دانشکده
ادبیات و علوم انسانی
ناشر
دانشگاه تهران

فلسفه

دوفصلنامه علمی
شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۲۰، شمارهٔ ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۳۹

کارکرد اخلاقی هنر در کارزار صنعت‌فرهنگ ۱
علیرضا آرام و بهاره گراوندی

روشن‌سازی نسبت یگانگی و بس‌گانگی در منطقِ اکسپرسیون، براساس خوانشِ دلوز از اسپینوزا ۱۷
اشکان احدی و محمدتقی طباطبایی

نسبی‌انگاری ارزش‌ها و گرایش‌های دربارهٔ خود ۳۵
پیمان جباری، محسن جوادی و محمد لگنهاوسن

تاریخمندی و نسبت آن با هستی‌شناسی بنیادین در وجود و زمان هایدگر ۵۷
طاهره حبیبی، سیدحمید طالب‌زاده و احمد رجبی

بررسی انتقادهای علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ «تعریف حدی شیء به‌وسیلهٔ فصل» ۷۳
محمد حسین‌زاده

تبیین اشکالات تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود و ثمرات هستی‌شناسانه آن ۹۱
محمد دانش‌نهاد و محمدحسن وکیلی

مقایسهٔ روایت قربانی کردنِ فرزند به دست ابراهیم در عرفانِ ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستی کیرکگور ۱۱۳
محسن ساربان‌نژاد و محمد اکوان

نسبت دستورزبان و منطق در نظر ابونصر فارابی ۱۳۵
فاطمه شهیدی

ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟ ۱۵۹
جواد صوفی و علیرضا کهنسال

مطالعهٔ انتقادی نظریه‌های غربی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد ۱۷۳
محمدحسین طالبی

خوانش شلینگ از مسئلهٔ همه خدا انگاری بر مبنای اصل «این‌همانی» ۱۹۳
احمد عبادی و الهام‌السادات کریمی دورکی

تحلیل و نقد تقویمِ اگوی دیگر در پدیدارشناسی هوسرل ۲۱۳
محمدمهدی مقدس و سید مسعود سیف

آئورا و تکینگی دیفرانسیلی- (به سوی یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی) ۲۳۵
سجاد ممبینی

نظریات سه‌گانهٔ اگوستینوس دربارهٔ میل و لذت بر اساس کتاب اعترافات ۲۵۱
حسین نیازبخش و اصغر واعظی

بسم الله الرحمن الرحیم

فلسفه

شمارهٔ استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۲۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱ - پیاپی ۳۸

ناشر: دانشگاه تهران
صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)
سردبیر: سیدحمید طالب‌زاده (دانشیار دانشگاه تهران)
دبیر تخصصی: مصطفی زالی
کارشناس: کمال سحاب اسدی

هیئت تحریریه (به‌ترتیب 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 پلنتینگا (استاد دانشگاه نوتردام، امریکا)
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، امریکا)
ریچارد سویین برن (استاد دانشگاه آکسفورد، امریکا)
حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)
روح‌الله عالمی (دانشیار دانشگاه تهران)
سید حسین نصر (استاد دانشگاه جورج واشنگتن، امریکا)

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، کوچهٔ دکتر عبدالحسین زرین‌کوب (آذین)، ساختمان شمارهٔ دو دانشکده ادبیات و علوم انسانی
تلفن تماس: ۶۶۹۷۱۱۷۰
پست الکترونیکی: philosophyj@ut.ac.ir **آدرس سایت:** http: //jop.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:
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی: www.sid.ir
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی: www.isc.gov.ir
پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:
www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine)

شیوه نامه مجلات پژوهشی دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران

دو فصلنامهٔ فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریّه‌ای علمی (علمی-پژوهشی) در حوزهٔ مطالعات فلسفی است که شرایط پذیرش مقاله در آن به شرح زیر است:

۱. ویژگی‌های کلّی مقاله

- مقاله باید نتیجهٔ تحقیقات نویسنده (نویسندگان) باشد.
- مقاله نباید در نشریّهٔ دیگری منتشر شده باشد و تا اتمام داوری نیز نباید به مجلّهٔ دیگری فرستاده شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید نهایی هیئت تحریریّه است.
- گواهی پذیرش پس از تأیید هیئت تحریریه، به صفحهٔ شخصی نویسنده در سامانه فرستاده خواهد شد.
- مسئولیّت مطالب و محتوای مقاله بر عهدهٔ نویسنده است.
- ویراستار مجلّه در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- حجم مقاله به‌هیچ‌وجه نباید بیش از بیست صفحه (تا ۸۰۰۰ واژه) شود.
- نام کامل نویسنده/نویسندگان، مرتبهٔ علمی، دانشگاه محلّ تدریس یا تحصیل، رشتهٔ تحصیلی، رایانامهٔ دانشگاهی، شماره تلفن نویسنده در صفحهٔ جداگانه‌ای ضمیمه شود.
- مقاله‌های ارسال‌شده، بازگردانده نخواهد شد.
- ارسال مقاله تنها از طریق سامانهٔ مجلّهٔ ادب فارسی دانشگاه تهران به نشانی https://jop.ut.ac.ir امکان‌پذیر است (برای این کار ابتدا باید از طریق گزینهٔ «ورود به سامانه» در سامانه ثبت نام کنید).

تذکر مهم: ترتیب نویسندگان و درج نویسندهٔ مسئول در گواهی پذیرش، دقیقاً براساس آن چیزی خواهد بود که نویسندهٔ مسئول در فرم سامانه در زمان ارسال مقاله تکمیل کرده است؛ لذا ضروری است برای ترتیب نویسندگان و انتخاب نویسندهٔ 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 هیچ‌وجه امکان تغییر سمت و ترتیب نویسندگان بعد از صدور گواهی پذیرش امکان ندارد.

۲. اجزای مقاله

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

– مشخصات نویسنده: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبهٔ علمی، رشتهٔ تحصیلی، دانشگاه محلّ تدریس یا تحصیل.

– چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه-های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلّی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.

– واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژهٔ تخصّصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمّیّت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌ها باشد.

– مقدّمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهشی و... مقاله (به‌اجمال).

– پیکرهٔ 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: درصورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می‌آید.

– منابع: فهرست‌نویسی ارجاعات مقاله برمبنای شیوه‌نامهٔ مجلّه.

– چکیدهٔ انگلیسی: ترجمهٔ درست چکیدهٔ فارسی با قلم Times New Roman با اندازهٔ ۱۱ (۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه).

۳. شیوهٔ تنظیم متن

– مقاله باید بر صفحهٔ A4، به قلم (فونت) آی آر.لوتوس (IRLotus) و اندازهٔ ۱۳ با فاصلهٔ 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 پوشهٔ 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 اندازهٔ ۱۱ و در انگلیسی با اندازهٔ ۱۰ نوشته شود.

– ابتدای هر بند، با نیم سانتی‌متر تورفتگی شروع شود؛ البته سطر نخستِ زیر هر عنوان، نباید تورفتگی داشته باشد.

– نقل قول‌های مستقیمِ مستقل از متنِ بیشتر از سه خط، جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از هرطرف و با همان قلم، ولی با اندازهٔ ۱۱ نوشته شود. این‌گونه نقل‌قول‌ها که به‌صورت جدا نوشته می‌شود، در گیومه قرارنمی‌گیرند.

– 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 زیر بخشی از بخش سوم مقاله است.

– به جز اسامی خاص و نام اصول دستور زبان، سایر پی‌نوشت‌های لاتین با حرف کوچک آغاز شود.

– شمارهٔ پی‌نوشت‌ها از آغاز تا پایان مقاله باید دنباله‌دار باشد و از افراط در دادن پی‌نوشت اجتناب شود.

– درصورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از نخستین کاربرد، در پی‌نوشت ذکر شود.

– چنانچه نویسنده یا نویسندگان در تهیهٔ مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند، در پی‌نوشت به این مطلب اشاره شود.

– در تهیهٔ نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخهٔ نهایی مشکلی به -وجود نیاورد.

– کلیهٔ مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شمارهٔ پیاپی باشد.

– در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا، از قلم نسخهٔ 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 شمارهٔ پی‌نوشت‌ها از ابزار refrences استفاده نکنید، بلکه به‌صورت دستی شمارهٔ موردنظر را تایپ کنید و با ابزار superscript (توان) که به شکل ایکس به توان ۲ در برگهٔ home واژه‌پرداز وجود دارد، عدد تایپ-شده را کوچک کنید و در گوشهٔ بالای متن قراردهید؛ به‌طوری‌که درست مانند شمارهٔ ارجاع با استفاده از ابزار رفرنس می‌شود.

۴. شیوهٔ ارجاع به منابع

۴-۱. ارجاع داخل متن

– نام خانوادگی مؤلّف یا نام معروف، تاریخ نشر اثر: جلد/صفحه یا صفحات. نیازی به نوشتن «ص» برای شمارهٔ 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 مشخّص خواهد شد.

– درصورتی که به دو اثر چاپ‌شده از یک مؤلّف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سالِ چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلّف، 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 صفحهٔ موردنظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و درصورتی که صفحهٔ خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرارمی‌گیرد.

– ارجاع به منابع قدیم، به نام اشهر نویسنده انجام می‌شود؛ مثل ناصرخسرو و نه قبادیانی.

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

– نام خانوادگی مؤلّف یا نام معروف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مصحّح یا مترجم، جلد، نوبت چاپ، محلّ نشر، نام ناشر (بدون ذکر واژهٔ «انتشارات»).

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

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

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

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

– عنوان مقاله تنها در گیومه قرارمی‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۳-۲-۴. ارجاع به پایان‌نامه

– نام خانوادگی مؤلّف، 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 دانشکدهٔ محلّ تحصیل دانشجو.

– نام رسالهٔ دکتری کج (ایرانیک) نوشته می‌شود و عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تنها در گیومه قرارمی‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۴-۲-۴. ارجاع به نسخهٔ خطّی و اسناد

– نام مشهور مؤلّف، نام مؤلف، نام کتاب یا رسالهٔ خطّی یا نسخهٔ عکسی، شمارهٔ نسخه، محلّ نگهداری.

– در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شمارهٔ طبقه‌بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم‌ها افزون بر مشخصّات کتاب، ذکر شمارهٔ میکروفیلم و محلّ نگهداری، ضروری است.

۵-۲-۴. ارجاع به وبگاه‌های اینترنتی

– نام خانوادگی مؤلّف، 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 حدّ 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 مؤلّف 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 درصورتی‌که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سانتی‌متر 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 اوّل، 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 همهٔ نویسندگان باید به شرح زیر در فرم سامانه درج و نیز در یک صفحه وُردِ جداگانه در سامانه بارگذاری شود:

- سمت: اگر عضو هیئت علمی است لازم است مرتبهٔ 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 شمارهٔ همراه نویسندهٔ پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.
- رایانامهٔ دانشگاهی نویسندهٔ مسئول قید شود.

۶. مثال برای تهیهٔ فهرست منابع

۱-۶. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳)، علم‌النفس، ج۳، تهران، دانشگاه تهران.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، الحروف، تصحیح محسن مهدی، چ۲، بیروت، دارالمشرق.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج۲، چ۴، تهران، قطره.

Lane, Ph. (1992), La pé riphé 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)، «امکانِ گشتِ سقراط در السیرۀ الفلسفیۀ محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دورۀ ۴۷، ش۲، ۱-۲۲.

مولوی، محمّدعلی (۱۳۶۹)، «ابن امیل»، دائرۀالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران، مرکز دائرۀالمعارف 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 زمانْ‌آگاهی و خودآگاهی در فلسفهٔ هوسرل..... ۳۷
حسین زمانیها

بازخوانی تفسیر هایدگر از تفکر شاعرانهٔ هولدرلین در پرتو روی‌آورندگی به غیر..... ۵۵
سیدجمال سامع، محمدجواد صافیان و علی کرباسی‌زاده اصفهانی

حکمتِ صنعت؛ بررسی تأملات حکیم کشفی در فلسفهٔ صنعت و فناوری..... ۷۷
مسعود صادقی

عدالت در اندیشهٔ اجتماعی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی..... ۹۵
محسن صبوریان و محمدحسین جمال‌زاده

نقش سازندهٔ تخیل در تاریخ، از منظر پل ریکور..... ۱۱۷
ندا غیاثی و امیر مازیار

تنش انسان‌شناختی؛ پرسش از ذات انسان و متافیزیکِ سوبژکتیویته نزد کانت..... ۱۳۳
احسان کریمی ترشیزی و شهین اعوانی

تحلیل یک رویکرد در مسئلهٔ هویّت شخصی؛ بازخوانی هویّت روایی..... ۱۵۱
سید امیررضا مزاری

دیدگاه صدرالمتألهین دربارهٔ تجرد انسان در قوس نزول و آثار آن بر حیات دنیوی..... ۱۶۹
نجیمه منصوری و فروغ‌السادات رحیم‌پور

تأملی فلسفی دربارهٔ جبر مجرد..... ۱۸۹
سعید یوسفی و سجاد محمود رباطی

اکسل هونت و نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی در سطح خانواده: چالش‌ها و محدودیت‌ها..... ۲۰۵
یاسمین ماکوئی و حسین مصباحیان

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

https://jop.ut.ac.ir

The Moral Function of Art in the Culture Industry Fight

Alireza Aram[1]✉ **Bahare Geravandi**[2]

1. PhD Graduate of Moral Philosophy, Moral Philosophy department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: a.r.aram@qom.ac.ir

2. M.A Graduate of Moral Philosophy, Moral Philosophy department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: B.Geravandi@stu.qom.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 1-15)

Article history:
Received:
10 February 2022

Received in revised form:
21 May 2022

Accepted:
21 June 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

The ideologues of the Enlightenment Dialectical, using the term Culture Industry, have presented it as a comprehensive description of mass and common deception in the capitalist system; An all-encompassing industry with an amalgam of imprisonment, incitement and deviation of public opinion in a seemingly rational and free society. The Culture Industry integrates all these intellectual and practical anxieties and disturbances in its commercial glamor, and by refining its product - which is a reflection of the directional, deceptive and antielitist propositions of the capitalism - it captures the mentality of society and popular culture. By following the path of cure through the two channels of art and ethics, a plan is inferred that can raise hopes of curbing the waves of the cultural industry, or safety against its pervasive dominance. Analyzing this path from the perspective of the founders of the Frankfurt School, the present article first describes the ideal relationship between art and ethics with the prospect of a successful exit from the fence of the cultural industry. But, and after a critical consideration of the moral-artistic consequences in question, the path drawn in Adorno's and Horkheimer's long reflections as a way out of the cultural industry seems to have failed in practice and even in an unexpected direction. It is self-defeating or contradictory, because: a) to resort to negative ethics and conceptual art will be disconnected from public culture. B) The fruit of this seclusion is limited to agora movements. C) This safe living world, as an integral part of the cultural industry, is still indebted to capitalist relations. This result, which is far from the demands of these philosophers, is the forced result of the relations governing the modern industrial society, which can bring its enemy to the inevitable trading market. In this process, the supply of cultural products is also recognized as part of the consumable distribution network. Works whose claim is to strengthen those with negative morality and (anti) aesthetic uniqueness are also entered in this market. If the preparation of these elitist products does not require exorbitant material costs and does not fall into the box office trap and culture market with an eye on the return of investment, it is at least prone to be imitated and even promoted by the owners of capital marketing. Because the speed of reproduction is a solidifying element for the consolidation of the culture industry. In this way and as a paradoxical situation, just as the inventor or user of environmentally polluting products promotes the use of bicycles to reduce pollution, the agents of the commodification of culture also offer outstanding products of modern art as an alternative to popular art and culture; to benefit from both products.

Keywords: Enlightenment dialectic, Culture industry, Public culture, Frankfurt school, Art and Ethics.

Cite this article: Aram, Alireza & Bahare Geravandi (2023), "The Moral Function of Art in the Culture Industry Fight", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 1-15, https://doi.org/10.22059/jop.2022.338698.1006699

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

کارکرد اخلاقی هنر در کارزار صنعت‌فرهنگ

علیرضا آرام [۱]✉ | بهاره گراوندی [۲]

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفهٔ اخلاق، گروه فلسفهٔ اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: a.r.aram@qom.ac.ir

۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: B.Geravandi@stu.qom.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۱-۱۵)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۲/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

ایده‌پردازانِ دیالکتیک روشنگری با وضع اصطلاحِ اینک مشهورِ صنعت فرهنگ آن را به عنوان وصفی جامع از فریبِ توده‌ای، رایج و البته مکتوم در نظام سرمایه‌داری مطرح کرده‌اند؛ صنعتی فراگیر، با ملغمه‌ای از حبس، تحریک و انحراف افکار عمومی در جامعهٔ به ظاهر عقلانی و هوادار آزادی. با پیگیری راه علاج از دو مجرای هنر و اخلاق، طرحی استنباط می‌شود که می‌تواند امید به مهار امواجِ صنعت فرهنگ، یا ایمنی در برابر سیطرهٔ فراگیرش را برانگیزد. مقالهٔ حاضر ضمن تحلیل این مسیر مطلوب و امیدبخش، از منظر موسسان مکتب فرانکفورت، ابتدائا رابطهٔ آرمانی میان هنر و اخلاق را با چشم‌انداز خروجِ موفق از حصارِ صنعت فرهنگ تشریح می‌کند. اما، و از پی ملاحظهٔ انتقادی در خصوص پیامدهای اخلاقی- هنری مورد بحث، به نظر می‌رسد مسیری که در تأملات طولانی آدورنو و هورکهایمر به عنوان راه رهایی از صنعت فرهنگ ترسیم شده در مقام عمل ناموفق مانده و حتی از جهتی که انتظار آن نمی‌رود، خودشکن یا متناقض است. چرا که: الف) پناه جستن به اخلاق سلبی و هنرِ مفهومی به قطع ارتباط با فرهنگ عمومی خواهد رسید. ب) ثمره این گوشه‌نشینیْ به جنبش‌های محفلی محدود می‌ماند. ج) این زیست‌جهانِ ایمن، همچون جزئی منفصل از صنعت فرهنگ، همچنان مدیون مناسبات سرمایه‌داری است.

کلیدواژه‌ها: دیالکتیک روشنگری، صنعت فرهنگ، فرهنگ عمومی، مکتب فرانکفورت، هنر و اخلاق.

استناد: آرام، علیرضا و بهاره گراوندی (۱۴۰۱)، «کارکرد اخلاقی هنر در کارزار صنعت‌فرهنگ»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۵-۱.

https://doi.org/10.22059/jop.2022.338698.1006699

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

صنعت فرهنگ برآیندِ دغدغه‌های آدورنو و هورکهایمر در اثر مشهور و مشترکشان، دیالکتیک روشنگری، است. این صنعتْ در بیانِ صریح و کوبندهٔ نویسندگان به عنوان محصول نهایی روشنگری در عرصهٔ عمومی شناخته می‌شود، که همزمان نقابِ بی‌طرفی و کثرت‌پذیری فرهنگی را از رخ این نظامِ جهت‌یافته می‌زداید: «سرانجام معلوم می‌شود که صنعت فرهنگ‌سازی، این سخت‌ترین و خشک‌ترینِ همه سبک‌ها، هدف و غایت لیبرالیسم است که خود همواره به خاطرِ فقدان سبک سرزنش می‌شود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۸۸). در نگاه آنان نتیجهٔ قهرآمیز روشنگریْ آینده (و در حقیقتْ اکنونِ) تباهی است که در افق پیش روی آن روشنگری نه شفاء، که خود منشأ بیماری است: «همپای مالکیت بورژوایی، آموزش و فرهنگ نیز گسترش یافت ... ولی از آن‌جا که رهایی‌بخشیِ واقعیِ بشریت همزمان با روشنگریِ ذهن رخ نداد، خودِ آموزش نیز بیمار شد» (همان: ۲۷۳). آن دو با همین رویکردْ به تفکر تک‌ساحتی جاری در عالم مدرن تاخته‌اند و کارآمدی رهایی‌بخش آن را، به نحوی که واضعان فرهنگِ مدرن مدعی آن هستند، به چالش کشیده‌اند. هورکهایمر در اثر مستقل خود- کسوف خرد- حصول عقلانیت حقیقی و کسب نتایج آن را به پیگیری تفکر آزاد، انتقادی و مستقل مشروط می‌کند (هورکهایمر، ۱۳۸۹). این در حالی است که به تأکید مشترک هر دو متفکر، جهان مدرن با توقف در عقلانیتِ ظاهری، از آزادی فکری محروم است. به نحوی که: «تقلیل تفکر به ابزار یا دستگاه ریاضی جهان را محکوم می‌کند تا ملاک و معیار سنجشِ خویش باشد... یعنی تبعیت کامل هر آنچه هست از فرمالیسم منطقی.» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۵۱) مطابق با نقدی که این دو بیان می‌کنند، روشنگری با قربانی کردنِ تفکر واقعیْ از آدمیانی که آن را به فراموشی سپرده‌اند انتقام گرفته و هم‌زمان، از تحقق اهداف اعلامی خود نیز دست کشیده است. روشنگری با تحمیل انضباطِ خودساخته‌اش مسأله اصلی حیاتِ بشر را رها ساخته تا انسان را با آرمانِ سلطه بر اشیاء سرخوش نگه دارد و در نتیجهٔ این سرگرم‌سازی مخرب، از درک و معرفت حقیقی دور سازد (همان: ۷۱). آدورنو در مقالهٔ کوتاه خود با عنوان بازبینی صنعت فرهنگ، یادآوری می‌کند که این صنعت بیش از همه با تولیدات انبوه- که ویژگی هنر توده‌ای دوران معاصر است- شناخته می‌شود. در واقع علت وضع و ترجیح اصطلاح صنعت فرهنگ، به نسبتِ معادل تقریبی آن یعنی فرهنگ توده، این بوده که حجم چشمگیرِ تولید در هنرهای توده‌ای همراه با سودجویی آگاهانهٔ تولیدگران با دلالت‌های شناخته شده در لغتِ صنعت قابل تشخیص است. صنعتی که پیوسته در حال گسترش بوده و پدیده‌هایی همچون رسانه و کالاهای فرهنگی- تجاری (و امروزه در غیاب دو متفکر می‌توان گفت فضای مجازی) را نیز در خود جای داده است (Adorno, 2001: 98). آدورنو همچنان فراتر رفته و تأکید می‌کند که این صنعت با تجویز مفاهیمی همچون استانداردسازی و با معرفی محصولاتش به عنوان شاخص فرهنگی، قدم به وادی ایدئولوژی نهاده، با تقدیس مرام خویش، واژهٔ مشهور هالهٔ هنری در

مباحثِ والتر بنیامین را به تحریف و تباهی کشانده است. گویی این محصولاتْ هاله‌ای مضمر در بطن خویش دارند و سزاوارند که به دیدهٔ عموم تکریم شوند (Ibid: 102- 103).

صنعتِ فرهنگ همهٔ این تشویش‌ها و نابسامانی‌های فکری و عملی را در زرق و برق تجاری‌اش ادغام کرده، با تدلیس کالای خود- که انعکاسی از گزاره‌های جهت‌دار، فریبنده و نخبه‌کُش نظامِ سرمایه‌داری است- ذهنیت جامعه و فرهنگ عمومی را اسیر خود می‌سازد. به نحوی که به بیان هورکهایمر، امروزه نخبه و توده تحت عبودیت یک نظامِ معین به سر می‌برند و در جهت اهدافِ ابلاغی این نظامْ واکنش نشان می‌دهند (Horkheimer, 2002: 278). این‌جا حتی نمی‌توان به صفات ظاهرا نیک اخلاقی اعتماد کرد، که شاید سخن نیچه دقیق باشد و این صفات نیز مجعولاتی باشند برای تحقق اهداف تجاری و سلطه‌گرانهٔ صنعت فرهنگ: «توسل به حقیقت به ندرت امتیاز ویژهٔ جامعه‌ای محسوب می‌شود که اعضایش را به زور وادار به هر چه بهتر اعتراف کردن می‌کند تا به شکار آنان بپردازد» (آدورنو، ۱۳۷۹: ۲۹۵).

آیا راهی برای خروج از این بن‌بست فکری و خفقان محیطی وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت بوده و روزنهٔ امید باقی است، سهم مشترکِ اخلاق و هنر در برقراری نسبتِ دوباره میان انسان و جهان، این‌بار در جهتی همسو با عقلانیتِ آرمانی و فعلا مفقود، چیست؟ به عبارت دیگر، پرسش این‌جاست که اخلاق و هنر چه تمهیدی برای رهایی از حصار صنعت فرهنگ در آستین دارند؟ مقالهٔ حاضر ضمن توجه به این دغدغه، تأثیر عملی حاصل از پیوندِ مطلوب میان اخلاق و هنر را از منظر اندیشهٔ انتقادی آدورنو و هورکهایمر مرور می‌کند. لازم به ذکر است که وجه تمایز مکتوب حاضر از آثاری که تا کنون در تحلیل مکتبِ فرانکفورت و نظریهٔ صنعتِ فرهنگ نگاشته شده، بدین قرار است: الف) در این نوشتار به صورت خاص بر مناسبات هنر و اخلاق، یا به «کارکرد اخلاقی هنر» در جهت مهار یا رهایی از حصار صنعتِ فرهنگ توجه می‌شود؛ ب) در مقام واکاوی انتقادی، با ارجاع به مصادیقی از آثار هنری در حوزهٔ موسیقی و نمایش که مقبول آدورنو واقع شده‌اند، میزان کامیابی این اندیشه در تقابل با امواج صنعتِ فرهنگ‌سازی سنجیده خواهد شد؛ ج) در نتیجهٔ دو تأمل پیش، خطر ادغام در فرهنگ و مناسبات سرمایه‌داری، که نقطهٔ هشدار و از خطوط قرمزِ اندیشهٔ آدورنو بوده است، بررسی می‌گردد.

۲. اخلاق سلبی در تقابل با صنعت فرهنگ‌سازی

به بیان آدورنو: «مقدمه ضروری اخلاق همانا نقد جهان اداره شده است» (آدورنو، ۱۳۹۶: ۲۸۳). پیداست که این تفسیرِ اخلاق، از نظرورزی محض فاصله گرفته است، که آدورنو در تبیین همین فاصله و با طعنه به مشرب فلسفی کلاسیک می‌نویسد: «فرامین اخلاقی قبلا بیش‌تر در فلسفه در قسمی اسلوبِ عقلانیِ شفاف جا خوش می‌کرد و ثبت می‌شد ولی امروزه این دیگر مصداق ندارد» (همان: ۲۷۲). لازمهٔ این نظرورزی ناظرِ به عمل، دورماندن از خیالات نظری خام، گزافه‌گو و بی‌ثمر

است. آدورنو خوشبینی کانت نسبت به قوهٔ عقلِ عملی انسان را نمونه‌ای از همین رئالیسم اخلاقی خام و خیالی شمرده، معتقد است: «وقتی کانت می‌گوید **من باید آزاد باشم تا آنکه قانون اخلاق بتواند تحقق پذیرد** ...، خوش‌بینی کم‌وبیش ساده‌اندیشانه‌ای را دارد که به واقع همان خوش‌بینی بورژوازی اولیه است» (همان: ۱۲۲). آنچه به نحو تجربی و در قامت یک آزمون تاریخی بر خطای کانت گواهی می‌دهد، تضعیفِ ارادهٔ عقلانی انسان‌ها در حصار و تحتِ شعبدهٔ صنعتِ فرهنگ است. در واقع آنچه اکنون روی داده نشان از این دارد که عقل اخلاقی کانت اسیر خوش‌بینی خام خود شده و از درکِ واقعیت پیش‌روندهٔ تاریخ و آنچه بر اثر سلطه بر سر اخلاق اصطلاحا آزاد خواهد آمد، فاصله داشته است.

به نوشتهٔ آدورنو، که فصل مستقلی از دیالکتیک روشنگری را به این بحث اختصاص داده است، صنعت فرهنگ‌سازیْ یکسانی را به همه چیز از فیلم، رادیو و مجلات سرایت می‌دهد. حتی جلوه‌های زیبایی‌شناختی جناح‌های سیاسی مخالف در شور و شوقِ اطاعت از ضرباهنگِ این نظامِ آهنین با هم فرقی ندارند. ساختمان‌های تزیینی اداری و صنعتی در کشوهای اقتدارگرا دقیقا به همان شکل و شمایلی‌اند که در هر جای دیگر (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۷۳). این یکنواختیْ ریشه در سلطهٔ فرهنگ قالب‌زده و غالب بر مناسبات انسانی دارد، به نحوی که: «امروزه، عقلانیتِ تکنیکیْ همان عقلانیتِ سلطه است. این همان سرشت جبری جامعه‌ای است که از خود بیگانه شده است» (همان: ۱۷۵). در این فرهنگ قهار، پیشرفت تکنولوژیک در خدمت همان اهدافِ سلطه‌جویانه قابل تفسیر است، تا جایی که مثلا رادیو «همه‌کس را به یکسان به شنوندگان بدل می‌کند تا به شیوه‌ای اقتدارگرا آنان را در معرض برنامه‌هایی قرار دهد که همگی دقیقا یکسان‌اند، ولی از ایستگاه‌های مختلف پخش می‌شوند» (همان). در این فرآیند، کالایی به نام فرهنگ در جعبه‌های رنگارنگ عرضه می‌شود، تا به هر نحو همه انواع سلیقه را خشنود سازد و آنچه را که باید تحت نام فرهنگْ تحمیل شود، به مقصد خود رساند: «برای هر کس چیزی عرضه می‌شود تا هیچ‌کس قادر به گریز نباشد» (همان: ۱۷۷). آنچه اخلاقاً نکوهیده و عملاً مأیوس‌کننده است، شور و اشتیاق عمومی نسبت به پذیرش این محصولات فریبنده است، تا آن‌جا که: «عشقِ شومِ عوام‌الناسِ عادی به ستمی که بر ایشان روا می‌شود حتی از مکر و زیرکیِ مقامات و مراجعِ قدرت نیز فراتر می‌رود» (همان: ۱۹۱). در نتیجهٔ همین مناسبات وارونه و اغواکننده است که صنعت فرهنگ‌سازی می‌تواند به خود مغرور شود که انتقالِ هنر به حوزهٔ مصرف را با انرژی بسیار به انجام رسانده است. هرچه این صنعت فراگیرتر شد، رقبایش را با بی‌رحمی بیش‌تر به ورشکستگی یا ادغام سوق داد، تا رفته‌رفته به چنان حدّی از ظرافت متقلبانهٔ فرهنگی دست یافت که ترکیبی از بتهوون و کازینو عرضه کرد (همان: ۱۹۳). در صنعتِ فرهنگ و محصولات آن یک مخرج مشترکِ کاذب وجود دارد که همان تکیه بر عنصرِ تکرار به قصد مقول ساختن تولیدات و محتویات فریبنده است (همان: ۱۹۴)؛ در نتیجه، آدورنو هشدار می‌دهد که امروزه صمیمی‌ترین واکنش‌های آدمیان نیز به تمامه شی‌واره شده‌اند؛ شخصیت نیز عملاً چیزی نیست جز داشتن دندان‌های سفید و

اوصافی از این دست. این نتیجهٔ تبلیغات در چارچوب صنعت فرهنگ‌سازی است. یعنی تقلید اجباری مصرف کننده از کالاهای فرهنگی، با علم به کذب تبلیغات و جعلی بودن کالا (همان: ۲۳۶).

در مقام مقایسه این جامعهٔ فریب خورده با مطلوباتی که کانت در سرشت اخلاقی- عقلانی بشر طلب می‌کند، باید گفت که اخلاقِ کانتی با ادعای تسلط بی‌چون و چرا بر طبیعت، عملاً تابع و منقاد طبیعت می‌ماند (Adorno, 2004: 212). گویی کانت توجه نداشته که جامعهٔ ظاهرا آزادی که در آن زندگی می‌کنیم، به واقع وضعیتی است در ادامه تاریخ طبیعی. به همین سبب باید دریابیم که همچنان به همان تعلقاتی گره خورده‌ایم که به طبیعت حیوانی نسبتشان می‌دهیم و به پشتوانهٔ عقلانیت اخلاقیْ سودای تسلط بر آن‌ها را داریم (آدورنو، ۱۳۹۶: ۲۱۴-۲۱۵). با این همه، آدورنو همچنان درگیر پروژه کانت است و سعی در تنقیح آن در جهت یک نظام اخلاقی معطوف به تغییر و اصلاح جهان واقع و فراتر از واکاوی‌های فلسفی بی‌حاصل و بست‌نشین را دارد. به باور او، کانت در تشخیصِ ماهیت عقلانی امرِ اخلاقی آن‌قدرها هم جدی نیست، چرا که ارزش‌های اخلاقی بداهت ذاتی ندارند و فاقد عمومیت مورد ادعای کانت هستند. در عوض باید به وضعیت‌های بی‌شماری توجه داشت که در آن‌ها به هیچ وجه روشن نیست که چه باید کرد. اگر کانت در امر مطلق خود خوشبینانه به قانون جهانی بیندیشد، اما وضعیت‌هایی هم وجود دارند که ما به عنوان انسان صرفاً باید رفتاری معقول از خود نشان دهیم (همان: ۱۸۴- ۱۸۵).

برای تحقق این اهداف اخلاقی نباید به تاریخ و حرکت تکاملی آن چشم امید دوخت. چرا که تاریخ خبرهای خوشی از رعایت اخلاق ارائه نمی‌دهد: تمدن مسیحی، که ایده حمایت از افرادِ ضعیف را برای توجیه استثمارِ بندگانِ قوی به کار می‌برد، نتوانست قلوب مسیحیان را تسخیر کند. آیین لوتری هم آزادیِ معنوی را با تأیید ستم‌پذیری ادغام کرد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۶۰). این مشکل به حدی است که آدورنو در نقد هگل هم می‌گوید: بازی آزاد نیروها در جامعه سرمایه‌داری، به نحوی که هگل نظریهٔ اقتصاد آزاد را پذیرفته است، راه علاجی برای این معضل ندارد که فقر پدیده‌ای است که هم‌زمان با رشد ثروتِ اجتماعی افزایش می‌یابد (آدورنو، ۱۳۹۷: ۴۶). این همه در حالی است که اگر به حرکت تاریخ بنگریم و ردّی از اخلاق بجوییم، با این هشدار هورکهایمر همراه می‌شویم:

> تاریخ پیوسته می‌آموزد: «روزی بود و روزگاری»، اما اخلاق، برعکس، می‌آموزد: «شما نباید» یا «شما نبایست». بدین ترتیب تاریخ به چکیدهٔ اخلاق‌ستیزیِ حقیقی تبدیل می‌شود... تاریخ به طور «در خود» عقل ندارد.. تنها آدمیان واقعی‌اند که... می‌توانند شرّی فردی یا همگانی را بکاهند که آفریدهٔ خود آنان یا نیروهای طبیعت است. خود فرمان ساختنِ همه‌خداییِ تاریخ در یک هستیِ گوهریِ وحدت‌جو [طعنه احتمالی به اسپینوزا]، متافیزیک جزم‌آلوده‌ای بیش نیست (۱۳۹۸: ۱۰۷).

در عین حال هورکهایمر به حرکتِ انسان در مسیر نجات امید بسته است: «چون هنور اجازه حیات داریم، مکلف هستیم کاری انجام بدهیم» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۷۸). نجاتی که البته باید به دستِ پرهمت انسان به بار نشیند: «در جهان، مقصد و عقلی وجود ندارد مگر فقط در همان مقیاسی که آدمیان آن‌ها را در جهان تحقق بخشند» (هورکهایمر، ۱۳۹۸: ۱۲۸). از همین منظر است که آدورنو، همپای هورکهایمر، در تحقق طرحی که به دنبال آن است، نسبت به ظرفیتِ عملی موجود در فلسفهٔ هگل چشمِ امید می‌دوزد. او در نقد خوانشی از هگل که او را بی‌اعتنا به رنج بشر و فردی بورژوا معرفی کند واکنش نشان داده است. به باور او: «در ستایش هگل همین بس که وی متفکری اگزیستانسالیست، در معنایی که با کی‌یرکگور آغاز شد و اکنون به ورّاجی متکبرانه سقوط کرده است، نبود» (آدورنو، ۱۳۹۷: ۶۹). در جهت تحقق اخلاق مطلوب، آدورنو و هورکهایمر در مانیفست نو، با رویکردی احتمالا جدلی، از ظرفیت گزاره‌های دینی هم در تحکیم گزاره‌های خود بهره می‌گیرند: «آنچه امروز می‌گوییم، چیزی است که در اخلاق یا مسیحیت، مضمر است. اگر در جهان غرب آن‌قدر فراوانی هست، باید به آن‌هایی بدهیم که هیچ‌چیز ندارند» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۷۷).

در تقابل با انضباطِ اجتماعی معیوب، تنها فردیت و شخصیتی که ممکن است باقی مانده باشد، گزینهٔ خروج از این نظام حقارت‌آمیز اخلاقی است. نظامی که حداکثر توصیه‌اش این است که یک موجود گوش به فرمان باشید (Adorno, 2004: 299). از همین منظر است که آدورنو نهایتا سخن خود با با رویکردی سلبی نسبت به ماهیت اخلاق به پایان رسانده است:

> ما شاید ندانیم خیر مطلق یا هنجار مطلق چیست، شاید حتی ندانیم که انسان چیست، یا حتی بشری بودن یا بشریت به چه معناست- ما تنها به روشنی می‌دانیم که چه چیزی غیربشری یا غیرانسانی است. به زعم من، جایگاه امروزی فلسفه اخلاق را بیش‌تر باید در محکوم کردنِ انضمامی آنچه غیرانسانی است جست تا در کوشش‌های مبهم و انتزاعی برای تعیین موقعیت وجودی انسان (آدورنو، ۱۳۹۶: ۲۸۲-۲۸۳).

در واقع این اخلاق سلبی در تقابل با آزادی معنوی و موعودی است که یکی از اغواگری‌های روشنگری برای خرد انسانی به شمار می‌رود. توهم آزادی فکری و ارادهٔ عملی فراگیر، که خیره ماندن در طبیعت، اسارت در مناسباتِ صنعت و تبعیت از منطق سرمایه‌داری را پذیرفته است و به اتکاء این سرگرمی‌ها، مقام انسانی خود را کمال یافته تلقی می‌کند. در برابر این آزادی معنوی و موهوم، آدورنو در کنار هورکهایمر از منطق اعتراضی خاص خود رونمایی می‌کند. مسیری که در آن گم‌شده‌ای به نام «انسان» به میان می‌آید و سهم او از زندگی، با شرط مصونیت از روابط متقابل صناعت و طبیعت، مطالبه می‌گردد. اکنون پرسش این‌جاست که سهم و وظیفهٔ هنر در جهت گسترش این کنش اخلاقی چیست؟

۳. تفرد زیبایی‌شناختی در تقابل با شیءوارگی توده‌ای

آدورنو در خوانش خود از کافکا به شیءوارگی متأثر از روشنگری می‌پردازد. او به انسانی اشاره دارد که به همان نسبت که پس رانده می‌شود و در حریمِ خود محصور می‌گردد، به جهان اشیائی که از خود دور کرده شبیه‌تر می‌شود. این همان ذهنیتِ محض است که ضرورتا با خود نیز بیگانه و تبدیل به شیء شده است. به نحوی که هستی‌اش به هستی شیءشده مبدل گشته و در چنین وضعی شرحی از بیگانگی خود را بیان می‌کند. در تفسیر آدورنو، کافکا در آثار خود مرز میان هستی انسان و جهان اشیاء را محو می‌کند، آن‌چنآنکه جهانِ مدرن هم با شیءسازی از انسان در همین مسیر گام نهاده است (آدورنو، ۱۳۹۹: ۶۵). مفهوم شیءگشتگی انسان، به عنوان نتیجه‌ای از تولیدات صنعت فرهنگ، عطف به نگاه علم‌زده و تکیهٔ یک سویهٔ مدرنیته برعقلانیت ابزاری قابل تصدیق است. این انگاره که پیشرفتِ بشر معادل با تفوقِ تکنیکی او بر طبیعت و جامعه باشد، از اساس مورد انکار آدورنو است. به نحوی که رسالت اجتماعی و بیدارگر هنر نیز از نقطهٔ تقابل با همین تکنیک‌زدگی جهش می‌یابد و به خرد شیءوارهٔ مدرن نهیبِ آزادباش می‌زند.

در این نگاه، یکی از اصلی‌ترین وظایف هنر انعکاس وضعیت انسان در هر دورهٔ تاریخی است. این رابطهٔ متقابل میان هنرمند و مخاطبش در طول تاریخ هنر برقرار بوده است و این‌گونه نیست که در تقابل با هنرهای توده‌ای و در برابر رسانه‌ای همچون تلویزیون بتوان به هنرهای سنتی استناد کرد و آن‌ها را هنرهای خالص و به دور از اغوای پسندِ مخاطب خواند (Adorno, 1954: 214). به تفسیر آدورنو، این رویکرد اجتماعی و تاریخی، به عنوان نمونه در نوشته‌های کافکا چشمگیر است. اما متأثر از مضمونی که در آثار هنری نمایان می‌شود، توده و اجتماع باید از آنچه دریافته‌اند بهره گیرند و در مسیر اصلاح وضع نابسامان جهان مدرن حرکت نمایند. از همین منظر است که مانیفست نو به بازسازی و تغییر امید بسته است و هورکهایمر می‌گوید: وظیفه لعنتی ما حکم می‌کند که تفکر را با پراتیک درست در آمیزیم (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۵۹).

در تقابل با وضعیت موجود، نسخه‌هایی از هنرورزی خنثی، یا آن مسیری از تفسیر هنر که عمل یا پراتیک درست را طی نکنند، از منظر نقادانهٔ آدورنو یک‌سره بی‌راهه هستند. پیداست که این تلقی مردود از هنر، مبنای نظری خود را از نظام فلسفی صاحبانش اخذ می‌کند. به همین سبب آدورنو در طعنه به مشرب فلسفی هایدگر نوشته است: «فریبِ از نو شروع کردن دقیقا همان چیزی است که در فلسفه هایدگر پیش از همه مورد انتقاد قرار می‌گیرد» (آدورنو، ۱۳۹۵: ۴۰). آدورنو این نوع نگاه را خاص فلسفه‌هایی می‌داند که پیوندشان با تاریخ گسسته شده است و با ادعای فراتاریخی، به کشف حقیقت روی می‌آورند. همچنین در طعنه به هوسرل می‌نویسد: چیزی که هوسرل آن را «مبنای آغازین» ذهنیتِ استعلایی می‌نامد در عین حال نوعی دروغ آغازین است (همان: ۸۲). همچنین است حمله تند دیگری از وی: «پدیدارشناسی به زبان زرگری (Jargon) اصالتْ سخن می‌گوید، زبانی که در این فاصله کل زبان فرهیخته آلمانی را ویران کرد و آن را به چرندیات مقدس بدل ساخت» (همان: ۱۰۰). برخی از طعنه‌ها

به ویژه در اثر مستقل آدورنو، زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، در جهت یورش تمام عیار به هایدگر شدت می‌یابد. به بیان آدورنو هنگامی که هایدگر به میان‌مایگی می‌پردازد، طرحی کلی از همگان (منتشران= تعبیر مشهور داسمن [Das Man] در نظام فکری هایدگر) ترسیم می‌کند که با آنچه در فرآیند مبادلهٔ کالا جریان یافته، همبسته است (آدورنو، ۱۳۹۴: ۳۵۹). پیداست که این مخالفت آدورنو، از جمله نظریهٔ هنری هایدگر را هم شامل می‌شود. نظریه‌ای که هرچند از حیث مقابله با خردِ ابزاری مدرن و هشدار نسبت به شیءگشتگی انسان‌ها در این نظام تکنیک‌زده نقطهٔ آغازین حرکتِ خود را به درستی تشخیص داده است، اما بر خلاف توقعات آدورنو در زیبایی‌شناسی جهان‌گشا متوقف مانده، ارتباط خود را با وضع تاریخیِ گذشته و آینده، همچنین با موقعیتِ این‌جا و اکنون گسسته است. در نتیجه، اندیشهٔ هنری هایدگر، صرف‌نظر از زبان اصالتِ زیانبارش، نهایتا حاصلی بیش از سرگرم‌سازی و لفّاظی نظری برای مخاطبان ندارد (Adorno, 2002: 352).

در جهت اصلاح این رویکرد خنثی و بی‌ثمر، آدورنو به معرفی هنر مطلوبِ خود می‌پردازد. هنری که در بستر اجتماع، به عنوان پژواک موقعیت تاریخی نمود می‌یابد و البته به فایدهٔ عملی در حوزهٔ عمومی (در بازگشت به بیان مشهور مارکس یعنی تغییر جهان) وفادار است. این درست بر خلاف ایدهٔ موسوم به هنر برای هنر است که با پناه جستن به زیبایی ناب و قطع ارتباط با جهانِ خارج، خود را بی‌محتوا و نازل ساخته است (Ibid: 321). ایده‌ای که احساسِ زیبایی‌شناختی ناب را به عنوان واکنش فردیت‌های جدا از نظم و نظامِ اجتماعی و در جهت حفظِ وجه امتیاز این احساس معرفی می‌کند (Horkheimer, 2002: 273). این در حالی است که با گذار از این صبغهٔ سرمایه‌سالار، ایدهٔ جایگزین و مطلوبِ این متفکرانْ با دیدهٔ باز به تماشای محصولات صنعتِ فرهنگ می‌نشیند و در منظرهٔ اخلاقی خود از قربانی شدن و منفعل ماندن در برابر خصلت تسخیرکنندهٔ فرهنگ توده‌ای مصون می‌ماند. در واقع تماشای این آثار به قصد تغییر در ماهیتِ فرآورده‌های آن است (Adorno, 1954: 235).

بنابراین اصلی‌ترین دغدغهٔ آدورنو و همچنین هورکهایمر، این است که ضمن حفظ استقلال هنر و رعایت شأن خاص آن، به پرسش به‌روزشدهٔ مارکس هم توجه کند؛ نقش هنر در تغییر جهان چیست؟ آن هم به گونه‌ای که این تغییر از دل اجتماع و نه با نیرویی خارج از مناسبات طبقاتی ایجاد شود. در نتیجه، هنر یعنی انعکاس تضادِ اجتماعی یک جامعه. این نوع از هنرْ نوعی آنتی‌تز است که البته خودش در ترابط و تأثر از سازنده و بسترِ ساخت و موضوعی که آن را بازنمایی می‌کند قرار دارد (Adorno, 2002: 8). آدورنو آثار اصیلِ هنر مدرن را مونادهای اجتماعی دانسته است (Ibid: 236). تکه‌هایی که هر کدام انعکاسی از وضعیت اجتماع به ظاهر مدرن شده هستند و به وقت تجمیع، در کنار هم تصویرِ گویا و کاملی از وضعِ ناموزونِ همان اجتماع را بازتاب می‌دهند. در نگاه آدورنو نمی‌توان هنر را صرفاً به عنوان یک پدیدار شمرد، یا تفاسیرِ چند لایه و محتمل از آن را ترسیم نمود. بلکه هر اثر هنری در بستر اجتماعی خاص خود و با نظر به تقابل نیروهای متضاد اجتماعی ظهور یافته و تفسیر آن هم مستلزم شناخت و جهت‌یابی مبارزاتی و طبقاتی است. نهایتا و متأثر از دیالکتیک

روشنگری، باید اقرار کرد یا به استفهام انکاری پرسید: در جامعه‌ای که هر فرد مسیر خاصِ خودش را با هدفِ سودجویی تعقیب می‌کند، چه انتظاری از هنر و هنرمند باقی می‌ماند؟ جز انعکاس دغدغه‌های شخصی شده، که خودْ (ضدِ) روایتی است از تفرد آدم‌ها در محیط مدعی کار گروهی؟! همان نظامی که با سردی خود در صدد آن است که فردیت‌ها را تحت سلطه‌اش درآورد و در هر حال با شعارِ اجتناب‌ناپذیری شرایط، بر آنچه روی می‌دهد تسلط یابد (Adorno, 2005: 73).

آمیختگی روایت و ضدروایت از آن جهت برجسته می‌شود که در نگاه آدورنو نمایشنامه‌های ساموئل بکت واقعیتِ عالم مدرن را با ادغامِ کمدی و تراژدی نمایش می‌دهند (Adorno, 2002: 340). همچنین اقبال آدورنو به موسیقی بی‌کلام و اصرار بر این‌که تلقی لفظی و بازنمایانه از موسیقی و تشبیه آن به زبان رایج در فرهنگ توده‌ای، باعث انحراف مخاطب از کارکرد عالیه موسیقی خواهد بود (Adorno, 1993: 401) بر گرایش او به هنر خالص دلالت دارد. در مورد این آثار باید به ساختارشکنی، فرم‌گریزی و فهم‌ناپذیری آسان آن‌ها اشاره کرد و همین ویژگی را به عنوان عاملی بیدارگر در برابر وضع ناخرسندکنندهٔ صنعت فرهنگ دریافت. قطع رابطهٔ میان هنر و هرمنوتیک از همین منظر قابل فهم است (Adorno, 2002:118). به باور آدورنو، باید نظریه‌های استاندارد در مورد ماهیت حقیقت را موقتاً تعلیق کرد و اجازه داد که حقیقتِ هنری با خصلتِ دیالکتیکی، افشاگر و غیر گزاره‌ای شناخته شود. هرچند به هر حال رابطه‌ای دو سویه میان هنر و حقیقت برقرار است و هنر منعکس کنندهٔ حقیقت یا «روایت‌گر» وضع زیستی ما در این دوره و زمانه است (Ibid: 282). قضاوت‌های انتقادی باید پویایی پیچیده و درونی اثر هنری و نیز پویایی کلیت اجتماع و تاریخی را که اثر هنری به آن تعلق دارد درک نمایند. اثر هنری با نفی مداوم خود، به عقل خفتهٔ انسانِ اسیر در صنعت فرهنگ نهیب می‌زند که باید از این وضع بیرون شد. راه برای بازبینی فلسفی از رهگذر همین خصلتِ اندیشه‌پردازانهٔ هنر نمایان می‌شود، که آدورنو تصویر جامعی از آن را در آثار ساموئل بکت شناخته است. بنابراین همسویی و ملازمت اخلاق و هنر از همین نقطه آغاز می‌شود. به نحوی که اخلاقی زیستن یعنی اتکاء به تفرد زیبایی‌شناختی، که در بیان دقیق‌تر دغدغه‌ای است ضدزیبایی‌شناختی.

۴. فواصل نظریه و عمل در مقابله با صنعت فرهنگ

چنآنچه گذشت زیبایی‌شناسی واقع‌گرایانه، که محصول ورود ایده‌های مارکسیستی به آلمان (مشخصا مکتب فرانکفورت) است، نوعی از تجربهٔ زیبایی‌شناختی را با چاشنی تعهد عمیق به واقعیت ادغام کرده است. در این فرآیند، اخلاق سلبی و اعتراضی به میدان می‌آید و مسوولیت هنرمند را نسبت به بیان واقعیت زیستی، از دریچهٔ ساختارشکنی هنری، ابلاغ می‌کند. اما به نظر می‌رسد آنچه در اندیشهٔ فوق بیان می‌شود از منظری خوشبینانهٔ آرمانی یا زیاده نخبه‌گرا و از زاویه‌ای منفی‌نگرانهٔ شبیه رضایت به تدوام وضع موجود، به ضمیمهٔ بهانه‌گیری و غوغای محفلی است.

در واقع آدورنو در تکمیل کار مشترکش با هورکهایمر به مسیری قدم نهاده که عملاً خود را گرفتار دوگانه‌ای دشوار کرده است، هرچند در مقام نظرورزیْ تمام تلاش خود را برای غلبه بر این وضعیت دشوار به کار گرفته بود. او از سویی از هنر عامیانه فاصله دارد و از سوی دیگر به نجات مخاطبِ «خاص» از دامانِ صنعت فرهنگ خوشبین است. او متعهدانه کوشیده از برپایی یک فستیوال تازه برای جذب مخاطب و مقابله‌ای از این دست با صنعتِ فرهنگ خودداری کند. اما به سبب همین تعهد است که مخاطبان هنر مطلوب آدورنو نمی‌توانند کسر قابل توجهی از قربانیان صنعت فرهنگ باشند. چرا که افزودن به شمار مخاطبانِ اثر هنری چاره‌ای جز ساده‌سازی این آثار در جهت تفهیم توده‌ای پیام باقی نمی‌گذارد. مسیری که اگر آدورنو به آن قدم نهد، به هنرهای عامیانه‌ای همچون سینما و نقش تعیین کنندهٔ گیشه در دوام این هنر- صنعت خوشامد گفته است. پیداست که ورود به تولید انبوه و پرمخاطب هنری ادامهٔ همان مسیری است که صنعت فرهنگ پیش‌تر پیموده است و آدورنو به سبب استحکام مبانی نظری‌اش، هرگز با ورود به آن به ایده‌های نخبه‌گرایانهٔ خویش خیانت نخواهد کرد. همچنآنکه در مورد دستگاه آوانگار (گرامافون یا فونوگراف) نیز محصولات آن را از شمول هنرها خارج شمرده، به عنوان بخشی از دست‌درازی ویرانگر تکنولوژی به ساحت هنر دانسته است (Adorno, 1990: 61).

از سوی دیگر، اگر آدورنو به مخاطب اندکِ هنر مفهومی و مطلوبِ خویش قناعت کند و مثلا میان نمایش‌های عامه‌پسند یا اجراهای ساموئل بکت، دومی را برگزیند، که ظاهر کلمات او نیز همین را نشان می‌دهند، در آن صورت تکلیف رسالت اجتماعی و همگانی هنر چه خواهد شد؟ تکلیفی که اخلاق سلبی و اعتراضی بر دوش هنر نهاده است و هنر مدرن به سبب رویکردِ ساختارشکن و ضدروایی خود برای اجرای آن داوطلب شده است. هنری که عامدانه مرزهای زیبایی‌شناسی معهود را می‌شکند، تا از عمق فجایع جاری در این جهان صنعتی شده پرده بردارد. با این وصف، آیا این هنرهای خاص و مخاطبان برگزیدهٔ آن‌ها قادرند تغییری در موازنهٔ خود و صنعت فرهنگ ایجاد کنند و دست آخر بر سیطرهٔ آن غلبه یابند؟

جالب آنکه آدورنو هشدار داده است که تلقی از هنر به عنوان پدیده‌ای خودآیین، درون‌ماندگار و مبرّا از سود و زیان بیرونی، گرفتاری در مارپیچِ فرهنگ توده‌ای است. در واقع همین تفکیک میان دو نوع هنر ناب/ تجاری، در حکم ورود به زمین بازی تجارتِ فرهنگی است. آدورنو به ویژه با تکرار تجربهٔ فرانسوی در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ نگران سویه‌های رمانتیک تفاسیرِ خالصانه از هنر است (Adorno, 1954: 214). شاید او خواسته باشد با زیبایی‌زدایی از هنر و با ارجاع دادن به نمونه‌ای همچون ساموئل بکت و تئاترهای ضدروایی و معناباختهٔ این گروه از هنرمندان، راهی متفاوت از رماتیک‌ها را ترسیم کند. اما آیا قصد او در اتصال به مقصد نیز کامیاب بوده است؟ دوگانهٔ مخاطب عام و خاص از دیرباز همراه هنر بوده است و البته صنعت فرهنگ نیز با آنچه دربارهٔ ترکیب بتهوون و

کازینو نقل کردیم (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۹۳)، اگر در التقاط و ابتذالِ این دوگانه نقشی ایفا کرده باشد، متقابلا خروج از آن را هم دشوارتر ساخته است.

بنابراین، اگر آدورنو به ایدهٔ جایگزین خود زیاده خوشبین نباشد، مسیری را پیموده است که در آن ضمن رضایتِ حداقلی به آنچه فعلا هست، وظیفه‌ای در حد بهانه‌گیری مداوم از وضع کنونی را انشاء می‌کند. در این زیست‌جهانِ ظاهرا مطلوب، نقشِ قهری فیلسوفِ مفهوم‌ساز، یا کارایی جبری هنرمندِ اخلاق‌مدار این است که در سایهٔ امنیت حاصل از نظام سرمایه‌داری به اشتغالات خود ادامه دهند و ایده‌هایشان را ذیل همین ساختار به عنوان راه علاج مطرح نمایند. ایده‌هایی که به سبب خاص بودن، اگر به ساحت هنر وارد شوند، حتی مخاطب گسترده هم ندارند، تا نوبت به مرحلهٔ عمل برسد! نخبگان مورد بحث، از حیث کنش اخلاقی نیز همچنان ذیل همین نظام سرمایه‌داری و در بستر صنعتِ فرهنگ قابل اندارج‌اند؛ دست بالا آنکه با حفظ فاصله و پایین نیامدن از کرسی وعظ و انتقاد، همچون جزئی منفصل از این صنعت تشخص می‌یابند.

پناه‌جستن آدرونو به موسیقی و تئاتر مدرن در حکم رضایت حداقلی او به سکونت در این زیست‌جهان ایمن و البته نخبگانی است. همچنین فاصله‌گیری احتمالا درست او از جنبش‌های کور دانشجویی دههٔ ۱۹۶۰، نشانهٔ آن است که فیلسوفِ هنر و اخلاق نقدا راهی برای اصلاح فرهنگ عمومی سراغ نداشته و گرفتار شدن در سنگلاخِ آنارشیسم را نیز با مطالباتِ اندیشه‌ورزانهٔ خود هماهنگ نیافته است. در نتیجه، ایده‌هایی که در محدوده و محفل خاصِ فلاسفهٔ منتقد یا هنرمندان معترض تحرک ایجاد کند و از ورود به حوزهٔ اخلاق عمومی سرباز زند، در کنار توصیه‌های سلبی در جهت اعتراض شفاهی به نظام اخلاقی رایج، رهاوردی بیش از تضمین حیات ایمن فیلسوف و نخبگان پیرامونش در سایهٔ صنعت فرهنگ نخواهد داشت. آدورنو با لحن اعتراضی خاص خود نوشت:

> از آن‌جا که صنعت فرهنگ این حسِ خوشبختی را پدید می‌آورد که جهان دقیقا بر مدار همان نظمی می‌چرخد که صنعت فرهنگ آن را دریافته است، لذت معادلی به انسان‌ها عرضه می‌کند که آن‌ها را از طریق همان خرسندی که متقلبانه طراحی کرده فریب می‌دهد (2001: 106).

هورکهایمر هم هشدار داده است: «در وضعیتی که نقد هنری جای خود را به دوگانهٔ عداوت و عبودیت نسبت به آثار هنری داده است، پدیدهٔ موسوم به سرگرمی (entertainment) خودنمایی می‌کند» (Horkheimer, 2002: 289). در واقع این‌دو به رغم کوشش فراوان برای برون‌رفت از حصار صنعت فرهنگ، طرحی را عرضه کرده‌اند که حاصلی جز رضایت باطنی یا سرگرمی فکری برای مخاطبانشان ندارد. رضایتی سرگرم‌کننده از زیست متفاوت و نخبه‌گرا، البته به عنوان جزئی از شبکهٔ فرهنگ، که در هر حال مدیون محیط امن و تسامح رایج در نظامات توسعه یافته و خودْ جزئی از مناسبات سرمایه‌داری است.

۵. نتیجه

بحث واضعان اصطلاح صنعت فرهنگ در حوزهٔ اخلاق و هنر گسترش یافته، با تأملاتی در مورد شخصیت اجتماعی انسانْ آغاز و پایان می‌یابد. مسیری که طرد اخلاق سرمایه‌داری و تمسک به هنر مفهومی، پیشرو و ضدزیبایی‌شناختی را برای رهایی انسان از حصار روشنگری پیشنهاد می‌کند. در این فرآیندْ خودآگاهی تاریخی و توأم با مسوولیت اخلاقی- که به سکوتِ اعتراضی و رصد در حاشیهٔ رویداد اصلی پهلو می‌زند- انسان را از برهوت تجدد رها می‌سازد. به این ترتیب اخلاق به عنوان نوعی واکنش سلبی نسبت به میل سیری ناپذیر نظام بورژوا در جذب و ادغام فردیت‌ها قابل ترویج است. همچنآنکه کارکرد مطلوبِ هنر هم در مسیری همسو با جنبش‌های هنری عصر مدرن (که خود نمایانگر فجایع مدرنیته است) و به عنوان سپری در برابر هنرفروشی عامیانه و صنعتی شده در این دوران، قابل تعریف خواهد بود. با این وصف، اخلاق و هنر در مرتبهٔ نفی فرهنگ توده‌ای و برای غلبه بر وجوه همواره مخرب صنعت فرهنگ طرحی مشترک را به سامان می‌رسانند. در این طراحی نوآورانه، هنر با بر هم زدن مسلمات و مشهوراتِ راه یافته به باور عمومی، به وجوه تازه‌ای از انسان و اجتماع و جهان اشاره می‌کند، تا با تمسک به همان شیوهٔ آشنا در آفرینش هنری، یعنی با «آشنایی‌زدایی» از مناسبات پیرامون، دیدگان خیرهٔ مخاطب را منعطف سازد. اخلاق هم در مشایعت با همین رویکردِ متعهدانهٔ آفرینش هنری گام برداشته و به افشای مناسبات سرمایه‌سالاری می‌پردازد. مناسباتی که به نام اخلاقْ محبسی را برای اجتماع انسانی ساخته‌اند و با تولیداتِ روزافزونِ صنعت فرهنگ به ادغام فردیت و سلب استقلال از قوای ادراکی انسان اشتغال دارند. بنابراین، شاید بتوان گفت رسالت مشترک اخلاق و هنر در تقابل با صنعت فرهنگ، توسل به افشاگری بنیادین و پناه‌جستن به حاشیه‌نگاری اعتراضی است؛ به این معنا که هنرمندِ اصیلْ رسالت اخلاقی خود را در افشای ریشه‌های انسانی وضع موجود تعریف کند و هم‌زمان از ادغام شدن در مناسباتِ بازار سرمایه ایمن بماند.

اما نمی‌توان انکار کرد که ایمنی در معنای فوق به سبب پناه جستن به هنر مفهوم‌گرای مدرن، به قیمت قطع رابطه با فرهنگ عمومی و در واقع معادل با تأثیر اندک، محفلی و نخبگانی است. در واقع، خصلت نخبه‌گرایانهٔ هنر مطلوب آدورنو و هورکهایمر، در کنار دشواری ذاتی توجه به اخلاق سلبی مورد نظر آنان مانعی برای جذب مخاطب در مقیاس گسترده است. در نتیجه، دامنهٔ محدود این تأثیر اخلاقی- هنری باعث می‌شود که صورت آرمانی از تلفیق اخلاق و هنر در تقابل با صنعت فرهنگ، به جذب حداقلی از مخاطبان منحصر بماند. از پی این مناسبات قهری و البته نامطلوب، هنری که به قیام علیه صنعت فرهنگ برخاسته بود عملاً به جزئی منفصل و منزوی از شبکهٔ گستردهٔ همین صنعت تبدیل خواهد شود. محفلی از فیلسوفان ناراضی و هنرمندان پیشرو که هرچند نقدهایشان به مبانی و پیامدهای صنعت فرهنگ شنیدنی و راهکارشان برای خروج از این وضعیت ستودنی است؛ اما اولاً، در جذب وسیع مخاطبان ناکام مانده‌اند و ثانیاً، سکونت امن و ایمن خود را

مدیون تنوع‌طلبی نظام سرمایه‌داری هستند. در واقع همان نظامی که موضوع نقد اخلاقی و زمینه‌ساز جنبش (ضد)زیبایی‌شناختی آدورنو و هورکهایمر بوده است، اینک زمینه را برای شنیده‌شدن سخن اینان، البته در مقیاسی محدود، فراهم می‌کند.

این پیامد که از مطالبات دو فیلسوف فاصله داشته، نتیجهٔ قهری مناسبات حاکم بر جامعهٔ صنعتی مدرن است که می‌تواند خصم خود را به بازار داد و ستدی گریزناپذیر بکشاند. در این فرآیند، عرضهٔ محصولات فرهنگی نیز به عنوان بخشی از شبکهٔ توزیع کالا به رسمیت شناخته می‌شود. آثاری که دعوی‌شان تقویت واجدانِ اخلاق سلبی و تفرد (ضد) زیبایی‌شناختی است هم به همین بازار وارد می‌شود. اگر تهیهٔ این محصولاتِ نخبه‌پسند نیازمند هزینهٔ مادی گزاف نباشد و با چشم دوختن به بازگشت سرمایه در دام گیشه و بازار فرهنگ نیفتد، دست‌کم مستعد آن است که توسط صاحبانِ سرمایه تقلید و حتی ترویج شود. چرا که سرعت تکثیرْ عنصری قوام‌بخش برای تحکیمِ صنعت فرهنگ است. به این ترتیب و از خلاف آمد عادت، همان‌گونه که مثلا مخترع یا تکثیردهندهٔ محصولات آلایندهٔ زیست محیطی استفاده از دوچرخه را برای کاستن از آلودگی ترویج می‌کند، عاملان کالایی شدن فرهنگ نیز محصولات برجستهٔ هنر مدرن را به عنوان بدیل کالاهای عامه‌پسند عرضه می‌نمایند، تا سود حاصل از هر دو محصول را نصیب برند.

منابع

آدورنو، تئودور (۱۳۹۴)، زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

ـــــــــــ (۱۳۹۷)، سویه‌ها؛ مطالعه‌ای در فلسفه هگل، ترجمهٔ محمد مهدی اردبیلی، حسام سلامت و یگانه خویی، تهران، ققنوس.

ـــــــــــ (۱۳۹۵،)، علیه ایده‌آلیسم، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، هرمس.

ـــــــــــ (۱۳۷۹)، «گزیده‌هایی از اخلاق صغیر»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، ارغنون، ش۱۶، ۳۹۳- ۳۹۷.

ـــــــــــ (۱۳۹۶)، مسائل فلسفهٔ اخلاق، ترجمهٔ صالح نجفی و علی‌عباس بیگی، تهران، هرمس.

ـــــــــــ (۱۳۹۹)، یادداشت‌هایی دربارهٔ کافکا، ترجمهٔ سعید رضوانی، تهران، آگاه.

آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۶)، به سوی مانیفست نو، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری راد، تهران، چشمه.

ـــــــــــ (۱۳۹۹)، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، هرمس.

هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۹)، خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری‌فرد، تهران، گام نو.

ـــــــــــ (۱۳۹۸)، سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژواژی، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران، نی.

Adorno, Theodor (2002), *Aesthetic Theory*, Translated by Robert Hullot- Kentor, London, Continuum.

_____ (2016), *Agaist Idealism*, Translated in Persian by Morad Farhadpour, Tehran, Hermes. (In Persian)

_____ (1954), "How to Look at Television", *The Quarterly of Film Radio and Television*, No 3, 213- 235.

_____ (2005), *Minima Moralia; Reflections from Damaged Life*, Translated by EFN Jephcott, London, Verso.

_____ (2017), *Moral Philosophy Issues*, Translated in Persian by Saleh Najafi and Ali Abas Beigi, Tehran, Hermes. (In Persian)

_____ (1993), "Music, Language, and Composition", Translated by Susan Gillespie, *The Musical Quarterly*, No 3, 401- 414.

_____ (2004), *Negative Dialectics*, Translated by Ashton, Oxfordshire, Routledge.

_____ (2020), *Notes on Kafka*, Translated in Persian by Saeid Rezvani, Tehran, Agah. (In Persian)

_____ (2001), *The Culture Industry; Selected Essays on Mass Culture*, Edited by JM Bernstein, Oxfordshire, Routledge.

_____ (1990), "The Form of the Phonograph Record", Translated by Thomas Levin, *JSTOR*, No 55, 56- 61.

_____ (2013), *The Language of Authenticity in German Idiology*, Translated in Persian by Siavash Jamadi, Tehran, Qoqnus. (In Persian)

_____ (2000), "Parts of Minima Moralia", Translated in Persian by Haleh Lajevardi, Organon, No16, 393- 397. (In Persian)

_____ (2016), *Studies on Hegel s Philosophy*, Translated in Persian by Mahdi Ardabili and others, Tehran, Qoqnus. (In Persian)

Adorno, Theodor and Horkheimer, Max (2020), *Dialectic of Enlightenment*, Translated in Persian by Morad Farhadpour and Omid Mehregan, Tehran, Hermes. (In Persian)

_____ (2017), *Toward a New Manifestation*, Translated in Persian by Amirhoshang Eftekharirad, Tehran, Cheshmeh. (In Persian)

Horkheimer, Max (2002), *Critical Theory*, Translated by Matthew O`Connell and others, London, Continuum.

_____ (2010), *Eslips of Reason*, Translated in Persian by Mahmoud Eksirifard, Tehran, Game Nou. (In Persian)

_____ (2019), The Dawn of the Philosophy of Bourgeois History, Translated in Persian by Mohammad Jafar Pouyandeh, Tehran, Ney. (In Persian)

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

Clarification of the Relation Between Unity and Multiplicity in Logic of Expression According to Deleuze's Reading of Spinoza

Ashkan Ahadi[1]✉ **Mohammad Taghi Tabatabei**[2]

1. PhD student of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Iran. E-mail: ashkanahadi@ut.ac.ir
2. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: shahedt@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 17-34)

Article history:
Received:
19 December 2021

Received in revised form:
15 May 2022

Accepted:
17 August 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

Gilles Deleuze usually articulates his philosophical problems through the reading of other philosophers. Given this matter, he typically emphasizes a concept in a philosopher's thought which might not seem crucial at the first glance. The concept of *Expression*, developed by Deleuze based on his reading of Spinoza in *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, is one of these concepts, which is broad and multifaceted. The present paper investigates this concept considering the relationship between unity and multiplicity. So, it is the logical aspect of the concept of expression which has been discussed here. This article attempts to show how Deleuze brings the "logic of expression" into play to reject the priority of unity over multiplicity and vice versa and establish an immanent relation between them. For this purpose, first, the distinction of three elements of this logic has been described. These elements are: "what expresses itself", "expression", and "what is expressed". Then it is shown how these three elements can only be considered by each other, in such a way that none of them will have priority over the other. To do so, this correlation is explained in three different ways: Firstly, every two elements of this logic can be distinguished only in respect of the third element. Secondly, since "expression" has a genetic role in the constitution of the essence of "what expresses itself", therefore "what is expressed" can only exist in "expression". Thirdly, according to the "rule of convertibility" that Deleuze takes from Spinoza, the object and the essence of the object have a reciprocal relationship, and for this reason, all three elements of the expression are correlated. The next part of the article elucidates the relationship between the concepts of unity and multiplicity by considering this correlation. Since "expression" is the multiplicity aspect of the logic of expression and "what expresses itself" is its unity and both are connected to "what is expressed", Therefore, unity and multiplicity will be mutual concepts. This interdependence of multiplicity and unity defines the concept of "immanence" according to Deleuze. Considering this logic, the last part of the article reconstructs Deleuze's interpretation of Spinoza's concepts of absolute substance and real distinction of attributes in an analytical way, to concretely reveal an example of the critical and transformative consequences of this logic. For this purpose, by assuming the logic of expression and the immanent relation of unity and multiplicity, it is shown that the understanding of the multiplicity of attributes requires the idea of an absolutely infinite substance and that the idea of substance requires the multiplicity of attributes that express its essence. so that in Deleuze's reading of Spinoza, neither attributes can be conceived without absolute substance, nor absolute substance can be conceived without infinite attributes.

Keywords: The logic of Expression, Multiplicity, Unity, Immanency, Absolute Substance, Real Distinction of Attributes.

Cite this article: Ahadi, Ashkan & Mohammad Taghi Tabatabaei (2023), "Clarification of the Relation Between Unity and Multiplicity in Logic of Expression According to Deleuze's Reading of Spinoza", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 17-34, https://doi.org/10.22059/jop.2022.335879.1006678

© The Author(s).
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

روشن‌سازیِ نسبت یگانگی و بس‌گانگی در منطقِ اکسپرسیون، براساس خوانشِ دلوز از اسپینوزا

اشکان احدی[۱]✉ | محمدتقی طباطبایی[۲]

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ashkanahadi@ut.ac.ir

۲. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: shahedt@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۱۷-۳۴)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

ژیل دلوز همواره از طریقِ خوانشِ فیلسوفانِ دیگر، به‌دنبال طرح و بسطِ مسئله‌ای در فلسفهٔ خویش بوده است. بدین جهت، بسیار پیش می‌آید که در نسبت با مسئلهٔ خویش، بر مفهومی در اندیشهٔ یک فیلسوف تأکید گذارد، که با وجود اهمیتش، در نظامِ فکری آن فیلسوف چندان برجسته نشده باشد. مفهومِ اکسپرسیون، که دلوز آن را مبتنی بر خوانشِ اسپینوزا در کتابِ اکسپرسیونیسم در فلسفه: اسپینوزا طرح کرده، از جملهٔ چنین مفاهیمی است، که دامنه و وجوه گسترده‌ای دارد. از آن‌جا که نوشتهٔ حاضر در پرتوِ مسئله‌ی نسبتِ یگانگی و بسگانگی این مفهوم را بررسی می‌کند، لذا وجه منطقیِ این مفهوم در آن برجسته می‌گردد. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که چگونه دلوز با استفاده از منطقِ اکسپرسیون، اصالتِ یگانگی یا اصالتِ بسگانگی را کنار زده، و نسبتی درون‌ماندگار میانِ این دو مفهوم برقرار می‌سازد. برای این منظور، ابتدا تمایز و درعین‌حال هم‌بستگیِ مؤلفه‌های سه‌تایی این منطق، از سه جهتِ متفاوت شرح می‌گردد. سپس نشان داده می‌شود که چگونه این هم‌بستگی مبنایی برای برقراری نسبتی درون‌ماندگار میانِ مفاهیمِ یگانگی و بسگانگی، فراهم می‌سازد. بخش آخر نیز با درنظرگرفتنِ این منطق، به‌صورت تحلیلی، تفسیرِ دلوز از مفاهیم جوهر مطلق و تمایز واقعیِ صفات را بازسازی می‌کند، تا به‌صورت انضمامی نمونه‌ای از لوازم و نتایجِ دگرگون‌کنندهٔ آن را آشکار سازد.

کلیدواژه‌ها: منطقِ اکسپرسیون، بسگانگی، یگانگی، درون‌ماندگاری، جوهر مطلق، تمایزِ واقعیِ صفات.

استناد: احدی، اشکان و محمدتقی طباطبایی (۱۴۰۱)، «**روشن‌سازیِ نسبت یگانگی و بس‌گانگی در منطقِ اکسپرسیون، براساس خوانشِ دلوز از اسپینوزا**»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۷-۳۴. https://doi.org/10.22059/jop.2022.335879.1006678

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

۱. مقدمه

آثارِ اولیهٔ ژیل دلوز (Gilles Deleuze)، فیلسوفِ فرانسوی، تا پیش از کتابِ تفاوت و تکرار[1] (۱۹۶۸)، معطوف به تفسیر برخی از متفکرانِ مهمِ تاریخِ فلسفه، ازجمله هیوم، نیچه، کانت و برگسون بود. درحقیقت، دلوز از طریقِ خوانش این فیلسوفان مسائل و مفاهیمِ فلسفهٔ خویش را طرح و بسط می‌داد؛ فلسفه‌ای که اول‌بار در تفاوت و تکرار، بیانِ مخصوص، منسجم و نظام‌مند خویش را یافت. هرچند در همین کتاب نیز، دلوز همواره در نسبت با تاریخِ فلسفه و از زبان فیلسوفانِ دیگر سخن می‌گوید. این مطلب نشان‌گر آن است که نزد دلوز، تاریخِ فلسفه جدا از خودِ فلسفه نیست، و آن‌جا هم که درحال روایتِ نظام فلسفهٔ خویش است، باز این روایت را در قالبِ شخصیت‌های تاریخِ فلسفه بازسازی می‌کند. یکی از این شخصیت‌های مهم اسپینوزا است. آن‌قدر مهم که برخلاف فیلسوفانِ دیگر، دلوز دو کتاب به او اختصاص داده است: اکسپرسیونیسم در فلسفه: اسپینوزا[2] (۱۹۶۹)[3] و اسپینوزا: فلسفهٔ عملی[4] (۱۹۷۰). از این دو کتاب، اولی به‌لحاظِ تاریخی موقعیت خاص و برجسته‌ای دارد، چراکه دلوز آن را هم‌زمان با تفاوتِ و تکرار به نگارش درآورد. درواقع، تفاوت و تکرار رسالهٔ دکتری دلوز بود، و اکسپرسیونیسم بخش تاریخی این رساله را تشکیل می‌داد (Hardt, 1993: 56). از این جهت مسائلی که دلوز در این کتاب طرح می‌کند، می‌توانند پیوندی درونی با تفاوت و تکرار داشته باشند، و اصلی‌ترین وجوهِ اندیشهٔ دلوز را آشکار سازند.

همان‌طور که از عنوانِ کتاب بر می‌آید، مفهومِ «اکسپرسیون»، ایفاگرِ نقشِ محوری در خوانشِ دلوز از اسپینوزا است. دلوز اشاره دارد که ردپای این مفهوم را در تاریخِ اندیشه، و به‌خصوص نزد نوافلاطونیان و تفکرِ مسیحی نیز می‌توان یافت (Deleuze, 1990: 177 & 232). اما جالب است که به اذعانِ خودِ دلوز، «نمی‌توان هیچ تعریف یا اثباتی از اکسپرسیون را نزد اسپینوزا یافت (هرچند چنین تعریفی و چنین اثباتی به‌صورت ضمنی در سراسرِ کار او حضور دارد)» (Ibid: 328). پس با تفسیر عجیبی مواجه‌ایم: پایه‌گذاری تفسیرِ یک فیلسوف، براساس مفهومی که خودِ فیلسوف، هیچ تعریفی از آن بدست نداده است. تنها اشاره‌هایی که خودِ اسپینوزا در کتابِ اخلاق[5] (۱۶۷۷) به این مفهوم دارد را می‌توان در تعریف صفات (E, I, Def.6)، و تعریفِ اشیاء جزئی (E, I, P.25.C)، یافت. اما اسپینوزا در هیچ‌کدام از این موارد، تعریفی یا اثباتی از این مفهوم ارائه نمی‌دهد. این سرنخ و نمونه‌ای است از آن‌چه پیش از این گفته شد: دلوز همواره نه مستقیم، بلکه از منظرِ فیلسوفان دیگر، دراینجا اسپینوزا،

1. *Difference and Repetition*
2. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*
۳. از این پس، این کتاب باعنوان اختصاری اکسپرسیونیسم آورده خواهد شد.
4. *Spinoza: Practical Philosophy*
5. *Ethics*

اندیشهٔ خویش را «روایت» می‌کند.[۶] لذا می‌توان پرسید که دلوز از طریق این روایتِ اکسپرسیونیستیِ اسپینوزایی، به‌دنبال طرح کدامین مسئله در اندیشهٔ خویش است؟ درحقیقت وجوهِ تفسیرِ وی بسیار گسترده است، از متافیزیکِ اسپینوزا تا فلسفهٔ اخلاق و حتی اندیشهٔ سیاسیِ او، در این روایتِ دلوزی حضوری پررنگ دارند، و در تمام این زمینه‌ها، او مفاهیم و جنبه‌های بدیع و کشف‌ناشده‌ای را در اندیشهٔ اسپینوزا آشکار می‌سازد. پس شاید نتوان به‌سادگی یک جنبه را بر جنبهٔ دیگر ارجح دانست. بسته به نوعِ نگاه و زاویهٔ ورودِ به بحث، یک جنبه می‌تواند برجسته‌تر از جنبهٔ دیگر شود. بنابراین، باید پرسید مقالهٔ حاضر از کدامین زاویه و از کدامین دریچه وارد روایتِ اکسپرسیونیستیِ دلوز از اسپینوزا شده، و قصد برجسته‌ساختن چه جنبه‌ای را دارد؟

دریچهٔ ورودِ مقالهٔ حاضر به روایتِ اکسپرسیونیستیِ دلوز از اسپینوزا، مسئلهٔ نسبت یگانگی[۷] (unity) و بس‌گانگی (multiplicity) است. این مسئله در طول تاریخِ فلسفه، ذهن فیلسوفان را به شیوه‌های گوناگون به خود مشغول داشته است: یگانگی اصل است یا بس‌گانگی؟ بس‌گانگی را باید ذیل یگانگی فهمید یا بالعکس؟ آیا وجود در اصلِ خویش یگانه است و کثرات همگی درنهایت به یک وحدتِ یگانه بازمی‌گردند؟ یا آن‌که اساساً یگانگی‌ای وجود نداشته، و هستی چیزی جز مجموعه‌ای از بس‌گانگی‌ها نیست؟ گویی یک دوراهی پیشِ روست: راه یگانگی و راه بس‌گانگی. اگر راه یگانگی را برگزینیم، یا به‌کلی بس‌گانگی را از ساحت هستی حذف می‌کنیم، و یا آن را به‌مثابه مفهومی اشتقاقی و ثانوی نسبت به یگانگی پذیرفته، و نشان می‌دهیم که چگونه می‌توان بس‌گانگی را از یگانگی استنتاج کرد. اگر هم مسیر بس‌گانگی را برگزینیم، قضیه تماماً برعکس می‌شود. اما آیا مسیر سومی وجود ندارد؟ آیا این دوگانهٔ اصالتِ یگانگی یا اصالتِ بس‌گانگی، از اساس دوگانه‌ای کاذب نیست؟ برای روشن‌ترساختنِ زاویهٔ ورود به بحث، باید پرسید که موضعِ دلوز در این میان چیست؟ او در روایتِ اکسپرسیونیستی‌اش، یگانگی را اصل می‌داند یا بسگانگی را؟ یا شاید به‌کلی مسیر و چشم‌انداز دیگری را به ما نشان می‌دهد؟

هنگامی که کتاب اکسپرسیونیسم با این پرسش بازخوانی شود، منطقی که دلوز از طریق آن، نسبتِ مفاهیم یگانگی و بس‌گانگی را صورت‌بندی کرده است، بیش از جنبه‌های دیگر برجسته

---

۶. استفادهٔ دلوز از این روایتِ غیرمستقیم، و حتی خودِ تعبیرِ «روایت»، به‌هیچ‌عنوان دلخواهانه یا تصادفی نیست. جو هیوز (Joe Hughes)، به روشنی نشان می‌دهد که چرا دلوز همواره فلسفهٔ خویش را یک روایت یا داستان می‌نامیده، و چرا چنین سبکی، که هیوز آن را گفتمانِ آزادِ غیرمستقیم (Free Indirect Discourse) می‌نامد، پیوندِ درونی با اندیشهٔ فلسفیِ دلوز دارد (برای بحث هیوز در این باب ←Hughes, 2009: 14-23).

۷. این واژه را، که معادل با « unité» فرانسوی است، به «یگانگی» ترجمه کردیم، زیرا واژهٔ «وحدت» معمولاً تداعی‌کنندهٔ آن چیزی است که اینهمانیِ مشترکِ بس‌گانگی‌ها است. اما در این مقاله روشن خواهد شد ، که « unité» نزد دلوز، به‌هیچ‌عنوان نمی‌تواند وجه اینهمانِ مشترکِ بس‌گانگی‌ها تلقی شود.

می‌گردد.[۸] دلوز این منطق را منطقِ اکسپرسیون می‌نامد. منطقی که با استفاده از مؤلفه‌ها و روابط چندوجهی‌اش، پیکربندیِ متفاوتی میان این دو مفهوم برقرار می‌کند. این پیکربندی متفاوت است، چراکه از دوراهیِ اصالتِ یگانگی یا اصالتِ بسگانگی عبور نمی‌کند، بلکه مسیری با منظره‌ای متفاوت را پیش روی می‌گشاید. مقالهٔ حاضر کوششی است در راستای نشان‌دادنِ این مسیرِ متفاوت، مسیری که شاید کم‌تر از جنبه‌های دیگرِ روایتِ اکسپرسیونیستیِ دلوز مورد توجه قرار گرفته باشد.

۲. منطقِ سه‌گانهٔ اکسپرسیون

مفهومِ اکسپرسیون دربرگیرندهٔ یک منطق است، منطقی که از سه مؤلفهٔ اصلی تشکیل شده: ۱. آن‌چه خود را بیان می‌کند (what expresses itself)، ۲. بیان (expression)، و ۳. آن‌چه بیان شده است (what is expressed).[۹] این منطق، هم‌زمان این مؤلفه‌ها را از یکدیگر متمایز و به یکدیگر مرتبط می‌سازد. دلوز با استناد به مفاهیم سه‌گانهٔ اسپینوزا، یعنی جوهر (substance)، صفت (attribute) و ذات (essence)، معنای این نسبت را روشن می‌سازد. پیش از ادامه، توجه به این نکته ضروری است، که مؤلفه‌های سه‌تایی منطقِ اکسپرسیون فقط محدود به مفاهیمِ اسپینوزاییِ جوهر و صفت و ذات نیستند. اولاً دلوز در خودِ فلسفهٔ اسپینوزا این سه‌تایی را بر مفاهیمِ دیگر نیز اطلاق می‌کند، و درثانی می‌توان از مفاهیمِ غیراسپینوزایی نیز در این منطق استفاده کرد، به‌شرط آن‌که با اقتضائات و نظامِ

---

۸. هر منطقی به شیوهٔ خاص خود با مبنی قراردادنِ حکم (judgment) به‌عنوان بنیانِ شناخت، تبیینی از نسبتِ یگانگی و بس‌گانگی بدست می‌دهد. منطقِ جنس و فصلِ ارسطویی، یا منطقِ استعلایی کانت، یا منطقِ دیالکتیکِ هگل و غیره، همگی در پیوند با تبیینی که از ساختارِ حکم ارائه می‌دهند، نسبت مشخصی را میان مفاهیم یگانگی و بس‌گانگی برقرار می‌سازند. اما دلوز هر زمان که در کتابِ اکسپرسیونیسم از نسبتِ یگانگی و بس‌گانگی سخن می‌گوید، تعبیر «منطق» را برای مفهومِ اکسپرسیون به کار می‌برد، اما هیچ‌کجا این تعبیر را با حکم و ساختار آن مرتبط نمی‌کند. از طرف دیگر در فصلِ اولِ کتاب تفاوت و تکرار، وی نقدی مفصل بر اندیشهٔ بازنمایانه (representational) داشته و الگوی اصلی چنین اندیشه‌ای را ساختارِ موضوع ــــ محمولیِ حکم می‌داند. از آن‌جا که دلوز به‌دنبال طرحِ اندیشه‌ای غیربازنمایانه است، فراروی از این الگوی حکم نزد او ضروری است. به این دلیل، او در فصلِ چهارمِ تفاوت و تکرار به‌جای الگو قراردادنِ حکم، به سراغِ حسابِ دیفرانسیل (differential calculus) رفته و آن را همچون جایگزینی برای الگوی حکم معرفی می‌کند. سایمون دافی (Simon Duffy) از طریقِ این مسئله وارد منطقِ اکسپرسیونِ دلوز شده، و به‌جای مرتبط‌ساختنِ آن با ساختارِ حکم، آن را در ارتباط با تفسیرِ خاصِ دلوز از حسابِ دیفرانسیل قرار می‌دهد. بنابر تفسیرِ دافی، هگل نیز در منطقِ دیالکتیک‌اش، تفسیری از حساب دیفرانسیل ارائه داده، اما درنهایت آن را به ساختارِ حکم فروکاسته است. درمقابل، بنابر تفسیر دلوز، قدرتِ اصلی حسابِ دیفرانسیل، خصلتِ فراگزاره‌ای و زیربازنمایانهٔ (sub-representative) آن است. لذا پیوندی که دافی میان منطق اکسپرسیون و حسابِ دیفرانسیل ایجاد کرده، نشان‌گرِ خصلت فراگزاره‌ای این منطق است (برای نقدِ دلوز بر تفکر بازنمایانه و تفسیر وی از حساب دیفرانسیل، و همین‌طور بحث دافی درباب نسبت منطقِ اکسپرسیون با حساب دیفرانسیل ← Deleuze, 1994:1 & 4 & Duffy, 2004: 47-60).

۹. برای راحتی کار، از این پس، به‌جای مؤلفهٔ اول از عنوان «بیان‌کننده» (آن‌چه خود را بیان می‌کند)، به جای مؤلفهٔ دوم از «بیانگری» (بیان)، و به جای مؤلفهٔ سوم از «بیان‌شده»، استفاده خواهد شد. درضمن، این مؤلفه‌ها از این پس در گیومه آورده می‌شوند، تا اشاره بر نقشِ آن‌ها در منطقِ اکسپرسیون داشته باشد.

روابطِ چندوجهیِ این منطق سازگار باشند. لذا به این سه مفهومِ اسپینوزایی باید هم‌چون نمونه‌هایی نگاه کرد که نظامِ روابطِ مؤلفه‌های منطقِ اکسپرسیون را روشن می‌سازند. با این ملاحظه، اکنون می‌توان گفت جوهر به‌عنوان مؤلفهٔ اول، آن چیزی است که خود را بیان می‌کند، صفاتِ نامتناهی به‌مثابه بیان‌های این جوهر مؤلفهٔ دوم، و درنهایت ذوات نیز مؤلفهٔ بیان‌شده را در این منطق شکل می‌دهند. اسپینوزا نسبت این مفاهیم را در تعریفِ خدا می‌آورد: «منظور من از خدا، وجودی مطلقاً نامتناهی است، یعنی، جوهری که از نامتناهی صفات تشکیل شده، به‌گونه‌ای که هرکدام ذاتی سرمدی و نامتناهی را بیان می‌کنند.» (E, I, Def.6). نسبتی که این منطق برمی‌سازد، نسبتی سه‌گانه است و می‌توان ردپای سه وجه را در تبیینِ دلوز از این نسبت سه‌گانه یافت. یعنی به نظر می‌رسد دلوز نه‌تنها از نسبتِ درونیِ سه مؤلفه سخن می‌گوید، بلکه ساختارِ این نسبتِ سه‌تایی را از سه وجهِ متفاوت بررسی می‌کند: ۱. تمایزِ سه مؤلفه از هم و در نسبتِ با هم، ۲. تکوینی‌بودنِ (genetic) منطقِ اکسپرسیون، و ۳. قاعدهٔ تبدیل‌پذیری (rule of convertibility). این وجوه به ترتیب شرح داده خواهند شد.

۲ـ ۱. تمایزِ سه مؤلفه از هم و در نسبتِ با هم

رابطهٔ این سه مؤلفه به‌گونه‌ایست که هر دو مؤلفه تنها و تنها در نسبت با مؤلفهٔ سوم، از یکدیگر جدا خواهند شد. به‌عنوان مثال، جداییِ صفت و ذات با ارجاع به مفهومِ جوهر ممکن می‌گردد؛ ذات تنها در صفتی که آن را بیان می‌کند حضور دارد، اما ذات، نه ذاتِ صفت، بلکه ذاتِ جوهر است. ذات بدون صفت وجود نخواهد داشت، اما ذات نه بر صفت، بلکه بر جوهر حمل می‌گردد. به بیان دیگر، اسنادِ ذات به جوهر است، هرچند وجودش در صفت باشد. از طرف دیگر، بدون در نظر گرفتن مفهومِ ذات، جوهر با صفاتش یکی خواهد شد؛ درست است که صفات بیان‌های جوهر هستند، اما ذواتی را بیان می‌کنند که تنها بر جوهر حمل می‌شوند و نه بر صفات (Deleuze, 1990: 27-28). پس، نسبت سه‌تایی منطقِ اکسپرسیون این‌گونه برساخته می‌شود، که هر سه مؤلفهٔ این منطق برای متمایزشدن به یکدیگر نیاز دارند. این نیازِ سه طرفهٔ مولفه‌های منطقِ اکسپرسیون برای تمایز از هم، مؤید این است که تصور هر کدام نیز بدون تصور دو مؤلفهٔ دیگر ناممکن خواهد بود. مثلا نمی‌توان نقشِ مولفه‌ای که خود را بیان می‌کند، بدونِ تصورِ نقشِ مؤلفهٔ بیان و مؤلفهٔ بیان‌شده، فهمید، و الی آخر.

۲ـ۲. تکوینی‌بودنِ منطق اکسپرسیون

در این منطق، فعلِ[۱۰] «بیانگری»، یا همان صفات در فلسفهٔ اسپینوزا، نه‌تنها آشکارکنندهٔ ذاتِ امرِ «بیان‌کننده»، یعنی جوهر، بلکه از آن مهم‌تر، تکوین‌کنندهٔ ذاتِ آن هستند. یعنی ذات به‌مثابه آن‌چه

۱۰. تعبیر «فعل» برای تأکید بر نقشِ تکوینی و تقوم‌بخشِ این مؤلفه استفاده شده است.

«بیان‌شده» ، نه‌تنها توسطِ «بیانگریِ» صفات آشکار شده، بلکه توسط آن‌ها تقویم (constitute) و ساخته شده است. پس باید بگوییم که این منطق، منطقِ تکوین و ساخت است، نه صرفاً منطقِ تجلی (manifestation) و آشکارگیِ امر از پیش موجود، «صفات بیش از آن‌که آینه باشند، عناصری پویا و تکوینی هستند» (Ibid: 80) از این جهت، نزد دلوز استعارهٔ آینه، برای توضیحِ منطقِ اکسپرسیون، ناکافی است. ما باید دو استعاره در نسبت با دو منظر از نقش صفات را، به‌عنوان افعالِ «بیانگری»، با هم در نظر بگیریم. از یک وجه، صفات آینه‌هایی برای انعکاس و تجلی هستند، که ذاتِ جوهر، به‌مثابه «بیان‌شده»، در آن‌ها متکثر و متمایز می‌شود.[۱۱] اما وجه انعکاسی صفات برآمده از نقش اساسی‌تر آن‌ها، یعنی تقوم‌بخشیِ ذاتِ جوهر است، و در نسبت با این نقش است که مفهوم اکسپرسیون به مفهومی تکوینی مبدل می‌گردد. دلوز از استعارهٔ بذر (seed) برای نشان‌دادنِ این نقش استفاده می‌کند. صفات هم‌چون بذرهایی هستند، که ذاتِ جوهر را شامل می‌شوند (Ibid) در این‌جا، شامل‌بودن به این معنا است که: «ذاتِ جوهر وجودی بیرون از صفاتی که آن را بیان می‌کنند، ندارد» (Ibid: 42)، و بنابراین صفات صرفاً آینه‌هایی نیستند که ذات را به‌عنوان موضوعی بیرونی و خارجی منعکس کنند، بلکه آن‌ها تحقق‌بخش وجودِ ذات‌اند، و لذا ذاتِ جوهر، به‌عنوان مؤلفهٔ «بیان‌شده»، فقط از طریقِ صفات، به‌مثابه مؤلفهٔ «بیانگری»، وجود خواهد داشت.[۱۲] پس می‌توان این وجه از نسبتِ سه‌گانهٔ منطقِ اکسپرسیونیستی را این‌گونه صوت‌بندی کرد، که مؤلفهٔ «بیان‌شده» فقط و فقط در فعل «بیانگری» وجود دارد، هرچند که «بیان‌شده» نه به خودِ فعلِ «بیانگری»، بلکه به مؤلفهٔ «بیان‌کننده» اسناد داده شود.

۲ـ۳. قاعدهٔ تبدیل‌پذیری

باتوجه به دو وجهی که تاکنون بررسی کردیم، روشن شد که ذات تنها در صفاتی که مقومِ آن هستند، وجود دارد، اما ذات نه به صفات بلکه بر جوهر حمل می‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت

---

۱۱. از این منظرگاه انعکاسی است که اسپینوزا در تعریفِ صفات، مفهومِ عقل را وارد می‌کند (E, I, Def.4). از آن‌جا که هر انعکاس و تجلی‌ای نیازمند چشمی است تا آن را در آینه مشاهده کند، عقلی نامتناهی (infinite intellect) باید باشد، که تجلیِ ذواتِ متکثرِ جوهر را در آینهٔ صفاتِ متمایز، نظاره کند (Deleuze, 1990: 80).

۱۲. براساسِ این ویژگی تکوینیِ «بیانگری» است، که دلوز هرگونه تفسیرِ سوبژکتیو از صفاتِ اسپینوزا را رد می‌کند. در تفسیرسوبژکتیو، عقلِ نامتناهی محمل صفات و تمایزات آن‌ها است (Lloyd, 1996: 36-38). اما در تفسیری که دلوز ارائه می‌دهد، عقل صرفاً آن‌چه را صفات بیان کرده‌اند، مشاهده می‌کند، چراکه فعلِ «بیانگری» تنها با تقوم‌بخشیدن به آن‌چه «بیان‌شده»، آن را متجلی و منعکس می‌کند: «اگر صفت ضرورتاً با عقل مرتبط می‌شود، به آن دلیل نیست که در عقل سکونت دارد، بلکه به‌واسطهٔ آن است که [صفت] بیانگری است، و آن‌چه بیان می‌کند، ضرورتاً مستلزم عقلی است تا آن را «ادراک» کند» (Deleuze, 1988: 51). این تفسیر دلوز با متنِ صریحِ اخلاق نیز کاملاً سازگار است. اسپینوزا صفات را این‌گونه تعریف می‌کند: «منظور من از صفت، آن چیزی است که عقل آن را به‌مثابه مقومِ ذاتِ جوهر درک می‌کند» (E, I, Def.4) مفهوم «عقل» در این تعریف، وجه انعکاسیِ صفات، و مفهوم «تقوم»، وجه تکوینی آن‌ها را نشان می‌دهند.

صـفات، ذاتی را که تقوم می‌بخشـند به «چیزی دیگر» (something else)، یعنی همان جوهر اسـناد می‌دهند. لذا به تعبیرِ دلوز، جوهر به‌مثابه «چیزی دیگر»، هم‌بستهٔ (correlate) ذات است، و: «نباید وجودِ ذات را با وجودِ هم‌بسته‌اش خلط کرد» (Ibid: 43). مقصود از هم‌بستهٔ ذات، همان ابژه یا شیئی است که ذات، ذاتِ آن بوده و به آن نسبت داده می‌شود. این همان قاعدهٔ تبدیل‌پذیری است که می‌گوید: «هر ذاتی، ذاتِ چیزی است» (Ibid: 42). بنابر صورت‌بندی خودِ اسپینوزا، این قاعده نسبتی دوطرفه و متضایف را میان شیء و ذاتِ شیء برقرار می‌کند، یعنی: «ذات چیزی است که شـیء بدون آن، نه وجود دارد و نه می‌تواند تصـور شـود، و بالعکس، آن چیزی اسـت که بدون شیء، نه وجود دارد و نه می‌تواند تصور شود» (E, II, P.10.S). بنابراین، جوهر به‌مثابه هم‌بسته یا ابژه در یک رابطهٔ متضـایف با ذات قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که نه جوهر بدون ذات وجود داشـته و قابل تصـور اسـت، و نه ذات بدون جوهر. از جهت دیگر، به‌دلیل آن‌که ذوات، هیچ وجودی بیرون از صـفاتی که آن‌ها را تقوم می‌بخشـند ندارند، این رابطهٔ تضـایفی میان جوهر و ذات، به صـفات نیز منتقل می‌شود، یعنی وجود و تصورِ جوهر، بدون وجود و تصورِ صفات ناممکن بوده، و بالعکس. بدین‌ترتیب، ما با یک رابطهٔ تضـایفیِ سـه‌طرفه مواجهیم، که در آن هر سـه مؤلفهٔ «بیان‌کننده»، «بیانگری» و «بیان‌شـده»، بدون یکدیگر نه وجود دارند و نه تصـور می‌شـوند. این نسـبتِ تضـایفیِ سـه‌طرفه را در تمایزِ مؤلفه‌ها نیز مشـاهده کردیم. هر دو مؤلفه تنها در ارتباط با مؤلفهٔ سـوم از هم متمایز می‌شـدند. بنابراین منطقِ اکسپرسیون همواره در تضـایفی سه‌تایی عمل می‌کند، و مؤلفه‌های خویش را از جهاتِ گوناگون در رابطهٔ درونی‌ای قرار می‌دهد، که در عین متمایزبودن، بدون یکدیگر نیز نه وجود دارند و نه قابل تصوراند.

۳. صورت‌بندی نسبت یگانگی و بس‌گانگی در منطقِ اکسپرسیون

اکنون با دردسـت داشـتنِ تحلیل سـه وجهیِ دلوز از مؤلفه‌های سـه‌گانهٔ منطق اکسـپرسـیون، می‌توان بازتعریف و پیکربندیِ جدیدی را که وی از مسئلهٔ نسبتِ یگانگی و بس‌گانگی ارائه می‌دهد، روشـن سـاخت. خلاصـهٔ مهم‌ترین نتایجِ بخش قبلی این‌ها هسـتند: یکم. مؤلفه‌های «بیان‌کننده»، «بیانگری» و «بیان‌شـده» را باید باهم فهمید و از خلط آن‌ها با یکدیگر نیز اجتناب کرد، دوم. «بیان‌شـده» فقط به «بیان‌کننده» نسـبت داده می‌شـود، هرچند تنها در «بیانگری»، که آن را تقویم می‌کند، وجود دارد، و سـوم. «بیان‌کننده» ابژهٔ «بیان‌شـده» و لذا هم‌بسـتهٔ آن اسـت. مبتنی بر این نتایج، می‌توان به خصـلتِ دوگانهٔ مؤلفهٔ «بیان‌شـده»، یعنی ذات پی برد. ذات دوگانه اسـت، چراکه همزمـان بر دو مؤلفه دلالـت دارد. از یک جهت می‌توان آن را در نسـبت بـا نـامتناهی صـفاتِ «بیانگری» ملاحظه کرد که تقوم‌بخشِ آن هسـتند، و از طرف دیگر می‌توان آن را در نسبت با جوهرِ «بیان‌کننده»ای در نظر گرفت که اسنادِ ذات به آن است. این دلالتِ دوگانهٔ ذات، که اولی را می‌توان

دلالتِ تقوم‌یافتگی و دومی را دلالتِ اسنادی نامید، هم‌زمان آن را بس‌گانه و درعین‌حال یگانه می‌کند:

> چگونه می‌توان گفت که صفات نه‌تنها ذاتی معین، بلکه ذاتِ جوهر را بیان می‌کنند؟ این ذات به‌مثابه ذاتِ جوهر بیان شده است، نه ذاتِ یک صفت. بنابراین ذوات در صفاتی که در آن‌ها وجود دارند، از هم متمایزاند، اما همگی فقط معادل با یک ذاتِ یگانهٔ (one single essence) جوهر هستند. قاعدهٔ تبدیل‌پذیری بیان می‌کند که هر ذاتی، ذاتِ چیزی است. ذوات از منظر صفات، واقعاً متمایزاند، اما ذات از منظر ابژه‌ای که با آن رابطهٔ تبدیل‌پذیری دارد، یگانه است. (Deleuze, 1990: 42).

پس، دلوز هم از ذواتِ «بیان‌شدهٔ» بس‌گانه سخن می‌گوید، و هم از ذاتِ «بیان‌شدهٔ» یگانه. ذات بس‌گانه است، اما مبنای این بس‌گانگی نه در خودِ ذاتِ «بیان‌شده»، بلکه در نامتناهی بس‌گانگیِ صفات، به‌مثابه افعالِ «بیان‌گری» است. در عین‌حال، ذات یگانه است، اما منشاء این یگانگی در ابژهٔ هم‌بستهٔ ذات، یعنی جوهرِ مطلقِ یگانهٔ «بیان‌کننده» قرار دارد. منطقِ اکسپرسیون با متمایزکردنِ وجودِ «بیان‌کننده» و فعلِ «بیانگری»، این امکان را فراهم می‌کند تا در ذاتِ «بیان‌شده» هم بس‌گانگی و هم یگانگی باهم حضور داشته باشند. پس باید مسئله را به مبانیِ یگانگی و بس‌گانگی در منطق اکسپرسیون برگرداند. چگونه باید یگانگیِ جوهر را در نسبت با بس‌گانگیِ صفات، و بالعکس، فهمید؟ این پرسشی است که مسئلهٔ اصلیِ این نوشتار را برساخته، و در پاسخ به آن است که می‌توان صورت‌بندیِ دلوز میانِ مفاهیمِ یگانگی و بس‌گانگی، و همین‌طور مفاهیمِ دیگری که در نسبت با آن‌ها ایجاد می‌شوند، را روشن ساخت.

مبتنی بر تضایفِ سه‌وجهی‌ای که میانِ مولفه‌های سه‌تاییِ منطقِ اکسپرسیون نشان داده شد، یک رابطهٔ تضایفِ دو طرفه میانِ مفاهیمِ دوتاییِ یگانگی و بس‌گانگی ایجاد می‌شود. جوهر در مقامِ یگانگیِ منطق اکسپرسیون، و نامتناهی صفات در مقامِ بس‌گانگیِ این منطق، به‌مثابه مؤلفه‌های، به ترتیب، «بیان‌کنندگی» و «بیانگری»، مستلزم یکدیگراند، چراکه وجود و تصور هرکدام مستلزم وجود و تصور دیگری است. پس، یگانگیِ این منطق، بدون بس‌گانگی‌اش، و بس‌گانگیِ آن بدون یگانگی‌اش، غیرقابل تعریف و تصوراند، و این دو مفهوم در ذاتِ «بیان‌شده» حضوری توأمان دارند. چنین رابطه‌ای، از برتری‌یافتن و سلطه‌گری این دو مفهوم بر یکدیگر جلوگیری می‌کند. هیچ‌کدام از این دو مفهوم مقدم بر دیگری نیست. به‌بیان دیگر، هیچ کدام نسبت به دیگری، مفهومی فرعی، اشتقاقی یا ثانوی محسوب نمی‌شود. نه بس‌گانگی را می‌توان به یگانگی فروکاست و نه یگانگی را به بس‌گانگی. منطقِ اکسپرسیون هم‌چون نمایشنامه‌ایست که قهرمان ندارد، یعنی هیچ شخصیتی از این نمایشنامه نقش مرکزی ایفا نمی‌کند، هرکدام از مؤلفه‌های سه‌تایی نقشی با اهمیتِ برابر داشته و به این واسطه، یگانگی و بس‌گانگی نیز به‌مثابه روابطِ متقابلِ این مؤلفه‌ها اهمیت یکسانی در این نمایشنامه می‌یابند.

درحقیقت دلالتِ دوگانهٔ ذاتِ «بیان‌شده»، منطق اکسپرسیون را به دو منطقِ بس‌گانگی و منطقِ یگانگی مبدل می‌کند. وقتی ذواتِ «بیان‌شده» را در نسبت با بس‌گانگیِ صفاتی که مقومِ آن‌ها هستند، اعتبار کنیم، ذاتِ جوهر در نامتناهی صفاتِ متمایزش، بسگانه می‌گردد، و مثلاً می‌توان در نسبت با صفاتِ امتداد و فکر، از جوهرِ ممتد یا جوهرِ متفکر و غیره سخن گفت. یعنی اعتبارِ منطقِ اکسپرسیون با فعل «بیانگری»اش، اکسپرسیون را تبدیل به رابطهٔ منطقیِ بس‌گانگیِ «بیانگری ـ بیان‌شده»[۱۳] می‌کند. دلوز این رابطهٔ منطقیِ بس‌گانگی را برگشودگی (explication) می‌نامد. «بیان‌شده» از طریق بس‌گانگیِ «بیانگری»، متمایز و گشوده شده است.

حال اگر ذاتِ «بیان‌شده» را در نسبت با ابژهٔ هم‌بستهٔ ذات، یعنی جوهر، در نظر بگیریم، از آنجا که این ابژه یگانه است، ذات نیز یگانه و مطلق می‌شود. یعنی اعتبارِ منطقِ اکسپرسیون با مؤلفهٔ «بیان‌کننده»اش، اکسپرسیون را به رابطهٔ منطقیِ یگانگیِ «بیان‌کننده ـــ بیان‌شده» مبدل می‌سازد. دلوز این رابطهٔ منطقیِ یگانگی را، که تمام ذواتِ «بیان‌شده» را به‌مثابه ذاتی یگانه دربرمی‌گیرد، رابطهٔ دربرگیرندگی (complication) می‌نامد. از آن‌جا که دو سرِ متفاوتِ این دو رابطهٔ برگشودگی و دربرگیرندگی، یعنی مؤلفه‌های «بیانگری» و «بیان‌کننده» متضایف‌اند، لذا این دو رابطه نیز در یک نسبت متضایف باهم قرار می‌گیرند. وحدتِ این نسبتِ متضایفِ منطقِ بس‌گانگی و منطقِ یگانگیِ اکسپرسیون در مؤلفهٔ مشترکِ «بیان‌شده»، مفهوم درون‌ماندگاری (immanency) را نزد دلوز تعریف می‌کند: «درون‌ماندگاری مطابق با وحدتِ دربرگیرندگی و برگشودگی است» (Deleuze, 1990: 175). به‌واسطهٔ همین نسبتِ درون‌ماندگار است که دلوز در جای دیگری چنین می‌گوید: «جوهر هیچ عُلُو و برتری‌ای بر صفات ندارد» (Deleuze, 1988: 51). جوهر برتر از صفات نیست، زیرا هرکدام مقومِ یک وجه از ذاتِ «بیان‌شده»اند: صفات بس‌گانگی ذات را تضمین می‌کنند، و جوهر یگانگی مطلقِ آن را. نیز می‌توان دریافت که چرا نباید نسبت درون‌ماندگارِ جوهر با صفاتش را به‌مثابه فروکاستنِ جوهر به صفات، و یا بالعکس دانست. درون‌ماندگاری نه‌تنها تمایزِ جوهر و صفاتش را از بین نمی‌برد، بلکه اتفاقاً بر چنین تمایزی تأکید دارد. از آن‌جا که وحدتِ برگشودگی و دربرگیرندگی هم‌زمان در ذوات/ذاتِ[۱۴]«بیان‌شده» حضور دارند، بدون تمایز منظرِ بسگانهٔ صفات از منظرِ یگانهٔ جوهر، چنین امری به‌کلی ناممکن می‌گشت. یعنی نمی‌توان نقشی که جوهر در یگانه‌ساختنِ این ذات ایفا می‌کند را به نقشِ بسگانهٔ صفات فروکاست، و همین‌طور نقش صفات در بسگانه‌ساختنِ ذات را نمی‌توان به نقشِ یگانهٔ جوهر بازگرداند. بنابراین این نکته از غایتِ اهمیت برخودار است که رابطهٔ درون‌ماندگارِ منطقِ اکسپرسیون، براساس تمایز شکل گرفته است نه براساس فروکاست‌پذیری. اگر گفته شود که در روایتِ اکسپرسیونیستی، یگانگی نسبتی درون‌ماندگار با بس‌گانگی دارد، این به

۱۳. برای آن‌که بتوان این رابطهٔ دوتایی را نشان داد، علاوه بر خط فاصله از گیومه نیز استفاده شده است، تا در صورتِ نگارشی ابهامی ایجاد نشود.

۱۴. خط مورب در این‌جا حالتِ دوگانهٔ ذات را نشان می‌دهد.

معنای منحل‌شـدن یگانگی در بس‌گانگی‌ها و برعکس نیسـت، بلکه به‌معنای اسـتلزامِ دوسـویه و متضایفِ این دو مفهوم است، که در عین تمایز، بدون یکدیگر غیرقابل تصوراند.

مقایسهٔ این منطق با دوراهیِ اصالتِ یگانگی یا اصالتِ بس‌گانگی، نشان‌دهندهٔ راه سومی است که در آن پرسـش از امر اصـیل و غیراصـیل بی‌معنا می‌شـود. پرسـش از اصـالت آن‌جا معنا دارد که نظامی سـلسـله‌مراتبی میانِ امور برقرار باشـد. در منطقِ درون‌ماندگاری که این نظام را شـکسـته و اهمیت یکسـانی به مؤلفه‌ها و روابط می‌بخشـد، هیچ امری از امر دیگر اصیل‌تر یا واقعی‌تر یا مهم‌تر نخواهد بود. نه می‌توان بس‌گانگی را به یگانگی برگردلند و نه یگانگی را به بس‌گانگی، اما هر دوی این‌ها در یک نسـبت درون‌ماندگار مسـتلزم یکدیگرند. این راه سـوم یا راهِ اکسـپرسـیون را می‌توان راهِ سـرگیجه (vertigo) نامید: «درون‌ماندگاری خودِ سـرگیجهٔ فلسـفه بوده، و از مفهوم اکسـپرسـیون جدایی‌ناپذیر اسـت» (Deleuze, 1990: 180)، این سـرگیجه‌ایسـت که نظامِ سـلسـله‌مراتبیِ غالب را به لرزه می‌اندازد. برای آن‌که بتوان تبعات و نتایجِ این سرگیجهٔ اکسپرسیونیستی را به‌صورت انضمامی و درقالب یک نمونهٔ مشـخص نشـان داد، بخش بعدی با در نظر گرفتنِ ویژگیِ درون‌ماندگارِ منطق اکسـپرسـیون، تفسـیرِ دلوز از چیسـتیِ بس‌گانگیِ صـفات و یگانگیِ جوهرِ اسـپینوزایی را به‌شـکل تحلیلی بازسـازی کرده، و سـپس نتایج و لوازم این تفسـیر را درقالبِ تقابل با دو نمونهٔ مشـخص، روشن می‌سازد.

۴. چگونگیِ هم‌بسـتگیِ بس‌گانگیِ صـفات و یگانگیِ جوهر نزد اسـپینوزا، براسـاس منطقِ اکسپرسیون

۴ـ۱. چیستیِ یگانگیِ جوهر و بس‌گانگیِ صفات نزد اسپینوزا

بازسازی تفسیر دلوز به‌نحو تحلیلی مستلزم پاسخ به این پرسش است که چه درکی از بس‌گانگی و یگانگی نزد اسـپینوزا می‌توان داشـت، تا رابطهٔ آن‌ها براسـاس منطقِ اکسـپرسـیون، درون‌ماندگار و هم‌بسته شـود؟[۱۵] درحقیقت، خودِ این پرسـش را باید به دو بخش تقسـیم کرد، یعنی یک‌بار از جهتِ بس‌گـانگی بـه یگـانگی حرکـت کرد، و یـک‌بـار از یگـانگی بـه بس‌گـانگی. بنـابراین می‌توان چنین

۱۵. روشن است که این تحلیل، محدود به مفاهیمِ اسپینوزایی نیست. در این‌جا به‌دلیل آن‌که خودِ دلوز از چنین مفاهیمی استفاده کرده اسـت، این مقاله نیز براسـاس همان مفاهیم، تحلیل را بازسـازی می‌کند. اما مثلاً می‌توان با همین روش به سـراغ مفاهیمِ اختصاصیِ هستی‌شناسی دلوزی رفت و دست به آزمایش زد، یعنی چنین بپرسیم که دلوز چه معنایی از بس‌گانگی و یگانگی در هسـتی‌شـناسـی خویش مراد می‌کند، تا براسـاس منطق اکسـپرسـیون، رابطه‌ای درون‌ماندگار میان آن‌ها برقرار شـود؟ آیا اسـاسـاً هستی‌شناسی دلوز با چنین منطقی سازگار است؟ شاید میگل بایستگی (Miguel de Beistegui) تنها کسی است که کل اندیشهٔ دلوز را براساسِ مفهومِ درون‌ماندگاری قرائت می‌کند و نشان می‌دهد که دلوز با مقدم‌داشتنِ مفهوم تفاوت (difference) بر مفهوم این‌همانی (identity)، درحقیقت پروژهٔ درون‌ماندگاری اسـپینوزا را گسـترش داده اسـت (برای بحثِ بایسـتگی در این باب ←Beistegui, 2010: 24-47).

پرسید:۱. چگونه بس‌گانگیِ صفات به‌مثابه مؤلفهٔ «بیانگری» را در منطقِ بس‌گانگی اکسپرسیون، که مبتنی بر رابطهٔ برگشودگیِ «بیانگری ــ بیان‌شده» است، باید فهمید، که با یگانگیِ جوهر، نسبتِ درون‌ماندگارِ هم‌بسته داشته باشد؟ و ۲. چگونه یگانگیِ جوهر به‌مثابه مؤلفهٔ «بیان‌کننده» را در منطقِ یگانگیِ اکسپرسیون، که مبتنی بر رابطهٔ دربرگیرندگیِ «بیان‌کننده ــ بیان‌شده» است، باید درک کرد، تا با بس‌گانگیِ صفات هم‌بسته و درون‌ماندگار باشد؟ دراینجا تحلیل با پرسش اول آغاز می‌شود، اما مشخص خواهد شد که هیچ تفاوتی ندارد از کدام پرسش آغاز کنیم، زیرا پاسخ به هرکدام از پرسش‌ها، هم‌زمان پاسخ به دیگری است. لذا تحلیلِ پرسش اول با تفصیل بسیار بیشتری نسبت به پرسشِ دوم صورت گرفته و به پرسش دوم تنها اشاره‌ای مختصرخواهد شد، چراکه بسیاری از عناصر این تحلیل عیناً در تحلیلِ پرسش دوم نیز باید تکرار شوند.

۴ـ۱ـ۱. حرکت از بس‌گانگی به یگانگی

دلوز از طریق مفهومِ تمایزِ واقعی (real distinction) به پرسش شمارهٔ ۱ پاسخ می‌دهد. نشان داده شد، که در خوانشِ اکسپرسیونیستیِ دلوز از اسپینوزا، مبنای بس‌گانگیِ این منطق، در صفات به‌مثابه افعالِ «بیانگری» است. دلوز با وام‌گیریِ مفهومِ تمایز واقعی از دکارت،[۱۶] و البته بازتعریف آن از طریق اسپینوزا، نشان می‌دهد که تمایزِ میان صفاتِ بس‌گانهٔ نامتناهی نزد اسپینوزا را باید هم‌چون تمایز واقعی فهمید. بدین‌ترتیب در نسبت با صورت‌بندی‌ای که ارائه شد، باید گفت که تمایزِ واقعیِ صفات، بس‌گانگی آن‌ها را در ارتباطی هم‌بسته با یگانگی جوهر قرار می‌دهد. یعنی اگر بس‌گانگیِ صفات را به‌مثابه تمایز واقعی در نظر بگیریم، این بس‌گانگی ضرورتاً بر یگانگیِ جوهر دلالت خواهد داشت. پس باید دید که این خاصیتِ تمایز واقعی برآمده از کدامین ویژگی آن است. معیار تمایز واقعی، کامل‌بودنِ تصور (completeness of the idea) است (Deleuze, 1990: 30). تصور یک شیء زمانی کامل خواهد بود، که با صرفِ تصورش بتوان هستی آن را از هرچه غیر از خود متمایز ساخت. به بیان دیگر، در تمایزِ واقعی، تعریف یک شیء آن را به‌کلی از اشیاء دیگر متمایز ساخته و به علتی خارج از تصور و تعریفش برای تمایز نیاز ندارد. نتیجهٔ بسیار مهمی که از این ویژگی برمی‌آید، آن است که چنین تمایزی نمی‌تواند یک تمایزِ عددی (numerical distinction) باشد: «به

---

[۱۶]. اول‌بار دکارت این تمایز را در کتاب اصولِ فلسفه (*Principles of Philosophy*) عنوان کرد. در کنار تمایزِ واقعی، او مفاهیمِ تمایزِ حالت (modal distinction) و تمایزِ عقل (distinction of reason) را نیز مطرح می‌کند. تمایزِ حالت نزد دکارت میانِ جوهر با حالاتش و یا میان خودِ حالات، و تمایزِ عقل میانِ جوهر با صفات یا میان خودِ صفات برقرار می‌شود. در این مقاله به این دو تمایز پرداخته نمی‌شود، زیرا تنها تمایز واقعی است که نزد دلوز نقش اصلی برای صورت‌بندی چگونگیِ نسبت یگانگی و بس‌گانگی میان جوهر و صفات را ایفا می‌کند. از طرف دیگر، براساس خوانش دلوز، معنای این تمایزات نزد اسپینوزا به‌کلی متفاوت از دکارت است (Deleuze, 1990: 332). درمورد تمایزِ واقعی نزد اسپینوزا، که بحثِ ما معطوف به آن است، خواهیم دید که برخلافِ آن‌چه دکارت می‌گوید، این تمایز نه میان جواهر، بلکه میان صفاتِ بس‌گانه برقرار می‌شود (برای بحثِ دکارت ← Descartes, 1982: 26-28).

نظر من، این‌که تمایزِ واقعی، تمایزِ عددی نیست و نمی‌تواند چنین تمایزی باشد، یکی از اصلی‌ترین موضوعاتِ اخلاق است» (Ibid: 38). این عبارت، اهمیتِ فوق‌العادهٔ این ویژگی را نزد دلوز نشان می‌دهد، ویژگی‌ای که به‌زعم وی، اسپینوزا آن را کشف کرده است.[۱۷] این‌که چرا دلوز چنین تأکید و اهمیتی بر این ویژگی می‌گذارد، مستلزم تعریفِ تمایزِ عددی و نشان‌دادنِ عدم سازگاری آن با تمایزِ واقعی است.

تمایزِ عددی، برخلاف تمایزِ واقعی، تنها میان اشیائی برقرار می‌شود، که تصور و تعریفِ آن اشیاء برای تمایزیافتنشان کافی نبوده، و به علتی خارج از تعریفشان نیاز داشته باشند. به عبارت دیگر، تمایزِ عددی میان اموری برقرار می‌شود که تصورشان کامل نیست. شیء الف را فرض بگیریم. وقتی گفته می‌شود: الفِ اول، الفِ دوم، الفِ سوم و الی آخر، همهٔ این اشیاء در تصور و تعریفِ الف‌بودن با یکدیگر اشتراک دارند. پس به‌منظور متمایزساختنِ اول، دوم، سوم والی آخر، به علتی خارج از تصور و تعریفِ الف نیاز است. به‌صرفِ رجوع به تعریفِ الف، قادر نیستیم کثرتِ عددیِ الف‌ها را توضیح دهیم. این تحلیل از تمایزِ عددی را به‌وضوح نزد خودِ اسپینوزا می‌توان یافت:

> اگر ۲۰ انسان در طبیعت وجود داشته باشند ... کافی نیست که علتِ طبیعتِ انسان را به‌طورکلی نشان دهیم؛ بلکه علاوه بر آن، باید ضرورتاً علت این‌که چرا بیشتر یا کمتر از ۲۰ نفر وجود ندارند، را نشان داد ... اما این علت نمی‌تواند در خودِ طبیعتِ انسان باشد، چراکه تعریفِ حقیقیِ انسان، شامل ۲۰ عدد نیست. بنابراین، علتِ این‌که چرا این ۲۰ انسان وجود دارند، و درنتیجه، این‌که چرا هرکدام جداگانه موجودند، ضرورتاً باید بیرون از هریک از آن‌ها باشد (E, I, P.8.S.2).

بنابراین، معیار تمایزِ عددی دو چیز است: اشتراک مفهومیِ طرفینِ تمایز و علتِ خارجی برای تمایز. درصورتی که معیار کامل‌بودنِ تصور در تمایزِ واقعی، مستلزم عدم اشتراکِ مفهومیِ طرفین تمایز و عدم نیاز به علتی بیرون از تصورِ شیء است.

اکنون می‌توان گفت که در تمایزِ واقعی، کامل‌بودنِ تصور یک شیء مستلزم آن است که آن شیء نامتناهی باشد، چراکه تصورِ آن‌چه نامتناهی است توسط هیچ تصورِ دیگری مقید و محدود نشده است و آن شیء برای وجودش به علتی بیرون از تصورش نیاز ندارد. به این معنا، تنها اموری که نامتناهی هستند می‌توانند با یکدیگر تمایزِ واقعی داشته باشند. درمقابل، تمایزِ عددی مستلزم اموری است که متناهی باشند، زیرا به‌واسطهٔ تصور مشترکشان، تصور هر شیء متوقف بر تصور اشیاء دیگری است که تعریفشان با آن شیء مشترک است. برای متمایزساختن الفِ اول از الفِ دوم،

---

۱۷. مبتنی بر آن‌چه دلوز می‌گوید، اسپینوزا کاملاً با معیار و تعریفی که دکارت برای تمایزِ واقعی ارائه می‌دهد، موافق است. اختلاف آن‌جا پیش می‌آید که دکارت نتوانسته این ویژگی مهم را، که تمایزِ واقعی نافیِ تمایزِ عددی است، از تعریف و معیار خودش استنتاج کند، و لذا میان این دو تمایز خلط کرده است (Deleuze, 1990: 35).

باید نشـــان داد که چه چیزی در الفِ اول وجود دارد که در الفِ دوم نیســـت. پس اموری که عدداً متمایزاند، اموری هستند که یکدیگر را محدود می‌سازند، چیزی در الفِ اول هست که در الفِ دوم نیست و الی آخر. پس تنها اشیاء متناهی هستند که می‌توانند[۱۸] تمایز عددی با یکدیگر برقرار کنند.

حال باتوجه به آن‌که هرکدام از صـفاتِ اسـپینوزایی، بنا بر تعریف، تنها از طریق خودش تصـور می‌شود (E, I, P.10)، و تصور آن نیازی به تصور صفاتِ دیگر ندارد (E, I, P.10.S)،[۱۹] پس هر صفتی نزد اسـپینوزا نامتناهی بوده و لذا تمایز این صـفات با یکدیگر از نوع تمایزِ واقعی اسـت. از آن‌جا که نفی تمایزِ عددی از ویژگی‌های اصـلیِ تمایزِ واقعی اسـت، صـفاتِ واقعاً متمایزی که ذاتِ جوهر را تقوم می‌بخشـــند، درعین آن‌که این ذات را به‌صـــورت بس‌گانه، یعنی هم‌چون جوهرِ ممتد، جوهرِ متفکر و غیره، تقوم می‌بخشـند، درعین‌حال ذات را به‌صـورت عددی متمایز نمی‌کنند، یعنی جوهرِ ممتد و جوهر متفکر، عدداً بر دو جوهرِ متمایز دلالت ندارند. خودِ اسـپینوزا به این مسـئله تصـریح دارد: «اگرچه دو صـفت می‌توانند واقعاً متمایز تصـور شـوند (یعنی، می‌توان یکی را بدون دیگری تصـور کرد)، از این‌جا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آن‌ها دو وجود، یا دو جوهرِ متفاوت را تقوم می‌بخشند.» (E, I, P.10.S) از طرف دیگر نه‌تنها هرکدام از این صـفات واقعیتی نامتناهی دارند، بلکه همین تمایزِ واقعی مسـتلزم آن اسـت که نامتناهی از این صـفات وجود داشـته باشـند. یعنی علاوه بر صـفتِ نامتناهیِ امتداد و صفتِ نامتناهیِ فکر، باید وجودِ نامتناهی صفتِ دیگر نیز فرض شود، زیرا سخن از تعدادِ مشخصِ صفات، فروغلتیدن در ورطهٔ تمایز عددی است، و آن‌گاه باید بیرون از خودِ تصورِ صـفات به دنبال علتی گشـت که نشـان دهد چرا این تعدادِ مشـخص از صـفات وجود دارند و نه تعدادی بیشتر یا کمتر : « ما نمی‌توانیم صـرفاً از سـه یا چهار صـفت سـخن بگوییم، بدونِ آن‌که ... تمایز عددی‌ای که از سـاحتِ نامتناهی حذف کرده بودیم را دومرتبه بازگردانیم» (Deleuze, 1990: 35). بدین‌ترتیب، تمایزِ واقعیِ نامتناهی صـفات، مسـتلزم وجودِ جوهرِ یگانه‌ایسـت، که همهٔ این صـفات مقوم ذات آن هسـتند، وگرنه وجودِ جوهر متعدد شـده و تمایزِ واقعی به تمایزِ عددی تبدیل می‌شد که بنا برتعریفِ مفهومِ تمایزِ واقعی، امری متناقض است. این همان تعریفی است که اسپینوزا از خدا به‌عنوان وجودِ مطلقاً نامتناهی ارائه می‌دهد (E, I, D.6). بنابراین، تعریفِ بسـگانگیِ صـفات به‌مثابه تمایزِ واقعی، ضرورتاً هم‌بستهٔ تعریف وجودی یگانه به‌مثابه جوهرِ مطلق است.

---

۱۸. تعبیر «می‌توان» را به این جهت به‌کار گرفتیم، که به‌زعم دلوز تمایزِ عددی حتی میان امورِ متناهی، درنهایت ناشی از یک تلقی انتزاعی است. یعنی در سطح امور متناهی، که براساس مفاهیم اسپینوزایی همان حالات (modes) هستند، می‌توان از تمایزاتی سخن گفت که عددی نیستند (برای بحث دلوز در این باره← Deleuze, 1990: 191-217).

۱۹. این‌که اسپینوزا چه استدلال‌هایی را تا قضیهٔ دهمِ بخشِ اولِ اخلاق برای نشان‌دادن لنفسه‌بودن تصورِ صفات می‌آورد، بیرون از چهارچوبِ این مقاله است. ما در این‌جا فقط باید نشان دهیم که آیا صفات باتوجه به تعاریف اسپینوزا، معیار تمایز واقعی را دارند یا خیر.

۴ـ۱ـ۲. حرکت از یگانگی به بس‌گانگی

از آن طرف اگر تحلیل را از سمت مؤلفهٔ یگانگیِ منطقِ اکسپرسیون، یعنی «بیان‌کننده»، آغاز می‌کردیم، باز ضرورتاً به مفهومِ تمایزِ واقعی میان صفاتِ نامتناهی به‌مثابه مؤلفه‌های بسگانهٔ «بیان‌گری» می‌رسیدیم. یعنی با درنظرگرفتن پرسشِ شمارهٔ ۲، باید درکی از یگانگیِ ارائه می‌شد که نسبتِ درون‌ماندگارِ هم‌بسته با بس‌گانگیِ صفات می‌داشت، که تعریفِ یگانگی به‌مثابه جوهرِ مطلقاً نامتناهی این شرایط را برآورده می‌کرد. بنابر تعریفِ خودِ اسپینوزا: «وجودِ مطلقاً نامتناهی ... باید به‌مثابه وجودی تعریف شود که از نامتناهی صفات تشکیل شده، که هر کدام از صفات، ذاتی سرمدی و نامتناهی را بیان می‌کند» (E, I, P.10.S). حال از آن‌جاکه، جوهرِ مطلقاً نامتناهی به‌مثابه «بیان‌کننده» هم‌بستهٔ ذات «بیان‌شده»ایست که تنها توسطِ صفاتِ بس‌گانهٔ «بیانگری» تقوم می‌یابد، مستلزم آن است که تمایزِ میان این صفات از نوعِ تمایزِ واقعی میان امورِ نامتناهی باشد، تا بس‌گانه‌شدنِ ذاتِ جوهر، منجر به تقسیم عددیِ آن نشود، چرا که تقسیمِ عددی جوهر با مطلق‌بودنِ آن ناسازگار می‌شود. ملاحظه می‌شود که شروعِ از هر سمتی درنهایت مستلزم طرفِ دیگر است، یعنی وقتی از تمایزِ واقعی شروع کنیم به جوهرِ مطلق می‌رسیم و خود این جوهرِ مطلق هم‌زمان مستلزمِ تمایزِ واقعی است، چراکه تعریفِ جوهر مطلقاً نامتناهی، درکی از بس‌گانگی را ایجاب می‌کند که مطلق‌بودنِ آن را از بین نبرد. بنابراین، از آن‌جا که این یک رابطه‌ی دوسویهٔ متضایف است، هیچ‌کدام از این دو تحلیل بر دیگری مقدم نیست. هم باید از یگانگی به بس‌گانگی حرکت کرد و هم از بس‌گانگی به یگانگی. این‌گونه نیست که یک حرکت مقدم و برتر از حرکتِ دیگر باشد. یعنی درون‌ماندگاریِ منطقِ اکسپرسیون، در حرکتِ تحلیلی ارائه‌شده نیز خود را نمایان می‌کند، ما با تحلیلی دو طرفه و هم‌بسته مواجهیم. این هم‌بستگیِ جوهر مطلقاً نامتناهی با نامتناهی صفاتِ واقعاً متمایز، همان‌گونه که گفته شد، با نظامِ درون‌ماندگار بس‌گانگی و یگانگی معادل بوده، که نسبت سلسله‌مراتبی میان آن‌ها را به چالش گرفته، یا به تعبیر دلوزی به سرگیجه می‌اندازد. بدست‌دادنِ نمونه‌ای از این سرگیجهٔ اکسپرسیونیستی در مقابلِ منطق‌های دیگر، ابعاد و تبعات آن را به‌نحوی انضمامی‌تر روشن خواهد کرد، لذا بحثِ این بخش، و به‌طورکلی مقاله، با ارائهٔ مثال‌هایی که خودِ دلوز در کتاب اکسپرسیونیسم آورده، به پایان می‌رسد.

۴ـ۲. دو نمونه از سرگیجهٔ اکسپرسیونیستی

دلوز منطقِ اکسپرسیونِ اسپینوزایی را در تقابل با دو نمونه منطق دیگر قرار می‌دهد: منطقِ جنس و فصلِ ارسطویی، و منطقِ صدورِ (emanation) نوافلاطونی.[۲۰] برخلافِ منطقِ ارسطویی، دیگر

---

۲۰ از آن‌جا که دلوز منطقِ اکسپرسسیون را از زبانِ اسپینوزا روایت می‌کند، تقابلِ این منطقِ درون‌ماندگار با منطق‌های دیگر را نیز در بستر همین فلسفه توضیح می‌دهد. از این جهت، به‌واسطهٔ آن‌که پارادایمِ غالبِ اندیشه در بستر تاریخیِ فلسفهٔ اسپینوزا، پارادایم سلطهٔ یگانگی بر بس‌گانگی بوده (پارادایمی که در اندیشهٔ پسااسپینوزایی نیز هم‌چنان در قالب-

نمی‌توان در منطقِ اکسپرسیون، یگانگیِ جوهر را هم‌چون مفهومی جنسی تلقی کرد، که بس‌گانگی‌های صفات به‌مثابه فصول، آن را به جواهرِ گوناگون به‌مثابه انواع تقسیم کنند (Deleuze, 1990: 36). تمایزِ واقعی صفات، به‌مثابه افعالِ «بیان‌گری»، به ما نشان داد که جوهرِ یگانهٔ «بیان‌کننده»، نمی‌تولند مفهوم یا تعریفِ مشترکِ میان آن‌ها باشد؛ وگرنه تمایز صفات به تمایزِ عددی مبدل خواهد شد، تمایزی که وجه مشترکِ امورِ متمایز را به وجودهای متعدد تبدیل می‌کند. در این منطقِ جنس و فصلی، وحدتِ یگانگیِ مفهومِ جنسی، وحدتی غیرقابل بیان در خود این منطق است، زیرا نمی‌توان فهمید چگونه چنین وحدتی با تمایز عددی انواع، که حاصلِ تقسیمِ آن جنس توسطِ فصول است، سازگار می‌گردد. پس در این منطق گونه‌ای برتریِ غیرقابل بیان به مفهومِ یگانگی داده می‌شود، و آن را هم‌چون امری فراباشنده در نسبت با بس‌گانگیِ فصول و انواع قرار می‌دهد. درحالی‌که در منطقِ اکسپرسیون، به‌مثابه منطقِ درون‌ماندگاریِ یگانگی و بس‌گانگی، یگانگی به‌عنوانِ مؤلفهٔ «بیان‌کننده» نقشی کاملاً روشن درون این منطق ایفا کرده، و در نسبتی هم‌بسته و کاملاً سازگار با بس‌گانگیِ واقعاً متمایزِ مؤلفهٔ «بیان‌گری» قرار می‌گیرد. لذا باید گفت که تثلیثِ اکسپرسیونیستیِ اسپینوزایی، نسبتی با تثلیثِ جنس و فصل و نوع ندارد.

درمورد منطقِ صدوریِ نوافلاطونی نیز، به‌زعم دلوز ویژگی اصلی آن، به‌وجودآمدنِ تمایزات از یک واحدِ (one) مطلقِ بی‌تمایز (indistinct) است (Ibid: 182). واحد هم‌چون وحدتِ برتری (eminent unity) است، که تمامِ تمایزات و بس‌گانگی‌های صادرشده را از پیش به‌نحو غیرمتمایز و پارادوکسیکال در خود دارد. بنابراین، مؤلفه‌ی بس‌گانگی، یا همان صدورها، در اصلِ خویش یک یگانگی بی‌تمایزند. به بیان دیگر، در منطقِ صدوری رابطه‌ای سلسله‌مراتبی برقرار است. این

های ایدئالیستی، به حیات خویش ادامه داده است)، مثال‌های دلوز از منطقِ ارسطویی و منطقِ صدوریِ نوافلاطونی نیز از جنس همین پارادایم است. اما می‌توان به‌دنبال نمونه‌هایی نیز از سمت مخالف، یعنی غلبهٔ بس‌گانگی بر یگانگی گشت و آن‌ها را در سنجهٔ منطقِ درون‌ماندگارِ اکسپرسیونیستی گذاشت. شاید این یک آیرونی است، که می‌توان نمونهٔ چنین سلطه‌ای را در گرایش‌های تفسیریِ فلسفهٔ خودِ دلوز یافت! دانیل دابلیو. اسمیت (Daniel W. Smith) و جیمز ویلیامز (James Williams)، دو تن از مهم‌ترین مفسرینِ دلوز، چنین خوانشی را ارائه می‌دهند. براساس روایتِ آن‌ها، دلوز با کنار گذاشتن یگانگی، بس‌گانگی و لذا تفاوت (difference) را به اصل اساسی وجود تبدیل کرده است. اما شاید با قراردادنِ این تفاسیر در سنجهٔ منطقِ اکسپرسیون، البته با مفاهیمِ دلوزی و نه اسپینوزایی، پیش‌فرض‌های پنهانی را بتوان در آن‌ها یافت. مهم‌ترین چالشی که منطقِ درون‌ماندگارِ اکسپرسیون پیشِ روی این خوانش‌ها قرار می‌دهد، این است که رهاسازیِ بس‌گانگی از سلطهٔ یگانگی، به معنای کنارگذاشتنِ یگانگی و یا سلطهٔ بس‌گانگی بر آن نیست. براساس این چالش، اگر واقعاً منطقِ اکسپرسیون قابل اطلاق بر نظامِ مفاهیمِ دلوزی باشد، آنگاه مفهومِ یگانگی باید جایی هم‌تراز با بس‌گانگی در نظامِ مفهومی دلوز داشته باشد، و لذا دیگر فلسفهٔ تفاوتِ دلوز را به‌سادگی نمی‌توان معادل با فلسفهٔ بس‌گانگی دانست. شاید این کاربستِ منطقِ اکسپرسیون بر خودِ فلسفهٔ دلوز، ما را با پرسشِ مهمی روبرو سازد: آیا میانِ مفهومِ تفاوت و مفهومِ بس‌گانگی در نظام اندیشهٔ دلوز تمایزی وجود ندارد؟ (برای بحث اسمیت و ویلیامز ← Smith, 2012: 37-38 & Williams, 2003: 67-68).

بس‌گانگی اســت که باید ذیل یگانگی به‌عنوان منشــاء بی‌تمایزِ آن فهمیده شــود، یا به تعبیر دیگر، بس‌گانگی‌ها به‌مثابه صــدورها، هم‌چون اموری هســتند که از اصــلِ خویش دورافتاده‌اند. تمثیل نور این نســبت را به‌خوبی بیان می‌کند: واحد، نورِ مطلقی اســت که بس‌گانگی‌ها به‌مثابه صــدورها، تشـعشـعات آنند، و هرچه این تشـعشـعات از مرکز یا واحد دورتر می‌شـوند، از اصـلِ خود فاصـله می‌گیرند: «این به مانند هنگامی است که نور از منبعی یگانه، که فی‌نفسه درخشان است، به بیرون پخش می‌شود. نورِ پخش‌شده یک تصویر (image) است، که منبعِ آن اصالتِ حقیقی است» (The Enneads, 6.8.18) بس‌گانگی در منطقِ صدوری، تصویر یا رونوشت یا سایه‌ای از یگانگی است، که از اصل و منبعِ درخشانِ خویش دور افتاده است. اما همان‌گونه که مسئلهٔ اصلی این نوشتار نشان داد، منطقِ اکسپرسیون به‌واسطهٔ هم‌بستگیِ درون‌ماندگارِ یگانگی و بس‌گانگی، دقیقا متلاشی‌ساختنِ چنین نسبتِ سلسله‌مراتبیِ اصل و رونوشت، یا نور و سایه در منطق صدوری است: «اکسپرسیون باید از هر آن‌چه اثری از صــدور دارد، رها شــود ... جوهر شــبیه واحدی نیســت که از آن تمایزی پارادوکسـیکال نشـأت بگیرد» (Deleuze, 1990: 182)، و لذا صـفات «نیز صـدورها نیسـتند، زیراکه جوهر هیچ عُلُو و برتری‌ای نسبت به صـفات ندارد» (Deleuze, 1988: 51). در منطق اکسـپرسـیون نه بس‌گانگی از یگانگی ناشی می‌شود و نه یگانگی از بس‌گانگی، بلکه هر دو به‌مثابه دو مؤلفهٔ متمایز و درعین‌حال هم‌بســتهٔ «بیان‌کننده» و «بیان‌گری»، نقش‌های متفاوت در تقومِ نســبتی درون‌ماندگار میان رابطهٔ دربرگیرندگیِ «بیان‌کننده ـــ بیان‌شده» و رابطهٔ برگشـودگیِ «بیان‌گری ـــ بیان‌شـده»، ایفا کرده، و دلالتی دوسویه به یکدیگر دارند.

۵. نتیجه

دلوز از طریق خوانش اسپینوزا کار سترگی را به‌انجام رسانده است. اکنون می‌توان به‌روشنی ملاحظه کرد، که منطقِ اکسـپرسـیون، منطقی تفصـیلی، پیچیده و چندوجهی اسـت. سـه مؤلفهٔ «بیان‌کننده»، «بیان‌گری» و «بیان‌شده»، از سه جهتِ متفاوت، یعنی از جهات تمایزات سه‌تایی، تکوینی‌بودنِ این منطق و هم‌بســتگیِ ابژه و ذاتِ ابژه، در نســبت تضــایفِ ســه‌طرفه قرار می‌گیرند، که مبنایی برای تضـایفِ درون‌ماندگارِ هم‌ارزش میانِ دو رابطهٔ برگشـودگیِ «بیان‌گری ـــ بیان‌شـده» و دربرگیرندگیِ «بیان‌کننـده ـــ بیان‌شـــده» فراهم می‌کنند، که در آن، مؤلفه‌های بس‌گانهٔ «بیان‌گری» و یگانهٔ «بیـان‌کننـده» از طریقِ مفهوم تمـایزِ واقعی و مفهومِ جوهرِ مطلق و همین‌طور مؤلفـهٔ مشــترکِ «بیان‌شـده»، در نسبتی هم‌بسته و هم‌ارزش با یکدیگر می‌ایستند، به‌گونه‌ای که در عین هم‌بستگی، هیچ‌کدام به دیگری فروکاسته نشده و هیچ‌کدام اصل یا منشأ دیگری محسوب نمی‌شوند.

مقالهٔ حاضر کوششی بود تا این تمایزات و روابط چندگانه و چندوجهی را در پرتو مسئلهٔ نسبتِ یگانگی و بس‌گانگی صورت‌بندی، و تا حدِ ممکن روشن‌سازی کند. این مقاله صرفاً یکی از ابعاد منطق اکسپرسیون را پوشش داده است، درحالی‌که ابعاد و نتایجِ این منطق، دامنهٔ بسیار گسترده‌تری

دارد. درعین‌حال می‌توان گفت که این نوشته بستری را فراهم کرده است، تا پژوهش‌های بعدی درباب فلسفهٔ دلوز در پرتو منطقِ اکسپرسیون صورت بگیرد. می‌توان اشاره‌های زیادی به مفهومِ اکسپرسیون و نسبت آن با فلسفهٔ دلوز یافت، اما غالباً این اشارات کلی و بدون ذکر مؤلفه‌های سه‌تایی و روابط چند وجهیِ متضایفِ آن‌ها با هم است. با این‌حال می‌توان دست به آزمایش زد، و با جدی‌گرفتنِ تمایزاتی که این منطق ترسیم می‌کند، آثارِ دلوز را، خصوصاً تفاوت و تکرار که پیوندی تاریخی با کتاب اکسپرسیونیسم دارد، از نو بازخوانی کرد. شاید مهم‌ترین پرسش‌های تحلیلی‌ای که بتواند، در راستای این مقاله، مبنایی برای پژوهش‌های بعدی فراهم آورد چنین باشد: آیا با درنظر گرفتن منطق اکسپرسیون، می‌توان تعاریفی دلوزی از مفاهیمِ یگانگی و بس‌گانگی یافت، که چنین نسبتِ درون‌ماندگاری با یکدیگر برقرار سازند؟ یا آیا می‌توان ردپای مؤلفه‌های سه‌تایی منطقِ اکسپرسیون را در هستی‌شناسی دلوزی نیز یافت؟ این پرسش می‌تواند راهبر پژوهشی باشد که ابعاد تازه‌ای از اندیشهٔ دلوز را آشکار سازد.

منابع

Beistegui, Miguel (2010), *Immanence - Deleuze and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University.

Deleuze, Gilles (1994), *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York, Columbia University.

——— (1990), *Expressionism in Philosophy*, trans. Martin Joughin, New York, Zone Books.

——— (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco, City Light Books.

Descartes, René (1982), *Principles of Philosophy*, trans. Valentine Rodger Miller and Reese P. Miller, London, Kluwer Academic Publishers.

Duffy, Simon (2004), "The Logic of Expression in Deleuze's Expressionism in Philosophy: Spinoza: A Strategy of Engagement", International Journal of Philosophical Studies Vol.12(1), 47–60.

Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota.

Hughes, Joe (2009), *Deleuze's "Difference and repetition": a reader's guide*, London, Continuum.

Lloyd, Genevieve (1996), *Spinoza and the Ethics*, New York, Routledge.

Plotinus (2018), *The Enneads*, edit. Lloyd P. Gerson, trans. George Boys Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A King, Andrew Smith and James Wilberding, Cambridge, Cambridge University.

Smith, Daniel W. (2012), *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University.

Spinoza, Baruch (1985), *Complete Works*, vol. 1, edit. And trans. Edwin Curley, Princeton, Princeton University.

Williams, James (2003), Gilles Deleuze's *Difference and Repetition*: a Critical Introduction and Guide, Edinburgh, Edinburgh University.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

Relativism of Values and De Se Attitudes

Peyman Jabbari[1]✉ Mohsen Javadi[2] Muhammad Legenhausen[3]

1. PhD Student in Moral Philosophy, Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: p.jabbari@stu.qom.ac.ir
2. Professor of the Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: javadi-m@qom.ac.ir
3. Professor of the Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: legenhausen@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article
(P 35-56)

Article history:
Received:
23 May 2022

Received in revised form:
18 June 2022

Accepted:
21 June 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

Metaethical relativism is in the first place a theory about the ontological status of moral properties and the truth and justification of ethical judgments. Since truth-ascriptions of relative judgments are different from ordinary sentences, relativists should advance a semantic theory about how the content and truth of such sentences are determined. Contextualist take such sentences to be elliptic for a sentence containing a parameter that refers to a reference frame determined by the context of assertion. With the content of different assertions of a judgment varying from one context to other, contextualists are bound to consider the apparently genuine faultless disagreements, which are a main motivation for accepting moral relativism, as mere misunderstandings. Also, they are faced with other problems in pragmatics of moral assertions in cases of retraction and rejection. By refuting contextualism, "New relativists" claim that it is just the truth of moral judgments that is relative, and the content of such judgments does not vary among their different assertions. John MacFarlane makes such a move by adding an index to the circumstances of evaluation of such judgments which is determined by context of assessment, and refers to assessors' preferences. In his *de se relativism* about values, Andy Egan presents a different theory, which he claims it to be the best if we were inclined to adopt naturalism, internalism, and cognitivism. By accepting David Lewis' theory of *de se attitudes*, which considers content of sentences to be properties instead of propositions, Egan claims that the value judgments have centered world properties as contents which have no corresponding possible world propositions. By making value judgments, people *self-ascribe* such properties. Using Lewis' theory of value, Egan claims that the content of value properties is "being disposed to desire to desire *x*". This property does not vary among different assertions of a sentence. Combining this theory with Robert Stalnaker's theory of assertion, Egan claims that he is not faced with the problem of lost disagreement. Like MacFarlane, Egan adds an assessor index to the circumstances of evaluation of relative sentences, but unlike him he claims it to be determined by the context of use. In addition, Egan makes two criticisms against the contextualist account of value judgments, which we have called the naturalist and the internalist problems. Both problems stem from the fact that according to contextualism, an assertion of some content can be evaluative while another assertion of the same content is non-evaluative. Egan claims that his account can avoid such problems. In the present paper, we show that Egan's attempts are unsuccessful. His account is faced with the same criticisms he leveled at contextualism; and if he tries to avoid such objections, his escape routes will open the way for contextualists as well. Also, by accepting Lewis' theory of content, Egan has taken on an additional burden, which is hard to defend.

Keywords: Moral Relativism, Contextualism, Value Theory, De Se Attitudes, Andy Egan, David Lewis

Cite this article: Jabbari, Peyman; Mohsen Javadi, & Muhammad Legenhausen(2023), "Relativism of Values and De Se Attitudes", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 35-56, https://doi.org/10.22059/jop.2022.343513.1006717

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

نسبی‌انگاری ارزش‌ها و گرایش‌های دربارهٔ خود

پیمان جباری[۱]✉ | محسن جوادی[۲] | محمد لگنهاوسن[۳]

۱. دانشجوی دکتری فلسفهٔ اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: p.jabbari@stu.qom.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفهٔ اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: javadi-m@qom.ac.ir

۳. استاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: legenhausen@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۳۵-۵۶)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

نسبی‌انگاری اخلاقی یکی از مکاتب کهن فرااخلاقی است که به وجود ویژگی‌های اخلاقی، و صدق و توجیه احکام اخلاقی می‌پردازد. با این حال، بخشی از بحث‌های مربوط به نسبی‌انگاری متوجّه معناشناسی جملات نسبی است. نظریات نسبی‌انگارانهٔ سنّتی زمینه‌گرا هستند، به این معنا که احکام اخلاقی را دارای عنصری می‌دانند که به نحوی ارجاع به گوینده دارد. این دیدگاه نسبی‌انگاری را با چالش‌هایی مواجه می‌کند، از جمله این‌که اختلاف نظر که یکی از اسباب عمدهٔ گرایش به نسبی‌انگاری است، به سوء تفاهم فروکاسته می‌شود. برخی نسبی‌انگاران اخیراً تلاش کرده‌اند تا نظریاتی ارائه دهند که با ثابت دانستن محتوای احکام، دچار مشکلات زمینه‌گرایی سنتی نباشد. یکی از این تلاش‌ها، نظریهٔ نسبی‌انگاریِ دربارهٔ خود (*de se relativism*) اندی ایگن است. ایگن با ترکیب نظریهٔ دیوید لویس درباب محتوای باور، نظریهٔ رابرت استالنیکر درباب اظهار، و نظریهٔ استعدادی دیوید لویس درباب ارزش، بر آن است که نظریه‌ای نسبی‌انگارانه دربارهٔ ارزش ارائه کند که با طبیعی‌انگاری، درونی‌انگاری احکام اخلاقی، و شناختی‌انگاری سازگار باشد، و از اشکالات دیگری که خودِ او بر زمینه‌گرایی وارد می‌کند مبرّا باشد. در این مقاله نظریهٔ ایگن بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که نظریهٔ او نه‌تنها از اشکالات وارد بر زمینه‌گرایی رها نیست، بلکه به دلیل پذیرش نظریهٔ لویس در باب محتوای باور بار بیشتری بر دوش دارد که آن را نسبت به دیگر نظریات نسبی‌انگارانه مرجوح می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: نسبی‌انگاری اخلاقی، زمینه‌گرایی، نظریهٔ ارزش، گرایش‌های دربارهٔ خود، اندی ایگن، دیوید لویس

استناد: جباری، پیمان؛ محسن جوادی و محمد لگنهاوسن (۱۴۰۱)، «نسبی‌انگاری ارزش‌ها و گرایش‌های دربارهٔ خود»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۳۵-۵۶.

https://doi.org/10.22059/jop.2022.343513.1006717

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

در قرن اخیر، برخی فیلسوفان معاصر با استدلال‌هایی به سود نسبی‌انگاری اخلاقی به آن روی آورده‌اند. از جملهٔ این استدلال‌ها می‌توان به استدلال از طریق درونی‌انگاری (internalism) اشاره کرد.[۱] با این ادعا که درونی‌انگاری موضعی مقبول است، استدلال‌هایی بر نسبی‌انگاری اخلاقی اقامه شده است.[۲] همچنین، شهودهای حاکی از وجود اختلاف نظر بی‌خطا (faultless disagreement) مستمسَک برخی نسبی‌انگاران قرار گرفته‌اند. آنان مدّعی‌اند که مواردی از اختلاف نظر میان افرادی وجود دارد که موضعشان به یک اندازه معقول است و نمی‌توان به هیچ‌یک خطا نسبت داد. از نگاه نسبی‌انگار بهترین تبیین برای چنین اختلاف نظرهایی پذیرش نسبی‌انگاری است. با این حال، نسبی‌انگاری همواره مورد نقد بوده است. بخشی از نقدهایی که علیه نسبی‌انگاری مطرح شده، نقدهای معناشناختی است. برخی نسبی‌انگاران در سال‌های اخیر تلاش کرده‌اند که نظریاتی در باب ساختار و شرایط صدق احکام نسبی ارائه دهند که از این مشکلات مبرّا باشد. در این مقاله پس از مرور برخی نظریات نسبی‌انگارانهٔ سنّتی که محتوای احکام نسبی را وابسته به زمینهٔ اظهار و کاربرد (context of assertion/use) می‌دانند، و نوعی زمینه‌گرایی (contextualism) را می‌پذیرند، به نقدهایی بر آن‌ها اشاره می‌شود. سپس نظریهٔ دیگری به اجمال معرفی می‌گردد که نسبیت را به جای محتوا در صدق می‌داند، و از این رو نسبی‌انگاری صدق (truth relativism) نام گرفته است. بخش اصلی مقاله به نظریه‌ای بدیل برای نسبی‌انگاری صدق می‌پردازد که در سال‌های اخیر در سلسله مقالاتی توسط اندی ایگن (Andy Egan) مطرح شده است، و از سوی او نسبی‌انگاریِ دربارهٔ خود (de se relativism) نام گرفته است. او خصوصاً در (Egan, 2012) به تطبیق نظریهٔ خویش بر نظریهٔ ارزش پرداخته است. آشنایی با نظریهٔ ایگن نیازمند آشنایی اجمالی و مقدماتی با نظریهٔ دیوید لویس (David Lewis) دربارهٔ گرایش‌های دربارهٔ خود (de se attitudes) و همچنین نظریهٔ استعدادی ارزشِ (dispositional theory of value) لویس دارد. از این رو این دو نظریه به اختصار معرفی می‌شوند. در ادامهٔ مقاله با تفصیل بیشتری نظریهٔ ایگن و استدلال‌های او برای ترجیح نظریه‌اش بر نظریات رقیب مرور می‌شوند. هدف نهایی مقاله این است که نشان دهد ایگن از دستیابی به مقصود خود عاجز است؛ نه‌تنها اشکالاتی که او بر زمینه‌گرایی وارد کرده است تا برتری نظریهٔ خویش را نشان دهد بر خود او وارد است، بلکه راه‌های فرار او راه فرار را برای نظریهٔ رقیب نیز باز می‌کند. از این گذشته، نظریهٔ ایگن دچار مشکلات خاصّ خود نیز هست.

---

۱. درونی‌انگاری در اخلاق بر مواضعی مختلف و نزدیک به هم اطلاق شده است، که گاه اشتباه آن‌ها با یکدیگر منجر به مغالطاتی شده است. تعریف برخی از این مواضع را می‌توان در (Shafer-Landau, 2003: 142-5) مشاهده کرد.

۲. برای روایت‌هایی از استدلال درونی‌انگارانه: (← Dreier, 1990 و Harman, 1975).

۲. رویکرد سنّتی به نسبی‌انگاری اخلاقی: زمینه‌گرایی و مشکلات آن

سنّتاً نسبی‌انگاران تحلیل‌هایی از موضع خود به دست می‌دهند که با موضعی که اکنون زمینه‌گرایی خوانده می‌شود هماهنگ است. نظریات دو تن از برجسته‌ترین نسبی‌انگاران معاصر، گیلبرت هارمن (Gilbert Harman) و جیمز دِرِیِر (James Dreier)، چنین‌اند. بنابر تقریری که هارمن آن را نسبی‌انگاریِ حکمِ اخلاقی می‌نامد، احکام اخلاقی به طور غیرمصرّح به یک فرد، گروه، یا مجموعهٔ مطالبات اخلاقی ارجاع دارند (Harman, 1978: 148). بنابر تحلیل مختارِ او احکامِ اخلاقی عنصری در تقدیر دارند (Harman & Thomson, 1996: 4). بنابر نظریهٔ هارمن، محتوایِ حکم بر حسب زمینهٔ گوینده، تعیین می‌شود، و با تغییرِ زمینه تغییر می‌کند. با تغییر محتوا، ممکن است دو حکمِ به ظاهر متقابل که از سوی دو شخص در زمینه‌های متفاوت صادر شده‌اند، هم‌زمان صادق باشند. دِرِیِر به جای در تقدیر گرفتنِ عنصری محذوف، خودِ واژگان اخلاقی را مانند ضمایری می‌شمرد که ارجاع به نظام اخلاقیِ زمینهٔ کاربرد دارند (Dreier, 1990). می‌توان بر حسب چنین دیدگاه‌هایی احکام اخلاقی را با جملاتِ حاوی ضمیر قیاس کرد. دو اظهارِ جمله‌ای حاوی ضمیرِ اوّل‌شخص در صورتی تنافی دارند که آن ضمیر به یک فرد ارجاع داشته باشد؛ چرا که بر دو محتوای متفاوت دلالت دارند. در این موارد، زمینهٔ اظهار، تعیین‌کنندهٔ محتوا است. حسّاسیت به زمینه (context sensitivity) پدیده‌ای است که در برخی ساختارهای زبانی به چشم می‌خورد. جملات حاوی ضمایر و اشارات که به آن‌ها عبارات اندیسی (indexicals) اطلاق می‌شود، چنین‌اند. زمینه‌گرایی در کنار معناشناختی دوبُعدی (two-dimensional semantics) دیوید کاپلان (David Kaplan) به خوبی این پدیده را توضیح می‌دهد.

بر حسب نظریهٔ کاپلان، زمینه دو نقش بر عهده دارد: (الف) تعیین محتوای جمله و (ب) تعیین شرایط ارزشیابیِ (circumstances of evaluation) آن. شرایطِ ارزشیابی زوج مرتبی مشتمل بر جهان ممکن و زمان در نظر گرفته می‌شوند. محتوای جمله بر شرایط ارزشیابی عرضه می‌شود، تا صدق و کذب آن معیّن شود. بنابر این نظریه، معنای عبارات اندیسی تابعی (function) از زمینهٔ اظهار به محتوا است.

شاید به نظر برسد که هنگام اختلاف در ساحت‌هایی مانند سلیقه یا زیبایی نیز می‌توان تحلیلی را که در مورد عبارات اندیسی داشتیم تکرار کرد. فرض کنیم علی و حسین در مورد زیباییِ تابلویِ گِرنیکایِ پیکاسو اختلاف دارند. علی می‌گوید «گِرنیکا زیبا است»[۳] و حسین می‌گوید «گِرنیکا زیبا نیست». شهود افراد بسیاری حاکی از این است که ممکن است سخن هر دو صادق باشد، چرا که زیبایی امری وابسته به سلیقه است. زمینه‌گرا «زیبا» را حسّاس به زمینه می‌داند. بنابر این، محتوای اظهار علی، مثلاً، این است: "گرنیکا زیبا-برای-علی است"؛ و محتوای اظهار حسین این است:

۳. در سراسر مقاله جملات و عبارات زبانی میان دو گیومه («...») و محتوای عبارات میان دو علامت نقل قول کوچک ("...") قرار گرفته است.

"گرنیکا زیبا-برای-حسین نیست". در این دو گزاره یک محمول تکرار نشده است. اگرچه علی و حسین هنگام بحث می‌پندارند که اختلاف دارند، ولی در واقع سخن آن‌ها نقضی بر سخن دیگری وارد نمی‌کند. این دیدگاه، این شهود را که هیچ یک از دو سوی گفتگو دچار خطا نیستند، تبیین می‌کند، ولی شهود دیگری را نقض می‌کند: این‌که دو طرف واقعاً اختلاف دارند. زمینه‌گرایان بر آن‌اند که هنگام اختلافِ نظرِ بی‌خطا، در واقع دو گزارهٔ متفاوت بیان می‌شود. ولی مشکل این است که بنابر راهِ‌حلّ آنان صورت مسأله پاک شده است، و اصلاً اختلاف نظری در کار نیست. اشکال‌های مشابهی در مواردی رخ می‌دهد که شخصی به اظهارات دیگران گوش می‌دهد، و سپس آن اظهار را رد می‌کند (rejection)، یا حکم‌های پیشینِ خویش را بازپس می‌گیرد (retraction).[٤]

۳. نسبی‌انگاریِ صدق احکام اخلاقی

بنابر آن‌چه در مورد زمینه‌گرایی گفته شد، دو اصل در مورد زمینه‌گرایی صادق است:

۱. اظهارهای متفاوتِ یک جملهٔ نسبی به زمینهٔ اظهار حسّاس‌اند، و ممکن است در زمینه‌های اظهارِ متفاوت، محتوای متفاوتی داشته باشند.

۲. هنگامی که مصداق خاصی از جمله‌ای نسبی در یک زمینه اظهار می‌شود، آن اظهار در تمامی زمینه‌های ارزیابی (context of assessment) ارزش صدق یکسانی دارد.

مقصود از زمینهٔ ارزیابی، زمینهٔ فردی است که به جمله‌ای که گوینده‌ای اظهار کرده است اسناد صدق و کذب می‌دهد. ممکن است زمینهٔ ارزیابی همان زمینهٔ کاربرد و اظهار باشد و ارزیاب خود گوینده باشد.

روایتی از نسبی‌انگاری که به نسبی‌انگاریِ جدید یا نسبی‌انگاریِ صدق موسوم شده است، منکرِ این دو اصل است. نسبی‌انگار[٥] مدّعی است که بحثِ علی و حسین بر سر یک محتوا است. «زیبا» در هر دو مورد یک محتوا دارد. با این حال، سخن هر دوی آن‌ها صادق است، چرا که صدق امری نسبی است. گزارهٔ واحدِ "گرنیکا زیبا است"، صادق-برای-علی و کاذب-برای-حسین است. از این رو، هنگامی که علی اظهار می‌کند «گرنیکا زیبا است»، حسین مجاز است سخن او را رد کند، و بگوید «چنین نیست».

جان مک‌فارلین (John MacFarlane) از چنین دیدگاهی دفاع می‌کند. در نظر او محتوای عباراتی مانند «زیبا» و «خوش‌مزه» در تمامی زمینه‌ها یکی است. ولی در این قلمروها، شرایط ارزشیابی دارای عنصری اضافه بر جهان ممکن و زمان هستند که مقدار خود را از زمینهٔ ارزیابی اخذ می‌کند.

---

٤. گاه به این موارد با عنوان رَدّ و گاه با عنوان استراق سمع (eavesdropping) اشاره می‌شود. مراد از عنوان اوّل اعمّ است. مک‌فارلین خصوصاً به زیرمجموعه‌ای از رد علاقه دارد، که فرد در زمانی متأخر، حرف خود را پس می‌گیرد، در حالی که ایگن به موارد استراق سمع توجه نشان می‌دهد.

٥. از این پس، مراد از نسبی‌انگاری، نسبی‌انگاریِ جدید خواهد بود.

برای گوینده زمینهٔ اظهار و زمینهٔ ارزیابی یکی است. ولی هنگامی که فردی دیگر آن اظهار را تصدیق یا رد می‌کند، یا هنگامی که فردی در زمانی متأخّر سخن خود را بازپس می‌گیرد، این دو زمینه متفاوت‌اند. مک‌فارلین بر این اساس هنجاری برای فعل گفتاری بازپس‌گیری معرفی می‌کند.[٦] بنابراین، در نظریهٔ مک‌فارلین در مرحلهٔ اسناد صدق، صدق بر اساس دو زمینه سنجیده می‌شود، و از این رو نسبی است. به نظر می‌رسد که نظریهٔ مک‌فارلین می‌تواند از عهدهٔ مشکلاتی که گریبانگیر زمینه‌گرایی‌اند، برآید.

برخی نسبی‌انگاران نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ دیگری ارائه کرده‌اند که همانند نسبی‌انگاری جدید (۱) را رد می‌کند، ولی مانند زمینه‌گرایی (۲) را می‌پذیرد. به نظر مک‌فارلین آن‌چه ممیِّز نظریهٔ او است افزودن زمینهٔ ارزیاب است. مک‌فارلین برای متمایز کردن نظریهٔ خود، آن‌چه زمینه‌گرایی خواندیم را زمینه‌گراییِ اندیسی (indexical contextualism)، نظریهٔ اخیر را زمینه‌گراییِ غیراندیسی، و نظریهٔ خود را نسبی‌انگاری می‌خواند. از نظر او آن‌چه برای نسبی‌انگاری اهمیت دارد این است که صدق اظهاری واحد بتواند از منظرهای مختلف متفاوت باشد، و این امر با نسبی بودن صدق به زمینه‌های ارزیابی محقّق می‌شود. ایگن، همچون مک‌فارلین، زمینه‌گرایی غیراندیسی را رد می‌کند، و نظریه‌ای بدیلِ آن ارائه می‌دهد که از حیث چارچوب معناشناختی‌ای که به کار می‌گیرد با روایت مک‌فارلین از نسبی‌انگاری و با زمینه‌گرایی غیراندیسی تفاوت‌هایی دارد. در ادامه، پس از ذکر مقدّمه‌ای که برای درک نظریهٔ ایگن ضروری است، به بررسی نظریهٔ او خواهیم پرداخت.

۴. مسئلهٔ واژگان اندیس‌دار ذاتی، گرایشِ *دربارهٔ خود*، و جهان‌های ممکن متمرکز

گرایش‌های گزاره‌ای (propositional attitudes) حالاتی ذهنی هستند که در گزارش آن‌ها عموماً از جمله‌ای که با «که» شروع می‌شود بهره می‌گیریم. گزارش‌های این گرایش‌ها گاهی منجر به ابهام می‌شوند. به همین جهت میان دو خوانشِ این گزارش‌ها تمایز گذاشته شده است: دربارهٔ گفته (de dicto) و دربارهٔ شیء (de re). دیوید لویس مدّعی است که نوعی گرایش دیگر وجود دارد که معطوف به عنصری است که از جملاتی که آن را گزارش می‌دهند قابل حذف نیست، و از این رو، نمی‌توان آن را به هیچ‌یک از دو خوانش پیشین فروکاست: گرایشِ دربارهٔ خود (de se).

به نظر جان پِری (John Perry) اختلاف میان گرایش‌های گزاره‌ای می‌تواند بر حسب امری غیر از تفاوت گرایش یا محتوای آن باشد (Perry, 1977 & 1979). فرض کنیم علی و حسین برای شکار به جنگل رفته‌اند. حسین خرسی را می‌بیند که به علی نزدیک می‌شود، و فریاد می‌زند: «پشت سرت خرسی است». علی که متوجّه خرس می‌شود هم باور مشابهی به جملهٔ «پشت سرم خرسی است» پیدا می‌کند. محتوای هر دو باور یکی است: "خرسی پشت سر علی است". اگر تنها تفاوت

---

٦. او بازپس‌گیری را در نظریه‌پردازی خود اصل قرار می‌دهد، ولی هنجاری برای رد نیز ذکر می‌کند (← MacFarlane, 2014:110).

گرایش‌های گزاره‌ای در محتوا باشد، به فرض شباهت دیگر باورها و امیال آن دو، آن‌ها باید رفتار یکسانی بروز دهند. ولی رفتار آن‌ها متفاوت است: علی فرار می‌کند، و حسین تفنگش را بر می‌دارد. بنابر این، باید بپذیریم که در این باور آن‌ها تفاوتی وجود دارد. به زعم پِری این تفاوت، در حالتِ باور (belief-state) است: این‌که هر یک از آن دو به چه شیوه‌ای به آن محتوا باور دارند. زمانی که علی به گزارهٔ "خرسی پشت سر علی است" باور پیدا می‌کند، آن را به خودش اسناد می‌دهد، و به تعبیری می‌توان گفت به حالت اوّل-شخص به آن باور می‌آورد؛ ولی باور حسین چنین نیست. پری این مشکل را مسئلهٔ واژهٔ اندیسی ذاتی (essential indexical) می‌نامد. عبارات اندیسی‌ای که به نوعی به گوینده ارجاع دارند، اندیسیِ ذاتی نامیده می‌شوند. این عبارات از معنای جمله قابل حذف نیستند.

لویس از این نکات برای طرح نظریه‌ای دیگر بهره گرفت (Lewis, 1979). به نظر او برای تبیین این مثال‌ها نیازمند نظریه‌ای دیگر در فلسفهٔ ذهن ایم. سنّتاً گزاره‌ها محتوای گرایش‌های گزاره‌ای دانسته می‌شوند. دیدگاهِ پیشینِ لویس نگاهِ جهان ممکنی به گزاره بود. بر حسب این دیدگاه، گزاره‌ها تابعی از جهان‌های ممکن به ارزش صدق‌اند. یک گزارهٔ ممکن، مانند "اصفهان پایتخت صفویان است"، تنها در مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن صادق است: جهان‌های ممکنی که در آن‌ها صفویان حکومت کرده‌اند و اصفهان را پایتخت خود قرار داده‌اند. از همین رو، گاهی این تعبیر نیز به کار می‌رود که هر گزاره مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن است.

لویس بر آن است که با توجه به مشکل اندیسی ذاتی بهتر است کلاً در مورد این که گزاره‌ها محتوای گرایش‌های گزاره‌ای هستند تجدید نظر کنیم. بنابر نظریهٔ او تمامیِ گرایش‌های گزاره‌ای به ویژگی‌ها تعلق می‌گیرند، و ما هنگام باور ویژگی‌ای را اسناد-به-خود (self-ascribe) می‌دهیم. او به جای افزودن تمایز در حالت باور، اختلاف دو جمله را به محتوای آن‌ها باز می‌گرداند، و مدّعی است در مثال‌هایی مانند حملهٔ خرس، محتوای باور علی و حسین متفاوت است، نه حالت باور آن‌ها به محتوایی واحد.

در مثالِ پیش، اگر علی عالمِ مطلق باشد، به این معنا که به تمامی گزاره‌ها علم داشته باشد، می‌تواند جهان فعلیِ خود را از میان تمامی جهان‌های ممکن تمییز دهد. از جمله، او به گزارهٔ "خرسی پشتِ سرِ علی است" علم خواهد داشت. ولی اگر متعلَّق علم تنها گزاره‌ها باشند، علی چیزهایی را نخواهد دانست، مثل این‌که خرسْ پشتِ سرِ خودِ اوست. برای دانستن این امر او باید جایگاه خود را در جهانِ فعلیِ خود بداند، و این علم را گزاره‌ها نمی‌توانند به او اعطا کنند. برای کسب چنین علمی نیاز به متعلَّقی دقیق‌تر وجود دارد.

لویس بر آن است که این نقش را ویژگی‌ها می‌توانند ایفا کنند. هرگاه به گزاره‌ای باور می‌آوریم، خود را در جهانی از جهان‌های ممکن، که آن گزاره در آن صادق است، قرار می‌دهیم. بنابر این، هرگاه من به گزاره‌ای باور بیاورم، ویژگیِ عضویت در جهانی که آن گزاره در آن صادق است را به خود اسناد می‌دهم. ولی عکس این مورد صادق نیست؛ چنین نیست که هرگاه من ویژگی‌ای را به خود اسناد

می‌دهم، به گزاره‌ای متناظر با آن باور آورم. هنگامی که علی باور می‌آورد که «خرسی به من حمله کرده است»، ویژگیِ "مورد حملهٔ خرس" را به خود اسناد می‌دهد. این ویژگی هیچ گزارهٔ متناظری ندارد. محتوای باورِ حسین در چنین موقعیتی محتوایی متفاوت با محتوای باور علی و چیزی از این قبیل است: "عضو جهانی که در آن علی مورد حملهٔ خرس است". باید دقّت کرد که اسناد-به-خود متفاوت با اسنادِ گزاره‌ای است. چنان‌که ریچارد هولتون (Richard Holton) به درستی اشاره می‌کند، مفهوم اسناد به خویش بخش مبهم و در عین حال اصلی‌ترین رکنِ نظریهٔ لویس است (Holton, 2015: 400).

عمدهٔ ادبیاتی که در مورد گرایش‌های دربارهٔ خود شکل گرفته است، در مورد جهان‌های ممکن متمرکز (centered possible worlds) است. لویس بخش کوتاهی از مقاله‌اش را به اصطلاح اخیر اختصاص داده است. او جهان ممکن متمرکز را به زوج مرتبی شامل یک جهان و ساکنِ مشخصّی در آن تعریف می‌کند (Lewis,1979: 147). کسانی که پس از او از این اصطلاح بهره می‌برند، زمان را نیز به این زوج مرتّب می‌افزایند. لویس بر آن است که به ازای هر ویژگی دسته‌ای از جهان‌های متمرکز وجود دارد. به تعبیر او: «فرض کنیم که Y یک ویژگی باشد؛ دستهٔ [متشکل از] دقیقاً همان جهان‌های متمرکزی متناظر با آن است که بر [فردی] که دارای ویژگی Y است تمرکز دارند» (Ibid). بدین ترتیب، می‌توان محتوای گرایش‌های گزاره‌ای را دسته‌ای از جهان‌های متمرکز دانست؛ جهان‌های متمرکزی که فردی که صاحب گرایش است در مرکز برخی از آن‌ها قرار دارد.

گفتیم که استلزامی یک‌سویه میان گزاره‌ها و ویژگی‌ها وجود دارد. ویژگی‌هایی که گزاره‌ای متناظر با آن‌ها یافت می‌شود، را می‌توان به یکسان به هریک از افراد جهان‌هایی که گزاره در آن صادق است اسناد داد. اندی ایگن، ویژگی‌هایی را که متعلَّق گرایش‌های گزاره‌ای قرار می‌گیرند، گزاره‌های جهانِ متمرکزی (centered-world proposition) می‌نامد. با توجه به این‌که گزاره‌های جهان متمرکزی‌ای که گزارهٔ جهان ممکنی متناظری دارند، خصوصیتی ندارند که از حیث فلسفی جالب توجه باشد، او از دو اصطلاح در باب گزاره‌های جهان متمرکزی بهره می‌گیرد: جهان‌های متمرکز جالب (interesting) و جهان‌های متمرکز ملال‌آور (boring) (Egan, 2007: 11). مکس کُلبِل (Max Kölbel) به جای وصف «ملال‌آور»، وصف «عینی» (objective)، و به جای وصف «جالب» وصف «وابسته به منظر» (perspectival) را به کار می‌برد (Kölbel, 2022).

۵. نسبی‌انگاریِ دربارهٔ خود

اندی ایگَن در سلسله‌ای از نوشته‌ها با بهره برداری از این چارچوب نظری، نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ خویش را در حوزه‌های مختلفی معرفی و اعمال می‌کند. یکی از این زمینه‌ها نظریهٔ ارزش است. ایگن با ترکیب نظریهٔ لویس در باب محتوای باور و نظریهٔ او در باب چیستی ارزش‌ها نظریه‌ای عرضه می‌کند که به زعم او دارای مزایایی بر نظریات رقیب است.

نظریات استعدادیِ ارزش (dispositional theories of value)، ارزش‌ها را به استعدادهایی در افراد ارزش‌گذار فرو می‌کاهند. یکی از تلاش‌ها برای ارائهٔ نظریه‌ای استعدادی در باب ارزش، نظریهٔ لویس است. لویس ارزش را به امور روانی فرومی‌کاهد. تحلیل او چنین است: چیزی ارزش است، اگر و تنها اگر ما مستعدّ آن باشیم که در کامل‌ترین شرایط آشنایی تصوّریِ (imaginative acquaintance) ممکن برای بشر، بخواهیم که آن را بخواهیم (Lewis, 1989).

یکی از ملاحظات لویس در باب این تعریف این است که مرجع «ما» کیست. می‌توانیم «ما» را راجع به همهٔ نوع بشر بگیریم، و ارزش را مطلق تلقّی کنیم. ولی اثبات این‌که تمامی مردم با شرایط روانی متفاوتشان، حتّی تحت شرایط آرمانی هم استعداد خواستِ خواستِ (desire to desire) یک چیز را خواهند داشت، آسان نیست. به نظر لویس، باید مبنا را بر این بگذاریم که تمامی نوع بشر در شرایط آرمانیِ گفته‌شده مستعدّ واکنشی همانندند، ولی در مورد هر ارزش در صورتِ یافتن شواهدی بر خلافِ این همانندی، باید مرجع «ما» را محدود و مقیّد سازیم. روشن است که نظر او راه را برای نسبی‌انگاری باز می‌گذارد.

اندی ایگن نظریهٔ لویس را به عنوان الگویی برای طرح نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ خویش بر می‌گزیند. به نظر او نظریات فلسفی مقبولی در باب ارزش می‌توانند از ترکیب چنین نظریه‌ای با نسبی‌انگاریِ دربارهٔ خود پشتیبانی کنند. این نظریات به قرار زیرند:

۱. طبیعی‌انگاری (naturalism): مراد ایگن از طبیعی‌انگاری، معنای عامِّ فلسفیِ آن است: این نظریه که همه‌چیز را می‌توان با روش‌های علوم طبیعی تبیین کرد. از نظر او نظریه‌ای که بتواند جایی برای ویژگی‌های ارزیابانه در متافیزیک طبیعی‌گرایانه بیابد، مطلوب بسیاری از فیلسوفان است. البته نظریهٔ استعدادیِ لویس درباب ارزش، مصداقی از نظریاتِ طبیعی‌انگارانه به معنای فرااخلاقی نیز به شمار می‌آید. در واقع، نظریهٔ لویس بازسازی نظریه‌ای از راسل است که مور استدلال مغالطهٔ طبیعی‌گرایانهٔ خویش را علیه آن اقامه کرد.

۲. شناختی‌انگاری (cognitivism): بنابر این نظریهٔ فرااخلاقی، احکام ارزشی به ظاهر متعلَّق باور قرار می‌گیرند و دارای ارزش صدق‌اند. نظریات ناشناختی‌انگار که منکر این امرند، با مشکلاتی مواجه‌اند. شناختی‌انگاری جایی برای بحث باز می‌گذارد: امر مشترکی هست که افراد می‌توانند در مورد صدق و کذب آن با یکدیگر به بحث بپردازند، و له یا علیه آن استدلال کنند.

۳. درونی‌انگاری: بر اساس درونی‌انگاریِ انگیزشیِ احکامِ اخلاقی رابطه‌ای وثیق میان احکام اخلاقی و انگیزش وجود دارد. روایت قویِّ درونی‌انگاری، انگیزش را ذاتی حکم اخلاقی می‌داند، به نحوی که کسی که به جِد حکمِ اخلاقی کند به ناچار انگیخته می‌شود. روایت‌های ضعیف‌تر یک سوی این رابطه را انگیزشِ بالقوّه‌ای می‌دانند که می‌تواند مغلوب امیال دیگر واقع شود. اگر کسی هیچ انگیزشی برای عملی نداشته باشد، ممکن نیست حکم جدّیِ اخلاقی به آن عمل کند.

نسبی‌انگاران احکام اخلاقی را صدق‌پذیر و متعلَّق باور می‌شمرند، و علاوه بر این به صدق برخی احکام اخلاقی حکم می‌کنند، و از این رو نظریهٔ خطا (error theory) را نمی‌پذیرند. همچنین عموماً برای ویژگی‌های اخلاقی و زیباشناختی واقعیت مستقلی قائل نیستند.

بر عهدهٔ ایگن است که نشان دهد نظریهٔ او به درستی می‌تواند مصداقی از این نظریات باشد، به مشکلاتی که برخی نظریات نسبی‌انگارانه دارند دچار نشود، و دچار مشکلاتی خاصِّ خود نباشد.

ایگن تحلیل لویس از ارزش را معادلِ تحلیل ویژگیِ ارزش‌بودن می‌داند، و آن را به نحو انتزاعی‌تر به «مستعد بودن برای فراخوانیِ [پاسخِ] R از سوی ما در [شرایط] C» تعریف می‌کند (Egan, 2012: 560). گفتیم که لویس به ابهام موجود در مرجع «ما» می‌پردازد، و نوعی نسبی‌انگاری را می‌پذیرد. با کنار گذاشتن مطلق‌انگاری، و با توجه به وجود لفظ «ما» در تعریفِ لویس، باید زمینه‌گرایی پذیرفته شود، و «ما» راجع به گروهی محدود، که گوینده عضو آن است، دانسته شود. این گروه می‌تواند بر حسب معیارهای مختلفی تعریف شود. ایگن اشکالاتی بر زمینه‌گرایی وارد می‌کند، که می‌توان آن‌ها را در دو گروه جای داد (Ibid: 565-8):

۱. عَرَضی بودن وصفِ ارزیابانه: محتوای یک اظهار می‌تواند برای کسی ارزیابانه (evaluative) باشد و برای دیگری نباشد. علی با اظهارِ «راستگویی خوب است» این محتوا را اظهار می‌کند که "راستگویی خوب$_{\text{گروه علی}}$ است"، چرا که بنابر مَفروضِ زمینه‌گرایی معنای «خوب» در هر اظهار تابعی از گوینده به گروهی است که گوینده را شامل می‌شود. این حکم برای علی ارزیابانه است. ولی اگر حسین که عضو گروهی که «ما» در حکم علی به آن ارجاع دارد نیست، دقیقاً همین محتوا را با جمله‌ای چون «راستگویی برای گروه علی خوب است» اظهار کند، محتوایی ارزیابانه اظهار نکرده است. بنابر این، آن‌چه حکم را ارزیابانه می‌سازد خارج از محتوای آن است. دو اشکال پیامد این اشکال‌اند:

۱-۱. اشکال شناختی‌انگارانه: یکی از انگیزه‌های ایگن برای پذیرش نظریهٔ استعدادی، تبیین شناختی بودن احکام ارزشی است. از نظر او، شناختی‌انگار انتظار دارد امری شناختی تعیین کند که کدام گروه از احکامِ صدق‌پذیر ارزیابانه شمرده می‌شوند. درونی‌انگاری به ما می‌گوید انگیزش با حکم ارتباطی وثیق دارد. اشکال بالا نشان می‌دهد که ارزیابانه بودن حکم و ربط آن با انگیزش به محتوای حکم وابسته نیست. این که آیا من در دسته‌ای که «ما» به آن‌ها ارجاع دارد (کسانی که انگیخته خواهند شد) می‌گنجم یا نه، به امری کنش‌انگیز (conative) و غیرشناختی در من وابسته است: امری که من را انسانی می‌سازد که در آن دسته جای می‌گیرد. این که امری کنش‌انگیز در تعیین ارزیابانه بودن محتوای یک حکم دخیل باشد، با شناختی‌انگاریِ مطلوبِ ایگن سازگار نیست.

۱-۲. اشکال درونی‌انگارانه: ایگن دو روایت درونی‌انگاری را از یکدیگر متمایز می‌کند: ۱. درونی‌انگاری محتوایی (content internalism): میان انگیزش و باورهایی با محتوایی خاص رابطه‌ای وثیق برقرار است؛ ۲. درونی‌انگاری حالتِ باور (belief-state internalism): میان انگیزش و حالت

باور رابطه‌ای وثیق برقرار است. دیدیم که از دید پری تفاوت رفتار دو فردی که یکی مورد حملهٔ خرس واقع شده به اختلافِ حالتِ باور آن‌ها به گزاره‌ای واحد بازمی‌گردد. ممکن است باورهایی به خاطر حالتِ باور به یک محتوا رابطه با انگیزش داشته باشند. زمینه‌گرا مُلزَم به پذیرش این رأی است، ولی درونی‌انگاریِ محتوایی مقصودِ کسانی است که تمایل به درونی‌انگاری احکام اخلاقی دارند.

۲. اختلاف موضوع: با پذیرش زمینه‌گرایی باید بپذیریم که ممکن است اظهار دو فردی که اظهاراتی به ظاهر متناقض بیان می‌کنند، موضوع واحدی نداشته باشد، و تناقض ظاهریِ دو اظهار ناشی از سوء تفاهم باشد. این مسأله مشکل اختلاف نظر را در پی دارد.

ایگن دو شرط لازم اختلاف نظر را ناسازگاری (incompatibility) و تعارض (conflict) می‌داند. با پذیرش زمینه‌گرایی این دو موهوم به نظر می‌رسند. مراد از ناسازگاری این است که کسی نتواند محتوای اظهار دو سوی اختلاف را به نحو معقولی باور کند. همچنین، هنگام اختلاف نظر اصیلِ دو فرد، باید فکر یا اظهار آن‌ها به نحوی در تعارض باشد. با پذیرش زمینه‌گرایی می‌توان محتوای حکم‌های دو فردی را که اختلاف نظر دارند، هم‌زمان به نحو معقولی باور کرد؛ آن‌ها یکدیگر را نفی نمی‌کنند، هر دو می‌توانند با هم صادق باشند، و می‌توان به هر دو عمل کرد.

ایگن با بهره‌گیری از گرایش‌های دربارهٔ خود به دنبال آن است که مشکلاتی که لفظ «ما» در این تعریف ایجاد می‌کند از میان بردارد. او با پذیرفتن نظریهٔ لویس در باب متعلَّق باور، محتوای باورهای ارزشی را ویژگی‌ای می‌داند که به خود اسناد می‌دهیم. از دید او x در صورتی برای ما ارزش است که ما به‌درستی این ویژگی را اسناد به خود دهیم: "مستعدّ داشتنِ R در پاسخ به x در C" (Ibid: 571). در این تحلیل «ما» که ریشهٔ مشکلات فوق بود از تحلیل حذف شده است. به ادعای ایگن، برای کسی که گرایش به طبیعی‌انگاری، درونی‌انگاری، و شناختی‌انگاری دارد، این روایت نسبی‌انگاری پاسخی فراهم می‌کند که دچار مشکلات زمینه‌گرایی نیست.

به پاسخ‌های ایگن نظری بیفکنیم. مشکل نخست، یعنی عرضی بودن وصف ارزیابانه، به این بازمی‌گشت که دو فرد می‌توانند به جِد یک محتوا را اظهار کنند، در حالی که این حکم تنها برای یکی از آن‌ها ارزیابانه است. با دربارهٔ خود دانستنِ باور در کنار پذیرش نظریهٔ استعدادی، اظهار یک محتوا از سوی دو فرد همواره با انگیزش پیوند خواهد داشت. در مثال مذکور، علی ویژگیِ "مستعدِّ خواستِ خواستِ راستگویی"[۷]را به خود اسناد می‌دهد، و حسین این ویژگی را: "عضوِ جهانی که علی در آن مستعدِّ خواستِ خواستِ راستگویی است". اگر حسین هم همان ویژگی‌ای را که علی به خود اسناد داده است به خود اسناد دهد، حکم او هم ارزیابانه خواهد بود. به این ترتیب، پاسخ او به دو اشکال بعد نیز روشن می‌شود.

۷. برای اختصار قید شرایط آرمانی را از مثال‌ها حذف می‌کنیم.

چیزی که به دستهٔ خاصی از احکام محتوای ارزیابانه می‌بخشد و آن‌ها را متمایز می‌سازد این است که محتوای آن‌ها گزاره‌های جهان متمرکزی وابسته به منظر است. اشکال شناختی‌انگارانه به این شکل مرتفع می‌شود.

پاسخ به اشکال درونی‌انگارانه هم به نکتهٔ پیشین باز می‌گردد. از آن‌جا که محتوای اظهار دو فردی که تنها اظهار یکی از آن‌ها ارزیابانه است از نظر زمینه‌گرا یکی است، او تنها می‌تواند درونی‌انگاری حالت باور را بپذیرد. نظریهٔ لویس تفاوت حکم دو فرد را در خودِ محتوا می‌داند. اِسناد محتوای جهان متمرکزیِ وابسته به منظر به خود مستلزم انگیزش است، درحالی‌که اسناد محتوای جهان متمرکزی عینی به خود چنین نیست. به این ترتیب درونی‌انگاری محتوا تضمین می‌شود.

با پذیرش نظریهٔ لویس دربارهٔ محتوای باور، اشکال اختلاف موضوع نیز مرتفع می‌شود، چرا که موضوع بحث دو فرد محتوایی واحد خواهد بود. یکی از دو فرد یک ویژگی را به خود اسناد می‌دهد، و دیگری نقیض همان ویژگی را به خود اسناد می‌دهد.

پاسخ ایگن به اشکال اختلاف نظر، نیازمند تفصیل بیشتری است، چرا که او ناسازگاری و تعارض را شرط لازم اختلاف نظر می‌داند. به نظر می‌رسد که نظریهٔ ایگن توجیه خوبی برای ناسازگاری دارد. روشن است که هیچ‌کس نمی‌تواند به نحو سازگاری یک ویژگی و نقیض آن را به خود اسناد دهد.

تعارض ممکن است در دو سطح تفسیر شود: تعارض در سخن و تعارض در فکر. هنگامی که دو فرد اختلاف نظر دارند، و یکی سخن دیگری را نفی می‌کند، هم باید نشان داده شود که اظهار یکی متعارض با اظهار دیگری است، و هم باید در سطحی عمیق‌تر نشان داده شود که فکر یکی نافی فکر دیگری است.

برای نشان دادن تعارض در سخن، ذکر مقدماتی ضروری است:[۸] نخست، باید به تمایز دربارهٔ خود بودن محتوای گرایش‌های گزاره‌ای و دربارهٔ خود بودن محتوای معناشناختی (semantic content) جملات اشاره کرد. دربارهٔ خود بودن محتوای معناشناختی جملات به این معنا است که محتوایی که توسط اظهار گوینده به مخاطبین منتقل می‌شود از جنس ویژگی است، نه گزاره.نظریهٔ اوّل مربوط به فلسفهٔ ذهن است، در حالی که نظریهٔ دوم باید در فلسفهٔ زبان بررسی شود.

دومین نکته، تمایز میان شرایط تولید (production) و شرایط پذیرش (uptake/acceptance) برخی افعال گفتاری است. شرایط تولید شرایطی هستند که برآورده‌سازی آن‌ها بر حسب وضع از گویندهٔ جدّی طلب می‌شود؛ مانند این‌که «هنگام اِخبار تنها چیزی باید اظهار شود که گوینده به آن باور

۸. برای تفصیل این مقدمات ← (Egan, 2007: 9-11; 2010: 276-280; 2012: 572-577; 2014: 90-93; Egan & Kindermann, 2019b: 519-521).

دارد». شرایط پذیرش اموری هستند که جهت پذیرش اظهار گوینده برآورده شدن آن‌ها بر حسب وضع از شنوندگان طلب می‌شود. در اظهار، این شرط می‌تواند باور آوردن به محتوای اظهارِ گوینده باشد. یکی از کارکردهای محتوا تعیین شرایط تولید و/یا پذیرش است.

نهایتاً، نظریه‌ای که پاسخ ایگن به مسئلهٔ تعارض به پذیرش آن بستگی دارد، روایت اصطلاح‌شده‌ای از نظریهٔ رابرت استالنیکر (Robert Stalnaker) در باب اظهار است. نظریهٔ استالنیکر، نظریه‌ای توصیفی در باب چیستی اظهار با تأکید بر کارکرد آن و ارتباط آن با پیش‌انگاشت‌های محاوره است. در هر محاوره زمینهٔ مشترکی میان گویندگان و اطراف محاوره وجود دارد که مشتمل بر مجموعه‌ای از گزاره‌ها است. اگر گزاره‌ای توسط اطراف محاوره پذیرفته شود و هر یک از آن‌ها اعتقاد داشته باشد که بقیهٔ اطراف محاوره نیز آن را پذیرفته‌اند، و نیز اعتقاد داشته باشد که آن‌ها هم اعتقاد به این دارند که بقیه آن را پذیرفته‌اند، این گزاره در محاوره پیش‌انگاشته (presupposed) شده است. هر اظهار تلاشی است برای افزودن به پیش‌انگاشت‌های محاوره. البته، ممکن است کسی بخواهد با اظهاری ناسازگار با پیش‌انگاشت‌های محاوره برخی از آن‌ها را تغییر دهد. از آن‌جا که بنابر این نظریه، کارکردِ اظهار انتقالِ باورهایِ گوینده، به دیگر اطراف محاوره است، ایگن این نظریه را مدل انتقال باور (belief transfer model) نامیده است (Egan, 2007: 11).

ایگن با بهره‌گیری از نظریهٔ استالنیکر در بابِ اظهار، تلاش می‌کند تعارض در سخن هنگام اختلاف نظر را تبیین کند. برای افزوده شدن یک پیش‌انگاشت به پیش‌انگاشت‌های محاوره، باید اطراف محاوره به قصد موافقت با گوینده گفتهٔ او را بپذیرند. به ادعای ایگن، در اظهارِ جملاتِ عینی تمایز نهادن میان شرایط پذیرش و تولید اهمیتی ندارد، ولی در اظهار جملاتِ سوبژکتیو، محتوای اظهار باید در وهلهٔ نخست شرایط پذیرش را تعیین کند. در چنین اظهارهایی شرایطِ پذیرشِ دیکته شده توسط شرایط تولید این خواهد بود که اطراف محاوره جهت موافقت با گوینده محتوای اظهار او را در مورد خودش باور کنند. ولی به عقیدهٔ ایگن محتوای برخی اظهارات سوبژکتیو، ایجاب می‌کند شرایط پذیرش این باشد که شنوندگان آن‌چه گوینده در مورد خودش اظهار کرده است را در مورد خودشان باور کنند، یعنی همان ویژگی‌ای را که گوینده به خود اسناد داده است به خودشان اسناد دهند. در چنین مواردی، محتوای منتقل شده همان محتوای باور گوینده است. از آن‌جایی که تمامی اطراف محاوره در جهات مرتبط یکسان نیستند، بعید نیست که برخی از آن‌ها با وجود صادق دانستن گوینده نتوانند این محتوا را به خود اسناد دهند. در این موارد، آن‌ها مجاز به ردّ آن هستند.

آن‌چه گفته شد به ایگن کمک می‌کند توجیهی برای تعارض ارائه کند. هنگامی که دو نفر اختلاف نظر دارند، هر یک تلاش می‌کند پیش‌انگاشتی را به پیش‌انگاشت‌های محاوره بیفزاید، که افزودن هر دوی آن‌ها ممکن نیست. تعارض در ساحت سخن به این نحو توجیه می‌شود.

آن‌چه بیشتر برای ایگن مشکل‌زا است، تعارض در ساحت فکر است. صِرف این‌که دو فرد دو ویژگی متقابل را به خود اسناد دهند، تعارضی در فکرشان ایجاد نمی‌کند.

ایگن سه راهبرد را برای پاسخ پیشنهاد می‌کند. اوّلین راهبرد این است که نسبی‌انگار تعارض را در اظهار کافی بداند. اگرچه این تعارض حدّاقلی است، ولی شاید بتوان پذیرفت که همین مقدار تعارض برای اختلاف نظر کافی است.

راهبرد دوم محدود ساختن دامنهٔ موارد تعارض است. کسانی هستند که دارای این پیش‌فرض‌اند که با فرد مقابل در زمینهٔ مورد اختلاف دارای مشابهت‌اند یا باید باشند. در چنین مواردی، اسناد ویژگی‌های متقابل به همراه پیش‌انگاشت مشابهت در جنبهٔ مرتبط، شرط تعارض را برآورده می‌سازد. اگر در محاوره این پیش‌انگاشت حاکم باشد که اطراف در جهت استعدادِ خواست‌ها مشابه‌اند، یک طرف اختلاف نمی‌تواند ویژگیِ "مستعدّ خواست خواستِ راستگویی" را به خود اسناد دهد و بپذیرد که دیگری که با او مشابه است "غیرِمستعدّ خواست خواستِ راستگویی" را به درستی به خودش اسناد دهد، چرا که نتیجه این خواهد بود که به سبب مشابهت، ویژگیِ دوم قابل اسناد به خود نیز هست.

آخرین راهبرد، تعارض در رویکرد یا برنامه را جایگزین تعارض در فکر می‌کند. این راهبردی است که عموماً ناشناختی‌انگاران به کار گرفته‌اند. از آن‌جا که بنابر نظر آنان احکام اخلاقی باوری را بیان نمی‌کنند، برایشان تبیین تعارض در فکر ناممکن خواهد بود. از این رو، مجبورند برای تبیین اختلاف، تعارض را به نحوی به عمل یا نیّات بازگردانند. نسبی‌انگار هم می‌تواند ادعا کند که دو فردِ دارای خواست‌های متقابل، رویکردهای متعارضی هم دارند، و این تعارض برای تبیین اختلاف نظر کافی است.

به این ترتیب، به زعم ایگن، نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ او می‌تواند برای تمامی نقاط ضعف زمینه‌گرایی پاسخی داشته باشد. پیش از نقد و بررسی نظریهٔ ایگن، نگاهی به نسبت نظریهٔ او با نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ مک‌فارلین می‌افکنیم. این امر می‌تواند جایگاه نظریهٔ ایگن در میان نظریات نسبی‌انگارانه را روشن کند، و برخی لوازم آن را آشکار سازد.

۶. نسبی‌انگاریِ *دربارهٔ خود* و نسبی‌انگاری صدق

سنجش نسبت نسبی‌انگاریِ جدید مک‌فارلین و نسبی‌انگاریِ دربارهٔ خود، به ایضاح بیشتر این نظریه کمک می‌کند. یک سؤال مهم در باب این نسبت این است که آیا نظریهٔ ایگن زمینه‌گرایی غیراندیسی به شمار می‌آید، یا باید آن را مانند نظریهٔ مک‌فارلین نسبی‌انگاری صدق به شمار آوریم. ایگن در بازسازی نظریهٔ اظهار استالنیکر شنونده (Egan, 2012: 573) یا ارزیاب را به جای اطراف محاوره می‌نشاند (Egan & Kindermann, 2019b: 520)، تا بتواند به مشکلات استراق سمع پاسخ گوید. شنوندگان در صورتی که نتوانند محتوای اظهار گوینده را به خود اسناد دهند، آن را رد خواهند کرد. این به این معنا است که همان اظهار گوینده برای آن‌ها کاذب است. کذب این اظهار بر این اساس مشخّص می‌شود که ارزیاب محتوای اظهار گوینده را بر شرایط ارزشیابی‌ای عرضه کند که توسّط

زمینهٔ خودِ او معیّن شده است. این شرایط عبارت‌اند از زمان، جهان، و شخص ارزیاب. به این ترتیب، در نظریهٔ ایگن نیز صدق و کذب یک اظهار بنابر زمینهٔ ارزیاب متغیّر است. به همین جهت است که او خود را در کنار مک‌فارلین در زمرهٔ نسبی‌انگاران (در برابر زمینه‌گرایانِ غیراندیسی) قرار می‌دهد (Egan & Beddor, 2018; Egan, 2011: 221 ←)؛[۹] البته جهان و زمان شرایط ارزشیابی نزد مک‌فارلین توسّط زمینهٔ اظهار معیّن می‌شود و نزد ایگن توسّط زمینهٔ ارزیابی. عنصر سوّمِ شرایط ارزشیابی نزد ایگن فردی است مرکز جهان ممکن است، و نزد مک‌فارلین چیزی از قبیل اطلاعات یا استانداردها، که در هر دو نظریه توسط زمینهٔ ارزیاب تعیین می‌شود. به نزد مک‌فارلین، عملگرهای زمانی و وجهی تغییری در این عنصر سوم ایجاد نمی‌کنند، ولی نزد ایگن این عملگرها بر روی مرکز نیز اثر می‌گذارند. با ورود عملگرهای زمانی یا وجهی شاهد تفاوت‌هایی در صدق و کذب قضایا بنابر بر دو نظریه خواهیم بود که بر ترجیح یکی بر دیگری تأثیرگذارند. و نهایتاً، شاید مهم‌ترین تفاوت این دو نظریه در استفادهٔ ایگن از گرایش‌های دربارهٔ خود نهفته باشد. نظریهٔ مک‌فارلین نظریه‌ای معناشناختی است که نسبت به نظریات فلسفهٔ ذهن و مابعدالطبیعه خنثی است، ولی نظریهٔ ایگن مستلزم پذیرش نظریهٔ لویس در باب محتوا است که تعهّداتی فلسفی برای او ایجاد می‌کند.[۱۰]

۷. نقد نسبی‌انگاریِ *دربارهٔ خود*

ابتدا به مقدمه‌ای بپردازیم. بر اساس نظریهٔ انتقال باور، هنگام ارتباطْ محتوای باور گوینده به شنونده منتقل می‌شود. ترکیب دیدگاه لویس در باب محتوای باور با نظریهٔ انتقال باور می‌تواند به تعبیر ایگن، پیش‌بینی‌های مصیبت‌باری داشته باشد (Egan, 2007, 11). مشکل دقیقاً در همان جایی رخ می‌نمایاند که مبدأ استدلالِ لویس برای پذیرش نظریهٔ گرایش‌های دربارهٔ خود است: اندیسی‌های ذاتی. بنابر نظریهٔ انتقال باور محتوایی که با اظهار به شنوندگان منتقل می‌شود همان محتوای باور گوینده است، و غرض از محاوره نیز این است که شنوندگان همان ویژگی‌ای را که گوینده به خود اسناد داده است به خود اسناد دهند. این نظریه در باورهای عینی و باورهای سوبژکتیوِ مورد نظر ایگن مشکلی ایجاد نمی‌کند، ولی در احکام مشتمل بر اندیسی‌های ذاتی مشکل‌زا است. بنابر نظریهٔ انتقال باور، اگر فردی ویژگی‌هایی چون «شاد» را به خود اسناد دهد، انتظار از شنونده این است که او هم همان ویژگی را به خودش اسناد دهد. ولی این اسناد در بیشتر موارد اشتباه است. راه‌حلّ ایگن این

۹. در چکیده‌ای که ایگن و کیندرمن در نسخهٔ پیش از چاپ مقالهٔ خود آورده اند چنین آمده است: «نسبی‌انگاری دربارهٔ خود [...] این دیدگاه است که مدّعیات مربوط به آن‌چه خوش‌مزه است، و آن‌چه از حیث معرفتی ممکن است، می‌توانند در نسبت با ارزیاب‌های مختلف ارزش‌های صدق مختلف بگیرند، چرا که این مدعیات محتواهای دربارهٔ خودی ابراز می‌کنند که می‌تواند در یک جهان بر یک ارزیاب صدق کند و برای دیگران کاذب باشد» (Egan & Kindermann, 2019a: 1).

۱۰. بحث از نسبت این دو نظریه را می‌توان در این منابع دنبال کرد: (Kindermann, 2012; Egan, 2016 & 2021; MacFarlane, 2016; Cappelen & Huvenes, 2018; Egan & Kindermann, 2019b;).

است که در چنین باورهایی، همان محتوای باورِ گوینده نیست که منتقل می‌شود، بلکه شنونده محتوایی عینی را به خود اسناد می‌دهد، که محتوای آن عضویت در جهانی است که در آن گوینده مسنَدٌ الیه ویژگی‌ای قرار می‌گیرد که به خود اسناد داده بود. هنگامی که علی اظهار می‌کند که «من شادم»، محتوای منتقل شده به جای "شاد"، این ویژگی است: "عضو جهانی که در آن علی شاد است". شنونده این ویژگی را به خود اسناد می‌دهد، و به پیش‌انگاشت‌های محاوره می‌افزاید. ایگن معیاری برای تمییز مواردی که در آن‌ها می‌توان نظریهٔ انتقال باور را پذیرفت ارائه می‌کند:

آزمون اظهارپذیری (The assertibility test): «فرض کنید گزارهٔ p محتوای اظهارهای جملهٔ S در زمینهٔ C باشد. در این حال این جمله در C اظهارپذیر نیست مگر آن‌که C زمینه‌ای باشد که در آن پیش‌انگاشت مشابهتی در نسبت با p برقرار باشد» (Ibid: 20).

مقصود از برقراری پیش‌انگاشت مشابهت (presupposition of similarity) در نسبت با یک گزاره در یک مجموعهٔ زمینه به طور خلاصه این است که یا p برای همهٔ اطراف محاوره صادق باشد و یا برای هیچ‌یک صادق نباشد (Ibid: 18 ⟵).

از آن‌جا که در غالب محاوراتِ حاویِ اندیسی‌های ذاتی، پیش‌انگاشت مشابهت برقرار نیست، نظریهٔ انتقال باور از آزمون اظهارپذیری سرافراز بیرون نمی‌آید، و پذیرفتنی نیست. ولی در محاوراتی که در باب اموری چون سلیقه و ارزش‌ها صورت می‌گیرند، چنین نظریه‌ای غالباً از آزمون اظهارپذیری سربلند بیرون می‌آید، و لذا می‌توان پذیرفت که محتوای انتقالی همان ویژگی‌ای است که گوینده به خود اسناد داده است. هنگام بحث از سلیقهٔ غذایی عموماً پیش‌انگاشت اطراف محاوره این است که همگی در جنبه‌های مربوط مشابه‌اند، و لذا یک چیز یا در نظر همهٔ آنان خوش‌مزه است، و یا در نظر همهٔ آنان بدمزه. نکتهٔ کلیدی این است که در تمامی موارد استعمال جملاتی که غالباً از آزمون اظهارپذیری سربلند بیرون می‌آیند، شرایط پذیرش این است که اطراف محاوره خود را با محتوای باور گوینده به‌روز کنند. پس از ذکر این مقدّمه به نقدها می‌پردازیم:

یکی از چالش‌های اساسیِ نظریهٔ لویس، تبیین چیستی اسناد-به-خود است. در اسناد گزاره‌ای محمولی به یک شیء اسناد داده می‌شود، و این اسناد درون محتوای باور است، در حالی‌که در اسناد-به-خود، محمول به خودِ باورمند اسناد داده می‌شود. در جملاتی که در آن‌ها محمولی بر «من» حمل می‌شود این نوع اسناد بی‌مشکل به نظر می‌رسد. ولی کافی است که جملات را قدری پیچیده کنیم تا مشکلات خود را بنمایانند. مثالی از هولتون را در نظر بگیریم: «من دوستانم را برای ارزیابی خودم انتخاب کردم». در مثال‌هایی از این دست روشن نیست که چه ویژگی‌ای باید به خود اسناد داده شوند. در این مثال، علاوه بر دو بار استعمالِ «من»، از «ما» نیز برای ارجاع استفاده شده است. در عین حال، در این مورد و موارد مشابه بسیاری باید ویژگی‌های جدید و غریبی معرّفی شوند. از آن‌جا که از نظر لویس اسناد-به-خود پایه است، قاعدتاً چنین ویژگی‌هایی را باید نقطهٔ آغاز ادراک خود بدانیم، و ویژگی‌های آشنای دیگر را مشتقّ از آن‌ها بدانیم. این ادعا که گزاره‌هایی که به آسانی

می‌فهمیم در واقع چینشی بسیار متفاوت و گاه پیچیده دارند، اگرچه ناممکن نیست، ولی بسیار دور از ذهن است (Holton, 2015: 408).

این مشکلات در تحلیل‌های ایگن نیز خود را نشان می‌دهد. کافی است که موضوعِ اوصافی چون «زیبا» حاوی ضمیر اوّل‌شخص باشد. در این صورت تحلیل مواردی مانند «نقاشی دوستم زیبا است،» یا «دست‌پخت پدرم از دست‌پخت دوستانمان خوشمزه‌تر است» دشوار خواهد بود، و به نظر می‌رسد که ترجیح یک ویژگی برای اسناد-به-خود بلامرجِّح خواهد بود. موارد دیگری که می‌تواند مشکل را نشان دهد مثال‌هایی از این دست‌اند: «هر داستان مفرِّحی زیبا است»، یا «اگر نقاشی‌های پیکاسو زیبا باشند، دروغگویی هم خوب است». در این مثال‌ها دو ویژگیِ نسبی وجود دارد، و مشخّص نیست که ما کدام ویژگی را به خود اسناد می‌دهیم. آن‌چه گفته شد اثبات نمی‌کند که نظریهٔ استعدادیِ نسبی‌انگارانهٔ ایگن نادرست است، ولی دلالت بر آن دارد که اگر نتوان نشان داد که مزایای مهمّی بر نظریه‌های رقیب دارد، نسبت به آن‌ها مرجوح است.

حال باید دید که آیا نظریهٔ ایگن از پس اشکالاتی که خودِ او بر زمینه‌گرایی مطرح کرد بر می‌آید. نخستین مشکل، عرضی بودن وصف ارزیابانه بود. راهِ‌حلّ ایگن حذف واژهٔ اندیسی از جمله بود؛ هیچ‌کس نمی‌تواند محتوای «راستگویی خوب است» را به گونه‌ای بیان کند که ارزیابانه نباشد، چرا که محتوای این حکم همواره "مستعدِّ خواستِ خواستِ راستگویی" است. همه تنها در صورتی می‌توانند این تعبیر را درست به کار ببرند که دستِ‌کم بالقوه دارای انگیزش برای راستگویی باشد. حسین هنگام اظهار نظر در مورد علی، ویژگی‌ای را به خود اسناد می‌دهد که محتوایی متفاوت با محتوایِ اظهارِ علی دارد: "عضوِ جهانی که در آن علی مستعدِّ خواستِ خواستِ راستگویی است".

ولی پاسخ ایگن وافی به مقصود نیست. همان‌گونه که در باور حسین شاهد هستیم، ویژگیِ "مستعدِّ خواستِ خواستِ راستگویی" می‌تواند درون باور او به علی اسناد داده شود. این ویژگیِ واحد هنگامی که علی آن را به خود اسناد می‌دهد، و هنگامی که حسین آن را به علی اسناد می‌دهد، به دو نوع اسناد داده می‌شود. این امر نشان می‌دهد که آن‌چه باور علی را با انگیزش پیوند می‌دهد، صِرف محتوایِ استعدادی نیست، بلکه امری خارج از آن است: اسناد-به-خود. ممکن است ایگن پاسخ دهد که هنگامی که فرد ویژگی استعدادی را اسناد-به-خود می‌دهد محتوای باور او جهان‌های متمرکزِ وابسته به منظر است، در حالی که هنگام اسناد گزاره‌ای محتوای باور او جهان‌های ممکن عینی است. ولی او برای چنین ادعایی باید بهای گزافی بپردازد: او باید بپذیرد که "مستعدِّ خواستِ خواستِ راستگویی" هنگامِ اسناد-به-خود یک ویژگی و هنگام اسناد به علی ویژگی دیگری است.

به این ترتیب، اشکالِ عرضی بودن وصف ارزیابانه به نظریهٔ خودِ ایگن هم راه پیدا می‌کند. بالتالی، دو اشکال دیگر او بر زمینه‌گرایی نیز بر نظریهٔ او وارد خواهند بود.

اشکال شناختی‌انگارانه بر زمینه‌گرایی بیان می‌کرد که بنابر این نظریه احکام ارزشی دستهٔ متمایزی از احکام شناختی و صدق‌پذیر را تشکیل نمی‌دهند، چرا که ارزیابانه بودن آن‌ها وابسته به

اموری غیرشناختی در باورمند است. ولی همین اشکال به ایگن هم وارد است. دیدیم که بنابر نظریهٔ او خودِ ویژگی محتوایی ارزیابانه ندارد، بلکه اسناد-به-خود است که آن را ارزیابانه می‌کند، و مصحِّحِ این نوع اسناد این است که فرد در گروه خاصی عضو باشد. بنابر این باز هم محتوای باور به خودیِ خود ارزیابانه نیست، و ویژگی‌های خاصّی و متمایزی وجود ندارند که ارزیابانه باشند.

شاید ایگن بتواند ادعا کند که ویژگی‌های ارزشی گروه خاصی از ویژگی‌ها هستند: ویژگی‌هایی که به شرطی که به طور صحیحی اسناد به خود داده شوند، ارزیابانه هستند. ولی زمینه‌گرا نیز می‌تواند به نحو مشابهی پاسخ دهد که گروه خاصّی از احکام شناختی وجود دارند که هنگامی که به درستی در حالتِ باورِ اوّل‌شخص باور شوند، ارزیابانه‌اند.

اشکال درونی‌انگارانه وضعیت مشابهی دارد. انکار زمینه‌گرایی، و به تبعِ آن درونی‌انگاریِ حالتِ باور، درونی‌انگاریِ محتوا را برای نظریهٔ ایگن به ارمغان نمی‌آورد. مستشکل می‌تواند درونی‌انگاری را به درونی‌انگاریِ محتوا و درونی‌انگاریِ دربارهٔ خود تقسیم کند. باز هم درونی‌انگار به دنبال درونی‌انگاری نوع دوم نیست. با توجه به این نکات، نظریهٔ ایگن نیز در معرض همان اشکالات سه‌گانه است.

اشکال دیگرِ ایگن اشکال اختلاف موضوع، و به تبع آن، اختلاف نظر بود. او دو شرط لازم برای اختلاف نظر بر می‌شمُرْد: ناسازگاری و تعارض. ناسازگاری می‌تواند در گزاره‌های جهان ممکنی تصوّر ما از اختلاف را بازتاب دهد، ولی در گزاره‌های جهان متمرکزیِ وابسته به شخص چنین نیست. فرض کنیم علی باور دارد که خودش چاق است و حسین باور دارد که خودش لاغر است. روشن است هیچ‌یک نمی‌توانند به نحو معقولی هم‌زمان هر دو را به خود اسناد دهند؛ پس ملاکِ ناسازگاری برقرار است. ولی علی و حسین در چنین مواردی اختلاف نظر ندارند. خود ایگن متوجه این نکته هست، و به همین جهت است که شرط تعارض را برای اختلاف نظر می‌افزاید (2012: 572)؛ البته ایگن می‌تواند راه حلّی را پیشنهاد کند. اگر او ناسازگاری را مشروط به پیش‌انگاشتِ مشابهت کند، ناسازگاری تأمین می‌شود. به این ترتیب ایگن می‌تواند ادعا کند در مواردی مانند سلیقه و ارزش که به ادعای او پیش‌انگاشت مشابهت غالباً برقرار است، ناسازگاری تأمین‌کنندهٔ اختلاف نظر است. ولی به نظر می‌رسد که با پیش گرفتن راه حلّی که به آن اشاره شد، مشکل ایگن این خواهد بود که زمینه‌گرا نیز می‌تواند پاسخ مشابهی به اشکال بدهد و اختلاف نظر را تبیین کند. به این ترتیب یا ایگن باید بپذیرد که او نیز همانند زمینه‌گرایان نمی‌تواند در گزاره‌های جهان متمرکزی وابسته به شخص ناسازگاری را تبیین کند، یا باید راه حلّی ارائه کند که اگر چه او را از مشکل نجات می‌دهد، ولی برای زمینه‌گرا هم راه خلاصی فراهم می‌کند، که مزیّت نظریهٔ او بر زمینه‌گرایی را زیر سؤال می‌برد.

دیدیم که ایگن در دو سطح به تعارض می‌پردازد: تعارض زبانی و تعارض فکری. تلاش او این است که تعارض در ساحت زبان را با پذیرش نظریهٔ استالنیکریِ ارتباط حل کند. هنگامی که دو فرد تلاش کنند پیش‌انگاشت‌های غیرقابل جمعی به محاوره بیفزایند، تعارض پیش می‌آید. ولی چنان‌که

مک‌فارلین هم اشاره می‌کند، این معنای تعارض بسیار ضعیف است. آن‌چه در پیش‌انگاشت‌ها کافی است پذیرشِ یک گزاره است. اگر به جای اظهار یک گزاره، دو فرد فرضِ دو گزارهٔ متناقض را از اطراف محاوره بخواهند، باز هم تلاش در افزودن پیش‌انگاشت‌های غیرقابل‌جمعی به زمینهٔ محاوره می‌کنند، ولی کسی نخواهد گفت که آن دو اختلاف نظر دارند (MacFarlane, 2016). این امر خصوصاً زمانی برای ایگن مشکل‌آفرین است که تعارض در ساحت زبان را برای اختلاف نظر کافی بداند. مشکلات دیگری نیز گریبانگیر پیشنهاد ایگن است. دیدیم که بنابر نظر ایگن در انواعی از جملات که غالباً از آزمون اظهارپذیری سربلند بیرون می‌آیند شرایط پذیرشْ اسنادِ محتوای باور گوینده به خود است، و همین امر زمینه‌ساز تعارض می‌شود. از سوی دیگر، گفته شد که یکی از انگیزه‌های مهمِّ روی آوردن به نسبی‌انگاری اختلاف نظرِ بی‌خطا است. اگر هنگام محاوره پیش‌انگاشتِ مشابهت صادق باشد، به ناچار یکی از دو سوی محاوره خطاکار است. به این ترتیب، در مواردی که اطراف محاوره دارای پیش‌انگاشتِ مشابهت باشند، و این پیش‌انگاشت صادق باشد، می‌توان سخن از اختلاف نظر گفت، ولی این اختلاف نظر بی‌خطا نیست. ممکن است که اطراف محاوره دارای پیش‌انگاشت مشابهت باشند، ولی این پیش‌انگاشت صادق نباشد. در این صورت سخن از بی‌خطا بودن اختلاف نظر ممکن است، ولی در چنین مواردی خود آن‌ها نمی‌توانند ادعای بی‌خطا بودن اختلاف را بپذیرند. علاوه بر این، پیش‌انگاشتِ آن‌ها کاذب است. با توجه به ابتنای حکمِ مورد اختلاف بر پیش‌انگاشتی کاذب، بنابر برخی نظریات، حکم دو طرف نیز کاذب یا فاقد ارزش صدق است. در موارد دیگری از اختلاف نظر نه‌تنها پیش‌انگاشتِ مشابهت وجود ندارد، بلکه پیش‌انگاشتی مبنی بر اختلاف وجود دارد. اختلافِ نظر بی‌خطا عموماً در چنین حالاتی رخ می‌دهد. هنر نظریهٔ انتقالِ ایگن این است که بیان می‌کند که از آن‌جا که در غالب مواردِ استعمال چنین جملاتی پیش‌انگاشت مشابهت برقرار است، در مواردی که این پیش‌انگاشت وجود ندارد، باز هم شرایطِ پذیرشْ اسنادِ محتوایِ باورِ گوینده به خود است. با این حال، به نظر می‌رسد که پذیرش نظریهٔ انتقال ایگن با توجه به همین موارد دشوار است. این ادعا غریب است که شرط پذیرش برای کسی که باور دارد که از حیث اسناد صدق وضعیتی متفاوت با گوینده دارد باز هم این باشد که ویژگی‌ای که گوینده به خود اسناد داده است، به خودش اسناد دهد. به نظر می‌رسد که هنگامی که پیش‌انگاشتِ مشابهت در کار نیست، بلکه پیش‌انگاشت تفاوت مورد توافق است، به عکس ادعای ایگن آن‌چه منتقل می‌شود، مانند اندیسی‌های ذاتی، محتوایی عینی است، و نه محتوایی وابسته به منظر. اگر چنین باشد، اگرچه بی‌خطا بودن حکم دو فرد حفظ می‌شود، ولی تعارض به معنای مورد نظر ایگن، و بالتالی شرط لازم اختلاف نظر تأمین نمی‌شود. یک راهِ حل این است که اختلاف نظر محدود به مواردی شود که در آن‌ها اطراف محاوره دارای پیش‌انگاشتِ مشابهت‌اند. این ترفند تعارض را تأمین می‌کند، ولی مشکل دیگری برای ایگن ایجاد می‌کند: باز هم زمینه‌گرا می‌تواند پاسخی مشابه به

مشکل اختلاف نظر دهد و تعارض را توجیه کند. به این ترتیب، ایگن نمی‌تواند در این جهت نیز مزیّتی برای نظریهٔ خود برشمارد.

ایگن سه راه حل برای تعارض در ذهن و فکر ارائه می‌کرد. راه حلّ نخست این بود که تعارض در اظهار برای تعارض در فکر کافی است. با توجه نکاتِ فوق روشن است که این راه حل قابل قبول نیست. راه حلّ دوّم ایگن این بود که در کنار ناسازگاری در فکر، دو فرد باور به مشابهت در جهات مربوط داشته باشند. با پذیرش این راهِ حل، اختلاف نظر به مواردی محدود می‌شود که دو فرد چنین باوری دارند. مشکل این راه حل همان است که در بالا به آن اشاره شد. این پیشنهاد اگرچه اختلاف نظر را تبیین می‌کند، ولی اختلاف نظر بی‌خطا را از دایرهٔ اختلاف نظر خارج می‌کند. و باز هم زمینه‌گرا با توضیحات فوق می‌تواند با افزودن باور به مشابهت به شروط تعارض فکری، ادعا کند که مشکل اختلاف نظر را حل کرده است. راه حلِّ سوّمِ ایگن برای مشکل تعارض در فکر، روی‌آوردن به تعارض در گرایش‌ها یا برنامه‌ها (به اقتفای برخی اِبرازی‌انگاران) است. این راهِ‌حل چندان جالب به نظر نمی‌رسد. آن‌چه نسبی‌انگاری در یک حوزه را از نظریات غیرشناختی متمایز می‌سازد، شناختی بودن و صدق‌پذیر بودن محتوای احکام آن حوزه است. اگر، چنان‌که خود ایگن اظهار می‌کند، بپذیریم جذّابیّتِ نظریات شناختی در آن است که موضوع واحدی برای کسانی که در یک حوزه اظهار نظر می‌کنند و توافق یا اختلاف دارند فراهم می‌کند، بعید است تمایلی به این داشته باشیم اختلاف نظر را صرفاً به اموری غیر شناختی مانند برنامه‌ها و رویکردها بازگردانیم. و نهایتاً، زمینه‌گرا نیز می‌تواند همین پاسخ را برای حلّ مشکل اختلاف نظر ارائه کند.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که تمامی استدلال‌های ایگن بر مزایای نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ او بر زمینه‌گرایی ناتمام‌اند. نظریهٔ او دارای مشکلاتی مشابه یا یکسان با زمینه‌گرایی است، و راهِ‌حل‌های او برای این مشکلات را زمینه‌گرا نیز می‌تواند ارائه کند.

نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ مک‌فارلین به هیچ‌یک از این مشکلات دچار نیست، زیرا بنابر نظر او محتوای احکام در تمامی اظهارهای آن‌ها واحد و جهان ممکنی است. البته شاید تبیین درونی‌انگاری برای کسی که چارچوب او را می‌پذیرد دشوارتر باشد، ولی اگر کسی بتواند ترکیب خوبی از نظریهٔ مک‌فارلین و نظریه‌ای درونی‌انگارانه ارائه دهد، گرفتار مشکلاتی نخواهد شد که تا این‌جا به آن‌ها اشاره شد. از سوی دیگر، یکی از اشکالاتی که گاه بر نظریهٔ مک‌فارلین مطرح شده است، انحراف او از نظریهٔ متداول معناشناسی، افزودن زمینهٔ ارزیاب، و به تبعِ آن، افزودن عنصر سوّمی به شرایط ارزیابی است. اگر این اشکال بر مک‌فارلین وارد باشد، نظریهٔ ایگن نیز که در این جنبه همانند نظریهٔ مک‌فارلین است، دچار همان اشکال خواهد بود. در این‌جا از پرداختن به دو اشکالی که نسبی‌انگاران

و زمینه‌گرایان غیراندیسی بر زمینه‌گرایی اندیسی وارد کرده‌اند، یعنی رد و بازپسگیری صرف نظر می‌کنیم.[۱۱]

۸. نتیجه

با توجه به آن‌چه گفته شد، به نظر می‌رسد که نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ ایگن در باب ارزش‌ها که بنا بود به شکل مشروط و با فرض شناختی‌انگاری، درونی‌انگاری، و طبیعی‌انگاری بهترین نظریه باشد، این توقّعات را برآورده نمی‌سازد. این نظریه الزاماتی نیز در فلسفهٔ ذهن دارد. دیدیم که پذیرش نظریهٔ لویس در مورد محتوای باور با دشواری‌هایی روبرو است. پذیرش نظریهٔ لویس صرفاً برای ارائهٔ نظریه‌ای نسبی‌انگارانه باری سنگین بر نظریهٔ ایگن می‌افزاید. به نظر می‌رسد چنین نظریه‌ای تنها برای کسانی می‌تواند پذیرفتنی‌تر باشد که پیشاپیش به دلایلی متفاوت نظریهٔ لویس در باب محتوای باور را پذیرفته باشند. پاسخ ایگن به اشکالاتی که بر زمینه‌گرایی در باب ارزش مطرح کرده است، نه تنها رضایت‌بخش نیست، بلکه حتّی به فرض تمام بودن، می‌تواند برای زمینه‌گرا نیز راه حلّی فراهم کند. به نظر می‌رسد، با توجه به آن‌چه گفته شد، اگر در حوزهٔ ارزش نسبی‌انگاری به معنای عام مقبول باشد، و در عینِ حال، دلایل خوبی بر ردّ زمینه‌گرایی اندیسی وجود داشته باشد، در صورت وجود استدلال‌هایی قابل پذیرش برای افزودن زمینهٔ ارزیاب نظریهٔ نسبی‌انگارانهٔ مک‌فارلین، و در غیر این صورت نظریات زمینه‌گرایانهٔ غیراندیسی بر نظریهٔ ایگن ترجیح دارند.

منابع

Cappelen, Herman & Huvenes, Torfinn Thomesen (2018), "Relative Truth", in Michael Glanzberg (Ed.), *The Oxford Handbook of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 517-542.

Dreier, James (1990), "Internalism and Speaker Relativism", *Ethics, 101* (1), 6-26. doi:10.1086/293257.

Egan, Andy (2007), "Epistemic Modals, Relativism and Assertion", *Philosophical Studies, 133*, 1-22. doi:10.1007/s11098-006-9003-x.

——— (2010), "Disputing About Taste", In Richard Feldman, & Ted A. Warfield (Eds.), *Disagreement*, Oxford, Oxford University, 247-286.

——— (2011), "Relativism about Epistemic Modals", in Steven D. Hales (Ed.), *A Companion to Relativism*, Oxford, Wiley-Blackwell, 219-241.

——— (2012), "Relativist Dispositional Theories of Value", *The Southern Journal of Philosophy, 50* (4), 557-582.

——— (2014), "There's Something Funny About Comedy: A Case Study in Faultless Disagreement", *Erkenntnis, 79* (1), 73–100.

——— (2016), "Comments on John MacFarlane, Assessment Sensitivity", Retrieved from Andy Egan:

۱۱. ایگن در بحث خود از ارزش به این موارد نپرداخته است، ولی خصوصاً در استدلال بر نسبی‌انگاریِ دربارهٔ خود در موجّهاتِ معرفتی بارها به موارد استراق سمع پرداخته است.

https://static1.squarespace.com/static/5bbb78d577889768f32c38f5/t/5c9fad7f24a6942251d14166/1553968511737/2019-03-30-MacFarlane+APA+comments-notes+for+self-edited.pdf

——— (2021, February 5), "What Kind of Relativism is Right for You?", Retrieved from Andy Egan: https://static1.squarespace.com/static/5bbb78d577889768f32c38f5/t/5ca3b9e1eef1a1c4a3b374b8/1554233825478/2019-03-14-syllabus-metaphysics-subjectivity.pdf

——— & Beddor, Bob (2018), "Might Do Better: Flexible relativism and the QUD", *Semantics and Pragmatics, 11*(7), Retrieved from https://doi.org/10.3765/sp.11.7

——— & Kindermann, Dirk (2019a), "De Se Relativism", Retrieved from Andy Egan: https://www.andyegan.net/s/De-Se-Relativism-Egan-Kindermann-Routledge-Google-Docs.pdf

——— (2019b), "De Se Relativism", in Martin Kusch (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism,* New York and London, Routledge, 517-527.

Harman, Gilbert (1975), "Moral Relativism Defended", *Philosophical Review, 84*(1), 3-22. doi:10.2307/2184078.

——— (1978), "What Is Moral Relativism?", in Alvin. I. Goldman, & Jaegwon Kim (Eds.), *Values and Morals*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 143-161. doi:10.1007/978-94-015-7634-5_9.

——— & Judith Jarvis Thomson (1996), *Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, MIT Press, 1996.

Holton, Richard (2015), "Primitive Self-Ascription: Lewis on the De Se", in Barry Loewer, & Jonathan Schaffer (Eds.), *A Companion to David Lewis*, Chichester, Wiley Blackwell, 399-410.

Kindermann, Dirk (2012), *Perspective in Context: Relative Truth, Knowledge, and the First Person*, PhD Thesis, Patrick Greenough, University of St. Andrews.

Kölbel, Max (2022), "Objectivity and Perspectival Content", *Erkenntnis, 87*, 137–159. doi:10.1007/s10670-019-00188-1.

Lewis, David (1979), "Attitudes De Dicto and De Se", *The Philosophical Review, 88*(4), 513-543.

——— (1989), "Dispositional Theories of Value", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume, 63*, 113-137.

MacFarlane, John (2014), *Assessment Sensitivity: Relative Truth and Its Applications*, Oxford, Clarendon.

——— (2016), "Replies to Egan, Schroeder, and Harman", Retrieved from johnmacfarlane.net: https://johnmacfarlane.net/replies-to-critics-apa-2016.pdf

Perry, John (1977), "Frege on Demonstratives", *Philosophical Review, 86*, 474-497.

——— (1979), "The Problem of the Essential Indexical", *Noûs, 31*(1), 3-21.

Shafer-Landau, Russ (2003), *Moral Realism: A Defence*, Oxford, Oxford University Press.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

Historicity and it's Relation to Fundamental Ontology in Heidegger's Being and Time

Tahere Habibi[1]✉ Sayyed Hamid Talebzade[2] Ahmad Rajabi

1. PhD student of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Tehran University, Iran. E-mail: t.habibi@ut.ac.ir
2. Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: talebzade@ut.ac.ir
3. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: rajabi.ahmad2@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(57-72)

Article history:
Received:
20 July 2022

Received in revised form:
3 October 2022

Accepted:
10 October 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

Heidegger in Being and Time, following Kant, who considered transcendental logic as a condition for the possibility of empirical science, considers historicity as a transcendental condition of historiography. He turns the epistemological and methodological question of the historical sciences into an ontological question; that is, instead of asking "under what circumstances can the objectivity of the historical knowledge be confirmed?" he asks, "what kind of existence Dasein have that allows him to care about himself and the world, and understand the meaning of his past?" "And how is there such a thing as history at all?" In order to understand the importance of historicity in the general outline of the book, we should consider its relation to the main question of the work; "What is the meaning of Being?" Hence, this article pursues two goals; First, it tries to show the place of historicity in the whole work, in such a way that is clear how Heidegger first starts from the pre-theorical understanding of Dasein as "existence", ang then moves toward the discovery of the main structure of existentials as "concern"; Then he introduces "temporality" as a transcendental structure of concern; And finally, it comes to this that the concrete form of temporality is "historicity". The second goal of this article is to reinterpret this debate with regard to the question of "the meaning of Being". In this regard, I try to explain that historicity, as a concrete form of temporality, shows the openness of Dasein as the scope of the emergence of the meaning of Being and beings is a close event, which has its beginning and end, as standing on the possibilities it is thrown to them and it takes from its heritage. From this point of view, Heidegger, following Kant's tradition, considers meaning- giving as a finite process, but unlike Kant, who considered this finitude in terms of the dependence on sensory intuition of being in the world, and thus as the ontic, he considers it as an ontological. He Knows that it arose from the special way of existence of Dasein. Being and Time finally reaches the point that the meaning-giving process which, as the verb "temporalizing" and "hisoricizing" is expressed in trads of past, present, future, or in the other words, heritage, fate, destiny. So, historical finitude reveals the concrete form of temporal finitude. The terms of heritage, fate and destiny each confirm the finitude od Dasein, and in this way, the finitude of the meaning-giving event. In its powerlessness, Dasein in undertakes its heritage in an authentic way. Dasein cannot be its own foundation, but is thrown to its possibilities.

Keywords: Heidegger, Being and Time, historicity, temporality, fundamental ontology.

Cite this article: Habibi, Tahere; Talebzade, Sayyed Hamid & Ahmad Rajabi (2023), "Historicity and it's Relation to Fundamental Ontology in Heidegger's Being and Time", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 57-72, https://doi.org/10.22059/jop.2022.345151.1006724

© The Author(s).
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

تاریخمندی و نسبت آن با هستی‌شناسی بنیادین در وجود و زمان هایدگر

طاهره حبیبی[۱]✉ | سیدحمید طالب‌زاده[۲] | احمد رجبی[۳]

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: tahereh.habiby@gmail.com

۲. استاد فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: talebzade@ut.ac.ir

۳. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rajabi_ahmad2@yahoo.de

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۵۷-۷۲)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

هایدگر در وجود و زمان، به طریقی مشابه استدلال کانت در نقد عقل محض که منطق استعلایی را شرط امکان علم تجربی می‌دانست، تاریخمندی را شرط استعلایی تاریخ‌نگاری می‌داند. او پرسش معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه دربارهٔ علوم تاریخی را به پرسش هستی‌شناسانه تبدیل می‌کند؛ یعنی به جای اینکه بپرسد «تحت چه شرایطی می‌توان عینیتِ امر تاریخی را تأیید کرد»؟ می‌پرسد «دازاین چه شیوه‌ای از هستی دارد که امکان داشتن دغدغهٔ خویش و درک معنای گذشتهٔ خویش را دارد؟ و اصلاً چگونه چیزی به نام تاریخ وجود دارد»؟ اهمیت تاریخمندی در طرح کلی وجود و زمان، هنگامی آشکار می‌شود که نسبت آن را با پرسش اصلی اثر، یعنی مسئلهٔ معنای وجود، مورد توجه قرار دهیم. سیر بحثِ اثر از فهم پیشانظریِ دازاین به مثابهٔ اگزیستانس، به سمتِ کشف ساختارِ واحد اگزیستانسیال‌ها به مثابهٔ دغدغه، نشان می‌دهد که آنچه معناداریِ وجود و موجودات را ممکن می‌سازد، فرایندی است که هایدگر آن را زمانمندیِ اصیل می‌نامد. به این ترتیب تمایز هستی‌شناختی میان موجود و وجود بدین معناست که وجود را نباید مطابق سنت متافیزیکی، امری مقولی و در ردیف سایر موجودات لحاظ کرد، بلکه وجود فرایندِ معنابخشی است که خود را به مثابهٔ فعل «زمانیدن» و «تاریخیدن» در برون‌خویشی‌های سه گانهٔ گذشته-حال-آینده و میراث-تقدیر-حوالت فرامی‌گسترد.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، وجود و زمان، تاریخمندی، زمانمندی، هستی‌شناسیِ بنیادین.

استناد: حبیبی، طاهره؛ طالب‌زاده، سیدحمید و احمد رجبی (۲۰۲۲)، «تاریخمندی و نسبت آن با هستی‌شناسی بنیادین در وجود و زمان هایدگر»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۵۷-۷۲. https://doi.org/10.22059/jop.2022.345151.1006724

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

در آثار هایدگر میان سه اصطلاح «تاریخ» (history) (یا علم ثبت وقایع تاریخی)، «تاریخمندی» (historicity) و «امر تاریخی» (the historical) تمایز وجود دارد. در حالی که تاریخ به معنای تاریخ‌نگاری، به جریان مرسوم پژوهش تاریخی (بررسی رویدادهای مربوط به گذشته) اشاره دارد، تاریخمندی و امر تاریخی برای ارجاع به بنیان هستی‌شناختیِ تاریخ، و یا شرط تحقق تاریخ‌نگاری اشاره دارد.[۱] هایدگر در وجود و زمان، تاریخمندی را به مثابهٔ شرط استعلایی تاریخ‌نگاری تعریف می‌کند: "تاریخمندی به لحاظ تعیّن‌بخشی‌اش سابق بر آن چیزی است که تاریخش مینامیم (یعنی سابق بر رخدادهای تاریخ جهان)».مراد از تاریخمندی، بنیان هستی «رویدادِ» دازاین من حیث هو هو است که بر بنیاد آن اساساً چیزی چون «تاریخ جهان» و هر آنچه تاریخمندانه به تاریخ جهان تعلق میگیرد ممکن میگردد» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۲۰). از سوی دیگر، اصطلاح «امر تاریخی» در آثار متأخر هایدگر، به لحظهٔ خاصی در تقدیر انسان ارجاع می‌دهد که توسط «هستی» اعطا شده است. هایدگر در یکی از واپسین جستارهایش با نام «درباره زمان و وجود» دربارهٔ امر تاریخی چنین می‌گوید: «آنچه در تاریخ هستی، امر تاریخی است توسط پیشامدی تصادفی تعیین نشده است بلکه توسط آنچه در تقدیر اعطا شده است تعین یافته است» (Heidegger, 2002: 9)

تلاش هایدگر برای کشف ریشه‌های هستی‌شناسانهٔ تاریخ زمانی آشکار می‌شود که آن را در تقابل با رویکرد معرفت‌شناسانه ببینیم که پیش از او بر پژوهش فلسفی دربارهٔ تاریخ سیطره داشت (Bambach, 2017). نوکانت‌گرایان بادن،[۲] به طور خاص ویندلباند (Wilhelm Windelband) و ریکرت (Heinrich Rickert) معتقد بودند وظیفهٔ فلسفه این است که در برابر علم‌گرایان و پوزیتویست‌هایی است که تنها علوم طبیعی را دارای عینیت و اعتبار میدانند، از عینیت دانش تاریخی (به عنوان پارادایم غالب علوم انسانی) دفاع کند. آنها کوشیدند با صورت‌بندی نوعی فلسفهٔ تاریخ استعلاییِ کانتی، اتهام نسبی‌گرایی را از تاریخ‌گرایی دفع کنند و نشان دهند که اصولِ منطقی بر پژوهش تاریخی حاکم

---

۱. واژهٔ «تاریخ» هم ناظر به حوادث، به ویژه حوادث و رویدادهای ناشر به گذشته است و هم ناظر به مطالعه یا حکایت رویدادها. در زبان آلمانی در این خصوص در واژه مطرح است: هیستوری (Historie) و گشیشته (Geschichte). واژهٔ گشیشته از مصدر آلمانی Geschehen به معنای روی دادن است و از این رو هایدگر هایدگر واژهٔ هیستوری را به مطالعه و حکایت رویدادهای گذشته اختصاص میدهد و آنچه را که تاریخ نگاری مطالعه میکند، گشیشته مینامد. دو واژهٔ امر تاریخی (Geschichtleiche das) و تاریخمندی (Geschichtlichkeit) از واژهٔ تاریخ مشتق شده‌اند.

۲. نوکانت‌گرایی به سه مکتب تقسیم می‌شود: مکتب ماربورگ که سردسته‌گان عمده آن هرمان کوهن، پل ناتروپ و ارنست کاسیرر هستند و مکتب جنوب غرب یا بادن یا هایدلبرگ که عمده‌ترین نمایندگانش ویلهلم ویندلباند و هاینریش ریکرت و امیل لاسک هستند، و مکتب نیوفریزین در گوتینگ تحت رهبری لئونارد نلسون.

است که آن را واجد اعتبار علمی می‌کند [۳](Beiser, 2011: 492-512) با این حال، تلاش ایشان در راستای رسمیت بخشیدن به علوم انسانی و تاریخی، نتیجه‌ای جز تبدیل فلسفه به نظریهٔ روش‌شناسی نداشت و به غفلت از ساختارهای هستی‌شناسانه که به شکل‌گیری شناخت و دانش ختم می‌شود منجر شد. هایدگر با دیلتای همراه بود که با منطق نمی‌توان به درک تاریخمندیِ حیات انسان نائل آمد. دیلتای رویکرد ویندلباند و ریکرت را در جداسازی علم تاریخی و علم طبیعی رد کرد و معتقد بود روشِ منطقی به معنای مرگ تاریخ است زیرا واقع‌بودگی را که مفاهیم علوم تاریخی به دنبال کشف آنهاست نادیده می‌گیرد (دیلتای، ۱۳۷۹: ۴۵۰). او در مخالفت با نوکانتگرایان استدلال کرد که این سوژهٔ استعلایی، فراتاریخی و فرافرهنگی نیست که حیات تاریخی را تجربه می‌کند، بلکه انسان زیسته و دارای حیات است که در مکان و زمان تاریخی وضعیتمند شده است. با این حال از نظر هایدگر، دیلتای، به رغم بصیرت به تاریخمندیِ فهم بشری که آن را در قالب اصطلاح تجربهٔ زیسته معرفی کرده بود، همچنان رویکرد معرفت‌شناسانه را حفظ کرده و نتوانسته است تاریخمندی را در ارتباط وثیق با پژوهش هستی‌شناسی تفسیر کند. این انتقاد هایدگر به دیلتای در بخش ۷۷ وجود و زمان آشکار می‌شود؛ جایی که او با همدلی با یورک (Paul Graf Yorck von Wartenburg) معتقد است دیلتای حیات انسان را همچون امر دم دستی تفسیر می‌کند و متوجه تمایز امر انتیک و امر تاریخی نبوده است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۹۹).

به رغم حوزهٔ بسیار گسترده هایدگرپژوهی، پژوهش‌هایی که بر مفهوم تاریخمندیِ دازاین متمرکز باشند چندان متعدد نیستند و در این میان جای پژوهشی که به طور خاص به ترسیم جایگاه تاریخمندی از حیث ارتباطش با مسئلهٔ اصلی وجود و زمان، یعنی معنای وجود، بپردازد تقریباً خالی است. با این حال در این مقاله پژوهش‌های متأخر مورد ملاحظه قرار گرفته است، به ویژه اثر بامباخ (2017) با عنوان هایدگر، دیلتای و بحران تاریخ‌گرایی، که متمرکز است برنقد دیلتای و هایدگر بر رویکرد معرفت‌شناسانهٔ نوکانت‌گرایان و ضرورت توجه به بنیان واقع‌بودگی دازاین، و همچنین مقالهٔ شیر (2013) با عنوان تناهیِ تاریخی که به مقایسهٔ روبه-پایان-بودنِ دازین و تناهیِ آگاهی در فلسفهٔ کانت می‌پردازد.

---

۳. پروژهٔ نوکانت‌گرایان بادن دو محور اصلی را دنبال می‌کرد: اول، تأکید بر ویژگی استعلایی بودن فلسفهٔ نقادی کانت و مخالفت با تفاسیر پوزیتویستی و سایکولوژیستی؛ و دوم، تأکید بر شمول فلسفهٔ نقادی بر مسائل مربوط به انسان، فرهنگ و تاریخ و مخالفت با انحصار معرفت‌شناسی کانتی به نقد عقل محض و شرایط علم تجربی. به نظر ویندلباند و ریکرت تاریخ مسئلهٔ اصلی فلسفه است. تنها فلسفه می‌تواند منطق علوم تاریخی یا فرهنگی را تبیین کند، و بنابراین موضوع و روش علوم طبیعی و علوم روحی را مشخص کند. بدین منظور نقد امر واقع علوم تاریخی می‌تواند ساختار عقلانی تمام دانش بشری به مثابهٔ یک کل آشکار کند. همان طور که کانت در نقد عقل محض می‌پرسید «چگونه علم طبیعی ممکن است؟» ویندلباند می‌پرسید «چگونه علم تاریخ ممکن است؟» (بنگرید به Beiser, 2011: 492-512).

مقالهٔ حاضر می‌کوشد معنای تاریخمندی را بر اساس جایگاه آن در کلیت طرح هستی‌شناسیِ بنیادین آشکار کند. در این راستا مقاله از سه بخش تشکیل شده است. در بخش اول سعی می‌شود ساختارِ کلی وجود و زمان را در پرتوِ پرسش از معنای وجود ترسیم کنیم به گونه‌ای که نسبت این پرسش و موقعیتِ هستی‌شناختیِ پرسشگر، یعنی دازاین، و ساختارِ استعلایی اگزیستانسِ آن به مثابهٔ «دغدغه» (care) آشکار شود. در بخش دوم می‌کوشیم تبیین کنیم چگونه دغدغه به لحاظ هستی‌شناختی در امر بنیادینِ «زمانمندی» (temporality) ریشه دارد. درنهایت به تبیین این امر پرداخته می‌شود که تاریخمندی همان زمان‌مندیِ انضمامی‌شده و تحقق یافته است. به این ترتیب سیر بحث از معنای وجود تا تاریخمندی به این نتیجه منجر می‌شود که دازاین به مثابهٔ قلمروِ گشودگی و معنابخشی چیزی جز تاریخِ اصیل نیست.

۲. ساختار کلی وجود و زمان؛ دازاین به مثابهٔ قلمرو ظهورِ معنا

وجود و زمان با پرسش از معنای وجود آغاز می‌شود؛ اما در تقابل با سنت متافیزیکی از ارسطو تا دکارت، این پرسش را درون سنت استعلاییِ کانت مطرح می‌کند: دقیقاً همان‌طور که کانت، در عقل نقد محض، می‌پرسید که علم تجربی چگونه ممکن است، هایدگر میپرسد معنای وجود چگونه ممکن است؟(Sembera, 2007: 38). مسیری که کانت برای پاسخ به این پرسش می‌پیمود به منطق استعلایی منجر شد و هایدگر می‌کوشد با تحلیل اگزیستانسیال دازاین نشان دهد که معنای وجود مبتنی بر شرطِ استعلایی و در عین حال اونتولوژیکی است که زمانمندی نام دارد.

وجود و زمان به دنبال صورتبندی جدیدی از معناست که شرح می‌دهد چگونه هرچیزی در وجودش موضوع مواجهه قرار میگرد و چگونه اشیا و امور به درون افق ذات انسان وارد می‌شوند. از این‌رو هایدگر تصریح می‌کند که پرسش از معنای وجود لاجرم به پرسش از فهمندهٔ وجود می‌رسد؛ یعنی دازاین. هر پژوهشی دربارهٔ معنای وجود باید از مسیر تحلیل دازاین عبور کند زیرا دازاین اهمیت انتیک و اونتولوژیک دارد. اهمیت انتیک یعنی دازاین نه تنها از وجود خود پرسش می‌کند بلکه از وجود سایر موجودات نیز پرسش می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۳). اهمیت اونتولوژیک از اینجا ناشی می‌شود که دازاین هستی را زیست می‌کند و هنگامی که از معنای آن پرسش می‌کند به تقدم هرمنوتیک خود آگاه است. نزد هایدگر امر انتیک و اونتولوژیک از یکدیگر جدایی پذیر نیستند. اونتولوژی همواره از انیتک آغاز می‌کند و سپس به سمت اونتولوژیک حرکت می‌کند. یعنی ابتدا وجودِ امری که خود فهم‌کنندهٔ معنای وجود است بررسی می‌شود و سپس معنای وجود آشکار می‌شود. هایدگر می‌نویسد: «دازاین آن هستنده‌ای است که در ضمن هستن خود با هستی نسبتی از سر فهم دارد. این تعریف مفهوم صوری اگزیستانس را به ما نشان می‌دهد» (همان: ۵۲-۵۳). دازاین موجودی است که وجودش همواره برای او مسئله است، یعنی موجودی که همیشه فهمی از خودش دارد (همان: ۱۶-۱۷) به این ترتیب مسیر فهم وجود، لاجرم همان مسیر فهم وجودِ فهمندهٔ آن است.

این فهم اولیه دازاین، فهمی پیشانظری است که خود را در هرروزینگیِ دازاین نشان می‌دهد. هایدگر خاستگاه این فهم پیشانظری را واقع‌بودگیِ دازاین می‌داند و قصد دارد با پدیدارشناسیِ اگزیستانسیالِ این واقع‌بودگی، ساختارهای حاکم بر آن را کشف کند: «در این هر روزینگی ساختارهایی باید به ظهور آورده شوند که دلبخواه و عارضی یا تصادفی نباشند، بل ساختارهایی ذاتی باشند که در نوع هستی هر دازاین واقعی و در مقام آنچه تعیین کننده دازاین است هماره دوام آورند»(همان: ۱۷). هایدگر در وجود و زمان دو سطح متمایز از تحلیل را ارائه می‌دهد. وظیفهٔ بخش اول کتاب یافتن مفاهیم مناسب برای توصیف ساختارهای هرروزینگی دازاین است. این تحلیل را می‌توان پدیدارشناسیِ هرمنوتیکی خواند. اینجاست که هایدگر به سراغ ساختارهای ذاتیِ دازاین، یا همان اگزیستانسیال‌های او می‌رود. این سطح از تحلیل شأن تمهیدی دارد زیرا نمی‌تواند نشان دهد چرا این ساختارها معنای خود را از وجودِ دازاین اخذ کرده‌اند. بنابراین «تحلیل مقدماتی دازاین اعاده‌ای می‌طلبد که بر بنیادی برتر و برخوردار از وجه هستی‌شناختیِ خالص‌تر و اصیل‌تری خواهد بود» (هایدگر، ۱۳۷۸: ۱۷). بخش دوم کتاب به هستی‌شناسیِ استعلاییِ دازاین مبتنی بر زمانمندیِ او می‌پردازد. وظیفه این بخش این است که نشان دهد معنایِ وجود همانا زمانمندیِ اصیل است.

۱-۲. تحلیل اگزیستانسیال دازاین به مثابهٔ ساختار پیشینیِ معنابخشی

سنت فلسفی از ارسطو تا دکارت، انسان و سایر موجودات را ذیل مقولهٔ جوهر تبیین میکرد: موجودی که ویژگی‌اش لا فی موضوع بودن و خودبسندگی است و دارای اوصاف و عوارضی است که می‌توان رابطهٔ آن را با اوصافش مانند رابطهٔ موضوع و محمول در حکم دانست. در این سنت تمایزی مقولی میان انسان و سایر موجودات وجود ندارد. هایدگر در مقابل انسان را دارای تمایز اونتولوژیک می‌داند و در بخش اول وجود و زمان به دنبال تبیین ساختارهای مبتنی بر این تمایز اونتولوژیک است. دیدگاه هایدگر با رویکرد سوبژکتیویسم استعلایی کانت نیز تفاوت دارد. با اینکه هایدگر کانت را می‌ستاید از آن رو که یگانه کسی است که گامی در جهت پژوهش در باب بعد زمان برداشته (همان: ۲۳) اما معتقد است کانت با تلقی آگاهی انسان به مثابهٔ سوژه، آن را همانند امر دم دستی دیده است و به سمت تفسیر اونتولوژیک از آن نرفته است. کانت با اینکه عینیت جوهریِ سوژه را انکار می‌کند، اما توابع این انکار را پی نگرفته است و از تلقی ابژکتیو از آگاهی فراتر نرفته است. کانت سوژه را در حال و هوای منطقی رها کرد و متوجه اگزیستانس او نبود؛ او با شکست در مشاهده اهمیت اگزیستانسیال و اونتولوژیکال در-جهان-بودن، انسان را در سوژهٔ منفرد و جدا از جهان رها کرد.

هایدگر در برابر سنت متافیزیکی جوهر مدار و سنت استعلایی سوبژکتیویستی، انسان را هم از حیث تقدمش در پژوهش هستی‌شناختی و هم از حیث واقع‌بودگی و اگزیستانش مورد توجه قرار می‌دهد. هستیِ دازاین از موجودات دیگر متمایز است، زیرا دازاین خود را با معنای هستیِ خود درگیر می‌کند. هایدگر این هستیِ متمایز انسان را اگزیستانس مینامد. اگزیستانس «آن هستی‌ای [است] که

دازاین می‌تواند به نحوی از انحاء با آن نسبت داشته باشد و هماره نیز به نحوی با آن نسبت دارد» (همان:۱۲). تمایز هستیِ خاص انسان با سایر موجودات از این جهت است که انسان فهمندهٔ وجود است. پس اگزیستانس نوعی از فهم است که متوجه وجود است. هایدگر در تحلیل اگزیستانس، مفاهیم اصلی فلسفه را همچون شیوه‌ها و حالاتی توصیف می‌کند که دازاین از طریق آن معنای وجود را به صورت پیشانظری درک می‌کند. می‌توان گفت هایدگر آگاهی استعلاییِ سوبژکتیوِ فلسفهٔ مدرن را با اگزیستانسیال‌های دازاین جایگزین می‌کند. از آنجا که دازاین واقع‌بودگی دارد، آگاهی او را نمی‌توان به مقولات ثابت و فاقد ریشه در جهان فروکاست؛ بلکه آگاهیِ دازاین آگاهی‌ای واقع بوده و انضمامی است. از این رو هایدگر به جای مقولات کانتی، اگزیستانسیال‌ها را معرفی می‌کند که ناظر به شیوه‌های فهم دازاین به مثابهٔ دا-بودن است.

مفاهیمی که هایدگر در تحلیل دازاین به عنوان اگزیستانسیال معرفی می‌کند، مانند جهان، فهم، ترس، عزم، تقصیر و ...، جایگاه و عملکردی شبیه مقولات کانتی دارند. همان طور که مقولات نتیجه انتزاع از تجربه نیستند بلکه در هر تجربه‌ای پیش فرض گرفته میشوند و تجربه را ممکن میسازند، کشف اگزیستانسیالهای انسان نیز منتزع از تجربهٔ زیسته او نیست، بلکه ساختارهای وجودی هستند که بر فهمِ دازاین از وجود خود و جهان مقدم است. چنانچه این ویژگی پیشینی بودن تحلیل اگزیستانسیال به دقت مورد ملاحظه قرار نگیرد، فلسفهٔ هایدگر به مثابهٔ نوعی علم انتیک تلقی می‌شود که عهده‌دار تفسیر تجارب تحقق یافتهٔ انسانی است؛ آنچنان که در علومی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی یا تاریخ رخ می‌دهد. در حالی که تمام مقولات اگزیستانسیالی که هایدگر طرح می‌کند، به هیچ وجه، بررسی امور واقع نیستند؛ بلکه خصلت پیشینی دارند. تحلیل اگزیستانس تحلیلی از شرایطِ پیشینی است که تحت آن اگزیستانس فرد معنادار شده است. به این ترتیب قلمروِ واقع‌بودگی (facticity) نه آگاهیِ سوبژکتیوِ کانتی است و نه تجاربِ زیستهٔ تحقق یافته، بلکه قلمروی استعلایی است که در عین حال توسط اگزیستانسِ انسان و نحوه‌های بودنش به مثابهٔ جهان انضمامی‌شده است.

هایدگر دازاین را چنین تعریف می‌کند: «آن موجودی که تحلیلش در حکم تکلیف است هماره خود ما هستیم. هستیِ این موجود هماره از آن من است... در مقام موجودی با این گونه هستی، هستیِ خاص خود این موجود به خودش سپرده و واگذار شده است. هستی آنی است که هستنده هماره همّ آن را دارد» (همان: ۴۰-۴۱). هم‌بستهٔ معناییِ دازاین «در-جهان-بودن» است. منظور هایدگر از جهان را نباید امر مقولی مانند زمان و مکان تلقی کرد، به گونه‌ای که در-جهان-بودن را وابستگیِ دازاین به امور و نهادهایی چون جامعه، فرهنگ و تاریخ تفسیر کرد. بلکه او در-جهان-بودنِ دازاین را «امر پیشینی» می‌داند که به مثابهٔ «ساختار آغازین و همواره کامل» برای «تفسیر دازاین» است (همان: ۴۱). بر این اساس «جهان» دیگر امری انتیک و ناظر به مجموعهٔ موجودات نیست، بلکه به مثابهٔ افق مواجهه خود امری از سنخ اگزیستانس دازاین است. از همین روست هایدگر بر تمایز «بودن-در» و «در-بودن» تأکید دارد (همان: ۴۳). منظور از «بودن-در» خصلت تمامی موجودات

درون جهانی است که هایدگر آنها را موجودات «غیر دازاین‌گونه» می‌نامد. اما «در-بودن» نه مفهومی ناظر به معنای مکانی و زمانی، بلکه یک «اگزیستانسیالِ» دازاین است، یعنی امری که مقوم و بیانگر ساختار خاص بودنِ انسان، یعنی اگزیستانس انسان است (رجبی، ۱۳۹۸: ۱۴۰). او معنای لغوی حرف اضافهٔ «در» را با ارجاع به ریشهٔ این لفظ، به معنای نخستین «سکونت داشتن و اقامت داشتن» می‌داند. مقصود او از سکونت و اقامت با توجه به معنای متفاوت در این است که وجود دازاین«بودن نزد جهان» است. مقصود از «نزد» نیز چنین است که با «دا-بودن [دا-زاین به معنای گشوده و حاضر بودن] همواره از پیش چیزی چون جهان کشف شده است که از دل آن ، موجود ... می‌تواند خود را آشکار سازد» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۵). این کشف‌شدگی همواره از پیش جهان یعنی پیش از مواجههٔ انتیک با موجودات دقیقا همیان خصیصه‌ای است که موجودات غیر دازاین گونه فاقد آن هستند. به این ترتیب در-بودن، ساختار اگزیستانسیال و بنیادینی است که شرط امکان مواجهه و ظهور موجودات، یعنی «بودن-نزد-جهان» برای دازاین محسوب می‌شود و جهان به مثابهٔ ساختار اگزیستانسیال دازاین، یعنی جهانمندی، گشودگیِ نخستینِ نحوهٔ وجود دازاین به روی موجودات، یعنی همان کشف شدگی پیشینی را نشان می‌دهد که اساسا به موجود درون جهان مجالِ مواجهه می‌دهد (رجبی، ۱۳۹۸: ۱۴۲-۱۴۳).

۲-۲. دغدغه به مثابهٔ ساختار اگزیستانسیال دازاین

دغدغه پدیداری است که می‌توان وحدت دازاین و جهان را در آن مشاهده کرد است. آن چیزی که جهان را به مثابهٔ گشودگی و معناداریِ موجودات را برای دازاین ممکن می‌سازد دغدغهٔ دازاین است؛ دغدغه برای بودن خویش. از آنجا که دازاین دغدغهٔ وجود خویش را دارد، موجودات دیگر وارد افق فهم او میشوند و بدین وسیله معنادار میشوند. دازاین نوعی گشودگی است که فرایند معنابخشی درون او رخ می‌دهد. به تعبیر کروول، دازاین همان قلمروِ معناست (Crowell, 2001). هایدگر معتقد است این اگزیستانسِ دازاین را می‌توان در قالب یک ساختار واحد بازشناسی کرد که آن را دغدغه می‌نامد. دغدغه نشان‌دهندهٔ کلیّت استعلایی ساختار هستیِ دازاین است. به عبارت دیگر موجودات از آن رو واجد معنا هستند که در نسبت با دغدغهٔ دازاین قرار می‌گیرند. به این ترتیب هایدگر با طرح دغدغه، برخلاف کانت و هگل، خاستگاه معنابخشی را درون سوژهٔ بازتابنده قرار نمی‌دهد. از نظر هایدگر چنین نیست که موجودات، به عنوان اموری خارج از آگاهی، بر آن تأثیر بگذارند و سپس با تأمل بازتابی آن تأثیراتی ادارکی تبدیل به ابژه شود. بلکه موجودات برای دازاین معنادار هستند زیرا آنها درون گشودگیِ او به مثابهٔ دغدغه قرار گرفته‌اند. این قملروِ گشودگی چیزی از سنخ تأمل بازتابی نمی‌تواند باشد، بلکه به درگیری‌های هرروزهٔ دازاین بازمیگردد که قبلاً با تعبیر در-جهان-بودن معرفی کرده بود.

دغدغه همان ساختار استعلایی است که در پس تمام اگزیستانسیال‌های دازاین قرار دارد (Blattner, 1999: 31) هایدگر این ساختار را «طرح‌افکنیِ افکنده» (thrown projection) می‌نامد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۹۹). ساختاری پویا و دو حدّی که میان امکان و تعیّن قرار دارد. به عبارت دیگر، ساختاری که نه امکان محض و بدون محدودیت است و نه اینکه به امری بالفعل و محقق محدود شده باشد؛ بلکه دازاین دقیقاً محدود است به امکاناتی که از پیش به آنها افکنده شده است. برای درک این ساختار ابتدا باید منظور هایدگر از طرح‌افکنی را بدانیم. هایدگر این اصطلاح را برای توصیف ساختارِ اگزیستانسیالِ فهم (understanding) به کار می‌برد: «دازاین مادام که هست هماره خود را پیشاپیش بر حسب امکانات فهمیده است و از این پس نیز خود را برحسب امکانات خواهد فهمید» (هایدگر،۱۳۸۷: ۱۴۵). طرح‌افکنی مبیّن امکان و «توان‌بود» دازاین است. فهم به عنوان اگزیستانسیالِ انسان بدین معناست که دازاین همواره با امکانِ چگونه‌بودن خویش مواجه است و قادر است در هر مواجهه خود را به نحوی ممکن طرح‌افکنی کند.

طرح‌افکنی دازاین امری خویش‌بنیاد و مطلق نیست، بلکه محدود به امکاناتی است که افکندگی و یافتگیِ او مبیّن آنهاست (همان: ۱۷۹). این سخن هایدگر بدین معناست که دازاین همواره خود را در موقعیت و حال‌هایی می‌یابد که او را واقع‌بوده ساخته است. دازاین به مثابهٔ گشودگی، خود را از پیش در گشوده بودن و نسبت داشتن می‌یابد و بدین طریق بنیاد فهم درون همین نسبت‌مند بودن و گشوده بودن قرار دارد. ساختار اگزیستانس پویایی میان این افکندگی و طرح‌افکنی است. طرح‌افکنی نشانگر تقدم امکان برای اگزیستانس است: «دازاین امکان آزاد بودن از برای خویشمندترین توان‌بود خویش است» (همان: ۱۴). از سوی دیگر افکندگی نشانگر محدودیت و تناهیِ دازاین است، یعنی واقع‌بودگی که خود را در آن می‌یابد. دازاین ذات به معنای متعارف ندارد. «دازاین آن چیزی است که می‌تواند باشد» (همان: ۱۴۴). دازاین امکانات خویش است اما امکانات تنها یک وجه از دازین است. امکان و تعین با هم یک کل اونتولوژیک را برمی‌سازند. همانطور که طرح افکنی و امکان نشان می‌داد نباید برای دازاین خصلت‌های ثابت برشمرد، واقع‌بودگی و افکندگی مبین این است که که دازاین مطلق نیست، بلکه محدود است به نسبت‌ها و روی‌آوری‌هایی که قوام گشودگیِ او را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب مفهوم واقع‌بودگی را نباید با امر محقق شده یکسان گرفت گویی دازاین درون مکانی که به صورت انتیک از پیش پر شده است افکنده شده است، بلکه هایدگر با مفهوم واقع‌بودگی معنایی از متعیّن بودن را ارائه می‌دهد که رکن اصلی آن همچنان امکان است. افکندگی ناظر به ذات اگزیستانسِ دازاین به مثابهٔ امکان و توان‌بود است و در مقابل آن «در افکندگی» قرار دارد که بر حسب رویکرد متعارف، به «در-بودن» دازاین ارجاع می‌دهد. دازاینی که از امکان‌های افکندگیِ خویش غافل باشد، خود را به صورت موجودی میان سایر موجودات جهان می‌بیند که قوانین طبیعت، اجتماع و تاریخ بر او حاکم است.

مقصود هایدگر از معرفی دغدغه به مثابهٔ طرح‌افکنیِ افکنده تقسیم آن به اجزاء و بخشهایی نیست که در عرض یکدگیر قرار داشته باشند، بلکه دغدغه یک تمامیتِ استعلایی است. تمامیت دغدغه نشان‌دهندهٔ حدود دازاین میان تولد و مرگ است. بر حسب معنای متعارف هیچ یک از این حدود به صورت بالفعل وجود ندارند. همین که ما متولد می‌شویم تولد پایان یافته است و تا زمانی که زنده هستیم مرگی در کار نخواهد بود. اما بر حسب تحلیل اگزیستانسیال، تولد صرفاً لحظه‌ای نیست که به محض وجود یافتن دازاین پایان یابد. دازاین نمی‌تواند آن کسی باشد که هست، مگر آنکه با امکانهای متناهی به جهان پرتاب شده باشد که از آغاز وجود او را محدود کرده‌اند. همچنین مرگ حد بیرونی دیگر اگزیستانس نیست. اگزیستانس به عنوان طرح افکنی و امکان غایت خودش را درون خودش در بر دارد و چیزی خارج از او نیست که محدودش کند. این سخن بدین معناست که مرگ دازاین در-پایان-بودن آن نیست بلکه نحوه‌ای از وجود اوست که دازاین مادامی که اگزیستانس دارد آن را به عهده گرفته است. این نحوهٔ وجود به صورت کامل اگزیستانس را فراگرفته است و امری است که طرح افکنی دازاین را به طور ذاتی متناهی می‌سازد و آن را به به-سوی-پایان-بودن بدل می‌کند. به این ترتیب دغدغه نوعی ویژگی سلبی دارد که همانا تناهیِ دازاین است.

۳. زمانمندی به مثابهٔ معنای اونتولوژیک دغدغه

پس از اینکه روشن شد چگونه دغدغه، به مثابهٔ ساختارِ پیشینی امکان ظهور معنای وجود و موجودات را به درون افق دازاین ممکن می‌سازد، هایدگر با اذعان به ناکافی بودن تحلیل اگزیستانسیال، پرسشی بنیادین‌تر طرح می‌کند و وارد سطح هستی‌شناسیِ استعلایی می‌شود: دغدغه به لحاظ اونتولوژیک چگونه ممکن است؟ یا کدام ویژگیِ بنیادین دازاین است که او را دارای دغدغه می‌کند؟ پاسخ او «زمانمندیِ آغازین» یا «توانش کل بودنِ اصیلِ دازاین» است (همان: ۲۳۴). هدف هایدگر در این بخش این است که بنیادِ استعلاییِ اگزیستانس را روشن کند تا بتواند آن را به مثابهٔ یکپارچگی و کلیّت تفسیر کند (Kaufer, 2013). مسیر این تفسیر از دل تحلیل دازاینِ «اصیل» عبور می‌کند.

هایدگر در بخش ۶۵ وجود و زمان سه بُعدِ دغدغه را به مثابهٔ ابعادی از یک پدیدار واحد تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه معنای هر یک از این ابعاد متضمن دیگری است. بدین معنا که گذشته، حال و آینده نقاط و مکانهایی درون زمان نیستند، بلکه به گونه‌ای درهم‌تنیده هستند که آینده مقوم معنای گذشته، و هر دو مقوم معنای حال هستند. دازاین اصیل، آینده و گذشتهٔ خود را به صورت اگزیستانسیال به عنوان «مصمصیت و عزم» (resoluteness) و «تقصیر» (being-guilty/ being a lack) درک می‌کند. آینده برون‌خویشیِ زمانمندی است که همان حیث اونتولوژیکِ امکان و توان‌بود دازاین را مشخص می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۲۵). به طریق مشابه، اصیلانه اگزیستانس داشتن بدین معناست که دازاین افکندگی‌اش را به عهده بگیرد یا به صورت اصیل در طریق که از پیش‌بوده باشد. این ویژگیِ اصالت است که هایدگر با عنوان «وامدار بودن» معرفی می‌کند و به منزلهٔ «بنیادِ افکندهٔ نابودگی

بودن» است: «دازاین آیندسو باید بتواند خویشمندترین نحوی که هماره پیشاپیش بود، یعنی «بوده»اش باشد» (همان: ۳۲۶). هایدگر این پدیدار بودگی را گذشتهٔ اصیل می‌نامد. در نهایت، مصممیت پیش‌روانه موقعیتِ کنونی «دا» را بدین نحو آشکار می‌کند که در میانِ موجودات جهان، سایر موجودات را در معرض مواجهه آورد یا آنها را «حاضر سازد» (همان). این حاضرسازی اصیل، بعد سوم زمانمندی اصیل یا حال است. به این ترتیب هایدگر با طرحِ سه‌گانهٔ «به-سوی-بودن»، «بودگی» و «حاضرسازی»، پدیدارِ واحد زمانمندیِ اصیل را معرفی می‌کند که واجد سه برون‌خویشی است. وحدت زمانمندی وحدت خویشتن است و در نتیجه امکان اگزیستانس به مثابهٔ دغدغه این است که اگزیستانس در هر آن برای من باشد.

هایدگر در بخش ۶۵ به دو نتیجهٔ عمدهٔ زمانمندیِ اولیه اشاره می‌کند: اول، آینده بر گذشته مقدم است؛ و دوم، زمانمندیِ اصیل متناهی است. هر دو ویژگی دلالت بر این دارند که زمانمندیِ آغازین را نباید به مفهوم متعارف زمان درک کرد. در زمانِ متعارف، آینده بر حال و گذشته تقدم ندارد؛ و همچنین تناهیِ زمانمندی چیزی نیست که درون زمان متعارف دریافته شود. آیندهٔ اصیل از جنس زمان نیست. هایدگر آن را زمانمندی می‌نامد زیرا معتقد است شرط پیشینی برای رویکرد متعارف به زمان است (همان: ۳۲۹). تمایز میان زمانمندی و زمان، انتیک-اونتولوژیک است. «زمانمندی یک موجود نیست» (همان: ۳۲۸). از این رو هایدگر فعل «زمانیدن» را برای زمانمندی به کار میبرد. زمانیدن بدین معناست که اگزیستانس خود را در برون‌خویشی‌های (extatics) سه‌گانه می‌گسترد. آیندهٔ اصیل اضافه بر وحدتِ سه برون‌خویشی، دلالت بر این دارد که هر سه برون‌خویشی برسازندهٔ یک وحدت اصلی هستند که همان مفهومِ اگزیستانسِ اصیل است. دازاین اصیل خویش را می‌زماند، یعنی به صورت انضمامی خویش را به صورت پیشینی درون قالب آینده میگسترد. در هر موقعیت انضمامی، دازاین خویشتن را در رویه‌ها و نحوه‌هایی از بودن که به سمت امکانات گذشته و روی‌آوی‌های حال است به جلو می‌راند. به این ترتیب سه برون‌خویشی در ذات خود به یکدیگر متعلق هستند و هر سه با هم به پدیدار آیندهٔ اصیل تعلق دارند. معنای آیندهٔ اصیل این است که در هر برون‌خویشی، به نحو «هم‌آغاز»، آینده، گذشته و حال به هم آمیخته‌اند و وحدت زمانمندی نشان داده می‌شود. از این رو هایدگر تأکید می‌کند که «زمانیدن دلالت بر آن نمی‌کند که برون‌خویشی‌ها «از پی یکدیگر» می‌آیند. آینده بعدتر از بودگی نیست و بودگی قبل‌تر از حال حاضر نیست. زمانمندی خود را به مثابهٔ آینده‌ای که در بودگی حاضر می‌سازد می‌زماند» (همان: ۳۵۰).

ادعای بعدی هایدگر این است که زمانمندی متناهی است. اصطلاح «تناهیِ زمانمندی» دربارهٔ زمان معمولی و متعارف نیست. زیرا ما مادام که درون زمان متعارف هستیم به پایان آن دسترسی نداریم. منظور از تناهیِ زمانمندی، ویژگی اگزیستانس است که در هر لحظه که خود را فرامی‌گستراند به بنیادِ «نابودن» خود وقوف دارد. دازاین برای آشکار کردن «خودبودن»اش، یعنی امکانِ متناهیِ وجود، باید درگیری هرروزینه با موجودات را متوقف کند. این توقف از طریق فراخوان «ندای وجدان»

رخ می‌دهد. «خودی که مخاطب نداست به سوی «هیچ چیز» فراخوانده نمی‌شود، بلکه فراخوانده می‌شود به سوی خودِ خویشش یا، به دیگر سخن، به سوی خویشمندترین هستیِ توانشش» (همان: ۲۷۳). هایدگر پس از مرتبط کردن وجدان با ساختار اونتولوژیک دازاین، فراخوان ندا را تقصیر می‌نامد. بدین ترتیب پرسش از بنیاد دازاین، بنیادی که دازاین از آن و به سوی آن استعلا می‌جوید، بنیادی است که رخداد زمانمند است. رخدای که در آن وجود آنچنانکه هست به صورت متناهی آشکار می‌شود. هایدگر ایدهٔ اگزیستانسیالِ صوری تقصیر را همچون «بنیاد بودن برای وجودی که از طریق «نا»یی تعیین می‌شود» معرفی می‌کند (همان: ۲۸۳). بدین معنا تقصیر برسازندهٔ وجود دازاین است. «نا»بودن و «اصیل» بودن برای «نا»بودن برسازندهٔ وجود دازاین به مثابهٔ دغدغه است. این ویژگی در تمامی اگزیستانسیالهای دازاین جاری است؛ هم در نسبت با امکانهای متعین وجود و هم در نسبت با نا-بودن که در روبه-پایان-بودن آشکار می‌شود.

در نسبت با امکانات متعین وجود، «نا» که در دغدغه نیز سرایت دارد در این واقعیت آشکار می‌شود که دازاین امکان‌ها و عدم امکانها را بر عهده گرفته است از این رو که خود را افکنده می‌یابد؛ و بنابراین دازاین هیچ قدرتی بر این بنیاد ندارد. به عبارت دیگر، دازاین امکانات وجود خود را نساخته است، بلکه به داخل آنها پرتاب شده است. بنابراین این یک معنا «نا» بودگی دازاین بی‌قدرتی او بر امکانات وجودش است؛ نوعی فقدان قدرت که به دازاین سپرده شده است و بنابر آن باید در وجود اصیل باشد. طریق دوم که نشان می‌دهد دازاین یک بنیاد برای «نا»بودگی است در این واقعیت یافت می‌شود که دازاین در افکندگی‌اش همیشه درون امکانات مشخصی قرار دارد، بنابراین همواره از امکانات دیگر محروم شده است؛ یعنی او در فقدان امکانات قرار دارد (همان: ۲۸۴). دازاین باید بپذیرد که خود را افکنده به امکانات معین می‌یابد و نمی‌تواند دیگر امکانهای انضمامیِ وجود را اخذ کند. نهایتاً سومین طریقی که بنیاد «نا»بودگی دازاین را نشان می‌دهد، نسبتش با وجودِ روبه‌پایان است. غایی‌ترین امکان وجود دازاین در پایانش باید مشخص شود. هایدگر بدین وسیله عزم را با به‌سوی-مرگ-بودنِ اصیلِ دازاین پیوند می‌زند، یعنی به آن حدّی که دازاین در نسبت با آن به مثابهٔ یک کل آشکار می‌شود (همان: ۳۰۵). مرگ به لحاظ اگزیستانسیال امکانِ عدمِ امکان برای اگزیستانس است. با توجه به نقش معنادار ساختن دازاین، مرگ امکانِ غایی است.

معنای کامل بنیاد بودن برای نابودگی زمانی درک می‌شود که به زمانمندی دازاین توجه کنیم. بدون توجه به زمانمندی، بنیادِ نابودگی صرفاً به عنوان سلب وجود فهمیده می‌شود. اما این «نا»بودگی را باید به مثابهٔ رخدادی که در نهایت همچون معنای وجود آشکار می‌شود درک کرد. هایدگر با حرکت به سمت زمانمندی، ساختار استعلایی دازاین را به افق‌زمانمندی پیوند میزند. معنای زمانمند دغدغه تنها در عزم پیش‌دستانه دازاین آشکار می‌شود. هایدگر در تحلیل معنا میگوید: «معنا دلالت می‌کند بر انچه طرح اولیه بر آن فرافکنده می‌شود و بر حسب آن، چیزی می‌تواند در امکانش همچون آنی که هست دریافته‌آید. طرح افکنی امکانات را گشوده و آشکاره می‌سازد یا، به دیگر سخن، آنی را

گشوده و آشکار می‌کند که چیزی را ممکن میسازد» (همان: ۳۲۴). به این ترتیب آنچه دازاین مبتنی بر آن طرح‌افکنی می‌کند شرط امکان وجود دازاین است. طرح افکنی اولیه آن چیزی است که در ابتدا اجازه می‌دهد چیزی معنا داشته باشد، یعنی فهم پیشانظری از وجود. در این طرح افکنی نه تنها معنای وجود دازاین، بلکه معنای وجود تمام موجودات آشکار می‌شود.

بر اساس آنچه بیان شد دازاین به مثابهٔ فعلِ گشودگی که در آن معنا شکل می‌گیرد، چیزی جز زمانمندیِ متناهی نیست. او از یک‌سو افکندگی‌اش به امکان‌ها را به عهده می‌گیرد و از سوی دیگر با طرح‌افکنی‌اش همواره امکانی را اخذ می‌کند و امکان‌های دیگری را فرو میگذارد. وحدت و یکپارچگی زمانمندی بدین معناست که گشودگیِ دازاین امری ثابت و ایستا نیست، بلکه دازاینِ اصیل، از آن رو که آیندگانه است، خود را در ابعاد برون‌خویشی می‌گستراند. نهایی‌ترین و خویشمندترین امکان که دازاین آن را به عهده می‌گیرد مرگ و تناهیِ اوست. مرگ و تناهی نحوهٔ بودن است که دازاین مادام که هست آن را پذیرفته و به عهده گرفته است. از این جهت دازاین وجود-به‌سوی-مرگ است. تناهیِ آیندهٔ اصیل شرط گشودگی دازاین است. بدین ترتیب معناداری درون قلمروی متناهی رخ می‌دهد، اما این تناهی را نه به صورت انتیک و از حیث محصور بودن در جهان یا وابسته بودن به دیگر موجودات، بلکه به صورت استعلایی و از حیث ممکن بودنِ تمام طرح‌افکنی‌هایش دارد (Shear, 2013).

۴. رویدادِ بنیادین دازاین به مثابهٔ تاریخمندیِ متناهی

با توجه به سیرِ بحث از ساختار اگزیستانسیالِ دغدغه به سمت شرط اونتولوژیک زمانمندی، مشخص شد که دازاین ماهیت ثابت و ایستا نیست که به صورت انتیک درون جهان درافکنده شده باشد، بلکه ساختاری پویا است که تعیّنش چیزی جز انتخاب‌هایی که اخذ می‌کند و فرو می‌گذارد نیست. آنچه از لحاظ هستی‌شناختی امکانِ این پویایی و حرکت را فرامی‌آورد، فراگسترشِ پیشینیِ دازاین در برون‌خویشی‌های زمانمندی است که از آیندهٔ اصیل و آغازین سرچشمه می‌گیرد. دازاینِ اصیل خود را به پیش می‌گستراند در حالی که می‌داند در ذات خود چیزی جز امکان و وجودِ روبه‌مرگ نیست. اما تناهیِ آیندهٔ اصیل تنها یک بعد از تناهیِ ذاتیِ دازاین است. آنچه گشودگیِ دازاین به مثابهٔ دغدغه را ممکن می‌سازند، فراگسترش به سمت آینده است که به شکل اصیلانه، بازگشت به سوی آن چیزی است که دازاین «بوده» است و به آن «افکنده شده» است، و بر مبنای آن در «حال» به مواجهه و حاضرسازی دست می‌زند. بُعد دیگرِ تناهیِ ذاتی دازاین به سمت تولد و ابتدا بازمی‌گردد. تنها با لحاظ کردن این بعد ابتدا و تولد است که می‌توان پویاییِ ذاتی دازاین را درک کرد، بدین معنا که دازاین رویدادی است که در هر پیش‌روی به سوی آینده به سوی گذشته و بودگی‌اش نیز روی می‌آورد. به این ترتیب پیش‌روی و طرح افکنی دازاین چیزی نیست جز «فرادهش» امکان‌های وجودی که دازاین در بودگی‌اش خود را با آنها مواجه می‌بیند:

دازاینِ واقع‌بوده زاده‌وار در حال اگزیستانس است و نیز به معنی هستی به سوی مرگ، پیشاپیش زاده‌وار در حال مردن است. هر دوی این «سرحد»ها و «بینابین» آنها مادام که دازاین به نحوی واقع-بوده به اگزیستانس است، هستند و اینها به یگانه طریق ممکن هستند، یعنی بر بنیاد هستیِ دازاین در مقام دغدغه، دازاین همان «بینابین» است (همان: ۳۷۴).

دازاین هم خودایستایی و ثباتش را از فراگسترش خود میگیرد و هم حرکتش را. هایدگر «حرکت خاص خودفراگستریِ دازاین را رویدادِ دازاین» می‌نامد (همان: ۳۷۵). اکنون پرسش این است که رویدادِ دازاین مبتنی بر کدام شرایط اگزیستانسیال ممکن است؟ فعل تاریخ ساختنِ (historicize) (تاریخیدنِ) دازاین چگونه ممکن است؟ تاریخمندی در پاسخ به این مسئله طرح می‌شود که کدام ساختار دازاین موجب می‌شود که در میان جریان کثرت تجارب متعددش این‌همان باقی بماند. با طرح تاریخمندی روشن می‌شود که جایگاه تاریخ دیگر ابژه‌ها یا رخدادهای درون زمانی بر وجه دم‌دستی نیست؛ بلکه تاریخ به درون هستیِ دازاین منتقل می‌شود. زیرا انسان تنها می‌تواند به طریقی زندگی کند که درمیان تولد و مرگ گسترش یافته است. این درمیان‌بودگیِ دازاین است که معنای تاریخ را ممکن می‌سازد. به نظر هایدگر مسئلهٔ تاریخ نه منحصر به فرد بودن روش‌شناسیِ آن است و نه پیش‌فرضهای متافیزیکی و نه جنبه‌های معرفت‌شناختی؛ بلکه صرفاً امکان تاریخ‌ساختن است (Gelvan, 1989: 210). می‌توان پرسش هایدگر را اینگونه صورت‌بندی کرد: دازاین چه شیوه‌ای از هستی دارد که امکان داشتن دغدغهٔ خویش و درک معنای گذشتهٔ خویش را دارد؟ چگونه چیزی به اسم تاریخ وجود دارد؟ پاسخ هایدگر ساختارِ اونتولوژیکالِ دازاین است که ریشه در زمانمندی او دارد: «تحلیل تاریخمندی دازاین میکوشد نشان دهد که این هستنده از آن رو که «در تاریخ قرار دارد» «زمانمند» نیست؛ بل، برعکس، تنها از آن رو تاریخمندانه اگزیستانس دارد و می‌تواند تاریخمندانه اگزیستانس داشته باشد که در کنه و بنیاد هستی‌اش زمانمند است» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۷۶). به این ترتیب، تاریخمندی واشکافی انضمامی‌تر زمانمندی است.

هایدگر ساختار تاریخمندیِ اصیل را توسط سه اصطلاح «تقدیر» (fate)، «میراث» (heritage) و «حوالت» (destiny) معرفی می‌کند. مراد از قید اصیل در اینجا این است که ذات تاریخ اگزیستانسِ دازاین است و بنابراین اصالت به عنوان ویژگی‌ای از اگزیستانس باید داخل این تبیین وارد شود.

میراث فرادادگیِ امکان‌هایی است که دازاین به آنها افکنده شده است، یعنی آن چیزی است که دازاین در افکندگی‌اش به آن باز می‌گردد. بنابراین، میراث امری ثابت نیست که معنایی ابژکتیو بتوان از آن اخذ کرد. بلکه بازگشت دازاین به سمت میراث، بازگشتی اصیل است که توسط مصمصیتِ پیش‌دستانه تشخص می‌یابد: «انتقال یا فرادادن میراث هماره در مصمیمت خود را تقویم می‌کند» (همان: ۳۸۴). مصممیت توان‌بودِ دازین برای خودبودن در مقام واقع‌بودگی تعریف شده است (همان: ۲۹۸). مصممیت طرح‌افکنی و معین ساختن امکاناتی است که دازاین در مقام واقع دارد. بنابراین

میراث امکان‌هایی است که دازاین آنها را عزم می‌کند و از این رو تنها در این «فرادادن» توسط دازاین است که میراث معنادار می‌شود. اما دازاین تنها هنگامی می‌تواند از میراث به مثابهٔ امکان اگزیستانسیال و واقع‌بوده برخوردار شود که خود را به جانب نهایت خویش طرح‌افکند؛ یعنی هنگامی که عهده‌دارِ تناهیِ خود شود:

> تنها آزاد بودن از برای مرگ است که هدف تمام‌عیار دازاین را به دازاین می‌دهد و اگزیستانس را به درون تناهی‌اش فرومی‌برد. این تناهی اگزیستانس که بدین‌سان فراچنگ آمده دازاین را از کثرت بی‌پایان امکاناتی چون امکان رضایتمندی، سهل‌انگاری، و طفره‌روی، که خود را چون نزدیکترین و دم‌دست‌ترین امکانات عرضه میکنند، برمی‌گسلد و او را به حیطهٔ بساطت تقدیرش می‌آورد» (همان: ۳۸۴).

تاریخمندی اصیل تکرار اصیل امکانات است نه همچون به خدمت گرفتن آنچه قبلا بوده است، بلکه شریک شدن در عزم و تقصیر که این موقعیتهای معنادار گذشته را ساخته است. بنابراین سخن از زیستن گذشته انکار آینده نیست، بلکه توجه به میراث همان اخذ آینده به طریقی است که آینده متعلق به خود فرد باشد. اصالت بدین معناست که دازاین در هر لحظه از آن خودش باشد. امکانات معنادار را تنها بر اساس میراث و ناظر به سرنوشت است که می‌توان به دست آورد. بدون میراث امکاناتی که به دست می‌آیند تعلق به خود فرد ندارند.

آنچه فرادادگیِ امکان‌ها را به نزد دازاین معنادار می‌کند، یک «رویداد آغازین» است که هایدگر آن را «تقدیر» می‌نامد. تقدیر آگاهیِ دازاین از تناهی‌اش است. دازاین واجد تقدیر است زیرا عزم و مصممیت او می‌تواند امکان‌های اصیلی را که به او «حوالت داده‌شده» بپذیرد یا رد کند. دازاین همراه با انتخابِ ملازم با مصمصیت، که ناظر بر تناهیِ اوست، خود را "در امکانی به ارث رسیده اما در عین حال برگزیده شده" به مرگ فرا می‌دهد (همان: ۳۸۴). به این ترتیب، تقدیر گشودگیِ متناهیِ دازاین را رقم می‌زند و از این رو با مفهوم «آزادی» گره خورده است. آزادیِ دازاین، خصلتی نیست که او واجد آن باشد، بلکه ارجاع به همان رخداد بنیادین دارد که دازاین را در برگرفته است. بدین معنا که آزادیِ دازاین برای عزم و انتخاب‌هایش، در عین حال متوجه بنیان اونتولوژیکی است که تناهیِ امکان‌های او را دربرگرفته است. دازاین در مصمصیت پیش‌دستانه به سوی مرگ، می‌داند که چیزی جز همین امکان‌ها که انتخاب می‌کند نیست و از این رو خود بنیانِ خویش است. پس آزادانه به خود وانهاده شده است و در این بی‌تعینی و عدمی بودن است که طرح افکنی می‌کند. از این هایدگر این طرح‌افکنی خویش‌بنیان را «قدرت برتر آزادی متناهی» می‌نامد: دازاینی که دارای تقدیر است «وقتی پیش‌دستانه به مرگ مجال می‌دهد تا فی‌نفسه توانمند شود، آزادی برای مرگ، خود را در برین توان خاص خویش، یعنی توان آزادی متناهی‌اش می‌فهمد تا در این آزادی...، عجزِ وانهادگی به خویش را به عهده گیرد» (همان).

آخرین اصطلاح که هایدگر برای معرفی ساختار تاریخمندی به کار می‌گیرد حوالت است. از آنجا که در-جهان-بودنِ دازاین ذاتاً همراه با دیگران است، پس تقدیر حیثی جمعی نیز دارد که هایدگر آن را برای یک ملت یا یک نسل به کار می‌برد (همان). وجود و زمان تبیینی از مفهوم تقدیر جمعی و یا ملّت ارائه نمی‌دهد. دازاین اصیل در بازگشت از آیندهٔ خویش به سوی بودگی، سنت را به مثابهٔ امکان‌های اصیل می‌یابد و برعهده می‌گیرد. به این ترتیب هم‌بودی دازاین با دیگران می‌تواند مؤید فهمی مشترک از میراث باشد که مبدأیی برای طرح‌افکنیِ جمعی قرار میگیرد تا به نوبهٔ خود امکان‌های جدیدی را خلق کند. هایدگر صراحتاً این ویژگیِ تاریخمندی را بنیانِ اونتولوژیکی معرفی می‌کند که مبدأ تاریخِ ملت‌ها به مثابهٔ یک علم انتیک است.

تناهیِ تاریخی صورت انضمامیِ تناهیِ زمانمندی را آشکار می‌کند. اصطلاحات میراث، تقدیر و حوالت هر یک به نوعی بر تناهیِ دازاین، و به این ترتیب بر تناهیِ رخداد معناداری صحّه میگذارند. دازاین در بی‌قدرتی خویش میراث را به شیوهٔ اصیل برعهده می‌گیرد. دازاین نمی‌تواند بنیاد خویش باشد، بلکه صرفاً افکنده به میراثی است که امکان‌های او را تشکیل داده است. دازاین در بنیاد بودن برای «نا»بودن خویش طرح افکنی می‌کند و به این ترتیب آزادی او در تناهیِ تاریخی‌اش معنادار می‌شود (Murray, 1970:19). دازاین با «فرادادن صریح میراث» در تقدیر خویش قرار میگیرد. تقدیر رویدادِ آغازینی است که تاریخمندیِ دازاین و تاریخ‌داشتن او را ممکن ساخته است. هایدگر مینویسد: «به سوی مرگ بودن اصیل یا، به دیگر سخن، تناهیِ زمانمندی، بنیاد نهان گشتهٔ تاریخمندیِ دازاین است» (همان: ۳۷۶).

تناهیِ تاریخی دازاین را نباید با تاریخ‌گرایی و یا نسبی‌گرایی اشتباه گرفت. هایدگر با قرار دادن تاریخمندی در قلمروِ استعلا آن را از وابستگی به شرایط انتیکِ تاریخی رها کرده است. معناداری به مثابهٔ فرایندی که خود را درون ساختارهای اگزیستانسیال محقق می‌کند، همواره بر برون‌خویشی‌های دازاین مبتنی است. زمانمند بودن خود را همچون وحدت گذشته، حال و آینده نشان می‌دهد؛ به این معنا که امکاناتِ میراث و تقدیر معنای ثابتی ندارند که دازاین به ناچار محدود به آنها باشد. این امکانات همواره در مقام امکان قرار دارند و این دازاین است که فرایند معناداری را با بازگرفت این امکانات آغاز می‌کند و به پیش می‌برد. تصور انتیک از وابستگی دازاین به شرایط تاریخی، دازاین را در محدودهٔ معانیِ ثابت و متعیّن حصر می‌کند. این همان رویکردی است که معرفت را به صورت-های مختلف فرهنگ و علوم تاریخی مبدل می‌کند. در مقابل، تناهیِ تاریخی از تثبیت هر موجودیت و حضور انتیکی طفره میرود، گویی که دازاین به لحاظ انتیک نیازمند هیچ بنیانی نیست که بودگیِ او و فرابخشیدگیِ امکانات را توجیه کند.

۵. نتیجه

فصل پایانی وجود و زمان از دو جهت اهمیت ویژه دارد؛ اول اینکه هایدگر با کمک واسازیِ ایده‌های سنتی منطق و روش در برابر رویکرد رایج علوم تاریخیِ زمانه‌اش قرار می‌گیرد و مفهوم و صورتبندی ویژهٔ خود از تاریخمندی را ارائه می‌دهد. او رویکرد معرفت‌شناسانهٔ علوم تاریخی را از این جهت نقد می‌کند که گذشته را همچون مجموعه‌ای از آثار از پیش داده شدهٔ فرادستی، یا به اصطلاح انتیک می‌بینند. در این علوم نسبت اونتولوژیک میان انسان و تاریخ مورد توجه قرار نگرفته است؛ از یک سو انسان موجودی درون‌تاریخی نگریسته می‌شود و از سوی دیگر انسان به مثابهٔ سوژهٔ استعلایی قادر به کشف قوانین حاکم بر تاریخ یا معنای آن همچون ابژه است. در مقابل این رویکرد هایدگر استدلال می‌کند که علم تاریخ از شیوهٔ خاص وجود انسان برخاسته است و آنچه برای پژوهش فلسفی اولویت دارد کشف ساختارهایی است که بر این وجود خاص حاکم است. هایدگر با جایگزینِ کردن دازاینِ تاریخمند و معرفی رویدادِ متناهیِ دازاین، برخلاف صورت‌های تاریخ‌گرایی، فلسفهٔ زندگی و جهان‌بینی‌ها، نشان می‌دهد که تاریخِ اصیل یک فعلِ پیشینی است که کشف آن منوط به تجارب انتیک و تاریخی نیست، بلکه اساساً هر مواجه‌ای با موجودات درون زمان و تاریخ از آن سبب روی می‌دهد که تاریخمندی امکانِ این مواجهه را فراهم آورده است. دازاین گشودگی و مواجه‌ای است که در بنیان خود این گشودگی را به مثابهٔ تاریخِ اصیل می‌گستراند.

اهمیت دوم از این روست که سیر بحث وجود و زمان، از معنای وجود به دازاین، و پدیدارشناسیِ اگزیستانسیالِ دازاین به مثابهٔ دغدغه، نهایتاً به کشف زمانمندی به عنوان افق شکل‌گیری معنای وجود منجر می‌شود. تاریخمندی، به عنوان تبیین انضمامیِ زمانمندی، نشان می‌دهد گشودگیِ دازاین به مثابهٔ عرصه ظهور معنای وجود و موجودات، از جنس رویدادی آغازین و بسته است که ابتدا و انتهایش را، به صورت وقوف بر امکان‌هایی که بدانها افکنده شده و امکان‌هایی که اخذ می‌کند ، درون خود حمل می‌کند. از این جهت هایدگر در تقابل با هوسرل قرار میگرد که فرایند معنا بخشی را به مثابهٔ صورت‌بخشی و آیدیئیشنِ سوژه می‌داند. او در امتداد سنت کانتی معنابخشی را فرایندی متناهی می‌داند، اما برخلاف کانت که این تناهی را از حیث وابستگی شناخت به شهود حسی و موجودات درون جهانی و بدین ترتیب امری انتیک می‌دانست، آن را ویژگیِ اونتولوژیک می‌داند که از نحوهٔ خاص وجود دازاین برخاسته است. وجود و زمان نهایتاً بدین نقطه می‌رسد که معنای وجود، همان فرایند معنابخشی است به مثابهٔ فعل «زمانیدن» و «تاریخیدن» خود را در برون‌خویشی‌های سه گانهٔ گذشته–حال–آینده و میراث–تقدیر–حوالت فرامی‌گسترد.

در این مرحله می‌توان با توجه به سیاق کتاب پرسش جدیدی را طرح کرد: چه چیز شرط امکان زمانمندی و تاریخمندیِ دازاین است؟ آیا زمانمندی به لحاظ اونتولوژیک نیازمندِ یک بنیاد نیست؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه تاریخمندی و میراث معنایی استعلایی دارد، چه چیز بنیانِ اونتولوژیک و نه انتیکِ تاریخمندی و زمانمندی را تشکیل می‌دهد؟ این پرسشی است که، بنابر نقل

برخی مفسران، وجود و زمان به آن پاسخ نمی‌گوید (Davis Bret W, 2014: 82) ، اما چنان‌که از سیر آثار هایدگر بعد از وجود و زمان برمی‌آید، رویکرد استعلاییِ تاریخمندی نمی‌تواند تبیینِ هستی‌شناسانهٔ کاملی از فرایند معناداری داشته باشد. از اینجاست که مسئلهٔ آثار پس از وجود و زمان سربرمی‌آورد؛یعنی جهشی که هایدگر را از تاریخمندی دازاین به سوی «امرِ تاریخی» یا «تاریخِ هستی» می‌کشاند (Richardson, 2003). این مسئله‌ای است که می‌تواند موضوع پژوهشهای بعدی قرار گیرد.

منابع

دیلتای، ویلهلم (۱۳۷۹)، تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس

هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، هستی و زمان، سیاوش جمادی، تهران، ققنوس

رجبی، احمد (۱۳۹۸)، تناهیِ استعلایی، تهران، هرمس

Bambach, Charles.R (2017*), Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, New York, Cornell University.

Beiser Fredrick C (2011), the German Historicist Tradition, New York, Oxford University.

Blattner, William D (1999), Heidegger's Temporal Idealism, Washington DC, Cambridge.

Crowell, Steven Galt (2001), *Husserl, Heidegger. and the Space of Meaning*, Illinois, Northwestern University.

Davis Bret W (2014), Martin Heidegger: Key Concepts, London, Routledge.

Dithey Wilhelm (2010), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, translated by Sanei Dare Bidi, Tehran, Qoqnoos. (in Persian)

Gelven Michael (1989), a Commentary on Heidegger's Being and Time, Illinois, Northern Illinois University.

Heidegger, Martin (2002), *on Time and Being, translated by Joan Stambaugh*, Chicago, the University of Chicago.

——— (2007), *Being and Time*, translated by Siavash Jamadi, Tehran, Qoqnoos. (in Persian)

Kaufer Stephan (2013), Temporality as the ontological sense of care, in *Cambridge Companion to Heidegger,s Being and Time*, New York, Cambridge University.

Murray Michael (1970), Modern Philosophy of History: It,s Origin and Destination, Netherlands, Martinus Nijhoff .

Rajabi, Ahmad (2019), *Transcendental finitude*, Tehran, Hermes. (in Persian)

Richardson, S.J. William J (2003), Heidegger: Through Phenomenology to Thought, New York, Fordham University.

Sembera, Richard (2007), Rephrasing Heidegger, Ottawa, The University of Ottawa.

Schear, Joseph.K (2013), *Historical finitude, in Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, edited by Mark A. Wrathall, New York, Cambridge University.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

https://jop.ut.ac.ir

A Study of Ṭabāṭabā'ī's Criticisms of Mūllā Ṣadrā's View on "Definition of an Object by Differentia"

Mohammad Hosseinzadeh

Assistant Professor of Iranian Institute of Philosophy,Tehran, Iran. E-mail: hosseinzadeh@irip.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 73-90)

Article history:
Received:
19 February 2022

Received in revised form:
7 April 2022

Accepted:
11 April 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

One of Mūllā Ṣadrā's logical innovations based on the theory of the primacy of existence is that "the definition of an object is unique to its recent differentia". Mūllā Ṣadrā believes that in order to achieve true unity in composite quiddity, it is necessary to gather all the previous genuses and differentias in existence or in the same recent Form and differentia; in other words, in the recent Form and differentia, they are merged and depreciated. One of the consequences of such an attitude towards the recent Form and differentia - as the provider of the true unity of the composite quiddity - is that the previous materials and genuses are integrated in a simple way in the recent chapter, but each one, in a detailed way (that is, with actualities multiple) are not the constituents of the compound object and are considered outside of its truth. The inevitable result of the above point is that the inclusion of previous genuses and differentias in the definition of quiddity is not as an intrinsic component of that, but as equipment or branches of quiddity. Ṭabāṭabā'ī, as one of the most important commentators on Mūllā Ṣadrā's view, did not accept this view and proposed three objections to it: 1) it is not appropriate to be content with the differentia alone; while the "definition" must be detailed 2) the exclusion of previous genuses and differentias from the truth of the object requires a revolution in essence 3) The exclusion of the genuses and differentias from the truth of the object is in conflict with "dress after dress" in the substantial motion. This article, after a brief reference to Mūllā Ṣadrā's view on the uniqueness of the definition of an object through its recent differentia, presents Ṭabāṭabā'ī's threefold criticisms with a critical attitude. Examination of these three criticisms led to the conclusion that none of Ṭabāṭabā'ī's criticisms is correct and that Mūllā Ṣadrā's intention is to exclude the genuses and differentias present in the detailed order, not the genuses and differentias mentioned in the brief and simple order of the recent differentia. Also, during the study and response to Ṭabāṭabā'ī's criticisms, some of the hidden dimensions of Mūllā Ṣadrā's view, such as the affirmative actuality of the genuses and the previous differentias.

Keywords: Definition; Genus; Recent Differentia; Mūllā Ṣadrā; Ṭabāṭabā'ī.

Cite this article: Hosseinzadeh, Mohammad (2022), "A Study of Ṭabāṭabā'ī's Criticisms of Mūllā Ṣadrā's View on **Limit Definition of an Object by Differentia"**, *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39,73-90,
https://doi.org/10.22059/jop.2022.339290.1006702

© The Author(s).
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

بررسی انتقادهای علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا دربارۀ «تعریف حدی شیء به‌وسیلۀ فصل»

محمد حسین‌زاده

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفۀ ایران، تهران، ایران. رایانامه: hosseinzadeh@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۷۳-۹۰)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

یکی از نوآوری‌های منطقی ملاصدرا بر اساس نظریۀ اصالت وجود، این است که «تعریف حدی شیء منحصر در فصل اخیر آن است» که البته این فصل، نحوۀ وجود خاص آن شیء است و همۀ اجناس و فصول پیشین را به‌نحو بساطت و اجمال دربر دارد. علامه طباطبایی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین شارحان ملاصدرا این دیدگاه او را نپذیرفته و سه اشکال را نسبت به آن مطرح کرده است: ۱) اکتفا به فصل با مقام تفصیل حد مناسب نیست ۲) خارج بودن جنس‌ها و فصل‌های پیشین از حقیقت شیء مستلزم انقلاب در ذات و ذاتیات شیء است ۳) خارج بودن جنس‌ها و فصل‌های پیشین از حقیقت شیء با «لبس بعد از لبس» در حرکت جوهری منافات دارد. این مقاله پس از اشارۀ مختصر به دیدگاه ملاصدرا دربارۀ انحصار تعریف حدی شیء به فصل اخیر، انتقادهای سه‌گانۀ علامه طباطبایی را با نگرشی انتقادی بررسی کرده است. بررسی این انتقادهای سه‌گانه به این نتیجه منتهی شد که هیچ‌یک از اشکال‌های علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا وارد نیست و مقصود ملاصدرا از خارج بودن اجناس و فصول پیشین از ماهیت شیء، خارج بودن اجناس و فصولِ حاضر در مرتبۀ تفصیل است، نه اجناس و فصول مندمج در مرتبۀ اجمال و بساطت فصل اخیر. همچنین در خلال بررسی و پاسخ‌گویی به انتقادهای علامه طباطبایی، برخی از ابعاد پنهان دیدگاه ملاصدرا نظیر فعلیت ثبوتی اجناس و فصول پیشین ـ در مقابل فعلیت وجودی آنها ـ روشن شد.

کلیدواژه‌ها: تعریف حدی، جنس، فصل اخیر، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

استناد: حسین‌زاده، محمد (۲۰۲۲)، «بررسی انتقادهای علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا دربارۀ **تعریف حدی شیء به‌وسیلۀ فصل**»، *فلسفه*، دورۀ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۷۳-۹۰. https://doi.org/10.22059/jop.2022.339290.1006702

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

نظریهٔ اصالت وجود و فروع برآمده از آن، در فلسفهٔ ملاصدرا به رویکرد متفاوتی انجامیده است که در آن فصل اخیر تأمین کنندهٔ وحدت حقیقی ماهیت مرکب است و مواد و اجناس پیشین را به نحو بساطت و اجمال در خود گنجانده است. بر همین اساس، ملاصدرا اظهار داشته است که حد حقیقی ماهیت صرفاً فصل اخیر آن است و هر یک از اجناس و فصول پیشین به‌نحو تفصیلی با فعلیت‌های متعدد، آن‌گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند، مقوم شیء نیستند و خارج از حقیقت آن قرار دارند؛ در نتیجه، ذکر اجناس و فصول پیشین در تعریف حدی از باب زیادی حد بر محدود است.[۱] برخی از شارحان و مفسران دیدگاه صدرا دیدگاه او دربارهٔ منحصر بودن تعریف حدی اشیا به تعریف از طریق فصل اخیر و خارج بودن اجناس و فصول پیشین از تعریف حدی را نپذیرفته و نقدهایی نسبت آن مطرح کرده‌اند؛ علامه طباطبایی ازجمله مهم‌ترین آنها است. از آن‌جا که این دیدگاه صدرا از جمله نوآوری‌های مهم منطقی او بر پایهٔ نظریهٔ اصالت وجود است، و در پژوهش‌های انجام شده نقدهای علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا بررسی نشده است، واکاوی این انتقادها و مشخص کردن صحت و سقم آنها نقش مهمی در تبیین این نوآوری صدرالمتألهین دارد. در مقالهٔ حاضر نقدهای علامه طباطبایی بر دیدگاه صدرالمتألهین تبیین و بررسی خواهد شد. در ادامهٔ این بررسی، توضیحات تکمیلی و نیز پاسخ‌های برخی شاگردان علامه طباطبایی نسبت به انتقادهای او نیز مطرح خواهد شد تا از این طریق دیدگاه علامه به‌گونه‌ای مضاعف تحلیل شود و امتداد انتقادات او در اندیشهٔ شارحان او نیز مشخص گردد.

۲. دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ تعریف حدی

در نظر جمهور حکما، ماهیت‌های مرکب، از مقوم‌های مادی و صوری و در لحاظی دیگر از مقوم‌های جنسی و فصلیِ متعدد تشکیل شده‌اند که هر کدام قوام‌بخش ماهیت‌اند و میان آنها یک رابطهٔ طولی برقرار است؛ مثلاً ماهیت انسان به‌لحاظ اجزای خارجی به‌ترتیب به‌وسیلهٔ «صورت جسم طبیعی» (صورت جسمیه)، «صورت نباتی»، «صورت حیوانی» و «نفس ناطقه» یا همان «صورت انسانی» قوام یافته است. در تعریف حدی و به‌لحاظ اجزای ذهنی نیز مقومات انسان به ترتیب عبارتند از: «جوهر» به عنوان جنس بعید، «جسم» و «نامی» به عنوان جنس متوسط، «حساس متحرک بالإراده» به عنوان جنس قریب و «ناطق» به عنوان فصل. به تعبیر دیگر «جسم» و «نامی» و «حساس متحرک بالإراده» فصل بعید انسان و «ناطق» فصل اخیر آن به‌حساب می‌آیند. هر یک از این فصول یا صورت‌های قریب و بعید، فعلیتی در قبال فعلیت‌های دیگر دارند؛ البته، همان‌طور که ملاصدرا از قول جمهور حکما بیان کرده است، این فعلیت‌ها در طول یکدیگر قرار دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۸/۲).

---

۱. توضیح این مطلب در بند (۲) خواهد آمد.

در نقطهٔ مقابل، ملاصدرا بر این باور است که حد حقیقی ماهیت صرفاً فصل اخیر آن است و هر یک از اجناس و فصول پیشین به‌نحو تفصیلی، یعنی با فعلیت‌های متعدد، آن‌گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند، مقوم شیء نیستند و خارج از حقیقت آن قرار دارند. توضیح مطلب این‌که در نگرش صدرا صورت و فصل اخیر یک حقیقت وجودی است و از سنخ جنس‌های ماهوی پیشین کاملاً متفاوت است: «به‌درستی که حقیقت فصل و ذات آن، جز «وجود خاص» ماهیت، یا همان شخص حقیقی، نیست» (همان: ۳۶). صورتی که محاذی فصل است، همان وجود است و ماهیت از نظر حد و مفهوم خارج از وجود قرار دارد، [اما] در [مقام] تحقق با وجود متحد است (همان: ۲۹۹/۵).

بر این اساس، او معتقد است برای دست‌یابی به وحدت حقیقی در ماهیت‌های مرکب، لازم است تا همهٔ ماده‌ها و جنس‌های پیشین ماهیت در وجود متحصل یا همان صورت و فصل اخیر جمع شوند و به تعبیر دیگر در صورت و فصل اخیر مندمج و مستهلک (فانی) باشند.[۲] یکی از پیامدهای چنین نگرشی به صورت و فصل اخیر، به‌عنوان تأمین کنندهٔ وحدت حقیقی ماهیت مرکب، این است که مواد و اجناس پیشین به نحو بساطت و اجمال در فصل اخیر مندمج‌اند، اما هرکدام به‌نحو بالفعل و تفصیلی با فعلیت‌های متعدد و متکثر وجودی ـ آن‌گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند ـ مقوم شیء مرکب نیستند و خارج از حقیقت آن محسوب می‌شوند:

> در نزد ما دیدگاه مختار [...] این است که در امور مرکب تنها یک شیء مقوم است و آن همان صورت [اخیر] است و باقی [صورت‌ها] به‌منزلهٔ فروع و قوا و شرایط حدوث آن [صورت] هستند [...] صورت [عناصر] بسیط، مقوم [عناصر] بسیط هستند، اما با این‌که در حفظ کیفیت مزاج مورد نیازند، خارج از حقیقت موالید معدنی و نباتی و حیوانی قرار دارند. همچنین صورت نباتی، مقوم نبات است، اما قوای نباتی خادم نفس حیوانی و از فروع آن هستند و [یا این‌که] شرط وجود حیوان هستند، اما مقوم داخلی آن نیستند و خارج از حقیقیت نفس *[حیوانی]* قرار دارند [...] (همان: ۲۴۸-۲۴۹/۲).

نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر مطلب فوق این است که ذکر معانی جنسی و فصلی به عنوان جنس و فصل و به‌نحو تفصیلی و انضمامی، چنان‌که جمهور حکما بدان قائل بودند، در تعریف ماهیات، به عنوان

---

۲. «و اعلم أنّ الوجود هو الأصل في تحقق المعاني و المفهومات، و هو - كما علمت - يكون متفاوتاً بالأشد و الأضعف و الأكمل و الأنقص؛ و كلّ ما هو أشد و أقوى فهو أكثر حيطة بالمعاني و أكثر آثارا في الخارج [...] فصورة الحيوانية التي هي وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة من الجسمية الطبيعية و الأجسام الجمادية و الأجسام النباتية، لكن وجودها أكمل و أقوى من وجودات تلك الأجسام و صورها و موادها؛ فهي بوحدتها ممّا يصدق عليه معاني تلك الفصول و الأجناس و تترتب عليه الآثار المترتبة عليها متفرقة. فهذا سرّ اتحاد معنى الفصل و معنى الجنس في الوجود لأنّ وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس؛ و كذا وجود النوع الأخص و صورة فصله القريب هو بعينه وجود الأجناس و الفصول البعيدة و القريبة التي فوقه في العموم (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹۱۰/۲).

مقوم ذاتی نیست، بلکه از باب ذکر معدات یا فروع و به‌نحو زیادی حد بر محدود است: «تحصل هر ماهیت مرکب نوعی تنها به‌وسیلهٔ فصل اخیر آن است و باقی فصل‌های بعید و جنس‌های آن شرایط و اسباب خارجی برای وجود آن نوع هستند و [در تعریف حدی نوع] صرفاً در در حد از این جهت که حد است قرار می‌گیرند، نه در محدود» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۲-۳۸۳).

از نتایج دیگر مطلب فوق این است که «حد حقیقی ماهیت، صرفاً فصل اخیر آن است که به‌نحو بساطت و اجمال، مشتمل بر معانی جنسی و فصلی پیشین است و به‌نحو تضمنی بر آنها دلالت دارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۲). بنابراین اجناس و فصول پیشین به‌عنوان اجزای حد ماهوی در فصل اخیر وجود جمعی دارند و آن‌چه که به‌عنوان جنس و فصل ماهیت‌های مرکب در تعریف ذکر می‌شود، صرفاً در مرتبهٔ «اجمال» به‌نحو «ترکیب اتحادی» «حد تام» است، نه در مرتبهٔ تفصیل و انضمام؛ زیرا در مرتبهٔ تفصیل آن‌چه که جمهور جنس و فصل می‌خوانند، در حقیقت، جنس و فصل نیست و در ماهیت شیء دخالت ندارد:

> وجود جوهری، استحالهٔ ذاتی را می‌پذیرد و ثابت شد که اجزای حرکت واحدِ متصل و حدود آنها به‌نحو بالفعل و ممتاز از یکدیگر موجود نیستند، بلکه همهٔ آنها به‌وجود واحد موجودند. بنابراین هیچ‌یک از آن ماهیت‌ها که به‌ازای آن مراتب وجودی هستند به وجود آن [مرتبه] به‌نحو تفصیلی موجود نیستند، بلکه وجود اجمالی دارند، آن‌چنان که اجزای حد چنین هستند (همان: ۱۸۶/۹).

۳. انتقادهای علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا

علامه طباطبایی در مواضعی که ملاصدرا دیدگاه خود را بیان کرده است، از طریق چند تعلیقه مخالفت خود را با دیدگاه صدرالمتألهین بیان کرده است. در مجموع می‌توان سه اشکال را از عبارت‌های علامه طباطبایی به‌دست آورد.

۳-۱. اشکال اول: اکتفا به فصل با مقام تفصیل حد مناسب نیست

از نظر علامه طباطبایی، برای تعریف حدی شیء، اکتفا کردن به ذکر فصل جایز نیست؛ زیرا «حد» مقام تفصیل ذاتیات شیء است، نه مجرد تضمن و جامعیت نسبت به کمالات شیء؛ بنابراین صرف این‌که همهٔ اجناس و فصول پیشین به‌نحو اعلی و اشرف و بسیط الحقیقة در فصل گنجانده شده است، مجوز اکتفا به فصل در مقام تعریف حدی شیء نیست (همان: ۳۵/۲، تعلیقهٔ طباطبایی). جوادی آملی پس از بیان مقصود ملاصدرا از تعریف به‌وسیلهٔ فصل، در نهایت این اشکال علامه طباطبایی را پذیرفته است.[۳]

---

۳. او در تحلیل اشکال علامه طباطبایی می‌نویسد: «اشکال علامه طباطبایی (رحمه الله) درصورتی وارد است که مراد از تحدیدِ به فصل، حدّ تام باشد و لیکن اگر مراد آنها حد ناقص باشد، اشکال وارد نیست؛ زیرا فصل تنها را در حدّ ناقص می‌توان ذکر کرد و حال آن که جنس تنها برای حدّ ناقص نیز کفایت نمی‌کند. البته اگر مراد قدما حدّ ناقص باشد این گفتار منحصر به آنها نبوده و متأخرین نیز آن را قبول دارند و علاوه بر این اگر مراد حدّ ناقص باشد، استفاده از فصل در حد ناقص شاهد بر متضمن بودن فصل نسبت به همه حقیقت نوع نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۰۹/۲-۲۱۰). البته این سخن جوادی آملی که «جنسِ تنها برای حد

بررسی اشکال اول

اگرچه ملاصدرا در موارد متعدد بیان کرده است که «حد» مقام تفصیل معانی ذاتی است (برای نمونه ← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۲-۲۹؛ همان، ۲۴۳/۶؛ ۱۳۸۲: ۹۵۱/۲-۹۵۲؛ ۱۳۷۸: ۳۵۰)، اما بررسی زمینه و بافت عبارت‌های او و نیز قرائنی که در ادامه خواهد آمد به‌خوبی نشان می‌دهد که ملاصدرا در هیچ‌یک از آنها در مقام بیان حصر «حد» در «مقام تفصیل» و لزوم «تفصیل‌یافتگیِ حد» به عنوان یک قاعدهٔ ضروری برای تعریف حدی نیست. منطق‌دانانِ صاحب‌نظر نظیر ابن‌سینا نیز «تفصیل‌یافتگی» را به عنوان یکی از شروط تعریف حدی قرار نداده‌اند. از نظر ابن سینا و پیروانش تمام آن‌چه در حد معتبر است «بیان ترتیبی مقوماتِ جنسی و فصلی مطابق با ترتیب نفس‌الأمریِ ماده و صورت» است، به‌نحوی که به تصور کنه شیء بیانجامد (← ابن سینا، ۱۳۸۱: ۶۳)؛در صورتی که این شرایط رعایت شود، حد تام شکل می‌گیرد و دیگر نیازی به رعایت شروطی نظیر «اجمال و تفصیل» نیست.

بحث «ایجاز و اطناب حد»، که در مطالب منطق‌دانان مسلمان آمده است، عبارت دیگری از بحث «اجمال و تفصیل حد» یا با آن مرتبط است.[٤] تبیین دیدگاه ابن سینا در مسئلهٔ «ایجاز و اطناب» و به تبع آن مسئلهٔ «اجمال و تفصیل» و نحوهٔ مواجههٔ صدرا با آن علاوه بر آن‌که صحت و سقم اشکال علامه طباطبایی را مشخص می‌کند، به روشن شدن جنبه‌های دیگری از دیدگاه ملاصدرا می‌انجامد. ابن سینا در اشارات فصلی را با عنوان «وهم و تنبیه» برای ابطال این وهم که قید «ایجاز» در تعریف حد معتبر است و نیز تنبیه بر این مطلب که «چیزی جز ذکر همهٔ مقومات و رعایت ترتیب میان آنها در حد معتبر نیست» اختصاص داده است. او می‌نویسد:

> حد شیء تنها یک عبارت است و آن عبارتی است که همهٔ مقومات شیء را به‌ترتیب در بر داشته باشد و ممکن نیست [حد] مختصر تر و یا طولانی‌تر شود؛ زیرا قرار دادن جنس قریب [ما را] از برشمردن تک تک مقومات مشترک بی‌نیاز می‌سازد؛ زیرا نام جنس [قریب] به‌نحو تضمنی بر همهٔ آنها دلالت می‌کند؛ سپس تعریف حدی با آوردن فصل‌ها به تمامیت می‌رسد ... اگر شخصی از روی عمد یا سهو یا نسیان نام جنس را نیاورد و به‌جای آن حد جنس را قرار دهد، [در مورد او] چنین

ناقص نیز کفایت نمی‌کند» قابل نقد است؛ زیرا همان‌طور که ملاصدرا در تعلیقه بر عبارتی از حکمة الإشراق بیان کرده و آن را به فارابی نیز نسبت داده است، می‌توان با ذکر جنس به تنهایی هم حد ناقص شیء را بیان کرد: «قد شرط بعضهم شرطاً آخر و هو أن یکون بالمساوي في الصدق. و إنّما ترك المصنّف هذا، لأنّه لیس هذا الشرط مذهب المحقّقین من الحکماء في مطلق التعریف. قالوا لأنّ المقصود من التعریف التصور، سواء کان بوجه مساو أو أعمّ أو أخص. و للصناعة في جمیعها مدخل، فلا وجه لعدم اعتباره. نعم یشترط ذلك في المعرّفات التامّة. قال أبو نصر الفارابي في المدخل الأوسط بعد ذکر الحدود: و ما کان منها أعمّ من المحدود کان ذلك حدّا ناقصا ...» (شیرازی، ۱۳۸۸: ۸۱، تعلیقهٔ ملاصدرا).

٤. همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، ابن سینا برای بیان نمونهٔ اطناب و تطویل در حد، قرار دادن حد تام جنس قریب (مثلاً جوهر جسم نامی حساس متحرک بالإراده») به جای اسم و عنوان آن (مثلاً حیوان) را مثال زده است؛ پر واضح است که این نمونه، همان اجمال و تفصیل در حد تام است؛ بنابراین حداقل ارتباط بحث «ایجاز و اطناب در حد» با بحث «اجمال و تفصیل» این است که دومی، یکی از نمونه‌ها و مصادیق «ایجاز و اطناب» است.

نمی‌گوییم که او از تعریف حدی شیء خارج شده است، اما کار او را در طولانی کردن حد ناپسند می‌دانیم (همان).

همان‌طور که قطب‌الدین رازی در محاکمات بیان کرده، برای تبیین این سخن ابن سینا لازم است تا دو مقام را برای «ایجاز و اطناب» یا همان «اجمال و تفصیل» ترسیم کنیم. یکی مقام اجمال و تفصیل در نفس‌الأمر یا از حیث معنا و دیگری مقام اجمال و تفصیل در بیان یا از حیث لفظ. در مقام نفس‌الأمر و معنا، چنان‌که ابن سینا در ابتدای عبارت فوق اظهار داشته است، حد از مقوم‌های معدودی تشکیل شده است که کم‌شدنی یا زیادشدنی نیستند؛ در این مقام نه ایجاز و اجمال ممکن است و نه اطناب و تفصیل. در سوی دیگر، در مقام بیان و از حیث لفظ که در مبحث «تعریف حدی» همین مقام مد نظر است، حدِ مشتمل بر مقومات نفس‌الأمری را می‌توان به شیوه‌های مختلف بیان کرد؛ چه با الفاظ متعدد و طولانی و گاه خسته‌کننده و ملال‌آور و چه با لفظی کوتاه و موجَز و درعین حال پر معنا و پرمحتوا به‌طوری که همهٔ مقومات حد نفس‌الأمری را در بر داشته باشد. در این مقام در صورتی که بیان اجمالی بر همهٔ مقومات ذاتی ماهیت با ترتیب نفس‌الأمری آنها دلالت کند، اگرچه به دلالت تضمنی، نه‌تنها ایجاز و اجمال نافی تعریف حدی نیست، بلکه امری پسندیده است. با توجه به همین مقام و با همین معیار است که ابن سینا در پایان عبارت فوق، قرار دادن عمدی یا سهوی و یا از روی نسیان حد جنس به‌جای نام آن را امری جایز اما ناپسند شمرده است (← طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۰/۱، تعلیقهٔ قطب‌الدین رازی؛ شیرازی، ۱۳۸۸: ۸۷، تعلیقهٔ ملاصدرا). این ضابطه هم در نظام تعریف سینوی و هم در نظام تعریف صدرایی جریان‌پذیر است؛ با این تفاوت که در نظام تعریف سینوی فصل نمی‌تواند متضمن اجناس و فصول پیشین باشد و تمام مقومات ماهیت را بیان کند؛ در نتیجه، در تعریف حدی حتماً باید در کنار اجناس و فصول پیشین قرار گیرد چه به‌نحو مفصل (حد جنس قریب) و چه به‌نحو مجمل (نام جنس قریب). بنابراین در نظام تعریف سینوی، تفصیل حد تام نسبت به جنس قریب و فصل اخیر، امر از پیامدهای اجتناب‌ناپذیر برشمردن همهٔ مقومات ماهیت است، نه یک شرط پیشینی برای حقیقت تعریف حدی:

«حد» قول دال بر ماهیت شیء است و شکی در آن نیست که همهٔ مقومات شیء را دربر می‌گیرد و به ناچار از جنس و فصل شیء مرکب خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۶۱).

در نقطهٔ مقابل در نظام تعریف صدرایی، فصل اخیر متضمن همهٔ اجناس و فصول قبلی است و دلالت تضمنی آن بر همهٔ اجناس و فصول پیشین برای بیان همهٔ مقومات ماهیت کفایت می‌کند. از سوی دیگر در نظام تعریف صدرایی ترکیب جنس و فصل اتحادی است؛ در نتیجه اجناس و فصول پیشین که در فصل اخیر مندمج هستند، از ترتیب خاصی پیروی نمی‌کنند و شرط ترتیب برای آنها ضروری نیست: «ترتیب [مقومات در حد تام] ضروری نیست، چنان‌که توهم شده است، بلکه امری پسندیده است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۶).

تفاوت دیگر این است که ملاصدرا در مقام تعبیر و از حیث لفظ هم امور ذکر شده در اطناب و تفصیل را به عنوان جزء حد به‌حساب نمی‌آورد؛ همان‌طور که در بند (۲) بیان شد، از نظر او ذکر اجناس و فصول پیشین در بیان تفصیلی از باب زیادی حد بر محدود است.

با توجه به آن‌چه بیان شد می‌توان دریافت که حدتام بودن فصل اخیر به‌نحو اجمالی و بسیط در نظام فلسفی صدرالمتألهین، ناقض هیچ‌یک از شروط تعریف حدی نیست و اشکال نخست علامه طباطبایی به صدرالمتألهین وارد نیست؛ نه تفصیل‌یافتگی شرط حد است و نه دلالت تضمنی فصل بر اجناس پیشین نامعتبر است.[۵] علاوه بر آن‌چه بیان شد، این اشکال را می‌توان نسبت به قرار دادن «تفصیل‌یافتگی» در زمرهٔ شروط تعریف حدی مطرح کرد که اجمال و تفصیل از جمله امور نسبی و اضافی هستند؛ عبارتی که نسبت به واژه‌ای مفصل محسوب می‌شود، نسبت به عبارت دیگر ممکن است مجمل باشد. منطق‌دانان بر این نکته تأکید کرده‌اند که باید از قرار دادن امور نسبی و اضافی در تعریف اجتناب کرد؛ ازین‌رو، نمی‌توان «تفصیل‌یافتگی» حد تام را در تعریف حقیقت «حد تام» قرار داد و بیان اجمالی مقومات شیء را تعریف حدی آن به‌حساب نیاورد (← ابن سینا ۱۳۸۱: ۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۰۱؛ همان: تعلیقهٔ قطب‌الدین رازی؛ شیرازی، ۱۳۸۸: ۸۸، تعلیقهٔ ملاصدرا).

۲-۳. اشکال دوم: خارج بودن جنس‌ها و فصل‌های پیشین از حقیقت شیء مستلزم انقلاب در ذات و ذاتیات شیء است

بر طبق این اشکال، خارج شدن اجناس و فصول پیشین از حد تام مستلزم انقلاب در ذات جنس و فصل و به دنبال آن انقلاب در ماهیت شیء است؛ با این توضیح که جنس و فصل پیش از عروض فصل اخیر مقوم ذات‌اند، اما پس از عروض فصل اخیر دیگر مقوم ماهیت نیستند و قهراً ذات ماهوی نیز دیگر همان ماهیت پیشین نیست. با توجه به این بیان، علامه طباطبایی دیدگاه صدرالمتألهین را به‌گونه‌ای تأویل می‌کند که این اشکال لازم نیاید:

> مقصود ملاصدرا این نیست که عروض فصل اخیر [بر اجناس و فصول سابق] موجب می‌شود تا این اجناس و فصول از آن‌چه بوده‌اند منقلب شوند و دیگر جنس و فصل مقوم ماهیت نباشند؛ زیرا چنین چیزی از امور محال واضح و آشکار است. مقصود ملاصدرا این است که انتزاع جنس‌ها و فصل‌ها از ماده‌ها و صورت‌های پیشین موجب نمی‌شود تا در صورت جدایی صورت اخیر از ماده و صورت‌های پیشین و بقای صورت اخیر به تنهایی، ماده و صورت‌های پیشین باطل شوند [و

---

۵. ابن سینا در اشارات به‌صراحت بیان کرده است که در مقام تعریف حدی و پاسخ به «ماهو»، دلالت تضمنی همانند دلالت مطابقی معتبر است، برخلاف دلالت التزامی که در مقام تعریف حدی اشیا معتبر نیست « و إذا قلنا: «لفظة كذا تدلّ على كذا» فإنّما نعني به طريق المطابقة أو التضمّن، دون طريق الالتزام ؛ و كيف و المدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ؟! و أيضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً، لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدلالة على «ما هو» ؛ مثل «الضحّاك» مثلا، فإنّه من طريق الالتزام يدلّ على «الحيوان الناطق»؛ لكن قد اتّفق الجميع على أنّ مثل هذا لا يصلح في جواب «ما هو» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۵۳).

به‌هیچ نحو در فصل اخیر موجود نباشند]؛ زیرا خود صورت اخیر به‌تنهایی مشتمل بر فعلیت ذات است [و آن اجناس و فصول پیشین را به‌نحو اعلی و اشرف در بر دارد] (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۲، تعلیقهٔ طباطبایی).

بررسی اشکال دوم

در بررسی این اشکال باید به این نکته توجه داشت که مقصود ملاصدرا از خارج بودن اجناس و فصول پیشین از ماهیت شیء، خارج بودن اجناس و فصولِ حاضر در مرتبهٔ تفصیل است، نه اجناس و فصول مندمج در مرتبهٔ اجمال و بساطت فصل اخیر. ملاصدرا در عبارت زیر به‌روشنی مقوم بودن اجناس و فصول پیشین را در مرتبهٔ تفصیل انکار می کند و در عین حال مقوم بودن آنها نسبت به ماهیت شیء را در مرتبهٔ اجمال و بساطت فصل اخیر می پذیرد:

وجود جوهری، استحالهٔ ذاتی را می‌پذیرد و ثابت شد که اجزای حرکت واحدِ متصل و حدود آنها به‌نحو بالفعل و ممتاز از یکدیگر موجود نیستند، بلکه همهٔ آنها به‌وجود واحد موجودند. بنابراین هیچ‌یک از آن ماهیت‌ها که به‌ازای آن مراتب وجودی هستند به وجود آن [مرتبه] به‌نحو تفصیلی موجود نیستند، بلکه وجود اجمالی دارند، آن‌چنان که اجزای حد چنین هستند (همان: ۱۶۲/۹).

با توجه به این مطلب در پاسخ اشکال دوم علامه طباطبایی می‌توان چنین گفت: در مرتبهٔ تفصیل که محل بحث ملاصدرا و نقطهٔ تقابل او با دیدگاه جمهور حکما است، خارج بودن اجناس و فصول پیشین از حد تام مستلزم انقلاب در ذات جنس و فصل و به دنبال آن انقلاب در ماهیت شیء نیست؛ زیرا همان‌طور که در تبیین دیدگاه ملاصدرا بیان شد، این اجناس و فصول در مرتبهٔ تفصیل از همان ابتدا (پیش از تحقق فصل اخیر) معد و زمینه‌ساز ماهیت شیء بوده‌اند، نه مقوم؛ در نتیجه هیچ‌گاه مقوم ماهیت نبوده‌اند تا خارج دانستن آنها از ماهیت پس از عروض فصل اخیر، مستلزم انقلاب در مقومات ماهیت باشد. در مرتبهٔ اجمال هم، چنان‌که گذشت، ملاصدرا به مقوم بودن آنها نسبت به ماهیت شیء اذعان دارد و آن را انکار نمی‌کند؛ منتهی همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، مقوم بودن آنها نسبت به ماهیت، به‌گونه‌ای است که مستلزم فعلیت‌های وجودی متکثر و انضمام آنها به یکدیگر نیست.

دربارهٔ تأویل علامه طباطبایی از عبارت ملاصدرا نیز باید به این نکته توجه داشت که ملاصدرا، چنان‌که گذشت، در موارد متعدد و با صراحت اظهار داشته است که تنها فصل اخیر مقوم ذات است و اجناس و فصول پیشین به عنوان «معدات» و «فروع» خارج از ذات [و ماهیت شیء] قرار دارند. در ادامه خواهد آمد که این دیدگاه ملاصدرا که با تصریحات متعدد او همراه است، مطابق با مبانی فلسفی او از جمله اصالت وجود، وجودی بودن فعل و لامتحصل بودن ماهیت است؛ از این‌رو این تأویل علامه طباطبایی موجه به‌نظر نمی‌رسد.

۳. ۳. اشکال سوم: خارج بودن جنس‌ها و فصل‌های پیشین از حقیقت شیء با «لبس بعد از لبس» در حرکت جوهری منافات دارد

اشکال سوم علامه طباطبایی دربارهٔ بالقوه یا بالفعل بودن اجناس و فصول پیشین در وجود جمعی فصل اخیر است. او در این اشکال اظهار می‌دارد که دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ منحصر کردن حد تام به فصل اخیر مبتنی بر حرکت جوهری است، اما با تحقیقات او دربارهٔ حرکت جوهری در مباحث «قوه و فعل» منافات دارد. در حرکت جوهریِ اشتدادی، عروض صورت‌های متوالی بر مواد پیشین و مقوم بودن آنها نسبت به موادشان به‌نحو «لبس بعد از لبس» است، نه «خلع و لبس»؛ یعنی با عروض صورت بعدی، صورت قبلی از بین نمی‌رود و همچنان باقی است. در این نوع عروض، هر فعلیت نسبت به فعلیت پیشین صورت است و در عین حال نسبت به صورت لاحق ماده است؛ بدین ترتیب، فعلیت‌های متعدد بر فعلیت خود باقی و قوام‌بخش ذات شیء هستند، نه این‌که با عروض فصل اخیر از بین بروند یا خارج از ذات شیء قرار گیرند. این در حالی است که ملاصدرا اظهار داشته است که تنها مقوم شیء صورت و فصل اخیر است و سایر صورت‌ها و فصول به‌منزلهٔ فروع و قوا و شرایط حدوث شیء‌اند و خارج از حقیقت شیء قرار دارند (همان: ۲۶۸/۲). در بیان علامه طباطبایی فعلیت‌های متعدد اجناس و فصول پیشین در ضمن فصل موجودند و در ذات شیء نیز دخیل‌اند، البته در طول یکدیگر قرار دارند و نمی‌توان این اشکال را دربارهٔ آنها مطرح کرد که فعلیت‌های متعدد یکدیگر را نفی می‌کنند و از هم اباء دارند؛ زیرا این مطلب دربارهٔ فعلیت‌های عرضی صادق است، نه فعلیت‌های طولی (همان: ۲۴۸، تعلیقهٔ طباطبایی).

بررسی اشکال سوم

برداشت علامه طباطبایی از دیدگاه ملاصدرا این است که اجناس و فصول پیشین در ضمن فصل بالفعل نیستند (بالقوه هستند) و به‌همین دلیل ملاصدرا آنها را در مقام تحقق و وجود، خارج از فصل اخیر و ذات شیء به‌حساب آورده است. علامه طباطبایی در اشکال خود تلاش کرده است تا در نقطهٔ مقابل برداشت خود از دیدگاه ملاصدرا این مطلب را تبیین کند که چگونه اجناس و فصول پیشین می‌توانند به‌نحو بالفعل و متعدد در رابطهٔ طولی نسبت به یکدیگر، در ضمن فصل موجود باشند و ذات شیء را قوام بخشند. به اعتقاد نگارنده اشکال سوم علامه طباطبایی نیز همانند دو اشکال پیشین او بر ملاصدرا وارد نیست و می‌توان ملاحظات زیر را دربارهٔ آن مطرح کرد:

۱. برداشت علامه طباطبایی از دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ «بالقوه بودن» یا «بالفعل نبودن» اجناس و فصول پیشین در ضمن فصل اخیر صحیح نیست و نمی‌توان صدرالمتألهین را به داشتن چنین نگرشی متهم کرد. همان‌طور که در مباحث پیشین بیان شد، ملاصدرا دو مرتبه را برای اجناس و فصول پیشین در نظر می‌گیرد. در مرتبهٔ تفصیلی وجود آنها وجود بالفعلِ متعدد و مغایر با وجود فصل اخیر است، از همین‌رو ملاصدرا از آنها به لوازم خارجی فصل اخیر تعبیر کرده است. در این مرتبه

این فعلیت‌های متعدد و متغایر، خارج از فصل اخیر و نیز خارج از ذات و حقیقت شیءاند. اما در مرتبهٔ اجمالِ فصل اخیر که کلام علامه طباطبایی نیز ناظر به همین مرتبه است، اجناس و فصول پیشین وجودهای بالفعل متعدد و تفصیل‌یافته ندارند، بلکه به عنوان امور «لامتحصل»، ذیل فعلیت فصل اخیر حضور دارند و به‌وجود جمعی واحد موجودند:

> ... هنگامی که مثلاً به معنای حیوان معنای ناطق ضمیمه شود، از این جهت ناطق (فصل) به حیوان (جنس) ضمیمه می‌شود که در [مقام] مفهوم معنای دیگری است، لکن [حیوان] در وجودش در این نحو از وجود که تعین‌بخش است گنجانده شده و مندمج است؛ زیرا وجود ناطق که همان صورت انسانی است، همان وجود حیوان ـ از این جهت که حیوان مطلق است ـ نیز هست؛ تنها از حیثت تعین و ابهام و فعل و قوه و کمال و نقص غیر از وجود حیوان است، نه اینکه در وجود یکی غیر از دیگری است، به‌طوری که حیوانیت وجودی برای خود و ناطقیت وجود دیگری داشته باشد، سپس با یکدیگر جمع شوند و از طریق انضمام و ترکیب به وجود انسان تبدیل شوند. این مطلب دربارهٔ همهٔ فصل‌ها به‌همین صورت است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹۴۷/۲).

ملاصدرا در این عبارت به‌روشنی بیان کرده است که تمام جنس‌ها و فصل‌های پیشین در وجود صورت و فصل اخیر حضور دارند و در آن مندمج‌اند، بنابراین، برخلاف برداشت علامه طباطبایی، ملاصدرا بر این باور است که اجناس و فصول پیشین با آمدن فصل اخیر از بین نمی‌روند. با توجه به همین مطلب می‌توان دریافت که «لبس بعد لبس» نیز دربارهٔ حضور اجناس و فصول پیشین در مرتبهٔ اجمال فصل صادق است و این برداشت علامه طباطبایی که «دیدگاه ملاصدرا برخلاف مشی او در حرکت جوهری و لبس بعد از لبس است» تمام نیست. توضیح این مطلب که چگونه در اندیشهٔ صدرا «لبس بعد از لبس» بدون تعدد فعلیت‌های وجودی قابل تبیین است، در ملاحظهٔ بعد خواهد آمد.

۲. بیان علامه طباطبایی و به تبع ایشان مصباح در تبیین «لبس بعد از لبس» به نحو فعلیت‌های وجودیِ متعدد و طولی، با صرف نظر از برداشت نادرست آنها از دیدگاه ملاصدرا، فی‌نفسه نادرست است؛ زیرا همان‌طور که در تبیین دیدگاه ملاصدرا اشاره شد، فعلیت‌های متعدد و انضمامی هرگز به وحدت حقیقی نمی‌انجامند و برای تشکیل امر واحد حقیقی، ضرورتاً باید اجزای مرکب به‌وجود واحد موجود شوند و به فعلیت واحد تحصل یابند. فعلیت‌های متعدد، چنان‌که علامه طباطبایی و مصباح به آن معتقد هستند، حتی اگر با یکدیگر رابطهٔ طولی داشته باشند، به ترکیب انضمامی و در نهایت به کثرت حقیقی و وحدت غیرحقیقی می‌انجامد؛ زیرا این فعلیت‌ها موجودات کثیرِ مرتبط به یکدیگرند، نه موجود واحد حقیقی:

> عجیب است که آنها (جمهور حکما) [که معتقد به فعلیت‌ها و مقوم‌های طولی هستند] با غفلت از این تحقیق چگونه حکم می‌کنند که هر یک از اجسام مرکب طبیعی «وحدت طبیعی» دارد! آیا این حکم معنایی جز این دارد که طبیعت هر یک از آنها واحد است و آن همان چیزی است که شیءِ طبیعی به‌وسیلهٔ آن بالفعل است، به‌طوری که اگر همهٔ صورت‌ها و قوای همراه آن زایل شوند، آن شیء به‌حسب حقیقت کماکان همان شیء است؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۰/۲).

> چگونه می‌توان معانی اشیایی که وجودهای متعدد دارند را، به هر نحو هم که آنها را اعتبار کرده باشیم، بر یکدیگر حمل کرد؟ مثلاً آسمان بر زمین و همچنین بر امری که مرکب از آسمان و زمین است حمل نمی‌شود، چه به‌نحو «لابشرط» لحاظ شود و چه این‌گونه لحاظ نشود. [همچنین] صرف نیازمندی بعضی از اجزای [مرکب] به بعضی دیگر، چنان‌که بیشتر فیلسوفان پنداشته‌اند، برای صحت حمل [یکی بر دیگری] کافی نیست، وگرنه لازم می‌آید حمل[۶] هر معلولی بر علتش جایز باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲/۹۱۰-۹۱۱).

بنابراین، برای رسیدن به وحدت حقیقی و ترکیب اتحادی، تنها یک فعلیت (یعنی فعلیت فصل اخیر) باید وجود داشته باشد؛ در این صورت، سایر اجناس و فصول پیشین حیثیت‌های «لامتحصل» این فعلیت واحد هستند و خود فعلیت دیگری ندارد، در عین حال معدوم نیز نیستند و در متن وجودی فصل اخیر مندمج و مستهلک‌اند.[۷]

ملاصدرا در موارد پرشماری برای اشاره به این حیثیت‌های لامتحصل که در متن وجود اجمالی مندمج‌اند، اصطلاح وجود و موجود را به‌کار نمی‌برد؛ چرا که غالباً این اصطلاح نزد ملاصدرا به وجودات تفصیلی و متمایز از یکدیگر اختصاص دارد؛[۸] در عوض او اصطلاح «ظهور» و «تجلی» را از عرفا وام می‌گیرد و از آنها برای اشاره به این حیثیت‌ها استفاده می‌کند. این دو اصطلاح جدید در نظام فلسفی ملاصدرا به امری اشاره دارد که معدوم نیست، اما وجود تفصیلی و جداگانه نیز ندارد و در درون وجود دیگر به وجودی جمعی مندمج شده است:

> فرق است میان این‌که وجود مظهر و مجلای ماهیتی از ماهیات باشد، و بین این‌که وجود آن‌ها به‌حساب آید؛ زیرا وجود هر ماهیت، همان وجودی است که مختص آن ماهیت است و آن را [در مقام تحقق] از سایر ماهیات، متمایز می‌کند؛ همان‌طور که در مثال انسان بیان شد که صورت

---

۶. مقصود از این حمل، «حمل هوهو» است، نه «حمل حقیقیت و رقیقت».

۷. صدرالمتألهین با بیان برخی مثال‌ها، حیثیت لامتحصل را توضیح داده است. یک نمونه برای نشان دادن حیثیت لامتحصل، درجات نامتناهی سیاهی است که در یک حرکت متصل کیفی مستهلک‌اند؛ هنگامی که این حرکت اشتدادی در کیف به درجهٔ کمال رسید، آن درجهٔ کامل، امر متحصل و سایر مراتب ضعیف‌تر، حیث لامتحصل هستند که در امر متحصل، مستهلک‌اند. نمونهٔ دیگر، صورت انسانی است که در آن ماهیات و معانی مختلف جمادی و نباتی و حیوانی نهفته است، اما این معانی و ماهیات، به نحو امر لامتحصل در صورت انسانی مستهلک‌اند و به همین دلیل، متناسب با صورت انسانی، اثر جمادیت و نمو و حس و حرکت ارادی از آن‌ها برمی‌خیزد، اما همین معانی هنگامی که به نحو متحصل در گیاهان و سایر حیوانات محقق می‌شوند، اثر گیاهی و حیوانی دارند (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۷۲-۲۷۳).

۸. «یجب أن یعلم أن الأشیاء الکثیرة قد تکون موجودة بوجود واحد علی وجه بسیط و قد توجد بوجودات متعددة متکثرة حسب تکثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي و إذا قیل کذا موجود في الخارج أو في الذهن أرید به الوجود التفصیلي لأنه الوجود الذي یخصه تلك الماهیة و لا یتحد معها فیه غیرها. فإذا قیل وجود الفرس أرید به الوجود الذي یکون الفرس به بالفعل فرسا متمیزا عن الإنسان و الفیل و البقر و غیرها؛ فأما الوجود البسیط الإجمالي الذي فرض أنه یصدق علیه مفهومات هذه الأنواع کلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغایرها في المفهوم فذلك الوجود غیر منسوب إلی شيء من تلك المعاني و الحقائق بأنه وجود له» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۸۶ و ← همان: ۲۶۷).

انسانی در عین حال که وجود واحد است، مشتمل بر ماهیت انواع متعدد است، بدون این‌که آن ماهیات، به این وجود ـ آن طور که در خارج موجود است ـ متصف شوند؛ بلکه این وجود [صرفاً] مظهر (محل ظهور) آن ماهیات و مجلای (محل تجلی) احکام آن‌ها است ... (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۲/۶).

او در پاره‌ای موارد نیز اصطلاح «ثبوت» و «شیئیت ثبوتی» را در مقابل «وجود» و «شیئیت وجودی» برای اشاره به امور لامتحصل ازجمله ماهیت به‌کار برده است: «بدان که شیئیت ممکن بر دو وجه است: شیئیت وجود و شیئیت ماهیت که عرفا از آن به ثبوت تعبیر می‌کنند» (همان: ۳۴۷/۲-۳۴۸).

با توجه به این مطلب می‌توان چنین گفت که ملاصدرا در برابر فعلیت‌های موجود متعدد و طولی، فعلیت وجودی فصل اخیر و فعلیت‌هایی متعدد ثبوتی مندمج در آن را مطرح می‌کند. او پس از یکسان دانستن نسبت امور متعدد مندمج در فصل انسان با معلومات متعدد مندمج در صقع ربوبی تعبیر «ثبوت بالفعل» را دربارهٔ آنها به‌کار می‌برد:

بنابراین ... وجود مختص به شئ، غیر از وجودی است که شئ در آن ظاهر می‌شود یا بر آن صدق می‌کند ... شامل شدن حقیقت انسانی (یعنی فصل اخیر) بر بسیاری از ماهیات چنین حالتی دارد. این [حضور شیء لامتحصل به نحو اندماج و ظهور در مقابل موجود بودن آنها] از این باب نیست که شیء به‌نحو بالقوه موجود باشد، چنان‌که توهم شده است؛زیرا آن معانی به نحو اعلی و اتم از «وجود خاص»شان به‌نحو بالفعل «ثابت» هستند، در حالی که معنای بالقوه بودن شیء این است که نه به وسیلهٔ «وجود خاص»اش موجود باشد و نه به‌وسیلهٔ چیزی که تمامیت و کمال بالفعل آن است ... همچنین است حال معلومات الهی در این‌که به‌وسیلهٔ وجود الهی احدی بالفعل «ثابت» هستند، نه بالقوه ... در اینجا امر بالقوه‌ای نیست، و اگر هم لفظ «قوه» در این مقام استعمال شود مقصود «قوه» در باب امکان و استعداد، چه قریب و چه بعید، نیست؛ بلکه مقصود از بالقوه بودن آن امور [لامتحصل و اندماجی] این است که آنها به‌وسیلهٔ «وجود خاص»شان موجود نیستند، بلکه «وجود جمعی» دارند که همان وجود مبدأ و [وجود] تمام یافتهٔ آنها است. این دیدگاه مستلزم «ثبوت معدومات» و انفکاک شیئیت از وجود نیست؛ زیرا این دو محذور عبارتند از انفکاک این امور از وجود خاص‌شان و نیز انفکاک از مبدأ و [وجود] تمام یافتهٔ آنها (همان: ۲۷۳/۶).

ملاصدرا در این عبارت کلیدی علاوه بر این‌که «فعلیت ثبوتی» را که مستلزم تکثر وجود نیست، در برابر «فعلیت وجودی» تکثرآفرین قرار می‌دهد، به اصطلاح مهم دیگری اشاره می‌کند که به‌نظر می‌رسد منشأ برداشت نادرست علامه طباطبایی از دیدگاه ملاصدرا است. او در این عبارت اصطلاح «بالقوه» را برای اشاره به امور مندمج در وجود جمعی مطرح کرده است که امری متفاوت از اصطلاح «قوه» مطرح شده در مباحث قوه و فعل است.[۹] بر این اساس، اعتقاد ملاصدرا به فعلیت واحد (یعنی

۹. ملاصدرا در موارد متعدد به این اصطلاح جدید از «قوه» اشاره کرده و آن را توضیح داده است: «فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد [...] و معنى كون هذه المعاني بالقوة إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة أمثال السواد الضعيف أو في المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوة و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا

فصل اخیر) و فعلی ندانستن اجناس و فصول پیشین، به‌این معنا نیست که اجناس و فصول پیشین در ضمن فصل اخیر «بالقوه» به اصطلاح مباحث «قوه و فعل» هستند؛ بلکه به‌این معنا است که آنها وجود بالفعل متعدد و وجود خاص ندارند؛ آنها از «فعلیت ثبوتی» در مقابل «فعلیت وجودی» فصل اخیر بهره‌مندند و هیچ‌گونه تکثر وجودی را که منافی وحدت حقیقی اتحادی است، به همراه ندارند.

ملاصدرا از یک طرف تنها فعلیت شیء را فعلیت فصل اخیر دانسته است و از طرف دیگر اجناس و فصول پیشین را خارج از ذات و ماهیت به‌حساب آورده است. به نظر می‌رسد که این دو مطلب به ضمیمهٔ عبارت‌هایی از ملاصدرا که وجود کمالات پیشین در فصل اخیر را با وصف «بالقوه» توصیف کرده است، زمینه را فراهم کرده است تا علامه طباطبایی این برداشت اشتباه را از دیدگاه ملاصدرا داشته باشد که او معتقد به فعلیت اجناس و فصول پیشین در ضمن فصل نیست و برخلاف نظریهٔ لبس بعد از لبس در حرکت جوهری مشی کرده است.

۴. دو موضع متفاوت مصباح یزدی و جوادی آملی دربارهٔ دیدگاه علامه طباطبایی

مصباح یزدی و جوادی آملی، دو شارح مطرح دیدگاه علامه طباطبایی، انتقاد علامه به دیدگاه صدرالمتألهین را تبیین و بررسی کرده‌اند. در این بررسی، مصباح یزدی جانب علامه طباطبایی را گرفته و آن را شرح و بسط داده است؛ در نقطهٔ مقابل، جوادی آملی به انتقاد علامه پاسخ داده و از ملاصدرا طرفداری کرده است. مصباح یزدی به تبع علامه طباطبایی بر این نکته تأکید می‌کند که در کثرت طولی که از ترکیب چند شیء، شیء واحد جدید با اثری جدید پدید می‌آید، فعلیت‌های مختلف و متکثر در طول یکدیگر موجودند و همهٔ آنها در تقویم شیء نقش‌آفرینی می‌کنند. در نقطهٔ مقابل، جوادی آملی دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ مقوم‌های بالفعل و متعدد طولی را به دیدگاه حکمای مشاء نزدیک می‌داند و بر این باور است که با پدید آمدن صورت جدید، صورت‌های پیشین از بین می‌روند و دیگر فعلیت ندارند.

مصباح یزدی همانند علامه طباطبایی این دیدگاه را به ملاصدرا نسبت می‌دهد که اجناس و فصول پیشین در فصل اخیر فعلیت خود را از دست می‌دهند و دیگر فعلیت ندارند. آنگاه با تمسک

الحیوان جسما بالفعل بل له أن یقول لیس جسما محضا بالفعل و کذا لا یمکن له أن یقول لیس هو حساساً بالفعل، بل له أن یقول لیس حساساً محضا فکذلك الإنسان یوجد فیه بالفعل جمیع المعاني الموجودة في ماهیة الحیوان المطلق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۹۳/۵). «و اعلم أیضا أن القوی النباتیة الموجودة في النبات مخالفة بالماهیة و النوعیة للقوی النباتیة الموجودة في الحیوان و هي في الموضعین لیس بعرض کما توهم بل جوهر؛ أما في النبات فبالفعل و أما في الحیوان فبالقوة و معنی القوة هاهنا غیر ما یصحبه الإمکان الاستعدادي بل هذه القوة کما یقال في المعقولات بالقیاس إلی العقل البسیط إنها فیه بالقوة الفعلیة الإجمالیة و هي کائنة عن العقل البسیط تکون الفعل عن الفاعل لا تکون الشيء عن القابل المستعد له» (همان: ۵۲/۸).

به رابطهٔ نفس و بدن، به عنوان نمونهٔ کامل رابطهٔ اجناس و فصول پیشین با فصل اخیر، دیدگاه صدرالمتألهین را نقد می‌کند:

> ادعای ملاصدرا در اینجا این است که چون معیار وحدت طبیعی اشیای مرکب، صورت اخیر آنها است، بقیهٔ صور در تقویم مرکب نقش ندارند و به‌منزلهٔ شئون و فروع آن صورت اخیرند و در واقع فعلیت خود را از دست داده‌اند؛ مثلاً در نبات غیر از نفس نباتی هیچ چیز فعلیت ندارد. این ادعا قابل دفاع نیست. اگر در موجودی مانند انسان، فقط نفس انسانی فعلیت داشته باشد و بقیهٔ صور فاقد فعلیت باشند، با جدایی نفس از بدن، بدن چگونه بالفعل می‌ماند؟ ... اگر آن‌چه منشأ بروز آثار گوناگون در انسان است، فقط نفس انسانی است، چگونه با وجود جدایی آن از بدن، بخشی از این آثار [یعنی آثار نباتی مانند رشد ناخن‌ها] همچنان ادامه می‌یابد؟ افزون بر این، خود جدایی نفس از بدن بدین معنا است که بدن نیز فعلیت دارد. جدایی نفس از بدن مستلزم آن است که هم نفس و هم بدن، هر دو، در وجود انسان فعلیت داشته باشند [...] (مصباح یزدی، ۱۴۰۰: ۶۸۳-۶۸۴).

با توجه به مطالبی که در بررسی انتقاد سوم علامه طباطبایی بیان شد، این نکته روشن می‌شود که برداشت مصباح یزدی، همانند برداشت علامه طباطبایی، از دیدگاه ملاصدرا صحیح نیست و نمی‌توان قول به عدم فعلیت اجناس و فصول پیشین در ضمن فصل اخیر را به صدرالمتألهین نسبت داد. علاوه بر این، اشکال نقضی مصباح یزدی بر صدرالمتألهین نیز وارد نیست؛ صدرا به این اشکال توجه داشته و به آن پاسخ داده است. اشکال نقضی مصباح یزدی در واقع بیانی دیگر از دیدگاهی است که ملاصدرا از سهروردی دربارهٔ فعلیت‌های متعدد مقوم‌های ماهیت نقل کرده و سپس آن را نقد کرده است. برطبق نقل ملاصدرا، سهروردی معتقد است در امور مرکب جنس و فصل فعلیت-های متعدد دارند و هر کدام به وسیلهٔ جعلی جداگانه موجودند. استدلال او بر این مدعا چنین است: هنگامی که درخت قطع شود یا حیوان بمیرد فصل آنها، یعنی «نامی» و «حساس»، زایل می‌شود و جنس آنها، که همان جسم است، باقی می‌ماند. مصباح یزدی نیز با استفاده از مثال باقی ماندن نامی پس از زوال ناطقیت دیدگاه صدرالمتألهین را نقض کرده و بر تعدد فعلیت‌های اجناس پیشین (نامی) در ضمن فصل اخیر تأکید کرده است. نقد ملاصدرا به این سخن سهروردی و به‌تبع پاسخ او به اشکال نقضی مصباح یزدی چنین است: جسم به‌معنایی که جنس است با جسم به‌معنایی که ماده است تفاوت دارد. در ترکیب اتحادی، معنای جنسی چون مبهم است با هر فصلی متحد می‌شود؛ ازین‌رو، می‌تواند با عوض شدن فصل، دگرگون شود. آن‌چه که پس از قطع درخت و مرگ حیوان باقی است، جسم به معنای ماده یا نوع تام است که در معنای جسمیت به‌تمامیت رسیده و دیگر قابلیت دریافت کمال طولی بعد را ندارد. بر همین اساس، «نامی بودن» زمانی که در ضمن ناطق بودن مندمج است، وجود مبهم و اندماجی دارد و به عنوان جنس انسان با فصل او ترکیب اتحادی دارد؛ اما پس از به‌تجرد رسیدنِ فصل انسان، همان «نامی‌بودن» دیگر جنس انسان نیست و در ضمن فصلِ دیگر به نمو خود ادامه می‌دهد. بر این اساس، رشد ناخن‌ها پس از مفارقت نفس از بدن مادی

نشان‌دهندهٔ فعلیت جداگانهٔ آنها در ضمن فصل انسان (ناطق) نیست؛ بلکه ناشی از این است که معنای «نامی بودن» پس از مندمج بودن در ضمن فصل انسان، وجود خاص پیدا کرده و به عنوان نوع کامل منشأ اثر رشد و نمو است (← ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸۱۲/۲-۸۱۳).

در نقطهٔ مقابلِ مصباح یزدی، جوادی آملی دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ مقوم‌های بالفعل و متعدد طولی را صحیح نمی‌داند و بر این باور است که این دیدگاه به دیدگاه حکمای مشاء نزدیک است، نه به دیدگاه حکمت متعالیه بر اساس حرکت جوهری. برداشت جوادی آملی نیز همانند علامه طباطبایی و مصباح یزدی از دیدگاه ملاصدرا این است که با پدید آمدن صورت جدید، صورت‌های پیشین از بین می‌روند و دیگر فعلیت ندارند؛ اما برخلاف علامه طباطبایی و مصباح یزدی این دیدگاه را می‌پذیرد و از آن دفاع می‌کند. از نظر جوادی آملی، آن‌چه موجب اشتباه علامه طباطبایی و تأویل نادرست او از سخن ملاصدرا شده است، تعبیر مسامحه‌آمیز «لبس بعد از لبس» برای بیان حقیقت حرکت جوهری است که بر حضور و فعلیت صورت‌های پیشین ذیل صورت اخیر دلالت دارد:

> در مباحث علم النفس برخی بر این پندار هستند که انسان دارای نفوس مختلف نباتی، حیوانی و انسانی است، و حکمای مشاء نفس را دارای قوای مختلف می‌دانستند و حقیقت آن را همان مرتبه تجرّد معرّفی می‌کردند، ولکن در حکمت متعالیه و بر مبنای حرکت جوهری، نفس به وحدت خود همه قوا را داراست و این بدان معنا نیست که دیگر قوا در نفس انسانی مندك و فانی هستند؛ اندکاك صور قبلی در صورت اخیر، آن چنان که در تعابیر سیدنا الاستاد علامه طباطبایی (رحمه اللّه) آمده است، حکایت از وجود صور قبلی و تحت الشعاع قرار گرفتن این صور نسبت به کمال برترِ صورتِ اخیر می‌کند آن‌چنان که نور ستارگان در روز فانی و مندك در نور خورشید است. بر مبنای حرکت جوهری با آمدن صورت جوهر، صور سابق رخت بر می‌بندند و صورت واحد جدید پدید می‌آید، نه آن که صور قبلی بالفعل موجود باشند لیکن در پناه صورت جدید مندك و مستهلك به حساب آیند. تعبیر «لُبس بعد از لُبس» برای حرکت جوهری که در برابر «خلع و لُبس» است، یك تعبیر کامل نیست و پیام حرکت جوهری فراتر از این مقدار است. لُبس بعد از لُبس حکایت از این می‌کند که صورت جدیدی که قوی‌تر از صورت سابق است حضور به هم رسانیده و صورت پیشین را پوشش می‌دهد، ولکن پیام حرکت جوهری این است که صورت قبلی متحول و دگرگون می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حد نوینی از این صورت جدید انتزاع می‌شود ... صورت جدید که می‌آید، هیچ‌یک از اجناس و فصول سابق باقی نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۲۳/۲-۲۲۴).

با توجه به این عبارت، جوادی آملی معتقد است اگر از به‌کار بردن تعبیر مسامحه آمیز «لبس بعد از لبس» اجتناب کنیم و به لوازم حرکت جوهری ملتزم باشیم، این مطلب را تصدیق خواهیم کرد که با آمدن فصل اخیر، سایر اجناس و فصول پیشین دیگر باقی نیستند تا بتوانند قوام‌بخش ماهیت شیء باشند.

برداشت جوادی آملی نیز از دیدگاه ملاصدرا صحیح نیست و همان‌طور که در پاسخ به انتقادهای علامه طباطبایی به‌تفصیل بیان کردیم، ملاصدرا به حضور همهٔ اجناس و فصول پیشین در مرتبهٔ اجمال فصل اخیر باور دارد. علاوه بر این، مطلبی هم که جوادی آملی در پاسخ به اشکال علامه

طباطبایی و دفاع از ملاصدرا بیان کرد نیز فی‌نفسه صحیح نیست. اگرچه خودِ ملاصدرا تعبیر «لبس بعد از لبس» را برای اشاره به حرکت جوهری به‌کار نبرده است، اما معنا و مفهوم این واژه به‌خوبی بر نظریهٔ حرکت اشتدادیِ جوهری تطبیق‌پذیر است. «لبس بعد از لبس» در حرکت جوهری، همان حضور و اندماج معانی و کمالات مراتب پیشین در مرتبهٔ اخیر وجود سیال است، به‌طوری که اصل آن معانی و کمالات به‌نحو بساطت و اجمال حضور داشته، تنها نحوهٔ وجود آنها تغییر کرده است. با این توصیف، تبدیل و تبدل در حرکت جوهری منافاتی با «لبس بعد از لبس» ندارد و برخلاف برداشت جوادی آملی اجناس و فصول پیشین پس از تبدیل شدن وجود اشتدادی به فصل اخیر، از بین نمی‌روند. صدرالمتألهین نیز هیچ‌گاه حضور معانی اجناس و فصول پیشین را در مرتبهٔ اجمال فصل اخیر به‌نحو ترکیب اتحادی انکار نکرده است، بلکه بر آن تأکید کرده است.

۵. نتیجه

ملاصدرا بر اساس نظریهٔ اصالت وجود و فروع برآمده از آن به این باور رسید که حد حقیقی ماهیت صرفاً فصل اخیر آن است و هر یک از اجناس و فصول پیشین به‌نحو تفصیلی با فعلیت‌های متعدد، آن‌گونه که جمهور حکما در ترکیب انضمامی ترسیم کرده‌اند، مقوم شیء نیستند و خارج از حقیقت آن قرار دارند؛ در نتیجه، ذکر اجناس و فصول پیشین در تعریف حدی از باب زیادی حد بر محدود است. علامه طباطبایی دیدگاه صدرالمتألهین را نپذیرفت و سه اشکال را نسبت به آن مطرح کرد. در بررسی این اشکالات روشن شد که هیچ‌یک از این سه اشکال وارد نیست و مقصود ملاصدرا از خارج بودن اجناس و فصول پیشین از ماهیت شیء، خارج بودن اجناس و فصولِ حاضر در مرتبهٔ تفصیل و به‌نحو فعلیت‌های وجودیِ متکثر است، نه اجناس و فصول مندمج در مرتبهٔ اجمال و بساطت فصل اخیر، به‌نحو فعلیت ثبوتی و اندماجی. در نتیجه، دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ منحصر بودن تعریف حدی اشیا به تعریف از طریق فصل اخیر، دیدگاهی قابل دفاع و ایمن از اشکالات علامه طباطبایی و برخی شارحان او است.

منابع

ابن سینا (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبیهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبداللّه (۱۳۷۶)، رحیق مختوم (شرح جلد دوم اسفار)، قم، اسراء.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۸)، شرح حکمة الإشراق؛ به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی، ج ۱، تهران، حکمت.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج۱، قم، نشرالبلاغة.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۰)، شرح جلد دوم الأسفار الأربعة (جزء دوم)، تدوین و نگارش یارعلی کرد فیروزجایی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ملاصدرا (۱۳۷۸)، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق غلام‌رضا یاسی‌پور، مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ـــــــــــــ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ۵ و۶، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ـــــــــــــ (۱۳۷۸)، سه رسالۀ فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل)، با مقدمه، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزۀ علمیۀ قم.

ـــــــــــــ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقۀ صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج۱ و۲ ، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ـــــــــــــ (۱۳۵۴)، المبدأ و ا لمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفۀ ایران.

References

Avicenna. 2002. *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*. ed. Mujtabā Zāri'ī. Qom. the Center of Publication of the Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom. (In Persian)

Javādī Āmulī. 'Abd Allāh. 2017. *Raḥīq-i makhtūm: Sharḥ-i Ḥikmat-i muta'āliyah*, Volume 2, Qum. Isrā publications. (In Persian)

Misbāḥ Yazdī. Mohammad Taqi. 1400. Commentary on the second volume of *al-'asfār al-arba'ah* Volume 2. ed. Yar Ali Kurd Firouzjaei. Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)

Mullā Ṣadrā. 1981. *al-Ḥikma al-Muta'āliyah fi al-'asfār al-'aqliyyah al-arba'ah*. Volumes 2. 5. 6. Beirut. Dar al-'iḥya' al-Turāth al-'Arabī. (In Persian)

Mullā Ṣadrā. 1999. *Si Risāli-yi Fālsāfi: Mutashābehāt al-qurān, al-masā'il al-qudsīyya, Ajvebat al-masā'il*. ed. S. J. Āshtīyānī. Qom. the center of publication of the office of Islamic propagation of the Islamic seminary of Qom. (In Persian)

Mullā Ṣadrā. 2003. *Sharḥ wa Ta'līqa Ṣadr al-Mmuta'allihīn bar Ilāhiyyat-i Shifā*. ed. N. Habībī. Volumes 1. 2 , Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Institut. (In Persian)

Mullā Ṣadrā. 1999. *al-Tanqīḥ fi al-manṭiq*. ed. Gh. Yasipour, A. Faramarz Gharamaleki. Tehran. Ṣadrā Islamic Philosophy Institut. (In Persian)

Mullā Ṣadrā. 1975. *al-mabda' wa al-ma'ād*. Tehran. Iranian Institute of Philosophy. (In Persian)

Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. 2009. *Sharḥ-i ḥikmat al-ishrāq bi inḍimām-i ta'līqāt-i Ṣadr al-muta'allihīn*, ed. S. M. Musawī. Volume 1, Tehran. Ḥikmat publications. (In Persian)

Ṭusī, Naṣīr al-Dīn. 1996. *Sharḥ al-'ishārāt wa al-tanbīhāt*, Volume 1. Qom. Balāqat publications. (In Persian)

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

Explaining the Problems of Dividing the First and Second Intellects Based on the Principle of Existence and its Ontological Fruits

Mohammad Danesh Nahad [1]✉ **Mohammad Hassan Vakili** [2]

1. Assistant Professor of the Department of Theology, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran. E-mail: m_borosdar@yahoo.com

2.Professor of Department of Theology and Wisdom, Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education, Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mohammadhasanvakili@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article
(P 91-112)

Article history:
Received:
10 April 2022

Received in revised form:
1 August 2022

Accepted:
22 August 2022

Published online:
28 January 2023

Keywords:

The first and second rationals، The originality of existence، The world of the soul and the abstract ،The real and credit compound ،Jealousy.

ABSTRACT

The basis of the originality of existence created fundamental changes in philosophy that the essentials of such a theory were not followed even by Mulla Sadra. One of the essentials of authenticity of existence is the changes that take place in the principle of division of rationalities into primary and secondary rationalities. The division of rationalities into the first rationality is derived from the basis of originality and sensibility, which by proposing the theory of originality of existence and adherence to its accessories, all sensory, imaginary and intellectual perceptions have truth to the extent of benefiting from existence, and based on the theory of abstraction of general concepts from the external facts general concepts have a counterpart in the world of wisdom, and none of the rationalities can be considered to have only an abstract origin without having a counterpart.The division of intellects into the first and the second rational is one of the famous philosophical divisions that has been accepted in The philosophy of masha and sadra with different interpretations. This research, with the method of library, collection and analysis of information and comparison of opinions, seeks to prove the incorrect division of rationalities and enumerates the ontological results of such forms. On this basis, first the division of intellects on the basis of the principle of essence and the principle of existence is examined, then the incorrect causes of the division of intellects are explained, and finally the ontological results of the forms are divided into the division of the first and second intellects. Among the results of this research is that in the light of existence of having general concepts in the world and abstractions and the basis of the principle of existence, it is not possible to divide the rationals into the first and second rationals; Essential unity has a weak place in carrying, and existential concepts are carried over each other based on the connection that is established between them; The division of affairs into reality and credit is incorrect, and all things are real to the extent that they benefit from existence; The division of affairs into intrinsic and transverse is incorrect because it is based on the originality of nature, while on the basis of the originality of existence and the validity of nature, there is no place for it.

Cite this article: Danesh Nahad, Mohammad & Vakili Mohammad Hassan (2022), "Explaining the Problems of Dividing the First and Second Intellects Based on the Principle of Existence and its Ontological Fruits", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 91-20, https://doi.org/10.22059/jop.2022.341121.1006710

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶
https://jop.ut.ac.ir
انتشارات دانشگاه تهران

تبیین اشکالات تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود و ثمرات هستی‌شناسانه آن

محمد دانش‌نهاد[۱]✉ | محمدحسن وکیلی[۲]

۱. استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: m_borosdar@yahoo.com

۲. استاد گروه کلام و حکمت، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، حوزه مشهد، مشهد ایران. رایانامه: mohammadhasanvakili@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۹۱-۱۱۲)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۵/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

تقسیم معقولات به معقول اولی و معقول ثانی یکی از تقسیمات مشهور فلسفی است که در حکمت مشاء و متعالیه با تعبیرات متفاوت مورد قبول قرار گرفته است. این تحقیق با روش کتابخانه‌ای، جمع‌آوری و تحلیل اطلاعات و مقارنه آرا در پی آن است که نادرستی تقسیم معقولات را اثبات نماید و ثمرات هستی‌شناسانه چنین اشکالی را برشمارد. بر این اساس ابتدا تقسیم‌بندی معقولات بر دو مبنای اصالت ماهیه و اصالت وجود مورد بررسی قرار می‌گیرد پس از آن علل نادرستی تقسیم‌بندی معقولات تبیین و در نهایت ثمرات هستی‌شناسانه اشکال به تقسیم معقولات اولی و ثانی بیان می‌شود. از جمله نتایج تحقیق آن که در پرتوی مابه‌ازا داشتن مفاهیم کلی در عالم کلیات و مجردات و مبنای اصالت وجود تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی ممکن نیست؛ اتحاد ماهوی در حمل جایگاهی سست دارد و مفاهیم وجودی بر اساس ارتباطی که میان آنها برقرار است بر یکدیگر حمل می‌شود؛ تقسیم امور به واقعی و اعتباری نادرست است و تمام امور به میزان بهره‌مندی از وجود دارای واقعیت هستند؛ تقسیم امور به ذاتی و عرضی نادرست است چرا که مبتنی بر اصالت ماهیت است در حالی که بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت جایگاهی برای آن باقی نمی‌ماند؛ تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری نیز صحیح نیست و تمام مرکبات حقیقی هستند و به عبارت ادق تمام وجودات بسیط هستند؛ ملاک حمل اتحاد و این همانی نیست بلکه ارتباط میان ادراکات وجودی است.

کلیدواژه‌ها: معقولات اولی و ثانی، اصالت وجود، عالم نفس و مجردات، مرکب حقیقی و اعتباری، حس‌زدگی.

استناد: دانش‌نهاد، محمد و محمدحسن وکیلی، (۲۰۲۲)، «تبیین اشکالات تقسیم بندی معقولات اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود و ثمرات هستی‌شناسانه آن»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۹۱-۱. https://doi.org/10.22059/jop.2022.341121.1006710

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

مبنای اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت تحولات اساسی و شگرفی را در فلسفه پدید آورده است که متأسفانه لوازم چنین مبنایی توسط فلاسفه به طور کامل دنبال نشده است. یکی از لوازم مغفول مبنای اصالت وجود، پیگیری لوازم آن در رابطه با تقسیم‌بندی معقولات به معقول اولی و ثانی است. قائلان به اصالت وجود تنها به این اندازه اکتفا نمودند که مبنای آنها می‌تواند مصداق معقول اولی و معقول ثانی را تغییر دهد به گونه‌ای که وجود را معقول اولی و سایر امور را معقول ثانی نماید (فیاضی، ۱۳۹۷: ٥٦) در حالی که توجه کامل به مبنای اصالت وجود و در کنار آن توجه به ارزش هستی‌شناسانه ادراکات انسان می‌تواند موجب گردد اصل چنین تقسیمی با چالشهای اساسی مواجه گردد به گونه‌ای که نتوان بر مبنای اصالت وجود از چنین تقسیمی دفاع نمود. این پژوهش به دنبال آن است که بر مبنای اصالت وجود تقسیم معقولات به معقول اول و ثانی را با اشکالات اساسی مواجه نماید و ثمرات آن را در تزلزل ماهیت در حمل، نادرستی تقسیم امور به واقعی و اعتباری؛ ذاتی و عرضی و عدم صحت تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری و اتحادی دانستن معنای حمل دنبال نماید.

تاکنون در باب معقولات و تقسیم آن به معقول اولی و ثانی مقالاتی نوشته شده است. برخی کیفیت پیدایش معقولات اولی از دیدگاه صدرالمتالهین را مورد بررسی قرار داده (روانبخش، ۱۳۸۹)؛ برخی دیگر ناسازگاری مبنای اصالت وجود با معقول ثانی بودن را تحلیل نموده (جعفریان و قراملکی، ۱۳۹۷)؛ و دسته سوم معقولات ثانی را از منظر حکما مورد تحلیل قرار داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸)، در این میان دسته دیگر از محققان در پی تبیینی جدید از تقسیم معقولات مبتنی بر اصالت وجود برآمده‌اند (غفاری قره‌باغ، ١٣٩٤) که با تحقیق پیشرو هدف مشترکی دارد اما پژوهش حاضر علل نادرستی تقسیم معقولات در ضمن چهار عنوان بررسی نموده که در مقاله مذکور به این مباحث توجهی نشده است علاوه بر این ثمرات چنین اشکالاتی را در شش بخش برشمرده است که اثری از آن در تحقیق پیشین یافت نشد.

۲. تقریرات اصالت وجود و بیان تقریر مختار

در ذیل نزاع اصالت وجود با اصالت ماهیت، دو مبحث موجود بودن کلّی طبیعی و کیفیّت اتّصاف ماهیّت به وجود مطرح می‌گردد. در این دو مبحث میان اصالت وجودی‌ها آراء متفاوتی بیان گردیده است. اگرچه همگی بر اصالت داشتن وجود تأکید می‌نمایند امّا در رابطه با نحوه وجود ماهیّت و حقیقی یا اعتباری بودن آن اختلاف دارند. شاید علّت اصلی این معرکة آراء، عدم شناخت میزان دلالت حمل در اثبات نحوة موجودیّت است. اگرچه حمل می‌تواند دال بر موجود بودن ماهیّت باشد امّا نمی‌تواند نوع موجودیّت موضوع را مشخّص نماید و بایستی در این طریق از امور دیگری همچون توجّه به تفاوت‌های معقول اوّل و معقول ثانی کمک گرفت. به طور کلّی در رابطه با موجود دو نحوه وجود می‌توان لحاظ نمود: ۱. موجود اوّل یعنی در خارج مفهوم بر واقعیّتی صدق می‌کند و مصداقی

از مفهوم را در خارج می‌توان یافت ولی مصداق خارجی همان مفهوم مذکور نمی‌باشد. یعنی در خارج چنین مفهومی منشأ انتزاع دارد ولی مابه‌ازا ندارد (معقول ثانی)؛ ۲. موجود دوم: موجود به این معنا که خارج از چنین مفهومی پر شده باشد و در واقع موجود به این معنا یعنی پر کنندهٔ جهان خارج و تشکیل دهندهٔ ملأ بیرون (معقول اول). حال در نحوهٔ موجودیّت ماهیّت با توجّه به این دو قسم از وجود به طور کلی سه نظریّه پدید آمده است: ملاصدرا معتقد است ماهیّت به معنای اوّل حقیقتاً و بالذات موجود است و به معنای دوم مجازاً و بالعرض موجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ٤١٤/١)؛ مصباح یزدی معتقد است که ماهیّت نه به نحو اوّل و نه به نحو دوم موجود نیست مگر مجازاً و بالعرض (١٣٧٤: ٣٤٠/١). فیّاضی معتقد است که ماهیّت به هر دو معنای وجود حقیقتاً و بالذات موجود است (طباطبایی، ١٣٩٤: ٤٣/١-٤٤ و عبودیت، ١٣٩٥: ١٢٨/١).

در میان این تقریرات از اصالت وجود آنچه مورد قبول نگارندگان این پژوهش است، تقریر اول است یعنی ماهیت گرچه در خارج مابه‌ازا ندارد ولی منشأ انتزاع دارد.

۳. تقسیم‌بندی‌های ماهوی و وجودی معقولات به معقول اولی و ثانی

تقسیم‌بندی مفاهیم به معقولات اولی و ثانوی از جمله مبادی فلسفه محسوب می‌شود و در بحثهای گوناگون فلسفه می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. مبانی اصالت ماهیت و اصالت وجود هر یک نقشی بسزا در این تقسیم‌بندی دارند که در ادامه به نقش هر یک پرداخته می‌شود.

۱-۳. تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی بر مبنای اصالت ماهیت

بر مبنای اصالت ماهیت معقولات اولی به مفاهیم کلی اطلاق می‌شود که در خارج مابه‌ازا و مصداق دارند و به عبارت دیگر کلیاتی که صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند (مطهری، ۱۳۹۷: ۳۸۸ و غفاری، ۱۳۸۰: ۳۰۵) . زمانی که از چیستی و ماهیت شیئی سؤال شود آنچه در پاسخ بیان می‌گردد می‌تواند معقول اولی باشد. مثلاً اگر از چیستی امری سؤال می‌گردد و در پاسخ عناوینی همچون انسان، فرس و بقر ارائه می‌شود معقول اولی است چون در خارج دارای مابه‌ازا است. «مقولات ده‌گانه که شامل همه اجناس و انواع‌اند از معقولات اولیه‌اند و در حقیقت دسته‌بندی معروف در باب مقولات، دسته‌بندی معقولات اولیه است؛ یعنی معقولات ثانویه از این دسته‌بندی بیرون‌اند» (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۳۵-۱۳٦) .

در مقابل، معقولات ثانی به مفاهیم کلی گفته می‌شود که در خارج ما به ازا ندارند (فیاضی، ۱۳۹۷: ۵۶ و شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۱) که خود به دو قسم منقسم می‌گردد گاهی این مفاهیم کلی منشأ انتزاع نیز ندارند و صرفاً امر ذهنی‌اند که معقولات ثانی منطقی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۲/۱ و ۱۸۹/۴) مثل مفهوم تصور که در خارج نه مابه‌ازا و نه منشأ انتزاع دارد و صرفاً در ذهن است. گاهی مفاهیم کلی منشأ انتزاع دارد مثل عنوان معلول که مابه‌ازایی در خارج ندارد اما ذهنی صرف نیست بلکه نیازمند انتزاع از خارج است.

به عبارت دیگر معقولات اولی عروضاً و اتصافاً در خارج هستند اما معقولات ثانی فلسفی عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۹۰)؛ یعنی در خارج عروض به این معنا که دو شیء به صورت مستقل در خارج وجود داشته باشد و بر یکدیگر حمل گردد نیست اما عروض آن مفهوم در عالم ذهن دارای تعدد است به عنوان نمونه در عالم ذهن انسان و مخلوق متمایز از یکدیگرند ولی اتصافشان خارجی است یعنی انسان خارجی متصف به مخلوقیت می‌شود و در خارج برای هر یک موجود مستقلی وجود ندارد.

در واقع در ابتدا به اعتبار وجود و عدم ماهیت تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی شکل گرفت به نحوی که معقولات دارای ماهیت معقول اولی و معقولات فاقد ماهیت معقولات ثانی تلقی گردید که در خارج منشأ انتزاع ندارد ولی در ذهن دارای مابه‌ازا است. البته در خور ذکر است که در ابتدا مقصود از چنین معقولات ثانی، تنها معقولات ثانی منطقی بوده است اما هنوز هویت معقولات ثانی به صورت کامل مورد تحلیل قرار نگرفته بود تا برخی به عنوان معقول ثانی فلسفی و برخی به عنوان معقول ثانی منطقی شناخته شوند.

بعد از مقبولیت چنین تقسیمی میان فلاسفه در گام بعد معقولات ثانی خود به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم گردید. این تقسیم معقولات ثانی به معقول ثانی منطقی و فلسفی موجب گردید (جامی، ۱۳۵۸: ۱۴۵) اصطلاح حقایق در مقابل مفاهیم قرار گیرد به گونه‌ای که به معقولات ثانی که در خارج دارای منشأ انتزاع هستند حقائق و به مواردی که در خارج منشأ انتزاع ندارند مفاهیم اطلاق گردید. مفهوم در اصطلاح فلسفی از مفهوم در اصطلاح منطقی اخص است و در فلسفه تنها به امور اعتباری مفهوم اطلاق می‌شود و دسته دیگر تحت عنوان حقائق ماهیات بیان می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۴۷ و طباطبایی، ۱۴۳۶: ۸۷) و تنها دسته دوم امور واقعی تلقی می‌گردد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۵۳/۱) که در مقابل آن امور اعتباری قرار داشت اما اعتبار منطقی و فلسفی نه اعتبار قراردادی که توهم و پندار محض باشد مثل مفاهیم نحوی و مفاهیم اصولی یا مفهوم نکاح که اعتبار صرف نیست بلکه از خارج انتزاع گردیده اما به نحو مستقل در خارج نیست. با این نگاه ماهیات معقولات اولی و وجود و عوارض وجود معقولات ثانی و اموری اعتباری‌اند.

حکما برای تبیین این نکته که معقولات فلسفی در خارج نیستند استدلالاتی طرح نمودند از جمله آن که اگر وجود به عنوان معقول ثانی در خارج باشد باید خود در خارج وجود داشته باشد و برای این که وجود داشته باشد به وجود دیگری نیازمند می‌گردد که تسلسل محال لازم می‌آید لذا وجود در خارج نیست ولی ماهیاتی همچون اسب اگر بخواهد در خارج وجود داشته باشد بی‌اشکال است. چنانکه می‌توان چنین استدلالی را در بحث فلسفی حمل وجود بر ماهیت و طرح قاعده فرعیت مشاهده نمود که بر اساس محذور تسلسل برخی ارتکازاً قائل به اصالت ماهیت و فرعیت وجود گردیدند با این بیان که وجود تحقق و ثبوتی نه در ذهن و نه در خارج دارد لذا ثبوت ماهیت متوقف برآن نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۷۲ و طباطبایی، ۱۴۳۶: ۲۲).

حال سؤالی که پدید می‌آید آن است که معقولات ثانی فلسفی هچون معلولیت اگر بخواهد در خارج باشد چه اشکال هستی‌شناسانه‌ای دارد؟ مثلاً معلولیت سیب همانند رنگ و حجمش در خارج باشد چه مشکلی پدید می‌آید؟ در پاسخ چنین بیان می‌گردد اگر معلولیت سیب امری جدای از سیب باشد سؤال می‌شود که این سیب به تنهایی و بدون معلولیت، معلولیت دارد یا نه؟ اگر خود معلولیت ندارد یعنی معلولیت عارض است و در ذات نیست پس واجب الوجود می‌شود که قابل قبول نیست. لذا معلولیت در متن ذات سیب حضور دارد و نیازمند امری زائد بر ذات نیست. مفاهیمی مثل امکان، معلولیت و مخلوقیت، مفاهیمی هستند که اگر زائد بر ذات هم باشند، در متن ذات نیز به آنها نیاز است. لذا این مفاهیم در متن ذات وجود دارند و نیاز به امری زائد بر ذات نیست. محقق سبزواری همسو با این مطلب تفاوت میان محمولات بالصمیمه و بالضمیمه می‌گذارد و محمول بالصمیمه را اموری می‌داند که خارج از شیء است و بر آن حمل می‌گردد؛ مفاهیمی همچون وجود، موجود، وحدت و تشخص این چنین هستند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۸/۱).

چنانکه می‌شود اشکال را بدین صورت نیز مطرح نمود که آیا معلولیت هم در ذات خودش معلولیت دارد یا نه؟ اگر در ذات خود معلولیت داشته باشد که با تکرار معلولیت تسلسل محال لازم می‌آید لذا معلولیت در ذات خودش معلولیت ندارد و امری منحاز از ذات اشیاء نیست چنانکه محقق سبزواری شبیه چنین استدلالی را در عروض امکان بر ماهیت در خارج مطرح می‌نماید که یکی از لوازم چنین عروضی می‌تواند تسلسل باشد (همان: ۱۶۹/۲).

البته این اشکال به تمام معقولات ثانی فلسفی وارد نمی‌شود بلکه بر مواردی قابل ایراد است که مصداق خود باشد. لذا معقولات ثانی فلسفی مفاهیمی تلقی گردیدند که از ذات و صمیم شئ بیرون می‌آیند و در خارج بروزی ندارند چنانکه مفاهیم فلسفی تمام عالم هستی را در برگرفته است اما معقولات اولی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد مثلاً می‌توان یک مقام ذات برای سیب در نظر گرفت که رنگ به عنوان کیف و امری جدای از ذات سیب بر آن حمل گردد.

توجه به این نکته یعنی لغویت یا تسلسل محال در لحاظ خارج از ذات بودن برای معقولات ثانی فلسفی موجب گردید این مفاهیم دارای منشأ انتزاع تلقی گردند اما مابه‌ازا نداشته باشند. چنانکه در مقایسه مفاهیم فلسفی با معقولات اولی تمایز آنها از یکدیگر مشخص می‌گردد بدین صورت که معقولات اولی به صورت طبقه‌بندی، مستقل از یکدیگر و مثار کثرتند چنانکه جسم و رنگ و حجم مفاهیم مستقل و متمایزی‌اند که در کنار یکدیگر می‌توانند قرار بگیرند و ماهیت سیب را برقرار سازند اما معقولات ثانی فلسفی در خارج به طور کامل از یکدیگر متمایز نیستند به عنوان نمونه دو مفهوم حادث و متغیر می‌تواند در سراسر وجود یک شیء قرار گیرد بدون آنکه بتوان بخشی از وجود شیء را به حیث حدوث و بخش دیگر را به حیث تغیر به صورت مستقل نسبت داد.

۲-۳. تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود

بر مبنای اصالت وجود مصادیق معقول اولی و ثانی تغییر می‌یابد به نحوی که وجود معقول اول و ماهیت و تمام امور غیروجودی معقول ثانی می‌گردد زیرا معقول اولی به معنای داشتن مابه‌ازا در خارج است و بر مبنای اصالت وجود، چیزی جز وجود در خارج نمی‌توان یافت و ماهیت تنها می‌تواند در خارج منشأ انتزاع داشته باشد بدین صورت که مفاهیمی حقیقتاً بر ماهیت حمل گردد بدون آنکه مفاهیم مذکور دارای مابه‌ازایی در خارج باشد. به عنوان مثال زمانی که گفته می‌شود: «الانسان حادث» حدوث انسان یک امر واقعی و دارای نفس الامر است اما در عین حال مابه‌ازای مستقلی ندارد زیرا حدوث در متن ذات انسان نیست بلکه خصوصیاتی بیرون از ذات است که مابه‌ازای مستقل ندارد و تنها دارای منشأ انتزاع است.

چنانکه ملاصدرا در ذیل بحث اتصاف ماهیت به وجود اقوال مربوطه را در رابطه با قاعده فرعیت نادرست می‌داند و دیدگاه خود را این چنین بیان می‌فرماید: وجود نفس موجودیت ماهیت است نه آن که موجودیت وجود همانند اعراض امری مغایر و مباین با موجودیت ماهیت باشد لذا اتصاف ماهیت به وجود فرع بر وجود داشتن ماهیت قبل از وجود نمی‌گردد و قاعده فرعیت به عمومیت خود باقی و استثنائی صورت نگرفته است. ایشان در ادامه قول به اصالت ماهیت را کنار می‌زند و مبنای اصالت وجود را این چنین مطرح می‌کند: آنچه در خارج وجود دارد نفس حقیقت وجود است و ماهیت تنها امری است که یک نحوه اتحادی با وجود دارد و در واقع نسبت وجود به ماهیت نسبتی حکایی و مجازی است نه نسبتی حقیقی (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۳۹) . بر این اساس حمل ماهیت بر وجود انکار نمی‌گردد اما حمل وجود بر ماهیت غیر قابل قبول است و گزاره «الماهیه موجوده» ولو به نحو هل بسیطه مجاز است زیرا ثبوت شیء لشیء وجود ندارد بلکه هر ثبوتی تنها برای وجود است نه ماهیت و حتی ثبوت شیء هم نمی‌توان گفت چرا که تغایری میان ثبوت و شیء وجود ندارد بلکه در خارج تنها وجود است.

توجه به این نکته موجب گردیده برخی از معاصران سخن ملاصدرا در مورد معقول ثانی را به درستی تبیین نمایند. توضیح آنکه ملاصدرا در برخی عبارات خود وجود یا موجود را معقول ثانی دانسته (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۵۴؛ ۱۹۸۱: ۲۵۱/۱ و ۱۴۲۲: ۳۵۲) در حالی که بر اساس اصالت وجود، وجود معقول اولی است. یکی از توجیهات معقول ثانی دانستن وجود این است که ملاصدرا وجود به معنای مصدری -نه اسم مصدری- را معقول ثانی دانسته چنانکه موجود را نیز معقول ثانی می‌داند زیرا موجود نیز همانند دیگر مشتقات افزون بر دلالت بر مبدأ دال بر نسبت هم هست از آنجا که نسبت در خارج مابه‌ازا ندارد معنای مصدری نیز در خارج مابه‌ازا ندارد و آنچه در خارج وجود دارد نفس وجود است (فیاضی، ۱۳۹۷: ۲۳۵).

۴. علل نادرستی تقسیم معقولات به معقول اول و ثانی

۱-۴. ماهیت هویتی حقیقت‌نما یا کارکردگرا و تابع اغراض؟

یکی از سؤالات اساسی درباره ماهیت آن است که چنین امری حقیقت خارجی اشیاء را نمایانگر است یا این که چنین خصوصیتی ندارد بلکه به حسب اغراض اشخاص پدید آمده است؟ فلاسفه هر چیزی را که دارای مصداق و وجود خارجی است ماهیت دانستند چنانکه حکمای مشاء ماهیت را همان ترکیب ماده و صورت در خارج معرفی می‌نمایند (ابن سینا، ۱۴۰۴ب: ۲۴۵ و طوسی، ۱۴۰۵: ۸۳)؛ مثلاً زمانی که میان اشیاء آلومینیومی در قالبهای مختلف مقایسه‌ای صورت می‌پذیرد این نتیجه حاصل می‌گردد که از لحاظ فلسفی و هستی‌شناسی تفاوتی ذاتی میان این اشیاء وجود ندارد بلکه تنها تفاوت در شکل و قالب دارند که آن هم به حسب مدعا ذاتی اشیاء نیست بلکه عرض است (ابن سینا، ۱۴۰۴الف: ۱۱۱). در واقع علت اسامی مختلف برای قالبهای گوناگون اغراضی است که عرف به جهت دستیابی به آن، این اسامی را جعل نموده است. در گامی فراتر زمانی که جماد در کنار نبات، حیوان و انسان قرار می‌گیرد و از ماهیت مشترک آنها سؤال می‌شود در پاسخ این طور بیان می‌گردد: «هذه جسم».

حال سؤالی که پدید می‌آید آن است که آیا خصوصیت مشترک اشیاء فلزی خاص در آلومینیوم بودن و خصوصیت اشتراکی جماد، نبات، حیوان و انسان در جسم بودن و یا خصوصیت اشتراکی انسان و ملک و جن در جوهر بودن تفاوتی حقیقی و واقعی با محتاج بودن این اشیاء دارد یا این که تفاوت این خصوصیات مشترک با محتاج بودن اشیاء در نحوه کارایی و کاربردی است که این خصوصیات مشترک چنین کاربردی دارند ولی امری همچون محتاج بودن چنین کارایی را ندارد؟ آیا چنین تفاوتهایی میان این خصوصیات مشترک با اموری همچون محتاج بودن به خاطر انگیزه‌های روانی، زبانی و... است یا به خاطر رابطه‌های واقعی؟

حکمای مشائی بر اساس دیدگاه اصالت ماهیت در پی طبقه‌بندی واقعیت بودند لذا تقسیمات جوهر و عرض و توابع آن را مطرح نمودند (همان: ۵۷ و ۱۴۰۰: ۶۷) . آیا در دستگاه اصالت وجود هم می‌شود چنین تقسیم‌بندی را مطرح نمود؟ اگر ماهیت انعکاس حد وجود خارجی باشد که در افق نفس انسان است در آن صورت می‌توان تقسیمات ذاتی و عرضی را برای ماهیات مطرح نمود اما اگر تفاوت ماهیات ناظر به یک سری تمایزاتی باشد که غرض عرف به آنها تعلق می‌گیرد در چنین حالتی نمی‌توان تقسیماتی همچون ذاتی و عرضی را مطرح نمود چرا که ممکن است اشیاء در عین آن که تفاوت ذاتی با یکدیگر نداشته باشند به حسب اغراض تقسیمات مختلفی پیدا نمایند.

حکمت مشاء به دنبال واقعیتها و حقایق است و بر این اساس این‌همانی میان واقعیات و ماهیات برقرار می‌نماید (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰/۱ و میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۵۷) که به دنبال آن مفاهیم فلسفی اعتباری می‌گردند اما اگر بحث به نحو دیگری و بر اساس اصالت وجود ساماندهی شود مفاهیم ماهوی

اموری اعتباری و تابع اغراض افراد لحاظ می‌گردند و شأن هستی‌شناسانه نخواهند داشت. اگر تقسیم‌بندی اشیاء بر اساس اغراض عقلایی باشد نه حقیقت اشیاء ضابطه‌ای کلی در تعریف ماهیت به دست نمی‌آید بلکه تقسیم‌بندی‌های ماهوی به حسب اغراض مختلف نه به حسب حقایق آنها متفاوت می‌گردد. از آنجا که طبقه‌بندی‌های ماهوی کارکردگرایانه و تابع غرض است برای امور عرفی سودمند است اما برای امور فلسفی به خصوص بر مبنای اصالت وجود کاربرد ندارند چرا که طبقه‌بندی‌های فلسفی که مبتنی بر اصالت وجود هستند در پی کشف حقائق عالم هستی می‌باشند و تقسیمات کارکردگرایانه نقشی در ابراز حقایق وجودی ندارد.

بر این اساس این نتیجه به دست می‌آید که مفاهیم ماهوی به جهت تبعیت از اغراض به مفاهیم روانی و ذهنی تنزل داده می‌شود. به عبارت دیگر انگیزه‌های روانی و اغراض عقلایی در زندگی انسانها سبب شده است که این مفاهیم شکل بگیرد وگرنه پشتوانه خارجی در آن نبوده است. در واقع حکمای مشاء با تقسیمات ماهوی در پی شناساندن حقیقت بودند اما بر اساس اصالت وجود مفاهیم ماهوی تابع اغراض شکل می‌گیرند به گونه‌ای که اموری اعتباری و غیرحقیقی خواهند بود. نکته دیگری که قابل توجه است این که به خلاف مبنای اصالت ماهیت که شناخت حدود اشیا را که امر مهم، متعذر و یا محال می‌دانست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۵ و طوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۲/۳) بر اساس اصالت وجود مفاهیم ماهوی تنها مفاهیمی هستند که بر همه اشیاء حمل می‌شوند و علت پدید آمدن این مفاهیم اغراض عقلایی بوده است.

بر این اساس زمانی که حقیقت ماهیت اشیاء از حالت هستی‌شناسانه به حالت کارکردگرایانه تنزل یابد بحث از این که ماهیاتی همچون جوهر و عرض از سنخ معقولات اولی هستند یا ثانی در فلسفه جایگاهی نخواهد داشت چرا که فلسفه به دنبال مباحث هستی‌شناسانه است و ماهیات بر مبنای اصالت وجود چنین هویتی ندارد.

۲-۴. مفروض گرفتن خارج و تطبیق آن با امور محسوس

یکی از پیش‌فرض‌هایی که در مباحث فلسفی وجود دارد آن است که وجود خارج مسلم گرفته می‌شود و از موطن آن سؤال نمی‌شود بلکه از چیزهایی که در خارج وجود دارد یا در خارج وجود ندارند سؤال می‌گردد که به عنوان نمونه از جواهر هستند یا اعراض؟ در حالی که اگر سؤال گردد موطن خارج کجاست از لحاظ فلسفی چه پاسخی بایستی ارائه نمود؟ مثلاً اینکه اموری همچون سیب، انسان، اسب، جن و ملک در خارج هستند یعنی چه؟ چگونه می‌توان به چنین مطلبی دست یافت که در خارج از فضای ادراک انسانها این امور وجود دارند؟ و اگر چنین فضایی خارج از ادراک انسان وجود دارد در چه موطنی می‌توان آن را یافت؟

واقعیت آن است که انسانها عادتاً لایه محسوسات را خارج و اموری را که خارج از دایره ادراکات حسی هستند اموری انتزاعی و غیرخارجی تلقی می‌کنند. به عنوان مثال سیبی که گفته می‌شود در

خارج وجود دارد در واقع سیب محسوس به حواس پنجگانه است یعنی تنها امور محسوس خارج تلقی می‌گردد و امور نامحسوس موطنی اعتباری و غیرواقعی دارد. علت چنین عملکردی را می‌توان در انس شدید انسانها با امور محسوس و عالم محسوسات در زندگی روزمره خود جستجو نمود. چنانکه یکی از تمایزات معقولات اولی از معقولات ثانی این چنین بیان می‌گردد که معقولات اولیه صورتهای مستقیم بی‌واسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و مسبوق به احساس و تخیل هستند یعنی نخست در مرتبه حس موجود بوده‌اند بعد در مرتبه خیال موجود شده‌اند و سرانجام صورت کلی و عقلانی به خود گرفته‌اند اما معقولات ثانی مسبوق به احساس و تخیل و جزئیت نیستند و از راه حس وارد ذهن نشده‌اند همانند وحدت که معقول ثانی است ولی صورت خیالی و حسی ندارد (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۳۸).

بر این اساس لایه محسوسات مطابق با خارج دانسته می‌شود به خصوص محسوسات مبصر که ملاک واقعی و حقیقی بودن اشیاء با آن سنجیده می‌شود به گونه‌ای که اگر اشیاء قابل ابصار نباشند غیر واقعی و انتزاعی تلقی می‌گردند و یا این که اگر برخی ادراکات دارای کم و کیف متعارف نباشند غیرواقعی تلقی می‌گردند. به عنوان مثال زمانی که شخص سرابی را در بیابان به صورت آب مشاهده می‌نماید، به جهت آنکه دست یافتن ملموس به چنین ادراکی ممکن نیست، غیرواقعی و انتزاعی تلقی می‌گردد اگرچه از طریق حس بینایی چنین امری را احساس نموده است در حالی که شخص حقیقتاً چنین ادراکی داشته است و حقیقی بودن چنین ادراکی نیازمند ارزیابی آن با حواس دیگر نیست بلکه چنین ادراکی بدون آن که نیاز باشد قابل لمس و ذوق باشد و یا حتی قابل ابصار با حس باصره باشد حقیقی است چرا که امور ادراکی موجود هستند و امور معدوم قابل ادراک نیستند و هر امر وجودی در جایگاه خود و بدون مقایسه آن با سایر امور وجودی ارزشمند است. چنانکه ملاصدرا ادراک معقولات کلی را مشاهده ذوات نوری مجرد می‌داند بدون آن که نیاز باشد امور محسوس تجرید گردند تا معقولات به دست آید (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۵۸) در حالی که حکمای مشاء دستیابی به چنین مفاهیم معقولی را نیازمند تجرید مفاهیم حسی می‌دانستند (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۸۱).

توجه به این نکته مهم است که انسانها تحت تأثیر شرایط زندگی خود هر امر محسوسی را امر خارجی نمی‌دانند در حالی که از لحاظ نگاه هستی شناسانه هر ادراکی به لحاظ آثار وجودی خود خارجی و حقیقی است و ضرورتی ندارد که برای حقیقی و واقعی دانستن ادراکات، با حواس پنجگانه مورد ارزیابی قرار گیرند.

بر این اساس در تقسیم معقولات به معقول اولی و معقول ثانی می‌توان به این نکته توجه نمود که اگر هر ادراکی در جای خود ارزشمند و دارای آثار وجودی است دیگر نمی‌توان در تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی ملاک مابه‌ازا داشتن و منشأ انتزاع داشتن را ملاک صحیحی دانست چرا که چنین تعابیری از رسوبات حس زدگی انسانها و تنها امور محسوس را واقعی تلقی نمودن است اما اگر به این نکته توجه داشت که هر ادراکی با توجه به آثار وجودی خود در عالم هستی جایگاه خاصی

دارد، نیازی به تطبیق ادراکات با حواس پنجگانه نیست تا به دنبال آن بحث مابه‌ازا و منشأ انتزاع داشتن مطرح گردد چرا که چنین بحثی فرع بر ضرورت تطبیق امور ادراکی با حواس پنجگانه است.

لذا زمانی که مبنای حس‌زدگی کنار زده شود، ملاک مابه‌ازا و منشأ انتزاع داشتن نیز سست می‌گردد و نمی‌توان مبنایی استوار برای تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی اختیار نمود.

۴-۳. بساطت یا ترکب مفاهیم کلی؟

مفاهیم کلی عقلی بر مفاهیم خیالی و حسی حمل می‌گردد و در چنین حملی میان مفاهیم کلی با یکدیگر تفاوتهایی یافت می‌شود. به عنوان مثال زمانی که مفاهیم اسب حسی و اسب خیالی با مفاهیم کلی اسب و معلولیت مقایسه گردد چه رابطه خاصی میان مفهوم کلی اسب با اسب حسی و خیالی وجود دارد به گونه‌ای که می‌توان این حمل و ارتباط را میان آنها برقرار نمود اما چنین حمل و ارتباطی را نمی‌توان میان مفهوم کلی معلولیت و اسب حسی و خیالی برقرار نمود؟ به عبارت دیگر چرا ماهیت مفهوم کلی اسب با اسب حسی و خیالی یکسان است اما ماهیت مفهوم کلی معلولیت با اسب حسب حسی و خیالی متفاوت است؟

برای این که بحث روشنتر تبیین شود بایستی بدین نکته توجه نمود که اسب حسی و اسب خیالی موضوع برای ده‌ها مفهوم قرار می‌گیرد مثلاً «هذا فرس»، «هذا حیوان»، «هذا ساهل»، «هذا متحرک»، «هذا جسم» که در سلسله جنس و فصل اسب قرار می‌گرفتند و مجموعه عوارضی بر آن بار می‌شد مثل «هذا متحیز» و ... و یا برخی مفاهیم فلسفی مثل «هذا حادث»، «هذا مخلوق» و «هذا ممکن» بر آن حمل می‌شد. حال سؤال اساسی آن است که در چنین حملهایی چه تفاوتی از حیث بساطت و ترکب مفاهیم کلی میان مبانی اصالت وجود و اصالت ماهیت وجود دارد؟

۴-۳-۱. ترکب و عدم بساطت مفاهیم کلی در حکمت مشاء

بر مبنای اصالت ماهیت در حکمت مشاء میان سلسله مفاهیم می‌توان از این حیث فرق گذاشت که برخی در ذات اسبند و برخی در ذات اسب نیستند که برخی مانند حیوان جزء ماهیتش و برخی دیگر مانند حیوان ساهل عین ماهیتش باشد و دیگری همانند متحیز بودن در ماهیتش نیست (← ابن سینا، ۱۴۰۴ب: ۲۹۹) . حال سؤال اساسی آن است که با چه معیاری می‌توان این موارد را از یکدیگر تفکیک نمود؟ بی‌تردید مفهوم اسب از مفهوم محتاج اخص است چنانکه یکی از تمایزات معقولات اولی با معقولات ثانی اعم بودن معقولات ثانی بیان گردیده است (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۳۸) اما غیر از آن آیا تفاوت دیگری وجود دارد که جنس مفاهیم کلی با یکدیگر تفاوت کند به گونه‌ای که یکی جنس ماهوی باشد و دیگری اینچنین نباشد؟ در نگاهی فراتر در عبارات «هذا جسم» و «هذا معلول» رابطه جسم با معلول چگونه توضیح داده می‌شود؟ چرا که در فضای منطق و حکمت مشاء همیشه جسمیت در ذات اسب تلقی می‌گردد (← ابن سینا، ۱۴۰۴ب: ۲۴۸ و ۱۳۷۹: ۱۷۲)؛ اما برای معلولیت نسبت به ذات اسب چنین تلقی وجود ندارد. حال آیا بر اساس مبنای اصالت وجود در حکمت متعالیه می‌توان

صحبت از چنین تفاوتی میان جسم و معلول نسبت به اسب نمود و هر سه را معقول ثانی دانست به گونه‌ای که گفته شود هیچکدام از این مفاهیم در خارج مابه‌ازا ندارند و تنها منشأ انتزاع دارند و اعتباری‌اند؟ علیرغم این که این مفاهیم مابه‌ازا ندارند چگونه می‌شود میان آنها تفکیک کرد؟

به عنوان نمونه مفهوم کلی اسب به تنهایی اخص و مابه‌التمایز است بدون آن که از طریق انسان اسباب مابه‌التمایز را فراهم کند اما در مورد مفهوم کلی جسم همانند حیوان نمی‌توان چنین ادعایی نمود. در مباحث مفهومی اهل منطق و فلاسفه صرفاً به دنبال بحث مابه‌التمایزها نبودند بلکه جوهر را نیز مفهوم ماهوی می‌دانستند (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۵ و میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۴۳)؛ در حالی که جوهر از مفاهیم عام است و تمایزها را پررنگ نمی‌کند و در مقابل معلول و حادث را مفهوم ماهوی نمی‌دانستند.

با چه بیانی می‌توان گفت که جوهر در ذات اسب است اما معلول در ذات اسب نیست. چگونه می‌توان جوهر را جزء مفاهیم ماهوی دانست اما مفاهیمی همچون معلول و امکان را جزء مفاهیم ماهوی ندانست؟ بر اساس دیدگاه اصالت ماهیت چنین تصوری پدید آمده بود که ماهیاتی همچون اسب متن واقعیت هستند و بعد مورد تحلیل قرار می‌گرفت که از چه اجزائی تشکیل شده است؟ نتیجه چنین تحلیلی این بود که ماهیتی همانند اسب بسیط نیست بلکه مرکب از یک اسب کلی و عوارض مشخصه است (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۵/۱).

۲-۳-۴. بساطت مفاهیم کلی در حکمت متعالیه

در لسان حکمای مشاء ترکب مفاهیم از جنس و فصول مختلف بسیار معنادار بود یعنی کلی اسب در خارج در ضمن افراد به ضمیمه عوارض مشخصه موجود بود و واقعاً چیزی را تولید می‌نمود اما اگر مبنای اصالت ماهیت کنار رود و مبنای اصالت وجود در حکمت متعالیه جایگزین گردد آیا می‌توان ادعای ترکیب در ادراکات ماهوی را مطرح نمود؟ به عنوان نمونه زمانی که بر اساس اصالت وجود اسب حسی با اسب کلی مقایسه گردد نمی‌توان واقعیت اسب حسی را بیش از اسب کلی دانست بلکه هر یک در موطن خاص خود از حقیقت وجودی برخوردارند و واقعیت دارند و انتزاعی نیستند. لذا بحث ترکب واقعیات قابل طرح نیست و هیچ واقعیتی نیازمند تحقق اموری پیشینی نیست به عبارت دیگر هر وجود و واقعیتی در عالم هستی گردآمده از اجزاء ماهوی نیست بلکه هر وجود و واقعیتی از بساطت برخوردار است. چنانکه ملاصدرا ترکیب جسم از ماده و صورت را تحلیلی دانست نه انضمامی که خود حاکی از بساطت امور وجودی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۹/۴ و عبودیت، ۱۳۹۵: ۳۴۴).

به عنوان نمونه اسب حسی که انسانها آن را حس می‌نمایند بسیط است نه مرکب زیرا اسب ادراک شده مربوط به حس انسانها است و به ماورای حس ارتباطی ندارد و اسب حسی مرکب از جنس و فصل یا ماده و صورت نیست تا ترکب لازم آید. بر این اساس زمانی که اصالت ماهیت پایه بحث

ترکب ادراکات را فراهم می‌آورد طرح مبنای اصالت وجود و کنار گذاردن اصالت ماهیت موجب می‌گردد ترکب ادراکات بی‌اساس و بساطت ادراکات مطرح گردد.

البته می‌توان چنین گفت که آن چیزی که حس می‌شود با یک سلسله مفاهیم در ارتباط است مثلاً اسب حسی با یک اسب خیالی در ارتباط است و همچنین با جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده در ارتباط است اما نمی‌توان گفت اسب حسی از این مفاهیم تشکیل شده است بلکه اینها سلسله‌ای از مفاهیم مرتبطند نه سلسله‌ای از اجزای تشکیل‌دهنده اسب حسی. بر این اساس موضوع «مفهوم اجزای تشکیل‌دهنده» در ادراکات حسی مرتفع می‌گردد.

بر این اساس زمانی که ادراکات حسی بسیط تلقی شوند و تنها این ادراک حسی با سلسله‌ای از مفاهیم مرتبط شود، می‌توان گامی فراتر گذاشت و چنین ادعا نمود که به همان ملاک که اسب حسی با جوهر، جسم، جسم نامی، حساس و متحرک بالاراده مرتبط است به همان ملاک با حادث، مخلوق و متغیر در ارتباط است و تفاوتی میان این مفاهیم از حیث ذاتی و عرضی نمی‌توان قائل شد بدین صورت که بعضی را ذاتیات و بعضی دیگر را عرضیات دانست. لذا تقسیم مفاهیم به ذاتی و عرضی با چالش اساسی مواجه می‌شود و نمی‌توان از آن دفاع نمود چرا که مبنای چنین تقسیمی مبتنی بر اصالت ماهیت است که به دنبال آن مفاهیم را تشکیل یافته از اجزاء جنس و فصلی می‌داند در حالی که بر اساس اصالت وجود می‌توان به بساطت ادراکات حسی پی برد بدون آن که نیازمند اجزائی باشد.

۴-۴. نظریه انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی

در گام بعد آن چیزی که تقسیم معقولات به اولی و ثانی را با چالش اساسی مواجه می‌کند نظریه‌ای است که ملاصدرا در باب انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی ارائه نموده است. اگر چنین نظریه‌ای به درستی تصور و اثبات گردد تبعاتی را به دنبال خواهد آورد که از جمله آنها صحیح نبودن تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی است.

این نظریه مدعی است مفاهیم کلی منتزع از یک سری حقایق خارجی‌اند، مثلاً حقیقت خارجی اسب وجود دارد که از دور و نزدیک قابل مشاهده است و بعد مفهوم کلی اسب از آن انتزاع می‌گردد. ملاصدرا در این رابطه این چنین می‌گوید: نفس انسان برای دریافت صور عقلی نیازمند اضافه اشراقی است که از طریق آن با ذوات عقلی و مثل مجرد نوری در عالم مجردات مرتبط می‌گردد. کیفیت ادراک این صور توسط نفس بدین صورت است که این صور عقلی به جهت شرافت، علو و بعد آن از حیطه نفس انسان و قصور و ضعف نفس در ادراک به صورت کامل دریافت نمی‌شود بلکه مشاهده و ادراک ضعیفی نسبت به آن صورت می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

در این ادعا می‌توان اینگونه توسعه بخشید که مفهوم کلی اسب از مشاهده حقیقتی به دست آمده؛ مفهوم کلی علیت نیز از حقیقت خارجی بدست آمده است. وقتی مفهوم حقیقت اسب حقیقتی

در عالم بالا دارد مفهوم علیت و معلولیت هم حقایقی در عالم بالا دارند لذا تمایز بین معقولات اولی و معقولات ثانیه بی‌اساس می‌گردد چراکه مفهوم علت و معلول جزء معقولات ثانی تلقی می‌گردید بدین صورت که در خارج مابه‌ازا ندارد و تنها منشأ انتزاع دارد در حالی که همانگونه اسب حسی دارای مابه‌ازا است چنین مفاهیمی دارای مابه‌ازا است یعنی معلولیت هم کاملاً مصداق جزئی پیدا می‌کند اما مصداقش در عالم عقل یافت می‌شود نه در عالم حس. کما این که حدوث هم برای خودش حقیقتی در عالم عقل پیدا می‌کند و نمی‌توان برای آن مابه‌ازایی در خارج قائل نشد.

۵. ثمرات هستی‌شناسانه اشکالات به تقسیم معقولات اولی و ثانی

حال با توجه به اشکالاتی که بر تقسیم‌بندی معقولات به معقول اولی و ثانی مطرح گردید بایستی ثمرات هستی‌شناسانه این اشکالات را در فلسفه جستجو نمود که در ادامه به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱. چالش تقسیم معقولات در پرتوی ما به ازا داشتن مفاهیم کلی در عالم کلیات

در بخش توضیح نظریه ملاصدرا در باب انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی این نکته به اختصار بیان گردید که چنین نظریه‌ای موجب می‌گردد که تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی با چالش اساسی مواجه گردد که در این قسمت تفصیل بیشتری از آن ارائه می‌گردد.

برخی از فلاسفه و عرفا قائل به نظریات مختلف در باب رب النوع گردیدند که این امر موجب می‌گردد تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی را با چالش مواجه کند. به عنوان نمونه شیخ اشراق معتقد است که حقائق نوعیه جوهریه مثل انسان و فرس و بقر در عالم بالا دارای رب النوع هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۵۳-۴۶۴ و شهروزی، ۱۳۸۳: ۴۵) اما حقائق جنسی رب النوع ندارند مثلاً رب النوع حیوان و نامی وجود ندارد چنانکه اعراض هم رب النوع ندارند. اما فیثاغورث بر این باور است که در میان اعراض، اعداد هم برای خود در عوالم بالاتر حقیقت عینی دارند و منشأ اثر هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۶۷). بر این اساس می‌توان برای حروف نیز رب النوع قائل گردید.

در این میان سخن عرفا از عمومیت بیشتری برخوردار است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۷۸ و فناری، ۲۰۱۰: ۴۰۸)؛ به گونه‌ای که به اعتقاد آنها همه چیز در عالم بالا دارای حقیقت و رب النوع است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۱). اگر ادعای عرفا پذیرفته شود و هر امری در عالم ماده دارای رب النوع در عالم بالا باشد و یا در صورت پذیرفتن ادعای شیخ اشراق حداقل حقائق نوعی جوهری نمی‌توانند در هیچ شرایطی معقول ثانی تلقی گردند چرا که دارای مابه‌ازا هستند و طبق مبنای فیثاغورث نیز اعداد به جهت داشتن مابه‌ازا نمی‌توانند معقول ثانی گردند. بر اساس قول به رب النوع بسیاری از طبقه‌بندی‌های حقایق از جمله تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی با چالش اساسی مواجه می‌گردد که با توجه به سعه و ضیق در دامنه رب النوع، دسته‌بندی معقولات به معقول اولی و ثانی دچار خلل می‌گردد.

لذا بر مبنای کلام عرفا نمی‌توان در هیچ‌یک از امور میان معقولات اولی و ثانی قائل به تمایز گردید چرا که تمام حقایق مادی دارای مابه‌ازا است و نمی‌توان امری را یافت که مابه‌ازا نداشته و تنها منشأ انتزاع داشته باشد؛ چنانکه بر اساس سخن شیخ اشراق نمی‌توان حداقل حقائق نوعی را معقول ثانی دانست و بر اساس سخن فیثاغورث اعداد ممکن نیست معقول ثانی گردند. لذا تقسیم‌بندی حقایق هستی در اموری که رب النوع برای آن لحاظ گردد این گونه می‌گردد که در عین مابه‌ازا داشتن برخی در عالم حس نیز دارای امتداد هستند و برخی در عالم حس ممکن است دارای امتداد نباشند، مثلاً صور نوعیه‌ای همچون بقر و غنم و انسان در عالم حس دارای امتداد هستند اما اعداد دارای امتداد نیستند که در صورت قول به رب النوع داشتن اعداد، تمایزی میان صور نوعیه و اعداد از حیث مابه‌ازا داشتن وجود ندارد.

۲-۵. تزلزل ماهیت و جایگزینی حمل انواع مفاهیم بر یکدیگر

با توجه به مبنای اصاله وجود و اعتباری و کارکردگرایانه بودن ماهیت می‌توان حقیقت خارجی که برای ماهیات لحاظ می‌شد کنار گذاشت و به جای آن به حقایقی اعم از مفاهیم حسی، خیالی و عقلی توجه نمود که با یکدیگر ارتباط وجودی دارند و بر یکدیگر در شرایطی خاص حمل می‌گردند.

در صورتی که چنین حملی صورت پذیرد می‌توان میان اقسام حمل از این حیث تفاوت گذاشت که برخی از این حمل‌ها مابه‌ازایی در عالم حس دارند مثل «بعض الانسان ابیض» و برخی دیگر در عالم حس تنها منشأ انتزاع دارند مثل «الانسان معلول» و به عبارت دقیقتر و بر اساس نظریه انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی، تمام مفاهیم حسی، خیالی و عقلی را می‌توان دارای مابه‌ازا دانست با عنایت به این مسأله که مفاهیمی همچون مفاهیم عقلی مابه‌ازای آن در عالم حس نیست بلکه در عالم عقل است.

۳-۵. نادرستی تقسیم امور به واقعی و اعتباری

تقسیم امور به واقعی و اعتباری مبتنی بر حس‌زگی انسانها صورت پذیرفته بدین صورت که امور محسوس را واقعی و امور نامحسوس را غیر واقعی و اعتباری دانسته است در حالی که بر اساس اصالت وجود آن چه ملاک واقعی بودن است بهره‌مندی از وجود است و همانگونه که امور محسوس دارای وجود و واقعی هستند امور نامحسوس نیز به نحو شدیدتری دارای وجودند. لذا به جای تقسیم امور به واقعی و اعتباری بایستی همه امور را واقعی دانست با توجه به این نکته که امور واقعی دارای مراتب هستند که وجود حسی مرتبه دانی آن، وجود خیالی مرتبه متوسط آن و وجود عقلی مرتبه عالی آن از لحاظ وجودی هستند. اگرچه این طبقات وجودی به طور کامل با یکدیگر مباینت ندارند بلکه ارتباط‌هایی میان این سه طبقه برقرار است و حمل‌هایی میان آنها صورت می‌پذیرد.

به عنوان نمونه می‌توان انسان حسی، خیالی و عقلی را در کنار یکدیگر تصور نمود و هر یک را بر دیگری حمل نمود که چنین حملی حکایت از ارتباط این سه با یکدیگر دارد نه آن که حمل به

معنای این همانی و اتحاد میان آنها برقرار گردد چرا که از لحاظ وجودی سنخ هر یک متفاوت از یکدیگر است. ارتباطی که میان این سه برقرار است میان آنها با دیگر ادراکات برقرار نیست مثلاً ارتباطی که میان انسان خیالی با عقلی برقرار است و بر اساس همان ارتباط بر یکدیگر حمل می‌شوند میان حیوان خیالی با انسان عقلی برقرار نیست. دریافت چنین ارتباطی میان آنها وجدانی است اگرچه علت چنین ارتباطی را به تفصیل نتوان توضیح داد. در همین راستا ملاصدرا ملاک حمل را نوعی از اتحاد می‌داند و ملاک اتحاد و این همانی در حمل را که غالب حکما پذیرفته‌اند قابل دفاع نمی‌داند(← ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

۴-۵. نادرستی تقسیم امور به ذاتی و عرضی

تقسیم امور به ذاتی و عرضی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴ و طوسی، ۱۳۷۵: ۳۸/۱) بر اساس مبنای اصالت ماهیت صورت می‌پذیرفت به عنوان نمونه ناطق برای انسان امری ذاتی و ضاحک برای آن امری عرضی تلقی می‌گردید یعنی در ذات انسان که همان ظرف تقرر ماهوی انسان است ناطق وجود دارد و بدون نطق نمی‌توان انسانی را در این ظرف تصور نمود اما ضاحک در ظرف تقرر ماهوی انسان منشأ اثر نیست و می‌توان انسانی را در این ظرف تصور نمود که ضاحک نباشد.

با توجه به مبنا قرار گرفتن اصالت وجود و اعتباری شدن ماهیت تقسیم امور به ذاتی و عرضی نیز با چالش اساسی مواجه می‌گردد چرا که این تقسیم مبتنی بر اصالت ماهیت است و زمانی که چنین اصالتی کنار رود جایگاهی برای این تقسیم‌بندی باقی نمی‌ماند. علاوه بر این که تقسیم امور به ذاتی و عرضی مبتنی بر ترکب مفاهیم از یکدیگر است که با توجه به توضیحاتی که در مورد بساطت ادراکات مطرح شد این تقسیم از این حیث نیز با اشکال مواجه می‌گردد.

به عنوان نمونه زمانی که دو مفهوم جوهر و معلول با انسان مقایسه می‌گردد بر مبنای اصالت ماهیت این گونه توضیح داده می‌شود که جوهر به عنوان مفهوم ماهوی در ذات انسان است به گونه‌ای که نمی‌توان در ظرف تقرر ماهوی انسان را بدون جوهر تصور نمود اما معلول در ذات انسان قرار ندارد چرا که می‌توان انسان را در ظرف تقرر ماهوی تصور نمود بدون آن که نیاز باشد به معلولیت ذات انسان توجه کرد. اما بر اساس اصالت وجود چنین تفاوتی میان مفهوم جوهر و معلول مورد قبول قرار نمی‌گیرد بلکه هر یک از مفاهیم با توجه به بهره‌ای که از وجود دارند واقعی و حقیقی هستند و امور داخل و خارج از ذات برای آنها نمی‌توان تصور نمود چرا که اصل عنوان ذات مبتنی بر اصالت ماهیت و ظرف تقرر ماهوی است در حالی که بر اساس اصالت وجود نمی‌توان جایگاهی اصیل برای ماهیت قائل شد.

۵-۵. اشکال به تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری

در ادامه اشکالات پیشین اشکال دیگری که قابل طرح است این که تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۵/۲ و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۹۱) صحیح نیست و بایستی کنار گذاشته شود.

رتبه مرکب حقیقی و اعتباری مربوط به قبل از نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت است چون چه وجود و چه ماهیت اصیل باشد مرکب حقیقی و اعتباری قابل طرح است. به عنوان نمونه چه قول به اصالت وجود صحیح باشد و چه قول به اصالت ماهیت بر اساس قول به رب النوع داشتن مفاهیم ماهوی، هر یک از مفاهیم دارای رب النوع می‌گردد و مفهوم کلی که از چند مفهوم ماهوی تشکیل یافته و مرکبی اعتباری را تشکیل داده هم دارای رب النوع است و هر امری که دارای رب النوع است حقیقی است و نمی‌توان ترکیبش را اعتباری دانست.

به عنوان نمونه میز مرکبی اعتباری لحاظ می‌گردد در حالی که همانگونه که اجزاء میز دارای حقیقتی است مجموعه اجزاء در قالب میز نیز می‌تواند دارای رب النوع و حقیقتی باشد لذا دیگر نمی‌توان چنین موردی را مرکب اعتباری دانست.

۶-۵. اشکال به اتحادی دانستن حمل

یکی از ثمرات پرکاربردی که این بحث دارد تغییری است که در تعریف حمل ایجاد می‌کند بدین صورت که مشهور فلاسفه حمل را اتحاد ماهوی می‌دانستند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰/۱ و سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۹۱/۲) به گونه‌ای که میان موضوع و محمول این همانی برقرار می‌گردد که در واقع برای موضوع و محمول تنها یک وجود واحد لحاظ می‌شد.

در واقع زمانی اتحاد میان دو مفهوم لحاظ می‌گردید که علاوه بر وجود واحد دو مفهوم تغایری نیز میان آن دو مفهوم لحاظ گردد. حال سؤال اساسی آن است که آیا اموری همچون ماده و صورت؛ جنس و فصل و جوهر و عرض می‌توانند وجود واحدی داشته باشند تا میان هر یک از این دو تحت عنوان موضوع و محمول برقرار گردد؟ در واقع دو شیئی که بر یکدیگر حمل می‌گردند هر کدام در موطن خود دو شیء هستند و در موطنی غیر از موطن خوشان ممکن است شیء واحد گردند؛ مثلاً زمانی که گفته می‌شود: «الانسان حیوان ناطق» انسان و حیوان ناطق هر کدام در موطن خود دو چیز هستند و تنها به عنوان مثال در ظرف تقرر ماهوی وحدتی میان این دو لحاظ می‌گردد در حالی که بر مبنای اصالت وجود ظرف تقرر ماهوی کاربردی کارکردگرایانه و اعتباری دارد و از لحاظ هستی‌شناسی کنار گذاشته می‌شود و هر کدام از مفاهیم دارای حقیقت وجودی متمایز خواهد بود و وحدت میان دو وجود متمایز بی‌معنا خواهد بود (وکیلی و دانش‌نهاد، ۱۳۹۸: ۳۰). بر این اساس زمانی که حملی میان دو مفهوم وجودی برقرار می‌گردد اتحادی میان آن دو صورت نمی‌پذیرد بلکه یک نحوه ارتباط خاص میان آن دو وجود دارد که در موارد دیگر چنین ارتباطی یافت نمی‌شود.

به عبارت دیگر به جهت خلط عالم عین و ذهن این تصور اشتباه پدید آمده که دو مفهوم با یکدیگر وحدت دارند. به عنوان نمونه تصور می‌گردد که میان دو مفهوم انسان و حیوان ناطق اتحاد و این همانی برقرار است چرا که در عالم عین برای هر دو مفهوم تنها یک مصداق وجود دارد در حالی که مفهوم انسان و حیوان ناطق در عالم ذهن هر یک دارای موطن خاص خود و متمایز از دیگری

است وگرنه دو مفهوم ذهنی شکل نمی‌گرفت لذا اتحادی میان این دو مفهوم وجود ندارد و این که در عالم عین برای این دو مفهوم یک مصداق بیشتر وجود ندارد دلیل بر این نمی‌شود که این دو مفهوم با یکدیگر متحد گردیده‌اند بلکه این دو مفهوم در عالم ذهن دارای موطنی متمایز هستند و تنها سخنی که در این رابطه می‌توان گفت این است که آن دو مفهومی که در ذهن وجود دارند یک نحوه ارتباط خاصی با مصداق واحد در عالم عین دارند که چنین ارتباطی در امور دیگر یافت نمی‌شود.

لذا مفهوم حمل اتحاد، عینیت و این همانی نیست بلکه مفهومی ارتباطی و ربطی میان موضوع و محمول است. به عبارت دیگر زمانی که گفته می‌شود موضوع همان محمول است و این همانی وجود دارد، درواقع یک لایه از وجود موضوع با یک لایه از وجود محمول در ارتباط است. مثلاً زمانی که گفته می‌شود مفهوم کلی اسب با اسب حسی متحد است یعنی اسب کلی بر اسب حسی حمل می‌شود و ضرورتاً حمل به معنای اتحاد کامل این دو با یکدیگر نیست بلکه یک لایه از اسب کلی با لایه‌ای از اسب حسی ارتباطی خاص دارد که میان سایر امور چنین ارتباطی وجود ندارد که بایستی سنخ چنین ارتباطاتی را در ادراکات انسانی تقسیم‌بندی نمود. البته نوع ارتباط این دو مورد با یکدیگر به تفصیل مشخص نیست بلکه تنها اجمالاً ارتباطی میان اسب حسی با اسب عقلی مشاهده می‌گردد که در موارد دیگر چنین امری یافت نمی‌شود. از آنجا که چنین ارتباطی بدیهی است نمی‌توان برای آن علتی بیان نمود.

در چنین حالتی است که اتحادی دانستن حمل امر صحیحی نخواهد بود بلکه ارتباط خاص جایگزین این همانی می‌گردد در حالی که ملاصدرا به جای آن که حمل را ارتباط لایه‌های ادراکی حسی، خیالی و عقلی بداند در برخی عبارات قائل به اتحاد ماهوی میان آنها است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۱) که قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

۶. نتیجه

مبنای اصالت وجود تغییراتی بنیادین را در فلسفه ایجاد نمود که لوازم چنین نظریه‌ای حتی توسط ملاصدرا دنبال نشد. یکی از لوازم اصالت وجود، تغییراتی است که در اصل تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی صورت می‌پذیرد. تقسیم معقولات به معقول اولی برگرفته از مبنای اصالت ماهیه و حس‌زدگی است که با طرح نظریه اصالت وجود و التزام به لوازم آن تمام ادراکات حسی، خیالی و عقلی به میزان بهره‌مندی از وجود دارای حقیقت هستند و بر اساس نظریه انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی ادراکات کلی نیز دارای مابه ازا در عالم عقل هستند و نمی‌توان هیچیک از معقولات را تنها دارای منشأ انتزاع دانست بدون آن که دارای مابه‌ازا باشد.

بر اساس اصالت وجود تقسیم معمول معقولات به معقول اولی و ثانی کنار زده می‌شود؛ ماهیت نیز جایگاهی سست خواهد داشت. علاوه بر این تقسیم امور به واقعی و اعتباری صحیح نخواهد بود چرا که تمام اموری که از وجود بهره‌مند هستند واقعی هستند با توجه به این نکته که هر یک در موطن

خود واقعی‌اند و نیاز نیست برای واقعی دانستن ادراکات کلی حتماً مابه‌ازایی در عالم حس نیز برای آن لحاظ نمود. نادرستی تقسیم امور به ذاتی و عرضی از دیگر ثمرات پایبندی به لوازم مبنای اصالت وجود است چرا که چنین تقسیمی مبتنی بر اصالت ماهیت و لحاظ نمودن ظرف تقرر ماهوی است در حالی که بر مبنای اصالت وجود ماهیت در حقیقت هویتی کارکردگرایانه دارد نه واقع نما. ثمره دیگر چالش در تقسیم‌بندی معقولات اشکال به تقسیم مرکبات به مرکب حقیقی و اعتباری است که بر مبنای اصالت وجود تمام ترکیبات حقیقی است و به عبارت دقیقتر ترکیبی انضمامی وجود ندارد بلکه عالم هستی مملو از وجودات بسیط است. آخرین ثمره نیز در ملاک حمل بروز می‌کند که بر مبنای اصالت وجود نمی‌توان ملک حمل را اتحاد دانست بلکه ملاک حمل ارتباط میان وجودات و ادراکات وجودی با یکدیگر است.

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، قم، نشر البلاغة.

ـــــــــــ (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.

ـــــــــــ (۱۴۰۴الف)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبة آیة الله المرعشی.

ـــــــــــ (۱۴۰۴ب)، الشفاء(المنطق)، قم، مکتبة آیة الله المرعشی.

ـــــــــــ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، دانشگاه تهران.

ـــــــــــ (۱۳۹۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸)، الدرة الفاخرة، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو.

جعفریان، مرتضی و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۷)، «نقد سازگاری نظریه اصالت وجود با معقول دوم انگاری مفهوم وجود»، هستی‌شناختی، ش ۱۴، ۱-۱۸.

جوادی آملی، مرتضی (۱۳۸۸)، «معقولات ثانی در اندیشه حکما»، حکمت اسراء، شماره ۲، ۶۵-۹۴.

روانبخش، قاسم (۱۳۸۹)، «کیفیت پیدایش معقولات اولی از دیدگاه صدرالمتألهین»، معرفت، ش ۲۹، ۳۶-۴۳.

سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومة، ج ۱ و۲، تهران، ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)، درة التاج، تهران، حکمت.

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۶)، بدایة الحکمة، قم، اسلامی.

ـــــــــــ (۱۳۹۴)، نهایة الحکمة، تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم، امام خمینی.

طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۱ و۳، قم، نشر البلاغة.

ـــــــــــ (۱۴۰۵ق)، مصارع المصارع، قم، کتابخانهٔ آیةالله المرعشی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه امام خمینی.

غفاری، سید محمد(۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

غفاری قره باغ، سید احمد(۱۳۹۴)، «تبیینی جدید از تقسیم معقولات مبتنی بر حکمت متعالیه»، ش ۷۹، صص۸۳-۹۶، تهران، خردنامه صدرا.

فناری، حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، بیروت، دار الکتب العلمیه.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، حوزه و دانشگاه.

قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۷)، شرح مبسوط منظومه، تهران، صدرا.

ـــــــــــ (۱۳۹۹)، فلسفه مقدماتی، قم، مؤسسه امام خمینی.

ملاصدرا (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱ و ۴، بیروت، دار احیاء تراث.

ـــــــــــ (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت، موسسة التاریخ العربی.

ـــــــــــ (۱۳۹۴)، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب.

ـــــــــــ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ـــــــــــ (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

میرداماد، محمدباقر(۱۳۷۶)،تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.

ـــــــــــ (۱۳۸۵)، مصنفات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

وکیلی، محمدحسن و محمد دانش‌نهاد (۱۳۹۸)، «تعریف حمل به ارتباط میان مراتب ادراکی انسان در برابر تعریف متداول آن به اتحاد»، جاویدان خرد، ش ۳۵، ۲۹-۴۷.

References

Ashtiani, Syed Jalal Al-Din (2002), *Sharh Barzad Al-Musafir*, Qom, Islamic Tabligat Book.(In Persian)

Ibn Turkah, Sain al-Din (1981), *Introduction to the rules*, Tehran, visited Farhang and Amuzish Ali. (In Persian)

Ibn Sina, Abu Ali (1375), *Indications and Warnings*, Qom, Al-Balaghah Publishing. (In Persian)

——— (1979), *The Letters of Ibn Sina*, Qom, Bidar. (In Persian)

——— (1983), *Al-Shifa (Al-Dihyat)*, Qom, Ayatollah Marashi Library. (In Persian)

——— (1983), *Shifa (logic)*, Qom, Ayatollah Marashi Library. (In Persian)

———(2000), *Deliverance from Drowning in the Sea of Delusions*, Tehran, Daneshgah, Tehran . (In Persian)

——— (2016) *Al-Nafs from the Book of Healing*, Qom, Bostan Kuttab Institute. (In Persian)

Jami, Abdul Rahman (1979), *Al-Durrah Al-Fakherah, Tehran*, Islamic Studies Institute. (In Persian)

Jurjani, Ali bin Muhammad (1991), *Book of Definitions*, Tehran, Nasir Khosrow. (In Persian)

Jafarian, Morteza and Ahad Faramarz Garamelki (2018), “Sazgari's criticism of the theory of the origins of existence in a reasonable manner without denying the concept of existence”, *Hastishnakhti*, 14, 1-18. (In Persian)

Javadi Amoli, Morteza (2009), “Second Reasons in the Endeesh Hukama”, Hikmat Israa, 2, 64-95. (In Persian)

Rawanbakhsh, Qasim (2010), “The quality of the principles of the first intelligibles from Sadr al-Mutailihin’s death”, Ma’rift, 29, 36-43 .(In Persian)

Sabzwari, Hadi (1990), *Explanation of the system*, vols1 and 2, Tehran, Nab.
Suhrawardi, Shahab al-Din (1996), *Sheikh Ishraq's compilations collection*, Tehran, Farhangi Research and Research Institute. (In Persian)
Shirazi, Qutbuddin (1990*), Dorrat Al-Taj*, Tehran, Hekmat. (In Persian)
Shahrazuri, Shams al-Din (2004), *The Messages of the Divine Tree in the Sciences of Divine Truths*, Tehran, Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (In Persian)
Tabatabaei, Muhammad Hussain (1436), *The Beginning of Wisdom*, Qom, Islamic. (In Persian)
————(2015), *The End of Wisdom*, Commentaries by Gholamreza Fayyad, Qom, Imam Khomeini. (In Persian)
Tusi, Nasir al-Din (1996), *Explanation of signs and warnings*, volumes 1 and 3, Qom, Al-Balaghah publication. (In Persian)
———— (1984), *The wrestler of the wrestler*, Qom, the book of Ayatollah Marashi.(In Persian)
Aboudit, Abdolrasoul (2016), *A graduate student in Nizam Hekmat Sadraei*, Qom, Imam Khomeini Institute. (In Persian)
Ghafari, Sayyid Muhammad (2001), *Farhang*, the conventions of the works of Sheikh Ishraq, Tehran, Anjuman, the works and honors of Farhangi.(In Persian)
Ghaffari Karabakh, Seyyed Ahmed (2015), "A new explanation of the division of intelligibles based on the wisdom of the exalted", 79, 83-96, Tehran, Khordanama Sadra. (In Persian)
Fanari, Hamza (2010), *Misbah Al-Ans between the Reasonable and the Witnessed*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah. (In Persian)
Fayazi, Gholamreza (2018), *Hasti and Chisti in the Sadrai Office*, Qom, Hawza and Daneshgah. (In Persian)
Kayseri, Daoud (1996), *Explanation of Fosos al-Hakam*, Tehran, Alami and Farhangi. (In Persian)
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1995), *Amouzish Philosophy*, Tehran, Sazman Islamic Communications. (In Persian)
Motahhari, Morteza (2018), *Explanation Mabsout System*, Tehran, Sadra. (In Persian)
————(2020), *Philosophy of Introductions*, Qom, Imam Khomeini Institute.(In Persian)
Mollasadra (1981), *Transcendental Wisdom in the Four Books of Intellect*, Volumes 1 and 4, Beirut, Dar Ihya Turath. (In Persian)
———— (2001), *Explanation of Al-Hidaya Al-Athiriya*, Beirut, Institute of Arab History. (In Persian)
———— (2015), *The Divine Evidence*, Qom, Bustan Kitab. (In Persian)
———— (1975), *Principle and Resurrection*, Tehran, Anjuman Hikmat and Philosophy of Iran. (In Persian)
————(2008), *Divine Manifestations in the Secrets of the Perfectionistic Sciences*, Tehran, Benyad Hikmat Sadra. (In Persian)
Mirdamad, Muhammad Baqir (1997), E*valuation of faith and its explanation*, revealing facts, Tehran, Islamic Studies Institute. (In Persian)
————(2006) ,*compilations*, Tehran, Anjuman, Farhangi monuments and feats. (In Persian)
Vakili, Mohammed Hassan and Muhammed Danshinhad (2019), "A definition of a pregnancy with a connection between the levels of knowledge of a person in Berber, a rolling definition that has a union,", *Jawidan Khard*, 35, 29-47. (In Persian)

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Prees

https://jop.ut.ac.ir

Comparison of the Narrative of the Sacrifice of Son by Abraham in Ibn ʿArabī's Mysticism and Kierkegaard's Existentialist Attitude

Mohsen Sarebannejad [1]✉ **Mohammad akvan**[2]

1. PhD student of Advanced Art Studies, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran.E-mail: sarebannejad@ut.ac.ir
2. Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. E-mail: moh.akvan@iauctb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 113-133)

Article history:
Received:
28 August 2022

Received in revised form:
11 October 2022

Accepted:
12 October 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

Sacrifice of Isaac by the command of God and by the hand of Abraham is a common narrative between Judaism, Christianity and some sects of Islam. In addition to Muslim and Christian sages and theologians such as Ibn ʿArabī, Kierkegaard, Augustine and Aquinas, this narrative has also attracted the attention of philosophers such as Thomas Hobbes, Kant, Hegel, Emmanuel Levinas and Derrida. Verses 1 to 19 of Chapter 22 of the Torah Genesis are the narration of Jehovah's command to Abraham to sacrifice Isaac. A command that Abraham, together with Isaac and his two slaves, traveled a three-day journey to Mount Moriah to fulfill, and just when Abraham took out the knife to slaughter his son, Jehovah's angel called him from the sky and forbade him to perform the sacrifice. Some church fathers, such as Clement and Tertullian, considered this story to be a prototype of Jesus' ascension to the cross. The explicit mention of the covenants and especially Paul's emphasis on the eternal power of God on the one hand and Abraham's faith in this absolute power that can bring even a slaughtered and dead child back to the arms of the father, and also Abraham's faith and suffering in this test are at the center Kierkegaard's attention and reflection are placed in various works such as Repetition, Either/Or, and especially Fear and Trembling. In the Holy Quran, the clearest reference to this narration is in verses 101 to 113 of Surah "As-Saaffat". This essay focuses on the religious-mystical thoughts of Ibn ʿArabī, a famous Muslim mystic, and Søren Kierkegaard, a Danish philosopher and theologian, who is mentioned as the founder of existentialism, compares Abraham's divine experiment to son sacrifice in Christian and Islamic narratives as the focus of his research. Ibn ʿArabī in Isaac section of Fusus al-hikam (The bezels of wisdom) and Kierkegaard in the book of Fear and Trembling have attempted to interpret the divine experiment of Abraham. The main question of the research is the foundations and principles influencing the thought of Ibn ʿArabī and Kierkegaard in the interpretation of the mentioned narrative. The results of the research show that the difference between the views of Ibn ʿArabī and Kierkegaard is the type of view that each of them have on man and his place in the order of creation. The difference of opinion based on which is Abraham, the knight of faith and a believer in the "strength of absurd" in Kierkegaard's view and rejected in the interpretation of Isaac's face as a sheep according to Ibn ʿArabī. Using the comparative method and relying on the data collected through library sources, this paper first compares the position of man in the thought system of Ibn ʿArabī and Kierkegaard and then studies the opinions of both of them about the narrative of Isaac's sacrifice.

Keywords: Ibn ʿArabī, Kierkegaard, Abraham. Isaac, Sacrifice, Existentialism.

Cite this article: Sarebannejad, Mohsen & Mohammad akvan (2023), "Comparison of the Narrative of the Sacrifice of Son by Abraham in Ibn ʿArabī's Mysticism and Kierkegaard's Existentialist Attitude", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 113-133, https://doi.org/10.22059/jop.2022.347679.1006737

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

مقایسهٔ روایت قربانی‌کردنِ فرزند به دست ابراهیم در عرفانِ ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستی کیرکگور

محسن ساربان‌نژاد [۱]✉| محمد اکوان [۲]

۱. دانشجوی دکتری پژوهش هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: sarebannejad@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: moh.akvan@iauctb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۱۱۳-۱۳۳)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

این مقاله با تمرکز بر اندیشه‌های حکمی - عرفانیِ ابن عربی، عارف بلندآوازهٔ مسلمان، و سورن کیرکگور، فیلسوف و متأله دانمارکی، که از او در مقام بانیِ اگزیستانسیالیسم یاد می‌شود، مقایسهٔ ابتلای ابراهیم به قربانیِ فرزند در روایت مسیحی و اسلامی را محور پژوهش خویش قرار داده است. ابن عربی در فَصِّ اسحاقیِ فصوص‌الحکم و کیرکگور در کتاب ترس و لرز دست به تأویل و تفسیر آزمون ابراهیم زده‌اند. پرسش اصلی تحقیق، مبانی و مبادیِ مؤثّر بر اندیشهٔ ابن عربی و کیرکگور در تأویلِ روایت مذکور است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهند وجه افتراقِ دیدگاه ابن عربی و کیرکگور در نوع نگاهی است که هر یک به انسان و جایگاه او در نظام آفرینش دارند. اختلاف دیدگاهی که بر بنیاد آن، ابراهیم شهسوار ایمان و مؤمنِ به لطفِ محال در دیدگاه کیرکگور و مردود در تأویل صورتِ اسحاق به گوسفند به روایت ابن عربی است. در دیدگاه کیرکگور، انسان، فردِ تنها و مسئول در پیشگاه خداوند و در عرفان ابن عربی، رؤیای ابراهیم در ذبحِ فرزند، از یک‌طرف مدخلی برای ورود به عرصهٔ مباحث رؤیا و خیال و از طرف دیگر دست‌آویزی برای شرح و بسط مباحث وحدت وجودی و جایگاه انسان کامل در عالَم است. پژوهش حاضر با استفاده از روش تطبیقی و با اتکاء به داده‌هایی که از طریق منابع کتابخانه‌ای گرد آمده‌اند، ابتدا به مقایسهٔ جایگاه انسان در نظام فکری ابن عربی و کیرکگور پرداخته و سپس آراء آن دو در باب روایتِ قربانیِ اسحاق را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، کیرکگور، ابراهیم، اسحاق، قربانی.

استناد: ساربان‌نژاد، محسن و محمد اکوان (۱۴۰۱)، «مقایسهٔ روایت قربانی‌کردنِ فرزند به دست ابراهیم در عرفانِ ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستی کیرکگور»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۱۳-۱۳۳. https://doi.org/10.22059/jop.2022.347679.1006737

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

قربانی‌کردنِ اسحاق به فرمانِ خداوند یکتا و به دست ابراهیم، روایتی مشترک میان یهودیّت، مسیحیّت و برخی فرق اسلام است. علاوه بر حکما و متکلمان مسلمان و مسیحی هم‌چون ابن عربی، کیرکگور، آگوستین و آکوئیناس این روایت مورد توجه فلاسفه‌ای از جمله توماس هابز، کانت، هگل، لویناس و دریدا نیز قرار گرفته است.

آیات اول تا نوزدهمِ بابِ ۲۲ از سفر پیدایش تورات روایت امرِ یَهُوَه به ابراهیم برای قربانی اسحاق است. فرمانی که ابراهیم برای اجرای آن به همراه اسحاق و دو غلام خود مسیرِ سه روزه تا کوه موریّا را می‌پیمایند و درست هنگامی که ابراهیم کارد را بیرون می‌کشد تا پسر خود را ذبح کند، فرشتهٔ یَهُوَه از آسمان او را می‌خواند که «ابراهیم! ابراهیم! بر فرزند دست دراز مکن! او را هیچ گزندی مرسان! اکنون می‌دانم از خدا می‌ترسی: پسر خویش، یگانهٔ خود، را از من دریغ نداشتی» (۱۳ - ۲۲:۱۱).

عهد جدید نیز این روایت را شاهدی صادق بر ایمان راسخ ابراهیم می‌داند (Metzger & Coogan, 1999: 43). پولس در نامه به عبرانیان، ایمان را آوردگاهِ آزمون ابراهیم دانست چرا که «با ایمان، ابراهیم چون آزموده شد، اسحاق را تقدیم کرد، و این فرزند یگانه‌اش بود که هم‌چون قربانی تقدیم کرد، او که امانت‌دار وعده‌ها بود، همو که وی را گفته شد: به واسطهٔ اسحاق تو را نسلی خواهد بود. می‌اندیشید خدا قادر است حتّی مردگان را زنده سازد؛ از این روی، پسر خویش را باز یافت و این آیتی بود» (۱۹-۱۱:۱۷). در رسالهٔ یعقوب نیز تقدیم اسحاق در قربانگاه، نشانه‌ای از دادگریِ ابراهیم دانسته شده است (۲:۲۱). اما دستگاه اندیشهٔ مسیحیّت به این مقدار بسنده نکرد و برخی آباء کلیسا مانند کلمنت[1] و ترتولیان[2] این روایت را پیش‌نمونهٔ جان‌باختنِ عیسی(ع) بر صلیب دانستند (Skolnik, 2007: 285 & 555). اشارهٔ صریح عهدین و بالأخص تأکید پولس بر قدرت لایزال الهی از یک طرف و ایمان ابراهیم به این قدرت مطلق که می‌تواند حتّی فرزندِ ذبح شده و مُرده را نیز دوباره به آغوش پدر باز گرداند و همچنین ایمان و ابتلای ابراهیم در این آزمون است که در کانون توجه و تأمل کیرکگور در آثار مختلفی هم‌چون تکرار (*Repetition*)، یا این / یا آن (*Either/Or*) و به‌ویژه ترس و لرز (*Fear and Trembling*) قرار می‌گیرد.

در قرآن مجید، صریح‌ترین اشاره به این روایت در آیات ۱۰۱ تا ۱۱۳ سورهٔ «صافّات» آمده است:

فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ، فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ، فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ، وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ، وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ، سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ، كَذَلِكَ

1. Clement of Alexandria (150 – 215) AD
2 . Tertullian (155 – 220) AD

نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ، وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ، وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ (صافّات: ۱۰۱ - ۱۱۳).

در عهد جدید صرفاً تقریری از روایت تورات آمده و به همین جهت روایت قرآنی با روایت عهد عتیق قیاس می‌شود. در تورات اشاره‌ای به چند و چون ابلاغِ امر یَهُوَه به ابراهیم برای قربانیِ فرزند نشده و مشخص نیست که این ابلاغ با رؤیتِ فرشتهٔ وحی بوده است یا محصول یک الهام. اما از طرف دیگر کتب عهدین به صراحت اسحاق را فرزندی که ابراهیم قصد قربانیِ آن را به امر پروردگار خویش داشت، می‌دانند. قرآن بنا به ادلّه‌ای که از چارچوب این پژوهش خارج است در ذیل آیات فوق از ذکر نام فرزند ابراهیم خودداری کرده اما در میان روایات نقل شده از مفسّران و متکلّمان مسلمان، هم به اسماعیل به‌عنوان ذبیح‌الله اشاره شده و هم به اسحاق. در مقابل برخی دیگر از روایات و نیز براهین عقلی و نصوص آیات، ذبیح بودنِ اسحاق را زیر سؤال می‌برند و این امکان را نیز پیش می‌نهند که روایاتی که بر قربانی بودن اسحاق اشاره دارند فاقد اعتبار سندی بوده و با اغراضی خاص نقل شده‌اند. علاوه بر این، روایت قرآنی واجد یک ویژگیِ بسیار منحصربه‌فرد است که از یک‌سو آن را از روایات عهدین متمایز می‌کند و از سوی دیگر مبنای نظرورزی‌های حکمای مسلمان هم‌چون فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق در باب ماهیّت رؤیاییِ وحی قرار می‌گیرد. ابن عربی نیز آیات مذکور از سورهٔ صافات و رؤیای ابراهیم را مبنای طرح و بسط مهم‌ترین دیدگاه‌های خود در مورد مفهوم «رؤیا» و به تبع آن عالم خیال و مثال قرار داده است. مفاهیمی که به شکلی کاملاً مبسوط در دو اثر بسیار مهم او یعنی فصوص‌الحکم و فتوحات مکیّه مورد تأمل و تأکید قرار گرفته‌اند. تئاویلی که از قرائت‌های مرسوم و راست‌کیش در مواردی بسیار فاصله می‌گیرند و به نوعی به وجه ممیز دستگاه حکمی و عرفانی او بدل می‌شوند.

پژوهش با استفاده از روش تطبیقی و با اتکاء به داده‌هایی که از طریق منابع کتابخانه‌ای گرد آمده‌اند، به انجام رسیده است. به بیان دیگر، این تحقیق مطالعه‌ای متن - محور است که با رجوع به مکتوبات سورن کیرکگور و ابن عربی و همچنین تحقیقات معتبر غیرفارسی، ماجرای قربانیِ فرزند به دست ابراهیم را در روایت کیرکگور و ابن عربی مقایسه می‌نماید. به علاوه، این مقاله با برجسته‌کردنِ مبانی و مبادیِ مؤثّر بر اندیشهٔ ابن عربی و کیرکگور در تأویلِ روایت مذکور، نوعِ نگاه خاصی که هریک به انسان، رسالت و جایگاه او در پیشگاه خدا و در عرصهٔ آفرینش دارند را مورد بحث قرار داده است.

در مقالهٔ «نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشهٔ ابن عربی و کیرکگور»، فصلنامهٔ نقد و نظر دورهٔ ۲۵، شماره ۹۸ تیر ۱۳۹۹، به مقایسهٔ نسبت میان دو مفهوم سعادت و جاودانگی از منظر ابن‌عربی و کیرکگور، پرداخته شده است. مقصود از این مقایسه یافتن مبانی و پیامد آرای آنان در کنارِ کشفِ وجوه مشترک و متمایزِ دو دیدگاه در تقریر کارکرد دنیوی و اخروی اخلاق است. پژوهش دیگری نیز با عنوان «ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کیرکگور» در فصلنامهٔ علمی پژوهشی آینهٔ

معرفت، دورهٔ ۹، شمارهٔ ۲۷، تابستان ۱۳۹۰، ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی، از حوزهٔ اسلامی و کیرکگور از حوزهٔ مسیحیت بررسی و مقایسه شده‌اند. در مقالهٔ «چالش بر سر وراثت: بازخوانی تطبیقی داستان قربانی پسر ابراهیم(ع) در سنّت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی»، دوفصلنامهٔ علمی پژوهشی پژوهشنامهٔ ادیان، سال ششم، شمارهٔ ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، روایت قربانی در سنّت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی با محور قراردادن متون مقدس و معیار (روایات عهدین و قرآن) مورد بحث قرار گرفته‌اند. اما مقایسهٔ تطبیقی میان دیدگاه ابن عربی و کیرکگور در باب روایت قربانیِ فرزند به دست ابراهیم بالأخص با بذل توجه به دیدگاه کیرکگور نسبت به مقولهٔ انسان به‌عنوان فرد تنها و مسئول در پیشگاه خداوند که باید دست به انتخاب زده و نسبت به انتخاب‌های خود پاسخ‌گو باشد و نیز عرفان ابن عربی که رؤیای ابراهیم را از یک‌طرف مدخلی برای ورود به عرصهٔ مباحث رؤیا و خیال در نظر گرفته و از طرف دیگر آن را دست‌آویزی مجدد برای پیش‌کشیدن مباحث وحدت وجودی و جایگاه انسان کامل قرار داده است، تا کنون مورد تحقیق و پژوهش قرار نگرفته است.

۲. انسان و جایگاه او در عرفان ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستیِ کیرکگور

ابن عربی (۶۳۷-۵۶۰ق) حکیم و عارف بلندآوازهٔ اندلسی و یکی از اساطینِ عرفان نظری در تمدن اسلامی که عبدالرحمان جامی او را قدوهٔ قائلان به وحدت وجود می‌داند (۱۳۹۴: ۶۳۳)، در جای‌جای آثار خود توجهی تمام و کمال به انسان و مقام منیع او در پهنهٔ هستی نشان داده تا جایی که گزافه نیست چنان‌چه کلِّ نظام عرفانی او را شرح و بسط مقام شامخ انسان کامل بدانیم.

در جهت تبیین مشرب وحدت وجودی ابن عربی، ذکر این نکته ضروری است که تقریرهای مختلف و متنوعی که بعضاً با یک‌دیگر در تقابل هستند از معنا و مفهوم وحدت وجود ارائه شده است. اما در میان تمامی این قرائت‌ها ابن عربی و جریان عرفان و تصوّف را می‌توان به آن تقریری منسوب دانست که برای تبیین و توجیه کثرات عالم، وجود و موجود را واحد انگاشته و از آن‌جا که حقیقت وجود را امری واحد و شخصی می‌دانند، قائل به مشکک بودن حقیقت وجود نیستند. به بیان دیگر از منظر ایشان تکثر تنها و تنها امری اعتباری است. عرفاء و صوفیه قائل به وحدت وجود و موجود بوده و نقطه نظراتشان در تبیین تشکیک در مراتب ظهور و به‌طور کلی در این تقریر مورد توجه است.

> تقسیمات وجود به تام و ناقص یا به واجب و ممکن بی‌معنی است چون جز وجود دیاری نیست. پس همهٔ موجودات و پدیده‌های عالم هستی، محل تجلی و ظهور (مجالی و مظاهر) همان هستی واحدند یا به تعبیر دیگر به حکم: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، شئون مختلف و تعینات متعدد جهان، همه جلوه‌های مختلف حقیقت واحدند. به‌عبارت دیگر هرچه در جهان هست، همه وحدت محض (و لذا خیر محض) است و هیچ دویی و دوگانگی بین موجودات و پدیده‌های عالم نیست. یعنی جهان سراسر، پرتو، فروغ، عکس، سایه و ظل حقیقت وجود واحد است نه آن‌که جدای از وجود، از خود وجودی داشته باشد (امین، ۱۳۷۶: ۲۰).

این رویکرد حتی بین شارحان آثار ابن عربی نیز شاخص است. سیدحیدر آملی از شارحان و پیروان شیعه مذهب ابن‌عربی نیز بر همین ایده و نظر تأکید دارد و معتقد است «پس ... جز خدای و اسماء و صفات و کمالات و خصوصیات وی، چیزی در وجود نیست و مظاهر و خلق و عالم، فقط امری اعتباری و وجودی مجازی ... است» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۷).[۳]

از میان مباحث عمیق و متنوع حکمی و عرفانی که ابن عربی طرح کرده، معنا و مفهوم کلمهٔ «فصّ» که هم بر تارک اثر سترگ او دیده می‌شود و هم بر عنوان هر یک از فصول این کتاب نهاده شده، ارتباطی بس عمیق با انسان و جایگاه او در نظام آفرینش دارد. پیروان و شارحان اندیشهٔ او نیز با درک این مهم، توجهی وسیع به این ارتباط نشان داده‌اند.

صائن‌الدین ابن‌ترکه (۸۳۵م) معتقد است که یکی از ویژگی‌های فصّ در بر داشتن دو قوس انگشتر و مشتمل بر احدیت جمع دایرهٔ انگشتری است (۱۳۷۸: ۶۲/۱). وی با تشبیه حلقهٔ نگشتری به دایرهٔ وجود که مشتمل بر دو قوس وجوب و امکان است، نگین انگشتری را عامل و سبب وحدت این دو قوس و در نتیجه مماثل مرتبهٔ احدیّتِ جمعِ دایرهٔ وجود می‌داند. عبدالرحمن جامی (۸۹۸م) در کتاب نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص و در ذیل «معنی فص و حکمت و دلیل اختصاص این حکمت به آدم» در مورد معنا و مفهوم احدیت جمع چنین متذکّر می‌گردد:

> مراد از احدیت جمع اشیای متعدد، یا آن امر کلی است که همهٔ افراد را در بر می‌گیرد همان‌گونه که - محض نمونه - گفته می‌شود: «حقیقت انسانیت، احدیت جمع زید و عمر و بکر و دیگر افراد انسان است، یا مراد، کل مشتمل بر اجزا است چنان‌که - محض نمونه - می‌گویند: خانه، احدیت جمع سقف و دیوارها است، و به‌طور کلی هر چیز که مایهٔ اتحاد امور متکثر شود، احدیت جمع آن‌ها است» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۲).

در نتیجه، «فصّ حکمت الهی» عبارت است از خلاصهٔ علوم و معارفی که متعلق به مرتبهٔ الهیت بوده و محل انتقاش آن‌ها قلب انسان کامل است (همان) و مرتبهٔ الهیت، احدیت جمع اسماء و صفات الهی است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۹).

نسبت میان انسان و جهان بنا به صدور هر دو از مرتبهٔ الهیت البته یکی به اجمال و دیگری به تفصیل سبب شده که ابن عربی در کنار بحث انسان، به عالم و نسبت و تناظرِ آن با انسان نیز توجه نشان دهد. وی در تبیین تناظر میان انسان و جهان در کتاب فصوص‌الحکم که چکیده و عصارهٔ دستگاه حکمی - عرفانیِ اوست، در فصّ اول «فصُّ حکمة إلهية في كلمة آدميَّة» تناظر عالم و آدم را مبتنی بر دو رکن الهیت و آدمیت تشریح می‌کند. در این فصّ، عالم، آئینهٔ اسماء و صفات حق است و بر همین اساس «امر اقتضا کرد که آیینهٔ عالم صیقل یابد و آدم عینِ صیقلِ آن آیینه و روحِ آن صورت

---

۳. و الغرض أنّه ليس في الوجود الا هو و مظاهره المسمّاة بالخلق و العام و غير ذلك، و ان كان له في كلّ مظهر حكم دون غيره بحسب الأسماء و الصفات و الكمالات، كما تقرّر في الأصل المستخرجة.

بود و ملائکه از جملهٔ قوای آن بودند. و از این صورتِ عالم در اصطلاحِ قوم به انسان کبیر تعبیر شده است» (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۴۹/۱).

انسان کَون و هستی جامعی است که متصف به وجود است و با وجود این که انسان و عالم هر دو تجلیات اجمالی و تفصیلی اسماء و صفات حق هستند اما تنها این انسان است که به وجود اتصاف یافته و دو تفاوت بسیار مهم با عالم دارد. تفاوت اول اجتماع حقایق اسمائیه و صفاتیه در انسان و پراکندگی و کثرت آن در پهنهٔ هستی است. به بیان دیگر آن‌چه که در هستی پراکنده است در انسان مجتمع می‌گردد. اما تفاوت دوم این است که در میان موجودات عالم این تنها انسان است که متصف به وجود بوده و به بیان دیگر این انسان است که از وجود موجود شده و عالم از عدم ایجاد گشته است. در مورد تفاوت اول، ابن‌عربی در باب ۷۳ کتاب فتوحات مکیّه می‌نویسد: «انسان بر صورت اسم الله که متضمن جمیع اسماء الهیه است خارج شده و علی‌رغم جرم صغیرش متضمن جمیع معانی است و حتی اگر از همین اندازه نیز صغیرتر می‌بود حقیقت انسانیت از او زایل نمی‌شد چرا که صغار و کبار خدشه‌ای به حقیقت یک موجود وارد نمی‌کنند» (۲۰۱۱: ۱۲۴/۲). همچنین در باب ۳۶۹ بر آن است که «حقایقی که انسان همهٔ آن‌ها را در بر دارد، در عالم پراکنده بودند. خدا آن‌ها را از همه جای عالم فرا خواند. همه با هم جمع شدند و از جمعیت آن‌ها انسان پدید آمد که خزانهٔ آن‌هاست» (همان: ۳۹۰/۳). تفاوت انسان و عالم در این است که انسان مسبوق به وجود است در حالی که حقایق عالم از عدم به وجود آمده‌اند. به بیان دیگر از نظر ابن‌عربی انسان از وجود به وجود خارج شده است در حالی که خروج عالم از عدم بوده و میان انسان و عالم تفاوتی به میزان فاصلهٔ میان وجود و عدم است. در نتیجه «همهٔ عالم از عدم به وجود آمده، مگر انسان؛ زیرا او از وجود به وجود آمده است. از وجودی متفرق به وجودی جامع. پس تطور حال او از افتراق به اجتماع است در حالی که تطور حال عالم از عدم به وجود است. پس میان انسان و عالم، به اندازهٔ فاصلهٔ میان وجود و عدم، شکاف است. از این رو [باید گفت:] لیس کمثل الانسان من العالم شیء»[٤] (همان).

بر خلاف ابن عربی که به فرد انسان توجهی نشان نمی‌دهد، تمام دغدغهٔ کیرکگور تک‌تکِ افراد بشر است. به بیان دیگر، ابن عربی حتّی آن هنگام که بر عنوان هر یک از فصولِ اثر خود نام یکی از انبیاء را می‌نهد، یک فرد متشخص و متعیّنِ تاریخی را مد نظر ندارد بلکه فی‌المثل ابراهیم رمزی است برای نوعِ انسان کامل که همهٔ پیامبران، رسولان و اولیاء، افراد آنند. انسان کامل در دیدگاه ابن عربی مجلای تام و فراگیرِ همهٔ اسماء و صفات الهی است (عفیفی، ۱۳۹۲: ۱۰۷)، اما نباید از نظر دور

٤. و لهذا يتجلى في كل صورة فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده فإنه ظهر من وجود إلى وجود من وجود فرق إلى وجود جمع فتغير عليه الحال من افتراق إلى اجتماع و العالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود فبين الإنسان و العالم ما بين الوجود و العدم و لهذا ليس كمثل الإنسان من العالم شيء.

داشت که قطعاً تناظری میان آن شخص متعیّنِ تاریخی و حقایقی که شیخ اکبر در پی طرح آن است، وجود دارد.

اگزیستانسیالیسم جریانی فلسفی و ادبی است که پایه آن بر آزادی فردی، مسئولیت و نیز عمل و انتخاب است. از دیدگاه اگزیستانسیالیسم، هر انسان وجودی یگانه است که خودش روشن‌کنندهٔ سرنوشت خویش است. با توجه به تأکید فلسفه‌های اگزیستانس بر وجود انسان، ریشهٔ تاریخی این فلسفه را تا سقراط یا آگوستین می‌توان پی گرفت، اما سورن کیرکگور[۵] (۱۸۵۵ - ۱۸۱۳م) فیلسوف و متأله دانمارکی را پدر اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند. ژان پل سارتر[۶] در سخنرانی عمومی خود با عنوان اگزیستانسیالیسم و اومانیسم که امروزه در قالب کتابی با عنوان اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر به چاپ رسیده، دو جریان مختلف را برای اگزیستانسیالیسم برشمرد: مسیحی و ملحد. از کارل یاسپرس[۷] و گابریل مارسلِ[۸] کاتولیک مذهب به‌عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسمِ مسیحی و از هایدگر و خودش به‌عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسمِ ملحد نام برد. هرچند هایدگر با این‌که مسیحی نبود اصلاً خوش نمی‌داشت که به‌عنوان یک ملحد شناخته شود (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۴۰۳/۹). تفاوت اساسی بین اگزیستانسیالیسم دینی و الحادی در این است که مارسل و اشخاصی مانند او بر این باورند که انسان «تنها» است و روابط او با جهان و دیگران و خداوند قطع شده و «وجودی» که ما می گوییم «وجود» انسان فردی است، که بین این انسان و آن وجود متعالی که خداوند باشد، خندق و شکافی هست که انسان باید از آن بجهد و آنچه به انسان به‌عنوان یک موجود زنده ارزش می دهد، همین پرش از یک سو به سوی دیگر است؛ درحقیقت معتقداند که دین یگانه راه و درست‌ترین شیوه برای زندگی است. از آنجاکه دین بر تلاش وحرکت انسان به سمت پاکی و شکست‌دادن نفس تأکید دارد و باعث استعلای وجود انسان می‌شود، اگزیستانسیالیست‌های دینی مانند کیرکگور یگانه راه مناسب برای سعادت انسان را دین می‌دانند درحالی‌که سارتر و پیروانش معتقداند که ارزش انسان در تحمل «نیستی» است (مک‌کواری، ۱۳۹۹: ۸۹). با وجود آن‌که نگاه انواع جریان‌های مختلف اگزیستانسیالیستی به انسان نگاهی متفاوت است، در مجموع می‌توان گفت که انسان، احوال و سرنوشت او فصل مشترک عرفان ابن عربی و جریان اگزیستانسیالیسم بالأخص نزد کیرکگور است.

او بود که حیات فکری اروپا را در طول قرن بیستم شکل داد و تأثیری عمیق بر فیلسوفانی چون هایدگر، سارتر و ویتگنشتاین نهاد. البته خود وی چندان مایل نبود که خود را فیلسوف بخواند. در واقع، یکی از اصلی‌ترین چالش‌های او با فیلسوفان هم‌عصرش که عمدتاً هگلی‌های مقیم اسکاندیناوی بودند این بود که از نظر وی آن‌ها می‌کوشیدند ژرفا و پیچیدگیِ اگزیستانسِ بشر را به مجموعه‌ای از

5 . Søren Kierkegaard
6 . Jean-Paul Sartre (1905 – 1980)
7. Karl Jaspers (1883 – 1969)
8 . Gabriel Marcel (1889 – 1973)

مفاهیم انتزاعی برگردانند، و با کنار هم نهادنِ آن‌ها یک نظام عقلانی بسازند (Carlisle, 2007: 1). کیرکگور عمیقاً معتقد بود که فلسفه نباید خود را به پای نظریه‌های انتزاعی هزینه کند، بلکه لازم است به پرسش‌هایی اهتمام ورزد که هر اگزیستانسی با آن مواجه است: آزادیِ خود را چگونه باید به کار گیرم؟ چه پاسخی به رنج بدهم؟ چگونه نسبت به خودم و دیگران صادق باشم؟ چگونه یک زندگیِ معنادار و ارزشمند در پیش بگیرم؟ (ibid)

فیلسوفان اگزیستانسیالیست در پاره‌ای از مسائل اتفاق نظر دارند اما در تعداد این مسائل اختلاف نظر وجود دارد. فردریک کاپلستون در کتاب فلسفهٔ معاصر و پل ادواردز ویراستار دایرةالمعارف فلسفه چند مسئله را مطرح کرده‌اند که در میان آن‌ها «ضرورت خودشناسی» مورد توجه این پژوهش است. اگزیستانسیالیست‌ها به دنبال انسان‌شناسی فلسفی (Anthropology) یا تجربی نیستند؛ آن‌ها به دنبال خودشناسی هستند و دغدغه همهٔ آن‌ها خودشناسی است. مسئله‌ای که به انواع و انحاء مختلف مورد توجه و رجوع گستردهٔ ابن عربی در آثار مختلفی از جمله فتوحات مکیّه نیز قرار گرفته و شرح و تأویل رویات مشهور «مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبّه» در مواقف مختلفی از آثار او دیده می‌شود. هر چند نتایجی که ابن عربی و فلاسفهٔ اگزیستانسیال از توجه به ضرورت خودشناسی گرفته‌اند با یک‌دیگر متفاوت است.

از نظر کیرکگور سقراط اولین کسی بود که ارزش فرد را تشخیص داد و دریافت که حقیقت نیز حاوی این بُعد ذهنی است. به همین سبب وی به نقل از هگل، از سقراط به‌عنوان «بنیان‌گذار اخلاق» به معنای اخلاق سوبژکتیو، در مقابل اخلاق عینی [*Sittlichkeit*] یاد می‌کند (Stewart, 2015: 53). این دیدگاه، سقراط را به الگوی کار کیرکگور تبدیل کرد، زیرا سقراط با شناخت بُعد ذهنی انسان‌ها در رابطه با حقیقت، چارچوبی برای ایدهٔ ایمان مسیحی به‌عنوان چیزی ذهنی در مقابل مجموعه‌ای از جزمیات یا آموزه‌های عینی، به کیرکگور ارائه داد. از نظر او تأکید بر امر عقلانی و تعقیبِ حقیقتِ عینی، که تا آن زمان بر سنت فلسفی غرب سیطره داشت و در نظام فلسفیِ هگل و پیروان و شارحان او به اوج رسیده بود، محدودیّت‌های عقل و عینیّت را نادیده می‌گیرد (Anderson, 1999: 25). کیرکگور شور و ذهنیّت را لازمهٔ عمل از یک سو و یافتن چیزی که بتوان به‌خاطرش زندگی کرد و مُرد از سوی دیگر می‌دانست. ذهنیّت از نظر او داشتن چیزی در ذهن و عمل کردن به آن است. همین جانب‌داری سفت و سختِ او از دو رکنِ ذهنیّت و عمل است که از یک طرف او را به سوبژکتیویسمِ کانتی نزدیک می‌کند و حتّی در مظانِّ نوعی نسبی‌گرایی و شکاکیّتِ هیومی قرار می‌دهد و از طرف دیگر عمل را به فصل مشترکِ نظام فکریِ او و سنّت فلسفیِ پراگماتیسم بدل می‌کند (Evans, 2009: 64).

آن‌چه انسان واقعاً نیاز دارد این است که اطمینان حاصل کند از این‌که چه باید بکند، نه این‌که چه باید بداند، الا از آن جهت که مقدم بر هر عملی باید چیزهایی را بداند. از معبر همین نگاه نسبت به حقیقت ذهنی بود که کیرکگور به مسئلهٔ ایمان می‌نگریست. «معنای مسیحیت» همان معنایی بود که مسیحی‌بودن برای خود من و برای زندگانی من دارد، نه انبوهی از اصول عقاید و شهادت‌ها که بر

زبان و قلم جاری می‌شوند و تعاریفی که متألهان و متکلّمان از اصول دین مطرح می‌کنند. درست از همین رو وی در رد قرائتی که هگل از مسیحیّت ارائه کرده بود، مسیحیّت را در مقام ایمانی که هستی شخص و فرد را زیر و رو می‌کند، در برابر مسیحیّتی گذاشت که تا حد لحظه‌ای وجودی در سیر تکاملِ نظامِ هگلی نزول کرده بود (Caputo, 2008: 12-13). کیرکگور در مسیحیت حقیقتی را یافت که به زندگی او و ایده‌ای که مایل بود برای آن زندگی کند و بمیرد معنا و هدف می‌بخشید. در واقع مقولهٔ شخص منفرد [*den Enkelte*] مقولهٔ اصلی زندگی و اندیشهٔ کیرکگور بود که برای او «اصل مسیحیت» و «ایدهٔ واحد» را شکل می‌داد و کل نظام فکریِ او را در بر می‌گرفت (Walsh, 2009: 1).

در واقع تمام آن‌چه که کیرکگور دربارهٔ حقیقت ذهنی، ایمان، عمل، مسئولیت، انتخاب و پاسخگویی طرح می‌کند از مبدئی واحد سرچشمه می‌گیرند و آن «فردگرایی» است. بر خلاف ابن عربی که بالأخص در نظریهٔ انسان کامل به فرد توجهی نشان نمی‌دهد، اهمیّت افرادِ بشر برای کیرکگور تا آن‌جاست که در سال ۱۸۳۵ در دفتر یادداشت‌های خود به شکلی وصیّت‌گونه نوشت که «اگر قرار بود بر سنگ گورم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسید: آن فرد» (Kierkegaard, 1973: 258). به همین جهت، مهم‌ترین چیزی که دربارهٔ کیرکگور می‌توان گفت این است که او یک فردگراست. به عقیدهٔ وی، یگانه وجود مهمّ «فرد زنده» است، و هرچه می‌نوشت به قصد تلاش برای کمک به فرد زنده بود تا بتواند یک زندگیِ معنادار و مثمر ثمر داشته باشد. او امکان یافتن راه‌حلّی جمعی و اجتماعی برای مسئلهٔ چگونه زیستنِ زندگیِ شخصی را نفی می‌کند. هر فردی به تنهایی باید دست به انتخاب مسیر زندگی خود بزند و در برابر این انتخاب نیز پاسخ‌گو باشد. فردگرایی در اندیشهٔ کیرکگور نوعی دیگر از تقابل او با نظام هگلی است. چراکه هگل آشکارا جمع‌گرایی بود که در فلسفه و نظام فکری که بنیان‌گذاری کرد «فرد بودن چیزی است که دورانش به سر رسیده است، و هر فیلسوف نظری، خود را با بشریّت در کلیّتش یکی می‌کند، و بدین ترتیب چیزی بی‌نهایت بزرگ می‌شود - و در عین حال هیچ» (Kierkegaard, 1999: 1/124). البته بعضاً میان فردگرایی و خودخواهی اخلاقی بالأخص در فلسفهٔ کیرکگور خلط صورت می‌گیرد و دلیل آن نیز تقابل این دو مفهوم با «جمع‌گرایی» است. جدال و تقابل فردگرایی و جمع‌گرایی بر سر پاسخ به این پرسش شکل می‌گیرد که واحد بنیادین اجتماع، انسان منفرد خاص است یا گروه انسان‌ها؟ پاسخ جامعه‌شناسان به این پرسش، گروه انسان‌ها است و معتقداند تمرکز بر افراد خاص بیهوده و خطا است چراکه انسان ذاتاً موجودی مدنی‌الطبع است. بر اساس این دیدگاه «ما خومان را خلق نمی‌کنیم ... انسان هر چه دارد از جامعه‌ای دارد که به او شکل بخشیده است» (Bellah & others, 1985: 295). در مقابل، کیرکگور معتقد بود در زندگیِ واقعی، چیزی به نام انسانِ جمعی وجود ندارد، هرآن‌چه هست فقط افراد هستند.

البته نباید از نظر دور داشت که دیدگاهِ ابن عربی و کیرکگور نسبت به انسان در نگرشی که به عرفان اسلامی و سنّت مسیحی دارند نیز ریشه دارد. ابن عربی به‌عنوان حکیم و عارفِ پیروِ دینی که پیام آن چکیده و عصارهٔ تمام حقایقِ ادیان گذشته است مکتبی را بنیاد می‌نهد که قرن‌ها بعد به

تکیه‌گاهی مستحکم برای شرح و بسط نظریهٔ «وحدت متعالی ادیان» و «حکمت خالده» بدل می‌شود. مکتبی که تمام ماسوای حق را جلوه‌ای از جلوات و مظهرِ اسمی از اسماء و صفاتِ حقِّ متعال می‌بیند. در مقابل توجه و تأکید بر فردانیّت عیسی مسیح(ع) در مقام کلمهٔ متجسّد بدون شک رکنِ رکین الهیات مسیحی و احتمالاً منشاءِ توجّهِ کیرکگور به افراد انسان است. فردانیّتی که سبب شد ابن عربی در فتوحات مکیّه اوج‌گیریِ هنر نقاشی نزد بیزانسیان را محصول اعتقاد آنان به «فردانیّت مسیح» در توجه به توحید بداند. از سوی دیگر نگاهی که کیرکگور به انسان دارد متأثر از دیدگاه اگزیستانسیالیستی اوست. چرا که انتخاب، عمل، اختیار و آزادی فصل مشترکِ دیدگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیست به انسان و اگزیستانس بشری، صرف نظر از باور یا عدم باور به وجود خداوند است.

۳. قربانیِ فرزند به دست ابراهیم در روایت ابن عربی و کیرکگور

ابن عربی در سه فصِّ پشت سر هم از کتاب فصوص‌الحکم به انحاء مختلف، به ابراهیم توجّه نشان می‌دهد و او را مدخلی برای طرح و بسط مباحث مختلف در نظر می‌گیرد. در فص ادریسی (فصّ چهارم)، معتقد است که ابراهیم و فرزند او صرفاً در ظاهر دو شخص جدا از هم بودند، اما در واقع، فرزند چیزی جز سرِّ باطنِ پدر نیست. ابراهیم و فرزندی که می‌خواست قربانی کند و گوسفندی که فدیهٔ فرزند ابراهیم شد جملگی عین یکدیگر بودند. همان‌گونه که یک (واحد) بر حسب مراتب به صورت اعداد در می‌آید، ذات یگانهٔ حق نیز بر حسب نِسَب و اضافات به صورت خلق جلوه‌گر می‌شود (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۷۸/۱). دیدگاه ابن عربی در باب نسبت واحد با سایر اعداد و سریان واحد در تمامی اعداد در مقام تمثیلی که در پی تبیین کیفیّتِ صدور کثرت از وحدت و یا تجلّیِ وحدت در کثرت است، آشکارا تقریری از دیدگاه اخوان‌الصّفاء بالأخص در بخش ریاضیات الرسائل است. در فصِّ ابراهیمی (فصِّ پنجم) که عنوان «فصُّ حکمةٍ مُهَیَّمیة في کلمةٍ إبراهیمیة» بر آن نهاده شده، مَهُیَّم به معنای سرگشته و شیدا و هایم و هَیمان به معنای کسی که در عشق و شوریدگی به دیوانه‌ها می‌ماند، از یک ریشه مشتق شده‌اند. دیدگاهی که شاید تا حدودی ابن عربی و کیرکگور را به یک‌دیگر نزدیک کند. اما تأویلی که بار دیگر ابن عربی را از جریان مرسوم در عرفان و حکمت اسلامی جدا می‌کند توجّه به صفت خلیل در ابراهیم است. از نظر ابن عربی خلیل، نه از «خُلَّة» بلکه از «تَخلُّل» مشتق شده است. به معنی سریان‌یافتن و نفوذ چیزی در چیز دیگر، و ابراهیم از آن رو خلیل نامیده شده است که صفات الهی در او راه یافته و در سراسر وجودش سریان پیدا کرده بود (همان: ۸۱). این مدخلی است برای طرح مباحث غریب و چالش‌برانگیز در وحدت وجود ابن عربی که بر بنیاد آن این سؤال طرح می‌شود که آیا این حق است که در خلق نفوذ پیدا کرده و یا بالعکس؟ دو فصِّ ششم (فصِّ اسحاقی) و نهم (فصِّ یوسفی) را به لحاظ مضمونی می‌توان مکمّل یک‌دیگر در نظر گرفت. در هر دو فصّ محوریّت با مباحث رؤیا، خیال مطلق و مقیّد و وحی و الهام نبوی است. ابن عربی برای

تنقیح بحث خود، در ابتدای فصِّ نهم به روایتی از یکی از همسران پیامبر اسلام(ص) اشاره می‌کند که «اوّل چیزی از وحی که بر رسول خدا ظاهر شد رؤیای صادقه بود و آن حضرت هر خواب که می‌دید در عالَم عیان چون سپیدهٔ صبح پیدا می‌آمد»[۹] (همان: ۹۹).

نخستین ابیات فصِّ ششم که عیناً در باب ۷۰ از کتاب فتوحات مکیّه نیز در بحث زکات گوسفند تکرار شده حامل و حاوی این پرسش اساسی است که چگونه یک گوسفند می‌تواند برای قربانی از پیامبری به عظمتِ اسحاق نیابت کند و چرا با وجود قدرِ بیشتر، شتر به عنوان فدیه اعطا نشد و اساساً چه مناسبتی میان گوسفند و اسحاق بود؟ قیصری در شرح این ابیات برآن است که در این ابیات راز توحید نهفته است. چرا که «وجود در صورت گوسفد ظاهر است، پس نیابت جز از نفس خودش نکرد، و فدای از آن، جز نفس خودش را که در صورت گوسفندی ظاهر است نداد، بنابراین در دو طرف، مساوات حاصل گردید» (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۰۹). در نتیجه گوسفند و اسحاق هر دو مظهر حق هستند و وجه اشتراک آن‌ها در قربانی، انقیاد و تسلیم محض است و همین رمز اعطای گوسفند از جانب خدا به‌عنوان فدیه است. درجه‌بندی قربانی در این ابیات مقدمه‌ای است برای ورود به بحث مراتب موجودات. با این توضیح که مستند به فصِّ ادریسی که پدر و فرزند را دو جلوه از حقیقتی واحد دانست، اسحاق، نفْسِ ابراهیم و قربانی او چیزی جز قربانی نفس ابراهیم نبود. تعبیری که واجد ظریفه و ایهامی لطیف و دقیق است. اگر نفْس به صورت مفهومی اخلاقی در نظر گرفته شود از ابراهیم خواسته شد تا آن‌چه را که بدان دل بسته قربانی کند (این تعبیر با قرائت تورات نیز هماهنگ است). اما اگر مطابق قرائت ابن عربی اسحاق را نفْسِ ابراهیم در نظر بگیریم، در واقع از ابراهیم خواسته شد خودش را قربانی کند.

ابراهیم در عالم رؤیا می‌بیند که در حال ذبحِ فرزند است و همین رؤیاست که باب ورود به بحث خیالِ مطلق (منفصل) و مقیّد (متصل) را باز می‌کند. اساساً بحث خیال مطابق الگویی که ابن عربی در فصِّ ششم در پی طرح آن است در نهایت مثلثی را تشکیل می‌دهد که سه رأس آن عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و وحی و الهام پیامبرانه (عفیفی، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

ابن عربی هم‌چون جمهور حکما و عرفای مسلمان رؤیای ابراهیم را یک آزمون و ابتلا می‌دانست، اما موضوع این آزمون است که او را در برابر قرائت‌های مرسوم در عرفان اسلامی از یک سو و در برابر کیرکگور از سوی دیگر قرار قرار می‌دهد. از دیدگاه اکثر قریب به اتّفاق حکمای مسلمان و کیرکگور، موضوعِ این آزمون ایمان و «عَمَلِ» ابراهیم بود. عملی که معنای اگزیستانسیالیستی آن را نیز شامل می‌شود. اما از دیدگاه ابن عربی، این «عِلمِ» ابراهیم بود که به محک آزمون سنجیده شد و ابراهیم نه‌تنها از آن سربلند خارج نشد بلکه مردود نیز شد؛ عِلم تأویل رؤیا و صورت‌های خیالی. به

۹. أول ما بدیء به رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم من الوحي الرؤیا الصادقة، فکان لا یری رؤیا إلا خرجت مثل فلق الصبح.

همین دلیل از نظر ابن عربی، گوسفند چیزی جز فدیهٔ حق برای جبران خطای ابراهیم نبود. شاهد مثال این مدعا عین جملاتِ شیخ اکبر است که از یک‌طرف خواب را «حضرت خَیال» می‌داند و از طرف دیگر تأکید می‌کند که ابراهیم از تعبیرِ رؤیای خود غفلت کرد: «و المنام حضرة الخَیال فلم یعبرها» (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۸۵/۱). از نظر ابن عربی، ابراهیم، صورت رؤیای خود را تصدیق کرد و درصدد عمل به آن برآمد و برای همین قصد ذبحِ فرزند خود را داشت. آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ «صافّات» که خطاب به ابراهیم تأکید دارد که «رؤیای خویش را تصدیق کردی» ناظر به همین مطلب است. ابن عربی معتقد است که گوسفند، در صورتِ فرزند ابراهیم در عالم رؤیا ظاهر شد و ابراهیم از روی وهم آن را تصدیق کرد حال آن‌که تعبیر این رؤیا نزد خداوند همان گوسفند بود. شیخ اکبر عرفان اسلامی بر آن است که «تجلّیِ صوری در حضرتِ خیال، محتاجِ علم دیگری است که به وسیلهٔ آن بتوان دریافت که خداوند از آن صورت [که در خیال پیدا می‌شود] چه اراده فرموده است» (همان).

خداوند به ابراهیم خطاب می‌کند که «ای ابراهیم! رؤیا را تصدیق کردی» ولی نمی‌فرماید این‌که قربانی را همان پسر خود انگاشتی بر حقّی. چراکه ابراهیم خواب را تعبیر نکرد و صرفاً به ظاهر آن آویخت در حالی که خواب را باید تعبیر کرد. عزیز مصر نیز به تعبیر ابن عربی و نَصِّ آیهٔ ۴۳ سورهٔ یوسف به معبّران گفت: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ ۖ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ»؛ ابن عربی بر «إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» تأکید می‌کند که معنیِ تعبیر، عبور از صورتی است که دیده شده به چیزی که به رؤیت نیامده است (همان).

اگر ابراهیم در رؤیای خود صادق بود، لاجرم فرزند را ذِبح می‌کرد. او صورتِ رؤیت‌شده در خواب را عین فرزند انگاشته بود و حال آن‌که نزد پروردگار چنین نبود، بلکه ذِبحی عظیم بود، اما در صورت فرزند ابراهیم. پس گوسفند فدیهٔ خطای ابراهیم بود نه برای آن‌چه که در نفس‌الأمر نزد خدا بود. در نتیجه نیروی حس ذَبح را تصویر کرد و خیالْ فرزندِ ابراهیم را. پس از آن است که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» (صافّات: ۱۰۶). ابن عربی تعبیر امتحان آشکار در این آیه را معادل امتحانِ «ظاهر» لحاظ می‌کند. مقصود از این ابتلاء، امتحانِ ابراهیم در «عِلم» بود که آیا می‌داند موطن رؤیا اقتضای چه تعبیری دارد یا نه؟ نزد خداوند، موطِنِ خیال، خواهان تعبیر است. ولی ابراهیم از این معنی غفلت کرد و حقِّ این موطن را ادا نکرد و به همین دلیل رؤیای خود را تصدیق کرد (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۸۶/۱).

این قرائت و تأویل این مسئله را آشکار می‌کند که آن‌چه خداوند از ابراهیم مطالبه کرده عِلم به تأویلِ صور خیالی است و نه فرزند. دقیقاً در همین جاست که دیدگاه‌های ابن عربی و کیرکگور تا حدودی به هم نزدیک می‌شوند. کیرکگور در کتاب ترس و لرز در مقطعی خود را به جای ابراهیم می‌نشاند تا بگوید اگر او به جای ابراهیم بود چه می‌کرد. او پس از ترسیم این موقعیّت خیالی از خود و خواننده می‌پرسد «اما ابراهیم چه کرد؟ او نه چندان زود رسید نه چندان دیر. او بر خَرِ خویش

نشست و آهسته به راه افتاد. در همهٔ این مدت او ایمان داشت، او ایمان داشت که خدا اسحاق را از او نمی‌خواهد، با این همه اگر او را می‌خواست آماده بود تا وی را قربانی کند» (کیرکگور، ۱۴۰۰الف: ۶۰). شاهد مثال دیگر آن‌جاست که پس از رسیدن به میعادگاه هنگامی که اسحاق از پدر می‌پرسد پس برّهٔ قربانی کجاست؟ ابراهیم پاسخ می‌گوید: «پسرم، خدا بره از برای قربانی سوختنی مهیا خواهد ساخت» (۲۲:۸).

یا این / یا آن و ترس و لرز مجموعه‌ای را در میان آثار کیرکگور تشکیل می‌دهند که در آن‌ها سه مرحله از حیاتِ «فرد» و یا سه «سپهرِ زندگی» ترسیم شده‌اند. از نظر کیرکگور، به تعداد اگزیستانس‌های بشری، طریقهٔ سوژگی وجود دارد، زیرا هیچ دو انفسیّتی عیناً شبیه به هم نیستند. اما میان سه نوع اصلیِ انفسیّت تفاوت وجود دارد. مراد وی آن‌گاه که از شکل‌های زندگی انسان به‌عنوان «مراحل» سخن می‌گوید، اگزیستانسِ انسانی به نحوی تکامل‌یابنده است، به این معنی که طبیعی است که انسان‌ها به‌عنوان کودک از مرحلهٔ «زیباشناسی» آغاز و سپس با پیشرفت، به مرحلهٔ «اخلاقی» و در نهایت «دینی» می‌رسند (Evans, 2009: 68). از نظر کیرکگور این سپهرها جمع‌ناپذیرند و مجموعاً تمام امکان‌ها را در بر دارند. وی در تشریح جمع‌ناپذیریِ آن‌ها متذکر می‌شود که اگرچه ممکن است برای مدتی در آن واحد مطابقِ اصول دو سپهر، یا حتّی هر سه سپهر، عمل کرد، اما سرانجام زمانی می‌رسد که باید میان اصول راهنمای این سه سپهر دست به «انتخاب» زد و یکی را انتخاب کرد. وقوعِ موقعیّت‌های بحرانی انسان را مجبور می‌کنند دل به یکی از این سه سپهر سپرده و انتخاب خود را انجام دهد (Anderson, 1999: 45).

مرحله یا سپهر اول که مضمون اصلیِ جلد اولِ کتاب یا این / یا آن است، مرحلهٔ «زیباشناسی» است. مرحله‌ای که به تعبیر نویسندهٔ خیالیِ بخشی از کتاب، قاضی ویلیام، «وجه زیباشناختی در وجود یک شخص آن وجهی است که او به لطف آن خودبه‌خود و بی‌واسطه هست آن‌چه که هست» (کیرکگور، ۱۴۰۰ب: ۱۸۲/۲). سپهر زیباشناختی، «زیستن برای خود» است. در این سپهر آدمی صرفاً برای ارضای تمنّاهایی عاجل خود زندگی می‌کند و سراسر طول مدّت حیات خود را وقف ارضای امیال خود می‌کند. دو وجهِ «بی‌واسطه» و «متأمّلانه» در این سپهر از یک‌دیگر قابل تفکیک هستند که دون ژوان (Don Juan) مظهر زیباشناسِ بی‌واسطه و فاوست (Faust) که شخصیتی بسیار متفکّر است، نماد زیباشناس متأمل خواهد بود (همان: ۲۲۹- ۲۳۹). «خاطرات اغواگر» که مضمونِ اصلیِ جلد اول یا این/یا آن در ترسیم سپهر زیباشناسی است، داستان اغفالِ دختری جوان و معصوم به نام کوردلیا (Cordelia) است که توسّطِ زیباپرستِ لذت‌جویی به نام یوهانس (Johannes) اغوا می‌شود. این داستان، حاوی جزئیات بسیاری از رابطهٔ عاشقانهٔ کیرکگور با رگینه اولسن است.

در جلد دومِ یا این / یا آن است که شاهد گذار از حیات زیباشناسی به حیات اخلاقی هستیم. مضمون اصلی و فراگیرِ این جلد، نامه‌های قاضی ویلیام به فرد زیباپرست در تبیین و توجیهِ تفوّقِ حیاتِ اخلاقی بر زیباشناختی است. سپهر اخلاقی، سپهری است که در آن فرد به حدِّ اعلای خیرِ

عمومی و همگانی می‌اندیشد و نه صرفاً خیر یا امیال خودش. حیاتِ اخلاقی مستلزم توجّه به دیگران و اعمالی است که خیر و صلاحِ همگانی را در پی داشته باشد. در زندگی اخلاقی، فرد بر اساس همگانی‌ها، مطلق‌ها و خیر و شر می‌اندیشد و نه بر حسب امیال و مطامع خود. به بیان دیگر فرد در این زندگی تابع مشترکات است (Anderson, 1999: 47). در این مجلّد کیرکگور مخاطب خود را با «خویشتنِ هستی‌مند» آشنا می‌کند که مظهر تحوّلی عمیق در فهم فلسفیِ «خود» (Self) است. مفهومی که بدون شک کیرکگور در اخذ و بسط آن بیش از هر فیلسوف دیگری، وامدار فیشته[10] است. تصویر تازه‌ای که از «خود» در یا این/ یا آن ترسیم می‌شود زیربنایِ فهمِ هایدگر از خویشتن هستی‌مند در کتاب هستی و زمان گردید. از نظر کیرکگور زیباپرست بی‌خویشتن است زیرا در حیاتِ او اثری از انتخابی قاطع نیست، انتخابی که معنادارترین مصداقش پیوند زناشویی است. «لحظه»، که در هستی و زمان نیز نقشی محوری دارد، قطعه‌ای بریده از زمان نیست که روی گلدانی یونانی نقش بسته و منجمد شده باشد بلکه لحظهٔ انتخاب یا همان لحظهٔ حقیقت است که از پایبندیِ پایدار به پیمان سرشار شده است (Caputo, 2008: 37). در مجموع، تقابلِ حیاتِ لاقید و متعهدانه، عشق رومانتیک و عشق زناشویی، زمان و ابدیّت و نیز تکرار و یادآوری، تماثیلی هستند که برای نمایش سپهر اخلاقی که ابعاد آن در جلد دوم یا این / یا آن نشان داده شده، به کار گرفته شده‌اند.

کیرکگور بر خلاف فیلسوفان و متألهان پیش از خود، سپهر دینی را ذاتاً غیرعقلانی می‌داند. از نظر وی انسان به خدا ایمان می‌آورد، علی‌رغم و حتّی عملاً به دلیلِ محال یا پرادوکسیکال بودنِ ماهیّت ایمان. ایمانی که اکتساب آن محصول یک تصمیم شخصی است و بدون خطرکردن به دست نمی‌آید. «شهسوار ایمان» (The knight of faith)، قهرمان سپهر دینی است که فرازهای پایانیِ یا این / یا آن و نیز سراسرِ ترس و لرز به آن اختصاص یافته است. این همان مرحله‌ای است که فرد پس از اقدام به «حرکت مضاعف» (Double movement)، مرتبهٔ تَرک نامتناهی را پشت سر می‌گذارد و خود را برتر از «شهسوار تَرکِ نامتناهی»[11] به قلّهٔ ایمان می‌رساند. اولین تفاوت بین ترک نامتناهی و ایمان به موضوع کلی مهمی مربوط می‌شود که کیرکگور آن را «درون‌بودگیِ» (Inwardness) ایمان می‌نامد (Lippitt, 2015: 42). تَرک نامتناهی، پاسخِ شهسوار ایمان به مقولهٔ «رنج» و توجیه‌ناپذیریِ اعتقادِ توأمان به خدای خیر و «مسئلهٔ شر» است. تناقضی که بر اعتقاد به خدای خیر و تجربهٔ فراگیرِ رنج تأکید کرده و حتّی آن را تشدید می‌کند. به نظر می‌رسد کیرکگور در انتخاب عنوان کتاب ترس و لرز از یک طرف به وضعیّتِ ابراهیم پس از دریافت امر پروردگار به قربانی فرزندش نظر دارد و از طرف دیگر عنوانی است که از متن نامهٔ پولس به فیلیپیان اقتباس شده است: «پس بدین سان، ای عزیزانم، با این اطاعتی که همواره از خویش نشان داده‌اید، [...]، بهر تحقق نجات خویش، با «ترس و لرز»، کار کنید» (۲: ۱۳-۱۲). ترس و لرز که عنوان فرعی آن تغزّل دیالکتیکی است، یعنی ترس و لرزِ ابراهیم.

10. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)
11. The knights of infinite resignation

اما نکتهٔ کلی مرتبط در این‌جا، ارتباط صریح عبارت «ترس و لرز» با وعدهٔ نجات در مسیحیّت است. تمثیلی که کیرکگور در همان صفحهٔ اول و ذیل عناوین اصلی و فرعی کتاب از فیلسوف آلمانی سدهٔ هجدهم، یوهان گئورگ هامان[۱۲]، نقل می‌کند بر خواننده آشکار می‌سازد که پیام کتاب را هر کسی متوجه نشود یک نفر هست که آن را در یابد: رگینه اولسن. «آن‌چه را تارکینیوس (Lucius Tarquinius Superbus) بزرگ با [قطع] سرهای خشخاش در باغش بیان کرد، پسرش فهمید اما قاصد نفهمید» (کیرکگور، ۱۴۰۰الف: ۲۹).

در گذار از سپهر اخلاقی به سپهر دینی که به صورت گذار از یا این / یا آن به ترس و لرز نمودار می‌گردد، کیرکگور یک بار دیگر متعرض دیدگاه هگل در باب دین و ماهیّتِ ایمانِ مسیحی می‌شود و در آن‌چه از ایمان ابراهیم ترسیم کرده گویی عنوان یا این / یا آن را با عطف نظر به مقولهٔ ایمان، به یا هگل/یا ابراهیم بدل می‌کند. در واقع ابراهیم پاسخ نقضی به عقل‌گرایی هگلی است که کیرکگور را در مظّانِ اتهام عقل‌ستیزی قرار می‌دهد. او نمونه‌ای است از اوصاف اصالت، صداقت و وفاداری که مشخصه‌های شکل اگزیستانسیال و سوبژکتیو حقیقت‌اند و کیرکگور نسبت به دانش‌های ابژکتیو یا عینی بسیار به آن‌ها ارج می‌نهد (Carlisle, 2007:116). ایمان در سپهر اندیشهٔ فیلسوفِ دانمارکی مفهومی است که اصالتاً دارای ابعادی اگزیستانسیالیستی است و با مفاهیمی و مضامینی هم‌چون «رنج» و «اضطراب» گره خورده و کاملاً با آن‌ها عجین است (Krishek, 2015: 106).

بر خلاف ابن عربی که در تأویل و روایت او هیچ اثری از توجه به ابراهیم در مقام یک فرد دیده نمی‌شود، از آن‌جا که یکی از شاخصه‌های اساسیِ اگزیستانسیالیسم توجه به «احوال» انسان است، کیرکگور نیز احوال ابراهیم را در کانون توجه خود قرار داده و در میان تمامی این حالات و احوال یک حالت و وضعیّت خاص را: «اضطراب»؛ تا جایی که معتقد است «بیان اخلاقی عمل ابراهیم این است که می‌خواست اسحاق را به قتل برساند؛ بیان مذهبی آن این است که می‌خواست اسحاق را قربانی کند؛ اما در همین تناقض اضطرابی که می‌تواند انسان را بی‌خواب کند، نهفته است، اما ابراهیم، بدون اضطراب اصلاً ابراهیم نیست» (کیرکگور، ۱۴۰۰الف: ۵۴). توجه فیلسوف دانمارکی به مقولهٔ اضطراب، معلول عطف نظر به بخشی از داستان ابراهیم به روایت عهدین است. بخشی که با اندکی تسامح می‌توان گفت که قرآن و روایات اسلامی به صورت کامل در مورد آن سکوت کرده‌اند و آن وضعیّت ابراهیم در طی مدت سه روزی است که از خانه تا میعادگاه و یا همان کوه موریّا پشت سر گذاشت. هر قدمی در این راه جلوه‌ای بود از ایمان ابراهیم و تسلیمش در پیشگاه خداوند: او هر لحظه می‌توانست بایستد یا بازگردد، و این بدان معناست که عزمش به اطاعت از خداوند پیوسته نوبه‌نو می‌شد. سفر ابراهیم تصویری انضمامی است از مفهوم «تکرار» نزد کیرکگور، زیرا هر قدمی

12. Johann Georg Hamann (1730 – 1788)

به پیش، نشانی است از تکرار ایمان. به این طریق، ایمان در طی زمان واجد ثبات می‌گردد: نه با در جا زدن، بلکه از طریق «حرکت» و «صیرورت» که هر دو از مفاهیم کلیدی اگزیستانسیالیسم هستند.

با تفسیری که کیرکگور از داستان ابراهیم و اسحاق به دست می‌دهد، سه مسئلهٔ اساسی در قالب سه پرسش فلسفی سر بر می‌آورند: آیا تعلیق غایت‌شناختیِ امر اخلاقی ممکن است؟ آیا تکلیفی مطلق در برابر خدا وجود دارد؟ آیا ابراهیم در پنهان داشتن مقصودش از سارا، از العازار و از اسحاق اخلاقاً قابل دفاع است؟ این سه مسئله، نتایج دیالکتیکیِ سرگذشت ابراهیم هستند و عظمت پارادوکس ایمان را به نمایش می‌گذارند (همان: ۸۱). تعلیق غایت‌شناختیِ امر اخلاقی که کیرکگور مسئلهٔ یکم از کتاب ترس و لرز را به آن اختصاص داده و در طول آن مصرّانه بر آن است که روایت، نباید به گونه‌ای تفسیر شود که اضطراب و ترس و لرزِ ابراهیم از آن حذف گردد، یگانه راهی است که عمل ابراهیم را هم توجیه‌پذیر و هم قابل ستایش می‌کند. غایت، یا به تعبیرِ یونانیِ آن، «تِلوس» (telos) که در این داستان، به طوری ورای وادی اخلاق اشاره داشته و چیزی جز ایمان نیست. هم‌چون کانت و هگل، امر اخلاقی برای کیرکگور نیز متصف به کلیّت است؛ کلیّتی که فرد را مکلّف می‌کند در راستای تحصیل و تضمینِ منافع جمعی حرکت کند. تعلیق امر اخلاقی به شیوه‌ای غایت‌شناختی به معنای آن است که امر اخلاقی به خاطر امر دیگری که بیرون از سپهر اخلاقی قرار دارد، نادیده گرفته شود. غایتی که فراتر و خارج از سپهر اخلاق قرار دارد، فردی جزئی است در مقام ارتباط با خداوند؛ ایده‌ای که ذاتاً پارادوکسیکال و محال است. این فضیلت شخصی، مابه‌الافتراق شهسوار ترک نامتناهی و شهسوار ایمان است؛ زیرا «در حالی که عظمت قهرمان تراژدی در فضیلت اخلاقی اوست، عظمت ابراهیم به واسطهٔ فضیلتی کاملاً شخصی است» (همان: ۸۷).

ابراهیم بر خلاف آگاممنون (Agamemnon) که برای نجات مردم خود یا به بیان دیگر برای مصلحت عمومی حاضر شد دختر خود ایفیژنی (Iphigénie) را قربانی کند و به همین اعتبار به مقام قهرمان تراژدیک در فلسفهٔ کیرکگور رسید، دست به حرکتی می‌زند که فراتر از کلی (سپهر اخلاقی)، حساب و کتاب بشری را پشت سر گذاشت و با تَرک نامتناهی به رابطه‌ای تَن به تَن با خدا می‌رسد. همان پارادوکسی که سبب می‌شود فردی یگانه، برتر از کلّی (اخلاق) باشد. این اساسی‌ترین پیام اخلاقیِ داستان ابراهیم است. از نظر کیرکگور قاعدهٔ اخلاقی جا برای استثناء باز می‌گذارد زیرا خداوند که واضع قانون اخلاق است می‌تواند هر قانون مفروضی را چنان که اراده کند معلّق گرداند (Caputo, 2008: 46).

در قاموس سپهر دینی، شهسوار ایمان، همه‌چیز را ترک می‌کند اما آن‌ها را به لطف مَحال باز می‌یابد. این درست همان مرزی است که نویسندهٔ مستعار ترس و لرز، یوهانس دو سیلنتیو، در مقام شهسوار تَرک نامتناهی میان خود و ابراهیم ترسیم می‌کند. در واقع، ایمان و اعتقاد است که مرز مفارق این دو شهسوار است. دو سیلنتیو در ترسیم موقعیتی خیالی که در آن خود را به جای ابراهیم نشانده به صراحت اذعان می‌کند که هرچند اگر او به انجام چنین رسالتی فراخوانده شده بود چندان بزدل

نبود که در خانه بماند و از انجام آن سرباز زند اما تفاوت او با ابراهیم آن است که ابراهیم در تمامی این مراحل ایمان داشت که اسحاق را به لطف قدرت الهی باز خواهد یافت و حتی او را بیش از پیش دوست خواهد داشت (کیرکگور، ۱۴۰۰الف: ۵۹). در واقع تفاوت میان ابراهیم و دو سیلنتیو در یک چیز خلاصه می‌شود: شادیِ دوباره زیستن با اسحاق. کیرکگور به دو دلیل، عشق ابراهیم به اسحاق را عشقی ناکام نمی‌داند، نخست آن‌که عشق ابراهیم به اسحاق بر عشق او به خداوند شهادت داده و حاکی از آن است که ارادهٔ ابراهیم برای فداکردنِ ارزشمندترین چیزش از اصالت ایمان وی حکایت دارد، دقیقاً به این دلیل که اگر ابراهیم عاشق اسحاق نبود، قربانی‌کردن او نیز بی‌معنا می‌شد. او به خاطر خدا حاضر شد از همه چیزش دست بکشد زیرا اسحاق برای او همه چیز بود. دلیل دوم آن‌که او پیوسته ایمان داشت که اسحاق را به لطف مَحال باز خواهد یافت زیرا کماکان به وعدهٔ الهی ایمان داشت که پدر یک ملّت خواهد شد. حتّی اگر خداوند او را از کشتن اسحاق باز نمی‌داشت باز هم به طریقی ایمان داشت که اسحاق به او باز گردانده خواهد شد. کیرکگور هیچ تلاشی برای تعدیل و تلطیف صورت مخوف و اخلاقاً نکوهیدهٔ عمل ابراهیم نمی‌کند. او معتقد نیست که عمل ابراهیم قابل پذیرش است، بلکه درست بالعکس، ابراهیم ایمان خود را با اقدام به عملی مطلقاً غیر قابل قبول به اثبات رساند (Carlisle, 2007: 117). این بی‌پرده ترین چهره از پارادوکس ایمان است. پارادوکسی که بر اساس آن «ابراهیم از اشک بی‌نیاز است، زیرا نه مریم قهرمان بود نه ابراهیم، بلکه هر دو از آن بزرگ‌تر شدند، نه با فرار از پریشانی، عذاب و پارادوکس بلکه به برکت آن» (همان: ۹۳).

در واقع به نظر می‌رسد ورود به داستان ابراهیم برای ابن عربی و کیرکگور یک هدف ثانویه است. هدف ابن عربی همان‌طور که بالصراحه در ادامهٔ فرازهای فصِّ اسحاقی دیده می‌شود از یک سو ورود به بحث خیال و رؤیای رسولانه و انواع آن در مقام یکی از مبادی و اسباب دریافت وحی است و از سوی دیگر نگاه کل‌گرایانهٔ او به ابراهیم در مقام رمزی از رموز «حقیقت محمدیّه» برگی دیگر از کتاب سترگ انسان کامل و جایگاه او در نظام آفرینش را ورق می‌زند. همچنان که در فرازهایی در باب ۴۲ فتوحات مکیّه با عنوان «الباب الثاني و الأربعون في معرفة الفتوة و الفتيان و منازلهم و طبقاتهم و أسرار أقطابهم»، پس از طرح مقام فتّوتِ ابراهیم نتیجه می‌گیرد که انبیاء در واقع امر نایبان پیامبر اسلام(ص) در عالم خلق‌اند و پیامبر اسلام(ص) روح مجردی است که پیش از خلق جسمانی به حقیقت این امر آگاه بوده است. روایت مشهور نقل شده از پیامبر اسلام در پاسخ به این سؤال که از چه زمانی به نبوّت رسدند و پاسخ ایشان که «من نبی بودم آنگاه که آدم میان آب و گل بود»، ابن عربی را به این نتیجه می‌رساند که با پیدایش پیکر پاک آن حضرت حکم نیابتِ سایر انبیاء باطل، و دیگر جایی برای هیچ‌یک از انبیائی که نوّاب وی بودند باقی نمی‌ماند. ابن عربی در برخی دیگر از مکتوبات خود هم‌چون رسالهٔ شجرةالکون متعرّض ماهیّت حقیقت محمدیّه و کارکرد آن می‌شود، حقیقتی که بر بنیاد آن، تمامی انبیاء از آدم(ع) به این سو هریک آمده‌اند تا پرتوی از نور آن را در دوره‌ای معیّن از ادوار تاریخ بشر آشکار کنند. این نگاه کل‌گرایانه که در سرتاسر دیدگاه ابن عربی به انسان

به‌طور عام و مباحث فصِّ اسحاقی از آن روست که وی بر آن بود که در هر عصر و زمان و دوره‌ای، اسمی از اسماء و صفات حق تفوّق و برتری دارد و پیامبر هر عصری مظهر و رمز متعیّن آن اسم است. در نتیجه حقیقت محمدیّه اشعهٔ سریان‌یافته‌ای از جانب وجود محض به سمت عدم بود که در عصر و زمانی در وجود پیامبری متجلّی می‌گشت تا این‌که در سپهر نبوّت و رسالت پیامبر اسلام(ص) به اوج درخشندگی رسید.

درمقابل کیرکگور با اهدافی متفاوت به بحث ابراهیم ورود می‌کند که بدون شک مهم‌ترین آن‌ها طرح مقدمه‌ای از ماهیّت اگزیستانسیال و البته پارادوکسیکال ایمان مسیحی است تا در ادامه در تبیین ساختار متناقض‌نمای آموزهٔ تجسّد در مسیحیّت از آن بهره‌برداری کند. چراکه بدون شک او در زمانی زندگی می‌کرد که جریان فلسفیِ غربی و اروپایی پس از ورود به عصر روشنگری در اواخر قرن هفدهم و تضعیف استبداد دینی کلیسا حملاتی همه‌جانبه علیه بنیان‌هایی که قرن‌ها سلطه‌ای بلامنازع بر ذهن و زبان مسیحیان داشت، آغاز کرده بود و کیرکگور این را رسالت خود می‌دانست که آموزه‌های اساسی الهیّات مسیحی از جمله تجسّد را با زبان و بیانی جدید ارائه و عشق و سرسپردگی را مقدمهٔ واجب آن معرفی کند. البته نباید از نظر دور داشت که وجود باورها و آموزه‌های متناقض‌نما مختصِّ الهیّات مسیحی نبوده و نیست و در متن مقدّس‌ترین کتاب مسلمانان یعنی قرآن کریم نیز در آیهٔ سوم از سورهٔ «حدید» و در بیانی کاملاً پارادوکسیکال، خداوند اوّل و ظاهر و در عین حال آخِر و باطن معرفی می‌شود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». از سوی دیگر همچنان موضع‌گیری و حمله به نظام فلسفی هگل و پیروان او در میان سطور کتاب ترس و لرز دیده می‌شود و ابراهیم در مقام یک فرد، برای فیلسوف دانمارکی اگزیستانسی است که مورد آزمایش قرار گرفته و در «موقعیّتی مرزی» (Border Situation) که برای او توأمان شامل «مرگ، رنج، ترس و گناه» می‌شود قرار گرفته که باید دست به انتخاب بزند. این دیدگاه در واقع آنتی تز دیدگاهی جمع‌گرایانه است که کیرکگور هگل را بانی آن می‌دانست؛ دیدگاهی که صرفاً بهانه‌ای به دست بشر برای فرار از پاسخ‌گویی و مسئولیّت‌پذیری می‌داد و ... بارمسئولیّت تصمیمات فردی را بر دوش جمع و جامعه می‌نهاد.

۴. نتیجه

ابن عربی و کیرکگور به‌عنوان دو چهرهٔ شاخص که یکی عارفی مسلمان و دیگری فیلسوفی اگزیستانسیالیست و متألّهی مسیحی است، با نظرگاه‌های متفاوتی به روایت قربانی‌کردنِ فرزند ابراهیم نگرسته‌اند. اقتضای نگاه وحدت وجودیِ ابن عربی این است که ابراهیم را کلمه‌ای از کلمات‌الله دانسته و فردانیت او را نادیده بگیرد. رؤیای ابراهیم که مدخلی برای ورود به مباحث خیال، رؤیا و مبادی دریافت وحی است، آزمونی برای سنجش علم ابراهیم به تأویل صورت‌های خیالی بود که البته در آن مردود شد. اما بدون شک ترس و لرز، مدیحه‌ای برای ابراهیم است. تفسیری که از یک

طرف تمثیلی از عشقی است که کیرکگور به پای تصمیم برای سلوک در مسیر ایمان قربانی کرده و از طرف دیگر بر مؤلفه‌های اساسی در تفکر اگزیستانسیالیتی هم‌چون فردیّت، اضطراب و رنج استوار است. ابراهیم نمایندهٔ مسیحیّت است و تفسیر کیرکگور از سرگذشت او به ایمانِ مسیحی نظر دارد. ابراهیم و عیسی هر دو به خدایی خود - متناقض ایمان آوردند که باعث شد به رابطه‌ای فراتر از عرف اجتماعی و سپهر اخلاق با خدا تَن دهند و همین سبب ترک آنان از اجتماع شد. هر دو در ارتباطشان با خدا رنج کشیدند و با این حال بر عهد و پیمانی که بر سر ایمان بسته بودند، استوار ماندند.

منابع

قرآن مجید.

عهد جدید، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. (۱۳۹۹)، ترجمهٔ پیروز سیار، تهران، نی.

عهد عتیق، کتاب‌های شریعت یا تورات، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۹۹)، ترجمهٔ پیروز سیار، تهران، هرمس.

آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، تهران، علمی و فرهنگی.

ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، جلد ۱، قم، بیدار.

ابن عربی (۲۰۱۱)، الفتوحات المکیة، جلد ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دارالمعرفة.

ـــــــــــ (۲۰۱۸)، فصوص‌الحکم، جلد ۱، تحقیق عاصم إبراهیم الکیالي، بیروت، دارالکتب العلمیة.

امین، سیدحسن (۱۳۷۶)، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران، بعثت.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، مقدمه و تعلیق ویلیام سی. چیتیک، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

ـــــــــــ (۱۴۲۵)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

ـــــــــــ (۱۳۹۴)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه محمود عابدی، تهران، سخن.

عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۹۲)، شرحی بر فصوص الحکم (شرح و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمهٔ نصرالله حکمت، تهران، الهام.

قیصری، داوود (۱۳۸۶)، شرح فصوص‌الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی

کاپلستون، فردریک (۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه، ج ۹، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران، علمی و فرهنگی

کیرکگور، سورن (۱۴۰۰الف)، ترس و لرز، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.

ـــــــــــ (۱۴۰۰ب)، یا این / یا آن، ج ۲،ترجمهٔ صالح نجفی، تهران، مرکز.

ـــــــــــ (۱۳۹۹)، تکرار، ترجمهٔ صالح نجفی، تهران، مرکز.

مک‌کواری، جان (۱۳۹۹)، وجودگرایی، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.

Anderson, Susan Leigh. (1999), *On Kierkegaard (Wadsworth Philosophers Series)*, Boston, Cengage Learning.

Bellah, Robert Neelly & others (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, California: University of California.

Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Kierkegaard, Stewart, John. (Ed.). (2015), New Jersey, Wiley-Blackwell.

Caputo, John D. (2008), *How to Read Kierkegaard*, New York: W. W. Norton & Company.

Carlisle, Clare (2007), *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum.

Encyclopedia Judaica (Second Edition), Skolnik, Fred, (Ed.), (2007), New York: MacMillan

Evans, C. Stephen (2009), *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University.

Kierkegaard, Søren (1999), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey, Princeton University.

——— (1973), *The Journals*, quoted in Robert Bretall, *A Kierkegaard Anthology*, Princeton: Princeton University.

Krishek, Sharon (2015), The existential dimension of faith in Daniel Conway (Ed.). *Kierkegaard's Fear and Trembling: A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge: Cambridge University.

Lippitt, John (2015), *The Routledge Philosophy GuideBook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, London, Routledge.

The Oxford Companion to the Bible, Metzger, Bruce & Coogan, Michael (Eds.). (1999), Oxford: Oxford University.

Walsh, Sylvia. (2009), *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode (Christian Theology in Context)*, Oxford: Oxford University.

Refrences (in Persian and Arabic)

The Holy Quran

Afifi, Abul Alaa' (2012), *Interpretation on Fusus al-hikam (Explanation and Criticism of Ibn Arabi's Thought)*, translated by Nasrullah Hikmat, Tehran, Ilham. (in Persian)

al-Qayṣarī, Dawūd. (1386), *Interpretation of Fusus al-hikam*, by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Elmi and Farhangi. (in Arabic)

Amin, Seyyed Hasan (1376), *Unity of Existence in Islamic Philosophy and Mysticism*, Tehran, Be'sat. (In Persian)

Capleston, Frederick. (2016), *History of Philosophy*, Volume 9, translated by Abdul Hossein Azarang, Tehran, Elmi and Farhangi. (in Persian)

Haydar Amuli. (1368), *Naqd al-Naqud fi Marafah al-Wujud (Jamei al-Asrar), Tehran*, Elmi and Farhangi. (in Arabic)

Ibn ʿArabī'. (2011), *Al-Futuhat al-Makkiyya*, Volumes 1, 2 and 3, Beirut, Dar al-Ma'arifa. (In Arabic)

——— (2018), *Fusus al-hikam*, Volume 1, edited by Asim Ibrahim al-Kayyali, Beirut, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (In Arabic)

Ibn Torke, Sa'en aL –Din. (1378), *Interpretation on Fusus al-hikam*, Volume 1, Qom, Bidar. (in Arabic)

Kierkegaard, Søren. (2021a), *Either/Or*, Volume 2, translated by Saleh Najafi, Tehran, Markaz. (in Persian)

——— (2021b), *Fear and Trembling*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran, Ney. (in Persian)

——— (2020), *Repitation*, translated by Saleh Najafi, Tehran, Markaz. (in Persian)

Macquarrie, John. (2021), *Existentialism*, translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran, Hermes. (in Persian)

New Testament, based on the Jerusalem Bible. (2019), translated by Pirouz Sayar, Tehran, Ney. (in Persian)

Nūr ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān Jāmī. (1425), *Interpretation on Fusus al-hikam*, research by Asim Ibrahim Kiali, Beirut, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. (in Arabic)

——— (1370), *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus*, introduction and conclusion of William C. Chitik, introduction by Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research (research). (in Arabic)

——— (2014), *Nafahat al-Ons fi Hazrat al-Quds*, revised and introduced by Mahmoud Abedi, Tehran, Sokhan. (in Persian)

Old Testament, Books of Sharia or Torah, based on the Holy Bible of Jerusalem. (2019), translated by Pirouz Sayar, Tehran, Hermes. (in Persian)

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

The Relationship Between Logic and Grammar from abū Nasr al-Farabi's Point Of View

Fatemeh Shahidi

Assistant Professor of Iranian Institute of Philosophy, Group of Ibn Sina Studies, Tehran, Iran. E-mail: *shahidi@irip.ac.ir*

Article Info

Article type:
Research Article
(135-158)

Article history:
Received:
29 August 2022

Received in revised form:
17 October 2022

Accepted:
18 October 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

After the translation of logical and philosophical works of Greeks in To Arabic, in the Islamic society, a serious conflict occurred between logic and Arabic grammar. The grammarians considered logic to be useless and irrelevant to their culture, and the logicians considered language just as a tool to convey the statements in the field of thought, and by the criteria of logic. This controversy is mainly represented within the famous debate between Abū Bishr Mattā ibn Yūnus and Abu Sa`īd Al-Sīrāfī, in which one (Mattā) emphasizes the instrumentality of Arabic syntax, and denies its functionality in guidance and correctness of thought; while the other (al-Sirāfī) emphasizes the obsoleteness of logic and sufficiency of Arabic syntax to ensure the accuracy of thought. In this conflict, Farabi (as a logician) took a third position, despite logicians such as Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsī, Yaḥyá ibn ʻAdī and Abū Sulaymān Muhammad Sijistānī. In the usual linguistic discussions of the Islamic society, he adopted a new perspective by taking philosophical-linguistic issues relating to pre-Islamic period into account. Afterward he would find different answers to the problems that had arisen. He believed in a kind of "science of language" ("Elm al-Lesān") common among all languages of all societies, which due to this commonality, would be considered equivalent to logic, and perhaps a part of that. Therefore, logic and grammar were considered to have the same component, which is common among all languages. According to Farabi, ideally all special grammars in setting their partial rules, should follow the rules of this component, because in all societies the words of the language should be able to imitate the meanings and the beings, and these logical rules can guarantee the imitation of relationships between meanings and categories that are derived from their beings in the Universe. Farabi's emphasis on the commonality of this kind of linguistic rules could be an evidence of his agreement on some sort of a universal grammar in which, the rules of utterances construction - specially the rules of construction of derivative words- plays the main role. Here is the evidence of Farabi's attention toward ancient traditions of linguistics, especially the ones influenced by Dionysius Thrax, Markus Terentius Varro and Priscianus Caesariensis. Dionysius Thrax wrote the first concise grammar of the Greek language influenced by Aristotelian thought. Varro Brings to light two significant distinctions within the rules of language, which had never been considered before: one is the distinction between morphology (rules of word construction) and syntax (rules of phrase construction); and the other is the distinction between morphological changes and derivational changes in the words, as well as the distinction between their features and rules. Also Priscianus is one of the first linguists whom in order to adapt the Latin grammar to the Greek grammar, considered the Aristotelian logic and categorization to be the criteria of the rules of the language structures. The act of taking the rules of the Greek language, as a pattern for the Latin language rules reveals that he considered common general aspects among different grammars. Farabi's statement on the newfound problem of the relation - or better to say, the opposition - of grammar and logic, which due to the cultural and religious condition specified to the Islamic world, was proposed for the first time in the history of linguistics; he introduces rules equivalent to logic rules, for construction of the words in all languages grammar. These rules are common among all languages, and they guarantee the words imitation of implied meanings. Farabi's understanding of the characteristics of these signified meanings, which themselves were derived from the beings of the external world, was based on a philosophical perspective toward the world and the beings; and he believed that among all different language rules, the rules of derivation have the greatest capacity to signify the beings, in the same way that they are understood in philosophy. Al-Farabi in different parts of his works especially in *the book of letters* makes extensive use of the rules of three types of word structure, i.e. the words "possessive primitive words", "non-possessive primitive words" and "derivative words": For naming different levels of knowledge (including knowledge consisting of/ knowledge of referable and perceptible like white (abyadh); and an abstract and imperceptible independent knowledge like whiteness (bayādh) in all languages, the structure of words signifying to categories (including both substantial species and genuses, accidental species and genuses) in all languages; and also the characteristics of the word signifying to the most important philosophical concept in All languages (of course, except Arabic language), which exactly imitates the characteristics of this concept in philosophy. Considering these linguistic opinions of Farabi, furthermore the history of linguistics after this era, we could truly consider Farabi beliefs on the unity of modes of being, modes of undrestanding and modes of signification, as well as a belief in an universal grammar prior to the Modists (the believers in speculative grammar); a Linguistic approach in the late Middle Ages, mostly influenced by Priscianus in the history of thoughts, which continued to the contemporary period.

Keywords: Logic, grammar, Debate Between Mattā and Al-Sīrāfī, primitive and derivative words, Markus Terentius Varro, Priscianus Caesariensis, universal grammar, Modists.

Cite this article: Shahidi, Fateme (2022), "The Relationship Between Logic and Grammar from abū Nasr al-Farabi's Point Of View", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 1-20, https://doi.org/10.22059/jop.2022.347592.1006736

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

نسبت دستورزبان و منطق در نظر ابونصر فارابی

فاطمه شهیدی

استادیار گروه مطالعات ابن سینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: *shahidi@irip.ac.ir*

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۱۳۵-۱۵۸)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۲۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

فارابی در مباحث زبان‌شناسانهٔ رایج در محافل علمی جامعهٔ اسلامی با لحاظ کردن مسائل فلسفی-زبان‌شناختی پیشین منظر جدیدی اتخاذ کرد و برای مسائل پدید آمده پاسخهایی فلسفی یافت. منازعهٔ میان منطق و دستورزبان عربی پیشتر و در پی ترجمهٔ آثار منطقی و فلسفی یونانیان در جامعهٔ اسلامی درگرفته بود. فارابی در این نزاع موضع سومی برگزید که احتمالا آن را با تأمل در مباحث زبان‌شناسانهٔ دوران باستان و قرون وسطای متقدم پیش از دورهٔ اسلامی به‌ویژه وارو و پریسکیانوس اتخاذ کرده بود. او به وجود گونه‌ای علم اللسان مشترک میان همه امتها نظر داد که به دلیل این اشتراک، هم‌سنخ منطق و چه بسا جزئی از آن به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب منطق و دستورزبان دارای جزء مشترکی شدند که برای همهٔ زبان‌ها مشترک است. قوانین این گونه از علم اللسان که بیش از همه در قواعد صرف و اشتقاق نمایانده می‌شود دال بر روابط معانی و مقولاتی است که خود برگرفته از موجودات عالم هستی هستند و از همین‌رو می‌توانند دستورزبانی جهان‌شمول را رقم بزنند. بدین‌ترتیب می‌توان فارابی را در قول به وحدت وجوه هستی، وجوه معانی و وجوه دلالت و همچنین قول به دستورزبان جهان‌شمول مقدم بر وجوهیان دانست؛ مشربی زبان شناختی در قرون وسطای متأخر که بیش از همه در تاریخ اندیشه متأثر از پریسکیانوس هستند و تفکرشان تا دوران معاصر ادامه داشته است.

کلیدواژه‌ها: منطق، دستور زبان، مناظرهٔ متّی و سیرافی، الفاظ مثال اول و مشتق، مارکوس ترنتیوس وارو، پریسکیانوس، دستورزبان جهان‌شمول، وجوهیان.

استناد: شهیدی، فاطمه (۲۰۲۲)، «نسبت دستورزبان و منطق در نظر ابونصر فارابی»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۲۰-۱.

https://doi.org/10.22059/jop.2022.347592.1006736

CC BY NC

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

۱. مقدمه

در تاریخ اندیشه اسلامی در زمانی که فعالیت‌های زبان‌شناسانهٔ مسلمانان، که از قداست و محوریت قرآن به عنوان سخن الهی نشأت گرفته بود، با قوت و شدت فراوان در حال شکل‌گیری و رشد بود امر نوظهوری پدیدار شد. با تأسیس حوزه‌ها و مدارس علمی جدید سیلی از آثار و منابع علمی و تخصصی از جوامع و زبان‌های غیر عربی به جامعهٔ اسلامی وارد شد که در این میان منابع یونانی جایگاه ویژه‌ای داشتند. آنها گاه بطور مستقیم و گاه پس از انتقال به زبان‌های سریانی و فارسی به محافل علمی تازه‌تأسیس مسلمانان راه پیدا کردند و حوزه‌های جدیدی از علم و اندیشه را پدید آوردند. اختلاف زبان این منابع با زبان رسمی و رایج جامعهٔ اسلامی و اقبال بسیاری از مجامع علمی به ترجمهٔ این آثار و تبعات روی آوردن به ترجمه، مسائل و مباحث فراوانی را پدید آورد که بخشی از آنها به دلیل اهمیت و قداست زبان عربی در امت اسلامی بود. این بخش از مسائل جدید در مسئلهٔ بنیادین نسبت دو علم «نحو» (دستورزبان) به عنوان اصلی‌ترین علم مربوط به زبان در آن دوره و «منطق» به عنوان مبنایی‌ترین علم واردشده از یونان که داعیهٔ معیار بودن برای سنجش و هدایت همهٔ علوم دیگر را داشت، تبلور یافت. مناظرهٔ مشهور در دارالخلافهٔ عباسی میان ابوبشر متّی منطقی مسیحی، و ابوسعید سیرافی استاد بزرگ دستورزبان عربی در اوج بحران بحث مذکور علاوه بر اینکه به‌درستی از فضا و مجادلات رایج میان متفکران این دوره حکایت می‌کند، دو سر طیف گستردهٔ اقوال و آراء در این باب را به ما می‌شناساند و مبانی و مدعیات آنها را نشان میدهد. از همین روست که در زمانهٔ ما کمتر پژوهشی راجع به نسبت زبان و اندیشه در نظر اندیشمندان مسلمان یافت می‌شود که اشاره‌ای به این مناظره و مباحث مطرح‌شده در آن نداشته باشد. در این مناظره هر یک از دو طرف از میان منطق و دستورزبان، یکی را برگزیده و لزوم دیگری را نفی می‌کند. برخی محققان امروزی اظهارات زبان‌شناسانهٔ فارابی را عکس العملی در مقابل مباحث مطرح‌شده در این جلسه و به نحوی دفاع از ساحت منطق دانسته‌اند. درعین‌حال به‌نظر می‌رسد فارابی در طرح مباحث مربوط به زبان، غایتی ورای جانبداری از یک طرف (منطق یا نحو) دارد.

در این مختصر قصد داریم رأی و نقش ابونصر فارابی را در منازعه میان دستورزبان و منطق بشناسیم و بررسی کنیم. گمان ما بر این است که فارابی را نمی‌توان در دسته‌بندی‌ها و جریان‌های رسمی و معروف آن دوره و حتی دسته‌بندی جریان‌های سنتی مربوط به مباحث زبان در تاریخ اندیشه (پیش از اسلام) قرار داد. به جرأت می‌توان گفت در زمانی که علما و متفکران عالم اسلام یا در پی اثبات کفایت نحو (بی ارزش بودن منطق) بودند یا قائل به اصالت و اعتبار منطق (در نتیجه بی فایده بودن نحو) و یا در بهترین حالت ضمن به رسمیت شناختن هردو تلاش می‌کردند مرز جداکنندهٔ آنها را تبیین کنند، فارابی با گونه‌ای مزج میان این دو علم و تعریف بخشی مشترک و همچنین لازم و ملزوم انگاشتن آنها در عین ضروری دانستنشان برای همهٔ علوم، باب جدیدی را در بحث‌های فلسفی راجع

به زبان گشود. امتیاز ویژهٔ او از دیگر متفکران این دوران از عالم اسلامی آشنایی و بهره‌مندیش از پیشینهٔ مسائل فلسفی-زبانی در تاریخ اندیشه قبل از ظهور اسلام بود. این جامع‌نگری و بلندنظری فارابی باعث شد نقش مؤثری در مباحث مربوط به زبان در تاریخ اندیشه ایفا کند؛ نقشی که نگاهی به آثار مربوط به این حوزه در طول قرون وسطای متأخر و حتی دوران معاصر آن را انکارناپذیر می‌کند.

در این نوشتار ابتدا به مهم‌ترین مباحث زبان‌شناسانه در طول تاریخ فلسفه پیش و پس از فارابی که می‌توانند به تبیین آرای او کمک کنند می‌پردازیم. سپس تصویری اجمالی از مباحثات زبان‌شناسانه در باب نسبت علم نحو و منطق در قرون اولیه اسلامی به‌ویژه هم‌زمان با حیات علمی فارابی ارائه می‌دهیم. در نهایت با طرح و تبیین آرای فارابی در این باب تلاش می‌کنیم جایگاه و نقش او را در تاریخ پرتلاطم هر دو بحث پیشین نشان دهیم و بدین‌ترتیب روشن کنیم که نظرات فارابی ضمن بهره‌گیری از پشتوانه‌های فکری و فلسفی هر دو جریان مذکور در چارچوب هیچ‌کدام نمی‌گنجد و حضور و نقش مستقلی پیدا می‌کند. درواقع فارابی پیش از آنکه دستوریان در تاریخ مباحث زبان‌شناسانه پا به عرصه بگذارند به تناظر میان قواعد اندیشه و قواعد زبان توجه می‌کند. بطور خلاصه می‌توان گفت برای فارابی منطق و زبان در یک معنای بنیادین و صرفنظر از اینکه بطور خاص در کجا زاده شده باشند اتحاد دارند. فارابی «در مجموع و در نگاهی وحدت‌گرایانه، «قوانین طبیعت»، «روابط معانی» و «قواعد زبان» را یکی، و اختلاف آنها را اختلاف در حیثیات می‌داند. درواقع او نسبت ساحت زبان با ساحت معنا و ساحت معنا با ساحت واقعیت را نسبت حکایتگری می‌داند، بگونه‌ای که زبان حاکی از معنا و معنا حاکی از عالم خارجی است و وثوق این حکایتگری منوط به انطباق قوانین این سه ساحت با یکدیگر است» (شهیدی، ۱۴۰۰: ۱۱۴).

پیشینه پژوهش

از آنجا که زبانشناسی و فلسفهٔ زبان یکی از وسیعترین مباحث فلسفی امروز را تشکیل داده و فارابی نیز از اولین فیلسوفان مسلمان است که راجع به زبان اندیشیده و بحث کرده، نگاه فلسفی فارابی به زبان چند دهه است توجه پژوهشگران حوزه های مختلف زبان‌شناسی، فلسفهٔ زبان، فلسفه و منطق در قرون وسطی به‌خصوص فلسفه در عالم اسلام را به خود جلب کرده است. به همین دلیل موضوعات بخش‌های مختلف آنچه در این پژوهش آمده ممکن است در کتاب‌ها و مقالات مختلف مورد بحث قرار گرفته باشد. برخی از این آثار در این پژوهش مورد استفاده بوده و حتی گاهی در پدید آمدن ایدهٔ اصلیِ آن الهام بخش بوده‌اند. از آن جمله می‌توان به دو مقاله از نادیا گرمان (Nadja Germann) اشاره کرد؛ یکی تحت عنوان «Imitation _ Ambiguity _ Discourse Some Remarks on al-Farabi's Philosophy of Language» (2015-2016) و دیگری با عنوان «Logos Without Words? Al-Farabi on the relation of language and thought» (۱۳۹۷) که چند سال پیش در سفر او به ایران در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ارائه شد و البته هنوز هیچ نسخه چاپی از آن وجود ندارد.

علاوه بر این بخش‌های مربوط به فارابی در مقاله مفصل کیس ورستیگ (Kees Versteegh) با عنوان «The Arabic Linguistic Tradition » (با دو ترجمهٔ فارسی زهرا ابوالحسنی در سال ۱۳۹۱ و دیگری، ترجمهٔ احمدرضا خواجه‌فرد و سیروس عزیزی در سال ۱۳۹۴) و یک کتاب و مقاله از شکری عابد تحت عناوین *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Farabi* (1991) و «زبان» (۱۳۸۳) در جلد چهارم مجموعهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی و همچنین مقدمهٔ عالمانه و تفصیلی زیمرمان (F. W. Zimmermann) بر ترجمهٔ انگیسی دو رسالهٔ العبارة و شرح العبارة فارابی راهنماهای خوبی در پرورش ایدهٔ مقالهٔ حاضر بوده‌اند. در عین حال بررسی همهٔ این آثار و همچنین آثار دیگری در این ارتباط مانند برخی مقالات دبورا بلاک (Deborah Block) و دروآرت (Therese-Anne Druart) تفاوت رویکرد کلی، غایت و مسیر بحث، و همچنین تفاوت ایدهٔ اصلی این مقاله با ایده های ارائه شده در آنها را نشان میدهد. بصورت خاص هرچند مقدم دانستن فارابی در طرح ایده دستور زبان جهان‌شمول بر زبان‌شناسیِ معاصر در بسیاری از این آثار طرح شده ولی هم مسیر و مستندات اثبات این تقدم تفاوت‌های قابل توجهی دارد و هم اغلب به پیشینه تاریخی این بحث در قرون وسطای متقدم و قرابت فکری فارابی با ابنای آن (به‌خصوص وارو و پریشیان) و همچنین شباهت رای فارابی در مطابقت سه ساحت زبان، معنا و وجود با آرای وجوهیان در دستور نظرپردازانه توجهی نشده است. در بحث محوری نسبت دستور زبان و منطق (هم در قرون ابتدایی اسلامی و هم بطور خاص در نظر فارابی) نیز با آنکه استفاده زیادی از این پژوهش‌ها شده (که تا جای ممکن در ارجاعات مقاله مشخص شده است) ولی تفاوت‌های جزئی و کلی فراوانی نیز در ارائه مطالب وجود دارد که جای ذکر آنها در این مختصر نیست. تا جایی که مؤلف جستجو کرده مقالات و کتاب‌های فارسی که به رأی فارابی در مورد نسبت دستور زبان و منطق پرداخته‌اند نیز معمولاً استنادشان به همین منابعی است که ذکر شد و مطلب یا ایدهٔ متفاوتی در آنها مشاهده نشد.[۱]

۲. رابطهٔ زبان با اندیشه (دستورزبان با منطق و فلسفه) در طول تاریخ فلسفه

در تمامی دوره‌های تاریخ فلسفه به‌ویژه در دوران باستان به ندرت می‌توان مسائل زبان شاسانه‌ای را یافت که مستقل از حوزه‌ها و مباحث فلسفی طرح شده باشند. گزارش‌های تاریخی حاکی از این‌اند که مکاتب و نحله‌های مختلف زبان‌شناسی اغلب با مکاتب و نحله‌های فلسفی تناظر دارند. تقابل میان طبیعت‌گرایی و قراردادگرایی که ریشهٔ آن در اختلاف اندیشهٔ دو فیلسوف بزرگ، افلاطون و ارسطو، شکل‌گرفت تقابلات زبان‌شناسانهٔ دیگری همچون تقابل میان سامان‌گریزی (anomalism) و

۱. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: «بررسی و تحلیل زبان و منطق در اندیشهٔ ابونصر فارابی» (۱۳۹۱)، محمدحسین قرشی و «نگاهی به جایگاه زبان‌شناسی در جهان اسلام، مطالعهٔ موردی الزجاجی و فارابی» (۱۳۹۳)، رضا مرادصحرایی

سامان‌گرایی (analogism) یا تقابل مشابه آن یعنی بوم‌گرایی (ecologism) و صورت‌گرایی (formalism) را رقم زد.

در این پژوهش ما قصد داریم نشان دهیم چه امکانات و دیدگاه‌هایی در فلسفه‌های پیش از فارابی باعث شکل‌گرفتن آرای زبان‌شناسانهٔ او در مورد نسبت دستورزبان و منطق شده و از طرفی دیگر چه امکانات خاص و دیدگاه‌هایی در فلسفهٔ فارابی را می‌توان زمینهٔ شکل‌گیری آرای مهم زبان‌شناسانهٔ پس از او به‌ویژه در قرون وسطای متأخر دانست.

هرچند مبدأ بسیاری از مباحث زبان‌شناسانه اندیشه و آثار افلاطون و ارسطو دانسته می‌شود ولی این مباحث در زمان آنها به نظریات فلسفی دقیق یا جامع راجع به زبان نینجامید و رشد و پختگی این مباحث بیش از همه مرهون تأملات اندیشمندان پس از دوران باستان است.[۲] پس از ارسطو تا حدود ۵۰ پیش از میلاد، که دو نحلهٔ سامان‌گرا و سامان‌گریز تفکیک محصلی پیدا کردند، به‌تدریج مشرب‌های زبان‌شناسانه از هم جدا شدند و در دو حوزهٔ مستقل ارسطویی-اسکندرانی و رواقی (در پرگاموم) جریان پیدا کردند. اهتمام حوزهٔ ارسطویی-اسکندرانی بیشتر متوجه مسائل ادبی و صوری زبان بود و در مقابل رواقیان که در این مباحث خلف افلاطون محسوب می‌شدند دغدغهٔ مباحث فلسفی راجع به زبان را داشتند (سورن، ۱۳۹۲: ۶۸-۶۹ و روبینز، ۱۳۷۰: ۷۳ و ۷۹).

۱-۲. رواقیان و اسکندرانیان

امهات مباحث زبان‌شناسی دوران باستان در جدال‌های زبانی میان رواقیان و اسکندرانیان و تأثیر و تأثر آرای آنها بر یکدیگر تحصل، کمال و ادامه یافته است. گسترش تقسیمات الفاظ، ارائه تعریفات و تبیینات دقیق‌تر (نسبت به آنچه ارسطو ذکر کرده بود) برای مقولات دستوری از جملهٔ فعالیتهای زبانی رواقیان است که با وساطت و اعمال تغییرات اسکندرانیان و به‌ویژه زبان‌شناسان لاتین به سنت اروپایی وارد شد و ادامه پیدا کرد (روبینز، ۱۳۷۰: ۷۲-۷۹). پیشتر افلاطون و ارسطو هرکدام به نحوی اجمالی و ضمنی بر تطبیق تغییرات کلمه با تغییرات معنا اذعان داشتند اما رواقیان نه تنها به تبیینات دقیق‌تری از این تطبیق دست زدند بلکه آن را از صرف تطبیق ساخت کلمات با معانیشان به تطبیق ساخت جمله با صورت معنای زیرساختی آن گسترش دادند (سورن، ۱۳۹۲: ۴۰-۴۳).[۳] برخلاف

---

۲. از اولین اظهارات فلسفی راجع به زبان بحث از نسبت لفظ و معنا در رسالهٔ کراتیلوس و همچنین تقسیم کلمات به اسم و فعل و تقسیم جمله به دو بخش اسمی و فعلی در رسالهٔ سوفسطایی افلاطون است. ارسطو نیز در برخی از رسالات خود اشاراتی به اجزای جمله (خطابه، فصل ۳) و قواعد صرف اسامی و افعال (ابطالهای سوفیستی، فصل ۱۴ و عبارت، فصل‌های ۳ و ۴) دارد. همچنین در آثار هردو فیلسوف شواهدی وجود دارد که در بحث از «صدق»، امر ذهنی را واسطهٔ میان امر واقعی و زبان می‌دانند (برای مطالعهٔ بیشتر ← روبینز، ۱۳۷۰: ۶۹-۷۲ و سورن، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۵).

۳. در ادامه اشاره خواهد شد که فارابی نیز در برخی آثار خود به لزوم چنین مطابقتی نظر دارد، ولی هیچ‌گاه نتوانسته آن را صورت‌بندی کند.

رواقیان که تأملات زبان‌شناختی در میان آنان از قِبل مباحث فلسفی اهمیت پیدا کرد و بنابراین هویت فلسفی داشت، در مدارس اسکندریه توجه به زبان به دلیل لزوم سیاسی و علمیِ «آموزشِ زبان یونانی» به عنوان یک زبان خارجی و در عین حال مهم ـبه دلیل انبوه منابع علمی به این زبانـ اتفاق افتاد. به همین دلیل از ابتدای امر تحلیل و توصیف‌های صرفی و نحوی در میان اسکندرانیان در راستای استخراج و گسترش دستورزبان صوریِ زبان یونانی آن هم از نوع سامان‌گرایانه یا تجویزی انجام گرفت (سورن، ۱۳۹۲: ۶۰).

یکی از اولین آثار دستور نویسی زبان یونانی در مکتب اسکندرانی فن دستور اثر دیونوسیوس تراکیایی (Dionysius Thrax) است؛ شرحی بسیار کوتاه از طبقه‌بندی و ساختار کلمات در زبان یونانی که در تاریخ زبان‌شناسی ماندگار شد و در تمامی دوره‌های پس از آن به زبان‌های مختلف ترجمه و تفسیر شد (Thrax, 1874). این‌گونه آثار هرچند در ظاهر حاوی هیچ بحث فلسفی راجع به زبان نیستند اما به‌وضوح می‌توان نشانه‌های تأثیرپذیری آنها از اندیشهٔ ارسطویی را هم در طبقه‌بندی‌های الفاظ و هم در گرایش به سمت یافتن نظم صوری منطقی مشاهده کرد.

هرچند اغلب مباحث مربوط به زبان در این دوره حول زبان یونانی شکل می‌گیرد ولی گاه تلاش‌های متفاوت و در عین حال مؤثری نیز دیده می‌شود. از جملهٔ آنها می‌توان به تأملات و آثار مارکوس ترنتیوس وارو (Markus Terentius Varro) (۲۷-۱۱۶ ق.م) اشاره کرد. او را می‌توان اولین زبان‌شناس لاتینی‌زبان دانست که توجهات بسیار دقیقی در زبان لاتین دارد و برخلاف بسیاری متأخرانِ خود زبان یونانی را معیار و الگوی مطالعات زبان‌شناسانه‌اش قرار نمی‌دهد بلکه صرفا از آن استفاده می‌کند. وارو در مطالعاتش دو تمایز بسیار مهم را تشخیص داد که هرچند در زمان خودش چندان مورد توجه قرار نگرفت اما بعدها و در طول تاریخ زبان‌شناسی منشأ تحولات بنیادینی شد. یکی از اینها تفکیک میان صرف و نحو (قواعد ساخت الفاظ در مقابل قواعد ساخت جمله) و دیگری تفکیک میان دو گونه تغییرات در الفاظ یعنی تغییرات صرفی و تغییرات اشتقاقی و قواعد آنهاست (روبینز، ۱۳۷۰: ۱۱۴-۱۲۱).

۲-۲. قرون وسطای لاتینی

با آغاز گسترش دین مسیحیت و شروع دوران قرون وسطای لاتینی و اهمیت یافتن زبان لاتین به عنوان زبان دینی رسمی تلاش‌ها برای انتقال آموزه‌های زبان‌شناسانه و دستورزبانی از زبان یونانی به زبان لاتینی با توان بیشتری از سر گرفته شد. زبان‌شناسی بعد از دقت‌نظرهای دیونوسیوس و وارو در قرون وسطای متقدم با آراء و آثار پریسکیانوس یا پریشیان (Priscianus Caesariensis) (اوایل سدهٔ ۶ میلادی) به اوج خود رسید.

پریشیان برخلاف وارو دستورزبان یونانی را معیار قرار می‌دهد و همچنین از برخی دقت‌های او ازجمله تفکیک تغییرات اشتقاقی و صرفی الفاظ غافل است، بااین‌حال اغلب محققان به کمال و

دقت آرای او به‌ویژه در رویکرد فلسفی به مباحث زبان در قیاس با آثار مشابه تا آن دوران اذعان دارند. او در اثر مبسوط هجده جلدیِ خود با عنوان مبانی دستور (*Institutes of Grammar*)، چه در شانزده جلدی که به طبقه‌بندی کلمات می‌پرازد و چه در دو جلد نهایی که ـبرای اولین بار بطور مستقلـ به نحو و ساخت جمله می‌پردازد، به فلسفهٔ ارسطویی نظر دارد و طبقه‌بندی‌های کلمات و تحلیل ساخت جمله را با مقولات ارسطویی و مابعدالطبیعهٔ او منطبق می‌داند. او در این راستا از دستورزبان یونانی استاندارد (چنانکه در فن دستور دیونوسیوس به اختصار آمده بود) الگو می‌گیرد و سعی می‌کند دستورزبان لاتینی را با این دستورزبان تطبیق دهد. این رویکرد فلسفی پریسکیانوس باعث شد مبانی دستور باوجودِ ناکارآمدی در آموزش زبان لاتینی[٤]، که مهم‌ترین نیاز روز خود بود، مدتها پس از آن یعنی سدهٔ نهم میلادی از نو کشف و تبدیل به مهم‌ترین منبع تأملات زبانی و دستوری شود، تا جایی‌که برخی محققان جایگاه او را در حیطهٔ زبان‌شناسی قابل قیاس با جایگاه ارسطو در حیطهٔ فلسفه و منطق می‌دانند (روبینز، ۱۳۷۰: ۱۲۶-۱۴۵ و سورن، ۱۳۹۲: ۷۸-۸۲).

۳-۲. قرون وسطای متأخر

در قرون وسطای میانی و متأخر (قرون ۱۱ تا ۱۳ و ۱۴ تا ۱۵) یکی از مهم‌ترین مشرب‌های زبان‌شناسی مشرب اصحاب وجه یا وجوهیان (Modists یا Modistae) یا دستوریانِ نظری (Speculative grammarians) و قائلین به دستورزبان جهان‌شمول بوده است. تمامی شواهد تاریخی زبان‌شناسی حاکی از این است که وجوهیان از میان پیشینیان بیش از همه متأثر از پریشیان بوده‌اند (← سورن، ۱۳۹۲: ۸۹).

دستورِ نظری که مهم‌ترین آثار بیان‌کنندهٔ آن در حدود سالهای ۱۲۰۰ تا ۱۳۵۰ به نگارش درآمد درواقع عبارت است از اعطای نقشی اساسی به هستی‌شناسی و جهان‌شناسی فلسفی در مطالعات دستورزبانی و در بنیاد خود «تلاشی است برای ایجاد رابطه‌ای منظم میان مقولات هستی‌شناختی و مقولات مابعدالطبیعی که می‌انگاشتند هم ساختار جهان واقع، هم مقولات ذهنی تفکر، هم مقولات دستورزبان را تشکیل میدهند.» (سورن، ۱۳۹۲: ۸۶) آنان برای تعبیر از این سه سطح از مقولات از اصطلاح «وجه» یا «وجوه» استفاده می‌کنند و باور دارند «وجوه هستی» (modes of beings) عینا در «وجوه اندیشه» (modes of understanding) یافت می‌شود و به‌همین‌صورت توسط «وجوه دلالت» (modes of signification) بیان می‌شود. دستوریان نظرپرداز دستگاه ساخت‌واژه‌ای پریشیان را پذیرفته بودند و آن را روگرفتی دقیق از هستی و همچنین ذهن انسان می‌دانستند. وجوه هستی که در یک تقسیم کلی به دو وجه یا کیفیتِ «بودن» (دوام) و «شدن» (تغییر) تقسیم می‌شود در نظر آنان همان

---

٤. این ناکارآمدی به‌دلیل افراط در انطباق زبان یونانی و لاتینی و همچنین بی‌توجهی به بسیاری تأملات مهم پیش از آن مثلا یافته‌های زبان‌شناسانهٔ رواقیان و یا تفکیکهایی مثل تفکیک صیغه‌های تصریفی و صورتهای اشتقاقی که توسط وارو انجام شده بود و ... اتفاق افتاد.

خواص و کیفیات مختلف موجودات است که هنگام شناختِ آدمی وجوه ادراک منطبق با خود را تشکیل می‌دهد و زبان توسط کلمات با وجوه دلالت از آنها حکایت می‌کند (روبینز، ۱۳۷۰: ۱۷۵-۱۷۷). «در اصطلاح وجوهیان، ذهن وجوه هستی را از اشیاء انتزاع می‌کند، و آنها را به مثابهٔ وجوه ادراک در نظر می‌آورد، و زبان امکان آن را فراهم می‌سازد تا این‌چنین واقعیات انتزاعی از طریق وجوه دلالت به دیگران منتقل شود» (همان: ۱۹۸) اصحاب وجه به‌دنبال تأثیرپذیری عمیق از دستور پریشیان طبقه‌بندی مقولات هستی در فلسفهٔ ارسطویی و به تبع فلسفهٔ مدرسی را مرجع طبقه‌بندی کلمات قرار می‌دهند و بر اساس آن دو گونه از وجوه دلالت را از هم تفکیک می‌کنند: وجوه دلالت ذاتی برای تعریف انواع کلمه و وجوه دلالت عرضی برای اعراض و تصریف کلمات (همان: ۱۸۲). در پی نشر و مقبولیت آرای وجوهیان در حوزهٔ دستورزبان، این علم که پیشتر در کنار منطق شرط ورود به علوم دیگر از جمله فلسفه قلمداد می‌شد، در بخش مبانی نظریِ خود (و نه بخش قواعد دستوری زبان‌های خاص) وارد قلمرو فلسفه شد و ذیل آن قرار گرفت. نتیجهٔ طبیعی گرایش به وحدت واقع‌گرایانهٔ هستی‌شناسی، که در این دوره از تاریخ فلسفه حاکم بود، در پی اذعان به یکسان انگاشتن وجوه دلالت با وجوه اندیشه و هستی توسط اصحاب وجه، طرح وجود «دستورزبان جهان‌شمول» بود؛ دستورزبانی مشترک و واحد به عنوان زیربنای تمامی دستورزبان‌های منفرد (همان: ۱۷۰-۱۷۲ و سورن، ۱۳۹۲: ۸۹).

۳. تقابل اهل نحو و اهل منطق در قرون اولیه اسلامی

چنانکه در مقدمه آمد، اولین بحث‌های زبانی در دورهٔ اسلامی به دلیل اهمیت والای کلام خدا یعنی قرآن به عنوان متن مقدس مسلمانان که مستقیماً از جانب پروردگار بر پیامبر اکرم نازل شده بود آغاز شد، و چون این متن مقدس به زبان عربی بود تمامی مباحث زبان در این دوره حول زبان عربی شکل‌گرفت. گسترش جغرافیایی و فرهنگی جامعهٔ اسلامی، نیاز همهٔ مسلمانان به فهم وحی و کلام الهی، جلوگیری از تحریف این کلام و انحراف از آن و همچنین نیاز دیوانسالاری در حکومت اسلامی، آموزش زبان عربی را به یک ضرورت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تبدیل کرد. لزوم آموزش زبان عربی، باعث پدید آمدن طبقه‌ای از متولیان علم زبان در جامعه اسلامی شد که در تمامی بخش‌های مختلف علم زبان از جمله بیان معانی الفاظ عربی و تأسیس (تدوین) قواعد دستور این زبان به فعالیت پرداختند و چنان اهتمامی در این امر داشتند که اولین اثر جامع دستورزبان عربی یعنی الکتاب سیبویه _که در جامعیت و دقت و تفصیل غیر قابل قیاس با آثار مشابه در جوامع و زبان‌های دیگر بود_ بسیار زود هنگام و در کمتر از دو قرن پس از ظهور دین اسلام به نحوی تدوین شد که به‌سختی می‌توان گفت تا حداقل هزار سال پس از آن موضوع و مطلب چندانی بر آن اضافه شده باشد (آذرنوش، ۱۳۸۶: ۸۹؛ روبینز، ۱۳۷۰: ۲۱۲ و مجتبایی، ۱۳۸۳: ۵۰-۵۱). با توجه به اهمیت دینی زبان عربی و همچنین موضوعیت داشتن متن قرآن در آموزش‌های زبانی، متولیان علم زبان در جامعه

عالمان دینی محسوب می‌شدند و نحله‌های مختلف نحوی اغلب اختلافات معنادار کلامی نیز داشتند.

سنت زبان‌شناسی عربی، سنتی کاملاً متفاوت از جریان اصلی نظریه‌های پیشینِ یونان و روم و قرون وسطای متقدم در باب زبان است. این سنت از قرن اول هجری قمری آغاز شد و مسائل زبانی جاری در آن ناظر بر مسائل جامعهٔ اسلامی و گسترش فرهنگی و جغرافیایی اسلام بوده، نه ناظر به مسائل زبانی پیش از آن در جوامع دیگر. یکی از مهم‌ترین این مسائل فکری-زبانی که هیچ سابقه‌ای پیش از دورهٔ اسلامی نداشته است رقابت دو علم دستورزبان عربی (نحو) با منطق و اصرار متولیان هرکدام از آنها به کفایت آن علم و بیهوده بودن دیگری است. هرچند پیش از این خارج از عالم اسلام توسط وارو و پریشیان گونه‌ای از نسبت میان دستورزبان با منطق و فلسفه طرح شده بود، ولی بحث در عالم اسلام کاملاً متفاوت و از منظر دیگر و به قصد دیگری انجام شد. مسئلهٔ رقابت میان دستورزبان و نحو در عالم اسلامی در پی ورود علوم بیگانه به‌ویژه منطق یونانی با ادعای تعیین قواعد فکر و نطق (سخن‌گویی) پدید آمد که باعث احساس خطرِ اهل زبان (نحویان) مسلمان _که قبلا گفته‌شد اغلب از متکلمان زمان خود هم محسوب می‌شدند_ از تاثیر و نفوذ منطق و در نتیجهٔ آن بی‌اهمیت شدن زبان عربی و تقدس‌زدایی از آن شد. در این زمان زبان عربی از جانب اهل دین به واسطهٔ قداست قرآن، از مقدسات مورد اتفاق مسلمانان به‌حساب می‌آمد و به همین دلیل هر تهدیدی موجب برانگیخته‌شدن حساسیت‌های دینی می‌شد، و از این جهت منطق یکی از مهم‌ترین این تهدیدات بود. این درحالی است که تا پیش از آن در هیچ دوره‌ای از مباحث زبان‌شناسی چنین تهدیدی از جانب منطق برای هیچ زبانی احساس نشده بود و بنابراین چنان تقابلی با آن صورت نگرفته بود.

مناظرهٔ میان ابوسعید سیرافی، نحوی و متکلم شهیر، با ابوبشر متّی، منطق‌دان بزرگ آن زمان، به‌خوبی می‌تواند نمایانگر نحوهٔ طرح تقابل دو علم دستورزبان عربی و منطق در قرن دوم و سوم هجری باشد. متّی در ابتدای این مناظره منطق را ابزاری از ابزارهای «کلام» معرفی می‌کند که همچون میزانی برای تشخیص کلام درست از نادرست و همچنین معنای صحیح از غیرصحیح به کار می‌رود (توحیدی، ۱۴۲۵: ۶۸).[۵] سیرافی این تعریف را برنمی‌تابد و درمقابل معتقد است ارتباط نحو و منطق از دو حال خارج نیست، یا منطق عینا عبارت است از قوانین درست سخن گفتن و این چیزی نیست جز همان قوانینی که در علم نحو از آن سخن گفته می‌شود و در هر زبان اختصاص به همان زبان دارد و بنابراین این دو (منطق و نحو) یک‌چیزند که در هر جامعه‌ای اختصاص به همان جامعه و زبان

۵. «أعنی به أنه آلة من آلات الکلام یعرَف بها صحیح الکلام من سقیمه، و فاسدُ المعنی من صالحه، کالمیزان، فإنی أعرف به الرجحان من النقصان، و الشائل من الجانح».

خاصش دارد[۶] (همان: ۷۰) و یا اینکه منطق هیچ‌گونه ارتباط و تداخلی با نحو ندارد و صرفا بیان کنندهٔ قواعد و قوانینی مربوط به تعقل است که آن هم نیاز به علم جداگانه‌ای ندارد و عقل خودش می‌تواند با تفکر و تفحص و به فضل و عنایت الهی، آنها را دریابد و ملاک صحت و سقمشان باشد (همان: ۷۶-۷۵). ابوسعید به نمایندگی از جانب نحویان ایراد دیگری به اهل منطق وارد می‌آورد و آن اینکه منطق‌دانان آنقدر مقهور قواعد و قوانین ذکرشده در آثار یونانیان هستند که برای تبعیت هرچه‌بیشتر از آنان زبان عربی را برخلاف قواعدی که در میان صاحبان آن رواج دارد به کار می‌برند. این خطا از نظر او، هم به جهت به کار بردن الفاظ در غیر معانی صحیحشان اتفاق می‌افتد (مانند سبب، آلت، سلب، ایجاب، موضوع و محمول، أینیت، ماهیت، هلیت[۷] و ...)، هم در رعایت نکردن و تغییر دادن برخی قواعد دستورزبان (مانند برخی قواعدی که در انواع قیاس به کار می‌رود) و هم در تعریف و توضیح شاخه‌های مختلف علم زبان (مانند شعر و خطابه و ...). به نظر می‌رسد منطق از جانب زبان‌دانان عرب به دلیل این سه‌گونه خطا حقیقتا به عنوان تهدیدی برای زبان عربی به شمار می‌رفته است. سیرافی در این خصوص می‌گوید معنی نحو اعم است از حرکات و سکنات لفظ، گذاردن حروف در مکان‌های لازم و ترکیب کلام به نحوی که تقدم و تأخر در آن رعایت شود، و در همهٔ اینها قصد رسیدن به صحت و اجتناب از خطا را دارد. و اگر در این میان چیزی از این قواعد تخطی کند یا این است که [تنها] به استعمال نادر و بعید امکان‌پذیر است و یا به جهت اینکه از طریقه عادت مردم _که این عادت بر اساس فطرت آنهاست_ خارج شده و مردود است. اما در اینجا منطقیون دچار غرور شده و تصور کرده‌اند معانی جز با روش و نظر و تکلف آنها شناخته و روشن نمی‌شوند. آنها متون این علم را به زبانی ترجمه کرده‌اند که خودشان در آن ضعیف و ناقص‌اند. آنها پا را از این هم فراتر گذاشته و این روش ترجمه خود را در جایگاه یک صناعت قرار داده‌اند، و به نحویون هم می‌گویند شما در کار لفظید نه معنا و بدین‌ترتیب مانع دخالت آنها می‌شوند (همان: ۷۴)! در نهایت می‌توان گفت سیرافی نه‌تنها اختصاص قلمرو «معنی» به منطقیان و حتی عارضی بودن بحث از معنی برای نحویان را نمی‌پذیرد، بلکه می‌گوید معنی جز در قالب لفظ شکل نمی‌گیرد و به همین دلیل منطقی باید ترکیب‌های مختلف نحوی را بشناسد تا معنی را تشخیص دهد. او فکر سالم را که تابع ترکیب درست کلمات است در شأن نحوی می‌داند نه منطقی.

مناظره ابوبشر متّی و ابوسعید سیرافی از معدود مستنداتی است که از پیروزی دستورزبان بر منطق حکایت می‌کند. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهند رسالات مختلفی در نسبت میان منطق و دستورزبان پیش و پس از این مناظره نگاشته‌شده است که البته اغلب توسط اهل منطق و طبیعتا در دفاع از منطق است. شاید اولین رساله در این باب (پیش از مناظرهٔ مذکور) را بتوان متعلق دانست به

---

۶. «لأنّ الکلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحدیث والإخبار والاستخبار والعرض والتمنی و ....کلّها من واد واحد بالمشاکلة والمماثلة» (توحیدی، ۱۴۲۵: ۷۰).

۷. سیرافی همه این نمونه‌ها را علاوه بر موارد دیگر نام می‌برد (توحیدی، ۱۴۲۵: ۷۵).

مناظرۀ احمد بن طیب سرخسی از شاگردان کندی که هم مناهج این دو علم را مقایسه کرده و هم اغراضشان را و به منطق به دلیل عمومیتی که به‌جهت عقلی بودنش دارد (در قیاس با نحو که اختصاص به زبان عربی دارد) برتری داده است (عفیفی، ۱۹۹۷: ۴۲؛ اندرس، ۱۹۷۷: ۳۴۷ و عابد، ۱۳۸۳: ۱۹۶). پس از مناظره نیز یحیی‌بن‌عدی (متوفی ۹۷۴ م) نصرانی یعقوبی‌مذهب و از شاگردان متّی و فارابی، در رسالۀ في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي و شاگردش ابوسلیمان سجستانی حدود هرکدام از این دو علم را معین و نحوۀ استقلالشان از یکدیگر را نشان دادند (یحیی بن عدی، ۱۹۸۸: ۴۲۴-۴۱۴؛ اندرس، ۱۹۷۷: ۳۴۱-۳۴۴ و ورستیگ، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۹).

۴. فارابی در مقام بیان مسائل نظری در باب رابطۀ میان دستورزبان و منطق

در اغلب مطالعات زبان‌شناسی که به تاریخ و ویژگی‌های زبان عربی پرداخته می‌شود فارابی از جمله فیلسوفان و منطق‌دانانی برشمرده می‌شود که در واکنش به منازعۀ مذکور میان منطق و دستورزبان، به جبران شکست متّی در آن، در عین حفظ شأن دستورزبان و به‌ویژه توجه به جایگاه زبان عربی در جامعۀ اسلامی به حمایت از منطق برخاسته است.[۸] در نگاه اول به مباحث زبانی فارابی هم به نظر میرسد او قصد دفاع از منطق را دارد و تلاش می‌کند اتهامات سیرافی به منطق و منطق‌دانان را رفع کند. در عین حال در این مطالعات کمتر به ویژگی‌های اختصاصی رأی فارابی پرداخته شده است.

ما دراینجا قصد داریم نشان دهیم ایدۀ بدیع فارابی در این بحث، طرح این مسئلۀ جدیدِ جامعۀ اسلامی در کانتکست مباحث فلسفی پیشین در باب زبان و یافتن پاسخی جهان‌شمول و فراتر از صِرف زبان عربی است. درواقع در این نوشتار توضیح می‌دهیم هرچند فارابی به مسئلۀ زمانه‌اش یعنی نسبت میان دستور زبان با منطق یا به تعبیر بهتر رقابت آن دو باهم پرداخته است ولی برای پاسخ به این مسئله خود را محصور در مشهورات و مقبولات جاری در جامعه‌اش نکرده است. او این مسئلۀ جدید فلسفی را که در میان فیلسوفان پیشین هیچ سابقه‌ای نداشته، به نحوی پاسخ داده که وام‌دار تأملات فلسفی آنان راجع به زبان است. البته او نسبت به مباحث زبانی جامعۀ خودش (آن‌چنان که در مناظره مذکور توضیح داده شد) بی‌توجه نیست و تاکید هر دو طرفِ این جدال را جدی می‌گیرد و به رسمیت می‌شناسد. فارابی در رأی خود به هر دو علم منطق و دستور زبان جایگاهی اعطاء می‌کند بالاتر از آنچه مدعیانش برای آن قائل بودند.

---

۸. یکی از جالب‌ترین نمونه‌ها برای این نگاه، ورستیگ است که در مقالۀ مفصلی (که در نسخۀ ترجمه شدۀ مورد استفاده در این پژوهش، تاریخ مطالعات زبان شناسان مسلمان نامیده شده) با وجود تاکید بر بدیع بودن رای فارابی در تلفیق منطق و دستورزبان موضع او را با متی و عدی یکی می‌داند (ورستیگ، ۱۳۹۱: ۱۰۸).

۱-۴. علم اللسان و قواعد مشترک زبان

یکی از صریح‌ترین موضع‌گیری‌های فارابی در باب نسبت منطق و زبان در جایی است که با ذکر معانی مختلف «نطق» وجه تسمیه علم منطق را توضیح می‌دهد. او در مورد موضوعات علم منطق می‌گوید: «موضوعات منطق که در آنها قوانین اعطا می‌شود عبارتند از معقولات از آن جهت که مدلول الفاظ هستند و همچنین الفاظ از آن جهت که دال بر معقولاتند» (فارابی، ۲۰۰۵: ۵۹). سپس در ادامه توضیح می‌دهد ما در اثبات آراء و نظریات در نفس خودمان تنها نیاز به معقولات داریم اما برای اثبات همین آراء به انسان‌های دیگر، هم نیاز به این معقولات داریم هم الفاظی که از این معقولات تعبیر کنند. بدین منظور برای رسیدن به نتایج مطلوب در هر مورد هم خود این معقولات و هم الفاظ دال بر آنها باید به تعداد و به نحو خاصی در کنار هم چیده‌شوند. لذا در منطق باید هم قوانین معقولات و هم قوانین الفاظ دال بر این معقولات بیان شوند. قدما هر دوی این موارد یعنی معقولات و الفاظ دال بر آنها را «قول» یا «نطق» نامیده‌اند؛ با این تفاوت که معقول، قول یا نطق درونی و مرکوز در ذهن است و لفظ دال بر آن، قول و نطق بیرونی است که با صوت ادا می‌شود[۹] و قیاس منطقی قول و نطقی است که با آن، یک رأی چه درون نفس باشد و چه بیرون نفس، اثبات می‌شود (همان: ۵۹-۶۰). او توضیح می‌دهد «نطق» به عنوان ریشهٔ لفظ «منطق» دارای سه معناست: کلام بیرونی که با صوت ادا می‌شود (تعبیر زبان از ما في الضمیر)، کلام درونی و مرکوز در ذهن (معقولاتی که مدلول الفاظ هستند) و قوهٔ نفسانی ذاتی انسان که تنها اختصاص به او دارد و باعث وجود فکر و اندیشه و فراگیری علوم و صنایع و تمییز نیک و بد می‌شود. منطق با ارائه قوانینی برای هر دو ساحت نطق بیرونی و نطق درونی، نطق به معنای سوم را تقویت می‌کند، چون با بیان و رعایت این دو گونه قوانین قوهٔ نفسانی و ذاتی نطق که بالفطره در انسان موجود است قوام می‌گیرد و تکمیل می‌شود[۱۰] (همان: ۶۲-۶۳ و ۱۴۰۸: ۱/: ۱۴-۱۵). فارابی در اینجا می‌گوید در علم منطق، قوانین نطق بیرونی قوانینی هستند که میان همهٔ زبان‌ها مشترکند و به جهت همین اشتراکشان است که جزء منطق محسوب می‌شوند. درعوض، قوانینی که به زبان‌های خاص اختصاص دارند، دیگر جزء منطق نیستند بلکه علم نحوِ آن زبان را تشکیل می‌دهند (فارابی، ۲۰۰۵: ۶۲). تاکید فارابی بر تفکیک دستورزبان‌های خاص از قوانین نطق بیرونی که در علم منطق طرح میشوند حتی درجایی که به امور و مباحث مشترکی پرداخته می‌شود، حاکی از قول او به وجود گونه‌ای از علم زبان یا بخشی از علم منطق است که به تقسیمات و قواعدی حاکم بر همهٔ زبان‌ها می‌پردازد. این گونه از علم زبان پیشتر در فصل اول از

---

۹. این دو مورد را افلاطون در رسالهٔ سوفسطائی ذکر کرده است و احتمالاً مقصود فارابی از «قدما» هموست (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۶۴-۲۶۱ و ۱۵۴۲-۱۵۴۷).

۱۰. این مطلب عینا در هر دو اثر فارابی ذکر شده است. البته در کتاب الحروف میان قول و نطق تمایز ظریفی قائل است و از آن بدست می‌آید دو معنای اول مذکور در دیگر آثار مدلول واژهٔ «قول» هستند و معنای سوم مدلول واژهٔ «نطق».

همین اثر ذیلِ «علم اللسان» و مقدم بر تمامی علوم دیگر برشمرده‌شده است؛ علمی که طبق توضیحات فارابی هم شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با علم منطق دارد و هم شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با علم نحو. تعبیرات او همه نمایانگر این است که از این شاخهٔ علمی هیچ زبان خاصی را در نظر ندارد و آنچه ذکر می‌کند تمامی زبان‌های خاص و منفرد را دربر می‌گیرد؛ یعنی همه زبان‌های خاص با وجود همهٔ تفاوت‌هایشان مشمول این تعریفات و تقسیمات هستند. شاید بتوان گفت فارابی در ارائه تصویری مختصر و جامع که همهٔ مباحث زبان در آن گنجانده شده باشد تا حدی ملهم از دیونوسیوس و رسالهٔ مشهور او، فنّ دستور است. اما برخلاف آنچه گاهی در الگوبرداری فارابی از این رساله در برخی تقسیمات و تعاریف الفاظ اظهار شده (Zimmermann, 1981: xxxi) و فرض باور فارابی به ایده آل‌بودن دستورزبان یونانی را تقویت کرده است، تقسیم‌بندی فارابی از مباحث علم اللسان در احصاءالعلوم هیچ شباهتی به تقسیم‌بندی دیونوسیوس ندارد، بلکه بخش‌های مختلف این علم طوری صورت‌بندی شده که در بیان معنا و تقسیمی عام برای علم زبان که امکان انطباق با همهٔ زبان‌ها را داشته باشد بسیار موفق عمل کرده است.

فارابی می‌گوید «علم اللسان» (علم زبان) دو گونه است، در یک گونهٔ آن الفاظ معنادار یک امت و معنا و مدلول آنها مشخص و حفظ می‌شود که طبیعتا در هر جامعه‌ای تنها شامل الفاظ مربوط به زبان خاص آن جامعه می‌شود و هیچ اشتراک نظام‌مندی با سایر زبان‌ها ندارد. گونهٔ دیگرِ علم زبان علم به قوانین[۱۱] حاکم بر این الفاظ است. هریک از این دو گونه علم زبان بخش‌های مختلفی دارد که **در همهٔ زبان‌ها** به همین صورت طبقه‌بندی می‌شود و در مجموع هفت بخش بزرگ علم اللسان را تشکیل می‌دهد:

> علم زبان نزد هر جامعه‌ای به پنج بخش بزرگ تقسیم می‌شود: علم الفاظ مفرد، علم الفاظ مرکب، علم قوانین الفاظ مفرد، علم قوانین الفاظ مرکب، قوانین درستی کتابت، قوانین درستی قرائت و قوانین درستی اشعار[۱۲] (فارابی، ۲۰۰۵: ۴۶-۴۷).

از هفت بخش مذکور، دو بخش اول ذیل گونهٔ اول علم زبان و پنج بخش بعدی، ذیل گونهٔ دوم علم زبان هستند. چنانکه گفته‌شد، صورت‌بندی این علم به نحوی است که می‌تواند همهٔ زبان‌های مختلف را دربر بگیرد. این یعنی تمامی زبان‌ها پذیرای تعریف و تقسیمات علم زبان و حتی قواعد و

---

۱۱. طبق نظر فارابی «قوانین» در هر صناعتی عبارتند از: «أقاویل کلیة أي جامعة، ینحصر في کلّ واحد منها أشیاء کثیرة ممّا تشتمل علیه تلك الصناعة وحدها حتی یأتي علی جمیع الأشیاء التي هي موضوعة للصناعة أو علی أکثرها» (فارابی، ۲۰۰۵: ٤٥).

۱۲. در ادامه فارابی بخش‌های مختلف هر کدام از این دو بخش را نام می‌برد و تا حدودی توضیح می‌دهد: قوانین الفاظ مفرد عبارت‌اند از شناخت حروف معجمه، قوانین امثلهٔ الفاظ مفرد (قوانین الفاظ مثال اول و مشتق)، مباحث مربوط به فعل ازجمله تبدیل مصدر به فعل، انواع فعل، ساخت فعل امر و نهی، اصناف افعال از جهت کمیت و کیفیت و تغییرات الفاظ به دلیل دشواری تلفظ. قوانین الفاظ مرکب عبارت‌اند از قوانین اطرف اسم و فعل و ادات در جمله و قوانین ترکیب (فارابی، ۲۰۰۵: ۴۷-۵۱). او قوانین درست نوشتن، درست خواندن و شعر را نیز به همین ترتیب برمی‌شمارد (همان: ۵۱-۵۲).

قوانین مذکور در بخش‌های گونهٔ دوم آن هستند. در بیان فارابی نیز هرچند همهٔ مثال‌ها از الفاظ زبان عربی است اما هم خود عناوین ذیل هرکدام از بخش‌های علم زبان و هم توضیحات آنها شاهد بر منحصر نبودن نظر فارابی در مورد این علم به زبان عربی است، به‌خصوص آنکه برخی توضیحات او در مورد مباحث بخش‌های مختلف علم اللسان معادلی در دستورزبان عربی ندارد؛ از آن جمله می‌توان به «قوانین امثلهٔ الفاظ مفرد» و «علم قوانین الأطراف» اشاره کرد. بنابراین فارابی به نحو پیشینی و فارغ از زبان عربی یا هر زبان دیگری یک علم زبان فراتر از زبان‌های خاص را بر اساس ویژگی‌های مشترک میان زبان‌ها تعریف، تبیین و برای موضوع و احکام آن تقسیمات و قوانینی ذکر کرده است.

از بیان فارابی در مورد مراحل پیدایش زبان در یک جامعه از آغاز تا رسیدن به نقطه‌ای که بتوان از حصول یک علم یا صناعت با عنوان علم زبان سخن گفت، استفاده می‌شود که در هر جامعه صنفی با عنوان «واضعان زبان» متولی مدیریت و تدبیرِ هر دو گونهٔ علم زبان در جامعه هستند. در این بحث فارابی به نحوی هوشمندانه از دو رأی متقابل یعنی قول افلاطونی_رواقی به منشأ طبیعی برای زبان و قول ارسطویی_اسکندرانی به وضعی و قراردادی بودن زبان بهره می‌گیرد و رأی سومی برمیگزیند که مطابق آن الفاظ زبان هر جامعه به دلیل اینکه گزینش اولیهٔ حروف و اصواتشان منطبق بر طبیعت مشترک افراد جامعه است دارای منشأ طبیعی هستند و از آنجا که ترکیب آنها با توافق میان گویشوران زبان اتفاق می افتد وضعی، در عین حال این وضع کاملاً دلبخواهی هم نیست و باید در آن از قواعد و قوانینی تبعیت کرد که آنها دیگر قراردادی نیستند و از روابط معانی و مدلولات آنها انتزاع میشوند. او از سویی تأکید می‌کند «واضع لسان» موظف است در مرحلهٔ وضع الفاظ و کلمات هم از میان الفاظ پیشین مناسب‌ترین‌ها را برگزیند و هم برای آنچه تاکنون لفظی وضع نشده به وضع الفاظ جدید بپردازد، و از سوی دیگر تصریح می‌کند همین فرد باید بر رعایت قواعد و قوانین مشترک حاکم بر همهٔ زبان‌ها در زبان خاص خود نیز نظارت داشته باشد تا در مراحل توسعه و رشد زبان از آنها تخطی نشود (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۳۸ و ۱۳۹). او درواقع قائل به گونهٔ خاصی از سامان‌گرایی در وضع الفاظ است که ضامن این سامان انطباق با معانی و موجودات مدلول آن الفاظ و بنابراین مشترک میان همهٔ جوامع و زبان‌هاست (در این مورد در ادامه توضیح خواهیم داد). بدین ترتیب واضعان زبان در هر دو گونهٔ علم زبان دخیل هستند و مسئولیت دارند مطابق قواعد و قوانین مشترک و از پیش معین عمل کنند.

به نظر می‌رسد فارابی در هرکجا از آثارش در مورد نسبت دو علم منطق و دستورزبان سخن می‌گوید، مقصودش از دستورزبان همین گونهٔ دوم «علم اللسان» است. با توجه به این توضیحات می‌توان موضع فارابی را در منازعهٔ دو علم نحو و منطق دریافت. او خود نیز در بحث از معانی «نطق» در پاسخ به سؤالی مقدّر از جایگاه و وظیفهٔ علم نحو در قبال قول و نطق بیرونی و مقایسهٔ آن با وظیفهٔ

علم منطق، گریزی به نسبت میان دو علم منطق و نحو میزند و از این نسبت با عنوان «مشارکت» تعبیر می‌کند:

> منطق از جهت اعطای برخی قوانین الفاظ با نحو گونه‌ای مشارکت دارد، و تفاوتش با آن اینست که نحو تنها قوانینی را اعطا می‌کند که اختصاص به الفاظ یک جامعهٔ خاص دارد و علم منطق قوانینی را اعطا می‌کند که اعم از الفاظ تمامی جوامع است؛ پس الفاظ احوالی دارند که تمامی جوامع در آنها اشتراک دارند: مثل اینکه برخی از الفاظ مفرد و برخی مرکبند، و الفاظ مفرد اسم و کلمه (فعل) و ادات هستند، و اینکه برخی الفاظ موزون و برخی غیرموزونند و مشابه اینها. احوالی هم وجود دارند که اختصاص به یک زبان و نه زبان دیگری دارند: مثل اینکه فاعل مرفوع است و مفعولِ آن منصوب (فارابی، ۲۰۰۵: ۶۰-۶۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، آنچه فارابی به عنوان مشترکات همهٔ زبان‌ها ذکر می‌کند و آن را بخش مشترک دو علم منطق و نحو می‌داند همان موضوعات «علم اللسان» است. از جمع میان توضیحات فارابی ذیل دو علم زبان و منطق در احصاء العلوم به نظر می‌رسد فارابی دو علم دستورزبان (نحو) و منطق را دارای نسبت عموم خصوص من وجه می‌داند که علم اللسان (به‌خصوص گونهٔ دوم آن) همان وجه مشترک این دو علم است. البته فارابی در ادامه متذکر می‌شود که این موضوعات مشترک در این دو علم از دو جهت مختلف بررسی می‌شوند؛ در علم منطق از آن جهت که میان همه زبان‌ها مشترک است و در علم نحو از آن جهت که در یک زبان خاص محصل است. او به همین مثال تقسیم الفاظ زبان به اسم و فعل و حرف اشاره می‌کند و می‌گوید:

> این نوع تقسیم‌بندی تنها به زبان عرب یا زبان یونانی اختصاص ندارد، بلکه در تمام زبان‌ها موجود است، و نحویان عرب به واسطهٔ آنکه در زبان عرب موجود بوده آن را برگزیده و اقتباس کرده‌اند، و نحوی‌های یونانی به واسطهٔ آنکه در زبان یونانی وجود داشته آن را اختیار کرده‌اند ... ولی در مواردی که منطق قوانین الفاظ را بدست می‌دهد، تنها به بیان قوانینی می‌پردازد که الفاظ تمام ملت‌ها در آن مشترک است، یعنی منطق آن قوانین را به واسطهٔ مشترک بودن برمی‌گزیند ... (فارابی، ۱۳۸۱، ترجمهٔ خدیوجم: ۶۰-۶۱).

۲-۴. شباهت الفاظ و معانی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک میان همهٔ زبان‌ها که فارابی در احصاء العلوم به آن تصریح ندارد ولی در کتاب الحروف هنگام بحث از مراحل شکل‌گیری زبان هر امت آن را موجب کمال و حصول بیشترین فایده از زبان _در آن امت_ می‌داند عبارت است از «شباهت الفاظ با معانی» آنها:

> فإن كانت فِطَرُ تلك الأمّة على اعتدال وكانت أمّة مائلة إلى الذكاء والعلم، طلبوا بفطرهم _من غير أن يتعمّدوا في تلك الألفاظ التي تجعل دالّة على المعاني_ **محاكاة المعاني وأن يجعلوها أقرب شبهًا بالمعاني وبالموجود**، ونهضت أنفسهم بفطرها لأن <تتحرّى> في **تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني** على أكثر ما تتأتّى لها في الألفاظ؛ [فتجتهد] في أن تقرب أحوالها في الشبه من أحوال المعاني. فإن لم يفعل ذلك من اتّفق منهم، فعل ذلك مدبّرو أمورهم في ألفاظهم

التي يشرّعونها ... وهكذا أبدًا يطلب النظام في الألفاظ <تحرّيًا> **لأن تكون العبارة عن معانٍ ما بألفاظ شبيهة بتلك المعاني** (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۴۰)

این ویژگی مشترک میان زبان‌ها که فارابی به آن پرداخته را می‌توان ماحصل تمامی پیشینهٔ فلسفی_زبان‌شناختی برای او دانست. او در بیان شباهت موردنظرش میان الفاظ و معانی آنها، در جای‌جای کتاب الحروف تحلیل‌های بسیار جزئی نگرانه‌ای ارائه می‌دهد که هرچند ردپای تمامی این تحلیل‌ها در مباحث زبانی مقدم بر او قابل پی‌گیری است اما از ترکیب و تصویر کلی بدیعی برخوردار است. مهم ترین پشتوانهٔ فارابی در این تحلیل‌ها تقسیم دستور زبانیِ الفاظ به «مثال اول» و «مشتق» است. این تقسیم که فارابی آن را در یکی از بخش‌های علم اللسان ذکر می‌کند در همهٔ زبان‌ها به نحوی وجود دارد. توجه به ظرفیت این تقسیم از الفاظ در تحلیل ارتباط الفاظ و معانی و نهایتا خلق ایده‌ای بدیع در باب نسبت دستور زبان و منطق در عین اینکه جزئیات آن ریشه در تمامی تاریخ فلسفه و زبان‌شناسی پیش از دورهٔ اسلامی دارد ولی در صورت کلی و رأی نهایی نوآوری فارابی محسوب می‌شود. چنانچه گفته شد رواقیان از پیشروان تحلیل و تبیین رأی تبعیت تغییرات الفاظ از تغییرات معانی بودند که پیشینهٔ آن به افلاطون و ارسطو میرسید و در یک سنت قدرتمند زبانی توسط پریسکیانوس به اوج خود رسیده بود. به نظر میرسد این بحث در کنار تفکیکِ بدیع و دقیق دو گونه تغییرات در الفاظ که توسط مارکوس ترنتیوس وارو طرح شد (و پیش‌تر به آن اشاره شد) یعنی تفکیک میان تغییرات صرفی و تغییرات اشتقاقی برای فیلسوف نکته سنجی همچون فارابی بسیار الهام بخش بوده است. او تمامی تغییرات صرفی الفاظ (اعم از اسامی و افعال) را با عنوان «علم قوانین الاطراف» ذیل «علم قوانین الألفاظ عندما ترکّب» بخشی از علم اللسان می‌داند و با دقت موضوع این‌گونه از تغییرات را از تغییرات اشتقاقی الفاظ که آن هم بخش دیگری از علم اللسان است تفکیک می‌کند. از میان این دو نوع تغییرات در الفاظ فارابی تنها تغییرات اشتقاقی را شایستهٔ حکایتگری از تغییرات معانی می‌داند (برای نمونه ← فارابی، ۱۴۰۸: ۲۵۵/۱-۲۵۷). او در تعریف الفاظ مشتق و مثال اول در کتاب العبارة بیش از هرجای دیگر می‌تواند از لزوم نسبت میان تغییرات الفاظ با تغییرات معانی و ابتنای این نسبت بر تقسیم الفاظ به مثال اول و مشتق حکایت کند. فارابی می‌گوید اسم مشتق از اسم دیگری گرفته می شود که این اسم بر معنای منفرد و مستقل از هر معنای دیگری (هر معنایی که بتواند در نقش موضوع آن را همراهی کند) دلالت می‌کند. هرگاه این معنای منفرد به نحوی تغییر کند که دیگر منفرد نباشد، بلکه موضوعی که این معنا بر آن وارد شده است را نیز همراهی کند لفظِ دال بر آن نیز به نحوی تغییر می‌کند که بتواند حضور معنای اولیه و همراه شدن معنای جدید (موضوع) را نمایش دهد. در این توضیح فارابی لفظ دال بر معنایِ منفرد اولیه را «مثال اول» و لفظ دال بر معنای دوم را «لفظ مشتق» (مشتقٌ از مثال اول) نامیده است (فارابی، ۱۴۰۸: ۹۳/۱). برای شناخت بیشتر این تقسیم از الفاظ باید به دو اثر دیگر فارابی یعنی احصاء العلوم در بخش «قوانین امثلهٔ الفاظ مفرد» (فارابی، ۲۰۰۵: ۴۸) و بخش‌های مختلفی از شرح العبارة و کتاب الحروف مراجعه کرد. بطور خلاصه

می‌توان گفت در نظر فارابی الفاظ دو دسته‌اند: «مثال اول» و «مشتق». الفاظ مثال اول معادل مشخصی در هیچ‌کدام از دستورزبان‌های خاص زمان فارابی ندارند و درست‌ترین معادل برای آن ها «غیرمشتق» است. الفاظ مثال اول یا غیرمشتق دو گونه‌اند، یا مصدرند که از آنها فعل و اسامی و اوصاف دیگر ساخته می‌شود و به تعبیری مبدأ اشتقاق برای الفاظ مشتق هستند و برخی دیگر لفظی از آنها ساخته نمی‌شود و می توان آن ها را معادل الفاظ «جامد» در دستورزبان فارسی دانست. فارابی این دو دستهٔ اخیر را الفاظ «مثال اول متصرّف» و «مثال اول غیر متصرف» می نامد. کاربردهای این تقسیم از الفاظ در کتاب الحروف بیش از همه در بحث از اسامی دال بر مراتب مختلف معرفت، اسامی دال بر مقولاتِ جوهری و عرضی و همچنین توضیح دو اصطلاح «موجود» و «وجود» و نسبت آنها با هم در فلسفه به چشم می‌خورد (← شهیدی، ۱۴۰۰: ۱۰۸-۱۲۹). برای مثال او تأکید دارد الفاظ مربوط به مفاهیم و «مقولات» باید بتوانند حتی در ظاهرِ خود نیز آینهٔ تمام‌نمای معانیشان باشند؛ یعنی الفاظ مربوط به جنس و انواع **جوهر** در ساختارشان به گونه‌ای باشند که بتوانند از معنایی غیروصفی (یعنی بی‌نیاز از موضوع) و غیرمتغیر حکایت کنند، که این امر تنها با الفاظ مثال اول غیرمتصرف امکان‌پذیر است؛ درحالیکه ساختار الفاظ دال بر معنای اجناس و انواع **مقولات عرضی** چه در حالت وصفی و چه در حالت غیروصفی باید بتوانند بر ویژگی‌های این دو معنا و نسبت آنها با هم دلالت کنند، و این با استفاده از الفاظ مشتق برای حالت وصفی و الفاظ مثال اول متصرف یا مصدر برای حالت غیروصفی مقدور می‌شود (فارابی، ۱۹۷۰: ۷۶-۸۲). فارابی در مورد الفاظ دال بر مراتب مختلف معرفت نیز رأی مشابهی دارد و لازم می‌داند الفاظ دال بر دو گونه معرفت (معرفت مشتمل بر مشارالیه و معرفت کاملاً مجرد و منتزع از مشارالیه) از ارتباطی که میان آنها در عالم معنا هست حکایت کنند؛ به‌نحوی‌که لفظ دال بر معرفت منتزع (مانند بیاض از مقولات عرضی)، مثال اول متصرف و مبدأ اشتقاق باشد برای لفظ دال بر معرفت مشتمل بر مشارالیه (مانند ابیض). نکتهٔ مهم و قابل توجه این است که در هر دو بحث مذکور و همینطور در بحث از دو اصطلاح «موجود» و «وجود» تأکید فارابی بر این است که آنچه در مورد لزوم شباهت ساختار الفاظ با معانی طرح کرده یک لزوم عقلی است که از وجود دقیقا همین نوع ارتباط در عالم معنا برگرفته شده است.

این لزوم، وجه مشترک همهٔ دستور زبان‌ها و درواقع از قواعد علم اللسان یا همان دستور زبان واحد و حاکم بر همهٔ دستور زبان‌های خاص است. شاید بتوان فارابی را در این رأی نیز تا حدی متأثر از شیوهٔ بحث‌های زبانی پیشینیان به‌ویژه افرادی همچون پریسکیانوس دانست. آنان هرچند در این بیان دستور زبان یونانی را به عنوان الگو پذیرفته‌اند اما این الگو را قابل اعمال کردن بر دستورِ زبان‌های دیگر علی الخصوص دستور زبان لاتینی میدانند و این خود نشان میدهد دستور زبان‌ها می‌توانند دارای وجوه کلی مشترک باشند. البته فارابی در این شیوه از بحث برخلاف پیشینیان و حتی معاصران عرب زبان خود فیلسوفانه و فارغ از تقید و تعصب به یک دستور زبان خاص (اعم از یونانی یا عربی) ورود می‌کند.

از نظرِ فارابی هرچند قواعدِ علم اللسان میان همهٔ دستور زبان‌ها مشترک است اما در زبان‌های خاص و در جریان وضع الفاظ _به دلیل اقتضائات خاصی که در زبان‌های مختلف وجود دارد_ ممکن است قاعده شباهت الفاظ با معانی رعایت نشود. در اینجا به تعبیر او یکی از ظریف‌ترین دقایق زبانی طرح می‌شود و آن توجه به الفاظی است که ظاهر و معنای آنها با هم سازگار نیست و به همین دلیل پدیدآورندهٔ خطر بدفهمی الفاظ و عبارات هستند؛ برای نمونه الفاظی که در ظاهر مشتق هستند ولی در معنا مثال اولند یا در ظاهر مثال اول ولی در معنا مشتق؛ در چنین الفاظی اکتفا به ظاهر می‌تواند موجب خطا در فهم معنا شود:

> و همچنین شایسته است شکل‌های اسامی متفق و شکل‌های اسامی متواطی را بشناسی و در این امر تلاش زیادی هم نمایی، چراکه از مواضعی است که اشتباهات بزرگ رخ می‌دهد. از جمله اینکه لفظی شکل مشتق و معنای مثال اولِ غیر مشتق داشته باشد یا شکل مثال اول و معنای مشتق ... (فارابی، ۱۹۷۰: ۷۱).

از جاهایی که قول فارابی به دستور زبان واحد و مطابقت این دستور زبان با مفاهیم و مقولات فلسفی بیش از همه به چشم می‌آید بحث‌های او در مورد مفهوم فلسفی «موجود» است که درواقع بنیادی‌ترین اصطلاح فلسفی به حساب می‌آید. او در توضیح این اصطلاح در الحروف و العبارة به روشنی نشان میدهد چطور ساختار دستوری این اصطلاح یعنی ساختار «مثال اول غیر متصرف» و همچنین نقش دوگانهٔ نحوی (در جایگاه محمول برای همهٔ مقولات و همچنین در جایگاه رابط موضوع و محمول) که می‌تواند داشته باشد در همهٔ زبان‌ها، و به‌طور خاص زبان‌های اولیه برای بیان فلسفه، با ویژگی‌های معنای آن مطابقت دارد. معنای این لفظ چنانکه از ظاهر لفظش (در آن زبان‌ها) برمی‌آید معنای منفرد و مستقل واحدی است بسیار صلب که هیچ تغییری پیدا نمی‌کند و بنابراین قابلیت ضمیمه شدن به هیچ موضوعی را ندارد. همچنین این معنا می‌تواند به نحو مشترک برای تمامی مقولات و به نحو متواطی برای اجناس و انواع ذیل هر یک از آنها به کار رود و از ذات و ذاتیات آنها حکایت کند. از قِبل همین معنا می‌تواند نقش رابط ذاتیات یا عوارض ذات موضوع با موضوع را نیز ایفا کند. البته فارابی تأکید می‌کند که در زبان عربی و به دلیل فقدان لفظی که در همهٔ ویژگی‌هایش معادل این لفظ در زبان‌های دیگر باشد، ناچار و به جهت تنگنای ترجمه، از الفاظی استفاده شده که هرکدام به دلیل ساختار دستوری خود خصائصی دارند غیر از آنچه برای مطابقت با معنای اصطلاحی خود باید داشته باشند. از جملهٔ مهم‌ترین این الفاظ، اصطلاح «موجود» است که به دلیل ساختار «مشتق» باعث پدید آمدن این گمان نادرست می‌شود که از معنایی وصفی که توسط فاعلی وجود بخش بر موضوعی غیر از خود عارض شده حکایت دارد. همچنین به دلیل ساختار جملات در زبان عربی قرار گرفتن «موجود» میان موضوع و محمول در جملات اسمیه بدون اینکه در ظاهرِ لفظ فعل باشد ساختار نامأنوسی حاصل می‌شود که فارابی ناچار می‌شود برای توجیه و توضیح این ساختار تلاش زیادی مصروف دارد (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۱۱ و ۱۱۳-۱۱۵و ۱۲۵-۱۲۷ و ۱۴۰۸: ۳۷/۲-۳۸).

تا اینجا مشخص شد فارابی تا چه اندازه در بحث از شباهت الفاظ و معانی که یکی از مبانی مهم رأی او در نسبت میان دو علم دستور زبان و منطق است مرهون سنت فلسفی-زبانشناسی پیشین خود در تاریخ فلسفه است. آرای افلاطون و ارسطو، رواقیان و اسکندرانیان و به‌ویژه وارو و پریسکیانوس در رأی خاص او به هم پیوسته و ترکیب بدیعی را فراهم آورده است. اما جایگاه او در تاریخ مباحث زبان‌شناسی به اینجا ختم نمی شود و چنانکه بسیاری از پژوهشگران معاصر نیز به آن پرداخته‌اند آرای فارابی در این زمینه در سنت فلسفی-زبان‌شناسی پس از او به‌ویژه آن بخشی از این سنت که در میان مشارب مختلف زبانی بیش از همه متأثر از پریسکیانوس هستند _یعنی وجوهیان و قائلین به دستور زبان جهان‌شمول_ قابل پیگیری است.

چنانکه گفته شد پریسکیانوس طبقه بندیهای کلمات را با مقولات ارسطویی و مابعد الطبیعهٔ او منطبق می‌داند. این در حالی است که شباهت لفظ و معنا در آثار فارابی نیز بیش از همه در نحوهٔ دلالت الفاظ دال بر «مقولات» مورد بحث قرار گرفته است؛ گاهی در تفکیک ساختار الفاظ دال بر جوهر از الفاظ دال بر اعراض و گاهی در تفکیک ساختار الفاظ دال بر مقولات هنگام اشتمال بر مشارالیه از الفاظ دال بر معانی مجرد و منفرد از مشارالیه. بنابراین می‌توان گفت فارابی قائل به طبقه بندی‌ای در الفاظِ دال بر مقولات دقیقا متناظر با طبقه‌بندی مقولات در ساحت معقولات اول است و این در حالی است که از نظر او عالم معنا نیز خود برگرفته و منطبق با عالم خارج از عقل است:[۱۳]

> فتحدث حينئذٍ ألفاظ وتقدّر، ويقع تأمّل لها وإصلاح وأن يتمّ المحاكاة بها للمعقولات، وتحدث به أصناف الألفاظ، ويدلّ بصنف صنف منها على صنف صنف من المعقولات؛ فتحصل الألفاظ دالّة أوّلًا على ما في النفس، وما في النفس مثالات ومحاكاة للّتي خارج النفس (فارابی، ۱۹۷۰: ۷۶).

فارابی در توضیح شباهت الفاظ و معانیشان و در نتیجه انطباق قوانین زبان (دستورزبان) با قوانین فکر (منطق) تنها به الفاظ مفرد نظر ندارد بلکه الفاظ مرکب (اعم از ترکیباتی همچون شروط و تقییدها و ترکیبات مشتمل بر حکم یعنی قضایا) هم می‌بایست ذیل این قاعده قرار گیرند:

> ويجرى ذلك بعينه في تركيب الألفاظ، فيحصل تركيب الألفاظ شبيهًا بتركيب المعاني المركّبة التي تدلّ عليها تلك الألفاظ المركّبة، ويجعل في الألفاظ المركّبة أشياء تربط الألفاظ بعضها إلى بعض متى كانت الألفاظ دالّة على معانٍ مركّبة مرتبط بعضها ببعض. ويتحرّى أن يجعل ترتيب الألفاظ مساويًا لترتيب المعاني في النفس (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۴۰-۱۴۱).

او توضیح روشن‌کننده یا حتی مثال‌هایی برای بیان نحوهٔ شباهت الفاظ مرکب با مدلولاتشان نمی‌دهد. این گونهٔ دوم تطبیق که زبان‌شناسی جمله‌بنیاد نیز خوانده می‌شود علیرغم توجهی که وارو و پریسکیانوس به آن داشتند تنها در دوران جدید به یک جریان فلسفی-زبان‌شناختی مبدل شد و تا پیش از آن در طول قرون و اعصار تنها جسته‌گریخته مورد توجه جزئی قرار گرفته بود. فارابی نیز شاید

---

۱۳. «إذ كان معقول المشار إليه الذي لا في موضوع، ومعقول الشيء هو الشيء بعينه؛ إلّا أنّ معقوله هو ذلك الشيء من حيث هو في النفس، والشيء هو ذلك المعقول من حيث هو خارج النفس» (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۰۱)

با تأسی به همین آرای پراکنده به‌ویژه اشارات وارو و پریسکیانوس به این مسئله پرداخته ولی نتوانسته در این بحث توفیقی بدست آورد.

۵. نتیجه

در نهایت می‌توان گفت از نظر فارابی در دستورزبان دو سطح قواعد زبان وجود دارد. سطح اول که سطح بنیادی و اصلی است، تابع قواعد و نسبت‌های میان مفاهیم و مقولات و حاکی از ویژگی‌های آنهاست. قواعد و قوانین این سطح همان است که در گونهٔ دوم «علم اللسان» یا بخش قوانین مشترک نطق بیرونی از علم منطق ارائه می‌شود. این یک حکم کلی و ضرورت عقلی برای تمامی زبان‌هاست و اختصاص به زبان خاصی ندارد. از نظر فارابی همه زبان‌ها باید چنین ویژگی‌ای را داشته باشند و می‌توان گفت حداقل بخش مهمی از دستورزبان همین قواعد است که هرچند در شکل ظاهری در زبان‌های مختلف تفاوت دارد ولی در بنیادهای خود میان همه مشترک است. پس، از نظر فارابی همه زبان‌های مختلف باید دارای دستورزبان مشترک و بنیادینی باشند که بتواند به بهترین نحو از روابط میان معانی و مقولات برگرفته از هستی تبعیت و حکایت کند. دستورزبان های محصل (مانند فارسی، عربی، یونانی، سریانی و ...) همگی به همین منظور پدید آمده‌اند. سطح دوم که مربوط به زبان‌های خاص است هرچند باید در بنیاد خود تابع و ذیل سطح اول زبان باشد ولی چون وضع و قرارداد در آن دخیل است ممکن است در عمل در بسیاری از جزئیات چنین تبعیتی نداشته باشد؛ درعین‌حال این، تغییری در واقعیتِ معانی مدلولِ این الفاظ و مقولات محکی عنه آنها ایجاد نمی‌کند و برای دوری از خطا باید به آن توجه داشت.

به نظر می‌رسد فارابی در برخی از آثار خود به‌ویژه الحروف، العباره، شرح العباره، التحلیل ... هم درصدد تدوین قواعد این دستورزبان مشترک است تا بتواند به عنوان الگویی برای همه دستورزبان‌های مختلف به کار رود و هم در پی اصلاح دستورزبان‌های موجود. البته پرواضح است دغدغهٔ اول و اصلی فارابی زبان عربی است، به‌ویژه در اولین دورهٔ فکری عالم اسلام پس از نهضت ترجمه و آنگاه که بحران‌ها و آشفتگی‌های این نهضت تا حدودی فروخفته و مجال تأمل و تفکر در مورد آن پدیدآمده است. ممکن است اصلاحات و پیشنهادات زبان‌شناسانهٔ فارابی، که اغلب به دلیلی که گفته‌شد با موضوعیت زبان عربی طرح شده، مساوی قول او به نقص و ضعف زبان عربی در مقابل قوت و کمال دستورزبان یونانی به‌عنوان یک دستورزبان استاندارد دانسته‌شود و بنابراین با پیش‌فرض تاثیرپذیری دستورزبان یونانی از منطق ارسطویی فارابی در منازعهٔ میان منطق و دستورزبان قائل به همان قولی دانسته‌شود که سیرافی به آن تاخته بود. این درحالی است که فارابی در بیان چگونگی تطابق قواعد زبان و معنا یا دستورزبان و منطق، نظر به هیچ زبان خاصی ندارد؛ یعنی او هیچ‌یک از زبان‌های عربی، یونانی، فارسی یا سریانی را معیار یا نمونهٔ کاملاً موفق این تطابق ندیده است. یک دستورزبان ایده‌آل (فارغ از آنچه در هر یک از زبان‌های خاص اتفاق‌افتاده) باید بتواند الفاظ مفرد و مرکب آن

زبان را به نحوی صورت‌بندی کند که نمایندهٔ تام و تمام معانی مفرد و مرکب مشترک همهٔ جوامع باشد. بدین‌ترتیب می‌توان ادعا کرد فارابی قائل به گونه‌ای دستورزبان عام، استاندارد و جهان‌شمول به عنوان الگوی تمامی زبان‌های خاص است که در آن اصناف الفاظ و قواعد ساخت آن‌ها منطبق است با اصناف مقولات یا معقولات اول و به این واسطه منتزع از اصناف موجودات عالم هستی.

بنابراین فارابی در منازعهٔ مشهور زمانه‌اش میان دستورزبان و منطق که در جامعهٔ اسلامی در جریان بود و طیفی از پاسخ‌ها را (از پذیرفتن مطلق نحو و زائد دانستن منطق تا پذیرفتن مطلق منطق و بی‌ارزش دانستن نحو) دریافت کرده بود، وارد می‌شود. او از موضع یک فیلسوف مستقل، در مسئله می‌اندیشد و برای آن پاسخی فلسفی کاملاً متفاوت و فراتر از یک فرهنگ و زبان خاص ارائه می‌کند. در این پاسخ تمامی بحث‌های فلسفیِ راجع به زبانِ پیش از او در تاریخ فلسفه حیات مجدد و حضور متفاوتی پیدا می‌کنند. او همچنین تمامی مسائل و حساسیت‌های مربوط به زبان و به‌ویژه زبان عربی در جامعهٔ اسلامی را به رسمیت می شناسد و در میان آنها دارای رأی منحصر به فردی است. بنابراین علاوه بر افلاطون و ارسطو که در کلیات تمامی آثار و آرای فارابی حضور دارند، این‌بار گویی آرای زبان‌شناسانهٔ رواقیان و اسکندرانیان و همچنین فیلسوفان و متفکران قرون وسطا به‌ویژه وارو و پریشیان و همچنین آرای منطقیان و زبان‌شناسان معاصرش در جامعهٔ اسلامی نیز در کار آمده‌اند. او در زمانی که هنوز آرای پریشیان در بستر فرهنگی و اجتماعی خودش مورد تأمل و توجه قرارنگرفته بود به لزوم تبعیت الفاظ از معانی و به‌ویژه طبقه‌بندی الفاظ براساس طبقه‌بندی معانی نظر دارد. استفاده از ظرفیت قاعده زبانی اشتقاق ابتکار ویژه او در این بحث است. تأملات فارابی در این مسئله تا اندازه‌ای است که پیشروانه چند قرن پیش از وجوهیان لزوم طبقه‌بندی الفاظ بر اساس طبقه‌بندی معانی و انتزاع طبقه‌بندی معانی از حالات عرضی و جوهری موجودات را بیان و تلاش می‌کند چگونگی این تبعیت را در قواعدی از سنخ قواعد دستورزبان بیان کند؛ دستورزبانی که به دلیل وحدت عالم واقع و برداشت مشترک انسان‌ها از آن، باید میان همهٔ زبان‌ها مشترک باشد. این‌گونه است که به‌درستی می‌توان فارابی را از اقدم فیلسوفان قائل به دستورزبان جهان‌شمول، که در تاریخ زبان‌شناسی به نام وجوهیان به ثبت رسیده است، دانست.

منابع

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۶)، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران، سمت.

افلاطون (۱۳۸۰)، دورهٔ آثار افلاطون، ج۳، ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، خوارزمی، تهران

اندرس، جیرهارد (۱۹۷۷)، «المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في عصور الخلفاء»، تاريخ العلوم العربية، المجلد الأول، العدد الثاني، ۳۳۹-۳۵۱.

توحیدی، ابوحیان، (۱۴۲۵)، الإمتاع والمؤانسة، تصحیح غریدیوسف شیخ‌محمد و ایمان‌یوسف شیخ‌محمد، دار الکتاب العربي.

روبینز، آر. اچ. (۱۳۷۰)، تاریخ مختصر زبان‌شناسی، ترجمهٔ علی‌محمّد حق‌شناس، تهران، نشر مرکز.

سورن، پیتر آ. ام. (۱۳۹۲)، تاریخ زبان‌شناسی (بخشی از کتاب زبان‌شناسی در غرب)، ترجمهٔ علی‌محمّد حق‌شناس، تهران، سمت.

شهیدی، فاطمه (۱۴۰۰)، «نسبت الفاظ و معانی در نظر فارابی با تکیه بر کاربرد اسامی **مثال اوّل** و **مشتقّ** در بیان معانی فلسفی»، فلسفه، ش ۱، بهار و تابستان، ۱۰۸-۱۲۹.

عابد، شکری (۱۳۸۳)، زبان در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج۴ ، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت.

عفیفي، زینب (۱۹۹۷)، فلسفة اللغة عند الفارابي، القاهره، دار قباء.

فارابی (۱۹۷۰)، کتاب الحروف، حققه و قدّم له وعلّق علیه محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.

ـــــــــــ (۱۳۸۱)، احصاء العلوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، علمی فرهنگی.

ـــــــــــ (۱۴۰۸)، المنطقیّات للفارابي، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱ و ۲، قم، مکتبة آیةالله مرعشی نجفی.

ـــــــــــ (۲۰۰۵)، احصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق علیه عثمان امین، پاریس، دار بیبلیون.

مجتبایی، فتح الله (۱۳۸۳)، نحو هندی و نحو عربی، تهران، کارنامه.

گرمان، نادیا (۱۳۹۷)، «لوگوس بدون واژه ها؟ فارابی دربارهٔ زبان و تفکر»، ترجمهٔ زهرا دنیایی، سمینار منطق در تفکر اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ورستیگ، کیس (۱۳۹۱)، تاریخ مطالعات زبان‌شناسان مسلمان، ترجمهٔ زهرا ابوالحسنی، تهران، سمت.

یحیی بن عدی بن حمید بن زکریا، (۱۹۸۸)، «تبیین الفصل بین صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي»، مجموعة مقالات یحیی بن عدي الفلسفیة، دراسة وتحقیق سبحان خلیفات، عمان، الجامعة الردنیة.

Abed Shukri B. (1991), Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi, Albany, State University of New York.

Abed. Sh. (1383) Language. Tr. Neda Ahkavan. in Seyyed Hosein Nasr & Oliver Limon (eds.) *The History of Islamic Philosophy*. Hikmat. Tehran (in Persian)

Al-Tawḥīdī. Abū Ḥayyān (1425), Book of Enjoyment and Bonhomie. (*Al-Imtāʿwa al-Muʾānasa*). Ed. Gharid yousof sheikh mohammad & iman yousof sheikh mohammad. Dar al-kitab al-arabi (in Arabic)

Afīfī. Z. (1997), Philosophy Of Language in al-Farabi. Dar Ghoba, Cairo. (in Arabic)

Azarnush. A. (1386), *Araabic historiy and culture*. Samt, Tehran. (in Persian)

Endress. Gerhard (1977), The Debate between Arabic Grammer and Greek Logic in Classical Islamic Thought. *Journal for the History of Arabic Science*. Vol.1. No.2. Nov.1977. 339-351. (in Arabic)

Al-Fārābi, Abū Nasr (1381), Science statistics (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*), Tr. Hossein Khadivjam, Elmi Farhangi, Tehran (in Persian)

——— (1408), Al-Farabi's logic. (*Al-Manteghīyāt li al-Fārābi*). Ed. Mohammad Taghi Daneshpajhuh. Marashi Najafi Library. Qom (in Arabic)

——— (1970), The Book of Letter. (*Kitāb* al-*Ḥurūf*). Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq. (In Arabic)

——— (2005) . Science statistics (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*) Ed. Osman Amin. Dar Biblion. Paris. (in Arabic)

Germann Nadja (2015-2016), "Imitation – Ambiguity – Discourse: Some Remarks on al-Farabi's Philosophy of Language", in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, No 66, 135-166.

——— (1397), Logos without Words? al-Fārābiī on the relation of language and thought. Tr. Zahra Donyaei. Seminar on Logic in Islamic Thought. Tehran. Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)

Mojtabaei. F. (1383), Indian syntax and Arabic syntax. Karnameh. Tehran (in Persian)

Robins R.H. (1370*), A Short History of Linguistic*. Tr. Ali Mohammad Haghshenas. Nashr-e Markaz (in Persian)

Seuren. Pieter A. M. (1392), *A History of Linguistics*. Tr. Ali Mohammad Haghshenas. Samt. Tehran (in Persian)

Shahidi. F. (1400), The Relationship Between Utterances and Meanings From al-Farabi's Point Of View Considering The Usage Of "Primitive" and "Derivative" Names In The Expressing Of Philosophical Meanings,Tehran University, Vol.19. No. 3610.22059/JOP.2021.315377.1006575 *Philosophy*. (in Persian)

Thrax Dionysius (1874), "The Grammer, tr. Thomas Davidson", *The Journal of Speculative Philosophy*, October, 1874, Vol. 8, No. 4, 326-339.

Versteegh. K. (1391), History of Study of Muslem Linguists. Tr. Zahra Abolhasani. Samt, Tehran. (in Persian)

Yaḥyá ibn ʿAdī. Abū Zakarīyā (1988), Explaining the separation between the two industries of philosophical logic and Arabic grammar. In A collection of Yahya bin Adi's philosophical articles. Ed. Sobhan Khalifat. The University of Jordan. Oman. (in Arabic)

Zimmermann F.W. (1981), *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretation*, trans. With an intr. And notes, London, Oxford University for the British Academy.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

The Composition of Matter and Form According to the Peripatetic

Javad Soufi [1]✉ **Alireza Kohansal** [2]

1. Phd Student of Islamic Philosophy and Theology, Faculty Of Theology And Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. E-mail: javadsoufi@ut.ac.ir

2. Associate professor of Islamic Philosophy and Wisdom, Theology And Islamic Studies Faculty Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: kohansal-a@um.ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 159-172)

Article history:
Received:
12 May 2022

Received in revised form:
2 August 2022

Accepted:
3 August 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

It is widely known contrary to the Hikmat-Mota'aliyya, which believes in composition through unification of matter and form, the peripatetic believes in composition through annexation of the two. The attribution of this opinion to the Peripatetics is so strong that no one doubts that they believe in annexation composition, despite research on the subject demonstrating that it is not so simple and that such an attribution cannot be attributed to the Peripatetic with such conviction and certainty. The goal of this article is to refute the assertation that attributed to the peripatetic.Those who believe in union or annexation composition have provided arguments to prove their position. Seyyed Sadr al-Din Dashtaki, also known as Seyyed Sanad, was the first to consider the combination of matter and form to be a union, and Mulla Sadra agreed with him. They document their opinion on previous philosophers in the same way that those who believe in annexation composition do. Seyyed Sanad, the innovator of the unified composition, also considers his theory to be based on the opinions of Ibn Sina and Bahmanyar and cites evidence from them to prove that matter and form exist outside as a one entity, he used Ibn Sina's statement that matter and form are one according to the entity and multiple according to the meaning. Furthermore, the combination of soul and body, which represent matter and form, is annexed, according to Bahmanyar's statement.While rejecting Sadr al-Din Dashtaki, Fayyaz Lahiji, who some consider to be an Ibn Sina follower, believes that matter and form exist as two distinct entities, and most philosophers believe in annexation combination. The majority of philosophers who mentioned meant peripatetics, because the majority of those at the time were peripatetic. Contemporaries of Fayyaz Lahiji, Mirdamad and his student Seyyed Ahmad Alavi, also consider the combination of matter and form to be annexed, rather than the union combination in the mind, such as genus and differentia. Hakim Sabzevari, a admirer of Hikmat-Mota'aliayya and an interpreter of Mulla Sadr's works, disagrees with him on this point accepting annexation composition as the opinion of great philosophers, including Ibn Sina. As a result, The issue of composition by way of unification and composition by way of annexation is one of Sadr al-Din Dashtaki's innovations in the ninth century AH and has not been discussed previously. As a result, it was not discussed in the books of Ibn Sina, Farabi, Bahmanyar, and other Peripatetics prior to Dashtaki, and they did not discuss this issue, but during and after Sadr al-Din Dashtaki, many philosophers, mostly Peripatetics like Mirdamad and Fayyaz Lahiji, argued against Dashtaki on this point. If we present this issue to the Peripatetics before Dashtaki, we can find evidence in favor of both unification and annexation, so one of these two cannot be attributed to them, and only through tolerance can the Peripatetics be convinced of the annexation combination.

Keywords: Composition through unification ،Composition through annexation ،Matter ،Form ،Prepathetic.

Cite this article: Soufi, Javad & Alireza Kohansal (2023), "The Composition of Matter and Form According to the Peripatetic", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 159-172, https://doi.org/10.22059/jop.2022.342800.1006714

© The Author(s).
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟

جواد صوفی[۱]✉| علیرضا کهنسال [۲]

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: javadsoufi@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: kohansal-a@um.ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۱۵۹-۱۷۲)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۵/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

مشهور است در مقابل حکمت متعالیه که قائل به ترکیب اتحادی ماده و صورت است مشائیان، قائل به ترکیب انضمامی این دو هستند. شهرت انتساب این نظر به مشائیان به حدی است که هیچ‌کس شکی در قائل بودن آنان به ترکیب انضمامی ندارد، درحالی‌که تحقیق در این مسئله نشان می‌دهد که امر به این وضوح نیست و با چنین جزم و یقینی نمی‌توان به مشائیان چنین نسبتی داد. مسئله ترکیب اتحادی و انضمامی از ابداعات صدرالدین دشتکی در قرن نهم هجری است و پیش از آن مطرح نبوده است بنابراین در کتب ابن سینا و فارابی و بهمنیار و دیگر مشائیان پیش از دشتکی مطرح نبوده و آن‌ها در این مسئله بحثی نداشته‌اند اما بسیاری از حکمای هم‌زمان با صدرالدین دشتکی و پس از او که اکثراً مشائی بوده‌اند همچون میرداماد و فیاض لاهیجی در این مسئله با دشتکی مخالفت کرده‌اند. اگر این مسئله را بر مشائیان پیش از دشتکی عرضه کنیم در کلمات آنان، هم به نفع ترکیب اتحادی و هم انضمامی می‌توان شواهدی یافت بنابراین نمی‌توان یکی از این دو را به آنان نسبت داد و تنها شاید با تسامح بتوان اتباع مشائیان را قائل به ترکیب انضمامی دانست.

کلیدواژه‌ها: ترکیب اتحادی، ترکیب انضمامی، ماده، صورت، مشاء.

استناد: صوفی، جواد و علیرضا کهنسال (۱۴۰۱)، «ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۵۹-۱۷۲.

https://doi.org/10.22059/jop.2022.342800.1006714

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

امروزه در نوشته‌های فلسفی بسیار می‌بینیم و از مدرسان فلسفه بسیار می‌شنویم که حکمت متعالیه، قائل به ترکیب اتحادی ماده و صورت است درحالی‌که مشائیان قائل به ترکیب انضمامی این دو هستند. در اینجا تنها به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- جمهور حکما ترکیب مهیت جسم را از جوهر مادی و جوهر صوری، انضمامی می‌دانند (حائری مازندرانی، ۱۳۸۶: ۸۰).

- متقدمین قائل شده‌اند به ترکیب انضمامی و بعضی از متأخرین، ترکیب اتحادی می‌دانند (عارف اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

- فیلسوفان قدیم، ترکیب جنس و فصل را ترکیب اتّحادی و ترکیب مادّه و صورت، بلکه وجود و ماهیت را ترکیب انضمامی می‌شناختند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۸۲).

- آشتیانی در مقدمه‌اش بر اصول المعارف می‌گوید: شیخ و اتباع او به ترکیب انضمامی ماده و صورت قائل‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۵).

_ مطهری نیز که دقت نظر ایشان در مباحث فلسفی زبانزد است ترکیب انضمامی را نظر قدمای از مشاء می‌داند (طباطبائی، بی‌تا: ۱۷۳).

این‌ها موارد اندکی است از گذشته تا حال که ترکیب انضمامی را نظر رأی مشائیان دانسته‌اند؛ اما جالب اینجاست در هیچ کتاب و مقاله‌ای، ارجاعی به منابع مشائیان نمی‌بینیم و از هیچ استاد فلسفه‌ای نمی‌شنویم که ابن سینا، فارابی، بهمنیار یا دیگر مشائیان در فلان کتاب خود گفته‌اند که ترکیب ماده و صورت، انضمامی است؛ چرا؟

باید توجه داشت که مسئله ترکیب اتحادی و انضمامی از ابداعات صدرالدین دشتکی معروف به سید سند از فیلسوفان قرن نهم هجری است و پیش از آن مطرح نبوده است بنابراین در کتب امثال ابن سینا و فارابی و بهمنیار و دیگر مشائیان پیش از دشتکی مطرح نبوده و نمی‌توان به این صراحت آن‌ها را معتقد به ترکیب اتحادی یا انضمامی دانست اما اگر این مسئله را بر آنان عرضه کنیم رأی آنان در این باب چیست و آیا انتساب ترکیب انضمامی به آنان صحیح است؟ این مسئله ای است که در این تحقیق به آن خواهیم پرداخت.

۲. تعریف ترکیب اتحادی و انضمامی

ترکیب حقیقی یا انضمامی است یا اتحادی. ترکیب انضمامی آن است که دو شئ به یکدیگر ضمیمه می‌شوند و هر یک وجود مستقلی در مرکب دارند به‌گونه‌ای که مرکب دارای کثرت بالفعل است مثل ترکیب خانه از مصالح و ترکیب بخار از اجزای مائی و هوائی اما در ترکیب اتحادی، شیئی عین شئ دیگر و متحد با آن می‌شود و وجود واحدی در مرکب دارند که عین آن دو و مرکب از آن دو است

به‌گونه‌ای که یک ذات واحد در خارج است، معنی ترکیب در این‌گونه مرکب این است که عقل آن را به دو جزء تقسیم می‌کند مثل ترکیب درخت از جسم و نامی (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۴۲).

۳. دلایل ترکیب انضمامی

بحث نحوه‌ی ترکیب ماده و صورت در دوره‌های متأخرتر از خواجه‌نصیرالدین در میان حکمای اسلامی مطرح‌شده است (مطهری، بی‌تا: ۸۲۸). نخستین کسی که بحث ترکیب اتحادی ماده و صورت را مطرح کرده است صدرالدین دشتکی معروف به سید سند است که در قرن نهم هجری قمری می‌زیسته است (حسینی و درگاهی‌فر، ۱۳۹۸). تا پیش از او این بحث بیشتر با عنوان تلازم ماده و صورت مطرح می‌شده و به رابطه‌ی متقابل آن دو با یکدیگر می‌پرداختند. پس از طرح این مسئله از سوی از صدرالدین دشتکی، حکما دودسته شدند بعضی مثل ملاصدرا با او هم‌عقیده شدند اما گروهی دیگر به مخالفت برخاستند و ترکیب انضمامی را به حکمای پیشین نسبت دادند و از آن دفاع کردند.

فیاض لاهیجی که برخی او را مشائی و تابع اندیشه‌های ابن سینا دانسته‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵) ضمن رد سید سند، ماده و صورت را موجود به دو وجود می‌داند و ترکیب انضمامی را عقیدهٔ جمهور می‌داند (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۴۱) .مراد از جمهور حکما، مشائیان است زیرا در آن زمان بیشتر حکما، مشائی بودند (حائری مازندرانی، ۱۳۸۶: ۸۰). میرداماد و شاگرد او سید احمد علوی که هم‌عصر فیاض لاهیجی‌اند نیز ترکیب ماده و صورت را انضمامی و موجود در خارج می‌داند نه ترکیب اتحادی که در عقل است مثل جنس و فصل (میرداماد،۱۳۸۱: ۶۳). حکیم سبزواری که از طرفداران حکمت متعالیه و شارح آثار ملاصدراست در این مسئله با او مخالف است و ترکیب انضمامی را پذیرفته و آن را رأی حکمای عظام یعنی ابن سینا می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۷۲؛ ۱۳۷۶: ۱۰۵ و ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۴).

طرفداران ترکیب انضمامی دلایلی برای اثبات نظر خود دارند و همچنین به قرائنی در کلمات حکمای پیشین استناد کرده و از این طریق آن‌ها را قائل به ترکیب انضمامی دانسته و از این استظهار آنان برای تائید عقیدهٔ خود بهره جسته‌اند.

۱-۳. دلیل اول

فیاض لاهیجی وجوب بقای شخص هیولا پس از فساد صورت را دلیلی بر امتناع اتحاد آن دو می‌داند (لاهیجی، ١٤٢٥: ١٤٩) . تبیین دلیل بدین‌صورت است: از نظر مشاء، هیولا وحدت شخصی دارد زیرا در کون و فساد، هنگامی‌که صورت نوعیهٔ شئ تغییر می‌کند و صورت دیگری به‌جای آن می‌آید شخص هیولا باقی است و منعدم نمی‌شود (طوسی، ١٣٨٦: ١٥٣ و ٢٩٠)؛ یعنی همان هیولای شخصی که با صورت قبلی بود اینک با صورت کنونی همراه است. در برهان وصل و فصل که برای اثبات هیولا اقامه می‌شود بر اساس این است که هیولا بعینه باقی است و اتصال و انفصال را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۸۰).

وحدت شخصی هیولا و بقای آن پس از تبدل صورت، حاکی از ترکیب دو شیئی است که هر یک وجودی جدا از دیگری دارد درحالی‌که اگر ترکیب ماده و صورت، اتحادی می‌بود یعنی هر دو به یک وجود موجود بودند با رفتن صورت، این وجود تغییر می‌کرد و ترکیب دیگری باوجود دیگری پدید می‌آمد. سید احمد علوی هم به خاطر اینکه استادش میرداماد، وحدت هیولا را، شخصی می‌داند او را قائل به ترکیب انضمامی ماده و صورت می‌داند (علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۴۳۰). برخلاف نویسندهٔ کتاب حکمت بوعلی سینا که در مواضع متعدد از کتابش، میرداماد را قائل به ترکیب انضمامی می‌داند (حائری مازندرانی، ۱۳۸۶: ۱۹۵/۵ و ۴۸/۳ و ۸۰). آشتیانی نیز به همین خاطر مشائیان را قائل به ترکیب انضمامی می‌داند و می‌گوید: چون شیخ و اتباع او قائل به ترکیب انضمامی‌اند به نظر آنان ماده دارای وحدت شخصی است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۵). مطهری نیز در تأیید این نظر می‌گوید: قدما نظر به ترکیب انضمامی داشته‌اند که گفته‌اند ماده صورتی را رها می‌کند و با صورت دیگر متحد می‌شود، برهان وصل و فصل بر همین نظریه مبتنی است، اصولاً هیولایی که برهان وصل و فصل اثبات می‌کند خیلی شخصیت دارد زیرا حافظ وحدت است و در همه حال باقی است (طباطبائی، بی‌تا: ۱۷۳_۱۷۴).

۲-۳. دلیل دوم

فیاض لاهیجی برای اثبات ترکیب انضمامی با الهام از حکما، قیاسی ترتیب می‌دهد که خلاصهٔ آن چنین است: ماده و صورت، جزء خارجی‌اند، اجزای خارجی به وجودات متعدد در خارج موجودند پس ماده و صورت به دو وجود در خارج موجودند (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۴۱).

در توضیح این قیاس می‌گوییم: از نظر حکما، فرق بین ماده و صورت با جنس و فصل در این است که ماده و صورت به‌شرط لا، جنس و فصل هستند و جنس و فصل، ماده و صورت لابشرط. رابطهٔ آن‌ها بدین‌صورت است که در ماهیات غیر بسیط که در خارج مرکب از ماده و صورت هستند ماده و صورت از آن‌ها انتزاع می‌شود بدین‌صورت که پس از تحصیل ماده و صورت خارجی، آن دو را به نحو لابشرط اعتبار می‌کنیم و جنس و فصل حاصل می‌شود بنابراین جنس و فصل، اجزای عقلی ماهیات هستند و ماده و صورت، اجزای خارجی (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۴۳) و پیش‌ازاین ثابت‌شده که اجزای خارجی، هر یک غیر از دیگری است و به همین خاطر بر یکدیگر حمل نمی‌شوند پس اجزای خارجی در وجود خارجی غیر از یکدیگرند، حال که هر دو مقدمهٔ قیاس ثابت شد پس نتیجهٔ آن‌که غیریت هیولا و صورت در وجود خارجی است نیز ثابت می‌شود.

فیاض لاهیجی هم‌چنین در اعتراض به صدرالدین دشتکی می‌گوید که ترکیب اتحادی اصلاً ترکیب نیست (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۴۸). این را می‌توان به‌عنوان دلیلی جداگانه تقریر کرد یا به همین دلیل دوم بازگرداند. تقریر آن به‌عنوان دلیل جداگانه چنین است: ترکیب ماده و صورت یا انضمامی است یا اتحادی، ترکیب اتحاد اصلاً ترکیب نیست پس ترکیب این دو انضمامی است. بازگشت آن به دلیل

مذکور بدین‌صورت است: لازمه‌ی ترکیب ماده و صورت این است که این دو در خارج به‌عنوان دو جزء موجود باشند درحالی‌که اگر این دو در خارج متحد باشند اصلاً ترکیبی در کار نیست.

صدرالدین دشتکی در پاسخ به این اشکال که اگر برای حصول ترکیب اتحادی باید اجزا باهم و با مرکب متحد شوند پس ترکیب چگونه ممکن است، معتقد است که ترکیب بین این دو به این صورت است که گاهی یکی از این دو می‌تواند به‌تنهایی موجود باشد و سپس عین دیگری شود، درواقع امکان وقوع جزء به‌صورت مستقل کافی است و نیاز نیست بالفعل تنها موجود شود. او مثال به درخت می‌زند که جسم و نامی در آن متحدند اما زمانی جسم بود و نامی نبود و پس از قطع درخت، هم جسم هست اما نامی نیست. او هم‌چنین می‌افزاید که اجزا در ترکیب اتحادی، اجزای تحلیلی عقلی‌اند و کثرت در عقل است نه در خارج (حسینی و درگاهی‌فر، ۱۳۹۸). البته این به‌نوعی اعتراف به این است که ماده و صورت، اجزای خارجی نیستند.

۴. دلایل ترکیب اتحادی

سید صدرالدین دشتکی معروف به سید سند نخستین کسی است که ترکیب ماده و صورت را، اتحادی دانسته و ملاصدرا هم در این مسئله، نظر او را تائید کرده است. همان‌طور که قائلین به ترکیب انضمامی، نظر خود را به حکمای پیشین مستند می‌کنند. سید سند، مبدع ترکیب اتحادی نیز نظریه‌ی خود را مستفاد از کلمات ابن سینا و بهمنیار می‌داند و شواهدی از آنان ذکر می‌کند مثل‌اینکه او برای اثبات اینکه ماده و صورت به وجود واحد در خارج موجودند از این بیان شیخ که ماده و صورت به‌حسب ذات، واحدند و به‌حسب معنی، متعدد کمک گرفته است (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۴۴).

اکنون به ذکر دلایل می‌پردازیم که برخی از سوی سید سند و برخی دیگر از سوی ملاصدرا اقامه‌شده است.

۴-۱. دلیل اول

همه موجودات مادی از عناصر اربعه یعنی آب، خاک، هوا و آتش ساخته‌شده‌اند اما صور عناصر در جماد و نبات و حیوان بالفعل موجود نیست زیرا در این حالت، جزئی از یاقوت که از آتش است هم آتش باشد و هم یاقوت زیرا از طرفی، صورت یاقوت در آن حلول کرده و از طرف دیگر آتش در آن بالفعل است همچنین اگر جزء آتش در یاقوت بالفعل باشد چگونه است که این جزء که در کنار جزء آبی است که آن‌هم بالفعل است خاموش نمی‌شود. شاهد دیگر این است که هر چه اجزای یاقوت را بشکنیم و ریز کنیم اجزای ریز به‌دست‌آمده یاقوت‌اند نه آب‌وآتش. در حیوان هم عناصر، غذا می‌شوند و غذا، اخلاط و اخلاط، نطفه و نطفه، علقه شده و این روند ادامه دارد تا این‌که حیوان حاصل شود و هیچ‌یک از سابق‌ها در این دگرگونی‌ها بالفعل باقی نیستند تا کثرت بالفعل در آن باشد و ترکیب انضمامی باشد (حسینی؛ درگاهی‌فر، ۱۳۹۸). این عقل است که هر یک از آن‌ها را برحسب آثار و

خواصش تقسیم می‌کند به‌گونه‌ای که بعضی، ماده است به اعتباری و جنس به اعتبار دیگر و بعضی، صورت به اعتباری و فصل به اعتبار دیگر.

ملاصدرا در کنار این ادله، ادله‌ی دیگری بر اینکه صور عناصر در موالید بالفعل نیستند ذکر می‌کند ازجمله این‌که اگر صور عناصر در مرکب باقی باشد لازم می‌آید اجزای مائی و هوائی در آهن و مس و طلای مذاب موجود باشد درحالی‌که وجود آب‌وهوا در مذابات خلاف وجدان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۲۷_۳۳۰) اما مشائیان معتقدند که صور عناصر در مرکب، بالفعل باقی است و شدت کیفیتشان شکسته می‌شود (علامه حلی، ۱۳۸۷: ۳٤٥ و تفتازانی، ۱٤۱۲: ۲۱۱).

این از مسائلی است که ابن سینا و ملاصدرا اختلاف دارند (مطهری، ۱۳۷۶: ۶۷) .ابن سینا قول کسانی که معتقدند وقتی عناصر بسیطه باهم ترکیب شدند و در یکدیگر فعل‌وانفعال کردند، صور عناصر از بین می‌رود و مرکب دارای یک صورت می‌شود را مذهب عجیب‌وغریبی می‌داند که در زمان او پیداشده و رد می‌کند زیرا می‌بینیم که وقتی مرکبی، فاسد می‌شود به عناصر تحلیل می‌شود که این حاکی از این است که عناصر در آن موجود بودند که اکنون ظاهر شدند. (ابن سینا، ۱٤۰٥: ۱۳۳).

لازم به ذکر است که نظر ملاصدرا با نظر سید سند و مذهب مستحدث در زمان شیخ متفاوت است. به نظر ملاصدرا صور عناصر با آمدن صورت مرکب، مخلوع نیستند آن‌گونه که آن گروه پنداشته‌اند و ترکیب اتحادی ماده و صورت واجب نمی‌کند که زایل شوند آن‌گونه که سید سند پنداشته است بلکه امر چنین است که هر ماده‌ای که استعداد صورت کمالی‌ای دارد و صورت دیگری پس از صورت قبلی در آن حادث می‌شود تمام فعل‌وانفعالات و لوازم و آثاری که از صورت سابق صادر می‌شد از صورت لاحق صادر می‌شود همراه اموری که اختصاص به‌صورت لاحق دارد و از آن صادر می‌شود زیرا نسبت دو صورت، نسبت نقص به کمال است، این دیدگاه حاکی از آن است که به نظر ملاصدرا، صور عناصر در مرکب نه بالفعل موجودند و نه اینکه زایل می‌شوند بلکه به‌گونه‌ای بینابین آن دو است و از مراتب صورت کمالی لاحق هستند (ملاصدرا، ۱۳٦۰، ۸۰ و ۱۳٦۸: ۳۲۸).

٤-۲. دلیل دوم

در ترکیب اتحادی، اجزا با مرکب، متحدند و به همین خاطر می‌توان آن‌ها را بر مرکب حمل کرد، مثل‌اینکه می‌گوییم: حیوان، جسم نامی است؛ نبات، جسم است و جسم، جوهر است، صحت حمل حاکی از اتحاد طرفین است زیرا اگر ماده و صورت دو جزء متباین در جسم به‌حسب خارج بودند نمی‌شد آن‌ها را به هیچ اعتباری بر یکدیگر حمل کرد (حسینی و درگاهی‌فر، ۱۳۹۸ و ملاصدرا، ۱۳٦۰، ۲۸٤).

فیاض لاهیجی بر این دلیل اشکالی می‌کند که به نظر می‌رسد وارد است. او می‌گوید ماده صورت به اعتبار اینکه ماده و صورت‌اند بر مرکب حمل نمی‌شوند بلکه به اعتبار اینکه جنس و فصل می‌شوند بر مرکب حمل می‌شوند (لاهیجی، ١٤٢٥: ١٤٩).

٤-٣. دلیل سوم

ماده، چیزی است که شئ با آن بالقوه است و صورت، چیزی که شئ با آن بالفعل است پس باید ماده و صورت متحد باشند و صورت شئ بعینه همان شئ باشد و به همین خاطر حکم کردند که هیولا، قوهٔ محض است برای شئ (ملاصدرا، ١٣٦٨: ٢٨٥). قوهٔ صرف اگر وجودی متباین داشته باشد برای آن فی‌نفسه فعلیتی مخالف فعلیت‌های دیگر هست و هر فعلیتی ازآن‌جهت که فعلیت است از فعلیت دیگر ابا دارد در این صورت آنچه را قوهٔ محض فرض کردیم قابلیت تلبس به همهٔ فعلیت‌ها را ندارد و این خلاف فرض است (زنوزی، ١٣٧٨: ٤٦٨).

فخر رازی در شرحش بر کتاب اشارات، سخنی قریب به مضمون این دلیل دارد. او می‌گوید: برخی از مرکبات، اجزایشان بر آن مرکب تقدم ندارند به نظر شیخ مثل جسم که مرکب از هیولا و صورت است و هیولا بر آن، تقدم بالوجود ندارد زیرا هیولا قوهٔ محض است و بدون صورت، فعلیتی ندارد اما وقتی هیولا که بالقوه است بالفعل موجود شد هیولا، جسم است (فخر رازی، ١٣٨٤: ٣٧٤).

سید احمد علوی شاگرد میرداماد که از قائلین به ترکیب انضمامی است معتقد است که این سخن فخر رازی حاکی از ترکیب اتحادی ماده و صورت است و سید سند در این مسئله از او تبعیت کرده به گمان این‌که این نظر ابن سینا هم همین است، آنجا که شیخ در الهیات شفاء می‌گوید که جوهر و ذات هیولا و بالفعل شدن آن، دو چیز نیستند الا این‌که هیولا، جوهری است که مستعد کذاست و جوهریتی که دارد آن را بالفعل، شیئی از اشیا قرار نمی‌دهد (علوی عاملی، ١٣٧٦: ٤٣٠). با توجه به اینکه ترکیب انضمامی، ترکیب دو امر بالفعل است، ترکیب ماده و صورت که به نظر مشاء ترکیب دو امر بالقوه و بالفعل است نمی‌تواند ترکیب انضمامی باشد.

صاحب محاکمات این سخن فخر رازی که حاکی از این است که هیولا، عین جسم می‌شود را بعینه نقل می‌کند اما اظهارنظری نمی‌کند و توضیحی پیرامون آن نمی‌دهد و برداشتی که سید احمد علوی داشته است را هم از آن ندارد (قطب‌الدین رازی، ١٣٨١: ٨٤).

مؤیدات دیگری در این زمینه از شیخ هست مثل‌اینکه ملاصدرا از او نقل می‌کند که در دانشنامهٔ علائی می‌گوید که هیولا و صورت برحسب ذات واحدند اما برحسب معنا متعددند (ملاصدرا، ١٣٦٨: ٢٨٥). به نظر فیاض لاهیجی که قائل به ترکیب انضمامی است مراد شیخ این است که دو جزء متباین در وضع نیستند نه این‌که حقیقتاً متحدند زیرا اگر متحد بودند حمل یکی بر دیگری صحیح بود درحالی‌که چنین نیست. هرچند به نظر مدرس زنوزی، قول شیخ صراحتاً بر اتحاد دلالت دارد (زنوزی، ١٣٧٨: ٤٦٧).

٤-٤. دلیل چهارم

نفس، صورت بدن است و بدن، مادهٔ آن است همان‌طور که حکما ازجمله شیخ و پیروانش قبول دارند. نفس به بعضی از صفات بدن، متصف می‌شود مثل‌اینکه هر یک از ما بالوجدان می‌داند چیز که به آن با أنا اشاره می‌کند همان متحرک جالس آکل ذائق است کما این‌که می‌گوییم من نشستم، من خوردم، من بوئیدم و غیر این‌ها که از صفات بدن‌اند و نفس بدان‌ها متصف می‌شود بدون مجاز و استعاره، در جای خود ثابت‌شده که صفت واحد نمی‌تواند قائم به دو موصوف باشد زیرا وجود فی‌نفسه عرض، عین وجود آن برای موضوع است و وجود واحد نمی‌تواند برای دو امر مختلف باشد مگر این‌که به نحوی با یکدیگر اتحاد داشته باشند پس نفس و بدن عین هم‌اند و وقتی این دو عین هم هستند هر ماده و صورتی عین هم‌اند زیرا صور نوعیه دیگر از نفس که مجرد است اولی هستند به این‌که عین نفس باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۸۶).

این دلیل مستفاد از این کلام بهمنیار است که در آن به اتحاد نفس با بدن و هیولا با صورت تصریح‌شده است:

> فقد بان أنّ لهذه الحیوانات و النباتات خصوصیّة جسمیّة؛ و هذه الأفعال لیست تصدر عن جسم بماهو جسم مطلقا فیجب أن یکون بسبب آخر؛ و ذلك السّبب هو المبدأ الّذي نسمّیه نفسا؛ و بینه و بین البدن اتّحاد حقیقیّ نوعیّ لا فرضیّ لست أعنی بالاتّحاد اتّحاد اتّصال بل اتّحادا علی وجه آخر بل اتّحاد ترکیب کالوحدة الموجودة من اجتماع الصّورة و الهیولی من غیر فساد أحدهما فإنّ الهیولی و الصّورة جواهرهما مختلفان و مع اختلاف الجوهر لا یمتنع وجود امر واحد منهما (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۲٦).

این‌یکی دیگر از شواهدی است که صدرالدین دشتکی برای تائید نظر خویش از مشائیان نقل می‌کند و البته از صریح‌ترین آن‌هاست زیرا این سخن بهمنیار به نحوی واضح بر ترکیب اتحادی دلالت دارد و مخالفان ترکیب اتحادی، توجیهی برای آن ارائه نکرده‌اند (حسینی و درگاهی‌فر، ۱۳۹۸).

یکی دیگر از شواهدی که حاکی از ترکیب اتحادی، کلام شیخ در الهیات شفاست که به مناسبتی، اقسام اتحاد را برمی‌شمرد و اتحاد ماده و صورت را نیز یکی از اقسام آن قرار می‌دهد:

> أحدها أن یکون کاتحاد المادة و الصورة فتکون المادة شیئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما یصیر بالفعل بالصورة علی أن تکون الصورة أمرا خارجا عنه لیس أحدهما الآخر و یکون المجموع لیس و لا واحدا منهما (ابن سینا، ۱۳۷٦: ۲٤۰).

اما سید احمد علوی معتقد است که این کلام، دلالت بر ترکیب اتحادی نمی‌کند بلکه مراد آن است که هر یک از هیولی و صورت ذات و وجودی دارد و فعلیت هیولی به‌صورت است و علاقهٔ اتحادی بین آن دو نیست بلکه اتحاد آن‌ها به معنای این است که از آن دو، امری طبیعی حاصل می‌شود و این همان اتحاد موردقبول شیخ در موارد دیگر است (علوی عاملی، ۱۳۷٦: ٤۳۰). هرچند ابن سینا در ابتدای کلامش اتحاد ماده و صورت را یکی از اقسام اتحاد قرار داده است اما در انتهای آن،

می‌گوید که نه ماده و صورت بر یکدیگر و نه مجموع بر هیچ‌یک از آن دو حمل نمی‌شود و شاید همین راه را برای تفسیر سید احمد علوی بازکرده است.

۵. تحلیل

در این نوشتار، در پی این نیستیم که سنجش ادله و داوری بین دو طرف نیستیم و این‌که ترکیب اتحادی درست است یا انضمامی زیرا هدف تحقیق حاضر این نیست بلکه بر آنیم کدام‌یک از دو طرف، در نسبتی که به مشائیان داده‌اند برحق‌اند و دریابیم که رأی مشائیان در باب ترکیب ماده و صورت چیست و آیا آن‌گونه که مشهور است نظر مشائیان این است که ترکیب ماده و صورت، اتحادی است؛ بنابراین پس از ذکر ادله و شواهد قائلین به ترکیب اتحادی و انضمامی، وقت آن است که به تحلیل آن‌ها از جهت منشأ و ریشه‌یابی در حکمت مشاء بپردازیم.

صدرالدین دشتکی که مبدع ترکیب اتحادی ماده و صورت است برای اثبات مدعای خود، بیانی از بهمنیار به‌عنوان شاهد می‌آورد که در آن به ترکیب اتحادی تصریح‌شده است و از کلام شیخ که می‌گوید ماده و صورت ذاتاً واحدند و به‌حسب معنا متعدد، نیز استفاده می‌کند. ملاصدرا هم به این سخن شیخ استشهاد می‌کند هرچند در مقابل فیاض لاهیجی آن را توجیه می‌کند و ناظر به ترکیب اتحادی نمی‌داند ولی مدرس زنوزی آن را صریح در اتحاد داند. طرفداران ترکیب اتحادی توجیهی برای سخن بهمنیار نیاورده‌اند اما سید احمد علوی در توجیه کلام ابن سینا در الهیات شفا مبنی بر این‌که اتحاد ماده و صورت یکی از اقسام اتحاد است، می‌گوید مراد شیخ این است که از ماده و صورت، امری طبیعی حاصل می‌شود و مراد اتحاد این دو نیست، این توجیه را در مورد کلام بهمنیار نیز می‌توان آورد بخصوص که بهمنیار نیز در انتهای کلامش می‌گوید که ممتنع نیست که از این دو، امر واحدی موجود شود.

از آن‌سو برخی دیگر مثل فیاض لاهیجی شاگرد ملاصدرا، ترکیب انضمامی را رأی جمهور حکما یعنی مشائیان می‌داند و کلام شیخ را که صدرالدین دشتکی به‌عنوان استشهاد ذکر می‌کند توجیه می‌کند. حکیم سبزواری نیز که از شارحان و طرفداران حکمت متعالیه است در این مسئله با ملاصدرا مخالف است و ترکیب انضمامی را نظر اعاظم حکما می‌داند که قطعاً مراد ابن سیناست یا ابن سینا ازجمله‌ی آن‌هاست. میرداماد و شاگردش سید احمد علوی نیز بر ترکیب انضمامی اتفاق‌نظر دارند. در این میان سید احمد علوی برخی از سخنان ابن سینا که دلالت بر ترکیب اتحادی دارد را توجیه می‌کند و معتقد است که صدرالدین دشتکی در مسئله ترکیب اتحادی از فخر رازی تبعیت کرده است به گمان این‌که نظر ابن سینا هم همان نظر شارح کلام او یعنی فخر رازی است.

بنابر آنچه گذشت طرفداران ترکیب اتحادی، نظر خود را مأخوذ از بزرگان مشاء می‌دانند و طرفداران ترکیب انضمامی نیز رأی خود را رأی بزرگان مشاء می‌دانند و این عجیب نیست و نظایر فراوان دارد که در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، فیلسوفان سعی کرده‌اند برای تقویت و موردقبول واقع‌شدن

نظر خود، آن را مستند و منتسب به بزرگان فلسفه کنند اما این‌که رأی مشائیان در این باب کدام است باید گفت که مسئلهٔ ترکیب اتحادی یا انضمامی پس از خواجه‌نصیرالدین طوسی پیداشده و از ابتکارات صدرالدین دشتکی است بنابراین در زمان فارابی و ابن سینا و بهمنیار مطرح نبوده تا آنان در این باب، نظر خود را ابراز کنند و شاید بتوان با برخی قرائن و شواهد رأی آنان را استخراج کرد مثل مسئلهٔ اصالت وجود یا ماهیت که قبل از شیخ اشراق مطرح نبوده و به همین خاطر شیخ و دیگران در مورد آن، صراحتاً اظهارنظر نکرده‌اند و کلمات آنان حاکی از اصالت وجود است و اما به خاطر مطرح نبودن این مسئله در آن زمان، گاه هم بوی اصالت ماهیت می‌دهد.

اگر بخواهیم از شواهد و قرائن و لوازم پی نظر به مشائیان ببریم باید گفت هر دو دلیل ذکرشده از سوی قائلین به ترکیب انضمامی مستخرج از مبانی مشائیان است و آن‌ها هم وحدت شخصی هیولا را قبول دارند و هم این‌که ماده و صورت اجزای خارجی جسم هستند بنابراین ممکن است بتوان ترکیب انضمامی را نظر مشائیان دانست اما کسی می‌تواند اشکال کند که ترکیب انضمامی، ترکیب دو امر بالفعل است درحالی‌که به نظر مشائیان، هیولا قوهٔ محض است بنابراین ترکیب انضمامی با یکی دیگر از مبانی مشائیان ناسازگاراست. از سوی دیگر دلیل سوم و چهارم ذکرشده از سوی قائلین به ترکیب اتحادی نیز مستخرج از کلام مشائیان است و مبنای هر دو دلیل موردقبول آنان است، در این صورت چه باید کرد و بالاخره رأی مشائیان در مورد ترکیب ماده و صورت کدام‌یک از ترکیب اتحادی یا انضمامی است؟

این ناسازگاری که مشاهده می‌شود به خاطر این است که مسئله در زمان مشائیان متقدم مثل ابن سینا مطرح نبوده و آن‌ها به این لوازم که بعدها پیداشده است توجه نداشته‌اند بنابراین نسبت دادن هر یک از ترکیب اتحادی یا انضمامی به مشائیان درست نیست بلکه به نظر می‌رسد دلیل انتساب این عقیده به مشائیان این باشد که در زمان پیدایش این مسئله و مناقشات پیرامون آن، هنوز حکمت متعالیه شکل نگرفته و معروف نبود آن‌چنان‌که در سده‌های بعدی ریشه دوانید و به یکی از سه مکتب اصلی فلسفی جهان اسلام تبدیل شد و حکمت اشراق نیز مادهٔ اولی و صورت نوعیه را قبول ندارد به همین خاطر مسئله‌ی ترکیب ماده و صورت در آن مطرح نمی‌شود بنابراین تنها مشائیان بودند که مسئله‌ی ترکیب ماده و صورت در آن مطرح می‌شد، جمهور آنان نیز طرفدار ترکیب انضمامی بودند و سعی می‌کردند با منتسب ساختن رأی خود به ابن سینا و دیگران احکام آن را نشان دهند و در ضمن از این استظهار برای تقویت رأی خود استفاده کنند و با تکرار آن در طول سده‌های گذشته مشهور شده است که مشائیان قائل به ترکیب انضمامی‌اند. درنتیجه می‌توان گفت اتباع مشائیان، قائل به ترکیب انضمامی‌اند البته این هم خالی از تسامح نیست زیرا حتی اگر بتوان فیاض لاهیجی را که در برخی مسائل متأثر از اندیشه‌های ابن سیناست، مشائی دانست قطعاً نمی‌توان حکیم سبزواری را که قائل به ترکیب انضمامی است از اتباع مشائین دانست.

۶. نتیجه

نسبت ترکیب انضمامی ماده و صورت به مشاء علی‌رغم شهرت آن نزد اهالی فلسفه با واقع چندان مطابقت ندارد، آن‌چنان شهرتی که باعث شده امروزه بدون چون‌وچرا پذیرفته شود. مسئلهٔ ترکیب اتحادی یا انضمامی ماده و صورت از ابتکارات صدرالدین دشتکی در قرن نهم هجری است ازاین‌رو در زمان مشائیان متقدم در جهان اسلام مثل فارابی، ابن سینا و بهمنیار مطرح نبوده است که آنان در این موردنظر خود را به‌روشنی بیان کرده باشند بنابراین نمی‌توان گفت مشائیان قائل به ترکیب انضمامی‌اند زیرا در صورتی به قطع و یقین می‌توان گفت نظر مشائیان در فلان مسئله این است که آن نظر از سوی ارسطو یا امثال فارابی و ابن سینا صادرشده باشد اما اگر باعرضهٔ مسئله بر گذشتگان و با استفاده از قرائن و شواهد بخواهیم رأی آنان را بشناسیم می‌توان قرائنی برای هر یک از دو طرف مسئله در آثار آنان یافت. پس از پیدایش این مسئله و بحث و نزاع بر سر آن، هر یک از طرفداران ترکیب اتحادی یا انضمامی سعی کرده‌اند رأی خود را مستند و برگرفته از فیلسوفان بزرگ مشاء کنند یا حتی بالاتر رأی خود را رأی آنان بدانند و از این رهگذر، نظر خود را مقبول‌تر و محکم‌تر بنمایانند. ازآنجاکه جمهور فیلسوفان نزدیک به پیدایش این مسئله، تحت تأثیر اندیشه‌های مشاء بوده‌اند ممکن است بتوان گفت اتباع مشائین، قائل به ترکیب انضمامی‌اند هرچند این نظر نیز خالی از تسامح نیست زیرا نمی‌توان حکیم سبزواری را که قائل به ترکیب انضمامی است از اتباع مشائین دانست.

منابع

ابن سینا (۱۴۰۵)، الشفاء (الطبیعیات)، ج۲، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.

ـــــــــــ (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، شرح نمط هفتم، قم، بوستان کتاب.

بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.

تفتازانی، مسعود (۱۴۱۲)، شرح المقاصد، ج۳، قم، الشریف الرضی.

حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۸۶)، حکمت بوعلی سینا، ج ۳ و ۵، تهران، علمی.

حسینی، داود و رضا درگاهی‌فر، (۱۳۹۸)، «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی»، جاویدان خرد، ۱۳۹۹، ش ۳، ۱۲۳_۱۴۹.

زنوزی، علی (۱۳۷۸)، تعلیقات شوارق الالهام (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)، تهران، اطلاعات.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومة (تعلیقات حسن‌زاده)، ج ۲، تهران، ناب.

ـــــــــــ (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تهران، اسوه.

طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، تهران، صدرا.

عارف اسفراینی، اسماعیل (۱۳۸۳)، انوارالعرفان، قم، بوستان کتاب.

علامه حلی (۱۳۸۷)، الأسرار الخفیة في العلوم العقلیة، قم، بوستان کتاب.

علوی عاملی، احمد (۱۳۷۶)، شرح القبسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

فخر رازی (۱۳۸۴)، شرح الإشارات و التنبیهات (فخر رازی)، ج ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فیض کاشانی (۱۳۷۵)، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
قطب‌الدین رازی (۱۳۸۱)، المحاکمات بین شرحي الإشارات، تهران، میراث مکتوب.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق)، شوارق الإلهام في شرح تجرید الکلام، ج ۲، قم، مؤسسه امام صادقؑ.
ـــــــــ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، درس‌های اشارات، نجات، الهیات شفا (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، ج ۸، تهران، صدرا.
ـــــــــ (بی تا)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری(اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج۶، تهران، صدرا.
ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
ـــــــــ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۵، قم، مکتبة المصطفوی.
میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱)، الإیماضات (مصنفات میر داماد)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۶)، شرح الإشارات و التنبیهات (طوسی)، ج۲، قم، بوستان کتاب.

Resources

Ibn Sina (1405AH). al-Shifa (al-Tabiiyat. Vol.2. Marashi Najafi Library. Qom.(in Arabic)
——— (1997). al-Ilahiyat min Kitab Shifa. Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. Qom. (in Arabic)
Beheshti. A. (2007). Sharh Namat Haftom Isharat. Bostan Kitab. Qom. (in Persian)
Bahmanyar. (1996), al- Tahsil. Tehran University Press. Tehran. (in Arabic).
Taftazani. M. (1412AH). Sharh al-Maqasid. vol.3. al-Sharif al-Razi. Qom. (in Arabic)
Haeri Mazandarani. M. (2007). Hikmat Bou Ali Sina. Vol. 3 & 5. Ilmi. Tehran. (in Persian)
Hosseini. D & Dargahifar. R. (2018). Jornal of Javidan Khard: Union composition from Sadruddin Dashtaki's perspective. No.3. 123-149. (in Persian)
Zonouzi. A. (1999). Shavareq al- Ilham's Commentaries (Collection of the Works of Hakim Agha Ali Modarres Tehrani). Itela'at. Tehran. (in Arabic)
Sabzevari. M. (1369). Sharh al-Manzouma (Ta'liqat Hassanzadeh). vol.2. Nab. Tehran. (in Arabic)
——— .(1997). Rasail Hakim Sabzevari. Osveh. Tehran. (in Arabic)
Tabatabaei. M. (-). Osoul Falsafa va Ravesh Realism. Vol.4. Sadra. Tehran. (in Persian)
Aref Isfraini. I. (2004). Anwar al-Irfan. Bostan Kitab. Qom. (in Arabic)
Allameh Helli .(2008). al-Asrar al-Khafiyya fi Oloum al-Aqliyya. Bostan Kitab. Qom. (in Arabic)
Alavi Ameli. A. (1997). Sharh al-Qabasat. Institute of Islamic Studies. Tehran. (in Arabic)
Fakhr al-Razi. (2005). Sharh al-Isharat va al-Tanbihat (Fakhr Razi). vol.2. Association of Cultural Heritage and Artifacts. Tehran. (in Arabic)
Faiz Kashani. (1996). osul al-Ma'arif. Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. Qom. (in Arabic)
Qutb al-Din Razi. (2002). al-Mohakamat Bain Sharahi al-Isharat. Mirath Maktoub. Tehran. (in Arabic)
Lahiji. A. (1425 AH). Shuraq al-ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam. vol.2. Imam Sadiq Institute. Qom. (in Arabic)
——— .(2004). Gohar Murad. Sayeh. Tehran.(in Persian)
Motahari. M. (1997). Dars'haye Isharat, Najat va Ilahiyat shifa(Collection of the Works of Shahid Motahari). Volume 8. Sadra. Tehran. (in Persian)

———. (-). The Collection of Works of Professor Shahid Motahari (Osoul Falsafa va Ravesh Realism). vol. 6. Sadra. Tehran. (in Persian)

Mulla Sadra. (1981). al-Shawahid al-Rubabiyya fi al-Manahej al-Solukiyya. University Publishing Center. Tehran. (in Arabic)

———. (1989). al-Hikma al-Muttaaliyya fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'a. vol. 5 Maktaba al-Mustafavi. . Qom. (in Arabic)

Mirdamad. M. (2011). al-Imazat (Mirdamad's works). Association of Cultural Artifacts and Prominences. Tehran. (in Arabic)

Khwaja Nasiruddin Tusi (2007). Sharh al-Isharat va al-Tanbihat (Tusi). vol.2. Bostan Kitab. Qom. (in Arabic)

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

https://jop.ut.ac.ir

Critical Study of Western Natural Law Theories in the Last Stage of Its Revival in Postmodern Period

Mohammad Hossein Talebi

Associate Professor of Philosophy of Law, Department of Law and Social Jurisprudence, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. E-mail: mhtalebi@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P173-191)

Article history:
Received:
26 December 2021

Received in revised form:
4 May 2022

Accepted:
21 June 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

The third and the last stage of the revival of western natural law thinking in postmodern period started from the last third decade of the 20th century by philosophers' and lawyers' attention to human rights. The last western natural law theories have been explained and assessed during two chapters in this article. The first chapter has analyzed non-Thomist thought of natural law in that period. In this direction, Fuller offered the theory of "internal morality of law". There are at least three deficiencies of his theory. The first is that his definition of natural law is eighter a circular one, or couses positive law to be the criterion of identifying natural law, whereas natural lawyers put natural law as the criterion of positive one. The second deficiency is that the theory is just an innovation of words. The third and the last deficiency of Fuler's natural law theory is that the theory does not insist on positive rules to be moral. Dworkin called his theory of law "Constructive Interpretation". According to the theory, law is the best interpretation, which can be understood from interrelated legal data, like the acts of legislator, court jugments, legal basic texts and… . "Integrity" is an important keyword in his theory. He emphasized that legal claimes are interpretational jugments. They interpret a present legal act as a plain political affair. That is why Dworkin believed that history has an important role in his theory, unlike positive approaches to law. Infact, he was a proponent of interpretive theories of law and he always criticized semantic theories. In addition to the implication of his speech, which is the acceptance of relativism in the world of law and ethics, since Dworkin identified (moral) positive law as a perfect criterion of integral actions, his theory about those human affairs, which have no enacted law, was wrong. The second chapter has assessed Finnis's theory as the newest neo-Thomist conception of natural law. Natural law in his view, is the intellectual judgment to do good actions. According to Finnis, a wise decision is one that is accomplished for the sake of a basic good. In his final view, basic goods are seven: bodily life, knowledge, skilful performance in work and play, friendship, marriage, practical reasonableness and harmony with the widest reaches and ultimate source of reality including meaning and value. He attributed to basic goods five characteristics as follows: self-evidence, being intrinsic, having no relation with each other, being equal with each other and having no inference from the fact. Finnis's theory has variant deficiencies, including that none of these features is an attribute of basic goods. Research method in this article is a synthetic one, which is traditional – intellectual – critical.

Keywords: Natural law, Last stage of natural law revival, Critical study, Fuller, Dworkin, Finnis.

Cite this article: Talebi, Mohammad Hossein (2023), "Critical Study of Western Natural Law Theories in the Last Stage of Its Revival in Postmodern Period", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 173-191,
https://doi.org/10.22059/jop.2022.335998.1006679

© The Author(s).
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

مطالعهٔ انتقادی نظریه‌های غربی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد

محمدحسین طالبی

دانشیار فلسفه حقوق، گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: mhtalebi@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۱۷۳-۱۹۱)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

سومین و آخرین مرحلهٔ احیای اندیشه غربی قانون طبیعی در دورهٔ پساتجدد از سومین دهه پایانی قرن بیستم با توجه فیلسوفان و حقوق‌دانان به مسئله حقوق بشر شروع شد. در این مقاله آخرین نظریه‌های غربی قانون طبیعی درخلال دو گفتار تبیین و ارزیابی شده‌اند. گفتار نخست اندیشه غیرنوتومیستی قانون طبیعی را در آن دوره بررسی کرده است. در این راستا، فولر نظریه اخلاقی بودن درونی قانون را مطرح کرد. یکی از اشکالات نظریه او آن است که اخلاقی بودن درونی قانون چیزی بیش از ابداع لفظ نیست. دورکین که طرفدار نظریه‌های تفسیری قانون بود، همواره نظریه‌های معنایی (سمانتیک) را نقد می‌کرد. افزون بر آنکه لازمه سخن او تن دادن به نسبیت گرایی در جهان حقوق و اخلاق است، نظریه او در مورد آن دسته از کارهای بشر که دربارهٔ آنها قانون موضوعه وجود ندارد، ناصحیح است. گفتار دوم نظریه فینیس را به عنوان جدیدترین خوانش نوتومیستی قانون طبیعی ارزیابی کرده است. او پنج ویژگی خیرهای اصیل را بداهت، ذاتی بودن، عدم ارتباط آنها با یکدیگر، تساوی آنها در اهمیت و بی‌ارتباط بودن آنها با هست‌ها می‌داند. نظریه فینیس کاستی‌های گوناگون دارد، از جمله اینکه هیچ‌یک از این اوصاف خصوصیت‌های خیرهای اصیل نیستند. روش تحقیق دراین مقاله روشی ترکیبی(نقلی-عقلی-انتقادی) است.

کلیدواژه‌ها: قانون طبیعی، آخرین مرحلهٔ احیای قانون طبیعی، مطالعه انتقادی، فولر، دورکین، فینیس.

استناد: طالبی، محمدحسین (۱۴۰۱)، «**مطالعهٔ انتقادی نظریه‌های غربی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد**»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۷۳-۱۹۱. https://doi.org/10.22059/jop.2022.335998.1006679

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

قانون طبیعی در مشهورترین تفسیر خود به معنای فرمان عقل دربارهٔ رفتارهای اختیاری بشر برای رسیدن به خوشبختی همیشگی است. پیشینه مباحث قانون طبیعی به قرن ششم پیش از میلاد مسیح(ع) بازمی‌گردد. در این تاریخ طولانی (۲۷ قرن) پرفراز و نشیب، قانون طبیعی همواره دستخوش خوانش‌های گوناگون بوده است.

به دنبال تسلط اندیشه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) بر عقل‌گرایی در قرن ۱۹ میلادی، مباحث مربوط به قانون طبیعی نیز از رونق افتاد؛ زیرا از نگاه دانشمندان آن عصر، بحث از قانون طبیعی یک بحث علمی (به معنای تجربی) نبود. با گذشت بیش از یک قرن، دوباره مطالعه قانون طبیعی در دورهٔ پساتجدد قرن بیستم با جدیتی بیش از دوره‌های گذشته پیگیری شد و گرایش به رویکردهای نو دربارهٔ این آموزه در سه مرحلهٔ احیا گردید. این مقاله نظریه‌های گوناگون قانون طبیعی را در سومین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد به‌طور انتقادی و به شرح زیر بازخوانی می‌کند.

سومین و آخرین مرحلهٔ احیای اندیشه قانون طبیعی در دورهٔ پساتجدد از سومین دهه پایانی قرن بیستم با توجه فیلسوفان و حقوق‌دانان به مسئله حقوق بشر شروع شد. دانشمندان در قرن‌های گذشته به جای استفاده از واژه حقوق بشر از اصطلاح حقوق طبیعی استفاده می‌کردند (Campbell, 2006: 37). در سومین مرحلهٔ احیای قانون طبیعی در دورهٔ پساتجدد، از یکسو، حقوق بشر در زندگی مردم اهمیت فراوان یافته و نظام‌های سیاسی در کشورها در دهه‌های پایانی قرن بیستم تاکنون همواره داعیه رعایت، پاسداشت و حمایت از اصول حقوق بشر را در سرزمین‌های زیر نفوذ خود داشته‌اند؛ و از سوی دیگر، قانون طبیعی تنها دلیل اثبات حقوق بشر شناخته می‌شود؛ زیرا قانون طبیعی همواره تنها دلیل اثبات حقوق طبیعی بوده و حقوق طبیعی در نگاه بسیاری از فیلسوفان حقوق معاصر مترادف با «حقوق بشر» است (Jones, 1994: 72; Finnis, 1980: 198; Vlastos, 1970: 79; Wasserstrom, 1970: 97, f.n. 2; Griffin, 2008: 1). به این دلایل در دهه‌های آخر قرن بیستم، بحث دربارهٔ آموزه قانون طبیعی بار دیگر در دستور کار اندیشمندان این حوزه از دانش قرار گرفت.

این مقاله به این پرسش پاسخ می‌دهد که نظریه‌های قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد چه کاستی‌هایی دارند؟ براین‌اساس، در این نوشتار آخرین نظریه‌ها دربارهٔ قانون طبیعی ارزیابی می‌شوند. با توجه به اینکه نظریه‌های قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد به دو دستهٔ نوتومیستی و غیرآن تقسیم می‌شوند، این مقاله برای پاسخ‌گویی به پرسش بالا در ضمن دو گفتار، هم این نظریه‌ها را شرح می‌دهد و هم کاستی‌های آنها را به شرح زیر بیان می‌کند.

۲. گفتار اول :اندیشه غیرنوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد

دسته‌ای از نظریه‌های قانون طبیعی در دورهٔ پساتجدد در تلاش‌اند ثابت کنند که نمی‌توان قانون طبیعی را بدون ارزیابی اخلاقی فهمید و توصیف کرد. هرچند این نظریه‌های متنوع با عنوان نظریه‌های غیرنومیستی قانون طبیعی در محتوا با هم اختلاف دارند، اما نقاط اشتراک آنها در چند چیز است:

۱. همه آنها نظریه‌هایی دربارهٔ قانون موضوعه هستند؛

۲. همه آنها قانون موضوعه را فعالیت یا نهادی اجتماعی می‌دانند؛

۳. این نظریه‌ها ارزیابی اخلاقی را در شناسایی قانون و نظام‌های حقوقی و نیز در اعتبار حقوقی قوانین موضوعه لازم می‌دانند. به این دلیل

۴. هریک از آنها پاسخ‌هایی به مکاتب پوزیتیویسم حقوقی می‌دهند. این مکاتب به جدایی ماهوی قانون و اخلاق معتقد هستند.

در اینجا به برخی از مهم‌ترین نظریه‌های غیرنوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد اشاره می‌شود.

۲-۱. نظریهٔ اخلاقی بودن درونی (باطنیِ) قانون

لان فولر[1] (۱۹۰۲- ۱۹۷۸م.) حقوق‌دان آمریکایی، یکی از بانفوذترین دانشمندان حامی قانون طبیعی در چالش میان پیروان غیرنوتومیستی قانون طبیعی و طرفداران پوزیتیویسم حقوقی در قرن بیستم میلادی است. در نگاه او، قانون طبیعی عبارت است از: «اقدام به قرار دادن رفتارهای بشر در معرض حاکمیت قانون». به بیان دیگر، قانون طبیعی ابزاری خاص برای هدایت رفتار بشر است (Fuller, 1964: 96).

پوزیتیویسم حقوقی معتقد است قانون طرح یکطرفه حاکمیت است، یعنی حکومت فرمان می‌دهد و شهروندان عمل می‌کنند. فولر در نقد این عقیده، نظریه «اخلاقی بودن درونی (باطنی) قانون» را پردازش کرده است (Covell, 1992: 44). نظریه اخلاقی بودن درونی قانون مشتمل بر دسته‌ای از اصول و لوازم است که از نظر فولر، هر دستگاه قانون‌گذاری باید آنها را داشته باشد. در غیراین صورت، نظام کنترل‌کننده اجتماعی هرگز نمی‌تواند نظامی قانونمند باشد (Kramer, 1999: 38). یک نظام حقوقی هرچه بیشتر این اصول را رعایت کند، قانونمندتر خواهد بود. این اصول عبارت‌اند از:

۱. قوانین باید فراگیر باشند؛

۲. قوانین باید به‌طور رسمی به مردم اعلام شوند؛

1 . Lon Fuller

۳. اجرای قانون و عطف به گذشته کردنِ آن باید به کمترین حد خود برسد؛
۴. قوانین باید قابل فهم باشند؛
۵. قوانین نباید با یکدیگر ناسازگار باشند؛
۶. قانون نباید بر شهروندان تکلیفی بیش از طاقت آنها روا دارد؛
۷. تا آنجا که ممکن است، قانون باید در طول زمان ثابت بماند، یعنی دائمی باشد؛
۸. میان قوانین اعلام شده و قوانینی که در عمل اجرا می‌شوند باید انطباق وجود داشته باشد (Fuller, 1964: 46-94).

از نظریهٔ قانون طبیعی فولر چند نکته به دست می‌آید:

۱. اصول قانون طبیعی سبب می‌شوند قوانین، افزون بر آنکه ماهیتی حقوقی دارند، از جهت درونی نیز اخلاقی باشند؛ هرچند مراد فولر از اخلاقی بودن، روح کلی هماهنگی بین قوانین است که از اصول هشت‌گانه بالا برداشت می‌شود؛
۲. هرچند فولر، همانند همهٔ طرفداران قانون طبیعی، معتقد است قوانین ومقررات غیراخلاقی و غیرعادلانه به هیچ‌وجه اعتبار قانونی ندارند؛ اما مراد او از اخلاقی‌بودن، اخلاق درونی است، نه اخلاق بیرونی؛
۳. اعمال بشر را می‌توان با اصول قانون طبیعی ارزیابی کرد؛
۴. میان هست‌ها و بایدها، یعنی میان واقعیت و ارزش ارتباط وجود دارد.

مطالعهٔ انتقادی

به نظر می‌رسد بر نظریهٔ فولر چندین اشکال به شرح زیر وارد باشد:

۱. **اشکال دور در تعریف و یا اشکال مقدم داشتن رتبه قانون موضوعه بر قانون طبیعی.** فولر قانون طبیعی را «قرار دادن رفتارهای بشر در معرض حاکمیت قانون» می‌دانست. مراد او از واژه قانون در این تعریف چه بوده است؟ اگر مراد او از لفظ قانون، قانون طبیعی باشد، اشکال دور در تعریف پیش می‌آید؛ زیرا قانون طبیعی در تعریف قانون طبیعی گنجانده شده است. اما اگر آن‌چنان‌که از ظاهر کلمات فولر پیداست، مراد او از قانون در این تعریف، قانون موضوعه (مصوب) باشد که به سبب داشتنِ ضمانت اجرا حاکمیت پیدا می‌کند، در این صورت لازمه این تعریف آن است که قوانین موضوعه رتبه‌ای بالاتر از قانون طبیعی داشته باشند؛ زیرا طبق این تعریف، قانون موضوعه وسیله تحقق قانون طبیعی است. به بیان دیگر، قانون موضوعه قبل از تحقق قانون طبیعی باید به وجود بیاید تا بتوان رفتارهای بشر را مطابق با آن قرار داد و به این وسیله قانون طبیعی محقق شود.این درحالی است که همه طرفداران قانون طبیعی به درستی معتقدند قانون طبیعی ملاک ارزیابی قانون موضوعه بوده و مقدم بر آن است، نه بالعکس.

۲. **عدم توجه به لزوم رعایت اصول اخلاق هنجاری در قانون موضوعه.** تفاوت میان فولر و دیگر نظریه‌پردازان قانون طبیعی آن است که دیگران به هنگام وضع قوانین به اخلاق بیرونی، یعنی رعایت هنجارهای اخلاقی پایبند بوده و فولر به اخلاق درونی التزام داشته است، در حالی که اخلاق درونی که از اصول هشتگانه نظریه فولر به دست می‌آید، چیزی جز قالب موزون و متناسب برای قوانین موضوعه یا به عبارتی، وجود نظم در آنها نیست. این امر ربطی به رعایت هنجارهای اخلاقی ندارد. به بیان دیگر، اخلاقی بودن درونی (باطنی) که فولر طرفدار آن است، چیزی بیش از ابداع لفظِ اخلاق نیست. واژه اخلاقی بودن قوانین در نگاه فولر، ربطی به هنجارهای اخلاقی در وضع قوانین ندارد. این امر سبب می‌شود نتوان فولر را در ردیف طرفداران قانون طبیعی دانست؛ زیرا مکتب قانون طبیعی بر رعایت اصول اخلاقی در محتوای قوانین موضوعه تاکید دارد، اما فولر در نظریه خود به این مطلب توجه نداشته است.

۳. **موافقت (یا عدم پایبندی به مخالفت) با پوزیتویسیت‌های حقوقی.** پرسش چالشی میان مکاتب پوزیتیویستی و مکتب قانون طبیعی در این امر است که آیا می‌توان میان هنجارهای اخلاقی و جنبه حقوقی قوانین موضوعه فاصله انداخت. پاسخ طرفداران آموزه قانون طبیعی منفی است. سومین کاستی نظریه فولر آن است که از هیچ‌یک از اصول نظریه قانون طبیعی او اخلاقی بودن، یعنی رعایت کردن موازین اخلاقی، در وضع قانون موضوعه به دست نمی‌آید.

۲-۲. نظریهٔ تفسیر سازنده

رونالد دورکین[۲] (۱۹۳۱- ۲۰۱۳م) یکی دیگر از دانشمندان آمریکایی تأثیرگذار در حوزه فلسفه حقوق در چالش میان پیروان غیرنوتومیستی قانون طبیعی و طرفداران پوزیتیویسم حقوقی در قرن بیستم میلادی است .این دانشمند نظریه حقوقی خود را جایگزین پوزیتیویسم حقوقی معرفی کرده است. وی آن نظریه را «تفسیر سازنده» نامیده است (Dworkin, 1986: 52).

او به هنگام توضیح نظریه تفسیر سازنده، قانون را چنین معرفی می‌کند که عبارت است از بهترین تفسیری که از داده‌های حقوقیِ به‌هم‌مربوط می‌توان دریافت؛ داده‌هایی مثل اعمال قانون‌گذار، تصمیمات قضایی (احکام دادگاه)، متون اساسی حقوقی و... (Ibid: 225-228 & 245-258).

کلیدواژهٔ اصلی نظریهٔ دورکین واژهٔ «integrity» به معنای درستی و تکامل است. او در توضیح این واژه می‌گوید: قانون به‌مثابهٔ امری درست و کامل، این مطلب را انکار می‌کند که گزاره‌های حقوقی فقط به دو صورت ظاهر می‌شوند: یا گزارش‌های واقعی مربوط به زمان گذشته‌اند و یا برنامه‌های آینده عمل‌گرایی حقوقی. قانون صحیح و کامل قانونی است که بر این امر تاکید دارد که مطالبات حقوقی داوری‌های تفسیری هستند و بنابراین، این مطالبات عناصرِ ناظر به گذشته و آینده

2. Ronald Dowrkin

را ترکیب می‌کنند. آنها عمل قانونی حال را همانند یک پدیده سیاسیِ واضح تفسیر می‌کنند (Ibid: 225). به این دلیل دورکین معتقد است تاریخ در نظریه تفسیری او، برخلاف رویکرد پوزیتیویستی به قانون، جایگاهی مهم دارد (Ibid: 227).

دورکین قانون را معیاری کامل برای ارزیابی درستی اعمال معرفی کرده است (Ibid: 94). اما مراد او از قانون، قانونی بود که اخلاق را نادیده نگرفته باشد. به تعبیر دیگر، از نظر دورکین، قانون موضوعه وقتی قانون است که ضد اخلاق نباشد. به این دلیل او همواره ارزش‌های اخلاقی را در فهم قانون به‌مثابهٔ تفسیر سازنده موثر می‌دانست (Ibid: 228-258)؛ زیرا او معتقد بود بدون در نظرگرفتن ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان تفسیر سازنده از قانون داشت (Dworkin, 1983: 247, 262 & Bix, 2002: 84).

دورکین همواره در برابر پوزیتیویست‌های معاصر خود، مثل هارت، می‌ایستاد. پوزیتیویست‌های معاصر دورکین، از کلسن تا هارت، به نظریه‌های معنایی قانون معتقد بودند. این دسته از نظریه‌ها تلاش می‌کردند زمینه‌ها و بنیادهای وضع قانون را به عنوان معیارهای درستی قانون، با صرف‌نظر از اخلاق معرفی کنند .به سخن دیگر، نظریه‌های معنایی قانون برای قانون موضوعه ماهیت فرض کرده و آن ماهیت را بنیاد وضع قانون می‌دانستند (Viola, 2016: 78). براساس نظریه‌های معنایی، قانون موضوعه امری ثابت است، چون ماهیت مشخصی دارد. اما در رویکردهای تفسیری، و از جمله رویکرد تفسیر سازنده دورکین، ماهیت قانون مشخص نیست، بلکه آن امری حقوقی است وابسته به تفسیر پدیده‌های اطراف که همواره با ارزش‌های اخلاقی نیز همراه است. به این دلیل از نگاه دورکین، قانون با اصل اخلاقی انصاف و عدالت همراه است (Dworkin, 1986: 250).

در مقابلِ نظریه‌های معنایی (سمانتیک) قانون، نظریه‌های تفسیری قانون قرار دارند. این دسته از نظریه‌ها معتقدند برای بررسی یک پدیده اجتماعی مثل قانون، باید رویکرد عملی داشت.این رویکرد عملی لازم است دو کار انجام دهد: ۱. اصولی را توجیه کند که کاربران قانون (قانون‌گذاران و قاضیان) از آنها پیروی می‌کنند؛ ۲. بر نیروی الزام‌آور این اصول دلیل قانع‌کننده بیاورد (Viola, 2016: 78).

کتاب جدی گرفتن حق‌ها[3] نوشته دورکین، شاهکار فرهنگ فلسفی-حقوقی معاصر در قرن بیستم است. او در این کتاب مرحله جدیدی را در گفتمان فلسفه حقوق با نگاه تحلیلی گشوده و با شدت و به روشنی به دیدگاه پوزیتیویستی هارت تاخته است .با آنکه دورکین مخالف سرسخت پوزیتیویسم حقوقی بود، او هیچگاه نام «قانون طبیعی» را بر روی آثار خود نگذاشته است .دورکین به جز در یک سخنرانی همواره از توصیف نظریه‌اش به عنوان «قانون طبیعی» پرهیز می‌کرد (Bix, 2002: 83). بااین‌همه، او میان قانون و ارزش‌های اخلاقی فاصله نینداخته است.

3 . *Seriously Taking Rights*

مطالعهٔ انتقادی

به نظر می‌رسد دو کاستی در نظریه دورکین وجود دارد:

۱. **نقض عمومیت نظر دورکین در مورد اخلاقی دانستن یک عمل به کمک قانون.** هرچند دورکین نظریه خود را نظریه‌ای دربارهٔ قانون طبیعی نمی‌نامید، اما دیگران نظریه او را نظریه‌ای دربارهٔ قانون طبیعی دانسته‌اند؛ زیرا او اعتبار قانون موضوعه را به رعایت ارزش‌های اخلاقی وابسته می‌دانست. به این دلیل دورکین قانون را معیاری کامل برای ارزیابی درستی اعمال معرفی کرده است (Dworkin, 1986: 94). براین‌اساس، هرجا عملی بخواهد درست و کامل باشد، در آنجا باید قانون به عنوان ملاک درستی آن عمل وجود داشته باشد.

این سخن دورکین در مورد آن دسته از کارهای بشر که دربارهٔ آنها قانون موضوعه وجود ندارد، سخن صحیحی نیست. برای نمونه، برای قایقرانی که بی‌توجه به شخص غریق بدون نجات او به راه خود ادامه می‌دهد، قانونی وجود ندارد. اما به یقین، بی‌توجهی قایقران به شخص غریق کاری نادرست است؛ در حالی که هیچ قانون موضوعه‌ای عمل قایقران را در آن شرایط محکوم نکرده است. بنابراین، نمی‌توان گفت قانون موضوعه معیاری کامل برای ارزیابی درستی اعمال است. نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند که به لحاظ اخلاقی، اعمالی نادرستند، اما هیچ قانون موضوعه‌ای آنها را محکوم نکرده است. یکی دیگر از آن نمونه‌ها دروغ گفتن است. دروغگویی هرچند کاری نارواست، اما قانونی که آن را محکوم کرده باشد، تاکنون در نظام‌های حقوقی وضع نشده است. بنابراین، وجود قانون نمی‌تواند، آنچنانکه دورکین گفته است، در همه موارد، ملاک درستی عمل باشد.

۲. **جواز تنوع در تفسیر یک قانون و نسبیت در فهم قانون و اجرای عادلانه آن.** دورکین قانون را همان گزاره‌هایی که قانون‌گذار وضع کرده است، نمی‌دانست؛ بلکه آن را تفسیری از مجموعه عناصر می‌دانست که یکی از آنها گزاره‌های موضوعه بود (Dworkin, 1986: 225-228; 245-258). به نظر می‌رسد، اشکالی که به همه نظریه‌های تفسیری قانون، از جمله نظریه تفسیر سازنده دورکین وارد باشد، آن است که تفسیرها که همان برداشت‌های شخصی هستند، اموری ناثابت، و متنوع هستند. همچنین، آنها اموری نسبی هستند. به تعداد مفسرانی که غیرهم‌رای هستند، می‌توان تفسیر داشت. براین‌اساس، دیگر قانون یک امر روشنی نیست که بتوان بر اساس آن حقوق و تکالیف افراد را به‌طور یکسان و بدور از تبعیض و با رعایت عدالت تشخیص داد. این در حالی است که در یک نظام حقوقی، قوانین باید ثابت، مطلق و دائمی باشند. تفاسیر گوناگون سبب بی‌نظمی در فهم قانون و در نتیجه، در اجرای عادلانه و بدور از تبعیض آن می‌شوند.

۳. گفتار دوم: اندیشهٔ نوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد

نظریهٔ جدید نوتومیستی قانون طبیعی خوانشی نو از اندیشه قانون طبیعی آکوئیناس است. جرمین گریسز[4] (۱۹۲۹- ۲۰۱۸م) این خوانش را در نیمه دوم قرن بیستم میلادی مطرح کرد. جان فینیس[5] (ولادت: ۱۹۴۰) آن را پروراند. جوزف بویل[6] (ولادت: ۱۹۴۲) مطالبی را بر آن افزود و رابرت جرج[7] (ولادت: ۱۹۵۵) از آن طرفداری کرده و آن را رواج داده است. این برداشت نظریه‌ای هنجاری دربارهٔ افعال انسان در ساحت عقل عملی است. خوانش جدید از اندیشهٔ قانون طبیعی آکوئیناس مبتنی بر چند اصل است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) خیرهای اصیل متعدد که درستی و نادرستی اعمال بشر را تعیین می‌کنند، هیچ‌گونه اختلافی در مرتبه ندارند. این امر به معنای آن است که این خیرها به خیری برتر قابل ارجاع نیستند؛

ب) این خیرهای اصیل با یکدیگر ارتباطی نداشته و بنابراین، مقایسه‌پذیر نیستند؛

ج) این خیرها ربطی به علوم هستی‌شناسی یا انسان‌شناسی فلسفی ندارند. به بیان دیگر، استنتاج ارزش، یعنی خیر، از واقعیت امری غیرممکن است. به این دلیل خیرهای اصیل از هیچ امری استنتاج نمی‌شوند؛ بلکه همهٔ آنها بدیهی‌اند.

امروزه جان فینیس نماینده طرفداران خوانش جدید نوتومیستی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن در دورهٔ پساتجدد است. او مهم‌ترین آرای خود را دربارهٔ قانون طبیعی در کتاب قانون طبیعی و حقوق طبیعی (ویراست اول۱۹۸۰، ویراست دوم ۲۰۱۱) بیان کرده و سپس در دیگر آثار خود آن را به کمال رسانده است. به این دلیل آرای او در غرب در مباحث فلسفه حقوق و فلسفهٔ اخلاق از اهمیت فراوان برخوردار بوده و مورد استناد بسیاری از اهل فن قرار می‌گیرد. در اینجا نظریه او در بحث قانون طبیعی به‌طور مختصر تحلیل و بررسی می‌شود.

نظریهٔ فینیس دربارهٔ قانون طبیعی

فینیس در مقام تبیین نظریهٔ نوتومیستی خود قانون طبیعی را به پیروی از توماس آکوئیناس محتوای حکم عقل عملی می‌داند. از نگاه او، عمل حکیمانه کاری است که برای به‌دست‌آوردن دست‌کم یکی از خیرهای اصیل انجام شود؛ فرقی نمی‌کند که این کار به کدام حوزه مربوط باشد:حقوق، اخلاق، سیاست یا غیراینها .خیرهای اصیل، به اعتقاد فینیس، هفت موردند. هریک از این خیرها مقصود اصلی کنشگر خردمند در انجام کارهای خردمندانه خویش است. انسان‌ها به‌طور طبیعی در زندگی خود به دنبال دستیابی به این خیرهای اصیل هستند. به اعتقاد فینیس، این خیرها همگی

4. Germain Grisez
5. John Finnis
6. Joseph Boyle
7. Robert George

جلوه‌های مختلف سعادت بشر بوده (Finnis, 1980: 85) و جنبه‌های گوناگون شخصیت او را تشکیل می‌دهند (Finnis, 1983: 125).

خیرهای اصیل بشری

طبق آخرین آرای فینیس در خوانش جدید نوتومیستی او از آموزه قانون طبیعی، خیرهای اصیل عبارت‌اند از: حیات مادی، دانش، مهارت در کار و تفریح، دوستی، ازدواج، عقلانیت عملی و دین‌داری (Finnis, 1996: 4).

۱. حیات مادی

حیات مادی در نگاه فینیس به معنای سلامتی جسمی و درامان بودن از هرگونه رنج جسمانی یا روانی است (Finnis, 1980: 86-87). فینیس می‌گوید: «هر انسان موجودی عاقل، حساس و جسمی زنده است» (Finnis, Boyle & Grisez, 1987a: 305). بنابراین، حیات انسان در نگاه او، سه جنبه دارد:

۱. جنبهٔ عقلانی: اموری مثل اندیشیدن، سخن گفتن، اختراع کردن، انتخاب آزاد، استنتاج و... از آثار این جنبه انسان است.

۲. جنبهٔ حساس‌بودن: میل به ازدواج یا حرکت از مکانی به مکان دیگر مربوط به این جنبه از جنبه‌های انسان است.

۳. جنبهٔ گیاهی: اثر این جنبه در انسان اموری مثل رشد جسمانی بوده و دربرگیرنده تکامل اعضا، تغییر قیافه و ظاهر بدن است.

اولین جنبه از جنبه‌های سه‌گانه، یعنی جنبه عقلانی به انسان اختصاص دارد. ازاین‌رو، این جنبه از دو جنبه دیگر مهم‌تر است. انسان و حیوان در جنبه دوم شریکند (Grisez, 1970: 345). جنبه سوم افزون بر آنکه در انسان است، در حیوان و گیاه نیز وجود دارد (Finnis, Grisez and Boyle, 1987a: 306-307).

همهٔ جنبه‌های حیات مادی بشر، به عقیدهٔ فینیس، حتی جنبهٔ گیاهی بدن ارزش ذاتی دارند. بنابراین، حیات مادی معادل شخص بودن است و تا وقتی مرگ نیامده حیات مادی، یعنی شخص بودن انسان باقی می‌ماند (Finnis, 1995: 31). به این دلیل کسی که به مرگ مغزی مبتلا شده است، هنوز انسان است و احترام او باید حفظ شود (Ibid: 31-32).

۲. دانش

معنای دانش در نظر فینیس به‌مثابهٔ یک خیر اصیل عبارت است از معرفت نظری، یعنی معرفتی که به دلیل معرفت بودنش مورد علاقه فاعل شناساست؛ نه آنکه آن معرفت وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر باشد .

۳. مهارت در کار و تفریح

سومین دلیل بنیادی برای برخی از کارهای هر انسان از نگاه فینیس، انجام ماهرانه کار و تفریح است .این امر یکی از جنبه‌های اصلی سعادت بشر است .فینیس کار را به معنای عملی می‌داند که با تلاش جسمی یا فکری همراه باشد .تفریح، در نگاه او، فعالیتی است که با لذت و رضایت همراه است (Finnis, 1980: 140). این فعالیت ممکن است فردی یا اجتماعی باشد، همچنان‌که ممکن است فکری یا جسمی، سخت یا آسان باشد (Ibid: 87).

۴. دوستی

معنای دوستی نزد فینیس، عمل کردن یا شوق به آن در جهت سعادت و اهداف دوست برای کسب رضایت خاطر اوست (Ibid: 88; 1983: 147 &1998: 116). مستحکم‌ترین نوع دوستی آن است که در خانواده به وجود می‌آید. دو همسر با واردشدن در یک تعهد ویژه (تناسلی) شریک زندگی یکدیگر می‌شوند و خانواده را به وجود می‌آورند (Finnis, 1998: 243).

فینیس معتقد است ارتباط دوستی به روابط میان انسان‌ها محدود نمی‌شود .معیار دوستی می‌تواند در رابطه میان انسان و خدا نیز وجود داشته باشد (Finnis, 1983: 123-124 & 148-149). وی می‌گوید: هرچند کسی نمی‌تواند برای سعادت خدا کاری انجام دهد، اما می‌تواند برای رضایت او کار کند (Finnis, 1983: 148-149).

۵. ازدواج

عمل ازدواج از نظرگاه فینیس، یکی از خیرهای اصیل و بنیادی است که مبنای برخی از کارهای عاقلانه انسان واقع می‌شود .ازدواج عبارت است از تعهد به وفاداری نسبت به همسر خود (نه شخص دیگر) در راستای ادای وظیفهٔ همسری (Finnis, 1997b: 107 & 1998: 145). این پایبندی به معنای التزام در تعلق داشتن و متحدشدن در جسم و روان با همسر خویش در پرتوِ نوع ویژه‌ای از دوستی است که فینیس آن را ازدواج می‌نامد (Finnis, 1998: 145). وی معتقد است عشق به همسر و در نتیجه، خود را برای عمل جنسی در اختیار وی قرار دادن در کانون ازدواج قرار دارد (Finnis, 1997b: 126).

به دلیل آنکه تنها راه عاقلانه عمل جنسی از نظر فینیس ازدواج است، وی انجام عمل جنسی از راه‌های دیگر، مثل خودارضایی، همجنس‌گرایی، زنا، ارتباط جنسی با حیوانات و ...را غیراخلاقی، غیرعاقلانه و غیرطبیعی- یعنی خارج از طبیعت بشر -می‌داند (Ibid: 98 & 125).

۶. عقلانیت عملی

عقلانیت عملی اندیشه‌های مرتبط با عمل انسان هستند که از عقل عملی صادر می‌شوند .این اندیشه‌ها در اختیار آدمی بوده و مربوط به مقوله بایدها و نبایدهاست .وقتی میان داوری‌ها،

گزینه‌های انتخابی و نوع اجرای تصمیم‌های یک فرد هماهنگی باشد، او عقلانیت عملی دارد .به عقیدهٔ فینیس، این نوع از خیر اصیل دو جنبه دارد:

۱. جنبهٔ درونی هماهنگی و همخوانی میان انگیزه‌ها، خصلت‌ها و قضاوت‌های ذهنی؛

۲. جنبهٔ بیرونی هماهنگی میان گزینه‌های انتخابی و نوع انجام افعال، به طوری که آن اعمال نزد عاقلان معتبر تلقی شوند (Finnis, 1980: 88).

عقلانیت عملی خیری است که با همه دیگرخیرها و مقدمات آن خیرها همراه بوده و چگونگی اقدام هر فرد را نسبت به دیگرخیرهای اصیل تبیین می‌کند (Finnis, 1983: 70-74).

کوتاه سخن آنکه، مراد از عقلانیت عملی آن است که مسیر رسیدن به دیگرخیرهای اصیل عاقلانه باشد .به بیان دیگر، فینیس معتقد است هیچگاه هدف وسیله را توجیه نمی-کند .انسان برای رسیدن به هریک از خیرهای اصیل باید راه درست را انتخاب کند .این حکم عقل عملی است که به عقیده فینیس، خود یکی از خیرهای اصیل است (Finnis, 1983: 70-74).

۷. **دین‌داری**

مراد فینیس از دین‌داری به‌مثابهٔ یکی از خیرهای اصیل که ممکن است انگیزه انسان در انجام برخی از کارهای عاقلانه‌اش باشد، نوعی ارتباط با واقعیتی متعالی، مثل خدا، خدایان یا منبعی ماورای طبیعت است (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 108). این ارتباط همهٔ فعالیت‌های خداپرستانه یا نوع‌دوستانه و یا حتی دگردوستانهٔ بشر، مثل فعالیت‌های طرفداران محیط زیست برای جلوگیری از اتلاف انواع گوناگون حیوانات یا گونه‌های گیاهی را دربرمی‌گیرد (Finnis, Boyle and Grisez, 1987a: 279-280).

ویژگی‌های مشترک خیرهای اصیل

به عقیدهٔ فینیس، خیرهای اصیل هفت‌گانه پنج ویژگی مشترک دارند:

۱. بداهت: بارزترین ویژگی خیرهای اصیل آن است که همهٔ آنها به یک اندازه بدیهی هستند (Finnis, 1980: 64-69, 81 & 85). بداهت در نظر فینیس به معنای برهان‌ناپذیری است؛

۲. ذاتی‌بودن: ویژگی دوم خیرهای اصیل آن است که همهٔ آنها ذاتی هستند (Finnis, Grisez and Boyle, 1987a: 278; Finnis, 1998:103). مراد فینیس از ذاتی بودن خیر اصیل آن است که مطلوبیت این خیر به سبب امر دیگری نیست، بلکه به سبب خود خیر است .به بیان دیگر، این خیرها مطلوب بالذات هستند. واژه «ذاتی» در این کاربرد مقابل واژهٔ «غیری» (آلی) است. دیگرخیرها وسیله‌ای برای رسیدن به خیرهای اصیل‌اند. بنابراین، خیرهای دیگر مطلوب بالذات نیستند؛

۳. عدم ارتباط: خیرهای اصیل در نظرگاه فینیس، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. به بیان دیگر، این خیرها در هیچ امری مشترک نیستند؛ بنابراین، نمی‌توان آنها را به یکدیگر یا به امری مشترک ارجاع داد (Finnis, 1980: 92; 1983: 89; Finnis, Grisez & Boyle, 1987b: 137). این خیرها کاملاً از هم

بیگانه‌اند (Finnis, 1997a: 224). بنابراین، قراردادن نام «خیر» برای این امور اصیل به صورت اشتراک لفظی است. براین‌اساس، این خیرها هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند (Finnis, 1998: 43).

۴. اهمیت یکسان: به نظر فینیس، همه خیرهای اصیل به یک اندازه مهم هستند (Finnis, 1980: 92)؛ زیرا آنها به یک اندازه در رشد و تکامل انسان نقش دارند. ازاین‌رو، نمی‌توان هیچ‌یک از آنها را بر دیگری ترجیح داد (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 137).

۵. عدم توقف آنها بر هست‌ها: به باور فینیس، هیچ‌یک از این خیرهای اصیل را که همگی هنجارهای بنیادین هستند، نمی‌توان از واقعیت‌ها به‌دست‌آورد. فینیس این عقیده را حتی به ارسطو و آکوئیناس نیز نسبت می‌دهد (Finnis, 1980: 47 & 1981: 274-275). وی چنین ادعا می‌کند که چون آکوئیناس گفته است که اصول اولیه قانون طبیعی، مثل این اصل که «خیر را باید انجام داد و از شر باید اجتناب کرد»، اصولی بدیهی و برهان‌ناپذیرند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آکوئیناس اعتقاد داشته است: احکام عقل عملی از احکام عقل نظری یا واقعیت‌ها استنتاج نمی‌شوند (Finnis, 1980: 33-34).

فینیس در این مسئله به دلیل پیروی از هیوم در کتاب رساله‌ای در باب طبیعت بشر (Hume, 1967: 469; Book III, Part I, Section1) دلیل این امر را چنین بیان می‌کند که هیچ رابطه‌ای میان ارزش‌ها، بایدها و هنجارها از یکسو، و واقعیت و هست‌ها از سوی دیگر نیست (Finnis, 1980: 33-47, 66; 1998: 87, 89-90). به عقیدهٔ فینیس، خیرهای اصیل اموری بدیهی‌اند که هیچ استدلالی آنها را برنمی‌تابد و از هیچ امر دیگری به نام واقعیت، مثل طبیعت بشر یا ذات خیر و شر ویا اراده خدا، ناشی نمی‌شوند. ارزشمند بودن این امور هیچ ربطی به واقعیت ندارد (Finnis, 1980: 33-34, 49).

مطالعهٔ انتقادی آرای فینیس دربارهٔ خیرهای اصیل

با آنکه امروزه نظریهٔ فینیس پرطرفدارترین نظریهٔ قانون طبیعی است، اما کاستی‌های گوناگونی در آن وجود دارد. در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظریهٔ فینیس بدیهی نیستند. فینیس بارزترین ویژگی خیرهای اصیل را در نظریهٔ خود بداهت آنها می‌داند. او می‌گوید همه آن خیرها به یک اندازه بدیهی هستند (Ibid: 64-9 & 81, 85). بداهت در نظر فینیس به معنای برهان‌ناپذیری است، در حالی که معنای بداهت به معنای بی‌نیازی از دلیل (برهان) است، نه برهان‌ناپذیری. امر بدیهی، یعنی بی‌نیاز از دلیل، دو صورت دارد: یا مانند گزارهٔ «۲+۲=۴» برهان‌پذیر است و یا مثل اثبات اصل علیت، برهان‌ناپذیر است؛ زیرا استفاده از استدلال برای اثبات یک چیز به معنای استفاده از اصل علیت است. بنابراین، نمی‌توان برای اثبات درستی اصل علیت از خودِ این اصل، یعنی استدلال که در آن دو مقدمه صغرا و کبرا علت ایجاد نتیجه هستند، استفاده کرد. اصل عدم اجتماع و ارتفاع دو امر متناقض، یا به عبارتی اصل عدم تناقض نیز برهان‌ناپذیر است.

حاصل آنکه، برخلاف نظر فینیس، بداهت به معنای عدم قابلیت برهانمندی نیست. یک گزاره بدیهی با آنکه ممکن است قابلیت برهانمندی نیز داشته باشد، تنها به این دلیل که در اثبات درستی آن نیازی به فکر و استدلال نیست، آن گزاره بدیهی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۲۱۰). هرچند در نظر منطق‌دانان، در تعداد گزاره‌های بدیهی اختلاف وجود دارد، اما قدر مسلم و وجه مشترک میان آرای آنها این است که دست‌کم دو نوع گزاره می‌توانند بدیهی (بی‌نیاز از استدلال) باشند: ۱. گزاره‌های وجدانی؛ ۲. گزاره‌های بدیهی اولیه. به دلیل آنکه سرّ بداهت آنها به لحاظ عقلی قابل دفاع است، این دو نوع گزاره می‌توانند اصول یقینیات باشند (همان).

گزارهٔ بدیهی اولی، گزاره‌ای است که تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق به نسبت میان موضوع و محمول کافی باشد. برای نمونه، گزاره «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است.» یک گزاره بدیهی اولی است. وقتی معنای کل تحلیل شود، معنای بزرگ‌تر از جزء خود بودن نیز از آن فهمیده می‌شود. بنابراین، برای آنکه بفهمیم هر کل از هریک از اجزای خود بزرگ‌تر است، نیاز به دلیل نیست. با فهم معنای کل، معنای بزرگ‌تر بودن از جزء نیز فهمیده می‌شود.

گزارهٔ وجدانی نیز تصدیق به نسبت بین دو چیز (موضوع و محمول) است که با علم حضوری (خطاناپذیر) فهمیده می‌شود. براین‌اساس، گزاره‌های وجدانی، یا به عبارتی وجدانیات، گزاره‌های شخصی و خطاناپذیرند. برای نمونه، وقتی می‌گوییم «من می‌ترسم»، از وجود ترسی شخصی خبر می‌دهیم که با علم حضوری آن را درک کرده‌ایم. در درستی علم حضوری که علم فاعل شناسا به وجود معلوم است، نه به مفهوم آن، هیچ خطایی راه ندارد. به این دلیل گزاره‌های وجدانی (وجدانیات) نیز خطاناپذیر بوده و نیازی به استدلال ندارند.

بر اساس نظریه معرفت شناسانه بالا، هیچ‌یک از خیرهای اصیلِ پیش‌گفته بدیهی نیستند؛ زیرا هیچ‌یک از آنها موضوع گزاره‌های وجدانی یا بدیهی اولی قرار نمی‌گیرند .برای نمونه، هیچ‌کدام از گزاره‌های «حیات مادی خیر است»، «دانش خیر است»، «مهارت در کار و تفریح خیر است»، «دوستی خیر است»، «ازدواج خیر است»، «عقلانیت عملی خیر است» و «دین خیر است» گزاره بدیهی اولی یا وجدانی نیستند. دلیل این امر آن است که با تصور موضوع، یعنی با تصور خیرهای اصیل در هریک از گزاره‌های بالا و با تصور محمول آنها، یعنی با تصور خیر، نسبت‌های میان موضوع و محمول این گزاره‌ها در ذهن تصدیق نمی‌شوند.

همچنین، هیچ‌یک از این گزاره‌ها وجدانی نیستند؛ زیرا گزاره‌های وجدانی گزاره‌هایی شخصی بوده که موضوع آنها امری جزئی است .این گزاره‌ها انعکاس مستقیم و بی‌واسطه علم حضوری افرادند. این در حالی است که همه گزاره‌های بالا گزاره‌هایی کلی بوده و موضوع آنها یکی از عناوین هفت‌گانهٔ کلی است.

۲. هیچ‌یک از خیرهای اصیل در نظریهٔ فینیس خیر ذاتی نیستند. ویژگی دوم خیرهای اصیل در نظریه فینیس آن است که همه آنها ذاتی هستند (Finnis, Grisez & Boyle, 1987a: 278; Finnis, 1998:

103). مراد فینیس از ذاتی بودن خیر اصیل آن است که مطلوبیت این خیر به سبب امر دیگری نیست، بلکه به سبب خودِ خیر است .توضیح این مطلب آن است که خیر اصیل در نظر فینیس مطلوبیت بالذات دارد .به تعبیر دیگر، خیر در نظرگاه فینیس باید دو ویژگی داشته باشد: ۱. چون خیر است، مطلوب باشد؛ ۲. مطلوبیت آن بالغیر نباشد، یعنی آن خیر مقدمه برای وصول به چیز دیگری قرار نگیرد .

استقرا نشان می‌دهد مواردی وجود دارند که امور هفت‌گانه‌ای که فینیس آنها را خیر اصیل می‌داند، نه تنها مطلوب بالذات نیستند، بلکه غیرمطلوبند. فرض کنید در مزرعه‌ای در حال قدم زدن هستید. ناگهان مار گزنده‌ای را می‌بینید که به سرعت به سوی شما می‌آید و شما هیچ فرصتی جز فرار و نجات خویش از گزند مار ندارید. عکس العمل شما در این هنگام چیست؟ آیا هر هفت موردی را که فینیس آنها را خیر اصیل می‌داند، در این مثال مطلوبیت بالذات دارند؟ آیا در این حالت شما مشغول مطالعه برای کسب علم (دومین خیر اصیل) می‌شوید؟ یا به انجام کار برای کسب مهارت می‌پردازید یا به تفریح می‌روید (سومین خیر اصیل)؟ آیا در آن لحظه به فکر دوست خود و رفع مشکل او می‌افتید (چهارمین خیر اصیل)؛ یا خود را به کاری دیگر مثل ازدواج (پنجمین خیر اصیل) یا فکر کردن (ششمین خیر اصیل) و یا انجام امری عبادی (هفتمین خیر اصیل) مشغول می‌کنید؟

به یقین در این حالت هیچ‌یک از خیرهای اصیل فینیس به‌جز حفظ جان خود، یعنی حفظ حیات مادی برای شما مطلوبیت ندارند .پس نمی‌توان این مطلب را پذیرفت که همواره همه خیرهای اصیل فینیس خیر و مطلوبند؛ چه رسد به اینکه مطلوبیت آنها ذاتی نیز باشد. حال اگر موردی یافت شود که حتی حیات مادی نیز مطلوب نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که خیرهای اصیل در نظریه فینیس همیشه خیر نیستند؛ چه رسد به اینکه آنها هدف نهایی فاعل عاقل نیز باشند. عمل کسانی که با آرزوی شهادت در راه خدا دست از زندگی مادی خود می‌کشند، نشان‌دهنده این امر است که حتی حیات مادی نیز نمی‌تواند در مواردی خیر اصیل باشد.

۳. همه خیرهای اصیل به هم مربوط بوده و می توان آنها را به یک خیر برگرداند. خیرهای اصیل در نظرگاه فینیس، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. به بیان دیگر، این خیرها در هیچ امری مشترک نیستند. بنابراین، به عقیده فینیس، نمی‌توان آنها را به یکدیگر یا به امری مشترک ارجاع داد (Finnis, 1980: 92; 1983: 89 & Finnis, Grisez & Boyle, 1987b: 137). این خیرها کاملاً از هم بیگانه‌اند (Finnis, 1997a: 224). براین‌اساس، این خیرها هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند (Finnis, 1998: 43).

این سخن فینیس ناصحیح است. او بارها به هنگام توصیف خیرهای اصیل می‌گوید این خیرها همگی جنبه‌های مختلف سعادت‌اند. این سخن فینیس نشان می‌دهد هریک از این خیرها در نظر او، بهره‌ای از سعادت به همراه دارند. به این دلیل نمی‌توان گفت که این خیرها به‌کلی از هم بیگانه و غیرمرتبط‌اند؛ بلکه همگی در تأمین سعادت بشر مشترک‌اند.

بر اساس آموزه‌های دانش منطق دربارهٔ تقسیم، یکی از شرایط درستی تقسیم آن است که مفهوم مقسم در همه اقسام وجود داشته باشد. بنابراین، همهٔ اقسام هفت‌گانه خیر اصیل باید در داشتن مفهوم خیر اشتراک داشته باشند؛ زیرا خیر مقسم این اقسام است. به این لحاظ نمی‌توان گفت که حمل مفهوم خیر بر این امور به صورت اشتراک در لفظ خیر است. پس همه آنها به هم مربوط‌اند.

چهارمین ویژگی خیرهای اصیل در نظریهٔ فینیس، آن است که این خیرها به یک اندازه مهم هستند. اینکه می‌توان این خیرهای هفت‌گانه را با یکدیگر مقایسه کرد، نشانگر این حقیقت است که نوعی ارتباط نسبت به هدف و غایتی مشترک در میان آنها وجود دارد.

۴. خیرهای اصیل از اهمیت یکسان برخوردار نیستند. به نظر فینیس، همه خیرهای اصیل به یک اندازه مهم هستند (Finnis, 1980: 92)؛ زیرا آنها به یک اندازه در رشد و تکامل انسان نقش دارند. ازاین‌رو، نمی‌توان هیچ‌یک از آنها را بر دیگری ترجیح داد (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 137).

این قسمت از عقیده فینیس قابل دفاع نیست. برای توضیح این نکته انتقادی توجه به این مطلب لازم است که انسان موجودی است که از روح و بدن تشکیل شده است. اهمیت روح و ویژگی‌های نفسانی برای انسان بیش از بدن و اوصاف جسمانی اوست؛ زیرا جسم از بین رفتنی است و روح همیشه ماناست. روح بشر قوای نباتی (گیاهی)، حیوانی و عقلانی دارد. ویژگی‌های گیاهی انسان، مثل رشدونمو و تولید مثل همگی مربوط به بدن بوده و نسبت به ویژگی‌های حیوانی و عقلانی بشر اهمیت کمتری دارند؛ زیرا کمال کمتری برای بشر به همراه دارند. انسان با حیوانات در ویژگی‌های حیوانی، مثل غضب و شهوت، مشترک است. اهمیت این ویژگی‌ها در رسیدن انسان به سعادت کمتر از ویژگی‌های عقلانی بشر، مثل خردمندی و دینداری است.

براین‌اساس، آن خیرهای اصیل در نظریه فینیس که مربوط به جنبه عقلانی روح بشرند، مثل دانش و دین، بیش از دیگر خیرها اهمیت دارند. خیرهای مربوط به جنبه حیوانی روح بشر در درجه دوم اهمیت قرار دارند. بنابراین، نمی‌توان همه خیرها را، همانند فینیس، به یک اندازه مهم دانست.

۵. خیرهای اصیل همگی مبتنی بر واقعیت‌اند. به باور فینیس، هیچ‌یک از خیرهای اصیل را که همگی هنجارهای بنیادین هستند، نمی‌توان از واقعیت‌ها به‌دست‌آورد (Finnis, 1980: 47; 1981: 274-275).

این سخن فینیس اشتباه است. یکی از مسائل مهم فلسفه‌های عملی (فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ سیاست، فلسفهٔ تعلیم و تربیت و در یک کلام، فلسفهٔ علوم اجتماعی) مسئلهٔ «باید و هست» است. پرسش این مسئله آن است که آیا بایدها بر هست‌ها مبتنی هستند؟ به تعبیر دیگر، آیا از هست‌ها بایدها نتیجه گرفته می‌شوند؟ بسیاری از فیلسوفان غربی از زمان دیوید هیوم (قرن هجدهم میلادی) تاکنون به بی‌ارتباطی میان هست و باید معتقد بوده‌اند. جان فینیس نیز در این مسئله پیرو هیوم است. در مقابل، فیلسوفان مسلمان اعتقاد دارند همه بایدها بر هست‌ها توقف دارند. طرح و بررسی این موضوع باید در پژوهش‌های مفصل به‌طور عمیق صورت گیرد.

حاصل آنکه، نمی‌توان گفت هیچ رابطه‌ای میان خیرهای اصیل بشری در نظریه قانون طبیعی فینیس و واقعیت‌ها وجود ندارد.

۶. ازدواج انسان یکی از ویژگی‌های بشر در جنبه گیاهی است.حیات انسان در نگاه فینیس، سه جنبه دارد: جنبه عقلانی، جنبه حساس بودن و جنبه گیاهی. او میل به ازدواج را مربوط به جنبه حساس بودن انسان‌ها دانسته است.

این سخن فینیس ناصحیح است. او این مطلب را از پیشینیان خود، به‌ویژه از آکوئیناس گرفته، در حالی که آنها نیز اشتباه کرده‌اند. ازدواج انسان یکی از ویژگی‌های بشر در جنبه گیاهی است. به این دلیل گیاهان نیز تولید مثل می‌کنند.

۷. دین‌داری ارزشمند فقط خداپرستی (توحیدی) است. یکی از خیرهای اصیل در نظریه فینیس دین داری است. مراد فینیس از دین‌داری به‌مثابهٔ یکی از خیرهای اصیل که ممکن است انگیزه انسان در انجام برخی از کارهای عاقلانه‌اش باشد، نوعی ارتباط با واقعیتی متعالی، مثل خدا، خدایان یا منبعی ماورای طبیعت است (Finnis, Boyle & Grisez, 1987b: 108). این ارتباط همه فعالیت‌های خداپرستانه یا نوع‌دوستانه و یا حتی دگردوستانه بشر، مثل فعالیت‌های طرفداران محیط زیست برای جلوگیری از اتلاف انواع گوناگون حیوانات یا گونه‌های گیاهی، را دربرمی‌گیرد (Ibid, 1987a: 279-280).

یکی از اشکال‌های مهمی که بر نظریه فینیس وارد است، آن است که او با آنکه همه خیرهای اصیل را عملی حکیمانه و برخاسته از عقل عملی می‌داند، انجام کارهایی را که با خداپرستی منافات دارد، نیز حکیمانه معرفی کرده است. این حرف فینیس به توجیه و تایید اعمال خداناپرستان می‌انجامد. فینیس با این عقیده میان کاری که با هدف جلب رضایت خدا انجام می‌شود و عملی که برای پرستیدن بت یا به انگیزه‌های غیرخداپرستانه انجام می‌شود، تفاوت ارزشی قائل نیست. در نگاه او، هر دو عمل صحیح و خیر بوده و انسان را به سعادت می‌رسانند؛ در حالی که خداپرستی از نگاه عقل، تنها گزینه صحیح در مسئله دین‌داری است. عقل عملی انسان حکم می‌کند که کار نیک آن است که به نیت ایجاد ارتباط یا تقویت ارتباط با منبع خیرها، یعنی خدای متعال، انجام شود. بنابراین، دین‌داری در صورتی خیر اصیل است که مصداق آن خدا پرستی در دین ربانی، یعنی توحید و آثار آن باشد.

با ابطال ویژگی‌های مشترک خیرهای اصیل در نظریه فینیس و نبود دلیل قابل قبول بر بنیادی بودن این خیرها در آن نظریه، شالوده نظریه فینیس از هم گسیخته می‌شود. ازاین‌رو، می‌توان به دانشمندان اهل فن در این حوزه از دانش اعلام کرد که این نظریهٔ پرطرفدار در مغرب زمین از استحکام کافی برخوردار نیست.

۴. نتیجه

انسان همواره آگاهانه یا ناآگاهانه به دنبال کمال بی‌نهایت است. به این دلیل همه نیکی‌ها را برای خود می‌خواهد و به هیچ درجه‌ای از کمال قانع نیست. ادعای هر نظریه قانون طبیعی آن است که آن نظریه بهترین شیوه زندگی را به مردم پیشنهاد می‌کند تا آنها در زمانی کوتاه بتوانند بهترین سبک زندگی را برای رسیدن به کمال و بهروزی برگزینند.

نظریه‌های قانون طبیعی در سومین مرحلهٔ احیای این قانون در دورهٔ پساتجدد نیز از آن قانون عام مستثنا نیستند. فلسفه پیدایش این نظریه‌ها اهتمام به تامین حقوق بشر در دوره معاصر برای رسیدن او به سعادت بوده است. در این مقاله با بررسی نظریه‌های مختلف غربی قانون طبیعی در آخرین مرحلهٔ احیای آن دریافتیم هیچ‌کدام از این نظریه‌ها نتوانسته‌اند انتظار بشر را در انتخاب بهترین سبک زندگی برآورده کنند.

افزون بر اشکالات مختص و گوناگونی که در این مقاله بر آنها وارد شد، مهم‌ترین کاستی مشترک آنها این است که هیچ‌یک از آنها با آنکه داعیه دفاع از حقوق بشر داشتند، درستی هیچ‌کدام از مصادیق حقوق بشر را با استدلال قانع‌کننده اثبات نکردند.

بااین‌همه، بشر برای رسیدن به سعادت چه باید بکند؟ در پاسخ به این پرسش بسیار مهم لازم است به جایگاه عقل عملی از نگاه فلسفی اسلام توجه ژرف کرده و فرمان‌های عقل را با توجه به نظریه اسلامی قانون طبیعی شناسایی کنیم و آنها را ملاک عمل خویش قرار داده و با اطاعت از آنها و استیفای انواع حقوق بشری که از آن قوانین طبیعی فهمیده می‌شوند، خود را به سعادتمندی در هر دو جهان برسانیم. این نظریه با استمداد از دریافت‌های عقلی و با حمایت از سوی قرآن و روایات اهل بیت پیامبر گرامی اسلام(ص) بهترین سبک زندگی را به مخاطبان خود پیشنهاد می‌کند.

منابع

مصباح یزدی، محمد تقی(1367)، آموزش فلسفه، ج ۱، چ ۳، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

Bix, B. (2002), "Natural Law: The Modern Tradition", in Coleman J. and Shapiro S. eds., *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University, 61-103.

Campbell, T. (2006), *Rights, A Critical Introduction*, London and New York, Routledge.

Covell, C. (1992), *The Defense of Natural Law*, London, Macmillan.

Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, London, Fontana.

——— (1983), "A Reply by Ronald Dworkin" in Cohen M. ed., *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.

Finnis, J. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon.

——— (1981), "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: An Invitation to Professor Veatch", in *Catholic Lawyer*, 26, 266-277.

———(1983), *Fundamentals of Ethics*, Washington, DC, Georgetown University.

——— (1995), "A Philosophical Case Against Euthanasia", in Keown J. ed., *Euthanasia Examined*, Cambridge: Cambridge University, 23-35.

——— (1996), “Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?”, in George R. P. ed., *Natural Law, Liberalism and Morality*, Oxford, Oxford University, 1-26.

——— (1997a), “Commensuration and Public Reason”, in Chang R. ed., *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University, 215-233.

——— (1997b), “The Good of Marriage and The Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations”, in *American Journal of Jurisprudence*, 42, 97-134.

——— (1998), *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York, Oxford University.

Finnis, J, J. Boyle, and G. Grisez (1987a), *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon.

——— (1987b), “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *American Journal of Jurisprudence*, 32, 99-151

Fuller, L. (1964), *The Morality of Law*, New Haven, Yale University.

Grisez, G. (1970), “The first principle of Practical Reason”, in Kenny A. ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 340-382.

Griffin, J. (2008), *On Human Rights*, Oxford, Oxford University.

Hume, D. (1967), *A Treatise of Human Nature* [1740], in Selby-bigge L.A. ed., Oxford, Clarendon.

Jones, P. (1994), *Rights*, Houndmills and New York, Palgrave.

Kramer, M. (1999), *In Defense of Legal Positivism: Law without Trimmings*, Oxford, Oxford University.

Misbah Yazdi, M. T. (1989), *Philosophical Instructions*, vol. 1, 3rd p., Tehran: Islamic Propagations Org. (In Persian)

Viola, F. (2016), "Natural Law Theories in the 20th Century", in Pattaro E. ed., *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 12, *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World, Tom 2:Main Orientations and Topics*, Netherland, Springer.

Vlastos, G. (1970), “Justice and Equality”, in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont, Wadsworth, 76-95.

Wasserstrom, R. (1970), “Rights, Human Rights and Racial Discrimination”, in A. L.Melden ed., *Human Rights*, Belmont, Wadsworth, 96-110.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

Schelling's Reading of the Problem of Pantheism Based on the Principle of "Identity"

Ahmad Ebadi[1] ✉ **Elham Sadat Karimi Douraki**[2]

1.Associate professor of philosophy, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

2. PhD Graduated of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: ekarimi68@ltr.ui.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 193-211)

Article history:
Received:
11 Desember 2021

Received in revised form:
30 July 2022

Accepted:
22 August 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom (1809), known as the *Treatise on Freedom*, is Schelling's attempt to establish a system of freedom. Schelling's main concern in this treatise is to resolve the confrontation between freedom and necessity, which, in his view, is the focus of philosophy. Schelling's main concern in this treatise is to resolve the confrontation between freedom and necessity, which, in his view, is the focus of philosophy. The principle pursued in the fundamental search for the formation of the system and the solution for the conformity of the system and freedom is " identity", which in the true sense means that in pantheism it becomes possible as the only possible system of reason. By proposing and rejecting possible and deterministic interpretations of pantheism, especially in the system of Spinoza and Leibniz, he not only corrects them, but shows that the leading system of pantheism to determinism is the result of a misunderstood ontological understanding. This study shows how, according to Schelling, misinterpretation of this principle allows the incompatibility of system and freedom in different definitions of pantheism. And how Schelling's interpretation of the need to pay attention to "is" leads to an ontological question of the meaning and truth of being in the thought of German idealism. A critical reading of Schelling's attempt to eliminate possible misinterpretations of identity means prioritizing ontological issues over theological issues such as pantheism and explaining a single basic principle for establishing a system as the jointure of the order of being.In order to answer the relationship between pantheism and freedom, we turn to reflection on different interpretations of Schelling's pantheism, this is done by criticizing and examining the errors in Spinoza's and Leibniz's misinterpretations of pantheism. Then, by discussing "is" and showing Schelling's transition from the usual understanding of the principle of identity, we question the true meaning of identity. Finally, we come to the position of answering this question, how does Schelling, with the correct interpretation of the true meaning of "is" in these statements, look for a foundation for the formation of the system and a solution for the compatibility of the system and freedom? Based on Schelling's new understanding of the principle of identity, the leading of a pantheistic system to determinism does not arise from its pantheistic and theological elements, but is the result of ontological misunderstanding and resulting misunderstandings. The wrong context that has become the root of such misunderstandings is the misunderstanding of the meaning of "is" and the role of the conjunction in the sentence. Therefore, the question of pantheism, as a question of the system, leads to the question of "is" and this means changing and transforming the theological question into an ontological question and planning the ontological foundations of the freedom system. Heidegger uses this material to show that the determining element in the question of pantheism is the ontological element, and according to this meaning of the principle of identity, the question of the possibility of a system of freedom is related to the adequate understanding of existence and its fundamental determination, and the question about pantheism is considered He attributes the question about the system to the question of "is" and the way of connecting the jointure of beings.

Keywords: Schilling, System, pantheism, identity, misinterpretation.

Cite this article: Ebadi, Ahmad & Elham Sadat Karimi Douraki (2023), "Schelling's Reading of the Problem of Pantheism Based on the Principle of *Identity*", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39,193-211, https://doi.org/10.22059/jop.2022.335198.1006673

© The Author(s).
Publisher: University of Tehran Press.
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

خوانش شلینگ از مسئلهٔ همه‌خداانگاری بر مبنای اصل «این‌همانی»

احمد عبادی [۱]✉ | الهام‌السادات کریمی دورکی [۲]

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

۲. دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: ekarimi68@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۱۹۳-۲۱۱)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۵/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۶/۶

چکیده

پژوهش‌های فلسفی در باب ذاتِ آزادی انسان[۱] (۱۸۰۹)، که به رسالهٔ آزادی[۲] نامبردار است، تلاش شلینگ برای بنیان‌گذاریِ نظام آزادی است. دغدغهٔ اصلی شلینگ در این رساله رفع تقابلِ آزادی و ضرورت است، تقابلی که به نظر او مدار و محور فلسفه است. اصلی که در جستجوی بنیادی برای شکل‌گیریِ نظام و راه‌حلی برای سازگاری نظام و آزادی به آن تمسک می‌جوید «این‌همانی» به‌معنای صحیح آن است که در همه‌خداانگاری به‌مثابهٔ تنها نظام ممکنِ عقل ممکن می‌گردد. او با طرح و رد تعابیر ممکن و البته جبرگرایانه از همه‌خداانگاری به‌ویژه در نظام اسپینوزا و لایب‌نیتس، نه‌تنها به تصحیح آنها می‌پردازد، بلکه نشان می‌دهد که منجرشدنِ نظام همه‌خداانگاری به جبرگرایی نتیجهٔ فهم نادرستِ هستی‌شناختی و سوءفهم‌های حاصل از آن است. به دیگر سخن، زمینهٔ نادرستی که ریشهٔ چنین سوءفهم‌هایی شده، سوءتفسیر در معنای واقعیِ «است» و نقش رابط در گزاره است. در این پژوهش نشان داده می‌شود که بنابر نظر شلینگ چگونه سوءتفسیر از این اصل، امکان ناسازگاری نظام و آزادی را در تعریف‌های مختلف از همه‌خداانگاری فراهم می‌آورد و تفسیر شلینگ از ضرورت توجه به «است» چگونه راه به پرسش هستی‌شناختی از معنا و حقیقتِ هستی در اندیشهٔ ایدئالیسم آلمانی می‌بَرَد. خوانش انتقادیِ تلاش شلینگ برای رفع سوءتفسیرهای ممکن از این‌همانی، با اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات الهیاتی همچون همه‌خداانگاری و تبیین اصل اساسیِ واحدی برای برپایی یک نظام به‌مثابهٔ ساختار نظام‌مندِ هستی معنا می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: شلینگ، نظام، همه‌خداانگاری، این‌همانی، سوءتفسیر.

استناد: عبادی، احمد و الهام‌السادات کریمی دورکی (۱۴۰۱)، «خوانش شلینگ از مسئلهٔ همه‌خداانگاری بر مبنای اصل این‌همانی»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱-۲۰. https://doi.org/10.22059/jop.2022.335198.1006673

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

1 . *The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom*

2 . *Treatise on Freedom*

۱. مقدمه

رسالهٔ پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان اثری است مشهور که به‌سال ۱۸۰۹ به خامهٔ فردریش ویلهلم یوزف شلینگ[3] منتشر شد. مسئلهٔ مهم شلینگ رفع تقابل آزادی و ضرورت است. به نظر او، تحقق نظام آزادی با مانع ناسازگاری میان مفاهیم نظام و آزادی مواجه می‌شود. به‌همین دلیل، بحث آزادی در کانون نظام به‌معنای درست آن قرار می‌گیرد و به عقیدهٔ او، رساله‌اش برای اولین‌بار طرح یک نظام مبتنی بر ایدهٔ آزادیِ انسان است (شلینگ، ۱۳۹۷: ۹ و ۱۳۹۸: ۱۳۲). شلینگ رسالهٔ خود را با این عبارات آغاز می‌کند:

این مفهوم، یعنی آزادی باید یکی از مفاهیم اساسی و مرکزیِ نظام باشد؛ ما نمی‌توانیم این مفهوم را مفهومی جانبی یا فرعی در نظر گیریم، بلکه باید یکی از اصلی‌ترین محورهای حاکم بر نظام باشد. بر طبق افسانه‌ای قدیمی که در عین قدمت به هیچ‌وجه از طنینِ آن کاسته نشده است، مفهوم آزادی باید با نظام کاملاً ناسازگار باشد و هر فلسفه‌ای که مدّعی وحدت و تمامیت باشد، بی‌شک سر از انکار آزادی در می‌آورد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۰).

ضرورت و درون‌ماندگاریِ اشیاء در خدا دو روی یک سکه‌اند و لذا مسئلهٔ جایگاه آزادی و اختیار انسان در نظام هستی از سال‌های جوانی ذهن شلینگ را به خود مشغول کرده بود. این مسأله در ضمن مناقشاتی در حوزهٔ فکری آلمان در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ بر سر میراث فکری کانت از یک‌سو، و اسپینوزا از سوی دیگر، سر برآورد (همان: ۲۷). شلینگ در مقدمهٔ رساله به طرح اجمالی و نقد نظرات معاصرانش به‌ویژه یاکوبی[4] می‌پردازد و سعی می‌کند محل نزاع را در بحث خود به‌دقت تحلیل کند. در اواخر قرن هجدهم میلادی، نامه‌های یاکوبی به مندلسون[5] در باب انتقاد جدی او از تلاش اسپینوزا برای تعیین ساختار هستی، آغازگر بی‌واسطهٔ مجادلهٔ همه‌خداانگاری بود که نقش تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت رابطهٔ جدل‌انگیزِ عقل و ایمان در فکر غربی مسیحی به‌ویژه شلینگ داشت.

دامنهٔ مجادله دربارهٔ همه‌خداانگاری طی سال‌های ۱۷۹۸ و ۱۷۹۹م، فلسفه را نیز به‌نحو مستقیم متأثر کرد. فیشته[6] صاحب کرسی فلسفه در ینا (Jena)، پس از پنج سال تدریس تأثیرگذار و در نتیجهٔ آنچه به «مجادله دربارهٔ اتئیس»[7] مشهور است، ناچار به کناره‌گیری از سمت خویش شد. موضع‌گیری شلینگ در قبال این مجادله‌ها در زمینهٔ آنچه پس از آن به «مجادله دربارهٔ تئیسم»[8] موسوم شد، نقشی چنان پُررنگ داشت که می‌توان او را به‌نوعی پایان‌دهندهٔ چندین دهه مجادله دربارهٔ آزادی و پنتئیسم (همه‌خداانگاری) خواند. شلینگ ابتدا برداشت‌های رایج از همه‌خداانگاری، رابطهٔ آن با

3. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854).
4. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819).
5. Moses Mendelssohn (1729-1786)
6 . Johann Gottlieb Fichte (1762- 1814)
7 . argument about atheism
8 . argument about theism

الحاد و جبرگرایی و همچنین اسپینوزاگرایی را نقد می‌کند و سپس در ضمن این بحث می‌کوشد مسئلهٔ اصلی‌اش را به‌نحو نظام‌مند طرح کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۲۷). او در این رساله تلاش می‌کند اشکالات واردشده به سازگاری و تلازم نظام و آزادی را طرح، تبیین و در نهایت رد کند و به این منظور وارد مجادلهٔ همه‌خداانگاری می‌شود. برای درک ماهیت واقعیِ تعارض میان آزادی و نظام، ابتدا به تلقی شلینگ از نظام و تعارض آن با آزادی می‌پردازیم. با تبیین ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت به‌مثابهٔ امکان فهمِ نظام آزادی نشان داده می‌شود که بنابر نظر شلینگ چگونه سوءتفسیر از این اصل، امکان ناسازگاری نظام و آزادی را در تعبیرهای مختلف از همه‌خداانگاری فراهم می‌آورد.

برای پاسخ‌گویی به چگونگی ارتباط میان همه‌خداانگاری و آزادی به تأمل در تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری نزد شلینگ روی می‌آوریم، این امر از رهگذر نقد و بررسیِ خطاهای موجود در سوءتفسیرهای اسپینوزا و لایب‌نیتس از تلقی‌های همه‌خداانگاری انجام می‌شود. سپس با به‌میان آوردنِ بحث از «است» و نشان دادنِ گذار شلینگ از تلقی معمول از اصل این‌همانی، معنای حقیقیِ این‌همانی را محل پرسش قرار می‌دهیم. سرانجام در مقام پاسخ به این پرسش بر می‌آییم که چگونه شلینگ با تفسیر صحیح از معنای واقعیِ «است» در گزاره‌های این‌همان‌انگار به بنیادی برای شکل‌گیریِ نظام و راه‌حلی برای سازگاری نظام و آزادی تمسک می‌جوید؟ برداشت هیدگر بر تفسیرمعنای واقعیِ «است»، اصل این‌همانی و پیگیری پرسش هستی‌شناختی از معنا و حقیقت هستی در ساختار نظام نزد شلینگ، نیز قابل تأمل است که در پایان نوشتار به آن می‌پردازیم.

پیشینه

در خصوص خوانش شلینگ از مسئلهٔ همه‌خداانگاری بر مبنای اصل این‌همانی تاکنون در پژوهش‌های فارسی‌زبان، به‌طور مستقل و متمرکز مورد تحقیق قرار نگرفته، اما پژوهش در باب مفهوم آزادی در نظام شلینگ، و به‌ویژه تفسیر انتقادی هایدگر بر آن در چندین مقاله به چشم می‌خورد. برخی از مقالات انگلیسی‌زبان نیز به موضوع‌هایی مشابه با موضوع پژوهش حاضر همت گماشته‌اند، که در این قسمت از نوشتار به معرفی اجمالی این پژوهش‌ها می‌پردازیم.

- خواجه نوری و غفاری (۱۳۹۷): در مقالهٔ «زمینه‌های گذر به وجود به‌مثابهٔ بنیان آگاهی در شلینگ» به اهمیت فلسفهٔ این‌همانی در فرارفتنِ شلینگ از اصالت سوژه می‌پردازد. نقد شلینگ به مسئلهٔ خودآگاهی در فلسفهٔ فیشته، تمایز بین فلسفهٔ ایجابی و سلبی و طرح‌افکنی وجود به‌عنوان بنیاد آگاهی از جمله مسائلی است که در این پژوهش به آنها پرداخته می‌شود.

- پرویز عماد (۱۹۷۵): در مقاله‌ای به تفسیر هیدگر از مفهوم آزادی نزد شلینگ می‌پردازد. تفسیر او ذیل تبیینِ ناسازگاری آزادی و نظام و تلاش شلینگ برای غلبه بر آن، تلاش شلینگ برای ایجاد یک نظام آزادی با استفاده از امکانات فلسفی همه‌خداانگاری، بیان مشکلات شر در نظام و بررسی نسبت شر با وجود صورت می‌گیرد.

- سونیا سیکا (۱۹۹۴) در مقاله‌ای تفسیر هیدگر از آزادی نزد شلینگ را با این هدف دنبال می‌کند که چرا و چگونه پرسش از نظام نقطهٔ کانونیِ توجه ایده‌آلیسم شد. از آنجا که رسالهٔ شلینگ در باب آزادی نوعی متافیزیک شر است، در این اثر تلاش می‌شود تا انتقاد هیدگر از متافیزیک را در پرتو تفسیر نظام، شر و نسبت آن با وجود از نظر شلینگ بیان کند.

- دنیل فیدل فِرر (1795) در مقاله‌ای به نقد تفسیر هیدگر از آزادی نزد شلینگ می‌پردازد که پژوهش هیدگر بر روی شلینگ بیشتر بحث درباره مسائل الهیات سنتی در نوشتهٔ هیدگر است. این خوانش بیشتر نشان‌دهندهٔ این است که هیدگر می‌خواهد متافیزیک هستی‌شناسانهٔ خود را واضح‌تر کند تا اینکه نظام همه‌خداانگاری شلینگ را درک کند.

پژوهش حاضر با توجه به مرکزیت مفهوم این‌همانی در نظام آزادی شلینگ می‌کوشد ضمن ارائهٔ بررسی انتقادی خوانش او از تفسیرهای مختلفِ همه‌خداانگاری در نظام‌های پیشین و طرح نظامی هستی‌شناختی بر مبنای ذات الهی، به تبیین جایگاه آزادی در این نظام پرداخته و معنای حقیقیِ این‌همانی را با تبیین اصل اساسیِ شکل‌دهندهٔ نظام در اندیشهٔ ایدئالیسم آشکار نماید. مطابق این تفسیر، شلینگ در شُرفِ برکشیدنِ پرسش الهیاتی به مرتبهٔ پرسش هستی‌شناسانه است و پرسش در باب نظام، چونان پرسش بنیادینِ فلسفه، پرسش از حقیقت هستی است. امری که معمولاً در آثار مرتبط با شلینگ مورد غفلت واقع شده است و نیز می‌تواند زمینه‌ای برای پژوهش‌های انتقادی شلینگ‌شناسی باشد.

۲. نظام و تعارض آن با آزادی

شلینگ در پیش‌گفتارِ رسالهٔ آزادی بیان می‌کند که در برخی کتاب‌های پیشین خود بخش رئال و واقعیِ (real) نظام را در قالب فلسفهٔ طبیعت بسط داده و در این رساله برای نخستین‌بار با قاطعیت‌کامل بخش ایدئال و ذهنیِ (ideal) نظام را تشریح می‌کند و به تقابل اصلی در فلسفه، یعنی تقابل آزادی و ضرورت می‌پردازد: «رسالهٔ آزادی برخلافِ گفتهٔ هگل در درسگفتارهایی در بابِ تاریخ فلسفه[9] محدود به حوزهٔ خاص و مجزایی از فلسفه نیست، بلکه درصدد طرح نظام است» (شلینگ، ۱۳۹۸: ۲۸).

او حقیقت را مطلق یعنی کلّ می‌داند که شئون مختلف و تعیّنات جزئیِ متقابل را در برگرفته است، اما این کلّ در درون خود بسط می‌یابد و خود را در قالب تعیّنات گوناگون تاریخ و طبیعت متجلی می‌کند. به عقیدهٔ او شناخت علمی هرگز صرف شناخت‌های جزئی و منفرد نیست، بلکه این شناخت‌های منفرد (مفاهیم، اصول و قوانین) را در قالبِ یک کلّ به‌هم متصل می‌کنند. این کلّ را معمولاً «نظریه» یا «نظام» می‌نامند و اگر فلسفه بخواهد دانش باشد، باید خود را به‌عنوان یک نظام بسط

9. Hegel: Lectures on the History of Philosophy (1825)

دهد. نظام تنها گسترهٔ امورِ معلوم را تعیین نمی‌کند، بلکه هر آنچه معلوم است تنها به‌واسطهٔ موضعش درون نظام تعیین می‌شود (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۹).

در عین حال، یک نظامِ آزادی از دو جهت ناممکن به نظر می‌رسد: ۱. حفظ نظام، ترک آزادی است. ۲. حفظ آزادی، طرد نظام است. شلینگ معضل نخستِ پافشاری بر نظام در مقابل آزادی را با بیان این جمله که «تا زمانی که دقیقاً مشخص نشود که مقصود از «آزادی» چیست، اعتراض بی‌بنیاد است» کنار می‌گذارد، اما پاسخ او بحث دربارهٔ مشکل جدی‌تر، یعنی معضل دوم بدین قرار است: «اگر نظر بر این باشد که مفهوم نظام به‌طور کلّی و فی‌نفسه با مفهوم آزادی در تعارض است، آنگاه از آنجا که آزادیِ فردی مطمئناً به‌نحوی با کلّ جهان به‌هم پیوسته است (خواه کلّ جهان رئالیستی تصور شود یا ایدئالیستی)، نوعی نظام باید دست‌کم در فهم الهی حاضر باشد که آزادی و نظام با هم ثبوت داشته باشند» (شلینگ،۱۳۹۷: ۵۱). با این وجود، آن‌چنان که شلینگ بیان می‌دارد، قبول لزوم حضورِ نظام در فاهمهٔ الهی به‌عنوان بنیاد اولیهٔ همهٔ موجودات، همچنان با این مشکل مواجه می‌شود که ممکن است ادعا کنند که آن نظام هرچند به‌نحوی در عالم حاضر است، برای فاهمهٔ بشر درک‌ناشدنی و غیرقابل شناخت باشد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۱). به این ترتیب شلینگ امکان شناخت نظام آزادی‌ای که حاضر در فهم الهی باشد را منوط به تعیین اصل شناخت می‌داند.

۳. ارجاع به تعیین اصل شناخت به‌مثابهٔ امکان فهمِ نظام آزادی

شلینگ در برابر اشکال لزوم قبولِ حضور نظام در فاهمهٔ الهی به این مسأله می‌پردازد که فهم این گزاره منوط به تعیین آن اصلی است که انسان به‌وسیلهٔ آن به‌طور کلّی شناخت حاصل می‌کند؛ زیرا این گزاره بسته به اینکه چگونه فهمیده شود، می‌تواند صادق یا کاذب باشد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۱). طبق نظر شلینگ، پرسش از سرشت معرفت بشری تنها با تعریف اصلی که توسط آن انسان به‌نحو عام معرفت حاصل می‌کند، قابل پاسخ گفتن است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که این اصل چگونه قابل تعریف است؟ و چرا و چگونه معرفت بشری باید واجد یک اصل باشد؟

او در مقدمهٔ کوتاه رسالهٔ خود تنها به ذکر اصلی که نظام و آزادی را سازگار تصور می‌کند اکتفا کرده است. مطابق این اصل «شبیه (like) تنها به‌وسیلهٔ شبیه شناخته می‌شود». ادعا می‌شود این اصل از آنِ فیثاغورث است، اما نزد افلاطون نیز با آن مواجه می‌شویم، با این حال بیشتر امپدوکلس[۱۰] آن را بیان کرده است (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۱). او برای امکان شناخت انسان بیانی از سکستوس امپریکوس[۱۱] در خصوص امپدوکلس را نقل می‌کند: «... کسی که نظریهٔ طبیعی را مبنا قرار می‌دهد می‌داند که این آموزه‌ای بسیار قدیمی است که «شبیه به‌وسیلهٔ شبیه شناخته می‌شود»[۱۲]، خواهید فهمید که فیلسوف مدعی چنین شناختِ الهی‌ای می‌شود؛ زیرا تنها او که فهم را خالص و تاریک‌ناشده به‌وسیلهٔ شرارت

10 . Empedocles (492-430)
11. Sextus Empiricus (160-210)
12. lois homoio is ta homoia gignoskesthai

حفظ کرده، با خدای درونش خدای بیرونش را درک می‌کند» (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۱). هرچند در رسالهٔ آزادی پرداخت مفصلی برای این مسأله صورت نگرفت، اما با به‌میان‌کشیدنِ این اصل کهن، شلینگ درواقع به شهود عقلانیِ امر مطلق[۱۳] در اندیشهٔ ایدئالیسم آلمانی اشاره می‌کند. تلاش در جستجوی اصل بنیادینِ شناخت بشری به این معناست که انسان تنها به شناخت آن امری نائل می‌شود که آن را شهود می‌کند و به‌علاوه، تنها قادر به شهود آن امری است که همان هست یا به عبارت دیگر، به آن متعلق است. تعلقی که تنها به‌واسطهٔ همین شاهدبودنِ بشر بر آن است که برقرار می‌شود (Heidegger,1941, GA. Bd.42: 97).

شلینگ مشکل ناسازگاری ضرورت و آزادی در نظام را با ورود به مجادلهٔ همه‌خداانگاری پی می‌گیرد. او به‌عنوان پاسخ ابتدایی این مدعا را در نظر دارد که «درونی‌ترین و فطری‌ترین احساس از آزادی» دقیقاً مستلزم همه‌خداانگاری است. این واقعیت که همه‌خداانگاری مقتضی چنین تجربه‌ای از آزادی است، پیشاپیش شامل تفسیری از همه‌خداانگاری است. او اشاره‌ای ابتدایی به این شرح از همه‌خداانگاری که مقتضی درونی‌ترین احساس آزادی است به‌دست می‌دهد که اینکه معنای تقدیرگرایانه می‌تواند با همه‌خداانگاری پیوند داشته باشد، غیرقابل‌انکار است، اما اینکه این معنا ذاتاً در پیوند با همه‌خداانگاری نیست، از اینجا روشن می‌شود که بسیاری از افراد در اثر زنده‌ترین حس آزادی بوده است که به همه‌خداانگاری سوق یافته‌اند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۲). بنابراین دقیقاً حس اولیه به آزادی است که وحدت کلیت موجودات را با بنیاد و زمینه‌شان به‌نحوی بر ما آشکار می‌کند و می‌توان نتیجه گرفت که اگر نظام‌های همه‌خداانگارمحوری هستند که به انکار آزادی رسیده‌اند، این نتیجه نه محصول عنصر همه‌خداانگاری، بلکه برآمده از سوءفهمی از همه‌خداانگاری در آن دکترین بوده است (همان). همه‌خداانگاری‌ای که شلینگ آن را در وحدت با نظام می‌داند، همه‌خداانگاری درون‌ماندگار می‌باشد که از رهگذر نقد و بررسی تفسیرهای مختلف از نظام‌های همه‌خداانگار پیشین به‌ویژه آراء لایب‌نیتس و اسپینوزا و نشان‌دادن خطاهای موجود در آن میسر می‌شود.

۴. خوانش شلینگ از طرح و رد تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری

طبق مفهومی که مورد تأکید شلینگ است، همه‌خداانگاری به‌معنای درون‌ماندگاری و شمول اشیاء در خداوند است: «همه‌چیز مندرج در امر سرمدی است» (همان: ۵۷). شلینگ برای نشان دادنِ خطای تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری لازم می‌داند که فلسفه از پیش‌داوری‌ها پیراسته شود. منظور از پیش‌داوری‌ها آن نظراتی است که در ضمن مناقشهٔ همه‌خداانگاری شایع شده است که در این میان به‌ویژه به آراء اسپینوزا و لایب‌نیتس اشاره می‌کند، زمانی که همه‌خداانگاری نزد شلینگ، از این پیش‌فرض‌های نادرست پاک شود، نظام، همان نظام آزادی یا نظام ایدئالیسم می‌شود (Emad, 1975: 163-164 & Sikka, 1994: 422).

13 . The rational intuition of the Absolute

تلقی شلینگ از گونه‌های همه‌خداانگاری تحت سه الگو مطرح می‌شود: ۱. جمعِ تک‌تک موجودات خداست (خدا همهٔ اشیاء است)؛ ۲. هر موجود منفردی خداست (خدا با هر شیئی این‌همان است)؛ ۳. چیزها اساساً هیچ‌چیز نیستند (خدا جوهر یگانه است و باقی اشیاء معدوم‌اند) (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۳-۵۵).

تفسیر نخست: اولین نسخهٔ همه‌خداانگاری عبارت است از یکی‌انگاریِ کامل خدا با اشیاء و درهم‌آمیختنِ آفریده با آفریدگار و به این معناست که همه چیز خداست؛ یعنی همهٔ چیزهای منفرد در مجموع باهم، بی‌درنگ با خداوند برابر هستند.

نقد اول: شلینگ تأکید می‌کند که قائم‌بودنِ امر نامتناهی بر امور متناهی، حتی اگر جمع آنها بی‌نهایت باشد، ناممکن است و امور مشروط و محدود هر اندازه هم که با یکدیگر بپیوندند، نمی‌توانند با امر فی‌نفسه نامشروط و نامحدود برابر شوند. این مطلبی است که خود اسپینوزا نیز در تمایزگذاری میان امور متناهی به‌مثابهٔ امور وابسته و امر نامتناهی مطلق، بدان اذعان داشته است. شلینگ در هم‌نوایی با اسپینوزا بر این باور است که خدا آن چیزی است که در خود است و تنها از طریق خود فهمیده می‌شود، اما امر متناهی آن چیزی است که ضرورتاً در دیگری است و تنها از طریق دیگری می‌تواند فهمیده شود. طبق این تمییز، اشیاء صرفاً در درجه یا به‌واسطهٔ محدودیتشان آشکارا متفاوت با خدا نیستند، بلکه تماماً با آن متفاوتند (همان: ۵۴).

نقد دوم: نسبت اشیاء با خدا هرچه باشد می‌توانند تنها در او و متأخر از او باشند و چون مفهوم آنها مفهومی اشتقاقی است، بدون مفهوم خدا ممکن نیستند؛ زیرا در مقابل مفهوم خدا تنها مفهومِ قائم‌بالذات، سرآغازین و تنها مفهوم تصدیق‌کنندهٔ خود است. مجموعِ همهٔ اشیاء منفرد نمی‌تواند خدا را قوام بخشد؛ زیرا از طریق هیچ‌گونه اجتماعی آنچه بنابه طبیعت اشتقاقی است نمی‌تواند به آنچه بنابه طبیعت سرآغازین است، دگرگون شود (همان: ۶۰).

تفسیر دوم: در این تلقی تمامی امور منفرد با خداوند این‌همان به‌شمار می‌آیند و هر چیزی خدای حالت‌یافته و اشتقاقی تصور می‌شود.

نقد اول: در مقابل این تعبیر که هر چیز منفردی باید با خدا برابر باشد، می‌توان گفت این دیدگاه با این حقیقت رد کردنی است که مفهوم یک خدای مشتق شده و محدود؛ یعنی یک نامشروط مشروط، خودمتناقض است و خدای نامتناهی را بار دیگر با برگرداندن به سلسلهٔ امور متناهی نفی می‌کند. حتی اگر این بیان تند که هر شیء خدایی حالت‌یافته است، در آراء اسپینوزا یافت شود، عناصر این مفهوم چنان متناقض‌اند که به‌محض اجتماع‌شان، این مفهوم بی‌درنگ باز از هم فرو می‌پاشد. خدایی حالت‌یافته و اشتقاقی، خدا به‌معنای اصیل و والا نیست و به‌دلیل این اضافهٔ حالت‌یافته به خدا، شیء به جایگاه خود باز می‌گردد، جایگاهی که از طریق آن، شیء به‌نحو سرمدی منفک از خداست (همان: ۵۸-۵۹).

در نگاه اسپینوزا تنها یک خدا وجود دارد که اشیاء جهان حالات (Modes) او هستند و هرگونه تمایز بین خدا و جهان از بین می‌رود. به عبارت دیگر، تنها یک خدا هست که همان طبیعت است که دو وجه دارد با نام‌های: طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق. طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به‌وسیلهٔ خودش متصور می‌شود و یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی خداست و طبیعت مخلوق همهٔ اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا یا یکی از صفات او ناشی می‌شوند؛ یعنی تمام حالات خدا (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۲۲ و اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۵۱). نزد او خدا نه‌تنها همچون جوهر تعریف می‌شود، بلکه خدا همان طبیعت است، اما منظور از این‌همانیِ خدا با طبیعت این است که خدا طبیعتی نامتناهی‌است که منظومهٔ ضروری قوانین جهان را تشکیل می‌دهد و تمامی اشیاء محدود و مکان‌مند، نمی‌توانند بدون وجود خدا تصورپذیر باشند (Allison, 1987: 35). اسپینوزا خدا را نه با طبیعت مخلوق در مقام حالت خدا و نه با نظام معمولِ طبیعت این‌همان می‌داند، بلکه خدا را با طبیعتِ طبیعت‌پذیر؛ یعنی کلّیِ نامتناهی که طبیعتِ مخلوق محصول انفعالی آن است، یکی می‌داند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۳۶).

اسپینوزا وحدت خدا و جهان را همچون جوهری واحد که فرد فردِ اشیاء اجزاء آن باشند را رد می‌کند. خدا ماده‌ای جهانی نیست که اشیاء در نتیجهٔ تقسیم‌شدنِ آن به اجزاء پدید آمده باشند، بلکه جوهر است و از این‌رو، تقسیم‌ناپذیر است، در حالی‌که فرد فردِ اشیاء جوهر نیستند، بلکه حالاتند که پدید می‌آیند و نابود می‌گردند. تنها یک جوهر هست که متجلی می‌شود و دارای نتایج و معلول‌های ضروری است. هرچه در جهان است همچون نتیجه و معلول جوهر واحد، نمایان می‌شوند و همه چیز به‌نحو سرمدی نتیجهٔ جوهر است (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۴۲). بنابراین، اگر معنای آموزهٔ همه‌خداانگاری این است، اسپینوزا نه یک همه‌خداانگار است و نه می‌تواند که باشد؛ زیرا او به‌طور خاص چیزهای کرانمند و متناهی را از بنیاد نامحدود متمایز می‌کند. آنها تنها از آن روی که مطابق با و در چیز دیگری، به‌عنوان نتایج بنیاد هستند، آن چیزی هستند که هستند و اصل نخستین هرگز نمی‌تواند برساخته از جمع آحاد و تألیفی از امر اشتقاقی باشد، حال می‌خواهد این امر از نظر عددی بی‌پایان باشد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۴).

نقد دوم: معنای گزارهٔ خدا همه چیز است، این نیست که او به اقتضای ذاتش همه چیز است؛ زیرا چنین چیزی همواره ساده و واحد می‌ماند، بلکه معنایش صرفاً این است که او به اقتضای وجودش همه چیز است، خدایی که به‌منزلهٔ موجود در واگشودگیِ کلِ هستی‌اش و به تعبیری، بیرون از خویش تلقی می‌شود، تمامیت همهٔ تعینات هستی است، اما این خدا در ذاتش، در خودش یا در پوشیدگی‌اش نیست. این، تمایزگذاریِ مهمی است که معمولاً از آن غفلت می‌کنند (همان: ۶۱). اسپینوزا حتی اراده را یک چیز تلقی می‌کند و سپس اثبات می‌کند که اراده می‌بایست در هر موردِ اثرگذاری، به‌وسیلهٔ چیزی دیگر تعین یافته باشد که آن چیز نیز به‌نوبهٔ خود به‌وسیلهٔ چیزی دیگر تعین یافته باشد و به‌همین ترتیب تا بی‌نهایت. از این‌روست، فاقد حیات بودنِ نظامِ او، بی‌جانیِ صورت،

فقر مفاهیم و خشکیِ سرسختانهٔ تعاریف، سخت‌گیری‌ای که با نحوهٔ دیدِ انتزاعی کاملاً سازگار است. در نتیجه، دیدگاه مکانیکی‌اش دربارهٔ طبیعت نیز به‌نحوی کاملاً منطقی نتیجه می‌شود (همان: ۶۲).

شلینگ این دریافت از آزادی را که موجودی آزاد است که مطابق با قوانین هستیِ درونیِ خود عمل می‌کند و هیچ چیز دیگری از درون یا بیرونش آن را تعین نبخشد، مرهون اسپینوزاست. با این حال، برخلاف اسپینوزا چنین تعین‌گری‌ای را به انسان‌های منفرد نسبت می‌دهد و نه به هستی به‌مثابهٔ یک کل. او نتیجه می‌گیرد همه‌خداانگاری- نظری که او به‌صراحت از آن دفاع می‌کند- با آزادیِ بشر سازگار است و نه همه‌خداانگاری اسپینوزا، بلکه اشتباهی مستقل از آن باید او را به تعین‌گرایی سوق داده باشد. خطای نظام اسپینوزا به این سبب نیست که همهٔ اشیاء را در خداوند جای می‌دهد، بلکه به‌دلیل این واقعیت است که آنها اشیاء هستند. او با اراده نیز به‌مثابهٔ یک شیء برخورد می‌کند و آنگاه اثبات می‌کند که در هر موردی از عملکرد اراده، چیز دیگری باید آن را تعیّن بخشیده باشد، چیزی که خود تعیّن‌یافتهٔ چیز دیگری باشد و به همین‌نحو تا بی‌نهایت این سلسله ادامه می‌یابد (همان: ۵۹).

نقد سوم: تلاشی که شلینگ برای پاسخ به اسپینوزا می‌کند از تمایزی که در نوشته‌های او در باب فلسفهٔ طبیعت معرفی می‌شود؛ یعنی هستی به‌منزلهٔ کل و هستنده‌های جزئی، سرچشمه می‌گیرد که هستیِ کل به‌طور مداوم آنها را می‌آفریند و نابود می‌سازد. او در اینجا تمایزی میان هستی از آن حیث که وجود دارد و هستی از آن حیث که صرفاً مبنای وجود است، صورتبندی می‌کند. ارزش این تمایز از این حیث است که این امکان را میسر می‌کند که وجود ما وابسته به خدا باشد؛ هستی از آن حیث که مبنای وجود است، در عین حال به این امکان نیز مجال می‌دهد که این وابستگی ذات ما را متعین نسازد (دادلی، ۱۳۹۹: ۲۱۴).

در نگاه شلینگ، وابستگی، خودآیینی یا حتی آزادی را از میان نمی‌برد و وابستگیِ امر وابسته را متعین نمی‌کند و صرفاً اعلام می‌کند که موجودیتِ وابسته، که ممکن است هرچیزی باشد، تنها می‌تواند پیامد امری باشد که بدان وابسته است، اما اعلام نمی‌کند که این موجودیتِ وابسته چه هست و چه نیست. اگر آنچه وابسته یا پی‌آیند است، خودآیین نباشد با تناقض مواجه خواهیم شد و وابستگی بدون وابسته وجود خواهد داشت (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۸). مقصود شلینگ این است که یک وجود وابسته باید در واقع متمایز از امری باشد که بدان وابسته است، در غیر این صورت، آن وجودِ وابسته صرفاً جزئی از امری است که از آن ظهور می‌یابد. پس جدّی نگرفتنِ تمایز میان هستی به‌منزلهٔ یک کل و هستنده‌های جزئی مسلتزم انتساب نوعی خودآیینیِ راستین به آن هستنده‌های جزئی است (دادلی، ۱۳۹۹: ۲۱۴).

او برای توضیح بیشتر دربارهٔ وابستگی، به مقایسه با لایب‌نیتس و بیان آزادی درون‌ماندگار در خدا که نتیجهٔ تجلی خداوند است روی می‌آورد. به نظر لایب‌نیتس خدا شیئی است در میان اشیاء دیگر، یا به تعبیر خودش خدا منادِ منادها یا کامل‌ترین جوهر است. تمایز خدا از سایر موجوات نیز، تمایز جوهری از جواهر دیگر است نه تمایز جوهر از اعراض خود. هرچند منادها یا جواهرِ فرد فاقد امتداد

و اختلاف کمّ و شکل‌اند، اما بر طبق نظریهٔ عینیتِ امور غیرمتمایز، باید به‌لحاظ کیفی از یکدیگر متمایز باشند. تفاوت آنها برحسب درجهٔ ادراک و شوقی است که هریک واجدند و هریک از جواهر فرد از حیث کمّی و ذاتی با جواهر فرد دیگر تفاوت دارند. با وجود این، عالم، نظام سازمان‌یافته و هماهنگی است که در آن انواع نامتناهی از جواهر با هم ترکیب شده‌اند تا هماهنگی کاملی پدید آورند. هر جوهر فردی بر طبق قوام درونی و قانون خاص خویش تکامل می‌یابد و به‌سبب فعالیت جواهرِ فرد، دیگر قابل زیادت و نقصان نیست؛ زیرا او بسیط ممکن نیست که واجد اجزائی باشد تا جزئی بر آن افزود یا جزئی از آن کاست. ولی هریک به‌جهت اینکه واجد مرتبه‌ای از ادراک است، به شیوهٔ خاص خویش آیینهٔ کلّ عالم یعنی نظام کلّ وجود است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲: ۱۶۷-۱۶۶ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۷۸).

لایب‌نیتس در کتاب گفتار در مابعدالطبیعه جوهر را حاوی تمام محمولات خویش می‌داند و به‌موجب این عقیده چه در زمانهٔ خودش و چه بعد از حیاتش در معرض اتهام اسپینوزاگرایی و اعتقاد به جبر مطلق قرار گرفت. اما به‌عقیدهٔ او اندارج صفات یا محمولات در جوهر به این معنا نیست که تمام افعال انسان از آغاز پیدایش او محتوم و ضروری است، بلکه اندارج صفات در جوهر از این قبیل است که وقتی مفهوم دایره را دریافتیم، تمام قضایای صادق دربارهٔ دایره را می‌توانیم از ماهیت دایره استنتاج کنیم (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱: ۲۱۷).

به باور شلینگ، از نظر لایب‌نیتس مهمل نیست که آنچه خدا است در عین حال متولد شود یا برعکس، اینکه کسی که پسرِ یک انسان است خود نیز انسان باشد، به‌همان اندازه خالی از تناقض است. در مقابل، به‌مراتب تناقض‌آمیزتر می‌بود اگر امرِ وابسته یا نتیجهٔ قائم‌بالذات نمی‌بود. وابستگی‌ای می‌بود بدون امرِ وابسته، نتیجه‌شدنی بدون نتیجه و بنابراین، هیچ نتیجه‌شدنِ بالفعلی نمی‌بود؛ یعنی کلّ این مفهوم رفع می‌شد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۸).

طریقهٔ نتیجه‌شدنِ ذوات از خدا هرگونه که تصور شود، هرگز نمی‌تواند مکانیکی باشد، یا وضع کردن یا پدیدآوردنِ صرف، در حالی‌که پدیدآمده چیزی لنفسه نباشد، به‌همین نحو، نمی‌تواند فیضانی باشد که آنچه صادر می‌شود در همان چیزی باقی بماند که از آن صادر شده است، در نتیجه چیزی خاص، چیزی قائم بالذات نباشد. نتیجه شدنِ اشیاء از خدا تجلی خداست، اما خدا تنها در آن چیزی می‌تواند تجلی کند که شبیه اوست، در ذواتِ آزادی که به‌نحوِ خودانگیخته عمل می‌کنند، برای هستیِ آنها هیچ دلیلی جز خدا نیست، اما آنها هستند، آنچه خدا هست. او می‌گوید و آنها هست می‌شوند. خدا اشیاء فی‌نفسه را شهود می‌کند. تنها امرِ سرمدی، ارادهٔ آزادی است که فی‌نفسه است. مفهوم مطلق‌بودگیِ اشتقاقی یا الوهیت اشتقاقی بیش از آنکه تناقض‌آمیز باشد، مفهوم محوریِ کلّ فلسفه است. درون‌ماندگاری در خدا با آزادی در تناقض نیست، به‌نحوی که دقیقاً تنها آنچه آزاد است و تا آن اندازه که آزاد است، در خداست و آنچه آزاد نیست و تا آن اندازه که نیست، ضرورتاً آزاد نیست (همان: ۶۰).

تفسیر سوم: این تعریف هر فردیتی را رفع می‌کند و به این معناست که اشیاء عدم‌اند و جز الوهیت محض، هیچ چیز، در هیچ‌جا نیست.

نقد: در برابر تعبیر سوم همه‌خداانگاری که همه چیز را هیچ می‌داند و وجود را صرفاً به خدا نسبت می‌دهد، به این نکته اشاره می‌کند که در این صورت دیگر چیزی نمی‌ماند که بتوان بر وحدت آن با خداوند و نحوهٔ وجود آن در خداوند سخن گفت، پس این تعبیر نیز نمی‌تواند خوانش صحیحی از همه‌خداانگاری باشد (همان: ۵۴).

به این ترتیب، شلینگ با طرح و رد تعابیر جبرگرایانه از همه‌خداانگاری هر سه تعریف را در غلط تفسیر کردنِ همه‌خداانگاری مشترک می‌داند، حال اگر بتوان نشان داد که نواقص همه‌خداانگاری در اصلی معیوب ریشه دارد که در ساخت چنین نظامی دخیل بوده است، آنگاه می‌توان نشان داد که پروراندنِ هر نظامی از آزادی، مستلزم پرهیز از چنین مفاهیم اشتباهی است. آن‌گونه که شلینگ بیان می‌کند دلیل چنین سوءتعبیرهایی که نظام‌های دیگر نیز در مقیاس بزرگ تجربه کرده‌اند، بدفهمیِ کلّی قانون این‌همانی یا معنای فعل ربط در حکم است (همان). این چنین شلینگ به همان اصلی که در جستجویش بود می‌رسد تا به‌واسطهٔ آن، نظام آزادی را بپروراند. وقتی از منظر دیالکتیک به آن اصل نگاه می‌کنیم، چیزی نیست جز قانون این‌همانی. او با به میان آوردنِ بحث از «است» و نقش رابط در گزاره‌های این‌همان‌انگارانهٔ همه‌خداانگار به تأمل در قانون این‌همانی در معنای دیالکتیکی‌اش می‌پردازد و سوءفهم‌های موجود در تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری را به سوءفهم معنای حقیقی «است» ارجاع می‌دهد.

۵. معنای «است» در سوءتفسیرهای ممکن در همه‌خداانگاری

تلقی رایج از معنا و ذات «است»، این‌همانی محض و یکسان‌انگاری صرف است. شلینگ این تلقی اولیه را می‌پذیرد، اما همچنان معنای حقیقی این‌همانی را محل پرسش قرار می‌دهد. او با بحث دربارهٔ معنای حقیقیِ «است» و اشاره به بنیادهای هستی‌شناختیِ همه‌خداانگاری، نشان می‌دهد که هرچند به‌طور معمول در برابر یک گزاره به اجزای آن در موضوع و محمول عطف توجه می‌کنیم و از رابط آن به‌سبب تکرار و مفروض‌بودنش چشم‌پوشی می‌کنیم، اما در گزاره‌های تعبیرکنندهٔ همه‌خداانگاری همین فهم نادرست از «است»، راه به برداشت تناقض‌آمیز می‌بَرَد. او با طرح گزاره‌های فلسفی-دیالکتیکی همچون «کامل ناقص است» یا «خیر شر است» از یک‌سو، تعبیر سطحی و ساده‌انگارانهٔ رایج از آنها را رد می‌کند و از سوی دیگر، خواهان نشان‌دادنِ معنای حقیقیِ «است» و نیز حقیقت هستی است که هرگز قابل تقلیل به یکسانی صرف نیست.

شلینگ تأکید می‌کند که به‌جدّ می‌توان مناقشه‌ای در این وارد کرد که «این‌همانی» به‌هیچ‌وجه به‌معنای «همسانی» (similarity) نیست. از این‌رو، مثال‌هایی از کاربرد والاترِ قاعدهٔ این‌همانی در گزاره‌های فلسفی ارائه می‌دهد تا سوءتفسیر بودنِ تفسیر رایج را نشان دهد و در عین حال معنای

حقیقی آنها را نیز روشن کند. به گمان او این پیش‌فرض که این‌همانی عبارت از یکسانی است، حاکی از جهل مطلق نسبت به ذات فعل ربط است که در رابطه با کاربست این قانون در موضوعات فلسفی در زمان ما همواره اخذ شده است. جملهٔ «کامل ناقص است» به این معناست که ناقص است نه به این علت و از این حیث که ناقص است، بلکه از طریق کامل که در ناقص است، اما در زمانهٔ ما این جمله چنین معنا می‌دهد که کامل و ناقص یکسان‌اند، همه‌چیز با همه‌چیز برابر است. یا گزارهٔ «خیر شر است» که نهایتاً به این معناست که شر قدرت آن را ندارد که به‌واسطهٔ خود باشد و نیازمند خیر به‌عنوان شرط امکان هستی‌اش شمرده می‌شود (همان: ۵۵). معنای عمیق‌تر این‌همانی به یکدیگر تعلق‌داشتنِ امور مختلف در امر واحد است، آن‌گونه که امر واحد در عین حال، بنیاد امر متفاوت را فراهم می‌آورد، بنابراین، گزارهٔ «موضوع، محمول است» با این معناست که موضوع، بنیاد، علت و امکان‌دهنده به معلول است. از این‌رو، شلینگ می‌تواند این‌همانی را نه در ارتباطی ایستا و مُرده، بلکه وحدتی سازنده، خلاق و پیش‌رونده بداند.

۶. ملاحظات تکمیلی و انتقادی

با بررسی عناصر جبرگرایانه در همه‌خداانگاری به‌مثابهٔ پرسش از نظام، شلینگ این امکان را می‌یابد تا ثابت کند که این عناصر تعلقی ذاتی و ضروری به همه‌خداانگاری ندارند و به سوءبرداشتِ کلّی از قانون این‌همانی یا معنای فعل ربط در حکم مبتنی است. مطالعهٔ خوانش شلینگ از مسئلهٔ همه‌خداانگاری بر مبنای اصل این‌همانی از چند جهت قابل نقد و تأمل است:

۶-۱. عدم تمییزِ این‌همانی از وابستگی

آن‌گونه که شلینگ بیان می‌کند منطق قدیم پیش از این، در لحاظ کردنِ موضوع به‌عنوان مقدم و محمول به‌عنوان تالی درست عمل کرده بود. به نظر او چنین سوءفهم‌هایی که اگر عمدی نباشند، مستلزم درجه‌ای از عدم بلوغ دیالکتیکی‌اند که فلسفهٔ یونان تقریباً در نخستین گام‌هایش از آن گذر می‌کند، توصیهٔ مطالعهٔ اساسیِ منطق را به تکلیفی فوری و اجباری مبدل می‌سازند. منطق قدیم عمیقاً موضوع و محمول را به‌مثابهٔ مقدم و تالی از هم تمییز می‌داد و بدین وسیله معنای حقیقیِ قانون این‌همانی را بیان می‌کرد. این نسبت حتی در جملهٔ همان‌گویانه، اگر تماماً بی‌معنا نباشد نیز باقی می‌ماند. کسی که می‌گوید «جسم، جسم است»، یقیناً تصورش دربارهٔ موضوعِ جمله متفاوت از تصورش در خصوص محمولِ آن است: دربارهٔ موضوع، وحدت و دربارهٔ محمول، صفاتِ مندرج در مفهوم جسم که نسبتشان با آن مانند نسبتِ مقدم با تالی است را در نظر دارد. مندرج بودنِ اشیاء در خدا در نظر اسپینوزا چونان ادعای یکسان‌انگاری است و به‌طور کلی عدم تفاوت (بر طبق جوهر یا ذات را) به‌جای عدم تمایز (بر طبق صورت یا مفهوم منطقی) می‌گیرد. اشتباه بنیادین هر چنین تفکری، بر عدم تمایز و خلطِ وحدت یا این‌همانی از هم‌بستگی یا ربط است (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۵).

به باور شلینگ، همه‌خداانگاری مطابق صورتش به‌معنای بودن و ماندنِ همهٔ چیزها در خداست و از آنجا که هر دانشی دربارهٔ کلیت موجودات باید به‌نحوی این کلیت را در وحدت با بنیادش دریابد، هر نظامی ناچار به‌گونه‌ای شامل این حلول و درون‌ماندگاریِ اشیاء در خداوند می‌شود، به‌همین دلیل است که شلینگ تأکید می‌کند که نباید انکار کرد که اگر همه‌خداانگاری به هیچ چیز جز آموزهٔ درون‌ماندگاریِ اشیاء در خدا دلالت نکند، هر دیدگاه عقلانی به‌معنایی باید به این آموزه کشیده شود، اما دقیقاً همین معناست که در اینجا موجب تمایز می‌شود (همان: ۵۲). جملهٔ آخر به این واقعیت کلیدی اشاره دارد که آنچه ضرورتاً از همه‌خداانگاری برمی‌خیزد صرف درون‌ماندگاریِ اشیاء در خداوند است و نه نحوهٔ بودنِ موجودات در خداوند. در نتیجه راه برای تعابیر گوناگون، از جمله تعبیر جبرگرایانه باز است. آنچه اکنون بر شلینگ به‌عنوان مخالف لزومِ منتهی شدنِ همه‌خداانگاری به جبرگرایی واجب است، ابتدا نشان دادنِ تعابیر گوناگون و ممکن از همه‌خداانگاری و از آن میان تعبیری موافق و در بردارندهٔ آزادی است و سپس آشکار کردنِ آن عناصری که حضورشان در دیگر تعبیرهای نادرستِ همه‌خداانگاری به انکار آزادی منجر شده است (Bruno, 2017: 5). شلینگ نحوهٔ بودن و وابستگی موجودات بر بنیاد واحد را چنین بیان می‌کند:

وابستگی، نحوهٔ بودن و وجود امر وابسته (موجودات) را تعیین نمی‌کند و فقط نشان می‌دهد که امر وابسته هرچه باشد، تنها چونان نتیجهٔ آن چیزی است که وابستهٔ آن است. هر فرد ارگانیک (جاندار) چونان چیزی هست که به‌واسطهٔ دیگری حادث می‌شود و بدین وجه، از لحاظ حدوث و شدنش وابسته است، اما به هیچ‌وجه از هستی و بودنش وابسته نیست (شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۹).

به این ترتیب، رابطهٔ وابستگی میان موجودات و بیناد آنها، در تحلیل معنای حقیقیِ این‌همانی به‌مثابهٔ تعلق داشتن امور مختلف بر اساس بنیاد واحد، پیشاپیش فردیت و موجودیت مستقل موجودات را صرفاً از لحاظ چیستی و حقیقت وجودشان، و نه به‌اعتبار نحوهٔ موجودشدن‌شان فرض می‌گیرد؛ زیرا در صورت انکار این فردیت، دیگر طرفی نمی‌ماند که رابطه بر مبنای آن برقرار شود.

۲-۶. گذار شلینگ از تلقی رایجِ این‌همانی (یکسانیِ صرف) به معنای واقعی (تعلق و پیوند امور مختلف بر مبنای اصلی واحد)

طبق عقیدهٔ عموم ساده‌ترین صورت این‌همانی به‌معنای یکسانی که بر اساس ساختار «الف، الف است» بیان می‌شود، عبارت است از نسبت دادنِ چیزی به چیز دیگر. در اینجا هر تعبیری از قالب «الف، ب است»، «ج، د است» را می‌توان همچون تعبیری از تعلق داشتن، توضیح داد و هر حکمی را می‌توان همچون یک این‌همانی فهمید. اما اگر نسبت موضوع و محمول، نسبت این‌همانی است و اگر این نسبت با «است» حمایت می‌شود، معنایش این‌همانیِ محمول با موضوع نیست و می‌بایست دربارهٔ «است» چیزی بیشتر و کاملاً متفاوت از یکسانی را لحاظ کنیم. گزارهٔ موضوع، محمول است، بدین معناست که موضوع امکان وجودِ محمول را بنیاد می‌نهد، موضوع بنیادی است که در مبنا قرار

گرفته است و بدین ترتیب به‌نحو پیشین وجود دارد. گزارهٔ «موضوع، محمول است»، به این معناست که موضوع، محمول را بنیاد می‌نهد و به محمول بنیادش را می‌دهد (Heidegger, 1985: 79 & 1969: 12).

آنچه برای شلینگ مهم است، نشان دادنِ معنای «است» و ذات هستی است که در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود؛ زیرا او در فهمِ «است» طالب یک معرفت دیالکتیکی است. تمام احکام قطعیِ فلسفه، دیالکتیکی است، بدین معنا که اساساً چیزی تنها هنگامی به‌درستی دریافته می‌شود که توسط چیز دیگر مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، گفتهٔ پارمنیدس که اندیشه و هستی یکی هستند دیالکتیکی است، یا گفتهٔ هراکلیتوس: خداوند، روز-شب، زمستان-پاییز، جنگ-صلح، سیری-گرسنگی است. دیالکتیکی در این معنا جملهٔ افلاطون است: لاوجود، هست. یا حکم کانت: ذات تجربه، ذات ابژهٔ تجربه است. یا حکم فیشته: «من، جز-من است»، یا حکم هگل: من شیء هستم و شیء من است. این احکامِ فلسفی، دیالکتیکی هستند، به این معنا که هستی که در آنها اندیشیده شده است، در عین حال باید همواره چونان لاوجود (نه-هستی) فهمیده شود. به دیگر سخن، این به‌معنای آن است که هستی فی‌نفسه محدود است و به این دلیل هرجا که هستی می‌باید به‌نحو مطلق فهمیده شود -چنان‌که در مورد ایدئالیسم آلمانی چنین است- بسط دیالکتیک چونان روشی خاص ضرورت می‌یابد (Alderwick,2015: 126-128 & Heidegger, 1985: 84-87).

به این ترتیب، پرسش در باب همه‌خداانگاری اکنون به‌سوی پرسش در باب امکان آزادی انسانی در میان موجودات به‌طور کلّی و بالاتر از همه در نسبت با بنیاد مطلقِ آنها؛ یعنی خداوند سوق پیدا می‌کند. حکمِ خداوند همه چیز است، با جسارتی لازم این‌چنین تغییر می‌کند: خداوند انسان است و می‌دانیم که «است» به‌معنای یکسان‌بودن نیست. این‌همانی، وحدتِ به‌هم تعلق‌یافتنِ چیزهایی است که از هم متفاوت هستند. به بیان دیگر، ارتباط نظام با آزادی یا امکان نظام آزادی می‌باید مطابق با اصلی از این‌همانی که معنای نسبت حکمیه را نادیده نمی‌گیرد، ایجاد شود. در گزارهٔ «همه‌خداانگاری آزادی را ممکن می‌کند» یا «نظام آزادی امکان‌پذیر است» منظور تلقی رایج این‌همانی به‌معنای عین هم بودنِ سوژه با مسند نیست، بلکه منظور این‌همانیِ آنها در معنای حقیقیِ گفته‌شده است (Sikka, 1994: 423 & Emad, 1975: 164).

این خوانش از این‌همانی است که امکان آشتی‌دادنِ همه‌خداانگاری اسپینوزایی با آزادی بشر را فراهم می‌آورد و تأملات شلینگ را طی دوره‌های اولیه و میانی‌اش سوق داد تا آن زمان که نهایتاً متافیزیک پیشینی را ترک گفت (دادلی، ۱۳۹۹: ۱۸۵). مطابق با این تفسیر از اصل این‌همانی، پرسش از همه‌خداانگاری می‌باید با معنای «است» پیوند یابد و این‌همانیِ خداوند با همه چیز، نمی‌تواند همچون یکسانیِ صرف فهمیده شود، بلکه چونان تعلق گرفتنِ چیزی متفاوت، بر مبنای وحدتی خاستگاهی‌تر است.

۳-۶. عطف توجه شلینگ به پرسش از اصل اساسیِ شکل‌دهندهٔ نظام در اندیشهٔ ایدئالیسم

ضرورت انگیزهٔ شلینگ از طرح مسئلهٔ نسبت نظام و آزادی در چارچوب مجادلهٔ همه‌خداانگاری با تبیین اصل اساسیِ شکل‌دهندهٔ نظام در اندیشهٔ ایدئالیسم توجیه می‌شود. به دیگر سخن، انگیزهٔ او در طرح بحث همه‌خداانگاری، تعابیر گوناگون از آن و معنای حقیقی‌اش در بررسی نظام صرفاً این نیست که در مجادله‌های زمانهٔ خود به اعلام موضعی مشخص بپردازد، بلکه ضرورت طرح نسبت نظام و آزادی در چارچوب مجادلهٔ همه‌خداانگاری پیش از هر چیز با تبیین مفهوم نظام برای ایدئالیسم آلمانی و خود شلینگ به‌طور خاص معنا می‌یابد. در اندیشهٔ ایدئالیسم آلمانی، لازمهٔ برپایی یک نظام به‌مثابهٔ ساختار نظام‌مندِ هستی پیش از هرچیز این است که اصل اساسیِ واحدی برای نظام بنیاد شود. جستجو در پی این اصل واحد که تمامی عناصر نظام بر آن متکی خواهند بود، در واقع، به‌معنای جستجوی اصل شکل‌دهندهٔ هستی و نیز پژوهش در چگونگی امکان وجود یک اتصال در بنیاد خودِ هستی است (Heidegger, 1985: 51).

هیدگر دو نکتهٔ اساسی از این جمله را به این صورت بیان می‌کند: ۱. اصل شکل‌گیری نظام به‌طور عام، تعبیری معین از تئوس به‌عنوان بنیاد موجودات است؛ یعنی تئیسم در معنای پنتئیسم. ۲. دقیقاً همین اصل شکل‌گیریِ نظام، یعنی پنتئیسم است که ضرورت هر امر واقعی را بر نامشروطیتِ آن بنیادی که بر هر وجه نظام حاکم است، لازم می‌آورد (Heidegger,1941, GA. Bd.42: 108). به نظر او، همه‌خداانگاری در معنای صوری‌اش، چنین معنا می‌دهد: «همه‌چیز- خدا» (pan-theos)؛ همه چیز در نسبت با خداوند قرار دارد و تمامی موجودات در نسبت با بنیاد و زمینهٔ موجودات هستند. این بنیاد به‌مثابهٔ «یک» (hen)، چونان بنیادی است که همهٔ چیزهای دیگر (pan)، در آن؛ یعنی در بنیاد هستند (یک و همگان: hen kai pan). واحد همچنین کلُ است و کلّ همچنین واحد است (Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 117 & 1985: 67).

شلینگ نیز در این پیگیریِ پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی به‌مثابهٔ اصل شکل‌گیریِ نظام، راه به پرسش از هستی این حقیقت، یعنی پرسش از تئوس یا زمینه و بنیاد می‌بَرد. به این ترتیب، نشان داده می‌شود که رسالهٔ آزادی یک رفت‌وآمدِ دائم میان پرسش هستی‌شناختی از چیستی موجودات و پرسش خداشناختی از بنیاد و زمینهٔ موجودات به‌مثابهٔ یک کلّ است که خاصیت آنتوتئولوژیکالِ (Ontotheological: هستی-خداشناسانهٔ) فلسفهٔ شلینگ را نیز آشکار می‌کند. همچنین، بحث همه‌خداانگاری به‌طور عام و نظام فلسفی اسپینوزا به‌طور خاص که طبق سنت، صورت اساسی و کامل همه‌خداانگاری به‌شمار می‌رفت در رسالهٔ آزادی شلینگ، بر اساس همین جستجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی است که مطرح می‌شود (Dallmayr, 1984: 223). از این‌رو، شلینگ با به‌میان آوردنِ نقش رابط (است) در گزاره، بار دیگر پرسش تئولوژیکِ معطوف به همه‌خداانگاری را با پاسخ خود بر مبنای هستی‌شناسی جستجو می‌کند. او با به میان آوردنِ بحث از «است» و قانون این‌همانی در معنای دیالکتیکی‌اش، در واقع مشغول پی‌افکندنِ مبنای آنتولوژیک آزادی بشری است.

۴-۶. اولویت شلینگ به مسائل هستی‌شناختی در موضوعات مربوط به ماهیت الهیاتی همچون همه‌خداانگاری

در پیگیری الگوهای سه‌گانهٔ همه‌خداانگاری، حکم «خداوند، کلّ چیزهای منفرد است»، پیش‌فرض گرفته شده است، اما به‌طور معمول در مواجهه با چنین گزاره‌هایی به «استِ» بیان‌شده در جمله توجه نمی‌شود. در تلقی معمول «است» برای تصدیق کردن به‌کار می‌رود و این واژه به‌عنوان یک واژهٔ نسبت‌دهندهٔ کوچک، به‌مثابهٔ ربط و اتصال میان موضوع و محمول لحاظ می‌شود. در مورد احکام همه‌خداانگاری هم امر به همین صورت است، اما وقتی تأمل جدّی‌تری صورت گیرد، آشکار می‌شود که دقیقاً در همین «است»، کُنهِ پرسش حقیقی باید جستجو شود؛ زیرا در این «است» چیزی کمتر از اتصال میان خداوند و کلّ چیزهای منفرد، ادا نمی‌شود (Heidegger, 1985: 76 & Griffiths, 2017: 327).

هیدگر در همین راستا نسبت میان «است» و نظام به‌مثابهٔ پیوند (jointure) هستی را چنین بیان می‌کند:

> از آنجا که این پیوند [«است» به‌مثابهٔ پیونددهندهٔ میان پن و تئوس]، نشان‌دهندهٔ پیوند اساسی موجودات به‌مثابهٔ یک کل است، نحوهٔ مقوله‌بندیِ (مفصل‌بندیِ) اتصال هستی به ماهو؛ یعنی نظام را نیز معین می‌کند. این «است» و معنای آن است که تعیین‌کننده است. «است» دلالت بر شیوهٔ بیان هستی می‌کند (1985: 75 &1941, GA. Bd.42: 130).

بدین ترتیب، اگر پرسش در باب همه‌خداانگاری به‌مثابهٔ پرسش در باب یک نظام به پرسش از «است» تغییر یافت، معنایش این است که پرسش الهیاتی ضرورتاً به پرسش هستی‌شناسانه تغییر می‌کند. شلینگ پرسش هستی‌شناسانه دربارهٔ مفهوم هستی را با نظر به «است» می‌پرسد و «است» چونان یک عنصر سازندهٔ قضیه لحاظ می‌شود. در واقع، اگر پرسش همه‌خداانگاری به‌مثابهٔ پرسش نظام، راه به پرسش از «است» می‌بَرَد، به این معناست که پرسش تئولوژیک به پرسش آنتولوژیک بدل می‌شود.

۷. نتیجه

شلینگ در واپسین اثر خود می‌کوشد تا فلسفهٔ نظام‌مندی را بپروراند که به‌وسیلهٔ آن بتوان آزادی بشر را در آن حفظ و توجیه کرد، اما با توجه به ناسازگاریِ ظاهریِ آزادی و ضرورت، نظام آزادی ناممکن به‌نظر می‌رسد و هرگونه جهت‌گیری به الحاقِ آزادی، نهایتاً به انکار نظام خواهد انجامید. او در جستار فلسفیِ خود تلاش می‌کند اشکالات واردشده به سازگاری و تلازم نظام و آزادی را طرح، تبیین و در نهایت رد کند. آن‌طور که به‌نظر می‌رسد پرداختن مفصلِ شلینگ به همه‌خداانگاری به‌واسطهٔ دغدغهٔ او دربارهٔ اصلی است که برای ساخت نظامی از آزادی پیش می‌کشد؛ یعنی اصل این‌همانی. او با نشان‌دادنِ خطاهای ممکن در تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری، خوانش جدیدی از اصل

این‌همانی را مطرح می‌کند: ۱. بر مبنای این تلقی جدید، منجرشدنِ یک نظام همه‌خداانگاری به جبرگرایی نه برخاسته از عناصر همه‌خداانگاری و تئولوژیک آن، بلکه نتیجهٔ فهم نادُرست هستی‌شناختی و سوءفهم‌های حاصل از آن است؛ ۲. زمینهٔ اشتباهی که ریشهٔ چنین سوءفهم‌هایی شده است، سوءفهم در معنای «است» و نقش رابط در گزاره است؛ ۳. پرسش از همه‌خداانگاری به‌مثابهٔ پرسش از نظام، به پرسش از «است» منتهی می‌شود و این به‌معنای تغییر و تبدیل پرسش الهیاتی به پرسش هستی‌شناسانه و طرح‌ریزیِ مبانی هستی‌شناسانهٔ نظام آزادی است؛ ۴. امکان نظام آزادی در تطابق با اصلی از این‌همانی ممکن شود که قابل تقلیل به یکسان‌بودگیِ صرف نیست؛ ۵. معنای حقیقیِ این‌همانی به‌یکدیگر تعلق داشتنِ امور مختلف در امر واحد است که با تبیین اصل اساسیِ شکل‌دهندهٔ نظام در اندیشهٔ ایدئالیسم ارتباط وثیقی دارد؛ ۶. جبرگرایانه‌بودنِ نظام‌های همه‌خداانگارِ پیشین مانند اسپینوزا و لایب‌نیتس، نه از سر وحدت خداشناختی، بلکه ناشی ازخطای هستی‌شناختی آن دو در شیء تلقی کردنِ جوهر واحد و نحوهٔ وابستگی موجودات به مطلق واحد به‌مثابهٔ کل است؛ ۷. بحث دربارهٔ معنای حقیقی «است» و بنیادهای هستی‌شناسانه در احکام سه‌گانهٔ همه‌خداانگار بیانگر پیوند میان اشیاء منفرد و واحد؛ یعنی میان پن و تئوس است. هیدگر از این مطلب استفاده می‌کند تا نشان دهد عنصر تعیین‌کننده در پرسش از همه‌خداانگاری، عنصر هستی‌شناختی است و مطابق با این معنا از اصل این‌همانی، پرسش از امکان یک نظام آزادی به فهم بسندهٔ هستی و تعیّن بنیادین آن مربوط می‌شود و پرسش در باب همه‌خداانگاری به‌مثابهٔ پرسش در باب نظام را به پرسش از «است» و شیوهٔ اتصال ساختار موجودات نسبت می‌دهد.

منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۰)، اخلاق، ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات، تهران، حکمت.

خواجه‌نوری، محمدرضا و حسین غفاری (۱۳۹۷)، «زمینه‌های گذر به وجود به‌مثابهٔ بنیاد آگاهی در شلینگ»، فلسفه، سال ۴۶، ش ۱، بهار و تابستان، ۱۷-۳۶.

دادلی، ویل (۱۳۹۹)، درآمدی بر فهم ایدئالیسم آلمانی، ترجمهٔ سید مسعود آذرفام، تهران، ققنوس.

شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۷)، در باب تاریخ فلسفهٔ جدید (درسگفتارهای مونیخ)، ترجمهٔ سیدمسعود حسینی، تهران، شب‌خیز.

شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۸)، پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان، ترجمهٔ مجتبی درایتی و ابوالحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران، شب‌خیز.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه؛ از دکارت تا لایب‌نیتس، ترجمهٔ غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲)، مونادولوژی و چند مقالهٔ فلسفی دیگر، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، سهند.

لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۸۱)، گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن، ترجمهٔ ابراهیم دادجو، تهران، حکمت.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۵)، اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

Alderwick, Charlotte (2015), "A Temporal Essence and Existential Freedom in Schelling", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 1, 115–137.

Allison, Henry (1987), *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven and London, Yale university.

Bruno, G. Anthony (2017), "Schelling on the Possibility of Evil: Rendering Pantheism, Freedom and Time Consistent", *Published online*, September 2.

Capleston, Frederick (2010), *History of Philosophy; From Descartes to Leibniz*, translated by Gholamreza Awani, vol. 4, Tehran, Scientific and Cultural and Soroush. (In Persian)

Dallmayr, R. Fred (1984), "Ontology of Freedom: Heidegger and Political", *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May, 1984), pp. 204-234.

Dudley, Will (2019), *An Introduction to Understanding German Idealism*, translated by Seyyed Masoud Azarfam, Tehran, Phoenix. (In Persian)

Emad, Parvis (1975), "Heidegger on Schelling's concept of freedom", *Man and World*, 8 (2): 157-174.

Fidel Ferrer, Daniel (1795), *Heidegger's Encounter with F.W.J. Schelling: The Questions of Evil and Freedom, End of Metaphysics*, Central Michigan University Libraries.

Griffiths, Dominic (2017), "Martin Heidegger's principle of identity: On belonging and Ereignis", *South African Journal of Philosophy*, 36:3, 326-336.

Heidegger, Martin (1941), *Von Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919- 1944*, Bd. 42, Von I, schüBler, Frankfurt am Main 1988.

——— (1969), *Identity and Difference*, Trans. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.

——— (1985*), Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom*, Trans. J. Stambaugh, Ohio University Press.

Jahangiri, Mohsen (2004), *collection of articles*, Tehran, Hekmat. (In Persian)

Jaspers, Karl (1996), *Spinoza, Philosophy, Theology and Politics*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, new edition. (In Persian)

Khajenouri, Mohammad Reza and Hossein Ghafari (2017), "The Fields of Passing into Being as the Foundation of Consciousness in Schelling", *Philosophy*, Year 46, Vol. 1, Spring and Summer, 36-17. (In Persian)

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1993), *Monadology and some other philosophical essays*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran, Sahand. Leibniz. (In Persian)

——— (2002), *speech in metaphysics and related writings*, translated by Ebrahim Dadjo, Tehran, Hikmat. (In Persian)

Schelling, Friedrich Wilhelm (2017), *on the history of modern philosophy (Munich lectures)*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Tehran, Shabkhiz. (In Persian)

——— (2018), *The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom*, translated by Mojtaba Daraiti and Abolhassan Arjamand Tajaldini, Tehran, Shabkhiz. (In Persian)

Sikka, Sonya (1994), "Heidegger's Appropriation of Schelling", *The Southern Jurnal of Philosophy*, Vol. XXXII, PP. 421-448.

Spinoza, Barukh (2011), *Ethics*, translated by Mohsen Jahangiri, Tehran, Academic Publishing Center. (In Persian)

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Prees

https://jop.ut.ac.ir

Analysis and Investigation of the Constitution of the Alter Ego in Husserl's Phenomenology

Mohamadmehdi Moghadas[1]✉ **Masood Seif** [2]

1. PhD Student of Philosophy at IKIU Qazvin, Faculty of Literature and Humanity Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. E-mail: m.m.moghaddas@edu.ikiu.ac.ir

2. Associate Professor of Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanity Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.: Seif@hum.ikiu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

(p 213-233)

Article history:

Received:
10 July 2022

Received in revised form:
6 September 2022

Accepted:
2 October 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

This article proposes of analyzing and investigating Husserl's approach to other's constitutions, as alter ego. What emerges from Husserl's statement in the fifth meditation of Cartesian meditations is the other's constitution as a commencement for the foundation of a world in which objectivity is available to all. Husserl calls this world intersubjective. Husserl's account of this constitution includes two basic steps: In the first step, the second reduction implements, by which all intentions, motivations, meanings, etc., aimed at others other than me, are neglected. Then, by expressing the character of the other's perception as an indirect presence, the meaning of the other is transferred from my body to the other's body, through an assimilative apperception and by a meaning transfer in the pairing process. At least three serious criticisms can make of this description: (1) The second epoché removes all the meanings directed at the other from the ego. Therefore, any reference to the other that is supposed to acquire its meaning from the ego excludes. In the transcendental sphere, the second epoché takes place by abstracting from everything gives to me as something other than myself; therefore, what remains after the execution of this epoché is only "I." In the second epoché, everything that concerns explicitly I leaves me in what Husserl calls "the special sphere of ownness." This reduction includes the decision only to consider what belongs to me; therefore, to find how "I" gives meaning to the subjects who are bodies as perceptual objects belonging to this reduced sphere of "ownness" and also to discover those capacities that transcended as subjects, this reduction implements. (2) Husserl's description of the body leaves out many aspects of it, And even at the starting point, it does not consider the perceptual difference between the perception of my body and the body of others. He emphasizes the claim that a person's own body is uniquely separated from other animal and human bodies. A person may be supposed to experience this body as an organism when he attributes to its feelings, perceptions, and meaningful actions. Husserl's description of a person's experience of his own body seems to be a particularly limited experience, because Husserl fails to explain the vast part of physical experiences that are known as experiences beyond one's control. Such descriptions of the body seem to be more suitable for mechanical beings that rely on the governance and control of the body.(3) Husserl's statement to distinguish between organism and pseudo-organism is unclear, obscure, and unsatisfactory. Expressing ambiguous terms such as variable but harmonious behavior, as well as not providing a criterion to recognize the harmonious behavior of an organism, are among the things that make Husserl's description difficult. First, in this type of reasoning, it is usually not clear how much improvisation - that is, how many observers apart from the revealed other - is needed to ensure a sufficient number of cases of harmonious behavior. Second, it is also unclear what one should do when faced with another person without having the opportunity to observe their behavior several times. That is, it is unclear to what extent single behaviors or limited behaviors can demonstrate the criterion of behavior harmony.As a conclusion, regarding (1), (2) and (3), despite Husserl's remarkable insights, suggest that the constitution of alter ego appears to have problems that are far from being resolved.

Keywords: Alter ego, Other, Transcendental phenomenology, Edmund Husserl, Constitution, Intentionality, Intersubjectivity.

Cite this article: Moghadas Mohamadmehdi & Seif Masood (2023), "Analysis and Investigation of the Constitution of the Alter Ego in Husserl's Phenomenology", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 213-233, https://doi.org/10.22059/jop.2022.346803.1006733

© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: https://jop.ut.ac.ir/

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

تحلیل و نقد تقویمِ اگویِ دیگر در پدیدارشناسی هوسرل

محمدمهدی مقدس[۱] ✉ | سید مسعود سیف[۲]

۱. دانشجوی دکتری فلسفهٔ معاصر، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه:m.m.moghaddas@edu.ikiu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: Seif@hum.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۲۱۳-۲۳۳)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

این مقاله قصد دارد تا رهیافت هوسرل در تقویم دیگری، به‌مثابه اگوی دیگر را، مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. آنچه از بیان هوسرل در تأمل پنجم تأملات دکارتی برمی‌آید، تقویم دیگری به‌عنوان آغازی برای پی‌ریزی جهانی است که در آن، عینیت و ابژکتیویته، برای همه در دسترس باشد. هوسرل این جهان را بیناسوبژکتیو نام می‌نهد. روایت هوسرل از این تقویم، شامل دو گام اساسی است: در گام نخست، تقلیل دوم به‌اجرا گذارده می‌شود که به‌واسطه آن، از تمامی قصدیت‌ها، انگیزه‌ها، معانی و جز آن، معطوف به دیگرانِ غیر از من، قطع‌نظر می‌شود. سپس با بیان مشخصه ادراک دیگری به‌مثابه یک حضور غیر مستقیم، معنای دیگری در یک ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز و به‌واسطه یک انتقال معنایی در فرآیند جفت‌وجورسازی، از بدن من به بدن دیگری منتقل می‌شود. دست‌کم می‌توان سه نقد جدی بر این توصیف وارد ساخت: ۱. اپوخه دوم، تمامی معناهای معطوف به دیگری را از اگو سلب می‌کند و بنابراین، هرگونه ارجاعی به دیگری که بناست معنایش را از اگو دریافت کند، منتفی است؛ ۲. توصیف هوسرل از بدن، بسیاری از جوانب درباره آن را مغفول می‌گذارد؛ و حتی در نقطه آغاز، تفاوت ادراکی میان ادراک بدنِ من وبدن دیگری را مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد؛ ۳. بیان هوسرل برای تمیز میان ارگانیسم و شبه‌ارگانیسم، نا روشن، مبهم و نابسنده است. بیان عباراتی مبهم مانند رفتار متغیر اما هماهنگ، و نیز عدم ارائه معیاری برای تشخیص رفتار هماهنگ یک ارگانیسم، از مواردی است که توصیف هوسرل را دچار دشواری می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اگوی دیگر، دیگری، پدیدارشناسی استعلایی، ادموند هوسرل، تقویم، قصدیت، بیناسوبژکتیو.

استناد: مقدس، محمدمهدی و سیدمسعود سیف (۱۴۰۱)، « تحلیل و نقد تقویمِ اگویِ دیگر در پدیدارشناسی هوسرل »، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۲۱۳-۲۳۳. https://doi.org/10.22059/jop.2022.346803.1006733

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

مسئله باور به اذهان دیگر از مسائلی است که در فلسفه ذهن و همچنین سنت قاره‌ای موردبحث بسیاری قرارگرفته است. این مسئله مشخصاً بدین پرسش می‌پردازد که «وجود موجودات ذهن‌مند برای ما چگونه مشخص می‌شود؟» ما چه دلیلی داریم که موجوداتی مانند خودمان دارای ذهن در جهان حضور دارند؟

نخستین صورت‌بندی نظام‌مند این مسئله را دکارت مطرح کرد. وی می‌گوید: «ممکن است به‌طور اتفاقی بیرون از پنجره متوجه افرادی شوم که در خیابان تردد می‌کنند، من در اینجا می‌توانم بگویم افرادی را می‌بینم...اما [در اصل] از این پنجره چیزی جز کلاه و لباس‌هایی نمی‌بینم که ممکن است در زیر آنها اشباح یا آدمک‌هایی قرار داشته باشند» (Descartes, 1951: 31).

مسئله باور به اذهان دیگر در سنت تحلیلی و در فلسفه ذهن، بسیار مورد بحث قرار می‌گیرد. به‌طورکلی، سه موضوع مهم در فلسفه ذهن عبارتند از: ۱. ماهیت ذهن؛ ۲. ارتباط امور ذهنی و امور فیزیکی، یا ارتباط ذهن و بدن؛ و ۳. باور به اذهان دیگر. این پرسشی جدی است که ما چگونه می‌توانیم اطمینان یابیم که دیگرانی چون ما، دارای ذهن هستند؟ آیا از مشاهده رفتار آنها، یا به صرف اینکه آنها شبیه مایند و همچون ما، سر و شکل و دست و پا دارند و مانند ما احساساتی دارند، این باور ایجاد می‌شود که آنها نیز موجوداتی ذهن‌مند هستند؟ از استدلال اخیر، به‌عنوان استدلال به‌واسطه تمثیل (analogy) یا تشبیه نام برده شده است که، جان استوارت میل از مدافعان چنین رویکردی به‌حساب می‌آید. میل می‌پرسد با چه ملاحظاتی من بدین نظر اهتمام می‌ورزم که به وجود مخلوقات دارای احساس باور پیدا کنم؟ یعنی موجوداتی که راه می‌روند و درباره عقایدشان صحبت می‌کنند که، من آن‌ها را می‌بینم و می‌شنوم که دارای احساس و فکر هستند؛ و یا به‌بیان‌دیگر، ذهن‌مند هستند. میل به پرسش خود این‌گونه پاسخ می‌دهد: «من به این نتیجه می‌رسم که دیگر انسان‌ها دارای احساساتی همانند من هستند؛ زیرا اولاً آن‌ها دارای بدن‌هایی همانند بدن من هستند و من در مورد خودم می‌دانم داشتن این بدن شرط مقدمِ داشتن احساسات است؛ و ثانیاً، انسان‌های دیگر اعمال و آثار بیرونی دیگری را به نمایش می‌گذارند که در مورد خودم از طریق تجربه می‌دانم که از احساساتم ناشی شده‌اند. من در ضمیر خود از سلسله واقعیت‌هایی آگاهم که با توالی هم‌شکلی به یکدیگر مرتبط‌اند. ابتدای این سلسله تغییرات، بدن من، وسط آن احساسات، و منتهای آن رفتار بیرونی من است. در مورد انسان‌های دیگر برای حلقه‌های اول و آخر دلیل دارم، ولی دلیلی برای حلقه میانی ندارم» (Mill, 1889: 243-4).

چنین رهیافتی مورد نقد فیلسوفان بسیاری قرار گرفت. برای نمونه مالکوم مدعی شد که این استدلالی بسیار ضعیف و برآمده از تنها یک نمونه است (ضمیر خود شخص) که فاقد هرگونه معیاری (criterion) برای تشخیص ذهن‌مندی است (Malcom, 1958: 969-70).

در سنت قاره‌ای، نخستین بار هوسرل این مسئله را موردبررسی قرار داد. برای وی، مسئله اذهان دیگر به‌طورکلی، تحت مسئله تعیینِ حیطه اگوی استعلایی و همچنین، تقویم «دیگری» که در آگاهیِ من ظاهرشده است، بررسی می‌شود. هوسرل در تأمل پنجم به این مطلب می‌پردازد که چگونه دیگری، نه به‌مثابه یک ابژه فیزیکی دیگر، بلکه به‌عنوان یک اگوی دیگر، در من تقویم می‌شود؟ این خود نشان می‌دهد که به نزد هوسرل، تفاوتی آشکار میان ابژه‌های فیزیکی و دیگری در گوشت و استخوانش وجود دارد. برای هوسرل، دیگری به‌مثابه کلید ورود به اجتماعی از مونادهاست که در آنجا، هر ابژه‌ای برای همه به یک اندازه در دسترس باشد؛ چنین اجتماعی را هوسرل جهان «بیناسوبژکتیو» یا «بین‌الاذهان» (intersubjective) می‌خواند. تقویم اگوی دیگر در هوسرل در حیطه بیناسوبژکتیویته استعلایی صورت می‌پذیرد. درواقع دیگری (Other) نقشی حیاتی برای ایمن ساختن طبیعت بیناسوبژکتیویته از جهان تجربه‌شده ایفا می‌کند. برای هوسرل، دیگری یک منِ دیگر است و بدین‌سبب است که می‌توان معنایی از غیریت را تقویم کرد. هوسرل همواره تأکید می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم دیگری را چنان تجربه کنیم که دیگری خود را تجربه می‌کند؛ و بنابراین، به‌واسطه همین عدم امکان است که معنای «دیگربودگیِ دیگری» (otherness of Other) تقویم می‌شود. این یک دیدگاه باستانی است، که در تحلیل ارسطو از دوستی نیز دیده می‌شود، که مطابق با آن، «دیگری یک اگوی دیگر است» یعنی، یک «خودمِ دیگر».

بحث از اگوی دیگر در گستره نوشته‌های پرشماری ازجمله تأمل پنجم تأملات دکارتی، تا مقاله «خفاش بودن به چه می‌ماند؟» تامس نیگل، دیده می‌شود. مسئله در اینجا این است که تجارب قصدی سابجکتیو هستند. تجربه‌های مربوط به اول‌شخص، آبجکتیو نیستند و بنابراین، با تجارب سوم شخص که آبجکتیو هستند، تفاوت دارند. من نمی‌توانم با مشاهده رفتار دیگران احساس سوختن دستم یا طعم یک سیب را بیاموزم. بلکه، معناهای نوئماتیکی مانند سوژه و بدن زنده (living body) می‌توانند تنها به‌واسطه تجربه خودم از ذهنیت یا سابجکتیویتی خودم و بدن زنده خودم، به دست آیند؛ یعنی از تجربه‌های اول‌شخص از میدان‌های حسی و احساسات مربوط به حرکت (kinesthesis)، ادراک و جز آن. یک‌بار که چنین معانی نوئماتیکی حاصل شوند، آن‌ها می‌توانند از من به دیگری یا به چیزی دیگر منتقل شوند که به نحوی اولیه و اصیل خودش را برای بدنم حاضر نساخته است و بنابراین، هرگز به‌مثابه یک بدن زنده برای من حاضر نشده است؛ بنابراین دیگری یک اگوی دیگر است؛ بدین معنی که من ادراکی از زندگی قصدی دیگری را با قرار دادن خودم به‌جای دیگری (به‌واسطه جفت‌وجورسازی تمثیلی، تخیل و جز آن) شکل می‌دهم.

دیگری اگرچه برای من حاضر نیست اما، همچنان در تجربه من، به‌صورت بالفعل حضور دارد. همچنین این نکته شایان‌ذکر است که دیگری استنتاج نمی‌شود بلکه، به نحو بالفعل به تجربه درمی‌آید.

در این مقاله نخست می‌کوشیم روایت هوسرل از نحوه تقویم دیگری را، بر اساس متن تأمل پنجم کتاب تأملات دکارتی و ایده‌ها ۲ بیان کنیم و در نهایت، نقدهای وارده بر رهیافت هوسرل را بیان کرده و نشان دهیم که چه انتقاداتی را می‌توان بر رویکرد هوسرل در مسئله تقویم دیگری وارد ساخت.

۲. تقویم دیگری

هوسرل دو گام اساسی را در تقویم دیگری برمی‌دارد: گام نخست، تقلیل دوم است که پس از تقلیل پدیدارشناسی که درپی آن اگوی استعلایی آشکار می‌شود، انجام می‌گیرد. این تقلیل دوم، هرگونه از قصدیت‌ها و ارجاعات مربوط به دیگران را کنار می‌گذارد و، وارد حوزه «ازآن من بودگی» یا حوزه‌ای که متعلق به من است می‌شود. تقلیل به «حوزه از آن من» هرگونه ساحتی از دیگران را کنار می‌گذارد. درواقع این تقلیل در تلاش است تا سطحی از تجربه را آشکار کند که در این سطح تقابل میان شخص و دیگری هنوز به وجود نیامده است.

گام دوم، تصریح به این مسئله است که اساساً دیگری نمی‌تواند در یک حضور سرراست و دست اول به ادراک ما در آید؛ بلکه، دیگری همواره به‌صورت حضورِ غیرمستقیم ادراک می‌شود. هوسرل برای نشان دادن این مطلب، از مفاهیم حاضرسازی معنایی، ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز، انعکاس و همچنین جفت‌وجورسازی بهره می‌برد. درواقع اساس همه اینها این است که ادراک دیگری بایستی در یک فرآیند انتقال معنایی غیرمستقیم انجام شود.

هوسرل معتقد است که مجموعه‌ای کوچک از ابژه‌های قصدی‌اند که به نحوی مستقیم داده می‌شوند. تمام دیگر مجموعه‌های ابژه‌ها باید، به نحوی از انحاء، از طریق افعال ابتناءیافته داده شوند (راسل، ۱۳۹۹: ۲۷۶).

برای شرح تجربه دیگری، دو رهیافت وجود دارد: نخست اینکه نشان دهیم چگونه دیگری را به‌طور مستقیم تجربه می‌کنیم و بدن دیگری را همانند خودمان به‌صورت «تن‌یافتگی ذهن» و «خود» بازمی‌شناسیم. دوم، راه نامستقیم را در پیش می‌گیریم و توضیح می‌دهیم که چگونه تجربه جهان و چیزهای در آن را همچون هستی‌ای که توسط اذهان و «خودهای» دیگر تجربه‌شده است در نظر می‌گیریم. در این رهیافت، رابطه مستقیم بین خود و دیگری را موردتوجه قرار نمی‌دهیم (ساکالوفسکی، ۱۳۹۸: ۲۶۷). درواقع در اینجا نقش «من» بسیار مهم است و همه این فرآیندها باید بر من ابتناء داشته باشند: «من به‌مثابه یک انسان جزئی از محتوای جهان پیرامون واقعیِ اگوی محض هستم، که به‌مثابه مرکز کل قصدیت، همچنین آن قصدیتی که به‌واسطه آن، من دقیقاً تقویم شده است را محقق می‌سازد؛ [یعنی] من به‌مثابه انسان و من به‌مثابه شخص» (*Ideas II*, §27, 116).

گفتیم که هوسرل به تقویم دیگری به‌مثابه زیربنای جهانی بیناسوبژکتیو نظر می‌کند که این جهان بناست عینیت، یا ابژکتیویته را، برای اجتماعی از اگوها که به موناد نام‌گذاری شده‌اند، تأمین کند. وی در تأمل پنجم از تأملات دکارتی به نحوه‌ای که در آن دیگری در من تقویم می‌شود، می‌پردازد.

برای هوسرل، دیگری در ابتدا برای من چیزی نیست جز سررشته‌ای از راهنمایی‌های استعلایی. دیگری برای من به‌مثابه اداره‌کنندگان بدن‌های خودشان فهم می‌شود. به بیان هوسرل، «من» دیگری را به‌مثابه اداره‌کنندگان روان‌شناختی بدن‌های فیزیولوژیکی متعلق به خودشان تجربه می‌کنم. آن‌ها در پیوند خاصشان با بدن، به‌مثابه ابژه‌هایی «روان‌تنی»، «در» جهان هستند. از سوی دیگر، من آن‌ها را به‌مثابه سوژه‌ها و فاعلانی برای این جهان تجربه می‌کنم. ازاین‌رو، آن‌ها مانند اشیاء مادی در جهان تجربه نمی‌شوند. بلکه آن‌ها سوژه‌هایی هستند که همان‌گونه که من جهان را تجربه می‌کنم، آن‌ها نیز جهان را تجربه می‌کنند. پس من در خودم، در چارچوب زندگی آگاهی محضم، که به نحو استعلایی تقلیل یافته است، «جهان» و «دیگران» را تجربه می‌کنم. من آن‌ها را به‌مثابه جهانی بیگانه با من، «بین‌الاذهانی» و موجود برای هرکس، با «ابژه‌هایی» قابل‌دسترسی برای هرکس، تجربه می‌کنم. بااین‌حال، هرکس تجربه‌های خودش و پدیده‌های جهان خودش را دارد (هوسرل، ۱۳۹۶: ۷-۱۴۵).

نکته مهمی که هوسرل مطرح می‌کند این است که دیگری و بدن دیگری هرگز به‌مانند ابژه‌های فیزیکی تجربه نمی‌شود، بلکه آن‌ها به‌مثابه ابژه‌های روان - تنی ادراک می‌شوند. همچنین هوسرل تأکید دارد که دیگری هرگز برای من به‌طور کامل به ادراک درنخواهد آمد؛ زیرا تمام آنچه من ادراک می‌کنم بدنِ دیگری است و درهرصورت، تجربه‌های نفسانیِ دیگری، همواره برای خودش محفوظ باقی می‌ماند.

هوسرل در ایده‌ها ۲ اظهار می‌کند که من، به‌واقع دربردارنده کل انسان است؛ یعنی من هرگز نباید به‌مثابه یک روان یا یک بدن لحاظ شود: «در بیان معمولی از "من" (یا به‌کاربستن معمولی ضمایر شخصی به‌طور کلی)، عبارت "من" دربردارنده "کل" انسان است، یعنی بدن و روان. بنابراین می‌توان‌د به‌خوبی گفته شود که: من بدنم نیستم، بلکه من دارای بدنم هستم؛ من روان نیستم، بلکه من دارایِ روان هستم» (*Ideas II*, §21, 99). البته هوسرل تاکید دارد که وحدت نفس یک وحدت واقعی است که با بدن در اتحاد است: «وحدت نفس یک وحدت واقعی است از این حیث که، به‌مثابه وحدتِ زندگیِ روانی، با بدن به‌مثابه وحدتی از روند بدنیِ هستی که به نوبه خود عضوی از طبیعت است، متحد شده است» (Ibid, §33, 146).

هوسرل برای تقویم دیگری، سخن از اپوخه دومی[1] به میان می‌آورد. این اپوخه دوم شامل قطع‌نظر از هرچه که اعم از انسان و حیوان به‌عنوان موجودات زنده آن‌گونه که فرض می‌شود و سپس همه تعینات جهان پدیداری که برحسب معنایشان به «دیگران» به‌عنوان سوژه‌هایی از نوع «من» اشاره دارند، می‌باشد؛ مانند محمول‌های ارزش‌های فرهنگی. به‌طورکلی ما باید از هرگونه «روحانیت بیگانه» که معنای ویژه این بیگانه مورد سؤال در اینجا را ممکن می‌سازد، قطع‌نظر کنیم. در این تقلیل،

۱. واژهٔ دوم در اینجا به اپوخه پدیدارشناسی اختصاص دارد که کماکان در حیطه استعلایی به انجام می‌رسد؛ بنابراین نباید تصور کرد که تقلیل دوم، تقلیلی نوعاً متفاوت با تقلیل پدیدارشناسی است.

معنای «عینی» که به هر چیز دنیایی به‌مثابه چیزی متقوم شده در بین‌الاذهان و قابل تجربه توسط هرکس تعلق دارد، کاملاً ناپدید می‌شود؛ بنابراین آنچه قبلاً طبیعت من خوانده می‌شد، اکنون قابلیت تجربه برای هرکس را ندارد (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۵۱).

مسئله تقویم استعلایی دیگری وابسته به «آنجابودگی» یا «وجود» (thereness) دیگران برای من است. تقلیل بیناسوبژکتیو هوسرل به‌واسطه انتزاعِ دیگر انسان‌ها و حیوانات به‌مثابه «اگوسوژه»ها، به نقطه «غیربیگانه» (non-alien) می‌رسد؛ درحقیقت به‌واسطه انتزاعِ هر «روحانیت غیره‌ای» که «بیگانه» را همچون جهان اطراف «برای همه» ممکن می‌سازد. آنچه درپس آن برجای می‌ماند، «جریان منسجم یکپارچه جهان پدیدار» را به‌مثابه تضایف پیوسته تجربه جهان می‌سازد (frings, 1978: 143).

این تقلیل دوم، به‌نوعی همه قصدیت‌های موجود در اگوی استعلایی را که از تقلیل نخست، که عبارت از تقلیل پدیدارشناختی بود، جان سالم به در برده بود را، اپوخه می‌کند. ما اکنون وارد «حوزه از آنِ من بودگی» (sphere of owness) شده‌ایم.

در واقع این تقلیل بیناسوبژکتیو به‌سوی حیطه ازآنِ من بودگی، که گام‌به‌گام هرچیز بیگانه‌ای را طرد می‌کند، همانگونه که هوسرل می‌گوید، منجر به چیزی «مهم» می‌شود، یعنی، حیطه ازآنِ من بودگی که هرنوع قصدیت متعلق به آن، و بنابراین، هرنوع قصدیتی که «فراتر از» حوزه ازآنِ من بودگیِ فردی، بدون تصوری از دیگری، را به‌بار می‌آورد (Ibid: 144).

هوسرل اشاره می‌کند که ما حتی باوجود این تقلیل دوم، بازهم می‌توانیم به شهود تجربی خود از جهان ادامه دهیم؛ درواقع جهان و امکان تجربه ما از جهان، کماکان دست نا خورده باقی می‌ماند. به نزد هوسرل، ما این جهان اطراف را با دیگران به اشتراک می‌گذاریم (*Ideas II*, §51, 201).

در تقویم دیگری، کلید ورود به بحث، بدن دیگری است. این بدن دیگری است که نخستین بار در حیطه آگاهی من نمایان می‌شود؛ اما پیش از آن هوسرل به بدن خودم اشاره می‌کند که علی‌رغم اینکه ابژه‌ای فیزیکی است اما هرگز به‌مانند دیگر ابژه‌های فیزیکی ادراک نمی‌شود. البته «ذکر این نکته مهم است که هوسرل در هیچ کجا از آثارش در اینکه اگو دارای تجربه اگویِ دیگر است تردید نکرده است، و درنتیجه، کار او در اینجا شامل اثبات وجودِ اگویِ دیگر نیست. درمقابل، هوسرل می‌خواهد لایه‌های مختلف تجربه‌ای را که اگو از اگوی دیگر دارد ازهم باز کند» (De Preester, 2008: 134).

هوسرل این‌گونه پیش می‌گذارد که در میان اجسام مخصوص به من در این طبیعت، من بدن خودم را به نحوی می‌یابم که با ویژگی منحصربه‌فردی از همه اجسام دیگر متمایز می‌شود؛ یعنی تنها جسمی است که نه یک جسم صرف، بلکه بدن یا جسم آلی محسوب می‌شود و، این تنها جسمی است که من «بی‌واسطه» بر آن و بر هریک از اندام‌هایش تسلط دارم. اعضاء و جوارح بدنم جریانی از «من عمل می‌کنم» را تشکیل می‌دهند و از «من می‌توانم» من برمی‌خیزند. پس به‌وسیله بدنم، نخست، بی‌واسطه و سپس باواسطه (یک چیز دیگر) در جهان عمل و در آن تصرف می‌کنم. من

می‌توانم بدن خود را در انعکاس که با خودش تجربه کنم (هوسرل، ۱۳۹۶: ۴-۱۵۳). پس بدن ما ابژه فیزیکی است که ارتباط من با آن بی‌واسطه است. این بدن به‌مثابه میدان احساسات من است و من می‌توانم بر آن حکمرانی بی‌واسطه داشته باشم. مقصود هوسرل از انعکاس دراینجا این است که من می‌توانم مثلاً با لمس دستم توسط دست دیگرم، آن اندام خاص را از اندام بودن به یک ابژه تبدیل کنم و آن را در انعکاس خودش ادراک کنم. درباره بدن ذکر این نکته مهم است که هوسرل، بدن را هنگامی‌که صرفاً به‌عنوان یک ابژه فیزیکی لحاظ شود، با اصطلاح «Der körper» مشخص می‌کند. البته روشن است که به نزد هوسرل، بدن بدین شکل داده نمی‌شود؛ یعنی بدن به‌مثابه ابژه‌ای فیزیکی لحاظ نمی‌شود. بدن من همیشه هست و هرگز نمی‌توان از آن گریخت. همچنین هوسرل هنگامی‌که بدن را به‌مثابه یک «عین - ذهن» یا «بدن - سوژه» لحاظ می‌کند، آن را با اصطلاح «Der Leib» یا «بدن زنده» مشخص می‌کند (بل، ۱۳۸۶: ۳-۳۶۲).

اکنون راهکار هوسرل برای تقویم اگوی دیگر به‌وسیله بدن چیست؟ هوسرل این‌گونه مسئله را مطرح می‌کند که دیگری در گوشت و استخوانش در مقابل ما قرار دارد؛ اما این مسئله نباید ما را ساده‌لوحانه به این باور بکشاند که دیگری را به‌مثابه اگوی دیگر لحاظ کنیم؛ زیرا هیچ‌یک از حالات نفسانی و متعلقات روحی او به ما داده نشده است. راه‌کار هوسرل بیان مفهومی به نام «حاضرسازی» است. هوسرل در اینجا به‌نوعی قصدیت باواسطه اشاره می‌کند که نشان‌دهنده نوعی وجود همراه و ملازم است که هرگز به‌شخصه حاضر نیست و نمی‌تواند باشد. درواقع «هوسرل در اینجا ما را به یک قاعده کلی ارجاع می‌دهد که به ما می‌گوید هر حضور غیرمستقیمی به‌واسطه یک حضور مستقیم برانگیخته شده است، یا اینکه هر هم‌ادراکی (co-perception) از چیزی که خودش [به‌شخصه] حاضر نیست، به‌واسطه ادراک چیزی که [به‌شخصه] حاضر است، برانگیخته می‌شود» (De Preester, 2008: 135).

هوسرل به معنای اگوی دیگر (alter ego) اشاره می‌کند. به نزد هوسرل، معنای اگوی دیگر به‌نوعی به «منِ» دیگر اشاره دارد که آن خودِ منم. اکنون در این حیطه اگوی محض، ابتدا بدن دیگری در حوزه آگاهی ما وارد می‌شود. من نخست دیگری را به‌صورت بدنِ دیگری در حوزه آگاهی خودم ظاهرشده می‌بینم؛ بنابراین در میدان ادراکِ من جسمی ظاهر می‌شود که عنصری تعیین‌کننده از خود من است یعنی یک تعالی حلولی. البته باید متذکر شویم که در این جریان قصدی هنوز هیچ حضوری از دیگری به‌مثابه دیگریِ بدن‌مند وجود ندارد؛ درعوض، درون این حیطه ازآنِ من بودگیِ اگوشناسانه، ما تنها می‌توانیم از حضور غیرمستقیم (Ap-presentation) در خودِ اگو سخن بگوییم. اگر اینگونه باشد، آنگاه قصدیت ویژه‌ای که از اگو فراتر می‌رود، وابسته به حوزه ترکیب‌های ناسازگار و منفعل است (frings, 1978: 144).

بنابراین ازآنجاکه در این جهان، بدن من تنها جسمی است که به نحو اولیه به‌مثابه بدن و عمل‌کننده تقویم می‌شود و، می‌تواند تقویم شود، باید آن جسم دیگر که به‌عنوان بدن داده می‌شود، این معنای بدن بودن را از طریق یک «انتقال غیرمستقیم» از بدن خود من به آن کسب کند، به‌نحوی‌که

نمایش آن از طریق ادراک، به معنی دقیق کلمه، منتفی باشد. پس ما با نوعی «ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز» (assimilative apperception) روبروییم که به‌هیچ‌وجه معنای استدلال از طریق تشبیه نیست. ادراک غیرمستقیم نه استدلال است و نه عملی از تفکر (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۷۲).

ذکر این نکته مهم است که به‌نزد هوسرل، دیگری و همه تجربیات آگاهانه باید در اگو تقویم شوند؛ یعنی، «اگو سوژه اینهمانی است که در همه افعال واحد جریان آگاهی دست اندرکار است؛ اگو همان مرکز زندگی آگاهانه است که شعاع‌های [حیات آگاهانه] از آن صادر و در آن دریافت می‌شود؛ اگو مرکز همه تأثرات و افعال، همه توجهات، به‌چنگ آوردن‌ها، همه ارتباطات و نسبت‌گزاری‌ها، ارزش‌گذاری‌ها و اتخاذ مواضع عملی است» (*Ideas II*, §25, 112).

معنایی که هوسرل از حضورآوری و ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز در نظر دارد این است که، هر ابژه‌ای که امکان حضور مستقیم آن برای آگاهی از اساس ممکن نباشد، در فرآیند حضورآوری تقویم می‌شود. مثلاً حالات نفسانیِ دیگری هرگز به نحوی سرراست و دست‌اول (first hand) به ما داده نمی‌شوند؛ آن‌ها همواره وجه نانموده تجربه ما از دیگری هستند. چنین تجربه‌ای البته با تجربه یک ابژه فیزیکی که در هر منظری خاص، وجوهی از آن بر ما نانموده خواهد بود متفاوت است. در مورد ادراک ابژه‌های فیزیکی مثلاً ادراک یک فنجان، این امکان همواره برای ما وجود دارد که جنبه‌های نانموده فنجان را با چرخاندن آن یا تغییر وضعیت خود، به ادراک درآوریم؛ اما اگوی دیگر، هرگز نمی‌تواند به‌شخصه حاضر شود و بنابراین، تجربه ما از دیگری همواره تجربه‌ای غیرمستقیم خواهد بود. هوسرل اشاره می‌کند که هر ادراک غیرمستقیمی، متضمن قصدیتی است که به یک «تأسیس اولیه» (primal instituting) ارجاع دارد که در آن، ابژه‌ای با معنای مشابه برای نخستین بار تقویم شده است. حتی ابژه‌هایی از این جهان نیز که برای ما ناشناخته‌اند به‌طورکلی از حیث نوعشان برای ما شناخته شده‌اند یعنی، قبلاً مشابه با آن‌ها را دیده‌ایم. پس هر عنصر تجربه روزمره ما، نشان‌دهنده انتقال معنای عینی است که، برای نخستین بار به مورد جدید، از طریق تشبیه، تأسیس‌شده است. به‌طورکلی، هر جا داده عینی وجود داشته باشد، این انتقال معنا وجود دارد. پس ما از طریق ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز، بدنِ دیگری را می‌شناسیم (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۲).

توضیح هوسرل از سازوکار این انتقال معنا، به‌واسطه عمل «جفت‌وجورسازی» (pairing) است. به بیان هوسرل، اگو و اگوی دیگر همیشه و ضرورتاً در یک جفت‌وجور سازی اولیه داده می‌شوند. جفت‌وجور شدن یعنی پیوند به شکل «جفت» که سپس به‌صورت گروه و کثرت درمی‌آید. «براساس نظر هوسرل، مبنای برانگیزاننده برای انتقال هم‌ادراکانه در شباهتی یافت می‌شود که بدن دیگری را به بدن من مرتبط می‌کند، و این به‌دلیل این مشابهت است که بدن دیگری به‌مثابه یک ارگانیسم زنده دیگر ادراک شده است. بدین‌ترتیب، سازوکار اساسیِ انتقال هم‌ادراکانه، فرایند جفت‌وجورسازی است؛ یعنی، سنخی از ترکیب منفعل که در آن وحدت یک مشابهت - یک جفت - تقویم شده است. در مورد ادراک دیگری، بدن من و بدن دیگری، یک جفت را می‌سازند» (De Preester, 2008: 135).

این پدیده‌ای کلی از حوزه استعلایی است و هر جا جفت‌وجور سازی بالفعل موجود باشد، این نوعِ شایان توجه تأسیس اولیه یک درک شبیه‌ساز نیز در فعلیت زنده و مستمرش یافت می‌شود و، این نخستین ویژگی تجربه دیگری است (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۴). هوسرل از این فرآیند جفت‌وجور سازی به سنتز ابتدایی به نام پیوند اشاره می‌کند. مشخصه یک پیوندِ جفت‌وجور سازی این است که در ساده‌ترین شکل آن، دو داده در آن به نحو آشکار و شهودی، در وحدت یک آگاهی داده می‌شوند و بدین ترتیب، نوعی وحدت به‌صورت تشابه را بیان می‌کنند و برای همین، همواره به‌صورت جفت ساخته می‌شوند. این‌ها یکدیگر را فرامی‌خوانند آن‌هم به‌واسطه معنای عینی‌شان و سپس، با انتقال متقابل عناصرشان به یکدیگر، هم را می‌پوشانند. بدین ترتیب عمل آن عبارت است از انتقالِ معنا در مجموعه جفت‌وجورشده؛ یعنی درک غیرمستقیم یکی از اعضاء موافق با معنای عضو دیگر تا جایی که معنای معارضی انتقال معنی را منتفی نسازد. در مورد پیوند و ادراک غیرمستقیم اگوی دیگر توسط اگو، این جفت‌وجور سازی به هنگام ورود دیگری در میدان ادراکی من صورت نمی‌گیرد، بلکه اگر در حوزه آغازین من جسمی به‌مثابه ابژه متمایز ظاهر شود که «شبیه» به جسم من باشد یعنی، چنان باشد که پدیده جفت‌وجور شدن با بدنم را تحمل کند، آنگاه بی‌درنگ به نظر می‌رسد که باید معنای بدن را که به‌وسیله بدن من به آن منتقل شده است، کسب کند (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

بنابراین، این انتقال معنایی از جفت‌هایی برمی‌خیزد که شبیه به هم بوده و همواره به‌صورت جفت همدیگر را فرامی‌خوانند. بدین ترتیب در این مورد، بدن دیگری که وارد حیطه آگاهی من شده است، به‌واسطه ادراک غیرمستقیمِ شبیه‌ساز و، در راستای جفت‌وجور سازی، با بدن من جفت می‌شود و در این لحظه، معنای بدنی مانند بدن من، به آن منتقل می‌شود.

در تأملات دکارتی «اصل بنیادی "جفت‌وجورسازی" است که پیامد تجربه بدنِ دیگری به‌مثابه بدنی دارای یک لایه روانی است، یعنی به‌مثابه موجودی دارایِ نفس (ensouled) یا به‌مثابه یک بدنِ زنده (Leib). این فرایند جفت‌وجورسازی، حضور غیرمستقیم متماثل (analogous appresentation) را ممکن می‌سازد. در تأملات دکارتی این حضور غیرمستقیم متماثل در حس بینایی جای می‌گیرد و، بازشناسی مشابهت‌های بصری میان بدنِ دیگری و بدن زنده خودم را پیش‌انگاری می‌کند» (De Preester, 2008: 134).

هوسرل اشاره می‌کند که چنین ادراک غیرمستقیمی دربردارنده این پیامد است که دیگری هرگز به نحوی اصیل و دست‌اول به من داده نمی‌شود. «دیگری» براثر متقوم شدن معنایش به‌مثابه «تعدیل قصدیِ» خود من که پیش‌تر عینیت یافته است، ضرورتاً در جهان آغازین من ظاهر می‌شود. از دیدگاه پدیدارشناسی، «دیگری تعدیلِ خود من است» که خصلت مال من بودن را به‌لطف جفت‌وجورسازی ضروری‌ای که آن‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد، کسب می‌کند. بدین‌وسیله در تعدیلی شبیه‌ساز، هر آنچه به وجود انضمامی این اگوی دیگر تعلق دارد، نخست به‌مثابه جهان آغازین او و سپس، به‌مثابه

اگوی کاملاً انضمامی غیرمستقیم ظاهر می‌شود؛ یعنی موناد دیگری از طریق حضور غیرمستقیم در موناد من متقوم می‌شود (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۷-۱۷۸).

هوسرل سپس اظهار می‌کند که ادراک من از دیگری، مانند ادراک دیگری از من است؛ یعنی همان‌گونه که من دیگری را به‌مثابه اگوی دیگر درک می‌کنم، دیگری نیز من را به‌مثابه اگوی دیگر ادراک می‌کند. هوسرل این‌گونه پیش می‌گذارد که در حوزه آغازین من، بدنم در نسبت با خودش به‌مثابه «اینجا» ی مرکزی داده‌شده است و دیگری به‌مثابه «آنجا» داده‌شده است. من دیگری را به‌مثابه بدل خودم درک نمی‌کنم بلکه، او نیز اگر جای من بود می‌توانست فضاهای اینجا را درک کند و اگر من جای او بودم می‌توانستم آنچه او درک می‌کند را درک کنم؛ بنابراین، بدن من نیز به‌مثابه دیگری برای اگوی دیگران درک می‌شود؛ و به همین ترتیب، من نیز دیگری را به‌مثابه دیگری درک می‌کنم (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

اما این رهیافت از کمند انتقادات مصون نمانده است. در قسمت پیش رو، به نقدهایی می‌پردازیم که بر تقریر هوسرل از اگوی دیگر، اشاره دارند.

۳. بررسی و نقد

به‌طورکلی، چنین دیدگاهی، یعنی لحاظ کردن دیگری به‌مثابه اگوی دیگر، مورد حملات پردامنه‌ای از جهاتی مختلف قرارگرفته است. برخی از این حملات بر گوناگونی مطلق (absolute alterity) معنای دیگری و ناکافی بودن ادراک تمثیلی در توضیح آن تأکیددارند. برای مثال، تئونیسن استدلال می‌کند که هر مدلی از نسبت‌های میان فردی بر اساس قرار دادن خودم به‌جای دیگری، یک مدل باواسطه است و [بنابراین از این واقعیت] چشم‌پوشی می‌کند که دیگری منحصربه‌فرد است و قابل پیش‌نگری نیست (Theunissen, 1984: 145, 159).

به‌طور جدی‌تری، لویناس معتقد است که تفاوت میان «خود» و «دیگری» تفاوتی بسیار بزرگ است، به‌نحوی‌که، آن‌ها حتی نباید با یکدیگر تحت یک کلی مشترک قرار گیرند (یعنی سوبژکتیویتی و شخص‌بودگی) (levinas, 1969: 39). وی همچنین پدیدارشناسی هوسرل را به دلیل تقلیل اگوشناختی کلِ دیگربودگی، به امر همان، (the same) نقد می‌کند (Ibid: 24-34).

خطوط دیگر انتقادات بر دیدگاه باور به اگوی دیگر، این ادعای ضمنی‌اش را به چالش می‌کشد که یک حوزه خودتنهاانگار اول‌شخص از تجربه اگو وجود دارد که ماقبل هر چیزی است و حتی قابل جداسازی از تجربه بیناسوبژکتیو است. برای مثال، از دیدگاه آلفرد شوتز، زبان در همه‌جا حضور دارد و همه‌جایی (ubiquitous) است؛ بنابراین هیچ حوزه آغازین خودتنهاگرایانه‌ای آن‌گونه که در تأمل پنجم توسط هوسرل شرح داده می‌شود وجود ندارد. ازنظر شوتز، جهان بیناسوبژکتیو، به‌مثابه اساس و بنیاد هر چیز دیگری است (schutz, 1975: 72, 76, 82).

به نحوی مشابه، مرلوپونتی بیان می‌کند که آغازین‌ترین تجربه از خود به‌مثابه حوزه خود-محتوی اول‌شخص نیست بلکه، به‌مثابه یک عمومیت ناشناخته از رفتار است؛ [یعنی] بخشی از یک نظام که شامل دیگران است. بدین ترتیب مرلوپونتی همچنین چندین شکل از بیناسوبژکتیو را به‌مثابه امر بنیادی لحاظ می‌کند (Merleau-ponty, 1962: 352-3).

برای پاسخ به این انتقادات، گرایش غالب در بین مدافعان رویکرد هوسرل، این است که ایده دگرگونی مطلق دیگری را رد کنند؛ بدین خاطر که این ایده به نحوی اغراق‌آمیز مطرح‌شده است. در عوض، آن‌ها به بیناسوبژکتیویته اشاره می‌کنند که در چندین معنی، امری بنیادی محسوب می‌شود. مدافعان هوسرل همچنین می‌توانند در پاسخ به انتقاداتی که در خطوط دوم مطرح‌شده‌اند، تبیینی ایستا از تأمل پنجم ارائه کنند و نه تحلیلی تکوینی (genetic). در خوانش ایستا از تأمل پنجم، حوزه آغازین خودتنهاگرایانه، یک ناحیه خودبسنده نیست که در آن فرد پیش از آنکه متوجه حضور دیگران شود، در آن زندگی می‌کند بلکه در عوض، آن حوزه، یک انتزاع، لایه یا سطح از تجربه بیناسوبژکتیو تکامل‌یافته است. بدین ترتیب تبیین هوسرل با این ادعا که بیناسوبژکتیویته به نحوی تکوینی به‌عنوان اساس و مبنا لحاظ شده نیز مطابقت خواهد داشت (soffer, 1999: 152).

اگرچه در فلسفه هوسرل، تقلیلی به اگوی استعلایی اتفاق می‌افتد و همه معناها به‌مثابه معناهای بررسی‌شده در حوزه این اگو تقویم می‌شوند، اما هوسرل می‌خواهد نشان دهد که اگوهای دیگر می‌توانند در این حوزه معنادار باشند؛ بنابراین برای پاسخ به اعتراض خودتنهاانگاری در نظام فلسفی خود، هوسرل باید نشان دهد که معنای «دیگری غیر از من» نظام فلسفی وی را مورد تهدید قرار نمی‌دهد؛ بلکه برعکس، می‌تواند درون این حوزه و نظام توضیح داده شود. طرح او برای این کار این است که نشان دهد دیگری در اگوی استعلایی محض به‌مثابه بدنی ظاهر می‌شود که توسط «انتقال معنایی هم‌حضورآور» (appresentative transfer) معنای «اگوی دیگر» به آن داده می‌شود. البته ممکن است این‌گونه به نظر برسد که تقلیل به حوزه محض و آغازین «ازآنِ من بودگی» دروهله اول، یک انتقال خودتنهاگرایانه است؛ اما هوسرل ادعا می‌کند که این مشکل می‌تواند این‌گونه حل شود که فقط به‌عنوان تعیین معنای هر پدیداری، او می‌خواهد نشان دهد که «معناداری-برای-من» (meaning-for-me) یعنی برای سوژه، معناداری برای دیگران نیز هست. درواقع این «اگو» یا «من» است که به جهان و دیگران معنا می‌دهد؛ اما چرا اگوی دیگر به‌مثابه یک مسئله ویژه در پدیدارشناسی استعلایی ظاهر می‌شود؟ بدن دیگری در قالب ابژه‌های طبیعی فیزیکی کشف می‌شود اما عنصر روانی آن به نحوی روشن به ما داده نمی‌شود؛ یعنی به‌طور مستقیم به ادراک ما درنمی‌آید. این عنصر روانی به‌مثابه ابژه و سوژه شبیه‌سازی‌شده تجربه می‌شود، به‌مثابه بخشی از جهانی که شخص به‌مثابه، یک معنا بخشی به خودش، به آن معنا می‌بخشد. هوسرل اگوهای دیگر را این‌گونه توصیف می‌کند که آن‌ها به‌مثابه «ابژه‌هایی روان - تنی در جهان هستند. از سوی دیگر، آن‌ها را به‌مثابه سوژه‌ها [یا فاعلانی] برای این جهان تجربه می‌کنم یعنی، همین جهانی را که من تجربه می‌کنم را تجربه می‌کنند

و بنابراین، مرا نیز تجربه می‌کنند همان‌طور که من جهان و در جهان «دیگران» را تجربه می‌کنم» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۴۶).

پل ریکور سه پارادوکس را که در تجربه از دیگری رخ می‌دهد نشان می‌دهد: ۱. دیگری داده می‌شود اما نه به‌مثابه یک ابژه روان - تنی بالطبع، بلکه، دیگری به‌عنوان سوژه تجربه داده می‌شود؛ ۲. جهان نه به‌صورت خصوصی، بلکه، به نحو عمومی داده‌شده است؛ ۳. ابژه‌های فرهنگی وجود دارند که به سوژه دیگری غیر از من ارجاع دارند (Ricoeur, 1970: 117).

بنابراین یک دلیل برای تمایز گذاری میان ابژه‌های فرهنگی و ابژه‌های طبیعی به‌نظر می‌رسد این است که ابژه‌های فرهنگی مانند اثرهای هنری، ادبی و جز آن به‌طور ویژه ما را به دیگر اگوهای انسانی ارجاع می‌دهند. درحالی‌که ابژه‌های طبیعی یقیناً ما را نه به تجربه‌های انسانی صرف بلکه، به همه دیگر تجربه‌ها معطوف می‌سازند. همان‌طور که جان سالیس اشاره‌کرده است، ابژه‌های فرهنگی ما را به حضور یک «دیگری ناشناس» (anonymous other) معطوف می‌کنند (sallis, 1971: 324)؛ یعنی، جایی که همچنین حضور شخصیِ دیگران به‌مثابه یک امر تجربه‌شده مستقیم در ادراک وجود دارد.

در تأمل پنجم، هوسرل قصد دارد همه معناهای متفاوت از دیگری را توضیح دهد. وی نخست می‌خواهد آشکار سازد چگونه معنای «اگوی دیگر» توسط اگوی استعلایی تقویم شده است و بنابراین، تصدیق این فرآیند را تحت عنوان «تجربه هماهنگ از شخصی دیگر» (harmonious experience of someone else) بررسی کند. آن‌گونه که هوسرل این را می‌فهمد، باور به اینکه سوژه‌های دیگری وجود دارند، بخشی از رویکرد زیست‌جهان یا رویکرد طبیعی است؛ او می‌خواهد تحقیق کند چگونه دیگری به‌مثابه یک اگوی استعلایی دیگر ظاهر می‌شود؛ بنابراین، پروژه هوسرل می‌خواهد به نحوی پدیدارشناسانه اگوی دیگر را بررسی کند و بدین ترتیب ما نه در ساحتی متافیزیکی و نه در رویکردی طبیعی قرار نداریم بلکه، در عوض، این رویکردی پدیدارشناسانه است که در نگاه ما به اگوی دیگر حضور دارد (Viscardi-Murray, 1985: 181).

گفتیم که هوسرل برای شروع تقویم اگوی دیگر، اپوخه دوم را مطرح می‌کند. در حیطه استعلایی، تقلیل دوم با انتزاع از هر چیزی که به من به‌مثابه دیگری غیر از خودم، داده‌شده است، اجرا می‌شود؛ بنابراین، آنچه پس از اجرای این اپوخه برجای می‌ماند، فقط «من» است. در تقلیل دوم، هر آنچه به‌طور ویژه مربوط به من است، در حوزه‌ای که هوسرل «حیطه خاص از آن من» می‌نامد، من را ترک می‌کند. تقلیل دوم شامل تصمیم برای ملاحظه تنها آن چیزی است که به من تعلق دارد؛ بنابراین، برای کشف اینکه چگونه «من» به سوژه‌هایی که بدن‌هایی به‌مثابه ابژه‌هایِ ادراکیِ متعلق به این حوزه تقلیل‌یافته از «ازآن من بودگی» هستند معنا می‌دهد و، نیز برای کشف آن ظرفیت‌هایی که به‌مثابه سوژه‌ها استعلا یافته‌اند، این تقلیل اجرا می‌شود. فرض اساسی هوسرل در اینجا این است که معنایی از «خود» می‌تواند جدای از دیگر خودها وجود داشته باشد.

باوجود این، یک دشواری بلافاصله در اینجا ظاهر می‌شود: چه چیزی در حوزه آغازین ازآنِ من بودن پس از تقلیل دوم، برجای می‌ماند؟ تقلیل نخست پدیدارشناسی اگرچه اگوی استعلایی را آشکار ساخت که به جهان معنا می‌بخشید، همچنین نشان داد که اگوی استعلایی حاوی ارجاعاتی است که آن را فراروی می‌دهند. برای مثال، معنایش از دیگربودگی به همه ابژه‌ها اطلاق می‌شود به‌مثابه چیزهایی که نسبت به من، «دیگری» هستند و همچنین، به‌مثابه معنای دیگر سوژه‌ها نیز به آن‌ها اطلاق می‌شود(Ibid: 182).

به نظر می‌رسد تقلیل دوم به نیت تمایز گذاری اجرا می‌شود. نخست این تقلیل نظریات کلی از جهان بیناسوبژکتیوِ طبیعی و ارجاع دادن به همه سوژه‌های دیگر غیر از من را به حالت تعلیق درمی‌آورد. پرسش این است که پس از این تعلیق، که شخص هر آنچه را که به من تعلق دارد کنار می‌گذارد، چه چیزی باقی خواهد ماند؟ شخص چه چیزی را از تجارب این‌چنینی، یعنی تجاربی را که در ارتباط با دیگربودگی است، می‌تواند پس‌ازاین تجربه کند؟ هوسرل ادعا می‌کند که تقلیل دوم «لایه تاسیس‌گذاری» (founding stratum) را ترک می‌کند. وی عمل انتزاع را به‌مثابه حوزه آغازین از آن من بودن این‌گونه توصیف می‌کند: «از پدیده جهان که در معنایی عینی نمودار می‌شود زیرلایه‌ای به‌مثابه «طبیعت» مخصوص به من جدا می‌شود که باید کاملاً از خود طبیعت صرف، یعنی طبیعتی که موضوع تحقیق پژوهنده طبیعت است، متمایز شود ... بدین ترتیب چیزی که در حوزه مخصوص به من «طبیعت صرف» شمرده می‌شود دیگر به‌هیچ‌وجه این خصلت قابل‌تجربه بودن برای هرکس را ندارد» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۳-۱۵۲).

از دید ریکور تقلیل دوم به این دلیل است که «دیگری» از درون همان معنایی ترسیم می‌شود که معنای «من» نیز از آن می‌آید؛ زیرا شخص نخست باید به دیگری و همچنین به جهان دیگری معنا ببخشد. ریکور می‌پرسد محتوای تجربه چیست، البته اگر محتوایی وجود داشته باشد، هنگامی‌که هر چیز «دیگری» از آن انتزاع شده است؟ یعنی آیا می‌توان جدای از «دیگری» معنایی به «من» داد؟ هوسرل این‌گونه پیش می‌گذارد که دادن چنین معنایی در اینجا امکان‌پذیر است یعنی، امکانِ بخشیدنِ چنین معنایی به این امر انتزاع‌شده، وجود دارد. هوسرل بین دو معنا از طبیعت تمایز قائل می‌شود؛ یکی پیش از انجام تقلیل و دیگری پس از آن. پیش از انجام تقلیل، هوسرل معنایی از طبیعت ابژکتیو را که شامل تقویم‌شدگی بیناسوبژکتیوش است توصیف می‌کند اما، این معنا پس از انجام تقلیل دوم، مطابق با نظر هوسرل، محو می‌شود تا با معنای «طبیعت صرف» جایگزین شود؛ یعنی در این معنا، طبیعت از هر ارجاعی به دیگری امتناع می‌کند. با وجود این، با اینکه «وجودداشتن برای همه‌کس» (thereness-for-everyone) یک ویژگی معنادار از طبیعت در زیست - جهان بود، بازهم این چون معمایی بود که هوسرل باور داشت که ما می‌توانیم معنای دیگربودگی را از طبیعت بزداییم و همچنان، انتظار داشته باشیم که معنایی از طبیعت برجای باشد (Viscardi-Murray, 1985: 183).

هوسرل می‌کوشد تا به چنین قیاس دو حدی با این ادعا که بدن خودِ شخص به نحو منحصربه‌فردی از دیگر بدن‌های حیوانات و نیز انسان‌ها جدا افتاده است، پاسخ دهد. شخص ممکن است قرار باشد این بدن را، هنگامی‌که احساسات، ادراکات و اعمال معنادار را به آن اسناد می‌دهد، به‌مثابه یک ارگانیسم تجربه کند. توصیف هوسرل از تجربه شخص از بدنِ خودش، به نظر می‌رسد که مخصوصاً تجربه‌ای محدودشده است. آنجا که هوسرل در توضیح بخش عظیمی از تجارب جسمی که به‌عنوان تجربه‌های خارج از کنترل شخص شناخته شده‌اند، ناکام می‌ماند. تجربه‌هایی مانند ضربان قلب، نفس کشیدن، ترشح آنزیم‌ها، گوارش و دیگر کارکردهایی که قابل کنترل توسط شخص نیستند و غیرارادی‌اند.

ویسکاردی می‌افزاید که چنین توصیفاتی از بدن، به‌نظر می‌آید که بیشتر برای موجودات مکانیکی که بر حکمرانی و کنترل بدن تکیه‌دارند، مناسب است؛ بنابراین این توصیفی محدود است که تجاربی مانند درد، خستگی و بیماری را از قلم انداخته است، به این دلیل که ما هیچ کنترلی بر روی آن‌ها نداریم. بعلاوه، ممکن است این سؤال پیش آورده شود که آیا آن‌گونه که هوسرل مدعی است، ارجاع به دیگر سوژه‌ها به‌واقع می‌تواند از تجربه‌ای که شخص از بدن دیگری دارد کنار گذاشته شود؟ برای مثال، تعدادی از باورها درباره بدن یک شخص وجود دارد که نمی‌تواند به‌واسطه تجربه خودِ شخص به‌تنهایی به‌وجود بیایند؛ مانند باور به وجود ارگان‌های درونی که در یک ادراک معمولی غیرقابل دسترسی هستند.

چنین تجاربی می‌توانند به‌تنهایی به‌واسطه ارجاع به اکتشافات علمی از دیگر سوژه‌ها، تبیین شوند؛ بنابراین باورهایی که ما درباره بدن‌های خودمان داریم شامل «باورهای فرهنگی» مشخص و مسلمی است که ما را به وجود دیگر افراد مرتبط پیوند می‌دهد. پس این‌گونه به نظر می‌رسد که توصیف هوسرل از بدن، جدای از ارجاع به دیگران، بر نظرگاهی محدودشده از تجربه جسمانی اتکا دارد و آنچه وی توصیف می‌کند، درواقع، مانند الگویی است که یک ماشین را به حرکت درمی‌آورد. با این وصف، توصیف هوسرل همه معنای انسان زنده‌ای که در زیست‌جهان نفس می‌کشد و آنزیم ترشح می‌کند را از دست می‌دهد. بزرگ‌ترین دشواری آنجا به وجود می‌آید که هوسرل توصیفش از کارکردهای بدن را محدود می‌کند؛ یعنی توصیفاتی که به نحوی آگاهانه تحت کنترل قرار دارند؛ مانند راه رفتن، لمس کردن، دیدن و جز آن، بدون در نظر گرفتن کیفیات رازآلودی از بدن که به‌واسطه‌اش ما آن را به‌مثابه نوعی کارکرد که می‌توانیم آن‌ها را به نحو ارادی به کار ببریم و یا به کار نبریم، درک می‌کنیم (Ibid).

ممکن است هوسرل بگوید با غیرمجاز دانستن ارجاع به باورهای فرهنگی درباره بدنِ یک شخص، با این اعتراضات مقابله می‌کند، آن‌هم به نحوی که ارجاعات به دیگران بایستی از خاطره‌ها کنار گذاشته شود و نیز، از حضور آنان هم بایستی قطع‌نظر شود؛ بنابراین هوسرل ممکن است این‌گونه استدلال کند که این یک انتقال (move) غیرمجاز به باورهای نگهداری‌شده یا بازیازی‌شده

(retained) درباره بدن است که ضرورتاً باید در حافظه یک فرد نگهداری شود (برای مثال باوری مانند اینکه من کبدی دارم که انواع آنزیم‌ها را ترشح می‌کند). در پاسخ به هوسرل می‌توان گفت که هر کارکردی، یک تجربه ویژه محدودشده است که برای شخص دشوار است، چنانچه ناممکن نباشد، تا معنایی به آن تجربه بدهد. علاوه بر این‌ها، چگونه «ازآنِ من بودگی» می‌تواند از حافظه و خاطره یک شخص انتزاع شده باشد؟ مسلماً خاطراتی که من از دیگر اشخاص دارم همچنان توسط حافظه‌ام مورد توجه قرار می‌گیرد؛ و یقیناً امکان‌پذیر نخواهد بود که چنین خاطراتی بر همه تجارب کنونی از بدن من، هیچ تأثیری نداشته باشند. بدین ترتیب، پرسش اصلی در اینجا شامل این پرسش شگفت‌آور است که چه تجربه حاضری می‌تواند شبیه به وضعیتی باشد که در آن، بدون لحاظِ حافظه و خاطره، بتواند منجر به نتیجه‌ای شود، به‌ویژه بدون لحاظ آن خاطراتی که شامل دیگر اشخاص هستند؟ (Ibid: 184).

دلیل هوسرل برای انجام تقلیل دوم این است که نگذارد فرض‌ها و پیش‌انگاری‌ها، آن تحلیل‌هایی که وی مدنظر دارد تا با آن کار خود را به‌پیش ببرد، را مصادره به مطلوب کنند. اگر هدف هوسرل این است که نشان دهد سوژه‌های دیگر و دیگر موجودات انسانی همگی در درون اگوی استعلایی شخص تشکیل می‌شوند، آنگاه باید این فرض را مسلم بگیرد که چیزی مستقل از اگو، یا ورای آن، نباید و نمی‌تواند که وجود داشته باشد.

این تقلیل دوم، نه‌تنها به‌مثابه روالی عملی بی‌فایده است بلکه، تعهدهایی نظری نیز به دنبال دارد که همراه آن دوام نمی‌آورند؛ زیرا «انتزاع از» همان عواملی که اقامه‌کننده یک تجربه مفروض هستند، معنایی ندارد؛ چه اینکه آنگاه برای شخص نه تنها حوزه تجربه آغازین نمی‌ماند، [بلکه] هیچ‌چیزی [برای او] نمی‌ماند (بل، ۱۳۸۶: ۳۷۷).

دشواری دیگری که با توصیف هوسرل از تجربه بدنِ دیگری ظاهر می‌شود، به قابلیت فیزیکی بسیار قابل‌توجهی درباره بدن اتکا دارد؛ آن‌هم بدون ارجاع به آن چیزی که ما می‌توانیم «قابلیت‌های تفسیری» (interpretive capacities) یا «قابلیت حل مسئله» (problem solving capacities) بنامیم. به‌طور مثال، نه‌تنها این امکان وجود دارد که سوژه‌ای بتواند دستانش را حرکت دهد و با آن‌ها به اجسام فشار وارد سازد، بلکه همچنین می‌تواند به‌وسیله آنها از ابزارها استفاده کند. همچنین، نه‌تنها این امکان وجود دارد که سوژه‌ای پیدا شود که با چشمانش محیط فیزیکی پیرامونش را ادراک کند، بلکه، او می‌تواند به‌واسطه همین دیدن حکم کند که آن درخت شاخه‌های پرباری دارد و یا، آن کوه، پوشیده از درخت بلوط است (Viscardi-Murray, 1985: 185).

هوسرل می‌گوید: «فرض کنیم انسان دیگری به میدان ادراک ما وارد شود؛ در تقلیل آغازین این ... فقط عنصری تعیین‌کننده از خود من است (یک تعالی حلولی). ازآنجاکه... بدن من تنها جسمی است که به نحو اولیه به‌مثابه بدن تقویم می‌شود ... باید آن جسم دیگر هم که به‌مثابه بدن داده‌شده است، این معنا را از طریق یک انتقال غیرمستقیم ادراک از بدن خود من به آن کسب کند، به‌گونه‌ای که ... نمایش آن‌ها از طریق ادراک به معنی دقیق کلمه منتفی باشد. ... بنابراین با نوعی ادراک

غیرمستقیم شبیه‌ساز روبه‌روییم که به‌هیچ‌وجه به معنای استدلال از طریق تشبیه نیست» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۲).

هوسرل برای توضیح این انتقال از یک تشبیه مربوط به تجربه‌های ما از ابژه‌های فیزیکی استفاده می‌کند. جایی که چیزی حاضرشده است و یا مستقیماً توسط ما دیده‌شده است، یک‌طرف آن ابژه است؛ طرف دیگر، سمت غیرقابل دسترسی است که «حضور غیرمستقیم» دارد یا به نحو غیرمستقیم داده‌شده است و بنابراین باور کرده‌ایم که آن طرف دیگر نیز وجود دارد. همان‌طور که شوتز توضیح می‌دهد، حضور غیرمستقیم یک مورد خاص از جفت‌وجورسازی است که در آن، دو داده «در یک وحدت آگاهی داده‌شده‌اند» (schutz, 1975: 62). بنابراین، سوژه‌های بدنی اولیه، پدیدارهای آغازین و اولیه‌ای هستند که به نحوی بی‌واسطه یا به‌طور مستقیم حاضرشده‌اند. اگر بدنی مشابه با بدن اولیه وارد میدان ادراکی ما شود و با بدن اولیه جفت‌وجور شود، آنگاه معنای «بدن زنده دیگری» از بدن نخست به بدن دوم (که وارد حوزه ادراکی ما شده است) منتقل خواهد شد. مشابهت میان بدنی که در حوزه آغازین ازآنِ من بودگی ظاهرشده، با بدن خودم، نقش بسیار مهمی در انتقال معنا از «خودم» به «اگوی دیگری» ایفا می‌کند. شوتز می‌پرسد چه مقدار شباهت در آنجا واقعاً وجود دارد؟

شوتز چنین استدلال می‌کند که بدن دیگری به نحو بصری ادراک شده است درحالی‌که، بدن من این‌گونه ادراک نشده است؛ و یا اگر چنین باشد، آنگاه این فقط بخشی از بدنم است که بدین گونه به ادراک درمی‌آید؛ زیرا بخش‌هایی از بدن (و هر ابژه ادراکی دیگری) همواره برای بینایی‌ِ من غیرقابل دسترسی‌اند. بااین‌وجود، اعتراض شوتز در اینجا فقط بر این فرض متکی است که هوسرل ادراک بدن دیگری را تنها محدود به تجربه ادراکی بصری می‌داند (Viscardi-Murray, 1985: 186).

مطمئناً مسئله درنظر هوسرل، بیان این مطلب نیست که بخش‌هایی از بدن من به نحو انعطاف‌پذیری با دیگر بخش‌ها در ارتباط هستند به‌طوری‌که، مثلاً یک دست می‌تواند دست دیگر را لمس کند و بدین ترتیب، آنگاه بدن خارجی من بتواند به‌واسطه ترکیبی از تجربه‌های بصری و بساوایی، در دسترس دیگری بوده و در پی آن، از اتهام ادراک محدودشده بگریزد. بدن شخص دیگر نیز ممکن است مشابه با این روند، برای من از طریق ترکیب این دو نوع تجربه (بصری و بساوایی) «در دسترس» باشد؛ بنابراین، به‌طور مسلم، هوسرل پیشنهاد نمی‌دهد که بینایی به‌تنهایی می‌تواند داده کافی را برای تمایز میان ارگانیسم‌ها و شبه ارگانیسم‌ها (pseudo-organisms) فراهم آورد(Ibid) .

علاوه بر این‌ها، شوتز اعتراض می‌کند که هوسرل نمی‌تواند در نقطه اول، بدن من را به‌مثابه چیزی که به نحوی منحصربه‌فرد در حوزه از آن‌من بودگی قرار دارد، ملاحظه کرده و بنابراین، شباهت آن را به بدن شخص دیگری به‌مثابه اساس انتقال حضور غیرمستقیم در نظر بگیرد (schutz, 1975: 62).

بااین‌حال، اعتراض شوتز می‌تواند به‌وسیله این یادآوری رفع شود که هوسرل، مجموعه‌ای همان از کیفیت‌هایی که منحصربه‌فربودن بدن من را برحسب شباهت‌هایِ معطوف به بدن دیگری آشکار می‌سازند، هرگز بیان نکرده است؛ در عوض، هوسرل به تجربه منحصربه‌فردی که من از بدن خودم

دارم اشاره می‌کند؛ یعنی اینکه، این تنها بدنی است که به‌عنوان میدان احساسات من وصف می‌شود؛ و من به نحوی بی‌واسطه بر آن تسلط دارم. بدین ترتیب بنا بر روایت هوسرل، آنچه درباره بدن من منحصربه‌فرد است این است که، اگوی من از طریق آن (بدن) ادراک و عمل می‌کند؛ بنابراین، انتقال معنایی غیرمستقیم از اگوی من به اگوی دیگری، برمبنای تجربه‌ای همان از بدن من و دیگری اتفاق نمی‌افتند؛ بلکه در عوض، بر اساس همانندی قابل‌توجه شباهت‌های خارجی که بین بدن من و بدن دیگری وجود دارد، اتفاق می‌افتد؛ و نیز، حتی نه به‌واسطه تجربه درونی منحصربه‌فردی که من از بدن خودم دارم؛ بنابراین، در توصیف هوسرل، جفت‌وجورسازی به دلیل شباهت‌های خارجی درجایی که منحصربه‌فردبودگی اصیل، وابسته به یک تجربه درونی است، اتفاق می‌افتد. به‌عنوان‌مثال، تنها بدن من است که تجربه‌هایی از احساس گرما یا مزه شیرینی را تدارک می‌بیند؛ بااین‌وجود، من ممکن است بفهمم که دیگر اشخاص دارای ویژگی‌های فیزیکی مشابهی هستند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا احساسات مشابهی مانند من را تجربه کنند. پس می‌توان بر اعتراضات شوتز در این مرحله غلبه کرد؛ اما مشکلاتی جدی کماکان پیش‌روی پروژه هوسرل وجود دارد (Viscardi-Murray, 1985: 187).

به‌عنوان روشی برای تصدیقِ تجربه اولیه از بدن دیگری، هوسرل معیاری از تغییر به ما ارائه می‌کند که مربوط به رفتاری متصلاً هماهنگ (incessantly harmonious behavior) است: «بدن بیگانه مورد تجربه، خودش را فقط به‌وسیله رفتار متغیر اما همیشه هماهنگش، به‌مثابه بدن حقیقی نشان می‌دهد، این رفتار هماهنگ، وجهی فیزیکی دارد که وجه روانی را به‌طور غیرمستقیم نشان می‌دهد» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۷). مطابق با این بیان، آن چیزی که ممکن است شبه‌ارگانیسم شمرده شود، چیزی است که رفتاری ناهماهنگ دارد و بنابراین، من آن را مانند خودم، به‌مثابه یک ارگانیسم لحاظ نمی‌کنم.

اما دشواری‌هایی چند همراه با معیار رفتار هماهنگ به‌مثابه نشان‌گری از حضور یک اگوی دیگر وجود دارند؛ همانطور که ویسکاردی در (187 :1985) نخست اینکه، در این نوع استدلال‌ها معمولاً روشن نیست چه میزان بداهت -یعنی چه تعداد از مشاهده‌کنندگان جدا از دیگریِ آشکارشده- نیاز است تا تعداد کافی از موارد رفتار هماهنگ را تأمین کند. دوم، همچنین مشخص نیست که شخص در مواجهه با شخصی دیگر، چه کاری را باید انجام دهد، بدون اینکه شانس این را داشته باشد که چندباره رفتار او را مشاهده کند؟ یعنی، مشخص نیست تک رفتارها و یا رفتارهای محدود، تا چه اندازه می‌توانند معیار هماهنگی رفتار را نشان دهند.

سوم اینکه، این پرسش در اینجا ظاهر می‌شود که آیا برای هر ارگانیسم متمایزی که با دیگری مواجه می‌شود، بایستی مجموعه‌ای از افعال خاص آن ارگانیسم را لحاظ کنیم که به‌زعم هوسرل، ممکن است رفتار هماهنگ خودِ همان شخص تلقی شود، یا اینکه مجموعه‌ای یکسان و استاندارد وجود دارد که قابل اطلاق به همه ارگانیسم‌هاست، بدون اینکه تفاوت‌های ظاهری و نیز تفاوت‌هایِ در افعال را درنظر داشته باشد؟

علاوه بر این‌ها، در نظام فلسفی هوسرل، چه چیزی باید به‌مثابه کشف دیگری به‌عنوان یک شبه‌ارگانیسم، در نظر گرفته شود؟ بر اساس تبیین هوسرل، یک ربات خوب ساخته‌شده، با توانایی پاسخ دادن به شبیه‌سازی خارجی، می‌تواند رفتاری هماهنگ را از خود به نمایش گذارد. هوسرل ممکن است این‌گونه پاسخ دهد که بااین‌وجود، وقتی شخص تجربه‌ای از درد یا خشم دارد می‌تواند متوجه شود که با یک ارگانیسم طرف است، آن‌هم به‌واسطه نمایش‌هایِ فیزیکیِ داشتنِ چنین تجربه‌هایی. پس در چنین مواردی، فرد وجود اگویی دیگر را نتیجه می‌گیرد.

براساس نظر هوسرل، نخست بدن دیگری به این شکل فهم می‌شود که دارای دستانی است که قابلیت فشار دادن و لمس اشیاء را دارد، همچنین پاهایی دارد که با آن‌ها راه می‌رود، چشمانی که به‌وسیله آن‌ها می‌بیند؛ بنابراین، او در ابتدا قرار است تا به نحو جسمانی بر بدن حکمرانی کند؛ اما اگر شخص خودش را به شکل پیوسته‌ای از طریق رفتارش تأیید کند، آنگاه یک انتقال همدلانه (empathic) از محتواهایی که متعلق به «حوزه روانی بالاتر» هستند، ظاهر می‌شود: «این محتواها نیز به‌وسیله بدن و رفتار بدن در جهان خارج، مثلاً رفتار خارجی حاکی از خشم، شادی و غیره خود را به ما نشان می‌دهند؛ آن‌ها از روی رفتار خودم در شرایط مشابه برایم کاملاً قابل‌درک‌اند» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

بااین‌حال، تبیین هوسرل ما را با اساسی‌ترین دشواری‌اش تنها می‌گذارد؛ درون حوزه تقلیل یافته ازآنِ من بودگی، چه چیزی به‌مثابه الگو و مدل من برای یک رفتار هماهنگ و یا ناهماهنگ خواهد بود؟ در این حوزه، یعنی جایی که همه معناهای دیگربودگی بناست که از میان برداشته شوند، چه چیزی از اساس باقی خواهد ماند تا به‌مثابه الگوی رفتار هماهنگ یا ناهماهنگ تلقی شود؟ این روشن نیست که چگونه من می‌توانم بفهمم چه رفتار هماهنگی داده شده است که هوسرل، آن را به‌مثابه حضور یک طرفِ فیزیکی، که از مؤلفه روانی نشانگری می‌کند، توصیف می‌کند؟ (Viscardi-Murray, 1985: 187-8).

همان‌طور که گفتیم، نحوه‌ای که من در آن بدن خودم را تجربه می‌کنم، به‌گونه‌ای نیست که یک روان برای من حضور غیرمستقیم دارد؛ بلکه برعکس، به‌عنوان موجودی که من بر آن فرمان می‌رانم، به‌شکلی بی‌واسطه است؛ بنابراین، هیچ تجربه‌ای از بدن من جدای از روانی که بر آن بدن حکمرانی می‌کند، وجود ندارد؛ و درنتیجه، هیچ انتقالی از بدن به روان، آن‌گونه که در تجربه مواجهه با شخصی دیگر است، نمی‌تواند رخ دهد. بدین ترتیب مسئله این است که بفهمیم چگونه من می‌توانم رفتارهای هماهنگ را در دیگر اشخاص بازشناسی کنم؛ آن‌هم بدون اعمال معیارهایی که در حوزه ازآنِ من بودگی به‌کار گرفته‌شده‌اند؛ زیرا چنین معیارهایی ممکن است از مشاهده رفتارهای دیگران به‌دست‌آمده باشند. اما نقد مهم دیگری که بر تبیین هوسرل می‌توان وارد ساخت، به جابجایی (shift) از رویکرد زیست‌جهان به‌سوی دیگران، در رویکرد «واسطه‌گریِ» فیلسوفی است که اپوخه را به اجرا گذارده است (ibid).

هوسرل در بحران، ادعا می‌کند هنگامی‌که اپوخه به اجرا درمی‌آید، هیچ‌چیزی از زیست‌جهان طبیعی کاسته (lost) نمی‌شود؛ در عوض، هدف از اجرای اپوخه، آشکارکنندگی و آزمودن امر سابجکتیوِ متضایف با تجربه است و، تحقیق در پدیدارها آن‌گونه که برای آگاهی ظاهر می‌شوند.علاوه بر این‌ها، اگرچه اپوخه برای اینکه نوعی گشت از رویکرد زیست‌جهان باشد، به اجرا درمی‌آید؛ اما هوسرل چنین چیزی را انکار می‌کند (ibid: 188).

در عوض، وی معتقد است برای اجرای اپوخه، بایستی حیات طبیعی خود را «به نحو طبیعی در آن سپری کند» (Husserl, 1970: 176). بااین‌وجود، دشواری‌های بسیاری درباره ساختار اگوی دیگر، به‌واسطه مسئله‌سازی جابجایی از یک رویکرد به رویکرد دیگر، رخ می‌دهد. هوسرل اذعان می‌کند که اجرای اپوخه صدمه‌ای به تجربه‌های ما از زیست‌جهان وارد نمی‌کند. این دیدگاه به نظر می‌رسد که می‌خواهد نشان دهد که ما می‌توانیم زیست‌جهان را جداسازیم؛ یا دست‌کم باور و رویکرد آن را از جهانی که متعلق به پدیدارشناس استعلایی است، جدا کنیم؛ اما همان‌طور که گفتیم، اجرای اپوخه همه تجارب و قصدیت‌هایی که در حوزه ازآنِ من بودگی هستند را، از هرگونه ارجاعی منع می‌کند؛ و بنابراین، مشخص نیست معنای دیگری اساساً چگونه ممکن است در چنین شرایطی امکان‌پذیر باشد؟

۴. نتیجه

پژوهش حاضر، به مسئله تقویم دیگری در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل پرداخت. بیان هوسرل از نحوه مواجهه با دیگری در حوزه ادراکی ما، به نحوی ایفاد می‌شود که دیگری هرگز در یک ادراک دست‌اول و سرراست به ما داده نمی‌شود؛ بلکه، ما به‌واسطه تجربه بدن دیگری، و براساس شباهتی که با بدن خود مشاهده می‌کنیم، در فرآیندی متشکل از اپوخه دوم، ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز، و همچنین، به‌واسطه جفت‌وجورسازی، دیگری را به‌مثابه اگوی دیگر، تقویم می‌کنیم. دیدیم که تقویم دیگری در هوسرل، دروازه ورود به جهانی است که در آن عینیت برای همه اگوها به یک‌اندازه در دسترس باشد، یعنی جهان بیناسوبژکتیو. بنابراین دیگری راه ورود هوسرل به این جهان است.

اما به‌واقع انتقادات جدی به روایت هوسرل از تقویم اگوی دیگر وارد است. با انجام اپوخه دوم، تمام معناهایی که به‌نوعی به دیگران ارجاع داشتند، کنار نهاده شدند و این پرسش مطرح شد که اساساً آیا امکان سخن گفتن از دیگری بدون امکان ارجاع به امر دیگر، پس از اپوخه دوم وجود دارد؟ نقد دیگر بر نحوه توصیف هوسرل از بدن و تفاوت ادراکی میان بدن من و بدن دیگری استوار بود. همچنین معیار هوسرل برای تشخیص ارگانیسم از شبه‌ارگانیسم، معیاری نا روشن و مبهم است. بیان هوسرل از رفتار هماهنگ نیز از دیگر اشکالات وارد بر توصیف هوسرل است. بنابراین، علی‌رغم بصیرت‌های قابل‌توجه هوسرل، به‌نظر می‌رسد که تقویم دیگری دچار مشکلاتی است که تا رفع شدن فاصله زیادی دارند.

منابع

بل، دیوید (۱۳۸۶)، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، چ۲، تهران، مرکز.

سالکالوفسکی، رابرت (۱۳۹۸)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، چ ۴، تهران، گام نو.

راسل، متیسون (۱۳۹۹)، هوسرل: راهنمای سرگشتگان، ترجمه مجید مرادی سه‌ده، تهران، علمی و فرهنگی.

هوسرل، ادموند (۱۳۹۶)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ ۷، تهران، نشر نی.

Bell, D., (2008), *Husserl*, translated by Fatemi, F., second edition, Tehran, Markaz Publication. (In Persian)

De Preester, H, (2008), "From ego to alter ego: Husserl, Merleau-Ponty and a layered approach to intersubjectivity", *Phenom Cogn Sci*, No. 7, pp. 133–142, DOI: 10.1007/s11097-007-9056-0.

Descartes, R. (1951), *Meditations on the First Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey.

Frings, M. S, (1978), "Husserl and Scheler: Two Views on Intersubjectivity", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 9:3, pp. 143-149, DOI: 10.1080/00071773.1978.11007878.

Husserl, E, (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology :An introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David, Carr, Evanston, Northwestern University.

———— (2000), *Collected Works*, VOLUME III, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book : Studies in the Phenomenology of Constitution*, Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Published by Kluwer Academic.

———— (2017), *Cartesian Meditations*, translated by Rashidiyan, A., seventh edition, Tehran, Ney Publication. (In Persian)

Levinas, L, (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne.

Malcom, N, (1958), "Knowledge of Other Minds", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 23, pp. 969-978.

Merleau-Ponty, M, (1962), *The Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith London: Routledge.

Mill, J. S, (1889), An *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6th edition, London.

Ricoeur, P, (1970), "Husserl's Fifth Meditation", in *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. E.G. Ballard and L.E. Embree, Evanston: Northwestern University.

Russell, M., (2020), *Husserl: A Guide For The Perplexed*, translated by Moradi Sedeh., M., Tehran, Elmi Va Farhangi Publication. (In Persian)

Sallis, J, (1971), "On the Limitation of Transcendental Reflection, or Is Intersubjectivity Transcendental?". *Monist 55*.

Schutz, A, (1975), "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl," in *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by Schutz with an introduction by Aron Gurwitsch (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

Soffer, G, (1999), "The Other as Alter Ego: A Genetic Approach", in: *Husserl Studies 15*: 151–166.

Sokolowski, R., (2019), *Introduction to Phenomenology*, translated by Ghorbani, M., fourth edition, Tehran, Game-no Publication. (In Persian)

Theunissen, M, (1984), *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, translated by Christopher Macann with an introduction by Fred R. Dallmayr, MIT: Cambridge and London.

Viscardi-Murray, L, (1985), "The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology", Research *in Phenomenology*, 15, pp. 177–191. http://www.jstor.org/stable/24654782.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

https://jop.ut.ac.ir

Aura and Differential Singularity
(Towards a Materialistic Aesthetics)

Sajad Mombeini✉

PhD Student in Sociology, Faculty of Literature and Human Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. E-mail: sajadmombeini@khu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 235-250)

Article history:
Received:
2 Desember 2021

Received in revised form:
26 September 2022

Accepted:
1 October 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

Aesthetic concepts explaining with scientific functions, can be an inspiring idea to lead to a new and special form of aesthetics. A form of aesthetics that as its most important work, produces relations between the aesthetic dimension as the material form of the artwork, and material functions in natural science. Establishing such relationships, may first and foremost seem like an idealistic simulation; An effort that is supposed to reduce the latter to an allegory of the first system by finding similarities between two incongruous scientific and aesthetic systems. However, it should be noted that such discussions are not aimed at producing allegorical relationships between scientific and aesthetic systems, and they have no relation with the subsequent reductionism, but by maintaining the independence between these two systems from each other, they try to move in the boundaries, regions and intersection blocks between them, and rooting the modern aesthetic concepts in the scientific systems, or by discovering and even "inventing" these intersection blocks and establishing material relations, try to explain aesthetic concepts by scientific systems. Therefore, the aesthetic concepts located in the intersection block will no longer be an allegory of scientific functions, but they are nothing except a slice of these functions but with a different formulation. Because of their adherence to scientific procedures in producing material relations between the material form of the artwork and the material functions of natural science, such discussions can be considered as a form of materialist aesthetics. As a methodological proposal, materialistic aesthetics can start its work by discovering the trace of a scientific system in an aesthetic system, or in other words, by reconstructing that intersection block that is achieved by intersecting two sets. In this regard, the discovery and reconstruction of the relationship between the Frankfurt School's critical aesthetics and Leibniz's mathematics can be an outstanding and inspiring example.This research has tried to root Benjamin's concept of Aura in Leibniz's differential theory and Deleuze's special understanding of singularity, and explain Aura based on it. Due to his influence on Leibniz, Deleuze offers a special understanding of mathematical singularity, which can be considered exactly equivalent to *extreme point* in the general calculus of curves. By intersecting the concept of Aura with differential theory, then discovering conceptual equivalences, identifying nodes, and producing a junction block, it was shown that Aura can be considered as a singularity on the aesthetic space-time curves. Then, based on this experimental method, an attempt was made to formulate the initial and proposed design of a materialist aesthetic as a secondary achievement of the research. Based on this plan, the main idea of the proposed materialistic aesthetics is to intersect the aesthetic system with the scientific systems to produce intersection blocks and areas; in such a way that the aesthetic concepts established in these intersecting blocks can be reconstructed as scientific-material functions. To understand this issue, help was taken from the theory of sets in mathematics.

Keywords: Leibniz, Benjamin, Deleuze, Aura, Singularity, Materialist Aesthetics, Theory of sets.

Cite this article: Mombeini, Sajad (2023), "Aura and Differential Singularity (Towards a Materialistic Aesthetics)", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 235-250, 10.22059/JOP.2022.334867.1006671

© The Author(s).
https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

آئورا و تکینگی دیفرانسیلی (به سوی یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی)

سجاد ممبینی

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه: sajadmombeiny@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۲۳۵-۲۵۰)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

پژوهش حاضر کوشیده است مفهوم بنیامینی آئورا را در نظریهٔ دیفرانسیل لایبنیتس و برداشت ویژهٔ دلوز از تکینگی، ریشه یابی نموده و بر اساس آن توضیح دهد. دلوز بواسطهٔ اثرپذیری خود از لایبنیتس، برداشتی ویژه از تکینگی ریاضیاتی ارائه می دهد که می توان آن را دقیقا معادل اکسترمم در حساب عمومی منحنی ها دانست. با متقاطع نمودن مفهوم آئورا با نظریهٔ دیفرانسیل، سپس کشف هم ارزی های مفهومی، شناسایی نودها (گره گاه های تقاطع) و تولید یک بلوک تلاقی، نشان داده شد که می‌توان آئورا را به مثابه یک تکینگی در منحنی های مکان- زمان زیباشناختی شناسایی نموده و توضیح داد. سپس بر اساس این روش تجربی، تلاش گردید طرح اولیه و پیشنهادی یک زیبایی شناسی ماتریالیستی، به عنوان دستاورد جنبی پژوهش، صورت بندی شود. بر اساس این طرح، ایدهٔ اصلی زیبایی شناسی ماتریالیستی پیشنهادی، متقاطع نمودن نظام زیبایی‌شناختی با نظام های علمی برای تولید بلوک ها و مناطق تلاقی ست، به نحوی که بتوان مفاهیم زیباشناختی مستقر در این بلوک های تلاقی را به صورت توابع علمی- مادّی بازسازی نمود. برای تفهیم این موضوع، از نظریهٔ مجموعه ها در ریاضیات کمک گرفته شد.

کلیدواژه‌ها: لایبنیتس، بنیامین، دلوز، آئورا، تکینگی، زیبایی‌شناسی ماتریالیستی، نظریهٔ مجموعه‌ها.

استناد: ممبینی، سجاد (۱۴۰۱)، «آئورا و تکینگی دیفرانسیلی (به سوی یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی)»، *فلسفه*، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۲۳۵-۲۵۰.
10.22059/JOP.2022.334867.1006671

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

این ایده که چگونه می‌توان به کمک توابع علمی مفاهیم زیباشاختی را توضیح داد، می‌تواند ایده‌ای الهام‌بخش برای رهنمون شدن به شکلی خاص و تازه از زیبایی‌شناسی باشد. صورتی از زیبایی‌شناسی که مهمترین کار خود را تولید/ بسط نسبت‌هایی میان بُعد زیباشناختی به مثابه فرم مادّی اثر، و توابع مادّی در علم طبیعی می‌داند. برقراری چنین نسبت‌هایی ممکن است در وهلهٔ اول و بیش از هر چیز، تلاش برای نوعی «تمثیل‌پردازی» ایدئالیستی به نظر رسد؛ کوششی که قرار است با یافتن شباهت‌هایی میان دو سامانهٔ نامتجانس علمی و زیباشناختی، دومی را به تمثیلی از سامانهٔ نخست فرو کاهد. اما باید متذکّر شد چنین پرداخت‌هایی در پی تولید روابطی آلگوریک (Allegoric) یا تمثیلی میان نظام‌های علمی و زیباشناختی نبوده و نسبتی با تقلیل‌گرایی متعاقب آن ندارد، بلکه ضمن حفظ استقلال این دو نظام از یکدیگر، تلاش دارد با حرکت در مرزها، مناطق و بلوک‌های تلاقی میان آنها، مفاهیم زیباشناختی مدرن را در نظام‌های علمی ریشه‌یابی نموده، و یا با کشف و حتی «ابداع» این بلوک‌های تلاقی و برقراری نسبت‌هایی مادّی، مفاهیم زیباشناختی را به کمک نظام‌های علمی توضیح دهد. از این رو مفاهیم زیباشناختی واقع در بلوک تلاقی، دیگر تمثیلی از توابع علمی نخواهند بود، بلکه خود چیزی جز برشی از همین توابع اما با صورت‌بندی دیگر نیستند.[۱] پرداخت‌هایی از این دست را بواسطهٔ پایبندی آن به رویّه‌های علمی در تولید نسبت‌هایی مادّی بین فرم مادّی اثر و توابع مادّی علم طبیعی، می‌توان صورتی از زیبایی شناسی ماتریالیستی در نظر گرفت.

به‌عنوان یک پیشنهاد روش شناختی، زیبایی‌شناسی مادّه‌گرایانه می‌تواند کار خود را با کشف ردّ یک نظام علمی در یک نظام زیباشناختی، و یا به‌عبارتی بازسازی آن منطقهٔ تلاقی‌ای آغاز نماید که از متقاطع شدن دو مجموعه حاصل شده است. در این راستا، کشف و بازسازی نسبت‌های میان زیبایی‌شناسی انتقادی مکتب فرانکفورت و ریاضیات لایبنیتسی می‌تواند نمونه‌ای برجسته و الهام

---

۱. باید توجه نمود که دو نظام علمی و زیبایی شناسی، نه کاملا از یکدیگر مستقل و نه تماما وابسته و لذا قابل فروکاستن به یکدیگرند، بلکه واجد نوعی «استقلال نسبی» از هم هستند. در اینجا بحث بر سر منطقه یا بلوک تلاقی و مشترک میان دو نظام است؛ یعنی آن بخشی از نظام زیبایی‌شناسی که با نظام علمی متقاطع می‌باشد. این بلوک تلاقی به هر دو نظام مذکور تعلق داشته و لذا همزمان به «زبان» ویژهٔ هر یک از دو نظام قابل صورتبندی‌ست. اشاره به عدم تمثیل‌پردازی (این که مفهوم زیباشناختی نه تمثیلی از توابع علمی، بلکه خود برشی از همین توابع می‌باشد)، «صرفا» به مفاهیم واقع شده در بلوک تلاقی مربوط است، نه هر مفهومی در نظام زیبایی‌شناسی. تمثیل‌پردازی به معنای یافتن شباهت میان دو موضوع نامتجانس بوده، حال آنکه در خصوص بلوک تلاقی، موضوع عدم تجانس محلی از اعراب ندارد؛ چرا که این بلوک همزمان هم دارای جنسیّت علمی و هم زیباشناختی- ست. طبیعتا این رویّه در خصوص بخش‌های غیرمشترک و لذا نامتجانس دو نظام مذکور، صادق نیست. بنابراین اگر بنا باشد یک مفهوم زیباشناختی غیر واقع در بلوک تلاقی، به زبان علمی صورتبندی یا توضیح داده شود، احتمالا گریزی از تمثیل‌پردازی (به مثابه ایجاد تجانس بین دو موضوع ناهم‌جنس) نخواهد بود.

بخش باشد. کار لایبنیتس به مثابه یک فیلسوف- ریاضیدان و بویژهٔ نظریهٔ دیفرانسیل وی،[۲] تأثیر قابل توجهی بر شماری از مفاهیم زیباشناختی نظریهٔ انتقادی داشته است؛ به‌نحوی که می‌توان مفاهیم زیباشناختی متعددی نزد آدورنو و بنیامین را به شکلی مستقیم و غیرمستقیم در دیفرانسیل لایبنیتسی ریشه‌یابی نمود. این تأثیرگذاری از آن جهت است که سویهٔ زیباشناختی نظریهٔ انتقادی عموما در مواجههٔ نقّادانه با سنت ایدئالیسم آلمانی شکل گرفته است؛ سنتی که یکی از مهمترین مشرب‌های نظری خود را در فلسفهٔ علمی لایبنیتس می‌یابد. صورت‌بندی فلسفی لایبنیتس از مفاهیم دیفرانسیلی خود همچون این‌همانی (Identity)، پیوستگی (Continuity)، هم‌ممکنی (Compossiblity)، هماهنگی (Harmony) و موناد (Monad)، علاوه بر تأثیرگذاری عمیق بر زیباشناسی مدرن، امکان برقراری نسبت‌هایی میان فرم مادّی اثر هنری و توابع ریاضیاتی را به خوبی فراهم می‌سازد.

تکینگی (Singularity) ریاضیاتی یکی از مفاهیم منبعث از دیفرانسیل لایبنیتسی‌ست که در کار دلوز به عنوان متفکری عمیقا متأثر از لایبنیتس، به شکلی ویژه بازتعریف و صورت‌بندی می‌گردد. باید متذکر شد که نقطهٔ تکین (Singular Point) مفهومی نیست که در آثار ریاضیاتی لایبنیتس طرح شده باشد، بلکه یکی از دستاوردهای منتج از تئوری دیفرانسیل او (به‌ویژه قضایای پیوستگی و مشتق) در کار ریاضیدانان متأثر از وی است. دلوز در سمینارهای مشهور خود پیرامون لایبنیتس،[۳] با بکارگیری مفاهیم دیفرانسیلی طرح شده توسط وی، برداشت ویژه‌ای از تکینگی ریاضیاتی ارائه می‌دهد که اگرچه با تعریف هندسی این نقطهٔ ریاضیاتی مغایرت‌هایی دارد، اما می‌توان از آن برای توضیح برخی ایده‌های زیبایی‌شناسی مدرن و بطور خاص مفهوم آئورا (Aura) نزد بنیامین استفاده نمود. آئورا یکی از مفاهیم بسیار مهم زیبایی‌شناسی انتقادی‌ست که بنیامین آن را در نسبت بین سنت آیینی، اثر هنری و تکنولوژی مدرن، صورت‌بندی می‌نماید. به‌نظر می‌رسد در طرح بنیامین از مفهوم آئورا، اثرپذیری از دیفرانسیل لایبنیتسی قابل کشف باشد؛ همچنان که این اثرپذیری در برخی دیگر از مفاهیم بنیامین نیز قابل رؤیت است.[٤]

با توجه به آنچه گفته شد، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که چه نسبتی میان مفهوم زیباشناختی آئورا و تکینگی دیفرانسیلی وجود دارد؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان آئورا را به کمک تکینگی دیفرانسیلی توضیح داد؟ این بدان معناست که موقعیت اثر آئوریک در منحنی‌های مکان‌زمان

---

۲. توضیح آنکه نخست نیوتن بود که برای توسعهٔ سینماتیک و دینامیک خود، پایهٔ حساب دیفرانسیل را بنا نهاد. اما تقریبا بطور همزمان با وی لایبنیتس نیز به شیوه‌ای مستقل به نتایجی مشابه دست یافت. در مجموع یافته‌های این دو ریاضیدان در کنار یکدیگر، منجر به ابداع حساب تفاضلی گردید.

۳. منظور سمینارهای پنجگانهٔ دلوز پیرامون فلسفهٔ لایبنیتس است که در سال ۱۹۸۰ در دانشگاه ونسن ارائه گردید.

٤. بنیامین در واپسین نوشتار مهم خود با عنوان نهاده‌هایی بر فلسفهٔ تاریخ، در طرح مفهوم لحظهٔ حال (jetztziet) عمیقا متأثر از موناد لایبنیتسی بوده و از این ایده چونان یک موناد فیزیکی یاد می‌کند (Benjamin, 2001: 9⟵).

زیباشناختی، می‌تواند بر حسب موقعیّت کارتزین (دکارتی) تکینگی در منحنی‌های دوبعدی ریاضیاتی توضیح داده شود. دست‌یابی به چنین توضیحی از اثر آئوریک، می‌تواند فهم انضمامی از موقعیت تاریخی این اثر و نیز نسبت آن با تطورات سبک و فرم هنری را به‌ویژه در دورهٔ مدرن، توسعه دهد. پاسخ به این پرسش به عنوان مسألهٔ اصلی تحقیق، همچنین می‌تواند در ارائهٔ طرحی «اولیه» و «پیشنهادی» برای یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی الهام بخش باشد. از این رو سعی خواهد شد به عنوان دستاورد فرعی و پیشنهادی تحقیق، از روش به کار رفته در مورد تجربی آئورا و تکینگی، برای تولید طرحی کلّی و اولیه از یک زیبایی شناسی ماتریالیستی استفاده شود.

۲. تکینگی دیفرانسیلی

تکینگی همچون دیگر مفاهیم منتج از ریاضیات لایبنیتسی، بدون توسل به نظریهٔ دیفرانسیل قابل فهم نخواهد بود. همچنان که اشاره شد، تکینگی نه مفهومی طرح شده توسط لایبنیتس، بلکه یکی از دست‌آوردهای تکامل و بسط نظریهٔ دیفرانسیل در مطالعهٔ منحنی‌ها، توسط ریاضیدانان پس از وی بوده است. در دستنوشته‌های ریاضیاتی لایبنیتس، هیچ اشاره‌ای به مفهوم تکینگی و نقطهٔ تکین نشده است (Leibniz, 1920←). وی در تحلیل‌های دیفرانسیلی خود از منحنی، عموما بین دو نوع مقدار (نقطهٔ مختصاتی) تمایز قائل می‌گردد: مقدار عادی (Ordinary Quantity) و مقدار متعالی یا استعلایی (Transcendental Quantity) (Leibniz, 1920: 48,139 ,219 & Leibniz, 1916: 425←). مقدار متعالی به مختصاتی از منحنی اطلاق می‌گردد که بر خلاف یک مقدار عادی، خصایص هندسی آن را نمی‌توان با شماری محدود از محاسبات ریاضیاتی (تحلیل‌های متناهی)، استنتاج نمود (See: Leibniz, 1916: 750). به بیان دیگر، منظور از مقادیر یا نقاط متعالی نزد لایبنیتس، مقادیر یا نقاط غیرجبری هستند که در برابر مقادیر جبری (نقاط عادی) قرار می‌گیرند. مقادیر متعالی، اعدادی حقیقی هستند که با بخش اعشاری نامتناهی خود مشخص می‌گردند، همچون عدد π که برابر با ۳/۱۴۱۵۹.... می‌باشد. آنگونه که لایبنیتس اشاره می‌کند، عدد متعالی نمی‌تواند ریشه یک چند جمله‌ای با درجه محدود و ضرایب گویا باشد.

اکنون می‌توان پرسید تکینگی ریاضیاتی دقیقا به چه معنا بوده و با چه ویژگی‌های دیفرانسیلی مشخص می‌گردد؟ تکینگی نوعی موقعیت نامتعارف و ناهنجار در منحنی‌ست که بواسطهٔ به اصطلاح بدرفتاری هندسی خود در ضابطهٔ نمودار، مشخص می‌گردد. در نتیجهٔ توسعهٔ قضایای پیوستگی و مشتق منتج از نظریهٔ دیفرانسل لایبنیتس، نقطهٔ تکین به مثابه نقطه‌ای از امتداد منحنی شناسایی گردید که منحنی در آن تعریف‌پذیر نبوده و لذا مشتق ناپذیر و یا تحلیل ناپذیر باشد. به عنوان نمونه منحنی $f(x) = \frac{2}{x^2-1}$ در دو نقطه با طول مختصاتی x=1 و x= −1 از دامنهٔ خود، تعریف ناپذیر و لذا مشتق ناپذیر است؛ بنابراین منحنی در این دو نقطه تکینگی دارد.

اما همان‌طور که اشاره شد، در اینجا نه قرائت عمومی از تکینگی، بلکه صورت‌بندی ویژهٔ دلوز از این مفهوم، آنچنان که در سمینارهای خود پیرامون فلسفه و ریاضیات لایبنیتس تشریح می‌کند، مد نظر می‌باشد. اگرچه دلوز توضیح نمی‌دهد که اولا چگونه این مفهوم را به لایبنیتس نسبت می‌دهد، و ثانیا به چه علّت تکینگی را در معنایی متفاوت با تعریف ریاضیاتی ویژهٔ آن بکار می‌گیرد. دلوز در برابر لایبنیتس که دو نوع مقدار عادی و متعالی را در امتداد یک منحنی از هم تمیز می‌دهد، قائل به دو نوع نقطهٔ عادی و تکین در نمودار یک منحنی‌ست.[۵] بنا به تعریف، هر منحنی اساسا از دو نوع مختصات نقطه‌ای تشکیل شده است: تکینگی‌ها و سری‌های نقاط عادی. به عبارتی «در یک منحنی همواره فضای بین دو تکینگی را یک سری از نقاط عادی و همگرا در برگرفته است» (Deleuze, 1980: 13). از این گزاره نتیجه می‌شود که تعداد تکینگی‌ها در یک منحنی با امتدادِ غیر بی‌نهایت، باید محدود و قابل شمارش باشد، در حالی که تعداد نقاط عادی حتی در یک منحنی با امتداد محدود نیز، بی نهایت خواهد بود.[۶] این مسئله حاکی از آن است که تکینگی باید نقطه‌ای منحصر به فرد در نمودار منحنی باشد.

وجود تکینگی‌ست که منحنی را به مثابه یک ضابطهٔ ریاضیاتی ویژه، از خط عادی فاقد انحناء (چندجمله‌ای درجه اول) متمایز نموده و فهم حرکت آن را صرفا منوط به تحلیل‌های دیفرانسیلی (نامتناهی) می‌نماید. به عبارتی وجود تکینگی‌ها منجر به توسعهٔ حساب دیفرانسیل، و بسط تحلیل‌های دیفرانسیلی منجر به فهم رفتار تکینگی‌ها گردید. امروزه ریاضیات دریافته است که فهم رفتار هر نقطهٔ غیر متعارف (تکینگی‌ها، اکسترمم‌ها، نقاط عطف، نقاط بحرانی، نقاط زاویه‌دار و ...) در امتداد منحنی، تنها به کمک نظریهٔ دیفرانسیل امکان‌پذیر است. لایبنیتس خود می‌نویسد: «مزیّت روش من [معادلات دیفرانسیل] آن است که می‌تواند موقعیت‌های استعلایی (متعالی) را نیز در اشکال غیرخطی، سیکلوئید و .. تحلیل نماید» (Leibniz, 1908: 139-140). و توضیح می‌دهد «روش دیفرانسیل، برای یافتن سری‌های نامتناهی (بی‌نهایت) بدون فرآیند ریشه‌یابی، که علاوه بر مقادیر عادی امکان محاسبهٔ مقادیر متعالی را نیز میسر می‌نمایند، بسیار مناسب‌تر است ... . این سری‌های نامتناهی از طریق خُرد کردن مسیر منحنی به بی‌نهایت جزءدیفرانسیلی dx، و نیز تولید مجموع‌ها (انتگرال‌هایی) از این اجزاء

۵. در ابتدا ممکن است به نظر رسد که دلوز نقطهٔ تکین را معادل نقطهٔ متعالی در لایبنیتس در نظر گرفته است، اما چنین دیدگاهی نمی‌تواند صحیح باشد؛ چرا که این دو نوع نقطه تعریف ریاضیاتی متفاوتی دارند. در واقع یک نقطه متعالی ممکن است یک تکینگی دیفرانسیلی نیز باشد، اما الزاما هر نقطه متعالی یک نقطهٔ تکینه نیست.

۶. در برخی منحنی‌های با امتداد بی‌نهایت، تعداد تکینگی‌ها نیز همچون تعداد نقاط عادی، بی‌نهایت خواهد شد. منحنی‌های تناوبی (همچون توابع مثلثاتی یا توابع غیرسینوسیِ متناوب)، بهترین نمونهٔ چنین منحنی‌هایی هستند. در مقابل، در برخی منحنی-های با امتداد بینهایت (در صورتی که متناوب نباشند)، تعداد تکینگی‌ها قابل شمارش خواهد بود (مانند سهمی). البته باید توجه داشت که در سراسر این مبحث، صرفا تکینگی‌های پیوسته مورد نظر می‌باشند.

دیفرانسیلی، حاصل می‌شوند» (Leibniz, 1920: 26, 48). این همان رویه‌ای‌ست که هر نوع تحلیل دیفرانسیلی از جمله صورت‌بندی دلوز، باید از آن تبعیت نماید.

بنا به تعریف دلوز، یک موقعیت تکینه از دو ویژگی اساسی برخوردار خواهد بود: اول آنکه نسبت دیفرانسیلی ($\frac{dy}{dx}$)، مشتق یا همان شیب خط مماس بر منحنی، در مجاورت نقطهٔ تکین تغییر علامت می‌دهد.[۷] بنابراین شیب منحنی قبل از تکینگی با شیب آن پس از تکینگی، از حیث جهت متفاوت خواهد بود. ویژگی دوم عبارت است از گسترش ویژگی تکینگی در نقاط عادی منحنی، تا تکینگی بعدی (Deleuze, 1980: 15←). ویژگی دوم بدان معناست که تکینگی در سری نقاط عادی پس از خود تا تکینگی بعدی، کش می‌آید. این کش‌آمدگی تکینگی در سری امور عادی پس از خود (تا تکینگیِ بعدی)، از آن جهت است که شیب منحنی در این سری نقاط عادی، متأثر از (وابسته به) شیب منحنی پیش از آن تکنیگی‌ست. بنابراین می‌توان گفت: این سری نقاط عادی از این جهت همگرا هستند که تأثیرپذیری از نسبت دیفرانسیلی یا شیب منحنی (به عنوان عنصر معرف منحنی) پیش از نقطهٔ تکین را به مثابه یک خصیصهٔ مشترک در خود ضبط و حمل می‌کنند (Ibid: 15). باید توجه نمود که منحنی در تکینگی دلوزی، تعریف شده، پیوسته و مشتق‌پذیر است و این دقیقا عکس خصایص دیفرانسیلی طرح شده برای تکینگی ریاضیاتی‌ست. به‌عبارتی تکینگی دلوزی اگرچه نسبت به سری نقاط عادی نامتعارف است، اما نوعی بدخیمی و بدرفتاری هندسی در نمودار منحنی به حساب نمی‌آید. بدین‌ترتیب دلوز در برابر نقطهٔ عادی به مثابه نقطه‌ای از منحنی که ضابطهٔ نمودار در آن تعریف شده باشد، هیچ‌گونه رفتار غیرعادی در آن دیده نشده و شیب منحنی قبل و بعد از آن بلاتغییر بماند، تکینگی را با دو ویژگی دیفرانسیلی مذکور صورت‌بندی می‌کند. همان‌طور که اشاره شد فضای میان دو تکنیگی، از بی‌نهایت نقطه عادی در بر گرفته شده است، به همین دلیل دلوز به تبعیت از لایبنیتس عموما از سری نقاط عادی سخن می‌گوید؛ یک سری نامتناهی که «از طریق خُرد کردن مسیر منحنی به بی‌نهایت جزءدیفرانسیلی dx، و نیز تولید مجموع‌ها (انتگرال‌هایی) از این اجزاء دیفرانسیلی، حاصل می‌شود».

نکته جالب توجه آنکه دو ویژگی تشریح شده برای تکینگی دلوزی، دقیقا همان رفتار دیفرانسیلی تعریف شده برای نقاط اکسترمم هستند؛ به‌عبارتی این تنها نقاط اکسترمم نسبی و مطلق هستند که در یک منحنی از چنین رویّهٔ دیفرانسیلی تبعیّت می‌نمایند.[۸] اما مشخص نیست که چرا دلوز از تعبیر

---

۷. اگر در یک منحنی، y (عرض منحنی) به صورت تابعی از x (طول منحنی) و با ضابطهٔ y=f (x) تعریف شده باشد، آنگاه نسبت دیفرانسلی به صورت مشتق اول y نسبت به x یعنی $f^{/}(x)=\frac{dy}{dx}$ تعریف می‌گردد. مقدار مشتق تابع در نقطهٔ فرضی (x_0 و y_0) یعنی $f^{/}(x_0)$، برابر شیب خط مماس بر منحنی دراین نقطه نیز خواهد بود.

۸. باید توجه داشت که نقاط عطف یعنی گره‌گاه‌هایی که تقعّر منحنی عوض می‌گردد (از مقعر به محدب و یا بالعکس) را نمی‌توان مصداق تکینگی دلوزی در نظر گرفت؛ چرا که در این نقاط، جهت شیب خط مماس بر منحنی (علامت نسبت دیفرانسیلی) تغییر

تکینگی در تحلیل اکسترمم‌ها استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد دلوز قصد دارد بیش از هر چیز، بر تفاوت و منحصر به فرد بودگی این نقاط و تک افتادگی آنها در قیاس با سری نقاط عادی تأکید نموده و این سویهٔ متفاوت و نامتعارف را برای تحلیل‌های فلسفی خود برجسته نماید. همچنان که دلوز خود اشاره می‌کند، تکینگی نه همچون امر خاص در برابر امر کلّی، بلکه به مثابه امر نامتعارف در مقابل امر عادی تعریف می‌شود: «تکینگی نه حضوری عادی بلکه غیرمعمول است؛ لذا تکینگی نه در برابر امر کلی، که در برابر امر عادی قرار می‌گیرد» (Deleuze, 1990: 56-57). از سوی دیگر می‌توان نتیجه گرفت که تکینگی دلوزی خنثی‌ست؛ چرا که شیب خط مماس بر منحنی در نقطهٔ تکینه صفر است (موازی شدن خط مماس با محور افقی)، در واقع نسبت دیفرانسیلی در تکینگی برابر صفر می باشد. این همان چیزی‌ست که دلوز صراحتا و با زبانی شاعرانه به آن اشاره می‌کند: «تکینگی، خنثی-ست» (Ibid: 52).

۳. آئورا

مفهوم آئورا[۹] در زیبایی‌شناسی بنیامین را می‌توان به مسئله سرنوشت تاریخی هنر تحت چیرگی تکنولوژی‌های مدرن نسبت داد. این ایده که نسبت میان هنر و تکنولوژی مدرن از چه کیفیاتی برخوردار بوده و چگونه می‌تواند مؤلفه‌ها و مقولات زیباشناختی را تحت تأثیر قرار دهد، یکی از مباحثی‌ست که عمیقا مورد توجه اندیشمندان نظریهٔ انتقادی بوده است. البته باید توجه نمود که دو نوع رویکرد سلبی و ایجابی پیرامون این نسبت، میان اندیشمندان نظریهٔ انتقادی قابل تمییز است: از یکسو رویکرد تلخ اندیشانهٔ آدورنو به رابطهٔ میان زیبایی‌شناسی و تکنولوژی، تحت شکل‌گیری آنچه «صنعت فرهنگ» (Industry of Culture) می‌نامید و مخرّب مقوّم‌های فهم و ادراک توده در نظر می‌گرفت، و از سوی دیگر رویکرد ایجابی و مثبت‌نگرانهٔ بنیامین و مارکوزه به رابطهٔ میان امر زیبا و امر تکنولوژیک. در این خصوص نیز باید توجه داشت که رویکرد ایجابی بنیامین و مارکوزه نیز خود دارای تفاوت‌هایی ماهوی‌ست؛ به نحوی که بنیامین اگرچه توسعهٔ تکنولوژیک را به دلیل امکانی برای دموکراتیزه‌سازی امر زیبا از طریق وارد نمودن آن به جهان توده‌ها، مثبت ارزیابی می‌کند، اما همزمان امکان شکل‌گیری یک فاشیسم فرهنگی در اثر توده‌ای شدن فرهنگ و زوال عنصری نخبگانی در زیبایی‌شناسی که آن را آئورا می‌نامد، گوشرد می‌سازد.

بنیامین مفهوم آئورا را در نوشتار کوتاه و بسیار تأثیرگذار خود یعنی هنر در عصر بازتولید مکانیکی آن، مطرح می‌سازد. از نظر بنیامین، آئورا همچون عنصری آیینی، آن چیزی بوده که پیشتر اثر هنری

نمی‌کند. همچنین اکسترمم‌های مطلق در صورتی که ناپیوسته باشند (مثلا همسایگی آنها از یک طرف تعریف نشده باشد)، مشمول تکینگی نخواهند بود.

۹. Aura: در زبان فارسی با واژه‌هایی همچون هاله، تجلی و.. معادل شده است. اما در اینجا به مثابه یک مفهوم کلیدی در زیبایی‌شناسی معاصر، بهتر دانسته شد که اصل واژه مورد استفاده قرار گیرد.

را به مثابه وجودی یکّه (Unique) یا اصیل (Original) متمایز می‌نمود. عنصری که ریشه در موقعیّت آیینی- سنتی اثر هنری در تاریخ پیشامدرن داشت: اثر به موجب دربرگرفته شدن توسط سنّت و آیین، چونان چیزی یگانه جلوه می‌کرده است. این دربرگیرندگی از طریق منفرد و یکّه نمودن اثر در یک زمان و مکان منحصر به فرد، و نتیجتا با ایجاد فاصله‌ای میان اثر و مخاطب، آن را از هاله‌ای معنوی برخودار می‌نمود (Benjamin, 1969: 4-6 ←). این فاصلهٔ زیباشناختی محصول انحصار مکانی- زمانی اثر و حضور تام آن در یک مختصات دو بُعدی ویژه بوده است. در واقع بواسطهٔ موقعیّت اثر و تنیدگی آن در گرافی هندسی از مناسبات سنتی- آیینی، اثر حامل نوعی تک‌افتادگی تاریخی (فقدان امتداد، تکرارناپذیری و تکثیرناپذیری)، در یک مختصات مکانی- زمانی ویژه بوده که آن را چونان چیزی دسترس‌ناپذیر، تکینه می‌نمود.[۱۰]

اما با رشد تکنولوژی‌های تکثیر در قرن نوزدهم و به‌ویژه پیدایش عکاسی و سینما در نتیجهٔ اختراع دوربین، اثر هنری فرآیندی از دسترس‌پذیری، انحصار زدایی و لذا امحاء و زوال آئورا و فاصلهٔ زیباشناختی را از سر می‌گذراند. همچنان که بنیامین توصیف می‌کند: «با ظهور نخستین ابزار حقیقتا انقلابیِ تکثیر، یعنی عکاسی، همزمان با پیدایش سوسیالیسم، هنر نزدیک شدن بحرانی را احساس نمود که یک قرن بعد به قوع پیوست» (Benjamin, 1969: 6). بحرانی که همزمان حاکی از تغییری بنیادین در مناسبات میان توده و اثر هنری بود. برای نخستین بار در تاریخ امکانی برای تکثیر گستردهٔ آثار هنری «ناب» و «اصیلی» بوجود آمد که تنها یک نسخه از آنها و در موقعیت مکانی- زمانی ویژه‌ای موجود بود. به عنوان نمونه، اینک نقاشی مونالیزا می‌توانست بواسطهٔ تکثیر خود در قالب عکس، در هر مکان- زمان هرجوره‌ای از جهان قابل دسترس باشد. این همان وجهی از نسبت زیبایی‌شناسی و تکنولوژی‌ست که بنیامین آن را می‌ستاید: «تحلیل هنر در عصر بازتولید مکانیکی، ما را به یک بینش بسیار مهم هدایت می‌کند: برای نخستین بار در تاریخ جهان، تکثیر فنی اثر هنری، اثر را از وابستگی انگلی آن به آیین و سنت [و انحصار توأم با این وابستگی] می‌رهاند» (Benjamin, 1969: 6). اما این دستاورد بهای سنگینی داشته و با زوال عنصری همراه است که در طول تاریخ، لحظهٔ مواجهه با اثر را به رخدادی شگفت، نا هرجوره و برجسته بدل می‌ساخت: «آنچه در عصر بازتولید مکانیکی می‌پژمرَد، آئورای اثر هنری است» (Ibid: 4).

۴. آیا آئورا نوعی تکینگی‌ست؟

اما با توجه به آنچه گفته شد آئورا چگونه می‌تواند نوعی تکینگی دیفرانسیلی باشد؟ یا به عبارتی چگونه می‌توان ریشه‌های لایبنیتسی- دیفرانسیلی مفهوم آئورا را استخراج نمود؟ به منظور پاسخ به این

---

۱۰. همانطور که امر آیینی همواره باید تک، دسترس‌ناپذیر و دور باشد تا بتواند چونان چیزی غیرعادی، به سویه‌ای اسطوره‌ای و کاریزماتیک دست یابد. تنها یک وضعیت تاریخی با مناسبات اجتماعیِ سنتی‌ست که می‌تواند چنین موقعیتی را به مثابه موقعیتی تکرارناپذیر و غیرتکثیرشونده برای اثر هنری فراهم سازد.

پرسش، باید آئورا و نظریهٔ دیفرانسیل لایبنیتس (بطور خاص در قرائت دلوزی آن) را برای دست‌یابی به یک بلوک یا منطقهٔ تلاقی، با یکدیگر متقاطع نمود. اگر آئورا بتواند در این بلوک تلاقی قرار گیرد، آنگاه می‌توان آن را به صورت مقوله‌ای دیفرانسیلی بازسازی و صورت‌بندی نموده یا ریشه‌های دیفرانسیلی آن را کشف و شناسایی کرد.

بدین منظور می‌توان یک فرآیند روشمند و سه مرحله‌ای طراحی نمود. برای تولید یک بلوک تلاقی، همچنان که برای تحدید سطح هندسی حاصل از تقاطع دو مجموعه یا دو منحنی، تشخیص گره‌گاه‌ها یا نقاط تقاطع اولین و مهمترین گام است. این گره‌ها یا نقاط برخورد نقاطی هستند که طبیعتا به هر دو منحنی یا مجموعه (در اینجا به هر دو نظام علمی و زیباشناختی) تعلق داشته یا میان آنها مشترک‌اند. اما از آنجایی که دو نظام مورد مطالعه در اینجا متجانس نیستند، لذا برای استخراج نقاط تقاطع، در ابتدا باید هم‌ارزی‌هایی بین دو نظام علمی و زیباشناختی مورد بحث کشف کرد؛ چرا که فرض بدیهی آن است که مقولات و توابع علمی، نه به شکلی خام بلکه به صورتی فرّآوری شده به نظام زیباشناختی وارد می‌شوند. به‌عبارتی مقولات علمی برای وارد شدن به نظام زیباشناختی، «هم‌ارزی» شده و در قالب مفاهیم زبانی صورت‌بندی می‌گردند. بنابراین در گام نخست و برای تولید بلوک تلاقی، باید «نود»ها (Node) یا گره‌گاه‌های تلاقی را با کشف «هم‌ارزی‌ها» در دو نظام متقاطع شده، مشخص نمود. در گام دوم باید نشان داد که مفهوم زیباشناختی مورد مطالعه در بلوک تلاقی بین دو نظام قرار دارد. در گام سوم نیز باید به کمک توابع علمی و روابط میان آنها، مفهوم زیباشناختی را به عنوان مقوله‌ای از نظام علمی بازسازی نمود (نشان داد که مفهوم مورد نظر ریشه در نظام علمی مذکور دارد).

با اعمال فرآیند سه مرحله‌ای طراحی شده و تولید بلوک تقاطع میان آئورا و دیفرانسیل لایبنیتسی (در قرائت دلوزی)، بررسی خواهد شد که آیا می‌توان آئورا را یک تکینگی دیفرانسیلی در نظر گرفت یا خیر. نشان داده شد که آئورا در مقام عنصری یکّه و غیرعادی، سبب می‌شود اثر هنری نسبت به دیگر فرآورده‌های انسانی، از تمایزی ماهوی برخوردار باشد. در واقع آئورا آن خصیصه‌ای‌ست که اثر هنری را به فرآورده‌ای غیرمعمولی از کار انسانی بدل می‌سازد. بنیامین در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه تکنولوژی‌های مدرن، باعث زوال آئورا می‌گردد: آنچه تکنولوژی مدرن برای هنر به همراه داشته امکان تکثیر و مونتاژ اثر در مقیاسی وسیع بوده؛ مسئله‌ای که هستی یگانهٔ اثر را بواسطهٔ عدم لزوم حضور و مجاورت برای مواجهه با اثر، و در واقع فروریزی فاصلهٔ زیباشناختی، به فراموشی سپرده است. بدین‌ترتیب اثر به‌واسطهٔ کپی‌ها، تکرارها و تکثیرهای میتوز،[۱۱] از مختصات زمانی- مکانی ویژهٔ خود واکنده می‌شود (چه تکثیرهای تکنولوژیک و چه امکان گرته‌برداری‌های سبکی بواسطهٔ رشد سرعت انتشار و مصرف

۱۱. Mitosis: شکلی از تقسیم سلولی که منجر به تکثیر و تولید سلول‌های همسان می‌گردد؛ در مقابلِ تقسیم میوز (Meiosis) که عامل تولید و تکثیر سلول‌های ناهمسان (و لذا تنوع و تفاوت در حیات زنده) می‌باشد.

اثر). در اینجا می‌توان اولین نود تلاقی را شناسایی نمود: سری تکثیرها را می‌توان هم‌ارز سری نقاط عادی تلقی کرد که موقعیت وجودی خود را از یک تکینگی دیفرانسیلی اخذ نموده است؛ اگرچه این موجودیّت را تنها بواسطهٔ گذار از تکینگی بدست می‌آورد. سری مونتاژهای میتوز، همچون سری نقاط عادی پس از یک تکینگی، به سبب ابتناء بر اصل شباهت، همگرا نیز هست؛ شباهتی که هم محصول میل مشترک به تقلید از یک موقعیت تکینه بوده و هم میل مشترک به قسمی عادی بودگی. بنابراین می‌توان نود دوم تلاقی را نیز در اینجا شناسایی نمود: شباهت و رویّهٔ مشترک حاکم بر تکثیرها، هم‌ارزی برای همگراییِ سری نقاط عادی. بدین‌ترتیب تفاوت و ناهمسانی اثر یگانه و منحصر به فرد، به شباهت پدید آمده در آثار الهام گرفته از آن، فروکاسته می‌شود. بنیامین خود به عنوان یک نمونه، سبک‌های‌هنری مدرن را مثال می‌زند که «یکّه‌بودگی آنها بواسطهٔ سری تکثیرها و کپی‌ها [چه بصورت تکثیرهای تکنولوژیک و چه گرته‌برداری‌های سبکی]، به سرعت رو به اضمحلال می‌رود» (Benjamin, 1999: 207). اکنون می‌توان سومین نود را نیز که بلوک تلاقی را تکمیل می‌نماید، مشخص کرد: اثر یگانه و منحصر به فرد یا آئوریک، هم‌ارزی برای تکینگی دیفرانسیلی. اثر آئوریک توسط سری تکثیرهای مشابه دنبال می‌شود، همچنان که تکینگی دیفرانسیلی توسط سری همگرای نقاط عادی.

مسئله پیوسته بودن منحنی در تکینگی و سری نقاط عادی، برای آئورا نیز صادق است؛ بدین معنا که به مثابه یک تکینگی، بین دو سری امور عادی قرار گرفته است که از نسبت‌های دیفرانسیلی ($\frac{dx}{dt}$)،[۱۲] با جهت‌های متفاوتی بهره می‌برند؛ بدین‌ترتیب که شیب سری‌های عادی قبل و بعد از آن، متفاوت‌العلامه است. به عنوان نمونه یک سری از تکثیرهای مشابه (متاثر از تکینگی پیش از خود) یک روند نزولی را طی می‌کند تا در نقطه‌ای از منحنی مکان- زمان، تولد یک تکینگی تازه این روند را قطع نموده و یک حرکت فرارونده یا صعودی آغاز گردد. اما بلافاصله و با شکل‌گیری سری تازه از تکثیرهای عادی (متأثر از تکینگی جدید)، ظهور یک تکینگی تازه ضرورت خواهد داشت.[۱۳] همگرایی سری عادی و پیوستگی این سری (پیوستگی در خود سری، با تکینگی، با سری پیش یا پس از تکینگی)، به نوعی هم‌ارز مفهومیِ پیوستگی تاریخی حول نقطهٔ زمانی تولید یا وقوع اثر آئوریک است. همانگونه که تولید اثر آئوریک در یک مختصات مکان- زمانی ویژه، از یکسو متأثر از پیوستار تاریخی پیش از خود بوده و از سوی دیگر پیوستار تاریخی پس از خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عنوان یک مثال

۱۲. در اینجا x و t به ترتیب معرف عنصرهای مکان و زمان در ضابطهٔ یک منحنی مکان- زمان می‌باشند که در آن مکان به صورت تابعی از زمان تعریف شده باشد: $x = f(t)$. در اینجا منحنی‌های مکان- زمان زیباشناختی مور نظر است.

۱۳. باید توجه داشت که وجود این روندهای فرارونده و فرورونده برای شکل‌گیری تکینگی‌های تازه ضروری‌است؛ چرا که منحنی مکان-زمانِ روندهای زیباشناختی، بنا به تجربه روندهای تاریخی (چه در سنت و چه مدرنیته)، نمی‌تواند اکیدا صعودی یا اکیدا نزولی باشد.

روشنگر در این زمینه می‌توان تولد دو اثر هنری تکین یا دو سبک هنری را به همراه فراز و فرودهای طبیعی تاریخ هنر قبل و بعد از شکل‌گیری آنها (بواسطه تکرار، تکثیر و عادی‌سازی آنها) در نظر گرفت. به عنوان یک مورد خاص، می‌توان یک سبک نقاشی غیرعادی و نامتعارف را در نظر گرفت که در پی تولید آثار مشابه و تقلیدی از آن، تکینگی خود را از دست داده و تحول هنری پس از آن یک روند نزولی را نشان می‌دهد، تا سرانجام با تولید یک سبک نامتعارفِ تازه، این رویّه گسسته و روند هنریِ صعودی تازه‌ای شکل گیرد. سرانجام با اشباع شدن در اثر تکرارها و رونوشت‌ها، بار دیگر سبک تازه‌ای ظهور خواهد کرد و این روند دیالکتیکی تداوم خواهد یافت. آنچنان که بنیامین نیز اشاره می‌کند: «از هم پاشیدن نمود امر جاودانهٔ یکتا [به مثابه یک تکینگی]، و همچنین نمود تکرارها و تکثیرها، در تاریخ گرایش ذاتی تجربهٔ دیالکتیکی‌ست» (Benjamin, 1999: 473).

بدین‌ترتیب با تشخیص سه هم‌ارزی مفهومی در دو نظام زیبایی‌شناسی بنیامینی و نظریهٔ دیفرانسیل، و متعاقبا تشخیص سه نود تقاطع، یک بلوک تلاقی شناسایی و کشف گردید. نشان داده شد که آئورا در بلوک تلاقی قرار گرفته و هم‌ارز مفهومی تکینگی دیفرانسیلی‌ست. سپس تلاش گردید تا موقعیت اثر آئوریک در منحنی‌های مکان- زمان زیباشناختی، بر حسب موقعیت تکینگی در منحنی‌های دو بُعدی توضیح داده شود؛ مسئله‌ای که فهم انضمامی از موقعیّت تاریخی اثر آئوریک در تطورات فرمی و سبکی قبل و بعد از آن را، توسعه می‌دهد.

۵. طرحی پیشنهادی: به سوی یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی

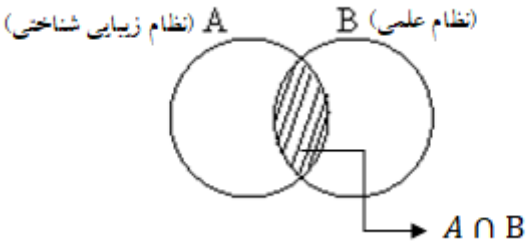
روش بکار رفته در کشف نسبت میان آئورا و تکینگی به مثابه مقولاتی از دو نظام نامتجانس زیباشناسی و علم، و نتایج حاصل از کاربست آن در این مطالعه تجربی، می‌تواند الهام‌بخش مطالعاتی قرار گیرد که هدفشان توضیح یک مفهوم زیباشناختی بر اساس توابع، پارامترها و مقولات مادّی علم است. بنظر می‌رسد بتوان با بسط نظری فرآیند سه مرحله‌ای ذکر شده در بخش قبل، به طرحی «اولیه» و «پیشنهادی» برای یک زیباشناشی علمی دست یافت که می‌توان آن را به سبب ابتناء به مقولات مادّی علم محض و روابط میان آنها، شکلی از زیباشناسی ماتریالیستی دانست. هدف این بخش به عنوان دستاورد جنبی پژوهش حاضر، بررسی چنین امکانی به کمک نظریهٔ مجموعه‌ها در ریاضیات است.

رویکرد غالب و مسلّط در زیبایی‌شناسی عموما کوشیده است تا مفاهیم مورد مطالعهٔ خود را در قالب صورت‌بندی‌های فلسفی، انتزاعی و یا ایدئالیستی توضیح دهد. این رویکرد در انضمامی‌ترین حالت خود، یعنی آنجا که تلاش نموده قدری از ایدئالیسم مفهومی به سود عینیّت بیشتر فاصله بگیرد، به تحلیل‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی یا روانشناختی بسنده نموده است (مانند برخی تحلیل‌های مبتنی بر زیربنای مادّی در مارکسیسم کلاسیک). زیبایی‌شناسی مسلط کمتر کوشیده است که از نظام‌های علمی (و به‌ویژه علم طبیعی) همچون نظام‌ها و توابع ریاضیاتی، فیزیکی، شیمیایی،

زیست‌شناختی، روانکاوانه و..، برای پرداخت‌های مادّه‌گرایانه از مفاهیم استتیک، بهره جوید. مسئله دیگر آنکه چنین رویکردی حتی آن هنگام که ابژهٔ مورد مطالعهٔ خود را با نظام علمی دقیقی همچون روانکاوی لکانی متقاطع می‌کند، عموما مواجههٔ خود را به شکلی ایدئالیستی صورت‌بندی کرده تا کلیشه‌های مفهومی مورد علاقهٔ خود را بازتولید نماید (در این زمینه می‌توان تحلیل‌های سینمایی روانکاوانهٔ رایج را مثال زد). این دو مسئله همان چیزی‌ست که طرح یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی پیشنهادی، می‌تواند آن را نقطهٔ عزیمت حرکت خود قرار دهد. به‌عنوان یک متُد پیشنهادی، چنین شکلی از زیبایی‌شناسی می‌کوشد نظام زیباشناختی را با نظام‌های علمی متقاطع نموده و از این طریق مفاهیم و رویّه‌های استتیک را به صورت توابع علمی- مادّی بازسازی نموده یا توضیح دهد. به عنوان یک نمونهٔ قابل توجه از چنین رویکردی، می‌توان پروژهٔ سینمایی دلوز در قالب کتاب سینما ۱ را مثال زد که در آن دلوز به خوبی توانسته است زیبایی‌شناسی سینما را در قالب توابعی از فیزیک، ترمودینامیک و مکانیک سیّالات بازسازی و صورت‌بندی نماید (Deleuze, 1997 ←).

آنچه در پژوهش حاضر انجام شد را می‌توان پرداختی تجربی از چنین طرحی در نظر گرفت. همانگونه که اشاره شد چنین زیبایی‌شناسی می‌کوشد تا بُعد استتیک را به مثابه فرم مادّی اثر، به توابعی مادی در علم طبیعی مرتبط نماید (توضیح مادّه بر حسب مادّه با روشی مادّی). اما از سوی دیگر، برقراری چنین نسبتی به معنای تمثیل‌پردازی علمی از مفاهیم زیباشناختی نیست؛ چرا که چنین رویه‌ای به معنای فروکاست زیبایی‌شناسی به علم، و نادیده گرفتن استقلال هستی‌شناختی یا خودبسندگی (Autonomy) آن است. بنابراین زیبایی‌شناسی ماتریالیستی پیشنهادی، از زبان و بیان تمثیلی اجتناب و از هرگونه نمادپردازی دوری می‌کند. این زیبایی‌شناسی در پی کشف و بازسازی مرزها، مناطق و بلوک‌های تلاقی دو نظام علمی و زیباشناختی‌ست. این بدان معناست که دو نظام زیباشناختی و علمی قاعدتا همپوشانی کاملی نخواهند داشت چرا که نسبت به یکدیگر از استقلال هستی‌شناختی برخودارند، اما ممکن است مناطقی از آنها همپوشان شده و بلوک‌های تلاقی را شکل دهد. بنابراین آن مفاهیم یا رویّه‌های زیباشناختی که در این بلوک‌ها یا مناطق تلاقی قرار می‌گیرند، دیگر بازنمودهای مقولات علمی نخواهند بود، بلکه اساسا چیزی نیستند جز برش‌هایی از خود این مقولات و توابع که همزمان به نظام دیگری نیز نشت کرده و متناسب با آن صورت‌بندی شده‌اند.

برای تفهیم بهتر موضوع، می‌توان از نظریهٔ مجموعه‌ها در ریاضیات کمک گرفت. همانگونه که در شکل ۱ مشاهده می‌گردد، دو مجموعه یا نظام A و B، در بلوک یا منطقهٔ مشخص هاشور زده، همپوشان و متلاقی شده‌اند. فرض می‌گردد که یکی نظام زیباشناختی و دیگری نظام علمی باشند. در نظریه مجموعه‌ها، بلوک تلاقی یا همپوشان تحت عنوان $A \cap B$[۱۴] نامگذاری می‌گردد. هر عضو $A \cap B$، هم به مجموعه A تعلق دارد و هم به مجموعه B. بنابراین و با توجه به نامگذاری مذکور، بلوک تلاقی در عین اینکه به نظام علمی متعلق است، به نظام زیباشناختی نیز تعلق دارد. هر مقوله از نظام زیباشناختی که در بلوک تلاقی قرار گرفته باشد، همزمان برشی از توابع علمی نیز هست. لذا در اینجا حرکت مقولات از نظام علمی به نظام زیباشناختی با تغییری ماهوی یا ذاتی همراه نیست؛ بلکه این مقولات صرفا تبدیل به مقولاتی «هم‌ارز» می‌شوند که با بازی زبانی نظام مقصد، صورت‌بندی شده‌اند. تولید بلوک تلاقی، همانگونه که در بخش قبل و ضمن تشریح فرآیند سه مرحله‌ای نیز اشاره شد، منوط به شناسایی گره‌ها (نودهای) تلاقی‌ست. از سوی دیگر آنگاه که دو مجموعه یا نظام مورد مطالعه نامتجانس باشند (همچون زیبایی‌شناسی و علم)، تعیین نودها خود مشروط به شناسایی هم‌ارزی‌ها خواهد بود.



شکل ۱- طرح بلوک تلاقی دو نظام متقاطع علمی و زیباشناختی

چنین طرحی به عنوان دستاورد جنبی پژوهش حاضر و ملهم از روش بکار رفته در توضیح آئورا به عنوان یک تکینگی دیفرانسیلی، صرفا می‌تواند به مثابه پیشنهاده‌ای برای یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی در نظر گرفته شود. چنین طرحی طبیعتا مدعی نخواهد بود که همهٔ مفاهیم و پراکسیس‌های زیباشناختی را می‌توان در قالب توابع علمی و مادّی بازسازی نمود؛ چرا که این دو نظام را کاملا همپوشان ندانسته و برای آنها استقلال هستی‌شناختی قائل است. به همین دلیل است که بر بلوک یا منطقه تلاقی ($A \cap B$) تأکید دارد.[۱۵] لذا مقولات و رویه‌های زیباشناختی تا جایی

۱۴. خوانده می‌شود A اشتراک B.

۱۵. ممکن است یک تئوری زیباشناختی بطور کامل از یک تئوری علمی وام گرفته و از آن متاثر باشد. در این حالت می‌توان همهٔ مفاهیم آن را به صورت مقولات و توابع علمی بازسازی نموده و یا بوسیلهٔ آنها توضیح داد. در اینجا یا دو نظام تقریبا همپوشانند که

می‌توانند به مثابه توابعی مادّی و علمی بازسازی گردند که در بلوک تلاقی قرار گرفته باشند (بلوک تلاقی شامل همهٔ نودها یا گره‌گاه‌های تقاطع دو مجموعه است). باید متذکّر شد این امکان وجود دارد که مفاهیم زیباشناختی غیر واقع در بلوک تلاقی را نیز به زبانی علمی صورت‌بندی نمود، اما چنین امکانی به دلیل ایجاد تجانس میان دو موضوع نامتجانس، احتمالا گریزی از تمثیل‌پردازی نخواهد داشت.

۶. نتیجه

پژوهش حاضر کوشیده است مفهوم زیباشناختی آئورا را در نظریهٔ دیفرانسیل لایبنیتس و برداشت ویژهٔ دلوز از تکینگی، ریشه‌یابی نماید. آئورا یکی از مفاهیم مهم زیبایی‌شناسی منفی در نظریهٔ انتقادی‌ست که بنیامین آن را در نسبت میان سنت آیینی، اثر هنری و توسعهٔ تکنولوژیک و تکثیر مکانیکی، مطرح می‌سازد. همچنین نشان داده شد که نظریهٔ دیفرانسیل لایبنیتس به واسطهٔ اثرگذاری غیرمستقیم خود بر زیبایی‌شناسی منفی، می‌تواند بسیاری از مفاهیم آن را توضیح دهد. آئورا یکی از مفاهیمی‌ست که می‌تواند بواسطهٔ نظریهٔ دیفرانسیل و «نتایج آن» توضیح داده شود. دلوز بواسطهٔ اثرپذیری عمیق خود از فلسفه و ریاضیات لایبنیتس، برداشتی ویژه از مفهوم تکینگی ریاضیاتی ارائه می‌دهد که می‌توان آن را دقیقا معادل نقطهٔ اکسترمم در ریاضیات عمومی منحنی‌ها در نظر گرفت. علّت این تعبیر ویژه را می‌توان به قسمی نیاز مفهومی دلوز برای تکامل طرح فلسفی‌اش نسبت داد. پس از بسط مفهوم تکینگی نزد دلوز و آئورا نزد بنیامین، تلاش گردید تا آئورا در نظریهٔ دیفرانسیل ریشه‌یابی گردد. در نهایت با متقاطع ساختن مفهوم آئورا و نظریهٔ دیفرانسیل، شناسایی نودها و تولید بلوک تلاقی، نشان داده شد که می‌توان آئورا را به مثابه یک تکینگی در منحنی‌های مکان- زمان زیباشناختی بازسازی نمود.

نشان داده شد که مورد تجربی نسبت میان آئورا و نظریهٔ دیفرانسیل، و نیز روش به کار رفته برای کشف این نسبت، می‌تواند در ارائه طرحی اولیه و پیشنهادی برای یک زیبایی‌شناسی ماتریالیستی، الهام بخش باشد. چنین صورتی از زیبایی‌شناسی می‌تواند کار خود را توضیح فرم مادّی اثر هنری، بر حسب توابع و مقولات علمی، و به روشی مادّی تعریف نماید (توضیح مادّه بر حسب مادّه به شکلی مادّی). بر اساس این طرح، ایدهٔ اصلی زیبایی‌شناسی ماتریالیستی متقاطع نمودن نظام زیبایی‌شناختی با نظام‌های علمی برای تولید بلوک‌ها و مناطق تلاقی‌ست، تا بتوان مفاهیم زیباشناختی مستقر در این بلوک‌های تلاقی را به صورت توابع علمی- مادّی بازسازی نموده یا توضیح داد. بلوک تلاقی شامل

می‌توان به بیانی تقریبی گفت: $A \cap B = A = B$. و یا آنکه نظام زیباشناختی زیرمجموعهٔ نظام علمی قرار می‌گیرد ($A \subseteq B$)، که در این حالت: $A \cap B = A$

همهٔ نودها یا گره‌گاه‌های تقاطع است که می‌توان آنها را از طریق کشف «هم‌ارزی‌های مفهومی» میان دو نظام بازسازی نمود. برای تفهیم بهتر موضوع و درک ماهیت بلوک‌های تلاقی، از نظریهٔ مجموعه‌ها کمک گرفته شد.

منابع

Benjamin, W. (1999); *The Arcades Project*, Tra. By Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Massachusetts: Harvard University.

——— (2001); *Theses on the Philosophy of History*, Tra. By Dennis Redmond, www.arts.yorku.ca.

——— (1969); *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Tra. By Harry Zohn, New York: Schocken Books.

Deleuze, J. (1997); *Cinema 1*, tra. By Hugh Tamlinson & Barbara Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press.

——— (1980); *Philosophy and the Creation of Concept (Lecture 3)*, Tra. By Ch. J. Stivale, https://deleuze.cla.purdue.edu.

——— (1990); *The Logic of Sense*, Tra. By M. Lester & Ch. J. Stivale, London: Athlone Press.

Leibniz, G. W. (1920); *The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz*, tra. By J.M. Child, Chicago: The Open Court Publishing Company.

——— (1916); *New Essays on Human Understanding*, tr. by A.G. Langley, London: The Open Court Publishing Company.

——— (1908); *Discourse On Metaphysics, Correspondence With Arnauld & Monadology*, Tra. By G. R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Company.

FALSAFEH

Online ISSN: 2776-9748

University of Tehran Press

https://jop.ut.ac.ir

Augustine's Three Theories of Desire and Pleasure Based on "Confessions"

Hussein Niazbakhsh[1]✉ **Asghar Vaezi**[2]

1.PhD student of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti university, Tehran, Iran. E-mail: h_niazbakhsh@sbu.ac.ir

2.Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Beheshti university, Tehran, Iran. E-mail: a_vaezi@sbu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 251-267)

Article history:
Received:
23 January 2022

Received in revised form:
19 February 2022

Accepted:
23 July 2022

Published online:
28 January 2023

ABSTRACT

"According to "Confessions," what is the root of the pessimistic view of St. Augustine and other first Christian philosophers on desire and pleasure, and why does this philosopher think that pleasures are evil?" This article is going to provide some insights about this question.Augustine believes that "the delight of loving God" is the one and only real pleasure, and all other earthly pleasures are considered as evil. But why are earthly pleasures evil? Augustine explains this from three different aspects:

A. At first glance, it seems that Augustine blames some ignorance or perceptual (or cognitive) limitation for the deviation of pleasure and desire. Although this theory is consistent with some parts of "Confessions," it is not consistent with the other parts. Augustine believes that even the pleasures and desires of children are evil. This clearly shows that in his philosophy, the evil of physical pleasure is not related to perceptual errors or ignorance. It seems that even the instincts are evil, and Augustine thinks these basic desires (instincts) are not perceptual.

B. According to Confession's text, Augustine believes in "original sin" and considers it as the cause of the deviation of the desires and pleasures of human beings. This Christian doctrine says that everyone is born sinful. Original sin is the guilt of disobedience to God passed on from Adam and Eve to all subsequent generations. Because of this disobedience, human pleasures and desires also became sinful. Although this theory justifies the issue in many cases, it cannot cover all the problems. If Augustine attributes the evil of human pleasure and desire only to the "original sin," then he must always regard human desires and "needs" as evil. But he emphasizes in book 10th of "Confessions" that some prophets, such as "Noah" and "John the Baptist," would eat any meat they wanted to satisfy their needs and never deviated, but "Esau" deviated once he consumed lentils.

C. "greed" can be cited as the cause of the diversion of desires and pleasures. According to the holy Bible, the snake first seduced Eve, and then Eve seduced Adam to eat the forbidden fruit. What the snake did with Eve was nothing except arousing his greed. In fact, Adam and Eve became sinful due to their greed. It is clear that what caused them to be exiled from Eden was the desire (greed) they had before the descent and original sin.

It should be noted that the above three answers are all the causes of deviation, but each one is itself the cause of another. In other words, human greed is the cause of the original sin, and the original sin is the cause of ignorance, error, and deviation of pleasure and desire. And these three causes (on three different levels) explain the deviation in our pleasures, inclinations, and desires.

Keywords: Augustine, Greed, Original sin, Desire, Pleasure.

Cite this article: Niazbakhsh, Hussein & Asghar Vaezi (2023), "Augustine's Three Theories of Desire and Pleasure Based on "Confessions", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 251-267, https://doi.org/10.22059/jop.2022.325767.1006619

© The Author(s).
DOI: https://jop.ut.ac.ir/

Publisher: University of Tehran Press.

فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴۸

https://jop.ut.ac.ir

انتشارات دانشگاه تهران

نظریات سه‌گانهٔ اگوستینوس دربارهٔ میل و لذت بر اساس کتاب *اعترافات*

حسین نیازبخش [۱]✉ | اصغر واعظی [۲]

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: hniazbakhshbakhsh@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: a_vaezi@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

(ص ۲۵۱-۲۶۷)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸

چکیده

اگوستینوس معتقد است بیشتر لذات و امیال انسان (جز عشق به خدا) بد و شرهستند. او در سه مرحله علت این شر بودن را توضیح می‌دهد. در مرحله اول، غفلت و اشتباه معرفتی انسان را علت این انحراف می‌داند. در مرحله دوم تحت تاثیر پولس رسول، گناه نخستین آدم و هبوط انسان به زمین را علت شر بودن امیال و لذات معرفی می‌کند و در مرحله سوم نیز، طمع ذاتی انسان را که حتی پیش از هبوط نیز در او وجود داشته، علت شر بودن لذات و امیال می‌داند. به نظر می‌رسد اگوستینوس این سه مرحله را در طول هم بیان کرده است؛ به این معنی که طمع ذاتی انسان (که در وجود هر انسانی از بدو آفرینشش نهفته است) باعث هبوط او به زمین شد و همین هبوط نیز باعث تکثر لذات شر و بد و سپس خطای معرفتی در پیدا کردن میل، جهت و لذت واقعی گردید. در نتیجه، وجود نوعی طمع در ذات انسان که به معنی فراروی از حد خود است، علت اصلی و اولیه انحراف در لذت و میل است و دو امر دیگر بعد از این عامل و به سبب آن، پدیدار می‌شوند. در نتیجه به این مسئله می‌پردازیم که از نظر اگوستینوس، در طبیعت انسان (حتی قبل از گناه اصلی) دو میل وجود دارد: الف) میل به سعادت و اطاعت از خدا ب) طمع. اولی خوب و دوم شر است و این دو نوعی ناهماهنگی در ذات انسان به وجود می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: اگوستینوس، میل، لذت، طمع، گناه نخستین.

استناد: نیازبخش، حسین و اصغر واعظی (۱۴۰۱)، «نظریات سه‌گانهٔ اگوستینوس دربارهٔ میل و لذت بر اساس کتاب اعترافات»، فلسفه، دورهٔ ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۲۵۱-۲۶۷. https://doi.org/10.22059/jop.2022.325767.1006619

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

CC BY NC

۱. مقدمه

میل، گرایش، شهوت، لذت و درد و تمام عواطف بنیادین انسان بارها و بارها در تاریخ فلسفه مورد بحث قرار گرفته‌اند. در یونان پیش از سقراط و به خصوص در عصر هومر، لذت و درد به دو صورت و از دو منظر مورد بررسی قرار می‌گرفت: **الف) منظر علمی:** محور این رویکرد چیستی لذت است. پرسش اصلی در این منظر این است: لذت چیست؟ آیا نوعی پدیدار ادراکی است یا امری زیستی یا فیزیولوژیک است؟ **ب) منظر تعلیمی:** محور این منظر، چیستی لذت نیست بلکه بایدها و نبایدهای مرتبط با لذت است. یعنی آیا لذت خیر است یا شر و اگر شر است در چه شرایطی باید از آن اجتناب کرد و ... (Gosling & Taylor, 1982: 10).

پس از سقراط و به خصوص با افلاطون است که مسئلهٔ لذت و بالطبع میل از منظر جدیدی مورد بررسی قرار می‌گیرد. افلاطون در آثار خودش از پروتاگوراس و گرگیاس گرفته تا جمهوری و فیلبس، میل و لذت را از منظرهای گوناگون بررسی کرده و آراء مختلفی را در رابطه با آن بیان نموده است. اما در رسالهٔ فیلبس است‌که سوال جدیدی را در رابطه با لذت مطرح و آن را به طور کامل واکاوی می‌کند. این منظر جدید، نسبت لذت و درد با حقیقت است. در فیلبس، افلاطون از نوعی لذت نادرست (Plato, 1997: 36a-b) سخن می‌گوید که ما را برای اولین بار با وجه جدیدی از لذت روبرو می‌کند. این وجه برای اولین بار شرایطی را معرفی می‌کند که در آن، لذت ما موهوم، غیرحقیقی و نامعتبر است. به نظر می‌رسد که افلاطون با پرسش از درستی و نادرستی لذت در حقیقت دو وجه علمی و تعلیمی را یکی کرده است؛ چرا که او با طرح این پرسش که چه لذتی با حقیقت مطابق است و چه لذتی مطابق نیست (وجه علمی) دنبال این است که لذات غیرمطابق با حقیقت را طرد کند و فقط دنبال لذات حقیقی باشد (وجه تعلیمی).

این رویکرد بعد از افلاطون نیز دنبال شد. بسیاری از متفکران یونان لذت‌هایی را که مطابق با هدف یا غایت بشر باشند موجه و درست (حقیقی) دانسته و لذت‌های نامنطبق را هم طرد کردند. به طور مثال، ارسطو لذتی را که مطابق با کمال و فضیلت بشر باشد نشانهٔ نیل به سعادت و رسیدن به غایت می‌داند (Aristotle , 2000: 1176a).

به خوبی مشخص است که در نظر بسیاری از متفکران یونانی، لذت و میلی که لذت حاصل ارضاء آن است، ذاتا شر و بد نیستند. آن‌ها معتقدند که بسیاری از لذت‌ها مطابق با طبیعت و غایت انسان‌اند و به همین دلیل اگر انسان بتواند این دسته از لذات و امیال مولد آن‌ها را تشخیص دهد به راحتی می‌تواند با آن‌ها زندگی کرده و از آن‌ها بهره ببرد. این در حالی است که در متفکران دیگر (مانند فلاسفه مسیحی) چنین دیدگاهی وجود ندارد. آیا اصولا میل و لذات انسان مطابق با غایت او هستند؟ آیا اساسا انسان غایتی دارد؟ آیا غایت انسان با غایت جهان در تناسب است؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که به خصوص بعد از طوفان مسیحیت در جهان یونانی‌مآب غرب مطرح شدند. کاملا روشن

است که اگر متفکری معتقد باشد که اصولا انسان موجودی آلوده به گناه و شرور است که غایت وجودش با غایت جهان یکی نیست، نگاه متفاوتی به امیال و لذات بشری خواهد داشت. متفکری که معتقد است وجودش سراسر شر و سیاهی است شاید به زهدی افراطی گرایش پیدا کند و آنقدر گرسنگی بکشد تا در رنج بمیرد و رستگار شود (چون خودش را آلوده به گناه و تاریک می‌بیند، امیال و لذاتش را هم مطرود و شر می‌پندارد). برای چنین شخصی لذت و میل جایگاه دیگری دارد، جایگاهی که با دیدگاه افلاطون و ارسطو کاملا تفاوت دارد.

ما در این مقاله می‌کوشیم جایگاه لذت و میل را نزد یکی از متفکرین مسیحی تبیین کنیم. اگوستینوس متفکری است که بر پایهٔ جهان‌بینی مسیحی خود، نگاهی متفاوت به لذت، میل، جایگاه انسان در جهان و غایتش دارد. او در پاسخ به این پرسش که " آیا اصولا انسان غایتی دارد و آیا این غایت با غایت جهان یکی است؟" مسیری را در پیش می‌گیرد که کاملا متفاوت از مسیر ارسطو و افلاطون و اخلاف این دو است. از این رو نظریهٔ او درباره میل و لذت تفاوتی بنیادین با نظریهٔ فلاسفه یونانی دارد.

۲. مروری بر تاریخچه بحث

نگاه متفکران یونان باستان نسبت به لذت (و به تبع آن میل)[۱] کاملا متفاوت از نگاه عمده متفکران مسیحی و غیرمسیحی دوران یونانی‌مآبی[۲] است. فرهنگ یونانی حتی پیش از ظهور فلاسفهٔ ملطی نسبت به لذت نگاهی منفی و طردآمیز نداشته است و حتی در اشعار هومر و هزیود هم تنها برخی نصایح کلی در مورد کفّ نفس و جلوگیری از بی‌بندوباری دیده می‌شود و نه طرد کلی لذت (Gosling . Taylor , 1982: 9-27). این نگاه تقریبا در تفکر فلاسفه بزرگ یونان هم وجود دارد. از نظر افلاطون، خطا در لذت هنگامی رخ می‌دهد که یا موضوع لذت‌بخش به درستی تشخیص داده نشود یا حالت خنثی (حالتی که در آن، نه لذتی را تجربه می‌کنیم و نه دردی را) با لذت اشتباه گرفته شود و یا دو لذت یا یک لذت و درد به طور متوالی یا همزمان بر شخص هجوم آورده و او یک درد یا لذت را بیش از حد واقعی تجربه کند. در هر سه حالت، اصل لذت به هیچ عنوان طرد نمی‌شود و به منزلهٔ

---

۱. در این مقاله، میل و لذت ارتباطی تنگاتنگ با هم دارند و جدا از هم بررسی نمی‌شوند، بدین صورت که لذت نتیجه و اثر ارضاء میل در نظر گرفته می‌شود و میل هم جستجوی ارضاء است که لذت را در پی دارد. بنابراین، لذت و میل دو روی یک سکه‌اند. آنچه برای ما در این مقاله مهم است ارضاء میل است که نقطهٔ اتصال میل و لذت است.

۲. به طور کلی دوره یونانی مآبی شامل یک دوره حدودا ۱۰۰۰ ساله از مرگ اسکندرمقدونی تا بسته شدن آکادمی در آتن به دست امپراتور کنستانتین است. در متن حاضر، این دوره طولانی به دو بخش تقسیم شده است. دوره اول از حمله اسکندر به یونان تا قرن اول میلادی را شامل می‌شود و دوره دوم بیشتر به قرن اول تا پنجم میلادی مربوط می‌شود. در دوره اول (حداقل در مورد بحث لذت و میل) هنوز تفکر یونانی غالب است اما در دوره دوم غلبه ادیان شرقی و فلسفه‌های عرفانی مانند نوافلاطونی و نیز نفوذ مسیحیت محسوس است. واژه یونانی‌مآبی در این متن بیشتر به دوره دوم ارجاع دارد.

امری طبیعی پذیرفته می‌شود. افلاطون در فیلبس توضیح می‌دهد که خطا در لذت به اصل لذت بر نمی‌گردد بلکه به تشخیص و معرفت و دریافت ما مربوط می‌شود (Plato, Philebus: 40a-51b).

ارسطو هم تا حدی مانند افلاطون لذت را طبیعی می‌داند. او معتقد است لذت کامل‌کنندهٔ فعلیت یک موجود زنده است و زمانی به ظهور می‌رسد که یک موجود طبیعی و زندهٔ بالقوه به کمال و فعلیت خود برسد. از نظر ارسطو، لذایذ و امیال هنگام ظهور، در مرحله احساسات قرار دارند و از طریق تربیت صحیح و تکرار رفتارهای درست به عادت خوب و در نتیجه فضیلت اخلاقی تبدیل می‌شوند. در صورتی که تربیت اخلاقی به درستی بر این احساسات اعمال نشود، لذت به انحراف کشیده شده و باید از آن اجتناب کرد (Gosling & Taylor, 1982: 301-314).

هم در نظر افلاطون و هم در نظر ارسطو، لذت مادام که منجر به زوال عقل و تصمیم نادرست نشود، مجاز و طبیعی است و هرگز طرد و نفی نمی‌شود. لذت و به تبع آن درد، نوعی واکنش طبیعی حیوانی است که هنگام به هم خوردن تعادل یا نظم ارگانیک و یا بازگشت به حالت طبیعی اولیه به موجود زنده دست می‌دهد.

سنت افلاطونی و ارسطویی در فلاسفه و متفکرین بعدی نیز رسوخ کرد. آن دسته از نحله‌های فکری مهم دورهٔ یونانی‌مآبی که مستقیما تحت تاثیر تفکر یونانی بودند، همانند یونانیان لذت را در صورت تجاوز نکردن به حدود عقلی جایز دانستند. اتفاق اصلی اما در اواسط دوره یونانی‌مآبی رخ داد. زمانی که به تدریج ادیان و تفکرات شرقی از بیرون وارد جغرافیای فرهنگی امپراتوری روم شده و تفکر یونانی را تا حدی از ترک‌تازی انداختند. در این دوره، غرب نسبت به لذت نگاه جدیدی پیدا کرد. نگاهی که خود را بیشتر در سه نحلهٔ فکری نمودار ساخت: گنوسیسم، فلسفهٔ نوافلاطونی و مسیحیت.

در این تفکرات جدید برعکس تفکر یونانی، اصل لذت و میل طرد می‌شود. متفکر یونانی‌مآب در این دوره اصل ارضاء میل را نفی می‌کند (برعکس یونانی که این فعالیت (ارضاء) را تحت برخی شرایط قبول دارد).

گنوسیست‌ها گروهی از متفکرین عارف مسلک بودند که از طریق نوعی ثنویت وجودی جهان را تبیین می‌کردند. ریشهٔ اندیشهٔ آن‌ها مذاهب شرقی و به خصوص ایران باستان است اما در بین مسیحیان اولیه (به‌خصوص در قرن ۱ و ۲) نیز طرفدارانی داشته‌اند (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۱۶-۱۷). گنوسیست‌ها معتقدند دو خدا در جهان وجود دارد: خدای خیر و خدای شر. جهان ماده و طبیعت صُنع خدای شر است که هر چند مقام پایین‌تری نسبت به خدای خیر دارد اما به لحاظ عمل و وجود مستقل است و جهان طبیعت در ابتدای تاریخ به علت گردن‌کشی او در مقابل خدای خیر خلق شده است. گنوسیست‌ها معتقدند شهوات، امیال و لذات انسانی و حیوانی به کل مردود و مطرودند چرا که وجود انسان در نظر آن‌ها شر است و جز بخشی از نور الهی که در وجود هر کسی یافت می‌شود، سایر

وجوه انسانی بد، اهریمنی و بی‌ارزش‌اند. از این رو، گنوسیست‌ها معتقدند تنها راه نجات از شهوات، عرفان، زهد و ترک دنیا است (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۲۶-۲۷).

گروه دیگری که تاحدی مانند گنوسیست‌ها می‌اندیشیدند فلاسفهٔ نوافلاطونی بودند. آن‌ها همچون عرفای گنوسیست جهان ماده را سراسر شر و بدی می‌دانند. از نظر آن‌ها بدن سراسر ثقل نفس است و نفس الهی در آن گرفتار آمده و بدن مانند باری بر دوش او است. از نظر فلاسفهٔ نوافلاطونی شهوات، امیال و لذت‌ها (جز لذت عقلی محض) همگی مطرود و بد هستند چرا که اصولا با نفس ما بیگانه‌اند (ارسطو و فرفوریوس، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱).

مسیحیت نیز مانند دو نحلهٔ فوق نگاهی منفی نسبت به میل و لذت دارد. آیات و روایات کتاب مقدس به کرّات بر این امر تاکید می‌کند:

> و آن کس که لذت‌ها را دوست دارد بی‌شک شخصی ضعیف و فقیر است (Proverbs, 21:17).
> پس آن کس که خود را به لذات شهوانی و بدنی می‌سپارد مرده است هر چند در ظاهر زنده باشد (Timothy, 5:6).

تفاوت نگاه مسیحیان نسبت به لذت در مقایسه با فلاسفه یونان در کلام کلمنت اسکندرانی (از آباء کلیسا) به خوبی جلوه می‌کند:

> آرمان بشری خویشتن‌داری یعنی آنچه فلاسفهٔ یونان از آن سخن گفته‌اند به ما می‌آموزد که در برابر امیال و هواهای نفس ایستادگی کنیم و بندهٔ آن‌ها نشویم و غرایز را به تبعیت از اهداف عقلی تمرین دهیم... آرمان مسیحی ما اما این است که اصلا میل نداشته باشیم (روبنستاین، ۱۳۹۶: ۱۱۶).

بنابر این سخن، مسیحی قرون اولیهٔ میلادی اساسا می‌خواهد انسانی جدید بسازد. او با نیازهای ضروری جسمانی هم مخالف است و آن را بالاجبار برای بقا می‌پذیرد. همانطور که کلمنت می‌گوید آرمان خویشتن‌داری (اعتدال در لذات) کاملا توسط مسیحیان کنار گذاشته می‌شود و لذات و امیال به طور کلی طرد می‌شوند.

این طرز تلقی تاثیر عجیبی بر جامعهٔ آن روز روم گذاشت. میل به تجرد و باکرگی در این دوره بیشتر شد و به‌خصوص کشیشان علاقهٔ بسیاری به پاک کردن ذهن خود از تخیلات جنسی پیدا کردند (همان: ۱۱۵)، تعداد راهبان و تارکان دنیا رو به فزونی گذاشت و سخت‌گیری به خود و روی‌گردانی از دنیا به حدی زیاد شد که قدّیسی به نام هیرونوموس را متهم کردند که تعالیم سختش موجب مرگ چند دختر باکره شده است (دورانت، ۱۳۸۵: ۶۶).

شاید پرسیده شود که علت این تحول فکری و اجتماعی چیست؟ علاوه بر تاثیر شرق و رواج مکاتب فکری یونانی- شرقی (که تا حدی ذیل دو نحلهٔ گنوسیسم و نوافلاطونی بیان شد) علل اجتماعی (از جمله اضمحلال امپراتوری روم و حملات اقوام بیگانه و ایجاد نوعی ترس همگانی) نیز بر فضای آن دوره موثر بوده است (روبنستاین، ۱۳۹۶: ۱۱۶). اما فارغ از رویکرد اجتماعی و تاریخی، در این مقاله سعی شده از زاویهٔ فلسفی به این موضوع نگاه شود، یعنی چرا و بر پایهٔ چه دلایل فکری، این رویکرد نسبت به

لذت و میل به وجود آمد؟ در میان نحله‌های فکری قرون اولیه میلادی، ما تنها بر مسیحیت تمرکز کرده و می‌کوشیم این موضوع را در این مذهب بررسی کنیم. از میان متفکران مسیحی نیز تمرکز ما بر قدیس اگوستینوس است. قدیس اگوستینوس از جمله متفکرانی است که حیات شخصی‌اش نیز سرشار از مواجهه با لذات، شهوات و امیال مختلف بوده است. به بیانی دیگر، در وجود اگوستینوس تمام عناصری که در مورد نگرش مسیحیت نسبت به لذت و میل ذکر کردیم، جمع شده است. کافی است نگاهی به نظرات و آثار وی در کتاب اعترافات داشته باشیم. اگوستینوس در این کتاب در یک جنگ دائمی با لذات و امیال مختلف است. او چون مارگزیده به خود می‌پیچد و برای فرار از مصیبت‌های لذات زندگی به خداوند و لطفش پناه می‌برد. از خدا معذرت می‌خواهد که در کودکی جهت رفع گرسنگی و تشنگی گریه می‌کرده و با لجبازی دایه و مادرش را به استخدام خود در می‌آورده است (Augustine, 1995: 1:6). اگوستینوس به خواب‌های خود اشاره می‌کند و ملتمسانه از خداوند خواهش می‌کند که شهوات و لذایذ دنیوی را در خواب سراغ او نفرستد. او از این امر شکوه می‌کند که چطور در بیداری قدرت مقابله و کنترل امیال و شهوات را دارد اما در خواب در مقابل آن‌ها سر خم می‌کند (Ibid: 10:30). اگوستینوس اعتراف می‌کند که حتی از برخی امیال و شهوات درونی‌اش آگاه نیست و اصولا جز خداوند هیچ موجودی بر تمام امیال آدمی احاطه ندارد (Ibid: 10:5). او به همین دلیل، احساس ضعف می‌کند و ضمن استغاثه از خداوند می‌خواهد تا با لطفش او را نجات دهد چرا که در مقابل شهوات تاب مقاومت ندارد. چنین نگاه بدبینانه‌ای نسبت به لذت و میل در جای‌جای اثر مهم اگوستینوس یعنی اعترافات دیده می‌شود. به همین دلیل، در این مقاله از میان آثار فلسفی و کلامی او تنها بر اعترافات تمرکز خواهد شد. در واقع، موضوع اصلی این مقاله بررسی این پرسش است: «با توجه به کتاب اعترافات، ریشهٔ نگاه بدبینانهٔ قدیس اگوستینوس نسبت به میل و لذت چیست و این متفکر علت شر بودن لذت و میل را چه چیزی می‌داند؟»

۳. لذت، میل و اراده‌های دوگانه در اگوستینوس

اگوستینوس در کتاب اعترافات خود دو نگاه کلی و متفاوت نسبت به لذت و میل دارد. در برخی فقرات، لذت را امری مثبت می‌داند. برای مثال، وقتی از میل به شناخت خدا سخن می‌گوید و تاکید می‌کند که تنها دوست دارد خدا را بشناسد (Ibid: 1) و هنگامی که از عشق به خدا به عنوان امری جاودان سخن می‌گوید (Ibid: 6) و یا زمانی که تاکید می‌کند لذت بردن از حضور خداوند لذتی بی‌درد است، در حال تایید لذت مثبت است. اما اگوستینوس در بیشتر فقرات، لذتی را معرفی می‌کند که ذاتا شر، بد و مطرود است.[۳] او لذات (voluptas) را خطراتی می‌داند که هر لحظه می‌توانند او را

۳. اگوستینوس در اعترافات معمولا واژه‌های یکسانی را برای میل خوب و بد به کار نمی‌برد. هر چند هر دو نوعی «کشش درونی» هستند اما اگوستینوس معمولا میل دستهٔ اول را با واژه عشق یا عاشق هستم (Amo یا dilectio) به کار می‌برد؛ در حالیکه دستهٔ دوم را با واژگانی مانند میل، هوس، شهوت و... (concupiscentia) یا (temptationis) به کار می‌برد.

تابع خود کنند. اگوستینوس در کتاب دهم اعترافات تقریبا تمام لذایذ حسی و جسمی (corporis) را بد و شر می‌داند. از نظر او همهٔ لذات به جز عشق به خداوند شر هستند (10:1 و 10:29).[٤] لذات سمعی (voluptates aurium) منحرف‌اند و حتی نوای به ظاهر ملکوتی قرائت کتاب مقدس و آیات الهی هم اغوا کننده و شر است. از نظر اگوستینوس، لذات بصری (voluptas oculorum) و همهٔ تصاویر به ظاهر زیبا (حتی نقوش کلیساها) خطرناک‌اند (10:35). اگوستینوس در مورد سایر لذات حسی و حتی انسانی نیز چنین نظری دارد. او حتی لذات حاصل از کنجکاوی (coccupiscentia oculorum) را نیز شر و بد می‌داند (۱۰:۳۲-۳۵). او معتقد است که تمایز بین لذت جسمی و ارضاء نیاز (ventrem) جسمانی بسیار سخت است و هر لذتی (از این نوع) می‌تواند انسان را منحرف کند. او در فقره‌ای می‌نویسد که آنچه انسان را منحرف می‌کند طمع است، نه خوراک و نوشیدنی زیرا یحیی هم آب و غذا می‌خورد. اگوستینوس در ادامه اما تاکید می‌کند که حتی غذا و آب هم هر لحظه می‌تواند ما را به انحراف بکشاند و تابع خود کند (10:31).

اما چه عاملی باعث جدا شدن لذات خیر و شر از یکدیگر می‌شود و به عبارتی لذات جسمانی به چه علتی شرند؟ شاید در نگاه اول چنین به نظر برسد که اگوستینوس نیز مانند افلاطون در رسالهٔ فیلبس، نوعی جهل یا خطای ادراکی (اعم از حسی، خیالی یا عقلی) را علت انحراف لذت و میل می‌داند. کاملا روشن است که برخی عبارات در اعترافات نوعی غفلت یا جهل را به عنوان علت انحراف بیان می‌کند. اگوستینوس می‌نویسد که هر انسانی اولا و حقیقتا خداوند را دوست دارد و اگر در مقابل مسیح (که فرزند خدا است) می‌ایستد و او را به قتل می‌رساند به این علت است که به علت جهل و خطای در ادراک متعلق حقیقی میل خود را فراموش کرده و به جای خداوند سایرین را دوست می‌دارد (10:23). اگوستینوس در جایی دیگر به صراحت عشق به مخلوقات را علت تحت انقیاد درآمدن انسان و کور شدن قضاوتش می‌داند (10:6). همین کورشدن قضاوت علت دورشدن از لذات حقیقی است. همچنین اگوستینوس هنگام مرور خاطرات نوجوانی و جوانی‌اش از گناهان خود پرده برمی‌دارد. او چند بار در جوانی با زنان درآمیخته است. قدیس مسیحی در تبیین دلایل این گناه اذعان دارد که علت حقیقی این اقدام چیزی جز عشق به خدا نبوده است. اگوستینوس باور دارد که از ابتدا به دنبال خداوند بوده است اما از آنجا که هنوز قدرت فکری و روحی لازم را برای شناخت او نداشته در دام عشق زنان می‌افتاده است (3:1).

کاملا روشن است که این تبیین علت اصلی انحراف لذت و میل را جهل انسان یعنی اشتباه در تشخیص او می‌داند. هر کسی بالذات عاشق خدا است و از میل به او یا حضور نزد او لذت می‌برد اما به اشتباه، متعلق میل خود را از یاد می‌برد و این عشق را در سایر موجودات محدود و پست جستجو

٤. ما در فصل آینده برخی از لذاتی را که غیر از لذت بردن از (حضور) خداوند هستند و از نظر اگوستینوس هم شر نیستند بیان خواهیم کرد که البته هیچ یک جسمانی نیستند؛ اما کاملا روشن است که اولا اگوستینوس جز در دو سه مورد از این لذات نام نبرده و ثانیا این لذت‌ها به هیچ وجه تعارضی با لذت بردن از حضور خداوند ندارند.

می‌کند. این تبیین تا حدی ما را به یاد یونانی‌ها می‌اندازد (چنانکه که پیش‌تر به افلاطون و ارسطو اشاره کردیم)؛ اما همانطور که قبلا نیز بیان شد یک مسیحی نگاه به مراتب منفی‌تری نسبت به لذایذ و امیال دارد. به نظر می‌رسد که اگوستینوس هم به عنوان یک مسیحی تا حد زیادی این بدبینی را به ارث برده و به تئوری "خطا در لذت به علت انحراف در اندیشه یا جهل" چندان باور نداشته است. دو دلیل برای تایید این سخن وجود دارد:

الف) اگوستینوس در ابتدای کتاب اعترافات از دوران نوزادی خود یاد می‌کند و اینکه در آن زمان به طلب شیر و چیزهای عبث دیگر دائما گریه می‌کرده و روزگار را بر مادر و مراقبان‌اش جهنم می‌کرده است (1:6). او در قسمتی از این باب، بر هوس‌ها و امیال دوران نوزادی خود لعن می‌فرستد و از خداوند عذر می‌خواهد که با این عمل خود آرامش را از دیگران گرفته بود. اگوستینوس در باب اول اعترافات در این باره این چنین می‌نویسد:

> حتی نوزاد یک روزه هم در حضور تو پاک از گناه نیست. .. آیا با گریه‌ای ولع‌آمیز سینهٔ مادر را برای شیر خوردن، خواستن معصیت و گناه نیست؟ آیا اگر امروز با چنان حالی غذا طلب کنم استهزایم نمی‌کنند و به راه راستم نمی‌خوانند (اگوستینوس، ۱۳۹۱: ۱:۷)؟

این فقره به خوبی نشان می‌دهد که اگوستینوس به معصومیت دورهٔ کودکی باور ندارد و همین امر بیان‌کنندهٔ این نکته است که از نظر او منفور بودن لذت جسمانی به خطای ادراکی یا غفلت مربوط نیست. نوزادی که از سر گرسنگی شیر می‌خواهد و در طلب آن گریه می‌کند چگونه در این طلب دچار خطای ادراکی شده است؟ مشخص است که رفع گرسنگی اساسی‌ترین میل او است و ارضاء آن نیز بنیادی‌ترین و طبیعی‌ترین لذت. بنابراین، اگر گریهٔ نوزادی که در طلب شیر است در نظر اگوستینوس منفور است بدون شک این به امری فراتر از ادراک بازمی‌گردد.

ب) بسیاری از فقرات مربوط به غفلت هرگز این امر را به عنوان علت اصلی انحراف میل و لذت بیان نمی‌کنند، بلکه گاه برعکس، این قضاوت خطا را معلول انحراف امیال و لذات می‌دانند. برای مثال، اگوستینوس در کتاب دهم اعترافات تاکید دارد که خود قضاوت کور معلول علاقه و میل به مخلوقات (به جای عشق به خدا) است و نه برعکس (10:6).

اما اگر جهل علت اصلی انحراف در لذت نیست، پس چه چیزی علت آن است؟ چه چیزی باعث می‌شود که ما به متعلق اشتباهی میل داشته باشیم و از حضور چیزی که واقعا دوست داشتنی نیست لذت ببریم؟ شاید یک نظریه بتواند راهگشا باشد. اگوستینوس در اعترافات از «گناه نخستین» یاد می‌کند و آن را علت انحراف امیال و لذات وجود آدمی می‌داند (8:10). از نظر اگوستینوس، آدم پس از اینکه دستور خداوند را نادیده گرفت و از میوه ممنوعه خورد، از خلد برین اخراج و وجودش آمیخته با گناه شد. از آن زمان به بعد بخشی از وجود انسان به گناه آلوده گشت و به همین علت، لذت و میل انسانی هم گناه‌آلود شد. بر همین مبنا، اگوستینوس معتقد است که وجود انسان دو بعد دارد: بعد الهی که شامل عشق به خدا و لذت بردن از حضور او است و بعد جسمانی که لذات

انسانی را شامل می‌شود. بعد جسمانی (که حاصل هبوط به زمین است) مانند ثقلی است که هر لحظه انسان را به پایین می‌کشد و اجازه نمی‌دهد به عشق خدا بپردازد (9 :8).

این نظریه و دیدگاه اگوستینوس، ریشه در سنت مسیحی دارد و احتمالا از دو منبع اصلی سرچشمه گرفته است: یکی سفر پیدایش عهد عتیق و دیگری نامه‌های پولس رسول. همانطور که بیان شد، آدم پس از گناه دچار نفرین شد و از خلد برین اخراج گردید. کتاب مقدس روایت می‌کند که پس از این اتفاق، عورت حوا و آدم معلوم گردید و در حقیقت جسم او تغییر کرد و پست شد. آدم و حوا همچنین توسط خداوند لعن شدند و به زمین هبوط کردند (Genesis1 :17).

پولس رسول که در شکل‌گیری سنت مسیحی تاثیر به‌سزایی داشته است این داستان را این گونه تفسیر می‌کند که لعن آدم توسط خداوند باعث گناه‌آلوده شدن خود و ذریه‌اش گردید؛ به این معنی که گناه نخستین منجر به گناه‌آلوده شدن وجود همهٔ ابناء بشر گردید و این زشتی به وجود همهٔ ما انتقال یافت (Romans, 18:8-22). پولس معتقد است که از آدم تا زمان قربانی شدن عیسی مسیح (فرزند خدا) تمام ابناء بشر نفرین شده‌اند و به همین دلیل، وجود انسانی سراسر شر و گناه‌آلود است.

اگوستینوس در این سنت، وجود انسان و میل و لذت انسانی را شر و گناه‌آلود می‌داند. البته برخی معتقدند که این نگاه منفی نسبت به انسان نه فقط ریشه در سنت مسیحی (که در زمان اگوستینوس بسیار نوپا بود) بلکه ریشه در سنت گنوسیستی دارد. نباید فراموش کرد که برخی از متفکران مهم اولیه مسیحی مانند مرقیون و والنتینوس گنوسیست بودند (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۸). همانطور که گفته شد، گنوسیست‌ها جهان را حاصل کشاکش دو نیروی خیر و شر می‌دانند و معتقدند که دنیا و تمام موجودات آن متعلق به خدای شر است. در حوزه انسان‌شناسی، آن‌ها معتقدند که نفس آدمی به زمین هبوط کرده و اسیر خاک شده است و امیال و لذت‌های دنیوی، همگی حاصل هبوط نفس به زمین است. گنوسیست‌ها در این رابطه از تمثیل‌های بسیاری که همگی جسم را مانند قفس و روح را زندانی می‌دانند، استفاده می‌کنند (ایلخانی،۱۳۷۴: ۲۶-۲۸). این تمثیل‌ها همگی نشان می‌دهند که از نظر گنوسیست‌ها بدن نه بخشی از هویت ما بلکه ساحتی بیگانه است و به همین دلیل، لذات جسمانی همگی منحرف و خطا هستند. این دیدگاه و همچنین فعال بودن گنوسیست‌ها در امپراتوری روم (در قالب مانوی‌ها) نشان می‌دهد که آن‌ها در شکل‌گیری نظریهٔ اگوستینوس موثر بوده‌اند.

شاید دیدگاه گنوسیستی، بر نظریهٔ اگوستینوس موثر بوده، اما نباید فراموش کرد که اصل نظریهٔ اگوستینوس متفاوت از نظریهٔ گنوسیسم است. طبق نظریهٔ گنوسیست‌ها دو طبیعت (طبیعت به مثابهٔ چیزی که چیستی و هویت شیء از آن گرفته می‌شود) در عالم وجود دارد: یکی طبیعت خیر و دیگری طبیعت شر. این‌ها دو نیروی مستقل‌اند که به یکدیگر وابستگی ندارند. در وجود انسان هم این دو نیروی مستقل و دو طبیعت مفارق حضور دارند. جسم انسان طبیعتی شر و روح آدمی خیر است. این دو هر چند در مقام عمل با یکدیگر تعامل دارند اما در وجود مستقل‌اند. به همین دلیل است که گنوسیست‌ها از تعبیر قفس و زندانی در مورد جسم و روح استفاده می‌کنند (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۲۷). در

مقابل، اگوستینوس به یک طبیعت حقیقی در جهان قائل است. او به عنوان یک مسیحی، عالم و وجود را تنها از آن خدا می‌داند و از نظر او، هر آنچه هست صنع خداوند است (13:2). از نظر اگوستینوس، شر نه امری وجودی بلکه عدمی است (7:12). در واقع، شر نبود خیر است و هرچیزی که وجود دارد خیر است و توسط خداوند هم به وجود آمده است. بنابراین، نگاه اگوستینوس با نگاه گنوسیست‌ها کاملا تفاوت دارد.

به جز این، نگرش اگوستینوس نسبت به طبیعت و اراده انسان کاملا او را از دیدگاه‌های ثنوی جدا می‌کند. اگوستینوس در فقره‌ای از اعترافات تاکید می‌کند که اگرچه جسم و روح دو ساحت اصلی وجود انسان‌اند اما دو طبیعت مستقل نیستند. طبیعتِ انسان واحد است. اگرچه انسان از دو ساحت روح و جسم (که اولی خیر و دومی شر و ملعون[۵] است) تقوم یافته، اما طبیعت (natura) دوگانه‌ای ندارد. انسان تنها یک طبیعت دارد. آنچه در انسان منجر به دوگانگی می‌شود داشتن دو ارادهٔ (voluntas) متفاوت است. اگوستینوس در توضیح این مطلب ابتدا بیان می‌کند که خواستن و اراده کردن همان توانستن است چرا که اگر کسی چیزی را اراده کند (چیزی که در قدرت او است) و نتواند آن را انجام دهد معنایش این است که آن امر برای تحقق احتیاج به ارادهٔ دیگری دارد و این یعنی ارادهٔ اول که تحقق نیافته اصلا اراده نبوده است (8:8). او سپس این پرسش را مطرح می‌کند که چه چیزی سبب می‌شود که ما در حالیکه شوق به خداوند داریم و می‌خواهیم عمر خود را صرف او کنیم و از امیال و شهوات روی‌گردانیم، نتوانیم در مقابل این امیال و لذات مقاومت کنیم؟ اگر خواستن توانستن است پس نباید چیزی مانع این امر شود (8:9). اگوستینوس به دلیل همین تناقض معتقد است که دو اراده در ذات انسان وجود دارد: ارادهٔ معطوف به لذایذ و امیال پست و ارادهٔ معطوف به عشق الهی. از نظر اگوستینوس، هر دو اراده متناهی و ناقص‌اند (voluntas imperat) و گاه در کار یکدیگر اخلال ایجاد می‌کنند. به همین دلیل ممکن است ما قصد دوری از امیال جسمانی را داشته باشیم و بخواهیم خود را وقف خداوند کنیم اما این قصد ما لزوما به فعل منجر نمی‌شود. ما صاحب یک ارادهٔ مستقل، کامل و قدرتمند نیستیم. اگوستینوس به همین دلیل، وجود انسان را وجودی پاره‌پاره و دردمند (gravi molestia) می‌داند که دائما بین دو دسته میل، لذت و خواست حیران و در نوسان است. اگوستینوس از این جهت در مقابل گنوسیست‌ها می‌ایستد. او معتقد نیست که انسان دو طبیعت و سرشت دارد. از نظر او دو اراده‌ی مختلف داشتن به معنی دو طبیعت (duas naturas) داشتن نیست. انسان طبیعت و ذات واحدی دارد؛ البته طبیعتی پاره‌پاره و نامنسجم[٦](8:10) .

۵. جسم از آن حیث که امری وجودی است خیر است. شر بودن آن به معنی عدمی است. یعنی به علت نفرین خدا از ساحت الهی دور شده و کمالاتی را که مثلا روح دارد دیگر ندارد. به همین دلیل، شر بودن جسم با عدمی بودن آن تعارضی ندارد.

٦. در نگاه اول اگوستینوس تاکید دارد که پس از هبوط انسان به زمین، طبیعت او پاره‌پاره و نامنسجم شده است ولی در فصل آخر بیان خواهیم کرد که پیش از هبوط هم ریشه‌های این کثرت و پاره‌پاره شدن وجود داشته است.

۴. لذت، طمع و حد وجودی انسان

روشن شد که اگوستینوس گناه نخستین را علت نوعی بیگانگی در وجود انسان می‌داند و او را از آن جایگاهی که در ابتدا قرار داشت، دور می‌کند. گناه نخستین و هبوط انسان در حقیقت، امیال و شهوات دنیوی را در انسان به وجود آورده است. اما تبیین لذت و میل در اگوستینوس تنها با تمسک به اصل گناه نخستین و هبوط انسان قابل تبیین نیست. بحث میل و لذت از این عمیق‌تر است. چند دلیل وجود دارد که نشان می‌دهد با اصل گناه اولیه نمی‌توان به طور کامل بحث لذات هبوط یافته و مطرود را تبیین کرد.

اگوستینوس در قسمتی از اعترافات از لذاتی غیرالهی سخن می‌گوید که خوب‌اند (boni). اگوستینوس نمونه‌ای از این لذات را لذت‌بردن از مصاحبت با دوستان می‌داند (8:3). او در جایی دیگر هم همین صفت را در مورد برخی خواست‌ها و احساسات به کار می‌برد (10:33). اگوستینوس معتقد است تنها میل حقیقی (به مثابه کشش درونی) و لذت حاصل از آن عشق به خدا است، اما مصاحبت با دوستان یک امر انسانی و اجتماعی است و ربطی به عشق الهی ندارد. اگر وجود انسان حاصل گناه است و او به زمین هبوط کرده، نباید صفت «خوب» را به لذات و امیال (انسانی) او نسبت داد.

حتی با کنارگذاشتن این مسئله، باز مسائل دیگری وجود دارد که باید به آن‌ها پرداخت. اگوستینوس میل را جز درد، نیاز و خلو نمی‌داند (10:31). او امیال را دردهایی می‌داند که لذت‌ها آن‌ها را ساکن می‌کنند اما وجود مادی و منفور انسان باعث می‌شود که ما همیشه به دنبال تحقق این میل‌ها سرگردان باشیم و از میلی به میل دیگر برویم و در نتیجه دائما درد بکشیم (10:31). بنابراین، نباید در چارچوب فلسفه اگوستینوس، امیال را درست و خوب بدانیم؛ چون این با تعریف او از میل مطابقت ندارد. اما حتی اگر اگوستینوس هرگز واژهٔ خوب را در مورد امیال به کار نبرده باشد به نظر می‌رسد در مورد نیازها نگاه مثبتی دارد. اگوستینوس بین میل یا شهوت جسمانی و نیاز جسمانی تفاوت می‌گذارد و ارضاء اولی را مذموم و ارضاء دومی را غیرمذموم می‌داند. اگوستینوس معتقد است بین میل (و شهوت) و نیاز جسمی فرق است و هرچند هر لحظه ممکن است مرز میان این دو از بین برود و شخص در چاه شهوات فروافتد اما با این حال، رفع نیاز بد و مذموم نیست (10:31). حال، اگر نیاز هم به نوعی حاصل خلو قوای جسمانی است و میل به آب و غذا و غیره هم در حقیقت با هبوط ما به دنیا به وجود آمده پس چرا نیازهای ما لزوما بد نیستند؟ چرا من باید رفع گرسنگی کنم؟ اگر من هبوط کرده‌ام و جسمم و لذات و امیال و نیازهایش حاصل هبوط و لعن خداوند است چرا نباید آن‌ها را رها کرده و آنقدر گرسنه و تشنه بمانم تا بمیرم؟ اصلا چرا باید در این جهان منفور و شر باقی ماند؟ اما مسئله، پیچیده‌تر از این است. اگوستینوس فقط به اصل "رفع نیاز" توجه ندارد بلکه در برخی فقرات پا را فراتر می‌گذارد. اگوستینوس در باب دهم اعترافات تاکید می‌کند که برخی انبیا الهی مانند نوح و یحیی برای رفع نیاز خود از هر نوع گوشتی که خواستند تناول کردند و باز دچار انحراف نشدند، اما عیصو حتی با خوراک عدس هم دچار انحراف و هوس شد (10:31). این فقره نشان

می‌دهد که نه تنها اصل رفع نیاز بلکه تجمل و کام‌جویی در رفع آن نیاز (مثل خوردن انواع گوشت) در چارچوب و شرایطی (که به آن اشاره خواهیم کرد) مجاز است. اگوستینوس در این فقره به راحتی خوردن گوشت را بر خوردن عدس ترجیح می‌دهد. اما اگر بشر هبوط کرده و تمام امیال جسمانی‌اش ملعون و مطرود است، چرا باید خوردن گوشت که فراتر از رفع نیاز است (نیاز با خوردن عدس هم رفع می‌شود) جایز شمرده شود؟ به نظر می‌رسد که ایدهٔ گناه نخستین و نظریهٔ هبوط انسان پاسخی برای این مسئله نداشته باشد.

مسئلهٔ دیگری هم وجود دارد که بحث فوق را از زاویه‌ای دیگر بررسی کرده و نشان می‌دهد تئوری گناه اولیه به تنهایی توجیه کنندهٔ بحث لذت در اگوستینوس نیست. طبق نظریهٔ پولس، آدمی پس از گناه اولیه نفرین شده و به زمین هبوط کرد. جسم انسان از آن زمان به بعد ملعون و لذاتش حرام گردید. اما لطف خداوند شامل انسان‌ها شد. او پسرش عیسی مسیح را قربانی کرد تا کفارهٔ گناه انسان‌ها شود. به همین علت، ایمان‌آورندگان به مسیح نجات خواهند یافت و دیگر مشمول لعن خداوند نخواهند بود (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۹). واضح است که اگوستینوس هم مانند هم‌کیشان معاصرش یکی از ایمان‌آورندگان به مسیح است و به همین علت، لطف خداوند باعث شده که او نجات یابد. وقتی او نجات یافته است پس چرا باید لذات و امیال را منفور و بد بداند؟ شاید گفته شود که این امیال و لذات یادگار دوران پیش از ایمان است و حقیقت ایمانی او پس از مرگ به صورت خالص در می‌آید؛ اما این سخن موجه نیست. از نظر اگوستینوس پس از قربانی شدن مسیح، وجود انسان هم دچار تغییر شده و ارتباطش با عصر پیش از مسیح که دوران لعن و نفرین بشر بود، قطع گردیده است. اگوستینوس معتقد است عیسی مسیح با قربانی کردن خویش زوالی را که پس از گناه آدم در بشر به وجود آمده بود، از بین برد (۴:۱۲). علاوه بر این، نگرانی دائمی اگوستینوس نسبت به لذات و امیال خود، نشان می‌دهد که او زیاد به بخشش حاصل از قربانی شدن مسیح (در بحث لذت و میل) توجه ندارد. او حیات آدمی را ابتلایی دائمی به لذت‌ها و امیال می‌داند. او هر لحظه نگران است که این لذات او را منحرف کرده و به چاه ظلمانی و نابودی فروببرند. اگر انحراف در لذت‌ها و امیال فقط حاصل گناه اولیه است پس با بخشش و لطف خداوند این مسئله باید حل شود اما نگرانی اگوستینوس از بین نمی‌رود و سخن از مبارزه‌ای دائم با امیال می‌کند (10:32). بنابراین، به نظر می‌رسد که مسئله باید عمیق‌تر از گناه اولیه باشد.

برای فهم بهتر این مسئله ابتدا باید به همان متنی که الهام‌بخش اگوستینوس در تبیین مسئلهٔ لذت و میل بود، برگردیم: «سفر پیدایش و مسئلهٔ هبوط». طبق بیان کتاب مقدس، سرپیچی آدم از فرمان خدا و خوردن میوهٔ ممنوعه منجر به اخراج آدم و حوا از خلد برین و هبوط‌شان گردید. اما چه چیزی باعث شد که آدم مرتکب گناه شود و از فرمان خدا سرپیچی کند؟ طبق متن سفر پیدایش، مار ابتدا حوا را فریفت و سپس حوا آدم را به خوردن واداشت. آنچه مار از طریق آن، حوا را به خوردن میوهٔ درخت ممنوعه مجاب کرد چیزی نبود جز تحریک طمع او (Genesis 3:5). در واقع، آدم و حوا به

طمع اینکه میوهٔ آن درخت آن‌ها را جاودانه می‌کند از آن خوردند و گناهکار و ملعون شدند. روشن است که آنچه این دو را به سقوط واداشت میلی بود که پیش از هبوط و قبل از گناه نخستین داشتند و در نتیجه، گناه نخستین پیش از هبوط انسان به وقوع پیوسته است. بنابراین، شاید ریشهٔ نگاه منفی اگوستینوس و بی‌ارزش بودن میل و لذت به قبل از هبوط بازگردد. فقراتی در اگوستینوس وجود دارد که این فرضیه را تایید می‌کند. اگوستینوس در کتاب دهم اعترافات، ضمن برشمردن لذات شر به لذتی می‌رسد که از لذایذ منحرف بصری و سمعی به مراتب بدتر و خطرناک‌تر است. این لذت چیزی نیست جز «لذت حاصل از کنجکاوی». از نظر اگوستینوس، این لذت حاصل ادراک حسی ناقص انسان است. هنگامی که آدمی با ادراک متناهی خود چیزی را به صورت ناقص درمی‌یابد طمع و حرصش برای شناخت آن بیشتر می‌شود و می‌کوشد با ادراک ناقص و متناهی خود، آن امر متعالی را به چنگ بیاورد؛ در حالیکه چنین کاری ممکن نیست و بدون شک، این گرایش او را به مهلکه می‌اندازد (10:35). اگوستینوس این لذت را نه حاصل احساس جسمانی (Sensus corporis) بلکه حاصل نوعی اشتیاق و کنجکاوی مبتنی بر حس می‌داند. از نظر اگوستینوس نوع لذت حاصل از ارضاء این کنجکاوی، متفاوت از لذات جسمانی است. این کنجکاوی، ما انسان‌ها را به شناختی سوق دهد که نه به دردمان می‌خورد و نه در حد ما است. لذت حاصل از کنجکاوی اگوستینوس تا حد زیادی مطابق همان طمع مطرح شده در سفر پیدایش است. آدم برای علم و معرفتی که در حد آن نبود دندان طمع تیز کرد و خواست از این طریق، همانند خدا شود اما مورد لعن قرارگرفت و سقوط کرد. جالب این است که اگوستینوس در انتهای فصل مربوط به این لذت (لذت کنجکاوی یا همان شهوت چشم) از خداوند طلب بخشش می‌کند و از او می‌خواهد که او را در مسیری قرار دهد که خواسته‌هایش را با کمال میل بپذیرد و سعی نکند از حد خودش فراتر رود و با کنجکاوی قلبش را به سمت مار و عنکبوت سوق دهد (10:35). این فقره به خوبی نشان می‌دهد که ذات این کنجکاوی را هم نوعی طمع تشکیل می‌دهد که هر لحظه انسان را از مسیر خداوند دور می‌کند.

تحلیل فوق تا حدی روشن می‌کند که اگر هبوطِ حاصل از گناه نخستین، علت اصلی مذموم بودن لذات و امیال دنیوی نیست، چه چیزی علت این امر است. گفتیم که در کنجکاوی باطل، انسان چیزی را میل می‌کند که در حد او نیست و برایش فایده ندارد. علت بد بودن این میل هم همین است. حد و اندازهٔ انسان با آنچه می‌طلبد نمی‌خواند. از نظر اگوستینوس، طمع یا کنجکاوی بیهودهٔ بشر دقیقا به دلیل همین محدودیت مذموم است. به همین دلیل، علت اصلی مطرود بودن امیال و لذات انسانی را باید در محدود بودن وجود انسانی دانست. از نظر اگوستینوس تنها وجود خداوند است که نامحدود و لایتناهی است. هر موجود دیگری نسبت به او وجودی محدود و متناهی دارد (13:2-4). بنابراین، انسان هم محدود و متناهی است. حال، این موجود متناهی و محدود که در مقابل خداوند هیچ است، چیزی را می‌خواهد که تنها خداوند سزاوار داشتن آن است. به همین دلیل، این میل در نظر اگوستینوس کاملا مطرود و مذموم است.

اما این رویکرد پرسش‌هایی را پدید می‌آورد که باید به آن‌ها پاسخ داد. اولا همانطور که بیان کردیم وجود انسان محدود است. از طرف دیگر، هر انسانی میل به کمال و برتری و سعادت دارد (10:19). این میل به این معنی است که انسان کمالی را ندارد و خواهان داشتن آن است. اما آیا این میل به سعادت[۷] منفور و بد نیست؟ چه چیزی بین این میل و طمع تمایز می‌گذارد؟ طبق متن اعترافات، سعادت به هیچ وجه طمع یا کنجکاوی نیست و برخلاف آنها، خوب و ستایش‌شدنی است. اگوستینوس سعادت را شعف، خوشحالی و لذت حاصل از حقیقت می‌داند (Beata quippe vita est gaudium de veritate) (10:23). از نظر او این حقیقت، خداوند است. او معتقد است این سعادت از آنِ همهٔ بندگان نیست و تنها کسانی که ایمان مسیحی دارند از این سعادت برخوردارند. اگوستینوس بر این باور است که خداوند به لطف خود بر کسی که ایمان دارد متجلی گشته و او را به سعادت رسانده است (Cross, 2005, 127). بنابراین، شخصی که میل به سعادت دارد طمع به چیزی ندارد. طمع‌کار میل به چیزی دارد که در حد او نیست و یا لیاقت نیل به آن را ندارد در حالیکه در سعادت این خداوند است که با لطف خود حقیقت را بر انسان نمودار می‌کند و انسان نقشی جدی (به مثابهٔ فاعل اصلی) در آن ندارد.

مسئلهٔ دیگری که باید به آن پرداخت این است که با این تفسیر، تئوری گناه نخستین چه می‌شود؟ همانطور که بیان کردیم اگوستینوس بارها گناه نخستین را علت انحراف میل و لذت دانسته، اما اکنون طمع حاصل از حد وجودی ذاتی انسان علت این انحراف معرفی شده است. این دو چگونه با هم جمع می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت که همان رابطه‌ای که میان گناه نخستین و غفلت وجود دارد، میان حد وجودی و گناه نخستین هم جاری است. پیش‌تر بیان کردیم که گناه نخستین علت غفلت و درنتیجه خطا و انحراف لذت است. در واقع، گناه نخستین و غفلت دو سطح مختلف‌اند که هرکدام به نوعی انحراف در لذت را تبیین می‌کنند. البته گناه نخستین علت غفلت است اما اگوستینوس گاه در سطحی از بحث، از غفلت به عنوان علت به دام افتادن در لذت یاد می‌کند. همین رابطه عینا بین حد وجودی و گناه نخستین وجود دارد. آدم ابوالبشر به علت طمع مرتکب گناه شد. این گناه منجر به هبوط او به زمین شد. بعد از این اتفاق، شهوات گوناگون که همگی منفور، شر و ملعون‌اند در آدم شکل گرفتند. علت این شهوات مختلف قطعا همان طمع اولیه است. اما هبوط حاصل از گناه نخستین علت تنوع و تکثر این شهوات و لذایذ شریر است. بنابراین، اگوستینوس گاه در سطحی از بحث از گناه اولیه برای توجیه بحث لذت استفاده می‌کند و در سطح دیگر از حد وجودی. این دو هم عرض نیستند، بلکه مانند غفلت و گناه اولیه در طول هم هستند و به همین دلیل، سخن از یکی به معنی طرد دیگری نیست.

۷. در متن لاتینِ اعترافات واژه سعادت یا eudaimonia یا واژه‌ای به این معنا نیامده است، بلکه اگوستینوس از واژه حیات خوب یعنی vitam beatam استفاده کرده است.

۵. نتیجه

بررسی نظرات اگوستینوس در باب لذت و میل به این نتیجه منتهی می‌شود که از نظر او امیال انسان‌ها اصولا با غایت و هدفشان در تناقض است و بنابراین، برخلاف سنت فکری یونانی، انسان یک موجود هماهنگ نیست. در افلاطون، سعادت بشر شناخت مُثل است و هر انسانی نیز اولا و بالذات میل به معرفت آن دارد. در ارسطو از سویی، غایت انسان تعقل نظری است و از سوی دیگر، هر انسانی بالطبع میل دارد که جهان را بشناسد و در باب آن تامل نظری کند. اگوستینوس، معتقد است که غایت انسان بندگی، معرفت و نزدیک شدن به خدا است اما انسان حتی در خلد برین هم میلی به اطاعت از خداوند ندارد و با طمع خود خلاف دستور خداوند عمل کرده و به همین دلیل هبوط کرده و از او دورتر شده است. این مستلزم نوعی تناقض در ساختار وجودی انسان است. میل او خلاف غایتش عمل می‌کند و او را از خداوند دورتر می‌سازد. به همین دلیل است که انسان مومن هر لحظه در این ترس است که نکند امیالش (که بخشی از وجود او را تشکیل می‌دهد) او را منحرف کرده و به قعر چاه بیندازد.

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر چنین است پس چرا اگوستینوس در همین کتاب اعترافات از میل بشر به سعادت سخن می‌گوید؟ آیا میل بشر به سعادت و اطاعت خدا ذاتی نیست؟ اگر ذاتی است پس چگونه با سخن بالا (میل به مخالفت) قابل جمع است؟ در این رابطه چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه بپذیریم در وجود انسان (حتی قبل از هبوط) دو میل نهفته است: میل به سعادت (اطاعت خدا) و طمع. اولی خیر و دومی شر است و همین میل دوم برای ایجاد ناهماهنگی در وجود انسان کافی است.

تبیین اگوستینوس با این برداشت سازگار است. اگر انسان به سعادت و اطاعت خداوند میلی نداشته باشد پس جز از طریق لطف خداوند از طریقی دیگر نمی‌تواند به سعادت برسد؛ چون وجودش ذاتا اطاعت‌ناپذیر و شر است. در این صورت، جنگ درونی، ابتلا و مبارزه دائمی با امیال توسط انسان‌ها بی‌معنی خواهد بود. اما اگوستینوس بارها اشاره کرده که حیات انسان سراسر مبارزه با امیال است و نه چیز دیگری. اگوستینوس چون راهبی راستین صبح و شب با امیالش مبارزه می‌کند و البته با کمک گرفتن از خداوند سعی دارد بر آن‌ها غلبه کند. این امر روشن می‌کند که در وجود انسان دو میل خیر و شر قرار داده شده است. یکی او را به نافرمانی وا می‌دارد و دیگری به اطاعت. یکی او را به فرارفتن از حدش فرامی‌خواند و دیگری به غرق شدن در عشق خدا. انسان به دلیل همین تناقض، دائما در ابتلا است. اما انسان جز یک طبیعت ندارد و این دو میل در یک طبیعت با هم قرار گرفته‌اند. به همین دلیل، انسان خود به تنهایی قادر نیست بر این امیال کنترل داشته باشد و حتما نیاز به کمک موجودی دارد که بر این طبیعت احاطه داشته باشد و این موجود خداوند است.

در پایان باید گفت که این مسئله، افق‌های بسیاری را به روی ما می‌گشاید. شاید مسئلهٔ میل و نسبت‌اش با سعادت در متفکری چون اگوستینوس به نحو فوق تبیین گردد اما در سایر جریانات فلسفی قرون وسطی، این نسبت چگونه خواهد بود؟ از قرن ۱۲ به بعد با وقوع جنگ‌های صلیبی و

مواجهه مسیحیان با تمدن اسلامی و فرهنگ یونانی، اروپا با موج بازگشت به عصر یونان و ارزش‌هایش روبه‌رو شد. ارسطو و افلاطون مجددا زنده شدند و برخی مفاهیم فلسفی مانند سعادت (به معنی یونانی خود) وارد دنیای مسیحیت گردید. حالا متفکرانی چون توماس اکویناس میراث‌دار دو سنت فکری یعنی یونانی و مسیحی بودند. مواجهه این فلاسفه با میل و لذت چگونه خواهد بود؟ آیا اینها می‌توانند بین نظریه دوگانگی وجود اگوستینوس و نظریه سعادت یونانی هماهنگی ایجاد کنند؟ به نظر می‌رسد سنت ضد یونانی اگوستینوس در نسل بعدی متفکرین مشایی قرون وسطی مشکلات عدیده‌ای ایجاد می‌کند که در آثار دیگر باید به آن‌ها نیز توجه کرد.

منابع

ارسطو، فرفوریوس (۱۳۹۴)، ایساغوچی تالیف فرفوریوس و مقولات تالیف ارسطو، ترجمهٔ محمد خوانساری، تهران، مرکز دانشگاهی.

اگوستینوس (۱۳۹۱)، اعترافات اگوستینوس قدیس ، ترجمهٔ افسانه نجاتی ، تهران، پیام امروز.

ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.

ـــــــــــــ (۱۳۷۴)، «مذهب گنوسی»، معارف، ش ۳۴ و۳۵، ۱۶-۳۱.

دورانت، ویل (۱۳۸۵)، تاریخ تمدن: عصر ایمان، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، ج ۴،تهران، علمی و فرهنگی.

روبنستاین، ریچارد (۱۳۹۶)، وقتی عیسی خدا شد، ترجمهٔ راضیه سلیم زاده، تهران، نشر مرکز.

Aristotle and porphyry (2014), porphyry's Isagoge and Aristotle's categories, Trans Mohammad Khansari, Tehran, Markaz Nashre Daneshgahi. (In Persian)

Aristotle (2000), *Nicomachean Ethics*, Trans Roger Crisp, Cambridge, Cambridge University.

Augustine (1995), *Confessions*, Trans Albert C Outler, Philadelphia, Westminster.

Augustine (2012), *St Augustine's Confessions*, Trans Afsane Nejati, Tehran, Payam Emrooz. (In Persian)

Cross, F. L. (2005), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York, Oxford University.

Durant, Will (2006), The Story of Civilization: The Age of Faith, translated by Abu Talib Sarmi, Vol. IV, Tehran, Elmi-Farhangi Publications. (In Persian)

Gosling. J.C.B. and Taylor .C.C.W (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Oxford.

Holy bible. old and new testaments (king James), (2008), Auckland, Floating press.

Wolfsdorf, David (2013), *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge.

Ilkhani, Mohammad (2010), *History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*, Tehran, Samt. (In Persian)

——— (1995), Genosticism, Ma'arif, Vol. 34 and 35, 16-31. (In Persian)

Plato (1997), *Plato Complete works*, Trans John M. Cooper, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company.

Rubenstein, Richard.E (2017), *When Jesus Became God*, Trans Razie Salimzadeh, Tehran, Markaz publication. (In Persian)

TABLE OF CONTENTS

Generalizing the Descriptive Definition (*Rasm*) and Resolving the Complicated Formulae Objection Refuting the Mental Existence 1
Mahdi Assadi

A Critical Review of Peter Singer's Speciesism Argumentation on Animal Rights 19
Naser Jafaripoor and Alireza Aleboyeh

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 95
Mohsen Saboorian and Mohammad Hossein Jamalzadeh

The Constitutional Role of Imagination in History in Paul Ricoeur´s Hermeneutics 117
Neda Ghiasi and Amir Maziar

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 151
Seyed Amirreza Mazari

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 189
Saeed Yousefi and Sajjad Mahmood Robati

Axel Honneth and the Struggle for Recognition in the Sphere of Family: Challenges and Limitations/ Yasamin Makui and Hossein Mesbahian 205

FALSAFEH
Vol. 20, No. 1, Spring & Summer 2022
38

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)

University of Tehran
Faculty of Letters and Humanities

FALSAFEH

The Iranian Journal of Philos

ISSN:2008-1553
Vol. 20, No.2 , Se. 39, Autumn & Winter 2022-2023

The Moral Function of Art in the Culture Industry Fight 1
Alireza Aram and Bahare Geravandi

Clarification of the Relation Between Unity and Multiplicity in Logic of Expression According to Deleuze's Reading of Spinoza / Ashkan Ahadi and Mohammad Taghi Tabatabei 17

Relativism of Values and De Se Attitudes 35
Peyman Jabbari, Mohsen Javadi and Muhammad Legenhausen

Historicity and it's Relation to Fundamental Ontology in Heidegger's Being and Time 57
Tahere Habibi, Sayyed Hamid Talebzade and Ahmad Rajabi

A Study of Ṭabāṭabā'ī's Criticisms of Mūllā Ṣadrā's View on "Definition of an Object by Differentia" 73
Mohammad Hosseinzadeh

Explaining the Problems of Dividing the First and Second Intellects Based on the Principle of Existence and its Ontological Fruits / Mohammad Danesh Nahad and Mohammad Hassan Vakili 91

Comparison of the Narrative of the Sacrifice of Son by Abraham in Ibn ʿArabī's Mysticism and Kierkegaard's Existentialist Attitude / Mohsen Sarebannejad and Mohammad akvan 113

The Relationship Between Logic and Grammar from abū Nasr al-Farabi's Point Of View 135
Fatemeh Shahidi

The Composition of Matter and Form According to the Peripatetic 159
Javad Soufi and Alireza Kohansal

Critical Study of Western Natural Law Theories in the Last Stage of Its Revival in Postmodern Period 173
Mohammad Hossein Talebi

Schelling's Reading of the Problem of Pantheism Based on the Principle of "Identity" 193
Ahmad Ebadi and Elham Sadat Karimi Douraki

Analysis and Investigation of the Constitution of the Alter Ego in Husserl's Phenomenolog 213
Mohamadmehdi Moghadas and Masood Seif

Aura and Differential Singularity (Towards a Materialistic Aesthetics) 235
Sajad Mombeini

Augustine's Three Theories of Desire and Pleasure Based on "Confessions" 251
Hussein Niazbakhsh and Asghar Vaezi