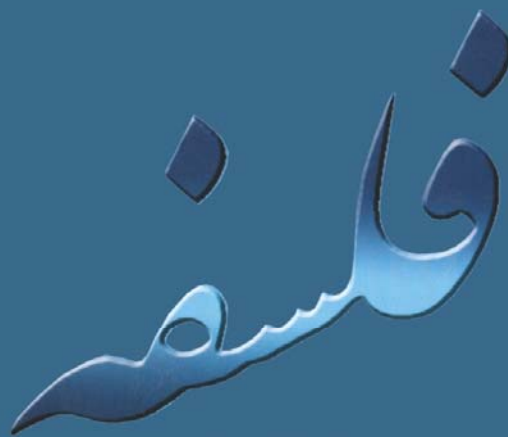




دانشکده
ادبیات و علوم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران



دوفصلنامه علمی

شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸

سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

- | | |
|-----|---|
| ۱ | تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های پیچیده در ردّ وجود ذهنی
مهدی اسدی |
| ۱۹ | بررسی انتقادی استدلال گونه‌پرستی پیتر سینگر در حقوق حیوانات
ناصر جعفری‌پور و علیرضا آل‌بویه |
| ۳۷ | تحلیل نسبت زمان آگاهی و خودآگاهی در فلسفه هوسرل
حسین زمانیها |
| ۵۵ | بازخوانی تفسیر هایدگر از تفکر شاعرانه هولدرلین در پرتو روی‌آوردگی به غیر
سیدجمال سامع، محمدجواد صافیان و علی کرباسی‌زاده اصفهانی |
| ۷۷ | حکمت صنعت؛ بررسی تأملات حکیم کشفی در فلسفه صنعت و فناوری
مسعود صادقی |
| ۹۵ | عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی
محسن صبوریان و محمدحسین جمالزاده |
| ۱۱۷ | نقش سازنده تخیل در تاریخ از منظر پل ریکور
ندا غیائی و امیر مازیار |
| ۱۳۳ | تنش انسان‌شناختی؛ پرسش از ذات انسان و متافیزیک سوپراکتیویته نزد کانت
احسان کریمی ترشیزی و شهین اعوانی |
| ۱۵۱ | تحلیل یک رویکرد در مسئله هویت شخصی؛ بازخوانی هویت‌روایی
سید امیررضا مزاری |
| ۱۶۹ | دیدگاه صدرالمتألهین درباره تجرد انسان در قوس نزول و آثار آن بر حیات دنیوی
نجیمه منصوری و فروغ‌السادات رحیم‌پور |
| ۱۸۹ | تأملی فلسفی درباره جبر مجرد
سعید یوسفی و سجاد محمود رباطی |
| ۲۰۵ | اکسل هونت و نزاع برای به رسمیت‌شناسی در سطح خانواده: چالش‌ها و محدودیت‌ها
یاسمین ماکوئی و حسین مصباحیان |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

ناشر: دانشگاه تهران

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: سیدحمید طالب‌زاده (دانشیار دانشگاه تهران)

دبیر تخصصی: مصطفی زالی

کارشناس: کمال سبحان اسدی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفباء)

محمدعلی اژه‌ای (استاد دانشگاه اصفهان)

غلامرضا اعوانی (استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

محمد ایلخانی (دانشیار دانشگاه شهید بهشتی)

شهرام پازوکی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

الوین پلتنینگا (استاد دانشگاه نوتردام، آمریکا)

نصرالله پورجوادی (استاد دانشگاه تهران)

محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران)

سید محمدرضا حسینی بهشتی (استادیار دانشگاه تهران)

رضا داوری اردکانی (استاد دانشگاه تهران)

هیوبرت ل. دریفوس (استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، آمریکا)

ریچارد سویین برن (استاد دانشگاه آکسفورد، آمریکا)

حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)

روح‌الله عالمی (دانشیار دانشگاه تهران)

سید حسین نصر (استاد دانشگاه جورج واشنگتن، آمریکا)

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، کوچه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب (آذین)، ساختمان شماره دو

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تلفن تماس: ۶۶۹۷۱۱۷۰

آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir

نشریه فلسفه براساس نامه شماره ۳/۱۱/۳۷۸۰ مورخ ۸۹/۳/۱۷ کمیسیون نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، موفق به کسب درجه علمی - پژوهشی شده است.

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی:

پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine)

شیوه نامه مجلات پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

دو فصلنامه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریه‌ای علمی (علمی-پژوهشی) در حوزه مطالعات فلسفی است که شرایط پذیرش مقاله در آن به شرح زیر است:

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده (نویسندگان) باشد.
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا اتمام دآوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید نهایی هیئت تحریریه است.
- گواهی پذیرش پس از تأیید هیئت تحریریه، به صفحه شخصی نویسنده در سامانه فرستاده خواهد شد.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- ویراستار مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- حجم مقاله به هیچ وجه نباید بیش از بیست صفحه (تا ۸۰۰۰ واژه) شود.
- نام کامل نویسنده/نویسندگان، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل، رشته تحصیلی، رایانامه دانشگاهی، شماره تلفن نویسنده در صفحه جداگانه‌ای ضمیمه شود.
- مقاله‌های ارسال شده، بازگردانده نخواهد شد.
- ارسال مقاله تنها از طریق سامانه مجله ادب فارسی دانشگاه تهران به نشانی <https://jop.ut.ac.ir> امکان پذیر است (برای این کار ابتدا باید از طریق گزینه «ورود به سامانه» در سامانه ثبت نام کنید).

تذکر مهم: ترتیب نویسندگان و درج نویسنده مسئول در گواهی پذیرش، دقیقاً براساس آن چیزی خواهد بود که نویسنده مسئول در فرم سامانه در زمان ارسال مقاله تکمیل کرده است؛ لذا ضروری است برای ترتیب نویسندگان و انتخاب نویسنده مسئول قبل از ارسال مقاله به نظر نهایی رسیده باشید و دانشجویان دکتری که مقاله را برای دفاع خود نیاز دارند، لازم است این موضوع را حتماً با دانشگاه خود چک کنند؛ زیرا به هیچ وجه امکان تغییر سمت و ترتیب نویسندگان بعد از صدور گواهی پذیرش امکان ندارد.

۲. اجزای مقاله

- عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.

- مشخصات نویسنده: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل.
- چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه‌های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمیت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌ها باشد.
- مقدمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهشی و... مقاله (به اجمال).
- پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم‌بندی‌های محتوایی.
- نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید برآمده از پژوهش که نویسنده طی مقاله به آن دست یافته است.
- پی‌نوشت: در صورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می‌آید.
- منابع: فهرست نویسی ارجاعات مقاله بر مبنای شیوه‌نامه مجله.
- چکیده انگلیسی: ترجمه درست چکیده فارسی با قلم Times New Roman با اندازه ۱۱ (۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه).

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله باید بر صفحه A4، به قلم (فونت) آی آر. لوتوس (IRLotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز (word) نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا ۴/۵ و پایین صفحه ۳/۵ سانتی‌متر و از راست و چپ، هرکدام ۴/۵ سانتی‌متر باشد (در صورتی که فونت یادشده را ندارید در گوگل با عنوان فونت‌های شورای عالی اطلاع‌رسانی جستجو و دانلود کنید و در پوشه فونت‌های خود قرار دهید).
- چکیده، واژه‌های کلیدی، منابع، ارجاعات داخل پرانتز، شعرها و هر مطلبی که درون پرانتز و جدول بیاید، در فارسی باید با اندازه ۱۱ و در انگلیسی با اندازه ۱۰ نوشته شود.
- ابتدای هر بند، با نیم سانتی‌متر تورفتگی شروع شود؛ البته سطر نخست زیر هر عنوان، نباید تورفتگی داشته باشد.

- نقل قول‌های مستقیم مستقل از متن بیشتر از سه خط، جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از هر طرف و با همان قلم، ولی با اندازه ۱۱ نوشته شود. این‌گونه نقل قول‌ها که به صورت جدا نوشته می‌شود، در گیومه قرار نمی‌گیرند.
- بخش‌های مقاله با بخش ۱ که به مقدمه اختصاص دارد، شروع می‌شود. عنوان هر بخش اصلی و زیربخش‌ها باید با یک سطر سفید از یکدیگر جدا و سیاه (بولد) نوشته شوند.
- زیربخش‌های هر مقاله نباید از سه لایه تجاوز کند؛ مثال: ۳-۱-۴. که بیانگر زیربخشی از بخش سوم مقاله است.
- به جز اسامی خاص و نام اصول دستور زبان، سایر پی‌نوشت‌های لاتین با حرف کوچک آغاز شود.
- شماره پی‌نوشت‌ها از آغاز تا پایان مقاله باید دنباله‌دار باشد و از افراط در دادن پی‌نوشت اجتناب شود.
- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از نخستین کاربرد، در پی‌نوشت ذکر شود.
- چنانچه نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند، در پی‌نوشت به این مطلب اشاره شود.
- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی به وجود نیآورد.
- کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.
- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا، از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.
- همان‌طور که گفته شد پاورقی‌های هر صفحه باید طی شماره‌های پشت‌سرهم در پی‌نوشت مقاله و بعد از نتیجه قرارگیرند. ضمناً تأکید می‌شود برای شماره پی‌نوشت‌ها از ابزار references استفاده نکنید، بلکه به صورت دستی شماره موردنظر را تایپ کنید و با ابزار superscript (توان) که به شکل ایکس به توان ۲ در برگه home واژه‌پرداز وجود دارد، عدد تایپ‌شده را کوچک کنید و در گوشه بالای متن قرار دهید؛ به‌طوری‌که درست مانند شماره ارجاع با استفاده از ابزار رفرنس می‌شود.

۴. شیوه ارجاع به منابع

۴-۱. ارجاع داخل متن

— نام خانوادگی مؤلف یا نام معروف، تاریخ نشر اثر: جلد/صفحه یا صفحات. نیازی به نوشتن «ص» برای شماره صفحات نیست. همچنین اعداد از راست به چپ نوشته شوند؛ مثال: (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۹۸/۴-۱۰۰).

— اگر در متن به چند اثر از یک نویسنده ارجاع داده شود، هرکدام از آن آثار بر مبنای تفاوت تاریخ نشر تفکیک می‌شود و در منابع پایانی، با نام اثر مشخص خواهد شد.

— در صورتی که به دو اثر چاپ‌شده از یک مؤلف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سال چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلف، سال چاپ به همراه «الف» یا «ب» نوشته شود؛ برای مثال (نظامی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).

— چنانچه در متن به نام مؤلفی اشاره و مطلبی از وی نقل شود، در ارجاع آن در پایان نقل قول، تنها به سال و صفحه موردنظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و در صورتی که صفحه خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرار می‌گیرد.

— ارجاع به منابع قدیم، به نام اشهر نویسنده انجام می‌شود؛ مثل ناصر خسرو و نه قبادیانی.

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

— نام خانوادگی مؤلف یا نام معروف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر، نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»).

— نام کتاب کج (ایرانی) نوشته می‌شود؛ بنابراین، از سیاه‌کردن (بولد) یا قراردادن آن در گیومه پرهیز کنید.

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

— نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا فصلنامه و

مجله (ایرانیک و بدون ذکر واژه مجله و...)، دوره یا سال انتشار، شماره (ش)، صفحاتی که مقاله در آن آمده است.

— عنوان مقاله تنها در گیومه قرار می‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۳-۲-۴. ارجاع به پایان‌نامه

— نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، سال دفاع (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان رساله، مقطع دفاع‌شده، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، نام دانشگاه و دانشکده محل تحصیل دانشجو.

— نام رساله دکتری کج (ایرانیک) نوشته می‌شود و عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد تنها در گیومه قرار می‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۴-۲-۴. ارجاع به نسخه خطی و اسناد

— نام مشهور مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا رساله خطی یا نسخه عکسی، شماره نسخه، محل نگهداری.

— در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شماره طبقه‌بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم‌ها افزون بر مشخصات کتاب، ذکر شماره میکروفیلم و محل نگهداری، ضروری است.

۵-۲-۴. ارجاع به وبگاه‌های اینترنتی

— نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ درج مطلب در وبگاه (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان مقاله یا اثر (داخل گیومه)، نشانی الکترونیکی وبگاه.

— ارجاع به چنین مطالبی در حد ضرورت و زمانی است که منابع مکتوب از آن موضوع موجود نباشد.

۵. سایر نکات

— تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.

— مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش‌آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی می‌شود که یکی از اعضای هیئت علمی نیز در نگارش مقاله مشارکت و نظارت داشته باشد و نام وی نیز جز اسامی نویسندگان قید شود.

- تلفظ اسامی لاتین و نام‌های دشوار، در متن مقاله با حروف لاتین در مقابل آنها و داخل پرانتز ذکر می‌شود.
- هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پی‌نوشت می‌آید.
- در بخش منابع در صورتی که نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود.
- در فهرست منابع ابتدا منابع فارسی و عربی در یک بخش می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و ... در بخشی جداگانه ذکر می‌شود.
- در فهرست منابع، فهرست مقالات از فهرست کتاب‌ها نباید جدا نوشته شود.
- در فهرست منابع در صورتی که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سانتی متر تورفتگی ایجاد شود.
- از شماره‌گذاری یا قراردادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع پرهیز شود.
- در نقل منابع از زبان‌های مختلف، برای بزرگ نوشتن حروف اول، از قواعد همان زبان پیروی شود؛ به این معنا که مثلاً در زبان فرانسه جز اسامی خاص، باقی اسامی با حروف کوچک شروع می‌شوند، درحالی‌که در زبان آلمانی، اسم دستوری با حروف بزرگ نوشته می‌شود و باقی کلمات با حروف کوچک و
- مشخصات همه نویسندگان باید به شرح زیر در فرم سامانه درج و نیز در یک صفحه ورد جداگانه در سامانه بارگذاری شود:
- سمت: اگر عضو هیئت علمی است لازم است مرتبه وی شامل استادیار، دانشیار یا استاد و نیز گروه درسی و دانشگاه محل تدریس مشخص شود، در غیر این صورت از عنوان «دانشجو» یا «دانش آموخته» با ذکر رشته و دانشگاه محل تحصیل استفاده شود.
- تلفن: حتما شماره همراه نویسنده پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.
- رایانامه دانشگاهی نویسنده مسئول قید شود.

۶. مثال برای تهیه فهرست منابع

۶-۱. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳)، علم النفس، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.
 الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، الحروف، تصحیح محسن مهدی، چ ۲، بیروت، دارالمشرق.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج ۲، چ ۴، تهران، قطره.

Lane, Ph. (1992), *La périphe rie du texte*, Ed. Nathan, Paris.

Matthews, B. (1917), *The philosophy of the short- story*, 4th edition, Longmans, Green, and Co. London.

۲-۶. مقاله

آذرفزا، ایرج و شهرام پازوکی (۱۳۹۸)، «امکان گشتِ سقراط در السیره الفلسفیه محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دوره ۴۷، ش ۲، ۱-۲۲.

مولوی، محمدعلی (۱۳۶۹)، «ابن امیل»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۲-۴۳.

Say, I. and C. Pollard (1991), "An integrated theory of complement control", *Language*, 67, 63-113.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های پیچیده در ردّ وجود ذهنی.....	۱
مهدی اسدی	
بررسی انتقادی استدلال گونه‌پرستی پیتر سینگر در حقوق حیوانات.....	۱۹
ناصر جعفری‌پور و علیرضا آل بویه	
تحلیل نسبت زمان‌آگاهی و خودآگاهی در فلسفه هوسرل.....	۳۷
حسین زمانیا	
بازخوانی تفسیر هایدگر از تفکر شاعرانه هولدرلین در پرتو روی آوردگی به غیر.....	۵۵
سیدجمال سامع، محمدجواد صافیان و علی کرباسی‌زاده اصفهانی	
حکمت صنعت؛ بررسی تأملات حکیم کشفی در فلسفه صنعت و فناوری.....	۷۷
مسعود صادقی	
عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی.....	۹۵
محسن صبوریان و محمدحسین جمال‌زاده	
نقش سازنده تخیل در تاریخ، از منظر پل ریکور.....	۱۱۷
ندا غیائی و امیر مازیار	
تنش انسان‌شناختی؛ پرسش از ذات انسان و متافیزیک سوپژکتیویته نزد کانت.....	۱۳۳
احسان کریمی ترشیزی و شهین اعوانی	
تحلیل یک رویکرد در مسئله هویت شخصی؛ بازخوانی هویت روایی.....	۱۵۱
سید امیررضا مزاری	
دیدگاه صدرالمتألهین درباره تجرد انسان در قوس نزول و آثار آن بر حیات دنیوی.....	۱۶۹
نجیمه منصوری و فروغ‌السادات رحیم‌پور	
تأملی فلسفی درباره جبر مجرد.....	۱۸۹
سعید یوسفی و سجاد محمود رباطی	
اکسل هونت و نزاع برای به رسمیت شناسی در سطح خانواده: چالش‌ها و محدودیت‌ها.....	۲۰۵
یاسمین ماکونی و حسین مصباحیان	

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.330716.1006648

Online ISSN: 2716-9748 –Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Generalizing the Descriptive Definition (*Rasm*) and Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence

Mahdi Assadi

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies

Received: 16 September 2021

Accepted: 15 January 2022

Abstract

We know that Muslim philosophers regard the acquired knowledge (*al-‘ilm al-ḥuṣūlī*) as some kind of mental existence and response to the various objections refuting the mental existence. But some objections to the mental existence proposed by the western philosophers, such as Hussell’s complicated mathematical formulae objection, are still unknown to Muslim philosophers and therefore have not received any response yet. Hussell’s objection says that no man can imagine such possibilities as polygons with several billion sides. So, they cannot be in our minds. We will try to find a resolution to the complicated mathematical formulae objection mostly based on the principles of Muslim Philosophy – in particular of Ibn Sīnā’s philosophy: sometimes we will reconstruct and generalize Ibn Sīnā’s descriptive definition (*rasm* definition) resolution and sometimes too we ourselves will add some new points and counter-arguments. Such is the counter-argument: such an objection also makes problematic the opposite views – i.e. intuition of the platonic forms and intuition of the numbers in the enumerated in the very physical world. Reconstructing and generalizing the descriptive definition resolution too, shortly speaking, is: instead of imagining the complicated essences, we *here* offer relatively simple descriptive definition and imagine this definition. Finally, we will response to the objections of the descriptive definition resolution.

Keywords: Mental Existence, Complicated Formulae, Descriptive Definition, Husserl, Ibn Sīnā.

تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های

پیچیده در رد وجود ذهنی

مهدی اسدی*

استادیار گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(از ص ۱ تا ۱۷)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۵، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

علمی-پژوهشی

چکیده

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان علم حصولی را نوعی وجود ذهنی می‌دانند و به اشکال‌های متعدد وجود ذهنی نیز پاسخ می‌دهند؛ ولی برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، مانند اشکال هوسرل درباره فرمول‌های پیچیده ریاضی، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. طبق این اشکال، در ممکن‌هایی چون «چندمیلیارد ضلعی» هیچ انسانی قادر نیست صورتی از چنین شکل پیچیده ریاضی در ذهن خود تشکیل دهد؛ بنابراین، هنگامی که از ممکن‌هایی چون چندمیلیارد ضلعی سخن می‌گوییم و احکامی ایجابی برای آن اثبات می‌کنیم، چنین قضایی نمی‌تواند در ذهن موجود باشد! ما خواهیم کوشید بیشتر بر پایه مبادی فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه سینوی، راه حلی برای این اشکال فرمول‌های پیچیده ریاضی پیدا کنیم: گاه به بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا خواهیم پرداخت و گاه نیز خود نکاتی نقضی و جدید بدان خواهیم افزود. پاسخ نقضی این است که چنین اشکالی تقریباً به همان اندازه دیدگاه‌های رقیب را نیز دچار مشکل می‌کند؛ دیدگاه‌هایی چون شهود مثل افلاطونی و شهود عدد در معدود در همین جهان مادی. تعمیم راه حل تعریف رسمی نیز به‌طور خلاصه این است که «اینجا» ما به‌جای اینکه بتوانیم خود ماهیت پیچیده را تصور کنیم، تعریف رسمی نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده، به‌خصوص آن می‌رسیم. به‌مناسبت، به اشکال‌های راه حل تعریف رسمی نیز پاسخ خواهیم داد.

واژه‌های کلیدی: وجود ذهنی، فرمول‌های پیچیده، تعریف رسمی، هوسرل، ابن سینا.

۱. مقدمه

می‌دانیم که فیلسوفان مسلمان علم حصولی را نوعی وجود ذهنی می‌دانند. آنان پس از اثبات وجود ذهنی، اشکال‌های متعددی را پیش می‌کشند و به آنها پاسخ می‌دهند؛ ولی برخی از اشکال‌هایی که اندیشمندان غربی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند، نزد فیلسوفان ما هنوز ناشناخته است و پاسخی دریافت نکرده است. یکی از مهم‌ترین و دشوارترین اشکال‌های اندیشمندان غربی در این زمینه اشکال فرمول‌های پیچیده است. ما در اینجا این اشکال را از آثار هوسرل گزارش می‌کنیم و می‌کوشیم بدان پاسخ دهیم. توضیح کوتاه اینکه هوسرل در جای‌جای آثار خود، از جمله در سال ۱۸۹۴ در رساله «ابژه‌های التفاتی»^۱، مفصل به بحث حیث التفاتی معدوم‌ها پرداخته و لابه‌لای آن «مطلق وجود ذهنی» را مفصل به چالش کشیده است.

پارادوکس به اصطلاح بازنمایی‌های بی‌ابژه/دلالت‌های بی‌متعلق^۲ این مشکل را بررسی می‌کند که چگونه می‌توان بی‌تناقض به معدوم‌ها (مثل «مربع گرد»، «پادشاه کنونی فرانسه»، عددهای خیالی مانند $\sqrt{-1}$ ، اشیای ساختگی/پنداری در اساطیر مثل شیرهای چندسر) اشاره و از آنها حکایت کرد؛ به عبارتی، معمولاً معتقدند که هر بازنمایی به نحوی به ابژه/متعلق اشاره می‌کند، ولی بازنمایی‌های بی‌ابژه این را به چالش می‌کشد. مثلاً مربع گرد، مطابق با هیچ ابژه/متعلق نیست. می‌توانیم بگوییم مربع گرد ابژه/متعلق را بازنمایی می‌کند که هم‌زمان مربع و گرد است؛ ولی یقیناً چنین ابژه/متعلق وجود ندارد. به نظر هوسرل چنین پارادوکسی را حتی می‌توان به گزاره‌های کاذب یا شاید ممتنع نیز تعمیم داد. او می‌گوید شگفت اینکه با وجود زحمت‌های سنگین مدرسی‌ها چنین دشواری‌هایی هنوز برطرف نشده‌اند (Husserl, 1894: 303-304; Husserl, 1994: 345-346 & 1999: 251-252)!

هوسرل در ادامه به راه حل رایج «وجود ذهنی»^۳ گذشتگان اشاره می‌کند که می‌گفتند در این مواقع، «چه امور وجودی باشد و چه عدمی»، متعلق بازنمایی و حیث التفاتی همان صورتی است که به هر حال در ذهن ما وجود دارد (Husserl, 1894: 304; Husserl, 1994: 346 & Husserl, 1999: 252). البته می‌دانیم در مواقعی که «امور وجودی» باشند، دست کم اندیشمندان مسلمان معمولاً چنین ادعایی نداشته و نگفته‌اند که در اینجا نیز ابژه و متعلق بازنمایی و حیث التفاتی همان صورتی است که در ذهن ما وجود دارد، بلکه می‌گفتند صورتی در ذهن است که به متعلق و شیء خارجی دلالت می‌کند. ولی در مواقعی که امور عدمی باشند، معمولاً اندیشمندان مسلمان نیز چنین ادعایی داشته و گفته‌اند که در اینجا متعلق بازنمایی و حیث التفاتی تنها همان صورتی است که در ذهن ما وجود دارد. احتمالاً همین تصور نیمه‌نادرست-نیمه‌درست که هوسرل از وجود ذهنی گذشتگان داشته، باعث شده است تا او در اینجا درصدد برآید مطلق وجود ذهنی را انکار کند. در پیش‌نویس نامه هوسرل به مارتی^۴ نوشته شده در سال ۱۹۰۱ نیز^۵ چنین اشتباهی رخ داده است و او راه حل وجود ذهنی را چنین گزارش می‌کند: «بازنمایی‌های فاقد ابژه‌های حال^۶ وجود ندارند،

[ولی] بازنمایی‌های فاقد ابژه‌های بالفعل^۷ وجود دارند» (Husserl, 1979: 420 & Husserl, 1994: 347). (474).

هوسرل چندین نقد به وجود ذهنی وارد می‌کند که به نظر ما مهم‌ترین آنها اشکال فرمول‌های پیچیده است. او در این نقد خود به راه حل «وجود ذهنی»، مثال نقضی چون فرمول‌های پیچیده ریاضی را پیش می‌کشد. وی می‌گوید اینکه هر بازنمایی به وسیله «صورتی ذهنی» به متعلق خود مربوط می‌شود، پنداری بیش نیست؛ چراکه بی‌شمار بازنمایی وجود دارد که در آن بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی رخ نمی‌دهد و نیز بی‌شمار بازنمایی وجود دارد که در آن محال است بازنمایی به وسیله صورتی ذهنی رخ دهد. مثلاً یک ریاضی‌دان در یافتن صورت ذهنی برای نظام‌های فرمولی پیچیده^۸ به مشکل برمی‌خورد (Husserl, 1994: 347 & 1999: 305; Husserl, 1894: 305). (252).

پس هوسرل در اینجا درباره فرمول‌های پیچیده ریاضی می‌گوید در ممکن‌هایی چون «چندمیلیارد ضلعی» هیچ انسانی قادر نیست صورتی از چنین شکل پیچیده ریاضی در ذهن خود تشکیل دهد؛ بنابراین، حتی هنگامی که از ممکنی چون چندمیلیارد ضلعی سخن می‌گوییم و احکامی ایجابی برای آن اثبات می‌کنیم، چنین قضایایی نمی‌تواند در ذهن موجود باشد! تا جایی که می‌دانم مشکل تصور ذهنی امور ممکن پیچیده‌ای چون چندمیلیارد ضلعی به معنای عام خود، ظاهراً برای اندیشمندان مسلمان مطرح نبوده است و پاسخ صریحی بدان نداده‌اند؛ یعنی آنها معمولاً بین تصور ذهنی امور ممکن پیچیده و تصور ذهنی امور ممکن ساده تمایزی ننهادند و گمان می‌کرده‌اند در هر صورت بی‌اشکال می‌توان از هر امر ممکن تصویری ذهنی داشت. به هر روی، این اشکال را در دو حالت می‌توان مطرح کرد:

۱. ممکن پیچیده‌ای چون چندمیلیارد ضلعی در جهان خارج وجود داشته باشد؛

۲. ممکن پیچیده‌ای چون چندمیلیارد ضلعی در جهان خارج وجود نداشته باشد.

یعنی امر ممکنی چون چندمیلیارد ضلعی حتی اگر در جهان خارج وجود داشته باشد، باز هم وجود ذهنی با مشکل مواجه است، چه رسد به حالتی که در جهان خارج وجود نداشته باشد؛ چون گرچه چندمیلیارد ضلعی در جهان خارج وجود دارد، ولی هیچ انسانی هنگام علم بدان نمی‌تواند صورتی مطابق با آن در ذهن خود پدید آورد. پس علم حصولی هرچه باشد، صورت ذهنی مطابق با جهان خارج نیست!

۲. پاسخ نقضی به اشکال فرمول‌های پیچیده

در برابر چنین اشکال دشواری هم می‌توان پاسخ نقضی داد و هم می‌توان درصدد برآمد تا پاسخی حلی برای آن یافت. پاسخ نقضی این است که چنین اشکالی، از جمله در حالت ۱، تقریباً به همان اندازه دیدگاه‌های رقیب را نیز دچار مشکل می‌کند. مثلاً به علم یقینی می‌دانیم که «الف»

«یک میلیارد زوج است». برای اینکه به این قضیه یقینی علم داشته باشیم، نخست باید به اجزای آن علم داشته باشیم. اکنون فرض کنید وجود ذهنی درست نبوده و در اینجا علم همان شهود مثل افلاطونی باشد؛ پس ما نخست، باید «یک میلیارد» (و «زوج») را در عالم مثل شهود کنیم و آن را بفهمیم تا بعد الف را بفهمیم. در این فرض افلاطونی گروی، گرچه ما یک میلیارد را در عالم مثل شهود می‌کنیم، ولی به هیچ‌روی نمی‌فهمیم این عدد بسیار بزرگی که شهود می‌کنیم، چه عددی است! اینکه به هیچ‌روی نمی‌فهمیم این عدد بسیار بزرگی که شهود می‌کنیم، چه عددی است، خود این یک امر شهودی و وجدانی است. به عبارتی دیگر، اگر کسی بگوید شهود حتماً مستلزم فهم است، در این صورت مشکل را این‌گونه نیز می‌توان طرح کرد که چون ما توانایی فهم یک میلیارد را نداریم، پس اصلاً توانایی شهود یک میلیارد را نیز نداریم - چه در عالم مثل و چه در هر جای دیگری. بنابراین، در اینجا فرض افلاطونی گروی مشکل ساز است؛ چه، ما شهوداً می‌دانیم که یک میلیارد را در عالم مثل (یا جایی دیگر) شهود نمی‌کنیم.

به همین سان فرض کنید وجود ذهنی درست نبوده و در اینجا علم به قضیه صادقی چون الف و نیز علم به اجزای آن، همان شهود عدد در محدود در همین جهان مادی باشد. پس ما نخست باید یک میلیارد را در همین عالم ماده، مثلاً در «یک میلیارد درختی که در فلان جنگل وجود دارد»، شهود کنیم و آن را بفهمیم تا بعد الف را بفهمیم. ولی در این فرض، گرچه ما یک میلیارد را در همین عالم ماده و مثلاً در یک میلیارد درختی که در فلان جنگل وجود دارد شهود می‌کنیم، ولی، با همان بیان گذشته، به هیچ‌روی نمی‌فهمیم عدد درختان بسیار زیادی که در این جنگل شهود می‌کنیم، چه عددی است! پس باید بگوییم دیدگاه‌های رقیب نیز در چستی علمی چون الف پذیرفتنی نیست. اینک هر پاسخی که اینجا داده شود، در وجود ذهنی هم شاید بتوان پاسخی مشابه را مطرح کرد.^۹

۳. اخص از مدّعا بودن اشکال فرمول‌های پیچیده

نقد دیگری که به این سخن هوسرل می‌توان وارد کرد آن است که در بهترین حالت، دلیل او اخص از مدّعاست؛ یعنی وجود ذهنی یا امر پیچیده‌ای است به نحوی که چه‌بسا توانایی تصوّر آن را نداشته باشیم، مثل همان یک میلیارد، و یا اینکه چندان پیچیده نیست و توانایی تصوّر آن را داریم، مثل «یک» و «دو» و غیره. کسی که می‌خواهد مطلق وجود ذهنی را به چالش بکشد، دلیل او باید تا آن اندازه عام باشد که بتواند نشان دهد هر دو قسم پیچیده و غیر پیچیده مشکل ساز است. ولی دلیل هوسرل در بهترین حالت، تنها نشان می‌دهد قسم پیچیده مشکل ساز است. پس در امور غیر پیچیده هنوز می‌توان به وجود ذهنی پایبند بود.^{۱۰} بنابراین شاید کسی پیرو وجود ذهنی باشد و با این‌همه تنها در این امور غیر پیچیده از وجود ذهنی دفاع کند، و در امور پیچیده شاید مثلاً شگاکیت و اپوخه در پیش گیرد؛ خواه شگاکیت مطلق، خواه تنها تا هنگامی که راه حلی درخور برای آن بیابد.

۴. بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده

در مورد پاسخ حلّی، به نظر یافتن پاسخ حلّی قابل قبولی در برابر چنین اشکال دشواری به هیچ‌روی کار ساده‌ای نیست! تا جایی که می‌دانم بر پایه نظام سینوی و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی قوی‌ترین پاسخی که می‌توان یافت، بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی است.

به نظر ما درباره تصور ذهنی امر پیچیده‌ای چون یک‌تریلیون، می‌توان گفت ما آن را به صورت قانون‌وارِ ناپیچیده و «نسبتاً» بسیط تصور می‌کنیم؛ یعنی مثلاً می‌دانیم:

$$1/000/000/000/000 = 10^{12}$$

برای فهم عدد «ده» به «توان» عدد «دوازده» کافی است مفهوم این سه واژه را بتوانیم در ذهن خود تصور کنیم. هنگامی که مفهوم ده، توان و دوازده را در ذهن خود تصور کردیم، مفهوم مرکب ناپیچیده و «نسبتاً» بسیطی در ذهن خود پدید آورده‌ایم که به همان عدد پیچیده دلالت می‌کند؛ چه، این مفهوم مرکب در واقع خاصه آن عدد پیچیده است و جز آن به مصداق دیگری نمی‌تواند عارض شود. در واقع، ما به جای اینکه بتوانیم خود ماهیت مورد نظر را تصور کنیم، تعریف رسمی^{۱۱} نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده‌ایم. این به عبارتی دیگر، یعنی گرچه می‌پذیریم که در ذهن خود بالاخره به کنه آن عدد پیچیده مورد نظر نرسیده‌ایم، ولی به خاصه آن رسیده‌ایم و می‌توانیم به نوعی به تمایز دست یابیم و درباره آن شیء مورد نظر سخن گوئیم، بی‌آنکه نگران خلط آن با موارد دیگر باشیم. پس علم ما گرچه مطابقت کامل با مطابق مربوط ندارد، ولی به جنبه‌هایی از درست همان امر مورد بحث دلالت می‌کند، نه به امور دیگری. کسانی چون ابن سینا حتی در امور ساده و غیر پیچیده نیز اعتراف کرده‌اند که رسیدن به ذات امور در حد وسع ما انسان‌ها نیست و ما تنها به جنبه‌ای از آنها می‌رسیم. او در مباحثات به تصریح می‌گوید ما انسان‌ها تنها به جنبه‌ای از اشیاء می‌رسیم و اینکه آنها را از یک وجه دانسته‌ایم، لازم نمی‌آید آنها را از همه وجوه بدانیم: «الإنسان ما یجهل أكبر مما یعرفه، و إذا عرف شیناً من وجه فلیس یلزمه أن یعرفه من کل الوجوه، و لا ذلک یوقع خللاً فیما یعرفه» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۵).

در اینجا اگر بخواهیم مثلاً خود اعداد بزرگ را به صورت تفصیلی و بالفعل تصور کنیم، می‌توانیم برخی از خود آنها را در طی زمان، و نه آنی، تصور کنیم. مثلاً هنگامی که کتابی دویست صفحه‌ای با ۱۰۰/۰۰۰ واژه را مطالعه می‌کنیم، در طی زمان خود عدد ۱۰۰/۰۰۰ را، فارغ از ارزشمندی یا بی‌ارزشی چنین کاری، در ضمن معدود تصور کرده‌ایم. ولی اگر عددها خیلی بزرگ‌تر باشند، یک انسان عادی با عمر متوسط ۷۰-۸۰ ساله هرگز به صورت بالفعل و تفصیلی خود آن اعداد خیلی بزرگ را نمی‌تواند تصور کند. پس در اعداد بزرگ‌تر باید به همان مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی رسمی، و نه حدّی، بسنده کند.

پس «گاهی» ما به جای اینکه بتوانیم خود ماهیت پیچیده را تصور کنیم، تعریف رسمی نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده و به خاصه آن رسیده‌ایم و از این راه می‌توانیم به نوعی به

تمایز دست یابیم و درباره آن شیء مورد نظر سخن بگوییم. اینک می‌افزاییم ابن سینا به مناسبتی به کوتاهی نکته‌ای را اظهار داشته که می‌توان با شرح، بازسازی و تعمیم آن به یک چنین راه حل رسمی‌ای رسید: «... اعتبار العدد من حيث أحاده مما يصعب على التخیل و على العبارة فیصار إلى الرسوم من الواجب» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۲۹؛ نیز ← بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۶۸-۳۶۹؛ اللوکر، ۱۳۷۳: ۸۶؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۱۱۲؛ ترجمه و شرح الهیات شفاء: ۲۲۹ و حسینی عریضی امامی، بی‌تا: ۲۱۴). شرح کوتاه مصباح در اینجا چنین است:

اگر بخواهیم برای عدد آنگونه که ما خود گفته‌ایم تعریف حقیقی ارائه دهیم باید واحدهای آن مرتبه خاص را نشان دهیم. مثلاً در تعریف عدد ۹۸۷ باید واحدهای آن را یکی یکی حساب کنیم، آن‌گاه به تعریف عدد ۹۸۷ دست یابیم. اما، این کار، تخیل بسیار مشکل است. زیرا، اساساً در ذهن انسان حتی واحدهای عدد ۹۸۷ ثبت نمی‌شود؛ تا چه رسد به اعداد نجومی! از اینرو، در باب عدد، از تعریف‌های حقیقی صرف نظر می‌شود و تنها به رسم آنها اکتفا می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۰۴)

ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) نیز در حاشیه خود بر الهیات شفا این توضیح کوتاه را آورده است که مثلاً تعریف رسمی هزار در اینجا می‌شود ده تا صد:

قوله «مما يصعب على التخیل و على العبارة»، لأجل صعوبة إعتبار الأحاد للكثرة فی تحديد الأعداد لتحديد الألف مثلاً على التخیل و على الإعتبار؛ فلهذا من الواجب أن یصار إلى الرسوم و یقال مثلاً الألف مرکب من عشرة مئات. هی. (ابن سینا، ۱۰۳۳ق: برگ ۵۶؛ ابن سینا، ۱۲۹۵ق: برگ ۳۷ و ابن سینا، ۱۲۹۹ق: برگ ۲۶؛ مثال سبزواری را بسنجید با حاشیه ناشناس «۱۲» در: ابن سینا، بی‌تا: برگ ۳۰).

به تعبیر میرزا جان باغنوی (۹۳۰-۹۹۵ یا ۹۹۴ق)، در چنین مواردی به جای حدود اشیاء به رسم‌های آنها، یعنی «لازمه»‌های آنها بسنده می‌کنیم (ابن سینا، پیش از ۹۹۷ق: برگ ۲۹ و ابن سینا، ۹۹۵ق: برگ ۶۷۳).

برای فهم عبارت ابن سینا و ربط آن به تصور امور پیچیده، نخست باید دانست که ابن سینا می‌گوید تعریف حدی یک عدد و تصوّر ذات آن، مثلاً ۵، این است که بگوییم این عدد حاصل اجتماع ۱ و ۱ و ۱ و ۱ و ۱ است؛ ولی اگر بگوییم ۵ حاصل اجتماع ۲ و ۳ (یا ۱ و ۴ یا ...) است، این دیگر تعریف حدی نیست، بلکه تعریفی رسمی است که از راه تصوّر خاصه‌های این عدد به دست آمده است و نه از راه تصوّر ذات آن. از اینجا معلوم می‌شود که هر چقدر عدد بزرگ‌تر باشد، باید به همان اندازه واحد (= ۱) بیشتری در ذهن خود تصور کنیم که البته گاه نه تخیل چنین چیزی برای ذهن بشری شدنی است و نه حتی نوشتن آن بر روی کاغذ. مثلاً عدد بزرگی چون ^{۷۷۲۳۲۹۱۷}۲ یعنی اجتماع ۱ و ۱ و ۱ و ... و ۱ به تعداد ^{۷۷۲۳۲۹۱۷}۲ بار. ولی این عدد بسیار بزرگ همان‌طور که برای ما قابل تخیل نیست، به سادگی قابل نگارش نیز نیست. پس در واقع، در صورتی که امر پیچیده ذهنی عددی بزرگ باشد، این عبارت ابن سینا می‌گوید از طریق رسم می‌توان آن را شناخت. ولی می‌توان

این راه حل رسمی را تعمیم داد تا منحصر به عددهای بزرگ نباشد، بلکه بسیاری^{۱۲} از امور پیچیده ذهنی را دربرگیرد. نکته مهم در اینجا این است که شاید بسیاری از مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی، رسم‌ها و لازمه‌های عددی بزرگ و پیچیده، خود امری پیچیده باشند. در این صورت، تنها آن تعریف‌های رسمی در بحث ما به کار خواهد آمد که امر چندان پیچیده‌ای نباشد.

گفتنی است از میان شارحان ابن سینا، محقق خوانساری به مخالفت با تعریف رسمی ابن سینا در این بحث پرداخته و به جای آن به راه حل اجمالی^{۱۳} پای می‌فشد: «... لَمَّا كَانَ ذِكْرُ جَمِيعِ الْأَحَادِ صَعْبًا يُصَارُ إِلَى مَجْمَلَاتِهَا لَا إِلَيَّ الرُّسُومُ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۴۱؛ و نیز ← خیرآبادی، ۱۲۸۳: ۱۶۶). خلاصه اشکال آقا حسین خوانساری این است که مثلاً در مورد ۱۰ اگر بگوییم ۱۰ حاصل اجتماع ۵ و ۵ است یا حاصل اجتماع ۶ و ۴ است یا ...، همه اینها تعریف حدی است و هیچ خدشه‌ای در وحدت تعریف حدی پدید نمی‌آورد؛ چراکه در نهایت همگی به این برمی‌گردد که گفته شود ۱۰ حاصل اجتماع ۱ و ۱ و ۱ و ... است. پس هیچ‌یک از اینها تعریف رسمی نیست (خوانساری، ۱۳۷۸: ۵۴۰ و نیز ← خیرآبادی، ۱۲۸۳: ۱۶۷-۱۶۶).

به فرض که این اشکال خوانساری وارد باشد، در بحث کنونی تأثیری ندارد؛^{۱۴} چراکه از قبیل مناقشه در مثال است. یعنی برای ارائه تعریف رسمی از مثلاً ۱۰۰۰ نیازی نیست آن تعریف رسمی حتماً به صورت ۹۹۷+۳ یا ۵۰۰+۵۰۰ یا ... باشد، بلکه از راه‌های دیگری، مثلاً^{۱۵} ۱۰۰۰ نیز می‌توان به تعریف رسمی و ارائه مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی^{۱۵} پرداخت.

نکته دیگر اینکه علوی عاملی، با غفلت از نکته اصلی مطلب ابن سینا، در شرح «یصعب علی التخیل» می‌نویسد: «وذلك لكون الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة فيصعب على التخیل تصوره و تعبیره» (علوی عاملی، بی‌تا: برگ ۱۴۲). ولی نکته اصلی این نیست که از میان وحدت و کثرت کدام‌یک نزد عقل شناخته‌شده‌تر است و کدام‌یک نزد خیال، بلکه نکته اصلی این است که تصور ذات اعداد («بزرگ» با مشکل مواجه است؛ خواه نزد عقل خواه نزد خیال. با این همه، اصل تمرکز بر تفاوت عقل و خیال از نظر تاریخی می‌تواند مهم باشد؛ چه، کسانی چون دکارت و لایبنیتس و ... معمولاً بدون هیچ‌گونه توضیحی) پای می‌فشرند که این خیال است که نمی‌تواند امور پیچیده را واضح و متمایز تصور کند، نه عقل. مثلاً دکارت با آنکه مسئله امور ذهنی پیچیده برای او مطرح بوده، در نهایت هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای بدان نداده است. او درباره امر پیچیده‌ای چون «شکل هزار ضلعی» با پذیرش اینکه «تخیل» نمی‌تواند بدان تعلق گیرد (دکارت، ۱۳۹۱: ۹۳؛ و نیز بسنجید با: دکارت، ۱۳۸۴: ۱۲۳)، بدون هیچ توضیحی مدعی است «تعقل محض»/ «فهم» می‌تواند (دکارت، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۴)، آن هم نه صرفاً به‌گونه‌ای نامبهم، بلکه «با بیشترین وضوح و تمایز» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۷۰)!

ولی اشکال یادشده ما در نقد راه حل شهود اعداد بزرگ در مثل افلاطونی یا معدود مادی، ملاک وضوح و نیز ظاهراً ملاک تمایز دکارتی را در تعقل محض/ فهم هم به‌چالش می‌کشد: در قضیه‌ای چون الف «مجموعه زوایه‌های هزار ضلعی برابر با ۱۷۹۶۴۰ درجه است»، ما نه تصویری

«واضح» از خود هزار ضلعی داریم و نه ظاهراً، به طریق اولی، تصوّری «متمايز» از آن، و با این همه، به الف علم یقینی داریم. به عبارتی دقیق‌تر، نه تعقلی / فهمی واضح از هزار ضلعی داریم و نه ظاهراً تعقلی / فهمی متمایز.^{۱۶}

از نظر تاریخی چنین دیدگاهی را ما تا فخر رازی ریشه‌یابی کرده‌ایم:

... ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة و تخيلات مختلفة دفعة واحدة لانها كيف كانت لا تتم الا بألة جسمانية و اما القوة العقلية فانها تقوى على ذلك و الذي نجد من انفسنا كالمتعذر عائد الى القوة الخيالية لا الى القوة العقلية (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۵۷/۱؛ بسنجید با: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۰/۳ و جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۳۸۹-۴۰۹).

به هر روی، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، افزون بر تخیل، در تعقل هم روشن نیست چگونه می‌توان صورتی ذهنی از امور پیچیده داشت. پس تفکیک بین تخیل و تعقل مشکلی را حل نمی‌کند، مگر اینکه مفصل توضیح دهند چرا و چگونه می‌توان امور پیچیده را در ذهن تصور عقلی کرد.

اینک بگذارید به مناسبت، اشکالی مقدّر درباره راه حل تعریف رسمی پیش بکشیم و به کوتاهی پاسخی پیش نهیم. ممکن است گفته شود هنگامی که بسیاری از مردم درباره اعداد بزرگی چون یک‌تریلیون سخن می‌گویند، آنها هیچ تعریف رسمی‌ای، همچون ^{۱۰}^{۱۲}، در ذهن خود تصور نمی‌کنند. گواه چنین ادعایی این است که اگر از آنها بپرسیم که یک‌تریلیون چیست و آیا یک‌تریلیون مساوی ^{۱۰}^{۱۲} است، برخی از آنها پاسخ این را نمی‌دانند. پس در عمل می‌توانیم درباره اعداد بزرگی چون یک‌تریلیون سخن بگوییم، بی‌آنکه هیچ تعریف رسمی‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده باشیم. بنابراین راه حل تعریف رسمی اگر هم فی‌الجمله درست باشد، راه حل جامعی نبوده، با برخی از واقعیت‌های زندگی ما هم‌خوان نیست. در واقع مردم در چنین مواردی یا لفظ و صوت یک‌تریلیون را به کار می‌برند و یا صورت مکتوب «یک‌تریلیون» را به یاد می‌آورند.

پاسخ این است که چنین مردمی درباره معنای اعداد بزرگی چون یک‌تریلیون از دانشمندان تقلید می‌کنند؛ یعنی انگار خواهند گفت: هنگامی که واژه یک‌تریلیون را به کار می‌بریم، منظورمان همان معنایی است که دانشمندان در نظر دارند. آشکارا اگر به این دانشمندان رجوع کنیم و بپرسیم هنگامی که شما واژه یک‌تریلیون را به کار می‌برید، چه معنایی را در نظر دارید؟ این دانشمندان پاسخی چون ^{۱۰}^{۱۲} خواهند داد. پس چنین مواردی هم در نهایت به تعریف رسمی برمی‌گردد. حتی ممکن است یک دانشمند نیز، که درباره یک‌تریلیون سخن می‌گوید، همواره تعریف رسمی‌ای چون ^{۱۰}^{۱۲} را در ذهن حاضر نکند. این به‌خاطر آن است که چنین دانشمندی معمولاً از حافظه خود تقلید می‌کند؛ یعنی اگر به این دانشمندان رجوع کنیم و بپرسیم هنگامی که شما واژه یک‌تریلیون را به کار می‌برید، معمولاً چه معنایی را در نظر دارید؟ پاسخ آنها انگار چنین است: هنگامی که واژه یک‌تریلیون را به کار می‌برم، معمولاً منظورم همان معنایی است که پیش‌تر تعریف کرده و دانسته‌ام

و اکنون به‌خاطر اعتماد به حافظه خود، دیگر نیازی نمی‌بینم همواره جزئیات آن فرآیند را نیز به یاد آورم.^{۱۷} اینک اگر از این دانشمندان بخواهیم جزئیات را به یاد آورند و بیان کنند، اینجا دیگر پاسخی چون^{۱۸} خواهند داد. پس در چنین مواردی هم در نهایت به تعریف رسمی می‌رسیم.

نکته دیگر اینکه اصلاً در چنین مواردی بسنده کردن به لفظ و صوت یک‌تریلیون یا صورت مکتوب یک‌تریلیون نیز خود، بر پایه سخنانی از فارابی، یک نوع تعریف رسمی است. توضیح کوتاه اینکه فارابی درباره معانی‌ای که تصور آنها دشوار است، می‌گوید می‌توانیم به جای تخیل و تصور این مفاهیم دشوار، لفظ آنها را به کار ببریم: «... ربّما عسر تصوّر الشیء فینبغی فیه أن یؤخذ لفظه بدل خیال ذلك الشیء» (فارابی، ۱۴۰۴: ۹۰ و بسنجید با: فارابی، ۱۴۰۸: ۱۵۵ و ۱۴۰۹: ۱۳). از نظر فارابی درباره معانی‌ای که تصور آنها دشوار است، اگر یک اسم را به جای مفهوم کلی [مجمّل] به کار ببریم، این اسم در فلسفه ارسطویی خاصّه آن خواهد بود (فارابی، ۱۴۰۴: ۹۰). به کار بردن خاصّه به جای شیء نیز همان تعریف رسمی است (همان: ۷۹).^{۱۸}

با این توضیح، درباره مثال یادشده می‌توانیم بگوییم اصل این است که خود شیء، یعنی همان عدد یک‌تریلیون، را تصور کنیم؛ ولی چون تصور خود این عدد بزرگ دشوار است، می‌توانیم به جای آن، مفهوم کلی قانون‌وار مجملی همچون^{۱۹} ۱۰ را به کار ببریم. حتّی دوباره می‌توانیم برای سادگی، مفهوم کلی مجمل را نیز درباره مثال یادشده (و بلکه در مورد امور غیر پیچیده هم) به کار نبریم و به جای آن به اسم آن، یعنی یک‌تریلیون، بسنده کنیم. در این صورت، لفظ مکتوب/ صوتی/ ذهنی یک‌تریلیون خاصّه آن عدد بزرگ پیچیده (و قائم مقام آن) خواهد بود و بنابراین، لفظ ذهنی یک‌تریلیون، خود یک تعریف رسمی^{۲۰} به شمار می‌آید.

نکته پایانی اینکه شاید برخی بگویند چرا از اشکال فرمول‌های پیچیده با همان راه حل اشکال انطباع کبیر در صغیر در بحث وجود ذهنی اشیای «بسیار بزرگ» گره‌گشایی نکنیم؟ پاسخ این است که این دو اشکال، با وجود شباهت‌های ظاهری، نمی‌توانند راه حل واحدی داشته باشند. توضیح اینکه تا اندازه‌ای شبیه اشکال فرمول‌های پیچیده، اشکالی است که در رد وجود ذهنی (و دیدگاه انطباع) می‌گوید: ما به اشیای «بسیار بزرگی» چون کوه، زمین، ماه، خورشید و ... علم داریم. اینک، اگر در این موارد، علم همان وجود ذهنی باشد، به مشکل برمی‌خوریم؛ چه، این اشیای بسیار بزرگ در ذهن ما جای نمی‌گیرند (برای نمونه ← حلی، ۱۳۸۶: ۲۹۲؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳۷ و ۴۳-۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۳۰: ۶۶/۱ و انواری، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۰۰).

به نظر ما این دو شبهه، با وجود شباهت‌های ظاهری، تفاوت‌های مبنایی فراوانی با یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که نمی‌توانند راه حل واحدی داشته باشند. برای روشن‌تر شدن مطلب، در اینجا به‌طور «خلاصه» این دو شبهه و راه حل‌های آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. به نظر ما «متناسب با بحث کنونی» مهم‌ترین و قابل اعتنا ترین راه حل‌ها را به چنین شبهه‌ای، می‌توان در دو راه حل خلاصه کرد: ۱. راه حل تجرد ذهن؛ ۲. راه حل نسبت‌سنجی (برای تفصیل بیشتر ← انواری، ۱۳۹۸:

۱۰۵-۱۱۳). ولی هیچ‌یک از این دو راه حل برای تصوّر فرمول‌های پیچیده و امور بسیارکثیر کارایی ندارد. در تصوّر اینها راه حل مجرد ذهن، که ممکن است کسی «از ضمن» برخی سخنان اندیشمندان مسلمان نیز چنین استنباطی بکند (برای نمونه ← فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۴۳/۲ و مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۰۴/۸-۵۰۵)، به کار نمی‌آید. چه، در هر صورت باز مسئله این است که آشکارا ذهن ما مطلقاً قادر به فهم تفصیلی این امور پیچیده نیست؛ خواه ذهن مجرد باشد خواه مادی. راه حلی چون نسبت‌سنجی، اگر کسی بخواهد افزون بر بحث انطباق آن را به‌طور خاص درباره وجود ذهنی نیز مطرح کند، اینجا به کار نمی‌آید؛ چون هنگام درک مثلاً هزارضلعی، اصلاً نسبت‌سنجی‌ای مطرح نیست تا مثلاً بگوییم هزارضلعی کوچک روی شبکیه چشم متناسب با هزارضلعی بزرگ روی پرده سینماست؛ چراکه عدد بزرگی چون ۱۰۰۰ در هر دوی اینها به یک اندازه فهم‌ناپذیر است. پس روشن شد که این دو شبهه، با وجود شباهت‌های ظاهری، تفاوت‌های مبنایی نیز با یکدیگر دارند؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توانند راه حل واحدی داشته باشند.

۵. نتیجه

گفتیم برخی از اندیشمندان غربی، مثل هوسرل، به‌خاطر تصویری نیمه‌درست-نیمه‌نادرست که معمولاً از وجود ذهنی گذشتگان داشته‌اند، درصدد برآمده‌اند تا مطلق وجود ذهنی را انکار کنند! یکی از اشکال‌های هوسرل در انکار وجود ذهنی همان اشکال فرمول‌های پیچیده ریاضی است که مدعی است یافتن صورت ذهنی در اینجا به مشکل برمی‌خورد. دیدیم این اشکال، اشکال بسیار دشواری است و به‌سادگی نمی‌توان برای آن پاسخی قانع‌کننده یافت. ما کوشیدیم عمدتاً بر پایه نظام سینوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، راه حلی برای این اشکال فرمول‌های پیچیده ریاضی پیدا کنیم؛ بنابراین، گاه به بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا پرداختیم و گاه نیز نکاتی نقضی و جدید بدان افزودیم. بدین صورت که در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده، نخست پاسخ نقضی پیش‌کشیدیم: چنین اشکالی تقریباً به همان اندازه دیدگاه‌های رقیب را نیز دچار مشکل می‌کند؛ دیدگاه‌هایی چون شهود مثل افلاطونی و شهود عدد در معدود در همین جهان مادی. پس باید بگوییم دیدگاه‌های رقیب نیز در چیستی علوم پیچیده پذیرفتنی نیست. اینک، هر پاسخی که داده شود، در وجود ذهنی هم شاید بتوان پاسخی مشابه را مطرح کرد. همچنین دیدیم در بهترین حالت، این دلیل اخص از مدعاست و در امور غیر پیچیده هنوز می‌توان به وجود ذهنی پایبند بود.

درباره پاسخ حلی گفتیم بر پایه نظام سینوی، و بلکه بر پایه مطلق فلسفه اسلامی، قوی‌ترین پاسخی که یافته‌ایم، تعمیم راه حل تعریف رسمی به‌صورت مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی است. بدین‌سان، در ادامه به بازسازی و تعمیم راه حل تعریف رسمی ابن سینا در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده پرداختیم: «گاهی» ما به‌جای اینکه بتوانیم خود ماهیت پیچیده را تصور کنیم، تعریف رسمی نسبتاً ساده‌ای از آن در ذهن خود تصور کرده و به خاصّه آن رسیده‌ایم. ابن سینا به‌مناسبتی

به کوتاهی نکته‌ای را اظهار داشته است که می‌توان با شرح، بازسازی و تعمیم آن به چنین راه حل رسمی‌ای رسید: «... اعتبار العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخيل و على العبارة فيصار إلى الرسوم». در واقع، در صورتی که امر پیچیده ذهنی عددی بزرگ باشد، این عبارت ابن سینا می‌گوید از طریق رسم می‌توان آن را شناخت. ولی می‌توان این راه حل رسمی را تعمیم داد تا منحصر به عددهای بزرگ نباشد و بسیاری از امور پیچیده ذهنی را دربرگیرد. نکته مهم در اینجا این است که شاید بسیاری از رسم‌ها و لازمه‌های عددی بزرگ و پیچیده، خود امری پیچیده باشند؛ در این صورت، تنها آن تعریف‌های رسمی در بحث ما به کار خواهد آمد که امر چندان پیچیده‌ای نباشد.

همچنین به مناسبت، اشکال‌هایی محقق و مقدّر درباره راه حل تعریف رسمی پیش کشیدیم و پاسخ‌هایی پیش نهادیم؛ اشکال‌هایی همچون موارد زیر:

الف) اشکال محقق خوانساری در مخالفت با تعریف رسمی ابن سینا؛

ب) به کار بردن لفظ یا صورت مکتوب امور پیچیده به جای تصور خود آنها؛

ج) گره‌گشایی از اشکال فرمول‌های پیچیده با همان راه حل اشکال انطباق کبیر در صغیر در بحث وجود ذهنی اشیای «بسیار بزرگ».

پی‌نوشت

۱. *Intentionale Gegenstände/Intentional Objects*. همچنین: «عین‌ها/اشیاءها/متعلق‌های التفاتی/قصدی».

2. *Das Paradox der sogenannten gegenstandslosen Vorstellungen /The Paradox of So-Called Objectless Representations*

3. *geistiges Abbild /mental image /mental picture*

4. *Briefentwurf Husserls an Marty /Draft of A Letter by Husserl to Marty*

۵. البته همیشه این‌گونه نیست. او گاهی نیز با آنکه متوجه این دوگانگی نزد برخی از پیروان وجود ذهنی است، باز کوشیده است مطلق وجود ذهنی را انکار کند.

6. *immanente /immanent objects*

7. *wirkliche Gegenstände /actually existing objects*

8. *komplizierten Formelsystemen /complicated systems of formulae /complicated formulae*

۹. چنین اشکالی ظاهراً هم ملاک وضوح و تمایز دکارتی را به چالش می‌کشد و هم دیدگاه رایجی را که علم حضوری را کامل‌ترین علوم می‌داند؛ «فالعلم الحضوري هو اتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقيقة ليس آلا هو» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۳). کامل‌ترین بودن علم حضوری را ظاهراً به چالش می‌کشد؛ چون در قضیه‌ای چون الف، حتی اگر هم یک میلیارد را (مثلاً در یک میلیارد درخت یا مثل افلاطونی یا وجود ذهنی یا ...) شهود کنیم، به خاطر بزرگی عدد، توانایی فهم این‌را نداریم که چه عددی را داریم شهود می‌کنیم. پس علم به الف اگر وابسته به شهود موضوع آن باشد، هرگز حالت یقینی به خود نخواهد دید (پس دوباره مشخص می‌شود ساده‌انگاری است اگر گمان کنیم با گریز از علم حصولی به حضوری، می‌توانیم از ابهام‌ها و پیچیدگی‌های مسئله حاضر رها شویم). البته، بی‌آنکه علم شهودی به

خود یک میلیاردها داشته باشیم به الف علم یقینی داریم. پس دست کم در چنین مواردی در ما انسان‌ها علمی کامل‌تر از علم شهودی هم وجود دارد؛ گرچه اکنون چگونگی آن علم (علم حصولی) را درست نمی‌شناسیم! اما ملاک وضوح و نیز ظاهراً ملاک تمایز دکارتی را به این خاطر به چالش می‌کشد که در قضیه‌ای چون الف «یک میلیارد زوج است»، نه تصویری واضح از خود یک میلیارد داریم و نه ظاهراً، به طریق اولی، تصویری متمایز از آن، و با این همه به الف علم یقینی داریم (در ادامه مقاله عبارت دکارث را گزارش کرده و سنجیده‌ایم).

۱۰. شاید گفته شود چون حد و مرز دقیقی بین پیچیده و غیر پیچیده وجود ندارد، پس اگر فرمول پیچیده وجود ذهنی نداشته باشد، در نهایت فرمول غیر پیچیده هم وجود ذهنی نخواهد داشت! ولی چنین اشکالی، اشکال عامی است که تحت عنوان‌هایی چون پارادوکس خرمن و مسئله ابهام و موارد مرزی مطرح می‌شود و بسیاری از امور معرفتی را به چالش می‌کشد. آشکارا ارائه راه حل به چنین دشواره‌ای، خود موضوع پژوهش (های) جداگانه‌ای می‌تواند باشد. پس هر پاسخ عامی که آنجا داده شود، ظاهراً به نحوی این مشکل را نیز فروخواهد گشود.

گذشته از این، تردیدی نیست که توانایی ذهنی ما انسان‌ها محدود است. این یعنی همین محدودیت، اقتضاء می‌کند دست کم برخی از امور بسیار پیچیده به نوعی وجود ذهنی نداشته باشند، گرچه برخی دیگر با چاره‌اندیشی‌هایی (مثل راه حل رسمی) بتوانند به نحوی وجود ذهنی داشته باشند (به عبارتی، همین محدودیت ذهن نشان می‌دهد دست کم در برخی موارد پیچیدگی به نحوی به عدم وجود ذهنی مربوط است). پس در مواردی ساده و غیر پیچیده مثل تصور ۱ و ۲ و غیره ما وجود ذهنی داریم و در مواردی بسیار پیچیده وجود ذهنی نداریم و با این همه، روشن است که عدم وجود ذهنی در دومی مستلزم عدم وجود ذهنی در اولی نیست.

۱۱. مهم‌ترین پیش‌فرض تعریف رسمی، ذات‌گروی است؛ یعنی برخی از امور مربوط به یک ماهیت جزو ذات آن ماهیت‌اند و برخی دیگر از اعراض لازم آن. تعریف رسمی معمولاً در نهایت از برخی از همین اعراض لازم بهره می‌گیرد. در اینجا یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که اصل ذات‌گروی، مورد پذیرش هوسرل نیز هست.

۱۲. بسیاری و نه همه؛ چراکه در برخی از امور پیچیده، مانند یادآوری کتابی مفصل، این کار از راه تعریف رسمی نیست.

۱۳. این سخن خوانساری، گرچه به کوتاهی، نشان می‌دهد راه حل محتمل دیگری که در برابر اشکال فرمول‌های پیچیده می‌توان پیش نهاد، راه حل علم اجمالی است. این راه حل در نوشتاری جداگانه تحت عنوان «دو تفسیر مختلف از علم اجمالی در فلسفه‌ی سینوی و توانایی آن در حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی» نقد شده و در مجله تاملات فلسفی در نوبت انتشار است.

۱۴. ملا محمدباقر خراسانی (سبزواری) در حاشیه الشفاء کوشیده است به نقد و بررسی این اشکال خوانساری بپردازد (خراسانی، بی‌تا: ۳۰۹-۳۱۲). وی در پایان احتمال می‌دهد که راه حل رسمی، دیدگاه ارسطو بوده باشد (همان: ۳۱۲). گفتنی است ما در این بحث مربوط به عدد در متافیزیک ارسطو (1020b8-1020a33)، و بلکه در مطلق متافیزیک ارسطو، چنین مطلبی نیافتیم. برخی از شارحان شفا نیز این را - البته باز بی‌سند - به فیثاغورث نسبت داده‌اند (ابن سینا، ۱۱۳۲ق: برگ ۵۴).

۱۵. گرچه ابن سینا در اینجا تعبیری چون مفهوم‌سازی‌های قانون‌وار کلی را به کار نمی‌برد، به مناسبتی دیگر تعبیر مشابهی دارد. توضیح کوتاه اینکه ابن سینا در پایان التعليقات مطالبی درباره علم اجمالی پیش کشیده است که در این زمینه سودمند است. به نظر نگارنده، به‌ویژه در علم اجمالی به امور پیچیده، نه بساطت علم اجمالی مهم است و نه، در مواردی، حتی بالفعل بودن آن. بساطت علم اجمالی چندان مهم نیست، چون کثرتی که خیلی پیچیده نباشد، یعنی اگر مثلاً در اندازه قواعد و اصول انگشت‌شمار باشد، به بحث حاضر آسیبی نخواهد زد. گاه بالفعل بودن علم اجمالی هم مهم نیست؛ چون چه‌بسا تنها فعلیت قواعد و اصول، که منتج آن تفصیل خواهد شد، بسنده باشد. این

بخش از تعلیقات رفته‌رفته، و به نظر نگارنده به‌درستی، هم بساطت را نقض کرده است و هم بالفعل بودن را. توضیح اینکه او نخست علم ما انسان‌ها را تقسیم می‌کند به:

۱. علم اجمالی که علم عقلی است و باعث تکثر نمی‌شود؛ مانند خطوط بی‌تفصیل اولیه پاسخ مسئله به ذهن در مناظره و یقین بالفعل بدان؛
۲. علم تفصیلی که علم نفسانی است و باعث تکثر می‌شود؛ مانند پاسخ مفصل به مسئله با ترتیب و صورتی پس از صورتی دیگر و کلمه به کلمه.

ابن سینا (۱) را مبدأ و فاعل (۲) دانسته و سپس در مورد علم اجمالی می‌افزاید:

و الأول لا یوجب الكثرة، إذ للعلم الأول إضافة إلى كل واحد من التفاصيل. ثم الإضافة لا توجب الكثرة على أن لكل تفصيل من تلك التفاصيل معقولا على الوجه الأول أعني معقولا کلیا ینقسم إلى تفاصيل أخرى كثيرة و مقایس كثيرة فإنه إذا كان قیاس یجب تصحیح مقدماته بأقیسة كثيرة أخرى و لكل واحدة من هذه الجملة معقول کلی یصدر عنه تفصیل بحسبه ...

... التصور البسيط العقلی هو أن لا یكون هناك تفصیل، لكن یكون مبدأ للتفصیل و الترتیب: مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ فی تفصیل البرهان علیه فما لم یکن عند النفس فإنه ليس بجسم لم یستعمل تفصیل البرهان علیه. و ربما برهن على هذا بالشکل الأول أو بالثانی أو بالقیاس الشرطی. لكن ما لم یکن عندك مبدأ تصیر به النفس خلاقة للبراهین المفصلة، لم یمكن لنفس أن تأتي بالبرهان علیه، و ذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلی. و هذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور، و تخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۹۳-۱۹۴).

این بخش از تعلیقات از چندین جهت قابل نقد و بررسی و اصلاح و تقویت است. پیش از همه، در نقد اینکه در (۱) می‌گوید «... علم بالفعل: فإنه بالخاطر الأول یتیقن أن عنده أجوبة جميع ما قاله صاحبه و ذلك التیقن هو بالفعل»، می‌توان گفت شاید این یقین صرفاً به‌خاطر ملکه استنتاج از اصول و قواعد آن علمی باشد که آن را علم اجمالی می‌دانیم، نه به‌خاطر حضور همه صورت‌ها به‌گونه‌ای بسیط و مجمل. چنان‌که می‌بینیم ابن سینا خود در ادامه هم به‌تصریح به این ملکه پای‌می‌فشارد، و هم چه‌بسا بتوانیم بگوییم با تعبیر «معقولا کلیا» به‌نوعی به چیزی مانند اصول و قواعد نیز اذعان می‌کند؛ چون می‌گوید «لکل تفصیل من تلك التفاصيل معقولا على الوجه الأول أعني معقولا کلیا ینقسم إلى تفاصيل أخرى كثيرة». این یعنی در آن علم اجمالی اولیه در واقع تنها یک علم اجمالی وجود ندارد، بلکه چندین علم اجمالی کلی وجود دارد. اگر این‌گونه است، پس دیگر آن علم اجمالی اولیه علم بسیطی نیست و خود متکثر است؛ گرچه نسبت به کل آن تفصیل از نوعی بساطت نسبی برخوردار است.

کوتاه اینکه بساطت محض در علم اجمالی انسانی وجود ندارد؛ یعنی بساطت و وحدت در اینجا نسبی است. پس منافاتی ندارد با آن کثرتی که گفتیم خیلی پیچیده نباشد؛ یعنی مثلاً در اندازه قواعد و اصول انگشت‌شمار باشد. اکنون که ناچاریم در علم اجمالی چند معقول کلی را بپذیریم، به قرینه «ملکه» می‌توانیم این چند معقول کلی را اصول و قواعد علم مربوط بدانیم؛ چه، در ملکه علمی صاحب ملکه از اصول و قواعد استنتاج می‌کند (برخی نیز، به‌تبع چنین تعبیری از ابن سینا، در شرح علم اجمالی کلاً بحث ملکه را پیش کشیده‌اند). پس با این روشن‌سازی‌ها و اصلاح‌ها می‌توان تعبیری چون «علم قانون‌وار ناپیچیده و نسبتاً بسیط» را به‌نوعی در علم اجمالی ابن سینا ردیابی کرد.

بدین سان «گاهی» آنچه بدان علم اجمالی می‌گویند نیز، نوعی تعریف رسمی است؛ تعریفی که علمی بالفعل و خودآگاه است. این هنگامی می‌تواند باشد که در آن علم اجمالی نوعی «علم قانون‌وارِ ناپیچیده و نسبتاً بسیط» وجود داشته باشد. مثلاً فرض کنید از من می‌پرسند:

- آیا می‌دانی که ۱۰۰ زوج است؟

و من بی‌درنگ پاسخ می‌دهم:

- آری می‌دانم که ۱۰۰ زوج است. سپس من ۱۰۰ عدد گردو را دوبه‌دو روی زمین می‌چینم و بدین روش رفته‌رفته و به‌تدریج، خود عدد ۱۰۰ را نیز در این ۱۰۰ گردو، که همان معدود ۱۰۰ است، مفصل تصور حدی می‌کنم و زوج‌بودن آن را نیز نشان می‌دهم.

اکنون مسئله این است که در آن لحظهٔ اولیه من چگونه می‌دانستم که ۱۰۰ زوج است؟ آیا علم اجمالی مرموز ناخودآگاهی داشتم یا صرفاً علم اجمالی بالقوه داشتم؟ به‌نظر نمی‌رسد هیچ‌کدام از این دو بوده باشد؛ چون به‌سادگی می‌توان پاسخ فوری اولیه را از راه علم قانون‌وار و تعریف رسمی، که علمی خودآگاه و بالفعل است، تبیین کرد. پس در چنین لحظهٔ اولیه‌ای چیزی که به آن علم اجمالی می‌گوییم، از نوع تعریف رسمی است. یعنی مثلاً ۱۰۰ را از راه علم قانون‌وارِ ناپیچیده^{۱۰۲}، که یک تعریف رسمی است، تصور می‌کنم و می‌دانم که این زوج نیز هست. سپس به روش بالا همین پاسخ را به‌تدریج و به‌تفصیل نیز بیان می‌کنم (ولی گاهی نیز علم اجمالی اولیه صرفاً علم بالقوه است و بنابراین دیگر نمی‌تواند نوعی تعریف رسمی، که بالفعل است، باشد).

۱۶. با این همه، راه حل تعریف رسمی که در تقویت سخنی از ابن سینا آوردیم، می‌تواند ملاک تمایز، و نه ملاک وضوح، را احیاء کند؛ چه، یکی از کارکردهای تعریف رسمی همین تمایز است. پس این می‌تواند پاسخ بخشی از اعتراضی باشد که به دکارت شده است مبنی بر اینکه «صورت ذهنی متمایزی از هزار ضلعی ندارم.» (دکارت، ۱۳۸۴: ۹۳).

۱۷. دربارهٔ حافظه و نسبت آن با برخی از امور پیچیده، در مقاله «وجود ذهنی، حافظه و استدلال‌های پیچیده» مفصل سخن گفته شده است (اسدی، ۱۴۰۰).

۱۸. برای تفسیر مختصر و مفید این مباحث بنگرید به: (فارابی، ۱۴۱۰: ۸/۳ و ۲۶ و ۳۷۹).

۱۹. اندیشمندان مسلمان معتقدند تعریف رسمی به‌نحو دلالت التزامی از مدلول خود حکایت می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰ و ۷۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۹؛ حلی، ۱۳۷۹: ۱۶ و ۱۴۳۸: ۷۷).

۲۰. البته از آنجا که نام‌گذاری قراردادی است، این تعریف رسمی نیز قراردادی و عرض مفارق بطنی‌الزوال خواهد بود، نه طبیعی و عرض لازم.

منابع

ابن سینا (۱۳۸۵)، الهیات شفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، قم: بیدارفر.

_____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامي.

_____ (پیش از ۹۹۷ق)، الهیات شفاء با حاشیه میرزا جان باغ‌نوی (به‌خط خودش)، نسخه خطی:

Baku: National Academy of Sciences, Institute of Manuscripts named after Muhammad Fuzuli, M-102

_____ (۹۹۵ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های میرداماد، آقا حسین، ص، اولیاء، م ن [= میرزا جان]، ۱۲ و

دیگران، نسخه خطی، ش ۱۸۹۸، تهران، کتاب‌خانهٔ مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

_____ (۱۰۳۳ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های هادی سبزواری و دیگران، نسخه خطی، ش ۴۵۴۹، قم، مرکز احیاء میراث اسلامی.

_____ (۱۱۳۲ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های ناشناس، نسخه خطی:

İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 1445

_____ (۱۲۹۵ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های هی [= هادی سبزواری]، ش م س [= شمس]، ص، احمد، قوام، آقا حسین، اولیاء و دیگران، نسخه خطی، ش ۲۳۶/۳ ج-الهیات، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

_____ (۱۲۹۹ق)، الهیات شفاء با حاشیه‌های هی [= هادی سبزواری]، ش م س [= شمس]، ص، احمد، آقا حسین، اولیاء، ۲۲ و دیگران، نسخه خطی، ش ۳۸۴۳، تهران، کتابخانه ملی.

_____ (بی‌تا)، الهیات شفاء با حاشیه‌های ناشناس، نسخه خطی:

İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Beşir Ağa 102

اسدی، مهدی (۱۴۰۰) «وجود ذهنی، حافظه و استدلال‌های پیچیده»، منطق‌پژوهی، دوره ۱۲، ش ۲، ۱-۲۹.
ارسطو (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
انواری، سعید (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی کاربردهای فلسفی قاعده امتناع انطباق کبیر در صغیر»، تأملات فلسفی، سال نهم، ش ۲۲، ۹۳-۱۲۰.

بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، رَحِیقْ مَخْتُوم: شرح حکمت متعالیه، ج ۱۸، تنظیم و تدوین حمید پارسا، قم، اسراء.

حسینی عریضی امامی (بی‌تا)، ترجمه الهیات شفاء، نسخه خطی، ش ۳۷۵۱۴، تهران، کتابخانه ملی.
حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، الأسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، قم، بوستان کتاب.
_____ (۱۴۳۸ق)، مراصد التدقیق ومقاصد التحقیق، حققه محمد غفوری‌نژاد، کربلاء، العتبة العباسیة المقدسة، قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانیة.

_____ (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.
خراسانی سبزواری، ملا محمدباقر (بی‌تا)، حاشیه الشفاء، نسخه خطی، ش ۳۵۵۱۳، تهران، کتابخانه ملی.
خوانساری، حسین (۱۳۷۸)، الحاشیة علی الشفاء (الالهیات)، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، دبیرخانه کنگره آقا حسین خوانساری.

خیرآبادی، عبدالحق (۱۲۸۳ق)، حاشیة مولوی عبدالحق خیرآبادی علی لواء الهدی، کانپور، مطبع نظامی.
دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل النور، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
دکارت، رنه (۱۳۹۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دهم، تهران، سمت.
_____ (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح علی موسائی افصلی، تهران، علمی - فرهنگی.
شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹ ه. ش)، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۷)، بدایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۴۳۰ق)، نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۱، قم، نشر البلاغة.
- علوی عاملی، سیداحمد (بی‌تا)، مفتاح الشفا و العروة الوثقی، نسخه خطی، ش ۱۷۸۷، تهران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فارابی (۱۴۰۴ق)، الالفاظ المستعملة في المنطق، حققه و قدم له و علق علیه محسن مهدي، تهران، الزهراء
- _____ (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی، ج ۱، حققها و قدم لها محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مكتبة آیه...مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۹ق)، المنطقیات للفارابی، ج ۲، حققها و قدم لها محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مكتبة آیه...مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۱۰ق)، المنطقیات للفارابی، حققها و قدم لها محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۳، قم، مكتبة آیه...مرعشی نجفی.
- فخر رازی (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم، بیدار.
- اللوکری، ابوالعباس فضل بن محمد (۱۳۷۳)، بیان الحق بضمان الصدق: العلم الالهي، تحقیق سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، شرح الاسفار الاربعه، ج ۲/۸، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۱)، شرح الهیات شفاء (مشکات)، ج ۲، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا (بی‌تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ترجمه و شرح الهیات شفاء (در آغاز سده ۱۲ ق)، نسخه خطی، ش ۱۴۱۶، تهران، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- Husserl, Edmund (1999), "Intentional Objects", In: Rollinger, 1999, 251-284.
- _____ (1994), "Intentional Objects", In: Husserl, 1994, *Husserliana*, Vol. 5, Translated by Dallas Willard, 345-387.
- _____ (1994) *Husserliana*, Vol. 5, *Edmund Husserl- Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*, Translated by Dallas Willard, Editor: Rudolf Bernet, Netherlands, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- _____ (1894), "Intentionale Gegenstände", In: Husserl, 1979, pp. 303-348.
- _____ (1979), *Husserliana 22: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Edited by Bernhard Rang, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Rollinger, Robin D. (1999), *Husserl's Position in the School of Brentano*, Netherlands, Springer Science+Business Media Dordrecht.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.333022.1006660

Online ISSN: 2716-9748 –Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

A Critical Review of Peter Singer's Speciesism Argumentation on Animal Rights

Naser Jafaripoor

PhD Student of Islamic Maaref - Ethics Education, Baqir al-Olum University

Alireza Aleboyeh

Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy

Received: 1 November 2021

Accepted: 2 February 2022

Abstract

One of the most important reasons for Peter Singer, Defender of animal rights, is that many human behaviors with animals are based on speciesism. He considers the rights of animals and humans equally and calls the human special attention to their own kind "speciesism" and considers any use of animals as an instrumental and incorrect use. In his view, speciesism is the same as racism and just as racism is morally wrong speciesism is also wrong and. In this article, while examining and criticizing Singer's argument, it is clear that what is condemned is the unreasonable preference of one species over another, which in comparison of human with the animal is eliminated due to the special advantages of the human species because of the specific superiority of human kind is and considering the human specific position in existence the difference between behavior in the face of humans and animal is different from racism and as a result, purposeful and responsible human use of animals is allowed And human superiority not only does not prescribe his superior view of the animal, but must lead to greater respect for animal rights. Without claiming the anti-racist logic, not paying attention to the difference between the dignity of man and animal and not paying attention to the place of man in the universe are among the criticisms that can be leveled at singer

Keywords: Speciesism, Animal, Animal Interests, Human and Animal, Peter Singer.

بررسی انتقادی استدلال گونه‌پرستی پیت‌سینگر در حقوق حیوانات

ناصر جعفری‌پور*

دانشجوی دکتری مدرسی معارف - اخلاق اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

علیرضا آل بویه

استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

(از ص ۱۹ تا ۳۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۱۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۳

علمی-پژوهشی

چکیده

یکی از مهم‌ترین دلایل پیت‌سینگر، از مدافعان حق حیات حیوانات، گونه‌پرستانه بودن بسیاری از رفتارهای انسان با حیوانات است. او حیوان را دارای حق توجه برابر با انسان می‌داند و توجه ویژه انسان به افراد نوع خود را «گونه‌پرستی» می‌نامد و هرگونه استفاده از حیوان را استفاده ابزاری و نادرست می‌شمرد. از نظر او گونه‌پرستی به مثابه نژادپرستی است و همان‌گونه که نژادپرستی به لحاظ اخلاقی نادرست است، گونه‌پرستی نیز نادرست و غیر اخلاقی است. در این مقاله، ضمن بررسی و نقد این استدلال سینگر، مشخص می‌شود که آنچه محکوم است، ترجیح بدون دلیل یک نوع بر نوع دیگر است که در مقایسه انسان با حیوان، به دلیل وجود برتری‌های خاص نوع انسان منتفی است و با توجه به جایگاه خاص انسان در هستی، تفاوت رفتار در مواجهه با انسان و حیوان، متفاوت با نژادپرستی بوده و در نتیجه، استفاده هدفمند و مسئولانه انسان از حیوان مجاز است و برتری انسان نه تنها تجویز نگاه برتری‌جویانه او به حیوان نیست، بلکه باید موجب رعایت بیشتر حقوق حیوان شود. بدون ادعا بودن منطق ضد گونه‌پرستی، بی‌توجهی به تفاوت شأن و منزلت انسان و حیوان و توجه نکردن به جایگاه انسان در عالم هستی، از جمله نقدهایی است که می‌توان به سینگر وارد کرد.

واژه‌های کلیدی: گونه‌پرستی، حیوان، حقوق حیوانات، انسان و حیوان، پیت‌سینگر.

۱. مقدمه

امروزه رفتارهای نامناسب بسیاری با حیوانات مشاهده می‌شود که مدافعان و فعالان حقوق حیوانات را در جهت حفظ حقوق آنها به تلاش‌هایی واداشته است؛ این تلاش‌ها به اقداماتی از جمله تصویب دهم دسامبر به‌عنوان روز جهانی حقوق حیوانات و تدوین و نشر اعلامیه جهانی حقوق حیوانات منجر شده است. هواداران حقوق حیوانات با این باور که حیوان نیز مانند انسان شخص به شمار می‌آید و نگاه ابزاری به آن نادرست است، هرگونه نادیده‌گرفتن حقوق حیوان و آسیب و آزار رساندن به آن را محکوم می‌کنند.

ترجیح انسان بر حیوان به دلایل مختلفی مورد نقد قرار گرفته که گونه‌پرستی یکی از آنهاست. مراد از گونه‌پرستی (Speciesism) در این بحث، توجه خاص انسان‌ها به منافع اعضای گونه‌های خود و علیه منافع اعضای گونه‌های دیگر است (سینگر، ۱۳۹۶: ۹۸). اینکه ما انسان‌ها گونه خود را بر گونه‌های دیگر ترجیح می‌دهیم، گونه‌پرستی است که نخستین بار ریچارد رایدِر (Richard Ryder) آن را مطرح کرد. او در اولین نوشته خود ابراز داشت که از زمان داروین و پس از آن، دانشمندان زیست‌شناس، هیچ تفاوت اساسی بین انسان و سایر حیوانات را نمی‌پذیرند و تحمیل رنج بر افراد سایر گونه‌ها را مانند وارد ساختن رنج عامدانه بر یک انسان بی‌گناه، ناپسند و غیر اخلاقی می‌دانند (Ryder, 2010: 6). بعد از او پیتر سینگر (Peter singer) با طرح این مسئله در کتاب آزادی حیوانات، خود را وام‌دار رایدِر دانست (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۲۰) و این نظریه را رواج بیشتری بخشید و ضمن پذیرش اصل تفاوت انسان و غیر انسان و با تکیه بر سخن بنتام که «هر فرد تنها یک فرد است و نه بیشتر»، از ظرفیت مشترک میان انسان و حیوان سخن به میان آورد و بر اساس آن، خواستار رفتار یکسان درباره انسان و حیوان در موارد مشابه شد (همان: ۹۶). او گونه‌پرستی را به‌مثابه نژادپرستی^۱ می‌داند و با طرح این ادعا که حیوانات نیز مانند انسان‌ها دارای حقوق اخلاقی یکسان هستند و رعایت این حقوق و آسیب‌نرساندن به آنها الزامی است، تقدس‌بخشی به حیات انسانی را گونه‌پرستی تلقی می‌کند و با انکار کرامت ذاتی انسان و ردّ تمسک به آن، خواستار رعایت حرمت حیوانات در زندگی همچون احترام به زندگی انسان‌هاست (سینگر، ۱۳۹۶: ۴۳۵).

با توجه به فراگیر بودن استدلال گونه‌پرستی در آثار پیتر سینگر و تأثیرگذاری او بر نویسندگان دیگر، بررسی این استدلال، حائز اهمیت است؛ لذا در این مقاله به تقریر استدلال یادشده از منظر سینگر پرداخته و میزان اتقان آن بررسی می‌شود.

۲. گونه‌پرستی و رفتار با حیوانات

نوع نگاه انسان به حیوانات که نحوه رفتار او با آنها را رقم می‌زند، امروزه بیش از گذشته توجه محافل علمی را به خود جلب کرده است. پیتر سینگر به‌عنوان یکی از سرمدمداران دفاع از

حقوق حیوانات، نگاه ابزاری به حیوان را یکی از تعصبات رایج در جوامع انسانی به نام «گونه‌پرستی» می‌داند. از نظر سینگر، ارزش حیوان هم‌وزن با انسان است و خلاف آن گونه‌پرستی است که عبارت از ترجیح بدون دلیل منافع گونه انسان بر گونه حیوان است (همان: ۹۸). از نظر او توهم برتری نوزاد انسان بر نوزاد حیوان، به صرف عضویت زیستی نوزاد انسان در گونه موجود اندیشه‌ورز، ریشه در گونه‌پرستی انسان دارد؛ البته سینگر می‌پذیرد که چه‌بسا انسان مجبور شود یک حیوان را به‌خاطر انسانی با قوای کامل از بین ببرد، اما مشکل گونه‌پرستی را در این می‌داند که مرز حق حیات، دقیقاً موازی با گونه مختص انسان دانسته شود و به حق حیات حیوان توجه نشود؛ لذا از منظر او به‌منظور اجتناب از این تفکر، باید موجودات مشابه را در جنبه‌های مربوط به هم، دارای حقوق مشابهی در حیات بدانیم و به‌لحاظ اخلاقی، عضویت صرف در گونه‌های زیستی را معیار درستی برای اعطای حق تلقی نکنیم (همان: ۱۱۴). به اعتقاد او یقیناً برخی حیوانات (خصوصاً حیواناتی مانند اسب و شامپانزه که دارای هوش بیشتری هستند) دارای زندگی ارزشمندتری از زندگی برخی انسان‌ها (مانند انسان‌های عقب‌مانده یا دارای کهولت سن) هستند و اگر این ارزشمندی، ملاک اعطای حق حیات باشد، باید برای حیوانات نیز حداقل به‌اندازه و چه‌بسا بیشتر از آنها، حق حیات قائل شویم؛ چراکه برخی از این حیوانات، قوای کامل‌تر و پیشرفته‌تری از این‌گونه انسان‌ها دارند (همان: ۱۱۵)؛ بنابراین، رفتارهایی که درباره انسان نامناسب می‌دانیم، درباره حیوانات نیز نباید انجام بدهیم.

در تعصب نژادپرستی (Racialism) یک نژاد، برتر از نژادهای دیگر دانسته می‌شود و این برتری به امتیازاتی خاص نظیر رنگ پوست مستند می‌گردد و سفیدپوستان، بدون دلیلی موجه، خود را برتر از سیاه‌پوستان می‌پندارند. همچنین در جنسیت‌پرستی، از منافع جنسیتی خاص حمایت و اصل برابری نقض می‌شود. از نظر سینگر گونه‌پرستی مانند نژادپرستی و جنسیت‌پرستی است که در آن، گونه‌ای خاص بدون دلیلی موجه گونه خود را برتر و بالاتر از گونه‌های دیگر می‌داند و در نتیجه، رفتارهایی را با آن گونه‌ها مجاز می‌داند که برای گونه خود نمی‌پسندد.

از نظر سینگر نخستین دلیل گونه‌پرستی انسان، جهل اوست (همان: ۴۰۶) که در اثر آن، حیوان را به استثمار خود درآورده است؛ لذا او باید با کنار زدن جهل خویش، از این سلطه نابعق دست بردارد (همان: ۴۱۷) و ادعای تعلق کرامت ذاتی به انسان را کنار بگذارد؛ چراکه این توهم بی‌اساس را کسانی مطرح می‌کنند که توان استدلال‌ورزی ندارند (همان: ۴۳۵). او با طرح این مسئله که توهم جایگاه ویژه انسان، ریشه در آموزه‌های ادیان دارد، معتقد است مسیحیت سخن از جایگاه خاص انسان و خلقت او را به‌صورت الهی، در حالی مطرح می‌کند که انسان شرارت خود را از حد گذرانده است (Singer, 2004: 2)؛ اما خداوند بعد از اینکه سیل^۲ همه موجودات را نابود کرد، بار دیگر این سلطه را به او عطا کرد؛ چراکه برای او اهمیت ندارد که

انسان با حیوان چگونه رفتار کند (Ibid). به گفته سینگر، رهبران جنبش حیوانات، به دلیل این نوع نگرش که انسان تنها عضو اخلاقی مهم این جهان است، تمایلی به مذهبی بودن نداشته‌اند و سازمان‌های مدافع حقوق حیوان نیز مستقل از دین عمل کرده‌اند؛ چون منشأ این عقیده را در برتری بخشیدن ادیان به انسان می‌دانستند (Ibid). سینگر در این زمینه می‌گوید:

گزاره‌های دینی اکنون مثل سابق، مورد اتفاق همگان نیستند و اینکه تنها انسان‌ها دارای نفوس سرمدی بوده و یا طبق تصویر خدا ساخته شده‌اند، بحث‌هایی هستند که تنها از لحاظ تاریخی و نه عقیدتی، ارزشمندند و دارای تبیین معقول منطقی نمی‌باشند؛ لذا مورد توجه مدافعان حرمت حیات قرار نگرفته‌اند (سینگر، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

تنها معیاری که او برای برخورداری از حق حیات برمی‌شمرد، خودآگاهی و توانایی بیشتر برای مناسبات معنادار با دیگران است (همان: ۱۱۵). بر این اساس، هر موجود خاصی که دارای این ویژگی باشد، ارزشمندتر از موجودات دیگر است؛ لذا مثلاً حیواناتی مانند شامپانزه، سگ یا خوک در مقایسه با نوزادی با عقب‌ماندگی شدید یا کسی در وضعیت سالخورده‌گی حاد، دارای ارزش بیشتری هستند؛ چون خصوصیات ذکرشده را در درجه بالاتری دارند.

سینگر معتقد است کودک معلولی را که تنها زندگی گیاهی دارد و سراسر، تحمیل هزینه بر دیگران است، می‌توان از بین برد و با اعتقاد به اینکه صرف عضویت در گونه زیستی خاص نمی‌تواند معیار برتری باشد، خطاب به مخالفان این دیدگاه بیان می‌دارد که اگر قائل اید که چنین کودکی را نباید کشت، چرا چنین مطلبی را درباره حیوانات قائل نیستید؟ در حالی که سطح هوشیاری، عمل و آگاهی آن حیوان از چنین نوزادی بیشتر است (همان: ۱۱۴).

از نظر او انسان، پیش از اقدام به هر کاری درباره حیوان، باید با خود بیندیشد که آیا با این کار، شادی و شغف در میان همه جانداران حساس بیشتر می‌شود؟ و اگر این اندیشه را نداشته باشد، به گونه‌پرستی دچار شده و بدون دلیل، گونه‌ای را بر گونه دیگر ترجیح داده است (همان: ۱۰۱).

سینگر اعتقاد به اینکه تنها قتل یک انسان بی‌گناه نادرست است را گونه‌پرستی می‌داند و همسان با لزوم مقابله با نژادپرستی، با آن مخالفت می‌کند و کشتن حیوانات را ممنوع می‌شمرد و به همین دلیل، پرورش حیوانات برای غذا را مظهر گونه‌پرستی می‌داند (Bonney & Stamp Dawkins, 2008: vii).^۳ او مدعی است که بدن انسان، نیازمند به گوشت نیست (سینگر، ۱۳۹۶: ۴۱۵) و پرورش و تولید حیوانات در جوامع صنعتی شیوه کارآمدی برای تولید غذا نیست؛ چراکه بیشتر حیواناتی که به مصرف می‌رسند، با استفاده از غلات و غذاهایی مانند آن پرور می‌شوند که امکان مصرف مستقیم آنها وجود دارد.

نمونه دیگر از رفتار گونه‌پرستانه انسان با حیوانات از منظر سینگر، پژوهش‌های آزمایشگاهی است که با هدف رسیدن به کشفیاتی جدید، با استفاده از ابزارهای حیوانات، درد و

رنج آنها نادیده گرفته می‌شود. تجارت پوست، شکار به شیوه‌های گوناگون، سیرک، نمایش سوارکاری، باغ وحش و تجارت حیوانات دست‌آموز از مصادیق دیگر گونه‌پرستی هستند. خلاصه آنکه او با هر نوع رفتاری که در آن با حیوان به‌عنوان ابزار برخورد شود، مخالفت می‌کند و آن را خلاف حق ذاتی و حق حیات حیوان می‌داند (Singer, 1993: 68).

با توجه به آنچه گذشت، صورت‌بندی منطقی استدلال سینگر را به دو شکل می‌توان تقریر کرد:

تقریر اول

۱. هر حیوانی مانند انسان به گونه خاصی تعلق دارد؛
 ۲. هر موجودی که به گونه‌ای تعلق داشته باشد، دارای منافع خاص خود و حق توجه برابر با دیگر گونه‌هاست.
- نتیجه: گونه حیوانی نیز مانند انسان دارای منافع خاص خود و حق توجه برابر با موجودات دیگر است.

تقریر دوم

۱. گونه‌پرستی مانند نژادپرستی است؛
 ۲. نژادپرستی به‌لحاظ اخلاقی نادرست است؛ چون هیچ نژادی دارای برتری بر نژاد دیگر نیست.
- نتیجه: گونه‌پرستی نادرست است و هیچ گونه‌ای بر گونه دیگر برتری ندارد.

۳. نقد استدلال سینگر

با دقت در استدلال سینگر روشن می‌شود که اشکالات متعددی بر آن وارد است:

۳-۱. ادعای بدون دلیل

سینگر با اینکه به دنبال اثبات لزوم رفتار برابر با حیوانات است و به این منظور، گونه‌پرستی را به‌مثابه نژادپرستی و جنسیت‌پرستی می‌داند و آن را به چالش می‌کشد، اما برای ادعای خود دلیل کافی ارائه نمی‌کند.

گونه‌پرستی را به‌مثابه نژادپرستی دانستن، در حقیقت، مطرح کردن یک شبه‌دلیل به جای دلیل است؛ چون در نژادپرستی دلیلی بر نگاه متفاوت وجود ندارد و تنها تفاوت دو نژاد، همان خصوصیت نژادی است که دلیلی موجهی بر ترجیح یک نژاد بر نژاد دیگر به شمار نمی‌آید؛ اما در تفاوت دو گونه، سخن از تمایز واقعی است؛ به عبارت بهتر، اگر بین دو گونه انسان و حیوان، تفاوت جدی وجود نمی‌داشت، حق با سینگر بود و نگاه متفاوت به این دو نوع، نادرست می‌بود؛ اما اگر این تفاوت، به‌طور جدی مطرح باشد، این تفاوت در نگاه اشکالی نخواهد داشت و شواهدی زیادی بر تفاوت اساسی گونه انسان با حیوان وجود دارد. انسان دارای صفات

ویژه‌ای است که برتری او از حیوان را رقم می‌زند؛ مانند مسئولیت‌پذیری انسان بر اعمال خود، قدرت بر تلافی رفتارها، نوع‌دوستی، فهم استدلال و اقناع‌شدن در برابر آن (Steinbock, 1978: 3). گرچه ممکن است حیوانات درصدی از این صفات را داشته باشند، اما سطح آن بسیار محدودتر از انسان است. انسان، کمال‌پذیر و دارای رشد اخلاقی است، حق‌جو، حق‌گوست و حق‌پذیری دارد. مسئولیت ویژه انسان در برابر برخی افراد خاص در نوع خود نیز از دیگر شواهد این مسئله است. ما انسان‌ها نسبت به برخی افراد خاص (مانند پدر، مادر، خواهر و برادر) مسئولیت ویژه داریم و در تعارض ادای تکلیف، بدون تردید آنها را مقدم می‌کنیم، چون رابطه هر انسانی با این افراد، عاطفی‌تر و احساسی‌تر از دیگران است؛ چراکه اگر این عاطفه و احساس وجود نمی‌داشت، بقای نوع انسان با مشکل مواجه می‌شد و شاید نسل بشر را با مشکل انقراض مواجه می‌ساخت؛ لذا تقدم این افراد بر دیگران طبیعی است (آل بویه، ۱۳۹۸: ۱۳۸) یا مثلاً وقتی ما انسانی را ترجیح می‌دهیم، کسی را مقدم داشته‌ایم که می‌توانیم تعاملات اخلاقی با او داشته باشیم و نیاز عاطفی متقابل را برطرف سازیم. این موارد و موارد مشابه آن شواهدی است بر لزوم مقدم‌داشتن گونه انسان بر حیوان (همان: ۱۳۹). به تعبیر استین‌بوک، درست است که بی‌جهت نباید به حیوانات آسیب رساند، اما گونه انسان به جهت خصوصیتی که دارد، از وزن اخلاقی مهم‌تری برخوردار است که وظایف ویژه‌ای برای ما نسبت به گونه حیوان پیش می‌آورد و صرف احساس درد که سینگر از آن به‌عنوان ملاک برابری انسان با حیوان یاد می‌کند، ناتوان از مقابله با این جایگاه است (Steinbock, 1978: 15). بر این اساس سینگر با اینکه سهم مهمی در احیای موضوع توجه ویژه به حیوانات داشته است، از ارائه استدلال قانع‌کننده‌ای علیه گونه‌پرستی ناتوان است (Ibid: 1)؛ و لذا جنبش حقوق حیوانات گرچه در برخی موارد در کاهش سرعت آزمایش بر روی حیوانات مؤثر بوده است، اما استدلال قانع‌کننده‌ای برای تساوی گونه‌ها ارائه نمی‌دهد (Tuohey⁴, 1992: 80).

شیلی کیگان (Shelly kagan) نیز در مقاله‌ای با عنوان «اشتباه گونه‌پرستی در چیست؟» مدت‌ها استدلال سینگر بر ضد گونه‌پرستی را قانع‌کننده می‌دانست؛ اما سپس در این باره تردید می‌کند (Kagan, 2015: 1). او ضمن اینکه انجام برخی رفتارها با حیوانات را بی‌دلیل می‌داند، اما سینگر را از ارائه استدلال فلسفی علیه گونه‌پرستی ناتوان دانسته، او را متهم به تعصب‌ورزی می‌کند (Ibid).

شاهد دیگری بر ناکافی بودن ادعای سینگر در رد گونه‌گرایی و توجه خاص به انسان، عدم انسجام لازم بین ایدئولوژی اخلاقی وی و نظریه اخلاقی اوست (Fjellstrom, 2003: 91). او در ایدئولوژی اخلاقی خود، مخالف گونه‌گرایی و گونه‌پرستی است، اما در نظریه اخلاقی خود، از ارائه استدلال لازم در این باره ناتوان است؛ چراکه او در رد گونه‌پرستی، خود به‌طور غیر مستقیم، گونه‌گرا شده و جانب انسان را ترجیح داده است و در استدلال اخلاقی خود از معیارهای مورد

علاقه انسان بهره برده و در تعیین کیفیت و ارزش زندگی، از معیارهای انسان‌محور استفاده کرده است (Ibid: 100)؛ لذا تلاش سینگر برای ایجاد برابری بین گونه‌ها کافی نیست و بر پایه این گونه از اشکالات است که منطق ضد گونه‌پرستی او، استحکام لازم را ندارد و موجب شده است که منتقدانی داشته باشد.

۳-۲. خلاف شهود بودن

در شهودگرایی اخلاقی، قضاوت درباره احکام و قضایای اخلاقی بر مبنای شهودات انسان‌هاست. در این نگاه، احکام و مفاهیم اخلاقی مستقل از یکدیگر اعتبار دارند و درک شهودی برای موجه‌بودن آنها کفایت می‌کند؛ زیرا ماهیت شهودی دارند و انسان با شهود خود آنها را درک می‌کند (ضیایی موحد و شرفی، ۱۳۹۵: ۱). بر پایه این نکته، یکی دیگر از اشکالات نوع نگاه سینگر در رد گونه‌پرستی برخلاف وجدان و شهود اخلاقی بودن آن است. شهود ما حکم می‌کند که انسان رنج بیشتری از حیوان می‌برد و این چیزی نیست که سینگر بتواند آن را رد کند (Kagan, 2015: 6). به طور حتم هرکسی که به پیروی از سینگر، توجه خاص به افراد گونه انسان را رد می‌کند، تعداد بیشتری از شهودات را در معرض نابودی قرار می‌دهد (Ibid: 18)؛ زیرا در بسیاری از موارد، امکان نگاه متساوی به انسان و حیوان اصلاً وجود ندارد؛ برای مثال، اگر در موقعیتی جان یک انسان به دلیل گرسنگی به گونه‌ای در خطر واقع شود که مجبور به کشتن و خوردن یک موجود زنده شود و در این شرایط، تنها یک نوزاد حیوان و یک نوزاد انسان وجود داشته باشد، آیا میان استفاده از هریک از آنها مخیر است؟ اگر در کشتی گیر افتاده و هیچ غذایی برای خوردن نداشته باشیم یا اینکه هواپیما در جایی سقوط کرده باشد و تنها چند نفر زنده مانده باشیم، برای نجات خود از کدام یک تغذیه می‌کنیم؛ انسان یا حیوانی که همراه ماست؟ قطعاً هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که انسانی کشته و خورده شود، بلکه همگان حکم به کشتن حیوان خواهند داد.

مثال‌های نقضی دیگری نیز برای اثبات تفاوت در گونه‌ها و یکسان نبودن ارزش گونه انسان با گونه‌های دیگر وجود دارد؛ برای مثال، فرض کنیم یک وسیله نقلیه با یک نوزاد انسان و وسیله نقلیه دیگر با یک نوزاد حیوان تصادف کرده است و هردو موجب نابودی این دو نوزاد شده‌اند، گرچه هردو برای کسی که سهمی از اخلاق داشته باشد دردآور است، اما آیا نوع واکنش انسان‌ها به این دو مورد یکسان است؟ قطعاً خیر. میزان ناراحتی هر انسانی، در مرگ نوزاد انسان بسیار بیشتر از مرگ نوزاد حیوان است و چه بسا می‌توان گفت این دو مورد اصلاً قابل مقایسه با یکدیگر نیستند (Kaczor, 2011: 5)؛ لذا درباره حیوان، شاید تنها به ابراز تأسف بسنده کنیم و از صحنه دور شویم، اما درباره نوزاد انسان هرگز چنین نیست.

مورد نقض دیگر اینکه بنا بر سخن سینگر که مخالف کشتن نوزاد بالای یک ماه و نیز حیوانات بالغ است (Singer, 1993: 167)، گویا نوزادی که دو یا سه ماهه است، اهمیت یکسانی با میمونی بالغ دارد؛ حال اگر یکی از این دو در حال غرق شدن باشند، به گونه‌ای که فقط یکی از آن دو را بتوان نجات داد، آیا سینگر می‌پذیرد که نجات جان حیوان مقدم باشد؟ سینگر طبق مبنای خود باید میمون بالغ را نجات دهد؛ چون او نوزاد دوماهه را فاقد بلوغ موجود در میمون بالغ می‌داند. اما آیا او حاضر است این نتیجه را بپذیرد؟ و اگر سینگر بپذیرد که باید نوزاد انسان را نجات داد، پس او قائل به تفاوت بین انواع است (آل بویه، ۱۳۹۸: ۱۳۸) و اگر این نتیجه را نپذیرد، با شهودات انسانی مخالفت کرده است.

مورد نقض دیگر اینکه اگر واقعاً سخن سینگر مبنی بر عدم تفاوت گونه‌ها در اخلاقی‌زیستن را بپذیریم، باید پدیده آدم‌خواری دقیقاً مانند خوردن گوشت یک حیوان، پدیده‌ای معمولی و عادی تلقی شود و بین این دو نوع از تغذیه، هیچ تفاوتی وجود نداشته باشد؛ حال آنکه آدم‌خواری همیشه و بین همگان محکوم بوده است (Kaczor, 2011: 21).^۵

بنابراین، شهود اخلاقی و وجدان حکم می‌کند که بین انسان و حیوان، تفاوت وجود دارد و توجه ویژه‌تر به گونه انسانی قابل قبول است؛ البته این توجه خاص به انسان، نباید به معنای بی‌توجهی به حقوق گونه‌های دیگر باشد، بلکه انسان به‌خاطر جایگاه ویژه‌ای که دارد از سویی شایسته توجه خاص است و از سوی دیگر، به دلیل شعور و آگاهی خاصی که دارد، درباره موجودات دیگر نیز باید مسئولانه و با رعایت حریم خاص آنها رفتار کند.

۳-۳. شأن و منزلت انسان و حیوان با توجه به آینده آنها

ارزشمند بودن بقای موجودی برای آینده را می‌توان از میزان ارزشمندی آن در زمان حال به دست آورد. موجودی که در زمان حال ارزشمندتر باشد، در آینده نیز چنین است و آینده با ارزش‌تری از موجودات دیگری دارد که در آن درجه از ارزشمندی قرار ندارند. انسان موجودی است که به دلیل ویژگی‌های متفاوتش از جایگاه خاصی نسبت به حیوان برخوردار است. او بهره‌مند از روحیه همکاری است و نیز به‌خاطر روحیه کمال‌جویی خود، استعداد رشد و شکوفایی دارد و از تکامل اخلاقی و معنوی برخوردار است. به همین میزان، آینده انسان به‌خاطر جایگاهش، با آینده موجودات دیگر تفاوت دارد. این نکته مورد توجه دان مارکوس واقع شد و او با استناد به این دلیل، مخالفت خود را با سقط جنین اعلام کرد (Marquis, 1989: 189). از نظر او جنین انسان، حامل استعدادها و توانایی‌ها و پیشرفت‌ها و شکوفایی‌هایی است که در آینده بروز کرده، خود را نشان خواهد داد.

نکته اول درباره سخن مارکوس این است که این است که این قاعده را می‌توان درباره نسبت انسان با حیوان نیز به کار برد؛ زیرا اگر آینده حیوان با انسان مقایسه و میزان ارزشمندی بقای

انسان در آینده نسبت به حیوان، مورد دقت واقع شود، هرگز ترجیح گونه انسان بر حیوان، مردود نخواهد شد؛ چون میان انسان و حیوان تفاوت‌هایی وجود دارد که آینده نامتساوی آن دو را رقم زده، میزان تفاوت ارزشمندی بقای آن دو را تعیین می‌کند. انسانی که به حیات خود ادامه می‌دهد، حامل استعداد تجارب، فعالیت‌ها و برنامه‌هایی است که در آینده دارا خواهد شد و از بین رفتن آن، به معنی از بین رفتن افرادی از انسان‌های هوشمند و متفکر است که هریک می‌توانند منشأ آثار نیک فراوانی شوند. ترجیح گونه انسان بر حیوان وقتی ممنوع است که آینده حیوان با انسان یکی باشد و در نتیجه، نتوان انسان را بر حیوان ترجیح داد.

نکته دیگر آنکه تلاش مارکوس که مخالفت خود با سقط جنین را با ارزشمند نشان دادن آینده انسان تبیین کرده است، گرچه در حد خود، درخور تحسین است، اما ناقص است؛ زیرا در نهایت، آینده باارزش انسان، این جهانی و صرفاً مادی دیده شده است؛ اما اگر حیات آدمی را منحصر در حیات مادی ندانسته، بلکه او را موجودی جاودانه بدانیم که زندگی ابدی او مرهون کیفیت زندگی این جهانی اوست، نادرستی قتل تبیین بهتری خواهد داشت (آل بویه، ۱۳۹۶: ۸۴)؛ یعنی با این نگاه که انسان دارای روحی است که اصالت دارد و با نابودی بدن بقا می‌یابد و کمالات اکتسابی این روح است که نوع زندگی اخروی و ابدی او را رقم می‌زند، از بین بردن انسان، تنها موجب محرومیت او از فعالیت‌ها و برنامه‌های این دنیا نخواهد بود، بلکه محرومیت از امور و استعدادهایی جاودانه است (همان). این نکته درباره رابطه انسان و حیوان نیز جریان دارد؛ چون طبق ادله فراوان، زندگی ابدی انسان بعد از زندگی این جهان رقم خواهد خورد (محمدرضایی، ۱۳۸۶: ۷۱-۷۸) و حتی بنا بر این فرض که بعد از اتمام زندگی این جهان، زندگی در جهان دیگری ادامه داشته باشد میزان شأن و منزلت انسان با حیوان قابل مقایسه نخواهد بود و حتی احتمال آن نیز بسیار ارزشمند است؛ چراکه در این نگاه، ادعا بر این است که زندگی انسان در جهان دیگر، جاودانی است و به زمان خاصی منتهی نمی‌شود که در مقایسه با مدت کوتاه جهان ماده، دارای گستردگی بسیار بیشتری است؛ اما زندگی حیوان محدود به این جهان است و به دلیل این آینده، شأن و منزلت برتر، از آن انسان است.

ممکن است برخی، پذیرش حشر حیوان در جهان دیگر^۶ طبق برخی از اقوال مفسران قرآن کریم^۷ را مطرح کنند و از ویژگی‌های انسانی برای حیوان سخن بگویند، اما حتی بنا بر پذیرش این نظریه نیز، به دلیل ویژگی‌های منحصربه‌فرد انسان نسبت به حیوان، برتری او و نیز جواز استفاده مسئولانه او از حیوان قابل دفاع است؛ چراکه برخلاف حیوان، نحوه زیست انسان در زندگی اخروی به اعمال اختیاری او در این دنیا و ساختن هویت انسانی او در این نشئه بستگی دارد.

۳-۴. تبار حیوانی انسان

در باره بهره‌وری از حیوانات، با دو رویکرد متفاوت مواجه‌ایم: رویکرد اول، مبتنی بر اندیشه تکامل‌گرایی است؛ به این معنا که انسان و حیوان از حق توجه برابر برخوردارند و همان‌گونه که ما انسان‌ها هم‌نژادان خود را نمی‌خوریم، حق خوردن حیوان را نیز نداریم (سینگر، ۱۳۹۶: ۳۵۷). سینگر با این مبناست که نسب انسان را به حیوان بازمی‌گرداند و او را موجودی تک‌بعدی و مادی محض می‌داند (Singer, 1993: 89) و برتری نوع انسان را برآمده از آموزه‌های مسیحیت و بدون مبنای عقلی تلقی می‌کند و آن را قابل پذیرش نمی‌داند (Ibid: 149-150). او که داعیه‌دار اخلاقی جهانی بوده و با نگارش کتاب یک جهان: اخلاق جهانی شدن معتقد است که اخلاق می‌تواند پاسخ‌های پایدار به مشکلات دنیای امروز بدهد؛ اما ریشه این اخلاق‌ورزی او در بنیان‌های زیست‌شناختی و در عمق گونه انسان است که ادامه آن، در دیدگاه زیست‌شناسانی نظیر داوکینز و ویلسون دیده می‌شود که تمام هویت و هستی انسان به بُعد طبیعی و حیوانی او فروکاسته می‌شود و حقیقت او به داشتن عملکردهای حاصل از فرآیند زیستی کاهش می‌یابد. در این نگاه، انسان از تبار حیوان است و امتیازی بر آن ندارد و اخلاق، حاصل خصوصیات ژنهایست که به تدریج تکامل یافته و فاقد مبنایی فراطبیعی است (موسوی و سموعی، ۱۳۹۲: ۶۳)؛ لذا همسانی گونه‌ها و ابطال گونه‌پرستی که سینگر مطرح می‌کند، ریشه در فرضیه تکامل‌گرایی دارد که اشکالات متوجه این فرضیه، دامنگیر آن نیز می‌شود.^۸

در رویکرد دوم، انسان تفاوتی اساسی با حیوان دارد؛ چراکه حتی اگر بپذیریم که انسان از تبار حیوان است، این احتمال نیز وجود دارد که جهشی در او رخ داده و از او نوع دیگری ساخته باشد که شواهدی بر این مطلب نیز وجود دارد؛ مانند اینکه انسان از خصوصیتی برخوردار است که حیوان از آنها بی‌بهره است. او به‌عنوان موجودی عاقل و مختار، توان تربیت خود و دیگران را دارد. می‌تواند مدیریت صحیح زمین را در دست گرفته، موجودات دیگر را به‌طور مناسب جهت‌دهی کند. دارای استعدادهای مختلفی است که می‌تواند با پرورش آنها خود را به کمال برساند. برخوردار از قوه بینش و گرایش است و در کشاکش این دو نیرو، نیک و بد را تشخیص داده، انتخاب می‌کند. انسان به‌جهت ویژگی اختیار در رفتار، برخورداری از ویژگی‌هایی نظیر قوه عقل، نطق و استعدادهای مختلف، توانایی بر انجام کارهای دقیق و ظریف، تسلط داشتن بر موجودات دیگر که حیوان از بسیاری از آنها بی‌بهره است، برخوردار از نوعی برتری ذاتی است و حتی انسان‌های شرور و ناسپاس نیز چون این ویژگی‌ها را به‌صورت بالقوه دارند، می‌توانند با پروراندن این صفات، علاوه بر برتری ذاتی، از برتری اکتسابی نیز بهره‌مند شوند. انسان، حیوانی برتر نیست، بلکه موجودی فراطبیعی است که دارای امتیازات ویژه‌ای نسبت به حیوان است. برتری انسان بر حیوان، در بین اندیشمندان غرب نیز مورد پذیرش است؛ به‌طوری که حتی برخی از ایشان آن را تردیدناپذیر می‌دانند (Harris, 1985: 22). به تعبیر شیلی

کیگان اشتباه سینگر در این است که گمان می‌کند چیزی که انسان‌های آسیب‌دیده را از حیوانات متمایز می‌کند، تنها تفاوت‌های بیولوژیکی است، در حالی که آنچه در نوع خود مهم است، واقعیت متفاوتی است (Kagan, 2015: 16). لویی فری (Lue Ferry) نیز از منتقدان سینگر است و به این دلیل که سینگر حیواناتی مانند میمون را که سطح آگاهی بالاتری دارند، هم‌سطح با انسان می‌داند و حتی از جنین و افراد انسانی که در حال اغما به سر می‌برند نیز بالاتر می‌پندارد، معتقد است که او ارزش انسان را از بین برده است (Darenne, 2010: 12). بر اساس آنچه گفته شد، جنبش حقوق حیوانات، گرچه ظاهری جذاب دارد، اما در تبیین دیدگاه خود دچار اشکال است؛ لذا با انتقادهای گسترده‌ای مواجه شده است؛ برای نمونه، جف شارلت (Jeff Sharlet) در نوشتاری تحت عنوان چرا ما از سینگر می‌ترسیم؟^۹ به موج اعتراضات علیه سینگر اشاره می‌کند و ابتدای آن را از سخنرانی سینگر در ۱۹۸۹م در آلمان می‌داند که در اعتراض به دفاع از کشتن نوزاد معلول، به دلیل نداشتن خصوصیات شخص در کتاب اخلاق عملی (Practical ethics) بود. در پی این ادعا بود که چندین دانشگاه سخنرانی او را لغو کردند و در برخی موارد، علیه او شعار دادند و از او خواستند که آنجا را ترک کند. او در ۱۹۹۱ در دانشگاه زوریخ، با مخالفت شدیدتری روبه‌رو شد. نیز وقتی که در دانشگاه پرینستون آمد تا صندلی اخلاق زیستی را پر کند، پیام‌آور بدترین نسبی‌گرایی بود و تشبیه او به معاون هیتلر نیز از موارد دیگر اعتراضات به او بود (Sharlet, 2000: 2). گرچه سینگر علیه این اعتراضات بیانه داد و از خود دفاع کرد، اما این بیانه او نیز نقد شد و جنی تیچمن (Jenny Teichman) در نوشتاری تحت عنوان «فلسفه دروغین سینگر»^{۱۰} بیان داشت که آزادی بیان به این معنا نیست که هر کسی هر نوع مطلبی را بیان کند (Teichman, 1993: 1).

۳-۵. نگاه ابزاری به حیوان

سینگر با اینکه گونه‌پرستی را نگاه ابزاری و شیء‌گونه به حیوان می‌داند و با آن مخالف است (سینگر، ۱۳۹۶: ۸۱)، خود، دچار نگاه ابزاری است؛ چون سودگراست و در واقع، لذت‌ها و دردها را وزن می‌کند تا مشخص سازد که کدام عمل، بیشترین خوشی و سود برای بیشترین افراد را دارد؛ یعنی برخلاف لذت‌گرایی کلاسیک که بر حداکثر رساندن خوشبختی یا لذت تأکید می‌ورزد، سودگرایی ترجیحی سینگر در پی آن است که رضایت خواسته‌ها یا ترجیحات را به حداکثر برساند (Lazari-Radek & Singer, 2017: 45)؛ و این یعنی زندگی به خودی خود بی‌ارزش است و ملاک ارزش‌گذاری، تأمین بیشتر تمایلات برای انسان است و هر چیزی که در این راستا باشد، قابل دفاع خواهد بود؛ لذا اگر مثلاً با انجام آزمایش بر روی انسان تمایلات بیشتری ارضا شود، بر مبنای سودگرایی سینگر، این عمل باید مجاز باشد و اگر نفع مادی ذبح حیوان بیش از رنج آن باشد، عملی اخلاقی خواهد بود (Hills, 2005: 24)؛ یعنی جایگاه

اخلاقی حیوانات در دیدگاه سینگر، نسبی و متزلزل است و در پوشش حمایت از حقوق حیوانات، خود به دنبال منافع حداکثری است (تیموری فریدنی، ۱۳۹۸: ۹۳)؛ و به همین دلیل است است که سینگر مدافع استدلال جایگزینی است. در این استدلال می‌توان حیوان را بدون درد کشت، به این شرط که به جای آن، موجودی جایگزین شود که به همان اندازه، زندگی دلبذیری داشته باشد (Singer, 1993: 133)؛^{۱۱} چون هدف اخلاقی، به حداکثر رساندن رفاه کلی است. مقصود سینگر این است که موجودیت‌های غیر خودآگاه، جایگزین‌پذیر هستند و کشتن یکی را می‌توان با هستی‌بخشی به دیگری توجیه کرد؛ یعنی اگر یک موجودیت غیر خودآگاه را که زندگی خوبی دارد بکشیم، گرچه مجموع لذت در دنیا کاهش یافته است، اما با به وجود آوردن یک موجودیت دیگر که قادر به تجربه همان لذت‌هاست، جایگزینی صورت می‌گیرد؛ لذا اگر با آزمایش بر روی یک انسان آسیب‌دیده مغزی، او را از بین بردیم، گرچه یک زندگی نابود شده، اما زندگی دیگری احیا شده است (Kemmere, 2007: 5).^{۱۲}

اشکال نگاه سینگر این است که با این مبنا، اجازه قتل افرادی که خوشحالی یا موفقیت کمتری از بقیه دارند باید صادر شود تا رضایت کلی به دست آید (Jamieson, 1999: 142-145)؛ و بر این اساس است که هولمز رولستون (Holmes rolston) نیز نظریه سینگر را تنها درباره برخی حیوانات می‌پذیرد (Ibid: 253)؛ لذا این نگاه در حقیقت، با سلب حقوق واقعی حیوانات در اصل، دفاع از حقوق آنها را در پوششی از نگاه ابزاری خود مستور داشته و میان این نگاه با دیدگاهی که حقوق حیوان را تحت هر شرایطی لازم کرده است و به ریزترین نکات در این زمینه تأکید می‌ورزد (نگاه ادیان)، تفاوت بسیاری وجود دارد.

۳-۶. ادیان و نگاه گونه‌پرستانه

سینگر همواره از سنت مسلط بر جهان غرب درباره حیوانات یاد کرده، بیان می‌دارد که این نوع رفتار انسان با حیوانات در آموزه‌های مسیحی ریشه دارد که طبق آن خداوند حق تسلط مطلق را به انسان داده است تا هرگونه که خواست با طبیعت و نیز با حیوانات رفتار کند و برای خداوند اصلاً مهم نیست که انسان با حیوانات چگونه رفتار کند (Singer, 2004: 2). از نظر مسیحیت، انسان تنها عضو اخلاقی مهم این جهان است که به صورت خداوند ساخته شده است و روح نامیرا دارد و طبیعت، فاقد ارزش ذاتی است و نابودکردن گیاهان و حیوانات، غیر اخلاقی نیست، مگر اینکه از طریق این ویرانگری به انسان آسیب بزند؛ یعنی ارزشمندی جهان طبیعی تا جایی است که به انسان سود برساند و این همان انسان محوری است که به وضوح در تفکرات دکارت دیده می‌شود (Singer, 1975: 3). سینگر بعد از طرح این ادعاها و انتساب آن به ادیان، از بطلان اسطوره آفرینش سخن می‌گوید و با رد این سنت ادعایی، ارزش ذاتی انسان را نفی

می‌کند (Ibid) و بیان می‌دارد که باید از این باور پرهیز کنیم که رنج انسان‌ها اهمیت بیشتری دارد و این دقیقاً همان نکته‌ای است که گونه‌پرستی بر آن تأکید می‌ورزد (سینگر، ۱۳۹۶: ۴۰۹).

بر اساس ادعای سینگر، نوع نگاه ادیان دربارهٔ حیوانات موجب شده است که انسان گونهٔ خود را بر گونه‌های دیگر ترجیح داده، دچار رفتارهای نادرست با حیوانات شود و برای خدای ادیان مهم نبوده است که انسان با حیوان چگونه رفتار کند؛ اما واقعیت این است که سینگر در این انتساب به خطا رفته است و نگاهی به آموزه‌های ادیان در این باره گواه این مطلب است. او چگونه موضع ادیان را دربارهٔ حیوانات، مانند نگاه دکارت می‌داند، در حالی که دکارت برای حیوان هیچ جایگاه اخلاقی قائل نیست و چون حیوان را دارای روح نمی‌داند، درد و رنج را نیز در حیوان انکار می‌کند و حیوان را مانند چرخ‌دنده‌های ماشین‌آلات می‌داند که هیچ دردی را حس نمی‌کنند (Pojman, 2000: 5)؛ اما در ادیان، حیوان دارای شأن و جایگاه خاص خود است و از لزوم رفتار مسئولانه و حقوقی با حیوان سخن رفته است.

دین اسلام حق حیوان را ارج نهاده، حتی الهی می‌شمرد و انسان را در برابر آن مسئول می‌داند (نجفی، ۱۳۶۷، ۱۱۱/۲۷) و بر ارج نهادن حیوانات، به خصوص حیواناتی که در خدمت بشر هستند، تأکید کرده (جبل عاملی، ۱۴۱۳: ۳۷۲/۸) و حفظ جان حیوان را واجب دانسته است (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۳۷/۳۶). در منابع الهامی مسیحیت نیز محبت به حیوان نشانهٔ پارسایی شمرده شده است، سلیمان می‌فرماید: «مرد نیکو در فکر آسایش چارپایان خود نیز هست» (امثال ۱۲: ۱۰). در عهد عتیق بر رسیدگی به غذای حیوان تأکید می‌کند و می‌فرماید: «دهن گاو را هنگامی که خرمن را خُرد می‌کند مبند» (تثیه ۲۵: ۴).

در تورات نیز بیان شده است که اگر الاغی زیر بار سنگین خوابیده بود، باید کمک کنی تا الاغ را بلند کنی، حتی اگر الاغ برای دشمن باشد (خروج ۲۳: ۴). همچنین در کتاب تثیه اینکه حیوانی با فرزندش در یک روز کشته شوند، ممنوع شده است (تثیه ۲۲: ۷ و لاویان ۲۲: ۲۸).

این موارد، نمونه‌هایی از حقوق حیوانات در نگاه ادیان است که نادرستی ادعای سینگر در انتساب بی‌عدالتی به ادیان را روشن می‌سازد و سینگر که دفاعیه‌های خود را از حیوانات، محصول اندیشه‌ورزی فلسفی و نگاه فیلسوفانهٔ خویش می‌شمرد و زندگی اخلاقی را در توجه به پیامدهای رفتار می‌داند (سینگر، ۱۳۹۹: مصاحبه)، در این ادعای خود موفق نبوده و در تطبیق آن دچار خطا شده است؛ البته پُر واضح است که رفتار برخی مسلمانان یا مسیحیان یا پیروان ادیان دیگر نمی‌تواند ملاک انتساب آن به خود ادیان شود. سینگر به جای آموزه‌های ادیان باید به رفتارهای نادرست انسان با حیوانات بتازد. او در مواضع خود دربارهٔ حقوق حیوانات دچار تهافت‌گویی شده است؛ زیرا از سویی در مقدمهٔ کتاب آزادی حیوانات، با اشاره به روایتی از پیامبر اکرم^ص در دفاع از حیوانات، پیروان دین اسلام را به پیوستن به جنبش حقوق حیوانات دعوت می‌کند (سینگر، ۱۳۹۶: ۴۶)؛ اما از سوی دیگر، بی‌پروا به آموزه‌های ادیان حمله می‌کند و

از تاریخ‌مندی و بی‌اعتباری آنها برای مدافعان حقوق حیوان سخن می‌گوید (Singer, 2004: 2). شاید او با ادیانی آشنا بوده است که این استفاده‌ها از حیوانات را مجاز دانسته‌اند. شاید آشنایی کافی با دین اسلام نداشته است و شاید اسلام را با تفاسیری ناصحیح شناخته است.

۴. نتیجه

در مجموعه هستی، هر موجودی دارای حقوق خاص خود است که پاسداشت آن لازم و ضروری است؛ اما انسان به لحاظ داشتن خصوصیتی منحصر به فرد، موجودی ویژه در بین موجودات است و به همان میزان که دارای مسئولیت خاص خود است، توجه ویژه به افراد نوع او نیز طبیعی است و این مسئولیت در کنار جایگاه خاص انسان، پاسخ‌گوی اتهام گونه‌پرستی در توجه به نوع افراد انسان و مقایسه آن با جنسیت‌پرستی و نژادپرستی است. تجویز استفاده از حیوان، به معنای تجویز نگاه ابزاری به حیوان نیست و رفتارهای نادرست برخی دینداران با حیوانات که امروزه در حال رخ دادن است، ربطی به آموزه‌های ادیان درباره حیوانات ندارد؛ زیرا این آموزه‌ها در بهترین درجه ممکن، به رعایت حقوق حیوانات تأکید ورزیده است. لذا منطق ضد گونه‌پرستی نتوانسته است دلیل کافی برای ادعای خود ارائه کند و از این جهت متهم به تعصب‌ورزی است، ضمن آنکه برخلاف شهودات اخلاقی انسان نیز هست؛ چراکه شهود انسان حکم می‌کند که انسان در مقایسه با حیوان دارای وزن اخلاقی مهم‌تری است و مثال‌های نقضی فراوانی برای رد ادعای تساوی بین آن دو وجود دارد؛ از سوی دیگر، شأن و منزلت آینده انسان قابل مقایسه با حیوان نیست، چون انسان به دلیل بهره‌مندی از استعدادها و توانایی‌ها آینده متکامل‌تری از حیوان دارد؛ خصوصاً اگر جنبه فراماده برای او قائل باشیم. انسان، حیوان پیشرفته‌تر نیست، بلکه او ضمن امتیازات مشترکی که با حیوان دارد، موجودی دیگر است که به جهت برخورداری از ویژگی‌هایی خاص، علاوه بر برتری ذاتی، از توان کسب کرامت اختیاری نیز برخوردار است و سینگر با اینکه مخالف نگاه ابزاری به حیوان است، اما خود، به نوعی دارای این نگاه ابزاری است و استدلال جایگزینی او دچار اشکال است.

پی‌نوشت

۱. از منظر سینگر جنسیت‌پرستی نیز مانند نژادپرستی است.
۲. اشاره به سیلی است که در زمان حضرت نوح تمام دنیا را فرا گرفت و بعد از آن، فصل دیگری از حیات آغاز شد.
۳. البته سینگر کشتن حیوان پرورش‌یافته را در صورتی که بدون درد باشد، جایز می‌داند (Singer, 1993: 133).
۴. بر این اساس، گویا سینگر مخالف استفاده از حیوان نیست و تنها خواستار توقف درد و رنج آن است.
۵. بنیان‌گذار مرکز پراویدنس (Providence) برای اخلاق مراقبت‌های بهداشتی.

۵. مثال‌های دیگری نیز وجود دارد؛ مانند این مثال: همان‌گونه که انسان نسبت به رابطه جنسی دو حیوان واکنش نشان نمی‌دهد، چرا که آن را بر طبق روال عادی طبیعی خود می‌داند، نباید درباره این رابطه میان یک حیوان با انسانی دارای همان میزان از سطح هوشیاری نیز واکنش نشان دهد، در حالی که چنین نیست (Kaczor, 2011: 21).

۶. انعام: ۳۸.

۷. ن. ک. المیزان، ج ۳ ص ۷۳.

۸. اینکه سینگر برخی حیوانات باهوش را مثال می‌زند و هوش و استعداد ویژه حیواناتی از قبیل میمون و شامپانزه و اسب و دلفین را دلیل تساوی نوع حیوان با انسان می‌داند و نیز این حیوانات را برتر از انسان‌های در حال اغما یا سالخورده‌گان فاقد قوه فکری سالم می‌شمرد، دچار مغالطه جزء و کل شده است؛ چراکه از حکم چند مورد محدود، نمی‌توان درباره عموم آنها حکم صادر کرد و حکم جزء را به کل سرایت داد. او که به دنبال یافتن ویژگی‌های شخص بودن برای اثبات ادعای خود است، باید حکم دهد که هر موجودی که شخص باشد، این رفتارها با او جایز نیست و نباید از آن استفاده کرد. او باید بتواند اثبات کند که در همه حیوانات این ویژگی‌ها وجود دارد تا بتواند بگوید که با هیچ حیوانی نباید چنین رفتار کرد؛ یعنی بگوید هر حیوانی که شخص است، حیات دارد و موجودی که حق حیات دارد، باید محترم شمرده شود؛ لذا او در اینکه حکم کلی داده، همه را با یک چوب می‌راند، دچار مغالطه جزء و کل شده است. آیا سینگر همه حیوانات را بررسی کرده است که حکمی کلی می‌دهد؟

9. Why Are We Afraid Of Peter Singer

10. The false philosophy of Peter Singer

۱۱. سینگر در برخی دیگر از سخنان خود، پرورش حیوان برای کشتن را گونه‌پرستی می‌داند (7: 2008).

! (Bonney, Roland and Marian Stamp Dawkins)

۱۲. از نظر بیشتر صاحب‌نظران اسلامی اگر این فرد دچار مرگ مغزی شده باشد، پیوند اعضاء جایز است.

منابع

کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۳)، مرتن هنری و ویلیام گلن، ترجمه فاضل‌خان همدانی، ج ۲، تهران، اساطیر.

آل بویه، علی‌رضا (۱۳۹۶)، «سقط جنین و استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما»، اخلاق پژوهی، دوره ۱، ش ۱، ۵۷-۸۶.

_____ (۱۳۹۸)، سقط جنین از منظر اخلاقی، چاپ دوم، تهران، سمت.

جبل عاملی، زین‌الدین (۱۴۱۳ق)، مسالک‌الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج ۸، قم، بنیاد معارف اسلامی.

تیموری فریدنی، علی‌اکبر (۱۳۹۸)، «بررسی دیدگاه پتر سینگر درباره ذبح اسلامی حیوانات»، معرفت اخلاقی، دوره ۱۰، ش ۲۶، ۸۵-۹۵.

سینگر، پتر (۱۳۹۶)، آزادی حیوانات، ترجمه بهنام خداپناه، تهران، ققنوس.

_____ (۱۳۸۸)، یک جهان: اخلاق جهانی‌شدن، ترجمه محمد آزاده، تهران، نشر نی.

ضیایی‌موحد، محمد و محمدرضا شرفی (۱۳۹۵)، «شهود گرایی و استدلال‌گرایی در فلسفه اخلاق و تربیت اخلاقی»، پژوهشنامه اخلاق، دوره ۹، ش ۳۱، ۳۱-۵۲.

«مصاحبه نایجل واربرتن با سینگر»، ۱۳۹۹/۱۲/۳۰، ساعت ۲۲:۰۸:

[/https://3danet.ir/petersinger](https://3danet.ir/petersinger).

محمدرضایی، محمد (۱۳۸۶)، «براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ»، قبسات، دوره ۱۲، ش ۴۶، ۷۱-۸۲.

موسوی، محمود و نفیسه سموعی (۱۳۹۲)، «الحاد در نقاب تکامل‌گرایی، بررسی و نقد آرای الحادی ریچارد داوکینز»، قبسات، سال ۱۸، ش ۶۹، ۱۳۵-۱۵۷.

نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷ق)، جواهر الکلام فی شرایع الاسلام، ج ۲۷ و ۳۶، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

Kaczor, Christopher (2011), *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, new York, routledge.

Tuohey, John (1992), "Has the Animal Rights Movement Achieved Philosophical Legitimacy?", *J Med Hum*, 13, 79-89.

Fjellstrom, Roger (2003), "Is Singer's Ethics Speciesist?", *Environmental Values*, the white horse press, 91-106.

Ryder, Richard. D. (2010), "Speciesism Again: The Original Leaflet", *Critical Society*, Spring, 2, 1-2.

Jamieson, Dale (1999), *Singer and His Critics*, USA, Wiley-Blackwell.

Sharlet, Jeff (2000), Why Are We Afraid of Peter Singer? <https://www.chronicle.com/article/why-are-we-afraid-of-peter-singer>, March 10, 2000/.

Singer, Peter (1993), *Practical Ethics*, Second edition, USA, Monash University.

——— (2004), Taking Humanism Beyond Speciesism, *Free Inquiry*, 24, no. 6 (Oct/Nov), 19-21

——— (1975), *Animal Liberation*, USA, Harpercollins.

Bonney, Roland and Marian Stamp Dawkins (2008), *The Future of Animal Farming*, Foreword by peter singer, Second edition, USA, Blackwell.

Steinbock, Bonnie (1978), "Speciesism and the Idea of Equality", comments and on and criticisms of peter singer's "speciesism", *Argument, Philosophy* 53, no, 204, 247-256

Harris, John (1985), *The Value of Life*, Canada, PhilPapers foundation.

Hills, Alison (2005), *Do Animals Have Rights?*, UK, Icon Books.

Kagan, Shelly (2015), "What's Wrong with Speciesism?", *Applied Philosophy* Volume33, Issue1, 1-21.

Marquis, Don (1989), "Why Abortion is Immoral *Philosophy*", vo 1, 86, no 4, 183-202.

Kemmerer, Lisa (2007), "Between the Species An Online Journal for the Study of Philosophy and Animals", *Between the Species*, Issue VII. 1-10.

Lazari-Radek, Katarzyna and Peter Singer (2017), *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University.

Pojman, L. P. (2000), *Life and Death*, Usa, Wadsworth.

Teichman, Jenny (1993), *The False Philosophy of Peter Singer*, New York, bioethics of euthanasia.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2021.328214.1006632

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Analyzing the Relationship between Time-Consciousness and Self-Consciousness in Husserl's Philosophy

Hossein Zamaniha

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University

Received: 4 August 2021

Accepted: 23 October 2021

Abstract

Husserl, corresponding to three levels of temporality, introduces three levels of time-consciousness in his works. These three levels of time-consciousness are the consciousness of the temporality of transcendent objects (objective time), the consciousness of the temporality of intentional acts and experiences (subjective time), and finally, the deepest level is what he calls consciousness of inner time or absolute consciousness. This third level is the continuous stream or flow of consciousness which in its streaming constitutes itself and other levels of temporality. Although this constituting flow is the deepest foundation of temporality, it is not temporal in the ordinary meaning of the term. That means despite being self-constituting and self-temporalizing it is not given in a higher level of time. Understanding the true meaning of this level of temporality, for long, has been a challenge for scholars. One of the attempts to interpret and demystify this layer of temporality is based on making a connection between this absolute flow of consciousness and a kind of implicit and minimal self-consciousness usually called pre-reflective self-consciousness. In this article besides explaining the three levels of temporality and time-consciousness, I have analyzed this view about the relationship between the third level of time-consciousness and pre-reflective self-consciousness and compared the ideas of scholars on the matter.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Time-Consciousness, Consciousness of Inner Time, Pre-reflective Self-consciousness.

تحلیل نسبت زمان آگاهی و خودآگاهی در فلسفه هوسرل

حسین زمانیه*

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

(از ص ۳۷ تا ۵۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۱۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۸/۱

علمی-پژوهشی

چکیده

هوسرل در آثار خود از سه سطح از زمان آگاهی بحث می‌کند که این سه سطح عبارت‌اند از: آگاهی از زمان عینی (کیهانی)، زمان آگاهی سوژکتیو و آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق). از نظر هوسرل این سطوح در حقیقت لایه‌های تقویم زمان هستند و مبنای تقویم هر لایه را باید در مرتبه یا لایه عمیق‌تر جستجو کرد تا به عمیق‌ترین لایه زمان آگاهی، یعنی همان آگاهی مطلق رسید. آگاهی مطلق، مقوم هر درک و معنایی از زمان است؛ اما در عین حال، خود به وسیله هیچ امر دیگری تقویم نمی‌شود، بلکه قوام آن قوام درونی است. این عمیق‌ترین لایه در حقیقت جریان مستمر و وحدت‌بخش آگاهی است که تمامی اعمال و افعال قصدی آگاهی در آن ریشه دارند. برخی از هوسرل‌پژوهان معاصر برای تبیین این معنا از زمان آگاهی و نسبت آن با زمان آگاهی سوژکتیو، با رجوع به آثار هوسرل و دیدگاه وی درباره تأمل، به تمایز بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی اشاره کرده و این جریان بنیادین و وحدت‌بخش آگاهی را که مقوم هر درکی از زمان و زمانمندی است، با خودآگاهی پیشاتأملی متناظر دانسته‌اند. بر این اساس، آگاهی مطلق به عنوان نوعی خودآگاهی پیشاتأملی به معنای زیست و تجربه غیر ابژه‌ساز و غیر مضمون‌سازی است که هم بنیان ابژکتیویته و هم ریشه و بنیان سوژکتیویته استعلاایی است.

واژه‌های کلیدی: هوسرل، پدیدارشناسی، زمان آگاهی، آگاهی از زمان درونی، خودآگاهی پیشاتأملی.

۱. مقدمه

هوسرل همواره خود را یک آغازگر می‌دانست و بارها و بارها مبانی فلسفه خویش را واکاوی کرد. از دید وی بیش از آنکه پدیدارشناسی را نوعی نظام فلسفی بدانیم، باید آن را جریانی برعکس نظام‌سازی، در جهت واکاوی مبانی و بنیادهای اندیشه تلقی کنیم (Moran, 2000: 62). دقیقاً به همین دلیل است که وی روش فلسفی خود را به باستان‌شناسی تشبیه می‌کرد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲: ۱۵۱/۱). نمونه این نوع باستان‌شناسی را می‌توان در تفسیر عمیق وی از لایه‌های متفاوت زمانمندی جستجو کرد.

بی‌شک، بحث از زمان و ساختار زمانمند آگاهی، یکی از مشکل‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین مباحث مطرح‌شده در فلسفه هوسرل است و همین امر باعث شده است که این بخش از آثار هوسرل، همواره به‌عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین بخش‌های فلسفه وی شناخته شود. هوسرل ضمن اعتراف به پیچیدگی و صعوبت بحث زمان، این نکته را یادآور می‌شود که آگوستین اولین کسی بود که عمیقاً متوجه پیچیدگی ذاتی بحث زمان شد و در آثارش بدان اشاره کرد (Husserl: 3: 1991).^۱ از نظر وی همگی ما به‌طور طبیعی درکی از زمان داریم؛ اما به‌محض اینکه سعی می‌کنیم تفسیری از این زمان آگاهی ارائه دهیم، با مشکلات عجیبی مواجه و دچار تناقض‌گویی می‌شویم (Ibid). وی حتی در مواردی مسئله زمان را مشکل‌ترین مسئله در بین تمامی مسائل پدیدارشناسی معرفی می‌کند (Ibid: 286).

علاوه بر مباحث و اشارات پراکنده درباره زمان که در اغلب آثار هوسرل دیده می‌شود، وی سه اثر مستقل در مورد زمان دارد که خوشبختانه هر سه این آثار چاپ شده‌اند:

الف) پدیدارشناسی آگاهی از زمان درونی:^۲ بر اساس مقدمه‌ای که براو (Brough J. Barnett) به‌عنوان مترجم انگلیسی اثر بر آن نگاشته است، این اثر بر اساس دست‌نوشته‌ها و سخنرانی‌های هوسرل درباره زمان، بین سال‌های ۱۸۹۳ تا ۱۹۱۱ گردآوری و چاپ شده است. بخش اصلی اثر، یعنی بخش A آن شامل دو زیر بخش است: ۱. سخنرانی‌های هوسرل در گوتینگن در زمستان ۱۹۰۴ و بهار ۱۹۰۵ و ۲. ضمائم و اضافات مربوط به سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰. این بخش، یعنی بخش A حاصل کار اشتین (Edith Stein)، دستیار هوسرل است که در خلال سال‌های ۱۹۱۶-۱۹۱۸ به جمع‌آوری دست‌نوشته‌های هوسرل درباره زمان پرداخت و آنها را مدون ساخت؛ اما چاپ آن تا ۱۹۲۸ به تأخیر افتاد و در این سال با ویراستاری مارتین هیدگر به چاپ رسید (Husserl, 1991: XII-XVII). بخش دوم کتاب، یعنی بخش B مجموعه دست‌نوشته‌های هوسرل درباره زمان است که بین سال‌های ۱۸۹۳ تا ۱۹۱۱ نگاشته شده و رودلف بوام (Boehm Rudolf) آن را در ۱۹۶۶ با رعایت ترتیب زمانی دست‌نوشته‌ها به بخش قبلی اضافه کرد^۳ (Ibid: XVII).

ب) دست‌نوشته‌های L: ^۴ این اثر بین سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۱۸ نگاشته شده است که به دلیل حضور هوسرل در شهر برناو (حوالی برلین) در مدت زمان نگارش این دست‌نوشته‌ها، به دست‌نوشته‌های برناو نیز مشهور است (Bernet, 2010: 1-2).

ج) دست‌نوشته‌های C: ^۵ که بین سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۴ نگاشته شده و در حقیقت آخرین و در عین حال عمیق‌ترین تحلیل‌های هوسرل را دربارهٔ زمان شامل می‌شود.

این حجم از مباحث دربارهٔ زمان نشان از اهمیت و جایگاه این موضوع در پدیدارشناسی هوسرل دارد. آنچه در این سه اثر مستقل با آن مواجه می‌شویم، نمونهٔ عینی نوعی باستان‌شناسی است؛ یعنی حرکت به‌سوی عمیق‌ترین لایه‌های حقیقت یک شیء. نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است، این است که برای هوسرل به‌عنوان پدیدارشناس آنچه اهمیت دارد، چگونگی دادگی زمان یا تقویم زمان در ساحت آگاهی است. اصولاً در فلسفهٔ هوسرل با معنای متفاوت از زمان یا به تعبیر دقیق‌تر، با سه سطح از زمان‌آگاهی مواجه می‌شویم که این سه معنا عبارت‌اند از: زمان عینی (کیهانی)، زمان سوژکتیو و زمان‌آگاهی درونی (آگاهی مطلق).

تفاوت بین معانی سه‌گانهٔ زمان یا سطوح سه‌گانهٔ زمان‌آگاهی همواره در بین هوسرل‌پژوهان محل بحث و تبادل نظر بسیار بوده است. در این میان، تفاوت زمان عینی (کیهانی) با دو معنای دیگر تا حدود زیادی روشن است؛ اما تمایز زمان سوژکتیو و آنچه هوسرل از آن با نام زمان‌آگاهی درونی (مطلق) یاد می‌کند، محل مباحثات فراوان است. یکی از رویکردهای مهم و در عین حال عمیق در تبیین تمایز بین این دو معنا از زمان، رویکردی است که در آن با استفاده از تمایز بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خود آگاهی تأملی و خودآگاهی پیشاتأملی (Zahavi, 2003: 86-93) سعی در تبیین تمایز بین دو سطح از زمان‌آگاهی دارد.

ما در این مقاله سعی خواهیم کرد ضمن تحلیل معانی مختلف زمان در فلسفهٔ هوسرل، به تحلیل تلاش صورت‌گرفته از سوی برخی هوسرل‌پژوهان برای تبیین تمایز بین سطوح دوم و سوم زمان‌آگاهی با استفاده از برقراری نسبتی بین این دو و دو معنا از خودآگاهی بپردازیم.

شایان ذکر است هرچند در زبان فارسی آثاری وجود دارند که به بحث زمان از دیدگاه هوسرل پرداخته‌اند که از جملهٔ آنها می‌توان به رشیدیان (۱۳۹۴) و راثی (۱۳۹۰) اشاره کرد که هر یک در اثر خود به بحث از زمان و سطوح سه‌گانهٔ آن در فلسفهٔ هوسرل پرداخته‌اند، اما تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، اثری که به تحلیل نسبت بین زمان‌آگاهی و خودآگاهی بپردازد، یافت نشد. در زبان انگلیسی نیز بر اساس یافته‌های نگارنده، تنها مقاله‌ای که به‌طور مستقیم به بحث نسبت زمان‌آگاهی و خودآگاهی در فلسفهٔ هوسرل پرداخته، مقالهٔ زهاوی (2011) با عنوان «ابژه‌ها و سطوح: تأملی پیرامون نسبت زمان‌آگاهی با خودآگاهی» است. در این مقاله زهاوی با این فرض که خواننده با مبانی بحث زمان‌آگاهی و نسبت آن با انواع خودآگاهی در فلسفهٔ هوسرل آشناست،

به طرح موارد اختلاف دیدگاه خود با دیگر شارحان می‌پردازد؛ اما تکیه ما در مقاله حاضر بیشتر تبیین اصل این بحث در فلسفه هوسرل با تکیه بر نقاط اشتراک تفاسیر متفاوت است.

۲. سطوح سه‌گانه زمان‌آگاهی در فلسفه هوسرل

هوسرل برای اولین بار از سطوح سه‌گانه زمان‌آگاهی در متنی که بین سال‌های ۱۹۰۷-۱۹۰۹ نوشته است، سخن به میان می‌آورد و در آن ضمن اشاره به تقویم اشیاء زمانمند به سطوح سه‌گانه زمان‌آگاهی به صورت زیر اشاره می‌کند:

(الف) تقویم متعلقات تجربه عینی در زمان ابژکتیو؛

(ب) تقویم ظهورات متکثر یک شیء در یک وحدت درونی در زمان ماقبل تجربی (زمان سوژکتیو)؛

(ج) جریان مطلق و قوام‌بخش آگاهی (Brough, 2010: 22).

وی سپس در یکی دیگر از دست‌نوشته‌های خود مربوط به سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۱۲ تقسیم مشابهی را ارائه می‌دهد که در آن ترتیب سطوح عوض شده است (Ibid: 23). از آن پس، این تقسیم به شکل‌های مشابه در آثار متعدد هوسرل درباره زمان دیده می‌شود.

برای درک تمایز سطوح سه‌گانه زمان‌آگاهی، باید به این نکته توجه کنیم که نسبتی عمیق بین درک ما از زمان یا به باور خود هوسرل زمان‌آگاهی و روش فلسفی وی، یعنی پدیدارشناسی وجود دارد. از نظر هوسرل هدف پدیدارشناسی درک ساختار آگاهی و دادگی بی‌واسطه اشیاء در این ساختار است؛ اما نکته اینجاست که ساخت آگاهی، ساختی ایستا و ثابت نیست، بلکه ما در ساخت آگاهی با اموری پویا مواجه‌ایم؛ اموری که واجد نوعی دیرند و تداوم هستند؛ لذا بحث از دادگی بی‌واسطه اشیاء بدون توجه به این دیرند و تداوم، بحثی ناتمام است. این بدان معناست که بررسی هویت قصدی آگاهی، بدون توجه به زمانمندی افعال و اعیان قصدی آگاهی ناقص است (Zahavi, 2003: 80).

ما تا زمانی که رویکرد طبیعی یا تجربی را ترک نکرده‌ایم، درکی از زمان داریم؛ اما این درک صرفاً مقیاسی برای اندازه‌گیری و تعیین همبودی، توالی و ترتیب اشیاء و امور است؛ به عبارت دیگر، زمان عینی (کیهانی) صرفاً بیانگر ترتیب یا توالی اشیاست. به عقیده ساکالوفسکی این معنا از زمان را از آن نظر که مشخص‌کننده نسبت بین اشیاء و قابل اندازه‌گیری است، می‌توان با مکان مقایسه کرد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۴). قدما از جمله ارسطو، این معنا از زمان را از سنخ کمیت و قابل اندازه‌گیری دانسته و بر نسبت این معنا از زمان و حرکت در آثار خود تأکید کرده‌اند.

اگرچه همه ما درکی از زمان عینی داریم، اما جای این سؤال وجود دارد که چگونه به چنین درکی نائل شده‌ایم؟ این پرسش در حقیقت پرسش از چگونگی تقویم زمان در حوزه آگاهی است و تا این پرسش پاسخ داده نشود، معنا و حقیقت زمان نیز به درستی درک نمی‌شود؛ لذا بحث از زمان‌آگاهی به یک معنا بحث از لایه‌های مختلف خود زمان است. درک زمان عینی مستلزم درک

چگونگی تقوم زمان در حوزه آگاهی است و لذا برای درک آن باید به درک لایه عمیق‌تری از زمان که هوسرل از آن با نام زمان سوژکتیو (پدیدارشناختی) یاد می‌کند، نائل شد. این بدان معنی است که از نظر هوسرل هر سطح از زمان آگاهی مبتنی بر سطح پیش از خود است.

هوسرل در دوره دوم ازسیر تفکر فلسفی خود، به دنبال مواجهه عمیق‌تری با آگاهی بود. وی در این دوره که دوره ورود به ساحت پدیدارشناسی استعلایی است، با استفاده از ابزار اپوخه و به مدد آنچه وی آن را تعلیق پدیدارشناختی می‌نامید، توجه خود را به‌طور کامل به ساختار آگاهی و دادگی اشیاء در این ساختار معطوف کرد (Moran, 2000: 150-158). وی در این دوره متوجه این امر بود که هر آنچه بی‌واسطه به آگاهی داده می‌شود، واجد امتداد و دیرندی است که بدون این تداوم و امتداد، چنین دادگی امکان‌پذیر نیست. از طرف دیگر، خود اعمال و تجارب قصدی آگاهانه نیز واجد امتداد و دیرندی هستند و به‌واسطه همین امتداد و دیرندی است که می‌توان خود این تجارب قصدی را موضوع تأملی ثانوی قرار داد که هوسرل از آن با نام «تأمل پدیدارشناختی» (استعلایی) یاد می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۳). در این نوع تأمل، موضوع تأمل افعال و تجارب و متعلقات محض آگاهی است. این نوع تأمل به‌جای توجه به اشیاء به خود آگاهی و ساختار قصدی آن معطوف است و این آغاز پدیدارشناسی است (Husserl, 1982: 78)؛ اما سؤال اینجاست که در ساحت پدیدارشناسی که جهان طبیعی و تمامی لوازم آن، از جمله زمان، به معنای زمان کیهانی در اپوخه قرار داده می‌شود، بنیان این تداوم و دیرندی را در چه چیزی باید جستجو کرد؟ وی در این دوره سعی می‌کند تا بنیان این دیرندی را در ساختار قصدی آگاهی جستجو کند؛ لذا تبیین وی از چیستی زمان و زمانمندی در این دوره، ارتباط تنگاتنگ با ساختار آگاهی دارد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

هوسرل برای بیان چگونگی تقوم امور زمانمند در ساحت آگاهی، از مثال قطعه موسیقی استفاده می‌کند. ما یک قطعه موسیقی را به‌رغم گستره زمانی آن، به‌عنوان یک قطعه موسیقی واحد درک می‌کنیم. حال اگر قرار باشد در هر لحظه یک برش یا یک نت خاص از موسیقی در حوزه آگاهی داده شود یا به بیان دیگر، متعلق قصدی آگاهی در هر لحظه نت خاصی از موسیقی باشد، چگونه ما یک قطعه موسیقی را به‌عنوان یک قطعه واحد و ممتد درک می‌کنیم؟ به عبارت دقیق‌تر، اگر آگاهی ما همواره متوجه یک آن (لحظه) نقطه‌وار است، فهم تداوم و دیرندی از کجا حاصل می‌شود؟ پاسخ سنتی به این سؤال مبتنی بر کارکردهای قوه خیال است (Husserl, 1991: 11-12).

برنتانو، به‌عنوان کسی که افکار وی تأثیر بسزایی در فلسفه هوسرل داشت، بر این باور بود که آگاهی ما از زمان و امور زمانمند به‌واسطه دو کارکرد قوه خیال است که یکی از آنها همان یادآوری (recollection) و دیگری پیش‌انتظاری (expectation) است (Ibid: 13-14). به باور برنتانو ما وقتی به یک قطعه موسیقی گوش می‌دهیم، آنچه بی‌واسطه و به‌صورت بالفعل بر آگاهی عرضه می‌شود، برش یا مقطع خاصی از آن قطعه است که متناظر با آن نقطه‌وار است؛ به عبارت دیگر، در هر لحظه آگاهی یا ادراک ما متوجه یک آن نقطه‌وار از امر ممتد است و ادراک گذشته و آینده حاصل یادآوری

و پیش‌انتظاری قوه خیال است. در مثال موسیقی اگر سه نت متوالی از این موسیقی را در نظر بگیریم و این سه را الف، ب و ج بنامیم، وقتی نت ب را درک می‌کنیم، آنچه واقعاً متعلق بی‌واسطه ادراک است، همین نت ب است؛ اما ما نت ب را به‌عنوان یک امر پیوسته به نت گذشته، یعنی نت الف درک می‌کنیم و در عین حال، در عین گوش‌کردن به نت ب انتظار نت خاصی را داریم که واجد نوعی پیوستگی با این نت و کل این قطعه باشد، که آن همان نت ج است؛ لذا به نظر می‌رسد همراه با درک نت ب، درکی از دو نت دیگر، یعنی نت الف و ج نیز وجود دارد؛ اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟ از نظر برتانو نت الف و ج حاصل دو کارکرد مضمون‌ساز قوه خیال است؛ یعنی در لحظه درک نت ب، نت الف و ج هیچ‌کدام متعلق بی‌واسطه ادراک نیستند، بلکه نت‌های الف و ج به‌عنوان امور بیرونی به لحظه حال منضم می‌شوند (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۴۹۱-۴۹۲).

از نظر برتانو لازمه آگاهی از روند زمانی به‌عنوان یک روند پیوسته، این است که آنچه در گذشته حس شده، به‌طور کامل زائل نشود، بلکه باید تعدیل خاصی را متحمل شود. این بدان معناست که ما صرفاً با حضور یا غیاب ادراک حسی قبلی مواجه نیستیم؛ زیرا نه زوال و نه دوام صرف ادراک حسی قبلی، هیچ‌کدام نمی‌تواند به درکی از امر زمانی به‌عنوان یک امر پیوسته و سیال منجر شود، بلکه آنچه لازم است، ادراک تعدیل‌یافته‌ای از گذشته یا آینده به معنای رد یا اثری در لحظه کنونی است که این کار همان سنتز خلاقانه و مولد قوه خیال است (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۲۹۳). در حقیقت، خیال آنچه را که حس به‌عنوان یک اکنون نقطه‌وار در گذشته درک کرده یا قرار است در آینده درک کند، در ضمن ادراک آن یا لحظه حاضر بازآفرینی و سپس آن را با خصلت زمانی گذشته یا آینده غنی می‌کند (همان: ۴۹۲). برتانو این پیوستن مستمر تصورات زمانی تعدیل‌یافته را تداعی اولیه می‌نامد و آن را کار قوه خیال می‌داند (همان: ۴۹۳).

تبیین برتانو به‌رغم ابتناء بر تفسیر رایج و سنتی از زمان، واجد نوعی نوآوری است و آن اینکه وی نقش قوه خیال را در درک زمان، یادآوری یا پیش‌انتظاری صرف نمی‌داند، بلکه از نظر وی خیال کارکردی تعدیل‌کننده نیز دارد و بدون این تعدیل، اصولاً ادراک یک امر زمانمند ناممکن است؛ لذا تبیین برتانو نسبت به تبیین‌های پیشین قدمی رو به جلوست؛ اما در عین حال، هنوز با تبیین پدیدارشناختی از زمان فاصله زیادی دارد و واجد اشکالات متعددی است که ذیلاً به آنها اشاره خواهد شد.

اولاً: اگر آگاهی ما همواره متوجه یک آن نقطه‌وار است و گذشته و آینده از طریق کارکرد قوه خیال به این لحظه اکنون اضافه می‌شوند، پس ما همواره در حال درک‌کردن اکنون هستیم؛ اما اکنونی که امور دیگری به‌وسیله قوه خیال به‌عنوان امور بیرونی و جانبی بدان منضم شده‌اند. حال پرسش اینجاست که درک گذشته و آینده از کجا ناشی می‌شود (Husserl, 1991: 18-19)؟ اگر کسی بگوید درک گذشته و آینده مثلاً حاصل نوعی مقایسه است، این با شهود امر زمانمند در تضاد

است؛ زیرا ما در خود شهود سه بعد متمایز، یعنی گذشته و حال و آینده را درک می‌کنیم و درک گذشته و آینده حاصل تأمل ثانوی یا مقایسه نیست (Ibid: 23).

ثانیاً: بنا به نظریه برنتانو وقتی یک قطعه موسیقی را می‌شنویم، آنچه صرفاً در لحظه کنونی شنیده می‌شود، یک نت خاص است و ادراک یک نغمه یا قطعه پیوسته صرفاً نتیجه همان تداعی اولیه قوه خیال است؛ یعنی ما چیزی را می‌شنویم که هم‌اکنون سپری شده یا هنوز فرانسیده است. بر این اساس، هر آگاهی از یک روند زمانی صرفاً نوعی توهم استعلائی است که نتیجه کارکرد خلاقانه قوه خیال است (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۴۹۴).

ثالثاً: ادراک یک قطعه موسیقی با یادآوری آن به وسیله قوه خیال متفاوت است؛ به بیان دیگر، از دید هوسرل وقتی من به عنوان موجودی آگاه به یک قطعه موسیقی گوش می‌دهم، کل این قطعه را به عنوان امر ممتد واحد درک می‌کنم و این با یادآوری مثلاً اتفاقی که در دیروز رخ داده یا پیش‌انتظاری آنچه قرار است فردا برای من رخ دهد، متفاوت است؛ به عبارت دیگر، یادآوری و پیش‌انتظاری دو عمل مستقل از آگاهی هستند که با شهود اولیه متمایزند (Zahavi, 2003: 83).

رابعاً: نسبت دادن ادراک امر زمانمند به یادآوری یا پیش‌انتظاری قوه خیال با رویکرد شهودی پدیدارشناسی در تضاد است؛ یعنی در پدیدارشناسی باید به شهود بی‌واسطه و آنچه در این شهود بی‌واسطه عرضه می‌شود، پایبند باشیم. حال اگر قرار باشد آنچه صرفاً در آن نقطه‌وار عرضه شده به شهود درآید و گذشته و آینده صرفاً حاصل دو کارکرد مضمون‌ساز قوه خیال باشد که به این آن نقطه‌وار منضم می‌شود، در آن صورت شهود بی‌واسطه هیچ امر زمانمندی امکان‌پذیر نخواهد بود (Ibid: 82).

راه حل هوسرل برای رهایی از مشکلات یادشده بازنگری در مفهوم آن است. وی سعی می‌کند تا مفهوم آن یا لحظه ممتد را جایگزین آن نقطه‌وار کند. از نظر هوسرل همان‌گونه که نت کنونی یک قطعه موسیقی هم‌اکنون متعلق ادراک و به عبارت دیگر، متعلق قصدی فعل آگاهی است، نت‌های قبلی و بعدی آن نیز متعلق قصدی آگاهی است؛ البته این بدان معنا نیست که مثلاً وقتی به نت ب گوش می‌دهم نت الف و ج هم، هم‌بود با نت ب است، بلکه منظور این است که نت‌های الف و ج نیز بی‌واسطه بر آگاهی عرضه می‌شوند. هوسرل برای تبیین این امر آنچه وی آن را «آن ممتد» (گستره حضور) می‌نامد، جایگزین آن نقطه‌وار می‌کند (Ibid). اما منظور از گستره حضور چیست؟ گستره حضور همان چیزی است که امکان حضور بی‌واسطه امر زمانمند را به عنوان متعلق شهودی آگاهی فراهم می‌کند. در حقیقت گستره حضور در مقایسه با آن نقطه‌وار شبیه آن یا لحظه ممتد است.

برای فهم گستره حضور با آن ممتد مجدداً به مثال قطعه موسیقی بازمی‌گردیم. وقتی من به نت ب گوش می‌دهم، آیا صرفاً به یک نت واحد گوش می‌کنم یا نت ب به عنوان جزئی از یک کل به من عرضه می‌شود؟ بدیهی است مورد دوم صحیح است. این بدان معنی است که هنگام التفات به نت

ب در آن واحد نت الف و نت ج، یعنی نت‌های بعدی و قبلی این نت نیز بی‌واسطه در ساختار آگاهی عرضه می‌شوند؛ اما چنین چیزی چگونه ممکن است؟ به نظر هوسرل تنها راه ممکن برای تبیین دادگی بی‌واسطه یک امر ممتد و زمانمند در ساختار آگاهی، این است که به جای اینکه ساختار التفاتی آگاهی را به صورت ساختاری خطی و فلش‌وار در نظر بگیریم که متوجه یک آن نقطه‌وار از امر زمانمند است، باید ساختار التفاتی آگاهی را مانند زاویه‌ای در نظر گرفت که در آن واحد در سه جهت امتداد دارد؛ این سه جهت عبارت‌اند از: انطباع اصلی (primal impression)، پس‌نگری (retention) و پیش‌نگری (pretension). این بدان معنی است که وقتی آگاهی ما متوجه یک نقطه کانونی، یعنی همان آن (حال) نقطه‌وار است، در همان حال لحظه گذشته و لحظه آینده نیز برای آگاهی بی‌واسطه حاضر است؛ به عبارت دیگر، در همان مثال قطعه موسیقی وقتی شما به نت ب توجه دارید، در آن واحد نت الف و نت ج نیز به نحو بی‌واسطه برای شما حاضر است. همان‌گونه که اشاره شد، از دید هوسرل در مقام تمثیل، ساختار التفات آگاهی مانند یک زاویه یا بازه است که رأس آن در خود آگو یا من استعلایی است و قاعده آن دربرگیرنده امر زمانمند در سه بعد متفاوت است. از نظر هوسرل انطباع اولیه، پس‌نگری و پیش‌نگری هر سه ابعاد سه‌گانه ساختار التفات آگاهی هستند که این ابعاد سه‌گانه بر سازنده زمان سوژکتیو هستند. بر اساس این تفسیر، گذشته و آینده اموری نیستند که به واسطه کارکردهای مضمون‌ساز قوه خیال به لحظه منضم شوند، بلکه گذشته، حال و آینده سه لحظه یا سه بعد ذاتی در ساختار قصدی آگاهی هستند؛ به عبارت دیگر، در یک فعل قصدی واحد، سه لحظه گذشته، حال و آینده در آگاهی بی‌واسطه عرضه می‌شوند (Ibid: 80-82).

هوسرل با این تفسیر درصدد است تا معنای آن را متحول ساخته و آن ممتد را جایگزین آن نقطه‌وار کند؛ اما سؤالی که در ابتدای امر خودنمایی می‌کند، این است که آیا تعبیر آن ممتد تعبیری متناقض نیست؟ به عبارت دیگر، چگونه آن می‌تواند در عین آن بودن واجد امتداد باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، ذکر این نکته لازم است که وقتی ما درصدد تحلیل زمان سوژکتیو هستیم، باید در نظر داشته باشیم که این زمان، ریشه در ساختار قصدی خود آگاهی دارد و مانند خود ساختار قصدی و التفاتی دو جهت متفاوت دارد: یک جهت خود سوژه یا آگوی استعلایی و طرف دیگر، ابژه یا متعلق آن. بر این اساس، آن ممتد از جهت ارتباطش با آگو یا من استعلایی شبیه یک نقطه و از جهت نسبتش با متعلق آگاهی واجد سه بعد است؛ لذا این تعبیر به هیچ وجه تعبیر متناقض نیست. آئیت آن اشاره به یک جهت و امتداد آن اشاره به جهت دیگر دارد.

آنچه هوسرل تا اینجا نشان داده، این است که در حین توجه به لحظه حال، لحظه گذشته و لحظه آینده نیز بدون واسطه در آگاهی داده می‌شوند؛ برای مثال، وقتی من به نت ب از یک قطعه موسیقی گوش می‌دهم، نت الف و نت ج نیز به وسیله ابعاد ساختار قصدی آگاهی، یعنی همان پس‌نگری و پیش‌نگری در ساحت آگاهی داده می‌شوند؛ اما هنوز برای تبیین آگاهی از امتداد زمانی

کل یک قطعه موسیقی به عنوان یک قطعه واحد قدم دیگری لازم است؛ یعنی هنوز جای این سؤال وجود دارد که من شنونده چگونه به یک قطعه موسیقی مثلاً پنج دقیقه‌ای به عنوان یک قطعه موسیقی واحد و به وسیله یک قصد یا التفات واحد آگاهم؛ به عبارت دیگر، درک این امتداد چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ این پرسش از دید هوسرل ریشه در همان ساختار سه‌وجهی آگاهی دارد؛ یعنی برای مثال، وقتی نت ب به عنوان انطباع اصلی متعلق قصدی آگاهی من واقع می‌شود، در همان عمل قصدی واحد نت قبلی، یعنی نت الف نیز به وسیله بعد دیگری از این ساختار قصدی که هوسرل آن را پس‌نگری می‌نامد، به نحو بی‌واسطه و به عنوان جزء ذاتی همان عمل قصدی واحد در ساختار آگاهی داده می‌شود؛ اما این نت الف در لحظه قبل خود متعلق یک انطباع اصلی دیگر بوده که نت پیش از آن از طریق یک پس‌نگری دیگر داده شده و به همین ترتیب، در یک پس‌نگری واحد تمام گذشته یک امر زمانمند به صورت ممتد و درهم‌تنیده منظوری است. گذشته‌ای که این بار نه حاصل کارکرد قوه خیال، بلکه نتیجه پس‌نگری به عنوان یکی از ابعاد سه‌گانه ساختار قصدی آگاهی است؛ به عبارت دیگر، در همان حال که من نت ب را از یک قطعه موسیقی واحد گوش می‌دهم، تمامی نت‌های پیش از آن به صورت یک امتداد واحد در ضمن، پس‌نگری داده می‌شوند (Gallager, 2003: 83-85; Zahavi, 2012: 104-106). از نظر هوسرل همین امر را درباره آینده نیز می‌توان تکرار کرد و امتداد دیگری را نیز در جهت مخالف ترسیم کرد. با این تفاوت که در مورد آینده نت‌ها داده نشده‌اند، بلکه قرار است در حوزه آگاهی داده شوند و به همین ترتیب، در یک پیش‌نگری واحد مسیر کلی و ضرب‌آهنگ این قطعه موسیقی داده می‌شود.

این تبیین هوسرل بدون در نظر گرفتن نوعی امتداد و دیرند در خود فعل قصدی آگاهی، کامل نمی‌شود. امتداد و دیرندی که به واسطه آن، هر انطباع اصلی در لحظه بعد، خود یک پس‌نگری است و هر پس‌نگری در لحظه قبل، خود یک انطباع اصلی بوده و دقیقاً در این نقطه است که ما به درکی از زمانمندی نائل می‌شویم که مربوط به خود فعل قصدی آگاهی است؛ یعنی خود فعل قصدی آگاهی باید دارای دیرند و امتداد باشد؛ زیرا در غیر این صورت دادگی بی‌واسطه امور زمانمند در حوزه آگاهی امکان‌پذیر نخواهد بود. این دیرند همان چیزی است که هوسرل از آن با نام زمان سوژکتیو (زمان درونی) یاد می‌کند و درک آن را لازمه درک زمان عینی (کیهانی) می‌داند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۴).

از نظر هوسرل زمان سوژکتیو بنیان درک زمان عینی است؛ به عبارت دیگر، اگر چیزی به نام زمان سوژکتیو وجود نداشت، اصولاً ما درکی از زمانمندی، حتی زمان عینی یا کیهانی نداشتیم؛ یعنی اگر خود افعال قصدی آگاهی واجد دیرند و توالی نبودند، اصولاً فهم دیرند و تداوم امور عینی امکان‌پذیر نبود. این بدان معنی است که آگاهی از سطح اول زمان، یعنی زمان عینی، مبتنی بر درک معنای عمیق‌تری از زمانمندی است که ریشه در خود ساختار آگاهی دارد (همان: ۲۳۷-۲۳۶).

اگر لازمه آگاهی از زمان عینی، درک معنای عمیق‌تری از زمان است، معنایی که ریشه در ساختار قصدی افعال آگاهی و دیرند و تداوم این افعال دارد؛ و به عبارت دیگر، اگر بنیان زمان عینی (کیهانی) همان زمان سوژکتیو (درونی) است، جای این سؤال وجود دارد که بنیان زمان سوژکتیو چیست؛ به عبارت دیگر، اگر دیرند و توالی امور زمانمند عینی به وسیله زمان سوژکتیو فهمیده می‌شود، امتداد و توالی خود زمان سوژکتیو، یعنی زمانی که مربوط به اعمال و افعال قصدی آگاهی است، چگونه درک می‌شود؟ هوسرل برای پاسخ به این پرسش سطح سومی از زمان آگاهی را معرفی می‌کند که در آثار خود از آن با نام آگاهی از زمان درونی یا آگاهی مطلق یاد می‌کند. از نظر هوسرل آگاهی مطلق امری است که ساختار زمانمند آن ذاتی و کاملاً درونی است و حاصل فعل قصدی مرتبه بالاتری نیست؛ لذا با رسیدن به این سطح از زمانمندی، دیگر نیازی نیست که به سطوح دیگری از زمانمندی باور داشته باشیم.

۳. آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق) به عنوان عمیق‌ترین سطح زمان آگاهی

هوسرل در آثار خود به سطح سوم و در عین حال عمیق‌تری از زمان آگاهی اشاره و از آن با نام آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق) یاد می‌کند. برای فهم این سطح از زمان آگاهی شایان ذکر است که از نظر هوسرل آگاهی جریان مستمر و مدامی است که در آن هیچ‌گونه انقطاعی وجود ندارد. هر آگاهی خاص و متعین، بخشی از یک جریان واحد و مستمر است و همین جریان مستمر است که تمام اعمال آگاهی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این جریان مستمر آگاهی مانند ضرب‌آهنگی است که تمام اعمال آگاهی با آن هماهنگ می‌شوند. این جریان هرچند خود بنیان هر زمانمندی و دیرندی است، به هیچ‌وجه امری زمانی نیست؛ چون همواره به عنوان یک آگاهی واحد در پس تمامی اعمال آگاهی حضور دارد. این جریان مستمر آگاهی در اکنونیت و فعلیت همیشگی خود، مبنا و بنیان هر زمانمندی و درکی از زمان است؛ این همان چیزی است که هوسرل از آن با نام زمان آگاهی درونی یاد می‌کند و آن را لایه بی‌زمانی می‌داند که خاستگاه هر زمانمندی است (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۵۱۹).

این جریان اولیه در عین اینکه هیچ ثبات و ایستایی ندارد، واجد وحدتی است که این وحدت به وسیله خود این جریان تقویم می‌یابد؛ به عبارت دیگر، جریان آگاهی خود مقوم خویش است؛ مقوم اکنون و قبل و آینده؛ جریان یگانه آگاهی که فاقد هر گونه تعینی است و لذا از آن با نام آگاهی مطلق و سوژکتیویته مطلق یاد می‌شود (همان: ۵۲۰).

زمان آگاهی درونی یا همان آگاهی مطلق، بنیان تمام ساختارهای زمانمندی است که در زندگی روزمره با آن سروکار داریم. این سطح از زمانمندی اجازه می‌دهد تا هم اعمال و افعال آگاهی از لحاظ زمانی گسترده و مرتب شوند و هم از طریق ساختار قصدی این اعمال، این درک از زمانمندی تا متعلقات آنها یا همان عین‌های قصدی نیز گسترش یابد؛ لذا زمان آگاهی درونی هم

بنیان زمان سوژکتیو است و هم در عین حال، بنیان زمان عینی و کیهانی و به یک معنا بنیان هر درکی از زمان است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۸).

بحث از زمان آگاهی درونی یا آگاهی مطلق یکی از مشکل‌ترین و در عین حال بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه هوسرل است؛ لذا هوسرل پژوهان هریک سعی کرده‌اند از منظری خاص به این بحث پرداخته، چستی آن را تبیین کنند. یکی از تلاش‌های صورت گرفته برای فهم زمان آگاهی درونی و نسبت آن با زمان سوژکتیو تفسیری است که مبتنی بر فهم نسبت خودآگاهی و زمان آگاهی در فلسفه هوسرل است که ذیلاً به آن اشاره خواهد شد.

۴. تفسیر زمان آگاهی درونی در پرتو خودآگاهی پیشاتأملی

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های هوسرل تبیین چستی زمان آگاهی درونی و نسبت آن با زمان سوژکتیو است یا به عبارت دیگر، تبیین رابطه بین سطح سوم و سطح دوم معنای زمان. زهاوی به عنوان یکی از هوسرل پژوهان معاصر ضمن اشاره به این دغدغه همیشگی هوسرل سعی می‌کند تا این نسبت را از طریق فهم نسبت بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی تأملی و خودآگاهی پیشاتأملی توضیح دهد (Zahavi, 1999: 87). به جز زهاوی دو نظریه پرداز برجسته دیگر در این حوزه به تبیین این رابطه پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به ساکالوفسکی و براو اشاره کرد. ما در این مقاله سعی داریم تا بدون تأکید بر مواضع اختلافی و با تکیه بر نقاط وفاق و اشتراک این مفسران، به تبیین رابطه بین این دو سطح از زمان آگاهی بپردازیم. در این مقاله ضمن تأکید بر تفسیر زهاوی از نظرهای براو و ساکالوفسکی برای روشن شدن بیشتر مطلب استفاده خواهیم کرد.

زهاوی (Zahavi Dan) با نظر به آراء هوسرل درباره خودآگاهی و آنچه وی در آثارش در تبیین چستی تأمل بیان می‌کند، بین دو نوع خودآگاهی، تمایز قائل می‌شود که این دو نوع خودآگاهی عبارت‌اند از: خودآگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی؛ اما منظور از این دو نوع خودآگاهی چیست و نسبت آنها با بحث زمان کدام است؟ این سؤالی است که در ادامه درصدد پاسخ به آن هستیم. هر عمل آگاهانه ما همواره واجد وجهی سوژکتیو است؛ بدین معنی که هر فعل آگاهانه واجد وجه اول شخص است که البته ممکن است این وجه اول شخص در فعل آگاهانه صراحتاً لحاظ نشود. وقتی من به منظره غروب آفتاب خیره می‌شوم، دارای یک عمل آگاهانه هستم که این عمل آگاهانه دارای ابژه‌ایست که این ابژه همان منظره غروب آفتاب است. در این تجربه آگاهانه همواره وجهی سوژکتیو به نحو ضمنی و غیر صریح وجود دارد؛ به عبارت دیگر، یک چگونه بودن، که بیانگر نسبت این فعل آگاهانه با سوژه یا عامل آن است (Zahavi, 2003: 88).

پس در هر تجربه آگاهانه نوعی خودآگاهی غیر صریح و ضمنی وجود دارد؛ به عبارت دیگر، وقتی من به منظره غروب آفتاب توجه می‌کنم، آنچه صراحتاً موضوع تأمل واقع می‌شود، همین منظره غروب آفتاب است؛ اما در ضمن این تأمل نوعی آگاهی غیر صریح و پیشاتأملی به خود

به عنوان عامل این فعل آگاهانه دارم. این دقیقاً تفاوت بین تجربه اول شخص و تجربه سوم شخص از یک پدیده مانند غروب آفتاب است. این خودآگاهی نوعی خودآگاهی حداقلی است که همواره در ضمن هر عمل آگاهانه موجود است (Gallager, 2012: 127-128) و مانند یک جریان لاینقطع از آگاهی عمل می کند که هیچ نوع گسستی در آن وجود ندارد؛ اما به محض اینکه ما توجه خود را به فعل آگاهانه خود معطوف می کنیم، یعنی به جای اینکه مثلاً درباره غروب آفتاب به عنوان یک پدیدار تأمل کنیم، خود فعل آگاهی را مورد تأمل قرار می دهیم و به این نکته توجه می کنیم که این منم که واجد چنین هویت قصدی و فعل آگاهانه ای هستم. در اینجا خودآگاهی پیشاتأملی تبدیل به خود آگاهی تأملی می شود و از نظر خود هوسرل آنچه از قبل زیسته بود، تبدیل به ابژه می شود (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۴).

هوسرل بر این باور است که تأمل چیزی را موضوع خود قرار می دهد که از قبل زیسته بوده، اما ابژه نبوده است (همان). با تأمل این امر زیسته که به نحو پیشاتأملی برای م تبدیل به ابژه و متعلق صریح آگاهی می شود. در مثال حاضر، وقتی من به منظره غروب آفتاب نگاه می کنم، هرچند متعلق صریح آگاهی من همین منظره است، اما در ضمن آگاهی صریح، امر دیگری نیز برای من حاضر است که آن همان آگاهی غیر صریح به خود این فعل و من به عنوان فاعل این فعل است؛ ولی با تغییر جهت تأمل از ابژه به خود فعل آگاهی، این بار خود فعل آگاهی تبدیل به ابژه می شود و خودآگاهی غیر صریح من تبدیل به خود آگاهی صریح و مضمون ساز می شود (Husserl, 1982: 174).

بر این اساس، می توان خودآگاهی پیشاتأملی را همان جریان پیوسته آگاهی دانست که همواره در ضمن هر فعل آگاهانه حاضر است. این جریان هیچ گاه خود تبدیل به ابژه نمی شود، بلکه در بنیان هر فعل قصدی، آگاهی حضوری غیر صریح و ضمنی دارد؛ اما اگر این جریان مطلق و همه جا حاضر آگاهی، خود به هیچ وجه متعلق آگاهی قرار نمی گیرد و به ابژه تبدیل نمی شود، پس چگونه خودآگاهی پیشاتأملی تبدیل به خودآگاهی تأملی می شود؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت وقتی من خود و اعمال آگاهانه خود را متعلق آگاهی قرار می دهم، با یک من تعیین یافته مواجه می شوم، من در مقام ابژه؛ اما هنوز منی در پس این خودآگاهی وجود دارد که ابژه نیست و آن همان من در مقام سوژه است؛ به عبارت دیگر، وجه سوژکتیو من همواره در پس و بنیان هر فعل آگاهانه و ابژه ساز حاضر است، اما خود به هیچ وجه ابژه نمی شود.

از دید زهاوی این خودآگاهی پیشاتأملی و مطلق که به منزله جریان پیوسته آگاهی است، متناظر با زمان آگاهی درونی یا همان آگاهی مطلق است (Zahavi, 2003: 87-92). این تفسیر زهاوی تفسیری است که تا حدود زیادی با گفته های خود هوسرل نیز تطابق دارد؛ زیرا از نظر هوسرل بنیان هر تأملی زمان است؛ به عبارت دیگر، تأمل همواره چیزی را به منزله ابژه مد نظر قرار می دهد و هر آنچه به منزله ابژه در آگاهی داده می شود، واجد نوعی دیرند و دوام است؛ اما همان گونه که پیش از

این اشاره شد، بنیان دوام و استمرار و در نتیجه دادگی در حوزه آگاهی همان زمان سوژکتیو است. پس وقتی من پدیداری را در حوزه آگاهی مورد تأمل قرار می‌دهم، بنیان دادگی و دوام این پدیدار همان زمان سوژکتیو است؛ اما این زمان سوژکتیو ریشه در جریان عمیق آگاهی دارد که این جریان عمیق همان چیزی است که هوسرل از آن با نام زمان آگاهی درونی یاد می‌کند. رابطه این سطح از زمان با زمان سوژکتیو دقیقاً مانند رابطه آگاهی مطلق با آگاهی نسبت به یک شیء خاص و متعین است. این سطح از زمان چیزی جز همان آگاهی مطلق یا جریان مستمر آگاهی نیست که تمام اعمال قصدی آگاهی از آن برمی‌آید و در آن نیز محو می‌شود؛ به همین دلیل است که هوسرل از زمان آگاهی درونی با نام آگاهی مطلق نیز یاد می‌کند.

برای به‌عنوان یکی دیگر از هوسرل‌پژوهان معاصر، ارتباط بین زمان آگاهی درونی و خودآگاهی را به‌صورتی دیگر در آثار خود بیان کرده است. وی ضمن بیان این مطلب که اولین سطح زمان آگاهی همان آگاهی از زمان کیهانی (عینی) است که ریشه در اعمال و افعال قصدی آگاهی دارد، به این نکته اشاره می‌کند که خود این اعمال و افعال نیز به‌عنوان اموری زمانمند درک می‌شوند یا به عبارت دیگر، ما به این افعال و اعمال به‌عنوان اموری زمانمند آگاهییم (Brough, 2010: 26). آگاهی از این اعمال به‌عنوان اموری زمانمند نیز تنها در صورتی میسر است که خود آنها متعلق قصدی اعمال مرتبه بالاتر قرار گیرند یا به تعبیر خود هوسرل، متعلق نوعی تأمل پدیدارشناختی واقع شوند؛ اما تأمل همواره به چیزی تعلق می‌گیرد که از قبل تجربه شده یا به تعبیر خود هوسرل زیسته است. این بدان معناست که ما یک تجربه مداوم و لاینقطع از تمام افعال و اعمال درونی خود داریم. این تجربه به خودی خود نوعی فعل یا عمل قصدی نیست، بلکه بنیانی است که هر گونه قصدیت و تأملی از آن برمی‌آید (Ibid).

این تجربه امری تصادفی نیست، بلکه همه اعمال و افعال آگاهی باید بدین معنا تجربه شوند و برخلاف اشیاء بیرونی که مستقل از آگاهی وجود دارند، همه اعمال و افعال آگاهانه و تجارب ما زمانی وجود دارند که تجربه شوند؛ بنابراین، آگاه‌بودن به یک معنا، یعنی خودآگاهی داشتن، یعنی نوعی تجربه از زیست درونی خود داشتن (Ibid).

این تجربه نوعی آگاهی غیر ابژکتیو و غیر قصدی است؛ بدین معنا که چیزی را متعلق قصدی خویش قرار نمی‌دهد، در عین اینکه چنین تجربه بنیادینی پیش شرط هر قصدیت و هر تأملی است. دلیل این امر نیز این است که افعال قصدی افعالی اختیاری هستند؛ اما این نوع تجربه ضرورتاً در ضمن هر فعل آگاهانه‌ای وجود دارد (Ibid).

این جریان پیوسته آگاهی که نوعی تجربه غیر قصدی و غیر ابژکتیو است و به معنای نوعی آگاهی مستمر است، همان چیزی است که از نظر هوسرل عمیق‌ترین لایه زمانمندی است که بنیان هر درکی از زمان است؛ به عبارت دیگر، بدون وجود چنین جریان پیوسته‌ای هیچ درکی از زمان و زمانمندی محقق نمی‌شود. از طرف دیگر، این جریان پیوسته آگاهی به‌عنوان نوعی خودآگاهی

ضمنی و پیشاتأملی بنیان سوژکتیویته سوژه است و به قول زهاوی بنیان سوژکتیویته، زمانمندی خودبنیادی است که تمامی اعمال و افعال آگاهی مانند امواجی در جریان دائمی آن پدیدار می‌شوند (Zahavi, 2003: 90).

جریان واحد آگاهی که بنیان تقویم وحدت و تداوم اعمال و افعال آگاهی و در نتیجه بنیان تقویم زمان سوژکتیو است، خود به‌وسیله جریان دیگری تقویم نمی‌شود، بلکه این جریان قوام‌بخش خویش است. در حقیقت در این جریان، مقوم و مقوم یکی می‌شوند (Husserl, 1991: 85-88). در نهایت می‌توان گفت از نظر هوسرل اولین و عمیق‌ترین سرچشمه آگاهی، لایه‌ای است که نه تنها منشأ پیدایش هر نوع آگاهی، بلکه منشأ تقویم هر عینیتی در حوزه آگاهی است (Husserl, 2001, 281). هوسرل از این لایه آگاهی در آثار متأخر خود با نام آگاهی مطلق یا جریان اصلی آگاهی نیز یاد می‌کند (Husserl, 2006: 7).

از نظر هوسرل با رسیدن به جریان مطلق آگاهی به مرزهای پدیدارشناسی می‌رسیم؛ زیرا این سطح از زمان آگاهی نه تنها به‌وسیله شهود پدیدارشناسی قابل درک نیست، بلکه زبان قادر به توصیف آن نیست. وی بر این نکته تأکید می‌کند که برای نامیدن این آگاهی مطلق هیچ نامی نداریم (Husserl, 1991: 371). او بر این عقیده است که بنیان زمان چیزی است که خود به هیچ معنا زمان نیست؛ ولی در عین اینکه خود زمان نیست، اما مقوم هر معنایی از زمان است و انطباع اصلی، پس‌نگری و پیش‌نگری به‌عنوان ابعاد سه‌گانه زمان ریشه در این امر بنیادین دارد (Husserl, 2001: 171).

از نظر براو توصیفی که هوسرل از این آگاهی مطلق ارائه می‌دهد، شبیه توصیفاتی است که در الهیات سلبی دیده می‌شود؛ یعنی هوسرل هرچند برای توصیف این جریان بنیادین آگاهی از توصیفات امور زمانی و زمانمند استفاده می‌کند و مثلاً این جریان را نوعی تغییر و تحول بنیادین می‌نامد، اما بلافاصله در ادامه بیان می‌دارد که این تغییر بنیادین خود به هیچ معنی زمان نیست، بلکه بنیان هر زمانمندی است (Brough, 2010: 32).

اما راز این امر در چیست؟ چرا این آگاهی مطلق به هیچ‌وجه متعلق شهود پدیدارشناسی واقع نمی‌شود و چرا اصولاً واژه‌ها از توصیف آن عاجزند. زهاوی بر این عقیده است که چون این جریان، بنیان هر تأمل پدیدارشناختی است و به عبارت دیگر، هر تأمل پدیدارشناختی دمی از این جریان واحد است، خود به هیچ‌وجه نمی‌تواند متعلق تأمل پدیدارشناختی واقع شود. از طرف دیگر، تأمل امری مضمون‌ساز و ابژه‌ساز است و چون آگاهی مطلق، بنیان هر ابژکتیویته‌ایست، خود به هیچ‌وجه ابژه واقع نمی‌شود و لذا با استفاده از مفاهیمی که مربوط به قلمرو ابژه‌هاست، توصیف‌پذیر نیست (Zahavi, 2003: 92).

ساکالوفسکی به این نکته اشاره می‌کند که این قلمرو، یعنی قلمرو آگاهی مطلق، فراتر از درون و بیرون است و نمی‌توان آن را در مکان جای داد. قلمرو این آگاهی فراتر از زمان و مکان به معنای

معمول آن است؛ لذا از هرگونه توصیفی که مبتنی بر زمان و مکان باشد، اجتناب می‌کند و این اجتناب بسیار بنیادی‌تر از التفات و روی‌آوردگی آگاهی است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۴۹). وی در ادامه در پاسخ به این اعتراض که اصولاً چه نیازی به سطح سوم از زمان آگاهی وجود دارد و چرا نمی‌توان بنیان التفات و دادگی اشیاء را در همان سطح دوم، یعنی زمان سوژکتیو در نظر گرفت، به این نکته اشاره می‌کند که تحلیل دادگی اشیاء در آگاهی و روی‌آوردگی یا التفات آگاهی نسبت به اشیاء مربوط به قلمرو جهان عینی و ذهنی نیست؛ زیرا پس و پیش‌راندن و حضور و غیاب که در این دو سطح از آگاهی رخ می‌دهد، باید به‌وسیله نوعی گشودگی و روشن‌گاه توجیه شود. این واقعیت که اشیاء در زمان گشوده می‌شوند و در آن پابرجا می‌مانند، فراتر از واقعیت فیزیکی یا روان‌شناختی است و ریشه در سطح بنیادی‌تر و ژرف‌تری دارد؛ سطحی که بنیان تمامی ساختارهای صوری از جمله منطق و ریاضیات است (همان: ۲۵۴-۲۵۳).

یکی دیگر از دلایل توصیف‌ناپذیری آگاهی مطلق را می‌توان در این نکته جستجو کرد که این جریان بنیادین نه تنها بنیاد ابژکتیو است، بلکه خود سوژکتیو استعلایی نیز در آن ریشه دارد. هوسرل در دوره دوم از سیر تحول فلسفی خویش، ضمن گذر از آگوی تجربی به آگوی استعلایی، این آگوی استعلایی را قطب این همان تمام قصدیت‌ها و روی‌آوردگی‌های آگاهی می‌داند؛ اما بنیان این سوژکتیو استعلایی را باید در همین جریان مطلق آگاهی یا زمان آگاهی درونی جستجو کرد. خصوصاً با توجه به باور هوسرل به تقویم خود آگو در دوره سوم تحول فلسفی خود، باید بنیان این آگوی مقوم را در یک جریان قوام‌بخش بنیادین جستجو کرد؛ لذا این جریان بنیادین در عین اینکه خود نه سوژه است و نه ابژه، اما بنیان هر نوعی سوژکتیو و ابژکتیو است و همین امر مهم‌ترین دلیل توصیف‌ناپذیری آن است. هوسرل خود در دست‌نوشته‌های برناو درباره این عمیق‌ترین لایه آگاهی چنین می‌گوید: «حقیقت، درونی‌ترین ساحت آگاهی امر واپسینی است که نه تقویم می‌شود و نه یک وحدت انضمامی است» (Husserl, 2001: 178-179)؛ و این در حقیقت، همان آگاهی مطلق و بی‌زمان است که بنیان هر زمانمندی است.

۵. نتیجه

از نظر هوسرل بحث از زمان در حقیقت به معنای بحث از بنیان‌دادگی اشیاء در ساحت آگاهی است؛ لذا هر بحثی از آگاهی و ساختار آن بدون بحث از زمانمندی بی‌نتیجه است. وی در آثار خود از سه لایه متفاوت از زمان آگاهی یا سه مرتبه متفاوت از زمانمندی بحث می‌کند که عمیق‌ترین این لایه‌ها همان است که وی در آثار خود از آن با نام آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق) یاد می‌کند. آگاهی مطلق در عین اینکه خود به‌هیچ‌وجه زمانمند نیست؛ یعنی در زمان تقویم نمی‌شود، اما تقویم‌بخش هر معنایی از زمان است. این معنا از زمان آگاهی در حقیقت همان جریان پیوسته، مستمر و وحدت‌بخش آگاهی است. این جریان از دید هوسرل به معنای نوعی تجربه و

زیست است؛ تجربه‌ای که نه ابژه‌ساز است و نه مضمون‌ساز، بلکه جریانی است که تداوم و دیرند هر فعل قصدی آگاهی و هر ابژه آگاهی ریشه در آن دارد. از نظر برخی از هوسرل‌پژوهان معاصر این جریان را می‌توان با نوعی خودآگاهی پیشاتأملی مقایسه کرد؛ به این معنا که این جریان همان خودآگاهی حداقلی و غیر مضمون‌سازی است که همراه و در ضمن هر فعل قصدی آگاهی وجود دارد. این جریان پیوسته در استمرار و تداوم دائمی خود هم بنیان سوژکتیویته و هم بنیان ابژکتیویته است.

پی‌نوشت

۱. در این مقاله در ارجاع به آن دسته از آثار هوسرل در مجموعه هوسرلیانا که به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند، شماره صفحه ترجمه انگلیسی لحاظ شده است.

2. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time

۳. این اثر به‌عنوان مجلد دهم مجموعه آثار هوسرل (هوسرلیانا) به چاپ رسیده است.

۴. مجموعه این دست‌نوشته‌ها در ۲۰۰۱ در مجموعه هوسرلیانا به‌عنوان جلد سی‌وسوم این مجموعه تحت عنوان *Die Bernauer Manuskripte Über Das Zeitbewusstsein* (1917/18) (دست‌نوشته‌های برناو درباره زمان آگاهی) به چاپ رسیده است.

۵. این مجموعه با عنوان *Späte Texte Über Zeitkonstitution* (1929-1934) (متون متأخر درباره تقویم زمان) برای اولین بار در ۲۰۰۶ در مجموعه‌ای فرعی به‌عنوان *Edmund Husserl Materialien* مکمل مجموعه اصلی آثار هوسرل به‌عنوان جلد هشتم چاپ شده است.

منابع

- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، ج ۱، ترجمه مسعود علیا، تهران، مینوی خرد.
- رائی، فاطمه (۱۳۹۰)، «زمان اندیشی درونی از دیدگاه هوسرل»، جستارهای فلسفی، ش ۲۰، ۶۳-۹۰.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۸)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۶)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Bernet, Rudolf (2010), *Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*, In: *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, London & New York, Springer.
- Brough J. Barnett (2010), *Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness*, In: *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, London & New York, Springer.
- Gallager, Shaun (2012), *Phenomenology*, London, Palgrave Macmillan.
- Husserl, Edmund (1991), *Husserliana 10, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1991)*, Ed. Rudolf Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Trans. John Barnett Brough, Dordrecht, Kluwer Academic.
- (2001), *Husserliana 33, Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein 1917/18*, Ed. Rudolf Bernet and Dieter Lohmar, Dordrecht, Kluwer Academic.

- (2006), *Husserliana Materialien VIII, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Netherlands, Springer.
- (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology, Trans. Fred Kersten, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Moran Dermot (2000), *Introduction to Phenomenology*, NY, Routledge.
- Zahavi Dan (1999), *Self Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Us, Illinois, Northwest University.
- (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University.
- (2011), "Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness", *Husserl Studies*, N 27, 13- 25.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2021.311968.1006559

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Rereading Heidegger's Interpretation of Holderlin's Poetic Thought in the Light of Intention to Other

Seyed Jamal Same

PhD Student of Philosophy, Isfahan University

Mohammadjavad Safian

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan

Ali Karbasizadeh Esfahani

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan

Received: 18 October 2020

Accepted: 17 May 2021

Abstract

The article considers Heidegger's reflections on Holderlin's poetic thought from the perspective of fundamental intention to the other. After the departure of Western philosophies from their original application, these issues came to the forefront of Western thinkers. If it is no longer possible to defend the application of Western philosophy and civilization, how can one see the other? Western thinkers, including Heidegger, took the question so seriously that after asking it, they began to take new ways of thinking in order to seek more original beginnings. In this article, we follow Heidegger's efforts to follow this path in the light of what he himself called "Holderlin's poetic thinking". Undoubtedly, from Heidegger's point of view, poetry, contrary to the notion of metaphysical thought, which places it at a lower level than philosophical conceptualization, is the original position in which the genuine revelation of the world is possible. In this original revelation, Heidegger seeks the possibility of transcending the dominant criterion of Western tradition, the subject-object criterion. As long as the other is presented as inanimate object devoid of any kind of distinction, what remains of the encounter with the other is merely a pale specter of otherness that hardly signifies the other's truth. So the guiding questions of this article are how to reside beside the other in the light of Holderlin's poetic thinking? What possibilities does poetic thinking provide for the original intention to the other?

Keywords: Heidegger, Holderlin, Poetic Thinking, Intention to the Other, Subject-Object Criterion.

بازخوانی تفسیر هایدگر از تفکر شاعرانه هولدرلین در پرتو روی آوردنگی به غیر

سیدجمال سامع

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

محمدجواد صافیان*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

علی کرباسی زاده اصفهانی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

(از ص ۵۵ تا ۷۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۷/۲۷، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۲/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

مقاله حاضر تأملات هایدگر را درباره تفکر شاعرانه هولدرلین از منظر مسئله اساسی روی آوردنگی به غیر در نظر می آورد. پس از خارج شدن فلسفه های غربی از اطلاق اولیه شان، این مسئله پیش روی متفکران غربی قرار گرفت که اگر دیگر امکان دفاع از اطلاق فلسفه و تمدن غربی میسر نیست، چگونه می توان به دیگری و غیر نظر کرد؟ متفکران غربی، از جمله هایدگر، پرسش مذکور را چنان جدی مطرح کردند که از پی طرح آن، در جست و جوی راه های تازه ای در تفکر به قصد پی جویی سرآغازهای اصیل تر برآمدند. در این مقاله کوشش های هایدگر در پیمودن این راه را با نظر به آنچه خود او «تفکر شاعرانه هولدرلین» نامیده است، دنبال می کنیم. بدون تردید، از نظر هایدگر شعر برخلاف تصور اندیشه متافیزیکی که آن را در مرتبه ای فروتر از مفهوم پردازی فلسفی قرار می دهد، جایگاه اصیلی است که در آن امکان آشکارگی اصیل عالم فراهم می شود. هایدگر در این آشکارگی اصیل، امکان فراروی از ضابطه غالب فرادش غربی، یعنی ضابطه سوژه-ابژه را دنبال می کند. مادام که غیر (دیگری) به مثابه ابژه ای بی روح و خالی از هر نوع تمایز پیشاروی ما قرار گیرد، آنچه از مواجهه با دیگری برجا می ماند، فقط شبحی رنگ پریده از دگربودگی است که به سختی نشانی از حقیقت دیگری دارد؛ بنابراین، پرسش های راهنمای مقاله حاضر این است که چگونه می توان در پرتو تفکر شاعرانه هولدرلین در جوار دیگری سکنی گزید؟ تفکر شاعرانه چه امکاناتی برای روی آوردنگی اصیل به غیر فراهم می آورد؟

واژه های کلیدی: هایدگر، هولدرلین، تفکر شاعرانه، روی آوردنگی به غیر، ضابطه سوژه-ابژه.

۱. مقدمه

طرح اصلی مقاله، معطوف به گسترش یکی از مهم‌ترین دستاوردهای هایدگر از تفکر شاعرانه هولدرلین (Hölderlin) است. سخن بر سر این است که این تفسیر، صرفاً تفسیری در کنار تفاسیر دیگر یا حتی گونه‌ای تازه از فلسفه هنر آن طور که شارحانی مانند جولیان یانگ ادعا می‌کنند (یانگ، ۱۳۸۷: ۲۷۰)، نیست. خوانش هایدگر از هولدرلین بیش از آنکه مربوط به مباحث زیبایی‌شناسانه و فلسفه هنر باشد، بخش مهمی از اندیشه خود هایدگر برای رهایی از ضابطه یکدست‌ساز سوژه-ابژه است؛ ضابطه‌ای که به گمان او زمینه را برای برداشت‌های یک‌سونگر از همه پدیدارهای عالم فراهم کرده است. توضیح مطلب آنکه از زمان ظهور فلسفه جدید، تفسیر از انسان و عالم با انقلابی بنیادین مواجه می‌شود؛ انسان بر اساس این تفسیر جدید، فاعلی خودبنیاد در نظر گرفته می‌شود که عالم برای او فقط از حیث ابژکتیو به ظهور می‌رسد. در واقع بر اساس این خوانش، سوژگی سوژه منوط به تسلط هرچه بیشتر بر پدیدارها و کنترل آشکارگی آن‌ها در یک جهت مشخص است؛ جهتی که البته آشکارگی‌های دیگر را به‌عنوان جنبه‌های مازاد لحاظ می‌کند. اگر چنین باشد، دیالوگ هایدگر با هولدرلین، یک دیالوگ رهایی‌بخش است.

مراد ما از «غیر» در این مقاله، صرفاً فرد دیگر یا حتی جامعه و سنت دیگر نیست، بلکه منظور هسته اصلی تفکری است که می‌تواند در گشایشی غیر متافیزیکی سکنی گزیند. غیر، در واقع آن افق پدیدارشناختی است که امکانات ظهور اشیا را به طرقی غیر از آنچه هستند، فراهم می‌کند. غیر، متناسب با معنای خود این واژه، واجد دلالت‌هایی چندگانه و در عین حال مرتبط به هم است. ویژگی این دلالت‌ها در تفسیر تفکر شاعرانه هولدرلین، این است که از یک مرحله سلبی شروع می‌شوند، سپس به مرحله ایجابی و در نهایت به سطحی نجات‌دهنده می‌رسند؛ این دلالت‌ها بدین قرارند: ۱. غیر، به‌مثابه بی‌خانمانی بشر مدرن: در این دلالت، غیر، غیریت خود را با تفسیر رایج از ماهیت انسان مدرن به‌مثابه «حیوان ابزارساز» (tool-making animal) که بنا بر تفسیر مدرن غایت قصوای انسانیت لحاظ شده است، آشکار می‌کند. در واقع در این دلالت، غیر، دلالتی جداکننده و سلبی است که به موجب آن میان خود و دیگری (در اینجا تفسیر شایع از ماهیت انسان و وضع تاریخی او) مرزبندی می‌کند؛ ۲. غیر، به‌مثابه افق پدیدارشنودگی چیزها در ساحت نامعمول شعر که غیر از ساحت معمول و روزمره است: در این دلالت، غیر، غیریت خود را هم از تجربه ابژکتیو از عالم حفظ می‌کند و هم در عین حال، با اشاره به تجربه «جشن» معنایی ایجابی از غیریت را آشکار می‌کند؛ ۳. غیر، به‌مثابه ترسیم افق‌های رهایی‌بخش از ضابطه یکدست‌ساز سوژه-ابژه: غیر در این دلالت از بررسی صرف نشانه‌ها مانند تجربه جشن که در دلالت قبلی ذکر شد، پا را فراتر گذاشته و

به مرحله ترسیم افق‌های غیریتی بنیادین بر اساس پی‌جویی سرآغازهای دیگر می‌رسد. از این جهت، این دلالت از غیر، اولین نطفه‌های غیریت‌اندیشی نجات‌دهنده را در خود دارد. در این ساحت کوشیده می‌شود تا در خود جهان متافیزیک‌زده امکانات آشکارگی‌های دیگر بررسی شو؛ ۴. غیر به مثابه سکنی‌گزیدن متفکر در تفکر شاعرانه: در این دلالت، غیر، از تمام معانی سلبی و ایجابی پیش‌گفته استعلا می‌جوید و به مثابه مصدری در نظر گرفته می‌شود که همه آشکارگی‌ها از اوست. در این دلالت، روشن می‌شود که خود تفسیر ابژکتیو از عالم، تنها یکی از نمونه‌های غیراندیشی است. از آنجا که در این ساحت، همه دلالت‌های ایجابی و سلبی گردآمده‌اند، تعارض از میان برمی‌خیزد. از این‌روست که این دلالت از غیر، قرین حالت بنیادین «شکرگذاری» در تفکر شاعرانه و ظهور ماهیت جدیدی از انسان به مثابه «آماده‌گر» (Vorbereiter) است.

پس منظور از غیر و سنجش نسبت آن با تفکر شاعرانه، واکاوی افق‌های چندگانه یک افتتاح بنیادین است که به تعبیر هایدگر ما را آماده جهشی برای پی‌جویی سرآغاز دیگر می‌کند. با جدانویسی واژه «Ursprung» (منشأ) به صورت «Ur-Sprung» (جایگاه جهش)، هایدگر توجه مخاطب خود را به این نکته جلب می‌کند که پی‌جویی منشأ راستین غیر متافیزیکی همان پی‌جویی اقلیمی است که امکان جهش‌های متعدد را فراهم می‌کند و این، اقلیم هنر و شعر است (Heidegger, 1971: 77-78). از نظر هایدگر، تفکر شاعرانه هولدرلین ما را آماده این جهش می‌کند.

پس از روشن‌شدن موضوع، اندکی هم باید درباره ضرورت طرح آن سخن گفت. بنا به چه ضرورتی سخن‌گفتن از تفکری غیراندیش‌نقشی تعیین‌کننده دارد؟ برای نزدیک‌شدن به پاسخ این پرسش، باید به تفکر فلسفی حاکم بر زمان هایدگر اشاره‌ای کوتاه کرد. هگل، بزرگ‌ترین متافیزیسین دوران مدرن، در بندی بسیار مهم از پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح این‌چنین اظهار کرده‌است:

حقیقت، کل است؛ اما کل، تنها ذاتی است که از طریق فرآیند بسط تکامل خود کامل و محقق می‌شود. در خصوص مطلق باید گفت که او ذاتاً نتیجه است و تنها در پایان، آن چیزی است که به حقیقت هست. سرآغاز، بنیان یا مطلق آن‌گونه که بدو و بدون واسطه خوانده می‌شود، صرف یک امر کلی است (۱۳۹۹: ۱۳۰).

با کشف تاریخ توسط هگل، طرح فلسفه جدید غربی که اساسی دکارتی دارد، به اوج خود می‌رسد؛ تاریخ در این درک و دریافت، عرصه رسیدن به حقیقت می‌شود که همان یقین سوژکتیو دکارتی است. اندیشه‌ها به جهت ضرورتی تاریخی از پی هم می‌آیند تا اینکه در فراشدی، به اندیشه مطلق که همان سوژکتیویته مطلق است، برسند.

اگر هگل تحقق فلسفه را به سوژکتیویته گره می‌زند، هایدگر سعی می‌کند این گره را قبل از آنکه آن قدر کور شود که امکان بازشدن نداشته باشد، از هم بشکافد. بنا بر نظر هایدگر، تفسیر مدرن از تاریخ امکان گشایش‌های دیگر تفکر را بسته است. دیدگاه هگل درباره تاریخ و نسبت آن با اندیشه، لاجرم به این امر منتهی می‌شد که تنها یک تاریخ وجود دارد و آن تاریخ، تاریخ غرب است. وظیفه اندیشه در این دریافت، راه یافتن به قوانین حاکم بر تاریخ در نظر گرفته می‌شد.

تفکر هگل به گمان هایدگر، اطلاقی را برای تفکر غربی بر جای گذاشت که امکان لحاظ دیگر جهش‌های تفکر را سلب می‌کند. از نظر او شعر و تفکری که به مدد شاعران بزرگ پروده شده است، امکانی اصیل برای برون‌رفت از اطلاق پیش‌گفته فراهم می‌آورد؛ بنابراین، شعر هولدرلین برای هایدگر نقش بنیادین و رهایی‌بخش را بازی می‌کند. حال باید دید هایدگر چه امکاناتی را در این نحوه نظرکردن به عالم تشخیص می‌دهد و با آن‌ها چگونه می‌توان از سیطره نگاه حاکم خارج شد؟

۲. جایگاه تفکر شاعرانه در پرسش از وجود و نسبت آن با مسئله غیریت

هایدگر برخلاف تصور رایج، فلسفه و شعر را در تقابل با هم درک و دریافت نمی‌کند. شعر از نظر وی یکی از سرآغازهای اصیل تفکر است. او در دوران حیات خود آثار هنرمندان بزرگی از یونانی تا دوران مدرن، از جمله ریلکه (Rilke)، گئورگه (George)، تراکل (Trakle)، سزان (Cezanne) و هولدرلین را با وسواس و دقت زیاد زیر نظر گرفت.

برای پی‌جویی سرآغاز هنر، یعنی آنجایی که هنر از آن سر می‌زند، زبان تمام نظام‌های شایع فلسفی الکن است. هایدگر چنان‌که خود، تفکرش را در سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۸ تفکر «رویداداندیش» لقب داده (Ga15:344)، به دنبال رویدادها و لحظات سرنوشت‌ساز در تاریخ اندیشه می‌گردد؛ رویدادهایی که گفت وجود را در سخنان متفکران و شاعران به آشکارگی رسانده است؛ بنابراین، تلاش برای یافتن سرآغازهای جدید در هنر، مطابق با شیوه اندیشیدن هایدگر و درک و دریافتی است که او از ماهیت تفکر و فلسفه وجودی دارد. این تلاش‌ها به هیچ‌وجه تأمل ثانویه بر روی ذات هنر نیست.

هایدگر که در آثار متقدم خود از جمله وجود و زمان (۱۹۲۷) بیشتر بر جنبه بحثی و معلوم وجود تأکید کرده بود، در آثار متأخر، بر جنبه نامعقول و رازآمیز آن متمرکز شد؛ به همین جهت، او املائی واژه «Sein» را در تفکر متأخرش به «Seyn» تغییر می‌دهد. این تغییر در شکل نوشتاری وجود بدان معناست که تفکر، اکنون آهنگ عزیمت به سرزمین‌های ناشناخته و سرآغازهای دیگر

کرده است. وی در ایستر وجود را صراحتاً قلمروی رازآمیز و فراچنگ نیامدنی توصیف می‌کند (1996:136).

بنابراین اگر آثار متقدم وظیفه روشن کردن وجه حاضر و معلوم وجود را دارند، آثار متأخر متکفل وجه غایب و رازآمیز آن هستند. تغییر نوشتار واژه «وجود» حکایت از پی‌جویی کاری تازه و ناشناخته برای تفکر دارد. «Seyn» همان‌طور که شکل نوشتاری آن گواهی می‌دهد، بسیار نامأنوس و نامتداول است. از طرفی استفاده کردن از حرف «y» به جای «i» شکل نوشتاری کهن واژه وجود را به یاد می‌آورد؛ بنابراین، فلسفه وجودی اینک در پی سرآغازهای نامأنوس و کهن است؛ البته این کهن بودن به معنای گذشتن و سپری شدن زمان‌های بسیار زیاد نیست، بلکه به معنای در حجاب قرارگرفتن امر یا حوزه‌ای است.

دوران جدید همان‌طور که از نامش مشخص است، با تفسیری خاص از «امر جدید» و «نو» (Die Neue) شروع شد. داعیه این دوران این بود که باید در طرح افکنش جدید غربی هرآنچه قادر به پاسخ‌گویی نیازهای جدید نیست، به دور انداخت. هایدگر درست برعکس، این پرسش را مطرح می‌کند که شاید در آنچه دور ریخته شده است، ژرفایی بیش از امور حاضر وجود داشته باشد. جولیان یانگ این تلاش برای روی آوردگی به غیر (آنچه در نوگرایی مدرنیته به دور انداخته شده است) را این چنین بیان کرده است:

مابعدالطبیعه که ممکن است به صورت یک نظریه فلسفی واضح یا به طور ضمنی در موقف شهودی افراد عامی رخ دهد، ناکامی در «عروج» از «مکان موجودات» به «وجه دیگر» آن‌هاست؛ یعنی جهل از «وجه دیگر» است. از آنجا که وجود عبارت از موجودات به همراه وجه تاریک آن‌هاست، «عالم» به همراه «زمین» است، بنیادین‌ترین توصیف هایدگر از مابعدالطبیعه را می‌توان «نسیان وجود» خواند ... اشتباه بنیادینی که مابعدالطبیعه را ایجاد می‌کند، ناکامی در فهم وابستگی حقیقت (به عنوان مطابقت) با آشکارگی‌های گوناگون عالم است ... هنگامی که این «مطلق‌سازی» افق آشکارگی رخ می‌دهد، این بینش که حقیقت وابسته است به آشکارگی‌ای که همواره اختفا هم هست، ناپدید می‌شود. نتیجه این امر، نسیان امکانات محجوب آشکارگی و نسیان «وجه دیگر» موجودات و از این رو، نسیان شکوه وجود است (۱۳۸۷: ۲۰۱-۲۰۰).

بنابراین آن‌طور که یانگ هم به صراحت می‌گوید، تلاش هایدگر معطوف به لحاظ کردن غیریت بنیادین در اساس تفکر است؛ آنچه به ما اجازه دگرگونه دیدن عالم را بدهد.

۳. پرسش «شاعران در زمانه عسرت به چه کار می آیند؟» و نسبت آن با توصیف وضع کنونی عالم

از نظر هایدگر، هولدرلین این پرسش بنیادین را مطرح کرده است که «شاعران در زمانه عسرت به چه کار می آیند؟» (Heidegger, 1971: 91). به زعم هایدگر، این پرسش، پرسش بنیادین هنر امروز است و آثار و اشعار خود هولدرلین پیرامون این پرسش بنیادین شکل گرفته اند. از نظر هایدگر، هولدرلین به دنبال روشن کردن ذات شعر و کار اصیل شاعر بوده است. اولین متونی که هایدگر در آن‌ها تأملات هولدرلین را درباره ذات شعر بررسی می‌کند، بدین قرارند: سخنرانی‌های ژرمن‌ها و راین که در جلد ۳۹ مجموعه آثار جمع‌آوری شده است. این سخنرانی‌ها مربوط به سال‌های ۱۹۳۴ و ۱۹۳۵ هستند؛ هولدرلین و ذات شعر که مربوط به ۱۹۳۶ است و تأملات پراکنده‌ای درباره هولدرلین که در آثار اولیه از جمله در درآمدی بر متافیزیک به سال ۱۹۳۵ آمده است. تفسیر هایدگر از هولدرلین را با یکی از معروف‌ترین قطعات شعر هولدرلین در پایان شعر «یادآوری» شروع می‌کنیم. در آنجا هولدرلین می‌گوید: «لیکن آنچه دوام‌یافتنی است را شاعران بنیان می‌نهند.»

از نظر هایدگر قطعه پایانی این شعر درباره ذات شعر و شاعری است؛ تنها شاعران هستند که بنیانی مرصوص و مستحکم فراهم می‌آورند. او در شرح این قطعه می‌گوید:

این بیت بر پرسش ما درباره ذات شعر پرتوی می‌افکند. شعر، عمل بنیاد نهادن عالم است. چه چیز بنیاد نهاده می‌شود؟ امر دائمی. با وجود این، آیا امر دائمی را می‌توان بنیاد نهاد؟ آیا امر دائمی چیزی نیست که همیشه حاضر بوده است؟ نه. حتی امر دائمی را نیز باید در مقابل نیروهایی که ممکن است درصدد نابودی آن برآیند، برپا داشت. ... حتی امر دائمی نیز پایا نیست. هولدرلین می‌گوید: «بدین‌سان هرآنچه آسمانی است، به سهولت درمی‌گذرد». ... تنها آنچه بر جای می‌ماند، خدمت و مراقبه شاعر است (Ga4:41, Ga39:215-216).

این درک از شعر و شاعری، فاصله آشکاری از درک و دریافت معمول از شعر دارد. در این دریافت، شاعر بنیان‌گذار تلقی می‌شود؛ بنابراین، روشن می‌شود که بروفق تفسیر هایدگر از هولدرلین، ذات شعر نه تنها کنار گذاشتنی نیست، بلکه عمل بنیادگذاری را انجام می‌دهد؛ در نتیجه اگر در دوران جدید، شعر و عمل بنیاد نهادن آن کنار گذاشته شده است، این دوران فاقد بنیان مستحکم و مبنای صحیح است. اگر شعر تا این حد اهمیت دارد، باید پرسید که شعر چیست و عمل بنیاد نهادن را چگونه انجام می‌دهد؟

به زعم هایدگر، در شعر شاعران بزرگ است که بود حقیقی هر قوم به آشکارگی می‌رسد. شاعر در شعر خود جایگاه بنیادینی که قوم در آن مستقر شده است، آشکار می‌کند؛ جایگاهی که غالباً در

سخنان دیگر به حجاب می‌رود. منظور از بنیاد نهادن عالم توسط شعر، این نیست که همچون سیاست، برنامه‌هایی برای تغییر و اصلاح عرضه می‌کند؛ چراکه اساساً ماهیت شعر، سیاسی نیست. شعر بنیادی‌تر از هر سیاست، و به عبارت دیگر، بنیاد هر سیاست است.

در شعر آنچه مردمان به سمت آن روان هستند، به بهترین صورت ممکن به آشکارگی می‌رسد. حال باید پرسید اگر شعر چنین باشد، هولدرلین که به‌زعم هایدگر شاعرِ شاعران (Ga39: 214) و شاعر-متفکر (Ga52: 197) است، بشر جدید را به سوی چه چیز روان می‌داند؟ اگر ذات شعر در به‌آشکارگی درآوردن عالم، معنا می‌یابد، در شعر هولدرلین عالم چگونه به آشکارگی رسیده است؟ به نظر هایدگر در شعر هولدرلین «بی‌خانمانی» انسان مدرن به آشکارگی رسیده است. از زندگی انسان مدرن معنا رخت بر بسته و آنچه باقی مانده است، صرفاً رویکرد فزاینده به مصرف و خوش‌باشی‌های زودگذر است. به تعبیر وی شعر هولدرلین، آینه‌ای است که در آن به‌خوبی می‌توان وضع کنونی را درک و فهم کرد. از این نظر، شاعر عسرت را بنا و آشکار می‌کند (Ga39:5). شاعران به‌زعم هایدگر «آفرینش‌گران اصیل» هستند که بر اوج قلهٔ زمان ایستاده‌اند و با یادآوری گذشته، ویرانی و فلاکت امروز را گوشزد می‌کنند. این تقابل میان گذشته و آینده است که شعر هولدرلین را سرشار از اندوهی عمیق کرده است (Ibid:109). اندوهی که آشکارکنندهٔ عسرت شاعر در روزگار تجدد است؛ از این‌رو شاعر، آینهٔ عسرتِ زمان خویش می‌شود.

عسرت در واقع نحوهٔ سکنی‌گزیدن آدمی در جهان امروز است. وی راه به جایی ندارد. دلیل این عسرت و فلاکت، غیبت و گریز خدایان است. هایدگر در درآمدی بر متافیزیک مدرنیته را بر وفق نظر هولدرلین «زمانهٔ هجرت خدایان» و «سقوط معنوی» می‌داند (1959: 38). خدایان بنیان جماعت هستند. در زمانهٔ کنونی، خدایان از ما روی برگردانده‌اند و بشر را به حال خود رها کرده‌اند؛ بنابراین، بر وفق پرسش اساسی شعر هولدرلین، یعنی «شاعران در زمان عسرت به چه کار می‌آیند؟»، می‌توان گفت که شاعر در وهلهٔ نخست، باید بشر را متوجه بی‌خانمانی و بی‌نوایی‌اش کند. بی‌نوایی ذاتی بشر که در تفکر هولدرلین آمده، تمهیدی است برای پی‌جویی دیگر.

کار شاعر از نظر هولدرلین این بوده است که با توجه‌کردن به امر قدسی، عالم را بنیان نهد. در زمانهٔ کنونی که عصر غیبت خدایان است، شاعر نیز سرگردان و بی‌نواست. او نیز مانند دیگران از خانهٔ حقیقی خود دور مانده و احساس بیگانگی و سردرگمی می‌کند؛ با این تفاوت که او از این دورافتادن باخبر است، و شعرش نیز باید این جداافتادن را به آشکارگی رساند. هایدگر در شرح این وظیفهٔ شاعر دوباره از زمان‌مندی استفاده می‌کند.

به تعبیر هایدگر، درحالی که دیگران زمان را با فهمی عوامانه تجربه می کنند و از این رو امکانات آن را محدود به وضعیت موجود می دانند، شاعر از یک طرف به گذشته توجه می کند و از سوی دیگر، برای آینده طرح ریزی می کند (Ga39: 109). شاعر از یک سو، زمانی در گذشته را به یاد می آورد که در جوار امر مقدس می زیسته و از سوی دیگر، طردشدن و جداافتادگی خود را از عالم معنا و ساحت قدس درک می کند؛ بنابراین، شاعر همواره یاد گذشته را پاس می دارد. او هرگز نمی تواند خاطره قرب و همجواری خویش را با عالم معنا از یاد ببرد. به همین جهت است که هایدگر بر شعر یادآوری هولدرلین تمرکز می کند و آن را مرکز تمام اشعار او به حساب می آورد. یادآوری در واقع پاسداشت آن زمانی است که انسان شاعر در جوار امر به کلی دگرگونه و رازآمیز می زیسته، یاد آن زمان است که تفکر را دوباره به سوی خودفرامی خواند تا دگر بار اصول و مسلمات خود را بازبینی کند.

با یادآوری گذشته است که امکان دریافت زمان کنونی میسر می شود. شاعر در زمانه عسرت در سوگ است. هولدرلین حال بنیادی شعر را در زمان عسرت «سوگ مقدس» می داند (GA39: 146)؛ اما نباید آنچه گفته شد را به مثابه حسرتی رمانتیک درباره گذشته بفهمیم.

برای هایدگر و هولدرلین روشن است که گذشته قابل بازگشت نیست. اساساً بحث درباره اعاده گذشته نیست؛ بلکه بحث بر سر آن حال بنیادینی است که امکان فراروی از بود فعلی ما را مهیا می کند. علاوه بر این، آن نحو از گذشته که به خاطره (Nostalgia) مبدل می شود، چیزی نیست مگر آنچه هایدگر «زمان فهمی عوامانه» می نامد. از نظر هایدگر، خدایان موجوداتی «درگذشته» نیستند که زمانی وجود داشته اند و اکنون رو به افول گذاشته و روزگارشان سپری شده است. آن ها موجوداتی حاضر و «درکار» هستند (Ga39: 109).

البته «تکرار» اصیل گذشته، «امکان رویدادگی دوباره آنچه در گذشته بوده، نیست» (Heidegger, 1962: 386-387). بحث درباره خدایانی که روزگارشان به سر آمده باشد نیست؛ چراکه این خدایان اساساً سزاوار به یادآوردن نیستند، بلکه بحث درباره تکرار اصیل گذشته و تذکر دادن به آن رخداد بنیادین سرآغاز است؛ بنابراین، سوگ مقدس، شیون برای گذشته از دست رفته نیست، بلکه آمادگی طرح افکنشی برای فردا و آینده است.

حال پرسش این است که اگر بنا به توصیف هولدرلین، زمانه ما زمانه فلاکت و افول معنوی است و کار سلبی شاعر تذکر به همین فلاکت و بی نوایی انسان است، وظیفه ایجابی و طرح افکنش او برای آینده چیست؟

۴. تجربه جشن به مثابه گشایشی به جانب غیر

مسئله هولدرلین، یعنی فلاکت و بی‌نوایی انسان، صورت‌بندی‌های متفاوتی دارد که البته همه صورت‌بندی‌ها در حاق خود یکی هستند. هولدرلین دوران ما را یک‌بار به «شامگاه زمانه» (Ga52: 92) و بار دیگر به «زمستان» (Ga4:54) تشبیه کرده است. همه این صورت‌بندی‌ها حاکی از آن است که زندگی انسان مدرن فاقد معنا و بنیاد شده است. ما در شامگاه تاریخ زندگی می‌کنیم و خدایان از ما روی برتافته‌اند. با این حال، این تفسیر ناامیدکننده تنها نیمی از ماجراست. نیمه دیگر درصدد نشان‌دادن راه‌گزینی در زمانه فلاکت‌بار کنونی است. دوباره باید به شعر یادآوری بازگردیم تا بتوانیم این راه‌گزین را توضیح دهیم. در این شعر، شاعر رؤیای یک جشن را برای ما بازگو می‌کند؛ البته این جشن با جشن‌ها و تعطیلات معمول تفاوت دارد.

تعطیلات و جشن عموماً به صورت «فراغت از کار» فهمیده می‌شود (Ga:102)؛ در صورتی که از نظر هایدگر، جشن معنایی به مراتب اصیل‌تر از فراغت از کار دارد. جشن آن لحظه بنیادینی است که ما در آن در حضور و قرب اشیا قرار می‌گیریم. جشن از این منظر، درنگی برای تأمل دوباره است درباره عالمی که در آن واقع شده‌ایم. صرفاً در حالت جشن است که چیزها در خودبودگیشان به آشکارگی می‌رسند (Ga52: 65). در این وضعیت، انسان با اشیا، نه از منظر تکنولوژیک، بلکه در نسبت «مراقبت» رویارو می‌شود.

اگر به ریشه واژه «Holiday» به معنی تعطیلات توجه کنیم، متوجه می‌شویم که این واژه با «Holy» به معنای امر مقدس نسبت دارد؛ بنابراین Holiday به یک معنا روز مقدس نیز بوده است. در این روز، انسان‌ها و خدایان، یکدیگر را ملاقات می‌کردند.

بنا به توصیف هولدرلین از دوران مدرن، می‌توان گفت زمانه ما، زمانه بدون جشن است. دیگر هیچ روزی با روزهای دیگر تفاوت ندارد. همه روزها یکسان‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت آنچه بود گذشتگان را از بود انسان دوران جدید جدا می‌کند، تجربه جشن است. گذشتگان چون واجد تجربه جشن بودند، می‌توانستند دم‌هایی از زیست را تجربه کنند که در آن‌ها بارقه‌هایی از عالم قدس وجود داشت. انسان امروز باید به دنبال تجربه دوباره جشن باشد. هایدگر مقصد شاعر را شرکت‌جستن در جشن «در راه» ذکر می‌کند (Ga4: 87)؛ اما این‌طور نیست که ما بتوانیم جشن را به دلخواه تجربه کنیم. گذشتگان از این‌رو تجربه جشن داشتند که عالم را شاعرانه درک می‌کردند. آن‌ها در پی به ظهوردرآوردن چیزها بودند. یونانیان تجربه بنیادین به‌ظهوردرآوردن را با واژه «Poiesis» بیان می‌کردند. در تجربه یونانی از عالم، هدف دخل و تصرف در آن به قصد بهره‌وری نیست. یونانیان عالم را به نحو دیگری تجربه می‌کردند. «Poetry» که امروز به معنای شعر به کار

می‌رود، در معنای اصیل خود برگرفته از تجربه بنیادی یونانیان از عالم، یعنی Poiesis است. در تجربه یونانی از عالم Poiesis که به معنای مطلق به آشکارگی رساندن چیزهاست، خود به «فوسیس» (Phusis: به آشکارگی رساندن بدون دخالت انسان) و «تخنه» (به آشکارگی رساندن با دخالت انسان) تقسیم می‌شود؛ بنابراین، فوسیس و تخنه هردو را شامل می‌شود؛ در نتیجه، می‌توان گفت که یونانی کل عالم را شاعرانه تجربه می‌کند. شعر امر جزئی و در کنار سایر چیزها نیست.

هایدگر با این تفسیر از شعر هولدرلین، پدیدارشناسی و گذشت از رویکرد طبیعی را بسیار ریشه‌ای‌تر از هوسرل بیان می‌کند. گذر از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدارشناسی، از دیدگاه هایدگر اکنون به معنای گذر از تجربه معمول و روزمره به تجربه جشن است. در این تفسیر از رویکرد پدیدارشناسی، تجربه شایع و روزمره دامن‌های بسیار گسترده‌تر از آنچه قبلاً به آن نسبت می‌دادند، دارد. از این دیدگاه تجربه روزمره و ناپدیدارشناسانه، تجربه علمی را نیز شامل می‌شود؛ اما فناوری مدرن و ذات آن گشتل (Ge-stell) به‌زعم هایدگر جزء تجربه روزمره از عالم نیست. هر تجربه‌ای که فاقد شگفتی باشد، تجربه روزمره و معمول است؛ بنابراین، جهان مدرن و تکنیک، از این‌رو زمانه فلاکت و سقوط معناست که در آن هیچ تجربه‌ای غیر از تجربه معمول و شایع وجود ندارد.

ما در این جهان به پیش‌بینی و تنظیم همه امور می‌پردازیم؛ در نتیجه، شگفتی‌ای در کار نخواهد بود. جهان مدرن فاقد هر فراغت و جشنی برای تجربه کردن امر شگفت‌انگیز است. در این جهان هر چیز به‌عنوان منبع نیرو به آشکارگی می‌رسد.

از نظر هایدگر، در جشن، اشیا درخشش خاصی دارند که برآمده از ذات آن‌هاست (GA52: 66). اشیا در جشن می‌درخشند، درحالی‌که در تجربه معمولی مبهم‌اند؛ البته درخشش اشیا در جشن، منوط به تعلق آن‌ها به عالمی مقدس است؛ چراکه درخشش تنها زمانی میسر می‌شود که امر مقدس وجود داشته باشد؛ بنابراین، نهایت رویکرد پدیدارشناسانه رسیدن به نحوی از تفکر شاعرانه است.

توضیح مطلب آنکه شعار پدیدارشناسی، یعنی «رفتن به جانب اشیا»، از نظر هایدگر صرفاً در عالمی شاعرانه که حرمت چیزها حفظ می‌شود، تحقق می‌یابد. در این عالم صورت‌بندی سوژه-ابژه رخت برمی‌بندد؛ زیرا خود این صورت‌بندی، بنا به توضیح، مربوط به دریافت عالم به صورت روزمره است. اینکه ما انسان را بر اساس اصالت موضوعیت نفسانی تعریف و مشخص می‌کنیم، حاکی از تجربه روزمره بدون شگفتی و حیرت و در نهایت بدون بنیاد شاعرانه است. حال آنکه می‌توان گفت بنا به تفسیر هایدگر از شعر یادآوری هولدرلین، عالم مدرن یکسره عالم روزمره و غیر

شاعرانه است؛ به همین جهت، عالمی یکنواخت، ملال‌انگیز و به دور از هر نوع تجربه اصیل از غیر است. تجربه شاعرانه سرشار از «تنوع» و رو به جانب «وجه دیگر» است (Ga52: 178).

۵. بازگشتی دوباره به کار شاعر و نشان‌دادن غیریت ذاتی آن با تجربه سوپژکتیو مدرنیته

دوباره به تفسیر باز می‌گردیم. اگر زمانه ما شب و زمانه فلاکت و بی‌نوایی انسان باشد و اگر انسان‌های گذشته به جهت تجربه جشن با خود چیزها مواجهه داشتند، تکلیف انسان و شاعر امروز چیست؟ اگر بنا به آنچه گفته شد، زمانه ما بدون تجربه جشن باشد، بیم آن نمی‌رود که تفسیر شعر یادآوری هولدرلین به نوعی از حسرت بر گذشته بدل شود؟

هایدگر در ادامه تفسیرش از شعر یادآوری هولدرلین، خاطرنشان می‌کند که هرچند شاعر قادر به بازگرداندن امر الوهی به عالم ما نیست، اما کار مهم دیگری انجام می‌دهد که زمینه بازگشت را مهیا می‌کند. در ابتدا باید گفت که هایدگر هرگونه وظیفه پیامبرانه را از شاعر طرد می‌کند. او به‌صراحت می‌گوید: «هرچند رؤیای او (شاعر) الوهی است، اما هیچ خدایی در رؤیای او حاضر نیست» (GA4: 114).

هرچند شاعر در طرح افکنش عالم دیگر نقش به‌سزایی دارد، اما او بناکننده این طرح‌افکنش نیست. بنا بر تفسیر هایدگر، شاعر نه خانه خدایان آینده را بنا می‌کند و نه حتی طرح و نقشه بناکردن آن را ترسیم می‌نماید، بلکه او تنها و تنها محدوده‌ای که روزی این خانه در آن ساخته می‌شود، محدود و محصور می‌کند (Ibid: 149). این توجه هایدگر اهمیت بسیار زیادی دارد. وی هرگونه طرح عملی را از شاعر و شعرش سلب می‌کند و با این سلب، هر نوع ارتباط مستقیم میان سیاست و تفکر شاعرانه را از هم می‌گسلد. تجربه شاعر بنیادی‌تر از آن است که بتواند راهنمایی برای عمل باشد. این تجربه، سرآغاز جدید را در بنیادی‌ترین شکل ممکن به آشکارگی می‌رساند.

در نظر آورید که قصد بنای خانه‌ای را داشته باشیم. برای احداث این خانه ما حتماً به مهندس نقشه‌کش برای ترسیم طرح ساختمان و به بنا برای ساخت آن نیاز خواهیم داشت. مهندس و بنا برای محتوای خانه کار می‌کنند؛ اما شاید پیش از آنکه محتوایی برای ساختن در کار باشد، باید حدود خانه را مشخص و تحدید کرد؛ البته منظور از حدود، اندازه‌گیری‌های ریاضی نیست، بلکه منظور پیش‌فهمی است که ما از سکونت در خانه داریم. شاید این پیش‌فهم است که نقشه بنا و نحوه ساختن آن را راهبری می‌کند؛ برای مثال، اگر پیش‌فهم من از سکونت در خانه، صرفاً محلی برای استراحت شبانه باشد، این پیش‌فهم قطعاً بر طرح بنا و نحوه ساختن آن، در مقایسه با وضعیتی که من سکونت در خانه را جایی برای رسیدن به آرامش فهم می‌کنم، تأثیر می‌گذارد. در واقع شاعر آن پیش‌فهم بنیادین از خانه آینده را مشخص و محدود می‌کند؛ بنابراین، تجربه شاعرانه آزادترین و

امکانی‌ترین تجربه است و از این جهت می‌تواند ناظر به آینده باشد؛ چراکه آینده با آزادی و امکانات نسبت دارد.

اهمیت کار شاعر و پیش‌فهم او در بازگرداندن امر قدسی، زمانی مشخص‌تر و برجسته‌تر می‌شود که بدانیم هایدگر امر قدسی را مرادف با خدایان نمی‌گیرد. پیش‌تر ذکر شد که هایدگر برای یافتن سرآغازهای جدید، نهایت تلاش خود را به کار می‌بندد که به دام تفسیر الهیاتی از عالم که ریشه در متافیزیک غربی دارد، نیفتد. بر اساس نظر هایدگر این امر قدسی نیست که نیاز به خدایان دارد، بلکه خدایان نیاز به امر قدسی دارند: «امر قدسی از این‌رو مقدس نیست که الوهی است، بلکه امور الوهی به جهت مقدس‌بودنشان صاحب الوهیت‌اند» (Ga4: 59).

بنابراین، کار شاعر تعیین حدود آن خانه‌ای است که خدایان می‌توانند در آن به آشکارگی برسند. خود غیاب و هجرت خدایان معلول نبود بنیادی شاعرانه برای درک و دریافت عالم است؛ از این‌رو، پیش‌فهم شاعر بسیار بنیادی‌تر از آن چیزی است که در ابتدا به نظر می‌رسد. بحث فقط بر سر یک تجربه شاعرانه جزئی نیست، بلکه بحث بر سر دریافتی است که نبود آن خانمان انسان را بر باد می‌دهد. آنچه «افسون‌زدایی» دوران مدرن لقب گرفته، در واقع از میان‌بردن تجربه شاعرانه از عالم به مثابه قلمرو راز است. «یادآوری» در نهایت تذکر به آن تجربه بنیادینی است که فراموشی حال حاضر را می‌زداید و بنای سکناى جدید را فراهم می‌کند؛ سکناىی که البته متناسب با وظیفه شاعر، یعنی بنای امر الوهی است (Ga4: 148 & Ga52: 193)؛ از این‌رو، تجربه شاعرانه فقط مخصوص شعرا و اهل ادب نیست، بلکه تعیین‌کننده سکنی‌گزیدن آدمی است. در این تجربه است که شاعر بعد از سفر به غیر، یعنی عالم قدس، به خانه بازمی‌گردد و نگاه آدمیان را از زمین به آسمان متوجه می‌کند. هایدگر با نقلِ آغازِ شعرِ یادآوری به تفسیر آن روی می‌آورد:

باد شمال شرق می‌وزد

دل‌بندترین بادها برای من

از برای روح آتشینش

و از برای سفر دل‌پذیری که مژده‌اش را به دریابانان می‌دهد (Heidegger, 1996: 136)

هایدگر در تفسیر این قسمت می‌گوید: «می‌بایست با آتش آسمان‌ها روشن شوند؛ چراکه باد شمال شرق مبشر تقدیر شاعرانه آن‌هاست. از همین‌روست که باد شمال شرق پاس داشته می‌شود.» (ibid).

شاعر آدمیان را به آسمان، یعنی عالم قدس، متوجه می‌کند؛ البته این بدان معنا نیست که انسان یکسره از زمین کنده می‌شود، بلکه آسمان در اینجا روی دیگر زمین است؛ روی قدسی و الوهی آن.

شاعر با تذکر به این وجه، فانی بودن انسان را به او تذکر می‌دهد. روشن است که این تفسیر، درست نقطه مقابل تفسیر فلسفه جدید از عالم به مثابه امتداد است. تصور ریاضیاتی از عالم که در دوران مدرن و از زمان دکارت شکل می‌گیرد، منکر هرگونه قدسیت برای عالم می‌شود و زمینه را برای دخل و تصرف مهیا می‌کند.

هایدگر برای آنکه توجه ما را به امری «غیر» از طرح افکنش شایع غربی جلب کند، به تفکر شاعرانه هولدرلین روی می‌آورد؛ البته این توجه دادن بر سبیل کاوش‌های شایع نیست، بلکه امری بسیار جدی و خطیر و شاید حتی جدی‌ترین و خطیرترین امر است؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه هایدگر ما محکومیم طور دیگری غیر از طور شایع و معمول بیندیشیم؛ در غیر این صورت، بحران‌هایی عظیم بود ما را تهدید می‌کنند. بود فلاکت‌زده انسان مدرن وی را محکوم به جست‌وجو و طلب می‌کند. سرآغاز دوران جدید از نظر هولدرلین و هایدگر سرآغازی نیست که انسان را به رستگاری برساند. این سرآغاز هر روز بیش از روز گذشته انسان را از معنا تهی کرده است. شاید بهترین بیان را درباره سرآغاز تمدن جدید غربی، باید نزد هگل و درس گفتارهای تاریخ فلسفه‌ی او سراغ گرفت. هگل درباره سرآغاز فلسفه جدید غربی می‌گوید:

اکنون نخستین بار به معنای واقعی کلمه به فلسفه جهان جدید می‌رسیم و با دکارت شروع می‌کنیم. با دکارت وارد فلسفه‌ای می‌شویم که بر روی پاهای خود می‌ایستد؛ فلسفه‌ای که می‌داند به نحو مستقل از عقل ناشی می‌شود و محصول صرف عقل است و خودآگاهی، مؤلفه ذاتی حقیقت است. در اینجا می‌توانیم بگوییم که در خانه هستیم و مانند دریانوردان پس از سفر طولانی در دریا‌های طوفانی می‌توانیم فریاد بزنیم «خشکی!» ... در این دوره جدید، اصل بنیادین عبارت است از تفکر؛ تفکری که از خودش شروع و منبعث می‌شود (Hegel, 1999: 217).

شاید این روشن‌ترین بیانی باشد که درباره سرآغاز تفکر جدید گفته شده است. هگل به روشنی فلسفه جدید و تمایزش را با میراث گذشته بیان می‌کند. این فلسفه آن‌طور که هگل می‌گوید، متکی بر اصالت موضوعیت نفسانی و عقل خودبنیاد است و با دکارت شروع شده است.

اصطلاح بسیار مهمی که هگل در این نقل قول استفاده می‌کند و مدنظر ماست، «درخانه‌بودن» است. به نظر او سیر اندیشه غرب بعد از رسیدن به فلسفه خودبنیاد دکارتی، اکنون می‌تواند ادعا کند که در خانه است. درخانه‌بودن، معادل عبارت انگلیسی «Be At Home» است. در زبان انگلیسی میان «Home» و «House» تمایز وجود دارد. درحالی‌که در واژه House تمرکز بیشتر بر خصوصیات ظاهری ساختمان است، واژه Home بیانگر سکنی‌گزیدن و قرار و آرامش داشتن در

جایی است؛ بنابراین، واژه Home زمانی استفاده می‌شود که منظور قرار و آرامش داشتن در جایی باشد.

توصیف هگل از فرارسیدن فلسفه جدید غربی، بیانگر این است که ما با فلسفه جدید به قرار و آرامش رسیده‌ایم و صرفاً بعد از فلسفه دکارتی است که اجازه سکنی‌گزیدن در خانه به ما داده شده است. بیان هگل به عنوان فیلسوف مدرن، روشن‌ترین بیان درباره فهمی است که انسان دوران روشنگری از خود و از تاریخش دارد. طبق این درک و دریافت، روشنگری، دوران اعتلای عقلانیت و کمال بشری است.

هولدرلین و هایدگر در نقطه مقابل این فهم از عالم هستند. آنچه هگل به عنوان درخانه بودن توصیف می‌کند، از نظر هایدگر و هولدرلین، عین بی‌خانمانی و فلاکت معنوی انسان است. خانه مدرن که بنا به ادعا باید خانه قرار و امنیت باشد، جز ویرانی و نابودی معنا چیزی به همراه نداشته است. بنا بر این دیدگاه، جست‌وجوی آغاز دیگر، آغازی شاعرانه، دیگر خواستی معمولی نیست، بلکه خواستی تعیین‌کننده و نجات‌دهنده برای استقرار مجدد آدمی است.

قبلاً گفته شد که پرسش بنیادین هولدرلین از نظر هایدگر، پرسشی است که در نان و شراب مطرح می‌کند؛ این پرسش که شاعران در زمان عسرت به چه کار می‌آیند؟ مطابق آنچه گفته شد، می‌توان گفت وظیفه شاعران در دوران مدرن فراهم کردن شرایطی برای سکنی‌گزیدن دوباره انسان است. از نظر هایدگر هولدرلین به پرسش خود پاسخ داده است. او پاسخ این پرسش را پنهانی در دهان دوست شاعرش، هاینس قرار می‌دهد؛ کسی که در شعر «نان و شراب» مورد خطاب قرار می‌گیرد:

اما از نظر شما اینان (شاعران) به کاهنان مقدس خدای شراب می‌مانند؛ آنان که در شب مقدس از سرزمینی به سرزمین دیگر می‌روند (GA52: 143).

سخن هولدرلین بنا به آنچه قبلاً ذکر شد، روشن است. از نظر وی شاعران مانند کاهنان مقدس هستند که زمینه‌های حضور امر قدسی را فراهم می‌کنند. اساساً تأکید پایانی درباره اینکه آن‌ها در شب مقدس از سرزمینی به سرزمین دیگر می‌روند، برای بحث ما بسیار تعیین‌کننده است.

در ابتدا باید پرسید که چرا هولدرلین بعد از اینکه شاعران را به کاهنان مقدس مانند کرد، سخن خود را تمام نمی‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا اینکه شاعران کاهنان مقدس توصیف شوند، برای روشن کردن وظیفه آن‌ها کفایت نمی‌کند؟ در پاسخ باید گفت که خیر، کفایت نمی‌کند. شاعر هرچند کاری شبیه کاهنان انجام می‌دهد و زمینه را برای آشکارگی خدایان فراهم می‌کند، اما او این کار را مانند کاهنان معمولی و الهیات‌دانان انجام نمی‌دهد. او مرتباً باید با رفتن از یک منزل به منزل

دیگر، سراغ امر الوهی را بگیرد. امر الوهی امری متعین و مشخص نیست که شاعر یک‌بار برای همیشه از آن خبر دهد؛ بنابراین، کار شاعر این است که همواره «از جایی» به «جای دیگر» رود. نظرکردن دائم به غیر و رفتن به جانب آن، از لوازم ذاتی تفکر شاعرانه است؛ به‌طوری‌که اگر شاعر هر زمان این وظیفه را فروگذارد، دیگر نمی‌تواند در اقلیم تفکر شاعرانه سکنی گزیند. از دیدگاه هایدگر شاعران بزرگ مدام از جایی به جای دیگر می‌روند و وجود را در جنبه‌های فراچنگ‌نیامدنی‌اش به آشکارگی می‌رسانند.

قبلاً ذکر شد که هایدگر رفتن از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدارشناسانه را بسیار ریشه‌ای‌تر از سنت پدیدارشناسی معمول در نظر می‌گیرد. تفکر تکنیکی از زبان روزمره که ماهیتی شفاف دارد، بهره می‌گیرد و فقط می‌کوشد تا زبان روزمره را دقیق‌تر و بی‌ابهام‌تر کند. حاصل این تلاش برساختن زبانی فناورانه بوده که در آن کلمات در نهایت آشکارگی‌شان برای انتقال اطلاعات استفاده می‌شوند. در مقابل، تفکر شعری بالذات واجد ابهام است و ابهام آن، نه به جهت بی‌دقتی و عدم وسواس، بلکه به جهت غنای سرشاری است که گستره وسیعی از جنبه‌های وجود را شامل می‌شود. شاعر برای درک این جنبه‌های متعدد، باید مرتباً به جانب غیر رهسپار شود؛ اگر چنین کاری نکنند، زبانش همان زبان تک‌وجهی گفتار روزمره می‌شود.

اگر وجود، هم آشکارگی و هم اختفا دارد، شاعر بیشتر در قلمرو اختفا و ستر به سر می‌برد. کار وی این است که به آدمیان هشدار دهد وجود تنها به وجه معلوم و آشکار خلاصه نمی‌شود. هایدگر برای تذکر به این جنبه‌های متعدد و متمایز وجود نزد شاعر، شعر «روز تعطیل» هولدرلین را به‌عنوان شاهد ذکر می‌کند. این شعر چنین آغاز می‌شود:

در روز تعطیل

کشاوری در روشنایی روز

برای سرکشی به کشتزارها گام برمی‌دارد

آن هنگام که سراسر شب تاریک بارانی سرد

فرو ریخته و طوفان همچنان می‌غرد

آن هنگام که آب طغیان کرده به جویبار بازمی‌گردد

و سبزه از نورستن می‌گیرد

و قطرات فرح‌بخش آسمان

از درخت مو فرومی‌چکد

در این حال انبوهی از درختان در نور آرامش‌بخش آفتاب درخشان ایستاده‌اند

اینان (شاعران) بدین‌سان در هوای خوش می‌ایستند

اینان که هیچ آموزگاری برایشان نیست

بلکه آنکه به نحو حیرت‌انگیز در همه جا حضور دارد

در نوری که بر هر چیز مشرف است ...

آن باشکوه

طبیعت زیبای الوهی (Ga9: 49)

روز تعطیل، روزی است که مخصوص تجربه شاعرانه است. در زبان آلمانی می‌توان از همسانی دو واژه «Freitag» و «Feiertag» سخن گفت که اولی، به معنای روز تعطیل و دومی، به معنای روز جشن است. روز تعطیل، روز جشن است؛ روزی که تجربه آزاد شدن محقق می‌شود. کار شاعر، برخلاف همه مشاغل متداول، در روز تعطیل است. در این روز است که شاعر تجربه‌ای از خود چیزها را به همراه می‌آورد. کار شاعر در روزی «دیگر» و «غیر از» روزهای معمول اتفاق می‌افتد؛ از همین‌روست که تحفه‌ای را هم که همراه می‌آورد، معمولی و عادی نیست، بلکه امر مقدس و الوهی است:

امر مقدس کلمه را اعطا می‌کند و خود کلمه می‌شود. کلمه رخداد امر مقدس است (Ibid: 77).

شاعر از طریق بنای عالمی به کلی متفاوت از عالم روزمره، مانع از فروغلطیدن همه چیزها در یکسانی و یکنواختی ملال‌انگیز می‌شود. او در زندگی روزانه ما وقفه ایجاد می‌کند؛ این وقفه فرصت بسیار مناسبی برای به خود آمدن است. در این وقفه شاعرانه است که آدمی خود و عالم را از منظری دیگر، غیر از منظر متداول و معمول می‌شناسد. شاعر همان‌طور که قبلاً هایدگر متذکر شد، ما را به حال بنیادین متوجه می‌کند؛ البته هایدگر توضیح می‌دهد که منظور از حال بنیادین، احوالات و احساسات معمول نیست، بلکه آن تجربه بنیادینی است که در آن موجودات، چونان یک کل به آشکارگی می‌رسند (Ga39: 82).

طبق تفسیر هایدگر از هولدرلین، در اشعار او می‌توان به دو حال بنیادین، یعنی حال سوگ و حال شکرگزاری توجه کرد. تفاوت حال بنیادینی که شاعر درک می‌کند با بنیادهای مرسوم متافیزیکی، این است که این حال امری ثابت و یکدست نیست. چنان‌که واضح است، دو حال سوگ و شکرگزاری در ظاهر مقابل یکدیگرند؛ اما تفاوت دقیقاً همین‌جاست که در تجربه شاعرانه امکان جمع این دو فراهم می‌آید. شاعر از یک سو، در سوگ غیبت خدایان است و از سوی دیگر، شکرگزار پرتوهای الهی است که همچنان می‌درخشند. تجربه شاعرانه از این حیث، تجربه‌ای شبیه به خوف و رجاست. برخلاف تجربه‌های معمول متافیزیک که به یکی از دو طرف اولویت می‌دهند، در تجربه شاعرانه هر دو حالت با هم حضور دارند.

در شعر روز تعطیل، شاعر تجربه خودش را از امر الوهی به بیان می آورد؛ تجربه ای که به زعم هایدگر، آدمی را در مواجهه با جنبه های دیگر آشکارگی حقیقت قرار می دهد. امر مقدس به نحو شگفت انگیزی در همه جا حاضر است و شاعر غیبت و حضور آن را درک می کند.

اینک وقت آن رسیده است که به این پرسش اساسی بپردازیم که اگر بنا بر درک و دریافت هولدرلین، زمانه حاضر، زمانه غفلت از معنا و فلاکت انسان است، این درک و دریافت چگونه می تواند سرآغازی جدید برای اندیشه باشد؟ به عبارت دیگر، پرسش این است که نسبت آنچه درباره تفسیر هایدگر از هولدرلین گفتیم و سرآغاز اندیشه چیست؟

اگر کار شاعر سکنی گزیدن در اقلیم رازآلود وجود باشد و اگر وی جنبه هایی از وجود را به ما تذکر می دهد که همواره از آن غفلت شده است، در این صورت تفکر، قرین انتظار می شود. همواره باید برای آشکارگی جنبه های تازه از وجود منتظر بود. هایدگر به روشنی بر اساس این مفهوم، تمایز خود و سایر منتقدان دوران تجدد را بیان می کند. او کسانی را که به درک وجود به مثابه رخداد نائل نشده اند، قادر به شکیبایی نمی داند. برای آن ها شکیبایی صرفاً «ضعف» است. در عوض، به زعم هایدگر آنان طرفدار عمل آنی، شدید و خشن هستند. او به طور کلی مواجهه آنان با دنیای جدید و اصولش را مواجهه ای انعطاف ناپذیر و توأم با در نظر می گیرد (Ga52: 181). در واقع روی سخن هایدگر با آن کسانی است که فلاکت دوران جدید را درک کرده و خواسته اند یکباره ارزش های حاکم را به زیر کشند. هایدگر بلافاصله تأکید می کند که چنین خواستی نحوی مستی است که هر لحظه می تواند به «مستی از خون» بدل شود (Ibid)؛ اما چه ضمانتی وجود دارد که تلاش خود هایدگر در جستجوی سرآغاز دیگر و توجهش به هولدرلین به همین خطا منجر نشود؟

او پیش تر ویژگی آن دست منتقدانی را که می خواهند با سلطه گری، تمدن جدید را به زیر بکشند، استقرار در متافیزیک و ناتوانی از درک وجه دیگر وجود می داند (Ibid: 178)؛ همان وجهی که در تفکر شاعرانه به آشکارگی می رسد. تفکر شاعرانه به جهت ابتناء بر تجربه بنیادین شعری خود، اساساً نمی تواند به دنبال تغییرات دفعی و آنی باشد. در این نحو از تفکر، آدمی می آموزد که سازنده عالم و تاریخ نیست. وی همواره نشانه هایی را دنبال می کند تا آن ها را بیش از پیش پیوراند. به همین جهت، هایدگر برخلاف دیگر منتقدان دنیای جدید، نه غیبت خدایان را نقص می داند و نه آن را به معنای عدم حضور کامل امر الوهی درک و دریافت می کند. غیبت خدایان و شب زمانه از نظر هایدگر هیچ کدام بار سلبی ندارند. هم غیبت و هم شب، هردو پدیدارهای ایجابی و لازم اند. شاید بتوان پا را فراتر گذاشت و گفت اساساً در غیبت است که حضور معنا پیدا می کند. هیچ غیابی نمی تواند غیاب تام و تمام باشد؛ چراکه هر غیاب، غیاب حضور است. اگر هولدرلین دوران جدید را

زمستان عالم در نظر می‌گیرد، به معنای رد و انکار این دوران نیست؛ چنان‌که ما هرگز قادر نیستیم فصل زمستان را انکار کنیم. ما فقط می‌توانیم آن را در انتظار بهار تاب بیاوریم؛ بنابراین، انتظار به‌عنوان شاخصه تفکر شاعرانه، آن چیزی است که نقد هایدگر از دوران مدرن را از نقدهای قبلی جدا می‌کند. خود هایدگر صراحتاً بر این نکته تأکید می‌کند و افراد صاحب بصیرت را کسانی می‌داند که «خدایی از برای خویش نمی‌سازند و بت‌ها را نمی‌پرستند، آن‌ها در نهایت فلاکت و تیره‌روزی انتظار سعادت را می‌کشند که رخت بر بسته است» (1971: 150).

بنابراین یکی از ویژگی‌های مهم تفکر شاعرانه، بازخوانی‌ای است که از خود سرآغاز انجام می‌شود. سرآغاز را نمی‌توان به‌زور و با تحمیل به وجود آورد. سرآغاز را تنها می‌توان پی‌جویی کرد؛ درست مانند آن زمانی که نشانه‌های راه را دنبال می‌کنیم. اساساً سرآغاز در سرآغازبودنش نحوی تعویق دائمی در خود دارد. تفاوت بنیادین تفکر شاعرانه با تفکرات انتقادی دیگر، در این است که در تفکر شاعرانه خواست ساختن سرآغاز، به نفع انتظارکشیدن برای آن کنار گذاشته می‌شود. از این جهت این تفکر آن‌طور که هایدگر با کمک یکی دیگر از کلیدواژه‌های اندیشه خود بیان می‌کند، به «وارستگی» می‌رسد. وارستگی آن تجربه بنیادین از تفکر است که به چیزها اجازه آشکارگی از جانب خودشان را می‌دهد؛ بنابراین، تجربه بنیادین متفکر، چیزی یا دوره‌ای را انکار نمی‌کند. خود هایدگر صراحتاً شب را «مادر روز» و آن مکان مقدسی در نظر می‌گیرد که خدایان «درگذشته» در آن پنهان شده‌اند (Ga4: 110).

وظیفه تفکر، دخل و تصرف در چیزها نیست، بلکه «آماده‌گری» برای پرورش نشانه‌های راه است. مواجهه با تفکر شعری هولدرلین، به هایدگر می‌آموزاند که معنای طلب‌کردن سرآغازی دیگر چیست؛ البته این مواجهه برای درک و دریافت از سرشت خود تفکر، بسیار سرنوشت‌ساز است. تفکر که دیگر بر اساس دخل و تصرف در عالم تعریف نمی‌شود، معنای بنیادی‌تر «آماده‌ساختن خویش» را به خود می‌گیرد (Ibid: 55)؛ بنابراین، تفکر و دنبال‌کردن غیریت غیر، بسیار فروتنانه‌تر از گذشته و محتاطانه‌تر نمود می‌یابد. بی‌تردید مواجهه دائمی هایدگر با هولدرلین او را به این نتیجه رساند که تفکر غربی، یگانه راه ممکن برای آشکارگی چیزها نیست. در این خصوص میشل تسیمرمن، در مقاله «هایدگر، بودیسم و بوم‌شناسی اعماق»، این چنین اظهار نظر کرده است:

در جست‌وجوی سرآغازی دیگر که بتواند جایگزین تلاش متافیزیکی غرب به سوی بنیان‌گذاری چیزها بشود، هایدگر اعتبار ادعای برتری فرهنگ غرب نسبت به شرق را به پرسش می‌گیرد. ایمان به چنین برتری خود، وابسته به این اعتقاد است که عقلانیت غربی، به‌ویژه آن‌طور که در علم و تکنولوژی خود را نشان می‌دهد، مقوم بنیان چیزهاست: وجودداشتن به معنای بازنمود برای یک

سوژه عاقل است. با در هم شکستن شالوده مبناگذاری متافیزیکی، هایدگر نه تنها بی‌بنیادی عقلانیت را بلکه بی‌بنیادی کل آن طرح و برنامه تاریخی را که بر چنین عقلانیتی مبتنا دارد، نشان می‌دهد (Zimmerman, 1993: 258).

بنابراین، آنچه در ابتدا فقط دلالت و معنایی سلبی داشت، رفته‌رفته معنایی ایجابی به خود گرفت و در نهایت به راهی نجات‌دهنده مبدل شد که غیریت بنیادین با طرح افکنش موجود داشت.

۶. نتیجه

خوانش تفسیر هایدگر از تفکر شاعرانه هولدرلین در نسبت با مسئله غیریت را در سه سطح سلبی، ایجابی و نجات‌دهنده پیش بردیم. در بخش سلبی، آنچه این تفسیر عاید ما می‌کرد، این بود که به هیچ وجه نمی‌توان به تفسیر دوران مدرن از انسان، به‌عنوان هستنده‌ای که سطح بالاتری از معنا و سعادت را نسبت به پیشینیان خود تجربه می‌کند، رضایت داد. تفسیر هولدرلین، درست نقطه مقابل این تفسیر شایع، تصویر انسانی را پیش چشم ما قرار می‌داد که از خانه مألوف خود دور افتاده است و البته از این دورافتادگی هیچ خبر ندارد. در واقع، این بخش از تفسیر، در حکم ایضاح ضرورتی است که به موجب آن، رفتن به جانب غیریت بنیادین معنا می‌یابد؛ در نتیجه، تفسیر تفکر شاعرانه از تفاسیر رایج فلسفه هنر خارج و به عاجل‌ترین کار تفکر مبدل می‌شود. اگر تفسیر کنونی از ماهیت انسان و وضع تاریخی او، آن‌طور که گمان برده‌اند، خدشه‌ناپذیر و بدون عیب نباشد، چه چیز ضروری‌تر از آنکه بر اساس تفکری دیگر، به دنبال تفسیری حقیقی‌تر از ماهیت انسان و وضع او بگردیم؟

در سطح ایجابی، این تفسیر امکاناتی را برای ما آشکار می‌کرد که به یاری آن‌ها می‌توانستیم از ضابطه مسلط سوژه-ابژه گذر کنیم. از آنجا که به‌زعم هایدگر، این ضابطه در مرکز تفکر متافیزیکی غرب قرار دارد، فراروی از این صورت‌بندی در حکم محقق‌کردن خودِ شعارِ پدیدارشناسی، یعنی «بازگشت به جانب اشیا» بود. هایدگر بر این نظر است که سیطره این صورت‌بندی مانع تحقق رویکرد پدیدارشناسانه اصیل است که تنها در جایی بیرون از قلمرو متافیزیک، یعنی در شعر شاعران بزرگ می‌توان ردی از آن را دید؛ بنابراین، در این سطح غیریت، خود را در تقابل تام با یکدست‌سازی پیش‌گفته ابراز می‌کند. به تعبیر دیگر، این مرحله، خوداظهاری و خودایجابی غیریت در برابر یکدست‌سازی مدرنیته است.

مرحله سوم یا همان سطح غیریت‌اندیشی نجات‌دهنده، جامع دو مرحله قبلی است. در این سطح، متفکر با سکنی‌گزیدن در تفکر شاعرانه، حتی از اندیشه‌رهایی از ضابطه سوژه-ابژه نیز خلاصی می‌یابد و در همین جهان متافیزیک‌زده ردّ پاهای امر قدسی را جست‌وجو می‌کند. در این

مرحله که نهایت غیراندیشی بنیادین نیز هست، غیر، دیگر مقوله‌ای در برابر یکدستی نیست. غیر، منطقه‌ای بینابینی می‌شود که مصدر ظهور و خفاهای وجود است. انسان در این سطح، به‌عنوان آماده‌گر، محل آشکارگی بینابینیت مذکور می‌شود. در این سطح به جای نفی ضابطه سوژه-ابژه، این ضابطه در فهمی جامع‌تر هضم و بازاندیشیده می‌شود؛ به‌طوری که جایگاه اصلی خود را به‌عنوان تنها یکی از امکانات آشکارگی می‌یابد؛ آشکارگی‌ای که البته قوامش به تجربه بنیادی‌تری است. اگر معرّف سطح سلبی، سوگ مقدس بود، در این سطح، شکرگذاری وجه تعیین‌کننده است. بعد از آنکه با سکونت در اقلیم تفکر شاعرانه، متفکر به این دریافت رسید که غیریت این اقلیم در تعارض با دیگر آشکارگی‌ها نیست، بلکه مصدر تمام آن‌هاست، شکر، وجه بنیادین نسبت متفکر به جهان‌ش می‌شود.

منابع

- هگل، ویلهلم فردریش (۱۳۹۹)، پیشگفتار هگل بر پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدجمال سامع، تهران، گام نو.
- یانگ، جولیان (۱۳۸۷)، فلسفه هنر هایدگر، ترجمه امیر مازیار، تهران، گام نو.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1999), *Lectures on the History of Philosophy*, Trans by E.S.Haldane and F.H. Simon, Thoemmes.
- Heidegger, Martin (1991), *Ga 9, Wegmarken*, Von Herrmann, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.
- (1981), *Ga4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.
- (1982), *Ga52, Hölderlin's Hymne "Andenken"*, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.
- (1980), *Ga 39, Hölderlin's Hymnen "Germanien" und der Rhein*, von S.Ziegler, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann.
- (1962), *Being and Time*, Translated by J. Macquarrie and T.Robinson, Oxford, Blackwell.
- (1996), *Hölderlin's Hymnthe "Ister"*, Translated by William Mcneill and Julia Davis, Bloomington, Indian University.
- (1959), *An Introduction to Metaphysic*, Trans by Ralph Manheim, University Press.
- (1971). *Poetry, Language, Thought*, Translated by A. Hofstadter, New York, Harper and Row.
- Zimmerman, Michael (1993), *"Heidegger, Buddhism and deep ecology"*, The Cambridge Companion to Heidegger, Edited by Charles Guignon. Cambridge University.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2021.330973.1006650

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

The Wisdom of Industry; A Study of Hakim Kashfi's Reflections In the Philosophy of Industry and Technology

Masoud Sadeghi

Assistant professor of Moral Philosophy, Kermanshah University of Medical Sciences

Received: 20 September 2021

Accepted: 18 December 2021

Abstract

Philosophy of industry is one of the important dimensions in philosophical discussions and the nodes of economic sciences with theological and philosophical discussions. Hakim Kashfi is also one of the philosophers whose reflection on his works can lead to the explanation of a philosophy, or better to say, the wisdom of the new industry. His definition of industry encompasses all type of creativity and, therefore, considers God the supreme manufacturer and the whole universe his factory. Kashfi's picture of the world and the role of industry in it is based on the metaphor of guest house. He sees the world as a guest home owned by God. Therefore, there must be some people who, through their work and service, give guests the opportunity to enter the realm of divine love. The meaning of work and industry / The ideal manufacturer from the perspective of Kashfi is the main question of the present article, the answer to which leads to the explanation of the theological aspects of industry and industry theory as theology. In this regard, working as a substitute for God, giving to oneself, and expecting the income from God are the three wise ways to discover a monotheistic industry and craftsman. The findings of the article indicate that the ethical view of Kashfi has much in common with some of the concerns of philosophers critical of capitalism; But he goes beyond them and looks at industry as a kind of practical theology.

Keywords: Kashfi, Philosophy of Industry, Technology, Work, Wisdom.

حکمت صنعت؛ بررسی تأملات حکیم کشفی در فلسفه صنعت و فناوری

مسعود صادقی*

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه
(از ص ۷۷ تا ۹۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۹، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۷
علمی-پژوهشی

چکیده

فلسفه صنعت یکی از ابعاد مهم در مباحث فلسفی و گره‌گاه‌های علوم اقتصادی با مباحث فلسفی است. حکیم کشفی نیز یکی از فیلسوفانی است که تأمل در آثار وی و صورت‌بندی امروزی آن، می‌تواند به تبیین یک فلسفه یا بهتر است بگوییم حکمت صنعت جدید بینجامد. تعریف وی از صنعت هرگونه خلاقیت را دربرمی‌گیرد و از همین‌روی، خدا را صنعتگر برتر و کل هستی را کارخانه او می‌داند. تصویر کلی کشفی از نقش کار و صنعت در جهان، مبتنی بر تمثیل مهمان‌خانه است. او جهان را به مثابه خانه و مهمان‌پذیری می‌بیند که مالک آن خداوند است. حتماً باید عده‌ای با کار خود به مهمانان فرصت دهند تا وارد ساحت عشقی الهی شوند. معنای کار و صنعت/صنعتگر آرمانی از منظر کشفی، پرسش اصلی مقاله حاضر است که پاسخ به آن به تبیین وجوه الهیاتی صنعت و نظریه صنعت به مثابه خداشناسی می‌انجامد. در همین راستا، کار به جانشینی از خدا، انفاق به خود، و چشمداشت روزی از خدا، سه راهکار کشفی برای تحقق یک صنعت و صنعتگر توحیدی است. یافته‌های مقاله، گویای آن است که نگرش اخلاقی کشفی اشتراکات بسیاری با برخی دغدغه‌های فیلسوفان منتقد سرمایه‌داری دارد؛ اما از آنها فراتر رفته و به صنعت به مثابه نوعی خداشناسی عملی می‌نگرد.

واژه‌های کلیدی: کشفی، فلسفه صنعت، فناوری، کار، حکمت.

۱. مقدمه

سیدجعفر دارابی کشفی (۱۲۶۷-۱۱۸۹ق)، عالم امامی، فقیه اصولی، محدث، متکلم، نحوی، عارف، ادیب، شاعر و دانشمند علوم عقلی و دینی قرن سیزدهم هجری و از شاگردان علامه بحرالعلوم است. ظاهراً از آنجا که سیدجعفر، اهل کشف و کرامت بوده است، به او لقب «کشفی» داده‌اند. وی ملهم از قرآن، روش‌های تفهیم و تفهم را منحصر در حکمت، موعظه و مجادله دانسته و آنها را به‌ترتیب، حق‌الیقین، عین‌الیقین و علم‌الیقین معرفی کرده است. نزد او، حکمت به تصفیة قلب، تزکیة نفس و نورانیت دل است، نه به گفتن و دانستن (تعلیم و تعلّم رسمی). تفکر فارغ از تزکیة نفس، مشحون از خطاست. به نظر او، فیلسوفان یونان صرفاً از طریق تفکر، به تأمل درباره حقایق عالم پرداخته‌اند و خلفای بنی‌عباس برای بازداشتن مردم از طریقه امامان معصوم، فلسفه یونانی را ترویج کردند و در برابر علوم و کرامات، به تصوف دامن زدند؛ لذا در نظر وی فتنه و فساد متصوفه به مراتب بیشتر و شدیدتر از فتنه متفلسفه است. کشفی در آثارش به مسئله سیاست و حکومت توجه ویژه‌ای داشته و به خصوصیات حاکم و انواع حکومت‌ها اشاره کرده است (قاسمی، بی‌تا: ۷۲۱۷).

درباره پیشینه بحث باید گفت که اگرچه در برخی از کتب به زبان فارسی سعی شده است تا به مفهوم صنعت و فناوری در متون و منابع فکری تمدن اسلامی اشاره شود (رحیمی، ۱۳۹۶) یا در برخی از مقالات، مبانی حکمی و فلسفی صنعت نزد فیلسوفان مسلمان مورد بحث قرار گیرد (شه‌گلی و همکاران، ۱۳۹۶)، اما کماکان جای خالی پرداختن به نگرش کشفی به صنعت احساس می‌شود؛ به‌ویژه آنکه وی در خلال آثارش به طبقه‌بندی مشاغل و تحلیل آنها پرداخته و مقوله صنعت را واکاوی جدی کرده است. امروزان صنعت (industry) را آن بخش از اقتصاد تعریف می‌کنند که در ارتباط با محصولات تولیدی کارخانه‌هایی است که کالاهای موردنیاز را برای مصرف گسترده یا انبوه تولید می‌کنند. برخی نیز هرگونه کسب و کار گسترده و در مقیاس بزرگ را صنعت می‌نامند؛ مثل صنعت گردشگری. برخی دیگر نیز برای تفکیک دقیق‌تر صنعت از کشاورزی، آن را این‌گونه تعریف می‌کنند: اقدامات تولیدی جمعی در قالب کارخانجات (Luís & Cabral, 2000: 3). در مقابل، مقصود حکیم سیدجعفر کشفی از صنعت، ساخت هر چیزی است که در طبیعت نیست و بشر آن را با استمداد از یک ابزار به وجود می‌آورد؛ بنابراین، نباید گمان برد که صنعت در آثار او همان معنای امروزی را دارد. وی بر اساس تلقی سنتی از صنعت، هرگونه کار تولیدی را که به کمک ابزار صورت می‌پذیرد و محصول آن در طبیعت یافت نمی‌شود، صنعت می‌نامد؛ خواه برای مصرف شخصی و خواه برای فروش یا مصرف عمومی باشد. البته وی تصریحی در بیان این تعریف ندارد؛ اما از آنجا که در کنار آهنگری و نجاری، نوشتن و کتابت و بنایی و کفاشی و ... را نیز صنعت می‌نامد (کشفی، ۱۳۷۵: ۲۳۱)، می‌توان تعریف او را چنین صورت‌بندی کرد. پیش از کشفی، بسیاری از گذشتگان، از جمله میرفندرسکی در رساله صناعیه،

صناعت را به معنای پیشه گرفته و از طب تا ستاره‌شناسی، همه را داخل در تعریف صنعت دانسته است (میرفندرسکی، ۱۳۱۷: ۱)؛ البته این تعریف، نافی تعاریف مدرن از صنعت نیست و با آن کاملاً سازگار و قابل جمع، ولی عام‌تر از آن است. دیگر آنکه کشفی گاه هرگونه آفرینش و خلاقیت را صنعت می‌نامد و البته مصداق آتم آفرینش را نیز خلقت الهی می‌داند (۱۳۷۵، ۲۳۰)، بنابراین در نگاه کشفی، خدا نخستین و برترین صنعتگر است و چرخ هستی، چرخه صنعت اوست. این نگرش در ادامه نگرش حکما و فیلسوفان پیشین است که نه تنها صنعت را شامل پیشه‌ها و هنرهای گوناگون و مستلزم فعالیت بدنی می‌دانستند، بلکه دایره تعریف را به علم، آموزش و حتی اخلاق و کسب فضائل اخلاقی یا عقلی نیز تسری می‌دادند (شه‌گلی و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۳).

تصویر کلی کشفی از جهان خلقت و نقش کار و صنعت در آن، مبتنی بر تمثیل مهمان‌خانه است. او جهان را به مثابه خانه و مهمان‌پذیری می‌بیند که مالک آن خداوند است. مالک خانه یا همان خداوند، ساکنان این خانه را به سه دسته تقسیم کرده است: دسته اول، سرمهمان‌داران و ناظران ویژه‌اند که همان پیامبران و اولیاء الهی هستند؛ دسته دوم، خدمتکارانی هستند که وظیفه دارند تا به دیگران، یعنی مهمانان خدمت کنند و دائماً مشغول و درگیر کار و خدمت باشند. این افراد در واقع اکثریت مردمان را تشکیل می‌دهند که با پرداختن به امور معیشتی و مشاغل روزمره چرخ دنیا و چرخه اقتصاد را به گردش درمی‌آورند؛ دسته سوم، پاکان، خاصان و مهمانانی هستند که باید به آنها خدمت کرد و برای آنها فرصت و فراغت حاصل آورد تا به طلب خدا، عشق‌ورزی با او و مناجات و راز و نیاز و کسب تجارب معنوی مشغول شوند. کار دسته اول، یعنی سرمهمان‌داران و ناظران ویژه، آن است که به نیابت و خلافت از خداوند بر این تقسیم کار نظارت کنند و خادمان و مخدومان و خدمتکاران و خدمت‌شوندگان را به درستی راهنمایی کنند (کشفی، ۱۳۷۵: ۲۳۳). به اعتقاد کشفی اگر قرار بود همه ساکنان این مهمان‌خانه بخواهند به عشق‌ورزی با خدا مشغول شوند و به تنهایی خدمات مربوط به خود را انجام دهند، عملاً مهمان‌خانه تعطیل و بسیاری از امور مختل می‌شود. نکته مهم آن است که کشفی، عشق و طلب را کار فارغان می‌داند؛ کسانی که فراغت و فرصتی فراخ دارند و گرفتار روزمرگی‌ها نیستند؛ بنابراین، حتماً باید عده‌ای باشند و با کار و خدمت خود به مهمانان فرصت دهند تا وارد ساحت عشقی الهی شوند (همان).

نکته مهم آن است که آدمیان پس از تولد و تربیت، بنا بر استعداد و قابلیت اولیه، ممکن است بیشتر در معرض این باشند که در گروه خادمان موظف به کار و خدمت قرار گیرند و یا در گروه مخدومان اهل فراغت و عبودیت، از قبیل پاکان و زاهدان و شهیدان؛ اما این استعداد و تمایل اولیه که عمدتاً خداداد و ناخودآگاه است، همیشگی و محتوم نیست. افراد عادی و خادمان مهمان‌خانه عالم ممکن است به مرور بتوانند خود را ارتقا دهند و در زمره مخدومان یا دوستی و هم‌صحبتی با آنان قرار گیرند. در مقابل، مخدومان و مهمانان مهمان‌خانه نیز می‌توانند به خادمان و مهمان‌داران

کمک کنند و همکار آنان شوند، بی‌آنکه فراغت و وضعیت خداجویانه خویش را از کف بدهند (همان: ۲۳۴).

کشفی در قالب این تمثیل می‌خواهد جایگاه کار در جهان و جایگاه الهیاتی آن را تبیین کند. کار یک ضرورت است. کار، مدار جهان و محور دوام آن است. اگر کار و اهل کار نباشند، این جهان از رونق می‌افتد؛ اما کار برای کار و به‌مثابه راهی برای درآمد صرف، به معنای دورافتادن از هدف اصلی و درج‌زدن و ارتقایافتن در مهمان‌خانه دنیا است. نکته دیگر آنکه نباید غرق کار شد. نباید همواره و بی‌وقفه کار کرد. انسان محتاج فراغت است و برای تفکر و تعبد، فراغت و وقتی آزاد لازم است.

۲. نسبت فلسفه با صنعت

تأمل در وجوه معناشناختی و فلسفی کار و صنعت، دیگر تنها یکی از دغدغه‌های فیلسوفانه یا حتی روان‌شناسانه محض نیست، بلکه دانشمندان علوم اقتصادی نیز بر اهمیت این تأملات واقف شده‌اند؛ به‌عنوان مثالی گویا، دن آریلی (Dan Ariely) که یکی از پیشگامان اقتصاد رفتاری است، در کتاب پاداش؛ منطق پنهانی که انگیزه‌های ما را شکل می‌دهد، بر پیچیدگی ماجرای انگیزش و معنا در کسب و کار و اقتصاد تأکید و تصریح می‌کند که انگیزه‌های کاری ما بر پایه افقی بلندمدت تعریف شده است که اساساً در چارچوب و درازنای عمر ما نمی‌گنجد و گویی مبتنی بر باوری آشکار یا پنهان به نوعی جاودانگی است (آریلی، ۱۳۹۸: ۱۰۱). این یافته‌ها ما را به سوی چیزی رهنمون می‌سازد که به‌زعم این قلم، می‌توان آن را فلسفه صنعت یا به تعبیری شرقی‌تر و دینی‌تر، «حکمت صنعت» نامید. پرسش‌های اصلی در حکمت یا فلسفه صنعت را می‌توان در این موارد جستجو کرد: معنا و اهمیت کار تولیدی و خلاقانه در چیست؟ صنعت آرمانی چیست و یا صنعتگر آرمانی کیست؟ وجوه الهیاتی صنعت کدام‌اند؟ آیا صنعتگری را می‌توان به‌مثابه نوعی فلسفه‌ورزی یا عمل حکمی یا حتی خداشناسی عملی ترسیم کرد؟

پاسخ یا دست‌کم پاسخ اجمالی به همه این پرسش‌ها را می‌توان کم و بیش در آثار کشفی پیدا کرد. وی هم در باب اهمیت تولید، صنعت و خلاقیت سخن دارد و هم صنعت و صنعتگر آرمانی را متناسب با چارچوب فکری خویش ترسیم می‌کند؛ گذشته از آنکه به‌عنوان حکیم باورمند به خداوند، صنعت را به‌مثابه نوعی خداشناسی عملی می‌نگرد.

فیلسوفان و اندیشمندانی که پدیده کار و صنعت را دغدغه خویش ساخته‌اند، تأکید دارند کار در صنعت و فناوری تنها نوعی از انواع گوناگون فعالیت نیست، بلکه علاوه بر آن، مجموعه‌ای از ارزش‌ها، ایده‌ها و مفاهیم مرتبط با آن است (Baldry et al, 2007: 3). کار صنعتی در بستر جامعه مدرن، با صنعتگری در دوران میرفندرسکی (عصر صفوی) و حتی حکیم کشفی (عهد قاجار) تفاوت فراوانی دارد؛ زیرا ارزش‌ها، ایده‌ها و مفاهیم پیرامون کار در این دو دوره و بستر اجتماعی آن بسیار

فرق کرده است؛ اما باید اذعان کرد که همانند بسیاری از امور دیگر، این دو جهان یکسره از هم گسسته و بی ارتباط نیستند و می‌توان میان آنها پیوندهایی برقرار ساخت.

بی‌شک جامعه غیرصنعتی و سنتی ایران، به‌ویژه در دوران قاجار و عهد ناصری، زمینه چندان برای تأمل در ابعاد گوناگون پدیده صنعت باقی نمی‌گذاشته است. کشفی بنا به تصریح خود در آخرین ماه ۱۲۴۶ق، کار کتاب میزان الملوك والطوائف را به پایان رسانده است (کشفی، ۲۴۶: ۱۳۷۵)؛ یعنی سال ۱۲۱۰ ش یا ۱۸۳۱ میلادی. این همان سالی است که در آن یکی از پل‌های بزرگ لندن بر فراز رودخانه تایمز رسماً افتتاح می‌شود، نخستین خطوط ریلی میان شهرها و مناطق آمریکا برقرار می‌گردد (به‌خاطر تعدد سفرها، جدول برنامه حرکت قطار در روزنامه‌ها منتشر می‌شود)، شهر جدید شیکاگو بنیان نهاده می‌شود، مایکل فارادی (Michael Faraday) از نخستین دستگاه چرخنده مغناطیسی خود رونمایی می‌کند، جوزف هنری در آمریکا موتور الکتریکی خود را برای چرخش در دستگاه‌ها اختراع می‌کند، و سیث بویدن و برای نخستین بار چدن را به‌عنوان اختراعی جدید و صنعتی ثبت می‌نماید (corey, 1995: 142-143).

اما شرایط پیرامونی کشفی در آن دوران، درک او را از پدیده صنعت و تولید، نهایتاً به مشاغل و کارگاه‌های ساده نجاری و آهنگری و کفاشی محدود می‌سازد؛ چنان‌که وی برای تبیین نسبت صنعت و خداشناسی تنها و تنها بحث را با مثال نجار و نجاری و آن هم نجاری یک‌نفره و محدود به یک مغازه پیش می‌برد. میرفندرسکی نیز در مواردی در رساله صناعیه به ناوایی به‌عنوان نمونه‌ای از کار صنعتی اشاره می‌کند (میرفندرسکی، ۱۳۱۷: ۵). فضای غیرصنعتی ایران از یک‌سو و بی‌خبری از جهان جدید و صنایع بزرگ و نوپدید آن از دیگر سو، چنان بر درک صنعتی کشفی مؤثر بوده است که طبیعتاً او همانند بیشتر معاصران ایرانی خویش، تصور روشنی از کار گروهی در تولید و صنعت نداشته است. شاید چنین به نظر برسد که تأملات صنعتی کشفی بیشتر متناسب با صنایع و کارگاه‌های کوچک و محیط‌های کاری سنتی و آرام است. خط تولیدهای بزرگ و پیچیده، احساس بیگانگی کارگران با محصول تولیدی، دخالت عوامل متنوع و شراکت افراد متعدد در ساخت یک محصول و ...، از ویژگی‌های صنایع مدرن است و عجیب نیست اگر کشفی با برخی از این ویژگی‌ها بیگانه باشد.

اما آیا باید به این دلیل، تأملات صنعتی کشفی را به هیچ گرفت؟ هرگز. به نظر می‌رسد نگرش کشفی این ارزش یا قابلیت را دارد که بازسازی و به‌سازی و متناسب با ملزومات و مختصات صنایع امروزی دوباره صورت‌بندی شود. درک توحیدی و معنوی کشفی از مقوله کار و صنعت می‌تواند همچنان راهگشا باشد؛ البته کشفی به هیچ‌وجه ادعای بنیان نهادن «صنعت معنوی» یا هر چیزی شبیه به آن را ندارد. او صرفاً اهل صنعت را مخاطب قرار می‌دهد تا با تأمل در کار خود به نوعی نگرش الهیاتی و خداشناسی عملی دست یابند. شاید زود یا زیاده‌روی باشد، اگر بخواهیم یکباره از «صنعت معنوی» یا «صنایع توحیدی» سخن بگوییم؛ اما دست‌کم بر مبنای توصیه‌ها و

تأملات کشفی، می‌توانیم به نوعی از حکمت صنعت دست یافته، بر مبنای آن تصویر «صنعتگر معنوی» را ترسیم یا فضای معنوی محیط صنعتی را توصیف کنیم.

فضای صنعت نباید به ازخودیگانگی صنعتگران بینجامد؛ به گونه‌ای که نتوانند در کار خود و معنای آن بیندیشند. صنعتگر و کارگر نباید خود را ابزار صرف بپندارند. از قضا این همان دغدغه‌ای است که دیدگاه حکیمی مسلمان و مثاله چون کشفی را با فیلسوفی ملحد و ضد دین همچون کارل مارکس نزدیک می‌سازد. مارکس مفهوم از خودبیگانگی را برای توضیح وضعیت نیروی کار در دنیای سرمایه‌داری به استخدام می‌گیرد؛ چیزی که انسان را از هویت و حقیقت خویش دور می‌سازد. وقتی مارکس درباره بیگانگی انسان، از انسان در دنیای مدرن و صنعتی سخن به میان می‌آورد، در واقع از منظری اخلاقی به نقد ابزارگونگی انسان و کارگران می‌پردازد (برنز و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۲)؛ اما نقطه افتراق تأملات صنعتی کشفی و مارکس نیز در همین مسئله نهفته است. مارکس در کنار مالکیت و صنعت، دیانت را نیز از مظاهر ازخودیگانگی انسان می‌داند (bertell, 1976: 131).

در میان متأخران نیز کسانی هستند که سخت نگران وجوه انگیزشی و نگرشی فناوران به مقوله صنعت و فناوری باشند؛ برای مثال، دایان مارتین (Dianne Martin)، از اندیشمندان حوزه فناوری اطلاعات، معتقد است که صنایع رایانه‌ای چنان با حریم خصوصی و حقوق بنیادی آدمیان در پیوند است که تنها کسانی حق دارند در این عرصه فعالیت کنند که واجد نگرش و نیتی اخلاقی باشند. مارتین تا آنجا پیش می‌رود که حتی وجود نگره و انگیزه حرفه‌ای را نیز ناکافی قلمداد کرده، بیش از همه بر اخلاقی بودن نیت صنعتگران و متخصصان فناوری اطلاعات تأکید می‌کند (Martin et al, 1996: 118). پرسش اینجاست که این رویکرد اخلاقی چگونه حاصل می‌شود؟ آیا راهی غیر از تأمل در اصل این فناوری‌ها و نسبت آن با انسان، جامعه، هستی و خدا و ... وجود دارد؟ و آیا سرآغاز این تأمل و توجه فکری را نباید در همه جا از جمله میراث فکری کسانی چون کشفی جستجو کرد؟

۳. اهمیت و معناداری کار تولیدی

اهمیت وافر فعالیت صنعتی و تولیدی را از منظر کشفی، می‌توان در دو محور توضیح داد:

۳-۱. صنعتگری؛ زیستی انسانی

گذشتگان ما معتقد بودند انسان، جهان کوچک (عالم صغیر) است و جهان، انسان بزرگ (انسان کبیر). میرفندرسکی بر همین مبنا هر انسان را همانند عضوی از انسان بزرگ، یعنی جهان می‌داند که اگر کاری نکند و صنعتی پیشه نکند، به مثابه عضوی فاسد یا اضافی خواهد بود (۱۳۱۷: ۶)؛ بنابراین، مهم است که انسان نسبت خود را با کار و جهان، مبتنی بر کدام نگرش‌ها یا ارزش‌ها تعریف کند. البته کشفی معتقد است حتی پیامبران با وجود کم‌اعتنایی به دنیا، خود را از نه فقط از کارکردن

معاف نمی‌دیدند، بلکه به سختی کار می‌کردند؛ اما آیا آنها صرفاً برای کسب درآمد و بی‌نیازی از دیگران کار می‌کردند؟ قطعاً بخشی از ماجرا به همین نکته باز می‌گردد، اما به نظر می‌رسد با قناعت فراوان و کار اندک می‌شود به استغنا از غیر و عدم وابستگی به خلق خدا نائل آمد؛ پس حکمت و چرایی سخت‌کوشی اولیاء الهی را در چه چیزی باید جستجو کرد؟ به‌ویژه آنکه به باور کشفی، همه پیامبران و اولیاء از حاصل دسترنج خود ارتزاق می‌کردند، تا آنجا که بسیاری از اولیاء الهی یک صنعت تخصصی داشته‌اند؛ مثلاً صنعت تخصصی ادریس^۱ خیاطی و صنعت علی^۲ کتابت بوده است. ضمن آنکه وی تأکید دین بر کار بی‌وقفه را تا حدی می‌داند که معتقد است آدمیان باید مورچه‌وار تلاش کنند و دچار خمودگی و کسالت نشوند (کشفی، ۱۳۷۵: ۲۳۱).

این راهکار کشفی برای معنادار ساختن کار و صنعت در نوع خود جالب توجه است. وی از صنعتگران و فناوران می‌خواهد که پیشه خود را نه تنها مایه افسردگی و ملالت نبینند، بلکه بدانند بیکاری خود عامل اصلی ملالت است. می‌بینیم که کشفی همانند حافظ، بی‌عملی و بیکاری را عامل ملول‌شدن انسان می‌داند؛^۳ بنابراین، می‌توان گفت برخلاف تصور رایج، بخشی از رضایت شغلی در گرو این مسئله است که فرد شاغل، کار خود را صرف نظر از درآمد یا محیط یا حتی آتیه آن، به مثابه فعالیت ضروری و انسانی برای گریز از ملالت و افسردگی در نظر بگیرد؛ اما این نقطه پایان نیست، چراکه اولیاء خداوند نیز علاوه بر سخت‌کوشی و پرکاری، به یک کار تخصصی روی می‌آوردند؛ یعنی می‌کوشیدند نه تنها کمیت کاری زیادی داشته باشند، بلکه کیفیت کار خود را نیز ارتقا دهند؛ بنابراین، معنای کار از منظر کشفی در این دو نکته قابل تبیین و تلخیص است: ۱. نفس کارکردن به زندگی معنا می‌بخشد و بیکاری، ملال‌آور و معنادار است (تا جایی که انسان ثروتمند، اما بیکار هم در معرض ملالت یا افسردگی قرار دارد)؛ ۲. کار با کیفیت و تخصصی بیش از دیگر کارها معنابخش و اثرگذار است.

۳-۲. صنعتگری؛ وسیله‌ای برای شکرگزاری

کشفی معتقد است بسیاری از حرفه‌ها و صنایع راهی هستند برای حل یا تسهیل مشکلات روزمره مردم؛ بنابراین، در فرآیند کار و صنعت اگر دست کم قائل به دو طرف تولیدکننده و مصرف‌کننده باشیم، هر دو سوی ماجرا باید به‌جهتی شکرگزار خداوند باشند؛ مصرف‌کننده به‌خاطر محصول و نعمتی که به‌آسانی در دسترسش قرار گرفته و تولیدکننده بابت فرصتی که خداوند در اختیار او نهاده است تا به دیگر بندگان خدمت کند (۱۳۷۵: ۲۳۰).

در دو محور پیش‌گفته، نوعی معنابخشی به کار و صنعت دیده می‌شود؛ یعنی فرد احساس می‌کند که کار وی تنها راهی برای کسب درآمد و گذران زندگی نیست، بلکه در پس آن معنایی نیز نهفته است. معنای کار، همان چیزی است که آن را از ملال‌آوری دور می‌کند. بسیاری از مشاغل از جمله مشاغل صنعتی در معرض خطر تکراری و ملال‌آوردن هستند؛ امری که طبعاً نه‌فقط تأثیری

منفی بر کیفیت کار می‌نهد، بلکه شخص شاغل را نیز دچار فرسایش جسمی و روحی می‌سازد. اغراق نیست اگر گفته شود که یافتن معنا برای کار، باید یکی از کارویژه‌های فلسفه معاصر باشد؛ زیرا همگان به شدت درگیر انواع گوناگونی از کسب و کار هستند، بی‌آنکه با حرفه خود ارتباطی معنادار و عمیق پیدا کرده باشند. مساوی‌انگاشتن کار با پول به نوعی فقدان معنا و انگیزه در کار می‌انجامد؛ البته کتمان نمی‌توان کرد که صاحب یک کار درآمدزا کمتر در معرض حس بی‌معنایی قرار دارد؛ اما مسئله اینجاست که بیشتر افراد، رضایت شغلی زیادی ندارند و حتی از کار خود ناراضی‌اند (شوارتز، ۱۳۹۶: ۱۹).

۴. صنعت و صنعتگر آرمانی

از منظر کشفی، در مراتب هفت‌گانه خلافت خداوند بر زمین، اهل صنعت در پایین‌ترین رتبه قرار دارند و تاجران و کشاورزان و... مراتب بالاتری دارند (۱۳۷۵: ۹۲)؛ اما این دلیل نمی‌شود تا گمان کنیم وی در اصل صنعت تردید کرده یا آن را حقیر شمرده است، برعکس، وی صنعتگری و فناوری را از مظاهر خلافت خداوند می‌داند.

۴-۱. کار به جانشینی از خدا

با توجه به نگرش خاص کشفی به مقوله خلافت خدا بر زمین، انتظارش از صنعتگران این است که خودآگاهانه کار کنند؛ یعنی بدانند که به جانشینی و نیابت از خداوند مشغول خدمت و سامان‌بخشیدن به زیست عمومی هستند. خداوند امور را از طریق اسباب و علل پیش می‌برد و صنعتگر یکی از این اسباب است (همان: ۲۳۵). شاید این نگرش در دنیای کنونی فوق‌العاده متفاوت و حتی غریب به نظر آید، اما واقعاً عمیق و اثرگذار است؛ چراکه به یک گونه از کار و فعالیت فیزیکی یا فکری، صبغه‌ای معنوی و متافیزیکی می‌بخشد. تصور خود به‌عنوان همه یا بخشی از یک ماشین یا ربات و یا نرم‌افزار، یک تصور است و تصور خود به‌عنوان حلقه‌ای از زنجیره رباتیک الهی، تصویری دیگر؛ تصویر اول تا حدی انسان را به موجودی منفعل و تصویر دوم انسان را به موجودی واجد عاملیت و منشأ تأثیر نزدیک می‌سازد.

برای درک هرچه بیشتر تصویر منفعل و منفی از انسان صنعتی و کارگر، لازم است یادآوری شود که پس از عصر صنعتی‌شدن، بسیاری از اندیشمندان، از آدام اسمیت تا مارکس (با وجود همه اختلافات بنیادی) دست‌کم بر این نکته متفق‌القول بودند که کار، به‌ویژه کار مبتنی بر صنعت و روابط جدید کارگری، به از خود بیگانگی انسان می‌انجامد. کار در این دوران به‌عنوان پدیده‌ای شناخته شد که خلاف طبیعت و خواست انسان است (Baldry at el, 2007: 3). اسمیت صراحتاً در کتاب ثروت ملل، بارها تکرار و تصریح می‌کرد که علاقه و منفعت انسان‌ها در این است که تا سرحد امکان همه چیز را ارزان بخرند و گران بفروشند (Smith, 1981: 464). رأی وی درباره تمایل انسان به کار هم همین است و انسان را موجودی ترسیم می‌کند که در حالات عادی مایل است که کار کم

ارزشش را به بهای زیادی بفروشد. به تعبیر دیگر، انسان فقط برای پول کار می‌کند و اساساً از کارکردن لذت نمی‌برد. ضمن آنکه اگر نظارت و فشاری در کار نباشد، کارها را با شلختگی و بی‌دقتی انجام می‌دهد و از انجام وظایف و مسئولیت‌های خطرناک طفره می‌رود. امروزه بسیاری به این گزاره‌ها باور دارند؛ اما واقعیت این است که پژوهش‌های جدید این نکته را تأیید نمی‌کند؛ برای مثال، صاحبان بسیاری از مشاغل که ممکن است به ظاهر کم‌اهمیت به نظر آیند (مشاغل نظیر نظافتچی، مستخدم، نگهبان و...) تنها به دستمزد فکر نمی‌کنند و دغدغه‌هایی فراتر از پول در کار خود دنبال می‌کنند. ضمن آنکه صاحبان بسیاری از پست‌ها و جایگاه‌های کلیدی هم هستند که صرفاً برای کسب درآمد به کار خود علاقه نشان می‌دهند (شوارتز، ۱۳۹۶: ۲۵). پس این باور که به غیر از برخی از افراد نخبه و واجد مشاغل ویژه، بقیه کارمندان و کارگران صرفاً برای پول تلاش می‌کنند، تصویری ناقص است؛ البته کسی منکر آن نیست که پول هدفی بسیار مؤثر بر تصمیم انسان‌ها برای کارکردن است، اما بسیاری از شاغلان فقط برای پول کار نمی‌کنند؛ انگیزه‌هایی چون منزلت اجتماعی، قدرت، جلب توجه و احساس مفید بودن نیز در این میان نقش زیادی ایفا می‌کند. در این میان، پیشنهاد کشفی این است که هر فرد صنعتگری به این نکته نیز توجه کند که کار او بخشی از سلسله‌اسبابی است که خداوند ترتیب داده تا نیازهای دیگر انسان‌ها رفع شود یا مشکلات آنها سامان یابد. این نگاه به کار و صنعت، نخست، اصل صنعتگری و فناوری‌های مشروع را مهم‌تر و حتی به یک معنا مقدس می‌سازد؛ دوم آنکه می‌تواند انگیزه‌ای مضاعف برای کار بیشتر و بهتر و افزایش بهره‌وری ایجاد کند؛ سوم آنکه می‌تواند به اخلاقی‌تر شدن فضای کسب و کار منجر شود.

میرفندرسکی نیز در رسالهٔ صناعیه، هدف اصلی از صنعتگری را تنظیم مناسبات جهان می‌داند و به تعبیر خود این انتظام کلی را خیر بالذات توصیف می‌کند. نکتهٔ جالب آنکه وی صنایع را از یک حیث به دو دستهٔ خیر بالذات و خیر بالعرض تقسیم می‌کند و مقصودش از خیر بالذات بودن، آن دسته از صنایع است که بی‌واسطه خدمت به نوع انسان را هدف قرار داده‌اند (۱۳۱۷: ۹). بر مبنای تقسیم‌بندی درس‌آموز ورزسنیوسکی (Amy Elizabeth Wrzesniewski) و همکارانش از نگرش افراد به کار، جهت‌گیری انسان‌ها به مشاغل در سه دستهٔ کلی قرار می‌گیرند: شغل، حرفه و رسالت. شغل (job) همان کاری است که آدمیان آن را صرفاً برای پول و گریز از بیکاری دنبال می‌کنند و نسبت به آن هیچ علاقهٔ خاصی ندارند. حرفه (career) کاری است که افراد با انگیزهٔ کسب موفقیت و پیشرفت در آن تخصص یافته، برای پیروزی در آن تلاش می‌کنند؛ اما رسالت (calling)، کاری است که افراد از انجام آن احساس لذت و کمال می‌کنند و عمیقاً باور دارند که با پی‌گرفتن آن منشأ تأثیرات اجتماعی هستند (Wrzesniewski et al, 1997: 21).

بر مبنای آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان گفت نگرش کشفی به کار و صنعت، به سومین جهت‌گیری، یعنی کار به مثابهٔ رسالت نزدیک‌تر است. حکمای گذشته از قبیل کشفی، از اساس معتقد بودند که هر انسانی برای کاری آمده و مأموریتی دارد که باید در این جهان به انجام برساند؛

چنان‌که مارکوس اورلیوس، امپراتور و فیلسوف رواقی، معتقد است انسان برای کار و کوشش پای به دنیا نهاده است، نه برای استراحت. استراحت نیز اگرچه لازم است، در نهایت مقدمه‌ای است برای کار بهتر و بیشتر. توصیه وی به آدمیان این است که هر صبح که از خواب بیدار می‌شوند، با خود بگویند که من برای انجام‌دادن کار هم‌نوعان خود از خواب برمی‌خیزم (Aurelius Antoninus, 51: 1998)؛ یعنی هر فرد، هر روز به خود یادآور شود که کار و مأموریتی انسانی دارد که باید به فرجام برساند.

۴-۲. انفاق به خود

کسی که صاحب کار و درآمدی در عرصه صنعت است، باید متناسب با وسع و توانایی‌اش اهل انفاق باشد. عجیب نیست اگر کشفی از اهل صنعت بخواهد تا به دیگران کمک و انفاق پیشه کنند؛ اما نکته اینجاست که او صنعتگران را دعوت می‌کند تا به خود نیز انفاق کنند و با خود و با دیگران بخل نورزند. بر مبنای آیه ۳۸ سوره محمد^ص،^۳ کشفی معتقد است هر کس بخل بورزد و اهل دهش و بخشش نباشد، در واقع با خودش خساست کرده و از بخشش به خودش دریغ ورزیده است. مفهوم مخالف این، آن است که کسی که به دیگران انفاق می‌کند، در حقیقت به خود انفاق نموده و از خود دستگیری کرده است.

این توصیه اگرچه مختص به اهل صنعت نیست و می‌تواند خطاب به هر صاحب درآمدی باشد، اما درباره صاحبان صنایع و فناوری‌های بزرگ، قابل تأمل‌تر است. شرکت‌ها و صنایع بزرگ دریافته‌اند که هزینه‌هایی که برای تبلیغات صرف می‌کنند، در واقع نوعی سرمایه‌گذاری است که سود آن دیر یا زود به آنها بازخواهد گشت. حال اگر این بنگاه‌های اقتصادی تصمیم بگیرند بخشی از بازده مالی خود را برای کمک به نیازمندان و رفع محرومیت‌ها صرف کنند، قطعاً بیش از هر چیز به افزایش اعتبار و نهایتاً درآمد خود یاری رسانده‌اند؛ البته پوشیده نیست که سخن کشفی سطحی‌فراتر از این معادلات بازاری و محاسبات دنیوی را مدنظر قرار داده است، اما می‌توان از نظر او این روش مفید و در عین حال اقتصادی را نیز استخراج کرد.

۴-۳. چشمداشت روزی از خدا

توصیه کشفی به صاحبان حرفه و اهل صنعت این است که برای کسب درآمد کار کنند؛ اما درآمد را فقط محصول کار خود ندانند و روزی را در دست خداوند و از جانب او ببینند (۱۳۷۵: ۲۳۶). این نگاه، در واقع در پی آن است که رابطه کار با دستمزد یا درآمد را از روابط مرسوم فراتر ببرد و در سپهری بزرگ‌تر قرار دهد. اگر ما منشأ درآمد را تنها کار خود ببینیم یا دستمزد را صرفاً به مشتری یا کارفرما نسبت دهیم، دست کم یا دچار نوعی غرور و فریفتگی خواهیم شد و یا گرفتار گونه‌ای حقارت و وابستگی؛ غرور از این جهت که ممکن است گمان بریم که صرف سعی و کار ما برای

کسب درآمد کافی است؛ حقارت یا وابستگی نیز از این حیث که ممکن است فرد را به سلیقه کارفرما یا خوشامد مشتری وابسته کند و استقلال لازم را از وی بستاند. چشمداشت روزی از خدا، در کل به این معناست که ما چرخه اقتصاد را تنها به مناسبات پیرامونی و معادلات و محاسبات ذهنی خود فروکاهش ندهیم و بدانیم که عوامل بسیاری در این ماجرا دخیل اند. همین نکته سبب خواهد شد ما به لحاظ روانی تنها به کار یا کارفرمای خود چشم ندوزیم و همیشه مراقب یک خطر یا خطای غیر مترقبه یا منتظر گشایش و دهش پیش‌بینی نشده باشیم.

۵. ابعاد و جایگاه الهیاتی صنعت

در نگاه حکیم کشفی، اساس کار خلقت بر مدار صنعتگری خداوند می‌چرخد و زمین و آسمان و کون و مکان، همه از صنایع الهی است. در این نگرش، صنعتگری خداوند یک فرآیند دائمی است. صفت صانعیت خداوند، همواره در حال تجلی است و هرگز رو به تعطیلی نمی‌نهد. در واقع او خلقت را نوعی صنعت و خالقیت را همان صانعیت می‌داند. علاوه بر این، کشفی معتقد است که صانعیت خداوند ذومراتب است؛ یعنی نه فقط آفرینش جهان، کار و صنعت خداوند است، بلکه صنایع بشری نیز به نوعی صنعت خدایی قلمداد می‌شوند (همان: ۲۲۹). میرفندرسکی در رساله صناعیه، با بیانی دیگر معتقد است خلقت یا به تعبیری صنعت خداوند کامل است؛ اما در دل این نظام، جایی نیز برای کار و صنعتگری انسان پیش‌بینی شده است؛ با این توضیح که هر چیزی کمالاتی اولیه دارد و کمالاتی ثانویه. کمالات اولیه در خلقت هر چیزی نهفته است؛ اما کمالات ثانویه را به کمک عقل، حس یا تجربه می‌توان به وجود آورد. از آنجا که انسان برای بقا محتاج مشارکت با دیگران است، کار و صنعت، راهی است برای رهنمون ساختن امور به سمت کمالات ثانویه (میرفندرسکی، ۱۳۱۷: ۳). نکته مهم این است که کشفی بر همین مبنا، اما با بیانی دیگر، صنعتگران را جانشینان خداوند می‌داند؛ جانشینانی که صفت صانعیت خدا را بر روی زمین نمایندگی می‌کنند (کشفی: ۱۳۷۵: ۲۲۹). کشفی معتقد است پیدایش اولیه صنایع، در الهامات و تعلیمات الهی ریشه دارد؛ البته او تلویحاً صنایع را به دو دسته تقسیم می‌کند: صنایع تعلیمی از سوی خدا و صنایع الهامی از سوی خدا (همان: ۲۳۰).

۵-۱. صنایع تعلیمی از سوی خدا

بر مبنای تصریح برخی از آیات قرآن و روایات، دست کم دو صنعت زره‌بافی و کشتی‌سازی مستقیماً از سوی خدا به داود و نوح نبی^ع تعلیم داده شده است. به اعتقاد کشفی این صنایع مصداق صنعت‌هایی هستند که به صورت مستقیم از سوی خداوند به یک پیامبر وحی شده است؛ چنان‌که در آیه ۳۷ سوره هود^۴ به نوح فرمان داده می‌شود تا تحت نظارت خداوند و مطابق با وحی الهی به ساختن کشتی مشغول شود (همان).

۵-۲. صنایع الهامی از سوی خدا

صنایع بسیاری هستند و خواهند بود که در نصوص دینی دلیلی مستقیم برای اثبات وحیانی بودن آنها وجود ندارد؛ اما این نافی آن نیست که پیشرفت بشر در علم، محصول الهاماتی الهی است که زمینه فهم و ساخت ابزارها و راهکارهای صنعتی را فراهم ساخته است؛ چنان‌که کشفی بر این گمان است که برخی از صنایع به واسطه انسان از سوی خدا اظهار می‌شوند (همان). این سخن حتی در فضای فکری دوران حاضر نیز چندان غریب نیست. لری پیج (Larry Page) معتقد بود که ایده موتور جستجوی گوگل در رؤیا به او الهام شده است یا برخی از نویسندگان بزرگ نیز درباره آثار خود چنین ادعایی داشته‌اند (Moss, 2011: 203). مندلیف نیز ادعا می‌کرد که اصول ضمنی جدول تناوبی را در خواب دریافت کرده است (هفرنان، ۱۳۹۷: ۶۲).

با توجه به تقسیم‌بندی یادشده، پرسش اینجاست که صنایع تعلیمی از سوی خداوند اگرچه در قرآن کریم انعکاس یافته‌اند، اما تنها این نکته را اثبات می‌کنند که فرد یا امتی بی‌خبر از روش ساخت یک چیز (مثلاً کشتی یا زره) به دستور و با راهنمایی وحی موفق شده است که آن را بسازد؛ اما این آیات در مقام اثبات این نیستند که این صنایع پیش از آن و در میان امت‌های دیگر ناشناخته و تجربه‌ناشده بوده و هرگز هیچ مشابه تاریخی دیگری نداشته است. فرق است میان این گزاره که زره‌بافی داود و کشتی‌سازی نوح^ع تحت تعلیم مستقیم خداوند بوده است و این ادعا که پیش از آنها بشر معنای زره یا کشتی را نمی‌دانسته است و یا هرگز نتوانسته آن را بسازد. اتفاقاً برخی شواهد تاریخی گویای آن است که کشتی نوح احتمالاً نخستین کشتی ساخت بشر نیست؛ چنان‌که در کتاب جامع و تخصصی دانشنامه کشتی و کشتی‌رانی، اگرچه حتی از مشخصات فنی، جنس چوب و زمان ساخت این کشتی نیز سخن گفته شده است، اما برای آغاز تاریخ صنعت کشتی‌سازی به دورانی پیش‌تر اشاره شده است (Mason, 2012: 44)؛ البته حتی اگر این کشتی نجات‌بخش، نخستین کشتی تاریخ هم می‌بود، اقلاً در قرآن، این نکته ادعا نشده و فضیلتی برای آن شمرده نشده است؛ هرچند در پاره‌ای از روایات تصریح شده است که نوح^ع مردی نجار بود که به پیامبری رسید و نخستین کشتی را ساخت که روی آب به حرکت درمی‌آمد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۶/۲۴).

در هر صورت، صرف نظر از معنای دقیق صنایع تعلیمی از سوی خداوند، از سخن کوتاه کشفی درباره رابطه صنایع با وحی و الهام الهی، چنین می‌توان فهمید که او همه صنایع را الهی می‌داند؛ اما صنایع الهامی از سوی خداوند، با این توضیح که وی معتقد است معدودی از صنعت‌ها محصول وحی مستقیم و تعلیم بی‌واسطه خداوند به پیامبران است و مابقی زائیده تعقل بشری است؛ تعقلی که در یک یا همه مراحل خود از الهام و عنایت خداوندی بهره گرفته است. تفاوت این سنخ از الهام با وحی مستقیم، آن است که اولاً، لزوماً به یک پیامبر یا ولی مقرب القا نمی‌شود؛ ثانیاً، مخاطب الهام لزوماً متوجه منبع الهی الهام نیست و ممکن است آن را سراسر از آن خود بپندارد.

۵-۳. صنعت به مثابه خداشناسی

صنعت وسیله‌ای است برای شناخت خداوند. این باور کشفی در تمهید سوم از بحث سلوک اهل صنعت بیان شده است. او از اهل صنعت می‌خواهد تا نسبت خود با کار و ابزار را بر مبنای تفکر و خودآگاهی تنظیم کنند و کار را بر مبنای تکرار و عادت محض انجام ندهند.

لازمه خداشناسی از طریق صنعت این است که صنعتگر در گام نخست، در ماهیت ایده و علم خود درباره آن چیزی که می‌خواهد بسازد بیندیشد. سازنده یک محصول پیش از ساخت آن می‌داند که چه می‌خواهد بسازد؛ یعنی علم سازنده به ساخته خود پیش و پس از ساختن یکی است. این مشابهت تقریبی سبب می‌شود صنعتگر بهتر از گذشته معنای علم الهی را دریابد. چگونه ممکن است کسی پدیده‌ای پیچیده را طراحی کند، اما آن را نشناسد و به مصالح آن آگاهی نداشته باشد؟ (کشفی، ۱۳۷۵: ۲۳۹)؛ بنابراین، اهل ساخت و صنعت به دلیل وجود عنصر خلاقیت و آفرینشگری در کارشان و اندیشه قبلی در باب کمیت و کیفیت محصول، بهتر می‌توانند معنای خالقیت خداوند و علم الهی به مخلوقات را دریابند. کشفی نمی‌خواهد بگوید چون یک نجار شناخت خوبی از پنجره‌ای که ساخته است، دارد، خداوند نیز به عنوان خالق این عالم بهتر از همه به مصالح آن عالم است؛ بلکه تلاش کشفی صرفاً این است که صنعتگران از طریق مقایسه نسبت خود و صنعت با نسبت خدا و خلقت به نوعی آگاهی و تنبه معنوی دست یابند. وقتی کشفی می‌خواهد توجه اهل صنعت را به علم الهی جلب کند، ذهن آنها را به پرسش گرفته، می‌گوید: چگونه ممکن است کسی چیزی را طراحی کند و بسازد، اما به آن آگاهی نداشته یا بهترین شناخت را از آن نداشته باشد؟ پیداست که از حیث فلسفی می‌توان در این استدلال خدشه وارد کرد: نخست، اینکه مقام طراح با مقام سازنده لزوماً و همواره یکی نیست. ممکن است طراح یک محصول به هیچ وجه در ساخت و تولید آن نقش ایفا نکند و یک صنعتگر، چیزی را بسازد که دیگری ایده آن را پرورده باشد؛ بنابراین، از صرف ساختن یک چیز، نمی‌توان داشتن علم یا بهترین شناخت از آن را نتیجه گرفت. اتفاقاً در صنایع و فناوری‌های بزرگ و نوپدید، فاصله میان طراحان و سازندگان بسیار زیاد شده است و سازندگان لازم نیست از دانش و خلاقیت طراحان برخوردار باشند، بلکه صرفاً باید بتوانند نقشه و ایده از پیش برنامه‌ریزی شده را به خوبی اجرا کنند؛ دیگر آنکه در صنعت، از جمله صنایع ساده و سنتی نیز، عنصر تقلید یا عادت نقشی کلیدی دارد. چه بسا بسیاری از نجاران یا کفاشان ندانند دقیقاً چرا برخی از فرمول‌های کاری را باید رعایت کنند، اما به دلیل تقلید از دیگران یا عادت به روشی خاص، کار را به طریق مرسوم پیش می‌برند؛ بنابراین، اهل صنعت و ساخت‌وساز لزوماً بهترین آگاهی و شناخت را از ساخته خود ندارند و حتی ممکن است شناخت آنان از محصول کارشان کمتر از دیگران باشد؛ بنابراین، بسیاری از ایرادات احتمالی که در این سخن کشفی ممکن است به ذهن متبادر شود، چندان موجه نخواهد بود؛ زیرا کشفی اساساً در پی تدارک یک استدلال خداشناسانه و اثبات هیچ مقوله‌ای در باب خدا نیست. در واقع هدف کشفی از طرح خداشناسی

صنعتی یا صنعت به مثابه خدانشناسی، صرفاً یک هدف معنوی و اخلاقی است و وجوه فلسفی یا کلامی بحث تنها جنبه تمهیدی و مقدماتی دارد.

حال نوبت به درک مقوله قدرت الهی از طریق صنعت می‌رسد. به گمان کشفی صنعتگر وقتی محصولی را تولید می‌کند، بر ساخت و کنترل همه اجزای آن قدرت و تسلطی یکسان دارد؛ یعنی ساخت اجزاء کوچک یا ساده به همان اندازه در قدرت صنعتگر است که ساخت ابزار بزرگ یا پیچیده. کشفی می‌خواهد از این نکته نتیجه بگیرد که نسبت قدرت خداوند با مخلوقات نیز به همین نحو است؛ یعنی بزرگ‌ترین مخلوقات خدا به همان اندازه تحت اقتدار خداوند هستند که ناچیزترین آنها (همان)؛ بنابراین، صنعتگران با توجه به قدرت و تسلطی که در ساخت همه اجزاء محصول خود احساس می‌کنند، بهتر می‌توانند معنای قدرت الهی را درک کنند. صنعتگر از طریق تعمق در فعالیت صنعتی خود، می‌تواند به حی و باقی بودن خداوند نیز بیندیشد. کسی که چیزی را می‌سازد و به آن علم دارد و قدرت ساخت آن را دارد، لابد زنده و واجد حیات است (همان: ۲۴۰)؛ بنابراین، کشفی از علم و قدرت الهی می‌خواهد به حیات و بقای خداوند برسد و نه بالعکس؛ اما برای درک علم خداوند به احوال مخلوقات و بصیر و سمیع بودن او، کشفی از اهل صنعت می‌خواهد که در کار خود بنگرند. او با ذکر مثالی می‌گوید نجار در هنگام برش یا به هم پیوستن چوب‌ها، بر اندازه و مقدار آنها آگاهی دارد و صدای بریدن‌ها و پیوستن آنها را می‌شنود. خداوند نیز بر همین گونه، از جمیع احوال صنع خود باخبر است و احوال آنها را می‌بیند (همان).

در اینجا نیز ما شاهد یک استدلال فلسفی برای اثبات قدرت خدا و سمیع و بصیر بودن او نیستیم. کشفی تنها در پی بازکردن راهی است تا اهل صنعت بهتر بتوانند این صفات الهی را درک کنند. درک همدلانه یک پدیده، غیر از اثبات منطقی و فلسفی آن است؛ البته کار کشفی در صورت بازسازی و صورت‌بندی، بهتر می‌تواند به مرزهای یک استدلال نزدیک شود. کشفی می‌خواهد بگوید وقتی کسی چیزی را می‌سازد و با آن درگیر می‌شود، از آن خبر و به آن توجه دارد و خدا نیز به همین نحو، از مصنوعات و مخلوقاتش آگاه است؛ اما مشکل اصلی در جای دیگر است. اگر خلقت خدا چیزی شبیه ساخت میز توسط نجار باشد، آن‌گاه این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که وقتی میز ساخته و از نجار جدا شد، دیگر نجار چگونه از آن خبردار می‌شود و از وضعیت میز آگاهی خواهد داشت؟ به همین نحو، اگر خدا جهان را ساخته و پرداخته است، اکنون چگونه از اوضاع آن آگاهی دارد؟ به نظر می‌رسد کشفی اعتقاد دارد نسبت خدای خالق با مخلوقات، یک رابطه آتی و زمانمند نیست و صفت خالقیت، همواره باید در حال تجلی باشد؛ بنابراین، این‌گونه نیست که خدا چیزی را بسازد و سپس آن ساخته از کارخانه خلقت او بیرون رود. خدا همواره در حال خلق است و هر مخلوقی برای مانایی و بقای خویش، دمامم محتاج فیض خالق است؛ در نتیجه، خالق بودن سبب عالم بودن خدا نیز هست و هر خالقی مادام که در کار خلق است، ناگزیر از احوال مخلوق خود باخبر است.

کشفی معتقد است سازندگان و صنعتگران مجبور به ساخت چیزی نیستند. آنها می‌توانند محصولی را تولید کنند و می‌توانند نکنند. درک این نکته مقدمه‌ای است برای فهم بهتر مختار و مرید بودن خداوند در خالقیت. بر این اساس، یک صنعتگر بهتر می‌تواند بفهمد که وقتی یک موجود مختار چیزی را از روی علم و قدرت به وجود می‌آورد، یعنی لابد حکمت و مصلحتی برای ساخت آن قائل است و نه از سر اجبار، بلکه از سر علم و اختیار تصمیم گرفته است تا آن را بسازد (همان: ۲۴۱)؛ البته مختار و مرید بودن خداوند را در امر خلقت نباید سطحی معنا کرد. اگر جبر را به معنای اعمال فشار یا تحمیل از سوی عاملی بیرونی بگیریم، آن‌گاه این پرسش پیش خواهد آمد که مگر چنین عاملی بیرون از خدا و دایره قدرت او وجود دارد که بخواهد چیزی را بر ذات باری تحمیل کند؟ حال آنکه در مورد انسان و دیگر مخلوقات، چنین امکان و احتمالی وجود دارد. در واقع ما در اینجا نیز شاهد این هستیم که کشفی به‌جای عرضه یک دلیل در اثبات مختار و مرید بودن خدا، در پی ارائه نوعی مقایسه است تا درک همدلانه اهل صنعت را به مقوله اختیار الهی جلب کند.

اما بعد از طرح این صفات ثبوتیه و ارتباط آنها با صنعت، کشفی به سراغ دیگر صفات خداوند می‌رود. در این راستا کشفی برای تبیین بهتر بی‌شریک بودن خداوند در امر خلقت، خطاب به اهل صنعت می‌گوید اگر شما در ساخت محصولی نقش ایفا می‌کنید، از دو حال خارج نیست: یا کمک‌کار و ابزار دیگری هستید، یا دیگران ابزار و کمک‌کار شما؛ در حالت اول که اصلاً شما سازنده حقیقی نیستید و در حالت دوم، سازنده واقعی هستید؛ زیرا اگرچه دیگران در انجام‌دادن کار به شما کمک می‌کنند، اما در حقیقت، صرفاً ابزار هستند؛ چنان‌که خداوند هم در امر خلقت و اداره عالم از سلسله اسباب استفاده می‌کند (همان: ۲۴۲).

در قدم بعدی، برای تبیین بهتر رزاقیت و عطوفت خداوند در قبال مخلوقات، کشفی چنین استدلال می‌کند که صنعتگر وقتی محصولی را تولید می‌کند، درباره وضعیت آن حساس است و می‌کوشد شرایط نگهداری آن را ارتقا دهد و حتی الامکان مراقب است تا به آن آسیبی نرسد. بر همین منوال، خداوند نیز حامی و وکیل مخلوقات خویش است و رزق آنها را تأمین می‌کند (همان: ۲۴۴). در اینجا نیز کشفی دست به مقایسه‌ای می‌زند که اگر به‌عنوان یک دلیل خداشناختی به آن بنگریم، بسیار ضعیف و ناکارآمد خواهد بود؛ زیرا نسبت خالق با مخلوق با نسبت سازنده یک محصول با محصولِ بر ساخته فرق دارد؛ سازنده محصول ممکن است از کار خود راضی نباشد یا محصولش را رها کند یا حتی دور بیندازد.

۶. نتیجه

دانستیم که بر مبنای تعریف موسّع و کلی کشفی از پدیده صنعت که هرگونه آفرینش و خلاقیت عینی و ملموس را دربرمی‌گیرد، اولاً، خدا نخستین و برترین صنعتگر و کل خلقت، کارخانه و

صنعت اوست و ثانیاً، صنعتگری و کارورزی، ضرورت و لازمه قطعی زیستی انسانی است که به تشبیه انسان به خداوند و تخلّق هرچه بیشتر به اخلاق الهی می‌انجامد. از منظر کشفی، همه صنایع به معنای پیش‌گفته، الهی هستند؛ اما برخی از صنایع خاص نیز به صورت ویژه و به کمک وحی یا الهام به ذهن بشر خطور کرده یا گسترش یافته‌اند. در فلسفه صنعت کشفی، نفس کارکردن و کوشیدن، ضد ملال و افسردگی است و در زندگی آدمیان معنابخش و امیدآفرین است. ضمن آنکه کار باکیفیت، بهره‌ورانه و از سر تخصص، معنابخشی و امیدآفرینی بیشتری را رقم خواهد زد. کشفی، مدافع پرکاری و حتی تلاش بسیار و مورچه‌وار است؛ اما مخالف کار برای کار یا کار برای درآمد است. مطابق با رأی وی که در تمثیل مهمان‌خانه به‌خوبی انعکاس یافته است، کار و صنعت، ستون مناسبات دنیا و مایه دوام و قوام آن است؛ اما باید به پرورش انسان و دست‌آخر، جامعه‌ای معنوی بینجامد. پیشنهاد کشفی به صنعتگران و فناوران این است که صنعت را گونه‌ای خداشناسی عینی و عملی قلمداد کرده، نوعی نگرش معنوی را در کار خود بنیان بگذارند. راه‌کارهای رسیدن به چنین نگرشی، تغییر تلقی به اصل صنعت و حکمت آن است؛ مسائلی که به‌نوعی سطوح یا ابعادی از آن، دغدغه فیلسوفانی چون مارکس یا اندیشمندانی چون دایان مارتین نیز بوده و هست. راه‌کار اصلی کشفی، کار به جانشینی از خدا و درک صنعت به مثابه کار به نیابت از سمت اوست؛ یعنی صنعتگر و فناور باید کار خود را رسالتی الهی و مأموریتی فراتر از مناسبات کاری ببیند. این نگرش، کار صنعتی را مهم و حتی مقدس می‌سازد، بهره‌وری و کیفیت را افزایش می‌دهد و به اخلاقی‌تر شدن مناسبات اقتصادی منجر می‌شود.

پی‌نوشت

1. Payoff: The Hidden Logic That Shapes Our Motivations

۲. نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس ملالت علما هم ز علم بی عمل است

۳. ... وَمَنْ يَتَخَلَّ فَإِنَّمَا يَتَخَلُّ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ... (محمد: ۳۸).

۴. وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا... (هود: ۳۷).

منابع

قرآن کریم.

آریلی، دن (۱۳۹۸)، پاداش؛ منطق پنهانی که انگیزه‌های ما را شکل می‌دهد، ترجمه سیدامیرحسین میرابوطالبی، چاپ پنجم، تهران، ترجمان.

برنز، تونی، فیلیپ. جی کین و آلن دبلیو وود (۱۳۹۸)، مارکس و اخلاق؛ مقاله‌هایی درباره فلسفه اخلاق در اندیشه مارکس، گزینش و ترجمه پوریا گل‌شناس، تهران، ژرف.

رحیمی، غلامحسین (۱۳۹۶)، مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

شوارتز، بری (۱۳۹۶)، چرا کار می‌کنیم؟، ترجمه سیدشمس‌الدین میرابوطالبی، تهران، ترجمان.

- شه‌گلی، احمد، عسکر دیرباز و عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۶)، «مبانی فلسفی - حکمی صنعت (با تأکید بر آرای فلاسفه اسلامی)»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۰. ۹۶-۶۹.
- میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۱۷)، رساله صناعیه، مقدمه، حواشی و تصحیح علی‌اکبر شهایی، تهران، فرهنگ خراسان.
- قاسمی، سارا (بی‌تا)، «کشفی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- کشفی، سیدجعفر (۱۳۷۵)، میزان الملوک و الطوائف صراط‌المستقیم فی سلوک‌الخلائف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه و بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، ج ۲۴، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- هفرنان، مارگارت (۱۳۹۷)، مدیریت، فراسوی اعداد، ترجمه سیدامیرحسین میرابوطالبی، تهران، ترجمان.
- Aurelius Antoninus, Marcus (1998), *Thoughts of Marcus Aurelius Antoninus*, Blackmask Online, <http://www.blackmask.com>.
- Baldry, C. et al. (2007), *The meaning of work in the new economy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Bertell, Ollman (1976), *Alienation: Marx's Conception of Man in a Capitalist Society*, Cambridge University.
- Corey, Melinda (1995), *The timeline book of scienc*, The Stonesong Press, Inc.
- Luís M. Cabral B.(2000), *Introduction to Industrial Organization*, MIT Press
- Martin, C. et al (1996), "A framework for implementing and teaching the social and ethical impact of computing", *Education and Information Technologies*, 1(2), 101-122.
- Mason,Herbert B. (2012), *Encyclopaedia of Ships and Shipping*, BOD.
- Moss, Roert (2011) *Active Dreaming: Journeying Beyond Self-Limitation to a Life of Wild Freedom*, New World Library.
- Smith, Adam (1981), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R. Campbell and A. Skinner, Indianapolis: Liberty Fund.
- Wrzesniewski, et al. (1997), 'Jobs, careers, and callings: People's relations to their work', *Journal of research in personality*, 31(1), 21-33.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.335804.1006677

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Justice in the Social Thought of Medieval Christian Philosophers

Mohsen Saboorian

Assistant Professor of Islamic Social Sciences, University of Tehran

Mohammad Hossein Jamalzadeh

Master student of Philosophy of Social Sciences, University of Tehran

Received: 22 December 2021

Accepted: 10 May 2022

Abstract

Justice is known to be the virtue of social structures and institutions in modern social thought. In classical thought, justice was the sum of all virtues or the highest of them, and at the same time it was a virtue for society and a virtue for man. Evaluating the conceptual and functional evolution of justice can be a criterion for measuring the impact of various factors such as religion, culture, politics and economics in comparison with justice. The aim of the present study is to examine the concept of justice in the social thought of medieval Christian philosophers and seeks to restore the concept and function of justice in medieval philosophy in relation to social institutions. Accordingly, by emphasizing the social thought of five famous philosophers of this period, aspects of the importance of the concept of justice have been explored. Among Christian philosophers, Augustine was regarded as the initiator of Neoplatonic philosophy and Thomas Aquinas as the culmination of Aristotelian Peripatetic school. In addition, Anselm of Canterbury was regarded as a prominent Christian theologian, Meister Eckhart as a leading figure in Christian mysticism, and finally Marsilius of Padua as a revisionist political philosopher of ecclesiastical world domination. In this study, using descriptive-analytical method, it is concluded that the thinkers influenced by Neoplatonic thought, namely Augustine, Anselm and Eckhart, mainly considered justice from an individual perspective and Aristotelian thinkers, namely Aquinas and Marcellus, considered justice from a social perspective. In order to achieve that, they have considered the formation of the government and the centrality of the law necessary.

Keywords: Justice, Medieval, Social Thought, Christianity, Church.

عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی

محسن صبوریان*

استادیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران

محمدحسین جمالزاده

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

(از ص ۹۵ تا ۱۱۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۲/۲۰

علمی-پژوهشی

چکیده

در اندیشه مدرن، عدالت به طور عمده فضیلتی برای ساختارها و نهادهای اجتماعی دانسته می‌شود. در اندیشه کلاسیک، عدالت مجمع همه فضائل یا بالاترین آن دانسته می‌شده است و در عین حال، فضیلتی برای جامعه و فضیلتی برای انسان بوده است. مسئله پژوهش حاضر بررسی مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطاست. همچنین به دنبال آن است که مفهوم و کارکرد عدالت در فلسفه قرون میانه را در نسبت با نهادهای اجتماعی باز یابد. بر این اساس، با تأکید بر اندیشه اجتماعی پنج فیلسوف نامدار این دوره، جنبه‌هایی از اهمیت‌یابی مفهوم عدالت واکاوی شده است. در میان فیلسوفان مسیحی، آگوستین به عنوان آغازگر فلسفه نوافلاطونی و آکویناس به عنوان اوج فلسفه ارسطویی مدرسی مورد توجه قرار گرفتند. علاوه بر این، آنسلم به عنوان متأله برجسته مسیحی، اکهارت به عنوان چهره شاخص در عرفان مسیحی و نهایتاً مارسیلیه به عنوان فیلسوف سیاسی تجدیدنظرخواه در سلطه دنیوی کلیسای بررسی شدند. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی سامان گرفته است، نهایتاً تعاریف و دلالت‌های عدالت در اندیشه این پنج متفکر قرون وسطایی را در نسبت با پنج مقوله «تعریف عدالت»، «ساحت عدالت»، «تقسیمات عدالت»، «تحقق عدالت در جامعه» و «نسبت عدالت و قانون» دسته‌بندی کرده‌ایم. آنچه در نتیجه مشخص است، این است که اندیشمندان نوافلاطونی عمدتاً به عدالت از منظر فردی نظر داشته‌اند و به موازات بازخوانی دیدگاه‌های ارسطویی، توجه به عدالت از منظری اجتماعی پررنگ‌تر می‌شود.

واژه‌های کلیدی: عدالت، قرون وسطی، اندیشه اجتماعی، مسیحیت، کلیسا.

۱. مقدمه

سنت فلسفی از آغازین دوران مکتوب خود آمیخته به حکمت عملی بوده است و در طی تاریخ پرداختن به موضوعات مهم انسانی از قبیل امور اخلاقی و اجتماعی همچون عدالت، در اندیشه فیلسوفان جایگاه ویژه‌ای داشته است. در این میان، دوره‌هایی که اندیشه بشری در تلاقی با دین بوده است، از برجستگی بیشتری برخوردار است؛ چه آنکه عدالت همواره جزو اصول اساسی ادیان بوده و بُعد اجتماعی ادیان الهی به تحقق عدالت وابسته است. مسیحیت به‌عنوان یکی از ادیان الهی، فراز و فرود بسیاری در تاریخ و در مواجهه با اندیشه بشری، خصوصاً در مغرب زمین داشته است. مسئله عدالت نیز به‌تبع فراز و فرودهای مسیحیت، گاه به‌عنوان ایده اصلی بزرگان مسیحیت مطرح بوده و گاه به‌هیچ‌وجه مورد توجه آنها نبوده است.

از سوی دیگر، فلسفه غرب در سیر تاریخی خود دوره‌های مختلفی از جمله قرون وسطی را پشت سر گذاشته است. در این دوره تفکر مسیحیت سلطه خاصی بر مباحث فلسفی داشته است تا حدی که بسیاری از مورخان، فلسفه در قرون وسطی را معادل فلسفه مسیحی گرفته‌اند (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

با توجه به رشد روزافزون مسیحیت در قرون وسطی و استیلای کلیسا بر حکومت، فیلسوفان مسیحی جایگاه ویژه‌ای در این دوره پیدا کردند اما پس از مدتی و با نزدیک شدن به پایان قرون وسطی جایگاه فیلسوفان رفته‌رفته در دستگاه مسیحی قرون وسطی کم‌رنگ شده و فلسفه یونانی به‌جای کلام مسیحی قوت گرفت.

«قرون وسطی» در ادبیات متعارف تاریخ فلسفه غرب، دوره‌ای تقریباً هزارساله، حد فاصل دوره کلاسیک یونانی‌مآبی و فلسفه مدرن اروپایی (در معنای موسع آن) است که معمولاً با سقوط رم مسیحی در ۴۱۰ میلادی آغاز می‌شود و به کشف قاره آمریکا در ۱۴۹۲ یا به‌طور تقریبی نهضت رنسانس ختم می‌شود (ویلسون، ۱۳۹۷: ۸-۹). به‌جز دوران کوتاهی، در قرون میانه، نهاد پاپی خلأ قدرت در غرب اروپا را پُر می‌کرد (همان: ۶۱). اختلافاتی میان محققان درباره آغاز قرون وسطی وجود دارد؛ مثلاً کاپلستون مبدأ فلسفه قرون وسطایی را مقارن تاج‌گذاری شارلمانی در ۸۰۰ م می‌داند و پیشینه آن را به ۵۲۹ م، یعنی هم‌زمان با تعطیل کردن مدارس فلسفی آتن توسط امپراتور یوستینیان یکم^۱ می‌رساند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۵). با این حال، اکثر نویسندگان بر روح مسیحی و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی مبتنی بر «امت عیسوی»^۲ در این دوران اتفاق نظر دارند؛ به همین دلیل نیز برخی آغاز نهضت اصلاح کلیسا را به‌منزله پایان قرون وسطی دانسته‌اند (مورال، ۱۳۹۹: ۳۴-۳۵).

هرچند عدالت مسئله اصلی اروپای قرون وسطی نبوده است، اما سیر توجه به آن در این دوره انعکاس‌دهنده وضعیت جوامع در آن دوران و مسائل اجتماعی آن است و می‌تواند رهنمون تحلیل سیر تحولات اندیشه و دین در قیاس با اجتماع باشد.

پژوهش حاضر عهده‌دار پاسخ به این سؤال است که مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطی چه تعریفی دارد؟ تا از رهگذر پاسخ به آن بتوان درباره مسائل فکری و اجتماعی این دوران از یک جهت و دین مسیحیت از جهت دیگر در قیاس با اصل عدالت، تصویر دقیق‌تری به دست آورد؛ به بیان دیگر، مسئله پژوهش حاضر این است که فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطی چه دریافتی^۳ از عدالت داشته‌اند؟

پیشینه پژوهش

نظریه عدالت به واسطه اهمیت که برای دستگاه‌های فکری و فلسفی مختلف داشته، همواره مورد بحث و پژوهش بوده است و در بررسی اندیشه سیاسی و اجتماعی متفکران در دوره‌های مختلف از برجستگی خاصی برخوردار است. اگرچه فیلسوفان مسیحی قرون وسطی نظریه‌ای مستقل درباره عدالت ندارند، با این حال، بنا به اهمیت این موضوع، دیدگاهشان در این باب قابل رهگیری است. مهم‌ترین مسئله‌ای که در فلسفه مسیحی تا اندازه‌ای به مباحث عدالت پژوهی نزدیک می‌شود، بحث از تئودیه و نسبت شرور در عالم با عدالت خداوندی است. با این حال، این موضوع نه به عدالت در نفس و نه به عدالت در نهادهای اجتماعی می‌پردازد.

به‌رغم اثرگذاری اندیشه اجتماعی و فلسفه قرون وسطی بر دوره‌های بعد از خود، مفهوم عدالت در میراث فلسفی مسیحیت در قرون وسطی چندان بررسی نشده است؛ هرچند به‌صورت جداگانه در مکتوبات مرتبط با تاریخ فلسفه قرون وسطی ذیل تشریح دیدگاه‌های هر فیلسوف، دیدگاه آنها درباره عدالت نیز آمده است، اما بررسی عوامل مختلف سیاسی و اجتماعی بر نوع نگاه به مفهوم عدالت در قرون وسطی و تغییرات مفهومی آن مسبوق به سابقه نیست.

در رویکردهای معاصر توجه به تطور مفهوم عدالت مورد توجه بیشتری قرار گرفته و اثر جان رالز با نام نظریه عدالت مسیر جدیدی در پرداختن به این موضوع گشوده است (رالز، ۱۳۸۷: ۳۲-۹۰). علاوه بر این، فلای‌شاکر (۱۳۹۷) در کتاب تاریخ مختصر عدالت توزیعی تلاش کرده سیر تطور مفهومی عدالت توزیعی از مفهوم ارسطویی‌اش به معنای امروزی آن را بررسی کند. از میان متفکرانی که در این مقاله بررسی شده‌اند، او به‌اجمال به آگوستین و توماس پرداخته است. (فلای‌شاکر، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۷ و ۳۰). با این حال، تمرکز این کتاب بر بررسی مفهومی عدالت توزیعی است و به سایر تقسیمات عدالت نپرداخته است. او در جمع‌بندی خود از تطور مفهومی عدالت توزیعی، معتقد است مفهوم عدالت توزیعی به مفهوم دولت گره خورده است تا جایی که دولت ضامن توزیع ثروت در جامعه باشد که همه از سطحی معین از امکانات مادی برخوردار باشند. (همان: ۱۸۳).

همچنین جان موریس کلی (۱۳۸۳) در کتاب تاریخ مختصر تنوری حقوقی در غرب تلاش کرده است به مفهوم عدالت به‌عنوان یکی از اجزاء نظریات حقوقی غرب توجه کند. هرچند جان کلی

بیشتر به مفاهیم حقوقی از قبیل قانون، مالکیت، برابری و مثل آن پرداخته است، اما در میان بحث از این مفاهیم به محوری بودن اندیشه عدالت نیز توجه داده و محتوای آن بر مدعای این پژوهش صحنه می‌گذارد که عدالت بیشتر به عنوان یک مفهوم در میان متفکران مسیحی قرون وسطی مطرح بوده است تا اینکه بخواهد به عنوان نظریه به آن توجه شود.

در میان آثار محققان به زبان فارسی نیز کتاب نقد و بررسی نظریه‌های عدالت یکی از پژوهش‌هایی است که تلاش کرده است به این موضوع بپردازد (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۵-۵۳). نویسنده مقاله «تحول تاریخی مفهوم عدالت» با انگیزه مرور تحول تاریخی مفهوم عدالت در اندیشه بشری، بررسی این مفهوم را در فلسفه باستان و سپس دین مسیحیت پی می‌گیرد و به این اشاره می‌کند که تنها عدالت کیفری و قانونی به عنوان عدالت در انجیل معرفی شده است (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۳۶). حاجی حیدر در پرداختن به عدالت در سنت فلسفی مسیحی صرفاً از آگوستین نام می‌برد و به طور اختصار دیدگاه او را در این باره مرور می‌کند و سپس وارد دوران مدرن می‌شود و به بررسی مفهوم عدالت در اندیشه سایر فیلسوفان مسیحی نمی‌پردازد. این درحالی است که مفهوم عدالت در اندیشه فیلسوفان مسیحی قرون وسطی، فراز و فرودهایی داشته است و در این پژوهش مشخص می‌شود مدعای نویسنده مذکور درباره اینکه عدالت در قرون وسطی تعریفی کاملاً دینی می‌گیرد، مردود است و تغییرات مفهومی عدالت و اختلاف فیلسوفان برجسته مسیحی در این دوران واضح می‌شود.

علاوه بر این، حسین بشیریه در یکی از فصول کتاب عقل در سیاست به فلسفه عدالت و بررسی تاریخی تطور معنایی آن در فلسفه غرب می‌پردازد؛ اما او نیز بیشتر بر فلسفه عصر جدید تمرکز می‌کند و درباره عدالت در اندیشه متفکران قرون وسطی چنین قضاوت می‌نماید:

مباحث عقلانی در باب عدالت در کل دوران قرون وسطی تعطیل شد و آنچه هم در آن دوران در این باب گفته شده شدیداً تحت الشعاع مباحث اصلی، یعنی رستگاری، اجرای احکام خداوند، مشروعیت حکومت کلیسا و غیره قرار داشت. در سراسر قرون وسطی اندیشه مذهبی بر اخلاق، سیاست و حقوق غلبه داشت. قانون الهی معیار همه قوانین بشری و اساس عدالت و انصاف به شمار می‌رفت (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

این در حالی است که برخی از فیلسوفان مسیحی برجسته قرون وسطی به این مسئله از زاویه عقلی و فلسفی پرداخته‌اند.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. عدالت

عدالت از جمله مفاهیمی است که همه مکاتب الهی و بشری درباره آن سخن گفته‌اند و نظریه‌هایی در باب آن مطرح کرده‌اند؛ از این رو، تعریف عدالت و دانستن مفهوم آن از امور سهل و ممتنع

است. به طور کلی مفهوم عدالت زمانی در ذهن انسان شکل گرفته که سؤال درباره بهترین شیوه زیست اجتماعی در اندیشه او ظهور یافته است (بشیریه، ۱۳۸۳: ۹۸). با این حال، کمتر واژه‌ای می‌توان یافت که به اندازه عدالت درباره تعریف و مفهوم آن اختلاف نظر و تشتت آراء وجود داشته باشد. شاید دلیل آن وسعت عرصه‌ها و کاربردهای مختلف آن است؛ چه آنکه از حقوق و اخلاق و تربیت تا سیاست و اقتصاد و اجتماع را شامل می‌شود.

مشهورترین تعاریف عدالت که در مکاتب دینی و اخلاقی هم تأیید شده‌اند، تعاریف افلاطون در جمهوری و ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی است. افلاطون از دو عدالت سخن می‌گوید: عدالت در نفس و عدالت در شهر یا جامعه. عدالت در نفس هنگامی محقق می‌شود که افسار قوای نفس همچون شهوت و غضب به دست عقل باشد و هریک از قوای نفس به مدیریت عقل به کار خود مشغول باشند. عدالت در شهر نیز هنگامی محقق می‌شود که اصناف سه‌گانه پیشه‌وران، پاسداران و حاکمان، به کار تخصصی و وظیفه خود مشغول باشند (Republic, 441). عدالت در نظر ارسطو به عدالت کلی و جزئی تقسیم می‌شود. عدالت کلی رعایت قانون است (Nicomachean Ethics, 5,3,1129b26). عدالت جزئی خود به دو گونه توزیعی و جبرانی تقسیم می‌شود. عدالت جبرانی ضامن صحت معاملات است و دلالت بر برابری دو طرف دارد؛ یعنی در یک معامله باید دو طرف معامله جبران‌کننده یکدیگر باشند، اما عدالت توزیعی ناظر به تقسیم ثروت و مناصب اجتماعی است و لزوماً بر برابری دلالت نمی‌کند، بلکه آنچه در عدالت توزیعی مهم است، توزیع به نسبت است؛ یعنی اعطاء به هرکس به نسبت شایستگی‌اش (Nicomachean Ethics, 5,5,1131a7). دو تعریف ارسطو از عدالت جزئی که عملاً تعریف افلاطون از عدالت در مدینه، صورت خاصی از آن است، در اندیشه مسلمین تأثیر گذاشت (فارابی، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۵؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۷۶-۷۹). در این تأثیرگذاری البته تأیید بزرگان مذهب بی‌تأثیر نبوده است (صالح، ۱۳۷۴: ۵۵۳).

عدالت در همه مکاتب الهی و بشری و بیشتر نظام‌های فلسفی به عنوان فضیلت شناخته شده است و شاید بتوان از گزاره پیش رو، به عنوان تعریفی برای عدالت که کمترین مناقشه بر سر آن است، یاد کرد: «قراردادن هر چیزی در جای خود یا دادن حق هر چیز به صاحبش». عدالت به ایجاد و تعادل میان اهداف عملی انسان‌ها بازگشت دارد؛ به نحوی که تمامی افراد جامعه از تمامی امکانات و پیشرفت‌های موجود بهره‌مند شوند و فضیلتی برای نهاد اجتماعی است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۳۳). از این رو، مبحث عدالت صرفاً مبحثی نظری نیست، بلکه همواره معطوف به عرصه عمل است (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۵) و به همین دلیل است که سخن گفتن از عدالت مستلزم سخن گفتن از انسانی است که قرار است عدالت را برقرار کند.

۲-۲. اندیشه اجتماعی

اندیشه اجتماعی دانشی است که به ابعاد و روابط اجتماعی زندگی انسان با نگاهی کلان می‌پردازد و جنبه‌های گوناگون زندگی بشر همچون فرهنگ، اقتصاد، حکومت و ... را مبتنی بر بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بررسی می‌کند. اندیشه اجتماعی به لحاظ موضوع، از شمولیت بیشتری برخوردار است؛ به نحوی که همه موضوعات علوم اجتماعی از انسان‌شناسی تا علوم سیاسی را دربرمی‌گیرد. کارکرد اندیشه اجتماعی مطالعه و توجه به ارتباط منطقی و درونی و در عین حال کلان ابعاد زندگی انسانی است.

به معنای دقیق‌تر، اندیشه اجتماعی محصول هم‌اندیشی جمعی است. ویلیام پی اسکات معتقد است اندیشه اجتماعی به هرگونه تلاش نسبتاً روشمند برای دستیابی به نظریه‌هایی درباره جامعه و زندگی اجتماعی، اعم از کلاسیک یا مدرن، علمی یا غیرعلمی اشاره دارد. اندیشه اجتماعی معمولاً در خلال بحران‌های اجتماعی تجلی اولیه خود را پیدا می‌کند (Shankar Rao, 2012: 686).

بوگاردوس معتقد است زمانی که شرایط اجتماعی با بی‌عدالتی‌های فاحش مشخص می‌شود یا زمانی که تغییرات اجتماعی به سرعت به دلیل اختراعات، جنگ‌ها یا سایر اختلالات اساسی رخ می‌دهد، اندیشه اجتماعی تفکر درباره زندگی و مشکلات اجتماعی به شدت تحریک می‌شود تا جایی که ایدئولوژی‌ها سرچشمه می‌گیرند (Bogardus, 1922: 12). اندیشه اجتماعی شاخه‌ای از اندیشه است که اساساً به زندگی اجتماعی عمومی انسان و مشکلات آن می‌پردازد که توسط روابط متقابل و تعاملات انسانی ایجاد، بیان و تحمل می‌شود (Ibid: 14).

از نظر بوگاردوس، اندیشه از مشکلات اجتماعی سرچشمه می‌گیرد؛ از این‌رو، با زندگی اجتماعی انسان مرتبط است. از سوی دیگر، اندیشه اجتماعی حاصل تعاملات و روابط متقابل اجتماعی و متأثر از زمان و مکان است. او معتقد است اندیشه اجتماعی الهام‌بخش توسعه تمدن و فرهنگ است و به ارتقای روابط اجتماعی کمک می‌کند. او در توصیف ماهیت اندیشه اجتماعی می‌گوید اندیشه اجتماعی نه مطلق است و نه ایستا، بلکه حالتی تکاملی دارد (Ibid: 15-21).

اندیشه اجتماعی برخلاف جامعه‌شناسی، در پرداختن به موضوعات نگاهی کلان و کلی دارد. علاوه بر این، از حیث روش‌شناختی و غرضمندی نیز با جامعه‌شناسی تفاوت دارد و از این‌رو، محتوا و ماهیت متفاوتی نیز دارد. روش اندیشه‌های اجتماعی در پرداختن به موضوع، تحلیلی، تاریخی و برهانی است و غرض آن ترسیم زندگی آرمانی برای انسان است (کاکایی، ۱۳۸۱: ۷-۱۰). هرچند اندیشه اجتماعی کمتر به عنوان یک علم مستقل شناخته شده است، اما بنیان‌های اساسی جامعه‌شناسی در اندیشه اجتماعی تکوین می‌یابد.

۳. روش، رهیافت و ساختار پژوهش

از آنجا که در مطالعه پدیده‌های فلسفی روش‌های کیفی بر روش‌های کمی رجحان دارند (Van Dyke, 1960: 178)، در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی متون مرتبط با تاریخ اندیشه سیاسی قرون وسطی استفاده شده است و رهیافت آن اندیشه‌شناسی تاریخی - موضوعی (عدالت) است. ساختار پژوهش نیز به این ترتیب پی‌ریزی شده است؛ در چارچوب مفهومی، ابتدا مفهوم عدالت و اندیشه اجتماعی بررسی و پس از آن درباره مفهوم عدالت نزد مهم‌ترین فیلسوفان مسیحی قرون وسطی بحث شده است. این افراد عبارت‌اند از: آگوستین، آنسلم، توماس، اکهارت و مارسیلیه. در میان این افراد، ملاک انتخاب، شاخص بودن در اندیشه مسیحی از یک‌سو و نمایندگی اندیشه سیاسی و اجتماعی قرون وسطی از آغاز تا پایان آن از سوی دیگر مدنظر بوده است. در اهمیت آگوستین تردیدی نیست؛ چراکه به‌طور عمده همه تاریخ‌نگاری‌های فلسفه قرون وسطی با او آغاز می‌شود. کاپلستون او را مهم‌ترین متفکر متقدم مسیحی می‌داند (۱۳۸۷: ۲۳) و کینی او را نقطه عطف تاریخ اندیشه خوانده است (۱۳۹۸: ۲۳).

در اهمیت توماس همین بس که اندیشه او اوج ارسطوگرایی و مکتب مدرسی قرون وسطاست و مدخل الهیات او مفصل‌ترین تلاش در آشتی‌دادن ایمان مسیحی با فلسفه عقلی است. از نظر کاپلستون، توماس آکویناس قدیس در میان مسیحیان منزلی بالاتر از تمامی فیلسوفان دیگر دارد (۱۳۸۷: ۱۰۸).

هرچند منزلت آنسلم در تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی مسیحی به اندازه آگوستین قدیس و توماس قدیس نیست، اما برهان وجودی او خدمتی به فلسفه مسیحی کرده که نام او را پیوست همه نوشته‌های فلسفی مرتبط با الهیات فلسفی مسیحی کرده است. برهانی که به بیان راسل، آنسلم ابداع کرد، توماس رد کرد، دکارت پذیرفت، کانت ابطال کرد و هگل آن را بازسازی کرد (کینی، ۱۳۹۸: ۴۰۰).

اگر اندیشه سیاسی آگوستین و توماس، اوج فلسفه نوافلاطونی و ارسطویی - مسیحی است، برهان وجودی آنسلم، اوج الهیات مسیحی است. دو چهره دیگر، یعنی اکهارت و مارسیلیه، نه تنها برخلاف سه چهره نخست، قدیس نبودند، بلکه مورد لعن و تکفیر کلیسا هم قرار گرفتند. هرچقدر آگوستین، توماس و آنسلم برای اندیشه قرون وسطایی اهمیت داشتند، اکهارت و مارسیلیه بر اندیشه مدرن تأثیر گذاشتند. پاپ ژان بیست‌ودوم^۴ اندیشه اکهارت را دانه شیطان نامیده بود؛ اما آغاز قرن بیستم، نوزایی مجددی در بازگشت و بازخوانی آثار اکهارت، به‌ویژه در میان فیلسوفان اندیشمندان آلمانی بود (Flasch, 2015: 12). درون مایه کتاب مدافع صلح مارسیلیه، اومانیسیم ناب و نوزایی دنیوی است. او در دوره قدرت مطلق کلیسایی، پاشنه قانون‌گذاری را از الهی به بشری تغییر می‌دهد. از این نظر ماکیاوولی را می‌توان خلف صالحی برای مارسیلیه به حساب آورد (اولمان، ۱۳۹۹: ۲۲۲-۲۲۵). اهمیت او برای اتصال اندیشه سیاسی قرون وسطی به نظریه سیاسی مدرن به

حدی است که در اکثر تاریخ‌نگاری‌های اندیشه قرون وسطایی نام او به میان می‌آید (Canning, 2008: 454-476؛ ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۲۸).

در اینکه سه چهره آگوستین و توماس و آنسلم از فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطا هستند تردیدی نیست. اکهارت و مارسیلیه نیز در جایگاه خود اهمیت زیادی در تحول اندیشه قرون وسطایی داشته‌اند. یکی از پژوهشگران نامدار اندیشه قرون وسطی اکهارت را «فیلسوف مسیحیت» نامیده است (Flasch, 2015: 12). مارسیلیه را نیز «اصیل‌ترین» و در عین حال «مدرن‌ترین» نظریه‌پرداز سیاسی قرون وسطایی دانسته‌اند. متفکری که پاپ ژان بیست‌ودوم گفته بود کتاب او «ارتدادی‌ترین» و «بدعت‌گذارترین» اثری است که به عمرش خوانده است (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۹۲).

در ادامه، پس از بررسی مفهوم عدالت در اندیشه این پنج فیلسوف، تلاش شده است دریافت‌های مختلف قرون وسطایی از مفهوم عدالت دسته‌بندی شود و اندیشه‌های این فیلسوفان در پنج حوزه «تعریف عدالت»، «ساحت عدالت»، «تقسیمات عدالت»، «تحقق عدالت در جامعه» و «نسبت عدالت و قانون» بررسی شود.

۴. اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی

پس از فروپاشی امپراتوری روم، نظام سیاسی اجتماعی حاکم بر اروپا به پادشاهی‌های محلی و بعد از آن به فئودالی تغییر کرد. در بررسی زمینه‌های تفکر اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی، نمی‌توان از پیوند کلیسا و قدرت چشم پوشید. در سایه نظم جدید شکل‌گرفته در اروپای غربی، مسیحیت روزبه‌روز رشد یافت تا جایی که در پایان قرن دهم قدرت اصلی معنوی و سیاسی در اختیار پاپ بود؛ هرچند در اوایل قرن یازدهم درگیری‌ها میان کلیسای بیزانس (شرق) و کلیسای کاتولیک (غرب) آن دو را از یکدیگر جدا کرد (Davies, 1996: 328-332). در دوره اول قرون وسطی رهبانیت مسیحی در میان بزرگان کلیسا رواج یافت و ادبیات قدیس‌گرایی رونق یافت تا جایی که بندیکت قدیس در قرن ششم مجموعه‌ای از قوانین و دستورالعمل‌های مذهبی را برای جامعه راهبان مکتوب و جزئیات مسئولیت‌های اداری و معنوی آنها را در برابر جامعه مشخص کرد (Lawrence, 2000: 18-24).

از نظر نظام اجتماعی و اقتصادی، کشاورزی مبتنی بر نظام ارباب و رعیتی در بیشتر مناطق اروپا، به خصوص شمال غرب و مرکز اروپا گسترش یافت و همین امر موجب شد به مرور نظام طبقاتی خاصی بر اساس بهره‌کشی از افراد ضعیف در اروپا شکل گیرد (Pounds, 1990: 166). دیگر طبقات جامعه را اشراف، روحانیان و شهروندان عادی تشکیل می‌دادند. اشراف که خود شامل افراد عنوان‌دار و شوالیه‌ها می‌شدند، دهقانان و رعیت‌ها را استثمار می‌کردند (Barber, 2004: 37-41).

با انتقال پایتخت امپراتوری روم به قسطنطنیه، فرمانروایی روم به پاپ منتقل شد و پس از مدتی به گسترش حیطه ارضی قدرت روی آوردند. پاپ به استناد نوشته جعلی به نام «بخشش کنستانتین» این ادعا را مطرح کرد که امپراتور علاوه بر به رسمیت شناختن حق قضاوت برای پاپ، او را مالک سرزمین روم و ایتالیا و نواحی حفاظت شده غرب قرار داده است (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۶). هرچند بعدها و در سده یازدهم مشخص شد که این نوشته جعلی است. با شکل گیری پادشاهی شارلمانی در ۸۰۰م، در رأس اقوام فرانک و تسلط بر بخش وسیعی از اروپا و تأسیس کارولنژین اوضاع قدری دگرگون شد. او خود را میراث دار و خَلَف امپراتور روم معرفی کرد و پاپ نیز تاج پادشاهی را بر سرش گذاشت. پاپ در این مراسم عنوان کرد این عیسی است که منصب پادشاهی را به شارلمانی داده است تا بر پیروانش حکومت کند (دورانت، ۱۳۶۵: ۶۰۴-۶۰۰).

در این دوره تلاش های نظری متعددی برای توجیه رابطه کلیسا و قدرت مطرح شد؛ از طرح مقصد اخلاقی برای قدرت سیاسی تا ولایت کلیسا. نظریه ولایت کلیسا تا جایی بسط یافت که طرفداران آن مدعی اشراف مرجعیت روحانی بر امور این دنیا و ولایت اصحاب کلیسا نسبت به مردم عادی شدند (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۴۴). از سوی دیگر، با تسلط امپراتوری کارولنژین بر بخش مهمی از اروپا، نظریه شاه دین سالار بسط یافت. اشراف و روحانیون مسیحی فرانک تبار این نظریه را در قالب ایدئولوژی فراگیر مطرح کردند (همان: ۱۴۷)؛ لذا در مجموع در این دوران، رابطه تقسیم اقتدار به قدرت غیر دینی و مرجعیت دینی، وضعیت مبهم و شکننده ای داشت. داعیه های کلیسا برای گرفتن کرسی قدرت از قرن یازدهم و پس از آن بالا گرفت و در قرن چهاردهم به اوج خود رسید. در این بخش از تعارض دین و دولت، طرفداران هر جناح با استفاده از ابزار جدل، برگرفته از فرهنگ و دانش دینی، حمله به یکدیگر را از سر گرفتند (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۸). مجموع این تحولات و فراز و فرودهای تاریخی بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی تأثیر گذاشته است و تاریخ نگاران فلسفه مسیحی درباره هریک از فیلسوفان مسیحی به جزئیات آن پرداخته اند. مجموع عوامل مؤثر بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی را می توان چنین خلاصه کرد.

جدول شماره ۱ - عوامل مؤثر بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی			
عامل سیاسی	عامل مذهبی	عامل اجتماعی	عامل اقتصادی
تغییر نظام سیاسی از امپراتوری به فئودالی	سلطه روزافزون کلیسا بر جامعه و دولت	طبقاتی شدن جامعه به تبع نظام اقتصادی و سیاسی	کشاورزی مبتنی بر نظام ارباب و رعیتی

در ادامه اندیشه اجتماعی پنج فیلسوف مسیحی مشهور قرون وسطی، یعنی آگوستین، آنسلم، توماس، اکهارت و مارسیلیه و دیدگاه آنها درباره عدالت بیان و ارزیابی می شود.

۵. فیلسوفان مسیحی و عدالت

۵-۱. آگوستین و عدالت

آگوستین قدیس^۵ از تأثیرگذارترین فیلسوفان مسیحی قرون وسطاست که تأثیر دوسویه او بر تفکر مذهبی مسیحی و تفکر فلسفی غربی انکارناپذیر است. در میان تاریخ‌نگاران فلسفه چنین مشهور است که تفکر فلسفی قرون وسطی با آگوستین آغاز می‌شود. مهم‌ترین اثر آگوستین که می‌توان اندیشه اجتماعی وی را در آن رهگیری کرد، کتاب شهر خدا نام دارد که طی قریب به سیزده سال (۴۱۳-۴۲۶ م) به نگارش درآمده است. انگیزه نگارش شهر خدا به شبهاتی برمی‌گردد که برخی از بت‌پرستان پس از سقوط امپراتوری روم در ۴۱۰ م مطرح و ادعا می‌کردند دلیل این سقوط دست‌کشیدن از بت‌پرستی و گرایش به مسیحیت بوده است. آگوستین در پاسخ به این شبهات، بنا به درخواست پاپ، این کتاب را به نگارش درآورد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۲۵)؛ البته آگوستین در کتاب دیگر خود، اعترافات نیز به برخی از مباحث اجتماعی همچون عدالت، سعادت و کمال انسانی اشاراتی دارد.

عدالت از نگاه او «فضیلت اداکردن (برگرداندن) حق هرکسی به صاحب آن حق» است (همان: ۱۹، ۲۱: ۸۹۹). از استفهام انکاری‌ای که آگوستین پس از این تعریف ارائه می‌کند، متوجه می‌شویم که آگوستین به عدالت ترمیمی و قضایی نظر دارد:

آیا اگر کسی که تکه‌ای از زمین را از خریدار آن پس بگیرد و آن را به کسی بدهد که حقی به آن ندارد، فاقد عدالت است؛ ولی اگر خودش را از خدایی حاکم که او را آفریده است، پس بگیرد و خدمت‌گزار ارواح تبه‌کار شود، واجد عدالت است (همان).

با این حال، این سخن به آن معنا نیست که آگوستین از تعریف افلاطونی عدالت فاصله گرفته است (← آگوستین، ۱۳۸۰: ۴۳۳)؛ چراکه بلافاصله بر عدالت در معنای سلطه بر قوای نفس تأکید می‌کند و می‌پرسد: «هنگامی که انسان مطیع خدا نیست، چه عدالتی را می‌توانیم به او نسبت بدهیم؟» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۱۹، ۲۱: ۹۰۰)؛ پس لازمه عدالت حقیقی پرستش خداوند است.

از طرفی مطابق نظر کیکرو^۶ لازمه جمهوری، وجود ملت^۷ و شرط آن، التزام به حقوق و منافع مشترک است و لازمه آن هم وجود عدالت است؛ اما اگر عدالت حقیقی وجود نداشته باشد، حقوقی هم وجود ندارد و در نتیجه، ملت حقیقی هم شکل نخواهد گرفت؛ چراکه حق (jus) از عدالت (justitia) منشعب می‌شود و عدالت هم پیش‌فرض شکل‌گیری ملت است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۱۹، ۲۱: ۸۹۹).

آگوستین معتقد است تحقق عدالت در جامعه، وابسته به رفتار عدالت‌محور یکایک افراد است. اگر در جامعه‌ای افراد به گونه‌ای باشند که تسلط نفس بر بدن به‌نحو عادلانه‌ای باشد و همچنین عقل آنها بر رذایل تسلط داشته باشد، التزام و پابندی مشترک به حقوق متقابل یکدیگر

برقرار می‌شود. آگوستین معتقد است اگر عدالت در افراد وجود نداشته باشد، بدون شک در جامعه نیز عدالت محقق نخواهد شد (همان: ۱۹، ۲۱؛ ۹۰۰؛ ۱۹، ۲۴؛ ۹۰۸).

آگوستین مبتنی بر تحلیلی که از کتاب مقدس دارد، دو طبیعت برای آدمی قائل است: طبیعت اولیه و طبیعت ثانویه. انسان در طبیعت اولیه خود با سایر انسان‌ها برابر است و باید در صلح و آرامش باشد و بندگی خداوند را انجام دهد، نه بردگی سایر انسان‌ها. طبیعت ثانویه انسانی از هنگام ارتکاب گناه نخستین غلبه پیدا کرده است. انسان‌ها در طبیعت ثانویه خود پیرو عواطف خود هستند و به همین خاطر، خوی سلطه‌طلبی در آنها نمود می‌یابد. آنچه موجب پیدایش فاصله طبقاتی و برتری‌طلبی افراد انسان نسبت به یکدیگر می‌شود، همین طبیعت ثانویه انسانی است.

دو نوع طبیعت انسانی موجب بروز دو سنخ اراده و عشق در انسان می‌شود: عشق به خدا و عشق به خود: «شهر زمینی به خود مباحثات می‌کند و شهر آسمانی به خداوند» (همان: ۱۴، ۲۸؛ ۶۱۷). انسانی که عاشق خداوند است، سرسپرده و ستایشگر اوست. در شهری این چنین، شاهان و رعایا از روی محبت به یکدیگر خدمت می‌کنند. پادشاهان در فکر همه رعایا هستند و رعایا نیز با طیب خاطر فرمان‌برداری می‌کنند (همان: ۱۴، ۲۸؛ ۶۱۸). اگر قوت شهر زمینی به فرمانروای آن است، قوت شهر آسمانی به خداوند و محبتی است که بندگان در حق او دارند. از نظر آگوستین جامعه کامل جز با ایمان مشترک و عشق الهی انسان‌ها به یکدیگر شکل نمی‌گیرد (Augustine, 1886, Epist. 137.5).

(17).

با توضیح پیش‌گفته مشخص می‌شود در نگاه آگوستین، انسان عاشق خداوند است که می‌تواند عدالت را پی بگیرد و آن را در شهر خدا برپا کند و در مسیر تحقق عدالت در شهر خدا، انسان عاشق خداوند، با انسان عاشق خود در شهر زمینی جدال و درگیری خواهد داشت؛ چه آنکه ارزش‌های حاکم بر این دو انسان و این دو شهر متضادند (عدالت در برابر سلطه‌جویی) و برای آنکه شهر خدا و ارزش‌های آن همچون عدالت محقق شود، باید شهر زمینی و انسان عاشق خود تغییر کند. به گفته آگوستین کلیسا نماینده جامعه آسمانی در این دنیاست و رسالت آن مهیا کردن انسان برای ورود به جمع آسمانیان است (آگوستین، ۱۳۹۲: ۸، ۲۴؛ ۱۱، ۱؛ ۱۵، ۴؛ ۲۰، ۱۷).

در نهایت باید گفت شهر خدا همچون آرمان‌شهر نیست که مابه‌ازای زمینی نداشته باشد، بلکه کلیسا دروازه آن است و با ایمان مسیحی و جستجوی حقیقت و فضیلت امکان تحقق دارد. با این حال، از آنجایی که تحقق فردی شهر خدا، با توجه به اقتضائات حیات اجتماعی، ضرورتاً به شکل‌گیری شهر خدا به معنای واقعی شهر و مدینه به مثابه یک واحد سیاسی منجر نمی‌شود، تعلق ایمان شخصی هر فرد به قلمرو حکمرانی الهی، او را در شهر خدا قرار می‌دهد (همان: ۱۴، ۲۸). با وجود این، تحقق عدالت مستلزم برقراری ایمان عمومی و عشق الهی به هم‌نوع در جامعه است که در معنای سیاسی آن تنها در مدت کوتاه حکمرانی پیامبران عبرانی در اورشلیم محقق شده است (همان: ۱۵، ۲۰).

۲-۵. آنسلم و عدالت

اندیشه فلسفی آنسلم^۸ به طور کلی در زمینه سنت فکری آگوستین پرورش یافته است تا جایی که او را آگوستین دوم خوانده‌اند. برخی هم آنسلم را «پدر فلسفه مدرسی» دانسته‌اند؛ اما به میزان آگوستین در حوزه اندیشه اجتماعی مشهور نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۳/۲ و ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۰۵). ایده اصلی آنسلم در فلسفه، همچون آگوستین، بر محور ایمان و رابطه آن با عقل استوار است. در قرن یازدهم میلادی بیشتر فیلسوفان غربی به بررسی رابطه عقل و ایمان گرایش پیدا کردند و همین مسئله به عنوان هسته اصلی فلسفه مسیحی تلقی شد (Koterski, 2009: 10). برخی عقل را بر ایمان تقدم داشتند و عده‌ای ایمان را بر عقل مقدم می‌دانستند. در آن زمان آنسلم به رابطه متقابل عقل و ایمان اشاره می‌کند و تلاش فلسفی خود را به تبیین رابطه دوطرفه ایمان و عقل معطوف می‌کند. آنچه برای آنسلم اهمیت داشت، این بود که بتواند از طرفی به وسیله ایمان، ادراک و اثبات وجود خداوند را ثابت کند و از طرف دیگر، بتواند ایده‌هایش را با اصول منطقی و عقلی بسنجد؛ از این رو، استدلال‌های عقلی او برای اثبات وجود خدا بسیار مورد توجه محققان و فیلسوفان، خصوصاً فیلسوفان مسلمان در سده‌های بعد قرار گرفت (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۹۵). غلبه مسئله اثبات وجود خداوند و شئون الهی آن قدر بر دستگاه فکری آنسلم اثر گذاشته بود که در بحث از عدالت نیز به سراغ عدالت به عنوان فضیلت انسانی یا تنظیم‌گر روابط اجتماعی نمی‌رود، بلکه از عدل الهی سخن به میان می‌آورد. این خود نشان‌دهنده تمرکز وی بر حکمت نظری و فاصله داشتن از حکمت عملی است. آنسلم معتقد بود عذاب جاویدان با عدالت الهی سازگاری دارد (Kvavgvig, 1993: 1_2). او می‌گوید همه انسان‌ها به خداوند تعلق دارند و با ارتکاب گناه از سوی انسان، این تعلق سست می‌شود و امکان به سعادت رسیدن از طریق انتخاب آزادانه از دست می‌رود (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۲۱۰).

آنسلم در رساله در باب حقیقت، پس از بحثی طولانی از نسبت بین عدالت و درستی^۹ نتیجه می‌گیرد که «عدالت، درستی نیت است که صرفاً به خاطر خودش حفظ شده باشد». منظور از حفظ شدن، این است که نیت درست از پیش موجود بوده و عدالت تداوم آن است. منظور آنسلم از «به خاطر خود» هم این است که این درستی نیت غایتی جز خود نداشته باشد (Anselm, 1998: 170). روشن است که چنین تعریفی از عدالت عمدتاً می‌تواند دلالت‌های الهیاتی داشته باشد تا اجتماعی و سیاسی. او در پروسلوگیون می‌نویسد:

اینکه تو خوبان را خیر عطا می‌کنی و بدان را شر، خود به دلالت عدالت است ... بایسته است دریابیم هر آنچه ناشی از حسن تو که به هیچ‌روی ناعادلانه نیست، باشد، به هیچ‌روی مبادی با عدالت ندارد، بلکه برعکس، کاملاً با آن منطبق است (آنسلم، ۱۳۸۶: ۶۰).

از تحلیل آنچه گفته شد، می‌توان دو معنا از عدالت الهی را از نگاه آنسلم تبیین کرد: ۱. عدالت به معنای انصاف داشتن و اینکه خداوند به این خاطر عادل است که در موارد شبیه به هم، یکسان

عمل می‌کند؛ ۲. عدالت به معنای رفتار تأدیبی و اینکه خداوند به‌خاطر این عادل است که با هیچ‌کس بدتر از آن عمل نمی‌کند که شایسته آن است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

اندیشه آنسلم عمیقاً نوافلاطونی است و از نظر کاپلستون «ایمان می‌آورم تا بفهمم» وجه اشتراک او و آگوستین است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۴/۲). با این حال، به نظر می‌رسد به‌رغم سرشت الهیاتی و غیر اجتماعی اندیشه آنسلم، اگر معنای پیش‌گفته از عدالت الهی، در حوزه انسانی نیز تعمیم داده شود، عدالت در روابط اجتماعی به معنای انصاف‌داشتن خواهد بود و عدالت به معنای رفتار تأدیبی، قسمی از عدالت کیفری خواهد بود که دولت و حکومت آن را اعمال می‌کند. با توجه به امتداد این نوع نگاه به عدالت در حوزه انسانی در نگاه فیلسوفان بعد از آنسلم، خصوصاً توماس آکویناس، به نظر می‌رسد این تعمیم قابل پذیرش است.

۵-۳. توماس آکویناس و عدالت

توماس آکویناس^{۱۱} شاخص‌ترین فیلسوف مدرسی در تاریخ فلسفه مسیحی است. ایده اصلی او رفع تنافی میان ایمان و عقل بود. تا آن زمان، مسیحیان، اساس دین را ایمان می‌دانستند؛ اما آکویناس تلاش کرد نشان دهد میان ایمان و عقل تعارض نیست و به این طریق، مسیحیت را با فلسفه یونان تلفیق کرد (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۸).

آکویناس بیش از آنکه عدالت را ذیل فضیلت‌ها مطرح کند، در نظریه متافیزیکی خود از آن سخن می‌گوید؛ چه آنکه برای عدالت ساحتی الهی قائل است (ST II-II, q.58, a.1). از نظر او عدالت برترین فضیلت اخلاقی است؛ چراکه هرچه خیر عقلی یک فضیلت بیشتر باشد، مهم‌تر و برتر است و عدالت چنین است (ST II-II, q.58, a.5). وجه اغلیت خیر عقلی در عدالت این است که عدالت مجرای برپاداشتن حق است و عمل به عدالت موجب می‌شود انسان به سمت حق سوق پیدا کند. در اندیشه آکویناس بحث از عدالت با بحث از حق و قانون گره خورده است. از نگاه او حق آن چیزی است که بر اساس قانون طبیعی مدیون دیگران می‌شویم (ST II-II, q.58, a.3). قانون طبیعی همان اصول مشترک میان همه موجودات برخوردار از عقل است. در توضیح آن باید گفت یک اراده و خواست ثابت و دائمی در انسان است که او را به این سوق می‌دهد که هرچه برای خود می‌خواهد برای دیگران هم بخواهد و هرچه دیگران برای خود طلب می‌کنند، او نیز محق به داشتنش است؛ بنابراین، هر انسانی مدیون دیگر انسان‌هاست و در میان همه فضیلت‌ها، عدالت فضیلتی است که در ارتباط با دیگران معنادار می‌شود و همواره نیازمند طرف دوم است (MacIntyre, 1988:198)؛ لذا از حیث فردی معتقد است عدالت مانعی است در برابر انجام رذایلی مانند خشم و دشنام و تمسخر.

توماس در یک تقسیم‌بندی، همچون ارسطو، عدالت را به عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی (کیفری) تقسیم می‌کند (ST II-II, q.61, a.1). عدالت توزیعی ایجاب می‌کند هرکس متناسب با شأن،

منزلت و تلاشش به سهم و حق خود دست یابد و عدالت اصلاحی مستلزم آن است که خسارت و نقصان حاصله به خاطر جرم یا اشتباه تا حد ممکن جبران شود (ST II-II, q.61, a.3). از طرف دیگر، آکویناس اجرای عدالت را مستلزم احترام به داوری و قضاوت محکمه عدل می‌داند (MacIntyre, 1988:199). به حسب تحولات شکل گرفته در جامعه زمان آکویناس و فاصله گرفتن جامعه اروپایی از سنت‌های اولیه قرون وسطی، خصوصاً پس از کشف نظام‌نامه قانونی امپراتوری در سال ۱۰۷۰، به نام بدنه قانون مدنی یا «نظام‌نامه ژوستینین» در ایتالیای شمالی، آکویناس نیز در دوره خودش به بحث از قانون عادلانه می‌پردازد. او در این زمینه تصریح می‌کند که قوانین ناعادلانه الزام‌آور نیست، بلکه نباید نام قانون بر آن گذاشته شود. از نظر نظام سیاسی که بتواند عدالت را اجرا کند، آکویناس معتقد است فقط در حکومتی می‌توان به عدالت رسید که در وهله اول همگانی (مردمی) باشد؛ ثانیاً، در آن یک نفر به خاطر فضایل بیشتر در رأس قرار گرفته باشد؛ و ثالثاً سایر اشخاص به تناسب فضایی که دارند بتوانند اعمال قدرت کنند (ST I-II, q.105, a.1).

از آنچه شرح داده شد، به دست می‌آید که عدالت در نگاه آکویناس بُعد اجتماعی‌تری به خود می‌گیرد؛ چه آنکه در ساحت فردی و اجتماعی هر دو مورد توجه اوست. همچنین به تقسیم‌بندی عدالت به توزیعی و کیفری می‌پردازد که نشان‌دهنده انسجام فکری او در این باره است. علاوه بر این، نوع نگاهش به جایگاه قانون و دولتی مردمی که صلاحیت استقرار عدالت را دارد، ابعاد اجتماعی اندیشه او را برجسته‌تر می‌کند.

۴-۵. اکهارت و عدالت

رویکرد عرفانی مایستر اکهارت^{۱۱} موجب شد تا در ۱۳۲۷م، از سوی کلیسا محکوم به کفر شود و او را واداشت تا دفاعیه‌ای در این باره بنویسد. با وجود مخالفت‌هایی که از سوی کلیسا با اندیشه عرفانی اکهارت صورت گرفت، اندیشه او از طریق شاگردانش به نسل‌های بعدی فیلسوفان و متفکران آلمانی همچون لوتر و هگل منتقل شد. اکهارت فیلسوفی مابعدالطبیعی به حساب می‌آید که مابعدالطبیعه را علم حقیقت می‌داند (MacIntyre, 1988: 24-30). حقیقت به عنوان گم‌شده اکهارت در تکوین اندیشه و نظام فلسفی - عرفانی او سهم بسزایی دارد و همین امر موجب شده است اندیشه عرفانی وی همچون برخی از عرفای مسلمان، وجوه اجتماعی نیز پیدا کند (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۸۱). او برای رسیدن به حقیقت چهار گام ترسیم می‌کند: توجه به آفرینش، ترک تعلقات و حضور، تجلی ذات و تعین ذات، شفقت و عدالت اجتماعی (اکهارت، ۱۳۹۰: ۶).

در موعظه پنجاه و نهم می‌نویسد: «انسانی عادل است که به عدالت استحاله شود. انسان عادل در خدا زندگی می‌کند و خدا در او؛ زیرا خدا در انسان عادل متولد می‌شود و انسان عادل در خدا؛ زیرا در هر عمل فضیلت‌مندانه انسان عادل خدا متولد می‌شود و خوشنود می‌شود» (Eckhart, Ser 59, 305). عدالت در اندیشه اکهارت فضیلتی است که انسان را خدایی می‌کند و گام به گام او را در

نزدیکی به خدا پیش می‌برد: «انسان عادل، انسانی است که با خداست ... خدا همان‌طور که به خود عشق می‌ورزد، به انسان عادل نیز عشق می‌ورزد» (Ibid, Ser 66, 339); در نتیجه تخلق به این صفت انسان به تبث و انقطاع از ماده نزدیک می‌شود: «عادل بودن، یعنی خوشی و غم [برای انسان] یکی باشد، [همچنان که] تلخی و شیرینی» (Loc. cit).

او معتقد است باید نیروی خلاقانه خود را در راه استحاله فردی و اجتماعی به کار گرفت و این استحاله از طریق شفقت و عدالت اجتماعی محقق می‌شود. او در تبیین راه چهارم می‌گوید: «کسانی که به عدالت عشق می‌ورزند، عدالت آن‌ها را از درون و بیرون دربرمی‌گیرد و آنها با عدالت یگانه می‌شوند. عادل کسی است که به عدالت مؤید است و به عدالت استحاله یافته است» (اکهارت، ۱۳۹۰: ۷۵). اکهارت استحاله در عدالت را مصداق جاودانگی می‌داند و معتقد است کسی که عادل است، همیشه زنده خواهد بود؛ چراکه پاداش عدالت‌ورزی خود خداست که جاویدان و ازلی و ابدی است (Blakney, 1941:178). او درباره شخص عادل معتقد است انسان عادل متخلق به اخلاق الهی است و خداوند خود را در شخص عادل پدیدار می‌سازد. اکهارت می‌گوید: «اگر تو عادل باشی، عمل تو نیز عادلانه خواهد بود» (۱۳۹۰: ۷۶).

در ارزیابی دیدگاه اکهارت درباره عدالت باید در نظر داشت که او در پی راهی برای رسیدن به حقیقت است و آن را در استحاله می‌جوید و عدالت اجتماعی را مصداق استحاله می‌بیند. تفسیر عرفانی مایستر اکهارت از عدالت و انتخاب آن در کنار شفقت به عنوان راهی برای رسیدن به حقیقت، نشانه نگاه فردی او به عدالت است و جنبه اجتماعی و حاکمیتی عدالت و پیوند آن با قانون و دولت و سایر اجزا حکومت در نظر او جایگاهی ندارد. با توجه به اینکه دریافت اکهارت از مفهوم عدالت بیش از هرچیز ریشه در نگاه عرفانی به تعالیم مسیحیت دارد، جنبه‌های فردی عدالت برای او حائز اهمیت بیشتری است تا جنبه‌های اجتماعی. از آنجایی که در این نگاه، فرد عادل و تخلق به اخلاق الهی موضوعیت می‌یابد، کمتر مجالی برای پیوند عدالت به قانون یا دولت باقی می‌ماند.

۵-۵. مارسیلیه پادوایی و عدالت

مارسیلیه (مارسیلیوس) پادوایی^{۱۲} در اثر مشهور خود، مدافع صلح، تلاش کرد تا نشان دهد پاپ علت اصلی فقدان صلح در جهان مسیحی است. مارسیلیه برخلاف فیلسوفان مسیحی گذشته به‌طور جدی اصل جانشینی پطرس و مالکیت کلیسایی را به چالش کشید. با این حال، مارسیلیه به دلیل آگاهی از واکنش دادگاه تفتیش عقاید، کتاب خود را تا ۱۳۲۶م چاپ نکرد تا اینکه به همراه ژان ژاندوم^{۱۳} به دربار لودویگ چهارم^{۱۴} فرار و در همان سال اثر خود را منتشر کرد. علاوه بر این اثر، رساله کوتاه او با عنوان انتقال امپراتوری جنجال‌آفرین شد؛ چراکه در این رساله به اثبات وابستگی

مشروعیت امپراتوری رم به تصمیم شهروندان رمی و نه پاپ پرداخته بود (مکلند، ۱۳۹۸: ۲۹۵/۱-۲۹۹).

ارجاعات مفصل مارسیلیه به آثار ارسطو، به‌ویژه سیاست، نشان می‌دهد مبانی وی درباره آغاز و انجام فعالیت سیاسی برگرفته از اندیشه ارسطوست (Marsilius, 2005: I, 2.3). با این حال، راه او عمیقاً با راه مهم‌ترین ارسطویی قرون وسطی، یعنی توماس متفاوت است (اشتراس، ۱۳۹۸: ۴۶۹). او دولت را لازمه زندگی اجتماعی دانسته، معتقد است گرایش به اجتماع در غریزه و طبع بشر نهفته است؛ چراکه زندگی بشر در اجتماع او را به کمال می‌رساند (Marsilius, 2005: I, 3.2). مارسیلیه از سوی دیگری تحت تأثیر گرایش‌های ابن رشدی فیلسوفان زمانه‌اش بود تا جایی که جدایی دین از فلسفه سیاسی را با کمک اندیشه ابن رشدیان تئوریزه کرد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۲۹). مبتنی بر این گرایش او معتقد شد که در سیاست، نباید به دنبال غایت‌های متافیزیکی و اخروی بود، بلکه فقط باید به دنبال سعادت و زندگی بهتر در این دنیا بود (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۵۴۲). مفهوم عدالت در فلسفه اجتماعی مارسیلیه پیوند محکمی با قانون و نسبت دولت و قانون دارد و بیشتر به جنبه‌های عدالت توزیعی تأکید دارد؛ از این‌رو، عدالت در نگاه مارسیلیه عبارت است از سازوکاری اجتماعی برای حفظ همکاری جمعی در تأمین نیازها.

منشأ قانون در اندیشه توماس، در امتداد دیدگاه ارسطویی، کارکرد صحیح دولت است؛ اما در دیدگاه مارسیلیه به دولت و قانون نوعی نگاه هابزی حاکم است، و قانون برای پیشگیری از بروز منازعات است (Marsilius, 2005: I, 5.7 & 5.8). قانون دو خاستگاه دارد: اولاً، عدالت مدنی (در معنای قضایی) و ثانیاً، برقراری امنیت (Ibid, I, 11.1).

برداشت مارسیلیه از عدالت، از سویی وابسته به مفهوم قانون، به‌ویژه خوانش رومی آن و از سوی دیگر، عدالت جزایی است. او مثالی را از کیکرو نقل می‌کند که دو نوع بی‌عدالتی داریم: اول درباره کسی که به دیگران صدمه می‌زند و دوم، در مورد کسانی که می‌توانند مانع آن بشوند، ولی این کار را نمی‌کنند. توجیه او برای چنین فهمی از بی‌عدالتی، قانونی «شبه طبیعی» است که فرد را رهین جامعه و دوستی آن می‌کند (Ibid, I, 19.13).

مارسیلیه هنگامی که دو برداشت از مفهوم قانون را مطرح می‌کند، از نظریه قانون طبیعی فاصله می‌گیرد و به پوزیتیویسم حقوقی نزدیک می‌شود. از نظر او قانون دو معنا می‌تواند داشته باشد: در معنای اول، عادلانه بودن یا سودمند بودن چیزها را معین می‌کند؛ در این معنا، قانون آموزه حق^{۱۵} است. معنای دوم از قانون، دستوری است که بر اساس پاداش‌ها و جریمه‌هایی افراد را به تبعیت از آن مجبور می‌کند. چنین چیزی را می‌توان واقعاً یک قانون خواند. برای این معنا از قانون، اصل وجود ضمانت‌های اجرایی است و ممکن است این قانون عادلانه یا ناعادلانه باشد. اگر این قانون عادلانه باشد، می‌توان آن را قانون کاملی خواند؛ اما قوانین ناعادلانه‌ای هم هستند که بر اساس سرشت قانونیشان، یعنی ضمانت‌های اجرایی آنها، لازم الاجرا هستند (Ibid, I, 10.4-7).

این برداشت از قانون تبعات جدی برای اندیشه مسیحی داشت؛ چراکه ضرورت شرعی و الهی بودن منبع قانون را نادیده می‌گرفت. به‌علاوه، مارسیلیه از این هم فراتر رفت و قانون طبیعی و الهی را که داور آن مسیح بود، به جهان دیگر موکول کرد؛ زیرا این خود مسیح بود که با رحمتش به افراد تا پایان عمرشان مهلت توبه داد (Ibid, II, 9.1).

اعتقاد عمومی در قرون وسطی این بود که تنها قانون‌گذار حقیقی خداوند است و قانون غیر الهی معتبر نیست (مکلند، ۱۳۹۸: ۳۱۸). تقسیم قوانین به طبیعی (تعیین شده از سوی خداوند) و تشریعی (قوانین دارای ضامن اجرایی)، امکان برداشت پوزیتیو از مفهوم قانون را فراهم می‌کند. او هرچند در شرایطی که قانون الهی با قانون بشری در تعارض افتد، جانب قانون الهی را گرفته است (Marsilius, 2005: II, 5.4)، اما چون قانون الهی در این دنیا ضامن اجرایی ندارد و به افراد هم فرصت توبه داده شده است، در نهایت این قانون موضوعه است که الزام‌آور خواهد بود.

مارسیلیه منکر وجود رابطه و پیوند میان عدالت الهی و قانون بشری نیست؛ اما نوع نگاهش مبنایی می‌شود برای این رویکرد که قانون در حکم فرد حاکم است (مکلند، ۱۳۹۸: ۳۱۹)؛ پس قانون‌گذار دنیوی باید در دولت خود دارای حق حاکمیت باشد. دغدغه اصلی مارسیلیه درباره قانون، کارکرد و شیوه عملیاتی‌شدن آن است (کلوسکو، ۱۳۹۰: ۲۲۱). در تعریفی که اندیشه اجتماعی مارسیلیه از قانون به دست می‌دهد، پیوند قانون و عدالت مشهود است؛ چه آنکه موضوع قانون را تأمین عدالت مدنی و نفع اجتماعی تعیین می‌کند. او قانون را علم، آموزه یا گونه‌ای داوری همگانی درباره مسائل مربوط به عدالت مدنی و نفع مدنی و تضداد آنها می‌داند (همان: ۲۲۴).

۶. نتیجه

با بررسی زمینه‌های تأثیرگذار بر اندیشه اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی و با کاویدن اندیشه هر فیلسوف و نظرگاهش درباره عدالت، به دست می‌آید که عدالت در فلسفه مسیحی در قرون وسطی، از امری فردی یا الهیاتی الهی به امری عینیت‌یافته‌تر و اجتماعی‌تر تبدیل شده است. این چرخش را می‌توان بدیل چرخش افلاطونی به ارسطویی در سده‌های قرون وسطی دانست. از تحلیل سیر تاریخی اندیشه‌های اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی، می‌توان دریافت هرچه به پایان این دوره نزدیک‌تر می‌شویم، اندیشه عدالت از ریشه مسیحی خود به ماهیت فلسفی یونانی سوق پیدا می‌کند. از بررسی مفهوم عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان برجسته مسیحی قرون وسطی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همگام با کاهش قدرت کلیسا در جامعه و افول مقبولیت ارباب کلیسا در میان مردم، آموزه عدالت برای فیلسوفان مسیحی مسئله‌ای جدی‌تر تلقی شده است و به نظریه‌پردازی جزئی‌تر برای تحقق آن پرداخته و تلاش کرده‌اند تا جامعه را به سوی تحقق عدالت سوق بدهند. از سوی دیگر، می‌توان تغییر نگاه‌ها و توجهات از فلسفه نوافلاطونی و

چرخش به سمت فلسفه ارسطویی را در فلسفه مسیحیت و خصوصاً پس از آن در فلسفه دوره روشنگری ردیابی کرد.

تعریف، تقسیمات، تحقق و نسبت عدالت و قانون در اندیشه فیلسوفان پیش گفته را می توان در جدول زیر خلاصه کرد.

جدول شماره ۲ - عدالت در اندیشه اجتماعی فیلسوفان قرون وسطی					
نام فیلسوف	تعریف عدالت	ساحت عدالت	تقسیمات عدالت	تحقق عدالت در جامعه	نسبت عدالت و قانون
آگوستین	فضیلت اداکردن حق هرکسی به صاحب آن	فردی	-	رفتار عادلانه هریک از افراد جامعه	-
آنسلم	انصاف و تأدیب	فردی	-	رفتار عادلانه هریک از افراد جامعه	-
آکویناس	مجرای برپاداشتن حق	فردی و اجتماعی	توزیعی و کیفری	از طریق حکومت مردمی	نیاز به قانون عادلانه
اکهارت	مسیر استحالة عرفانی	فردی	-	نفس عادلانه، عمل عادلانه	-
مارسیلیه	سازوکاری اجتماعی برای همکاری جمعی	فردی و اجتماعی	توزیعی و کیفری	از طریق دولت برای اجرای قانون موضوعه	قانون کامل ضامن عدالت

نکته قابل توجه این است که «مبتنی دانستن تحقق عدالت بر امر دین» و گره زدن آن به کلیسا در ابتدای قرون وسطی، کم کم جای خود را به «اجرای قانون توسط محکمه عدل» و «تشکیل دولت مردمی» فارغ از جایگاه دین مسیحیت در پایان این دوران می دهد. هرچه به پایان قرون وسطی نزدیک تر می شویم، عدالت امری عینی و وابسته به عقل عرفی می شود و در نتیجه، از برداشت های الهیاتی و شرعی صرف فاصله می گیرد. همچنین تصورات و دیدگاه های صرفاً کلی درباره عدالت در ابتدای قرون وسطی مشهود است، در حالی که در پایان قرون وسطی و در اندیشه آکویناس و مارسیلیه سخن از تقسیمات عدالت و قانون و دادگاه عادلانه است و به صورت جزئی درباره عدالت بحث شده است.

با نزدیک شدن به پایان قرون وسطی، گره زدن تحقق عدالت به انسان شناسی مسیحی که گناه نخستین را برای انسان ثابت می داند، رنگ می بازد و بیشتر به ادبیاتی حقوقی، خصوصاً حقوق عمومی متکی می شود. در این چرخش، هرچند آموزه قانون طبیعی و الهی بدو در اندیشه های

توماس آکویناس اساسی است، اما در نظر افرادی نظیر مارسیلیه این آموزه هم در حاشیه قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر، می‌توان گفت توجه به مفهوم و کارکرد اجتماعی عدالت، زمینه تحولات فکری و اجتماعی رنسانس را فراهم کرده است؛ چه آنکه سنگ بنای چیده‌شده توسط فیلسوفانی همچون توماس و مارسیلیه در تحولات و اندیشه اجتماعی متفکران رنسانس قابل رهگیری است. در نهایت باید گفت عدالت در اندیشه اجتماعی اندیشمندان، متأثر از اندیشه نوافلاطونی، یعنی آگوستین، آنسلم و اکهارت، از منظر فردی مورد توجه بوده است، در حالی که در اندیشه اجتماعی اندیشمندان ارسطویی، یعنی توماس و مارسیلیه، منظر اجتماعی عدالت مهم‌تر بوده است؛ از این‌رو، توجه به عدالت از مفهومی گره‌خورده به فضایل فردی انسانی با تفسیر مسیحی در ابتدای قرون وسطی، به اصل و آموزه‌ای اجتماعی و حقوقی در پایان قرون وسطی تغییر می‌یابد و زمینه تحولات اجتماعی سکولاریستی در دوره رنسانس را فراهم می‌کند، هرچند مسئله اصلی اروپای رنسانس عدالت نبوده، همچنان که مسئله اصلی اروپای قرون وسطی نیز عدالت نبوده است.

از توجه فیلسوفانی همچون مارسیلیه به ابعاد اجتماعی و حقوقی عدالت و فاصله‌گرفتن از مفاهیم متخذ از معارف دینی، می‌توان گفت اگر عامل دین به تحولات اجتماعی بی‌تفاوت باشد یا عقب بماند و قدرت پاسخگویی به نیازهای زمانه را از دست بدهد، رفته‌رفته با از دست دادن کارآمدی خود، مقبولیتش کاهش می‌یابد و زمینه واگرایی پیروان به دین شکل می‌گیرد و در تلاقی با عامل قدرت، حتی می‌تواند به نفرت از دین منجر شود. علاوه بر این، می‌تواند به طرد دین از نظام معرفت‌شناختی انسانی منجر و عامل دین به‌عنوان یکی از منابع معرفت‌شناختی از سوی صاحبان اندیشه کنار گذاشته شود.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که بررسی مفهوم عدالت در دیگر دوره‌های تاریخ اندیشه، می‌تواند زمینه‌های شکل‌گیری قیام‌های مردمی، نظریه‌های سیاسی و تحولات اجتماعی را روشن‌تر سازد و به نظریه‌پردازی در حوزه عدالت اجتماعی کمک شایانی بکند.

پی‌نوشت

1. Justinian I (482–565)
2. christian commonwealth
3. conception
4. Pope John XXII
5. Augustine of Hippo (354 – 430)
6. Cicero (106 BC – 43 BC)
۷. در ترجمه فارسی حسین توفیقی، «ملت» درج شده و در ترجمه انگلیسی مارکوس دادز «people» (Augustine, 1950).
اصل لفظ لاتینی کیکرو «populus» معادل همان people انگلیسی است (Fott, 2014: 4←).
8. Anselm of Canterbury (1033/4 – 1109)
9. rectitude
10. Thomas Aquinas (1225 – 1274)

11. Meister Eckhart (1260 – 1327)
12. Marsilius of Padua (1275 – 1342)
13. John of Jandun (1280 – 1328)
14. Ludwig IV (1282 – 1347)
15. doctrine of right

منابع

- اکهارت، مایستر (۱۳۹۰)، مکاشفات، به کوشش متیوارون فاکس، ترجمه مسیحا برزگر، تهران، ذهن آویز.
- آگوستین (۱۳۸۰)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی.
- آگوستین (۱۳۹۲)، شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آنسلم (۱۳۸۶)، پروسلوگیون، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده سرا.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۸)، «مارسیلیوس پادوایی»، اشتراوس، لئو و جوزف کراپسی (ویراستاران)، تاریخ فلسفه سیاسی (جلد اول: قدما)، ویرایش فارسی از یاشار جیرانی و شروین مقیمی زنجان، تهران، پگاه روزگار نو.
- اولمان، والتر (۱۳۹۹)، بنیادهای اومانیزم رنسانس، ترجمه هنری ملکمی، تهران، پبله.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- پولادی، کمال (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاولی، تهران، مرکز.
- حاجی حیدر، حمید (۱۳۸۸)، «تحول تاریخی مفهوم عدالت»، علوم سیاسی، ش ۴۵، ۲۹-۵۸.
- دورانت، ویلیام (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- رالز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صالح، صبحی (۱۳۷۴)، نهج البلاغه، قم، مرکز البحوث الاسلامیه.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، وزارت امور خارجه.
- فارابی (۱۳۸۸)، فصول منتزعه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- فلای شاگر، ساموئل (۱۳۹۷)، تاریخ مختصر عدالت توزیعی، ترجمه مجید امینی، تهران، مرکز.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷)، دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- کلی، جان موریس (۱۳۸۳)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران، نی.
- کنی، آنتونی (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه غرب (فلسفه قرون وسطی)، ترجمه رضا یعقوبی، جلد ۲، تهران، پارسه.
- مکلند، جان (۱۳۹۸)، تاریخ اندیشه سیاسی، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، جلد ۱، تهران، نی.
- مورال، جان بی (۱۳۹۹)، اندیشه سیاسی در اروپای سده‌های میانه، ترجمه سعید ماخانی، تهران، مانیا هنر.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ویلسون، برایان (۱۳۹۷)، دین مسیح، ترجمه حسن افشار، چاپ ششم، تهران، مرکز.

- Aristotle (2009) *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, Edited by Lesley Brown, Oxford, Oxford University.
- Anselm (1998), *The Major Works (Oxford World Classics)*, edited with an introduction by Bryan Davies and G. R. Evans, Oxford, Oxford University.
- Augustine (1950), *The City of God*, tr. By Marcus Dods, New York, The Modern Library.
- (1886), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 1, The Christian Literature Company.
- Aquinas, Thomas (2018), *Summa Theologiae*, California, Coyote Canyon.
- Barber, Malcolm (2004), *The Two Cities*, London, Routledge.
- Blakney, Raymond Bernard (1941), *Meister Eckhart: A modern translation*, New York, Harper Torchbooks.
- Bogardus, Emory stephen, (1992), *A History Of Social Thought*, Los Angeles, University of Southern California.
- Canning, J. P., “Law, Sovereignty and Corporation Theory, 1300-1450”, in: Burns, J. H. (editor) (2008), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge, Cambridge University.
- Davies, Norm (1996), *Europe: A History*, Oxford, Oxford University.
- Flasch, Kurt (2015), *Meister Eckhart: philosopher of Christianity*; tr. by Anne Schindel and Aaron Vanides, New Haven: Yale University.
- Fott, David (2014), “Introduction”, *Cicero, Marcus Tullius, On the Republic and On the Laws*, New York, Cornell University.
- Koterski, S. J. Joseph W (2009), *An Introduction to Medieval philosophy, Basic Concept*, U. K, Willy-Blackwell.
- Kvangvig, Jonathan L, (1993), *The problem of hell*, Oxford, Oxford university.
- Lawrence. C. H. (2000), *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London, Routledge.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, South Bend, University of Notre Dame.
- Marsilius of Padua (2005), *The Defender of Peace*, tr. by Annabel Brett, Cambridge, Cambridge University.
- Plato, (2006), *Republic*, translated and with intro by R.E. Allen, New Haven, Yale University.
- Pounds, N. J. G. (1990), *An Historical Geography of Europe*, Cambridge, Cambridge University.
- Shankar Rao, C. N, (2012), *Sociology; Principles of Sociology with an Introduction to Social Thought*, New Delhi, S.Chand.
- Van Dyke, Vemon (1960), *Political science; A Philosophical Analysis*, California, Stanford University.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.333008.1006659

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Constitutional Role of Imagination in History in Paul Ricoeur's Hermeneutics

Neda Ghiasi

PhD Student of Art Studies at Tehran University of Art

Amir Maziar

Assistant Professor of Philosophy of Art at Tehran University of Art

Received: 26 October 2021

Accepted: 22 February 2022

Abstract

Imagination plays a main role in history by its narrative formulation. But this presence gives rise to a conflict through which, on the one hand, this narrative aspect has been discussed in aesthetics and as such affects the audience's reading and lead him to a better understanding of historical events; On the other hand, many theorists hold that this imaginative aspect is an ornamental, and hence additional, insertion and try to eliminate it from historical content. But what is important here is that neither of them maintains a cognitive role for imagination. Paul Ricoeur emphasizes the function of imagination, however, and seeks to demonstrate that how the constitution of imagination works here. He argues that history can reconstitute only by imagination and what imagination adds to history not only does not reduce history to literature but also improves it as a discourse and gives it more functional aspects. By exploring in Ricoeur's different texts, this paper aims to find a meaningful relation between history and imagination to show that how imagination modifies the reference of a historical narrative to the past reality through its creative activity. In this way, imagination provides a road through which our image of history is reconstructed.

Keywords: Paul Ricoeur, Imagination, History, Representation, Representation of the Historical Narrative, Reality.

نقش سازنده تخیل در تاریخ از منظر پل ریکور

ندا غیائی*

دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه هنر تهران

امیر مازیار

استادیار گروه فلسفه هنر دانشگاه هنر تهران

(از ص ۱۱۷ تا ۱۳۲)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۳

علمی-پژوهشی

چکیده

حضور تخیل در تاریخ از طریق صورت‌بندی روایی آن رخ می‌دهد؛ اما این حضور تنشی را ایجاد می‌کند که موجب می‌شود از یک‌سو، گروهی آن را در حوزه زیباشناسی روایت قرار دهند و نقش آن را در اثربخشی روایت بر مخاطب و درک او از وقایع تاریخی مهم بدانند و از سوی دیگر، گروهی وجوه تخیلی روایت تاریخی را آرایه‌ای و در نتیجه، زائد بدانند و سعی در جدایی آن از محتوای تاریخ داشته باشند؛ اما آنچه اهمیت دارد، این است که هر دو گروه نقشی شناختی برای تخیل قائل نیستند و در بهترین حالت، کار آن را آراستن روایت تاریخی می‌دانند. در این میان، پل ریکور، فیلسوف فرانسوی، بر نقش تولیدگر تخیل تأکید می‌کند و می‌کوشد تا نشان دهد این سازندگی تخیل چگونه در بازنمایی روایت تاریخی کار می‌کند. او بر این باور است که تاریخ تنها از طریق تخیل می‌تواند بازسازی شود و آنچه تخیل به تاریخ می‌افزاید، نه تنها تاریخ را به عرصه ادبیات فرو نمی‌کاهد، بلکه بر اهمیت آن به مثابه گفتار نیز می‌افزاید و کارکردهای تازه‌ای به آن می‌بخشد. این مقاله در پی آن است تا با جستجو در آرای مختلف ریکور، نشان دهد که تخیل چگونه با نقش خلاق خود، ارجاع روایت تاریخی به واقعیت گذشته را دستخوش تغییر کرده، مسیری فراهم می‌آورد که تصویر ما را از تاریخ بازپرداز می‌کند.

واژه‌های کلیدی: پل ریکور، تخیل، تاریخ، بازنمایی، بازنمایی روایت تاریخی، واقعیت.

۱. مقدمه

حضور تخیل در روایت تاریخی، شاید در نگاه نخست غریب به نظر برسد؛ زیرا تخیل به حوزه داستان و در نتیجه، روایت امور ناواقعی تعلق دارد؛ حال آن که تاریخ روایت امور واقعی است. بدیهی است که تاریخ از طریق زبان و نوشتار ارائه می‌شود و از این‌رو، متفکران بسیاری از انحای مختلف به بحث زبان و صنایع زبانی در تاریخ پرداخته‌اند. از یک‌سو، عده‌ای این صنایع را مازادی بر اصل روایت تاریخی دانسته و تأثیری علمی و شناختی برای آن قائل نیستند و در همین جهت، این سویه‌های زیباشناختی را نادیده می‌گیرند؛ و از سوی دیگر، نظریه‌پردازانی تأکید اصلی را بر خود روایت و مجازهای زبان می‌گذارند تا تأثیر آنها را در تاریخ نشان دهند.^۱ اما در این بین نیز به نقش تخیل در حد مجازهای ادبی و آرایه‌های سخن اشاره شده است و کمتر به کارکرد اصلی آن در ساخت روایت تاریخی و فهم آن پرداخته‌اند. پل ریکور (Paul Ricoeur)، فیلسوف فرانسوی حوزه هرمنوتیک، تخیل زبانی و کارکرد آن از طریق شاکله‌ها را محور بحث‌های خود قرار می‌دهد. او کتاب جدایی را به بحث تخیل اختصاص نمی‌دهد؛ اما می‌توان رد نظریه تخیل او را در مقاله‌ها و جستارهای مختلف باز یافت. برای ریکور، استعاره و روایت دو شاکله اصلی تخیل زبانی را شکل می‌دهند. او در کتاب خود با عنوان استعاره زنده یا بنا بر ترجمه انگلیسی آن، قاعده استعاره،^۲ طی بحثی مبسوط و گام‌به‌گام می‌کوشد تا اهمیت استعاره را از حد مجاز زبانی فراتر برده، بر معنای تازه‌ای که به واسطه استعاره پدید می‌آید تأکید کند؛ فرآیندی که آن را «ابداع معنایی»^۳ می‌نامد. به علاوه، او در کتاب‌ها و مقالات متعددی، به‌ویژه در کتاب سه‌جلدی زمان و روایت^۴ درباره روایت و نقش سازنده آن در شناخت آدمی بحث می‌کند. از سوی دیگر، نظریه او در باب تاریخ را نیز می‌توان در کتاب‌ها و مقالاتی پیگیری کرد که مهم‌ترین آن، کتاب خاطره، تاریخ، فراموشی^۵ است. با وجود این، او بحث مجزایی با این عنوان ندارد و بیشتر می‌کوشد تا از راه‌های مختلف و طی بحث‌های گسترده و اغلب غیر مستقیم به این هدف نزدیک شود. متفکران بسیاری به بحث روایت تاریخی در نظریه ریکور پرداخته‌اند؛ اما تاکنون کتاب یا مقاله‌ای به زبان فارسی یا غیر فارسی درباره نسبت تخیل و تاریخ در هرمنوتیک ریکور منتشر نشده است. این مقاله در پی آن است تا با دنبال کردن سیر فکری ریکور و تحلیل‌هایی که از این مفاهیم به دست می‌دهد، بر آن نقاط اتصالی تأکید کند که می‌تواند بر نسبت میان دو مفهوم تخیل و تاریخ و از این راه، بر ارتباط بین نوشته‌های مختلف او، پرتو تازه‌ای بیفکند؛ از این‌رو، ناگزیر باید به اشارات پراکنده او در نوشته‌های مختلف رجوع کنیم تا بتوانیم به نکاتی دست یابیم که نشان می‌دهد تخیل زبانی چه نقش سازنده‌ای در تاریخ ایفا کرده است و چگونه می‌تواند در واقعیت گذشته مداخله کند.

برای اینکه به نقش تخیل در تاریخ پردازیم، باید از مسیری وارد شویم که ریکور بحث خود را درباره تقابل روایت داستانی و روایت تاریخی در آن پی می‌گیرد. از نظر او «مهم‌ترین چیزی که روایت داستانی و روایت تاریخی را در مقابل هم قرار می‌دهد، صدق و کذب‌پذیری^۶ آنان، یعنی بحث واقعیت است»

(Ricoeur, 1984c: 82)؛ این تاریخ است که یک تنه می‌تواند بار ادعای واقعیت رخدادهایی که در گذشته روی داده‌اند، به دوش کشد. حتی اگر این گذشته دیگر وجود نداشته باشد، باز هم تاریخ مدعی است که می‌تواند از طریق اسناد به این واقعیات نائل شود. واقعیت گذشته، به‌رغم غایب‌بودنش مشخصه روایت تاریخی است و نشانی بر پیشانی آن حک می‌کند که ادبیات، حتی اگر ادعای واقع‌گرایی نیز داشته باشد، از آن محروم است. او این تمایز مهم داستان و تاریخ را «دعوی ارجاعی»^۷ آنها می‌نامد (Ibid)؛ بنابراین، ریکور روایت را به‌مثابه ساختار مشترک تاریخ و داستان بدیهی می‌داند و بحث خود را در سطح «ارجاع» مطرح می‌کند؛ به همین دلیل، مفهوم «واقعیت» نقطه اتکای بحث او در باب تاریخ است و تمایز اصلی داستان و تاریخ را پیش می‌برد.

تاریخ روایتی «واقعی» است، حال آن که داستان روایتی است که از امور «ناواقعی» سخن می‌گوید؛ اما تاریخ از طریق چیزی به این واقعیت دست می‌یابد که ریکور آن را ویژگی اصلی روایت تاریخی می‌داند: «روایت تاریخی بر مبنای سند شکل می‌گیرد؛ سندی که ادعا می‌کند آنچه واقعاً در گذشته رخ داده را گزارش می‌کند و با توسل به واقعیات گذشته می‌کوشد تا در حمایت از تاریخ، برهان و دلیل ارائه کند» (Ibid: 117). به نظر ریکور، تاریخ به اعتبار دسترسی به این واقعیات است که در زمره علوم قرار می‌گیرد (Ibid: 120). همین‌جاست که او از روی‌آوردگی تاریخی سخن می‌گوید؛ یعنی «تاریخ در سودای بازسازی گذشته واقعی است» (Ricoeur, 2004b: 262). این بدین معنی است که مورخان، برخلاف نویسندگان داستان، ساخت‌های خود را بازسازی گذشته می‌دانند و این بازسازی چیزی است که از طریق دسترسی به اسناد و مدارک ممکن می‌شود (Ricoeur, 1984c: 142)؛ اما از نظر ریکور، این بازسازی می‌تواند به تناقض مهمی در ایده واقعیت تاریخی اشاره کند که بسیار اساسی است: «گذشته‌ای که از بین رفته، اما وجود داشته، واقعی است!» (Ibid: 100). بر همین مبنا، او پرسش خود را این‌گونه طرح می‌کند: «واژه «واقعی» چه معنایی دارد وقتی آن را به گذشته تاریخی اطلاق می‌کنیم؟» (Ibid: 142). از نظر ریکور این پرسش در دسرسازترین پرسشی است که تاکنون دانش تاریخی با آن روبه‌رو بوده است. برای پاسخ به این پرسش، او بر خود «سند» به‌عنوان پشتوانه واقعیت تاریخی تکیه می‌کند و برخلاف طرفداران تاریخ‌نگاری پوزیتیویستی،^۸ بر آن است که سند تاریخی نوعی ابداع^۹ است؛ مفهومی که ریکور آن را جامع دو مفهوم خلق و کشف^{۱۰} می‌داند؛ به همین دلیل، پیشنهاد می‌کند به‌جای واژه «سند» می‌توان مفهوم «رد و نشان»^{۱۱} را به کار برد. این مفهوم ابداع سند تاریخی را به‌خوبی بیان می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد سند هم نشانه است و هم بازمانده‌ای از چیزی که در گذشته واقعی رخ داده است و دیگر نیست (Ibid: 100). همچنین، این جامعیت می‌تواند پویایی ارجاع به گذشته را نشان دهد؛ چراکه «در ساختاری پیچیده بر چیزی دلالت می‌کند، بی‌آنکه آن را حاضر سازد» (Ibid: 125). اما این رد و نشان چگونه می‌تواند بر چیزی که نیست دلالت کند و آن را واقعیت قلمداد کند؟ یا به بیان ساده، این نشانه چگونه کار می‌کند؟ همین‌جاست که

ریکور نقش تخیل در تاریخ را به میان می‌کشد. او بر همین اساس، مدعای اصلی خود را دربارهٔ روایت تاریخی مطرح می‌کند: «زبان تاریخ شفاف نیست و تخیل بیش از آنچه فکر می‌کنیم، در تاریخ حضور دارد» (Ricoeur, 2016: 251). او برای اینکه نشان دهد این تخیل چگونه و در چه سطحی از بازسازی تاریخی کار می‌کند، مفهوم «بازنمایی»^{۱۲} را مطرح می‌کند. ریکور رد و نشان تاریخی را بازنمایی می‌داند؛ اما از نظر او این بازنمایی، هم در سطح معنا^{۱۳} و هم در سطح ارجاع^{۱۴} روایت تاریخی کار می‌کند (Ricoeur, 2004b: 236). از این‌رو، در پی آن است تا خود مفهوم بازنمایی را از نو تحلیل کرده و از این طریق نقش سازندهٔ آن را در روایت تاریخی آشکار کند.

۲. بازنمایی تاریخی

ریکور بر این باور است که نوشتار تاریخی نوعی بازنمایی است؛ اما این بازنمایی «نه به معنای رونوشت یا کپی چیزی از پیش موجود است و نه حاضرسازی ذهنی چیزی غایب، بلکه فرآیندی پیچیده و پویاست که واقعیت تاریخی را بازسازی می‌کند» (Ricoeur, 1984c: 143). آنچه در این فرآیند بازنمایانه اهمیت دارد، به‌دست‌آمدن «تصویری» از گذشته است که هر دو وجه حضور و غیاب این رد و نشان را در خود دارد (Ricoeur, 2004b: 237)؛ اما چگونه این تصویر می‌تواند هم‌زمان واجد حضور و غیاب باشد؟ ریکور برای اینکه چگونگی کارکرد این بازنمایی تاریخی و تصویر آن را دقیق‌تر نشان دهد، مفهوم «نمایندگی»^{۱۵} را معرفی می‌کند. این مفهوم دال بر معنای «گذشته‌ای است که از میان رفته، اما هنوز در ردّ پاهای تاریخی محفوظ است» (Ricoeur, 1984c: 100). بر این اساس، یک رد و نشان تاریخی نمایندهٔ گذشته است و کارکرد نمایندگی ساخته‌های تاریخی از رهگذر همین نشان‌ها به وقوع می‌پیوندد (ibid: 143). از نظر او، آن تناقض تاریخی را می‌توان به بهترین شکل در پیچیدگی همین مفهوم نمایندگی بازجست: «تخیل تاریخی از یک‌سو، گذشته را به مثابهٔ امری کنونی از آن خود می‌کند و از سوی دیگر، با تأکید بر آنچه که دیگر نیست، بر غیریت آن صحنه می‌گذارد» (Ricoeur, 2004b: 280). در واقع، تخیل تاریخی است که این دو قطب را در تعادل با هم نگه می‌دارد و ریکور مفهوم نمایندگی را جامع این دو می‌داند (Kearney, 1999: 177). او تأکید می‌ورزد که آنچه باید بدان دقت کنیم، این است که تصویر برآمده از تخیل تاریخی نیز، خودش بین بودن و نبودن در نوسان است (Ricoeur, 2004b: 280)؛ و این نوسان را می‌توان در مفهوم نمایندگی دید؛ اما این تصویر که ساخته و پرداختهٔ تخیل است، چگونه می‌تواند در ارجاع به واقعیت حضور داشته باشد؟ ریکور برای اینکه نوسان این تصویر در بازنمایی تاریخ را نشان دهد، بحث نمایندگی را از طریق مفهوم «میمسیس»^{۱۶} پی می‌گیرد.

ادعای اصلی او در بحث بازنمایی تاریخی این است که «بین عملیات بازنمایی و ابژه بازنمایی شده نسبتی میمیتیک برقرار است» (ibid: 229)؛ اما این نسبت میمیتیک، متضمن نوعی پیچیدگی است که نمی‌توان آن را محاکات^{۱۷} دانست، بلکه فرآیندی غیر مستقیم است و نشان می‌دهد بازنمایی تاریخی با آنچه

رخ داده است، انطباق ندارد (ibid: 279). ریکور برای نشان دادن سازوکار مفهوم میمسیس به تعریف ارسطویی آن در کتاب فن شعر رجوع می‌کند. او نخست با ارجاع به این کتاب، به مفهوم «پوئیس»^{۱۸} اشاره می‌کند: «در فن شعر و تعریف تراژدی، پوئیس هنر تألیف طرح^{۱۹} است و واجد دو فرآیند پویاست که عناصر اساسی تولید تراژدی هستند: موتوس^{۲۰} و میمسیس» (Ricoeur, 1984a: 32). ارسطو موتوس را «سامان‌دهی رخدادها» تعریف می‌کند؛ این مفهوم، ساختاری به دست می‌دهد که برای او همان روح تراژدی است. از سوی دیگر، او تراژدی را «میمسیس عمل انسان و زندگی» می‌داند و تأکید می‌کند که هدف تراژدی «به دست دادن میمسیسی از رخدادها و کنش‌هاست و شخصیت‌ها نیز از طریق کردارهایشان بازنمایی می‌شوند» (Aristotle, 1996: 11-12). آنچه برای ریکور اهمیت دارد، تفسیر تازه ارسطو از این واژه پیشا فلاطونی است. او در این «بازنمایی عمل انسانی» غنایی می‌یابد که برای نظریه او بسیار کلیدی است. به نظر ریکور این مفهوم نزد ارسطو، چنان‌که در نظریه افلاطون می‌بینیم، دیگر نوعی حضور مضاعف نیست، بلکه گسستی دوگانه می‌یابد؛ «از یک سو، میمسیس، تنها در قلمروی عمل انسانی معنا دارد و این معنا در قلمروی پوئیس رخ می‌دهد؛ از سوی دیگر، میمسیس، دیگر نوعی تصویر ضعیف یا معادل با چیزی از پیش موجود نیست، بلکه موجب رشد و وسیع‌تر شدن معنا در عرصه عمل می‌شود؛ یعنی آن چیزی را که محاکات می‌کند، می‌آفریند و تولید می‌کند» (Ricoeur, 1991b: 138). این تولید بیش از هر چیز بر کارکرد و عملیات میمسیس تأکید می‌کند. در واقع آنچه ریکور در تفسیر خود از میمسیس ارسطو، بر آن پای می‌فشارد، هم‌خانودگی این واژه با دیگر واژه‌هایی است که به «sis» ختم می‌شوند؛ چراکه «همه آنها یادآور عمل‌کنندگی و تأثیر پویایی هستند که در پوئیس، سوستاسیس،^{۲۱} کاتارسیس^{۲۲} و مفاهیمی از این دست نیز وجود دارد». به نظر او، این «sis» در انتهای کلمه نشان می‌دهد که میمسیس نوعی «کار» است، و بر کار بودن آن، بر عمل بودن و کارکرد داشتن آن تأکید می‌کند (Ricoeur, 1991c: 180-181)؛ از همین رو، پوئیس عمل آفرینش پوئیک است و میمسیس نیز به همین شیوه نام نوعی «تولید» است؛ به همین دلیل است که به نظر ریکور، ترجمه میمسیس به محاکات کفایت نمی‌کند (Ibid: 181). بر همین اساس، ریکور چنین نتیجه می‌گیرد: «واژه پوئیس نقش پویایی بر تمام مفاهیم کتاب فن شعر می‌زند و آنها را بدل به نوعی عملیات می‌کند؛ از این رو، میمسیس نیز نوعی فعالیت بازنمایانه است» (Ricoeur, 1984a: 48).

اما آنچه برای ریکور بسیار اهمیت دارد و در تفسیر او از فن شعر ارسطو نقشی اساسی ایفا می‌کند، تضایفی^{۲۳} است که ریکور بین میمسیس و موتوس می‌بیند (Ibid: 34-35). ارسطو در فن شعر پس از آنکه موتوس را به عنوان سامان‌دهی رخدادها معرفی می‌کند، بلافاصله می‌نویسد: «موتوس میمسیس عمل است» (Aristotle, 1996: 11). از نظر ریکور، اینکه ارسطو در فن شعر بر مفهوم پوئیس تأکید می‌کند، به این دلیل است که پوئیس ما را وامی‌دارد تا «بازنمایی اعمال انسانی و سامان‌دهی رخدادها را برحسب یکدیگر بفهمیم و تعریف کنیم» (Ricoeur, 1984a: 34). در واقع، آنچه میمسیس را به فرآیندی پویا و خلاق بدل

می‌کند، فعالیتی است که وقایع را در طرحی منظم گرد می‌آورد و این فعالیت، همان موتوس است. بدین اعتبار، برای ارسطو موتوس، یعنی عملیات میمسیس (Ricoeur, 1991b: 138)؛ بنابراین، موتوس و میمسیس دو فعل درهم‌تنیده و متضایف‌اند که همواره چیزی را تألیف می‌کنند (Ricoeur, 1984a: 48). بر همین اساس، می‌توان با اتکای به این تضایف، میمسیس ارسطویی را پیش از هر چیز، از هرگونه معنای مبتنی بر رونوشت یا حضور مضاعف زدود و بازنمایی را همان فعالیت میمیتیک دانست؛ زیرا «چیزی را به واسطه طرح‌افکنی به وجود می‌آورد؛ یعنی به واسطه سامان‌دهی رخدادها» (Ibid). به بیان ساده، می‌توان گفت واقعیت از چگونگی بازنمایی آن جدا نیست. این تضایف میمسیس و موتوس را می‌توان در بازنمایی تاریخ نیز دید. در جایی دیگر، ریکور به خود واژه تاریخ در فرهنگ غرب اشاره می‌کند. زبان این فرهنگ که در آن واژه‌های مختلفی برای تاریخ به کار می‌روند،^{۲۴} از ابهامی حکایت می‌کند که در کاربرد این واژه نهفته است؛ یعنی جایی که «تاریخ، هم بر روایت کردن یا نوشتن تاریخ دلالت دارد و هم بر بودن و حضور چیزی در تاریخ»؛ به عبارت دیگر، آن صورت گفتار تاریخی که به کار می‌بریم، خود وضعیت تاریخی ماست (Ricoeur, 2016: 251). این تفسیر می‌تواند برای مسئله ارجاع در بازنمایی تاریخ راهگشا باشد و بر این امر مهر تأیید می‌زند که میمسیس و موتوس جدایی‌ناپذیرند. این مفاهیم در نسبت با یکدیگر به فهم درمی‌آیند و به عقیده ریکور آنچه در این زنجیره پونسیس-میمسیس-موتوس اهمیت دارد و باید به آن دقت کرد، «فهم آنها بر مبنای یکدیگر و نسبتی است که بین آنها شکل می‌گیرد» (Ricoeur, 1991b: 138-139)؛ بنابراین، غنای مفهوم بازنمایی چیزی است که از طریق بازپرداخت زنجیره این مفاهیم حاصل می‌شود.

بر اساس همین زنجیره مفاهیم است که ریکور «دور میمسیس»^{۲۵} را مطرح می‌کند: «عمل انسانی که ابره میمسیس است، در آن واحد به حوزه امر واقع و به حوزه تخیل تعلق دارد». این امر نشان می‌دهد که میمسیس، نه تنها گسستی بین دو حوزه امر واقعی و تخیلی نیست، بلکه نوعی پیوند است؛ «پیوندی که موتوس آن را ایجاد می‌کند» (Ricoeur, 1984a: 46)؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت مهم‌ترین هدف ریکور از تفسیر مفهوم میمسیس این است که نشان دهد «چگونه گفتار روایی می‌تواند هم‌زمان و در آن واحد هم نمادین باشد و هم واقع‌گرایانه» (White, 1991: 149). این دوسویگی به روی واقعیت و عرصه نمادین کنش به حضور و غیابی اشاره دارد که تصویر تاریخی، متضمن آن است. «تصویری که بازنمایی تاریخی به دست می‌دهد، به واسطه دور میمسیس ساخته و پرداخته می‌شود؛ تصویری که خواننده دریافت می‌کند و از دریچه آن به گذشته می‌نگرد» (Ricoeur, 2004b: 262). ریکور به صراحت اعلام می‌کند که دغدغه اصلی‌اش از بحث نسبت تاریخ و داستان این نیست که ارتباط این دو گفتار را نشان دهد؛ زیرا تاریخ اساساً نوشتار به حساب می‌آید و از این‌رو واجد ویژگی‌های مشترک با داستان است. مسئله او از اساس، «همین تصویری است که داستان وارد تاریخ می‌کند و آن را به سطحی می‌برد که از واقعیت خام جداست»؛ اینکه این تصویر چه قدرتی دارد و چگونه در تاریخ کار می‌کند (Ibid: 236). به بیان ساده، می‌توان گفت اهمیت دور میمسیس

در ساخت همین تصویر است؛ چراکه در این دور، معنا و ارجاع، هم‌زمان در روایت تاریخی ساخته و پرداخته می‌شوند و بازنمایی تاریخ حاصل این فرآیند مداوم است.

یکی از برجسته‌ترین متفکرانی که به بحث بازنمایی در تاریخ پرداخته، هایدن وایت^{۲۶} است. بحث اصلی او درباره پوئتیک تخیل تاریخی است و می‌کوشد تا از طریق این پوئتیک، ساختار ژرف آگاهی تاریخی را نشان دهد. در نظریه وایت، این آگاهی تاریخی را می‌توان از طریق صورت‌های رتوریک زبان پیشاپیکربندی کرد. او این صورت‌ها را چهار عنصر اصلی مجازهای زبان^{۲۷} می‌داند؛ یعنی «استعاره»، «مجاز»^{۲۸}، «وارون‌گویی»^{۲۹} و «مجاز جزء به کل»^{۳۰} (White, 1973: x). وایت از طریق این چهار مجاز زبانی، چشم‌انداز تازه‌ای در بحث ماهیت و کارکرد دانش تاریخ می‌گشاید و می‌کوشد تا با بررسی آثار سترگ فیلسوفان تاریخ و مورخان قرن نوزدهم اروپا، این ساختار را هرچه بیشتر تبیین کند (Ibid, 1973: 2). آنچه وایت بدان قائل است، این است که روایت تاریخی از طریق طرح‌افکنی و مجازهای زبانی ساخته و پرداخته می‌شود. این مجازها در ساختار ژرف تخیل تاریخی ما قرار دارند و تصویر یا «پیکره‌ای»^{۳۱} از واقعیت گذشته می‌سازند (Ibid: 30). ریکور ایده ساختار تخیل تاریخی وایت را بسیار ثمربخش می‌داند؛ زیرا از ساختارهایی سخن می‌گوید که به سیاق شاکله‌های کانتی، روشی برای خلق تصاویر به دست می‌دهد (Ricoeur, 2004b: 254). به نظر او، این ساختار ژرف، مهم‌ترین نکته در ساخت و فهم تاریخ است و با تحلیل وایت مبنی بر اینکه این ساختار، آراستن و مفصل‌بندی گفتار تاریخی را بر عهده دارد، همراه است (Ibid: 262)؛ اما ریکور در تمایز تحلیل خود با وایت، بر این باور است که پیکره‌ای که وایت مطرح می‌کند نمی‌تواند تمام و کمال از پس تصویری که روایت تاریخی به دست می‌دهد، برآید؛ زیرا «این تصویر از سطح طرح‌افکنی روایت و ساختار زبانی آن فراتر می‌رود و در فرآیندی پیچیده نسبت ما با گذشته را برقرار می‌کند» (Ibid: 566). در واقع، ریکور با وایت در این عقیده هم‌رأی است که تخیل تاریخی ما به‌واسطه کارکرد بازنمایانه خود، تصویر تاریخ را بازسازی می‌کند (Ricoeur, 1984c: 185)؛ اما به نظر او، پیکره مد نظر وایت در سطح ساختار پوئتیک تاریخ می‌ماند. ریکور کار اصلی این تصویر را نه در سطح مفصل‌بندی روایت تاریخی، بلکه در سطح ارجاع آن، و البته در پیوند با سطح معنا، می‌بیند (Ricoeur, 2004b: 237). در واقع، مهم‌ترین نقدی که ریکور به نظریه وایت وارد می‌کند، این است که «وایت این ساختار ژرف آگاهی را در سطح ساختار زبانی تاریخ بررسی می‌کند و توجهی به سطح ارجاعی آن ندارد». از نظر او، در بحث وایت «حقیقت تاریخی امری بدیهی تلقی می‌شود و بحث بازسازی گفتار تاریخی به‌مثابه بازنمایی گذشته از نوشته‌های او غایب است» (Ibid: 254). درواقع، به نظر ریکور، واقعیت تاریخی برای وایت همواره «تمثیلی»^{۳۲} است (Ricoeur, 1991c: 185-186) و ساختار عمل انسانی مقدم بر پیکربندی و طرح‌افکنی روایت نزد او وجود ندارد، بلکه «پیشاپیکربندی وایت نوعی عملیات زبانی است که در سطح انباشتی از اسناد و شواهد تاریخی در جریان است» (Ricoeur, 1984c: 310)؛ به عبارت دیگر، در تحلیل

وایت از روایت، عرصه نمادینی برای پیشاپیکربندی وجود ندارد. همچنین وایت، برخلاف ریکور، اهمیت روایت را به مفهوم کلی روایت تعمیم نمی‌دهد، بلکه ژانر خاصی از آن را مد نظر دارد (Piercey, 2016: 175)؛ اما تصویری که ریکور بر آن تأکید می‌کند، حاصل دور میمسیس است و از همین‌رو، در چرخه تفسیر قرار می‌گیرد. با این توصیفات، می‌توان این تصویر را بازپیکربندی واقعیتی دانست که از جهان متن گذشته، وارد جهان خواننده می‌شود. اینجاست که خواننده آن تصویر شکل گرفته را می‌بیند و تأثیرات تاریخ و داستان، در هم تنیده می‌شوند (Ricoeur, 2004b: 262). این درهم‌تنیدگی موجب می‌شود بازنمایی تاریخی هم‌زمان، قابلیت خواندن و قابلیت دیدن گذشته را به وجود آورد (Ibid)؛ اما این دیدن چگونه در سطح بازپیکربندی روایت تاریخی رخ می‌دهد؟ اینجاست که استعاره به میان می‌آید و در مقام شاکله‌ای تخیلی در فهم واقعیت گذشته مداخله می‌کند.

ارجاع استعاری

ریکور اینجا به نکته مهمی اشاره می‌کند که به نظر او، از چشم متفکران دیگر دور مانده است: «بیشتر نظریه‌پردازان توجه خود را بر رخداد تاریخی گذاشته‌اند، نه بر مشاهده تاریخ»؛ اما به نظر ریکور، معمای تاریخ در همین مشاهده گذشته است؛ زیرا «نمی‌توان گذشته را رویت کرد، بلکه تنها می‌توان آن را به یاد آورد» و این به یادآوردن از طریق مفهوم نمایندگی حاصل می‌شود که همان بازنمایی است (Ricoeur, 1984c: 157). آنچه به خاطر می‌آید «نوعی تصویر است، شمایی که بار دیگر پدیدار می‌شود» (Ricoeur, 2004b: 238). این تصویر پدیدار شده نوعی معنای تازه است که از شاکله‌سازی تخیل زبانی به دست می‌آید (Ricoeur, 1991a: 173). از همین‌رو، ریکور این تصویر حاصل‌شده را نوعی «شاکله‌سازی استعاری»^{۳۳} می‌نامد (Ricoeur, 2004a: 245). فرآیند استعاره، موازی با فرآیند میمسیس است؛ زیرا استعاره در سطح معنای زبان همان کار موتوس را انجام می‌دهد و در سطح ارجاع موازی با بازپیکربندی میمسیس کار می‌کند (Ricoeur, 1991c: 170-171). در واقع، بازپیکربندی همان ارجاع استعاری است و کارکردی مشابه با آن دارد. از نظر ریکور، کسانی مانند وایت که به بحث استعاره در تاریخ توجه کرده‌اند، وجه دوم کار استعاره، یعنی فرآیند ارجاعی آن را نادیده می‌گیرند و به حضور استعاره در ساختار روایت تاریخی بسنده می‌کنند (Ricoeur, 2004b: 253). در حالی که موتوس انتقال استعاری را به سطح ارجاع انجام می‌دهد تا ما بتوانیم تصویر ساخته شده را ببینیم (Ricoeur, 1984a: 46)؛ اما این دیدن چگونه در فرآیند ارجاع کار می‌کند و به آن وجهی استعاری می‌بخشد؟

ریکور در اینجا به مفهوم «دیدن به مثابه»^{۳۴} اشاره می‌کند که آن را از ویتگنشتاین وام گرفته است. به نظر او این دیدن، به مثابه همان ساختار اصلی استعاره است؛ زیرا ما در استعاره چیزی را به مثابه چیز دیگری می‌بینیم (Ricoeur, 2004a: 251). او در جای دیگر این فرآیند را سازنده ارجاع استعاری می‌داند (Ricoeur, 1984c: 181). در واقع، اهمیت این فرآیند در اینجاست که استعاره از طریق ایجاد پیوند موجب می‌شود ما

به درون کارکرد بازیگر بندی نفوذ کنیم: «پیوند میان ارجاع به درون زبان و ارجاع به بیرون از آن»؛ و این همان جایی است که ارجاع به واقعیت با تخیل در هم تنیده می شود و ما به سطح دیگری از ارجاع می رویم که به بیان ریکور، ارجاع پوئتیک است (ریکور، ۱۳۹۵: ۴۹). در این ارجاع، داستان و واقعیت پابه پای هم حضور دارند؛ به نحوی که ما تاریخ را به مثابه داستان و داستان را به مثابه تاریخ می بینیم و می خوانیم. این دیدن «تصویری پیچیده از گذشته برای ما می سازد که روایت آن را در بازی خود طرح می افکند» (Ricoeur, 2004b: 566). به عبارت دیگر، روایت در تلاقی خود با جهان خواننده مسیری استعاری فراهم می کند که «تاریخ و داستان در آن در هم تنیده شده، به نحوی غیرمستقیم خواننده را به واقعیت ارجاع می دهند» (Ricoeur, 1984c: 566). هر روایت، تصویری در پیش چشمان خواننده برپا می دارد که هم «خواندنی» و هم «دیدنی» است؛ زیرا تصویری است که از پس فرآیندی زبانی به دست آمده است (Ricoeur, 2004b: 268)؛ از این رو، می توان گفت میمسیس و استعاره با دو کارکرد یکسان، اما با دو روش متفاوت در این درهم تنیدگی حضور دارند.

آنچه ریکور بر آن تأکید می کند، این است که «دیدن به مثابه» تنها از طریق تضایفش با «بودن به مثابه»^{۳۵} است که می تواند به پرسش ارجاع روایت تاریخی پاسخ دهد؛ به بیان دیگر، خود بودن باید بر حسب انواع بودن به مثابه استعاری شود و اینجاست که آن تصویری که از فرآیند میمیتیک روایت به دست می آوریم، علاوه بر اینکه راهی برای چگونه دیدن امور در اختیار ما می گذارد، «در آن واحد بودن آنان را نیز به نحوی استعاری و غیرمستقیم شکل می دهد» (Ricoeur, 1984c: 155)؛ به عبارت دیگر، چیزها باید چنان که در این روایت گفته شده است، رخ داده باشند و بودن رخدادهای گذشته از طریق این صافی استعاری به عرصه زبان وارد می شود (Ibid: 15). به عقیده برخی از متفکران، ارمغان مهم هرمنوتیک برای تخیل تاریخی، همین نسبت استعاری دیدن امور تاریخی است؛ چیزی که هرمنوتیک از طریق آن بازنمایی تاریخی را به نسبتی میمیتیک بدل می سازد (Kearney, 1999: 188)؛ اما این نحوه دیدن تاریخ که در ارجاع پوئتیک رخ می دهد، «همان چیزی است که فهم تاریخی را می سازد و نقش سازنده تخیل در تاریخ را آشکار می کند» (Ricoeur, 2004b: 262)؛ بنابراین، در فهم تاریخ، تخیل نقش اصلی را ایفا می کند. ریکور در اینجا به جمله مشهور رانکه استناد می کند تا نشان دهد حتی در بیان پوزیتیویستی تاریخ نیز رد و نشانی از این بازسازی پوئتیک به چشم می خورد. رانکه گفته بود: «تاریخ بازنمایی واقعیت است؛ چنان که واقعاً بوده است».^{۳۶} ریکور بر کلمه «چنان که» دست می گذارد و ادعا می کند «کلید این مسئله در کاری است که کلمه «چنان که» انجام می دهد؛ کارکردی که صرفاً رتوریک نیست، بلکه نقشی هستی شناسانه نیز دارد» (Ricoeur, 2004b: 155). او از طریق این جمله رانکه بار دیگر تأکید می کند که واقعیت گذشته از «چنان که» جدایی ناپذیر است و «رسالت تاریخ در بازنمایی واقعیت گذشته تنها از طریق همین مجراهای استعاری ممکن می شود» (Ibid: 279). این مجراها، چنان که دیدیم، تنها راه ما برای دست یافتن به گذشته هستند و ما

تنها از طریق همین شاکله‌های تخیلی است که می‌توانیم تصویر، چهره یا پیکری از جهانی که امروز وجود ندارد، به دست آوریم تا بتوانیم آن را ببینیم، بفهمیم و درک کنیم (Ricoeur, 1984c: 185). این چنین، استعاره از طریق روایت تاریخی بر واقعیت اثر می‌گذارد و به‌نحوی غیرمستقیم در تاروپود آنچه واقعیت می‌نامیم، نفوذ می‌کند.

اینک با توجه به نسبتی که بین فرآیند بازپیکربندی و ارجاع استعاری در دیدگاه‌های پراکنده‌ی ریکور به دست آوردیم، بار دیگر به پرسش واقعیت در تاریخ برمی‌گردیم: معنای واقعیت تاریخی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به پیامدها و کارکردهای آن تصویری بپردازیم که حاصل مداخله تخیل در تاریخ است. از نظر ریکور، مهم‌ترین و اساسی‌ترین کاری که تخیل در اینجا انجام می‌دهد، کارکردهای «دگرگون‌سازی» و «آشکارسازی»^{۳۷} است؛ «بدین معنا که حضور داستان در تاریخ، آن ساختارهای ناشناخته را آشکار می‌سازد و با بردن واقعیت به سطحی دیگر، آن را از نو شکل داده، دگرگون می‌کند» (Ricoeur, 1991c: 180). این کارکردها از مفهوم واقعیت آشنایی‌زدایی می‌کنند: «کارکرد دگرگون‌سازی واقعیت ...، متضمن آن است که ما از یکسان‌پنداشتن واقعیت با واقعیت تجربی یا تجربه‌آزمون‌پذیر دست برداریم» (ریکور، ۱۳۹۵: ۵۰). همچنین، حضور تخیل در تاریخ می‌تواند «آن وجه ممکن و بالقوه‌ای از کنش بشری باشد که رخ نداده، اما توانایی رخ‌دادن داشته است» (همان). آنچه اهمیت دارد، این است که این وجه داستانی نوعی گذشته است؛ اما به سیاقی بالقوه نه بالفعل (Ricoeur, 1991c: 187). با وجود این، ریکور به هیچ‌وجه نمی‌خواهد عدم تقارن بین «واقعیت» گذشته و «ناواقعیت» را کتمان کند، بلکه کل بحث بر سر این است که دریابیم چگونه امر خیالی بدون اینکه بعد واقع‌گرایانه بازسازی تاریخی را فرونهد، در آنچه واقعیت می‌نامیم، دخالت می‌کند. آن جای خالی‌ای که داستان، آن را پر می‌کند، از طریق خود ماهیت رخداد گذشته‌ای که به مشاهده در نمی‌آید، نمایان می‌شود (Ricoeur, 1984c: 181). این همان کارکرد بازنمایانه تخیل تاریخی است؛ چرا که تاریخ در وام‌گرفتن ارجاع داستانی، کارکردهای این ارجاع را نیز به امانت می‌گیرد؛ «به این معنا ما می‌آموزیم مجموعه رخدادها را به‌مثابه تراژدی، کمدی، درام و غیره ببینیم» (Ibid: 185)؛ بنابراین، کار اصلی این بازنمایی این است که به ما اجازه می‌دهد چیزهایی که واقعاً در گذشته رخ داده‌اند را بفهمیم و ببینیم؛ «چنان‌که» گویی آنجا بوده‌ایم. بر این اساس، ریکور به هیچ‌وجه در پی آن نیست تا تاریخ را به عرصه ادبیات تقلیل دهد، بلکه او بسیار مراقب است تا مرز میان داستان و تاریخ مخدوش نشود؛ زیرا حفظ آن ضرورت دارد؛ «به این دلیل که ما تنها می‌توانیم امر بالفعل و واقعی را در تضاد یا شباهت با امر تخیلی بفهمیم» (Ibid: 154). اینجاست که امور واقعی و ناواقعی توأمان دست‌اندرکار ساخت و فهم تاریخ‌اند و زبان و عمل در ساحتی پوئیک در هم می‌آمیزند.

ریکور با به دست دادن تعریف تازه‌ای از واقعیت، در مقابل دو جبهه می‌ایستد: «یکی کسانی که باور دارند تاریخ منطبق با هر آن چیزی است که به واقع رخ داده است و زبان آن را شفاف و واضح می‌دانند؛

دوم، کسانی که داستان را عاری از ارجاع به جهان واقع پنداشته، آن را ساختاری درخود بسته می‌دانند که هیچ دستاویزی به واقعیت ندارد» (Ibid: 154-155). در واقع، با این اوصاف می‌توان مهم‌ترین هدف ریکور را از بحث روایت داستانی و روایت تاریخی، پرده‌برداری از معنای واقعیت و احیای آن دانست؛ بدین‌سان، دیگر نمی‌توان گفت که داستان هیچ ارجاعی به واقعیت ندارد؛ چراکه به باور ریکور، «آثار پوئتیک بیش از آنچه می‌اندیشیم، در شناخت ما نقش دارند و اگر ما تأثیر و نفوذ این آثار را بر تجربه روزمره خود نپذیریم، به نحوی متناقض آموزه پوزیتیویسم را تأیید کرده‌ایم؛ یعنی پیش‌فرضی که بر مبنای آن، تنها داده‌ای واقعی است، که می‌تواند به نحوی تجربی مشاهده و به طریقی علمی توصیف شود» (Ricoeur, 1984a: 79). همچنین نباید بگوییم «تاریخ به همان شیوه توصیف تجربی به واقعیت رجوع می‌کند، بلکه تمام نظام‌های نمادین به اشکال مختلف در پیکربندی واقعیت سهیم هستند» (ریکور، ۱۳۹۵: ۴۲). در واقع، ریکور علمی‌بودن تاریخ را تا همین‌جا می‌پذیرد؛ یعنی اینکه تاریخ، علمی مبتنی بر آثار و شواهد به جای مانده است؛ اما «تاریخ، به مثابه یک متن، باید تفسیر شود؛ از این‌رو، باید به دنبال عناصری باشیم که این میانجیگری را انجام می‌دهند» (ریکور، ۱۳۹۷: ۱۴). برای همین است که او مفهوم «ارجاع» را مناسب نمی‌داند و از «بازپیکربندی» استفاده می‌کند؛ زیرا هدف او این است که نشان دهد «آن واقعیتی که در معرفت‌شناسی تاریخ مفروض گرفته شده، از پس واقعیت تاریخی بر نمی‌آید» (Ricoeur, 1984c: 100) و این امر نیازمند فرآیند پیچیده‌تری است که به نظر او، هرمنوتیک آن را ممکن می‌سازد (Ibid: 5). بدین معنا، واقعیت تاریخی در همین مسیر درهم‌تنیده عیان می‌شود؛ «جایی که از مفهوم ارجاعی که در فلسفه تحلیلی وجود دارد، گذر می‌کنیم و به هرمنوتیک واقعیت و ناواقعیت قدم می‌گذاریم» (Ibid: 5-6). به بیان بهتر، از نظر ریکور، برای دانش تاریخی، پرسش هستی‌شناسانه از قبل مفروض است و جای آن را پرسش معرفت‌شناسانه‌ای می‌گیرد که تمرکزش بر سند تاریخی قرار دارد (Ibid: 143)؛ اما مفهوم بازنمایی و تحلیلی که ریکور از آن به دست می‌دهد، ما را به حوزه‌ای وارد می‌کند که رسالتش همین معنای هستی‌شناسانه است و از طریق آشنایی‌زدایی از مفهوم واقعیت، معرفت تاریخی را با پرسش‌های تازه‌ای مواجه می‌کند. ریکور به واسطه همین تعریف دوباره واقعیت است که می‌کوشد پرتو تازه‌ای بر مفهوم حقیقت بیفکند. به باور او، به واسطه این واقعیت، ناگزیر می‌شویم در مفهوم قراردادی خود از حقیقت نیز تجدیدنظر کنیم؛ «بدین معنا که این مفهوم را صرفاً به حوزه انسجام منطقی و راستی‌آزمایی تجربی محدود نکنیم، بلکه دعوی حقیقت دگرگون‌ساز داستان را نیز در آن مد نظر قرار دهیم» (ریکور، ۱۳۹۵: ۵)؛ در نتیجه، با به‌دست‌دادن ارجاع درهم‌تنیده یا همان ارجاع پوئتیک، به ساختاری بنیادین دست می‌یابیم که به یک میزان هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است؛ امری که به واسطه تخیل به آن می‌رسیم (Ricoeur, 1984c: 181). این ساختار بنیادین درکی تازه از واقعیت به دست می‌دهد که از میانه تاریخمندی بنیادین تجربه بشری می‌گذرد. این واسطه بیش از آنکه معطوف به رویکرد معرفت‌شناسی تاریخ باشد، اهمیت هستی‌شناسی آن را نشان

می‌دهد؛ زیرا تأکید می‌کند که تاریخ‌مندی تجربه انسانی، تنها از طریق روایت می‌تواند به زبان درآید. اینجاست که ما دیگر در مقام راوی «عضوی از قلمرو تاریخ‌مندی هستیم و پیش از آنکه قصه بگوییم یا تاریخ بنویسیم، به تاریخ تعلق داریم» (Ricoeur, 2016: 256-257).

می‌توان دید که مفهوم تخیل نقشی اساسی در کل هرمنوتیک ریکور دارد و پایه‌ای بحث‌های او پیش می‌رود. بدون توجه به این نقش سازنده، درک عمیق سیر فکری ریکور و مفاهیمی که در این راه مطرح می‌شود، ممکن نخواهد بود. استعاره و روایت که بخش عمده‌ای از هرمنوتیک او را شامل می‌شود، بر مبنای نقشی که در تخیل تولیدگر در مقام ابداع‌کننده معنا به خود می‌گیرند، تعریف می‌شوند؛ و از این راه، با تاریخ، اخلاق، هویت و دیگر بحث‌های ریکور پیوند می‌یابند. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، درک تازه‌ای از واقعیت است که از دل زبان شاعرانه برمی‌آید و حقیقتی را به دست می‌دهد که نه منطبق با قاعده و تبیین علمی است و نه تماماً در عرصه خیال و رویا فرومی‌رود، بلکه ما از طریق تخیل خلاق به فهمی از گذشته، حال و آینده می‌رسیم که نه تنها واجد پویایی درونی نشانه‌های زبانی است، بلکه در فرآیند فهم آدمی از جهان و خودش مداخله کرده، بر معرفت و دانش او نیز می‌افزاید. این تعریف دوباره واقعیت، رسالت اصلی ریکور در بحث تاریخ و داستان است و می‌توان رد آن را از میان نوشته‌های پراکنده او یافت، حتی اگر عنوان دیگری داشته باشند. او از این طریق، تضادها و بن‌بست‌های تاریخ فلسفه را از نو به پرسش کشیده، می‌کوشد تا از راه‌های غیر مستقیمی به آنان نزدیک شود. در اینجا، تخیل، دیگر به منزله قطب متضاد تاریخ یا آرایه‌ای مازاد بر آن نیست، بلکه با شیوه‌هایی تولیدگر که بر مبنای روایت و استعاره ساخته می‌شود، واقعیت گذشته را بازسازی می‌کند و چشم‌انداز ما را به آنچه جهان واقع می‌نامیم، تغییر می‌دهد؛ به بیان دیگر، آشنایی‌زدایی ریکور از مفهوم واقعیت، به یک‌اندازه شأن تاریخ و تخیل را احیا می‌کند و مهری بر پیچیدگی فهم انسان می‌زند.

۳. نتیجه

در نهایت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ریکور در هرمنوتیک خود، در پی راهی می‌گردد تا بر دوگانه‌ای که روایت تاریخی را در دو قطب رونوشت محض یا تحریف واقعیت قرار می‌دهد، فائق آید. او از پی طرح‌کردن دور میمسیس، نشان می‌دهد روایت تاریخی بازنمایی واقعیت است؛ اما به روشی پیچیده و خلاق. در اینجا، بازنمایی تنها مفصل‌بندی ساختاری روایت ادبی را بر عهده ندارد، بلکه مهم‌تر از آن، فعالیتی است که به شیوه‌ای خلاق و تولیدگر در ارجاع به واقعیت تاریخی عمل می‌کند. از نظر ریکور، تاریخ دو چیز را از داستان وام می‌گیرد: ابتدا نوع نوشتار و تألیف روایت، و مهم‌تر از آن، بازپیکربندی روایت داستانی. این بازپیکربندی که عنصری میمیک است، وجهی تخیلی دارد و مشخصه کلیدی‌اش همان دیدن استعاره‌ای است. در واقع، هدف این بازنمایی این است که ما تاریخ را به منزله داستان درک و فهم کنیم؛ بدین ترتیب، می‌توان گفت او می‌خواهد نشان دهد که زندگی و واقعیات روزمره آن به ادبیات نیاز دارد

تا فهمیده و درک شود؛ و خود ادبیات فرآیند نمادینی است که مدام در ساختارهای پیش‌فهم ما جرح و تعدیل شده، به فهم ما از واقعیت شکل می‌دهد. این حضور تولیدگرانه تخیل در واقعیت، نه تحمیل ادبیات به زندگی است و نه صرفاً راهی برای تسلاي آن؛ بلکه از نظر ریکور، این دورِ میمیتیکی که چرخه ساخت و فهم واقعیت را می‌پروراند، موقعیت حقیقی ما را نشان می‌دهد. وجه سازنده تفسیر ریکور از واقعیت، این است که ما واقعیت را بر حسب امکان‌های بالقوه و نه بر حسب امور بالفعل و تحقق‌یافته ببینیم؛ به عبارت دیگر، آثار پوئتیک بیش از آنچه می‌اندیشیم، در شناخت ما نقش دارند. در اینجا داستان به کمک تاریخ می‌آید تا امکان‌های آن را آزاد سازد و از این طریق، تصویری از واقعیت می‌سازد که نحوه نگریستن ما به گذشته را تحت الشعاع قرار می‌دهد. این تصویر ثابت نیست، بلکه مدام در فرآیند مواجهه ما با روایات تاریخی از نو پیکربندی و وارد عرصه پیش‌روایی فرهنگ می‌شود. تمام بحث بر سر قدرت این تصویر و کاری است که در حوزه تاریخ انجام می‌دهد و ریکور از طریق مفاهیم میمسیس و استعاره تلاش می‌کند چگونگی این عمل را نشان دهد؛ به عبارت دیگر، تاریخ در فرآیندی پیچیده و با عبور از مجرای روایت و کارکردهای آن، متضمن ارجاعی غیرمستقیم است و همین مسئله، نوشتار تاریخ را در معرض تفسیر قرار می‌دهد. در انتها، می‌توان گفت صورت‌بندی‌های تازه ریکور فقط محدود به تغییرواژه نیست، بلکه او از پس هر تعریف دوباره، در پی فعالیتی تازه و سازنده در سطح گفتار است که می‌تواند تقابل‌های کهنی مثل واقعیت و ناواقعیت را به چالش بکشد.

پی‌نوشت

۱. در اواخر قرن نوزدهم گروهی از مورخان کوشیدند تا با این استدلال که ادبیات و ساختارهای رتوریکی فقط قالب‌های «زیباشناختی» به نوشتار تاریخی می‌دهند، رشته تاریخ را به‌نوعی از ادبیات جدا کنند و آن را ذیل علوم قرار دهند. در قرن بیستم نیز این رویه در برخی رویکردهای دیگر تاریخی (مانند مکتب آنال) و به انحای مختلف ادامه یافت؛ اما در مقابل چنین رویکردهایی، نظریه‌پردازان مختلفی، از جمله فیلسوفان تحلیلی تاریخ، تلاش کرده‌اند تا با تأکید بر وجه رتوریک یا همان وجه زیباشناختی روایت به بررسی تاریخ بپردازند (کلاک، ۱۳۹۷: ۱۲۵).

2. The Rule of Metaphor

3. Semantic innovation

4. Time and Narrative

5. Memory, History and Forgetting

6. Truth claim

7. referential claim

۸. در دیدگاه پوزیتیویسم به‌دست‌دادن روایت عینی از واقعیت گذشته، شرط اصلی است. در این رویکرد، مورخ نباید برداشت خود را در متن دخالت دهد و رسالت او این است که با رجوع به بایگانی‌ها روایتی دقیق از واقعیات ارائه کند؛ از این‌رو، سند تاریخی برای آنان منبعی دقیق از واقعیت گذشته است که با استفاده از روش‌های علمی، می‌توان به آنان دست یافت (کلاک، ۱۳۹۷: ۲۴).

9. invention

10. creation and discovery

11. trace

12. representation

13. sense

14. reference

- | | |
|------------------|---|
| 15. Standing for | 16. mimesis |
| 17. imitation | 18. Poiesis |
| 19. plot | 20. mythos |
| 21. Sustasis | 22. Catharsis |
| 23. correlation | 24. History, Histoire, geschichte, etc. |

۲۵. ریکور این دور میمسیس را در سه گام تشریح می کند تا ارتباط دوسویه آن با امر واقعی که پیش از آن واقع شده است و امر پوئتیک که از پس آن گشوده می شود را نشان دهد. او گام میانی را «پیکربندی» می نامد که همان عملیات آفرینش یا عرصه داستان است؛ گام نخست را «پیشاپیکربندی» می نامد که حوزه نمادین پراکسیس و کنش انسانی است و گام سوم جایی است که پای خواننده به میان می آید. ریکور این گام را «بازپیکربندی» نام می نهد؛ زیرا تصویر گذشته را از طریق گام دوم بازسازی کرده، به خواننده انتقال می دهد. آنچه باید به آن توجه کرد، این است که هر سه این دقایق در آن واحد کار می کنند و این نشان از پیچیدگی مفهوم میمسیس است (Ricoeur, 1984a: 46).

- | | |
|---|--------------------------------|
| 26. Hayden White | 27. tropes |
| 28. metonymy | 29. irony |
| 30. synecdoche | 31. figure |
| 32. Allegorical | 33. Metaphoric schematization |
| 34. seeing as | 35. being as |
| 36. Wie es eigentlich war (as it actually happened) | 37. transforming and revealing |

منابع

- ریکور، پل (۱۳۹۵)، ایدئولوژی، اخلاق، سیاست، ترجمه مجید اخگر، تهران، چشمه.
- _____ (۱۳۹۷)، تاریخ و هرمنوتیک، ترجمه مهدی فیضی، تهران، مرکز.
- کلارک، الیزابت ا. (۱۳۹۷)، تاریخ، متن، نظریه (مورخان و چرخش زبانی)، ترجمه هاشم آقاجری، تهران، مروارید.
- Aristotle (1996), *Poetics*, Translation with an introduction and notes by Malcolm Heath, London, Penguin books.
- Kearney, Richard (1999), *Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination*, United States of America, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- Piercey, Robert (2016), *Narrative; The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Edited by Niall Keane and Chris Lawn, Southern Gate, Chichester, John Wiley & Sons.
- Ricoeur, Paul (1984a), *Time and Narrative, Volume 1*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago and London: University of Chicago.
- _____ (1984b), *Time and Narrative, Volume II*, trans, Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago and London, University of Chicago.
- _____ (1984c), *Time and Narrative, Volume III*, trans, Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago and London, University of Chicago.
- _____ (1991a), *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, trans, Kathleen Blamey and John B Thompson, Evanston, Northwestern University.
- _____ (1991b), *A Ricoeur Reader, Reflection and Imagination*, Edited by Mario J. Valdés, Toronto, university of Toronto.
- _____ (1991c), *Discussion: Ricoeur on Narrative*, On Paul Ricoeur edited by David Wood, London and New York, Routledge.

- (2004a), *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, Trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, London and New York, Taylor & Francis e-Library.
- (2004b), *Memory, History, Forgetting*, Translated by Kathleen Blarney and David Pellauer, Chicago & London, The university of Chicago.
- (2016), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, trans. and ed. John B. Thompson, Cambridge, Cambridge University.
- White, Hayden (1973), *Metahistory*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University.
- (1991), *The Metaphysics of Narrativity: time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History*, On Paul Ricoeur edited by David Wood, London and New York, Routledge.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



[10.22059/jop.2022.308824.1006544](https://doi.org/10.22059/jop.2022.308824.1006544)

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Anthropological Tension: the Question of Human Essence and Metaphysics of Subjectivity in Kant

Ehsan Karimi Torshizi

PhD Graduate of Philosophy, Allameh Tabataba'i University

Shahin Aavani

Associated Professor of western philosophy, Iranian Institute of Philosophy

Received: 25 September 2021

Accepted: 13 February 2022

Abstract

It is widely known that Kant refers all the three basic problems of philosophy to the single ultimate question “what is man?”, the task of finding a solution for which is assigned to the philosophical anthropology. One considers *Critique of Pure Reason* in this regard, however, one surprisingly finds that this question is entirely absent from Kant’s own *magnum opus*. By its very nature indeed, transcendental philosophy is incapable of arising this question thus formulated, since it eventually leads to a subject, not to a human being. Heidegger’s exegetical reading of Kant notwithstanding, one should not simply conclude, however, that the question of the essence of man eventuates by Kant in the formation of a metaphysics of subjectivity. Kant’s doctrine of transcendental unity of apperception is not so much a subject-centered metaphysical theory, of the sort that Heidegger assumes, as it denotes a transcendental formulation of Kant’s general anthropological conception. What lies at the core of this anthropological view is the twofoldness of human place in cosmos, in terms of which the tension between the marginality and, simultaneously, centrality of man in relation to the world can be articulated. We refer to this anthropological conception as “anthropological tension”, due to the irreducible duality that lies at its core.

Keywords: Anthropology, Kant, Subject, Metaphysics of Subjectivity, Heidegger, Daseinsanalysis, Anthropological Tension.

تنش انسان‌شناختی؛ پرسش از ذات انسان و متافیزیک سوبرکتیویته نزد کانت

احسان کریمی ترشیزی*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

شهین اعوانی

دانشیار گروه فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(از ص ۱۳۳ تا ۱۵۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۷/۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

علمی-پژوهشی

چکیده

کانت هر سه مسئله اساسی فلسفه را به مسئله‌ای یگانه و نهایی (انسان چیست؟) بازمی‌گرداند و حل آن را بر عهده انسان‌شناسی فلسفی می‌گذارد. باری، اگر از این دید در مهم‌ترین اثر فلسفی کانت، یعنی نقادی عقل محض نظر کنیم، جای شگفتی است که این پرسش، دست کم با این صورت‌بندی، از آن غایب است؛ البته، اقتضای فلسفه استعلایی همین است که این پرسش، بدین صورت ماهوی اساساً در آن قابل طرح نباشد؛ چراکه سیر فکر استعلایی سرانجام به سوژه منتهی می‌شود و نه انسان. اما به‌رغم خوانش هایدگر از کانت، نباید گمان کرد که وی پرسش از ذات انسان را سرانجام در جهت تثبیت یک متافیزیک سوبرکتیویته به جریان می‌اندازد. آموزه وحدت استعلایی ادراک نفسانی کانت، نه تنها بیانگر یک نظریه متافیزیکی بر محور سوژه نیست، بلکه صورت‌بندی دیدگاه کلی انسان‌شناختی کانت است در بستر فلسفه استعلایی و در چارچوب عقل نظری، که صورت متکامل آن در انسان‌شناسی اخلاقی او تبلور یافته است. هسته مرکزی این دیدگاه انسان‌شناختی را موقع دوگانه انسان در کیهان تشکیل می‌دهد، که بر حسب آن می‌توان تنش میان مرکزیت و هم‌زمان، حاشیه‌ای بودن موقع او نسبت به جهان را در فروکاست‌ناپذیری‌اش بیان کرد. این دیدگاه انسان‌شناختی کانت را از جهت دوگانگی فروکاست‌ناپذیر نهفته در آن، «تنش انسان‌شناختی» می‌نامیم.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، کانت، سوژه، متافیزیک سوبرکتیویته، هایدگر، تحلیل دازاین، تنش انسان‌شناختی.

۱. مقدمه

کانت در درس گفتارهای منطق خود، گفته است که همه آنچه فلسفه، در معنا و مفهوم جهانی‌اش (Weltbürgerlich)^۱ باید بدان پاسخ‌گو باشد، فشرده آن را می‌تواند در چهار پرسش بنیادی گنجانید: ۱. چه می‌توانم بدانم؟ ۲. چه باید بکنم؟ ۳. به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ ۴. انسان چیست؟ پرسش نخست را متافیزیک، پرسش دوم را اخلاق، سومی را دین، و چهارمین پرسش را انسان‌شناسی پاسخ می‌گوید. باری، در واقع، همه اینها را می‌توان بر عهده انسان‌شناسی دانست؛ چراکه سه پرسش نخست به آخرین پرسش باز می‌گردد (Kant, 1968: 27).

بازگردانیدن همه پرسش‌های بنیادی فلسفه، پرسش‌هایی که هریک به یکی از زیرشاخه‌های اصلی آن قوام می‌بخشند، به پرسش «انسان چیست؟»، در اصل، معادل با نشان دادن انسان‌شناسی در کانون و مرکز فلسفه عصر جدید است؛ و با آن چرخشی در کل فلسفه به سوی انسان‌شناسی^۲ پدید می‌آید که به متمیزه فلسفه پس از کانت مبدل شده، آشکارا در جهت تأیید و تقویت انسان‌مرکزگرایی (Anthropozentrismus) عصر جدید است (← دیرکس، ۱۳۹۱: ۲-۳). با همین چند جمله، کانت مسئله انسان را به کانون مسائل فلسفی آورده، انسان‌شناسی را چون زمینه و بستری برای کل فلسفه شناسانده است.

اما این گردآمدن فلسفه در کلیت آن، بر سر یک مسئله واحد، بی‌درنگ پرسشی را در ذهن می‌آورد؛ و آن این است که این بازگردانی یا احاله به پرسش وجودشناختی از چیستی انسان، در خود فلسفه نقادی کانت چه صورتی یافته و مسیر نقادی در کجا با انسان‌شناسی فلسفی تلاقی کرده است؟ چرا در هیچ بخشی از کتاب نقادی عقل محض نه ذکری از پرسش انسان چیست، به میان آمده، نه بحثی درباره «انسان‌شناسی فلسفی» درگیر شده است؟^۳ به خصوص، در نظر خواننده نقادی عقل محض، بسی شگفت می‌نماید که کانت، از یک‌سو، همه مسائل اساسی فلسفه را در پرسش یگانه و غایی «انسان چیست؟» متمرکز دانسته باشد؛ و از دیگر سو، ولو هر سه مسئله اساسی نخست را به‌صراحت در متن کتاب خود (در هر دو ویراست: A 804-5, B 832-3) آورده، هیچ ذکری از مسئله چهارم و انسان‌شناسی، دست کم با این صورت‌بندی، در آن به میان نیاورده باشد. در عوض، کانت سخن را بر سر معنای «سعادت» (Glückseligkeit)، قوانین عمل‌گرایانه (pragmatisch) و اخلاقی رساننده به آن، و سرانجام «جهان اخلاقی» (moralische Welt) می‌برد (← A 806-8/ B 834-6).

مقصود ما در این نوشتار، این است که در حدّ توان، به این مطلب پردازیم که پرسش چهارم (پرسش از چیستی انسان) در فلسفه نقادی کانت چه سرنوشتی می‌یابد؟ مسیری که پیش رو داریم، نخست، از درون خود فلسفه نقادی می‌گذرد. می‌باید مفهوم وحدت ادراک نفسانی، آن‌طور که در نقادی عقل محض تبلور یافته است، تحلیل بشود تا تلاقی‌گاهش با مسئله سوژکتیویته استعلایی و متافیزیک سوژه را بتوان نمودار کرد (بخش دوم). خوانش هایدگر از کانت در ریشه‌ای کردن این مسئله

و به‌ویژه برجسته‌نمودن وجه متافیزیکی آن بسیار سودمند است (بخش سوم). سپس نشان می‌دهیم که اگر همین سیر در خود مفهوم سوژه پی گرفته شود، و باطن آن در فی‌نفسه بودنش به‌صورت سوژکتیویته خودآگاه بروز یابد، آن‌گاه معلوم می‌شود که چطور همین پیش روی در باطن سوژه ناگزیر به فروپاشی درونی آن می‌انجامد (بخش چهارم). هایدگر در تفسیری که از کانت و نقادی عقل محض او به‌عنوان یک پروژه متافیزیک متافیزیک عرضه کرده، شبیه همین مسیر را پیموده و نشان داده است که مسیر بنیادگذاری متافیزیک ناگزیر به واگشایی سوژکتیویته سوژه انسانی منتهی می‌شود؛ که آن نیز سرانجام به‌منزله استعلا و تناهی نمودار می‌گردد (بخش پنجم). بدین ترتیب، هر دو بخش اخیر نشان می‌دهند که متافیزیک سوژه، محکوم به فروپاشی است، چه از این راه که تناقض درونی مفهوم سوژکتیویته خودآگاه نمایان شود (بخش چهارم)، چه از این طریق که انجامیدن مفهوم سوژه به استعلا و تناهی مسلم کرده شود (بخش پنجم)؛ البته چنین خوانشی از کانت نادرست است و استناد یک متافیزیک سوژه به فلسفه استعلایی، بی‌اساس؛ اما همین خوانش نادرست، پرده از هوشمندی کانت برمی‌گیرد و معلوم می‌گرداند که چرا او آگاهانه و به‌عمد از طرح پرسش انسان چیست، در نقادی عقل محض طفره رفته و به جای آن، سخن را بر سر سعادت‌مندی و ابعاد عملی و اخلاقی انسان سوق داده است؛ تا پیشاپیش از درافتادن به دام یک متافیزیک سوژکتیویته جلوگیری کرده باشد.

در مقابل، ما راه دیگری در پیش می‌گیریم؛ به جای آنکه از ادراک نفسانی استعلایی به سوژه متافیزیکی و یک نظریه یکپارچه سوژه برویم، نشان می‌دهیم که کانت دیدگاه انسان‌شناختی خود را که ناظر است به موقع و موضع خاص انسان نسبت به جهان، در این مفهوم نهاده است که هرچند به‌صورت دو دیدگاه بدیل بر پایه تمایز سوژه استعلایی و سوژه تجربی عرضه شده، می‌توان از دید وسیع‌تر آن را در بستر انسان‌شناسی فلسفی به شکل یک تش انسان‌شناختی صورت‌بندی کرد (بخش ششم). با این حساب، نه‌تنها در نقادی عقل محض به چشم انسان‌شناسی فلسفی نگریسته‌ایم، بلکه از آن در برابر خوانش‌هایی که آن را به‌مثابه متافیزیک سوژه تلقی می‌کنند، دفاع کرده‌ایم.

۲. ظهور سوژه در نقادی اول: وحدت استعلایی ادراک نفسانی

اکنون می‌خواهیم با نظر به هسته مرکزی اندیشه استعلایی در نقادی عقل محض، مسئله فوق (غیبت پرسش ماهوی انسان چیست) را تا حد امکان ریشه‌ای‌تر بررسی کنیم. نخست، نشان می‌دهیم که فلسفه استعلایی به‌خودی خود به طرح مسئله انسان‌شناسی قادر نیست. سپس با تکیه بر خوانش هایدگر از کانت، می‌کوشیم نشان دهیم که مرکزیت و اولویت این پرسش نزد کانت و در سنت فلسفه استعلایی، از موقع متافیزیکی جدید انسان به‌منزله سوژه مطلق ناشی شده است. در وهله

بعد، مسیر فکر سوژکتیویته را تا فروپاشی درونی‌اش پی می‌گیریم و نشان می‌دهیم که تمرکز ریشه‌ای سوژکتیویته بر خودش با تلاشی آن از درون تلازم دارد.

تحلیل‌هایی که کانت در نقد اول، از برخی کارکردهای ذهنی و کنش‌های سوژکتیو به دست می‌دهد، بیش از آنکه ناظر به وجود ملموس و انضمامی انسان، یعنی آگزیستنس انسانی باشد، بخشی به ساختارهای انتزاعی عقل استعلایی و صورت حساسیت مربوط است و بخشی، به نوعی روان‌شناسی یا متافیزیک ذهن بازمی‌گردد. بخش استنتاج استعلایی از تحلیل استعلایی که به استنتاج استعلایی مقولات محض فاهمه اختصاص دارد، این دو سطح را به خوبی نشان می‌دهد؛ در سطح استنتاج عینی، بحث بر سر متعلقات فاهمه محض و اعتبار عینی (objektive Gültigkeit) مفاهیم پیشین فاهمه است. استنتاج ذهنی، در مقابل، به تحلیل خود فاهمه و قوای شناختی که فاهمه بر آنها مبتنی است، می‌پردازد؛ یعنی به فاهمه از حیث روابط و نسبت‌های سوژکتیو و ذهنی‌اش (subjektive Beziehung) مربوط است (A XVII)؛ لذا، تحلیل کانت از یک سو با سوژه انتزاعی هر تجربه ممکن و از دیگر سو، با سوژه تجربی سروکار دارد.

سوژه انتزاعی یا همان وحدت استعلایی ادراک نفسانی (transzendente Einheit der Apperzeption)، در مبحث تحلیل استعلایی مطرح می‌شود. وصف استعلایی در اینجا، حاکی از این معناست که این ادراک نفسانی از شروط امکان تحقق تجربه محسوب می‌شود (A 107)؛ البته ادراک نفسانی هم می‌تواند محض و هم تجربی باشد. ادراک نفسانی تجربی همان ادراک درونی یا حس باطن است که به تداوم و توالی احوال آگاهی در زمان تعلق می‌گیرد و در واقع، نوعی آگاهی تجربی از خود (پدیداری) است که همواره در حال تغییر است و نمی‌تواند خود ثابتی را در این سیلان احوال درونی به دست دهد (A 107). در مقابل، ادراک نفسانی محض، دارای هیچ متعلق خاصی نیست، هیچ محتوایی اعم از تجربی یا غیر تجربی ندارد، همواره ثابت و یکسان است، و تصور من فکر می‌کنم (که با هر شناختی لاجرم همراه و ملازم است) از آن حاصل می‌آید (B 132). این وحدت محض آگاهی، به منزله «بالاترین نقطه‌ای است که همه کاربردهای فهم، حتی خود منطق، و به تبع آن، فلسفه استعلایی بایستی بدان پیوند داده شود» (B 134)، یک این‌همانی یا هویت یکسره صوری و بی‌محتواست که نه ارتباطی با نفس جوهری دارد (که جدای از هر گونه نسبتی با اعیان و متعلقات شناختش متعین است) و نه حاصل تصویری ثابت و تغییرناپذیر طی زمان است، بلکه تنها به عنوان پیش فرض شناخت می‌توانیم به آن آگاه شویم و نه متعلق شناخت. کمپ اسمیت در این باره چنین می‌گوید:

خود حقیقی یا استعلایی هیچ محتوایی از آن خودش ندارد که از رهگذر آنها بتواند شناختی از خودش به دست آورد، بلکه این‌همانی صرف است، من من هستم؛ به عبارت دیگر، خودآگاهی یک صورت صرف است که از راه آن محتواهایی که به هیچ روی مقوم خود (self) نیستند، به عنوان متعلقات خود درک می‌شوند (Kemp Smith, 2003: 251).

بدین ترتیب، آنچه در تحلیل استعلایی با عنوان من اندیشنده یا ادراک نفسانی استعلایی نمود می‌یابد، چیزی جز یک سوژه استعلایی انتزاعی به منزله وحدت هر تجربه ممکن نیست.^۴ پرسش انسان‌شناسی در فلسفه استعلایی تنها می‌توانست به صورت پرسش از سوپژکتیویته مطرح شود. پرسش انسان چیست، از دایره فلسفه استعلایی بیرون گذاشته شده، هم‌زمان، در رده پرسش‌هایی قرار می‌گیرد که در عین اجتناب‌ناپذیری‌شان (unabweislich)، در چارچوب متافیزیک پاسخ‌ناپذیرند (A VII)؛ به بیان دیگر، عدم امکان صورت‌بندی مسئله انسان‌شناسی سنتی در نقد اول، عمیقاً با هسته مرکزی تفکر نقادی کانت بستگی دارد و لازمه ضروری انقلاب کپرنیکی او در فلسفه است؛ یعنی به جای پرسش وجودشناسانه و ماهوی درباره چیستی انسان، این بار «چگونگی» صورت‌بندی این پرسش یا به بیان دقیق‌تر، اصلاً چگونگی موضوعی شدن واقعیت انسان در فلسفه، در مرکز تأملات فلسفی قرار می‌گیرد (Lichtenberger, 2014: 177).

روشن است که همراه با دگرگونی ساختار پرسش اصلی (Hauptfrage)، چشم‌انداز یا پارادایم انسان‌شناسی نیز، دچار دگرگونی بنیادین می‌شود. کانت به دنبال نقد انسان‌شناسی متافیزیکی سنتی، خود به ساخت و پرداخت یک انسان‌شناسی اخلاقی بر محور انسان به منزله فاعل اخلاقی آزاد، خودآیین و خودقانون‌گذار مبادرت کرده است. به این بحث در بخش پایانی باز خواهیم گشت.

۳. هایدگر و مسئله انسان در بستر متافیزیک سوپژکتیویته

برای هایدگر، گرایش کانت به انسان‌شناسی و نشان دادن آن در مرکز فلسفه، می‌باید از این دیدگاه، یعنی از دید متافیزیک سوپژکتیویته نگریسته شود. وی در درس‌گفتار پرسش درباره چیز، در باب آموزه اصول استعلایی کانت (GA 41) پای پرسش کانتی انسان چیست را در میان می‌کشد؛ از آن رو که می‌خواهد از دیدگاه تعیین خصوصیات بنیادی متافیزیک جدید در آن بحث کند. نزد هایدگر، این پرسش که بناست همه پرسش‌های سنتی فلسفه را در خود گرد آورد، در بستر متافیزیک جدید (متافیزیک سوپژکتیویته) معنی می‌گیرد و باطن مسئله‌خیزش را نمایان می‌سازد؛ متافیزیک جدیدی که در نظرش جز همان تصور مسیحی از موجود به منزله مخلوق (ens creatum) نمی‌نماید که این بار تحت راهبری روش ریاضی درآمده و از جهت روش‌شناختی، خصلت ریاضی پذیرفته است. قدری در این معنا درنگ کرده، آن را شرح می‌دهیم.

از نگاهی کلی، اولویت پرسش انسان می‌تواند از پیوند و پیوستی عام منبعث دانسته شود که میان نگرش مسیحی به وجود، از یک سو، و اصالت روش ریاضی، از دیگر سو، برقرار شده است. هایدگر سیر مطلب را این‌طور ترسیم کرده است: مطابق تصوّر کلی متافیزیک مسیحی از موجود به‌طور کلی، به انسان در دایره مخلوقات جایگاه ویژه و ممتازی تفویض می‌شود و سپس، با الحاق خصلت و منش عام ریاضی به تفکر جدید، که از این پس باید نقش راهبری و راهنمونی را برای آن ایفا کند، این سیر فکری، بر سر هم، به این می‌انجامد که «من و همراه با آن انسان، در دایره پرسش

پیرامون موجود به موقع بی‌بدیل و یکتایی دست می‌یابد» (Heidegger, 1984: 111-112). با این حساب، تقدم و اولویت پرسش غایی کانت در پرتو تقدمی دیده شده که به خود انسان در دایره متافیزیک سوپژکتیویته تعلق گرفته است، هرچند این تقدم به‌نوبه خود از تقدمی نشئت گرفته است که اصالت روش ریاضی با خود همراه می‌آورد؛ از این‌رو، پرسش کانتی از ذات انسان، نخست، در بستر متافیزیک سوپژکتیویته سر برمی‌آورد و عمیقاً در آن ریشه می‌دواند، و تنها در جهت تثبیت تعین سوپژکتیو انسان به‌منزله انیتی خودمقیّن به کار می‌افتد. اگر پرسش غایی کانت را تا سر حدّ آنچه از آن می‌پرسد، بگسترانیم؛ یعنی سیر آن را تا نهایت آن پیش ببریم، می‌بینیم آنچه سرآخر در میان آورده می‌شود، همان ذات انسان است که از تناهی بنیادی‌اش، از بی‌ثباتی و عدم قطعیت ریشه‌ای‌اش، مصون نگاه داشته شده است؛ به بیان دیگر، در پرسش غایی کانتی، انسان طوری بروز داده می‌شود که «از مواجهه با آن بی‌بنیادی ریشه‌ای‌اش پیشاپیش جلوگیری شده، و بدین‌سان پرسش انسان‌شناسی به جانب هویت او و انّیت‌اش (ipse ite) به جریان می‌افتد» (Courtine, 1990: 66) و به‌صورت پرسش از سوژگی سوژه صورت‌بندی می‌شود.

از این دیدگاه که بنگریم، پرسش انسان سرانجام با تعیین حدود و ثغور قلمرو متافیزیک سوپژکتیویته به‌طور کلی پیوند می‌خورد؛ چراکه امکان، بل ضرورت بازگرداندن همه پرسش‌های بنیادی فلسفه، به پرسش انسان، به‌منزله پرسش غایی، متصور نشده، مگر از آن روی که مبین تقدمی است به مراتب اساسی‌تر، یعنی تقدّم انسان؛ البته مادامی که این تقدم خود مقتضای مقدم‌داشتن روش (اصالت روش) دانسته شده باشد، که در آن صورت به‌منزله تقدم سوپژکتیویته استعلایی است. این از کارکرد دوگانه پرسش کانتی انسان چیست، نزد هایدگر یا دقیق‌تر گفته باشیم، در خوانش هایدگر از کانت حکایت دارد. هرچند این پرسش، خود در متن متافیزیک جدید طرح شده و مرکزیت خود را مرهون موقع متافیزیکی جدید انسان به‌منزله سوژه مطلق است، می‌توان آن را در جهت وارونه‌سازی همین تعیین سوپژکتیو انسان به‌منزله انّیت خودمقیّن به کار گرفت؛ که هایدگر آن را وظیفه ضروری و ناگزیر یک پروژه بنیادگذاری برای متافیزیک می‌داند. در هر بنیادگذاری، به‌منزله تمهید بنیادی نو برای هر متافیزیکی که در آینده به وجود خواهد آمد، ناگزیر پرسش «انسان چیست؟» جایگاه کانونی و نقش تعیین‌کننده می‌یابد.

۴. فروپاشی ریشه‌ای سوپژکتیویته از درون

اکنون لازم است ظهور اصل سوژگی در فلسفه استعلایی تا سرحد تلاشی ریشه‌ای آن از درون پی گرفته شود؛ و این زمانی است که سوژه بر خودش تمرکز داده شود تا بنیادین‌ترین حقیقت خود، یعنی اصل سوژه‌بودگی سوژه را در خودش فراچنگ آورد. بیان اسلوب‌مندانه آن را می‌توانیم در دو استدلالی بیابیم که در ادبیات شکل گرفته درباره بحث خودآگاهی به «معضل اول و دوم هنریش» (Henrichs erster und zweiter Schwierigkeit) شناخته شده است (Müller, 2010: 19-21). فشرده

مطلب را دیتر هنریش در دو استدلالی نهاده است که هریک گویای یکی از معضلات مفهوم خودآگاهی بازتابی هستند و یکی به دور باطل و دیگری به تسلسل راه می‌برد.^۵ همین دو معضل را می‌توانیم بر وفق مقصود خود درباره ناممکن بودن سوپژکتیویته این‌طور بیان کنیم:

معضل اول: اگر سوپژکتیویته از یک کنش بازتابی، یعنی عطف و بازگشت سوژه به خودش، نشئت بگیرد، آن‌گاه آنچه نخست به سبب همین کنش قرار است به منزله متعلق بازگشت، یعنی آنچه بدان بازگشت می‌شود، تلقی شود، باید به منزله سوژه کنش بازتابی، از پیش مفروض گرفته شود. سوژه در کنش بازگشت به خود، تنها هنگامی با یک سوژه، یعنی با خودش به منزله یک سوژه مواجه می‌شود که از پیش چونان یک سوژه در آنجا حاضر باشد.

معضل دوم: نظریه بازتابی پاسخ مطلوب خود را پیشاپیش مفروض می‌گیرد؛ زیرا خودانتسابی چگونه می‌تواند بداند که به خود، و نه چیزی دیگر، مرتبط می‌شود؟ من تنها زمانی می‌توانم بدانم که با گفتن «من» دقیقاً خودم، و نه چیزی دیگر، را خواسته‌ام که از همان آغاز این کنش، پیشاپیش خودم، به منزله خودم را بشناسم. اگر این شناخت تأملی و بازتابی بود، آن‌گاه ناگزیر باید به عنوان شرط امکان موضوعش مفروض گرفته می‌شد.

سخن بر سر این است که سوژه هیچ‌گاه نمی‌تواند خودش را توصیف کند؛ چراکه این خودتوصیف‌گری، لاجرم بازتابی است و درست از همین‌روی، هیچ‌گاه به موضوع اصلی خود دست نمی‌تواند یافت؛ به دیگر سخن، هر بار از موضوع خود جا می‌ماند. در یک توصیف بازتابی، توصیف‌شونده (آنچه قرار است توصیف شود) دقیقاً و در همان هنگام، همان توصیف‌گر است؛ اما توصیف‌گر به صرف ورودش به کنش توصیف‌گری خویش، و درست در همان هنگام، تبدل می‌یابد و از این‌رو، هرگز نمی‌تواند خویش را آن‌گونه که پیش از ورود به این کنش بود، توصیف کند.

به هر تقدیر، اگر معنای سوپژکتیویته در همین خودبودگی، نسبت بازگشت‌کننده به خود، منحصر باشد، آن‌گاه باید آن را از اساس ناممکن، بلکه نافی خود دانست؛ چراکه هر گونه بازگشت سوژه به خود، یعنی خودموضوعی کردن بازتابی سوژه، به منظور دستیابی شناختی به خودش، از اساس ناممکن است و اگر سوپژکتیویته منحصرأ در همین خودانتسابی و نسبت بازتابی تحقق یابد، آن‌چنان که می‌نماید، باید هر دو معضل هنریش را درباره آن وارد بدانیم.^۶

۵. تلاشی سوپژکتیویته در استعلا و تاهی: به سوی یک متافیزیک دازاین

هایدگر در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه (۱۹۲۹) نقادی عقل محض را به چشم یک «متافیزیک متافیزیک» یا بنیادگذاری (Grundlegung) برای متافیزیک نگریسته است؛ و این معارض است با خوانش‌های معمول ایده‌آلیستی و نوکانتی که آن را در چارچوب معرفت‌شناسی منحصر

دانسته‌اند. وی مراحل این بنیادگذاری کانتی را نخست تا تثبیت متخیله (Einbildungskraft) استعلایی پی می‌گیرد؛ از آنجا که معنای ابژکتیویته بر اساس شاکله‌پردازی‌های زمانمند متخیله تعیین پیدا می‌کند، هایدگر آن را مبنای امکان درونی تألیف وجودشناختی، یعنی استعلا می‌انگارد؛ اما این نمی‌تواند نتیجه نهایی سیر بنیادگذاری باشد، بلکه آخرین گام، با «آشکارکردن استعلا، یعنی آشکارکردن سوژکتیویته سوژه انسانی» برداشته می‌شود (Heidegger, 1991: 205)؛ و این مسیری است که وی در بخش چهارم این کتاب به منظور طرح دوباره بنیادگذاری کانتی یا به تعبیر خود او، «اعاده» (Widerholung) آن قصد دارد بپیماید. وی بی‌درنگ این وظیفه را با پرسش انسان پیوند می‌زند: «نتیجه بنیادگذاری این است: تأسیس و توجیه متافیزیک، پرسیدنی است درباره انسان؛ یعنی انسان‌شناسی»، و نیز همان جملات معروف کانت در پیش‌گفتار درس‌های منطق را بر این نظر گواه گرفته، از بنیادگذاری متافیزیک در انسان‌شناسی سخن می‌گوید (همان).

سپس هایدگر پروژه کانتی بنیادگذاری را بر پروژه وجودشناسی بنیادی خود که از آن به «متافیزیک دازاین» تعبیر می‌کند، تطبیق می‌دهد تا مسیری را که کانت نیموده، خود تا انتها بپیماید؛ بدین ترتیب، گستره بنیادگذاری از افق انسان‌شناسی فراتر می‌رود. در این مسیر، هایدگر می‌کوشد تا پرسش غایی کانتی را درباره ذات انسان، از همه چشم‌اندازهای انسان‌شناختی (چه تجربی و چه حتی فلسفی) که خواه‌ناخواه با آن همراه شده، پیراسته گرداند؛ و با این انسان‌شناسی‌زدایی از پرسش انسان، آن را از تملک انسان‌شناسی فلسفی به درآورد. درست است که کانت هر سه پرسشی بنیادین فلسفه را به پرسش نهایی و یگانه انسان چیست باز می‌گرداند، اما (و به‌رغم گواهی صریح خود او در درس‌گفتارهای منطق) این را نمی‌توان به‌سادگی به معنای بازگرداندن فلسفه به انسان‌شناسی، یا اصالت‌دادن انسان‌شناسی فلسفی شمرد. حتی اگر از دشواری‌های مفهومی و ابهامات اساسی «انسان‌شناسی فلسفی» چشم‌پوشیم، ابهاماتی که هم در بن مفهوم «انسان‌شناسی» و هم در چگونگی اتصاف آن به قید «فلسفی» نهفته است، باز تعیین جایگاه و کارکرد راستین انسان‌شناسی فلسفی در کلیت فلسفه و تشخیص اینکه آیا این انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند پایه‌گذار فلسفه در تمامیت آن باشد، امری نیست که از قبل مسلم باشد، بلکه باید در ضمن اجرای «برنامه بنیادگذاری» معلوم شود؛ طریقی که مقصود نهایی آن از نو بنیادکردن متافیزیک است، البته از دست‌یازیدن به، و چه‌بسا درآمیختن با، چنین جستاری درباره ذات انسان گزیری ندارد؛ چراکه آزادسازی امکان درونی و ذاتی وجودشناسی، نه‌تنها ناگزیر به روشن‌سازی سازو نهاد وجودی سوژه انسانی، یعنی تبیین سوژگی آن می‌گراید، بلکه باید روی دیگر آن دانسته شود؛ اما این را نباید به‌سادگی با انسان‌شناسی فلسفی یکسان شمرد؛ چراکه خود معنای «انسان» به‌منزله سوژکتیویته نیز در این ضمن، از درون دستخوش دگرگونی می‌شود؛ سوژگی سوژه این‌بار به‌منزله استعلا نمود می‌کند که برآمده از تناهی بنیادی انسان است (همان: ۲۰۷-۲۱۳).

انسان‌شناسی از آن‌رو که می‌خواهد انسان چونان انسان را موضوع قرار بدهد، برای متافیزیک متافیزیک نمی‌تواند محوریت و مرکزیت داشته باشد، در عوض، آنچه محوریت می‌یابد، انسان به‌منزله دازاین، یعنی تناهی بنیادین در انسان است که باید موضوع تحلیل قرار گیرد؛ و بدین ترتیب، انسان‌شناسی جای خود را به تحلیل اگزیستنیال دازاین یا متافیزیک دازاین می‌سپارد (← همان: ۲۱۸-۲۲۲؛ ۲۳۰-۲۳۳)؛ به بیان دیگر، نزد هایدگر، پرسش انسان به‌طور خاص، و انسان‌شناسی فلسفی به‌طور عام، زیر سایه طرخی بزرگ‌تر، یعنی بنیادگذاری کانتی متافیزیک (متافیزیک متافیزیک) قرار گرفته است و معنا، جهت و تعیین نهایی خود را از آن می‌گیرد. بر این اساس، پرسش نامتعیّن‌مانده انسان (انسان چیست؟)، تعیین نهایی خود را در صورت پرسش از تناهی بنیادین می‌یابد و آنچه انسان‌شناسی فلسفی خوانده می‌شود، در تحلیل اگزیستنیال دازاین که غایتی جز وجودشناسی بنیادی ندارد، شکل بنیادی و ریشه‌ای به خود می‌گیرد.

۶. تنش انسان‌شناختی در نقادی عقل محض

گفتیم که هایدگر فشرده کل تاریخ فلسفه جدید را در معنای متافیزیک سوپژکتیویته مندرج می‌دانست و در فلسفه نقادی کانت، به‌خصوص نقادی عقل محض او، از همین دید نظر می‌کرد؛ البته ظهور سوژه به‌منزله ادراک نفسانی استعلایی در نقادی عقل محض و سپس، اصل قرارگرفتن آن برای بنای یک نظام فلسفی بر اصل سوژه یا انیّت (ipse ite) محض، خصوصاً نزد ایده‌آلیست‌های آلمانی، در شکل‌گیری این تلقی بی‌تأثیر نبوده است. بسیاری از فیلسوفان معاصر مفهوم سوژه را در همین چشم‌انداز متافیزیک سوپژکتیویته نشانده و نگریسته و از این دید در نقد آن کوشیده‌اند. طرفه آنکه دست کم از این حیث، میان فیلسوفان پست‌مدرن و میراث‌خواران مذهب تحصّل‌گرایی در سنت فلسفه تحلیلی، هم‌گرایی استراتژیکی نیز پدید آمده است و به تعبیر اشنیدل^۷ باخ، هردو به جانب «مرکزیت‌زدایی» (Dezentrierung) از سوژه گراییده‌اند.^۷ پیداست که خوانش تاریخی خاص هایدگر، به‌ویژه هایدگر متأخر، از فلسفه مدرن و نقد او بر مفهوم سوژه، چه از جهت عمق و چه از جهت گستره، چه‌اندازه در شکل‌گیری این تلقی عام نافذ و اثرگذار بوده است؛ چراکه او فهم جدید از انسان به‌منزله سوژه مطلق را بی‌درنگ با فهم فلسفه جدید از وجود به‌طور کلی درآمیخت و نه‌تنها انسان‌شناسی فلسفی فلسفه جدید، بلکه همراه با آن، موضع وجودشناختی یا متافیزیکی گنجانده‌شده در این انسان‌شناسی را نیز آماج نقادی‌های ریشه‌ای خود قرار داد (Heidegger, GA 41: 74, 81-82, 106).

باری، در وهله اول باید معلوم کرد که فلسفه استعلایی کانت آیا اصلاً می‌تواند نظریه‌ای متافیزیکی دانسته شود؛ آن هم در حالی که مدعای او نه نظریه‌ای درباره واقعیت، که توصیف تجربه ما از واقعیت است؟ توجه فلسفه استعلایی از خود جهان و موجودات واقعی به تجربه‌ای معطوف می‌گردد که در آن، جهان و موجودات درون‌جهانی به ما داده می‌شوند. با این همه، هایدگر مصرّانه

فلسفه استعلایی را همان وجودشناسی می‌داند که در صورت جدیدی به جلوه درآمده است؛ اما این موضوعی است که می‌تواند جداگانه مورد بحث قرار گیرد و در این نوشته، مجال پرداختن به آن نیست. ما بحث خود را بر مفهوم سوژه و نقش آن در نقادی عقل محض متمرکز می‌کنیم. تمایز امور پیشینی (ماتقدم) و پسینی (ماتأخر) که به کل فلسفه نقادی، از آغاز تا انجام جهت داده است، از این حیث، واقعیت مهمی را در خود منعکس دارد. کارکرد تحدیدگر نقادی بر وابستگی جزء پیشین شناخت و کردار، بر داده تجربی استوار است. فاهمه‌ای که فرآیندی پیشین را طی می‌کند، ناگزیر باید چیزی را مفروض بگیرد، آن هم به ضرورتی پیشین که صرفاً از خودش نمی‌تواند مشتق باشد. تناهی سوژکتیویته از همین تفاوت اصولی سرچشمه می‌گیرد، و با آن ناممکن بودن اینکه «من» یا اصل «اِتیّت» بتواند یگانه‌اصلی باشد که کل فلسفه را سر پا نگاه دارد، بی‌گمان دانسته می‌شود. مادامی که عقل متناهی ناگزیر باشد که کثراتی از داده‌های تجربی مستقل از خود را مفروض بگیرد، سوژکتیویته تنها می‌تواند در پیوند و وابستگی‌اش فهمیده شود.

شکاف میان پیشینی و پسینی را اگر بخواهیم بر دوگانه من-جهان تطبیق بدهیم، در بند ظاهر مانده‌ایم؛ این انشفاق بیش از آنکه از چنین تمایز ظاهری و سطحی حاکی باشد، گویای تفاوتی درونی در خود عالم انسانی است که در آن من استعلایی و جهان دو روی یک سکه‌اند. پرسش انسان چیست، می‌تواند در ضمن مسئله رابطه درونی این دو ساحت به‌نحو کاملاً معناداری طرح شود، ولو پاسخی نیابد. مسئله بنیادی فلسفه کانت در همین جا منطوقی است. جدایی و افتراق معقول-محسوس و بود-نمود، معنایی وجودشناختی ندارد که به دوگانه‌انگاری افلاطونی بگراید، بلکه حکایت‌کننده تفاوت چشم‌اندازی روشی است که در واقعیت یکپارچه، در مقام تحلیل و به اعتبارهای متفاوت، تمایزی به کار می‌برد. کانت می‌خواهد نشان دهد که داده تجربی و امر استعلایی در عین درهم‌تنیدگی پیچیده خود، هیچ‌یک به دیگری فروکاست‌پذیر نیست. آنچه در پی می‌آید، نوعی ناپایداری است: هریک از این دو عنصر به تک‌و‌پویی از نیروهای متعارض دامن می‌زند. فرونشاندن این تنش یا به نظریه‌پردازی‌های ایده‌آلیستی درباره سوژکتیویته منتهی می‌شود یا عرصه را برای جولان انسان‌شناسی‌های تجربی باز می‌کند. با این کار، عملکردهای پیشین و تجربیات زیست‌جهانی انسان، اتصال خود را از دست می‌دهند. ادراک نفسانی استعلایی، بیش از آنکه مبدأ یک نظریه سوژه قرار گیرد، بیانگر همین تعارض است.

هایدگر ممیزه متافیزیک جدید را چرخش از مفهوم سنتی جوهر-عرض به مفهوم جدیدتر سوژه-تصورات سوژه و فروکاستن واقعیت در مجموع به سوژه و تصوراتش می‌داند. بدین ترتیب، ایده اصالت تصور، به‌منزله رابطه بنیادین میان ذهن و جهان، و بر طبق آن، تصور جوهری از خود ذهن، مسئله فروبستگی ذهن در خود به‌سبب دسترسی بی‌واسطه و انحصاری آن به محتواهای ذهنی، و شکاف میان ذهن و جهان، دوگانه شک‌گرایی و ایده‌آلیسم متافیزیکی، همه مسائلی هستند که در پی متافیزیک جدید می‌آیند؛ اما آیا مفهوم ادراک نفسانی استعلایی کانت، خود نقدی بر

همین اصالت تصور متافیزیک جدید و فراروی از همهٔ معضلاتی که با آن همراه شده نیست؟ البته مفهوم تصور (Vorstellung) در فلسفهٔ استعلایی کانت مرکزیت دارد؛ اما رویکرد وی به آن متفاوت است. نخست، مسئله را روشن کنیم: اگر تصورات، تعینات ذهن یا سوژه باشند؛ به نحوی که سوژه تنها به آنها دسترسی بی‌واسطه داشته باشد، و باز تنها به واسطهٔ آنها به جهان مربوط شود، در این صورت، با تردید در رابطهٔ میان تصورات ذهن با اعیان خارجی از رهگذر تجربهٔ حسی، کل معرفت در مظان شک می‌افتد؛ اینک دو راهه‌ای در برابر است که یک سر آن به ایده‌السم متافیزیکی (فروکاستن واقعیت به تصورات سوژه) و سر دیگر آن به شک‌گرایی (انقطاع کامل ذهن از واقعیت خارجی) راه می‌برد. در مقابل، کانت در آموزهٔ ادراک نفسانی استعلایی می‌کوشد پیوندی پیشین میان ذهن و خارج برقرار سازد، که نه بر اثر تجربه، بلکه مقدم بر تجربه و به منزلهٔ شرط امکان آن در کار بیاید. از همین روست که وی از این ادراک نفسانی استعلایی با عنوان «وحدت عینی خودآگاهی» نیز نام برده است (B 139)؛ چراکه «من می‌اندیشم» را از رهگذر تصورات، که همواره با آنها همراه و ملازم است، با عین خارجی پیوند می‌زند؛ اما به‌طور پیشینی. وحدت استعلایی ادراک نفسانی، وحدتی دوگانه را تبلور می‌دهد: نخست، وحدت کثرات داده‌های حسی در سوژه به‌طور پیشینی؛ دوم، وحدت کثرات داده‌های حسی در یک عین، که باز هم به‌طور پیشینی انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، این دو وحدت، لازم و ملزوم یکدیگرند و هردو به یکسان، از شروط امکان تجربه به شمار می‌روند: وحدت من اندیشنده و وحدت عین اندیشیده‌شده.^۸ وحدت استعلایی ادراک نفسانی، این هردو وحدت را در خود متبلور دارد. کانت ادراک نفسانی استعلایی را اصل اعلای همهٔ کاربردهای فاهمه می‌داند و آن را حتی فراتر از مقولات محض فاهمه می‌نشاند (B 136). خصلت عینی تجربه، مقوم قلمروی است که مقولات باید در آن به کار برده شوند. بدون وجه عینی وحدت ادراک نفسانی، اساساً چیزی برای اطلاق مقولات و مفاهیم محض فاهمه وجود نمی‌داشت. در اینجا ما با تضایفی مواجه‌ایم که میان سوژه و ابژه، به منزلهٔ دو وجه عینی و ذهنی (ابژکتیو و سوژکتیو) وحدت ادراک نفسانی استعلایی نمودار می‌شود؛ بی‌آنکه یکی به دیگری، یا هردو به اصلی بنیادی‌تر بازگردانیده شوند. بدین ترتیب، امر عینی یا جهان به‌طور کلی، در عین حال که در تجربه داده می‌شود، تعالی خود را نسبت به تجربه نگاه می‌دارد و به منزلهٔ امری حال در تجربه، به سوژه و تعینات درونی آن تقلیل نمی‌یابد؛ به بیان دیگر، در سایهٔ مفهوم وحدت استعلایی، ادراک نفسانی به منزلهٔ اصل اعلا و نافذ در کل گسترهٔ شناخت انسان، تجربه، همواره در تعلقش به جهان خارج نمود می‌یابد، نه اینکه در عوض، مطابق اصالت تصور، کل جهان به تصورات و بازنمایی‌های ذهنی سوژه فروکاسته شود.

البته تمایز سوژه استعلایی و سوژه تجربی، تمایزی نیست که بین دو خود متفاوت گذاشته شده باشد، که یکی نمود صرف باشد و دیگری امری حقیقی و واقعی فی‌نفسه؛ به همین سان، با آن، دو خود جوهری متفاوت یا دو خودی که وضعیت‌های متافیزیکی متفاوتی را موجب شده باشند،

خواسته نشده است. این تمایز، در اصل حکایت از دو دیدگاه معارض می‌کند که موضوعی واحد را در زمینه‌های متفاوت و به اعتبارهای مختلف، بسته به نوع رابطه میان سوژه و جهان، به دو طریق متفاوت توصیف می‌کنند (← Carr, 1999: 114-116). سخن بر سر آن است که از این دو دیدگاه توصیفی، نه یکی را به نفع دیگری می‌توان کنار گذاشت و نه می‌توان آنها را به یکدیگر فروکاست و یا به یک دیدگاه توصیفی بنیادی‌تر بازگردانید؛ بنابراین، باید این تنش را پذیرفت، بی‌آنکه آن را در وحدتی از هر نوع مستهلک کرد.

این تمایزی که در دل وحدت ادراک نفسانی تبلور می‌یابد، می‌تواند به شیوه‌های گوناگونی صورت‌بندی شود، که یکی از بهترین صورت‌بندی‌های آن را هوسرل در بند پنجاه و سوم از کتاب بحران علوم اروپایی عرضه کرده است: «پارادکس سوژکتیویته انسانی: سوژه بودن برای جهان و هم‌زمان ابژه بودن در جهان» (Husserl, 1976: 182-185). سوژه تجربی چون متعلق نگاه تأملی قرار گیرد، احکام و خواص اصلی عینیت به‌طور کلی را بروز می‌دهد و به‌صورت ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها در جهان قرار می‌گیرد. در مقابل، در اثر فرآیند تعلیق دیدگاه طبیعی، از همبستگی سوژه-ابژه در جهان فراتر رفته، دیدگاهی نسبت به همبستگی سوژه استعلایی-ابژه استعلایی حاصل می‌شود؛ بدین ترتیب، سوژه استعلایی نمود می‌یابد که شرط امکان جهان است به‌طور کلی، و هرگز نمی‌تواند ابژه‌ای در جهان باشد. کانت این ناممکن بودن را چنین بیان کرده است:

[...] سوژه مقولات از این راه که مقولات را بیندیشد، نمی‌تواند مفهومی از خود، به‌منزله یک ابژه مقولات، به دست آورد؛ زیرا برای آنکه سوژه، مقولات را بیندیشد، خودآگاهی محض آن، که همان چیزی است که می‌بایست تبیین گردد، باید خود، مفروض گرفته شود (B 422).

سوژه استعلایی اگر بخواهد ابژه شود، لازم می‌آید که ابژه‌ای برای یک سوژه استعلایی باشد؛ و این یعنی هر بار همان چیزی را که در پی آن هستیم، می‌بایست مفروض گرفته باشیم.

از وجهی دیگر، چون بر مفهوم خودآگاهی تمرکز کنیم، این تمایز به‌صورت تمایز شخص-سوژه نیز می‌تواند بیان شود؛ چراکه بر اثر خودآگاهی، از دو زاویه دید متفاوت، دو جنبه متعارض نمود پیدا می‌کند؛ مادام که آدمی در خود از منظر اول شخص (Erste-Person-Perspektive) یا دیدگاه من (Ichperspektive) نظر کند، سوژه است و چون از دیدگاه مشاهده‌گر (Beobachterperspektive) بیرونی یا منظر سوم شخص (Dritte-Person-Perspektive) در خود بنگرد، توأم با این دگرش دیدگاه و در همان حال، به شخص بدل می‌شود.^۹ این معنا، در فلسفه تحلیلی معاصر، به‌ویژه در مباحث مربوط به فلسفه ذهن، بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ اما در اینجا بیش از این، آن را تفصیل نمی‌دهیم، بلکه می‌خواهیم در عوض، همین درون‌مایه (تمایز سوژه-شخص) را از جهت دیگری که با پرسش انسان در بستر انسان‌شناسی فلسفی منطبق افتد، پی‌بگیریم.

آن تعارضی که در ضمن مفهوم «وحدت استعلایی ادراک نفسانی» به شکل‌های گوناگونی صورت‌بندی شده است، به گمان نگارندگان این سطور، می‌توان به‌منزله یک تنش انسان‌شناختی

نگریست؛ چراکه حکایتگر موقع بنیادین و خاص انسان در جهان است. مفهوم «موقع» یا «جایگاه» که دربارهٔ انسان اطلاق دارد، و دیگر مفاهیم مرتبط با آن، از مفاهیم مرکزی انسان‌شناسی است و همیشه در زمینهٔ پرسش‌های انسان‌شناختی نقش مهمی ایفا کرده است؛ تا آنجا که گاه وظیفهٔ معرف انسان‌شناسی فلسفی را توصیف موقع بنیادی انسان دانسته‌اند: «انسان‌شناسی فلسفی [...] تلاشی اسلوب‌مند است برای توصیف موقعیت بنیادی (Grundsituation) آدمی از حیث خصوصیات ذاتی و ماهوی‌اش» (Rentsch, 2003: 78). این معنا در برجسته‌ترین آثار مربوط به این حوزه نمایان است؛ ماکس شلر از «جایگاه انسان در کیهان» سخن می‌راند، هلموت پلسنر می‌کوشد تا «موضع‌داری برون‌مرکزی» آدمی را مشخص کند و ویلهلم کاملاً در پی آن است تا «موقعیت انسان فانی» را بفهمد (همان: ۷۶). اکنون، وحدت ادراک نفسانی گویای همین موقع بنیادی انسان در جهان است؛ بنابراین، اگر آن را «انسان‌شناختی» بگوییم، بیراه نرفته‌ایم.

تعارضی که در این مفهوم مرکزی فلسفهٔ استعلایی کانت ابراز می‌شود، موقع دوگانهٔ آدمی را انعکاس می‌دهد. انسان، چون به خود بنگرد، خود را در موقعی دوگانه نسبت به جهان تجربه می‌کند. او از یک‌سو، از دیدگاه من، وقتی خود را «من» می‌نامد، و در این حال، خود را یکسره از عالم و موجودات دیگر جدا می‌سازد، مجموع موجودات و خود جهان را در برابر خود می‌نشاند، خود را در موقعی یگانه و بی‌بدیل می‌یابد که هیچ موجود دیگری نمی‌تواند در آن مساهمت بورزد؛ سوژه از دیدگاه من، جهان را می‌نگرد و همه چیز را در پهنهٔ ابژه‌های پیش‌اروی خود سامان می‌بخشد. از این‌روی، انسان به‌منزلهٔ سوژه، در موقعی کانونی نسبت به جهان قرار می‌گیرد؛ زیرا خود را همچون مبدأ معنابخشی به جهان خود تجربه می‌کند. از سوی دیگر، همین انسان، باز به تجربه، خود را یکی از بی‌شماران در میان سایر موجودات، اعم از همگنان خود یا سایر موجودات غیر انسانی می‌یابد که بر او همان احکام و قوانین عام مربوط به عینیت حکم فرماست. تنها در این موقع است که انسان خود را درون جهان و در میان دیگران تجربه می‌کند: من در عین حال که از جهت سوژه بودن بی‌بدیل و یگانه‌ام، از جهت شخص‌بودگی یکی هستم همچون موجودات بی‌شمار دیگر جهان، ذره‌ای در برابر عظمت کائنات. از این جنبه، آدمی خود را در موقعی کاملاً حاشیه‌ای و چنان پدیده‌ای فرعی و بی‌اهمیت در برابر جهان می‌یابد، که نبودنش چیزی از آن نمی‌کاهد. در شخص‌بودگی، آدمی نه تنها موقع حاشیه‌ای خویش را ادراک می‌کند، بلکه این واقعیت را نیز درمی‌یابد که نه فقط وجود طبیعی او، بلکه از جهت هویت و خودبودگی‌اش نیز تا چه اندازه به دیگران وابسته و نیازمند است. انسان همواره خود را گرفتار این کشمکش یا تنش می‌یابد؛ کشمکشی که از آن ناگزیر است، چراکه انعکاس‌دهندهٔ واقعیت انسانی اوست؛ از این‌روست که ما این تعارض را «تنش انسان‌شناختی» خواندیم.^{۱۰}

دامنهٔ این نوشتار به نظریهٔ انسان‌شناختی کانت در نقادی عقل محض محدود است؛ اما برای آنکه تصویر کاملی از نظرگاه انسان‌شناختی وی به دست دهیم، لازم است آثار مربوط به فلسفه

اخلاق کانت، به‌ویژه نقادی عقل عملی و بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق را از جهت رابطه آنها با نقادی اول، از یک‌سو، و درس‌گفتارهای انسان‌شناسی، به‌خصوص انسان‌شناسی از نظرگاه پراگماتیکی را از دیگرسو بررسی کنیم. این وظیفه دشوار از عهده این نوشته بیرون است و مجال فراخ‌تری می‌طلبد. عجلتاً، همین اندازه می‌توان گفت که به گمان نویسندگان این سطور، اگر آرای اخلاقی کانت را در کنار انسان‌شناسی او بنشانیم، در کل کوشیده است تا این تنش انسان‌شناختی را که در نقادی اول بر مدار تضایف سوژه-ابژه صورت‌بندی می‌شد، در ساحت عقل عملی صورت متکامل‌تری ببخشد. تلاش‌های او برای عرضه مفهومی از انسان، به‌منزله فاعل اخلاقی آزاد، خودآیین و خودقانون‌گذار در برابر شرایط طبیعی و امکانی وجود، می‌تواند از این دید نگریسته شود (← دیرکس، ۱۳۹۱: ۱۳۲-۱۳۳). شاید از همین جهت است که گاهی انسان را در اندیشه کانت، «شهروند دو جهان» (Bürger zweier Welten) خوانده‌اند (Lichtenberger, 2014) که به‌نوعی از همان تنش انسان‌شناختی و موقع دوگانه وی حکایت می‌کند.

۷. نتیجه

مسئله اصلی ما در وهله نخست، آن بود که ببینیم پرسش ماهوی انسان چیست، چرا در نقادی عقل محض کانت بدین صورت مطرح نشده و کانت به جای آن، سخن را بر سر سعادت انسان برده است؟ نشان دادیم که این پرسش با این صورت‌بندی اساساً نمی‌تواند در چارچوب فلسفه استعلایی طرح شود، چراکه انسان خواه‌ناخواه به سوژه بازگردانده می‌شود؛ به بیان دیگر، عدم طرح مسئله انسان‌شناسی در فلسفه نقادی، عمیقاً با هسته مرکزی تفکر نقادی کانت مرتبط است. لازمه انقلاب کپرنیکی فلسفه استعلایی همین است که پرسش وجودشناسانه و ماهوی درباره «چیستی» انسان با پرسش درباره «چگونگی» موضوعی شدن آن جایگزین شود. در واقع، نفس تحقیق در چنین پرسشی که آشکارا در تقابل با فلسفه نقادی قرار می‌گیرد، در بستر فلسفه استعلایی بی‌معنا به نظر می‌رسد؛ به همین دلیل، کانت به‌عمد از تحلیل صریح آن خودداری می‌کند و در عوض، می‌خواهد نشان دهد که این پرسش، تنها به‌طور غیرمستقیم، در ضمن سه پرسش دیگر، یعنی در ضمن سنجش گستره شناخت، عوامل تعیین‌کننده رفتار، و انگیزه‌های امیدواری، می‌تواند موضوع تحقیق قرار گیرد.

فلسفه استعلایی ناگزیر است که پرسش انسان را به‌صورت پرسش از سوژه استعلایی، به‌منزله وحدت استعلایی ادراک نفسانی مبدل سازد و این البته، به معنای محدودیتی ذاتی در دریافت واقعیت انسانی است؛ اما کانت خود به‌عمد، از آنکه نظامی فلسفی را بر شالوده یک نظریه سوژه متافیزیکی بنا کند، یعنی همان مسیری که ایده‌آلیسم آلمانی پس از کانت پیمود و به متافیزیک سوژه منتهی شد، خودداری کرد. فلسفه نقادی از گشودن راز سوژه محض و نفوذ به باطن آن منع شده است؛ چراکه سوژه، در همین خودانتسابی بودن ذاتی‌اش نافی خود است؛ و یا همان‌گونه که

هایدگر در ساخت‌گشایی‌اش از سوژه متافیزیکی نشان می‌دهد، سوبرکتیویته سوژه ناگزیر به صورت استعلا و تناهی نمودار شده، سوژه از دورن فرومی‌ریزد؛ از این‌رو، فلسفه استعلایی کانت را نباید در چارچوب تفسیر خاص هایدگر از فلسفه عصر جدید به‌منزله متافیزیک سوبرکتیویته فهمید.

البته صورت متکامل انسان‌شناسی کانت در فلسفه عملی او و به‌صورت انسان‌شناسی اخلاقی تبلور می‌یابد که انسان همچون شهروند دو جهان محور آن است؛ اما آنچه کانت در نقادی عقل محض، در ضمن مفهوم وحدت استعلایی ادراک نفسانی و بر حسب تمایزهایی از نوع سوژه استعلایی و سوژه تجربی عرضه داشته، در واقع صورت‌بندی همان نظریه انسان‌شناسی اوست در چارچوب فلسفه نظری‌اش. اساس این انسان‌شناسی فلسفی بر تعارضی ذاتی است که در نوع نسبت میان انسان و جهان به‌طور کلی نمود می‌کند؛ و از این‌رو، می‌توان آن را بیانگر موقع دوگانه انسان در رابطه با جهان دانست، که ما از آن به تنش انسان‌شناختی تعبیر کردیم.

پی‌نوشت

۱. در نقادی عقل محض نیز کانت از دو معنای فلسفه سخن رانده و آن دو را در برابر هم نشانده است: مفهوم مدرسی (Schulbegriff) و مفهوم جهانی (Weltbegriff). این معنای اخیر، به‌خصوص از آن جهت مورد توجه وی است که در آن، نسبت میان شناخت‌های آدمی با غایات ذاتی عقل او مرکزیت می‌یابد؛ و از این‌رو، دستاوردهای شناختی عقل از نظر تعلقشان به یک کل وحدانی نگریسته می‌شود (A 838-9/B 866-7).
۲. البته، انسان‌شناسی فلسفی، و نه انسان‌شناسی تجربی که کانت آن را علمی تجربی از نوع روان‌شناسی تجربی قلمداد می‌کند (B 877) و در سطح و مرتبه ساحت تجربی اخلاق، در برابر ساحت حقیقی آن به‌منزله متافیزیک آزادی جای می‌گیرد (Wood, 2001: 147).
۳. کانت در سه موضع از نقادی عقل محض، از «انسان‌شناسی» سخن گفته و در هر سه موضع آن را به‌منزله روان‌شناسی تجربی، پژوهشی در شرایط امکانی و پسین یا حتی پژوهشی فیزیولوژیک در علل رفتارهای انسانی دانسته است که فلسفه محض می‌باید از آن دوری کند (A 550/B 578; A 842/B 870; A 849/B 877).
۴. دیلتای نیز در مدخل علوم انسانی (۱۸۸۱)، با نظری انتقادی، چنین صوری‌بودنی را به فلسفه سوژه کانت نسبت می‌دهد: «در رگ‌های سوژه شناسایی که لاک، هیوم و کانت آن را برمی‌سازند، نه خون واقعی، که عصا رقیق عقل به‌منزله فعالیت فکری صرف جاری است» (به نقل از: Pitte, 1971: 32).
۵. دیتر هنریش این دو معضل را نخست در تفسیرش از فیثته و دفاع از اصل ایت (Ichheit = من‌بودگی) او صورت‌بندی کرد؛ بدین منظور که نشان دهد خودآگاهی تأملی که دائرمدار نسبت بازتابی سوژه با خود باشد، از اساس ناممکن است و در عوض، باید آن را مبتنی بر آشنایی پیش‌تأملی سوژه با خود دانست (Henrich, 1967: 13-14).
۶. پیش از هنریش، کی‌یرکه‌گور نیز صورت‌بندی روشنی از تناقض درونی سوبرکتیویته به دست داده است؛ از آن حیث که خودانتسابی در نفس خویش به دیگری ارجاع می‌دهد (Marino, 2004: 41).
۷. اشندل‌باخ (Herbert Schnädelbach, 1936) به‌ویژه بر سه اثر مهم که از این جهت تأثیرگذار بوده‌اند، تکیه می‌کند: رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین، با رویکرد تحلیل‌زبانی؛ تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاج، از راه نقد ایدئولوژیک؛ و وجود و زمان هایدگر، با رویکرد وجودشناختی، همگی به این مرکزیت‌زدایی از سوژه دامن زده‌اند؛ البته، این بدخوانی در هر دو سنت تحلیلی و قاره‌ای واکنش‌هایی در جهت احیای معنای سوژه و سوبرکتیویته (ولو این بار پیراسته از احکام و لوازم سوبرکتیویستی و متافیزیکی همراه با آن) برانگیخته است (Schnädelbach, 1992: 309-311 & 318-319).

۸. برای بحث خوبی درباره اینکه چطور در تألیف تجربه، وحدت ابژکتیو و وحدت سوژکتیو در تضایف با یکدیگر و چونان لازم و ملزوم هم نمودار می‌شوند، نگاه کنید به شرح کوتاه، اما بصیرت‌بخش یونینگ در کتابی با عنوان شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت (۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۱۳).
۹. صورت‌بندی این تمایز بدین شکل و با این عبارت‌پردازی، اصلاً از دیتر هنریش است (Muller, 2006: 228-9). برای تفصیل این معنا و همچنین اشاره‌ای به برخی صورت‌بندی‌های دیگر، به‌ویژه نگاه کنید به (Carr, 1999: 114-132).
۱۰. اگر معنای انسان‌شناسی را بخواهیم چندان وسعت بدهیم که بر هر گونه تأمل عقلی انسان در خود صدق کند، و هر گونه موضوع تحقیق قرار گرفتن او و تفسیر او از خود را دربرگیرد، آن‌گاه آنچه ما از آن به تشن انسان‌شناختی تعبیر کردیم، می‌تواند از جمله کهن‌ترین و ماندگارترین درون‌مایه‌های فکر انسان‌شناسی بازشناخته شود، که همچون تحریریهی بردوام در بیشتر سنت‌ها و فرهنگ‌های کهن، از فرهنگ بابلی و مصری و یونانی تا سنت‌های دینی کهنی چون یهودیت منعکس شده است؛ ولو در چهره‌های گوناگونی به جلوه درآمده باشد (Müller, 2010: 8-17).

فهرست منابع

- دیرکس، هانس (۱۳۹۱)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- یونینگ، ای. سی. (۱۳۸۸)، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، هرمس.
- Carr, David (1999), *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, New York, Oxford University.
- Courtine, Jean-François (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin.
- Heidegger, Martin (1984), *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (GA 41), hrsg. P. Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Henrich, Dieter (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1968), *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, Akademie-Ausg. Bd. IX, de Gruyter, Berlin.
- Kemp Smith, Norman (2003), *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, with a new introduction by Sebastian Gardner, New York, Palgrave Macmillan.
- Lichtenberger, Hans P. (2014), "‘Bürger Zweier Welten’ oder ‘Herr und Knecht’? Kant und Hegel zu einer Problem des Menschen", *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*, hrsg. Von Michael Graf, Frank Mathwig, Matthias Zeindler, Stuttgart, Kohlhammer, 177-190.
- Marino, Gordon (2004), *Basic Writings of Existentialism*, New York, The Modern Library.
- Müller, Klaus (2006), *Glauben Fragen Denken, Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster, Aschendorff.
- (2010), *Glauben Fragen Denken, Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster, Aschendorff.
- Pitte, Frederick P. Van (1971), *Kant as Philosophical Anthropologist*, The Hague, Martinus Nijhoff.

- Rentsch, Thomas (2003), *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen Philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Wood, Allen W. (2001), *Basic Writings of Kant*, New York, The Modern Library.
- Schnädelbach, H. (1992), „Philosophieren nach Heidegger und Adorno“, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 307-328.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.334363.1006684

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

One Approach to The Question of Personal Identity: Re-reading Narrative Identity

Seyed Amirreza Mazari

PhD graduate of Kalam and Philosophy of Religion, Islamic Azad University, Science and Research Branch

Received: 3 January 2022

Accepted: 7 May 2022

Abstract

One of the main questions that philosophy has sought to answer is Personal Identity. Philosophical, sociological, and psychological thinkers have, throughout the history, always shown great interest in the history of Personal identity question. Various human sciences have considered various aspects of this question. Since these aspects share some similarities, thinkers have been suggested that the nature of this question is philosophical. In other words, their responses that originate from various sciences show their agreement. This study presents the question of Personal identity and aims to show that this question has a hermeneutic nature. It seeks to explain the question of Personal identity, the responses that some philosophers such as John Lock have come up with, and criticisms of late philosophers of mind. From a hermeneutic perspective, the personal identity is also approached yet in brief. Ricoeur who was a thinker with hermeneutic concerns analyzes the question of identity through hermeneutic. He seeks to come up with a suitable response to this question. The present study analyzes his ideas. This aims to suggest narrative identity as a suitable background. It is done through identifying an appropriate relationship between Personal identity and narrative and through re-reading the criticisms to abstract responses to the question of Personal identity.

Keywords: Personal Identity, Narrative Identity, Narrative, Selfnes , Sameness.

تحلیل یک رویکرد در مسئله هویت شخصی؛ بازخوانی هویت روایی

سید امیررضا مزاری*

دانش آموخته دکتری کلام و فلسفه دین واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

(از ص ۱۵۱ تا ۱۶۷)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۲/۱۷

علمی-پژوهشی

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه، مبحث هویت شخصی بوده است. پرسش از کیستی انسان، در تمام حوزه‌های فلسفه، علوم اجتماعی و روان‌شناسی نشان از همیشگی بودن این دغدغه نزد متفکران داشته است. با توجه به مطالعه سیر تاریخی در علوم مختلف انسانی، جنبه‌های متفاوتی از این مسئله بازگو و بررسی شده است. هم‌پوشانی برخی از ارزیابی‌ها در حوزه‌های مختلف باعث شده است که متفکران متوجه شوند ذات این پرسش فلسفی است؛ به عبارت دیگر، اندیشمندان در زمینه‌های مختلف در بحث هویت شخصی همواره با پاسخ‌های خود تا حدود بسیاری به این امر اذعان کرده‌اند. با توجه به این مطلب، در این نوشتار ابتدا پرسش هویت شخصی را تشریح می‌کنیم و سپس با پاسخ‌های فیلسوفانی چون جان لاک و همچنین برخی تحلیل‌های متأخران در حوزه فلسفه ذهن، نشان خواهیم داد که ذات این پرسش هرمنوتیکال است. در سنت هرمنوتیکی نیز با نگاهی کوتاه، رهیافتی به هویت شخصی خواهیم برد. ریکور به عنوان یکی از متفکران سنت هرمنوتیکی دغدغه هویت شخصی را در بستر هرمنوتیکی تحلیل می‌کند. او تلاش می‌نماید تا با رهیافت هرمنوتیکی خود پاسخ‌های مناسبی برای این پرسش تقریر کند. رهیافت ریکور بر بستر خاصیت ذاتی تجربه انسان، یعنی روایت بنا شده است. این پژوهش با تحلیل آرای ریکور درصدد است تا با یافتن نسبتی مناسب میان هویت شخصی و روایت و همچنین بازخوانی نقدها بر پاسخ‌های انتزاعی به این پرسش، پس‌زمینه مناسبی به نام هویت روایی را ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: هویت شخصی، هویت روایی، روایت، خودیت و یکسانی.

۱. مقدمه

هویت به صورت ذاتی همواره یک پرسش است؛ پرسشی چالش برانگیز که در حوزه‌های مختلف فلسفی و علوم اجتماعی مورد توجه متفکران قرار گرفته است. توجه متفکران بر پرسشی بودن مدام هویت است. به گواه مک اینتایر (Alasdair MacIntyre) پرسش «من کیستم؟» یا «هویت من چیست؟» با دو مانع جدی فلسفی و اجتماعی مواجه بوده است. وی معتقد است موانع اجتماعی با توسعه مدرنیته در قالب تفکیک‌های متعددی ظاهر می‌شود؛ از جمله تفکیک زندگی فردی از زندگی اجتماعی، زندگی مشترک از زندگی شخصی و تفکیک‌هایی از این قبیل. در نگرش وی، موانع فلسفی از دو گرایش متمایز نشئت می‌گیرند که یکی از آنها در بطن فلسفه تحلیلی و دیگری هم در نظریه‌های جامعه‌شناختی و اگزیستانسیالیستی‌جای دارد (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۴۳).

گرایش مبتنی بر فلسفه تحلیلی، تفکری جزءنگرانه در باب هویت دارد و به این معناست که هویت مبتنی بر یک فعل خاص، تمام خصوصیات هویتی فرد را دربرمی‌گیرد. گرایش دوم به صورت مشترک میان اگزیستانسیالیسم سارتر (Jean-Paul Sartre) و جامعه‌شناختی قرار دارد و این امر را نشان می‌دهد که هویت، ساخته و پرداخته ظرف زمان، مکان و موقعیت اجتماعی فرد است.

در برداشت اجتماعی فلسفی از هویت، این امر بیان می‌شود که هویت به واسطه دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل گرفته و از طرفی دیگر، هویت تجلی‌یافته در شخصیت که جدا از دنیای اجتماعی افراد دیگر باشد، بی معناست؛ به عبارت دیگر، هویت هر فرد در نقش وی در جامعه تعریف می‌شود.

در درون پرسش از هویت، پرسش بنیادین دیگری نیز ظهور می‌کند؛ اینکه انسان به واسطه خودآگاهی‌اش به پرسشی از خود می‌رسد که در قالب هویت شخصی مطرح می‌شود و در تاریخ فلسفه سؤالی بنیادین است. این سؤال در صورت پرسش‌های متنوع دیگری پدیدار می‌شود؛ از قبیل اینکه آیا انسان‌ها اشخاصی هستند که در همه زمان‌ها وجود دارند؟ یا آیا یک شخص در زمان‌های متفاوت از هویت یکسانی برخوردار است؟

بسیاری از فیلسوفان به تأسی از لاک (John Locke) و هیوم (David Hume) در پاسخ به پرسش‌های فوق به مقوله خودآگاهی (self-consciousness) نقش محوری می‌دهند و براین عقیده‌اند که وحدت و پیوستگی در خودآگاهی، شاه کلید پاسخ به پرسش هویت شخصی است. در مقابل نیز برخی خودآگاهی را به عنوان محور کلیدی مطرح نمی‌کنند؛ اما لزوماً توجه به مفهوم خودآگاهی، دسته‌بندی مناسبی از فیلسوفان در مسئله هویت شخصی ارائه نمی‌کند؛ به این دلیل که در بررسی هویت شخصی علاوه بر خودآگاهی باید به مفهوم زمان و نیز تداوم و پیوستگی شخص در زمان نیز دقت کرد.

بر مبنای تداوم در زمان، هویت شخصی در گفتمان‌های متفاوت فلسفی مورد توجه قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، پیوستگی و تداوم در هویت شخصی از جنبه‌های متفاوتی بررسی شده است. برخی بر

مبنای پیوستگی روان‌شناختی، هویت شخصی را مورد توجه قرار می‌دهند و برخی، از پیوستگی و تداوم فیزیکی مانند وجود مستمر بدن یا مغز.

با تمام این سخنان، پژوهش‌های متعددی در حوزه‌های مختلف درباره هویت شخصی انجام شده است. توجه متفکران و صاحب‌نظرانی نظیر جان لاک، مک اینتایر و روان‌شناسان برجسته‌ای چون فروید (Sigmund Freud) و پیروان نئوفرویدی او همچون اریک فروم (Erich Fromm) و همچنین جامعه‌شناسان، نشان از ضرورت پرداختن به مسئله هویت شخصی دارد. این که آدمی چه کسی است و یا چه کسی به نظر می‌آید، دغدغه هر انسانی است و هویت شخصی تنها با رخدادها و ملاقات‌های مهم زندگی فرد تعیین نمی‌شود؛ برای مثال، اگر جامعه گاندی را به عنوان گاندی می‌شناسد، تنها به دلیل رهبری وی در انقلاب هند نیست، بلکه تمام فرآیند زندگی وی، هویت این شخص را شکل داده‌اند.

در سده‌های اخیر پژوهش‌های بسیاری در زمینه‌های مختلف و متون گوناگون درباره هویت شخصی انجام گرفته است، اما به‌طور اخص، از نقش نسبت هویت شخصی و روایت، در ساخت هویت شخصی سخن چندان‌ی به میان نیامده است. در حوزه علوم اجتماعی، هم در متون انگلیسی و هم فارسی به روایت توجه ویژه‌ای شده است؛ هویت شخصی به عنوان مسئله‌ای بنیادین در فلسفه، از چشم‌انداز روایی، در متون فلسفی فارسی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

این پژوهش بر آن است تا با تشریح ارتباط میان هویت شخصی و روایت، بتواند هویت را از امری انتزاعی به مفهومی زیست‌شده تبدیل کند. این نوشتار با تحلیل و توصیف ساختار هویت شخصی، پرسش بنیادین مسئله هویت شخصی را مطرح می‌کند و سپس با بهره‌گیری از آرای ریکور (Paul Ricœur)، مسیری نوین را در پاسخ به این پرسش فراهم می‌آورد. از رهیافت پاسخ مد نظر تلاش می‌شود تا هویت روایی به عنوان دغدغه و نقطه مرکزی این پژوهش جایگاه خود را بیابد.

۲. بیان مسئله با تدقیق در پیشینه تاریخی

پرسش بنیادین «من کیستم؟» را می‌توان به دو شکل تقریر کرد. همان‌طور که در مقدمه نیز اشاره شد، هر انسان به واسطه خودآگاهی از خویشتن خود با این پرسش مواجه می‌شود. علاوه بر این، در بستری از زمان، شخص در پیوستگی و تداوم قرار می‌گیرد؛ بنابراین، لازم است تا در این دو امر وضوح بیشتری صورت گیرد تا محل نزاع در مسئله هویت شخصی هویدا شود.

اول اینکه در پرسش من کیستم، شخص انسان از دیگر موجودات تمییز داده می‌شود؛ زیرا شخص انسانی حاوی خودآگاهی است؛ یعنی شخص به تعبیر لاک نوع خاصی از جوهر (substance) روانی دارد که برخود آگاه است؛ برای مثال، سگ من، شخص نیست، اما این شخص آگاه بر خود طی زمان علاوه بر بازتابی از خود برای خود، برای دیگری هم همان است که در قبل بوده است.

به بیان دیگر، چالش در همین تداوم زمان بر یکسانی شخص، محل نزاع فیلسوفان است؛ برای مثال، هر شخص با توجه به تعریف فوق، خود را به صورت خودی (self) یکسان و همانند با خودی که دیشب شام خورده و هفته پیش به مهمانی رفته است، در نظر می‌گیرد؛ زیرا آگاهی شخص از خودش در تمام زمان‌ها یکسان بوده است و همین آگاهی، هویت شخصی او را می‌سازد؛ اما برخی فیلسوفان با این قول مخالف‌اند که آگاهی هویت شخصی را که یک جوهر یکسان در طول زمان است، می‌سازد. از جمله فلوپین و آگوستین بر این باور بودند که خود به صورت یک روان غیر مادی پس از مرگ بدن، به هستی خویش ادامه می‌دهد.

لاک به عنوان فیلسوفی که از هویت شخصی تفسیری متفاوت از فیلسوفان قبل از خود ارائه می‌کند، بر نقش خودآگاهی به عنوان سازنده هویت شخصی تأکید می‌کند. بر اساس دیدگاه لاک شخص، موجود هوشمند متفکری است که صاحب عقل و اندیشه است و می‌تواند خود را به عنوان خودش، همان موجود متفکر، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف در نظر گیرد (لاک، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

دکارت نیز با اینکه با خودآگاهی لاک همراهی می‌کند، آن را سازنده هویت شخصی نمی‌داند و بر این باور است که اشخاص یک روح غیر مادی دارند که پس از مرگ بدن به حیات خود ادامه می‌دهند. همچنین می‌توان از هیوم یاد کرد که بر این باور بود که اشخاص جوهرهای مادی نیستند، بلکه مجموعه‌ای از ادراکات‌اند.

در عین حال، در این پژوهش با تقریری از آرای لاک و متأخرینی در حوزه فلسفه ذهن، تلاش می‌کنیم تا این چالش را در هویت شخصی، در بستری نوین تبیین کنیم. ذکر این نکته لازم است تا بین یکسانی (sameness) یا این‌همانی^۱ عددی و این‌همانی کیفی تفکیک قائل شویم. در واقع، اگر درک درستی از این مسئله نداشته باشیم، درباره خود و هویت شخصی دچار بدفهمی خواهیم شد. این تفکیک را می‌توان با ذکر یک مثال روشن کرد: دوقلوهای همسان مثالی واضح از این‌همانی کیفیت است. دوقلوهای همسان چون در ویژگی‌ها یا کیفیت خود دقیقاً مشابه هستند، متفکران آنها را دارای این‌همانی کیفی می‌دانند؛ لذا در اینجا دوفرد وجود دارد نه یک فرد. در مقابل، می‌توان از دکتر جکیل و مسترهاید (Dr. Jekyll and Mr. Hyde) به عنوان مثال مشهودی از این‌همانی عددی نام برد. آنها اشخاص واحدی هستند، هرچند به لحاظ کیفی بسیار متفاوت‌اند (مسلین، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

بنابراین، بحث درباره هویت شخصی، مربوط به مباحث این‌همانی عددی است و می‌توان این‌گونه پرسش هویت شخصی را بیان کرد: چه امری شخص p را اکنون همان شخص می‌سازد که سال‌ها پیش در زمان کودکی شخص p بوده است؟

اکنون می‌توان در ایضاح مطالب فوق، تقریر مختصری از آرای لاک به عنوان پیش‌گام در ارائه تعبیر جدید از هویت شخصی نسبت به سنت فلسفی ماقبل خود و تأثیرش بر یکی از فیلسوفان ذهن بیان کرد.

جان لاک در کتاب خود یعنی جستاری در فهم بشر^۲ در پاسخ به سؤال هویت چیست، می‌گوید که آنچه ذهن از مقایسه کردن درک می‌کند، نفس وجود اشیاست؛ به این معنا که اگر امری (چیزی) را در زمان و مکانی معین لحاظ کنیم، آن امر را در زمان و مکانی دیگر مقایسه کرده و از لحاظ تصورات عینی، اختلاف را شکل داده‌ایم. اگر آن امر همانی بود که در زمان و مکانی دیگر است، آن امر خودش است و در غیر این صورت، آن امر مشابه امر اصلی و تشخیص‌ناپذیر است (لاک، ۱۳۸۰: ۲۳۸).

جان لاک با مطرح کردن هویت شخصی در قالب عدم تنوع، عملاً از پرداختن به مسئله هویت شخصی، یعنی تداوم در زمان طفره می‌رود. لاک پس از گفتن اینکه هویت شخصی ناشی از مقایسه است، ایده منفرد هویت شخصی یک چیز با خودش (از یکسانی با خودش یا به تعبیر ساده‌تر این‌همانی) را معرفی می‌کند. در واقع با مقایسه یک چیز با خودش در زمان و مکان‌های مختلف است که ایده‌های هویت و تنوع را شکل می‌دهیم.

آنچه لاک مطرح می‌کند، این است که یکسانی شخص با خودش یا همان این‌همانی شخص، دوام یک چیز، یعنی یک جوهر نیست؛ چه آن جوهر، مادی و چه غیر مادی باشد، بلکه از استمرار و پیوستگی سلسله‌ای از تجارب تشکیل می‌شود. جوهرهایی که این تجربه‌ها در آنها تحقق می‌یابند، به این‌همانی شخصی ارتباطی ندارند؛ به عبارت دیگر، او از دام تداوم زمان طفره می‌رود.

مادام که سلسله پیوسته‌ای از تجارب وجود دارد، این‌همانی شخصی متشکل از تجارب نیز شکل می‌گیرد، حتی اگر این سلسله از جوهری به جوهر دیگر منتقل شود؛ به عبارت دیگر، تجارب شخص هستند که در بستر آگاهی شخص از خودش، هویت وی را می‌سازند. به دنبال جان لاک و در حوزه فلسفه ذهن، درک پارفیت (Derek Parfit) این امر را بیان می‌کند که شخص p در اکنون می‌تواند همان شخص p در گذشته باشد، به شرط آنکه استقرار و پیوستگی میان خاطره‌ها و دیگر ویژگی‌ها (که او روانی می‌نامد) کفایت لازم را داشته باشند؛ یعنی شخص p بتواند آنچه شخص p در گذشته تجربه کرده است، از منظر اول شخص، یعنی از درون به خاطر بیاورد؛ در این صورت، این‌همانی یا یکسانی با خود محقق می‌شود (parfit, 1984: 210).

نقدهای فراوانی در حوزه فلسفه ذهن، به ادعای پارفیت به تأسی از لاک شده است. غرض از بیان نظر جان لاک و درک پارفیت، طرح مسئله تحقیق است.

اکنون با توجه به سیر تاریخی که از لاک و پس از او درباره هویت شخصی مطرح شد و به تأثیر دیدگاه‌های متقدم بر گفتمان‌های معاصر در باب مسئله هویت شخصی به‌طور مختصر اشاره کردیم، می‌توان از لزوم توجه به آرای فیلسوفی سخن گفت که تمرکز خود را در وجه پویایی هویت شخصی و مسئله پیوستگی در زمان به‌طور ویژه قرار داده است؛ به عبارت دیگر، گزینش ریکور به‌عنوان یک منظر جدی در مسئله هویت شخصی مبتنی بر ایجاد زمینه‌ای است که در آن، او می‌تواند محل نزاع فیلسوفان را حل کند.

در جلد سوم کتاب پل ریکور، یعنی زمان و روایت^۳ او سؤالی را مطرح می‌کند که آیا تجربه بنیادینی برای ادغام دو نوع اصلی روایت، یعنی روایت تاریخی و روایت داستانی وجود دارد یا خیر؟ در پی این سؤال، وی فرضیه‌ای را بیان می‌کند که اساس هویت روایی، چه از نظر فردی و چه از نظر جامعه تاریخی، محل آمیختگی روایت تاریخی و داستانی است (Ricœur, 2010: 20).

ریکور تأکید می‌کند خود مسئله هویت شخصی یک تفسیر است و این تفسیر در روایت به عنوان یک امر میانجی خاص پدیدار می‌شود. وی با آگاهی از مسائل قابل توجه موجود در هویت، بیان می‌کند که در صورت تقریر مناسب از روایت و به تبع آن هویت روایی، می‌توان مشکلات مربوط به مفهوم هویت شخصی را حل کرد (Ibid, 2010: 20).

به زعم ریکور، نپرداختن لاک و پاریت به دوام زمان و رهاکردن مسئله این همانی در استمرار تجارب، ناشی از عدم درک تمایز بین خودیت (Selfness) و یکسانی است. شاید جان لاک، به عنوان مثال، عنصر مشترک یک کشتی بازسازی شده یا یک درخت بلوط را که از بلوط به درخت تبدیل شده است، در عنصر ثبات و دوام می‌داند و این امر را بر مبنای یکسانی دارای همان هویت می‌شمرد؛ اما در هویت فردی که نقش حافظه پررنگ می‌شود (خودیت در بخش چهار شرح داده می‌شود) مورد غفلت وی قرار می‌گیرد (Ricœur, 1992: 125-126).

نکته مورد بحث در این پژوهش، این است که ریکور تلاش می‌کند تا هویت شخصی را با تجزیه به دو امر مغفول مانده، یعنی یکسانی یا این همانی و خودیت در یک پس زمینه مناسب شکل و وحدت دهد. در مجموع می‌توان پرسش از هویت را به این شکل تقریر کرد: آیا شخص p در هر لحظه (اکنون) همان شخصی است که در گذشته می‌شناختیم و در آینده نیز خواهیم شناخت؟ ریکور توجه به تمایز بین یکسانی و خودیت را راهگشای مناسب این پرسش قدیمی می‌داند.

۳. ساختار هویت شخصی

چگونگی ساختار هویت شخصی در این بخش بررسی و تحلیل می‌شود. در ابتدا سیر تاریخی واژه «هویت» بیان می‌شود و سپس هویت شخصی که یکی از پیچیده‌ترین مباحث در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی است، مورد توجه قرار می‌گیرد. واژه هویت در معانی متعددی به کار برده می‌شود. مایکل جکسون (Michel Jackson) این امر را مورد توجه قرار می‌دهد که نظریه‌های غربی هویت، به ترکیبی ظاهراً شاخص از تفاوت و تشابه وابسته هستند. ریشه کلمه هویت «همانجای» (idem) لاتین است، که واژه یکسانی یا این همانی نیز از آن گرفته شده است. در مسیر تاریخی این واژه، یک معنای مهم دیگر نیز بر آن افزوده شده و به این شکل است که ما نه تنها عین خودمان هستیم، یعنی یکسان بودن از تولد تا مرگ، بلکه همانند دیگران نیز هستیم.

به عبارت دیگر، ما در هویت‌های رایج به‌عنوان انسان‌ها شرکت داریم و درون این، به‌عنوان زنان، مردان، ایرانی، عرب، سفید و سیاه حضور داریم (Jacksen, 2002: 122). با این حال، به‌طور هم‌زمان جنبه دیگری از هویت وجود دارد که به منحصر به فرد بودن افراد و تفاوت آنها با دیگران اشاره می‌کند.

هویت می‌تواند به‌عنوان یک شباهت عمومی تلقی شود؛ مانند رنگ موی سیاه مردان ایرانی و هم می‌تواند به تداوم یک شخص یا موضوع در بازه زمانی اشاره کند؛ مانند «احمد، همان آدمی است که بیست سال پیش بود، هیچ فرقی نکرده است». در معنای دوم که به منحصر به فرد بودن انسان متمایز می‌شود، واژه هویت بر ماندگاری دلالت می‌کند (Shoemaker, 1963: 2).

بسیاری از فعالیت‌های روزانه انسان، شبیه قول‌دادن، اعتمادکردن و پیش‌بینی کردن آینده از این امر حکایت دارند که نوعی تداوم هویت در شخص وجود دارد. پرسش مهمی که در اینجا شکل می‌گیرد، این است که چه امری باعث شده تا بیان کنیم این شخص در هر لحظه، همان شخصی است که در گذشته می‌شناختیم و انتظار داریم که در آینده نیز بشناسیم (Stroup, 1997: 102)؟ اکنون با توجه به پرسش اصلی تحقیق، لازم است تا بررسی کوتاهی درباره پاسخ‌های آن (علاوه بر آرای لاک و پارفیت) داشته باشیم. باید گفت که پرسش فوق یکی از پیچیده‌ترین پرسش‌ها در فلسفه است و پاسخ‌های درخوری نیز به آن داده شده است؛ از جمله اینکه یکی از روش‌های درک شخص در طی زمان، مقایسه با افرادی است که توان درک بیان روایتی از خود را ندارند.

همان‌طور که بیان شد، در ذات این پرسش هویت شخصی مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ یعنی اینکه این پرسش به‌طور انحصاری درباره این امر مذاقه می‌کند که هویت شخصی چیست؟ این پرسش از هویت شخصی، با روابط بین دنیای خارج و زندگی انسان یا وجود اشخاص دیگر مرتبط نیست. هویت شخصی را نمی‌توان آن‌طور که فیلسوفان از هویت اشیاء سخن می‌گویند، تنها بر حسب ماندگاری‌اش در زمان مورد توجه قرار داد. هویت شخصی مستلزم آگاهی بازتابی است. هویت در واقع همان چیزی است که همچنان که در اصطلاح خودآگاهی آمده است، فرد نیز به آن آگاهی دارد؛ به عبارت دیگر، هویت شخصی چیزی نیست که در نتیجه تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به او تفویض شده باشد، بلکه چیزی است که فرد باید آن را به‌طور مداوم و روزمره ایجاد کند. هویت شخصی در حقیقت همان خود است که شخص آن را به‌عنوان برساختی از زندگی خود می‌پذیرد (گیدنز، ۱۳۹۸: ۸۰). هویت در اینجا به معنای تداوم فرد در زمان و مکان است؛ اما نکته ظریف این است که همین تداوم به‌صورت بازتاب و برساخت تفسیری که شخص از آن داشته است، مطرح می‌شود.

یکی دیگر از پاسخ‌های مناسب به پرسش یادشده، تحلیل هویت شخصی از طریق در تضاد قرار دادن فرد با افرادی است که در نزد آنها احساس «خود» درهم شکسته دارد و یا به ناتوانی گراییده است. بریدگی و ناپیوستگی در تجربه زمان، اغلب یکی از ویژگی‌های این احساس است (Laing, 1965: 108). یکی از

بهترین مثال‌ها در ناپیوستگی تجربه زمان، نقل قول بخش بنجی در رمان خشم و هیاهو^۴ از ویلیام فاکنر (William Faulkner) است. شاید خواننده در پایان بخشی از این نقل قول‌های طولانی چیزی را درک نکند و به فهمی عمیق دست نیابد و برای همین، رمان را کنار بگذارد؛ اما با ادامه دیگر بخش‌ها متوجه می‌شود، بنجی یک معلول ذهنی است که درک صحیحی از خود ندارد. این ریشه در فهم او، حکایت از ناپیوستگی زمان دارد. برای بنجی هیچ چیزی در گذشته و آینده وجود ندارد و هر چیز در حال روی می‌دهد. بی‌زمانی بنجی در واقع کلید معنادار رمان فاکنر است؛ اما آنچه در اینجا مدنظر قرار گرفته، این است که بنجی درکی از خود و لذا هویتش ندارد.

دیگر پاسخ قدرتمند به سؤال فوق نیز در گرو هرمنوتیکال خواندن هویت شخصی است. هویت شخصی مفهومی هرمنوتیکال است (Stroup, 1997:104). هرمنوتیک یک ادعای جهانی دارد و آن، این است که ما حیوانات تفسیرگری هستیم. تفسیر کنش اختیاری نیست، بلکه تفسیرکردن تنها راهی است که می‌توانیم جهان را به صورت معنادار تجربه کنیم و پرسش از هویت شخصی، یک کنش در تفسیر است. فرد از طریق حافظه می‌تواند رخدادهای خاصی را از تاریخ شخصی‌اش انتخاب و از آن برای تفسیر اهمیت کلیت آنها استفاده کند؛ به عبارت دیگر، هنگامی که فردی خاطره‌ای را از حافظه خود بیرون می‌کند، نوع بیان و پردازش رویداد او و نقش خود شخص، اهمیت آن رخداد را به خود و مخاطب می‌رساند. در واقع همان‌طور که پاننبرگ (Wolfhart Pannenberg) بیان می‌کند، تصمیم‌هایی که یک فرد می‌گیرد و رویدادهایی که برای او اتفاق می‌افتد، تاریخ آن فرد را شکل می‌دهند. تاریخی خاص و منحصر به فرد که ویژه شخص اوست؛ لذا هویت شخصی به طور کامل در گرو تاریخ زندگی شخص و برداشت‌هایی است که او از این رویدادها و تاریخ‌های خود دارد (Pannenberg, 1970: 139).

منحصر به فرد بودن هر شخصی به واسطه دوره زندگی خودش تعیین می‌شود و همه رخدادهای در زندگی وی معنای خاص خودشان را دارند و اهمیت آنها تنها در مفهوم تاریخ زندگی آن شخص است. هویت شخصی هر فرد یک برداشت و تفسیر اخذ شده از تاریخ شخصی آن فرد است.

همچنین از دیدگاهی دیگر، می‌توان هویت شخصی را تحلیل کرد؛ اریکسون (Erik Erikson) برای توصیف هویت از واژه «پیکربندی» (configuration) استفاده کرده است. کار اریکسون مبتنی بر چرخه زندگی و راه رشد شخصیت است؛ پیکربندی‌ای که طی زمان به واسطه ترکیب و باز ترکیب موفق ایگو در دوره کودکی ایجاد می‌شود. پیکربندی هویت خاص که هر فرد در هر لحظه‌ای فرض می‌کند، به استفاده از حافظه برای بازیابی و باز تفسیر گذشته وابسته است. این بُعد از بازیابی هویت شخصی که البته میراث فرویدی است، اریکسون را به این نتیجه رساند که شباهت‌های قوی بین مهارت روان‌کاوی و تاریخ‌نگاری وجود دارد (Erikson, 1968: 163).

اینکه هویت شخصی، مفهومی هرمنوتیکال است را می‌توان در آرای روان‌کاوانی همچون اریکسون نیز مشاهده کرد. هویت شخصی به حد کافی از حافظه برای تفسیر گذشته بهره می‌برد و لذا یافت خودفهمی و حتی فهمیدن شخص، به‌شدت تاریخی است.

تاریخ عینی هویت شخصی به این معناست که اشخاص در فرآیند تبدیل شدن هستند و در نتیجه، تفسیر تاریخ شخصی و هویت شخصی فرآیندی نامتناهی است؛ زیرا اولاً آینده، یک افق باز به جهتی است که تاریخ شخصی فرد به سوی آن حرکت می‌کند و تا زمانی که فرد به داشتن تجربه‌های جدید ادامه دهد، هویت او در فرآیند تبدیل شدن است؛ ثانیاً، در دوره‌ای از زندگی، ممکن است هویت شخص تحت تأثیر تغییرات شدیدی قرار گیرد. در عین حال، تلاش برای تغییر دادن هویت فرد و پانهادن در هویت دیگری، به‌شدت دشوار است. دانستن امری درباره گذشته یک فرد با فهمیدن ارزش‌ها، نهادها و باورهای دخیل در تفسیر گذشته شخص متفاوت است؛ لذا همان‌طور که گادامر (Hans-Georg Gadamer) بیان کرده است، این باورها و ارزش‌ها نباید طرد شوند؛ زیرا آنها سرخ‌های مهمی برای خاص بودن هر فرد هستند، همچنان‌که سنت به‌کاربرده برای تفسیر تاریخ آن فرد نیز مهم است (Gadamer, 1975: 259).

این فرآیند که آن را هویت شخصی می‌نامیم، صرفاً یک مثال از آنچه گادامر به‌عنوان دور هرمنوتیکی (Hermeneutic circle) تعریف می‌کند، محسوب می‌شود که در آن، فهم دائماً از یک کل به جزء و از جزء به کل در حال چرخش است. این همان وجه مغفول‌مانده‌ای است که پیش‌تر بیان شد: وجه پویای هویت. به تاسی از گادامر، ریکور به‌صورت بسیار دقیق بر تمایز این دو جنبه از دانستن از خود تأکید می‌کند. او بیان می‌کند که از زمان انتشار جلد سوم زمان و روایت، از مسائل قابل توجه در مسئله هویت آگاه شده است و پاسخ این پرسش را در توجه خاص او به روایت و لذا هویت روایی می‌داند. او میان دو جنبه خود تمایز قائل می‌شود که می‌توانیم آنها را به‌ترتیب، «همسانی» (یکسانی) و «خودیت» بنامیم. هنر ریکور در این کشف است که بسیاری از مشکلاتی که مسئله هویت شخصی را پنهان می‌کند، ناشی از عدم تمایز بین این دو مفهوم اصطلاح هویت است.

همسانی مربوط به حفظ یک شخصیت است، هرچند این شخصیت در فرآیند تغییر قرار دارد. با اینکه یک شخص طی زندگی‌اش تا حد زیادی تغییر می‌کند، باور داریم که این همان شخص قبلی است که این تغییرات را از سر گذرانده است؛ اما جنبه دوم خود، یعنی چیزی که ریکور آن را خودیت می‌نامد، به معرفت از خود مربوط است؛ اینکه شخص موجودی بازتابی است که با خودش در ارتباط است. او تأکید می‌کند که برای دانستن یک خود، وجود هر دو جنبه همسانی و خودیت ضروری است.

اینجا هر دو مفهوم در یک نقطه، تلاقی پیدا می‌کنند: دوام در زمان. زمانی که شخص خودش را معرفی می‌کند، یک تفسیر یا بازتاب از تاریخ شخصی خود را که به‌شدت در فهم خویش مؤثر است، ارائه می‌کند و ما از طریق این بازگویی با او مرتبط می‌شویم؛ برای مثال، در رمان مشهور مارسل پروست (Marcel)

Proust) با عنوان در جستجوی زمان از دست رفته،^۵ تمامی زمان افعال رمان، گذشته هستند. راوی داستان قهرمان خود یا داستان خود را دقیقاً به نقطه‌ای می‌رساند که قهرمان به راوی تبدیل می‌شود. از اینجا و در انتهای داستان، زمان را حال می‌یابیم؛ به عبارت دیگر، همسانی و خودیت در یک زمینه یکی شده، قهرمان و راوی عملاً یک شخص می‌شوند. اما زمینه‌ای که همسانی و خودیت به هم مرتبط می‌شوند، چیست؟ این دو باید در پس‌زمینه‌ای قرار گیرند.

در پایان این بخش می‌توان به طور خلاصه چنین بیان کرد:

۱. واژه هویت حاوی ترکیب متناقضی از تشابه و تفاوت است. شباهت در هویت‌های متداولی مانند مردان و تفاوت در منحصر به فرد بودن مبتنی بر ماندگاری در زمان برای یک شخص؛
۲. در پاسخ به اینکه چرا ما یک شخص را در طی زمان یکی می‌دانیم، پاسخ‌های متفاوتی ارائه شد؛ از جمله اینکه هویت شخصی در واقع همان خودآگاهی شخص است؛
۳. این خودآگاهی مبتنی بر تداوم بر پایهٔ بر ساخت فرد از رویدادهای زیست خود قرار دارد که می‌توان هویت شخصی را در تضاد با قراردادن افرادی که چنین خودآگاهی ندارند، بهتر فهمید؛
۴. هویت شخصی یک مفهوم هرمنوتیکال است؛ چراکه خودآگاهی مبتنی بر تداوم تفسیر و بر ساخت شخص از خودش تاریخی است و در دور هرمنوتیکی که شخص در حال تبدیل شدن به اکنون اوست، این تفسیرها مؤثر بوده است؛
۵. تمامی مطالب فوق را اگر از منظر پیوسته و تاریخ‌گونه بنگریم، لزوم ادعای ریکور در یک پس‌زمینه پویا به نام روایت ضروری می‌نماید.

۴. روایت و هویت شخصی

روایت، اجزای اصلی تثبیت هویت است. تجربه ما از زندگی روایت شده است. هنگامی که از بشر پرسیده می‌شود تا خود را معرفی کند، اغلب، وی یک انسان را بازگویی می‌کند بدون توجه به اینکه او در چه موقعیتی قرار دارد؛ مثلاً اگر فردی در بدو ورود به محل کار جدیدش یا ورود به دانشگاه باشد، وی داستان‌هایی دربارهٔ خودش می‌گوید تا خویش را به دیگر افراد بشناساند. اغلب این داستان‌ها ساده و مختصر و تنها حاوی داده‌های پایه هستند؛ همانند تاریخ و مکان تولد، شغل، خانواده و چیزهای شبیه به این امور. به زعم برونر (Jerome Bruner) ما همان روایت‌های اتوبیوگرافانه‌ای می‌شویم که با آنها زندگی‌هایمان را وصف می‌کنیم (Bruner, 2004: 694). وقتی لازم می‌شود به این سؤال دیگران که «تو کیستی؟» یا به این پرسش خودمان که «من کیستم؟» پاسخ دهیم، جواب همیشه یک قصه است. اما با کمی دقت این امر روشن می‌شود که داستان هر فرد بیشتر از آنچه که در ابتدا به نظر ساده می‌آید، پیچیده است. در داستان معرفی یک فرد که ما آن را «اتوبیوگرافی» می‌نامیم، برخی وقایع از تاریخ شخص

استخراج شده‌اند که دارای اهمیت بنیادی برای فهم کلیت آن فرد است. در تاریخ هر شخص یک ترتیب زمانی وجود دارد و لذا هویت هر شخص تفسیری از تاریخ شخصی است که در آن معنای هویت شخصی بر مخاطب از طریق برخی وقایع بنیادی و مفاهیم به کار برده شده برای تفسیر پدیدار می‌شوند. هر داستانی در قالب یک فرم روایی ارائه می‌شود، از نظر مک اینتایر همه مکالمه‌ها و افعال انسان نیز روایی هستند (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۵۵).

روایت، ابزار اصلی ما برای درک امور است؛ همچنان که باربارا هاردی (Hardy Barbara) می‌نویسد، همه خواب‌ها، خیال‌پردازی‌ها، به‌خاطر آوردن‌ها، پیش‌بینی‌ها، امیدواری‌ها، یأس‌ها، باورها، شک‌ها، تصمیم‌ها، تجدید نظر‌ها، نقدها، تدوین‌ها، گپ‌ها، آموخته‌ها، تنفرها و عشق‌ها روایی‌اند (Hardy, 1968: 5). روایت به زبان ساده، عبارت است از بر ساختن یک رخداد یا مجموعه رخدادها. روایت الگویی است که فرم مناسب برای هویت شخصی را فراهم می‌کند؛ زیرا بیان یک داستان اغلب شامل تلاش ما برای درک اموری است که ما انجام داده‌ایم تا به یک خود تبدیل شویم.

فرم روایی لباسی نیست که فرد دیگری را پوشش دهد، بلکه ساختار ذاتی تجربه و عمل انسان است. روایت، شیوه ابتدایی انسان برای سامان‌دهی و انسجام‌بخشیدن به تجربه‌هایش است. این امر به این صورت نیست که انگار تجربه‌های انسان به‌گونه‌ای مجزا از روایت وجود دارند و اینکه ظرفیت انسان برای داستان‌سرایی به گونه‌ای فراهم شده است که بتواند یک ساختار روایی بر آن تحمیل شود، بلکه همان‌طور که ذکر شد، تجربه حاوی ویژگی ذاتی روایی است (Crites, 1971: 296).

روایت، فرمی مناسب برای هویت شخصی است. داستان زندگی هر شخصی است که می‌گوید از کجا آمده است و به کجا می‌رود و به شیوه مشابه، هر انسان دیگر می‌تواند از طریق روایت هر شخص، او را بفهمد و بشناسد. دلیل اینکه روایت یک فرم مناسب برای کسب شناخت درباره خود ایجاد می‌کند، به این خاطر است که روایت خود آن را ایجاد می‌کند. همان‌طور که برونر بیان می‌کند، خود احتمالاً تأثیرگذارترین و حتی ظریف‌ترین اثر هنری است که ما تا کنون خلق کرده‌ایم؛ لذا روایت صرفاً جنبه‌هایی از یک خود از قبل موجود را ترسیم نمی‌کند؛ زیرا چیزی به نام یک خود از قبل وجود ندارد (Bruner, 2002: 14). ما شاهکارهای بزرگ ذهن‌های قصه‌گوی خویش می‌شویم. ما خودمان را موجوداتی بسیار باثبات و واقعی می‌دانیم. با این حال، خاطراتمان کمتر در این بازنمایی تأثیر گذارند؛ زیرا تحت تأثیر امیدها و آرزوها تحریف می‌شوند. تا روزی که بمیریم، داستان‌های زندگی خود را زندگی می‌کنیم و داستان‌های زندگی ما مانند رمانی که در جریان نوشته شدن است، همواره تغییر می‌کند و تکامل می‌یابد (گاتشال، ۱۳۹۵: ۱۷۵).

خود بودن نیازمند ایجاد یک اتوبیوگرافی است. اتوبیوگرافی‌ها صرفاً تجلیات ادبی از نوع خودتفسیری روایی هستند که انسان دائماً با آنها درگیر می‌شود. برای همین لازم است تا بین نوعی از روایت که زندگی

روزمه را توصیف می‌کند و روایت‌های آگاهانه ساخته شده، تمایز قائل شویم. برای اینکه خودتفسیری به عنوان روایت فرض شود، لازم است تا به قول چتمن، انسان بخش‌های مختلف زندگی را در قالب کاشفان در یک داستان آشکارشونده دریافت کند (Schechtman, 1996: 97).

به عبارت دیگر و به زعم مک اینتایر وحدت و تداوم خود، در وحدت روایتی که تولید را به زندگی و مرگ متصل می‌کند، مانند آغاز و فرجام یک روایت است (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۶۶). روایت کردن، فرآیندی اجتماعی است که از ابتدای کودکی آغاز می‌شود و تا مرگ ادامه می‌یابد. نکته قابل توجه این است که فرم روایی در بستر اجتماعی که فرد در آن زندگی می‌کند، شکل نمی‌گیرد؛ همان‌طور که برونر به این امر اشاره می‌کند که داستان‌های خودساخته ما از ابتدا ساخته نشده‌اند، بلکه آنها خودشان را بر فرآیندهای مرسوم نقش می‌اندازند (Bruner, 2002: 65).

زمانی که درباره شخصی بحث می‌شود، خویشتن او به یک حوزه اجتماعی تبدیل می‌گردد و فرم آن توسط مدل‌های فرهنگی از آنچه خویشتن باید یا نباید باشد، هدایت می‌شود. علاوه بر این، دیگران خطاب می‌شوند تا بشنوند و گزارش‌های روایی شخص را از اعمال و تجربه‌های خود، تأیید یا تکذیب کنند.

شناختن خویشتن یک نفر به عنوان فردی با یک تاریخ زندگی خاص و ویژگی‌های شخصی منحصربه‌فرد، قطعاً از شناختن باورها و تمایلات فردی او پیچیده‌تر است. وقتی شخصی در قالب یک داستان زندگی، خودش را برمی‌سازد، ممکن است هم راوی و هم شخصیت اصلی قصه باشد؛ اما شخص لزوماً تنها نویسنده داستان نیست؛ زیرا شروع داستان وی همیشه از قبل برای وی توسط دیگران ایجاد شده است و شیوه‌ای که این داستان آشکار می‌شود، تنها در بخشی به واسطه انتخاب‌ها و تصمیم‌های مخاطبان مشخص می‌شود. در واقع، داستان زندگی هر فردی نه تنها به داستان‌هایی از دیگران گره خورده است که به بخشی مهمی از سنتی که در آن زیست می‌کند، کاملاً مرتبط است (Zahavi, 2007: 181).

این همان بستری است که گادامر به آن اشاره کرده و در هر منوتیک روایی ریکور شکل گرفته بود. ریکور تفکر خود را که مبتنی بر هویت روایی است، راه حلی مناسب برای حل معضل سنتی هویت بیان کرده است.

پرسش از هویت یا همان پرسش اصلی تحقیق، اساساً پرسشی هستی‌شناسانه است و صرفاً پرسش معرفت‌شناسانه یا دستور زبانی نیست. این پرسش از آنجا مربوط به هستی‌شناسی است که به حالت بودن در آنجا تعلق دارد. چارچوب مفهومی که ریکور پیشنهاد می‌کند، تمایز اصلی بین دو مفهوم اصلی هویت است: هویت به عنوان یکسانی^۱ و هویت به عنوان خودیت.^۲ خودیت، یکسانی نیست. ایده ریکور این است که بسیاری از مشکلاتی که هویت شخصی را پنهان می‌کنند، ناشی از عدم تمایز بین این دو مفهوم هویت هستند (Ricoeur, 1992: 116).

این خودیت و یکسانی در یک جا با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند: دوام در زمان؛ لذا ایده ریکور در حل معضل هویت به دو بخش تقسیم می‌شود: اول، حل معضل سردرگمی در دوام در زمان؛ دوم، ارائه راه حلی به عنوان مفهوم هویت روایی (Ibid:192).

ریکور بر این باور است که روایت با ساخت نوعی هویت پویا و یافت شده در پی رنگ (plot) است که یکسانی هویت را می‌سازد. ویژگی‌های پایا، همسانی یا یکسانی را ایجاد می‌کند که می‌توان آن را هویت روایی او نامید؛ به این معنا که شخصیت یک داستان از طریق فرم روایی است که برای مخاطب یکسانی و این همانی را تداعی می‌کند. این تداعی در ذهن مخاطب به واسطه فرم روایی و پی رنگ داستانی شکل می‌گیرد. روایت می‌تواند تجارب بی‌سروشکل و مبهم و بی‌زمان انسان را سامان دهد و نیز توان پیکربندی دوام در زمان را دارد و هم‌زمان با آن، این شکاف و تمایز بین خودیت و یکسانی را در بافت و پس‌زمینه خود و در قالب هویت روایی ارائه می‌کند.

در انتهای بخش، این امر روشن شد که همسانی و خودیت باید در یک پس‌زمینه به هم مرتبط شوند. این پس‌زمینه همان هویت روایی است. برخلاف هویت انتزاعی، هویت روایی می‌تواند شامل تغییرات و جهش‌هایی در طول پیوستگی یک زندگی باشد. داستان یک زندگی تداوم دارد تا توسط همه داستان‌های واقعی یا تخیلی که یک موضوع درباره خودش می‌گوید، دوباره پیکربندی شود. همین بازپیکربندی مستمر است که زندگی را به پارچه بافته شده از داستان‌های گفته شده تبدیل می‌سازد. داستان‌ها صرفاً یادداشت‌هایی از آنچه اتفاق افتاده نیستند، بلکه تفسیرها و بازتفسیرها مهم‌تر از زندگی زیست شده هستند؛ به عبارت دیگر، یک روایت لزوماً از یک چشم‌انداز خاص بر تجربه‌ها و اعمال فرد بنا نهاده شده است.

همسانی و خودیت بر پس‌زمینه‌ای قرار می‌گیرند و این پس‌زمینه مبتنی بر داستان منسجمی است که آنچه فرد بوده است و آنچه می‌خواهد بشود را روایت می‌کند. در این روایت، گذشته، حال و آینده در وحدتی گرد هم می‌آیند و از این طریق، وحدتی از خود نیز شکل می‌گیرد. خودبودن، یعنی اینکه بتوانیم از طریق روایت کسی که بوده‌ایم، کسی که می‌خواهیم بشویم و کسی که حالا هستیم، داستان خود را بگوییم؛ وقتی بتوانیم این داستان را بگوییم، یعنی خودمان شده‌ایم.

مفهوم هویت روایی که ریکور در زمان و روایت آن را معرفی می‌کند، در نتیجه پژوهش‌های طولانی وی در روایت تاریخی و روایت داستانی شکل گرفت. او این سؤال را مطرح می‌کند که آیا ساختار تجربه‌ای وجود دارد که توانایی ادغام این دو شکل روایت را داشته باشد؟ وی سپس این فرض را بیان می‌کند که هویت روایی، متعلق به یک شخص یا متعلق به یک جامعه و مکان مدنظر برای تقاطع بین تاریخ و داستان است؛ لذا این نتیجه حاصل می‌شود که وقتی زندگی انسان از طریق داستان‌هایی که مردم درباره آنها می‌گویند تفسیر می‌شود و وقتی الگوهای روایی که از تاریخ و یا از داستان وام گرفته شده است، بر آنها

اعمال شود، آن را قابل خواندن نمی دانیم و داستان های زندگی به نوبه خود قابل درک نمی شوند؛ لذا زنجیره این ادعا را می توان متغیر دانست!

علاوه بر این، فهمیدن خود، یک تفسیر است. تفسیر به نوبه خود علاوه بر نشانه ها و نمادها، یک فرم مناسب در روایت را پیدا می کند. روایت از تاریخ و همچنین از داستان وام می گیرد و داستان زندگی را به تاریخی تخیلی تبدیل می کند. همچنین اگر یک نویسنده تلاش کند تا با تأسی از رمان های اتوبیوگراف گونه خیالی، داستان تاریخی خلق کند، امکان ندارد که بتواند بدون داشتن درک درستی از هویت افراد و جوامع زیسته در آن تاریخ، اثرش را به پایان برساند.

به عبارت دیگر، ما زندگی خودمان، خود خودمان و جایگاه خودمان در جهان را به واسطه تفسیرکردن آن، چنان که گویی روایت است می فهمیم؛ و به بیان دقیق تر، به واسطه تفسیرکردن زندگیمان، زندگی را به روایت تبدیل می کنیم و زندگی وقتی به مثابه روایت فهم شود، مقوم خویش فهمی است.

در مجموع ریکور بیان می کند که هویت روایی در دیالکتیک یکسانی و خودیت در پیکربندی زمان درون روایت پدیدار می شود. او این دیالکتیک را در کاتارسیس (catharsis) مدنظر ارسطو می بیند، نه به شکل بازتاب نظری، بلکه این کاتارسیس را در عمل و در سطح وجود می بیند (Ricoeur, 1991: 198). پروست از این فضیلت کاتارسیس به مثابه مقوم خودفهمی به نیکی یاد می کند:

اما به خودم برگردیم: من فروتنانه تر از اینها به کتاب خودم فکر می کردم و حتی تعبیر دقیقی نبود، اگر کسانی را که ممکن بود آن را بخوانند، «خوانندگان خودم» می نامیدم؛ زیرا چنین کسانی به نظر من نه خوانندگان من، بلکه خوانندگان خودشان هستند؛ چون کتابم چیزی جز نوعی عدسی بزرگ کننده مانند آتھایی که عینک ساز کومبره به مشتریانش می داد، [نیست] که به یاری اش به خوانندگانم وسیله ای خواهم داد که درون خودشان را بخوانند (۱۳۷۸: ۴۱۰/۸).

در پایان این بخش می توان چنین بیان کرد:

۱. روایت یک فرم مناسب برای بیان هویت شخصی است؛
۲. روایت یعنی بر ساختن یک رخداد یا مجموعه رخدادها؛
۳. تمایز بین یکسانی و خودیت وجود دارد و این دو مفهوم در دوام زمان با یکدیگر تلاقی پیدا می کنند؛
۴. تنها روایت است که می تواند این تمایز را در خود حفظ کند و آن را پیکربندی کند؛
۵. تجارب انسان حاوی یک ویژگی ذاتی روایی هستند و لذا روایت می تواند این دو مفهوم را از هویت، در قاب زمان شکل دهد و هویت روایی را به ارمغان بیاورد؛ هویتی که پویاست.

۵. نتیجه

هویت شخصی یکی از پیچیده ترین مسائلی است که در فلسفه، علوم اجتماعی و روان شناسی قدمتی طولانی دارد. لاک با ارائه راهکار خود در پاسخ به پرسش من کیستم، در صدد بود تا به آن پاسخ دهد. این

پژوهش بر آن بود تا با طرح پرسش بنیادین هویت شخصی، پاسخ‌های متنوعی را در حد توان، اشاره و بیان کند. آنچه در این پاسخ‌ها مشهود بود، این است که این پرسش به واسطه مفهوم هویت شخصی، پرسشی هرمنوتیکال است؛ زیرا خود هویت یک مفهوم هرمنوتیکی است؛ یعنی همان‌گونه که انسان تمام امور را با نظم درک می‌کند، درک از خود را نیز منظم و معنادار می‌فهمد. این امر نمی‌تواند میسر باشد مگر از طریق تفسیر رخدادهای مترتب بر او؛ لذا شیوه درک خود، تفسیری و هرمنوتیکال است.

از سوی دیگر، تجارب انسان از رخدادهای مترتب بر وی، حاوی یک ویژگی ذاتی روایی است. انسان از طریق تفسیر آنچه بر وی می‌گذرد، خود را در درون حافظه‌اش می‌فهمد. آنچه در نزد فیلسوفان مغفول مانده، همین امر است که آنها مسئله هویت شخصی را در مسئله یکسانی می‌بینند؛ اما هویت شخصی علاوه بر این، خودیت را نیز شامل می‌شود که با یکسانی در تمایز است.

این یکسانی و خودیت در دوام زمان تلاقی می‌کنند و این تجارب بی‌سروشکل انسان از زمان، فقط در قالب روایت است که ساختار می‌یابد و به‌شکلی معین دست پیدا می‌کند؛ به بیانی دیگر، خودیت و یکسانی در پس‌زمینه روایت است که وحدت می‌یابند. یکسانی همان‌طور که بیان شد، حفظ یک شخصیت در فرآیند تغییر است و خودیت، یعنی معرفت از خود؛ به این صورت که انسان، شخصی خودتأمل‌نگر است که با خودش در ارتباط است. برای داشتن یک خود به زعم ریکور، وجود هر دو جنبه ضروری است. این جنبه‌ها باید بر پس‌زمینه‌ای قرار گیرد که مبتنی بر داستان منسجمی است که آنچه فرد بوده است و آنچه فرد می‌خواهد بشود را روایت کند. خود بودن، یعنی اینکه ما بتوانیم از طریق روایت کسی که بوده‌ایم و کسی که می‌خواهیم بشویم و کسی که حالا هستیم را با بیان داستان خود ترسیم کنیم.

پی‌نوشت

۱. در این پژوهش واژه «این‌همانی» مترادف «یکسانی» و «همسانی» و در مقابل «sameness» به کار می‌رود.
2. An Essay Concerning Human Understanding
3. Time and Narrative
4. The Sound and the Fury
5. In Search of Lost Time

۶. لاتین: idem، انگلیسی: same، آلمانی: gleich

۷. لاتین: ipse، انگلیسی: self، آلمانی: selbst

منابع

- پروست، مارسل (۱۳۷۸)، در جستجوی زمان از دست‌رفته، ترجمه مهدی سبحانی، ج ۸، زمان باز یافته، تهران، نشر مرکز.
- گاتشال، جانانا (۱۳۹۵)، حیوان قصه‌گو، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۸)، تجدد و تشخص جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
- مسلمین، کیت (۱۳۹۰)، فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، تهران، علمی و فرهنگی.

مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۰)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
لاک، جان (۱۳۸۰)، جستاری در فهم بشر، ترجمه صادق رضا زاده شفق، تهران، شفیعی.

- Bruner, J. (2002), *Making Stories: Law, Literature, Life*, Cambridge, MA, Harvard University.
- Bruner, J. (2004), *Life as Narrative*, *Social Research*, An International Quarterly, 71(3), 691-710.
- Crites, S. (1971), *The narrative quality of experience*, *Journal of the American academy of religion*, 39(3), 291-311.
- Erikson, Erik (1968), *Identity, Youth and Crisis*, New York, W.W. Norton.
- Gadamer, H. G. (1975), *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marsh, Continuum Publishing Group.
- Hardy, Barbara (1968), "Towards a poetics of fiction: An approach through narrative", *Novel*, (2), 5-14.
- Jackson, M. (2002), "The exterminating angel, reflections on violence and inter subjective reason, Focaal", *European journal of Anthropology*, 39, 137-48.
- Laing, R.D. (1965), *The Divided Self*, Harmondsworth, Penguin.
- Pannenberg, W. (1970), *What is Man?*, Philadelphia, Fortress.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon.
- Ricoeur, P. (1991), *Narrative Identity*, Translated by David Wood, in *Narrative and Interpretation On Paul Ricoeur*, New York, Rutledge.
- (1992), *Oneself as Another*, Translated Kathleen Blamey, London, The University of Chicago, Ltd.
- (2010), *Time and narrative* (Vol. 3), University of Chicago.
- Schechtman, M. (1996), *The Constitution of Selves*, Ithaca, Cornell University.
- Shoemaker, S. (1963), *Self-Knowledge and Self- Identity*, Ithaca, New York, Cornell University.
- Stroup, G. W. (1997), *The promise of narrative theology, Recovering the gospel in the church*, Wipf and Stock.
- Zahavi, Dan. (2007), "Self and Other, The Limits of Narrative Understanding", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Volume 60, May 2007, 179 – 202.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.330722.1006649

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Sadr al-Mutallahin's view on Human Abstraction in the Arc of Descent and its Effects on Worldly Life

Najimeh Mansouri

PhD Student of Transcendent Wisdom, University of Isfahan

Forough Rahimpour

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan

Received: 3 January 2022

Accepted: 7 May 2022

Abstract

The existence of pre-worldly worlds and the presence of man and his quality of life there is a point of contention among philosophers. In this article, by examining Mulla Sadra, who believes in the presence of man in such worlds, the existence and abstraction of the human soul in the previous life and the effects of this presence on his worldly life are explained. Sadra, citing the principle of correspondence between the arc of descent and ascension, states two types of existence and abstraction for man in the arc of descent, one is collectively perfect rational in the world of intellect and divine knowledge, and the other is an particular and Contingent abstraction. Presence in the previous worlds has effects on the worldly life of man, including the fact that the monotheistic nature that has emerged in the world of intellect through perfect rational abstraction and the superior presence of the disabled in the actual cause is a capital for achieving happiness. Also, the covenant taken in the underworld for the people on the one hand and for the properties on the other hand, has accessories that if adhered to the covenant, will be the bedrock of divine guidance. The difference between human beings in the previous life, which is caused by the difference between the tints and their status, can be effective as one of the factors determining the behavior and goals of individuals along with other environmental and voluntary factors.

Keywords: Mulla Sadra, previous life, Collective Utter Intellect Rational Life, abstractions, world of example.

دیدگاه صدرالمتألهین درباره تجرد انسان در قوس نزول و آثار آن بر حیات دنیوی

نجیمه منصوری^۱

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

فروغ السادات رحیم پور^۲

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

(از ص ۱۶۹ تا ۱۸۷)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

علمی-پژوهشی

چکیده

وجود عوالمی قبل از دنیا و حضور انسان و کیفیت حیات وی در آنجا، محل اختلاف فیلسوفان است. در این مقاله با بررسی نظر ملاصدرا که از معتقدان به حضور انسان در چنین عوالمی است، نحوه وجود و تجرد نفس انسان در حیات پیشین و تأثیرات این حضور بر زندگی دنیایی او تبیین می‌شود. ملاصدرا با استناد به اصل تناظر قوس نزول و صعود و همچنین نظر به آیات و روایات، دو نوع وجود و تجرد برای انسان در قوس نزول بیان می‌کند که یکی، به صورت جمعی عقلی در عالم عقول و علم الهی، و دیگری جزئی مثالی است. حضور در عوالم پیشین، آثاری بر حیات دنیوی انسان دارد؛ از جمله اینکه فطرت توحیدی پدیدآمده در عالم عقلی به واسطه تجرد تام و حضور برتر معلول در علت فاعلی، سرمایه‌ای برای وصول به سعادت است. همچنین پیمان اخذشده در حیات پیشین، برای عامه مردم از یک‌سو و برای خواص از سوی دیگر، لوازمی دارد که در صورت پایبندی به پیمان، بستر ساز هدایت الهی خواهد شد. تفاوت انسان‌ها در حیات پیشین که از تفاوت طینت‌ها و جایگاه آنها به وجود آمده است، می‌تواند به عنوان یکی از عوامل تعیین رفتار و اهداف افراد در کنار سایر عوامل محیطی و ارادی مؤثر باشد.

واژه‌های کلیدی: ملاصدرا، حیات پیشین، حیات جمعی عقلی، تجرد تام، عالم مثال.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری خانم نجیمه منصوری است.

۲. رایانامه نویسنده مسئول:

۱. مقدمه

بررسی آثار ملاصدرا درباره وجود انسان و چیستی مجرد آن، نشان‌دهنده اعتقاد او به حضور انسان در عوالمی قبل از دنیاست. وی تلاش کرده است نحوه حیات پیشین انسان را با توجه به مبانی فلسفی به‌گونه‌ای سازگار با آیات و روایات موجود در این زمینه بیان کند. حاصل این تلاش ارائه الگویی خاص برای نحوه وجود و مجرد انسان و امتداد آن در قوس نزول است که با ویژگی‌های عوالم قبل از دنیا و سیر کلی انسان در قوس نزول و صعود همخوانی دارد. حضور و مجرد انسان در هرکدام از عوالم وجود، ویژگی‌هایی برای او به همراه دارد که اغلب بر مسیر حرکت پیوسته او تأثیرگذار است.

در باب معرفی دیدگاه ملاصدرا درباره حیات پیشین، مقالاتی نوشته شده است که عموماً به مسائلی نظیر اثبات وجود انسان در عوالم قبل از دنیا، چگونگی حضور او و چیستی آن عالم، از جمله عالم ذر معطوف‌اند. پژوهش حاضر در نظر دارد با طرح سؤالاتی در زمینه چگونگی حضور انسان در عوالم قبل از دنیا و مجرد او در آن عوالم، تأثیرات آن بر زندگی دنیایی و یافتن پاسخ آنها در آثار ملاصدرا، یافته‌های نوینی را در اختیار قرار دهد. پرسش‌هایی از این قبیل که حضور انسان در آن عوالم چگونه است و مجرد وی چیست؟ آیا تنها یک نوع از وجود و مجرد در حیات پیشین قابل طرح است؟ حیات پیشین چه ویژگی‌هایی برای انسان ایجاد کرده که در دنیا قابل اکتساب نیست و تأثیر آنها بر زندگی دنیایی او چیست؟ در عناوین پیش رو دیدگاه صدرالمآلهین بررسی و پاسخ‌های او به این سؤال‌ها جستجو خواهد شد.

۲. حضور انسان در عوالم قبل از دنیا و دلایل آن

به اعتقاد ملاصدرا گرچه نفس در یک مرتبه به حدوث بدن حادث می‌شود، اما حیات آن در عوالم پیش از این هم تحقق داشته است که از سه طریق اثبات می‌شود:

الف) با استفاده از اصول فلسفی: بر اساس اصالت وجود، تشکیک در وجود، ذومراتب بودن آن و وحدت شخصی وجود، انسان وجودی مشکک دارد و با استکمال وجودی‌اش ماهیات گوناگونی می‌پذیرد و می‌تواند در عوالم مختلف عقلی، مثالی و مادی حضور یابد. این تفاوت در ماهیات سبب دوگانگی نمی‌شود، بلکه انسان با حفظ وحدت شخصی، مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند و در هریک از آنها دارای احکام و آثار ویژه‌ای است؛ به عبارت دیگر، انسان موجودی است که در مراتب مختلفی ظهور می‌کند و در تمام آنها این‌همانی او محفوظ است. اگر تفاوتی در نحوه وجود انسان و احکام و آثار آن مشاهده می‌شود، مربوط به نحوه ظهور است، نه اصل وجود.

اثبات حضور انسان در حیات پیشین با توجه به مراتب وجودی و با استناد به اصل تناظر قوس صعود و نزول امکان‌پذیر است که بر اساس این تناظر، انسان در قوس صعود، وجودی طبیعی و وجودی نفسانی دارد و می‌تواند وجودی عقلی نیز کسب کند؛ پس در قوس نزول نیز وجود نفسانی

و عقلانی قبل از حدوث طبیعی برای او تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲). آشتیانی در شرح این عبارات، از محققان حکمای اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی اظهار تعجب می‌کند که برای نفوس انسانی بقاء عقلی بعد از مرگ قائل هستند، اما کینونت عقلی نفوس قبل از بدن را انکار می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۴۶).

ب) با استفاده از آیات و روایات: با جستجو در متون دینی، اخباری مشاهده می‌شود که در آنها بر موجود بودن ارواح قبل از ابدان تأکید شده است. ملاصدرا این موارد را به‌عنوان شاهی بر درستی مدعای خود به کار می‌برد و آن را از مسائل مسلم می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹ و ۳۴۵/۸-۳۵۰). نکته‌ای که در اینجا باید متذکر شویم، این است که صدرای اعتقاد به این مسئله را از ضروریات شیعه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۹)، درحالی که برخی از اندیشمندان شیعه از جمله شیخ مفید (۱۳۷۲: ۱۱۳)، شیخ طوسی (بی‌تا: ۲۷/۵-۲۹)، سید مرتضی (۱۴۰۵: ۱۱۳/۱ و ۱۴۱۸: ۳۰/۱)، طبرسی (۱۳۴۳: ۴۸۲/۱) و سیدحیدر آملی (۱۴۲۲: ۳۰۵/۲ و ۱۵۹/۳-۱۶۰) حیات پیشین انسان را نپذیرفته‌اند و تفاسیر متفاوتی برای آیات و روایات مذکور دارند؛ برای نمونه، سیدمرتضی معتقد است چنین اخباری یا باطل و ساختگی است و یا اگر صحیح باشد، مانند آیه ذر^۱، تأویل آن چنین است که خداوند هنگامی که خلق را آفرید، آیات و دلایلش را در نفوس خلاق و غیر آن به افراد نشان داد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱۱۳/۱). با توجه به اینکه بخشی از آراء ملاصدرا در این زمینه ذیل تفسیر آیات و روایات آمده است، شایسته بود نظر مخالفان وجود حیات پیش از دنیا را که از اندیشمندان برجسته قبل از او هستند، لحاظ و آنها را بررسی می‌کرد.

ج) با استناد به کلام حکمای پیشین: ملاصدرا در مسئله قدم یا حدوث نفس، مانند بسیاری از مسائل دیگر، نظر خود را مشابه نظر حکمای پیشین می‌داند و این شباهت را تأییدی بر درستی عقیده خود می‌شمارد. به عقیده او افلاطون، ابن‌سینا و همچنین ابن‌عربی در مسئله قدم نفس و حیات پیشین انسان با وی هم‌نظرند و برخی مطالب آنها نشانه این اعتقادشان است؛ برای مثال، افلاطون برای نفوس انسان‌ها وجودی عقلی قبل از حدوث بدن ثابت کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹). حکایت حی ابن یقظان ابن سینا بیانگر وجود نفس قبل از بدن در عالم الهی است (همان: ۳۵۷/۸-۳۵۸) و ابن‌عربی اولین صورت انسانی را صورت او در عالم میثاق می‌داند که بعد از آن، صورت جسمی دنیایی گرفته است (همان: ۲۳۳/۹). ملاصدرا تلاش دارد کلام افلاطون و ابن‌سینا را به وجهی تفسیر کند که تأییدکننده نظر وی باشد، در حالی که به نظر می‌رسد این تفسیر برای کلام آنها با توجه به تفاوت مبانی‌شان با حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست؛ به‌ویژه اینکه خودش در جای دیگر بیان می‌کند که پیروان ارسطو و افلاطون تقدم عقلی نفس بر بدن را نفی کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸۵).

اگر بپذیریم که انسان حیات پیشین و قبل از دنیا دارد، از آنجا که عوالم مقدم بر طبیعت دارای درجات گوناگون تجرد هستند، لازم است بررسی شود که انسان در کدام یک از عوالم حضور داشته است و ویژگی او در هر کدام چیست.

۲-۱. حضور در عالم عقل با تجرد تام

از آنجا که ملاصدرا عقل را علت نفس و مقدم بر آن می‌داند و نیز با استناد به اصولی مانند حضور معلول نزد علت تامه خود، فقر وجودی معلول، اصالت، تشکیک و ذومراتب بودن وجود، برای نفوس وجودی در عالم عقلی در نظر گرفته است.

انسان‌ها در نخستین مرحله و مرتبه وجود، به نحو حضور در علت موجد به کامل‌ترین شکل و بدون نقص و قوه و استعداد وجود دارند و در این مقام، کثرت عددی و وجود خاص و ترتیب زمانی و وضعی ندارند و تنها با جهات و حیثیات عقلی از یکدیگر متمایز می‌شوند. وجود نفوس نزد عقل، به نحو بالقوه نیست؛ زیرا قوه در مبدأ عقلی معنا ندارد؛ بلکه به نحو غیرمتمحیز و غیرمتفرق است. کیفیت این حضور، همان بودن عقلی تجردی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۶۷/۸-۳۶۸)؛ بنابراین، نفس قبل از تعلق به بدن، با وصف وحدت و بساطت و تجرد تام در مرتبه عقول مفارق محقق است و به ذات و آفریننده خود علم دارد. این نحوه وجود نفس را که حضور در علت فاعلی است، می‌توان با اصطلاح «کینونت جمعی عقلی» یا «کینونت عقلی تجردی» در آثار فلسفی ملاصدرا دنبال کرد؛ توضیح اینکه ملاصدرا برای هر شیء سه نحو وجود قائل است: ۱. وجود در علت فاعلی؛ ۲. وجود در علت قابلی؛ ۳. وجود فی نفسه (همان).

وجود در علت فاعلی برترین نحوه وجود است؛ لذا وجود به نحو کینونت جمعی عقلی در میان انواع سه‌گانه یادشده قطعاً از نوع اول است و از آنجا که این علل، مفارق و بسیط هستند، نفوس به نحو جمعی عقلی در آنها وجود دارند. او در بیانی دیگر، جایگاه تحقق کینونت جمعی عقلی را در علم الهی می‌داند (همان: ۳۳۲) و به سبب این دوگانگی در تسمیه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا علم الهی و عالم عقول دو عالم هستند یا مراتب یک عالم‌اند و یا هر دو لفظ اشاره به یک عالم دارند؟ در پاسخ باید گفت ملاصدرا عقول مفارق را به عنوان خزائن علم الهی معرفی می‌کند (همان: ۳۵۵) و از سوی دیگر، ذات واجب را بسیط الحقیقه و مشتمل بر کمالات تمام حقایق وجودی به نحو جمعی دانسته، می‌گوید مراتب مادون واجب به نسبت وحدت و بساطت، مشتمل بر وجود جمعی ماهیات هستند؛ به نحوی که هرچه ترکیب و کثرت بیشتر شود، از جمعیت آنها کاسته می‌شود (همان: ۴۰/۳ و ۶۱/۹). با توجه به عبارات او، می‌توان نتیجه گرفت که در به کار بردن عقول و علم الهی، قصد اشاره به مراتب یک حقیقت را داشته است؛ به عبارت دیگر، منظور وی این است که تمام نفوس به نحو جمعی عقلی در عقول مفارق که خزائن علم الهی به شمار می‌روند، موجودند.

البته حضور موجودات در علم الهی، مسئله‌ای است که از دیرباز در کلام و فلسفه و عرفان مورد توجه بوده و درباره چگونگی علم خداوند به ماسوی قبل از ایجاد، نظریه‌های مختلفی بیان شده است. برخی از متکلمان، علم حق تعالی به موجودات پیش از آفرینش آنها را ناممکن می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۵ و فخر رازی، ۱۴۰۷: ۵۷).

ابن سینا با پذیرش علم تفصیلی حق تعالی به اشیا قبل از ایجاد آنها، سعی کرد دلایل فلسفی آن را بیان کند (ابن سینا، بی‌تا: ۲۹۸/۳) که نقدهایی به او وارد شد؛ از جمله ملاصدرا معتقد بود مقدماتی که ابن سینا استفاده و به کمک آن ثابت کرده است که واجب تعالی قبل از وجود موجودات به همه آنها علم دارد و اشیا از طریق صور عقلی خود قبل از وجود خارجی نزد او حاصل هستند، درست است، اما اینکه قائل به طریق ارتسام شده، سخن نادرستی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۸/۶). در واقع ملاصدرا نمی‌پذیرفت که علم حق تعالی به موجودات قبل از ایجاد، عبارت از حضور صورت اشیا نزد او باشد.

تفاوت ملاصدرا با سایرین که سبب شده است نظریه کینونت جمعی عقلی از ابتکارات او به شمار آید، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی خداوند به اشیا قبل از ایجاد آنهاست. از نظر او خداوند بسیط حقیقی است، پس طبق قاعده بسیط الحقیقة کل الاشياء، باید همه اشیا باشد؛ لذا تعقلش، تعقل همه اشیاست و ذاتاً عقل و عاقل است؛ پس به خودی خود خویشتن را تعقل می‌کند و تعقل ذاتش، تعقل همه ماسوی و مقدم بر آنهاست؛ از این رو، پیش از آفرینش در مرتبه ذات به همه موجودات علم حضوری دارد (همان: ۲۷۰).

با توجه به این مطلب، پرسش دیگری به ذهن متبادر می‌شود با این مضمون که آیا تمام موجودات به نحو کینونت جمعی عقلی در عقول وجود دارند یا این امر مختص نفوس انسان است؟ پاسخ را باید با توجه به حیطه علم الهی جستجو کرده، بگوییم از آنجا که همه چیز در علم خداوند وجود دارد، پس تمامی اشیا به صورت جمعی در علم خداوند و عقول مفارق موجودند. ملاصدرا با باور به اینکه علم خداوند علم تفصیلی در عین اجمال است، می‌گوید آفریدگان با همه تکرر و تفصیلی که از حیث مفهومی دارند، در وجود یگانه بسیط خداوند، موجود و مجتمع‌اند (همان)؛ البته، وی اصطلاح کینونت جمعی عقلی را فقط برای نفوس انسان‌ها به کار برده است، اما سبزواری در شرح عبارات اسفار به این نکته اشاره کرده است که کینونت جمعی عقلی و وجود سابق بر دنیا فقط مختص نفوس نیست، بلکه جمیع اشیا این وجود را دارند (سبزواری، ۱۹۸۱: ۳۵۵/۸).

۲-۲. حضور در عالم مثالی با تجرد غیر تام

نحوه دیگر حیات پیشین که در برخی از آثار ملاصدرا به آن اشاره شده، وجود جزئی و شخصی متمایز، قبل از وجود طبیعی انسان در عالم مثالی است؛ البته، ذکر این نکته ضروری است که

ملاصدرا در این مسئله از یک سو با تالی فاسدهایی که بر قول به قدم نفس به نحو جزئی مطرح است و خود به آنها تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۸)، روبه‌روست و از سوی دیگر، نتوانسته است شواهدی از قرآن و روایات متعدد را که بر حضور جزئی نفوس انسان‌ها در عالمی قبل از دنیا دلالت دارند، نادیده بگیرد؛ از این رو، این مسئله را به صورت عقلی اثبات نمی‌کند، بلکه تصریح دارد که چنین وجودی در شریعت برای انسان ثابت شده و آیه ذر به آن اشاره دارد و احادیثی از ائمه معصومین^ع هم در تأیید این حیات وارد شده است^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳ و ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹). سبزواری در شرح عبارات وی در اسفار، موطن این حضور را عالم ذر معرفی می‌کند و به تفاوت آن با کینونت عقلی که کلی و مجرد تام است، تأکید می‌نماید (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹).

در توضیح این نحوه وجود باید گفت برای نشان دادن امکان وقوعی تحقق نفوس جزئی قبل از عالم طبیعت لازم است عامل تشخیص نفوس و محل تحقق افراد جزئی مشخص شود. ملاصدرا برخلاف مشائین، به عالم مثال قائل است. شیء در این عالم نه کاملاً مجرد است و نه کاملاً مادی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۱). نفس انسان در مرتبه مثالی فاقد ماده و دارای لوازم و احکام ماده است و عالم مثال نزولی می‌تواند محل تحقق نفوس جزئی قبل از دنیا باشد؛ اما از آنجا که عاملی برای تمایز آنها وجود ندارد و تكثر افراد نوع واحد از خواص مادیات است، ملاصدرا به صورت عقلی نتوانسته آن را اثبات کند و این نحوه وجود را صرفاً با استناد به شواهد نقلی اثبات کرده است و به تبع، در بیان آثار این مرحله از حیات انسان هم به آیات و روایات تکیه می‌کند.

۲-۳. تفاوت حضور در عالم عقلی و عالم مثالی

با توجه به تفسیر ملاصدرا از آیه ذر و روایاتی که برای اشاره به حیات قبل از دنیا آورده است، می‌توان به ویژگی‌های نفس در عالم میثاق و تفاوتش با عالم عقل دست یافت:

الف) عبارت «آنان را بر خودشان گواه گرفت» در آیه ذر، بدین معناست که خداوند نفوس را مورد خطاب قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ انسان‌ها خطاب خداوند را درک کردند و چنان‌که در دنیا با کمک قوای بدنی سخن را می‌شنوند و پاسخ می‌دهند، اینجا به زبان عقل پاسخ دادند: آری! تو پروردگار مایی، سخن تو را شنیدیم و کلامت را اجابت می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۳/۳). این عبارت نشان می‌دهد که نفوس در عالم اخذ میثاق دارای قوایی بودند که خطاب الهی را درک کرده و به آن پاسخ داده‌اند؛ اما در عالم عقل، نفوس به صورت جمعی عقلی حاضرند و بنابراین، نمی‌توان برای هر کدام از آنها به صورت مجزا قوایی قائل شد.

ب) در آیه شریفه عباراتی وجود دارد که نشان‌دهنده اختلاف نفوس در عالم مثالی قبل از دنیا است. این تفاوت از سه عامل مختلف ناشی می‌شود:

عامل اول: اختلاف مرتبه در مبادی وجودی نفوس

عبارت «زمانی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریهٔ آنها را برگرفت»، به زمانی اشاره دارد که نفوس انسان‌ها در اصلاّب پدران عقلی ایشان و همچنین در معادن اصلی وجودشان بوده‌اند. معادن وجودی نفوس با یکدیگر اختلاف طبقه و اختلاف مرتبه دارند و بدین سبب، نفوس انسان‌ها انواع مختلف دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۷۳ و ۳۶۸). این تفاوت در حالی است که در عالم عقل، نفوس به وجود جمعی موجود بوده‌اند و اختلاف طبقه قابل طرح نیست.

عامل دوم: قرب و بعد نفوس نسبت به خداوند در هنگام اخذ پیمان

مطابق این تفاوت، انسان‌ها در هنگام اخذ پیمان به سه گروه تقسیم می‌شوند و هرکدام به روش‌های مختلف و با گوش و چشم و قلب متفاوت کلام خداوند را درک می‌کنند و از این‌رو، متفاوت پاسخ می‌دهند:

- سابقون مقربون: با گوش و چشم و قلبی که منور به نور حب بود (حب خدا نسبت به آنها و حب آنها نسبت به خدا) خطاب حق را شنیدند و جمال او را دیدند و لقاء او را دوست داشتند و با زبان محبت و شوق و حق و صدق و عبودیت خطاب را پاسخ گفتند.
- اصحاب راست (میمنه): خطاب خدا را با گوش ایمانی شنیدند و آیات آفاقی و انفسی را دیدند و خطاب را با قلب صاف فهمیدند؛ پس به لسان اعتراف ایمان و تسلیم پاسخ دادند.
- اصحاب چپ (مشمه): خطاب را از وراء حجاب شنیدند و بر گوش و چشم و قلبشان پرده بود؛ پس به گوش قبول و طاعت نشنیدند و به زبان اقرار و به اضطرار پاسخ دادند (همان: ۳۷۴).

عامل سوم: طینت متفاوت

متن برخی احادیث بر این دلالت دارد که انبیاء و اوصیاء از طینت علیین و منافقین از طینت سجین خلق شده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۵). طینت علیین و سجین مربوط به عالمی است که نوعی خوبی و بدی در آن قابل تصور باشد، درحالی که در عالم عقلی همه چیز در حد تمام و کمال است و امکان درنظرگرفتن بدی در آنجا نیست. همچنین این‌گونه روایات که به تفاوت افراد اشاره دارد، بیانگر تمایز انسان‌ها از یکدیگر است؛ اما در عالم عقول، آنها از هم مجزا نیستند. بر اساس مبانی ملاصدرا محال است که در مرتبهٔ عقل، افراد یک نوع کثیر باشند و در مرتبهٔ عقلی، کثرت نوعی مطرح است، نه کثرت فردی.

در جدول زیر تفاوت حضور انسان در دو عالم قبل از دنیا و ویژگی‌های نفس در هرکدام نشان داده شده است.

حضور در عالم عقل	حضور در عالم مثال نزولی (عالم ذر در لسان شریعت)
• حضور در علت موجد • به نحو کلی • بدون قوا و استعداد • در حد تمام و کمال • کینونت به نحو عقلی	• حضور به صورت متمایز • به نحو جزئی • فعال بودن قوایی متناسب عالم مثالی • وجود نوعی خوبی و بدی • کینونت به نحو مثالی

۳. تفاوت روح و نفس در حیات پیشین

در آیات و روایات مرتبط با حیات پیشین انسان و همچنین در نوشته‌های ملاصدرا برای اشاره به حقیقت انسان، گاه از واژه «روح» و گاه از واژه «نفس» استفاده شده است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا واژه‌های روح و نفس تعبیری برای یک مفهوم هستند یا کاربردهای متفاوت دارند؟ در پاسخ باید گفت در مواردی با توجه به قرائن و یا تصریح خود نویسنده، امکان تشخیص معنا و منظور از لفظ روح وجود دارد؛ اما گاهی این لفظ با الفاظی چون نفس (و حتی قلب) که به بُعد فراطبیعی انسان اشاره دارد، خلط می‌شود. برخی از لغت‌دانان واژه روح را معادل نفس می‌دانند (ابن منظور، ۱۳۰۰: ۳۶۱/۵ و انیس و همکاران، ۱۴۰۸: ۳۸۰) و می‌گویند که نفس هم در معنای روح به کار رفته است (ابن منظور، ۱۳۰۰: ۲۳۳/۱۴؛ طریحی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۹۰؛ انیس و همکاران، ۱۴۰۸: ۹۴۰). پس می‌توان گفت در معنای لفظی رابطه این دو لغت عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا در مواردی معادل یکدیگرند و گاهی کاربردی مغایر با یکدیگر دارند.

در کاربرد اصطلاحی، ملاصدرا دو کاربرد برای این واژگان دارد:

الف) در برخی موارد روح و نفس را به عنوان دو حقیقت مجزا در نظر گرفته است؛ مانند جایی که انسان کامل را ترکیب یافته از سه امر می‌داند:

۱. جسم که با چشم دیده می‌شود؛

۲. نفس که با قوای باطنی درک می‌شود و روز رستاخیز به صورت اخلاق نیکو و یا زشت انسان متجسم می‌شود؛

۳. روح که امری ربّانی و وارد بر نفس سالم و قلب رهیده از آفات است و به وسیله آیات خداوند شناخته می‌شود.

همه انسان‌ها جسم و نفس را دارند، اما انسان‌هایی که روح مضاف و منسوب به خداوند در آنها

یافت شود، کم هستند؛ زیرا وجود این روح عین علم و عقل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲۰/۱).

ب) در مواردی روح و نفس را به جای یکدیگر به کار برده است؛ برای نمونه، در اسفار بعد از بیان دیدگاه‌های مختلف درباره قدم یا حدوث نفس، به احادیثی اشاره می‌کند که از لفظ روح برای وجود انسان در عوالم پیش از طبیعت استفاده کرده است؛ مثلاً «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» و منظور از آن را وجود نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن در عالم مفارقات و علم الهی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۲/۸).

روح نزد صدرالمتألهین به دو معنی به کار رفته است: گاه به نفس انسانی اشاره دارد و گاه به حقیقتی فراتر از نفس؛ لذا در هر متنی برای تشخیص معنای روح و منظور وی، باید به قرائن توجه کرد. در کاربرد واژه نفس در مطالب ملاصدرا نیز لازم است این نکته در نظر گرفته شود که به تصریح وی، منظور از نفس موجود در عوالم قبل از طبیعت، نفس بما هی نفس که مدبر بدن است و با حدوث بدن حادث می‌شود، نیست، بلکه نفس در مرتبه قبل از نفس ناطقه است (همان: ۳۳۲/۹). معنای نفس در این دو کاربرد متفاوت است؛ زیرا در نفس بما هی نفس حیثیت اضافه و تعلق به بدن عنصری و تدبیر آن وجود دارد و تحقق به نحو جزئی و مشخص مد نظر است؛ اما در عوالم قبل از دنیا، نفس یا به معنای کلی عقلی است که جزئیت در آن معنا ندارد؛ لذا بهتر است با لفظ نفس بما هی عقل از آن یاد شود، و یا به معنای موجود مثالی است که گرچه جزئی است، اما حیثیت تدبیر بدن عنصری را ندارد. در واقع، باید توجه داشت که استفاده از واژه نفس در عوالم قبل از دنیا مسامحی است و مقصود، نشان دادن واحد بودن وجود انسانی در تمام عوالم، با لحاظ مراتب، است. با این بیان، روشن می‌شود که آنچه ملاصدرا درباره نفی تحقق نفس قبل از دنیا در آثارش مطرح کرده، با در نظر داشتن نفس بما هی نفس است.

۴. آثار حیات پیشین بر زندگی انسان

حیات پیشین انسان آثاری بر زندگی دنیوی او دارد که برخی از آنها حتی بر سرنوشت او پس از دنیا نیز تأثیرگذارند. بررسی این مباحث از حیث نظری و عملی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چراکه مستقیماً با حیات کنونی بشر در ارتباط‌اند. دیدگاه و ایده مقبول هر فرد در این خصوص، بر نحوه عملکرد و چگونگی تصمیم‌گیری‌های وی در زندگی دنیوی اثرگذار است. قطعاً این باور که انسان مفطور بر برخی باورها به دنیا می‌آید یا بعضی ویژگی‌های او از قبل رقم خورده و برخی ابعاد زندگی او از پیش شکل داده شده است، لوازمی دارد که با لوازم اعتقاد به دخالت اراده و خواست فرد در تعیین سرنوشت و امور حیات دنیوی‌اش متفاوت است.

۴-۱. مفطورشدن انسان بر فطرت توحیدی

خداوند در آیه ۳۰ سوره روم، بشر را مفطور بر فطرت الهی معرفی می‌کند و در برخی روایات نیز فطرت به «شناخت خدا» معنا شده است^۳ و به این مطلب تصریح شده است که هر فرد از بدو تولد به خداوند معرفت دارد.

۴-۱-۱. زمان حصول معرفت توحیدی

در باره چگونگی پدیدآمدن فطرت توحیدی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. ملاصدرا معتقد است معرفت صانع بدیهی است؛ زیرا نفس، آن جمال مطلق را در عوالم قبل از دنیا مشاهده کرده، ولی در این عالم که خانه انفصال است، چشم دلش از دیدن حق و مشاهده جمال و جلال او ناتوان شده است. این ناتوانی به سبب وجود قوا و نقایص و پستی‌های بدنی و خوی‌های زشت و بد پدید آمده است.^۴ وی خلقت بدن را ظلمتی می‌داند که در میان دو نور، یکی لاحق و یکی سابق بر آن قرار گرفته است؛ نور لاحق، نوری است که نفس پس از تطهیر از رذایل نفسانی و به جهت کمال علمی به آن می‌پیوندد و نور سابق همان مبدأ فطرت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۱-۲۴۲).

با توجه به این عبارات، می‌توان گفت در نظر ملاصدرا، فطرت توحیدی پیش از خلق بدن در عالم عقلی به واسطه وجود برتر معلول در علت فاعلی پدید می‌آید؛ زیرا چنان‌که بیان شد، در آنجا نفوس به کامل‌ترین شکل خود وجود دارند و تجرد تامشان سبب می‌شود به آفریننده خود علم داشته باشند. معرفت پدیدآمده در عالم عقلی سپس به واسطه اخذ پیمان الهی تثبیت می‌شود و پس از حدوث دنیوی که عالم اراده و اختیار است، در مسیر تأیید یا تکذیب از سوی انسان واقع خواهد شد.

۴-۱-۲. جنبه‌های فطرت توحیدی

فطرت الهی داشتن، از دو جنبه قابل بررسی است:

۱. بیش نسبت به وجود خداوند: ملاصدرا معرفت نسبت به وجود واجب را امری فطری می‌داند که اثبات آن به دلیل و برهان نیاز ندارد (۱۳۸۷: ۲۱۲). قضیه «خدا وجود دارد» یا «علت‌العلل موجود است» از قضایای بدیهی ثانوی است (همان: ۲۲-۲۳). بدیهی ثانویه قضیه‌ای است که قیاسش همراه آن است و با تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه به محض توجه به حد وسط آن، نزد ذهن حاضر می‌شود. در قضیه «خدا وجود دارد» یا «علت‌العلل موجود است»، حد وسط عبارت است از نیاز ممکن به علت؛ پس وجود خدا با کمترین توجه و بدون نیاز به اقامه برهان‌های پیچیده فلسفی تصدیق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۸/۱-۲۹).

۲. گرایش و اعتقاد عملی به خداوند: عشق به کمال و شوق نیل به آن در نظر ملاصدرا بیانگر فطری بودن گرایش به خداوند است. از آنجا که واجب‌الوجود از حیث فضیلت وجود در غایت تمامیت است و به تعبیر دیگر، تام‌الوجود و فوق تمام است، کمال مطلق نامتناهی است و سایر

موجودات بر حسب مرتبهٔ وجودی و حدشان در معلول بودن، بهره‌ای از کمال و نقص دارند؛ نتیجه اینکه هر موجودی مشتاق خداوند است و این عشق و اشتیاق از سرشت و فطرت کمال‌طلب او سرچشمه می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۷/۲)؛ به عبارت دیگر، شوق رسیدن به کمال، فطری هر انسان است و هر فرد به تبعیت از سرشت خود، از این حیث به خداوند گرایش پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶۵/۶).

۳-۱-۴. ثمرهٔ فطرت الهی

فطرت توحیدی، سرمایه‌ای خدادادی و غیر اکتسابی برای انسان و استعدادی برای وصول به درجات عالی سعادت است. ملاصدرا هر انسانی را بر حسب فطرت در طریق الی الله می‌داند؛ یعنی بودن در راهی که به مطلوب ختم می‌شود، اما ضلالت، مخالف آن و انحراف از طریق است. ممکن است انسان به واسطهٔ افعال و اعتقاداتش و با تأثیر از اجتماع از طریق هدایت منحرف شود و فطرت اولیه‌اش به واسطهٔ گناهان تغییر کند (همان: ۴۴۵/۱-۴۴۶)؛ چنان‌که پیامبر ص فرمودند: «هر نوزادی بر فطرت به دنیا می‌آید، پس پدر و مادرش او را یهودی و نصرانی می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۱/۳). پس انسان استعداد هدایت شدن و رسیدن به سعادت را به صورت فطری دارد؛ البته، این امر به تنهایی موجب هدایت نمی‌شود و عوامل فردی و اجتماعی زیادی در مسیر انسان مؤثرند.

۴-۱-۴. عوامل مؤثر در یادآوری معرفت فطری

معرفت فطری زمانی ثمر خود را نشان خواهد داد که انسان به آن متوجه باشد. موارد زیر موجب یادآوری آن خواهند شد.

الف) انقطاع از تعلقات دنیوی: این انقطاع ممکن است اختیاری یا غیر اختیاری باشد. در انقطاع اختیاری آدمی با آگاهی به تعلقات مادی خویش و با علم به این مطلب که این تعلقات مانع بروز معرفت فطری او و مانع رسیدن او به خیر و سعادت شده‌اند، اراده می‌کند که این تعلقات را کنار نهد. در انقطاع غیر اختیاری، عامل خارجی موجب می‌شود تعلقات دنیوی انسان، هرچند برای لحظه‌ای کوتاه، از بین بروند و انسان به معرفت فطری خود توجه پیدا کند.

ملاصدرا با اشاره به انقطاع غیر ارادی، حالت پدیدآمده در آن را دلیلی برای اثبات وجود خداوند می‌داند: «بندگان هنگام اضطراب و رویارویی با شرایط هولناک به حسب فطرتشان به مسبب‌الاسباب و آنکه دشواری‌ها را آسان می‌سازد، توجهی غریزی دارند؛ حتی اگر این توجه ناآگاهانه باشد. به همین سبب، بیشتر عرفا برای اثبات وجود واجب تعالی به حالت افراد در هنگام قرار گرفتن در شرایط سخت مانند غرق شدن یا آتش سوزی استدلال می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳). انسان در هنگام سختی‌ها، رنج‌ها و حوادث مرگ‌بار خواسته یا ناخواسته چشم‌امیدی به نجات‌دهنده‌ای که توانای مطلق باشد دارد؛ پس متعلق این امید وجود دارد و آن واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد که قدرت و اختیارش مقید به هیچ قیدی نیست.

ب) تذکر و یادآوری به وسیله پیامبران: اگر شیطان انسان‌ها را منحرف کند، فطرتشان فاسد می‌شود و امور منافی فطرت الهی و جوهره اصلی‌شان را اقتضا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۰۲-۲۰۳). همچنین اگر در انسان صفات رذیله و آثار سوء گناهان رسوخ کند و جزء طبیعت فرد شود، انسان از فطرت انسانی خارج می‌شود و به واسطه امراضی که در قلبش به وجود می‌آید، به حدود حیوانیت می‌رسد. حاصل چنین انحرافی فراموشی و سقوط از فطرت اولیه است و به همین جهت، خداوند پیامبران را می‌فرستد تا عهد و پیمان اولیه آدمیان را به آنان یادآوری کنند و با خواندن آیات الهی و دعوت بر نیکی‌ها و خیرات، ایشان را به همان هیئتی که اقتضاء ذاتشان است، برگرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵/۳۸۹-۳۹۰)؛ از این رو، پیامبران را مذکر می‌خوانند.

۴-۲. ایجاد مسئولیت‌هایی برای انسان‌ها

مطابق آیات و روایات، در حیات پیشین از موجودات دو قسم پیمان گرفته شده است:

۱. پیمان عام که از همه موجودات برای اطاعت و عبادت و تسبیح و تعظیم خداوند گرفته شده است؛ زیرا وجود هر موجودی از ناحیه خداوند حی و قیوم است؛
۲. پیمان خاص که تنها به انسان اختصاص دارد و شامل سه قسم است:

الف) پیمان گرفتن از تمام فرزندان آدم تا علاوه بر اقرار به ربوبیت خداوند بر حسب فطرت و از روی شهود عقلی، با زبان نیز معترف شوند. این اعتراف در ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (اعراف: ۱۷۲) آمده است؛

ب) پیمان گرفتن از پیامبران برای برپایی دین و ابلاغ رسالت به همه بندگان خداوند که در عبارت ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾ (احزاب: ۷) بیان شده است.

ج) پیمان گرفتن از صاحبان کتاب الهی تا حقیقت را آشکار کنند و آن را کتمان نکنند که در عبارت ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ (آل عمران: ۱۸۷) آمده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲/۲۴۵-۲۴۶).

با توجه به بیان ملاصدرا که پیمان اخذشده از همه موجودات را مربوط به خلقت آنها و وابستگی آنان به خداوند می‌داند، به نظر می‌رسد این پیمان مربوط به عالم عقل است؛ زیرا در آنجا همه موجودات حاضر بوده‌اند و به واسطه وجود برترشان در آن موطن، به آفریننده خود علم داشتند. این امر را می‌توان به عنوان یکی از دلایل تسبیح‌گویی همه موجودات بیان کرد که در متون دینی و مشاهدات سالکان به آن اشاره شده است.

پیمان اخذشده از انسان‌ها مربوط به عالم مثالی است و برای عامه مردم از یک سو و برای خواص آنها از سوی دیگر، مسئولیت‌هایی را به همراه داشته است. مطابق این پیمان تمام انسان‌ها متعهد شده‌اند که حق جو باشند و پیامبران عهد کرده‌اند که حقیقت را آشکار کنند و بندگان را راهنمایی کنند. در صورت انجام‌دادن این پیمان، در آخرت مؤاخذه خواهند شد. بدین طریق

حضور انسان در عوالم قبل از دنیا بر حیات دنیایی او و حتی زندگی پس از دنیای او تأثیرگذار است.

۳-۴. تفاوت در سرشته شدن روح و بدن انسان‌ها و تفاوت در جایگاه روح آنها

برخی از روایات بیانگر تفاوت انسان‌ها در حیات پیشین و به تبع آن متفاوت شدن آنها در دنیا است. ملاصدرا با نظر به این احادیث به دو نوع تفاوت افراد در حیات پیشین اشاره می‌کند:

۱-۳-۴. تفاوت در طینت هنگام خلقت

از روایات متعددی دربارهٔ عوالم قبل از دنیا چنین استنباط می‌شود که اصل خلقت روح و بدن انسان در همان حیات متقدم متفاوت بوده است. ملاصدرا معتقد است پیش از خلق آسمان‌ها و زمین، ارواح انبیاء و اوصیاء از طینت علین، بدن‌هایشان و ارواح تابعین و شیعیان آنها از طینتی پایین‌تر از آن خلق شده است. همچنین قلوب منافقان از طینت سجین، بدن‌هایشان و قلوب تابعین آنها از طینتی پایین‌تر از آن طینت خبیثه خلق شده است^۵ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹). ملاصدرا دربارهٔ چیستی طینت و دلیل تفاوت آن مطلبی بیان نکرده است؛ اما سبزواری در شرح این عبارت ملاصدرا می‌گوید: طینت بر سه امر اطلاق می‌شود: ۱. ماهیت؛ ۲. ملکاتی که نفس ناطقه با آنها سرشته شده است؛ ۳. ماده. وی معتقد است طینت انبیاء و اولیاء و تابعین آنها در هر سه معنا از علین است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که طینت علین و سجین به چه معناست؟ سبزواری در تعلیقه بر اسفار و همچنین در یک رسالهٔ مستقل به بیان این مطلب پرداخته است. از نظر او ماهیت (حیوان ناطق بودن) انبیاء و اولیاء و تابعین آنها، حیوان به حیات حی قیوم و ناطق بالفعل است و انسان کامل بالفعل هستند. ماهیت عارض وجود آنها و اوصافشان کامل است. ملکات آنها، حمیده علمی و عملی، مخلوق نفس‌های کلی الهی آنها و مطابق اتحاد عاقل و معقول، با وجودشان متحد است و مادهٔ بدن ایشان، مرکب معتدل که در اصلاّب شامخه و ارحام مطهره است.

در طرف مقابل، طینت اشقیا به همهٔ معانی از جنس سجین است. ماهیت ایشان اگر تعریف به اجزای عقلی شود، حیوان به حیات بهیمی درنده‌خو هستند؛ به نحوی که همهٔ مشاعر آنها به سوی صور دنیا و متحرک به شهوت و تخیل است و ناطق بالقوه در حد عقل هیولانی هستند. اوصاف آنها مذموم و ملکات آنان فرومایه و مادهٔ آنها مرکب غیر معتدل از اصلاّب پست و ارحام نجس است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹ و ۱۳۷۶: ۳۱۹-۳۲۲).

همچنین وی منظور از بدن‌ها را که در عبارت ملاصدرا آمده است، بدن‌های مثالی یا بدن‌های مادی آنها می‌داند؛ یعنی، چه بدن‌های مثالی و چه بدن‌های طبیعی انبیاء و اولیاء از علین است (همان: ۱۹۵).

سبزواری در جواب چرایی خلقت متفاوت طینت انسان‌ها چند امر را متذکر می‌شود:

۱. جعل مرکب در ماهیت و اجزاء و لازم ماهیت باطل است؛ پس بعد از جعل ماهیات مختلف به جعل بسیط، اختلاف آنها ذاتی و ضروری است.

۲. اگر سائلی گوید چرا خداوند یک شیء را گُل کرد و یک شیء را خار؟ در پاسخ باید به جنبه‌های مختلف توجه کرد. اگر منظور شیء مطلق و ماهیت مطلق است، باید گفت که شیء و ماهیت مطلق از معقولات ثانی است و اگر ماهیت خاص غیر از ماهیت گُل منظور است، خدا آن را گُل نکرد؛ زیرا انقلاب ماهیت محال است. اگر منظور ماهیت خاص خود گُل است، آن نیز محال است؛ زیرا مستلزم جعل ترکیبی است. اگر منظور این است که ماده گُل را چرا گُل کرد و ماده خار را چرا خار کرد، جواب این است که عطیات به اندازه قابلیت است.

۳. خداوند هر شیء را در موضع خود وضع کرد و اگر همه را یک‌طور خلق می‌کرد، فقط یک چیز خلق کرده بود و انواع و اشخاص گوناگون از فیض وجود محروم بودند و اگر آنچه به نظر بعضی خوب است، به همه می‌داد، وضع شیء در موضع خود نبود (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۲۳-۳۲۵).

۲-۳-۴. تفاوت در جایگاه انسان‌ها هنگام اخذ پیمان

ملاصدرا جایگاه انسان‌ها را در هنگام خطاب الهی در حیات پیشین متفاوت می‌داند و معتقد است ارواح آنها در چهار صف قرار گرفته‌اند: ارواح انبیا در صف اول، ارواح اولیاء و شهدا در صف دوم، ارواح مؤمنان در صف سوم و ارواح کافران در صف چهارم. خداوند ذریات آدم را که از پشت او خارج کرده بود، حاضر ساخت و هر ذره را به ازاء روحش برپا داشت، سپس خطاب کرد: «ألست برّکمْ؟». انبیاء کلام حق را بدون واسطه شنیده و انوار جمالش را بدون حجاب مشاهده کرده‌اند و به همین سبب، استحقاق نبوت و شنیدن وحی را یافته‌اند. اولیاء از پشت حجاب ارواح انبیا خطاب حق را شنیده و انوار جمالش را دیده‌اند و بدین واسطه، در دنیا به متابعت از انبیا نیاز دارند. مؤمنان خطاب حق را از وراء حجاب ارواح انبیا و ارواح اولیاء شنیدند و به همین جهت، در دنیا به غیب ایمان دارند و دعوت انبیاء را می‌پذیرند؛ اما کافران زمانی که شنیدند ذرات مؤمنان بلی گفتند، آنها نیز به تقلید و ریاء بلی را گفتند و به همین دلیل، در دنیا آنچه پدرانشان به آنها القا کنند، می‌پذیرند و تقلید می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۳۵/۴).

تفاوت و جایگاه افراد در حیات پیشین حاکمیت نوعی جبر بر سرنوشت انسان را به ذهن متبادر می‌کند؛ زیرا رفتار آدمی تحت تأثیر آنهاست. ملاصدرا معتقد است هرچه جوهر نفس در اول فطرت قوی‌تر و نورانی‌تر باشد، تأثیر علوم و طاعات در آن شدیدتر و آشکارتر و کمال عقلی ثانوی او از جهت یکی از دو قوه نظری یا عملی، برتر و اشرف است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴۱/۱). این امور موجب می‌شود انسان‌ها در دنیا به درجات متفاوتی از امور عقلی و معنوی دست یابند. آیا این امر با عدالت خداوند و مختار بودن انسان سازگار است؟ برای پاسخ به این سؤال باید به نکاتی توجه داشت:

۱. ملاصدرا هفت مورد از تفاوت‌های انسان‌ها را برمی‌شمارد که موجب اختلاف آنها در کارها و اهدافشان می‌شود و تنها یکی از آن امور هفت‌گانه تفاوت طینت و مرتبط با حیات پیشین است. سایر موارد شامل امور وراثتی، تفاوت در نطفه، تغذیه و تربیت است که از سوی والدین و محیط اطراف برای شخص حاصل می‌شود. همچنین تلاش در تزکیه نفس به وسیله علم و عمل از عوامل مؤثر در اختلاف انسان‌هاست که وابسته به اختیار آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰-۱۴۱)؛ پس تفاوت انسان‌ها علاوه بر اینکه بر حسب تفاوت فطری ارواح و قلوب آنها در کدورت و صفاست، بر حسب عقاید و اعمال نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۳۷/۴).

۲. ترکیب عناصر مادی و مجرد در خلقت انسان و روحی که خداوند در آن دمید، سبب شده جمیع حقایق عالم اعلی و اسفل در او جمع شود و ملائک به فرمان خداوند بر او سجده کنند. بدین وسیله تمام انسان‌ها کرامت ذاتی یافتند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۰/۵) و پیش‌زمینه‌ای در همه افراد به وجود آمد تا با اکتساب فضایل انسانی و معارف عقلی در دنیا تعالی یابند.

۳. با توجه به رحمت، حکمت و عدالت الهی، لازم است گروهی در دنیا برای تذکر و یادآوری معرفت فطری برانگیخته شوند؛ پس خداوند از ابتدا وجود آنها را برتر از سایرین خلق کرده تا قابلیت پذیرش وحی و استقامت در راه هدایت مردم را داشته باشند.

با توجه به این نکات می‌توان گفت گرچه ملاصدرا تفاوت انسان‌ها را در حیات پیشین، با توجه به روایات پذیرفته است، اما این مسئله به جبر منتهی نمی‌شود و به عنوان یکی از عوامل تعیین‌کننده رفتار و سرنوشت افراد در کنار سایر عوامل از جمله تلاش فردی، از آن یاد شده است. علاوه بر این، کرامت ذاتی و فطرت الهی در همه انسان‌ها وجود دارد که عاملی یاری‌دهنده در جهت تعالی آنهاست.

۵. نتیجه

ملاصدرا با پذیرش تطابق قوس نزول و قوس صعود وجود و با باورمندی به حیات پسین انسان در عوالم مثالی و مجرد بعد از مرگ، به حیات پیشین و حضور او در عوالم مجرد و نیمه مجرد مقدم بر دنیا قائل شده است. با بررسی آثار او، می‌توان نتایج زیر را درباره نحوه حضور انسان در عوالم قبل از دنیا و آثار آن بر حیات دنیوی او به دست آورد:

۱. انسان حداقل در دو عالم قبل از دنیا حاضر بوده است: در عالم عقل به نحو کینونت جمعی عقلی و در عالم مثال نزولی به نحو کینونت جزئی مثالی؛

۲. انسان در عوالم قبل از دنیا بر فطرتی مفطور شده که موجب ایجاد معرفت نسبت به واجب با علم حضوری و عشق و گرایش به کمال است؛ گرچه ممکن است فطرت انسان با حجاب‌های مادی و دنیوی پوشیده شود که موجب غفلت از امور فطری است؛

۳. فطرت انسان و کرامت ذاتی او به عنوان سرمایه‌ای برای وصول به سعادت، قبل از تولد دنیوی در اختیار او قرار گرفته است تا شرایط محیطی و اجتماعی، سازنده مطلق و بی‌بدیل عقاید و گرایش‌های او نباشد؛
۴. برای یادآوری معرفت فطری، عواملی چون انقطاع ارادی و غیر ارادی و همچنین تذکر پیامبران در دنیا وجود دارد؛
۵. پیامبران و علما در عوالم قبل با خداوند پیمان بستند تا با یادآوری فطرت، یاورانی برای وصول انسان به کمال در دنیا باشند؛
۶. انسان‌ها در حیات پیشین به وسیله تفاوت در طینت و جایگاهشان در هنگام خطاب الهی متفاوت شده‌اند؛
۷. گرچه تفاوت انسان‌ها در حیات پیشین می‌تواند در سرنوشت دنیایی آنها مؤثر باشد، اما تنها عامل تعیین‌کننده نیست و عواملی چون تلاش ارادی افراد و تأثیرات محیطی نیز در این مسیر نقش دارند.

پی‌نوشت

۱. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (اعراف: ۱۷۲ و ۱۷۳)؛ زمانی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویش ساخت. [و فرمود] آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری گواهی می‌دهیم. [مبادا] روز رستاخیز بگویند ما از این غافل بودیم یا بگویند پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم، آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند، مجازات می‌کنی؟!
۲. ثبت في شريعتنا الحققة لأفراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي - كما أشار إليه بقوله تعالى وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إلخ و عن أئمتنا المعصومين أحاديث كثيرة دالة على أن أرواح الأنبياء والأوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السماوات والأرضين وأن أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة - كأرواح متابعيهم و شيعتهم و أن قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين و أبدانهم و كذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أكوانا سابقة على هذا الكون الطبيعي (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳).
۳. به عنوان مثال، در روایتی زرارۀ از امام کاظم^ع درباره معنا و مقصود آیه (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) پرسید و امام^ع چنین پاسخ دادند: خداوند مردم را بر این معرفت خلق کرده که او پروردگارشان است. اگر غیر از این بود، از هرکس می‌پرسیدی پروردگار تو کیست و چه کسی تو را روزی می‌دهد، نمی‌توانست پاسخی بدهد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۱/۱).
۴. الآية دلت على أن النفس كانت مشاهدة للجمال المطلق في عالمها الذي هو بلدها الحرام و مدينة السلام و موطن أبيها الأصلي و مولد روحها القدسي فأما في هذا العالم الذي هو دار الغربة و وطن الفرقة و الكربة فلكونها محجوبة بالقوى و النقائص و الرذائل البدنية و الأخلاق الخسيسة الدنية عميت بصيرته عن رؤية الحق و مشاهدة جماله و جلاله (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۱-۲۴۲).

۵. همچنین در اسرار الایات می‌گوید:

و اعلم أن أسباب تفاوت الناس في الصنائع والأغراض أمور سبعة. أولها اختلاف الأمزجة و تفاوت الطينة و اختلاف الخلقة، كما أشير إليه فيما روي «إن الله لما أراد خلق آدم أمر أن يؤخذ قبضة من كل أرض فجاء بنو آدم على قدر طينتها الأحمر و الأبيض و الأسود و السهل و الحزن و الطيب و الخبيث»، و إلى هذا أشار بقوله: وَ التُّلْدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خُبْتُ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا، و بقوله: هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

منابع

قرآن مجید.

ابن سینا (بی‌تا)، شرح اشارات و تنبیهات، ج ۳، شارح محقق طوسی، قم، نشر البلاغة.

ابن منظور، محمد (۱۳۰۰ق)، لسان العرب، ج ۱۴، بیروت، دار صادر.

آشتیانی، جلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی، قم، بوستان کتاب.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، بی‌جا، دارالنشر.

آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الحضم، ج ۲ و ۳، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

انیس، ابراهیم و همکاران (۱۴۰۸ق)، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، ج ۱، قم، دارالکتب الاسلامیه.

سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، الحاشیه علی الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸ و ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی، تهران، اسوه.

سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۸ق)، الامالی المرتضی، ج ۱، قاهره، دارالفکر العربی.

_____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، قم، دارالقرآن الکریم.

شیخ مفید (۱۳۷۲)، المسائل العکبریه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

_____ (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۴۳)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۱، قم، حوزه علمیه قم.

طریحی، فخرالدین (۱۴۳۰ق)، معجم مجمع البحرین، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فخر رازی (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه، قم، رضی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، ج ۳ و ۱۶، الطبعة الثانية، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، معارف قرآن، ج ۱، قم، مؤسسة در راه حق.

ملاصدرا (۱۳۵۴)، مبدا و معاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تحقیق محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.

_____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران، مولی.

_____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

_____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۶، چاپ دوم، قم، بیدار.

_____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ۲، ۵، ۶، ۸ و ۹، الطبعة الثالثة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

_____ (۱۳۸۱)، زاد المسافر (مندرج در شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، تحقیق جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، ج ۱ و ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.331717.1006653

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Philosophical Thinking about Abstract Algebra

Saeed Yousefi

Graduate Master of Philosophy, Imam Khomeini International University

Sajjad Mahmood Robati

Associate Professor of Pure Mathematics, Imam Khomeini International University

Received: 12 October 2021

Accepted: 28 May 2022

Abstract

In this paper, we intend to examine the controversy between Frege and Hilbert over geometry about abstract algebra; whether Frege's thinking about abstract algebra works out or Hilbert's? To this end, we first study the times when Frege and Hilbert were engaged in philosophy, to have an idea of the dominant intellectual atmosphere of that time and its influence on these two mathematicians. With this in mind, then we have pointed out some differences between Frege and Hilbert's approaches. We have concluded that their most important differences are the role of the subject in mathematics and the discussion about compatibility. After presenting the normative definition of algebra, we have investigated the points made by Hilbert and Frege, using the later Wittgenstein theories expressed in the books *On Certainty* and *Philosophical Investigation*. Finally, by considering all the aspects, we have concluded that what seems to be more useful in the philosophical study of algebra is a third approach, which is Wittgenstein's approach with some modifications, since it guarantees some important features. These features are meaningfulness, intersubjectivity, and rule-orientation, all of which are important features for mathematicians.

Keywords: Frege, Logicism, Hilbert, Formalism, Wittgenstein.

تأملی فلسفی درباره جبر مجرد

سعید یوسفی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

سجاد محمود رباطی*

دانشیار گروه ریاضی محض دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

(از ص ۱۸۹ تا ۲۰۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۷/۲۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۳/۷

علمی-پژوهشی

چکیده

در این مقاله، برآنیم که منازعه صورت گرفته میان فرگه و هیلبرت را درباره هندسه، در مورد جبر مجرد بررسی کنیم. برای اینکه بدانیم در مورد جبر مجرد تفکر فرگه‌ای می‌تواند راه‌گشا باشد یا هیلبرتی، ابتدا زمانه‌ای را بررسی کرده‌ایم که در آن فرگه و هیلبرت مشغول فلسفه‌ورزی بوده‌اند؛ تا تصویری از فضای فکری غالب آن زمان و تأثیر آن بر این دو ریاضی‌دان به دست آوریم. سپس و با در نظر داشتن این مورد، به تعدادی از اختلافات موجود در رویکرد فرگه و هیلبرت اشاره کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که از مهم‌ترین نقاط افتراق میان این دو، می‌توان به نقش فاعل شناسا در حوزه ریاضیات و دیگری، بحث درباره سازگاری اشاره کرد. در ادامه و پس از ارائه تعریف هنجاری جبر، با استفاده از نظریات ویتگنشتاین متأخر که در کتاب در باب یقین و تحقیقات فلسفی بیان شده است، به بررسی نکات طرح شده از جانب هیلبرت و فرگه پرداخته‌ایم. در انتها و با توجه به تمامی جوانب، به این نتیجه رسیده‌ایم که آنچه در بررسی فلسفی جبر مفیدتر به نظر می‌رسد، رویکرد سومی است؛ و آن رویکرد ویتگنشتاین همراه با مقداری اصلاحات است؛ به این دلیل که چند ویژگی مهم را برای ما تضمین می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: معناداری، بین‌الذهانی بودن و قاعده‌محور بودن که همگی برای ریاضی‌دانان و ویژگی‌های مهمی محسوب می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: فرگه، منطق‌گرایی، هیلبرت، صورت‌گرایی، ویتگنشتاین.

۱. مقدمه

در این مقاله در نظر داریم به بررسی فلسفی یکی از مجردترین شاخه‌های ریاضیات، یعنی جبر مجرد بپردازیم. در این راه، نه همانند بایرون، فلسفه را بی‌ارزش قلمداد می‌کنیم: ... چنین بود که من فلسفه را بی‌هوده‌ترین و رنگ‌به‌رنگ‌ترین بی‌هودگی آدمی می‌دانستم؛ بی‌ارزش‌ترین واژه‌ای که تاکنون برای فریفتن گوش از دهان آموزگاران خارج شده است (لرد بایرون، ۱۳۹۸: ۶۷-۶۸).

و نه همانند ارسطو فلسفه را در جایگاه برترین علم قرار می‌دهیم: اما چیزی اگر هست که همیشگی، نامتحرک و جدا از ماده است، بدیهی است که شناخت آن کار دانش نظری است؛ اما کار دانش طبیعی نیست ... نه کار ریاضیات؛ بلکه کار دانشی است که بر هر دوی این دانش‌ها مقدم است (ارسطو، ۱۳۹۷: ۱۹۵).

بلکه گزینش راهی فلسفی، همانند پیشنهاد رابیل مطلوب ما بوده است؛ زیرا بهترین نظریات فلسفی را درباره ریاضیات، ریاضی‌دانان ارائه کرده‌اند. آنها به دنبال حل معماهایی بوده‌اند که در بطن کارشان قرار داشته است. چنین کوشش فلسفی‌ای گاهی به پیدایش رویکردهای نوین ریاضی منجر شده و اغلب آغازگر دیدگاه‌های فلسفی روشن‌گرانه‌ای بوده است (Ryle, 2004: 204).

تصور رایج درباره ریاضیات این است که علمی پیوندخورده با یقین مطلق است و تمامی ریاضی‌دانان بر نحوه نگرش به ریاضیات اتفاق نظر کامل دارند؛ اما در میان ریاضی‌دانان برجسته و مکتب‌ساز، همیشه اختلافاتی درباره فلسفه ریاضیات وجود داشته است. یکی از مشهورترین این اختلافات، تفاوت نگرش پوانکاره (Poincaré) و هیلبرت (Hilbert) به ریاضیات است:

در اینجا رقابت نه تنها بین دو ریاضی‌دان جهانی، بلکه میان دو فلسفه ریاضی بود: پوانکاره ایدئولوژی قدیم فرانسه را نمایندگی می‌کرد، که ریاضیات را در پیوند با فیزیک و جهان می‌دید؛ هیلبرت ایدئولوژی دیگری پیش کشید، چیزی که به کانت نزدیک‌تر بود و مجردتر «گراهام و کانتور، ۱۳۹۹: ۴۳»^۱.

آنچه در این نوشته مطلوب ماست، یافتن ایده فلسفی کارآمدی درباره شاخه‌ای از ریاضیات به نام «جبر مجرد» است. برای رسیدن به این مقصود، بر آن شدیم تا اختلاف نگرش فلسفی دو ریاضی‌دان بزرگ و مکتب‌ساز، یعنی گوتلوب فرگه (Gottlob Frege)، پایه‌گذار مکتب منطق‌گرایی (Logicism) و دیوید هیلبرت (David Hilbert)، پایه‌گذار مکتب صورت‌گرایی (Formalism) را بررسی کنیم.

در ادامه و پس از بیان اختلافات این دو ریاضی‌دان، پیشنهاد خود را با کمک از ایده‌های فلسفی لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) عرضه خواهیم کرد.

۲. منطق‌گرایی

منطق‌گرایی به عنوان نگرشی فلسفی، قدمت زیادی دارد. ما قصد بررسی تاریخ تحولات منطق را نداریم و به آن نخواهیم پرداخت. از مهم‌ترین اشخاصی که به این مکتب تعلق دارد و علاوه بر

فیلسوف بودن، ریاضی‌دانی برجسته نیز هست، می‌توان به لایبنیتس (Leibniz) اشاره کرد. لایبنیتس به دنبال زبانی جهان‌شمول است که به کمک آن بتوان مشکلات و مسائل ریاضی و فلسفی را با روشی مکانیکی به‌آسانی حل کرد (Gabby & Woods, 2004: 1). خود لایبنیتس درباره این طرح خوش‌بینانه، بر این نظر است که اگر چنین اتفاقی بیفتد، «دیگر مشاجره میان دو فیلسوف یا دو ریاضی‌دان ضرورتی نداشته ... و فقط کافی است که بگوییم، اجازه دهید حساب کنیم»^۲ (Gabby & Woods, 2004).

اگر به‌شکلی دقیق‌تر درباره نوزایش منطق جدید به تحقیق بپردازیم، باید به دو اثر مهم از جرج بول اشاره کنیم؛ یعنی کتاب‌های تحلیل ریاضی منطقی و قوانین اندیشه. بول همانند لایبنیتس بر این نظر است که ریاضیات نوعی زبان صوری جهان‌شمول است. در نظر بول، قوانین موجود در این زبان صبغه روان‌شناختی ندارند (Lapointe, 2019: 123).

پس تا بدین جا به چند نکته مهم در این نگرش اشاره کردیم و متوجه شدیم که زبان صوری جهان‌شمول که بری از نگرش روان‌شناسانه است؛ نقش مهمی در این نگرش ایفا می‌کند. حال برای درک بهتر اقدام فرگه در تأسیس منطق جدید، ناگزیریم به فضای فکری در دوران کاری فرگه اشاره کنیم. فلسفه غالب در این دوران، ایدئالیسم آلمانی است که می‌توان کانت را پدر آن در نظر گرفت. از دیگرسو، یک عامل مهم و تأثیرگذار در فلسفه ریاضیات، تأثیرگذاری کانت بر هیلبرت است؛ پس شایسته است اندکی بیشتر در این باره تأمل کنیم.

۳. غلبه ایدئالیسم

در قسمت قبل، به نگرش لایبنیتس اشاره کردیم. حال باید ببینیم که کانت، به‌عنوان پدر فکری ایدئالیسم و همچنین فیلسوف تأثیرگذار بر هیلبرت، چه دیدگاه‌هایی ارائه کرده است و این دیدگاه‌ها چه تفاوتی با نگرش لایبنیتس دارند.

کانت در مهم‌ترین کتابش با عنوان سنجش خرد ناب، از «انقلاب کوپرنیکی» در فلسفه سخن می‌گوید (یونینگ، ۱۳۹۶: ۳۵)؛^۳ بدین معنا که برای فاعل شناسا نقش اساسی قائل می‌شود. با درنظرداشتن این نکته، با بررسی آثار کانت خواهیم دید که نتیجه چنین انقلابی در حوزه فلسفه ریاضی چگونه خواهد بود. در کتاب تمهیدات، کانت این‌گونه می‌نویسد:

خصوصیتی که در تمامی شناخت ریاضی مشهود است، این است که نخست می‌باید مفهوم آن در شهود، و به‌نحو مقدم بر تجربه، یعنی شهودی که تجربی نبوده؛ بلکه محض است، به تمثل درآید. بدون این وسیله نمی‌توان در ریاضیات قدمی پیش رفت؛ از این‌رو، احکام آن همواره شهودی است (کانت، ۱۳۶۷: ۱۱۷-۱۱۸).

همچنین، در کتاب سنجش خرد ناب می‌نویسد،

به همین‌سان، در مزدهایک [= ریاضیات] نیز به سنجش خرد ناب نیازی نیست. از بهرآنکه در مزدهایک، مفهوم‌های خرد می‌باید در سهش (شهود) ناب، بی‌درنگ به‌سان ملموس بازنموده

آیند؛ چنان‌که هر آنچه بی‌بنیاد است و خودکامانه، به‌زودی بدان راه آشکار می‌گردد (کانت، ۱۳۹۰: ۸۰۸-۸۰۹).

اما این شهود مد نظر کانت را چگونه می‌توان تعبیر کرد؟ یک امکان این است که این «شهود» مد نظر کانت را هم‌ارز با «بدهت در مفهوم» در نظر بگیریم؛ اما همان‌طور که موحد نیز ذکر کرده است؛ «توسل به امر بدیهی یکی از بی‌بنیادترین و گمراه‌کننده‌ترین گریزگاه‌های روان‌شناختی در فلسفه است» (موحد، ۱۳۹۶: ۱۴۵). امکان دوم این است که این عبارت کانت را به این شکل در نظر بگیریم که روابط هندسی می‌توانند به‌طور کامل در تخیل ما متمثل شوند. می‌توان این‌طور گفت: کانت تردیدی درباره‌ی این موضوع ندارد که تمام اشیای ریاضی قابل تمثل در شهود هستند؛ اما همچنان پرسش‌هایی مطرح می‌شود که چطور می‌توان اشکال پیچیده‌ی موجود در هندسه‌های ناقلیدسی مانند خم پنانورا در شهود گنجانند؟ و آیا جبر مجرد قابلیت تمثل در شهود را داراست؟ علاوه بر تمامی این موارد، با قضیه‌ای مانند قضیه‌ی چرچ چه می‌توان کرد؟

از دیگر سو، یکی از اصلی‌ترین و چالش‌برانگیزترین نظریه‌های کانت این است که رابطه‌ای یک‌به‌یک میان قوانین ریاضیات و قوانین حاکم بر شهود که حامل این تمثیلات هستند، برقرار است (کانت، ۱۳۹۰: ۸۱۳-۸۱۴). ایده‌ی مطروحه‌ی کانت در این صفحات، یعنی این موضوع که تفکر تصویری توان این امر را دارد که واقعیت ریاضی را به تمامی بازتاب دهد، حداقل بنا بر قضیه‌ای مانند قضیه‌ی گودل با مشکلات جدی مواجه است؛ و این، بدان معناست که قضیه‌ی گودل یا قضایای جبر مجرد، همانند قضیه‌ی گالوا اصلاً امکان به تصویر درآمدن را ندارند. درباره‌ی این دسته از قضایای ریاضیاتی، می‌توان با اطمینان گفت که شهود نقشی در اثبات آنها ندارد.^۴

نقش فاعل شناسا در ایدئالیسم آلمانی انکارناپذیر است. ودبرگ (Wedberg) این نکته را این‌گونه توضیح می‌دهد: «از منظر فلسفه‌ی استعلایی، جهان خارج به‌هیچ‌وجه واقعی نیست. به اعتقاد کانت، واقعیت زمان‌مند و مکان‌مند که قلمرو علوم تجربی است؛ چیزی نیست مگر نظامی از پدیدارها» (۱۳۹۴: ۱۶).

در واقع، این‌گونه به نظر می‌رسد که کانت در پی آن بود تا هردو سو، یعنی عین و ذهن را حفظ کند؛ اما به نظر می‌رسد چنان‌که باید در این راه موفق نبوده است. کاپلستون (Copleston) این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: «فیشته، کانت را فیلسوفی می‌دانست که در پی حفظ دو سوی متعارض در هر چیزی بود. به اعتقاد او پذیرفتن نظر کانت درباره‌ی نقش ذهن در امر تجربه، فرد را به‌ناگزیر به سوی فلسفه‌ای کاملاً انکارگرا می‌کشاند» (۱۳۹۵: ۴۳۳/۶).

فیشته، خود از برجسته‌ترین وارثان میراث فلسفی کانت است. با نظر به عبارات کانت و همچنین تفسیری که فیشته از او به دست می‌دهد؛ می‌توان هم‌صدا با موحد چنین گفت: «کانت همه‌چیز را به ذهن فرومی‌کاهد» (موحد، ۱۳۹۷: ۴۸)؛ اما از آنجا که بررسی روند ایدئالیسم، مطلوب ما در این مقاله نیست؛ به سراغ یکی دیگر از فیلسوفان بزرگ و تأثیرگذار مکتب ایدئالیسم، یعنی

هگل می‌رویم که در زمان فرگه دارای بیشترین اهمیت در سپهر فلسفه در آلمان و انگلستان، به‌عنوان مهد تجربه‌گرایی بوده است. دریابندری می‌نویسد:

باید به یاد داشته باشیم که آنچه در دستگاه هگل واقعیت عینی نامیده می‌شود، چیزی جز گسترش اندیشه‌ی ازلی نیست ... این منطق با آن فرض نخستین ایدئالیسم آلمانی است که می‌گوید: «ذهن واضع عین است و عین موضوع ذهن» (۱۳۹۸: ۱۹۶-۱۹۷).

حال پرسش اساسی که قابلیت طرح دارد، این است که آیا ریاضیات می‌تواند تماماً ذهنی باشد؟ با فرض پاسخ آری، آیا به تعداد افراد بشر ریاضیات خواهیم داشت؟ و در ادامه، به یکی از چالش‌برانگیزترین نظریات در فلسفه ایدئالیستی می‌رسیم که هگل آن را بیان می‌کند: «رابطه عدم تساوی یک چیز با نفس خود که صدق آن به هیچ‌روی آشکار نیست و می‌توان گفت که منظور از این ایده، همان جمع اضداد یا دیالکتیک مطلق هگل را بیان می‌کند» (همان: ۱۷۷).^۵

با اندکی دقت، می‌توان دریافت که در مکتب ایدئالیسم آنچه نقش اساسی دارد؛ ذهن است و عین، خود از درجه اهمیت ساقط و تابعی از ذهن می‌شود. از دیگر سو، با توجه به اینکه بازیگر اصلی، ذهن است؛ می‌توان نتیجه گرفت که با گسیختگی در حوزه معنا مواجه خواهیم شد؛ اما پرسش قابل طرح این است که این گسیختگی در معنا چیست و چه مشکلاتی ایجاد می‌کند؟ پاسخ به این سؤال را بر اساس تفاوتی که در بخش‌های بعد نیز از آن استفاده کرده‌ایم، بیان می‌کنیم. تفاوتی وجود دارد میان دو واژه «Game» و «Play» و در زبان انگلیسی که دلالت بر قاعده‌دار بودن Game و همچنین سیالیت بیش از حد Play است. مشکلی که این سیالیت بیش از حد ایجاد می‌کند؛ این است که با مفروض پنداشتن آن، امکان تفاسیر متعدد (گاه به‌ازای هر فرد) ایجاد می‌شود. از دیگر سو، نقش عینیت نیز در این فلسفه کم‌رنگ شده است و در نتیجه، معیاری برای سنجش وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، علاوه بر مسئله سخت اذهان دیگر که این نگرش ایجاد می‌کند، مشکل دیگر این است که اگر هر فرد برای خود معنایی خاص در نظر گیرد (که نتیجه نبود عینیت و نقش فعال فاعل شناسا است)، آیا اساساً تفاهم و بحث امکان‌پذیر خواهد بود؟

مشخص است که چنین نگرشی چه تفاوت‌هایی با اصول مکتب منطق‌گرایی دارد. در واکنش به چنین فضایی است که فرگه برای حفظ عینیت کوشش می‌کند و تقلیل همه‌چیز به ذهن را برنمی‌تابد.^۶ فرگه می‌نویسد:

همه چیز ایده نیست؛ بنابراین، می‌توانم به وجود اندیشه‌ها به‌عنوان اموری مستقل از من نیز قائل باشم ... ما آن طور که دارای ایده‌ها هستیم، دارای اندیشه‌ها نیستیم. بدان‌گونه که دارای یک انطباق حسی هستیم، دارای یک اندیشه نیستیم ... در اندیشیدن، ما اندیشه‌ها را ایجاد نمی‌کنیم؛ بلکه آنها را فراچنگ می‌آوریم ...؛ واقعیت چیست؟ اندیشه‌ای که صادق است (۱۳۹۴: ۱۰۶).
حال با در نظر داشتن این مقدمات، عوامل مناقشه میان فرگه و هیلبرت را بررسی می‌کنیم.

۴. منازعه فرگه و هیلبرت

بین سال‌های ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۲م مکاتباتی میان فرگه و هیلبرت صورت می‌گیرد. آنچه از این مکاتبات به جا مانده، چهار نامه از فرگه و دو نامه و سه کارت پستال از هیلبرت است. موضوع این مکاتبات، اثر معروف هیلبرت، یعنی کتاب مبانی هندسه است (Potter & Ricketts, 2010: 413).^۷ اکنون پرسش این است که چه ایده‌ای در نوشته هیلبرت وجود دارد که موجب برآشفستگی فرگه شده است؟ برای پاسخ به این سؤال نیاز است در ابتدا از این دو رویکرد تعریفی ارائه کنیم و پس از آن بحث را ادامه دهیم.

در بخش قبل به تأثیرپذیری مکتب منطق‌گرایی از لایب‌نیتس اشاره شد. در واقع لایب‌نیتس تمامی ریاضیات و منطق را مشتمل بر اصل تناقض یعنی

$$\forall x \sim (p(x) \wedge \sim p(x))$$

می‌دانست (Jolley, 1995: 192). با در نظر داشتن این نگرش، می‌توان به این نتیجه رسید که تمامی حقایق ریاضی و منطق را می‌توان با انجام تعداد قابل شمارشی از عملیات به گزاره‌های یکسان رساند؛^۸ بنابراین، وظیفه ما در برخورد با هر گزاره مرکب، این است که با انجام فرآیند قابل شمارشی آن را به یک همان‌گویی تقلیل دهیم یا به بیان برتراند راسل:

... که ارتباط بسیار نزدیک ریاضی و منطق را برای هر دانشجوی آگاه روشن می‌سازد ...

قضایای مقدماتی شروع می‌کنیم که به‌طور کلی پذیرفته می‌شود و به منطق تعلق دارند و به‌وسیله

استنتاج به نتایج می‌رسیم که به‌وضوح متعلق به ریاضی هستند (Russell, 1920: 194).

نکته بسیار مهمی که در این عبارت، راسل به آن اشاره می‌کند؛ «قضایای مقدماتی به‌طور کلی پذیرفته شده» است که مخالفان منطق‌گرایی آن را نقد کرده‌اند. در ادامه و پس از طرح و بررسی چند مفهوم، جدی‌تر به این نقد خواهیم پرداخت. همچنین باید دقت کرد که این برنامه، در واقع برنامه‌ای است انسان‌زدایی شده و نقش فاعل‌شناسا در آن فاقد اهمیت است؛ اما در برنامه هیلبرت برای پیش‌بردن مقاصد خود که ملهم از نظریات کانت است، شاهد نگرش دیگری هستیم که از مهم‌ترین نکات تفاوت نگرش میان این دو ریاضی‌دان نیز هست. هیلبرت می‌نویسد:

کانت به ما نشان داد که ریاضیات موضوعی ذهنی و جدا از منطق است؛ و این خود جزئی

اساسی از آموزه کانت بود؛ بنابراین، هرگز نمی‌توان ریاضیات را بر منطق استوار کرد. در نتیجه،

کوشش‌های ددیکند و فرگه محکوم به شکست بودند (Benacerraf & Putnam, 1983: 192).

به یک تفاوت اساسی در این دو برنامه اشاره کردیم؛ ولی در همان مقاله، هیلبرت منطق را برای به‌سامان‌رساندن ریاضیات نابسنده می‌داند و بر نقش شهود در ریاضیات تأکید می‌کند. او این‌گونه می‌نویسد: «در مقایسه با کوشش‌های اولیه فرگه و ددیکند، به این نتیجه رسیده‌ایم که تعدادی مفاهیم شهودی و بیش‌ها برای معرفت علمی لازم هستند و منطق به‌تنهایی برای این موضوع کافی نیست» (Ibid: 201).

۵. فرمالیسم در ریاضیات

فرمالیسم در ریاضیات به چه معناست؟ پاسخ این است: «علم داشتن به دستگاه‌های صوری»؛ پس بنا بر نظر هیلبرت، کار ما تماماً برای بررسی سازگاری این دستگاه‌ها صرف می‌شود. برای روشن تر شدن بحث، به یک مثال آشنا رجوع می‌کنیم؛ یعنی کشف هندسه‌های نااقلیدسی. اولین سؤالی که در این باره مطرح می‌شود این است که «قبل از پدید آمدن هندسه‌های نااقلیدسی، هندسهٔ اقلیدسی به عنوان توصیف‌گر جهان بالفعل در نظر گرفته می‌شد. حال که انواع دیگری از هندسه نیز موجود است، هندسهٔ اقلیدسی دارای چه وضعیتی است؟» پاسخی که هیلبرت به این پرسش می‌دهد؛ هیچ است. در واقع فضای اقلیدسی یک توصیف ریاضیاتی است که می‌تواند بالقوه یا بالفعل موجود باشد. نتیجهٔ بسیار مهمی که از این پاسخ هیلبرت قابل استخراج است را می‌توان بدین شکل تقریر کرد: «ریاضیات نیازی به معناشناسی (Semantic) ندارد» و بنا بر این تعریف، علمی تماماً صوری است. هیلبرت خود به همین موضوع اشاره کرده و شرط ضروری را نه معنا، بلکه سازگاری در نظر گرفته است (1983: 201).

این تهی کردن ریاضیات از هرگونه معنا در تقابل با نظر فرگه قرار دارد. بنا بر نظر فرگه، منطق، آن‌طور که هیلبرت در نظر گرفته است، نمی‌تواند تماماً صوری باشد؛ زیرا با چنین فرضی کاملاً تهی از محتوا خواهد شد. همان‌طور که مفهوم نقطه متعلق به هندسه است؛ منطق نیز دارای مفاهیم و روابط خودش است (Frege, 1971: 109). یک انتقاد جدی فرگه به هیلبرت نیز بر همین اساس شکل گرفته است. اگر ریاضیات صرفاً سازگاری نحوی بدون هیچ‌گونه محتوایی است، تفاوت آن با بازی چیست؟

آنچه از نوشته‌های این دو قابل برداشت است را می‌توان چنین بیان کرد: فرگه به دنبال سازگاری اندیشه است که این موضوع، عاملی در راستای اهمیت معناشناسی است؛^۹ ولی هیلبرت صرفاً به دنبال سازگاری نحوی است. این تفاوت نگرش، خود عامل ایجاد تفاوت‌های دیگری نیز می‌شود؛ بدین معنا که از نظر فرگه ما نیازمند تعاریف دقیق و مشخص هستیم، حال آنکه بنا بر نظر هیلبرت چنین امری ضرورت ندارد؛ برای نمونه، می‌توان به این موضوع اشاره کرد که طبق گزارش بلومنتال (Blumenthal) که در ۱۹۳۵ منتشر شده است، هیلبرت از شنیدن این ایده که می‌توان واژگان نقطه، خط و فضا را با میز، صندلی و لیوان تعویض کرد، بدون اینکه مشکلی برای نظریه ایجاد شود، بسیار هیجان زده شده است (Corry, 2004: 85). این در حالی است که بنا بر نظر فرگه، «در ریاضیات، کلمه بدون داشتن معنای مشخص، بی معناست» (Potter, 2009: 420)؛ البته، بنا بر قضیهٔ گودل می‌دانیم که در این باره حق با فرگه بوده است.^{۱۰}

به دلیل اینکه فرگه تأکید بسیاری بر تعاریف دارد، لازم است کمی بیشتر به این موضوع بپردازیم. در قسمت‌های قبل به صیغهٔ روان‌شناسانه و نحوگرایانهٔ نگرش هیلبرت اشاره کردیم. بنا بر نظر هیلبرت، افزودن اصول موضوع جدید باعث تغییر در مفاهیم می‌شود و در نتیجه، با داشتن

تعاریف دقیق، دیگر امکان افزایش اصول موضوع نخواهد بود (Hilbert, 1983)؛ اما در نظر فرگه، تعریف معرفت افزا نیست، ولی ارزش کارکردی دارد (Frege, 1971: XXIII). منظور فرگه از کارکرد این است که فراهم کننده مدلول برای هر عضوی است که خود، فاقد آن (مدلول) است (Potter & Ricketts, 2010: 416). همچنین فرگه بر این نظر است که نبود تعاریف دقیق، از نکات مشکل ساز در حوزه ریاضیات بوده و از دیگر سو، بر این نظر است که بدون داشتن تعاریف دقیق، نظریه ای هم نمی تواند شکل بگیرد (Ibid: 419).

با توجه به تأکید فرگه بر اهمیت تعاریف، یک سؤال مهم ایجاد می شود؛ آیا همه چیز قابلیت تعریف دارد؟ در واقع آیا امکان تعریف تمامی اجزا موجود است؟ پاسخ فرگه، به این پرسش خیر است. همه چیز را نمی توان تعریف کرد.^{۱۱}

در مجموع، می توان چنین گفت که فرگه منکر روش اصل موضوعی (اعتبار استدلال بدون در نظر گرفتن معنای اجزای سازنده) نیست؛ اما نکته مهم این است که در این قسمت، باید به تفکیک مهمی توجه کنیم و تمایز میان این دو حالت را از یاد نبریم:

۱. روش انتزاع (معنی زدایی) برای رسیدن به هدفی معین: فرگه با این روش مشکلی ندارد؛
۲. اینکه به طور کلی منکر معناداری شویم: مشکل فرگه با این قسمت است. در واقع فرگه، کاربردپذیری را در گرو معناداری می داند و مهم ترین نقد او به روش هیلبرت نیز از همین زاویه است. اگر ریاضیات صرفاً تعدادی علامت و قوانین برای کار درباره این علائم باشد، آنگاه با یک بازی چه تفاوتی دارد؟ (Frege, 1960: 11).

می دانیم که ریاضیات کاربردپذیر است. فرگه این کاربردی بودن را صرفاً اتفاقی نمی داند (Ebert & Rossberg, 2019: 348). همچنین عامل تمایز حساب از بازی را نیز در همین ویژگی کاربردپذیری می داند (Frege, 1953: 11).

تفاوت نگرش این دو ریاضی دان به همین موارد خلاصه نمی شود. ما صرفاً تا بدان جایی اشاره کردیم که در بررسی جبر بدان نیاز داریم. در ادامه، با ارائه تعریفی از جبر مجرد، بحث خود را درباره این شاخه از ریاضیات پی می گیریم.

۶. جبر مجرد

برای به دست آوردن تعریف هنجاری از جبر مجرد، ابتدا تعدادی از منابع معروف این حوزه را نگاه می کنیم و پس از یافتن تعریف، با کمک موارد مذکور در قسمت های قبل به بررسی آن می پردازیم. درفشه این گونه می نویسد: «از ابتدایی ترین اصول موضوعه ای که یک ساختار جبری را تعریف می کند، شروع می کنیم و سپس به ساختارهای جبری دیگری که اصول موضوعه آن دربرگیرنده اصول موضوعه ساختار قبلی است، می پردازیم» (درفشه، ۱۳۸۹: ۱/ظ). در ادامه، به کاربرد این علم نیز اشاره شده است (همان: ع).

نکته مهم دیگری که فرالی (Fraleigh) به آن اشاره کرده، بدین قرار است: «جبر مجرد، اصل موضوعی ترین بخش از ریاضیات است ... صفت مجرد حاکی از آن است که جبر به وسیله خواصی که از موضوع مجرد شده اند، مطالعه شده است» (فرالی، ۱۳۹۲: ۲).

نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد، واژه «اصول موضوع» است. هرشتاین (Herstein) درباره این واژه چنین می نویسد: «اصل موضوع در زبان عرفی یعنی حقیقتی خودآشکار. ولی ما زبان عرفی را به کار نمی بریم؛ سروکار ما با ریاضیات است. یک اصل موضوع واقعیت عام نیست؛ بلکه یکی از چند قاعده ای است که ساختاری ریاضی را بر پا می سازند» (هرشتاین، ۱۳۹۶: ۲).

آنچه می توان از تعاریف فوق و همچنین رجوع به دیگر کتب درباره این موضوع برداشت کرد، این است که جبر، با رویکردی کاملاً هیلبرتی پیش می رود؛ یعنی آنچه در جبر اهمیت اساسی دارد، سازگاری نحوی است و نه معناشناسی.^{۱۲} در واقع، از تعاریف انتزاعی (مانند تعریف گروه، حلقه و ...) شروع و هم زمان تعدادی پارامتر را نیز تعریف می کنیم و به وسیله قضایا و لِم ها (Lemma) به توسعه بحث خود می پردازیم؛ پس با توجه به این موضوع، می توان گفت فرگه می تواند سؤال خود را در این مورد نیز مطرح کند که «تفاوت جبر مجرد با یک بازی در چیست؟». از طرفی درفشه به بحث کاربردهای جبر اشاره می کند. از آنجا که برای فرگه کاربرد داشتن با معناداری در رابطه است، می توان پرسید چگونه تعدادی از علائم صرفاً سازگار کاربردی پذیرند؟ و دیگر اینکه، آیا هر دستگاه سازگار کاربردی پذیر است؟ اگر ملاک صرف سازگاری است، چرا باید این دستگاه را پذیرفت و بی شمار دستگاه ممکن دیگر را کنار نهاد؟

از دیگر سو، می دانیم که قضیه گالوا که یکی از مهم ترین قسمت های جبر مجرد است، صرفاً یک قضیه نحوی نبوده و بیانگر نکته بسیار مهمی درباره حدود تفکر بشر است؛^{۱۳} اما می توان پرسید که دلیل این سخن چیست؟ انواع معادلات را در نظر بگیرید. معادله درجه اولی مانند $ax+b=0$ و معادله درجه دومی مانند $ax^2+bx+c=0$ دارای روش های معینی برای حل هستند؛ اما درباره معادلات با درجه بالاتر چه می توان گفت؟ پاسخ این است که معادلات درجات بالاتر از پنج، فاقد فرمول مشخص برای حل هستند.^{۱۴} مخلص کلام اینکه گالوا توجه ما را به محدودیت های ذاتی عمل هایی مانند ضرب، تقسیم، به توان رسانی و ریشه گیری جلب کرد.

بنابراین، نمی توان گفت که جبر فاقد هرگونه محتواست (توجه داریم که شرط فرگه برای کاربردی پذیری، داشتن محتوا بود). گویی، با موشکافی بیشتر به تلفیقی از رویکرد فرگه ای و هیلبرتی می رسیم. نمونه دیگر از نگرش فرگه ای در جبر را می توان این گونه بیان کرد که ما تعداد بی شماری جبر نداریم (تحدید فاعل شناسا و ذهن گرایی). برای بیان دقیق تر این مطلب، نکته ای را که هرشتاین بر آن تأکید کرده است، کامل نقل می کنیم:

تعریف این اصول با ماست، لیکن انتخاب آنها از این امر ناشی می شود که دستگاه های ریاضی ملموس بسیاری وجود دارند که در این قواعد یا اصول موضوع صدق می کنند ... البته با مجموعه های بسیاری از اصول موضوع، می توان ساختارهای جدید تعریف کرد. ما از این ساختار

چه انتظاری داریم؟ مسلماً می‌خواهیم اصول موضوعش سازگار باشند؛ یعنی در چارچوب اعمالی که این اصول موضوع اجازه می‌دهند به محاسبه‌ای متناقض و بی‌معنی نرسیم... به آسانی می‌توان با اعمال مجموعه‌ای از قواعد بر مجموعه S یک ساختار جبری ساخت و به دستگاہی بیمار و غیر عادی رسید (هرشتاین، ۱۳۹۶: ۲).

در واقع عنصر ذهنی (چنان‌که مدنظر هیلبرت بود) جایی در جبر ندارد؛ یعنی فاعل شناسا نقش جدی‌ای در توسعه جبر ایفا نمی‌کند (در صورتی که برای هیلبرت فاعل شناسا نقش بسیار مهمی ایفا می‌کرد). و از دیگر سو، استفاده از عنصر شهود نیز، با توجه به تعاریف ارائه‌شده در جبر ممکن نیست؛ زیرا چیزی برای شهودکردن وجود ندارد. صرفاً علامات و قواعد کاربری آنهاست که استفاده می‌شود. به نظر می‌رسد به‌طور دقیق نمی‌توان گفت که ما در جبر از چه نوع فلسفه ریاضی‌ای بهره می‌بریم.

۷. پیشنهادی بر اساس تفکرات ویتگنشتاین

انتخاب ویتگنشتاین و نظریه‌هایش برای بررسی دیدگاه‌های ارائه‌شده بی‌دلیل نبوده است. ابتدا اینکه ویتگنشتاین همیشه با احترام از فرگه سخن گفته و تجلیل متمایز و ویژه‌ای به او (فرگه) روا داشته است (موحد، ۱۳۹۶: ۲۱ و نیز ← 12: 1959: Anscomb)؛ دیگر اینکه همان‌طور که آدرین مور نیز اشاره کرده است، برای ارائه هر نظریه رضایت‌بخش در حوزه فلسفه ریاضیات و منطق، بدون درنظرداشتن دیدگاه‌ها و انتقادات ویتگنشتاین نمی‌توان به نتایج رضایت‌بخشی رسید^{۱۵} (Bunnin, Nicholas & Tsui-James, E.P, 2002: 169).

باید ذکر کرد که ویتگنشتاین در تمامی آثارش با محور قراردادن زبان، به بررسی موضوعات مختلف پرداخته است. ابتدا باید با رجوع به آثار وی با چند تعریف آشنا شویم. در کتاب آبی می‌نویسد: «بازی‌های زبانی شکل‌های زبانی‌ای هستند که کودک با آنها به‌کارگیری واژه‌ها را آغاز می‌کند. بررسی بازی‌های زبانی بررسی شکل‌های ابتدایی زبان یا زبان‌های ابتدایی است» (۱۳۹۳: ۲۵). او در تعریفی کامل‌تر در کتاب تحقیقات فلسفی^{۱۶} می‌نویسد: «تمامی اینها، یعنی زبان و تمامی فعالیت‌هایی که زبان با آنها در ارتباط است را بازی زبانی نام خواهم نهاد» (PI: 7).

با ذکر این مقدمه کوتاه، نگرش ویتگنشتاین درباره ریاضی و منطق را بررسی خواهیم کرد. او در دوران ابتدایی تفکر فلسفی خود، تحت تأثیر فرگه و راسل بر این نظر است که ریاضیات روشی منطقی است (TLP: 6.2)؛ اما در ادامه، مسیر خود را از فرگه جدا و بیان می‌کند که «گزاره‌های ریاضی، معادله‌ها هستند و در نتیجه، گزاره‌نما» (Ibid: 6.2). همچنین می‌گوید: «گزاره‌های ریاضی بیانگر هیچ فکری نیستند» (Ibid: 6.21). در واقع ویتگنشتاین در این دوران همانند هیلبرت گرایش به این دارد که منطق و ریاضیات را تهی از معنا قلمداد کند؛ البته باید توجه کرد که او منطق را حاصل قرارداد نمی‌داند (برخلاف اعضای حلقه وین)، بلکه آن را داربست جهان می‌داند. به‌طور کلی، در دوران ابتدایی تفکر او، نکته‌ای که بتواند به ما در حل مسئله کمک کند، یافت نمی‌شود؛ بنابراین، تفکر وی را در دوران بعد می‌کاویم و به کمک آن موضوع مدنظر خود را بررسی می‌کنیم.

نکته مهم دیگری نیز که باید به آن توجه کرد؛ این است که فلسفه ریاضی ویتگنشتاین متأخر خود مطلب گسترده و مفصلی است. در این نوشته، صرفاً از ابتکاراتی که در کتاب‌های تحقیقات فلسفی و در باب یقین ارائه شده است، استفاده کرده‌ایم.

اجازه دهید با توجه به استفاده مکرر ویتگنشتاین از واژه «بازی»^{۱۷} ما نیز از همین استعاره استفاده کنیم. بازی پرطرفدار فوتبال را در نظر بگیرید. طبیعتاً این بازی دارای قوانین متعددی است؛ از جمله، تعداد ورزشکاران حاضر در زمین، آفساید، کرنر و... نکته‌ای که برای ما اهمیت بسزایی دارد، پاسخ به این پرسش است که اگر این بازی فاقد هرگونه قاعده باشد، آیا اصلاً امکان اینکه بازی قلمداد شود را دارد؟ پاسخ خیر است؛ زیرا بدون وجود قوانین اصلاً امکان شروع بازی نیست. به طور مشابه در ریاضیات و به خصوص جبر هم امکان انجام فعالیت بدون وجود قواعد نیست؛ از دیگر سو، دقت داریم که قوانین به صورت دلخواه مطرح نیستند؛ چون قانون شخصی اصلاً قانون نیست. اما درباره خود قوانین رایج در فوتبال، سؤالی مطرح می‌شود^{۱۸} که آیا همه قوانین موجود در این بازی شأن یکسانی دارند؟ به بیان دیگر، آیا قانون حضور یازده نفر در زمین یا مساحت زمین بازی، مانند قوانین آفساید است؟ به نظر می‌رسد که این گونه نیست. در مورد تعداد افراد داخل زمین و مساحت آن، بحث و صحبتی وجود ندارد یا به بیان ویتگنشتاین، «... روش استدلال در هر مورد فرق می‌کند و استدلال را نیز انتهای است» (OC:563)؛ اما درباره قوانینی مانند آفساید یا تعداد مجاز تعویض‌ها شاهد دگرگونی‌هایی بوده‌ایم. حال با فرض اینکه این انواع قوانین همانند انواع گزاره‌ها باشند، می‌توان به تفاوت میان گزاره‌ها نیز اذعان کرد. ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین،^{۱۹} تفاوتی میان گزاره‌ها قائل می‌شود؛ بدین قرار که تعدادی از گزاره‌ها در بن بازی قرار دارند و مستثنا از شک و تعریف‌اند. او می‌نویسد: «... برخی گزاره‌ها و رای شک هستند؛ گویی لولاهایی هستند که سؤالات و شک‌های ما حول آنها می‌چرخند» (Ibid: 341). از دیگر سو، وجود این نوع از گزاره‌ها ضروری است. «اگر خواهان چرخش در هستم، لولاها باید ثابت بمانند» (Ibid: 343). به طور اخص درباره گزاره‌های ریاضی می‌نویسد: «گویی گزاره ریاضی بحث‌ناپذیر است؛ بدین معنا که درباره دیگر چیزها به بحث پردازید؛ اما گزاره ریاضی ثابت است. محوری است که مشاجره شما حول آن می‌چرخد.» (Ibid: 655) و «می‌توان چنین گفت که گزاره‌های ریاضی فسیل شده‌اند» (Ibid: 656). همچنین در نظر ویتگنشتاین، گزاره‌های ریاضیات زمان‌مند نیستند (Wittgenstein, 1976: 41). با در نظر داشتن این مباحث، باید گفت وجود گزاره‌های لولا برای انجام هرگونه بازی ضروری است که مشابهاً درباره جبر می‌توان گفت اصول موضوع، حتی اگر بدون دلیل استفاده شوند و نتوان استدلال درستی درباره آنها کرد، نقصی به کار ما وارد نمی‌کنند؛ اما درباره قواعد چه می‌توان گفت؟ آیا قاعده بی‌معناداشتن امکان‌پذیر است؟ خیر. عامل این معناداری چیست؟ «فقط در کاربرد است که گزاره معنا دارد»^{۲۰} (OC: 10). تناظر میان معنا و قاعده چگونه

ایجاد می‌شود؟ «به وسیله کاربرد» (OC: 61-2) آیا صرف وجود قاعده کافی است؟ خیر، «به نمونه‌ها نیز نیاز است» (Ibid: 139).

از دیگر سو، اگر بنای بازی صرفاً بر اساس دیدگاه‌های شخصی باشد، حالتی دلبخواهی ایجاد می‌شود و هرکس می‌تواند درباره بازی ارائه‌شده توسط دیگری شک کند؛ اما ویتگنشتاین برای شک نیز حدودی قائل است و شک بی‌پایان را نمی‌پذیرد. «شخصی که به همه واقعیات مشکوک است، امکان اطمینان به سخنان خود را نیز ندارد» (Ibid: 114). منظور ویتگنشتاین این است که برای ایجاد امکان شک کردن، نیاز به پاره‌ای موارد یقینی داریم. «بازی شک، خود مستلزم یقین است» (Ibid: 115). درباره ریاضیات نیز به همین ترتیب است؛ یعنی بدون در نظر گرفتن پاره‌ای از مفروضات اولیه، نه امکان توسعه ریاضیات وجود دارد و نه آموزش دادن ریاضیات ممکن است. «هنگامی که شخصی خواهان آموزش دادن ریاضیات است، با عبارتی مانند $a+b = b+a$ شروع به اطمینان بخشی به ما نمی‌کند» (OC: 133).

۸. نتیجه

بنا بر آنچه گفته شد، رویکرد هیلبرت در معنزدایی از ریاضیات، هرچند که در روند کار ریاضی بسیار کمک‌کننده است، لیکن مشکلات خاصی نیز ایجاد می‌کند. در واقع، با مفروض‌انگاشتن نظر هیلبرت و بحث مطرح‌شده درباره بازی‌ها، می‌توان چنین گفت: بازی فوتبالی را در نظر بگیرید که در آن، شرکت‌کنندگان نمی‌دانند که بالا بردن پرچم توسط کمک‌داور به معنای آفساید است (توجه کنید که هم هیلبرت و هم فرگه درباره قضایای لولا مشکلی با یکدیگر ندارند)؛ یعنی قاعده مد نظر بی‌معنا و در نتیجه بدون کاربرد است. با فرض چنین موضوعی آیا امکان شکل‌گیری بازی و مشارکت در آن وجود دارد؟ خیر. پس معنزدایی به صورت کامل می‌تواند مشکلات جدی ایجاد کند و به نظر می‌رسد که در این مورد حق با فرگه است. نگرش ما بر اساس نظریات ویتگنشتاین نیز بر اهمیت وجود قواعد و معناداری آنها تأکید می‌کند.

از دیگر سو، اگر نقش فاعل شناسا در ریاضیات به حدی باشد که هیلبرت بر آن تأکید می‌کند، مشکلات دیگری نیز ایجاد می‌شود؛ یعنی هر دستگاه صرفاً سازگاری که هر شخص ایجاد کند، می‌تواند نام ریاضی را بر خود حک کند. در صورتی که نه عقل عرفی چنین نگرشی را درباره ریاضیات می‌پذیرد و نه ریاضی‌دانان قائل به وجود بی‌شمار ریاضیات هستند. در واقع، ریاضیات شخصی امکان‌پذیر نیست و ریاضیات «اگر عینی نباشد» حداقل باید دارای ویژگی بین‌الذاته‌ای (Intersubjective) بودن باشد؛ اما چگونه می‌توان با شهود شخصی به این هدف رسید؟ پاسخ این است که چنین موردی امکان ندارد؛ مگر با مفروض‌پنداشتن یک پیش‌فرض بزرگ، «اذهان تمامی افراد بشر، به شکل مشابه عمل می‌کنند». به نظر می‌رسد که چنین پیش‌فرضی بار سنگینی بردوش استفاده‌کننده آن می‌گذارد و اثبات آن بسیار دور از دسترس است.

در نهایت، به نظر می‌رسد رویکرد ویتگنشتاینی مزایای مهمی دارد: نخست اینکه با توجه به قاعده‌محور بودن هر بازی، ریاضیات از این مشکل که صبغه روان‌شناسانه به خود بگیرد، می‌گریزد؛ دوم، با توجه به این امر که قاعده بدون کاربرد، اصلاً قاعده نیست، از بی‌معنایی می‌پرهیزد؛ سوم، به دلیل اینکه هر بازی قائم به خود است، ما را از فرار ریاضیات بی‌نیاز می‌کند؛ چهارم، از آنجا که بر هر قانون و قاعده‌ای پایبند نیست و هر آنچه قاعده نامیده می‌شود، باید شرایطی را احراز کند، از فرد به فرد بودن ریاضیات نیز جلوگیری می‌کند. همچنین، به نظر می‌رسد که در بعد آموزشی نیز، به دلیل داشتن معناشناسی و پرهیز از نحو صرف، نقش بهتری ایفا می‌کند.

پی‌نوشت

۱. دلیل بیان کردن اختلاف پوآنکاره و هیلبرت درباره فلسفه ریاضیات از روی تصادف نبوده است. در واقع، پوآنکاره دیدگاهی مشابه فرگه به ریاضیات دارد؛ یعنی کاربردپذیری. این موضوع در بخش‌های بعدی مقاله روشن‌تر خواهد شد.
۲. خواننده آگاه، متوجه این نکته است که این طرح برای به سرانجام رسیدن، نیاز به این امر دارد که خالی از هرگونه عنصر ذهنی باشد؛ به عبارتی باید طرحی باشد انسان‌زدایی شده.
۳. البته نگارندگان نیز بر وجود تفاسیر متفاوت از این انقلاب کانت آگاه هستند؛ اما همان‌طور که ادیب سلطانی نیز در مقدمه خود بر ترجمه این اثر اشاره کرده است، نگارش کانت به نحوی است که اجازه برداشت‌های متعدد را می‌دهد. ادیب سلطانی در مقدمه ترجمه سنجش خرد ناب این‌گونه می‌نویسد: «... از نگرگاه راستای فکری و طبع فلسفی، کسانی که طبع ایدئالیستی دارند، بیشتر متن ویراست نخست (A) را می‌پسندند؛ و کسانی که طبع رئالیستی دارند، متن ویراست دوم را ... شونپهاور نیز متن ویراست اول را ترجیح می‌داده است» (کانت، ۱۳۹۰: LVIII-LIX).
۴. خواننده توجه دارد که تمامی هندسه ناقلیدسی برخلاف شهود فاعل شناساست. یکی از اصول هندسه‌های ناقلیدسی، نفی اصل پنجم اقلیدس است که کاملاً همسو با شهود ماست. با توجه به این نکته می‌توان پرسشی به این صورت مطرح کرد: آیا وجود نداشتن رابطه‌ای یک‌به‌یک میان قوانین ریاضیات و قوانین حاکم بر شهود (برخلاف دیدگاه کانت درباره ریاضیات) در هندسه‌های ناقلیدسی، به این معناست که باید این هندسه‌ها را نادرست در نظر گرفت؟ پاسخ این سؤال، برای هرکس که قائل به نگرشی مشابه کانت به ریاضیات دارد، ضروری است.
۵. پذیرش این سخن هگل، به معنای کنار نهادن اصل ضرورت همانستی در منطق موجهات است. سؤال دشوار در این باره این است که با انکار این اصل، چگونه می‌توان فکر کرد و سخن گفت؟
۶. همچنین قابل ذکر است که فرگه اولین کسی نیست که به مخالفت با این رویکرد می‌پردازد. گاوس (Gauß)، ریاضی‌دان برجسته نیز، قبل از فرگه به این رویکرد انتقادات جدی وارد کرده بود. همچنین می‌توان از بولتسانو (Bolzano) به عنوان یکی از منتقدان برجسته این نگرش از جنبه فلسفی نام برد.
۷. منازعه فرگه و هیلبرت بر سر روش کار هیلبرت در حوزه هندسه است؛ لیکن ما با استفاده از همین بحث جبر مجرد را بررسی کرده‌ایم. در ضمن قابل ذکر است که این مکاتبات در کتاب *On The Foundation of Geometry* به طبع رسیده است که در ادامه از آن استفاده خواهیم کرد.
۸. به بیان دیگر، تمامی گزاره‌های ریاضیاتی تحلیلی هستند؛ یعنی با انجام شمارای متناهی عمل، می‌توان مشاهده کرد که گزاره هم‌ارز با اصل عدم تناقض است.

۹. بنا بر نظر فرگه، آکسیوم‌ها اندیشه‌های صادق هستند؛ بنابراین، باید معنا و مدلول مشخصی داشته باشند (ارزش صدق). با توجه به نظر فرگه در مقاله «در باب معنا و مدلول»، گزاره‌ها/جملات بیانگر اندیشه هستند و تنها هنگامی ارزش صدق دارند که تمامی اجزای آنها دارای مدلول معین باشند (Potter & Ricketts, 2010: 415).

۱۰. از نظر فرگه، داشتن علم تماماً صوری ممکن نخواهد بود. گودل نیز در مقاله مشهور خود در کنفرانسی با حضور هیلبرت، اعلام می‌کند که صوری‌سازی تمامی حساب امکان‌پذیر نیست و بنابراین، فرمالیسم هیلبرت محکوم به شکست است.

۱۱. این ایده، عبارت ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین را به یاد می‌آورد: «در بنیان باور مدلل، باور نامدلل واقع است» (OC:253).

۱۲. برای مثال، در جدول صفحه ۴۵ کتاب فرالی، به جای استفاده از حروف، می‌توان از عباراتی مانند سیب، گلابی و ... استفاده کرد؛ مشابه بحثی که برای هیلبرت در حوزه هندسه جالب توجه بود.

۱۳. از دیگر برنده‌های مشابه قضیه گالوا، می‌توان به قضیه گودل، قضیه یاکوهین تیکا در منطق معرفت و همچنین برنده ویتگنشتاین از ناتمامیت زبان اشاره کرد. در واقع، بنا بر این برنده‌ها، همیشه چیزی هست که از دسترس بشر خارج می‌ماند (تمامی این برنده‌ها را می‌توان دلایلی جدی به نفع رئالیسم و علیه ایدئالیسم در نظر گرفت).

۱۴. گالوا با طرح بحث گروه‌ها و استفاده از آن، نشان داد که با در نظر داشتن ضرایب معادله درجه پنج، می‌توان مشخص کرد این معادله حل‌پذیر است یا خیر.

15. Philosophy of Logic, Published in: Black Well Companion to Philosophy.

16. Philosophical Investigation

۱۷. بازی را معادل واژه «game» در زبان انگلیسی گرفته‌ایم و این واژه با «play» تفاوت دارد. این تفاوت به وسیله قوانین ایجاد می‌شود. به عبارتی، game قاعده‌محور است؛ نوعی آزادی در عین نظم. همچنین نگاه کنید به بخش (۳) همین مقاله.

۱۸. در این قسمت به پیروی از روش ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی، از سبک پرسش و پاسخ استفاده کرده‌ایم. این روش گاهی در ایضاح بحث بسیار کمک کننده است.

19. On Certainly

۲۰. به شباهت این نگرش با نگرش فرگه توجه کنید!

منابع

درفشه، محمدرضا (۱۳۸۹)، جبر، ج ۱، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
دریابندری، نجف (۱۳۹۸)، درد بی‌خویشی (بررسی مفهوم ایلناسیون در فلسفه غرب)، چاپ سوم، تهران، فرهنگ نشر نو.

فرالی، جان (۱۳۹۲)، نخستین درس در جبر مجرد، ترجمه علی اکبر عالم‌زاده، چاپ سوم، تهران، علمی و فنی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، چاپ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.

کانت، امانوئل (۱۳۶۷)، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
کانت، امانوئل، (۱۳۹۰)، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، چاپ چهارم، تهران: نشر امیرکبیر.

گراهام، لورن و ژان میشل کانتور (۱۳۹۹)، نام‌گذاری بر بی‌نهایت‌ها، ترجمه رحیم زارع‌نهندي، چاپ سوم، تهران، فاطمی.

موحد، ضیاء (۱۳۹۶)، از ارسطو تا گودل، چاپ پنجم، تهران، هرمس.

- _____ (۱۳۹۷)، شعر و شناخت (مجموعه مقالات)، چاپ چهارم، تهران، مروارید.
- ودبرگ، اندرس، (۱۳۹۴)، تاریخ فلسفه تحلیلی از بولسانو تا ویتگنشتاین، ترجمه جلال پیکانی و بیت‌الله ندرلو، تهران، حکمت.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۳)، کتاب آبی، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس.
- هراشتاین، آی. ان (۱۳۹۶)، جبر مجرد، ترجمه علی‌اکبر عالمزاده، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- یونینگ، ای. سی (۱۳۹۶)، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، چاپ دوم، تهران، هرمس.

- Anscombe, G.E.M (1959), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York, Harper & Row Publisher.
- Benacerraf, Paul & Putnam, Hilary (1983), *Philosophy of Mathematics (selected reading)*, London, Cambridge University.
- Bunnin, Nicholas & Tsui-James, E.P (2002), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell Publishing.
- Ebert, Philip A& Rossberg, Marcus, (2019), *Essays on Frege (Basic Law of Arithmetic)*, London, Oxford University.
- Corry, Leo, (2004), *David Hilbert and the Axiomatization of Physics*, Springer Science and Business Media.
- Frege, Gottlob (1971), *On the Foundation of Geometry and Formal Theories of Arithmetic*, Translated by Eike Henner, Yale University.
- _____ (1960), *Philosophical Writing*, Translated by Peter Geach & Max Black, Basil Blackwell, Oxford.
- _____ (1953), *the Foundation of Arithmetic*, Translated by: J. L. Austin, Harper Torch Books, Printed in the United States of America.
- Gabby, Dov M, Woods, John (2004), *Handbook of the History of Logic Vol III*, Elsevier North Holland.
- Hilbert, David (1983), *On the Infinite, Philosophy of Mathematics(selected readings)*, Paul Benacerraf & Hilary Putnam, London, Cambridge University.
- Jolley, Nicholas (1995), *The Cambridge companion to Leibniz*, London, Cambridge University.
- Lapointe, Sandra, (2019), *Logic from Kant to Russel*, New York & London, Routledge.
- Potter, Michael & Ricketts, Tom (2010), *The Cambridge Companion to Frege*, London, Cambridge University.
- Russell, Bertrand (1920), *Introduction to Mathematical Philosophy*, NewYork, Dover Publications.
- Ryle, Gilbert (2004), *Collected Essays 1929-1968*, London & New York, Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1976), *Lectures on Foundation of Mathematics*, Edited by Cora Diamond, Cornell University.
- _____ (1969), *On Certainly*, Edited and Translated by G. E. M Anscombe, Basil Blackwell. (OC)
- _____ (1958), *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M Anscombe, Basil Blackwell. (PI)
- _____ (2001), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London & NewYork. (TLP)

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2022.325828.1006620

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Axel Honneth and the Struggle for Recognition in the Sphere of Family: Challenges and Limitations

Yasamin Makui

PhD Student of Philosophy, University of Tehran

Hossein Mesbahian

Assistant Professor of Philosophy, University of Tehran

Received: 17 September 2021

Accepted: 11 January 2022

Abstract

The ethical and political thinking of Axel Honneth—German philosopher and leading scholar in the third generation of Frankfurt School Critical Theorists—is considered an inclusive theory that accepts the other. Honneth attempts to present a theory that is neither too abstract so that no conception of "good life" can endure, nor is too thick and substantive, and thus exclusionary. He attempts to demonstrate a theory in the middle. However, his theory has also been subject to the criticism that it rests on an ideological and exclusionary basis. Nevertheless, most such criticisms have their root in the entanglement of the second and third spheres of recognition and thus accept Honneth's distinction between private and public life, according to which the former contains an immanent and pre-political logic. As a result, except for a few feminist philosophers, criticisms of ideological recognition are confined to the second and third spheres, respectively the realm of human rights and societal solidarity. By contrast, this article explores the ideological predicaments of the first sphere of recognition—familial love—by rejecting the private-public distinction and advocating for broader love-based recognition. Eliminating this distinction will help Honneth's account of the first sphere of recognition to consider the asymmetrical power plays and ideological predicaments between family members.

Keywords: Axel Honneth, Recognition, Family Institution, Private and Public Life, Ideology.

اکسل هونت و نزاع برای به رسمیت‌شناسی در سطح خانواده: چالش‌ها و محدودیت‌ها

یاسمین ماکوئی*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

حسین مصباحیان

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(از ص ۲۰۵ تا ۲۲۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

علمی-ترویجی

چکیده

گرچه نظریه به رسمیت‌شناسی اکسل هونت، فیلسوف پیش‌گام نسل سوم مکتب فرانکفورت، در مجموع نظریه‌ای دیگرپذیر تلقی شده، اما در سال‌های اخیر با انتقادات بسیاری مبنی بر ایدئولوژیکی بودن و عدم پذیرش راستین دیگری در درون ساختار خود مواجه شده است. با وجود این، بسیاری از این انتقادات تنها به سطوح دوم و سوم به رسمیت‌شناسی معطوف بوده‌اند؛ چراکه کنش سیاسی و رهایی‌بخش از نظر هونت، تنها در این سطوح ممکن است. در نتیجه چنین امری، نهاد خانواده و سطح نخست به رسمیت‌شناسی همواره دارای منطق درونی مستقل، پیشاسیاسی و با مخمصه‌های ایدئولوژیکی متفاوت با دیگر سطوح فرض شده است؛ اما این مقاله می‌کوشد تا صورت‌بندی متفاوتی از سطح اول به رسمیت‌شناسی و معضلات آن ارائه دهد؛ صورت‌بندی‌ای که ضمن نگاهی متفاوت و واقع‌گرایانه‌تر به رابطه والد و فرزند، به بازتولید ساختارهای سلطه در اجتماع نیز توجه جدی کند. بدین ترتیب، مقاله از طریق بررسی مخمصه‌های ایدئولوژیکی مطرح‌شده از سوی منتقدان، استدلال می‌کند که ضرورت دارد هم مخمصه مورد بحث و هم راه حل‌های احتمالی خروج از آن به‌نحوی درهم‌تنیده و در ربط درونی با سطوح سه‌گانه نظریه هونت پیش رود.

واژه‌های کلیدی: اکسل هونت، سطح نخست به رسمیت‌شناسی، نهاد خانواده، مخمصه ایدئولوژیکی، امر عمومی و خصوصی.

۱. مقدمه

نظریه به رسمیت‌شناسی اکسل هونت (Axel Honneth)، فیلسوف پیش‌گام و نسل سوم مکتب فرانکفورت، از هنگام انتشار کتاب معروف او با عنوان جدال برای به رسمیت‌شناسی (۱۹۹۶)، توجه بسیاری را به مثابه فلسفه‌ای دیگرپذیر به خود جلب کرده است. با وجود این، در سال‌های اخیر انتقاداتی مطرح شده است که ساختار نظریه هونت نه تنها امکانی برای دیگرپذیری فراهم نمی‌کند، بلکه حتی می‌تواند از خودبیگانگی و سلطه بر شخصی را که مورد به رسمیت‌شناسی قرار می‌گیرد نیز، امکان‌پذیر سازد.

از آنجا که هونت در نظریه خود سطح نخست به رسمیت‌شناسی را با قاطعیت، جدا از دیگر سطوح صورت‌بندی می‌کند، انتقادات ساختاری و رادیکالی نیز که متفکرانی چون فریزر (Fraser)، پتربریج (Petherbridge)، زورن (Zurn) و پنسکی (Pensky) مطرح کرده‌اند، بیشتر متوجه سویه سیاسی و رهایی‌بخش این نظریه هستند و به تبع آن، تنها سطوح دوم و سوم به رسمیت‌شناسی را دربرمی‌گیرند. در بسیاری از این نقدهای گاه رادیکال، سازوکار ایدئولوژیکی سطح نخست و تجلیات آن در نهاد خانواده غفلت شده است. در حقیقت، سازوکارهای منحصر به فرد این نهاد را تنها عده محدودی از اندیشمندان فمینیستی نقد و مطالعه کرده‌اند. از آنجا که سطح نخست به رسمیت‌شناسی در نهاد خانواده برای هونت امری پیشاسیاسی و رمانتیک است، معتقد است نابهنجاری‌های صورت‌گرفته در این سطح، اهمیت سیاسی نمی‌یابند و لذا نقش چندانی در سامان‌دهی رهایی‌بخش این نظریه ایفا نمی‌کنند. با این همه، این پرسش به میان می‌آید که اگر امیال و وابستگی‌های سلطه‌گرانه و ایدئولوژیکی تنها مختص به امر پیشاسیاسی نباشند، چه باید کرد؟ و در صورتی که این مشکلات ایدئولوژیکی در تمامی سطوح به رسمیت‌شناسی وجود داشته باشند، چگونه باید مخمصه‌های ایدئولوژیکی در سطح اول را صورت‌بندی کرد؟ از آنجا که به گفته منتقدانی چون فریزر، باتلر، مکنی و بسیاری دیگر، جنسیت و قدرت، هردو، ارتباط تنگاتنگی با ساختارهای درونی خانواده و به رسمیت‌شناسی عشق‌محور دارند، باید صورت‌بندی نوینی از این سطح ارائه داد تا عواملی چون قدرت، امر سیاسی و نگاهی متفاوت و واقع‌گرایانه‌تر به رابطه والد و فرزند را نیز در نظر گیرد و به مشکلات ایدئولوژیکی و بازتولید ساختارهای سلطه منجر نشود. با وجود این، انجام این امر منوط به آن است که سطح نخست و خانواده امری به کلی متفاوت و جدا از دیگر سطوح در نظر گرفته نشود و دوگانه امر عمومی و خصوصی ایجاد نگردد؛ به همین دلیل، گاه بحث شده است که نظریه به رسمیت‌شناسی نیازمند ساخت‌گشایی است (Mesbahian, 2021: 4). در چنین جهتی، این مقاله می‌کوشد علاوه بر بررسی مخمصه‌های ایدئولوژیکی مطرح‌شده توسط منتقدان، راه حل عبور از آنها را نیز بررسی کند و نشان دهد که هرچند سطح نخست، از منطقی متفاوت از دیگر سطوح پیروی می‌کند، اما تمایزگذاری قاطع هونت موجب می‌شود که او قادر به ارزیابی تأثیرات ساختارهای سلطه موجود در دو سطح دیگر

بر سطح نخست نباشد؛ از این‌رو، شاید بتوان از طریق ادغام امر عمومی و خصوصی و در نظر گرفتن روابط نامتقارن قدرت، راهی برای خروج از محصوره در سطح نخست جستجو کرد.

۲. نظریه به رسمیت‌شناسی در سه سنت اروپایی

هونت در آخرین کتاب خود با عنوان به رسمیت‌شناسی؛ فصلی در تاریخ ایده‌های اروپایی، که در سال ۲۰۲۰ منتشر شد، به رسمیت‌شناسی را نه تنها در سنت آلمانی (سنتی که عمده تمرکز هونت تاکنون بر آن بوده است)، بلکه در سنت‌های فلسفی فرانسوی و انگلیسی نیز پی می‌گیرد. بنا به دیدگاه هونت، اصطلاح «به رسمیت‌شناسی» در هریک از این سه سنت، در معنایی بسیار متفاوت با دیگری رواج داشته و اثر بسیار متفاوتی هم بر سوژه‌ها اعمال کرده است. هونت در این کتاب چنین بیان می‌کند:

در فرانسه آغاز عصر مدرن، هم دولاروشفوکو^۱ و هم روسو^۲ و نیز بسیار بعدتر از آنها سارتر^۳ و آلتوسر^۴ وابستگی سازنده سوژه‌ها بر به رسمیت شناخته شدن توسط دیگری را پیش از هر چیز به مثابه تهدیدی برای ارتباط اصیل افراد با خود می‌دانستند. در بریتانیای کبیر، شفتسبری^۵، هیوم^۶، اسمیت^۷ و جان استوارت میل^۸ همگی چنین وابستگی را تا حد زیادی به مثابه امکانی برای خودکنترلی اخلاقی در نظر می‌گرفتند. و سرانجام، در اوایل قرن نوزدهم در آلمان، این وابستگی توسط کانت^۹، فیخته^{۱۰} و هگل^{۱۱} به مثابه شرط امکان خودتعیینی فرد در نظر گرفته شد (Honeth, 2020: 134).

هونت برای برای برقراری ارتباط میان این سه سنت و ارائه تصویری واحد از به رسمیت‌شناسی، سنت آلمانی را بنیان دو سنت دیگر قرار می‌دهد. به عقیده او این دیدگاه از به رسمیت‌شناسی، بنیادی‌تر از دو دیدگاه دیگر است.

هونت ادغام این سه سنت را به این شیوه انجام می‌دهد که در هریک از دو سنت انگلیسی و فرانسوی نکاتی را می‌یابد که به تکمیل مفهوم به رسمیت‌شناسی آلمانی کمک می‌کند. در خصوص سنت فرانسوی، که در این مقاله دارای اهمیت است، هونت چنین نتیجه‌گیری می‌کند که می‌توان مشکلات ایدئولوژیکی سنت آلمانی و به‌ویژه نظریه هگل در حوزه خانواده و سطح نخست را به کمک نظریه به رسمیت‌شناسی آلتوسر برطرف کرد؛ امری که در ادامه به صورت کامل‌تر بررسی می‌شود.

۳. سه سطح نظریه به رسمیت‌شناسی و محصوره‌های آن

پیشینه مفهومی و نظری محصوره ایدئولوژیکی، ریشه خود را در ساختار و تعریف سه سطح به رسمیت‌شناسی متقابل در نزد هونت می‌یابد. او تلاش می‌کند توضیح دهد چگونه افراد انسانی با یکدیگر ارتباط می‌یابند و به چه دلیل این نحوه ارتباط، امری اخلاقی است. در همین راستا، به پیروی از هگل، مدل ساحت‌های سه‌گانه به رسمیت‌شناسی را ارائه داده است. در این مدل، توجه او به‌طور ویژه معطوف بر سه سطح عشق (که موجب شکل‌دهی به اعتماد به نفس سوژه می‌شود)، حقوق برابر

با دیگری/اصل برابری (که احترام به نفس را موجب می‌گردد)، و تکریم و همبستگی/اصل دستاورد (که پرورش تکریم نفس را در افراد موجب می‌شود) است. نخستین سطح از به رسمیت شناسی موجب می‌شود سوژه شناختی حداقلی از نیازهای احساسی و جسمانی خود به دست آورد؛ شناختی که برای به دست آوردن اعتماد به نفس لازم برای مشارکت در زندگی اجتماعی ضروری است (Honneth, 1996: 107). برای هونت، اعتماد به نفس به رابطه فرد با خود، به مثابه سوژه‌ای با نیازها و احساسات منحصر به فرد اشاره دارد. اعتماد به نفس بیان‌کننده توان و خودمختاری فرد در کنترل بدن و برآوردن و ابراز نیازها و احساساتش است و دربرگیرنده توانایی فرد برای اعتماد به خود و توان و ظرفیت تنها ماندن با خود است؛ بی آنکه امیال و نیازهایش برای او بیگانه و غریب باشند.

در سطح دوم، سوژه با به رسمیت شناخته شدن در یک سیستم قانونی مشخص، به حقوقی دست می‌یابد که باعث می‌شود او خود را به مثابه عضوی کامل و برابر از یک جامعه بداند؛ عضوی که قادر است مسئولیت تمامی اعمال و تصمیم‌هایش را عهده‌دار شود. هنگامی که فرد به مثابه سوژه‌ای دارای حقوق برابر با دیگر افراد به رسمیت شناخته شود، نحوی از احترام به نفس کسب می‌کند که بر طبق آن خود را آزاد و برابر با دیگر سوژه‌ها می‌داند. احترام به نفس برخلاف اعتماد به نفس در رابطه غیر صمیمی و ناشناس میان افراد یک جامعه قانونی شکل می‌گیرد. در چنین ارتباطی میان افراد یک جامعه، حقوق مشخصی به آنها اعطا می‌شود (Zurn, 2015: 34). بنا به گفته هونت: در تجربه به رسمیت شناخته شدن حقوقی، فرد قادر می‌شود خود را به مثابه سوژه‌ای ببیند که دارای ویژگی‌های مشترک با تمام افراد دیگر جامعه خود است؛ ویژگی‌هایی که شرکت در گفت‌وگو و اراده جمعی را ممکن می‌سازد (Honneth, 1996: 120).

در سطح سوم، ابژه به رسمیت شناخته شدن ویژگی‌ها، توانایی‌ها و دستاوردهای متمایز افراد است. برخلاف احترام که بر خصیصه مشترک میان تمام افراد (توانایی همگانی آنها برای عاملیت منطقی) بنیان دارد، تکریم با توجه به خصیصه‌های متمایز افراد که آنها را از یکدیگر متفاوت می‌کند، بررسی می‌شود. افراد در این سطح، نه به واسطه فرهنگ و هویت اجتماعی خود، بلکه به واسطه ویژگی‌هایی که آنها را به افرادی منحصر به فرد تبدیل می‌کند، تکریم می‌شوند. هونت استدلال می‌کند که ویژگی‌های افراد تنها در صورتی شایسته تکریم خواهد بود که به دستاوردهای درخور اهداف جامعه آنها بینجامد (Ibid: 122). از نظر هونت هر جامعه‌ای دارای مجموعه‌ای از ارزش‌ها و اهداف اخلاقی است که بر سازنده فهم فرهنگی آن جامعه از خود است. هونت به این جنبه از جوامع که زیرساختی نسبتاً منسجم را تشکیل می‌دهند، «افق ارزشمندی مشترک بینا سوژه‌ای یا سیستم ارزشی» می‌گوید (Zurn, 2015: 42). این سیستم ارزشی در هر دوره‌ای از زمان، قابلیت تغییر را دارد و در هیچ جامعه معاصر سیستم ارزشی وجود ندارد که تمام افراد جامعه با آن موافق باشند. هونت بار دیگر با یادآوری فروپاشی سیستم سنتی نظام ارزشی، بیان می‌دارد که این فروپاشی موجب ظهور «کثرت‌گرایی ارزشی» شده است که در آن سیستم‌های ارزشی گوناگون

برای افزایش نفوذ خود در جامعه، در حال نزاعی مداوم هستند. این نزاع‌ها به‌طور مداوم رخ می‌دهند؛ چراکه اهداف جوامع، ماهیتی بسیار انتزاعی دارند و همواره نیاز به آنچه هونت «تفسیر ثانویه» از این اهداف می‌خواند، وجود دارد که بر اساس چنین تفسیری در خصوص نحوه انضمامی دستیابی به این اهداف سوگیری شود (Thompson, 2006: 75 & Zurn, 2015: 42).

از همین صورت‌بندی کلی و اجمالی نیز می‌توان دریافت تا چه میزان هونت یک سیستم پیچیده و در عین حال منسجم طراحی کرده است؛ دیدگاهی از جامعه و دموکراسی که نه در سطح نهادها، بلکه در سطح اجتماع عمل می‌کند. با این حال، این نظریه از سوی تعدادی از منتقدان با این نقد مواجه شده است که قادر نیست دیگری را بر پایه نظام ارزشی او به رسمیت بشناسد و دچار مخمصه ایدئولوژیکی است؛ مخمصه ایدئولوژیکی بدان معناست که قضاوت‌هایی که مقدم بر خود عمل به رسمیت‌شناسی صورت می‌گیرند قضاوت‌هایی ارزش‌گذارانه هستند و بر به رسمیت‌شناسی سوژه به طور جزئی پیشی می‌گیرند، بدین معنا که ویژگی‌های کلی فرد، همچون نژاد و جنسیت او، پیش از به رسمیت‌شناسی هویت وی بر این عمل اثر می‌گذارند (Connolly, 2010: 416-417). می‌توان به‌نحو کلی این مخمصه را در دو استدلال در خصوص دیدگاه هونت درباره زندگی اخلاقی، و دیدگاه او درباره تأثیر نهادها بر الگوهای به رسمیت‌شناسی در جامعه صورت‌بندی کرد. مقصود از ایرادات ایدئولوژیکی واردشده به مفهوم زندگی اخلاقی، این است که هونت شکل‌هایی انضمامی از زندگی خوب را معرفی نمی‌کند و تنها پیش شرط‌هایی بیناسوژه‌ای و بسیارکلی را تعیین می‌کند که باور دارد در شرایط تاریخی مختلف و در اثر نزاع‌های اجتماعی افراد برای به رسمیت‌شناسی، شکلی انضمامی می‌یابند. این دیدگاه هونت در معرض ایرادی است که بر طبق آن، با متعین شدن تفسیر یکی از گروه‌هایی که در نزاع برای به رسمیت‌شناسی شرکت دارند، امکان ممانعت از حضور دیگر گروه‌ها در عرصه‌های اجتماعی و سیاست‌گذاری و محدودکردن منابع آنها برای تحقق خود افزایش می‌یابد. از سوی دیگر، برخورداری از فرصت برابر که هونت برای افراد و تحقق آنها در جامعه و نزاع علیه وضع موجود قائل می‌شود، چنان غیر انضمامی است که توان ارائه راه‌حلی در برابر ممانعت از حضور افراد در صحنه سیاسی جامعه توسط گروه غالب را نخواهد داشت (Petherbridge, 2011: 149)؛ از این‌رو ضرورت دارد تجربیات واقعی انسان‌ها در کانون بنیادی‌ترین توجهات قرار گیرد و افق‌های جدیدی در جهت انضمامی و اخلاقی‌کردن مناسبات انسانی گشوده شود (Misgeld & Mesbahian, 2010: 89). تنها در این صورت است که فردی که محور هستی قلمداد شده است، محوریت خویش را در رابطه خود با دیگری فهم خواهد کرد و خواهد دانست که سوژه اخلاقی، مقدم بر سوژه فردی است. آنچه در این جهت باید مورد توجه جدی قرار گیرد، ضرورت تردیدافکندن بر گفتار همه‌شمول سیاست مدرن در شرایط پسامدرن است (Mesbahian, 2010: 187)؛ شرایطی که در آن امکان مشاهده و تفسیر مدل‌های متفاوتی از سیاست تک‌صدا، که قبلاً علم اجتماعی غربی از آن غفلت کرده بود، فراهم آمده است.

(Mesbahian, 2020: 163). اما در نظریه هونت، فرد تنها در صورتی با حقوق کلی خود به رسمیت شناخته می‌شود که دارای ویژگی‌های مناسب برای تعلق داشتن به اجتماع و تحقق اهداف آن باشد؛ چراکه حقوق کلی را جامعه و نهادهای آن مشخص می‌کند (Petherbridge, 2011a: 152). علاوه بر این ساختار پارادوکسیکال، هونت نهادهای هر جامعه را تنها نشانگر الگوهای به رسمیت‌شناسی موجود در آن جامعه می‌داند؛ به نحوی که از نظر هونت، این نهادها خود نقشی در تولید یا جلوگیری از شکل‌های مختلف به رسمیت‌شناسی ندارند (Petherbridge, & Renault, 2011: 210). (2011 b: 401).

این مخمصه را می‌توان در هر سه سطح به رسمیت‌شناسی شناسایی کرد و بنا به دیدگاه منتقدان و در پاسخ به آنها، هونت تغییری ریشه‌ای و ساختاری در نظریه خود ایجاد نکرده است و قادر نیست به نقدهای رادیکال منتقدان درباره مفهوم به رسمیت‌شناسی پاسخ گوید (Allen, 2010: 29 & Fraser Et al, 2003). با این حال، انتقادات منتقدان تنها در سطوح دوم و سوم قابل مشاهده هستند حال آنکه سطح نخست، از منطق متفاوتی نسبت به دو سطح دیگر به رسمیت‌شناسی پیروی می‌کند. با این حال، هرچند که در چنین نهادی سطوح متفاوتی از عدم تقارن و مفهوم متفاوتی از برابری حاکم است، که مقایسه آن با دیگر سطوح را دشوارتر ساخته و گفتمانی ویژه خود نیاز دارد، اما برخلاف صورت‌بندی هونت، کاملاً جدا و متمایز از دو سطح دیگر نیست (Young, 2007: 206 & Rössler, 2007: 136).

سطح نخست به رسمیت‌شناسی را برای تحلیل دقیق‌تر، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول، به رابطه میان والد و کودک از نظر هونت می‌پردازد و در بخش دوم، صورت‌بندی هونت از نهاد مدرن ازدواج بررسی می‌شود. پس از بررسی عناصر اصلی سطح نخست، مخمصه‌های ایدئولوژیکی آن در چهار بخش روابط والدین و کودکان، روابط زناشویی، ابهامات موجود در خصوص روابط متقابل و قدرت و دوگانه امر عمومی و امر خصوصی مطالعه می‌شود.

۴. عناصر اصلی سطح نخست به رسمیت‌شناسی

به‌طور کلی، هونت در آثار خود با توجه به نظریات مید و وینیکات بنیانی برای میل انسانی برای به رسمیت‌شناسی می‌باید و بیان می‌کند که روان انسانی ساختار متمایز و فردی خود را در نتیجه ارتباطات خود با «دیگران مهم/نزدیک» (Significant Others) به دست می‌آورد (Petherbridge: 2013: 147). این امر بدین معناست که سوژکتیویته فردی دارای ساختاری بیناسوژه‌ای است و الگوهای به رسمیت‌شناسی که فرد از کودکی در معرض آنها قرار دارد، چارچوبی را ایجاد می‌کند که در فرد درونی می‌شود و حسی منسجم از فردیت و سوژکتیویته را برای او فراهم و کمک می‌کند فرد بدون نگرانی از شرم و تحقیر شدن بتواند نیازها و امیال خود را فهم و ابراز کند.

نظریه روابط شیء و وینیکات که هونت در آثار اخیر خود از آن بهره می‌برد، بر روابط متقابل میان کودک و والد متمرکز است. با توجه به این نظریه، پیوندی (Symbiosis) اصیل میان کودک و والد وجود دارد که در این پیوند هیچ‌یک از آن دو، خود را جدا و متمایز از دیگری ادراک نمی‌کند. این پیوند چنان قدرتمند است که امیال، نیازها و احساسات آنها نیز از یکدیگر تمیزپذیر نیست. با رشد کودک و پیشرفت رابطه والد و کودک، پیوند نخستین به سوی جدایی و فردیت هریک حرکت می‌کند. فرآیند استقلال والد و کودک نمونه‌ای از به رسمیت‌شناسی متقابل است؛ چراکه طی آن هریک باید با ارج‌گذاشتن به فردیت دیگری و موجودیت جسمانی و احساسی او، چنان پیش‌زمینه‌ای از حمایت عاطفی را فراهم کند که فرآیند استقلال از پیوند نخستین به‌درستی و به شیوه‌ای سالم صورت پذیرد (Deranty, 2009: 290 & Zurn, 2015: 29-30). با توسعه رابطه والد و فرزند، کودک به تدریج درمی‌یابد که والد موجودیت فیزیکی و احساسی مستقل و از آن خود دارد. با حمایت و عشق بدون قید و شرط والد است که او به‌مرور به ثبات آگو و موجودیت خود پی می‌برد و درمی‌یابد که نزدیکانش همواره در کنار او حضور دارند و از او حمایت می‌کنند؛ امری که موجب می‌شود بدون نگرانی از ترک و یا طردشدن از سوی آنها، به ابراز احساسات و نیازهای خود بپردازد (Honneth, 1996: 104). در دیدگاه وینیکات، پیشرفت این رابطه، فرآیندی برای یافتن تعادل صحیح میان وابستگی و استقلال است.

اعتمادبه‌نفسی که کودک در ادامه مراقبت مادر از او کسب می‌کند، از یک‌سو الگویی برای تمامی اشکال بیناسوژه‌ای موفق به رسمیت‌شناسی در بزرگسالی است و از سوی دیگر، نشان‌دهنده توانایی فرد برای تشکیل رابطه‌ای مثبت با خود است و امکان حضور فرد در زندگی اجتماعی را فراهم می‌سازد. علاوه بر این دیدگاه از به رسمیت‌شناسی متقابل، هونت از نظریه وینیکات برای صورت‌بندی نزاع دائمی انسان برای به رسمیت‌شناسی نیز بهره می‌برد. از نظر هونت، تعادل متزلزل میان پیوند مطلق و فردیت تجربه‌شده در کودکی است که بنیان تنش و نزاع دائمی برای به رسمیت‌شناسی را برمی‌سازد (Honneth, 2002: 503). برای هونت، تمامی روابط بنیان‌گرفته بر پایه عشق از یادآوری ناخودآگاه تجربه اصیل پیوند نخستین در ماه‌های اولیه زندگی فرد تأثیر می‌پذیرند و اشتیاق پیوستن و یکی‌شدن با دیگری را در تمام دوران زندگی فرد زنده نگاه می‌دارند (Honneth, 1996: 105). با توجه به چنین تعاریفی، می‌توان دریافت که همواره وضعیت پیوند نخستین و تأثیر مثبت آن بر روابط سوژه، اهمیتی بیشتر از فردیت و استقلال او دارد و هونت آسیب‌شناسی روابط به رسمیت‌شناسی را به کمک تلاش‌های ناموفق در جهت جدایی مادر و کودک توضیح می‌دهد (Petherbridge, 2013: 158).

در خصوص روابط زناشویی در نهاد خانواده، هونت به‌ویژه در آثار متأخر خود، دقت ویژه‌ای به مسائل ایدئولوژیکی در خصوص زنان می‌کند. او با توجه ویژه‌ای فمینیسم را به مثابه مثالی مناسب از جنبش اجتماعی نزاع برای به رسمیت‌شناسی بررسی و مسائلی همچون تقسیم کار جنسیتی و

به رسمیت‌شناسی کار خانگی زنان را مطالعه می‌کند (Young, 2007: 193). با این حال، در جدال برای به رسمیت‌شناسی درباره صورت‌بندی نهاد ازدواج، کاملاً از هگل پیروی می‌کند و هیچ توجهی به نگاه ایدئولوژیکی هگل در خصوص جایگاه زنان در خانواده و نهاد ازدواج ندارد. او نیز مانند هگل استدلال می‌کند که در جهان مدرن عشق و ازدواج از یوغ محدودیت‌های اقتصادی و تفاوت‌ها در جایگاه اجتماعی افراد آزاد شده و به مردان و زنان این امکان را داده است که دیگری را بدون توجه به موقعیت‌های آنها و تنها به دلیل دوست‌داشتنشان انتخاب کنند و با این دیدگاه، از این مسئله که هگل نیز مانند روسو، رابطه متقابل میان فرد و همسرش را رابطه‌ای به ظاهر متقابل، اما در نهان سرکوب‌گر در نظر می‌گیرد، چشم‌پوشی می‌کند (Ibid: 195-196). در دیدگاه هگلی، در عشق لزوماً رابطه‌ای سلسله‌مراتبی وجود دارد. با وجود این، هونت در نوشته‌های متأخر خود، با فاصله‌گرفتن از تصویر هگلی بر ایدئولوژیکی بودن دیدگاه هگل در خصوص روابط متقابل میان زنان و مردان در نهاد خانواده تأکید می‌کند و در آخرین اثر خود، به رسمیت‌شناسی: فصلی در تاریخ ایده‌های اروپایی، پی به یک محمضه ایدئولوژیکی در نظریه هگل می‌برد و در تلاش برای حذف این محمضه، از نظریه به رسمیت‌شناسی آلتوسر بهره می‌گیرد. آلتوسر معتقد است هنگامی که افراد به طور مرتب به شیوه‌ای یکسان و خاص در همه نهادها توصیف شوند و خطاب قرار گیرند، پس از مدتی خود نیز تمایل می‌یابند که این مشخصات را به مثابه عنصری ثابت از طبیعت خود لحاظ کنند. در روابط به رسمیت‌شناسی متقابل توصیف‌شده توسط هگل، این نحو خطاب‌کردن و نامیدن انجام‌گرفته توسط نهادها، چنان تأثیری می‌یابد که می‌تواند شیوه‌ای خاص از زیستن را از احتمالات موجود برای زندگی و تحقق هویت گروهی خاص حذف کند؛ چراکه چنین می‌نماید که برخلاف طبیعت آنهاست؛ بنابراین، ارتباطات متقابل به رسمیت‌شناسی که در جهت جلوگیری از ارتباطات سرکوب‌گرانه طراحی شده بود، در حقیقت با دخالت از بالا (از سوی نهادها) و با مجبورکردن افراد به درک خود به مثابه دارندگان مشخصات تغییرناپذیر در طبیعت خود، به دوام روابط سرکوب‌گرانه کمک می‌کند (Honnet, 2020: 163-168).

۵. محمضه‌های در هم‌تنیده سطح اول نظریه به رسمیت‌شناسی

در این قسمت تلاش شده است محمضه به رسمیت‌شناسی ایدئولوژیکی سطح نخست در چهار حوزه ۱. روابط والدین و کودکان؛ ۲. روابط زناشویی ۳. روابط متقابل و ۴. قدرت و دوگانه امر عمومی و امر خصوصی تفکیک و بررسی شود. ذکر این نکته لازم است که نهاد خانواده همان‌گونه که اندیشمندان بسیاری درباره آن بحث کرده‌اند، از منطق متفاوتی نسبت به دو سطح دیگر به رسمیت‌شناسی پیروی می‌کند و به گفتمان ویژه خود نیاز دارد. با وجود این، در این سطح با انواع بسیار گسترده‌تر و متنوع‌تری از به رسمیت‌شناسی ایدئولوژیکی روبه‌رو هستیم (Young, 2007: 206 & Rössler, 2007: 136). در این راستا، ابتدا سه مسئله ایدئولوژیکی در رابطه والد و کودک بررسی

می‌شوند که چنان ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند که جداکردن آنها از یکدیگر دشوار است: ۱. انتقاداتی که در خصوص دیدگاه روان‌شناختی هونت دربارهٔ شخصیت وابستهٔ کودک مطرح شده‌اند؛ ۲. انتقاداتی که دربارهٔ تصویر نادرست از رابطهٔ والد و کودک هستند؛ و ۳. امکان تقابل این ارتباط با توجه به عدم وجود تقارن و نادیده‌گرفتن نقش قدرت در روابط والد و کودک. قسمت بعدی، به انتقادات وارد بر روابط نامتقارن قدرت در روابط زناشویی اختصاص می‌یابد و پس از آن، مسئلهٔ کار خانگی و کار مراقبت (Care Work) بررسی می‌شود.

۵-۱. محمصة اول: اتکای هونت به نظریهٔ روابط شی، عدم استقلال والد، و رابطهٔ نامتقارن والد-فرزند همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، هونت رابطهٔ میان والد و کودک را در مدل خود با استفاده از نظریهٔ روابط شی وینیکات توضیح می‌دهد. از نگاه منتقدانی چون یانگ، مک‌نی و میهان ایراد این صورت‌بندی در سه مسئله نهفته است:

۱. هرچند چنین می‌نماید که کودک از هر لحاظ وابستهٔ والد خود است، می‌توان با توسل به صورت‌بندی‌های دیگر روان‌شناسی تکوینی، بیان کرد که کودک از همان ابتدا شخصیتی مستقل دارد.

۲. حتی در صورت پذیرش دیدگاه روان‌شناختی هونت، نمی‌توان از وابستگی و عدم استقلال کامل والد، چنان که هونت دربارهٔ کودک می‌گوید؛ سخن گفت؛ چراکه هرچند والد در بعضی جنبه‌ها وابستگی عمیقی به کودک خود دارد، در کلیت خود موجودی مستقل و غیروابسته است.

۳. این نکته که مستقیماً از مسئلهٔ دوم سر برمی‌آورد، این است که استقلال والد موجب شکل‌گیری رابطهٔ نامتقارنی از قدرت میان والد و فرزند می‌شود (Allen, 2010: 24).

تعدادی از منتقدان چون میهان، وایت‌بوک (Whitebook) و مک‌نی (McNay) باور دارند مدل‌های روان‌شناختی دیگری نیز وجود دارند که ارتباط میان والد و کودک را به نحو دیگری توضیح دهد؛ نحوه‌ای که در آن نه یک پیوند اولیه میان والد و کودک، بلکه از ابتدا هویتی مستقل برای کودک، جدا از والد در نظر گرفته می‌شود (Petherbridge, 2011: 24-25). از نظر این منتقدان، دیدگاه‌های نوین در روان‌شناسی تکوینی بر وجود «حسی از فردیت» از همان ابتدای زندگی تأکید می‌کنند؛ بدین معنا که کودکان از همان ابتدای تولد، قادر به درک تمایز خود از جهان خارج و دیگر انسان‌ها هستند (Meehan, 2011: 92). میهان برای اثبات این ادعا به مطالعات روان‌شناسان و متفکرانی چون توماسلو (Michael Tomasello)، هابسون (Peter Hobson) و تروارتن (Colwyn Trevarthen) اشاره می‌کند. با توجه به نظریهٔ نوینی که اینان ارائه داده‌اند، باید دیدگاه روابط اشیاء که معتقد است کودکان به‌طور کلی تمایزی میان خود، والدین و محیط خویش درک نمی‌کنند، تغییر کند (Ibid: 92).

مسئله دوم مورد نقد منتقدان، توصیف هونت از پیوستگی و پیوند والد به کودک است که باید کنار گذاشته شود. هرچند والدین پیوندهای بسیار محکمی با کودک خود دارند، مدت زمان همبستگی توصیف شده توسط هونت مشکل آفرین است و از نظر میهان باید از دو جنبه نقد شود: نخست، از آنجا که در اغلب موارد والدی که چنین پیوندی با فرزند برقرار می‌کند مادر است، توصیفی که هونت ارائه می‌دهد، قادر نیست شرایط اقتصادی و سیاسی را که زنان طبقات کارگر و متوسط با آنها مواجه هستند، به درستی ترسیم کند؛ چراکه با وجود پیوندی عمیق با فرزند خود، اغلب مادران ناچارند بعد از تولد کودک به سرعت به زندگی مستقل خود بازگردند (Ibid: 96). علاوه بر آن، تمامی والدین، خود را به مثابه موجوداتی متمایز و متفاوت از فرزندان خود تجربه می‌کنند. احساس نزدیکی و عشق به کودکان، با حس پیوند و همبستگی کامل با آنان متفاوت است. کودکان موجوداتی متمایز با نیازها و احساسات متمایز و مربوط به خود هستند و شناخت آن‌ها، مانند هر رابطه دیگری، نیازمند برقراری ارتباط و تفسیر نیازهایشان است.

در خصوص مسئله سوم و نامتقارن بودن رابطه والد-کودک، با توجه به اینکه به‌ویژه در سال‌های اخیر، نظریه روابط شی وینیکات و مفاهیم پیوند و ارتباطات احساسی اولیه (Primary Affective Relations) در نظریه به رسمیت شناسی هونت نقش پررنگی ایفا می‌کند، این صورت‌بندی‌ها و استفاده از این نظریه خاص روان‌شناختی، تردیدهایی را در بین متفکرانی چون ایمی آلن (Amy Allen)، آیریس ماریون یانگ (Iris Marion Young) و جوهانا میهان (Johanna Meehan) پدید آورده است. این متفکران معتقدند که هونت مفهومی دقیق از عشق و بازی نامتقارن قدرت در این حیطه را صورت‌بندی نکرده است. برای این دسته از اندیشمندان، مفهوم مرکزی نظریه به رسمیت شناسی که عشق است و بر پایه رابطه کودک و والد شکل می‌گیرد، نسبت به دینامیسم قدرتی که در روابط احساسی اولیه وجود دارد، بی‌توجه است. از نظر آنها، مدل هونت در سطح خانواده این مسئله مهم را که رابطه والد و کودک از اساس بر پایه روابط نامتقارن قدرت و وابستگی شکل گرفته است، نادیده می‌گیرد؛ هرچند رابطه‌ای دربرگیرنده عشق و مراقبت و محافظت از کودک باشد. یانگ چنین بیان می‌کند: «رابطه کودکان وابسته و در حال رشد با والد خود، رابطه‌ای متقابل نیست و لزوماً نامتقارن است، چراکه دریافت‌کننده توجه و مراقبت به شیوه‌ای به دهنده آن بستگی دارد که دهنده به دریافت‌کننده آن وابسته نیست» (Young, 2007, p. 207). یانگ در ادامه تأکید می‌کند که چنین رابطه نابرابری از قدرت به معنی سلطه والد بر کودک خود نیست، بلکه بدین معناست که رابطه آن‌ها لزوماً با سه مشخصه «قدرت نامتقارن، وابستگی، و کار غیرمتقابل» تعریف می‌شود (Allen, 2010, p. 24). با توجه به اینکه کودک در موقعیتی قرار ندارد که به طور متقابل به محبت یا اعمال قدرت والد خود پاسخ گوید، یانگ این پرسش را مطرح می‌سازد که در چنین شرایطی به رسمیت شناختن متقابل و بیناسوژه‌ای به چه معناست. با طرح چنین

مسئله‌ای، یانگ معتقد است نظریه به رسمیت‌شناسی هونت باید توجه بیشتری به مسئله عدم تقارن رابطه والدین و فرزندان داشته باشد (Ibid: 24).

۵-۲. مخمصة دوم: مبهم بودن روابط متقابل

با وجود توجه هونت به فمینیسم و دقت ویژه‌ای که به مسائل ایدئولوژیکی درباره زنان دارد، منتقدانی همچون یانگ باور دارند که می‌توان اصلاحاتی در مفهوم سطح اول به رسمیت‌شناسی هونت ایجاد کرد. یانگ استدلال می‌کند که هونت مفهوم دقیقی از «متقابل بودن» (Reciprocity) رابطه در روابط زناشویی را ارائه نداده است؛ مفهوم دقیقی که بتواند جایگزین مفهوم سنتی ازدواج که مورد نظر روسو و سپس هگل بوده است، شود (Young, 2007: 193). در خصوص مفهوم پیشرفت در سطح نخست، هونت باور دارد چنین امری با گستره نیازهایی که در این سطح به رسمیت شناخته می‌شوند، ممکن است. یانگ معتقد است چنین دیدگاهی درباره عشق از بین‌برنده تمامی عناصر تقابل در روابط زناشویی خواهد بود؛ چراکه محدودیتی برای نیازهایی که افراد مایل‌اند به رسمیت بشناسانند، وجود ندارد و در چنین حالتی وقوع نزاعی همچون دیالکتیک ارباب و برده هگل اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (Ibid: 205). زورن نیز مشابه یانگ از حاکمیت ایدئولوژی در نهاد خانواده می‌گوید و معتقد است نهاد اجتماعی ازدواج کاملاً تهی از عناصر مردسالارانه پیشین آن نشده است. یکی از شیوه‌هایی که از نظر زورن در نهاد خانواده الگوهای ایدئولوژیکی را بازتولید می‌کند، نامتقارن بودن دسترسی زنان و مردان به منابعی برای تحقق خودمختاری و انتخاب‌هایشان است. این مسئله در خصوص منابع مادی، حقوقی و سیاسی نیز صادق است و زنان و مردان در نهاد ازدواج لزوماً دسترسی برابری به این منابع ندارند. زورن نیز همچون یانگ باور دارد که این مسئله ناشی از دیدگاه کلیشه‌ای درباره تقسیم کار بر اساس جنسیت در محیط خانه است که زندگی زنان را در این نهاد تحت‌تأثیر قرار می‌دهد (Zurn, 2012: 70-71)؛ امری که به‌طور دقیق‌تر با بررسی انتقاد متفکرانی چون باتلر و کانلی ممکن می‌شود. این متفکران باور دارند دوگانه‌ای که هونت در نظریه خود میان امر عمومی و امر خصوصی ایجاد کرده است، موجب می‌شود او تصور روشنی از نحوه تأثیرگذاری سطوح دوم و سوم به رسمیت‌شناسی بر نهاد خانواده نداشته باشد.

۵-۳. مخمصة سوم: درهم‌تیدگی کار خانگی با اصل دستاورد

درباره به رسمیت‌شناسی کار خانگی، یانگ و زورن هر دو عقیده دارند که باید برای حل چنین مشکلی فراتر از سطح اول گام برداشت و کار خانگی را تحت مفهومی متفاوت از اصل دستاورد صورت‌بندی کرد (Young, 2007: 193 & Zurn, 2012). اصل دستاورد از نظر هونت اصل غالب در جوامع کاپیتالیستی معاصر و به رسمیت‌شناسی در سطح سوم است؛ بنابراین از نظر یانگ، حل مسائل مربوط به تقسیم کار جنسیتی (Gender Division of Labor) نیازمند انحلال و کم‌رنگ‌شدن مرزهای میان سطوح اول و سوم است (Young, 2007: 193). از نظر یانگ، هونت به‌خوبی آگاه

است که تمایز و جدا کردن سطحی خاص ویژه عشق و مراقبت، باری است بر دوش زنان؛ چراکه برای مثال، پروردن و اجتماعی کردن کودکان وظیفه‌ایست که اغلب بر عهده مادران است و انرژی و توانایی زیادی را از آنها سلب می‌کند؛ انرژی و توانی که می‌تواند در حوزه سوم به رسمیت‌شناسی به کار برده شود. علاوه بر آن، جداسازی چنین سطحی موجب می‌شود خانواده جدا از پارامترهای اقتصادی و اجتماعی بررسی شود و عواملی چون برابری مردان و زنان در این سطح (مانند سطوح بالاتر) کمتر مورد توجه قرار گیرد (Ibid: 199). هونت توجهی ویژه به صورت‌بندی کار زنانه و دلیل ایدئولوژیکی بودن آن دارد. او چنین دیدگاهی را ناشی از مفهوم طبیعت (Nature) زنان می‌داند که از زمان‌های گذشته تاکنون حکم‌فرما بوده و عملکردهای مشخصی را برای زنان در نظر می‌گرفتند (Ibid: 200). بنا به گفته هونت در بازتوزیع یا به رسمیت‌شناسی؟ دیدگاه طبیعت‌گرایانه فعالیت‌های زنان در قبال کار خانگی یا پرورش کودکان را نه به مثابه کار یا دستاورد، بلکه تنها به مثابه تحقق طبیعتی درونی می‌داند. در چنین دیدگاهی کار خانگی هرگز به مثابه دستاورد یا فعالیتی که نقشی مثبت برای رسیدن به اهداف جامعه ایفا می‌کند تلقی نمی‌شود (Fraser Et al, 2003: 148). هونت معتقد است چنین دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ای که یادگار نظام سنتی سلسله‌مراتب اجتماعی است، همچنان در بطن جامعه حکم‌فرماست و در نزاعی مداوم با اصل دستاورد است و چنین دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ایست که همچنان زنان را مسئول کارهای خانگی می‌داند و به بی‌عدالتی‌های مرتبط با تقسیم جنسیتی کار دامن می‌زند (Young, 2007: 200-201). با وجود این، یانگ معتقد است چنین توجهی از سوی هونت به اندازه کافی جامع نیست. علاوه بر آن، توجه صحیحی از مفهوم نزاع برای به رسمیت‌شناسی در خانواده ارائه نمی‌کند؛ چراکه سطح خانواده را به کلی دارای نظام متفاوتی از به رسمیت‌شناسی در قیاس با دیگر سطوح می‌داند (Ibid: 201)؛ امری که روسلر نیز در مقاله خود به تفصیل آن را بررسی می‌کند. روسلر بررسی می‌نماید که آیا نظریه هونت می‌تواند درباره به رسمیت‌شناختن کار خانگی، الگوی سودمندی ارائه دهد یا خیر، و نشان می‌دهد که دیدگاه متفاوتی از به رسمیت‌شناسی درباره کار خانگی در قیاس با کاری که در سطح سوم و بر اساس اصل دستاورد انجام می‌گیرد، مورد نیاز است (Rössler, 2007: 136). یانگ باور دارد تا هنگامی که تکریم در چنین ارتباط تنگاتنگی با اصل دستاورد قرار دارد، کار و مراقبت خانگی نمی‌تواند به درستی تکریم شود. در جامعه‌ای که اصل دستاورد، توزیع تکریم و به رسمیت‌شناسی در یک جامعه را تحت کنترل دارد، اصلی که خود به میزان زیادی ایدئولوژیک شده است، سخن گفتن از تکریم کار خانگی ممکن نیست. در چنین حالتی، یانگ برای حل مشکلات مربوط به سطح نخست، ایجاد دگرگونی‌های پایه‌ای در اصل دستاورد سطح سوم را پیشنهاد می‌دهد (Young, 2007: 210). روسلر نیز همچون یانگ معتقد است در صورتی که به رسمیت‌شناسی اجتماعی در فضای اقتصادی و کار، تنها با استفاده از اصل دستاورد سنجیده و اعطا شود، دیگر قادر نخواهیم بود ارزش شکل‌های متفاوتی از کار، چون کار خانگی را بسنجیم.

۴-۵. مخمصه چهارم: نادیده‌گرفتن نقش قدرت در تحلیل دوگانه امر خصوصی و عمومی

نقد دیگری که در سطح خانواده باید بررسی و به آن توجه شود، نادیده‌گرفتن نقش قدرت و مخمصه ایدئولوژیکی در دوگانه امر خصوصی و عمومی است. چنان‌که پیش‌ازین اشاره شد، منتقدان و متفکران فمینیست همواره در تلاش بوده‌اند دیدگاه رمانتیک هونت درباره خانواده و امور مربوط به آن را به چالش کشند و چرخه خشونت خانگی و فقر را یادآوری کنند (Connolly, 2010: 415). دیدگاه هونت دغدغه‌های فمینیستی درباره نحوه عملکرد قدرت در روابط به‌رسمیت‌شناسی در سطح نخست را به حاشیه می‌راند. کانلی استدلال می‌کند که هونت نیز مانند بسیاری دیگر از متفکران سیاسی بین امر خصوصی و امر عمومی تمایز می‌گذارد و همین مسئله موجب می‌شود نتواند تحلیل صحیحی از نحوه عملکرد قدرت از طریق به‌رسمیت‌شناسی در امر خصوصی به دست دهد. متفکران فمینیستی تلاش کرده‌اند نشان دهند دوگانه‌هایی مانند دوگانه میان امر خصوصی و امر عمومی در فلسفه غرب تا چه میزان به انزوای زنان منجر شده است. این مخمصه ایدئولوژیکی، همچنان هویت و فرصت‌های زنان را تحت تأثیر قرار داده و علاوه بر منزوی‌کردن آنها، اختصاص امر خصوصی به زنان را طبیعی می‌داند (Ibid: 419)؛ از این‌رو، دغدغه مشترک میان بسیاری از منتقدان هونت در باب مخمصه ایدئولوژیکی در نهاد خانواده، صورت‌بندی نوینی از این سطح است؛ به‌گونه‌ای که قادر باشد اهمیت این نهاد در عرصه سیاسی را نیز نشان دهد (Ibid: 416). هونت به‌رسمیت‌شناسی سطح نخست را نقطه عزیمت تحلیل خود از شکل‌گیری سوژکتیویته سوژه قرار می‌دهد؛ اما همین سطح را در تحلیل خود از امر سیاسی و رهایی‌بخش به حاشیه می‌راند. او دلایل خود برای انجام این امر را چنین بیان می‌کند: نخست، برای آنکه امری در زمره امر سیاسی قرار گیرد، باید بتوان آن را عمومی (Generalize) ساخت و به دیگر عرصه‌ها تعمیم داد. در همین راستا، هونت عقیده دارد روابط اجتماعی درون خانواده و اصول هنجاری آن قابل تعمیم نیستند و تنها عنصر مشترک در این روابط، عشق یا مراقبت (Care) است، و همین دو عنصر این عرصه اجتماعی را از دیگر عرصه‌ها جدا می‌کند؛ همچنین هونت استدلال می‌کند که تنها نزاع حقیقی و مهم در نهاد خانواده، نزاع اگزیستانسیالیستی است که میان کودک و والد خود و برای یافتن تعادل میان استقلال و پیوند رخ می‌دهد و نزاع‌هایی جز این، قادر نیستند تحولات اجتماعی ایجاد کنند یا انگیزه‌ای برای این تحولات باشند (Ibid: 420). کانلی استدلال می‌کند که نزاع‌های اجتماعی و سیاسی نباید از نزاع‌های بیناسوژه‌ای متمایز شده، سطوح متفاوتی به آن‌ها اختصاص داده شود. حتی منازعاتی که میان افراد در نهاد خانواده صورت می‌گیرد، می‌تواند برای اهداف سیاسی مورد بهره‌برداری قرار گیرد (Ibid). علاوه بر آن، هنگامی که هونت بیان می‌کند منازعات سطح نخست نمی‌توانند عمومی شوند و به دیگر نهادها تعمیم یابند، تمایز میان امر خصوصی و امر عمومی را در نظر دارد که مشخصه بارز بخش بزرگی از تفکر سیاسی غربی است. کانلی برای انتقاد از هونت از متفکرانی چون جودیت باتلر (Judith Butler)، کلی الیور (Kelly Oliver) و جسیکا

بنیامین (Jessica Benjamin) کمک می‌گیرد. باتلر بیان می‌کند که متفکران سیاسی فقط تا اندازه‌ای به اهمیت نهاد خانواده واقف‌اند که نقش این نهاد در تولد و تربیت کودکان را در نظر داشته باشند؛ اما هرگونه اهمیت سیاسی این نهاد را انکار می‌کنند (Butler, 2002: 8-10). از نظر کانلی، این انتقاد باتلر را می‌توان درباره هونت نیز به کار برد؛ بدین طریق که هرچند سطح نخست به رسمیت‌شناسی اهمیتی تکوینی دارد، اما اهمیت سیاسی به رسمیت‌شناسی تنها با انتقال به دو سطح دیگر، سطوح حق-محور و همبستگی-محور متحقق می‌شود (Connolly, 2010: 420). با وجود این، مطابق نظر فریزر، در طی سالیان، متفکران فمینیست اصول اجتماعی امر عمومی را که در نهاد خانواده عمل می‌کنند (و اغلب عملکردی ایدئولوژیک دارند) نشان داده‌اند؛ که مهم‌ترین آنها جنسیت و قدرت‌اند (Fraser, 1989: 45). در واقع از نظر فریزر، باتلر، کانلی و بسیاری دیگر، عشق تنها اصلی نیست که در نهاد خانواده وجود و اهمیت دارد.

در این سطح نیز، همچون مخصصه ایدئولوژیکی رابطه میان والد و فرزند، می‌توان انتقاد مکنی به دیدگاه هونت را مطرح ساخت؛ بدین معنا که در سطح روابط زناشویی نیز هونت با نادیده گرفتن عنصر قدرت و سلطه در نهاد خانواده و با فرض عشق به منزله عنصر حاکم بر این نهاد، ظرفیت منازعه و جدال را تحت سایه پیوند و عشق قرار می‌دهد (McNay, 2008: 143). مکنی ایراد ایدئولوژیکی روابط زناشویی را در رابطه والد و فرزند جستجو می‌کند و معتقد است دیدگاه هونت از پیوند نخستین والد و فرزند، نشان‌دهنده رابطه‌ای خالی از عناصر قدرت است و دوگانه‌ای میان قدرت و عشق ایجاد می‌کند که نهاد خانواده را مصون از ساختارهای قدرت در دو سطح دیگر به رسمیت‌شناسی نشان می‌دهد (Petherbridge, 2011: 160).

از سوی دیگر، مطالعات فمینیستی با تحلیل تاریخی نشان داده‌اند که ساختار خانواده مدرن از ابتدا در نتیجه ادغام و درهم‌پیچیدگی امر عمومی و امر خصوصی شکل گرفته است. این نکته نشانگر این امر است که برخلاف صورت‌بندی هونت، سطوح دوم و سوم به رسمیت‌شناسی، تأثیری عمیق بر سطح نخست می‌گذارد و اصول درونی آن را دگرگون می‌سازد؛ برای مثال، قوانین دولتی درباره ازدواج، و یا میزان متفاوت حقوق مردان و زنان در جامعه، اموری هستند که به طور مستقیم بر نهاد خانواده اثر می‌گذارند. از سوی دیگر، نهادهای اجتماعی نیز بازتاب‌دهنده پیش‌فرض‌های سطوح دوم و سوم به رسمیت‌شناسی در باب سطح نخست هستند؛ پیش‌فرض‌هایی که در جوامع امروزی بیش از پیش موجب استحکام ساختارهایی می‌شوند که به نابرابری جنسیتی در سطوح کار و سرمایه دامن می‌زنند؛ بنابراین، هرچند هونت به خوبی به عناصر تاریخی در شکل‌گیری نهاد مدرن خانواده واقف است، اما از اینکه فرآیند این شکل‌گیری را سیاسی به شمار آورد، امتناع می‌کند (Fraser, Golb, & Honneth, 2003: 139). از سوی دیگر، بسیاری از متفکران نشان داده‌اند که نزاع‌ها در نهاد خانواده تنها در نتیجه تلاش برای یافتن تعادل میان استقلال و پیوند در کودکی شکل نمی‌گیرند، بلکه امور مربوط به سیاست و بازتوزیع مادی نقش مهمی در این نزاع‌ها ایفا می‌کنند.

همچنین، برخلاف نظرگاه هونت مبنی بر اینکه نزاع‌ها در نهاد خانواده قادر نیستند زمینه تغییرات اجتماعی را پدید آورند، کانلی باور دارد که جنبش‌های زنان، به‌خودی‌خود، گواه نقض این دیدگاه است (Connolly, 2010: 421-422). بارزترین شکل ایدئولوژیکی تأثیر سطوح دوم و سوم به‌رسمیت‌شناسی در سطح نخست، کار خانگی زنان است.

در پی انتقادات به هونت درباره صورت‌بندی او از رابطه والد و فرزند و به‌ویژه دیدگاه وی درباره پیوند نخستین، در آثار بعدی، هونت می‌کوشد از مکاتب روان‌شناسی دیگر نیز بهره‌برد. در نتیجه این امر، هرچند او تغییر رادیکالی در نظریه خود انجام نمی‌دهد، اما به صورت‌بندی پیوند نخستین در لحظاتی محدود در روابط والد و فرزند بسنده و بیان می‌کند که پیوند والد و کودک نقطه آغازینی را تشکیل می‌دهد که تجربه آن موجب می‌شود فرد در سراسر زندگی خود تلاش کند با نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی متقابل، به تجربه پیوند نخستین دست یابد (Honnet, 2012: 229)؛ بنابراین، هونت در آثار اخیرش صورت‌بندی خود از انگیزه‌های نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی را تغییر می‌دهد. در این آثار، آسیب‌های روان‌شناختی، ناشی از درهم‌شکستن پیوند نخستین (هرچند که این پیوند اکنون عملکردی بسیار محدودتر از گذشته دارد) است که انگیزه نزاع فرد و پاسخ او به در اختیار نداشتن تمامیت دیگری در اختیار خود است (Petherbridge, 2011b: 162). هونت می‌پذیرد که این صورت‌بندی جدید با دیدگاه نخستین او بسیار متفاوت است و انگیزه اخلاقی حاضر در آثاری چون جدال برای به‌رسمیت‌شناسی به انگیزه‌هایی با ماهیت روان‌شناختی فروکاسته شده است. با وجود این، هونت برای اینکه این دو دیدگاه متمایز را در هماهنگی و نسبتی با یکدیگر قرار دهد، استدلال می‌کند که ارتباط میان نیاز مردم‌شناسانه برای به‌رسمیت‌شناسی و ادعاهای اخلاقی آن را می‌توان با این فرض بیان کرد که تمایل افراد برای انکار این مسئله که دیگران به‌تمامی به او تعلق ندرند و در اختیار او نیستند، روی دیگر و ناخوشایندتر میل انسانی برای به‌رسمیت‌شناساندن عناصر متفاوت هویت خود به‌صورت اجتماعی است (Petherbridge, 2011b: 163 & Honnet, 2009).

به عقیده بانکوسکی، مشکل هونت در ادغام این دوسویه مثبت و منفی، به‌رسمیت‌شناسی او را ترغیب به رویکردی می‌سازد که با دیدی انتقادی‌تر به مفهوم به‌رسمیت‌شناسی بنگرد و صرفاً سویه مثبت آن را در نظر نداشته باشد. تنها با اتخاذ چنین رویکرد انتقادی، هونت قادر خواهد بود نقش‌هایی که به‌رسمیت‌شناسی به‌صورت منفی و ایدئولوژیکی ایفا می‌کند، صورت‌بندی و روابط نامتقارن و مفاهیم مخرب قدرت را در نظریه خود لحاظ کند (Petherbridge, 2013: 163).

۶. نتیجه

چنان‌که در مخمصه ایدئولوژیکی در روابط زناشویی بررسی شد، هونت در آخرین اثر خود به‌رسمیت‌شناسی: فصلی در تاریخ ایده‌های اروپایی برای اصلاح دیدگاه هگل درباره ازدواج مدرن،

از مفهوم به رسمیت شناسی آلتوسر کمک گرفته است؛ مفهومی که کاملاً با دیدگاه مثبت و تأییدآمیز او در این خصوص متفاوت است. با توجه به این دیدگاه اخیر و تعدیل شده هونت در قیاس با دیدگاه بسیار مثبت تر او از مفهوم به رسمیت شناسی، می توان تغییر رویکردی را در فلسفه او تشخیص داد که می کوشد علاوه بر جنبه های مثبت مفهوم به رسمیت شناسی، جنبه ایدئولوژیکی و سلطه گرانه آن را نیز در نظر داشته باشد. با وجود این، چنین حرکتی برای در نظر گرفتن جنبه های ایدئولوژیک به رسمیت شناسی، هر چند برای یافتن راه حل مخمصه های یاد شده بسیار ارزشمند است، اما تنها هنگامی اثربخش است که دیدگاه هونت درباره جدایی میان سطح نخست به رسمیت شناسی و دو سطح دیگر آن از میان برداشته شود.

همان گونه که پیش ازین بررسی شد، دیدگاه هونت درباره روابط به رسمیت شناسی در نهاد خانواده (چه در صورت بندی روابط والدین و فرزندان و چه در روابط زناشویی) تصویری کاملاً رمانتیک به دست می دهد و جز عشق از مفهوم دیگری برای صورت بندی این سطح استفاده نمی شود و عناصر قدرت، سلطه و به رسمیت شناسی ایدئولوژیکی در این سطح به کلی نادیده گرفته می شوند و حتی در صورت لحاظ شدن، اموری پیشاسیاسی و فاقد عناصر رهایی بخش در نظر گرفته می شوند. از آنجا که هونت نیز مانند بسیاری دیگر از متفکران سیاسی میان امر خصوصی و امر عمومی تمایز می گذارد، همین مسئله موجب می شود نتواند تحلیل صحیحی از نحوه عملکرد قدرت از طریق به رسمیت شناسی در امر خصوصی به دست دهد و قادر به ارزیابی تأثیرات دو سطح دیگر، سطوح سیاسی تر به رسمیت شناسی بر نهاد خانواده نباشد؛ بنابراین، تنها با برداشتن این تمایز میان سطوح دوم و سوم به رسمیت شناسی با سطح نخست آن و در نظر گرفتن جنبه های منفی به رسمیت شناسی است که می توان تغییر رویکردی حقیقی در نظریه هونت داد و تغییری حقیقی در صورت بندی ساختارهای قدرت ایجاد کرد تا بتوان مانع از بازتولید روابط سلطه و به رسمیت شناسی ایدئولوژیکی در این نهاد شد.

از سوی دیگر، هدف از بررسی هر دیدگاه و هر دگرگونی در الگوهای معرفتی، سنجیدن اثرگذاری این دگرگونی در سنت و جامعه خود است. با توجه به این امر و به ویژه درباره صورت بندی ساختارهای قدرت در نهاد خانواده، هر چند نظریه هونت می تواند از جهاتی بسیار سودمند باشد، اما از چالش ها و محدودیت هایی نیز در جامعه کنونی ما و یا هر جامعه غیر غربی دیگری برخوردار است. هر چند برای هونت ضرورت جدال برای به رسمیت شناسی و ضرورت گفتگو، مهم ترین نتیجه و نقطه قوت نظریه وی است، اما در خصوص شرایط ورود و امکان این جدال و گفتگو سکوت می کند؛ بدین معنا که پیاده سازی این نظریه در نهاد خانواده غیر غربی و ایجاد گفتگو میان جامعه مورد نظر هونت و جامعه غیر غربی امری بسیار دشوار و حتی ناممکن می نماید؛ بنابراین، با وجود تلاش های هونت برای دخیل کردن و توجه به سنن دیگر، این امر تنها محدود به سنن اروپایی و به ویژه سنت فرانسوی می شود و نظریه ای در برگیرنده نیست.

نکته دیگری که درباره محدودیت‌های نظریه هونت باید به آن توجه شود، این است که به رسمیت‌شناسی ایدئولوژیکی (چنان‌که در سطح نخست به رسمیت‌شناسی بررسی شد) تنها هنگامی صورت می‌گیرد که پیش‌شرط‌های ضروری این نظریه مفروض باشند. این پیش‌شرط‌های ضروری، به رسمیت‌شناختن فرد «الف» توسط فرد «ب» به مثابه امر «ج» است؛ بدین مفهوم که در نظریه به رسمیت‌شناسی با دو سوژه مواجه‌ایم و این نظریه در فلسفه‌های سوژه بنیان دارد و چالش ایدئولوژیکی تنها شکلی معیوب از به رسمیت شناخته‌شدن صحیح است. حال آنکه در سنت‌های غیر غربی با این شیوه از سوبژکتیویته که از شرایط و بنیان‌های نظریه به رسمیت‌شناسی است، مواجه نیستیم؛ بنابراین، هرچند نظریه هونت با وجود چالش‌ها و محدودیت‌های ایدئولوژیکی آن، حامل نتایج و دستاوردهای بنیادینی برای جامعه غربی و نهاد خانواده در آن جامعه است، اما پیاده‌سازی آن در جوامع غیر غربی نیازمند بازنگری‌هایی از سوی هونت و نیز از سوی متفکران این جوامع است.

با این‌همه، شاید بتوان پیام همه‌شمول نظریه هونت را «ضرورت جدال برای به حساب آورده شدن» دانست و از آن برای هر جامعه‌ای بهره گرفت. اگر این مطلب درست باشد که ما ایرانیان در اکثر حوزه‌های فلسفی، علمی، فرهنگی، تکنولوژیکی، نگاهمان به غرب است و عملاً به آن وابسته هستیم، دو نوع مواجهه با چنین وضعیتی متصور است: نخست مواجهه‌ای که می‌توان آن را به تبعیت از هونت، «وضعیت برده‌خوشنود» یا «وضعیت به رسمیت شناخته‌شدن دروغین» نامید؛ و دوم، مواجهه‌ای که می‌توان آن را «جدال برای به رسمیت شناخته‌شدن» دانست. برده‌خشنود کسی است که احساس می‌کند به رسمیت شناخته شده است؛ چراکه از شرایط ظاهراً مناسبی برخوردار است؛ اما برای نظاره‌گران بیرونی کاملاً روشن است که این برده نباید خود را با این‌گونه به رسمیت شناخته‌شدن‌های کاذب هم‌هویت سازد. در چنین وضعی، یعنی وضعیتی که نه تمام چهره‌های به رسمیت شناخته‌شده، آن‌گونه که مغرب زمین به طور مثال از آن برخوردار است، خود را نمایان می‌سازند و نه تحقیرشدگی با همه اجزایش و با تمام شدتش خود را نشان می‌دهد، وضع فعلی ما در متن جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم؛ وضعی که شبیه بی‌هویتی است و برای این وضع است که باید فکری کرد. اندیشیدن به این وضع احتمالاً می‌تواند ما را به مواجهه نوع دوم، یعنی ضرورت جدال برای به رسمیت شناخته‌شدن سوق دهد؛ جدالی که از مسیر به سخن واداشتن فرهنگ و صورت‌بندی آن در قالب مفاهیم و ایده‌هایی مشخص می‌گذرد و غایت آن مهیاشدن برای گفتگو به منظور فراهم ساختن جهانی است که در آن همه انسان‌ها مشارکت داشته باشند.

پی‌نوشت

1. François de La Rochefoucauld
2. Jean-Jacques Rousseau
3. Jean-Paul Sartre
4. Louis Althusser

5. Earl of Shaftesbury
6. David Hume
7. Adam Smith
8. John Stuart Mill
9. Immanuel Kant
10. Johann Gottlieb Fichte
11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

منابع

- Allen, A. (2010), "Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory", *Journal of Power*, 3(1), 21-32.
- Butler, J. (2002), *Antigone's Claim: Kinship between life and death*, New York, Columbia University.
- Connolly, J. (2010), "Love in the private: Axel Honneth, feminism and the politics of recognition", *Contemporary Political Theory*, 9(4), 414-433.
- Deranty, J.-P. D. (2009), *Beyond communication, A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Leiden, Brill.
- Fraser, N. (1989), *Unruly practices: Power, discourse, and gender in contemporary social theory*, Minnesota, U of Minnesota.
- , Honneth, A. & Golb, J. (2003), *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*, New York, Verso.
- Honneth, A. (1996), *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*, Cambridge, MIT.
- (2002), "Grounding recognition: A rejoinder to critical questions", *Inquiry*, 45(4), 499-519.
- (2012), "Facets of the presocial self: Rejoinder to Joel Whitebook", *The I in We: studies in the theory of recognition*, 217-231.
- (2020), *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*, Cambridge, Cambridge University.
- McNay, L. (2008), *Against recognition*, Cambridge, Polity.
- Meehan, J. (2011), "Recognition And The Dynamics Of Intersubjectivity", In *Axel Honneth: Critical Essays*, 89-123, Brill.
- Mesbahian, H. (2010), "Modernity and its Other: The Logic of Inclusive Exclusion", *In the name of God*, 38 (1), 165.
- (2020), "Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion", *Falsafeh (The Iranian Journal of Philosophy)*, *University of Tehran*, 47(2), 145-165.
- Mesbahian, H. (2021), "Recognition to Come: Towards a Deconstructive Encounter with Iranian Identity in a Globalized World", *Religions*, 12(1), 52.
- Misgeld, D., Norris, T. & Mesbahian, H. (2010), "A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics", *Paideusis*, 19 (2), 86-97.
- Petherbridge, D. (2011a), "Social Solidarity And Intersubjective Recognition: On Axel Honneth's Struggle For Recognition", In *Axel Honneth: Critical Essays*, 125-153, Brill.
- Petherbridge, D. (2011b), *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*, Leiden, Brill.
- (2013), *The critical theory of Axel Honneth*, Lexington books.
- Renault, E. (2011), "The Theory Of Recognition And Critique Of Institutions", In *Axel Honneth: Critical Essays*, pp. 207-231, Leiden, Brill.
- Rössler, B. (2007), "Work, recognition, emancipation", *Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, 1, 135-161 .

- Thompson, S. (2006), *The political theory of recognition: A critical introduction*, Cambridge, Polity.
- Young, I. M. (2007), "Recognition of love's labor: considering Axel Honneth's feminism", *Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, 189-212 .
- Zurn, C. (2015), *Axel Honneth*, New Jersey, John Wiley & Sons.
- (2012), "Misrecognition, marriage, and derecognition", In *Recognition Theory as Social Research*, Springer, 63-86.
- Whitebook, J. (2001), "Mutual recognition and the work of the negative", *PSYCHE-ZEITSCHRIFT FUR PSYCHOANALYSE UND IHRE ANWENDUNGEN*, 55 8, 755-789.

TABLE OF CONTENTS

Generalizing the Descriptive Definition (<i>Rasm</i>) and Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence Mahdi Assadi	1
A Critical Review of Peter Singer's Speciesism Argumentation on Animal Rights Naser Jafaripoor and Alireza Aleboyeh	19
Analyzing the Relationship between Time-Consciousness and Self-Consciousness in Husserl's Philosophy/ Hossein Zamaniha	37
Rereading Heidegger's Interpretation of Holderlin's Poetic Thought in the Light of Intention to Other/ Seyed Jamal Same, Mohammadjavad Safian and Ali Karbasizadeh Esfahani	55
The Wisdom of Industry; A Study of Hakim Kashfi's Reflections In the Philosophy of Industry and Technology/ Masoud Sadeghi	77
Justice in the Social Thought of Medieval Christian Philosophers Mohsen Saboorian and Mohammad Hossein Jamalzadeh	95
The Constitutional Role of Imagination in History in Paul Ricoeur's Hermeneutics Neda Ghiasi and Amir Maziar	117
Anthropological Tension: the Question of Human Essence and Metaphysics of Subjectivity in Kant/ Ehsan Karimi Torshizi and Shahin Aavani	133
One Approach to The Question of Personal Identity: Re-reading Narrative Identity Seyed Amirreza Mazari	151
Sadr al-Mutallahin's view on Human Abstraction in the Arc of Descent and its Effects on Worldly Life/ Najimeh Mansouri and Forough Rahimpour	169
Philosophical Thinking about Abstract Algebra Saeed Yousefi and Sajjad Mahmood Robati	189
Axel Honneth and the Struggle for Recognition in the Sphere of Family: Challenges and Limitations/ Yasamin Makui and Hossein Mesbahian	205



FALSAFEH
Vol. 50, No. 1, Spring & Summer 2022

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Abdoreza Seyf (Professor of University of Tehran)

Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (Associate Professor, University of Tehran)

Specialized editor: Mustafa Zali (Assistant Professor, University of Tehran)

Executive expert: Kamal Sahab Asadi

Editorial Board (in alphabetical order):

Rouhollah Alemi (Associate Professor, University of Tehran, Iran)

Gholamreza Awani (Professor, Iranian Institute of philosophy)

Reza Davari Ardakani (Professor, University of Tehran, Iran)

Hubert Drefus (Professor, University of California at Berkeley, USA)

Mohammad Ali Ezhei (Professor, University of Isfahn, Iran)

Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti (Assistant Professor, University of Tehran, Iran)

Mohammad Ilkhani (Associate Professor, Shahid-Beheshti University, Iran)

Mohsen Jahangiri (Professor, University of Tehran, Iran)

Seyyed Hossein Nasr (Professor, George Washington University, USA)

Shahram Pazoki (Associate Professor, Iranian Institute of philosophy)

Alvin Plantinga (Professor, University of Notre Dame, USA)

Nasrollah Pourjavadi (Professor, University of Tehran, Iran)

Richard Swinburn (Professor, University of Oxford, UK)

Hossion Ghaffari (Associate Professor, University of Tehran, Iran)

Adress: Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Enghelab St., Tehran, Iran.

Phone: (+9821) 66490962

Email: philosophyj@ut.ac.ir Website: <http://jop.ut.ac.ir>

Indexed at:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

www.Ulrich's International periodicals directory. (Journal, magazine)

FALSAFEH

The Iranian Journal of Philos

ISSN:2008-1553
Vol. 50, No.1 , Spring & Summer



University of Tehran
Faculty of Letters and Humanities

Generalizing the Descriptive Definition (<i>Rasm</i>) and Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence / Mahdi Assadi	1
A Critical Review of Peter Singer's Speciesism Argumentation on Animal Rights Naser Jafaripoor and Alireza Aleboyeh	19
Analyzing the Relationship between Time-Consciousness and Self-Consciousness in Husserl's Philosophy Hossein Zamaniha	37
Rereading Heidegger's Interpretation of Holderlin's Poetic Thought in the Light of Intention to Other Seyed Jamal Same, Mohammadjavad Safian and Ali Karbasizadeh Esfahani	55
The Wisdom of Industry; A Study of Hakim Kashfi's Reflections In the Philosophy of Industry and Technology / Masoud Sadeghi	77
Justice in the Social Thought of Medieval Christian Philosophers Mohsen Saboorian and Mohammad Hossein Jamalzadeh	95
The Constitutional Role of Imagination in History in Paul Ricoeur's Hermeneutics Neda Ghiasi and Amir Maziar	117
Anthropological Tension: the Question of Human Essence and Metaphysics of Subjectivity in Kant Ehsan Karimi Torshizi and Shahin Aavani	133
One Approach to The Question of Personal Identity: Re-reading Narrative Identity Seyed Amirreza Mazari	151
Sadr al-Mutallahin's view on Human Abstraction in the Arc of Descent and its Effects on Worldly Life / Najimeh Mansouri and Forough Rahimpour	169
Philosophical Thinking about Abstract Algebra Saeed Yousefi and Sajjad Mahmood Robati	189
Axel Honneth and the Struggle for Recognition in the Sphere of Family: Challenges and Limitations Yasamin Makui and Hossein Mesbahian	205