



دانشگاه تهران

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فلسفه

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸

سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

- تحلیلی هرمنوتیکی از فلسفه‌ورزی منسیوس (Mencius) دربارهٔ سیاست
علی آقاجانی
- فهم جایگاه بنیادین استعاره در فلسفه از راه تأمل در معانی مختلف "استعارهٔ رادیکال" در فلسفهٔ ارنست کاسیرر
وحید احمدی، محمدرضا حسینی بهشتی
- نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت، تشأن و علیت
مهدی اسدی
- درنگی در تفکر وجودی شاعرانه از منظر هایدگر متأخر
حسین اسفندیار، علی فلاح رفیع
- حقّ بر مجازات‌کردن در فلسفهٔ هابز: مبانی و پی‌آمدها
شایان اکبری، احمد حاجی ده‌آبادی، حسن عالی‌پور، احمد فلاحتی
- تفسیر روان‌شناختی ارادهٔ معطوف به قدرت در فلسفهٔ نیچه: بررسی مبانی، پیامدها و نتایج آن برای اخلاق
محمدحسین امامی، حسین مصباحیان، سید احمد فاضلی
- تأویل معنای بخشش به‌مثابهٔ حضور در منزلگهٔ آنجابودگی و انکشاف توانش وجودی فهم
در ساختار روایی ریکور؛ مورد مطالعه فیلم سینمایی دوران عاشقی
سروناز تربتی
- بررسی انتقادی یک نقد دربارهٔ سماتیک نظام غیر تابع‌ارزشی؛ روابط علی، معنایی و منطقی
چگونه صورت‌بندی و ارزیابی می‌شوند؟
مرتضی حاج‌حسینی، محمدحسین اسفندیاری
- بررسی نقدهای غلامرضا فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی
محمد حسین‌زاده
- تحلیل روش‌شناختی مواجههٔ سهروردی با «خود»
سهراب حقیقت
- این همانی چیست؟ نظریه ویتگنشتاین درباره گزاره‌های این همانی
سید موسی دیباج
- نقد لکان بر اخلاق کانتی از موضع سادی
علیرضا ضمیری، سید احمد فاضلی، حسن فتح زاده
- پدیدارشناسی روح هگل و مسئلهٔ شیء فی‌نفسهٔ کانتی
افشین علیخانی دهقی، محمد مشکات، محمدجواد صافیان
- از ضرورت علی فاعلی تا تعیین‌باوری غایت‌شناختی در متافیزیک اپستیلن، ثنا، لامبدا و اخلاق نیکوماخوسی
امیرعلی موسویان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
 شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x
 سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳ - پیاپی ۴۲

ناشر: دانشگاه تهران

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: سیدحمید طالبزاده (استاد دانشگاه تهران)

دبیر تخصصی: محمدتقی طباطبائی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر داخلی: دکتر محمد جواد عظیمی

مدیر اجرایی: مریم مقدم

هیئت تحریریه

غلامرضا اعوانی

استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

شهرام پازوکی

دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سید محمدرضا حسینی بهشتی

دانشیار دانشگاه تهران

هیوبرت ل. دریفوس

استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، آمریکا

حسین غفاری

استاد دانشگاه تهران

محمد ایلخانی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

نصرالله پورجوادی

استاد دانشگاه تهران

الوین پلنتینگا

استاد دانشگاه نوتردام، آمریکا

رضا داوری اردکانی

استاد دانشگاه تهران

ریچارد سویین برن

استاد دانشگاه آکسفورد، آمریکا

سید حسین نصر

استاد دانشگاه جورج واشنگتن، آمریکا

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات

تلفن تماس: ۶۶۹۷۳۶۷۹

آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir

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

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی:

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

پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

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

شیوه نامه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

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

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

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

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

فرم تعهدنامه پس از تکمیل و امضا همراه با فایل اصلی مقاله، فایل مشابهت‌یابی شده متن کامل مقاله، **فرم تعارض منافع** و فایل مشخصات نویسندگان پیوست شود.

۲. اجزای مقاله

- عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل.
- چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته ها.
- واژه های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمیت آنها در مقاله بیش از سایر واژه ها باشد.
- مقدمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش ها و فرضیه های پژوهشی و... مقاله (به اجمال).
- پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم بندی های محتوایی.
- نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید برآمده از پژوهش که نویسنده طی مقاله به آن دست یافته است.
- پی نوشت: در صورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می آید.
- منابع: فهرست نویسی ارجاعات مقاله بر مبنای شیوه نامه مجله.
- چکیده انگلیسی: با قلم Times New Roman با اندازه ۹ باید عیناً ترجمه چکیده فارسی بین ۲۵۰- تا ۳۰۰ واژه باشد.
- چکیده مبسوط انگلیسی: این چکیده باید در ۱۲۰۰ کلمه تنظیم شود که شامل طرح مسئله، اهمیت مسئله، اهمیت موضوع، سؤال اصلی، شیوه پژوهش و شرح مختصری از نتایج تحقیق و داده های آن (هر کدام در پاراگرافی مستقل) همراه با ارجاع به برخی از منابع و جداول و ... باشد.

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله باید بر صفحه A4، به قلم (فونت) آی آر لوتوس (IRLotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه پرداز (word) نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا ۴/۵ و پایین صفحه ۳/۵ سانتی متر و از راست و چپ، هر کدام ۴/۵ سانتی متر باشد (در صورتی که فونت یادشده را ندارید در گوگل با عنوان فونت های شورای عالی اطلاع رسانی جستجو و دانلود کنید و در پوشه فونت های خود قرار دهید).
- چکیده، واژه های کلیدی، منابع، ارجاعات داخل پرانتز، شعرها و هر مطلبی که درون پرانتز و جدول بیاید، در فارسی باید با اندازه ۱۱ و در انگلیسی با اندازه ۱۰ نوشته شود.

- ابتدای هر بند، با نیم سانی متر تورفتگی شروع شود؛ البته سطر نخست زیر هر عنوان، نباید تورفتگی داشته باشد.

- نقل قول‌های مستقیم مستقل از متن بیشتر از سه خط، جدا از متن اصلی و با یک سانی متر تورفتگی از هر طرف و با همان قلم، ولی با اندازه ۱۱ نوشته شود. این‌گونه نقل قول‌ها که به صورت جدا نوشته می‌شود، در گیومه قرار نمی‌گیرند.

- بخش‌های مقاله با بخش ۱ که به مقدمه اختصاص دارد، شروع می‌شود. عنوان هر بخش اصلی و زیربخش‌ها باید با یک سطر سفید از یکدیگر جدا و سیاه (بولد) نوشته شوند.

- زیربخش‌های هر مقاله نباید از سه لایه تجاوز کند؛ مثال: ۳-۱-۴. که بیانگر زیر بخشی از بخش سوم مقاله است.

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

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

- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از نخستین کاربرد، در پی‌نوشت ذکر شود.

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

- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی به وجود نیآورد.

- کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.

- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا، از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.

- همان‌طور که گفته شد پاورقی‌های هر صفحه باید طی شماره‌های پشت‌سرهم در پی‌نوشت مقاله و بعد از نتیجه قرار گیرند. ضمناً تأکید می‌شود برای شماره پی‌نوشت‌ها از ابزار references استفاده نکنید، بلکه به صورت دستی شماره موردنظر را تایپ کنید و با ابزار superscript (توان) که به شکل ایکس به توان ۲ در برگه home واژه‌پرداز وجود دارد، عدد تایپ شده را کوچک کنید و در گوشه بالای متن قرار دهید؛ به‌طوری‌که درست مانند شماره ارجاع با استفاده از ابزار رفرنس می‌شود.

۴. شیوه ارجاع به منابع

۴-۱. ارجاع داخل متن

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

—اگر در متن به چند اثر از یک نویسنده ارجاع داده شود، هرکدام از آن آثار بر مبنای تفاوت تاریخ نشر تفکیک می‌شود و در منابع پایانی، با نام اثر مشخص خواهد شد.
—در صورتی که به دو اثر چاپ‌شده از یک مؤلف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سال چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلف، سال چاپ به همراه «الف» یا «ب» نوشته شود؛ برای مثال (نظامی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).
—چنانچه در متن به نام مؤلفی اشاره و مطلبی از وی نقل شود، در ارجاع آن در پایان نقل قول، تنها به سال و صفحه موردنظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و در صورتی که صفحه خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرار می‌گیرد.

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

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

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

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

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

—نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا فصلنامه و مجله (ایرانی) و بدون ذکر واژه مجله و...، دوره یا سال انتشار، شماره (ش)، صفحاتی که مقاله در آن آمده است.

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

۴-۲-۳. ارجاع به پایان‌نامه

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

-نام رساله دکتری کج (ایرانیک) نوشته می شود و عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد تنها در گیومه قرار می گیرد و کج یا سیاه نمی شود.

۴-۲-۴. ارجاع به نسخه خطی و اسناد

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

-در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شماره طبقه بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم ها افزون بر مشخصات کتاب، ذکر شماره میکروفیلم و محل نگهداری، ضروری است.

۴-۲-۵. ارجاع به وبگاه های اینترنتی

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

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

۵. سایر نکات

-تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.

-مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی می شود 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 نام های دشوار، در متن مقاله با حروف لاتین در پاورقی هر صفحه درج شود.

-هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پاورقی می آید.

-در بخش منابع در صورتی که نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می شود.

-در فهرست منابع ابتدا منابع فارسی و عربی در یک بخش می آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و ... در بخشی جداگانه ذکر می شود.

-منابع فارسی و عربی مقاله لازم است به انگلیسی ترجمه شوند و در انتهای مقاله قرار گیرند.

-در فهرست منابع، فهرست مقالات از فهرست کتاب ها نباید جدا نوشته شود.

-در فهرست منابع در صورتی که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سانتی متر تورفتگی ایجاد شود.

-از شماره گذاری یا قراردادن خط تیره در آغاز مدخل های فهرست منابع پرهیز شود.
-در نقل منابع از زبان های مختلف، برای بزرگ نوشتن حروف اول، از قواعد همان زبان پیروی شود؛ به این معنا که مثلاً در زبان فرانسه جز اسامی خاص، باقی اسامی با حروف کوچک شروع می شوند، در حالی که در زبان آلمانی، اسم دستوری با حروف بزرگ نوشته می شود و باقی کلمات با حروف کوچک و

-مشخصات همه نویسندگان باید به شرح زیر در فرم سامانه درج و نیز در یک صفحه ورد جداگانه در سامانه بارگذاری شود:

•سمت: اگر عضو هیئت علمی است لازم است مرتبه وی شامل استادیار، دانشیار یا استاد و نیز گروه درسی و دانشگاه محل تدریس مشخص شود، در غیر این صورت از عنوان «دانشجو» یا «دانش آموخته» با ذکر رشته و دانشگاه محل تحصیل استفاده شود.

•تلفن: حتما شماره همراه نویسنده پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.

•رایانامه دانشگاهی همه نویسندگان قید شود.

۶. مثال برای تهیه فهرست منابع

۱-۶. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳)، علم النفس، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.
الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، الحروف، تصحیح محسن مهدی، ج ۲، بیروت، دارالمشرق.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج ۲، چ ۴، 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)، «امکان گشت سقراط در السیره الفلسفیه محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دوره ۴۷، ش ۲، ۱-۲۲.
مولوی، محمدعلی (۱۳۶۹)، «ابن امیل»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۲-۴۳.
Say, I. and C. Pollard (1991), "An integrated theory of complement control", Language, 67,63-113.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	تحلیلی هرمنوتیکی از فلسفه‌ورزی منسیوس (Mencius) دربارهٔ سیاست علی آقاجانی
۲۹	فهم جایگاه بنیادین استعاره در فلسفه از راه تأمل در معانی مختلف "استعارهٔ رادیکال" در فلسفهٔ ارنست کاسیرر وحید احمدی، محمدرضا حسینی بهشتی
۵۳	نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت، تشأن و علیت مهدی اسدی
۷۹	درنگی در تفکر وجودی شاعرانه از منظر هایدگر متأخر حسین اسفندیار، علی فلاح رفیع
۱۰۱	حقّ بر مجازات کردن در فلسفهٔ هابز: مبانی و پی آمدها شایان اکبری، احمد حاجی ده‌آبادی، حسن عالی‌پور، احمد فلاحی
۱۲۷	تفسیر روان‌شناختی ارادهٔ معطوف به قدرت در فلسفهٔ نیچه: بررسی مبانی، پیامدها و نتایج آن برای اخلاق محمدحسین امامی، حسین مصباحیان، سید احمد فاضلی
۱۶۳	تأویل معنای بخشش به‌مثابهٔ حضور در منزلگهٔ آنجابودگی و انکشاف توانش وجودی فهم در ساختار روایی ریکور؛ مورد مطالعه فیلم سینمایی دوران عاشقی سروناز تربتی
۱۸۹	بررسی انتقادی یک نقد دربارهٔ سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی؛ روابط علیّ، معنایی و منطقی چگونه صورت‌بندی و ارزیابی می‌شوند؟ مرتضی حاج‌حسینی، محمدحسین اسفندیاری
۲۲۳	بررسی نقدهای غلامرضا فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی محمد حسین‌زاده
۲۴۵	تحلیل روش‌شناختی مواجههٔ سهروردی با «خود» سهراب حقیقت
۲۶۵	این همانی چیست؟ نظریه ویتگنشتاین درباره گزاره‌های این همانی سید موسی دیباج
۲۸۵	نقد لکان بر اخلاق کانتی از موضع سادی علیرضا ضمیری، سید احمد فاضلی، حسن فتح زاده
۳۰۷	پدیدارشناسی روح هگل و مسئلهٔ شیء فی‌نفسهٔ کانتی افشین علیخانی دهقی، محمد مشکات، محمدجواد صافیان
۳۲۷	از ضرورت علیّ تا تعیین‌باوری غایت‌شناختی در متافیزیک ارسطین، ثنا، لامبدا و/اخلاق نیکوماخوسی امیرعلی موسویان



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



A Hermeneutic Analysis of Mencius'Philosophizing about Politics

Ali Aqajani 

Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute of Social Sciences, "Houze" and "University"
Research Institute, Qom, Iran. Email: aqajani@rihu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(1-27)

Article History:

Received:
11 April 2023

In Revised Form:
25 July 2023

Accepted:
27 August 2023

Published online:
10 November 2024

Abstract

Mencius is one of the most important master philosophers in the Chinese paradigm and the Confucian tradition, and the article analyzes his philosophizing about politics based on Skinner's hermeneutic method. He is both an interpreter of Confucius and an independent theorist and philosopher in the fields of society. Based on this, in response to the question of what is the political philosophizing of Mencius, the hypothesis of the article considers four hermeneutic processes and considering the influence of mental contexts on the one hand and objective contexts on the other hand, the conventional norms of Mencius' time, including those in favor and against takes into account The favorable norms are in the Confucian school, and the traditional opposing norms are crystallized in Taoist, Mohist and legalist political philosophy. Then, the article imagines and analyzes Mencius' occupations in those norms and observes and expresses Mencius's political philosophizing through it. Based on this process, his affirmative and negative possessions in the conventional norms can be seen in the promise of the legitimacy of the two bases of heaven and earth, the right of revolution, the fusion of ethics and politics, the utopia based on the rule of Hakim-Shahriar, and an educated, virtuous and prosperous nation. Worldly and spiritual progress, meritocracy, political and social justice and peace are received.

Keywords:

Mencius' political philosophizing, Quentin Skinner's intentional hermeneutics, Mencius' mental contexts, Mencius' objective contexts, Mencius' possessions, positive and negative norms

Cite this article: Aqajani, A. (2024). A Hermeneutic Analysis of Mencius'Philosophizing about Politics. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (1-27).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2023.357692.1006776>



Publisher:The University of Tehran Press.

1. Introduction

In general, Chinese thought is closer to the field of political philosophy or practical wisdom. Political philosophy can be considered a free rational reflection on the foundations and political issues and planning of society, or according to Strauss, it is an effort to establish knowledge about the nature of things and political affairs instead of suspicion about the nature of things and political affairs (Strauss, 1371). Mencius is also one of the most important political philosophers, a master in the Chinese paradigm and the Confucian tradition, who, influenced by the mental and objective contexts, captured and recreated the conventional norms and advanced the ideas of his political philosophy, and gradually became the highest in the history of Chinese thought. He has won positions and positions. In such a way that even in the later centuries, his works entered the official government education and educational and service system in China, and getting to know and learn his opinions was the path to professional and political advancement and was considered as the equivalent of the Bible in the West. This is what caused Mencius' intellectual and political authority in the Chinese empire and his inspiration in the intellectual and social field of the Chinese people. In such a way that different schools of thought, such as conservatives and reformists, sought to cite him to validate their approaches and interpret his views. Many ordinary people also sought to change their individual lives in the light of his teachings.

Based on this, in response to the question of what Mencius' political philosophizing is, the hypothesis of the article considers four hermeneutic processes derived from Thomas Skinner's method and considering the influence of mental contexts on the one hand and objective contexts on the other hand, the conventional norms of Mencius' time. It pays attention to both favorable and unfavorable norms and reveals the manner of his possessions in the concepts of common norms and anomalies.

2. Problem design

Mental contexts can include the teachings of professors and teachers, the dominant discourse, marginal discourses for and against, and assumptions and foundations. From this point of view, Mencius' relationship with these reveals his mental background. On this basis, the school of Confucius is considered the dominant discourse of the time of Mencius because he is the commentator and interpreter and non-present student of Confucius. After Confucius, two people excelled in explaining his teachings. Mencius and Hsun Tzu. In the history of the Confucian school, Mencius is considered the idealist wing and Hsun Tzu is considered the realist wing of this school. Most experts have considered Mencius to be closer to Confucius and more compatible with his views. Of course, some have also considered him to be a distorter of Confucius' opinions in some cases, and Hsun Tzu is a closer interpretation to him (Keril, 2009: 222). Therefore, Confucius and the thought and principles of his school are the background and source of Mencius' thought. The five classic books and the book of Confucius are the most important sources of Mencius' thought, which appeared in his book named after him (Mencius, 1970). This book is a summary of Confucian and Chinese thoughts and ideas and is considered their result. In the book of Mencius, the principles and details of the Confucian school are given. The richness of the school of Mencius and the development of his political philosophy have been effective. The age and era of Mencius, as the objective contexts, was a period full of commotion and war and struggle between powers and states. The era of Mencius is important in several ways and has its own characteristics. The struggle for survival and maintaining power had caused serious and destructive conflicts among the states. The big states fought to maintain and expand the royal power, and the small states wanted to defend themselves for their survival. This era was the era of the emergence of smart opportunists who sought to gain benefits and expand their power. At this time, Mencius, as a prominent commentator and exponent of the Confucian school, stubbornly defended this religion. Mencius devoted himself to diligent polemics in consolidating and confirming the school of Confucius.

3. Research method

Among various hermeneutic methods, Skinner's method is our moderate method between text-centered

and context-centered. Thus, one of the most appropriate methods is Quentin Skinner's intentional hermeneutic method; Skinner has fundamental criticisms towards both extreme approaches in textualism and contextualism. According to Skinner, we should not only pay attention to the text itself or the social and political contexts of the development of the texts, but we should also examine and recognize the political thought of the thinkers (including the intellectual contexts) in the mutual relationship between the text and general linguistic contexts. Cultural and social political situations are our efforts (Skinner, 2012: 86; Tully, 2013). Based on this, the research uses Skinner's hermeneutic method, which is a moderate approach to the text-centered and context-centered method, with interventions to analyze the problem. This method includes four general stages: 1. The influence of mental contexts, 2. The influence of objective contexts, 3. Conventional norms, and 4. How the thinker takes possession of the norms.

4. A brief summary of the research results

The main question is how to explain the political philosophy of Mencius based on Skinner's intentional hermeneutics, which is suitable for philosophical trends. In this direction, the subjective and objective contexts, the conventional norms of Mencius' time and the manner of his positive and negative possessions in those norms are the four stages that the article has followed in order to analyze the political philosophy of Mencius. Mencius is the interpreter and explainer of the idealism of Confucianism, which of course is closer to Confucian thought. The principles of the Confucian school are the mental and theoretical background and source of the political philosophy of Mencius, which appeared in his book called "Mencius". The era of Mencius was a period full of uproar and war and struggle between powers and states, on the one hand, as objective fields, and on the other hand, the era of battles. Thoughts were in the form of political philosophy and ideology as mental contexts. In this era, Mencius as a prominent commentator and exponent of the Confucian school, affected by political turmoil and concrete social and historical contexts, and in response to the question of how to create a structured and consistent political order, expand and take possession in a stubborn defense of the customary norms of this religion. He paid attention to and pursued many innovations in political philosophy and political education, such as the benevolent government, the inherent goodness of human nature, and the right to revolution against the oppressive and inefficient government. On the other hand, by observing other views, especially critical philosophies, and some of his own views, which were a synthesis of the Confucian school and other schools, such as the right to revolution against the government and oppressive ruler, to capture the conventional norms of competing and alternative political philosophies. He worked hard. His positive and negative views on the conventional norms can be seen in the promise of the legitimacy of heaven-earth, the right of revolution, the fusion of ethics and politics, the utopia based on the rule of Hakim-Shahriar and a virtuous educated nation that has happiness and worldly and spiritual progress. is received. Although his political philosophy is in the paradigm of conservatism and traditional thinking, but despite the harsh criticism of other ideas, he takes a step towards them and finds a reformatory and sometimes even a revolutionary approach.



تحلیلی هرمنوتیکی از فلسفه‌ورزی منسیوس (Mencius) درباره سیاست

علی آقاجانی ✉

استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: aqajani@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۱-۲۷) تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ واژه‌های کلیدی: فلسفه‌ورزی سیاسی منسیوس، هرمنوتیک قصدگرای کوئنتین اسکینر، زمینه‌های ذهنی منسیوس، زمینه‌های عینی منسیوس، تصرفات منسیوس، هنجارهای موافق و مخالف.	منسیوس (Mencius) از مهم‌ترین فیلسوفان چیره‌دست در پارادایم چینی و سنت کنفوسیوسی است که مقاله در پی تحلیل فلسفه‌ورزی او درباره سیاست بر پایه روش هرمنوتیک اسکینر است. او هم شارح کنفوسیوس و هم نظریه‌پرداز و فیلسوفی مستقل در ساحات جامعه است. بر این اساس در پاسخ به پرسش از چیستی فلسفه‌ورزی سیاسی منسیوس، فرضیه مقاله چهار فرایند هرمنوتیکی را در نظر می‌گیرد و با لحاظ تأثیر زمینه‌های ذهنی از سویی و زمینه‌های عینی از سوی دیگر، هنجارهای مرسوم زمانه منسیوس اعم از هنجارهای موافق و مخالف را مورد توجه قرار می‌دهد. هنجارهای موافق در مکتب کنفوسیوس است و هنجارهای مرسوم مخالف در فلسفه سیاسی تائوئیستی، موهیستی و قانون‌گرا متبلور است. سپس مقاله تصرفات منسیوس را در آن هنجارها تصور و تحلیل نموده و از رهگذر آن چیستی فلسفه‌ورزی سیاسی منسیوس را رصد و بیان می‌نماید. بر اساس این فرایند، تصرفات اثباتی و انکاری او در هنجارهای مرسوم را می‌توان در قول به مشروعیت دویایه آسمان - زمین، حق انقلاب، همجوشی اخلاق و سیاست، مدینه فاضله مبتنی بر حکومت حکیم - شهریار و ملت آموزش‌دیده فضیلت‌مند واجد سعادت و پیشرفت دنیوی و معنوی، شایسته‌سالاری، عدالت سیاسی و اجتماعی و صلح دریافت.

استناد: آقاجانی، علی (۱۴۰۳)، تحلیلی هرمنوتیکی از فلسفه‌ورزی منسیوس (Mencius) درباره سیاست. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۱-۲۷). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2023.357692.1006776>



۱. مقدمه

چین سرزمینی که سابقه امپراتوری‌اش به هزاره چهارم پیش از میلاد می‌رسد یکی از کهن‌ترین تمدن‌های بشری را در روی زمین پدید آورده است و موطن فلسفه‌ورزی‌های گوناگون و فیلسوفان مختلف از جمله منسیوس (Mencius، ۳۷۲-۲۸۹ پ.م) به عنوان یکی از نیرومندترین فیلسوفان سیاسی چین باستان بلکه جهان باستان بوده است. تفکر در چین کهن در نهایت حوزه عملش به انسان و پیوند انسان با جامعه و نحوه حیات هرروزه اجتماعی بستگی می‌یابد از این رو مبدأ، تکامل و تطورش پایه سیاسی دارد و متفکران چینی همگی دارای دیدگاه‌های با بار سیاسی و اجتماعی بوده‌اند. از قرن پنجم تا قرن سوم پیش از میلاد که ملوک‌الطوایفی بر سرزمین چین حاکم بود، مکتب‌های اندیشگی بسیاری پدید آمدند که چینی‌ها آن‌ها را مکتب‌های صدگانه می‌نامند. این عدد بیانگر فزونی این مکتب‌ها در آن دوران است (Goodrich, 1957:125).

به طور کلی اندیشه چینی به حوزه فلسفه سیاسی یا حکمت عملی نزدیک‌تر است. فلسفه سیاسی را می‌توان تأمل عقلانی آزاد در بنیادها و مسائل سیاسی و تدبیر جامعه انگاشت یا به تعبیر اشتراوس کوششی برای نشان دادن معرفت نسبت به طبیعت چیزها و امور سیاسی به جای ظن درباره طبیعت چیزها و امور سیاسی است (اشتراوس، ۱۳۷۱). منسیوس نیز یکی از مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی چیره‌دست در پارادایم چینی و سنت کنفوسیوسی است که متأثر از زمینه‌های ذهنی و عینی به تصرف و بازآفرینی در هنجارهای مرسوم و پیشبرد انگاره‌های فلسفه سیاسی خود دست یازیده است و در تاریخ تفکر چین به تدریج بالاترین موقعیت‌ها و جایگاه‌ها را کسب کرده است. به گونه‌ای که حتی در قرون پسین آثار او به آموزش رسمی دولتی و نظام آموزشی و خدماتی در چین راه یافت و آشنایی و فراگیری آرای او مسیر ارتقای شغلی و سیاسی بود و به نوعی همسنگ کتاب مقدس در مغرب زمین تلقی می‌شد. همین بود که موجب مرجعیت فکری و سیاسی منسیوس در امپراطوری چین و الهام‌بخشی او در ساحت اندیشگی و اجتماعی چینیان گشت. آن گونه که نحله‌های متفاوت فکری مانند محافظه‌کاران و اصلاح‌گرایان برای اعتباربخشی به رویکردهای خود به او استناد می‌جستند و به تفسیر نظرهایش می‌پرداختند. مردمان عادی بسیاری نیز تغییر زندگی فردی خود را در پرتو آموزه‌های او جست‌وجو می‌کردند.

بر این اساس در پاسخ به پرسش از چیستی فلسفه‌ورزی سیاسی منسیوس، فرضیه مقاله چهار فرایند هرمنوتیکی مأخوذ از روش توماس اسکینر را در نظر می‌گیرد و با لحاظ تأثیر زمینه‌های ذهنی از سویی و زمینه‌های عینی از سوی دیگر، هنجارهای مرسوم زمانه منسیوس اعم از هنجارهای موافق و مخالف را مورد توجه قرار داده و نحوه تصرفات او را در مفاهیم هنجار ناهنجار رایج آشکار می‌سازد.

۲. روش پژوهش

در میان روش‌های گوناگون هرمنوتیکی، روش اسکینر روشی اعتدالی مابین متن محوری و زمینه محوری است. بدین ترتیب یکی از مناسب‌ترین روش‌ها، روش هرمنوتیک قصدگرای کوئنتین اسکینر است؛ چراکه بر طبق این روش، درک صائب از مقوله‌هایی همچون محیط زندگی، فضای سیاسی، زبان، زمینه فکری و از سوی دیگر، آثار و تألیفات فرد موردنظر در تبیین اندیشه وی، هم‌زمان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

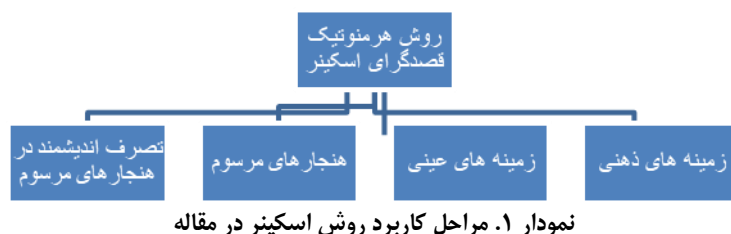
اسکینر نسبت به هر دو رهیافت افراطی در متن‌گرایی و زمینه‌گرایی دارای نقدهای اساسی است. از نظر اسکینر نمی‌باید تنها به خود متن و یا زمینه‌های اجتماعی سیاسی بسط متون اهمیت دهیم بلکه باید در ارتباط متقابل بین متن و زمینه‌های زبان‌شناختی عام به بررسی و شناخت اندیشه سیاسی متفکران (ازجمله زمینه‌های فکری - فرهنگی و وضعیت‌های سیاسی اجتماعی همت گماریم (اسکینر، ۱۳۷۲: ۸۶؛ تولی، ۱۳۸۳).

بنابراین بر اساس الگوی روشی اسکینر، متون متفکران هر دوره تاریخی هنگامی کنش گفتاری مقصود رسان و صداگذاری تلقی می‌شود که ما آن متون را به‌عنوان عمل ارتباطی قصد شده آنان در فضای زبان‌شناختی گسترده که شامل بستر فکری فرهنگی و سنت فکری حاکم است قرار دهیم. آنگاه آنها را با بررسی و نظرداشت زمینه‌های اجتماعی و سیاسی که این متون ناظر بر آن شرایطاند پژوهیم. برای این کار نیز نیازمند آنیم که زمینه‌های سیاسی اجتماعی فضای و فکری - فرهنگی حاکم بر آن دوره بازآفرینی شود.

به نظر اسکینر هر متنی تجسم کنش گفتاری و عمل ارتباطی قصد شده در فضای فکری فرهنگی و زمینه‌های اجتماعی خاصی است که مجموعه‌ای از مفاهیم و واژگان و معانی خاص را در دسترس مؤلف قرار می‌دهد. بر این اساس است که می‌توانیم هم قصد و نیت مؤلف را از تدوین آن متن به‌عنوان عمل و کنش ارتباطی قصد شده و هم معنای متن و روابط بین عبارات مختلف در آن وضعیت را ادراک کنیم (Skinner, 1969: 48-49).

بر این اساس پژوهش از روش هرمنوتیک اسکینر که روشی معتدل نسبت به متن محوری و زمینه محوری است با دخل و تصرفاتی برای تحلیل مسئله بهره می‌برد. این روش چهار مرحله کلی ۱. تأثیر زمینه‌های ذهنی؛ ۲. تأثیر زمینه‌های عینی؛ ۳. هنجارهای مرسوم و ۴. نحوه تصرف اندیشمند در هنجارها را در بر می‌گیرد. بدین‌صورت در این روش، زمینه اجتماعی متن فقط در روشن شدن انگیزه مؤلف مؤثر است نه کشف نیت او و تأکید اصلی بر کشف نیت مؤلف خواهد بود. این‌گونه است که متن ابژه‌ای خودمختار نیست بلکه ابژه‌ای مرتبط با سوژه یا مرتبط با خالق

اثر است. به همین منظور، در این مقاله علاوه بر استقرای گزاره‌ها و تحلیل متن‌های منسیوسی، دوران شکل‌گیری و عرضه فلسفه سیاسی منسیوس نیز بررسی شده است.



۳. زمینه‌های ذهنی فلسفه سیاسی منسیوس

زمینه‌های ذهنی را می‌توان شامل تعلیمات اساتید و آموزگاران، گفتمان غالب، گفتمان‌های حاشیه‌ای موافق و مخالف، و مفروضات و مبانی به شمار آورد. از این منظر نسبت منسیوس با این‌ها زمینه‌های ذهنی او را بر می‌سازد. بر این پایه مکتب کنفوسیوس گفتمان غالب زمان منسیوس محسوب می‌شود زیرا او مفسر و شارح و شاگرد غیرحضوری کنفوسیوس است. پس از کنفوسیوس دو تن در شرح آموزه‌های وی سرآمدند؛ منسیوس و هسون تزو. در تاریخ مکتب کنفوسیوس، منسیوس را بال آرمان‌گرایی و هسون تزو را بال واقع‌گرایی این مکتب شمرده‌اند. از دیگر سو تأثیرگذاری بخش دیگری از زمینه‌های ذهنی متعلق اندیشه‌های مخالف و منتقد است. گفتمان‌های تائوئیستی و موهیستی به‌عنوان اندیشه‌ای منتقد کنفوسیوس و فعال زمانه منسیوس که او را به کنش علمی و اندیشیدن و پاسخ‌گویی وا می‌دارد دیگر زمینه ذهنی فلسفه سیاسی است. منسیوس در طول فلسفه‌ورزی سیاسی خود بسیار اهل گفتگو و مناظره بود. مهم‌ترین اندیشه‌های مخالف در عصر او تائوئیست‌ها و موهیست‌ها (موتی و پیروان او) بودند. منسیوس بخش مهمی از حیات فلسفی خود را در نقد آنها و پاسخ به نقدهای ایشان گذراند و همین بر تکامل و تقویت اندیشه‌ورزی او سخت مؤثر بود.

بیشتر صاحب‌نظران منسیوس را نزدیک‌تر به کنفوسیوس و هماهنگ‌تر با آرای وی دانسته‌اند. البته برخی نیز وی را در برخی موارد تحریف‌گر آرای کنفوسیوس و هسون تزو را شارحی نزدیک‌تر به وی قلمداد کرده‌اند (کرل، ۱۳۸۰: ۲۲۲). بنابراین کنفوسیوس و اندیشه و اصول مکتب او زمینه و سرچشمه اندیشه منسیوس به شمار می‌آید. پنج کتاب کلاسیک و کتاب کنفوسیوس مهم‌ترین سرچشمه‌های تفکر منسیوس است که در کتاب وی که به نام خود او کتاب منسیوس (Mencius, 1970) نامیده شده نمود یافته است. این کتاب خلاصه‌ای از تفکرات و اندیشه‌های کنفوسیوسی و چینی است و برآیند آنها محسوب می‌شود. در کتاب منسیوس شرح منطقی و

نسبتاً منسجمی از اصول و جزئیات مکتب کنفوسیوس و اعتقادات و نوآوری‌های او به دست داده می‌شود. اگر کنفوسیوس را معلم اول در مکتب کنفوسیوس قلمداد کنیم می‌توان منسیوس را معلم ثانی این مکتب شمرد. متون و کتاب‌هایی در غنای مکتب منسیوس و تکوین فلسفه سیاسی وی مؤثر بوده‌اند که عبارت‌اند از:

۱. متون و کتاب‌های کلاسیک: درباره تأثیر کنفوسیوس در شکل‌گیری این متون کهن

چند دیدگاه وجود دارد. یک نظر بر آن است که کنفوسیوس مؤلف همگی این متون بوده است. نظر دیگر بر آن است که کنفوسیوس مؤلف وقایع ایام بهار و پاییز، مفسر کتاب تغییرات، اصلاح‌کننده کتاب مراسم آداب، و ویراستار کتاب چکامه‌ها بوده است. گرچه برخی معتقدند وی نه مؤلف و نه مفسر و نه ویراستار این کتاب‌ها بود (یو-لان، ۱۳۸۰: ۵۲). این کتاب‌ها را پنج کلاسیک گفته‌اند.

شوچینگ (Shu Ching) یا کتاب تاریخ که گردآورده کنفوسیوس است مجموعه‌ای از سخنان مختلف در بارگاه پادشاهان و امپراتوران است که شرحی از بنیادهای توفیق در کشورداری و دولتمندی را عرضه می‌کند و وقایع پیش از دوران سلسله چو را نامعتبر می‌انگارد.

درواقع محتوی یکصد سند از دودمان‌های باستانی است که از قرن ۲۴ ق.م تا قرن ۸ ق.م را در بر می‌گیرد. کنفوسیوس این سندها را که سرشار از اندیشه‌های دینی و سخنان آموزنده بودند تدوین کرد تا شاگردان درباره علل از میان رفتن دودمان‌ها آگاه شوند. در این کتاب، سلطنت را برحسب شالوده اخلاقی برای حکومت انسانی که هدف حکومت برقراری نظم بلکه آموزش در کنار تأمین معیشت و رفاه است عرضه می‌کند (مینک، ۱۳۷۹: ۳۷). اکثراً، ویراستاری این کتاب را به کنفوسیوس نسبت داده‌اند اما برخی چون کریل نمی‌پذیرند (کریل، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

شی [شیه] چینگ (Shih Ching) یا کتاب شعر مجموعه‌ای از شعرهای رایج در میان مردم است که از قرن دوازدهم تا هشتم قبل از میلاد یعنی در پانصد سال نگاشته شده‌اند. گفته شده است برخی قطعات آن درباره رقص در معابد، اشعار در مراسم قربانی، روابط میان زن و شوهر و... توسط کنفوسیوس تنظیم و تدوین شده است. این مجموعه جزء دروس اصلی و ریشه‌ای کنفوسیوسی به شمار می‌رود. رسم بر آن بود که صحبت‌های معمولی نیز به صورت شعر باشد. موضوع اصلی آن‌ها تفاهم متقابل است. البته فانگ یو لان و کریل در انتساب آن به کنفوسیوس تردید کرده‌اند (یو-لان، ۱۳۸۰: ۵۳؛ کریل، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

لی چی (Li Chi) یا کتاب آیین‌ها مجموعه‌ای از کتاب‌هایی مانند کتاب آداب تشریفات یا ای لی (I-Li) است. این کتاب دربردارنده چهل و نه بخش در زمینه‌های تشریفات و مقررات دولتی و رساله‌هایی در زمینه‌های آموزش تشریفات و مراسم خاص مذهبی، موسیقی و فلسفه

است. شرحی آرمانی از ادارات دولتی در اوایل دوران «چو» است. بینش اجتماعی که در لی جی گنجانده شده جامعه را نه به عنوان نظامی دشمنانه بر مبنای روابط قراردادی بلکه به عنوان جامعه‌ای از اعتماد با تأکید بر ارتباط نشان می‌دهد. اجتماع که از چهار حرفه مفید دانشمند، زارع، صنعت‌گر و بازرگان سازمان‌یافته به معنای حقیقی کلمه یک تعاونی است. هر نفر به عنوان عضو شرکت‌کننده در این تعاون می‌باید وجود دیگران را به رسمیت بشناسد و به مصالح جمع خدمت کند. کنفوسیوس زمانی به تدوین لی ها همت کرد که اخلاق در چین دچار انحطاط شده بود. او از این‌رو به دنبال آن‌ها رفت که آیین‌های زمان چو را ارزشمندتر و به آرمان‌ها و دیدگاه‌های خود نزدیک‌تر دید. البته همچون دیگر کتاب‌ها درباره انتساب این کتاب به وی نیز تردید وجود دارد (کریل، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

یی جینگ (Yi Ching) یا کتاب تغییرات: این مجموعه یکی از باستانی‌ترین موضوعات فرهنگ چین را مطرح می‌کند که اساس اسطوره‌ای دارد. این کتاب در دو بخش اصلی و ضمایم تنظیم شده است. بخش اصلی آن مربوط به دوره پیش از کنفوسیوس است و نسبت به ضمایم آن تفاوت نظر وجود دارد. برخی معتقدند که از کنفوسیوس است و برخی دیگر این استناد را رد می‌کنند (کریل، ۱۳۸۰: ۱۲۷؛ یو-لان، ۱۳۸۰: ۵۳) و آن را از کنفوسیوس گرایان بعدی می‌دانند. کنفوسیوس این کتاب را تا آن اندازه خواند که گفته شده سه بار شیرازهاش از هم گسست (جای، ۱۳۸۷: ۷۲). این کتاب بر بنیاد هشت سه خطی نهاده شده است. بنابراین کتاب، جهان از بین و یانگ ساخته شده است. خط پیوسته نماینده یانگ است که نر و خط بریده نماینده بین است که ماده است. این‌ها نیروی دوگانه طبیعت‌اند. هسی تزو (His-Tzu) از شارحان این کتاب و صاحب طولانی‌ترین شرح بر آن است (چنگ، ۱۳۸۳: ۹۳).

چون چیو (Chun Chiu) یا سالنامه بهار و پاییز مجموعه یک اثر تاریخی از حوادث امپرنشین لو به صورت روزانه و ماهانه و فصلی است. در نتیجه‌گیری‌ها از ستایش یا سرزنش دریغ نمی‌شود. همین داوری‌ها فلسفه تاریخ را می‌سازد. مایه بنیادی سالنامه حمایت از صلح و یگانگی جهانی است و در این جهت برپاداشتن هنجارهای حکومت نیک، بازگرداندن فرمانروایان غاصب به جای خود و محکوم کردن وزیران بدرفتار در آن تأکید شده است. بینش تاریخی که در این کتاب عرضه شده برای تعیین هویت جامعه بر حافظه جمعی تأکید می‌کند. تأکید بر اهمیت تاریخ به طریقی انگشت نهادن بر این حکمت باستانی چین است که: جان تازه به کهنه دمیدن بهترین راه برای رسیدن به نو است. این کتاب صاحب سه تفسیر است. تفسیر تسو چوان (Tso - Chuan) تفسیر کونگ یانگ (Kung - Yang) و تفسیر کو لیانگ (Ku - Liang). برخی به‌طورقطع

این کتاب را برای کنفوسیوس دانسته‌اند (جای، ۱۳۸۷: ۱۵-۱۳). برخی دیگر این استناد را نمی‌پذیرند (کریل، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

۲. یائو (Yao) یا مجموعه موسیقی: اکنون اثری از این کتاب بر جای نمانده است. اصولاً در زمان کنفوسیوس موسیقی با شعر پیوند نزدیک‌تری داشته است. علاقه جدی وی به موسیقی از سی و چهار سالگی آغاز شد. در این دوره فرصت یافت موسیقی را بشناسد و این هنر را بیاموزد. از نظر کنفوسیوس موسیقی یکی دیگر از وسایل مهم تربیت است. وی موسیقی را مشخصه روح هر جامعه می‌دانست. زیرا در موسیقی مایه‌هایی در روح فرد ایجاد می‌کند که محور نظم و انتظام زندگی است.

۳. مکالمات یا منتخبات (گلچین): این کتاب چندین سال پس از مرگ کنفوسیوس از طرف طرفداران او تألیف و در رساله‌ای مشتمل بر بیست باب تدوین شده است. این کتاب شامل اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی کنفوسیوس و پاسخ‌های وی به پرسش‌های شاگردان و مریدان کنفوسیوس است، برخی فصل‌های آن عبارت‌اند از مرد آزاده کیست؟ راه راست و نیک، بنیان ترقی جامعه بشر، هنر یاد دادن و یاد گرفتن، وظایف اساسی حکومت در ترقی و تمدن ملت، احوال شخصی کنفوسیوس، روابط کنفوسیوس با مریدان، فضایل اخلاقی و راه کسب آن‌ها، عرفان باطنی در تعلیمات کنفوسیوس (کنفوسیوس، ۱۳۷۵).

۴. معرفت بزرگ: این کتاب اثر تسنگ تزو (Tseng Tzu، ۵۰۵-۴۳۶ ق.م) است که گفته شده وی این کتاب را جمع‌آوری نموده است (هاله ابوالفتح، ۲۰۰۰ م: ۵۳). این کتاب هدف‌های زندگی انسان و گام‌هایی را که باید بردارد و روش‌هایی را که جهت نیل به مقصود باید اتخاذ کند به تفصیل ارائه داده است. برخی این کتاب را فلسفه سیاسی چین و اصولی‌ترین تعمق مبتنی بر قاعده انگاشته‌اند که هرگز به ذهن فلاسفه سیاسی هیچ‌یک از ممالک دیگر خطور نکرده است (چن، ۱۳۷۳: ۱۱).

۵. کتاب آیین میانه‌گزینی (میانه‌روی): اکثر محققان چینی بر آن‌اند که تزوسو (Tzu Ssu، 492-431 ق.م) نوه کنفوسیوس، که استاد منسیوس بود آن را جمع‌آوری و نگارش نموده است. این کتاب حاوی شرحی پیرامون اعتدال و میانه‌روی و دربردارنده موضوعات الاهیاتی و معرفت‌شناسانه و سنت اخلاقی است. چو هسی در مقدمه این کتاب علت نگارش آن را نگرانی تزوسو از عدم انتقال علم اخلاق می‌شمرد (چن، ۱۳۷۳: ۳۰۸).

۴. زمینه‌های عینی فلسفه سیاسی منسیوس

بنا بر دیدگاه اسکینر، زیست اجتماعی و سیاسی و علمی ارتباط با آرای اندیشمند دارد و حوادث تاریخی بی‌تأثیر نیستند. فلسفه سیاسی منسیوس نیز از تجارب زندگی و رویدادهای سیاسی متأثر

بوده و اندیشه او پاسخی به مسائل و بحران‌های موجود در کنار پرسش‌های بنیادین است. منسیوس (Mencius)، مگ‌زی (۳۷۲ - ۲۸۹ پ.م) شکل لاتینی شده نام مگ تسو (دزو) به معنای استاد کونگ است. تاریخ تقریبی تولد او بین سال‌های ۳۷۱ تا ۲۸۹ قبل از میلاد در چهارمین سال پادشاهی لیه (۳۷۵-۳۶۱ ق.م) از سلسله جو بوده است (Menius, 1970: 15). وی کمی بیش از صدسال پس از مرگ کنفوسیوس به جهان آمد.

منسیوس از اهالی ایالت تسو (Tsou) در قسمت جنوبی ایالت شان‌دونگ (Shandong) فعلی بود که گفته‌اند از خانواده حکومتگر مگ سون (Meng Sun) در لو (Lu) برخاست. آن هنگام که نبردها آغاز شده بود خانواده او، «لو» را ترک گفتند تا در «تسو» پناهی بیابند. منسیوس همانند کنفوسیوس در کودکی یعنی سه‌سالگی پدرش را از دست داد. سپس مادرش از او با عشق پرستاری کرد و به او آموزش داد.

او در مکان‌های مختلفی زیست تا آنکه در همسایگی یک دبستان منزل گرفتند. در اینجا منسیوس بر آن شد کارهای شاگردان و آموزگاران را سرمشق خود کند (جای، ۱۳۸۷: ۸۴-۸۳). گویا بیشتر زندگانی فعال او در نیمه دوم قرن چهارم پ.م گذشته باشد. آن‌گاه که چین کهن کم‌کم از میان می‌رفت و دگرگونی‌های بزرگ در پیش بود. وی بر اساس مکتب کنفوسیوس آموزش دید و مطالعاتش زیر نظر تزو سو (Tzu-ssu) که خود نواده کنفوسیوس بود انجام گرفت (یو-لان، ۱۳۸۰: ۹۱).

منسیوس در آغاز زندگانی، کنفوسیوس را بزرگ‌ترین الهام خود می‌دانست و او را سرمشق خود می‌شمرد. او می‌گفت (جای، ۱۳۸۷: ۸۴). البته منسیوس و کنفوسیوس از نظر شخصیتی تفاوت‌هایی با هم داشتند. کنفوسیوس درون‌گرا و دوراندیش بود. منسیوس برون‌گرا، تیزهوش و متکلمی زبردست و فردی موفق در جدال‌های فکری بود. منسیوس سال‌های چندی از جوانی را بین دولت‌های جنگجو گذراند. با فرمانروایان لیانگ (Liang)، چی (Chi)، تسو، سونگ (Sung) و تنگ (Teng) که در تلاش برای قدرتمندتر و ثروتمند کردن دولت‌های خود بودند مصاحبت کرد. اما او اصول اخلاقی کنفوسیوس را وعظ می‌کرد. در نتیجه گرچه محترم داشته شد اما به مقامات عالی نرسید و شهریاران اصول او را به کار نمی‌بستند.

منسیوس در سال ۳۲۰ ق.م به لیانگ رسید اما کوشش وی در آنجا بی‌ثمر بود. ازاین‌رو در پایان سال ۳۱۹ ق.م هنگامی که هوئی، شاه آنجا مرد و پسرش شیانگ بر تخت نشست، لیانگ را ترک کرد و به سوی ایالت چی به راه افتاد. شوان پادشاه چی از وی استقبال کرد و پسرش را به پیشواز او به مرز فرستاد. اما در اینجا نیز منسیوس علیرغم احتیاط‌های خود نتوانست از گفتن حقیقت سرباز زند. بنابراین شوان شاه نیز اگرچه به او گوش می‌داد ولی هرگز چنان‌که باید به آزمودن نظریات او دلبستگی نداشت. ازاین‌رو منسیوس نیز چی را ترک کرد و به «تنگ» رفت که ولایت کوچکی میان دو ایالت نیرومند چو و چی بود. اما آنجا را نیز به‌زودی ترک گفت و به

زادگاه خود لو رفت و خود را وقف آموزش جوانان و دانشجویان و نگارش کتابش نمود (جای، ۱۳۸۷: ۹۰). این کتاب بعدها یکی از چهار کتاب مکتب کنفوسیوس شمرده شد. منسیوس در سال ۲۸۹ ق.م در هشتاد و چهار سالگی در زادگاهش درگذشت.

عصر و زمانه منسیوس دوره پرهیاهو و جنگ و مبارزه میان قدرت‌ها و ایالت‌ها بود. عصر منسیوس از چند جهت حائز اهمیت است و ویژگی‌های خاص خود را دارد. تنازع بقا و حفظ قدرت موجب ستیزه‌هایی جدی و ویرانگر در میان ایالت‌ها شده بود. ایالت‌های بزرگ برای حفظ و بسط قدرت شاهی می‌جنگیدند و ایالت‌های کوچک برای بقای خود به دفاع بر می‌خواستند. در نتیجه این جنگ‌ها و در جهت تأمین مالی آن، مالیات‌های سنگین بر مردم بسته شد و این مردم سرزمین‌ها بودند که باید هزینه جنگ‌های بی‌حاصل فرمانروایان خود را پردازند. حاصل آن فقر و خشکسالی و گرسنگی و مرگ بود. این عصر، عصر برآمدن فرصت‌طلبان باهوشی بود که درصدد جلب منافع و بسط قدرت خود بودند. اما مردان سیاسی دارای بینش و دانش که به خود نمی‌اندیشیدند و به رفاه و سعادت مردمان اندیشه می‌کردند. جایگاه چندان در قدرت سیاسی نمی‌یافتند. نکته بسیار پراهمیت در این دوران، رویش مکاتب فکری، سیاسی و رقابت جدی میان آنان است. جنگ اگرچه آثار زیان‌بار نابودکننده‌ای بر زندگی مردم داشت اما به ایجاد و شکوفایی اندیشه‌های جدید نیز انجامید. مکاتبی که به‌ویژه مکتب کنفوسیوس را که قدیمی‌تر و کهن بود به چالش می‌کشید. در این زمانه منسیوس به‌عنوان مفسر برجسته و شارح مکتب کنفوسیوس به دفاع سرسختانه از این آیین پرداخت. منسیوس به جدال‌گری مجدانه در تثبیت و تأیید مکتب کنفوسیوس می‌پرداخت.

۵. منسیوس و هنجارهای مرسوم فلسفه سیاسی چین

هنجارهای مرسوم پیشاروی منسیوس در فلسفه سیاسی قابل تقسیم به هنجارهای موافق و هنجارهای ناموافق یا رقیب است. مهم‌ترین هنجار موافقی که منسیوس با آن روبه‌رو بود هنجارهای مکتب کنفوسیوس است. همه متفکران چینی بر این باورند که جنبه اخلاقی فرمانروا عاملی است که ارزش و اعتبار حکومت را تعیین و مشخص می‌کند (Greel, 1974: 136). اما کنفوسیوس بر آن است که اخلاق و سیاست یکی‌اند و مسائل اصلی سیاسی اخلاقی هم هستند. او به انسانیت و انسان‌دوستی یا «رَن»، تربیت انسان طبق قواعد و قوانین یا «لی» و اصلاح عناوین و اصل شایسته‌گزینی و شایسته‌سالاری اعتقاد داشت و آن‌ها را اصول اساسی در سیاست دانست. برخی گفته‌اند کنفوسیوس هم‌تراز با فلسفه سقراط، افلاطون و ارسطو بوده است (عالم، ۱۳۷۷: ۱۸). به نظر کنفوسیوس طبیعت انسان نیک است و این نیک‌طبعی امکان تربیت آدمی را در چارچوب قواعد و اصول سنتی برای اداره امور جامعه فراهم می‌کند. انسان خوب به شهریار

خوب تبدیل می‌شود و شهریار خوب به جامعه خوب جهت می‌دهد و آن را محقق می‌سازد. بدین ترتیب دو جنبه مهم در اندیشه کنفوسیوس ظهور می‌کند. اخلاق‌گرایی و مهندسی اجتماعی در قالب سنت چینی (Yo-Lan, 1948:59).

اما در هنجارهای ناموافق این دوره دوران تقابل فکری و پاسخ‌گویی منسیوس به افکار و اندیشه‌های برخی از متفکران عصر، به‌ویژه یانگ چو (Yang Chu) و مو تی (Mu Ti) است. البته منسیوس با فیلسوفان جنوبی هم که معتقد به تساوی پادشاه و مردم در همه امور بودند تا جایی که به کار شاه در مزرعه اعتقاد داشتند مخالف بود. اما مهم‌ترین رقیبان او یانگ چو و موتی است که منسیوس به‌روشنی به آن‌ها می‌تازد و بر آن است که اصل یانگ چو درباره هرکس برای خود، حقوق شهریار؛ و اصل موتی درباره عشق یکسان به همه، حقوق پدری را زیر پا می‌گذارد و برانداختن حقوق پدر و شهریار پایین آوردن انسان تا به حد ددان است. از این‌رو به نظر وی، اگر آموزش‌های یانگ و مو بازداشته نشوند و آموزش کنفوسیوس ارج نیابد مردم فریفته تعلیم‌های گمراه خواهند شد و راه انسانیت و درستکاری بسته خواهد شد و اگر این دو راه بسته شوند درندگان انسان‌ها را خواهند خورد و انسان‌ها نیز یکدیگر را (عالم، ۱۳۷۷: ۹۴). برای آنکه اساس تضاد با این دو را دریابیم اشاره‌ای کوتاه به آرای آن‌ها خواهیم داشت.

۱. هنجارهای یانگ چو: شرح سنوات مربوط به زندگی یانگ چو مشخص و روشن نیست

ولی به تقریب می‌باید ما بین دوران موتزو و منسیوس زیسته باشد. اگرچه برخی زندگی او را مابین سال‌های ۳۳۰-۴۰۰ ق.م ذکر کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۷: ۵۵). یانگ چو از یک خانواده محترم برخاست که اصلش به دربار پادشاهی می‌رسید. موتی اشاره‌ای به وی نکرده است ولی یانگ چو در دوران منسیوس به اندازه موهیست‌ها پرنفوذ شده بود. چنانچه منسیوس از پر شدن جهان از سخنان یانگ چو و موتی می‌گوید (یو-لان، ۱۳۸۰: ۸۲). درباره دیدگاه‌های یانگ چو اقوال مختلف است. برخی وی را به خودپرستی و کامرانی و درک و دریافتی غیراخلاقی از زندگی و عقیده‌ای تقدیری درباره مرگ متهم کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۷: ۵۶). پاره‌ای دیگر این اتهام را مبالغه‌آمیز دانسته‌اند و گفته‌اند که در هیچ‌یک از آثار کهن یانگ چو متهم به لذت‌پرستی نشده است (یو-لان، ۱۳۸۰: ۸۳). اندیشه اصلی وی عبارت است از «هر آدمی برای شخص خودش» و «خوار شمردن همه چیز و ارزش دادن به زندگی». از این‌رو برخی وی را با پیکور فیلسوف لذت‌گرای یونانی مقایسه کرده‌اند (جای، ۱۳۸۷: ۱۷۳). برخی وی را آغازگر مرحله اول دائئوسم شمرده‌اند (یو-لان، ۱۳۸۰: ۸۶).

از نظر یانگ چو انسان آزاد از بیم مرگ هیچ نگرانی ندارد جز اینکه به‌طور کامل از زیبایی‌های این جهان لذت ببرد و همه خوشی‌های حال را کامل کند. انسان باید زندگی را

همان گونه که پیش می‌آید بگذرانند، آن را تحمل کند و بیشترین سود را از آن ببرد و غم چیزهای دیگر را نخورد. بنابراین هیچ قانون‌نامه اخلاقی و مقررات اجتماعی نباید در کار باشد که افراد را به خلاف میل آنان در بند کند. چون خوشی تنها هدف زندگانی است. هیچ قانون اخلاقی یا مقررات اجتماعی که از بیرون تحمیل شده باشد نمی‌تواند ادعاهای مطلق آن را بی‌ارزش کند (جای، ۱۳۸۷: ۱۷۴).

یانگ تسو با نگاهی شکاکانه به تاریخ بر آن بود که همه نام‌های خوب و بد گمراه کننده‌اند. برای مثال یائو و شون شهر یاران با فراست و فرزانه نام‌های خوب دارند اما درواقع تیره‌بخت‌ترین آفریدگانی‌اند که بر روی زمین آمده‌اند. چیه و چو ستمگران نامدار و به بدی شهره‌اند اما بیشترین لذت را از زندگی برده‌اند. همچنین نام‌ها هرچه باشند وجود واقعی ندارند و معیاری ثابت برای ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد (عالم، ۱۳۷۷: ۵۷).

وی معتقد بود نشانه بیماری دنیا در پدیده ناهنجار سلطه‌گری و نگرش استیلایی و استعلائی یا به تعبیر او آن است که مردمانی فرمان می‌رانند و مردمانی فرمان می‌برند. او علت را آن می‌داندست که آن‌ها متوجه کار خود نیستند و دیگران را به حال خود نمی‌گذارند و خصلتی نامعقول و اجبارگر دارند. وی خرد را می‌ستود و قدرت را تقبیح می‌کرد. زیرا معتقد بود قدرت به ربودن چیزها می‌انجامد. بر این اساس می‌توان نوعی تقلیل و تحدید دولت را که برخی حتی از آن به آنارشسیسم تعبیر کرده‌اند جامعه آرمانی و آرمان سیاسی یانگ چو خواند. او فرهنگ و تمدن را به علت ماهیت تصرف‌گری و استیلایی علت فساد انسان معرفی می‌کرد و معتقد بود چهار چیز آسایش را از زندگی مردم سلب کرده است. زندگی دراز، نام و افتخار، خانواده و ثروت (Mousheng, 1942: 82). بدین ترتیب او شاید بر نوعی اندیشه فردگرایی در برابر جامعه‌گرایی تأکید می‌کند.

۲. **هنجارهای موتزو:** موتزو (M0 Tzo) یا موتی (Mu Ti) فیلسوف برجسته پس از کنفوسیوس بود. وی در سال‌های میان ۴۸۰ و ۴۶۵ ق.م به جهان آمد و میان ۳۹۰ و ۳۷۵ ق.م از جهان رفت. موتی از نظر اجتماعی ریشه در طبقه عیاران داشت. البته دارای تفاوت‌ها و آرای دیگرگون با آن‌ها نیز بود (یو-لان، ۱۳۸۰: ۷۰). وی یکی از مهم‌ترین پیگیرترین منتقدان کنفوسیوس به شمار می‌رفت. بنا به عقیده او اصول کنفوسیوس از چند جهت جهان را به خرابی می‌کشاند. اعتقاد به وجود خدا و ارواح؛ اعتقاد بر اجرای مراسم تشییع جنازه و سه سال عزاداری پس از مرگ والدین که ثروت و نیروی مردمان را تلف می‌کند؛ اصرار بر اجرای موسیقی که اتلاف وقت است؛ اعتقاد به سرنوشتی از

پیش که باعث سستی مردم می‌شود (یو-لان، ۱۳۸۰: ۷۰). بر این اساس او با آیین‌های فتودالی و ظرافت‌های آن که برای کنفوسیوس عزیز بود مخالفت می‌کرد.

نکته دیگر تعلق خاطر موتی به فلسفه سودمندی است. او معتقد است سود چیزی است که از داشتنش خشنود می‌شویم و زیان چیزی است که از داشتنش بیزاریم (جای، ۱۳۸۷: ۱۹۴). با توجه به نظر وی، آنچه برای بیشترین مردم سودمند است سود به شمار می‌آید و آنچه برای کمترین مردم سودمند است زیان به شمار می‌آید. به نظر او، ثروت و جمعیت برای کشور و مردم سودمند است و هسته حکومت خوب افزایش این دو است. مخالفت او با سرنوشت یا تقدیر نیز از ارکان نظریه اوست. چرا که به نظر وی تقدیر با وضعیت گذشتگان، تجربه کنونی و نتیجه‌های آینده هماهنگ نیست (جای، ۱۳۸۷: ۲۰۵-۲۰۴). از نظر ساخت دولت دیدگاه وی شباهتی با نظر توماس هابز و قدرت مطلقه او دارد.

نقطه تفاوت دیگر در تلقی از مهر و محبت در یک جامعه آرمانی است. موتی انسان‌دوستی را ریشه همه هنرهای اخلاقی دیگر می‌داند و مهر یکسان و همگانی را یک وظیفه به شمار می‌آورد. این هسته فلسفه اوست. مهری که چنین فهمیده شود در حوزه و کاربرد پهناورتر از آن مهری است که از انسانیت کنفوسیوس پیدا می‌شود. بنا بر نظر کنفوسیوس مهر از نظر نیرومندی با درجه‌های گوناگون آشکار می‌شود تا آنجا که درجه‌های گوناگون مهر را چون وظیفه فرزندی و مهر برادرانه و محبت همسری می‌توان یافت. ولی موتی سخت بر آن بود که مهر باید به همه و یکسان باشد. بر این اساس به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی موتی به سمت تساوی سیاسی و اجتماعی و نفی عدالت طبقاتی حرکت می‌کند حال آنکه فلسفه سیاسی منسیوس نافی نظام طبقاتی نبوده و آن را به رسمیت می‌شناسد اما قائل به تعدیل و اصلاح آن است.

۶. نحوه تصرف در هنجارهای مرسوم و برآیند فلسفه سیاسی منسیوس

منسیوس کنشگری فعال در عرصه اندیشه و ساحت جامعه و میدان طرح و نقد اندیشه‌هاست. بدین خاطر سخت در تکاپو و مناظره بود. وی می‌گفت که من به جدال با دیگران دلبستگی ندارم. ولی جز این راهی ندارم (جای، ۱۳۸۷: ۹۳). مهم‌ترین رقیبان او مکاتب یانگ چو و موتی است که منسیوس به‌روشنی و سختی به آن‌ها می‌تازد. منسیوس، یانگ چو را خودخواه می‌دانست که دانشی از حاکمیت ندارد. چرا که یانگ چو اعتقاد چندانی به حاکمیت و دولت نداشت. او بر آن است که اصل یانگ چو درباره هرکس برای خود، حقوق شهروار را زیر پا می‌گذارد و اصل موتی درباره عشق یکسان به همه، حقوق پدری را. از نظر او برانداختن حقوق پدر و شهروار پایین آوردن انسان تا به حد ددان است و اگر آموزش‌های یانگ و مو بازداشته نشوند و آموزش کنفوسیوس ارج نیابد مردم فریفته تعالیم گمراه خواهند شد.

منسیوس به‌خوبی دستگاه فکری و فلسفی مناسبی در می‌اندازد. همین تلاش موجب آن شده است تا برخی معتقد باشند منسیوس نخستین فیلسوف کنفوسیوسی واقعی است و کنفوسیوس بیشتر معلم بود تا فیلسوف (آدلر، ۱۳۸۶: ۴۸). یکی از مهم‌ترین تأکیدات کنفوسیوس و مکتب او بر سنت است. این همان چیزی است که موجب شده برخی او را محافظه‌کار بنامند. او به‌شدت به حفظ میراث گذشته اصرار می‌کند اگرچه گرایش اصلاحی نیز دارد. بالاین‌حال منسیوس با حفظ بنیادهای فکری او مقداری از محافظه‌کاری فاصله می‌گیرد.

جولیا چینگ معتقد است کنفوسیوس قطعاً می‌تواند چون فردی که جان و روان چینی‌ها را دچار تحول و انقلاب کرده است توصیف شود و این مهم با آگاهی و بصیرت از فرمان‌هایی بوده که از جانب آسمان داده شده بود. در این جهت هم کنفوسیوس و مکتبش حالت میانه‌گزینی بین دو حال افراط و تفریط یعنی تعصب پیروان موزه و تفریط لادریون و قانون‌گرایان است (چنگ، ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۰۹). وی کنفوسیوس را طرفدار نوعی رب‌النوع متشخص که جایگزین خدایان و در حکم نظم و قانون برتر بوده می‌داند (چنگ، ۱۳۸۱: ۹۲).

اما منسیوس دیدگاه‌های روشن‌تری نسبت به هستی‌شناسی دارد. معنای واژه آسمان در کتاب منسیوس دگرگونی و روند تکاملی دارد. در حالی که کنفوسیوس تنها اشاره‌های پراکنده‌ای به رب‌النوع دارد که البته به‌مثابه رب‌النوع متشخص نیست (چنگ، ۱۳۸۱: ۱۱۷)، در رهیافت منسیوس، آسمان در قلمرو هستی انسان مأوا دارد و شناخت خود به شناخت آسمان منتهی می‌شود.

در این اعتقاد به‌کرات به منبع و اصل قوانین و ارزش‌های اخلاقی اشاره شده است. با وجود این منسیوس همچنان برای رسم قربانی کردن به پیشگاه پروردگار و اجداد منزلت قائل است. منسیوس کائنات را اخلاقی می‌داند و اصول اخلاقی انسان را نیز همان مبانی متافیزیکی کائنات می‌انگارد که طبیعت بشری برخاسته از آن است. بر این پایه است که شناخت خدا شهروندی توأمان جامعه و خداوند را به ارمغان می‌آورد. منسیوس عبارت «تی ین مین» را به زبان می‌آورد که به مفهوم شهروندی دوگانه خدا (آسمان) و جامعه توسط انسان است.

سرشت بشری در چین با کلمه Hsing/Xing شناخته می‌شود که مرکب از واژه‌ای برای ذهن یا قلب و کلمه دیگری برای حیات یا اولاد و اعقاب است (چنگ، ۱۳۸۱: ۱۱۹). درباره سرشت انسان منسیوس سه نظریه را مطرح و نقد می‌کند. نظریه نخست عاری بودن طبیعت انسان از خوبی و بدی و به لوح سفید است. نظریه دوم شامل بودن طبیعت انسان بر هر دو عنصر خوبی و بدی است. نظریه سوم بدطینتی برخی و خوش‌طینتی برخی دیگر بود.

منسیوس فطرت نیک انسانی را به ذات جریان آب تشبیه می‌کند که همواره رو به پایین جاری می‌شود. بر این اساس همان‌طور که آب رو به پایین جاری نمی‌شود هیچ انسانی هم وجود ندارد که خوب نباشد. وی معتقد بود وقتی فطرت قوه فعال و خودانگیخته داشته باشد اخلاق

توصیه عملی درونی برای فرد می‌شود. نیکی تماماً در نفس قابل حصول است. ساخته و پرداخته شناخت به امور بیرونی نیست. منسیوس در راه تبیین نظریه خود گفتگوهای فراوانی با مخالفان، به‌خصوص اندیشمندی به نام کائو تزو (Kao Tzu) داشت. وی یکی از سه نظریه را مبتنی بر اینکه سرشت انسان نه نیک است و نه بد است مطرح می‌کرد. کائو تزو می‌گفت: سرشت انسانی چون درخت بید است و درستکاری چون کاسه‌ای چوبین، شکوفاندن انسانیت و درستکاری همان کاسه از بید ساختن است. پاسخ منسیوس آن بود که آیا می‌توان با پیروی از سرشت بید از آن کاسه بسازی. اگر تو بید را در جریان کاسه ساختن از سرشتش و رشد طبیعی‌اش باز بداری، آن‌گاه همین‌گونه انسان را هم در جریان شکوفا ساختن انسانیت از سرشتش محروم خواهی کرد. منسیوس خام‌دستانه فرض نمی‌کند که انسان‌ها به‌تمامی فضیلت‌مندند. او از این نکته آگاه است که شفقت ذاتی و احساس شرم صرفاً حالتی اولیه است و ما اغلب، در شفقت‌ورزی به کسانی که باید، یا شرمساری از امور حقیقتاً تحقیرآمیز ناکام می‌مانیم. او، با استفاده از استعاره‌ای کشاورزی، استعدادهای طبیعی انسان به سوی فضایل را «جوانه‌ها» می‌نامد. این استعاره با دقت بسیار انتخاب شده است. جوانه یا شاخه جوان هلو قادر به میوه‌آوری نیست، اما گرایشی فعالانه به بلوغ و بدل شدن به درختی ثمرآور دارد، البته اگر خاکِ خوب و مقدار کافی نور خورشید و باران برایش فراهم باشد و باغبانی مهربان از آن مراقبت نماید. به‌صورت مشابه، «جوانه نیک‌خواهی» نیز به نحو خودجوش در هشدار [درونی] و حس شفقت به کودک در حال سقوط در چاه ظاهر می‌شود، چنان‌که «جوانه عدالت» نیز در هنگامه تحقیر و اهانت وجود و آشکارگی‌اش خود را می‌نماید. این جوانه‌ها نوشکوفه‌اند و قادر به بارآوری نیستند اما در محیط خوب و با تربیت درست می‌توانند به‌صورت فضایی کامل و اصیل درآیند.

منسیوس قدری از مسئولیت فردی انسان‌ها را برای پیشرفت انسانی قبول داشت و آن را نفی نمی‌کرد اما به‌جز آن بر مساعد بودن و آماده‌سازی عرصه اجتماعی و فرهنگی نیز تأکید بسزا داشت. از این رو بر تأمین حداکثری معاش شهروندان و مردمان از سوی دولت سفارش می‌کرد و تنبیه متخلفان اجتماعی مانند دزدان بینوا و دزدی از روی ناداری در وضعیت عدم تأمین زندگی آبرومندانه را چندان برنمی‌تافت و توصیه نمی‌کرد. همین نکته زاویه نگاه او از قانون‌گرایان را نشان می‌دهد. از این رو است که منسیوس اندرزه‌ها و راهکارهای تفصیلی برای پیشبرد نظام خدمات اجتماعی دولت ارائه می‌دهد و دولت ناتوان از تأمین زندگی آبرومندانه مردمان را نامشروع می‌انگارد.

او از این منظر در مقابل موتزو (موتی) که شاید اولین ناقد پرنفوذ و نظام یافته فلسفه سیاسی کنفوسیوسی است قرار می‌گیرد. موتزو کاملاً پرشور، از محبت فراگیر، غیر درجه‌بندی شده و بی‌طرفانه در مقابل محبت مدرج و لایه‌بندی شده و دارای شدت و ضعف کنفوسیوسی دفاع

می‌کرد و آن را برتر می‌پنداشت. از سوی دیگر پشتیبانی او از بی‌طرفی اخلاقی با نوعی سودگرایی همراه بود. اما منسیوس در این مسئله نگاهش عینی‌تر بود و به محدودیت‌های ذاتی ظرفیت بشری توجه داشت و با نقد اساسی رویکرد موهیستی بر آن بود که محبت بی‌طرفانه و فراگیر و غیر درجه‌بندی شده موتزی وظیفه‌ای روی دوش انسان‌ها می‌گذارد که عمل به آن شدنی نیست. او در مباحثه با یکی از پیروان موتزی از او می‌پرسد که آیا «به‌راستی باور دارد فردی فرزند همسایه‌اش را به‌اندازهٔ برادرزاده‌اش دوست می‌دارد». او همچنین استدلال می‌کرد که نگاه موهیستی، درنهایت، ناسازگاری درونی دارد. کنفوسیوس و موتزی هر دو می‌پذیرفتند که «راه» از سوی آسمان امر شده است و آسمان قدرت برتری است کمابیش انسان‌وار. ماهیت انسانی را آسمان در انسان‌ها نهاده است و، از همین رو، هیچ توجیهی برای اخلاق در کار نیست جز آنچه در ذات آسمان‌نهادۀ ما نهفته است. به‌طور خلاصه، تنها یک مبنا برای «راه» وجود دارد (استعدادهای ذاتی ما که به نیکی به دوستان و بستگانمان روی دارد)، اما کنش موهیستی چنان است که گویی مبنای دومی نیز در این میان در کار است.

یانگ چو، دیگر منتقد مشهور کنفوسیوس‌گرایی در دوران منسیوس، فردی خودمدار است. از دید او ما از روی طبع، موجوداتی خویش‌کام هستیم و کنفوسیوس‌گرایی و موهیزم، هر دو، ما را به بیراهه می‌برند. اما منسیوس با وجود اعتقاد به نیک سرشتی انسان در انتقاد از رویکرد موهیستی در نادیدن محدودیت‌های طبیعت انسانی همراه است اما نسبت به برجسته‌سازی خودمداری ذاتی انسان توسط یانگ چو منتقد جدی است. او حس نیکوکاری و شفقت به دیگران و حالت شرم انسانی را فطری انسان دانسته که همواره با حس خودخواهی و خودمداری بشری در حال رقابت نفس‌گیر است و همین گستره خودمداری او را محدود می‌سازد. همانند تقابل نفس لواهمه در برابر نفس اماره که در پارادایم اسلامی مطرح است. او در این راه به آزمایش «کودک در مقابل چاه» و «گدا در مقابل تحقیر» مثال می‌زند که در هر دو احساسات رقیب خودمداری در مقابل آن قد می‌افرازد. بر این اساس است که در طرح نظام فکری و رویکرد متصرفه‌اش نسبت به محبت بی‌طرفانهٔ موتزی و خودمداری یانگ چو هر دو را پس می‌زند و به نادیده انگاشتن جوانب دوگانه انسانی و تقلیل ماهیت و واقعیت آن متهم می‌سازد.

حق انقلاب دیگر تصرف و موضع منسیوس در سنت کنفوسیوسی و ابداع اوست. او مردم را مهم‌ترین رکن قوام جامعه می‌شمرد. اصولاً مکتب کنفوسیوس چنین است. کنفوسیوس بر آن است که حکومت قوی باید دارای غذای کافی، اسلحهٔ کافی و اعتماد تودهٔ مردم باشد که سومی از همه مهم‌تر است زیرا اگر مردم هیچ اعتمادی به حکومت نداشته باشند کشور برقرار نمی‌ماند (کریل، ۱۳۸۰: ۱۷۴). کنفوسیوس گرچه بر حقوق مردم تأکید می‌ورزید اما نظرات او را منسیوس تکمیل کرد و حق طغیان و انقلاب را برای آن‌ها در نظر گرفت که مشهور به پس گرفتن فرمان

(Koming/ Geming) است. او بر آن بود که کشتن ستمگر مصداق شاه کشی نیست چون فرد ستمگر دیگر لیاقت حکمرانی ندارد (چنگ، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

از نظر منسیوس سیاست منشأ آسمانی دارد. خداوند مردمان ضعیف را آفریده و برای آن‌ها حاکمانی تعیین کرده با این هدف که او را برای رسیدن به خدا یاری دهند. اما خداوند طوری امور را می‌بیند که بشر می‌بیند (Mencius, 1970: 45). منسیوس با الگوگیری از پادشاهان افسانه‌ای بر آن بود که تنها یک حکیم می‌تواند شاه واقعی باشد. بر این اساس او نیز چون افلاطون و ارسطو به نظریه فیلسوف شاهی اعتقاد داشت. در مکتب منسیوس آرامش جهان هدف نهایی و غایی دولت به شمار می‌رود. در این جهت طریقه‌ای که راه رستگاری است برای تضمین زندگی مشترک نوع بشر بسیار لازم و ضروری است و نیک‌خواهی شرط لازم گسترش طریقه است. از نظر منسیوس راز حکومت بر یک مملکت تکیه کردن بر تقوا است نه قوه قهریه و به دست آوردن عشق و احترام مردم است نه سرزمین آن‌ها.

حکومت (Wang) حکومتی است که قانون تقوا و آداب در آن رعایت می‌شود و طریقه شاهانه نامیده می‌شود. در مقابل حکومت (Pa) حکومت کسب قدرت از طریق زور و غلبه و ستم است. حکومت «ونگ» طریقه حق و حکومت «پا» را طریقه تغلب (غلبه) و استبداد نیز گفته‌اند. تفاوت این دو در این است که طریقه حق تقوا را به کار می‌بندد و به نیک‌خواهی عمل می‌کند. حال آنکه طریقه تغلب، زور را به کار می‌گیرد و تنها تظاهر به نیک‌خواهی می‌کند (چن، ۱۳۸۳: ۲/ ۶۳۴). منسیوس معتقد است که حکومت و دولت خوب دولتی است که روابط انسانی را به مردم بیاموزد. از نظر او انسان طبیعتی اخلاقی دارد اگر فقط تغذیه شوند و لباس گرم و نرمی بر آن‌ها پوشانده شود، بدون آنکه به آن‌ها آموزش داده شود، تقریباً مانند جانوران می‌گردند. دولت باید روابط انسانی اخلاقی را به آن‌ها بیاموزد (چن، ۱۳۷۳: ۷۲۸). وقتی مردم به فضیلت و تقوا تکیه می‌کنند از هماهنگی بشری برخوردار می‌شوند.

منسیوس عمل حکومت را در محترم داشتن پنج چیز عالی و طرد کردن چهار چیز بد می‌داند. پنج چیز عالی آن است که شخص مقتدر بدون هزینه زیاد صاحب کرم باشد. بدون کدورت و ناراضیتی مردم ایشان را به کار وادارد. بدون آزمندی آرزوهایش را دنبال کند. بدون غرور حالت راحت موقرانه‌ای داشته باشد و بدون بی‌رحمی و ستمگری با عظمت باشد. چهار چیز ناپسند عبارت است از بدون هدایت کردن مردم آن‌ها را به گناهی به قتل رساندن که بی‌رحمی است. بدون اخطار، مردم را در سختی و مشقت قرار دادن که ظلم است. صدور احکام به نحوی که گویی فوریتی وجود ندارد و وقتی زمان آن احکام فرا رسید در موردشان با سخت‌گیری اصرار کردن که اذیت و آزار است و به‌طور کلی در حقوق و پاداش دادن به مردم لثیم بودن که نقش مأمور صرف است.

مدیریت کارآمد و شایسته (اصلاح نامها) ضلع دیگری از فلسفه سیاسی منسیوس است. درواقع اصلاح نامها آن است که تعریف مشخصی برای عناوین اجتماعی و سیاسی وجود داشته باشد و هرکه در مقامی قرار می‌گیرد هم شایسته آن مقام باشد و هم حد و حدود خود را بشناسد و وظایف و اختیارات خود را بداند. در اصلاح نامها با افراد با مشخصات واقعی پست خود تطبیق داده می‌شوند تا میزان شایستگی آنها سنجیده شود. همچنین تناسب رابطه میان هر یک از افراد تعیین و مشخص گردد. در همین راستا می‌توان استخدام افراد شایسته و لایق را که باید دارای استعداد و تقوا باشند ذیل این عنوان دانست. منسیوس وظیفه دولت را تأمین معاش و رفاه مردم و فراهم ساختن شادمانی آنان تأکید می‌کند. او معتقد است که دولت و حکومت به‌ویژه می‌باید از طبقات و گروه‌های ضعیف و محروم جامعه مراقبت بیشتری داشته باشد.

لائوتسو بر این گمان بود که همه نهادها و قرار گذاشته‌ها ساخته دست انسان‌اند. و به سوی نوعی دولت ستیزی و آنارشیزم به معنای فقدان هژمون مرکزی حرکت می‌کند و در واقع با مهندسی اجتماعی مخالفت می‌کند (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۸۸). اما منسیوس دولت را خیر ضروری می‌انگارد و بر آموزش سیاسی تأکید بسزا دارد. و بر مهندسی سیاسی اجتماعی البته به نحوی منعطف اصرار دارد. اما مهندسی او به میزان قانون‌گرایی چون «هان‌فی‌تسو» (Han fei tzu) متصل و خشک و سخت نیست.

منسیوس جدای از دیگر فیلسوفان چینی و روش فلسفه چین نیست. ایجاز و بی‌نظمی و استعاره‌ای بودن گفته‌ها و نوشته‌های فیلسوفان چینی نخستین چیزی است که انسان متوجهش می‌شود. به‌طور مثال کتاب منتخبات کنفوسیوس، هر بندش فقط از چند کلمه تشکیل شده است و به‌زحمت می‌توان ارتباطی بین بند اول و بعدی باشد. یا کتاب لائوتسه که آن‌هم چنین است. البته آثار منسیوس به‌طور نسبی دارای انسجام و روشمندی بیشتری است اما در مقایسه با آثار فلسفه غیرچینی چندان هم منظم و واضح نیست. واقعیت آن است که فیلسوفان چینی بر این عادت بوده‌اند که اندیشه‌هایشان را در قالب سخنان موجز و کلمات قصار یا کنایه و ذکر مثل بیان دارند. حتی نوشته‌های متعلق به منسیوس هنگامی که با آثار فلسفه مغرب زمین مقایسه شود باز هم پر است از کلمات قصار، کنایات و امثال و استعاره‌ها (یو-لان، ۱۳۸۰: ۳۲).

یکی دیگر از تصرفات منسیوس مبحث عدالت و صلح است که در تمامی مکاتب چینی بدان پرداخته شده و منسیوس تحلیل خود از آن را ارائه داده است. در زبان چینی کلمه Ping به معنای برابری و عدالت و صلح است که ریشه هر نزاعی را می‌توان در فقدان Ping جستجو کرد. از نظر منسیوس عدالت در همه ابعاد باید پی‌گیری شود چراکه مظاهر و ابعاد گوناگونی دارد و از زوایای مختلفی بدان پرداخت. اگر عدالت را قرار دادن هر چیزی به جای خود بدانیم می‌توان گفت که یکی از اصول اساسی که منسیوس بدان اهمیت فراوان می‌دهد تداعی‌کننده همین مفهوم است و

آن مبحث اصلاح نام‌هاست که محتوی این گزاره است که هرکس باید در جایگاه خود قرار گیرد نه فروتر و نه فراتر و هر کسی می‌باید وظیفه خویش را به بهترین نحو انجام دهد تا عدالت محقق شود.

در همین جهت یکی از مفاهیم کلی و کلیدی بحث اصلاح نام‌هاست که گرچه مفهومی عام است اما کاربرد اجتماعی و سیاسی آن بیشتر است. هدف اصلی کنفوسیوس در تألیف تاریخچه بهار و خزان اصلاح اسامی بود. چنان‌که منسیوس گفت که کنفوسیوس تاریخچه بهار و خزان را تکمیل کرد و وزیران متمرّد و پسران شریر وحشت‌زده شدند (چن، ۱۳۷۳: ۷۳۷/۲). این مفهوم در کلیت اخلاق انسانی و همچنین در حوزه سیاست بسیار مورد توجه اوست.

در رویکرد متصرفانه منسیوس در نسبت با مکاتب تائوئیستی، موهیستی و قانون‌گرا در چین باستان و البته همسان معلم اول چینی جناب کنفوسیوس، رئیس دولت در مدینه فاضله انسان کامل یا انسان برتر است. این مفهوم در عبارات منسیوس فراوان دیده می‌شود. از نظر منسیوس انسان کامل نقطه تلاقی والاترین کمالات اخلاقی و سیاسی است. می‌توان گفت که پادشاهان حکیم (فیلسوف شاه) در نظر او همان انسان کامل است که دولتش از راه تعلیم و تربیت اخلاقی اداره می‌شود (یو-لان، ۱۳۸۰: ۱۰۰). توجه او به پادشاهان حکیم عهد باستان و الگوسازی از ایشان مؤید همین معناست.

در این راستا مدینه فاضله‌ای که منسیوس ارائه می‌دهد کاملاً عینی‌گرا و دور از معیارهای ذهنی‌گرایانه صرف است. در مدینه فاضله منسیوس انسان دارای فطرت پاک و نیک است. انسان موجودی اخلاقی و سیاسی است که می‌تواند ویژگی‌های خوبی را در خود پرورش دهد و به کمال نایل آید. در مدینه فاضله منسیوس انسان‌ها با هم برابرند و حکیمان بزرگ روزگار باستان انسان‌هایی بودند که فقط استعدادهای فطری و ذاتی‌شان را کاملاً پرورش داده بودند.

در مدینه فاضله وی، یک انسان حقیقی نمی‌تواند با ثروت فاسد شود و در انقیاد قدرت درآید و یا زیر تأثیر فقر قرار گیرد. در چنین مدینه فاضله‌ای مردم عالی‌ترین و مهم‌ترین رکن جامعه محسوب می‌شوند و دولتمرد می‌باید در خدمت آنان قرار گیرند و با کسب فضایل اخلاقی و تهذیب نفس در جهت رفاه و آموزش و پرورش مردم گام بردارد.

امر آموزش، مختص به طبقه‌ای خاص و یا افرادی خاص نیست، همه طبقات و همه افراد باید بتوانند به آموزش مناسب دست یابند. در مدینه فاضله منسیوس این اصل خدایی که آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند سرلوحه همه چیزها و کارها قرار می‌گیرد. در مدینه فاضله منسیوس اصلاح اجتماعی به صورت مداوم صورت می‌گیرد و آن تطبیق عناوین با واقعیت و حقیقت آن عناوین است.

در این اصلاح اجتماعی واژگان سود، نفع شخصی، ثروت و قدرت به وسیله قرار دادن آنها در یک مبحث اخلاقی با تأکید بر فیض معنوی، درستی، روحیه همگانی و رفاه تغییر می‌یابد. در چنین مدینه فاضله‌ای منسیوس با سود مخالفتی ندارد. ولی به اربابان فتودال تذکر می‌دهد که پیوند مشترکی را با کارگزاران، کارکنان و توده‌های مردم برقرار کنند. او آنان را به گسترش خیرخواهی تشویق می‌کند و به آنان هشدار می‌دهد که این برای حفاظت از آنان و خاندانشان حیاتی است. این چنین است که در مدینه فاضله منسیوس اخلاق در تلازم با سیاست و سیاست امری اخلاقی است.

از نظر منسیوس دولت اداره امور توده مردم است و این کار با حمایت مردم و برخورداری از افراد شایسته امکان‌پذیر است. از دیدگاه وی ثبات سیاسی مهم‌ترین خصیصه دولت کارآمد است و دانش و آگاهی، استخدام کارگزاران شایسته، وجود اهداف دراز مدت برای فعالیت‌های سیاسی، اولویت‌بندی در حل مشکلات و اقدام سیاسی معطوف به سود همگانی بدان می‌انجامد و حکومت خوب را بر می‌سازد (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۲۹).

یکی از ابداعات منسیوس این است که نامی برای شیوه حکومتی ترجیحی خود بگذارد: «دولت خیرخواه». این بدان معناست که باید با محبت به مردم حکومت کرد، همان‌طور که پدر و مادری فرزندان را دوست دارد؛ تأمین معاش آنها، تربیت آنها، و الگو دادن به آنها. او تأکید می‌کند که اگرچه این سیاست برای همه سودمند است، اما باید آن را از روی نگرانی انسانی دنبال کرد و نه از روی محاسبه سود آن‌گونه که موتزی بیان می‌کند. به نظر او به دلیل توانایی حاکم برای دگرگون کردن دیگران از طریق الگوی خود، اگر او تنها بر اساس منافع عمل کند، رعایای او نیز این کار را هر یک از دیدگاه محدود خود انجام خواهند داد. نتیجه آن هرج و مرج و رنج خواهد بود، نه نظم، هماهنگی و سود متقابل؛ که همه این‌ها از حکومت واقعاً انسانی ناشی می‌شود. از این رو منسیوس بر حکومت انسانی و نیز تمایز بین درستی (yi) و توجه صرف به منفعت تأکید می‌کند و محاسبه سودگرایانه را بدون توجه به درستی رد می‌کند.

همچنین با اقتدار اجباری مخالفت می‌کند. محتوای اصلی نظریه دولت خیرخواه منسیوس، مفهوم خاصی دارد و آن رسیدگی به مصائب مردم و حل مشکلات معیشتی مردم است. به گفته منسیوس، این اولویت اول سیاست است. خیرخواهی کنفوسیوس عمدتاً در آموزش اجرا می‌شود. در آیین کنفوسیوس، خیرخواهی اصطلاح کلی برای فضایل مختلف است. منسیوس نبض روزگار را به‌خوبی درک می‌کرد و به جریان روزگار می‌نگریست و به نیازهای مردم پاسخ می‌داد. سخنان منسیوس قانع‌کننده و نافذ است. او به سؤالاتی که با آن روبه‌رو می‌شود پاسخ فوری نمی‌دهد، بلکه به استراتژی‌ها توجه می‌کند و در نهایت دیدگاه خود را نشان می‌دهد. وقتی پادشاه هوی لیانگ پرسید: "آیا این پیرمرد اینقدر دور می‌آید، آیا به نفع کشور من خواهد بود؟" اما منسیوس

مستقیماً پاسخی نداد، بلکه از این سؤال انتقاد کرد و گفت که این سؤال اشکال دارد، «چرا می‌گویید سود، خیرخواهی و درستکاری هم هست!» منسیوس برای دستیابی به حکیم درونی و پادشاه بیرونی از روح کنفوسیوس پادشاهی هماهنگ، حکومت خیرخواه، تزکیه نفس و شخصیت نجیب‌زاده مصمم و شجاع استفاده کرد.

منسیوس بر آن است که می‌باید روند امور و کارآمدی حکومت به گونه‌ای باشد که همه مردم بهره‌مند شوند و کارها به خوبی پیش رود. این امر با انجام دقیق وظایف میسر خواهد بود. منسیوس معتقد است حکمرانی که از خود می‌گذرد و وسایل شخصی خود را با مردم قسمت می‌کند و در اختیار آن‌ها می‌گذارد انسان با محبت و مهربانی است اما این نشان می‌دهد که او عمل حکومت را نفهمیده است. وی این‌گونه اعمال را پرداختن به کارهای کوچک می‌داند و حاکم توانا و دانا را کسی می‌شناسد که به کارهای کلی و عمده که زندگی را بر مردم آسان می‌کند بپردازد (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۲۲).

او توجه به تخصص‌ها و صلاحیت‌های گوناگون مورد نیاز و نیز تقسیم کار را محترم می‌شمرد (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۲۳). وی معتقد است اهداف حکومت نه باید خیلی بالا قرار گیرد و نه یک‌جانبه باشد. بلکه باید معقول و متعادل و سهل‌الاجرا باشد و بتواند نیازهای مردم را برآورد. از نظر منسیوس دولت خوب و کارآمد باید جامع باشد و دارای اولویت‌بندی و چند هدف را در رأس اهداف خود قرار دهد.

منسیوس نگرانی خود را در مورد انباشت ثروت، حرص و آز، و اولویت دادن به منافع شخصی ابراز می‌کند. حکیم یا فیلسوف - پادشاه قادر است بر تمایلات شخصی برای شهرت و ثروت غلبه کند و آن را سرکوب کند و بر هماهنگی سیاسی و وحدت اجتماعی تمرکز کند. همانطور که منسیوس در آغاز کتابش بیان کرد. منسیوس با هوی پادشاه لیانگ ملاقات کرد. پادشاه گفت: «پیرمرد از هزار فرسنگ آمد و به کشور من سود می‌رساند.» منسیوس به او گفت: «چرا شاه باید بگوید منفعت، زیرا خیرخواهی و درستکاری هم هست».

۷. نتیجه‌گیری

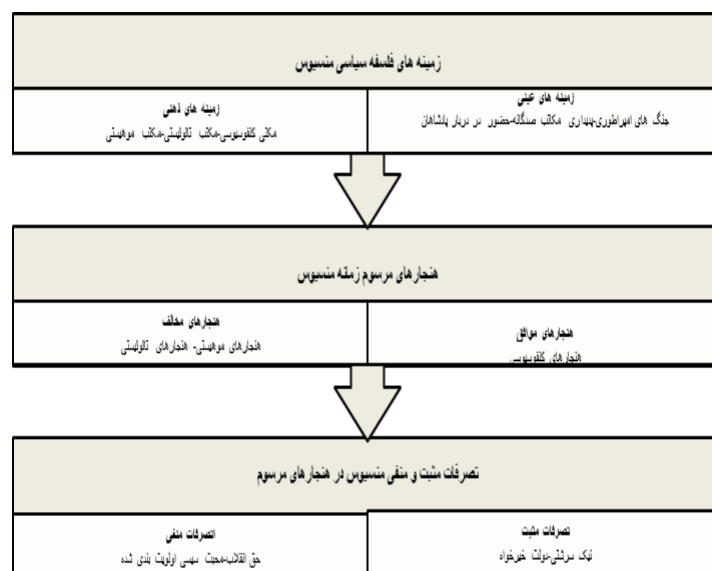
پرسش اصلی این است که بر پایه هرمنوتیک قصدگرایی اسکینر که مناسب روندهای اندیشه‌شناسانه است چگونه می‌توان فلسفه سیاسی منسیوس را تبیین نمود. در این جهت زمینه‌های ذهنی و عینی، هنجارهای مرسوم زمانه منسیوس و نحوه تصرفات مثبت و منفی او در آن هنجارها چهار مرحله‌ای است که مقاله در پی واکاوی فلسفه سیاسی منسیوس پیموده است. منسیوس مفسر و شارح آرمان‌گرایی آیین کنفوسیوس است که البته با اندیشه کنفوسیوس نیز نزدیک‌تر است. اصول مکتب کنفوسیوس زمینه و سرچشمه ذهنی و نظری فلسفه سیاسی

منسیوس به شمار می‌آید که در کتابش به نام «منسیوس» نمود یافته است. عصر و زمانه منسیوس دوره پر هیاهو و جنگ و مبارزه میان قدرت‌ها و ایالت‌ها از سویی به عنوان زمینه‌های عینی و از سوی دیگر دوران نبردهای افکار در قالب فلسفه سیاسی و ایدئولوژی به عنوان زمینه‌های ذهنی بود. در این زمانه منسیوس به عنوان مفسر برجسته و شارح مکتب کنفوسیوس متأثر از تلاطمات سیاسی و زمینه‌های عینی اجتماعی و تاریخی و در پاسخ از پرسش از چگونگی ایجاد نظم سیاسی ساختارمند و قوام‌یافته به بسط و تصرف مثبت در دفاع سرسختانه از هنجارهای مرسوم این آیین پرداخت و ضمن پی‌گیری پر قدرت آن به ابداعات چندی در فلسفه سیاسی و تربیت سیاسی مانند دولت خیرخواه، نیک سرشتی ذاتی انسان، حق انقلاب علیه دولت ستمگر و ناکارآمد نائل شد. در سوی دیگر با رصد آرای دیگر و به‌ویژه فلسفه‌های منتقد و طرح پاره‌ای آرای خاص خود که سنتزی از مکتب کنفوسیوس و مکاتب دیگر بود، نظیر حق انقلاب علیه دولت و حاکم ستمگر، به تصرف در هنجارهای مرسوم فلسفه‌های سیاسی رقیب و بدیل همت گماشت. تصرفات مثبت و منفی او در هنجارهای مرسوم را می‌توان در قول به مشروعیت دو پایه آسمان - زمین، حق انقلاب، همجوشی اخلاق و سیاست، مدینه فاضله مبتنی بر حکومت حکیم - شهریار و ملت آموزش‌دیده فضیلت‌مند که واجد سعادت و پیشرفت دنیوی و معنوی است دریافت. تصرفات فلسفه سیاسی او اگرچه در پارادایم محافظه‌کاری و محمل سنت اندیشانه است اما با وجود نقدهای سخت به اندیشه‌های دیگر گامی به سوی آن‌ها نیز بر می‌دارد و رویکردی اصلاحی و گاه حتی انقلابی نیز می‌یابد.

نظریه سیاسی منسیوس دیدگاهی هنجاری برای جوامع معاصر ارائه می‌دهد. بر خلاف تمایل به انگاشتن منسیوس به عنوان یک ایدئالیست سیاسی و هسون تزو به عنوان یک واقع‌گرا، می‌توان استدلال کرد که هر دو متفکر دارای یک "رئالیسم سیاسی مشترک" هستند که به پویایی قدرت موجود در زندگی سیاسی حساس است. نگرانی اساسی منسیوس این بود که چگونه از استفاده خودخواهانه حاکم از قدرت جلوگیری کند و در عین حال امکان استفاده از قدرتی را فراهم کند که رفاه مردم را تأمین می‌کند.

بر اساس یک سنت برخاسته از آنالکته‌ها، فضیلت اخلاقی به جای نسب، اساس جانشینی سیاسی است. درحالی‌که منسیوس از آرمان پادشاه حکیم که با فضیلت شخصی حکومت می‌کند حمایت می‌کند، او همچنین واقعیت سلطنت موروثی را تشخیص می‌دهد و در نهایت از یک اصل جانشینی بر اساس توصیه پادشاه فعلی دفاع می‌کند، نه بر اساس صرف فضیلت اخلاقی حاکم یا تأیید مردم. گرچه هر دو را هم لازم می‌شمرد. با این حال، او برای مهار و حتی عزل حاکمان بد نخست به وزرای باشخصیت متکی است و معتقد است که هر شخصی می‌تواند به مقام وزیر برسد. به گونه‌ای که در نهادینه کردن تقابل بین حاکم و وزیران، نظریه منسیوس حاوی دوز

سنگینی از واقع‌گرایی است. در مرحله بعد نیز حق مردم را در انقلاب علیه حاکم بی‌صلاحیت می‌پذیرد. به باور منسیوس بین فضیلت شخصی حاکم و فضیلت مدنی و سیاسی او توافق کاملی وجود دارد.



نمودار ۲. توضیح فلسفه سیاسی منسیوس با هرمنوتیک اسکینر

منسیوس در پی تصرفات مثبت و منفی خود در هنجارهای موافق و مخالف مرسوم، از چندین چیز بحث می‌کند. از عدالت آموزشی، ترتیبات نهادی برای مشارکت غیرنظامی در سیاست، آموزش به‌عنوان زندگی عمومی جامعه، احترام به افکار عمومی، مسئولیت حاکمیت و خود انضباطی، جلوگیری از سوء استفاده از قدرت عمومی، «کنترل دارایی ثابت مردم» که شامل حق معیشت و حقوق مالکیت است، و برابری زمین، مالیات و سیاست‌های تجاری، طراحی سیستم حقوق بازنشستگی و امنیت اجتماعی، کمک به افراد ضعیف، امدادسانی به آسیب‌دیدگان از بلایای طبیعی.

همان‌طور که متفکران باستان اشاره کردند، ثبات سیاسی از یک حکومت صالح و مجموعه‌ای از اصول اخلاقی ناشی می‌شود که عملکرد جامعه را تنظیم می‌کند. اما دموکراسی امروزی، به‌ویژه دموکراسی که کشورهای غربی اعمال می‌کنند، اخلاق را به‌خاطر منفعت و جامعه را به‌خاطر فرد رها کرده است. و این چیزی است که موجب نگرانی متفکران باستان بوده است.

منابع

- آدلر، جوزف (۱۳۸۶). دین‌های چینی. ترجمه حسن افشار، چاپ دوم، تهران: مرکز. اسکینر، کوئینتن (۱۳۷۲). ماکیاولی. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو. اشتراوس، لئو (۱۳۷۱). فلسفه سیاسی چیست؟ فرهنگ رجایی، مجله فرهنگ، شماره ۱۲. تولی، جیمز (۱۳۸۳). روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی. غلامرضا بهروزلک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸.
- جای، چو و وینبرگ جای (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه چین باستان. ع. پاشایی، چاپ اول. تهران: مازیار. چن، لی فو (۱۳۷۳). راه کنفوسیوس. گیتی‌وزیری، مشهد، چاپ اول. انتشارات آستان قدس رضوی. چینگ، جولیا (۱۳۸۳). ادیان چین. ترجمه حمید رضا ارشدی، چاپ اول. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان. تهران: قدس.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷). اندیشه سیاسی چین باستان. تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی. کریل، اچ. جی (۱۳۸۰). کنفوسیوس و طریقه چینی. چاپ اول، تهران: سروش.
- کنفوسیوس (۱۳۷۵). مکالمات. حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مینک، دووی و دیگران (۱۳۷۹). کنفوسیوس، دائو و بودا. ترجمه غلام رضا شیخ‌زین‌الدین، تهران، فیروزه. هاله ابوالفتح، احمد (۲۰۰۰ م). فلسفه الاخلاق و السیاسة، مصر، قاهره، دار قباء للطباعة.
- یو-لان، فانگ (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه چین. ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، چ ۱، فرزانه.
- Adler, Joseph, (1386). Chinese Religions, Hassan Afshar, Tehran, Center, second edition. (In Persian)
- Alam, Abdurrahman, (1377). Ancient Chinese Political Thought, Tehran, Office of Political and International Studies. (In Persian)
- Chen, Li Fu, (1373). The Way of Confucius, Giti Vaziri, Mashhad, first edition of Astan Qods Razavi Publishing House. (In Persian)
- Ching, Julia, (1383). Religions of China, Hamid Reza Arshadhi, first edition, Tehran, Center for the Recognition of Islam and Iran. (In Persian)
- Confucius, (1375). Conversations, Hossein Kazemzadeh Iranshahr, 6th edition, Tehran, scientific and cultural. (In Persian)
- Elbert D.Thomas. (1927). Chinese Political thought: a study based upon the theories of the principal thinkers of the chou period. (New Yourk: Prentice Hall,
- Goodrich, Carrington, (1957). A short history of the Chinese people, london: Gerge Allen & unmin Ltd.
- Greel, H. Gishen Pu-hui: (1974). Aehinese Politicat Philosopher of the fourth century BC., Chcagoi university of Chicago Press.
- Hale Abulfatah, Ahmed, (2000). Philosophy of Ethics and Politics, Egypt, Cairo, Dar Qaba Printing House.
- Jai, Chu and Weinberg Jai, (2007). History of Ancient Chinese Philosophy; A. Pashaei, first edition, Tehran, Maziar.
- Kirill, H.J., (1380). Confucius and the Chinese Way, Tehran, Soroush, first edition. (In Persian)
- Mencius,(1970). the works of Mencius,. Iames Legge. New Yourk.

- Mink, Dovi and others, (1379). Confucius, Dao and Buddha, translated by Gholamreza Sheikh Zainuddin, Tehran, Firuzeh. (In Persian)
- Quentin Skinner, (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas, in History of Theory Vol. Mousheng. Lin . Men and Ideas . Washigton. Kennikat press/port
- Rajaei, Farhang, (1372). the evolution of political thought in the ancient East, Tehran, Quds. (In Persian)
- Skinner, Quinten, (1372). Machiavelli, translated by Ezzatullah Foladvand, Tehran: New Design. (In Persian)
- Strauss, Leo, (1371). What is political philosophy?, Farhang Rajayi, Farhang magazine, number 12. (In Persian)
- Tully, James, (2004). Skinner's methodology in the analysis of political thought, Gholamreza Behrouzlek, Political Science Quarterly, No. 28.
- Yo-Lan, Fung ; (1948). A short history of Chinese philosophy, New Yourk. The Macmillan press,
- Yu-Lan, Fang, (1380). History of Chinese Philosophy, Farid Javaher Kalam, Tehran, Ch1, Farzan. (In Persian)



The University of Tehran Press



The Fundamental Place of Metaphor in Philosophy Reflected upon by Different Meanings of “Radical Metaphor” in Cassirer's Philosophy

Vahid Ahmadi¹ , Mohammadreza Hosseini Beheshti² 

1. Corresponding Author, Ph.D., Candidate of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: Ahmadi.vahid@ut.ac.ir

2. Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mrbeheshti565@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(29-51)

Article History:

Received:
27 October 2024

In Revised Form:
31 October 2024

Accepted:
02 November 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

In first part of this article, we ask after historical and philosophical underground of metaphor. This underground is accentuated when we set the stage for a contrast. This contrast come to the fore as we notice the concordance between philosophy and metaphor-construction in Aristoteles and the discordance between Critical philosophy and Surrealism. Radical metaphor tries to resolve this discordance. Cassirer put metaphysics, metaphoric and metabasis together. Metaphors that are made through committing metabasis are very conditions of theoretical-conceptual thinking and make this possible. Metabasis that's come from one of the Aristotle's prohibitions, means jumping from one genus to another one. So, we run through this thesis with the help of our Ariadne's thread, say, Leibniz's principle: *Natura non facit saltus*. Classical Aristotelian metaphors are of analogical nature and meet with the Leibnizian principle. But surrealism brings about metaphors that transgress this Leibniz's principle. Cassirer resolve the problem with relocating *Kopernikanische Drehung* in his philosophy of culture. Language creates radical metaphors. Jumping from part to whole is the very basement that makes possible grasping the world in an integral, aesthetical view, no matter this view may distorts the reality because this view is of innate standard. We distinguish between to meaning of Radical metaphor and proceed: Radical metaphor as fundamental metaphor and Radical metaphor as radically different metaphor.

Keywords:

Cassirer, radical metaphor, Whole and part, concept, metaphor, metabasis

Cite this article: Ahmadi, V. & Hosseini Beheshti, M. (2024). The Fundamental Place of Metaphor in Philosophy Reflected Upon by Different Meanings of “Radical Metaphor” in Cassirer's Philosophy. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (29-51). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.384194.1006856>



Publisher: The University of Tehran Press.

What is the fundamental role that metaphor plays in philosophy? "Fundamental" adjective here describes the role, that cannot be reduced to some important aspects mentioned in epistemological or cognitive science. So, this question comes to the fore: how can we proceed to answer? Shall we let the horizon display itself? If we do so, then horizon **of construction** draws our attention and a discontinuity reveals itself.

Aristotle, first systematic founder of metaphorology, put theory of metaphor in tradition of analogy. Analogy, a Pythagorean and mathematical concept, seeks middle points in a series: $8-6=6-4$. So, we can construct a series with the help of analogy. So were the metaphors that made according to analogy. These metaphors are made up when we set a proportionality: relationships that is always in the same ratio. Then in ancient philosophy there emerges an ur-compatibility between philosophical worldview and theory of metaphors and the way through which we make up metaphors. All that is the case, act according to Leibniz's principle: **Natura non facit saltus** and this principle must be included whenever we create a metaphor. This ur-compatibility collapses and metaphor breaks away from tight hold of analogy. What is called Surrealism is Casus belli.

Surrealism brings about metaphors that transgress this Leibnizian principle. According to conservative rhetoricians like Richards, Surrealism puts any of two things together, no matter what! this definition is very helpful. Even this definition is Ariadne's String. Surrealism with its bizarre metaphors does not meet Leibniz's principle. Here we reach to the point that a discordance reveals itself. If we take a look at Kant, this discordance comes before our eyes with clarity. Kant makes *Übergang*/crossing a philosophical terminus in his schematism. We can cross the line between Reality to Nothingness only gradually. Kant places this kind of continuity-based *Übergang* at the core of the discipline of pure reason: no matter how long we continue to stretch the chain of conditional sequence, we cannot jump to the unconditional: this is *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Here Kant links himself to Aristotle. *μετάβασις* was prohibited in Aristotle's logic and physics. This prohibition continue itself incessantly up to the modern philosophy. This is a crucial point and we are lucky Kant gives us the toehold: Surrealism emerges and throws away analogical metaphor, but philosophy still holds on and sticks to the traditional patterns of construction. This discordance must be resolved.

Radical metaphor is a new coining that claims to reconcile Kant's Copernican revolution with Surrealism and so try to ground the basis for new concordance. Radical metaphor, metaphorically, is the basement upon which we erect the structure of knowledge itself but, this time, with a single push that may be contradictory to the construction-patterns that dominate philosophical terminology. Radical metaphor is a key term in Cassirer's philosophy that brings the fundamental place of metaphor in philosophy to the light. distinguishing between two meanings of metaphor we run through this thesis.

First meaning is that radical metaphor is fundamental metaphor that translate the invaluable, beautiful Being to the profane, banal Being that surrounds us. this is a fundamental, colossal translation that precedes our theoretical thinking. "To realize" this translation, is "to committing metabasis", say, proceeding saltatory. we say tree, at same time as if we say God. this is the same paleontology: metaphor. Here, committing metabasis acts like Occam's razor. Metabasis is a jump from unknowing realm to knowing one, but that does not mean creation another world, but metabasis take the same everyday world surrounds us, as demonic, godlike world. According to Cassirer:

Indeed, even the most primitive verbal utterance requires a transmutation of a certain cognitive or emotive experience into sound, i.e., into a medium that is foreign to the experience, and even quite disparate; just as the simplest mythical form can arise only by virtue of a transformation (*Umsetzung*) which removes a certain impression from the realm of the ordinary, the everyday and profane, and lifts it to the level of the "holy," the sphere of mythico-religious "significance." This involves not merely a transference, but a real *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; in fact, it is not only a transition to another category, but actually the creation of the category itself (Cassirer, 1964: 87-88)¹.

1. According to Susanne Langer English translation.

We can call *Umsetzung*, transference of ontological significance of a thing. The parallelism that Cassirer set between his doctrine and Usener's doctrine is enlightening. Every confrontation that come upon *Anthropos*, can be an experience of God. When time as fate, rushes upon us, and we surrender ourselves to a phenomenon that horrifies, we bring about a voice, *WoW*, and name *All*. Jumping from a single ghostly appearance to personal god and to *All* is possible, because *metabasis* is allowed at the beginning. This is a very condition that make knowledge possible. But Theoretical concepts cannot cure this crisis of naming.

Second meaning of radical metaphor says that this kind of metaphor is radically different from conceptual- theoretical thinking. In the latter we seek only the sameness of rules. Classical physics says that rules of physics are of Invariant character. Meaningless are those saying like right or left according to conceptual thinking. In contrary, concepts like right or left are crucial for metaphorical thinking. This radical difference can be summarized in terms of principle of *pars pro toto*. conceptual- theoretical thinking, takes *pars* and *toto* totally different, none of them can be predicate for the other. But metaphorical thinking Thak them as same concept, So here we can say part is all.

All that we said are possible because language can bring everything together. Before that categorical thinking assumes a distinctive status, language in his freedom, creates categories themselves. A single word can bring to our mind many things in far-fetched way. This a language that takes root from culture. Culture is possible, because the *metababsis* is possible. Language with a single step, can throw light upon world and makes *All* visible.

In the end, we must recall Aristotle again. Aristotle tried to remove every metaphorical element from metaphysics. This is what Werner Jaeger in his monumental work called critical aspects of Aristotle metaphysics that are based upon kind of *katharsis*. Now, with the help of *metabasis*, we can see the world godlike, and immerse ourselves in beatitude. It is very clear that here we call up kind of ecstatic platonic life that is united with exact knowledge of ideas. *Kopernikanische drehung* here support the metaphor making that takes place in culture, language and myth. *Metabasis* is allowed because we don't have to pass our metaphor and language-mythical categories to the norms of concepts. We commit *metabasis*, create a world with single push. "To create a world" means aesthetical grasping of *All* and this comes very after committing *metabasis*: Taking Ecstatic life like primitive cultural life into account, leave critical Aristotle behind and back to Plato, take beatitude fundamental product of radical metaphor.



فهم جایگاه بنیادین استعاره در فلسفه از راه تأمل در معانی مختلف "استعاره رادیکال" در فلسفه ارنست کاسیرر

وحید احمدی^۱✉، محمدرضا حسینی بهشتی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Ahmadi.vahid@ut.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mrbeheshti565@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۵۱-۲۹)	در بخش نخست این مقاله از زمینه تاریخی و فلسفی طرح استعاره پرسش می‌شود. این زمینه با طرح تقابل دو زمینه پر رنگ می‌شود: تقابل سازواری استعاره و فلسفه در ارسطو و ناسازواری فلسفه (به‌ویژه فلسفه کانت) و سوررئالیسم در دوران مدرن. مفهوم استعاره رادیکال می‌کوشد این ناسازواری را به سازواری برساند. کاسیرر با طرح استعاره رادیکال متافیزیک، متافوریک و متاباسیس را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. متافیزیک حاصل متافوریک است که خود برآمده از ارتکاب به متاباسیس، یعنی گذشتن از حد یک جنس به جنس دیگر است. این متافیزیک، متافوریک است که همان وجود روزمره پیش‌رو را وجودی الهی تلقی می‌کند. برای الهی دیدن جهان باید جهش کرد و طفره رفت، همچنان که درست در سوررئالیسم جهش می‌کنیم و طفره می‌رویم. از این‌رو توجه به اصل لایب‌نیستی طبیعت دچار طفره نمی‌شود، سرخ ما در این بحث است. استعاره‌های ارسطو مبتنی بر مماثلت بودند و لذا اصل لایب‌نیستی را برآورده می‌ساختند. اما سوررئالیسم با استعاره‌های خود از این اصل تخطی می‌کند. کاسیرر برای حل این ناسازواری، استعاره رادیکال را درون پارادایم گشت‌کرنیکی طرح می‌کند. ما از آن‌رو که در استعاره رادیکال از جزء به کل جهش می‌کنیم، و خود کل را در خود جزء می‌بینیم، همواره گشوده به کل هستیم و این بدان سبب ممکن است که زبان گزاف‌کار درون فرهنگ استعاره‌های رادیکال می‌سازد و این استعاره‌ها خود، مقوله‌ها را می‌آفرینند و هستی را در چشم‌اندازی برای ما گرد می‌آورند. سنجه این چشم‌اندازها در خود آنهاست. این مقاله با طرح دو معنا از واژه رادیکال: یعنی «رادیکال به‌مثابه بنیادین» و «رادیکال به‌مثابه کاملاً مباین» این بحث را پیش می‌برد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	
واژه‌های کلیدی:	کاسیرر، استعاره رادیکال، کل و جزء، مفهوم، استعاره، متاباسیس

استناد: احمدی، وحید و حسینی بهشتی، محمدرضا (۱۴۰۳)، فهم جایگاه بنیادین استعاره در فلسفه از راه تأمل در معانی مختلف "استعاره رادیکال" در فلسفه ارنست کاسیرر. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۹-۵۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.384194.1006856>



۱. مقدمه^۱

استعاره، در اصل مفهوم و واژه‌ای کهنه است که به ارسطو و دانش منسوخ رتوریک باستان بازمی‌گردد^۲. البته آنچه را که در دوران مدرن از این واژه می‌فهمند، نمی‌توان معادل همان معنایی گرفت که ارسطو در کتاب‌های فن شعر و فن خطابه به آن می‌اندیشید. ارسطو در کتاب فن شعر استعاره را چنین تعریف می‌کند: μεταφορά δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά (Poetics: 1457b). در سنت مفسران ارسطو، صفت آراینده کلام^۳، مؤلفه عام استعاره است که آن را در برابر نام متداول^۴ قرار می‌دهد (Blumenberg/Haverkamp, 2013: 256-257). بنابر تعریف ارسطویی ما به جای سخن گفتن متداول، شیوه دیگری از سخن را بر می‌گزینیم، که مبتنی بر آوردن نام‌های چیزهای دیگر به موضع سخن خویش است، مثلاً به جای آنکه بگوییم کشتی لنگر انداخته است، می‌گوییم کشتی ایستاده است. انتقال در ارسطو به چهار نحو صورت می‌گیرد، از جنس به جانب نوع^۵ یا از نوع به جانب جنس^۶، یا از نوع به جانب نوع یا بر اساس مماثلت^۷. این تعریف ارسطویی از استعاره بعدها در سنت خطابه و فن شعر با دگرگونی‌هایی بدل به تعریفی کلاسیک شد. اما استعاره با همه تحولاتی که بعدها از سرگذراند، همواره دربردارنده این ویژگی‌ها، یعنی برقراری نسبت و جابه‌جایی میان نام‌ها بود، یعنی همواره ممکن بوده که در طول تاریخ استعاره را چنین تعریف کنیم که ذهن میان دو نام در حرکت است و یکی را به جای دیگر می‌گوید و در عین حال همان دیگری را نیز می‌گوید^۸.

۱. در نقل قول از ارسطو و کانت به ذکر شماره پاراگراف بسنده کرده‌ایم. دو کتاب از کاسیرر را با نشانه‌های اختصاری SuM و Sprache und Mythos = MSK = Mythos, Sprache und Kunst ذکر کرده‌ایم که مشخصات کامل آنها در بخش منابع آمده است. همچنین Sp اختصار مربوط به ستون مربوط در دانشنامه‌هایی است که به آنها ارجاع داده شده است. همچنین HWRh و HWPh به ترتیب علائم اختصاری است برای: Historisches Wörterbuch der Philosophie و Historisches Wörterbuch der Rhetorik. ۲. آنسلم هاورکامپ استعاره را paläonym می‌نامد که می‌توان آن را به «دیرینه‌واژه» برگرداند (Blumenberg/Haverkamp, 2013:199). ۳. البته در این جا معادل قرار دادن کلمه استعاره و انتقال به ترتیب به جای μεταφορά و ἐπιφορά نکته‌ای را می‌پوشاند و آن این است که هر دوی این واژگان یونانی هردو ترکیبی از pherein به معنای جابه‌جا کردن‌اند. از این‌رو برخی این تعریف ارسطو را همانگویی می‌دانند.

4. Κόσμος

۵. κύριον ὄνομα یا اسم Substantive

۶. pars pro toto یا جزء به جای کل.

۷. totum pro parte یا کل به جای جزء.

8. Analogie

۹. دهخدا در مدخل استعاره در لغتنامه این عبارت مهم را از برخی محققین ذکر می‌کند که استعاره قسمی از مجاز است که در آن مشبه را عین مشبه‌به ادعا کنند.

استعاره به معنای کلاسیک آن هیچگاه محدود به یک صنعت ادبی نماند، بلکه همواره در طول تاریخ اندیشه به وجوه شناخت‌شناسانه و فلسفی آن اشاره کرده‌اند.^۱ اما مقصود ما در اینجا برشمردن چنین ویژگی‌هایی در اندیشه کاسیرر نیست، بلکه ما بحث خود را در چارچوب مسئله‌ای کلی پیرامون رابطه میان معاصرت فلسفه و بحث استعاره قرار می‌دهیم و می‌کوشیم پاسخ کاسیرر را به آن ارزیابی کنیم.

۲. طرح مسئله: تأخیر فلسفه از استعاره

فهم چنین رابطه‌ای را باید در تحولی جستجو کرد که در شیوه ساختن استعاره روی داده است. یکی از اجزای ضروری استعاره در نظریه‌های کلاسیک، وجود رشته عطف و تداعی است. اولمان ضرورت وجود رشته عطف و تداعی را به این اصل فلسفه لایبنیتس باز می‌گرداند که مطابق آن: *Natura non facit saltus* یعنی طبیعت هیچگاه دچار طفره نمی‌شود (Ulmann, 1967: 211). در نوع چهارم استعاره در ارسطو که استعاره بر اساس مماثلت است، چنین می‌گوییم که نسبت غروب به روز، مانند نسبت پیری به عمر است، و لذا پیری را می‌توان غروب عمر خواند، یعنی در اینجا «مفهوم پایان یک دوره» بر اساس مماثلت ساخته می‌شود (HWRh, Sp: 1105). اما از این‌رو، این ساختن همواره نیازمند برپاکردن پل‌ها و ستون‌ها، یعنی روشن‌ساختن چشم‌اندازی بود که استعاره را از منظر آن ساخته‌ایم. یعنی در اینجا هربار که استعاره‌ای تشکیل می‌شد، می‌توانستیم با یک مفهوم جامع و برقراری یک نسبت پرده از غرابت استعاره برداریم: خواب، نطفه بیداری است، زیرا خواب و نطفه، هر دو بالقوه‌اند. در اینجا مفهوم بالقوه مفهوم جامعی است که کنار هم نهادن دو طرف استعاره، یعنی مستعار و مستعارله را توجیه می‌کند. بدین ترتیب گزاره‌های استعاری نمی‌توانستند در نهایت استعاری بمانند، بلکه باید در ادامه به یک وضع نهایی لوگوسی محض درمی‌آمدند. این سنخ از استعاره که همواره مفهومی جامع دو طرف آن را مانند رشته‌ای به هم پیوند می‌دهد، با ساختار جهان و فلسفه ارسطویی سازگار بود. مماثلت یا Analogie در اینجا ضامن پیوستگی و در پیوند با مفهوم ساختن بر پایه شکل‌گیری یک سلسله و ممانعت از طفره بود.^۲ تأکید بر سلسله و نسبت در پیوند با تلقی ارسطو از غایت استعاره نیز بود. این غایت در اندیشه ارسطو دست‌یافتن به آرته سخن یا بهگویی بود. در نتیجه طبیعت

۱. مشهورترین نمونه اشاره به این ابعاد خود ارسطو است. *دانشنامه تاریخی خطابه* به‌طور مفصل این ابعاد را در ارسطو مورد بررسی قرار می‌دهد. (بنگرید به: HWRh, Sp: 1107ff).

۲. Analogie تعیین نقطه‌ای میانین بود تا آنکه میان فاصله‌هایی پل بزنیم، مثلاً $4-6=8$ ؛ بدین ترتیب می‌توانستیم بنابر یک نسبت از ۸ به ۴ برسیم و در این میان ۶ یک نقطه واسط بود. همچنین به عکس می‌توانستیم با بهره‌گرفتن از Analogie از کوچک‌ترین عضو آغاز کنیم و یک سلسله بسازیم (HWPh: Sp 214).

استعاره باید حد وسط را لحاظ می‌کرد؛ یعنی استعاره انتقال نام بود آن هم در میانه امور بسیار مشابه و بسیار غریب، یعنی نه آنکه دو طرف استعاره بسیار شبیه به یکدیگر باشند و نه در نهایت دوری (Kotarčic, 2020: 177). در دوران مدرن این سازواری از دست می‌رود. استعاره در دوران مدرن از نگاه دانشمندان علم خطابه به تدریج خود را قید نقطه عطف رها کرده است. به نظر می‌رسد که در سنجی از استعاره که آنها را استعاره‌های جسورانه یا فاحش می‌خوانیم، چنین گسستی رخ می‌دهد. ریچاردز با دیدگاهی محافظه‌کارانه، سوررئالیسم آندره برتون را نمونه برجسته استعاره‌های فاحش می‌خواند.^۱ مطابق دیدگاه سوررئالیسم، استعاره مقایسه دو چیز است که در انتها درجه دوری از یکدیگراند یا کنار هم نهادن آنها به شیوه‌ای فاحش و ناگهانی است (Richards, 1965: 123). در گزاره‌های سوررئال، استعاره چنان جسورانه است که گویی بدون هیچ‌گونه مفهوم جامعی محقق می‌شود، مانند این شعر سهراب سپهری که: «کوچه باغی است که از خواب خدا سبزتر است». دانشمندان خطابه به هیچ‌رو چنین استعاره‌هایی را نمی‌پذیرفتند، زیرا جای دادن چنین تعبیری در افق استعاره ساختن که همواره نیازمند برپا کردن ستون‌ها و زدن پل‌هاست، کاری دشوار است. گویی در اینجا میان دو چیز ناهمگون بدون هیچ واسطه‌ای جهش کرده‌ایم. دشواری تصور چنین کاری در دوران مدرن با فلسفه کانت و بخش شاکله‌ها در فلسفه او به نهایت خود می‌رسد. در فلسفه کانت، واژه Übergang یا گذر، سرنخی است که ما را برای درک اهمیت پیوستگی در فلسفه نقادی یاری می‌دهد. این واژه در بخش شاکله‌ها بدل به یک اصطلاح می‌شود (Knittermeyer, 1946: 268). کانت در کتاب *نقد عقل محض* B183 چنین می‌گوید که حس دارای درجه است و می‌تواند به درجات زمان را کم‌وبیش پر کند. حس در مرتبه سلب واقعیت، یعنی نیستی، دارای درجه صفر است. از این‌رو صرفاً به تدریج و با طی مراتب می‌توان از واقعیت به سلب «گذر» کرد. اما این صرفاً یک گزاره جزئی در فلسفه کانت نیست. این اصطلاح، یعنی گذر، در صورت‌بندی کلی کانت از طریقه فلسفی خویش نیز نقش مهمی دارد. او در آثار منتشر شده پس از مرگش، چنین می‌گوید که مقصود از گذر نه یک پرش، مثلاً پریدنی از روی یک دره، نه یک گام... در روندی ممتد است، بلکه برای گذر یک عبور لازم است، می‌توان گفت عبور به واسطه پل‌ها، که اقتضای یک ساختمان متصل خاص را دارد تا بتوانیم از یک قلمرو به یک قلمرو دیگر برویم (Knittermeyer, 1946: 266). به علاوه کانت در B811 *نقد اول* اصل پیوستگی را با بحث از کنار هم نهادن مفاهیم گره می‌زند و در این فقره می‌گوید که «ریسمان کار» در شناخت استعلایی تجربه ممکن است. این یعنی نمی‌توان از یک مفهوم به

۱. البته چنانکه نظریه‌پرداز مهم جنبش سوررئالیسم فردیناند آلکیه می‌گوید سوررئالیسم صرفاً فرزند برتون نبود و آندره برتون نیز چنین دیدگاهی نداشت (Alquié: 2).

مفهوم دیگر «جهید» و در اینجا طفره راه ندارد. تجربه ممکن در اینجا آن امر ثالث و آن پلی است که مفاهیم را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در نهایت کانت در تعارض‌های عقل در B487 این مسئله را با عبارتی بیان می‌کند که به لحاظ فهم وضع تاریخی فلسفه در رابطه با استعاره دارای اهمیت فراوانی است. او در این فقره گزاره‌ای ارسطویی بیان می‌کند که مطابق آن فراجیهدن یکباره از سلسله علت‌های نامتناهی تجربی به یک سلسله معقول که سرآغاز آن یک هستی ضروری است $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ یعنی گذر از یک جنس به جنس دیگر است. این گزاره، در اندیشه ارسطو سابقه داشت و چنین کاری در منطق و فیزیک ارسطو ممنوع بود.^۱ کاربرد این گزاره در فلسفه کانت نشان می‌دهد که چگونه منعی مبتنی بر منطق ارسطویی تا زمان کانت به حیات خود ادامه می‌دهد، در حالی که استعاره‌های عصر مدرن و شیوه ساختن آنها، به طور کلی از استعاره‌های مبتنی بر مماثلت گسسته شده‌اند. در اینجا در دوران مدرن با تأخر فلسفه از استعاره‌های نوپدید سوررئال و گسست میان فهم فلسفی و فهم استعاری روبه‌رویم و این وضعیتی جدید برای فلسفه است. فلسفه می‌باید که این وضع را تمهید کند. کاسیرر درست در خود فلسفه کانت راه حل مشکل را می‌یابد.

سوررئالیسم را فارغ از دیدگاه انتقادی ریچاردز، می‌توان ذیل دو تمای ژرف طرح کرد. از یک سو استعاره‌های سوررئال می‌توانند، برآمده از عواطف ما در قبال زیبایی و امید بستن به آن باشند. در اینجا زیبایی، صرفاً در حالتی از هیجان ادراک خواهد شد. فردیناند آلکیه این تمنا را مطالبه‌ای متافیزیکی می‌داند که سرآغاز آن به افلاطون باز می‌گردد. از نظر آلکیه در اینجا عشق به زیبایی و انتظار ما از آن، ما را به موطن نفس می‌برد، به سوی واقعیتی که از تجربه اطراف ما در می‌گذرد و افزون بر آن است (Alquie, 1945: 89). از سوی دیگر این استعاره‌ها می‌توانند بیانگر کشف دایره امکان‌های بی‌نهایت در مقابل تناهی امور واقعی باشند و ابراز یک نارضایتی ژرف از آنچه هست. بلومبرگ این تعبیر برتون را که مطابق آن «آنچه نیست همانقدر واقعی است که آنچه هست» را بیان متافیزیکی سوررئالیسم می‌داند (Blumenberg, 2001: 11). از این دو خواسته ژرف سوررئالیسم، نخستین خواسته مربوط به از خود برون‌شدنی در اکنون به سبب

۱. در برهان ممکن نیست که در یک دانش، محمول‌هایی که برای موضوعات آن گفته می‌شوند، مربوط به دانشی دیگر باشند، زیرا در این صورت این محمول‌ها عرضی خواهند بود، حال آنکه در برهان باید محمول‌های ذاتی موضوع آن علم را به کار گرفت؛ مثلاً نمی‌توان قضایای حساب را در خصوص قضایای هندسی به کار برد و آنها را ثابت کرد (ارگانون: 1,7,75a). همچنین بنگرید به: (HWPh: Sp 1168). در فیزیک نیز نمی‌تواند از نقطه‌ای خطی پدید آید. نقطه انتزاع حد خط است نه اینکه نقطه‌ای با جهش تبدیل به خط شود. در عین حال چنین گذاری در تراژدی ممکن بود. یعنی این سخن در اندیشه ارسطو قاعده‌ای مطلق نیست بلکه به اقتضا می‌تواند ممنوع یا مجاز باشد.

هیجان از مواجهه با وجود است و دومین مربوط به جسارت برای رفتن به آینده و سرزمینی مطلقاً ناشناخته است که نمی‌توان به آن مطابق اکنون تعین بخشید.

حال، پیش از آنکه دآوری کنیم فلسفه کاسیرر به موازات کدام یک از دو خواسته بالا می‌تواند طرح شود، باید نشان دهیم که فلسفه کاسیرر نیز استعاره را در راستای فرابردن آنچه صرفاً هست به آنچه مایه حیرت و ارزش است به کار می‌گیرد و این همان کار آفرینش فرهنگ و تصاویر و نمادهای آن است. حال اگر از این چشم‌انداز از زیربنای تاریخی رخداد سوررئالیسم بپرسیم، خواهیم دید که حرکت در افق ساختن مفهوم، مانعی برای امکان سوررئالیسم و استعاره‌های رادیکال آن می‌شود. اهمیت کاسیرر در این است که فلسفه کانت و گشت کپرنیکی را با سوررئالیسم همگام می‌کند و این فهم اهمیت تاریخی تلقی کاسیرر از گشت کپرنیکی کانت است. از نظر کاسیرر شرط زبان مفهومی وجود زبانی برآمده از استعاره‌های رادیکال است که هیچ مفهوم جامعی میان آنها نیست و برآمده از اراده صرف «گراف‌کارانه» زبان‌اند^۱ که اساساً آن را ممکن می‌کنند. او مفاهیم را داده‌هایی از پیش آماده لحاظ نمی‌کند که ذهن برپایه مماثلت میان آنها رابطه‌ای برقرار می‌سازد و وقوع جهش میان آنها محال باشد. این زبان گراف‌کار همان زبانی است که در متن فرهنگ پدید می‌آید.

۳. متاباسیس و معانی مختلف استعاره رادیکال

فلسفه کاسیرر همواره در محاق فراموشی قرار گرفته است، آن هم به دلایل گوناگونی که برشمردن آنها موضوع این مقاله نیست. اما استعاره رادیکال نیز از این فراموشی برکنار نبوده است. البته از دلایل به فراموشی رفتن استعاره رادیکال ایجاز سخن کاسیرر درباره آن نیز هست. کاسیرر تنها در کتاب کوچک زبان و اسطوره: مساهمتی در مسئله نام‌های خدا/یان به سال ۱۹۲۴ این بحث را اندکی به تفصیل و ذیل یک بخش بیان کرده است و تنها خواندن چندباره این کتاب کوچک می‌تواند ناگاه مقصود کاسیرر را از این مفهوم آشکار کند^۲. اهمیت استعاره رادیکال را تنها زمانی درمی‌یابیم که آن را نه با آغاز کردن از کل اندیشه کاسیرر به اندیشه در آوریم، بلکه به عکس بیندیشیم، یعنی کل فلسفه کاسیرر را در پرتو آن بازخوانی کنیم. بدین ترتیب، تلاش ما در اینجا از یک سو با کارهایی تفاوت دارد که کاسیرر را پیشگام فلسفه زبان می‌خوانند. از دیدگاه آنها فلسفه کاسیرر از فرهنگ آغاز می‌کند و در نهایت زبان را خاستگاه می‌نامد (Krois, 1987: 73). در این حال باید از مسئله‌ای کلان مانند زبان آغاز کنیم و آنگاه

۱. کاسیرر به‌خصوص زبان‌هایی مانند زبان‌های بانتو را این‌چنین می‌داند که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

۲. جالب است که به تعبیر ویراستار مجموعه آثار او، جستجو کردن بحث استعاره در کتاب مفصل او با عنوان فلسفه صورت‌های سمبولیک، جستجویی بی‌پهلو است. بنگرید به (Recki, 2016: 145).

گام به گام پیش رویم تا جایگاه استعاره رادیکال را مشخص کنیم. در این صورت، با چنین کاری چیزی را که در همان ابتدا کنار خواهیم گذاشت همان زبان است و این در جهت عکس مقصود ماست. زیرا اگر در فلسفه کاسیرر با زبان آغاز کنیم، درگیر پرسش از تقدم اسطوره و زبان بر یکدیگر خواهیم شد. این مناقشه در همان سرآغاز ما را وادار می‌سازد که در نهایت به نظریه‌هایی علمی درباره زبان و یا اسطوره متوسل شویم و بر این اساس تقدمی را که در ابتدا اختیار کرده‌ایم، موجه کنیم. اهمیت یافتن نظریه روانشناسی گشتالت برای مفسران کاسیرر ناشی از اتخاذ همین روش بود. تلاش کرویس نمونه بارز چنین کاری است (ibid). جالب این است که خود کاسیرر به این مسئله روشی اشاره می‌کند: «پیش از آنکه بکوشیم... در این مناقشه جایگاه، پیرامون تقدم زمانی و فکری زبان بر اسطوره یا اسطوره بر زبان، موضعی را اتخاذ کنیم، باید پیش از هر چیز استعاره را با دقت بیشتری تعریف کنیم و مرزهای آن را مشخص کنیم» (SuM: 70). پس سرآغاز کار ما خود استعاره است. اما اگر با استعاره آغاز کنیم باز باید از روش نادرست دیگری اجتناب کنیم و آن بازخوانی استعاره در ذیل سایر مفاهیم فلسفه کاسیرر همچون صورت‌های سمبولیک یا فروکاستن استعاره رادیکال به دیگر مفاهیم فلسفه کاسیرر مانند «مفهوم کارکرد» است (Krois, 1987: 97). این روش از آن رو نادرست است که مسئله‌ای را که در مقدمه با نظر به رابطه میان معاصرت فلسفه و استعاره طرح کردیم نادیده می‌گیرد.

۳.۱. سنت بحث از استعاره

کاسیرر آرای صریح درباره استعاره دارد: ازجمله اینکه تمامی زبان استعاره است و فهم استعاره ما را به فرآیند ساختن مقولات [نه مفاهیم] در زبان ارجاع می‌دهد (SuM: 77) یا اینکه استعاره بر خلاف دانش خطابه‌ای باستان چیزی بیش از آرایه‌ای برای سخن و صرف جابه‌جایی و انتقال است و خود مستقیماً برآمده از نگاهی اسطوره‌ای است (ibid: 76). نکته‌ای که در اینجا برای بحث ما مهم است، این است که کاسیرر بحث خود درباره استعاره را آگاهانه در سنت خطابه و زبان قرار می‌دهد. او میان دو معنا از استعاره فرق می‌گذارد و معنای نخستین او، همان معنای استعاره به معنای کلاسیک و ارسطویی آن است که مبتنی بر «جایگزینی» نام‌هاست:

می‌توان مفهوم استعاره را به این معنا فهمید که ذیل آن هیچ چیز لحاظ نشود جز جایگزینی آگاهانه نام‌گذاری یک محتوای تصور با نام یک محتوای دیگر که با محتوای اول در برخی مؤلفه‌ها مشابه است یا با نحوی از «مماثلت» با واسطه آن را بازمی‌نمایاند (SuM: 70).

آرسن دارمستتر در سده نوزدهم این معنای کلاسیک را دوباره با بیانی منطقی مطرح ساخته بود. او استعاره را عقل‌باروانه چنین تعریف می‌کرد: «استعاره، آرایه‌ای است که از راه آن نام یک شیء برای شیئی دیگر به کار بسته می‌شود، به سبب ویژگی مشترکی که مجال می‌دهد این دو

کنار یکدیگر رانده شوند و مقایسه شوند» (HWRh, Sp: 1146). تعریف دارمستتر با تأکید بر مفهوم «ویژگی مشترک»، به نحوی نیرومند یادآور منطق ارسطویی و فرآیند انتزاع مفهوم کلی از امور مشترک است. کاسیرر این معنا از استعاره را با ریاضیات و هندسه پیوند می‌دهد. از نظر کاسیرر استعاره به معنای کلاسیک آن، بین دو حد در حرکت است. کاسیرر در مورد این تعریف از دو اصطلاح terminus a qua و terminus ad quom استفاده می‌کند، یعنی حدی که از آن آغاز می‌کنیم و حدی که به آنجا ختم می‌کنیم. در اینجا میان "معانی معین و مستقل" حرکت می‌کنیم و آنها را با یکدیگر جابه‌جا می‌کنیم. این تعبیر مفاهیم را چیزهایی داده شده به «مقادیر» مشخص در نظر می‌گیرد (SuM: 70-71). تعبیر مقادیر و اندازه در اینجا تعبیری صرفاً استعاری نیست. مفاهیم در کاسیرر در اصل به نحو ریاضی و با حدودی دقیق ساخته می‌شوند. ساختن مفهوم پیش‌تر مضمون مطالعه کاسیرر در ۱۹۱۰ در مفهوم جوهر و مفهوم کارکرد و تابع بود. در آنجا ما مطابق یک الگو کثرات مختلف را طی می‌کنیم، بلکه اصلاً این کثرات را می‌سازیم، نه اینکه صرفاً کثرات داده شده باشد. بدین معنا ما بنابر چشم‌انداز خود، یک مربع، لوزی، ذوزنقه را از آن جهت که چهارضلع دارند و نه از این جهت که اشکالی گوشه‌دار هستند، طی می‌کنیم. یعنی سوژه مطابق نظرگاه خود کثرتی را برای خود فراهم می‌آورد. یعنی می‌توان مثلاً اشکال گوشه‌دار را از نظر گذراند و آنگاه در کنار مربع و لوزی به مثلث هم نگریست. ساختن مفهوم مشترک به این نحو، مستلزم به دست دادن دستورالعمل، یعنی یک تابع ریاضی برای تولید یک کثرات است (Cassirer, 1910: 25). مفهوم، قاعده‌ای با حدود دقیق است که خود معیار است. چنین تعبیری از مفهوم خود برآمده از اندیشیدن آموزه مفهوم ذیل گشت کپرنیکی کانت بود. مفهوم محصول^۱ نیست، بلکه پیش‌فرض و پیش‌شرط^۲ است. شباهت میان اشیا اساساً چیزی داده شده نیست، بلکه مفهوم قاعده است و شباهت میان اشیا از ویژگی‌های دیدن است و به ویژگی جهت نگریستن روح باز می‌گردد نه به طبیعت اشیایی که این شباهت را میان آنها برقرار می‌کنیم (SMK: 59). در مثال بالا روح با تغییر چشم‌انداز خود، از جستن چهارضلعی‌ها به جستن اشکال گوشه‌دار، ناگاه در کنار مربع و مستطیل، مثلثی را نیز آشکار می‌کند. اگر روح همچنان به دنبال اشکال چهارگوش می‌بود، امکان ظهور مثلث، مسدود می‌شد. ویژگی مفهوم در اینجا کارکرد آن است که درست همان کارکرد یک تابع ریاضی است. کارکرد و تابع در اینجا بدین معناست که مفهوم دربردارنده امکان جزئیاتی است که قاعده ساخت آنها را به دست می‌دهد. مفهوم همه انحای ممکن موارد جزئی را در خود به نحو فشرده داراست و در عین حال به ما مجال می‌دهد که تمام این موارد جزئی را در یک پیوستار پشت یکدیگر ردیف کنیم (Natorp, 2013: 71). اهمیت

1. Produkt

2. Voraussetzung

صورت‌بندی ناتورپ برای بحث ما در این است که تا تک‌تک این جزئیات را در یک پیوستار طی نکنیم، مفهوم به لحاظ منطقی استیفا نمی‌شود. بدین ترتیب مفهوم آنچه را که فی‌نفسه، وحدت ندارد، در صورت وحدت بازمی‌نمایاند، از آن حیث که هر برابری را به یک مورد از قانون مبدل می‌کند (Ibid: 70-71). ناتورپ در اینجا مماثلتی میان این آموزه مفهوم و قانون اجتماع برقرار می‌کند: در جامعه مبتنی بر قانون، کار هر عضوی تحت برنامه عمومی جامعه است که حقوق و تکلیف او را ضمانت می‌کند (Ibid). اهمیت برقراری این مماثلت در این است که آموزه مفهوم را ذیل یک پارادایم طرح می‌کند. پس در اینجا می‌توان پرسید: آیا می‌توان آموزه مفهوم را به آن مناسبات انسانی نیز تسری داد که در آن عضو در پرستشگاهی قربانی کل و قبیله می‌شود؟

کاسیرر در دست‌نوشته ۱۹۲۱ از بازگرداندن «پیوندهای منطقی» اندیشه ما به «پیوندهای سرآغازین اجتماعی» توسط جامعه‌شناسان مدرن سخن می‌گوید. از نظر این جامعه‌شناسان تقسیم‌بندی و رده‌بندی در اندیشه ما «بازتابی» است از تقسیم‌بندی طبقات اجتماعی (SMK: 14). گرچه کاسیرر اصل تقسیم‌بندی جهان را صرفاً منحصر به نمونه‌هایی نمی‌داند که در آنها اصول طبقات اجتماعی منشأ تقسیم‌بندی کل جهان است، اما نمونه‌های تقسیم‌بندی مکان در جوامع توتمی را تأییدی بر این مطلب می‌داند. در اینجا کاسیرر به الگوهای دیگری برای تقسیم‌بندی تصویر ما از کل می‌اندیشد که مطابق آموزه مفهوم نیستند. روح با درآوردن زمان به صورت مکان و متوقف کردن استیفای مفهوم به طی کردن پیوستاری که در آن جزئیات به ترتیب مطابق قاعده به ظهور می‌رسند از افنای جزئیات جلوگیری می‌کند. اما اگر زمان همچون سرنوشتی بر ما فرود آید، ما در بحران برآمده از ترس مواجهه با این سرنوشت و در محدودیت زمان، در حالت «انفعال محض» قرار خواهیم گرفت و «برابری‌ستایی بر اندیشه سیطره خواهد یافت» و جز با «فراز بردن» این برابری‌ستا به یک «تصویر» (SuM: 15) نمی‌توانیم ترس و بحران را چاره‌سازی کنیم. این الگو درست وارون الگوی ناتورپ است، زیرا در اینجا به جای آنکه اندیشه حکومت کند، برابری‌ستایی بر اندیشه حکومت می‌کند (SuM: 15). در اینجا با دو الگوی زمان مکانی‌شده - پارادایم زندگی شهری - آموزه مفهوم و زمان به‌مثابه وقت معلوم - زندگی بدوی - استعاره رادیکال روبه‌رو هستیم. این فرازرفتن به جانب یک تصویر همان کاری است که نیچه آن را نخستین استعاره می‌داند و با آموزه مفهوم متفاوت است و در نتیجه هر آنچه از این الگوی بدوی به اندیشه درآید را نمی‌توان به الگوی مفهوم بازگرداند. اگر شیوه‌ای از زندگی فردگرایانه، اندیشه را با الگویی راه می‌برد، پس شیوه زندگی جمع‌گرایانه توتمی نیز مابه‌ازایی مختص به خود در شناخت خواهد داشت. اکنون باید گفت استعاره به معنای کلاسیک آن شیوه ساختن مفهومی، آن‌گونه که ناتورپ شرح داد را فرض می‌گیرد و مفاهیم برآمده از آن را جابه‌جا می‌کند و مثلاً کل را جابه‌جا می‌کند و آن را به جای جزء می‌گوید. اما استعاره رادیکال گفتن جزء

به جای کل یا pars pro toto را رادیکال می‌کند و جزء و کل را یکی می‌گیرد. در اینجا فلسفه زبان مفهوم را ترک می‌کند، اما برآن است در استعاره رادیکال که گویی غیر لوگوسی است و برآمده از سیطره واقعیت بر اندیشه، همچنان لوگوسی را بجوید.

کاسیرر بدین‌منظور در برابر تعریف کلاسیک استعاره، به معنای دیگری از استعاره می‌پردازد که خاص خود اوست و یکسره با تعریف کلاسیک - ارسطویی متفاوت است و آن را استعاره رادیکال می‌نامد و شرط ساختن زبان و مفاهیم اسطوره‌ای می‌داند (SuM: 71). استعاره رادیکال یک جابه‌جایی است که در آن محتوای یک شهود یا احساسی که از بیرون بر ما وارد می‌شود، به سپهر یک آوا یعنی به یک سپهر ناهم‌جنس دیگر^۱ جابه‌جا می‌شود (Ibid)؛ یعنی انسان در سرآغاز، احساسات و تأثرات خود را به قالب آوایی می‌ریزد و ندایی از خود بر می‌آورد و در اینجا احساس درونی به آوایی یا نامی، فراز برده می‌شود. این سخن از یک سو یادآور صورت‌بندی مشهور اپیکوریان درباره خاستگاه زبان است. از نظر آنان شرایط محیط اطراف باعث برآوردن صداهایی خاص در آدمی می‌شود، این صداها در قالب زبان قوام پیدا می‌کنند (Dascal et al, 1992: 7-1: 165). حال کاسیرر این جابه‌جایی و طفره را استعاره می‌نامد، در حالی که در فن شعر ارسطو، استعاره صرفاً جابه‌جایی میان دو نام بود. از نگاه ارسطویی می‌توان گفت که کاسیرر در اینجا خود اصطلاح استعاره را به نحو استعاری برای یک جابه‌جایی به کار می‌گیرد که میان افعال آفرینش‌گرانه انسان مانند برآوردن صدا و محتوای شهود او رخ می‌دهد. اما این تعبیر گمراه‌کننده است. کاسیرر استعاره رادیکال را برای تبیین سرآغاز مواجهه انسان با جهان طرح می‌کند، نه اینکه پس از مشخص شدن مقولاتی مانند «انسان» و «محیط» تازه مفهوم استعاره را برای یک توصیف بیشینه از رخدادی خارجی به نحو استعاری به کار گیرد. کاسیرر در اینجا این اصل فلسفه را لحاظ می‌کند، که آنچه در واقع اول است در نظر آخر است. چنین استعاره‌ای از نظر کاسیرر رادیکال است زیرا به نظر نمی‌رسد که میان یک صدا و چیزی که این صدا به آن مربوط است و آن را باز می‌نمایاند، بتوان مفهومی جامع یافت. این استعاره رادیکال را ناظر به دو جهت بنیادین بودن و جدا بودن رادیکال می‌توان مطرح کرد که اولی ناظر به صورت و دومی ناظر به محتوای استعاره رادیکال است.

۲.۳. معنی بنیادین استعاره رادیکال

یکبار می‌توان گفت استعاره رادیکال، استعاره بنیادین است. در اینجا با مفهوم بنیادین و اساسی استعاره^۲ رو به رو هستیم (SuM: 70). کاسیرر خود در آغاز بخش استعاره در کتاب *زبان و*

1. dispartates Medium

2. Grundbegriff der Metapher

اسطوره به انگیزه‌ای بنیادین^۱ کار خود در این بخش اشاره می‌کند. این انگیزه بنیادین کوشش برای گره‌زدن اسطوره و زبان در مرتبه‌ای سرآغازین است (Ibid: 68). گره‌زدن در اینجا به این معناست که روشن کنیم چگونه شیوه ساختن مفاهیم زبانی با شیوه ساختن مفاهیم اسطوره‌ای متناظر است و از منطقی واحد پیروی می‌کند. در زبان و در اسطوره با چیزی جز آنچه کاسیرر «شیوه اندیشیدن استعاری» می‌خواند روبه‌رو نیستیم. صورت این اندیشیدن استعاری، مبتنی بر مجاز دانستن و ارتکاب متاباسیس در آن است. در زبان علمی و منطقی نمی‌توان پرنده و پروانه را از یک سنخ شمرد، چون به دو جنس مختلف از موجودات تعلق دارند. اما دو واژه پروانه و پرنده هر دو شامل واژه پَر و مفهوم پریدن هستند، این توجیهی است برای آنکه در زبان و پیش از مرحله منطق، بتوان پروانه را «پرنده» نامید (Ibid: 75). یعنی خود زبان مفهوم «پَر» را می‌آفریند و چشم‌اندازی به دست می‌آورد که در آن موجودات را در کنار یکدیگر گرد می‌آورد و آنها را در ذهن خود احضار می‌کند. این کار پیش از شکل‌گیری نسبت‌های منطقی صورت می‌گیرد و انسان در اینجا درکی از جهان به دست می‌آورد که با نظم و ترتیب علمی - منطقی متفاوت است و مقولات آن را خلط می‌کند. زبان در اینجا بدون هیچ‌گونه پیش‌شرطی عالم معنا را خلق می‌کند. در اینجا ارتکاب متاباسیس همچون تیغ اُگام عمل می‌کند و چشم‌اندازی متافیزیکی را آشکار می‌کند، زیرا اندیشیدن متافوریک برای خلق عالم معنا، عالمی دیگر نمی‌آفریند، بلکه همان چیزی که روبه‌روی اوست را الوهی تلقی می‌کند:

ساده‌ترین هیئت اسطوره‌ای نیز در وهله نخست به سبب جابه‌جایی در وضعیت تقرر خود Umsetzung پدید می‌آید. از راه این دگرگونی در وضعیت تقرر یک تأثیر معین برآمده از سپهر عادت، هر روزی‌نگی و ساحت الحاد کنار می‌رود و به قلمرو امر مقدس، یعنی معنا و اهمیت‌داری به لحاظ اسطوره‌ای - دینی رانده می‌شود. در اینجا نه فقط یک انتقال Übertragung رخ می‌دهد، بلکه آنچه که می‌توان آن را یک μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (گذر از حد یک جنس به جنس دیگر) به معنای دقیق کلمه خواند (SuM: 71).

به همین سبب کاسیرر مخالف هرگونه تبیین اسطوره است که به آن «قلمروی از ابژه‌ها» را نسبت دهد که اسطوره از آنها منشأ می‌گیرد (SuM: 8). در اینجا کاسیرر از راه مفهوم متاباسیس، استعاره را یکسره از بستر تاریخی بحث از آرایه‌های ادبی جدا می‌کند. کارکرد استعاره در اینجا جهش از امر ناشناخته به امر شناخته‌شده شده است. می‌توان این ویژگی استعاره را کاشف‌بودن^۲ آن دانست. اما ارتکاب متاباسیس در عین حال چیزی را ممکن می‌کند که می‌توان آن را همراه با فردیناند آلکیه «فراسوی درون‌ماند» خواند. این فراسوی درون‌ماند، از یک سو در مقابل

1. Grundmotiv
2. Heuristik

متافیزیک به معنای استعلای از جهان و فرارفتن به جهان فراسو است و از سوی دیگر روح متافیزیک را حفظ می‌کند. حفظ روح متافیزیک بدین معناست که کاسیرر التذاذ از نظاره خود وجود پیش رو را خاستگاه سربرآوردن معنا می‌داند، این التذاذ از آن رو است که همان جهان را نه به صورت عادی بلکه به صورتی الهی خواهیم دید و این حاصل ارتکاب متاباسیس و گذر از یک جنس به جنس دیگر است.^۱ درست در همین جاست که کاسیرر متافوریک، متاباسیس و متافیزیک را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در اینجا به تعبیر رکی، مرزهای مفهوم استعاره برداشته می‌شود و کل حیات آفرینشگرانه فرهنگ را استعاری می‌خوانیم (Recki, 2016: 151). این استعاره بنیادین حاصل تحریک خیال اسطوره‌ای است. چیزی در بیرون خیال انسان را تحریک می‌کند و تصویری از دل آگاهی اسطوره‌ای و زبانی بیرون می‌جهد.

آنچه را کاسیرر در اینجا می‌گوید می‌توان با نظر به سه‌گانه ارسطویی - قدمایی صدا^۲، مفهوم^۳ و چیز^۴، درون سنت نقادی طرح کرد و معنای آن را روشن‌تر ساخت.^۵ کاسیرر آگاه است که در اینجا نمی‌توان به معنایی پیشا - انتقادی میان محتوای مفاهیم ذهنی یا به اصطلاح لاتین *Affectus animae* و چیز تفاوت قائل شد و چنین گفت که یکی با دیگری در نسبت است. از نظر کاسیرر دیدن جهان به مثابه‌ای مجموعه‌ای از چیزها^۶ خود وابسته به نحوه‌ای خاص از مشاهده جهان است که مثلاً با نحوه دیدن جهان از منظر باید و نباید و در اینجا با نحوه دیدن اسطوره متفاوت است؛ این چیزی جز معنای گشت کپرنیکی کانت نیست (SuM, 163). در اینجا *Affectus animae* یا تأثیری که من از چیزی خارجی دارم، کل چیزی است که برابر من ایستاده است و من مستغرق در آنم نه اینکه صفتی از صفات یک جوهر خارجی باشد. کاسیرر با برقراری یک تناظر یک به یک، بین نظر خود و رأی اوزنر درباره خدایان لحظه‌زاد "تکیه‌گاهی محکم" (Ibid:14) برای بیان این مسئله تمهید می‌کند. اوزنر که کتابی درباره نام‌های خدایان نگاشته بود، در چهارچوب نسبت کلی و جزئی، خدایان را دسته‌بندی می‌کرد. خدایان خاص مربوط به حوزه‌ای خاص از وجود بودند، مثلاً مربوط به پدیده‌هایی طبیعی و خاص مانند بذر، باران، یا درخت. چنین خدایانی از یک سو طبیعتی جزئی داشتند و صرفاً یادآور اشیا و موجوداتی خاص

۱. کاسیرر صراحتاً چنین کاری را به هنر نسبت می‌دهد. هنر به هیچ رو در پی استعلای از نمود به سوی علل آن نیست، بلکه در آنها می‌ماند (Cassirer, 1932, 462-463).

2. Voco

3. Conceptus

4. Res

۵. آلن دو لیبرا در کتاب خود پیرامون مناقشه در باب کلیات این سه‌گانه را در قرون وسطی و اندیشه‌ی اُگام به تفصیل بررسی کرده است. بنگرید به: Libera, Alain de (2005). *Der Universalienstreit: Von Platon bis zum Ende des*

Mittelalters. Konrad Honsel. Brill | Fink. Germany.

6. Da-Sein

بودند. اما او این خدایان را از سوی دیگر دارای وجهی کلی می‌دانست. مثلاً خدای بذر، "خدای بذر به سان کلی" بود، چرا که این خدا مربوط به بذری خاص نبود و هر سال با تکرار این محصول و مزارع گوناگون در هر بذری این خدا حضور می‌یافت. نسبت مفهوم این خدایان با افراد آنها هنوز یادآور نسبت کلی و جزئی منطقی بود. در اینجا هر اندازه دایره مفهوم را «تنگ‌تر» کنیم، خدایی را که می‌نامیم، یک "نوع" است که افراد آن هر سال مطابق قاعده ظهور دوباره می‌کنند (Usener, 1896: 279-280). اما اوزنر عقیده داشت که هنوز می‌توان ژرف‌تر شد و در جستجوی سرآغازین‌ترین مرحله ساخت مفهوم بود:

پیش از مفاهیم خاص sonderbegriffen می‌بایست مفاهیم لحظه‌زاد augenblicksbegriffe یا مفاهیم تکین تقرر یابند. هنگامی که اندریافت لحظه‌زاد به چیزهای پیش روی ما، که ما را از نزدیکی بی‌واسطه به یک الوهیت آگاه می‌سازند، به وضعیتی که در آن ما خود را می‌یابیم، به نیروی مؤثری که بر ما سیطره دارد، ارزش و قوه یک الوهیت را برمی‌رسانند، آنگاه خدای لحظه‌زاد اندریافته و آفریده می‌شود (Ibid:280).

در این تجربه، یک چیز تکین ظاهر می‌شود و در بی‌واسطگی کامل به آن ارزشی الوهی اعطا می‌شود، بدون اینکه در این میان، مفهوم جنس، که ذیل قواعد منطقی به نهایت تحدید شده است، وارد شود: «آن چیزی که تو پیش روی خود می‌بینی خداست، خود آن و نه چیزی دیگر» (ibid). در آگاهی بی‌واسطه استعاری، جهان، سرشار از خدایان و دمون‌هاست. پیدایش این جهان حاصل استغراق در برابرایستای پیش رو است و ذهن از جزئی بماهو جزئی به تصویر خداوند می‌جهد که سرتاسر معنای چیزی است که آن را پیش رو خود می‌بیند. از آنجا که مفهوم، حاصل اندیشیدن باواسطه جزء و کل و جنس و فصل است، از عهده تبیین تکوین این استعاره بر نمی‌آید. بدین ترتیب، چیز پیش رو همان خداوند است نه اینکه پس از تعین مفهوم چیز و خداوند در ذهن، من خداوند را بر چیزی حمل کنم.

اما ماندن در مرتبه جزئی‌بماهو جزئی می‌تواند منجر به توقف در مرتبه نام‌نگاری صرف شود. من درختی پیش‌روی خود را خدا می‌نامم، سپس با برقراری یک تناسب، حیوانی که همان احساس بهجت یا ترس در مواجهه با آن درخت را در من پدید می‌آورد، خدا می‌نامم و به همین ترتیب می‌توانم پیش‌روم و نام خداوند را بر هر چیزی بخوانم. اما چنین تعبیری صرفاً توضیح شیوه تکوین یک چندمعنایی^۱ است. می‌توان بدون کلیات منطقی اندیشید، اما در اینجا در پس این نام‌گذاری بر اساس تحریک خیال اسطوره‌ای چیزی نیز اندیشیده می‌شود یا فقط با یک نام‌گذاری صرف رویارو هستیم؟ به چه معنا آفرینش خدایان لحظه‌زاد کاسیرر صرفاً یک نام‌گذاری نیست؟ برای پاسخ به

این سؤال کاسیرر گامی از اوزنر پیش تر می‌رود. پدیده خدایان لحظه‌زاد مبتنی بر یک احساس دینی عام است که مرحله «بی‌نامی» است. خداوند در سرتاسر جهانی که مدام پیش روی ما در تبدل است، رسوخ کرده است و نه تعینی دارد و نه نامی. صرفاً «ضربه‌ای» لازم است تا خدایی یا دمونی پیش چشم ما در هیئت چیزی از دل این خدای نامتعیین متعین و متجسم شود (SuM:53). در مرحله خدایان لحظه‌زاد، ذهن اگر به چیزی نظر کند از آن منصرف می‌شود و متوجه خداوند می‌شود. تفاوت این مرحله با آگاهی بعدی و پیشرفته دینی در این است که در اینجا، خود همان چیزی که از آن به سمت خداوند انصراف می‌جوییم، خداوند است. از این روست که درک این مرحله برای ذهن مفهومی دشوار است. هنگامی که درختی را خدا می‌خوانم، با یک ضربه کثرتی را از درخت تا خدا آشکار کرده‌ام نه اینکه دو چیز مجزا را بر یکدیگر حمل کرده باشم و بدین‌سان «به کل بی‌نام و نامتعیین فعلیتی زنده بخشیده‌ام» (SuM:59). پس در سرآغاز آگاهی استعاری، همواره کل اندیشیده می‌شود نه اینکه اشیای پیش‌رو را صرفاً خداوند بنامیم. بدین‌ترتیب سخن کاسیرر را می‌توان به سنت الهیاتی و فلسفی گره زد. آگوستین در کتاب پیرامون حیات سعادت‌مندانه، هر آنچه جاری است را هیچ می‌شمرد.^۱ او در مقابل نور دارای مراحل و مراتب نوافلاطونیان به مفهوم ictus condendi یا ضربه گردآورنده و بنیان‌گذارنده وجود متوسل شد. این حاصل اندیشیدن به خلقت، ورای الگوی طبیعی‌بودن است که مدام اندیشه را به پیوستگی فرامی‌خواند (Blumenberg, 2001: 159). اما آنچه برای بحث ما در اینجا در نهایت اهمیت است این است که آگوستین در اینجا حکم کن فیکون یا به تعبیر لاتینی آن mandavit، یعنی کلمه خداوند را مطرح می‌کند. خداوند با یک ضربه، یعنی با یک کلمه، عالم را خلق می‌کند. این آموزه پدران کلیسا بود و حاصل نادیده‌انگاشتن اصل امتناع طفره در بحث از خلقت. آگوستین به اندیشیدنی که مبتنی بر جهش است، استعاره و الگوی آن را می‌بخشد. بدون توجه به سخن آگوستین نمی‌توان سخن کاسیرر را درون سنت فلسفی و الهیاتی زبان جای داد. اما تفاوت در این است که کاسیرر در اینجا با ضربه بنیان‌گذار وجود، به‌مثابه یک استعاره برخورد می‌کند و آن را تحت اللفظی، یعنی به معنای انتولوژیک لحاظ نمی‌کند. اکنون نیز کلام و واژه می‌آفرینند، اما این بار نه به معنای انتولوژیک ماقبل کانتی، بلکه به معنایی پساکانتی، یعنی به این معنا که زبان با یک ضربه از شدن مدام بی‌نام و آمیزه درهم تجربه چیزی را آشکار می‌کند و جهانی از معنا می‌آفریند.

بدین‌سان این ضربه در ابتدا خدایی شخصی را نیز آشکار نمی‌کند، من ممکن است در مواجهه با چیزی، اتفاقاً دچار حیرت از بودن صرف شوم. این معنای گامی است که کاسیرر از اوزنر عقب‌تر می‌رود. من هر بار گاهی مجذوب کل می‌شوم و از آن به حیرت می‌افتم، اگر صرفاً

1. Nihil est omne quod fluit

صدایی از روی شگفتی از خود برآورم، کل را نامیده‌ام نه این یا آن شیء خاص را. در آغاز گویی چنین است که فقط می‌توان گفت مجذوب شدم یا به کام نیستی افتادم. پس در اینجا نام چنان که در چشم‌انداز نام‌نگاری، یک برجسب و عنوان صرف نیست، بلکه در آن هر بار کل نیز اندیشه می‌شود. ما همواره پیش‌دریافتی از کل داریم که مفهومی نیست و با جهشی به آن دست یافته‌ایم و با آن به سراغ اشیا می‌رویم و می‌توانیم وجودی پیش روی خود را کل بنامیم، و وجودی دیگر را نیز به همین سان. اگر این کل پیشامفهومی نباشد، اندیشیدن به زبان به نومنالیسم منتهی خواهد شد. در اینجا زبان همواره با یک ضربه، کل ماقبل‌مفهوم را آشکار می‌کند و این بدان سبب است که می‌تواند استعاره رادیکال بسازد. این مرحله تصدیق کل است. در اینجا ارتکاب متاباسیس به این معناست که هستی همواره و در هر جزء خود، بدون هیچ قیدی می‌تواند بر خود آشکار شود. زبان در هر آن می‌تواند در مواجهه با چیزی نام کل را بر زبان آورد، چون جزء و کل را این‌همان لحاظ می‌کند و در هر مواجهه‌ای کل را می‌اندیشد: «نسبت‌هایی که اسطوره برقرار می‌سازد، از آن گونه‌اند که از راه آنها طرفینی که در این نسبت‌ها وارد می‌شوند، نه فقط یک نسبت دوسویه معنوی دارند، که درست با یکدیگر این‌همان‌اند یعنی یک و همان چیزاند» (Cassirer, 2010:77)، بر خلاف ادراک حسی که در آن کل جهان مرکب از اجزایی است که به‌طور واضح از یکدیگر جدا هستند و در یکدیگر سریان ندارند (SuM:10). این کل ماقبل مفهوم را می‌توان در تجربه استتیک یافت. کاسیرر در توضیح سخن باومگارتن اشاره می‌کند که هرآنچه در یک نقاشی انجام می‌دهیم، با بازگرداندن این نقاشی به مفاهیم فیزیکی و ریاضی گویی با یک ضربه^۱ نیست و نابود می‌شود (Cassirer, 1932, 460). کاسیرر در ادامه در فقراتی مهم برآنچه گفتیم پرتوی جدید می‌افکند. زیبایی یک منظره، فقط برای یک «شهود یکپارچه» میسر است، این نقاش یا شاعر است که می‌تواند «تمامیت» آنچه دیده می‌شود را برای ما حفظ کند و در هر جزء از بازنمایی خود آن را برای ما حفظ و زنده کند. واضح است که جز با دیدن همزمان کل و جزء در یک جا چنین کاری میسر نیست. از نظر او نقاشی و شعر با یک «ضربه» تصویر خود را پیش‌روی ما بر می‌سازند (Ibid: 461). هنرمند این کار را بدین صورت انجام می‌دهد که مرکز و حاشیه را در چشم‌انداز خود به یک نظر به دید می‌آورد (Ibid: 465). بدین ترتیب می‌توان دریافت که اگر بگوییم ما در اندیشیدن در مرحله استعاره به سوی کل ماقبل مفهوم می‌رویم، از چه چیز سخن می‌گوییم. این یک منظره استتیک است که در آن تمامیت حفظ و محقق می‌شود.

1. Schlag

۳.۳. استعاره رادیکال به معنای استعاره کاملاً مباین

بخش نخست این نوشته، به معنای بنیادین استعاره رادیکال می‌پردازد. استعاره رادیکال، مباین با استعاره متداول و کلاسیک بود و شرط پیدایش زبان و مقولات آن به شمار می‌آمد. اما در عین حال، این مباینیت جنبه‌ای دیگر از استعاره را آشکار می‌کند. استعاره رادیکال دیگر کارکردی از زبان نیست که می‌بایست در نهایت آن را به مفهوم بازگردانیم و آن را در راهی به سوی مفاهیم محض پشت سرگذاریم، بلکه به خودی خود فهمی را در قبال جهان در اختیار ما می‌گذارد و دارای کارکردی است که مفهوم نمی‌تواند از عهده آن برآید. اندیشه در مرحله استعاره رادیکال، جهان را به شیوه و قاعده خود پیوند می‌دهد که به نحو رادیکال از قاعده‌مندی مفهومی جداست و به آن بازگردانده نمی‌شود.

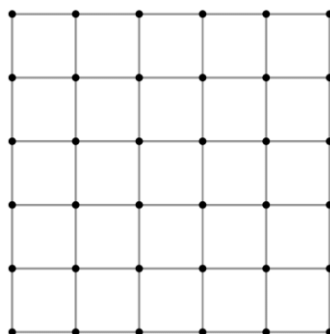
کاسیرر پیش از نگارش *زبان و اسطوره*، این گزاره را بارها به کار برده بود که «جهان برای ما هیئتی دارد که روح^۱ آن را به جهان بخشیده است» و روح را اصل تقسیم خوانده بود (MSK: 36). او اکنون با تأکید بر تعبیر خود از گشت کپرنیکی، خود زبان را بنیان تقسیم یا *fundamentum Dividionis* می‌داند، یعنی اصلی که بر پایه آن همه چیز تقسیم می‌شود و جای خود را در طرح روح می‌یابد. در نتیجه مسئله جدایی اندیشه منطقی از اندیشه اسطوره‌ای - زبانی، باز هم مسئله قاعده‌مندی اندیشیدن برای «پیوند دادن کثرات» است (Ibid:5). جهان اسطوره‌ای و زبانی نیز قاعده‌مندی خود را دارد. اما در اینجا دیگر با بسط اندیشه انتقادی، که در آن مفاهیم مطابق قاعده ساخته می‌شوند، به حوزه‌های دیگر فرهنگ مواجه نیستیم، بلکه در جهانی که اساس آن بر تسری حکم است، به دنبال قاعده می‌گردیم. تاکنون الگویی در کار بود که مطابق آن، به تعبیر کاسیرر، علاوه بر قلمرو اعتبار عینی طبیعت، قلمروهای دیگری از اعتبار، صورت‌بندی می‌شد؛ نظیر حوزه اخلاق و حوزه زیبایی‌شناسی. اما حوزه اسطوره و زبان یا اندیشیدن استعاره با همین منطق بر سه حوزه پیشین افزوده نمی‌شود. در تحلیل اسطوره و زبان از منظر انقلاب کپرنیکی کانت، با حرکتی نه در عرض بلکه که در جهت عمق مواجهیم، زیرا شیوه اندیشیدن بر اساس استعاره رادیکال چنان از شیوه مفهومی جداست، که بنیادهای فلسفه نقادی، مانند رعایت مرزهای ساختمان‌دنی آن را نقض می‌کند.

کاسیرر از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۵ یعنی تا زمان چاپ کتاب *زبان و اسطوره* نقادانه به منطق می‌اندیشید. در دست‌نوشته‌ای در همین ایام (احتمالاً در ۱۹۲۱) با عنوان *ساختن مفهوم و رده‌ها در اندیشیدن اسطوره‌ای و دینی* از «گزارش‌های باواسطه»ی مورخان ادیان و پژوهشگران اقوام بدوی بهره می‌گیرد تا این مسئله را بررسی کند، یعنی اینکه مقولات اسطوره و زبان مقولاتی از

1. Geist

آن شیوه «دیگری» از اندیشیدن‌اند که به کل و مطلقاً و به نحو رادیکال با شیوه اندیشیدن منطقی تفاوت دارد. زبان و شیوه ساختن مألوف مقولات در آن را صرفاً در جدایی از شیوه ساختن مفهوم در منطق می‌توان فهمید، یعنی مثلاً آن هنگام که درمی‌یابیم، نمی‌توان یک دستور زبان منطقی عقلی و فلسفی مانند دستور Port Royal را تدوین کرد. همواره در زبان عناصری ناشی از «خیال و اراده گزاف» داریم که منطقی ندارند. کشف زبان‌های غیرهندواروپایی و سامی، مانند زبان‌های بانتو در این باره گواه مهمی بود. در این زبان‌ها همه چیز بسته به اراده گزاف خیال زبانی است که محتوای چیزها را بنابر تداعی معانی، بسته به میل و تصادفی آزادانه، به هم پیوند می‌دهد (Ibid: 48). این زبان‌ها انباشته از پیشوندها و پسوندهایی است که اشیا را در رده‌های مختلف قرار می‌دهند: اگر پیشوند یک نام، پیشوند مفعول‌ساز یک فعل باشد، یعنی این پیشوند، این نام را مبدل به مفعول یک فعل می‌کند، آنگاه صرف الصاق همین پیشوند کافی است تا نامی را مفعول یک فعل قرار دهیم. اگر چنین ساختاری را در زبان فارسی با نشانه مفعولی «را» بیان کنیم باید به قیاس چنین ترکیب‌هایی بسازیم: کفش را اندیشه را، کتاب را پوشیدن را، یعنی کفش را اندیشیدم و کتاب را پوشیدم! چنین زبان‌هایی سیاهه‌ای در اختیار کاسیرر می‌گذارند که در آنها به مقولات زبانی بیندیشد که برای ذهنیت منطقی قابل درک نیستند.

تمام این تفاوت را می‌توان با نظر به رابطه جزء و کل دوباره بازخوانی کرد. به‌ویژه توجه به رابطه جزء و کل از منظر مکان، در این زمینه بسیار روشنگر است. اگر متاباسیس مجاز باشد، می‌توان حکم جزء و کل را به یکدیگر تسری داد. این کار، بنیاد شکل‌گیری جهان اسطوره‌ای - زبانی است. اما اگر از منظر منطقی بگوییم جزء، کل است، مرتکب تناقض شده‌ایم.



به دو طریق می‌توان رابطه جزء و کل را در شکل بالا توضیح داد، یعنی رابطه میان مربع‌های کوچک و مربع بزرگ‌تر که از این مربع‌های کوچک تشکیل شده است. از یک سو اگر بخواهیم توضیح دهیم که مربع بزرگ چگونه ساخته شده است، باید هر مربع کوچک را بر اساس یک قاعده که هربار تکرار می‌شود، بسازیم، تا در نهایت به مربع کلی برسیم. این منظر علمی است

که از چشم‌انداز آن فقط وحدت قاعده وجود دارد. هر چه تعداد این مربع‌ها را افزایش دهیم، هر چه آنها را حرکت دهیم، هربار قاعده باید ثابت باشد. در فیزیک گالیله، در هر جزء هستی، که قوانین را اندازه‌گیری کنیم، این قوانین اصطلاحاً ناوردا هستند، چه در روی زمین، چه در قطاری که نسبت به زمین با سرعت ثابت در حرکت است. اما از چشم‌اندازی دیگر، ما هر مربع را بنگریم، در وهله اول متوجه شباهت آن با مربع کلی خواهیم شد، و ساختار کبیر را در صغیر خواهیم دید. در اینجا مربع‌های سمت چپ و سمت راست، مربع‌های گوشه و مرکز، همگی در رابطه‌ای ارگانیک و مبتنی بر «پاتوس هماهنگ کل»^۱، وحدت ساختار را تکرار می‌کنند. در شکل بالا از نظر علم فیزیک گالیله، در سمت راست یا چپ بودن یک مربع فاقد اهمیت است. چنین اموری، اعتبارهایی انسانی است که نسبتی با نگرش بنیادین فیزیک ریاضی به هستی ندارد. نگرش اسطوره‌ای به عکس برپایه عقیده به روابط واقعی و بی‌نهایت میان اجزا و کل صورت می‌گیرد. «ساختار کل جهان» مانند یک «کریستال» است که هر چه آن را خرد کنیم، باز ساختار کریستال دارد (Ibid: 68). این «وحدت سرآغازین و خاستگاهی هستی» است نه وحدت باواسطه علت و معلول‌ها. یعنی اگر در دانش تنجیم، ما از قانون جهان متأثر می‌شویم، این بر اساس، علت و معلول نیست، بلکه بر این اساس است که ما و جهان یکی هستیم^۲ (Ibid: 69).

تمایز اندیشیدن مفهومی و استعاری را می‌توان چنین بیان کرد که در اندیشیدن مبتنی بر مفهوم، ما با ساختن قاعده مدام در حال احراز این همانی هستیم، هر موردی که توسط یک قاعده آشکار شود، بیانگر آن است که قاعده همان است، اما در اندیشیدن استعاری همواره با اندیشیدن کل، در پی یافتن جهت و جایگاه خود در کل جهانیم. اندیشیدن علمی با تأکید بر این‌همانی، نمی‌تواند کارکرد این جهت‌یابی را برای ما ایفا کند.

بدین ترتیب در کاسیرر صورت‌بندی ساده‌انگارانه از میتوس به لوگوس نفی می‌شود و در اینجا با لوگوس آنچه لوگوسی نیست رویارو هستیم. او خود درباره دانش تنجیم چنین می‌گوید که: «در دانش تنجیم هرچه هم که نتایج آن غریب و باورنکردنی باشند، پیرامون آمیزه‌ای از خرافات آشفته بحث نمی‌شود، بلکه بحث بر سر این است که بنیان آن بر صورتی است اصیل از

1. Sympathie des Alls

۲. کاسیرر در همینجا اشاره می‌کند که علم تنجیم که بر اساس رابطه میان عالم صغیر و کبیر است، در اندیشیدن به این وحدت ارگانیک تنها نیست. علم تنجیم هرچه از علم ریاضی دور است، اما به دانش زیست‌شناسی نزدیک است (و حتی فیزیک جامدات که کاسیرر خود مثال کریستال را از آنجا به میان می‌آورد!). پس آیا نمی‌توان گفت استعاره ارگانیک، استعاره‌ای مطلق است که هم علم و هم اسطوره را در بر می‌گیرد؟ آیا می‌توان چنان بر جدایی استعاره از مفهوم تأکید کرد که استعاره را فقط به حوزه‌ای خاص محدود کنیم؟ می‌توان پاسخ این پرسش را در آثار کاسیرر پی گرفت که از حوصله این مقاله خارج است.

اندیشیدن که هم‌هنگام از صورت اندیشیدن علمی از اساس جداست» (Ibid: 19). اندیشیدن استعاری کارکردی دارد که مختص به آن است و قابل فروکاستن به اندیشیدن مفهومی نیست.

۴. نتیجه‌گیری^۱

در اندیشه کاسیرر با هم‌نشینی سه اصطلاح روبه‌رو هستیم: متافوریک، متاباسیس، متافیزیک. کاسیرر متافوریک را به واسطه متاباسیس به متافیزیک پیوند می‌دهد. من در اندیشه اسطوره‌ای و زبانی یا به عبارتی شیوه اندیشیدن استعاری، از همان ابتدا تأکیدی بر کل می‌گذارم و چنین نیست که سلسله مشروط‌ها را طی کنم تا به نامشروط جهش کنم. این تأکید نهادن بر کل را می‌توان همان حیرت از بودن صرف دانست که سرآغاز دانش است. آدمی در آغاز در طبیعت و در شرایط زیستی محض، در بی‌خبری از هستی، درافتاده در فرآیند شدن مدام است. ناگاه زمان، مانند بخت و اجل منجز بر او فرود می‌آید و او در حیرت از بودن قرار می‌گیرد. این فرآیند تصدیق بودن کل، متاباسیس بنیادین است که ما را از ابتذال وجود روزمره خارج می‌سازد و به سوی وجودی رهنمود می‌شود که در ما حیرت می‌آفریند. ما در ابتدا و در خاستگاه دانش خود باید با پیش‌فهمی غیرمفهومی از کل و با جهش برای دریافت کل آغاز کنیم. این دریافت دریافتی اسطوره‌ای – زبانی یا متافوریک است یا به عبارت دقیق‌تر متافور مبتنی بر ارتکاب متاباسیس و با اندکی تسامح سوررئالیسم شرط آن است؛ سوررئالیسم در اینجا به این معنا است که استعاره‌هایی را بسازیم که دیگر در آنها پروای به‌گویی و حد وسط و نیز رشته‌ی عطف و تداعی را نداشته باشیم. در اینجا روندی افلاطونی احیاء می‌شود که در آن به نظر می‌رسید «دانش دقیق از ایده‌های ماوراء حس با حیات از خودبرون‌شونده‌ای افراط‌آمیز به کل یگانه می‌شوند». ارسطو با «نقادی خود که مبتنی بر کاتارسیس بود» این وحدت افلاطونی را تفکیک کرد و بنا را بر آن گذاشت تا متافیزیک را از همه‌ی مؤلفه‌های «متافوریک» آن پالوده گرداند. در کاسیرر ما باز با تجربه‌ای مواجه هستیم که در آن اسطوره‌ای و الوهی دیدن جهان، با پیش‌فهم از کل یگانه است. در بن چنین عقیده‌ای یک نقادی از این «انتقاد مبتنی بر کاتارسیس» ارسطو قرار داشت. فلسفه‌ی کانت ضامن این پیش‌فهم ما از کل است و سنجه‌ی تصویر و چشم‌انداز ما از کل را در خود آن قرار می‌دهد، به جای آنکه این پیش‌فهم را با معیار مفهوم بسنجد و حکم کند که واقعیت را در آینده‌ی خود تحریف کرده است.

۱. عبارات نقل‌قول در بخش نتیجه‌گیری همگی برگرفته از کتاب ورنر یگر درباره‌ی ارسطو است:

Jaeger, Werner (1923), *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, West Berlin.

منابع

- Alquié, Ferdinand (1965). *The philosophy of surrealism*. The University of Michigan. USA.
- Arsitotles (1982). *Poetik, Griechisch/Deutsch*. Übersetzt und Herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Philipp Reclam Jun. Stuttgart.
- Blumenberg, Hans (2001). *Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp*. Suhrkamp. Germany.
- Blumenberg, Hans (2013). *Paradigmen zu einer Metaphorologie, Kommentar von Anselm Haverkamp*. Suhrkamp. Germany.
- Cassirer, Ernst (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.
- Cassirer, Ernst (1932). *Die Philosophie der Aufklärung*. Mohr Siebeck. Tübingen. Germany.
- Cassirer, Ernst (1921). *Kants Leben und Lehre*. Bruno Cassirer. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1925). *Sprache und Mythos*. B. G. Teubner. Leipzig, Berlin.
- Cassirer, Ernst (2010). *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- Cassirer, Ernst (2011). *Mythos, Sprache und Kunst*. Felix Meiner Verlag. Germany.
- Dascal, Marcelo, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz, Georg Meggle (1992). *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Bd 7.1*. Walter de Gruyter. Berlin, New York.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner. Hamburg.
- Knittermeyer, Hinrich (1946). "Der Übergang" zur Philosophie der Gegenwart". *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1 (4), 521 – 540.
- Kotarcic, Ana (2020). *Aristotle on Language and Style*. Cambridge University Press.
- Krois, John Michael (1987). *Cassirer: Symbolic Forms and History*. Yale University. New Heaven and London.
- Natorp, paul (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Herausgegeben, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Sebastian Luft, WBG. Darmstadt, Germany.
- Recki, Birgit (2016). "Der Praktische Sinn der Metapher. Eine Systemtische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer", in: *Die Kunst des Überlebens: Nachdenken über Hans Blumenberg*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Suhrkamp, Germany.
- Richards, Ivor Armstrong (1965). *The Philosophy of Rhetoric*. New York, Oxford university press.
- Ritter Joachim, Karlfried Gründer, und Gottfried Gabriel (1971-2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe Verlag Basel und Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Ueding, Gert (Hrsg) (2001). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 5: L-SuMi*, Max Niemeyer Verlag Tübingen. Germany.
- Usener, Hermann (1896). *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Verlag von Friedrich Cohen. Bonn, Germany.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



A Critique of Proving the Substantial Movement by Means of Subordination, Affair (*Sha'n*) and Causality

Mahdi Assadi 

Assistant Professor of Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. E-mail: mahdiassadi@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(53-78)

Article History:

Received:
18 July 2023

In Revised Form:
09 December 2023

Accepted:
18 December 2023

Published online:
10 November 2024

Abstract

Mullā Ṣadrā's most famous reason to prove the substantial movement (*al-ḥarakat al-juharīyyah*) is the one that persists in the existence of a special relation between the accident and the substance and is explained by such expressions as the accident's being subordinate (*tābi'īyyah*) to, caused by, inseparable from, and an affair (*sha'n*) of the substance: since the accidents are subordinate to the substance, so they must be subordinate to it in their movement too. Thus, the substance moves *a fortiori*. Such proofs are comprehensively evaluated and criticized in this paper. According to **the substantial rest critique**, the accidental rest too is evidence of the substantial rest and the substance must contradictorily be both moving and in rest. In addition, since all material substances are not proved to actually move, the universal substantial movements cannot be proved. In **the not being causal relation between the substance and the accident critique**, the claim that the accident and the accidental movement are effects, affairs and existence manners of the substance is criticized by means of several proofs and counterexamples. Again, **the critique of the existence unity** in the essence and its accidents questions the movement of the substance existence to be proved. In **proving the substantial movement by means of the subordination and of the relativeness of movement critique**, it is shown that Ṣadrā has incorrectly generalized the rule that the correlatives are equal counterparts (*mutakāfi'ān*). So, the difficulty of the coexistence of the substance and the relation accident and the difficulty of the presence of one unique thing in the essences of two different objects are appeared and such strange things as the substantial redness is proved if this substantial movement proof is correct.

Keywords: Substantial Movement; Substance; Accident; Subordination, Affair (*Sha'n*); Causality.

Cite this article: Assadi, M. (2024). A Critique of Proving the Substantial Movement by Means of Subordination, Affair (*Sha'n*) and Causality. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (53-78).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.375677.1989>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

The famous problem of the substantial movement according to Mullā Ṣadrā is the fact that the gradual and nonimmediate change, i.e. the very movement, also exists in the essence and substance of the material things. His most famous reason to prove this movement is the one that persists in the existence of a special relation between the accident and the substance. This relation is explained in his works and his commentators by more or less similar expressions such as the accident's being subordinate to, caused by, inseparable from, and an affair of the substance. The summary of Ṣadrā's similar arguments to prove the substantial movement is that the accidents are subordinate to the substance in their existence and in their all aspects. Because, the accident is an affair (*sha'n*) and an appearance of the substance. Therefore, the movement too must be subordinate to the existence of the substance. But if the substance is fixed and static, the movement which is non-static cannot be subordinate to the existence of the substance. Therefore, the substance too is moving and non-static. In short, since the accidents are subordinate to the substance, so they must be subordinate to it in their movement too. Thus, the substance moves *a fortiori*.

Although more than one hundred papers have been written about the substantial movement so far in Persian, few of them have criticized it. Again, among these small numbers, only some of them have mentioned these arguments. Therefore, this paper studies and criticizes these arguments comprehensively.

The substantial rest critique says: If the accidental movement is evidence of the substantial movement, the accidental rest too must, just in the same way, be evidence of the substantial rest. Furthermore, if something has both an accident moving and an accident in rest, then the substance must contradictorily be both moving and in rest. In addition, since – even in modern sciences – all of the material substances are not proved to actually move, the universality of the substantial movement cannot be proved: the substantial movement, even if proven, is only proven in some cases and not in all cases.

In **the not being causal relationship between the substance and the accidents critique**, we criticize the claim that the accidents and the accidental movements are effects, affairs and existence manners of the substance by means of several proofs and counterexamples. We show that such a claim does not have a clear proof and also that an explicit reason that some have recently brought to prove it – and have said that "the substance without the accident is impossible to realize; That is, a body that has no quantity, no time, no place, and no other accidents" (Mu'allimī, 2008: 396) – is not a solid proof. Because, the specific time and the specific length, width and depth are not necessary for the natural substance, but utmost the type of time and only the type of length, width and depth are necessary for it. The very existence of these types, of course, does not change in the body to indicate the change of the substance. In the following, we will show with various examples that at least some accidental movements are not the effects of the substantial nature. For example, I pick up a book and put it somewhere else. It was me who moved the book, not the nature of the book itself. For this reason, it has become more and more difficult to prove the existence of an accidental movement that is raised from the very natural substance itself and can prove the substantial movement. So, to prove the universality of the substantial movement becomes increasingly problematic as well. Rather, on the basis of new sciences, the existence of even one accidental movement which, according to Ṣadrīan philosophy, is only caused by the natural substance itself faces a challenge, and there is no clear answer for it in this philosophy.

Again, **the critique of the existence unity** in the essence and its accidents questions the movement of the substance existence to be proved: in the critique of the argument through the affairs and what make the individuality, we examine the problem of unity in detail and show that the pure unity of existence in the essence and its inseparable accidents cannot be accepted, let alone in the essence and its separable accidents. Therefore, it cannot be said that, for example, an external human being does have only a single existence, and the very single existence is the extension of properties such as quantity, quality, time, etc. Even in a proposition like (a) "4 is even" – in which the predicate is an inseparable accident from the subject – the realization of the pure unity of existence between the

subject and the predicate is not acceptable. Because, on the one hand, since even is abstracted from both (a) "4 is even" and (b) "8 is even", then they both are of similar existence; On the other hand, since 4 is abstracted from the one and 8 from the other, then they are of different existence. Therefore, the existence of these two is contradictorily both similar and different. So, even if a kind of unity of existence is accepted here, it is at most in the form of unity within plurality. For this reason, if the existence of the accident changes, the change in the existence of the substance is not proven.

Sometimes in his argument, instead of saying that all of the accidents are subordinate to the substance in the manner in which they exist (and the movement too is one of these accidents), Ṣadrā says that the very movement itself – because it is a relative meaning – is in such a way that it is subordinate to its substance in the manner in which it exists: just as the existence and non-existence of the relative things are subordinate to the existence and non-existence of the things to which they are relative, the change and staticness of the relative things are also subordinate to the change and staticness of the things to which they are relative. In **proving the substantial movement by means of the subordination and of the relativity of movement critique**, we show that Ṣadrā has incorrectly generalized the rule that the correlatives are equal counterparts (*mutakāfi'ān*) and reached unwarranted conclusions. What can at most be obtained from this rule is that if the relation itself is potential/actual, then the things to which it is relative are also potential/actual, but it is no longer the case that the relation is, in all of its properties, subordinate to the things to which it is relative. If the relativity of the movement can prove the substantial movement, the relativity of a description such as redness should also be able to prove the substantial redness! But just as there is no substantial redness, perhaps there is no substantial movement either. In the same way, we show that if the relation is absolutely subordinate to the things to which it is relative, in other relations there will be insoluble difficulties; difficulties such as the problem of the coexistence of the substance and the relation accident within the essence and the difficulty of the presence of one unique thing in the essences of two different objects. For example, suppose Zayd and Salmá are actually each other's spouses. According to Ṣadrā's generalization, spouseness should be in the essence of Zayd and Zayd's essence should be both substance and relation accident. In addition, the essence of Zayd must be the very essence of Salmá! Because, we have seen that spouseness should be in the essence of Zayd. In the same way, spouseness should be in the essence of Salmá as well. So, one unique thing must be in the essences of two different objects. But in Ṣadrāian philosophy this is not possible; Unless the two things to which spouseness is relative are also in the essence of each other. This means that the essence of Zayd must be the very the essence of Salmá!



نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت، تشان و علیت

مهدی اسدی ✉

استادیار گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: M.Assadi@ihcs.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۷۸-۵۳)	معروف‌ترین برهان صدرا در اثبات حرکت جوهری برهانی است که به وجود نسبت خاصی بین عرض و جوهر پای می‌فشرد و با تعبیهایی همچون تابعیت عرض از جوهر، معلول بودن، لازم بودن و شأن بودن عرض برای جوهر تبیین می‌شود: چون اعراض تابع جوهرند، پس در حرکت خود نیز باید تابع جوهر باشند؛ بنابراین جوهر به طریق اولی متحرک است. در این مقاله این برهان‌ها به صورتی جامع نقد و بررسی می‌شوند. بر پایه اشکال سکون جوهری سکون عرضی نیز شاهی بر ثبات جوهر است و جوهر باید به گونه‌ای متناقض هم ساکن باشد و هم متحرک. افزون بر این، چون حرکت‌های عرضی بالفعل در همه اجسام اثبات نشده است، فراگیر بودن حرکت جوهری به مشکل برمی‌خورد. در اشکال عدم رابطه علی میان جوهر و عرض معلول بودن، مرتبه بودن و نحوه وجود بودن عرض و حرکت‌های عرضی برای جوهر با ادله و مثال نقض‌های گوناگون نقد می‌شود. همچنین، با نقد وحدت وجود در ذات و عرض‌های آن اثبات تغییر در وجود جوهر زیر سؤال می‌رود. در نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت و نسبی بودن حرکت نیز نشان داده می‌شود که صدرا قاعده تکافؤ متضایان را به نادرستی تعمیم داده است. به همین سبب مشکل اجتماع جوهر و اضافه و مشکل حضور یک چیز واحد در ذات دو امر متغایر پدید می‌آید و افزون بر حرکت جوهری اموری چون سرخی جوهری نیز اثبات می‌شود!
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۷	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	
واژه‌های کلیدی:	حرکت جوهری، جوهر، عرض، تبعیت، تشان، علیت.

استناد: اسدی، مهدی (۱۴۰۳)، نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت، تشان و علیت، فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۷۸-۵۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.375677.1989>

۱. مقدمه

ملاصدرا در آثار خود به صورت پراکنده چند برهان در اثبات دیدگاه خاص خود پیرامون حرکت جوهری اقامه کرده است. معروف‌ترین این برهان‌ها برهانی است که به وجود نسبت خاصی میان عرض و جوهر پای می‌فشارد. این نسبت در آثار صدرا و شارحان او با عبارت‌های کمابیش همسانی چون تابعیت عرض از جوهر، معلول بودن و لازم بودن و شأن بودن عرض برای جوهر، و... تبیین شده است. البته برخی از شارحان دست‌کم پاره‌ای از این موارد را برهان جداگانه‌ای به شمار آورده‌اند. به هر روی، چه این برهان‌های همسان را در اصل یک برهان به شمار آوریم و چه برهان‌هایی جداگانه، معروف‌ترین برهان‌های حرکت جوهری‌اند و از این رو شایسته است در مقاله‌ای مستقل به صورتی جامع نقد و بررسی شوند. از سوی دیگر، ما در دیدگاه نهایی خود هیچ‌کدام از برهان‌های حرکت جوهری را در اثبات مدعا قانع‌کننده نیافته‌ایم که البته بررسی نظام‌مند و همه‌جانبه همه آن برهان‌ها نیازمند مقاله‌های پژوهشی متعددی است. از این رو در این مقاله تنها درصددیم معروف‌ترین آن‌ها را به صورتی جامع نقد و بررسی نماییم.

مسئله حرکت جوهری این است که تغییر تدریجی و غیردفعی، یعنی همان حرکت، در ذات و جوهر امور مادی نیز وجود دارد. فیلسوفان صدایی گاه به گونه‌ای سخن می‌گویند که این حرکت – درست برخلاف دیدگاه فیلسوفان مشاء – در ماهیت امور جسمانی روی می‌دهد. گاه نیز آن‌ها پای می‌فشارند که این حرکت در وجود امور جسمانی روی می‌دهد نه در ماهیت آن‌ها. علت اصلی این دوگانگی آن است که اگر کسی اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت را این گونه تفسیر کند که ماهیت در خارج عین وجود است یا به تبع آن موجود است (برای نمونه، نک: فیاضی، ۱۳۹۰: ۳۴-۷)، در این صورت – به سبب وحدت یا اتحاد – حرکت جوهری در ماهیت نیز رخ می‌دهد (و نیز نک: مطهری، ۱۳۸۵: ۶۴۱؛ عارفی، ۱۳۹۴: ۷۷؛ بنیانی و سروریان، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۲). ولی اگر کسی اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت را این گونه تفسیر کند که ماهیت در خارج اصلاً وجودی ندارد، آشکارا به طریق اولی حرکتی نیز در ماهیت جوهر خارجی رخ نخواهد داد و بحث صدق سالبه به انتفای موضوع پیش خواهد آمد و از این رو حرکت تنها در وجود خواهد بود. ما خود گرچه به دیدگاه نخست گرایش داریم نه به دیدگاه دوم، در این نوشتار خواهیم کوشید به گونه‌ای بحث نماییم که در حالت تفسیر دوم نیز حرکت جوهری نقد شود.

در مورد پیشینه پژوهش نیز باید گفت گرچه تاکنون بیش از صد مقاله درباره حرکت جوهری نوشته شده است، شمار اندکی از آن‌ها به نقد حرکت جوهری پرداخته‌اند. از میان این شمار اندک نیز تنها برخی از آن‌ها به برهان‌های مورد بحث کنونی اشاره‌ای داشته‌اند؛ مقاله‌هایی همچون «حرکت جوهری و تجدّد امثال؛ تأملات و پرسش‌ها» (۱۳۸۵)، «بررسی انتقادی نظریه حرکت

جوهری ملاصدرا» (۱۳۹۱) و «نقدی بر انگاره دلالت ادله اثبات حرکت جوهری بر حرکت دائمی در تمام جواهر جسمانی» (۱۳۹۵). ما در ادامه نقدهای مربوط این مقاله‌ها را در جای مناسب خود گزارش خواهیم کرد و بخش‌های پذیرفتنی آن‌ها را خواهیم پذیرفت و تقویت خواهیم کرد و بخش‌های ناپذیرفتنی آن‌ها را نیز نقد خواهیم کرد.

۲. برهان‌های همسان صدرا در اثبات حرکت جوهری

خلاصه برهان این است که اعراض در وجود خود و در همه جهات خود تابع جوهرند. زیرا عرض شأن و نمود جوهر است. پس حرکت نیز باید تابع وجود جوهر باشد. ولی اگر جوهر ثابت باشد، حرکت که نااثبات است نمی‌تواند تابع وجود جوهر باشد؛ بنابراین جوهر نیز متحرک و نااثبات است. گاه نیز گفته می‌شود تحول در اعراض معلول طبیعت جوهری آن‌ها است؛ بنابراین جوهر به‌طریق اولی متحول و متحرک است. این بیان در نهایت تفاوت چندانی با بیان پیشین ندارد؛ چه، آن‌ها گاه علیت را اصلاً همان تشان می‌دانند (تعلیق سبزواری بر/سفار، در: صدرا، ۱۹۸۱ ب: ۱۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳ ج: ۲۷۳). در ادامه این بخش به توضیح بیش‌تر مطلب بر پایه عبارت‌های خود صدرا می‌پردازیم.

۱.۲. اثبات از راه تبعیت و عینیت

صدرا در/سفار، و نیز رساله در حدوث، می‌گوید: هر جوهر جسمانی نحوه وجودی دارد که مستلزم عوارضی است که از آن انفکاک‌ناپذیر است. به این عوارض لازم مشخصات می‌گویند — که در تعبیر دقیق‌تر باید آن‌ها را نشانه‌های تشخیص دانست. تشخیص درواقع به نحوه وجود آن چیز است. چراکه وجود به ذات خودش متشخص است و این لازمه‌ها از همان وجود برمی‌خیزند؛ چنان‌که نور از نوردهنده و گرما از آتش برمی‌خیزد. اینک، هر شخص جسمانی که در همه یا بعض این مشخص‌ها، مانند زمان و کمیت و وضع و این و...، دچار تبدل شود، تبدلش «تابع» تبدل وجود است؛ وجودی که مستلزم آن و بلکه به وجهی «عین» آن است. چراکه بر هر طبیعت جسمانی بالذات حمل می‌شود که جوهر متصل متکمم وضع‌دار متحیز زمان‌مند است به ذات خودش. پس تبدل در اندازه و رنگ و وضع موجب تبدل وجود است و این همان حرکت جوهری است؛ چراکه وجود جوهر همان جوهر است. پس هر جوهر جسمانی از حیث وجود مادی خود سیال و متجدد است؛ گرچه از حیث وجود عقلی و صورت مفارق افلاطونی خود در علم خدا ثابت باشد (صدرا، ۱۹۸۱ ب: ۱۰۵-۱۰۳؛ و نیز نک: صدرا، ۱۳۷۸: ۵۸-۵۶).

۲.۲. اثبات از راه تبعیت و علیت

عبارت صدرا در *شواهد کوتاه‌تر* و *سراسر* تر است. او در این کتاب می‌گوید: چون حرکت وجودی متجدد دارد، پس علت آن نیز باید غیرقار باشد. بنابراین فاعل بی‌واسطه حرکت نمی‌تواند عقل محض باشد؛ چراکه در آن هیچ تغییری نیست. همین‌طور نفس نیز از حیث ذات عقلی خود نمی‌تواند فاعل بی‌واسطه حرکت باشد. ولی نفس از آن جهت که در جسم است می‌تواند. پس فاعل بی‌واسطه حرکت طبیعت است.^۱ چون اعراض تابع جوهرند. پس جوهر صوری که طبیعت نامیده می‌شود از آن جهت که مبدأ حرکت است سیال است. و گرنه – به سبب امتناع صدور متغیر از ثابت – صدور حرکت از آن شدنی نبود.^۲ هر راه‌حل دیگری نیز که در ربط متغیر به ثابت گفته‌اند^۳ باید در نهایت به طبیعتی بینجامد که به‌ناچار دارای تجدد است. پس از نظر ما طبیعت به ذات خود سیال است (صدرا، ۱۴۱۷: ۸۵-۸۴؛ و نیز نک: صدرا، ۱۳۷۸: ۴۷-۴۵).

۳.۲. اثبات از راه تبعیت و نسبی‌بودن حرکت

گاه صدرا در برهان خود به‌جای اینکه بگوید همه اعراض در نحوه وجود خود تابع جوهرند (و حرکت نیز یکی از این اعراض است)، می‌گوید خود حرکت – چون معنایی نسبی است – به‌گونه‌ای است که در نحوه وجود خود تابع جوهر خود است. توضیح کوتاه اینکه، حرکت خود خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است نه اینکه همان شیء خارج‌شده از قوه به فعل باشد. پس این خروج معنایی نسبی است. ولی همان‌سان که وجود و عدم امور نسبی و اضافی تابع وجود و عدم طرف خود است، تجدد و ثبات امور نسبی نیز تابع تجدد و ثبات طرف منسوب‌الیه خود است. پس همان‌طور که در مفهوم تجدد – که درست خود نسبت است نه اینکه امری نسبی باشد – سه چیز وجود دارد، تجدد (حرکت چونان خود نسبت) و ما به التجدد (مقوله) و متجدد (موضوع)، در آن خروج هم سه چیز وجود دارد: خروج (حرکت چونان امری نسبی)، ما به الخروج (خود طبیعت) و خارج‌شده (ماده). پس بحث کنونی مثل این است که بگوییم در «سفید» نیز چنین است و سه چیز وجود دارد: سفید بودن که معنایی نسبی است؛ سفیدی؛ شیء دارای سفیدی (صدرا، ۱۹۸۱ ب: ۱۱۰-۱۰۹؛ و نیز نک: صدرا، ۱۳۷۸: ۵۴-۵۲).

۱. تعبیر صدرا گاه به‌گونه‌ای است که گویا این‌را بدیهی به‌شمار می‌آورد: «ما بالوجدان یقین داریم» که آن‌چه جسم را از مکانی به مکانی منتقل می‌کند همان طبیعت است (صدرا، ۱۳۷۸: ۴۶)!

۲. بسنجید با تعبیر: «و لما كانت الاعراض تابعة للجواهر فتغيرها مع ثبات الجواهر كلها غير جائز...» (صدرا، ۱۳۶۶: ۲۷۷).

۳. چنان‌که دیده می‌شود صدرا در بحث بالا برهان یادشده را به صدور متغیر از ثابت گره می‌زند. گاه به‌نظر می‌رسد او کیفیت صدور متغیر از ثابت را به‌صورت برهان جداگانه‌ای در اثبات حرکت جوهری آورده باشد و برخی از شارحان نیز به این تصریح کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۱۱ و ۵۲۵). ما این‌را در نوشتاری جداگانه، با نام «بررسی انتقادی نسبت حرکت جوهری با ثابت و سیال»، بررسی کرده‌ایم.

۴.۲. اثبات از راه تبعیت و لازمیت

صدرا گاه تا آن اندازه پیش می‌رود که می‌گوید رابطه بین جوهر و عرض از علیت نیز فراتر بوده و عرض، به‌جای اینکه اثر و معلول جوهر باشد، «لازم» و «تابع» جوهر است. پس ملزوم حرکت متجدد خود نیز باید متجدد باشد. توضیح اینکه، چون ایجاد متفرع و متقوم به وجود موجد و متأخر از آن است، پس به‌همین‌سان اگر چیزی در نحوه وجود خود متفرع و متقوم به ماده باشد، در نحوه ایجاد خود نیز متفرع و متقوم به ماده خواهد بود. اینک، طبیعت موجود در جسم در وجود خود وابسته به جسم است. پس بدون وساطت جسم نمی‌تواند هیچ‌یک از امور طبیعی محقق در جسم را ایجاد کند؛ وگرنه مجرد خواهد بود نه مادی. ولی به‌واسطه جسم هم نمی‌تواند؛ چه، در این صورت نخست باید نسبت به جسم خود وضع خاصی پیدا کند تا سپس بتواند در آن تأثیر کند. ولی طبیعت جسمانی نمی‌تواند نسبت به جسم خود وضع خاصی داشته باشد؛ چراکه یک نوع دور یا تسلسل پدید می‌آید.

حال که طبیعت علت این امور طبیعی نیست، پس صفاتی چون حرکت‌های طبیعی و... - به‌جای اینکه اثر و معلول آن باشند - «لوازم» آن هستند. پس علت این لوازم باید مجرد باشد. آن علت مجرد این ذات و لوازمی چون حرکت فلک و... را به یک جعل بسیط جعل کرده است نه به جعل مرکب. به همین سبب طبیعت نیز، درست مانند لازمی چون حرکت، باید متحرک باشد؛ بنابراین، حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که فیض وجود به‌واسطه طبیعت در لوازم آن جاری می‌شود. پس در همه اجسام طبیعت‌ها متجددند و موردی چون اوضاع متجدد فلک نیز «به‌تبع» تجدید طبیعت فلک متجدد است (صدرا، ۱۹۸۱ ب: ۱۰۳-۱۰۱؛ صدرا، ۱۳۷۸: ۵۶-۵۴). او در شواهد نیز خلاصه این برهان را می‌آورد و حتی چنین تعبیری دارد که مفید صور به‌نحوی وجود را افاضه می‌کند که وجود حرکت و سایر اعراض «تابع» وجود طبیعت است نه معلول آن (صدرا، ۱۴۱۷: ۸۶-۸۵).

۳. تقریر شارحان معروف صدرایی

تا جایی که به اثبات حرکت جوهری مربوط است، در فیلسوفان صدرایی معمولاً جز تلخیص و تهذیب سخنان صدرا چیز دیگری وجود ندارد. ما در اینجا - تا جایی که در راستای اهداف این پژوهش است - به کوتاهی به شارحان معروف او اشاره‌ای می‌کنیم.

۱.۳. سبزواری

خلاصه سخن هادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۳۱۲ق) در شرح منظومه این است که چون اعراض همگی تابع جوهرند، پس حرکت هم تابع جوهر است. ولی چون چنین جوهر متبوعی نمی‌تواند

ثابت باشد، پس غیرقار است؛ اگر ثابت باشد، ربط ثابت به سیال هم به مشکل برمی خورد.^۱ پس به ناچار وجود طبیعت، و نه ماهیت طبیعت، متجدد است (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۹۳-۲۹۰). در شرح و تبیین این سخن سبزواری که اعراض همگی تابع جوهرند نیز برخی گفته‌اند: چون جوهر نسبت به اعراض چنین فاعلیتی دارد که واسطه در مرور فیض وجود از مبدأ فیاض است (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۶۶۹؛ و نیز نک: صدر، ۱۳۸۷: ۶۵۲).

۲.۳. طباطبایی

خلاصه سخن علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة چنین است: از روشن‌ترین برهان‌های حرکت جوهری این است که وجودهای حرکت‌های عرضی سیال و متغیرند و معلول طبیعت‌ها و صورت‌های نوعی‌اند و چون علت متغیر باید متغیر باشد، پس این طبیعت‌ها، که علت نزدیک حرکت‌های عرضی لاحق‌اند، در وجود خود متغیر و در جوهر خود متجددند؛ و درعین حال این منافاتی ندارد که ماهیت آن‌ها ثابت باشد (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۰۲-۱۰۱).

همچنین، اعراض از مراتب وجود جوهرند؛ چراکه وجود فی‌نفسه آن‌ها عین وجود لغیره آن‌ها است. پس تجدد آن‌ها جز با تجدد موضوع جوهری‌شان تمام نمی‌شود. پس حرکت‌های عرضی دلیل حرکت‌های جوهری‌اند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۰۴). یک پی‌آمد چنین بحثی این است که - بر خلاف تصریح صدر^۲ - اعراض لاحق جوهر همگی بدون استثنا به تبع جوهر دارای حرکت‌اند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۰۵؛ ۱۴۲۰: ۳۲۱؛ ۱۴۲۸: ۴۴۹؛ ۱۳۶۸: ۱۴۲؛ و نیز نک: مطهری، ۱۳۸۵: ۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳۰؛ ۱۳۹۳: ب: ۱۹۹-۱۹۷ و ۴۷۲-۴۷۰؛ ۱۳۹۳: ۹۱؛ ۱۳۹۵: ۳۳۲-۳۲۹؛ ۱۳۸۶: آ: ۲۵۳-۲۵۲).

مصباح یزدی در شرح سخن علامه در کنار تعبیر مراتب چنین تعبیری دارد که اعراض از شئون و اطوار جوهرند (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۴۲؛ و نیز نک: مصباح، ۱۳۹۰: ۳۸۷؛ ۱۳۷۵: ۲۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۱۳ و ۳۱۶-۳۱۸؛ ۳۶۴؛ ۱۳۹۳: ج: ۲۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۳۴۷؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۱ و ۳۹). فیاضی نیز می‌گوید مراتب در اینجا به این معنا است که ماهیت عرضی گرچه با ماهیت جوهری متباین است، چون وجود آن کمال برای وجود جوهر است، پس داخل در هویت جوهر است (۱۳۸۶: ۸۰۸).

۱. برخی برهان تبعیت سبزواری و برهان ربط ثابت به سیال را یک برهان واحد دانسته‌اند؛ چراکه هر دو از حد وسط علیت استفاده کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۱۷-۳۱۸).

۲. البته صدر نیز در یک مورد چنین تعبیری دارد: «فالتبعية ... اذا تجددت تجددت الهیولی و لا اعراض لانها تابعة» (صدر، ۱۳۶۶: ۱۲۱).

۳.۳. مطهری

شهید مطهری می‌گوید برهان از راه **تابعیت**^۱ عرض از جوهر یعنی دیگر رابطه علیت در میان نیست؛ بلکه رابطه **عروض** در میان است؛ وجود العرض لنفسه عین وجوده لغیره. از این رو عرض هیچ استقلالی در برابر جوهر نداشته و در همه احکام، از جمله حرکت، تابع آن است. بلکه عرض از **مراتب** جوهر است؛ چه، معلول هم در برابر علت خود استقلالی ندارد، ولی اینجا افزون بر عدم استقلال جوهر و عرض **وحدت شخصی** پدید می‌آورند نه اینکه دو شخص جداگانه در کنار هم قرار گرفته (۱۳۸۵: ۵۲۶) و انضمام و حلول در کار باشد (۱۳۸۵: ۵۳۴). عرض مقامی از مقام‌های جوهر است و این دو یک چیز واحد بوده و کثرت آن‌ها به نوعی تحلیل ذهن برمی‌گردد. هر تغییر در جوهر عین تغییر در عرض است و هر تغییر در عرض عین تغییر در جوهر است (۱۳۸۱: ۳۸).

توضیح اینکه، طبیعت فاعل حرکت‌ها و عرض‌های جسمانی نیست (۱۳۸۵: ۵۰۴)؛ بلکه همه آن آثار – همچون کمیت‌ها، کیفیت‌ها و حرکت‌های موجود در طبیعت – درواقع از **لوازم و توابع** وجود طبیعت‌اند (۱۳۸۵: ۵۰۸ و ۵۱۱). گویا نوعی وحدت میان طبیعت و لوازم آن برقرار است. پس سیلان در یکی عین سیلان در دیگری است و از یکدیگر قابل تفکیک نیستند (۱۳۸۵: ۵۰۸)؛ چراکه در حالت کلی همه آن‌ها لوازم متأخر از طبیعت‌اند و هیچ‌گونه استقلالی از خود در مقابل آن ندارند. آن‌ها نوعی معیت با طبیعت دارند. هر حکمی که آن‌ها دارند طبیعت دارد و هر حکمی که طبیعت دارد آن‌ها دارند. پس چون در این اعراض و لوازم تغییر هست، خود طبیعت نیز چنین است (۱۳۸۵: ۵۱۲).

رابطه طبیعت و لوازم آن مانند رابطه صورت و ماده است که علت و معلول هم نیستند و صورت تنها شریک علت برای ماده است و فیض وجود از صورت صرفاً مرور می‌کند تا به ماده برسد. پس طبیعت و عرض دو وجودی هستند که با یکدیگر نوعی اتحاد دارند؛ درست مانند مراتب نفس. پس طبیعت و اعراض آن به منزله یک امر واحد گسترده دارای مراتب است (۱۳۸۵: ۵۰۹) و هر عرضی با موضوع خود وحدت دارد و از مراتب وجود آن است؛ نه اینکه در کنار موضوع نهاده شده و بدان ضمیمه شده باشد (۱۳۸۵: ۵۱۶-۵۱۵).

در بحث وحدت نفس با قوا و آثار نیز صدرا در عین اینکه نوعی علیت و معلولیت را می‌پذیرد و قائل به قوا و آثار برای نفس است، به نوعی وحدت شخصی میان نفس و آثار و قوای آن نیز باور دارد. نفس در عین اینکه یک شخص واحد است، دارای مراتب است. از این جهت علیت و

۱. مطهری می‌گوید برهان از راه ربط متغیر به ثابت در واقع از راه علیت طبیعت برای اعراض است (۱۳۸۵: ۵۲۶). برهان از راه ربط متغیر به ثابت را، چنان‌که گفتیم، ما در «بررسی انتقادی نسبت حرکت جوهری با ثابت و سیال» بررسی کرده‌ایم.

معلولیتی وجود ندارد؛ بلکه یک شیء است که در آن بعضی از مراتب بر بعضی دیگر تقدم دارد. صدرا عین همین را در باب طبیعت و اعراض نیز می‌گوید؛ بنابراین دو وجود نداریم و باید تعبیر لوازم را به کار ببریم. پس اینجا یک جعل واحد^۱ و یک وجود واحد و شخص واحد و فیض واحد وجود دارد. پس، درست مانند نفس، طبیعت به یک معنا - از جهت مراتب داشتن - علت آثار خود است و به یک معنای دیگر - از جهت شخص واحد بودن - علت نیست. به اعتبار شخص واحد فیض نخست به یک مرتبه می‌رسد و سپس به مرتبه بعد، نه اینکه این مرتبه علت باشد برای مرتبه بعد (۱۳۸۵: ۵۱۹-۵۱۷).

با این‌همه، از نظر مطهری نیازی نبود تا صدرا در برهان تبعیت عرض از جوهر علیت طبیعت برای حرکت‌ها و عرض‌ها را منکر شود؛ چراکه بود و نبود علیت در این برهان تأثیری ندارد. از نظر مطهری جوهر به اعتبار ماده خود محل عرض‌های خود است و اینجا رابطه حالیت و محلّیت - و نه علیت و معلولیت - برقرار است.^۲ اینجا ملاک تبعیت همان وجود لافیه جوهر برای عرض است؛ یعنی عروض و حلول عرض در جوهر. حتی ابن‌سینا نیز پیش‌تر، با این تعبیر که طبیعت علت معدّه است نه علت موجدّه، به همین مطلب اشاره کرده بوده است (۱۳۸۵: ۵۲۲-۵۲۰). مطهری برهان صدرا از راه وحدت هستی در جوهر و عرض را نزدیک به برهان قبل می‌داند (۱۳۸۵: ۵۲۲). او در تلخیص این برهان می‌گوید: انسان خارجی یک وجود واحد بیش‌تر ندارد و همان یک وجود واحد مصداق صفاتی چون کمّ، کیف، زمان و... است. پس مشخص‌های شیء با خود شیء دوگانگی ندارد؛ بنابراین حرکت در مشخص‌ها عین حرکت در جوهر نیز هست. پس هر حرکت عرضی جلوه حرکت در جوهر است (۱۳۸۵: ۵۲۴). توضیح اینکه، به باور گذشتگان هنگامی که مجموعه‌ای از عرض‌ها به یک کلی ضمیمه شود کلی تبدیل به شخص می‌شود. ولی صدرا تنها دیدگاه فارابی را می‌پذیرد که بر پایه آن عرض‌ها مشخص جوهر نبوده و ضمّ حتی هزاران ماهیت به یک ماهیت کلی نیز به‌هیچ‌روی آن‌را تبدیل به شخصی نمی‌کند (۱۳۸۵: ۵۲۸-۵۲۷)؛ بلکه ملاک تشخیص وجود است. همان یک وجود مشخص در آن واحد هم مصداق جوهر است و هم مصداق عرض‌ها و عنوان‌های گوناگون آن چیز. پس باز در این برهان نیز کثرت و دوگانگی جوهر و عرض از میان برخاسته شده است (۱۳۸۵: ۵۲۹).

این برهان بر وحدت میان جوهر و عرض بیش‌تر پای می‌فشرد. در فلسفه صدرا عرض به‌صورت جلوه و عنوان و مرتبه‌ای از جوهر درآمده و هیچ حکم مستقلی نمی‌تواند داشته باشد.

۱. بلکه از نظر مطهری در فلسفه صدرا برای هر جعل تألیفی از یک جعل بسیط انتزاع می‌شود و همه جعل‌های تألیفی به نوعی جعل بسیط در جوهر برمی‌گردد (۱۳۸۱: ۳۹).

۲. گرچه از جهتی دیگر جوهر به اعتبار صورت خود علت عرض‌های خود نیز باشد؛ درست مانند طبیعی که خودش را معالجه کند و در آن واحد افزون بر این فاعل بودن از جهتی دیگر قابل هم باشد (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۲۱).

به عبارتی، همین شیء از سر تا پا جوهر است و درست همین شیء از سر تا پا متکمم و متکیف نیز هست. این جوهر با همه وجود خود متکیف و با همه وجود خود متکمم است. یعنی یک واقعیت است که ماهیت‌های متعدد و متکثر بر آن صدق می‌کند ولی نه به این معنا که همه این ماهیت‌ها ذاتی آن جوهر باشند، بلکه این ماهیت‌ها عنوان‌های متعدد و متکثری‌اند که یک مصداق دارند و آن یک مصداق از سر تا پا مصداق همه این‌ها است. این یگانگی جوهر و عرض یعنی جوهر در خارج تعین‌هایی دارد، نه اینکه وجودهایی عارض جوهر شده باشند. تعین یک‌چیز بیرون از وجود آن چیز نیست و در عین حال عین وجود آن چیز هم نیست. وقتی همه عرض‌ها درواقع تعین‌های وجود باشند این امکان وجود ندارد که جوهر هیچ تغییری نداشته و در مقام خود ثابت باشد و در عین حال تعین‌ها عوض شود (۱۳۸۵: ۵۳۶-۵۳۴).

۴. بررسی انتقادی برهان‌ها

۱.۴. اشکال سکون جوهری

یکی از اشکال‌های مصباح یزدی این است که اگر طبیعت علت حرکت‌های عرضی است، چرا سکون عرضی شاهی بر ثبات طبیعت نباشد؟ (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۴۰؛ ۱۳۹۰: ۳۸۶؛ بسنجید با: جلوه، ۱۳۸۵: ۴۷۱) افزون بر این، اگر چیزی هم عرض ساکن داشته باشد و هم عرض متحرک، جوهر باید هم ساکن باشد و هم متحرک. ولی پی‌آمد این جمع ضدان و نقیضان است (مصباح، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۲۸۷). دیگر اشکال مشابه مصباح این است که اگر طبیعت علت حرکت‌های عرضی است، چرا این حرکت‌های عرضی، به سبب دوام طبیعت، دائمی نیستند؟ (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۴۰؛ ۱۳۹۰: ۳۸۶؛ ۱۳۷۵: ۲۸۸) مصباح در اینجا این پاسخ محتمل را پیش می‌نهد که بیش‌تر طبیعت‌های جوهری تنها مقتضی حرکت‌های عرضی‌اند و تأثیر آن‌ها منوط به حصول شرایط است نه اینکه علت تامه باشند (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۴۰؛ ۱۳۹۰: ۳۸۶). سکون نیز امری عدمی است و نمی‌توان آن را فعلی نیازمند به فاعل به شمار آورد (مصباح، ۱۳۹۰: ۳۸۶). ولی این پاسخ محتمل که او خود معمولاً آن را نقد نمی‌کند، در دروس فلسفه ضعیف به شمار آمده است: «بر فرض اینکه کسی جوهر را علت عرض بداند، باز جای این سؤال هست که به چه دلیل علت تغییر هم باید جوهر باشد؟» (مصباح، ۱۳۷۵: ۲۸۴). درواقع شاید خود این طبیعت جوهری ساکن باشد ولی دست‌کم برخی از آن مقتضی‌های دیگر متحرک باشند؛ چراکه در این صورت نیز می‌توان حرکت عرضی را به محرکی متحرک نسبت داد. پس نیازی نیست همه مقتضی‌ها متحرک باشند.

در ادامه مصباح در نقد اساسی‌تر خود می‌گوید: چون حرکت‌های عرضی در همه اجسام اثبات نشده است، پس ادعا در اینجا حداکثر فی‌الجمله اثبات می‌شود نه بالجملة (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۴۰؛ ۱۳۷۵: ۲۸۳؛ و نیز نک: فنائی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۲).

جوادی آملی نخست به این اشاره می‌کند که اگر طبیعت ملزوم صفات خود باشد، تحول در طبیعت فی‌الجمله اثبات می‌شود نه بالجمله و در جمیع حالت‌ها؛ چه، اشکال این است که چون بر پایه طبیعیات قدیم برخی از جواهر طبیعی گاه ساکن‌اند و گاه متحرک، پس همان‌سان که تحول‌های عرضی سیلان این طبیعت‌های جوهری را اثبات می‌کند سکون در لوازم نیز سکون این طبیعت‌های جوهری را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ج: ۲۴۶). به عبارتی دیگر، طبیعت مبدأ سکون نیز هست. ولی سیال بودن طبیعت مانع از مبدأ سکون بودن آن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ب: ۲۲۲).

جوادی آملی سپس در پاسخی کوتاه می‌پذیرد که هر جوهری همواره متحرک نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ب: ۲۶۷)؛ چنان‌که پیش از ایشان رفیعی قزوینی نیز به‌نوعی چنین دیدگاهی داشته است: «هرگاه جوهر در یکی از صفات خود قرار دارد و متحرک در مراتب آن صفت نیست، معلوم می‌شود که در ذات جوهری خود هم ساکن و غیر متحرک است» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۲). ولی ایشان در پاسخی تفصیلی این راه‌حل را پیش می‌نهند که حرکت در جوهر گاه کند و آرام و نامحسوس است. پس محسوس نبودن آن دلیل بر ساکن بودن نیست. به‌همین‌سان سنگ در دل کوه نیز تنها به نظر ما ساکن می‌آید نه اینکه درواقع نیز ساکن باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ب: ۲۶۸-۲۶۷). پس در حکمت متعالیه مبدأ بودن طبیعت برای سکون را باید مورد تجدید نظر قرار داد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ب: ۲۲۲؛ و نیز نک: جوادی آملی، ۱۳۹۳ ب: ۲۵۳). بر پایه حرکت جوهری حرکت برای اجسام واجب است و در جهان طبیعت سکون ممکن نبوده و تنها سکون نسبی برای آن‌ها متصور است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ د: ۳۰۸).

اشکال سخن جوادی آملی این است که اگر وی حرکت کند عرض را از راه حرکت کند جوهر اثبات می‌کند، حرکت کند جوهرها مصادره‌ای بیش نیست و هنوز اثبات نشده است. و اگر حرکت کند جوهر را از راه حرکت کند عرض اثبات می‌کند، در این صورت این حرکت کند همه عرض‌ها است که هنوز اثبات نشده است؛ چنان‌که دیدیم مصباح نیز به‌نوعی بدان پای فشرد. البته فیاضی می‌گوید علم جدید حرکت عرضی در همه اجسام را تسهیل می‌کند؛ چراکه الکترون‌ها دور هسته در گردش‌اند (فیاضی، ۱۳۸۶: ۸۱۸؛ و نیز نک: معلمی، ۱۳۸۷: ۳۹۷). ولی اشکال استشهاد فیاضی به علم جدید این است که: خود هسته چطور؟ (و به سبب امتناع خلأ^۱) ماده بین الکترون‌ها و هسته چطور؟ پیش از

۱. فیاضی خود، برخلاف فیلسوفان مسلمان، تمایلی به پذیرش امتناع خلأ ندارد. او با تقدیر دانستن ادله امتناع خلأ (۱۳۸۶: ۴۲۹؛

۱۳۸۹) حتی فراتر نیز می‌رود و می‌گوید «خلأ محال نیست». وی به‌صراحت این خلأ ممکن را «مادی» می‌داند (۱۳۸۹).

آشکارا با فرض «امکان خلأ» نمی‌توان این دفاع فیاضی از حرکت جوهری را خوش‌آیند فیلسوفان صدرایی به‌شمار آورد که به‌تصریح خلأ را محال دانسته‌اند. گذشته از این، اشکال همین سخن فیاضی نیز این است که به‌فرض این خلأ مادی ممکن موجود باشد و بین هسته و الکترون‌ها را پر کرده باشد، در این صورت نحوه وجود آن یا به‌صورت جوهر مادی است و یا

انفجار بزرگ، و پس از پایان جهان، در آن سیاه‌چاله واحد چطور؟ آیا در همه این موارد نیز علم جدید حرکت عرضی را اثبات کرده است؟ بلکه مشکل اساسی‌تر این است که حرکت عرضی منحصر در حرکت مکانی نیست. پس سکون سایر اعراض نیز می‌تواند نشانه سکون جوهری باشد و، در صورت پذیرش حرکت جوهری از راه دیگر حرکت‌های عرضی، تناقض جمع سکون و حرکت در جوهر پدید آید. برای نمونه، ۱ الکترون باز ۱ الکترون است و عدد آن تغییر نکرده است. رنگ و طول و برخی از دیگر صفات نیز شاید تغییر نکرده باشد. پس در این صورت تناقض پدید می‌آید: طبیعت جوهری هم باید متحرک باشد و هم ساکن.^۱

۲.۴. اشکال عدم رابطه علی میان جوهر و عرض

یکی دیگر از اشکال‌های مصباح این است که هنوز اثبات نشده است که عرض‌ها و حرکت‌های عرضی از مراتب طبیعت جوهری و معلول آن باشند (۱۳۷۵: ۲۸۳-۲۸۴).^۲ با این همه، برخی به تصریح در اثبات اینکه عرض‌ها نحوه وجود جوهرند گفته‌اند: «جوهر بدون عرض، محال است تحقق پیدا کند؛ یعنی جسمی که نه کم داشته باشد، نه زمان، نه مکان و دیگر اعراض» (معلمی، ۱۳۸۷: ۳۹۶). دیدیم پیش‌تر صدرا نیز تعبیر همسانی داشت: بر هر طبیعت جسمانی بالذات حمل می‌شود که جوهر متصل متکمم وضع‌دار متحیز زمان‌مند است به ذات خودش. پس تبدل در اندازه و رنگ و وضع موجب تبدل وجود است. در نقد چنین دیدگاهی می‌توان گفت: ولی این زمان خاص و این طول و عرض و عمق خاص برای جوهر طبیعی ضروری نیست بلکه حداکثر نوع زمان و تنها نوع طول و عرض و عمق برای آن ضروری است؛ که البته اصل وجود این انواع نیز در جسم تغییری نمی‌کند تا نشانه حرکت جوهری باشد (بسنجید با: جلوه، ۱۳۸۵: ۴۷۶).^۳

به صورت عرض مادی. اگر جوهر مادی باشد، چون حرکت مکانی این جوهر مادی اثبات نشده است، پس حرکت مکانی همه جوهرهای مادی هنوز اثبات نشده است. و اگر یک عرض مادی باشد، عرض بدون جوهر خواهد بود که پذیرفتنی نیست.

۱. اشکال مشابه دیگر این می‌تواند باشد که اگر جوهر تغییر کند، به تبع آن همه اعراض هم باید تغییر کنند؛ که البته صدرا معمولاً این را نمی‌پذیرد. علامه طباطبایی نیز که این را می‌پذیرد، باید بتواند پاسخ دهد که در همان مثال بالا ۱ الکترون بودن و... چگونه آن به آن در حال تغییر است. نتیجه دیگری که از همین جا به دست می‌آید این است که، اگر حرکت جوهر نتواند نشانه حرکت همه اعراض باشد، حرکت اعراض چگونه می‌تواند نشانه حرکت جوهر باشد؟

۲. صدرا تبعیت عرض از جوهر را از عرفان نظری وارد فلسفه خود ساخته است. قیصری در مقدمه شرح فصوص تعبیری دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵) که صدرا با اندکی تصرف در آن می‌گوید: «اعلم أنك إذا أمنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشوفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الأعراض و يجمعهما الوجود» (صدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۲)؛ و نیز نک: صدرا، ۱۳۶۶ ج: ۳۹۴.

۳. حتی معلول بودن اعراض لازم برای ذات نیز خالی از دشواری نیست و با جعل بسیط تناقض دارد. برای نمونه، می‌دانیم که زوج عرض لازم ۴ است. ولی اگر ۴ علت زوج باشد، پس ۴ تقدم علی دارد بر زوج. پس نخست ۴ پدید می‌آید و سپس

به هر روی، مصباح در ادامه می‌گوید: یکی از اشکال‌های رابطه علی میان جوهر و عرض این است که «در این صورت فرقی بین وجود رابط و رابطی نمی‌ماند. چون عرض نسبت به موضوع، وجود رابطی است و معلول نسبت به علت، وجود رابط است» (۱۳۷۵: ۲۸۴).

توضیح بیش‌تر عدم رابطه علی میان جوهر و عرض این است که: دست‌کم برخی از حرکت‌های عرضی روشن است که معلول طبیعت جوهری نیستند. برای نمونه، من کتابی را برمی‌دارم و در جای دیگری می‌گذارم. این من بودم که کتاب را جابه‌جا کردم نه ذات خود کتاب. پس اگر هم این حرکت اقتضای علتی هم‌سرخ با خود داشته باشد، آن علت هم‌سرخ در دستان من اثبات می‌شود نه در ذات خود کتاب.^۱

دست‌کم برخی از حرکت‌ها و تغییرهای عرضی نیز کاملاً روشن است که اصلاً نمی‌توانند تأثیر و تأثر یا ارتباطی با ذات خود شیء داشته باشند. برای نمونه، اگر ما دیوار سفید را آبی‌رنگ کنیم، این یک تغییر عرضی است. ولی این تغییر عرضی ارتباطی با ذات دیوار ندارد. ذات دیوار چگونه می‌تواند در این رنگ‌آمیزی تغییر کند و حال آنکه رنگ سفید بین دیوار و رنگ آبی حائل شده است و رنگ آبی بی‌واسطه به دیوار متصل نیست؟ یا مثلاً اگر به ۳ سیب موجود در سینی سیب دیگری بیفزاییم تا ۴ سیب شود، روشن است که با این تغییر کمی تغییری در ذات آن ۳ سیب پدید نمی‌آید.

به‌وسیله ۴ زوج پدید می‌آید. معنای علیت همین است. ولی در این صورت جعل زوج برای ۴ جعل مرکب است نه جعل بسیط. اگر جعل ۴ و زوج با یک جعل بسیط باشد، علیت بین ۴ و زوج باید نفی شود و بر معیت آن دو پای فشرده‌شود. ۱. برخی نخست با بیانی نسبتاً هم‌سان، برای نمونه در پرتاب سنگ توسط انسان، حرکت مکانی قسری را از بیرون بر شیء عارض دانسته‌اند و نه از درون و از این‌رو حرکت آن علت بیرونی را لازم دانسته‌اند و نه حرکت جوهر را و گفته‌اند که در این‌جا جوهر سنگ که قابل حرکت است دیگر نمی‌تواند از همان جهت فاعل حرکت نیز باشد. سپس افزوده‌اند که «بین علت و معلول باید تناسب باشد. حرکت جوهری چگونه می‌تواند علت حرکت مکانی یا کیفی باشد؟ سنخ حرکت جوهری متفاوت با سنخ حرکات عرضی است. تدریجی بودن اصل وجود، چه ارتباطی با حرکت در مکان و تغییر در رنگ دارد؟ اینها هر یک علت خاص خود را دارند» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۱).

به‌نظر ما این افزوده پذیرفتنی نیست. اگر چنین تناسبی بین معلول و علت ضروری باشد، معلول متغیر با علت متغیر متناسب‌تر و هم‌سنخ‌تر است یا با علت ثابت؟ آشکارا با علت متغیر متناسب‌تر است. پس اگر حرکت جوهری نتواند با حرکت مکانی متناسب باشد، به‌طریق اولی ثبات جوهری نیز نمی‌تواند با حرکت مکانی متناسب باشد. آشکارا این عدم‌تناسب در نهایت دست‌کم در بحث صدور معلول‌های متغیری هم‌چون حرکت‌های مکانی از جوهر ثابت مجرد دچار مشکل می‌شود. به‌نظر ما حتی ارتباط بحث قابل و فاعل حرکت نیز به بحث کنونی چندان روشن نیست و مثال بالا مانند این است که زید چیزی از عمرو بیاموزد و همان را به بکر - و نه به عمرو - یاد دهد. با این فرض که سنگ در جوهر خود حرکت ذاتی را از انسان پرتاب‌کننده می‌پذیرد، چه اشکالی دارد جوهر سنگ حرکت را از جهتی از انسان پرتاب‌کننده بپذیرد و حرکت را از جهتی دیگر در مکان سنگ به‌وجود آورد؟ چه، برپایه دیدگاه رایج اجتماع قابل و فاعل از جهت واحد در صورتی لازم می‌آید که (أ) جوهر سنگ حرکت را از انسان پرتاب‌کننده بپذیرد و حرکت مکانی را نیز از همان جهت در همان انسان پرتاب‌کننده به‌وجود آورد یا اینکه (ب) سنگ حرکت را از جهت جوهر خود از انسان پرتاب‌کننده بپذیرد و حرکت را باز در جوهر خود سنگ - و نه در مکان سنگ - به‌وجود آورد.

در مقوله انفعال این مشکل را بهتر می‌توان نشان داد. برای نمونه، دستان من از گرمای چوب سوزان منفعل شده و گرم می‌شود. این گرم شدن یک تغییر عرضی در دستان من است. اگر این تغییر عرضی معلول و تابع جوهر دستان من باشد، پس عرضی چون گرم شدن دستان من فعل جوهر دستان من خواهد بود. پس به نحو متناقضی هم فعل خواهد بود و هم انفعال.

برخی از شارحان صدرایی تا اندازه‌ای متوجه برخی از مثال‌های نقض بالا بوده‌اند و پاسخ‌هایی، گرچه درنهایت ناکارآمد، پیش نهاده‌اند. آن‌ها کوشیده‌اند عرض‌های لاحق و غریب – مانند رنگی که از خارج به جسم می‌رسد و آبی که به واسطه مجاورت آتش گرم می‌شود – را از مدار برهان حرکت جوهری خارج نمایند و تنها عرض‌های ذاتی را که منبعث از متن جوهر طبیعی‌اند، محل بحث به شمار آورند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۱۲۵؛ ۱۳۷۴: ۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۱۰۳؛ ۱۳۹۳ ب: ۳۱۸؛ ۱۳۹۵: ۳۴۲). پس اگر همه اعراض و لواحق به‌صراحت نزد کسانی چون سبزواری (الأعراض كالاتابعة) و طباطبایی (الأعراض اللاحقة) اثبات‌کننده حرکت جوهری است، نزد این‌ها چنین نیست. یک محدودیت تفسیر مقید بالا این است که در این صورت اثبات وجود حرکت عرضی در همه طبیعت‌های جوهری دشوارتر و دشوارتر شده و از این‌رو اثبات حرکت جوهری همه‌چیزشمول نیز دشوارتر و دشوارتر می‌شود. برای نمونه، دیگر کسی به‌سادگی به حرکت الکترون‌ها در علم جدید نیز نمی‌تواند استشهاده کند؛ زیرا الکترون‌ها بر اثر نیروی جاذبه پروتون‌های هسته می‌چرخند.

در علم جدید مواردی چون سوختن و گرمایی چوب و نفت و... را نیز نمی‌توان متأثر از خارج ندانست؛ چه، در سوختن واکنش و ترکیب با اکسیژن که عاملی بیرونی است، گریزناپذیر است. در رشد گیاهان نیز، در پدیده بسیار حیاتی فتوسنتز، دی‌اکسیدکربن (و نور و آب) از بیرون جذب شده و سپس در مرحله‌ای دیگر واکنش‌هایی انجام می‌شود. حاصل اینکه، اگر حرکت‌های عرضی‌ای که ادعا شده است برانگیخته از متن جوهر طبیعی‌اند بر پایه علم جدید متأثر از عامل‌هایی بیرونی (مانند اکسیژن و دی‌اکسیدکربن و...) باشند، در این صورت حرکت جوهری با کدام حرکت عرضی ذاتی اثبات خواهد شد؟ در فلسفه صدرایی تاکنون پاسخی برای این مسئله وجود نداشته است.

بااین‌همه در یک مورد نکته کمابیش همسانی را در مطهری می‌توان یافت آنجا که – در تحلیل مثالی چون علت بودن جوهر سیب برای زردی یا سرخی سیب و در حالت کلی در تحلیل علت بودن جوهر برای حرکت‌های عرضی – بحث علت‌های اعدادی و علت‌های عرضی را پیش می‌کشد و به‌کوتاهی می‌گوید: «یک شیء بی‌جهت تغییر نمی‌کند، و علت ولو علت معده باید به آن نزدیک شود تا تغییری در آن پیدا شود... هیچ چیزی در عالم نیست که از علل عرضی خودش بی‌نیاز باشد. اگر هوایی در کار نباشد، نوری در کار نباشد، حرارتی در کار نباشد نمو [و یا مثلاً تغییر رنگ سیب از زردی به سرخی] هم در کار نخواهد بود» (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۸۱).

به نظر می‌رسد این ادعای مطهری پیش از هر چیز آن حرکت عرضی برآمده از ذات را دچار چالش می‌کند. برای نمونه کسی که بخواهد رشد گیاه را حرکت عرضی برآمده از ذات گیاه بداند و از این راه حرکت در جوهر گیاه را اثبات کند با این چالش روبه‌رو می‌شود که رشد گیاه نیز کاملاً برآمده از ذات خود گیاه نیست و نیازمند علت‌هایی بیرونی است که مطهری آن‌ها را علت‌های اعدادی و علت‌های عرضی می‌نامد. اصل نیازمندی رشد گیاه به علت‌های بیرونی سپس این احتمال را به میان می‌آورد که شاید ذات گیاه ثابت باشد و آن علت‌های بیرونی معدّ صدور حرکت‌ها و تغییرهای عرضی گیاه از ذات ثابت گیاه باشند نه اینکه نخست معدّ تحرک ذات گیاه و سپس معدّ حرکت عرض‌های آن بشوند. (چنین بحثی مانند این است که پیروان حرکت جوهری در صدور ذات متغیر گیاه از علت ثابت آن بگویند علت‌های اعدادی و عرضی باعث فراهم شدن زمینه صدور این ذات متغیر از آن علت ثابت می‌شود.)

۳.۴. نقد برهان از راه شئون و مشخصات: مشکل وحدت

مصباح در نقد برهان از راه شئون و مشخصات می‌گوید: این دلیل، چون پای می‌فشرد که حرکت‌های عرضی پرتوها و نمودها و چهره‌ها و شئون وجود جوهرند، تنها در مورد عوارضی تحلیلی همچون کمیت‌های متصل و کیفیت‌های مخصوص به کمّ، مانند اشکال هندسی، پذیرفتنی است. اما کیفیت‌هایی همچون کیفیت‌های نفسانی که به معنای دقیق کلمه اعراض خارجی‌اند، هرچند به یک معنا نمودها و جلوه‌هایی از نفس‌اند، وجود آن‌ها عین وجود نفس نبوده و تنها نوعی اتحاد (و نه وحدت) میان آن‌ها با نفس برقرار است. به همین سان کیفیت‌های محسوس، و خود مقولات نسبی – که مفاهیمی انتزاعی‌اند – نیز از مجرای این برهان حرکت جوهری خارج‌اند (مصباح، ۱۳۹۰: ۳۸۷-۳۸۸ و ۳۹۱؛ برای دیدگاهی مخالف بنگرید به: معلمی، ۱۳۸۷: ۳۶۳-۳۶۲).

برخی از شارحان نیز، به روشی دیگر، تعبیر وجود واحد محض برای جوهر و عرض را ناخوشایند یافته و گفته‌اند در این صورت بساط مقولات عرضی باید برچیده شود و وجود لئفسه (جوهر) و وجود لغیره (عرض) باید در وجود وحدت داشته باشند و حال آنکه چنین وحدت محضی شدنی نیست (تعلیق سبزواری بر *اسفار*، در: صدرا، ۱۹۸۱ ب: ۱۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳ ج: ۲۸۱-۲۸۵).

مشکل وحدت را از راهی دیگر بهتر و جامع‌تر از این می‌توان نشان داد. توضیح اینکه، در اثبات از راه تبعیت و عینیت دیدیم که صدرا در کنار مشخص‌ها از عینیت سخن گفت و مطهری بر وحدت شخصی بسیار پای فشرد و از این‌رو هر تغییر در جوهر را عین تغییر در عرض دانست. ولی وحدت وجود را در ذات و عرض‌های لازم آن نیز نمی‌توان پذیرفت چه رسد به عرض‌های مفارق. برای نمونه، این دو گزاره را در نظر بگیرید:

(۱) «۴ زوج است»؛

(۲) «۸ زوج است».

شارحانی چون مطهری می‌گویند در (۱) نحوه وجود واحدی باعث می‌شود هم ۴ انتزاع شود و هم زوج. باز در (۲) نحوه وجود واحدی باعث می‌شود هم ۸ انتزاع شود و هم زوج. اکنون مسئله این است که چون از هر دو زوج انتزاع می‌شود پس نحوه وجود در هر دو باید مثل هم باشد نه متفاوت؛ وگرنه از دو نحوه وجود متفاوت مفهوم واحد زوج انتزاع نمی‌شود. ولی در این صورت مشکلی که پدید می‌آید این است که چون این دو نحوه وجود مثل هم‌اند، نمی‌شود از یکی ۴ را انتزاع کرد و از دیگری ۸ را. بدین‌سان به تناقض رسیدیم: از یک‌سو، چون از هر دو زوج انتزاع می‌شود پس نحوه وجود هر دو مثل هم است؛ از سوی دیگر، چون از یکی ۴ انتزاع می‌شود و از دیگری ۸ پس نحوه وجود این دو متفاوت است. بنابراین نحوه وجود این دو به‌گونه‌ای جمع‌ناپذیر هم مثل هم است متفاوت.

این نشان می‌دهد در گزاره‌ای چون (۱) تحقق وجود واحد محض در موضوع و محمول پذیرفتنی نیست. پس اگر در اینجا نوعی وحدت وجود پذیرفتنی باشد، حداکثر به‌صورت وحدت در عین کثرت است؛ اگر نگوییم وجود موضوع و وجود محمول صرفاً اتحاد دارند.

به‌همین‌سان وحدت محض وجود را در ذات و عرض‌های مفارق آن به طریق اولی نمی‌توان پذیرفت. پس در گزاره‌ای مانند (۳) «دیوار سفید است»، چون نوعی کثرت وجود در جوهر و عرض هست، اگر وجود عرض تغییر کند و مثلاً سیاه شود، تغییر در وجود جوهری که با آن متحد بوده (وجود دیوار) اثبات نمی‌شود. حتی اگر هم با تغییر وجود عرض تغییر در «کل» وجود جوهر و عرض پدید آید، باز تغییر در وجود جوهر اثبات نمی‌شود؛ وگرنه مثل این است که کسی بگوید: علت‌العلل که صادر نخست را پدید آورد، در کل هستی تغییر ایجاد شد، و بدین‌سان در خود علت‌العلل هم تغییر ایجاد شد. این نکته اخیر را به بیانی دیگر نیز می‌توان طرح کرد: در فلسفه صدرایی با آنکه گاه به‌تصریح معلول‌ها و مخلوق‌ها را از شئون علت‌العلل و خالق خود می‌دانند، تغییر در این شئون را مستلزم تغییر در علت‌العلل نمی‌دانند (همانند این بیان را همچنین بنگرید در: صدر، ۱۳۸۷: ۶۵۲؛ اژدر، ۱۳۹۱: ۱۰؛ اسدی، ۱۳۹۸: ۶۲۶؛ فنائی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۱؛ جوارشکیان، ۱۳۷۹: ۸۷)؛ پس به‌همین‌سان شاید تغییر در شئون جوهر نیز تغییر در خود جوهر را در پی نداشته باشد.^۱

۱. برخی در اینجا کوشیده‌اند ضمن پذیرش وحدت محض وجود اثبات حرکت جوهری را منکر شوند (موسوی‌راد، ۱۳۹۵: ۲۱۹-۲۲۱). برخی نیز گفته‌اند استدلال‌هایی که مبتنی بر وحدت جوهر و عرض‌اند «به فرض تمامیت مقدماتشان، حرکات عرضی جوهر را اثبات می‌کنند، نه حرکت دیگری را» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۱). با توجه به آن‌چه گذشت روشن است که چنین نقدی ره به‌جایی نمی‌برد.

۴.۴. اشکال بر عبور فیض از طبیعت و اشکال ارجاع تبعیت به علیت

در نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت و لازمیت، جوادی آملی بر صرف عبور فیض از طبیعت این گونه خرده می‌گیرد که صدرا در اینجا صورت را فاعل مستقل یا باواسطه و یا حتی آلت و ابزار متقدم بر ماده نیز نمی‌داند و بدین سان علیت ایجاد و ایجابی و علیت اعدادی صورت برای ماده را نیز نفی می‌کند و هیچ تأثیر ویژه‌ای برای آن قائل نیست. او بر این سخن صدرا دو اشکال وارد می‌کند:

(۱) عبور فیض از صورت یک امر اعتباری و قراردادی می‌شود و بنابراین تقدم عینی صورت بر ماده و شریک علت بودن صورت برای ماده را نیز نمی‌توان توجیه کرد.

(۲) از این انتقال محض فیض از صورت، که انتقالی قراردادی و بی‌اثر است، حرکت و تحوّل برای خود طبیعت جوهری اثبات نمی‌شود.

اشکال جوادی آملی بر برهان تابعیت که درصدد است علیت را کنار بگذارد^۱ و برای طبیعت هیچ نقش باواسطه یا استقلالی یا اعدادی قائل نشود و بر صرف عبور فیض پای فشرده چنین است: در این صورت دیگر نمی‌توان گفت چون تابع تغییر می‌کند پس متبوع هم تغییر کرده است؛ چه، تبعیت در وجود خارجی و متن واقع یک ربط وجودی است و از این رو جز بر مدار علیت ممکن نیست: دو موجودی که با یکدیگر پیوند دارند، یا اولی علت دومی است یا دومی علت اولی و یا هر دو معلول علتی سوم‌اند. پس هر پیوند و تابعیت وجودی بر مدار علیت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ج: ۲۷۷-۲۷۴؛ بسنجید با: گرامی، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۳).

۵.۴. نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت و نسبی بودن حرکت

قاعده‌ای که پیرامون اضافه و تکافؤ متضایفان است چنین است: المتضائفان متکافئان قوّه و فعلاً، وجوداً و عدماً. یعنی اگر یک طرف اضافه وجودی/عدمی/بالقوه/بالفعل باشد، طرف دیگر نیز وجودی/عدمی/بالقوه/بالفعل است. حداکثر چیزی که از این سخن به دست می‌آید این است که اگر خود اضافه بالقوه/بالفعل باشد، طرف‌های اضافه نیز بالقوه/بالفعل است ولی دیگر چنین چیزی به دست نمی‌آید که اضافه در همه احکام خود تابع طرف‌های اضافه است. مشخص نیست این ادعای بسیار تعمیم‌یافته را صدرا چگونه به دست آورده است. آنچه می‌توانیم بگوییم این است که

۱. پیش‌تر سبزواری نیز در نقد اثبات از راه تبعیت و لازمیت، که می‌گوید طبیعت علت امور طبیعی نیست، به روش‌های گوناگون کوشیده است عدم تأثیر طبیعت را به چالش بکشد (تعلیق سبزواری بر /سفار، در: صدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۱؛ تعلیق سبزواری بر /شاهد، در: صدرا، ۱۴۱۷: ۵۱۸؛ و نیز نک: شیدان‌شید و توکلی، ۱۳۹۸). چون در این نوشتار نشان داده شده است که برهان صدرا حتی اگر به صورت غیرعلی هم تفسیر شود باز ره به جایی نمی‌برد، پس دیگر نیازی نیست به مباحث سبزواری نیز بپردازیم؛ بلکه دیگر مجالی هم نیست تا بدان نیز بپردازیم.

هنگامی که این سنگ خاص حرکتی ندارد، چون خود حرکت بالقوه موجود است، سنگ چنان متحرک نیز بالقوه موجود است نه بالفعل. پس به هیچ‌روی حرکت بالفعل در سنگ اثبات نمی‌شود. مانند اینکه بگوییم این سیب خاص هنوز سرخ‌رنگ نشده است. پس چون در اینجا خود وصف سرخ بودن بالقوه موجود است، سیب چنان سرخ نیز بالقوه موجود است نه بالفعل. پس به هیچ‌روی سرخی بالفعل در سیب اثبات نمی‌شود.

اینک فرض کنید حرکت بالفعل شود. در این لحظه‌های حرکت، سنگ چنان متحرک وجود بالفعل دارد ولی از این به‌دست نمی‌آید که حرکت درون سنگ متحرک و در ذات آن است یا بیرون آن چنان عرضی. شاید حرکت تنها عارض سنگ شده باشد بی‌آنکه به ذات خود آن رسوخ کرده باشد. از قاعده تضایف و تعمیم معقول آن هم چیزی بیش از این به دست نمی‌آید. مانند اینکه در مثال سیب نیز اینک فرض کنیم وصف سرخ بودن بالفعل شود. اینجا نیز در این لحظه‌های سرخی، سیب چنان سرخ وجود بالفعل دارد ولی از این به دست نمی‌آید که سرخی درون سیب سرخ و در ذات آن است یا بیرون از آن چنان عرضی. بلکه اینجا می‌دانیم که سرخی تنها عارض سیب شده است بی‌آنکه به ذات خود آن رسوخ کرده باشد. پس همان‌طور که سرخی جوهری وجود ندارد، شاید حرکت جوهری هم وجود ندارد.

این اشکال را از راه نقد دلیل علیت بهتر می‌توان توضیح داد. اگر در حرکت عرضی اموری چون سنخیت معلول و علت اقتضا کند در ذات جوهر نیز حرکت موجود باشد، در همه امور عرضی نیز باید چنین باشد. پس در سرخی عرضی نیز اموری چون سنخیت معلول و علت باید اقتضا کند در ذات سیب نیز رنگ سرخ (و دست‌کم خود رنگ چنان جنس) موجود باشد. البته این پذیرفتنی نیست و سرخی جوهری وجود ندارد^۱. پس در حرکت عرضی هم آن استدلال، که حرکت جوهری را اثبات می‌کند، نباید پذیرفتنی باشد.

مشکل دیگر این است که اگر اضافه مطلقاً تابع طرف‌های خود باشد، در دیگر اضافه‌ها اشکال‌هایی حل‌نشده به‌وجود می‌آید. برای نمونه، فرض کنید زید و سلمی بالفعل همسر همدیگرند. با تعمیم صدرایی همسری باید در ذات زید باشد^۲. یک اشکال این است که خود

۱. برخی نیز با بیانی مشابه گفته‌اند که نیازی نیست هر خاصیتی که در عرض هست در جوهر هم باشد؛ مانند محسوس بودن و به سرعت زایل شدن. به همین‌سان، شاید عرض حرکت کند ولی جوهر حرکت نکند (فنائی اشکوری، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۰).

۲. چه، هر جا «همسری با سلمی» موجود باشد «همسری» نیز همان‌جا موجود است. توضیح کوتاه اینکه، هر جا مقید و خاص موجود باشد مطلق و عام نیز همان‌جا موجود است؛ چون ذات شیء از خود شیء جدا نیست. برای نمونه، چون انسان (= «حیوان ناطق») در درون و ذات زید است «حیوان» نیز در درون و ذات زید است. در مثال بالا نیز نسبت «همسری با سلمی» و «همسری» همان نسبت «حیوان ناطق» و «حیوان» است. پس هر جا «همسری با سلمی» موجود باشد «همسری» نیز همان‌جا موجود است. به‌هرروی، وجود «همسری با سلمی» در ذات زید نیز همان مشکل بالا را پدید می‌آورد: چون «همسری

همین مشکل اجتماع جوهر و اضافه در درون ذات را دربردارد: ذات زید هم جوهر است و هم اضافه. اشکال دیگر که در ادامه بیش‌تر درصدد توضیح آن هستیم این است که ذات زید باید همان ذات سلمی باشد! چه، دیدیم همسری باید در ذات زید باشد. به‌همین‌سان همسری در ذات سلمی هم باید باشد. پس یک‌چیز واحد باید در ذات دو امر متغایر باشد. ولی در فلسفه صدرایی این شذنی نیست؛ مگر اینکه دو طرف نیز در ذات یکدیگر باشند. این یعنی ذات زید باید همان ذات سلمی باشد! یا مثلاً فرض کنید این دیوار روبه‌روی آن دیوار است. با تعمیم صدرایی روبه‌رو بودن باید هم در ذات این دیوار باشد و هم در ذات آن دیوار. پس نسبت «روبه‌رو بودن» در آن واحد باید در دو جای متفاوت باشد. این شذنی نیست مگر اینکه بگوییم آن دو دیوار در هم متداخل‌اند و ذات واحدی دارند. پس تعمیم‌هایی که صدرا برای اضافه پیش نهاده است ناروا بوده و پذیرفتنی به نظر نمی‌آید.

۵. نتیجه

پس از گزارش تحلیلی برهانی که صدرا و شارحان معروف او از راه وجود نسبت خاصی بین جوهر و عرض در اثبات حرکت جوهری اقامه کرده‌اند و با تعبیرهایی همچون تابعیت عرض از جوهر، معلول بودن و لازم و شأن بودن عرض برای جوهر، و... تبیین می‌شود، کوشیدیم به صورتی جامع به نقد و بررسی آن بپردازیم. در بررسی انتقادی برهان‌ها نخست **اشکال سکون جوهری** را از زاویه‌هایی متعدد از ناقدان و شارحان صدرا گزارش و بررسی کردیم و در نهایت خود نیز چندین نکته انتقادی بدان افزودیم. بر پایه این اشکال اگر حرکت‌های عرضی شاهدهی بر حرکت جوهر باشد، سکون عرضی نیز شاهدهی بر ثبات جوهر است. افزون بر این، اگر چیزی هم‌عرض ساکن داشته باشد و هم‌عرض متحرک، جوهر باید به‌گونه‌ای متناقض هم ساکن باشد و هم متحرک. همچنین، چون حرکت‌های عرضی در همه اجسام اثبات نشده است، حرکت جوهری، اگر هم اثبات شود، تنها در برخی موارد اثبات می‌شود نه در همه موارد.

در **اشکال عدم رابطه علی میان جوهر و عرض** دیدیم که معلول بودن و مرتبه بودن و نحوه وجود بودن عرض و حرکت‌های عرضی برای جوهر برهان روشنی نداشته و دلیل صریحی نیز که برخی به‌تازگی در اثبات آن آورده‌اند استوار نیست. چه، زمان خاص و طول و عرض و عمق خاص برای جوهر طبیعی ضروری نیست؛ بلکه حداکثر نوع زمان و تنها نوع طول و عرض و عمق برای آن ضروری است که البته اصل وجود این انواع نیز در جسم تغییر نمی‌کند

با سلمی» نیز اضافه است، پس «یک اشکال این است که خود همین مشکل اجتماع جوهر و اضافه در درون ذات را در بر دارد: ذات زید هم جوهر است و هم اضافه...»

تا نشانه تغییر جوهر باشد. در ادامه با مثال‌های گوناگون نشان دادیم که دست‌کم برخی از حرکت‌های عرضی معلول طبیعت جوهری نیستند. به همین سبب اثبات وجود حرکتی عرضی که برانگیخته از متن جوهر طبیعی باشد و بتواند حرکت جوهری را اثبات کند دشوارتر و دشوارتر شده و از این رو اثبات حرکت جوهری همه‌چیزشمول نیز بیش‌ازپیش به مشکل برمی‌خورد. بلکه بر پایه علم جدید وجود حتی یک حرکت عرضی که طبق فلسفه صدرایی تنها برانگیخته از خود جوهر طبیعی باشد با چالش روبه‌رو است و در این فلسفه پاسخ روشنی برای آن وجود ندارد.

در نقد برهان از راه شئون و مشخصات به تفصیل مشکل وحدت را بررسی کردیم و نشان دادیم وحدت وجود محض را در ذات و عرض‌های لازم آن نیز نمی‌توان پذیرفت چه رسد به عرض‌های مفارق. گفتیم که اگر هم در اینجا نوعی وحدت وجود پذیرفته شود، حداکثر به صورت وحدت در عین کثرت است. به همین سبب اگر وجود عرض تغییر کند، تغییر در وجود جوهر اثبات نمی‌شود.

پس از گزارش اشکال بر عبور فیض از طبیعت و اشکال ارجاع تبعیت به علیت از نظر جوادی آملی، خود به نقد اثبات حرکت جوهری از راه تبعیت و نسبی بودن حرکت پرداختیم و نشان دادیم که صدرا قاعده تکافؤ متضایان را به نادرستی تعمیم داده و به نتایجی ناموجه رسیده است. به عبارتی ساده، اگر نسبی بودن حرکت بتواند حرکت جوهری را اثبات کند، نسبی بودن وصفی چون سرخی نیز باید بتواند سرخی جوهری را اثبات کند! ولی همان‌سان که سرخی جوهری وجود ندارد، شاید حرکت جوهری نیز وجود نداشته باشد. همین‌طور نشان دادیم که اگر اضافه مطلقاً تابع طرف‌های خود باشد، در دیگر اضافه‌ها اشکال‌هایی حل‌نشده به وجود می‌آید؛ اشکال‌هایی چون مشکل اجتماع جوهر و اضافه در درون ذات و مشکل حضور یک چیز واحد در ذات دو امر متغایر.

منابع

- آشتیانی، مهدی (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. باهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق با مقدمه انگلیسی توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران - مونترال: دانشگاه مک‌گیل.
- اژدر، علیرضا (۱۳۹۱). «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا». حکمت صدرایی، دوره ۱، شماره ۱، پیاپی ۱، صص ۲۲-۷.
- اسدی، احمدرضا (۱۳۹۸). ← منتظری (۱۳۹۸).
- بنیانی، محمد و حمیدرضا سروریان (۱۳۹۳). «وحدت یا تعدد انگاره از حرکت جوهری». جستارهایی در فلسفه و کلام، دوره ۴۶، شماره ۱، صص ۳۱-۴۴.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۶). هزار و یک کلمه. ج ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- _____ (۱۳۷۴). ← سبزواری (۱۳۷۴).
- جلوه، ابوالحسن (۱۳۸۵). مجموعه آثار حکیم جلوه. مقدمه و تصحیح: حسن رضازاده، ج ۱، چ ۱، تهران: حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سرچشمه/اندیشه. محقق: عباس رحیمیان، ج ۳، چ ۵، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۷، چ ۳، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۳). رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۱، چ ۱، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۳). رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۲، چ ۱، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۳). رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۳، چ ۱، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۳). رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۴، چ ۱، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۵). رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۵، چ ۱، قم: اسراء.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۷۹). «نظری انتقادی بر راه حل معضل ربط ثابت و متغیر در نظریه حرکت جوهری». اندیشه دینی، شماره ۵ و ۶، صص ۹۴-۷۵.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی. مقدمه و تصحیح: غلامحسین رضائزاد، چ ۱، تهران: انتشارات الزهراء.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۴). شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، ج ۴، چ ۱، تهران: نشر ناب.
- شیدان‌شید، حسین علی و محمد هادی توکلی (۱۳۹۸). «حکیم سبزواری و نقد برهان صدر المتألهین بر حرکت جوهری». جاویدان خرد، شماره ۳۵، صص ۱۳۴-۱۰۹.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۶ش-أ). شرح أصول الکافی. مصحح: محمد خواجوی، ج ۱، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶ش-ب). شرح أصول الکافی. مصحح: محمد خواجوی، ج ۳، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶ش-ج). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی، ج ۴، چ ۲، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق: حسین موسویان، به اشراف: محمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مع حواشی هادی السبزواری). چ ۱، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

- صدر، السيد رضا (۱۴۲۹ق = ۱۳۸۷). صحائف من الفلسفة: تعلیقة على شرح المنظومة للسبزواری. ج ۲، قم: بوستان کتاب قم.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا، ج ۴، ج ۴.
- _____ (۱۴۲۸ق). *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*. ج ۱، قم: باقیات.
- _____ (۱۴۲۰ق). *بداية الحکمة. تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۳۰ق). *نهایة الحکمة. تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری*. ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة. صححها و علق علیها: غلامرضا فیاضی*. ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عارفی، الیاس (۱۳۹۴). «آثار نظریه استاد فیاضی مبنی بر عنینیت وجود و ماهیت». نسیم خرد، شماره ۱، صص ۵۷-۸۲.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۶). ← *طباطبایی* (۱۳۸۶).
- فیاضی، غلامرضا و مهدی گلشنی (۱۳۸۹/۱۰/۲۳). *میزگرد علمی «ماده در فلسفه و فیزیک»*. قم: سالن همایش‌های مدرسه عالی دارالشفا، <http://hekmateislami.com/?p=9161>
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۸۸)، *جنبش ذاتی طبیعت (حرکت جوهری)*. ج ۱، قم: دفتر آیت الله العظمی گرامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *تعلیقة علی نهایة الحکمة*. ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه (مشکات)*. ج ۲، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۵). *دروس فلسفه*. ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*. ج ۱۰، ج ۵، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*. ج ۱۱، ج ۲، قم: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۷). *حکمت متعالیه*. ج ۱، قم: هاجر.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۹۸). *درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)*. با تعلیقه‌های احمدرضا اسدی، ج ۶، ج ۱، تهران: سرایی.
- موسوی راد، سید جابر (۱۳۹۵). «نقدی بر انگاره دلالت ادله اثبات حرکت جوهری بر حرکت دائمی در تمام جواهر جسمانی». *آیین حکمت*، شماره ۲۹، صص ۱۹۹-۲۲۸.

- Arefi, Elyas (2015). "The Effects of Professor Fayyazi's Theory of the Objectivity of Existence and Nature", *Nasim-e-Kherad*, Vol. 1, Issue 1, No. 1, pp. 57-82. [In Persian]
- Āshṭiyānī, Mahdī (1973). *Ta'liqah Bar Sharḥ Manzūmah Hikmat Sabzawārī*, Edited by 'Abd Al-Jawād Falātūri & Mahdī Muḥaqqiq, Tehran: Tehran University. [In Arabic]
- Assadī, Aḥmad Riḍā (2019) → Muntazirī (2019).
- Azhdar, 'Alī Riḍā (2012). "Critical Study About the Theory of Substantial Motion of Molla Sadra", *Sadrā'i Wisdom*, Vol. 1, Issue 1, No. 1, pp. 7-22 [In Persian]
- Bonyani, Mohammad & Hamid Reza Sarvarian (2014). "Unity or Multiplicity of the Conception of Substantial Movement", *Essays in Philosophy and Kalam*, Vol. 46, Issue 1, pp. 31-44 [In Persian]
- Fayyādī, Ghulām Riḍā (2011). *Hasṭī wa Chisṭī Dar Maktab Sadrāyī*, Edited by: Ḥusayn 'Alī Shīdānshīd, Qum: Pāzhūhishgāh Ḥawzih wa Dānishgāh. [In Persian]
- Fayyādī, Ghulām Riḍā (2007) → Ṭabāṭabāyī (2007)
- Fayyādī, Ghulām Riḍā & Mahdī Gulshanī (2011, January 13). Mīzgird 'Ilmī "Māddih Dar Falsafih wa Fīzīk", Qum: Sālun Hamāyishhāyi Madrasah 'Ālī Dār al-Shifā, <http://hekmateislami.com/?p=9161> [In Persian]
- Girāmī, Muḥammad 'Alī (2009). *Junbish Dhātī Ṭabī'at (Ḥarakat Juharī)*, Qum: Daftar Āyat Allāh al-'Uzmā Girāmī. [In Persian]
- Ḥasan Zādih Āmulī, Ḥasan (1997). *Hizār wa Yik Kalamih*, Vol. 4, Qum: Daftar Tablīghāt Islāmī. [In Persian]
- Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan (1995) → Sabzawārī (1995)
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh (2007a). *Sar Chishmih Andīshih*, Edited by 'Abbās Raḥīmīyān, Vol. 3, Qum, Isrā'. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh (2007b). *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Hikmat Muta'ālīyyah*, Vol. 7, Edited by Ḥamīd Pārsānīyā, Qum: Isrā'. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh (2014) *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Hikmat Muta'ālīyyah*, Vol. 11, 12, 13 & 14, Edited by Ḥamīd Pārsānīyā, Qum: Isrā'. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh (2016). *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Hikmat Muta'ālīyyah*, Vol. 15, Edited by Ḥamīd Pārsānīyā, Qum, Isrā'. [In Persian]
- Javareshkian, 'Abbas (2001). "A Critical Study in the Problem of the Immuable - Mutable Relation Based on the Substantial Movement Theory", *Religious Thought*, Vol. 2, Issue 1 & 2, No. 5 & 6, pp. 75-94. [In Persian]
- Jilwih, Abū al-Ḥasan (2006). *Majmū'ih Āthār Ḥakīm Jilwih*, Edited by Ḥasan Riḍā Zādih, Vol. 1, Tehran: Hikmat. [In Arabic]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (2011). *Āmūzish Falsafih (Mishkāt)*, Vol. 2, Qum, Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pāzhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (2014). *Ta'liqah 'alā Nihāyat al-Hikmah*, Qum, Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pāzhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Arabic]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (1996). *Durūs Falsafih*, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Mousavirad, Sayyed Jaber (2017). "A Critique on Implications of Arguments for Substantial Motion as Applying to All Corporeal Substances", *Theosophia Practica*, Vol. 8, No. 29, pp. 199-228 [In Persian]
- Muntazirī, Ḥusayn 'Alī (2019). *Dars Guftār Hikmat (Durūs Sharḥ Manzūmah)*, Edited with a Commentary by Aḥmad Riḍā Assadī, Vol. 6, Tehran: Sarāyī. [In Persian]

- Muṭahharī, Murtaḍā (2002). *The Collected Works*, Vol. 10, Tehran, Ṣadrā. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍā (2006). *The Collected Works*, Vol. 11, Tehran, Ṣadrā. [In Persian]
- Mu'allimī, Hasan (2008). *Ḥikmat Muta'alīyyah*, Qum, Hājar. [In Persian]
- Qayṣarī, Dāwūd (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Tehran: Intishārāt 'Ilmī wa Farhangī. [In Arabic]
- Rafī'ī Qazwīnī, Abū al-Ḥasan (1988). *Majmū'ih Rasā'il wa Maqālāt Falsafī*, Edited by Ghulām Ḥusayn Riḍā Nizhād, Tehran: Intishārāt al-Zahrā'. [In Persian and Arabic]
- Sabzawārī, Hādī (1995). *Sharḥ al-Manẓūmah*, Vol. 4, Edited with a Commentary by: Ḥasan Ḥasan Zādiḥ Āmulī, Tehran, Nashr Nāb. [In Arabic]
- Ṣadr, al-Sayyid Riḍā (2008). *Ṣaḥā'if min al-Falsafah: Ta'līqah 'alā Sharḥ al-Manẓūmah lil-Sabzawārī*, Qum: Būstān Kitāb Qum [In Arabic]
- Shidanshid, Hussein Ali & Mohammad Hadi Tavakkoli (2019). "Sabzawari and the Criticism of Sadr al-Muta'allihin's Argument for Substantial Motion", *Sophia Perennis (Jāwīdān Khirad)*, Vol. 16, No. 35, pp. 109-134 [In Persian]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981). *al-Ḥikmah al-Muta'alīyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyyah [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]*, Vol. 2 & 3, Bayrūt, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987a). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, Vol. 1 & 3, Edited by Muḥammad khājawī, Tehran, Wizārat Farhang wa Āmūzish 'Ālī, Mu'assasah Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt Farhangī. [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987b). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Edited by Muḥammad Khājawī, Vol. 4, Qum: Intishārāt Bīdār [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1999). *Risālah fī al-Hudūth*, Edited by Ḥusayn Mūsawīyān, Tehran: Bunyād Ḥikmat Islāmī Ṣadrā (SIPRIN). [In Arabic]
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1996). *al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāḥij al-Sulūkīyyah (ma'a Ḥawāshī Hādī al-Sabzawārī)*, Bayrūt: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (1989). *Uṣūl Falsafah wa Rawish Realism (with Muṭahharī's Commentaries)*, Vol. 4, Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2007). *Majmū'ah Rasā'il al-'Allāmah al-Ṭabāṭabā'ī*, Qum, Bāqiyāt. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (1999). *Bidāyat al-Ḥikmah*, Edited with a Commentary by: 'Abbās 'Alī Zārī'ī Sabzawārī, Qum, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2009). *Nihāyat al-Ḥikmah*, Vol. 2, Edited with a Commentary by: 'Abbās 'Alī Zārī'ī Sabzawārī, Qum, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2007). *Nihāyat al-Ḥikmah*, Edited with a Commentary by: Ghulām Riḍā Fayyāḍī, Qum, Mu'assasah-'i Āmūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. [In Arabic]



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Delay in Poetic Existential Thinking from the Point of View of Late Heidegger

Hossein Esfandiar¹ , Ali Fallahrafie^{2✉}

1. PhD in Islamic Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: hosssein.esfandiar@modares.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor of Hikmat Department of Philosophy of Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: Alifallahrafie@modares.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(79-100)

Article History:

Received:
31 August 2023

In Revised Form:
20 June 2024

Accepted:
14 September 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

In his philosophical studies, Heidegger opens a new approach to thinking, which is different from metaphysical thinking, and he refers to it as "existential thinking". According to him, "existential thinking" is a thinking arising from existence and about it, and the source of that existence is as an event. The event itself, as a historical description, is actually a gift of existence in the ages, and thought must be receptive to it. This gift shows itself in poetry; Because language is a condition for the emergence and revelation of the existence of beings. Poetry opens a magazine for the emergence of the truth of existence, and it is the poet and thinker who must protect this emergence. Therefore, "existential thinking" is the same as the essence of poetry, despite the special insight that Heidegger's existential thinking is a way to meditate on existence. It is open to us, there seem to be ambiguities and criticisms of his approach, including the suspicion of limiting the truth of existence to the horizon of time, ambiguity about the stability or modernity of existence, the possibility of any tasteful perception of existence without rational criteria, and finally, the diminution of the role of will and Human free will and submission to a type of predestination and determinism. In this article, we intend to first analyze Heidegger's late "existential thought" foundation and its coordinates with descriptive-analytical method and then criticize Heidegger's approach with a critical approach.

Keywords:

Heidegger, existence, existential thinking, poetic thinking, event, poetry.

Cite this article: Esfandiar, H. & Fallahrafie, A. (2024). Delay in poetic Existential Thinking from the Point of View of Late Heidegger. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (79-100).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.364652.1006796>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

At first glance, the term "thinking" evokes a mental activity aimed at problem-solving, facing situations, understanding conditions, and acting for the future. It also means having opinions, judgments, and reasoning—the process of arriving at specific conclusions through a series of propositions. However, Heidegger refers to this common meaning of thinking as "computational thinking," which is suited to science and economics and is characterized by calculative planning and scientific investigation. In contrast, Heidegger opens up a new approach to thinking that differs from the conventional approach of Western philosophy. Heidegger's approach cannot be considered a rational analysis. To understand his approach, one must not think conceptually or representationally; rather, one should be "open" to a different kind of thinking that is oriented toward the truth of Being. The thinking Heidegger calls for is oriented toward Being and resides in the question of the meaning of Being. According to Heidegger, metaphysics cannot inquire into the truth of Being; instead, it conceals it behind concepts because metaphysics always thinks of "beings as beings" and neglects the condition for the disclosure of beings—that is, unconcealment. What reveals beings is Being itself, so metaphysics, in reality, neglects Being. Throughout the history of metaphysics, Being has been thought of as a being due to its concealment, and therefore, the characteristic of Western metaphysics is the absence of Being. The primary question of thinking, then, will be to inquire into the source of "the hidden unconcealment" (the truth of Being), which has both revelation and concealment and, with its disclosure, brings forth a new understanding of beings in each era. On this basis, Heidegger, by proposing the "overcoming of metaphysics," seeks a new language and thinking oriented toward Being, which he generally refers to as "existential thinking."

2. Significance of the Issue

In the later period of Heidegger's thought, existential thinking takes on a poetic and historical character and is based on the "event of Being" (Ereignis). This thinking, as a relation to language and Being, opens up and promises a new way of confronting Being. Essentially, this thinking is a path rather than a method. This new path, or thinking, is poetic thinking, which experiences the essence of truth—unconcealment—where subject and object are not separate. The significance of proposing existential thinking lies in finding a way out of the specific predicament of the modern era—the technical thinking and the technology arising from it. Existential thinking, by questioning Being and beings, can bring to light the hidden layers of modernity, technology, and modern science, prompting humanity to consider another beginning that is not necessarily metaphysical. In this way, a thoughtful and reflective exit from the crisis of meaning and the hardship of dwelling for humans in the world of technology can be found.

3. Significance of the Issue and Main Question

Poetry, as the most prominent art form, is the site of the historical event of truth (the historical event of Being), and the poet, therefore, names the words of Being in their poetry. Existential thinking, with its poetic and historical nature, can establish a new world in which human beings' relationship with Being, the world, the earth, nature, and other humans is different from the current subjective relationship with truth and the domineering relationship with the earth and nature. In this new relationship, humanity overcomes the hardship of the technological era and can poetically dwell on the earth. In this area the central question of this text concerns the nature and manner of poetic existential thinking based on the event of the history of Being and its examination.

4. Research Methodology

In this research, the author has first attempted a descriptive analysis of "Heidegger's poetic existential thinking" and then examined and critiqued this thought. Thus, the methodology of this article is descriptive-critical.

5. Brief Summary of Research Results

Heidegger believes that "existential thinking" is thinking that originates from and concerns itself with Being. The source and subject of this thinking are Being itself; Being as "event," which appropriates human thinking. The event has a historical character, meaning that Being has different manifestations in various epochs of its history and reveals itself in multiple ways. This revelation is the gift of Being. Therefore, thinking must be receptive and await the gift of Being. This gift is manifested in language and poetry, which are conditions for the appearance and disclosure of beings. Poetry, as the clearest phenomenon of authentic language, enables the emergence of the truth through "recollection" and "naming," opening a clearing for the appearance of the truth of Being. It is the poet and thinker who must safeguard this revelation. Thus, existential thinking is one with the essence of poetry. Despite the unique insight that Heidegger's existential thinking opens as a path for deeper reflection on Being, several questions and ambiguities arise concerning his approach, including the suspicion of limiting the truth of Being to the horizon of time, ambiguity regarding the permanence or renewal of Being, and ultimately, the diminishing role of human will and agency, yielding to a kind of determinism and fatalism.



درنگی در تفکر وجودی شاعرانه از منظر هایدگر متأخر*

حسین اسفندیار^۱، علی فلاح رفیع^۲✉^۱ دکتری فلسفه اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. hosssein.esfandiar@modares.ac.ir^۲ نویسنده مسئول، استادیار گروه حکمت فلسفه منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: Alifallahrafie@modares.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هایدگر در مطالعات فلسفی خود رویکرد جدیدی به تفکر می‌گشاید که متفاوت با تفکر متافیزیکی است و از آن با عنوان عام "تفکر وجودی" یاد می‌کند. آدمی در چنین تفکری، باید گشوده به روی حقیقت هستی باشد و به ندای آن گوش بسپارد. هایدگر متقدم از راه پدیدارشناسی "دازاین" سعی در تقرب به معنای هستی دارد، درحالی که در اندیشه متأخر، وی بر شاعرانگی تفکر و حوالت تاریخی وجود، تأکید می‌ورزد. هایدگر بر این باور است که "تفکر وجودی"، تفکری برآمده از هستی و درباره آن است. سرچشمه و متعلق این تفکر خود هستی است؛ هستی به مثابه "رویداد" که تفکر انسان را از آن خود می‌کند. رویداد خصلتی تاریخی دارد، به این معنی که هستی در ادوار مختلف تاریخ خود، جلوه‌های گوناگونی دارد و خود را به انحنای مختلفی اظهار می‌دارد. این اظهار، همان موهبت هستی است. پس تفکر باید پذیرا و منتظر موهبت هستی باشد. این موهبت خود را در زبان و شعر می‌نماید که شرط ظهور و آشکار شدن هستی موجودات است. شعر به مثابه روشن‌ترین پدیدار زبان اصیل، سروده شدن حقیقت را امکان‌پذیر می‌کند با خصلت "یادآوری" و "نامیدن"، گشاینده مجالایی برای ظهور حقیقت هستی می‌شود و این شاعر و متفکر است که باید از این ظهور پاسداری کند. از این رو تفکر وجودی با ذات شعر یکی است. با وجود بصیرت ویژه‌ای که تفکر وجودی هایدگر به مثابه راهی برای تعمق در هستی برای ما گشوده است، پرسش‌ها و ابهاماتی به رهیافت وی به نظر می‌رسد، از جمله: شائبه محدود کردن حقیقت هستی به افق زمان، ابهام درباره ثبات یا تجدد هستی و نهایتاً کمرنگ شدن نقش اراده و اختیار انسانی و تن دادن به گونه‌ای از جبر و دترمینیسم. نوشتار حاضر در صدد است با روش توصیفی-تحلیلی نخست بنیاد "تفکر وجودی" متأخر هایدگر و مختصات آن را تحلیل کند و سپس با رویکردی انتقادی، رهیافت هایدگر را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۷۹-۱۰۰)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۶/۰۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۳/۳۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

هایدگر، هستی، تفکر وجودی، تفکر شاعرانه، رویداد، شعر.

واژه‌های کلیدی:

استناد: اسفندیار، حسین و فلاح رفیع، علی (۱۴۰۳)، درنگی در تفکر وجودی شاعرانه از منظر هایدگر متأخر. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۷۹-۱۰۰).DOI: <https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.375677.1989>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

* مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان "امکان تفکر وجودی مبتنی بر آموزه‌های ابن عربی با نگاهی به نقد هایدگر بر تفکر متافیزیکی" دانشگاه تربیت مدرس است.

۱. مقدمه

در بادی امر از واژه تفکر، فعالیتی ذهنی برای حل مسائل، روبه‌رو شدن با موقعیت‌ها، درک شرایط و اقدام برای آینده به ذهن متبادر می‌شود. همچنین این واژه به معنی داشتن رأی و نظر و استدلال نیز است؛ یعنی فرایند رسیدن به نتایج خاصی از طریق مجموعه‌ای از گزاره‌ها. اما هایدگر این معنای مرسوم از تفکر را «تفکر حسابگرانه» (Computational thinking) می‌خواند و این تفکری است که متناسب علوم و اقتصاد است و خصلت محاسبه‌گری، نقشه‌پردازی و تحقیق علمی از ویژگی‌های آن است.

در مقابل، وی رویکرد جدیدی به تفکر می‌گشاید که با رویکرد متعارف فلسفه غربی متفاوت است. رویکرد هایدگر را نمی‌توان تحلیل عقلانی دانست. برای فهم رویکرد وی، نباید به شیوه مفهومی و بازنمودی اندیشید؛ بلکه برای تفکری دیگر که معطوف به حقیقت هستی است "گشوده" (open) باشیم. تفکری که هایدگر به آن دعوت می‌کند، معطوف به وجود است و در پرسش از معنای هستی مقام دارد. به عقیده هایدگر، متافیزیک نمی‌تواند درباره حقیقت هستی بپرسد؛ بلکه آن را پشت مفاهیم پنهان می‌کند؛ زیرا متافیزیک همواره به "موجود بما هو موجود" می‌اندیشد و شرط ظهور موجود؛ یعنی آشکارگی و ناپوشیدگی را مورد غفلت قرار می‌دهد. آنچه موجود را آشکار می‌کند خود هستی است، پس متافیزیک در واقع هستی را مورد غفلت قرار داده است. هستی با خفای خود در طول تاریخ متافیزیک به عنوان موجود اندیشیده شده و بنابراین ویژگی متافیزیک غربی، همانا غیبت هستی است، درحالی که پرسش از سرچشمه "پنهان آشکارگی" (حقیقت هستی) که ظهور و خفا دارد و با انکشاف خود در هر دوره فهم جدیدی از موجود را موجب می‌گردد، پرسش عمده تفکر خواهد بود. براین اساس است که هایدگر با طرح گذر از متافیزیک، در جستجوی زبان و تفکر جدیدی معطوف به وجود است که از آن با عنوان عام «تفکر وجودی» یاد می‌کند.

این تفکر در دوره متأخر اندیشه وی، خصلت شاعرانه و تاریخی دارد و مبتنی بر «رویداد وجود» (Ereignis) است. در واقع پرسش اصلی این نوشتار نیز درباره چیستی و چگونگی این تفکر و سپس بررسی آن است. از این رو نخست با مطالعه‌ای توصیفی به تحلیل «تفکر وجودی» شاعرانه هایدگر پرداخته و سپس آن را در بوتۀ نقد، بررسی و ارزش‌دآوری خواهیم کرد. در باب پیشینه این پژوهش می‌توان به کتاب‌ها و مقالات ذیل اشاره کرد که در این آثار به جنبه‌هایی از «تفکر وجودی متأخر» هایدگر پرداخته‌اند: ریچاردسون (Richardson, 1964)، خصلت تاریخی تفکر، حواله و رویداد وجود را بررسی می‌کند. بیمل (Biemel, 1977) در بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر، محور اندیشه وی را «حقیقت» می‌گیرد و اشاراتی به تفکر متأخر وی دارد.

فون هرمان (Von Herrmann, 1964) و پرویز عماد (Emad, 2007)، نیز در تفسیر خود بر هایدگر، بر مفهوم رویداد به خصوص متمرکز می‌شوند و آن را دال مرکزی اندیشه هایدگر متأخر می‌دانند. نزد داوری اردکانی در هایدگر و گشایش راه تفکر آینده (داوری اردکانی، ۱۳۹۳) جنبه پدیدارشناسانه و تاریخی تفکر اهمیت می‌یابد. و نهایتاً احمدی (۱۳۸۱) و مصلح (۱۳۸۴)، به جنبه‌هایی از تفکر متأخر وی از قبیل تاریخت تفکر، حواله وجود و رویداد می‌پردازند. اما با همه این پژوهش‌ها، تمرکز اساسی آنها بر ماهیت تفکر وجودی متأخر هایدگر؛ یعنی تفکر تاریخی-شاعرانه نیست و نیز ارتباط شاعرانگی با رویداد وجود چندان مشخص نمی‌شود.

همچنین در باب مقالات، می‌توان به برینهارد رادلف (Radloff, 2011) اشاره کرد که به بحث از دازاین و دا-زاین در اندیشه متقدم و متأخر هایدگر می‌پردازد و شکل متقطع (Da-sein) را ناظر به مفهوم گشودگی می‌داند که روشنی‌گاه هستی است. اما این مقاله فاقد تمرکز بر بحث رویداد و شاعرانگی به عنوان عناصر اصلی تفکر وجودی است. سباستینو گرولو (Grollo, n.d) در مقاله خود با عنوان «تفکر در باب رویداد در نوشته‌های سیاه هایدگر» به بحث از رویداد و نقش آن در تفکر متأخر هایدگر می‌پردازد، اما نوشته وی فاقد ارتباط میان رویداد و شاعرانگی تفکر است. همچنین توماس شیهان (Sheehan, 2001) نیز در مقاله «تغییر پارادیمی در تحقیقات هایدگر» از گشودگی و رویداد به مثابه گشودگی و بحث از تاریخ هستی سخن می‌گوید، اما همچنان این مقاله نیز از فقدان بحث شاعرانگی تفکر رنج می‌برد.

اما مقاله حاضر به بررسی تفکر وجودی شاعرانه نزد هایدگر می‌پردازد. این تفکر به مثابه نسبتی با زبان و هستی، گشاینده و نوید دهنده راهی نو در مواجهه با هستی است. اساساً این تفکر به منزله راه است نه یک روش و متد. این راه یا تفکر جدید، اندیشه‌ورزی شاعرانه است که ذات حقیقت -ناپوشیدگی- را تجربه می‌کند و در آن سوژه و ابژه از هم جدایی ندارند. براین اساس نوآوری نوشتار حاضر در بررسی و تبیین نظام‌مند «تفکر وجودی شاعرانه» است که در آثار متأخر هایدگر (پس از هستی و زمان) به آن دعوت شده است. در این مقاله سعی شده است با تمرکز بر مفهوم رویداد به مثابه افق گشودگی هستی و خصلت شاعرانه تفکر، تبیینی نظام‌مند از آن ارائه گردد و سپس این تفکر مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

۲. تأملاتی در تفکر وجودی-تاریخی

هایدگر اندیشیدن را عنصری بنیادین برای هستی انسان می‌انگارد، اما با تمییز دادن نحوه‌های مختلف تفکر، مدلل می‌کند که نوعی اندیشیدن بنیادی‌تر از نوعی دیگر اندیشیدن است. تحقیق به شیوه تفکر وجودی، منطق خاص خودش را دارد. این تصور که منطق‌های بسیار وجود دارد و

همه زبان‌ها با معیارهای واحد موافقت ندارند، امروزه مقبول عام افتاده است. اما نقطه آغاز این تفکر چیست؟ به‌طور اجمال، هایدگر آغاز این تفکر را عطف توجه به هستی می‌داند.

از نظر هایدگر معنای هستی را نباید در میان مفهوم پردازی‌های متافیزیکی جست و می‌بایست تفکر دیگری درباره هستی آغاز کرد. هر چند پرسش در مورد موجودات ما را به قلمرو دانایی علمی پیش می‌راند، اما پرسش از هستی ما را در قلمرو اندیشه (اصیل) جای می‌دهد. به تعبیر هایدگر «انسان باید خلاف عادت بودن هستی را در مقابل تمام موجودات عادی تجربه کند و اجازه دهد که این خلاف عادت‌بودگی او را از آن خویش سازد و به درون حقیقت هستی فرو برد» (Heidegger, 1999: 338; 1991: 120). در همین تجربه حقیقت است که تفکر، امر بالفعل (حضور) را به طریقی اصیل تجربه می‌کند. تفکر هستی را به روی حقیقت آن می‌گشاید و آن را در حقیقت هستی مستقر می‌سازد (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۹۴). این تفکر به معنی مشاهده کردن، تعمق کردن، وقوف به آگاهی از آنچه که دقیقاً پیرامون ما و در ما رخ می‌دهد است (Pezze, 2006: 67).

اما تفکری که متناسب با فهم هستی است چگونه وصف می‌شود؟

سرنخ را در تمایزی می‌توان به دست آورد که هایدگر میان این تفکر و تفکر حسابگر - تفکری که مشخصه علوم و فعالیت‌های هر روزی ما در جهان است - قائل می‌شود. تفکر حسابگرانه سه ویژگی دارد: اولاً کل موجودات را به شیء عینی بدل می‌کند؛ ثانیاً معطوف به تصرف و سلطه بر اشیای قرار گرفته در جهان است؛ و نهایتاً تفکری است که معطوف به موجود (هستنده) است نه هستی. در مقابل این تفکر، آن تفکر که اندیشیده آن نه تنها در محاسبه نمی‌گنجد؛ بلکه از سرچشمه آنچه ماورای موجود است متعین می‌گردد، را می‌توان تفکر بنیادین خواند. چنین تفکری به‌جای محاسبه موجود به وسیله موجود، از برای حقیقت هستی هم خود را صرف هستی می‌کند. این تفکر معطوف به هستی است که هایدگر در نزد متفکرانی چون پارمنیدس و هراکلیتوس می‌جوید. هایدگر در ترکیب اضافی «تفکر هستی» (Das Denken des Sein) دو معنا می‌جوید، از یک سو از آن هستی شدن تفکر را تداعی می‌کند (و در اینجا از مشتقات واژه Ereignis "رویداد" استفاده می‌کند). از سوی دیگر وجه این اضافه آن است که تفکر معطوف و متعلق به هستی و شنوای ندای آن است (Heidegger, 1977: 292). این تفکر به فراخوان هستی پاسخ می‌گوید و خصلتی تسلیم و در عین حال متأمل دارد، تفکری است که گوش می‌دهد، و از این حیث از خصلت حسابگری و فعالیت دائم تفکر حسابگر متمایز است. چنین تفکری به‌مثابه رخداد هستی در متفکر بوده و جوشیده از خود وجود است. هایدگر انکشاف و رازگشایی حقیقت هستی را غایت و مراد تفکر می‌داند و از این رو اندیشه را تعهد به هستی می‌خواند: «براین اساس این تفکر درباره هستی و از آن برآمده است» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۲۰۴؛ مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

از آنجا که هستی، خود بنیاد مفهوم بودن (وجود داشتن) است و نوری است که در آن موجودات (هستنده‌ها) دیده می‌شوند، هستی خود باید ورای هر کوششی برای فهم آن باشد. هستی از چنگ تمامی مقولات تفکر می‌گریزد. بر این اساس است که در تفکر متقدم هایدگر، "دازاین" (Dasein) از آن حیث که پرسش از هستی می‌کند، اهمیت می‌یابد و کارِ تفکر، پدیدارشناسی ساختارهای اگزیستانسیال (وجودی) آن می‌شود. از این منظر راه وصول به معنای هستی از پدیدارشناسی دازاین می‌گذرد. اما در اندیشه متأخر هایدگر، تأکید بر خود هستی و ظهورات تاریخی آن است. انسان اکنون در پیشگاه هستی می‌ایستد و از او پاسخ می‌گیرد و شاید تنها منتظر پاسخ می‌شود. حقیقت اکنون به حال خود وا گذاشتن آنچه هست فهمیده می‌شود و نه پرده براندازی فعال دازاین؛ زیرا «هستی» حضوری ظاهر شونده دارد که که آشکار کننده یا گشاینده خویش به روی انسان است (مک کواری، ۱۳۷۶: ۲۳۴-۲۳۰). از این رو می‌بایست هستی را به مثابه "رویداد از آن خود کننده" (Ereignis) در ظهور و تجلی تاریخی آن در هنر، شعر اصیل و تفکر اصیل جست. از این منظر، تفکر وجودی در اندیشه متأخر هایدگر با عناوینی چون تفکر شاعرانه، تفکر رویداد، تفکر تاریخی مشخص می‌گردد.

به طور خلاصه هایدگر سیر تفکر خود را به سه مرحله تقسیم می‌کند:

۱. پرسش از معنای هستی که تمرکز بر فهم هستی دازاین است و زمان افق فهم هستی، تلقی می‌شود (پدیدارشناسی دازاین)؛
۲. پرسش از حقیقت هستی، تاریخ‌مندی دازاین و حوالت هستی (تفکر تاریخی)؛
۳. پرسش از جایگاه هستی. در این مرحله روشنی‌گاه (Lichtung) - محل ظهور هستی - و خاستگاه رخداد فهم می‌شود (تفکر رویداد) (Heidegger, 1998: 335).

هایدگر در هر سه مرحله موضوع تفکر را هستی می‌داند؛ از این رو وی در دوران متأخر تفکر خویش، با مددگرفتن از مفاهیمی همچون رویداد از آن خود کننده، حوالت تاریخی هستی، شعر و شاعرانگی، می‌کوشد تا با زبانی غیر متافیزیکی از هستی سخن بگوید و نشان دهد انسان حاکم و ارباب هستی نیست؛ بلکه شبان آن است و شأن او نه استیلا، بلکه مراقبت و پاسداری و تذکر به هستی است. وی در کتاب *افادات به فلسفه* (Contribution to philosophy) بیان می‌کند هستی امر حاضری نیست که از دل حضور جلوه یابد، بلکه «رویداد از آن خود کننده» است و راهی تازه برای فهم هستی به‌شمار می‌رود. وی بر آن است که رویداد از آن خویش کننده وجود است که تفکر را نجات می‌دهد و این تعمق جدید در هستی تنها می‌تواند شاعرانه باشد (Heidegger, 1999: 23). تفکر در این مقام به معنی متداول نوعی فعالیت اختیاری ذهنی نیست، بلکه رویدادی است که طی آن تفکر با هستی روبه‌رو می‌شود و به آن تعلق پیدا می‌کند. ذات این

تفکر در رخداد قرار دارد و خود را در نور گشودگی نشان می‌دهد. این ظهور حقیقت هستی، امری تاریخی است و حوالت خود هستی است. بنابراین مرحله دوم و سوم تفکر هایدگر از هم جدا نیست؛ زیرا وی نخست از حوالت و تقدیر هستی و ظهور آن در تاریخ (که تاریخ هستی نامیده می‌شود) سخن می‌گوید و سپس ریشه این حوالت را در «رویداد» جستجو می‌کند. منش و خصلت زبانی این تفکر را هم «شاعرانه» می‌داند. از این رو می‌توان گفت تفکر وجودی در اندیشه متأخر وی، چندین نمود دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۳. نمودهای تفکر وجودی

۱.۳. تاریخ‌مندی

هایدگر در هستی و زمان "دازاین" را ذاتاً تاریخی می‌داند و بر این اساس جهان نیز که در تضایف با دازاین است امری تاریخی‌مند است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۵۱۲-۵۱۰). این تاریخ‌مندی از روند طبیعی و فرایندهای آن ناشی نشده؛ بلکه ریشه در دازاین دارد و لذا خود هستی هم تاریخ‌مند خواهد بود. بر این اساس تفکری که به حقیقت هستی می‌اندیشد، تفکری تاریخی است؛ یعنی متذکر هستی است و به تاریخ آن تعلق دارد. به عبارت دیگر، این خود هستی است که خود را در حوالت (تقدیر)های تاریخی نشان می‌دهد و این تاریخ حوالت هستی، در کلمات اندیشمندان اصیل و شاعران به زبان می‌آید (Heidegger, 1977: 335-363). بر این اساس تحلیل تاریخی بودن تفکر مبتنی بر این اندیشه است که هستی خود را در گشودگی عرضه می‌کند و گشودگی در بخشش و موهبت تاریخی هستی اتفاق می‌افتد؛ یعنی هستی خود را در دوره‌های تاریخی حوالت می‌کند. پس خود هستی است که نامستوری (Alethia) را به انسان می‌بخشد و تکلیف انسان آن است که نامستوری هستی را به‌عنوان موهبت آن پاسداری کند. هستی برای متفکران متقدم یونان به صورت فیزیک (Phusia) خود را عرضه می‌کند و نزد افلاطون، به‌مثابه ایده (Idos) اظهار می‌شود. در فلسفه ارسطو به‌عنوان انرژی (Energeia) فهمیده می‌شود و نزد کانت هستی، اظهارگر موضوعیت موضوع (subjectivity of the subject) و نهایتاً هگل آن را روح مطلق (Absolute Geist) می‌فهمد. در واقع این انسان نیست که تصمیم به چگونگی ظهور وجود یا خدا و خدایان و یا ظهور تاریخ می‌گیرد؛ بلکه خود وجود است که این معانی و اشیا را در نور خود روشن می‌کند. پیدایش موجودات در حوالت وجود نهفته است (Heidegger, 1979: 210).

بنابراین در تفکر وجودی، تذکر به حوالت تاریخی هستی اهمیت پیدا می‌کند و شأن متفکر و شاعر توجه به همین سرمنشأ است. اما سؤال اینجاست که تجربه این گشایش تاریخی که در آن هستی رخ می‌نماید و باز خود را مستور می‌کند، چگونه و کجا رخ می‌دهد؟ پاسخ این پرسش را

هایدگر با ارجاع به یکی از مهم‌ترین مفاهیم تفکر متأخر خویش، یعنی مفهوم «رویداد از آن خود کننده» می‌دهد.

۲.۳. "رویداد" به مثابه افق گشودگی و آشکارگی هستی

هایدگر در رساله "پایان فلسفه و وظیفه تفکر"، سنگ بنای نخست «تفکر» معطوف به هستی را گشودگی معرفی می‌کند (Heidegger, 1971: 35). این گشودگی است که ظهور را اعطا کرده و گشودگی را فراهم می‌آورد. بر این اساس رخداد گشودگی همان التیا (Alethia) یا رفع حجاب است که تفکر بایستی ضرورتاً باطن این رفع حجاب و از خفا به در افتادن (گشودگی) را تجربه کند. بدون تجربه‌ای قبلی از التیا بسان گشایش، هر سخنی درباره تفکر بدون اساس خواهد بود. در این جایگاه است که امکان تعلق هستی و تفکر به یکدیگر، پدید می‌آید. بنابراین وظیفه تفکر اندیشیدن به التیا و خاصه دو گونه آشکارگی و خود مستوری آن است. وجه خفا و مستوری التیا در تاریخ فلسفه مورد غفلت بوده است. از این منظر پرسش از حقیقت هستی، پرسش از حقیقت خود مستوری است که امکان گشایش و ظهور خود را هم فراهم می‌کند و در هر ظهور و آشکارگی، خود را به نوعی مستور و محجوب می‌کند. بنابراین تفکر اصیل (وجودی) از منظر وی، تفکر معطوف به «رخ نمودن هستی» است (هایدگر، ۱۳۹۹: ۹۷-۹۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۷۸). در تفکر متأخر هایدگر «رویداد از آن خود کننده» (Ereignis) به مثابه افق گشودگی و آشکارگی هستی دانسته می‌شود. واژه (Ereignis) حاصل مصدر از فعل (ereignen) به معنی پیش چشم قرار دادن است و در کاربرد متعارف خود در زبان آلمانی بر حادثه‌ای خاص و در خور توجه اطلاق می‌گردد. اما کاربرد آن نزد هایدگر معنایی اصیل‌تر دارد و شاید بتوان با تعبیری چون «روی نمودن» یا «رخ نمودن» یا به چشم آمدن (ظهور)، از آن یاد کرد.

بر این اساس «رویداد از آن خود کننده»، رویداد هستی است و افق نهایی آشکارگی‌ای است که جهان را تعریف می‌کند. این کلمه در عین حال به معنی از آن خود کردن هم هست (Heidegger, 1999: 48; Herrmann, 1964: 6). در واقع رخداد واقع‌ای نادر و غیر معمول است که از عمیق‌ترین بنیاد هستی برخاسته است. هستی در زمان، لحظه‌ها و موقف‌های رخ‌نمایی و آشکارگی دارد. در هر موقف تاریخی، آدمی با هستی و هستی با آدمی نسبتی خاص دارد، اما چگونگی این نسبت از خود هستی برمی‌خیزد. هستی انسان را از آن خود می‌کند و تقدیر ذات همه چیز از جمله هنر، علم، سیاست، تکنیک را در یک عصر رقم می‌زند. بنابراین «رویداد» نوعی اشاره به حقیقت هستی است و اینکه حقیقت هستی را در هر عصری ظهور خاصی است. حاصل آنکه مراد از این مفهوم، ظهور عصری (تاریخی) حقیقت هستی است در عین اختفای ذات آن (هایدگر، ۱۳۸۵: ۱۰۴؛ مولر، ۱۳۷۸: ۲۰۹). هایدگر در واقع با طرح تفکر رویداد، ذات وجود را به‌عنوان رویداد

موضوع تفکر می‌داند؛ یعنی هستی در نسبتش با ذات انسان، در حالی که در تبدیل و تحول است به اندیشه در می‌آید. به تعبیر واتانابه از مفسران هایدگر، با تفکر رویداد، معنای خود تفکر هم در روشنی بیشتری فهم می‌گردد. تفکر چون از هستی رخ می‌دهد و بدان وابسته است، تفکر هستی است و زبان نیز به‌مثابه خانه هستی، از خود وجود رخ داده و بدان پیوستگی دارد (Watanabe, 1990: 145). از این‌رو تفکر خود را واگذار کردن است و آمادگی برای دریافت سخن وجود.

فون هرمان مفسری دیگر، سیر اندیشه‌ی وی به سوی رویداد را ناشی از تلاش وی برای رفتن به ریشه و سرآغاز می‌داند و آن را نشانه‌ی توجه یافتن هایدگر به آغازی خاص برای تاریخ هستی ذکر می‌کند. بحث‌های هایدگر، ذیل عناوینی مانند حوالت، عطا، ظهور و گشایش همه بر همین دریافت وی از هستی دلالت دارند. در اندیشه‌ی متأخر هایدگر، آن که مستور است، خود آشکار می‌کند. با برآمدن و سرزدن روشنی‌گاه که همان رخ‌نمودن و روی‌دادن است، هر موجودی به حقیقت خاص خود می‌رسد. به تعبیر دیگر در رخ‌نمودن است که هستی خود را اظهار کرده و حقیقت بر انسان نمایان می‌گردد (Herrmann, 1964: 212-310).

در تحلیل مفهوم «رویداد» نکته‌ی نخست اجازه دادن به گشودگی است. رخداد روشن‌کننده‌ای است که به اشیا رخصت حضور می‌دهد. البته رویداد بنیاد اختفا هم هست. امری که ظهور و خفا ذاتی اوست و این انکشاف دوگانه در آن، هستی موجودات را معنادار می‌سازد. رخ‌دادن و رخ پنهان داشتن هردو با یکدیگر همراه هستند (Watanabe, 1990: 35).

مؤلفه‌ی دوم رویداد، فقر و تعلق است. به تعبیر هایدگر «در اثر هنری کشش و کوششی وجود دارد که عبارت است از رویداد. این کشش و کوشش میان نیاز و تعلق، گشت در رویداد نام دارد که نشان‌دهنده‌ی نحوه‌ی وابستگی حقیقت هستی و دازاین به یکدیگر است» (هایدگر، ۱۳۷۹: ۷۸). پس در این موقعیت (وابستگی دازاین به حقیقت هستی) انسان و هستی «از آن یکدیگر» می‌شوند. پس می‌توان رویداد را سرچشمه‌ی تعلق انسان و هستی به یکدیگر دانست. پس انسان به نزدیک‌ترین امر یعنی هستی تعلق دارد. براین اساس رویداد از آن خودکننده یک روشنی است که تعلق هستند به هستی را در نوری و در لحظه‌ای روشن می‌کند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت وجود به طریق منفرد و خاصی رخ می‌دهد و هر تجلی وجود، نشانه‌ی یک رویداد است. این رویداد است که به‌مثابه تعلق طرفینی دازاین و هستی، انسان، اشیا و عالم را یکدیگر در یک کل منسوج قرار می‌دهد و همین رویداد است که حوالت انسان را قوام می‌دهد و امکانات زندگی انسان و صورت‌های حوالت تاریخی دازاین را تعیین می‌بخشد.

از این‌رو انسان دارای تعاریف متافیزیکی نخواهد بود؛ بلکه دگرگونی اساسی در او رخ می‌دهد و او به دازاین (Da-Sein) "روشنی‌گاه وجود" که تعلق به حقیقت هستی است بدل می‌گردد. به تعبیر کوکلمانس این نحوه نگارش دازاین به صورت Da-sein مبین آن است که انسان محل و

جایگاهی (Da) است که وجود (Sein) آن را به عنوان یک رویداد از آن خویش می سازد و تقدیر او و جهان را رقم می زند (Kockelmans, 1984: 123). وجود در مقام رویداد، دا-زین را روشنی گاه خود می کند و به دازاین نیز خصلت از آن خویش کنندگی می بخشد و از طریق این دیالکتیک، ظهور وجود تحقق می یابد. بنابراین تفکر به رویداد، تفکر به این تعلق و قرب انسان به حقیقت هستی خواهد بود. بر این اساس در تعلق که به تعبیر هایدگر «فقر روشن گاه هستی انسانی» است، نحوه ای اعطا و بازپس گیری (اظهار و اختفا) رخ می دهد و انکشاف صورت می گیرد. این معنا مقوم مفهوم «رویداد» است. پس می توان گفت «Ereignis»، رویدادی است که هم متضمن دیدار و انکشاف هستی است و هم بر نحوه این انکشاف دلالت دارد.

بنابراین در تفکر متأخر هایدگر، تنها از دریچه تفکر درباره تذوت هستی در مقام رویداد از آن خویش کننده است که می توان به سرآغاز دیگر تفکر، تقرب جست. به تعبیر دیگر «رویداد» نحوه ای نگاه تازه به حقیقت هستی است که سعی می کند با فراتر رفتن از متافیزیک به حقیقت و معنای هستی بیندیشد. تسلیم شدن به رویداد با تسلیم به هستی یکی است؛ زیرا رویداد همان تعبیر غیر متافیزیکی از هستی و اندیشیدن غیر متافیزیکی به آن است. از طریق جهشی که به واسطه رویداد در تفکر حاصل می شود و تجربه ای که در پرتو آن رخ می دهد می توان به هستی بما هو هستی اندیشید و حقیقت آن را درک کرد. این جهش، موهبت خود هستی است. بنابراین در رویداد است که هستی خود را متجلی می کند، و این همان موهبت هستی در ادوار مختلف است که «تاریخ هستی» نام دارد. تاریخ هستی، همچون تاریخ یک قوم یا جامعه نیست بلکه مراد از آن، اشکال «تجلی هستی» است که در عین آشکار شدن، خود را نگاه می دارد و پنهان می کند. بنابراین تاریخ هستی، دوران های مختلف هستی است که هر کدام محمل «موهبت» یا «تجلی» خویش نهان کننده هستی است (Heidegger, 1988: 7; 46).

بر این اساس هستی امری تاریخی است و خود را به اشکال گوناگون به نحو تاریخی آشکار می کند. آنچه متفکران و شاعران در طول تاریخ هستی، در باب حقیقت هستی گفته اند، پاسخی است به ندای هستی و نحوه پدیدار شدن آن. وقتی افلاطون هستی را به مثابه ایده مطرح می کند و ارسطو هستی را همان فعلیت می داند و کانت، آن را سوژه و هگل، روح مطلق می فهمد و نهایتاً نیچه، موجود را به مثابه اراده معطوف به قدرت مطرح می کند، این آموزه ها اتفاقی نیستند؛ بلکه کلام هستی هستند که پاسخ به سؤال فیلسوفان بوده است. این هستی بوده که خود را در قالب این مفاهیم و کلمات اعطا و پنهان کرده است. بر این اساس "تفکر بنیادین" به تعبیر هایدگر تفکر «وجودی - تاریخی» است (Heidegger, 2012: 27-28). تاریخ در اینجا به معنای انکشاف تقدیرهای مختلف و نامتناهی حقیقت هستی در مقام رویداد از آن خویش کننده است. پس این تفکر حقیقت هستی را از منظری تاریخی که در آن تقدیرهای مختلف هستی منکشف شده، بررسی

می‌کند. بنابراین در هر دوره تاریخی، هستی خود را در قالبی نو به دازاین احاله می‌کند و او را به سوی نسبتی خاص با خود، موجودات و جهان رهنمون می‌شود. از دل این نسبت خاص تقدیری نو در تاریخ هستی رخ می‌نماید و همراه با آن فهمی نو از هستی و حقیقت رقم می‌خورد. به عبارت دیگر در هر دوره تاریخی با نحوه ظهور و گشودگی خاص هستی (موهبت و حوالت هستی) عالمی نو رخ می‌دهد. اگر قومی در یک دوره تاریخی خاص به این انکشاف ویژه هستی توجه کند و همراه با آوای حقیقت شود، می‌تواند آغازگر (به مانند یونانیان نزد هایدگر) باشد. لازمه این کار آن است که در قرب به حقیقت هستی به سر برد و پاسدار انکشاف آن باشد و شنوای ندای هستی باشد.

در نتیجه می‌توان گفت یک تفکر وجودی تاریخی است که قادر است حقیقت هستی در مقام ظاهر و بطون خود را موضوع تفکر متذکرانه قرار دهد و این یعنی گوش دادن به ندا و خطاب حقیقت هستی در تجلیات تاریخی آن. این تفکر باید آمادگی لازم را برای خطاب قرار گرفتن توسط حقیقت هستی داشته باشد و این مستلزم اجتناب از موجود بینی و خودبنیادی و ابژه‌سازی است. با تغییر رویکرد به طبیعت و اشیا و اجتناب از تحمیل طرح‌های حسابگرانه خود بر آنها، باید به آنها اجازه دهیم که با آشکارگی‌شان عالم را به روی ما بگشایند. لازمه چنین تفکری جد و جهت فراوان است و بیش از هر فن اصیل دیگری محتاج دقت و ظرافت است (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۵۶ و ۱۲۲).

هایدگر در رساله نامه‌ای در باب / اومانیزم این مطلب را که مبین چگونگی تعامل و شرکت انسان در اظهار و ظهور هستی است، شرح داده است. براین اساس «انسان شبان و نگه‌دار ظهور و گشودگی هستی در روشنی‌گاه خواهد بود نه مسلط و متصرف در آن» (هایدگر، ۱۳۸۵: ۶۵ و ۱۳۶). زبان نیز نه ابزار انتقال اطلاعات و یا اظهار ما فی‌الضمیر؛ بلکه مجلای گشودگی هستی است. زبان وجهی سوژکتیو از حیات انسانی نیست؛ بلکه دهش و موهبتی از جانب حقیقت وجود است. زبان عرصه ظهور و بطون حقیقت وجود است و همین ظهور و بطون است که ذات دازاین (قیام ظهوری) را قوام می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۵: ۲۹۲).

براین اساس تفکر، بیش از آنکه به تحلیل ما راجع باشد، از فراخوان و کشش هستی و از دهش (موهبت) آن سرچشمه می‌گیرد. عبارت آلمانی «es gibt» (آن می‌دهد) که هایدگر متأخر درباره هستی به کار می‌برد، حقیقت هستی را با موهبت کردن گره می‌زند. در واقع این هستی است که خود را عطا می‌کند و در همین عطا کردن ذات خود را بر ما عیان می‌کند. عطا کردن خویش در گشودگی همراه با خود این گشودگی همان هستی است (هایدگر، ۱۳۸۵: ۲۹۷). بیمل در تفسیر خود از هایدگر در این باره معتقد است که حقیقت وجود خود را در دیالکتیک ظهور و بطونی که انسان در آن فاعلیتی ندارد، عیان می‌سازد. این گشودگی و آشکارگی که ذات وجود است در اختیار و کنترل ما نیست و ما آن را تصاحب نمی‌کنیم، بلکه صرفاً می‌توانیم آن را پذیرا باشیم و با تفکر درک کنیم (Biemel, 1977: 176).

براین اساس فهم انسان نیز در گشودگی و روشنایی خود وجود قوام می‌یابد و به تعبیر دیگر این حواله حقیقت وجود است که قرارگیری دازاین را در ساحت روشنایی و حضور یا غیبت و پوشیدگی متعین می‌سازد. بر این اساس لازم است به ساحت تفکر درآییم و این جز با قرب به حقیقت وجود و عزل نظر از موجودات محقق نخواهد شد. در این تعبیر تفکر نوعی سلوک و پیمودن راه خواهد بود که مستلزم گذار از تفکر نظری - مفهومی - تمثلی است. بنابراین خود هستی است که برحسب ظهور تاریخی‌اش به مثابه رویداد، تفکر متفکران و شاعری شاعران را به خود می‌خواند و هدایت می‌کند. متفکران و شاعران پاسداران هستی‌اند و کلمات هستی را می‌نامند. براین اساس است که از ظهور هستی در زبان شعر و تفکر اصیل سخن گفته می‌شود.

۳.۳. شاعرانگی

زبان نزد هایدگر ابزاری صرف برای انتقال اطلاعات نیست و تنها قابلیت برای انسان در کنار قابلیت‌های دیگر به شمار نمی‌رود؛ بلکه نشان دادن و آشکار ساختن در قالب اشاره نمودن است (Heidegger, 1971: 47). همان‌طور که هستی موجب ظهور موجودات است، زبان نیز خاصیت آشکارکنندگی دارد، پس حقیقت زبان، همان اظهارگری است. این اظهار ناشی از آشکارگی موجودات و جهان است. اما این آشکارگی خود ناشی از ظهور و انکشاف خاص هستی است. از این‌رو وقتی هایدگر هستی زبان را همان زبان هستی می‌داند، به این معنی اشاره می‌کند که حقیقت زبان، ناشی از ظهور هستی است (Biemel, 1977: 241). براین اساس هستی خود را در زبان آشکار می‌کند و زبان افقی است که در آن اشیا به واسطه نامیده شدن، آشکار می‌شوند و در جهان جای می‌گیرند. زبان به دازاین امکان می‌دهد که در بازبودگی و گشودگی موجودات بایستد؛ یعنی در پرتو زبان، معنای موجودات برایش آشکار می‌شود. از این‌روست که زبان خانه هستی دانسته می‌شود، خانه‌ای که از هستی برآمده و با آن پیوند دارد و انسان با سکونت در آن، از خود برون می‌ایستد (قیام ظهوری پیدا می‌کند) (Heidegger, 1977: 293). در تفسیر این کلام هایدگر، بیمل می‌نویسد: «زبان صرفاً لفظ و عبارت نیست؛ بلکه ذات آن روشنایی بخشیدن است و از آن روی خانه وجود است که مجال به ظهور رسیدن به آن می‌دهد و ناپوشیدگی را تحقق می‌بخشد» (Biemel, 1977: 180).

براین اساس این زبان است که موجودات را به ساحت امر گشوده (هستی) می‌آورد و هنگامی که زبان موجودات را می‌نامد، چنین نامیدنی، موجودات را به ساحت کلمه و آشکار شدن می‌آورد. پدیدار گشودگی و بازبودگی جهان و موجودات از رهگذر زبان همان «شعر» است (Heidegger, 1969: 299; Lafont, 2000: 92). بنابر تفسیر کوکلمانس از کلام هایدگر، شعر طرحی است که حقیقت هستی درمی‌افکند تا روشنایی و نامستوری تحقق یابد. پس شعر محملی برای رخدادهای

حقیقت هستی است و به این معنا یک شعر، شعر اصیل است (Kockelmans, 1984: 196). پس می‌توان گفت حقیقت به‌مثابه آشکارگی آنچه هست در سروده شدن روی می‌نماید؛ بدان گونه که شاعر شعر را می‌سراید. زبان شاعرانه، اصیل‌ترین شیوه "در جهان هستن" و "بودن با دیگران" است. شعر از این‌رو وجدان و یافتن هستی است، به‌نحوی که ادراک طبیعی را برهم می‌زند و ما را دعوت به تجربه غرابت چیزها می‌کند.

تفکر شاعرانه واسطه حقیقت است، و امکان آشکارگی حقیقت را فراهم می‌کند. از این‌رو در شعر است که افقی برای تجلی دوباره هستی و نامستوری آن فراهم می‌آید. شاعر در رویداد هستی، گشاینده مجالایی برای ظهور حقیقت هستی می‌شود و این متفکر است که باید از این ظهور پاسداری کند. شعر خصلت «یادآوری» و «پاسداشت» هستی را دارد و این هردو، ویژگی‌های تفکری است که هایدگر به آن دعوت می‌کند (Schurmann, 1990: 276). پس تفکر وجودی، منش شاعرانه پیدا می‌کند. در این تفکر معنای هستی بر تفسیر سوژه از جهان فائق می‌شود (و از چارچوب‌های مصلحت‌گرایی و محاسبه‌جویانه فارغ می‌گردد). تفکر رویدادی است که از پس مورد خطاب قرار گرفتن انسان از ناحیه حقیقت هستی به ظهور می‌رسد. از آن‌رو که شاعر خطاب هستی را می‌شنود و اشیا را پس از آن می‌نامد، می‌تواند پیام‌آور تفکر وجودی باشد.

انسان با شاعرانه زیستن، یعنی آن‌گونه زیستن که مخاطب شعر است، مخاطب حقیقت می‌شود. شاعرانگی به معنای قرب و انس داشتن با حقیقت هستی و نامستوری و آشکارگی است. شاعرانه سکنی گزیدن یعنی در حضور خدایان ایستادن و از نزدیکی اساسی چیزها خیره بودن؛ چنین زیستنی منوط به زیستن رهایی‌جویانه (وارسته) است، نه زیستی که در غیرخویش استحاله شود و نه زیستی که بر غیر خود سودای تسلط داشته باشد (هایدگر، ۱۳۷۴: ۷۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۹). شعر، تفکری است که به دور از شیء‌سازی، ابزارانگاری، تصرف و تملک برای خواست قدرت، رو به سوی گشایش و فتوح هستی دارد. ما در شعر اصیل به گونه‌ای دیگر به جهان و اشیا توجه می‌کنیم، گونه‌ای که چنگ زدن، ربودن یا مانند آن نیست، بلکه رخصتی است برای ورود به آنچه (هستی) اعطا کرده است. پس آنجا که شعر چیزها را «می‌نامد» آنها را به روشنی می‌خواند تا آنها به ظهور درآیند (هایدگر، ۱۳۸۱: ۲۰ و ۶۸). «نام بردن»، فرا می‌خواند. فراخواندن، آنچه را می‌خواند به قرب می‌آورد. شعر چیزها را به چیزبودنشان فرا می‌خواند و آنها را دعوت به حضور می‌کند. در حالی که آنها را دعوت به حضور می‌کند، به سراغ آنها می‌رود تا به آنها در جهانی که از آن سر برمی‌آورند فرصت ظهور دهد. پس می‌توان گفت هستی به‌مثابه حوالتی که حقیقت را احاله می‌کند، خود را در شعر آشکار می‌کند و شاعر ذیل عنایت و موهبت هستی، شایستگی نامستورسازی هستی را پیدا می‌کند. این شاعر است که ظرفیت وجودی لازم برای درک اشاره‌های وجود را دارد و از این‌رو می‌تواند هستی را و اشیا را بنامد و با دریافت اشاره‌ها عهد

فراموش شده را تجدید کند و زمینه را برای عهده‌ی نو فراهم سازد. براین اساس است که هایدگر شعرِ اصیل و در معنایی عام‌تر، هنرِ اصیل را به‌منزله روشنی‌گاهی که در آن موهبت و دادِ هستی، رخ می‌نماید، می‌شناسد. در واقع هستی به مثابه «رویدادی از آن خودکننده» خود را در تفکر، شعر و هنر اصیل متجلی می‌کند.

پس به‌طور خلاصه، هستی را می‌بایست در تجلیات تاریخی آن (به‌مثابه رویداد از آن خود کننده) شناخت، و این نه به اراده و میل آدمی، بلکه وابسته به موهبت خود هستی است. براین اساس که شعر و زبانِ اصیل از رهگذر کلمه، هستی را به ساحت آشکارگی می‌آورد، پس شعر آشکار ساختن هستی موجودات از رهگذر زبان است. شعر بنیان نهادن هستی از رهگذر کلمه است و این امر در زبان آدمی رخ می‌دهد. این آشکار ساختن اگرچه به‌واسطه آدمی صورت می‌گیرد، اما او آفریننده آن نیست. آدمی تنها به مثابه «دا-زاین» (Da-sein)، محل ظهور هستی است و آشکار ساختن هم حاصل همین ظهور هستی در آدمی است. بدین ترتیب شاعر (بسان هولدرلین نزد هایدگر) می‌تواند سخن‌گوی اصیل حقیقت هستی شود و تجربه‌ی هستی را در ساحت زبان بتاباند. متفکر و شاعری که تسلیم به هستی و جلوه‌های آن شود و چنین تجربه‌ای را به جان آزماید، می‌تواند امیدوار باشد که بدل به سخن‌گوی راستین هستی و انعکاس دهنده‌ی ندای آن گردد.

براین اساس، تفکر وجودی با "خصلت شاعرانه" خود نه از دازاین بلکه از هستی بر می‌آید. تفکر، پاسخ ما به هستی و سکنا‌ی تأمل‌آمیز ما با حقیقت است. تفکر مقوم واقعیت نیست؛ بلکه هستی در آنچه به حقیقتی‌ترین معنا تفکر نامیده می‌شود با خودش تخاطب می‌کند. این تفکر اساسی هیچ چیز از خصلت پرکار و فعال اندیشیدن حسابگر را ندارد؛ بلکه پذیرا و تسلیم است.

۴. محورهای تفکر وجودی شاعرانه

«تفکر وجودی شاعرانه»، تفکری است که هایدگر در دوره‌ی متأخر اندیشه‌اش، به‌سوی آن دعوت می‌کند. این نگاه جدید غیرمتافیزیکی، سرمنشأ تازه‌ای برای تفکری متذکرانه معطوف به هستی خواهد بود. در واقع گسست از پیش‌نهاده‌های متافیزیک، نگاهی تازه به انسان، و سرآغازی دیگر برای فرهنگ، تمدن و اندیش‌مندی را می‌طلبد. این چیرگی بر متافیزیک اگر با توفیق همراه شود در هستی انسان نیز دگرگونی اساسی رخ می‌دهد و انسان نه به‌عنوان سوژه بلکه به‌عنوان موجود متعلق به حقیقت هستی عیان خواهد شد و تنها راه برای نیل به این هدف، تذکر و یادآوری خود هستی است. این نوع نگاه به حقیقت هستی، دقیقاً در برابر تفکر مفهومی متافیزیک است. هایدگر مدعی است تفکر با انحصار در «تفکر محاسبه‌گر» دچار خمود و بلکه مرگ می‌گردد و بر همین اساس داعی به تفکر دیگری است که در قرب حقیقت هستی سکنی دارد. در واقع به عقیده‌ی وی «تفکر وجودی»، تفکری برآمده از هستی و درباره‌ی آن است. در اینجا می‌توان

جمع‌بندی از «تفکر وجودی» در اندیشه متأخر هایدگر ارائه کرد که در چهار محور خلاصه می‌گردد:

۱. سرچشمه و منشأ تفکر؛
 ۲. متعلق تفکر؛
 ۳. تاریخت تفکر؛
 ۴. زبان تفکر.
۱. سرچشمه و منشأ تفکر، رویداد از آن خود کننده است. این امر مبتنی بر «گشودگی» هستی (آلتیا) که زیربنای آشکارگی و اختفای هستی است رخ می‌دهد. در واقع «رویداد از آن خودکننده» به‌مثابه ظهور و تجلی هستی در آلتیا (ساحت و عرصه گشودگی) رخ می‌دهد و انسان را جایگاه و روشنی‌گاه «تجلی هستی» می‌کند.
۲. متعلق این تفکر «حقیقت هستی» (و نه هستندگان) به‌مثابه «رویداد از آن خود کننده» است که خصلت تاریخی دارد. به این معنی که هستی در ادوار مختلف تاریخ خود، جلوه‌های گوناگونی دارد و خود را به انحای مختلفی اظهار می‌دارد. این اظهار، همان موهبت هستی است. بنابراین متعلق تفکر نه موجودات، بلکه هستی (دادِ هستی - ظهور هستی) است. هستی در عین حال که ظهور می‌کند و خود را به انسان ارزانی می‌دارد، رخ در حجاب می‌کشد؛ یعنی با آشکارگی خود نوعی اختفا هم دارد.
۳. در تفکر وجودی، هستی خود را در گشودگی عرضه می‌کند و گشودگی در بخشش و موهبت تاریخی هستی اتفاق می‌افتد؛ یعنی هستی خود را در دوره‌های تاریخی حواله می‌کند. پس در این تفکر، تذکر به حواله تاریخی هستی اهمیت پیدا می‌کند. لذا متصف به صفت تاریخی بودن است.
۴. زبان و ساختار تفکر: «زبان اصیل که خانه هستی است، شرط ظهور و آشکار شدن هستی موجودات است. با زبان است که نامیدن موجودات فراهم می‌شود و بدون آن امکان فهم آن‌ها نیست. شعر و هنر اصیل به‌مثابه زبانی که امکان ظهور هستی موجودات را فراهم می‌کنند، با نامیدن، آن‌ها را به عرصه آشکارگی فرا می‌خوانند و موجودات را حاضر کرده و به قرب می‌آورند و در پرتو این حضور، عالمی را می‌گشایند. در اینجا رخصتی برای ورود به موهبت و تجلی هستی فراهم می‌گردد. شعر گشاینده مجالایی برای ظهور حقیقت هستی می‌شود و این شاعر و متفکر است که باید از این ظهور پاسداری کند. بنابراین تفکر بنیادین (تأملی) با ذات شعر یکی است و به تعبیر دیگر زبان این تفکر، شاعرانه است.

بدین ترتیب هایدگر راه نویی را در تفکر می‌گشاید که اساساً با تفکر منطقی - متافیزیکی و خصوصاً در خصلت حسابگرانه نوین خود، به کلی متفاوت است. دعوت به این تفکر، اساس اندیشه‌ای نو به حقیقت هستی و سرآغاز تاریخی دیگر در نظر وی است.

۵. پرسش‌هایی فرا روی تفکر وجودی شاعرانه

هایدگر راهی نو و جدید در عرصه تفکر می‌گشاید و بصیرت‌هایی بسیار ژرف در این عرصه فراهم آورده است. اما در بررسی رهیافت او، تأملاتی چند می‌توان داشت که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

۱. هایدگر در تفکر متقدم و متأخر خود زمان را افق فهم هستی تلقی می‌کند؛ به نحوی که در هستی و زمان، هستی را از منظر «هستنده زمان مند و عالم مند» (دازاین) بررسی می‌کند و در تفکر متأخر خود هستی را در عرصه حوالت‌های تاریخی خود، می‌جوید. اما مشکل اینجاست که «هستی زمان‌مند» و اساساً خود زمان و تاریخ از مراتب هستی و به تعبیر دیگر از جلوات وجود اند. آیا می‌توان حقیقت هستی را تنها محدود به یک منظر و جلوه‌ای از جلوات او کرد؟ این سؤالی است که از منظر هایدگر پاسخ روشن و قانع کننده آن چندان ساده به نظر نمی‌رسد.

۲. ابهام دیگری که در این مقام رخ می‌نماید این است که براساس رویکرد هایدگر، آیا هستی حقیقتی ثابت است یا نوآمد و متجدد؟ از منظر تاریخت تفکر وجودی، باید همواره هستی را امری متجدد دانست که دائماً در حوالت‌های تاریخی رخ می‌نماید. اما از سوی دیگر هایدگر از هستی به مثابه امری سخن می‌گوید که همواره خود را با کشف حجاب‌هایش در حجاب می‌دارد و از ما می‌گریزد و وجهی رازگونه و ناشناختنی دارد. این نشان می‌دهد که حقیقت هستی امری است والا و متعالی که به کنه شناخته نمی‌شود و این دال بر ثبات ذات اوست. از سوی دیگر وصف ثبات و تجدد در منظر هایدگری، درباره موجودی است که به فراچنگ ذهن در آید و چیزی (وجود) که فارغ از ذهنیت و سوژکتیویته است؛ نه می‌توان گفت ثابت است و نه متجدد. از این رو ابهامی جدی در رویکرد هایدگر به هستی، درین باره وجود دارد.

۳. در تفکر وجودی شاعرانه بر مبنای رویداد هستی، کار متفکر و شاعر انتظار کشیدن برای رخداد و تجلی هستی است و دریافت این رخداد نو، شاعر و متفکر زبان هستی شده و «گفتِ آن» را می‌نامد و می‌گوید. پس نقش انسان متفکر و شاعر و هنرمند اصیل انتظارگری است. اما آیا با فروکاستن نقش انسان به انتظار گری، او را به عنصری منفعل و تنها پذیرای «خواستِ هستی» تبدیل نمی‌کنیم و به نوعی جبر و دترمینیسم گرفتار نمی‌آییم؟

هایدگر به تصریح می‌گوید که باید در انتظار رخداد نویی از وجود بود که سرآغاز تاریخ و تفکر و عالمی دیگر است. با وجود این بصیرت ویژه، اما رنگ غلیظ دترمینیسم و حواله امور عالم و آدم

به کار جهان، در این تفکر دیده می‌شود و این‌گونه می‌نماید که اختیار و ارادهٔ انسان در این نگاه، چندان محلی از اعراب ندارد.

۶. نتیجه‌گیری

هایدگر در مطالعات فلسفی خود رویکرد جدیدی به تفکر می‌گشاید که با رویکرد سنت فلسفهٔ غربی متفاوت است. وی با عبور از متافیزیک سعی در پی‌ریزی تفکری غیر متافیزیکی معطوف به وجود دارد. برای چنین تفکری، می‌بایست گشوده به روی حقیقت هستی باشیم و به ندای آن گوش بسپاریم. وی در دوران متأخر تفکر خویش، با مددگرفتن از مفاهیمی همچون رویداد از آن خود کننده، حواله و تقدیر، شعر و تاریخ هستی می‌کوشد تا با زبانی غیر متافیزیکی از هستی سخن بگوید. از این‌رو، نخست به خصلت تاریخی هستی اشاره شده و وظیفهٔ تفکر، دریافت حواله‌های تاریخی هستی دانسته می‌گردد. این تاریخت تفکر مبتنی بر گشودگی و آشکارگی خاصی است که هایدگر از آن با عنوان «رویداد از آن خود کننده» یاد می‌کند. رویداد افق گشودگی و آشکارگی تاریخی هستی است. این هستی است که انسان را از آن خود می‌کند و تقدیر ذات او و عالم انسانی را در یک عصر رقم می‌زند. بنابراین «رویداد» نوعی اشاره به حقیقت هستی است و اینکه حقیقت هستی را در هر عصری ظهور خاصی است. براین اساس راهی تازه برای فهم هستی به دست می‌آید.

براین اساس تفکر، بیش از آنکه به تحلیل ما راجع باشد از فراخوان و کشش هستی، بلکه از عطیهٔ آن سرچشمه می‌گیرد. اما این تعمق جدید در هستی تنها می‌تواند شاعرانه باشد؛ زیرا هستی برحسب ظهور تاریخی‌اش به‌مثابه رویداد، تفکر متفکران و شاعری شاعران را به خود می‌خواند و هدایت می‌کند. از آنجا که تفکر شاعرانه واسطهٔ حقیقت است و امکان آشکارگی حقیقت را فراهم می‌کند، پس در شعر است که افقی برای تجلی دوبارهٔ هستی و نامستوری آن فراهم می‌آید. شاعر در رویداد هستی، گشایندهٔ مجلایی برای ظهور حقیقت هستی می‌شود. از این‌رو زبان شاعرانه، اصیل‌ترین شیوه در - جهان - هستن و بودن - با - دیگران است. شعر از این‌رو وجدان و یافتن هستی است، به‌نحوی که ادراک طبیعی را برهم می‌زند و ما را دعوت به تجربه غرابت چیزها می‌کند. براین اساس متفکران و شاعران پاسداران هستی‌اند و کلمات هستی را می‌نامند. براین اساس است که از ظهور هستی در زبان شعر و تفکر اصیل سخن گفته می‌شود. در این تحقیق تفکر وجودی شاعرانه را دارای چهار مؤلفهٔ اصلی یافتیم: منشأ و سرچشمه این تفکر «رویداد از آن خود کننده» به‌مثابه افق آشکارگی هستی است. متعلق آن حقیقت هستی - و نه هستندگان - است از آن منظر که در رویداد - بخشش و موهبت - خود را آشکار می‌کند. این تفکر متصف به وصف تاریخی است؛ زیرا هستی خود را در دوره‌های تاریخی حواله می‌کند و

تفکر وجودی معطوف به این بخشش و موهبت حوالت شده هستی است. در نهایت زبان و سنخ این تفکر، شاعرانه است و در شعر است که کلمات هستی نامیده می‌شود.

با وجود بصیرت‌های ویژه‌ای که تفکر وجودی هایدگر به مثابه راهی برای تعمق در هستی برای ما گشوده است، ابهامات و انتقاداتی به رهیافت وی به نظر می‌رسد. نخست آنکه افق زمانی و تاریخی به هستی دادن، شائبه محدود کردن حقیقت هستی به یک منظر و به تعبیری مرتبه‌ای از جلوه‌های هستی را در پی دارد. ابهام دوم درباره ثبات یا تجدد هستی و یا عدم اتصاف او به این دو صف است. ثالثاً شاعرانه بودن تفکر، ممکن است راه را برای هرگونه تلقی ذوقی - دلخواه و بدون ملاک عقلانی از هستی باز کند و شائبه نوعی نسبیت را می‌انگیزاند و در نهایت تأکید صریح و مکرر هایدگر بر نقش انتظارگونه انسان در تلقی حوالت هستی، به نظر می‌رسد نقش اراده و اختیار انسان را نادیده می‌گیرد و به گونه‌ای جبر و دترمینیسم تن می‌دهد.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱). *هایدگر و تاریخ هستی*. چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- جان مک کواری (۱۳۷۶). *مارتین هایدگر*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: انتشارات گروس.
- جان مک کواری (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: نشر هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۳). *هایدگر و گشایش راه تفکر آینده*. تهران: نشر نی.
- مارتین هایدگر (۱۳۸۴). *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*. ترجمه محمدرضا اسدی، تهران: نشر اندیشه امروز.
- (۱۳۸۹). *"وارستگی گفتاری در تفکر معنوی" در فلسفه و بحران غرب*. ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: نشر هرمس: چاپ سوم.
- (۱۳۹۳). *"وارستگی؛ گفتار در تفکر معنوی" در فلسفه و بحران غرب*. ترجمه محمدرضا جوزی، چاپ چهارم، تهران: نشر هرمس.
- (۱۳۹۹). *زمان و وجود*. ترجمه شهاب‌الدین امیرخانی، تهران: نشر پارسه.
- (۱۳۷۹). *"سرآغاز اثر هنری" در راه‌های جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، چاپ اول، تهران: نشر درج.
- (۱۳۸۱). *شعر، زبان و اندیشه رهایی*. ترجمه عباس منوچهری، تهران: نشر مولی.
- (۱۳۸۵). *نامه‌ای در باب اومانیسیم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. نشر نی.
- (۱۳۸۶). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- ماکس مولر. (۱۳۷۸). *"مابعدالطبیعه و تاریخ در تفکر مارتین هایدگر" در فلسفه و بحران غرب*. ترجمه پرویز ضیاء شهابی و دیگران، چاپ اول، تهران: نشر هرمس.

مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴). *پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر*. تهران: انتشارات کتاب طه.

میگل بیسنگی (۱۳۸۹). *هایدگر و امر سیاسی*. ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.

Ahmadi, B. (2002). *Heidegger and the History of Being*. Tehran: Nashr-e Markaz. (In Persian)

Biemel, Walter (1977). *Martin Heidegger: An Illustrated Study*. Trans. L.Mehta. Routledge & Kegan press.

Bistigi, M. (2010). *Heidegger and the Political* (S. Jamadi, Trans.). Tehran: Ghoghnoos. (In Persian)

Emad, Parvis. (2007). On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy;

Heidegger, M. (2000). "The Origin of the Work of Art" in *Paths of the Forest* (M. Asadi, Trans.). Tehran: Nashr-e Doraj. (In Persian)

Heidegger, M. (2002). *Poetry, Language, and the Thought of Liberation* (A. Manouchehri, Trans.). Tehran: Nashr-e Moli. (In Persian)

----- (2005). *The End of Philosophy and the Task of Thinking* (M. R. Asadi, Trans.). Tehran: Nashr-e Andishe-ye Emrooz. (In Persian)

----- (2006). *Letter on Humanism* (A. R. Rashidiyan, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)

----- (2007). *Being and Time* (S. Jamadi, Trans.). Tehran: Ghoghnoos. (In Persian)

----- (2010). "The Release into the Spiritual Thinking" in *Philosophy and the Crisis of the West* (M. R. Jozi, Trans.). Tehran: Hermes Publishing. (Third Edition). (In Persian)

----- (2014). "The Release; Discourse on Spiritual Thinking" in *Philosophy and the Crisis of the West* (M. R. Jozi, Trans.). Tehran: Hermes Publishing. (Fourth Edition). (In Persian)

----- (2020). *Time and Being* (Sh. Amirkhani, Trans.). Tehran: Nashr-e Parseh. (In Persian)

----- (1966). *Discourse on Thinking*. trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row.

----- (1969). *Discourse on Thinking*. trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, Harper Torchbooks.

----- (1971). *The End of Philosophy*. trans Joan Stambaugh, University Of Chicago Press.

----- (1977). *Basic writings*. trans Richard Taft, Indiana University Press.

----- (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*, trans Richard Taft, Indiana University Press.

----- (1991). *Nietzsche. V. I and II*, trans. David F. Krell. ed Krell, New York: Harper & Row.

----- (1998). *Pathmarks*. trans. William McNeil. Ed William McNeil, London: Cambridge University Press.

----- (1999). *Contribution to philosophy*. trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana University Press.

----- (2012). *contribution to philosophy (of the Event)*. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Indiana University Press.

- Kockelmans, Joseph. J. (1984). *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Indiana University Press.
- Lafont, C. (2000). *Heidegger, Language, and World-Disclosure (Modern European Philosophy)*. London: Cambridge University Press.
- Macquarrie, J. (1997). *Martin Heidegger*. Trans: M. S. Hanaei Kashani, Tehran: Gros Publications. (In Persian)
- Macquarrie, J. (1998). *Existential Philosophy*. Trans: M. S. Hanaei Kashani, Tehran: Hermes Publishing. (In Persian)
- Mosleh, A. A. (2005). *The Question of the Truth of Man: A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Heidegger*. Tehran: Ketab-e Taha Publications. (In Persian)
- Müller, M. (1999). "Metaphysics and History in the Thought of Martin Heidegger" in *Philosophy and the Crisis of the West*. Trans: P. Zia Shahaabi et al, Tehran: Hermes Publishing. (In Persian)
- Pezze, B. (2006). *Heidegger On Gelassenheit*. Minerva- An Internet Journal of Philosophy (1), minerva.mic.ul.ie%2Fvol10%2FHeidegger.pdf
- Richardson, William.J. (1964). *Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press.
- Schurmann, R. (1990). *Heidegger: on Being and Acting*. Indiana University Press.
- Von Herrmann, F.W. (1964). *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan.
- Watanabe, Jiro. (1990). "Über Das Dasein bei Heidegger" in *Eine Einführung in sein Denken*. Verlag Rombach, Freiburg, S.31-59.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Right to Punish in the Philosophy of Hobbes: Foundations and Effects

Shayan Akbari¹ , Ahmad Hajidehabadi² , Hassan Alipour³ , Ahmad Fallahi⁴

1. Ph.D Candidate in Criminal Law and Criminology, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: Shayan.Akbari@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Professor, Department of Criminal Law and Criminology, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: adehabadi@ut.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: hassan.alipour@ut.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, University of Kordestan, Sanandaj, Iran. E-mail: a.falahi@uok.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(101-126)

Article History:

Received:
19 April 2024

In Revised Form:
09 August 2024

Accepted:
01 September 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

Understanding the fundamental concepts and institutions of criminal law rights is examined from a philosophical-historical perspective. The discussion of the foundations of state punishment and the right to impose penalties on citizens is presented in a precise manner in Thomas Hobbes's philosophy. Throughout his, *Leviathan*, the right to punish. Stems from the social contract, and is considered a political right rather than a natural or pre-political one, entrusted to the state. Therefore, all citizens, disgusted by the natural state, relinquish the right to self-defence or the possibility of retaliation. This is considered a natural right for them after facing another violent onslaught, entrusting the protection of freedom and social order to the artificial entity known as the state, in order to end interpersonal conflicts and group disorder, leading to the emergence of sustainable peace. The right of the state to punish individuals has significant implications for criminal rights, including the secularization of punishment, state monopoly in punishing criminals, the establishment of legitimate defense institutions in the penal system, and the occurrence of crimes against the state. These issues are addressed with an analytical and interdisciplinary approach in this study.

Keywords: Philosophy of criminal law, Social Contract, Hobbes, Punishment, Fundamental Rights.

Cite this article: Akbari, Sh.; Hajidehabadi, A.; Alipour, H. & Fallahi, A. (2024). Right to Punish in the Philosophy of Hobbes: Foundations and Effects. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (101-126).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.375329.1006834>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Perception of the fundamental concepts and institutions of criminal law requires examining them from a philosophical-historical perspective. Punishment is one of the legal institutions whose origins date back to mythical times. The significance of punishment lies in its inherently harsh, deprivation-inducing, and painful nature; it represents the most resolute method of the criminal justice system's confrontation with offenders. The elucidation of the foundations of punishment and how the state acquires the right to penalize citizens is precisely articulated in the philosophy of Thomas Hobbes. In the realm of identifying the modern foundations of punishment, Thomas Hobbes can be considered one of the most important pioneering intellectuals. Criminal law, and specifically punishment, before the modern era and even to a lesser extent in the modern period, was often under the control of the power of kings or religious institutions, such as the church. This led to a basis for punishment that relied on the king's decree or a sacred origin. As one of the proponents associated with the social contract theory, Hobbes adopts an approach that distinguishes the modern state from royal and divine governments. Members of society, to free themselves from the fear of annihilation and to prevent continuous encroachments on their lives and property, inevitably enter into a pact known as the social contract. Hobbes' theory of state-building, which is based on the creation of a "mortal god," led to the establishment of an artificial entity that must remain powerful, comprehensive, and unassailable to maintain order and security. Following the theoretical framework of state formation, the important issue of the powers and duties of the state was raised. Among the rights that should be taken into consideration after the establishment of the state is the right to punish. Hobbes attempts to establish the legitimacy of this right for the state by explaining its foundation, rationale, and necessity. Although Hobbes refers to punishment as a tool to ensure individuals' compliance with the law, he strives not to consider the enforcement of punishment as one of the prerequisites for the formation of the state. Instead, he focuses on the role of citizens in granting this right to the state and the justification for the punishment of offenders. By reading Hobbes' book "Leviathan," we comprehend that the right to punish, according to the social contract, is granted to the state as a political right rather than a natural or pre-political one. Therefore, all citizens, weary of this circumstance, relinquish their right to self-defence or the possibility of retaliation, which existed as a natural right in response to another's aggression, and entrust the preservation of freedom and social order to the artificial entity (the state). This is done to terminate interpersonal conflicts and group disorder, thereby establishing lasting peace. He views punishment as a tool in the hands of the state to implement specific objectives and implicitly believes that without the institution of punishment, ensuring the durability of this grand and formidable structure would be difficult and uncertain; since his anthropological conception is that humans only come to their senses through the threat of punishment. The legitimisation of inflicting pain and suffering in the name of punishment arises from the social contract. It is based on the implicit consent of all, being considered one of its essential provisions. Citizens, who were permitted to exercise violence when faced with a life threat and then to take revenge on the aggressor, accept that the state should be responsible for ensuring security and managing social order. If harm befalls them, they refrain from seeking revenge and entrust the restoration of their compromised security to the state, aiming for a higher goal, which is the establishment of peace. As a result, the offender's punishment can restore the damaged security. The establishment and continuation of this situation can be declared as the end of the era of private justice. Since then, citizens of society are no longer executors of the commands of kings or divine orders. Rather, they act based on their own will and interests, viewing criminal rights and punishments as a controlling tool, a product of their agreement. This idea marks a turning point in the disconnection of the legitimacy of punishment as a transcendent and sacred institution, and it is from this period that punishment gains legitimacy based on the collective will of citizens. Hobbes emphasized that if civil law is absent, there will be no crimes; thus, he declared that the origin of criminalization is not religion but political power, and criminals are subjected to punishment because they commit acts that have a collectively reproachful character. Therefore, as long as a behaviour is not recognized as contrary to the interests of society and the state

does not prohibit it as a manifestation of the collective will, it will not have the capacity for criminal reproach. Another significant effect of the state's right to punish individuals is the monopoly of the state on punishing offenders. Accordingly, what distinguishes punishment from hostile behaviours is its application and enforcement by a legal institution that arises from the true will of the collective. The regulation of the institution of self-defence within the criminal system is considered another consequence of this important development.

The restriction of committing any form of violence under the guise of defence and restraining unjust transgressions and assaults by individuals, along with the initial reliance and hope in the deterrent and guiding force of the state during conflicts, undoubtedly stems from Hobbes' intellectual efforts. In conclusion, one can refer to the emergence of crimes against state security. Another implication of Hobbes' criminal philosophy, which gains meaning in light of the independence of the state's personality, is the formation of crimes that target the security of the state; that is, the highest value of collective life. Hobbes believes that hostile acts against the established political system in the country are more serious crimes than similar hostile acts against private individuals, as in such cases, the loss and damage become widespread. Crimes include the disclosure of confidential government information, providing state information to the enemy, assassination attempts on government representatives, and actions against the security and authority of the state. Therefore, any action that poses a risk of destabilizing the existence of Leviathan is considered an act against the security of that society and a violation of the social contract, necessitating criminalization and punishment. This study adopts an interdisciplinary approach and employs a descriptive-analytical method to examine the issues mentioned; initially, it briefly explores Hobbes' political philosophy and his primary concern, which is security, and then explains the contexts and foundations of state formation and its authority to punish citizens. In the second part of the article, the most significant consequences of the aforementioned topic are systematically and categorically addressed.



حق بر مجازات کردن در فلسفه هابز: مبانی و پی‌آمدها

شایان اکبری^۱، احمد حاجی ده‌آبادی^۲، حسن عالی‌پور^۳، احمد فلاحی^۴

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: shayan.akbari@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: adehabadi@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: hassan.alipour@ut.ac.ir

۴. استادیار، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: a.falahi@uok.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

توجیه کیفر همواره به‌عنوان یکی از موضوعات مناقشه‌برانگیز و بنیادین فلسفه حقوق کیفری مطرح شده است. تبیین مبانی مجازات و چگونگی حق‌یابی دولت در کیفردهی شهروندان، به شیوه دقیق در فلسفه توماس هابز دیده می‌شود. هرچند هابز از کیفر به‌عنوان ابزار تضمین اطاعت افراد از قانون یاد می‌کند اما می‌کوشد اجرای مجازات را به‌عنوان یکی از لوازم تشکیل دولت تلقی نکند، بلکه به نقش شهروندان در اعطای این حق به دولت و چرایی استحقاق بزه‌کاران در تحمل کیفر بپردازد. با خوانش کتاب *لویاتان* درمی‌یابیم که حق بر مجازات کردن از رهگذر پیمان اجتماعی، به‌مثابه حقی سیاسی و نه طبیعی یا ماقبل سیاسی، در اختیار دولت قرار می‌گیرد. بنابراین همه شهروندان بیزار از وضع طبیعی، با وانهادن حق دفاع یا امکان مقابله به‌مثل، که به‌عنوان حقی طبیعی پس از رویارویی با تعرض دیگری برایشان وجود داشت، صیانت از آزادی و نظم جامعه را به موجود مصنوعی (دولت) می‌سپارند تا از این طریق به نزاع‌های میان‌فردی و نابسامانی گروهی پایان داده شود و آسایشی پایدار پدیدار گردد. این اندیشه نقطه عطفی در انقطاع وجاهت کیفر به‌عنوان نهادی آن‌جهانی و قدسی به‌شمار می‌آید و از این دوره به بعد است که مجازات بر پایه خواست جمعی شهروندان مشروعیت اعمال می‌یابد. حق‌یابی دولت در مجازات افراد آثار چشم‌گیری بر حقوق کیفری به‌جای می‌نهد، که قدسی‌زدایی و این‌جهانی‌سازی مجازات، انحصار دولت در مجازات مجرمان، ضابطه‌یابی نهاد دفاع مشروع در سامانه جزایی و پدیدایی جرایم علیه امنیت دولت از مهم‌ترین آنها است که در این جستار با رویکردی میان‌رشته‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی آنها پرداخته شده است.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۱۰۱-۱۲۶)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۱/۳۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۱۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

فلسفه حقوق کیفری، پیمان اجتماعی، هابز، مجازات، حق‌های بنیادین.

واژه‌های کلیدی:

استناد: اکبری، شایان؛ حاجی ده‌آبادی، احمد؛ عالی‌پور، حسن و فلاحی، احمد (۱۴۰۳). حق بر مجازات کردن در فلسفه هابز: مبانی و پی‌آمدها. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۱۰۱-۱۲۶).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.375329.1006834>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

شناخت مفاهیم و نهادهای اساسی حقوق کیفری در گرو بررسی آنها با رویکردی فلسفی - تاریخی است. کیفر یکی از نهادهای حقوقی است که پیشینه آن به دوران اساطیری بازمی‌گردد. اهمیت کیفر در ذاتِ خشن، محرومیت‌ساز و رنج‌آور آن نهفته است؛ یعنی سرسختانه‌ترین شیوهٔ رویارویی عدالت کیفری با بزه‌کاران. با این ویژگی‌ها، تردیدی در ضرورت شناخت همه‌جانبهٔ کیفر به‌عنوان نهادی که «عامدانه بر شهروندان درد و رنج تحمیل می‌دارد» (Harrison and Duff, 1988: 140) و گاه ارزش اساسی و حق‌های حیاتی آنان را سلب می‌کند نخواهد ماند. شناخت مبانی کیفر و درک و دریافت مشروعیت یا عدم مشروعیت کاربست آن پی‌آمدهای مهمی دارد. از جمله مهم‌ترین آنها اینکه کیفردهی بدون پشتوانهٔ نظری - فلسفی و اتکا به مبانی مستحکم موجه‌ساز چیزی جز نمایش استبداد و تحمیل ستم نخواهد بود و حتی مشروعیت ساختار سیاسی را به تردید می‌افکند. با گام نهادن در ساحت فلسفهٔ حقوق کیفری، که از آن به‌عنوان «مهم‌ترین شاخه در میان گرایش‌های فلسفهٔ حقوق» یاد می‌شود (رستمی، ۱۳۹۹: ۲۱) شناخت مجازات به موضوعی کلیدی و بنیادین بدل می‌شود. در بررسی نهاد کیفر می‌توان از سه دریچهٔ چپستی، چرایی و چگونگی به موضوع نگریست. اگرچه در کنار جستارها و نوشته‌های مربوط به چپستی مجازات پژوهش‌های غنی و پیراسته‌ای پیرامون چگونگی اجرای آن، به‌ویژه در پرتو آموزه‌های کرامت‌مدار، به‌سامان رسیده است^۱ اما در ادبیات حقوقی زبان فارسی کمتر به مبانی آن توجه شده است.^۲ در زمینهٔ شناسایی مبانی مدرن مجازات، توماس هابز را می‌توان از مهم‌ترین اندیشمندان پیشگام به‌شمار آورد. او در *لویاتان*^۳ بی‌پرده در مقام پاسخ به این پرسش بنیادین پُرچالش برمی‌آید که «حق یا اقتدار مجازات‌کردن از کجا آمده است؟» (Hobbes, 1985: 190). اغلب متونی که در شناخت فکر فلسفی هابز نگاشته شده است به دست‌آورد نظری وی پیرامون زمینه و چگونگی ساخت‌یابی دولت، نظر داشته‌اند و از ابزار تضمین قوام دولت غافل شده‌اند. همین موضوع باعث گردیده که حتی ریستروف بیان دارد که «هابز غالباً توسط پژوهشگران حقوق جزا نادیده گرفته

۱. برای بررسی برخی از پژوهش‌های این حوزه بنگرید به: یزدیان جعفری، یزدان، چرایی و چگونگی مجازات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱. شیکر، دیوید، *مفهوم و ماهیت مجازات*، ترجمه حسین آقایی جنت مکان، جنگل، ۱۳۹۳. پیوندی، غلامرضا، *کیفرگزینی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۰. هالوی، گابریل، *کیفردهی آموزه‌ای مدرن*، ترجمه علی شجایی، دادگستر، ۱۳۹۳.

۲. شاید ازین روست که ریموند گسن، جرم‌شناس فرانسوی، به کنایه می‌گوید: «حقوقدان‌ها انسان‌های خوشبختی هستند، زیرا به‌طور کلی خارج از مسائل مربوط به فن حقوقی محض، سؤال نمی‌کنند و هنگامی هم که به مرحلهٔ پرسش رسیدند اندیشهٔ آنان به ندرت ورای آنچه حقوق ارائه می‌دهد، جولان پیدا می‌کند.» (گسن، ۱۳۷۹: ۱)

3. Leviathan

شده است» (Ristroph, 2008: 601). هرچند توماس هابز بخشی مجزاً از کتاب را به تعریف و شناخت مفهوم دولت اختصاص می‌دهد و این امر به شائبه جای‌گیری تمام‌قد فلسفه‌اش در حوزه حقوق عمومی - در کنار فلسفه سیاست - دامن می‌زند اما از آنجا که در نهایت مدعی می‌شود که «دولت با بهره‌گیری از زرادخانه کیفری است که توان تمشیت جامعه و متمایل کردن آدمیان به رعایت قانون را دارد» (Hobbes, 1985: 190-191)، از این رو بر سر توجیه مشروعیت و تبیین مبنای آن درنگ درخوری می‌نماید که در اصل تلاشی برای پاسخ به یکی از کلیدی‌ترین پرسش‌های مطرح در ساحت فلسفه حقوق کیفری است و همین امر جایگاه هابز را در حوزه مذکور پررنگ و ممتاز می‌کند. موضوع شناسایی حق بر کیفرگذاری برخلاف آنکه امری بدیهی و ساده در نظر می‌آید، مبحثی پُرسمان‌خیز و شایان توجه و کاوش است. اساساً تا زمانی که مبنای وجاهت اعمال درد و رنج از سوی دولت به شهروندان زیر لوای کیفر مشخص نگردد و چرایی آن تشریح نشود، نه تنها فلسفه حقوق کیفری با ابهام و خلأ روبه‌رو خواهد بود بلکه اهمیت پیروی از قانون کیفری زیر سؤال خواهد رفت.

توماس هابز را یکی از مهم‌ترین متقدمین فلسفه سیاسی مدرن می‌نامند و سامانه جزایی، به‌عنوان یکی از نهادهای هم‌پیوند با قدرت سیاسی، از تأثیرات نوزایی فکری به دور نبوده است. حقوق کیفری و به‌طور خاص مجازات تا پیش از دوران مدرن و پدیدآیی دولت و حتی به نحو کم‌رنگ‌تری در دوران مدرن، غالباً تحت سیطره قدرت پادشاهان یا نهادهای مذهبی، همچون کلیسا، بوده است. همین امر سبب می‌گشت تا برای کیفر مبنایی متکی به فرمان پادشاه یا ریشه قدسی قائل شد. هابز به‌عنوان یکی از اصحاب منتسب به نظریه قرارداد اجتماعی، رویکردی را پیش می‌گیرد که دولت مدرن را از دولت‌های پادشاهی و آسمانی متمایز می‌کند. این تمایز بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی جلوه می‌کند. شهروندمحوری نظریه قرارداد اجتماعی و اتکا به توافق جمعی و به تعبیری زمینی‌سازی سیاست و دولت، آثار چشم‌گیری بر سامانه جزایی و نهاد مجازات می‌نهد. اگر تا پیش از دوران مدرن، مبنایی مشخص برای توجیه مجازات توسط حکمران وجود داشته است، پس از این دوران مبنای پیشین کاملاً محل تردید و تأمل قرار می‌گیرد؛ زیرا هابز اساس مشروعیت دولت را به اموری دیگر گره می‌زند. از یک‌سو ممکن است بیان گردد که با ظهور دولت برآمده از نظریه پیمان اجتماعی در دوران مدرن، حق بر مجازات کردن به‌عنوان یکی از لوازم تشکیل دولت و اعطاشده به دولت محسوب می‌گردد. اما از دیگرسو، می‌توان مدعی بود که تمایل به تشکیل دولت الزاماً به معنای رضایت به قرارگیری حق کیفرگذاری در ید دولت نیست. با تکیه بر فرض دوم، باید دریافت که پس از تشکیل دولت تا چه میزان به رضایت و خواست اراده جمعی برای وجود نهاد مجازات توجه می‌شود و نقش افراد جامعه در مسیر مشروعیت‌بخشی به کیفردهی توسط دولت چگونه است. بنابراین نخستین پرسش

پژوهش این است که در دولت مبتنی بر قرارداد اجتماعی هابز، کیفر بر اساس کدامین مبانی توجیه^۱ می‌شود و حق بر مجازات کردن چگونه نصیح می‌گیرد؟ در این میان ممکن است تردیدهایی مطرح شود که شهروندان در حق‌یابی دولت، به‌عنوان یگانه‌نهاد مجاز به کیفردهی، نقشی حیاتی ایفا می‌کنند یا مجازات کردن بدون توجه به خواست آنان انجام می‌گیرد؟ به‌واقع اگر نقش و رضایت شهروندان در کیفردهی احراز نگردد، شاید مفهوم مجازات تا حدّ معنای شکنجه تنزل یابد. موضوع استحقاق تحمّل کیفر از سوی فرد مجرم، می‌تواند مستقیماً و صراحتاً برتافته از ابراز رضایت افراد جامعه تلقی شود یا بدون توجه به نقش شهروندان ناکرده‌بزه، مستتر در پذیرش ضمنی مجرم و تعهد به کیفرپذیری به هنگام نقض قانون جزایی در هنگام ورود به عرصه پیمان اجتماعی باشد. ابهامات فوق سبب شده است تا در این نوشتار ابتدا به تبیین مبانی مجازات در فلسفه کیفری هابز پرداخته شود و سپس بررسی گردد که آثار حق‌یابی دولت در کیفردهی کدام است و دولت این‌جهانی هابز چگونه و بر چه اساسی حقوق کیفری را دستخوش دگرگونی قرار می‌دهد.

در این جستار، پس از شناخت چارچوب اندیشه سیاسی توماس هابز، به واکاوی فکر او درباره مجازات و حق کیفرگذاری دولت، با تکیه بر تحلیل کتاب *لویاتان*، خواهیم پرداخت. سپس به بررسی مهم‌ترین آثاری که فلسفه سیاسی هابز بر سامانه جزایی نهاده است اتمام خواهد شد.

۲. جهان فکری توماس هابز

توماس هابز^۲ (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) در زمره فیلسوفانی قرار دارد که فلسفه‌اش در تفاسیر مفسران به نحو واحدی نگریسته نمی‌شود، زیرا برخی باورمندانه وی را پایه‌گذار فلسفه سیاسی مدرن می‌خوانند، ریشه‌های ساخت‌یابی دولت را به او منتسب می‌کنند و از ستایش‌گران و پاسداران آزادی انسان قلمدادش می‌نمایند. برخی دیگر، بسیار صریح او را توجیه‌گر نظام‌های سیاسی مستبد خطاب می‌کنند. به‌عنوان مثال مایکل اوکشات، فیلسوف و تاریخ‌دان بریتانیایی قرن بیستم، لویاتان هابز را برترین شاهکار فلسفه سیاسی که به زبان انگلیسی نوشته شده است می‌داند (Oakeshott, 3: 2000) و در مقابل، فردی همچون لئو اشتراوس از هابز به‌عنوان یک افراطی ساختارشکن شیطان‌سرشت که سزاوار بود به دست هم‌وطنانش مجازات شود یاد می‌کند، هرچند که به هیچ‌وجه منکر تأثیر وی بر اندیشه سیاسی نمی‌شود (Strauss, 1953: 166). در عین حال، بر سر مرام فکری و فلسفی وی رویکرد یکپارچه و یکسانی را نمی‌توان دید. عده‌ای هابز را متمایل به فردگرایی، عقل‌گرایی، ماده‌گرایی و اثبات‌گرایی می‌دانند، اما برخی معتقد به جانبداری وی از

1. Justification

2. Thomas Hobbes

جمع‌گرایی، تجربه‌گرایی و تعلق او به سنت حقوق طبیعی هستند. البته پیشگامی هابز نسبت به شکل‌یابی بسیاری از این مکاتب فکری، انتساب وی به این گرایش‌ها را با تردید روبه‌رو می‌سازد. فارغ از تمامی برداشت‌هایی که از فلسفه هابز شده است نمی‌توان نقش و تأثیر وی را در حوزه‌های فلسفه سیاست، حقوق عمومی و حقوق کیفری نادیده گرفت. *لویاتان* وی پس از انتشار زمینه‌ساز مباحثات و مجادلات بسیاری گشت و نقدهای فراوان و متنوعی را سبب شد. در این میان، بیش‌تر پژوهش‌هایی که پیرامون هابز سامان یافته کار او را از منظر فلسفه سیاسی یا حقوق عمومی سنجیده‌اند. هرچند «اندیشه مدرن دولت ابتدائاً در نظریات متفکرانی همچون ماکیاولی و بُدین آشکار شد» (وینست، ۱۳۹۹: ۴۰) اما این «هابز بود که برای نخستین‌بار نظریه جامعی درباره خاستگاه قراردادی دولت و انگیزه‌های فرضی آن ارائه داد» (کلی، ۱۴۰۰: ۲۹۸) و در اصل بیش‌تر تلاش او مصروف اندیشه دولت شد و از این رو یکی از بخش‌های چهارگانه لویاتان را «در باب دولت» اختصاص داد. غلبه شناخت و بررسی دولت از زوایای گونه‌گون در آثار هابز، اهمیت یکی از نقاط برجسته کار او را تقریباً محو ساخته است، تا حدی که به اهمیت مباحث مندرج در فصل بیست و هشتم با عنوان «در باب مجازات‌ها و پاداش‌ها» کمتر پرداخته شده و یا اگر مطالبی عنوان گردیده بسی کوتاه و موجز و در حد چندین صفحه از آن گذر شده است. حتی غالباً اندیشه هابز را در ردیف فیلسوفان قرن هفدهمی یا اندیشمندان منتسب به نظریه قرارداد اجتماعی، نه کاملاً مستقل و جامع، گذرا ذکر کرده‌اند. از جمله تلاش‌های هابز معطوف به قدسی‌زدایی^۱ و زمینی‌سازی نهاد قدرت و اتکا به پیمانی اجتماعی است که از رهگذر توافق آدمیان برای استقرار و استمرار امنیت حاصل می‌آید. این نظریه به‌سان سابق، قدرت سیاسی را پیرو خواست نهاد قدسی و یا برآمده از منشئی طبیعی نمی‌داند و «با دیدگاهی که حکومت را امری آسمانی و نه بدعتی انسانی و زمینی می‌دانست اختلاف جدی و بنیادین داشت» (کلی، ۱۴۰۰: ۲۹۴). اندیشه دولت‌سازی هابز که بر پایه ایجاد «خداوند میرا» شکل یافت، منجر به شکل‌گیری شخصیتی مصنوع گردید که برای حفظ نظم و امنیت بایستی مقتدر، فراگیر و خلل‌ناپذیر باقی بماند و پیرو طرح‌ریزی نظریه ساخت‌یابی دولت، موضوع مهم اختیارات و تکالیف دولت پیش کشیده شد. از جمله حق‌هایی که پس از شکل‌یابی دولت، در ردیف حق‌های آن قرار می‌گیرد حق کیفرگذاری است. هابز می‌کوشد با تبیین^۲ مبنا، چرایی و ضرورت وجود چنین حقی برای دولت، مشروعیت آن را محرز سازد. برای درک اینکه مجازات در معنای مدرن خود از کجا و چرا پدید آمد، نیاز است تا نخست نگاهی به جوانب نظریه سیاسی هابز و رویکرد انسان‌شناختی

1. Desecularize
2. Explanation

وی بیندازیم. لذا در بندهای آتی بسیار موجز به ریشه‌های شکل‌گیری اندیشه لویاتان و حق کیفرگذاری دولت، خواهیم پرداخت.

۱.۲. امنیت؛ دغدغه پایان‌ناپذیر هابز

با مذاقه در تألیفات هابز به مفهومی برجسته برمی‌خوریم که ساختار ایده سیاسی او بر پایه آن بنا شده است. ادعایی ناپذیرفتنی نخواهد بود اگر این چالش فکری کلان لویاتان هابز را/امنیت بدانیم. چنین دغدغه‌ای را می‌توان در گفته خود او راجع به مادرش که با شنیدن شایعه هجوم ناوگان جنگی اسپانیا به انگلستان دچار درد زایمان شده بود، یافت که بیان داشته است «من و ترس همزاد یکدیگر هستیم» (تاک، ۱۳۹۷: ۱۶). تندبادهای سهمگین سیاسی، به‌ویژه جنگ‌های داخلی انگلستان، زندگانی هابز را تحت سیطره قرار داده بود و این موضوع بی‌گمان در ایده‌یابی‌هایش بی‌تأثیر نبوده است. هابز در فرجام کتاب لویاتان با قید این نکته که «برای نگارش این کتاب خواستی جز نشان‌دادن رابطه متقابل میان امنیت و فرمان‌برداری را در نظر نداشته‌ام» (Hobbes, 1985: 445) صراحتاً به دغدغه بی‌زوال خود اشاره می‌کند و ازین روست که «فلسفه هابز را فلسفه قدرت نامیده‌اند» (موجد، ۱۳۸۱، ۱۶۱). تزلزل امنیت و آسایش و نبود ثبات سیاسی و آثار سوء این آشفتگی‌ها هابز را به تلاش برای یافتن چاره‌ای اساسی واداشت. او معتقد بود «در زمانی که آدمیان بدون قدرتی عمومی به‌سر برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، [ایشان] در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود»، و صرف داشتن «اراده معطوف به منازعه» برای اعلام وضعیتی پُر آشوب و ستیزآمیز کافی است. ایجاد وضعیت ملتهب مرگ‌آسایی که در آن هر لحظه بیم نابودی دیگری می‌رود و هابز آن را جهانی «منزوی، فقیرانه، پلشت، ددمنشانه و کوتاه» می‌داند (Hobbes, 1985: 78) زاده زندگی در دنیایی است که قدرت قاهره در میان نیست تا مردمان را مطیع سازد و آرزوهای آدمیان را تحت تسلط گیرد تا در پرتو آن صلحی سازوار بر مناسبات اجتماعی حاکم شود؛ همان وضعیتی که هابز «وضع طبیعی» نام می‌نهد.

۲.۲. چرایی ستیز و ناامنی

چرایی ستیزآمیزی تعاملات انسانی در زمان فقدان سازمان سیاسی به‌سامان را باید در ریشه‌های انسان‌شناختی نظریه هابز یافت. «گرگ‌وارگی انسان نسبت به دیگری» (Hobbes, 1985: 78) معطوف به سه عامل است: رقابت، هراس و شهرت (Hobbes, 1985: 77). تلاش سیری‌ناپذیر آدمیان برای دستیابی به سودهای سرشارتر و سپس کوشش برای پاسداری از دستاوردهایشان و گاهی، تکاپو برای کسب نام و شهرت منجر به ایجاد ستیز میان آنان می‌شود، و این چرخه

خشونت همان «جنگ همه بر ضد همه» است. البته بر خلاف برداشت رایجی که هابز را «فلسوفی بدگمان به سرشت انسان» (بشیریه، ۱۳۹۵: ۱۱) معرفی می‌کند و تعرض‌جویی و گرگ‌منشی آدمی را نهفته در ذات او می‌داند، اتفاقاً هابز باور دارد که در وضع طبیعی و پیش از ایجاد تعارض در دستیابی به منابع و منافع محدود، رویکرد رفتاری انسان‌ها کاملاً انزواجویانه و فاصله‌گیرانه است؛ به نحوی که انسان تمایل به دورگیری از جمع دارد، اما میل به برخورداری از امکانات طبیعت او را در مسیر پیوند و رویارویی با دیگران قرار می‌دهد و همین موضوع مسبب ستیز خواهد شد. در چنین وضعیت آشفته‌ای که هابز تصویر می‌کند، امنیت رنگ می‌بازد و به محاق می‌رود؛ زیرا قدرتی در میان نیست که قوانین را بگذارد و با فقدان قانون مفاهیم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی تهی از معنا خواهد بود. در این وضعیت هرکسی که قوای جسمانی یا فکری ورزیده‌تری داشته باشد قاعداً توان چیرگی بر دیگران را، در هنگام تلاش طبیعی برای تملک منافع، پیدا می‌کند و گاهی این آورد آمیخته به خشونت می‌شود و حتی منجر به حذف فیزیکی رقبا می‌گردد. هابز اعتقاد دارد که چنین بدبختی و مسکنتی محصول اعمال حق طبیعی آدمیان در وضع طبیعی است. در نظر او حق طبیعی «آزادی و اختیاری‌ست که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خویش را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خود، به کار برد و به تبع آن هرکاری را که مطابق داور و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد.» (هابز، ۱۳۹۶، ۱۶۰). این وضعیت ناایمن اگرچه از دیدگاه توماس هابز ناخوشایند و ملال‌زاست اما سرزنش‌آمیز نیست، چرا که در این وضع «هرکسی باید برای پاس‌داشت جان خود در مقابل دشمنان خویش از هرچیزی که در آن کار مفید افتد، بهره جوید» (Hobbes, 1985: 80). در اصل «حق پاس‌داشت جان»، به عنوان حقی طبیعی است که نزاع و یورش خشونت‌بار آدمیان را موجه جلوه می‌دهد، اما ادامه چنین وضعی مطلوب انسان‌ها نیست و تیره‌روزی آنان را رقم خواهد زد. ازین رو، هابز می‌کوشد تا برای رهایی ازین وضع طرحی در اندازد.

۳.۲. چاره‌یابی برای رهایی از ناامنی با پیمان باهمادی

نزاع میان آدمیان نمی‌تواند همیشگی باشد، چرا که با نخستین و مهم‌ترین قانون طبیعی یعنی «صلح و آسایش» همسو نیست و چنین چیزی در پیشگاه خرد مردود است؛ زیرا «یک دستور یا قاعده عمومی عقلی این است: هرکسی تا نهایت امید باید برای به‌دست آوردن و نگاه‌داشت صلح بکوشد» (Hobbes, 1985: 80). دستور عقل برای دستیابی به صلح و استقرار و استمرار امنیت، که ریشه در وجدان فردی دارد، مهم‌ترین شرط پایداری زندگی و پاسداری از جان شناخته می‌شود؛ چونکه «جهان بدون امنیت، جهان دست‌اندازی به دیگران است و در این میان نه

پیوندی آشتی‌وار میان انسان‌ها بنیاد می‌گیرد و نه در کارشان ضابطه‌مندی خواهد بود.» (عالی‌پور و کارگری، ۱۳۹۸: ۲۴). بنابراین انسان‌ها از یکسو دارای حقی طبیعی به نام حق پاس‌داشت جان هستند که هرگونه تلاش و تعرض برای صیانت از خود را توجیه می‌کند و از دیگرسو به فرمان عقل سالم، مکلف به کوشش برای برقراری صلح. هابز با نظر به غریزه مرگ‌گریزی و حفظ حیات در انسان، برای جمع این دو امر راهکار را در آن می‌داند که «هرکس باید به اندازه دیگران مایل باشد که برای حفظ صلح و حراست از خویشتن، حق مطلق خود نسبت به همه‌چیز را وانهد» (Hobbes, 1985: 81). وانهادگی حق را می‌توان هسته شکل‌گیری پیمان باهمادی (قرارداد اجتماعی) دانست، به نحوی که بدون وجود این توافق دیگر امکان سخن راندن از مفهوم راستین جامعه و دولت در معنای مدرن آن نخواهد بود و تنها چیزی که آنگاه باقی خواهد ماند تجمع توده‌وار افراد در کنار هم است. «گرچه جامعه تقدم زمانی بر دولت دارد، اما به لحاظ مفهومی این دولت است که به جامعه هستی و هویت می‌بخشد» (گل‌محمدی، ۱۴۰۲: ۶۶). بنابراین عقب راندن از سهم‌خواهی‌های فردی به سود جامعه و در راستای برقراری امنیت و آسایش، شالوده شکل‌یابی دولت تلقی می‌شود. به کوتاه‌سخن «دولت آدمیان را از بزرگ‌ترین شر یعنی هرج و مرج نجات می‌دهد» (کاسیرر، ۱۴۰۰: ۱۹۶).

۳. پیدایش لویاتان؛ ساخت‌یابی دولت مدرن

جنگی از اسبابی که در فراز آورده شد رفته‌رفته زمینه شکل‌گیری دولت را در میان آورد. افراد جامعه برای رهایی از هراس نیست‌شدگی و جلوگیری از دست‌اندازی‌های مداوم به جان و مالشان، ناگزیر باهمدیگر پیمانی منعقد می‌کنند که آثار شگرفی به جای می‌نهد. چگونگی فرآیند تکوین دولت در اثر هابز بدین صورت مطرح می‌شود: «آدمیان تمامی قدرت و توان خود (حق خود بر حکومت بر خویشتن) را به یک تن و یا به مجمعی از افراد واگذار کنند تا ازین طریق اراده‌های مختلف آن‌ها به یک اراده تبدیل شود» (هابز، ۱۳۹۶: ۱۹۲). بنابراین با وانهادگی حق به نفع فرد یا گروهی که اقتدار خود را از اراده انتقال‌یافته افراد وام می‌گیرند چهره لویاتان یا آنچه هابز با تعبیری ستایش‌برانگیز «خداوند میرا» می‌نامند آشکار می‌شود. ازین پس دولت قرار است به نمایندگی از مردم، با تمامی امکانات و ابزار که در اختیار دارد، مدیریت بسیاری از امور اساسی را برعهده بگیرد. این نمایندگی آنقدر واجد اعتبار و اهمیت است که حتی آن را «معنابخش و مبنای حقوق عمومی» مطرح کرده‌اند (لاگین، ۱۴۰۰: ۳۳۶). نکته قابل درنگ آن است که برخلاف برخی برداشت‌ها، لویاتان محصول قراردادی میان مردم و حاکم/حاکمان نیست بلکه دولت در اصل «به موجب عهد و پیمان متقابل آدمیان تأسیس می‌شود».

زمینه‌ها، فرآیند و ایده تشکیل دولت آثار بسیار مهم و قابل توجهی بر حقوق کیفری نهاد؛ به نحوی که بیراه نیست اگر پایه‌های حقوق کیفری مدرن را محصول اندیشه هابز بدانیم. گویی هابز با طرح‌ریزی مفهوم دولت، مسیر حقوق کیفری را دگرگون ساخت و ویژگی‌های ممتاز نوینی برای سامانه رسمی عدالت جزایی قائل شد. مهم‌ترین پی‌آمدها عبارت بود از قدسی‌زدایی نهاد کیفر، انحصار پیاده‌سازی مجازات توسط دولت، مشروع‌سازی اعمال خشونت توسط خدای مصنوع، مبنایابی و جایگیری مفهوم دفاع مشروع در قانون جزایی. در ادامه، در دو بخش مجزا به تبیین مبنای حق دولت بر مجازات‌کردن و سپس، پی‌آمدهای حق‌یابی دولت پرداخته خواهد شد.

۱.۳. مجازات؛ جلوه جان‌مایه لویاتان

گفتار گزافی در نظر نخواهد آمد اگر مجازات را اساسی‌ترین ابزار/استمرار حیات دولت بدانیم. اعطای قدرت به نهاد دولت و انتظار برای مدیریت مصالح عمومی با تکیه بر ابزار و شیوه خاصی محقق خواهد شد و در این مسیر نقش مجازات بسیار کلیدی است. هابز به بیانی شفاف و صریح در بخش مجازات‌ها در کتاب لویاتان هدف از مجازات را «معطوف گشتن بهتر اراده آدمیان به منظور فرمانبرداری» عنوان می‌کند (Hobbes, 1996: 205). ازین سخن هابز چنین برداشت می‌شود که او مجازات را ابزاری در دست دولت برای پیاده‌سازی اهداف مشخص می‌داند و تلویحاً باور دارد که با فقدان نهاد کیفر، تضمین دوام این ساختمان باعظمت و پُرهیبت دشوار و تردیدآمیز خواهد شد؛ چرا که تصور انسان‌شناختی او این بوده که «انسان‌ها تنها به وسیله تهدید به تنبیه سر عقل می‌آیند» (پرادل، ۱۳۹۳: ۳۹) و به این ترتیب «استفاده از مجازات برای برقراری نظم زندگی اجتماعی از طریق فرمانروایی سیاسی اجتناب‌ناپذیر است» (امامی، ۱۳۹۵: ۱۵۸). این مهم سبب می‌شود که در ادامه به مبنای مشروعیت اقدامات دولت در کیفردهی شهروندان نظر انداخته شود.

۲.۳. مبنای حق‌یابی دولت در کیفردهی شهروندان

۱.۲.۳. تضمین استمرار امنیت و اجرای قوانین با ابزار کیفر

دریافتیم که ارزش اساسی مورد حمایت هابز امنیت است. وجود امنیت نه تنها برای پیشبرد زندگی جمعی حیاتی محسوب می‌شود بلکه برای زندگی فردی و تعالی و تکامل انسان ارزشمند است؛ چرا که «امنیت پایه همه چیز است و از جمله آزادی» (عالی‌پور، ۱۴۰۱: ۴۲۸). ازین رو در نظر هابز طلب صلح و حفظ آن، نخستین و بنیادی‌ترین قانون طبیعی است. وی «احکام یا قواعد کلی که به واسطه عقل کشف شده باشد» (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۱) و آدمی را در به زیستی و سوق‌یابی به سوی سعادت یاری دهد، قوانین طبیعی می‌نامد. مهم‌ترین قوانین طبیعی دیگر عبارتند از: عدالت،

انصاف، مدارا و تعامل، بخشش، دادگری و... هرچه سطح پابندی افراد جامعه به اجرای قوانین طبیعی فزون‌تر باشد، زندگی جمعی از تیره‌روزی و تباهی دور می‌شود و تخدیش توأمان این قوانین، جامعه را در مرداب هرج و مرج فرو می‌برد. اما پابندی به قوانین طبیعی اساساً امری اخلاقی تلقی می‌شود که به شیوه‌ای باطنی^۱ برای وجدان آدمی الزام‌آوری^۲ دارد و به شکلی عملی و ظاهری^۳ التزام ایجاد نمی‌کند. به همین خاطر هابز حتی در نامیدن احکام عقلی با عنوان «قانون» تردید می‌کند و بیان می‌دارد: «قانون در معنای درست و دقیق کلمه عبارت از حکم کسی است که به حق بر دیگران حکومت دارد» (هابز، ۱۳۹۶: ۱۸۲) و چون اصول و احکام عقلی زادهٔ ارادهٔ حاکم نیست، طبیعتاً فاقد نیروی الزام‌آوری است و تبعاً قانون در معنای اخص خوانده نمی‌شود. لذا «قوانین طبیعی برای نیروی الزام‌آورشان به قدرت حاکم نیاز دارند» و فلسفهٔ ایجاد پیمان باهمادی همین است؛ یعنی «تبدیل قوانین طبیعی به قوانین مدنی یا موضوعه» (لاکلین، ۱۴۰۱: ۶۹-۷۱). چهرهٔ حقوق کیفری در نگاه هابز در این مرحله نمایان می‌شود؛ یعنی روی‌آوری به ضمانت اجرای کارایی برای پاسداری از قوانین مدنی و با اتکا به «حق بر دفع هرگونه خطر قریب‌الوقوع یا احتمالی که موجودیت دولت را تهدید می‌کند» (Ristroph, 2013: 199)، که شیرازهٔ زندگی به‌سامان به آن وابسته است، و مهم‌ترین چنین ابزارهایی بی‌گمان مجازات است. مشروعیت‌یابی اعمال درد و رنج به نام مجازات ناشی از پیمان اجتماعی و برخاسته از رضایت ضمنی همگان است و جزو مفاد مهم و اصلی آن دانسته می‌شود. شهروندان که در وضع طبیعی مجاز و مختار به اعمال خشونت در هنگام رویارویی با تهدیدات جانی و سپس انتقام‌گیری از فرد متعرض بودند، می‌پذیرند که دولت متولی تأمین امنیت و مدیریت نظم اجتماعی گردد و اگر آسیبی به آن‌ها وارد آمد، در مقام انتقام برنیایند و جبران امنیت مخدوش‌شده را، در راستای هدفی والاتر که همان استقرار صلح است، به دولت بسپارند تا با کیفردهی فرد مجرم امنیت آسیب‌دیده اعاده گردد. استقرار و استمرار این وضعیت را می‌توان پایان دورهٔ دادگستری خصوصی اعلام کرد. البته در همین نقطه چالش‌های ظریف و ظاهراً ناسازی پیرامون خاستگاه راستین حق بر کیفر به چشم می‌آید که در بسیاری از پژوهش‌های حقوقی یا به‌سادگی از کنار آن گذر شده است و یا نهایتاً با این ادعا که سخنان هابز دربارهٔ مجازات غیرقابل جمع است و نمی‌توان وحدتی در آن یافت، به بحث پایان داده‌اند.

1. Inforo interno
2. Obligation
3. Inforo externo

۲.۲.۳. منشأ حق کیفر؛ سازواری یا ناهمگونی اندیشه هابز؟

تعدادی از مفسران، نگاه هابز به مبنای مجازات را متعارض و ناهمگون می‌خوانند؛ زیرا هابز صراحتاً در فصل بیست و هشتم لویاتان اعلام می‌کند که «شهروندان آن حق را به دولت واگذار نکرده‌اند» (Hobbes, 1985: 191). آنان نتیجه می‌گیرند در جایی که انتقال حقّی در میان نباشد، قاعدتاً نمی‌توان از حق‌یابی دولت بر پایهٔ پیمان واگذاری سخن راند. همین موضوع دستاویزی قرار می‌گیرد تا عنوان کنند «نظریهٔ قرارداد اجتماعی توان سوق دادن ما را به سوی برآمدی پُربار، برای موجه‌سازی مجازات، ندارد» (Fletcher, 2006: 32). هابز میان دو موضوع *واگذاری حق*^۱ و *وانهادگی حق*^۲ تمیز می‌نهد (Hobbes, 1985: 191) چنانکه اولی را ناظر به حالتی می‌داند که امتیاز مورد نظر به صورت دائمی از دست فرد خارج می‌شود و دیگر امکان بازپس‌گیری آن وجود ندارد لیکن در حالت دوم، فرد پایبند می‌گردد تا از امتیاز خود به صورت کوتاه‌مدت یا بلندمدت بهره‌نستند. اما این به هیچ روی به معنای زوال این حق نیست و صرفاً نوعی چشم‌پوشی از آن قلمداد می‌شود. دلیل این امر به اطلاق حقّ پاس‌داشت جان بازمی‌گردد؛ همان حقّ والایی که به هیچ وجه زیر لوای هیچ میثاقی قابل اعطا به هیچ شخصی نیست و حتی اگر فردی چنین قراردادی را بپذیرد، چون بر خلاف عقل و طبیعت عمل کرده، آن پیمان اساساً باطل است. بنابراین هابز به این موضوع اشراف داشته و درج عبارت «وانهادگی» بلافاصله پس از واژهٔ «واگذاری» گویای خودآگاهی هابز به ساختار نگرهٔ خود در باب کیفر است. درنگ بر سر این موضوع موجب می‌شود که جملات هابز دیگر متعارض و نامتجانس تلقی نشود. با وجود این، هرچند هابز عنوان می‌دارد که اتباع «حق خود را وامی‌نهند» اما باز هم با وانهادن یا چشم‌پوشی از حق، حاکم محقّ به کیفردهی نمی‌شود و به تعبیری «از عدم، موجود حاصل نمی‌شود» (یکرنگی، ۱۳۹۹: ۱۰۱).

برای گره‌گشایی از این پرسش و یافتن مبنای کیفردهی بهتر است به تفسیر «آن حق» در جملهٔ «اتباع آن حق را به شخص حاکم واگذار نکردند بلکه صرفاً وانهادند» در اوایل فصل بیست و هشتم لویاتان پرداخت. با نگاه به فصول مهم چهارده و بیست و هشت که بیش‌تر از کیفر سخن رفته است، می‌توان دو برداشت از این عبارت داشت؛ یکی، حقّ دفاع از خود در برابر خشونت و دیگری، حقّ انتقام‌گیری پس از رویارویی با خشونت. در خصوص حقّ دفاع و امکان واگذاری آن به حاکم، هابز به صراحت اعلام می‌کند «هیچکس به حکم عهد و پیمان مکلف نیست در برابر خشونت مقاومت نکند». لذا شکی در ناممکن بودن واگذاری حقّ دفاع نیست و نباید بی‌جهت به دنبال یافتن منشأ حقّ کیفر در این فرض بود. به‌ویژه آنکه هابز در ادامه

1. Give the Right/ Transfer of Right
2. Left the Right/ Renouncing

می‌گوید: «پس آشکار است که حقی که دولت در امر مجازات دارد مبتنی بر واگذاری یا اعطای آن از جانب اتباع نیست». اما در خصوص «وانهادگی حق دفاع» چون این حق تام و تمام برای شهروندان باقی می‌ماند و فقط از آن چشم‌پوشی شده است یعنی حقی که پیش‌تر برای افراد محفوظ بود تا مطابق آن هرگونه خطری را از خود دفع کنند، از سوی افراد وانهاده می‌شود تا به حاکم اختیار و قدرت دهند که حق خویش در آن خصوص را به شیوه‌ای که مقتضی بداند برای صیانت از جان همگان به کار ببرد، همان استدلال فوق مطرح می‌شود؛ یعنی وانهادگی مترادف با واگذاری نیست و در فرض عدم واگذاری، طرف مقابل (دولت) نمی‌تواند صاحب حق فرض شود و تبعاً امکان اتصال ریشه حق کیفردهی به این رابطه منتفی است. در نتیجه، استدلال‌هایی که نگره هابز را بر اساس عدم اعطای حق مقاومت در برابر خشونت و نامشخص بودن مبانی حق مجازات توسط حاکمیت، ناساز معرفی می‌کنند از درک نادرست نظریه هابز ناشی می‌شود.

اینک اگر عبارت «این حق» را، بر اساس برداشتی همسو با کل فصول مذکور و فلسفه هابز، ناظر بر «حق انتقام‌گیری خصوصی»^۱ بدانیم، آنگاه می‌توان برداشتی منطقی از مبانی حق کیفر ارائه داد. هابز برای توجیه حق کیفر به دقت چنین درج می‌کند که «پیش از تأسیس دولت هرکس نسبت به هرچیزی حق داشت و می‌توانست هرآنچه را که لازمه صیانت از نفس خود می‌شمرد انجام دهد، و از جمله به آن منظور هرکسی را که بخواهد به انقیاد بکشد، زخمی کند و یا به قتل برساند». حال اگر گزاره پیشین وی را، مبنی بر عدم اعطای حق مقاومت در برابر خشونت، در راستای این جمله معنا کنیم، آنگاه چنین برداشت می‌شود که حق انتقام‌گیری با تأسیس دولت واگذار می‌شود و وانهاده نمی‌شود. حق انتقام‌گیری را در اصل می‌توان همان حق کیفردهی در معنای مدرن دانست اما به دلایلی که هابز در آغاز و میانه فصل بیست و هشتم می‌آورد مشخص می‌شود که خشونت‌های پس از دفع خطر، دیگر نام مجازات نمی‌گیرند و نوعی استحاله مفهومی رخ می‌دهد و در اصل «یک حق طبیعی^۲ تبدیل به حقی سیاسی^۳ برای جواز کیفردهی می‌شود» (Gutnick Allen, 2016: 81)؛ و آنگاه مجازات «حقی مصنوعی تلقی می‌شود که توسط شخص مصنوعی (دولت) اعمال می‌شود» (Yates, 2012: 36). از جمله این دلایل عدم اعمال مجازات توسط مرجع اقتدار عمومی و ناسودمندی این امر برای جامعه است. ظاهراً هابز بر این باور بوده است که اگرچه اتباع حق دفاع از خود را از دست نداده‌اند و در جایی که خطری جان و جسمشان را تهدید می‌کند محق هستند تا در برابر خشونت بایستند، لکن پس از دفع خطر دیگر مجاز به انجام کنش‌های خشونت‌بار تحت لوای انتقام نیستند. زیرا آنان پیش‌تر و در زمان ورود به پیمان باهمادی

1. Private Revenge

2. natural right

3. political right

این حق را به حاکم واگذار کرده‌اند و با انتقال حق، دیگر امکان کاربست و بهره‌گیری از آن متصور نیست. دقیقاً در فرجام همین بند است که هابز صریح‌ترین جمله خود در باب مبنای حق‌یابی دولت را عنوان می‌دارد؛ «و همین مبنای حق مجازات است که در همه دولت‌ها اعمال می‌شود». چنین تفسیری سبب می‌شود که دیگر به‌سختی بتوان رویکردهایی را پذیرفت که مبنای کیفردهی را در رضایت مجرم می‌جویند و معتقدند «اگرچه مجرم حق خود را انتقال نمی‌دهد اما رضایت به کیفر می‌دهد» (یکرنگی، ۱۳۹۹: ۹۶). این رویکردها پسینی هستند و در قرون بعدی در اندیشه فیلسوفان مطرح شدند و گره زدن آن با فکر هابز دقیق نیست.

۴. پی‌آمدهای حق‌یابی دولت در کیفردهی

۱.۴. انحصارگری و موجه‌سازی کاربست خشونت

حق‌یابی دولت در کیفردهی شهروندان آثار نظری و عملی بسیار چشم‌گیری به‌همراه می‌آورد که شاید بتوان مهم‌ترین آن را منحصر نمودن اعمال خشونت و قدسی‌زدایی کیفر دانست. مطابق اندیشه هابز واقعیت آن است که در وضع طبیعی، که قدرتی برتر به‌نام دولت در میان نبود، قوانین طبیعی توان تأمین امنیت آدمی را نداشت. بنابراین هرکس می‌توانست حقاً برای حفظ سود بر قدرت و مهارت خویش تکیه کند و دست‌اندازی به جان و مال دیگران نه‌تنها مغایر قانون طبیعت شناخته نمی‌شد بلکه پی‌آمد اجتناب‌ناپذیر امیال طبیعی به‌حساب می‌آمد. در چنین وضعی کنش و واکنش‌های خشونت‌باری رخ می‌داد که یکی به‌منظور کسب منفعت و دیگری برای دفع خطر بود. ساخت‌یابی دولت و تنظیم نظم جمعی به موجب اعمال مجازات یا هراس از آن، نه‌تنها مانعی بر سر دست‌اندازی‌های خودسرانه و غیرقانونی افراد ایجاد کرد بلکه پاسخ آمیخته به‌خشونت، به‌منظور دفع شر، را منحصراً در اختیار قدرت حاکمه قرار داد؛ یعنی از آن پس افراد حق نداشتند برای انتقام‌جویی و مقابله به‌مثل بر دیگری خشونت عرضه دارند و بر این رفتار خصمانه نام مجازات نهند. وی به صراحت اعلام داشت: «انتقام‌کشی خصوصی یا آسیب‌های ناشی از اعمال افراد خصوصی هیچ‌یک به‌معنی درست کلمه مجازات خوانده نمی‌شود» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۸۵). آنچه به‌موجب عهد متقابل میان افراد مفروض پنداشته می‌شود، خودداری آنان از خیره‌سری‌های شخصی است و این به معنای انحصارگری دولت در اعمال خشونت است؛ زیرا «به عقیده هابز، تعیین مجازات و اجرای آن، فقط می‌تواند به‌عنوان اعمال قدرت عمومی شناخته شود» (Huning, 2007: 222). در واقع ویژگی نظام جزایی مدرن، که هابز از پایه‌گذاران آن محسوب می‌شود، این است که «به هیچ گروه یا فرد دیگری حق نمی‌دهد جز تا حدودی که دولت روا می‌دارد به خشونت متوسل شود؛ بنابراین یگانه مرجع حق اعمال خشونت دولت است» (اوزر، ۱۳۹۹: ۸۹).

البته شکی در آن نیست که اعمال مجازات، ولو در فرآیندی قانونی و از طریق نهادی صالح، در هر حال نامی جز خشونت ندارد. در نگاهی هابزی، که سودمندی جامعه را غایت می‌داند، چاره‌ای جز کیفردهی برای سامان‌دهی جامعه و تأمین امنیت در میان نیست. به تعبیری، «اعمال خشونت همچون نفس کشیدن است؛ انجام می‌شود تا زنده ماند» (Olsen, 2018: 7). اما نکته‌ی ظریفی که کیفر^۱ را از رفتارهای خصمانه^۲ تمیز می‌دهد، اعمال و اجرای آن توسط نهادی قانونی است که برآمده از خواست راستین جمع است. هابز حتی اعلام می‌کند که صرف قرار داشتن در منصب قدرت، الزاماً وجاهتی برای اعمال درد و رنج نیست و اگر چنین رفتاری از سوی قضات فاقد مجوز یا همان غاصبان قدرت صورت گیرد نامی جز عمل زجرآور^۳ یا شرّ تحمیل‌شده ندارد و مجازات تلقی نمی‌شود؛ چرا که اساساً فرآیند موجه‌ساز این رفتارها طی نشده است. به همین دلیل می‌توان عنوان داشت آنچه برای رفتارهای خشن، که یک‌طرفه بر مرتکب جرایم تحمیل می‌شود، وجاهت می‌آورد و در قالبی قانونی و به‌نام مجازات می‌گنجانند، همان انحصار اعمال آن توسط دولت است.

۲.۴. قدسی‌زدایی از نهاد کیفر

دومین پی‌آمد اثرگذار حق‌یابی دولت بر کیفرگذاری را می‌توان معطوف به قدسی‌زدایی^۴ کیفر دانست. حدوداً تا پیش از قرون شانزدهم و هفدهم، «کلیسای کاتولیک سلطه بلامنازع بر سیاست داشت و انسان‌محوری و استقلال اندیشه در حکمرانی مشهود نبود» (ایلخانی، ۱۳۹۶: ۵۴۷-۵۴۸). همین امر سبب شده بود که نه‌تنها نظریه‌های حقوقی مربوط به جرم و مجازات تحت تأثیر شدید نگاه فراسویی قرار گیرد، بلکه در عمل، نهادهای جزایی، با سیطره سرسخت کلیسا روبه‌رو گردد، به‌نحوی که مبنای کیفرگذاری و اهداف کیفردهی در پرتو توجیهات ایدئولوژیک معنا می‌یافت؛ نه برداشت‌های عقلی و عرفی.^۵ «هابز حقوق و کیفر را مستقل از امر ماورایی مورد توجه قرار داد و به این ترتیب بستری برای رشد انسان‌گرایی کیفری در قرون بعد ایجاد کرد» (یکرنگی، ۱۳۹۹: ۸۹). او برای تبیین و تحکیم این ایده ابتدا به آنچه سبب تحمیل کیفر می‌شود، یعنی جرم، پرداخت. او بی‌پرده در لویاتان چنین نگاشت که «هر جرمی، گناه^۶ است اما هر گناهی

1. Punishment

2. Act of Hostility

3. Evil Inflicted

4. Desacralization/ Dechristianization/ Desecularization

۵. سیطره کلیسا بر سیاست باعث شده بود که برای جرایمی که مخالف منافع کلیسا و اصحاب آن تلقی می‌شد، مجازات‌های

سرسختانه، خشن و غیرقابل اغماضی اعمال شود (مارتینز، ۱۳۸۵: ۶۱).

6. Sin

جرم^۱ نیست» و سپس بی‌درنگ تأکید کرد «اگر قانون مدنی (موضوعه) در کار نباشد، جرایمی هم در کار نخواهد بود» (لویاتان، ۱۳۹۶: ۲۷۲) تا از این طریق اعلام بدارد که خاستگاه بزه‌انگاری، نه دین بلکه قدرت سیاسی است و مجرمان ازین رو متحمل کیفر می‌شوند که رفتاری را که چهره سرزنش‌آمیز جمعی دارد مرتکب می‌شوند. بنابراین تا زمانی که رفتاری معارض مصلحت جامعه شناخته نشود و دولت به‌عنوان مظهر اراده جمعی آن را ممنوع اعلام نکند، قابلیت سرزنش جزایی نخواهد داشت. دسته‌بندی کیفرها به دو قسم الهی و بشری پیرو همین اندیشه بود: «کیفرهای بشری آن‌هایی هستند که به‌موجب امر و فرمان انسان اعمال می‌شوند» و در اصل «پی‌آمد نادیده‌گرفتن و نقض قانون هستند» (لویاتان، ۱۳۹۶: ۲۸۷ و ۳۲۴). قانون در فکر فلسفی هابز فرمان انسان‌نوشتی است که از دریچه خواست جمعی معنا یافته و دولت به‌عنوان نماینده مردم حق اعلام و اجرای آن را دارد. در حالی که «کیفرهای طبیعی پی‌آمد نقض قوانین طبیعی است» (لویاتان، ۱۳۹۶: ۳۲۴) و هیچ ارتباطی با موضوع تشکیل دولت ندارد. افزون بر این، انحصارگرایی دولت در اعمال کیفر که پیش‌تر بیان شد، دلیلی بر عرفی شدن مجازات است؛ چون آنگاه که تنها [حاکم] دولت مصنوع حق اعمال کیفرها را پیدا می‌کند» (لویاتان، ۱۳۹۶: ۳۱۱) بدان معناست که دیگر نماینده نهادهای آن‌جهانی نیستند که عهده‌دار این مهم می‌شوند بلکه این نماینده مردم است که در فرآیند اعطای اختیار جواز کیفردهی را به‌دست آورده است.

همچنین، در نگاه هابزی و مدرن، کیفردهی شهروند به سبب نقض قواعد اخلاقی معنایی ندارد و آنچه مسبب و توجیه‌گر مجازات تلقی می‌شود چیزی جز نقض قوانین موضوعه جزایی نیست و این جدایی میان خاستگاه سیاسی و مبنای اخلاقی کیفرگذاری، از دستاوردهای دستگاه فکری هابز به‌شمار می‌آید؛ یعنی از زمانی که «قوانین طبیعت به قواعد حق سیاسی استحاله یافت» (لاگین، ۱۴۰۱: ۷۳). هرچند اگر به دقت در کنه موضوع بنگریم، آنچه که به‌عنوان متن قانون موضوعه از سوی دولت اعلام می‌گردد غالباً همان قوانین طبیعی است که زیر لوای قانون انسان‌نوشت چهره رسمی یافته است. یکی از چشم‌اندازهای هابز حمایت از قوانین طبیعی است، که عقل نیز آن‌ها را می‌ستاید، هرچند او به جدّ به جدایی این دو اقلیم باور دارد. پافشاری و تصریح چندباره در کتابش که «مفاهیم و موضوعات اخلاقی گرچه طبیعتاً معقول باشد، لیکن صرفاً به حکم قدرت حاکمیت قانون می‌شود» (Hobbes, 1985: 170) نشان از این تمایز دارد. در نهایت، کوشش هابز در گسیختن پیوندهای فراسویی کیفر را باید گامی مهم و نقطه عطفی در فرآیند این‌جهانی‌کردن حقوق جزایی و از جمله نهاد پُرقدمت کیفر دانست.

۳.۴. ضابطه‌مندی نهاد دفاع مشروع در سامانه جزایی

واقعیت آن است که در بیش‌تر نوشته‌های مربوط به شناخت نهاد دفاع مشروع، تحلیل شرایط کاربست و نکات تکنیکی آن مدّ نظر نگارندگان است. منشأ این نهاد مهم و چرایی جای‌گیری آن در سامانه جزایی را در کمتر پژوهشی می‌توان بر اساس رویکردهای فلسفی یافت. با انعقاد پیمان اجتماعی میان شهروندان، آنان عهد می‌بندند که علیه یکدیگر خشونت نورزند و تعرض‌جویی را کنار نهند تا ثبات اجتماعی حاصل آید. مهم‌ترین چشم‌داشت از انعقاد چنین قراردادی زیستن در جامعه‌ای امن است. نگره انسان‌شناختی هابز نمایان ساخت گرچه پایبندی به پیمان از ارزشمندترین قوانین طبیعی به‌شمار می‌آید اما نیازهای بی‌پایان و آرزوهای انسان آفت غیرقابل حذف زندگی باهمادی است. پس، دور از نظر و محال نیست که حتی پس از پدیداری جامعه مبتنی بر قرارداد اجتماعی، بازهم شاهد سیمای ستیزه‌جوی افراد جامعه باشیم. واقعیت آن است که با وجود توافق بر سر چشم‌پوشی از حق ابراز خشونت علیه دیگری و وانهادن حق حمایت از تمامیت جسمانی، به دلیل کمبود منابع و یا خواست امکانات بیش‌تر از سوی افراد باز هم تعرض وجود خواهد داشت. در چارچوب زندگی مبتنی بر پیمان اجتماعی، هر شهروند بخشی از آزادی و حقوق خود را واگذار یا وانهاده می‌کند و در عوض این اعطای ارزشمند انتظار دارد تا زیر چتر حمایت حاکم (دولت) قرار گیرد و با احساس آسایش از نبود تعرض و ترس از نابودی، زندگی باکیفیتی را رقم بزند.

پیش‌تر به تفصیل توضیح داده شد که هابز صراحتاً حق مقاومت در برابر خشونت را غیرقابل واگذاری می‌پندارد و معتقد است «آدمی نمی‌تواند از حق مقاومت در مقابل کسانی که با اعمال قهرآمیز به او حمله می‌برند تا جانش را بستانند، چشم‌پوشی کند» (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۳). این استدلال هابز متکی به اصول عقلی است. همانا خرد حکم می‌کند که انسان همیشه و همواره برای پاس‌داشت جان خویش بکوشد و هرگاه با خطری رویارو گشت، برای دفع آن از هیچ تلاشی دریغ نرزد. بنابراین، حق ایستادگی در برابر خشونت نه‌تنها واگذار نشده است بلکه اساساً قابل اعطا نیست. برآمد چنین نگره‌ای آن خواهد بود که در صورت ناتوانی دولت در تأمین امنیت شهروند، هرچند به صورت لحظه‌ای یا کوتاه‌مدت «وی مجاز است به هنگام خطر عقل و درایت خویش را به کار ببرد و حقاً از خویش دفاع کند یا از طریق فرار، جان خود را نجات بخشد» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۱۴-۲۱۵) و گرفتار هرگونه سرزنش جزایی نگردد. ازین روست که دفاع مشروع در ردیف یکی از علل موجهه جرم آورده می‌شود و نه‌تنها بر مدافع، به‌واسطه اعمال خشونت بر دیگری، خُرده گرفته نمی‌شود بلکه گفته می‌شود رفتار وی مورد ستایش خرد است.

این خوانش از فلسفه هابز گویای آن است که تا پیش از تشکیل دولت و در دوره وضع طبیعی، دفاع مشروع به‌عنوان یکی از حقوق طبیعی، هرچند در قالبی بسیط و بی‌ضابطه، در اختیار افراد قرار

داشته و با روی کار آمدن دولت، تحدید و یا سرکوب حق دفاع به وسیله حقوق کیفری رقم می‌خورد و به نوعی حقوق کیفری جانشین دفاع بی ضابطه می‌شود؛ زیرا «دولت عهده‌دار تأمین و جلوگیری از تعدی به شهروندان شده است» (شمس ناتری و عبدالله‌یار، ۱۳۸۹: ۱۲۰). در این وضعیت دیگر هر شهروندی نه تنها مجاز به دفع خشونت به هر شکل و شیوه‌ای و در هر شرایطی نیست بلکه حتی در جایی که حقوق کیفری دفاع از خویش را قانونی قلمداد نماید نیاز به رعایت سنجه‌های قانونی مقرر ضرورت می‌یابد. در چنین رویکردی باور بر این است که اندیشه جزایی هابز، با ضابطه‌گذاری برای دفاع و تعیین شرایطی خاص و استثنایی، حق دفاع را محدود ساخته است.

خوانشی دیگر که می‌تواند واجد اعتنا در نظر آید، اعتقاد به شکل‌گیری نهاد دفاع مشروع در اندیشه جزایی هابز است. در این خوانش نه تنها دفاع مشروع در فکر هابز مضیق نمی‌شود، بلکه با مفهوم‌یابی و نام‌گذاری نوین جایگاه مستحکم و ممتازی در سامانه جزایی می‌یابد. در این نگاه، دفع خشونت و تعرضی که در پرتو حفظ حیات و دفاع از تمامیت جسمانی انجام می‌گرفته است نامی جز انتقام یا مقابله به مثل نداشته و اساساً ذیل مفهوم دفاع مشروع گنجانده نمی‌شده است. از این روی، پدیدآیی نهاد دفاع مشروع و استقرار آن در سامانه جزایی، به عنوان نهادی حیاتی و اثرگذار، محصول فرآیند دولت‌سازی و از آثار فلسفه هابز شناخته می‌شود.

فارغ از پذیرش هر یک از دو دیدگاه فوق، در هر حال نمی‌توان منکر تأثیر فلسفه هابز بر حق دفاع و ضابطه‌یابی آن شد. تحدید ارتکاب هرگونه خشونت زیر لوای دفاع و لگام‌زنی بر تعدیات و تجاوزات نامعقول افراد و اتکا و امید اولیه به نیروی بازدارنده و هدایت‌گر دولتی در هنگام رخداد منازعات را بی‌گمان باید از کوشش‌های فکری هابز شناخت. حال با یافتن خاستگاه فلسفی نهاد دفاع مشروع، در جامعه‌ای که از دوره دادگستری خصوصی گذر کرده و دولت با توسل به ابزارهای تضمین‌گر متولی تأمین امنیت شده است، دیگر پاسخ به این پرسش دشوار نخواهد بود که چگونه امکان‌پذیر است که شهروندان در مواردی حق ایراد آسیب به دیگری را داشته باشند؟ آنگاه دو مبنای مستحکم در فلسفه هابز به این پرسش تردیدآمیز پاسخ می‌دهد. نخست آنکه عقلاً پذیرفته نیست که انسان در آستانه نابودی (به دلیل یورش دیگری) جان خود را پاس ندارد و دفع خطر نکند. دوم اینکه، فرد مهاجم با یورش به جان و جسم دیگری، نقض پیمان می‌کند؛ زیرا وی پیش‌تر به طور ضمنی پذیرفته بود که به نحو ناروا به دیگری آسیب نرساند و با این رفتار، از قرارداد اجتماعی خارج شده و نباید انتظار داشت که بی‌توجهی به عهد و پیمان، بی‌سزا بماند. البته نباید از این نکته غافل شد که بی‌گمان آنچه که امروز با نام دفاع مشروع در قوانین جزایی مشاهده می‌شود تماماً محصول فکر هابز نیست. چرا که هابز باور داشت «با تأسیس دولت، هرکس حق دفاع از دیگری را از دست می‌دهد و نه حق دفاع از خویش را» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۸۵). این بیان با بخشی از قواعد دفاع مشروع در قوانین جزایی بسیاری از کشورها که دفاع از

دیگری در هنگام خطر را موجه می‌داند، همخوانی کاملی ندارد. اما تکامل یا تغییر قواعد نهاد دفاع مشروع در قرون بعدی، قاعدتاً نافی اتصال ریشه این نهاد به فکر هابز نیست. این اندیشه را می‌توان از مبانی بسیار مستحکم و روشن در زمینه مشروعیت‌یابی توسل به دفاع مشروع دانست.

۴.۴. مفهوم‌سازی جرایم ضد امنیت دولت و جنبه عمومی جرایم

هرچند حکمرانی از دوران اساطیری تا پیش از دوران مدرن و ظهور اندیشه دولت‌سازی و طرح‌ریزی نظریه پیمان اجتماعی در سپهر سیاسی اجتماعات بشری دیده شده است، اما اساساً طیفی از جرایم با عنوان «جرایم ضد امنیت دولت»^۱ در سیاهه قوانین کیفری وجود نداشته و بی‌راه نیست که آن را محصول اندیشه دولت‌ساز نوین هابز دانست. «بزه‌های ضد امنیت ملی اگر نه بر پایه خواست قدرتمندان، دست کم بر پایه پیمان اجتماعی توجیه می‌شود» (عالی‌پور، ۱۳۹۲: ۶۱). دلیل این موضوع را می‌توان درین جست که اگرچه قدرت سیاسی در تمامی جوامع موضوعی همیشگی و دیرپا به شمار می‌آمده است لیکن تعرض به ساحت اقتدار سیاسی، به‌مثابه اقدام علیه موجودیت نهاد دولت نبوده است، زیرا جدای از شکل‌یابی مفهوم دولت در زمانه پیش‌گفته، حکومت‌هایی که در دوران قدیم حیات سیاسی داشته‌اند یا پادشاهی بوده‌اند و هرگونه اقدامی علیه حکومت، نشان از بی‌حرمتی به آستان رفیع شخص پادشاه داشته و جایگاه‌محوری مبنای سرزنش‌پذیری رفتار مرتکب بوده است و یا حکومت‌هایی با چهره دینی بوده‌اند که رفتارهای ستیزه‌جویانه افراد را همچون گستاخی به ساحت قدسی نهادهای دینی و شخص منصوب آسمان یا متصل به جهان فراسویی محسوب می‌کرده‌اند؛ بنابراین تا پیش از دوران مدرن، طیفی از جرایم با نام جرایم علیه دولت معنای امروزی نداشته‌اند و در میان سایر جرایم ازجمله جرایم علیه اشخاص یا اموال نشانی از آن‌ها نبوده است.

پی‌آمد دیگر فلسفه سیاسی هابز، که در پرتو نظر به استقلال شخصیت دولت معنا می‌گیرد، شکل‌گیری جرایمی است که آماج رخداد آن‌ها امنیت دولت است؛ یعنی والاترین ارزش حیات جمعی. اعتقاد هابز بر آن است که «اعمال خصومت‌آمیز ضد نظام سیاسی مستقر در کشور جرایم سنگین‌تری هستند تا اعمال خصمانه مشابه ضد افراد خصوصی؛ زیرا در آن مورد خسران و آسیب فراگیر می‌شود» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۸۲). جرایمی از جمله افشای اخبار محرمانه دولت، در اختیار قرار دادن اطلاعات دولت به دشمن، سوء قصد به جان نماینده دولت و اقدام علیه امنیت و اقتدار دولت.

بر این اساس هر اقدامی، حتی فراتر از مصادیق مورد اشاره هابز که بیم ایجاد تزلزل در موجودیت لویاتان را به همراه داشته باشد، چونان اقدامی علیه امنیت آن جامعه و ناقض پیمان اجتماعی در نظر می‌آید. بهادهی به این مفهوم و اتخاذ چنین رویکردی در قوانین جزایی، که پاسداری از تمامیت دولت

1. Crime Against Security of State

را غایتی ستوده می‌داند، منجر به فریبگی و تزیاید عناوین مجرمانه گردید. اگرچه نقدهایی بعدها مطرح شد^۱ که گاهی میان امنیت دولت و امنیت مردم تمایز وجود دارد و این شکاف در جایی که بین خواست ملت از خواست حکمرانان گسل افتاده است، بیش‌تر به چشم می‌آید.

نگاه هابز به این مقوله تأکید وی بر مفهوم «جرم عمومی» یا «جنبه عمومی جرم» را به همراه دارد. وی آشکارا اعلام می‌دارد که «چون تقریباً در همه جرایم به دولت نیز آسیب و زیان وارد می‌شود، پس جرمی واحد وقتی به نام دولت محاکمه می‌شود جرم عمومی خوانده می‌شود» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۸۴). این رویکرد، حتی فراتر از مفهوم‌سازی جرایم ضد امنیت دولت، ارتکاب بیش‌تر بزه‌ها را به امنیت دولت گره می‌زند و سبب می‌گردد که در کنار جنبه خصوصی جرایم، که جبران خسارات و آسیب‌های وارده به بزه‌دیده را دنبال می‌کند، جنبه عمومی جرایم را در نظر بگیرد و موضع‌گیری حقوق کیفری نسبت به متهمان و مجرمان را از دریچه نگاهی دولتی معنا بخشد. در این رویکرد، هر مجرم با ارتکاب جرم نه تنها به شهروند/شهروندانی ضرر وارد نموده است بلکه چنان دشمنی در تقابل با دولت در نظر می‌آید که سرزنش رفتار او را شدیدتر و توجیه مجازاتش را سهل‌تر می‌کند. جریان جرمی این اندیشه بعدها در قالب حقوق کیفری دشمن‌مدار^۲ خود را در بسیاری از نظام‌های کیفری و همچنین الگوی سیاست جنایی^۳ دولت اقتدارگرا نمایان ساخت.

۵. نتیجه‌گیری

یکی از نخستین جهدهای فیلسوفان مدرن در مبانی کیفردهی شهروندان و چگونگی حق‌یابی دولت برای انجام این مهم در کتاب لویاتان توماس هابز دیده می‌شود که زمینه‌های فکری اندیشمندان بعدی را برای نظریه‌پردازی مهیا می‌کند. هابز در فصل بیست و هشتم این کتاب که با عنوان در باب مجازات‌ها و پاداش‌ها نگاشته شده است، برای پاسخ به این پرسش سترگ و اساسی که خود پیش می‌کشد، یعنی پرسش از منشأ حق یا اقتدار مجازات، بحث مفصلی را می‌آغازد. با تکیه بر فصل مذکور، درمی‌یابیم که پس از گذار از دوره وضع طبیعی، که هابز دوره نزاع‌های خونین و نبردهای ویران‌گر می‌نامد، از رهگذر پیمان اجتماعی موجود مصنوع مستقلی به نام دولت تأسیس می‌شود. از جمله حق‌های طبیعی که افراد تا پیش از ورود به عرصه پیمان اجتماعی امکان اعمالش را داشتند، حق پاسداشت جان از طریق دفاع از خود و حتی مقابله به مثل بود. لیکن شهروندان با پایبندی به پیمان اجتماعی، که محصول توافق همگانی است، این حق را به نفع دولت وامی‌نهند تا دولت به نمایندگی از ایشان صیانت امنیت آنان را عهده‌دار شود و این مبنایی برای حق‌یابی دولت

۱. بنگرید به: (عالی‌پور، حسن و کارگری، نوروز، ۱۳۹۸: ۴۵)

2. Enemy Criminal Law/ Criminal Law of the Enemy

3. Criminal Policy

می‌گردد تا با توسل به ابزار مجازات، زمام مدیریت نظم اجتماعی را در دست گیرد و دیگرستیزی شهروندان ناقض پیمان اجتماعی و متعرض به امنیت شهروندان را لگام زند.

نظریه هابز پی‌آمدهای چشمگیری بر حقوق کیفری می‌نهد که حوزه‌های جرم‌انگاری^۱ و کیفرگذاری^۲ مهم‌ترین آن‌اند. گسست پیوند مبنای مشروعیت کیفر از جهان فراسویی و زمینی‌سازی آن به اتکای خرد انسان خودبنیاد و تبعاً انحصار دولت در امکان به‌کارگیری مجازات نسبت به مرتکبان جرایم، از آثار اندیشه هابز شمرده می‌شود. در این نگاه، جرایم نه به دلیل نقض دستورهای آسمانی یا تعرض به حریم کلیسا بلکه به سبب خدشه بر نظم و امنیت همگانی مستوجب سرزنش قلمداد می‌شود. زدودن هاله قدسی از پیرامون مفهوم جرم تبعاً یکی دیگر از ویژگی‌های اندیشه هابز به شمار می‌آید. با اندیشه هابز است که خوداتکایی انسان و شهروندمحوری در حقوق کیفری جلوه می‌یابد و افراد جامعه با تکیه بر آرای خود توان تصمیم‌گیری برای حیات جمعی خود را پیدا می‌کنند و نقش منفعلانه آنان به رویکرد فاعلانه مبدل می‌شود. دلیل این موضوع این است که «افراد پس از خروج از وضع طبیعی بدل به تبعه یا شهروند می‌شوند و شهروندی، مفهومی هم‌بسته تأسیس دولت است» (مقیمی، ۱۳۹۶: ۱۲۵). ازین دوران به بعد، شهروندان جامعه اجراکننده فرمان‌های پادشاهان یا اوامر آسمانی نیستند، بلکه بر اساس خواست و مصلحت خویش رفتار می‌کنند و حقوق کیفری و مجازات را به‌مثابه ابزاری کنترل‌گر، محصول توافق خود می‌دانند. تحدید دفاع از خود و ضابطه‌گذاری برای آن و سرکوب مقابله‌به‌مثل و انتقام‌گیری نیز با هدف پایبندی به قوانین و اتکا به توان دولت در استقرار امنیت و جلوگیری از خودرأیی افراد در هنگام رویارویی با خشونت، از دیگر مواردی است که می‌توان قائل به جانشینی حقوق کیفری بود. نهایتاً، ایجاد شخصیتی مستقل برای دولت که واجد جایگاه ممتازی تلقی می‌شود، به‌نحوی که هرگونه تعرض به ساحت دولت به‌مثابه ستیز با امنیت جامعه قلمداد می‌گردد موجب مبنایابی طیفی از جرایم با عنوان جرایم علیه امنیت دولت گردید که هدف غایی‌شان پاسداشت موجودیت دولت است. جملگی مواردی که در فراز، به‌عنوان اوصاف و آثار فلسفه هابز، نوشته آمد چهره حقوق کیفری مدرنی را آشکار می‌سازد که در دهه‌ها و قرون بعدی شاکله و جایگاه خود را شکل می‌دهد و به‌عنوان نظام حقوقی معیار معرفی می‌شود.

منابع

اوزر، آتیلا (۱۳۹۹). *دولت در تاریخ/اندیشه غرب*. ترجمه عباس باقری، چاپ سوم، تهران: فرزانه روز.
ایلخانی، محمد (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. چاپ نهم، تهران: سمت.

1. Criminalization
2. Penalization

- امامی آرندی، حبیب (۱۳۹۵). «حقوق کیفری و فرمانروایی سیاسی؛ درآمدی بر نظریه سیاسی مجازات». *مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی*، دوره سوم، شماره ۲، ۱۴۹-۱۷۱.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۵). مقدمه مترجم در تربیت سیاسی در اندیشه هابز، جفری وگان. ترجمه حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران: نی.
- پرا دل، ژان (۱۳۹۳). *تاریخ اندیشه‌های کیفری*. ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ نهم، تهران: سمت.
- تاک، ریچارد (۱۳۹۷). *اندیشه هابز*. ترجمه حسین بشیریه، چاپ نخست، تهران: فرهنگ جاوید.
- رستمی، هادی (۱۳۹۹). *حقوق کیفری و لیبرالیسم: بررسی کیفر در سنت فلسفی لیبرال*. چاپ نخست، تهران: نگاه معاصر.
- شمس ناتری، محمد ابراهیم و عبدالله یار، سعید (۱۳۸۹). «دفاع مشروع و مبانی مشروعیت آن». *مطالعات حقوقی*، دوره دوم، شماره ۲، ۱۰۳-۱۲۸.
- عالی‌پور، حسن (۱۳۹۲). «امنیت ملی و عدالت کیفری». *مطالعات راهبردی*، شماره ۶۱، ۵۷-۸۸.
- عالی‌پور، حسن و کارگری، نوروز (۱۳۹۸). *جرایم ضد امنیت ملی*. چاپ سوم، تهران: خرسندی.
- عالی‌پور، حسن (۱۴۰۱). *امنیت، مندرج در دانشنامه رفتار سایبری*، به کوشش باقر شاملو، چاپ نخست، تهران: میزان.
- کاسیرر، ارنست (۱۴۰۰). *اسطوره دولت*. ترجمه یدالله موقن، چاپ پنجم، تهران: هرمس.
- کلی، جان (۱۴۰۰). *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*. ترجمه محمد راسخ، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- گسن، ریموند (۱۳۷۹). «آیا جرم وجود دارد؟». ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، *تحقیقات حقوقی*، شماره ۲۹ و ۳۰، ۱۰۲-۶۱.
- گل محمدی، احمد (۱۴۰۲). *چیستی، تحول و چشم‌انداز دولت*. چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- لاگلین، مارتین (۱۴۰۰). *مبانی حقوق عمومی*. ترجمه محمد راسخ، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- لاگلین، مارتین (۱۴۰۱). *فلسفه حقوق سیاسی*. ترجمه احمد رنجبر، چاپ نخست، تهران: نگاه معاصر.
- مارتینز، رنه (۱۳۸۵). *تاریخ حقوق کیفری در اروپا*. ترجمه محمدرضا گودرزی، چاپ دوم، تهران: مجد.
- مقیمی زنجانی، شروین (۱۳۹۶). «تامس هابز و بنیادگذاری انگاره جدید شهروندی». *جستارهای سیاسی معاصر*، سال هشتم، شماره ۴، ۱۰۹-۱۳۰.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱). *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*. چاپ نخست، تهران: کارنامه.
- وینسنت، اندرو (۱۳۹۹). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه، چاپ پانزدهم، تهران: نشر نی.
- هابز، توماس (۱۳۹۶). *لویاتان، ویرایش سی.بی. مکفرسون*. ترجمه حسین بشیریه، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.
- یکرنگی، محمد (۱۳۹۹). «حق محبوسین بر فرار از زندان به جهت پاندمی ویروس کرونا و حق دولت در مقابله با زندانیان فراری از منظر فلسفه سیاسی هابز». *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره ۱۲، شماره ۳، ۸۵-۱۱۱.

- Alipour, Hassan (2014). "National Security and Criminal Justice". *Strategic Studies*, Volume 16, Issue 61, 57-88. [In Persian]
- Alipour, Hassan and Kargari, Nowrouz (2019). *Crimes Against National Security*. Chapter 3, Tehran: Khorsandi. [In Persian]
- Alipour, Hassan (2022). Security, *The Encyclopedia of Cyber Behavior*. Under Supervision of Bagher Shamloo, Chapter 1, Tehran: Mizan. [In Persian]
- Bashiriyeh, Hossein (2017). *Introduction in Behemoth Teaches Leviathan; Thomas Hobbes on Political Education*. Chapter 2, Tehran: Ney. [In Persian]
- Cassirer, Ernst (2021). *The Myth of The State*. Translated by Yadollah Moqan, Chapter 5, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Emami Arandi, Habib (2017). "Criminal Law and Political Authority: An Introduction to Political Theory of Punishment". *Criminal Law and Criminology Studies*, Volume 3, Issue 2, 149-171. [In Persian]
- Fletcher, George (2006). "Political Theory and Criminal Law". *Criminal Justice Ethics*, 25(1), 18-38.
- Gassin, Raymond (1999). "Does Crime Exist?". Translated by AliHossein Najafi Abrandabadi, *Legal Research*, Issue 29, 61-102. [In Persian]
- Golmohammadi, Ahmad (2023). *State*. Chapter 3, Tehran: Ney. [In Persian].
- Gutnick Allen, Signy Thora (2016). *Thomas Hobbes's Theory of Crime and Punishment*. Submitted in partial fulfilment of the requirements of the degree of doctor of philosophy, school of History, Queen Mary University of London.
- Harrison, Ross and Duff, R. A (1988). "Punishment and Crime". *The Aristotelian Society*, Oxford University Press, Vol. 62, 139-167.
- Hobbes, Thomas (2018). *Leviathan*. Edited by B. McPherson, Translated by Hossein Bashiriyeh, Chapter 11, Tehran: ney. [In Persian]
- Hobbes, Thomas (1984). *De Cive: The English Version*. Edited by Howard Warrender, Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1985). *Leviathan*. Editor/introduction - C. B. MacPherson, Penguin Classics, Paperback.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan*. editor - J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, New York.
- Huning, Dieter (2007). *Hobbes on the Right to Punish*. Cambridge Collections Online © Cambridge University Press.
- Ilkhani, Mohammad (2017). *History of Philosophy in The Middle Ages and Renaissance*. Chapter 9, Tehran: Samt. [In Persian].
- Kelly, John (2021). *A Short History of Western Legal Theory*. Translated by Mohammad Rasekh, Chapter 3, Tehran: Ney. [In Persian]
- Loughlin, Martin (2021). *The Idea of Public Law*. Translated by Mohammad Rasekh, Chapter 8, Tehran Ney. [In Persian]
- Loughlin, Martin (2022). *Political Jurisprudence*. Translated by Ahmad Ranjbar, Chapter 1, Tehran: Negah Moaser. [In Persian]
- Martinaje, Renee (2005). *History of Criminal Law in Europe*. Translated by Mohammad Goudarzi, Chapter 2, Tehran: Majd. [In Persian]
- Moghimi Zanjani, Shervin (2018). "Thomas Hobbes and Founding of New Idea of Citizenship". *Contemporary Political Studies*, Volume 8, Issue 26, 109-130. [In Persian]

- Movahed, Mohammad Ali (2001). *About Right and Justice*. Chapter 1, Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Oakeshott, Michael (2000). *Hobbes on Civil Association*. Liberty Fund.
- Olsen, Dempsey (2018). "Brutal Academia Foucault and Hobbes on Criminality and Punishment". stolaf.edu/philosophy/files.
- Ozer, Atila (2020). *The State in The History of Western Thought*. Translated by Abbas Bagheri, Chapter 3, Tehran: Farzane Rooz. [In Persian]
- Pradel, John (2014). *The History of Criminal Schools*. Translated by AliHossein Najafi Abrandabadi, Chapter 9, Tehran: Samt. [In Persian]
- Ristoph, Alice (2008). "Respect and Resistance in Punishment Theory". *California Law Review*. 97.
- Ristoph, Alice (2013). "The Imperfect Legitimacy of Punishment". in *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, ed. S.A. Lloyd, Cambridge, pp. 190-208.
- Rostami, Hadi (2020). *Criminal Law and Liberalism*. Chapter 1, Tehran: Negahe Moaser. [In Persian]
- Shams Nateri, Mohamad Ebrahim and Abdollahyar, saeed (2011). "Legitimate Defense and Principels of Justification". *Legal Studies*, Volume 2, Issue 2, 103-128. [In Persian]
- Strauss, Leo (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tuck, Richard (2018). *Hobbes*. Translated by Hossein Bashiriyeh, Chapter 1, Tehran: Farhang Javid. [In Persian]
- Vincent, Andrew (2020). *Theories of The State*. Translated by Hossein Bashiriyeh, Chapter 15, Tehran: Ney. [In Persian]
- Yates, Arthur (2012). *Thomas Hobbes on Punishment*. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in Philosophy, The School of Graduate and Postdoctoral Studies Western University London, Ontario, Canada.
- Yekrangi, Mohammad (2020). "The Right of Prisoners to Run Away from Jails and the Right of Governments to Confront with Them in the Corona Pandemic Situation in the Light of Hobbes Political Philosophy". *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, Volume 12, Issue 3, 85-111. [In Persian]



The University of Tehran Press



Nietzsche's "Will to Power": A Psychological Interpretation and its Ethical Implications

Mohammad Hossein Emami¹, Hussein Mesbahian², Ahmad Fazeli³

1. Corresponding Author, Ph.D, candidate of moral philosophy, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, Qom University. Email: mh.emami@stu.qom.ac.ir; Mohammadhosseinemami2014@gmail.com

2. Assistant Professor of Philosophy Department, Literature and Humanities Faculty, University of Tehran. Email: mesbahian@gmail.com

3. Assistant Professor of Moral Department, Theology Faculty, Qom University. Email: ahmad.fazeli@hotmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

(127-161)

Article History:

Received:

17 September 2023

In Revised Form:

08 March 2024

Accepted:

17 April 2024

Published online:

10 November 2024

Abstract

Friedrich Nietzsche's concept of "will to power" stands as a cornerstone of his philosophy, yet its interpretation remains a contentious issue. Among the various proposed interpretations, the ontological, metaphorical, and psychological perspectives each offer distinct understandings of this complex concept. While definitively establishing the "correct" interpretation is challenging due to the complexities of Nietzsche's writing and expression, this essay argues that the psychological interpretation aligns more effectively with the core tenets of his thought. The essay begins by providing a concise overview of the metaphysical, metaphorical, and psychological interpretations of "will to power." Acknowledging the inherent uncertainty in interpreting Nietzsche's ideas, it argues that the psychological interpretation, emphasizing the "will to power" as an intrinsic human drive for self-overcoming and growth, resonates more strongly with the broader themes of Nietzsche's philosophy, particularly perspectivism. Furthermore, the essay delves into the ethical implications of the psychological interpretation. It addresses concerns that this interpretation might endorse oppression and autocracy as necessary outcomes of the "will to power." Through careful analysis, the essay demonstrates how the psychological interpretation, when understood accurately, does not inherently support such harmful practices. In contrast, it highlights how this interpretation, emphasizing self-mastery and individual responsibility, can potentially contribute to moral development and a pursuit of excellence. Finally, the essay emphasizes the importance of understanding the foundational concepts of his philosophy, such as perspectivism, for accurately interpreting his ideas. By prioritizing evidence-based analysis and nuanced understanding, we can navigate the complexities of Nietzsche's thought and appreciate its enduring relevance in contemporary discussions about ethics, individual responsibility, and the pursuit of a meaningful life.

Keywords:

will to power, psychological interpretation, perspectivism, self-overcoming, life-affirmation, ethical implications, superman.

Cite this article: Emami, M. H.; Mesbahian, H. & Fazeli, A. (2024). Nietzsche's "Will to Power": A Psychological Interpretation and its Ethical Implications. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (127-161).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365019.1006798>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Friedrich Nietzsche's concept of "will to power" stands as a cornerstone of his philosophy, yet its interpretation remains a highly debated issue. Among various interpretations, the psychological interpretation holds significant potential for unlocking a deeper understanding of Nietzsche's philosophy and its complex ethical implications. This essay argues that the psychological interpretation, emphasizing "will to power" as an intrinsic human drive for self-overcoming and growth, aligns more effectively with Nietzsche's core concepts like perspectivism and his critique of traditional morality, compared to alternative interpretations like the metaphysical and metaphorical.

Synopsis

Understanding Nietzsche's "will to power" necessitates navigating a complex labyrinth of interpretations. The metaphysical interpretation, viewing it as a universal force governing the universe, often stems from misinterpretations of his work due to his aphoristic style and later health struggles. This interpretation contradicts Nietzsche's explicit rejection of essentialism and his view of "truth" as a product of the will itself. Similarly, the metaphorical interpretation reduces "will to power" to mere force or dominance, neglecting the nuances of his thought and potentially leading to harmful misinterpretations.

A crucial step towards grasping the true essence of "will to power" lies in its alignment with Nietzsche's concept of perspectivism. This concept emphasizes the subjective nature of knowledge and experience, rejecting the notion of absolute truths or objective realities. Each individual, shaped by their unique perspective and circumstances, interprets and interacts with the world differently. This aligns perfectly with the psychological interpretation, which understands "will to power" not as an external force but as an intrinsic human striving for self-overcoming, growth, and the affirmation of life in the face of challenges.

Through the lens of the psychological interpretation, Nietzsche's critique of traditional morality gains newfound clarity. He views traditional morality, particularly Judeo-Christian ethics, as rooted in resentment and weakness, promoting self-denial and suppression of natural instincts. The "will to power," in contrast, encourages individuals to embrace their inherent drive for self-assertion and overcome internal limitations. This pursuit of self-mastery fosters personal growth, creativity, and ultimately, a sense of responsibility and compassion towards oneself and others.

While the psychological interpretation emphasizes self-overcoming and growth, it's crucial to acknowledge the complexities of power dynamics within and between individuals. Nietzsche argues that individuals engage in constant struggles for power, both internally and externally. This can manifest in healthy ways, such as striving for personal excellence, or in harmful ways, such as seeking domination over others. The concept of the "superman" embodies the highest realization of the "will to power." The superman has transcended internal weaknesses and embraces a life-affirming philosophy characterized by self-mastery, creativity, and compassion. However, this ideal raises critical questions about potential interpretations and societal implications. Critics argue that the "superman" concept could justify elitism or even violence, highlighting the need for careful analysis and nuanced understanding.

Nietzsche's vision of a "superman" society, built upon individuals striving for self-mastery and compassion, challenges traditional ethical frameworks. This concept transcends the limitations of morality based on duty or obedience to external authorities. Instead, it emphasizes individual responsibility, self-creation, and the pursuit of excellence. However, this vision also raises questions about potential societal implications and the possibility of misinterpretations leading to harmful consequences. Further exploration of Nietzsche's "will to power" can benefit from engaging with diverse perspectives. Comparative studies with similar concepts in other philosophical and religious traditions, such as the "perfect man" in Islamic ethics, can offer valuable insights and enrich our understanding of this complex concept. Additionally, exploring the potential challenges and practical applications of Nietzsche's ethical vision in contemporary society can contribute to ongoing

discussions about morality, individual responsibility, and the pursuit of a meaningful life. Nietzsche's critique of traditional morality extends beyond mere rejection. He proposes a reinterpretation of morality based on individual responsibility and self-creation.

This challenges us to critically examine our existing ethical frameworks and consider alternative approaches that emphasize personal growth, creativity, and the affirmation of life. However, this reinterpretation also raises concerns about potential individualism and lack of social responsibility. Further exploration is needed to navigate these complexities and develop nuanced ethical frameworks that balance individual responsibility with social considerations. In the contemporary world, Nietzsche's "will to power" continues to spark debate and offer valuable insights. His emphasis on self-overcoming and the pursuit of excellence resonates with individuals seeking personal growth and fulfillment in various spheres of life, from entrepreneurship and leadership to artistic endeavors and personal development. Leaders can utilize the concept to inspire and motivate individuals to strive for continuous improvement and push beyond their perceived limitations. Additionally, the psychological interpretation of "will to power" can encourage individuals to embrace challenges, develop resilience, and cultivate a life-affirming attitude. Therefore, engaging with Nietzsche's thought necessitates a critical and nuanced approach. Recognizing the potential for misinterpretations and acknowledging the complexities of power dynamics are essential steps towards harnessing the positive aspects of "will to power" while mitigating potential risks.

Conclusion

By prioritizing the psychological interpretation of "will to power" and engaging critically with Nietzsche's primary works, we gain a deeper understanding of his complex philosophy and its ethical implications. Recognizing potential misinterpretations, critically examining criticisms, and exploring contemporary applications are crucial steps towards appreciating the enduring relevance of Nietzsche's thought in navigating the complexities of the human experience and the pursuit of a meaningful life. Engaging with criticism is crucial to avoid misinterpretations and navigate the complexities of his ideas. Faithful primary sources like "Thus Spoke Zarathustra," "Beyond Good and Evil," and "The Genealogy of Morality" offer valuable insights into Nietzsche's concept. Nietzsche's "will to power," when understood through the lens of the psychological interpretation, offers valuable insights for contemporary discussions in various fields, including personal development, leadership, and ethics. However, it is crucial to rethink traditional morality and navigate potential issues like individualism to ensure responsible application of his ideas. By critically engaging with Nietzsche's thought and fostering further research, we can harness the potential of "will to power" for individual growth, societal progress, and a deeper understanding of the human condition.



تفسیر روان‌شناختی اراده‌ معطوف به قدرت در فلسفه نیچه: بررسی مبانی، پیامدها و نتایج آن برای اخلاق

محمدحسین امامی^۱✉، حسین مصباحیان^۲، سید احمد فاضلی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، رایانامه: Mohammadhosseinemami2014@gmail.com، mh.emami@stu.qom.ac.ir

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران، استاد راهنما، رایانامه: mesbahian@gmail.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه اخلاق دانشکده الهیات دانشگاه قم، رایانامه: ahmad.fazeli@hotmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(۱۲۷-۱۶۱)
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

مفهوم «اراده‌ معطوف به قدرت» در فلسفه نیچه جایگاهی محوری دارد، اما تفسیر آن همواره محل بحث‌وجدل بوده است. در میان تفاسیر گوناگون، تفسیر روان‌شناختی، استعاری و متافیزیکی هر یک دریچه‌ای متفاوت به‌سوی فهم این مفهوم پیچیده می‌گشایند. این مقاله با اذعان به عدم قطعیت کلی هرگونه تفسیری از ایده نیچه، بر آن است تا نشان دهد که در مجموع و به‌طور نسبی، تفسیر روان‌شناختی اراده‌ معطوف به قدرت در مقایسه با سایر تفاسیر همخوانی بیشتری با فلسفه‌ورزی نیچه دارد. بر پایه این تفسیر، اراده‌ معطوف به قدرت نه یک نیروی متافیزیکی و نه استعاره‌ای برای سلطه، بلکه گرایشی ذاتی در انسان برای خودشکوفایی، تأیید زندگی و غلبه بر محدودیت‌ها است. این تفسیر با ایده‌های نیچه در خصوص چشم‌انداز گرایی، نقد اخلاق سنتی و مفهوم ابر انسان همسو است. برخلاف تصور رایج، تفسیر روان‌شناختی اراده‌ معطوف به قدرت نه تنها با جوهر اخلاق یعنی توجه به دیگری ناسازگار نیست بلکه از طریق تأکید بر مسئولیت فردی، تعالی‌جویی و خلق ارزش‌های نوین به تعمیق و تدقیق آن یاری می‌رساند. با وجود چالش‌هایی که در تفسیر ایده‌ اراده‌ معطوف به قدرت نیچه وجود دارد، تفسیر روان‌شناختی ایده مذکور دریچه‌ای متفاوت به‌سوی فهم دیدگاه‌های نیچه در خصوص اخلاق، انسان و معنای زندگی می‌گشاید. این تفسیر می‌تواند نشان دهد که فراخوان نیچه برای پرورش انسان‌هایی قوی، خلاق و مسئول که بر خویشتن خویش تسلط داشته باشند، نسبتی با سلطه بر دیگران ندارد و از این‌رو، ضرورت ظلم و خودکامی علیه دیگران برای تحقق این آموزه یا به‌مثابه نتیجه ضروری آن عمیقاً مسئله برانگیز است.

واژه‌های کلیدی: اراده‌ معطوف به قدرت، تفسیر روان‌شناختی، چشم‌انداز گرایی، خودشکوفایی، تأیید زندگی، پیامدهای اخلاقی، ابر انسان

استناد: امامی، محمدحسین؛ مصباحیان، حسین و فاضلی، سید احمد (۱۴۰۳). تفسیر روان‌شناختی اراده‌ معطوف به قدرت در فلسفه نیچه: بررسی مبانی، پیامدها و نتایج آن برای اخلاق. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۱۲۷-۱۶۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365019.1006798>



۱. مقدمه

آموزه اراده معطوف به قدرت نیچه نخستین بار در چنین گفت زرتشت طرح می‌شود. این کتاب که در چهار بخش بین سال‌های ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵ نوشته و برای اولین بار به صورت کامل در ۱۸۸۷ منتشر شد، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آثار نیچه است؛ اثری که بسیاری از مفاهیم کلیدی فلسفه نیچه در آن طرح شده است. آموزه اراده معطوف به قدرت در آثار بعدی نیچه نیز به عنوان یک مفهوم مرکزی و تکرارشونده ظاهر می‌شود، اما چنین گفت زرتشت نقطه عطفی در معرفی این مفهوم به شکل گسترده است. آموزه اراده معطوف به قدرت یا خواست قدرت در چنین گفت زرتشت به عنوان یکی از سه تعلیم اصلی زرتشت، هم‌طراز با بازگشت جلودان همان و ابر/انسان بیان می‌گردد؛ هرچند نیچه در این اثر، به صراحت مقصود و غرض خویش از آن را مطرح نمی‌سازد. او در فصل نخست از این کتاب و در بخشی تحت عنوان «درباره هزار و یک هدف»، می‌گوید که چگونه زرتشت در میان اقوام بسیار به جستجو پرداخته و دریافته است که:

هیچ قومی بدون ارزش‌گذاری نمی‌تواند زیست کند؛ اما اگر در پی پایداری خویش باشد نباید آن‌گونه ارزیابی کند که همسایه‌اش می‌کند. با چیزها که ملتی نیک می‌نامید و ملتی دیگر مایه سرافکنندگی و رسوایی می‌شمرد... بر فراز هر ملت لوحی از نیک‌ها آویخته است. هان! لوح چیرگی‌های اوست. هان! این بانگ اراده معطوف به قدرت اوست» (Nietzsche, 1394, 71).

همچنین در فصلی تحت عنوان «درباره چیرگی بر خود» به نحوی روشن‌تر بیان می‌دارد که:

من موجود زنده را پی گرفته‌ام. من هر راه بزرگ و کوچک را پیموده‌ام تا سرشتش را دریابم... باری، هر جا که زندگان را یافتم سخن از فرمان‌بری نیز در میان بود. زندگان همه فرمان‌براند. دوم اینکه: هر که از خویش فرمان نبرد بر او فرمان می‌رانند. چنین است سرشت زندگان. اما این است سوم چیزی که شنیدم: فرماندهی دشوارتر است از فرمان‌بری. نه تنها بدین سبب که فرمانده بار همه فرمان‌بران را به دوش می‌کشد و این بار چه بسا به آسانی او را خرد کند. [بل از آن‌رو که] در هر فرمان دادنی آزمونی دیدم و خطر کردنی. موجود زنده هر بار که فرمان می‌دهد، خود را با این کار به خطر می‌افکند. آری، حتی آن‌گاه که به خود فرمان می‌دهد. آن‌گاه نیز می‌باید تاوان فرمان‌دهی خود را بپردازد. او باید قاضی و تاوان‌خواه و قربانی قانون خویش باشد. (ibid, 128)

و سرانجام در ادامه همین پاره به مخاطب خویش توجه می‌دهد که:

۱. البته مفاهیمی مانند «احساس قدرت»، «شهوت قدرت» و یا خود «قدرت» در تبیین پدیده‌های روانی را در آثار پیشین نیچه می‌توان یافت؛ برای نمونه بنگرید به GS: 13; 360, 356, 348, 262, 18, 15; D: 142; HH, I: 142. همچنین در باب سیر تحول کاربرد مفهوم قدرت و تعبیر مشابه آن بنگرید به (Williams, 1996; 2001: 1-50). اما بنا بر بررسی ویلیامز، خود تعبیر اراده معطوف به قدرت یا خواست قدرت، تنها در ۳۲ پاره از آثار منتشر شده نیچه و نیز در ۱۴۷ مدخل از ویراست آثار منتشره پس از مرگ او وجود دارد (Ibid, 1451).

آنجا که موجود زنده را دیدم، خواست قدرت دیدم و در خواست بنده جز خواست سروری [ارباب بودن] ندیدم. ناتوان تر از آن رو به خدمت توانا تر کمر می‌بندد که اراده‌اش او را بر آن می‌دارد. اراده‌ای که خواهان سروری بر ناتوان تر از خویش است. این است آن لذتی که نمی‌خواهد از آن دست بردارد (ibid).

اما به غیر از اشارات پراکنده فوق، نیچه در *فراسوی نیک و بد* و نیز در *حکمت شادان* و *تبارشناسی* نیز از «اراده معطوف به قدرت» به عناوین و مفاهیم مختلفی حکم می‌کند و نهایتاً چنان که می‌دانیم همراه با ابهام و ایجاز سخن می‌گوید (Williams, 1996, 448). به همین سبب و به دلیل همین اشارات نسبتاً اندک، سطحی و مبهم نیچه به اراده معطوف به قدرت در آثار منتشر شده است که بسیاری از تفسیرهای موجود درباره معنا و کارکرد اراده معطوف به قدرت عمدتاً بر یادداشت‌های منتشر نشده وی مبتنی هستند^۱ که راه را برای تفاسیر متعدد و بعضاً متناقض هموار می‌سازند. این امر، درواقع، شاید حاکی از آن باشد که «نیچه در حال آزمودن موضوع‌های متفاوت و نتایج هر کدام بوده است تا این که در پی بیان یک موضع کاملاً مشخص و معین» (Nietzsche, 2001, xxv). هرچند با توجه به برخی از گزین‌گویی‌های نیچه در آثاری از جمله *فراسوی نیک و بد*، یا چنین گفت زرتشت به نظر می‌رسد آموزه اراده معطوف به قدرت برای وی فرضیه‌ای هستی‌شناسانه و متافیزیکی بوده، یا دست کم منتهی به آن گردد، اما با توجه به تفاوت روش در گفتار و به کارگیری زبان تمثیل و استعاره‌های فراوان و دارای کنایه و رمزگونه، در ورود و تفسیر آموزه‌های نیچه، باید از شتاب‌زدگی در تفسیر و تحلیل سخنان و مهم‌تر از آن غایت اصلی کلام وی پرهیز نمود؛ «یک گزین‌گویی به درستی مهر و قالب خورده را همان گاه خواندن «رمزخوانی» نمی‌باید کرد، بلکه معنا گشایی آن را می‌باید از سر گرفت؛ کاری که برای آن هنر معنا گشایی می‌باید.» (Nietzsche, 1390, 24) ثانیاً بخش اعظم سخنان نیچه در انتقاد از تفکر مرسوم متافیزیک معاصر وی است و لذا اگر «غایت‌مندی و نگرش نتیجه انگار» یکی از ارکان تفکر متافیزیکی است، نیچه در تقابل با این سنت، «چشم‌انداز گرایی» و سیال بودن «حقیقت» را تعلیم داده و اساساً نسبت به هر «جزم‌اندیشی» در مورد طبیعت و جهان زیسته بشر، هشدار می‌دهد. نهایتاً آنکه نیچه در عطف اراده به قدرت، بر این باور است که: «هرچند آسیب‌رساندن به دیگران لازمه قدرت و غلبه است اما *انسان/زاده* نباید اراده خویش را به این شکل به سمت قدرت و چیرگی [بر دیگران] هدایت کند.» (Nietzsche, 1967, 635) بر اساس نظر کلارک^۲ کاربرد اراده معطوف به قدرت در سخنان نیچه هرچند تمام سویه‌های هستی

۱. این یادداشت‌ها اغلب به سال‌های ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۸ تعلق دارند که کاوفمن در ترجمه انگلیسی اراده معطوف به قدرت بیان نموده است (ر.ک. Williams, 2001).

2. Clark

شناختی، روان‌شناختی و استعاره‌ای را دربر می‌گیرد (برای مثال ر.ک: Nietzsche, 2006: II, 7, 349; 1966: 13, 357; 1968: 6; 2008: 349) اما مدعیاتی این‌چنین را بیش از آنکه مربوط به نگرش جوهرانگارانه و واقع‌گرایی نیچه تلقی نماییم، می‌باید مربوط به ارزش‌گذاری‌های متفاوت وی (و در ضمن چشم‌انداز باوری او) دانست:

نیچه با دفاع از «اراده معطوف به قدرت» و به تعبیر دیگر، «با افکندن آموزه هستی‌شناسانه اسطوره‌ای خواست قدرت»، «جهان را آن‌گونه که از چشم‌انداز ایدئالش می‌نماید، به ما نشان می‌دهد...» و لذا از منظر این ایدئال، «جهان از چشم‌انداز وفور و سرشاری و نه فقدان، جهان چنان سرریز انرژی بدون هیچ هدفی، چنان بازی—مختصر آنکه چنان اراده معطوف به قدرت» دیده می‌شود (Clark, 2000: p118-121).

در واقع برای نیچه آنچه مهم‌ترین است، نه دست یافتن به «حقیقت» که «آفریدن جهانی [در عالم اندیشه است] که بتوانند بر آن تعظیم کنند» (Nietzsche, 1986:II, A12). علاوه بر این، با ابتدای بر نظر ویلیامز نیز می‌توان بر این مدعا تأکید نمود که نیچه را صرفاً و با توجه به آنکه بر حیث هستی‌شناسانه یا اسطوره‌ای و حتی روان‌شناختی و طبیعی اراده، چندان استدلال اساسی و بنیادینی ارائه نمی‌نماید، نمی‌توان سراسر متصف به نگرشی متافیزیکی یا خطابی و تمثیلی و حتی روان‌شناختی طبیعت‌محور دانست. اما تفسیر اخلاقی از آموزه نیچه، ما را ملزم می‌سازد که به هر طریق بتوانیم نخست تبیینی قابل اعتنا از اراده معطوف به قدرت ارائه نماییم؛ لذا اهمیت بررسی تفاسیر متعدد از آموزه مذکور تا به آنجایی محل بحث است که در حدود بحث اخلاقی پیرامون موضع نیچه در باب کاربست اراده در زندگی و روابط انسانی قرار می‌گیرد و طی آن نیچه را یا در زمره طرفداران استکبار و خودکامگی قرار می‌دهد و یا از این آموزه غامض و بنیادین در نظر نیچه، تعبیری معطوف به استکمال نفس و مبارزه علیه سستی، زبونی و سایر رذایل فردی ارائه می‌کند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که اراده معطوف به قدرت، از مهم‌ترین و در عین حال غامض‌ترین مفاهیم فلسفه نیچه به شمار می‌رود و همین مسئله سبب دشواری در ارائه تفسیری منسجم و یکپارچه نسبت به این آموزه گردیده است. مقاله پیش رو درصدد است تا به بررسی برخی از مهم‌ترین تفسیرهای متافیزیکی^۱ و استعاره‌ای^۲ معاصر، از جمله تفسیر ریچاردسون^۳ و دانتو^۴، که ویژگی مهم هر دو در توجه بیشتر به آثار ابتدایی و تفسیرهای اولیه از آثار نیچه است، بپردازد و

1. Metaphysical
2. Metaphorical
3. Richardson
4. Danto

ضمن بیان برخی انتقادات به اعتبار بیشتر تفسیر روان‌شناختی^۱ در مقایسه با آن دو، رأی دهد. توجه اصلی در این مقاله معطوف به آثار رسمی‌تر و خودنوشت‌نیچه در مقایسه با یادداشت‌های شخصی و نخستین اوست. لذا با تمرکز اصلی بر تفسیر روان‌شناختی و بیان اراده در عرصه اعتلای نفس و مبارزه با سستی و ضعف در امیال و خواست‌ها، بر تفسیر روان‌شناختی آموزه اراده معطوف به قدرت تمرکز دارد. مقاله در جهت پیگیری ادعای اصلی، در سه قسمت اصلی سامان‌دهی شده است. در قسمت اول محدودیت‌های تفاسیر متافیزیکی و استعاری مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در قسمت دوم امکانات تفسیر روان‌شناختی برجسته می‌شود و در قسمت سوم به پیامدها و نتایج اخلاقی تفسیر اخیر در اخلاق توجه می‌شود. در بخش نتیجه‌گیری، این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که نه تفاسیر متافیزیکی و استعاری یکسر دارای محدودیت هستند و نه تفسیر روان‌شناختی یکسر برخوردار از امکانات نامحدود. آنچه مورد ادعا است ترجیح تفسیر روان‌شناختی بر دو تفسیر دیگر است؛ ادعایی که استدلال‌های آن در متن مقاله صورت‌بندی شده‌اند.

۲. محدودیت‌های تفاسیر متافیزیکی و استعاری آموزه اراده معطوف به قدرت

چنان‌که گذشت، مفهوم «اراده معطوف به قدرت»، از شناخته‌شده‌ترین و در عین حال غامض‌ترین آموزه‌های نیچه، هم از جهت چارچوب فلسفی و هم از حیث تفاسیر گوناگون است و این آموزه را به‌طور کلی می‌توان در سه ساحت روان‌شناسانه، متافیزیکی و یا استعاری بررسی نمود. با توجه به مقدماتی که بیان شد به نظر می‌رسد می‌توان نسبت به تفسیر روان‌شناختی از این آموزه مستندات و مستدلّات قابل اعتنایی یافت. البته با این توضیح که تفسیر روان‌شناختی را در حدود اندیشه نیچه دریافته و آن را از «علم روان‌شناسی» که متأثر از رویکرد علم‌گرای اندیشه مدرن است، متمایز سازیم. لذا در این مقاله استدلال می‌شود که ساحت روان‌شناسانه از دیگر ساحت‌ها اعتبار حقیقی بیشتری دارد و گویی باید این آموزه نیچه را در حوزه اخلاق هنجاری و به معنای «قدرت فراتر رفتن از خویش» دریافت. این در حالی است که کسانی که اراده به قدرت را به‌عنوان یک توصیف متافیزیکی از طبیعت توضیح می‌دهند، به‌طور کلی ادعا می‌کنند که نیچه «اراده به قدرت» را به‌عنوان ماهیت واقعی هستی، و هر موجود ذی‌حیات یا غیر آن بیان می‌کند. در واقع در تفسیر متافیزیکی، دو رکن اساسی وجود دارد که عبارت‌اند از: *انسان و جهان*. در مورد انسان، اراده به قدرت به‌عنوان امری واقعی مورد تأکید است. قائلین به این نظریه که «اراده معطوف به قدرت» را یک مفهوم هستی‌شناسانه در باب ماهیت انسان می‌دانند، مدعی هستند که بیان نیچه از این آموزه، همچون «موجود به‌مثابه امر واقع» است و به همین ترتیب تمام هستی که به

جاندار و غیر جاندار تقسیم می‌شود، یعنی آنچه دارای حیات است و آنچه نیست، در این نگرش هستی‌شناسانه، واجد عنصری درونی تحت عنوان اراده معطوف به قدرت هستند. لذا «اراده معطوف به قدرت» در خصوص انسان به معنی آن حقیقت رفتار وی است و وجود به‌مثابه رانه‌های (غریزه‌های) متفاوت قدرت که دائماً در کشاکش برای چیرگی بر یکدیگر هستند، پدیدار می‌شود (Danto, 2005, 199-200).

۱.۲. تفسیر متافیزیکی و تعارض آن با چشم‌انداز گرایی

نیچه در آثاری که پس از مرگ او منتشر شده است، «اراده معطوف به قدرت» را به‌عنوان «نظام جنبش ذرات [هستی] در تقابل با یکدیگر» بیان می‌کند (Nietzsche, 2001, 635). این قدرت برای آنکه بتواند سبب اعتلای وجود انسان و افراد گردد، می‌باید تحت فرمان و انقیاد قرار بگیرد؛ در غیر این صورت، یعنی در وضعیتی که تعادل میان نیروها و فرمان‌بری و فرماندهی برقرار نباشد، آن‌گاه فرد، دچار شکست و ضعف و بیماری و ناتوانی خواهد شد (Richardson; 2004, 39-43). اما جهان نیز (مانند انسان) به‌مثابه «اراده معطوف به قدرت» فهم می‌گردد. جان ریچاردسون (Ibid, 51) بر این اساس تأکید می‌کند که نیچه تمام هستی را همچون «اراده معطوف به قدرت» می‌داند و این ایده را در کتاب فراسوی نیک و بد^۲ این‌گونه مطرح می‌سازد:

سرانجام، بینگارید که، به آنجا برسیم که بتوانیم تمامی زندگی غریزی خود را همچون گسترش و گونه‌افزایی یکی صورت‌بنیادی از خواست وصف کنیم و آن صورت‌بنیادی از خواست همان خواست قدرت باشد، چنان‌که من انگاشته‌ام... آن‌گاه حق خواهیم داشت که تمامی نیروی اثرگذار در جهان را یکسره خواست قدرت تعریف کنیم. اگر جهان را از درون بنگریم، اگر جهان را بنا به «وجه دریافتنی» آن تعریف و بازگو کنیم، چیزی نخواهد بود مگر «خواست قدرت» (1387, 84).

عبارت فوق بیان‌گر این حقیقت است که نیچه تمام زیربنای هستی را بر اساس «اراده معطوف به قدرت» استوار می‌سازد؛ او این ماهیت را همچون «عنصر پویای» انرژی و یا «نیرو» می‌داند (Ibid) که از سر غلبه بر دیگری، یا سروری و یا در تحت/اختیار قرار دادن دیگری هستی پیدا می‌کند؛ به این معنی که: «هر "بودن" خود، اعمال اراده بر دیگری است. در حقیقت اراده معطوف به قدرت در این منظر و در عمل غلبه بر اراده‌های دیگر و یا در اختیار گرفتن اراده‌های دیگر است» (به معنای سلطه و چیرگی بر اراده‌های (موجودات) دیگر) (Richardson, 2004: 22).

1. Derive

۲. فراسوی نیک و بد، نام کتابی است که در واپسین سال‌های عمر فردریش نیچه منتشر شده است (۱۸۸۶). عنوان اصلی آن «فراسوی نیک و بد، پیش درآمدی بر فلسفه آینده» است. مقصود نیچه از این کتاب، نگاه به آینده در عین نقد نگاه موجود گذشتگان است.

با توجه به این تفسیر، در طبیعت هر چیز در حال مصرف کردن موجوداتِ دیگر برای رشد و قدرتِ خویش است. همچنان که نیچه در این باب می‌گوید: «این جهان سراسر ارادهٔ معطوف به قدرت است و نه هیچ‌چیز دیگر! و شما همگی خود، ارادهٔ معطوف به قدرت هستید و نه هیچ‌چیز دیگر.» (Nietzsche, 1967, 1067). در این تعبیر، هر موجود در مقام نیروی قدرت هست؛ خواه قدرت به‌عنوان یک «مقاومتِ شدید» توصیف شود (Richardson, 2004: 22)، خواه یک انگیزه برای «غلبه بر موانع» (Danto, 2005, 207)، به هر روی همیشه قدرت یک گزینه در همه‌چیز برای حرکت به سمت بیرون و تصرفِ بیرون (از خویش) است. این گزینه (و به نظر ریچاردسون ارادهٔ معطوف به قدرت) از آن غایتی حکایت دارد که هر گزینه به دنبال آن است و آن همان سروری و غلبه بر دیگری است (Richardson, 1996: 21ff). در این تعبیر ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابه رانه‌ای زیرین و مفهومی هستی‌شناختی، اساس و مبنای تمامی دیگر خواست‌ها و اراده‌ها است؛ اما درواقع به نظر می‌رسد آن عبارت (که گویا در زمرهٔ واضح‌ترین عباراتِ نیچه در بابِ تفسیر هستی‌شناختی از ارادهٔ معطوف به قدرت است)، خود در موضعی از «فرض‌انگاری» و «تمثیل» جای دارد تا تبیین یا دریافتی از یک «حقیقت». گویی «هرگونه نتیجه‌گیری بر اساس آن [پیش‌فرض که با عبارتِ «فرض کنید» آمده] دربارهٔ رابطه و نسبتِ ارادهٔ معطوف به قدرت با جهان را به مخاطره می‌اندازد» (Williams, 1996: 454) با توجه به آنچه [در مقدمه] آمد، باید در نظر داشت که:

به نظر می‌رسد نیچه برای یک قدرت هستی‌شناختی یا قدرتِ زیست‌شناختی چندان استدلال محکمی نمی‌آورد و حتی از آن استدلال‌ها نیز دفاع نمی‌کند و [حتی] نتایج آن‌ها را به‌عنوان نتایجی درست ارائه نمی‌نماید. او می‌توانست برای یک قدرتِ هستی‌شناختی یا قدرتِ زیست‌شناختی استدلال‌های قوی‌تری را ارائه دهد مانند آنچه در نمونه‌هایی از استدلال‌های شوپنهاور، اسپینوزا و فیزیکِ جدید فراهم آورده می‌شود. (Clark, 2000: 125)

از سوی دیگر و چنان که اغلب مفسرانِ نیچه نیز بر این باور هستند،

نیل به چنین نگرشی [تفسیرِ هستی‌شناختی از ارادهٔ معطوف به قدرت] دربارهٔ طبیعت و ذاتِ جهان اساساً با دو آموزهٔ دیگر فلسفهٔ نیچه، چشم‌اندازِ گرای و تجربه‌باوری، در تعارض تام و تمام است. با چشم‌اندازِ گرای در تعارض است چرا که اگر این تفسیر از چشم‌اندازِ گرای را بپذیریم که هر شناختی ذیل چشم‌اندازی صورت می‌پذیرد، و بنابراین نسبی و ناگزیر همراه لابی سوژکتیویستی است، در این صورت هیچ آموزه‌ای از جمله آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه [نیز] نمی‌تواند ادعا کند که ذاتِ عینی جهان را دریافته است. [از دیگر سو] با تجربه‌باوری نیچه نیز در تعارض است، چراکه بر اساس آن هر ادعای معرفتی را تنها در صورتی موجه می‌شمارد که بر تجربه و حواس متکی باشد، اما آموزهٔ «ارادهٔ معطوف به قدرت» در این معنای انتزاعی و عام خود از هرگونه مصداق حس و تجربه فراتر می‌رود» (Reginster, 2006: 104-5).

با این وجود برخی مفسران دیگر مانند شاخت (Schacht:1983) و نهاماس (Nehamas:1985) در پی برطرف ساختن تعارض میان تفسیر هستی‌شناختی اراده معطوف به قدرت و آموزه چشم‌انداز گرایی و برخی دیگر از جمله اندرسون (Anderson, 1994) و دوایل (Doyle, 2001) در صدد رفع معضل سازگاری وجه هستی‌شناسانه این آموزه با نگرش تجربه‌انگارانۀ نیچه برآمده‌اند. به نظر شاخت:

هیچ‌یک از مقدماتی که نیچه در استدلال خود مبنی بر این‌که جهان اراده معطوف به قدرت است، تجربی نیستند. مثلاً مقدمه اول این است که هر چیزی در حال سیورورت مدام است. این مقدمه صرفاً نمایان‌گر رأی مبتنی بر چشم‌انداز ماست و نه نتیجه یا مقدمه‌ای مبتنی بر شناخت تجربی و لذا هر مفهومی از ثبات، هدف یا وحدت و سیورورت صرفاً وابسته به چشم‌انداز ما خواهد بود. این ما هستیم که جامعه ثبات و ماندگاری را بر تن جهان پوشانده‌ایم و حال باید آن را از تن به در آوریم (Schacht, 1983:206).

اما نهاماس برای برطرف ساختن تعارض تفسیر هستی‌شناختی از آموزه اراده معطوف به قدرت بر این باور است که:

اراده معطوف به قدرت... نظریه‌ای متافیزیکی یا جهان‌شناختی کلی نیست. [بلکه] برعکس، این نظریه دلیلی است بر آنکه چرا نمی‌توان هیچ نظریه کلی‌ای را درباره ذات جهان و مقومات آن بیان نمود (Nehamas, 1985:80). گویی این آموزه در عین آنکه پرده از واقعیت می‌گشاید، آن را از شیء فی‌نفسه بودن خارج می‌سازد و بلکه آنچه اساساً «چیزی» دانسته می‌شود، صرفاً برآمده از مجموع آثار پدیداری است که به اقتضای نیاز یا دلایلی دیگر به عنوان «ذات» یا «جوهر» نگریسته می‌شود (Ibid, 81-3).

با تمام این تفاسیر، خواه آموزه نیچه را آموزه‌ای متافیزیکی مبتنی بر اصول اندیشه متافیزیکی مرسوم بدانیم یا آنکه در نهایت در پی تقابل اندیشه وی با نگرش متافیزیکی و برپایی نظامی دیگر باشیم، در نهایت، این تفاسیر به تمامیت بخشی به ساختار فلسفه نیچه و تحویل یا فروکاست آموزه اراده معطوف به قدرت به عنصری واحد خواهد انجامید. هم از این‌رو است که حتی تفسیر نهاماس نیز نهایتاً اراده معطوف به قدرت را به آموزه‌ای متافیزیکی می‌رساند.

اما از سوی دیگر تفسیر اراده معطوف به قدرت به مثابه آموزه‌ای متافیزیکی که میان موجودات جاندار و بی‌جان، به نحوی یکسان، تسری یافته باشد، مستلزم باور به ذات‌انگاری نیچه با نگرش متافیزیکی و جوهرانگارانۀ وی است که به تصریح با موضع فلسفی وی در نقد اندیشه متافیزیکی و باور به چشم‌انداز گرایی او متعارض است. در این صورت، فهم این ایده به مثابه کل و دارای ساختار حقیقی، صراحتاً با نقد مکرر نیچه از مفهوم «فی‌نفسه» ناسازگار است. در واقع «تفسیر متافیزیکی اراده معطوف به قدرت آن را یکباره واجد تمام اشکالاتی می‌نماید که نیچه خود بر تمام

نظریه‌های متافیزیکی وارد می‌دانست [یعنی] تلاش برای تعریف جهانی حقیقی متمایز از جهان پدیداری» (BGE: Introduction by Horstmann, xxvi).

به این ترتیب دانسته می‌گردد که تفسیر متافیزیکی آموزه «اراده معطوف به قدرت» اولاً چندان مستندات دقیق و روشن تاریخی در نوشته‌های معتبر نیچه ندارد و بیشتر (و به دلیل تعارضات ظاهری در آثار منتشره و خودنوشت نیچه) براساس یادداشت‌های وی و آثار غیر رسمی او یا مبتنی بر تفاسیر مهمی همچون تفسیر هیدگر و ریچاردسون در نظر گرفته شده است. از این‌رو، از آنجایی که نیچه در سیر تدوین اندیشه خود تغییراتی را اعمال کرده است، ابتدا بر نوشته‌های اولیه او، بدون تأمل در آثار متأخر و رسمی وی (مانند *فراسوی نیک و بد*، *اراده معطوف به قدرت*)، چندان موجه نمی‌نماید. همچنین، تفسیر متافیزیکی از آموزه نیچه، برخلاف یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفه وی، یعنی *چشم‌اندازگرایی*، خواهد بود که بر اساس آن، ما تنها و تنها از طریق *چشم‌انداز* خود با جهان مواجه می‌شویم، و هرگز به ورای آنچه فراتر از *چشم‌انداز* است، دسترسی معرفتی نخواهیم داشت. بر این اساس، امکان شناخت جهان و هستی به نحو فی‌نفسه برای ما مقدور نیست و هرچیزی صرفاً از منظر *چشم‌انداز* یا افق دیدگاه انسانی ما دارای «حقیقت» می‌گردد. اما اگر در این صورت نتیجه شود که «با فرض این مدعا، ما به حقیقت جهان هستی، چنان‌که هست، دست نخواهیم یافت؟»، پاسخ نیچه به این پرسش مثبت خواهد بود. در واقع نیچه بر آن است که طرح این سؤال، «یعنی آنکه آیا واقعیتی ورای آنچه «من» یا «دیگری» ادراک می‌کند، وجود دارد یا نه؟»، خود پرسشی خطاست؛ چراکه با دقت در آموزه *چشم‌اندازگرایی* دیگر برای «حقیقت فی‌نفسه» جایگاهی هستی‌شناختی وجود نخواهد داشت و در نتیجه از استقلال معرفتی آن نیز نمی‌توان پرسش کرد. پس «حقیقت» مقام ثبوت خود را از دست داده و به تبع آن، جایگاهی در مقام اثبات نیز نخواهد داشت. اما در این صورت آیا می‌توان نیچه را موافق با ایده خود *تنها/نگاری*^۱ دانست؟ به نظر می‌رسد این اتهام نیز متوجه باور نیچه بر اراده نباشد، چراکه برای او، حتی «تفسیر» نیز، خود صورتی از اراده معطوف به قدرت است و این به معنای آن است که وی از تفسیر نه به‌عنوان بدیلی برای «شناخت» بلکه صرفاً به‌عنوان «یک شیوه سرور چیزی شدن» (Spinkz, 1388, 212) یاد می‌کند و از آن به‌عنوان نتیجه معرفتی ماهیت اراده معطوف به قدرت سخن می‌گوید؛ یعنی اساس شناخت و هستی موجود را از منظر خود به گونه‌ای دریافت می‌کند که اگر در قالب مفهوم آید، صورتی از «اراده معطوف به قدرت» است. لذا اساساً پرسش از «حقیقت»، خطاست، همانطور که پرسش از اینکه چه کسی تفسیر می‌کند نیز خطاست. چراکه در نظر نیچه، اهمیت *ارزش جهان* و یا *خواست حقیقت* است که سبب جستجو در باب آن مفاهیم می‌گردد.

خواستِ حقیقت، که هنوز سر آن دارد تا ما را به دامن بسی ماجراها بکشاند، همان حقیقت‌دوستی نامدار که تاکنون فیلسوفان همه با احترام از آن دم زده‌اند (Nietzsche, 1387, 31). «جهان واقعی و جهان ظاهری»- من ردّ پای این برابر نهاد را در روابط /ارزشی دنبال کرده‌ام. ما شرایطی را که برای صیانتِ ما ضرورت دارند، به صورتِ صفات و حالاتِ ضروریِ کل هستی در انداخته‌ایم (Nietzsche, 1392, 404).

از سوی دیگر، در مورد آن دست از پاره‌نوشته‌های نیچه که به نحوِ متافیزیکی و هستی‌شناسانه تفسیر گردیده است نیز باید گفت، امکانِ دریافتی دگرگونه و غیرِ متافیزیکی نیز میسر است. به عنوان مثال نیچه در کتابِ *فراسوی نیک و بد* پاره ۳۶ می‌گوید: «سرانجام، بینگرید که، به آنجا برسیم که بتوانیم تمامِ زندگیِ غریزیِ خود را همچون گسترش و گونه‌افزایی یک صورتِ بنیادی از خواست وصف کنیم و آن صورتِ بنیادی از خواست، همان خواستِ قدرت باشد» (Nietzsche, 1387, 84). این عبارت بیان‌گر آن است که تمامِ هستی و طبیعت را ذاتی است و آن *اراده معطوف به قدرت* است. اما چنان‌که برخی مفسرین بیان داشته‌اند، نیچه در این پاره [و پاره‌های نظیر آن] روی سخن خود را به صورتِ *فرض‌انگاری*^۱ بیان نموده است. چنان‌که می‌گوید: «...بینگرید...» و این بیان به معنای آن است که نیچه بیانی پیش‌فرض‌گونه به کار برده است و این عبارت که خود با «فرض‌انگاری» آغاز می‌شود، در حقیقت در بر دارنده این پرسش است که «آیا ما اجازه داریم به این آزمون دست یازیم؟» و (لذا) مانع از آن می‌شود که آن را به مثابه ایده متافیزیکی نیچه در نظر بگیریم. از این‌رو اگر امکانِ آن وجود داشته باشد که از چنین عباراتِ نیچه، تفسیری روان‌شناختی و معطوف به اراده انسان در نظر داشت، در این صورت تلقی متافیزیکی بدون انتقاد نخواهد ماند.

۲.۲. تفسیر استعاری آموزه و مضللات آن

نگرشِ دیگر، یعنی تفسیرِ استعاری یا تمثیلی، بر این باور است که چون نمی‌توان به حقیقتِ هستی، آن‌چنان که هست، پی‌برد، ناگزیر می‌بایست «حقیقتی» برای آن به صورتِ اسطوره‌ای یا استعاری آفرید و این آفرینش نزد نیچه همان آموزه اراده معطوف به قدرت است؛ به این معنی که «خلق» یا «ابداع» بر جای «حقیقت» می‌نشیند و انسان برای «زندگی» راهی جز آنکه «حقیقت» را بیافریند، ندارد. هم از این‌رو آموزه «اراده معطوف به قدرت» نیچه، در این تعبیر معنای جهان‌بینی تمثیلی- استعاری خواهد یافت و نه همچون عنصری حقیقی یا غریزه‌ای درونی. یعنی صرفاً روگرفتنی تمثیل‌گونه از هستی یا انسان است و راهی میان هزاران راه برای توضیح آنچه به ذاتِ آن دست نمی‌توان یافت؛ و این خود به معنای آن است که این تفسیر تنها و

همواره یکی از صورت‌های مختلف تفاسیر خواهد بود [به این معنی که امکان تفسیرهای دیگر نیز وجود دارد] (Klein, 1997. 156).

این تفسیر استعاری برای نیچه به عنوان سرمنشأ الهام زندگی انسانی و «آری‌گویی» به هستی خویش جلوه می‌نماید (Ibid). چنان که نیچه بیان می‌دارد: «آری، برادران، برای بازی آفریدن به آری‌گفتن مقدس نیاز هست: جان اکنون در پی خواست خویش است»؛ (Nietzsche, 1394, 39) لذا «بازی خلقت» استعاره‌ای است که در زندگی ارزش‌گذاری می‌کند و به ما امکان استیلای قدرت خویش و برپا ساختن «زندگی» را فراهم می‌آورد. این مفهوم، بیان دیگری است از «زندگی، سراسر اراده معطوف به قدرت است و بس...» (Nietzsche, 1967:1067) گویی اراده معطوف به قدرت، در مفهومی استعاری و بیانی تمثیلی، صورتی انتزاعی و یا به عبارت صحیح‌تر ابداعی و تأویلی از جریان سیورورت زندگی است. بر اساس این نگرش، نیچه در راستای تبیین قدرت انسان در زندگی، مفهوم «اراده معطوف به قدرت» را خلق می‌کند و هم از این رو دیگر «اراده» چیزی نیست: «اراده معطوف به قدرت نه یک بودن، نه یک شدن، که یک شور و شوق [pathos] است؛ عنصری‌ترین امر واقع که از آن، نخست، یک شدن و به عمل آوردن سر می‌زند» (Nietzsche, 1390, 494). یعنی بر اساس تعبیر نیچه، در ازای دستیابی به حقیقت ماهیت انسان یا هستی، یک استعاره و بیان علی/فرض [انگاره‌ای] برای هستی وجود دارد و آن «اراده معطوف به قدرت» است. در این تعبیر، موجودات دائماً در حال کشاکش و نبرد با یکدیگر بر سر «بودن» خویش هستند و آنچه همواره در حال سیورورت دائم است، یعنی غلبه و چیرگی، آن همان «موجود» خواهد بود. لذا فلسفه نیچه را در خلق یک استعاره تحت عنوان اراده معطوف به قدرت در می‌یابیم که ارزش‌های زیسته انسان را قوت می‌بخشد. در این صورت، مابه‌ازای اراده معطوف به قدرت، نه شیء بیرونی و نه رانده‌ای درونی، بلکه صرفاً چشم‌اندازی قرار خواهد داشت که جهان را تنها در قالب افق خویش نظاره می‌کند. اکنون، اراده معطوف به قدرت یک چشم‌انداز است؛ در کنار دیگر چشم‌اندازها، با این ویژگی که در افق چنین چشم‌اندازی می‌توانیم همواره بر دیگر چشم‌اندازها غلبه نماییم یا حتی خویشتن خویش را ارتقا بخشیم و چنان که نیچه خود می‌گوید، مصداق «بشو، آنچه هستی» (Nietzsche, 1989:III:270) شویم.

اما در این تفسیر نیز اشکالاتی را می‌توان وارد دانست از جمله آنکه اولاً [مشابه با انتقادی که به تفسیر متافیزیکی از آموزه نیچه بیان گردید] آن دسته از جملات نیچه که استناد معتبرتری نسبت به دست‌نوشته‌ها و یادداشت‌های منتشر نشده او [در زمان حیاتش] دارد، با این گونه دریافت از فلسفه او، ناسازگار می‌نماید؛ به عنوان نمونه در کتاب فراسوی نیک و بد، نیچه بیان می‌دارد که هر انسانی خود اراده معطوف به قدرت است و بر همین اساس اراده معطوف به قدرت، مبنای عملی زندگی انسان در طبیعت است. یعنی آنچه اراده معطوف به قدرت است نتیجه ضروری اراده معطوف به زندگی است؛ چرا که زندگی خود خواست قدرت است (Nietzsche, 1966, 259). لذا با توجه به

آنکه پیشتر در انتقاد از تفسیر متافیزیکی با استناد به چنین استدلالی، رویکرد ذات‌انگار و متافیزیکی از کلام نیچه مورد نقد قرار گرفت، به همین ترتیب می‌توان پاره‌هایی از این دست را نیز در تعارض با فحوای کلام نیچه دانست. چراکه در این تعبیر نیچه صراحتاً به تبیین انضمامی و عینی خود از آنچه حقیقت خوانده می‌شود، روی نفی یا تأیید دارد و نه آنکه دیدگاهی تمثیلی و استعاری را صرفاً به آدمی و نیز به هستی تسری دهد. یعنی او بیان می‌دارد که *اراده معطوف* به قدرت یک ویژگی *روان‌شناختی* در *انسان* است و به تعبیر بهتر یک تفسیر *روان‌شناختی* از انسان. آن ویژگی‌ای که نه تنها از دیگر ویژگی‌های انسان متمایز است، بلکه سبب تحرک دیگر اندام‌های آدمی می‌گردد و آن (همان «*اراده معطوف به قدرت*»)، عنصر غریزه انسان است. گویی اراده جزئی از سرشت بشری [البته نه به تعبیر نیچه بلکه صرفاً برای تسهیل در ادراک مفهوم] نزد نیچه قلمداد می‌گردد که اگر بخواهیم آن [*اراده معطوف به قدرت*] را، که به زعم نیچه مفهومی بسیار تودرتو و پیچیده می‌نماید، در اصطلاح با یک بیان به زبان آوریم، همان غریزه یا *رانه فرمان‌دهی* و *فرمان‌بری* خواهد بود که در تفسیر روان‌شناسانه از بیان نیچه موجه می‌گردد و نه در تفسیر استعاری. ثانیاً در پاره ۲۹ از *فراسوی نیک و بد*، خودفرمان بودن را برای *اراده معطوف به قدرت* نمایان می‌سازد (2001: 17). لذا تفسیر استعاری و تمثیلی از کلام نیچه نیز، به دلایلی مشابه با تفسیر متافیزیکی و هستی‌شناسانه از آموزه «*اراده معطوف به قدرت*»، نمی‌تواند به نحوی صحیح و سازگار با فحوای سخن نیچه هم‌خوان باشد. اولاً به همان دلیل که نگرش تفسیرگونه متافیزیکی از آثار نیچه، دچار اشکالات استنادی و نیز محوری در ذیل سخنان متفاوت نیچه در ادوار فکری وی بود، بر همین گونه تفسیر استعاری از آرای نیچه نیز دچار همان معضلات خواهد شد؛ یعنی موجب مغفول ماندن آرای مشهور او می‌شود و نیز عدم مطابقت حکمی این‌گونه برای یک‌دست نمایاندن آرای نیچه؛ و همچنین تعارضاتی را حاصل می‌آورد که میان رویکرد نیچه در خصوص اراده معطوف به قدرت در میان دست‌نوشته‌ها و سایر آثار رسمی وی برقرار است. دیگر آنکه در صورت تفسیر آموزه نیچه بر سبیل تمثیل، علاوه بر آنکه وی را از زمره فلاسفه و بحث از اراده به‌عنوان محتوایی عینی و واقعی [که خود در جای‌جای آثار او مورد نظر است] خارج نموده‌ایم، معضل فهم آثارش را به نحو فلسفی برجای باقی می‌گذاریم؛ به این معنا که در واقع اگر آموزه «*اراده معطوف به قدرت*» این‌گونه فهم گردد که آن صورتی تمثیلی باشد از «*صیورورت* دائم هستی» و بیانی باشد از «*وجود*» به‌مثابه «*غلبه و چیرگی بر دیگران*»، آن هم صرفاً بر سبیل تمثیل و با زبانی رمزگونه و استعاری، این اشکال مطرح خواهد بود که در این صورت چگونه می‌توان میان آن آرای تمثیل‌گونه و استعاری نیچه و دیگر آرای فلسفی و مبرهن وی تمایز گذاشت؟ یعنی تفسیر استعاری‌گونه از آثار نیچه سبب می‌گردد تا از مقصود اصلی وی در فلسفه فاصله گرفته و کلام وی صرفاً به‌عنوان بیاناتی استعاری و رمزی لحاظ گردد که این برخلاف

دیگر آرای فلسفی و معرفتی وی خواهد بود. چراکه هرچند نیچه بر چشم‌اندازگرایی تأکید دارد و دور از ذهن نخواهد بود اگر این آموزه را یکی از ارکان اصلی فلسفه نیچه تلقی نماییم، اما در عین حال او برای «حقایق انسانی» در فلسفه خویش جایگاه قائل است و این موضوع بیانگر آن است که دست‌کم برخی از تصورات و مشاهداتی که درباره انسان بیان می‌کند، نه استعاری، بلکه حقیقی هستند. هم از این‌رو، هرچند به نظر می‌رسد که اگر اراده معطوف به قدرت را در تفسیری استعاری و تمثیلی به‌عنوان یک تمثیل (در کنار هر تمثیل دیگری) در نظر بگیریم، با محتوای فلسفه نیچه کاملاً ناسازگار نخواهد بود، اما باید در نظر داشت که در این صورت دیگر هیچ معیار مشخصی برای اینکه بگوییم چرا می‌باید از «اراده معطوف به قدرت» چنین تفسیری را روا دانست وجود نخواهد داشت (تو گویی نتیجه باور به این تفسیر، منافی خود آن می‌گردد). در این صورت، تفسیر استعاری از آموزه نیچه در یک سرراشییی لغزنده‌ای قرار خواهد گرفت؛ چراکه اگر اراده معطوف به قدرت یک تمثیل خیالی در نظر گرفته شود و هیچ معیار قضاوت معینی برای تمیز میان حقیقت و خیال وجود نداشته باشد، در این صورت تمام کلام نیچه را (دست‌کم آن‌ها که بر سبیل تمثیل و استعاره بیان شده‌اند) می‌باید خیالی و تمثیلی دانست و نیچه را از زمره فلاسفه خارج نمود. این در حالی است که این تفسیر با دیگر مدعیات نیچه در باب حقایق مربوط به انسان ناسازگار است. از این رو نمی‌توان از تفسیر استعاری به‌عنوان تفسیری دقیق و ناظر بر واقعیت به نحو تمام از اراده معطوف به قدرت سخن گفت.

۳. امکانات تفسیر روان‌شناختی آموزه اراده معطوف به قدرت

نخست باید بر این نکته تأکید کرد که تفسیر روان‌شناختی آموزه اراده معطوف به قدرت و چشم‌انداز روان‌شناسانه نیچه، هیچ نسبتی با آنچه در علم روان‌شناسی^۱ مرسوم است، ندارد. چراکه نیچه صراحتاً هرگونه علم به معنای مدرن کلمه را خود نوعی تفسیر از سر اراده معطوف به قدرت می‌شمارد که گاه به‌عنوان دین و گاهی به‌عنوان علم پوشیده می‌گردد. در حقیقت، نیچه به تعبیر دقیق‌تر با هیچ «ذات‌انگاری» و انگاره‌ای دال بر حقیقتی چنان‌که هست مانند شیء فی‌نفسه، سر سازگاری ندارد (بنگرید به 574, 582, 583, 1967: 5, 6, 10, و Nietzsche, 2001). باری، نیچه اراده معطوف به قدرت را، برخلاف تصور رایج، نه به‌عنوان ذات هستی بلکه از چشم‌اندازی روان‌شناختی^۲ (البته در خوانش خاص خود) می‌نگرد. چشم‌اندازی که اولاً همراه با ابهام و آشفتگی تأثیرات حسی، به گونه‌ای، جنبه منطقی می‌یابد؛ ثانیاً مبتنی بر واقعی/احساس کردن و پنداشتن جهان بر اساس محاسبات سود و زیان محور انسان است؛ ثالثاً برابر نهاد این دنیای پدیداری را نه

1. Psychology

2. Psychological

«دنیای حقیقی»، که نوع دیگری از دنیای پدیداری، یک نوع ناشناختنی برای ما، می‌انگارد (Nietzsche, 1384, 447-448).

بر این اساس، گروهی دیگر از مفسران نیچه، در پی تفسیر این آموزه بر آن‌اند تا سویه‌های انگیزشی و روان‌شناختی اراده معطوف به قدرت را رویکرد اصلی نیچه دانسته و تا حد امکان از موضع متافیزیکی یا استعاری و تمثیلی (یعنی تحویل این آموزه به ذات و سرشت جهان چه در مقام واقعیت و چه در مقام تمثیل و استعاره) فاصله گیرند. برای مثال در تفسیر کاوفمن^۱ از آموزه اراده معطوف به قدرت، نگرش هایدگر یا دانتو و ریچاردسون جای خود را به تفسیری می‌دهد که طی آن، آموزه نیچه نه بر مبنای هستی‌شناسانه بلکه بر مؤلفه‌های انسان‌شناسانه و روان‌شناختی استوار است. او مدعی است:

در نظر نیچه جهان ناشناختنی است... او به خود به‌عنوان فیلسوفی پرسش‌گر [آزمون‌گر] نگاه می‌کرد که آرزو داشت پیوند خود را با سنتی که «سودایی نامحدود» داشت بگسلد. نیچه مدعی بود که در برابر توهم اصحاب متافیزیک که می‌خواهند «با یک ضربه، با یک کلمه کل معنای جهان را فرو گشایند»، دغدغه او «پرسش و آزمون‌گری‌های جزئی و کوچک است»... بنابراین نمی‌توان اراده معطوف به قدرت وی را نیز نگرشی دانست که با یک ضربه و کلمه، تمام معمای جهان را فرو می‌گشاید... (Kaufmann, 1974:204).

همچنین کاوفمن بر آن است که:

برداشت نیچه از اراده معطوف به قدرت، «متافیزیکی»، خواه به معنای هیدگری و خواه به معنای پوزیتیویستی کلمه نیست. [بلکه] در وهله نخست مفهومی اساسی از فرضیه‌ای روان‌شناسانه است» (Ibid). (گویی اراده معطوف به قدرت برای نیچه اکنون به مثابه پاسخی جامع و نظام‌مند به پرسش‌های آغازین و نخستینی است که زمانی در آثار اولیه وی همچون سپیده دم مطرح گردید) (Ibid).

به‌علاوه در تفسیر کاوفمن دلیل دیگری بر نقد رویکرد متافیزیکی و ترجیح تفسیر روان‌شناختی مطرح است و آن اینکه:

نیچه مدعی است هرگونه تلاشی برای فهم جهان ریشه در اراده معطوف به قدرت انسان دارد. اگر چنین است به نظر می‌رسد برداشت خود نیچه نیز از اراده [با توجه به تفسیر متافیزیکی آن] می‌بایست محصول [همان] اراده معطوف به قدرت باشد. در این صورت آیا نیچه دچار همان مشکلی نخواهد شد که /پیمینیدس کرتی^۲ دچار آن بود؟ اگر ادعای نیچه صحیح است، پس اراده معطوف به قدرت افسانه‌ای بیش نیست» (Ibid).

1. Kaufmann

2. Epimenides the Cretan

لذا به نظرِ کاوفمن، ارادهٔ معطوف به قدرتِ نزدِ نیچه، برخلافِ شوپنهاور، «اساساً مفهومی تجربی [و زیستی] است که نیچه از طریقِ استقرا بدان رسیده است» (Kaufmann, 1974:206).
در این صورت مرادِ نیچه از ارادهٔ معطوف به قدرت:

رانه‌ای روان‌شناسانه است که از توانایی تبیین پدیده‌های گوناگون و متنوعی که در حیاتِ روانی انسان، همچون ترحم و تحقیرِ نفس برخوردار است. این آموزه را نیچه به‌عنوان مرکزِ اصلی رفتارِ تمام موجوداتِ زنده تعمیم داد تا آنجا که آن را به «فرضیه‌ای بسیار عام و کلی بدل ساخت که [طی آن] ارادهٔ معطوف به قدرت نیروی اساسیِ کلِ جهان است (Ibid, 207).

به همین ترتیب نیچه در بابِ اراده مدعی است که «تنها تفسیرِ از رفتارِ انسان و واقعیت به طور کلی است که با تأمل ما در جهان و پدیده‌های موجود در آن به دست می‌آید» (Ibid, 206)؛ در واقع ارادهٔ معطوف به قدرت همانا بهترین تبیین از محصولِ چشم‌اندازِ انسانی ماست. بر همین اساس علی‌رغمِ آنکه به نظر می‌رسد تفسیرِ متافیزیکی از «ارادهٔ معطوف به قدرت» در آثار نیچه موجه باشد، اما باید در نظر داشت که نیچه از هرگونه تفکرِ چارچوب‌بندی‌شده تحت عنوان تفکرِ متافیزیکی یا هر قالبِ دیگری (مثلاً استعاری) مبرا است. یعنی تلقی این کلام به صورتی که نیچه را در ادامهٔ سنتِ متافیزیکی و نگرشِ ذات‌انگارانه برای جهان بینگاریم، یا آنکه این آموزه را صرفاً به‌عنوان اصلی‌ترین رانه یا غریزهٔ بنیادین و زیرنهادِ دیگر امیال بنامیم، تفسیری شتابزده می‌نماید. چرا که نیچه خود در بابِ بی‌معنایی مابعدالطبیعه از آن جهت که برای جزئیات و جریان‌اتِ طبیعی حکم یا «نامی» کلی صادر می‌کند سخن می‌گوید:

بی‌معناییِ کلِّ مابعدالطبیعه به‌عنوان نتیجه‌گیریِ [امر] مشروط، از نامشروط. در طبیعت اندیشیدن است که به نامشروط می‌اندیشد و آن را همچون ضمیمه و فرعی بر مشروط ابداع می‌کند؛ درست به همان‌گونه که به «نفس» اندیشید و آن را ابداع نمود به‌مثابهٔ ضمیمه و فرعی بر تکررِ فرآیندهای آن...» (Nietzsche, 1967, 574).

همچنین برای نیچه «ذات‌انگاری» و تعیینِ ماهیت برای هستی، خود نه تنها موجه و حاکی از حقیقت نیست بلکه اساساً «صورتی از ارادهٔ معطوف به قدرت» است؛ و از سوی دیگر، این تفسیرِ متافیزیکی با نگرشِ چشم‌اندازِ نگرانیانه^۱ نیچه ناسازگار است. او تمامی این فروکاست‌ها را خود از سرِ ارادهٔ معطوف به قدرت می‌داند.

۱. (Perspectivism) «چشم‌انداز گرایی» در اندیشهٔ نیچه حائز اهمیت بسیاری است و می‌توان گفت اهمیت اصلی آن به خاطر تقابل با «کل‌گرایی» علمی نزد دیگر متفکرین است. این نگرش نزد نیچه نشان‌دهندهٔ آن است که برخلاف تفکر معمول، نمی‌توان نسبت به واقعیت، مقام «ناظر کل» یا «دانای مطلق» را دارا بود. چراکه «سوژه» در هر حال محدود به زمان و مکان و یا به تعبیر نیچه، مشروط به «چشم‌انداز» خاص خود می‌باشد. نیچه در تبارشناسی/اخلاق چنین می‌گوید: «... زمان آن است که از بند مفهوم‌های نامتجانسی همچون «عقل محض»، «روح مطلق»، «معرفت فی‌نفسه» بگریزیم؛ این‌ها همواره از

اما از سویی دیگر بر اساس تفسیر روان‌شناختی از آموزه اراده معطوف به قدرت، اراده را، خواست و میلی در میان امیال دیگر اما در مرتبه‌ای زیرین‌تر از آن‌ها می‌توان لحاظ نمود (Richardson, 1996:21ff)؛ در این تفسیر روان‌شناسانه، «اراده» به‌عنوان یک غریزه ثانویه بر دیگر رانه‌های اولیه تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، «اراده معطوف به قدرت» آن رانه یا غریزه‌ای است که بر امیال، احساسات و کنش‌های ما غلبه دارد و آن‌ها را ارتقا می‌بخشد. به‌عنوان مثال، کسی که قصد دارد شاعر یا نویسنده شود، خواستن نویسنده شدن یا شاعر شدن، آن رانه یا غریزه نخستین وی محسوب می‌گردد؛ اما «اراده معطوف به قدرت» در این خصوص برای وی به‌عنوان رانه یا غریزه ثانویه، سبب می‌شود تا آن خواسته یا میل شخص، به طریق روان‌شناختی سبب زمینه‌سازی برای نویسنده یا شاعری موفق شدن گردد. لذا در این تفسیر روان‌شناسانه از آموزه «اراده معطوف به قدرت»، نیچه مدعی است که این آموزه صرفاً به‌مثابه رانه یا غریزه‌ای برای انسان است؛ به عبارت دیگر، قدرت برای نیچه همان تقلاً و تلاش شخص در جهت بهبود امیال و افعال خویش است (Welshon, Rex, 2004, 180-181). /اراده معطوف به قدرت برای نیچه:

تفسیر می‌کند (وقتی که یک اندام ساخته می‌شود مسئله تفسیر مطرح است): حدود را تعریف می‌کند، درجات را و تغییرات قدرت را تعیین می‌کند. تغییرات صرف قدرت نمی‌توانند خود را چنین احساس کنند: باید چیزی حضور داشته باشد که بخواهد رشد کند و هر چیز دیگری را که خواهان رشد است بنا بر ارزش خودش تفسیر کند... در واقع، تفسیر خود وسیله‌ای است برای سروری کردن بر چیزی (Nietzsche, 1392, 499).

اما اگر در باب آنچه از اراده معطوف به قدرت به دست می‌آید، پرسش کنیم شاید در نخستین گام مواجهه دریابیم که:

در هر اراده‌کردنی، سرانجام، مسئله فرمان‌دهی و فرمان‌بری پیش می‌آید. چرا که بنیان [اراده] یک ساخت اجتماعی است با ترکیبی از چند «روان». از این رو، فیلسوف می‌باید این حق را به خود بدهد که اراده را از این جنبه در قلمرو اخلاق بگنجاند... (Nietzsche, 1387, 55).

این سخن به آن معنی است که اراده معطوف به قدرت به‌مثابه یک رانه درونی یا غریزه‌ای است که در طبیعت انسان به ارث رسیده است. (این مطلب بر نگرش فیلولوژیکال نیچه و نیز دیدگاه تاریخ

ما انتظار دارند به چشمی بیاندیشیم که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاهش به هیچ‌سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از طریق آن‌ها دیدن، همواره چیزی-دیدن می‌شود... «دیدن»، یعنی از «چشم‌انداز» دیدن و نه چیزی دیگر، «دانستن» یعنی از چشم‌انداز دانستن و نه چیزی دیگر. تبارشناسی نیچه را پیش از هر چیز دیگر می‌توان مؤید «چشم‌انداز گرایی»؛ یعنی نشان دادن آنکه ارزش‌ها (که برای نیچه به‌مثابه موجودات می‌باشند)، تا چه اندازه از منظرهای به‌خصوص ناشی می‌شوند و به این ترتیب مدعای کلیت و عقلانی بودن آن‌ها از میان می‌رود. (رک. Evangelia Sembou, Nietzsche's Critique of the Enlightenment, September 2011).

تبارشناسانه وی که از خلال آن چشم‌اندازگرایی نیز به درستی تبیین و منقح می‌گردد نیز صَحّه می‌گذارد). همچنین می‌توان این‌گونه دریافت که با این نگرش، ارادهٔ معطوف به قدرت، درضمن می‌تواند علاوه بر تأثیر بر خودِ غریزه‌های اولیه، (یعنی امیال و عواطف و اعمال)، بر شخص نیز مؤثر باشد و هویتِ وی را از طریقِ ایجادِ توانایی‌های دیگرگونه، بازآفرینی کند: «بشو آنچه هستی» (Welshon, Rex. 2004, 180-181). این موضوع به مفهومِ «غلبهٔ بر خود» در فلسفهٔ نیچه مربوط می‌شود: «غریزه یا رانه را باید [...] صرفِ کنش، فهم کرد [...] که بتواند از غلبهٔ بر امیالِ خود در دنبال‌نمودنِ اهدافمان حاصل گردد» (ibid, 181). به تعبیر دقیق‌تر، ارادهٔ معطوف به قدرت به ما این امکان را می‌دهد که نه تنها از طریقِ آن تواناییِ دنبال‌نمودنِ اهداف یا امیال و خواسته‌های خود را داشته باشیم، بلکه بالاتر از آن، این زمینه را فراهم می‌سازد تا بتوانیم خودِ برتری نسبت به خودِ پیشینِ خویش بسازیم. یعنی با ایجادِ تغییر و رشد در خود بتوانیم بر خویش غلبه کرده و خود را «بازسازی» نماییم تا به جایی که دیگر صرفِ خواستنِ اهداف نباشیم بلکه شالوده و پایه‌های اساسیِ خویش را بازسازی نماییم.

هرچند با توجه به اظهاراتِ نیچه، این امر نیز خود دچارِ ابهامات و تناقضاتی خواهد بود؛ از جمله آنکه گاه برای نیچه اراده در عرضِ دیگر رانه‌ها و غرایز مانند غریزهٔ جنسی یا گرسنگی قرار دارد و گاه در لایه‌های زیرین‌تر رفتارِ آدمی. گویی نیچه از اراده هم به‌مثابهٔ امری هستی‌شناختی و بنیادین، چنان‌که آن را سرشتِ هستی و تمامیِ موجودات می‌انگارد، یاد می‌کند و هم آن را صرفاً یک لفظ خطاب می‌کند (بنگرید به Nietzsche, 1986, II:12, 2008:349, 2001:259, 2006:II, 12). از سوی دیگر و با توجه به آنچه از تفسیرِ ریچاردسون یا کوفمن در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت حاصل آمد، این پرسش مطرح می‌ماند که آیا ارادهٔ معطوف به قدرت، خود به نحوی غیرِ ارادی و صرفاً بر اساسِ طبیعتِ خویش میل به سروری و چیرگی بر دیگری دارد یا به نحوی خودآگاه و ارادی؟! گویی از کلامِ نیچه هر این‌دو معنا دریافت می‌شود؛ با این وجود ریچاردسون نسبت به این جنبهٔ اراده توجهی نشان نمی‌دهد و با این اوصاف به نظر می‌رسد که تأکید بر تحویلِ تمامِ رانه‌ها و غرایز به / ارادهٔ معطوف به قدرت مشمولِ مشکلِ اصلی در فهمِ صحیح یا به عبارتی بهتر، فهمِ تنزیه‌شدهٔ برخی تفاسیر از اندیشهٔ نیچه است که نهایتاً ممکن است به مسئلهٔ تفسیرِ نیچه به‌عنوان فیلسوفی ضدِ اخلاق منجر گردد و آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت نیز الگویی برای خودکامگی و ستمگری علیه دیگران تلقی شود؛ «فلسفه همین انگیزهٔ درونی استبدادگرانه است، یعنی معنوی‌ترین نوعِ خواستِ قدرت، خواستِ «آفریدنِ جهان»، خواستِ علتِ نخستین [بودن]» (Nietzsche, 1384, 41). به همین سبب نیچه بیش از آنکه روایت‌گرِ حقیقتی باشد که خود بر اساسِ فلسفهٔ خویش منکرِ آن است؛ (موافق با نظرِ کلارک) می‌توان او را با چنین تأکیدی در قلمرو روان‌شناسی و حیات ارگانیک، بر این نیت دانست که می‌خواهد «تصویری از زندگی از موضع

ارزش‌های خود به دست دهد» (Clark, 2002: 140-43; Reginster, 2006: 132-3). به این ترتیب نیچه از اراده تصویری روان‌شناختی را در ابتدا بیان می‌نماید و سپس آن را به عنوان حکم من بر دیگر/حکام وارد می‌آورد. اما باید توجه نمود که هر حکم در فردیت خویش است: «حکم من، حکم من است: دیگری را به آسانی حق دست‌یابی به آن نیست» (Nietzsche, 2001: 41). بنابراین، چنین حکم روان‌شناختی، آن‌گونه که نیچه از آن مراد می‌کند، نباید با احکام مرسوم روان‌شناختی همسان انگاشته شود.

اما این تفسیر نیز خالی از انتقاد نخواهد بود. شاید بارزترین انتقاد بر این تفسیر آن باشد که بر این اساس برخی از عبارات و گزین‌گویی‌های مهم نیچه در تعارض با تفسیر روان‌شناسانه قرار خواهد گرفت. به عنوان نمونه می‌توان به فراسوی نیک و بد پاره پنج اشاره کرد که در آن نیچه صراحتاً در خصوص ابداع حقیقت یا به عبارت مرسوم‌تر جعل حقیقت سخن می‌گوید و به وضوح بیان می‌دارد که:

... آن آرا [در مورد «حقیقت»] در اصل چیزی نیستند مگر یک انگاره بی‌چون و چرا انگاشته، یک اندیشه ناگهانی، یک «الهام»، و چه بسا یک شوق باطنی پالایش‌یافته و انتزاعی‌شده که سپس برای آن دنبال دلیل و منطق گشته‌اند. (Nietzsche, 1387, 46) یعنی «ارزش جهان در تفسیر ما نهفته است، تفسیرهای پیشین ارزش‌گذاری‌های چشم‌اندازی هستند که به اعتبار آن‌ها می‌توانیم در زندگی، یعنی در اراده معطوف به قدرت، به خاطر رشد و بالندگی قدرت، جان به در بریم و بقا یابیم.» (Nietzsche, 1390, 481).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اگر به مفهوم چشم‌انداز در تفکر نیچه و پذیرش واقعیت نزد انسان دقتی دگرباره داشته باشیم، در خواهیم یافت که لزوماً میان تفسیر روان‌شناسانه و این قبیل سخنان نیچه ناسازگاری وجود ندارد. یعنی با این نگرش، اراده معطوف به قدرت به مثابه غریزه یا رانه‌ای روان‌شناسانه، فلاسفه را به نحوی خاص نسبت به دریافت حقیقت جهان فی‌نفسه وا می‌دارد یا بر می‌انگیزد و از آنجایی که چنین حقیقتی غیر قابل دریافت است، آن حقیقت معهود، از سوی خود فیلسوفان ابداع می‌شود و حقیقت، از خلال چشم‌اندازگرایی، محصول تجلی‌یافته پندار چشم‌اندازگونه فیلسوفان است. این نکته را می‌توان با اصطلاح اصالت نسبت^۱ به نحو بهتری دریافت که طی آن، اصالت از آن چشم‌انداز تفسیرکننده یا حکم‌دهنده است؛ اما این حکم، لزوماً تسری به بیرون نخواهد یافت مگر با اعمال اراده معطوف به قدرت و شناخت. در این حالت، جهان نیچه آماج کشاکش نیروهایی است که پی‌درپی در ایراد احکام خود در جهان هستی مشغول‌اند. پس اصالت از آن چشم‌انداز است اما دیگر این اصالت به معنای لنفیه نیست بلکه حقیقتی فی‌نفسه لغیره میان اراده انسان و چشم‌انداز وی برقرار می‌گردد. گویی

1. The originality of the ratio

در این رویکرد، فیلسوف حقیقت را از خلال چشم‌انداز اراده معطوف به قدرت، خلق می‌کند؛ آن هم صرفاً برای صیانت از خویش و یا بهبود شرایط زندگی اجتماعی خود و نه از سر کشف حقیقت، آن‌چنان که هست. چنین حقیقت‌هایی هرچند حقایق فی‌نفسه نیستند، اما از جهت سودمندی برای انسان، راهگشا خواهند بود. بنابراین تفسیر روان‌شناسانه آموزه اراده معطوف به قدرت، به معنای آن است که این آموزه تنها برای انسان حقیقت است؛ یعنی آن، حقیقتی است که از خلال چشم‌انداز انسان برای وی معنا دارد و اعمال می‌شود. تو گویی هر انسان خود جهانی است اما در تعامل و رقابت و حتی ستیز با دیگر جهان‌ها. پس دیگر موجود به‌مثابه اراده معطوف به قدرت، نه همچون ذات هستی تلقی می‌گردد، (یعنی برخلاف تفسیر متافیزیکی) و نه به‌مثابه بیانی علی‌الفرض و انگاره‌ای/ابداعی (چنان‌که در تفسیر استعاری بیان می‌شود)، معنا دارد؛ بلکه آن موجود (یا به عبارت دقیق‌تر انسان) از طریق چشم‌انداز خویش، جهان را می‌نگرد و موجودات را سراسر، بازنمایی صورت‌های شکل‌یافته‌ای از سیرورت مدام اراده معطوف به قدرت می‌داند. حاصل سخن آن است که اراده معطوف به قدرت، توسط انسان خلق نشده است، بلکه همچون رانه یا غریزه‌ای است که از طریق آن انسان می‌تواند جهان ارزش‌های خود را بازنمایی کند.^۱ در این نگرش، چشم‌اندازگرایی نه صرفاً به‌عنوان بدیلی برای معرفت‌نظری و منطقی، بلکه طریقی دگرگونه در مواجهه انسان با هستی است. اکنون بارقه‌های اصالت نسبت یا چشم‌اندازگرایی نیچه را می‌توان از این منظر به نیکی دریافت. نگرشی که جهان را دیگر، نه از خلال آگاهی، که از طریق اراده معطوف به قدرت، برای خویش بازنمایی می‌کند. لذا، معنای سخن نیچه مبنی بر اینکه «این جهان، سراسر اراده معطوف به قدرت است و نه هیچ چیز دیگر! و شما، همگی اراده معطوف به قدرت هستید و نه هیچ چیز دیگر» (Nietzsche, 1967: 1067)، آن خواهد بود که اراده همچون رانه‌ای حرکت خود را آغاز نموده و تا انتشار کامل بر تمام سطوح هستی جریان خواهد یافت. اما اشکالاتی بر تفسیر روان‌شناختی از اراده نیز بیان گردید از جمله آنکه چون اراده معطوف به قدرت نیازمند آن است تا بر غریزه‌های اولیه (یعنی همان امیال، احساسات و کنش‌های انسان) مبتنی گردد، لذا نمی‌تواند خود غریزه روان‌شناختی بنیادین در نظر گرفته شود. چراکه تقدّم میل ثانوی بر غریزه‌های اولی را لازم می‌آورد (Clark, 1990, 211). شاید پاسخ این اشکال را بتوان این‌گونه بیان نمود که استقلال رانه اراده معطوف به قدرت از دیگر غریزه‌ها هیچ محالی لازم نمی‌آورد. یعنی کاملاً معقول است که تصور کنیم اراده معطوف به قدرت صرفاً در شخص میل به برتری و سرآمد بودن و بهترشدن از اکنون خویش را برانگیزد، بی آنکه لزوماً در ابتدا از میل خاصی (مثلاً همان میل به نویسنده یا شاعر

۱. بازنمایی (Representation) بعد از پدیدارشناسی هوسرل مفهومی خاص در فلسفه غرب یافت. آن‌چنان‌که به تعبیری می‌توان تمام فلسفه غربی بعد از کانت و هوسرل را ذیل این مفهوم جای داد. (م)

شدن) تأثیر گرفته باشد. یعنی این امکان کاملاً موجه است که من در عین آنکه تمایل به نویسنده یا شاعر خوب شدن دارم، تمایل بر برتر بودن نیز داشته باشم، خواه در نویسندگی و شاعری و خواه در موضوعی دیگر. هم از این رو می‌توان کلام نیچه را که می‌گوید: «آنچه مرا از پای در نیندازد، قوی‌ترم می‌سازد»، (Nietzsche, 1396, 22) این‌گونه تفسیر نمود که غریزه غلبه و نبرد، پیش از میل به برتری و به مثابه رانه‌ای مستقل است. اشکال دیگر با تحویل اراده معطوف به قدرت به عنوان رانه‌ای بنیادین و زیرین مرتبط است که سبب می‌شود تا اساساً در انسان میل بر برتری و غلبه بر دیگری، آن‌هم به نحوی ناخودآگاهانه و کاملاً طبیعی سر زده و او را تا سر حد انحطاط اخلاقی کشاند. هرچند مفسران این نظریه در تلاش بوده‌اند که چنین مشکلاتی را که بیش از همه مربوط به پیامدهای اخلاقی آن می‌شد، برطرف سازند (بنگرید به: Kaufmann, 1974: 211ff; Richardson, 1996: 28-35; Clark, 1990: 211ff). اما این معضل همچنان پابرجاست که گویی هیچ یک نتوانسته است جز سهمی از آموزه نوین و بدعت‌گذار نیچه را بیان نماید. در نتیجه غالب مفسران نیچه یا اندیشه‌های وی را در تضاد با نظام ارزش‌های اخلاقی می‌دانند یا آراء او را از حوزه تفکرات فلسفی اخلاقی خارج دانسته و سویه‌های روان‌شناختی یا زبان‌شناسانه به آن منسوب می‌دانند؛ هرچند در این مقاله با ابتدای بر تفسیر روان‌شناختی از آموزه نیچه، تبیینی دگرگونه از فروکاست اراده معطوف به قدرت به صرف غریزه غلبه بر دیگری، ارائه می‌گردد. در ضمن می‌باید در نظر داشت که تفاسیر متفاوت و بعضاً متعارض با یکدیگر، تا حد بسیار، مربوط به عبارات و پاره‌نوشت‌های گوناگون و ظاهراً متناقض نیچه نیز هست؛ به عنوان مثال او در برخی عبارت‌ها از اراده معطوف به قدرت همچون «ذات هستی» یاد می‌کند که در این صورت تفسیر متافیزیکی از اراده را صائب به نظر می‌آورد و تمامی غرایز دیگر را در بسط و قبض رانه اصلی، اراده معطوف به قدرت، معنا می‌دهد. اما در برخی دیگر از آرای وی از اراده این‌گونه برداشت می‌شود که گویی رانه یا غریزه‌ای در کنار غرایز دیگر اما نیرومندترین و اساسی‌ترین آن‌ها می‌داند (بنگرید به: Nietzsche, 1396, 25; 1399, 273).

در آخر و به عنوان نتیجه بخش نخست از این مقاله می‌توان گفت تقابل میان دو تفسیر متافیزیکی یا استعاری و تفسیر روان‌شناختی از آموزه «اراده معطوف به قدرت»، تنها تفاسیر موجود از این آموزه نیست بلکه با توجه به شیوه بیان نیچه و از سوی دیگر انتشار برخی از آثار پس از حیات او، امکان دریافت‌هایی دیگر که نیچه را از نویسنده‌ای ادبی و خوش قریحه تا فیلسوفی منتقد و ناسازگار با مبانی فلسفی مدرن یا حتی به زعم برخی دیگر موافق با آن، فیلسوفی سیاسی و نظریه‌پرداز اندیشه‌های خودکامه اجتماعی نیز فراهم آورده است. (بنگرید به Schulte, 1392, 12-18) بر این سخن باید افزود که نیچه خود نیز مراحل مختلفی را در عمر کوتاه اما خلاق خود طی نمود که در آن هم سویه‌های فکری فیلولوژیستی و هم فلسفی و حتی

علمی و پوزیتیویستی نیز به چشم می‌خورد. به هر روی، توجه این مقاله، چنان که گذشت، مربوط به سه تفسیرِ متافیزیکی، استعاری و روان‌شناسانه از آموزهٔ نیچه در باب اراده است و از بررسیِ اجمالی این تفاسیر، میل به دریافتِ فهمی از رویکردِ اخلاقیِ نیچه از این آموزه دارد. اما مسئلهٔ بعدی که بخشِ نهایی از این مقاله را شامل می‌شود عبارت است از بررسیِ ماهیتِ ارادهٔ معطوف به قدرت از حیثِ تحقق و نتیجه. یعنی با در نظر گرفتنِ تفسیرِ روان‌شناسانه از این آموزه، آیا ارادهٔ معطوف به قدرت سرانجام به خشونت، ظلم و خودکامگی ختم می‌شود یا به تعالی، ابرمرد، اقتدار و بالندگی وجودی انسان؟

۴. نتایج و پیامدهای اخلاقی تفسیر روان‌شناختی آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت

در این بخش به دو پرسش اصلی پاسخ داده می‌شود: (۱) این که آیا نیچه خود صراحتاً اذعان داشته است که خشونت و ظلم صورتی از ارادهٔ معطوف به قدرت است؟ یا از آن سرچشمه گیرد؟ و (۲) آیا نیچه تأیید می‌کند که شخص در جهتِ افزایشِ قدرتِ خود یا تحققِ ارادهٔ معطوف به قدرتِ خویش بهتر است که اعمالِ خشونت‌آمیز انجام دهد؟ به عبارت دیگر، موجود همچون ارادهٔ معطوف به قدرت، خودکامه‌ای بی‌رحم است یا ابرانسانی که می‌تواند از محدودیت‌های خود فرا رود؟ در ادامه خواهیم دید که پاسخِ پرسشِ نخست مثبت و پاسخِ پرسشِ دوم، منفی خواهد بود و هم از این طریق مشخص خواهد شد که نیچه از این آموزه، تسریِ خشونت و آشوب را هرگز در نظر ندارد. او البته تصریح دارد که از ارادهٔ معطوف به قدرت می‌توان آن برداشتِ بی‌رحمانه و خطرناک را دریافت کرد که در نهایت به آشوب و دیگر مفاسدِ اخلاقی منجر خواهد شد؛ به عنوان مثال:

... مردمانی با طبعی هنوز طبیعی، بیرانی به تمام معنا هولناک، شکارگرانی هنوز با نیروی اراده‌ای استوار و تشنهٔ قدرت، بر سرِ نژادهایی ناتوان‌تر، با فرهنگ‌تر، صلح‌جوتر، چه بسا نژادهایی پیشه‌ور و دام‌پرور، ریخته‌اند، و یا بر سرِ فرهنگ‌های کهن وارفته‌ای که واپسین نیروی حیاتی‌شان در آتش‌بازی پر فروغی از نموده‌های جان و فساد زبانه می‌کشد. کاستِ والا در آغاز همیشه کاستی بربر بوده است و رازِ فرادستی‌شان نه در نیروی بدنی که در نیروی روانی‌شان بوده است. آنان انسان‌های کامل‌تری بوده‌اند. (Nietzsche, 1384, 265-266)

ما، در نگاهِ نخست، این قومِ «بربر» را به مثابهٔ کسانی که بی‌رحم و بی‌بهره از شفقت و مهربانی هستند، می‌شناسیم. در اینجا به وضوح روشن است که نیچه این روحیهٔ خشن و بی‌رحمانهٔ «بربر»ها در غلبهٔ بر ضعیفان را صورتی از ارادهٔ معطوف به قدرت می‌داند. اما در عین حال باید توجه داشت که وی این برتری را نه از جهتِ فیزیکی و جسمی بلکه از حیثِ برتریِ «روح و جان» بر می‌شمرد. به علاوه باید در نظر داشت که در اندیشهٔ نیچه، هرگونه غلبه، خواه بر دیگری و خواه بر خویش، صورتی از «ارادهٔ معطوف به قدرت» است و نیچه در این عبارت بیان

داشت که این افراد (بربرها) با سلطه بر ضعیفان بر آن‌ها غلبه کرده‌اند. این به معنای آن است که او نسبت به بر مفهوم غلبه بر دیگری به‌عنوان صورتی از اراده معطوف به قدرت باور دارد؛ خواه این دیگری فرد بیرونی باشد و خواه احوالات و امیال درونی. اما نیچه از اراده معطوف به قدرت ضعیفان نیز سخن می‌گوید: «...خواست بیماران [ضعیفان] برای نشان دادن گونه‌ای فردستی نسبت به تن‌درستان، و غریزه کث‌روشان برای یافتن راه فرمانروایی خودکامانه بر آنان [تندرستان]» (ibid). به این ترتیب اراده معطوف به قدرت در ضعیف‌ترین موجودات نیز وجود دارد، اما بنابر بیان نیچه حتی نزد ایشان هم به صورت غلبه بر دیگران، سلطه و خودکامگی بروز می‌یابد. گویی:

ضعف و قدرت هردو در اراده معطوف به قدرت به یکدیگر در می‌آمیزند و ظلم و ستم بر دیگران به آسانی می‌تواند از این غریزه [اراده معطوف به قدرت] دریافت گردد و سبب می‌شود تا ضعیف در مقام مظلوم و محبوب و قوی به‌عنوان ظالم و منفور در نظر آید (Kaufmann, 1974, 194).

این سخن به معنای آن نیست که «اراده معطوف به قدرت ضعیفان» صرفاً تبیینی از آزار رساندن به دیگران باشد، بلکه اراده معطوف به قدرت، آن احساس برتری و غلبه بر دیگری است و همچنین احساس قدرت از این برتری آن نحوه غلبه‌ای است که ایشان بر خویش روا می‌دارند (Ibid, 191). آن‌ها از طریق غلبه (بر دیگران و نیز با آسیب‌رساندن بر آنها)، افرادی قوی‌تر و همچنان مدعی‌تر خواهند شد. با استناد به عباراتی چنین از نیچه می‌توان نتیجه گرفت که وی نسبت به این‌گونه برداشت از آموزه «اراده معطوف به قدرت» هشیار و آگاه است و می‌پذیرد که استبداد و بی‌رحمی نسبت به دیگران صورتی از اراده معطوف به قدرت است. در واقع چون اراده معطوف به قدرت، انگیزه غلبه بر خویش است، تا آن‌هنگام که هر شخص در مسیر رشد، بالندگی و بازآفرینی خویش است، هر فعل و اقدامی (خواه غلبه بر خویش باشد و خواه ظلم و ستم و غلبه بر دیگری) نوعی از اراده معطوف به قدرت به حساب می‌آید؛ قطع نظر از این‌که آسیب‌رسان است یا بهبودبخش. بنابراین پاسخ پرسش نخست، مثبت است و این به معنای آن است که آموزه اراده معطوف به قدرت، می‌تواند به‌عنوان صورتی از اعمال خشونت و ظلم علیه دیگران به کار رود. پس اگر به این آموزه همچو ابزار نگریسته شود، از یک جهت می‌تواند علیه اخلاق و بر ضد بشریت به کار رود، چنان‌که در احزاب نازیسم هیتلری این‌گونه به کار رفت و موجب بروز فجایع بشری در تاریخ گردید. اما بر اساس تفسیر روان‌شناختی از این آموزه، وضع به طریق دیگری رقم می‌خورد؛ در این تفسیر، چنان‌که رفت، مراد از اراده معطوف به قدرت مسئله‌ای مربوط به روان و درونیات انسانی است که باید نسبت به نقاط ضعف و سستی‌ها و کاهلی‌های خویش قد علم نماید و از خود، خویش‌تر متعالی‌تر بسازد. حال، حتی اگر تقویت‌گرایی قدرتمندکننده یا تعالی‌بخش، منجر به خشونت نیز گردد، این خشونت و سخت‌گیری، معطوف به خویش و از جهت ارتقای

سطح *روان* است. لذا در تفسیر روان‌شناختی از آموزه مذکور، «در هر اراده‌کردنی، سرانجام، مسئله فرماندهی و فرمانبری پیش می‌آید.» (Nietzsche, 1384, 55). از این رو مسئله اراده معطوف به قدرت با تکیه بر تفسیر روان‌شناختی، نیچه را از بحران ضد اخلاقی بودن دور نموده و بلکه آن را در زمره قلمرو *اخلاق* می‌گنجاند. هرچند به زعم نیچه «مراد از اخلاق آن نظریه روابط سروری است که پدیده «زندگی» در ذیل آن پدید می‌آید.» (ibid) البته باید توجه داشت که چنین برداشتی همچنان مورد تأیید مفسرانی که از آموزه نیچه، برداشت متافیزیکی یا استعاری دارند، نخواهد بود، و این مسئله شاید از آن رو به معضل تبدیل می‌شود که برخی پاره‌ها از کلام نیچه مؤید وجه هستی‌شناسانه یا حتی ارزش‌گذارانه‌ای هستند که از صرف بُعد روانی و انسانی فراتر می‌رود (Nietzsche, 1967:39 و Nietzsche, 1968:2). مسئله دوم آن است که اگر مراد از «اراده معطوف به قدرت» عنصری در هستی موجودات بوده و طی آن هر هستومندی در پی غلبه بر دیگری باشد، به آشوب در نظام‌های اجتماعی و اخلاقی منجر خواهد شد، چراکه در این صورت اعمالی همچون آزار و آسیب‌رساندن، شکنجه، قتل و... برای دستیابی و غلبه بر دیگران مورد تأیید قرار می‌گیرد. حال آنکه اگر نیچه چنین باوری نداشته باشد، در این صورت نمی‌توان نظر وی را در نهایت مختوم به معضلات اخلاقی بیان‌شده دانست و «اراده معطوف به قدرت» در معنایی دیگر، به‌عنوان غلبه بر خویش و تلاش در راستای اعتلای روح خود خواهد بود، یعنی در مفهوم «تسلط و غلبه بر خویشتن» هویدا می‌گردد و برای سلطه بر دیگران نیازی به اعمال خشونت نیست. با چنین تفسیری، در حقیقت، نیچه سخنی کاملاً اخلاقی و انسان‌شناسانه می‌زند و مراد وی از آموزه «اراده معطوف به قدرت»، بیش از هرچیز، همان ارتقای تمامی وجوه انسانی و موجودیت طبیعی هر فرد است. به عقیده ریچاردسون نیچه بر آن است که اعمال خشونت باید بر خویش صورت گیرد تا سبب ارتقای هر فرد شود. یعنی نیچه از انسان انتظار دارد که از خشونت به‌عنوان صورتی از نزاع شخص با خویشتن خویش و غلبه بر امیال و احساسات خود (تنبلی و خمودی و...) استفاده کند تا به حدّ اعلی «بودن خویش» نائل آید (Richardson, 1996, 30). در واقع بحث در اینجا آن است که هرچند نیچه (در برخی از گزین‌گویی‌های خویش) به نظر موافق غلبه بر دیگران، سلطه و خشونت در راستای به دست آوردن قدرت است، (بنگرید به: Nietzsche, 1384: 106-107; 1392: 267, 293, 553-554, 537, 226) اما میزان قدرت یک غریزه یا رانه، (برای مثال رانه اراده معطوف به قدرت) به‌واسطه قابلیت عملکرد یا فرمان‌دهی، ارزیابی ارزشی می‌شود در حالی که رشد و زوال یک غریزه به شدت و ضعف آن وابسته است (Richardson, 1996, 30). به این ترتیب به نظر می‌رسد که هرچند نیچه بر خشونت و سلطه بر دیگران به‌مثابه صورتی از نزاع‌های اولیه جهت دستیابی به حدّ اعلی قدرت باور دارد؛ (چنان‌که ریچاردسون نیز بر این موضوع اذعان داشته و مدعی است که: «او [نیچه] بیش از هر چیز دیگر، رشد و بالندگی را در «افزایش» سلطه و استثمار دیگران می‌داند»

(Ibid:p32). اما این سخن احتمالاً با پیش‌فرض‌هایی در مورد اندیشه نیچه همراه است که از طریق آن، همان نگاه متافیزیکی بر آرای وی حاکمیت دارد که با توجه به بیان اشکالاتِ نگرش متافیزیکی، ناگزیر این تفسیر نیز محل انتقاد و اشکال خواهد بود. یعنی این نگرش بر این باور است که «وقتی از اراده معطوف به قدرت در تفکر نیچه سخن می‌گوییم، منظور همان قدرت، به معنای واقعی و هستی‌شناسانه کلمه است که فارغ از چشم‌اندازها تحقق دارد» (Ibid:32). اما چنان‌که پیشتر بیان شد، اثبات گردید که نمی‌توان سخن نیچه را بدون در نظر گرفتن چشم‌اندازگرایی و مفهوم چشم‌انداز به درستی دریافت و تفسیر کرد. بنابراین تفسیر متافیزیکی از این حیث که در این عبارت، دقیقاً آنچه را به‌عنوان نگرش چشم‌اندازگرایانه نیچه مطرح است، در نظر نمی‌گیرد، دچار خطا می‌شود. به علاوه باید توجه داشت که برخی عبارات و گزین‌گویی‌های نیچه از جمله آنکه: «اندازه هر پیشرفت» را با اندازه توده چیزهایی می‌توان سنجید که همگی می‌بایست قربانی آن شوند. قربانی‌شدن توده بشریت به سود بالیدن نوع تواناتری از انسان؛ این، یعنی پیشرفت. (Nietzsche, 1385: 98) هرچند به نظر موافق با استثمار دیگران و افزایش سلطه بر اکثریت در راستای حفظ و ارتقای منافع یک فرد، می‌نماید اما در واقع هرگز مستقیماً نمی‌تواند چنین معنایی را در فلسفه نیچه داشته باشد؛ چراکه منظور نیچه از قربانی‌کردن^۱ آن است که «در خدمت به گونه مقتدر برتری نهفته است که بر قبلی [گونه ضعیف‌تر] استوار می‌باشد و می‌تواند تنها با این کار، خود را به بلندای وظیفه خویش برساند.» (Nietzsche, 1392: 688) در این عبارت نیچه بر آن است که انسان‌ها در طبقات مختلفی جای می‌گیرند (مانند نظام‌های کاستی و طبقاتی) و در آن هر طبقه وظایف خویش را در خدمت به طبقه بالاتر و نیز در ارتقای مرتبه خویش انجام می‌دهد. توگویی در این طبقات موجود، هر انسان بیش از آنکه نگاه به بیرون از خویش داشته باشد، در تلاش است تا «اراده معطوف به قدرت» را در «غلبه بر خویش» بکار بندد. هم از این‌رو است که قوی به ضعیف نیازمند است تا به قدرت خویش دست یابد.

... نه صرفاً یک نژاد سرور که تنها وظیفه‌اش فرمانروایی است، بلکه نژادی با قلمرو زندگی خودش، با یک نیرومندی وافر از برای زیبایی، دلیری، فرهنگ، آداب و سلوک تا عالی‌ترین قله روح؛ یک نژاد مثبت که خواهد توانست هر شکوه سترگی را بر خود روا دارد، به اندازه کافی نیرومند، که نیازی به جباریت الزامی فضیلت نداشته باشد؛ به اندازه کافی غنی، که هیچ نیازی به صرفه‌جویی و خست نداشته باشد، و در فراسوی نیک و بد جای گیرد (Ibid).

حتی آن‌گاه که نیچه از مفهوم «ابرمرد»، یعنی آن وجود ایدئال، به‌مثابه غلبه بر اراده‌های ضعیف، آن هم به طریقی خشونت‌بار و آسیب‌رسان، سخن می‌گوید (Nietzsche, 1394: 215-).

216)، همچنان صورت نخستین و ابتدایی «اراده معطوف به قدرت» را در بربرها همراه با خشونت و سلطه بر دیگران تفسیر می‌کند، اما «برمرد» را به‌عنوان موجودی ایدئال، از این دست نمی‌داند. در واقع نیچه هرچند ممکن است قدرت را در این صورت وحشیانه و بدوی خویش بپذیرد (و حتی آن را موجه بداند) اما همواره آرزوی آن را دارد که هرکس در نهایت، آن/برمرد گردد، و نه آن بربر؛ این سخن به معنای آن است که آموزه/اراده معطوف به قدرت نیچه منادی نزاع و غلبه بر خویش در کشاکش امیال، احساسات و پرهیز از تنبلی و سستی و رخوت و خمودی است. همان ویژگی‌های خودساخته و خودانگاشته‌ای که هر دم می‌باید از نو بازسازی و ارتقا یابد. او آدمی را ملزم می‌کند تا از این/اخلاقی/اریابان – بردگان فراتر رود و به/برمردی رسد که دیگر سروکاری با این اریابان و بردگان ندارد. یعنی آن اخلاقی که فراسوی خیر و شر است. بنابراین هرچند ظاهر برخی از آثار نیچه در آغاز به نظر می‌رسد که موافق و مدافع خشونت یا سلطه بر دیگران است، اما آن‌گاه که این آثار را با یکدیگر و نیز با مجموعه نوشته‌های او به نحو کلی و یکپارچه بررسی می‌کنیم، مشخص می‌شود که آن گزین‌گویه‌ها و نوشته‌ها معنایی غیر از اعمال خشونت و یا سلطه بر دیگران دارند؛ در واقع نیچه توصیف خود از طبیعت بشر و نیز تحسین و شگفتی خود از ماهیت انسانی را بیان نموده است که ذیل همان «آری‌گویی» به زندگی معنا می‌دهد. این مطلب به آن معنی است که در نظر نیچه، چنین صفاتی (خودکامگی، ظلم و ستم) نه آنکه تحسین‌برانگیز باشند بلکه صرفاً قابل توجه هستند و باید مورد ملاحظه واقع شوند. گویی «زندگی» در مقام تحقق «اراده معطوف به قدرت» شامل این وجوه از «غلبه بر دیگری» و «سلطه» نیز هست. اما باید در نظر داشت که نیچه اینجا در مقام ارزش‌گذاری سخن نمی‌گوید بلکه به‌عنوان مفسری از جهان و انسان از چشم/ندانه «اراده» به آن‌ها می‌نگرد. بر همین اساس، چنان که کافمن نیز بیان می‌کند، نیچه می‌پذیرد که خشونت و استثمار و ظلم بر دیگران صورت‌هایی از اعمال قدرت هستند اما هرگز نسبت به آن‌ها کسی را تشویق یا ترغیب نمی‌کند تا به این شکل و ترتیب اراده معطوف به قدرت خویش را محقق سازند:

هرچند نیچه به‌عنوان روان‌شناسی مشاهده‌گر، هیچ‌گونه ارزیابی‌ای از سنجش مشاهدات خود ارائه نمی‌دهد، اما واضح است که اراده روان‌نژند را برای قدرت تحسین نمی‌کند. [...] اراده معطوف به قدرت [ی] که نیچه باز می‌شناسد، با هیچ نشانه‌ای به درستی درک و دریافت نمی‌گردد (Kaufmann, 184).

از این سخن می‌توان دریافت که مقصود نیچه از «اراده معطوف به قدرت» را به درستی و به طور یقینی و قطعی نمی‌توان تفسیر نمود؛ اما این نه از روی قصور در تفسیر یا اعوجاج در بیان

نیچه، بلکه بیش از هر چیز مرتبط با نگره چشم‌انداز/زیبایی در اندیشه این فیلسوف است. چنان که خود باور دارد:

پس، سروران فیلسوفام... بهره‌یزیم از دام‌های مفهوم‌های ناهم‌سازی همچون «خرد ناب»، «روحیت مطلق»، «دانش در ذات خویش». این‌ها همواره از ما انتظار اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛... که این چشم‌داشتی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس. «دانستن» یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هرچه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گویند، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم. ... اما، یکسره از میان برداشتن خواست و آونگاندن عاطفه‌ها یکایک، گیرم که در توان ما نیز باشد، اما این جز اخته کردن عقل چه معنا دارد؟ (Nietzsche, 1385: 155)

اما به طور کلی می‌توان نیچه را از تلقی ظلم‌پرورانه و منادی خشونت علیه دیگران، با تکیه بر تفسیر روان‌شناختی آموزه اراده، به دور دانست. در واقع منظور نیچه از اراده معطوف به قدرت نه آسیب‌رساندن به دیگران در راستای تحقق اراده خود، بلکه انگیزه‌ای مثبت برای تقویت قوای روحی انسان در غلبه بر خویش خواهد بود. لذا این آموزه آن رانه یا غریزه‌ای است که در جهت ایجاد توانایی/استیلا بر نفس خود به کار می‌رود و نه اعمال خشونت و سلطه بر دیگران. یعنی این میل یا غریزه بیش از هر چیز برای غلبه بر خویش است و ما را بیش از هر چیز دیگر در راستای فراترازخویش رفتن آماده می‌سازد، برای آنچه در همین لحظه و همین اکنون می‌توانیم باشیم و همین مطلب برای نیچه به معنای تأیید زندگی است، که یکی از بارزش‌ترین آرزوهای اوست. لذا آنچه برای نیچه در اولویت قرار دارد آن است که اراده معطوف به قدرت یک غریزه غلبه است، نه آنچه که از خشونت باز گرفته می‌شود. این غریزه ما را از آنچه اکنون هستیم فراتر و متعالی‌تر می‌طلبد، و این خود در معنای پذیرش زندگی و «آری‌گویی مقدس» است: «آری، برادران، برای بازی آفریدن به آری گفتن مقدس نیاز هست» (Nietzsche, 1396, p. 39).

در مقام نقد این باور شاید بتوان مدعی شد که برخی از گزین‌گویی‌های نیچه، مثلاً در غروب بت‌ها، در مقام تحسین‌کننده سلطه بر دیگران یا بی‌تفاوت نسبت به حاکمیت ستم و یا حکومت برده ضعیف بر دیگران شناخته می‌شوند؛ مثلاً در جایی که چنین می‌نویسد:

آخر آزادی کدام است! آزادی: یعنی، خواهان پاسخ‌گویی کردار خویش بودن؛ یعنی، نگاه‌داشت فاصله‌ای که ما را از یکدیگر جدا می‌کند؛ یعنی، بی‌اعتنا تر شدن به سختی و دشواری و تهی‌دستی، حتی نسبت به زندگی؛ یعنی، آمادگی برای قربانی کردن مردم در راه آرمان خویش، از جمله قربانی کردن خویش. آزادی، یعنی سروری غریزه‌های شمردانه شاد از جنگ و پیروزی بر دیگر غریزه‌ها، برای مثال، بر غریزه‌های «خوش‌بختی» طلب. انسان آزادگشته، و چه‌بسا بالاتر از آن، جان آزاد گشته، خوش‌حالی حقیری را که دکان‌داران و مسیحیان و ماده‌گاو و زنان و انلیسان و دیگر دموکرات‌ها در خواب می‌بینند، با تپا می‌زند. انسان آزاد جنگاور است.

آزادی را در فرد، همچنان که در ملت‌ها، چگونه می‌توان اندازه گرفت؟ با میزان مقاومتی که بر آن چیره می‌باید شد؛ با کوششی که برای بالادست ماندن می‌باید به خرج داد. عالی‌ترین نوع انسان آزاد را آنجا می‌باید جست که همواره می‌باید بر بالاترین مقاومت چیره شد؛ چند گام دور از جباریت، همانا آستانه خطر بندگی است. این نکته‌ای است از نظر روان‌شناسی درست، اگر اینجا «جباران» را به معنای آن غریزه‌های بی‌رحم هولناکی بفهمیم که برای رویارویی با خویش بالاترین درجه قدرت و انضباط را می‌طلبند (Nietzsche, 1381: 140-142).

اما دقت و تحلیل صحیح در این دست عبارات نمایان‌گر آن است که برای نیچه والاترین انسان، از قضا کسی است که همواره در غلبه (کردن) است؛ او در آستانه خطر بندگی است، اما برده نیست؛ چراکه اگر برده بود، دیگر نمی‌توانست برای غلبه (بر خود یا دیگران) مبارزه کند. بلکه در مقابل، نابود می‌شد. اما در عین حال او ستم‌گر نیست، چراکه اگر جز این بود، می‌بایست تنها به هر آنچه به دست می‌آورد اعتنا داشته و نسبت به آنچه که برای رشد درونی و اعتلای روح وی مناسب است، بی‌توجه باشد. درحالی که نیچه در اینجا به روشنی بیان می‌کند *والا*ترین انسان، *آزادترین* انسان، کسی است که نه ظالم باشد و نه مظلوم؛ نه به دیگران ظلم کند و نه در موضع ضعف قرار گیرد تا بر وی ظلم روا دارند. به این ترتیب نیچه نه تنها انتظار دارد که در راستای نیل به اراده معطوف به قدرت از ظلم بر دیگران اجتناب کنیم، بلکه تأکید دارد که قوی‌ترین انسان‌ها می‌توانند مهربان‌تر و کم‌خطرتر از آنچه ما امروزه هستیم، باشد. نیچه، خود در *تبارشناسی / خلاق* از جامعه‌ای سخن می‌گوید که تا آن اندازه قوی است که [اساساً] از مفاهیمی چون استعمار برای اعضای جامعه استفاده نمی‌کند:

گمان نمی‌رود که هیچ جامعه‌ای به چنان پایه‌ای از آگاهی به قدرت خویش رسد که عالی‌ترین درجه تجملی را که بر او زینده است، بر خود روا دارد، یعنی چشم‌پوشیدن / از کیفر دادن آسیب‌رسانندگان به خویش. آن‌گاه تواند گفت: «مرا چه زیان از انگل‌هایم؟ بگذار بمانند و پروار شوند. زور من بر ایشان می‌چربد! عدالتی که با [اصل] همه چیز خریدنی است و همه چیز را باید خرید» آغاز می‌کند، به انجام کار، چشم‌هایش را می‌بندد و برای کسانی که از عهده پرداخت بدهی خود بر نمی‌آیند نیز راه‌گریزی باز می‌گذارد، یعنی، به مانند همه چیزهای خوب روی زمین، کار خود را به پایان می‌رساند. این به پایان رساندن کار عدالت به دست خویش، نام زیبای آشنایی نیز بر خود می‌نهد: رحم آوردن. و رحم آوردن، چنان‌که از نامش پیداست، امتیاز قدرتمندترین کس است یا بهتر از آن، در فراسوی قانون بودنش. (Nietzsche, 1385: 90-91).

نیچه در این عبارت تأکید دارد که اراده معطوف به قدرت می‌تواند هر کسی را به سویی هدایت کند که از طریق آن، چنان جامعه قوی‌ای ساخته شود که هیچ‌گاه به مجازات یا آسیب‌رساندن دیگران نیازی نباشد و این را مساوی با «رحمت» و معادل «غلبه بر خویش» می‌داند. هم آنچه به نظر او «ریایی» است. این وضعیت را می‌توان تحقق‌یافته نیچه از مفهوم

«اراده معطوف به قدرت» دانست؛ هرچند در نظر اول آموزه مذکور «می‌تواند منبع شر و اعمال ظالمانه باشد، اما این صورت اولیه لزوماً به معنای مذموم‌بودن ذات قدرت نیست؛ چراکه [از قضا] قدرت نه تنها عقل را از میان نمی‌برد بلکه به آن قوت و شرافت می‌بخشد» (Kaufmann, 1974. 194). هم از این‌رو قدرت رحمت، خود صورتی از شرافت و نجابت است و نیچه نیز آموزه «اراده معطوف به قدرت» را در مقامی بالاتر از خشونت و اعمال ظلم بر دیگران در نظر می‌گیرد؛ اگرچه او صورت اولیه و وجوه منفی قدرت را نیز تصدیق می‌کند و نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت نیست. اما این سخن به معنای آن است که او، برخلاف دیگر فلاسفه، سعی در ایجاد نگرشی در انسان دارد که بتواند تاب و تحمل آن (صورت خشونت‌بار اراده) را داشته باشد و حقیقت خویش را، سراسر آن‌گونه که هست، با تمام کمی‌ها و کاستی‌ها و همچنین با تمام کمالات و بزرگی‌هایش، دریابد. در عین حال نیچه هرگز خشونت یا ظلم و سلطه را تأیید نمی‌کند و صرفاً نسبت به این‌گونه صور اعمال قدرت، آگاه‌سازی می‌نماید. هم از این‌رو نمی‌توان و نباید نیچه را در زمره مشوقان استبداد و ستم‌گری دانست بلکه اساساً فلسفه وی با هرگونه اعمال خشونتی در تعارض و تضاد است، مگر اعمال فشار و سخت‌گیری برای آنان که سخت‌کوش هستند (یعنی سخت‌گیری و سخت‌کوشی بر خویش). در حقیقت کلام نیچه منادی این سخن است که انسان می‌باید قوی‌تر از آن باشد که قدرت را با اعمال خشونت و ستم بر دیگران محقق کند و این‌که گاهی از اخلاق سروران و بردگان سخن می‌گوید و یا آنکه صورتهای اعمال خشونت یا سلطه و استثمار را در مقام آشکالی از اراده معطوف به قدرت باز می‌شناساند، صرفاً جنبه ابزاری برای توصیف آن غریزه‌ای دارد که در اعلی‌درجه خود، یعنی در مقام «آبرمرد»، غلبه بر خویش و اعتلای فردی را رقم می‌زند. گویی در هر اعتلا یا فر/شد، نوعی غلبه و چیرگی وجود دارد. به همین سبب بیش از آنکه سخن نیچه را به‌عنوان حقیقتی متافیزیکی یا بیانی تمثیلی و استعاری دریافت کنیم، می‌باید به ساحت انسانی و روان‌پژوهی وی (البته از نگاه فیلسوفانه خاص او که ضمن باور به حقیقت چشم‌اندازگونه هستی، قول به اصالت نسبت دارد) توجه داشت.

۵. نتیجه‌گیری

هرچند به دلیل نوع بیان نیچه و همچنین مخالفت وی با هرگونه قاطعیت و ضرورت در امکان معرفت کماهو حقه، تبیین نهایی و استنتاج قطعی یک نتیجه از کلام وی دشوار می‌نماید اما به اقتضای موضوع و باتوجه به آنچه بر اساس هدف این مقاله و استدلال‌های مفسران نیچه بیان گردید، اکنون می‌توان دریافت که اولاً از میان سه تفسیر متافیزیکی، استعاری و روان‌شناسانه از آموزه «اراده معطوف به قدرت»، تفسیر روان‌شناختی از کلام نیچه موجه‌تر از دو تفسیر بدیل دیگر می‌نماید؛ چراکه بیش از هرچیز بر «انسان» و احوالات او به‌مثابه موضوع فلسفه و اخلاق،

تأکید دارد، و از سوی دیگر به دلیل هم‌خوانی بیشتر با «چشم‌اندازگرایی» در مقام یکی از اساسی‌ترین ارکان فلسفه نیچه، با نظام فلسفی وی سازگارتر است. از سوی دیگر، به این دلیل که دو تفسیر متافیزیکی و استعاری نسبت به تفسیر روان‌شناختی از سندیت کم‌اعتبارتری در شهرت و رسمیت آثار نیچه، برخوردار هستند و مهم‌تر از همه آنکه بر اساس ایده «چشم‌انداز» در فلسفه نیچه که یکی از ارکان اساسی آثار و افکار وی را تشکیل داده است، فروکاست اراده به امری ذاتی یا تمثیلی برخلاف فلسفه‌ای است که صراحتاً و به انحای گوناگون به نقد هرگونه ذات‌انگاری و جوهرنگری در «شناخت جهان» می‌پردازد. بر این اساس نتیجه می‌شود که در اندیشه نیچه، «حقیقت» را چیزی فراتر از دست‌مایه اعمال اراده نمی‌توان دانست. چراکه در افق تفسیرگونه چشم‌انداز است که «رأی من» توسط اراده بر جهان اعمال می‌شود و «شناخت» جای خود را به «تفسیر» می‌دهد.

همچنین با دلایلی که در باب تفسیر «قدرت» نزد نیچه ذکر شد، اشکالات موجود در تفسیرهای متافیزیکی و استعاری از آموزه «اراده معطوف به قدرت» مطرح و دلیل پرهیز از توسل به این دست تفاسیر روشن گشت؛ چراکه هردو نگرش، یا منجر به ذات‌انگاری و فرض جوهر برای جهان هستی قائل می‌شود یا آنکه قدرت را در معنای استعاره‌ای کلمه و صرفاً اعمال نیرو و زورمندی تلقی می‌نماید. در حالی که توجه به چشم‌اندازگرایی نیچه و نیز تفسیر روان‌شناختی آموزه اراده معطوف به قدرت، سبب می‌شود تا نسبت به هر آن دو تفسیر، انتقادات اساسی وارد آید و ضمن باور به نتایج آغازین و صورت‌های متعارض با «اخلاق» در تحقق اراده معطوف به قدرت، از تأیید و طرفداری از آن مبرا بوده و صرفاً نسبت به وجود آن‌ها اذعان داشت. حال آنکه برای رسیدن به مقام متعالی‌تر از اخلاق عینی و متداول کلی می‌باید برای اخلاقی‌شدن، ابتدا بر احوال خود تسلط یافته و واجد اراده‌ای مقتدر و معطوف به قدرت بود. در این احوال، چشم‌انداز موجود صاحب اراده، چشم‌انداز قدرت است ولی پیش از هر افق بیرونی، ناظر بر خویش خواهد بود، تا آنجا که حتی در برابر دیگری و دسیسه‌ها و کین‌ورزی‌های وی اعتنایی ندارد (Nietzsche, 1385: 90-91).

باری برای درک صحیح‌تر از چشم‌اندازگرایی نیچه شاید لازم است تا بیش از آنکه آن را نظریه‌ای علمی در مقام بدیل معرفت‌شناسی منطقی تلقی کنیم، به معنای طریق تقرّب به هستی آن‌چنان که بر من یا مبتنی بر اعمال اراده من، پدیدار می‌گردد در نظر آورد. یعنی او بیش از آنکه جهان را از سنخ معرفت بداند، طریق زیستن در جهان یا زندگی را راهی برای تقرّب به هستی جهان می‌پندارد و هم از این‌رو است که به زبان تفسیر از فرایندی که به فرمان‌دهی و فرمان‌بری تشبیه بیشتری دارد، نام اراده معطوف به قدرت را بر می‌گزیند.

پرسش اصلی در این مقاله ضمن دریافت صحیح‌تر فلسفه نیچه از طریق تفسیر اراده معطوف به قدرت، اخلاقی دانستن یا ندانستن این آموزه فیلسوف است که با توجه به تعاریف موجود از اخلاق و نیز اراده در فلسفه وی، در نهایت دریافت شد که نیچه، اگرچه به «قدرت» در معنای اولیه آن، یعنی اعمال زور و حتی خشونت علیه دیگران، باور دارد و آن را برای تحقق اراده ضروری می‌داند، اما اتهاماتی از قبیل سلطه‌جویی یا خشونت‌خواهی را نمی‌توان در مورد او صائب دانست؛ چرا که نیچه این سطح از تحقق قدرت را صرفاً در مراتب نازله و نخستین آن مقرر می‌داند ولی در سطوح عالی تحقق اراده معطوف به قدرت هرگز موافق اعمال خشونت علیه دیگران نبوده است و خودکامگی و ظلم را در قاموس مهم‌ترین آموزه اخلاقی خویش، جای نداده است؛ بلکه کاملاً برعکس، او صرفاً از این آموزه برای ایضاح مفهوم اراده معطوف به قدرت سخن رانده و در نهایت به صراحت، اخلاق فراسوی اعمال قدرت را نوید می‌دهد. در اصل نیچه، از جامعه‌ای دفاع می‌کند که چنان مقتدر است که در عین قدرتمند بودن، نسبت به خود و دیگران (که آن‌ها را نیز همچون خویش و معطوف به خویش می‌انگارد)، با محبت و مهربانی رفتار می‌کند و همواره در پی غلبه بر خویش و ارتقای افراد و قوانین خود است. آن جامعه‌ای که در آن افراد به ساحت‌اعلای اخلاقی رسیده‌اند، یعنی آن ساحت فراتر از مجازات و تنبیه، و در راستای خیر رساندن به یکدیگر باهم رقابت می‌کنند. آن جامعه‌ای که توسط «آبرمرد» برپا می‌گردد. این همان جامعه ایدئال نیچه است و هم از این‌رو در گیرودار آشوب‌های اخلاقی دچار نخواهد شد. لذا این موضوع، از آن جهت که مربوط و منوط به انسان و رفتارهای فردی و اجتماعی اوست، خود دلیل دیگری بر اهمیت و اولویت تفسیر روان‌شناسانه از آموزه «اراده معطوف به قدرت» نیچه قلمداد می‌گردد.

به این ترتیب و چنان‌که گذشت، نیچه با توجه به تفسیر روان‌شناختی از آموزه اراده معطوف به قدرت، در صدد ارتقا و اعتلای غریزه قدرت در مواجهه با ضعف‌های درونی و در برابر غرایزی است که میل به تحقیر و خوارداشت را در انسان می‌پروراند و در مقام بالاتر و متعالی‌تر، یعنی در ساحت آبر/انسان، معطوف به خویش گردیده و حتی نسبت به دیگران رحم و شفقت از سر قدرت را نیز در بر دارد، لذا نمی‌توان نیچه را مؤید رویکرد ضد اخلاقی دانست؛ هرچند اخلاقی که آموزه اراده معطوف به قدرت، نوید می‌دهد کاملاً در تعارض با اخلاق مرسوم و متداول جامعه وی است. یعنی اخلاق نیچه، نویددهنده اخلاقی متعالی‌تر از اخلاق کنونی است که در نظر او سراسر از روح کین‌توزی و حقارت و زبونی منتشی شده است. در این نگرش، آموزه اراده معطوف به قدرت نیچه به اندیشه‌های انسان‌والا بسیار نزدیک می‌نماید که امکان پژوهش‌های بیشتر در خصوص بررسی تطبیقی اخلاق «آبرمرد» نیچه با انسان کامل (متعالی) در آموزه‌های فلسفی و اخلاق اسلامی را فراهم می‌سازد که توجه به آن نیازمند مقالات و پژوهش‌های دیگری در این زمینه است.

این مقاله که با نگرشی انتقادی و تحلیل برخی تفسیرهای معتبر و مشهور از فلسفه نیچه تدوین گردید، با هدف شناخت روشن‌تر و آگاهانه‌تری از فلسفه مهم و در عین حال همراه با مفاهیم دشوار و پیچیده فیلسوفی است که به زعم نویسندگان، بیش از پیش در جامعه کنونی ما می‌توان آثار و نتایج اندیشه وی را جستجو نمود.

منابع

- نیچه، فریدریش (۱۳۹۲). *اراده به قدرت*. ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- (۱۳۸۵). *تبارشناسی/اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۹۴). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۸۷). *فراسوی نیک و بد*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۹۶). *غروب بت‌ها*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۹۹). *سپیده‌دمان*. ترجمه علی عبداللهی، تهران: جامی.

References

- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York: Cambridge.
- Danto, A. C. (2005). *Nietzsche as Philosopher*. New York: Cambridge UP.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (4th ed.). Princeton, New Jersey: Princeton UP.
- Klein, W. (1997). *Nietzsche and the Promise of Philosophy*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Lampert, L. (1986). *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*.
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche on Morality*. Routledge, University of Chicago.
- Nehamas, A. (1987). *Nietzsche: Life as Literature*. Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (2006). *Genealogy of Morals*. Translated into Persian by Dariush Ashoori in 1385. Tehran: Agah. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2008). *Beyond Good and Evil* (4th ed.). Translated into Persian by Dariush Ashoori in 1387. Tehran: Khwarazmi. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2013). *The Will to Power* (6th ed.). Translated into Persian by Majid Sharif in 1392. Tehran: Jami. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2015). *Thus Spoke Zarathustra* (36th ed.). Translated into Persian by Dariush Ashoori in 1394. Tehran: Agah. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2017). *Twilight of the Idols* (12th ed.). Translated into Persian by Dariush Ashoori in 1396, Tehran, Agah. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2020). *Daybreak* (5th ed.). Translated into Persian by Ali Abdollahi in 1399. Tehran: Jami. (In Persian)
- Nietzsche, F. W. (1966). *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kaufmann. Vintage Books.
- Nietzsche, F. W. (1967). *The Will to Power*. Translated by R.J. Hollingdale and Walter Kaufmann. New York: Random House.
- Nietzsche, F. W. (1968a). *The Antichrist*. Translated by R. J. Hollingdale. Penguin Classics.

- Nietzsche, F. W. (1968b). *Twilight of the Idols*. Translated by R. J. Hollingdale. Penguin Classics.
- Nietzsche, F. W. (1974). *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. W. (1989). *On the Genealogy of Morals*. Edited by Walter Kaufmann. Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. W. (2005a). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Translated by Judith Norman. Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. W. (2005b). *Ecce Homo*. Translated by R. J. Hollingdale. Penguin Classics.
- Nietzsche, F. W. (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Walter Kaufmann. Penguin Classics.
- Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Richardson, J. (1996). *Nietzsche's System*. New York: Oxford UP.
- Schacht, R., & Honderich, T. (1985). *Nietzsche*. Routledge pub.
- Schulte, G. (2012). *This is Nietzsche* (2nd ed.). Translated into Persian by Saeed Firouzabadi in 1391. Tehran: Thalath.
- Sembou, E. (2011). "Nietzsche's Critique of the Enlightenment". University of London between the 9th and 11th September 2011.
- Spinks, L. (2009). *Friedrich Nietzsche*. Translated into Persian by Reza Valiyari in 1388. Tehran: Markaz.
- Stern, T. (2022). *Nietzsche on Ethics*. Translated into Persian by Hamideh Ghamari in 1401. Tehran: Onsu.
- Welshon, R. (2004). *The Philosophy of Nietzsche*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's UP.
- Williams, L. L. (1996). *Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass*. Journal of the History of Ideas; Vol. 57. No: 3. University of Pennsylvania Press; 447-463.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Interpretation of Forgiveness Meaning as the Being in the Place of Thereness and Discovering the Understanding of the Potentiality-for-Being in Ricoeur's Narrative Structure: In the Time of Love Movie

Sarvnaz Torbati 

Associate Professor of Social Communication Sciences Department, Faculty of Humanities, East Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran/Iran. Email: sarvenaz.torbati@gmail.com/storbati@iauet.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(163-188)

Article History:

Received:
21 January 2024

In Revised Form:
25 May 2024

Accepted:
02 June 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

The present article with the aim of interpretation and reviving the meaning of forgiveness is reading Ricoeur's "Thereness" of forgiveness. Therefore, according to hermeneutical understanding, Being is interpreted as forgiveness and giveness and by using hermeneutics method and an ontological perspective, the findings of the research illustrated that the conditions of possibility in understanding is Being-in-the-world and projecting in the future possibilities. As well, I found that understanding as a possible Being-ness, is the possibility of forgiveness. According to this theoretical view and by using Ricoeur's narrative structure we are going to answer to these main questions that how can forgiveness be possible as Being-ness and how human can understand his possibilities in the arena of "I can" and give meaning to them? In order to illustrate the manifestation of forgiveness in the world of the text and showing how the "Thereness" of Dasein can be possible, we project ourselves in the narrative possibilities of Time of Love movie through re-figuration to achieve a reading of forgiveness and new understanding of ourselves. According to Ricoeur's view as each interpretation is an understanding of ourselves through the other, by placing ourselves in the possibilities of the story's hero and emphasizing on "I can", we'll pass our present self and enter to the arena of love and forgiveness; we'll place "there".

Keywords:

forgiveness, thereness, projection, Being understanding, Ricoeur, Heidegger.

Cite this article: Torbati, S. (2024). The Interpretation of Forgiveness Meaning as the Being in the Place of Thereness and Discovering the Understanding of the Potentiality-for-Being in Ricoeur's Narrative Structure: In the Time of Love Movie. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (163-188).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.369782.1006812>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

The Word forgiveness, at the first glance, seems to be a religious and theological concept. Although, nowadays, this concept concerns by many fields such as law, psychology, communication, social sciences, and politics. Although, in mental health field we can see solidarity about the importance of forgiveness, but there is no considerable consensus about what forgiveness really is and how it can be realized. The forgiveness concept rise considerable theoretical and philosophical questions such as what does forgiveness mean and how it can be possible?

Forgiveness is a sophisticated and crucial concept in human relationship. There are many theoretical and philosophical challenges which move this concept through human science passages. Still, what is important for this article is based on leading forgiveness through philosophical hermeneutics. In this path, Ricoeur's hermeneutics narrative has a high capability to interpret the forgiveness concept which is able to disclose a new meaningful horizon and put forward newly arrived meaningful possibilities.

In Ricoeur's thinking, forgiveness has been considered from a specific view. According to Ricoeur, the difficulty of forgiveness or to be forgiven refers to hermeneutics understanding rather than to human ability. Moreover, meanwhile Ricoeur describes the possibility of forgiveness, he is not pursuing for understanding of the origin or the goal of forgiveness, rather his attention is on a specific possibility of forgiveness which he calls it "thereness". According to selecting this Heideggerian term, we can perceive that the intended possibility for Ricoeur is not an epistemological, but an existential possibility. Therefore, in the interpretation of the concept of forgiveness, understanding should act outside the boundary of modern subjectivity reason and cognition in order to accomplish reinterpretation.

The difficulty of forgiveness and its meeting with theology and philosophy and also its impossibility to some thinkers, makes it something beyond the human capability and capacity. As Ricoeur knows it a gift from God and a theological concept, but also he refers to the Heideggerian term of "it gives" or "es gibt" and accomplishes another reading of forgiveness that places it in the arena of love, prosperity, and Although, in *The Difficulty of Forgiveness*, Ricoeur does not describe forgiveness in an existential arena, so the contribution of this article is to describe how forgiveness can be possible in this arena. In another word, to illustrate the possibility of forgiveness in this arena, I am supposed to give a re-reading to the Ricoeur's reading to forgiveness.

2. Method

Considering the importance of forgiveness and different perspectives and by using the ontology of understanding and re-reading the concept of forgiveness in Ricoeur's perspective, the present article is supposed to answer to this critical question that how "thereness" is the specific possibility of forgiveness? And through, Ricoeur's hermeneutics narrative method, how we can understand and measured our possibilities and make it meaningful in the arena of "I can"? Therefore, by using Heidegger philosophy and identifying the relation between Being and giveness and the relationship between existential understanding and Dasein, I have provided the path for interpreting forgiveness meaning. According to hermeneutical understanding and Ricoeur's projecting ability in the narrative text, it is possible to interpret Heidegger's perspective from understanding as the potentiality-for-Being in the form of narrative projecting to make the interpreter projection and finally the self-understanding possible. Therefore, in order to describe the concept of forgiveness as a potentiality-for-Being, I am using Ricoeur's narrative structure and re-figuration as a way of interpretation.

3. Conclusion

According to the previous paragraphs the reader in his/her creative text interpretation achieves to a new self-understanding and provides the possibility of the giveness forgiveness. In such reading "I can" place myself in the open possibilities of the narrative text and appropriate the possibilities of the story's hero. The appropriation of the text possibilities and hermeneutic understanding of the world

belonging to the hero of the story is the act in which the re-figuration may occur. The re-figuration of a narration indeed is the possibility of entering the “thereness” and the openness of the givenness forgiveness.

From a lexicographical view I illustrated that the word forgiveness means gift, to donate and to give. In German language a specific state of the word “Geben” (to give) also can mean “to be”. In this article I elaborated the “*est gibt*” term of Heidegger and explained that Heidegger’s intention for this term neither only means “to be”, but he also considers its literal meaning which is “it gives”. From this view, Being has an ontological relation with forgiveness. From the other hand, I elaborated that from Heideggerian view understanding is an existential possibility that is only allocated to Dasein and the possibility of understanding conditions is the way of Being- in- the- world and projecting in the future conditions. As a result, if understanding is an existential possibility and Being can also mean forgiveness, consequently we can recognize that understanding is the possibility of forgiveness.

From the other hand, by describing the meaning of forgiveness as Ricouer’s “thereness” and pointing to his quote that “forgiveness is there”, I posed forgiveness to the relation of Dasein and the “thereness” of Dasein in Ricouer’s view in relation to the text world is something to be set forth. From one hand, according to Ricouer, understanding is an aspect of existence and we can consider it as the understanding of open possibilities. From the other hand, in text interpretation, understanding can go beyond the open possibilities and by projecting “I can” in the open possibilities of the narration, dealing with the re-figuration of possibilities and appropriate them. Exploring the new possibilities and projecting in them is also, a new understanding of self. Moreover, according to Ricouer’s view, forgiveness as “thereness” I concluded that the self-understanding takes place in narrative projecting and facing with appropriating incident that brings the new self, a preparative incident for hearing the forgiveness voice of “thereness”.

To interpret forgiveness meaning and measuring the possibility of self-understanding based on forgiveness as “thereness”, I studied “in the Time of Love” movie. By emphasizing on Ricouer’s “I can” and using the narrative structure in his view and also re-figuration as a way of interpretation, that is able to disclose the concealed possibilities of the story’s hero for the reader and leads to a new self-understanding, I have paid attention to this issue that how we can go further from the open narrative possibilities in the movie in the stage of *memises*³ and in the intersection of text world and the reader world, measured the ability of the reader or the audience itself in his/her relation with forgiveness.

In this stage, I stated that how can the reader, by going beyond the open possibilities in the text world, and using the text world for the real world of the reader, measures the possibility of forgiveness as “thereness” in his/her world and in Ricouer’s language appropriate the “thereness” of forgiveness. By re-figuration of the movie narration and the appropriation of the text world by the reader and as a new hero of the narration passes from the ontological turbulence of forgiveness possibility and be invited to the “thereness” arena of love and freedom till in the interval of his self-understanding achieves a new understanding of forgiveness.



تأویل معنای بخشش به مثابه حضور در منزلگه آنجابودگی و انکشاف توانش وجودی فهم در ساختار روایی ریکور مورد مطالعه فیلم سینمایی دوران عاشقی

سروناز تربتی[✉]

دانشیار گروه علوم ارتباطات اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شرق، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: sarvenaz.torbati@gmail.com/storbati@iauet.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مقاله حاضر با هدف تأویل و احیای معنای بخشش، به خوانش اصطلاح ریکور از «آنجابودگی» بخشش، می‌پردازد. از این رو، با توجه به فهم هرمنوتیکی، وجود را در معنای بخشش و دادگی تأویل کرده و با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک و رویکرد هستی‌شناسانه، به این مهم دست یافتیم که شرایط امکان فهم، هستی در جهان و طرح‌افکنی در امکانات آینده است. همچنین دریافتیم که فهم همچون یک امکان وجودی، امکان بخشش نیز به شمار می‌آید. با چنین پشتوانه نظری و استفاده از ساختار روایی ریکور، به پرسش‌های اصلی تحقیق مبنی بر اینکه بخشش چگونه به عنوان یک امر وجودی امکان‌پذیر می‌گردد و چگونه انسان می‌تواند در عرصه «من می‌توانم» امکان‌های خود را بفهمد و آن را معنادار سازد، پاسخ داده و برای نشان دادن تجلی بخشش در جهان متن و اینکه چگونه «آنجابودگی» دزاین در جهان متن ممکن می‌گردد با طرح‌افکنی در امکانات روایی فیلم دوران عاشقی از طریق بازپیکربندی، به خوانشی از بخشش پرداخته و به فهمی جدیدی از خود دست می‌یابیم. با توجه به اینکه از نظر ریکور هر هرمنوتیکی فهم خویشتن از راه فهم دیگری است، با قرار دادن خود در امکانات قهرمان داستان و با تأکید بر «من می‌توانم» از خود کنونی عبور کرده تا برای ورود به عرصه عشق یا بخشش در «آنجا» قرار گیرم.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۱۶۳-۱۸۸)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۰۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۳/۱۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

واژه‌های کلیدی:

بخشش، فهم وجودی، طرح‌افکنی، آنجابودگی، هایدگر، ریکور.

استناد: تربتی، سروناز (۱۴۰۳)، تأویل معنای بخشش به مثابه حضور در منزلگه آنجابودگی و انکشاف توانش وجودی فهم در ساختار روایی ریکور؛ مورد مطالعه فیلم سینمایی دوران عاشقی. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۱۶۳-۱۸۸).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.369782.1006812>



۱. مقدمه

واژه بخشش در نگاه اول یک مفهوم دینی و الهیاتی به شمار می‌آید. هرچند، امروزه این مفهوم در عرصه بسیاری از حوزه‌ها مانند حقوق، روان‌شناسی، سیاست، علوم اجتماعی و ارتباطات نیز مطرح گردیده است. یکی از دلایلی که واژه بخشش به عنوان یک مفهوم دینی و الهیاتی، به سوی مفهومی سکولار، مادی و تجربی چرخش پیدا کرده است را می‌توان در اهمیت ارتباط میان بخشش و سلامت روان جستجو کرد. امروزه بخشش همچون یک فرایند یا «کنش ارتباطی سازنده‌ای به شمار می‌آید که به افراد اجازه می‌دهد به جای اینکه واکنش منفی نسبت به تجربه‌های دردآور داشته باشند با خطاها و خطاکاران کنار بیایند» (Sidelinger & others, 2009: 164).

اگرچه در حوزه سلامت روان در مورد اهمیت بخشش توافق وجود دارد، اما در این مورد که به واقع بخشش چیست و چگونه صورت می‌گیرد، اتفاق نظر قابل توجهی به چشم نمی‌خورد. مفهوم بخشش پرسش‌های نظری و فلسفی قابل توجهی را مطرح می‌سازد: بخشش به چه معناست و شرط امکان تحقق آن چیست؟ آیا اساساً بخشش امکان‌پذیر است؟

بخشش همچون امری پیچیده اما با اهمیت در روابط انسانی قابل طرح است. در این باره، چالش‌های نظری و فلسفی متعددی وجود دارد که این واژه را از گذرگاه‌های مختلف علوم انسانی عبور می‌دهد. پرسش‌های مذکور می‌توانند مسیرهایی را برای پیمودن این گذرگاه‌ها تعیین و هدایت کنند. باین‌حال، آنچه در این مقاله مورد اهمیت است مبتنی بر هدایت بخشش در مسیر هرمنوتیک فلسفی است. از دیدگاه نگارنده، در این مسیر، هرمنوتیک روایی ریکور قابلیت بالایی در تأویل مفهوم بخشش دارد که می‌تواند افق معنایی جدیدی را گشوده و امکانات معنایی نورسیده‌ای را پیش رو قرار دهد.

بخشش در تفکر ریکور از دیدگاه خاصی مورد توجه قرار گرفته است. از نظر او، مشکل بخشیدن یا مورد بخشش قرار گرفتن بیشتر از آنکه به توانایی انسان بازگردد به فهم هرمنوتیکی آن بازمی‌گردد (Ricoeur, 2004c: 457). علاوه بر آن، ریکور ضمن شرح امکان‌پذیر بودن بخشش در جستجوی فهم منشأ یا هدف بخشش نیست بلکه توجه او به امکان خاصی از بخشش است که وی آن را «آن‌جابودگی»^۱ می‌نامد. با توجه به گزینش این اصطلاح هایدگری می‌توان دریافت که امکان مورد نظر ریکور نه یک امکان معرفت‌شناختی بلکه یک امکان وجودی خواهد بود. بدین ترتیب، فهم در تأویل مفهوم بخشش باید خارج از محدوده عقل و قوه شناخت سوژه مدرن عمل کند و به بازتفسیر آن دست زند.

دشواری مفهوم بخشش، تلاقی آن با فلسفه و الهیات و از سویی به تعبیر برخی غیرممکن

1. thereness

بودن آن، بخشش را به امری فراتر از توانایی و ظرفیت انسان تبدیل می‌کند. چنان‌که ریکور آن را هدیه‌ای از جانب خداوند و در حیطه متن الهی می‌داند. اما ریکور با ارجاع به اصطلاح «آن می‌دهد» هایدگر به خوانش دیگر از بخشش دست می‌زند و بخشش را در گستره عشق، سعادت و... قرار می‌دهد، که البته ریکور در دشواری بخشش، این مفهوم را در عرصه اگزیستانسی «آنجابودگی» شرح نمی‌دهد. افاده این تحقیق این است که شرح دهد چگونه بخشش می‌تواند در این عرصه امکان‌پذیر شود. به کلام دیگر، برای چگونگی امکان‌پذیری بخشش در این عرصه خوانشی جدید از خوانش ریکور از بخشش انجام گرفته است.

با توجه به اهمیت مفهوم بخشش در صدد هستیم تا با بهره‌گیری از هستی‌شناسی فهم، روش هرمنوتیک روایی ریکور خوانشی جدید از مفهوم بخشش ارائه داده و به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که چگونه «آنجابودگی» امکان خاص بخشش است؟ و در رویکرد ریکور چگونه می‌توان امکان‌های خود را فهمید و در عرصه «من می‌توانم» توانایی خود را سنجید و آن را معنادار ساخت؟ از این‌رو با بهره‌گیری از فلسفه هایدگر و مشخص کردن نسبت دادگی و هستی و رابطه فهم وجودی و دازاین، بستر را برای تأویل معنای بخشش فراهم کرده‌ایم. با توجه به فهم هرمنوتیکی و توانایی طرح‌افکنی ریکور در عرصه متن روایی می‌توان دیدگاه هایدگر از فهم به‌عنوان توانش هستی را در قالب طرح‌افکنی روایت‌مند تأویل کرد تا امکان طرح‌افکنی مفسر و در نهایت خودفهمی امکان‌پذیر گردد؛ از این‌رو برای شرح مفهوم بخشش به‌مثابه توانش وجودی فهم از ساختار روایی ریکور و بازپیکربندی به‌عنوان نحوه‌ای از تأویل استفاده می‌شود.

۲. بخشش به‌مثابه دادگی هستی

بخشش در زبان فارسی به معنای بخشیدن و دادن چیزی و در لغت‌نامه دهخدا به معنای جود، داد، و دهش آمده است. از سوی دیگر، باید در اینجا به این نکته اشاره کنیم که بخشش از مصدر بخشیدن با بخشایش^۱ از مصدر بخشودن از نظر معنایی متفاوت هستند. بخشیدن به معنای دادن چیزی به کسی بدون دریافت چیزی در قبال آن است که از این نظر همان عطا کردن است. اما بخشودن به معنای عفو کردن و گذشت کردن است. با این حال، در زبان فارسی بخشیدن به معنای بخشودن و عفو کردن هم به‌کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳/۴۴۱۶ و ۴۴۲۰) و گاهی نیز بخشودن به جای بخشیدن در معنای دهش به کار می‌رود (نجفی، ۱۳۸۲: ۵۴-۵۵).

۱. البته در زبان فارسی این تشابه بیشتر ظاهری و لفظی است، اما در زبان و فرهنگ انگلیسی، دیدگاه‌هایی وجود دارد که اساساً بخشایش را از مقوله بخشش می‌داند؛ مانند دیدگاه دریدا و برخی از دیدگاه‌های دینی که بخشایش را هدیه و هبه می‌دانند. اگرچه در زبان فارسی نیز در نگاه برخی از شعرا، همچون نظامی، چنین دیدگاهی مشهود است. (صالحی، ۱۳۹۲: ۱۲۸)

از سوی دیگر، در زبان انگلیسی بخشش معادل «Forgiveness» است «که از give و grant مشتق می‌شود» (صالحی، ۱۳۹۲: ۱۱۰)، و به صورت تحت‌اللفظی به معنای «از پیش دادن» یا «پیش‌دادگی» است. همچنین، باید به تفاوت واژه Forgive و واژه Sorry اشاره کرد. در زبان انگلیسی، واژه «sorry» معمولاً در هنگام سر زدن یک خطا یا اشتباه گفته می‌شود که به‌طور دقیق به این معناست که ما در مقابل یک خطا طلب عفو می‌کنیم. اما بار معنایی واژه «forgive» تنها بیان‌گر طلب عفو در مقابل یک خطا نیست، بلکه بیشتر به معنای بخششی است که در قبال چیزی داده نمی‌شود، و همانند یک هدیه «gift» است.^۱ وجود به‌مثابه هدیه در برابر انجام دادن یا ندادن کاری داده نمی‌شود، بلکه همچون یک هبه و عطیه داده می‌شود، همان‌طور که خداوند به ما هستی بخشیده است.

از سوی دیگر، در زبان آلمانی حالت خاصی از کلمه «Geben» (دادن) به معنای «وجود داشتن» نیز به کار می‌رود. اگر فعل «Geben» را در زمان حال ساده و در حالت سوم شخص مفرد در نظر بگیریم به صورت «gibt» در می‌آید که در حالت غیر شخصی «es gibt» حاکی از آن است که چیزی وجود دارد.^۲ به همین دلیل، اگر بخواهیم در مورد وجود داشتن چیزی سؤال پیرسیم با ترکیب کردن es و gibt می‌توانیم جملات پرسشی بسازیم. اصطلاح آلمانی «es gab» (gab گذشته ساده فعل Geben) نیز به همین منوال به معنای «وجود داشت»^۳ است. باین‌حال، اصطلاح «es gibt» همچنین می‌تواند در معنای اولیه خود به معنای «آن می‌دهد» نیز به کار رود.

اما، در فلسفه‌ی هایدگر اصطلاح «es gibt» از اهمیت خاصی برخوردار است. این اصطلاح نخستین بار در کتاب هستی و زمان نمایان می‌شود ولی هایدگر آن را در آثار دیگر خود نیز استفاده می‌کند. او در هستی و زمان به ارتباط هستی و «es gibt» می‌پردازد و بیان می‌کند: «هستی در این امر مسلم که چیزی هست، در واقعیت، در فرادست بودن، در تقرر، در اعتبار، در دازاین، در "وجود دارد"^۴ نهفته است» (Heidegger, 2001: 26). تأکید او بر اصطلاح «وجود دارد» در بخشی دیگری از هستی و زمان نیز تکرار می‌شود: «البته تا آنجا که دازاین هست (یعنی، تا آنجا که فهم هستی به صورت موجودبینانه امکان دارد) هستی "وجود دارد"» (ibid: 225). هایدگر در نامه‌ای در باب اومانیسیم تأکید می‌کند که او اصطلاح «es gibt» را تنها به معنای «وجود دارد» لحاظ نمی‌کند، بلکه معنای تحت‌اللفظی آن را نیز در نظر می‌گیرد که به معنای «آن می‌دهد» است:

۱. واژه gift به معنای «آن چیزی که داده می‌شود» با واژه give هم‌ریشه است و از دیدگاه فقه‌اللغه به تک‌واژ gebt بازمی‌گردد که به معنای دادن است ن. ک. به:

Online Etymology Dictionary: <https://www.etymonline.com/word/gift>.

2. there is/are یا there exist(s)

3. there was/were

4. es gibt

«در هستی و زمان، ما عمداً و محتاطانه می‌گوییم *il ya l'Être*: هستی "وجود دارد/ آن می‌دهد" [*es gibt*]. عبارت *il y a* ترجمه نادقیقی از "آن می‌دهد" است، زیرا "آن"ی که در اینجا "می‌دهد" خود هستی است. "می‌دهد" ذات هستی را نام‌گذاری می‌کند که حقیقتش را می‌بخشد و اعطا می‌کند» (Heidegger, 1998: 254-5).

همان‌طور که دریدا می‌گوید ترجمه «*es gibt Sein*» به «*il ya l'Être*» (هستی وجود دارد) و ترجمه «*es gibt Zeit*» به «*il ya le temps*» (زمان وجود دارد) نادقیق است و منظور هایدگر بیشتر دادگی، بخشش^۱ و هدیه^۲ هستی است و در اصل باید آن را به «*ça donne*» به معنای «آن اهدا می‌کند» ترجمه کرد (Derrida, 1992: 20). در صورتی که بگوییم هستی وجود دارد، گو آن‌که هستی چیزی است که وجود دارد، و از این‌رو هستی به‌مثابه موجود در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، به جای آنکه بگوییم هستی وجود دارد و زمان وجود دارد بهتر است بگوییم «آن هستی می‌دهد» و «آن زمان می‌دهد». هایدگر در نامه‌ای در باب *اومانیسیم* می‌گوید کلام پارمیندس: «زیرا هستی وجود دارد»^۳ تاکنون به صورتی «هستی است» فهمیده شده است» (Heidegger, 1996: 255)، اما باید آن را به صورتی تأویل کرد که «*esti*» به معنای «توانمند است» فهمیده شود. توانمند بودن هستی به این معناست که «هستی را می‌دهد و می‌بخشد». در مفهوم پارمیندسی *esti* معنای «آن می‌دهد» پنهان است (Heidegger, 2002: 8). بنابراین، منظور هایدگر در *هستی و زمان*، «البته تا آنجا که دازاین هست، هستی "وجود دارد"» هستی به نحوی فهمیده می‌شود که توسط زمان داده می‌شود، چراکه هستی در تناهی انضمامی دازاین آشکار می‌شود و از این‌رو مطابق با افق زمان‌مندی برون‌جستانه داده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت «*es gibt Sein*» صرفاً به این معناست که «زمان هستی را می‌دهد» (Kisiel, 1995: 111). نه به این معنی که زمانی هستی را می‌آفریند بلکه به این معنا زمان شرط امکان استعلای دازاین به سوی آن است.

هایدگر در کتاب *مسائل اساسی پدیدارشناسی* ضمن تأکید بر این موضوع که فلسفه به یک موجود خاص توجهی ندارد تصریح می‌کند که فراتر از تمام موجودات چیزی وجود ندارد و درواقع عدم است. اما شاید فراتر از تمام موجودات هنوز چیز دیگری «داده می‌شود» و باید «داده شود» (Heidegger, 1988: 10). آیا نیستی یا عدم خود می‌تواند چیزی را بدهد؟ چگونه عدم به‌عنوان چیزی که نیست می‌تواند چیزی را بدهد؟ از نظر ماریون^۴ مرگ و عدم^۵ توسط دادگی تعریف

1. geben

2. gabe

3. esti gar einai

4. Marion

5. nothingness

می‌شوند و با یاد کردن از هایدگر می‌گوید: «نیستی به واسطه حال بنیادی اضطراب داده می‌شود» (Marion, 1998: 54). این معنا از دادگی، برخلاف هوسرل در فروکاست پدیدارشناسانه قابل طرح نیست (Mooney, 2005: 47). تأکید ماریون بر اصالت دادگی و «تقدم بی قید و شرط دادگی پدیدار» (Marion, 2002: 20) زمینه‌ای را میسر می‌سازد که بر مبنای آن التفات و شهود پدیدارشناختی امکان‌پذیر می‌گردد. این تفسیر منتقدانه از دادگی در پدیدارشناسی هوسرل به معنای تقدم خوددادگی بر پدیدار شدن است به‌طوری که پیش از آنکه چیزی خود را نشان دهد یا پدیدار سازد، اولاً و بالذات خودش را می‌دهد.^۱ اما، از نظر هایدگر، دادگی در بخشش وجود خودش را نمی‌دهد و به حضور در نمی‌آید.^۲ دادگی در بخشش وجود و به حضور درآوردن موجودات به پنهانی می‌رود و خود واپس می‌نشیند: «دادگی به مثابه حواله^۳ به پنهانی درآمدن ... یا به‌طور خلاصه به واپس‌نشینی مربوط می‌شود» (Heidegger, 2002: 9). دادگی خودش را در بخشش و هدیه پنهان می‌کند و آن را به حال خود وامی‌نهد. هایدگر دادگی را که هستی و زمان را می‌بخشد و در عین حال خود در بخشش خویش پنهان می‌گردد «رویداد از آن خودکننده»^۴ می‌نامد. باید در نظر داشت که خود رویداد از آن خودکننده هرگز داده نمی‌شود بلکه رویداد به مثابه شرط امکان هستی و زمان، هستی و زمان را می‌بخشد (Kanda, 2021: 35-6). رویداد از آن خودکننده فراتر از وجود و حقیقت وجود است.

۳. فهم همچون یک امکان وجودی

از آنجا که متافیزیک به بحث درباره برترین گونه واقعیت یعنی موجود به ماهو موجود می‌پردازد از دید بسیاری از فیلسوفان به‌عنوان ملکه علوم در نظر گرفته شده است. اما، از دید انتقادی هایدگر، متافیزیک به معنای عام در بستر تاریخی خود به سوی الهیات مسیحی چرخش و کم و بیش به الهیات به معنای خاص انحراف یافته است. با سلطه تاریخی الهیات مسیحی و خوانش آن از طریق فیلسوفان یونانی پرسش از وجود به محاق رفته و زمینه‌ساز بروز آن قسم از الهیات طبیعی گردیده که هایدگر از آن به‌عنوان onto-theology یاد می‌کند (Heidegger, 1969: 62-3). از این‌رو، متافیزیک به جای پرسش از وجود و حقیقت آن در مسیر انحرافی خود به برترین فرد موجودات

۱. همان‌طور که مونی می‌گوید: «دادگی، داده‌شده آگاهی نیست بلکه دادگی به آگاهی است.» (Mooney: 49)

۲. از نظر ماریون هوسرل و هایدگر هردو به دادگی متوسل می‌شوند و از آن به‌عنوان یک اصل نهایی حمایت می‌کنند. اما معنای اصیل دادگی در تفسیر هوسرل از عینیت (Gegenständlichkeit) پدیدار به‌عنوان «گونه‌ای از دادگی» از چنگ می‌گریزد و در تفسیر هایدگر با واگذاری آن به رویداد از آن خودکننده از دست می‌رود ن. ک. به: (Marion, 2002: 38).

حتی (در کتاب *Reduction and Givenness*، دادگی را اصالتاً بی قید و شرط می‌داند (Marion, 1998: 204).

3. geschick-sending

4. ereignis

یعنی خدا می‌پردازد و با تنزل حقیقت همچون نامستوری^۱ به مطابقت ذهن با عین زمینه را برای اومانیسیم و نهیلیسم تکنولوژیکی فراهم می‌سازد (ن.ک. پاکنها، یزدانی، ۱۳۹۹: ۱۶۱-۱۸۲). هایدگر می‌کوشد تا با روش ویران‌سازی^۲ متافیزیک به مثابه انتوتئولوژی بر آن چیره شود. یکی از جنبه‌های بارز این چیرگی^۳ بر متافیزیک باژگونی برتری فعلیت^۴ بر امکان است. او در مقدمه هستی و زمان برخلاف دیدگاه رایج امکان^۵ را برتر از فعلیت جای می‌دهد (Heidegger, 2001: 63). امکان برای هایدگر، امکانی برای به فعلیت درآمدن چیزی نیست، بلکه بیشتر به شرایط امکان بودن یا شدن چیزی تأکید دارد. از این‌رو، امکان یک امکان منطقی صرف نیست که چیزهای مختلف بتواند رخ دهند بلکه یک امکان اگزیستانسیال است که از هرگونه امکان منطقی فراتر می‌رود: «امکان – هستی دازاین در هر حالتی امکان اگزیستانسیالی^۶ است که با امکان منطقی تهی و با امکان خاص^۷ چیزی که دم‌دستی است فرق می‌کند» (Heidegger, 2001: 183). این امکان اگزیستانسیال می‌تواند خاستگاه هستی‌شناختی دازاین را مشخص سازد: «از نظر هستی‌شناختی، آن "امکان" سطح پایین‌تری از فعلیت و وجوب است. از سوی دیگر، امکان در مقام اگزیستانسیال^۸ اصلی‌ترین و نهایی‌تری روشی است که به موجب آن دازاین هستی‌شناسانه معین می‌شود» (ibid). این امکان همانا امکان عملی است که برای دازاین گشوده است: «دازاین همواره آنی است که می‌تواند باشد و به نحوی هست که خود امکان خویش است» (ibid).

اما، در هستی و زمان، هایدگر برای روشن شدن موضوع معانی مختلفی از امکان را مد نظر قرار می‌دهد و آن‌ها را توسط مفاهیم مختلف به کار می‌گیرد. نخستین مفهوم امکان^۹ همانا افق زمان‌مند و استعلایی دازاین است. از دیدگاه پدیدارشناختی هایدگر، هستی انسان را نباید به‌عنوان حضور کنونی یک موجود بالفعل در نظر گرفت بلکه باید آن را به‌عنوان امکانی لحاظ کرد که می‌تواند از خود کنونی فراتر رود. دازاین تنها یک موجود بالفعل نیست بلکه موجودی است زمان‌مند که از فعلیت کنونی زمان حال خود مستمراً به گذشته و آینده به مثابه امری ممکن و در

1. aletheia/unconcealment

2. destruction

3. overcoming

4. actuality

5. possibility

6. existential

۷. امکان خاص (contingency) عبارت است سلب ضرورت از وجود و عدم. این امکان با امکان به معنای عام که سلب ضرورت از وجود شیء است تفاوت دارد.

8. existential

9. möglichkeit

غیاب در حال حرکت است. اما از نظر او دازاین تنها امکان محض نیست بلکه فعلیت نیز هست. دازاین هستی «آنجایی» است که به عرصه وجود پرتاب شده و پرتاب‌شدگی^۱ و واقع‌مندی^۲ آن به عنوان موجودی *بالفعل* از چشم‌انداز / امکان قابل فهم است. انسان به مثابه دازاین هم فعلیت (Da) و هم امکان (Sein) است و فعلیت او بر امکانش مبتنی است (Kearney, 1980: 177-8).

با توجه به این معنا از امکان، می‌توان گفت دازاین همانا هستی پرتاب‌شده‌ای است که می‌تواند از خود کنونی خویش فراتر رود و در این فراروی و استعلا طرح‌های خود را در جهانی درافکند که به مثابه‌ی یک امکان برای آن گشوده است. دازاین هستی‌ای است که می‌تواند به سوی جهان به عنوان یک امکان فرافکنده شود. چنین امکانی را هایدگر طرح‌افکنی^۳ می‌نامد. باین حال، اگر دازاین می‌تواند خودش را در امکانات خویش فرافکند و طرح‌افکنی کند پس دازاین دارای *توانایی* است که قادر به انجام آن است. ما می‌توانیم خودمان را در امکان‌های خود فرافکنیم چون قادر هستیم چنین کنیم. هایدگر *توانایی* دازاین در طرح افکنی را امکان بنیادین دیگری می‌داند که با امکان به مثابه طرح‌افکنی تفاوت دارد. او چنین امکانی را *توانش* هستی^۴ می‌خواند. اگر «امکان» طرح‌افکنی دازاین است «توانش هستی» توانایی لازم دازاین در طرح‌افکنی است. فهمیدن امکان‌های گشوده توسط دازاین در گرو توانش هستی آن در طرح‌افکنی است. از نظر هایدگر، فهم همانا توانش هستی است: «گونه‌ای از هستی که دازاین دارای آن است، یعنی توانش هستی، به صورت اگزیستانسیالی در فهم نهفته است» (Heidegger, 2001: 183). فهم آن امکان وجودی است که تنها مختص به دازاین است تا توسط آن دازاین بتواند هستی خود را در امکان‌هایش طرح‌افکنی کند. «دازاین به عنوان فهم، هستی خود را بر امکانات فرامی‌افکند. این هستی - رو به سوی - امکانات که می‌فهمد، خود توانش هستی است، چراکه امکان‌های گشوده در دازاین رجعت می‌کنند» (ibid). بدین ترتیب، طرح‌افکنی هستی دازاین بر اساس فهم امکان‌های آن انجام می‌شود و در هر طرح‌افکنی امکان‌های جدیدی برای فهمیدن دازاین گشوده می‌شود.

فهم امکان‌های گشوده و تازه دازاین همچنین فهم جدید دازاین از خود نیز است: «دازاین تا آنجا که هست، همواره و پیشاپیش خود را بر حسب امکان‌هایش فهمیده است و از این پس نیز خود را بر حسب امکان‌هایش خواهد فهمید» (ibid: 185). دازاین در هر فهمی به خودفهمی جدیدی می‌رسد و روال وجودی جدیدی را در جهان در پیش می‌گیرد. از نظر هایدگر، این نحوه و

1. thrownness

2. facticity

3. projected

4. potentiality-for-Being

روال وجودی دازاین تأویل جدید دازاین از خود جهان خود است. فهم نه مجموعه‌ای از اطلاعات بلکه تأویل امکان‌هایی است که دازاین خودش را بر آن‌ها فراقکنده است. «فهم در تأویل نه چیز دیگر، بل خودش می‌شود» (ibid: 188). دازاین در فهم امکان‌هایش و تأویل آن‌ها می‌تواند چیزی بیش از آن چیزی که هست بشود و امکان بالندگی خویش را فراهم سازد: «طرح‌اندازی فهم امکان خاص خود، یعنی امکان پرورش خویش است. ما به این پرورش فهم تأویل می‌گوییم» (ibid).

بدین ترتیب، فهم به‌عنوان امکان وجودی، امکان بخشش نیز به‌شمار می‌آید. با توجه به مطالب پیشین، هستی یا وجود در معنای بخشش و آن چیزی است که داده می‌شود. به کلام دیگر، هستی همان بخشش است و توانایی فهم که تنها مختص به دازاین است رو به سوی بخشش دارد. بالندگی فهم، امکان بخشش را ممکن می‌سازد. فهم هرمنوتیک با نحوه بودن - در- جهان و موقعیت‌های گشوده دازاین ارتباط دارد، که از این حیث بخشش یک امکان وجودی یا همان فهم است.

۴. طرح افکنی در جهان حکایت ریکور

ریکور را می‌توان بیش از هر چیز فیلسوف امکان دانست. مسیر او در هستی‌شناسی امر ممکن در میان حدود متافیزیک سنتی یا تتوانتولوژی و شالوده‌شکنی^۱ شکاک حرکت می‌کند. هستی نه به‌عنوان جوهر یا حضور و نه به‌عنوان غیاب و دیفرانس^۲ معنادار می‌شود. ریکور بین حدود افراطی حضور و غیاب به دنبال مسیری است تا به هرمنوتیک «امر ممکن» بپردازد. از آنجا که انسان موجودی ممکن‌الخطاست، «اگزیستانس آدمی در ضعف نفس و تنهایی‌اش به معناداری بیش از هر چیزی تواناست» (Kearney, 2010: 50). ریکور در مسیر دستیابی به تبارشناسی «امر ممکن» توجه خود را به قوه (دونامیس) ارسطو، کوناتوس اسپینوزا و بیشتر از همه پدیدارشناسی «من می‌توانم» مرلوپونتی متمرکز می‌کند. او در پی آن است تا همانند اسپینوزا بر دوگانه‌انگاری انتزاعی قوه و فعل ارسطو عبور کند. در این میان او قوه ارسطویی را نه به صورت انتزاعی بلکه به‌عنوان قوهی انضمامی که همواره در هر رویدادی با فعلیت درهم آمیخته است مطرح می‌سازد. با توجه به مثال ارسطو که یک معمار زمانی معمار بالفعل است که بتواند از توانایی‌های خود در زمینه ساخت خانه استفاده کند، ریکور این پرسش را مطرح می‌کند که دقیقاً در چه مرحله‌ای می‌توان معمار را بالقوه یا بالفعل خواند؟ آیا معمار بالقوه کسی است که قبل از ساخت خانه مشغول طراحی کردن است و تنها هنگامی که خانه را می‌سازد معمار بالفعل می‌شود. آیا هیچ‌گونه استمراری میان بالقوه بودن و بالفعل

1. deconstruction

2. Différance

بودن معمار در مسیر طراحی و ساخت خانه وجود ندارد؟ در رویکرد انضمامی می‌توان دریافت که معمار در هر مرحله‌ای همزمان هم بالقوه و هم بالفعل است (ibid). با وجود این، این پرسش همچنان مطرح است که از نظر ریکور انسان چگونه می‌تواند امکان‌های خود را بفهمد و در عرصه «من می‌توانم» به توانایی خود را بسنجد و آن را معنادار سازد؟

همان‌طور که بیان شد، از نظر هایدگر امکان اگزیستانسیال تنها از طریق خود دازاین معین می‌شود و دازاین با فهم امکان‌های خود می‌تواند هستی‌اش را در آن‌ها طرح افکند. از نظر ریکور نیز، امکان همانا ساختار اگزیستانسیال زمان‌مند هستی است و دازاین در جستجو و فهم امر ممکن از عرصه‌ی موجود بیرون می‌ایستد و از هستی خود و مسئولیتش در قبال هستی‌اش آگاه می‌شود. هرچند، ریکور اگزیستانس آدمی را برخلاف هایدگر خیالی و فیگوراتیو می‌داند: «اگزیستانس ما نه بی‌روح و فاقد تخیل بلکه فیگوراتیو است» (Kearney, 1984: 32). اگزیستانس تخیل شاعرانه‌ای است که جهان را به‌عنوان امکان اگزیستانسیال بازپیکربندی می‌کند. ریکور با خوانش اگزیستانسی از شماتیسیم کانت به نقش تخیل خلاق در بررسی امکان عملی و امکان شاعرانه یا بوطیقایی اشاره می‌کند. او در مقاله تخیل در گفت‌وگو و کنش بیان می‌کند که هیچ کنشی بدون تخیل وجود ندارد. کنش‌ها در سطوح طرح‌افکنی، انگیزه و توانایی در عمل کردن همواره به تخیل نیاز دارند. کنش در سطح طرح‌افکنی همان پراگمات یعنی کاری که باید توسط من انجام شود:^۱

«پراگما شاکله‌سازی^۲ شبکه‌ای از روش‌ها و اهداف ممکن است که به ما این اجازه را می‌دهد تا جنبه‌های ممکن کنش را پیش‌پیکربندی کنیم. در تخیل پیش‌نگر من مسیرهای ممکن و مختلف کنش را "می‌آزمایم" و با امکانات عملی "بازی می‌کنم". در این نقطه است که "بازی" عملی با "بازی" روایی روی هم قرار می‌گیرند. در صورتی که عمل کرد طرح‌افکنی روی به سوی آینده دارد، عمل کرد روایی به سوی گذشته دارد. طرح‌افکنی قدرت ساختاری روایت را وام می‌گیرد و روایت توانایی طرح‌افکنی در پیش‌نگری را دریافت می‌کند و بدین ترتیب شاکله‌های تخیل در دو عمل کرد هم‌پیوند با یکدیگر مبادله می‌شوند» (ibid).

اما، تخیل در سطحی دیگر فرایند انگیزه‌سازی را به مشارکت می‌گذارد. تخیل عرصه‌ای را ایجاد می‌کند که در آن ما انگیزه‌ها، امیال و تعهدهای اخلاقی گوناگون را مقایسه می‌کنیم. ریکور کار تخیل در این سطح را همانند «بازی آزاد» خیال کانت در نقد قوه حکم می‌داند. خیال در این سطح می‌تواند شرایط، انگیزه‌ها و امیال را مقایسه کند و آن‌ها را مورد آزمایش و تجربه قرار دهد. فیگوراتیو بودن تخیل در این مرحله این امکان را به میل می‌دهد تا بتواند در عرصه‌ی انگیزه‌ها

۱. از نظر ریکور پراگما یا کاری که باید انجام دهم محتوای نوئماتیک طرح‌افکنی است (see, Ricoeur, 1991: 177).

2. schematizing

وارد شود. از نظر ریکور، صورت گرامری متناظر با این سطح از تخیل «من می‌توانم چنین کنم چون می‌خواهم چنین کنم» (ibid) است. آخرین تخیل مربوط به آزمودن توانایی من برای انجام کاری است. با این تخیل من قادر هستم تا «من می‌توانم» را بسنجم. تخیل با تصویرسازی توانایی من از منظر دگرسان‌سازی خیالی^۱ به موضوع من می‌توانستم کاری که انجام داده‌ام را به صورت دیگری انجام دهم.^۲ «در اینجا از دیدگاه پدیدارشناختی بسیار مهم است که من می‌توانم تنها از طریق دگرسان‌سازی خیالی به یقین بی‌واسطه از این توانایی دست یابم» (Ricoeur, 1991: 178). این پدیدارشناسی «من می‌توانم» در هرمنوتیک ریکور است که همانند خوانش هایدگر از طرح‌افکنی است که در آن دازاین می‌تواند امکان‌های خود را طرح‌افکنی کند. تخیل خلاق با این تفسیر، توانایی سنجش امکان‌های گشوده و فرافکنی «من می‌توانم» در آن‌هاست. به همین دلیل، ریکور تخیل خلاق را «نیروی امر ممکن و خواست هستی‌نوشونده بنیادین» می‌داند (Ricoeur, 2007: 408). از این دیدگاه، ریکور تعالیم مسیحیت مبتنی بر آفرینش انسان به صورت خدا را براساس این طرح‌افکنی قوه خیال تفسیر می‌کند. اگر خداوند انسان را به صورت خود آفرید و از طریق آن قدرت خلاقیت را به انسان ارزانی داشت، بنابراین می‌توان چنین دریافت که خداوند به انسان قدرت صورت دادن به تصاویر اگزستانس خود را عطا کرد. بدین ترتیب، ریکور بیان می‌کند تصویر انسان «تنها رخ‌نگاشتی^۳ از انسان نیست بلکه تمام روش‌هایی است که در آن انسان می‌تواند تصورات خیالی خود را بر چیزها فرافکند» (Ricoeur, 1965: 119).

اما، قدرت طرح‌افکنی تخیل خلاق در این معنا نیاز به روش جدیدی دارد که مبتنی بر نوعی «بوطیقای» اراده است. گفتار استعاری یا شاعرانه همه چیز را نه تنها به‌عنوان هستی بلکه همچنین به‌عنوان کنش عرضه می‌کند. همه چیز توانایی به کنش درآوردن را دارند و این امکان در یک زبان استعاری شکوفا می‌شود. از نظر ارسطو، هستی به شیوه‌های مختلف گفته می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت یکی از این شیوه‌های بیان هستی، زبان شاعرانه است. تخیل خلاق در سطح بوطیقا می‌تواند جهان را به‌مثابه امکان اگزستانسیال بازپیکربندی کند. ریکور شعر را به‌عنوان «هنر شعبده‌بازی جهان خلق شده» می‌داند که می‌تواند چیزهای گوناگون را از یک‌چیز بیرون کشاند (Ricoeur, 1979: 30). زبان پوئتیک در این شعبده‌بازی قادر است تا یک مازاد معناشناختی، یعنی معنایی بیش از معنای بالفعل و از پیش موجود را با کمک تخیل بیافریند. زبان

1. imaginative variation

۲. ریکور این روش از دگرسان‌سازی خیالی را از پدیدارشناسی هوسرل وام گرفته است، اما آن را به‌صورت دیگری به کار می‌برد. هوسرل در کتاب ایده‌ها برای دست‌یابی به حقیقت ایدئال و شهود ذات از این روش استفاده می‌کند (see, Husserl, 1983: 69-70).

3. portriat

شاعرانه یا استعاری نزدیک‌ترین زبان به حقیقت انسانی است، جایی که حقیقت عینی جهان خارج با حقیقت ذهنی خواننده در مواجهه یکدیگر قرار می‌گیرند (Simms, 2003: 77). از آنجا که ریکور واقعیت را امری زبانی و استعاری می‌داند، بنابراین زبان زنده استعاره می‌تواند چیزهای خاص و جدیدی را درباره خود انسان و نحوه زندگانی‌اش بگوید. اما، پرسش پیش رو این است که چگونه واقعیت زبانی و استعاری می‌تواند امکانات جدیدی را گشوده سازد؟ نخستین اهتمام ریکور فهم ساختار امکان‌های اگزیستانس آدمی است، یعنی چیزی که «بیشتر از فعلیت موجود» است. چنین فهمی از امکان‌های گشوده زندگانی از طریق تأویل روایی، متنی و زبانی به دست می‌آید. واقعیتی که از خلال متن نمایان می‌شود زندگانی بالفعل و از پیش موجود را از طریق تخیل خلاق بازتوصیف می‌کند. واقعیت زبانی زندگانی انسان را بازتوصیف می‌کند و امکان‌های جدیدی را می‌سازد و بدین ترتیب خود در زمان‌مندی جدید بازجهت‌گیری می‌کند. این بازتوصیف زمان‌مندی انسان از طریق امید روایی به دست می‌آید. در روایت شوق بازتوصیف زمان‌مندی را برمی‌انگیزاند. تخیل به مثابه منبع برانگیزاننده و زمان به مثابه منبع جهت‌دهنده، شوق زیستن در امکان‌های جدید روایت را فراهم می‌سازند. از نظر ریکور، «بیان زنده چیزی است که اگزیستانس را به مثابه امر زنده بیان می‌کند» (Ricoeur, 1995: 48). تنها زبان استعاری است که می‌تواند اگزیستانس را در زندگانی خود حکایت‌پذیر کند.

برای ریکور مهم‌ترین بخش نظریه استعاره جنبه «دیدن- به عنوان» چیزی است. این قابلیت استعاره این امکان را به ما می‌دهد تا چیزی آشنا را «به عنوان» یک چیز جدید «ببینیم». اما برای آنکه استعاره بتواند تخیل خلاق را برانگیزاند باید در قالب طرح^۱ (موتوس) یا پی‌رنگ حکایت درآید. این امر امکان می‌مسیس^۲ (محاکات) از کنش انسان را فراهم می‌کند. از نظر ریکور، میان می‌مسیس ارسطو (در بوطیقا) و استعاره (در خطابه) همانندی‌هایی وجود دارد. استعاره تشبیه کردن و می‌مسیس تقلید کردن است؛ هرچند از نظر ارسطو می‌مسیس صرفاً تقلید از ظاهر چیزی نیست، بلکه تقلید/از یک کنش است. استعاره از این نظر ابزاری است که توسط آن می‌مسیس می‌تواند به طرح حکایت ارتقا یابد و به جای تقلید از طبیعت به تقلید از کنش انسان پردازد (ibid: 45-46).

هرچند، ریکور در نظریه می‌مسیس از ارسطو فراتر می‌رود و به بررسی مراتب مختلف می‌مسیس می‌پردازد. از نظر او می‌مسیس در سه مرحله قابل طرح است. نخستین مرحله می‌مسیس ۱ است. می‌مسیس ۱ پیش‌فهم ما از روایت است، یعنی مرحله‌ای که هنوز به پیکربندی روایی درنیامده و هنرمند درک خود را با نیروی تخیل درهم نیامیخته است. ریکور این مرحله را

1. plot

2. mimesis

پیش‌پیکربندی^۱ نیز می‌نامد. «هستی در جهان بر اساس روایت‌مندی هستی در جهانی است که از پیش توسط کنش‌های زبانی [langagiere] تعیین شده است که به این پیش‌فهم بازمی‌گردند» (Ricoeur, 1984: 81). ما در مرحله پیش‌پیکربندی از پیش‌حدس می‌زنیم که عامل وقایع توانایی انجام چه کارهایی را دارد و چگونه در شرایط خاص تصمیمات خاص می‌گیرد. ما با توجه به تجربه‌های پیشین خود پیش‌فهم عملی از این موضوع داریم که اشخاص در شرایط خاص چگونه عمل می‌کنند و چه توانایی‌هایی دارند. «می‌توان پُرمايگی معنای میمسیس^۱ را فهمید. تقلید کردن یا بازنمودن کنش، نخست آن است که از پیش بفهمیم که کنش انسان، در معناشناسی، نظام نمادی و زمان‌مندی آن چیست» (ibid: 64). اما میمسیس^۲ ورود به قلمرو «چنان‌که گویی»^۳ است. در این مرحله، کنش انسان و سیر وقایع از دریافت اولیه عبور کرده و نویسنده با دخالت دادن عواطف و جهان‌بینی خود از طریق تخیل هنری آن‌ها را می‌آراید و در قالب حکایت بیان می‌کند. میمسیس از این نظر همانا پیکربندی^۳ و طرح‌بندی^۴ داستان است (Simms, 2003: 84). در میمسیس ما پیش‌فهمی از توانایی‌ها و تصمیم‌های عامل داریم، اما در میمسیس ما درستی حدس خود را می‌سنجیم و درمی‌یابیم که آیا شخصیت داستان به آن صورتی که از پیش حدس زده بودیم عمل می‌کند یا خیر و از سوی دیگر، به دلایل عامل برای انتخاب و تصمیم‌گیری در شرایط خاص و در کلیت حکایت واقف می‌شویم. اما، میمسیس مرحله‌ای است که در آن ما در مواجهه با امکان‌های روایی گشوده شده در متن، آن امکان‌ها را از آن خود می‌کنیم و توانایی خود در آن امکان‌ها را تأویل می‌کنیم. میمسیس^۳ «تقاطع جهان متن و جهان خواننده یا شنونده است» (Ricoeur, 1984: 71). هنگامی که جهان خواننده و جهان متن درهم ادغام می‌شوند و به زبان ریکور متن «از آن خود»^۵ می‌شود، خواننده توانایی خود را در جهان متن می‌سنجد (Ricoeur, 1995: 378). در این مرحله خواننده با تأویل امکان‌های گشوده شده از حکایت فراتر می‌رود و جهان متن را برای جهان واقعی خود به کار می‌برد. در این مرحله خواننده از حکایت چیزی را می‌آموزد و با حقیقتی که از خلال زبان روایت بیرون آمده به بازتوصیف و تأویل زندگانی کنونی خود می‌پردازد:

«این مرحله مطابق با چیزی است که گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود به آن "کاربرد"^۶ می‌گوید. ارسطو همین معنای اخیر میمسیس - پراکسیس را در بخش‌های مختلف بوطیقا

-
1. prefiguration
 2. as-if
 3. figuration
 4. implotment
 5. appropriatation
 6. application

مطرح می‌سازد ... وقتی می‌گوید که شعر امر کلی را "می‌آموزد" و تراژدی "با باز نمودن ترحم و ترس ... به پالایش این احساسات دست می‌یابد". یا وقتی ارسطو به لذتی اشاره می‌کند که از دیدن وقایع ترسناک یا ترحم‌انگیز که در دگرگونی تقدیری که تراژدی را می‌سازد در ما ایجاد می‌شود، منظورش این است که مسیر گذر میمسیس در خواننده و شنونده پایان می‌یابد» (Ricoeur, 1984: 71).

در این مرحله، خواننده با تأویل متن به مثابه تجربه به تحریر درآمده می‌تواند زندگانی خود را بازپیکربندی کند. خواننده با به کارگیری تخیل خلاق «می‌تواند» به امکان‌های پنهان اما گشوده زندگانی خود پی برد و به طرح‌افکنی «من می‌توانم» بپردازد. بدین ترتیب، ریکور طرح‌افکنی دازاین هایدگر را به صورت روایی و در چارچوب تخیل خلاق تفسیر می‌کند. از آنجا که در بازپیکربندی خواننده از طریق متن با امکان‌های خاص جهان خود مواجه می‌شود و توانایی «من می‌توانم» را در آن‌ها می‌سجد می‌توان دریافت که هر تأویلی از متن در نهایت تأویل خود است. من در تأویل با خلق امکان‌های معنایی جدید به فهم جدیدی از خود می‌رسم و توسط این فهم به نحو تازه‌ای در جهان حضور و تقرر می‌یابم:

«تأویل فرایندی است که به موجب آن آشکارگی نحوه جدیدی از هستی — یا اگر ویتگنشتاین را به هایدگر ترجیح می‌دهید صورت جدیدی از زندگی — به سوژه توانایی جدیدی می‌بخشد تا خودش را بفهمد. اگر دلالت متن فرافکنی یک جهان است آن‌گاه این خواننده نیست که به صورت اولیه خودش را فرامی‌افکند؛ بلکه خواننده در ظرفیت خود در فرافکنی توسط دریافت یک نحوه جدید از خود متن گسترش می‌یابد» (Ricoeur, 1976: 94).

از نظر ریکور، همانند هایدگر، فهم جنبه‌ای از اگزیستانس است و این فهم در صورتی تحقق می‌یابد که دریابیم چه امکان‌های وجودی برای من گشوده است: «بدین ترتیب فهم دیگر وجهی از شناخت نیست، بلکه وجهی از هستی است، یعنی آن وجه از هستی که از رهگذر فهم موجودیت می‌گیرد» (ریکور، ۱۳۷۷: ۱۱۶). فهم امکان‌های گشوده در حکایت تنها جهان جدیدی را عرضه نمی‌کند، بلکه من قادرم با تأویل و طرح‌افکنی «من می‌توانم» امکان‌های جدید را از آن خود کنم. «آن‌چه باید در متن مورد تأویل قرار گیرد جهان مورد قصد^۱ است که من می‌توانستم در آن سکنی گزینم و در آن یکی از خاص‌ترین امکانات خود را طرح‌افکنی کنم» (Ricoeur, 1991: 86). طرح‌افکنی نه تنها «امکان جدیدی را در جهان گشوده می‌کند» بلکه «امکان جدیدی را نیز در خود من گشوده می‌کند و آن را به عنوان امکان یک کنش جدید بر من می‌نمایاند» (Ricoeur, 1978: 69). کشف امکان‌های جدید و طرح‌افکنی در آنها از سوی دیگر فهم جدید از خود است. به عبارت دیگر، از طریق تأویل متن می‌توان به خودفهمی و خودروایت‌گری دست یافت. ریکور این

1. proposed world

خودفهمی جدید را «از آن خودکنندگی» می‌نامد: «من اصطلاح از آن خود کردن را چنین می‌فهمم: تأویل متن به تأویل سوژه از خود می‌انجامد که از طریق آن خودش را بهتر می‌فهمد، خودش را متفاوت می‌فهمد یا صرفاً شروع به فهم خود می‌کند» (Ricoeur, 1981: 120). کشف زندگانی انسان در این روش جستجوی مستمر امکان‌ها از طریق خودفهمی است. بنابراین، فهم صرفاً طرح‌افکنی خود در جهان متن نیست، بلکه گشوده شدن یک خود جدید، درآمیختن با جهان‌های ممکن است که متن عرضه کرده است. با فهم هرمنوتیکی و از آن خودکننده می‌توان در امکان‌های جهان روایت طرح‌افکنی کرد و به خود جدید دست یافت. متن امکان‌هایی را پیش روی من قرار می‌دهد تا با طرح‌افکنی در آنها توانایی‌هایم را بسنجم و با صورت دادن به «ماده‌ی متن»، خود جدیدی را بسازم (Ricoeur, 1973: 143-4).

۵. بخشش به مثابه منزلگه/نجا بودگی در خوانش از ریکور

ریکور در مقاله «دشواری بخشش» این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا بخشش به فلسفه، الهیات یا شاعرانگی مربوط می‌شود و در پاسخ به آن می‌گوید که بخشش در چندین نقطه در تلاقی فلسفه با الهیات قرار می‌گیرد. از نظر او، بخشش را می‌توان در سفری دریایی که دارای پنج بندرگاه است ردیابی کرد. در پایان سفر اول و با گذر از بندرگاه‌های یادآوری، فراموشی، گناه، هم‌بودگی^۱ و خشونت‌های تاریخی باید برای لحظاتی توقف کرد و به آوایی گوش جان سپرد که در ستایش بخشش ندا درمی‌دهد. با شنیدن این آوا می‌توان گفت که بخشش از سویی غیرممکن است و از سویی *نجا* وجود دارد (Ricoeur, 2004a: 6). از نظر ریکور، بخشش صرفاً در حیطه توانایی انسانی قرار نمی‌گیرد و امری است فراتر از قدرت و ظرفیت انسان (Junker- 36). سرآغاز بخشش نه «اینجا» بلکه در «جای دیگری» است که همچون «هدیه‌ای پربرکت، هدیه‌ای بدون بازگرداندن، هدیه‌ای بدون استحقاق و نامحدود» (Ricoeur, 2004a: 10) عطا می‌شود. ریکور بخشش به مثابه هدیه را در تفسیر الهیاتی به جود خداوند و «بازروایت» حکایت گناه نخستین بازمی‌گرداند. «بخشش نه یک کنش بلکه یک هدیه از جانب خداوند است. از نظر ریکور بخشش انسانی باید در متن بخشش الهی دیده شود» (Watts, 2004: 1). با این حال، در تفسیر الهیاتی خود به اصطلاح هایدگری «آن می‌دهد» ارجاع می‌دهد و بخشش را در حیطه *نجا* بودگی نیز مطرح می‌سازد:

«وقت آن رسیده است تا به آوای خاموش اما نه صامت دیگر گوش فرادهیم و به نور تابنده و خیره‌کننده بخشش بنگریم. من می‌گویم آوای غیرخاموشی که ندای فراخور را در بردارد، یعنی

1. being-together

صدایی الهی، گفتاری از ستایش و تجلیل. و آنچه می‌گوید؟ صرفاً این که بخشش *آنجاست*. من بر اصطلاح *آنجا است*، ^۱ آن می‌دهد، ^۲ وجود دارد^۳ تأکید دارم. این بدان معنی است که منشأ بخشش از راه‌های بسیاری شناسایی می‌شود. این پرسش که چه کسی می‌بخشد، در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. ابتدا، بخشش *آنجاست* همان‌طور که عشق *آنجاست*، سعادت *آنجاست*... و این حالت یا شیوه‌ای^۴ از *آنجا* بودگی است. ... این فعل نوعی از درزمان‌مندی^۵ و فرازمان‌مندی^۶ را برای *آنجا*بودگی مهیا می‌کند» (Ricoeur, 2004a: 10).

پیش‌تر گفتیم که از نظر هایدگر، «آن می‌دهد» به مثابه هدیه خودش را در بخشش هستی و زمان پنهان می‌کند. هایدگر «آن می‌دهد» چونان «رویداد از آن خودکننده» را بخشش یا حواله هستی در اعصار تاریخی در نظر می‌گیرد. ریکور نیز همانند هایدگر بخشش را همچون یک هدیه در نظر می‌گیرد اما آن را با خوانشی الهیاتی و اگزیزستانسی فارغ از حواله تاریخی تنها در عرصه آنجابودگی مطرح می‌سازد. از سوی دیگر و برخلاف هایدگر، رویداد «از آن خودکننده» از نظر ریکور، امکان خودفهمی و شکوفایی خود جدید در رویارویی خلاق با متن است. همان‌طور که گفتیم، *آنجا* «Da» همانا توانایی فهم است که توسط آن دازاین می‌تواند امکان‌های گشوده‌ی خود را بفهمد و خودش را در آنها طرح‌افکنی کند. با توجه به آنکه ریکور فهم هرمنوتیکی و توانایی طرح‌افکنی را در عرصه متن روایی مطرح می‌سازد می‌توان دیدگاه هایدگر از فهم به مثابه توانش هستی را در قالب طرح‌افکنی روایت‌مند تأویل کرد. با این تفسیر، حکایت می‌تواند با گشایش امکان‌های جدید، امکان طرح‌افکنی مفسر و در نهایت خودفهمی جدید او را فراهم سازد. با توجه به آنچه پیش‌تر گفتیم، از نظر ریکور، مفسر در طرح‌افکنی روایی، خود را به رویداد «از آن خودکننده‌ای» می‌سپارد که با گسترش خودفهمی، می‌تواند به شکوفایی خود جدیدی بینجامد. با این تفسیر، در دیدگاه هرمنوتیکی ریکور، فهم جدید از خود از طریق درآمدن به عرصه «آنجا» (Da) و در رویداد از آن خودکننده روایی ممکن است. چنین فهمی که مبتنی بر طرح‌افکنی مفسر در حکایت است زمینه‌ای را مهیا می‌سازد تا خواننده در عرصه *آنجا* تقرر یابد و به آستانه‌ی بخشش به مثابه شیوه از *آنجا*بودگی درآید. امکان بخشش از این نظر، گشوده شدن امکان‌های حکایت در میمسیس و تأویل خلاقانه در میمسیس خواهد بود. در این عرصه خواننده به خودفهمی جدیدی دست می‌یابد و مستعد تقبل بخشش از منزلگه *آنجا*بودگی می‌گردد. عرصه *آنجا*بودگی امکان شنیدن ندای بخشش را که از نظر ریکور همان ندای

1. there is

2. es gibt

3. il y a

4. mode

5. intemporality

6. transtemporality

آنجا بودگی است فراهم می‌سازد. این ندا از عالم علیا طنین می‌افکند (Ricoeur, 2004c: 457) و دعوت به قدم نهان در عرصه *آنجا بودگی* می‌کند. خودفهمی که در طرح‌افکنی روایی صورت می‌پذیرد، و رویارویی با رویداد از آن خودکننده‌ای که خود جدید را به ارمغان می‌آورد، همانا رویدادی آماده‌گر برای شنیدن ندای بخشش *آنجا بودگی* است. این رویداد متضمن شکوفایی خود جدید و گشوده شدن دادگی بخشش همچون یک هدیه خواهد بود.

۶. تأویل معنای بخشش در فیلم دوران عاشقی

با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، خواننده در تأویل خلاقانه متن به خودفهمی جدید دست می‌یابد و امکان دادگی بخشش را فراهم می‌سازد. در چنین خوانشی، «من می‌توانم» خودم را در امکان‌های گشوده متن روایی قرار دهم و امکان‌های قهرمان داستان را از آن خود سازم. از آن خود کردن امکان‌های متن و فهم هرمنوتیکی جهان قهرمان داستان، فعلیتی است که در آن می‌مسیس ۳ یا باز پیکربندی رخ می‌دهد. بازپیکربندی روایت همانا امکان ورود به عرصه *آنجا بودگی* و گشوده شدن دادگی بخشش خواهد بود.

طرح و پی‌رنگ داستان *دوران عاشقی*، روایتی عاشقانه از یک خیانت است. بیتا تمدن (شخصیت اصلی داستان) که وکیلی خبره در پرونده‌های طلاق زناشویی است، متوجه خیانت شوهر خود با یکی از موکلین پرونده‌اش می‌شود. بیتا که با تبعیت از قانون به دنبال احقاق حقوق فرزندان حاصل از ازدواج دوم است، هم اکنون با چنین مشکلی در زندگی زناشویی خود مواجه می‌شود اما این بار متوجه می‌گردد که قانون و قضاوت نمی‌تواند راهکار مناسبی باشد. تصمیم بیتا برای بخشیدن خطای همسرش او را با وضعیت پریشان حال اگزیستانسی مواجه کرده است. او به صورت غافل‌گیرانه‌ای با وضعیتی روبه‌رو می‌شود که فهم روزمره خود از زندگی عاشقانه و تلاش مستمر او برای اجرای بی‌دغدغه و بی‌تفاوت قانون را برهم می‌ریزد. فهم قانون‌مدار بیتا و تأکید کرخت او از «قرار گرفتن در حمایت قانون» در مواجهه با شرایط نابسامان حقیقی خود ترک می‌خورد و حقیقت به‌مثابه آشکارگی بر حقیقت به‌مثابه درستی اندیشه آشکار می‌شود. او در دیالوگی با پدرش می‌گوید: «دیگه نمی‌دانم چه چیزی درست است و چه چیزی غلط». همسر بیتا در صدد است تا با عذرخواهی و اظهار پشیمانی طلب بخشش کند، اما مسئله بخشش از نظر بیتا یک امر قانونی یا روان‌شناختی نیست که صرفاً با طلب کردن انسان خطاکار مرتفع شود. پدر بیتا به نحوه دیگری از قانون طلایی «با دیگران به نحوی رفتار نکن که خودت دوست نداری به آن صورت با تو رفتار شود» معتقد است. او در دیالوگی به بیتا می‌گوید: «بخشش تا بخشوده شوی». اما قانون طلایی، همان‌طور که ریکور می‌گوید مبتنی بر یک رابطه بده‌بستانی است که

از «روح بخشش» همچون امری که فراتر از تبادل می‌تواند به «دوست داشتن دشمن» نیز بینجامد فاصله‌ی زیادی دارد (Ricoeur, 2004b: 481).

بیتا در پاسخ به پدرش می‌گوید: «مسئله فقط بخشیدن نیست مسئله اینه که آیا می‌تونم با حمید ادامه بدم؟» گفته بیتا را می‌توان به دو صورت مختلف تفسیر کرد که مبتنی بر تأکید بر دو بخش جمله است: ۱. آیا من می‌توانم با «شخص خطاکار» ادامه زندگی دهم ۲. آیا «من می‌توانم» با شخص خطاکار ادامه زندگی دهم. تأکید بر «من می‌توانم» امکان طرح‌افکنی خواننده را فراهم می‌سازد و خواننده را نیز همانند بیتا در موقعیت خودفهمی و از آن خود کردن قرار می‌دهد. آیا بیتا (و همچنین خواننده) می‌تواند با بخششی مبتنی بر قانون طلایی به همراه خود گذشته و پیشینش به زندگی با انسان خطاکار ادامه دهد یا باید با برون جستن از خود پیشین و ورود به «جای دیگر» خود جدیدی را بفهمد. تنها در صورت شکوفا شدن خود جدید است که می‌توان از امکان بخشش سخن گفت. به عبارت دیگر، مشکل بیتا صرفاً بخشش همسر خود نیست، بلکه دغدغه او فهم پیش‌نگر از خود روزمره و پیشینش و از آن مهم‌تر گشوده کردن امکانی است تا خود جدید را بسازد. به نظر می‌رسد، بیتا فارغ از قبح خیانت اخلاقی همسرش، متوجه خطای اگزیستانسی خود و سقوط در روزمرگی شده است. فهم این خطا خود او را دچار گسست و شکاف کرده است. ریکور در انسان ممکن/الخطا واژه «خطا»^۱ را در معنای زمین‌شناختی مطرح می‌سازد. شکست، شکافت و پارگی، واژه‌هایی هستند که ریکور از آنها استفاده می‌کند تا وضعیت اگزیستانسیال انسان خطاکار را توصیف کند (Ricour, 1986:xxiii).

او به راحتی کسی را که ماشینش را دزدیده است می‌بخشد چراکه این بخشش او را در پیچیدگی گذر از خود گذشته به خود جدید قرار نمی‌دهد. اما، آنجا که او با خود گذشته‌اش مواجه می‌شود دچار گسست می‌شود و برون جستن از خود گذشته را کاری دشوار می‌داند. خود پیشین و روزمره بیتا که در جستجوی احقاق حقوق بود، اکنون چنان دچار شکاف شده است که حتی وکالت همسر دوم و باردار حمید را نیز بر عهده نمی‌گیرد و از حقوق فرزند آن زن دفاع نمی‌کند. شکاف اگزیستانسی او باعث می‌شود تا او بخواهد از جهان و خود گذشته فاصله بگیرد اما برای این کار باید تصمیم بگیرد که چگونه خود جدیدی را بسازد که بتواند عشق را بازاحیا کند. با سپری شدن دوران عاشقی او، بدون هیچ فلاش بکی در فیلم، آیا می‌توان امکان عشق را نیز گشود؟ اگر از نظر ریکور بخشش همانند عشق آنجاست، چگونه می‌توان از خود گذشته خویش که نسبت به عشق بی تفاوت است عبور کرد و در عرصه آنجابودگی قرار گرفت. آیا او می‌تواند

1. fault

دوباره به عرصه عشق وارد شود؟ من برای ورود به عرصه عشق یا بخشش باید «بتوانم» از خود پیشین عبور کنم و در تلاطم هستی‌شناختی در آنجا قرار بگیرم.

بیتا حاضر نیست به صحبت‌های همسرش گوش دهد چراکه صحبت‌های همسرش یادآور گم‌گشتگی او در جهان روزمره و خروج از ساحت عشق است. اتمام دوران عاشقی به منزله ناممکن بودن بخشش است. بیتا باید برای ورود به عرصه بخشش و عشق، خود جدیدی را بسازد. سکانس آغازین فیلم با صدای زنگ در و گشودن چشمان بیتا شروع می‌شود. افکت صوتی این سکانس با صدای ماشین و هیاهوی زندگی شهری همراه است. جایی که به دور از لطافت طبیعت با زمختی زندگی روزمره و مانند آشپزخانه پر از ادویه بیتا، با تندی طعم قانون همراه است. بیتا در چنین فضایی بیدار می‌شود، فضایی که کاملاً آشفته و به هم ریخته است. خانه شلوغ و پر از ظروف نشسته با ورود زنی که از او می‌خواهد وکالت همسر دوم شوهرش را ملغی کند عاری از هرگونه ظرافت هستی‌شناختی و عاشقانه است. با مواجه شدن بیتا با خیانت همسرش، مرز هستی‌شناسانه او فرو می‌ریزد و جهان دیگری بر او گشوده می‌گردد. در سکانس پایانی فیلم، با به صدا درآمدن مجدد زنگ در، بیننده با چشمان بسته بیتا مواجه می‌شود. این صحنه می‌تواند بدین صورت تفسیر شود که بیتا از خطای شوهرش چشم‌پوشی می‌کند و همچنین چشمش را به جهان پیشینش می‌بندد. بیتا به آهستگی و آرامی به سوی بخشش فراخوانده می‌شود. پیش از سکانس پایانی، در صحنه‌ای بیتا در فضایی قرار دارد که همراه با صدای پیام تلفنی حمید، به سوی پنجره‌ای حرکت می‌کند که سایه گلدان در پشت پرده محسوس است. او پرده را کنار می‌زند و از پشت پنجره به گلدان و طبیعت زنده می‌نگرد. نفسی تازه می‌کند و یقه لباس خود را به گونه‌ای حرکت می‌دهد که گویا می‌خواهد از خفگی رها شود. همزمان صدای پرواز کبوترهای حیاط به گوش می‌رسد که حاکی از فراخوان رهایی و بخشش هستی است. او از پشت پنجره‌ای که نرده‌های آهنی دارد به بیرون و به افق می‌نگرد. نور هستی و دادگی از پشت پنجره به درون اتاق می‌تابد. روزنه‌ای برای بخشش و رهایی گشوده می‌گردد. بیتا با خودفهمی جدید و به دور از هیاهوی شهر، برخلاف سکانس آغازین فیلم، در آستانه ورود به عرصه رهایی و شنیدن ندای بخشش قرار می‌گیرد. هرچند میله‌های آهنی پنجره اجازه ورود به عرصه آنجا بودگی و رهایی را نمی‌دهند اما بیننده همانند او می‌تواند افق گشوده بخشش را بفهمد.

۷. نتیجه‌گیری

از لحاظ لغوی واژه بخشش به معنای جود، داد و دهش است. در زبان آلمانی حالت خاصی از کلمه «Geben» (دادن) به معنای «وجود داشتن» نیز به کار می‌رود. اما هایدگر «es gibt» را تنها به معنای «وجود دارد» لحاظ نمی‌کند، بلکه معنای تحت‌اللفظی آن را نیز در نظر می‌گیرد که به

معنای «آن می‌دهد» است. بدین ترتیب، وجود را می‌توان به معنای بخشش فهمید و ما بنا به جود یا بخشش هستی موجود هستیم. هستی به ما داده شده است. از سوی دیگر، فهم به عنوان ساختار وجودی انسان یک امکان وجودی است که تنها مختص به دازاین است و شرایط امکان فهم، نحوه بودن در جهان و طرح‌افکنی در امکانات آینده است. بنا به آنچه گفته شد، اگر فهم امکان وجودی باشد و وجود هم بخشش، از این حیث فهم امکان بخشش است. بخشش به مثابه آنجابودگی در خوانش ریکور، یعنی: «صرفاً اینکه بخشش آنجاست. من بر اصطلاح آنجا است، تأکید دارم» و ساختار دازاین به عنوان آنجابودگی در جهان، نشانگر ارتباط بخشش با «دا» است. اما آنجابودگی دازاین در رویکرد ریکور در جهان متن قابل طرح است و به همین منظور برای قرائتی بخشایش گونه از دازاین و امکان‌پذیر ساختن آنجابودگی در جهان متن، جهان دازاین در روایت گسترش می‌یابد و طرح‌افکنی در امکانات آینده قهرمان داستان ممکن می‌گردد. امکان، جزء ماهوی خودفهمی است. من خودم را هنگامی می‌فهمم که دریابم چه امکاناتی برای من گشوده است.

برای تأویل معنای بخشش و سنجش امکان خودفهمی بر اساس بخشش به مثابه آنجابودگی فیلم دوران عاشقی را مورد بررسی قرار دادیم. سپس، با تأکید بر اصطلاح «من می‌توانم» ریکور و بهره‌گیری از ساختار روایی از نظر او و بازپیکربندی به عنوان نحوه‌ای از تأویل که می‌تواند افق امکانات منطوقی قهرمان داستان را برای خواننده گشوده سازد و به خودفهمی جدیدی بینجامد، به این موضوع پرداختیم که چگونه می‌توان در مرحله میمسیس ۳ از امکان‌های روایی گشوده در فیلم فراتر رفت و «در تقاطع جهان متن و جهان خواننده» «توانایی خود» خواننده یا بیننده را نسبت با امر بخشش سنجید. در این مرحله بیان کردیم که خواننده چگونه می‌تواند با فراتر رفتن از امکان‌های گشوده شده در جهان متن، و «به کارگیری جهان متن برای جهان واقعی خواننده» امکان بخشش به مثابه آنجابودگی را در جهان خود بسنجد و به زبان ریکور آنجابودگی بخشش را «از آن خود کند». با بازپیکربندی روایت فیلم، خواننده با «از آن خود کردن» جهان متن و به عنوان قهرمان جدید روایت از تلاطم هستی‌شناسانه امکان بخشش عبور و به ساحت آنجابودگی عشق و آزادی فراخوانده می‌شود تا در خلال خودفهمی خویش به فهم جدیدی از بخشش دست یابد.

منابع

پاکنهاده، مهدی و یزدانی، عباس (۱۳۹۹). «مقایسه مواضع هایدگر متقدم و متأخر در باب چیرگی بر متافیزیک با ملاحظه اثرپذیری آن از الهیات مسیحی»، فلسفه دین. سال هجدهم، ش دوم (پیاپی ۳۶)، ۱۶۱-۱۸۲.

- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید، ج ۳، ۱۱، ۱۰.
- ریکور، پل (۱۳۷۷). «وجود و هرمنوتیک»، در *هرمنوتیک مدرن*، نیچه، هایدگر، گادامر و، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و ... تهران: نشر مرکز، ۱۰۹-۱۴۱.
- صالحی، زینب (۱۳۹۲). «تحلیل و تبیین مفهوم بخشایش»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش دوم، ۱۰۵-۱۳۰.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۸۲)، *غلط ننویسیم: فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی*. تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*. ترجمه پرویز ضیا شهابی، تهران: مینوی خرد.

References

- Dehkoda, Aliakbar, (1998). *Dictionary*, under Moien and Shahidi revise, Tehran: Tehran University, second Ed, Volum: 3,11,10. (in Persian)
- Derrida, Jacques. (1992). *Given Time: 1. Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf, Chicago and London: The University of Chicago press.
- Heidegger, Martin. (1969). "The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics," in *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row Publication
- Heidegger, Martin. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1998). "Letter on Humanism" in *Pathmark*, trans. Frank A. Capuzzi, editor William McNeil, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (2001). *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell: Oxford Uk & Cambridge USA.
- Heidegger, Martin. (2002). *On Time and Being*, trans. Stambaugh, Joan, University of Chicago press (New edition).
- Heidegger, Martin. (2013). *The Basic Problems of Phenomenology*, Trans: Ziya Shabahi, Tehran: Minoye Kherad. (in Persian)
- Husserl, Edmund. (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology of Philosophy, General Introduction to Phenomenology*, trans. F. Kersten, 1st Book., Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publisher.
- Junker-Kenny, M. (2004). "Memory and Forgiveness Two Itineraries", in *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God: The Reception Within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur*, edited by M Junker-Kenny & P Kenny. Münster: Lit Verlag.
- Kanda, Anil. (2021). *Rethinking God*, Advance Printing Publication.
- Kearney, Richard. (1980). *Heidegger and the Possible, Philosophical Studies*, Volume 27, Irland, St. Patrick's College.
- Kearney, Richard. (1984). *Poétique du Possible: Phenemenologie de la Figuration*, Paris: Beauchesne.
- Kearney, Richard. (2010). "Capable Man, Capable God", in *A Passion for The Possible; Thinking with Paul Ricoeur*, edit. Brian Treanor and Henry Isaac Venema, New York: Fordham University Press
- Kisiel, Theodore. (1995). "Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time", in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in*

- Honor of William J. Richardson*, edit. Babette E, Banich, New Yourk: Fordham University
- Marion, Jean- Luc. (1998). *Reduction and Givenness*, trans. Thomas A. Carlson, Illinoy: Northwestern University Press.
- Marion, Jean-Luc. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Giveness*, trans. Jeffrey L. Kosky, Standford, California: Stanford University Press.
- Mooney, Timothy. (2005). "Hubirs and Humility: Husserl's Reduction and Givenness" in *Givenness and God, Question of Jean Marion*, Fordham University Press: New York, 47-69.
- Najafi, Abolhossien. (2003). *Lets Not Write Incorrectly: A Dictionary of Persian Language Difficulties*, Tehran: Markaz. (in Persian)
- Paknahad, Mehdi and Yazdani, Abas. (2020). "Heidegger's Early and Late Views about the Criticism of and Overcoming Metaphysics with Considering its Influence by Christian Theology", *philosophy if theology*, 18(2): 161-182. (in Persian)
- Ricoeur Paul. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*. (Thompson J. B., Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. (1965). *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley, Evanston: North Western University Press.
- Ricoeur, Paul. (1973). "The Hermeneutical Function of Distanciation", in *Philosophy Today*, vol. 17.
- Ricoeur, Paul. (1976). *Interprtation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas: The Texas Chiristian University Press.
- Ricoeur, Paul. (1978). *Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, edit. Charles E. Reagan and David Stewart Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, Paul. (1979). *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Erazim V. Kohak, New York: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (1984). *Time and Narrative*, Volume 1, Trans. Kathleen, McLaughlin and David Pellauer, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. (1986). *Fallible Man*, Trans., Charles A. Kelbley, New York: Fordham University Press.
- Ricoeur, Paul. (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, Evatnston Ill.: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (1995). *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.
- Ricoeur, Paul. (1998). "Being and Hermenutics" in *Modern Hermenutics*, Trans: Babak Ahmadi, Mehran Mohajer and ..., Tehran, Markaz press, 109-141. (in Persian)
- Ricoeur, Paul. (2004a). "The Difficulty to Forgive", in *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God: The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur*, edit. MJunker-Kenny & P Kenny. Münster: Lit Verlag: 6-16.
- Ricoeur, Paul. (2004b). *Memory, History, Forgetting*, Trans., K Blamey and D Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. (2004c). "Epilogue: Difficult Forgiveness," in *Memory, History, Forgetting*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. (2007). *The Conflict of Interpretations*, edit. Don Ihde, Northwestern University Press.

- Salehi, Zeynab. (2013). "Analysis and Explanation of the Concept of Forgiveness", *Ethical Research*, no.2, 105-130. (in Persian)
- Sidelinger. RJ, Frisby. BN & McMullen. AL. (2009). "The Decision to Forgive: Sex, Gender, and the Likelihood to Forgive Partner Transgressions", *Communication Studies* 60(2):164-179.
- Simms, Karl. (2003). *Paul Ricoeur*, London and New York: Routledge.
- Watts, F. (2004). "Relating the Psychology and Theology of Forgiveness", in *Forgiveness in Context: Theology and Psychology in Creative Dialogue*, edit. F Watts & L Gulliford. London: T&T Clark: 1-10.



The University of Tehran Press



Critical Review of a Critique of the Semantics of Non-Truth-Functional System; How are Causal, Conceptual and Logical Relations Formulated and Evaluated?

Morteza Hajihosseini¹, Mohammad Hossein Esfandiari²

1. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: m.hajihosseini@ltr.ui.ac.ir

2. Ph.D in Philosophical Logic, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: mhesfandyari@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article
(189-222)

Article History:

Received:
27 February 2024

In Revised Form:
30 June 2024

Accepted:
23 July 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

The two propositions "If the sun rises, the sky is bright" and "If it rains, the ground is wet" can be formulated in classical logic to yield the following conclusion "If the sun rises, then the ground is wet or if it rains, then the sky is bright."; intuitively, however, this argument does not seem to hold. In the book *A New Outlook on the Elements of Logic*, the author classified primitive connectives into two types, truth-functional and non-truth-functional, and showed the syntactic and semantic behaviour of non-truth-functional primitive connectives. In addition, the author introduced rules for the inference and reference of connectives to establish a non-truth-functional propositional logic system. By assigning the non-truth-functional system of propositional logic to the domain of causal, conceptual, and logical relations and formalizing the above argument in this system, the author shows its invalidity. Asadollah Fallahi, in his article *Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics*, Falsafeh (available online on June 11, 2023), criticizes the semantics of this system with scattered criticisms. In this article, we will examine these criticisms in five groups: The behavior of the negation operator, the model and its components, the semantics of the non-truth-functional system and modal logic, the concept of validity, and the meta-theorems of completeness and decidability. We will also show that apart from one case of a trivial error, which is overstated in his critique, the other criticisms are due to the following: Failure to abandon presuppositions, deviation from some requirements of the critique, error in the understanding and interpretation of some formulas, errors in the interpretation and evaluation of some arguments, use of fallacious methods, neglect of some contents of the book, and resort to irrelevant grounds in the critique of the contents.

Keywords:

Non-truth-functional System, Negation operators, Intensional relations, Model, Completeness, Decidability.

Cite this article: Hajihosseini, M. & Esfandiari, M. H. (2024). Critical Review of a Critique of the Semantics of Non-Truth-Functional System; How are Causal, Conceptual and Logical Relations Formulated and Evaluated?. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (189-222). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.373089.1006822>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

The founders of Classical Logic, in their pursuit of providing a precise formal method for mathematical arguments and their logical explanations, did not include the elements such as time and space in the analysis and formalization of mathematical arguments, assuming that these elements have no role in the validity or invalidity of mathematical arguments. Assuming that truth is correspondence with the actual world and falsehood is non-correspondence with, they considered the actual world to be a unified whole in the semantics of this logic. Therefore, in the semantics of this logic, different subcategories of the actual world, in terms of time and space, were not considered and statements that are true in a particular situation were not distinguished from statements that are true in another particular situation, or statements that are true in at least one situation were not distinguished from statements that are true in any situation. In addition, they limited the basic logical connectives to truth-functional connectives and considered truth-functional structures to be sufficient for analyzing and formulating all kinds of basic propositions. This attitude led to the consideration of some formal arguments that are not valid in the domain of non-truth-functional formulas as valid in Classical Logic, and to the neglect of counter-evidence to these arguments, some of which are also in the field of mathematics. On the other hand, it led to the neglect of some arguments that are valid in the domain of non-truth-functional formulas in Classical Logic, and to the neglect of evidence in favor of these arguments, some of which are also in the field of mathematics.

In contrast to this attitude, the author of the book *Two Non-Classical Logic Systems, A New Outlook on Elements of Logic*, has assumed that the non-formal language, which this book aims to paraphrase, is indeed natural language, and in this language, time and space play a fundamental role in the analysis and formulation of non-formal arguments. Then the author has considered different subcategories for the actual world based on time and space and other similar elements that distinguish one situation from another. Therefore, on the basis of the fact that the basic connectives, including conjunctive, disjunctive, conditional and biconditional, have two kinds of truth-functional and non-truth-functional, and the syntactic and semantic behavior of each of these two kinds is different from the other, along with the establishment of the truth-functional system for propositional logic, he has also established the non-truth-functional system for propositional logic. Considering these subcategories and situations for the actual world provides the capacity to evaluate each proposition in a temporal and spatial situation in the semantics of truth-functional system that deals with truth-functional formulas. This capacity also allows us to speak of evaluating a proposition in at least one situation or evaluating a proposition in every situation in the semantics of non-truth-functional system that deals with non-truth-functional formulas. In addition, by separating truth-functional system from non-truth-functional system, it becomes possible to separate the truth-functional relations from the non-truth-functional relations (causal, conceptual and formal relations) and evaluate the arguments according to the case, in the system to which the argument belongs.

It is clear that this approach is completely different from the predicate approach of Russell and Quine, as well as the modal approach of Prior, who, respectively, used the extensional formalism of predicate logic and the intensional formalism of modal logic to analyze and formalize temporal propositions. Just as the concept of "situation" in this approach is different from the concept of "possible world" in the semantics of modal logic and is different from the concept of "situation" in the semantics of Routley Star.

Asadollah Fallahi, in his article "Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics" published in No. 2, volume 21 of the journal *Falsafeh* (2023-2024), has criticized the semantics of this system with scattered criticisms. In this article, we have examined these criticisms in five groups: "Behavior of Negation Connective," "Model and Its Components," "Semantics of Non-Truth-Functional System and Modal Logic," "The Concept of Validity," and "Metatheorems of Completeness and Decidability."

2. Conclusion

By adding two new conditions to the standard definition of the correctness and validity of an

argument, we have provided a definition of correct and valid argument, through which the ways of inferring any proposition from a contradiction are completely blocked, and there is no need to deny the classical rules of negation connective and change their meaning.

Assuming that E and E' are two empty sets, if we say that for every S , if $E \subseteq S$, then $E \subseteq E'$ and $E' \subseteq E$ (i.e., then $E = E'$) but it is not the case that if $E \subseteq E'$ and $E' \subseteq E$, then $E \subseteq S$, then it is not the case that if $E \not\subseteq S$ then $E \not\subseteq E'$ or $E' \not\subseteq E$, which means that it is not the case that if $E \not\subseteq S$, then the empty sets are distinct.

The condition that a model is complete if the value of every sentence-letter is determined in every situation of it, is an incorrect condition and is outside of the scope of the requirements of the semantics of non-truth-functional system. Fallahi has put it forward on the basis of the commitment to the requirements of the semantics of modal logic and by deviating from the requirements of the criticism. Similarly, the condition that a model is complete if the relation between the set of truth of all propositions with each other is determined in that model, is an incorrect condition that Fallahi has considered, without any reason, to be a condition of a complete model.

Despite being aware of the marked differences between the semantics of the non-truth-functional system and the semantics of modal logic, Fallahi has tried to use the fallacy of "of course, but" to pretend that there are many similarities between the two and that no new innovation has been made in the semantics of the non-truth-functional system. This method has been seen repeatedly in his criticisms.

Fallahi has made mistakes in understanding and interpreting some formulas, as well as in interpreting and evaluating some arguments. On the basis of these mistakes, negligence of some of the contents of the book, and by resorting to some irrelevant reasons, he has called into question the completeness and decidability of the non-truth-functional system. In addition, he has considered unreasonable types for intensional mutually exclusive, intensional inclusive and intensional exclusive disjunction, and has tried to impose his views in any way by using several fallacies simultaneously. This method is not acceptable in any field, especially in the field of logic.



بررسی انتقادی یک نقد درباره سمانتیک نظام غیرتابع ارزشی؛ روابط علی، معنایی و منطقی چگونه صورت‌بندی و ارزیابی می‌شوند؟

مرتضی حاج‌حسینی^۱✉، محمدحسین اسفندیاری^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: m.hajihosseini@ltr.ui.ac.ir
۲. دکتری تخصصی منطق فلسفی، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mhesfandyari@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۱۸۹-۲۲۲)	دو جمله «اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن می‌شود» و «اگر باران ببارد، زمین خیس می‌شود» اگر در منطق کلاسیک صورت‌بندی شوند این نتیجه از آن‌ها به دست می‌آید که «اگر خورشید طلوع کند، زمین خیس می‌شود یا اگر باران ببارد، هوا روشن می‌شود». دریافت شهودی ما به‌وضوح اعتبار این استدلال را رد می‌کند. در کتاب <i>طرحی نواز اصول و مبانی منطق</i> ، نویسنده بر پایه تقسیم ادات‌های پایه به دو نوع تابع‌ارزشی و تابع‌ارزشی، به شناسایی رفتار نحوی و معنایی ادات‌های پایه تابع‌ارزشی پرداخته و با معرفی قاعده‌های استنتاج و دلالت این ادات‌ها به تأسیس نظام تابع‌ارزشی منطق گزاره‌ها پرداخته و با اختصاص نظام تابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها به حوزه روابط علی، معنایی و صوری و صورت‌بندی استدلال فوق در این نظام، نادرستی و عدم اعتبار استدلال فوق را نشان داده است. اسدالله فلاحتی در مقاله «سمانتیک نظام تابع‌ارزشی حاج‌حسینی» که در شماره ۲ دوره ۲۱ نشریه فلسفه (۱۴۰۲) منتشر شده است، سمانتیک این نظام را با انتقادهای پراکنده مورد نقد قرار داده است. در این مقاله این نقدها را در پنج گروه «رفتار ادات نقیض»، «مدل و اجزای آن»، «سمانتیک نظام تابع‌ارزشی و منطق موجهات»، «مفهوم اعتبار»، «فراقضایی تمامیت و تصمیم‌پذیری» بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم به جز یک مورد خطای سهوی که در نقد ایشان بزرگ‌نمایی شده است، سایر نقدها ناشی از رها نکردن پیش‌فرض، عدول از برخی الزامات نقد، خطا در فهم و تفسیر برخی فرمول‌ها، خطا در تفسیر و ارزیابی برخی استدلال‌ها، کاربرد شیوه‌های مغالطی، غفلت از برخی مطالب کتاب و توسل به دلایل نامربوط در نقد مطالب است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	
واژه‌های کلیدی:	نظام تابع‌ارزشی، ادات نقیض، روابط مفهومی، مدل، تمامیت، تصمیم‌پذیری.

استناد: حاج‌حسینی، مرتضی و اسفندیاری، محمدحسین (۱۴۰۳). بررسی انتقادی یک نقد درباره سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی؛ روابط علی، معنایی و منطقی چگونه صورت‌بندی و ارزیابی می‌شوند؟ فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۱۸۹-۲۲۲).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.373089.1006822>



۱. مقدمه

در زبان طبیعی، جمله‌های «به بیمارستان رفتم و از مریم عیادت کردم»، «یا چای می‌خورم یا قهوه» و «اگر هوا آفتابی است، به کوه می‌رویم» هر یک به اعتبار وضعیت زمانی، مکانی خاصی بیان می‌شوند، به اعتبار همین وضعیت، صادق یا کاذب ارزیابی می‌شوند، به اعتبار همین وضعیت در استدلال شرکت داده می‌شوند و استدلال نیز به همین اعتبار ارزیابی می‌شود.

جمله «می‌شود هوا ابری باشد و باران نبارد» نیز از امکان تحقق دست‌کم یک وضعیت زمانی و مکانی خبر می‌دهد که در آن هوا ابری باشد و باران نبارد، به اعتبار همین وضعیت، صادق یا کاذب ارزیابی می‌شود، به اعتبار همین وضعیت در استدلال شرکت داده می‌شود و استدلال نیز به همین اعتبار ارزیابی می‌شود. جمله‌های «یا باران نمی‌بارد یا زمین خیس می‌شود» و «اگر باران ببارد، زمین خیس می‌شود» اما در هر وضعیت زمانی و مکانی صادق ارزیابی می‌شوند، به همین اعتبار در استدلال شرکت داده می‌شوند و استدلال نیز به همین اعتبار ارزیابی می‌شود. روشن است این سه جمله با سه جملهٔ قبلی از این جهت تفاوت دارند که ادات منطقی در سه جملهٔ نخست، تابع‌ارزشی و در سه جملهٔ اخیر، غیرتابع‌ارزشی هستند. این تفاوت موجب شده تا زمان و مکان نیز به نحوی متفاوت در این جمله‌ها به کار روند.

به عبارت دیگر، در زبان طبیعی، ادات منطقی دو نوع تابع‌ارزشی و تابع‌ارزشی دارند و جمله‌ها را به دو نوع تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی تقسیم می‌کنند. در ضمن، در هر یک از این دو نوع، زمان و مکان نقشی متفاوت دارند و به همین جهت طبیعی است که جمله و استدلال نیز در هر یک از این دو نوع، به شکلی متفاوت ارزیابی شوند. در زبان ریاضی اما عناصر زمان و مکان نقشی در جمله‌ها ندارند و به نظر نمی‌رسد این تفکیک‌ها ضروری باشد.

پایه‌گذاران منطق کلاسیک به این دلیل که درصدد ارائهٔ یک روش صوری دقیق برای استدلال‌های ریاضی و تبیین منطقی آن‌ها بودند، با این پیش‌فرض که عناصر زمان و مکان نقشی در اعتبار یا عدم اعتبار استدلال‌های ریاضی ندارند، این عناصر را در تحلیل و صورت‌بندی استدلال‌های ریاضی دخالت ندادند و با این فرض که صدق، مطابقت با جهان واقع باشد و کذب، عدم مطابقت با جهان واقع باشد، جهان واقع را در سمانتیک این منطق به صورت یک‌پارچه در نظر گرفتند بی‌آنکه برای آن زیربخش‌های مختلفی به اعتبار زمان، مکان و عناصر دیگری که یک وضعیت را از وضعیت دیگر جدا می‌کند در نظر بگیرند و احکامی را که در یک وضعیت خاص برقرارند از احکامی که در وضعیت خاص دیگری برقرارند، تفکیک نمایند یا احکامی را که دست‌کم در یک وضعیت برقرارند از احکامی که در هر وضعیت برقرارند، تفکیک نمایند. به علاوه، ادات‌های منطقی پایه را به ادات‌های تابع‌ارزشی محدود نمودند و ساختارهای تابع‌ارزشی را برای تحلیل و صورت‌بندی انواع جمله‌های پایه کافی دانستند. این نگرش اما موجب شد تا

برخی استدلال‌های صوری که در قلمرو فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی معتبر نیستند، در منطق کلاسیک معتبر قلمداد شوند و به شواهد مخالف این استدلال‌ها که برخی نیز در خود حوزه ریاضی است، توجه نشود یا از برخی استدلال‌ها که در قلمرو فرمول‌های تابع‌ارزشی معتبر هستند، در منطق کلاسیک غفلت شود و به شواهد موافق این استدلال‌ها که برخی نیز در خود حوزه ریاضی است، توجه نشود.

استدلال «اگر P آنگاه Q » و «اگر R آنگاه Z » پس «اگر P آنگاه Z یا اگر R آنگاه Q » نمونه‌ای از استدلال‌های معتبر در منطق کلاسیک است که در قلمرو فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی معتبر نیست و در خود حوزه ریاضی نیز شاهد مخالف دارد:

اگر α زوج است، قابل قسمت به دو عدد مساوی است و اگر α فرد است، قابل قسمت به دو عدد مساوی نیست پس اگر α زوج است، قابل قسمت به دو عدد مساوی نیست یا اگر α فرد است، قابل قسمت به دو عدد مساوی است.

همان‌طور که استدلال «اگر P آنگاه Q ، پس چنین نیست که اگر P آنگاه Q » نمونه‌ای از استدلال‌های معتبر در قلمرو فرمول‌های تابع‌ارزشی است که در منطق کلاسیک معتبر نیست اما در حوزه ریاضی شاهد موافق دارد:

اگر α زوج است، قابل قسمت به دو عدد مساوی است پس چنین نیست که اگر α زوج است، قابل قسمت به دو عدد مساوی نیست.

در کتاب *طرحی نو از اصول و مبانی منطق با معرفی دو نظام منطقی غیرکلاسیک* اما نویسنده با این فرض که زبان غیرصوری که این کتاب در صدد بازتعبیر (paraphrase) آن است، زبان طبیعی است و در این زبان، عناصر زمان، مکان در تحلیل و صورت‌بندی استدلال‌های غیرصوری، نقشی اساسی دارند، زیربخش‌های مختلفی به اعتبار زمان، مکان و عناصر مشابه دیگری که یک وضعیت را از وضعیت دیگر متمایز می‌کند برای جهان واقع در نظر گرفته و به این اعتبار که ادات پایه عاطف، فاصل، شرطی و دوشروطی دو نوع تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی دارند و رفتار نحوی و معنایی هر یک از این دو نوع، متفاوت از دیگری است، به موازات تأسیس نظام تابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها به تأسیس نظام غیرتابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها پرداخته است. در نظر گرفتن این زیربخش‌ها و وضعیت‌ها برای جهان واقع این ظرفیت را فراهم می‌آورد که در سمانتیک نظام تابع‌ارزشی که با فرمول‌های تابع‌ارزشی سروکار داریم، هر گزاره را در وضعیت زمانی و مکانی خودش ارزیابی کنیم و در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی که با فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی سروکار داریم، از ارزیابی یک گزاره در دست‌کم یک وضعیت یا ارزیابی یک گزاره در هر وضعیت سخن بگوییم. در ضمن، با تفکیک نظام تابع‌ارزشی از نظام غیرتابع‌ارزشی این امکان فراهم می‌شود که روابط تابع‌ارزشی را از روابط غیرتابع‌ارزشی (روابط علی، معنایی و صوری)

تفکیک نماییم و استدلال‌ها را حسب مورد، در نظامی که استدلال متعلق به آن نظام است ارزیابی کنیم. روشن است این رویکرد به کلی متفاوت از رویکرد معمولاتی راسل و کواین و نیز متفاوت از رویکرد موجهاتی پرایور است که به ترتیب از فرمالیسم مصداقی منطق محمولات و فرمالیسم مفهومی منطق موجهات برای تحلیل و صورت‌بندی گزاره‌های زمانی استفاده کرده‌اند.

به این ترتیب، در نظام تابع‌ارزشی، به خلاف منطق کلاسیک، جهان واقع نه به صورت یک‌پارچه بلکه با زیربخش‌هایی در نظر گرفته می‌شود که به اعتبار عناصر زمان، مکان و... از یکدیگر تفکیک می‌شوند و هر یک از این زیربخش‌ها، یک وضعیت نامیده می‌شوند. روشن است این مفهوم از «وضعیت»، مفهومی متفاوت از مفهوم «جهان ممکن» در سمانتیک منطق موجهات است که در آن، جهان‌های ممکن در عرض جهان واقع و با اندک تفاوتی نسبت به این جهان و به نحوی که مستلزم رخدادهای ناسازگار (متناقض) نباشند ساخته می‌شوند همان‌طور که مفهومی متفاوت از مفهوم «وضعیت» در سمانتیک ستارهٔ راوتلی برای برخی از منطق‌های ربط نیز هست که در آن، صدق نقیض یک فرمول در یک وضعیت نه با کذب آن در آن وضعیت بلکه با کذب آن در «همتا»ی آن وضعیت به کمک تابع همتایی روی وضعیت‌ها توجیه می‌شود.

در ضمن، در منطق کلاسیک و نظام تابع‌ارزشی، اشیاء، افراد و رویدادها تنها در صورتی که با هم ناسازگار (متناقض) باشند نمی‌توانند با هم محقق شوند؛ فرقی نمی‌کند جهان واقع را آن‌طور که منطق کلاسیک در نظر دارد به صورت یک‌پارچه در نظر بگیریم یا آن‌طور که نظام تابع‌ارزشی در نظر دارد مجموعه‌ای از وضعیت‌ها و زیربخش‌های مختلف بدانیم. در نظام غیرتابع‌ارزشی اما اشیاء، افراد و رویدادهای مورد بحث نه تنها در صورتی که با هم ناسازگار (متناقض) باشند نمی‌توانند با هم محقق شوند بلکه در صورتی که ناقض روابط علی، معنایی یا صوری نیز باشند نمی‌توانند با هم محقق شوند. برای مثال، همان‌طور که نمی‌توان آسمان را در حال باریدن و در عین حال در حال نباریدن در نظر گرفت، نمی‌توان آسمان را خالی از هر لکهٔ ابر و در عین حال در حال باریدن در نظر گرفت.

با این وصف، صورت استدلال «اگر P آنگاه Q » و «اگر R آنگاه Z » پس «اگر P آنگاه Z » یا اگر R آنگاه Q » تنها در نظام تابع‌ارزشی اعتبار دارد و در صورتی که برای روابط غیرتابع‌ارزشی (روابط علی، معنایی و صوری) مورد استفاده قرار گیرد، به نتایج ناصوابی می‌انجامد. مثال‌های زیر شواهد مخالف دیگری از این استدلال به ترتیب در حوزهٔ روابط علی، معنایی و صوری (منطقی) است:

– اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن می‌شود و اگر باران ببارد، زمین خیس می‌شود پس اگر خورشید طلوع کند، زمین خیس می‌شود یا اگر باران ببارد، هوا روشن می‌شود.

- اگر این شکل مثلث است، سه ضلعی است و اگر این شکل مربع است، چهارضلعی است پس اگر این شکل مثلث است، چهار ضلعی است یا اگر این شکل مربع است، سه ضلعی است.

- اگر P صادق است، $P \sim \sim$ نیز صادق است و اگر $P \sim$ صادق است، $P \sim \sim \sim$ نیز صادق است پس اگر P صادق است، $P \sim \sim \sim$ صادق است یا اگر $P \sim$ صادق است، $P \sim \sim$ صادق است.

همان‌طور که استدلال «اگر P آنگاه Q ، پس چنین نیست که اگر P آنگاه $Q \sim$ » تنها در نظام تابع‌ارزشی نامعتبر است و در صورتی که برای روابط غیرتابع‌ارزشی (روابط علی، معنایی و صوری) مورد استفاده قرار گیرد، به نتایج ناصوابی نمی‌انجامد. مثال‌های زیر شواهد موافق دیگری از این استدلال به ترتیب در حوزه روابط علی، معنایی و صوری (منطقی) است:

- اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن می‌شود پس چنین نیست که اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن نشود.

- اگر این شکل مثلث است، سه ضلعی است پس چنین نیست که اگر این شکل مثلث است، سه ضلعی نباشد.

- اگر P صادق است، $P \sim \sim$ صادق است پس چنین نیست که اگر P صادق است، $P \sim \sim$ صادق نباشد.

اسدالله فلاحتی اما بی‌آنکه موضع خود را در قبال مسائل فوق بیان کند، در مقاله «سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی» که در شماره ۲ دوره ۲۱ نشریه فلسفه (۱۴۰۲) منتشر شده است، ساختار معنایی نظام غیرتابع‌ارزشی را با طرح انتقادهای پراکنده مورد نقد قرار داده است که در این مقاله به آن پاسخ خواهیم داد. پیش از آن اما به بیان برخی نکات مهم که به فهم دقیق سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی کمک می‌کند می‌پردازیم.

در ضمن، ارجاع‌ها به کتاب «طرحی نو از اصول و مبانی منطق»، به ویرایش دوم این کتاب است که از این پس از آن به «کتاب» تعبیر می‌شود و به ذکر صفحه آن بسنده می‌شود. منظور از «نویسنده» نیز نویسنده کتاب است.

۲. برخی شاخص‌ها برای فهم سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی

۱.۲. شروط صدق انواع گزاره‌ها؛ برخی نکات مهم

در کتاب طرحی نو از اصول و مبانی منطق، شروط صدق انواع گزاره‌ها به تفکیک در دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی بیان شده است. در اینجا به برخی نکات مهم درباره شروط صدق برخی گزاره‌ها که در پاسخ نقدها به آن‌ها نیاز داریم، اشاره می‌کنیم:

۱. هر گزارهٔ بسیط یکی از دو ارزش صدق یا کذب را دارد، فرقی نمی‌کند در سمانتیک منطق کلاسیک باشد یا سمانتیک نظام تابع‌ارزشی یا سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی با این تفاوت که گزاره‌های بسیط در منطق کلاسیک به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با جهان واقع، در نظام تابع‌ارزشی به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با وضعیتی خاص از جهان واقع و در نظام غیرتابع‌ارزشی به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با وضعیتی خاص از یک مدل از جهان واقع ارزیابی می‌شوند.

۲. ادات نقیض همواره به صورت تابع‌ارزشی رفتار می‌کند، فرقی نمی‌کند بر سر یک فرمول بسیط درآید یا بر سر یک فرمول مرکب تابع‌ارزشی یا بر سر یک فرمول مرکب غیرتابع‌ارزشی. بنابراین در نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی از ادات غیرتابع‌ارزشی نقیض خبری نیست.

۳. نقیض گزارهٔ بسیط، فرمولی است تابع‌ارزشی اما نقیض گزارهٔ مرکب بسته به اینکه گزارهٔ مرکب، تابع‌ارزشی باشد یا غیرتابع‌ارزشی، به ترتیب تابع‌ارزشی یا غیرتابع‌ارزشی است یعنی نقیض گزارهٔ بسیط همواره تابع‌ارزشی است اما نقیض گزارهٔ مرکب تابع‌ارزشی به این اعتبار که ارزش آن تابع ارزش بخش‌های بسیط آن است، همچنان تابع‌ارزشی است و نقیض گزارهٔ مرکب غیرتابع‌ارزشی به این اعتبار که ارزش آن تابع ارزش بخش‌های بسیط آن نیست، همچنان غیرتابع‌ارزشی است. برای مثال $(A \wedge B) \sim$ فرمولی است تابع‌ارزشی اما $(A \circ B) \sim$ فرمولی است غیرتابع‌ارزشی. بنابراین، هرچند برای ساختن ترکیب عطفی غیرتابع‌ارزشی، ترکیب فصلی غیرتابع‌ارزشی و ترکیب شرطی غیرتابع‌ارزشی به ترتیب به ادات عطفی، فصلی و شرطی غیرتابع‌ارزشی نیاز داریم اما برای ساختن فرمولی نقیض که تابع‌ارزشی نباشد به نوعی از ادات نقیض که غیرتابع‌ارزشی باشد نیازی نداریم.

۴. گزاره‌های مرکب تابع‌ارزشی (برای مثال $\sim A$) در منطق کلاسیک به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با جهان واقع ارزیابی می‌شوند، در نظام تابع‌ارزشی به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با وضعیتی خاص از جهان واقع و در نظام غیرتابع‌ارزشی به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با وضعیتی خاص از یک مدل؛

۵. در هر یک از دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی منطق پایهٔ گزاره‌ها، وقتی از صدق گزاره‌های بسیط یا مرکب تابع‌ارزشی در وضعیت یا وضعیت‌های خاص سخن می‌گوییم به این معنی است که به ارزش آن‌ها در سایر وضعیت‌ها که از یکی از دو حالت صدق یا کذب خارج نیست کاری نداریم. به عبارت دیگر، هر وضعیت در این دو نظام، جایگزین جهان واقع در منطق کلاسیک است نه جایگزین تعبیر در منطق کلاسیک. بنابراین، در

هر یک از این دو نظام وقتی از صدق گزاره‌های بسیط یا مرکب تابع‌ارزشی در یک وضعیت خاص سخن می‌گوییم، ارزش این گزاره‌ها در سایر وضعیت‌ها بر اساس تعبیرهای مختلف محاسبه و تعیین می‌شود.

۶. در هر یک از دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها، اگر وضعیتی که گزاره‌های بسیط یا مرکب تابع‌ارزشی به اعتبار آن وضعیت ارزیابی می‌شوند، مشخص نشده باشد، این وضعیت در نظام تابع‌ارزشی به وضعیت کنونی یعنی وضعیتی که در آن قرار داریم یا درباره آن صحبت می‌کنیم و در نظام غیرتابع‌ارزشی به وضعیتی که در آن مدل درباره آن صحبت می‌کنیم متبادر می‌شود. این وضعیت را وضعیت مبنا می‌نامیم.

۷. گزاره‌های مرکب غیرتابع‌ارزشی همواره در مدل ارزیابی می‌شوند و شروط صدق آن‌ها نه بر پایه صدق و کذب اجزای آن‌ها بلکه بر پایه نسبتی که اجزای آن گزاره در مدل با یکدیگر دارند، به کمک مفاهیم نظریه مجموعه‌ها بیان می‌شود. در ضمن، «مجموعه صدق‌های یک گزاره نشانه» به معنی مجموعه وضعیتی‌هایی است که آن گزاره نشانه در آن وضعیت‌ها صادق است. برای مثال گزاره مرکب $\varphi \circ \psi$ در مدل $\mathcal{M}_i$ صادق است اگر و تنها اگر در مدل $\mathcal{M}_i$ دست‌کم یک وضعیت قابل فرض باشد که در آن هم φ صادق باشد و هم ψ ؛ در این صورت می‌گوییم φ و ψ در مدل $\mathcal{M}_i$ با یکدیگر سازگارند و آن را چنین نمایش می‌دهیم:

$$\models^{\mathcal{M}_i} \varphi \circ \psi$$

که به این معنی است که نه مجموعه صدق‌های φ مساوی یا زیرمجموعه مجموعه صدق‌های ψ خواهد بود و نه مجموعه صدق‌های ψ مساوی یا زیرمجموعه مجموعه صدق‌های φ ؛ یعنی، $\|\psi\| \not\subseteq \|\varphi\|$ و $\|\varphi\| \not\subseteq \|\psi\|$. همین‌طور گزاره مرکب $\varphi \rightarrow \psi$ در مدل $\mathcal{M}_i$ صادق است اگر و تنها اگر در هر وضعیت از مدل $\mathcal{M}_i$ که φ صادق باشد، ψ نیز صادق باشد؛ در این صورت، می‌گوییم در مدل $\mathcal{M}_i$ φ به نحو مفهومی مستلزم ψ است و آن را چنین نمایش می‌دهیم:

$$\models^{\mathcal{M}_i} \varphi \rightarrow \psi$$

که به این معنی است که مجموعه صدق‌های φ مساوی یا زیرمجموعه مجموعه صدق‌های ψ خواهد بود و مجموعه صدق‌های ψ مساوی یا زیرمجموعه مجموعه صدق‌های φ ؛ یعنی، $\|\psi\| \subseteq \|\varphi\|$ و $\|\varphi\| \subseteq \|\psi\|$.

۸. در نظام غیرتابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها، وقتی از دو گزاره مرکب غیرتابع‌ارزشی یا بیشتر در مدل سخن می‌گوییم به این معنی است که با هر یک از این گزاره‌های مرکب از نسبتی خاص که بین مجموعه صدق‌های اجزای همان گزاره برقرار است حکایت

می‌کنیم و با سایر نسبت‌های ممکن بین مجموعهٔ صدق‌های اجزای این گزاره‌ها کاری نداریم و بنابراین لازم نیست تکلیف این نسبت‌ها در مدل روشن شود. به عبارت دیگر، بحث از هر نسبت دیگر بین مجموعهٔ صدق‌های اجزای این گزاره‌ها به‌منزلهٔ افزودن گزارهٔ مرکب غیرتابع‌ارزشی دیگری است که در مدل نبوده و در این صورت، افزودن آن به مدل به منزلهٔ خروج از مدل است.

۹. در دلالت‌شناسی نظام غیرتابع‌ارزشی منطق پایهٔ گزاره‌ها، اگر مدلی که گزاره‌های غیرتابع‌ارزشی در آن صادق هستند، مشخص نشده باشد، این مدل به مدلی که آن را در گفت‌وگوی خود پیش‌فرض گرفته‌ایم و بر آن قرائن کافی وجود دارد، متبادر می‌شود. این مدل را مدل مبنا می‌نامیم. برای مثال، در فیزیک وقتی بر پایهٔ فیزیک نیوتن سخن می‌گوییم، مدل نیوتنی و در فلسفه وقتی بر پایهٔ فلسفهٔ ملاصدرا سخن می‌گوییم، مدل صدرايي را پیش‌فرض می‌گیریم.

۱۰. اگر S یک مجموعه باشد، در نظام تابع‌ارزشی منطق گزاره‌ها $(a \varepsilon S) \supset (a \varepsilon \phi)$ بر اساس شروط صدق شرطی تابع‌ارزشی و به انتفاء مقدم صادق است که در نظریهٔ کلاسیک مجموعه‌ها به این معنی است که مجموعهٔ تهی، زیرمجموعهٔ هر مجموعه‌ای است. در نظام غیرتابع‌ارزشی منطق گزاره‌ها اما گزارهٔ $(a \varepsilon S) \rightarrow (a \varepsilon \phi)$ بر اساس شروط صدق شرطی غیرتابع‌ارزشی، صادق نیست و بنابراین نمی‌توانیم بگوییم مجموعهٔ تهی، زیرمجموعهٔ هر مجموعه‌ای است که به این معنی است که این نظام نیازمند نوع تازه‌ای از نظریهٔ مجموعه‌ها است که این اصل و پیامدهای احتمالی این اصل در آن برقرار نباشد.

۲.۲. شروط مشارکت انواع گزاره‌ها در استدلال‌ها؛ برخی نکات مهم

در منطق کلاسیک، گزاره‌هایی که در یک استدلال شرکت داده می‌شدند به اعتبار مطابقت با جهان واقع، صادق ارزیابی می‌شوند بدون اینکه برای این جهان زیربخش‌ها و وضعیت‌های مختلفی را در نظر بگیریم. در نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی اما که برای این جهان زیربخش‌ها و وضعیت‌هایی متعددی را در نظر می‌گیریم برای شرکت گزاره‌ها در یک استدلال، باید شروطی رعایت شود که در ادامه، آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱. گزاره‌های بسیط هر یک در یک وضعیت خاص از جهان واقع، صادق ارزیابی می‌شوند و به اعتبار همان وضعیت در استدلال شرکت داده می‌شوند، فرقی نمی‌کند همراه با ساختارهای مرکب تابع‌ارزشی در استدلال شرکت داده شوند یا همراه با ساختارهای مرکب غیرتابع‌ارزشی. برای مثال، در استدلال:

۱. اگر هوا آفتابی است، به کوه می‌رویم.

۲. هوا آفتابی است.

∴ به کوه می‌رویم.

که مقدمه نخست، تابع‌ارزشی است، گزاره «هوا آفتابی است» به اعتبار صدق در یک وضعیت خاص از جهان واقع که در آن وضعیت، شرطی «اگر هوا آفتابی است، به کوه می‌رویم» صادق است در استدلال شرکت داده می‌شود.

در استدلال زیر:

۱. اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود.

۲. باران می‌بارد.

∴ زمین تر است.

نیز که گزاره شرطی «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» غیرتابع‌ارزشی است گزاره «باران می‌بارد» به اعتبار صدق در یک وضعیت خاص از مدلی که در آن مدل، شرطی «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» صادق است در استدلال شرکت داده شده است. بنابراین، در نظام غیرتابع‌ارزشی که با وضعیت‌های مختلفی سروکار داریم، اگر گزاره‌های بسیط در استدلالی شرکت داده شوند، لازم نیست این گزاره‌ها در هر وضعیت از مدل تعیین تکلیف شوند؛ افزون بر اینکه در این نظام‌ها تعداد وضعیت‌ها در هر مدل بی‌شمار است و تعیین تکلیف این گزاره‌ها در همه این وضعیت‌ها امکان‌پذیر نیست. این مسئله موجب هیچ نقصانی در مدلی که استدلال را در آن ارزیابی می‌کنیم نیست.

۲. گزاره‌های مرکب تابع‌ارزشی نیز همچون گزاره‌های بسیط در یک وضعیت خاص، صادق یا کاذب ارزیابی می‌شوند و به اعتبار همان وضعیت در استدلال شرکت داده می‌شوند. بنابراین در نظام غیرتابع‌ارزشی اگر این گزاره‌ها در استدلالی شرکت داشته شوند، لازم نیست این گزاره‌ها در هر وضعیت از مدل تعیین تکلیف شوند. افزون بر اینکه در این نظام، تعداد وضعیت‌ها در هر مدل بی‌شمار است و تعیین تکلیف این گزاره‌ها در همه این وضعیت‌ها امکان‌پذیر نیست. این مسئله نیز موجب هیچ نقصانی در مدلی که استدلال را در آن مدل ارزیابی می‌کنیم نیست.

۳. گزاره‌های مرکب غیرتابع‌ارزشی به اعتبار نسبتی که از آن حکایت می‌کنند در مدل صادق یا کاذب ارزیابی می‌شوند و به اعتبار همان نسبت در استدلال شرکت داده می‌شوند. این نسبت در هر گزاره مرکب غیرتابع‌ارزشی نشان می‌دهد مجموعه صدق‌های یکی از دو جزء (یا نقیض یکی از دو جزء) آن گزاره، زیرمجموعه مجموعه صدق‌های جزء دیگر (یا نقیض جزء دیگر) آن گزاره هست یا نیست. روشن است این گزاره‌ها اگر متعدد باشند و در

استدلالی شرکت داده شوند، نسبتی که از آن حکایت می‌کنند به تناسب تعداد گزاره‌ها افزایش می‌یابد اما همهٔ نسبت‌های ممکن بین اجزای دو یا چند گزاره را پوشش نمی‌دهد. برای مثال اگر در استدلالی با دو گزارهٔ مرکب غیرتابع‌ارزشی «اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن می‌شود» و «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» سروکار داشته باشیم، بر اساس گزارهٔ شرطی نخست، مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «خورشید طلوع می‌کند» زیر مجموعهٔ مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «هوا روشن است» است و بر اساس گزارهٔ شرطی دوم، مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «باران می‌بارد» زیر مجموعهٔ مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «زمین، خیس است» است اما نسبت مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «خورشید طلوع می‌کند» با مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «زمین، خیس است» و نیز نسبت مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «باران می‌بارد» با مجموعهٔ صدق‌های گزارهٔ «هوا روشن است» مشخص نیست و با آن‌ها کاری هم نداریم.

بنابراین، اگر در استدلالی با دو گزارهٔ مرکب غیرتابع‌ارزشی یا بیشتر سروکار داشته باشیم، و بخواهیم این استدلال را در مدلی ارزیابی کنیم، در آن مدل لازم نیست نسبت مجموعهٔ صدق‌های همهٔ اجزای گزاره‌های مرکب را با هم داشته باشیم. این مسئله موجب هیچ نقصانی در مدلی که استدلال را در آن ارزیابی می‌کنیم نیست.

۴. اگر در استدلالی، تعدادی گزارهٔ بسیط، مرکب تابع‌ارزشی و مرکب غیرتابع‌ارزشی در استدلال شرکت داده شده باشند و نتیجه علاوه بر گزاره‌های مرکب غیرتابع‌ارزشی بر گزاره‌های بسیط یا مرکب تابع‌ارزشی هم استوار باشد، نتیجه در همان وضعیتی صادق خواهد بود که گزاره‌های بسیط و مرکب تابع‌ارزشی در آن وضعیت صادق‌اند. برای مثال در استدلال:

۱. اگر خورشید طلوع کند، هوا روشن می‌شود.

۲. اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود.

۳. خورشید طلوع کرده است.

۴. زمین تر نیست.

∴ هوا روشن است و باران نمی‌بارد.

الف. اگر گزاره‌های «خورشید طلوع کرده است» و «زمین تر نیست» مربوط به طلوع خورشید و تر نبودن زمین در یک وضعیت خاص از این جهان برای مثال وضعیت β باشد، نتیجهٔ «هوا روشن است و باران نمی‌بارد» نیز حاکی از روشن شدن هوا و عدم بارش باران در وضعیت β خواهد بود.

ب. اگر گزاره‌های «خورشید طلوع کرده است» و «زمین تر نیست» مربوط به طلوع خورشید و تر نبودن زمین در یک وضعیت خاص از این جهان برای مثال وضعیت γ باشد، نتیجه «هوا روشن است و باران نمی‌بارد» نیز حاکی از روشن شدن هوا و عدم بارش باران در وضعیت γ خواهد بود.

پ. اگر گزاره‌های «خورشید طلوع کرده است» و «زمین تر نیست» به ترتیب درباره دو وضعیت β و γ باشند، در این صورت، نتیجه «هوا روشن است» حاکی از روشن شدن هوا در وضعیت β و نتیجه «باران نمی‌بارد» حاکی از عدم بارش باران در وضعیت γ خواهد بود.

ت. اگر وضعیتی که در آن خورشید طلوع کرده است و نیز وضعیتی که در آن باران می‌بارد به‌طور مشخص بیان نشده باشد، این جمله‌ها به وضعیتی متبادر می‌شوند که در آن اظهار شده‌اند یا بنابر شواهد و قرائن درباره آن هستند. برای مثال، اگر وضعیتی که این جمله‌ها در آن وضعیت اظهار شده‌اند وضعیت α باشد، نتیجه «هوا روشن است و باران نمی‌بارد» حاکی از روشن شدن هوا و عدم بارش باران در وضعیت α خواهد بود و اگر وضعیتی که این جمله‌ها درباره آن وضعیت هستند، وضعیت α' باشد، نتیجه «هوا روشن است و باران نمی‌بارد» حاکی از روشن شدن هوا و عدم بارش باران در وضعیت α' خواهد بود. از این دو وضعیت به وضعیت کنونی تعبیر می‌کنیم و در هر مورد آن را وضعیت مبنا قلمداد می‌کنیم.

بنابراین در نظام غیرتابع‌ارزشی اگر گزاره‌های متنوعی (بسیط، مرکب تابع‌ارزشی و مرکب غیرتابع‌ارزشی) در استدلال شرکت داده شده باشند و نتیجه علاوه بر گزاره‌های مرکب غیرتابع‌ارزشی بر گزاره‌های بسیط یا مرکب تابع‌ارزشی هم استوار باشد، نتیجه در همان وضعیتی صادق خواهد بود که گزاره‌های بسیط یا مرکب تابع‌ارزشی در آن وضعیت صادق‌اند یعنی لازم نیست نتیجه در هر وضعیت از مدل تعیین تکلیف شود. افزون بر اینکه در این نظام تعداد وضعیت‌ها در هر مدل بی‌شمار است و تعیین تکلیف نتیجه در همه این وضعیت‌ها امکان‌پذیر نیست. این مسئله موجب هیچ نقصانی در مدلی که استدلال را در آن ارزیابی می‌کنیم نیست.

۳.۲. مدل و اجزای آن در نظام غیرتابع‌ارزشی

در مثال پیشین، ترکیب‌های شرطی غیرتابع‌ارزشی به کار رفته در استدلال را از روابط شناخته شده عرفی انتخاب کردیم. این شرطی‌ها اما ممکن است از پارادایم خاصی برای مثال فیزیک نیوتن، فیزیک اینشتین یا فیزیک کوانتوم انتخاب شوند و تصریح شود که به کدام پارادایم تعلق

دارند. گاهی نیز که مخاطب بر اساس شواهد و قرائن می‌تواند تشخیص دهد که به کدام پارادایم تعلق دارند، به صراحت بیان نمی‌شود که به کدام پارادایم تعلق دارند. در هر صورت، پارادایمی که این شرطی‌ها دربارهٔ آن هستند همان مدلی است که استدلال را در آن مدل معتبر ارزیابی می‌کنیم. بر اساس توضیحاتی که در بخش قبلی بیان کردیم در هر مدل، بسته به پارادایمی که استدلال در آن مطرح می‌شود به اجزای زیر نیاز داریم:

۱. مجموعهٔ وضعیت‌ها که در هر مدل بی‌شمار است و نیازی به تحدید آن‌ها نیست.
۲. مجموعهٔ صدق‌های گزاره‌های بسیط و مرکب تابع‌ارزشی داده شده در استدلال که تعداد آنها محدود است و اظهار یا به ذهن متبادر می‌شوند.
۳. نسبت مجموعهٔ صدق‌های گزاره‌های بسیط و مرکب تابع‌ارزشی با یکدیگر که گزاره‌های مرکب غیرتابع‌ارزشی از آنها حکایت می‌کنند.

مدلی که این اجزاء را داشته باشد، کامل است. برای مثال، در استدلال فوق اگر جمله‌های «خورشید طلوع کند»، «هوا روشن شود»، «باران بیارد»، «زمین تر شود» را به ترتیب با P ، Q ، R و Z نشان دهیم، با داشتن مجموعهٔ صدق‌های دو گزارهٔ P و R ، نسبت مجموعهٔ صدق‌های P با مجموعهٔ صدق‌های Q و نسبت مجموعهٔ صدق‌های R با مجموعهٔ صدق‌های Z ، این استدلال در پنج حالت ذکر شده به ترتیب در مدل‌های زیر معتبر ارزیابی می‌شود:

$$\begin{aligned} \mathcal{M}_1 &= \{S_1 = (\alpha, \beta, \gamma, \dots), \beta \in \|P\|, \beta \in \|R\|, C_1 = \|P\| \subseteq \|Q\|, C_2 = \|R\| \subseteq \|Z\|\} \\ \mathcal{M}_2 &= \{S_2 = (\alpha, \beta, \gamma, \dots), \gamma \in \|P\|, \gamma \in \|R\|, C_1 = \|P\| \subseteq \|Q\|, C_2 = \|R\| \subseteq \|Z\|\} \\ \mathcal{M}_3 &= \{S_3 = (\alpha, \beta, \gamma, \dots), \beta \in \|P\|, \gamma \in \|R\|, C_1 = \|P\| \subseteq \|Q\|, C_2 = \|R\| \subseteq \|Z\|\} \\ \mathcal{M}_4 &= \{S_4 = (\alpha, \beta, \gamma, \dots), \alpha \in \|P\|, \alpha \in \|R\|, C_1 = \|P\| \subseteq \|Q\|, C_2 = \|R\| \subseteq \|Z\|\} \\ \mathcal{M}_5 &= \{S_5 = (\alpha, \beta, \gamma, \dots), \alpha' \in \|P\|, \alpha' \in \|R\|, C_1 = \|P\| \subseteq \|Q\|, C_2 = \|R\| \subseteq \|Z\|\} \end{aligned}$$

روشن است در این مدل‌ها از مجموعهٔ صدق‌های Q ، مجموعهٔ صدق‌های Z ، نسبت مجموعهٔ صدق‌های P با مجموعهٔ صدق‌های R ، نسبت مجموعهٔ صدق‌های P با مجموعهٔ صدق‌های Z ، نسبت مجموعهٔ صدق‌های Q با مجموعهٔ صدق‌های R و نسبت مجموعهٔ صدق‌های Q با مجموعهٔ صدق‌های Z خبری نیست و به هیچ‌یک هم نیازی نداریم. بنابراین، نداشتن این اطلاعات مستلزم ناقص بودن مدل نیست. به عبارت دیگر، برای ارزیابی استدلال فوق از میان جهان‌های ممکن فقط با جهان واقع و به تعبیر دیگر جهان کنونی، وضعیت‌های بی‌شمار قابل فرض در این جهان به لحاظ زمانی، مکانی، جغرافیایی و... که فهم و تحلیل ترکیب‌های غیرتابع‌ارزشی به آن‌ها وابسته است، وضعیت‌های خاصی از این جهان که گزاره‌های بسیط و مرکب تابع‌ارزشی در آن‌ها صادق‌اند و نسبت مجموعهٔ صدق‌های مقدم هر یک از دو گزارهٔ شرطی با مجموعهٔ صدق‌های تالی همان شرطی نیاز داریم و اطلاعات دیگری لازم نیست داشته باشیم. مدلی که این اجزاء را داشته باشد کامل است.

۴.۲. شیوه بررسی اعتبار استدلال در نظام غیر تابع ارزشی؛ مکانیکی یا غیر مکانیکی

بر اساس تعریف اعتبار استدلال در منطق کلاسیک، فقدان سطر نمونه خلاف شرط لازم و کافی برای اعتبار استدلال است. در کتاب *طرحی نو/ اصول و مبانی منطقی* اما استدلال معتبر است اگر و تنها اگر علاوه بر شرط فقدان سطر نمونه خلاف/ فقدان مدل نقض، اگر نتیجه، معنایی ناسازگار نیست، مقدمه‌ها با هم مجموعه‌ای معنایی ناسازگار تشکیل ندهند و اگر همه مقدمه‌ها، اصل موضوع یا صدق منطقی نیستند، نتیجه، صدق منطقی نباشد. (حاج‌حسینی، ۱۴۰۱، ص ۲۲) بر اساس این تعریف از اعتبار، استدلال $A \rightarrow B, \sim A \rightarrow B \vdash B$ اعتبار دارد اما نتیجه، معنایی ناسازگار نیست، استدلال‌های $A \rightarrow B, A \vdash \sim B$ و $\sim A \vdash A \rightarrow B$ به دلیل داشتن مدل نقض، استدلال ناسازگار است اما نتیجه آن معنایی ناسازگار نیست و استدلال‌های $B \vdash A \rightarrow A$ و $B \vdash A \rightarrow A$ به این دلیل که نتیجه در آن‌ها صدق منطقی است اما همه مقدمه‌ها، اصل موضوع یا صدق منطقی نیستند، نامعتبر به شمار می‌آیند.

برای تعیین اعتبار یا عدم اعتبار استدلال فوق بر اساس تعریف جدید از اعتبار استدلال، ابتدا باید به شناسایی مدل‌هایی بپردازیم که برای استدلال می‌توانیم در نظر بگیریم. تعداد این مدل‌ها تابع تعداد فرمول‌ها بدون احتساب ایجاب یا سلب آن‌ها و حداکثر معادل 2^n مدل است. برای مثال، برای دو فرمول $R \circ P$ و $P \rightarrow Q$ چهار مدل می‌توانیم در نظر بگیریم: مدلی که در آن هر دو فرمول صادق است، مدلی که در آن $R \circ P$ صادق است و $P \rightarrow Q$ کاذب، مدلی که در آن $P \rightarrow Q$ صادق است و $R \circ P$ کاذب و مدلی که در آن هر دو فرمول کاذب است اما برای دو فرمول $R \circ P$ و $(R \circ P) \sim$ فقط دو مدل می‌توانیم در نظر بگیریم: مدلی که در آن $R \circ P$ صادق است و مدلی که در آن $R \circ P$ کاذب است. پس از مشخص شدن مدل‌ها، اعتبار یا عدم اعتبار استدلال را در سه مرحله بررسی می‌کنیم:

۱. اگر استدلال، مدلی نداشته باشد که در آن همه مقدمه/ مقدمه‌ها صادق باشند، مقدمه‌ها معنایی ناسازگارند. در این صورت اگر نتیجه دست‌کم در یک مدل صادق باشد، نتیجه معنایی سازگار است و استدلال نامعتبر ارزیابی می‌شود.
۲. اگر استدلال مدل نقض داشته باشد، یعنی مدلی داشته باشد که در آن مدل، همه مقدمه/ مقدمه‌ها صادق باشند و نتیجه کاذب باشد، استدلال نامعتبر است.
۳. اگر نتیجه استدلال، صدق منطقی باشد و همه مقدمه‌ها، اصل موضوع یا صدق منطقی نباشند، استدلال نامعتبر است (حاج‌حسینی، ۱۴۰۱: ۱۹۴).

روشن است این شیوه کاملاً مکانیکی است و در صورت اثبات بهنجاری (صحت) و تمامیت این نظام می‌توانیم بگوییم که نظام غیرتابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها تصمیم‌پذیر است.

۳. بررسی انتقادات فلاحی بر سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی

پیش از ورود به بررسی انتقادات فلاحی لازم است بدانیم که نظریهٔ نظام غیرتابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها، بر پایهٔ ناکافی بودن ادات تابع‌ارزشی برای تحلیل و صورت‌بندی جمله‌های پایه در قلمرو منطق گزاره‌ها و نیز بر پایهٔ تعریفی نو از اعتبار استدلال استوار است که متفاوت از تعریف منطق کلاسیک و نیز منطق ربط از اعتبار استدلال است و با هدف تحلیل و صورت‌بندی روابط علی، معنایی و صوری و ارزیابی استدلال‌هایی که با این روابط سروکار دارند، طراحی و تأسیس شده است. بنابراین، اگر نظریه‌های منطقی را همچون سایر نظریه‌های علمی، پسینی بدانیم و به دیدگاه فیلسوفان علم در مورد نظریه‌های علمی پایبند باشیم، این نظام را نباید با معیار منطق کلاسیک و منطق موجهات که ادات‌های پایه را محدود به ادات‌های تابع‌ارزشی می‌دانند، از رویدادهای متفاوتی در مقایسه با نظام غیرتابع‌ارزشی حکایت می‌کنند و تعریف اعتبار استدلال در آن‌ها متفاوت از تعریف اعتبار استدلال در این نظام است داوری کنیم همان‌طور که با معیار منطق ربط نیز که علیرغم جایگزین کردن استلزام مادی با استلزام ربطی همچنان با حفظ تعهد به تعریف اعتبار استدلال در منطق کلاسیک و سلب برخی از احکام کلاسیک ادات تابع‌ارزشی درصدد مسدود کردن راه‌های اثبات اعتبار پارادوکس‌های استلزام مادی برآمده است، نباید داوری کنیم. بنابراین هرگونه داوری دربارهٔ این نظام بر پایهٔ منطق کلاسیک، منطق موجهات و منطق ربط مستلزم خروج از الزامات نقد به شمار می‌آید.

۱.۳. رفتار ادات نقیض

۱.۱.۳. رفتار ادات نقیض همیشه تابع‌ارزشی نیست

پیش از این گفتیم پایه و اساس تأسیس دو نظام منطقی پایهٔ تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی، تقسیم ادات‌های منطقی به دو نوع تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی است. در این میان اما چنانکه پیش از این ذیل بحث «شروط صدق انواع گزاره‌ها» گفتیم، نویسنده بر این نکته تأکید کرده است که نشانهٔ نقیض همواره تابع‌ارزشی است (حاج‌حسینی، ۱۴۰۱: ۹، ۱۸۵، ۲۲۶).

فلاحی اما در این انتقاد با استناد به اینکه در منطق‌های فراسازگار برای اینکه از دو نقیض نتوانیم هر گزارهٔ دلخواه را نتیجه بگیریم، ناگزیریم پای یک فرض محال را پیش بکشیم که در آن فرض محال، آن دو نقیض صادق باشند ولی هر گزارهٔ دلخواه صادق نباشد و در این صورت،

ادات ناقض باید غیرتابع‌ارزشی باشد گفته است این سخن که نشانه نقیض همواره تابع‌ارزشی است دقیق نیست:

این سخن اما دقیق نیست. اتفاقاً، در همه منطق‌های فراسازگار (مانند منطق‌های ربط و هر دو نظام حاج‌حسینی)، ادات ناقض باید غیرتابع‌ارزشی باشد (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۵۷).

پاسخ انتقاد

نویسنده هرگز در مورد رفتار ادات نقیض در نظام‌های مختلف کلاسیک، ربط، شهودی و... اظهار نظر نکرده است تا فلاحی آن را غیردقیق بخواند و بگوید که در منطق شهودی و منطق‌های فراسازگار ادات ناقض رفتار تابع‌ارزشی ندارد. سخن نویسنده درباره رفتار این ادات در نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی مطرح شده در کتاب بوده است.

۲.۱.۳. ادات نقیض در سمانتیک هر یک از دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی باید غیرتابع‌ارزشی باشد

فلاحی در پاسخ به این پرسش که آیا احکام ادات نقیض در منطق کلاسیک و در نظام غیرتابع‌ارزشی یکسان است، گفته است طبیعتاً قرار است چنین نباشد:

ادات ناقض در این سمانتیک رفتاری کاملاً کلاسیک دارد به این معنی که بر خلاف سمانتیک منطق‌های شهودگرا و منطق‌های فراسازگار و برخی منطق‌های چندارزشی... شرط صدق ادات ناقض دقیقاً همان است که در سمانتیک منطق کلاسیک ارائه می‌شد و اینجا این انتقاد قابل طرح است که آیا احکام این ادات در منطق کلاسیک و در نظام غیرتابع‌ارزشی این کتاب یکسان است؟ طبیعتاً قرار است که چنین نباشد (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۵۶).

فلاحی سپس با این فرض که طبیعتاً قرار است احکام ادات نقیض در منطق کلاسیک و نظام تابع‌ارزشی با احکام ادات نقیض در نظام غیرتابع‌ارزشی یکسان نباشد تنها راه چاره را توسل به یک منطق چندارزشی یا تغییر شروط صدق ادات نقیض دانسته است:

در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی این کتاب اگر قرار است احکام سلب جداگانه‌ای بیاورد باید... یا به یک منطق سه یا چهارارزشی متوسل شود یا مانند سمانتیک‌های منطق شهودگرا و منطق ربط شرط صدق ادات ناقض را تغییر دهد. (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۵۶)

و سپس سه روش برای این کار معرفی کرده است: (۱) توسل به منطق‌های چند ارزشی که علاوه بر ارزش‌های «صادق» و «کاذب» ارزش «هم صادق هم کاذب» نیز دارند، (۲) توسل به سمانتیک کریپکی برای منطق شهودگرا که با تعریف یک رابطه دسترسی روی جهان‌های ممکن

مانند R، صدق نقیض یک فرمول در یک جهان ممکن را نه به کذب آن در آن جهان ممکن بلکه به کذب آن در «همهٔ» جهان‌های ممکن در دسترس آن جهان تعریف می‌کند و (۳) توسل به سمانتیک ستارهٔ راوتلی که با تعریف یک تابع همتایی روی وضعیت‌ها، صدق نقیض یک فرمول در یک وضعیت را نه به کذب آن در آن وضعیت بلکه به کذب آن در «همتا»ی آن وضعیت تعریف می‌کند.

فلاحی سپس با این فرض که امکان ندارد که همهٔ الفاظ به معانی کلاسیک آن گرفته شود ولی احکام غیرکلاسیک بر آن بار شود مجدداً تأکید کرده است که اگر حاج‌حسینی می‌خواهد نظام‌هایش فراسازگار باشد یا باید به نحوی مشابه با روش اول معنای «صدق» را تغییر دهد یا به نحوی مشابه با روش دوم و سوم معنای ادات «ناقض» را:

به گمان من، اگر حاج‌حسینی می‌خواهد نظام‌هایش فراسازگار باشد باید یا معنای ادات «ناقض» را تغییر دهد یا معنای «صدق» را. امکان ندارد که همهٔ الفاظ به معانی کلاسیک آن گرفته شود ولی احکام غیرکلاسیک بر آن بار شود (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۸).

فلاحی در ادامه ایراد این سه روش را به این شرح برشمرده است: ایراد روش اول این است که معنای «صادق» و «کاذب» را تغییر داده است، ایراد روش دوم این است که در آن «نقض» به معنای «امتناع» به کار رفته است نه به معنای متعارفی که از «نقض» داریم و ایراد روش سوم اینکه «نقض» را به معنای نقض دموگران که غیرتابع‌ارزشی است به کار برده نه به معنای متعارف بولی که تابع‌ارزشی است و سپس ضمن اشاره به ایراد کواین به منطق‌های فراسازگار مبنی بر اینکه این منطق‌ها معنای ادات «نقیض» را تغییر داده‌اند و با این فرض که حاج‌حسینی هم ناگزیر از تغییر معنای ادات نقیض خواهد بود ایراد کواین را پیشاپیش به نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی نیز وارد دانسته است:

همین ملاحظات کواین را بر آن داشته تا در سال ۱۹۷۰ در *فلسفهٔ منطقی* خود به منطق‌های فراسازگار مانند منطق‌های ربط (و پیشاپیش به نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی) اعتراض کند که شما معنای «ناقض» را تغییر داده‌اید (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۸).

پاسخ انتقاد

همان‌طور که فلاحی گفته است، در منطق ربط به‌عنوان یک منطق فراسازگار، ادات نقیض باید غیرتابع‌ارزشی باشد تا از دو نقیض نتوانیم هر گزارهٔ دلخواه را نتیجه بگیریم. اما سؤال این است که چرا فلاحی نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی را هم به منطق ربط ملحق کرده و گفته است در همهٔ منطق‌های فراسازگار ادات ناقض باید غیرتابع‌ارزشی باشد؟ در نظام تابع‌ارزشی با تعریفی که از استدلال درست و معتبر با افزودن دو شرط جدید به تعریف رایج از درستی و اعتبار

استدلال ارائه کردیم، راه‌های استنتاج هر گزاره‌ای از تناقض به کلی مسدود می‌شود و در این صورت، برای مسدود کردن راه‌های اثبات درستی و اعتبار اصل *EFQ* در این نظام نیازی به سلب احکام کلاسیک ادات ناقض و تغییر معنی آن نخواهیم داشت. در نظام غیرتابع‌ارزشی نیز علاوه بر این، قاعده‌های دلالت و استنتاج هم اجازه نمی‌دهند از دو نقیض، هر گزاره دلخواهی را نتیجه بگیریم تا برای مسدود کردن این راه ناگزیر از سلب احکام کلاسیک ادات نقیض باشیم و در این صورت، ایراد کواین به نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی وارد نخواهد بود و پیشنهاد فلاحی مبنی بر اینکه اگر حاج‌حسینی می‌خواهد نظام‌هایش فراسازگار باشد باید یا معنای ادات «نقیض» را تغییر دهد یا معنای «صدق» را، ناشی از التزام به تعریف اعتبار استدلال در منطق کلاسیک، رها نکردن پیش فرض (apriorism) و خروج از الزامات نقد است.

۲.۳. مدل و اجزای آن

۱.۲.۳. «مجموعه صدق‌ها» یا «مجموعه صدق‌ها»

اسداله فلاحی اولین انتقاد خود با عنوان «اجزای سمانتیک غیرتابع‌ارزشی» را با انتقاد از کاربرد واژه «مجموعه صدق‌ها» در دلالت‌شناسی نظریه نظام غیرتابع‌ارزشی منطق پایه گزاره‌ها آغاز می‌کند و با اشاره به تفاوت مفهوم «کارخانه» با «کارخانه»، «شاه‌نامه» با «شاه‌نامه» و «تاج‌محل» با «تاج محل» از نویسنده کتاب انتقاد کرده است که چرا به جای لفظ مرکب «مجموعه صدق‌ها» عبارت اضافی «مجموعه صدق‌ها» را به کار برده است و دلیل آن را چنین ذکر کرده است که عبارت «مجموعه صدق‌های یک جمله‌نشانه» موهم این است که یک جمله‌نشانه صدق‌های متعددی دارد که مجموعه همه یا برخی از آنها در نظر است. (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۵۳)

پاسخ انتقاد

اولاً: عبارت «کارخانه» با عبارت «کارخانه» و نیز عبارت «شاه‌نامه» با عبارت «شاه‌نامه» و... فاصله معناداری دارند که این فاصله بین دو عبارت «مجموعه صدق» و «مجموعه صدق» دیده نمی‌شود. فلاحی توضیحی در این باره نداده و به نظر می‌رسد این تشبیه، مع‌الفارق است. ثانیاً: در کتاب، عبارت «مجموعه صدق‌های یک جمله‌نشانه» در اولین کاربرد، بی‌هیچ فاصله‌ای به «مجموعه وضعیت‌هایی که آن جمله‌نشانه در آن صادق است» تعریف شده است. بنابراین، این ادعا که عبارت «مجموعه صدق‌های یک جمله‌نشانه» موهم معنی دیگری است، بی‌اساس است.

ثالثاً؛ همان‌طور که ضیاء موحد نیز بیان کرده است عبارت «مجموعهٔ صدق A » معادل عبارت انگلیسی «truth set of A » است (موحد، ۱۳۸۱: ۱۰۱) که ترجمهٔ آن به «مجموعه‌صدق A » صحیح نیست. رابعاً؛ تعبیر به اینکه «چرا به‌جای لفظ مرکب «مجموعه‌صدق‌ها» عبارت اضافی «مجموعهٔ صدق‌ها» را به کار برده است»، موهم این است که عبارت «مجموعه‌صدق‌ها» مرکب است، اما عبارت اضافی «مجموعهٔ صدق‌ها» مرکب نیست، که به‌وضوح نادرست است.

۲.۲.۳. یکتایی مجموعه‌های تهی

فلاحی در ادامهٔ این انتقاد، ضمن نقل مطلبی از کتاب که در آن تصریح شده است گزارهٔ شرطی $(a \in \Phi) \supset (a \in S)$ بر اساس شروط صدق شرطی تابع‌ارزشی به انتفاء مقدم صادق است و به این معنی است که مجموعهٔ تهی، زیرمجموعهٔ هر مجموعه‌ای است اما شرطی $(a \in \Phi) \rightarrow (a \in S)$ بر اساس شروط صدق گزارهٔ شرطی غیرتابع‌ارزشی صادق نیست و بر اساس این مفهوم از شرط نمی‌توانیم بگوییم مجموعهٔ تهی، زیرمجموعهٔ هر مجموعه‌ای است، چنین ادعا کرده است که در این صورت باید تعداد بسیاری (احتمالاً نامتناهی) از مجموعه‌های تهی داشته باشیم که هیچ‌یک زیرمجموعهٔ دیگری نباشد، اما حاج‌حسینی نشان نداده است که چگونه می‌توان دو مجموعهٔ تهی متمایز داشت، تا چه رسد به بی‌نهایت مجموعهٔ تهی متمایز (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۴).

پاسخ انتقاد

با این فرض که E و E' دو مجموعهٔ تهی باشند، اگر بگوییم به ازای هر S ، $E \subseteq S$ و تنها اگر $E' \subseteq E$ و $E \subseteq E'$ (یعنی اگر و تنها اگر $E = E'$)، در این صورت انتقاد فلاحی وارد خواهد بود اما می‌دانیم که این عبارت به صورت یک طرفه برقرار است یعنی به ازای هر S ، اگر $E \subseteq S$ آنگاه $E' \subseteq E$ و $E \subseteq E'$ (یعنی آنگاه $E = E'$) و در این صورت، طرف دوم ممکن است برقرار نباشد یعنی چنین نیست که اگر $E \subseteq E'$ و $E' \subseteq E$ آنگاه $E \subseteq S$ و در این صورت عبارت «چنین نیست که اگر $E \not\subseteq S$ آنگاه $E \not\subseteq E'$ یا $E \not\subseteq E'$ » به این معنی است که «چنین نیست که اگر $E \not\subseteq S$ ، آنگاه مجموعه‌های تهی، متمایز باشند».

نکتهٔ دیگر اینکه نویسندهٔ کتاب با این فرض که بر اساس شروط صدق شرطی غیرتابع‌ارزشی، مجموعهٔ تهی، زیرمجموعهٔ هر مجموعه‌ای نیست در صفحات ۲۵۱-۲۵۲ به این مطلب تصریح کرده است که این نظام نیازمند نوع تازه‌ای از نظریهٔ مجموعه‌ها است که این اصل و پیامدهای احتمالی این اصل در آن برقرار نباشد. فلاحی اما بدون اینکه کمترین اشاره‌ای به این مطلب داشته باشد در بخش نتایج مقالهٔ خود مدعی شده که نشان داده است که «سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی مبتنی بر یک نظریهٔ مجموعه‌های جدید است که بر پایهٔ آن مجموعهٔ

تهی زیرمجموعه هیچ مجموعه‌ای نیست» (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۴). درضمن، باید به این نکته نیز توجه داشت که اینکه این نظام نیازمند نوع تازه‌ای از نظریه مجموعه‌ها باشد نیاز به بررسی جامع‌تری دارد و در صورتی که این نیاز احراز شود، اشکال به شمار نمی‌آید. به‌علاوه، الزامی نیست که حتماً خود نویسنده عهده‌دار تدوین آن باشد.

۳.۲.۳. ناقص بودن مدل‌های ذکر شده و تعارض آن‌ها با یکی از قواعد سمانتیکی

در این انتقاد فلاحی از یک طرف در بحثی با عنوان «تعریف مدل» با استناد به مثالی از مدل در صفحه ۱۷۸ کتاب ضمن پی بردن به این نکته که در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی لازم نیست مجموعه صدق هر متغیر و نیز رابطه مجموعه صدق همه متغیرها با هم به طور کامل ذکر شود (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۴) از یک طرف نویسنده را متهم کرده است که در سمانتیک خود مدل‌ها را به مدل‌های ناقص و کامل تقسیم نموده و مثال‌های متعددی که در این سمانتیک آورده است همگی مدل‌های ناقص هستند (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۵) و از طرف دیگر ضمن تعریف مدل کامل به مدلی که ارزش هر متغیر گزاره‌ای در هر وضعیت آن مدل مشخص شده باشد (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۵) در بحث دیگری با عنوان «قاعده‌های سمانتیکی مفهومی» با استناد به قاعده سمانتیکی «هر گزاره‌نشانه، تنها یکی از دو ارزش صدق یا کذب را دارد» در صفحه ۱۸۴ کتاب که به زعم ایشان با تعریف ایشان از مدل کامل تناسب دارد، در تعبیر نویسنده از این قاعده تصرف کرده و با افزودن قید «در هر وضعیت» به آن چنین نتیجه گرفته است که در مثال‌های یادشده این قاعده رعایت نشده است:

در آنجا نویسنده کتاب مدلی ذکر کرده بود که برخی جمله‌نشانه‌ها در برخی وضعیت‌ها هیچ ارزشی نداشتند اما در اینجا ادعا می‌شود که هر جمله‌نشانه [در هر وضعیت] تنها یکی از دو ارزش صدق یا کذب را دارد. به عبارت دیگر، در آنجا مدل «ناقص» مجاز شمرده شده بود اما در اینجا صرفاً مدل «کامل» مقبول می‌افتد (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۶).

پاسخ انتقاد

چنانکه پیش از این ذیل بحث «شروط مشارکت انواع گزاره‌ها در استدلال‌ها» و نیز ذیل بحث «مدل و اجزای آن در نظام غیرتابع‌ارزشی» گفتیم، در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی، تعداد وضعیت‌ها در هر مدل بی‌شمار است و دستیابی به ارزش هر گزاره در هر وضعیت امکان‌پذیر نیست. به‌علاوه، در همه استدلال‌ها به ارزش هر جمله‌نشانه در هر وضعیت نیاز نداریم همان‌طور که در همه استدلال‌ها به رابطه مجموعه صدق همه گزاره‌ها با هم نیز نیاز نداریم. در ضمن، قاعده سمانتیکی هر جمله‌نشانه تنها یکی از دو ارزش صدق یا کذب را دارد، به این معنی است که هر جمله‌نشانه در وضعیت‌هایی که به ارزش گزاره در آن وضعیت‌ها نیاز داریم یکی از دو

ارزش صدق یا کذب را دارد. در این صورت می‌پرسیم چرا باید کامل بودن مدل را مشروط به این کنیم که ارزش هر جمله‌نشانه در هر وضعیت مدل و نیز رابطهٔ مجموعهٔ صدق همهٔ گزاره‌ها با هم در مدل مشخص شده باشد؟ ظاهراً این انتقاد در قیاس با سمانتیک منطق موجهات و نیازهای این منطق مطرح شده است که در آن با جهان‌های ممکن سروکار داریم نه با در نظر گرفتن نیازهای سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی که در آن با وضعیت‌ها و زیربخش‌های بی‌شمار برای جهان واقع سروکار داریم. بنابراین این شرط که مدل، کامل است اگر ارزش هر جمله‌نشانه در هر وضعیت آن مشخص شده باشد یا این شرط که مدل، کامل است اگر رابطهٔ مجموعهٔ صدق همهٔ گزاره‌ها با هم در مدل مشخص شده باشد، شرطی است نادرست که بر پایهٔ التزام به نیازهای سمانتیک منطق موجهات مطرح شده است و مستلزم خروج از الزامات نقد است.

آخرین نکته اینکه نقدی که فلاحی در این ارتباط مطرح کرده فقط مربوط به متغیرهای گزاره‌ای بوده است نه فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی ولی فلاحی بی‌آنکه در متن مقاله کلمه‌ای دربارهٔ فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی بگوید در بخش نتایج مدعی شده که نشان داده است «مدل‌های معرفی شده در کتاب... برای بسیاری از متغیرهای گزاره‌ای و فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی، هیچ ارزشی نسبت نمی‌دهند» (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۴). جالب اینکه بدانید در این سمانتیک، فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی بی‌هیچ استثنایی در هر وضعیت از مدل تعیین تکلیف می‌شوند.

۴.۲.۳. اهمیت و کارکرد «وضعیت و مدل مبنا»

فلاحی در این انتقاد ضمن نقل مطلبی از صفحهٔ ۱۸۵ کتاب که در آن به «وضعیت مبنا» و «مدل مبنا» اشاره شده است، در بیانی کلی از اهمیت و کارکرد سمانتیکی این دو اصطلاح پرسیده است، بدون اینکه توضیح دیگری داده باشد (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۹).

پاسخ انتقاد

پیش از این ذیل بحث «شروط صدق انواع گزاره‌ها»، در بندهای ۶ و ۹ در باب کارکرد سمانتیکی این دو مفهوم سخن گفتیم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم. البته با این امید که با این توضیحات ابهام فلاحی برطرف شود.

۳.۳. سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی و سمانتیک منطق موجهات

فلاحی در این انتقاد پس از نقل شروط صدق فرمول‌های مرکب در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی از صفحات ۱۷۹ تا ۱۸۲ کتاب، این بحث را مطرح کرده است که:

سه شرط صدق نخست دقیقاً شبیه شرایط صدق ادات سازگاری، استلزام اکید و هم‌ارزی اکید سی. آی. لوئیس در سمانتیک موجهاتی لایبنیتز است جز آنکه (۱) به جای «جهان ممکن» از

«وضعیت» استفاده شده است و ۲) مقصود از «مدل» در اینجا غیر از تعریف آن در سمانتیک لایبنیتز است. از اینجا، دور از انتظار نیست که شباهت‌ها (و تفاوت‌هایی) میان تعیین ارزش صدق فرمول‌های مرکب در این دو سمانتیک بیابیم. در هر صورت، به نظر می‌رسد که همان رابطه‌ای که سمانتیک تابع‌ارزشی این کتاب با سمانتیک تابع‌ارزشی منطق کلاسیک دارد، سمانتیک غیرتابع‌ارزشی این کتاب با سمانتیک غیرتابع‌ارزشی منطق موجهات لایبنیتزی داشته باشد (با تمام شباهت‌ها و تفاوت‌ها) (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۵۵).

پاسخ انتقاد

پیش از این در همین مقاله ذیل بحث «شروط صدق انواع گزاره‌ها» به تفاوت شروط صدق گزاره‌های مرکب و تفاوت مفهومی آن‌ها در نظام‌های مختلف اشاره کردیم و در اینجا دیگر تکرار نمی‌کنیم. از این پرسش اما نمی‌توانیم بگذریم که در یک نقد و تحلیل منطقی چطور می‌شود عبارت «... دقیقاً شبیه... است» را به کار برد و در عین حال گفت «جز آنکه چنین و چنان است» یا گفت «دور از انتظار نیست که شباهت‌ها و تفاوت‌هایی ... بیابیم». این شیوه، مغالطه «البته اما» (of course, but) را تداعی می‌کند. در ضمن، برای نویسنده روشن نیست که چرا فلاحی همواره اصرار دارد وانمود کند هر مطلبی که در کتاب آمده است، عین چیزی است که در جای دیگری آمده است.

جالب اینکه فلاحی بی‌آنکه در متن مقاله مطلبی درباره سمانتیک کریپکی برای منطق S5 گفته باشد در بخش نتایج مدعی شده که نشان داده است که «این سمانتیک در عمل مشابه سمانتیک کریپکی برای منطق S5 است که رابطه دسترسی آن، انعکاسی، متقارن و متعدی است. اگر سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی دوارزشی باشد که در برخی مواضع به آن تصریح دارد، این سمانتیک هیچ تفاوتی با سمانتیک لایبنیتزی یا سمانتیک کریپکی برای منطق S5 نخواهد داشت» (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۴).

۴.۳. اعتبار در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی

۴.۳.۱. ابهام در مفهوم اعتبار استدلال

فلاحی در این انتقاد بدون اشاره به مفهوم اعتبار در نظام غیرتابع‌ارزشی و تنها با ذکر چند مثال که به زعم ایشان معلوم نیست در این نظام معتبر یا غیرمعتبر باشند، این انتقاد را مطرح کرده است که مفهوم اعتبار در این نظام ابهام دارد و اعتبار یا عدم اعتبار سمانتیکی این مثال‌ها برای ایشان چندان آشکار نیست:

مفهوم «اعتبار» در نظام سمانتیک‌ی حاج‌حسینی مبهم است. مثلاً دقیقاً معلوم نیست در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی کتاب استنتاج‌های زیر که شامل شرطی‌های تودرتو هستند، معتبر هستند یا نه؟ و چرا؟ (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۰)

$$\begin{aligned} A \rightarrow A &\models (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \\ A \rightarrow A, B \rightarrow B &\models (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \\ (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) &\models A \rightarrow A \end{aligned}$$

فلاحی در ادامه متذکر شده است از دیدگاه منطق ربط، از سه استدلال بالا، دو مورد اول اثبات‌پذیرند اما مورد سوم اثبات نمی‌شود اما اعتبار یا عدم اعتبار سمانتیک‌ی این استنتاج‌ها از نظر نویسندهٔ کتاب برای ایشان چندان آشکار نیست.

پاسخ انتقاد

استدلال‌های فوق به این دلیل که مقدمه یا مقدمه‌های آن‌ها صدق منطقی است و صدق منطقی بر هیچ مقدمه‌ای استوار نیست، به ترتیب در حکم سه استدلال زیر هستند و چون نتیجهٔ آن‌ها هم صدق منطقی است معتبر به شمار می‌آیند:

$$\begin{aligned} &\models (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \\ &\models (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \\ &\models A \rightarrow A \end{aligned}$$

درضمن، چنانکه در ادامه می‌آید، نویسنده در این باره در کتاب به تفصیل بحث کرده است (در صفحهٔ ۱۹۷):

از دو استدلال زیر، استدلال نخست، نامعتبر و استدلال دوم، معتبر به شمار می‌آید:

$$\begin{aligned} P, (P \rightarrow P) &\not\models P \rightarrow P \\ \sim (P \circ \sim P) \rightarrow (P \rightarrow P), \sim (P \circ \sim P) &\models P \rightarrow P \end{aligned}$$

این دو استدلال، به ترتیب در حکم استدلال‌های زیر هستند و اعتبار و عدم اعتبار آن‌ها تابع اعتبار و عدم اعتبار استدلال‌های زیر است:

$$\begin{aligned} P &\not\models P \rightarrow P \\ - &\models P \rightarrow P \end{aligned}$$

۲.۴.۳. عدم اعتبار یک استدلال

فلاحی در این انتقاد به‌زعم خود نشان داده است که فرمول زیر در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی صدق منطقی نیست:

$$\models (A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A)$$

فلاحی دلیل این مسئله را چنین ذکر کرده است:

دلیل این مسئله آن است که اگر فرمول اخیر معتبر باشد باید در هر وضعیت از هر مدل صادق باشد. این مسئله دست‌کم سه وضعیت را درگیر خواهد کرد:

- ۱- اگر این فرمول معتبر باشد باید در هر وضعیت از هر مدل، از جمله در وضعیت α صادق باشد.
- ۲- اگر این فرمول در وضعیت α صادق باشد، بنا به شرط صدق تلفیق باید یک وضعیت β وجود داشته باشد که فرمول‌های $A \circ \sim A$ و $A \circ \sim A$ در آن هم‌زمان صادق باشد.
- ۳- برای صدق فرمول $A \circ \sim A$ در وضعیت β نیز مجدداً بنا به شرط صدق تلفیق باید یک وضعیت γ وجود داشته باشد که فرمول‌های A و $\sim A$ هم‌زمان در آن صادق باشند (فلاحي، ۱۴۰۲: ۱۵۹).

فلاحي در ادامه هر گونه تلاش برای اصلاح و رفع این انتقاد را هم با طرح دو «شاید» منتفی دانسته است:

شاید نویسنده... بگوید که دو فرمول متناقض در هیچ وضعیت ممکن صدق نمی‌کند اما در وضعیت‌های فرضی «ناممکن» می‌توانند صدق کنند. اگر چنین گفته شود انتقاد این است که چرا وضعیت‌های فرضی ناممکن در این سمانتیک مجاز شمرده نشده است و فقط به وضعیت‌های «فرضی محتمل» (ص ۵۹، ۲۴۲) و وضعیت‌های «موجود یا مفروض» (ص ۱۷۸) و «موجود یا قابل فرض» (ص ۱۷۹) اشاره شده است... شاید گفته شود که مقصود از «مفروض» و «قابل فرض» در کنار «موجود» به معنای وضعیت‌های «ناممکن» است. اگر چنین است چرا قاعده‌های سمانتیکی‌ای که در بالا به آن اشاره شد ورود این وضعیت‌های «ناممکن» به سمانتیک را ممنوع ساخته است (فلاحي، ۱۴۰۲: ۱۶۰).

پاسخ انتقاد

برخلاف نظر فلاحي، فرمول فوق در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی صدق منطقی است و فلاحي در تفسیر و ارزیابی خود از این فرمول در هر سه بند، خطا کرده است:

۱. فلاحي گفته است اگر این فرمول معتبر باشد باید در هر وضعیت از هر مدل صادق باشد در حالی که بر اساس شروط صدق تلفیق باید بگوییم اگر این فرمول معتبر باشد باید در هر مدل دست کم یک وضعیت، مانند وضعیت α موجود یا قابل فرض باشد که در آن وضعیت، فرمول مرکب $(A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A)$ صادق باشد.
۲. فلاحي گفته است اگر این فرمول در وضعیت α صادق باشد، بنا به شرط صدق تلفیق، باید یک وضعیت مانند وضعیت β وجود داشته باشد که در آن فرمول‌های $A \circ \sim A$ و $A \circ \sim A$ هم‌زمان صادق باشد. در این عبارت فلاحي ادات «و» را در معنی تابع‌ارزشی به کار برده است در حالی که این ادات در فرمول فوق و بین دو پراتز به صورت غیرتابع‌ارزشی به کار رفته است و در این صورت معنایی که فلاحي بیان کرده است از آن استنباط نمی‌شود.

۳. فلاحی گفته است برای صدق فرمول $A \circ \sim A$ در وضعیت β نیز، مجدداً بنا به شرط صدق تلفیق، باید یک وضعیت γ وجود داشته باشد که فرمول‌های A و $\sim A$ هم‌زمان در آن صادق باشند. در این عبارت هم فلاحی ادات «و» را در معنی تابع‌ارزشی به کار برده است در حالی که این ادات در فرمول فوق در داخل هر پرانتز به صورت غیرتابع‌ارزشی به کار رفته است و در این صورت معنایی که فلاحی بیان کرده است هرگز از آن استنباط نمی‌شود.

بنابراین، برای اینکه فرمول $(A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A)$ صدق منطقی باشد مطلقاً لازم نیست در هر مدل دست‌کم یک وضعیت موجود باشد که در آن وضعیت، دو فرمول متناقض با هم صادق باشند بلکه کافی است در هیچ وضعیتی از آن مدل، فرمول $A \circ \sim A$ مستلزم نقیض خودش نباشد و روشن است که در هیچ وضعیتی از هیچ مدلی، هیچ فرمولی و از جمله فرمول $A \circ \sim A$ مستلزم نقیض خودش نخواهد بود همان‌طور که فرمول $A \circ B$ نیز اگر در مدلی صادق باشد به این معنی است که در هیچ وضعیتی از آن مدل، فرمول A مستلزم فرمول نقیض B نیست. به این ترتیب دعاوی فلاحی در این انتقاد از اساس اشتباه است و در این صورت، نیازی به بررسی فرض‌ها و شایدهایی که ایشان بر پایهٔ صحت دعاوی خودش مطرح کرده است نخواهیم داشت.

۵.۳. تمامیت و تصمیم‌پذیری نظام غیرتابع‌ارزشی

۱.۵.۳. فراقضیهٔ تمامیت

فلاحی در این انتقاد با استناد به اینکه در این نظام فرمول $(A \circ \sim A) \rightarrow (A \circ \sim A)$ قضیه است و در این صورت بر اساس قاعدهٔ حاج‌حسینی فرمول $(A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A)$ نیز قضیه خواهد بود و با استناد به اینکه در انتقاد قبلی نشان داده است که این فرمول در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی صدق منطقی نیست، نتیجه گرفته است که این سمانتیک نمی‌تواند همهٔ قضایای نظام غیرتابع‌ارزشی را معتبر سازد (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۵۹). فلاحی بر همین اساس در بخش نتیجه‌گیری گفته است: بنابراین، این سمانتیک با نظریهٔ برهان کتاب هماهنگ نیست و در نتیجه، برهان فراقضیهٔ تمامیت باید نادرست باشد (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۵).

پاسخ انتقاد

فرمول $(A \circ \sim A) \rightarrow (A \circ \sim A)$ در این نظام، قضیه است و بر اساس قاعدهٔ حاج‌حسینی، فرمول $(A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A)$ هم در این نظام، قضیه خواهد بود. در پاسخ انتقاد قبلی نشان دادیم که دلایل فلاحی مبنی بر صدق منطقی نبودن این فرمول مخدوش است و بنابراین،

این فرمول در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی، صدق منطقی است و در این صورت هیچ نوع ناهم‌خوانی بین نظریه برهان و سمانتیک این نظام وجود ندارد و این مثال فراقضیه تمامیت را نقض نمی‌کند.

۲.۵.۳. فراقضیه تصمیم‌پذیری

فلاحی در این انتقاد تصمیم‌پذیری سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی را زیر سؤال برده است و ادعا کرده است که نویسنده کتاب هیچ کجا نشان نداده است که سمانتیک غیرتابع‌ارزشی‌اش تصمیم‌پذیر است:

نویسنده کتاب دستگاه‌های استنتاج طبیعی هر دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی خود را تصمیم‌پذیر می‌داند و دلیل آن را تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک هر دو نظام اعلام کرده است (صص ۸۹ و ۲۲۳). ... ادعای اخیر... اما برای سمانتیک غیرتابع‌ارزشی وضعیت‌ها و جهان‌های ممکن و غیرممکنی چندان مسلم نیست و نویسنده کتاب هم هیچ کجا نشان نداده است که سمانتیک غیرتابع‌ارزشی‌اش تصمیم‌پذیر است و صرفاً آن را ادعا کرده است (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۳).

فلاحی در ادامه مثل همیشه راه حل را در نظام‌های دیگر جستجو کرده و ادعا کرده است اگر این سمانتیک دقیقاً برابر سمانتیک موجهاتی لایب‌نیتزی سی. آی. لوئیس بود، می‌توانستیم نظام غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی را نیز تصمیم‌پذیر بدانیم. اما نویسنده این نظام را از نظام لوئیس متمایز می‌داند. فلاحی سپس به فراسازگار بودن نظام غیرتابع‌ارزشی اشاره کرده است و با این فرض که عدم اعتبار اصل EFQ در این نظام مستند به فرض وضعیتی در مدل است که در آن تناقض صادق باشد اما گزاره دلخواه صادق نباشد، ادعا نموده که متأسفانه نویسنده کتاب ساز و کار چنین وضعیت‌هایی را توضیح نداده است تا ببینیم آیا این سازوکار مانند جدول‌های سهارزشی گراهام پریست برای منطق پارادوکس‌اش تصمیم‌پذیر است یا مانند سمانتیک‌های راوتلی و مایر برای منطق‌های ربط تصمیم‌ناپذیر است (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۳).

فلاحی، در ادامه، با استناد به اینکه مفهوم «استنتاج» در نظام تابع‌ارزشی کتاب «غیرتابع‌ارزشی» است و معلوم نیست که سمانتیک این مفهوم آیا یک سمانتیک تصمیم‌پذیر است یا نه، تصمیم‌پذیری سمانتیک نظام تابع‌ارزشی را هم زیر سؤال برده و ادعا کرده است که نویسنده کتاب هیچ برهانی برای این مطلب ارائه نکرده است (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۳).

پاسخ انتقاد

برای اینکه ثابت کنیم یک نظام منطقی تصمیم‌پذیر است، در وهله نخست باید نشان دهیم در آن نظام یک روش تصمیم‌گیری برای شناسایی استدلال‌های معتبر به کمک قاعده‌های دلالت

وجود دارد. در وهلهٔ دوم باید بهنجاری (صحت) و تمامیت آن نظام را اثبات نماییم تا برای حکم به درست بودن یک استدلال بتوانیم به معتبر بودن آن استدلال استناد کنیم. در این صورت با استناد به این دو مرحله می‌توانیم بگوییم در این نظام برای شناسایی استدلال‌های درست نیز یک روش تصمیم‌گیری کارآمد و مؤثر وجود دارد.

فلاحی اما بدون ورود به این بحث‌ها و صرفاً با ذکر عبارت مغلق و غیرقابل فهم «سمانتیک غیرتابع‌ارزشی وضعیت‌ها و جهان‌های ممکن و غیرممکنی» و تعبیر مغالطی «چندان مسلم نیست» تصمیم‌پذیری نظام غیرتابع‌ارزشی را زیر سؤال برده است و ادعا کرده است که نویسنده کتاب هیچ کجا نشان نداده است که سمانتیک غیرتابع‌ارزشی‌اش تصمیم‌پذیر است؛ در حالی که نویسنده در فصل پنجم کتاب در بحثی با عنوان «روش تعیین اعتبار و عدم اعتبار استدلال» و به نحوی که پیش از این در همین مقاله ذیل بحث «شیوهٔ بررسی اعتبار استدلال در نظام غیرتابع‌ارزشی» سخن گفتیم به طور روشن در سه بند نشان داده است که در این نظام یک روش تصمیم‌گیری برای شناسایی استدلال‌های معتبر به کمک قاعده‌های دلالت وجود دارد. از فراقضای بهنجاری و تمامیت این نظام نیز به تفصیل در فصل ششم کتاب بحث شده است و در مقالهٔ «بررسی انتقادی یک نقد دربارهٔ سمانتیک نظام تابع‌ارزشی» نشان دادیم که هیچ‌یک از اشکالات فلاحی بر این دو فراقضیه در نظام تابع‌ارزشی وارد نیست و در این صورت اشکالات یادشده بر نظام غیرتابع‌ارزشی نیز وارد نخواهد بود و بالاخره در صفحهٔ ۲۲۳ در فصل ششم نشان دادیم که این نظام تصمیم‌پذیر است.

درضمن، تصمیم‌پذیری نظام تابع‌ارزشی نیز به نحوی مشابه در فصل سوم اثبات شده است. فلاحی اما بدون ورود به روند اثبات این فراقضیه و تنها با استناد به اینکه مفهوم «استنتاج» در این نظام، غیرتابع‌ارزشی است و بدون اینکه نشان دهد این مفهوم چه مشکلی برای اثبات این فراقضیه ایجاد می‌کند این ادعای کلی را مطرح کرده که معلوم نیست این سمانتیک تصمیم‌پذیر باشد.

۳.۵.۳. تعداد روابط مفهومی در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی

۱. فلاحی در این انتقاد ابتدا از مطالبی از نویسنده که در آن تعداد روابط مفهومی را پنج رابطه شمرده است ولی در متن کتاب شش رابطه را بیان کرده، انتقاد می‌کند:

نویسنده کتاب در صفحهٔ ۲۴۳، روابط مفهومی میان دو فرمول را منحصر در پنج رابطه می‌داند... ولی می‌بینیم که در ادامه، هفت رابطه... معرفی می‌شوند که دقیقاً معلوم نیست چگونه باید آنها را شمارش کرد که تعداد آنها پنج شود... می‌توان حدس زد که نویسنده کتاب رابطه

«سازگار و مستقل» را یک رابطه جدا و مستقل تلقی نکرده و شماره‌ای به آن اختصاص نداده است (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۰-۱۶۱).

۲. فلاحی سپس این روابط را یکی یکی احصا و بین دو مفهوم بسیط (ناسازگاری در کذب) و مرکب (سازگاری در صدق و ناسازگاری در کذب) از «منع خلو عنادی» و نیز دو مفهوم بسیط (ناسازگاری در صدق) و مرکب (ناسازگاری در صدق و سازگاری در کذب) از «منع جمع عنادی» تفکیک کرده و متذکر شده است که مقصود از منع خلو عنادی که با ادات «+» نشان داده می‌شود معنای بسیط آن و مقصود از «منع جمع عنادی» که با ادات «|» و به تعبیر فلاحی با ادات «↑» نشان داده می‌شود معنای بسیط آن است (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۱).

۳. فلاحی تعداد روابط «مفهومی» محتمل را بسیار بیشتر از ۱۶ رابطه حدس زده و این ادعا را با این دلیل پشتیبانی کرده است که حاج‌حسینی تعداد رابطه‌های «مصادقی» متعارف و شناخته شده را (استلزام، هم‌ارزی، تناقض، تضاد و تداخل) پنج رابطه دانسته بود که این عدد بسی کمتر از مجموع رابطه‌های «مصادقی» محتمل و قابل محاسبه با جدول ارزش است که ۱۶ می‌باشد. از اینجا باید بتوان حدس زد که تعداد روابط «مفهومی» محتمل نیز بسیار بیشتر از ۱۶ رابطه است چون روابط مفهومی بسیار بیشتر و پیچیده‌تر... هستند (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۱).

۴. فلاحی سپس در تقسیمی عجیب و غریب هر یک از منع جمع مفهومی (ناسازگاری در صدق)، منع خلو مفهومی (ناسازگاری در کذب) و انفصال حقیقی مفهومی (ناسازگاری در صدق و کذب) را به دو قسم که یکی مستلزم دیگری است (استلزام مفهومی) و در دومی هیچ یک مستلزم دیگری نیست (سازگار و مستقل) تقسیم کرده است (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۲) و در ادامه مدعی شده است که به همین صورت، می‌توان تعداد اقسام را بالاتر و بالاتر برد:

به همین صورت، می‌توان... تعداد اقسام را بالاتر و بالاتر برد. اینکه آیا این تقسیم‌ها حد یقف دارد یا تا لایتناهی بالا می‌رود فعلاً سخن نمی‌گوییم؛ ولی به هر حال، «فرض‌های محتمل» بسیاری هست که هنوز به آن‌ها اندیشیده نشده است؛ در درخت ناسازگاری، «هزار باده ناخورده در رگ تاک است!» (فلاحی، ۱۴۰۲: ب: ۱۶۳).

۵. در ضمن، فلاحی به مثال‌هایی از حوزه صدق مانند پارادوکس دروغگو، پارادوکس راسل و مثال‌هایی از حوزه الهیات درباره وجود شریک‌الباری متوسل شده و ضمن بدیهی شمردن آن‌ها مدعی شده است که این مثال‌ها در تعارض با قاعده حاج‌حسینی و اصل بوئتیوس است و نویسنده کتاب به دلیل قاعده «حاج‌حسینی» وجود این دو دسته را منکر شده است.

مفاد قاعدهٔ حاج‌حسینی و بوئیوس نفی این مثال‌ها است؛ اما با وجود این مثال‌ها، قاعدهٔ حاج‌حسینی و بوئیوس است که باید نفی شود نه این مثال‌های بدیهی... نویسندهٔ کتاب به دلیل قاعدهٔ «حاج‌حسینی» وجود این دو دسته را منکر شده است (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۲).

۶. فلاحی در پایان، پیوندی بین متناهی بودن روابط مفهومی و تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک غیرتابع‌ارزشی برقرار کرده و با این فرض که روابط مفهومی نامتناهی است، تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک غیرتابع‌ارزشی را زیر سؤال برده است:

به نظر می‌رسد دلیل تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک غیرتابع‌ارزشی از دید حاج‌حسینی، متناهی بودن تعداد روابط مفهومی میان گزاره‌ها است. در بخش پیشین گزارش کردیم که او تعداد روابط مفهومی را پنج می‌داند؛ اما نشان دادم که این ادعا درست نیست و نویسندهٔ کتاب هم برهانی برای مدعای خود ارائه نکرده است (فلاحی، ۱۴۰۲: ۱۶۴).

پاسخ انتقاد

۱. همان‌طور که فلاحی اظهار داشته است تعداد روابط مفهومی شش رابطه است که نویسنده با عنایت به اینکه روابط متعارف و شناخته شده منحصر به پنج رابطه است و رابطهٔ «سازگار و مستقل» نام خاصی ندارد، آن را یک رابطهٔ جدا و مستقل تلقی نکرده و شماره‌ای به آن اختصاص نداده است. جالب اما اینکه فلاحی این شش رابطه را در شمارش، هفت رابطه شمارش کرده و معلوم نیست چگونه باید آنها را شمارش کرد که تعداد آنها دقیقاً هفت شود.

۲. همان‌طور که فلاحی گفته است مقصود از هر یک از دو رابطهٔ «منع خلو عنادی» و «منع جمع عنادی» معنای بسیط آن است و نویسنده در فصل پنجم که از نحوشناسی و دلالت‌شناسی این نظام بحث کرده، دقیقاً همین معنی را اراده کرده است. جای شگفتی است که فلاحی بی‌آنکه هیچ اشاره‌ای به این فصل و مطالب آن بکند، با استناد به بحثی که در مقام مقایسهٔ نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی در فصل هفتم آمده است، از نویسنده به خاطر این خطای سهوی انتقاد کرده است. این مطلب بی‌تردید در چاپ بعدی اصلاح خواهد شد.

۳. در این بخش فلاحی تعداد تابع‌های ارزش دو گزاره نشانه را که ۱۶ تابع ارزش است با روابط مصداقی بین دو گزاره (استلزام، هم‌ارزی، تناقض، تضاد و تداخل) که به کلی بحث دیگری است خلط کرده و تصور کرده است مجموع روابط مصداقی بین دو گزاره ۱۶ رابطه است که از آن نویسندهٔ کتاب به پنج رابطهٔ شناخته شده و متعارف اشاره کرده است و بر پایهٔ همین خطای فاحش مرتکب خطای دیگری شده و در استدلالی نامربوط بر پایهٔ این برداشت غلط

- و با توسل به این بهانه که روابط مفهومی بسیار بیشتر و پیچیده‌تر هستند حدس زده است که تعداد روابط «مفهومی» محتمل نیز بسیار بیشتر از ۱۶ رابطه است.
۴. فلاحی در این بخش مرتکب چند خطای بنیادی شده است. ۱) برای دو گزاره که بین آن‌ها رابطه منع جمع مفهومی برقرار است یعنی در صدق ناسازگار هستند، قسمی در نظر گرفته است که یکی مستلزم دیگری باشد و حال آنکه این قسم از رابطه برای گزاره‌هایی که در صدق سازگار نیستند هرگز متصور نیست. ۲) برای دو گزاره که بین آن‌ها رابطه منع خلو مفهومی برقرار است یعنی در کذب ناسازگار هستند، قسمی در نظر گرفته است که مستقل و سازگار باشند و حال آنکه این قسم از رابطه برای گزاره‌هایی که در کذب ناسازگار هستند هرگز متصور نیست. ۳) برای دو گزاره که بین آن‌ها رابطه انفصال حقیقی مفهومی برقرار است یعنی هم در صدق ناسازگار هستند و هم در کذب، دو قسم در نظر گرفته است: اول قسمی که یکی مستلزم دیگری باشد و دوم قسمی که مستقل و سازگار باشند و حال آنکه قسم اول برای گزاره‌هایی که در صدق سازگار نیستند و قسم دوم برای گزاره‌هایی که در کذب ناسازگار هستند، هرگز متصور نیست.
- در ضمن، فلاحی این دعاوی را با مثال‌هایی پشتیبانی کرده که در بند بعدی به ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.
۵. در خصوص تحلیل و صورت‌بندی مثال‌هایی که فلاحی از دو حوزه صدق و الهیات ذکر کرده، اتفاق نظر وجود ندارد و فلاحی نیز بی‌آنکه موضع خود را در مورد صورت‌بندی این مثال‌ها بیان کند در ادعایی عجیب با استفاده هم‌زمان از مغالطه «توسل به واژه‌های مبهم» (appeal to ambiguous words) و مغالطه «بدیهی شمردن مسائل مورد بحث» (every schoolboy knows)، این مثال‌ها را بدیهی شمرده است. روشن است پیش از تعیین تکلیف صورت‌بندی این مثال‌ها، امکان داوری در خصوص دیدگاه فلاحی وجود ندارد. به علاوه، نباید فراموش کنیم که گاهی اشکالاتی که از ناحیه این مسائل و در تقابل با برخی اصول و قواعد پدید می‌آید ناشی از صورت‌بندی ما از این مثال‌ها است نه ناشی از اصل یا قاعده‌ای که از آن صحبت می‌کنیم. فلاحی اما ضمن بی‌توجهی به این مسائل، نیت‌خوانی کرده و مدعی شده که نویسنده کتاب به خاطر تعارض این مثال‌های بدیهی با قاعده حاج‌حسینی یا اصل بوئیوس، آن اقسام را منکر شده است.
۶. در ضمن، پیش از این در خصوص معیارهای تصمیم‌پذیری نظام‌های منطقی صحبت کردیم و در اینجا تأکید می‌کنیم هیچ پیوندی بین متناهی بودن یا نامتناهی بودن روابط مفهومی با تصمیم‌پذیر بودن یا تصمیم‌پذیر نبودن سمانتیک غیرتابع‌ارزشی وجود ندارد و فلاحی بی‌آنکه در این خصوص توضیحی دهد، دو امر نامربوط را به هم پیوند زده است.

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از بیان برخی شاخص‌های مهم که به فهم بهتر سمانتیک نظریهٔ نظام غیرتابع‌ارزشی کمک می‌کند، نقدهای فلاحی بر این سمانتیک را در پنج گروه «رفتار ادات نقیض»، «مدل و اجزای آن»، «سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی و منطق موجهات»، «مفهوم اعتبار»، «فراقضایای تمامیت و تصمیم‌پذیری» بررسی کردیم و نشان دادیم:

۱. با تعریفی که از استدلال درست و معتبر با افزودن دو شرط جدید به تعریف رایج از درستی و اعتبار استدلال ارائه کردیم، در هر یک از دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی راه‌های استنتاج هر گزاره‌ای از تناقض به کلی مسدود می‌شود و نیازی به سلب احکام کلاسیک ادات نقیض و تغییر معنی آن نخواهیم داشت. افزون بر اینکه در نظام غیرتابع‌ارزشی قاعده‌های استنتاج و دلالت اجازه نمی‌دهند از دو نقیض، هر گزارهٔ دلخواهی را نتیجه بگیریم.

۲. با این فرض که E و E' دو مجموعهٔ تهی باشند، اگر بگوییم به ازای هر S ، اگر $E \subseteq S$ آنگاه $E \subseteq E'$ و $E' \subseteq E$ (یعنی آنگاه $E = E'$) اما چنین نیست که اگر $E' \subseteq E$ و $E \subseteq E'$ آنگاه $E \subseteq S$ ، در این صورت عبارت «چنین نیست که اگر $E \not\subseteq S$ آنگاه $E \not\subseteq E'$ یا $E \not\subseteq E'$ » به این معنی است که «چنین نیست که اگر $E \not\subseteq S$ آنگاه مجموعه‌های تهی، متمایز باشند».

۳. این شرط که مدل، کامل است اگر ارزش هر جمله‌نشانه در هر وضعیت آن مشخص شده باشد شرطی است نادرست که خارج از حوزهٔ نیازهای سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی است و فلاحی آن را بر پایهٔ التزام به نیازهای سمانتیک منطق موجهات و با عدول از الزامات نقد مطرح کرده است همان‌طور که این شرط هم که مدل، کامل است اگر رابطهٔ مجموعهٔ صدق همهٔ گزاره‌ها با هم در مدل مشخص شده باشد، شرطی است نادرست که فلاحی آن را من‌عندی و بدون ذکر دلیل، شرط مدل کامل شمرده است.

۴. فلاحی علی‌رغم آگاهی از تفاوت‌های بارز سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی با سمانتیک منطق موجهات در شروط صدق فرمول‌های بسیط، مرکب تابع‌ارزشی و مرکب غیرتابع‌ارزشی، شروط مشارکت این فرمول‌ها در استدلال... و به‌ویژه تفاوت آن‌ها در اهداف تلاش نموده است با کاربرد مغالطهٔ «البته، اما» (of course, but) وانمود کند شباهت‌های زیادی بین این دو وجود دارد و کار جدیدی در سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی صورت نگرفته است. این شیوه به دفعات در نقدهای ایشان دیده شده است.

۵. فلاحی در فهم و تفسیر برخی فرمول‌ها و نیز در تفسیر و ارزیابی برخی استدلال‌ها دچار خطا شده است و بر پایهٔ این خطاها، غفلت از برخی مطالب که در کتاب به آن‌ها تصریح شده است و با توسل به برخی دلایل نامربوط، تمامیت و تصمیم‌پذیری نظام غیرتابع‌ارزشی را مورد

تردید قرار داده است. به علاوه اقسامی نامعقول برای منع جمع مفهومی، منع خلو مفهومی و انفصال حقیقی مفهومی در نظر گرفته و با استفاده همزمان از چندین مغالطه تلاش کرده است به هر قیمت حرف خود را به کرسی بنشاند. این شیوه در هیچ حوزه‌ای و به‌ویژه در حوزه منطق پسندیده نیست.

منابع

- حاج حسینی، مرتضی (۱۴۰۱). *طرحی نو از اصول و مبانی منطق با معرفی دو نظام منطقی پایه غیرکلاسیک*، جلد اول: *منطق پایه گزاره‌ها*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- حاج حسینی، مرتضی و حمیده بهمن‌پور (۱۴۰۲الف)، «بررسی انتقادی یک نقد درباره سمانتیک نظام تابع‌ارزشی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۶، ش ۲، ۴۴۱-۴۶۳.
- (۱۴۰۲ب)، «بررسی انتقادی یک نقد بر نظریه نظام غیرتابع‌ارزشی»، *منطق‌پژوهی*، ۱۴، ش ۲، ۲۷-۶۳.
- فلاحی، اسدالله (۱۴۰۲الف)، «نظام غیرتابع‌ارزشی حاج حسینی»، *منطق‌پژوهی*، ۱۴، ش ۱، ۱۰۳-۱۲۶.
- (۱۴۰۲ب)، «سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج حسینی»، *فلسفه*، ۲۱، ش ۲، ۱۴۹-۱۶۶.
- موحد، ضیا (۱۳۸۱)، *منطق موجهات*، تهران، هرمس.
- Falahi, Asadullah (1402a). "Hajhosseini's Non-Truth-functional Logic", *Research in Logic*, Vol.14, No. 1, 103-126. (In Persian)
- (1402b). "Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics", *Falsafeh*, No. 2, Vol. 21, 149-166. (In Persian)
- Hajhosseini, M. (1401). *Two Non-Classical Logic Systems; A New Outlook on Elements of Logic*, University of Isfahan Press. (In Persian)
- Hajhosseini, M. & Hamide Bahmanpour (1402a). "Critical Analysis of a Critique of the Truth-Functional System Semantics: Can the Conclusion of an Argument Be Independent of the Premises?" *Philosophy and Kalam*, Volume 56, Issue 2, 441-463. (In Persian)
- (1402b). "Critical Review of a Critique of the Non-Truth-Functional System of Propositional Logic; Are the Theses of Aristotle and Boethius Proved?" *Research in Logic*, Vol. 14, No. 2, 27-63. (In Persian)
- Movahed, Zia (2002). *Modal Logic, an Introduction*, Tehran, Hermes. (In Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Examining Fayyazi's Criticisms of the Famous Interpretation of the Theory of Mental Existence

Mohammad Hosseinzadeh 

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

Article Info

Article Type:
Research Article

(223-243)

Article History:

Received:
27 September 2023

In Revised Form:
22 June 2024

Accepted:
23 July 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

Among the interpretations of mental existence, only a few of them have ruled on the existential contradiction between the acquired knowledge and mental existence; Gholamreza Fayyazi's view is the latest among them. One of the consequences of this recitation is the reconstruction of the representative apparition (al-shabah al-muḥākī) theory and the substitution of representative correspondence (al-muṭābiqa' al-ḥikāyī) instead of substantive correspondence (al-muṭābiqa' al-māhawī) in the famous recitation. Fayyazi has argued on the ontological distinction between the acquired knowledge and mental existence in two ways: the inner vision and the argument of correlation. This article has explained Fayyazi's interpretation of the theory of mental existence in seven parts. The critical examination of this interpretation led to the conclusion that the theory of the unity of the knower and the known does not require that acquired knowledge be other than "mental form" from an ontological point of view; In addition, it was concluded that it is not correct to replace the representative correspondence instead of the substantive correspondence; because, it lacks the criteria necessary to explain the presentation and the correspondence between the mind and the object.

Keywords: Mental existence, Acquired knowledge, Concept, Primacy of existence, Fayyazi.

Cite this article: Hosseinzadeh, M. (2024). Examining Fayyazi's Criticisms of the Famous Interpretation of the Theory of Mental Existence. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (223-243). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365611.1006799>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Mullā Ṣadrā and many of his commentators have discussed the issue of mental existence extensively, often using similar wording. According to this view, essence exists externally in a way that its associated effects follow it. However, in the mind, while the essence and its essential attributes are preserved, it exists in another form (mental existence) where the associated effects do not follow. This interpretation implies that acquired knowledge is not distinct from mental essence, as the essence that manifests through mental existence also constitutes our acquired knowledge of the external world (e.g., Mullā Ṣadrā, 1981/B, p. 24; idem, 1981/A, vol. 1, pp. 263, 266; vol. 3, p. 312; Tabatabaei, 1995, p. 34).

This interpretation has faced numerous objections. In response, some philosophers have proposed that acquired knowledge and mental existence have distinct existences. The most recent interpretation along these lines is by Ghulamreza Fayyazi, who offers philosophical criticisms of the famous interpretation and presents a new explanation within the theory of the "ghost narrator." The focus of this article is to examine Fayyazi's criticisms of the famous interpretation of the theory of mental existence. A separate and detailed discussion of his new interpretation of the "ghost narrator" will be pursued in another article.

Fayyazi's criticisms are significant because they offer a fresh perspective on the famous interpretation, addressing aspects that have often been overlooked. Reflecting on these criticisms—whether accepting or rejecting them—can deepen our understanding of the issue of mental existence. Moreover, Fayyazi's criticisms are grounded in foundational principles whose implications extend beyond the issue of mental existence. By examining his criticisms, key insights into these principles, which are relevant across various areas of Islamic philosophy, can be clarified, with potential impacts on many other philosophical discussions.

This article seeks to answer the following questions: What criticisms does Fayyazi raise against the famous interpretation of mental existence, which posits an ineffective essence preserved in the mind? Are these criticisms valid, or can the famous interpretation be defended against them? The article is organized into two sections: the first presents Fayyazi's criticisms, and the second critically examines his objections.

Fayyazi identifies several problems with the famous interpretation of mental existence:

1. The famous interpretation is rooted in the Peripatetic view that perceptual knowledge arises from the soul's passivity towards external objects. This view is incompatible with the theory of the union of the knower and the known, which entails the substantial motion of the knowing soul.
2. The famous interpretation cannot adequately respond to the well-known objection to mental existence, and Mullā Ṣadrā's response through the concept of "difference in predication" essentially abandons the core claim of the famous interpretation.
3. The famous interpretation is self-contradictory because it simultaneously claims that the essence and its essential attributes are preserved in the mind, yet also claims that what is present in the mind is neither the essence nor its accidents.
4. None of the arguments for mental existence prove that the external essence itself enters the mind. Instead, these arguments suggest the occurrence of a "representative phantom" in the mind—a mental existence that represents the external existence but lacks all its attributes.

A careful analysis of Fayyazi's critique reveals that his objections can be addressed, and a defense of the mental existence theory can be mounted based on the consensus of philosophers. This defense can proceed as follows:

1. By accepting the unity of the knower and the known, the famous formulation of the mental existence theory (where essences are realized in the realm of knowledge without carrying the effects of external existence) remains valid, though the explanation of their relationship to the knower may require adjustment.

2. Fayyazi's objection to Mullā Ṣadrā 's response is flawed, as it rests on three premises, all of which are problematic.
3. The theory of the primacy of existence, which posits that essence and its attributes depend on existence, allows for a rational and non-contradictory explanation of how essence and its attributes can be preserved while negating the entailment of primary effects. Essence can exist externally with its primary and secondary effects and simultaneously merge into another existential level where these effects no longer apply.
4. Even if the existing arguments for mental existence do not fully substantiate the famous interpretation (that the very essences of things are present in the mind), this does not invalidate the theory. It is possible that a better argument, not yet considered, could support the famous interpretation. Some philosophers have already revised and supplemented the arguments for mental existence to address various objections.

Addressing the objection of self-contradiction in the famous thesis of mental existence leads to the conclusion that accepting this thesis requires some reforms in philosophical foundations. Specifically, only by adhering to the primacy of existence, the concept of the gradation of existence, and the role of original existence in bearing the effects of things can one believe in both the preservation of essence in the external world and the mind, while also maintaining that the primary effects of essence are not dependent on it in the mental realm.



بررسی نقدهای غلامرضا فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی

محمد حسین زاده ✉

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

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۲۴۳-۲۲۳)	تقریر مشهور وجود ذهنی - که با محوریت حضور ماهیت در دو موطن ذهن و عین و انحفاظ ذات و ذاتیات مطرح شده است - همواره با اشکالات متعدد مواجه بوده است؛ جمهور حکما - اعم از مشاء، اشراق و متعالیه - نیز به این اشکالات پاسخ داده و از تقریر مشهور وجود ذهنی دفاع کرده‌اند. فیاضی پس از بررسی انتقادی پاسخ جمهور حکما، چهار اشکال را نسبت به تقریر مشهور وجود ذهنی مطرح کرده است؛ برخی از آنها جدید هستند و برخی نیز اشکالات قدیمی را از طریق نقد پاسخ مدافعان تقریر مشهور تقویت می‌کنند. بررسی اشکالات مطرح شده توسط فیاضی به این نتیجه انجامید که می‌توان به تمام اشکال‌های وارد شده پاسخ داد و از دیدگاه جمهور حکما درباره نظریه وجود ذهنی دفاع کرد؛ البته پذیرفتن این تقریر مستلزم برخی اصلاحات در مبانی فلسفی است؛ چرا که تنها بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و نقش وجود اصیل در حمل آثار اشیا بر آنها می‌توان هم به انحفاظ ماهیت در دو موطن عین و ذهن معتقد بود و هم به این مطلب باور داشت که آثار اولیه ماهیت در موطن ذهن بر آن مترتب نمی‌شوند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	
واژه‌های کلیدی:	وجود ذهنی، اشکالات وجود ذهنی، انحفاظ ذات و ذاتیات ماهیت، اصالت وجود، فیاضی.

استناد: حسین زاده، محمد (۱۴۰۳). بررسی نقدهای غلامرضا فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۴۳-۲۲۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365611.1006799>



۱. مقدمه

در تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی، ماهیت علاوه بر اینکه در خارج به گونه‌ای موجود است که آثار مطلوب بر آن مترتب می‌شود، با حفظ ذات و ذاتیات به وجود دیگری (وجود ذهنی) نیز موجود می‌شود که دیگر آثار مطلوب دیگر بر آن مترتب نمی‌شود. ملاصدرا نیز در آثار متعددش مسئله وجود ذهنی را با همان تبیین مشهور مطرح کرده است، حتی رویکردهای اصلاحی او در این موضوع (مانند صدوری بودن صور حسی و خیالی در مقابل حلول آنها در نفس) با حفظ تقریر مشهور از وجود ذهنی - یعنی حضور ماهیت بی اثر در نفس - مطرح شده است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۸۷). تقریر وجود ذهنی در حکمت متعالیه مبتنی بر تفسیری است که از نظریه اصالت وجود او ارائه می‌شود. در برخی تفسیرها این امکان فراهم است تا تبیین سازگار با اصالت وجود از نظریه وجود ذهنی ارائه شود؛ چرا که بر طبق آنها ماهیت در واقعیت خارجی حاضر است (برای نمونه نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۷۸) و به تبع وجود، آثار خارجی بر آن مترتب می‌شوند؛ در عین حال، همان ماهیت با حفظ ذات و ذاتیات می‌تواند در وجودی دیگر مندمج شود و بدون ترتب آثار خارجی، به وجود ذهنی موجود گردد. در نقطه مقابل، در برخی تفسیرهای دیگر ارائه تبیینی خردپسند و سازگار با اصالت وجود از نظریه وجود ذهنی دشوار است؛ زیرا بر طبق این تفسیرها، ماهیت در واقعیت خارجی حضور ندارد (برای نمونه نک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۷) تا بتواند با حفظ ذاتیات، در موطن ذهن حاضر شود و علم حصولی انسان به واقعیت خارجی - یا به حیثیت خاصی از واقعیت خارجی - را تشکیل دهد.

اگرچه فیاضی در تفسیر خود از اصالت وجود معتقد است که ماهیت و وجود حقیقتاً در خارج موجودند و این تفسیر به خوبی می‌تواند تقریر مشهور از وجود ذهنی را تبیین کند، با این حال او به دلیل اشکالات متعددی که نسبت به تقریر مشهور از وجود ذهنی مطرح می‌کند، این تقریر را نمی‌پذیرد و تبیین دیگری را از وجود ذهنی ارائه می‌کند که در آن تفسیر حکایتی از وجود ذهنی (حکایت نفس از ماورای خود) جایگزین حکایت ماهوی تقریر مشهور (حضور ماهیت در نفس با انحفاظ ذات و ذاتیات و حکایت از ماهیت خارجی) شده است. در این تقریر جدید - که به ادعان خود ایشان، تقریری از نظریه شبح محاکی در مقابل تقریر جمهور از وجود ذهنی است - علم حصولی یا همان مفهوم، تحقق ماهیت موجود خارجی در حیطه نفس نیست؛ بلکه همان نفس است که از ورای خود حکایت می‌کند؛ بر این اساس، فرقی نمی‌کند که نفس از اموری حکایت کند که قابل تحقق در ذهن باشند (مانند ماهیات) یا از اموری حکایت کند که تحقق آنها در ذهن ممتنع باشد (مانند حقیقت عینی وجود و امور عدمی و حتی ممتنع). در تمام این موارد علم حصولی همان نفس است که از

ورای خود حکایت می‌کند و وجود ذهنی هم محکی این علم حصولی در موطن ذهن است که آن هم از ورای خود حکایت می‌کند (نک: نبویان، ۱۳۹۶: ۴۹؛ برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۹).

دیدگاه فیاضی مشتمل بر نقادی‌های فلسفی نسبت به تقریر مشهور و تبیین‌های جدید برای نظریه شبح محاکی است. این دیدگاه در چند سال اخیر مطرح شده است و هنوز مجال آن را نیافته تا بررسی شود. صرفاً چند اثر پژوهشی در راستای تبیین این دیدگاه ارائه شده است که عبارتند از: (۱) مقاله «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی» نوشته غلامرضا فیاضی (۲) مقاله «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی» نوشته مهدی برهان مهریزی و غلامرضا فیاضی (۳) مبحث «وجود ذهنی» از دو کتاب جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی) و (۴) نگاهی نو به فلسفه اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی آیت‌الله فیاضی نوشته سید محمد مهدی نبویان. تا جایی که نگارنده جستجو کرده، هیچ‌یک از پژوهش‌های متعددی که درباره وجود ذهنی انجام شده، به نحو انتقادی دیدگاه فیاضی را بررسی نکرده‌اند، ازین رو این مقاله درصدد برآمده است تا دیدگاه مزبور را بررسی کند. موضوع مقاله حاضر، بررسی نقدهای فیاضی به تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی است؛ تبیین و بررسی تقریر جدید او از «شبح محاکی» به عنوان تفسیر برگزیده او از نظریه وجود ذهنی، بحث مفصل دیگری است که نگارنده درصدد است تا در مقاله دیگر آن را دنبال کند. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان چنین گفت که مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش‌ها است: فیاضی نسبت به تقریر مشهور وجود ذهنی - که به حضور ماهیت بی‌اثر با حفظ ذات و ذاتیات در ذهن معتقد است - چه نقدهایی مطرح می‌کند؟ آیا این نقدها به تقریر مشهور واردند یا می‌توان به آنها پاسخ داد و از تقریر مشهور وجود ذهنی در برابر آنها دفاع کرد. مقاله حاضر در دو بخش سامان یافته است: بخش نخست بیان نقدهای فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی است و بخش دوم، بررسی انتقادی اشکال‌های او به تقریر مشهور.

۲. نقد فیاضی به تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی

مهم‌ترین اشکال‌های فیاضی به تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

۱. تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی مبتنی بر دیدگاه مشایبان درباره علم حصولی است؛ آنها بر این باورند که علم حصولی همان صورت ذهنی است که از انفعال نفس در برابر اشیای بیرونی حاصل می‌شود، به نحوی که نفس پیش از انفعال، خالی از صورت علمی یا همان علم حصولی است؛ اما بنا بر نظریه اتحاد عالم و معلوم، علم حصولی از انفعال نفس در برابر اشیای بیرونی حاصل نمی‌شود، بلکه حالتی است که در ذات انسان متبلور می‌شود؛ به نحوی که پس از حصول

شرایط خاص، نفس انسان استکمال پیدا می‌کند و همچون آینه، حالت حکایت‌گری به خود می‌گیرد و اشیای دیگر را نشان می‌دهد. در این نظریه مفهوم، عرضی از اعراض نفس (عرض به اصطلاح مشایبان) نیست، بلکه در ذات و هویت نفس عالم قرار دارد (نبویان، ۱۳۹۶: ۴۶-۴۷).

۲. با تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی نمی‌توان به اشکال معروف وجود ذهنی پاسخ داد؛ زیرا در تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی، ماهیت با حفظ حدود و ثغور خود در دو موطن ذهن و عین (یعنی بدون اثر و با اثر) موجود می‌شود و چنین چیزی مستلزم آن است که یک شیء، مصداق چند مقوله متضاد باشد؛ مثلاً اگر ماهیت «انسان» وجود ذهنی داشته باشد، به حکم آنکه خود ماهیت انسان است و انسان نیز نوعی از جوهر است، باید جوهر باشد و به حکم آنکه علم حصولی است، باید کیف نفسانی و از مقوله عرض باشد. اگرچه ملاصدرا از طریق اختلاف حمل به این اشکال پاسخ داده و گفته است که «انسان ذهنی، جوهر به حمل اولی و کیف نفسانی به حمل شایع است»، اما با تأمل در این پاسخ درمی‌یابیم که تفاوت میان حمل اولی و حمل شایع در واقع نوعی تفاوت گذاشتن بین مفهوم و ماهیت شیء است و صدرالمتألهین با این پاسخ در واقع از اصل مدعای تقریر مشهور وجود ذهنی (حضور ماهیت بی‌اثر در ذهن) دست برداشته است. توضیح اینکه: تعبیر «حمل اولی» و «حمل شایع» مشترک لفظی است. گاهی اصطلاح «حمل اولی و حمل شایع» قید حمل در قضیه است، به این معنا که موضوع با محمول در موطن معنا و مفهوم (حمل اولی) یا در موطن مصداق و وجود (حمل شایع) متحد است. گاهی نیز اصطلاح «حمل اولی و شایع» قید موضوع یا محمول قضیه است، به این معنا که از موضوع و محمول در قضیه، مفهوم موضوع یا محمول (حمل اولی) یا مصداق آنها (حمل شایع) قصد شده است. مقصود ملاصدرا از این مطلب که «انسان ذهنی به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع کیف است» حمل اولی و شایع به اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) است نه به اصطلاح اول (قید حمل در قضیه)؛ زیرا اگر مقصود او اصطلاح نخست باشد پاسخ او مشکلی را حل نمی‌کند؛ «انسان ذهنی جوهر حساس... ناطق است به حمل اولی» در اصطلاح اول به این معنا است که مفهوم انسان دقیقاً همان مفهوم جوهر حساس... ناطق است ولی اینکه انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی ندارد؛ در نتیجه اشکال معروف وجود ذهنی به قوت خود باقی است. ولی اگر مقصود او از حمل اولی و شایع، اصطلاح دوم باشد، معنای جمله این می‌شود که «مفهوم جوهر، تنها حساس متحرک بالإرادة ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است». بدین ترتیب، مشکل اجتماع جوهر و کیف بودن مفاهیم ذهنی پاسخ خود را می‌یابد. بر این اساس، آنچه بر اساس نظریه وجود ذهنی در ذهن حاضر می‌شود، صرفاً مفهومی است که از ماهیت خارجی حکایت می‌کند، نه اینکه خود ماهیت در ذهن به وجود ذهنی موجود شده باشد و این چیزی نیست جز دست برداشتن از اصل تفسیر مشهور از نظریه وجود ذهنی -

که بر موجودیت خودِ ماهیت با انحفاظ ذات و ذاتیات آن تأکید می‌کرد - و همراهی با دیدگاه ابن‌سینا که معتقد است هنگام علم (حصولی) به اشیا صرفاً مفهوم یا مثال و شبیحی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد و هیچ‌گاه ماهیت خارجی به ذهن منتقل نمی‌شود (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳).

۳. تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی امری خود متناقض است؛ زیرا در این تقریر از یک طرف بر این مطلب تأکید می‌شود که ذات و ذاتیات ماهیت در موطن ذهن محفوظ است و از طرف دیگر گفته می‌شود که آثار ماهیت بر وجود ذهنی مترتب نمی‌شود و مقصود از آثار - همان‌طور که علامه طباطبایی به صراحت بیان کرده است - اعم از آثار اولیه (ذات و ذاتیات شیء) و آثار ثانویه (عرضیات شیء) است (نبویان، ۱۳۹۶: ۴۱)؛ بر این اساس، تناقض در درون این نظریه شکل می‌گیرد به این بیان که: ماهیت موجود در موطن ذهن (مثلاً انسان) هم به دلیل انحفاظ ذات و ذاتیات جوهر است؛ و هم به دلیل عدم ترتب آثار اولیه (ذات و ذاتیات) بر آن جوهر نیست؛ به بیان دیگر: از یک طرف گفته می‌شود که ذات و ذاتیات در موطن ذهن محفوظ است و از طرف دیگر گفته می‌شود که آنچه که به ذهن آمده است نه ذات و ذاتیات ماهیت خارجی است و نه عرضیات آن.^۱

۴. هیچ‌کدام از ادله وجود ذهنی، توان اثبات این مدعا را ندارد که نفس ماهیت خارجی به ذهن می‌آید، بلکه آنچه از این ادله استفاده می‌شود، حصول «شبح مشابه» یا «شبح محاکی» اشیا است؛ یعنی وجودی که از وجود خارجی حکایت می‌کند ولی جمیع آثار وجود خارجی را ندارد (همان: ۶۳-۶۴).

۳. بررسی نقدهای فیاضی به تقریر مشهور نظریه وجود ذهنی

بررسی نقدهای فیاضی از این جهت حائز اهمیت است که او به تقریر مشهور وجود ذهنی از منظری جدید نگریسته و به برخی جنبه‌های مغفول مانده آن توجه کرده است؛ از این رو، تأمل درباره این نقدها - چه به پذیرش آنها منجر شود یا رد آنها - نگرشی عمیق‌تر نسبت به مسئله وجود ذهنی را پیش روی قرار خواهد داد. مهم‌تر اینکه، نقدهای فیاضی بر بنیان‌های خاصی بنا شده‌اند که شمول و کاربرد آنها بسیار فراتر از مسئله وجود ذهنی است؛ در ضمن بررسی انتقادهای فیاضی، برخی مطالب مهم درباره این مسائل کلیدی - که در بخش‌های مختلف فلسفه اسلامی به کار می‌آیند - روشن خواهد شد و طبعاً نتایج به‌دست آمده در بسیاری از مباحث فلسفی تأثیرگذار خواهد بود. با دقت در نقدهای چهارگانه فوق، می‌توان ملاحظات زیر را نسبت به آنها مطرح کرد؛ ترتیب این ملاحظات متناظر با ترتیب طرح مطالب فیاضی در بخش پیشین است.

۱. نگارنده این بیان را از فیاضی در درس اسفار ایشان شنیده است.

۱.۳. ملاحظه اول: سازگاری تقریر مشهور وجود ذهنی با نظریه اتحاد عاقل و معقول

نظریه اتحاد عالم و معلوم، دیدگاه مشهور درباره علم حصولی و رابطه صورت‌های ذهنی با نفس را دست‌خوش تغییر قرار می‌دهد، اما کماکان نظریه مشهور وجود ذهنی را حفظ می‌کند. نظریه اتحاد عالم و معلوم، عالم و علم را دو واقعیت مغایر و انضمامی (موضوع و عرض در دیدگاه مشایبان) نمی‌داند بلکه معتقد است که رابطه عالم و علم رابطه ماده و صورت یعنی رابطه اتحادی است و هر دو به وجود واحد موجودند.^۱ به عبارت دیگر، براساس نظریه اتحاد عالم و معلوم، صورت‌های ذهنی (ماهیت‌هایی که به وجود ذهنی موجودند) در وجود مجردی که همان علم است، مندمج و فانی هستند و نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می‌شود و به تبع آن با صور علمی و ماهیات مندمج در وجود علم متحد می‌گردد:

عالم عقلی را چنین مشاهده کردیم که موجوی واحدی است که همه موجودات این عالم [مادی] به آن متصل هستند؛ از آنجا نشأت می‌گیرند و به سوی او نیز باز می‌گردند. آن [موجود عقلی] اصل معقولات و همه ماهیات است، بدون اینکه متکثر و تجزیه شود؛ فیضان شیء از او موجب نمی‌شود تا ناقص شود و اتصال شیء به او نیز موجب نمی‌شود تا چیزی بر او افزوده گردد... هنگامی که نفس شیئی را تعقل می‌کند، عین آن صورت عقلی می‌شود (به آن صورت عقلی صیرورت پیدا می‌کند)... مقصود این است که ممکن است همه ماهیاتی که در خارج به وجودات متعدد و متکثر (کثرت عددی) موجودند، در عقل نیز به وجودات متعددی که کثرت عقلی دارند موجود شوند؛ به طوری که این کثرت عقلی، به وجود واحد عقلی‌ای که به نحو وحدت و بساطت مشتمل بر همه معانی است موجود شود... همچنان که دانستی، نفس انسانی این شأنت را دارد که همه حقایق را درک کند و با آنها متحد شود، به طوری که عالم عقلی‌ای باشد که صورت همه موجودات عقلی و معنای هر موجود جسمانی در آن مندمج باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۳۶-۳۳۸).

بنابراین، بنا بر نظریه اتحاد عالم و معلوم نیز صورت‌های ذهنی می‌توانند به عنوان شئون مندمج در نفس - یا شئون مندمج در معقول بالذات که نفس با آن متحد است - به نحو بی‌اثر (به

۱. «لیس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجواهر المدرك كحصول الدار و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد... نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي؛ فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور و ليس لحق الصور بها لحق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة؛ و ليس لحق الصور العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كالحق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض؛ إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجواهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۹-۳۲۱).

وجود ذهنی) موجود باشند. با توجه به این مطلب، با پذیرش اتحاد عالم و معلوم، تقریر مشهور نظریه وجود ذهنی (تحقق ماهیت در موطن علم به نحوی که اثر وجود خارجی بر آنها مترتب نشود) از بین نمی‌رود، بلکه تنها تبیین نحوه ارتباط آنها با عالم اصلاح می‌شود.

۲.۳. ملاحظه دوم: نقش حمل اولی و شایعی که قید حمل است در حل اشکال معروف

وجود ذهنی

اشکال فیاضی به پاسخ ملاصدرا از طریق اختلاف حمل صحیح نیست. اشکال او مبتنی است بر اینکه (۱) برای پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی بین حمل اولی و شایعی که قید حمل است با حمل اولی و شایعی که قید موضوع و محمول است فرق وجود دارد و آنچه کارآمد است حمل اولی و شایعی است که قید موضوع و محمول است، نه قید حمل (۲) و اینکه مقصود ملاصدرا از حمل اولی و شایع در پاسخ به اشکال وجود ذهنی، حمل اولی و شایعی است که قید موضوع و محمول است (۳) و نیز این مطلب که پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی با استفاده از حمل اولی و شایعی که قید موضوع و محمول است به این معنا است که بپذیریم برخلاف تقریر مشهور از وجود ذهنی، صرفاً مفهومی حکایت‌گر (شبح محاکی) در ذهن حاضر می‌شود که از ماهیت خارجی حکایت می‌کند، نه اینکه خود ماهیت در ذهن به وجود ذهنی موجود شده باشد. هر سه بنیان اشکال دوم فیاضی محل تأمل است:

نقد بنیان اول: سخن فیاضی درباره تفاوت دو اصطلاح حمل اولی و حمل شایع (قید رابطه و قید موضوع و محمول) و نقش آن در پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی صحیح نیست. هنگامی که به حمل اولی مثلاً گفته می‌شود «انسان ذهنی جوهر حساس ... است»، «حمل اولی» که قید رابطه و حمل است و «حمل اولی» که قید موضوع و محمول است در این نکته با یکدیگر مشترکند که هیچ‌کدام به نحو مطابقی بر این مطلب دلالت ندارند که موضوع (مفهوم انسان در مثال) تحت چه مقوله‌ای مندرج است. اصطلاح اول (قید حمل) به‌طور مستقیم و با دلالت مطابقی بیان می‌کند که اتحاد دو طرف در عالم معنا و مفهوم است؛ در این اصطلاح، قهراً هم موضوع و هم محمول به صورت مفهوم (حمل اولی به اصطلاح دوم) هستند اما این مطلب به دلالت التزامی است؛ اما اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) صرفاً به دلالت مطابقی بیان می‌کند که مقصود، مفهوم موضوع و محمول است و هیچ دلالتی بر این ندارد که اتحاد در عالم معنا و مفهوم است یا در عالم مصداق؛ زیرا دو مفهوم ممکن است در عالم معنا و مفهوم با هم متحد باشند (مانند مفهوم انسان مفهوم حیوان ناطق است) و ممکن است در عالم مصداق با یکدیگر متحد باشند (مانند مفهوم انسان و مفهوم کلی که اولی از مصادیق دومی است). به هر حال، هر دو اصطلاح در این جهت مشترک‌اند که هیچ‌کدام از دو اصطلاح «حمل اولی» به نحو مطابقی بر این مطلب دلالت ندارند

که مصداقشان تحت چه مقوله‌ای مندرج است و در هر دو اصطلاح از قرینه خارجی دانسته می‌شود که موضوع (مفهوم انسان در مثال) تحت مقوله کیف مندرج است؛ به عبارت دیگر، این مطلب مفروغ عنه است که «وقتی انسان ذهنی (چه در اصطلاح اول و چه در اصطلاح دوم) مصداق کیف است، دیگر مصداق جوهر نمی‌تواند باشد». فیاضی تفاوت این دو اصطلاح «حمل اولی» را این‌گونه تبیین کرده است که در قضیه «انسان ذهنی جوهر حساس... است به حمل اولی» اگر مقصود از حمل اولی، اصطلاح دوم (قید موضوع) باشد، معنای جمله این می‌شود که «مفهوم جوهر، تنها حساس متحرک بالاراده ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است»؛ اما توضیح نداده است که قیدهایی «تنها»، «مصداق جوهر نبودن» و «مصداق کیف بودن» چگونه از حمل اولی به اصلاح دوم به‌دست می‌آیند.

علاوه بر اشکال فوق، این سخن فیاضی نیز محل تأمل است که می‌نویسد اگر مقصود ملاصدرا از حمل اولی و شایع، اصطلاح مربوط به حمل باشد نه مربوط به موضوع و محمول، اشکال معروف وجود ذهنی به قوت خود باقی است. استدلال ایشان بر این مدعا این بود که اگر مقصود ملاصدرا اصطلاح نخست حمل اولی و شایع (قید حمل) باشد «انسان ذهنی جوهر حساس... است به حمل اولی» به این معنا خواهد بود که مفهوم انسان همان مفهوم جوهر حساس... است ولی اینکه انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی ندارد؛ در نتیجه اشکال معروف وجود ذهنی به قوت خود باقی است. همان‌طور که بیان شد، هر دو اصطلاح حمل اولی (قید رابطه و قید موضوع) در عدم دلالت مطابقی بر اینکه مفهوم انسان (مثلاً) تحت چه مقوله‌ای مندرج است همانند هم هستند. در نظر ملاصدرا کارکرد حمل اولی و شایعی که قید حمل است رفع تناقض بین دو قضیه پذیرفته شده در نزد جمهور حکما است، با صرف نظر از اینکه چه چیزی بر این دو قضیه دلالت می‌کند و این دو قضیه از کجا نشأت می‌گیرند. قضیه اول: «ماهیت انسان در ذهن همان ماهیت انسان در خارج است (پس مفهوم انسان جوهر است)» و قضیه دوم: «مفهوم انسان در مقوله کیف نفسانی مندرج است (پس مفهوم انسان جوهر نیست)». ملاصدرا در صدد است تا با استفاده از حمل اولی و شایعی که قید رابطه‌اند این مطلب را افاده کند که آنچه به ذهن می‌آید همان ماهیت خارجی است، فقط چون موطن آن عوض شده است آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌شوند و فقط به حمل اولی بر آن حمل می‌شوند؛ در نتیجه مفهوم انسان فقط به حمل اولی جوهر است و تحت مقوله جوهر مندرج نیست. از سوی دیگر مفهوم انسان علم ما به وقایع خارجی را تشکیل می‌دهد و به حمل شایع آثار کیف نفسانی بر آن مترتب می‌شود مفهوم انسان (ماهیت انسان در ذهن/ که به وجود ذهنی موجود است) تحت مقوله کیف نفسانی مندرج است. پرواضح است که این بیان ملاصدرا به‌خوبی

ناسازگاری بین دو قضیه را برطرف می‌کند و نمی‌توان درباره آن گفت هیچ تأثیری در پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی ندارد.

نقد بنیان دوم: این سخن فیاضی که مقصود ملاصدرا از حمل، حمل به اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) است نادرست است؛ زیرا ملاصدرا در همان مواضعی که از اختلاف حمل برای حل اشکال معروف وجود ذهنی استفاده کرده است، حمل مورد نظر خود را تعریف کرده است و آن چیزی نیست جز حمل به اصطلاح اول که صفت رابطه است:

بدان که حمل شیء بر شیء دیگر و اتحاد با آن به دو صورت تصور می‌شود: یکی حمل شایع صناعی که به حمل متعارف موسوم است و عبارت است از مجرد اتحاد وجودی موضوع با محمول؛ بازگشت این حمل به این مطلب است که موضوع از افراد مفهوم محمول است... در دیگری مقصود از حمل این است که موضوع عیناً همان ماهیت و مفهوم محمول است؛ بعد از لحاظ نوعی از تغایر [میان موضوع و محمول]... نه اینکه [این حمل] به صرف اتحاد [موضوع و محمول] در ذات و وجود محدود باشد. این حمل «حمل ذاتی اولی» نامیده می‌شود... با توجه به این مقدمه می‌گوییم... حد حیوان - یعنی مفهوم جوهر نامی حساس - به گونه‌ای است که این مفهوم به حمل شایع بر آن حمل نمی‌شود و حمل این مفهوم بر آن (حد حیوان) به حمل اولی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۲-۲۹۶؛ نک: همو، ۱۳۶۰: ۲۸-۲۹).

در عبارت فوق ملاصدرا حمل اولی و شایعی که قید حمل هستند را تبیین کرده و سپس از آنها برای پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی استفاده کرده است. با وجود این عبارت آشکار ملاصدرا، ادعای فیاضی که مقصود ملاصدرا در حل اشکال، حمل اولی و شایع به اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) است صحیح نیست.

نقد بنیان سوم: حتی اگر بپذیریم که پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی، صرفاً متوقف بر استفاده از حمل اولی و شایعی است که قید موضوع و محمول اند، چنین چیزی به این معنا نیست که وجود ذهنی منحصرأً شبیح حکایت‌گر است، نه ماهیتی که به وجود ذهنی موجود شده است. استفاده از حمل اولی و شایعی که قید موضوع و محمول است، در واقع نوعی تمایز میان مفهوم موضوع و محمول و مصداق آنها است؛ این مفهوم می‌تواند همان ماهیت موجود به وجود ذهنی در تقریر مشهور باشد یا شبیح حکایت‌گری که مورد نظر فیاضی است؛ چرا که مفهوم، شیء حکایت‌گر است چه از سنخ همان ماهیت محکی باشد و چه شیئی کاملاً مغایر با محکی خارجی باشد (اگر وجه معقولی برای آن بتوان ترسیم کرد).

۳.۳. ملاحظه سوم: نادرست بودن اسناد نظریه شبح محاکی به ابن سینا

همان‌طور که در مباحث پیشین اشاره شد، دیدگاه برگزیده فیاضی، تقریری از نظریه شبح محاکی است. او بر این باور است که ابن سینا نیز در مسئله وجود ذهنی به شبح محاکی اعتقاد دارد، نه به حضور خود ماهیت در ذهن (تقریر مشهور وجود ذهنی). آنچه موجب شده فیاضی این نظریه را به ابن سینا نسبت دهد برخی عبارت‌های او است که بر اساس ظاهر آنها هنگام علم به اشیای خارجی، امری غیر از ماهیت معلوم خارجی در ذهن حاضر می‌شود (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۳-۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳؛ ۱۴۷). در برخی از این عبارت‌ها ابن سینا از صورت ذهنی امور مادی با عنوان «مثال حقیقت» (نه حضور خود حقیقت در ذهن) یاد کرده است:

آگاهی از شیء بدین صورت است که حقیقت آن شیء نزد شخص ادراک‌کننده متمثل شود [به‌گونه‌ای] که شخص ادراک‌کننده آن حقیقت را به‌وسیله این امر متمثل مشاهده کند. این حقیقت متمثل، یا همان حقیقت شیء ادراک شده است که خارج از شخص ادراک‌کننده قرار دارد، و یا مثال آن حقیقت است که در ذات مدرک مرتسم شده است و مباین با حقیقت خارجی نیست. گزینه نخست صحیح نیست؛ زیرا در این صورت، تبیین آگاهی از شیء، به‌وسیله اموری که در خارج معدوم‌اند - مانند بسیاری از شکل‌های هندسی و امور فرضی - و حقیقت بالفعل و موجودی در خارج ندارند، نقض می‌شود. بنابراین [هنگام آگاهی به شیئی که خارج از مدرک قرار دارد] مثال حقیقت شیء ادراک شده، باید در ذات مدرک مرتسم باشد (همو، ۱۳۸۱: ۲۳۷).

در برخی عبارت‌های دیگر نیز اظهار داشته است که هنگام تعقل ماهیات اشیا معنا و آثار آنها در ذهن حاضر می‌شود، نه ذات آن ماهیات:

معنای این قول که «ماهیت جوهر جوهر است» این است که جوهر در اعیان «لا فی موضوع» است و این صفت برای آن موجود است. هنگامی که نفس، این صفت آن (جوهر خارجی) را تعقل می‌کند، «معقول ماهیت» و «معنا»ی آن در نفس حاصل می‌شود نه ذات آن (همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳).

دقت در عبارت اخیر، به خوبی این مطلب را روشن می‌کند که مقصود ابن سینا از این عبارت، بیان تفاوت بین ماهیت خارجی (ذات) و ماهیت ذهنی (معقول ماهیت) در ترتب آثار و عدم آن است، نه بیان این مطلب که در علم به واقعیت خارجی، شبح آن (در مقابل ماهیت آن) در ذهن حاضر می‌شود. با تأمل در عبارت نخست نیز می‌توان دریافت که ابن سینا تعبیری نظیر تمثیل «مثال حقیقت» نزد مدرک را در مقابل تمثیل «حقیقت خارجی» شیء ادراک شده به‌کار برده است، تا این مقصود را افاده کند که در فرآیند ادراک، حقیقت خارجی، معلوم بالذات نیست بلکه «مثال» آن (یعنی امری غیر از حقیقت خارجی) معلوم بالذات است؛ نه اینکه تمثیل «مثال حقیقت» را در مقابل تمثیل «خود ماهیت» مطرح کرده باشد تا در نتیجه «مثال بودن صورت ذهنی» با ویژگی عینیت

ماهوی منافات داشته باشد. بنابراین «مثال» در عبارت ابن‌سینا به خودی خود، بدون در نظر گرفتن قرائن و شواهد، می‌تواند اعم از تمثیل خودِ ماهیت (نظریه وجود ذهنی) و تمثیل مثال ماهیت (نظریه شیخ) باشد. علاوه بر این، قرائن و شواهد متعددی بر این مطلب دلالت دارند که از نظر ابن‌سینا، در علم حصولی، خودِ ماهیت معلوم در نزد شخص ادراک‌کننده متمثل می‌شود. از جمله این قرائن، مطالبی است که ابن‌سینا در تبیین چگونگی تقشیر ماهیت مادی در مراتب مختلف حصول ادراک بیان کرده است. از نظر او ماهیتی که در واقعیت مادی موجود است با عوارض مختلفی همراه است. این عوارض در سه مرحله از ماهیت جدا می‌شوند که در آخرین مرحله صورت ماهوی در قوه عقل کاملاً از ماده و عوارض آن تجرید می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۹-۳۴۵). این مطلب به‌خوبی بیان‌گر آن است که از نگاه ابن‌سینا همان صورت ماهوی، بدون ماده - و گاه حتی بدون عوارض مادی - در موطن ادراک حاضر می‌شود و به همین دلیل است که او ادراک را به «حصول صورت مدرک در ذات مدرک» تعریف کرده است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۹)؛ این صورت در واقع، همان صورت ماهوی است که از ماده تجرید شده است. ابن‌سینا در *الهیات شفا* به روشنی، این انحفاظ ماهیت را بیان کرده است. او در پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی (عرض بودن صورت ذهنی جوهر در صورت انحفاظ ماهیت معلوم)، انحفاظ ذاتیات و جوهر بودن صورت علمی را انکار نمی‌کند و با بیان اینکه خاصیت حلول نکردن در موضوع، مربوط به وجود جوهر در خارج است نه وجود آن در ذهن، به اشکال پاسخ می‌دهد (نک: همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۰). اگر دیدگاه ابن‌سینا درباره صورت ذهنی، نوعی نظریه شیخ بود که بر طبق آن، مثال ماهیت در ذهن حاضر می‌شود نه خودِ ماهیت، دیگر نیازی به ارائه پاسخ مزبور نبود و ابن‌سینا به راحتی می‌توانست جوهر بودن صورت ذهنی را انکار کند، بدون اینکه اشکال فوق نسبت به دیدگاه او مطرح شود. از دیگر مواردی که با صراحت بیشتری دیدگاه ابن‌سینا درباره انحفاظ ماهیت را منعکس می‌کند، دو عبارت دیگر او در کتاب‌های *تعلیقات و منطقی شفا* است:

این ماهیت (ماهیت جوهر) - که دارای این شأنیت است که در خارج بدون حلول در موضوع موجود شود - هنگامی که تعقل شود و در عقل حاضر گردد، حقیقت آن (جوهریت) تغییر نمی‌کند... (همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳).

ماهیت اشیا گاه در اعیان اشیا است و گاه در تصور. بنابراین ماهیت سه اعتبار دارد: اعتبار ماهیت ماهیت از این جهت که آن ماهیت است، بدون اضافه شدن به یکی از دو وجود [خارجی و ذهنی]... و اعتبار ماهیت از این حیث که در اعیان است... و اعتبار ماهیت از این حیث که در تصور است... (همو، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۵).

۴.۳. ملاحظه چهارم: معقول بودن عدم ترتب آثار اولیه بر ماهیت

اشکال سوم فیاضی بر تقریر مشهور وجود ذهنی این بود که نمی‌توان تصویری معقول و عاری از تناقض از انحفاظ ذات و ذاتیات و در عین حال عدم ترتب آثار اولیه ارائه داد؛ زیرا عدم ترتب آثار اولیه بر ماهیت به معنای عدم حضور ذاتیات ماهیت در ذهن است. این اشکال به انحفاظ ذات و ذاتیات را می‌توان در قالب منطقی زیر تقریر کرد:

مقدمه اول: ترتب اثر اولیه بر ماهیت همان حمل ماهیت بر خودش یا اجزای ماهیت بر ماهیت است.

مقدمه دوم: حمل ماهیت بر خودش و نیز حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت ضروری است و عدم ترتب آنها بر ماهیت (سلب آنها از ماهیت) ممکن نیست.

نتیجه: عدم ترتب آثار اولیه بر ماهیت ممکن نیست.

مقدمه دوم استدلال فوق، نقطه کانونی در بررسی اشکال سوم فیاضی است؛ یعنی صحت و سقم اشکال ایشان به صحت و سقم این مقدمه وابسته است. چگونگی حمل ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت، شرایط آن و نیز ضرورت یا عدم ضرورت آن به مبنایی که در بحث اصالت وجود یا ماهیت اتخاذ برمی‌گزینیم و نیز تقریری که از اصالت وجود ارائه می‌کنیم بستگی دارد. بر مبنای اصالت ماهیت، حمل ذات و ذاتیات ماهیت مشروط و مقید به هیچ قید و شرطی نیست؛ بر این اساس، حمل ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت ضروری و غیر قابل سلب است؛ در نتیجه، نمی‌توان تصویری معقول از انحفاظ ذات و ذاتیات و در عین حال عدم ترتب آثار اولیه بر آن ارائه کرد.

مطلب فوق بر مبنای تفسیر فیاضی از نظریه اصالت وجود نیز صادق است. در تفسیر فیاضی از اصالت وجود، ماهیت به‌خودی خود (فی‌نفسه) تقرر و شئییت دارد و پس از همراهی وجود، حقیقتاً موجود و مجعول می‌شود؛ بر این اساس، فیاضی معتقد است که در ترتب ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت، وجود هیچ نقشی ندارد و ماهیت در نفس‌الامر حتی در فرض معدوم بودن نیز موضوع برای حمل ذات و ذاتیات خود است:

در مواردی که طبیعت را بر خودش حمل می‌کنیم، یعنی حکم بر «طبیعت محکی» بار می‌شود و محمول نیز همان طبیعت است (به تعبیر دیگر حمل ذات بر ذات)، وجود برای صدق قضیه... لازم نیست. برای نمونه وقتی که می‌گوییم «انسان انسان است»، این قضیه صادق است، یعنی انسان خودش خودش است، هرچند انسان وجود نداشته باشد. ثبوت ذات انسان برای انسان هیچ نیازی به وجود ندارد. ثبوت آن به این است که نشود انسان انسان نباشد، یعنی نتوان انسان را از آن سلب کرد؛ اما اینکه حتماً انسان موجودی در کار باشد لازم نیست. یعنی در واقع معنای این قضیه آن است که آن طبیعت لا بشرط انسان که «من حیث هو» نه موجود است و نه

لاموجود، خودش خودش است و این، نیازمند موجود بودن آن طبیعت نیست... اساساً مقتضای قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» همین است که مثلاً انسان، من حیث هو، انسان است، اگرچه موجود نباشد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

این در حالی است که اصالت وجود بر اساس برخی تفاسیر دیگر اقتضا دارد تا حمل ذات و ذاتیات بر ماهیت نیز به وجود وابسته باشد. ملاصدرا در مواضع متعدد از آثارش به این مطلب اشاره و تبیین‌های مختلفی برای آن مطرح کرده است که به اعتقاد نگارنده دو تقریر از سایر تقریرها متقن‌ترند:

تقریر اول: در مقام ثبوت و نفس‌الأمر، ماهیت تعین و شأن وجود است و ماهیت حیثیت لامتحصل و مندمج در وجود محمولی (وجود خاص) است؛ بر این اساس - برخلاف دیدگاه فیاضی - ماهیت فی‌نفسه با صرف نظر از وجود در نفس‌الأمر هیچ تقرر و شیئیتی ندارد و نمی‌تواند حتی موضوع برای ذات و ذاتیات خود باشد؛ از سوی دیگر همه چیز - حتی ذات و ذاتیات - را می‌توان از چنین ماهیتی که هیچ تقرری ندارد سلب کرد، البته به نحو سلب تحصیلی و از باب قضیه سالبه به انتفای موضوع:

قبل از وجود ماهیت، به هیچ نحوی نمی‌توان بر ماهیت حکم کرد، حتی حکم به ثبوت ماهیت برای خودش؛ زیرا ماهیات قبل از وجود هیچ ظهوری ندارند و هیچ امتیازی بینشان نیست... پس تا زمانی که این نحو از وجود محقق نشود، به هیچ نحو نمی‌توان بر ماهیتی که منسوب به این وجود و به نحوی متحد با آن است حکم کرد؛ اما به سبب آن وجود معقول یا محسوس می‌توان بر آن ماهیت حکم کرد که «خودش خودش است یا چیزی جز خودش نیست (الماهیة هی هی او لیست إلا هی)... [با صرف نظر از وجود] همه سلوب در حق ماهیت به نحو ازلی و ابدی صادق‌اند؛ زیرا ماهیت ذاتی ندارد شیئی از اشیا برای آن ثابت شود... بنابراین حکم بر ماهیات - حتی احکام ذاتی و وصف‌های اعتباری ازلی نظیر امکان و بطون و ظلمت و خفاء و کمون - متوقف بر انصباع ماهیت به صفت وجود و روشنی جستن ماهیت از وجود است... (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۸۸).

تقریر دوم: بر اساس نظریه اصالت وجود هر نوع حمل - حتی حمل اولی - منوط به تحقق وجود است؛ زیرا حمل و هوهویت منوط به تحقق وحدت است و وحدت نیز مساوق با وجود است، در نتیجه هر نوع «حمل» یا «هوهویت» اتحاد در وجود است:

مبنای حمل - یعنی هوهو - اتحاد در هویت و وجود است و مبنای این تخصیص (اختصاص حمل به اتحاد در وجود) - معروف بودن [و شیوع استعمال] لفظ حمل [در معنای اتحاد در وجود] نیست [لذا این گمان که تعریف حمل به اتحاد در وجود مختص به حمل شایع است، صحیح نیست] بلکه مبنای این تخصیص این است که سایر انواع وحدت صلاحیت تصحیح حمل را

ندارند و تنها اتحاد در وجود است که می‌تواند مبنای حمل قرار گیرد؛ زیرا هویت عین وجود است و هوهویت عین اتحاد در وجود (همو، ۱۳۸۲: ۱/ ۴۱۰).

با توجه به همین نکته، ملاصدرا در اسفار، جهت اتحاد حمل را - بدون منحصر کردن آن به حمل شایع - اتحاد در وجود معرفی کرده است:

جهت اتحاد در هر دو امر متحدی همانا وجود است (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۶۷).

بنابراین، ترتب آثار اولیه (ذات و ذاتیات) بر ماهیت، یک امر ضروری و همیشگی نیست، بلکه منوط به وجود است و بر اساس وجودی که ماهیت در آن مندمج و فانی می‌شود باید لحاظ شود. بر مبنای این مطلب و نیز اصل تشکیک وجود، معانی و ماهیتی که در وجود اصیل مستهلک و فانی‌اند، می‌توانند در مراتب هستی به انحاء مختلفی حضور داشته باشند و متناسب با درجه شدت و ضعف وجودی که در آن مندمج و مستهلک‌اند، آثار مختلفی را از خود نشان دهند:

آگاه باش که وجود در تحقق معانی و مفهومات اصل است و - همان‌طور که دانستی - وجودها در شدت و ضعف و کمال و نقص با یکدیگر متفاوت‌اند. هرچه وجود شدیدتر و قوی‌تر باشد، احاطه بیشتری به معانی دارد و در خارج آثار بیشتری بر آن مترتب می‌شود. گاه وجود واحد صفات بسیاری دارد و به جهت وحدت و شدت و کمال آثار متعددی بر آن مترتب می‌شود، آثاری که بر وجودات دیگر به‌خاطر ضعفشان مترتب نمی‌شوند (همو، ۱۳۸۲: ۲/ ۹۱۰؛ همچنین نک: همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۶۷).

بر این اساس، می‌توان ماهیتی (مثلاً ماهیت انسان) را ترسیم کرد که در مرتبه وجود خارجی (مثلاً وجود خاص مادی) مندمج و فانی شده و آثار اولیه (اثر بُعد، نمو و احساس داشتن) و ثانویه (اثر خنده و تعجب) بر آن مترتب شده است؛ در عین حال همان ماهیت در مرتبه وجودی دیگر (وجود ذهنی) فانی است، اما آثار اولیه و ثانویه مرتبه وجودی نخست دیگر بر آن مترتب نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، ترتب آثار (اعم از اولیه و ثانویه) به‌وسیله وجود است و فرض این است که وجودی که ماهیت در آن مندمج شده است وجودی متفاوت از وجود مرتبه قبل است. بله، اصل ذات و ذاتیات ماهیت به‌گونه‌ای که متناسب با مرتبه جدید باشد در آن مرتبه محفوظ است، بدون اینکه آثار همان ذات و ذاتیات در مرتبه نخست آن را همراهی کنند.

این مطلب را می‌توان در مواردی چند از نظام فلسفی ملاصدرا مشاهده کرد؛ یکی از آنها بحث مثل افلاطونی است که ماهیت در وجود مجرد عقلی مندمج است و در عین حال آثار اولیه و ثانویه فرد مادی همان ماهیت (مانند حلول در ماده) بر آن مترتب نیست (همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۶۲-۶۳). مورد دیگر، بحث وجود جمعی (اجمالی) و وجود خاص (تفصیلی) است. در فلسفه ملاصدرا ماهیت می‌تواند به وجود خاص مادی موجود شود و آثار اولیه و ثانویه بر آن مترتب شود، در عین حال

همین ماهیت در مراتب بالاتر به وجود جمعی موجود است، اما هیچ‌یک از آثار اولیه و ثانویه وجود خاص مادی بر آن مترتب نیست (همان: ۲۷۳/۶).

حاصل آنکه: بر اساس نظریه اصالت وجود و این فرع اصالت وجودی که ماهیت در ذات و ذاتیاتش تابع وجود است، می‌توان تبیینی معقول و بدون تناقض از تقریر مشهور وجود ذهنی ارائه کرد؛ ماهیت بدون هیچ محذوری می‌تواند در وجود خاص خارجی موجود شود و آثار اولیه و ثانویه خود را دارا باشد، در عین حال همان ماهیت می‌تواند در مرتبه وجودی دیگر مندمج شود به‌گونه‌ای که دیگر آثار اولیه و ثانویه مرتبه نخست بر آن مترتب نباشد.

با در نظر گرفتن مطالب فوق می‌توان به این نکته پی برد که تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی تنها بر اساس نظریه اصالت وجود و فروع متفرع بر آن پذیرفتنی است؛ در غیر این صورت نمی‌توان تقریری خردپسند از این مطلب ارائه داد که «همان ماهیت خارجی در وجود ذهنی موجود است، اما حتی ذات و ذاتیات آن بر آن مترتب نیست». با توجه به همین نکته است که ملاصدرا در کتاب مشاعر فرق میان خارج و ذهن را یکی از ادله اصالت وجود برشمرده است (نک: همو، ۱۳۶۳: ۱۲). همچنین در سفر اصالت و تشکیک وجود را مقدمه بحث وجود ذهنی دانسته است (نک: همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۳-۲۶۴).

۵.۳. ملاحظه پنجم: عدم استلزام ناتمام بودن استدلال‌های تقریر مشهور با نادرست بودن آن

فیاضی در اشکال چهارم معتقد است که مفاد استدلال‌های وجود ذهنی حضور شبیح محاکی اشیا در ذهن است، نه حضور خودِ ماهیت اشیا. او استدلالی بر این مدعای خود ارائه نکرده است تا بتوان از طریق بررسی استدلال، صحت و سقم این ادعا را بررسی کرد؛ از سوی دیگر بررسی تفصیلی استدلال‌های وجود ذهنی نیز مجال دیگری را می‌طلبد و در این مقاله نمی‌توان به‌طور تفصیلی این استدلال‌ها را مطرح و بررسی کرد. در اینجا تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که حتی اگر هیچ‌کدام از استدلال‌های وجود ذهنی تام نباشد و نتواند مدعای مشهور درباره وجود ذهنی (حضور خودِ ماهیات اشیا در ذهن) را اثبات کند، چنین چیزی به معنای نادرست بودن تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی نیست؛ چه بسا بتوان استدلال بهتری را برای تقریر مشهور از وجود ذهنی سامان داد که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است؛ چه اینکه برخی از استدلال‌های وجود ذهنی توسط برخی حکما اصلاح و تکمیل شده‌اند تا برخی اشکالات مطرح شده برطرف شوند (برای نمونه نک: همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۸۰، تعلیقه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۵؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۱۴؛ کوثریان و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۷).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نگاه فیاضی، تقریر مشهور وجود ذهنی مستلزم اشکالات متعددی است که عبارتند از: (۱) ناسازگار بودن با نظریه اتحاد عالم و معلوم (۲) عدم امکان پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی (۳) خود متناقض بودن نظریه وجود ذهنی با تقریر مشهور و (۴) ناتمام بودن استدلال‌های وجود ذهنی. از میان این اشکالات، اولی و سومی جدید هستند؛ اشکال دوم و چهارم نیز تقویت اشکالات سابق مخالفان وجود ذهنی از طریق نقد پاسخ مدافعان‌اند. تأمل در نقدهای چهارگانه فیاضی نشان داد که می‌توان به تمام اشکال‌های وارد شده پاسخ داد و از دیدگاه جمهور حکما درباره نظریه وجود ذهنی دفاع کرد. البته پذیرفتن این تقریر مستلزم برخی اصلاحات در مبانی فلسفی است؛ چرا که تنها بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و نقش وجود اصیل در حمل آثار اشیا بر آنها می‌توان هم به انحفاظ ماهیت در دو موطن عین و ذهن معتقد بود و هم به این مطلب باور داشت که آثار اولیه ماهیت در موطن ذهن بر آن مترتب نمی‌شوند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. تحقیق مجتبی زارعی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات*. تحقیق از عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (الإلهیات)*. به تصحیح سعید زاید، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- (۱۴۰۵). *الشفاء (المنطق)*. به تحقیق سعید زاید، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- برهان مهریزی، مهدی و فیاضی، غلامرضا (تابستان ۱۳۸۹). «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی». *معرفت فلسفی*، شماره ۲۸، صص ۱۱-۳۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *نهایة الحکمة*. چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. (جلد اول)، چاپ اول، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. (جلد دوم)، چاپ اول، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (تابستان ۱۳۸۶). «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی». *معارف عقلی*، شماره ۶، صص ۹-۱۷.
- (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. چاپ اول، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کوثریان، حجت؛ بهشتی، احمد و کشفی، عبدالرسول (بهار و تابستان ۱۳۸۹). «بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی». *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و سوم، شماره ۱، صص ۱۱۹-۱۳۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

----- (۱۳۸۲). شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا. تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

----- (۱۳۶۳). *المشاعر*. به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.

نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی* (مشمول بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی). جلد دوم، قم، چاپ دوم، انتشارات حکمت اسلامی.

یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سید عطاء انزلی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

References

- Avicenna (2002). *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, ed. Mujtabā Zārī. Qom: the Center of Publication of the Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom. (In Persian)
- (1983 B). *al-Shifā', al-'ilāhiyyāt*, ed. Sa'īd Za'id. Qom: Maktabah 'Āyatullāh Mar'ashī. (In Persian)
- (2000). *al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Dalālāt*, ed. M.T. Dānīsh'pazhūh, Tīhrān: Dānīshgāh-i Tīhrān Publication. (In Persian)
- (1984). *al-Shifā', al-Mantiq*, ed. Sa'īd Za'id. Qom: Maktabah 'Āyatullāh Mar'ashī. (In Persian)
- (1983 A). *al-Ta'līghāt*, ed. 'abd al-raḥmān badawī, Qom Maktab al-'a'lām al-islāmī Press. (In Persian)
- Burhan Mehrīzī, M., & Fayyazī, Gh. (2010). "The Nature of Designation: Between the Prevalent View and that of Ayatollah Fayāzī", *Ma'rifat-i Falsafī*, No. 28, pp. 11-38. (In Persian)
- Fayyadī, Qulāmrizā (2008). *Existence & Quiddity in Sadrian Theosophy*, Qom: research institute of ḥowza & university Press. (In Persian)
- (2007). "Mental being in Islamic Philosophy", *Ma'rif Aqli*, No. 6, pp. 9-17. (In Persian)
- Kowthariyan, Hojjat., & Beheshti, Ahmad. & Kashfi, Abd-al-rasul (2010). "Ontological Arguments of Mental Existence in Islamic Philosophy: A Critical Examination", *The journal of Philosophy and Kalam*, vol.43. No.1, pp. 119-138. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā (1981A). *al-Ḥikma al-muta'āliya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'ah*, 9 vols. Beirut: Dar al-'ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- (2003). *Sharḥ wa Ta'līq Ṣadr al-Mmuta'allihīn bar Ilāhiyyat-i Shifā*, ed. N. Habībī. 2 vols. Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Institut. (In Persian)

- (1981B). *al-Shawāhid al-rubūbiyya fi al-manāhij al-sulūkiyyah*. ed. S.J. Āshtīyānī. Mashhad: University Center for Publishing. (In Persian)
- (1984). *al-Mashā'ir*, ed. Henry Corbin, Tahūrī publications. (In Persian)
- Nabawīan, M.M. (2017). *Essays in Islamic philosophy*, vol.2, Qom: Hikmat-i Islāmī Publications. (In Persian)
- Tabāṭabā'ī, Muhammad Husayn (1995). *Nihāya al-ḥikmah*, Qom: institute al-nashr al-islāmī. (In Persian)
- ‘Ubūdīyyat (2006). *An Introduction to Mullā Ṣadrā's Theosophical System*, Vol.1, Qom: Imam Khumiynī Educational Research Institute Press & SAMT. (In Persian)
- (2007). *An Introduction to Mullā Ṣadrā's Theosophical System*, Vol.2, Qom: Imam Khumiynī Educational Research Institute Press & SAMT. (In Persian)
- Yazdān Panāh, Yadullāh (2009). *Mabānī wa Usūl-i Irfān-i Naẓarī*. Qom: Imam Khumiynī Educational Research Institute Press. (In Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



“Self” in Suhrawardi: Methodological Analysis

Sohrab Haghighat 

Associate Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(245-263)

Article History:

Received:
09 July 2023

In Revised Form:
18 January 2024

Accepted:
30 October 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

The discovery of "Self", the essence of "Self" and the relationship between man and "Self" have a special place in the philosophy of illumination. The main issue in this article is how Suhrawardi discovers "self" and what is his mechanism in self-analysis? In order to reach Suhrawardi's answer, we have distinguished between two types of ontological and epistemological encounters with "self". In the ontological confrontation, man achieves the existential truth through self-analysis and makes this existential matter the basis of his entire metaphysical system, as we see in Ibn Sina's philosophical system. But from Suhrawardi's point of view, the human encounter in the discovery of "self" is epistemological. In the epistemological encounter with "self", the first finding of man is something that constantly appears to him, and according to the identity of appearance and perception, man's discovered is consciousness, and as a result, "self" is consciousness. Consciousness that is the basis of the philosopher's entire knowledge system. Considering these kinds of encounter, in this article we have distinguished between three stages of self-analysis, i.e. illuminated self-awareness, illuminated self-knowledge and illuminated self-improvement. In the stage of self-awareness, a reality beyond the material body is discovered in three ways. In the stage of self-knowledge, by distancing from the Peripatetics philosophers and relying on the phenomenological approach, we reach the fact that this non-material thing constantly appears to man, such a thing is pure light. In the stage of self-development, by establishing a dialectic between man and "self", the conclusion is reached that alienation is a contradictory thing. Therefore, suhrawardi's illuminated self-analysis establishes a foundation for illumination epistemology both in its own philosophy and in the philosophies after it.

Keywords: Appearance, self-awareness, self-knowledge, self-improvement, Suhrawardi.

Cite this article: Haghighat, S. (2024). "Self" in Suhrawardi: Methodological Analysis. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (245-263). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.361860.1006787>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Shihab ul-Din Suhrawardi is one of the philosophers who have devoted himself to self-Analysis in the Islamic tradition. From Suhrawardi's point of view, the knowledge of the soul is one of the most important issues in philosophy and wisdom and anyone who does not believe in its immaterial and survival should not be called a philosopher and a sage. This expression of Suhrawardi on the importance of the knowledge of the soul is also reflected in the works of his commentators and they consider it to be the most important philosophical discussion and the most important virtue and basis of wisdom, and they consider the knowledge of the details of the mysteries of the gnosis sages dependent on the knowledge of the self. In his many works, Suhrawarsi deals with the philosophical psychology. In works such as *al-Talawihat*, *al-Mashare* and *al-Mutarahat* within the framework of Peripatetics psychology, he explains the methods of self-discovery, explaining the truth of the self and proving it as an abstract essence, but in the book of *Hikmah al-Ishraq*, he presents his illuminated psychology along with the criticism of Peripatetics psychology.

Problem statement

In his final work, *Wisdom of Illumination*, Suhrawardi raises the issue of the self as a metaphysical issue and the basis of other philosophical issues, with a transformation in psychology and the passage of immaterial substance into pure light. In this way, it passes from natural psychology to metaphysical psychology. Considering the importance of philosophical psychology in Suhrawardi's philosophy, we must differentiate between the proof of self/essence as something contrary to the body and knowledge of self/essence as the truth of man. Actually, the difference between these two debates is the difference between two ontological and epistemological approaches to the problem of self. In the first approach, an existence behind the body is proved, but in the second approach, the way of knowing about that existence is raised. Suhrawardi has been able to distinguish between these two positions well, and perhaps this distinction can be referred to as Suhrawardi's innovation in the psychology of Muslim philosophers. This Suhrawardi initiative is analyzed and examined in Self-Analysis in three stages: Self-Awareness, Self-Knowledge and Self-Improvement. In this article, I will talk about illuminated self-analysis from the perspective of Suhrawardi By distinguished between two types of ontological and epistemological encounters with "self" and show that how does Suhrawardi discover himself, how does he recognize himself, and how does he make himself? I perform this work with a distinction between illuminated self-awareness, illuminated self-knowledge and illuminated self-improvement.

Research method

In this article, the author has employed a descriptive-analytical research method with a phenomenological approach to present how Suhrawardi confronts with "self. To achieve this goal, we try to understand that How did Suhrawardi reach the beyond body and how does describe it and ultimately how dose train and improvement it?

Results

1. Illuminated Self-awareness

Illuminated self-awareness refers to self-discovery as an ontological truth that a person becomes aware of his true self as a result of self-analysis and self-contemplation, The truth that is beyond the material body. That is, whenever he uses the word "I", the example of "I" is not the material body, but the transcendental matter. For this purpose, he states several ways, three of which can be related to our discussion. The first way is based on the hypothesis of a suspended man, and the second way is the result of reflection on inner experience, and finally, the third way is the result of linguistic explorations.

2. Illuminated Self-knowledge

In this section, illuminated self-knowledge means self-discovery as an epistemological truth, knowing the essence and manner of knowledge of existence, which has been achieved for us through

illuminated self-awareness. In the epistemological approach, the discussion of the difference between self and body, which was the mechanism of self-discovery in the stage of self-awareness, is marginalized. In fact, dealing with the existence and essence of a matter beyond the material body is an ontological analysis, but focusing on how to know its essence and attributes is an epistemological act. Not neglecting of the essence is different from not neglecting of the perception of the essence. The essence of man is constantly manifested for him. Such a truth is always manifesting. From this point of view, the certainty of awareness is based on personal experience or one's own experience. Therefore, there is no duality between me and consciousness. The truth of a human being is consciousness, and it can be said that I am pure consciousness, that is, everything that is an example of me is also an example of consciousness, and everything that is an example of consciousness is also an example of me.

3. Illuminated Self-improvement

In the previous two stages, it became clear that there is an ontological truth that is constantly known and obvious to us in an epistemological way. What is the relationship of man with this truth, and in other words, the relationship of man with his essence, which is referred to as "I"? Is it possible for man to be alienated from himself? Is it possible for the human being to be revealed to him by someone else? Suhrawardi's answer is negative because the closest object to itself is the object itself, and it does not make sense for an external thing to intervene between an object and itself, so non-light cannot make light appear. On the other hand, if it is revealed by someone else, it must be hidden from itself. He does not appear to himself, and in simpler terms, he does not know about himself, and this is the same contradiction, because it is necessary for him not to be himself. Therefore, self-alienation is a contradictory term in Suhrawardi's philosophy, because it is based on the difference between an object and itself, while there is no distance between an object and itself for alienation to arise.

Conclusion

it must be said that "self" can be discovered with two separate approaches as ontological truth and epistemological truth. The meaning of the ontological approach is to prove the existence of something beyond the material body, and the meaning of the epistemological approach is to be aware of that thing beyond the body and the truth of this type of knowledge. Self-awareness is the basis of the realization of Suhrawardi's illuminated philosophy. But beyond the ontological approach, Suhrawardi, relying on the epistemological approach, analyzes the nature and type of science along with mentioning the characteristics of this type of science. And perhaps it can be said that his entire philosophical system is self-awareness and expanded self-knowledge.



تحلیل روش شناختی مواجهه سهروردی با «خود»

سهراب حقیقت ✉

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	از حیث معرفت‌شناسی کشف «خود»، ماهیت «خود» و ارتباط انسان با «خود» در فلسفه اشراق جایگاه ویژه دارد. مسئله اصلی در این مقاله این است که سهروردی چگونه «خود» را کشف می‌کند و مکانیسم وی در خودکاوی چیست؟ برای رسیدن به پاسخ سهروردی بین دو نوع مواجهه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه با «خود» تمایز قائل شده‌ایم. در مواجهه هستی‌شناسانه، انسان در اثر خودکاوی به حقیقت وجودی دست می‌یابد و این امر وجودی را مبنای کل نظام متافیزیکی خود قرار می‌دهد آن طوری که در نظام فلسفی ابن سینا شاهدیم. اما از منظر سهروردی مواجهه انسان در کشف «خود» معرفت‌شناسانه است. در مواجهه معرفت‌شناسانه با «خود» اولین یافته انسان، امری است که دائماً برایش ظهور دارد و نظر به این‌همانی ظهور و ادراک، مکشوف آدمی همان آگاهی است و در نتیجه «خود» همان آگاهی و شعور است. شعوری که مبنای کل نظام معرفتی فیلسوف قرار می‌گیرد. با توجه به این نوع مواجهه، در این مقاله بین سه مرحله خودکاوی اشراقی یعنی خودآگاهی اشراقی، خودشناسی اشراقی و خودسازی اشراقی تمایز قائل شده‌ایم. در مرحله خودآگاهی از سه طریق واقعی فراتر از بدن مادی کشف می‌شود. در مرحله خودشناسی با فاصله گرفتن از نظر فلاسفه مشایی با تکیه بر رویکرد پدیدارشناختی به این امر دست می‌یابیم که این امر غیر مادی دائماً بر انسان ظهور دارد، چنین امری نور محض است و در مرحله خودسازی با برقراری دیالکتیک بین انسان و «خود» این نتیجه حاصل می‌شود که اساساً از خودبیگانگی امری متناقض است. لذا خودکاوی اشراقی سهروردی بنیانی برای معرفت‌شناسی اشراقی هم در فلسفه خود و هم در فلسفه‌های بعد از خود تأسیس می‌کند.
واژه‌های کلیدی:	ظهور، خودآگاهی، خودشناسی، خودسازی، سهروردی

استناد: سهراب (۱۴۰۳). تحلیل روش شناختی مواجهه سهروردی با «خود». فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۴۵-۲۶۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.361860.1006787>

۱. مقدمه

عناوینی چون «نفس»، «ذات» و «انا» در زبان عربی و «خود» و «من» در زبان فارسی از جمله واژگان کلیدی فلاسفه مسلمان در علم‌النفس فلسفی هستند. فلاسفه مسلمان هر چند در حوزه وجودشناسی به نحو مستوفایی بحث کرده‌اند اما در باب معرفت‌شناسی مستقلاً بحث نکردند، در عین حال در علم‌شناسی از تعریف و اقسام علم گرفته تا متعلق علم و مجرد علم کنکاش‌های پراکنده و در عین حال قابل ملاحظه ارائه داشته‌اند که چه بسا بتوان بین مباحث ناظر به هستی‌شناسی علم و مباحث ناظر به معرفت‌شناسی علم تمایز قائل شد حتی می‌توان در بخش‌هایی از منطق مسلمانان این مباحث را یافت. از جمله این موشکافی‌ها تمایز بین علم بی‌واسطه و علم باواسطه است که بعدها به علم حضوری و علم حصولی مشهور شد. از مصادیق علم حضوری علم به ذات و علم به علم را ذکر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک. ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۷) می‌توان گفت فلاسفه مسلمان با طرح علم به ذات، خودکاوی فلسفی را شکل دادند و آگاهی‌یابی به ذات یا همان «خود» جزء مسائل علم‌النفس فلسفی قرار گرفت. روشن است که چه بسا سایر مکاتب فکری در سنت اسلامی از جمله مکاتب عرفانی توجه به «خود» را جزء مسائل خویش قرار دهند اما می‌دانیم که از منظر فلسفی مراد از تأمل در «خود» صرفاً پند حکیمانه نیست که به درون‌نگری یا توصیف منش فردی دعوت کند. همان‌طوری که شناخت «خود» به معنای شناخت ساده خویشتن یعنی شناخت استعدادها، منش، گرایش‌ها و نقایص فرد نیست، بلکه به معنای شناخت آن چیز در انسان است که از یک حقیقت حکایت می‌کند. جمله «خودت را بشناس» سقراطی در واقع دعوتی است به تعمق در شأن و مقام انسانی (برن، ۱۳۶۶: ۸۰).

از جمله فلاسفه‌ای که در سنت اسلامی به جدّ به خودکاوی پرداخته است، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. از منظر سهروردی معرفت نفس از امهات مسائل حقیقی و ام‌الحکمه است و هرکس که به مجرد و بقای آن معتقد نباشد او را نام فیلسوف و حکیم نشاید (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۸۸). این بیان سهروردی در اهمیت نفس‌شناسی در آثار شارحان وی نیز متجلی شده است و نفس‌شناسی را مهم‌ترین بحث حکمی، ام‌الحکمه و ام‌الفضائل دانسته و شناخت دقائق اسرار حکمای متأله را متوقف بر شناخت نفس می‌دانند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۷). تا جایی که هر کس از فهم معرفت نفس بهره‌مند نشود یا برایش میسر نشود حکیم نبوده و سزاوار نام فیلسوف نیست (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۱۰). ایشان در آثار خویش به تناسب بحث به علم‌النفس می‌پردازد. در آثاری چون *التلویحات* و *المشارع و المطارحات* در چارچوب نفس‌شناسی مشایی به تبیین طرق کشف «خود»، توضیح حقیقت نفس و اثبات آن به عنوان جوهر مجرد می‌پردازد اما در کتاب *حکمه‌الاشراق* نفس‌شناسی اشراقی خود را همراه با نقد علم‌النفس مشایی

مطرح می‌کند. سهروردی در طرح مسئله نفس در آثار خود از سنت ارسطویی فاصله می‌گیرد که البته ریشه در تلاش‌های ابن سینا دارد. چرا که ابن سینا با تمایز بین دو مقام «نفس بماه‌ی هی» و «نفس بماه‌ی مدبره للبدن» از سنت ارسطویی گذر می‌کند و در دو بخش از آثار یعنی طبیعیات و مابعدالطبیعه مباحث متفاوت مربوط به نفس را مطرح می‌کند. سهروردی در بخش طبیعیات آثاری چون *المشارع و المطارحات و التلویحات*، نفس را به‌عنوان یکی از مسائل طبیعی و با ادبیات مشابهی مطرح می‌کند اما در اثر نهایی خویش یعنی *حکمت اشراق* با تحول بخشی در نفس‌شناسی و گذر از جوهر مجرد به نور محض، مسئله نفس را به‌مثابه یک مسئله مابعدالطبیعی و مبنای سایر مسائل فلسفی مطرح می‌کند. بدین ترتیب از علم‌النفس طبیعی به علم‌النفس مابعدالطبیعی گذر می‌کند. البته که این گذر در فلسفه سهروردی حاصل کاربست حکمت ذوقی در کنار حکمت بحثی و درون‌کاوی و تأمل در «خود» است. به عبارت دیگر علم‌النفس سهروردی نتیجه مباحث نظری نیست بلکه محصول درون‌نگری و آگاهی به ضمیر است که فقط از طریق ریاضت امکان‌پذیر است لذا درک حکمت اشراقی بیشتر بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۸۶-۴۸۵).

نظر به اهمیت علم‌النفس در فلسفه سهروردی باید بین اثبات نفس/ذات به عنوان امر مغایر با بدن و علم به نفس/ذات به‌عنوان حقیقت انسان تمایز قائل شویم. در واقع تمایز این دو بحث، تمایز بین دو رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به مسئله نفس است. در رویکرد اول وجودی اثبات می‌شود ولی در رویکرد دوم نحوه معرفت به آن وجود مطرح می‌شود. سهروردی به خوبی توانسته است بین این دو مقام تمایز قائل شود و چه بسا بتوان از این تمایز به نوآوری سهروردی در نفس‌شناسی فلاسفه مسلمان یاد کرد. این ابتکار سهروردی در خودکاوی در سه مرحله خودآگاهی اشراقی، خودشناسی اشراقی و خودسازی اشراقی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به جایگاه مهم خودکاوی در فلسفه اشراق، این پژوهش تلاش می‌کند تا به این سؤالات پاسخ دهد که اساساً سهروردی چگونه «خود» را به‌مثابه مصداق حقیقی خود انسان کشف می‌کند؟ چرا و از چه طریقی «خود» را نور می‌داند؟ چه ارتباطی بین انسان و «خود» در نظام اشراقی قابل تصور است؟ چه نتایجی بر این خودکاوی مترتب است؟ پاسخ‌های سهروردی و تحلیل آن پاسخ‌ها ساختار این مقاله را تشکیل می‌دهد.

۲. پیشینه مسئله

با بررسی در ادبیات تحقیق می‌توان از چند مقاله یاد کرد مقاله «ماهیت نفس از نظر سهروردی» نوشته حسن رضا زاده قابل ذکر است. نویسنده به راه‌های شناخت نفس پرداخته است اما نوع مواجهه سهروردی با نفس به لحاظ روش‌شناختی، تمایز بین دو مقام مواجهه هستی‌شناسانه و

مواجهه معرفت‌شناسانه به‌عنوان نوآوری سهروردی و همچنین دیالکتیکی که سهروردی بین انسان و «خود» مطرح می‌کند، بخشی از مقاله نگارنده است که در مقاله رضازاده به آنها پرداخته نشده است. مقاله «گزارش تلفیقی از خودآگاهی در ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» نوشته یاری کاوکوا، همان‌طوری که از عنوانش پیداست، به طرح و روایت کلی از خودآگاهی در نزد سه فیلسوف مکتب‌ساز ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا پرداخته است که تفصیل آن در کتابی تحت عنوان «خود آگاهی در فلسفه اسلامی: ابن سینا و بعد از آن» مطرح شده است. نویسنده ضمن اشاره به خلسه روحانی سهروردی و صحبت با ارسطو، علم بی واسطه به نفس و رد سهروردی بر دوگانه‌انگاری جوهری مشایی را مطرح و نهایتاً به مراتب خودآگاهی از نفس نوری گرفته تا نورالانوار پرداخته است. در حقیقت نوشته‌های یاری کاوکوا ناظر بر کل معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی است اما مقاله نگارنده متمرکز بر جزئی از معرفت‌شناسی اشراقی یعنی مسئله خودکاوی و پژوهش در روش سهروردی جهت وصول به «خود» است. از جمله کتاب‌های مفیدی که به نظام اشراقی سهروردی پرداخته است کتاب «حکمت / شرقی» یدالله یزدان پناه است وی در جلد دوم این کتاب به علم‌النفس سهروردی پرداخته است. هر چند ایشان از تحلیل پدیدارشناسانه شهود نفس صحبت کرده است اما وی رسیدن به نور بودن نفس را در مقام خلع بدن و به هنگام تجرید میسر می‌داند؛ حال آنکه می‌دانیم سهروردی نور بودن حقیقت نفس را برای تمام انسان‌ها و در هر حال و مقامی با رجوع به «خود» ممکن می‌داند. تمایز بین سه مرحله خودکاوی یعنی خودآگاهی، خودشناسی و خودسازی، همچنین تفکیک بین دو مقام هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در خودکاوی سهروردی جزء نوآوری‌هایی است که در این مقاله به آنها پرداخته شده است و تا به حال، تا آنجا که استقصا شده است، در هیچ نوشته‌ای اعم از مقاله و کتاب مطرح نشده است. البته ناگفته نماند راجع به خودآگاهی، ابن سینا واکاوی‌ها و تحلیل‌هایی ارائه داده است. فرضیه یا به عبارتی آزمایش فکری «انسان معلّق در هوا» از جمله تلاش‌های روشی ابن سینا جهت کشف «خود» و رسیدن به خودآگاهی است که در ادامه مقاله به آن نیز اشاره می‌شود. باری در این مقاله بر روی تحلیل‌های بدیع سهروردی در مسئله مواجهه با «خود» و نحوه کشف آن از حیث روشی تمرکز می‌کنیم و تلاش می‌شود تا ساز و کار سهروردی در یافتن «خود» که با ادبیات اشراقی صورت می‌گیرد، مطرح شود و تا حدی با روش ابن سینا در این مسئله مقایسه گردد.

۳. خودآگاهی اشراقی

مراد از خودآگاهی اشراقی، کشف «خود» به‌عنوان حقیقت هستی‌شناختی است که انسان در اثر خودکاوی و تأمل در خود، به خود حقیقی آگاهی می‌یابد، امری که فراتر از بدن مادی است یعنی

هر گاه لفظ «من» را به کار می‌برد مصداق «من» نه لزوماً بدن مادی بلکه امر ماورای مادی است. آگاهی به اینکه علاوه بر بدن مادی، حقیقت غیر مادی نیز داریم همان خودآگاهی است. خودآگاهی، بنیان سهروردی برای تأسیس متافیزیک نوری است و شاید بتوان گفت تمام دستگاه فلسفی وی همان خودآگاهی منبسط است. لذا فیلسوف در علم‌النفس خود در ابتدا تلاش می‌کند تا آدمی را بر این نکته متنبه بسازد که تمام حقیقت انسان در این بدن مادی خلاصه نشده است. از این رو برای وصول به حقیقت انسان به خودآگاهی و استشعار تأکید می‌کند. ابن سینا در کتاب اشارات از عبارت «ارجع الی نفسک» به عنوان تنبیهی بر خود حقیقی انسان استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۲). این عبارت در خلسه‌ای که سهروردی تجربه کرده است و با ارسطو گفتگو می‌کند، نیز دیگر بار تکرار می‌شود (۱۳۸۰، ج ۱: ۷۰). علاوه بر این «ارجع الی نفسک» از این واقعیت حکایت می‌کند که گذر از نگاه سطحی و حقیقت‌پنداری بدن به جستجوی مدام جهت رسیدن به حقیقت غیر از بدن لازمه فلسفیدن است. انسان می‌تواند بعد دیگری غیر از بدن مادی را کشف کند. سخن این است که سهروردی چگونه به این بعد دیگر، که غیر از بدن مادی است، دست می‌یازد؟ به بیان دیگر سهروردی چگونه و با چه روشی «خود» را کشف می‌کند؟ با تکیه بر تأملات مابعدالطبیعی، اعتقادات دینی، تجربه حسی یا از طریق تجربه بنیادی و باطنی انسان از «خود» به عنوان یک شخص و غیر قابل تطبیق بر غیر؟ روش سهروردی در کشف «خود»، رجوع به «خود» و خودکاوی و به عبارت دیگر تجربه باطنی است. از این رو خودکاوی جزء اساسی نظریه اشراقی علم و «خود» موضوع علم است. وی برای این منظور راه‌های متعددی را بیان می‌کند که سه مورد از آنها می‌تواند به بحث ما مربوط باشد. روشن است که عنوان راه یا طریق با اظهارات و تحلیل‌های سهروردی در کشف «خود» با اصول حکمت اشراق سازگارتر است تا عنوان استدلال. راه اول مبتنی بر فرضیه انسان معلق در هوا است و راه دوم حاصل تأمل در تجربه وجدانی و نهایتاً راه سوم ناشی از کنکاش‌های زبانی است.

سهروردی در بخش *الطبیعیات* کتاب *التلویحات* و همچنین بخش *طبیعیات رساله‌المحاجات* بدون اشاره به ابن سینا، فرضیه انسان معلق در هوا را با بیانی مشابه ابن سینا چون فرض خلقت دفعی، معلق در هوا و حالات چهارگانه خواب و بیداری و سُکر و صحو و... مطرح می‌کند (ابن کمونه، ۱۳۹۱: ۲۵۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۴/۴). در واقع «آنچه سهروردی در بخش *الطبیعیات* کتاب *التلویحات* مطرح کرده اساساً آموزه‌ای ابن سینایی است، نوعی «کوگیتو» را فرض می‌کند که به عنوان اساس علم به خود عمل می‌کند» (ضیایی: ۱۳۸۴، ۱۴۴). در این فرض انسان از همه اعضای مادی غافل است اما انیت یا همان وجود خود، معلوم انسان معلق در هوا است و از آنجا که مغفول (تمام اعضای مادی) غیر از معلوم (انیت) است پس انسان غیر از اعضای مادی امری دیگری را نیز واجد است. این امر ماورای اعضای مادی همان نفس است که حقیقت انسان را

تشکیل می‌دهد. انسان در این مرحله کاشف است یعنی مصداق حقیقی خود را به‌عنوان امر مغایر از بدن مادی کشف می‌کند.

سهروردی در جای دیگر بدون طراحی فرضیه، با تکیه بر حالت وجدانی و با استفاده از ادبیات مشابه با راه اول و البته قریب المآخذ، حقیقت فراتر از بدن مادی را مطرح می‌کند. معتقد است انسان وجداناً با مجموعه‌ای از غفلت و عدم غفلت مواجه است غفلت در اجزا و اعضای مادی ساری و جاری است اما در کنار این غفلت، آگاهی نیز داریم و بی‌شک متعلق این آگاهی غیر از اعضای مادی است. پس امری غیر از بدن مادی داریم (۱۳۸۰: ۱۱۲/۲؛ ۲۳/۳؛ ۸۵؛ ۱۳۹۳: ۳۸۸). نظر به اینکه آگاهی همواره آگاهی به غیر است و بدون متعلق شکل نمی‌گیرد پس باید آگاهی متعلقی غیر از بدن که همان نفس است، داشته باشد. روشن است که در راه اول، انسان در وضعیت معلق فرض می‌شود بدون اینکه بتوان برای چنین انسانی عینیت و تحقق خارجی لحاظ کرد و صرفاً در ظرف فرض انسان تقرر دارد ولی در راه دوم، انسان به عنوان امر عینی و از منظر حالات نفسانی و روان‌شناختی مورد تأمل قرار می‌گیرد و با رجوع به «خود» و یافته‌های نفسانی به حقیقت غیر از بدن نائل می‌شود. این حقیقت یا همان «خود» محصول تأملات مابعدالطبیعی و حتی ناشی از ایمان دینی نیست بلکه ناشی از تجربه درونی است که سهروردی از رهگذر تعبیر «ارجع الی نفسک» به این نوع خودآگاهی واقف می‌شود.

راه دیگر سهروردی بحث زبانی مبتنی بر تمایز بین «من» و «او» است. در زبان عربی ضمیر «انا» مشیر به امر قریب و ضمیر «هو» مشیر به امر بعید است. به نظر سهروردی «من» و «او» دو ابزار زبانی انسان در مقام صحبت راجع به «خود» است. هنگام صحبت از اعضای مادی بدن از «او» استفاده می‌شود و مشیر «او» بدن و اعضای بدن است در حالی که گوینده و اظهارکننده آن اعضای مادی «من» است. لذا مشیر «او» غیر از مشیر «من» است پس وراى بدن مادی حقیقتی دیگر نیز هست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳/۳؛ ۲۰۴/۴). در واقع آنچه به نحو واضح و متمایز می‌یابم، من است و آنچه را که غیرواضح می‌یابم غیر من یعنی او یا همان بدن است. «من» حقیقت انسان است چون هر آنچه که آدمی با به کار بردن من/ انا به آن اشاره می‌کند مثل من می‌بینم و فکر می‌کنم و عمل می‌کنم و... همان حقیقت انسان است (شهرزوری، ۱۳۸۸۴: ۴۱۷). این حقیقت همان نفس مغایر بدن است. با تمایز بین من (انا) و او (هو) می‌توان گفت آنچه بیرون از مشخصه‌های ذات من است جزء قلمرو من نیست بلکه او است یعنی غیر من است هر چیز دیگر جز من بیگانه به شمار می‌آید لذا ناچار باید او یا آن باشد در مشهد من حتی مثال من او یا آن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۴۸). نتیجه مشترک طرق سه‌گانه فوق این است که در کنار بدن مادی حقیقت فراتر از آن نیز اثبات می‌شود. سهروردی با عناوینی چون ذات و انانیت از این امر ماورای بدن یاد می‌کند. باید از این خودآگاهی به خودآگاهی فلسفی تعبیر کرد که غیر از

خودآگاهی ناشی از کف نفس برآمده از ریاضت‌های عرفانی است. چرا که چه بسا نتوان از کف نفس به عنوان امر اخلاقی دفاع کرد. بر خلاف این دیدگاه که فلسفه اشراق را حاصل ریاضات نفسانی می‌دانند، باید گفت که هر چند در آغاز تکون این فلسفه، سهروردی از مکاشفات عرفانی بهره می‌گیرد اما همان‌طوری که خود اظهار کرده است تمام یافته‌های کشفی خود را به زیور استدلال آراسته است (۱۳۸۰: ۱۰/۲). در اثر این خودآگاهی آدمی به کشف خود حقیقی و خود اشراقی رهنمون می‌شود و نه تنها کشف خود بلکه طراحی نظام اشراقی نیز مولود این خودآگاهی است. «خودآگاهی به‌عنوان اصل کیهانی و معرفتی اساس علم اشراقی را تشکیل می‌دهد. علم اشراقی که مبتنی بر فعل نفس فهمیده می‌شود از طریق خودآگاهی فهمیده می‌شود و به سبک ویژه‌ای از ادراک مربوط می‌شود که ابصار یا مشاهده نام دارد» (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۴۵). نتیجه این بخش این است که «من» غیر از بدن وجود دارد (آگاهی به من). این آگاهی نه از طریق حقیقت خارج از خود بلکه با رجوع به «خود»، تأمل در «خود» و تمایز آن از غیر خود یعنی اعضای مادی حاصل شده است. سهروردی در این مرحله از ادبیات اشراقی مثل نور و ظهور استفاده نمی‌کند چون این ادبیات مربوط به ماهیت نفس که در مرحله خودشناسی مطرح می‌شود، است، بلکه سهروردی متناسب با روش‌شناسی مشایی به وجود خود حقیقی دست می‌یابد. حال این «من» چیست؟ در بخش مواجهه معرفت‌شناسانه با «خود» به این مطلب می‌پردازیم که این وجود ما یعنی ذات و انائیت چیست و چه اوصافی دارد؟ در واقع در پرتو علم به وجود ذات، حقیقت ذات نیز روشن می‌شود. در ادامه گفته می‌شود که سهروردی با تغییر محتوایی در حقیقت خود، «خود» به‌مثابه نور را اساس نظام اشراقی قرار می‌دهد و می‌توان گفت حکمت اشراق انبساط یافته خود اشراقی است.

۴. خودشناسی اشراقی

در این بخش منظور نگارنده از خودشناسی اشراقی، کشف «خود» به عنوان امر معرفت‌شناسانه و نحوه علم به امر ماورای بدن است، که در بخش قبلی اثبات شد. سهروردی بعد از اثبات هستی‌شناسانه امر مغایر بدن، سراغ بُعد معرفت‌شناختی یعنی علم به ذات، نوع و اوصاف این علم می‌رود. اگر بفهمیم که «من» به وضوح و تمایز چیستیم دیگر آن را با غیر من اعم از صفات من، بدن من و سایر معلومات خلط نمی‌کنیم. سهروردی با ذکر این جمله که «أنت لا تغیب عن ذاتک و عن ادراکک لها» در واقع دو رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در کشف حقیقت انسان را متمایز می‌سازد (۱۳۸۰: ۱۱۲/۲). غافل نبودن از ذات غیر از غافل نبودن از ادراک ذات است. در رویکرد معرفت‌شناسانه بحث تغایر نفس و بدن، که مکانیسم کشف «خود» در مرحله خودآگاهی بود، در حاشیه قرار می‌گیرد و وجود ما به عنوان امر هستی‌شناختی موضوع بحث

معرفت شناسانه واقع می‌شود. وی در انتهای طرح فرضیه انسان معلق بعد از اثبات امر فراتر از بدن مادی به عنوان امر هستی‌شناختی، با نگاه معرفت‌شناسانه مساله علم به ذات را مطرح می‌کند. انسان معلق علاوه بر اینکه می‌داند وجود دارد با این وجود خود ارتباط معرفتی نیز دارد به اینصورت که چنین انسانی از ذاتش غافل نیست یعنی علم به ذات دارد و در این علم به ذات، بی‌نیاز از وسط و دلیل بوده و چنین علمی ضروری و بدیهی است (ابن کمونه، ۱۳۹۱: ۲۵۳). تنها نکته اضافی و چه بسا بدیع سهروردی در این فرضیه بدهت علم انسان به ذات خویش می‌باشد. حال آنکه نزد ابن سینا شعور به ذات هر چند برهانی نیست ولی نیاز به تنبیه دارد (۱۳۹۱: ۴۸۳). البته بدهت یا عدم بدهت علم انسان به ذات خویش جزء موارد اختلافی شارحان سهروردی است. شهرزوری معتقد است هر کسی به ذاتش رجوع کند پی می‌برد که ذاتش را بی واسطه و بدون غیر ادراک می‌کند و این امری بدیهی و نهایتاً نیازمند تنبیه است و چه بسا علم به ذات نزد اهل ذکاوت بدیهی است و در غیر آنها نیازمند تنبیه است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۷) اما به باور قطب‌الدین شیرازی ادراک ذات نیازمند اشراق نور عقل مافوق است (۱۳۸۰: ۲۸۷) لذا بدیهی نیست. فارغ از بدهت یا عدم بدهت، در اصل علم به ذات حکمای مسلمان متفق‌القولند. در نزد سهروردی هر آنچه که به ذات خود علم دارد در واقع ذاتش برایش ظهور دارد. ظهور نیز عین نور است پس ذات انسان نوری است که برایش ظاهر می‌شود. در واقع سهروردی در دستیابی به حقیقت "من" رویکرد تنزیهی را به کار می‌گیرد، اینکه من غافل از «خود» نیستم لذا جوهر غاسق، هیات ظلمانی و هیات نورانی نیستم پس من نور محض هستم. به بیان دیگر نفس از جنس انوار است، نوری که قابل اشاره حسی نیست بلکه قابل اشاره عقلی به عرفان صریح است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۱) اینکه سهروردی یافته خود را نور می‌نامد مبتنی بر این است که ابتدا حقیقت نور و اوصاف آن را بشناسد و حقیقت و اوصاف امر وجدانی خود را با حقیقت و اوصاف نور تطبیق بدهد در صورت عینیت این دو دسته از اوصاف می‌تواند امر درونی که حاصل خودآگاهی است را نور بنامد. ادراک دائمی خود و عدم غفلت از خود مشخصه نفس انسان است و ظهور لئفسه و آشکار بودن خود برای خود نیز هویت نور را تشکیل می‌دهد. روشن است که بین این دو دسته از اوصاف یکسانی برقرار است. به عبارت دیگر در رویکرد معرفت‌شناسانه علم به ذات مشخصه‌هایی دارد اینکه بدیهی است، بی‌نیاز از غیر است (لا تحتاج فی ادراک لذاتک الی غیر ذاتک)، بی‌واسطه است، دائمی است و غیر قابل زوال (انت لا تغیب قط عن ذاتک ... لک شعور بذاتک مستمر لا یزول) است (۱۳۸۰: ۴۸۴/۱؛ ۱۱۲/۲؛ ۸۶/۳؛ ۲۰۴/۴؛ ابن کمونه، ۱۳۹۱: ۲۵۳). بدن هیچ کدام از این اوصاف را ندارد چون علم به ذات ندارد. یعنی بدن نسبت به خود، آگاهی ندارد در نتیجه بدن غیر نور یعنی ظلمت است پس انسان مجموعه‌ای از نور و ظلمت است. سهروردی از این تحلیل معرفت‌شناسانه نتیجه هستی‌شناختی اخذ می‌کند؛ اینکه آنچه

اوصاف فوق را دارد نور است آن ذات این اوصاف را دارد پس نور به عنوان امر وجودی حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. یعنی «خود» یا «من» از منظر سهروردی نوری است که هویت انسان را تشکیل می‌دهد و به عبارتی در فلسفه سهروردی انسان نورانی را شاهد هستیم. به نظر سهروردی این گزاره که «من نورم» جزء بنیادی‌ترین و یقینی‌ترین گزاره‌ها برای تأسیس فلسفه اشراقی است. از آنجا که از تکذیب و انکار این گزاره به تناقض می‌رسیم، باید گفت که هر چند خود این گزاره بر اصل امتناع اجتماع نقیضین مبتنی است اما شالوده سایر گزاره‌های تشکیل‌دهنده نظام فلسفی اشراقی را تشکیل می‌دهد.

در حقیقت پرداختن به وجود و ماهیت امر غیر بدن تحلیل هستی‌شناسانه است اما تمرکز در بحث علم به ذات و اوصاف آن فعل معرفت‌شناسانه است. فلاسفه مسلمان هر دو رویکرد را البته در بیان واحد ارائه داده‌اند. درک شی از «خود» به معنی ظهور پدیدارشناسانه آن برای «خود» و حضور «خود» برای «خود» است. سهروردی با این عبارت که «فاذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت الا شینا مدرکا لذاته و هو أنائیتک» (۱۳۸۰: ۱۱۲/۲) با رویکرد پدیدارشناسانه به ذات خود می‌گوید اگر خودت را بکاوی می‌بینی که آنچه که تو به آن تویی (توئیت تو است) مدرک بودن تو نسبت به ذات خود است. یعنی حقیقت تو چیزی نیست جز اینکه مدرک ذات هستی و این همان انائیت توست. در این مرحله به این نتیجه دست می‌یابیم که حقیقت انسان همان آگاهی است و می‌توان گفت من آگاهی محض هستم یعنی هر آنچه که مصداق من است مصداق آگاهی نیز است و هر آنچه مصداق آگاهی است مصداق من نیز است. این مساوقت من و آگاهی بیانگر این است که هویت من همان آگاهی است و لاغیر. هویت «خود» همان پدیدارشدن دائمی است. آن چیزی که مستمراً پدیدار می‌شود همواره ظهور دارد. پس ذاتی خود پدیدار شدن و همان ظهور و نور بودن است. از این منظر یقین به آگاهی و آگاهی یقین بخش مبتنی بر تجربه شخصی یا تجربه «خود» است. لذا بین من و آگاهی هیچ ثنویتی وجود ندارد و اگر سؤال شود که آیا در امری که دائماً برای ما معلوم است می‌توان شک کرد؟ یقیناً پاسخ منفی است چون لازم می‌آید که «خود»، «خود» نباشد به عبارت دیگر شک در «من» خود متناقض است، اما در بدن می‌توان شک کرد چون اولاً به تناقضی منجر نمی‌شود ثانیاً وجداناً دچار این تردید می‌شویم. البته شاید امروزه این علم یقینی آگاهی کاذب دانسته شود. همان‌طوری که پل ریکور «خود» را در مقابل «آگاهی به خود» به عنوان آگاهی فراتر از هر نوع شک دکارتی قرار داده و معتقد است این نوع آگاهی، آگاهی کاذب است که به مدد فن ویژه تفسیر (هرمنوتیک) پرده از روی آن برداشته می‌شود. در این مورد وی به فروید اشاره دارد که که قدرت بلامنازع ناآگاهی را در پس پشت آگاهی نشان داده و بدین ترتیب، به قلمرو امر نفسانی که پیش از این با آگاهی یکی گرفته می‌شد، عمق بخشیده بود. از این رو به نظر ریکور دیگر من و آگاهی را نمی‌توان یکی دانست

(پازوکی، ۱۳۹۹: ۲۹۷). چه بسا بتوان گفت ضمیر ناخودآگاه روانکاوی ارتباطی با من خودآگاه فلسفی ندارد. اولی در جریان زندگی شکل می‌گیرد ولی دومی آغازگر زندگی است. ضمیر ناخودآگاه فروید به طور عمده ناشی از واپس زنی و برآیند تکانه‌ها، اندیشه‌ها و احساساتی است که برای ضمیر/ آگوی خودآگاه قابل قبول نیست و اگر نیز حاصل تأثیر محرک‌های بیرونی در حواس است. اساساً چرا باید انسان شناسی تجربی علمی را با انسان‌شناسی فلسفی مقایسه کنیم دو حوزه‌ای که کاملاً چارچوب‌های متفاوت دارند. لذا باید گفت خودشناسی جزء اساسی نظریه اشراقی علم است. انانیت/من یا همان خود، موضوع است. آنچه از طریق آگاهی نخستین ذات شخص به دست می‌آید راهی به سوی علمی است که علم حضوری شهودی نامیده می‌شود. انسان در این مرحله از وجود قادر به شهود ذات خود می‌گردد و من را به‌عنوان چیزی که به ضرورت ذات، خود را می‌شناسد، معرفی می‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۴۳) پس حقیقت انسان آگاهی محض بودن است به عبارت دیگر امر هستی‌شناختی‌ای یعنی «من» وجود دارد که به لحاظ معرفت شناختی «آگاهی محض» است. انسان نورانی داریم که عین آگاهی است.

می‌توان روش سهروردی را در باب حقیقت انسان به‌عنوان انسان نورانی با دوگانه من و غیر من که ناشی از دوگانه نور و ظلمت است، در دو ستون زیر مشاهده کرد. ستون اول مربوط به "من" و ستون دوم مربوط به "غیر من/ او" است

الف: من از ذات خود غافل نیست	الف: من از غیر ذات غافل است
ب: ذات برای من ظهور دارد	ب: غیر ذات برای من ظهور ندارد
ج: ذات برای من ظاهر است	ج: غیر ذات برای من ظاهر نیست
د: ادراک ذات بی واسطه است	د: ادراک غیر ذات با واسطه است
ه: ذات/ من مدرک است	ه: غیر ذات/ غیر من مدرک نیست
و: ذات/ من جزء ندارد	و: غیر من جزء دارد
ز: من نور محض است	ز: غیر ذات ظلمت است
ح: ذات/ من مظهر غیر است	ح: غیر من مظهر غیر نیست

نتیجه مواجهه هستی‌شناختی این بود که انسان ورای بدن حقیقتی دیگر دارد و نتیجه مواجهه معرفت‌شناختی، این است که این امر ورای بدن، نور نام دارد. می‌توان در کنار مرحله قبل که از آن به خودآگاهی فلسفی یا خودآگاهی اشراقی تعبیر شد این مرحله را خودشناسی فلسفی و به عبارت دیگر خودشناسی اشراقی نامید. شاید بتوان گفت در مرحله خودشناسی سهروردی از هویت تجردی نفس و حقیقت انسان به‌عنوان امر مجرد به هویت نورانی نفس و حقیقت انسان به‌مثابه نور محض، که عین آگاهی محض است، گذر می‌کند و در اثر این تعبیر محتوایی در هویت و مصداق حقیقی خود، نظام فلسفی سهروردی در قالب نظام اشراقی غیر مشایی ظهور

می‌یابد. البته شاید اشکال شود که مجرد همان عدم غیبوبه و حضور شیء نزد خود بوده و این تعریف با نور به عنوان ظهور شیء لنفسه تفاوتی ندارد؟ که در پاسخ باید گفت سهروردی چه بسا واقف به این اشکال مقدره بوده و از این رو ضمن طرح نفس به مثابه هویت نوری به نقد تجرد مشایی می‌پردازد تا از این طریق تفاوت این دو را اظهار کند البته که تا چه حدی سهروردی در نقد خود به آموزه مشایی نسبت به هویت تجردی نفس موفق است، خود مجال و مقال دیگری می‌طلبد (برای تفصیل ارزیابی انتقادات سهروردی رک حقیقت، ۱۴۰۰: ۱۵۰-۱۲۹). در بخش بعدی رابطه دیالکتیکی انسان با خود که به نوعی همان خودسازی اشراقی است، پرداخته می‌شود، دیالکتیکی که بین انسان نورانی با حقیقت نور رخ می‌دهد.

۵. خودسازی اشراقی

روشن شد حقیقتی هستی‌شناختی وجود دارد که به نحو معرفت‌شناسانه مستمراً بر ما معلوم و آشکار است. رابطه انسان با این حقیقت و به عبارت دیگر رابطه انسان با ذات خود که با «من» از آن یاد می‌شود، چگونه است؟ آیا امکان دارد انسان از «خود» بیگانه شود؟ به بیان سهروردی آیا ممکن است که خود انسان توسط غیر برایش ظاهر گردد؟ آیا اساساً خودشناسی توسط غیر ممکن است؟ پاسخ این سؤالات در تحلیل سهروردی از ارتباط انسان با خود روشن می‌شود. همان‌طوری که گفته شد در فلسفه سهروردی ظهور، حقیقت «خود/نفس» است و اظهار مشخصه آن است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۶). چرا که «خود» نوری است که ظاهر ذات خود و مظهر خارج از خود است بین نور و ظهور هیچ ثنویتی قابل تصور نیست. لذا نفس که عین نور است، با ظهور نه رابطه زیادت و نه رابطه جزئیت و نه رابطه حال و محل بلکه رابطه عینیت دارد. اگر بگوییم که ظهور زاید بر نور است در این صورت گفته‌ایم که نور می‌تواند بدون ظهور تحقق پیدا کند. چنین امری امکان ندارد چرا که لازم می‌آید نور امری خفی باشد و این به تناقض منجر می‌شود. در واقع آنچه برای انسان دائماً پدیدار می‌شود امری است که عین پدیدار شدن یعنی نفس نوری می‌باشد. نظر به این توضیح، سهروردی معتقد است از آنجا که امکان ندارد امری بیرونی یک شیء را برای آن شیء آشکار کند چرا که نزدیک‌ترین یک شیء به خودش، خود آن شیء است و معنی ندارد بین یک شیء و خودش امر بیرونی حائل شود، پس غیر نور نمی‌تواند نور را ظاهر گرداند (۱۱۸/۲). تغایر و بیگانگی فرع بر کثرت است و بین یک شیء و خودش وحدت حاکم است. لذا از خودبیگانگی در فلسفه سهروردی اصطلاحی متناقض است چون از خودبیگانگی مبتنی بر تغایر بین یک شیء و خودش است حال آنکه بین یک شیء و خودش فاصله‌ای نیست تا از خود بیگانگی پدید آید. از طرف دیگر اگر خود توسط غیر ظاهر گردد باید آن خود نزد خودش مخفی باشد. خودش برای خودش ظهور نداشته باشد و

به عبارت ساده‌تر خود از خودش خبر نداشته باشد و این همان تناقض است چرا که لازم می‌آید خود، خود نباشد. همان طوری که برزخ ذاتاً خفی است و اظهارش توسط غیر ناممکن است چون نزدیک‌ترین امر به برزخ خود برزخ است زمانی که خود برزخ نتواند برای خود ظهور داشته باشد و خود را به آشکارگی و خودآگاهی برساند به طریق اولی غیر نمی‌تواند آن را اظهار و آشکار کند. از این رو آشکارسازی خود توسط غیر ابدأ ناممکن است (همان). ناگفته نماند که مراد از غیر در فلسفه سهروردی هیأت نورانی، جوهر غاسق و هیأت ظلمانی است و «خود» نور محض است. هیچ‌کدام از اغیار نمی‌توانند امری که را عین ظهور است آشکار گردانند. لذا خودشناسی توسط غیر محال است و باید گفت از منظر سهروردی خود را باید با خود شناخت (اعرف نفسك بنفسك). خود ذاتاً نورانی است و عین علم و ادراک و معرفت است. اصلاً خود علم است و با آن غیر شناخته می‌شود. غیرشناسی توسط خودشناسی ممکن است نه بالعکس و خودشناسی مقدمه هر نوع شناخت است. لذا باید گفت خودآگاهی فلسفی (کشف خود به عنوان امر هستی‌شناختی) مستلزم خودشناسی فلسفی (کشف خود به مثابه حقیقت معرفت شناختی) و این دو مرحله منجر به خودسازی فلسفی (دیالکتیک بین انسان با خود) می‌شوند. البته که خودسازی اشراقی ذوالمراتب است. چرا که در اثر ارتباط دوگانه بین نفس نورانی با انوار مافوق مبتنی بر مکانیسم شهود و اشراق، به دنبال اشتداد در این ارتباط دوگانه، نفس آدمی دارای نورانیت و ظهور بیشتر و از تجارب و لذائد نورانی بالاتر بهره‌مند می‌شود. در نتیجه خودسازی اشراقی نیز علی‌الدوام ارتقا پیدا می‌کند.

۶. سخنی در مقایسه سهروردی و ابن‌سینا درباره کشف «خود»

این بخش را به این خاطر می‌آورم تا نوآوری سهروردی نسبت به حکمای مشاء مطرح شود. راجع به مقایسه ابن‌سینا و سهروردی در مسئله کشف «خود» می‌توان گفت که برای هر دو فیلسوف حقیقتی ورای بدن مادی به عنوان حقیقت انسان مطرح است اما هر کدام از آنان به اقتضای نظام فلسفی خویش به خودکاوی پرداخته‌اند. ابن‌سینا حقیقت انسان را از طرق متعدد از جمله با استفاده از فرضیه انسان معلّق در هوا اثبات می‌کند. البته که این فرضیه - همان طوری که از نامش پیداست - اثبات مستدل مبتنی بر مقدمات منطقی نیست بلکه بیشتر تنبیهی بر وجود نفس است. به عبارت دیگر فرضیه انسان معلّق در هوا مکانیسم نیل به وجود نفس است و می‌توان گفت جنبه روشی دارد. ضمن اینکه در بیان ابن‌سینا یکسانی شعور و وجود را می‌یابیم به نحوی که خودآگاهی همان وجودآگاهی است. شعور به ذات غیری ذات و همان خود وجودمان است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۸۲ و ۴۸۴). با این تفاوت که در ابن‌سینا بیشتر تقریر هستی‌شناختی از مسئله خودآگاهی و خودشناسی ارائه شده است، اما سهروردی به خاطر محوریت نور، بیشتر در رویکرد معرفت‌شناسانه تمرکز یافته است و مسئله علم به ذات را مورد واکاوی قرار داده است. ابن‌سینا با

طرح فرضیه انسان معلق در هوا پیشگام خودکاوی و درون‌نگری است و سهروردی با ادامه این مسیر علاوه بر فرضیه ابن سینا، دو راه وجدانی و زبانی را مطرح می‌کند. با تمایز بین دو رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در کشف «خود»، باید گفت برای ابن سینا رویکرد هستی‌شناختی مقدم بر رویکرد معرفت‌شناختی مطرح است ولی در سهروردی رویکرد معرفت‌شناختی بر رویکرد هستی‌شناختی تقدم دارد. نزد ابن سینا اثبات وجود «من» به‌عنوان امری مغایر بدن اولویت دارد هر چند مسئله علم به من / ذات نیز به‌عنوان نتیجه اثبات من ذکر می‌شود. البته که تقریر هستی‌شناسانه از مسئله «خود» یا «من» مقتضای نظام فلسفی مشایی است که بر محور وجود ارائه شده است. اما سهروردی به‌خاطر محوریت نور در نظام فلسفی اشراقی، بیشتر در رویکرد معرفت‌شناسانه تمرکز یافته است و مسئله علم به ذات را مورد واکاوی قرار داده است. اساساً رویکرد معرفت‌شناسانه در فرضیه انسان معلق در هوا، خط فاصل سهروردی از ابن سینا است چرا که ابن سینا در طرح این فرضیه با رویکرد هستی‌شناسانه در صدد اثبات وجود من به عنوان امر مجرد است همان‌طوری‌که خواجه نصیر نیز به آن اشاره می‌کند (۱۳۷۵: ۲۹۲/۲) اما برای سهروردی حقیقت انسان معلق در هوا نوری است که به‌مثابه آگاهی محض برای «خود» ظهور پدیدارشناسانه دارد. لذا باید گفت مهم‌ترین مکانیسم ابن سینا آزمایش فکری یا همان فرضیه انسان معلق در هوا برای رسیدن به خودآگاهی است اما مکانیسم سهروردی برای رسیدن به خودآگاهی و رمزگشایی از حقیقت نفس، استفاده از رمز نور است. در واقع در فلسفه سهروردی نور رمز و نمادی برای پی‌بردن به حقیقت حقایق چون نفس و خدا است. از این‌رو می‌توان گفت تفاوت ابن سینا با سهروردی در تقریر هستی‌شناختی از «من» و تقریر معرفت‌شناختی از «من» است. سهروردی از «من وجود دارم» به «من آگاهی محض هستم» گذر کرده است. به بیان دیگر شالوده نظام فلسفی مشایی وجود است و وجدانی‌ترین وجود همان وجود خود است که به شهود عقلی یافت می‌شود و بر اساس این شالوده مابعدالطبیعه مشایی تأسیس می‌شود ولی بنیاد نظام اشراقی سهروردی نور است و وجدانی‌ترین و درونی‌ترین مصداق نور، همان نفس نوری است که دائماً بر انسان ظهور پیدا می‌کند و بر این بنیاد نظام معرفت‌شناختی فلسفه اشراق ایجاد می‌شود. اما باید گفت از حیث روشی سهروردی راه ابن سینا را طی کرده است هرچند به لحاظ محتوایی با فیلسوف مشاء تفاوت می‌کند به همین خاطر نگاه هستی‌شناختی به نگاه معرفت‌شناختی تغییر می‌یابد.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب فوق، باید گفت می‌توان «خود» را با دو رویکرد جداگانه به‌مثابه حقیقت هستی‌شناختی و حقیقت معرفت‌شناختی کشف کرد. منظور از رویکرد هستی‌شناختی، اثبات وجود

امری ورای بدن مادی است و مراد از رویکرد معرفت شناختی آگاهی به آن امر ورای بدن و حقیقت این نوع آگاهی است. راجع به کشف «خود» و خودآگاهی، ابن سینا واکاوی ها و تحلیل هایی ارائه داده است که البته در فلسفه وی به عنوان فلسفه وجودشناسی، خودآگاهی فرع بر کشف «خود» بوده و خود به عنوان حقیقت هستی شناختی مغایر با بدن اثبات می شود. فرضیه «انسان معلق در هوا» از جمله تلاش های روشی ابن سینا برای کشف «خود» و رسیدن به خودآگاهی است. سهروردی نیز به پیروی از ابن سینا در صدد کشف خود و خودآگاهی برمی آید. روشن است که تلاش وی مقتضای نظام فلسفی اشراقی است. سهروردی با رویکرد هستی شناسانه علاوه بر استفاده از فرضیه انسان معلق در هوا، البته بدون اشاره به ابن سینا، از دو راه مبتنی بر امور وجدانی و بحث زبانی مبتنی بر تمایز بین «من» و «او»، خود را به عنوان حقیقتی که عین آگاهی است و دائماً برای خود ظهور و آشکارگی دارد، اثبات می کند. خودآگاهی اساس تکوین و تکمیل فلسفه اشراقی سهروردی است. اما فراتر از رویکرد هستی شناختی، سهروردی با تکیه بر رویکرد معرفت شناختی به تحلیل نحوه و نوع علم به ذات به همراه ذکر اوصاف این نوع علم می پردازد که در ابن سینا حداقل با این تفصیل ارائه نشده است و چه بسا بتوان گفت تمام دستگاه فلسفی وی همان خودآگاهی و خودشناسی منبسط است، چرا که از کشف و تحلیل اشراقی «خود»، به اثبات نورالانوار دست یافته و از تحلیل نورالانوار صفات و افعال نورالانوار را نتیجه گرفته است. لذا کشف خود توضیح دهنده قوسین صعودی و نزولی در فلسفه سهروردی است. در نهایت باید گفت سهروردی به لحاظ روشی از ابن سینا تأثیر پذیرفته است ولی از آنجا که با تحلیل محتوایی بدیع به حقیقتی غیر از حقیقت مدنظر ابن سینا راجع به انسان دست می یابد، رویکرد معرفت شناسانه را در مسئله کشف «خود» در سه مرحله خودآگاهی، خودشناسی و خودسازی گسترش می دهد. نتیجه این خودکاوی اشراقی، پی بردن به انسان نورانی است، امری که مسبوق به سابقه نبود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ اول، تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. ج ۲، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
- (۱۳۹۱). *التعليقات*. مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن کمونه، عزالدوله سعد ابن منصور (۱۳۹۱). *شرح التلويحات اللوحية و العرشية*. تصحیح نجفقلی حبیبی، المجلد الثاني (طبیعیات)، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.

- برن، ژان (۱۳۶۶). *سقراط*. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- پازوکی، بهمن (۱۳۹۹). *تاریخ فلسفه معاصر غرب*، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حقیقت، سهراب (۱۴۰۰). "بررسی و نقد تحول معرفت شناسی در فلسفه سهروردی". دو فصلنامه مفید، شماره ۱۴، صص ۱۵۰-۱۲۹.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات (المشارع و التلویحات)*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات فارسی*. تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، ج ۳، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات (کلمه التصوف و الواح عمادی و اللمحات)*. تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۴، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۹۳). *المشارع و المطارحات (بخش طبیعیات)*. تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح حسین ضیایی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۴). *رسائل الشجرة الالهيه*. تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، المجلد الثاني، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۴). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما نوربخش، چاپ اول، تهران: فرزانه.
- رضا زاده، حسن (۱۳۹۰). "ماهیت نفس از نظر سهروردی". *نشریه انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۶، صص ۸۴-۷۳.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق*. به اهتمام عبدالله انورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - مک گیل.
- نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*. ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی پور، ج ۲، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت.

References

- Avicenna (Ibn Sina). (1375). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions]. Vol 2, Qom: al-ballagheh Publications. [In Arabic]
- (1391). *Al-Ta'liqat*. Seyyed Hossein mousavian(ed). Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Arabic]

- Brun, Jean. (1366). *Socrates*, Translation of Aboulqasim Pourhoseini, Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
- Haghighat, Sohrab. (1400). *Epistemology of Suhrawardi: The critical study*, Qom, *Existnce and Knowledge Journal*, V.14, pp 129-150. [In Persian]
- IbnKammunah, Izz al-dawlah. (1391). *Sharh Al-Talwihat al-Lawhiyya wa Al-Arsiyyah*, Vol.2, Tehran: Miras-e Maktoob. [In Arabic]
- Ibrahimi Dinani, Gholamhosein. (1364). *Radius of intuition and thought in suhrawardi's philosophy*, Tehran: Hikmat publications. [In Persian]
- Jari, Kaukua. (2012). *Self- awareness in Avicenna, Suhrawardi and Mulla sadra: A synoptic account*, Tehran, Sophia Perennis (Javidan Khirad), V.8, pp5-31.
- (2015). *Self- awareness in islamic philosophy: Avicenna and beyond*, Cambridge University press.
- Pazoki, Bahman. (1399). *History of Modern Pilosophy*, Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Persian]
- Rezazadeh, Hasan. (1390). *the essence of human soul in the view of Suhrawardi*, Qom: religious Anthropology Journal, Vol.26, pp73-84 [In Persian]
- Shahrazuri, SH. (1372). *Sharhi hikmat al-eshraq* (Commentary on the philosophy of illumination). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.[In Arabic]
- (1385). *Rasail al-shajarah al-ilahiyya fi ulum al-Haqaiq al-Rabbaniyyah*. Vol.2, Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Arabic]
- Shirazi, Qutb al-Dīn (1380). *Sharhi hikmat al-eshraq* (Commentary of illumination wisdom). A.nourani and M.mohaghegh (ed). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
- Suhrawardi, S.D.Y. (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.1, Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Arabic]
- (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.2, Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Arabic]
- (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.3, Introduction and edited by: Hoseyn Nasr. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Persian]
- (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.4, Introduction and edited by: Najafgholi Habibi. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Arabic]
- (1393). *Almashare va Almotarehat(Tabiiat)*. Introduction and edited by: Najafgholi Habibi Tehran: Islamic Parliament Library. [In Arabic]
- Tūsī, Naṣīr al-Dīn (1996). *Sharḥ al-'ishārāt wa al-tanbīhāt*, Vol.1 and 2. Qom: Balāqat publications. [In Arabic]
- Yazdanpanah, Yadollah. (1389). *Hekmate Eshragh*, research Mahdi Alipoor, Volum2, Tehran: Research Institute of Hawzah and University and samt publication. [In Persian]
- Ziaii, Hoseyn (1384). *Knowledge and Illumination*, Tehran: Farzan publications. [In Persian]



The University of Tehran Press



What is Identity? Wittgenstein's Theory on Identity Propositions

Musa S. Dibadj 

Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: musadibadj@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(265-284)

Article History:

Received:
09 July 2023

In Revised Form:
18 January 2024

Accepted:
30 October 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

The significance of identity propositions in Wittgenstein's logic surpasses that of any other proposition, whether simple or definite. It is through identity propositions that we can attain certainty about the objectivity and essential unity of conscious reality. Identity propositions serve as the basis for affirming or even denying other propositions; thus, identity propositions do not generate any other scientific propositions. However, without them, no other scientific proposition, whether true or false, can logically exist. Only by confirming the content of an identity proposition in other propositions can we consider them true or false. Without identity propositions, we cannot even speculate on what a world not based on these propositions would be like. This illustrates the essence of identity propositions that the philosopher Ludwig Wittgenstein has addressed in various writings, particularly in his valuable work commonly referred to as "On Certainty" and the notes from 1914-1918. The scope of identity propositions encompasses the world, and the extent of the world is as vast as the logical territory underlying identity. The boundaries of the world and the limits of language have no other complete representatives among propositions besides identity propositions. According to Wittgenstein, these propositions lack the features of correspondence or representation; however, the necessity arising from them is a fundamental and primary necessity. Without identity propositions, we cannot think in the way we currently do, and thus discussing the nature of these propositions will undoubtedly be important and valuable in discovering and understanding the ontological logic embedded in Wittgenstein's language theory. Reality is not due to identity, but it is an instance of identity.

Keywords:

Identities, Wittgenstein, Tractatus, World Theory, Category of Space, Logic of Space

Cite this article: Dibadj, Musa S. (2024). What is Identity? Wittgenstein's Theory on Identity Propositions. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (265-284). DOI: [10.22059/JOP.2024.385984.1006863](https://doi.org/10.22059/JOP.2024.385984.1006863)



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

In Wittgenstein's view, the possibility or impossibility of a state of affairs is not expressed by a proposition but is conveyed by the truth that every statement is itself an identity. In his opinion, these logical identities, and indeed all identities, are empty but not meaningless. Interestingly, Wittgenstein's belief about identities and the nature of these propositions has remained consistently assumed throughout all his works, free from doubt and change. Taking advantage of Wittgensteinian thought, the author has attempted to investigate the question of the world's identity as a prelude to a specific logic of pure space, a logic that is absolutely non-dialectical and static compared to the logic of time.

The Possibility of the Identity of the World

Imagine God creating a world where only one proposition is true; we ask whether such a world would be a world of simple propositions or a world of definite propositions. We know that a simple proposition is dependent on its truth and will not exist without this world, and no other world. However, a definite proposition, which is true without being based on a simple proposition, will be dependent on the existence of this world or any other world, regardless of what it is. If the hypothetical world created by God were solely a world of definite propositions, it would be based on a system of inference of propositions that would not require simple propositions.



این همانی چیست؟ نظریه ویتگنشتاین درباره گزاره‌های این همانی

سید موسی دیباج ✉

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: adibadj@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۲۸۴-۲۶۵)	اهمیت گزاره‌های این همانی در منطق ویتگنشتاین بیش از هرگونه گزاره دیگری اعم از بسیط یا معین است. گزاره‌های این همانی است که از طریق آن می‌توانیم به عینیت و یگانگی ماهوی جهان آگاهی یقینی بیابیم. گزاره‌های این همانی مبنای اثبات و حتی انکار دیگر گزاره‌ها هستند، بنابراین گزاره‌های این همانی هیچ گزاره علمی دیگری را تولید نمی‌کند اما بدون آن نیز هیچ گزاره علمی دیگری، صادق یا کاذب، و به‌نحو منطقی امکان‌پذیر نیست. تنها به تأیید مضمونی گزاره این همانی در گزاره‌های دیگر می‌توان آن گزاره‌ها را صادق یا کاذب دانست. بدون گزاره‌های این همانی حتی نمی‌توان حدس زد جهان غیر مبتنی بر این گزاره‌ها چگونه خواهد بود. این است اسطوره گزاره‌های این همانی که فیلسوف لودویک ویتگنشتاین در برخی از نوشته‌های خویش و به‌خصوص در اثر ارزشمند وی مرسوم به درباره یقین و یادداشت‌ها (۱۹۱۸-۱۹۱۴) به جنبه‌هایی از آن توجه نموده است. گستره گزاره‌های این همانی جهان است و گستره جهان به‌اندازه گستره منطقی است که گستره این همانی است. مرزهای جهان و مرزهای زبان به غیر از گزاره‌های این همانی نماینده تام و تمام دیگری در میان گزاره‌ها ندارد. در نظر ویتگنشتاین این گزاره‌ها فاقد ویژگی تحاکی و تصویری‌اند اما ضرورت برخاسته از این گزاره‌ها یک ضرورت تام و تمام ابتدایی و مقدماتی است. بدون گزاره‌های این همانی نمی‌توانیم آن‌گونه بیندیشیم که اینک می‌اندیشیم و بنابراین بحث درباره ماهیت این گزاره‌ها بدون تردید در کشف و شناخت منطق وجودشناسی مندرج در نظریه زبانی ویتگنشتاین مهم و ارزشمند خواهد بود. واقعیت ناشی از این همانی نیست اما آن مصداق این همانی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	

این همانی‌ها، ویتگنشتاین، تراکتاتوس، نظریه جهان، مقوله مکان، منطق فضا

واژه‌های کلیدی:

استناد: دیباج، سید موسی (۱۴۰۳). این همانی چیست؟ نظریه ویتگنشتاین درباره گزاره‌های این همانی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۶۵-۲۸۴).

DOI: [10.22059/jop.2024.385984.1006863](https://doi.org/10.22059/jop.2024.385984.1006863)



۱. مقدمه

در دیدگاه ویتگنشتاین، امکان یا عدم امکان حالتی از امور توسط یک قضیه بیان نمی‌شود بلکه به توسط این حقیقت بیان می‌شود که هر عبارت خود یک این‌همانی است.^۱ در نظر او این همانی‌های منطقی و بلکه عموم این‌همانی‌ها که همه منطقی‌اند تهی‌اند اما بی‌معنی نیستند. جالب این است که عقیده ویتگنشتاین درباره این‌همانی‌ها و ماهیت این گزاره‌ها در همه آثار او بدور از تشکیک و تردید و تغییر همواره ثابت و مفروض مانده است. با اغتنام از فرصت اندیشه ویتگنشتاینی مولف سعی نموده است تا تحقیق در پرسش این‌همانی بودن جهان را مقدمه‌ای برای منطق خاص مکان محض معرفی نماید، منطقی که در برابر منطق مقوله زمان مطلقاً غیردیالکتیکی و ایستاری است.

۲. امکان این‌همانی جهان^۲

تصور کنید خداوند جهانی را بیافریند که در آن تنها یک گزاره درست باشد؛ می‌پرسیم آیا چنان جهانی، جهان گزاره بسیط خواهد بود یا جهان گزاره معین؟ می‌دانیم که گزاره بسیط تابع درستی خود است و مشروط به وجود این جهان و هیچ جهان دیگری نخواهد بود. اما گزاره معین که بدون ابتناء بر گزاره بسیط و بدون استنتاج از آن درست است^۳ به وجود این جهان و یا هر جهان دیگری، هر چه که باشد، مشروط خواهد بود. چنانچه جهان مفروض آفریده خداوند، صرفاً جهان گزاره‌های معین می‌بود بر نظامی از استنتاج گزاره‌ها مبتنی می‌شد که هیچ نیازی به گزاره‌های بسیط نمی‌داشت اما به سبب ضروری بودن نظام استنتاجی در هر حال مبتنی بر گزاره این‌همانی می‌باشد تا از وقوع تناقض ذاتی ممانعت کند.

بنابراین جهان مفروض مخلوق خداوند می‌تواند هم جهان گزاره بسیط و هم گزاره معین باشد (یا نباشد) اما هیچ‌گاه نمی‌تواند از گزاره این‌همانی «جهان، جهان است» جدا باشد و بدون این گزاره جهان نه مصداق گزاره بسیط و نه مصداق گزاره معین خواهد بود. این درست است که از گزاره این‌همانی گزاره دیگری منتج نمی‌شود اما این گزاره هر گزاره‌ای را که نتیجه می‌شود

1. Trac, 5.525.

۲. در این مقاله ما به ناچار همان واژه به غلط مرسوم یعنی «این‌همانی» را که برابر "Identité" آمده به کار می‌بریم. ویژگی همان گویی (tautologique) تنها مخصوص گزاره‌های این‌همانی نیست و از این رو نمی‌توان به نحو دقیق واژه این‌همانی را برای آن دسته از گزاره‌هایی قرار داد که در ساده‌ترین صورت منطقی "الف، الف است" قابل بیان است. پیشنهاد ما در برابر واژگان *identita* . *identité* / *identity* واژه "آن‌همانی" یا "این‌همینی" و یا "این‌ینی" و در برابر واژگان *differenze* / *difference* / *difference*

"این نه آنی" و "آن نه اینی" و در برابر *contraddizione* / *contradiction* "این نه اینی" یا "آن نه آنی" است.

3. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band I. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1984, 5.135.

تأیید می‌کند. پس جهان خداوند در اصل نه جهان گزاره بسیط یا گزاره معین بلکه جهان گزاره این‌همانی است. گستره این گزاره گستره جهان است که گستره منطق است و گستره منطق گستره جهان است که گستره این‌همانی است. مرزهای جهان و مرزهای زبان همان این‌همانی‌های مشخص‌اند.

گزاره این‌همانی با جهان تطبیق دارد اما در روابط محاکات گزاره‌های این‌همانی با جهان غایب است و به بیانی دیگر حمل این‌همانی ویژگی تحاکی و تصویری یک گزاره را منعکس نمی‌کند. حقیقت این است که اعتبار این‌همانی به هیچ روی به تصویر از جهان و از واقعیت مشروط نیست. هر گزاره‌ای باشد یا هیچ گزاره‌ای نباشد این‌همانی معتبر است. چه انواع دیگر از گزاره‌ها شرایط درستی و نادرستی جهان واقع نیستند. بلکه جهان واقع است که شرایط گزاره‌ها را تعیین می‌کند. بودن‌ها توسط گزاره‌ها بیان می‌شوند.^۱ اما جهان، جهان است و واقعیت، واقعیت است و هر چه هست و یا نیست همان است که است.

علاوه بر این ما نمی‌توانیم گزاره این‌همانی را انکار کنیم زیرا در این صورت هم جهان را ناممکن پنداشته‌ایم و هم این گزاره را و این هر دو از آن رو نادرست است که نمی‌توان چنین اندیشید. ما نمی‌توانیم بگوییم که یک جهان غیرمبتنی بر گزاره‌های این‌همانی چگونه است زیرا جهان عبارت از امور واقعی در فضای منطقی است. در حالی که می‌توانیم جهان مبنی بر گزاره‌های این‌همانی را بشناسیم و مرزهای منطق همین جهان را که اساساً منطبق بر این‌همانی است، کشف کنیم. مهم این نیست که نشان دهیم گزاره‌های منطق همان گویی‌اند. باید بدون اثبات روشن بسازیم گزاره‌هایی که مبنای اثبات‌اند گزاره‌های این‌همانی‌اند.^۲ چنانچه گزاره این‌همانی امکان‌پذیر است این به معنی درست بودن آن گزاره است. ویتگنشتاین خود در *تراکتاتوس* می‌گوید: "یک اندیشه پیشینی درست اندیشه‌ای خواهد بود که امکان‌پذیر بودن آن شرط درستی آن است.^۳ یک گزاره این‌همانی که امکان‌پذیر است صرف امکان‌پذیر بودن آن مستلزم درست بودن آن است و بنابراین آن گزاره‌ای درست است." در ادامه فراز مذکور چنین آمده است "شناخت پیشینی نسبت به درستی یک اندیشه هنگامی میسر خواهد بود که امکان باشد از خود اندیشه به درستی آن اندیشه دست یافت." و شناخت این‌همانی که شناخت پیشینی است از آن روست که از خود این‌همانی به آن می‌توان دست یافت.

1. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks*. The University of Chicago Press, Chicago, Basil Blackwell,

Oxford, 1979, 22.1.14.

2. *Tractatus*. 6.126.

3. *Tractatus*. 3.04.

۳. امکان تصویری این همانی

گزاره از آن جهت که تصویر چیزی است درباره آن سخن می‌گوید. معنی دادن یک گزاره یعنی اینکه آن از این و آن وضعیت عینی (Sachlage) خبر می‌دهد و ذاتاً با وضعیت عینی مذکور مناسبت دارد. با چنین مناسبتی گزاره تصویر منطقی از وضعیت عینی است.

آیا گزاره این‌همانی گزاره‌ای تصویری است و چنانچه گزاره‌ای تصویری است آیا تصویر آن تصویری از جهان است؟

ویتگنشتاین به چگونگی اختلاف تصاویر متعلق به گزاره‌های بسیط و غیر بسیط اشاره ای نکرده است. وی در *ترکتاتوس* می‌گوید: "قضیه یک تصویر از واقعیت است." قضیه نمونه‌ای از واقعیت است بدان‌سان که می‌اندیشیم آن واقعی است. واقعیت را با گزاره تطبیق می‌دهند و گزاره را با واقعیت و بنابرین درستی یا نادرستی یک گزاره فقط از جهت تصویر واقعیت بودن یا نبودن گزاره قابل شناسایی است. توضیح اینکه چنانچه برای خود واقعیت‌ها را تصویر می‌کنیم این تصویر از واقعیت وجود حالات امور را نمایان می‌سازد.^۱ ویتگنشتاین تصویر ما از واقعیت را نمایانگر عدم حالات امور نیز می‌داند. شاید منظور او وجود استنتاج ذهنی است که در مواردی به عدم حالات امور در تصویرهای واقعی دلالت می‌کند. مع‌ذالک همان‌گونه که در فراز (Tractatus. 2.062) آمده است از بود یا نبود حالات خاصی از امور نمی‌توان بود یا نبود و حالات امور دیگری را استنتاج کرد. وجود حالات امور را می‌توان واقعیتی مثبت و عدم آنها را واقعیتی منفی نامید.

به اعتقاد ما در گزاره این‌همانی که در ساده‌ترین امکان به صورت الف، الف است ظاهر می‌شود پیشاپیش این تضمین وجود دارد که تصویر واقعیت باشد زیرا آن درباره همان موضوع است و از این رو پیشاپیش درست نیز هست.

هر تصویری با واقعیت اشتراک دارد و بدین سبب می‌تواند بازتاب آن درست یا نادرست باشد. ما به الاشتراک صورت منطقی یعنی صورت واقعیت است.^۲ از یک طرف سازگاری یا ناسازگاری تصویر با واقعیت است که درستی و نادرستی آن را تعیین می‌کند و از طرف دیگر درستی یا نادرستی تصویر را می‌توان از مقایسه (سنجش سازگاری و یا ناسازگاری) آن با واقعیت دریافت.^۳ تصویر به تنهایی نمی‌تواند معرف درستی یا نادرستی خود باشد.^۴ این دوری بودن تعریف، خود تصویر منطقی ثانوی از یک تصویر منطقی اولی است که جای آن ورای حدود زبان است و ما در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد.

1. Tractatus. 2.11.

2. Tractatus. 2.18.

3. Tractatus. 2.222.

4. Tractatus. 2.224.

ظاهراً این‌همانی‌ها تصاویری هستند نامشروط که به تنهایی معرف درستی خود هستند. و اتفاقاً پیشینی‌اند و مستثنی از فراز (Tractatus. 2.225) که می‌گوید: "هیچ تصویری نیست که به نحو پیشینی درست باشد." زیرا که درستی گزاره‌های این‌همانی (و گزاره‌های این نه آنی که مستلزم مفهومی این‌همانی‌ها یا تمایزهایند) مدیون مطابقت هیچ اندیشه دیگری با جهان واقع نیست. گزاره این‌همانی را می‌توان هم زمان هم تصویر واقعیت دانست و هم تصویر منطقی همانی واقعیت. گزاره این‌همانی دربردارنده امکان این‌همانی است که اندیشه این‌همانی از آن است. هرچه از این‌همانی اندیشیدنی است امکان نیز دارد و بهتر بگوییم ضرورت دارد. اینکه این ضرورت منطقی است یا فلسفی بعدها روشن خواهد شد.

پرسش این است که چنانچه گزاره این‌همانی تصویر واقعیت نباشد آیا واقعیت عاری از این‌همانی می‌تواند همچنان واقعیت بماند و بدیهی است این جمله که می‌گوییم واقعیت واقعیست خود یک این‌همانی است و چنانچه بگوییم واقعیت واقعی نیست این گزاره که حاوی تناقض است نمی‌تواند تصویر واقعیت باشد (ویتگنشتاین خود تصدیق می‌کند تناقض تصویر واقعی نیست).

از طرف دیگر ثبوت واقعیت و این که آن امری دروغینی نیست تنها و تنها با گزاره‌های این‌همانی قابل تصویر می‌گردد و بدون این گزاره‌ها به هیچ روی نمی‌توان واقعیت را واقعی نامید و این خود مستلزم انکار محض واقعیت است. چنانچه گزاره‌ها اعتبار دارند از آن روست که تصاویر واقعیت‌اند و اگر گزاره‌ها را مستند و معتبر می‌دانیم به سبب واقعیت و ثبوت واقعیت و به عبارتی دیگر واقعی بودن خود واقعیت است.

در منطق کلاسیک ارسطویی همه اقسام گزاره‌ها و تصدیق‌های نظری را به تصدیق‌های ضروری و همه تصدیق‌های ضروری را به تصدیق‌های اولی بازمی‌گردانند. تصدیق‌های ضروری آنند که محتاج تصدیق‌های دیگر نیستند. اولین قضایای ضروری همان اولیات‌اند که در تصدیق آنها به چیزی جز تصور طرفین نیاز نیست. مانند هر کل بزرگ‌تر از جزء خود است. قضایای دیگر همه به ضروریات باز می‌گردند. اما در نظر ویتگنشتاین صورتهای قضایای پیچیده تنها عملکردهای قضایای ساده‌اند و براستی نمی‌توانند چیزی را بیان کنند که توسط قضایای ساده بیان می‌شود. روابط این‌همانی از قلمرو حقایق در می‌گذرند و از این رو قضایای این‌همانی نمی‌تواند در زمره قضایای با معنی باشند. به رغم آنچه یاد شد برای ویتگنشتاین مضامین منطقی قضایا ربطی به واقعیت ندارد. واقعیت‌ها که مطابق‌های قضایا‌اند و قضایا مطابق با آنها‌اند هیچ جایی در مضامین منطقی ندارند.

عبارت ویتگنشتاین در فراز (Tractatus. 4.462) بُب لباب رای او در خصوص صورت گزاره‌های این‌همانی است. او نه تنها همان گویی‌ها را تصویرهای واقعیت نمی‌داند بلکه حتی آنها

را نمایانگر هیچ وضع ممکن نمی‌داند. این سخن او اعتبار این‌همانی‌ها را که پیشاپیش همان گویی‌هایند به حالت تعلیق در می‌آورد. گرچه وی غافل از آن مانده که چنین انکار بی قید و شرطی خواه ناخواه به انکار همه قضایای تصویر واقعیت و سرانجام منطق گزاره‌ها منجر می‌شود. این انکار مستلزم آن است که یک گزاره دیگر خود آن گزاره نباشد و صرف تکرار امری در جهان به انکار آن در جهان و انکار جهان کشیده شود.

این‌همانی دقیقاً با واقعیت مطابقت دارد. درست است که این مطابقت یک مطابقت در اجزاء نیست آنچنانکه در مطابقت تصویر با واقعیت مقیاس می‌کنیم و اندازه می‌گیریم اما نمی‌توان گفت در مطابقت این‌همانی با واقعیت اجزاء با یکدیگر نامطابق است. "فنجان، فنجان است" به درستی با فنجان مطابقت دارد و این مطابقت این‌همانی با فنجان در برابر مطابقت اجزای فنجان در یک گزاره با اجزای واقعی آن نیست.

البته گزاره این‌همانی تصویری از واقعیت همچون تصاویر دیگر گزاره‌ها نیست. زیرا در تصویر دیگر گزاره‌ها از واقعیت اجزای تصویری متناظر با اشیاء وجود دارد و در این‌همانی هیچ جزء تصویری وجود ندارد و از این رو مطابقت این‌همانی با واقعیت یک مطابقت از طریق «روابط تصویری» نیست. این مطابقت، مطابقت تصویر نامشروط است با واقعیت ضمن اینکه شرایط تطابق با عالم (شرایط حقیقی) نسبت‌های توصیف کننده - اشتدادی و رو به افزایش است،^۱ در خود گزاره تصویر هویت منطقی می‌یابد. تصویر منطقی از یک موضوع چنانچه به حقیقت موضوع تأکید کند این‌همانی است.

۴. امکان درستی این‌همانی

توصیف و تمثیل ویتگنشتاین از این‌همانی در پژوهش‌های فلسفی بسیار ضعیف و مسخره‌آمیز جلوه می‌کند.^۲ وی می‌گوید: "هر چیز با خودش این همان است."^۳ نمونه‌ای بهتر نمی‌توان یافت برای گزاره‌ای بی فایده که با وجود این با بازی خیال از پیوند دارد. چنان است که گویی در تخیل چیزی را روی شکل خودش گذاشتیم و دیدیم با آن جور است. همچنین می‌توانیم بگوییم "هر چیز با خودش جور است." یا "این که هر چیز با شکل خود منطبق می‌شود." در همین حال به چیزی نگاه می‌کنیم و تصور می‌کنیم یک جای خالی برای آن هست، و حالا دقیقاً این توی آن جور می‌شود. آیا این لکه در پیرامون سفید خود "جور شده" است؟ اما اگر ابتدا

1. *Notebooks*. 2.11.14.

۲. در جایی دیگر می‌گوید "جنگ جنگ است، نمونه ای از قانون این‌همانی نیز نیست." ر.ک.به:

Ludwig Wittgenstein *Last Writings on the Philosophy of psychology* Edited by G.H.Von Wright Heikki Nyman, Chicago: The Univ. of Chicago press, 1982, 6.890.

۳. عبارت انگلیسی این است: "A thing is identical with itself" یک چیز عین خودش است.

سوراخی در جای آن می‌بود و بعد آن در این سوراخ جفت و جور می‌شد درست همین جور به نظر می‌رسید. اما هنگامی که می‌گوییم "جور می‌شود" فقط این ظاهر و این موقعیت را توصیف نمی‌کنیم.

"هر تکه رنگی دقیقاً در جای خود جا می‌گیرد" شکل نسبتاً ویژه شده قانون این‌همانی است. تاکنون روشن گردید که گزاره‌های این‌همانی هم چیزی را بیان می‌کنند. اندیشه این‌همانی نیز به زبان عرضه شدنی است و این‌همانی تنها یک اندیشه محض بیرون از زبان نیست. ویتگنشتاین خود به همین امر واقف است که می‌گوید "به حیوانی نگاه می‌کنم و از من می‌پرسند "چه می‌بینی؟" پاسخ می‌دهم: "یک خرگوش". چشم‌اندازی می‌بینم، ناگهان خرگوشی بیرون می‌دود، هیجان زده فریاد می‌زنم "یک خرگوش!" این هر دو، هم گزارش و هم بیان عاطفی به بیان دریافت حسی و تجربه بصری هستند. اما امری به مفهومی متفاوت از گزارش: از ما بیرون می‌جوشد. با تجربه همان رابطه‌ای را دارد که ناله با درد دارد.^۱

به اعتقاد ما گزاره این‌همانی تنها به واقعیت علاقه‌مند است و این‌همانی نیز تصویری از واقعیت است، واقعیتی که بسیط است هم در موضوع و هم در نسبت به موضوع. ما می‌توانیم تصویری را بسازیم که وجود خارجی ندارند. ویتگنشتاین درستی یا نادرستی یک گزاره را تنها منوط به تصویر واقعیت بودن یا نبودن آن می‌داند. البته این امکان هست که برخی گزاره‌های این‌همانی نیز در برخی مراتب وجود خارجی نداشته باشد. اما به هر حال آنها در یک صقع و مرتبه‌ای صادق‌اند. فی‌المثل می‌گوییم "کوه طلا، کوه طلاست"، چنین کوه طلا در صقع خیالی وجود دارد.

ویتگنشتاین در کتاب یادداشت‌ها خاطر نشان می‌کند که یک تصویر می‌تواند از روابطی حکایت کند که وجود ندارند. چگونه این امر ممکن است؟ نمایندگی تصویر به توسط صورت تصویری به نحو مستقل از درستی یا نادرستی است.^۲ نمایندگی یک تصویر معنی آن است.^۳ توافق یا عدم توافق معنی تصویر با واقعیت درستی یا نادرستی را قوام می‌بخشد.^۴ برای آنکه بدانیم یک تصویر درست یا نادرست است می‌باید آن را با واقعیت مطابقت دهیم.^۵ اما به هر حال صرف تصویر بودن گزاره خود نشانه معنی‌دار بودن گزاره است و گزاره این‌همانی نیز همچنان که بیان شد گزاره‌ای معنی‌دار است. منطق این‌همانی با منطق عام تصویری که ویتگنشتاین آن را متضمن امکان همه وجوه تصویری بیان می‌داند چه نسبتی دارد؟

۱. لودویک ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰. ص. ۱۶۲.

2. Note books. 2.22.

3. Tractatus. 2.221.

4. Tractatus. 2.222.

5. Tractatus. 2.223.

ارتباط بین کلمات در یک گزاره این‌همانی از ارتباط‌های بین کلمات در انواع دیگر گزاره‌ها متفاوت است. ظاهراً در عموم گزاره‌ها از واقعیت مطابقت موضوع و محمول و یا بهتر بگوییم یگانگی و همان بودگی موضوع می‌توان تصویری داشت ولی در خصوص این‌همانی‌ها ترتیب فضایی اشیایی که معنی قضیه را می‌سازند تقلیل می‌یابد به یک و همان شیئی یا یک و همان حالت از امور. در گزاره این‌همانی اجزاء علامت گزاره‌ای موضوع و محمول که مکرر یکدیگرند متناظر با موضوع یگانه اندیشه بیان می‌شود. گزاره‌های این‌همانی به غیر از رابطه نام‌ها نمایانگر یک موضوع و فقط یک موضوع است. گویی گزاره این‌همانی عبارت است از یک نام و یک رابطه که به همان نام باز می‌گردد. بنابراین اجزاء گزاره این‌همانی همچون اشیای فضایی در ارتباط با یکدیگر نیستند بلکه گویی تنها یک شیئی وجود دارد و یک گزاره متناظر آن و یا یک حالت امور وجود دارد و یک گزاره متناظر با آن. درباره گزاره‌های این‌همانی برخلاف گزاره‌های معین نمی‌توان گفت ترتیب معین نام‌ها در گزاره‌ها ترتیب معین اشیاء در حالات امور را منعکس می‌کند.

گزاره این‌همانی نیز همچون دیگر گزاره‌ها تصویر از واقعیت است اما تصویر کاملاً متفاوت و یگانه چه در مدل واقعیتی که در این گزاره به خیال مترسم می‌شود شیئی بی نسبت به اشیاء دیگر، یا موضوع بی نسبت به موضوعات دیگر است. ویژگی تصویری گزاره‌های این‌همانی به همان شیوه نت‌های مکتوب آوای موسیقاری می‌ماند.

به عقیده ویتگنشتاین بسیاری از قضایا و پرسش‌های موجود در آثار فلسفی که ما آنها را خطا می‌دانیم خطا نیستند بلکه بی‌معنی‌اند. ما برای چنین پرسش‌هایی نمی‌توانیم هیچ پاسخی بیاوریم اما این پرسش‌ها که بی معنی‌اند وجود دارند. بیشترین قضایا و مسایل فلاسفه در نتیجه قصور از فهم منطق زبان ما به وجود می‌آیند.^۱ آیا این‌همانی‌ها از این قبیل قضایای بی معنی به شمار می‌روند؟

به عقیده ویتگنشتاین "سقراط همو است"^۲ هیچ معنی ندارد زیرا صفتی یافت نمی‌شود که این‌همانی باشد. نماد در این گزاره فی نفسه غیرمجاز نیست اما گزاره تبیین اختیاری^۳ ندارد.^۴ "سقراط همواست" معنی ندارد زیرا معنایی به کلمه همان بودن به مثابه صفت داده نشده است. این کلمه معنای تساوی ندارد و تنها معنای دلالت‌کنندگی دارد: نماد هریک از دو مورد به تمامی متفاوت است و اشتراک آنها در علامت امری تصادفی است.^۵ اما "سقراط هموست" را نتوان

1. *Tractatus*. 4.003.

2. Sokrates ist identisch.

3. Willkürliche Bestimmung.

4. *Tractatus*. 5.473.

5. *Tractatus*. 5.4733.

اندیشه غیرمنطقی تلقی کرد. این گزاره اندیشه است و فی‌الحال اندیشه پیشینی است و از این رو اندیشه غیرمنطقی نتواند باشد.

حقیقت این است که گزاره این‌همانی همچون دیگر گزاره‌ها معنی تازه‌ای با خود حمل می‌کند که تنها با معنی علامت‌های ساده کلمات ادا نمی‌شود. در اینجا یک معنی نو با استفاده از همان علامت‌های ساده کلمات ساخته می‌شود. به یقین گزاره این‌همانی خبری دارد، خبری یگانه که گرچه قابل تکرار است (تکرار شفاهی و یا کتبی همین گزاره) اما برای یک بار و همیشه است. نمی‌توان گفت "A, A است" هیچ خبری را برای ما به دست نمی‌دهد. بلکه دقیقاً آن مهم‌ترین خبر است اما تنها خبری است که یک بار و برای همیشه اتفاق می‌افتد و به رغم تکرار شدن آن همیشه یک بار اتفاق افتاده است. از این رو گزاره‌های این‌همانی به‌مثابه تصویر پایدار واقعی است و همچنین تصویر منطقی همان پایداری و برای همیشه بودگی چیزها با خودشان.

اما به عقیده ویتگنشتاین قضایای با معنی در میان دو محدوده اصل این‌همانی و اصل تناقض قرار دارند که هر دو خود از قضایای بی‌معنی‌اند. درستی یا نادرستی قضایا درباره قضایای با معنی صادق است و از این رو قضایای این‌همانی که خود هیچ تصویری از حالات اشیاء نیستند نه معنی دارند و نه درست‌اند و نه نادرست. در عین حال در اندیشه ما قضایای این‌همانی وجود دارند و جزو ضروری اندیشیدن مایند. به عبارت دیگر در کار اندیشه ما دخیل‌اند و به رغم آنکه خود از واقعیت تحاکی ندارند اما در درک ما از واقعیت و اندیشه ما درباره آن ظاهر می‌شوند و به روشنی سودمند و نافع‌اند.

از منظر *تراکتاتوس* گزاره‌های این‌همانی خود به خود فاقد هیچ تصویری درست یا نادرست از جهان هستند و از این رو هیچ درکی را درباره موضوع‌هایی که جهان را تشکیل می‌دهند به وجود نمی‌آورند. این گزاره‌ها حتی از اینکه اندیشه‌ای درباره یک جهان خیالی به ما دست بدهند ناتوانند چه رسد به اینکه کشف از جهان واقع بنمایند.

با این همه به رغم اینکه وی تردید دارد که گزاره‌های این‌همانی و دیگر گزاره‌ها بتوانند یک علم را به وجود آورند باز باور دارد که پرسش‌هایی نظیر آنچه کانت درباره ریاضیات محض می‌پرسد از طریق تئوری‌های همانگویی و این‌همانی آشکار می‌شود.^۱ مسلم است که این سخن با عدم مسانخت علمی گزاره‌ها در تعارض است. در هر حال این حقیقت بر ما آشکار است که درستی گزاره این‌همانی از فهم آن جدا نیست. اگر براستی برای فهم یک قضیه به نحو عام نیازی به دانستن درستی آن نباشد بهره‌مند از این قاعده درک و فهم گزاره این‌همانی نیز می‌تواند مشروط به درستی آن نباشد.

1. *Notebooks*. 18.10.14.

ویتگنشتاین هیچ طریق بیواسطه‌ای را برای کشف درست بودن یا نادرست بودن گزاره این‌همانی پیشنهاد نمی‌کند. چنانچه فهمیدن یک گزاره به معنای دانستن این نکته باشد که "در صورت درست بودن، با چه مصداقی سروکار داریم" پس می‌توان یک گزاره را فهمید بی آنکه نیازی به دانستن درستی آن باشد.^۱

درباره معنی یک گزاره این‌همانی می‌توان گفت که آن یک معنی معمولی ندارد. البته معنی این گزاره حقیقی است همچون معنی جهان یا واقعیت که به رغم فقدان صورت تصویری ناشی از روابط بین اجزاء (که مجوز حمل معنی است) دارای معنی است. تنها حقایق معانی را بیان می‌کنند و نه مجموعه‌ای از نام‌ها.^۲ چنانچه ملاک معنی داشتن تنها این است این‌همانی که به هر شیء و موضوع بازمی‌گردد بسیط‌ترین معنی را واجد است. معنی آن مؤکد معنی موضوع است.

راه حلی که ویتگنشتاین پیشنهاد می‌کند یعنی به کار بستن زبان علایم^۳ هیچگاه معضل و معمای این‌همانی‌ها را نخواهد گشود. به کار بستن زبان علایم هیچ طرفی در این میدان نخواهد بست و هیچ گرهی را نخواهد گشود. ما علامت A را که در موضوع می‌آوریم به همان معنی است که علامت A که در محمول می‌آوریم و تنها اختلافی که این دو علامت دارند آن است که یکی را بر جای موضوع نشانده‌ایم و دیگری را بر جای محمول که البته با برجای دیگری نشانند هر یک از این دو مشهود است که چیزی در این‌همانی تغییر نمی‌یابد.

اولین مثال مذکور تر/کتاتوس از موارد مشابه همان گویی این است "سبزی، سبز است" که یک گزاره این‌همانی نیست زیرا کلمه محمول و کلمه موضوع یک معنی ندارند و در واقع به رغم شباهت و قرابت در معنی دو کلمه اند، کلمه اول اسم کلی خاص و کلمه دوم صفت است. این دو کلمه در اصل دارای معانی گوناگون‌اند. البته چنین گزاره‌ای و گزاره‌های مانند آن از مقوله این‌همانی نیستند.^۴

در گزاره‌های این‌همانی کلمه در محمول به کار رفته همان معنی را می‌دهد که کلمه در موضوع به کار رفته. این دو یک کلمه‌اند و به یک معنی‌اند. اما نسبت یا ربط (که برای مثال در زبان فارسی با واژه "است" نمایان می‌شود) به معنی علامت تطابق نیست. آن علامت اتحاد است تا تطابق [بر خلاف نظر ویتگنشتاین در مورد قضیه‌های دیگر نیز ربط و نسبت موضوع و محمول به معنی اتحاد است تا تطابق (Gleichheitszeichen)]^۵

1. *Tractatus*. 4.024.

2. *Note books*. 3.142.

3. *Zeichensprache*.

۴. برآستی حق با ویتگنشتاین است که هراس خود را از چنین خطاهایی که از او نیز سر می‌زند پنهان نمی‌دارد و می‌گوید: "

چنین آسان بنیادی‌ترین خطاها صورت می‌پذیرند (که فلسفه سراسر مشحون از آن‌ها است)". *Tractatus*. 3.323.

5. *Tractatus*. 3.323.

اینک چنانچه بپذیریم گزاره این‌همانی می‌تواند تصویری درست از واقعیت باشد باید در این خصوص توضیح دهیم که آیا تصویر این‌همانی خود صورت تصویری را ترسیم می‌کند یا نه یا اینکه این صورت تصویری خود همان تصویر است.

۵. امکان منطقی این‌همانی

گزاره هرچه باشد در خود نسبتی را تصدیق می‌دارد. این تصدیق و اذعان خود فی‌نفسه از گزاره بر می‌خیزد بی آنکه به تأکید و اراده‌ای نیاز باشد. ویتگنشتاین کاملاً به پرسش تفصیلی از ربط و صورت ربطی عنایت دارد.^۱ در گزاره‌های این‌همانی همچون گزاره‌های دیگر نسبت قوام نیابد مگر اینکه موضوع و محمول باشد و از آنجا که موضوع خود مکرر و به اصطلاح ویتگنشتاین تصویر با استفاده از همان نام است پیشاپیش نسبت هیچ منعی را نداشته و حکم نسبت حکم موضوع مؤکد است.

آیا این‌همانی‌ها جزو همان ثابت‌های منطقی است که نه نماینده‌اند و نه نماینده چیزی‌اند؟ به اظهار نظر کلیدی ویتگنشتاین در این باره متوسل می‌شویم: "اندیشه اساسی من این است که ثوابت منطقی (Logischen Konstanten) [از چیزی] نمی‌نمایند. منطق واقعیت‌ها چیزی را نمی‌نمایند."^۲ ثوابت منطق نماینده نیستند و نماینده چیزی نیستند و منطق واقعیت‌ها نماینده نیست و نماینده چیزی نیست.^۳ منظور از ثابت منطقی بیان آن ویژگی منطقی در گزاره‌هاست که دیگر نمودن موضوع توسط علامت نیست و بلکه معری و بری از این ویژگی نمودن است. ویتگنشتاین می‌گوید یگانه ثابت منطقی آن است که تمام گزاره‌ها بالذات در آن مشترک‌اند. و آن صورت گزاره‌ای عام است.^۴ شکل گزاره ای عام ذات گزاره است.^۵

ما درباره این‌همانی‌ها سخن می‌گوییم و تمایز آنها را با دیگر گزاره‌ها روشن می‌کنیم. بنابراین این‌همانی‌ها چه موضوعات فلسفی باشند یا نباشند مبتنی بر فهم منطق زبان‌اند و نه بدفهمی منطق زبان. گزاره /این‌همانی برخلاف دیگر گزاره‌ها تنها گزاره‌ای است که به اصطلاح ویتگنشتاین مانند جسم سختی نیست که "مانع جریان آزاد امور گردد." این‌همانی سراسر فضای منطقی بی‌پایان را در برابر واقعیت می‌نهد. در برابر این‌همانی، تناقض هیچ فضای منطقی را برای واقعیت نمی‌گذارد.^۶

1. *Notebooks*. 3.9.14.

2. *Tractatus*. 4.0312.

3. *Tractatus*. 4.0312.

4. *Tractatus*. 5.47.

5. *Tractatus*. 5.471.

6. *Tractatus*. 4.463.

به عقیده ویتگنشتاین تعیین واقعیت نه به این‌همانی / این‌همینی به مراتب واژه دقیق‌تری است و متأسفانه این پیشنهاد هنوز بذیرفته نشده است [نه به / این نه / اینی است به ای نحوکان. این "گزاره آنچه را که می‌گوید، نشان می‌دهد. همان گویی و تناقض نشان آنند که چیزی نمی‌گویند." ^۱ "همان گویی شرطی برای درستی بجا نمی‌آورد. زیرا که بی قید و شرط مصداق دارد. و تناقض در هیچ شرایطی صادق نیست. همان گویی و تناقض فاقد معنی‌اند." ^۲ به رغم عبارت بالا ویتگنشتاین ناچار است بپذیرد این‌همانی و این نه آئی بی معنی نیستند. او سخن خود را اصلاح می‌کند و می‌گوید معنی این‌همانی معنی نمادینه‌ای است همانند صفر که هم عدد نیست و هم معنی نمادینه عددی دارد. هر قضیه معنی‌داری می‌تواند بدون دانستن این که درست است یا نه درک شود. ^۳ و بنابراین این‌همانی نیز از جمله قضایای با معنی است. گزاره‌های این‌همانی با علامت p قابل بیان‌اند و همینطور گزاره‌های این‌همانی همچون گزاره‌های نه این‌همانی با علامت $\sim p$ قابل بیان‌اند. چیزی متناظر علامت $\sim$ وجود ندارد. ^۴ بنابراین واقعیتی که گزاره‌های این‌همانی مختلف المعنی P و $\sim P$ بازتاب آنند یکی است. ^۵

سخن درباره این‌همانی‌ها که با گزاره‌های متنوع ریاضی و منطقی زبان معمولی قابل بیان است خود نشان می‌دهد که درباره این‌همانی‌ها می‌توانیم سخن بگوییم. این‌همانی‌ها روشن‌ترین بخش از گزاره‌های یک زبان را تشکیل می‌دهد و همه انسان‌ها درباره این گزاره‌ها بیش از دیگر گزاره‌ها اشتراک نظر دارند. بنابراین درباره گزاره‌های این‌همانی باید اعتراف کرد که هم داخل قلمروی زبان عمومی قرار دارند و هم بدون معنی نیستند و هم حقایق ضروری به آنها باز می‌گردند.

به عقیده ویتگنشتاین ساده‌ترین گزاره یعنی گزاره بسیط (der Elementar Satz) نشان وجود یک حالت امر است. ^۶ این گزاره مشتمل بر نام‌ها و نسبت میان آن دو است. ^۷ ویتگنشتاین گزاره‌های بسیط را دخیل در درک دیگر انواع گزاره‌ها می‌داند. ضمناً گزاره‌های بسیط از گزاره‌های عام نیز متمایزند و در درک آنها نیز دخیل می‌باشند. بر مبنای این تعاریف از طرفی گزاره "الف، الف است" را نمی‌توان یک گزاره بسیط خواند زیرا این‌همانی گزاره‌ای هستی‌شناختی و حاکی از وجود و عدم موضوع (یا حتی حالت امر) نیست بلکه صرفاً این‌همانی موضوع به معنای عام است، چه این موضوع واقعی یا غیرواقعی باشد. از طرف دیگر ویتگنشتاین می‌گوید یک گزاره بسیط با هیچ گزاره

1. Tractatus. 4.461.

2. Tractatus. 4.461.

3. Tractatus. 4.024.

4. Tractatus. 4.0621.

۵. چنانچه $f(a)$ نماینده گزاره‌های بسیط این‌همانی باشد موضوع a مشمول معنی این‌همانی است. و چون a بر همه گزاره‌های این‌همانی اشتمال دارد می‌توان نماینده چنین گزاره‌هایی را با $f(a)$ نشان داد.

6. Tractatus. 4.21.

7. Tractatus. 4.22.

بسیطی در تضاد نیست و گزاره این‌همانی را نیز می‌توان گزاره‌ای ساده یا بسیط خواند زیرا همچنان که ویتگنشتاین متذکر می‌شود در تحلیل گزاره‌های مرکب به گزاره‌های بسیط می‌رسیم که متشکل از نام‌ها و نسبت‌های بی‌واسطه‌اند که در مبنا در تضاد با یکدیگر قرار ندارند و آشکار است که این‌همانی‌ها در مرحله نهایی تحلیل منطقی گزاره‌ها قرار دارند. به هر حال باز تأکید می‌کنیم که این‌همانی‌ها به رغم یقینی بودن درستی آنها به هیچ روی منوط و مشروط به هستی و نیستی یک موضوع و یا حالت امری نیستند و از این رو حتی هنگامی که می‌گوییم "وجود، وجود است" این‌همانی یاد شده منوط و مشروط به موجود و وجود نیست. حتی چنانچه وجود هم نباشد باز "وجود، وجود است". این است کشف سادگی در ظاهر گزاره‌هایی که ویتگنشتاین خود تصریح می‌کند در پی آن بوده است.^۱

۶. این‌همانی این‌همانی

در بیان گزاره‌های این‌همانی همه انسان‌ها مشترک‌اند، مشترک در اندیشه و مشترک در ذهن. ذهنی که می‌تواند این‌همانی ببیند و این مرحله از اندیشه در ذهن برخلاف مراحل دیگر مرحله‌ای پیش از توافق است. در این‌همانی ما هیچ توافقی در خصوص آن با دیگر هم‌نوعان خود نداریم به رغم آنکه همه آنها همچون ما در این‌همانی می‌اندیشند و ما با آنها در این‌همانی اشتراک داریم. واقعیت این است که این‌همانی مشروط به اشتراک دیگران و توافق دیگران نیست. آن برخاسته از زبانی نیست که حاصل اختلافات و یا توافقات اطراف باشد.

این پرسش برای مفسران ویتگنشتاین بسیار مهم است: آیا یک زبان خصوصی وجود دارد؟^۲ درباره این‌همانی‌ها می‌توان باز پرسید که زبان آن چیست؟ بایستی یادآور شوم که زبان مربوط به ادراک حسی ما زبانی خصوصی نیست و نمی‌تواند خصوصی باشد. این زبان قابل آموزش است و از این رو خصوصی نیست. آیا گزاره‌های این‌همانی که ادراک حسی خود را با آن وصف و بیان می‌کنیم، به سان یک زبان خصوصی نیست؟ مسلماً همه گزاره‌های این‌همانی خصوصی‌اند زیرا بدون نیاز به هیچ آموزشی ما می‌پذیریم که الف، الف است. چنانچه به هیچ واژه‌ای همگانی تکلم نکنیم باز می‌پذیریم که الف، الف است بی آنکه کسی آن را به ما بیاموزد. عجیب این است که ادراک این‌همانی قابل انتقال از طریق زبان است اما این زبان خود خنثی نیست.

از سوی دیگر گزاره‌های این‌همانی نمی‌تواند بازگوکننده خاصیت‌هایی مادی باشد که ناشی از هیئت موضوع‌هاست. با این گزاره‌ها اشیاء توصیف نمی‌شوند اما آیا تمایز اشیاء با این گزاره‌ها بیان نمی‌شود؟ چنانچه خاصیت این شیئی (از آن شیئی دیگر) تمییز داده نشود نمی‌توان آن را متمایز

1. *Notebooks*, 11.5.15.

2. Look at: *Unanswerable Questions (Aristotelian Society)*, Supplementary volume xl, 1966.

ساخت. " زیرا اگر تمایز نیافته باشد، نمی توانم آن را تمییز دهم " ^۱ می توان پرسید گزاره های این همانی که خود خاصیت اشیاء را بیان نمی کند به چه شیوه ای منعکس کننده تمایز اشیاء است. در یک گزاره این همانی هیچ وجه عرضی و صدفه ای نخواهد بود. زیرا همان شیوه که شیوه خاص علامت گزاره است معنی گزاره را نیز ایفاء می کند و بنابراین شیوه ای ذاتی است. اما ذاتی یک گزاره این همانی خاص با دیگر گزاره های این همانی مشترک نیست و گزاره های این همانی تنها در صورت گزاره با هم مشترک اند و نه در معنی.

وجه ذاتی یک گزاره وجه مشترک همه گزاره هایی است که بتوانند معنی یکسانی را افاده کنند و درباره گزاره های این همانی باید گفت هر یک وجه ذاتی خود را دارند زیرا معنی هر گزاره این همانی به هیچ روی با معنی گزاره این همانی دیگر یکی نیست و بالذات از هم متمایز است. یک گزاره این همانی تنها با زبان علایم و با نمادهای دال بر موضوع یک گزاره با دیگر گزاره های این همانی وجه مشترک خواهد یافت.

آیا می توانیم دو نام را درک کنیم بی آنکه بفهمیم که آنها به همان چیز یا به چیزهای گوناگونی دلالت می کند. ^۲ آیا می توانیم گزاره ای را دریابیم که در آن دو نام واقع می شوند بی آنکه بدانیم معنی آنها یکی است یا متمایز است؟ " برای بیان اینکه چیزی همان است من همان علامت را به کار می گیرم و نه اینکه از یک علامت برای این همانی استفاده کنم. "

[und nicht mit Hilfe eines Gleichheitszeichens]

^۳ آیا همان دستکم همان نیست؟ به نظر می رسد در این همانی هر چیز با خودش نمونه اعلای اشتباه ناپذیری از این همانی را داشته باشیم. مایلم چنین بگویم: " اینجا تفسیر با صورت های گوناگونی در کار نیست. اگر دارید چیزی را می بینید دارید این همانی را هم می بینید. " ^۳

پس آیا دو چیز هنگامی همان هستند که چنان باشند که یک چیز هست! و چگونه باید آنچه را یک چیز به من نشان می دهد بر مورد دو چیز هم به کار بندم؟ ^۴

ویتگنشتاین در وصف گزاره های درست می گوید " گزاره با مبنای منطقی خود جهانی را می سازد و از این رو می توان دریافت یک گزاره چنانچه درست باشد به چه شیوه همه منطقی است. " ^۵ و از آنجا که گزاره های این همانی درست است می توان به شیوه منطقی بودن گزاره های این همانی راه برد.

1. *Tractatus*. 2.02331.

2. *Tractatus*. 4.243.

۳. پژوهش های فلسفی، ص. ۱۶۱.

۴. همان منبع، ص. ۱۶۲.

5. *Tractatus*. 4.023.

حقیقت این‌همانی یقینی، حقیقت گزاره‌ای ممکن و حقیقت این نه آنی ناممکن است.^۱ یقین، ممکن یا ناممکن بودن وضع یک گزاره را نمی‌توان با یک گزاره بیان کرد. بلکه می‌توان به این شیوه ابراز داشت که گزاره مزبور، یک اظهار، یک این‌همانی یک گزاره با معنی یا متناقض است.^۲ تصدیق این‌همانی مادر همه گزاره‌های یقینی است و از این رو تصدیق این‌همانی به هیچ تصدیق دیگری احتیاج ندارد. گزاره‌های این‌همانی مستلزم تصدیق امتناع نقیض آن گزاره است. این‌همانی بر حقیقت گزاره چنان می‌افزاید که حقیقت گزاره را یقینی می‌سازد و از این رو مراتب حقیقت گزاره‌ها متفاوت است و این‌همانی از حقیقت عین یقین پرده برمی‌دارد در حالی که گزاره‌های دیگر از حقایق غیر یقینی.

این‌همانی چیزی بر حاصل منطقی گزاره نمی‌افزاید چه در خود گزاره منطوقی است و همان گونه که ویتگنشتاین می‌گوید حاصل منطقی این‌همانی و گزاره همان گزاره است.^۳

۷. پرسش از این‌همانی این‌همانی

یک گزاره نمی‌تواند آن چیزی را بیان دارد بایستی در آن با واقعیت انباز باشد تا بتواند واقعیت را بازنماید، یعنی شکل منطقی را و تصویر نیز باید با واقعیت چیزی مشترک داشته باشد تا بتواند واقعیت را به گونه‌ای - درست یا نادرست - بازتاب کند و آن صورت شکل تصویر است.^۴ تصویری می‌تواند تصویر هر واقعیت باشد که صورت آن را داشته باشد. ولی تصویر نمی‌تواند صورت نمایش خود را بازتاب نماید، بلکه دال بر آن است و یک تصویر موضوع خود را از نظر گاهی خارج از آن مجسم می‌نماید و از این رو تصویر موضوع خود را درست یا نادرست مجسم می‌سازد.^۵ ما حصل اینکه آنچه که مشترک تصویر با واقعیت است صورت منطقی یعنی صورت واقعیت است. هر تصویری یک تصویر منطقی نیز هست و باید باشد و این تصویر منطقی می‌تواند خود دال بر جهان باشد.

می‌توان گفت گزاره این‌همانی خود تصویر نیست اما تصویر منطقی تصاویری است که می‌تواند بازتاب جهان باشند یا نباشند. "A, A است" تصویر منطقی تصویرهایی است که ممکن است خود بازتاب جهانی نباشد و صرفاً یک تصویر ماهوی می‌باشد که مشروط به وجود و عدم آن نیست همانند این تصاویر منطقی از تصاویر خیالی جابلقا و جابلسا هنگامی که می‌گوییم جابلقا، جابلقا است و یا جابلسا، جابلسا است.

1. Die Wahrheit der tautologie ist gewiss, des Satzes moglich, der kontradiktion unmoglich. (Tractatus. 4.464)

2. Tractatus. 5.525.

3. Tractatus. 4.465.

4. Tractatus. 2.17.

5. Tractatus. 2.172, 2.173.

به عقیده ویتگنشتاین گزاره‌هایی که در هر وضعی صادق‌اند اصولاً نمی‌توانند پیوندهای علایم باشند.^۱ و گزاره‌های این‌همانی از آنجا که در آن نسبت دو موضوع وجود ندارد و پیوند یک موضوع با همان است و در اصل نسبت موضوعی با موضوعی نیست هیچ نسبت منطقی در این گزاره‌ها وجود ندارد. چنانچه نسبت منطقی نیز وجود دارد حدود این نسبت^۲ بوده و چنین پیوندی نیز بی معنی^۳ است.

اما به نظر می‌رسد که دامنه همان گویی‌ها گزاره‌های منطقی را نیز در بر می‌گیرد. "گزاره‌های منطق همان گویی‌هایند".^۴ گزاره‌های منطقی بیانگر چیزی نیستند. و ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* گزاره‌های منطقی را فاقد معنی می‌داند زیرا آنها طارد هیچ چیزی نیستند همه آنها یک چیز را بیان می‌کنند و همین خود نشان‌دهنده بی معنی بودن آنهاست. گزاره‌های مقدماتی از طریق تألیف‌های منطقی به گزاره‌های واقعی تحویل می‌شوند. قضایای مقدماتی مستقل از یکدیگرند و تحت هر شرایطی درست می‌نماید و هیچ شرایطی برای درست بودن آن وجود ندارد. گزاره‌های منطقی نیز به مثابه گزاره‌های مقدماتی همواره و بدون قید و شرط درست می‌نمایند. آنها اعتباری یکسان دارند و هیچ یک از آنها برای دیگری پیشینی و یا پسینی نیست.^۵ این گزاره‌ها را نه می‌توان به کمک تجربه ثابت کرد و نه می‌توان به توسط تجربه رد کرد.^۶ نه می‌توان آنها را به کلیت ذاتی آنها را تعریف کرد.

گزاره‌های منطقی اعتبار عام ندارند. عام بودن بدان معنی است که برحسب اتفاق برای همه چیزها صادق باشد.^۷ اشتغال عام منطقی یک اشتغال تصادفی نیست مانند این گزاره کلی که "تمام انسان‌ها فانی‌اند". اما تمام حقایق ضروری به آنها باز می‌گردند.

پس این چنین برمی‌آید که گزاره‌های منطقی از ویژگی‌های پرسش‌ها و گزاره‌های فلسفی برخوردار است که اکثراً به دلیل نبود درک منطق زبان حاصل می‌شوند. گزاره‌هایی که نادرست نیستند اما بی‌معنی‌اند و نادرست بودن آنها را نمی‌توان اثبات کرد.^۸ گزاره‌های منطقی بر ویژگی‌های صوری منطق زبان و جهان دلالت می‌کنند و گزاره‌های فلسفی منطق اندیشه‌ها را توضیح می‌دهند. غایت و مقصود فلسفه نه در گزاره‌های فلسفی که در روشننگری گزاره‌هاست.^۹

1. Die Sätze für jede Sachlage wahr sind, können überhaupt keine Zeichenverbindungen sein. (*Tractatus*.4.466).

2. die Grenzfälle der Zeichenverbindung.

3. Bedeutungslos.

4. Die Sätze der logic sind Tautologien (trac. 6.1).

5 *Tractatus*, 6.127.

6. *Tractatus*, 6.1222.

7. *Tractatus*, 6.1231.

8. *Ibid*, 4.003.

9. *Ibid*, 4.112.

گزاره‌های فلسفه نیز بیشتر به فهم انسانی کمک می‌رساند تا به دانش انسانی. مسایل فلسفی مسایل مربوط به مفاهیم‌اند و حل این مسایل از طریق تحقیق در مفهوم و تحقیق مفهومی امکان‌پذیر است و این خود یک کار تجربی نیست و بلکه پیشینی است. "شناخت پیشینی نسبت به درستی یک اندیشه زمانی میسر خواهد بود که امکان داشته باشد از خود اندیشه (بدون مطابقت) به درستی آن برسیم."^۱

و این وصف دقیقاً وصف گزاره‌های این‌همانی است که چنین امکانی درباره آنها وجود دارد که از خود آنها به درستی آنها راه برد. پس آیا می‌توان گفت گستره همان‌گویی‌ها فلسفه را همچون منطق در بر می‌گیرد و گزاره‌های فلسفی نیز همان‌گویی گزاره‌های منطقی را همان‌گویی می‌کنند؟ همان‌گویی فلسفی که در گزاره‌های فلسفی به بیان آمده همچون همان‌گویی‌های منطقی در گزاره‌های منطقی است و شباهت و یا بهتر بگوییم یکسانی این همان‌گویی‌ها وظیفه فلسفه را به وظیفه منطق و وظیفه منطق را به وظیفه فلسفه نزدیک می‌سازد و فلسفه را حافظ منطق و منطق را حافظ این‌همانی می‌گرداند (پاسخ به نگرانی ویتگنشتاین در یادداشت‌ها ۳.۹.۱۴). البته گفتار ویتگنشتاین درباره تفاوت این دو نوع گزاره در *تراکتاتوس* با ابهام همراه است. گاهی می‌گوید که این گزاره‌های اخیر وضع متقدم^۲ است که در علایم باز نموده شده و وضع مقدم را نمی‌توان توسط یک گزاره بیان داشت. و از سوی دیگر می‌گوید "منطق را همیشه می‌توان چنان باز نمایاند که هر گزاره آن اثبات خود باشد."^۳ همچنان‌که درباره گزاره‌های فلسفی می‌گوید "هر آنچه اندیشه شدنی است می‌تواند به روشنی اندیشیده شود و هر آنچه به سخن درآمدنی است می‌تواند به روشنی گفته آید"^۴ و یا می‌گوید "جز آنچه را که می‌توان گفت چیزی نشاید گفتن."^۵ این ابهام فلسفی در *تراکتاتوس* آیا نشانه‌ای از ناتوانی از گفتن این‌همانی یاد شده نیست؟

آشکار است سرنوشت فلسفه و منطق همان سرنوشت همان‌گویی‌هاست. ویتگنشتاین که پیشتر گفته بود "هر همان‌گویی خود نشان می‌دهد که آن یک همان‌گویی است"^۶ و یا اشاره کرده بود که "گفتن این که دو چیز یکسان‌اند عاری از معنی است و گفتن این که یک چیز با خودش یکسان است چیزی نگفتن است."^۷ اینک در پایان *تراکتاتوس* سرنوشت تراکتاتوس را با تقدیر همان‌گویی و این‌همانی گره می‌زند. ضرورت منحصر در ضرورت منطقی است و حقایق

1. Ibid, 3.05.

2. modus ponens.

3. Ibid, 6.1265.

4. *Tractatus*. 4.116.

5. *Tractatus*. 6.53.

6. Jede Tautologie zeigt selbst, dass sie eine Tautologie ist. (*Tractatus*, 6.127).

7. *Tractatus*. 5.5303.

ضروری منطق همان گویی‌های محض و تهی‌اند. وی اشاره می‌کند که زبان بر روی مرزهایی که او نشان داده متوقف می‌گردد. فراسوی این مرزها فقط سکوت مجاز است. اینک درمی‌یابیم که گزاره‌های تراکتاتوس نیز فاقد معنی‌اند و حقایق ضروری منطق که یگانه ضرورت‌هایند همانگویی‌های محض و تهی‌اند و گویا باز همانگویی‌های محض یا این‌همانی‌ها در آینه تراکتاتوس قانون سکوت یاد شده را نادیده انگاشته‌اند. گزاره‌های تراکتاتوس که وی آنها را بی‌معنی می‌پندارد^۱ از این راز پرده برمی‌دارد که یک چیز خود آن چیز است.

تنها یک چیز خودش است بلکه ضرورت این که یک چیز خودش است یعنی ضرورت این‌همانی یک ضرورت مطلق است که بیرون از حدود زبان است. گزاره‌های همانی از قضایای منطقی است اما ضرورت آن در حدود زبان قرار ندارد و به ورای آن می‌رود. آیا این ضرورت همچنان می‌تواند یک ضرورت منطقی محض به شمار آید یا اینکه آن همچون ضرورتی فلسفی است؟

منابع

- لودویک ویتگنشتاین (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۸۵). یادداشت‌ها. ترجمه سید موسی دیباج و مریم حیات‌شاهی، تهران: انتشارات سعاد، ۱۳۸۵.
- (۱۳۸۰). درباره یقین. ترجمه سیدموسی دیباج، تهران: انتشارات تندیس.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Werkausgabe Band I. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, (1984).
- *Notebooks*. The University of Chicago Press, Chicago, Basil Blackwell, Oxford, (1979).
- *Last Writings on the Philosophy of psychology* Edited by G.H. Von Wright Heikki Nyman, Chicago: The Univ. of Chicago press,
- Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, and G. H. von Wright, eds., translated by G. E. M. Anscombe. Oxford, (1956).
- Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, and G. H. von Wright, eds., translated by G. E. M. Anscombe. Oxford, (1953).
- The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*. Oxford, (1958).
- Notebooks 1914- 1916*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, eds., translated by G. E. M. Anscombe. Oxford, (1961).
- "A Lecture on Ethics." *Philosophical Review*, Vol. 74(1965).

1. *Tractatus*. 6.54.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Lacan's Critique of Kantian Ethics from Sade's Point of View

Alireza Zamiri¹ , Ahmad Fazeli² , Hasan Fathzadeh³

1. Corresponding Author, PH.D. of Moral Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom, Iran.
Email: alireza.zamiri@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom, Iran. Email: ahmad.fazeli@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Zanjan University, Zanjan, Iran.
Email: hfatzade@znu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(285-305)

Article History:

Received:

26 November 2023

In Revised Form:

11 August 2024

Accepted:

31 August 2024

Published online:

10 November 2024

Abstract

One of the common criticisms of Kant's moral theory is the excessive attention to reason and its absoluteness in the moral law. In such a way that neglecting other elements involved in the moral judgment, including feelings, leads to the impossibility and emergence of the sadistic strain of Kant's moral foundations and provides a suitable ground for the emergence of evil. According to this view, evil is considered to be associated with good, because what is meant by moral good is an action that is in accordance with the absolute, regardless of its content. Aligned with the impossibility of the absolute, Sade moves Kant's moral foundations and considers the name of every absolute will to be evil according to the principle of non-contradiction. Therefore, any morally heinous act can be willed according to the moral law according to the inclusion in the maxim, without disturbing the foundations of the absolute. According to Lacan, loyalty to desire and its insatiability is a moral criterion that If morality is considered devoid of pathological elements, it will become its opposite, simple morality, and the morality of desire, instead of moving from one object to another object, will be caught in the bed of simple satisfaction, as a result, in the movement towards pleasure at the ultimate threshold. The truth remains. Kant uses the special concept of respect as a representative of the pathological element to avoid falling into the sadistic side of his ethics and to fix this gap for his ethics.

Keywords:

Sade, Kant, Lacan, Desire, Moral Law, The Pathologic.

Cite this article: Zamiri, A.; Fazeli, A. & Fathzadeh, H. (2024). Lacan's Critique of Kantian Ethics from Sade's Point of View. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (285-305). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.367134.1006806>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

According to Kant's moral theory, the moral law is determined by the will; A will based on duty. This approach to ethics defines itself in two figures: the legal figure and the moral figure. The first figure is based on the mere compliance of the action with the moral law, and the second figure is based on the compliance of the action out of duty with the moral law. As soon as this compliance is accepted, the law also manifests itself unconditionally and absolutely. This law should only be based on duty and no prior, experiential or emotional element should be involved in it, because moral law means compliance with duty. Therefore, moral action cannot be based on feelings and emotions in the scope of making moral law. However, it seems that such a construction, without the involvement of other motives, leads to a kind of absolute obligationism, which in practice can provide permission for many violent acts and can be considered immoral according to our moral intuitions. This point was noticed by Sade. According to Sade, if every moral law is to be based solely on moral duties and based on non-contradiction, and the role of emotions in it is ignored, then it may be possible to claim that there are some moral principles that are considered good by this definition, but In the field of practice and its application, in some cases, they can turn into evil. If the act of moral evil can be made consistent with the conditions of Kant's absolute law, then the result of the act in accordance with the moral law will be not only good but also evil. Imagine that everyone agrees that killing and torturing women in some cases and without the possibility of contradiction can be considered according to the conditions of the moral law. In this case, the only element involved in the moral judgment is only compliance with duty, which is a kind of absolute judgment and in accordance with practical reason. While the element of moral feelings considers this act contrary to moral intuitions and refrains from doing it.

In order to explain this problem and examine the factors involved in moral judgment, we must consider other elements that are in line with Kant's moral system. First, according to Lacan's idea, we consider the element of desire and loyalty to it as an element that pushes the law of will to the end. According to the adaptation of the moral law to the object of desire, the subject is no longer an absolute subject who loses the feelings of the subject at the maximum stage and even the conditions of the absolute law such as generalizability and non-contradiction, but as a split subject of traumatic encounter and consequently pathological encounter. He acquires himself with the world. Because according to Lacan, Kant is unaware of the most fundamental aspects of ethics, i.e. the other, and psychoanalysis tries to stabilize this fundamental element in the symbolic field. In fact, it is the other that makes the subject aware of his own gap and makes ethics possible. Therefore, if Kant also did not consider the moral law as an object of will, but went beyond it to pure desire, he would pay more attention to recognizing another in the subject, and by the way, this is the other that is the source of all our traumatic encounters with the world. The other presents itself in two types: the command that is the product of the subject's split and the command that is caused by the superego and the absolutism of the subject. The only correct form of the moral law is its first form, not superego-based morality, superego-based morality is commands in accordance with the idea of absolute evil aligned with the evil subject.

Although Kant thought of a solution for this part of ethics, which is the appearance of feelings and emotions, apart from the idea of psychoanalysis. An idea that, unlike the psychoanalytic idea, is not based on a split subject, but rather on the idea of a missing subject. A special feeling of reverence fits such an idea; A feeling that represents the lack of a subject, which is different from causal representations. Unlike other emotions that motivate the subject in a causal way, respect is an emotion resulting from a lack that confronts the subject with the moral law and the resulting duty pressure. The subject estimates his distance and proximity to the object of the moral law by means of this feeling, and like the concept of anxiety in psychoanalysis, the subject feels his proximity to the object. Whereas, according to Kant, a feeling that precedes the moral law and does not result from it is reprehensible. Due to being close to the moral law, the subject understands its awe and feels his duty. For the subject, the moral law is considered not as a cause but as an object. An object that points out the absence of the subject but does not objectively impose itself on the subject. This is a new concept

of the impossibility and unconditionality of morality in Kant. In other words, the subject is not supposed to achieve the law because it is based on lack and must always maintain its distance from the object. As soon as it reaches the object, it loses its subjectivity and autonomy.

Therefore, two areas of Kant's ethics are pathological, and paying attention to pathos is the point that frees Kant's ethics from the simple critique. The first point is to pay attention to the special feeling of respect, which causes the subject pathologically, but not as an impression of the moral law as a cause, but as an object. The second is in the area of separation of the legal matter from the moral matter. Based on this separation, in the legal matter, the action is performed only in accordance with the duty, and the pathological matter has no involvement in it. But in the moral matter, the action is done out of duty and in this case the action of the subject is completely pathological. In Lacan's language, the legal matter is only in the symbolic field, which is not subject to the subject's pathos, therefore the subject's action is only in accordance with it. The third point in the pathological nature of Kant's ethics is the separation that Lacan makes between the subject of enunciation and the subject of enunciated.

With this distinction, the subject of enunciation performs an action based on pathos and the subject of enunciated, it is merely a symbolic proposition that after the subject's action is the only expression and description of the action, rather than being involved in the formation of the action. In this case, the subject of enunciated, like the legal matter, is only placed in the symbolic field, a field that is not responsible for the subject's action, but rather is basically not responsible for the subject's action.



نقد لکان بر اخلاق کانتی از موضع سادی

علیرضا ضمیری^۱✉، دکتر سید احمد فاضلی^۲، دکتر حسن فتح زاده^۳

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: alireza.zamiri@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmad.fazeli@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. رایانامه: hfatzade@znu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

از انتقادات رایج به نظریه اخلاقی کانت، توجه بیش از حد به عقل و مطلق بودگی آن در قانون اخلاقی است. به گونه‌ای که بی‌توجهی به سایر عناصر دخیل در حکم اخلاقی از جمله احساسات منجر به ناممکنی و ظهور سویه سادیستی مبانی اخلاقی کانت می‌شود و زمینه مناسبی برای بروز شر فراهم می‌آورد. مطابق این نگاه، شر ملازم با خیر تلقی می‌شود چرا که مراد از خیر اخلاقی عمل مطابق با امر مطلق است فارغ از محتوای آن. همسو با ناممکنی امر مطلق، ساد مبانی اخلاقی کانت را جابه‌جا می‌کند و نام هر اراده مطلق را با توجه به اصل عدم تناقض شر می‌انگارد. بنابراین می‌توان هر عمل شنیع اخلاقی را با توجه به گنجاندن در ماکسیم، مطابق قانون اخلاقی اراده کرد، بدون اینکه خللی به مبانی امر مطلق وارد شود. از نظر لکان وفاداری به میل، و ویژگی ارضا ناپذیری آن ملاک اخلاقمندی است که اگر اخلاق تهی از عناصر پاتولوژیک لحاظ شود تبدیل به ضد خود یعنی اخلاق سادی خواهد شد و اخلاق میل به جای آنکه از ابژه‌ای به ابژه دیگر حرکت کند در بستر ارضای سادی گرفتار خواهد آمد، در نتیجه در حرکت به سوی ورای لذت در غایی‌ترین آستانه واقعیت جا می‌ماند. کانت برای اجتناب از درافتادن در سویه سادیستی اخلاق خود از مفهوم خاص احترام به‌مثابه نماینده عنصر پاتولوژیک و رفع این شکاف برای اخلاق خود بهره می‌برد.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۲۸۵-۳۰۵)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۸/۰۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

ساد، کانت، میل، لکان، قانون اخلاقی، امر پاتولوژیک

واژه‌های کلیدی:

استناد: ضمیری، علیرضا؛ فاضلی، سید احمد و فتح زاده، حسن (۱۴۰۳). نقد لکان بر اخلاق کانتی از موضع سادی. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۸۵-۳۰۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.367134.1006806>



۱. مقدمه

آیا می‌توان قانون اخلاقی را تصور کرد که در سطح صورت، یعنی در سطح قانون اخلاقی برآمده از ماکسیم آزمون تعمیم‌پذیری و همچنین عدم تناقض (خودنابودگری) باشد اما در عرصه عمل شر قلمداد گردد. به عبارتی شر نیز می‌تواند همچون امر خیر، مطلق و مطابق با شروط خودآیینی سوژه از جمله تعمیم‌پذیری و عدم تناقض، خود را بازنمایی کند؟ اگر قانون اخلاقی یا حکم اخلاقی این چنین می‌تواند با جابه‌جایی یا وارونه‌سازی معیار خیر و شر تثبیت شود، لزوماً سوژه اخلاقی شقاوت و سعادت را بدون در نظر گرفتن احساسات و عواطف وابسته به ساحت عمل در موقعیت اخلاقی اراده می‌کند، موقعیتی که مطابق تنسيق نخست از امر مطلق، تنها معیار امر اخلاقی قدرت آن در تعمیم‌پذیری است.

اگر چه این ادعا به گونه‌ای نیست که بتوان از کنار آن به راحتی و بی‌تفاوت گذشت و آن را نادیده انگاشت، بلکه نقد اساسی به گفتمان اخلاقی کانت را نشانه می‌رود؛ به نحوی که گفتمانی جدید را برمی‌سازد. «گفتمان ساد را می‌توان به مثابه یک پروژه اخلاقی به درستی درک کرد» (Zizek, 1996: 173). این گفتمان البته لزوماً به معنای گفتمان سطحی، غیر اخلاقی، یا ضد اخلاقی نیست، بلکه شرایط یک نظریه اخلاقی را داراست. همان‌گونه که دوبوار ادعا کرده است، «ساد اخلاق‌گرای بزرگی است که اخلاقیات نامطلوب را تأیید می‌کند، اخلاق او، در عین اینکه معتبر است، "راضی کننده" نیست» (De beaunior, 2012: 93).

بنابراین یکی از چالش برانگیزترین و جنجالی‌ترین نقدها به تنسيق نخست امر مطلق کانتی و رویه و نتایجی که منجر به خودآیینی شر می‌شود در آثار برخی از متفکران^۱ قرن بیستم و در نسبت با اعمال مارکی دوساد صورت پذیرفته است و البته تنها این ساد نیست که نقد مذکور به اخلاق کانت را این‌گونه به نحو بنیادین صورت داده است. اینکه اصل اخلاقی برآمده از ماکسیم چگونه می‌تواند تبدیل به قانون اخلاقی شود که این قانون در ساحت نمادین به جای امر خیر به‌عنوان یک امر شر شناخته شود. آیا همان‌گونه که نیچه می‌گوید: «مسئله از این قرار نیست که امر مطلق کانتی بوی گند شقاوت می‌دهد» (نیچه، ۱۳۷۷: ۸۱) آیا خیر برآمده از قانون اخلاقی به شر منتهی نمی‌شود و از لوازم ذاتی آن نیست، همان شر اهریمنی که کانت پیش از این وعده آن را داده بود اما در عالم انسانی آن ناممکن می‌شمرد؟

۱. آدرنو و هورکهایمر در ضمیمه دوم دیالکتیک روشنگری، سیمون دوبوار در مقاله‌ای تحت عنوان *آیا باید ساد را بسوزانیم*، فوکو در *تاریخ جنون و بلانشو در لوتره‌آمون و ساد و سهم‌آتش*، و برخی دیگر پیش از لکان به پیوند کانت و ساد پرداخته‌اند.

۲. عقل سادی مردد میان عقل شکاف خورده و عقل طبیعی

ساد حقیقتی کانتی را برملا می‌کند، اینکه بتوان بدون تناقض، قانون اخلاقی تعمیم‌پذیر را اراده کرد بدون آنکه محتوای این قانون خیر باشد. قانون اخلاقی خیر به عکس خود بدل می‌شود و شر از درون خیر برمی‌خیزد و نتیجه خیر برآمده از صورت قانون اخلاقی و فرمالیسم آن چیزی جز روزمرگی شر^۱ نیست، حوادثی نظیر جنایت اردوگاه آشویتس، شری است که نتیجه این نوع صورت‌گرایی محض قانون اخلاقی است^۲. آیشمن در ناب بودگی قانون اخلاقی، وظیفه خود را بازمی‌شناسد و تعمیم‌پذیر می‌سازد. غافل از اینکه صورت محض قانون و تهی بودگی از هر گونه امر پاتولوژیک، خود مازادی تولید می‌کند که همواره از دسترس قانون اخلاقی دور می‌ماند و آن کرختی ناشی از خشکی و سردی قانون اخلاقی به‌عنوان یک حس پاتولوژیک اخلاقی است که به واسطه عمل مطابق اصل لذت حاصل می‌شود. فرد شرور احساس لذت مطلق را در ماکسیم خود گنجانده و آن را به نحو تهی از عناصر پاتولوژیک یعنی تهی از عواطف و تأثرات پسینی اراده می‌کند. او اراده می‌کند لذت را به قاعده عام بدل سازد، بدون اینکه احساس ناشی از آن را اراده کرده باشد. برای این منظور او باید لذت را تا فراسوی آن پیش ببرد. «روح به شکلی از تأثرناپذیری تغییر شکل می‌یابد که سریعاً به لذت‌هایی تغییر ماهیت می‌دهد که به مراتب از لذت‌هایی که افراد از آن طریق ضعف‌هایشان را ارضا می‌کنند الوهی‌تر است» (بلانشو، ۱۴۰۰: ۱۴۶). تأثرناپذیری لزوماً تأثرناپذیری از احساسات و عواطف خنثی نیست بلکه این تأثرپذیری همچنین باید پالوده از نیات ذلیلانه و واکنشی باشد. به این معنا لذت از عمل جنسی نامشروع باید تهی از تأثرات واکنشی و لذت‌بخش به معنای پاتولوژیک آن باشد، بلکه فرد باید این عمل را در ماکسیم خود گنجانده و صرفاً لذت خالص را اراده کند و لذت خالص هم اگر اراده شود، تا فراسوی لذت گسیل می‌کند.

همچنان که در اصول موضوعه عقل عملی محض، هگل بحث می‌کند که «خود عقل شکاف و گسست خویش را پنهان می‌کند؛ شکاف بین پوچی خویش و تمهیدات مستاصلانه خویش برای یافتن چیزی که شکاف را پر کند» (آلمهدی، ۱۳۹۹: ۸۰) به همین ترتیب «میل سادی نیز مانند عقل در ساختار پدرسالارانه‌ای که از "میل به سوژه مطلق بودن" جدایی‌ناپذیر است، گرفتار می‌ماند» (Bergoffen, 2012: 152) با این تفسیر از اخلاق سادی، نگاه او به سوژه

1. Banality of evil

۲. آدولف آیشمن، افسر بلندپایه نازی در محاکمه خود درباره جنایت اردوگاه آشویتس صراحتاً مبنای عمل خود را وظیفه‌گرایی کانتی خواند و گفت: اصل اخلاقی اراده‌ام باید همیشه چنان باشد که بتواند تبدیل به اصل اخلاقی قوانین عام یا امر مطلق شود.

اخلاقی نگاه مطلق، منسجم و بدون شکاف خوردگی است، نگاهی که راه هر گونه مواجهه پاتولوژیک سوژه را می‌بندد. اگر بناست سوژه مطابق و هماهنگ با طبیعت و همچنین شر برآمده با آن عمل کند، عدم دوپارگی و شکاف سوژه بجاست.

۳. شر به مثابه خیر

تنها شکل خاصی از شر وجود ندارد که در برابر خیر قرار گیرد.^۱ به این منظور کانت در دین در محدوده عقل تنها سه تعبیر مختلف از شر به کار برده است که قسیم شر بنیادین طبیعت انسانی‌اند. در واقع شر بنیادین به شکل‌های مختلف ظهور می‌کند که قسم سوم آن که رادیکال‌تر از دو مورد دیگر است شر رادیکال می‌نامیم. نخست ضعف کلی ذات انسانی در پیروی از اصول اتخاذ شده یا شکنندگی طبیعت انسان، دوم، تمایل به آمیختن انگیزه‌های اخلاقی به غیر اخلاقی که عبارت است از عدم خلوص و سوم، تمایل به اتخاذ اصول شر یعنی طبیعت انسانی (کانت، ۱۳۸۰: ۶۴). شر به معنای سوم برخلاف دو معنای اول نه از ضعف ارادی برمی‌خیزد و نه با ناخالصی انگیزه‌های اخلاقی روبه‌روست، بلکه اساس اراده و قانون اخلاقی و ارتباط آن‌ها را هدف قرار می‌دهد.

شر رادیکال سلسله‌مراتب انگیزه‌ها و قانون را وارونه می‌سازد، در حالی که قانون باید شرط عالی، مقدم و معیار انگیزه‌ها باشد. شر رادیکال پیش شرط اتخاذ ماکسیم‌هایی غیر از آن ماکسیم‌هایی است که از قانون اخلاقی بر می‌آید (زوپانچیک، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

صرف نظر از ضعف اراده و ناخالصی آن در ایجاد نوعی شر حداقلی و شر رادیکال که مبتنی بر جابجایی قانون اخلاقی و اراده است، کانت نوع دیگری از شر را نیز باز می‌شناساند. شری که فاعل آن فاعلی شیطانی و اهریمنی است و از جهت این انتساب می‌توان آن را شر اهریمنی^۲ نامید. «فرض یک عقل آزاد از قانون اخلاقی به عنوان یک عقل شرور (یک اراده کلاً شر) برای زمینه شرارت بسیار زیاد است اما ضرورت ندارد؛ زیرا چنین عقلی خود به‌عنوان انگیزه مقابله با قانون محسوب می‌شود. و لذا فاعل اخلاق تبدیل به یک موجود شیطانی خواهد شد» (کانت، ۱۳۸۰: ۷۱).

در اینجا دیگر سخن بر سر ضعف اراده در کاربرد قانون اخلاقی و یا ناخالصی اراده در برابر قانون اخلاقی نیست، حتی سخن بر سر جابه‌جایی و وارونگی قانون اخلاقی با امر خیر نیز نیست،

۱. کانت واژه Das Übel و Das Böse را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و اولی را به شقاوت یا بدبختی و دومی را به شر معنا می‌کند. به همین ترتیب واژه Das Gute معادل خیر و Das Wohl را هم معادل سعادت قرار می‌دهد. (کانت، ۱۴۰۰: ۱۰۱)

2. Diabolical Evil

بلکه خود شر به مثابه یک امر نامشروط به عنوان ماکسیم و بدون تناقض و حتی مطابق با طبیعت، قانون اخلاقی را برمی سازد.

۴. دفاع لکان از گنجاندن خیر و شر در سطح صورت قانون اخلاقی

آیا این نتیجه متضمن وجود پیشینی خیر و شر نیست؟ آیا کانت در دوری گرفتار نمی شود که خود پیش از این انکار کرده بود، اینکه مفهوم خیر و شر پس از صورت بندی قانون اخلاقی حاصل می شود؟ آیا کانت قادر نبود مفهوم خیر و شر را هم شرط صوری قانون اخلاقی قرار دهد؟ این پرسش به پرسش بنیادی تری باز می گردد که آیا اساساً سوژه در حال عمل با سوژه پس از عمل یکسان است؟

لکان معتقد است چنین چیزی ممکن نبود چرا که ساختار ناخودآگاه در سطح قانون اخلاقی به گونه ای عمل می کند که جایابی مفهوم خیر و شر در آن ناممکن است و نام گذاری آن تنها پس از ایجاد قانون اخلاقی ممکن است. این همان تمایز آشکاری است که میان سوژه در حال عمل و سوژه فارغ از عمل و یا به تعبیر لکان میان اظهار کننده^۱ و سوژه اظهار شده^۲ وجود دارد. نسبت میان عمل و صورت فارغ از عمل در لحظه محو موقتی سوژه در عمل است. سوژه هنگام عمل به مثابه سوژه اظهار کننده و عمل کننده در سطحی فراتر از آگاهی استعلائی عمل می کند و میل ناخودآگاه را به جریان می اندازد. اما پس از عمل سوژه آگاهی خود را باز می یابد و بدون توجه به هر گونه امر پاتولوژیک در مقام ناظر و سوژه اظهار شده به قانون اخلاقی می نگرد.

با توجه به این رویکرد به عمل و نقش متقابل سوژه «صحبت از خیر یک استعاره است، یک صفت. خیر سوژه پیشاپیش به عنوان نتیجه قابل توجهی از یک ترکیب دلالتی که در سطح ناخودآگاه فراخوانده شده نشان داده شده است، یا به عبارت دیگر، در سطحی که او هیچ تسلطی بر سیستم جهت ها و سرمایه گذاری هایی که رفتار او را به طور عمقی تنظیم می کند ندارد» (Lacan, 1998: 72). اخذ خیر و شر در سطح صورت قانون اخلاقی، شکاف میان سطح ماکسیم و سطح قانون اخلاقی را پیش می کشد. در سطح نخست امری وجود دارد که پیشاپیش حکم به خیر بودن و تعمیم پذیری آن می دهد به گونه ای که تنها پس از عمل اخلاقی است که قادر به بیان آن و نمادین ساختن آن است.

1. Subject of enunciation
2. Subject of enunciated

۵. نقد بنیادین لکان به اخلاق کانت از موضع ساد

مطلق بودگی سوژه نقطه مشترک نقد لکان به کانت و ساد است. سوژه مطلق و بدون شکاف خاستگاه اساسی امر اخلاقی یعنی مواجهه تروماتیک با عالم و همچنین امر پاتولوژیک ناشی از وظیفه بودگی را از دست می‌دهد. درحالی‌که در اخلاق ناشی از مطلق بودگی قانون اخلاقی، ایگو جای سوژه را می‌گیرد. ایگویی که پیش از مواجهه با جهان از رویارویی پاتولوژیک و تروماتیک به جهان طفره می‌رود و همچنان در حال بساطت به سر می‌برد، پس طبیعتاً نیازهای خود را در درون ارضا می‌کند. در حالی که خودآگاهی در نخستین لحظه در مواجهه با دیگری و اثرات بازتابی آن منقسم و دوپاره شده و تلاش می‌کند به خود (سوژه) همچون یک ابژه تأمل کند که البته هیچ‌گاه نمی‌تواند بر این شکاف چیره شود، چرا که چیرگی بر این شکاف مستلزم از دست دادگی سوژه است. به علاوه ارضاناپذیری میل به مثابه میلی پیشینی و محض سبب می‌شود همواره عنصری از تمامیت بیرون بماند و سوژه و قانون اخلاقی ناشی از آن به واسطه میل محض هیچگاه به روی خود بسته نشوند.

به علاوه میل در دو ناحیه خود را بروز می‌دهد: در گام نخست میل به بازشناسی خود به مثابه یک ابژه، سوژه را دچار دوپارگی می‌کند. ظهور میل نیز در دو گام نخست در میل به بازشناسی خود و در گام بعدی میل به میل دیگری و حدس میل آن صورت می‌پذیرد، که پس از آن به صورت بازتابی از دیگری دریافت می‌کند، بنابراین دیگری نقش اساسی در بازشناسی و میل سوژه دارد. این مفهوم از میل نزدیک‌ترین مفهوم از میل اصیل، پیشینی یا محض است که مورد نظر لکان است که با توجه به کشف ضمیرناخودآگاه از عنصری فرویدی نیز تبعیت می‌کند. لکان تا جایی با کانت همسو است که هر عنصر پیشینی را شرط اخلاق می‌داند اما این محدوده را صرفاً تا اراده دنبال نمی‌کند؛ بلکه میل ناخودآگاه به عنوان عنصری انتخاب شده پیشاپیش حضور دارد. به این منظور باید ارتباطی فراتر از اراده با قانون اخلاقی برقرار کرد، عنصری که خاستگاه اراده نیک است. میل محض نقطه تقاطعی است که پیش فرض‌های برآمده از مطلق کانت و ساد را بر ملا می‌کند. همان‌گونه که لکان می‌گوید: «قانون اخلاق کانت اگر دقیق نگریسته شود صرفاً میل محض است» (Lacan, 1978: 275). میل محض نیز دارای دو سویه است: سویه سوژکتیو و سویه ابژکتیو. سوژه در نسبت با خود یا ایگو به مثابه سوژکتیو بخش برساننده خود را آشکار می‌سازد و در نسبت با قانون اخلاقی، وجه ابژکتیو.

میل محض در وجه نخست همبسته مفاهیمی چون بازشناسی خود، دیگری و مواجهه پاتولوژیک و تروماتیک با هستی است. نزدیکی مفهوم میل محض به اراده محض از این جنبه است که در هر دو جنبه‌ای از امکان‌ناپذیری وجود دارد، قانون اخلاقی کانت امکان‌ناپذیر است به این دلیل که تابع امر ممکن نیست بلکه ماکسیم‌های اخلاقی برآمده از وظیفه سوژه و به مثابه

خیر تابع آن است و همچنین از نتیجه‌گرایی یا فایده‌گرایی مصطلح نیز تبعیت نمی‌کند. لکان نیز بر این جنبه از امکان‌ناپذیری میل محض تأکید می‌کند. میل محض امکان‌ناپذیر است چرا که سوژه هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد و فقدان و از دست دادگی نخستین همواره دلیلی بر شکاف و دوپارگی سوژه است.

تا اینجا سخن بر سر میل سوژه بود اما در وجه دوم، میل سوژه همواره میل به دیگری است. دیگری در مقام طبیعت، انسان و قانون که سوژه به‌مثابه ابژه در مقابل خود می‌بیند. هر آنچه جز در مقام بازشناسی ایگو با آن مواجهیم، دیگری بزرگ خوانده می‌شود. اخلاق، قانون، دین و فرهنگ نمونه‌های بارز و برجسته دیگری بزرگ‌اند و سوژه همواره در پی برآورده کردن میل دیگری است؛ چرا که به واسطه قانون پدر از نخستین لذت‌های خود ممنوع شده و دچار اختگی نمادین شده است. اختگی نمادین او را در معرض انفعال در برابر دیگری بزرگ قرار می‌دهد که همواره یادآور ممنوعیت نخستین از جانب پدر است. قانون اخلاقی نیز اگر به‌مثابه دیگری بزرگ عمل کند، از یکسو با قانون مطلق کانتی در تعارض است چرا که قانون اخلاقی برساخته اراده آزاد سوژه است و از سوی دیگر با میل محض لکان.

بنابراین میل علاوه بر میل سوژه، به‌مثابه میل دیگری به‌عنوان قانون اخلاقی نیز تلقی می‌شود. قانون اخلاقی به‌منزله دیگری منبع و منشأ درخواست‌های اخلاقی است که اگر این دیگری مطلق و شکاف‌نخورده در نظر گرفته شود؛ در روانکاوی از آن به سوپرایگو و به‌عنوان مرکز فرماندهی تعبیر می‌شود که در برابر هر گونه اراده و میل خودآیین قرار دارد. چرا که سوژه باید به این درک برسد که همان‌گونه که خود شکاف خورده و ناتمام است، دیگری نیز مطلق نیست و به دلیل فقدان ذاتی خود، همواره ناتمام و شکاف خورده است. فرض دیگری به‌مثابه امر مطلق، یکپارچه و منسجم، خاستگاه قوانین و اوامر سوپرایگویی است که در برابر خودآیینی ناشی از اراده آزاد و یا میل محض قرار دارد، قوانینی که به تقلیل به قانون دگربنیادانه از جمله قانون سوپرایگو ابا دارند. از منظر لکان «اخلاق سادی سراسر حقیقت نانمایان اخلاق کانتی نیست، بلکه قانون اخلاق هم ارز میل است؛ در حالی که سوپرایگو دقیقاً از اینکه سوژه میلش را به مخاطره اندازد تغذیه می‌کند» (Lacan, 1988: 278). و اتفاقاً زمانی که سوژه به میل خود خیانت می‌کند، احساس گناه به شکل فرمان سوپرایگو ظاهر می‌شود. میل‌ورزی هم صرفاً پاتولوژیک نیست، بلکه سویه دیگر عقل عملی و میل نابی است که قادر است هر ابژه تجربی را در حد بازنمایی قانون اخلاقی ارتقا بخشد، و میلی را که به فراسوی اصل لذت دست می‌یابد، ورای حب ذات و در چارچوب خودانگیختگی اراده‌ی سوژه، بازنمایی کند.

بنابراین هیچ یک از عناصر خودآیین در اخلاق نباید به قوانین دگربنیاد تقلیل داده شوند و همچنان که کانت امر مطلق و ارزش اخلاقی را به اراده نسبت می‌دهد، لکان نیز چنین شروطی

را برای میل محض در نظر می‌گیرد. «همان‌گونه که کانت بر نقش استعلایی، پیشینی و ضروری عقل در صدور احکام اخلاقی و شروط امکانی آن تأکید می‌کند، ژاک لکان با پیوست چنین شروط استعلایی بر میل به‌عنوان عنصر تعیین‌کننده روان و رفتار آدمی دفاع می‌کند» (زوپانچ، ۱۳۹۹: ۴۶) تا فضایی را که برساننده خلأ ناخودآگاه است حفظ کند. در عین حال مهم‌ترین ایراد لکان به اخلاق کانت این است که آن را به ابژه اراده مبدل کرد، در حالی که اراده صرفاً یکی از عناصر آگاه میل است و استثنا کردن آن از میل ناخودآگاه ناموجه است.

از نظر لکان، ساد حقیقت نهفته در اخلاقی کانتی را بیان می‌کند؛ در این حقیقت که سوئیۀ دیگر خیر اخلاقی کانت شر اخلاقی است؛ اگر اراده کنیم قانون شر را همچون خیر با توسل به اصل ورای لذت بدون ایجاد هر نوع تناقضی تعمیم دهیم. به این معنا می‌توان اصل ورای لذت را به‌طور یکسان در مورد خیر و شر به کار برد، صورتی از شر نیز ممکن است که فراسوی اصل فراسوی لذت را نشانه می‌رود. بنابراین «آنچه قانون اخلاقی کانت نهایتاً می‌تواند اثبات کند صرفاً امکان ایجاد اعتبار عمومی آن است و نه آن کلیت جهان‌شمولی که همه چیز را بر اساس استدلالش قضاوت می‌کند و نه بر اساس کارکردش» (Lacan, 1977: 58). هر نوع اعتبار کلی و جهان‌شمول در جهت اراده خیر مستلزم ظهور شر مطلق نیز هست، مگر اینکه عمل دارای ارزش اخلاقی یا اصطلاحاً خیر قلمداد گردد. در غیر این صورت معیارهای واحدی برای ارزیابی استدلال اخلاقی کانتی - سادی وجود دارد.

من اراده می‌کنم عمل شنیع اخلاقی را بدون ترس از مرگ و مجازات ناشی از آن و در عین حال فارغ از لذت‌های خوددوستانه و صرفاً به دلیل خوددوستی‌های ورای لذت مرتکب شوم. از نظر ساد انسان خودخواه کامل کسی است که می‌داند چگونه همه بی‌میلی‌ها و انزجارها را به میل و رغبت و تمامی چیزهای مشمئزکننده را به جذبه و کشش بدل کند (بلانشو، ۱۴۰۰: ۱۱۰). آن‌گاه این قانون از اراده خودمحورانه تهی است و به نحو خودانگیخته اراده می‌شود. قانون دال به همان اندازه که با دستور مطلق کانتی هماهنگ است، با اخلاقیات سادی نیز سازگار است؛ اخلاقی که مبتنی بر میل است به گونه‌ای که به شکل دگردیسانه همان اقتدار قانون است.

در واقع عدم وفاداری به میل همان نقطه‌ای است که سوپرایگو از آنجا خود را آشکار می‌کند و از آنجایی که لکان، وفاداری به میل را لازمه اخلاق میل‌ورز تلقی می‌کند، در نتیجه تفسیر لکان از قانون اخلاقی کانت مبتنی بر سوپرایگو نیست. از نظر مفسران لکان از جمله مهم‌ترین آنها، ژیک، دقیقاً وفاداری به میل، در مقابل خوانش‌های سوپرایگویی اخلاق سادی است، «اگر آنتاگونیسم‌های سادی را به گونه‌ای تفسیر کنیم که در برابر دستورات رایج و سوپرایگویی بورژوازی از مصرف‌گرایی به سود میل دیگر آیین بهره بجوید، می‌توانید از همه چیز لذت ببرید» (ژیک، ۱۳۸۶: ۱۴۸). استعاره‌ای است مقرون به امر و دستور؛ باید لذت ببرید. با میل‌ورزی خود،

میل نورزید بلکه میل شما تحت فرمان و امر ناشی از سوپرایگو و خواست‌ها و ابزارهای آن از جمله رسانه‌هایی چون صنعت پرنوگرافی و صنایع مشابه، نظم جدیدی به امیال خودآیین می‌دهند. اما روایت‌های سوپرایگویی اخلاق سادی، شخصیت‌های داستانی آن را چنان تفسیر می‌کنند تو گویی صرف میل‌ورزی و کام‌جویی فارغ از انگیزه آن می‌تواند راهی برای سوپرایگو و دیگری بزرگ بگشاید؛ در حالی که لازمه وفاداری به میل، نفی امیال دیگرخواهانه است؛ نفی بنیادین هر گونه دیگری.

بنابراین راه حل لکانی برای گریز از سویه شر اهریمنی که به زعم کانت در جهان انسانی ممکن نیست؛ یعنی گنجاندن شر در ساحت ماکسیم‌ها، عبور از ساحت اراده و حرکت به سوی میل محض است که یگانه انگیزه کنش هر سوژه انسانی است. سوژه با انقسام و شکاف خود و تجربه هر امر پاتولوژیک فضایی را ایجاد می‌کند که لازمه اگزیستانس هر نوع سوژه انسانی است. در واقع منطق اخلاق ناشی از میل محض این چنین احساسات و عواطف سوژه را بازنمایی می‌کند، نوعی بازنمایی که با بازنمایی‌های علی، پسینی و تجربی متفاوت است.

۶. احترام به مثابه احساسی پاتولوژیک

این نکته کاملاً درست است که از منظر لکان، همه عناصر پسینی و تجربی به مثابه ابژه امر اخلاقی باید از اخلاق کانت حذف شود، اما پس از حذف همه عناصر تجربی، چیزی سر برمی‌آورد که جایگزین ابهت و اتوریته این عناصر به مثابه عنصری دگر بنیاد می‌شود، عنصری که سوپرایگو مهم‌ترین رکن آن است. قانون اخلاقی به مثابه دیگری بزرگ تمام ابژه‌های تجربی‌ای که کانت از آن می‌گریخت در خود فرو می‌برد و سوژه اخلاقی را مقهور و می‌خکوب خود می‌کند به گونه‌ای که خودآیینی سوژه تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. قانونی که به نظر می‌رسد ساد با شهادت بیشتری به عنوان ابژه تجربی در مرکز اخلاقیات خود قرار می‌دهد. اما به نظر می‌رسد تفسیر لکان از پاتولوژیک نبودن و در نتیجه بی‌احساسی، کرحتی و صورتیت محض اخلاق کانت، مفهومی اساسی در اخلاق کانت را از قلم انداخته است و آن مفهوم احترام است.

مفهوم احترام به مثابه احساسی خاص و به عنوان تنها احساس برانگیزاننده که ناشی از قانون اخلاقی است، در راستای تمایز مهم کانت میان امر قانونی و امر اخلاقی قرار دارد و امر اخلاقی نیز به پشتوانه نیت و عمل «تنها مطابق وظیفه» از امر قانونی متمایز می‌شود. بنابراین پیش یا پس از قانون اخلاقی، هیچ انگیزه دیگری نمی‌تواند اراده را موجب سازد. از این رو در گسترش و کاربرست مفاهیمی چون احترام، حیثیت و جهت آن بسیار اهمیت دارد، از یک سو احترام می‌تواند با احساسی پسینی، تجربی و مقدم بر قانون اخلاقی باشد که در این حالت فاقد ارزش است اما اگر احساس احترام پس از قانون اخلاقی و متأثر از آن باشد به این مفهوم که با احترام ناشی از /

به قانون اخلاقی، سایر انگیزه‌های رقیب طرد می‌شود، ارزش پیشینی خود را تثبیت می‌کند. بنابراین در حالی که مطابق دیدگاه کانت تمام اعمال ما به وسیله قوه میل ایجاد و کنترل می‌شود، و منشأ بازنمایی علی اعمال ماست، پس چگونه در مورد قانون اخلاقی این قضیه صادق نیست و هر انگیزه و تمایلی غیر از مفهوم خاصی از احساس احترام آن هم به صورت پیشینی، یکسره نفی می‌شود؟ به این معنا که چگونه آنچه ابژه بازنمایی نیست (احترام) می‌تواند منشأ بازنمایی اعمال واقع شود؟ چرا که منشأ بازنمایی اعمال ما منحصرأ در گرو میل و احساساتی است که یکسره پاتولوژیک‌اند.

یک راه برای تبیین احساس احترام در تقابل با سایر علت‌های بازنمایی کننده اعمال، مفهوم اضطراب به تعبیر لکانی آن است. اگر چه اساساً راه حل لکانی این مسئله با راه حل کانت متفاوت است، از نظر کانت این بازنمایی نوع متفاوتی از بازنمایی است که سوژه را برمی‌انگیزاند. ابژه رانه^۱ (انگیزش^۲) یعنی احترام صرفاً نوع خاصی از بازنمایی است که اتفاقاً بر خلاف سایر ابژه‌های میل^۳، غیر علی است. اما مطابق دیدگاه لکان، رانه فاقد ابژه و ارضاشدنی است و صرفاً بر مسیر رانه منطبق می‌شود. وقتی مأموریتی را به کسی می‌سپارید هدف بازگشت او نیست بلکه مسیری است که او باید طی کند، هدف راه طی شده است. اگر رانه بتواند بدون دستیابی به ارضای غایت بازتولید، ارضا شود، به این دلیل است که هدف آن صرفاً این بازگشت به مدار است (Lacan, 1978:179) اما ارضا شدن و ابژه داشتن برخلاف آنچه برخی (زوپانچیک، ۱۳۹۹:۱۹۰) پنداشته‌اند می‌توانند از یکدیگر منفک شوند. ارضا هم بدون ابژه ممکن است و هم به همراه ابژه. و آن جایی است که سوژه به نزدیکی ابژه می‌رسد، اگر چه نمی‌تواند کاملاً ابژه را تصاحب کند اما همچنان در مسیر ارضاست، چرا که ارضای رانه همان‌گونه که لکان می‌گوید - بدون دستیابی به غایت بازتولید، ارضا شود - منحصر در رسیدن به ابژه نیست. بنابراین ابژه رانه ارضا به‌مثابه ارضاست. (Miller, 1995:313) بر خلاف ابژه میل که همواره ارضا شدگی و ابژه وابسته به یکدیگرند در رانه این وابستگی وجود ندارد و سوژه بدون تصاحب ابژه می‌تواند ارضا شود. ابژه احترام قابل بازنمایی است اما بازنمایی آن از سنخ غیاب چیزی است که برساننده سوژه بازنمایی است (زوپانچیک، ۱۳۹۹:۱۹۰) و آن فقدان خود سوژه است. پیش از آن که سوژه قانون اخلاقی بتواند بازنمایی شود، فقدان روی می‌دهد و این فقدان و از دست دادن متکی بر از دست دادن خود سوژه است. سوژه‌ای که به تمامی بر خودش منطبق می‌شود هنوز سوژه نیست و همین که به

1. Drive

2. Incentive-Triebfeder

3. Desire

سوژه تبدیل شد دیگر بر خودش منطبق نمی‌شود (همان: ۱۹۱). اینکه سوژه به مثابه ابژه بتواند درباره خود بیندیشد منوط به از دست دادن خود (سوژه) است. این فقدان و غیاب که بتواند منشأ بازنمایی قانون اخلاقی باشد، موجب می‌شود تا سوژه احساس خاص احترام را تجربه کند. احساسی متکی بر فقدان جزء برساننده سوژه به مثابه سوژه. و این فقدان، فقدان بازنمایی مضاعف است، نه تنها سوژه قادر به بازنمایی قانون اخلاقی به مثابه امر نومال نیست بلکه قادر به بازنمایی خود هم نیست. فقدان بازنمایی به فقدان سوژه می‌رسد و این فقدان مضاعف همان چیزی است که برساننده اضطراب است؛ اگر همه هنجارها همبسته فقدان باشند - یعنی همبسته آنچه این فقدان را برمی‌سازد - زیرا هنجارها وابسته به ایده فقدان‌اند و بعد ناگهان به نظر برسد که فقدانی وجود ندارد، آنگاه اضطراب آغاز می‌شود (Lacan: 1692:28). این فقدان در کانت به نظر می‌رسد در دو سطح اتفاق می‌افتد، نخست سطح از دست دادگی خود سوژه و در نظر گرفتن خود به عنوان ابژه، که در این صورت از دست دادگی سوژه سبب می‌شود تا خودآیینی و اراده سوژه منسوب به چیزی شود که از دسترس خود سوژه خارج است؛ یعنی ابژه. و ابژه نیز توانایی اعمال خودآیینی را ندارد، مگر به نحو فنومال. دوم سطح فقدان دسترسی به سطح نومال و جایگزینی سطح فنومال به جای آن. و چون علتی برای برانگیختن اعمال ما به نحو علی وجود ندارد، سوژه صرفاً با ابژه روبه‌روست.

بنابراین اعمال اخلاقی ما دارای علت نیستند بلکه فقدان این علت سبب می‌شود تا احساس احترام برانگیخته شود؛ احترام ناشی از نزدیکی به ابژه. اگر قانون اخلاقی اراده ما را به طور بی‌واسطه تعیین می‌بخشد، این بدان معناست که چیزی خودش را از زنجیره علیت جدا می‌سازد و شروع می‌کند به ایفای نقش ابژه. در نتیجه مادامی که از زنجیره علی جدا می‌ماند، احترام یا اضطراب را برمی‌انگیزد (زوپانچ، ۱۹۹۰: ۱۹۱-۱۹۲). پس از آنجا که خود قانون اخلاقی نمی‌تواند علت و برانگیزاننده عمل به آن باشد، بلکه قانون اخلاقی صرفاً ابژه اراده است و این فقدان (علت) موجب ظهور احساس احترام می‌شود، در نتیجه احترام علت ندارد بلکه ابژه دارد و ابژه آن هم قانون اخلاقی است. از این رو قانون اخلاق، هر چند مبدأ ایجاب‌کننده صوری عمل از طریق عقل عملی محض و مبداء ایجاب‌کننده مادی ولی فقط عینی ابژه‌های عمل خیر و شر است، اما حال مبدأ ایجاب‌کننده ذهنی یعنی انگیزه عمل نیز هست. (کانت، ۱۴۰۰: ۱۲۷) این احساس پاتولوژیک نیست چون مقدم بر اخلاق نیست، در عین حال مبدأ تعیین بخش ذهنی است به نحوی که به دقت و تفکیک عقلی از قانون اخلاقی مادی متمایز است. بنابراین احترام به قانون انگیزه‌ای برای اخلاق نیست، بلکه خود اخلاق است که به لحاظ ذهنی انگیزه تلقی شده است (همان).

با وجود این، احترام احساسی مانند سایر احساسات در انسان نیست که دارای سویه پاتولوژیک و پسینی باشد و همانند سایر احساسات بازنمایی شود. چون احساس اصلاً هیچ چیز را

در ابژه مشخص نمی‌کند (کانت، ۱۳۹۹: ۱۰۰). در بازنمایی‌های احساسی در اثر غلبه امر ابژکتیو بر سوژکتیو، سوژه متأثر می‌شود اما این تأثر به نحو غلبه ابژه بر سوژه نیست. همچنین به این معنا هم نیست که ابژه از مکانیسم بازنمایی حذف شود. اما اگر احساس به گونه‌ای باشد که برخلاف احساسات رایج و سوژکتیو، جنبه ابژکتیو آن غلبه پیدا کند، به این مفهوم که بازنمایی بیشتر به سوی امر عینی تمایل پیدا کند، آن‌گاه احساس احترام نوع خاصی از احساس است که با بازنمایی ابژکتیو، خود را نمایان می‌سازد؛ بازنمایی که نشان می‌دهد احساس به امر عینی و ابژکتیو نزدیک‌تر است تا امر سوژکتیو.

بنابراین هم‌اوردی کانت با ساد از این منظر که اخلاق کانت هم همسو با ساد یکسره حس اخلاقی را نادیده می‌گیرد، با توجه به تفسیر موجود از مفهوم لکانی اضطراب و شرح و تفسیر متفاوت از کاربرد لکان از آن، جایی را برای مفهوم احترام می‌گشاید که خود احساسی پاتولوژیک نه به مفهوم رایج آن بلکه به مفهوم بازنمایی متفاوت آن با تبیین تجربی و پسینی آن است. پس قانون اخلاقی در صورت حذف همه عناصر پاتولوژیک به خلاف آن چه لکان می‌اندیشید به مثابه ابژه‌ای دگربنیاد به سوی سوژه بازنمی‌گردد، بلکه پاتولوژیک بودن امر اخلاقی پیشاپیش به مثابه عنصری ناشی از فقدان و بازنمایی متفاوت آن حضور دارد.

۷. پاسخ به نقد ساد

این تفسیر از مطلق‌گرایی اخلاق کانت و همچنین رویکرد قانون محور نسبت به آن بی‌توجهی و عدم درک صحیح از آثار اخلاقی کانت است. همین امر سبب تلقی قانون محور نسبت به اخلاق کانت شده است. اگر چه در آزمون تعمیم‌پذیری نیز برداشت‌ها و تلقی‌هایی صورت پذیرفته است که با توجه به آثار واپسین اخلاقی کانت از جمله مابعدالطبیعه اخلاق دچار بدفهمی و کاستی‌هایی است. در واقع هسته مرکزی نقد ساد، تعمیم‌پذیری است که در نتیجه عدم توجه به احساسات و عواطف رخ داده است. در این نگاه حتی شر نیز مانند خیر می‌تواند در صورت دارا بودن شرط تعمیم‌پذیری به مثابه قانون مطلق در نظر گرفته شود و قانون اخلاقی به شرط تعمیم‌پذیری نیازی به هیچ عنصر دیگری از جمله احساسات و عواطف ندارد و صرفاً با توجه به تعمیم‌پذیری دارای ارزش اخلاقی است.

به علاوه بسیاری از مفسران کانت نیز شرط تعمیم‌پذیری را شرط عمل اخلاقی نمی‌دانند به نحوی که در تعیین اراده نقش دارد و نقش آن را صرفاً در حد صورت قانون اخلاقی که سوژه در قالب ماکسیم‌ها آن را تعیین بخشیده است، منحصر می‌کنند. در واقع شرط تعمیم‌پذیری ماکسیم‌های اخلاقی، نمادین‌سازی حکم اخلاقی است که پیشاپیش به واسطه خودآیینی سوژه متعین شده است و تعمیم‌پذیری هیچ دخلی در اخلاقی بودن و تعیین اراده ندارد. بلکه صرفاً

صورتی از آن است. چنانکه آلن وود تصریح می‌کند: «تعمیم‌پذیری صرفاً تبیین‌سوری امر مطلق است و ارزش ذاتی عمل را تعیین نمی‌کند» (Wood, 1999: 107). ارزش ذاتی و اخلاقی عمل را در واقع باید در جای دیگری جست؛ تعیین و موجبیت اراده به واسطه عقل عملی، فارغ از اصول تجربی و پسینی در این مرحله. این نکته نشان‌دهنده تفکیک میان اصول یا صورت اخلاقی با شرایط امکانی عمل اخلاقی است. در حالی که به نظر می‌رسد تعمیم‌پذیری به واسطه صورت قانون اخلاقی بدون پشتوانه هرگونه امر تجربی - انضمامی صورت می‌پذیرد، در عین حال در مقام نخست یعنی شرایط عمل نمی‌تواند تهی از عناصر تجربی لحاظ شود. «این تفسیر نادرستی است که گمان کنیم اصل محض کانتی در مرحله تطبیق، محتاج به امور تجربی نیست. در اخلاق عملی جزئی، نیازمند عناصر تجربی هستیم، مانند کونانوس (اصل صیانت ذات) طبیعی یا علم به اینکه اگر انسان‌ها بفهمند طرف مقابل دروغ می‌گوید، دیگر چیزی قرض نمی‌دهند. چنین اطلاعاتی از سنخ همان چیزی است که کانت انسان‌شناسی اخلاقی می‌نامد و بخش ضروری فلسفه اخلاق است» (Wood, 2007: 298)

با این بیان در درجه نخست مسئله دخالت و ورود احساسات، عواطف و به طور کلی انگیزش‌های اخلاقی با توجه به تفکیک صورت اخلاقی از شرایط امکانی عمل توجیه می‌شود و به تبع آن مسئله تعمیم‌پذیری و اخلاق‌مندی و همچنین عدم ارتباط منطقی میان آن و ارزش اخلاقی نیز حل می‌شود. به علاوه هر آنچه در اشکال تعمیم‌پذیری گفته شد، صرفاً در تنسيق نخست از امر مطلق صورت گرفته است در حالی که مطابق با دو صورت‌بندی دیگر غایت اخلاق انسانیت برشمرده شده است و نه صرفاً تعمیم‌پذیری آن.

نهایتاً از نظر نگارنده در دو موضع اخلاق کانتی به نحو پیشینی پاتولوژیک و مطابق منطق میل محض است. این تفسیر از موضع کانتی در واقع پاسخی به نقد ساد و لکان است.

نخست در تفکیک کانت میان عمل در مطابقت با وظیفه و عمل از روی وظیفه و دوم در تفکیک میان سوژه اظهار شده و سوژه اظهار کننده. مطابق تفکیک نخست، رفتار شنیع اخلاقی که می‌تواند از نظر ساد تعمیم‌پذیر باشد، منصرف به سویه قانونی اخلاق (قانون و صورت محض) کانت است، در حالی که بخش اصلی یعنی از روی وظیفه بودن (قانون اخلاقی) اقتضای رفتار شنیع اخلاقی ندارد و در نتیجه اساساً به حد تعمیم‌پذیری نمی‌رسد. به عبارتی ویژگی‌ها و صفات اخلاقی پایه پیش از رسیدن به مرحله تعمیم‌پذیری در مرحله ماکسیم رد می‌شوند. چرا که عملی می‌تواند به مثابه خیر در ماکسیم اخلاقی بگنجد که پیشاپیش هم قانون باشد و مهم‌تر از آن اینکه قانونی اخلاقی باشد. وجه قانونی آن از این جهت که نفس قانون برخلاف تصور کلاسیک آن یعنی تبعیت قانون از امر خیر، منشأ امر خیر است. به عبارتی در تعبیر کانتی عملی خیر است چون قانونی است نه اینکه قانون است پس خیر است. این شأن مستقل قانون تنها تعیین حدود وظیفه

سوژه است بدون تعیین مصداق و محتوای آن. و خیر چیزی است که قانونی است. اما محتوای چنین صورتی عملی است که /از روی وظیفه باشد و نه صرفاً مطابق با قانون. این دو شرط لازم و کافی برای هر گونه امر مطلق اخلاقی است. در امر قانونی با صورت و محتوای عمل مواجهیم، صورت همان فرم مطابقت و محتوای آن شامل وظیفه است؛ به وظیفه عمل کن. اما در امر اخلاقی علاوه بر مطابقت با وظیفه یک محتوا بیرون از صورت موجود است و آن صرف وظیفه بودن عمل است. «در اینجا به صورتی بر می‌خوریم که دیگر صورت هیچ چیز، صورت فلان یا بهمان محتوا نیست، با این همه بیش از آن که یک صورت تهی باشد صورتی بیرون /از محتواست، صورتی که صورت را فقط برای خود فراهم می‌کند» (زوپانچیک، ۱۳۹۹: ۳۶) این صورت محض همان مازادی است که میل نامیده می‌شود. صورت محض، صورتی است که خود دیگر صورت محتوای دیگری نیست؛ اگر چه حاوی محتوای غیرقابل بازنمایی است و این صورت محض، خود مازادی است که از تمایز امر قانونی و اخلاقی بیرون زده و اساساً در یک زمین دیگری بازی می‌کند. صورت محض حاوی محتوایی است غیرقابل بازنمایی و تنها دال آن همین صورت محض است.

بنابراین نتیجه مستقیم تفکیک میان عمل مطابق با وظیفه و عمل از روی وظیفه، پاتولوژیک بودن امر استعلایی است. در حالی که مطابق این خوانش از کانت، /از روی وظیفه بودن، خود مبتنی بر یک امر استعلایی است که تماماً پاتولوژیک است؛ از روی وظیفه یعنی از روی پاتوس، بنابراین پاتوس اساساً استعلایی است. میلی که هرگز ارضاشدنی نیست و از روی وظیفه بودن به مثابه مازاد همواره ابژه دست نیافتنی میل باقی می‌ماند. چرا که مطابقت با وظیفه صرفاً باید به انگیزه یا رانه /از روی وظیفه صورت گیرد. افزون بر این مسئله این نیست که امر اخلاقی تهی از عناصر پاتولوژیک باشد بلکه این است که صورت محض خود چگونه می‌تواند پاتولوژیک و محرک اعمال باشد. از این رو نیت از روی وظیفه بودن خود در دو سطح نمایان می‌شود، سطحی که خود را مازاد مطابقت وظیفه قلمداد می‌کند و سطحی که خود را به عنوان امر پاتولوژیک و استعلایی بر می‌سازد. با این بیان، ساد مهم‌ترین عنصر اخلاق کانت را نادیده می‌گیرد و قانون محض را در وهله اول بدون توجه به پروسه تکلیف سوژه اخلاقی یعنی ماکسیم در نظر می‌گیرد. به عبارتی شرط قانون را با شرط اخلاقی خلط می‌کند. تو گویی در این مرحله یعنی در قانون محض فاقد عناصر اساسی از جمله احساس اخلاقی است در حالی که /از روی وظیفه بودن تماماً با عناصر پاتولوژیکی درگیر می‌شود که بدون عبور از مرزهای آن وظیفه اخلاقی توسط سوژه اساساً درک نمی‌شود. امر پاتولوژیک نه صرفاً به مثابه احساسی پیشینی و خام که بیشتر لازمه ظهور شکاف در سوژه و شناخت خود به مثابه سوژه ناممکنی است که اتفاقاً امکان آزادی که شرط هر تجربه اخلاقی است ممکن می‌سازد.

اما موضع دوم که از تفکیک لکان میان سوژه اظهار کننده و سوژه اظهار شده استفاده می‌شود، مبتنی بر عمل اخلاقی سوژه است به گونه‌ای که این تفسیر از اخلاق کانتی آن را به‌طور کلی از سایر نظریه‌های اخلاقی متمایز می‌سازد. سوژه بر اساس وظیفه خود عمل می‌کند فارغ از فایده‌ها و قوانین دینی یا قراردادی. موقعیت مشهور مرد چاقو به دستی را تصور کنید که به دنبال فردی است و از شما مکان حضور او را سؤال می‌کند. مسئله اخلاقی در اینجا دروغ گفتن یا راستگویی نیست بلکه عمل مطابق و بر اساس وظیفه است. به این بیان به هر نحوی باید جلوی این قتل گرفته شود، حتی به بهای از دست دادن جان خود. بنابراین پرسش صرفاً در دروغ‌گویی و راست‌گویی منحصر نمی‌شود بلکه فراتر از آن مبتنی بر عملی است که توسط سوژه اخلاقی بر ساخته می‌شود. در این مورد میان سوژه اظهار کننده و سوژه اظهار شده تفاوت اساسی وجود دارد. در وجه نخست سوژه به نحو پاتولوژیک یعنی بر اساس پاتوس خود عمل می‌کند. در حالی که سوژه اظهار شده همان تلقی رایج در این گونه موارد است. توگویی سوژه خود را از موقعیت اخلاقی بیرون می‌کند جایی که تنها با حضور دیگری، زبان و گزاره سروکار دارد: دروغ بگویم، دروغ نگویم! به عبارتی تمایز میان این دو سوژه در دو ساحت مختلف از ساحات سه‌گانه لکان است و سوژه اظهار شده در حوزه نمادین و قلمرویی قرار می‌گیرد که سوژه غایب است؛ تمایز بنیادینی که مبتنی بر تمایز میان خود (سوژه) به مثابه عامل ماکسیم و دیگری به مثابه قانون اخلاقی است. سوژه تنها در ساحتی حضور دارد که سوژکتیویته بنیادین خود را در قلمرو امر واقع و به واسطه مواجهه پاتولوژیک و تروماتیک بر اساس میل جهان بازمی‌شناسد. همان شکاف بنیادین و انقسامش که اتفاقاً حوزه نمادین را ممکن می‌سازد. در حالی که در قلمرو نمادین یا حکم اخلاقی سوژه حضور ندارد و این سطح سطح قانون است. در این سطح احساسات و انگیزش‌های اخلاقی نیز کمترین اهمیتی ندارد. ارتباط میان این دو سطح نیز به واسطه سوژه صورت می‌پذیرد. به عبارتی «من به یک دلالت تبدیل می‌شود، دلالتی که در سطح گزاره به وجود می‌آید، دلالت چیزی که در سطح اظهار تولید می‌کند» (Lacan, 1978: 138). به عبارتی حکم اخلاقی که در ساحت دیگری است دال ماکسیم است. بنابراین سوژه پاتولوژیک تنها در سطح نخست یعنی سطح سوژه اظهار کننده قابل شناسایی است، سطحی که بر انقسام و عمل سوژه و همچنین ماکسیم‌ها استوار است.

۸. نتیجه‌گیری

با هم‌وردی اخلاق سادی و کانتی و از طریق قرار دادن دو ضد مقابل یکدیگر، خودآیینی عقل منجر به چالشی ترمیم‌ناپذیر می‌شود. پروژه‌ای که با انتها رساندن مبنای عقل‌گرایی مطلق و به زیر کشیدن عناصر احساسی، عمل اخلاقی را با ناممکنی مواجه می‌سازد. در این رویکرد شر

زمینه خیر است که هیچ مبنایی جز صورت قانون برای ارزیابی آن وجود ندارد، بنابراین هیچ تمایزی در صورت قانون اخلاقی میان عمل خیر و شر وجود ندارد و سوژه می‌تواند به عنوان ماکسیم آن را اراده کند. در واقع نقد لکان به اخلاق کانتی عدم توجه کانت به نقد اراده محض است. اینکه چرا سوژه این عمل را اراده می‌کند، به عبارتی کانت از بنیادی‌ترین منشأ رفتار سوژه یعنی میل که پیش از اراده تحقق پیدا می‌کند، غفلت کرد و نشان داد چگونه خودآیینی عقل می‌تواند لوازمی چون اخلاق سادی یعنی اراده شر را در پی داشته باشد. بنابراین کانت باید شرایط تحقق میل محض را مورد توجه قرار می‌داد که یکی از عوامل آن میل خود به مثابه سوژه و میل دیگری به مثابه قانون است.

اگر مبنای اخلاق مطابق با قانون دیگری است و سوژه همواره باید از میل خود پا فراتر بگذارد، و لذت‌های متناسب با میل خود را کنار بگذارد باید مطابق فراسوی لذتی عمل کند که خود مستلزم تحمیل درد و رنج فراوان به سوژه و تهی بودن از هرگونه عناصر پاتولوژیک است. بنابراین مکانیسم تحمل درد - رنج یا همان ژوئیسانس جایگزین هر گونه احساس پاتولوژیک می‌شود. در حالی که این نقطه بروز ناممکنی قانون اخلاقی است که تلاش می‌کند سوژه و قانون اخلاقی را به مثابه یک واقعیت توپر و منسجم برسازد.

سوژه استعلایی با پیش‌دستی خودآیین پیشاپیش قانون اخلاقی‌ای را پایه‌گذاری می‌کند که نافی شکاف‌خوردگی سوژه و مکان تهی است که خود در مقام کشف ماکسیم آن را حفظ کرده بود، و تبدیل آن به سوژه مطلق که مطلق بودگی ابژه خود یعنی قانون اخلاقی را نیز نوید می‌دهد. این مطلق بودگی از نظر لکان دینگ و محبوب مطلق و ناممکن است که در نهایت سوژه و ابژه را به هم می‌دوزد و انقسام سوژه و ابژه را منکر می‌شود. همان ابژه a که قرار است بازنمایی نشده باقی بماند در حالی که کانت و ساد با شناسایی آن سعی در رفوع این شکاف ضروری دارند، از سویی به رسمیت شناختن این شکاف لازمه اجتناب از دیگری بزرگ و ایدئولوژی است. بنابراین تنها راه دوری جستن از هموردی کانت با ساد در نقد میل محض به مثابه عنصر پیشینی جای دارد که سوئه پیشینی امر پاتولوژیک است، چرخه‌ای که سبب می‌شود سوژه و قانون اخلاقی به روی خود محاط نشود و همواره شکاف خورده باقی بماند. این سوئه پیشینی و در عین حال پاتولوژیک احساس خاص احترام است که از یک سو ابژکتیو و از سویی دیگر سوپژکتیو است، به گونه‌ای که قانون اخلاقی را نه سوپژکتیو و تحت تأثیر عناصر محض پاتولوژیک و نه ناشی از عناصر بیرونی، ابژکتیو و دگربنیادانه تفسیر می‌کند، بلکه نوعی بازنمایی فقدان است که سوژه تهی بودگی قانون اخلاقی را از هرگونه عنصر پاتولوژیک بازنمایی می‌کند. بنابراین سوژه احساسی را که هم پیشینی و در عین حال پاتولوژیک و تحت اقتدار قانون اخلاقی است تجربه می‌کند، نوعی خودآیینی که بازتاب علی و انعکاس خواهش‌های بیرونی

نیست بلکه محصول فقدان عناصر تجربی‌ای است که کانت به شدت آن را انکار می‌کند. مطابق با این مبنا کانت می‌تواند اخلاق میل محض در ناحیهٔ ماکسیم را فراتر از اراده و بر اساس بنیادی‌ترین عنصر میل محض یعنی وفاداری به میل و همچنین تهی بودن از جنبه‌های دگربنیادانه تأمین کند.

منابع

- آل‌مهدی، سامی (۱۳۹۹). *اخلاق ساد*، مجموعه مقالات. ترجمه سامی آل‌مهدی، تهران: انتشارات گل سرخ.
 بلائشو، موریس (۱۴۰۰). *عقل ساد*. ترجمه سمیرا رشیدپور، انتشارات بیدگل: تهران.
 دوساد، مارکی (۱۴۰۰). *ژوستین و مصائب فضیلت*. ترجمه علی طباحیان.
 زوپانچیچ، آنکا (۱۳۹۹). *اخلاقیات امر واقعی*. ترجمه علی حسن زاده، تهران: انتشارات آگاه.
 ژیک، اسلاوی (۱۳۸۶). *گشودن فضای فلسفه*. ترجمه مجتبی گل محمدی، تهران: انتشارات گام نو.
 کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
 ----- (۱۴۰۰). *نقد عقل عملی*. ترجمه انشالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
 نیچه، فردریش (۱۳۷۷). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.

References

- Alemehdi, Sami (2020). *Sad's Ethics*, Tehran: Golesorkh. (In Persian)
 Beauvoir, Simone de (2012). *Must we burn Sade?* (transl. Kim Allen Gleed, Marilyn Gaddis Rose & Virginia Preston), in Political writings, eds. Margaret A. Simons & Marybeth Timmerman. Urbana, Chicago & Springfield: University of Illinois Press.
 Bergoffen, Debra B. (2001). Menage à trois: *Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*, Continental Philosophy Review 34: 151–163.
 Foultier, Anna Petronella (2022). *The ethical night of libertinism: Beauvoir's reading of Sade*, Published Online.
 Kant, Immanuel (2021). *Critique of Practical Reason*, Translated by Enshaallah Rahmati, Tehran: Agah. (In Persian)
 ----- (2001). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Translated by Manocehr sanei darebidi, Tehran: Naghshvanegar. (In Persian)
 Lacan, Jacque (1998). *The Ethics of Psychoanalysis*, Published by Norton, New York.
 ----- (1977). *Ecrits: Aselection*, trsns by Alan Sherdian, NewYork, Norton.
 ----- (1978). Seminar of Jacques Lacan, Book XI, *The four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. trans by, Alan Sheridan, Published by Norton, New York.
 Miller, Jacques (1995). *On Perversion*. in Reading Seminars I and II: Return to Freud, Albany, NY: SUNY Press.
 Maurice, Blanchot (2021). *Lautreamont et sade*. Translated by Samira rashidpoor, Tehran; Bidgol. (In Persian)
 Nietzsche, Friedrich (1998). *Zur Genealogie der Moral*, Translated by Dariyoush Ashouri, Tehran: Agah. (In Persian)
 Sade, Marquis (2021), *Justine ou les Malheurs de*, Translated by Ali Tabbalhan, Tehran. (In persian)

- Wood, Allen (2007). *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999). *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zizek, Slavoj (1996). *The indivisible Remainder*. An Essay on Schelling and Related Matters, London and New York: Verso.
- (2007). *onversations with zizek*. Translated by Mojtaba Golmohammadi, Tehran: Gameno. (In Persian)
- Zupancic, Alinca (2021). *Ethics of The Real: kant, lacan*, Translated by Ali Hasanazadeh, Tehran: Agah. (In Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Hegel's Phenomenology of Spirit and the Problem of the Kantian Thing-in-itself

Afshin Alikhani Dehaqi¹ , Mohammad Meshkat² , Mohammad Javad Safian³

1. Ph.D. Candidate of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: a.alikhani@ltr.ui.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

3. Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: safian@ltr.ui.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(307-326)

Article History:

Received:
2 March 2024

In Revised Form:
09 September 2024

Accepted:
16 September 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

The concept of the thing in itself in Kant's philosophy is the element which deprives us of knowing the thing as it is in itself. Hegel, who believed that knowledge is limited by nothing but itself, had to eliminate the thing in itself in his Absolute Idealism and in this way make his concept of Knowledge absolute. Many scholars believe that he did so in the first part of his Phenomenology of Spirit, titled 'Consciousness'. In this paper, in contrast to other studies which are concerned with Hegel's external critique of this concept and what he has said about it here or there in his System of philosophy, we'll examine his internal encounter with the Thing in Itself as it is occurred in the first chapter of the Phenomenology of Spirit. In doing so, we will try to show why he believed that, if we pursue the process of sublating the shapes of consciousness into one another, there won't be anything like the Thing in Itself. Then We will attempt to explain why his efforts are futile and why, even in the Phenomenology of Spirit, the thing in itself exists exactly in the sense that Kant meant by the term.

Keywords: thing in itself, sense certainty, perception, understanding, consciousness, ontology, the Absolute.

Cite this article: Alikhani Dehaqi, A.; Meshkat, M. & Safian, M. J. (2024). Hegel's Phenomenology of Spirit and the Problem of the Kantian Thing-in-itself. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (307-326). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.373761.1006825>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

Kant's transcendental idealism was essentially an attempt to determine the necessary conditions under which experience can be objective experience. Kant tried to show that our knowledge rests on two different foundations: receptivity and spontaneity. According to Kant, our knowledge is founded on two key principles: firstly, the receptivity of sensory matter, which is represented through pure forms of intuition, namely time and space; and secondly, the spontaneity of understanding, which determines the form of experience. For this reason, he regarded the concepts or categories of understanding as "empty" forms that, in and of themselves, do not facilitate cognition. He further postulated that, in the absence of this form being applied by understanding to the matter of experience, no cognition would be obtained. Concepts merely determine the form of experience. However, in his *Critique of Pure Reason*, Kant attempted to demonstrate that if this form is not applied to the matter of experience (the matter received through what he refers to as "intuition"), then there is essentially no cognition at all. One of the implications of this view is the limitation of concepts to what Kant refers to as the "thing in itself". In fact, Kant believed that we have knowledge of the object only to the extent that we have received its representations and given them form through concepts of understanding. For this reason, in Kant's philosophy, the thing-in-itself, or in other words, the object as it is in itself, can never be known.

The concept of the "thing in itself" has been one of the most controversial elements of Kant's philosophy, which has been subjected to criticism over the years. One of Hegel's most significant critiques of Kant's transcendental idealism is that by confining our knowledge to the thing-in-itself, Kant precludes us from knowing the object as it is in itself. This is contrary to Hegel's own assertion that knowledge cannot be constrained by anything beyond itself. In light of this, it can be argued that one of the most crucial tasks for Hegel within his philosophical system is to eliminate the concept of the thing-in-itself, as Kant understood it. Indeed, an examination of Hegel's *System of Science*, including the *Phenomenology of the Spirit*, the *Science of Logic*, and the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, reveals that Hegel himself was acutely aware of this issue and he has on numerous occasions offered critiques of the concept of the thing-in-itself.

However, Hegel addresses the notion of the thing-in-itself within the framework of his philosophical system in two distinct ways. On the one hand, he has presented a comprehensive and compelling critique of this concept within his own philosophical system. He has sought to elucidate why, in his estimation, this concept is untenable and Kant's assumption regarding it is misguided. A number of studies have been conducted to examine Hegel's critique of the concept of the Kantian thing-in-itself. The question of whether Hegel's criticisms of the thing-in-itself concept are justified has been the subject of various investigations. These studies have attempted to demonstrate whether Hegel's criticisms of the Kantian concept of the thing-in-itself are justified. Hegel himself, however, regarded this approach as an example of what he refers to as "external," because they fail to address the fundamental question of why Kant posited the concept of the "thing in itself." Hegel himself placed a premium on critiques that were immanent; that is, those that demonstrate, through immediate engagement with the issue at hand, why that issue is untenable.

On the other hand, in his *Phenomenology of Spirit*, Hegel employs a distinct methodology with regard to the concept of the thing in itself. In this "introduction" to his philosophical system, Hegel attempts to eliminate the thing in itself by tracing the necessary progression of consciousness in an immanent manner and seeks to "sublate" the thing in itself in what he calls "the Concept." Indeed, he maintains and tries to demonstrate that if the necessary progression of consciousness is traced correctly, then the notion of the thing-in-itself would be rendered null and void, and Kant was not justified in limiting the concepts or categories to it.

In light of the aforementioned remarks, in this article, we will first endeavor to elucidate the significance of the thing-in-itself for Hegel and the impetus behind his endeavor to "sublate" this concept within his own philosophical framework. In the following section, we will examine the first chapter of the *Phenomenology of Spirit* in greater detail, elucidating the conclusions drawn by Hegel in each of its three parts. Thereafter, we will illustrate the process through which he endeavors to

sublate the thing-in-itself, and finally, we shall undertake a meticulous investigation of the outcomes attained at each stage of this undertaking, with the aim of demonstrating, on the basis of these results, why we are of the conviction that he has not succeeded in sublating the thing-in-itself.

2. Significance of the Issue

A substantial corpus of research has addressed Hegel's so-called "external" critiques of the thing-in-itself. The importance of this line of inquiry is indisputable. Indeed, such studies can ascertain the veracity of Hegel's critiques of the concept of the "thing-in-itself," a question that carries significant implications for the interpretation of Kant's philosophy and the overall understanding of the "thing-in-itself." However, the issue that we will address in this article is of particular significance. In essence, our objective is twofold: First, we seek to illustrate how, in the introduction to his *System of Science*, namely the *Phenomenology of the Spirit*, Hegel sought to sublate the thing-in-itself. This was to provide the foundation for the subsequent components of the *System*, namely *Logic*, *Philosophy of Nature*, and *Philosophy of Mind*. Secondly, to ascertain whether Hegel was indeed successful in achieving his goal. The significance of this inquiry is that if it is ascertained that Hegel failed to achieve his objective, it follows that the "Concept," which is the connecting element between the constituent elements of his philosophical *System*, is also constrained to the thing-in-itself, and consequently, the Concept cannot be regarded as the "Absolute" that Hegel employs as the foundation of his philosophical system, and this, in turn, renders his philosophical system susceptible to similar criticisms that have been directed at Kant's thought in this regard.



پدیدارشناسی روح هگل و مسئله شیء فی نفسۀ کانتی

افشین علیخانی دهقی^۱، محمد مشکات^۲، محمدجواد صافیان^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: a.alikhani@ltr.ui.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: safian@ltr.ui.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مفهوم شیء فی نفسۀ کانت همان عاملی است که ما را از شناخت شیء چنان که در خود هست محروم می‌سازد و به همین خاطر برای هگل که اعتقاد داشت دانش به هیچ حدی محدود نمی‌شود، پذیرفتنی نبود و او برای رسیدن به آنچه خود آن را دانش مطلق می‌نامید چاره‌ای جز این نداشت که سایۀ این مفهوم را از سر ایدئالیسم مطلق خود کم کند. ما در این مقاله بر خلاف پژوهش‌های دیگر که به نقد به اصطلاح خود هگل بیرونی او بر مفهوم شیء فی نفسۀ پرداخته و تمرکز خود را بر آن قطعاتی گذاشته‌اند که هگل به صورت پراکنده در نقد این مفهوم مطرح کرده است، اولاً تلاش خواهیم کرد مواجهۀ درون‌ماندگار او را با شیء فی نفسۀ آن‌گونه که در فصل نخست پدیدارشناسی روح صورت می‌گیرد مورد بررسی قرار داده و نشان دهیم که چرا او معتقد بود که اگر فرآیند رفع قالب‌های آگاهی در یکدیگر به‌درستی دنبال شود، اساساً چیزی همچون شیء فی نفسۀ محلی از اعراب نخواهد داشت. سپس با بررسی روایت او از این فرآیند، می‌کوشیم نشان دهیم که او دست کم در پدیدارشناسی روح قادر نبوده است شیء فی نفسۀ را از پیش پای اندیشۀ خود بردارد و در واقع می‌توان این مفهوم را دقیقاً به همان معنایی که کانت از آن مراد می‌کرد، از میان سطور پدیدارشناسی روح بیرون کشید.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۳۲۶-۳۰۷)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

واژه‌های کلیدی:

شیء فی نفسۀ، یقین حسی، ادراک، فاهمه، آگاهی، هستی‌شناسی، مطلق.

استناد: علیخانی دهقی، افشین؛ مشکات، محمد و صافیان، محمدجواد (۱۴۰۳). پدیدارشناسی روح هگل و مسئله شیء فی نفسۀ کانتی. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۳۲۶-۳۰۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.373761.1006825>



۱. مقدمه

از نظر هگل (و البته بسیاری دیگر از متفکران پس از کانت، هم آنانی که به سنت ایدئالیسم تعلق دارند، مانند فیشته و شلینگ، هم کسانی که اساساً به چشم تردید در کانت و فلسفه‌ی او می‌نگرند، مثل نیچه) مفهوم «شیء فی‌نفسه» یکی از بزرگ‌ترین نقاط ضعف اندیشه کانت است و از نظر او «به سادگی می‌توان دید که موجود انتزاعی‌ای مثل شیء فی‌نفسه، خود، محصول اندیشه، و [به طور مشخص] اندیشه صرفاً انتزاعی‌اندیش است» (Hegel, 2010: 21.48).

اما مشخصاً دلیل انزجار هگل از این مفهوم چیست؟ روشن‌ترین علت این نگاه تردیدآمیز هگل به شیء فی‌نفسه را می‌توان در آنچه او از مفهوم دانش مراد می‌کند جستجو کرد. هگل تنها دانشی را سزاوار عنوان «دانش» می‌داند که به هیچ حدی محدود نباشد. این همان دانش به اصطلاح خود وی «مطلق» است که آن را باید در مفهوم^۱ فراگیری جست که او نظام علم خود را وقف تبیین موشکافانه روند تکوین آن کرده است، و بر اساس تصور وی از این دانش، هیچ امری نباید و نمی‌تواند این دانش را به نحوی بیرونی مشروط و محدود سازد. این توصیف به شدت مختصر و ارتجالی پروژه فلسفی هگل، به‌رغم تمامی اختصار و سطحی بودنش نشان می‌دهد که هگل می‌بایست سایه تاریک مفهوم شیء فی‌نفسه را از روی فلسفه خویش بردارد تا دانش مطلق نظورزانه‌ای که او از آن سخن می‌گوید دانش آنچه واقعاً هست باشد، نه آنچه صرفاً برای قوای سوژکتیو دستگاه شناخت، در مقام یک ابزار، قابل تحصیل است. به همین خاطر است که او، اگرچه نه به صراحت لفظ اما به گواه بسیاری از مفسران به نحوی ضمنی، در همان نخستین فصل «مقدمه» نظام علم خود، یعنی در فصل آگاهی کتاب *پدیدارشناسی روح* تلاش می‌کند تکلیف خویش را با این مفهوم روشن سازد.^۲

با این همه، اینکه آیا تلاش او، دست کم در *پدیدارشناسی روح*، مقرون به نتیجه بوده است یا خیر همان مسئله‌ای است که ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد آن را روشن کنیم. البته باید یادآور شد که موضوع این مقاله بر خلاف پژوهش‌های دیگری که در باب نسبت اندیشه هگل و مفهوم شیء فی‌نفسه صورت گرفته است، بررسی انتقادات هگل به مفهوم شیء فی‌نفسه کانتی

1. Begriff

۲. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Harris, Henry Silton (1997). *Hegel's Ladder: Volume I: The Pilgrimage of Reason. Volume II: The Odyssey of Spirit*. United States: Hackett Publishing Company, Incorporated.
Kainz, Howard (1988). *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, Greece: Ohio University Press.

نیست، کاری که مثلاً وستفال در مقاله خود تحت عنوان «در دفاع از شیء فی نفسه» (Westphal, 1968) انجام داده است، بلکه هدف نخست ما در این مقاله این است که نشان دهیم چرا هگل معتقد بود که اگر روند تطور آگاهی و تبدیل قوالب آن به یکدیگر به درستی دنبال شود، چیزی همچون شیء فی نفسه اساساً محلی از اعراب نخواهد داشت؛ و هدف دوم ما ارزیابی این مدعای هگل از طریق بررسی شرحی است که او از این فرآیند به دست داده است.

به این ترتیب، در آنچه در ادامه خواهد آمد، اولاً خواهیم کوشید که نگرش هگل در خصوص شیء فی نفسه کانتی را روشن سازیم، ثانیاً نشان دهیم که هگل چگونه در فصل نخست پدیدارشناسی روح، یعنی در فصل آگاهی تلاش می‌کند به نحوی کاملاً درون‌ماندگار، شیء فی نفسه کانتی را در حرکت آگاهی و به عبارت دقیق‌تر، در آنچه او در فلسفه خویش از واژه‌ی «مفهوم» مراد می‌کند حل کند، و پس از آن می‌کوشیم تا نشان دهیم که آیا او در انجام این کار موفق بوده است یا خیر.

۲. حد دانش در فلسفه هگل

کانت با طرح ایدئالیسم استعلایی خود که در واقع به دنبال تعیین شرایط امکان صدور احکام کلی و ضروری بود، ضمن پذیرش وجوه قابل اعتنای اندیشه هیوم، کوشید فلسفه را در برابر ضربات مهلک این اندیشه ایمن کند و راه دیگری پیش روی آن بگذارد. توجه ایدئالیسم استعلایی کانت متوجه تعیین شرایطی بود که تجربه تنها تحت آنها می‌تواند تجربه ابژکتیوی باشد که به حقیقت یا امر حقیقی می‌پردازد، و این ابژکتیویته در واقع، نتیجه مفاهیم یا مقولاتی است که صورت تجربه را تعیین می‌کنند؛ صورتی که از کلیت و ضرورت برخوردار است، و این کلیت و ضرورت همان چیزی است که علم برای علم بودن بدان نیاز دارد.

البته اگرچه بنا به تفسیر کانت، مفاهیم تنها صورت تجربه را تعیین می‌کنند اما او در نقد اول خود کوشیده بود نشان دهد که اگر این صورت از سوی شناسنده بر ماده تجربه اعمال نشود (ماده‌ای که از طریق آنچه او آن را «شهود حسی» می‌نامد دریافت می‌گردد)، اساساً هیچ شناختی حاصل نخواهد شد.

به این ترتیب، چنان که از همین گزارش نابسند و ابتدایی نظام کانتی برمی‌آید، در ایدئالیسم استعلایی، دانش ما هیچ‌گاه دانشی از خود موضوع یا ابژه یا برابریستای شناخت، چنان که در خود هست نیست، بلکه این دانش حاصل مداخله فعالانه سوژه در روند ساخت و شناخت ابژه یا برابریستای خویش است. این دیدگاه کانت، و عباراتی مثل این که ما از اشیا همان چیزی را می‌شناسیم که خودمان در آنها نهاده‌ایم (Kant, 2000: Bxiii) که بر مبنای همان حدی که او برای دانش قائل بود بنیان نهاده شده‌اند، دانش را در نظام او به حدی استعلایی، موسوم به

«شیء فی‌نفسه» محدود می‌سازد و باعث می‌گردد که فلسفه او به سوژکتیو بودن و بی‌بنیان ساختن دانش متهم شود.

هگل این نقد را قویاً به کانت وارد می‌داند و این مسئله را با اشارات متعدد در آثار خود نشان داده است. برای مثال او در علم منطقی می‌نویسد: «[دیدگاه کانت] علاوه بر عنصر تجربی حس و شهود، چیز دیگری را نیز باقی می‌گذارد که توسط خود تفکر خودآگاه، فرانهمی و متعین نشده است، [یعنی] شیء فی‌نفسه، چیزی که نسبت به اندیشه بیرونی و بیگانه است» (Hegel, 2010: 11.328)، یا در منطق/دانشنامه می‌نویسد: «شیء فی‌نفسه [...] تا آنجا ابژه را بیان می‌کند که آن را از هر آن چیزی که برای آگاهی است، یعنی از تمام تعینات حسی و تعینات اندیشه منتزع کرده باشد» (Hegel, 2000: §44).

چنان‌که از گفته‌های هگل برمی‌آید می‌توان دلیل ابتلای کانت به این مشکل را در این جست که او در فلسفه خود از ابتدا دو وجه پذیرندگی و خودانگیختگی را از هم تفکیک می‌کند و خودانگیختگی را تنها به اعمال صورت شناخت بر آن چیزی که سوژه، به‌نحوی منفعلانه و در حالتی کاملاً پذیرنده تحصیل کرده است محدود می‌کند. اما به اعتقاد هگل، دانشی را که «بیرون» داشته باشد، یا به عبارت دیگر دانشی را که به حدی ورای خود و به شرطی خارج از خویش محدود باشد و نتواند چیزها را چنان که در خود هستند بشناسد نمی‌توان دانش نامید و به همین خاطر او با ایدئالیسم مطلق خود کوشید دانشی را بنا کند که به هیچ حد بیرونی‌ای محدود نمی‌گردد و در آن (دست کم در انتهای یک فرآیند دیالکتیکی تاریخی - منطقی که آگاهی از طریق آن به مرتبه دانش مطلق نائل می‌آید) ابژه دانش چنان که در خود هست به شناخت درمی‌آید.

بنابراین، اگر نه مهم‌ترین، دست کم یکی از مهم‌ترین وظایف نظام علم هگل این است که تکلیف خود را با شیء فی‌نفسه کانتی مشخص کند، زیرا در غیر این صورت آرمان دانش مطلق که از آن سخن می‌گوید تماماً بر باد خواهد رفت؛ و این دقیقاً همان نکته‌ای است که وستفال نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند: «مسئله این است که آیا هگل می‌تواند [در خصوص مسئله شیء فی‌نفسه] نقد مؤثری [...] به کانت وارد کند؟ [چرا که] این مسئله برای او امری تفننی نیست، زیرا او وظیفه فلسفه را غلبه بر دوگانه‌انگاری‌ها می‌داند» (Westphal, 1968: 137).

ما در ادامه، ابتدا با بررسی فصل «آگاهی» پدیدارشناسی روح خواهیم کوشید تا نشان دهیم که هگل چگونه تلاش می‌کند شیء فی‌نفسه کانتی را از فلسفه خود حذف کند، و سپس در بخش پایانی مقاله به ارزیابی تلاشی که وی در این فصل از کتاب خود انجام داده است خواهیم پرداخت.

۳. «آگاهی» در پدیدارشناسی

۱.۳. یقین حسی

نخستین منزل از سفر پر فراز و نشیب آگاهی در پدیدارشناسی روح، منزلگاه یقین حسی است. اینکه چرا «آگاهی» با «یقین حسی» آغاز می‌شود به‌خاطر تصور غالبی است که در باب یقین حسی وجود دارد. اگر تصور رایج در باب یقین حسی این است که در آن ما مستقیماً با خودِ ابژه رویارو می‌شویم و هیچ دخل و تصرفی از سوی سوژه شناسنده در آن و نحوه شکل‌گیری آن صورت نمی‌گیرد، و اصلاً به همین دلیل است که این دانش حسی به صفت «یقین» متبرک شده، به اعتقاد هگل ما برای آنکه بتوانیم ظرفیت این نوع از شناخت و کاستی‌های احتمالی‌اش را از بطن خود آن بیرون بکشیم باید آن را همان‌طور که خود را می‌نماید در نظر بگیریم (Hegel, 2018: §90).

دو مدعای یقین حسی که هگل بر آنها انگشت می‌گذارد یکی «بی‌واسطه» بودن دانش در یقین حسی است، به این معنا که عامل شناسنده مستقیماً با خودِ ابژه در ارتباط است و هیچ فعالیت کاهنده یا افزاینده‌ای از سوی او در شکل‌گیری ابژه شناخت صورت نمی‌گیرد، و دیگری غنای این دانش؛ غنایی که از مواجهه بی‌حد و حصر عامل شناسنده با موضوع شناخت نشأت می‌گیرد، زیرا در پهنه زمان و مکان، عرصه نامحدودی از ابژه‌ها را در برابر خود می‌یابد (Hegel, 2018: §91).

با این حال هگل تلاش می‌کند که نشان دهد یقین حسی، «انتزاعی‌ترین و فقیرترین حقیقت» است (Hegel, 2018: §91) زیرا به اعتقاد او با بررسی این دانش خواهیم دید که تمام آن چیزی که یقین حسی برای اشاره به فرد تکین^۱ در اختیار دارد «این»، «اینجا» و «اکنون» است که هر سه کلی‌اند و به هر چیزی قابل اطلاق، و به همین خاطر تنها شناختی که یقین حسی می‌تواند به دست دهد شناختی است که آن را نهایتاً در قالب حکمی به صورت «این [چیز] هست» می‌توان بیان کرد. دی‌وریس این نکته را چنین بیان کرده است: «هر چیزی می‌توان مرجع "این" باشد؛ بنابراین، وقتی کسی چیزی را یک "این" می‌داند چیزی راجع به آن نمی‌داند [یا آن را نمی‌شناسد]» (DeVries, 1988: 300).

هگل در این بخش نشان می‌دهد که برای اشاره به یک امر (حداقل از منظر یقین حسی) تکین، گریزی از به کار بردن لفظ «این»، «اینجا»، «اکنون»، یا دست کم اشاره کردنی که خود مستلزم کاربست ضمنی یکی از این الفاظ است وجود ندارد. اما هیچ کدام از اینها منحصر به یک امر تکین واحد نیستند و از آنها برای اشاره به هر (یا در واقع همه) چیز استفاده می‌شود. به بیان دی‌وریس «نه هیچ دقیقه تکینی، ذاتِ اکنون است و نه اکنون، ذات هیچ تجربهٔ ابژکتیوی»

1. Singular

(DeVries, 1988: 299). به بیان دیگر، اگرچه یقین حسی ابژه بی‌واسطه دریافتش را ابژه‌ای انضمامی می‌داند که در برابرش واقع شده، اما به محض اینکه این «در برابر» بودن را بیشتر واکاوی می‌کند خواهد دید که «اینجا» و «کنون» مندرج در آن جزو ویژگی‌های خود شیء نیستند.

به این ترتیب، الف. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از آنچه هگل در یقین حسی گفته است گرفت این است که به امر تکین می‌توان اشاره کرد، اما این اشاره لاجرم به واسطه امر کلی (یعنی الفاظ، و نیز اشارات غیرزبانی مربوطه) صورت می‌گیرد. دی‌وریس نیز در مقاله خود، مقصود هگل در این بخش را رسیدن به همین نتیجه دانسته است: «من نشان دادم که هگل منکر این نیست که ما می‌توانیم به امور جزئی^۱ اشاره کنیم. [...] اما] ارجاع اشاره‌ای، ارجاعی نیست که توسط کلی‌ها وساطت نشده باشد» (DeVries, 1988: 303).

بر اساس این قرائت، مراد هگل از آنچه در بخش یقین حسی آمده این است که امر تکینی که یقین حسی دعوی شناخت آن را دارد در تمامیتش بماهو برای یقین حسی قابل احصاء نیست. بر اساس این قرائت، شناخت از نظر هگل مستلزم چیزی بیش از ارتباط بی‌واسطه است که تنها از طریق امر کلی، یعنی از طریق مفاهیم قابل حصول است (Westphal, 2002: 111). در بخش سوم مقاله حاضر بیشتر به این قرائت خواهیم پرداخت.

ب. با این همه در حقیقت، آنچه را که هگل در این بخش بیان کرده است به نحو دیگری نیز می‌توان تفسیر کرد و آن اینکه به باور هگل، او نشان داده است که اساساً هیچ اشاره مستقیم و بی‌واسطه‌ای به امر تکین ممکن نیست، زیرا آگاهی در مواجهه با ابژه یقین حسی، تنها با امور کلی سروکار دارد؛ بر اساس همین قرائت دوم است که اینوود می‌نویسد: «با این حال واضح است که هگل می‌خواهد آنها [یعنی امور تکین] را حقیر بشمارد و یک استدلال برای این کار این است که نشان داده شود که نمی‌توان به آنها به‌عنوان فرد متمایز اشاره کرد» (Inwood, 2002: 314). در واقع اگر این تکه از بند آخر بخش یقین حسی را به یاد بیاوریم این استنباط از مقصود هگل چندان هم دور از ذهن نخواهد بود:

مراد آنان همین تکه کاغذی است که من این را روی آن می‌نویسم یا نوشته‌ام؛ اما [آنها] آن چیزی را که مراد کرده‌اند نمی‌گویند. اگر آنان واقعاً بخواهند این تکه کاغذی را بگویند که مرادشان است و خواسته‌اند آن را بگویند، این [کار] غیرممکن است، زیرا این حسی‌ای که مراد شده، برای زبان، که به آگاهی، یا به امر ذاتاً کلی تعلق دارد دسترس‌پذیر نیست [...] آنان در باب "اشیاء بالفعل، ابژه‌های بیرونی یا حسی و موجودات مطلقاً تکین و امثالهم" سخن

می‌گویند، یعنی فقط آن چیزی را راجع به آن‌ها می‌گویند که کلی است. به این ترتیب، آن چیزی که دسترس‌ناپذیر نامیده شده است چیزی جز امر غیرحقیقی، غیرعقلانی و امر صرفاً مراد شده نیست (Hegel, 2018: §110).

اما باید به یاد بیاوریم که هگل با طرح این مسئله که یقین حسی خود را کامل‌ترین شناخت معرفی می‌کند، در واقع با بزرگ‌نمایی ادعای یقین حسی، توان دفاعی آن را از آن می‌گیرد. دعوی یقین حسی شناخت کامل ابژه نیست. مدعای یقین حسی تنها این است که مستقیماً در ارتباط با ابژه‌ای قرار دارد که خود را چنان که هست بدان تحمیل می‌کند.

به نظر می‌رسد مسئله‌ای که در این نتیجه‌گیری هگل نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند این باشد که آیا زمان متشکل از اکنون‌هاست یا اکنون، جزئی از زمان (همین مسئله در مورد مکان نیز مطرح است). هگل به وضوح دعوی دوم را پذیرفته است. اما در این صورت باید به این سؤال پاسخ داد که ما چرا باید ابتدا زمان کلی را بپذیریم و بعد اکنون را از بطن آن بیرون بکشیم؟ در حالی که در واقع در ساحت یقین حسی، وقتی به درخت اشاره کرده و آن را مراد می‌کنیم، این عمل را در یک اکنون اتمی تکین انجام داده‌ایم. این اشاره کردن، اشاره من است به این چیزی که اینجا و اکنون هست. این اکنون اتمی قابل تقسیم نیست، زیرا اگر تقسیم‌پذیر باشد دیگر اتمی نخواهد بود، و چنان که در این بخش به وضوح می‌بینیم، هگل نه تنها آن را انکار نمی‌کند بلکه خود او نیز در بیان مقصود خویش از آن استفاده می‌کند، زیرا چنان که وی بارها در این بخش اشاره کرده است، از نظر او «اکنونی» هست که «درخت» است و «اکنون» دیگری که «خانه» است. هنگامی که من بلافاصله پس از درخت به خانه اشاره می‌کنم، این درخت اشاره من است به چیزی که در اینجا و اکنونی غیر از اینجا و اکنون خانه هست. پس بر خلاف رای هگل، نه تنها اشاره به امر تکین ممکن است، بلکه چنان که پلامر به درستی اشاره می‌کند «واقعیت» نیز دارد؛ در حقیقت این مدعای دوم و ظاهراً اصلی^۱ هگل در بخش یقین حسی، نتیجه نادیده گرفتن متن زمینه‌ای^۲ است که یقین حسی در بستر آن با ابژه خود مواجه می‌شود (Plumer, 1980: 84-85).

به این ترتیب چنان که کوشیدیم نشان دهیم، آنچه را که هگل در بخش یقین حسی می‌گوید به دو نحو می‌توان تفسیر کرد که از آن میان، تفسیری که ما آن را به منزله تفسیر دوم معرفی کردیم (و به اعتقاد ما مقصود اصلی هگل همان چیزی است که از این تفسیر برمی‌آید) اساساً قابل دفاع نیست. اما همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، در بخش سوم این مقاله مجدداً به نتیجه

۱. در خصوص دیدگاه اینوود بنگرید به:

Inwood, M. J. (2002). Hegel. United Kingdom: Routledge: 312-315

2. context

دیگری که از بخش یقین حسی پدیدارشناسی روح می‌توان گرفت و ما از آن تحت عنوان تفسیر نخست یاد کردیم بازخواهیم گشت و پیامدهای ناشی از این تفسیر را نیز برای فلسفه هگل به نحو دقیق‌تر بررسی خواهیم کرد.

۲.۳. ادراک

هگل در پایان بخش یقین حسی با یادآوری این نکته زمینه را برای گذار از یقین حسی به ادراک فراهم می‌سازد که «اگر من بخواهم به یک تکه کاغذ به‌خصوص اشاره کنم می‌بایست به آن به‌منزله یک "اینجا" که در میان اینجا‌های دیگر است و درون خودش در کنار هم بودنِ بسیطِ "اینجا" های بسیار است [اشاره کنم]» (Hegel, 2018: §110). به این ترتیب در بخش ادراک، ما در مقام آگاهی با وحدتی سروکار داریم که خود را به‌منزله امور کلی کثیر به نمایش می‌گذارد. به عبارت دیگر در پیشگاه ادراک، ابژه، همزمان وحدتی در مقام یک «اینجا»ست که در عین حال چیزی جز «در کنار هم بودنِ بسیط اینجا‌های بسیار» نیست. در نتیجه هگل در بخش ادراک، پای نسبت میان ابژه با ابژه‌های دیگر، نسبت میان ابژه با شناسنده و نسبت میان ابژه و ویژگی‌های کثیری را که از خود به نمایش می‌گذارد، و در یک کلام پای «وساطت»^۱ را به میان باز می‌کند. این فرآیند وساطت است که آگاهی را با جهانی متشکل از اشیای متمایز رویارو می‌کند.

نکته‌ای که می‌بایست در نظر گرفت این است که مثال‌هایی که هگل در بخش یقین حسی برای ایضاح منظور خود مطرح می‌کند (یعنی درخت و خانه) نماینده یک واحد اتمی هستند زیرا در یقین حسی سخن بر سر ابژه‌هایی است که به تجربه درمی‌آیند، نه «داده»های حسی؛ اما در ساحت ادراک، ابژه آگاهی، بدو امر واحدی است که در عین حال چیزی جز ویژگی‌های کثیری که از خود به نمایش می‌گذارد نیست (Hegel, 2018: §112). به این ترتیب، برای ادراک، یک قطعه قند، مکعب‌شکل است، سفید است و شیرین است. هگل در تحلیل خود در این بخش نشان می‌دهد که به این قطعه قند از دو منظر می‌توان نگاه کرد: نخست، این قطعه قند، از این جهت که یک قطعه قند واحد است از یک وحدت فی‌نفسه برخوردار است، دوم، از آن جهت که سفید بودن این قطعه قند مستلزم شیرین بودن یا مکعب شکل بودن آن نیست و در کنار هم قرار گرفتن این دو (یا چند) ویژگی، ظاهراً از ضرورتی درونی برخوردار نیست، یک کثرت لاقتضاست. از منظر نخست، ابژه آگاهی امر واحدی است که در مقام یک جوهر از اعراضی برخوردار است، و از منظر دوم، ابژه آگاهی مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست و در واقع چیزی جز این ویژگی‌ها نیست.

اگر به زبان یقین حسی بخواهیم این مسئله را بازگو کنیم از یک طرف ابژه، «اینجا»ی است که خود «کنار هم بودن اینجاها» بسیار است و از طرف دیگر، «اینجاها» بسیار در کنار هم قرار گرفته، خود همان ابژه‌اند، بی‌آنکه در کنار هم قرار گرفتنشان ضرورتی داشته باشد. همچنین، دقیقه دیگر برساننده ادراک، یعنی من نیز بر اساس تحلیل هگل در این بخش، خود را به همین ترتیب در وضعیتی دوگانه به نمایش می‌گذارد: «آگاهی یک بار خود و بار دیگر شیء را هم به وحدت از کثرت عاری محض تبدیل می‌کند، هم به همچنین منحل شده در مواد مستقل» (Hegel, 2018: §122).

به این ترتیب هگل در بند ۱۲۷ پدیدارشناسی روح، با برداشتن گامی بلند به سوی مطلوب خود، نخست می‌گوید ابژه در واقع چیزی جز همین تبدیل و تبدل دائمی وحدت به کثرت، و بالعکس نیست، (Hegel, 2018: §127) و در وهله دوم اشاره می‌کند که «به این ترتیب ابژه در تعیین‌مندی‌های محض خود، یا در تعیین‌مندی‌هایی که بنا بود ذاتیت آن را برسانند رفع^۱ شده است، درست همان‌گونه که در هستی حسی‌اش به امری رفع‌شده تبدیل شده بود» (Hegel, 2018: §129). این تعیین‌مندی‌هایی که هگل از آنها سخن می‌گوید، از نظر او چیزی جز تعیین‌مندی‌های «اشیای [متعلق به] تفکر»^۲ نیستند، و این ساختگی بودنشان باعث می‌شود که «حقیقی» نباشند (Hegel, 2018: §131). بنابراین هگل در بخش «ادراک» نشان می‌دهد که من و ابژه فارغ از تعیین‌هایی که از منظر ادراک جزو ذاتیات ما محسوب می‌شوند، هر دو در هر لحظه هم از یک طرف وحدت منفی برای خود موجودیم و هم از طرف دیگر کثرت برای دیگری. هگل این وحدت متناقض را «کلیت مطلق» می‌داند که به واسطه آن ما از ساحت ادراک به ساحت فاهمه وارد می‌شویم (Hegel, 2018: §129).

۳.۳. نیرو و فاهمه

هگل در بخش نیرو و فاهمه بحث خود را از آن «کلیت مطلق»ی که در ادراک بدان رسیده و آن را حقیقت ادراک دانسته بود پی می‌گیرد. با توجه به آنچه در بخش ادراک گفته شد، این کلیت مطلق از نظر هگل دو ویژگی بنیادین دارد: نخست اینکه این امر کلی به امر حسی وابسته نیست و دیگر اینکه این امر کلی، حرکت نامشروط امر واحدی است که در خودش دائماً و به تناوب، به دو حد «هستی برای خود» و «هستی برای دیگری» مبدل می‌گردد. به این معنا، در ابتدای بخش فاهمه، شیء در مقام یک شیء، از آن حیث که در درون خود واجد وحدتی درونی است،

1. sublate

2. Things-of-thought

خود را به منزله یک «هستی برای خود»، که در واقع تمامیت آن شیء را در برمی گیرد آشکار می سازد، و در عین حال، این هستی برای خود، از آنجاکه در درون خود چیزی جز نسبت یا نسبت هایی که با دیگری (از جمله آگاهی شناسنده) دارد نیست، در آن واحد، خود را به منزله یک هستی متکثر برای دیگری، یا به عبارت بهتر، به منزله هستی ای که در نسبتی نفی کننده با اشیای دیگر قرار دارد نیز نمایان می سازد.

هگل نخستین بند بخش نیرو و فاهمه را با یادآوری دو نکته آغاز می کند؛ اولاً می گوید: «در دیالکتیک یقین حسی، شنیدن و دیدن و.. دیگر برای آگاهی مطرح نیستند» و ثانیاً آن هستی برای دیگری و هستی برای خود در قالب یک «کلی نامشروط» با یکدیگر جمع می شوند (Hegel, 2018: §132). سپس با وام گرفتن مفهوم نیرو از علم زمانه خود اشاره می کند که این حرکت تبدیل و تبدل دائم و متناوب در واقع همان چیزی است که نیرو نامیده می شود: «[کثرت] مواد [یا تعینات]ی که به عنوان امور مستقل وضع شده بودند بی درنگ به وحدتشان برمی گردد، و وحدتشان بی وقفه به گشودگی شان، [...] این حرکت همان چیزی است که نیرو نامیده می شود» (Hegel, 2018: §136). به این ترتیب او ابتدا ابژه را به نیرو تبدیل می کند و سپس به تحلیل آن (نیرو) می پردازد. به این ترتیب او نخست از این سخن می گوید که این نیرو (دست کم از منظر فاهمه) برای متجلی شدن، به یک امر «برانگیزاننده» احتیاج دارد، چنان که مثلاً برای آنکه نیروی مغناطیسی آهن را متجلی شود به آهنی نیاز است که این نیرو را در آن برانگیزد. آن گاه نشان می دهد که این امر «برانگیزاننده» را نیز باید به اندازه دیگر ذاتیات نیرو جزو ذاتی آن دانست، زیرا اگر برانگیزاننده ای نباشد نیرویی نیز در کار نخواهد بود: «از آنجا که نیرو ضرورتاً خود را متجلی می سازد، آنچه به عنوان یک ذات دیگر وضع شده بود، در خود آن نیروست» (Hegel, 2018: §137).

اما به اعتقاد هگل فاهمه به غلط می کوشد این دو نیرو را با تفاوت گذاری میان صورت و محتوا، دو نیروی متفاوت از هم در نظر بگیرد، در حالی که چنان که او نشان می دهد این خود ابژه در مقام یک نیروی واحد است که به دو نیرو تبدیل می شود، که به لحاظ محتوایی، یکی واسط کلی تعینات کثیر است، دیگری امر واحد به خودبازتابیده، و به لحاظ صورتی، یکی برانگیزاننده فعال یا هستی برای خود است و دیگری برانگیخته منفعل یا هستی برای دیگری (Hegel, 2018: §140).

او از آنچه گفته شد نتیجه می گیرد که «مفهوم نیرو، در همین فعلیت است که خود را به عنوان ذات حفظ می کند؛ نیرو در مقام امر بالفعل، تنها در تجلی [یافتن است که] هست، [تجلی ای] که در عین حال چیزی جز رفع خویش نیست» (Hegel, 2018: §141)، از این رو، بر اساس تفسیر او، هم وحدت ابژه حاصل برانگیخته شدن آن از طریق تجلیات کثیر خود آن است، هم تجلیات کثیرش نتیجه برانگیخته شدن آن به وسیله وحدتش، و به این ترتیب در حقیقت

تمایزی میان صورت و محتوا در کار نیست. او سپس در بند ۱۴۳ پدیدارشناسی روح، به نسبت میان «این ذات حقیقی اشیا» و «آگاهی» می‌پردازد و نشان می‌دهد که فاهمه، خود را در نسبتی وساطت‌یافته با امر درونی شیء در نظر می‌گیرد که به میانجی‌گری «هستی بسط‌یافته نیرو» یا «نمود»^۱ صورت می‌پذیرد.

به این ترتیب آگاهی وارد قلمرو جهان فراحسی‌ای می‌شود که در آن ابژه همچنان در مقام یک امر در خود در مقابل آگاهی قرار دارد و چیزی غیر از آن است. اینجا همچنان فاهمه آن تقابلی را که میان هستی برای خود و هستی برای دیگری تشخیص داده بود به خود ابژه نسبت می‌دهد و ابژه را به منزله شیء فی‌نفسه‌ای در نظر می‌گیرد که غیر از آن چیزی است که برای دیگری است. با این همه، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، ابژه چیزی جز تبدیل و تبدل دائم هستی برای خود و هستی برای دیگری به یکدیگر (همان چیزی که آن را نیرو نامیدیم) نبود. هگل از این نکته نتیجه می‌گیرد که ابژه در حقیقت چیزی جز قانون نیرو که بیان‌گر تبدیل و تبدل وحدت نیرو به کثرت تجلیات آن است نیست (Hegel, 2018: §148). به باور او فاهمه با تمسک جستن به «قانون» می‌کوشد به آن چیزی که در حقیقت آن را دور از دسترس خود می‌داند چنگ ببندارد، اما خود قانون به‌عنوان یک امر فراحسی به معضل دیگری برای فاهمه بدل می‌شود، زیرا اولاً ما در ساحت فاهمه با قوانین متعددی که هر یک از آنها تعینات خاص خود را دارد مواجه هستیم نه با یک «قانون» واحد، ثانیاً همان‌طور که استرن می‌گوید «[سخن گفتن از قانون] هیچ جوابی به این پرسش نمی‌دهد که چرا این قوانین به‌خصوص به‌عنوان قانون مطرح می‌شوند، حال آنکه به نظر می‌رسد جهان می‌توانست از قوانین دیگری تبعیت کند» (استرن، ۱۴۰۱: ۱۴۰) و ثالثاً قانون امری همان‌گویانه است که همان‌طور که خود هگل می‌گوید، به‌جای آنکه یک پدیده را تبیین کند آن را توصیف می‌کند.

برای مثال وقتی می‌گوییم قانون مغناطیس عبارت است از جذب شدن آهن به وسیله آهنربا، در واقع چیزی جز این نگفته‌ایم که آهن به وسیله آهنربا جذب می‌شود، و به این ترتیب هیچ پاسخی به مسئله ضرورت نهفته در این فرآیند جذب شدن، یعنی این مسئله که «چرا» آهن به سوی آهنربا جذب می‌شود نداده‌ایم. به همین خاطر فاهمه نهایتاً ابژه خود را به‌منزله امر ایستای در خودی در نظر می‌گیرد که حرکتی در آن نیست، و حرکت را، چیزی که از طریق خود آن (یعنی فاهمه) بر ابژه بار می‌شود، در نتیجه قانون پدیدار که در واقع بنا بود حرکت را در سوی ابژه توضیح دهد به قانونی تبدیل می‌شود که فاهمه از جانب خویش آن را شکل داده است؛ قانونی

1. appearance

که در فهم آنچه در برابر فاهمه قرار می‌گیرد، یعنی ابژه، به فاهمه کمکی نمی‌کند. اینجا است که هگل مفهوم «جهان فراحسی دوم» یا «جهان وارونه» را مطرح می‌کند. اگر قانون یا جهان فراحسی نخست چیزی است که از سوی آگاهی یا سوژه بر موضوع شناخت یا ابژه (که امری ایستا و با خود برابر است) بار می‌شود، در این صورت، با توجه به درونی سوژه یا آگاهی شدن حرکت تمایزگذاری (میان واحد هستی برای خود و کثیر هستی برای دیگری)، پدید آمدن جهان فراحسی دوم که در آن هر یک از تعینات به ضد خود تبدیل می‌شود امری ناگزیر خواهد بود. اما در اثر این حرکت مشخص می‌شود که آن دیگری ایستایی که آگاهی آن را در برابر خود می‌بیند در واقع هستی خود را از آگاهی دارد و به همین خاطر است که اینوود می‌نویسد: «به نحو فزاینده‌ای مشخص می‌شود [...] که امر درونی در واقع تصویر منعکس شده خود حرکت فاهمه است. [...] به این ترتیب، آگاهی فاهمه از امر درونی، در واقع آگاهی او از خویش یا خودآگاهی است، حتی اگر آگاهی هنوز از این مسئله مطلع نباشد» (Hegel, 2018: 595). در نتیجه، چیزی که آگاهی آن را به منزله نمود در نظر می‌گیرد در حقیقت نه نمودی از یک ذات فراحسی بلکه امری است که خود آگاهی آن را در برابر خویش وضع کرده است و به عبارت دیگر، ابژه‌ای که در برابر آگاهی قرار دارد چیزی جز بازتابی از تصویر خود آن نیست.

بی‌شک ادیسه آگاهی در مسیر پدیدارشناسی روح به اینجا ختم نشده و این سفر تا واپسین منزل، که هگل آن را «دانش مطلق» می‌نامد و در واقع فرآیند به اطلاق رسیدن مفهوم و حذف کامل شروط بیرونی آن (از جمله شرط خودآگاهی) است ادامه پیدا می‌کند، به گونه‌ای که در نهایت مشخص می‌گردد همه عالم چیزی جز تفاوت‌گذاری ضروری مفهوم بین دقایق برسازنده خود به دست خویش نیست. اما تا آنجا که به بحث این مقاله مربوط می‌شود، به طور خلاصه می‌توان گفت که هگل با تبدیل کلی نامشروط ادراک به نیرو، و واکاوی موشکافانه‌ی آن کوشیده است که با تبدیل ابژه به مفهوم، در واقع آن فی‌نفسگی یا وجه در-خودی را از میان بردارد که کانت افزون بر آنچه از نظر او نمود ابژه محسوب می‌شود برای آن قائل بود.

تا اینجا تلاش کردیم که نشان دهیم هگل چگونه در فصل نخست پدیدارشناسی روح کوشیده است شیء فی‌نفسۀ کانتی را از میان بردارد. با این همه در بخش بعدی تلاش خواهیم کرد به این پرسش پاسخ دهیم که آیا راهبرد هگل برای انجام این کار وافی به مقصود او بوده است یا خیر.

۴. ابژه آگاهی و شیء فی‌نفسه

همان‌طور که گفته شد به‌طور کلی بخش یقین حسی پدیدارشناسی روح را به دو نحو می‌توان قرائت کرد و به نظر می‌رسد که هگل نیز در موارد مختلف به تناوب به هر دوی این قرائت‌ها

نظر داشته است (Inwood, 2002: 314). در قرائتی که ما آن را در بخش ۳.۱. این مقاله به عنوان قرائت دوم معرفی کردیم، آگاهی اساساً قادر به اشاره به امر تکین نیست. اما همان طور که در آن بخش گفته شد، این قرائت در تحلیل نهایی قابل دفاع نیست و اساساً اشاره به امر تکین نه تنها ممکن است بلکه خود هگل نیز به رغم آنکه می‌کوشد رد آن یک «تکه کاغذ» را که او متن پدیدارشناسی را بر روی آن نوشته است در تکه کاغذ کلی گم کند، اما دقیقاً با همین کار خود آن را از هر تکه کاغذ دیگر جدا ساخته، و این دقیقاً نافی آن مدعایی است که در این تفسیر به او نسبت داده می‌شود.

اما در تفسیر دیگری که در این مقاله به عنوان تفسیر نخست مطرح شد، آگاهی قادر است به شیء تکین اشاره کرده و آن را مراد کند، منتها راهی جز این ندارد که این کار را به واسطه امر کلی انجام دهد (DeVries, 1988). اینجا همان طور که گفته شد مدعای یقین حسی را باید حداقلی ترین مدعای ممکن در نظر گرفت که در آن، اگرچه یقین حسی با امر تکین در ارتباط قرار دارد، اما این ارتباط بی واسطه نیست و همان طور که برای مثال اینوود نیز می‌پذیرد، به میانجی‌گری امر کلی صورت می‌گیرد (Inwood, 2002: 313).

اما اگر این گونه باشد، آن گاه شیء تکینی هست که ما به واسطه زمان و مکان در نسبت با آن قرار می‌گیریم، هرچند که شناخت این ابژه تکین مستلزم به کارگیری قوای شناختی ماست. از طرف دیگر هگل در بخش ادراک، ابژه را به یک کلی نامشروط (به شرط حسی) تبدیل می‌کند که هستی واحدش عین تجلیات کثیر آن است و تجلیات کثیرش، عین هستی واحد آن؛ به عبارت دیگر این کلی نامشروط، همزمان، هم در هستی برای خودش واحد است، هم در هستی برای دیگری کثیر، و این نکته‌ای است که تفاسیر مختلف هگل بر سر آن توافق دارند (استرن، ۱۴۰۱: ۱۳۳)؛ بر این اساس، وقتی ابژه، در مقام آن امر کلی نامشروط، در نسبت با دیگر اشیا قرار می‌گیرد کثیر است، و وقتی این نسبت‌ها را به خودش برمی‌گرداند واحد. پس یک شیء چیزی جز نسبت‌هایی که با اشیا دیگر دارد نیست و امر فی‌نفسه‌ای در آن وجود ندارد که بتوان گفت خودش را آشکار می‌کند.

آنچه در این مرحله از تحلیل هگل نقش اساسی ایفا می‌کند، اصلی است که او به گفته خود، آن را از اسپینوزا وام گرفته، مبنی بر اینکه «هر تعینی، نفی است».^۱ به اعتقاد هگل، بر اساس این اصل، امر جزئی، هستی خود را تنها به نحوی سلبی، در برابر آنچه نیست دارد. به این معنا قرمزی تنها به این خاطر هست که آبی، سبز، سیاه و... نیست. ثانیاً وقتی برای مثال قرمزی به تنهایی در

1. Omnis determinatio est negatio.

نظر گرفته شود و فرض بر این باشد که این قرمزی تنها تعین داده شده در یک لحظه به خصوص است، آن گاه راهی برای به مفهوم درآوردن آن وجود نخواهد داشت مگر این که مفهوم رنگ با غنای حداقل ضمنی خود هم از پیش برای ما حاضر باشد. اما حقیقت این است که نمی توان تعینات برابر ایستا را به اموری صرفاً سلبی فروکاست. برای مثال، رنگ قرمز، قرمز بودنش را از سیاه، آبی یا سبز نبودنش ندارد، بلکه قرمزی تعین ایجابی یا مثبتی است که تنها برای به فهم درآمدن مستلزم آن است که از طریق سلب رنگ های دیگری چون سیاه، آبی یا سبز، اصطلاحاً مفهومی شود،^۱ و به همین خاطر در حقیقت آن اصل اسپینوزایی- هگلی را می بایست به این شکل صورت بندی کرد که «هر تعین، ایجابی است که به نحو سلبی فهمیده می شود».

به این ترتیب می بینیم که استعاره نیرو که هگل در بخش نیرو و فاهمه از آن برای ایضاح منظور خود از آنچه از ابژه می فهمد استفاده می کند نباید ما را فریب دهد. اگر ابژه را نیرو تصور کنیم اولاً تعینات آن را به تجلیات نیرو تشبیه (و به اموری صرفاً سلبی مبدل) کرده ایم، در حالی که همان طور که گفته شد تعینات ابژه به رغم آنکه به نحو سلبی به مفهوم درمی آیند از وجهی ایجابی یا مثبت نیز برخوردارند؛ و ثانیاً پذیرفته ایم که همان طور که نیرو چیزی جز تجلیاتش نیست، ابژه نیز چیزی جز تعیناتش، یا به عبارت بهتر، تعیناتی که از خود به نمایش گذاشته است نیست، زیرا ناچار خواهیم بود این نکته را از هگل بپذیریم که ابژه در مقام نیرو، تعینات خود را «ضرورتاً» می بایست متجلی سازد (Hegel, 2018: §137).

اما برای مثال فرض کنیم شیئی در برابر ما وجود دارد که ما از دور رنگش را می بینیم، سفید است، و شکلش را می بینیم، مکعب است، ولی در حال حاضر امکان چشیدن آن وجود ندارد. آیا این باعث می شود که آن شیء فاقد مزه باشد؟ تقلیل شیء به تعینات داده شده ای که سوژه به بیان کانتی، به نحوی کاملاً پذیرنده آن ها را دریافت می کند، به لحاظ معرفت شناسانه قابل فهم است. اگر سوژه داده ای دال بر وجود یک تعین به خصوص از موضوع شناخت خود دریافت نکند آن تعین به لحاظ معرفت شناسانه برای او وجود نخواهد داشت. اما آیا به این ترتیب می توان از عدم شناخت ناشی از عدم دریافت داده مربوطه، به عدم وجود آن تعین به لحاظ هستی شناسانه رسید و ابژه را صرفاً با تعیناتی که در لحظه از خود به نمایش می گذارد یکی در نظر گرفت؟

می توان گفت که دقیقاً همین نکته اخیر بود که کانت را به سوی تصور شیء فی نفسه هدایت کرد. او در توضیح آنچه از شیء فی نفسه مراد می کند می نویسد: «فاهمه [...] ابژه در نسبت [با خودش] را صرفاً پدیدار می نامد، [و] در آن واحد، ورای این نسبت، برای خویش بازنمایی دیگری از

یک شیء فی نفسه برمی‌سازد» (Kant, 2000: B307) زیرا اگر مفهوم ابژه چنان که کانت می‌گوید آن چیزی باشد «که کثرات یک شهود داده شده، در مفهوم آن وحدت یافته‌اند» (Kant, 2000: B137) یا چنان که خود هگل نشان می‌دهد واسطه کلی‌ای باشد که تعینات داده شده را در یک وحدت گرد هم می‌آورد، می‌توان فرض کرد که این واسطه کلی قادر است علاوه بر تعینات داده شده از تعینات دیگری نیز برخوردار باشد که در شهود فعلی حاضر نیستند. این صرفاً به‌عنوان یک فرض منطقی، اثبات وجود شیء فی نفسه نیست، کما اینکه کانت نیز هیچ‌گاه ادعا نمی‌کند که وجود شیء فی نفسه را اثبات کرده است؛ او تنها می‌گوید: «این نکته باید به دقت مد نظر قرار گیرد که ما حتی اگر قادر نباشیم ابژه‌ها را به‌منزله اشیا فی نفسه بشناسیم، دست کم می‌بایست بتوانیم به آنها به‌منزله اشیا فی نفسه بیندیشیم. زیرا در غیر این صورت، به این گزاره بی‌معنا خواهیم رسید که نمودی وجود دارد بدون آنکه چیزی برای نمودار شدن وجود داشته باشد» (Kant, 2000: BXXVII). همین نکته را ورکمایستر در تفسیر خود از شیء فی نفسه این‌گونه بیان می‌کند: «کانت در اغلب جملات مربوطه، اصطلاح شیء فی نفسه و اشیا فی نفسه را به‌عنوان خلاصه شده عبارت "اشیایی که بدون ارجاع به تجربه ما از آنها در شهود حسی در نظر گرفته (یا اندیشیده) شده‌اند" به کار می‌برد، و این یعنی تمایز میان ابژه‌های تجربه. در مقام پدیدارها با ابژه‌ها در مقام اشیا فی نفسه یک تمایز هستی‌شناسانه نیست بلکه تمایزی است ناشی از منظری که از فراز آن بدان‌ها نگریسته می‌شود» (Chadwick, 1992: 278). به این معنا، شیء فی نفسه تنها یک شیء عقلی^۱ است، نه ابژه شناختی که بتواند در مقام موضوع یک حکم قرار بگیرد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دید در فصل آگاهی کتاب پدیدارشناسی روح نیز ما در چنین موقعیتی قرار می‌گیریم. چنان که دیدیم در این فصل از کتاب، ما با ابژه تکینی رویارو هستیم که به میانجی‌گری زمان و مکان، ویژگی‌های ایجابی به‌خصوصی را از آن دریافت می‌کنیم و در فرآیند شناخت آن ابژه، از طریق این ویژگی‌ها، مفهوم کلی ابژه یا «امر کلی نامشروط» را برمی‌سازیم که در آن، ابژه شناخت در آن واحد هم واسطه کلی ویژگی‌های کثیر است، هم کثرت ویژگی‌های لااقتضا. این وجه اخیر به این معناست که همواره به لحاظ منطقی «ممکن» است در آنچه از سوی ابژه نمودار می‌شود، چیزی بیشتر از امر نمودار شده وجود داشته باشد و این فرض امکان وجود چیزی بیشتر از امر نمودار شده در واقع دقیقاً همان چیزی است که کانت از شیء فی نفسه مراد می‌کند، زیرا چنان که چپمن در توضیح شیء فی نفسه کانتی

می‌نویسد، «ما با خیال راحت می‌توانیم اشیای فی‌نفسه را با اشیای متفاوت با آنچه نمودار می‌شوند یکی بینگاریم» (Chipman, 1973: 498).

به این ترتیب، با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که هگل به‌رغم تلاش برای رفع شیء فی‌نفسه کانتی، و مهم‌تر از آن به‌رغم آنکه برای توفیق در پروژه فلسفی خود می‌بایست سایه سنگین شیء فی‌نفسه را از سر ایدئالیسم مطلق خود رفع کند، دست کم در پدیدارشناسی روح خود در محقق ساختن این هدف موفق نبوده است.

۵. نتیجه‌گیری

هگل، بنا به اقتضای برنامه‌ای که برای پروژه فلسفی خود در نظر دارد لامحاله می‌بایست سایه شیء فی‌نفسه کانتی را از سر نظام فلسفی خود رفع کند تا در نهایت شناخت بتواند شناختی از خود شیء یا برابریستا، چنان‌که در خود هست باشد. به همین خاطر ما در این مقاله، تلاش کردیم که بر خلاف پژوهش‌های دیگری که در این زمینه صورت گرفته است و به نقد اصطلاحاً بیرونی او بر مفهوم شیء فی‌نفسه پرداخته‌اند، مواجهه درون‌ماندگار هگل با مفهوم شیء فی‌نفسه را، آن‌گونه که در فصل نخست پدیدارشناسی روح صورت می‌گیرد مورد بررسی قرار دهیم و نشان دهیم که او چگونه تلاش می‌کند شیء فی‌نفسه را در آنچه خود وی در فلسفه خویش از مفهوم مراد می‌کند، «رفع» سازد. اما همان‌طور که در بخش پایانی مقاله گفته شد، تلاش کردیم که نشان دهیم او در رسیدن به مقصود خود (دست کم تا آنجا که به پدیدارشناسی روح مربوط می‌شود) کامیاب نبوده و در واقع قادر نیست به پشتوانه روایتی که در پدیدارشناسی روح از حرکت دیالکتیکی درون‌ماندگار آگاهی به دست داده است، سایه شیء فی‌نفسه را از سر نظام فلسفی خود بزداید.

منابع

- Chadwick, Ruth f, Clive Cazeaux (1992). Immanuel Kant: critical assessments. United Kingdom: Routledge.
- Chipman, Lauchlan (1973). Things in themselves. *Philosophy and Phenomenological Research*, 33(4), 489-502.
- Devries, William A. (1988). Hegel on Reference and Knowledge. *Journal of the History of Philosophy*, 26(2), 297-307.
- Harris, Henry Siltan (1997). Hegel's Ladder: Volume I: The Pilgrimage of Reason. Volume II: The Odyssey of Spirit. United States: Hackett Publishing Company, Incorporated.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2018). Hegel: The Phenomenology of Spirit. Translated with Introduction and commentary by Michael Inwood, United Kingdom, Oxford University Press.
- (2000). The Encyclopaedia Logic. United States, Hacker PUBLISHING COMPANY.

- (2009). Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Heidelberg Writings: Journal Publications. United States: Cambridge University Press.
- (2010). The Science of Logic. United Kingdom, Cambridge University Press.
- Inwood, M. J. (2002). Hegel. United Kingdom: Routledge.
- Kant, Immanuel (2000). Critique of pure reason, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kainz, Howard (1988). Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary, Greece: Ohio University Press.
- Melamed, Yitzhak Y. (2012). "omnis determinatio est negatio" - Determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel
- Plumer, Gilbert (1980). Hegel on singular demonstrative reference. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 11.2: 71-94.
- Stern, Robert (2020). Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of spirit. Translated by Mohammad Mehdi Ardebili, Mohammad Javad Syedi. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Westphal, Kenneth R. (2000). Hegel's internal critique of naïve realism. *Journal of Philosophical Research*, 25, 173-229.
- Westphal, Kenneth R. (2002). Sense Certainty, or Why Russell had no 'Knowledge by Acquaintance, Hegel Bulletin 23.1-2: 110-123.
- Westphal, M. (1968). In Defense of the Thing in Itself. *Kant-Studien*, 59 (1), 118.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



From Efficient Causal Necessity to Teleological Determinism in *Metaphysics* of E, Θ, Λ and *Nicomachean Ethics*

S. Amir A. Mousavian 

Ph.D. in Western Philosophy, Humanities Faculty, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: seyedamirali.mousavian@mail.utoronto.ca

Article Info

Article Type:

Research Article

(327-348)

Article History:

Received:

21 January 2024

In Revised Form:

12 June 2024

Accepted:

21 July 2024

Published online:

10 November 2024

Abstract

The diversity of opinions regarding determinism stems from the multidimensional nature of Aristotle's works and thinking. In Aristotle's ethics, despite the presence of a general principle of necessity, determinism is treated differently than it is in his logical, physical, and metaphysical works. *Metaphysics* E 3 suggests that if the generation of all things is not necessary, then there exist principles and causes that arise and perish without undergoing a determined process of generation or decay. The fact that not everything is necessary implies that some causes and principles lack the *dunamis* (power) as a necessary condition for their generation and destruction, and thus their occurrence is accidental. Aristotle's road map for negating strict and absolute necessity within the causal chain is to appeal to the possibility of incidental and accidental things or events. To this end, Aristotle adopts the strategy of acknowledging the necessity of incidental causes or, as it might be expressed, "the necessity of the unnecessary." Accidental events also aim to achieve a purpose, and according to Frede, they do not fall outside the realm of definite prediction. This article seeks to depict the contribution of both efficient and final causes within the causal structure of reality through the framework of causal necessity. The relationship between efficient causation and necessity, as well as the concept of efficient causal necessity in Aristotle's metaphysics, can be understood through the concept of causal powers. If one analyzes the causal chain from the future to the past, an unrealized final cause, by virtue of final causality and causal influence, renders earlier events in the causal chain logically and predictably necessary. Ultimately, we aim to demonstrate that the interpretation of *Metaphysics* E 3 is consistent with both the analysis of the necessity of efficient and final causes, based on different assumptions, and the arguments supporting teleological determinism, including the imitation of nature by art.

Keywords:

teleological determinism, causal necessity, coincidence, causal powers, intrinsic and incidental causation, hypothetical and absolute necessity, Dorothea Frede.

Cite this article: Mousavian, A. A. (2024). From Efficient Causal Necessity to Teleological Determinism in *Metaphysics* of E, Θ, Λ and *Nicomachean Ethics*. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (327-348).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.371293.1006814>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

This article aims to elucidate the contribution of both efficient and final causes within the causal structure of reality, with a particular emphasis on causal necessity. The inquiry into Aristotle's determinism hinges on addressing several secondary questions, including the perspective from which his philosophy should be approached. The divergent interpretations of determinism stem from the multifaceted nature of Aristotle's works and intellectual trajectory. While Aristotle addresses the principle of necessity across his ethical, logical, physical, and metaphysical writings, his treatment of determinism varies, yet no sharp division exists between theoretical and practical sciences or between science and ethics in his thought. Ultimately, we aim to demonstrate that the interpretation of *Metaphysics* E 3 is consistent with both the analysis of the necessity of efficient and final causes, based on different assumptions, and the arguments supporting teleological determinism, including the imitation of nature by art.

2. Causal Determinism and Interpretations

Aristotle's stance on determinism, despite variations in its presentation across his works, largely depends on the interpretation and analysis derived from different readings. The extent to which the principles of "necessity" and "determinism" are defined and understood determines the recognition of their parallels and contradictions. The principle of necessity concerns the inherent modality of causality, dictating the behavior of causes. But in opposition to this principle, determinism suggests that future events are predetermined, leaving no room for alternatives, in such a way that it is not possible to do anything other than what is already inevitable, thus stripping the world of potentiality and change. However, the existence of contingent or indeterminate elements does not contradict the necessary operation of causes when effects do occur.

3. Accidental Causes in *Physics* and *Metaphysics* E 3: Teleological Determinism

Meta .E 3 suggests that if the generation of all things is not necessary, then there exist principles and causes that arise and perish without undergoing a determined process of generation or decay. The fact that not everything is necessary implies that some causes and principles lack the *dunamis* (power) as a necessary condition for their generation and destruction, and thus their occurrence is accidental. Aristotle's road map for negating strict and absolute necessity within the causal chain is to appeal to the possibility of incidental and accidental things or events. To this end, Aristotle adopts the strategy of acknowledging the necessity of incidental causes or, as it might be expressed, "the necessity of the unnecessary." Frede highlights the importance of accidental, and therefore "uncaused," causes in Aristotle's escape from determinism as undeniable, and she does not think Aristotle consents to a system of mechanical, Democritean necessities: "What would be established is not the hegemony of necessitating efficient causes but rather the totalitarian regime of the *τέλος*. If there were no interference by accidental causes, the *τέλος* would always come about, both in nature as well as in human actions. But for such interference everything would always reach its proper end and could be predicted with certainty" (Frede, 1985: 220). Aristotle, in *Physics* II, states: "... and what exists by nature. For those things are natural which, by a continuous movement originated from an internal principle, arrive at some end" (199b17). Thus, the naturalness of an object depends on the realization of its *τέλος* (end), underscoring the importance of the final cause in *teleological* determinism. When analyzing the causal chain retrospectively—from future to past—final causation can render preceding events necessary. Frede's 1985 article further explores this aspect of teleological determinism, emphasizing the centrality of the final cause in *Meta*. E 3.

4. Determinism, Metaphysical Possibility, Luck, Deliberation, and Moral Responsibility

Concepts such as free will, agency, and desire are addressed similarly in both Aristotle's *Metaphysics* and ethics. The relationship between luck and chance, particularly in voluntary human actions, reflects a parallelism between Aristotle's natural and moral philosophy. For a more detailed discussion on luck and chance, see:

Johnson, M. R., 2015, "Luck in Aristotle's *Physics* and *Ethics*", In Devin Henry & K. Nielson (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press. pp. 254-275.

Luck and chance, categorized as incidental causes, result from the operation of both intelligent and natural movers, and belong to the efficient cause. These concepts, emerging from specific possibilities, are crucial in understanding determinism within both Aristotle's *Physics* and ethics.

In *Nicomachean Ethics* III.III, Aristotle asserts: "We deliberate about things that are in our power and can be done." Since deliberation is a cause, and if every cause entails necessity, then deliberation also entails causal necessity. However, if necessity is understood as predestination or fate, deliberation and moral responsibility lose meaning. Aristotle's assertion that "things within our power" suggests the existence of free will and moral responsibility. He later classifies causes, including nature, necessity, and chance, as well as thought and human agency, into separate categories: "For nature, necessity, and chance are thought to be causes, and also thought (*Nous*, Intellect) and everything that depends on man. Now, every class of men deliberates about things that can be done by their own efforts" (*Nicomachean Ethics*, 1112a31-34).

If determinism is defined strictly as causal determinism, Aristotle's acknowledgment of deliberation, will, and moral responsibility may seem contradictory. This study, however, differentiates between determinism and causal necessity, arguing that Aristotle's non-deterministic causality accommodates deliberation, desire, will, and moral responsibility. Aristotle's causal explanation of events allows for the violation of permanent necessity in the realm of voluntary human actions without negating moral responsibility.

Aristotle's final interpretation, based on *Meta. E* 3, posits that everything that has a cause is necessary. Therefore, human actions are both caused and necessary, yet Aristotle maintains that humans act voluntarily and responsibly. Just as teleology coexists with causal necessity, moral responsibility, from Aristotle's perspective, is also compatible with causal necessity. The concept of "deliberation" as a cause, mentioned in *Nicomachean Ethics* 1112a31-34, implies that deliberation, as a cause, must also entail necessity in its causal and moral dimensions. Since deliberation is one of the causes, and a cause without necessity is forbidden from a philosophical and metaphysical conceptual point of view, therefore the causal necessity belonging to every cause belongs to deliberation in terms of causality and also moral responsibility in the position of deliberation's branches. Misinterpreting necessity as synonymous with determinism risks conflating Aristotle's nuanced understanding of causation, necessity, and moral responsibility.

5. Conclusion

The relationship between efficient causation and necessity, as well as the concept of efficient causal necessity in Aristotle's metaphysics, can be understood through the concept of causal powers. The interpretation of *Meta. E* 3 aligns with analyses of both efficient and final causation under different assumptions. Accidental events also aim to achieve a purpose, and according to Frede, they do not fall outside the realm of definite prediction. Efficient causality is apparent in the causal chain of events leading to the murder of Nicostratus, even with the inclusion of accidental causes. Contrary to some interpretations favoring determinism in *Meta. E* 3, Aristotle's commitment to causality does not equate to a deterministic outlook. He acknowledges moral luck and the metaphysical possibility of contingency, opposing the notion of strict determinism in ethical contexts. Aristotle's theory of possibility, grounded in logical and metaphysical principles, supports his rejection of determinism in the domain of ethics.



از ضرورت علی تا تعیین‌باوری غایت‌شناختی در متافیزیک ارسطین، ثتا، لامبدا و/اخلاق نیکوماخوسی

سید امیرعلی موسویان ✉

دانش‌آموخته دکتری فلسفه غرب دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: seyedamirali.mousavian@mail.utoronto.ca

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰ واژه‌های کلیدی: درمینیسیم غایت‌شناختی، ضرورت علی، هم‌آیندی، قوای علی، علیت ذاتی و عرضی، ضرورت مشروط و مطلق، درُثتا	تشتت آرای موجود در مسئله اصل موجبیت، محصول یک‌بعدی نبودن آثار و مسیر تفکر ارسطو است. در اخلاق نزد ارسطو به‌رغم وجود اصل کلی ضرورت، اما به اصل موجبیت به نحو متفاوتی از آثار منطقی، فیزیکی و متافیزیکی پرداخته شده است. فصل سوم از دفتر ششم متافیزیک بیانگر آن است که اگر پیدایش هر چیز به ضرورت نباشد، آن‌گاه مبادی و علی وجود دارند که بدون قرار گرفتن در معرض سیر معین تکوین یا تباهی پدید می‌آیند و از میان می‌روند. ضروری نبودن همه امور سبب گشته برخی علل و مبادی، فاقد قوه یا دونا میس به‌عنوان شرط لازم پیدایش و زوال باشند، و از این‌رو پیدایش آنها اتفاقی باشد. نقشه راه نفی ضرورت اکید و مطلق در درون و ذات سلسله علی، توسل به امکان وجود چیزها یا رخدادهای عرضی و اتفاقی است. ارسطو به این منظور، راهبرد ضرورت وجود علل عرضی و اتفاقی یا به‌اظهاری «ضرورت امر غیرضروری» را پیش می‌گیرد. پیشامد اتفاقی نیز برای حصول غایتی است و به‌زعم فردی از دایره پیش‌بینی قطعی خارج نیست. در این مقاله سعی بر تصویر سهم هر یک از علل فاعلی و غایی در ساختار علی واقعیت از مجرای ضرورت علی خواهد بود. نسبت میان علیت فاعلی و ضرورت و نیز مفهوم ضرورت علی فاعلی در متافیزیک ارسطو بر اساس مفهوم قوای علی قابل فهم است. اگر سلسله علی را از آینده به گذشته تحلیل کنیم، غایتی که هنوز محقق نگشته، به حکم علیت غایی و تأثیر علی، رویدادهای پیشین گذشته در سلسله علی را به نحو متقن و پیش‌بینی‌پذیری موجب و ضروری می‌کند. مآلاً در صدد اثبات آنیم که تفسیر فصل سوم متافیزیک ارسطین با هر دو تحلیل ضرورت علل فاعلی و غایی بر اساس مفروضات متفاوت، سازگار است و چه استدلال‌هایی له جبر غایت‌شناسانه از جمله تقلید صنعت از طبیعت، ممکن‌اند.

استناد: موسویان، امیرعلی (۱۴۰۳). از ضرورت علی تا تعیین‌باوری غایت‌شناختی در متافیزیک ارسطین، ثتا، لامبدا و/اخلاق نیکوماخوسی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۳۴۸-۳۲۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.371293.1006814>



۱. مقدمه

در تلقی نویسندگان قدیم، ضرورت قانون‌شناختی حاضر در طبیعت، تفاوت نوعی با ضرورت اخلاقی و مدنی وضع شده و مجعول از ناحیه الوهیت نداشته است. در تمام ساحات طبیعت، اخلاق و اجتماع، قانون الهی و ضرورت قانونی کلی در معنای جبر، تقدیر^۱ و حکومت اصل موجبیت جاری بوده است. در بررسی پیدایش مقوله علیت در یونان باستان، شباهت «قوانین طبیعت» با قوانین به مفهوم سیاسی ملاحظه می‌شود. «هنگامی که یونانیان شروع به مشاهده منظم طبیعت کردند و متوجه نظم‌های علی مختلف شدند احساس کردند که نوعی ضرورت در ورای پدیده‌ها وجود دارد. آنها به این ضرورت به منزله یک ضرورت اخلاقی، درست مشابه ضرورت اخلاقی در روابط بین اشخاص، می‌نگریستند. همان‌طور که یک عمل شیطانی سزاوار مکافات است و یک عمل نیک شایسته پاداش، واقعه خاص /الف نیز در طبیعت سزاوار وقوع واقعه بعدی ب است تا حالت هماهنگی چیزها و عدالت برقرار شود»^۲. در بیان هراکلیتوس، نظم مسیر خورشید بر اساس پیروی از قانونی اخلاقی که توسط خدایان تجویز شده است، توضیح داده می‌شود. اگر خورشید سرپیچی کند و پا از این خط بیرون نهد، مکافات خواهد دید. پیش‌سقراطیان، ضرورت را با تقدیر در پیوند می‌دانسته‌اند. ضرورت به معنای جبر که متفاوت از ضرورت در معنای منطق است، از جمله نزد افلاطون، متمایز از نوس و لوگوس است، به نحوی که او میان جبر مدنی و اخلاقی از سویی و خیر از سوی دیگر فرق می‌گذارد.

پاسخ به مسئله اصلی در باب موجبیت‌گرا بودن ارسطو مستلزم پژوهشی در خصوص پرسش‌های فرعی است. از جمله آنکه از چه منظری به فلسفه و اندیشه او رویکرد داشته باشیم. سعی داریم بر اساس آموزه تفکیک میان ضرورت‌باوری و اصل موجبیت، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا ارسطو موجبیت‌گرا یا قائل به اصالت موجبیت است؟ از آنجا که هر نوع ضرورتی از جمله ضرورت از حیث موجهات، اصل ضرورت در مقابل امکان و ضرورت به معنای جبر، قسر و گره به ضرورت علی که محور مقاله پیش‌رو است مربوط نخواهد بود، لذا نمی‌توان هر گونه بحث از مفاهیم «ضرورت» یا «علیت» به نحو مستقل از یکدیگر را مربوط به یکی از پرسش‌های اصلی نوشته دانست که همانا پرسش از ضرورت علی یا اصل موجبیت علی است. ضرورت عینی، متافیزیکی یا هستی‌شناختی در بحث علت و معلول مطرح می‌شود. گرچه پژوهش

۱. دیوید لویس، فیلسوف متافیزیسین معاصر و واقع‌گرای انضمامی در مسئله جهان‌های ممکن، ضرورت در خصوص همه امور واقع (facts) را ضرورت تقدیرگرایانه (fatalistic necessity) می‌نامد (Lewis, 1973: 8).

۲. عقاید هانس کلسن در مقاله‌ای به نام «علیت و مکافات» (Causality and Retribution) در نشریه فلسفه علم (Philosophy of Science) شماره ۸ (۱۹۴۱) آمده است و به تفصیل در کتابش به نام جامعه و طبیعت (Society and Nature) (شیکاگو ۱۹۴۳) بسط داده شده است (کارناپ، ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۳).

دیگری لازم است تا در آن به نامعین بودن مرز میان «ضرورت منطقی» و «ضرورت علی» یا این‌همانی آنها پرداخته شود که نگارنده در نظر دارد این تحقیق را منتشر کند.

علیت نزد ارسطو رابطه‌ای متافیزیکی است که ضرورت، واقعیت‌ساز چنین رابطه‌ای خواهد بود. عینیت علیت مرهون نقش متافیزیکی ضرورت امر واقع زمان‌مند به‌عنوان جزء لازم بیان نسبت علی است. تفکیک میان اصل ضرورت عام و اصل موجبیت بر اساس تعیین پیشینی همه رویدادهای آینده، کانون پاسخ به پرسش از تعیین‌باوری ارسطو است. مفهوم ضرورت، غیر از تعیین‌گرایی علی است و اگر چنین تمایزی لحاظ نگردد، از نظریه عام و کلی ضرورت، اصل موجبیت و تعیین قبلی امور آینده استنتاج می‌شود که استدلالی ناصواب است و پیامدهای سرنوشت‌سازی خواهد داشت.

در/پسپیلن سه راه حل بدیل دیگری برای مسئله جنگ دریایی در فصل نهم کتاب/العباره، با دیدگاه و رویکرد جدید در متافیزیک ارائه می‌شود. ارسطو در E 3 مجدداً مسئله اصل موجبیت در خصوص سلسله‌های علی حاصل از پس و پیش را با چهارچوب مفهومی متفاوت و معرفی علل و مبادی‌ای که بدون حضور در فرایند تکوین، به‌وجود می‌آیند^۱، بیان کرده است. تمرکز ارسطو در آنجا بر شرایط عینی یا وضعیت‌های اموری است که در زمانی پیشین، رویدادهای پسین را متعین می‌کنند. برآمد و برآیند تفسیر ارسطو از اصل موجبیت در درباره عبارت نهم، صدور حکمی کلی معطوف به اصل موجبیت از حیث زمان است. گزاره‌های ضروری، در زمان معینی و نه به نحو مطلق و مستقل از زمان ضروری‌اند. ضرورت بیان شده در کتاب درباره عبارت، موجهاتی است و چندان در آن، ضرورت علی، فیزیکی یا متافیزیکی به بحث گذارده نشده‌اند. ضرورت علی مطرح در فصل سوم/پسپیلن، کاملاً نامربوط به ضرورت فصل نهم درباره عبارت است. ضرورت‌های مربوط به این فصل کتاب/العباره، شامل ضرورت زمان حال یا گذشته در 19a23-4 و ضرورت قوانین طرد شق ثالث یا دو ارزشی در عبارات 19a28, 30, 32, 36 است (Sorabji, 1980: 37).

۲. نسبت ضرورت و علت فاعلی

تشخیص مواضع^۲ رابطه علی در نسبتی به‌نام ضرورت علی مهم است؛ از آن‌رو که به هنگام سخن از رابطه علت و معلول در وهله نخست، از نسبت میان دو وجود بحث می‌شود. همان‌گونه که ناظر به تقسیم‌بندی «موجود» به ذاتی و عرضی، علیت بما هو موجود نیز مقسم بالذات و بالعرض است، تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل نیز سبب می‌شود که طرفین نسبت علی به لحاظ

۱. این نوع از علل و مبادی که علت‌های عرضی و اتفاقی نامیده می‌شوند، به نحو مفصلی در مقاله موسویان و بهشتی (۱۳۹۸) بحث شده‌اند.

بالقوه و بالفعل بودن، مبنای تحلیل ضرورت علی فاعلی گردند. در نظام علی ارسطویی، موجود در معنای بنیادی جوهر و کیفیات آن، مواضع نسبت علیت را تشکیل می‌دهند. چنین نیست که علیت منحصر به «رویدادها» باشد. تأکید عبارتی از ارسطو (متافیزیک، اپسین، 1027a32-b6) که معلول باید از علت معین ناشی شود، مربوط به ماهیت قوای علی است. چیزهایی که قوه فعل یا انفعال دارند، از روی ضرورت آن قوا را تحت شرایط معینی به کار می‌برند. این دیدگاه ارسطویی که قوه‌ها باید تحت شرایط معینی بالفعل شوند، به عنوان یکی از شرایط ایجاب و انتقال ضرورت علی، در کنار شرط «فقدان مانع» در مسیر تحقق علیت، نیازمند تدقیق و تحلیل فلسفی است. علل بالقوه یا قوای علی، وضعیت‌های خاص یک شیء^۱ و معلول‌های بالقوه‌شان را دقیقاً از طریق فعلیت بخشیدن معلول‌های بالفعل متناظرشان ضروری می‌سازند (Stein, 2012: 864). علت بالقوه، معلول بالقوه دارد و به همین ترتیب علت بالفعل، معلول بالفعل.

استین در مقاله مهمی درباره ضرورت علی قائل است کاربردهای ἀνάγκη (آنانکه؛ ضرورت) در متونی از ارسطو که ناظر به علیت فاعلی‌اند به ضرورت مشروط دلالت نمی‌کنند، از این نظر که چنین ضرورتی (ضرورت مشروط) مربوط به علیت غایی است (Stein, Ibid: 860-861). سند استین عباراتی ناظر به نسبت ضرورت مشروط و علت غایی در فیزیک 200a7-15 و در درباره اعضای جانوران 642a1 به بعد است. مدعای استین بنا به تفسیر نوشتار حاضر به نحوی ناقص و خطا است؛ از آنجا که اگر ضرورت علی را به منزله ضرورت نسبی یا ضرورت نسبت میان علت و معلول بفهمیم، آن گاه ضرورت علی فاعلی نیز به نحوی مشروط محسوب می‌شود. بنابراین نمی‌توان ضرورت مشروط را به قطع منحصر به ضرورت علت غایی دانست. مگر آنکه ضرورت علت فاعلی در معنای مطلق، بسیط، مکانیکی یا دیمکریتی ملاحظه شود که این دیدگاه نیز در مباحث ضرورت علی و استدلال‌های مؤید نسبی و مشروط بودن ضرورت علی فاعلی در فصل سوم متافیزیک/اپسین قابل نقد خواهد بود. اگر ادعا شود هر چیز به ضرورت گرچه نه همواره (اغلب و نه دائماً) از علت فاعلی‌اش منتج می‌شود، این مسئله پدید می‌آید که آیا مفهوم ضرورت علی از منظر ارسطویی می‌تواند استثنایپذیر یا در مواردی عقیم باشد.

برای مبدأ تغییر، حرکت و سکون، به اقتضائات مباحث، مفاهیم و سنن فلسفی مربوط سه تعبیر علت فاعلی، علت محرکه و علت مؤثر به کار می‌روند. علت مؤثر در 3 E جنبه تأثیرگذاری علیت^۲ است که مدخل بحث تعین باوری علی یا تحقق اصل موجبیت شده است. سرابجی به نحو شگفت‌آوری این فصل را استثنائی در آثار ارسطو می‌داند که در واقع تنها این متن است که در آن

1. particular states of an entity

۲. علت آن چیزی است که اثر دارد و علیت به مثابه تأثیر، یکی از نظریات مهم و بدیع در تبیین مفهوم علیت است. مانند نظریه و سخنرانی سال ۲۰۰۰ دیوید لویس (causation as influence) در دانشگاه هاروارد.

فیلسوف خود را به نحو جدی در مقام قائل به اصل موجبیت نشان می‌دهد، به نحوی که به‌زعم سرباجی علت فاعلی همین یک‌بار علت مؤثر است (Sorabji, Ibid: 41, 51ff). شاید بتوان مقصود ریچارد سرباجی از «علت مؤثر» در زمینه این بحث خاص را، حدت ضرورت مطلق علت فاعلی در حد احراز اصل موجبیت علیّ اکید تفسیر نمود. تمرکز مبحث بعدی مقاله بر نظریه موجبیت علیّ است. موضوع سخن در این بخش، کارکرد و نقش علت مؤثر یا علت فاعلی در ظهور و عملکرد ضرورت و در واقع، نسبت علیت فاعلی و ضرورت است. علت مؤثر دارای این تأثیر است که ضرورت گذشته و حال را که دیگر قابل تغییر نیست^۱، مانند یک بیماری مسری به آینده بگستراند. اثر وجودی و نحوه ظهور علیت فاعلی یا مؤثر، در قالب تعیین و تعین بخشیدن به قلمرو رویدادها و پدیدارهای آتی است. سرباجی در این‌باره بیان می‌کند: «من تنها یک عبارت را می‌شناسم که ارسطو به نحو قاطعی اشاره می‌کند هر معلولی ضروری و موجب (necessitated) است. و به‌گونه‌ای شگفت‌آور تمام راه را می‌رود و تلویحاً می‌گوید علت فاعلی به‌حسب خود معلول را ضرورت می‌بخشد» (Sorabji, Ibid: 52).

علیت فاعلی ارسطویی شامل دو نسبت ضروری مجزا از یکدیگر است. یکی رابطه میان علل بالقوه که ضرورت حاکم بر این نسبت، مبتنی بر ماهیت خصایص و ویژگی‌ها است. اما نسبت دیگر، نسبت بالفعل علل است که ناظر به ضرورت مبتنی بر امور واقع خواهد بود. در نظر گرفتن تمایزات کلی و بنیادی جهت با علیت، نقش مهمی در ارزیابی دریافت ارسطو از علیت فاعلی به منزله نوعی ضروری‌سازی ایفا می‌کند. این رأی که هر معلولی ضروری است می‌تواند ناشی از دو دیدگاه باشد. دیدگاهی که به حکم آن، علت فاعلی به‌تنهایی ضروری می‌بخشد و دوم دیدگاهی که بنا به آن، علت فاعلی، بخشی از شرایط ضرورت‌بخش است.

۳. تعیین‌باوری در متافیزیک و درباره عبارت، همراه با نقدی بر ریچارد سرباجی

ارسطو سخن مشهوری در متافیزیک E 3 دارد که موضوع بحث حجم وسیعی از کتاب‌ها و مقالات درباره از جمله مسئله علیت غایی و اصل موجبیت بوده است. به‌رغم تشتت فراوان در تفسیر بیان ارسطو، استنباط واحد و یک‌پارچه‌ای از مباحث این فصل بسیار کوتاه از /پسیلین صورت نگرفته است. ارسطو در بحث کنونی که متمرکز بر علیت فاعلی است از سلسله‌ای علیّ سخن گفته که به‌عبارتی نخستین اشاره به زنجیره علیّ در تاریخ فلسفه غرب است. تعاقب علیّ فاعلی ضروری میان رویدادها در این سلسله، ارائه شده است:

۱. ضرورت رویدادهای خاص معین متعلق به گذشته، نامشروط است. اگر علت به‌نحو نامشروط ضروری باشد از آنجا که گذشته بازگشت‌ناپذیر است، این ضرورت مطلق به معلول منتقل می‌شود.

آیا این خواهد بود یا نه؟ خواهد بود اگر این بشود^۱، و اگر این نشود به گونه‌ای دیگر؛ و این هم روی خواهد داد اگر چیز دیگری رخ دهد. بدین ترتیب روشن می‌شود اگر زمان را به نحو پیوسته از یک برهه محدود زمانی بکاهیم، به اکنون (νῦν) خواهیم رسید. بدین ترتیب: این مرد جبراً (به‌زور) و به‌قسر خواهد مرد اگر از خانه بیرون برود، و بیرون خواهد رفت اگر تشنه بشود، و تشنه خواهد شد اگر رویداد دیگری رخ بدهد، و بدین نحو به آنچه «اکنون» صادق است یا به چیزی که در گذشته پدید آمده است خواهیم رسید. مثلاً اگر او تشنه است. و این رویداد واقع خواهد شد اگر وی خوراکی شور بخورد. و این واقعه اخیر یا مصداق دارد یا مصداق ندارد؛ به نحوی که او به ضرورت خواهد مرد یا نخواهد مرد.^۲

همین که ارسطو قائل به تحلیل هر دو حالت است یعنی اگر این رویداد بشود، چنین پیامدهایی در پی خواهد داشت و رویداد دیگر چنان پیامدهایی، بیان‌کننده آن است که مبدأ و مسیر علی متعین، قطعی و حتمی از ضرورت رخدادها وجود ندارد به‌نحوی که تنها گزینه و وضعیت ممکن و موجود باشد. لذا عبارت مذکور می‌تواند در تقابل با اصل موجبیت مطلق تفسیر گردد. ضرورت بر اساس این تفسیر، مطلق نیست و هر مسیری از رویدادها ممکن است. منظور از ضرورت همان تعریف بنیادی است که در فصل پنجم متافیزیک دلالت می‌شود. «ضروری» به این معنا است: «آنچه نمی‌تواند به نحوه دیگری باشد». و حال آنکه از حیث اشاره شده یعنی امکان وقوع سلب و ایجاب رویدادی واحد، «به نحو دیگر بودن» بر اساس وسعت و تنوع دنباله‌ای از امکان‌های گوناگون در مقیاس‌های گسترده زمانی و مکانی، ممکن است. این یکی از استدلال‌هایی است که می‌توان بر نفی اصل موجبیت بی‌قید و شرط نزد ارسطو بیان کرد.

این فراز از عبارت اخیر ارسطو که «و بدین نحو به آنچه «اکنون» صادق است یا به چیزی که در گذشته پدید آمده است خواهیم رسید»^۳، بیانگر توجه و نگاه ارسطو است به امر واقع یا آنچه به واقعیت در زمان حال یا گذشته به عنوان ساحت و عرصه قلمرو ضرورت، تعلق گرفته است (ὑπάρχει). او برای بیان مسئله که به چه نحو رویدادها ضرورت و وجوب یافته‌اند، باید ضرورت را به‌عنوان وصف واقع از نزدیک‌ترین رویداد ناظر به واقعیت یعنی رویداد گذشته یا اکنون اخذ کند. از آنجا که رویدادهای آینده هنوز تعلق به واقع نیافته‌اند، لذا ضرورت مطلق برخاسته از اصل موجبیت یا ضرورت دائمی رخدادهای ماضی را ندارند. رویدادهای آینده بر اساس این استنباط از مفهوم «تعلق به واقع (ὑπάρχειν)» ضروری نشده‌اند. از این‌رو تشخیص منشأ ضرورت و ملاک اصل موجبیت به‌نزد ارسطو در این عبارات متافیزیک هم همانند فصل

1. εἰάν γε τοδὶ γένηται.

۲. متافیزیک، 1027a32-b6، بر اساس ترجمه‌های کیروان، راس و استین (Ibid, 863) و مطابقت با یونانی پکر در میان ترجمه‌های متعدد از این عبارت بسیار مشهور:

3. καὶ οὕτως ἤξει εἰς ὃ νῦν ὑπάρχει, ἢ εἰς τῶν γεγονότων τι.

نهم درباره عبارت که یکی از کانون‌های اصلی مباحث جبرگرایی در آثار ارسطو است، برخلاف برخی نظرات، بر محور تفکیک ضرورت‌های منضم به زمان‌های گذشته و آینده است. به‌طوری‌که تحلیل فلسفی تعین‌باوری و نیز اثبات ناموجبیته‌گرایی از نسبت زمان و موجهات سرچشمه می‌گیرد.^۱

ارسطو در درباره عبارت از بحث صدق گزاره‌های آینده آغاز می‌کند و به آموزه متافیزیکی «تعلق گرفتن یا نگرفتن به واقعیت» و اقتضائات هستی‌شناختی اصل موجبیته یا نفی آن درباره زمان آینده رهنمون می‌شود. با اینکه ارسطو مسئله ضرورت در بحث جنگ دریایی درباره عبارت نهم را ابتدا از دیدگاه زمان و صدق آغازید، اما نهایتاً موضوع را بر اساس فقدان تعین واقعیت وجودشناختی آینده بر مبنای محوریت واقعیت عینی و بیرونی که معیار اصلی نظریه صدق وی هم است، فیصله داد. اذعان ارسطو به نامتعین بودن صدق گزاره‌ها و رویدادهای زمان آتی آموزه مهمی در شکل‌گیری استنباطی است که ارائه شد. اما در عبارت اصلی اخیر از متافیزیک که زنجیره متصلی از رویدادها مطمح نظر است، آغاز تحلیل از رویداد نهایی آینده و پس‌روی تا رویدادی در گذشته یا زمان حال، مستعداً ایجاب این نتیجه بوده است که ضرورت آن رویداد واقع شده ماضی یا متعلق به زمان اکنون، همه چیز را ضروری می‌کند. یعنی سلسله علی، ضروری شده است و مبدأ ضرورت آن رویدادی در گذشته یا زمان حال است؛ به‌نحوی که اگر نقش واقعیت جاری شده از گذشته و حال در میان نباشد، قطعیت و موجبیته متعلق به رخدادهای زمان آینده نخواهد بود. از مقطع نهایی عبارت، «و این واقعه اخیر یا مصداق دارد یا مصداق ندارد؛ به نحوی که او به حکم ضرورت (ἐξ ἀνάγκης) خواهد مرد یا نخواهد مرد»^۲، می‌توان چند نتیجه‌گیری مهم و تعیین‌کننده بر اساس تفسیر مختار این قلم داشت:

۱. این عبارت پایانی با استفاده از یای مانعة‌الجمع میان دو گزاره معطوف به آینده، «او به حکم ضرورت خواهد مرد یا نخواهد مرد»، کاملاً به سیاق آرای ارسطو در درباره عبارت نهم، بیانگر صدق و ضرورت اصل طرد شق ثالث، یا اصول امتناع تناقض یا امتناع جمع و فرق نقیضین و هم‌چنین اصل دو ارزشی در منطق است.

۲. نبود پیش‌بینی جزمی و عدم تأکید بر صدق یکی از گزاره‌های ترکیب منطقی فصلی یا وقوع یکی از رخدادها به نحو متعین و از پیش معلوم، مثلاً رخ دادن مرگ یا رخ ندادن آن، می‌تواند به معنای تصدیق تلویحی سلب اصل موجبیته توسط ارسطو باشد. گرچه به‌حسب ضرورت یکی از طرفین دو رویداد متضاد و متباین واقع خواهد شد. یعنی خود گزاره انفصالی

۱. در خصوص رابطه زمان و جهت و اثبات تعین‌باوری در کتاب درباره عبارت بنگرید به مقاله موسویان (۱۴۰۰الف).

2. τοῦτο δ' ἔτι οὐκ ὑπάρχει ἢ οὐ. ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἀποθάνεται ἢ οὐκ ἀποθάνεται.

«خواهد مرد یا نخواهد مرد» ضرورت دارد، اما هیچ‌یک از فاصل‌ها یا مؤلفه‌های ترکیب منفصله، صادق و متعاقباً ضروری نیست. یا به عبارت دیگر هنوز صادق نیست.

هر دو نتیجه گویای آن است که ارسطو ضرورت را در زمینه واقعیت و بدنه امر واقع می‌جوید. پیش‌تر از تعلق رویداد به زمان واقعی قضاوت نمی‌کند و بر اساس نفی اصل موجبیت به نامتعیین بودن برخی رویدادها، چیزها، گزاره‌ها و وضعیت‌ها قائل است. در عبارت اخیر ارسطو از هنگامی که غذای شور (یا غذای تند) خورده شد، رویدادهای جزئی بعدی ضروری شدند و در واقع سلسله‌ای علی از رویدادها به عنوان علل جزئی بالفعل بر بنیان ضرورت تشکیل شد. موضوع اصلی سخن در اینجا ضرورت میان علل فاعلی یا رویدادهای درون این سلسله است. تفسیر سرابجی از عبارت نقل‌شده آن است که «ارسطو صراحتاً به این نکته اذعان دارد که هر معلولی ضروری است و علت فاعلی به‌خودی خود معلول را ضروری می‌سازد. به این دلیل که رویکرد او به علل در این متن به‌منزله ضروری‌کننده معلول‌ها است و هیچ راه‌کاری برای اجتناب از اصل موجبیت، جز نفی علیت در موارد معین نیست» (Sorabj, Ibid: 52). می‌توان در نقد سرابجی گفت که خطای این بیان اخیرش که هیچ راهی در راستای اجتناب از اصل موجبیت جز انکار علیت در موارد معین نیست، پی‌آیند دو نکته است:

۱. او به قصد اجتناب از اصل موجبیت، به سهولت علیت را در مواردی قابل حذف و نفی می‌داند. در حالی که اگر امر دایر شود بر علیت به بهای اصل موجبیت یا نفی علیت برای اجتناب از اصل موجبیت، بی‌تردید ارسطو بر اساس آموزه‌ها و آرای او درباره شمول و سیطره غالب اصل علیت و پرسش از چرایی امور حتی علیت درباره محرک لایتحرک، علیت موجبیت‌گرا را بر نفی علیت به‌خاطر رد اصل موجبیت، یعنی رأی سرابجی، ترجیح می‌دهد.

۲. سرابجی اسناد اصل موجبیت را همان باور ارسطو به ضرورت علی می‌داند و میان مسئله ضرورت و اصل موجبیت علی فرقی نمی‌گذارد. از این‌رو سرابجی بر اساس تعریف کارکرد علت به ضروری کردن معلول و فرق نگذاشتن میان «ضرورت علی» و «اصل موجبیت» که چنین تمایزگذاری رأی متبوع و مختار نگارنده است، آنقدر در استدلالش پیش رفته که مستقیماً از هرگونه ضرورت علی، به خطا اصل موجبیت را استنتاج کرده است.

۴. تفسیر ضرورت علی بر اساس قوه و فعل؛ قوای علی

اگر ضرورت در بن و بطن علیت باشد یا مبنای دلیل و علت، همان ضرورت باشد، علیت به‌منظور اثرگذاری در عالم و اجرای کارکرد خاص خود، از طریق قوه‌های علی بر اساس نظریه قوه و فعل عمل می‌کند. بر اساس این تفسیر، ضرورتی ذاتی و متافیزیکی، بنیاد و بنیان قوای علی نافذ و مؤثر در امور بالقوه و بالفعل و روابط میان امور را تشکیل می‌دهد.

به منظور فهم ضرورت علی فاعلی بر اساس مفاهیم قوه و فعل، ابتدا باید به عبارات بسیار مهم فصل پنجم کتاب ثنای متافیزیک پرداخت. ارسطو به اموری اشاره می‌کند که «تغییر را به حکم عقل (κατὰ λόγον) پدید می‌آورند و برخوردار از توانمندی‌های عقلی‌اند. در حالی که چیزهای دیگر غیرعقلی هستند و توانمندی‌های آنها نیز غیرعقلی (αἱ δυνάμεις ἄλογοι) است»^۱. قوای نوع نخست باید در موجودات ذی‌نفس^۲ باشد، اما قوای نوع دوم هم در موجودات ذی‌نفس و هم در موجودات فاقد نفس هست. سپس ارسطو در خصوص موجودات برخوردار از توانمندی‌های غیرعقلی، ضرورت عمل و کنش عامل^۳ و کنش‌پذیری منفعل (τὸ παθητικὸν)، هنگامی که به نحو بالقوه و قابل به یکدیگر نزدیک شده‌اند (πλησιάζωσι)، را ذکر می‌کند^۴. این بیان ارسطو را می‌توان یکی از مبانی و مناشی تفسیر ضرورت بر اساس فعال‌سازی قوه و ضرورت منطقی در علل بالفعل و بالقوه، ذیل مبحث ضرورت علیت فاعلی دانست.

به‌هنگام نزدیک شدن کنش‌گر از نوع اول یعنی فاعلی با توانمندی‌های عقلانی به چیز منفعل، کنش فاعل ضروری نیست^۵. زیرا در کنشگران بهره‌مند از قوای عقلانی امر دیگری یعنی میل و انتخاب، تعیین‌کننده است (ترجمه مکین (6: 2006 Makin) از مجموعه آکسفورد)^۶. به تعبیر دیگر، بنیاد و اساس ضرورت فعل و انفعال‌های علی در این اظهارات، به نحوی با فعلیت قوه در خود اشیاء مربوط می‌شود. چنین ضرورتی متافیزیکی و ذاتی است. وابستگی هستی‌شناختی به مبانی ذهنی منطقی و معرفت‌شناختی ندارد. مستقل از عین یا مبتنی بر بنیان روان‌شناختی بر اساس شهود تعاقب و ربط دائمی نیست. اساساً برخی زمینه‌های تفکیک میان ضرورت‌های منطقی-مفهومی و هستی‌شناختی در اندیشه مدرن، به‌زرد ارسطو مطرح نیست.

در تفسیر ضرورت علی ارسطویی از منظر علیت بالفعل و بالقوه، نمی‌توان علت را بدون معلول تصور کرد. هنگامی که معمار خانه یا بخشی از آن را می‌سازد، تنها به‌هنگام ساختن علت فاعلی بالفعل است. از آنجا که علت بالفعل بدون معلول بالفعل منتفی است، لذا برای نفی ضرورت علی نمی‌توان این مثال نقض را بیان کرد تا چنین نتیجه گرفت که علت می‌تواند بدون معلول وجود داشته باشد. البته اگر حتی چنین مثالی تحقق داشته باشد، وجود مستقل علت بدون معلول، لزوماً با مفهوم ضرورت علی منافات ندارد. رویکرد ارسطو به علیت فاعلی بر بنای مفهوم

1. καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύνανται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι; 1048a2-4.

2. ἐν ἐμψύχῳ

۳. کنشگر، τὸ ποιητικὸν

4. τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν; 1048a5-7.

5. ἐκεῖνας δ' οὐκ ἀνάγκη; 1048a7-8.

6. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον; 1048a10.

بالفعل بودن دو مفهوم منطقاً متضایف علت و معلول، سبب شده مفهوماً امکان علت (بالفعل) بدون معلول مردود باشد. فقط بر مبنای فعلیت هم‌زمان معلول با فعلیت علت فاعلی است که می‌توان از تحقق و وجود علت بالفعل فاعلی سخن گفت. در منطق هم تباین «علت» و «معلول» از جنس تضایف است. لذا علت بدون معلول، یا معلول بدون علت وجود ندارد. و نسبت میان آنها سبب می‌شود که به این عناوین شناخته شوند.

۵. نظریهٔ موجبیت علی و تقاریر اصل موجبیت، متافیزیک لامبدا

داوری ارسطو دربارهٔ نفی یا اثبات اصل موجبیت با وجود نحوهٔ متفاوت طرح مسئله در آثار گوناگونش، هم‌چنان به مسیر تفسیر و نوع تحلیل و استنباط برخاسته از خوانش ما وابسته است. هر اندازه دو اصل «ضرورت» و «موجبیت» دقیق‌تر تعریف و شناخته شود، افزون‌تر به تلازم و ترادف یا بون بعید بین آنها واقف می‌گردیم. مفاهیم ارادهٔ آزاد، اختیار و میل از جمله در متافیزیک هم، مانند اخلاق به نحوی بیان می‌شوند. همان‌گونه که در بحث اخیر از بخش قبل، در مورد تفاوت توانمندی‌های عقلی و غیرعقلی تقریر شدند. در موضوع ترتب بخت به افعال ارادی و انسانی نیز، توازی نظریهٔ بخت و اتفاق در فیزیک و آثار اخلاقی ارسطو مشهود است.^۱ بخت و اتفاق، علل عرضی‌اند و معلول علل محرکهٔ عقلی و طبیعی. اساساً بخت و اتفاق متعلق به مبدأ حرکت یا علت فاعلی‌اند. مفاهیم بخت و اتفاق که برآمده از نوعی امکان خاص‌اند و نقش مهمی در تشخیص اصل موجبیت در فیزیک و متافیزیک ایفا می‌کنند، در آثار اخلاقی نیز همین کارکرد را دارند. هم‌چنان شکافی میان علم نظری و عملی یا علم و اخلاق نزد ارسطو ملاحظه نمی‌شود. اگر تمایز میان ضرورت و موجبیت‌گرایی تشخیص داده نشود، ممکن است با ابتدا و ابتدا از صرف اینکه متعلق / پیوسته در تحلیلات ثانی و متافیزیک ضروری دانسته شده است، این ضرورت به‌عنوان معیار و دلیل بر باور ارسطو به اصل موجبیت شناخته شود. در حالی که اگر مسیر ورود به موازات فهم مبانی منطقی ضرورت از جمله در گزاره‌ها، موجهات زمانی و نسبت نظریهٔ صدق با ضرورت در دربارهٔ عبارت یا در آسمان باشد، می‌توان نتایج متفاوتی دربارهٔ اصل موجبیت مترتب بر رویدادها و اشیا حاصل کرد. بیان ارسطو دربارهٔ تثبیت و قطعیت رویدادهای آینده و نیز پیامدهای اصل موجبیت با بررسی عواقب نبود وجودات عرضی، در 3 E آغاز می‌شود. پرسشی که از بحث نیکستراتس (Nicostratus) پدید می‌آید، به تعیین نحوهٔ تطبیق این مسئله با دو نوع ضرورت اصلی^۲ در ارسطو یعنی ضرورت‌های نامشروط و مشروط مربوط است. با توجه به

۱. در خصوص بخت و اتفاق در آثار طبیعی و اخلاقی ارسطو و نیز فقدان شکاف میان علم نظری و عملی ارسطویی، بنگرید به مقالات: Johnson (2015) و موسویان و بهشتی (۱۳۹۸)

۲. علاوه بر βία یا جبر؛ در این باره و بالاخص تمایز ضرورت مشروط و نامشروط بنگرید به مقالهٔ موسویان (۱۴۰۰ ب)

ضرورت‌های مطلق و مشروط نمی‌توان به هماهنگی میان این نوع ضرورت‌ها و مباحث فصل سوم/پسین قائل شد. هنگامی که ارسطو می‌گوید «اگر علل عرضی و اتفاقی نبودند»، آن‌گاه همه چیز به حکم ضرورت خواهد بود^۱، یعنی در نبود علیت عرضی، هر امری بدون پیش‌آمد اتفاق و مانع عارضی، به نحو علی متعین خواهد بود. بدین نحو ضرورتی در تراز اصل موجبیت حاکم است. ایجاد و از بین رفتن علت‌های عرضی و اتفاقی به همان نحوی که وجودات جوهری و ذاتی پدید آمده یا از میان می‌روند، در فراشد خاص و دقیقی نیست^۲. ارسطو در این عبارت بیان می‌کند که علل و مبادی اتفاقی و عرضی، فاقد تکوین و زوال‌اند. ایجاد نمی‌شوند و از میان نمی‌روند^۳. به نحوی که پرسش از آنی و در لحظه بودن صیروت این نوع علل و مبادی اتفاقی به میان می‌آید. آموزه علل و مبادی عرضی مانع می‌شود که هر رخداد آتی را به مثابه عضو از سلسله‌ای علی بدانیم که گویی همواره ضروری بوده است.

تعیین‌باوری علی (causal determinism) به نزد ارسطو را باید به منزله گونه‌ای خاص از ضروری‌سازی و ایجاب (necessitation) فهمید، نه هر نوع ضرورت و ایجابی. این سخن را شاید بتوان چنین تفسیر کرد که هر ضرورتی تعین و موجبیت علی نیست اما در هر نوعی از تعین‌باوری، سازه ضرورت، شرط لازم و رکن موجبیت است. به همین دلیل است که در این نوشتار کراراً به تمایز اصل ضرورت و جبر علی که دلالت بر تعین پیشینی اشیا، رویدادها و چیزها می‌کند تأکید شد تا یکی از پرسش‌های اصلی مقاله در مسیر معلومی پاسخ داده شود. نمی‌توان همه ابعاد گوناگون مفهوم ضرورت را مرتبط با علیت لحاظ کرد. ضرورت در معنای تقدیر، ضرورت متعلق به صرف وجود جاودانه و همه‌زمانی، حرکت قسری، ضرورت اخلاقی و سایر موارد، ربط مستقیمی با کارکرد علی طبیعی ضرورت ندارند. یعنی ضرورت امر خودهمان جاودانه، ضرورت ویژگی‌های ذاتی متعلق به یک موضوع، ضرورت مقدمات برهان یا انواع ضرورت‌های مشروط را نمی‌توان مطلقاً این‌همان با ضرورت علی قلمداد کرد. واقعیت تعین و نحوه ایجاد معلول از علت، کاملاً متمایز است از جبر و اصل موجبیت در این معنا که رویدادها و امور واقع مقدم، وضعیت‌های تالی را تثبیت و اجتناب‌ناپذیر می‌کنند.

سه تقریر از اصل موجبیت در تفکر ارسطو قابل صورت‌بندی است:

۱. هر چیزی همواره ضروری است، یعنی هرگز ممکن نبوده است که به نحو دیگری باشد.
- مثلاً ارسطو درباره محرک لایتحرک در فصل هفتم متافیزیک لا مبدا قائل است «به هیچ وجه»^۴

1. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται; 1027a30-31.

2. ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἰτία γενητὰ καὶ φθαρτὰ ἄνευ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, φανερόν.; 1027a29-30.

3. ἄνευ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι

4. οὐδαμῶς

نمی‌تواند غیر از آن باشد که هست»^۱. در این تقریر می‌توان بر تحقق اصل موجبیت در لامبدا/ صحه گذارد. بنا بر اینکه در هر لحظه از زمان، وضعیت آتی آنچه همیشه ضروری است با قطعیت تام قابل پیش‌بینی است. آنچه هنوز معلول علت خود نشده است، هنوز به ضرورت دائمی منبعث از پیوستار به وقایع گذشته و حال ملحق نشده است. از طرفی ضرورت علی ناشی از علت مشخصی هم، هنوز به آن منتقل نشده است.

۲. هر چیزی علت مقدّم و سابقی دارد. اگر این بیان معنا باشد که چیز دیگری نتواند در شرایط زمانی و مکانی دیگری علت باشد، این تقریر به اصل موجبیت نزدیک است. اما اگر این اظهار به‌نحو کلی، بیانی از قانون علیت باشد، بدیهی است. و به‌لزام، نشان دهنده اصل موجبیت مطلق نیست.

۳. هر چیزی یک علت الزام‌آور یا موجب و ضروری‌کننده متقدّم دارد که آن را ضرورت می‌بخشد، از هنگامی که علت، ضروری است یا ضروری می‌شود.^۲ تفاوت این تعریف با خوانش پیشین از اصل موجبیت، تنها در تأکید بر کارکرد ضرورت و ایجاب علی در علت است. و‌گرنه اگر مفهوم و هستی ضرورت علت، بدیهی، محفوف و مندرج در مفهوم علت باشد، صرف بیان علت مقدم و پیشینی، مشتمل بر ضرورت‌بخشی یا موجب بودن علت نیز هست.

ضروری بودن یعنی استعداد به نحوه دیگر بودن را نداشتن و اسقاط و ابطال انحاء ممکن دیگر.^۳ اگر رابطه‌ای قاعده‌مند و درونی - ذاتی میان دو چیز یا مقوله برقرار نباشد، آنگاه نسبت علی و نتیجتاً ضرورت میان آنها برقرار نیست. به بیانی آموزه ارسطو درباره رابطه عرضی و اتفاقی میان امور، راهبر به فهمی از قاعده‌مندی، علیت طبیعی و ضرورت است. مجال این تفسیر است که جستارمایه اصلی بحث ارسطو دست‌کم در بدایه فصل سوم /پسیلین را نفی ضرورت مطلق مندرج در اصل موجبیت بدانیم. ارسطو به این منظور راهبرد ضرورت وجود علل عرضی و اتفاقی یا به‌اظهاری «ضرورت امر غیرضروری»^۴ را برمی‌گزیند. در هم‌رویدادی و تلاقی اتفاقی دو رویداد که هر یک به نحو علی از سلسله علی خاص خود ناشی شده‌اند، می‌توان چرایی هم‌آیندی آنها در یک زمان را این‌گونه تبیین نمود: از آنجا که چنین تقارن زمانی، عرضی و اتفاقی است و در تحقق رویداد اتفاقی نیز فرایند و فراشد به‌معنای واقعی واژه یا به اصطلاح ارسطو «تکوین و

1. οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.; 1072b8.

۲. الشیء ما لم یجب لم یوجد

۳. «ضروری» امری است که در هر شرایط ممکن صادق و معتبر است. هر نحوه بودن لحاظ گردد، «چیز ضروری» جزء لازم و متحقق در آن وضعیت است. گزاره ضروری به بیان سنت تحلیلی در هر جهان ممکن شامل مجموعه گزاره‌ها و وضعیات ممکن امور، صادق است.

۴. عرضی یا اتفاقی در تقسیم‌بندی فصل دوم از متافیزیک /پسیلین جزو آن رده از رویدادها هستند که نه ضروری‌اند و نه اکثری.

زوالی» برای آن وجود ندارد^۱، لذا موعد هم‌آیندی دو رویداد نیز قابل تعیین و پیش‌بینی نیست. این راهبرد انتقادی می‌تواند مفری در گریز از موجبیت حادث علی باشد.

۶. علل عرضی در فیزیک و متافیزیک E 3

بطلان اطلاق ضرورت بر هر شونده، همان‌گونه که در تحقق معلولی واحد، برخی از شرایط و رویدادهای عرضی و غیرذاتی در مسیر علیت قابل حذف و از این‌رو غیرضروری‌اند، موجب تقرر و باور به علل و مبادی مکنونی است که نمی‌توانند در ربط با زنجیره علی خاص خود باشند تا به علیت‌باوری یا موجبیت‌گرایی اکید منجر شود. این بحث بازنماکننده تقابل ضروری و ممکن بر اساس تقابل ذاتی و عرضی است. فردی نقش مطرح ساختن علل عرضی یا علل فاقد علت^۲ در رهایی ارسطو از اصل موجبیت را انکارناپذیر توصیف می‌کند و موافق نظامی از ضرورت‌های مکانیکی دیمکریتی نیست: «آنچه اثبات می‌شود سیطره علت‌های فاعلی ضروری‌کننده نیست، بلکه رژیم توتالیتار τέλος (تلس، غایت) است. اگر هیچ مداخله‌ای برآمده از علت‌های اتفاقی وجود نداشته باشد، τέλος همواره هم در طبیعت و هم در کنش‌های انسانی رخ خواهد داد. اما در خصوص خود این مداخله (interference) یا پیشامد اتفاقی نیز هر چیزی همواره به غایت اصلی‌اش نیل می‌کند و می‌تواند با قطعیت پیش‌بینی شود» (Frede, 1985: 220). زیرا ارسطو در دفتر دوم فیزیک می‌گوید: «یک چیز معلول طبیعت است (شیء طبیعی) اگر به حکم یک روند مداوم تغییر با آغاز از یک مبدأ درونی یا فی‌نفسه به غایت واحدی برسد (199b17)».

ارسطو طبیعی بودن شیء را منوط به تحقق غایت دانسته و از اینجا اهمیت علت غایی در فهم دترمینیسم غایت‌شناختی (teleological determinism) معلوم می‌شود. عبارت فوق از فردی مبین آن است که به نظر می‌رسد علت غایی در نگرش او اهمیت و محوریت بیشتری در تحلیل مسائل متافیزیک اپسیلن ۳ نسبت به علت فاعلی و سایر علل یافته است. در ثنّا فردی چنین روایتی را در خصوص اصل موجبیت غایت‌شناختی در مقاله سال ۱۹۸۵ ذکر می‌کند. اما بر اساس آنچه بحث شد، تفسیر متافیزیک اپسیلن ۳ با هر دو تحلیل ضرورت علل فاعلی و غایی بر اساس مفروضات متفاوت، سازگار است. علیت فاعلی در روند رخدادهای منتهی به قتل نیکستراتس مشهود است. حتی وقوع رخدادهای اتفاقی که در وهله اول علت فاعلی به حساب می‌آیند، مؤید این استنباط است.

۷. اصل موجبیت غایی، ضرورت مطلق و مشروط

پیش‌آمدها و امور اتفاقی و عرضی در چشم ارسطو، به‌نحوی در فصل دوم از دفتر ششم

1. ἀνευ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; 1027a30.

2. accidental (and therefore 'uncaused') causes

متافیزیک ترسیم شده‌اند که گویی به تقریب از هیچ^۱ به ظهور می‌رسند: «قریب به آنچه نیست»^۲. یعنی هیچ علت خاص و حقیقی در تکوین و حدوث چنین وقایعی وجود ندارد. به‌صورتی که باید قائل بود هم‌آیندها صرفاً هم‌آینداند، یعنی معرفت بیشتری نسبت به علت اتفاقی بودن آنها نیست. بر طبق این رأی که ضرورت رویدادهای مربوط به آینده از نوع ضرورت مبتنی بر اصل موجبیت نیست، ارسطو می‌تواند قائل نباشد هم‌آیندها مطلقاً ضروری‌اند. اما با وجود این می‌تواند بر این باور باشد که هم‌آیندها پس از وقوع همواره ضروری‌اند، زیرا به عرصه ضرورت گذشته پیوسته‌اند. سعه گستره غایت‌انگاری ارسطویی به‌نحوی حتی شامل رویدادهای اتفاقی، یکی از مبانی و شواهد تقویت استدلال بر اصل موجبیت غایی است. در این تفسیر از حدود اصل موجبیت در فلسفه ارسطو، فرجام‌شناسی و علت غایی نزد او در تحلیل و تبیین علی جهان، مقدم بر ضرورت مکانیکی علی و اهم از آن است.

استدلال دیگر این نوشتار ریشه در تقلید صنعت از طبیعت و تکمیل نواقص و کمبودهای کارهای طبیعت دارد. به شکلی که صنعت بدون دخل و تصرف در غایت‌های از پیش متعین طبیعت، آن غایات را محقق می‌سازد. در این استدلال پیشنهاد بررسی اصل موجبیت در حوزه طبیعت داده می‌شود، که بر بنیان جبر غایت‌شناسانه به‌معنای تعین و تثبیت پیشینی غایات موجود در طبیعت است. چنین موجبیتی در سپهر افعال و انتخاب‌های انسانی مطرح نمی‌شود. از آن‌رو که بخت و اتفاق در قلمرو پیش‌بینی‌ناپذیر و تبیین‌ناپذیر انسانی، به نحو غیرقاعده‌مندی از منافذ و حفره‌های تحقق و فعلیت غایات‌اند. حصول قاعده‌مند غایات به علت ذاتی مربوط است، نه علت عرضی برآمده از بخت، اتفاق و امثال آنها. اما نمی‌توان به اصل موجبیت غایی در ذیل معنای قاعده‌مندی حقیقی قائل بود، اما هم‌زمان باور به اتفاق و پیش‌آمدهای عرضی داشت. اصل موجبیت غایت‌شناختی به‌خصوص در حوزه کنش‌های انسانی با مانعی به نام رخدادهای اتفاقی مواجه است.

بر اساس تقسیم‌بندی ارسطو از ضرورت به *هاپلوس* (*ἀπλῶς*)، مطلق و *هوپوتیسئوس* (*ὑποθέσεως*)، مشروط، ضرورت مطلق به‌عنوان ضرورت نامشروط در مقابل ضرورت مشروط، دو ابزار مفهومی و کلیدی مهم و راه‌گشا در تبیین و فهم ضرورت در سراسر آثار فیلسوف‌اند. نمی‌توان ضرورت مطلق را لزوماً به معنای اکید، بسیط، مکانیکی، صلب و نظایر این‌ها فهمید. اگر مقصود ارسطو در متافیزیک E 3 تنها نفی و نقض مطلق بودن ضرورت هر چیز تفسیر شود، این تحلیل مستلزم نقض تعین پیشینی یا تعیین‌باوری بر بنیاد ضرورت مشروط نیست. یعنی می‌توان ضرورت مطلق را در فصل سوم/پسیلین نفی کرد، اما با این استدلال نمی‌توان هم‌زمان اصل

1. μή ὄντος

2. φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μή ὄντος.; 1026b21

موجبت را نیز انکار کرد. بدین علت که حتی بر پایهٔ ضرورت مشروط پیشینی و وجود علت مقدمی که موجب تعیین رویدادها می‌شود، اصل موجبت هم‌چنان می‌تواند جاری باشد. استدلال بر سلب مطلق بودن ضرورت برخی امور، به نفی موجبت‌گرایی محل بحث در فصل سوم /پسین نمی‌انجامد. نقض چنین اصلی مستلزم جستار در متون و ادلهٔ دیگری است.

بعضی معلول‌ها ضروری‌اند و برخی ضروری نیستند. به زعم ارسطو نسبت‌های علی در حکم روابط ضروری‌سازی‌اند. او فعل و انفعال‌های علی را شامل نوعی از ضرورت می‌داند. ارسطو در کتاب *متافیزیک* /پسین، فصل سوم، قائل به این دیدگاه است که هر معلولی، ضروری است و علت فاعلی به تنهایی، ضروری‌کنندهٔ معلول. در فصل پنجم *تتا* و عبارات دیگر ارسطو، به نظر می‌آید هر علتی حداقل بخشی از شرایط ضروری‌کننده است. ضروری‌سازی علی، رابطه‌ای است که در آن علت‌ها معلول‌هایشان را ایجاد می‌کنند. یک رویداد با فرض علتش ضروری است یعنی ضرورت معلول، مشروط به فرض علت است. از این‌رو ضرورت علی ضرورتی مشروط است.

۸. اصل موجبت، امکان متافیزیکی، بخت، تأمل و مسئولیت اخلاقی

در فصل سوم از دفتر سوم /*خلاق نیکوماخوسی* به عبارتی برمی‌خوریم که در آن پس از اشاره به امکان تأمل، هر آنچه وابسته به انسان است از جمله خود «تأمل» نیز جزو علل شناخته شده است. «ما دربارهٔ چیزهایی تأمل می‌کنیم (*βουλευόμεθα*) که در توان ما هستند و می‌توانند انجام شوند».^۱ از آنجا که تأمل، علت است، لذا اگر هر علتی حاوی نوعی ضرورت باشد، پس تأمل هم از حیث «علت بودن» ضروری است. بنابراین تأمل و ضرورت علی بدین‌نحو قابل جمع‌اند. اما اگر ضرورت به معنای جبر، قسر و گره باشد، تأمل و مسئولیت اخلاقی ارادی انسان معنا ندارد. این بیان ارسطو که «چیزهایی که در توان ما هستند»^۲، مستلزم ارادهٔ آزاد و مسئولیت اخلاقی انسانی است. سپس ارسطو در این بخش تقسیم‌بندی متفاوتی از علل ارائه می‌دهد: «طبیعت، ضرورت و بخت به‌عنوان علل پنداشته می‌شوند و هم‌چنین اندیشه (نوس، عقل) و هر چیزی که وابسته به انسان است»^۳. حال هر طبقه از انسان‌ها دربارهٔ چیزهایی تأمل می‌کند که بنا به تلاش‌های خود آنان می‌توانند عملی گردند» (1112a31-34).

اگر اصل موجبت به معنای جبر علی و تعیین قطعی و ضروری تعریف شود، چرا ارسطو باید قائل به تأمل، اراده و مسئولیت اخلاقی باشد؟ برخلاف برخی تفاسیر از آثار طبیعی و رأی به اصل

1. βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν; 1112a30-31.

2. περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν

3. αἰτία γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου; 1112a31-33.

موجبیت در متافیزیک / پسین، ارسطو در عین حال که از علیت دست نمی‌کشد^۱، به موجبیت‌گرایی اخلاقی حساس است. متمایز دانستن اصل موجبیت و ضرورت علی، می‌تواند راهبرد این تحقیق در تبیین چگونگی علیت غیرجبری محل در تأمل، میل، اراده، مسئولیت و مفاهیم اخلاقی باشد. اصل ضرورت، نحوه رفتار علی و جهت ذاتی و منطقی علیت است. اما در تقابل با این اصل، می‌توان بنا بر اصل موجبیت و تعیین پیش از وقوع رویدادها، شرایط و کیفیت آینده هنوز نیامده را از پیش تثبیت کرد. به نحوی که امکان انجام کاری نباشد غیر از آنچه از قبل محتوم است. یعنی سلب تحول و امکان از عالم نمود. ضروری نبودن دائمی یا عدم حتمیت چیزها و وضعیت‌های امور با نحوه و مکانیزم تأثیر ضروری علت بر معلول، به هنگام وقوع معلول، تنافی و ناسازگاری ندارد. در حقیقت، رویکرد علیت‌مندی و تبیین‌باوری ارسطو به رویدادها، ضمن نقض ضرورت دائمی امور در حوزه کنش‌های ارادی انسانی، نافی امکان مسئولیت و وظیفه اخلاقی نیست. مفهوم بخت اخلاقی (moral luck) نزد ارسطو هم نشان می‌دهد او قائل به امکان متافیزیکی است و چنین امکانی با اصل موجبیت صلب و اکید^۲ منافات دارد.

تفسیر نهایی، بر اساس اصلی ارسطویی در متافیزیک E 3 است که بر بنیان آن، هر آنچه علت دارد ضروری است. از این جهت ارسطو اذعان می‌کند کنش‌های انسانی علت دارند و بنابراین ضروری شده‌اند. در عین حال قائل به این است که موجودات انسانی، به نحو ارادی و مسئولانه عمل می‌کنند. همان‌گونه که غایت‌مندی با ضرورت علی سازگار است، می‌توان مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ارسطو را نیز سازگار با ضرورت علی دانست. مقوله «تأمل» که بنیان و اساس مسئولیت اخلاقی است، بر طبق عبارت 1112a31-34 / خلاق نیکوماخوسی خود در زمره علل است. از آنجا که تأمل جزو علل است و علت بدون ضرورت نیز به لحاظ مفهوم‌شناختی فلسفی و متافیزیکی ممتنع است، بنابراین ضرورت علی متعلق به هر علت، متعلق به تأمل از حیث علیت و مسئولیت اخلاقی در جایگاه متفرعات تأمل نیز هست. می‌توان خلط معانی دیگر ضرورت با جبر، اصل موجبیت و منحصرسازی ضرورت به صرف تعیین‌باوری علی را زمینه‌ساز ناسازگاری ضرورت علی با مسئولیت اخلاقی برگرفت.

«پیشینی بودن» تعیین علی و نه ضرورت صرف، سبب تحقق اصل موجبیت است. از آن بابت که ضرورت، شرط لازم علیت است، نه شرط کافی برای اصل موجبیت. آینده واقعی فاقد فعلیت محقق و صدق متعین است، لذا واقعیتهای بالفعل ممکن است و نه ضروری. اگر اصالت موجبیت معتبر باشد، همه چیز دائماً ضروری است و چیزی به‌عنوان امر اتفاقی وجود ندارد. اعتقاد ارسطو

۱. و او را باید علیت‌باور دانست البته علیت‌باوری نه در معنای دترمینیسم.

2. hard and strict determinism

به ضرورت علی، مستلزم موجبیّت تام و نفی امکان از جمله امکان استقبالی رخدادهای جزئی آینده نیست.

۹. نتیجه‌گیری

از آنجا که تغییر و حرکت در فلسفه ارسطو فعلیت قوه است، لذا مفهوم تغییر بر پایه واقعیات جزئی عینی، بنیان ضرورت علل فاعلی بالقوه و علل بالفعل است. نسبت میان علّیت فاعلی و ضرورت و نیز مفهوم ضرورت علی فاعلی در متافیزیک ارسطو بر اساس مفهوم فعل و انفعال علی قابل فهم و تبیین است. اگر علّیت، ساختار واقعیت باشد، ضرورت، جهت و وجه منطقی و نیز وصف واقعیت است. تعلق به واقع یا هوپارخین در زبان یونانی، مفهوم تعیین‌کننده‌ای در منع از نتیجه‌گیری عجولانه و جاه‌طلبانه درباره نفی یا تصدیق اصل موجبیّت نزد ارسطو بود. حاصل شرح‌ها و تفاسیر فصل سوم /پسیلین به گواه محققان و پژوهشگران، به رویکرد و فهم رضایت‌بخشی منتهی نشده است. ذاتی و ضروری نبودن گنسیس و پیدایی همه امور، یا به تعبیری، عرضی و ممکن بودن برخی چیزها سبب گشته است بعضی از علت‌ها و مبادی، فاقد قوه و دوناامیس فراشد پیدایش یا زوال باشند. در واقع تکوین چنین علل و آرخه‌هایی به‌نحو اتفاقی و عرضی است.

هر نوع ایجاب و ضروری‌سازی را نباید نوعی موجبیّت‌باوری علی دانست که نافی امکان استقبالی مترتب به رویدادهای منفرد آینده و گزاره‌های جزئی متناظر با آنها است. نحوه ایجاد معلول از علت کاملاً متمایز از اصل موجبیّت به این معنا است که امور واقع مقدم، وضعیت‌های تالی را اجتناب‌ناپذیر کنند. تغلب اندیشه غایت‌گرایی از دیدگاه کلی ارسطو، می‌تواند منشأ تفسیر همه رویدادها بر محوریت تحقق غایت معینی، و به‌نحو خاص رویدادهای ذکر شده در بحث متافیزیک E 3 باشد که ماحصل آن دترمینیسم غایت‌انگارانه در تفسیر دُرُثا فرده است. ضرورت غایت‌شناختی به شرایط و مراحل تحقق غایت نیز مترتب می‌گردد فارغ از آنکه چنین غایتی در آینده به قطع رخ دهد یا رخ ندهد. نفی اصل موجبیّت در ساحت اخلاق، موهون عقبه منطقی و متافیزیکی نظریه امکان ارسطو و مؤید نظریه سازگاری علم نظری و اخلاق ارسطویی است. اساساً عینیت، فعلیت و اثرگذاری کنش و وضعیت اخلاقی از جمله مسئولیت اخلاقی، در بستر علّیت و ضرورت در جایگاه بنیاد علّیت، معنا می‌یابد.

آنچه ارسطو ضمن پذیرش بازگشت‌ناپذیری وقایع نفی می‌کند، ضرورت دائمی و پیوسته چیزها پیش از وقوع آنها است. او منتقد ضرورت‌باوری اسلافش نیست، بلکه در جستجوی علل دیگری غیر از ضرورت، مانند علت غایی است که هم مؤلفه‌ای در تبیین چیزها و هم بُعدی عینی و هستی‌شناختی در ساختار علی واقعیت است. نمی‌توان ارسطو را ضرورت‌باور به معنای قوی

کلمه بدین مفهوم و تعریف شناخت که هر رویدادی قبل از وقوع، متعین شده است و قوه و امکان‌های بدیلی وجود ندارد. محور و مقصود مبحث E 3 را نیز باید تثبیت اعراض و علت‌های عرضی، جهت انکار موجبیت‌گرایی تام و اکید فهمید. فلسفه ارسطو را می‌توان بر اساس مقابلات مهمی از جمله تفاوت عرضی و ذاتی تفسیر نمود. تقابل علیت عرضی و خارجی با علیت ذاتی و درونی، قدرت اکید ضرورت و موجبیت‌گرایی را مهار می‌کند.

فهم تمایز مسئله ضرورت علی از مسئله موجبیت، مهم و راه‌گشا است. تفاوت نگرشی که در آن علت‌ها معلول‌هایشان را به وجود می‌آورند با موجبیت علی یا اصلی که بر بنیان آن، با فرض وضعیت آغازین امور، وضعیت‌های پس‌آیند اجتناب‌ناپذیراند. می‌توان نظریه‌ای در باب موجبیت علی به معنای نخست پیشنهاد کرد، بی‌آنکه موجبیت‌گرایی علی به معنای اخیر باشد. به عبارت دیگر وضعیتی متصور است که علت‌ها معلول‌هایشان را موجب می‌شوند یا به نحو ضروری علی، متعین می‌کنند، بی‌آنکه اصالت موجبیت حاکم باشد. به‌رغم آنکه ارسطو مایل به تحلیل و تفسیر مسائل متافیزیکی و معرفت‌شناختی بر اساس مفاهیم موجهاتی است، اما نمی‌توان او را موجبیت‌گرایی مطلق دانست.

منابع

- موسویان، امیرعلی و محمدرضا بهشتی (۱۳۹۸). «بخت، اتفاق و علیت عرضی از دیدگاه ارسطو»، *جاویدان خرد*، ۱۶، ۳۶، ۲۹۸-۲۷۱.
- موسویان، سید امیرعلی (۱۴۰۰ الف). «ضرورت واقعیت یا ناموجبیت‌گرایی مبتنی بر رویکرد زمانی ارسطو به موجهات، بر اساس فصل نهم درباره عبارت»، *فلسفه*، دوره ۱۹، ش (۲) ۳۷، ۱۸۹-۲۱۱.
- (۱۴۰۰ ب). «نظریه تشابه ضرورت یا تکرر معانی امر ضروری در متافیزیک دلتا». *متافیزیک*، دوره ۱۳، ش ۳۳، ۸۹-۱۰۵.
- کارناپ، رودلف (۱۳۹۰). *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*. ترجمه یوسف عقیقی، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم.
- Aristotle and Ross, W. D. (1936). *Aristotle's Physics: A Revised Text*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1981). *Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. by Ross (first published 1924), Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle, *Metaphysics Books 7-10* (1985). Translated by Montgomery Furth, Hackett Publishing Company.
- Aristotle (1934). *Nicomachean Ethics*. trans. H. Rachham, London: Loeb Classical Library.
- Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Two Vols. Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Balme, D. M. (1972), *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Pages from II.1-3)*, Oxford.
- Carnap, R. (1974). *An Introduction to the Philosophy of Science*. New York, Basic Books; second edition of Carnap 1966. Trans Joseph Afifi, Tehran, Niloofar Publication. [In Persian]
- Frede, Dorothea, (1985). "Aristotle on the Limits of Determinism: Accidental Causes in *Metaphysics E 3*". pp. 207-225, in *Aristotle on Nature and Living Things, Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*, ed. Allan Gotthelf, Pittsburgh/Bristol.
- Johnson, M. R. (2015). "Luck in Aristotle's *Physics* and *Ethics*". In Devin Henry & K. Nielson (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press. pp. 254-275.
- Kirwan, C. A. (1971). *Aristotle: Metaphysics Books Gamma, Delta, and Epsilon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis, D. (1973): *Counterfactuals*. Oxford: Balckwell.
- Makin, S. (2006). *Metaphysics Theta*. Translated with an introduction and commentary, Oxford: Oxford University Press.
- Mousavian, S. Amir A. & Beheshti, S. Muhammad R. (2019-2020). "The luck, chance and accidental causation from Aristotle's perspective". *The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*, Vol. 16, Number 2, Fall and winter 2019-2020, Serial Number 36, pp. 271-298. [In Persian]
- Mousavian, S. Amir A. (2021-2022). "The necessity of reality or indeterminism based on Aristotle's temporal approach to modalities based on the ninth chapter *De Interpretatione*". *The Semiannual Journal of Philosophy*, University of Tehran, Vol. 19, Number 2, Fall and winter 2021-2022, Serial Number 37, pp. 189-211. [In Persian]
- Mousavian, S. Amir A. (2021-2022). "Theory of the analogy of necessity or the plurality of meanings of necessity in *Metaphysics Δ*". *The Semiannual Journal of Metaphysics*, University of Isfahan, volume 13, number 32, Fall and winter 2021-2022, pp. 89-105, Isfahan, Iran. [In Persian]
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sorabji, R. (1980). *Necessity, Cause, and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca.
- Stein / N / (2012). "Causal Necessity in Aristotle". *British Journal for the History of Philosophy* 20(5): 855-879.

TABLE OF CONTENTS

A Hermeneutic Analysis of Mencius'Philosophizing about Politics	1
Ali Aqajani	
The Fundamental Place of Metaphor in Philosophy Reflected upon by Different Meanings of “Radical Metaphor” in Cassirer's Philosophy	29
Vahid Ahmadi, Mohammadreza Hosseini Beheshti	
A Critique of Proving the Substantial Movement by Means of Subordination, Affair (<i>Sha'n</i>) and Causality.....	53
Mahdi Assadi	
Delay in Poetic Existential Thinking from the Point of View of Late Heidegger ...	79
Hossein Esfandiari, Ali Fallahrafie	
Right to Punish in the Philosophy of Hobbes: Foundations and Effects	101
Shayan Akbari, Ahmad Hajidehabadi, Hassan Alipour, Ahmad Fallahi	
Nietzsche's "Will to Power": A Psychological Interpretation and its Ethical Implications.....	127
Mohammad Hossein Emami, Hussein Mesbahian, Ahmad Fazeli	
The Interpretation of Forgiveness Meaning as the Being in the Place of Thereness and Discovering the Understanding of the Potentiality-for-Being in Ricoeur's Narrative Structure: In the Time of Love Movie	163
Sarvnaz Torbati	
Critical Review of a Critique of the Semantics of Non-Truth-Functional System; How are Causal, Conceptual and Logical Relations Formulated and Evaluated?.....	189
Morteza Hajihosseini, Mohammad Hossein Esfandiari	
Examining Fayyazi's Criticisms of the Famous Interpretation of the Theory of Mental Existence.....	223
Mohammad Hosseinzadeh	
“Self” in Suhrawardi: Methodological Analysis	245
Sohrab Haghighat	
What is Identity? Wittgenstein's Theory on Identity Propositions	265
Mousa S. Dibadj	
Lacan's Critique of Kantian Ethics from Sade's Point of View.....	285
Alireza Zamiri, Ahmad Fazeli, Hasan Fathzadeh	
Hegel's Phenomenology of Spirit and the Problem of the Kantian Thing-in-itself.....	307
Afshin Alikhani Dehaqi, Mohammad Meshkat, Mohammad Javad Safian	
From Efficient Causal Necessity to Teleological Determinism in <i>Metaphysics</i> of E, Θ, Λ and <i>Nicomachean Ethics</i>.....	327
S. Amir A. Mousavian	



FALSAFEH

ISSN: 2008-1553

Online ISSN: 2716-974X

No. 1, Vol. 22, Spring - Summer-2024, Serial No. 42

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Abdoreza Seyf (Professor of University of Tehran)

Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (Professor Professor, University of Tehran)

Specialized editor: Mohammad Taghi Tabatabaei (Assistant Professor, University of Tehran)

Internal Manager : Dr. Mohammad Javad Azimi

Executive Manager: Maryam Moghaddam

Editorial Board

Reza Davari Ardakani

Professor, University of Tehran

Mohammad Ilkhani

Associate Professor, Shahid-Beheshti University

Seyyed Hossein Nasr

Professor, George Washington University

Alvin Plantinga

(Professor, University of Notre Dame, USA)

Richard Swinburn

Professor, University of Oxford

Hossion Ghaffari

Associate Professor, University of Tehran

Gholamreza Awani

Professor, Iranian Institute of philosophy

Hubert Drefus

Professor, University of California at Berkeley

Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti

Associate Professor, University of Tehran

Shahram Pazoki

Associate Professor, Iranian Institute of philosophy

Nasrollah Pourjavadi

(Professor, University of Tehran, Iran)

Adress: Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Enghelab St., Tehran, Iran.

Phone: (+9821) 66973679

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 Philosophy

ISSN: 2008-1553

Vol. 22, No. 1, Spring & Summer 2024

A Hermeneutic Analysis of Mencius'Philosophizing about Politics	1
Ali Aqajani	
The Fundamental Place of Metaphor in Philosophy Reflected upon by Different Meanings of “Radical Metaphor” in Cassirer's Philosophy	29
Vahid Ahmadi, Mohammadreza Hosseini Beheshti	
A Critique of Proving the Substantial Movement by Means of Subordination, Affair (<i>Sha'n</i>) and Causality	53
Mahdi Assadi	
Delay in Poetic Existential Thinking from the Point of View of Late Heidegger	79
Hossein Esfandiari, Ali Fallahrafie	
Right to Punish in the Philosophy of Hobbes: Foundations and Effects	101
Shayan Akbari, Ahmad Hajidehabadi, Hassan Alipour, Ahmad Fallahi	
Nietzsche's "Will to Power": A Psychological Interpretation and its Ethical Implications	127
Mohammad Hossein Emami, Hussein Mesbahian, Ahmad Fazeli	
The Interpretation of Forgiveness Meaning as the Being in the Place of Thereness and Discovering the Understanding of the Potentiality-for-Being in Ricoeur's Narrative Structure: In the Time of Love Movie	163
Sarvnaz Torbati	
Critical Review of a Critique of the Semantics of Non-Truth-Functional System; How are Causal, Conceptual and Logical Relations Formulated and Evaluated?	189
Morteza Hajihosseini, Mohammad Hossein Esfandiari	
Examining Fayyazi's Criticisms of the Famous Interpretation of the Theory of Mental Existence	223
Mohammad Hosseinzadeh	
“Self” in Suhrawardi: Methodological Analysis	245
Sohrab Haghighat	
What is Identity? Wittgenstein's Theory on Identity Propositions	265
Seyyed Mousa Dibeaj	
Lacan's Critique of Kantian Ethics from Sade's Point of View	285
Alireza Zamiri, Ahmad Fazeli, Hasan Fathzadeh	
Hegel's Phenomenology of Spirit and the Problem of the Kantian Thing-in-itself	307
Afshin Alikhani Dehaqi, Mohammad Meshkat, Mohammad Javad Safian	
From Efficient Causal Necessity to Teleological Determinism in <i>Metaphysics</i> of E, Θ, Λ and <i>Nicomachean Ethics</i>	327
S. Amir A. Mousavian	