از نسبت محمول به موضوع تصور و فهمیده می‌شود خواه به واژه درآید یا در نیاید (خواجه طوسی، ۱۳۷۵: ۱۴۳)

عمادزاده، فرشید

است). در منفصله نخست شیء یا مقتضی وجود است یا مقتضی آن نیست؛ در صورتی که مقتضی وجود باشد، واجب است و ضروری است و اگر مقتضی وجود نباشد، موضوع منفصله حقیقیه دوم خواهد بود. در این صورت آنچه مقتضی وجود نیست یا مقتضی عدم است یا نیست؛ در صورت اقتضای عدم، ممتنع خواهد بود و در صورت دوم ممکن می‌گردد. بنابراین، نتیجه دو منفصله حقیقیه مذکور، مواد سه‌گانه خواهد بود.^۱ تقسیم سه‌گانه فوق شامل جمیع اشیا در قیاس با هر محمولی است که با موضوع سنجدیده شود.^۲ از نسبت بین محمول و موضوع در نفس الامر سه ماده به دست می‌آید: ضرورت، امکان و امتناع. ولی چنانچه عبور از نفس الامر به ذهن را در نظر آوریم، چهار جهت به دست می‌آید: ضرورت، دوام، فعلیت و امکان.^۳ این جهات از باب کیفیت نسبت هستند. از باب نوع نسبت که به وسیله چهار جهت فوق بیان می‌شود نیز جهات عبارت است از عقدالوضع (نسبت وصف عنوانی موضوع به ذات موضوع)، عقدالحمل (نسبت وصف عنوانی محمول به ذات موضوع)، جهت محمول (جهتی که جز محمول است)، جهت سور یا جهت حکم.

قضایای ضروری

خواجه طوسی، با استخراج از کلمات ابن‌سینا، شش قسم قضایای ضروری را مطرح نموده است؛^۴ و انحصار ضروریات را در اقسام یادشده چنین توجیه می‌نماید: (۱) آنکه مطلق باشد؛ (۲) آنکه مشروط باشد که مشروط بر دو گونه است: (۱-۲) شرط آن در داخل ذات قضیه باشد؛ (۲-۲) شرط خارج باشد. شرط داخل نیز بر دو قسم است: (۱-۱-۲) شرط به موضوع مربوط باشد؛ (۲-۱-۲) شرط به محمول مربوط باشد. شرطی که به موضوع ارتباط دارد نیز دو قسم است: (۱-۱-۱-۲) شرط به ذات موضوع مربوط باشد؛ (۲-۱-۱-۲) شرط به وصف عنوانی مربوط گردد. شرط مربوط به محمول بیش از یک قسم نیست که آن هم مربوط به وصف محمول است. شرط مربوط به خارج نیز بر دو قسم است: (۱-۲-۲) شرط به حسب وقت معین باشد. (۲-۲-۲) شرط به حسب وقت نامعین باشد.^۵ با توجه به تقسیمات فوق، یکی از ضروریات فوق مطلق است و بقیه مشروط‌اند و مشروط یا به دوام ذات موضوع است که در این صورت ضرورت ذاتی است و اگر مشروط به دوام وصف موضوع باشد، ضرورت وصفی است و نام دیگر آن مشروطه عامه و اگر محمول شرط برای موضوع باشد،

۱. طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۹۳.

۲. جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۱۲۴.

۳. ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۴۱.

۴. فجمیع اقسام الضرورة ستة. واحدة مطلقة، و خمسة مشروطة - خواجه طوسی: ۱۴۶.

۵. شهابی، ۱۳۹۲: ۱۶۸.

ضرورت به شرط محمول است.^۱ اگر ضرورت مشروطه به وقت معین باشد، وقتی مطلقه است و اگر ضرورت به وقتی نامعین مستند باشد، آن را منتشره مطلقه خوانند.^۲ ابن سینا در برهان شفا نیز بحثی درباره معرفت مبادی برهان و اینکه باید اوضح و اعرف از نتیجه باشند می‌گشاید و به این نتیجه می‌رسد که باید مبادی برهان غیرمتغیر باشند^۳ و چیزی که از تغییر و تحول مصون است ضروری است. در این میدان، شش نوع از ضرورت مطرح می‌شود. در نگاه اول، دو قسم ضروری ایجابی و سلبی مطرح می‌کند. ضرورتی که به هیچ وجه از موصوف خود جدا نمی‌شود و قابلیت انفکاک از آن را ندارد نه تنها از موصوف خود جدا نمی‌شود، بلکه فرض عدم و زوال ندارد.^۴ مثل ضرورت وجود مطلق و واجب‌الوجود در مقابل معدوم مطلق.^۵ توضیح بیشتری درباره این دو ضرورت نمی‌دهد، زیرا جایگاه بحث در چنین ضرورتی را فلسفه می‌داند و کتاب وی منطبق است. در مقابل این ضرورت تصویری، ضرورتی را مطرح می‌نماید که از حمل و نسبت حملیه نشئت می‌گیرد. در این حوزه، پنج ضرورت را ایجاباً و سلباً به رسمیت می‌شناسد.^۶ وی ضرورت به شرط محمول را ضروری نمی‌داند. این ضرورت نمی‌تواند نتایج ضروری به دست دهد. در اولین ضرورتی که مطرح می‌نماید، نسبت محمول به موضوع در قضایای موجهه ازلاً و ابداً موجود است (مانند باری تعالی واحد است) و در قضایای سالبه هم ازلاً و ابداً محمول از موضوع جداست و انفکاک دارد (مانند باری تعالی لیس بجسم). همان‌طور که حمل وحدت برای باری تعالی ازلی و ابدی است، سلب جسمیت هم از باری تعالی ازلی و ابدی است. در منطق اشارات، این ضرورت در باب قضایا مطرح می‌شود و تنها برای موجهه مثال می‌زند و این حمل و نسبت را مطلق و بدون قید و شرط معرفی می‌نماید^۷ و در مقابل آن ضرورت نسبتی را مطرح می‌نماید که مشروط است.^۸ مثالی که در شفا و اشارات برای ضرورت مطلقه ذکر می‌کند یکسان می‌باشد و آن موردی است که صفات ذاتیه و حقیقیه حق متعال به وی نسبت داده می‌شود.

نسبت معنای منطقی و فلسفی جهات

مسئله‌ای که در این میدان باید بدان توجه شود آن است که آیا جهات به همان صورتی که در منطق

۱. البته خواجه طوسی و بعضی از منطقیان چون قضایای فعلیه را مشمول ضرورت به شرط محمول می‌نمایند، ضرورت به شرط محمول را از شروطی که متعلق به محمول است قرار داده‌اند، در مقابل کسانی که ضرورت به شرط محمول را قید موضوع قرار داده‌اند.

۲. شهابی، ۱۳۹۲: ۱۷۰

۳. ولما كانت مقدمات البرهان تفيد العلم الذي لا يتغير ولا يمكن أن يكون معلوم ذلك العلم بحال آخرى غير ما علم به (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

۴. هذا الذي لا يمكن البته أن يفرض معدوماً في وقت من الأوقات (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

۵. إيمان يقال بحسب العدم المطلق، وهو الشيء الذي لا يمكن البته أن يفرض موجوداً في وقت من الأوقات (همان)

۶. وهذا على أنحاء خمسة (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

۷. والضرورة قد تكون على الإطلاق كقولنا الله تعالى حي (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۴۱)

۸. وقد يكون معلقة بشرط (همان)

عمادزاده، فرشید

از آن بحث شده است وارد فلسفه شده و معنای فلسفی به خود گرفته است و معنای فلسفی آن با معنای منطقی آن یکسان می‌باشد یا این گونه نیست. این پرسش از آنجا اهمیت پیدا می‌کند که در میان متکلمان به شخصی مانند قاضی عضد ایجی برمی‌خوریم که تغایر مواد ثلاث در علوم عقلی و فلسفی و کلامی را با آنچه در منطق است به تغایر مفهومی و اشتراک لفظی می‌کشاند.^۱ ولی صدرالماتلّهین در تعلیقه بر حکمة الاشراق معنای منطقی و فلسفی جهات را یکسان می‌داند و بر این مطلب تأکید می‌کند که، در منطق و فلسفه، درباب قضایا، جهات از نظر جهت بودن فرقی ندارند جز اینکه در منطق هر معمولی را با هر موضوعی می‌سنجند و یکی از مواد و جهات را اعتبار می‌نمایند، اما در فلسفه معمول وجود را با هر موضوعی می‌سنجند و یکی از مواد و جهات را اعتبار می‌کنند. ابن سینا هم در اشارات اشاره می‌نماید که اصل بحث درباره نسبت وجود در نفس الامر است و این بحث اساساً فلسفی است. بنابر آنچه گذشت، فلسفی بودن و منطقی بودن معانی مواد ثلاث را عوض نمی‌کنند و پرسشی که صدرا در حکمت متعالیه باید به آن پاسخ بگوید این است که مواد و جهات وصف کدام یک از اقسام وجودند.^۲

در پاسخ صدرا، جهات بیانگر وصف وجود رابطاند و می‌دانیم که وجود رابط هیت حرفی و غیراستقلالی دارد. وی مسیر بحث را عوض نمی‌کند، اما افقی جدید می‌گشاید و، دراین راستا، توجه دقیق فلسفی به وجود رابط می‌نماید. با این دیدگاه، اشکالاتی همچون تسلسل و محذورات دیگر عقلی، که شیخ اشراق و دیگران بر خارجی بودن مواد تصویر نموده‌اند، به کلی مرتفع می‌شود.^۳ صدرالماتلّهین در تعلیقه بر حکمة الاشراق، تصریح می‌کند که، در قضایای مرکبه، وجود رابط منشأ انتزاع مفاهیم وجوب، امکان و امتناع است.^۴ از نظر او، در تفسیر شیخ اشراق، وجود اعم از آنکه معمولی باشد و قضیه هل بسیط را به دست دهد و یا رابط باشد و قضیه هل مرکب را به دست دهد، منشأ حصول سه نوع عقد است. از آنجاکه در مطابقت با اصالت وجود، مدار وحدت و حمل مفاهیم وجود است، ثبوت مفهوم بر موضوع آن نیز بر مدار وجود آن است و، ازاین رو، کیفیات بیانگر نحوه وجود رابط بین موضوع و معمول هستند. وی همچنین به گفتاری از ابن سینا در منطق اشارات اشاره می‌نماید که او نیز مواد ثلاث در قضایای مرکب را وصف رابط آن‌ها می‌داند و نظر شیخ را تأییدی بر نظر خود تلقی می‌نماید. با توجه فلسفی به وجود رابط، سرنوشت بحث از افق‌های دیگری بر خوردار

۱. ایجی، ۱۳۲۵: ۱۲۱

۲. مواد ثلاث: ان الوجود رابط و رابطی / ثمت نفسی فهاک و اضبط (سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۰)

۳. سهروردی، ۱۳۹۲: ۶۴-۷۱

۴. قد وقعت الاشارة الى ان الوجود قد يكون محمولاً و القضیه بحسبها هلیة بسیطة و قد يكون رابطه و القضیه بحسبها هلیة مرکبة و علی التقديرین یحصل عقود ثلاثة دالة علی تأکد الرابط و ضعفه، هی الوجود و الامتناع و الامکان و هی عناصر و مواد فی انفسها (ملاصدرا،

۱۳۹۲: ۶۴)

می‌شود. این بحث دقیق فلسفی مورد توجه متفکران بعد از صدرا هم قرار گرفت و آقا علی حکیم رساله‌ای در وجود رابط تألیف نمود.^۱ توجه صدرا به این نکته ظریف فلسفی که صفت تابع موصوف شده جلب می‌شود و چون اوصاف ماهیت غیر از اوصاف وجودند، در دیدگاه وی، معنای ضرورت و امکان در بستر منطق و فلسفه تغییری به همراه ندارد، ولی نگرش فلسفی به وجود و وجود رابط ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که، دیگر، اوصاف تنها در ماهیات باقی نمی‌مانند.^۲ زیرا اگر ضرورت و امکان وصف وجود قرار گیرند و حتی به‌عنوان وجود رابط مطرح باشند، وجود رابط از ربط بین دو وجود و شیء استقلالی، ولو در ذهن، حکایت می‌کند. پس نظرگاه ما در این وصف باید متوجه موصوف گردد و موصوف حقیقت و واقعیت خارجی وجود است. با اصالت وجود صدرا و نگاه او به واقعیت تشکیکی وجود، وضعیت ماده و جهات در بستر هستی تعیین می‌شود. لذا، تصریح می‌نماید که وجود، اعم از آنکه وجود محمولی باشد و قضیه هلیت بسیطه باشد و/یا رابط باشد و قضیه مفاد هلیت مرکب باشد، به تناسب شدت و/یا ضعفی که داشته باشد، منشأ حصول سه گونه عقد می‌گردد.^۳ یعنی تمام ضرورت‌ها، چه ضرورت ذاتی چه وصفی و وقتی، هنگامی محقق می‌شوند که وجود به ذات و وصف و وقت مقید گردد. بنابراین، در وجود است که ضرورت ذاتیه و اقسام ضرورت مطرح می‌شود. لذا، با اصالت وجودی که صدرا مطرح می‌نماید، ثبوت محمول برای موضوع دایر مدار وجود آن‌ها می‌شود. حتی جهت اتحاد در حمل‌های اولی نیز زیر پوشش این وجود قرار می‌گیرد.^۴ در خصوص نسبت حقیقت و مفهوم وجود باید دقت نمود که اشتراک معنوی وجود و، به تبع آن، شبکه تشکیکی وجود، به‌عنوان امهات مسائل حکمت متعالیه، زیربنای اساسی این موضوع هستند که مفهوم وجود به‌عنوان معقول ثانوی فلسفی حتی وجود رابط را هم در بر می‌گیرد. گرچه مفهوم وجود آینه تمام‌نمای حقیقت وجود نیست ولی در تقابل با حقیقت وجود نیز قرار نمی‌گیرد و وجود او را از فیض خود ولو به‌عنوان وجود ذهنی بهره‌مند می‌نماید. همچنین لازم است توجه شود که هستی از آن

۱. صدرا وجود را به سه قسم محمولی، رابط و رابطی تقسیم می‌کند. در قضیه‌ای که محمول وجود باشد به آن وجود محمولی گفته می‌شود و بحث بر سر وجود خود موضوع است نه وجود امری برای موضوع. اما هنگامی که امری بر چیزی اثبات می‌کنیم، اگر در باب عرض و معروض باشد (مانند عارض شدن کتابت بر زید)، آنجا وجود رابطی مطرح می‌شود و آنجا که در حمل است وجود رابط مطرح می‌شود. در بیان آقا علی حکیم وجود محمولی وجودی است که فلاسفه برای رسیدن به غرض فلسفی در مباحث مواد ثلاث عناصر عقود را از آن تحصیل می‌کنند و این وجود محمولی فی نفسه محمول است در قضایا و عقود؛ و هو الذی یحصل الفلاسفة لغرض فلسفی فی مباحث المواد الثلاث عناصر العقود بملاحظته خاصة، فهو فی نفسه محمول فی القضايا والعقود، و موضوعاته ذوات الاشياء و حقائقها و ماهياتها (مدرس طهران، ۱۳۷۸: ۱۴۵)

۲. کل من لفظی الامکان والوجود قد نوخذ معنا علی انه صفة الماهیه وقد نوخذ معنا علی انه صفة الوجود (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۱۹۴)

۳. ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۶۲

۴. صدرا در اسفار ملاک اتحاد متحذین را حتی در حمل اولی ذاتی وجود می‌داند. الاتحاد فی کل متحذین هو الوجود سواء کان الاتحادی الهو هو بالذات اتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض کاتحاد الإنسان بالابيض فان جهة الاتحاد بین الإنسان والوجود - هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات - ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۷ - لو لم یوصل وحده ما حصلت / اذ غیره مثال کثرة آت. (سبزواری، ۱۳۸۴: ۴)

عمادزاده، فرشید

جهت که مفهوم ذهنی است مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه مفهوم هستی به‌لحاظ مصداق و محکی خارجی مورد نظر واقع می‌شود و مصداق حقیقی هستی همان امری است که تصدیق به آن بدیهی، بلکه اولی است و همین امر اساس وجود ذهنی را هم فراهم می‌کند.

ضرورت ازلی

بنابر مبنای صدرا، ضرورت هلیت بسیطه، ضرورت ازلی و ضرورت هلیت مرکبه ضرورت ذاتی می‌باشد.^۱ در ضرورت مطلقه، که نام آن را ضرورت ازلی می‌گذارد، موضوع قضیه به حیثیت تعلیلیه و تقییدیه مقید نیست. یعنی در قضیه‌ای که ماده آن ضرورت ازلی است موضوع مقتضی یا علت برای محمول نیست، زیرا اقتضا و علیت دلالت بر دوگانگی و مغایرت بین معلول و علت و یا مقتضی و مقتضا می‌نماید و حال آنکه، در این موارد، محمول از ذات موضوع انتزاع می‌شود و هرگز دلالت بر امری نمی‌کند که مغایر با ذات موضوع باشد. لذا، در این گونه قضایا، واقعیت محمول از واقعیت موضوع متمایز نیست، گرچه تغایر مفهومی دارند و امتیاز آن‌ها با قضایای اولی در همین است. چون در مفهوم مغایرند، پس در ظرف ذهن به نسبت حکمیة نیاز دارند و موضوع قضیه که از ضرورت ازلی برخوردار است محدود به هیچ قیدوشرطی نیست و محمول هم به دلیل آنکه از ذات موضوع انتزاع می‌شود نامحدود است. چون انفکاک محمول از موضوع محال است و هیچ‌گاه از آن سلب نمی‌گردد، لذا، ضرورت ازلیه نامیده می‌شود.^۲

به تعبیر آقای حائری، در ضرورت ازلیه مفهوم وجود بر حقیقت و فرد بالذات خود حمل گشته است و به نظر ایشان پیشاهنگ طرح این بحث ابن‌سیناست که ضرورت وجودی را قبل از ضرورت ذاتی مطرح می‌کند و قضایایی را که برای خداوند مطرح می‌شود دارای چنین ضرورتی می‌شمارد.^۳ زیرا ضرورت ذاتی در سه مورد مطرح می‌شود و حمل در آن به وجود موضوع مشروط است و در قالب ماهوی به اشیا نگریسته می‌شود. در قضیه ضرورت مطلقه است که ضرورت وجود از افق ماهیات و نگاه ماهوی فراتر می‌رود و خداوند متعال که منزله از ماهیت است موضوع قرار می‌گیرد و ابن‌سینا ضرورت چنین وجودی را وارد مدار منطقی نموده است. البته این واقعیت به‌عنوان قاعده‌ای فلسفی (الهیاتی) مورد توجه قرار گرفته که واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و همان‌طور که ضرورت وجود مشروط به شرطی نیست اوصاف کمالی ذات حق، مانند حیات و علم و قدرت او، هم غیرمشروط است. ابن‌سینا در کتاب نجات، از راه برهان خلف، این

۱. ان مصداق الحکم علی الاشیا وقد یکون نفس ذات الموضوع من غیر دون شرط (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۹۴)

۲. جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۵۱

۳. حائری‌یزدی، ۱۳۸۵: ۳۲۰

قاعده را اثبات می‌نماید.^۱ در الهیات شفا نیز به این مسئله می‌پردازد و وجود و صفات ذاتی واجب را مشمول چنین ضرورتی می‌داند ولی صفات فعلی او را که تحت عنوان صفات اضافی مطرح می‌کند از این ضرورت خارج می‌کند.^۲ البته این مسئله مورد موافقت صدرا در اسفار قرار نمی‌گیرد.^۳ زیرا صدرا معتقد است که کل نظام هستی نسبت به واجب ضرورت بالقیاس دارد و نسبت صفات و افعال الهی را با واجب متعال به اضافه اشراقیه منتقل می‌کند و این طور نیست که ذات واجب و صفت خالقیت او دو امر مستقل و منحلز از یکدیگر باشند و بین آنها رابطه اضافه مقولی برقرار شده باشد، بلکه مصداق صفت خالقیت عیناً ذات الهی می‌باشد و ذات الهی به تنهایی کافی است که هم مفهوم واجب (منسوب الیه) و هم وصف خالقیت (نسبت) از آن انتزاع شود. زیرا در اضافه اشراقیه منسوب الیه به طور یکجانبه نسبت را ایجاد می‌کند و با ملاحظه همین نسبت است که گاهی آن را به صورت نسبت یا اضافه و گاهی به صورت منسوب یا مضاف اعتبار می‌نمایند. زیرا صفات الهی منزّه و مقدس از هرگونه نقص و عدم است و نمی‌توان خصوصیات امکانی به خداوند نسبت داد. صدرا از ابن سینا تعجب می‌کند که با این قدرت ذهنی و احاطه علمی و فلسفی به درک این واقعیت نرسیده است.^۴ اما خاطر نشان می‌کند که ابن سینا در کتاب تعلیقات به این مسئله توجه کرده و برای کل عالم هستی ضرورت بالقیاس را مطرح نموده است.^۵ در اینجا سخن آقای حائری نیز تأیید می‌شود که بالاخره ابن سینا در درک ضرورت ازلیه که بتواند ضرورت بالقیاس را به همراه داشته باشد پیشتان است. بیان ابن سینا در تعلیقات چنین است که همه اشیا نه تنها در نسبت با واجب تعالی، بلکه در قیاس با همه مجردات ضروری و واجب هستند و هرگاه اشیا با آنها سنجیده شوند، هیچ امکانی به آنها راه نخواهد داشت. پس اگر یک شیء در وقتی از اوقات نباشد، هرگز از جهت حقایق مجرد عالیه نمی‌باشد که فاعل‌های حقیقی هستند، بلکه از جهت قصور و کاستی قابل هاست.^۶ از نظر آقای حائری، ضرورت ازلی از عهده اثبات وجود موضوع در خارج برمی‌آید. لذا، ایشان بر این باور است که فیلسوفان

۱. ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۷۲

۲. ولا یتبالی بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۶۶)

۳. ولا یرتضی به من اشتق قلبه بأنوار الحکمة المتعالیة - فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالی إلى الممكنات ونسبة الخلاقية القیومیة إليها وأضوائه الساطعة علی الذوات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهیات الممكنة وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بین الأشياء وتكون متأخرة عن المنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

۴. والعجب من الشیخ وشدة تورطه فی العلوم وقوة حدسه وذكائه فی المعارف - أنه قصر إدراکه عن فهم هذا المعنی (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۲۸)

۵. وأعجب من ذلك أنه مما قد تقطن به فی غیر الشفاء حيث ذكر فی التعلیقات - أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالی وليس هناك إمكان الیة (همان)

۶. الأشياء كلها عند الأوائل واجبات وليس هناك إمكان الیة. وإذا كان شیء لم یکن فی وقت فإنما یكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹)

عمادزاده، فرشید

اسلامی با کانت هم‌سخن‌اند که با ضرورت ذاتی نمی‌توان وجود موضوع را در خارج اثبات کرد، اما ضرورت ازلی چنین قابلیت‌ای دارد که بتواند موضوع را اثبات نماید.^۱

نگاهی به استدلال‌پذیر بودن ضرورت ازلیه

اگر وجودی ضرورت مطلقه پیدا کرد، یعنی جهت قضیه قید محمول قرار گرفته است. این ضرورت مطلقه در تبیین فلسفه همان ضرورت ذاتی فلسفی است که در مقابل ضرورت غیری قرار می‌گیرد و در افقی فراتر از ضرورت مادام‌الذات و ضرورت ذاتی منطقی قرار می‌گیرد. لذا، به ضرورت مطلق و ازلی معروف می‌شود. زیرا اگر محمول قضیه برای موضوع آن ضروری بالغیر باشد، معنایش آن است که امری مغایر موضوع، که آن را علت می‌نامند، موجب شده که محمول برای موضوع ضروری باشد و با حیثیت تعلیلیه و ورود علت خارج از موضوع به ضرورت رسیده باشد. بنابراین، ضرورت مطلقه غیر مشروط مستلزم وجود مطلق غیر مشروط است. از دیدگاه فلسفی، معنای این سخن آن است که چنین واقعیتی خودبه‌خود با صرف‌نظر از هر امر مغایر آن، منشأ انتزاع مفهوم موجود و مصداق حمل آن می‌گردد. مفهوم موجود بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه از این واقعیت انتزاع و بر آن حمل می‌شود، برخلاف واقعیات ممکنه که، با حیثیت تعلیلیه، منشأ انتزاع و مصداق حمل مفهوم موجودند و برخلاف ماهیات که با حیثیت تقییدیه مصداق قرار می‌گیرند.^۲ حتی اگر نظر علامه طباطبایی را درباره بدیهی بودن وجود واجب بپذیریم، باید بین اصل وجود واجب و بدهت برهان امتیاز معرفتی قائل شویم. یعنی علامه طباطبایی، هم با استدلال و هم با بدهت، وجود خدا را اثبات می‌نماید و این دقت و ظرافت عقلانی از نظر بعضی به دور مانده و مقام ثبوت و اثبات را خلط کرده‌اند و برهان‌پذیری ضرورت ازلی را نفی نموده‌اند.^۳ حتی علامه به‌رغم اینکه ذات الهی را از داشتن برهان لمی منزه می‌داند و برهان شبه لمی صدر المتألهین را به ملازمه می‌کشاند و وجود خدا را بدیهی می‌داند، اما برای بدهت او استدلال می‌کند. زیرا می‌دانیم، از نظر منطق‌دانان، برهان قیاس است و قیاس در صورتی برهان است که مقدمات آن یقینی باشد، زیرا اگر مقدمات قیاس یقینی نباشد برهانی تشکیل نمی‌شود اما اگر مقدمات برهان یقینی باشد در این صورت نقش حد وسط اثبات نتیجه است. در برهان لمی حد وسط علت ثبوت و اثبات نتیجه است. حتی در این برهان هم منافات ندارد که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و در عین حال معلول ذات اکبر باشد. مانند این مثال:

۱. این چوب آتش به سوی آن روان است.

۱. حائری‌یزدی، ۱۳۸۴: ۳۶۸

۲. ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۶

۳. قراملکی-علم‌الهدی، ۱۳۸۲: ۱۰۵

۲. هر چوبی که آتش به سوی آن روان باشد آتش می‌گیرد.

۳. پس این چوب آتش می‌گیرد.^۱

در حرکت بودن آتش معلول وجود خود آتش است، زیرا تا آتشی نباشد به‌سوی چوب روان نمی‌شود، ولی وجود آتش در این چوب معلول حرکت آتش است. لذا، بسیاری از متفکران حتی برهان بر وجود خداوند را به لمی تطبیق داده‌اند زیرا در این برهان از مفهوم وجود استفاده می‌کنیم و بدان استناد می‌جوئیم و حالتی از این مفهوم دلیل است بر حالت دیگر. یعنی اشمال مفهوم موجود بر ممکن (البته باید به خود اشمال توجه کرد نه قابلیت اشمال) علت می‌شود بر اینکه این مفهوم مشتمل بر واجب شود. در واقع، اگرچه واجب علت ممکنات است، ولی همین ممکنات معلول علت می‌شوند برای انتساب و ارتباط و مصداق قرار گرفتن واجب برای مفهوم وجود. زیرا مفهوم وجود هم اشمال بر ضرورت وجود دارد و هم بر ممکنات. وقتی که اشمال این مفهوم بر ممکنات متسلسله و دایره و مرجح بودن خود ممکنات باطل شود، به واجب و ضرورتی می‌رسیم که وجود آن برای رفع احتیاج ممکنات ضروری است. گرچه صدرا این استدلال را خالی از تکلف نمی‌داند و آن را برای اثبات وجود واجب قبول نمی‌کند، ولی برای شمول مفهوم وجود به واجب آن را می‌پذیرد.^۲ ان الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض.^۳ لذا کسانی که برهان‌پذیری ضرورت‌های ازلی را مطلقاً نفی کرده‌اند ضرورت ازلی را با ضرورت ذاتی خلط نموده‌اند.

امکان فقری و نسبت آن با ضرورت ازلی در اندیشه صدرا و زمینه آن در اندیشه ابن سینا
وقتی قضیه‌ای را بدون ذکر جهت اعتبار کنیم و محمول را به ایجاب یا سلب بر موضوع حمل نماییم، قضیه تحت ضروریات مطلقه یا مشروطه وارد می‌شود، اما اگر جهت قضیه ذکر شود و این جهت عدم ضرورت باشد، قضیه ممکنه به دست خواهد آمد. شیخ در فصل ثالث از نهج چهارم کتاب منطق اشارات (موجهات) به معانی امکان پرداخته است. امکان مفهومی فلسفی است که به اشتراک لفظ بر معانی گوناگون اطلاق می‌شود. انواع امکان عبارت‌اند از: امکان عام (عامی): یعنی سلب ضرورت عدم و امکان خاص (خاصی): در اینجا سلب ضرورت ملازم وجود و عدم (ایجاب و سلب) است. امکان اخص: این معنای امکان عبارت از سلب هر نوع ضرورتی در نسبت میان موضوع و محمول،

۱. ابن سینا در برهان شفا می‌گوید: «اکل جسم مؤلف من هیولی و صورة (صغری) و کل مؤلف له مؤلف (کبری) فکل جسم له مؤلف. گرچه مؤلف علت است برای مؤلف و له مؤلف معلول است برای مؤلف، مؤلف به فتح لام که در کبری آمده واسطه شده که جسم مؤلف از ماده و صورت دارای مؤلف به کسر لام باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۸)

۲. لیس الاستدلال علی وجود الواجب فی نفسه - بل علی انتسابه الی هذا المفهوم و ثبوت له علی نحو ما ذکره الشیخ فی الاستدلال بوجود المؤلف علی وجود ذی المؤلف فوجود الواجب فی نفسه علة لغيره مطلقا و انتسابه الی هذا المفهوم معلول له و قد یكون الشیء فی نفسه علة لشیء و فی وجوده عند آخر معلولا کما حقق فی موضعه (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۸)

۳. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹

عمادزاده، فرشید

به جز ضرورت به شرط محمول، است. امکان استقبالی: هر نوع ضرورتی حتی ضرورت به شرط محمول نیز سلب می‌شود. این امکان تماماً با سلب یا ایجاب در آینده مرتبط است و به این دلیل استقبالی خوانده شده است.

در معانی فوق سلب ضرورت اساس درک ماهوی معنای امکان است و، در هر یک از معانی امکان، سلب ضرورت با دامنه‌ای از شمول وجود دارد. وجه مشترک سلب ضرورت از معانی امکان ذات و ماهیت است. اما در امکان فقری، بنابر تنصیص ملاصدرا، با سلب ضرورت نه در ذات و ماهیت، بلکه در وجود و حقیقت مواجه هستیم. بر مبنای تمایز وجود از ماهیت، موجود ممکن به دو جزء عقلی منقسم می‌شود. امکان فقری صفت وجود است. بنابراین، وجودات اشیا متصف بدان‌اند و مقصود از امکان فقری عین فقر و ربط و متعلق بودن وجود ممکن به علت است. از نظر ملاصدرا، معنای امکان فقری نقصان و فقر ذاتی در وجودات اشیاست، به نحوی که، بدون در نظر گرفتن جاعل، حصول آن‌ها قابل تصور نیست. وجودات اشیا ذاتاً با حق اول مرتبط است. اما معنای امکان در ماهیات سلب ضرورت وجود و عدم است. لذا، امکان ماهوی وصفی عدمی است.^۱ بنابر تصریح آقای حائری، «وجود در امکان فقری عین فقر است، عین نیاز است، هیچ معنایی جز اینکه ربط محض به شیء دیگری است ندارد، فقط و فقط مدلول کلمه «از» است. تمام وجودات امکانی، جهان، انسان و... یک حقیقت بیشتر ندارد و آن حقیقت تعلق، فقط و فقط، «از» است».^۲

احتیاج و امکان ماهوی گرچه لازم ذات ماهیت هستند، لکن از دایره ذات و ذاتیات آن‌ها خارج‌اند و لذا معنای امکان جنس یا فصل هیچ ماهیتی نخواهد بود. اما احتیاج و نیازی که برای وجودهای معلولی اثبات می‌شود عین هویت آن‌هاست و به تناسب این احتیاج نوع دیگری از امکان، که زائد بر ذات معلول نیست، اثبات می‌شود و این امکان عین همان احتیاج است که در ذات معلول جای دارد نه آنکه حاجت، لازم و متأخر از آن باشد. لذا، امکان ماهوی قابلیت تشکیک ندارد. ولی امکان فقری تشکیک‌بردار است و تشکیک در امکان فقری به عکس تشکیک در وجود است، یعنی هر چه درجه این امکان شدیدتر باشد به مبدأ وجود تعلق بیشتری دارد و استهلاکش در مبدأ نیز بیشتر خواهد بود. لذا، نزدیک‌ترین موجود به باری تعالی تعلقش بیشترین تعلق‌هاست و در اینجا مفاد حدیث معروف، که منسوب به پیامبر اکرم (ص) است، روشن می‌گردد که می‌فرماید: «الفقر فخری». فقر به معنای تعلق ذاتی است و نه به معنای فقدان کمالی از کمالات. بنابراین، فقر و تعلق به معنای نزدیکی و ارتباط وجودی است و هر چه فقر و تعلق کمتر باشد، مانند کثرات، ظلمات بیشتر می‌شود. بنابر آنچه گذشت، امکان ماهوی تساوی ماهیت به وجود و عدم است که همان عدم اقتضای هستی و نیستی می‌باشد و

ماهیت در این معنا برای موجود شدن به مرجحی خارج از خود نیاز دارد که بتواند آن را از حد استوا خارج نماید و به آن وجود اعطا کند تا ماهیت به برکت ایجاد فاعل به موجود شدن متصف شود. ولی وقتی که این مسئله بنابر اصالت وجود صدرایی به وجود منتقل شود، دیگر عدم اقتضا مطرح نیست زیرا، به دلیل ثبوت شیء برای نفس آن، وجود برای خود وجود بدون حیثیت تقییدیه ضروری است و عدم برای آن ممتنع است. بنابراین، هستی موجودات امکانی فاقد وصف امکان ماهوی است و مسئله امکان فقری امکان را در وجودات امکانی مطرح می کند و وجودات امکانی به دلیل محدودیتی که دارند، در شرایط محدودی که به مرتبه خاص مقید است، تحقق می یابند و در شرایط دیگری زائل می شوند. مشروطیت و تقید وجود ممکن نشانه عدم اطلاق آن و بیان کننده نیاز و حاجتی است که در نهاد وجود ممکن مطرح می شود. وجود ممکن محدود و مقید، در مقام ذات و هویت و واقعیت خود، دارای نیاز و احتیاج است و چون موجود ممکن عدم را در آستین خود دارد نوع دیگری از امکان را نشان می دهد که عین احتیاج و نیاز و تعلق باشد. لذا حضور فقر در متن هستی فقیرانه وجوداتی که با ماهیات قرین هستند و ماهیت از محدوده آنها حکایت می کند هر نوع تعینی را از آنها سلب می کند و واقعیت آنها را به صورت معنای حرفی که عین ربط و تعلق به غیر است در می آورد. زیرا معنای حرفی معنایی است که به تنهایی فاقد معناست و همه مراد و معنایی که از آن فهمیده می شود در پناه تعلق و ارتباط به غیر است.^۱ در حکمت متعالیه فروع بسیاری بر نظریه امکان فقری بار شده است. وجود امر ممکن متعلق جعل و ایجاد است و مناط احتیاج به علت در اصالت وجود نه امکان ذاتی بلکه امکان فقری است و از آنجا که حاجت به غنا اتکا دارد و حاجت به حاجت متکی نیست، توجه به امکان فقری ابتدا علت غنی و بی نیاز را اثبات می کند. بر این اساس است که، در برهان امکان فقری، وجود واجب غنی بدون بطلان تسلسل اثبات می شود.^۲ امر محقق شده، که ممکن بالذات و واجب بالغیر است، از طریق امکان ماهوی ذاتاً ممکن است و از طریق امکان وجودی ذاتاً فقیر و عین تعلق است. در امکان فقری امکان همان حقیقت ممکن است و از نظر ملاصدرا حق این است که منشأ حاجت حاق وجود شیء باشد که متقوم به غیر است و نه امکان ماهوی و حدوث.^۳ تفاوتی که این سینا میان ضرورت ذاتیه و ضرورت مطلقه درباب ضروریات و تفاوت آنها در واجب و ممکن مطرح می کند بنیان مسئله امکان فقری است و، در نظر آقای حائری، با تعبیر ملاصدرا به ضرورت و لاضرورت ازلی تکمیل می شود. امکان فقری نه به معنای سلب ضرورت است و نه به معنای سلب ضرورت ذاتی است، بلکه اساساً در تقابل با سلب ضرورت ذاتی است و سلب ضرورت

۱. جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۸۳

۲. جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۴۲

۳. والحق ان منشأ الحاجه لا هذا ولا ذلك بل منشاها کون وجود الشیء تعلقیا متقوماً بغیره مرتبطاً الیه (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۵۳)

عمادزاده، فرشید

ازلی می‌باشد و از آنجاکه ضرورت ازلی بر وجود الهی اطلاق می‌شود، امکان فقری هم بر وجود (نه ماهیت) ممکنات اطلاق می‌گردد. بر اساس تفسیر ملاصدرا، ملاک ضرورت ازلیه در حق تعالی و امری که این ضرورت را از ضرورت ذاتی در ماهیات جدا می‌کند غنی بودن اوست.^۱ البته باید توجه نمود که از لازمه کلام ابن سینا غنی بودن و جوب در حق تعالی به دست می‌آید، زیرا ضرورت ذاتی از منظر وی مقید به دوام و ظرف وجود است و ضرورت مطلق و ازلی غنی از هر غیر، از جمله تقیید به زمان و ظرف وجود، است. این ملاک واجبیت است اما ملاک ماهیت و وجود در ممکنات چیست؟ ملاک ماهیت آن‌ها امکان ذاتی به معنای لاضرورت وجود و عدم است و ملاک وجود آن‌ها جز تعلق و ربط و فقر نیست. ماهیات در حد ذات خود قابل تصور و اشاره‌اند اما وجود این ماهیات امری مستقل نیست و تنها در صورت در نظر گرفتن تعلق و عدم استقلال قابل اشاره و تصورند. در واقع، ممکنات به حیثیت تقییدیه و وجودات به حیثیت تعلیلیه مصادیق موجود هستند، اما واجب تعالی، بدون امری زائد، مصداق مفهوم موجود است.^۲

پرسش بسیار مهمی که مرحوم استاد حائری یزدی طرح می‌کنند پرسش از جهت وجود است. بنابر قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود»، هر امر ممکن متشکل از وجود و ماهیت است و ماهیت آن من حیث هی ممکن است. اکنون، پرسش بر سر جهت وجود آن ممکن است. وجود امر ممکن نیز یا باید واجب یا ممکن و/یا ممتنع باشد. روشن است که وجود یک امر ممکن واجب بالذات و همین‌طور ممتنع نمی‌باشد. زیرا هر یک محذوراتی به وجود می‌آورد. اگر وجود امر ممکن واجب بالذات باشد، باید مطلق و ازلی بوده باشد و اگر وجود امر ممکن ممتنع باشد، تناقض پیش می‌آید. بنابراین، تنها این فرض باقی می‌ماند که وجود امر ممکن ممکن باشد. اما امکان در اینجا به چه معناست؟ آیا وجود امر ممکن ممکن الوجود بالذات است؟ اگر چنین باشد، وجود ممکن سلب ضرورت از ماهیت آن خواهد کرد. آقای حائری می‌نویسد:

باید امکان دیگری (غیر از امکان ذاتی) باشد که اختصاص به وجود داشته باشد، نه ماهیت و آن امکان به معنی فقر است. وجودی که به این معنی ممکن است ذاتاً تعلق به غیر دارد، ذاتاً ظهور شیء دیگری است و ذاتاً از شیء دیگری به وجود آمده است.^۳

۱. و المناط الواجبه لیس الوجود الغنی عما سواه امکان الماهیات الخارجیه عن مفهوم الوجود عباره عن لاضرورت وجودها و عدمها بالقیاس الی ذاتها من حیث هی هی و امکان نفس الوجودات هو کونها بذواتها مرتبطه و تعلقات الی غیرها و ذواتها ذوات لمعانیه لا استقلال لها ذاتاً و وجوداً. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۶)

۲. فمصداق حمل مفهوم الموجود العام و مبدأ التزاع هذا المعنی الکلّی فی الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظه جهت آخری و اعتبار امر آخر غیر ذاته من الحیثیات الانضمامیه او الانتزاعیه التعلیلیه او التقییدیه. و فی الممكن بواسطه حیثیت آخری انضمامیه اتحادیه اذا ارید به الماهیه او ارتباطیه تعلیقیه اذا ارید به نحو من الوجود اسفار (همان)

نکته مهم دیگر این است که، بنابر مبانی حکمت متعالیه، از آنجاکه تشکیک در وجود راه دارد، ممکن فقری مقول به تشکیک است، اما در امکان ذاتی تشکیک راه ندارد. امکان ماهوی نمی‌تواند مقول به تشکیک باشد، زیرا لازمه‌اش کمی و بیشی در معنای ماهیت خواهد بود. تشکیک در ماهیات باطل است و تشکیک حقیقی متعلق به وجود است، زیرا لازمه تشکیک وحدت حقیقی است و ماهیت چون دایره مدار غیریت و کثرت است از غیر خود جداست. بنابراین، شرط اساسی تشکیک در ماهیت قابل تحقق نیست. از سوی دیگر، در تشکیک کثرت نیز ملحوظ است اما این کثرت در وحدت ذات است^۱ و در تشکیک مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف است. بنابراین، مراتب شدت و ضعف در نظر گرفته می‌شود. اما کثرتی که در ماهیت قابل تصور است متفاوت است، زیرا کثرت ماهوی امری بیرونی است. در برابر امکان ماهوی، امکان وجودی از آنجاکه احکام وجود بر آن بار می‌گردد تشکیکی است. بنابراین، هر ممکن وجودی در سلسله مراتب تشکیکی فقیر است و شدت فقر او نشان‌دهنده شدت نزدیکی او به وجود مطلق است.

نسبت امکان فقری و وجود رابط

وجود رابط در برابر وجود رابطی (که مستقل است اما در استقلال خود تعلق به غیر دارد) عین تعلق و وابستگی به غیر است نه امر دارای تعلق. این معنا از تعلق در مورد ممکن فقری نیز صادق است. ممکن فقری امر دارای امکان نیست، بلکه عین امکان و ربط و تعلق است. اگر تقسیم را منحصر در

ربط حقایق وجود کنیم، دو بخش قابل تصور است. آقای حائری در این باب می‌نویسد:

حقایق وجود از دو گروه خارج نیستند: یا علت‌اند یا معلول. اگر حقیقت وجود علت، آن‌هم علت مطلق، باشد، وجود نفسی خواهد بود و اگر معلول باشد، وجود رابط است... در اینجا اضافه اضافه اشراقی است و معلول هم خود اضافه است و هم چیزی است که علت آن را طرف ظهور و تجلی و اضافه خود قرار داده است و بالاخره غیر از علت و اضافه به علت، که عین معلول است، چیزی در کار نیست... همین گرایش ذاتی به سوی علت را فقر ذاتی هم می‌گویند.^۲

صرف‌الوجود دارای هیچ‌گونه ترکیبی نیست و هستی حق تعالی برتر از همه هستی‌هایی است که به ماهیات امکانی تعلق دارد. لذا، در برابر هستی به‌عنوان معلول‌ها و وجودهای رابط، هستی به‌عنوان علت و صرف‌الوجود مطرح می‌شود. اگر حق تعالی را موجودی مقید فرض کنیم، ناچاریم نقایص امکانی را برای او قائل شویم و، در این صورت، واجب‌الوجود نخواهد بود. پس ضرورت ازلی در اینجا نسبتی

۱. اقتضای ذات ماهیت غیر از اقتضای ذات وجود است زیرا وجود مشکک است. فان کون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الإنسان ماهية واحدة - لأن الوحدة في الماهيات ليست مثل الوحدة في الوجود (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۸۶)

۲. حائری‌یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹۷-۱۹۸

عمادزاده، فرشید

تام با صرف الوجود خواهد داشت. در قضیه «خدا موجود است» خدا حقیقت وجود است و حمل در اینجا اولی ذاتی به معنی حمل مفهوم بر مفهوم نیست زیرا مفهوم وجود بر حقیقت و فرد بالذات خود حمل شده است نه بر مفهوم خود. امکان به معنی فقر معنایش همان وجود فقری است و وجود فقری نه دارای تعلق بلکه عین تعلق است. از نظر آقای حائری، پیشرفت نظریه ملاصدرا نسبت به ابن سینا در همین جاست که لازمه اش یا وجود صرف و مستغنی است که جهت آن ضرورت ازلی است یا فقر محض است که جهت آن امکان فقری است و نکته بسیار مهم و اساسی این است که در این استلزام در فقر غنی نهفته است. لذا، در بیان ایشان، امکان فقری در استلزام با ضرورت ازلی فهمیده می شود. از این بحث همچنین نقد نظریه کانت را بیان کرده اند. بر مبنای تقریر برهان صدیقین ملاصدرا، وجود رابط قابل تفکیک از وجود محمولی نیست چون حقیقت وجود صرف الوجود است و ممکن الوجود به امکان فقری از اوست. اما در فلسفه کانت که وجود رابط صرف است، رابط به نحو مستقل چگونه فرض می شود؟ در نقد استاد حائری بر کانت، رابط به نحو مستقل ممکن نیست وجود داشته باشد.

باید خدایی باشد که بگوید همه تواناست. اگر خدایی نباشد و صفت همه توانایی هم نباشد، آیا ربط معنی می دهد؟ وجودی که برای خدا هست و وجودی که برای همه توانایی هست وجود محمولی است. پس از همین جا معلوم می شود که وجود مطلقاً رابط نیست، بلکه وجود باید بالاخره به وجود محمولی منتهی شود تا رابط معنی پیدا کند.^۲

باید توجه نمود که در نظر ایشان وجود رابط را نمی توان محمول قرار داد اما این نافی وجود محمولی نیست. چون از آنجا که وجود نوعی ترکیب با ماهیت دارد، ولو در ذهن، دیگر محال است که اضافه محض باشد و وجود هر چند در خارج چیزی بر ماهیت اضافه نمی کند اما بر علم ما می افزاید. بنابراین، باید قبول کرد که وجود، محمولیت، استقلال و نفسیت هم دارد.^۳ لازم است اضافه کنیم که یکی از مقدمات نظریه هرم هستی (بیان کل جهان هستی در یک واحد هرم با هویت هندسی) بحث برهان صدیقین است و ایشان برهان صدیقین ملاصدرا را به زبان منطق صورت بیان نموده اند و در جدول صدق برهان صدیقین نشان داده اند؛^۴ که نمی شود مقدم موجود و صادق باشد و تالی موجود و صادق نباشد. به نظر ما، اثبات برهان صدیقین به شکل استلزام منطقی در منطق جدید لازمه قطعی نظریه هرم هستی است. زیرا در این نظریه، رأس هرم بسیط و ناپیدا است و، در عین بساطت،

۱. همان: ۳۰۲

۲. حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۴۲

۳. حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۴۶

۴. حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۵۸

محیط و فراگیرنده تمام جسم هرم است و حضور قیومی اختصاص به نقطه خاصی در هرم ندارد. در این هرم، در عین اتصال مستقیم میان تمام نقاط هرم و رأس، مراتب قرب و بعد و شدت و ضعف حکمفرماست و از کثرت تشکیکی حکایت می‌کند.^۱ بنابراین، با نظر بدان زمینه منطقی، در هر نقطه از هرم (فقر) رأس هرم (غنی) نهفته است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان دادیم که چگونه ملاصدرا در طرح نظریه امکان فقری وام دار ابن‌سینا در بحث ضرورت مطلقه است. گرچه ابن‌سینا به بحث مقابل ضرورت مطلقه اشاره نکرد اما ملاصدرا با طرح امکان فقری و تمایز امکان وجود از امکان ماهیت بحث ضرورت مطلقه و ازلی را تکمیل نمود. تفاوتی که ابن‌سینا میان ضرورت ذاتیه و ضرورت مطلقه در باب ضروریات و تفاوت آن‌ها در واجب و ممکن مطرح می‌کند بنیان مسئله امکان فقری است و با تعبیر ملاصدرا به ضرورت و لاضرورت ازلی تکمیل می‌شود. امکان ذاتی تنها ناظر بر ماهیت است و امکان فقری، به معنای سلب ضرورت ازلیه، تنها ناظر بر وجود است. از آنجاکه ضرورت ازلی بر وجود الهی اطلاق می‌شود، امکان فقری هم بر وجود (نه ماهیت) ممکنات اطلاق می‌گردد. بر اساس تفسیر ملاصدرا ملاک ضرورت ازلیه در حق تعالی غنی بودن اوست. باید توجه نمود که از لازمه کلام ابن‌سینا غنی بودن و خوب در حق تعالی به دست می‌آید، زیرا ضرورت ذاتی از منظر وی مقید به دوام و ظرف وجود است و ضرورت مطلق و ازلی غنی از هر غیر از جمله تقیید به زمان و ظرف وجود است. ملاصدرا در موضعی مختلف از آثار خویش، بر مبنای تمایز وجود و ماهیت، به تمایز خوب و امکان پرداخته است. از نظر او، امکان و خوب ماهیت اعتباری است، زیرا قبل از وجود اعتبار می‌شوند اما امکان و خوبی که وصف وجود می‌باشند همان شدت و ضعف وجود خارجی‌اند. پرسش بسیار مهمی که آقای حائری یزدی طرح می‌کند پرسش از جهت وجود است. باید امکان دیگری (غیر از امکان ذاتی) باشد که اختصاص به وجود داشته باشد و آن امکان به معنی فقر است. وجودی که به این معنی ممکن است ذاتاً تعلق به غیر دارد. در بیان ایشان، امکان فقری در استلزام با ضرورت ازلی فهمیده می‌شود و از این بیان واجب‌الوجود ثابت می‌شود. ایشان ضرورت مطلقه‌ای را که ابن‌سینا بیان کرده است زمینه طرح امکان فقری در نظر ملاصدرا می‌دانند و، بنابر مبانی حکمت متعالیه، از آنجاکه تشکیک در وجود راه دارد، ممکن فقری مقول به تشکیک است. امکان ماهوی قابلیت تشکیک ندارد ولی امکان فقری تشکیک‌بردار است و تشکیک در امکان فقری به عکس تشکیک در وجود است. بنابراین، هر ممکن

عمادزاده، فرشید

وجودی در سلسله مراتب تشکیکی فقیر است و شدت فقر او نشان‌دهنده شدت نزدیکی او به وجود مطلق است. بنابراین امکان فقری در برابر امکان ذاتی دقیقاً به معنای وجود فقری است و نه وجود دارای فقر و این پیشرفت نظریه ملاصدرا نسبت به ابن‌سینا است به نحوی که می‌توانیم وجود را به دو نحو در نظر بگیریم. از سویی وجود صرف که ضرورت ازلیه و مطلقه دارد و خداوند جز صرف الوجود نیست. بنابراین ضرورتی که در باب وجود او گفته می‌شود ضرورت مطلق است یعنی ضرورت از آن خود وجود است نه ماهیت چرا که حق تعالی ماهیت ندارد. از سوی دیگر وجودی که عین فقر است. باید دقت کنیم که این وجود در مقابل صرف الوجود بوده، لذا امکانی که اینجا مطرح می‌شود نه امکان ذاتی بلکه امکان درمقابل ضرورت ازلیه است که عبارت از امکان فقری می‌باشد. اما نکته بسیار اساسی آن است که این دو نحو از وجود از یکدیگر جدایی مطلق ندارند چرا که بر مبنای تشکیک وجود، در فقر، غنا نهفته است. در ممکن فقری که عین تعلق و ربط است، واجب الوجود مستتر است. از این بیان نه تنها واجب الوجود ثابت می‌شود بلکه به تعبیر مرحوم حائری یزدی، اساس برهان صدیقین ملاصدرا در اینجا پی‌ریزی می‌شود.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ه.ش.)، الاشارات و التنبيهات، النشر البلاغه
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق.)، الشفا منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ه.ش.)، التعليقات، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ه.ش.)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران
- ایچی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، المواقف فی علم الکلام، کتابخانه مجازی الفبا
<https://alefbalib.com/Metadata/224268/%D9%85%D9%88%D8%A7%D9%82%D9%81>
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ ه.ش.)، رحيق مختوم، جلد اول و دوم، نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ ه.ش.)، رحيق مختوم، جلد یازدهم، نشر اسرا
- زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸ ه.ش.)، مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، نشر اطلاعات
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴ ه.ش.)، شرح منظومه حکمت، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ملاصدرا شیرازی (۱۳۸۳ ه.ش.)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد اول، دوم، سوم و ششم، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- ملاصدرا شیرازی (۱۳۹۲ ه.ش.)، حکمه الاشراق مع شرح قطب الدین شیرازی و تعليقات صدر المتالیهین، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- شهابی، محمود (۱۳۹۲ ق.ش.)، رهبر خرد، نشر عصمت
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۴ ه.ش.)، نهاییه الحکمه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- نصیرالدین طوسی (۱۳۸۳ ه.ش.)، شرح الاشارات، نشر البلاغه
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸ ه.ش.)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت
- ملکشاهی، حسن (۱۳۸۵ ه.ش.)، ترجمه و شرح اشارات و تنبيهات، انتشارات سروش
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵ ه.ش.)، هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴ ه.ش.)، کاوش های عقل نظری، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه
- علم الهدی، سید علی، قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۲ ه.ش.)، «برهان پذیری گزاره های ضروری ازلی»، نامه حکمت شماره ۲ پاییز و زمستان

ریاضیات لایبنتسی و زیبایی شناسی منفی

سجاد ممبینی^۱

چکیده: نظریه انتقادی را همواره فلسفه و جامعه‌شناسی معاصر به مثابه چیزی متعین و «شناخته شده» درک کرده‌اند که ریشه‌های اصلی خود را در منفیت هگلی-مارکسی می‌یابد. اما کمتر به این مسئله توجه شده که آیا می‌توان تبارهای نظری دیگری نیز برای آن شناسایی نمود؟ لایبنتس را می‌توان فیلسوفی دانست که، از دریچه فلسفه دیفرانسیلی خود، تأثیری حاشیه‌ای ولی نیرومند بر نظریه انتقادی برجای نهاد. در این مقاله نشان داده می‌شود که سه مفهوم زیبایی‌شناختی ناهمسانی، خودبستگی و هماهنگی چگونه در حساب تفاضلی لایبنتسی ریشه دارند و می‌توانند با استفاده از مفاهیمی چون این‌همانی، موناد و هم‌امکانی توضیح داده شوند. علاوه بر شناسایی برخی ریشه‌های لایبنتسی زیبایی‌شناسی منفی، این پرسش نیز مطرح می‌شود که مفاهیم یادشده در چه نسبتی با مفاهیم دیفرانسیلی قرار می‌گیرند؟ به جز مفهوم ناهمسانی نزد آدورنو که به نوعی در رابطه‌ای آنتاگونیستی با اصل این‌همانی قرار دارد، دو مفهوم دیگر را می‌توان صورت‌هایی فلسفی-زیباشناختی از مفاهیمی ریاضیاتی دانست، به نحوی که هنر خودبسته نوعی موناد و هماهنگی صورتی از پیوستگی نشان داده می‌شود. این مسئله که نظریه زیباشناسی چگونه می‌تواند از ریاضیات متأخر الهام پذیرد یا به واسطه آن توضیح داده شود ایده اصلی این پژوهش است.

کلمات کلیدی: زیبایی‌شناسی منفی، نظریه انتقادی، لایبنتس، حساب دیفرانسیل.

Leibnizian Differential Calculus And Negative Aesthetics

sajad mombeini

Abstract: Critical theory has always been understood by contemporary philosophy and sociology as something definite and “known” that finds its main roots in Hegelian-Marxist negation. But less attention has been paid to the question of whether other lineages and societies can be discovered or “invented” for it? Leibniz can be considered a philosopher who, through the lens of his differential philosophy, exerted a marginal but powerful influence on critical theory. Here it is shown how the three aesthetic concepts: Inequality, Autonomy and Harmony, are rooted in a kind of differential calculus and can be explained using concepts such as Identity, Monad and Com-Possibility. In addition to identifying the Leibnizian roots of negative aesthetics, the question has also been raised as to how these concepts relate to differential concepts. Apart from the concept of Inequality in Adorno’s thought, which is somehow in antagonistic relation to the Principle of Identity, the other two concepts can be considered as philosophical-aesthetic forms of mathematical-physical concepts; In a way, the Autonomic Art was shown to be a kind of monad, and Harmony was shown as a form of Continuity. The idea of how a philosophical theory can be inspired by new mathematics or physics should be considered the most promising achievement of this research.

Keywords: Negative Aesthetics, Critical Theory, Leibniz, Differential Calculus.

.....
 mombeini

مقدمه

نظریه انتقادی را همواره فلسفه و جامعه‌شناسی معاصر به‌مثابه چیزی متعین و «شناخته‌شده» درک کرده‌اند که ریشه‌های اصلی خود را در منفیت^۱ هگلی-مارکسی می‌یابد. اما کمتر به این مسئله توجه شده که آیا می‌توان تبارهای فلسفی دیگری نیز برای آن شناسایی نمود؟ تأثیر‌پذیری‌های حاشیه‌ای و گستره مفهوم می‌این نظریه ظاهراً چنین امکانی را قابل حصول می‌نماید. توجه به این موضوع می‌تواند به آدیس‌های نظری قابل تأملی در فلسفه منتهی شود و نیز فهم ما از نظریه انتقادی را دستخوش تغییراتی نماید.

لایبنیتس از متفکرانی است که خط و ربط‌های نظری او با تئوری انتقادی کمتر مورد توجه بوده است. این مسئله شاید از این حیث قابل توضیح باشد که این تأثیر عموماً حاشیه‌ای بوده و/یا در لایه‌های پنهان‌تری جریان داشته است. این تأثیر‌گذاری عموماً بر مفاهیمی از این نظریه متمرکز بوده که، به دلیل قرار نداشتن در کانون تئوری جامعه‌شناختی آن، کمتر مورد توجه بوده است. اما هرگونه نزدیک شدن به لایبنیتس، هم‌زمان به معنای خطر لغزیدن در پیچیدگی‌های قسمی فلسفه علمی نیز خواهد بود. از آنجاکه هر مفهوم فلسفی در لایبنیتس عموماً پایه‌ای دیفرانسیلی دارد، هرگونه تأثیر‌پذیری از وی نیز به معنای ورود به ساحه حساب دیفرانسیل خواهد بود.

جهان پیش از لایبنیتس را، به واسطه قرار داشتن در مرحله خاصی از رشد ریاضیات، می‌توان جهانی خطی دانست، زیرا قادر به فهم منحنی‌ها به‌منزله واحدهای اصلی سازنده خود نبوده است. با ابداع حساب تفاضلی (دیفرانسیل) توسط لایبنیتس، و البته کمی پیش از وی نیوتن^۲، امکان تحلیل اشکال غیر مستقیم‌الخط فراهم گردید. مسئله‌ای که در فلسفه وی نیز در قالب طرح مفاهیمی چون پیوستگی^۳ و موند^۴ بروز یافته است، فلسفه‌ای که اگرچه خود بر بنیان‌هایی متفاوتی استوار است اما امکان‌هایی برای بسط اندیشیدن ماتریالیستی فراهم می‌سازد. لایبنیتس، برخلاف پیشینیان که منحنی را به‌مثابه چیزی کلی و غیر تحلیلی می‌پذیرفتند، ادراک هندسی منحنی را متحول نمود. همان‌طور که پل شِرکر^۵، که از شارحان مطرح لایبنیتس است، معتقد است:

لایبنیتس، با طرح مفهوم پیوستگی، به تحلیل آن حرکت هندسی پرداخت که منحنی را از یک نقطه تا نقطه بی‌نهایت نزدیک بعدی ترسیم می‌کند. این روش تحلیل نامتناهی

1. Negativity

۲. توضیح آنکه، در ابتدا نیوتن بود که، برای دستیابی به فهم دقیق‌تری از مفهوم فیزیکی حرکت، پایه حساب دیفرانسیل را بنا نهاد. اما، تقریباً به‌طور هم‌زمان با وی، لایبنیتس نیز، به‌شیوه‌ای مستقل، به نتایجی مشابه دست یافت. در مجموع، یافته‌های این دو ریاضیدان در کنار یکدیگر به ابداع حساب تفاضلی منجر گردید.

3. Continuity

4. Monad

5. Schrecker

ممبینی

یا تحلیل بی‌نهایتیک^۱ نامیده می‌شود و روشی است که به موجب آن منحنی بر اثر رشد، تکوین یا حرکتی پیوسته از مقادیر بی‌نهایت خُرد به وجود می‌آید.^۲

لاینیتس، با ابداع حساب دیفرانسیل، دانش و هستی‌شناسی پس از خود را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. اینک هستی‌انباشته از انحناها، خمیدگی‌ها، فرورفتگی‌ها و برآمدگی‌ها، بُریدگی‌ها و لبه‌ها، به‌شکل دقیق‌تری قابل توضیح گردیده بود. به‌عنوان نمونه، لاینیتس از دیفرانسیل برای توضیح خُرده‌ادراک‌ها بهره‌می‌گیرد:

باید میان ادراک^۳ و آگاهی^۴ تفاوت قائل شد. برای دمی‌آدمی دقایقی ادراکی وجود دارد که در زمان حال نسبت به آن‌ها آگاهی ندارد. معمولاً [به دلیل خُرد یا جزئی بودن این ادراکات]، آگاهی در حالتی نسبت به این ادراکات وقوف پیدا می‌کند که با انبوهی از آن‌ها مواجه گردد یا با انواع بزرگ‌تری از آن‌ها سروکار پیدا کند. به‌عنوان نمونه، ادراک آگاهانه ما از نور و رنگ از ترکیب بی‌شمار دقایق ادراکی به وجود آمده که نسبت به آن‌ها آگاهی نداریم.^۵

به بیانی دیفرانسیلی، همان‌گونه که یک پاره‌منحنی از انباشت و ترکیب انتگرالی بی‌شمار جزء دیفرانسیلی به وجود آمده و به آگاهی درمی‌آید، هر نوع ادراک آگاهانه قابل تمییز انسانی نیز از بی‌شمار ادراک جزئی^۶ (دیفرانسیلی) تمییز‌ناپذیر تشکیل شده است.

ردّ اثرگذاری لاینیتس بر نظریه انتقادی را می‌توان از دریچه تأثیر وی بر ایدئالیسم آلمانی و به‌ویژه کانت بازشناخت. این اثرپذیری در تئوری زیبایی‌شناسی مکتب انتقادی بیش از هر وجه دیگر آن بوده است، زیرا این نظریه اساساً در مواجهه نقّادانه با سنت ایدئالیستی و بازتعریف بسیاری از مفاهیم زیباشناختی آن پروراند شده است. بنابراین، دور از ذهن نیست آنچه می‌توان، به‌واسطه نفی‌گرایی نهفته در آن، زیبایی‌شناسی منفی^۷ نامید، در بسیاری از مفاهیم خود ملهم از ریاضیات لاینیتسی باشد. پژوهش حاضر قصد پاسخ به این پرسش بنیادی را دارد که برخی از مفاهیم اساسی زیبایی‌شناسی منفی چگونه در مفاهیم ریاضیاتی-فلسفی لاینیتس قابل‌ریشه‌یابی هستند و ثانیاً چه نسبتی با آن‌ها

۱. Infinitesimal method: تحلیل نامتناهی یا بی‌نهایتیک روشی است برای فهم ساخت هندسی منحنی که، به‌واسطه غیر مستقیم‌الخط بودن مسیر حرکت آن، تنها می‌توان از طریق اعمال محاسبات دیفرانسیلی (مشتق، انتگرال و قضایای مرتبط) بر جزء‌های دیفرانسیلی (فاصله‌های بی‌نهایت کوچک)، به فهم کلیت رفتار هندسی آن پی برد.

۲. لاینیتس، ۱۳۹۷: ۷-۸، مقدمه پل شرکر.

3. Perception

4. Consciousness

5. Leibniz, 1916: 135-136

۶. به زبان ریاضیاتی، اندازه‌چنین ادراکی، همچون یک جزء دیفرانسیلی، گرچه به‌صفر حدی میل می‌کند اما هیچ‌گاه صفر مطلق نخواهد بود.

7. Negative Aesthetics

.....
 mombeini

برقرار می‌سازند؟ در این راستا، تلاش می‌گردد که سه مفهوم زیباشناختی ناهمسانی^۱، خودبستگی^۲ و هماهنگی^۳ در حساب تفاضلی لایبنتیس ریشه‌یابی شود و نسبت آن‌ها با مفاهیم لایبنتیسی روشن شود. پژوهش حاضر بیش از هر چیز حامل ایده‌ای نو در مطالعات زیبایی‌شناختی در زبان فارسی خواهد بود، زیرا تلاش می‌کند پیوندهایی نظری میان ریاضیات و نظریه زیبایی‌شناسی برقرار نماید.

اصل این‌همانی در لایبنتیس: منطق شباهت

تأنی لایبنتیس پیرامون آنچه گزاره‌های صادق^۴ و تحلیلی^۵ در ریاضیات می‌نامید وی را به صورت‌بندی اصل این‌همانی^۶ رساند. از نظر وی

قضیه صادق، به‌مثابه قضیه‌ای مرتبط با رخدادی که قبلاً به وقوع پیوسته و به‌عبارتی صدق آن آشکار شده است، بر نوعی حمل^۷ یا اسناد میان دو رکن اصلی یعنی سوژه^۸ و محمول^۹ استوار است که در آن محمول بر سوژه حمل گردیده [یا بدان اسناد داده شده] است^{۱۰}... [به‌عبارتی] در هر گزاره صادق عام، محمول درون سوژه وجود دارد. این بدان معناست که بین سوژه و محمول رابطه‌ای برقرار است.^{۱۱}

می‌توان استدلال نمود که بین سوژه و محمول همواره قسمی همسانی، در برگیرندگی و مشابهت وجود دارد. بدین منظور، لایبنتیس گزاره‌های مبتنی بر تحلیل‌های متناهی (گزاره‌هایی که می‌توان، با تعدادی تحلیل محدود، صادق بودن آن‌ها را اثبات نمود) در ریاضیات را مثال می‌زند: این گزاره که $5=3+2$ نوعی همسانی را میان سوژه (پنج) و محمول (دو به‌علاوه سه) نشان می‌دهد. لایبنتیس با تعمیم این قاعده به هر گزاره صادق نتیجه می‌گیرد که میان سوژه و محمول باید قسمی شباهت برقرار باشد و، بدین ترتیب، اصل این‌همانی را صورت‌بندی می‌نماید:

اساس ریاضیات بر اصل این‌همانی استوار است. این بدان معناست که گزاره نمی‌تواند هم‌زمان درست و غلط باشد: A, A است و نمی‌تواند A نباشد [در اینجا A هم سوژه است و هم محمول]... به‌عبارتی، این اصل بر این‌همان‌بودگی میان سوژه و محمول

-
1. Inequality
 2. Autonomy
 3. Harmony
 4. True Proposition
 5. Analytic Proposition
 6. Principle of Identity
 7. Predication
 8. Subject
 9. Predicate

۱۰. به‌عنوان نمونه، در گزاره «بوعلی به همدان رفت»، به‌عنوان یک گزاره صادق، بوعلی سوژه و «به همدان رفتن» محمول یا چیزی است که به سوژه نسبت داده شده است.

11. Leibniz, 1989: 30, 74

ممبینی

مبتنی است.^۱

از نظر لایبنتس، این اصل دارای ضرورتی تام برای حیات انسانی است، به نحوی که اگر اصل این‌همانی در اجسام وجود نمی‌داشت، جسم برای لحظه‌ای نیز نمی‌توانست دوام و بقا یابد.^۲

وی میان دو نوع قضیه این‌همان تفاوت قائل می‌شود: قضیه این‌همانِ همسان (متقابل) و قضیه این‌همانِ لزوم ذاتی (شمول).

در قضیه این‌همانِ همسان یا متقابل^۳، سوژه و محمول در انطباق یا برابری مسلّم قرار دارند. تمام گزاره‌های متقابل و نیز گزاره‌های اشتقاقی که قابل تبدیل به گزاره‌ای متقابل هستند، مانند آنچه ضرورت‌های متافیزیکی یا هندسی نامیده می‌شوند، از این نوع‌اند زیرا، در نهایت و/یا با قدری ساده‌سازی و جابه‌جایی، چیزی نیستند جز نمایش انطباق میان سوژه و محمول.^۴

مثلاً این گزاره که «مثلث (سوژه) سه ضلع (محمول) دارد» قضیه این‌همانِ همسان است زیرا، بنابر اصول هندسه، هر سه ضلعی نیز همواره مثلث خواهد بود. اما این گزاره که «مربع چهار ضلع دارد» نمی‌تواند گزاره همسان باشد، زیرا سوژه و محمول در آن یکسان نیستند و/یا در نسبت متقابل قرار ندارند (چهارضلعی‌هایی وجود دارد که مربع نیستند).

لایبنتس قسم دومی از اصل این‌همانی را نیز تمییز می‌دهد که به تحلیلی بودن گزاره صادق مربوط است. بنابر دیدگاه وی،

هر قضیه صادق لزوماً تحلیلی است... بدین معنا که مبتنی بر شمول است و محمول در انگاره سوژه^۵ محاط یا مشمول می‌گردد. انگاره سوژه تمام آنچه بر سوژه رخ می‌دهد [از گذشته، حال و آینده]^۶ یا، به عبارتی، همه آنچه در مورد سوژه صدق می‌کند را در بر می‌گیرد.^۷

به‌عنوان نمونه، گزاره «پیکاسو تابلوی گرینیکا را کشید»، براساس شواهد تاریخی، گزاره‌ای صادق است، اما گزاره‌ای تحلیلی نیز هست. زیرا کشیدن گرینیکا، به‌مثابه محمول و به‌عنوان فعلی که به‌نحو صادق رخ داده است، پیشاپیش در انگاره سوژه (پیکاسو) محاط گردیده است.^۸ بنابراین، می‌توان در

1. Leibniz, 1890: 239

2. Leibniz, 1908: 19

3. Reciprocal Proposition

4. Leibniz, 1989: 96

5. Notion of Subject (Subject Notion)

6. لایبنتس بر آن است که تمام هستی تاریخمند سوژه، از گذشته تا آینده، در انگاره سوژه در بر گرفته می‌شود (Leibniz, 1989: 75 & Leibniz, 1998: 45).

7. Leibniz, 1998:90-91, 59-60

8. در اینجا سوژه شبه‌ایدئالیستی لایبنتس محرز می‌گردد. گویی برای لایبنتس جهان پیشاپیش در ذهن جوهرهای فردی (مونادها) وجود

.....
 mombeini

اینجا شکلی از این‌همانی را کشف نمود، نوع پیچیده‌تری از این اصل که لاینیتس آن را «لزوم ذاتی»^۱ یا شمول^۲ می‌نامد.^۳ وفق دیدگاه لاینیتس،

شمول محمول در سوژه، در قضایای این‌همان [به دلیل صادق بودن آن‌ها]، آشکار و ذاتی است، اما در دیگر قضایای [تحلیلی] به صورت ضمنی مستتر است و باید از طریق تحلیل مفاهیم نشان داده شود.^۴

بر اساس اصل شمول یا لزوم ذاتی،

آنچه درباره چیزی (سوژه‌ای) صدق می‌کند (قابل حمل یا اسناد است)، در انگاره آن چیز، ذاتی است.^۵

به بیان ساده، در گزاره صادق، محمول در انگاره سوژه ذاتی است. این مسئله به این نتیجه منطقی نیز ختم خواهد شد که هر گزاره صادق این‌همان و، لذا، مبتنی بر شباهت نیز هست. این موضوع به ویژه در خصوص گزاره‌های ریاضیاتی بسیط که در قالب تحلیل‌های متناهی قابل اثبات‌اند، با سهولت بیشتری آشکار می‌گردد.

برداشت یکم: «ناهمسانی» در آدورنو و نفی این‌همانی

کار لاینیتس هم‌زمان امکان‌هایی برای فلسفه تفاوت و فلسفه شباهت در خود نهفته دارد. از یک سو تأکید وی بر مفاهیمی چون این‌همانی، پیوستگی، هم‌گرایی و تفاوت‌های دیفرانسیلی محوشونده چهره فیلسوف شباهت را از وی ترسیم می‌نماید. از سوی دیگر، مثلاً، قائل شدن به شکلی حاد از پرسپکتویسیسم^۶ در نظریه موناها، سیمای فیلسوف تفاوت را در کار او برجسته می‌سازد. آدورنو مفهوم ناهمسانی در کار خود را گرچه از مواجهه انتقادی با اصل و حدت^۷ در فلسفه روشنگری و ایدئالیسم آلمانی بر می‌گیرد، اما می‌توان آن را تقابلی نظری با اصل این‌همانی لاینیتس نیز دانست (خاصه که هر دو فلسفه مذکور متأثر از لاینیتس بوده‌اند):

اصل موضوعه بیکن درباره ضرورت وجود علم واحد عام همان اندازه با امور ناپیوسته

دارد. از منظر پیش‌ایدئالیستی لاینیتس، محمول، پیش از وقوع، گویی در انگاره سوژه وجود داشته و در آن محاط شده است. در مثال اخیر نیز می‌توان گفت که گرینکا، پیش از تحقق، در انگاره پیکاسو ذاتی و موجود بوده است (این ایده بعدها در ایدئالیسم و در شکل رادیکال نفی هستی خارج از ذهن ظاهر می‌گردد).

1. Inherence

2. Inclusion

۳. به عنوان نمونه، می‌توان به همان گزاره «مربع چهار ضلع دارد» اشاره نمود. این گزاره قضیه این‌همان شمول است، زیرا چهار ضلع داشتن لزوم ذاتی مربع بودن است.

4. Leibniz, 1989: 31

۵. دلوز، ۱۳۹۲: ۳۸

6. Perspectivism

7. Unity

ممبینی

خصوصیت می‌ورزد که معیار عام لایبنتس با مفهوم گسست... از نظر روشنگری هرآنچه به عدد و، نهایتاً، به واحد تقلیل نیابد موهوم است.^۱

آدورنو ایدئالیسم را نیز، به سبب تأکید بر وحدت و این‌همانی، نقد می‌کند:

آنجا که هگل مواد [فلسفه‌اش] را وادار به سخن‌گفتن می‌کند، ایده‌ی قسمی این‌همانی آغازین سوژه و ابژه در روح^۲ در کار است.^۳

او با بازشناخت این‌همانی به‌مثابه «بحران فلسفه‌ی عصر»^۴، که به‌طور ویژه در کار لایبنتس نیز ریشه دارد، تأکید بر ناهمسانی را تز عبور از بحران معرفی می‌کند.

آدورنو مفهوم ناهمسانی را به‌طور خاص برای نقد هنر توده‌ای، علم مدرن، و نیز پوزیتیویسم، به‌مثابه نیای فلسفی آن‌ها، به کار می‌گیرد. پوزیتیویسم، با استیلاي منطق وحدت کلی نهفته در کمیّت‌ها بر فهم سوژه مدرن، ادراک او از امر جزئی^۵ (خاص) را مخدوش ساخته است:

متافیزیکی اعداد موجودیتی مستقل و عینی به نظام (کل) می‌دهد، [چیزی که] نظام، به یاری آن، همه‌اشیا و امور تحت سلطه را یکدست می‌سازد.^۶

طی این استحاله، منطق عدد به‌مثابه منطق حقیقی، درک هرگونه تفاوت و ناهمسانی را به‌مثابه چیزی زائد و غیرکارکردی جلوه می‌دهد:

همان‌گونه که لایبنتس نشان داده، منطق عدد منطق همسانی است.^۷

بدین ترتیب، ایده ناهمسانی تلاش دارد دفاع از تفاوت‌ها، حرکت به گشودگی و نفی بستارها و، در یک کلام، دفاع از امر جزئی (خاص) در برابر امر کلی واحد را برجسته سازد.

می‌توان نشان داد که، با اصطلاحات لایبنتس، هر گزاره پوزیتیویستی گزاره‌ای این‌همان است. زیرا در چنین گزاره‌ای یا سوژه و محمول همسان هستند (این‌همانی بسیط) و/یا محمول در انگاره سوژه محاط شده است (لزوم ذاتی). علت این موضوع آن است که گزاره‌های پوزیتیویستی از منطق قضایای ریاضیاتی تبعیت می‌کنند. زیرا، به واسطه ارزش عام سنجش‌پذیری، میل دارند چونان قضیه‌ای صادق-تحلیلی به نظر آیند. بر همین سیاق، فلسفه تحلیلی نشان داده است که همواره تمایل دارد گزاره‌های صادق صادر کند و، با نفی شاعرانگی زبان در فلسفه قاره‌ای (به‌مثابه زبانی غیر تحلیلی)، خود را پیرو

۱. آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۵

2. Geist

۳. آدورنو، ۱۳۹۷: ۱۷

۴. آدورنو دو مقاله خود با عنوان «فعلیت فلسفه» و «نقد فلسفه خاستگاه»، منطق این‌همانی را به‌عنوان معضل اصلی فلسفه عصر خود نقد می‌کند (نک: آدورنو، ۱۳۹۹).

5. Particular

۶. آدورنو، ۱۳۹۹: ۵۸

۷. آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۷

.....
 mombeini

اصل عینیت علمی^۱ می‌داند.

آدورنو دربارهٔ رئالیسم و ناتورالیسم به مثابه جنبش‌های هنری متأثر از پوزیتیویسم نیز نظری مشابه دارد. از نظر وی،

این‌همانی همان چیزی است که مکانیسم بنیادی رئالیسم را برمی‌سازد.^۲

به همین دلیل، آدورنو، در برابر این قسم هنر، از فرمالیسم آوانگارد دفاع می‌کند.^۳ هنر رئالیستی و ناتورالیستی که در تحیر از شکوه علمی قرن نوزدهم شکل گرفتند، به سبب تبعیت منطق اثر از منطق واقعیت عینی، شاکلهٔ خود را بر منطق این‌همانی استوار می‌سازند. این در حالی است که فرمالیسم، به واسطهٔ نفی این‌همانی با واقعیت بیرونی، از طریق فاصله‌گیری تصویر هنری از واقعیت عینی (تحت منطق خودشیفته، درون‌نگرانه و خودبسندۀ تصویر مدرن)، به سویهٔ ناهمسان‌ها می‌پیوندند:

هنر مدرن، با نفی محاکات و گرت‌برداری از واقعیت عینی، بر این مسئله تأکید دارد که تعالی هنر در نفی این‌همانی است.^۴

ناهمسانی آدورنویی در تقابل با فلسفهٔ حمل صورت‌بندی شده است. در گزارهٔ نا-این‌همان، انگارهٔ سوژه دیگر رسالت حمل ازلی - ابدی محمول را به عهده نخواهد داشت، بلکه سوژه همواره میل دارد خود را از قید هرگونه شباهت با محمول یا دربرگیرندگی آن رها سازد. اگر در پرتوهای رئالیستی، خطوط چهره، رنگ‌ها، اندازه‌ها، نسبت‌ها، حدود مرزها، به منظور باز‌نمایی^۵ آن، تمایل به تناظر یک‌به‌یک با شیء بیرونی دارند، در نقاشی کوبیستی اعوجاج خطوط، فروریزی حدود مرزها، دفرمه‌سازی چهره، ناهمخوانی اجزا و عدم تناسب‌ها، در جهت نفی منطق باز‌نمایی و گریز از شمول واقعیت عمل خواهند کرد.

موناَد لایبْنیتیسی: ارائه‌ای فیزیکی

ریشه‌های مفهوم موناَد در قسمی فیزیک اتمی نهفته است. پایه‌ای‌ترین تعریف از موناَد در موناَدولوژی^۶ چنین ارائه می‌شود:

موناَد عبارت است از جوهری بسیط^۷ (فاقد اجزا) که در مرکبات^۸ وارد می‌گردد...
 از آنجاکه مرکب چیزی جز انباشت بسیط‌ها نیست، وجود مرکب‌ها بدان معناست که

1. Scientific Objectivity

2. Adorno, 2018: 187

۳. برای مطالعه نمونه‌ای از ستایش فرم در کار آدورنو، نک. آدورنو، ۱۳۸۶: ۴۸.

4. Adorno, 2002: 237

5. Representation

6. *Monadology*

7. Simple

8. composites

ممبینی

بسیط باید وجود داشته باشد. آنجاکه اجزا وجود نداشته باشد، نه امتداد امکان‌پذیر است، نه شکل و نه تقسیم‌پذیری. بنابراین، موناها اتم‌های راستین طبیعت یا عناصر اشیا هستند.^۱

بدین ترتیب، لایبنتس مونا را به ادراک دموکریتوسی^۲ از مفهوم اتم، به‌مثابه چیزی غیر قابل تقسیم و نفوذناپذیر گره می‌زند:

مونا هیچ پنجره‌ای ندارد که از آن چیزی وارد یا خارج گردد.^۳

لایبنتس مفهوم فیزیکی مونا را به نظریه سوژه خود بسط می‌دهد. وی سوژه انسانی را به‌مثابه مونا یا جوهر فردی در نظر می‌گیرد:^۴

مونا عبارت است از تعین عقلی وجود فردی به‌عنوان مشتقی از جریان نامتناهی عالم در زمان و فضا.^۵

بنابراین، اگر جهان همچون کل پیوسته بی‌نهایت در نظر گرفته شود، سوژه (جوهر فردی) یک جزء دیفرانسیلی^۶ (dx) از آن خواهد بود، جزئی که در عین حال گویی کلیت این هستی بی‌نهایت را در خود حمل (درج) می‌کند. از منظر لایبنتس، مونا یا سوژه دارای خصلتی اندراجی‌اند، به‌نحوی که تمام حال، گذشته و آینده [خود و جهان] را در انگاره خویش در بر می‌گیرد.^۷

او می‌نویسد:

مونا مخلوق، کلیت عالم و هستی را در خود بازنمایی می‌کند.^۸

لایبنتس در خصوص این ویژگی مفهوم بیان^۹ را طرح می‌نماید. وفق این مفهوم، انگاره سوژه تمامیت جهان را بیان می‌کند. نمی‌توانید بگویید که رخدادی جزئی در انگاره سوژه‌ای جزئی در بر گرفته می‌شود، بی‌آنکه بگویید سرتاسر جهان در انگاره سوژه‌ای جزئی در بر گرفته می‌شود.^{۱۱}

باید توجه داشت که لایبنتس این بیانگری را در هر دو ساحت فیزیکی و متافیزیکی (و با قسمی گذار

۱. لایبنتس، ۱۳۹۷: ۱۶۵.

۲. Democritus: از بنیان‌گذاران اصلی نظریه اتم در یونان باستان (۳۷۰-۴۶۰ پیش از میلاد). تعریف بنیادی وی از اتم به‌مثابه چیزی تجزیه‌ناپذیر و عنصر اولیه طبیعت تا ابتدای قرن نوزدهم و پیش از طرح نظریه اتمی دالتون، که آغازگر راهی به‌سوی شناخت جهان زیراتمی است، دیدگاه مسلط بوده است.

۳. لایبنتس، ۱۳۹۷: ۱۶۶.

۴. دلوز در شرح خود بر لایبنتس می‌نویسد: «نزد لایبنتس، بین جوهر و سوژه هیچ تفاوتی وجود ندارد» (دلوز، ۱۳۹۲: ۴۲).

۵. لایبنتس، ۱۳۹۷: ۱۲ (مقدمه پل شرکر)

۶. فاصله یک نقطه از منحنی تا نقطه بی‌نهایت نزدیک دیگر.

7. Leibniz, 1989: 75

8. Represents

9. Leibniz, 1898: 253

10. Expression

.....
 mombeini

از ثنویت دکارتی بدن (روح) برای جوهر معتبر می‌داند، اگرچه برای روح بیشتر از اصطلاح بازنمایی استفاده می‌کند:

همچنان که بدن متعلق به موند^۱، به واسطه اتصال کل ماده با پلنوم^۲، کلیت جهان را بیان می‌کند، روح نیز در بازنمایی این بدن، که به شکل ویژه‌ای به آن تعلق دارد، کلیت جهان را بازنمایی می‌نماید.^۳

بدین ترتیب، مفهوم بیان، با استنتاج امر کلی از امر جزئی، حاوی قسمی توقف‌ناپذیری است، حرکتی بی‌وقفه از جزئی به جزء دیگر و، در نهایت، دربرگیری کل اجزا (منطق انتگرال‌گیری). لایبنتیس این ویژگی موند (یعنی بیان‌شدگی بی‌نهایت زمانی فضایی توسط یک موند یا جوهر) را از حساب تفاضلی خود وام می‌گیرد: هر جزء دیفرانسیلی از یک منحنی، بالقوه کلیت آن منحنی (حتی منحنی با امتدادی نامتناهی همچون سهمی یا هذلولی) را در بر دارد و آن را بیان می‌کند.^۴ این بدان سبب است که هر جزء دیفرانسیلی دقیقاً از همان ضابطه‌ای تبعیت می‌کند که کل رفتار فضایی منحنی را در رابطه‌ای از طول و عرض ریاضیاتی (X و Y) تعریف می‌نماید. از سوی دیگر،

بنابر قوانین مشتق نزد لایبنتیس^۵، حرکتی که منحنی را ترسیم می‌کند نه روندی در زمان، بلکه روندی منطقی است. این بدان معناست که نقاط روی منحنی همگی هم‌زمان هستند یا، به عبارتی، هیچ نوع رابطه زمانی میان آن‌ها وجود ندارد.^۶

از نظر لایبنتیس، هر موند یا جوهر از منظری (پرسپکتیو)^۷ خودویژه جهان را بیان می‌کند: در نتیجه وجود بی‌نهایت جوهر^۸ ساده، چنین به نظر می‌رسد که تعداد زیادی عالم وجود دارد، حال آنکه همگی و برحسب دیدگاه موند‌های گوناگون چیزی جز پرسپکتیوهای متفاوت از جهانی واحد نیستند.^۹

این موضوعی است که امکانی برای نوعی فلسفه تفاوت را در لایبنتیس بر جسته می‌سازد.

1. Entelechy

۲. Plenum: فضای اشغال‌شده توسط ماده

3. Leibniz, 1898: 253

4. See: Leibniz, 1920: 54

۵. مشتق در نظریه دیفرانسیل عبارت از نسبت دیفرانسیلی تابع در امتداد حرکت آن است. اگر در یک منحنی، Y (عرض منحنی) به صورت تابعی از X (طول منحنی) و با ضابطه $Y=f(X)$ تعریف شده باشد، آنگاه نسبت دیفرانسیلی به صورت مشتق اول Y نسبت به X یعنی $\frac{dy}{dx}$ (X) تعریف می‌گردد. مقدار مشتق تابع در نقطه فرضی (X_0, Y_0) یعنی $f'(X_0)$ برابر شیب خط مماس بر منحنی در این نقطه نیز خواهد بود.

۶. لایبنتیس، ۱۳۹۷: ۱۲ (مقدمه پل شرکر). باید توجه داشت که منطق انتگرالی زمان (هم‌زمانی جزء و کل) در تکوین یک منحنی، که لایبنتیس در اینجا در نظر دارد، منطق عمومی زمان در بیانگری کلیت زمان-فضا توسط یک موند نیز هست، یعنی نوعی فقدان تأخر فازی یا نوعی هم‌بودی میان حالات سه‌گانه زمانی (هم‌زمانی زمان‌ها).

7. Perspective

8. Substance

9. Leibniz, 1898: 248

ممبینی

برداشت دوم: هنر خود-بسنده به‌مثابه موند (به‌سوی تمثیلی ترمودینامیک)
 تلقی آدورنو از مفهوم هنر خود‌آیین یا خود-بسنده را نیز می‌توان متأثر از دیفرانسیل لایبنتس دانست. او با طرح مفهوم خود-بسنده‌گی هنر، به‌نوعی، نسبت میان امر هنری و واقعیت خارجی را به‌شکل تازه‌ای صورت‌بندی می‌نماید. بنابر دیدگاه آدورنو، امر هنری، آن‌گونه که مارکسیسم کلاسیک آن را بازتاب^۱ واقعیت عینی می‌داند، محصور در تعینات ابژکتیو نیست، بلکه از قسمی خود‌آیینی برخوردار است:

هنر مدرن ایده کانتی اتونومی (خودآیینی) هنر را سرلوحه قرار می‌دهد.^۲

آدورنو این فروکاست‌ناپذیری را لازمه منفیت^۳ اثر هنری می‌داند:

هنر نه به‌موجب مضامین خود، بلکه به‌واسطه قرارگرفتن درمقابل جامعه اجتماعی است. امر هنری، با فروری درون‌گرایانه در خود، به‌جای تبعیت از بیرون، صرفاً با بودن خود جامعه را نفی می‌کند.^۴

آدورنو این خصیصه را در سبک مورد‌علاقه خود، اکسپرسیونیسم، بارها نشان می‌دهد. در مورد کافکا می‌نویسد:

اصل فروبستگی [در کافکا] اصل بیگانگی کامل ذهنیت است. بی‌دلیل نبوده اگر کافکا از هرگونه پیوند با جامعه اظهار بیزار می‌کرده است. همین درونیت است که خصوصیت رادیکال آثار او را توضیح می‌دهد.^۵

آدورنو، در صورت‌بندی خود از مفهوم خودبسنده‌گی، متأثر از مفهوم موند بوده است: اثر هنری به‌مثابه چیزی که خودسامان زندگی می‌کند، بیش از هر چیز، مترادفی برای مفهوم موند لایبنتس خواهد بود... به‌عبارتی، مواجهه با اثر هنری به‌منزله امری درون ماندگار^۶، به‌مثابه قسمی فرآیند تکوین یافته در یک موقف، به مفهوم موند نزدیک است.^۷ از دیدگاه لایبنتس نیز

موندها از گونه‌ای خودبسنده‌گی^۸ برخوردارند که آن‌ها را به منشأ اعمال درونی خود بدل می‌کند.^۹

1. Reflection

2. Adorno, 2002: 177

3. Negativity

4. Adorno, 2018: 194

6. Immanent

7. Adorno, 2002: 179

8. Self-Sufficiency

.....
 mombeini

درون‌ماندگاری در اینجا بدان معناست که اثر هنری، چونان مونا، تابع هیچ قانون بیرونی نیست، بلکه از قوانین درونی خود تبعیت می‌کند. اما کیفیت این تأثیرپذیری و/یا نسبت میان این دو مفهوم چگونه قابل استنتاج است؟ آدورنو، با طرح مفهوم خودبستگی، «به بیانی تمثیلی»، به حیطه ترمودینامیک و فیزیک تبادل گام می‌نهد. او اثر هنری را به مثابه چیزی در نظر می‌گیرد که در ترمودینامیک به عنوان سامانه منزوی (تک‌افتاده) شناخته می‌شود.^۱ وجه مشترک میان سامانه منزوی و اثر خودآیین را می‌توان در میل به خودبستگی، استقلال آن‌ها از محیط بیرونی، و تمایل به قسمی‌ او تیسیم یا فروبستگی فیزیکی در نظر گرفت. مثلاً در ارتباط با کافکا می‌نویسد:

تمام روایت متعلق به نظمی واحد و درونی است. صحنه همه داستان‌ها فضایی بی‌فضاست که درزهای آن کاملاً گرفته شده است.^۲

از سویی دیگر مونا، نیز، بنابر تلقی اتمیستی لایبنیتس از آن به منزله عنصری بسته، نفوذناپذیر و «فاقد پنجره»^۳، که انرژی خود را تنها به شکل برهم‌کنش‌های درونی بروز می‌دهد^۴، با تمثیل ترمودینامیکی سامانه‌ای تک‌افتاده قرابت می‌یابد. بنابراین، میل به درون‌ماندگاری فیزیکی را می‌توان مؤلفه‌ای دانست که ریشه موندیک خودبستگی اثر هنری در نزد آدورنو را آشکار می‌کند.^۵

اگر خصیصه اثر خودبسته، آن‌گونه که آدورنو می‌گوید، بیان اشاره‌گون تجربه‌ها و ادراکات خاص درونی در عوض بازنمایی امر واحد کلی باشد^۶، آنگاه اثر خودآیین را، به تعبیر لایبنیتسی، می‌توان یک جزء بی‌نهایت خردِ دیرانسیلی (dx) در نظر گرفت، خاصیتی که ریشه موندیک دیگری از مفهوم خودبستگی را آشکار می‌سازد. آنچه چنین امکانی فراهم می‌آورد تأثیرپذیری آدورنو از مفهوم بیان لایبنیتسی و جایگزین کردن بیان^۷ هنری به جای اصل بازنمایی در زیبایی‌شناسی وی می‌باشد. همان‌طور که مونا، به مثابه جوهر فردی، به شیوه‌ای منحصر به فرد هستی را در انگاره خود بیان می‌کند، یک اثر هنری خودبسته نیز رسالتی جز به بیان در آوردن^۸ دیرانسیلی درونیات مؤلف نخواهد داشت.

۱. سامانه تک‌افتاده یا منزوی سامانه‌ای فیزیکی است که نسبت به محیط پیرامون خود کاملاً عایق است و هیچ‌گونه تبادل و برهم‌کنش انرژی و ماده با محیط بیرون را نشان نمی‌دهد.

۲. آدورنو، ۱۳۹۵: ۵۲.

۳. البته باید توجه داشت که برداشت لایبنیتس از اتم بر صورت‌بندی باستانی - دموکریتوسی آن استوار است. در حالی که فیزیک اتمی مدرن نشان داده است که یک اتم نه تنها تقسیم‌پذیر است بلکه از ذرات زیراتمی متعددی نیز در هسته و فضای خالی دربرگیرنده آن تشکیل شده است.

۴. نک. لایبنیتس، ۱۳۹۷: ۱۶۶.

۵. بدیهی است که اثر هنری نمی‌تواند «دقیقاً» معادل سامانه‌ای تک‌افتاده باشد. از سویی تلقی ترمودینامیکی از موندیک لایبنیتسی نیز باید با احتیاط و به زبانی تمثیلی انجام شود (به سبب تفاوت در مبانی فیزیکی جدید). اما این تمثیل می‌تواند در کشف ربط و نسبت میان مفاهیم خودبستگی و موندیک‌یاری رسان باشد.

6. See: Adorno, 2002: 192

7. Expression

8. Express

ممبینی

در چنین هنری، به تعبیر آدورنو، نه گفتن بلکه اشاره کردن مورد نظر است:

نشر کافکا، بکت و برخی رمان‌های مدرن، [به موجب منطق بیان اشاره‌گون] واجد تأثیری شبیه نمایش‌های پانتومیم است.^۱

در اینجا مؤلف خود را در پیوستار تاریخ بشری (چونان یک منحنی مکان-زمان)، نه یک دانای کل روایتگر کلیت‌های تاریخی، بلکه یک جزء دیفرانسیلی فروتن خواهد دید که البته، با بیان خود در اثر، به شیوه‌ای غیر مستقیم، وضعیتی وجودی-تاریخی را نیز حمل خواهد کرد.^۲

هم‌مکانی و ناهم‌مکانی در لاینیتیسی

درک مفاهیم هم‌مکانی^۳ و ناهم‌مکانی^۴ در لاینیتیسی بدون توجه به مفهوم پیوستگی^۵ امکان‌پذیر نخواهد بود. اما ادراک مفهوم پیوستگی نیز بدون توسل به حساب تفاضلی میسر نیست. بنابر قانون پیوستگی،

طبیعت هیچ‌گونه شکاف یا گسستی در نظمی که از آن تبعیت می‌کند باقی نمی‌گذارد...

[به عبارتی] هیچ‌گونه تغییری نمی‌تواند از طریق پرش یا جهش رخ دهد.^۶

بنابر اصطلاحات دیفرانسیل نیز، یک منحنی پیوسته^۷ خواهد بود اگر با حرکت متوالی و بی‌وقفه نقاط مشخص گردد یا، به عبارتی، هیچ‌گونه انقطاع، بریدگی و/یا پرش در امتداد آن مشهود نباشد.^۸ وجود هرگونه ناهنجاری ریاضیاتی (انقطاع، بریدگی و پرش) در نمودار یک منحنی که حکایت از ناسازگاری یک مختصات دوتایی (X و Y) با رفتار کلی منحنی داشته باشد دال بر ناپیوسته بودن منحنی در آن نقطه خواهد بود.

از دیدگاه لاینیتیسی،

هم‌ممکنی عبارت است از مطابقت و سازگاری با نظام واقعی و عملی اشیا. [هم‌ممکنی]

آزمون حقیقی واقعیت و دلیل کافی [بر وجود] است. هر امر ممکن ذات و معنایی دارد،

اما تنها آنچه هم‌ممکن است (با نظام عملی جهان مطابقت دارد) وجود خواهد داشت.^۹

1. Adorno, 2018: 196

۲. بنیامین نیز در واپسین نوشتار مهم خود، با عنوان نهاده‌هایی بر فلسفه تاریخ، در طرح مفهوم لحظه حال (jetztzeit) عمیقاً متأثر از موند لاینیتیسی بوده و از این ایده به مثابه یک موند یاد می‌کند (نک. بنیامین، ۱۳۹۸: ۱۶۹). از آنجاکه نوشتار حاضر بر مفاهیم زیبایی‌شناختی متمرکز گردیده، پرداختن به این مقوله در اولویت نیست.

3. Compossibility

4. Incompossibility

5. Continuity

6. Leibniz, 1916: 334, 669

7. Continues

8. See: Leibniz, 1989: 133-134

9. Leibniz, 1898: 64

.....
mombeini

به عبارتی، هم‌ممکنی شرط اساسی وجود است.^۱ در واقع، لاینیتس بین دو امر موجود^۲ و ممکن^۳ تمایز قائل می‌گردد. امر موجود، امر ممکن بوده که، به سبب هم‌ممکن بودن با نظام عملی جهان، به وجود دست یافته است. امر ممکن الزاماً موجود نخواهد بود، بلکه برای دستیابی به ساحت وجود می‌بایست با دیگر امور موجود هم‌ممکن باشد:

هر گونه ممکن، [الزاماً] هم‌ممکن نیست... هیچ گونه‌ای وجود نخواهد داشت، مگر آنکه با سری موجودات جهان سازگار^۴ [و لذا هم‌ممکن] باشد.^۵

بدین ترتیب، می‌توان استنتاج نمود که لاینیتس سازگاری را شرط ضروری برای هم‌ممکنی می‌داند. او می‌نویسد:

خداوند در خلق جهان موجود، بیشترین هماهنگی^۶ و سازگاری^۷ را میان چیزها قرار داده است.^۸

بنابراین، امر ممکن تنها در صورتی می‌تواند با امور موجود هم‌ممکن گردد و به ساحت وجود دست یابد که بالاترین سازگاری را با آن‌ها نشان دهد. در صورتی که چنین سازگاری‌ای برقرار نباشد، امر ممکن با امور موجود در جهان ناهم‌ممکن خواهد بود.

لاینیتس هم‌ممکنی را با تعابیر دیفرانسیلی توضیح می‌دهد. او مفهوم سازگاری را به نوعی با مفهوم پیوستگی دیفرانسیلی هم‌ارز می‌نماید: «زمان، امتداد، حرکت ... و بسط [زنجیره وجودی] به مثابه نظم هم‌وجودی‌های^۹ ممکن، همگی، به مفهوم ریاضیاتی پیوستگی وابسته‌اند و/یا صورت‌هایی از پیوستگی هستند».^{۱۰} بدین ترتیب، لاینیتس پیوستگی را شرط ضروری برای هم‌ممکنی و، در نتیجه، هم‌وجودی دو سری ریاضیاتی می‌داند:

امر هم‌ممکن عبارت است از مجموعه‌ای از پیوستگی‌های تشکیل شده. به عبارتی، دو سری عادی زمانی هم‌ممکن می‌گردند که نسبت به یکدیگر هم‌گرا [و لذا پیوسته]^{۱۱} باشند.

بنابراین، سری‌های نقاط باقاعده (عادی) درون یک منحنی پیوسته از این رو با یکدیگر هم‌ممکن

1. See, Leibniz, 1989: 151

2. Existent

3. Possible

4. Compatible

5. Leibniz, 1916: 334

6. Harmony

7. Compatibility

8. Leibniz, 1985: 413

9. Co- Existence

10. Leibniz, 1998: 252

ممبینی

هستند که نسبت به یکدیگر پیوستگی دارند. این بدان معناست که آن‌ها نسبت به یکدیگر هیچ‌گونه ناسازگاری همچون انقطاع، بُریدگی و پرش را نشان نمی‌دهند، بلکه هم‌امتدادند و از سازگاری کامل برخوردارند.^۱

برداشت سوم: هماهنگی به مثابه قسمی پیوستگی

مفهوم دیرپای هماهنگی در نظریه علم‌الجمال کلاسیک در زیبایی‌شناسی آدورنو مجدداً احیا می‌شود و او، با دخل و تصرف‌هایی، برداشت معاصر و ویژه خود را از آن ارائه می‌دهد. طرح مفهوم هماهنگی در نزد آدورنو در ابتدا برای توضیح نسبت میان کلیات عقلی^۲ و کثرات حسی^۳ در ساحت کلی فهم انسانی بوده است:

تحقق فهم سلیم انسانی به برقراری نوعی تعادل و هماهنگی میان تأثیرپذیری از کلیات عقلی و کثرات حسی منوط است، به نحوی که هیچ یک بر دیگری مستولی و غالب نگردد. هرگونه عدم تعادل میان این دو فهم انسانی را مخدوش خواهد ساخت.^۴

بنابر نظر آدورنو، نوعی ناهماهنگی در فهم سوژه معاصر پدید آمده که علت آن غلبه ارزشی عقل کلی بر قوه حسانیت بوده است:

ابدانالیسم چنین فرض می‌کند که عقل خودآیین قادر است مفهوم واقعیت و، به واقع، کل واقعیت محسوس را از دل خود بسط دهد.^۵

بدین ترتیب، تحت هژمونی عقل کلی،

امر متکثر، در مقام مجموعه‌ای از وحدت‌ها، کیفیات خاص خویش را وامی‌نهد تا، در نهایت، خود را به مثابه تکرار انتزاعی کانونی انتزاعی عیان سازد.^۶

آدورنو، با تشخیص این عدم تعادل در فاهمه سوژه مدرن، هنر آوانگارد و مدرن را، به خاطر تأکید بر عقلانیت حسی^۷ (آنجا که عقلانیت و حسانیت به مصالحه می‌رسند)، راه‌حل احیای آن هماهنگی مقوم می‌داند:

۱. باید توجه داشت که این نکته تنها در خصوص منحنی‌های تماماً پیوسته صادق است. اما این بدان معنا نیست که هر تابع دو بُعدی برای فعلیت یافتن نیازمند پیوستگی در تمام نقاط دامنه خود می‌باشد. بلکه منحنی یک تابع ممکن است در یک یا چند نقطه ناپیوسته باشد. توابع کسری و نیز توابعی که اصطلاحاً چندضابطه‌ای خوانده می‌شوند از این نوع‌اند، توابعی که در چند مختصات دو تایی (X و Y) خود، انقطاع، بریدگی و یا پرش را تجربه می‌نمایند.

2. Geistig Allgemeinen

3. Sinnlich Mannigfaltigen

4. Adorno, 2002: 126

۵. آدورنو، ۱۳۹۹: ۲۰

۶. آدورنو، ۱۳۹۹: ۵۹

7. Sensual Rationality

.....
 mombeini

میل به سرکوب کثرات حسی به مثابه ناهمسان‌ها^۱ با گرایش‌های بنیادی در تکوین فهم انسانی ناسازگار است و لذا فهم سوژه معاصر را با بحران مواجه می‌سازد... در اینجاست که هنر مدرن به واسطه فرمالیسم خود، که در تأثرات و خاص بودگی‌های حسی همچون رنگ‌ها، خطوط، واژگان، آواها و... نمود می‌یابد، می‌تواند جایگاه حسانیت را در فهم انسانی احیا نماید.^۲

اما چگونه می‌توان مفهوم هماهنگی را در مفهوم هم‌ممکنی و پیوستگی لایبنتیس ریشه‌یابی نمود؟^۳ اگر کثرات حسی و کلیات عقلی به مثابه دو سری ریاضیاتی در نظر گرفته شوند، تحقق هماهنگی میان آن‌ها بدان معنا خواهد بود که در وهله اول هم وجود باشند. اما لازمه هم وجودی آن‌ها این است که، در چارچوب اصطلاحات لایبنتیسی، پیشتر هم‌ممکن بوده باشند. زیرا فقدان هم‌ممکنی میان این دو سری بدان معناست که امکان موجودیت بالفعل هم‌زمان (هم وجودی) میان آن‌ها فراهم نبوده است و طبعاً هماهنگی اساساً فاقد موضوعیت خواهد بود. بنابراین، دو سری هماهنگ، در ساحت فعلیت خود، در ابتدا هم‌ممکن بوده‌اند. از سوی دیگر و بنابر تعریف، دو سری هم‌ممکن نسبت به یکدیگر پیوسته هستند. بنابراین، هیچ قسمی از عدم پیوستگی (انقطاع، بریدگی و پرش) در ضابطه آن‌ها وجود نداشته است و نیز نسبت به یکدیگر هم‌امتداد خواهند بود. چنین شرایطی برای دو سری هماهنگ (و لذا هم‌ممکن) نیز ضروری می‌باشد. از این رو، هر شکلی از عدم تعادل، نابرابری، استیلا و سلسله‌مراتب میان کثرات حسی و کلیات عقلی، با ایجاد ناپیوستگی‌های ریاضیاتی، زایل‌کننده هماهنگی میان دو سری نیز خواهد بود. در اینجا کثرات حسی و کلیات عقلی، به منزله دو سری، از یک سو باید در امتداد ضابطه خود دارای پیوستگی باشند و از سوی دیگر نسبت به امتداد یکدیگر نیز از پیوستگی برخوردار باشند. بدین ترتیب، در اثری هنری، به منزله برآیند نهایی دو سری مذکور، هرگونه عدم تعادلی میان نمودهای فرم کلی اثر (همچون رنگ‌ها، صداها، آواها، کلمات، چینش‌ها، خطوط، مرزها، لبه‌ها و...)، سری حسانیت (سری فرمالیست یا کثرات حسی) را با قسمی ناپیوستگی مواجه خواهد ساخت. در خصوص سری کلیات عقلی (سری محتواگرا) نیز، عدم تعادل‌های معنایی، محتوایی و... ناپیوستگی در سری را به دنبال خواهند داشت. بدین ترتیب، هر عضو سری نهایی با هر مختصات دو تایی (X و Y) باید، علاوه بر پیوستگی با سری خود، با سری دیگر نیز پیوسته باشد (به عنوان نمونه،

۱. در برابر کلیات عقلی که، از نظر آدورنو، اموری همسان نداشته می‌شوند، کثرات حسی به مثابه امور ناهمسان (متفاوت، ناهمسان‌ها) لحاظ می‌گردند. این تفاوت‌ها اگر چه به بیان لایبنتیسی حتی ممکن است تفاوتی میرابا محوشونده باشند، اما همچون یک جزء دیفرانسیلی بسیار خرد، در نهایت، قابل اغماض نیستند.

2. Adorno, 2002: 127

۳. به طور کلی، هماهنگی به مثابه مفهومی دیرپا در سنت زیبایی‌شناسی ایدئالیستی (به ویژه در کانت) ریشه در فلسفه لایبنتیس و به ویژه مفهوم هماهنگی پیشین‌بنیاد (Pre-Established Harmony) نزد وی دارد، مفهومی که، بنابر آن، ادراک موند و چگونگی بیان جهان توسط آن به صورتی پیشینی و به نحوی تنظیم گردیده که بر اساس اصول درونی خود عمل نماید (نک. Leibniz, 1890: 230).

ممبینی

در یک کاراکتر ادبی، باید فرم پوشش شخصیت با فرم بیان وی پیوستگی داشته باشد. از سوی دیگر این دو باید با محتوای کلامی کاراکتر نیز پیوسته باشند. در این صورت، هماهنگی کامل میان فرم و ایده برقرار خواهد بود). در مجموع، می توان نتیجه گرفت که مفهوم هماهنگی در نزد آدورنو به نوعی در مفهوم پیوستگی لاینیتسی ریشه دارد و/یا می توان آن را قسمی پیوستگی ریاضیاتی میان دو سری کثرات حسی و کلیات عقلی در نظر گرفت.

نتیجه گیری

این مسئله که چگونه می توان ردی از ریاضیات لاینیتسی را در زیبایی شناسی منفی مکتب فرانکفورت پیگیری و ریشه یابی نمود پرسش اصلی پژوهش حاضر بوده است. بدین منظور، نشان داده شد که سه مفهوم زیبایی شناختی ناهمسانی، خودبستگی و هماهنگی چگونه در حساب تفاضلی لاینیتسی ریشه دارند و می توانند با استفاده از مفاهیمی چون این همانی، موند، هم گرایی، پیوستگی و هم ممکن توضیح داده شوند. علاوه بر شناسایی برخی ریشه های لاینیتسی نظریه انتقادی، این پرسش نیز مطرح بوده که مفاهیم زیباشناختی مذکور در چه نسبتی با مفاهیم دیفرانسیلی قرار می گیرند؟ به جز مفهوم ناهمسانی در اندیشه آدورنو که به نوعی در رابطه ای آنتاگونیستی با اصل این همانی لاینیتسی قرار دارد، دو مفهوم دیگر را می توان صورت های فلسفی-زیباشناختی از مفاهیمی ریاضیاتی دانست: نشان داده شد که هنر خودبسته نوعی موند است و هماهنگی صورتی از پیوستگی.

در نگاه نخست، آنچه در اینجا اهمیت دارد کشف نسبتی میان نظریه انتقادی و حساب-فلسفه لاینیتسی است که دست کم در زبان فارسی کمتر مورد توجه بوده است. مواجهه اندیشمندان این مکتب با لاینیتسی اگر چه به شدت و قوت اثرپذیری آنان از مارکس، هگل و/یا کانت نیست، اما رگه هایی از تأثیرپذیری غیرمستقیم (حتی از دریچه فلاسفه نامبرده) به خوبی قابل پیگیری است. این تأثیرپذیری دیفرانسیلی/جزئی همان چیزی است که می تواند از طریق نورافکنی بر آنچه تاکنون در نظریه انتقادی حاشیه ای بوده است، امکان های تحلیلی تازه ای را به این نظریه بیفزاید.

دیگر مورد قابل تأمل در این پژوهش کشف و بسط نسبت هایی میان یک نظریه زیبایی شناسی و یک تئوری بنیادی در ریاضیات جدید، یعنی حساب تفاضلی، بوده است. این موضوع که نظریه فلسفی چگونه می تواند از ریاضیات یا فیزیک متأخر الهام پذیرد، بی آنکه موجودیت خود را به منطق مسلط بر این علوم فروبکاهد (کاری که پوزیتیویسم انجام می دهد)، ایده ای است که در آنچه می توان علوم انسانی ایرانی نامید مغفول مانده است. درحالی که چنین امکانی می تواند، در موقعیت هایی با بن بست های نظری و مفهومی، بسیار الهام بخش و راهگشا باشد. نمونه هایی از چنین الهام پذیری از ریاضیات و فیزیک متأخر را می توان در فلسفه قاره ای و در کار کسانی چون برگسون،

.....
mombeini

هوسرل، آدورنو و دلوز جست‌وجو نمود. بنابراین و در مجموع، می‌توان این وجه از پژوهش حاضر را رادیکال‌ترین و نویدبخش‌ترین دستاورد آن دانست.

منابع

- آدورنو، تئودور (۱۳۸۴)، دیالکتیک روشننگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- آدورنو، تئودور (۱۳۸۶)، «در باب زشتی، زیبایی و تکنیک»، ترجمه آذین حسین‌زاده، مجله زیباشناخت، شماره ۱۷، صص ۴۷-۵۱.
- آدورنو، تئودور (۱۳۹۵)، یادداشت‌هایی درباره کافکا، ترجمه سعید رضوانی، تهران: آگاه.
- آدورنو، تئودور (۱۳۹۹)، سویه‌ها، ترجمه محمد مهدی اردبیلی و دیگران، تهران: ققنوس.
- آدورنو، تئودور (۱۳۹۹)، علیه ایدتالیسم، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.
- بنیامین، والتر (۱۳۹۸)، درباره زبان و تاریخ، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، بیان و تکنیکی در لایبنتس، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران: رخ‌داد نو.
- لایبنتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۹۷)، مونادولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.

- Adorno, T.W. (2002). *Aesthetic Theory*, Tra. R. Hullot-Kentor, London and N.Y: Continuum.
- Adorno, T.W. (2018); *Commitment (In: Aesthetics and Politics)*, Tra. By Fredric Jameson, Verso.
- Leibniz, G. W. (1916); *New Essays on Human Understanding*, tr. by A.G. Langley, London: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1989); *Philosophical Essays*, Tra. By R. Ariew & D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1890); *The Philosophical Works*, Tra. By G. M. Duncan, New Haven: Morehouse & Taylor Publishers.
- Leibniz, G. W. (1908); *Discourse On Metaphysics, Correspondence With Arnauld & Monadology*, Tra. By G. R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, G. W. (1998); *Philosophical Texts*, Tra. By R. Francks & R.S. Woolhouse, N.Y: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1898); *The Monadology*, tra.by [Robert Latta](#), London: Oxford

.....
mombeini

University Press.

Leibniz, G. W. (1920); *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz*, tra. By

J.M. Child, Chicago: The Open Court Publishing Company.

Leibniz, G. W. (1985); *Theodicy*, Tra. By E.M. Huggard, Bibliobazaar.

جایگاه داده هیولایی در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل

مرتضی نوری^۱

چکیده: نظریه داده هیولایی نقشی مهم در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل ایفا می‌کند. هوسرل، با تکیه بر این نظریه، شاکله‌ای دوگانه از هیولای حسی و مورفه قصدی تدارک می‌بیند که امکان حل مسائل بسیاری را در نظریه ادراک و قصدیت فراهم می‌آورد. در مقابل، برخی از پدیدارشناسان و مفسران هوسرل، از جمله سارتر، مرلوپوتی، کوینتین اسمیت، آرون گوریچ و سوکولوفسکی، امکان و اهمیت این نظریه را زیر سؤال برده‌اند و به زعم خود نشان داده‌اند که با حذف داده هیولایی و قائل شدن به شاکله یکپارچه‌ای از نوئسیس‌ها نه تنها به نظریه قصدیت لطمه‌ای وارد نمی‌شود، بلکه پدیدارشناسی هوسرل از شر عنصری نامفهوم و گنگ که فاقد ارزش تبیینی و اعتبار شهودی است خلاص می‌شود. در این مقاله می‌کوشم نشان دهم که بدون نظریه داده هیولایی بخش مهمی از دستگاه نظری پدیدارشناسی هوسرل، از جمله نظریه تقویم، با مشکل مواجه خواهد شد. تکیه من در پاسخ به این نقدها، بیش از همه، بر اهمیت داده هیولایی در نظریه تقویم، شأن هستی‌شناختی داده هیولایی به‌عنوان ایزه‌ای تحت مقوله صوری وابستگی در اونتولوژی صوری هوسرل و همچنین شأن پدیده‌شناختی این داده‌ها به‌مثابه موجودیت‌های بیگانه با اگو است.

واژگان کلیدی: داده هیولایی، نوئسیس، تقویم، قصدیت، زمانمندی درونی

The status of hyletic data in Husserl's transcendental phenomenology

Morteza Nouri

Abstract: The theory of hyletic data has a crucial function in Husserl's phenomenology. Relying on this theory, he works out a double schema from sensuous hyle and intensive morphe which allows to cope adequately with many problems in theory of perception and intentionality. In contrast, some phenomenologists and commentators of Husserl, including Sartre, Merleau-Ponty, Quentin Smith, Gurwitsch and Sokolowski have questioned this theory and, according to their lights, shown that by removing hyletic data and substituting it with a unitary schema of noetic acts not only theory of intentionality would remain unharmed, but Husserl's phenomenology could get rid of an unreasonable, untenable element without any explanatory value and intuitive validity. In this essay, I would try to show that without the theory of hyletic data, a substantial part of theoretical system of phenomenology, such as theory of constitution, would become dysfunctional. In responding to these criticisms, my emphasis is mainly on the contribution of hyletic data to the theory of constitution, the formal ontological status of hyletic data as an object under the formal category of dependency, as well as the phenomenological status of these data as foreign entities to ego.

Key Word: hyletic data, noesis, constitution, intentionality, internal time

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران ایمیل: mo_nouri@sbu.ac.ir

* این مقاله به عنوان طرح پژوهشی موظف برای دانشگاه شهید بهشتی انجام شده است

مقدمه

داده هیولایی نظریه‌ای است که کارکردهایی بسیار مهم در پدیدارشناسی هوسرل دارد. طرح این نظریه به هوسرل امکان می‌دهد که به طیف وسیعی از مسائل فلسفی در نظریه ادراک و همچنین تبیین پدیدارشناختی زمان رسیدگی کند. این داده‌ها به‌عنوان مؤلفه‌هایی از آگاهی که پس از تقلیل پدیدارشناختی همچنان به‌عنوان دقیقه‌ای حال در آگاهی باقی می‌ماند راه را برای عبور از کاستی‌های تبیین تجربه‌گرایانه ادراک و تبیین روان‌شناسانه آگاهی فراهم می‌کنند و نقص‌های باقیمانده در نظریه قصدیت برنتانو، به‌عنوان نظریه‌ای مبتنی بر روان‌شناسی توصیفی، را برطرف می‌سازند.

به‌رغم اهمیت‌های فراوان این نظریه، برخی از فیلسوفان و مفسران هوسرل که با عمده مبانی پدیدارشناسی او موافق و همدل‌اند نظریه داده هیولایی را زائد و فاقد اعتبار می‌دانند. در این میان، ژان پل سارتر^۱ معتقد است این نظریه فاقد کارکرد تبیینی است و نمی‌تواند مسئله اصلی فلسفه مدرن، یعنی رابطه آگاهی و جهان، را حل کند. به‌دلیل ماهیت دورگه داده هیولایی، که از طرفی به آگاهی و از طرف دیگر به جهان متصل است، نقش این موجودیت مبهم در پیوند آگاهی و جهان، یا ذهن و عین، خدشه‌دار می‌شود. مرلوپونتی^۲ و کویتین اسمیث^۳، از شارحان برجسته هوسرل، این نظریه را فاقد اعتبار پدیدارشناختی می‌دانند. از آنجاکه روش پدیدارشناسانه بر شهود مستقیم پدیده‌ها مبتنی است و از آنجاکه داده هیولایی هرگز به‌تنهایی در عرصه آگاهی حضور نمی‌یابد، به نظر می‌رسد که در دستگاه فلسفی هوسرل صرفاً به‌عنوان فرض یا ساختی نظری باقی می‌ماند که با حذف آن به چیزی لطمه نمی‌خورد. آرون گوریچ^۴، از دیگر منتقدان این نظریه، معتقد است که پذیرش نظریه داده هیولایی مستلزم فرض خمیرمایه‌ای ثابت و فاقد ساختار و بدون معنا در طی فرآیندهای متکثر و متفاوت نویسی است که، به زعم هوسرل، به معنابخشی به این خمیرمایه ثابت منجر می‌شود. اما از نظر گوریچ، فرضی که به «فرض ثبات» معروف است پیش‌تر توسط روان‌شناسان گشتالت بی‌اعتبار شده است. سوکولوفسکی^۵، از مفسران شهیر هوسرل، نیز منتقد نظریه داده هیولایی است و آن را متعلق به دوران متقدم اندیشه هوسرل می‌داند که تحت عنوان پدیدارشناسی ایستا از آن یاد می‌شود. به عقیده سوکولوفسکی، هوسرل با چرخش از پدیدارشناسی ایستا به پدیدارشناسی تکوینی، شاکله قدیمی هیولا-مورفه را به کلی ترک می‌گوید و تقویم همه پدیده‌ها را به‌طور یکسان در سطح بنیادین زمانمندی درونی جای می‌دهد.

1. Sartre, 1956
2. Merleau-Ponty, 1962
3. Smith, 1977
4. Gurwitsch, 2009
5. Sokolowski, 1964

نوری

در این مقاله، سعی می‌کنم ابتدا این نظریه را آن طور که در دو اثر مهم هوسرل، پژوهش‌های منطقی و ایده‌ها آمده است معرفی کنم و تغییر اندکی را که این نظریه از حیث اصطلاح‌شناسی پشت سر می‌گذارد توضیح دهم. در ادامه، به ترتیب، به هر کدام از نقدهای مطرح شده خواهم پرداخت و خواهم کوشید نشان دهم که بدون نظریه داده هیولایی بخش مهمی از دستگاه نظری پدیدارشناسی هوسرل، از جمله نظریه تقویم، با مشکل مواجه خواهد شد. تکیه من در پاسخ به نقدها، بیش از همه، بر اهمیت داده هیولایی در نظریه تقویم، شأن هستی‌شناختی داده هیولایی به عنوان ابژه‌ای تحت مقوله صوری وابستگی در انتولوژی صوری هوسرل و همچنین شأن پدیده‌شناختی این داده‌ها به مثابه موجودیت‌های بیگانه با اگو است.

شاكلة «درک-محتوای درک» در پژوهش‌های منطقی

هوسرل در پژوهش‌های منطقی تجربه‌های قصدی را به دو جزء تفکیک می‌کند: (۱) محتوای حال^۱ عمل آگاهی و (۲) متضایف متعال عمل آگاهی. محتوای حال نیز بنویه خود از دو مؤلفه یا دو دقیقه تشکیل می‌شود که یکی «محسوس [احساس]» نامیده می‌شود و دیگری قصدهای انضمامی به منزله فرآیندهای ذهنی.

برای فهم بهتر این تفکیک، فرض می‌کنیم من نگاهم را از کتابی که روی میزم قرار گرفته است برمی‌گیرم و چند لحظه بعد دوباره به آن معطوف می‌کنم. در اینجا من دو ادراک مجزا دارم که هر دو دارای یک ابژه واحدند، یعنی همان کتاب. این دو ادراک مجزا هر کدام فرآیند ذهنی یا روانی متفاوتی هستند که محتوای حال مجزایی از آن خود دارند. اما ابژه ادراک من - آن کتاب - از عمل ادراک من تعالی می‌جوید، بدین معنی که با آن اینهمان نیست و نمی‌توان آن را به خود عمل ادراک تقلیل داد، زیرا درست همان کتاب می‌تواند در اعمال متفاوتی، از جمله اعمال متفاوت من یا اعمال متفاوت دیگران، قصد شود. این در حالی است که محتوای حال، یعنی دقایق یا مراحل که در کنار هم عمل انضمامی ادراک را به مثابه فرآیندی روانی می‌سازند، عاری از خاصیتی ابژکتیو هستند و کیفیتی درون‌ذهنی و خصوصی دارند. از نظر هوسرل، هر عمل آگاهی (اعم از ادراک، تخیل و یادآوری و غیره) واجد محتوایی حال است که، در مورد اعمال ادراکی، این محتوای حال را «محسوس» می‌نامیم. همان‌طور که گفتیم، ادراک یک ابژه واحد - مثلاً کتاب - از مسیر کثرتی از محسوسات حاصل می‌شود،

نه صرفاً بدین خاطر که ادراک من به عنوان فرآیندی زمانی در طول زمان مدام در حال تغییر است،

1. immanent

2. sensation/ *Empfindung*

Nouri

بل بدین خاطر نیز که من دائماً کثرت متغیری از محسوسات بصری و لمسی را تجربه می‌کنم.^۱ این محسوسات هیچ‌یک ابژه مستقیم ادراک من نیستند و ابژه بیرونی را بازنمایی نمی‌کنند. در واقع، یکی از اهداف هوسرل از برقراری این تمایزات نارضایتی از نظریهٔ بازنمایی بود که داده‌های حسی را بازنمایانندهٔ ابژه‌های بیرونی معرفی می‌کرد. هوسرل با برقراری تمایز میان محسوسات یا داده‌های حسی از یک سو و ابژه بیرونی از سوی دیگر در واقع تأکید می‌کند که محسوسات جزئی از تجربه‌اند نه جزئی از آنچه تجربه می‌شود. آنچه تجربه می‌شود - یعنی ابژه ادراک - کیفیتی عینی دارد، در حالی که محسوسات یا داده‌های حسی اجزای غیر قصدی‌ای هستند که عمل ادراکی را به مثابهٔ فرآیندی روانی یا ذهنی بر می‌سازند. پیش از دخالت اعمال قصدی آگاهی، محسوسات به هیچ چیزی معطوف نیستند و، بنابراین، غیر قصدی قلمداد می‌شوند.

من چیزی را، مثلاً این جعبه را، می‌بینم اما محسوسات خودم [داده‌های حسی خودم] را نمی‌بینم. من همیشه یک جعبهٔ واحد را می‌بینم، هر قدر هم که چرخانده شود و به این طرف و آن طرف گردانده شود. من همیشه «محتوای آگاهی» واحدی دارم - اگر اصلاً مایل باشم ابژه ادراک شده را یک محتوای آگاهی بنامم. اما هر بار چرخش [جعبه] یک «محتوای آگاهی» جدید را عرضه می‌کند، اگر که محتوای تجربه‌شده را «محتوای آگاهی» بنامم، که این تعبیر بسیار مناسب‌تر است. بنابراین، محتوای بسیار متفاوت تجربه می‌شوند، اما یک ابژه واحد ادراک می‌شود. به تعبیر کلی‌تر، محتوای تجربه‌شده برابر با ابژه ادراک شده نیست.^۲

اما چه چیزی به ما امکان می‌دهد که از خلال محسوسات متکثر و متفاوت ابژه‌های ثابت و اینهمان را ادراک کنیم؟ از نظر هوسرل، تقویم ابژه مرسوم یک عمل آگاهی‌ست، نوعی عمل منظورداشتن^۳ که طی آن از محسوسات متکثر تعالی می‌جویم و آن‌ها را تفسیر یا درک می‌کنم. این درک ابژه‌ساز ضامن پدیدارشدن ابژه و شکل‌گیری آگاهی عینی‌ست. پس تقویم ابژه محصول ترکیب یا همکاری محسوسات و تفسیر است. دیدن کتابی که روی میز من است محصول تفسیر کثرتی از محسوسات است که از خلال یکی ممکن است عطف آن و از خلال دیگری روی جلد آن و از خلال دیگری پشت جلد آن و قس علی‌هذا تجربه شود. اما عمل تفسیرکننده یا درک‌کننده به من امکان می‌دهد که همهٔ این محسوسات را در یک ابژه واحد ترکیب و آن را درک کنم.

1. Zahavi, 2003: 26

2. Husserl, 2001b: 104

3. Meaning / *Meinen*

نوری

درک^۱ همانا افزوده‌ی ماست که در خود تجربه یافت می‌شود، در محتوای توصیفی آن در تقابل با تجربه خام حس: این خصیصه عمل است که، به اصطلاح، به حس جان می‌بخشد و ذاتاً به گونه‌ای است که باعث می‌شود ما این یا آن ابژه را ادراک کنیم، برای مثال این درخت را ببینیم، این صدا را بشنویم، این رایحه گل‌ها را بوییم، و قس علی‌هذا. محسوسات، و اعمال تفسیرکننده یا درک‌کننده آن‌ها شبیه هم تجربه می‌شوند اما در قامت ابژه‌ها نمودار نمی‌شوند. آن‌ها با هیچ حسی دیده یا شنیده یا ادراک نمی‌شوند. از سوی دیگر، ابژه‌ها نمودار و ادراک می‌شوند اما تجربه نمی‌شوند.^۲

بر اساس آنچه گفته آمد، همه تجربه‌های قصدی واجد شاکله‌ای دو بخشی هستند که هوسرل آن را شاکله درک-محتوای درک^۳ می‌نامد، بدین معنا که همیشه در هر تجربه محتوای حالی وجود دارد که عمل درک یا تفسیر روی آن انجام می‌شود و این فرآیند به معنادرشدن و عینیت یافتن تجربه‌ها می‌انجامد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در تجربه‌های ادراکی، این محتواهای حال همان محسوسات یا داده‌های حسی هستند، اما در تجربه‌های دیگری چون تخیل، دلالت و انفعال^۴ هم شاکله محتوا و درک وجود دارد.^۵

شاکله «هیولا-مورفه» در ایده‌ها

در کتاب ایده‌ها، هوسرل ترجیح می‌دهد که اصطلاح‌شناسی خود را تغییر دهد. دلایل عدم رضایت او از مفاهیم «محتوا» و «درک» از این قرار است: (۱) اصطلاح «محتوا» به اندازه کافی ویژگی‌ها و خصلت‌های موردنظر را منتقل نمی‌کند؛ (۲) اصطلاح «فرآیندهای ذهنی حسی» نیز نمی‌تواند جایگزین آن شود زیرا ما با اصطلاحاتی چون ادراک‌های حسی، شهودهای حسی و از این قبیل مواجهیم که در زمره فرآیندهای ذهنی قصدی هستند و نمی‌توان آن‌ها را در زمره فرآیندهای حسی محض فاقد هر گونه عنصر قصدی-قلمداد کرد؛ (۳) خود اصطلاح «*sinnlich* [حسی]» در زبان آلمانی واجد ابهام است و به «معنا» نیز دلالت دارد، چنان‌که در فرآیند درک یا تفسیر، ما از عبارت «*sinngebung*» استفاده می‌کنیم که به فرآیند «معنادهی» یا «معنابخشی» دلالت می‌کند، درحالی‌که این دو - «حس» در تقابل با «معنا» - با یکدیگر تفاوت دارند؛ (۴) «محسوس بودگی»^۶، در معنای مضیق، به باقیمانده پدیده‌شناختی آن چیزی دلالت دارد که توسط «حواس» در ادراک عادی امر بیرونی منتقل

1. apperception

2. *ibid*: 1053. *Auffassung-Auffassungsinhalt* / apprehension- content of apprehension

4. feeling

5. برای بررسی بحثی مفصل در باب محتوای اعمال تخیلی، دلالتی و انفعالی بنگرید به Quintin Smith 1977: 357-363.

6. *Sinnlichkeit*

Nouri

می‌شود^۱ اما، در معنای موسع، «رانه‌ها و انفعالاتِ حسی»^۲ را نیز شامل می‌شود. بنابراین، به اصطلاح جدیدی نیاز است که بتواند به‌طور واحد و بدون ابهام همهٔ این کارکردها را پوشش دهد «و ما، برای آن، اصطلاح دادهٔ هیولایی^۳ یا دادهٔ خمیرمایه‌ای^۴... را استفاده می‌کنیم»^۵.

و اما در موردِ جزء دوم - یعنی درک یا تفسیر - هوسرل معتقد است آنچه به این خمیرمایه یا دادهٔ هیولایی شکل می‌دهد و آن را به فرآیندهای ذهنیِ قصدی تبدیل می‌کند همان چیزی است که اصطلاح «آگاهی» افاده می‌کند. اما چون اصطلاحاتی مثل «آگاهی»، «دقایقِ آگاهی» یا «دقایقِ قصدی» ابهام‌های فراوانی دارند، «ما اصطلاح دقیقۀ نوئیکِ یا، به‌طور خلاصه، نوئیس را معرفی می‌کنیم»^۶.

بدین طریق، هوسرل در ایده‌ها شاکلهٔ جدیدی می‌سازد که، به اقتباس از اصطلاحات ارسطویی، این بار شاکلهٔ هیولای حسی - مورفۀ قصدی^۷ نامیده می‌شود. کاربرد واژهٔ «مورفه» [«صورت»] به این دلیل است که اعمال نوئیک در واقع به خمیرمایهٔ بی‌شکل هیولای حسی شکل می‌دهند. هوسرل علاوه بر استعارهٔ «شکل دادن» از استعاره‌های دیگری مانند «جان‌بخشیدن» و «معنابخشیدن» هم استفاده می‌کند: «ما درمی‌یابیم که بر روی آن دقایقِ حسی لایه‌ای قرار می‌گیرد که، به اصطلاح، «جان می‌بخشد»^۸ یا معنای بخشد»^۹.

از مصادیق هیولای حسی، هوسرل به داده‌های رنگی، داده‌های لمسی، داده‌های صوتی و نظایر آن اشاره می‌کند، همچنین به لذت و درد حسی، احساس‌های مبنی بر قلقلک، خارش و از این قبیل و نیز به دقایقِ حسی متعلق به حوزهٔ «رانه‌ها». برای روشن‌تر شدن مطلب و اینکه محسوسات دستۀ دوم و سوم چگونه می‌توانند در شاکلهٔ هیولا-مورفه فهم شوند، تصور کنید دردی را در کمر خود احساس می‌کنید: این درد که در دستۀ داده‌های لمسی یا هیولای لمسی طبقه‌بندی می‌شود می‌تواند، پس از بررسی، به فرورفتنِ شیئی سخت در کمر تعبیر شود و/یا به اینکه کسی کمر مرا با دست‌هایش فشار می‌دهد یا، اگر پس از واریس هیج عامل خارجی در تماس با کمرم پیدا نشد، می‌تواند به دردی که خاستگاهش درون بدن است تفسیر شود. در همهٔ این حالات، دادهٔ هیولایی یکسانی هست که مورفه‌های قصدی متفاوتی به خود می‌گیرد.^{۱۰}

1. Husserl, 1982: 204

2. sensuous feelings and drives

3. hyletic Data

4. stuff-Data

5. ibid: 205

6. ibid

7. sensuous hyle and intentive morphé

8. animates

9. ibid: 203

نوری

اما دلایل هوسرل برای حفظ این شاکله دوگانه چیست؟ نخست اینکه هوسرل، در نقد نظریه‌های مختلف در باب آگاهی و قصدیت، از جمله نظریه‌های عینی‌گرایانه، ذهنی‌گرایانه و نظریه‌بازنمایی، به سمت نوعی نظریه تقویم^۱ سوق پیدا می‌کند که عینیت را محصول کارکردهای آگاهی قلمداد می‌کند و از آنجاکه آگاهی برای قوام‌بخشیدن به ابژه نیازمند خمیرمایه یا ماده‌ای برای کار است، طبیعتاً ما با شاکله‌ای دو-بخشی سروکار خواهیم داشت: (۱) ماده‌ای که در اختیار آگاهی قرار می‌گیرد و (۲) محصولی که آگاهی از طریق کارکرد تقویمی خود تولید می‌کند. به تعبیری، هیولا «خمیرمایه‌ای است برای کارکردهای آگاهی»^۲.

دوم اینکه هوسرل رسیدن به تبیین بسنده‌ای از آگاهی را در گرو برطرف کردن خلطی می‌دید که تجربه‌گرایان انگلیسی میان «حضور در آگاهی» و «حضور برای آگاهی» مرتکب می‌شدند. داده‌های حسی در آگاهی حضور دارند اما صرف حضور آن‌ها برابر با آگاهی از آن‌ها نیست. درحالی‌که، از نظر هیوم، هر انطباعی برابر با آگاهی از آن انطباع است، از نظر هوسرل انطباع به خودی خود فاقد عنصر قصدی است و، بنابراین، به صرف متأثر شدن سوژه به نحو علی آگاهی رخ نمی‌دهد. تلی از داده‌های حسی هم به خودی خود نمی‌توانند در حکم «آگاهی» باشند، زیرا آگاهی حاوی عناصر معناداری است که در داده حسی صرف نشانی از آن نیست. برای آنکه آگاهی رخ دهد، این داده‌های حسی باید نخست تفسیر شوند.

هوسرل خلطی از همین دست را به برنتانو نیز نسبت می‌دهد و، جالب اینکه، از نظر او عامل ارتکاب این خلط نادیده گرفتن مفهوم «دقایق خمیرمایه‌ای»^۳ یا همان هیولا‌های حسی است که، به خاطر فقدان هرگونه ویژگی قصدی، متفاوت از پدیده‌های فیزیکی‌ای هستند که تحت عنوان دقایق عینی طبقه‌بندی می‌شوند:

به‌طور مشخص‌تر، برنتانو هنوز مفهوم دقایق خمیرمایه‌ای [دقایق مادی] را در نیافته بود و این بدین خاطر بود که او تمایز میان «پدیده‌های فیزیکی» به مثابه دقایق خمیرمایه‌ای (داده‌های حسی) و «پدیده‌های فیزیکی» به مثابه دقایق عینی (رنگ فیزیکی، شکل فیزیکی و نظایر آن) را، که در درک نوئیک دسته دوم ظاهر می‌شوند، لحاظ نمی‌کرد.^۴

به تعبیر دیگر، کیفیت‌های حسی متعلق به قلمرو ابژه‌ها هستند و ابژه‌ها در گرو کارکرد نوئماتیک

1. constitution

2. Husserl, 1977: 128

3. stuff-moments / *stofflichen Momenten*

4. Husserl, 1982: 206

Nouri

آگاهی. برای مثال، از نظر هوسرل، کیفیتِ حسیِ رنگِ زرد، به‌عنوانِ کیفیتی عینی یا ابژکتیو، خاصیتی متعال دارد و از آگاهیِ تعالی می‌جوید زیرا، مثلاً، توصیفِ گلی به‌عنوانِ گلِ زرد منوط به یک زردی عینی است که قابلِ فروکاستن به دقایقِ حلولیِ آگاهی نیست. در مقابل، ادراکِ گلِ زرد از رهگذرِ دقایقِ حلولیِ ای شکل می‌گیرد که دسته‌ای از آن‌ها داده‌های رنگی‌ای هستند که در هر لحظه سایه‌ای [یا طرحی] از زردی را بر آگو پدیدار می‌کنند. این به‌اصطلاح هیولاهای رنگی داده هستند اما نه به‌مثابه عین بلکه به‌مثابه تجربه‌ها یا زیسته‌های سوپژکتیوی که فاقد ساختار و فاقد معنا هستند تا زمانی که عملِ نوئیکِ آگاهی یا «فرآیندِ تفسیر ابژه‌ساز» به آن‌ها معنا و ساختار ببخشد و، از خلال این فرآیند، داده‌های رنگیِ زرد به کیفیتی عینی تحتِ عنوان «زردی عینی» تبدیل شوند.^۱

ارزش تبیینی داده هیولایی

ژان پل سارتر معتقد است که نظریه داده هیولایی هوسرل فاقد هرگونه ارزش تبیینی است. نظریه داده هیولایی در واقع تمهیدی است برای حل مسئله دیرپای دوگانه‌انگاری در فلسفه مدرن، یعنی چگونگی نسبت آگاهی با جهان، یا نسبت ذهن با عین. هوسرل، به زعم سارتر، عناصر داده‌های هیولایی را به آگاهی نوئیک محض وارد می‌کند تا میان دوالیسم دکارتیِ آگاهی به‌مثابه شیء اندیشنده و جهان به‌مثابه شیء ممتد پل بزند. سارتر در بخش چهارم مقدمه هستی و نیستی، عنوان می‌کند که این نظریه از عهده کارکردی که برای آن در نظر گرفته شده بر نمی‌آید و نمی‌تواند توضیح دهد که آگاهی چگونه از داده هیولایی تعالی می‌جوید و به جهان گذر می‌کند. داده هیولایی، طبق تعریف هوسرل، نه از جنس آگاهی است و نه هستی خود را از آگاهی می‌گیرد. از جنس آگاهی نیست زیرا واجد نوعی کدری یا ناشفافیت^۲ است که خلاف خاصیت شفافیت یا ترانمایِ آگاهی است و هستی خود را نیز از آگاهی نمی‌گیرد زیرا اساساً بناست نقش امر مقاومت‌کننده در برابر آگاهی را ایفا کند، مقاومتی که خصیصه انطباعات است و آن‌ها این خصیصه را با خود از شیء یا جهان به عرصه آگاهی می‌آورند. چطور هیولا می‌تواند ناشی از آگاهی یا امر مدرک باشد، درحالی که آگاهی، طبق گفته صریح خود هوسرل، هرگز این داده‌های هیولایی را ادراک نمی‌کند و از آن‌ها آگاه نیست؟! بنابراین، خواه‌ناخواه نوعی استقلال از آگاهی برای داده هیولایی متصور است و اگر این استقلال را بپذیریم، دیگر بار به گرداب همان معضل قدیمیِ دوالیسم می‌افتیم: اینکه آگاهی چگونه می‌تواند با موجوداتی مستقل از خود ارتباط برقرار کند. دقیقاً همین استقلال وجودی باعث می‌شود کارکردی که از داده هیولایی

1. adumbration / *Abschattung*

۲. نک: Smith, 1977: 482-483

3. translucency

انتظار می‌رود عقیم بماند:

حتی اگر با هوسرل موافق باشیم که لایه‌های هیولایی برای نوئیس وجود دارد، نمی‌توانیم تصور کنیم که آگاهی چگونه می‌تواند از این امر سوپراکتیو به ابژکتیو گذر کند. هوسرل به هیولا هم خصایص شیء را می‌داد و هم خصایص آگاهی را و با این کار باور داشت که گذار از یکی به دیگری را تسهیل می‌کند، درحالی که او فقط توانست موجود دورگه‌ای خلق کند که هم از سوی آگاهی پس زده می‌شود و هم نمی‌تواند جزئی از جهان باشد. (تأکید از من)^۱

هیولا فقط به‌عنوان چیزی متعال از آگاهی قابل تصور است و، بنابراین، نه تنها مشکل دوالیسم را حل نمی‌کند بلکه آن را پیچیده‌تر می‌کند. اگر قرار بود هیولا وظیفه وارد کردن واقعیت به آگاهی را انجام دهد، باید خصیصه مقاومت در برابر آگاهی را می‌داشت. اما هوسرل خود چنین مقاومتی را از هیولا دریغ کرده است. زیرا او معتقد است آگاهی از هیولا گذر می‌کند بی آنکه حتی از آن آگاه باشد. از مجموعه این ملاحظات، سارتر نتیجه می‌گیرد که هیولا ساخته‌ای محض است که «با هیچ چیزی که من در خودم یا در نسبت با دیگری^۲ تجربه می‌کنم تطابق ندارد»^۳. با کنار گذاشتن نظریه هیولا، می‌توانیم بگوییم که ما فقط در یک مرحله، برای مثال، زردی این گل یا زردی زرجوبه را درک می‌کنیم، بدون اینکه نیاز باشد این درک تک‌مرحله‌ای را به دو مرحله فروبشکافیم و از تجربه «داده هیولایی زرد» سخن بگوییم که، به‌عنوان یک خمیرمایه، دست‌مایه عملیات جان‌بخشی یا معنابخشی اعمال نوئیک می‌شود و سپس از آن یک «زردی به‌مثابه ابژه» تولید می‌شود. درواقع، می‌توان گفت که تقلیل پدیده‌شناختی «ما را [مستقیماً] با ابژه‌هایی رودررو می‌کند که به‌مثابه متضایف‌های محض اعمال وضع‌کننده آگاهی در داخل قلاب قرار گرفته‌اند و نه به‌مثابه متضایف‌های باقیمانده‌های انطباعی [پس از تقلیل]»^۴.

به نظر می‌رسد که سارتر در توصیف داده هیولایی ارائه منصفانه‌ای از آرای هوسرل ندارد. نخست اینکه، چنان‌که گفتیم، نظریه داده هیولایی در گرو پذیرش این دیدگاه هوسرل است که زیسته شدن چیزی یا تجربه شدن آن مساوی با آگاه شدن از آن به معنای قصدی یا عینی کلمه نیست.^۵ درواقع، ما برای به تصور در آوردن این موجود دورگه و معقول ساختن آن، کافی‌ست بتوانیم تصور کنیم که می‌توان چیزی را تجربه کرد یا زیست بی آنکه آگاهی قصدی یا عینی از آن داشت. درواقع، جنبه‌ای

1. Sartre, 1956: lix

2. The Other

3. ibid: 314

4. ibid: 315

5. 'to be experienced is not to be made objective' / 'Erlebtsein ist nicht Gegenständlichkeitsein' (Husserl, 2001b: 279)

Nouri

از آگاهی هست که فاقد عنصر قصدی است و به چیزی معطوف نیست. اساساً یکی از نقاط اختلاف هوسرل با برنتانو دقیقاً همین نکته بود که همه جنبه‌های آگاهی را نمی‌توان واجد ساختار قصدی قلمداد کرد.^۱ برای تبیین ساختارهای قصدی، ناگزیریم که مواد یا خمیرمایه‌هایی برای تقویم فرض کنیم. در واقع، مفهوم تقویم، بدون در نظر گرفتن این عنصر، فاقد معنا و غیر قابل تصور است. از سوی دیگر، اگر پیش شرط آگاهی عینی یا آگاهی از ایزه‌ها گذر از مرحله تقویم و انطباق با ساختارهای قصدی آگاهی باشد، در این صورت هرگز نمی‌توان داده‌های هیولایی را که پیش شرط عملیات‌های قصدی هستند، به خودی خود دارای ساختارهای قصدی و، بنابراین، واجد کیفیت‌های عینی قلمداد کرد.

دوم اینکه، جمله‌ای که در پایان نتیجه‌گیری سارتر آمده است دقیقاً موضعی است که خود هوسرل در پژوهش‌ها و ایده‌ها اتخاذ می‌کند. بدین معنی که آنچه ما ادراک یا درک می‌کنیم ایزه‌ها و کیفیت‌های عینی آن‌هاست نه هرگز داده‌های هیولایی یا محسوسات (بنگرید به نقل قول‌هایی که در بند قبل آمده است). تنها تفاوت اینجاست که هوسرل توضیح قانع‌کننده این ادراک را در گرو فرض داده هیولایی و مرحله انفعالی آگاهی پیش از شکل‌گیری عملیات‌های قصدی آگاهی می‌داند، در حالی که سارتر و، چنان‌که سپس تر خواهیم دید، بقیه منتقدان نظریه داده هیولایی این درک را فرآیندی تک‌مرحله‌ای و بدون نیاز به پیش‌فرض‌هایی چون داده هیولایی می‌دانند، ادعایی که به نظر می‌رسد، با پذیرش آن، اساس پروژه پدیدارشناسی به‌عنوان پروژه‌ای استعلایی که بر نظریه تقویم استوار است متزلزل می‌شود. در واقع، می‌توان گفت سارتر نمی‌تواند از مزایای تحلیل‌های پدیدارشناسانه استفاده کند و، در عین حال، پیش‌فرض‌هایی را که از اساس امکان آن را فراهم می‌کنند زیر سؤال ببرد.

اعتبار شهودی داده هیولایی

برخی دیگر از پدیدارشناسان، از جمله کوبیتین اسمیث و مرلوپونتی، در نقد نظریه داده هیولایی بر جنبه «شهودی و توصیفی» پژوهش پدیدارشناسانه تکیه دارند، بدین معنا که، برخلاف رویکرد سارتر، از استناد به استحکام منطقی یا قدرت تبیینی این نظریه صرف‌نظر می‌کنند و صرفاً به این نکته می‌پردازند که آیا آنچه هوسرل هیولا می‌نامد می‌تواند به شهود ما داده شود.

پیش از توضیح این نقد، بد نیست نظر خود هوسرل را در این باب بدانیم. هوسرل به صراحت اذعان می‌کند که دقایق یا مؤلفه‌های حلولی آگاهی، یعنی داده هیولایی و اعمال نوئیک، به خودی خود و مستقلاً در آگاهی شهود نمی‌شوند. شهود آن‌ها به‌طور مستقل تنها و تنها در قالبی انتزاعی از مسیر

نوری

نوعی تأمل امکان‌پذیر است که هوسرل نام «تأمل هیولایی»^۱ را بر آن می‌نهد. این تأمل مستلزم‌کنند یا جداکردن هیولا از جایگاهش در شاکله هیولا-مورفه است. از نظر هوسرل، تأمل می‌تواند با تمرکز بر روی یک چیز آن را به موضوعی مجزا یا تماتیک تبدیل کند و بدین طریق پدیده‌های جدید تولید کند.

این بدان معنا نیست که مثلاً محتواها [هیولاها]ی مادی در تجربه ادراکی دقیقاً به همان طریقی حاضرند که در تجربه تحلیلی [یا تأملی] حاضرند... مشخص است که این تفاوت تأثیر مهمی بر روش پدیده‌شناختی دارد.^۲

داده‌های هیولایی، به‌عنوان امور زیسته یا تجربه‌شده، وجودی غیرعینی دارند اما اگر در تأمل تبدیل به یک تم مجزا شوند، این حالت غیرعینی خود را از دست می‌دهند، منتزَع می‌شوند و به‌صورت ابژه‌هایی برای تأمل درمی‌آیند.

برای شهود تأملی داده هیولایی، طبق شرحی که خود هوسرل داده است، باید از همه «عملیات‌های معنادهی» عزل‌نظر کنیم تا داده‌ها یا محسوسات را چنان‌که خودشان هستند، بدون هیچ معنا یا تفسیری که از سوی آگاهی به آن‌ها داده شده، شهود تأملی کنیم. در واقع، با این کار، به‌طور انتزاعی، قشر یا لایه نوئتیک را از روی داده خام برمی‌داریم و آن را چنان‌که هست، بدون اضافاتی که از سوی آگو در عملیات‌های معنادهی یا جان‌بخشی بر آن تحمیل می‌شود، در برابر شهود تأملی خود قرار می‌دهیم.^۳ اگر بخواهیم فرآیندی را که هوسرل مدنظر دارد به‌طور مشخص بر روی یک مثال بازسازی کنیم، می‌توان مراحل رسیدن به داده خام «سفید» را این‌گونه شرح داد: (۱) ادراک یک شیء سفید (برای مثال کاغذ سفید): این مرحله، از آنجاکه در ساحت ادراک واقع شده است، ساحت ابژه‌ها و عینیت‌هاست و، بنابراین، ناگفته پیداست که در اینجا مراحل معنادهی آگو پشت سر گذاشته شده است و ما ابژه مشخصی به نام «کاغذ» را تقویم کرده‌ایم. (۲) تأمل بر روی این ادراک: در این مرحله، خود ادراک ابژه آگاهی ما قرار می‌گیرد و به‌اصطلاح به‌صورت موضوع تأمل یا تحلیل مادی می‌آید. (۳) کشف سفیدی به‌عنوان کیفیتی عینی در ادراک: در این مرحله، سفیدی به‌عنوان کیفیتی عینی تقویم می‌شود، به‌عنوان ابژه یا عینیتی که می‌توان در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون و از طریق فرآیندهای ادراکی زمانمند به آن به‌عنوان ابژه‌ای واحد و اینهمان ارجاع داد. (۴) عزل‌نظر کردن از درک سفیدی به‌عنوان یک ویژگی کاغذ برای رسیدن به یک «محسوس سفید خام»: در این مرحله سعی می‌کنم در تأمل خودم، از سفیدی به‌عنوان کیفیت کاغذ صرف نظر کنم و آن را به‌خودی‌خود در نظر بگیرم. (۵) نگاه‌داشتن

1. hyletic reflection

2. Husserl, 1982: 240

۳. Husserl, 1973: 73 نک

Nouri

«محسوس سفید» روبه‌روی ذهن و توجه به آن به‌عنوان یک «سفیدی»، به‌عنوان یک «محسوس سفید» فاقد معنا، که ارتباطی با کاغذ ندارد و به‌خودی‌خود و بی‌ارتباط با همه معانی در نظر گرفته می‌شود.^۱ با همه این اوصاف، می‌توان پرسید که آیا واقعاً طی این فرآیند تأملی توانسته‌ایم همه قشرهای معنادار را که مرهون عملیات‌های نوئیک هستند کنار بزنیم و به هسته داده خام یا آنچه هوسرل هیولا می‌نامد دست پیدا کنیم. پاسخ اسمیث به این پرسش منفی است. او معتقد است به‌سادگی می‌توان تشخیص داد که هرآنچه در پایان این فرآیند تأملی به دست می‌آید واجد عنصری از معناست و، بنابراین، شهود هیولای خام خیالی بیش نیست:

محسوسی که در حال تلاش برای شهود آن هستم تحت هیچ عنوانی نمی‌تواند شهود شود، زیرا اگر تحت عنوان یک «آنچه»^۲ مشخص شهود می‌شود، این «آنچه» در حکم تفسیری از آن محسوس می‌بود. اگر قرار بود محسوس سفید را شهود کنم، نمی‌توانستم تحت عنوان سفید آن را شهود کنم، زیرا در آن صورت این «تحت عنوان سفید» معنایی می‌بود که محسوس با آن تفسیر شده است. همچنین نمی‌توانم از این محسوس تحت عنوان یک رنگ یا حتی تحت عنوان چیزی^۳ آگاه باشم، زیرا این‌ها هر دو معانی تفسیری هستند.^۴

در فرآیند تأملی‌ای که از سوی هوسرل تشریح شد، ما دقیقاً چه می‌کنیم؟ به گفته اسمیث، برخلاف تصور هوسرل، ما همه معانی را حذف نمی‌کنیم، بلکه در واقع معنایی عینی، که در اینجا همان «کیفیت سفیدی» است، را کنار می‌گذاریم و معنای جدیدی جای آن می‌نشانیم، معنایی تحت عنوان «یک محسوس هیولایی»، معنایی که توسط آگاهی تأملی خود ما وضع می‌شود. پُر پیدا است که ماهیت هیولایی این رنگ چیزی نیست که پیشاپیش در آگاهی ادراکی حاضر باشد - این حقیقتی است که خود هوسرل صراحتاً به آن اذعان می‌کند - بلکه معنایی است که، برحسب رنگ ادراک شده در قالب کاغذ سفید، توسط آگاهی تأملی بعدی بازتفسیر می‌شود. همین «بازتفسیر» است که، به‌زعم اسمیث، طرح هوسرل را نقش بر آب می‌کند، زیرا تفسیر چیزی نیست جز عمل نوئیک آگاهی و، بنابراین، در اینجا ما باز به همان خانه اول باز می‌گردیم، به جایی که دستمان از شهود هیولای خام خالی است.

تأملی دقیق بر آگاهی تأملی به ما نشان می‌دهد که «هیولا» چیزی نیست جز معنای دیگری که ویژگی عینی «سفیدی» برحسب آن بازتفسیر می‌شود و نمی‌توان آن را چیزی حال در آگاهی قلمداد کرد که خمیرمایه اعمال نوئیک را تشکیل می‌دهد. از مجموعه این ملاحظات اسمیث به این

۱. نک Husserl, 1982: 75

2. a certain "what"
3. as something
4. Smith, 1977: 363

نوری

نتیجه‌گیری رادیکال می‌رسد که مفهوم هیولا یک ساخت نظری تهی^۱ باقی می‌ماند که با هیچ شهودی پُر نمی‌شود و، بنابراین، فاقد اعتبار پدیدارشناختی است.^۲

در پاسخ به اسمیث می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

(۱) هوسرل بی‌شک در مورد عدم امکان شهود هیولا به‌عنوان شهودی اصیل و اولی با اسمیث توافق کامل دارد. نقل قول‌هایی که از هوسرل آوردیم به‌صراحت نشان می‌دهد که، از نظر او، شهود هیولا شهودی متأخر است که از دل تأمل و تحلیل درمی‌آید. بنابراین، تا اینجای کار اختلافی بین تفسیر اسمیث و موضع هوسرل وجود ندارد. هوسرل هرگز ادعا نمی‌کند که داده‌های هیولایی به‌طور مستقل و جدا از اعمال نوئیتی در عرصه آگاهی حضوری ابژکتیو دارند، مگر اینکه صفت «ابژکتیو» در اینجا به موضوعات تماتیک آگاهی تأملی اشاره داشته باشد. بنابراین، شهود هیولا‌های حسی به‌طور موجودیت‌های مستقل و مجزا از نظر هوسرل هم متفی است.

(۲) این فرض اسمیث که هرآنچه در پدیدارشناسی معتبر است حتماً باید به شهود اصیل درآید، فرضی مقبول نیست. پدیدارشناسی نوعی فلسفه استعلایی است و بدین‌عنوان حق دارد به بررسی پیش‌شرط‌های معتبر معناداری بپردازد، حتی اگر این پیش‌شرط‌ها مستقلاً به شهود اولیه آگاهی درنیایند. در واقع، بخش اعظم هویت‌های نظری‌ای که در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل مطرح می‌شود به‌عنوان پیش‌شرط‌های امکان شهود پدیدارها، به‌خودی‌خود و مستقلاً، شهود نمی‌شوند. برای مثال، آگو به‌عنوان قطب آگاهی چیزی نیست که به‌طور مستقل به شهود اصیل و اولیه آگاهی درآید: از یک سو، ما باید قطعاً آگوی محض را از اعمال آگو متمایز کنیم، به‌عنوان چیزی که در این اعمال عمل می‌کند و از طریق آن‌ها با ابژه‌ها ارتباط برقرار می‌کند. از سوی دیگر، این تمایز فقط می‌تواند تمایزی انتزاعی باشد. این تمایز از آن حیث انتزاعی است که آگو را نمی‌توان به‌عنوان چیزی جدا از این تجربه‌های زیسته، جدا از «حیات» اش، تصور کرد، درست به همان سان که، بالعکس، تجربه‌های زیسته قابل تصور نیستند مگر به‌عنوان محمل حیات آگو.^۳

از این قطعه چنین برمی‌آید که آگو به‌مثابه یکی از قطب‌های آگاهی در شهود اولیه و اصیل خود، در وحدت یکپارچه جریان آگاهی، همراه با اعمال و زیسته‌های خود داده می‌شود. اما این بدین معنا نیست که آگو صرفاً یک «ساخت نظری» و از حیث پدیدارشناختی فاقد اعتبار است، بل بدین معناست که شأن وجودی آن، از منظر اونتولوژی‌صوری، تحت مقوله وابستگی قرار دارد (نک ۵§) و

1. empty theoretical construct

۲. ibid: 366. برای مشاهده انتقاداتی مشابه انتقادات اسمیث، بنگرید به (Merleau-Ponty, 1962: 405)

3. Husserl, 1989: 105

Nouri

فقط به عنوان جزئی وابسته در جریان واحد آگاهی شهود می‌شود. تنها از مسیر شهود تأملی است که می‌توان آگو را به مثابه هویتی مستقل شهود کرد.

(۳) نفی داده هیولایی نه تنها توضیح دادگی را به عنوان یکی از اصول اولیه پدیدارشناسی ناممکن می‌کند، بلکه ما را به جای ایدئالیسم استعلایی به سمت نوعی ایدئالیسم مطلق از نوع هگلی آن می‌برد. اگر هیچ ساحتی مقدم بر عملیات‌های معنابخشی آگو وجود نداشته باشد و هر آنچه هست در سیطره امر معنادار قرار دارد، دیگر نمی‌توان موضع هوسرل را ایدئالیسم استعلایی نامید، زیرا این موضع مبتنی بر فرض ساحتی است که قبل از کارکردهای تقویمی آگاهی به عنوان ماده یا خمیرمایه‌ای برای کارکردهای آگو عمل کند. از این روست که هوسرل در نامه‌ای به اینگاردن به صراحت به این نکته اشاره می‌کند که داده محسوس «خصلتی بیگانه-با-من^۱ دارد و من گونه‌آ نیست»^۲. همچنین در ایده‌های ۶ می‌گوید:

حسانیت آغازین، محسوس، و نظایر آن از دل زمینه‌های حلولی^۳، یا تمایلات روانی، بر نمی‌جوشد، بلکه صرفاً آنجاست، سر بر می‌آورد.^۴

این گفته‌ها از کیفیت پدیداری داده‌های هیولایی حکایت دارد: اینکه آن‌ها تابع اراده آگو نیستند و خصلتی بیگانه با آن دارند. تنها پس از اینکه آگو نقش خود را در تقویم این داده‌های هیولوار و بی‌ساختار ایفا می‌کند، آن‌ها سر و سامانی به خود می‌گیرند و معنادار می‌شوند.

پربیراه نیست اگر بگوییم پدیدارشناسی، ایدئالیسم استعلایی، نظریه تقویم و نظریه داده هیولایی چهارگانه‌ای هستند که از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. با حذف نظریه داده هیولایی در واقع ما به سمت این نظریه سوق می‌یابیم که همه ابژه‌ها به خودی خود و مستقیماً به عنوان هیوت‌های معنادار به ساحت آگاهی ما عرضه می‌شوند و سوژه در مقام آگوی استعلایی نقشی در تقویم جهان به مثابه مجموع ابژه‌ها و نسبت‌های آن‌ها ندارد. اینکه ایدئالیسم مطلق به عنوان جایگزینی برای ایدئالیسم استعلایی به خودی خود تا چه اندازه معقول و پذیرفتنی است در اینجا محل بحث نیست. بحث در این است که چگونه می‌توان همچون اسمیث، سارتر و مرلوپونتی به چارچوب کلی پدیدارشناسی وفادار ماند اما در عین حال منکر نظریه داده هیولایی بود، نظریه‌ای که ضامن معناداری تعهد به این نکته است که چیزی هست که در پی اعمال کارکردهای تقویمی آگاهی تغییر شکل می‌یابد یا، به تعبیر دیگر، کارکردهای تقویمی آگاهی نقشی حذف‌نشده‌ای در شکل‌گیری جهان و ابژه‌های آن، چنان‌که هستند، دارد.

1. *ichfremd*

2. *ichlich*

3. Husserl, 1968: 131

4. *Immanent grounds*

5. Husserl, 1989: 346

۵. داده هیولایی و فرض ثبات

پیش تر گفتیم که نظریه داده هیولایی می تواند توضیح دهد که چگونه محسوس یا داده ثابتی، از رهگذر اعمال نوئیک متفاوت، معناهای متفاوتی به خود می گیرد یا، به تعبیر تخصصی هوسرل، عملیات های جان بخشی به شکل های متفاوتی روی آن انجام می شود و تفاسیر متعددی از آن به عمل می آید. این ها همه در حالی رخ می دهد که محسوس یا داده هیولایی ثابت باقی می ماند. آنچه من «برکه آبی در دوردست» تفسیر می کنم، ممکن است چند دقیقه بعد به «سراب» تعبیر شود. آنچه من به «زنی ایستاده پشت شیشه مغازه» تعبیر می کنم، ممکن است چند لحظه بعد «مانکن» از کار در آید. در همه این حالات، از نظر هوسرل محسوس یا داده هیولایی ثابت باقی می ماند و آنچه تغییر می کند تفاسیر ماست که از طریق اعمال نوئیک صورت می گیرد. این نکته در تمایزی که هوسرل میان نشانه^۱ و معنا، یا بیان^۲ و معنا برقرار می کند نیز دخیل است:

ما از روی تجربه خود به خوبی می دانیم که چه چیزی کلمه صرف را، به عنوان یک ترکیب حسی، متفاوت می کند از کلمه به عنوان امر معنادار ... وقتی ابژه های تبدیل به یک نماد برای ما می شود، نمود حسی اش تغییر نمی کند. برعکس، وقتی هم که از معناداری آنچه معمولاً کار نماد را می کند عزل نظر می کنیم، باز چنین اتفاقی نمی افتد. این طور هم نیست که محتوای روانی جدیدی به محتوای قبلی اضافه شده باشد، چنان که گویی مجموعه یا پیوندی از محتواهای همجنس داده شده است. بلکه محتوای واحد نمود روانی خود را تغییر می دهد، احساس متفاوتی در مورد آن پیدا می کنیم، بر ما صرفاً به عنوان علامتی حسی بر روی کاغذ نمایان نمی شود، بلکه آنچه به طور فیزیکی نمایان می شود تبدیل به نشانه ای شده است که ما می فهمیمش.^۳

بیان معنادار^۴ در واقع عملی است که جنبه های فیزیکی و روانی دارد. با توجه به اینکه بیان واجد یک یا چند نمود حسی صوتی بودن و تصویری بودن - است ادراک می شود اما توجه ما معمولاً به ادراک حسی بیان نیست بلکه به معنایی است که بر آن دلالت می کند. توجه ما نه به نشانه ها بلکه به مدلول هاست، مگر اینکه از ادراک نشانه قصد دیگری داشته باشیم، مثل وقتی که به پراکنده شدن جوهر بر روی کاغذ نظر داریم یا وقتی که به زیبایی یا فرم نوشتاری یک کلمه توجه می کنیم. آن جنبه هایی از عمل آگاهی که به نشانه یا جنبه فیزیکی بیان معنا می بخشند همان کارکردهای نوئیک هستند. در اینجا نشانه نقش داده هیولایی را بازی می کند که خمیرمایه ای است برای فعالیت معنا بخشی یا جان بخشی عمل نوئیس.

1. sign

2. expression

3. Husserl, 2001a: 209

4. meaningful expression

.....
 Nouri

وقتی کلماتی را به زبان بیگانه مشاهده می‌کنم که هیچ آشنایی با آن ندارم یا حتی نسبت به «کلمه بودن» آن‌ها بی‌اطلاعم، آنچه بر روی کاغذ مشاهده می‌کنم مجموعه‌ای از ابژه‌های فیزیکی است که هیچ معنایی را افاده نمی‌کنند. اما همین که با آن زبان آشنا می‌شوم، همان کلمات بدون هیچ تغییری برای من حکم «نشانه» را پیدا می‌کنند، یعنی ابژه‌هایی هستند که علاوه بر ویژگی‌های فیزیکی خود واجد کیفیت دیگری هم هستند: آن‌ها به چیزی یا چیزهایی دلالت می‌کنند. این‌ها همه در حالی اتفاق می‌افتد که هیچ تغییری در ظاهر آن‌ها یا، به تعبیر هوسرل، در نمود حسی آن‌ها رخ نداده است. در اینجا، ماده یا هیولا، یعنی کلمه به‌عنوان نمود حسی، ثابت مانده است اما صورت یا مورفه، یعنی معناداری کلمات یا قابلیت معناداری آن‌ها تغییر یافته است.

از این منظر می‌توان گفت که نظریه داده هیولایی مستلزم روایتی از «فرض ثبات»^۱ است که روان‌شناسان گشتالت دلایل محکمی در رد آن عرضه کرده‌اند. تصویر گلدان-چهره‌های ادگار روبین^۲ که در آن تصویری واحد با صرف تغییر رویکرد مشاهده‌گر می‌تواند به تناوب از گلدان به دو-چهره رودررو و از دو چهره رودررو به گلدان تغییر کند از نظر برخی روان‌شناسان و پدیدارشناسان می‌تواند شاکله هیولا-مورفه هوسرل را زیر سؤال ببرد. در مورد تصویر گلدان-چهره‌ها چنین نیست که گویی ما چیزی مثل خاک رس ذهنی داریم که به مثابه ماده یا هیولا گاهی به شکل گلدان و گاهی به شکل دو چهره رودررو هویدا می‌شود و در عین حال همان خاک رس قبلی باقی می‌ماند. در اینجا ما با هیچ چیزی که معادل هیولا یا داده هیولایی فاقد تعبیر باشد سروکار نداریم، بلکه با هر عطف نظر مشاهده‌گر تصویری با معنا و همراه با تعبیر پیش روی ما قرار می‌گیرد.

آرون گوریچ^۳ پدیدارشناس، بر پایه همین نمونه، سعی می‌کند استفاده‌ای را که هوسرل از تمایز نشانه و معنا، در جهت اثبات داده هیولایی، به عمل می‌آورد زیر سؤال ببرد. فرایند فهم مستلزم نشانه است و فهم نشانه مستلزم فهم آن به مثابه چیزی است که سیمای خاصی دارد، چیزی که حتی به‌عنوان «یک ابژه فیزیکی» هم باید به طریقی خاص مفصل‌بندی شود:

اگر حروف چینی به من عرضه شود، تفاوت میان من و کسی که چینی می‌داند فقط این نیست که او آن حروف را می‌فهمد و من نه، بلکه حروف برای او و من متفاوت دیده می‌شوند. آنچه بی‌واسطه به هر کدام از ما داده می‌شود، آنچه هر کدام از ما ادراک می‌کند، ابژه‌های یکسان نیست. با اعتقاد به اینکه داده‌های هیولایی توسط اعمال معنا بخش

-
1. constancy hypothesis
 2. Vase-Faces figure
 3. Edgar Rubin (1886-1951)
 4. Aron Gurwitsch (1901-1973)
 5. physiognomy

نوری

و فهمنده^۱ سازماندهی و مفصل‌بندی می‌شوند، نمی‌توان گفت که نمود کلمه بر روی کاغذ به‌عنوان رخدادی فیزیکی، با نظر به جنبه حسی‌اش، توسط اعمال جان‌بخش^۲، دست‌نخورده باقی می‌ماند. در این مورد، جنبه ذهنی بیان جنبه فیزیکی آن را صورت می‌دهد و مفصل‌بندی می‌کند.^۳

از نظر گورویچ ممکن نیست لایه هیولایی مستقل باشد. با تغییر توجه یا تغییر رویکرد ما نمود حسی از جهات متعدد دستخوش تغییر می‌شود. بنابراین، نمی‌توان آن را داده‌ای ثابت، نامتغیر و واجد ویژگی‌هایی از آن خود دانست. از آنجاکه ادغام این لایه با لایه نوئیتیک عملی واحد را می‌سازد، در نتیجه، عملی که از طریق این ادغام به دست می‌آید غیرقابل تفکیک است و هیچ یک از این لایه‌ها مستقلاً وجود ندارند. «یک مورد حسی، تنها در جایگاه خود در درون ساختاری سازمان‌یافته است که تبدیل به چیزی که هست در یک حالت داده می‌شود. نظریه دولایه‌ای غیرقابل دفاع است»^۴.

گورویچ جدایی هیولا و مورفه را حتی به‌صورت انتزاعی هم ناممکن می‌داند. وقتی از مورفه یا معنا عزل‌نظر می‌کنیم و صرفاً هیولا را مدنظر قرار می‌دهیم، خواه‌ناخواه تغییری در امر داده رخ می‌دهد که آن را از حالت اصیلش خارج می‌کند. بنابراین، نمی‌توان گفت تأمل هیولایی هوسرل تأمل به معنای حقیقی کلمه است. آنچه در این فرآیند با آن روبه‌رویم چیزی نیست جز یک «تعدیل تماتیک»^۵، نوعی جداسازی و تفکیک که، طی آن، یک جزء یا مؤلفه را از بافت کلی آن، که در واقع همان داده اصیل است، می‌کنیم و تبدیل به موضوعی مستقل می‌کنیم.

از این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که، در تحلیل قصدی، داده نهایی اصیل چیزی نیست جز معنا به‌مثابه یک کل ساختاریافته غیرقابل تفکیک به اجزا و، بنابراین، تمایز هیولا-مورفه باید کنار گذاشته شود. با کنار گذاشتن این شاکله دولایه‌ای، اصطلاح «نوئیس» گسترش می‌یابد و به عمل تجربه‌شده آگاهی در تمامیتش اطلاق می‌شود. هر عمل آگاهی یک رخداد روانی یک نوئیس به شمار می‌آید که یک نوئما به‌عنوان همبسته قصدی‌اش با آن تطابق دارد. مفهوم قصدیت به این رابطه میان نوئیس و نوئما اشاره دارد و از ماهیت خاص نوئیس حکایت می‌کند که باید در تطابق با یک نوئما باشد، به گونه‌ای که نوئمایی واحد می‌تواند به کثرتی از نوئیس‌ها تعلق داشته باشد. نوئما مثالی، غیر زمانی و تکرارپذیر است درحالی که حالات ذهنی به‌عنوان رخداد‌های آگاهی زمانمند و از این حیث همین که سپری شدند هرگز نمی‌توانند به‌عنوان همان حالت ذهنی قبلی تکرار شوند.

1. meaning-bestowing and understanding acts
2. animating acts
3. Gurwitsch, 2009: 382
4. ibid: 283
5. thematic modification

Nouri

در مورد ملاحظات انتقادی گوریچ می توان به چند نکته اشاره کرد:

(۱) گوریچ در مثال حروف چینی نمی تواند نشان دهد که واقعاً از حیث سیماشناختی چه تغییری در نمود حسی کلمات، پیش و پس از یادگیری زبان چینی، رخ می دهد. به نظر می رسد که از لحاظ تجربی حق با هوسرل است که در اینجا تغییری در نمود حسی کلمات رخ نمی دهد و صرفاً تعبیر آن هاست که تغییر می کند:

هوسرل متذکر می شود که وقتی شما به این نتیجه می رسید که فلان چیز، مثلاً، یک مانکن بوده است نه یک آدم، نتیجه گیری شما «از طریق یک شعاع رو به عقب»^۱ بی درنگ به صورت بندی دوباره تفسیر شما از تجربه تازه سپری شده تان منجر می شود. . . وقتی به این نتیجه می رسید که در تمام این مدت یک مانکن را می دیده اید یا در حال دیدن سراب بوده اید نه یک برکه آب، این نتیجه گیری در زمان به عقب بازمی گردد و تجربه های قبلی را که به طریقی دیگر جان می بخشیدید [یا تعبیر می کردید] تغییر نمی دهد.^۲

(۲) گوریچ معتقد است که تأمل هیولایی با تفکیک یک کل ساختار یافته به تحریف داده اصیل منجر می شود و داده ای تصنعی را در قالب یک فرض برای تبیین به ما عرضه می کند. چنان که پیش تر گفتیم، تأمل هیولایی در واقع از نوع تأملات استعلایی است که پیش شرط های معناداری اعمال آگاهی را برای ما عیان می سازد. اینکه این پیش شرط ها به خودی خود و مستقلاً شهود نمی شوند بدین معنا نیست که وجود آن ها تصنعی و فاقد اعتبار پدیده شناختی است، بلکه در انتولوژی صوری هوسرل بدین معناست که این ها به عنوان دقایق یا مؤلفه های آگاهی در مقوله صوری وابستگی^۳ می گنجند:

ابژه های غیر مستقل ابژه هایی هستند متعلق به انواع محضی که تابع قانون ذات هستند، بدین مضمون که آن ها (اگر وجود داشته باشند) تنها به مثابه اجزای کل های جامع تر نوع مناسب معینی وجود دارند. این همان چیزی است که ما از این عبارت منظور می داریم که آن ها اجزایی هستند که فقط به مثابه اجزا وجود دارند و نمی توانند موجوداتی مستقل لحاظ شوند. رنگ این کاغذ یک دقیقه غیر مستقل کاغذ است. این رنگ نه فقط یک جزء واقعی است بلکه ذاتش، نوع محضش، آن را از پیش به عنوان موجود ناکامل تعیین بخشیده است: یک رنگ، به طور کلی و به طور محض بما هو، تنها به عنوان «دقیقه ای» در یک شیء رنگی وجود دارد. در مورد ابژه های مستقل چنین قانونی وجود ندارد.^۴

ملاحظه می کنیم که انتولوژی صوری که از امکانات خود پدیدارشناسی استعلایی است به ما امکان

1. regressive ray

2. Williford, 2013: 506

3. dependence

4. Husserl, 2001b: 12

نوری

می‌دهد هیولاهای حسی را به مثابه «دقایق» - یعنی هویت‌هایی وابسته به کل‌ها- در نظر آوریم. این کل‌ها همان قصدیت‌هایی هستند که دو دقیقه هیولا و مورفه - داده حسی و عمل نوئیک- به شکلی مدغم در آن‌ها حضور دارند.^۱ اما برخلاف انتقادات گوریچ و اسمیت، اینکه نمی‌توان آن‌ها را به عنوان موجوداتی مستقل شهود کرد لزوماً به معنای این نیست که آن‌ها صرفاً موجودیت‌هایی ساختگی و نظری هستند.

۶. داده هیولایی، زیرین‌ترین لایه تحلیل نیست

چنان‌که دیدیم، توضیح ساده هوسرل در پژوهش‌های منطقی و ایده‌ها از این قرار است: ساختار قصدیت از دو جزء داده هیولایی و اعمال نوئیک تشکیل می‌شود. این هر دو عنصری پیش‌داده و از-پیش-آماده‌اند، یعنی پیشاپیش به همین شکل در حیطه آگاهی حضور دارند و نوئما از ترکیب آن‌ها شکل می‌گیرد. پیشاپیش داده‌های هیولایی بر ما عرضه می‌شوند و اعمال نوئیک، حاضر و آماده، مهبیای معنادادن یا جان‌دادن به این ماده بی‌روح و فاقد معنا هستند.

هوسرل در منطق صوری و منطق استعلایی در نقد دیدگاه‌های اصالت روان‌شناسی به این نکته اشاره می‌کند که نباید داده‌های هیولایی و فرآیندهای ذهنی قصدی را ابژه‌هایی حاضر و آماده^۲ قلمداد کرد.^۳ در واقع، او در این اثر منکر این می‌شود که نهایی‌ترین تحلیل ما را به داده‌های هیولایی و نوئیس‌ها به عنوان عناصری بنیادین در آگاهی می‌رسانند، عنصری که لایه‌ای زیرین‌تر از آن‌ها وجود ندارد و همه اعمال تقویمی^۴ اگر بر بنیاد آن‌ها صورت می‌گیرد. دلیل هوسرل برای انکار این نکته این است که این هر دو عنصر پیش‌تر باید در سطحی زیرین‌تر، یعنی در سطح زمانمندی، تقویم شوند:

درک [ابژه متعال] در واقع «جان‌بخشی»^۵ به داده حسی‌ای است که پیش از آنکه [عمل] درک جان‌بخش [روی آن] آغاز شود، باید تقویم شود ... زیرا در لحظه‌ای که درک آغاز می‌شود، بخشی از داده حسی قبلاً سپری شده است و تنها در قالب واپس‌یابی [/ یادآوری نزدیک] باقی می‌ماند. سپس فرآیند درک نه‌تنها هله تأثر اولیه را، که در آن لحظه بالفعل است، بلکه کل داده تأثیری [داده حسی] را، از جمله آن بخشی از آن را که سپری شده است، جان می‌بخشد.^۶

داده‌های هیولایی که در سطوح فوقانی‌تر، یعنی پس از طی شدن فرآیندهای نوئیک و عینیت‌بخش،

۱. نک 259, 276, Smith, 2007

2. finished objects

3. Husserl, 1969: 286

4. animation

5. retention

6. Husserl, 1991: 115

Nouri

به تقویم ابژه متعال منجر می‌شوند خودشان پیش‌تر فرآیند زمانی شدن را طی کرده‌اند و در مراحل یا دقایق زمانی «اکنون»، «نه دیگر» و «نه هنوز» صورت‌بندی شده‌اند. این دقایق متناظرند با قصدیت‌هایی که هوسرل آن‌ها را به ترتیب «تأثر اولیه»، «واپس‌یابی» و «فرآپیش‌یابی»^۲ می‌نامد. تأثر اولیه در واقع کنش انضمامی‌ای است که معطوف به مرحله یا دقیقه کنونی ابژه است، اما این دقیقه به‌تنهایی به ادراک ابژه زمانمند منجر نمی‌شود بلکه باید در افقی زمانمند با دو دقیقه دیگر همراه شود: یکی واپس‌یابی، که همبسته مرحله‌ای از ابژه است که به‌تازگی سپری شده است، و دیگری فرآپیش‌یابی، که همبسته مرحله‌ای از ابژه است که در شرف وقوع می‌باشد.^۳

در اینجا قصد ما توضیح نظریه هوسرل در باب زمان آگاهی درونی نیست، بلکه تأکید بر تقویم شدن داده هیولایی و چرخش هوسرل متأخر از «پدیدارشناسی ایستا» در پژوهش‌های منطقی و ایده‌ها به «پدیدارشناسی تکوینی» در آثار متأخرتر است. برخی از مفسران هوسرل، از جمله سوکولوفسکی، معتقدند که هوسرل با این چرخش و تأکید بر سطح بنیادی زمانمندی در نظریه تقویم در واقع کل نظریه داده هیولایی را کنار می‌گذارد:

هم محسوسات و هم قصدها [هم داده‌های هیولایی و هم اعمال نوئیتیک] از یک منبع سر بر می‌آورند: هر دو توسط آگاهی سرآغازین^۴ تقویم می‌شوند و هر دو از یک «ماده خام» شکل می‌گیرند. اما ما اصلاً چه مبنایی برای برقراری تمایز میان قصدها و محسوسات، میان نوئیس‌ها و داده‌های هیولایی، داریم؟ وقتی از چشم‌انداز زمانمندی، که چشم‌انداز نهایی و بنیادین پدیدارشناسی است، به آن‌ها می‌نگریم محسوسات و قصدها یکی می‌شوند. دیگر نه دو ابژه حال بلکه فقط یک ابژه حال وجود دارد. تفکیکی که هوسرل در پژوهش‌های منطقی برقرار می‌کند از میان می‌رود وقتی که به مطالعه زمانمندی درونی می‌پردازیم. در یک دقت منطقی تمام‌عیار، هوسرل باید نتیجه می‌گرفت که اصلاً هیچ تقویمی از شاکله «قصدها-محسوسات» برخوردار نیست.^۵

در پژوهش‌ها و ایده‌ها فرض بر این است که ما در شکل دادن به ابژه‌ها و معانی کاملاً آزاد نیستیم، بلکه آنچه در احساس داده می‌شود همچون سد یا محدودیتی در برابر ما عمل می‌کند، زیرا عنصر مادی و منفعل محدودیت‌هایی را بر فعالیت قصدی اعمال می‌کند. اما مکانیسم این اتفاق توضیح داده نمی‌شود و به نظر می‌رسد که این خلأی در نظریه داده هیولایی و، در کل، در نظریه قصدیت است. زیرا به خودی خود معلوم نیست محسوسات که از بیخ‌و‌بُین با نوئیس‌ها متفاوت‌اند چگونه می‌توانند به

1. *primal impression*2. *protention*

۳. Husserl, 1991: 30-33

4. *primal consciousness*

5. Sokolowski, 1964: 549

نوری

قلمرو قصدها وارد شوند و تأثیری را بر آنها اعمال کنند. از نظر سوکولوفسکی تا زمانی که به شاکله هیولا-مورفه پایبند باشیم، این مسئله حل نشده باقی می ماند، زیرا تضایف محسوسات و نوئیسها صرفاً به عنوان یک فاکت، به عنوان یک واقعیت توضیح داده نشده، پذیرفته می شود و مکانیسم اثرگذاری و تعامل این دو عنصر ناهمگون مبهم باقی می ماند.

اما چشم انداز تغییر می کند وقتی که هوسرل آموزه خود درباره زمانمندی را به سرتاسر آگاهی تعمیم می دهد و به تقویم تکوینی روی می آورد. از این منظر، هوسرل داده های حسی و نوئیسها را دیگر نه به عنوان عناصر جداگانه بلکه به عنوان یک واقعیت واحد حلولی - یک جریان درونی آگاهی - لحاظ می کند. او، به مدد چنین تصویری از ساختار سوپژکتیویته، مسئله ای را که پیش تر مطرح کردیم، با حذف شاکله دوگانه ای که عامل آن بود، منحل می کند. داده های حسی می توانند بر فرآیند تقویم اثر بگذارند زیرا آنها دیگر متمایز از قصدیت لحاظ نمی شوند.^۱

سوکولوفسکی این موضع را در حالی می گیرد که خود اذعان می کند

امکان محسوسات غیر قصدی که مقدم بر فرآیند ابژه سازی است برای مفهوم تقویم بسیار مهم است. در این محسوسات، ما به ابتدایی ترین همه تقویم های صورت گرفته در آگاهی دست پیدا می کنیم.^۲

این اهمیت چنان که گفتیم از اینجا ناشی می شود که تقویم اساساً عملیاتی ست که بر ماده ای خام، یا دست کم ماده ای ساده تر از آنچه در مرحله پس از تقویم با آن روبه روییم صورت می گیرد. زیرا تقویم اساساً چه چیزی می تواند باشد جز ایجاد تغییر توسط آگاهی بر امری پیش داده؟ با انکار این ماده، مفهوم تقویم نیز معنا و اعتبار خود را از دست می دهد. از این روست که هوسرل در ایده های ۲، که از لحاظ زمانی متعلق به چرخش هوسرل به سمت پدیدارشناسی تکوینی است، به صراحت وجود این محسوسات غیر قصدی را می پذیرد.

ما همیشه از طریق تحلیل، به عقب تر و عقب تر [یعنی به لایه های زیرین تر] هدایت می شویم و سرانجام به ابژه های حسی^۳ به معنایی دیگر می رسیم، ابژه هایی که (به معنای تقویمی کلمه) مبنای همه ابژه های مکانی و، در نتیجه، همه شیء-ابژه های واقعیت مادی هستند. آنها نیز به نوبه خود ما را به عقب تر، یعنی به سنتزهای نهایی مشخص سوق می دهند، اما به سنتزهایی که پیش از همه آنها می آیند... سرانجام درک مکانی نیز می تواند تعلق شود و سپس به «داده حسی» محض می رسیم... در اینجا با داده محض حس، با پیش دادگی ای روبه رو می شویم که همچنان مقدم بر تقویم ابژه

۱. نک 210-211، Sokolowski, 1970:

2. Sokolowski, 1970: 113

3. sense-objects

4. Thing-objects

به مثابه ابژه است.^۱

سوکولوفسکی معتقد است که پذیرش محسوسات غیرقصودی صرفاً متعلق به دوره متأخر هوسرل است و برای اثبات این نکته قطعاتی از هوسرل نقل می‌کند که متعلق به قبل از ۱۹۱۳، یعنی قبل از نگارش ایده‌های ۲ است، از جمله قطعه‌ای که هوسرل در آن می‌گوید:

محتوای اولیه [داده‌های حسی] در همه‌جا حامل شعاع‌های درک‌اند و بدون آن‌ها ظاهر نمی‌شوند، فارغ از اینکه این درک‌ها چه اندازه ممکن است نامتعین باشند.^۲

سوکولوفسکی از این تفاوت نگاه نتیجه می‌گیرد که به نظر می‌رسد هوسرل در زمانی بین ۱۹۱۳ و ۱۹۱۶ امکان محسوسات غیرقصودی را پذیرفته است. اما وقتی که متن اصلی درسگفتارهای زمان را می‌نوشته، زمانی پیش از ۱۹۰۵، به نظر می‌رسد متمایل به انکار چنین امکانی بوده است.^۳

می‌توان دو نکته را در پاسخ به سوکولوفسکی عنوان کرد: (۱) اساساً تفاوتی بین قطعه نقل شده از متن اصلی زمان آگاهی درونی و متن نقل شده از ایده‌های ۲ نیست. هوسرل قطعاتی با مضمون قطعه نقل شده از ایده‌های ۲ را به‌کرات قبل از ۱۹۰۵ در آثاری چون پژوهش‌ها و ایده‌های ۱ نیز به کار می‌برد و نمونه‌هایی از آن را ما در بندهای قبل آورده‌ایم. (نک § 1 & § 3) اینک چند نمونه دیگر:

شک کردن در آنچه حال (در آگاهی) است و دقیقاً چنان‌که هست منظور می‌شود^۴ به‌وضوح نامعقول خواهد بود. من می‌توانم شک کنم که آیا فلان ابژه بیرونی وجود دارد و اینکه آیا فلان دریافت^۵ مرتبط با چنان ابژه‌هایی صحیح است، اما هرگاه که بر محتوای حسی تجربه‌ام -محتوایی که هم‌اکنون تجربه می‌کنم- تأمل می‌کنم و به‌سادگی آن را چنان‌که هست شهود می‌کنم، نمی‌توانم در مورد آن شک کنم. بنابراین، دریافته‌های بدیهی محتوای «فیزیکی» و نیز «روانی» وجود دارد. ... اگر اکنون اعتراض شود که محتوای حسی همیشه و بالضرورة به شکل عینی [به‌عنوان ابژه] تفسیر می‌شوند و همیشه حامل شهودهای بیرونی‌اند و تنها به‌عنوان محتوای چنین شهودهایی می‌توانند مورد توجه قرار گیرند^۶، این نکته نیازی به بحث ندارد و توفیری در وضعیت ایجاد نمی‌کند. بدهت وجود این محتوا مثل قبل مناقشه‌ناپذیر است. (تأکید از من)^۷

1. Husserl, 1989: 24-25

2. rays of apprehension / *Auffassungsstrahlen*

3. Husserl, 1991: 110

4. Sokolowski, 1970: 112-113

5. is meant

6. percept

7. be attended to

8. Husserl, 2001b: 345

نوری

محتواهای مادی، یا محتواهای رنگی طرح افکن^۱، در فرآیند ذهنی ادراکی به همان نحو حاضر نیستند که در فرآیند ذهنی تحلیل^۲ حاضرند. اگر بخواهیم فقط یکی از تفاوتها را ذکر کنیم، باید بگوییم در [فرآیند ذهنی ادراکی] محتواهای مادی به شکل دقیق واقعاً درونی^۳ [یا حلولی] مندرج‌اند، اما در آن‌ها ادراک نمی‌شوند یا در آن‌ها به شکل ابژه درک نمی‌شوند. اما در فرآیند ذهنی تحلیل، آن‌ها به ابژه تبدیل می‌شوند و اهداف عملیات‌های نوئیک قرار می‌گیرند، اهدافی که قبلاً حاضر نبودند.^۴

هرچند یک میدان حسی، یک وحدت مفصل‌بندی‌شده داده‌های حسی -مثلاً رنگ‌ها- بی‌واسطه در قالب یک ابژه در تجربه داده نمی‌شوند، زیرا رنگ‌ها همیشه پیشاپیش در تجربه در قالب رنگ‌های اشیای انضمامی، در قالب سطوح رنگی، «لکه‌هایی» بر یک ابژه و نظایر آن «تعبیر می‌شوند»، باین حال همچنان یک عطف‌نظر انتزاعی^۵ همواره ممکن است، که در آن ما خود این لایه درک‌بنیاد^۶ را به یک ابژه تبدیل می‌کنیم. این حاکی از آن است که داده‌های حسی برجسته‌شده از طریق انتزاع خودشان پیشاپیش وحدت‌های اینهمانی^۷ هستند که به طریقی چندگونه پدیدار می‌شوند و، به‌عنوان این وحدت‌ها، سپس خودشان می‌توانند به ابژه‌هایی تماتیک تبدیل شوند. نمای حاضر رنگ سفید در این نور خاص و نظایر آن خود رنگ سفید نیست.^۸

با توجه به اینکه دو قطعه اول، طبق تقسیم‌بندی سوکولوفسکی، متعلق به قبل از چرخش هوسرل، یعنی دوره پدیدارشناسی ایستا، و قطعه سوم از تجربه و حکم متعلق به دوره بعد از چرخش او، یعنی دوره پدیدارشناسی تکوینی است، با در نظر گرفتن وحدت موضعی که در این قطعات هست، به نظر می‌آید که موضع هوسرل در خصوص اعتقاد به وجود داده‌های هیولایی، عدم حضور مستقل آن‌ها در آگاهی و همچنین قابلیت تبدیل شدن آن‌ها ابژه‌ای تماتیک از طریق فرآیندهای تأملی یا تحلیلی، در سرتاسر دوران فکری‌اش ثابت مانده و دچار تغییر نشده است.

(۲) در قطعه‌ای که سوکولوفسکی از ایده‌های^۹ نقل می‌کند، هوسرل به‌صراحت عبارت «به‌شیوه تحلیلی^{۱۰}» را به کار می‌برد و این در ادبیات هوسرل به فرآیند «تأمل هیولایی» اشاره دارد که به ما امکان می‌دهد محسوسات غیرقصدی را که به‌تنهایی و مجزا از فرآیندهای درک در آگاهی حاضر نمی‌شوند

1. adumbrative color-contents
2. analysing
3. really inherent / reel
4. Husserl, 1982: 240
5. abstractive turning-of-regard
6. apperceptive
7. unities of identity
8. Husserl, 1973: 73
9. analytically

Nouri

به یک تم مجزا تبدیل کنیم و آن‌ها را به تنهایی در قامت یک ابژه در آگاهی تأملی حاضر کنیم. بنابراین، در قطعه نقل شده از ایده‌های ۲، هوسرل هرگز از نظر اولیه خود عدول نمی‌کند، بلکه درست به مانند قطعه نقل شده از زمان آگاهی درونی یا قطعات فراوانی از پژوهش‌های منطقی و ایده‌های ۱ به صراحت ادغان می‌کند که محسوسات غیرقصدی یا داده‌های هیولایی فقط به مدد تحلیل و/یا به مدد تأمل هیولایی می‌توانند هویتی مستقل پیدا کنند و گر نه شأن وجودی اصیل آن‌ها به یک واحد مُدغمی وابسته است که از ادغام هیولا و مورفه یا داده هیولایی و اعمال نوئیک تشکیل می‌شود.

(۳) بر پایه آنچه گفته شد، نمی‌توان چرخش هوسرل از پدیدارشناسی ایستا به پدیدارشناسی تکوینی را به معنای گذر از شاکله هیولا-مورفه قلمداد کرد. تنها تفاوتی که این چرخش در نگاه هوسرل ایجاد کرده است این است که او باز به شیوه‌ای تحلیلی یا تأملی به لایه‌های زیرین تر تقویم روی می‌کند و نحوه تقویم خود داده‌های هیولایی را در سطح بنیادین زمانمندی مورد نظر قرار می‌دهد. اما این به معنای کنار گذاشتن نظریه داده‌های هیولایی نیست، بلکه به معنای این است که داده‌های هیولایی در لایه‌های زیرین تر تقویم می‌شوند و در لایه‌های فوقانی تر با اعمال نوئیک ترکیب می‌شوند و ماده اصلی تقویم عینیت‌ها یا ابژه‌ها را تشکیل می‌دهند.

داده‌های حسی، که همواره می‌توانیم به آن‌ها [به شیوه‌ای تحلیلی یا تأملی] عطف نظر کنیم، چنان‌که می‌توانیم به لایه انتزاعی اشیای انضمامی عطف نظر کنیم، خودشان نیز پیشاپیش محصول یک سنتز تقویمی اند، که در زیرین ترین سطح، مستلزم عملیات‌های سنتز در زمان آگاهی درونی است.^۱

درواقع، از نظر هوسرل، تقویم مراتبی دارد که، در مرتبه اول، هیولا و نوئیس در زمان آگاهی درونی تقویم می‌شوند و، در مرتبه دوم، نوئما از طریق ادغام این دو دقیقه و شکل‌گیری آگاهی قصدی یا عینی در مراتب فوقانی تر قوام می‌یابد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نشان دادیم که انتقادات سارتر و اسمیت در خصوص ارزش تبیینی و اعتبار شهودی داده هیولایی توسط خود هوسرل پیش‌بینی شده بود و او در آثار متعدّدش به این ایرادات مقدّر اشاره کرده و بخشی از آن‌ها را پاسخ گفته بود. وانگهی، داده هیولایی ضامن و جهت‌استعلایی پدیدارشناسی هوسرل است و با توجه به اهمیت رویکرد استعلایی که هوسرل در ایده‌های ۱ بر آن تأکید وافر دارد، به نحو جدایی‌ناپذیری به آن گره خورده است. انتقادات گورویچ را می‌توان نتیجه عدم توجه به شأن وجودی داده هیولایی به عنوان پدیده‌ای «وابسته» قلمداد کرد و رأی سوکولوفسکی در خصوص گذار کامل

1. Husserl, 1973: 73

نوری

هوسرل از شاکله هیولا-مورفه، در دوره پدیدارشناسی تکوینی، می تواند نتیجه عدم توجه به مراتب تقویم و ایفای نقش هیولا در مراتب فوقانی تر آن لحاظ شود. برخلاف نظر سوکولوفسکی، هوسرل هرگز این عقیده را که داده های هیولایی هویتی غیر قصدی دارند کنار نگذاشت، بلکه به مرور دیدگاهی پیشرفته تر در مورد سازماندهی و نسبت آنها با زمان آگاهی درونی اتخاذ کرد.

بنابراین، در جمع بندی نهایی می توان گفت، به رغم همه انتقادات، نظریه داده هیولایی جزء لاینفک پدیدارشناسی هوسرل است و به دلیل نقشی که در نظریه تقویم ایفا می کند قابل حذف نیست.

- Gurwitsch, Aron (2009) *The Collected Works OF Aron Gurwitsch (1901-1973), Studies in phenomenology and psychology*. Edited by Fred Kersten, New York: Springer.
- Husserl, Edmund (1968) *Briefe an Roman Ingarden*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund (1969) *Formal and transcendental logic*, trans. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973) *Experience and Judgment*, trans. J.S. Churchill and K. Ameriks, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1977) *Phenomenological Psychology*, trans. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in The Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz & A. Schuwer. London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1991) *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, trans. J. B. Brough Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (2001a) *Logical Investigations Volume 1*, trans. J. N. Findlay, London & New York: Routledge.
- Husserl, Edmund (2001b) *Logical Investigations Volume 2*, trans. J. N. Findlay, London & New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith London: Routledge and Kegan Paul.

نوری

- Sartre, Jean-Paul (1956) *Being and Nothingness*, trans. H. Barnes, New York: Philosophical Library.
- Smith, David Woodruff (2007) *Husserl*, London & New York: Routledge.
- Smith, Quintin (1977) "A phenomenological examination of Husserl's theory of hyletic data" *Philosophy Today*, 21, 356-367.
- Sokolowski, Robert (1964) "Immanent constitution in Husserl's lecture on Time", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 4, pp. 530-551.
- Sokolowski, Robert (1970). *The formation of Husserl's concept of constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Williford, Kenneth (2013) "Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, volume 12, pages 501-519.
- Zahavi, Dan (2003) *Husserl's Phenomenology*, Stanford & California: Stanford University Press.

Knowledge
Table of Contents

Suárez's Theory of Analogy and Its Proximity to Univocity.....7 Behnam Akbari, Ahmad AliAkbar Mesgari	7
Critique and Analysis of the Paradox of Indoctrination.....31 Mohsen Bohloli Fskhodi	31
The Enchantment of Hysterical Subjects in the Post-Truth Era of Covid19 and the Virtual Media.....55 Sarvenaz Torbati	55
Brandom's Account of Intentional Directedness.....77 Mahdi Jangju, Hosein Vale	77
Arendt: Self and Spontaneous Will.....97 Malek Hosseini/ maryam vahidzadeh,	97
The Importance of the Sense of Touch in Heder's Early Philosophy119 Bardya Hedari, Asghar Vaezi	119
Direct Doxastic Voluntarism.....139 Fatemeh Arabgoorchooe, zahra khazaei, mohsen javadi	139
Objectivity and Its Possibility Conditions from Merleau-Ponty's Point of View.....163 Somayyeh rafighi	163
Machiavelli's Political Thought and Its Influence on the Phenomenological Evolution of Hegel's Spirit.....189 mostafa abedi, Mohsen Bagherzadeh meshkibaf, Mohammad Asghari	189
Absolute Necessity and Its Relation with the Possibility in the Sense of Need (Existential Possibility) in the Thought of Ibn Sina and Mulla Sadra.....213 Gholamhossein Emadzadeh, Farzad Farshid	213
Leibnizian Differential Calculus And Negative Aesthetics.....231 sajad mombeini	231
The status of hyletic data in Husserl's transcendental phenomenology.....251 Morteza Nouri	251

Submission Guidelines

Aims and Scope:

Knowledge is a peer-reviewed research journal of philosophy issued by Letters and Humanities Faculty of Shahid Beheshti University, Tehran-Iran. This journal publishes original (not previously published) works of interest in the various disciplines of philosophy, especially epistemology and theory of knowledge.

General Requirements:

The papers should have a problem-oriented structure and clear research questions; it should have some contribution in its field of research, it should adhere to methodological principles and the general structure of research papers, its sources and references should be sufficiently of good standing, its quality of writing style and adherence to editing rules must be sufficient. The title must reflect the main theme and content of the paper. It is obligatory to use standard terms and their prevailing non-Persian equivalents. The sources must be recent as much as possible, and according to principles of research ethics the used sources must be mentioned explicitly the way explained below.

Manuscript Submission:

Contributors are invited to send their submissions, written in Persian, of no more than 8000 words in length. Two versions of the paper must be submitted: in the first, the name of the author(s) should appear on the first page, with the present position and current email address (in this version, the corresponding author must be specified); the second version must be without any explicit or implicit mention of the name or position of the author(s).

The articles should be typed, without using any complicated styling on A4 size Word document. Papers should be structured into headed sections, for example as follows: Title page, Abstract (in Persian about 25 words, in English about 250 words), Keywords (3-7), Main Sections, Results, References. Each section should be identified by the main heading. Other sub-headings within the main headings should be limited. Please use footnotes for both commentaries, extra explanations, non-Persian equivalents of terms and giving references.

Submit manuscripts to: <http://kj.sbu.ac.ir>

Citations:

Method of giving references in the footnotes:

Author's last name, the year of publication, colon, page number (e.g. Husserl 1920: 22).

Non-Persian equivalents of the Persian terms should be non-capital (e.g. epoche). Proper names (names of persons, placed etc.) should be first letter capitalized (e.g. Husserl, Berlin). The name of the works must be in italic format (*Logical Investigations*).

All the footnotes in Persian and non-Persian must be made right aligned and left aligned respectively.

References List:

The references should be listed in full at the end of the paper in the following standard forms (with-

out numbering. First, Persian and Arabic sources and then the sources from other languages. They must be sorted alphabetically based on the name of the author):

References to books: author's or editor's name, year of publication, title, place of publication: publisher.

References to articles in an edited collection: author's name, year of publication, "article title," title of collection, editor's name, place of publication: publisher, first and last page numbers.

References to articles in periodicals: author's name, year of publication, "article title," full title of periodical volume, issue number (year of publication): first and last page numbers.

References to Web Pages: institution that owns the page, year of publication, "web page title," publisher, access date <web page full address>.

Tables and Figures: Tables should be typed with the approximate position in the text indicated.

Manuscript Review:

After manuscripts are submitted, they are first screened for basic format and completeness, to ensure that the manuscript guidelines have been adequately followed. Following this, the manuscripts are evaluated by the Editor-in-Chief to confirm that the paper fits the scope of the journal and adequately addresses questions and literature relevant to the fields of philosophy, epistemology and theory of knowledge. Furthermore, the manuscript's subject should be presented properly and be of sufficient quality to be further considered for evaluation. Three referees will evaluate each paper. The Editor-in-Chief, at his discretion, will convey the referees' comments. The recommendation may be for i) minor revision, ii) major revision, or iii) rejection.

Copyright and Offprint:

Articles submitted for publication should not be under consideration for publication elsewhere. Papers accepted become the copyright of the Journal.

Proofs:

One set of page proofs in MS Word format will be sent to the corresponding author, to be checked for typesetting/editing and should be returned to the editorial office by the deadline indicated. Where major developments have taken place to incorporate postscripts, authors should discuss this with the Editor at the time.

Authority and Responsibilities:

The Journal reserves the right to edit the accepted articles. The Editor and the Publisher accept no responsibility for the opinions and statements of authors

In the Name of God
Knowledge

A biannual peer-reviewed journal Faculty
of Letters and Human Sciences

Number: 86/1, Spring and Summer 2022

Address: Tehran, Evin, Shahid Beheshti

University, Faculty of Letters and Human
Sciences

Tel: (+98+21) 29902478

Email: knowledge@sbu.ac.ir

Address: <http://scj.sbu.ac.ir>

ISSN: 7322-2008

Publisher: Shahid Beheshti University



Editorial Director:

Asghar Vaezi

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Editor-in-chief:

Asghar Vaezi

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Managing Director:

Amir Hossein Saket, PhD

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Editorial Board:

Reza Akbarian, PhD

Associate Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modarres
University

Mohammad Ilkhani, PhD

Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Shahram Pazouki, PhD

Associate Professor, Research Institute of Philosophy and Wisdom

Mahmood Khatami, PhD

Professor, Department of Philosophy, University of Tehran

Abdolkarim Rashidian, PhD

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Mohammadali Sheikh, PhD

Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Manoochehr Sanei, PhD

Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Zia Movahed, PhD

Professor, Research Institute of Philosophy and Wisdom

IGOR Hanzel, PhD

Associate Professor, Department of Logic and the Methodology of
Sciences, Comenius University