



دانشگاه تهران

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فلسفه

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
شماره استاندرد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- ۱ رویکرد هایدگر به اثبات جهان خارج بر مبنای تفسیر وی از کتاب فوسیس ارسطو
حسین آزادمنجیری، مجید ملایوسفی، محمدحسن حیدری
- ۲۵ نقد ماهیت گزاره‌های اخلاقی از منظر محقق اصفهانی
حسین احمدی
- ۴۵ بی‌نهایت در فلسفه دکارت
علی اردشیر لاریجانی
- ۶۱ رورتی و «اضطراب دکارتی»: ظرفیت انتقادی دیدگاه اجتماعی - سیاسی ریچارد رورتی
ایمان رحیم نصیریان، عبدالرزاق حسامی‌فر
- ۸۳ نگاهی به مسئله تحدید علم از شبه علم، از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی
زهرا زرگر
- ۱۱۱ تقابل فرم با ایده‌های زیباشناختی در نقد قوه حکم
علی سلمانی
- ۱۳۳ دولت به‌مثابه اثر هنری (وجه نظر زیباشناختی شیلر در نسبت با رمانتیسیسم)
سید حمید طالب زاده، حسن مهرنیا، فاطمه دلاوری پاریزی
- ۱۵۷ آیا سقراط پیامبر است؟ (در پرتو دیدگاه‌های هم‌عصران و شارحان اصلی وی)
حسین غفاری، پرهام الیاسی بروجنی
- ۱۹۱ ملاصدرا و مسئله مقامات انسان در قوس نزول
علی کریمیان صیقلانی
- ۲۱۳ واکاوی مؤلفه‌های دیالکتیک افلاطون و هگل در هرمنوتیک فلسفی گادامر
اصغر واعظی، پروین ایزدی
- ۲۴۳ رابطه بین خودآگاهی و آگاهی به غیر با نظر به رویکردهای نوین در فلسفه ذهن و علوم شناختی
فاطمه عباسی، حسین زمانیها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x
سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ - پیاپی ۴۳

ناشر: دانشگاه تهران
صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
مدیر مسئول: جواد اصغری (دانشیار 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 (به ترتیب حروف الفبا)

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
پست الکترونیکی: philosophyj@ut.ac.ir
آدرس سایت: http://jop.ut.ac.ir

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

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 سانتی 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 سانتی 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؛ به طوری که 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 چاپ شده 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، ۱۳۸۹ الف: 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 مورد نظر 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 (ایرانیکی) 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 (ایرانیکی 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 پایان نامه

- 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 (ایرانی) 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 میکروفیلمها افزون بر مشخصات کتاب، ذکر شماره میکروفیلم و محل نگهداری، ضروری است.

۴-۲-۵. ارجاع به وبگاههای اینترنتی

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

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

۵. سایر نکات

- تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.

- مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش‌آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی 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 نامهای 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 کتابها نباید جدا نوشته شود.

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

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

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

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

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

•رایانامه دانشگاهی همه نویسندگان قید شود.

۶. مثال برای تهیه فهرست منابع

۱-۶. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳)، علم‌النفوس، 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، ج 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	رویکرد هایدگر به اثبات جهان خارج بر مبنای تفسیر وی از کتاب فوسیس ارسطو حسین آزادمنجیری، مجید ملایوسفی، محمدحسن حیدری
۲۵	نقد ماهیت گزاره‌های اخلاقی از منظر محقق اصفهانی حسین احمدی
۴۵	بی‌نهایت در فلسفه دکارت علی اردشیر لاریجانی
۶۱	رورتی و «اضطراب دکارتی»: ظرفیت انتقادی دیدگاه اجتماعی - سیاسی ریچارد رورتی ایمان رحیم نصیریان، عبدالرزاق حسامی‌فر
۸۳	نگاهی به مسئله تحدید علم از شبه علم، از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی زهرا زرگر
۱۱۱	تقابل فرم با ایده‌های زیباشناختی در نقد قوه حکم علی سلمانی
۱۳۳	دولت به‌مثابه اثر هنری (وجهه نظر زیباشناختی شیلر در نسبت با رمانتیسیسم) سید حمید طالب زاده، حسن مهرنیا، فاطمه دلاوری پاریزی
۱۵۷	آیا سقراط پیامبر است؟ (در پرتو دیدگاه‌های هم‌عصران و شارحان اصلی وی) حسین غفاری، پرهام الباسی بروجنی
۱۹۱	ملاصدرا و مسئله مقامات انسان در قوس نزول علی کریمیان صیقلانی
۲۱۳	واکاوی مؤلفه‌های دیالکتیک افلاطون و هگل در هرمنوتیک فلسفی گادامر اصغر واعظی، پروین ایزدی
۲۴۳	رابطه بین خودآگاهی و آگاهی به غیر با نظر به رویکردهای نوین در فلسفه ذهن و علوم شناختی فاطمه عباسی، حسین زمانیها



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Heidegger's Approach to Prove the External World Based on His Interpretation of Aristotle's φύσις

Husain Azadmanjiri¹ | Majid Mollayousefi² | Mohammad Hassan Heidari³

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Khomeini International University of Qazvin, Qazvin, Iran. Email: husainazadmanjiri@gmail.com

2. Associate Professor, Faculty of Science and Research, Imam Khomeini University of Qazvin, Qazvin, Iran. Email: mollayousefi@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini University of Qazvin, Qazvin, Iran. Email: m_heidari@ikiu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(1-23)

Article History:

Received:

21 February 2021

In Revised Form:

06 August 2024

Accepted:

15 February 2025

Published online:

16 March 2025

Abstract

Proving the external world is one of the issues that have been a concern of Heidegger since the beginning of his career. Throughout the course of his philosophical thought, Heidegger repeatedly attempts to recover the early Greek pre-Socratic experience of existence as φύσις (phosis). By tracing the roots of the words φύσις and nature, he rejects the translation of φύσις to nature and states that this translation became the reason for the deviation of philosophy and then science, as a result of which, in Kant's philosophy, the need to prove the external world was felt. Therefore, he tried to distance himself from scientism and the scientific view, and in referring to Greek thought, he showed that the lack of proof of the external world is not due to the neglect of Greek philosophers, but lies in their way of looking at the relationship between man and the world. To solve these problems, referring to Aristotle's philosophy, he interprets terms such as φύσις, επαγωγής, αιτια, ἀρχή, etc. In his opinion, for Aristotle, φύσις is the Being in itself and other terms such as αιτια, ἀρχή, and especially οὐσία should be redefined and interpreted in this regard. By presenting this interpretation, he shows that the relationship between man and Being is deeper than the need to prove Being. Being manifests before beings and before them for humans, and humans are able to exist through it.

Keywords:

Heidegger, Aristotle, φύσις, Being, οὐσία

Cite this article: Azadmanjiri, H.; Mollayousefi, M. & Heidari, M. H. (2024-2025). Heidegger's Approach to Proving the External World Based on His Interpretation of Aristotle's φύσις. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (1-23).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.319142.1006585>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The book “*On the Being and conception of Φύσις in Aristotle’s physics B, I*” shows that the confrontation with the problem of proving the external world was one of the most important issues that occupied the young Heidegger’s mind. He believes that the Romans incorrectly translated φύσις as *natura*, which is more closely related to the Greek root γεν-, meaning “to be born, to come into being,” than to φύσις.

But what does φύσις mean? To answer this question, Heidegger in the above book, interpreting επαγωγής as “leading towards” in Aristotle’s words, states that the main characteristic of things whose existence is from φύσις is movement, which indicates being directed towards something; and in Heidegger’s view, leading towards beings or, beyond that, leading towards existence. If we directly experience and pay attention to those beings that are from φύσις, then we consider both the being that moves and its state of being “being-moved”.

Before attempting to see what φύσις means in relation to those moving beings, Heidegger wants to identify the beings of the realm of φύσις and therefore begins by interpreting the relation of causality.

He states that some beings “are” through other “causes,” but the first group, those called causes, are through φύσις. So from the beginning φύσις is the cause (αιτιον, αιτια). αιτιον here means the thing responsible for the fact that a being is as it is. αιτιον is translated by Heidegger as Ur-sache, the source and origin of the thing. Heidegger also uses the German word Vershulden as a translation of the Greek αιτια, a word that means responsibility, cause, as well as guilt and debt. A cause is that to which a being owes its being.

Heidegger goes on to explain the reason more precisely, stating that the Greeks called beings “constant”, which has a double meaning: on the one hand, that which endures in itself, that which precedes, endures “outside”; On the other hand, constant means firm and lasting, that which remains over time. Accordingly, φύσις is what is responsible for the fact that “constant” has a unique position in itself.

Heidegger also discusses the meaning of the word ἀρχή and considers origin and regulation as its two meanings, and states that in order to express the unity that oscillates between these two meanings, we can translate ἀρχή as the origin of regulation and regulation of origin. For Heidegger, the combination of these two meanings is essential and expresses the meaning of αὐτιον more precisely. Heidegger states that φύσις is ἀρχή; that is, the origin and order of the “being-moved” and the stationary, especially in the moving being that has ἀρχή in itself. In his view, moving beings exist only insofar as their place of being is in motion. Heidegger states that Aristotle here defines φύσις as the ἀρχή κινήσεως (origin and beginning of movement and motion) that causes something to appear. If we consider all these “appearances” that share a common denominator as types of movement together, we come close to their main characteristic that Aristotle establishes in the word and concept of “μεταβολή” (to change); And that means that in a change, something hidden and absent appears. So, according to Heidegger, we must learn, in order to accompany Aristotle, how for the Greeks movement as a state of being has the structure of emergence in presence.

Therefore, “φύσις”, ἀρχή κινήσεως, is the origin and order of change, so that everything that changes has this order in itself. The difference between the group of φύσις οντα, which have their ἀρχή, that is, the beginning and origin of their movement of existence, not in another being, but in themselves, and the artifacts, is that ἀρχή is the artifacts of τεχνή, which as knowledge and know-how, in Αρχιτεκτων, the creator, that is, the one who controls τεχνή as ἀρχή.

Heidegger then goes on to explain ουσια by avoiding the usual translations and familiar interpretations of “substance” and “essence” and opts for the term “beingness”. He argues that this term actually tells us almost nothing, and that is precisely its advantage. In fact, φύσις is ουσια, that which distinguishes a being from us, and in one word: Being. He goes on to explain how simple and clear is the explanatory phrase that Aristotle adds after the word ουσια in the above text: υποκειμενον γαρ τι και εν υποροκειμένω εστιν η φύσις αι: For φύσις is always like a lying-present, and “in” a lying-present. Heidegger states that this sentence explains to what extent φύσις is ουσια and therefore

has the character of being and existence. This requires that we understand υποκειμενον in a way that corresponds to το ον. Accordingly, υποκειμενον can mean “something that is distinguished by the pre-present”, and therefore can mean the pre-present itself.

Heidegger continues, in accordance with the explanation of ουσια through υποκειμενον, the existence of beings meant for the Greeks presence: “there” beforehand and “in front of...” So φύσις as “ουσια”, especially for Aristotle, means “constant presence”. But what does presence mean? According to Heidegger, presence is a temporal category, and Aristotle considers time in terms of the present, the now, and perhaps even as something present itself, as a being among other beings.

Now it has been established through επαγωγής that φύσις ὄντα are the same as κυμινα, that is: the existence of φύσις in the state of being-moved. Accordingly, the question of understanding being-moved as a mode and state of being, that is, being-present, arises. Only then can φύσις be understood in its being as the origin and order of being-moved, that is, that which itself moves from outside itself and towards itself. Therefore, the question of φύσις rather than φύσις ὄντα is more an inquiry into the being of those beings from which it is already clear how beings of such an existence can have properties in general.

“But the attempt to prove that φύσις is futile” Heidegger asks, quoting Aristotle, why this attempt is futile? Because φύσις does not need to be proven, since wherever a being of φύσις stands out in the open, φύσις has already shown itself and is exposed to view.

For Heidegger, the way to reach what is already seen but not yet understood is “leading towards”; that is, επαγωγή. This is what compels us to look further ahead, to what we are not ourselves, to something far away that is nevertheless closest, closer than anything that our progress sees before our eyes or In order not to ignore the closest and at the same time the most distant, we must stand beyond the obvious and the "real" and come into contact with existence. In the literal sense, man becomes existent. Existence, which is referred to in English as "Being", originally means "standing out" or "appearance", which is made up of two parts: ex, meaning "out" and sistence, meaning "standing". Therefore, φύσις as existence, the pre-existence of beings, appears to man, and man also has existence towards this world, and therefore the relationship of man with existence is such that they cannot be separated from each other, and therefore there is no need to prove the existence of the world.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

رویکرد هایدگر به اثبات جهان خارج بر مبنای تفسیر وی از کتاب فوسیس ارسطو

حسین آزادمنجیری^۱ | مجید ملایوسفی^۲ | محمدحسن حیدری^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: husainazadmanjiri@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات دانشگاه امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: mollayousefi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: m_heidari@ikiu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

اثبات جهان خارج جزء نخستین مسائلی است که از ابتدا دغدغه هایدگر جوان بوده است. وی در سراسر مسیر تفکر فلسفی خود، تلاش مکرری را برای بازیابی تجربه اولیه یونانی پیش از سقراطی از هستی به‌عنوان φύσις (فوسیس) انجام می‌دهد. وی با ریشه‌یابی کلمات φύσις و nature ترجمه فوسیس به طبیعت را رد و بیان می‌کند که این ترجمه دلیل انحراف فلسفه و سپس علم شد که در نتیجه آن و در فلسفه کانت نیاز به اثبات جهان پیدا شد. بنابراین تلاش کرد تا از علم‌گرایی و نگاه علمی فاصله بگیرد و در رجوع به تفکر یونانی به این مسئله را نشان دهد که عدم اثبات جهان خارج، نه به دلیل غفلت فیلسوفان یونانی، بلکه در نوع نگاه آنان به رابطه انسان و جهان نهفته است. وی برای حل این معضلات با رجوع به فلسفه ارسطو، اصطلاحاتی همچون فوسیس، اپاگوگه، اتیا، آرچه و... را تفسیر می‌کند. در نظر وی فوسیس برای ارسطو همان هستی به ما هو هستی است و اصطلاحات دیگر همچون آیتیا، آرچه و به‌ویژه اوسیا را باید در این رابطه بازتعریف و تفسیر کرد. وی با ارائه این تفسیر نشان می‌دهد که رابطه انسان با هستی عمیق‌تر از آن است که نیاز به اثبات هستی احساس شود. هستی پیشاپیش موجودات و قیل از آن‌ها برای انسان رخ عیان می‌کند و انسان با واسطه آن قادر به اگززیستانس می‌شود.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۲۳-۱)

تاریخ دریافت:

۰۳ اسفند ۱۳۹۹

تاریخ بازنگری:

۱۶ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۶ اسفند ۱۴۰۳

هایدگر، ارسطو، فوسیس، هستی، اوسیا

واژه‌های کلیدی:

استناد: آزادمنجیری، حسین؛ ملایوسفی، مجید و حیدری، محمدحسن (۱۴۰۳). رویکرد هایدگر به اثبات جهان خارج بر مبنای تفسیر وی از کتاب فوسیس ارسطو. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۱-۲۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.319142.1006585>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

فلسفه جدید به پرچمداری دکارت بحث اثبات بدن و جهان خارج را برای نفس آغاز کرد که از این مبدا دو مسیر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی شکل گرفتند. در نهایت این کانت بود که به‌عنوان وارث هر دو نحله، انسان را از اثبات متافیزیکی نفس و جهان خارج ناتوان خواند و آن را مایه شرمساری فلسفه دانست. هایدرگر اما هرگز تسلیم این امر نشد. وی علیه این تفکر طغیان کرد و برای آنکه بتواند درباره جهان و نفس به نحو ایجابی سخن بگوید، تلاش کرد تا با بازگشت به یونان و احیای ریشه‌های یونانی اصطلاحات فلسفی، ریشه مشکلات را در انحرافات معنایی ریشه‌های کلمات جستجو کند. وی کوشید تا از طریق تفسیر فوسیس ارسطو، رابطه سوژه - ابژه در چارچوب فلسفه سوپژکتیویته مدرن از دکارت تا هوسرل را پشت سر گذاشته و بر معضلات فلسفه سوپژکتیویته مدرن فائق آید.

تحلیل تلاش هایدرگر برای از بین بردن شکاف بین انسان با جهان خارج بر اساس تفسیر هایدرگر از کتاب فیزیک ارسطو بر عهده این تحقیق است.

۱.۱. پیشینه تحقیق

شکاف بین نفس و بدن شاید نخستین بار توسط افلاطون به صورت متمایز در فلسفه بنیان نهاده شد. دیدگاه دوگانه‌انگاری افراطی وی در حقیقت «مطابق است با دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی او» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۳۹). وی در رساله تیمائوس مسئله دمیورژ یا صانع را و در رساله منون بحث تذکر را برای ارتباط میان نفس و جهان طرح می‌کند اما نمی‌تواند آن را به شکل مناسبی تبیین کند؛ افلاطون نهایتاً در نامه هفتم خود مسئله اشراق را درباره جهان هستی مطرح کرد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۴).

ارسطو پس از استاد خود، با طرح ایده عقل فعال (Aristotle, 2014: 6) در جملاتی کوتاه، بر ابهام آن افزوده است. تأثیرات افلاطون و همچنین بسط نظرات ارسطو، در تاریخ فلسفه چه در تفکر فلسفی جهان اسلام و چه در دوره قرون وسطی به تمایز و شکاف صریح نفس و بدن انجامید. ابن سینا با نظریه «انسان معلق در فضا» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲ و ۲۲۵) خودآگاهی را بدون ارتباط با بدن اثبات کرد. دکارت با استدلالی مشابه، این تمایز را برجسته می‌کند و هر کدام را یک جوهر می‌پندارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۵۴). در نهایت کانت که به شدت از علم‌گرایی و پیشرفت‌های علمی متأثر شده بود، به‌عنوان وارث دو نحله عقلی و تجربی، با فرض نومن و فنومن، شناخت انسان از بدن و جهان خارج را ناممکن دانست.

پوزیتیویست‌های منطقی و حلقه وین با تکیه بر نظرات کانت مواضع تندى اتخاذ کردند و وجود هرگونه امر غیر مرتبط با تجربه را منکر شدند و فیلسوفان تحلیلی همواره در پی یافتن ارتباط بین این دو امر ناهمگون کوشیده‌اند.

از دیگر سو هوسرل و هوسرلیان با بازگشت به دکارت، در پی ایجاد فلسفه علمی متقن بودند. هوسرل بیان می‌کرد که فلسفه به‌عنوان یک علم هنوز شروع نشده است و بنابراین برای «تأسیس یک فلسفه علمی باید تمام این فلسفه‌ها را به کنار گذاشت... اگر فلسفه باید علم باشد، صرفاً باید مبتنی بر بدهاتی متیقن و ضروری باشد» (ورنو، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۹).

به نظر می‌رسد که هایدگر در این بین راه دیگری را انتخاب کرد. وی ریشه انحرافات را در نگاه دکارتی به جهان می‌داند و بیان می‌کرد که در نگاه سوژه-بژه بسیاری از لایه‌های مختلف زندگی و نگاه انسان نادیده انگاشته می‌شود و علم و روش علمی از این فروکاستگی رنج می‌برد. از این رو وی تلاش مکرری انجام داد تا تجربه اولیه یونانی از هستی به‌مثابه φύσις را بازیابی کند. همانطور که کاپوبیانکو می‌نویسد: «اهمیت واژه یونانی فیزیک [φύσις] برای هایدگر را نمی‌توان اغراق‌آمیز دانست. این امر در قلب تلاش مادام‌العمر او برای اندیشیدن به معنای اصلی، وحدت بخش و اساسی هستی باقی ماند (Capobianco, 2014: 42-43)».

۲. جهان از دیدگاه هایدگر

هایدگر ادعا می‌کند فلسفه در تاریخ، مسیر را اشتباه پیموده است و به جایی رسیده که باید جهان خارج را اثبات کند. وی خود همواره کوشش کرده تا نشان دهد که نیازی به اثبات جهان نیست. با بررسی آثار اولیه هایدگر پیش از کتاب هستی و زمان مشخص می‌شود که تقابل با مسئله اثبات جهان خارج یکی از مهم‌ترین مسائلی بوده که ذهن هایدگر جوان را به خود اختصاص داده است.

هایدگر در کتاب «دربارۀ هستی و مفهوم فوسیس در کتاب طبیعیات ارسطو» طرحی برای تجدید نظر اساسی در فهم ما از جهان فیزیکی و اجتماعی طرح کرد. این درس‌گفتارها نشان می‌دهد که دغدغۀ جهان خارج خیلی زود در تفکر او شروع شده است.

۲.۱. Natura ترجمه اشتباه از Φύσις

هایدگر در کتاب «دربارۀ هستی و مفهوم فوسیس در کتاب فیزیک ارسطو» اینگونه آغاز می‌کند که رومی‌ها φύσις را با واژه *natura* ترجمه کرده‌اند. طبیعت یا *natura* از *nasci* می‌آید و بیشتر با ریشه یونانی γέν^۱ به معنای «به دنیا آمدن، به وجود آمدن» قرابت معنایی دارد و نه با فوسیس. وی ادامه می‌دهد که *Natura* به معنای «چیزی است که اجازه می‌دهد چیزی از آن سرچشمه بگیرد» (Heidegger, 1999: 221).

به نظر هایدگر از زمانی که «*Natura*» در ترجمه‌ها جایگزین فوسیس شد، به‌عنوان واژه‌ای اساسی روابط بنیادین انسان تاریخی غربی را هم با خودش و هم با سایر موجودات، تغییر داد.

1. gen-

فهرستی از دوگانگی‌های رایج مانند طبیعت و ابر طبیعت، طبیعت و هنر، طبیعت و تاریخ، طبیعت و روح، دلیلی بر این واقعیت است. هایدگر بیان می‌کند که «Natura» علاوه بر ایجاد دوگانگی‌ها، باعث شده که ما همواره از «طبیعت» روح، «طبیعت» تاریخ و «طبیعت» انسان سخن برانیم؛ منظور ما از مثال آخر فقط بدن انسان یا حتی گونه «انسان» نیست، بلکه تمام «هستی» انسان است. بنابراین، عموماً وقتی از «طبیعت اشیاء» صحبت می‌کنیم، منظور ما این است که اشیا صرف نظر از اینکه «واقعاً» هستند یا نه، در «امکان» و چگونگی خود، چه هستند. به عبارت ساده‌تر با بیان طبیعت انسان به دنبال طبع او هستیم و وجود آن را در نظر نمی‌گیریم. هایدگر ابتدا برای واژه «Natura» سه معنا بیان می‌کند. طبیعت در معنای نخست به عنوان مثال در عالم اخلاق^۱، «حالت طبیعی» انسان به معنای آن چیزی است که در ابتدای خلقت انسان به او عطا شده و سرنوشت این حالت طبیعی به آزادی و اختیار انسان مربوط می‌شود. این «طبیعت» که به حال خود رها شده است، از طریق هوس‌ها، نابودی کامل انسان را به بار می‌آورد. به همین دلیل انسان باید مختاراً «طبیعت» را نادیده بگیرد. پس در معنای نخست، «طبیعت» همان چیزی است که نباید باشد.

به نظر هایدگر در تفسیری متضاد با تفسیر قبلی، دقیقاً از بند رها کردن امیال و برآوردن شهوات برای انسان «طبیعی» است. به عقیده نیچه، homo naturae آن انسانی است که «بدن» را کلید خود برای تفسیر جهان قرار می‌دهد و بدین ترتیب رابطه‌ای جدید و هماهنگ با عالم محسوس، شهوات و امیال و آنچه مشروط به آن‌هاست، برقرار می‌کند؛ انسان به موجب این رابطه جدید، جهان را تحت قدرت خود درمی‌آورد و با این قدرت خود را به‌عنوان ارباب جهان به معنای سلطه نظام‌مند بر جهان تبدیل می‌کند.

هایدگر برای تبیین معنای سوم از شعری از هولدرین مدد می‌جوید:

و شهود من باعث تقدس کلام من خواهد بود.

برای خود طبیعت که پیرتر از زمان است.

و فراتر از خدایان فلق و شفق،

... هستی‌بخش، آفریننده همه چیز (Ibid: 221)

۱. هایدگر برای بیان معنای نخست طبیعت، با توجه به جامعه‌ای که در آن می‌زیست، از کلام مسیحی مثال می‌آورد و منظور وی گناه نخستین است. به این معنا که در این دین، طبیعت انسان با گناه نخستین شکل گرفته است و آدمی در ابتدای وجودش انسانی معصوم نیست و گناهکار است، در حالی که نباید گناهکار باشد؛ یعنی باید طبع خود را قبول نکند و آن را تغییر دهد و رو به سوی پاکی نهد و این به معنای نفی طبیعت در معنای نخست است. به نظر می‌رسد معنای اولی که هایدگر از طبیعت مراد می‌کند، با تعبیر عارفان و استادان اخلاق درباره نفس انسان نزدیک‌تر باشد. لذا در متن این معنا به اخلاق ارجاع داده شد.

وی با نقل قول این بخش از شعر هولدرلین بیان می‌کند که در اینجا «طبیعت» نام چیزی می‌شود که بالاتر از خدایان و «قدیمی‌تر از اعصار» است که موجودات همیشه در آن هستند. بنابراین در معنای سوم «طبیعت» به واژه «هستی»^۱ تبدیل می‌شود: «هستی بر همه «موجودات»^۲ مقدم است، زیرا آن‌ها آنچه را که هستند مدیون وجود هستند. و خدایان نیز همینطور: به میزانی که هستند، و هر قدر که هستند، همگی تحت «هستی» قرار دارند» (Ibid: 221-22).

در اینجا طبیعت نه به صورت مادی‌گرایانه تعبیر می‌شود که طبیعت به ماده و نیرو تقلیل پیدا کند و نه به معنای مبهم و نامتعیین عرفانی که در کنار واژگان دیگری مانند کائنات و غیر آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. بلکه همواره به صورت یک کل در نظر گرفته می‌شود که شامل هر چیزی می‌شود. در نظر هایدگر این واژه حتی زمانی که در ظاهر به‌عنوان دوگانگی با چیزی دیگر همراه می‌شود، نیز حالت کل بودن خود را حفظ می‌کند؛ زیرا در این حالت هم نسبت به وجه دیگر اولویت دارد؛ و وجه دیگر در تقابل با (و بنابراین با) طبیعت مطرح می‌شود.

هایدگر ترجمه فوسیس به «Nature (طبیعت)» و «Physical (امر فیزیکی)» در لاتین را به هیچ وجه جایز نمی‌داند. زیرا *natura* با $\gamma\epsilon\nu$ یونانی مترادف است.^۳ اما در این صورت فوسیس به چه معناست؟ هایدگر پرداختن به مفهوم فوسیس را تنها به‌عنوان تحقیقی جهت کشف تفسیرهای گذشته و حال درباره «طبیعت» دنبال نمی‌کند، بلکه در این تحقیق به دنبال کشف حقیقت موجودات در تفکر انسان غربی است که امروزه مشکوک می‌نماید و سرشت حقیقت در غرب مورد مناقشه قرار گرفته است و همه این‌ها به نظر هایدگر در تفسیر انسان غربی از کلمه فوسیس نهفته است.

وی برای بررسی معنای فوسیس به سراغ کتاب فیزیک ارسطو می‌رود که به ادعای او اولین توضیحات درباره فوسیس در آن ارائه شده، کتابی که به زعم هایدگر، هرگز توسط متفکران جدی تلقی نشده است (Ibid: 224).

در کتاب دوم، فصل اول، از هشت کتاب فیزیک (Physics B, 1, 192 b 8 -- 193 b 21) ارسطو تفسیری از φύσις ارائه می‌دهد که همه تفاسیر بعدی از هستی طبیعت را حمایت و ما را به سوی آن هدایت می‌کند.

1. Being

2. being

۳. هایدگر در کتاب *درآمدی به متافیزیک* خاطر نشان می‌کند: «ما از واژه‌ی لاتین *natura* [برای ترجمه‌ی φύσις] استفاده می‌کنیم که معنای دقیق آن «متولد شدن» و «تولد» است. اما با این ترجمه لاتین، معنای اصلی کلمه یونانی فوسیس از قبل کنار گذاشته شده است و بار معنایی معتبر و فلسفی کلمه یونانی از بین می‌رود». (Heidegger:2000:15)

هایدر با تفسیر $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ ^۱ به «رهنمودن به سوی^۲» از قول ارسطو بیان می‌کند که خصیصه اصلی چیزهایی که وجودشان از فوسیس است، حرکت است که نشان از هدایت شدن به سوی چیزی دارد؛ و در نظر هایدر هدایت به سوی موجودات و یا فراتر از آن هدایت به سوی هستی است.

هایدر اشاره می‌کند که ما معمولاً $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ را به «استقرا^۳» ترجمه می‌کنیم و این ترجمه، به معنای واقعی کلمه، تقریباً کافی است؛ اما با توجه به موضوع، یعنی به‌عنوان تفسیر، کاملاً اشتباه است. « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » به معنای گذر از سلسله‌ای حقایق نیست تا از ویژگی‌های مشابه آنها، چیزی مشترک و «کلی^۴» نتیجه‌گیری شود؛ بلکه «به معنای «رهنمودن به سوی» چیزی است تا آن‌جا که پیشاپیش بر موجودات جزئی و فراتر از آن نگاه کرده‌ایم، به چشم می‌خورد. در چه؟ در هستی» (Ibid: 226)؛ « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » دیدن و قابل مشاهده کردن چیزی است که از قبل در منظره پایسته است^۵. برای مثال، تنها اگر از قبل «درختیت^۶» را در نظر داشته باشیم، می‌توانیم تک‌تک درختان را شناسایی کنیم.

« $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » همان چیزی است که برای فردی که درگیر تفکر علمی است، وضعیتی مشکوک می‌شود و او نسبت به آن بیشتر بیگانه می‌ماند. یک دانشمند در آن petitio principii ^۷ (مصادره به مطلوب) غیرقابل قبول می‌بیند، که بر «تفکر تجربی» یورش می‌برد. این petere principium ^۸ (اصل اولیه) است که فلسفه با طرح آن در حال فراهم کردن یک زمینه حمایتی از علم است؛ به عبارت بهتر، « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » یورشی است که قلمرویی را می‌گشاید که علم می‌تواند در داخل مرزهای آن تعریف و مستقر شود (Ibid).

اگر ما مستقیماً آن موجوداتی را که از φύσις هستند، تجربه کنیم و به آن‌ها التفات داشته باشیم، در این صورت هم موجودی را که حرکت می‌کند در نظر می‌گیریم و هم حالت «موجود-متحرک^۹» بودن آن را.

۱. Epagōgís؛ این واژه معمولاً به استقرا ترجمه می‌شود که منظور یک نوع استدلال است. اما هایدر با تفسیری خاص از این واژه، بیان می‌کند که این واژه دارای دو معنی است. در معنای نخست این واژه به معنای تاسیس یک مفهوم است و در مرتبه دوم به معنایی است که ما همواره از استقرا می‌فهمیم و آن تشبیه یک مفهوم است.

2. leading towards

3. induction

4. general

5. stand

6. treeness

7. petitio principii

8. petere principium

9. being-moved

۳. Φύσις به عنوان αιτια

هایدگر بر آن است که برای پرسش در مورد φύσις، باید در مورد «موجود - متحرک» بودن این موجودات تحقیق کرد و کوشید تا رابطه φύσις در رابطه با آن موجودات را مشاهده کرد. اما پیش از آن می‌خواهد در کل موجودات آن قلمرویی را مشخص کند که می‌توان گفت شامل موجوداتی می‌شود که توسط فوسیس متعین شده‌اند؛ به این منظور، وی با تفسیر رابطه علیت آغاز می‌کند.

هایدگر بیان می‌کند که برخی موجودات، به وسیله «علل» دیگری «هستند»، اما گروه اول، آن‌هایی که علت نامیده شده‌اند، به وسیله φύσις هستند. بنابراین از ابتدا φύσις به عنوان علت^۱ (αιτια, αιτιον) به معنای «شیء منشأ» و اصلی در نظر گرفته می‌شود و خود به خود ما را به تفکر در مورد «علیت» وا می‌دارد، شیوه و حالتی که در آن یک شیء، شیء دیگر را «به عمل می‌آورد» (Ibid: 226-27).

در نظر هایدگر αιτιον، در اینجا به معنای شیئی است عهده‌دار این واقعیت که یک موجود همان گونه هست که هست (Ibid:227). از آنجایی که ارسطو از علل متعددی سخن می‌گوید: τεχνη و τελος, ειδος, αλλη دیگر را در واژگان فلسفی ارسطو تفسیر کنیم. چگونه αλλη و ειδος, τελος با هم تشکیل دهنده و مسئول وجود موجودات طبیعی هستند؟ کلمه آلمانی علت مفیدتر از کلمه ماست. αιτιον توسط هایدگر به عنوان Ur-sache، منبع و منشأ شیء ترجمه شده است. هایدگر همچنین از واژه آلمانی Vershulden به عنوان ترجمه یونانی αιτια استفاده می‌کند، کلمه‌ای که به معنای مسئولیت، علت، و همچنین گناه و بدهی است. «علت آن چیزی است که موجود در وجود خود مدیون آن است. (Brogan, 2005: 31)» این همان گناه اصلی است که آناکسیماندر در قسمتی از بی‌عدالتی کیهانی از آن صحبت کرد، وقتی گفت که آپایرون، چیزی که محدود نیست، همان چیزی است که از آن بودن طلوع و قیام می‌کند و باز می‌گردد، «بر حسب زمان ظلم و تجاوز آن‌ها را جبران و بین آن‌ها تناسب برقرار می‌کند» (Anaximander, 1983: 106-107).

البته این نقش، خصلت تعلیل، به معنای واقعیت بخشی موثر «علی»، ندارد. به عنوان مثال فضایی برای شیئیت مادی وجود دارد، اما فضا خود علت و موثر در وجود ماده نیست. علت را باید در اینجا به عنوان خواستگاهی درک کرد که شیئیت یک شیء را می‌سازد. علیت در اینجا فقط یک روش اشتقاقی برای وجود علت است (Ibid).

1. aition, aitia

2. act on

هایدگر در ادامه برای توضیح دقیق‌تر علت بیان می‌کند که یونانیان موجودات را «پایا»^۱ خطاب می‌کردند. «پایا» معنایی دوگانه دارد: از یک سو، آن چیزی که به خودی خود می‌پاید، آن چیزی که پیش‌می‌پاید، «بیرون از» می‌پاید؛ از سوی دیگر، پایا به معنای استوار و ماندگار است یعنی آنچه در طول زمان باقی می‌ماند. وی بیان می‌کند که بر اساس تفکر یونانیان، هرگز نمی‌توان «پایا» را به‌عنوان مترادف «ابژه» در نظر گرفت؛ چرا که ابژه به «ایستاده در برابر» ترجمه می‌شود. اما یک موجود را تنها زمانی می‌توان به‌عنوان ابژه در نظر گرفت که انسان به سوژه تبدیل شده باشد. سوژه حالتی است که انسان در آن رابطه اصلی خود با موجودات را بر اساس «عینیت بخشی»^۲ به آنچه با آن روبرو می‌شود و درک موجودات برای تسلط بر آن‌ها، تجربه می‌کند. اما در نظر یونانیان انسان هرگز سوژه نیست؛ و بنابراین موجودات غیر انسان نمی‌توانند خصلت ابژه و «ایستاده در برابر» داشته باشند. بر این اساس φύσις چیزی است که عهده‌دار این واقعیت است که «پایا» بذاته جایگاهی منحصر به فرد دارد (Ibid).

۴ . Φύσις به‌عنوان ἀρχή κινήσεως

هایدگر همچنین به معنای واژه ἀρχή^۳ می‌پردازد و بیان می‌کند که این واژه نیز دارای دو معنی است. از یکسو φύσις به معنای آن چیزی است که یک شیء منشأ^۴ و آغازش^۵ را از آن گرفته است. از دیگر سو، این منشأ و آغاز بر چیزی که از آن پدید می‌آید، چیرگی می‌یابد، و در نتیجه بر آن مسلط می‌شود. بنابراین ἀρχή هم‌زمان به معنای آغاز و تسلط است. به طور کلی می‌توان گفت به معنای «منشأ و ناظم»^۶ است. هایدگر در نهایت بیان می‌کند که «برای بیان وحدتی که بین این دو معنا در نوسان است می‌توانیم ἀρχή را سرمنشأ ناظم^۷ و ناظم منشأ^۸ ترجمه کنیم» (Ibid: 227-28).

در نظر هایدگر ترکیب این معنی اساسی است و معنای αιτιον را دقیق‌تر بیان می‌کند.

هایدگر اظهار می‌کند که φύσις، ἀρχή است؛ به این معنی که منشأ و ترتیب «موجود – متحرک» و ساکن است، به‌ویژه در وجود متحرکی که ἀρχή را در خود دارد. وی تأکید می‌کند که «در خود»^۹ به معنای «فی ذاته»^{۱۰} نیست، و با بیان این تمایز می‌خواهد نشان دهد که این

1. constant
2. objectification
3. archi
4. origin
5. beginning
6. ordering
7. originating ordering
8. ordering origin
9. In itself
10. in its self

«در خود» به شکل آگاهانه نیست. موجود حتی خودش را به عنوان «خود» در اختیار ندارد. گیاهان و جانوران حتی در حال ایستادن و در حال سکون نیز در حالت تکان خوردن قرار دارند. سکون نوعی حرکت است؛ فقط آنچه می‌تواند حرکت کند می‌تواند ساکن باشد. «این واقعیت که این موجودات در هر زمان معین ممکن است در حال سکون باشند، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که حرکت باید شیوه وجود آنها باشد... سکون به معنای نفی جنبش نیست، بلکه بیان تحقق یافته این نحوه از هستی است (Brogan, 2005: 26)». بیهوده است که از عدد ۳ به عنوان موجود ساکن صحبت کنیم. هایدگر تصریح می‌کند از آنجا که گیاهان و جانوران بدون توجه به اینکه ساکن یا متحرکند، در حال حرکت هستند، بنابراین نه تنها در حال حرکت هستند، بلکه وجودشان به عنوان موجود متحرک است. یعنی آنها در درجه نخست موجودی برای خود و در میان سایر موجودات نیستند که گاهی نیز حالت حرکت به خود بگیرند. بلکه آنها فقط تا آنجا موجودند که جایگاه و پای وجودشان در حرکت باشد. با این حال، متحرک بودن آنها به گونه‌ای است که «ἀρχή»، منشأ و نظم حرکت آنها، از درون خود آن موجودات حاکم است.

هایدگر بیان می‌کند که ارسطو در این جا φύσις را به عنوان ἀρχή κινήσεως^۱ (منشأ و آغاز حرکت و جنبش) تعریف می‌کند. از نظر هایدگر، ارسطو در بیان معانی جنبش، دقیق نیست. و یک نوع حرکت بیان نشده است. در واقع آن نوع حرکتی که ذکر نشده دقیقاً همان حرکتی است که برای تعیین هستی φύσις تعیین کننده است. اما با این حال، شمارش انواع حرکت نشان می‌دهد که ارسطو^۲ κινήσις (متحرک بودن) را به معنایی بسیار گسترده می‌فهمد (Heidegger, 1999: 228). امروزه، با غلبه علم‌گرایی و تفوق تفکر مکانیکی علوم طبیعی مدرن، ما تمایل داریم که شکل اساسی حرکت را به معنای انتقال از یک موقعیت در فضا به موقعیت دیگر در نظر بگیریم و هر حرکتی را بر این اساس تبیین کنیم. هایدگر بیان می‌کند که در نظر ارسطو κινήσις κατὰ τόπον^۳ (حرکت بر اساس مکان) فقط یک نوع از جنبش در میان دیگر انواع آن است که هیچ تمایز و اهمیت بیشتری از سایر انواع حرکت ندارد (Ibid: 228-29).

علاوه بر این، باید توجه داشته باشیم که به تعبیری، منظور ارسطو از «تغییر مکان» چیزی متفاوت از تصور مدرن از تغییر مکان مقداری توده در فضا است. مکان^۴ τόπος، با توجه به نوع جسم، مشخص است. آنچه آتشین است متعلق به بالاست، آنچه خاکی است به پایین تعلق دارد. خود مکان‌ها - بالا/ پایین (یا آسمان/ زمین) - خاص هستند: از طریق آنها فاصله‌ها و روابط

1. kiniseos
2. kinisis
3. kinisis kata topon
4. topos

مشخص می‌شود، یعنی چیزی که ما آن را «فضا^۱» می‌نامیم، «یونانیان در برابر آن نه کلمه‌ای داشتند و نه مفهومی». برای ما امروز فضا از طریق مکان تعیین نمی‌شود، بلکه همه مکان‌ها، توسط فضای نامتناهی تعیین می‌شوند که همه جا همگن است و هیچ جا متمایز نیست. اما در نظر ارسطو مثلاً ممکن است یک گیاه که ساکن است از نظر رنگ در حال حرکت از سبز به زرد باشد. یا یک روباه که در حال دویدن است، همان زمان از نظر رنگ بدن ساکن است. هایدگر بیان می‌کند که اگر همه این «ظواهر» را که با هم اشتراک دارند به‌عنوان انواع حرکت در کنار هم در نظر بگیریم، به ویژگی اصلی آن‌ها که ارسطو آن را در کلمه و مفهوم «μεταβολη» (تغییر کردن) تثبیت می‌کند، نزدیک می‌شویم. معنای اصلی آنچه یونانیان در اندیشیدن به μεταβολη منظور می‌کردند این است که در یک تغییر، چیزی پنهان و غایب، ظاهر می‌شود (Ibid: 229). از نظر هایدگر ما برای همراهی با ارسطو باید دو کار انجام دهیم. اول اینکه خود را از این دیدگاه رها کنیم که تغییر مکان اولین و مهم‌ترین حرکت است؛ و دوم، یاد بگیریم که چگونه برای یونانیان حرکت به‌عنوان یک حالت از هستی دارای ساختار ظهور در حضور^۳ است. بنابراین «φύσις»، همان ἀρχή κινήσεως، یعنی منشأ و نظم تغییر است، به گونه‌ای که هر چیزی که تغییر می‌کند این نظم را در خود دارد.

۱.۴. تمایز φύσις οντα با مصنوعات

در همان ابتدای بحث ارسطو، موجودات ناشی از φύσις با موجودات دیگر در تقابل قرار گرفتند. دسته اول علت نام گرفتند؛ اما دسته دوم به صراحت نامی نیافتند و توصیف نشدند. در تقابل با موجوداتی مانند گیاه، حیوان، زمین و هوا که به نوعی موجودات دارای رشد و نمود هستند، موجودات دسته دوم همان مصنوعات انسانی همچون تخت، صندلی، میز، لباس و مانند آن است. اما آیا این‌ها نیز متحرک هستند. هایدگر بیان می‌کند که از نظر ارسطو اینها نیز متحرک هستند؛ اما حرکت آن‌ها بیشتر به گونه‌ای فهم می‌شود که در حال سکون هستند. به نظر هایدگر، برای ارسطو، مسئله در اینجا نشان دادن این است که مصنوعات همان چیزی هستند که هستند. ارسطو بیش از هر چیز می‌خواهد نشان دهد که ἀρχή موجود متحرک با ἀρχή موجوداتی که به شکل دیگر حرکت می‌کنند، یعنی مصنوعات، متفاوت است و این دسته اخیر به گونه‌ای دیگر با ἀρχή خود مرتبط هستند.

1. space

2. metavoli

3. emerging into presence

هایدگر در ادامه تفسیر ارسطو بیان می‌کند که ἀρχή مصنوعات (τεχνή) است. این کلمه (تخته) نه «تکنیک» به معنای روش‌ها و فعالیت‌های تولید است و نه به معنای «هنر» به معنای گسترده‌تر توانایی تولید چیزی، بلکه، τεχνή نوعی معرفت است. این معرفت به معنای دانش - چگونگی^۱، یعنی آشنایی با آن چیزی است که هر عمل ساخت و تولید را پایه‌گذاری می‌کند. این آشنایی نیز به معنای آن است که بدانیم تولید مثلاً یک میز باید به کجا برسد، کجا باید به «غایت» خود برسد و تکمیل شود. در یونانی، این «غایت» τέλος^۲ نامیده می‌شود که در آن فعالیت تولید «توقف می‌شود» و میز به صورت تکمیل یافته و تمام شده در نظر گرفته می‌شود. بنابراین این مصنوع دقیقاً به عنوان میز تمام شده است، به عنوان آنچه میز است و میز به نظر می‌رسد. اما εἶδος^۳ (نوع) باید از قبل در نظر باشد، و این «ظاهر قبلاً در نظر گرفته شده»، εἶδος προαιρετον همان τέλος و پایانی است که دانش مورد نظر درباره آن است. فقط به همین دلیل، τεχνή نیز به عنوان نوعی رویه و شیوه عمل که ما آن را «تکنیک» می‌نامیم، تعریف می‌شود. هایدگر باز هم تأکید می‌کند که «وجود τεχνή حرکت به معنای فعالیتی مبنی بر دستکاری اشیا نیست؛ بلکه بیشتر دانش برخورد با چیزهاست». بنابراین τέλος «هدف» و «مقصود»^۴ نیست، بلکه «غایت»^۵ و پایان به معنای کمال محدودی است که وجود چیزی را تعیین می‌کند. با این حال، τέλος، ظاهر قبلاً در نظر گرفته شده از میز در مثال قبلی، چیزی است که توسط فرد دارای دانش - چگونگی، شناخته شده است و در او وجود دارد. منشأ ایده آن میز و دستور ساخت آن تنها از این طریق اوست. بنابراین εἶδος، به خودی خود، ἀρχή مصنوع نیست. در عوض، εἶδος προαιρετον، یعنی،^۶ προαιρεσις، یعنی τεχνή همان ἀρχή مصنوع است.

بنابراین، در مورد مصنوعات، آغاز حرکت آن‌ها و در نتیجه مابقی که مشخصه کامل شدن و ساخته شدن آن‌هاست، در خود مصنوعات نیست، بلکه در دیگری، در ἀρχιτεκτων^{۱۰}، سازنده، یعنی کسی است که τεχνή را به عنوان ἀρχή کنترل می‌کند. به نظر می‌رسد که این توضیح تضاد مصنوعات با φύσις οντα را کامل می‌کند، زیرا φύσις οντα دقیقاً به این دلیل این نام را

1. techni
2. know-how
3. telos
4. eidos
5. proaireton
6. goal
7. purpose
8. end
9. proairesis
10. architekton

به خود می‌گیرند که ἀρχή یعنی آغاز و منشأ تحرک وجودشان را نه در موجودی دیگر، بلکه در خودشان دارند.

هایدگر بیان می‌کند که بر اساس این تقابل بین مصنوعات و چیزهای در حال رشد و نمو، ارسطو می‌تواند آنچه را که تاکنون گفته شده است، خلاصه و بدین ترتیب اولین طرح وجود φύσις را ایجاد کند. وی با نقل قول از ارسطو ادامه می‌دهد که منشأ و ناظم بودن موجود - متحرک به‌گونه‌ای به یک موجود در حال حرکت تعلق دارد، که این موجود، در خودش و از خودش و به سوی خودش، به موجود - متحرک بودن خود فرمان می‌دهد. از این رو، ἀρχή مانند نقطه شروع یک منبع نیرو نیست، که در همان لحظه آغاز موجود را هل بدهد و سپس به حال خود رها کند. بلکه در عوض، آنچه توسط φύσις تعیین می‌شود، نه تنها با خود وجود - متحرک باقی می‌ماند، بلکه دقیقاً به درون خود باز می‌گردد، حتی زمانی که مطابق با موجود - متحرک آشکار می‌شود و گسترش می‌یابد (Ibid:233).

وضعیت هستی را که در اینجا منظور هایدگر است را می‌توان با مثال رشد گیاهان روشن کرد. در حالی که گیاه جوانه می‌زند، از خاک خارج می‌شود و خود را به فضای باز شکوفا می‌کند، به طور همزمان به ریشه‌های خود باز می‌گردد، به طوری که تمام موارد بالا را به ریشه‌های ثابت می‌بندد و بنابراین وضع خود را می‌گیرد: «عمل ظهور خود - آشکارگی^۱ ذاتاً یک باز-گشت - به‌درون-خود^۲ است. این حالت از هستی، φύσις است» (Ibid:233-34). اما φύσις را نه باید همچون موتور داخلی در نظر گرفت که چیزی را به حرکت در می‌آورد، و نه همچون سازمان‌دهنده حاضر در خارج که آن چیز را هدایت می‌کند.

هایدگر به نقل از ارسطو بیان می‌کند مصنوعات «منبع تولید خود را در خود ندارد. اما در حالی که در مواردی (مثل خانه‌ها و سایر مصنوعات دستی) آن اصل در عامل خارجی است (ارسطو، ۱۳۶۳: ۸۰).» «با این حال، برخی دیگر واقعاً آرخه را در خود دارند، اما نه به این دلیل که خودشان هستند. همه چیزهایی که می‌توانند به طور عارضی برای خودشان «علت» باشند به این گروه اخیر تعلق دارند (Heidegger, 1999: 236).»

خانه منشأ و نظم خانه بودن خود را دارد؛ این منشأ و نظم یک ساخت و ساز است که در قصد قبلی^۳ بنا برای ساخت قرار دارد و بر اساس طرح معمار، به این قصد صورت بتنی داده می‌شود. این طرح - در اصطلاح یونانی، ظاهر خانه همانطور که از قبل در نظر گرفته شده یا در

1. self-unfolding emergence

2. going-back-into-itself

3. prior intention

یک کلمه، idéa^1 - هر مرحله از ساخت واقعی را نظم می‌دهد و بر انتخاب و استفاده از مصالح حاکم است. حتی زمانی که خانه «ایستاده»، بر پایه‌ای که برای آن گذاشته شده است، می‌ایستد، هرگز نمی‌تواند خارج از خود بنیاد بایستد، بلکه همیشه به‌عنوان یک ساخت و ساز صرف باقی می‌ماند. خانه تا زمانی که در آنجا می‌ایستد - به تعبیر یونانی، تا زمانی که در فضای باز و نامستور می‌ایستد - به دلیل نحوه ایستادن خود هرگز نمی‌تواند خود را به ἀρχή خود بازگرداند و هرگز امکان اینکه در زمین ریشه بزند، وجود ندارد؛ بلکه همیشه و فقط بر روی آن قرار می‌گیرد، بر روی آن ساخته شده است. اما اگر مثلاً شخصی به چشم خود ضربه بزند و با حرکت ناشیانه دست خود به آن آسیب برساند، چه؟ مطمئناً هم آسیب و هم حرکت دست به طور ἐν ταυτῷ (همزمان) در همان موجود هستند. با این حال، آنها به هم تعلق ندارند، بلکه صرفاً با هم اتفاق افتاده‌اند، συμβεβηκός یعنی تصادفاً با هم رخ داده‌اند. هایدگر نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، در تعیین وجود φύσει ὄντα ، صرفاً گفتن این که آنها ἀρχή خود را، یعنی همان فی نفسه وجود - متحرک بودن را، دارند، کافی نیست. بلکه لازم است این تعیین خاص را اضافه کنیم: فی نفسه، مخصوصاً تا آنجا که خودشان هستند و در و با خودشان هستند. (Ibid)

۵. Φύσις به معنای هستی

هایدگر در ادامه تفسیر خود بیان می‌کند تاکنون همچنان کلمه اصلی φύσις ترجمه نشده است. وی این نکته را تکرار می‌کند که کلماتی مانند natura یا طبیعت نمی‌توانند جایگزین مناسبی برای آن باشند. زیرا این اسامی بیش از حد مبهم و سنگین هستند، و به طور کلی به این دلیل که این عنوان‌ها اعتبار خود را تنها به واسطه تفسیر درستی از φύσις دریافت می‌کنند. وی اظهار می‌کند که ما حتی کلمه‌ای نداریم که برای نام‌گذاری و اندیشیدن به هستی φύσις ، آنگونه که تا کنون توصیف شده است، مناسب باشد. به نظر هایدگر دلیل اصلی تداوم استفاده از واژه ترجمه نشده و شاید غیرقابل ترجمه φύσις در این واقعیت نهفته است که هر آنچه که تا این لحظه برای روشن شدن وجود آن گفته شده است، فقط پیش درآمد است. «در واقع، تاکنون ما حتی نمی‌دانیم که وقتی در مورد φύσις پرسش می‌کنیم، چه روشی برای تأمل و تحقیق وجود دارد (Ibid: 237)». اما هایدگر نوید می‌دهد که ارسطو در قطعه بعدی به ما می‌گوید و بر اساس آن افقی را که تفسیر φύσις در آن پیشرفت می‌کند، فراهم می‌شود؛ و با تکیه بر آن هم قسمت قبل و هم به ویژه آن چه که بعد از آن می‌آید، به اختصار بسیار مشخص می‌کند. وی برای این امر به

1. Idéa

2. en tafto

تفسیر عبارت $\kappa\alpha\iota \epsilon\sigma\tau\iota\nu \pi\alpha\nu\tau\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ^۱ می‌پردازد و بیان می‌کند که همه موجودات $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ نوعی از هستی را دارند که بودن نام دارد: «این اصطلاح «هستومندی»^۲ که به سختی در زبان معمولی زیبا به نظر می‌رسد، تنها ترجمه کافی برای $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ است (Ibid).» هایدگر می‌افزاید که این اصطلاح اطلاعات بسیار کمی در اختیار ما می‌گذارد؛ در واقع این اصطلاح تقریباً هیچ چیزی به ما نمی‌گوید، اما این مسئله از نظر هایدگر دقیقاً مزیت آن است. وی از ترجمه‌های معمول و تفسیرهای آشنا از $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ به عنوان «جوهر» و «ماهیت» اجتناب می‌کند. در واقع $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ همان $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ است یعنی بودن، چیزی که یک موجودی را به ما هو موجود متمایز می‌کند و در یک کلمه: هستی.

هایدگر بیان می‌کند که واژه $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ در اصل یک اصطلاح فلسفی نبود. این ارسطو بود که $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ را اولین بار به عنوان یک اصطلاح ابداع کرد. این ابداع عبارت است از این که ارسطو یک عنصر تعیین کننده را از محتوای واژه بیرون می‌کشد و آن را محکم و واضح می‌کند. و با وجود این، در زمان ارسطو و حتی بعد از آن، این کلمه هنوز معنای رایج خود را حفظ کرده است که به موجب آن به معنای خانه است و اموال، دارایی‌ها، توانایی‌ها. می‌توانیم بگوییم دارایی‌های فعلی فرد شامل ثروت، اموال و املاک و مستغلاتی که در حال حاضر فرد دارد. هایدگر معتقد است که باید به این معنا فکر کرد تا بتوان معنای دلالتی $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ را به عنوان یک واژه اساسی فلسفی درک کنیم. وی ادامه می‌دهد که و سپس بلافاصله می‌بینیم که عبارت توضیحی که ارسطو بعد از کلمه $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ در متن بالا اضافه می‌کند چقدر ساده و واضح است:

$\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu \gamma\alpha\rho \tau\iota \kappa\alpha\iota \epsilon\nu \upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu \eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \alpha\epsilon\iota$ ^۳

«زیرا همیشه $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ مانند یک پیش - حاضر^۴ است و «در» یک پیش - حاضر (Ibid: 238).» هایدگر بیان می‌کند که در اینجا می‌بایست به آنچه که این جمله باید توضیح دهد توجه جدی داشت: یعنی اینکه $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ تا چه اندازه $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ است و بنابراین خصلت بودن و هستی را دارد. این امر مستلزم آن است که $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ را به گونه‌ای درک کنیم که با $\tau\omicron \omicron\nu$ مطابقت داشته باشد. ما می‌توانیم $\tau\omicron \omicron\nu$ را به معنای موجود، یعنی خود این موجود معین در نظر بگیریم. اما همچنین می‌توان به آن چیزی دلالت کند که «هست»؛ آنچه که دارای «هستی» است. به همین ترتیب، $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ نیز می‌تواند به معنای «چیزی که با پیش - حاضر متمایز می‌شود» باشد، و بنابراین می‌تواند به معنای خود پیش - حاضر باشد.

1. kai estin panta tauta ousia

2. beingness

3. hypokeimenon gar ti kai en hyporokeiméno estin i fýsis aei

4. lying-present

هایدگر ادامه می‌دهد مطابق با توضیح ουσία از طریق αποκειμενον وجود موجودات برای یونانیان به معنای حضور است: پیشاپیش «آنجا» و «در مقابل...». وی بیان می‌کند که ارسطو حداقل در دو مقطع به جای τὰ ὄντα، واژه ۱ συνεστωτα (آن چیزهای پایداری که استواری گرفته‌اند) را به کار می‌برد. «بر این اساس، «بودن»^۲ به معنای «خود استواری»^۳ است» (Ibid:238).

بنابراین، به زعم هایدگر، یونانی‌ها هستی را گاهی به‌عنوان «خود استواری» (ὑποστασις^۴ substantia) و گاهی به‌عنوان «پیشا-حاضر» (subjectum αποκειμενον) می‌دانند. اما هر دو وزن یکسانی دارند، زیرا در هر مورد یونانیان یک چیز را در نظر دارند: موجود - حاضر از خود^۵، حاضر - شده^۶. بنا بر اصل تعیین‌کننده‌ای که تفسیر ارسطو از φύσις را هدایت می‌کند، φύσις باید به‌عنوان «ουσία» یعنی یک شیوه و یک حالت از وجود یعنی از حاضر - شده درک شود (Ibid: 239). بنابراین «ουσία» (به‌ویژه نزد ارسطو) به معنای «حضور پایا»^۷ است (Sadler, 1996: 44). «اما حضور به چه معناست؟ و چه اهمیتی دارد که بفهمیم تمام هستی شناسی ارسطویی بر مبنای حضور تبیین می‌شود؟ در نظر هایدگر «حضور یک مقوله زمانی است و با «حال» مطابقت دارد و به همراه گذشته و آینده سه بخش از زمان هستند (Ibid:44-45)». این بدان معنی است که هستی‌شناسی ارسطویی را می‌توان در کتاب چهارم فیزیک که به بحث از زمان می‌پردازد، به صورت عمیق‌تر دریافت کرد و بحث زمان در فلسفه ارسطویی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. به روایت هایدگر، ارسطو به دلیل «درکی» که از بودن به‌عنوان حضور دارد، «زمان را بر اساس زمان حال، اکنون و شاید حتی به‌عنوان خود چیزی حاضر، به‌عنوان یک موجود در میان موجودات دیگر در نظر می‌گیرد (Sinclair, 2006: 26)».

اکنون از طریق ἐπαγωγῆς مشخص شده است که φύσις ὄντα همان κινούμενα هستند، یعنی: وجود φύσις در حالت موجود - متحرک هستند. بر این اساس، بحث درک متحرک بودن به‌عنوان یک شیوه و حالت هستی، یعنی حاضر - شده مطرح است. تنها در این صورت می‌توان φύσις را در هستی‌اش به‌عنوان منشأ و نظم موجود - متحرک، یعنی آنچه خودش از خارج از خود و به سوی خود حرکت می‌کند، درک کرد. بنابراین، اساساً واضح است که سؤال در مورد φύσις از φύσις ὄντα جستجوی خصوصیات وجودی موجود در موجوداتی از این نوع نیست، «بلکه بیشتر تحقیقی درباره هستی آن موجودات است که از آن وجود پیشاپیش مشخص می‌شود»

1. synestota
2. to be
3. to stand on its own
4. ypostasis
5. being-present of itself
6. becoming-present
7. constant presence

که چگونه به طور کلی موجودات چنین وجودی می‌توانند دارای خواص باشند (Heidegger, 239 : 1999)»

اما هایدر با تفسیر نقل قول بعدی از کتاب فیزیک ارسطو تا حدود زیادی معنای φύσις را مشخص می‌کند. هایدر خود درباره این بخش بیان می‌کند که بخش بعدی انتقال به رویکردی جدید در تعیین وجود φύσις را شکل می‌دهد و نشان می‌دهد که توضیح ارسطو از φύσις تا اینجا چقدر قاطعانه در عین حال به صراحت به تأملی مبتنی بر اصول بنیادی بیان شده و نشان می‌دهد که این تأمل چقدر ضروری است.

«اما تلاش برای اثبات اینکه φύσις هست بیجاست (Ibid)». هایدر با نقل قول این جمله از ارسطو این پرسش را مطرح می‌کند که چرا این تلاش بیهوده است؟ آیا نباید چنین رویه‌ای را جدی بگیریم؟ بدون اثبات قبلی که چیزی شبیه φύσις «است»، تمام توضیحات در مورد φύσις بی‌معنی باقی می‌ماند. پس باید چنین اثباتی را امتحان کرد. اما در آن صورت باید فرض کنیم که φύσις نیست، یا حداقل هنوز در هستی و وجودش ثابت نشده است. بنابراین در جریان اثبات‌های ممکن، به خود اجازه رجوع به آن را ندهیم. اما اگر این محدودیت را جدی بگیریم، چگونه می‌توانیم چیزی مانند φύσις را پیدا کنیم یا به آن اشاره کنیم، چیزهای در حال رشد - مثلاً حیوانات - همان چیزهایی که قرار است وجود φύσις توسط آنها ثابت شود؟ چنین رویه‌ای غیرممکن است، زیرا قبلاً باید به وجود φύσις اشاره شود، و دقیقاً به همین دلیل این نوع اثبات همیشه زائد است. زیرا این اثبات پیشاپیش و در اولین گام، تأیید می‌کند که این کار غیر ضروری است. در واقع کل این کار بیجاست. وجود φύσις و φύσις به‌عنوان هستی غیرقابل اثبات باقی می‌ماند زیرا φύσις نیازی به اثبات ندارد، زیرا هر جا موجودی از φύσις در فضای باز ایستاده باشد، φύσις قبلاً خود را نشان داده و در معرض دید قرار گرفته است.^۱

هایدر بیان می‌کند که در مورد کسانی که چنین دلیلی را مطالبه و تلاش می‌کنند، در بهترین حالت می‌توان توجه آنها را به این واقعیت جلب کرد که آنها به آنچه را که پیشاپیش می‌بینند، توجه ندارند، و چشمی برای دیدن آنچه پیشاپیش در منظر ایستاده است ندارند. این چشم را، که برای دیدن آنچه فرد می‌بیند، نیست بلکه برای دیدن آن چیزی است که فرد وقتی یک چیز را می‌بیند، آن منظری که در رویاروی او ایستاده است نیز می‌بیند، متعلق به همه نیست. این چشم توانایی آن را دارد که آنچه را که به خودی خود ظاهر می‌شود و مطابق وجود خود در فضای باز می‌آید، از آنچه به خودی خود ظاهر نمی‌شود متمایز کند.

۱. هایدر در دیگر آثار خود از جمله در کتاب *مقدمه‌ای بر متافیزیک* نیز این مسئله را به روشنی بیان می‌کند که فوسیس نزد یونانیان به معنای «هستی به ما هو هستی» است (Heidegger, 2000: 14-15).

آنچه از پیش ظاهر می‌شود را در حوزه‌های مختلف می‌توان نشان داد. به‌عنوان مثال آنچه هنر در همه آثار هنری انجام می‌دهد، همانطور که زندگی در همه موجودات زنده انجام می‌دهد، همانطور که تاریخ در تمام رخداد‌های تاریخی انجام می‌دهد و در نهایت همانطور که φύσις در φύσις ὄντα انجام می‌دهد. هایدگر ادامه می‌دهد آنچه پیشاپیش در منظر دید می‌ایستد، به شدت سخت دیده می‌شود، به ندرت درک می‌شود، تقریباً همیشه به صورت یک ضمیمه صرف جعل می‌شود و به این دلایل به سادگی نادیده گرفته می‌شود. هایدگر بیان می‌کند که لازم نیست همه به صراحت آنچه را که پیشاپیش در تجربه‌های ما مشاهده می‌شود، در نظر داشته باشند، بلکه فقط کسانی که ادعا می‌کنند درباره طبیعت، تاریخ، هنر، انسان‌ها و کل موجودات تصمیم می‌گیرند یا حتی می‌پرسند، باید به این سطح برسند و به این امر دقت کنند. مسلماً هرکسی که با عمل یا فکر خود را در این مناطق موجودات می‌بیند، نیازی به در نظر گرفتن صریح آنچه پیشاپیش دیده می‌شود، ندارد. اما اگر واقعاً بخواهد در جایی که ایستاده بایستد، نباید آن را نادیده بگیرد یا آن را به‌عنوان چیزی صرفاً انتزاعی در نظر بگیرد.

در نظر هایدگر آن چیزی که پیشاپیش ظاهر می‌شود، وجود (در یک زمان معین) یک موجود، چیزی نیست که بعداً از موجودات انتزاع شود، چیزی تجزیه و تفکیک شده نیست، و البته چیزی نیست که صرفاً از طریق تأمل و تفکر در خود متفکر قابل دسترس شود. بلکه برعکس، راه رسیدن به آنچه پیشاپیش دیده شده اما هنوز درک نشده است، بسیار کمتر مفهوم‌سازی شده، همان «رهنمون به سوی» است که قبلاً به آن اشاره کردیم یعنی *επαγωγή*. این چیزی است که ما را وادار می‌کند جلوتر را تا دوردست ببینیم، به چیزی که خودمان نیستیم و کمتر از همه می‌توانیم باشیم، به چیزی دور که با این وجود نزدیک‌ترین است، نزدیک‌تر از هر چیزی که پیشروی ما در برابر چشمان ماست یا در گوش ما طنین انداز می‌شود. برای اینکه نزدیک‌ترین و در عین حال دورترین آن را نادیده نگیریم، باید فراتر از آشکار و «واقعی» بایستیم. تمایز بین آنچه در خود ظاهر می‌شود و آنچه در خود ظاهر نمی‌شود، یک *κρίνειν* به معنای واقعی یونانی است: جدا کردن آنچه برتر از آنچه که پست است. از طریق این توانایی «انتقادی» برای متمایز کردن که همیشه داوری است، انسان دیگر نه تنها از آنچه که او را به دردسر می‌اندازد و مشغول می‌کند، مبهوت نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، در ارتباط با هستی قرار می‌گیرد. به معنای واقعی کلمه، او تبدیل به برون - ایستا^۱ می‌شود (Ibid:241). برون - ایستایی در کتب دیگر هایدگر به ویژه وجود و زمان به تفصیل بیان شده است. «کلمه *existence* که در زبان انگلیسی به «وجود داشتن» اطلاق می‌شود، در اصل به معنای «بیرون ایستادن» یا «ظهور» است که از دو جزء *ex*

1. ex-sistent

یعنی «بیرون» و *sistence* یعنی «ایستادن» ساخته شده است (جباری، ۱۳۸۷: ۴۶). انسان به جای اینکه صرفاً «زندگی» کند و «واقعیت» را در به اصطلاح «دغدغه برای زندگی واقعی» قاپ بزند، برون-ایستا می‌شود، جایی که «واقعیت» تنها پناهگاهی در فرار طولانی مدت از هستی است. «وقتی انسان در حالتی وجدآمیز یا متواجد است، او به ماورای خودش می‌رود (داوری، ۱۳۸۲، ۳۳).»

به گفته ارسطو، هرکسی که نتواند تمایزی بین آن موجودی که پیش روی ماست با آنچه که پیشاپیش از موجودات عرضه می‌شود، قائل شود مانند مردی نابینا زندگی می‌کند که با استدلال در مورد نام‌هایی که شنیده است رنگ‌ها را در دسترس خود قرار می‌دهد. نابینا راهی را برمی‌گزیند که هرگز نمی‌تواند او را به هدفش برساند، زیرا تنها راهی که به آنجا منتهی می‌شود «دیدن» است و قطعاً نابینایان از آن محروم هستند. همانطور که افراد نابینا نسبت به رنگ‌ها وجود دارند، افراد نابینا نسبت به *φύσις* نیز وجود دارند. و اگر به خاطر بیاوریم که *φύσις* تنها به‌عنوان یک نوع از *οὐσία* (هستومندی) تعریف شده است، آنگاه کسانی که *φύσις* را نمی‌بینند، تنها یک نوع از افراد کور نسبت به هستی هستند. احتمالاً تعداد نابینایان نسبت به هستی بسیار بیشتر از نابینایان رنگ است، و علاوه بر این، قدرت نابینایی آنها حتی قوی‌تر و سرسخت‌تر است، زیرا این نوع نابینایی کمتر آشکار است و این نوع نابینایان عمدتاً ناشناخته می‌مانند. اما باید به آن چیزی که پیشاپیش به خودی خود ظاهر می‌شود و از همه طرح‌های اثبات‌گریزان است، به سختی به اصالت و حقیقت آن پایبند بود. در غیر این صورت، ارسطو نیازی به یادآوری صریح آن و یا حمله به این نابینایی نسبت به هستی نداشت. و حفظ رابطه ما با هستی سخت است، زیرا به نظر می‌رسد با رفتار عمومی ما نسبت به موجودات برای ما آسان شده است که رابطه ما با هستی می‌تواند با این مقوله جایگزین شود و چیزی جز این رفتار نباشد (Heidegger, 1999: 241).

۶. نتیجه‌گیری

هایدگر در سراسر کار خود تلاش مکرری برای بازیابی تجربه یونانی از هستی به‌عنوان *φύσις* انجام داد. از نظر وی این امر ضروری می‌نمود زیرا متافیزیک غربی وجود را به‌عنوان *φύσις* به نظریه موجودات به‌عنوان یک کل، به‌عنوان طبیعت محدود کرده بود.

هایدگر در دوره‌ای می‌زیست که علم‌گرایی در حال تسلط بر تمام وجوه زندگی انسان بود. و البته فلسفه نیز از این جریان مستثنی نبود. وی هیچگاه اثرات علم‌گرایی بر فلسفه را که به‌ویژه از کانت تجلی یافت و تا هوسرل ادامه داشت (به گونه‌ای که هوسرل هدف خود را ایجاد یک فلسفه علمی می‌دانست) برنتافت و در پی تفکری بود که بتواند بر سلطه‌گرایی علم فائق آید. در نظر هایدگر اثبات جهان خارج برای انسان که امری ملموس است، اوج تأثیر علم‌گرایی بود، امری که به زعم

او خطا بودن نگاه علمی را نشان می‌داد. بنابراین سعی کرد به جای آنکه تسلیم آن شود، آن را از ریشه برکند و نشان دهد که اصولاً انسان و فلسفه نباید به جایی برسد که بخواهد جهان را اثبات کند. به این منظور به سراغ کتاب فیزیک ارسطو رفت و بین خوانش کلاسیک ارسطو که آن را انحراف فلسفه می‌نامید، با آنچه به نظر خود وی نگاه یونانی و ارسطویی است شکاف ایجاد کرد. و با تفسیر φύσις به‌عنوان وجود به ما هو وجود نشان داد که φύσις با وجودی پیشاپیش موجودات، بر انسان رخ نشان می‌دهد و انسان نیز به سمت همین جهان اگزیستانس دارد و لذا رابطه انسان با وجود به‌گونه‌ای است که اساساً نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا کرد، و بنابراین به اثبات وجود جهان نیازی نیست.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ ه. ق.). *شفاء*. به تصحیح سعید زائد-الاب قنواتی، قم، مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۶۳). *طبیعیات*. ترجمه فرشاد، مهدی، تهران. امیرکبیر.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱-۴، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- جباری، اکبر (۱۳۸۷). *پرسش از وجود*. چاپ اول، تهران، کویر.
- داوری، رضا (۱۳۸۲). *فلسفه و بحران غرب*. تهران، هرمس.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه، یونان و روم*. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی و سروش.
- ورنو، روژه؛ وال، ژان (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران. خوارزمی.

References

- Anaximander, (1983). DK12, in the *Presocratic Philosophers*, ed. G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press).
- Aristotle, (2014). *Complete Works*, Jonathan Barnes, Princeton, Princeton
- (1984), *Physics*, translated by Farshad, Mehdi, Tehran. Amir Kabir. (In Persian).
- Avicenna (1983). *The Healing*; Edited by Saeed Zaid-Alb Qanavati, Qom, Marashi Najafi (In Arabic).
- Brogan, Walter A, (2005). *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*, State University of New York Press, Albany.
- Capobianc, R, (2014). *Heidegger's Way of Being*, ed. K Maly, New Studies in Phenomenology and Hermeneutics, Toronto: University of Toronto Press.
- Copleston, Frederick (1996). *History of Philosophy, Greece and Rome*, translated by Seyyed Jalal al-Din Mojtabawi, third edition, Tehran, Elmi Farhangi and Soroush (In Persian).
- Davari, Reza (2003). *Philosophy and the Crisis of the West*, Tehran, Hermes (In Persian).

- Heidegger, Martin, (1999). "On the Being and conception of $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ in Aristotle's *physics B, 1*" Translated by Thomas Sheehan, Man and World.
- (2000). *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jabbari, Akbar (2008). *The Question of Existence*, first edition, Tehran, Kavir (In Persian).
- Plato (2001). *The Cycle of Plato's Works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, vol. 1-4, third edition, Tehran, Kharazmi (In Persian).
- Sadler, ted, (1996). *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, The Athlone Press.
- Sinclair, Mark, (2006). *Heidegger, Aristotle and the Work of Art, Poiesis in being*, PALGRAVE MACMILLAN. University Press.
- Vernoux, Roger; Wall, Jean (2008). *A Look at Phenomenology and the Philosophies of Being*, translated by Yahya Mahdavi, second edition, Tehran Kharazmi. (In Persian).



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Critical Assessment of the Nature of Moral Propositions from the Perspective of the Mohaqiq Isfahani

Hossein Ahmadi 

Associate Professor, Philosophy Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: h.ahmadi@iki.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(25-43)

Article History:

Received:
07 November 2024

In Revised Form:
17 February 2025

Accepted:
19 February 2025

Published online:
16 March 2025

Abstract

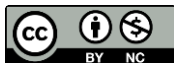
Ethical propositions such as "justice is necessary" are considered "mashhurat" (well-known or commonly accepted beliefs), which are propositions that gain general acceptance due to universal or specific group endorsement. Mohaqiq Isfahani deems their reality solely as constructs of rational individuals, according to the strict definition of "mashhurat". Therefore, he regards ethical propositions as conventional. Furthermore, he sees a division between "mashhurat" and axioms; since he believes only axioms reveal true reality, from his perspective, "mashhurat", which are distinct from axioms, possess no reality beyond the constructs of rational people, thus negating their reality. This research aims not only to elucidate the nature of ethical propositions from the perspective of Mohaqiq Isfahani and identify key factors influencing his viewpoint, but also to criticize the notion that "mashhurat" are distinct from illusions. Therefore, it seems incorrect to assert that "mashhurat" and axioms are separate categories; rather, foundational proofs should be divided in terms of the method of knowledge into "mashhurat" and illusions, and in terms of the value of knowledge into axioms and assumptions. Additionally, defining specific "mashhurat" as having no reality other than the constructs of rational individuals is an innovation of the Isfahani scholar. However, in the correct view, specific "mashhurat" should only be considered regarding their method of understanding, and the possibility of them having reality should not be dismissed.

Keywords:

Moral sentences, Moral Reality, Common Beliefs, Axioms, Illusions, Mohaqiq Isfahani

Cite this article: Ahmadi, H. (2024-2025). Critical Assessment of the Nature of Moral Propositions from the Perspective of the Mohaqiq Isfahani. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (25-43).

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



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended abstract

Moral sentences such as "it is necessary to have justice" are considered common beliefs; and common beliefs are sentences that have gained general acceptance in order to be accepted by everyone or a specific group; According to the definition of common beliefs, Mohaqiq Isfahani considers their reality to be only a rational agreement; Therefore, it considers moral sentences as conventional and based on reality; also he considers the common beliefs and the axioms to be opposite to each other and considers the axioms to be the reality, so the common beliefs that are opposite to the axioms have no reality other than intellectual agreement; This research is trying to reach a correct view about the common beliefs in a special sense, by descriptive-analytical method in addition to explaining and examining the basis of Mohaqiq Isfahani's opinion in denying the reality of common beliefs, Is it correct to be divide between certainty and common beliefs? Is there any kind of reality for common beliefs? Is it possible to be certainty of common beliefs? And is it possible to revise divide of common beliefs?

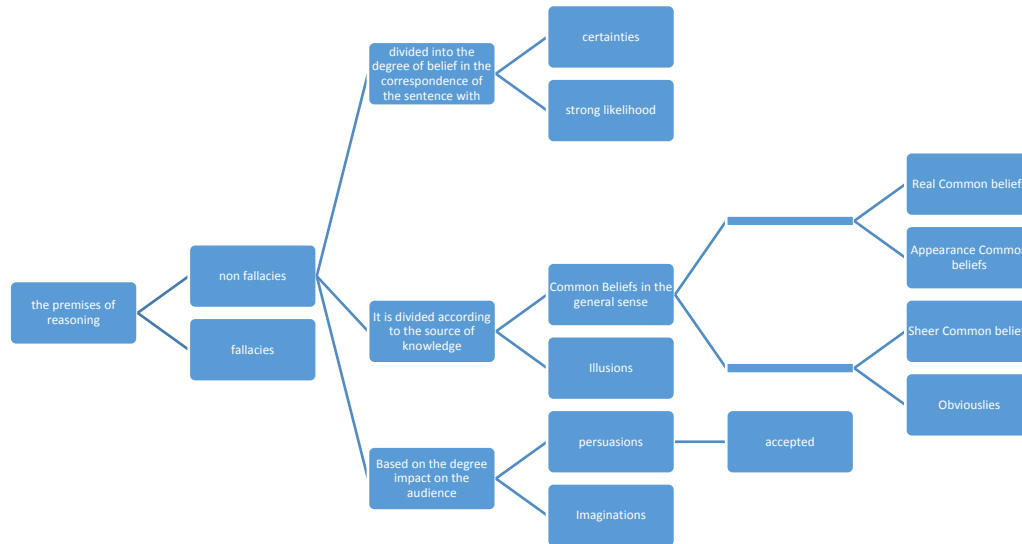
Considering that moral sentences are considered common beliefs and whether these sentences are true or not has a significant effect on human moral behavior, it is important to pay attention to the basis of the viewpoint of influential thinkers such as Mohaqiq Isfahani; Especially, by clarifying the basis of the thinkers' point of view, one can better understand the weakness or strength of their point of view. In addition to the fact that can be better to get the correct point of view by paying attention to the basis of the Isfahani researcher's point of view. Therefore, this research tries to achieve a descriptive-analytical method based on Mohaqiq Isfahani 's point of view about the reality of moral sentences.

Mohaqiq Esfahani has considered moral sentences such as "it is necessary to have justice" as common beliefs with a special meaning and he considers them to be an indicator of the contract of the wise, which has no reality other than this contract of the wise. His words have at least two important bases; division's first basis is to place the common beliefs in front of the certainties, which considers the common beliefs as lacking in reality, although he considers these common beliefs to be based on reality; But common beliefs are expressive the contract of the wise; The second basis of his point of view is his definition of common beliefs in a special sense and rejects common beliefs as a reality beyond the contract of the wise. It seems that the innovative definition of Mohaqiq Isfahani is without intellectual and narrative support, in addition to the division of common beliefs and certainties is not compatible with their nature.

A rational discussion of the place of common beliefs in determining the ratio of common beliefs to reality and explaining the type of reality supporting these cases is admirable in the perspective of Mohaqiq Isfahani; But the basis of denying the reality of common beliefs things in his words does not seem correct due to the following five forms; First of all, there is a problem in the definition of Mohaqiq Esfahani's common beliefs; Secondly, it is possible to explain the certainty and to be obvious of some moral sentences such as "it is necessary to have justice"; Thirdly, the lack of mutual Integration is generally not correct; Fourthly, the fact that common beliefs are division is disputed with certainties, and fifthly, There is a difference between the absence of reality and not paying attention to that reality, Paying attention to this distinction in this discussion will avoid confusion. That have been explained in detail about these five problems in this research.

The criterion of this research for categorizing the premises of reasoning is based on the nature of each of these premises; The summary of the matter is that it seems possible to categorize the premises of reasoning based on their nature as follows; So that certainties and suspects are opposite each other in the category based on the degree of belief in the correspondence of those premises with their reality; common beliefs and illusions are also opposite each other in the category; Because they indicate the way of knowledge through which these cases are known, and through the way of knowledge in these two categories of cases, the way of fame and power of illusion is intended; In addition, Accepted, imaginations and persuasions are opposite each other in the category. because persuasions and Accepted place the addressee in the position of submission, and persuasions in addition to surrendering the addressee, convince him, and acceptances are a part of persuasions that accept the case through a

trusted person or persons and People are convinced; Imaginations also aims to arouse the emotions of the audience, and the passive power of the audience is stimulated; But fallacies are opposite all the premises of reasoning; Because fallacies are the names of cases which, due to a verbal or spiritual mistake, are considered to be one of the premises of reasoning, and its diagram is drawn as follows:



Selected diagram from the categorizing of the premises of reasoning

The results of this research can be counted as follows: First of all, based on the nature of the premises of reasoning, it seems that it is not true that the common beliefs and the axioms are divided, but the reasoning premises are divided into common beliefs and illusions in terms of the way of knowing and in terms of the value of knowledge into axioms and strong likelihood, in addition to the fact that the definition of certain common beliefs to a reality other than intellectual agreement is one of the undocumented innovations of Mohaqiq Isfahani; but in the common beliefs cases, in a special sense, attention is not paid to the reality of common beliefs cases, but only to the way of knowing these cases.

Secondly, the new division is presented according to the criterion of the nature of the premises of reasoning, which prevents the confusion of some fallacies, such as what happened to Mohaqiq Isfahani; Thirdly, paying attention to the nature of the premises of reasoning of evidence causes attention to the territory of these premises, in addition to the fact that it causes researchers to distinguish between not having reality and paying attention to the reality of having or not having a celebrity; Because according to the nature of the premises of reasoning, the attention of that basis is determined.

Fourthly, this research has provided an explanation of some moral axioms that are considered analytical propositions, therefore the statement of Mohaqiq Esfahani that moral sentences are Common beliefs in a special sense is rejected, and it is possible that some its sentences are considered to be in Common beliefs in a general sense, such as "having justice". Fifthly, by explaining the analytical nature of some moral propositions, moral sentences can be divided into two categories, axiomatic and theoretical, and some theoretical moral sentences can be deduced and proved by relying on axiomatic moral sentences.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

نقد ماهیت گزاره‌های اخلاقی از منظر محقق اصفهانی

حسین احمدی ✉

دانشیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. رایانامه: h.ahmadi@iki.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» از مشهورات شمرده می‌شوند و مشهورات گزاره‌هایی‌اند که به جهت پذیرش همگانی یا گروهی خاص مقبولیت عمومی پیدا کرده‌اند. محقق اصفهانی با توجه به تعریف مشهورات به معنای خاص، واقعیت آنها را تنها بنای عقلا می‌داند؛ از این رو، گزاره‌های اخلاقی را اعتباری قلمداد می‌کند و مشهورات را مطابق واقعیت نمی‌داند؛ افزون بر اینکه وی مشهورات و ضروریات را قسیم می‌داند. با توجه به اینکه محقق اصفهانی تنها ضروریات را مبین واقعیت می‌داند لذا از منظر وی، مشهورات که قسیم ضروریات‌اند واقعیتی غیر از بنای عقلا ندارند و واقعیت از مشهورات نفی می‌شود؛ این تحقیق درصدد است افزون بر تبیین ماهیت گزاره‌های اخلاقی از منظر محقق اصفهانی و تصریح به نکات تأثیرگذار در دیدگاه ایشان، این دیدگاه را نقد کند که مشهورات قسیم وهمیات محسوب می‌شوند؛ از این رو به نظر می‌رسد قسیم بودن مشهورات و ضروریات درست نیست بلکه مبادی حجت از حیث راه شناخت به مشهورات و وهمیات و از حیث ارزش شناخت به ضروریات و مظنونات تقسیم می‌شوند افزون بر اینکه تعریف مشهورات خاص به واقعیتی جز بنای عقلا نداشتن از ابداعات محقق اصفهانی است اما مشهورات به معنای خاص در دیدگاه صحیح تنها به راه شناختشان توجه می‌شود و امکان واقعیت داشتنشان نفی نمی‌شود.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۴۳-۲۵)

تاریخ دریافت:

۱۷ آبان ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۲۹ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۰۱ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۶ اسفند ۱۴۰۳

گزاره‌های اخلاقی، واقعیت اخلاقی، مشهورات، بدیهیات، وهمیات، محقق اصفهانی

واژه‌های کلیدی:

استناد: احمدی، حسین (۱۴۰۳). نقد ماهیت گزاره‌های اخلاقی از منظر محقق اصفهانی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۲۵-۴۳).

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

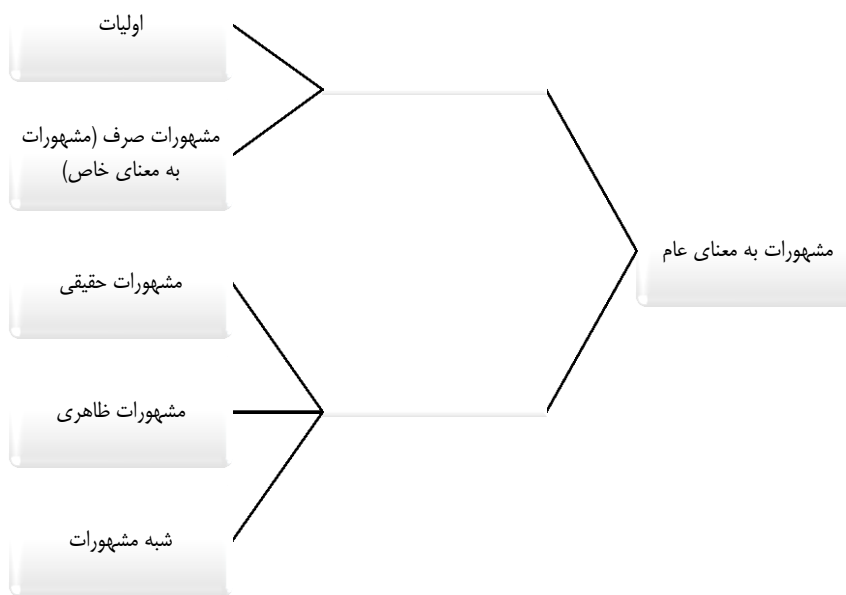


ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

گزاره‌هایی همچون «عدالت داشتن خوب است» و «عدالت داشتن ضرورت دارد» از گزاره‌های اخلاقی و تأدیبات صلاحیه^۱ محسوب می‌شوند که در زمره مشهورات قرار می‌گیرند. مشهورات گزاره‌هایی هستند که پذیرش عمومی دارند و مشهورات به معنای عام از جهتی مشهورات حقیقی و ظاهری را در بردارند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۳۶؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۱۰۷-۱۰۸) و از جهتی دیگر مشهورات صرف و اولیات را نیز شامل می‌شوند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۹۹؛ مظفر، ۱۴۲۱: ۳۴۰)؛ اما مشهورات به معنای خاص یا همان مشهورات صرف، اولیات را شامل نمی‌شوند.

مشهورات حقیقی در مقابل مشهورات ظاهری هستند و مشهورات ظاهری با دید ابتدایی مشهور به حساب می‌آیند اما با تأمل و دقت، شهرتشان از بین می‌رود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۴)؛ اما مشهورات حقیقی، شهرتشان دائمی است که به دلیل نداشتن مستندی غیر از شهرت گاهی به نام مشهور صرف خوانده می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۱۹-۲۲۰). نمودار اصطلاحات اقسام مشهورات به معنای عام که در بردارنده مشهورات است، به صورت ذیل رسم می‌شود:



نمودار ۱. اقسام مشهورات به صورت کلی

۱. تأدیبات صلاحیه به گزاره‌های مشهوری اطلاق می‌شود که حکم در آن‌ها بر مبنای مصالح عمومی مانند حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع است مانند گزاره «عدالت داشتن خوب است» و «ظلم کردن بد است».

درباره واقعیت و ماهیت گزاره‌های اخلاقی نظریات گوناگونی مطرح شده است؛ برخی برای این گزاره‌ها، تقرری ماهوی (لاریجانی، ۱۳۸۲: ۱۴)، برخی از سنخ معقولات ثانی فلسفی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۰۲-۲۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۲۵-۳۲۶)، برخی نیز آنها را اعتباری دانسته‌اند؛ محققانی که واقعیت گزاره‌های اخلاقی را اعتباری دانسته‌اند، برخی مانند احساس‌گرایان این اعتبار را اعتباری محض قلمداد کرده‌اند و غیرواقع‌گرا شده‌اند (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۴۲) و برخی آن را اعتباری قراردادی می‌دانند که طبق مصالح واقعی تبیین می‌شوند؛ از این رو مشهورات در نظر آنان تغییرناپذیرند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۲/ ۳۱۳-۳۱۹) و آنان به جهت اعتقاد به اطلاق گزاره‌های اخلاقی، واقع‌گرای اخلاقی شمرده می‌شوند. محقق اصفهانی از اندیشمندانی است که گزاره‌های اخلاقی را حاکی از بنای عقلا^۱ می‌داند که برای حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع اعتبار شده‌اند؛ لذا مشهورات تغییرناپذیر و تصدیق‌جازم‌آورند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳/ ۷۰؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۲/ ۳۱۵). در هر صورت اظهارنظر و اختلاف میان اندیشمندان تأثیرگذار از اهمیت بحث درباره این موضوع حکایت دارد؛ افزون بر اینکه دستیابی بر دیدگاه صحیح، بسیاری از معضله‌های فلسفه اخلاقی را حل می‌کند؛ از این رو، صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی، فهم چیستی واقعیت اخلاق و هدف اخلاقی و حل مسئله باید و هست مبتنی بر حل این موضوع و فهم صحیح از واقعیت و ماهیت گزاره‌های اخلاقی است.

مقاله‌هایی درباره دیدگاه فلسفه اخلاقی محقق اصفهانی نگاشته شده است مانند عناوین «فلسفه اخلاق محقق اصفهانی: شناخت گرا یا ناشناخت گرا؟»، «بررسی نقش عرف عقلا در وضع گزاره‌های اخلاقی (با تأکید بر دیدگاه محقق اصفهانی)» و «نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی در باب گزاره‌ها و ارزش‌های اخلاقی» که مقاله‌های یادشده به حیثیت معرفت‌شناسی اخلاق از منظر محقق اصفهانی پرداخته‌اند؛ در حالی که این تحقیق در صدد است واقعیت و ماهیت گزاره‌های اخلاقی را از منظر محقق اصفهانی بررسی کند. افزون بر اینکه مقاله «رابطه باید و هست در دیدگاه محقق اصفهانی» نیز به حیثیت منطق اخلاقی دیدگاه محقق اصفهانی می‌پردازد؛ اما این تحقیق به جنبه منطقی این گزاره‌ها نپرداخته است؛ اگرچه پرداختن به ماهیت این گزاره‌ها مقدمه‌ای برای منطبق اخلاق محسوب می‌شود. همچنین مقاله «بررسی هستی‌شناسانه حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبائی» به مقایسه هستی‌شناسانه از دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبائی می‌پردازد؛ اما مبنای هستی‌شناسانه دیدگاه فلسفه اخلاقی محقق

۱. بنای عقلا تعبیر دیگری از قرارداد اجتماعی است که عقلا قوانینی را بر اساس جلب مصالح و دفع مفاسد اجتماعی وضع می‌کنند.

اصفهانی تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است که این تحقیق در صدد است تا مبنای هستی‌شناسانه دیدگاه محقق اصفهانی درباره گزاره‌های اخلاقی را بررسی کند. به بیانی دیگر این تحقیق بر آن است تا دیدگاه محقق اصفهانی را درباره ماهیت گزاره‌های اخلاقی بررسی نماید و پاسخ دهد که اولاً اعتباری بودن این گزاره‌ها از منظر محقق اصفهانی از کجا نشأت گرفته است؟ ثانیاً آیا تعریف وی از مشهورات صحیح است یا نه؟ برای تحقق این هدف، نخست دیدگاه محقق اصفهانی درباره گزاره‌های اخلاقی بیان می‌شود و در ضمن تبیین دیدگاه وی به نکاتی که سبب شده است تا دیدگاه وی قابل دفاع نباشد اشاره خواهد شد سپس در بررسی دیدگاه محقق اصفهانی به نکات مثبت و منفی دیدگاه وی اشاره خواهد شد.

۲. دیدگاه محقق اصفهانی درباره واقیعت تأدیبات صلاحیه

محقق اصفهانی در تبیین گزاره‌هایی مانند «عدالت داشتن خوب است» و «عدالت داشتن ضرورت دارد» که از مشهورات معتقد است اینگونه گزاره‌ها در زمره آرای محموده و مشهورات به معنای خاص‌اند که واقعییتی جز بنای عقلا ندارند؛ تبیین وی درباره گزاره‌های اخلاقی چنین است: «والمعتبر فی القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما علیه آراء العقلاء، حیث لا واقع لها غیر توافق الآراء علیها» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۱۱).

محقق اصفهانی پشتوانه واقعی این گزاره‌ها را نفی نمی‌کند بلکه وی معتقد است بنای عقلا در گزاره‌های یادشده بر سه پیش‌فرض انسان‌شناسانه استوار است و آن پیش‌فرض‌ها عبارت‌اند از: الف. کسی که به عدالت رفتار کند، مصلحت نوع بشر و نظام اجتماعی را حفظ کرده است و حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع بشر به وسیله رفتاری عادلانه، واقعییتی عینی محسوب می‌شود، ولی مقصود از «عدالت داشتن خوب است» که مورد نزاع عدلیه و اشاعره است،^۱ این مطلب نمی‌باشد؛ ب. سازگاری نفس انسان با حفظ مصالح نیز واقعییتی و حقیقت دارد؛ یعنی طبع انسان ملایم با

۱. نزاع اشاعره و عدلیه در عینیت داشتن یا نداشتن حسن و قبح است که اشاعره معتقدند حسن و قبح آن چیزی است که خدا به آن امر و نهی می‌کند و عدلیه اعتقاد دارند امر و نهی خدا بر اساس مصالح و مفاسدی است که به رفتار و صفات اختیاری تعلق می‌گیرد و حسن و قبح به نحوی بیان‌کننده رابطه میان این رفتار و صفات با نتایج مصلحت‌زا یا مفسده‌زای آن رفتار و صفات‌اند. فخر رازی و برخی اندیشمندان به تبع وی، محل نزاع میان اشاعره و عدلیه را در معنای استحقاق ثواب و عقاب دانسته‌اند. به عبارت روشن‌تر فخر رازی که اشعری مسلک است، اعتقاد دارد حسن و قبح به معنای کمال و نقص و ملایمت و منافرت با طبع را عقل انسان ممکن است بتواند درک کند اما حسن و قبح به معنای استحقاق ثواب و عقاب داشتن را تنها از طریق امر و نهی شارع می‌توان فهمید؛ زیرا عینیتی جز امر و نهی شارع ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹)؛ اما عدلیه امکان درک برخی از مصادیق حسن و قبح بر اساس عقل را می‌پذیرند؛ زیرا عینیت حسن و قبح را مبتنی بر مصالح و مفاسد مبتنی بر رفتار و صفات می‌دانند.

حفظ مصالح است اما معنای حسن و قبح که محل بحث است، ملایمت و منافرت با طبع انسانی نیست؛ ج. هر انسانی، خود را دوست دارد و به عبارت دیگر حب ذاتی داشتن بشر حقیقتی انکارناشدنی است؛ بنابراین حفظ نظام اجتماعی و بقای بشر که با نفس سازگار می‌باشد، محبوب بشر و مورد توافق همگان است و مورد نزاع و محل بحث نیست (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۲-۳۱۳-۳۱۴). اکنون سؤال می‌شود چگونه این واقعیت پابرجا می‌ماند؟ و به عبارت دیگر با چه قانونی می‌توان نظام اجتماعی و مصلحت نوع بشری را محفوظ نگه داشت؟ عقلا برای حفظ آن واقعیت، قانونی نانوشته را توافق کرده‌اند و قبول دارند که با مستحق مدح دانستن فاعل عدالت و مذموم دانستن فاعل قباحت، دیگران را تشویق و ترغیب می‌کنند تا نظام و مصالح نوع بشری را محفوظ نگه دارند؛ بنابراین، قانون یا همان بنای عقلا می‌گوید: «به عدالت رفتار کردن، استحقاق مدح دیگران را دارد و به ظلم رفتار نمودن، استحقاق ذم دیگران را دارد». با دقت در گزاره مذکور می‌توان فهمید قانون آنها همان گزاره «به عدالت رفتار کردن، استحقاق مدح دیگران را دارد» می‌باشد که معنای گزاره «عدالت داشتن خوب است» و «باید عدالت ورزید» است؛ بنابراین احکام اخلاقی با فرآیند مذکور مبین بنای عقلای‌اند.

به نظر محقق اصفهانی اگر چه محبوب بودن حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع بشر نزد انسان‌ها اقتضای استحقاق مدح فاعل آن را دارد و این واقعیت انکارناشدنی است، ولی این اقتضا محل نزاع عدلیه و اشاعره نیست، زیرا این استحقاق حاصل از سببی است که شأنی حیوانی دارد بدین معنا که بر اساس رابطه سببی و مسببی پای مصالح شخصی و فردی و حیوانی در میان است نه مصالح عمومی و نوعی؛ با توجه به اینکه صدور این شئون حیوانی به عنوان احکام اخلاقی از عقلا و شارع مقدس سر نمی‌زند، صدور احکام اخلاقی که با شأن عقلا و شارع مقدس به عنوان رئیس عقلا سازگار باشد، اقتضای غایت و مقدمه آن است که محل بحث می‌باشد و به هدف حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع، احکام اخلاقی صادر می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۲-۳۱۴-۳۱۵ و ۳۱۸-۳۱۹).

تاکنون بیان شد که محقق اصفهانی گزاره‌های اخلاقی را از سنخ مشهورات به معنای خاصی می‌داند که اعتباری‌اند اما بر اساس مصالح واقعی تغییرناپذیرند و این گزاره‌ها از واقعیتی جز بنای عقلا حکایت نمی‌کنند. محقق اصفهانی معتقد است امکان دارد یک گزاره از جهتی به جهت پذیرش عمومی اعتبار یافته باشد و از جهتی دیگر حکایت از واقع کند چنانکه در اولیات این امکان، واقع شده است و مشهورات و یقینیات در یک گزاره جمع شده‌اند؛ اما این جمع در مثل اولیاتی که ذیل مشهورات به معنای عام قرار می‌گیرند وجود دارد، نه در مشهورات به معنای خاص که هیچ واقعیتی جز بنای عقلا ندارند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۲-۳۱۵)؛ لذا محقق اصفهانی

وجود هر واقعیتی را از گزاره‌های اخلاقی و مشهورات به معنای خاص نفی می‌کند و دیدگاه محقق اصفهانی در این نفی بر چند نکته استوار است.

اولاً محقق اصفهانی نخست مانند دیگر منطق‌دانان مشهورات به معنای خاص را به گزاره‌هایی که «لاعمدة لها الا الشهرة» یعنی «اساس و پایه‌ای برای مشهورات جز شهرت نیست» (حلی، ۱۳۷۹: ۱۹۹؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۱۲) تعریف کرده است سپس ایشان در چند صفحه بعد همان کتاب عبارت فوق را به «لا واقع لها الا الشهرة» تغییر داده است (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۱۵) و همین تعریف مبنای نفی واقعیت از مشهورات قرار گرفته است. ایشان اولین کسی است که چنین تعبیری را برای مشهورات به کار برده است و بعد از وی، شاگردش محمدرضا مظفر از تعریف اولی، تعریف دوم را نتیجه گرفته است؛ بیان ایشان چنین است: «المشهورات الصرفة و القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها كحسن العدل و قبح الظلم ... فلا واقع لهذه القضايا، وراء تطابق الآراء عليها» (مظفر، ۱۴۲۱: ۳۴۰). ثانیاً نفی واقعیت از مشهورات به معنای خاص در کلام محقق اصفهانی بر گزاره ذیل استوار است که «متقابلان تداخل نمی‌کنند»؛ از این رو مشهورات را مقابل مضمون‌ات و ضروریات قلمداد کرده است و ضروری شدن و مضمون بودن مشهورات را مردود می‌شمارد بلکه مشهورات را مفید تصدیق جازم می‌داند اما مطابقت با واقع را برای مشهورات نمی‌پذیرد بلکه واقع مشهورات را چیزی جز توافق آرای عقلا قلمداد نمی‌کند. کلام ایشان در این باره چنین است:

و لا يخفى عليك: أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريّات لا يوجب دخولها في المضمونات، كيف و المضمونات يقابلها في التّقسيم، بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء و البرهانيّات الضروريّة أنّها أي الضروريّات تفيد تصديقاً جازماً مع المطابقة لما في الواقع و هو المعبر عنه بالحقّ و اليقين، بخلاف هذا القسم من المشهورات فإنّها تفيد تصديقاً جازماً و لا يعتبره مطابقتها لما في الواقع بل يعبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء، فافهم و لا تغفل (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۱۶).

۳. بررسی دیدگاه محقق اصفهانی درباره واقعیت تأدیبات صلاحیه

بحث عقلی از جایگاه مشهورات در مطابقت با واقع و تبیین نوع واقعیت این گزاره‌ها در دیدگاه محقق اصفهانی قابل تحسین است؛ اما مبنای نفی واقعیت از مشهورات در کلام وی به دلیل پنج اشکال ذیل صحیح به نظر نمی‌رسد که نخست به صورت اجمالی و سپس به تفصیل آن پنج اشکال را بیان خواهیم کرد؛ اولاً قسیم بودن مشهورات با ضروریات مورد مناقشه است؛ ثانیاً تعریف محقق اصفهانی از مشهورات اشکال دارد؛ ثالثاً تبیین ضروری و اولی بودن برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضروری است» امکان دارد؛ رابعاً عدم تداخل متقابلان به

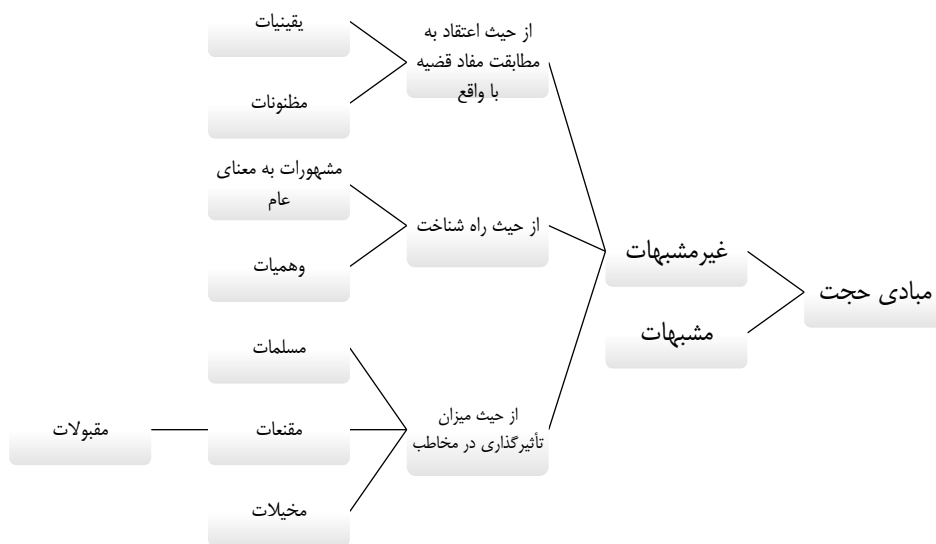
صورت کلی صحیح نیست و خامساً میان نبودن و توجه نداشتن تمایز است که توجه به آن تمایز در این بحث، جلوی خلط مباحث را می‌گیرد؛ این پنج اشکال در اینجا به تفصیل بررسی می‌شود.

۳.۱. قسیم نبودن مشهورات با ضروریات

مشهورات و ضروریات دو قسم از مبادی حجت‌اند که برخی منطق‌دانان مشهورات و ضروریات را قسیم یکدیگر قرار داده‌اند و این قسیم شدنشان سبب شده است که محقق اصفهانی این گزاره‌ها را قابل جمع در یک مصداق نداند و در نتیجه واقعیات را از مشهورات نفی کند؛ اما به نظر می‌رسد معیار قسیم قرار دادن این دو مخدوش است. منطق‌دانان سه نوع دسته‌بندی برای مبادی حجت ارائه کرده‌اند که این سه نوع دسته‌بندی دارای اشکالاتی است دو دسته‌بندی را ابن‌سینا نقد می‌کند و آنها را تبیینی از غیرمحصلان^۱ قلمداد کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۹۰) و نویسنده‌ای دیگر در مقاله‌ای به دسته‌بندی ابن‌سینا نیز اشکالاتی وارد کرده است (احمدی، ۱۴۰۳: ۱)؛ از این رو به آن سه دسته‌بندی نمی‌پردازیم و نظریه برگزیده را به صورت خلاصه بیان می‌کنیم.

معیار این تحقیق برای دسته‌بندی مبادی حجت بر اساس توجه به تحلیل معنایی و فلسفی هر یک از این مبادی است به طوری که یقینات و مظنونات قسیم یکدیگرند زیرا این دو دسته قضایا به اعتقاد حاصل از مطابقت آنها با محکیشان توجه دارند. مشهورات و وهمیات نیز قسیم یکدیگرند؛ زیرا حاکی از دو راه شناخت شهرت و قوه واهمه‌ای هستند که از آن راه، این گزاره‌ها شناخته می‌شوند. همچنین مسلمات، مقنعات و مخیلات نیز قسیم یکدیگرند زیرا مسلمات و مقنعات، مخاطب را در مقام تسلیم قرار می‌دهند و مقنعات افزون بر تسلیم مخاطب، او را قانع می‌کند و مقبولات نیز قسمی از مقنعات است که از طریق شخص یا اشخاص مورد اعتماد، گزاره را پذیرفته و افراد قانع می‌شوند. مخیلات نیز در صدد برانگیختن احساسات مخاطب است و قوه انفعال مخاطب تحریک می‌شود؛ اما مشبهات، قسیم تمام مبادی حجت یادشده محسوب می‌شوند زیرا مشبهات، نام گزاره‌هایی است که به جهت اشتباه لفظی یا معنوی، یکی از مبادی حجت دیگر پنداشته می‌شود. در هر صورت نمودار دسته‌بندی‌های فوق، چنین رسم می‌شود:

۱. منظور از غیرمحصلان، کسانی است که از روی دانش صحبت نمی‌کنند و این اصطلاح تحقیر علمی برای آنان محسوب می‌شود.



نمودار ۲. دسته‌بندی مبانی حجت

۲.۳. اشکال در تعریف مشهورات محقق اصفهانی

محقق اصفهانی، مشهورات به معنای خاص را گزاره‌هایی معرفی می‌کند که واقعیتی جز شهرت ندارند؛ این تعریف از ابداعات محقق اصفهانی به حساب می‌آید؛ اما این تعریف از مشهورات به معنای خاص مشکل دارد؛ زیرا تبیین محقق اصفهانی از این تعریف مخدوش است بدین بیان که تغییر عبارت محقق اصفهانی در تعریف مشهورات از تعریف مشهور که «لا عمدة لها الا الشهرة» به «لا واقع لها الا الشهرة» بدون توجیه است. به عبارت دیگر مشهور واقعیت مشهورات را نفی نمی‌کردند بلکه اساس مشهورات را چیزی جز شهرت نمی‌دانستند بلکه تصریح داشتند که امکان دارد مشهورات واقعیت داشته باشند و به آن توجهی نباشد (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۶۳/۱)؛ اما محقق اصفهانی با تبیین جدید خود، واقعیت را از مشهورات نفی کرده است.

به بیان دیگر اگر کلام محقق اصفهانی را با توجه به عبارات شاگردش محمدرضا مظفر بخواهیم تبیین کنیم محقق اصفهانی از تعریف اول، تعریف دوم را نتیجه گرفته است در حالی که این استنتاج نادرست به نظر می‌رسد و از «لا عمدة لها الا الشهرة» نمی‌توان نتیجه گرفت که «لا واقع لها الا الشهرة» زیرا بیان نخست در تبیین واقعیت مشهورات نیست بلکه ماهیت این گزاره‌ها را بر پایه راه شناخت و پذیرش عمومی آنها بیان کرده است که با این تعریف، مصادیقی مانند اولیات از مشهورات به معنای خاص خارج می‌شود؛ زیرا اولیات افزون بر پذیرش عمومی که راه

شناخت و سبب مقبولیتشان محسوب می‌شود، تصور عقلی موضوع و محمول آنها نیز راه شناخت و سبب پذیرششان می‌شود و تعریف «لا عمده لها الا الشهرة» بیان از نفی راه‌های شناخت دیگر مثل عقل در مشهورات است، نه اینکه در مقام نفی واقعیت از این گزاره‌ها باشد، چون در مقام نفی نیست نمی‌توان تعریف «لا واقع لها الا الشهرة» را از عبارت فوق نتیجه گرفت؛ از این‌رو اندیشمندان دیگر همچون فارابی از مشهورات نفی واقعیت نمی‌کند بلکه معتقدند در زمان مشهور بودن مشهورات به واقعیتشان توجهی نمی‌شود (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۶۳/۱).

به عبارت دیگر تعریف مشهورات در دیدگاه منطق‌دانان بر اساس راه شناخت بیان شده است که یکی از مباحث معرفت‌شناختی است، نه تبیین واقعیت این گزاره‌ها که بحثی هستی‌شناسانه است و نه مطابقت گزاره با خارج آنها که بحث ارزش شناخت محسوب می‌شود و اگرچه در قلمرو مباحث معرفت‌شناختی است اما بحثی متمایز از راه شناخت است که در تعریف مشهورات به «لا عمده لها الا الشهرة» بیان می‌شود.

۳.۳. ضروری بودن برخی از تأدیبات صلاحیه

محقق اصفهانی معتقد است امکان جمع میان مشهورات و یقینیات در مصادیقی مثل اولیات وجود دارد که این مصادیق از نوع مشهورات به معنای عام محسوب می‌شوند که اولاً از طریق غیر شهرت نیز تصدیق می‌شوند بدین نحو که عقل نظری با تصور موضوع و محمول، آنها را تصدیق می‌کند ثانیاً از سنخ هست‌ها و واقعیات هستند که عقل نظری آنها را درک می‌کند؛ اما تأدیبات صلاحیه^۱ که از مشهورات به معنای خاص به حساب می‌آیند واقعیتی غیر از بنای عقلا ندارند لذا عقل با تصور موضوع و محمول، تصدیقشان نمی‌کند افزون بر اینکه از سنخ واقعیات نیستند که عقل نظری آنها را درک کند؛ لذا جمع مشهورات به معنای خاص و ضروریات در یک مصداق محال است (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۱۵).

به نظر می‌رسد سه اشکال به بیان فوق از محقق اصفهانی وارد است اول آنکه تمایز مشهورات عام با مشهورات خاص به واقعیت داشتن یا نداشتن نیست بلکه تمایز آنها تنها به راه شناخت آنهاست به طوری که مشهورات عام افزون بر مقبولیت حاصل از پذیرش عمومی، امکان دارد به وسیله تصور عقلی موضوع و محمول نیز تصدیق شوند لذا بیان تمایز دوگانه میان مشهورات عام و خاص ادعایی بدون دلیل است؛ دوم آنکه تمایز عقل نظری و عقل عملی در مدرکات آنهاست و منظور از هر دو، یک عقل مدرک است که گاهی مدرکاتش از سنخ واقعیات است که مربوط به عمل نیست که به مدرکش عقل نظری اطلاق می‌شود و گاهی مدرکاتش از سنخ واقعیات مربوط به عمل است که مدرکش عقل عملی نامیده می‌شود و ثبوت مدرک به وسیله عقل نظری و عملی امکان دارد بدین بیان که به وسیله ارجاع علوم حصولی به حضوری می‌توان مصادیقی از معقول را

در درون یافت به خصوص نیت که رکن اساسی اخلاق محسوب می‌شود و انسان وجود واقعی آن و نتیجه حاصل از آن را در درون خود می‌تواند با علم حضوری بیابد.

سوم آنکه اگرچه برخی از مصادیق تأدییات صلاحیه مانند دروغ بد است و راستگویی خوب است ضروری نیستند و تنها مشهورند اما برخی مصادیق تأدییات صلاحیه مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» به بیان ذیل از اولیات و ضروری‌اند؛ زیرا می‌توان این نوع گزاره‌ها را از گزاره‌های تحلیلی قلمداد کرد که مفهوم محمول در موضوع وجود دارد بدین بیان که مفهوم ضرورت در «عدالت داشتن» وجود دارد زیرا عدالت به معنای «حق هر صاحب حقی را باید داد» است و مفهوم محمول «ضرورت» در «باید» موجود در موضوع وجود دارد لذا گزاره «عدالت داشتن ضرورت دارد» به معنای «حق هر صاحب حقی را که باید داد باید داد» است که «باید داد» دوم محمول گزاره به حساب می‌آید؛ پس با تبیین تحلیل بودن گزاره یادشده، امکان اولیات به حساب آمدن برخی از تأدییات صلاحیه وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳/۱۲۷).

۳.۴. ابهام در عدم تداخل متقابلان

محقق اصفهانی از اینکه متقابلان تداخل نمی‌کنند نتیجه گرفته است که مشهورات از ضروریات نخواهند بود. ایشان ویژگی تقابل ضروریات با مشهورات را در این می‌داند که ضروریات مطابقت با واقع دارند اما مشهورات مطابقت با واقع ندارند اگرچه مطابق دیدگاه محقق اصفهانی، امکان دارد مشهورات مانند ضروریات تصدیق جازم داشته باشند چنانکه در تأدییات صلاحیه و گزاره‌های اخلاقی همچون «عدالت داشتن خوب است» و «عدالت داشتن ضروری است» ویژگی تصدیق جازم وجود دارد اما از جهت مطابقت با واقع متمایزند که در ضروریات مطابقت با واقع وجود دارد و در مشهورات مطابقت با بنای عقلا مطرح است و واقعیت مشهورات که تصدیق حاصل می‌کند چیزی جز مطابقت با بنای عقلا نیست (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۱۵).

به نظر می‌رسد یکی از جنبه‌های مشکل در تعیین واقعیت داشتن یا نداشتن مشهورات توجه دقیق نداشتن به نوع تقابل مشهورات و ضروریات است؛ بدین بیان که مسلماً منظور محقق اصفهانی از تقابل در مشهورات و ضروریات، تقابل در لفظ نیست بلکه تقابل میان دو گزاره است. تقابل در گزاره‌ها نیز شامل متناقضان، متضادان و داخلان تحت تضاد است که از حیث کم و کیف تقابل دارند و در موضوع و محمول تقابلی ندارند لذا محقق اصفهانی تقابل در گزاره‌ها را نیز قصد نکرده است بلکه به نظر می‌رسد منظور از تقابل در اینجا تقابل لغوی است، نه اصطلاحی و منظور از تقابل لغوی تمایز داشتن دو گزاره با یکدیگر است به طوری که باعث شده مشهورات و ضروریاتی که در مبادی حجت مشترک‌اند از جهانی متمایز شوند و به جهت همین تمایز در تقابل با یکدیگر به حساب آیند؛ لذا محقق اصفهانی معتقد شده است که مشهورات با ضروریات

نمی‌توانند در یک گزاره جمع شوند. وی بیان می‌دارد که آن جهت تمایز این است که مشهورات مدرک به عقل عملی‌اند و واقعیتی ورای بنای عقلا ندارند در حالی که ضروریات مدرک به عقل نظری‌اند و واقعیتی غیر از بنای عقلا در خارج گزاره دارند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۲/۳۱۵).

عقل عملی و نظری دو عقل نیستند بلکه دو اصطلاح برای عقل که مدرک است، به حساب می‌آیند؛ پس این دو اصطلاح بر اساس متمایز بودن مدرکاتشان دو اصطلاح شده‌اند و در واقع تمایز در نوع مدرکات آنهاست. زمانی که عقل، مدرک گزاره‌هایی باشد که به رفتار انسانی ارتباطی ندارند بلکه حاکی از واقعیات غیررفتاری هستند عقل نظری نامیده می‌شود و گزاره‌های که مربوط به رفتار انسانی‌اند، نیز دو دسته‌اند، گزاره‌هایی که رفتار را توصیف می‌کنند، اندیشمندان این گزاره‌ها را در زمره مدرکات عقل نظری قرار داده‌اند و گزاره‌هایی که ارزش یا لزوم رفتاری را بیان می‌کنند، اندیشمندان این گزاره‌ها را در زمره مدرکات عقل عملی قرار داده‌اند و در واقع به عقل، زمانی که این مدرکات را درک می‌کند عقل عملی اطلاق می‌شود.

اگر بتوان ارزش و لزوم رفتاری را از سنخ واقعیات فلسفی تبیین کرد، گزاره‌های حاوی این ارزش و رفتار نیز مبین نوعی واقعیت خاص به حساب می‌آیند. با توجه به اینکه آیت‌الله مصباح گزاره‌های حاوی ارزش و لزوم رفتاری را از سنخ واقعیات فلسفی تبیین کرده است بدین بیان که این قضایا مبین رابطه میان فعل اختیاری و نتیجه آن محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۳۲)؛ پس از جهت مدرکات نیز تمایز حائز اهمیت میان مدرکات عقل عملی و نظری وجود ندارد و می‌توان به وسیله عقل این واقعیات را اثبات کرد؛ از این رو درحقیقت باید حیثیت تمایز مشهورات و ضروریات را در مقوله‌ای غیر از عقل عملی و نظری دانست که آن تمایز بتواند میان آنها تقابل ایجاد کند؛ همانطور که بسیاری از اندیشمندان تمایز دقیق آنها را در توجه به ماهیات این دو دسته گزاره‌ها بیان کرده‌اند و در نتیجه جمع آنها از دو حیث در یک گزاره را ممکن دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶ و ۲۷؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۱/۲۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱، ۱۲۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۱).

حیثیت تقابل میان مشهورات و ضروریات در ماهیت مشهورات و ضروریات وجود دارد که در مشهورات از حیث راه شناخت به این گزاره‌ها توجه می‌شود در حالی که ضروریات حکایت از ارزش شناخت دارند و همانطور که در معرفت‌شناسی، بحث راه شناخت مستقل از ارزش شناخت است، مشهورات نیز از ضروریات مستقل‌اند و در تقابل‌اند؛ اما تقابل آنها مانند متناقضان به گونه‌ای نیست که در یک مصداق نتوانند جمع شوند بلکه یک گزاره نیز حیثیت راه شناختش متمایز از ارزش شناختش به حساب می‌آید و ممکن است یک گزاره را از دو حیث در زمره مشهورات و ضروریات قرار گیرد.

برخی اندیشمندان، برخی گزاره‌های اخلاقی را از سنخ گزاره‌های تحلیلی دانسته‌اند به طوری

که محمول را می‌توان با تحلیل موضوع به دست آورد مانند آیت‌الله مصباح که برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» را از گزاره‌های تحلیلی می‌شمارد بدین بیان که عدالت به معنای دادن حق، به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو گزاره، نتیجه می‌گیریم که گزاره «عدالت داشتن ضرورت است» بدین معنا است که «آنچه را که باید داد، باید داد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۲۷/۳)؛ بلکه برخی اندیشمندان، گزاره‌های نظری اخلاقی را قابل استنتاج از گزاره‌های بدیهی اخلاقی قلمداد کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

۵.۳. تمایز میان نبودن و توجه نداشتن

محقق اصفهانی در تمایز نهادن میان ضروریات و مشهورات به دنبال وجود و عدم واقعیت گزاره‌هاست در صورتی که در تمایز میان ضروریات و مشهورات توجه به دو حیثیت متمایز یک گزاره نیز کافی است که برخی به این نکته مشهورات توجه کرده‌اند و واقعیات را از مشهورات نفی نکرده‌اند بلکه به امکان واقعی بودن گزاره‌های مشهور اشاره دارند البته آنها توجه نداشتن به این واقعیت در زمان مشهور بودن را نیز تصریح کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۶۳/۱). محقق اصفهانی به دلیل عدم التفات به حیثیت و متعلق توجه، در تبیین شباهت این دو گزاره نیز دچار خطا شده است بدین بیان که برای تعیین جهت تقابل مشهورات و ضروریات به جنبه شباهت و تمایز آنها اشاره می‌کند. وی معتقد است مشهورات و ضروریات در تصدیق جازم داشتن شباهت دارند و بعد از بیان این شباهت به وجه تمایز آنها تحت عبارت مطابقت داشتن با واقع در ضروریات و واقع نداشتن مشهورات بحث می‌کند (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۲)؛ در صورتی که آنچه در ضروریات مورد توجه است صدق گزاره به معنای مطابقت داشتن آن گزاره با واقعیت خارج از گزاره است؛ اما آنچه در مشهورات مورد توجه تصدیق جازم است قانع ساختن مخاطب است و به سبب شهرت و قانع شدن مخاطب، تصدیق جازم برای مخاطب حاصل می‌شود؛ به همین جهت در مقابل صدق ضروریات، کذب گزاره قرار می‌گیرد و در مقابل تصدیق جازم مشهورات، شنیع بودن گزاره قرار می‌گیرد که دلالت بر عدم شهرت آن گزاره می‌کند.

به عبارت دیگر از آن جایی که منظور از گزاره کاذب و گزاره شنیع متمایز است، مقصود از گزاره صادق در ضروریات و تصدیق گزاره مشهور نیز متمایز خواهد بود. اگر بیان شود که صدق ضروریات سبب تصدیق گزاره ضروری می‌شود؛ در پاسخ بیان می‌شود که مهم توجه داشتن به حیثیت مشهورات و ضروریات است که در مشهورات به حیثیت تصدیق مخاطب توجه است اما در ضروریات به صدق گزاره توجه است؛ لذا عدم التفات محقق اصفهانی به حیثیت توجه متمایز در مشهورات از ضروریات سبب استنتاج نادرست محقق اصفهانی در نفی واقعیت ضروریات شده است.

۴. نتیجه‌گیری

محقق اصفهانی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» را از مشهورات به معنای خاص شمرده است و آنها را مبین بنای عقلا قلمداد می‌کند که واقعیتی جز این بنای عقلا ندارند. کلام وی حداقل دو مبنای مهم دارد؛ مبنای نخست قسیم قراردادن مشهورات در مقابل ضروریات است که در نتیجه مشهورات را فاقد واقعیت قلمداد می‌کند و مبنای دوم تعریفی است که از مشهورات به معنای خاص ارائه می‌کند و واقعیتی فراتر از بنای عقلا را برای مشهورات مردود می‌شمارد. به نظر می‌رسد تعریف ابداعی محقق اصفهانی مخدوش است افزون بر اینکه قسیم قرار دادن مشهورات و ضروریات نیز با ماهیت آنها سازگاری ندارد.

این تحقیق بر مبنای تحلیل معنایی و فلسفی مبادی حجت، مشهورات را قسیم وهمیات قلمداد می‌کند که هر دو مبین راه شناخت‌اند و از این جهت مبادی حجت‌اند. از جهتی دیگر این تحقیق، ضروریات را قسیم مطنونات می‌داند که مبین ارزش شناخت مبادی حجت به حساب می‌آیند و به میزان مطابقت این گزاره‌ها با محکیشان توجه می‌دهند. با توجه به این نوع دسته‌بندی مبادی حجت که بر طبق تحلیل معنایی و فلسفی این مبادی ارائه شده است از آن اشتباهی که برای محقق اصفهانی رخ داده است جلوگیری می‌کند؛ زیرا امکان جمع مشهورات با ضروریات را نفی نکرده است و آنها را قسیم یکدیگر قرار نداده است. اگر این گزاره‌ها قسیم یکدیگر هم باشند، سبب نفی واقعیات از مشهورات نخواهد شد بلکه عدم توجه به واقعیات آنها لحاظ شده است. به بیانی دیگر توجه به تحلیل فلسفی مبادی حجت سبب توجه به قلمرو این مبادی می‌شود افزون بر اینکه سبب می‌شود محققان میان واقعیت نداشتن و توجه به واقعیت نداشتن مشهورات تمایز نهند؛ زیرا با توجه به تحلیل فلسفی مبادی حجت، متعلق توجه آن مبادی مشخص می‌شود.

این تحقیق تبیینی از برخی ضروریات اخلاقی همچون «عدالت داشتن خوب است» ارائه کرده است که از گزاره‌های تحلیلی به حساب می‌آیند لذا کلام محقق اصفهانی مبنی بر مشهورات خاص بودن گزاره‌های اخلاقی مردود است و امکان دارد برخی گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات به معنای عام به حساب آورند تا اولیاتی همچون «عدالت داشتن ضرورت دارد» و «عدالت داشتن خوب است» را در برگیرند. افزون بر اینکه برخی اندیشمندان معتقدند با تبیین تحلیلی بودن برخی گزاره‌های اخلاقی، می‌توان گزاره‌های اخلاقی را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرد و برخی از گزاره‌های اخلاقی نظری را با تکیه بر گزاره‌های اخلاقی بدیهی استنتاج و برهانی نمود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ش). *الإشارات و التنبيهات*، قم: البلاغة.
- (۱۳۸۳ ش). *دانشنامه علائی (رساله منطق)*، مقدمه و حاشیه و تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی - دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رسائل الشيخ الرئيس ابن سینا*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابوالبرکات بغدادی، هبه الله بن علی (۱۳۷۳ ش). *المعتبر فی الحکمة*، تصحیح فتحعلی اکبری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- احمدی، حسین (۱۳۹۳ ش). «فلسفه اخلاق محقق اصفهانی، شناخت گرا یا ناشناخت گرا؟»، *جاویدان خرد*، دوره ۲، ش ۲۵، ۵-۲۸.
- (۱۳۹۵ ش). «رابطه باید و هست در دیدگاه محقق اصفهانی»، *اندیشه دینی*، دوره ۲، ش ۴۷، ۴۳-۶۰.
- (۱۴۰۳ ش). «بررسی سیر تطورات دسته‌بندی مبادی حجت از منظر منطق‌دانان اسلامی»، *منطق‌پژوهی*، ش ۱، doi: 10.30465/Isj.2024.45560.1467.
- بهمنبار، ابن مرزبان (۱۳۷۵ ش). *التحصیل*، تصحیح شهید مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲ ش). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم: پژوهشگاه علوم طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ ش). *اساس الاقتباس*، تعلیقه سیدعبدالله انوار، تهران: نشر مرکز.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ ش). *اسرار الخفیه فی العلوم العقلیه*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴ ش). *نهایة الدرایة*، قم: سیدالشهداء.
- (۱۴۱۶ ق). *بحوث فی الاصول*، ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۶۱ م). *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دار المعارف.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸ ق). *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه و زیر نظر سید محمود مرعشی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- فیاض صابری، عزیزالله، غفاری، حسین و اسفندیاری، مصطفی (۱۳۹۴)، «بررسی هستی‌شناسانه حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی و علامه طباطبائی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، دوره ۱، ش ۱۶، ۶۳-۸۵.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۲ ش). «الزامات عقلی و اخلاقی»، *پژوهش‌های اصولی*، دوره ۱، ش ۶، ۶-۲۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ ش). *سرمایه ایمان*، تهران: انتشارات الزهرا.
- محیطی اردکان، حسن (۱۳۹۷ ش). «بررسی نقش عرف عقلا در وضع گزاره‌های اخلاقی (با تاکید بر دیدگاه محقق اصفهانی)»، *پژوهشنامه اخلاق*، دوره ۱۱، ش ۴۲، ۲۵-۳۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ش). *آموزش فلسفه*، ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۵).
- (۱۳۸۸ ش). *اخلاق در قرآن*، ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۵).

- (۱۳۸۴ش). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تدوین، احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ه).
- (۱۳۸۶ش). مشکات، شرح برهان ثفا، مقدمه، نگارش و تحقیق محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ه).
- (۱۳۹۴ش). فلسفه اخلاق، تدوین احمدحسین شریفی، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ه).
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۱ق). المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی و تحقیق رحمت‌الله رحمتی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ممبینی، محمدعلی، شریفی، حمیده (۱۳۹۶ش). «نقد و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی در باب گزاره‌ها و ارزش‌های اخلاقی»، اخلاق پژوهی، دوره ۱، ش ۱، ۱۱۳-۱۲۸.

References

- Abul Barakat Baghdadi, Hibatullah bin Ali (1373). *al-Muttabre fi al-Hikma*, corrected by Fath Ali Akbari, Isfahan, and Isfahan University. (In Arabic)
- Ahmadi, Hossein (2013). "Ethical philosophy of Mohagheg Isfahani, cognitivist or non-cognitivist?" *Javidan Khord*, Volume 2, No. 25, 5-28. (In Persian)
- (2015). "The relationship between should and is in the perspective of Mohagheg Isfahani", *Andisheh Dini*, Volume 2, No. 47, 43-60. (In Persian)
- (2024). "The review the process of categorizing the argumentative premises from the point of view of Islamic logicians", *Manteq Pazuh*, Volume 1, doi: 10.30465/ljsj.2024.48560.1467. (In Persian)
- Allameh Hali, Hassan bin Yusuf (1379). *Asrar al-Khafiyah fi Uloom al-Uqliyyah*, Qom, and Islamic Propaganda Office Publishing Center. (In Arabic)
- Bahmanyar, Ibn Marzban (1375). *graduate*, correction of Shahid Motahari, Tehran, University of Tehran. (In Arabic)
- Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad (1408 AH). *logic*, research and introduction by Muhammad Taqi, a scholar and under the supervision of Seyyed Mahmoud Marashi, Qom, school of Ayatollah al-Azmi al-Marashi al-Najafi. (In Arabic)
- Fayaz Sabri, Azizullah, Ghafari, Hossein and Esfandiari, Mostafa (2014). "An ontological examination of goodness and ugliness and moral propositions from the perspective of Mohagheg Isfahani and Allameh Tabatabai", *Teachings of Islamic Philosophy*, Volume 1, No. 16, 63-85. (In Persian)
- Gharavi Esfahani, Mohammad Hossein (1374). *Nahayeh al-Daraiya*, Qom, Seyyed al-Shohada. (In Arabic)
- (1416 A.H.), *Pekhus fi al-Asoul*, 3, Qom, Islamic Publications Office. (In Arabic)
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1961 AD). *The Purposes of the Philosophers*, Suleiman Dunya research, Cairo, Dar al-Maarif. (In Arabic)
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1383). *Daneshnameh Ala'i (Treatise on Logic)*, introduction and margins and corrections by Mohammad Moin and Seyyed

- Mohammad Mashkova, Tehran, Association of Cultural Works and Honors - Bu Ali Sina University. (In Arabic)
- (1400). *Rasail al-Sheikh al-Raees* Ibn Sina, revised by Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar. (In Arabic)
- (1375). *Al-Isharat wa Al-Tanbihat*, Qom, Al-Balagha (In Arabic).
- Lahiji, Abdul Razzaq (1372). *Capital of Faith*; Tehran, Al-Zahra Publications. (In Arabic)
- Larijani, Sadegh (1382). "Intellectual and Moral Requirements", *Basic Researches*, Volume 1, No. 6, 25-6. (In Persian)
- Membini, Mohammad Ali, Sharifi, Hamideh (2016). "Criticism and analysis of Mohaghegh Isfahani's view on ethical issues and values", *Ethology*, Volume 1, Vol. 1, 113-128. (In Persian)
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1384). *review of ethical schools*, edited by Ahmad Hossein Sharifi, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- (1386). *Mashkat*, explanation of proof of Shafa, introduction, written and researched by Mohsen Ghoruyan, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (In Persian)
- (1388). *Ethics in the Qur'an*, 3, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- (1389). *Teaching Philosophy*, 1, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- (2014). *Moral Philosophy*, edited by Ahmed Hossein Sharifi, third edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Muzaffar, Mohammad Reza (1421 AH). *Al-Matiq*, Gholamreza Fayazi's summary and Rahmatullah Rahmati's research, Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House. (In Persian)
- Sobhani Tabrizi, Jafar (1382). *Hosn va Qubh-e 'Aqli yā Pāyehā-ye Akhlāq-e Jāvidān*, Qom, Pāzhūheshgāh-e 'Olūm. (In Persian)
- Tusi, Nasir al-Din (1375). *based on quotations*, Seyyed Abdallah Anwar's essay, Tehran, Center Publishing. (In Arabic)
- Umbi Ardakan, Hassan (2017). "Investigation of the role of common sense in establishing ethical propositions (with emphasis on the perspective of the Isfahani researcher)", *Research Journal of Ethics*, Volume 11, No. 42, 25-34. (In Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Infinity in Descartes' Philosophy

Ali Ardeshir Larijani 

Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: larijani.ali@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(45-59)

Article History:

Received:

06 January 2025

In Revised Form:

02 February 2025

Accepted:

19 February 2025

Published online:

16 March 2025

Abstract

Generally, Descartes is considered a philosopher who played a significant role in the foundation of modern philosophy and is also regarded as the one who paved the way for scientific thinking. Among Descartes' views, his attention to mathematics as a science that entirely contains "certain propositions" is prominent. This attention made him believe in the theory of the unity of sciences with mathematical characteristics. From Descartes' point of view, "measurability," "order," and "deductive method" are the main features of mathematics. He used the term "universal mathematics" for all sciences that benefit from those characteristics. Among his opinions, Descartes' understanding of "infinity" is also different from most scholastic philosophers. He considered infinity as a positive concept that exists in humans and contrasts with the conventional perception; he believed that it is possible to have a perception of the finite from the rejection of the infinite. However, this attitude has faced many challenges up to now. In this article, we will investigate Descartes' theory of infinity and demonstrate that his work was a good start but encompassed theoretical ambiguities that later have been clarified by mathematicians.

Keywords:

Infinity, Finite, Indefinite, Continuity

Cite this article: Ardeshir Larijani, A. (2024-2025). Infinity in Descartes' Philosophy. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (45-59).

DOI: <https://10.22059/jop.2025.388276.1006876>



Publisher: The University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

بی‌نهایت در فلسفه دکارت

علی اردشیر لاریجانی ✉

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: larijani.ali@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

غالباً دکارت را به‌عنوان فیلسوفی که در پایه‌گذاری فلسفه جدید نقش بسزایی داشت و مسیر تأملات علمی را فراهم‌تر کرد، مورد ستایش قرار می‌دهند. در بین آرای این فیلسوف، توجه او به ریاضیات به‌عنوان علمی که تماماً حاوی قضایای یقینی است، از برجستگی برخوردار است که همین التفات ویژه به ریاضیات باعث گردید تا وی به نظریه وحدت علوم، با خصوصیات ریاضی قائل گردد و مختصات اصلی ریاضیات را، «اندازه‌پذیری»، «ترتیب» و به‌کارگیری «روش قیاسی» بیان داشته و اصطلاح «ریاضیات عام» را برای همه دانش‌ها که از این خصوصیات برخوردار باشند به‌کار برد. در بین آراء وی، تلقی او از «بی‌نهایت» نیز متفاوت از اکثر فیلسوفان مدرسی است. وی تصور بی‌نهایت را به خلاف گذشتگان، تصویری ایجابی می‌داند که در آدمی وجود دارد و به‌عکس تلقی متعارف، تصور امر متناهی را از سلب نامتناهی میسور می‌پندارد که از زبان دکارت تا امروز با چالش‌هایی همراه بوده است. در این مقاله به نقد و بررسی نظریه بی‌نهایت دکارت می‌پردازیم و نشان داده می‌شود کار دکارت شروع خوبی بود اما در دل خود ترددهای نظری دارد که بعدها در آرای ریاضی‌دانان به استحکام رسید.

نوع مقاله:
پژوهشی

(۴۵-۵۹)

تاریخ دریافت:
۱۷ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:
۲۰ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:
۰۱ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۲۶ اسفند ۱۴۰۳

بی‌نهایت، متناهی، نامحدود، پیوستگی

واژه‌های کلیدی:

استناد: اردشیر لاریجانی، علی (۱۴۰۳). بی‌نهایت در فلسفه دکارت. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۴۵-۵۹).

DOI: <https://10.22059/jop.2025.388276.1006876>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

موضوع بی‌نهایت از مسائلی است که ذهن فلاسفه و ریاضی‌دانان را به خود مشغول کرده است. فیلسوفان یونانی نظیر فیثاغورت، زنون، افلاطون و ارسطو به نفی یا اثبات آن نظر داشته‌اند، فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا، ملاصدرا و همین‌طور فیلسوفان قرون وسطی نظیر سن توماس، غالباً بی‌نهایت را در عالم واقع غیر ممکن دانسته‌اند و تنها در یک مورد، آن را موجه می‌پندارند و آن درباره خداوند است و بسیاری از ادله ردّ تسلسل نیز مشابه امر بی‌نهایت است. که شاید یکی از احتمالات این باشد که فلاسفه تصوّر می‌کردند با قبول بی‌نهایت در عالم واقع به تعالی خداوند خدشه وارد می‌شود. اما در یک نگاه کلی در مواجهه فلاسفه و ریاضی‌دانان با امر بی‌نهایت باید به دو نکته توجه نمود:

۱. در نظام اکثر ریاضی‌دانان، موضوع بی‌نهایت به عنوان امر ایجابی مورد پذیرش قرار گرفته مخصوصاً با آراء دکیندو و وایرشرائوس^۱ و نظریه پیوستگی و کشف اعداد اصم که از دنباله بی‌نهایت اعداد گویا حاصل می‌گردد.

۲. امر بی‌نهایت نزد فلاسفه ارتباط نزدیکی به نگاه آنان به پیوستگی عالم هستی دارد، چنانچه عالم واقع را امر پیوسته‌ای بدانند، آنگاه پذیرفتن بی‌نهایت ایجابی متناظر با آرای ریاضی‌دانان توجیه می‌یابد و اگر به‌عنوان مثال زمان را مجموعه‌ای از آنات منفصل تلفی کنند، این نگاه نمی‌تواند بی‌نهایت ایجابی ریاضی‌دانان را بپذیرد.

دکارت از این جهت که با تأسیس هندسه تحلیلی عملاً گام جدیدی در تبدیل کمیّات منفصل به کمیّات متصل برداشت و در نظام فلسفی خود نیز بُعد را ویژگی اصلی عالم جسمانی معرفی نمود و با عدم پذیرش جزء لایتجزی عملاً به نظریه پیوستگی نزدیک گردید، توجه به بی‌نهایت ایجابی، می‌توانست نگاه متفاوتی را در منظومه فلسفی او سامان دهد که البته چنین نشد ولی می‌توان گفت نیمی از راه را با تردید طی نمود! در این مقاله به آراء وی در آثار متعددش و همین‌طور اعتراضات توجه شده و تلاش گردیده، کُنه فکر دکارتی در باب بی‌نهایت فهم گردد و مورد توجه و نقد قرار گیرد.

۲. بی‌نهایت یا نامحدود

اولین مسأله در نظام فلسفی دکارت این است که وی بین واژه نامحدود و نامتناهی یا بی‌نهایت فرق قائل است. او در اصل ۲۷ برای «نامتناهی» با عبارت «infinite» (AT1xB14) و برای «نامحدود» واژه «indefinite» را به کار می‌گیرد. و بیان می‌دارد که برای شناخت بهتر این امور

1. Weierstrass

لازم است آنها را نامحدود بنامیم نه نامتناهی تا بتوانیم واژه نامتناهی را صرفاً به خدا نسبت دهیم (Ibid) که دل‌مشغولی وی را در این بحث نشان می‌دهد. استدلال دکارت این است که اطمینان داریم که در خداوند هیچ نوع حدی نمی‌توان قائل شد ولی به‌عکس، اشیاء دیگر نمی‌توانند به هیچ وجه کامل باشند و اگر صفتی در آنها نامحدود می‌یابیم به جهت نقص فهم ماست نه خود اشیاء. همین نگاه را دکارت در پاسخ به اعتراضات دسته اول بیان می‌دارد. کاتروس^۱ متکلم می‌گوید آیا شما واقعاً با وضوح و تمایز نامتناهی را درک می‌کنید و آیا این اصل قدیمی را به یاد ندارید که می‌گوید نامتناهی از آن نظر که نامتناهی است ناشناخته است (اعتراضات، ۹۳)، دکارت در پاسخ بیان می‌دارد من بین «نامحدود» و «نامتناهی» فرق قائلم و فقط چیزی را به معنای دقیق کلمه نامتناهی می‌نامم که در آن مطلقاً هیچ حدی وجود نداشته باشد و به این معنا فقط خدا نامتناهی است به علاوه چیزی را که فقط از یک جهت برای آن حدی نمی‌شناسم، مانند گسترش یک فضای خیالی، کثرت عددی یا قابلیت تقسیم اجزاء کمیّت و نظایر آن، در واقع «نامحدود» می‌نامم نه «نامتناهی» زیرا چنین اموری از جمیع جهات نامحدود نیستند (همان، ۱۲۱) به همین جهات دکارت در اصل ۲۶ بر این نظر است که نباید در باب نامتناهی به بحث و جدل پرداخت چون این امر را بی‌فایده می‌پندارد از آن رو که ما موجودات متناهی هستیم و نمی‌توانیم ذات بی‌نهایت را در ذهن، معین سازیم و در واقع با این کار، ذات خدا را متناهی ساخته‌ایم! و به همین جهت بیان می‌دارد که هرگز در صدد پاسخ به کسانی نیستیم که سؤال آنها از این سنخ است که آیا نصف یک خط نامتناهی، نامتناهی است؟ یا می‌گویند آیا عدد نامتناهی زوج است یا فرد؟ و نظایر آن. (AT IXB, 14)

دکارت به روشنی نقص فهم آدمی را در درک این امور، عامل عدم پاسخ‌گویی به این سؤالات می‌داند که در اصل ۲۷ نیز بدان اشارت داشت، در این اصل نیز اینگونه پرسش‌ها را مربوط به کسانی می‌داند که تصور می‌کنند ذهن نامتناهی دارند. (Ibid) محدودیت قوای ذهنی آدمی که مبنای اصلی عدم پیگیری سؤالات فوق گردیده، این مسئله را ایجاد می‌کند، پس با چه استدلالی دکارت، تصور خداوند که موجودی در همه جهت نامتناهی است (نه مثل خط از یک جهت) را ممکن می‌داند؟ دکارت با استناد به اصل تکافوی علی، تلاش می‌کند از این مسئله بهره بگیرد که انسان خود نمی‌تواند علت تصور خدای بی‌نهایت باشد و نیاز است خدا خود این تصور را در من نهاده باشد. (AT VII 45, CSM II 31)

جدای از اینکه اصل تکافوی علی چقدر وجاهت دارد، استدلال فوق نشان می‌دهد که فارغ از اینکه این تصور از کجا نشأت گرفته است، اما قابلیت آن برای انسان مفروض است که می‌تواند

1. Jonannes caterus

تصوّر بی‌نهایت را در ذهن حمل نماید، بنابراین امتناع دکارت از پاسخ به پرسش‌هایی از این سنخ که آیا نصف خط نامتناهی، نامتناهی است؟ به دلیل نقص فهم، توجیه دقیقی ندارد.

از طرفی وی در اصل ۲۶ و ۲۷ و در پاسخ به اعتراض کاتروس بیان می‌دارد، فرق است بین بی‌نهایت و کثرت عددی و یا قابلیت تقسیم اجزاء کمیّت. نکته عجیب این است که دکارت با تأسیس هندسه تحلیلی عملاً کم منفصل را به کم متصل تبدیل نمود و از ویژگی‌های کم متصل، پیوستگی آن است، معنای پیوستگی به تعبیر راسل این است بعضی تسلسلات لایتناهی دارای نهایت است (راسل، علم ما به عالم خارج، ۱۸۶) و در یک امر پیوسته هرگاه دو نقطه در نظر بگیریم حتماً نقطه‌ای از آن کم متصل در بین آنها هست یعنی در بین دو حدّ از یک امر پیوسته همراه یک دنباله یا Sequence بی‌نهایت از اجزاء آن یافت می‌شود. باید پذیرفت که دکارت در تبیین ویژگی عالم جسمانی، امتداد را که کم متصل است، مبنا قرار داد، اما مفهوم پیوستگی که چند قرن بعد در آراء ریاضی‌دانان تدقیق گردید، نزد دکارت روشن نبود و بدان نپرداخت.

دکارت در اصل ۲۰ بخش دوم کتاب *اصول فلسفه* در مقام توضیح اثبات عدم جزء لایتجزی، بیان می‌دارد که چون این اجزاء هر قدر کوچک باشند، به دلیل داشتن بعد، همواره می‌توانیم در فکر خود، آنها را به دو قسم یا بیشتر تقسیم کنیم (AT IXB,51) این سؤال مطرح می‌شود آیا این قابلیت تقسیم صرفاً مربوط به عالم ذهن است یا در عالم خارج هم جزیی قابل تقسیم خواهد بود؟ چه اگر چنین قابلیت به عالم خارج تسری نیابد، جزء لایتجزی اثبات نشده است. اینجا همان‌جایی است که دکارت به مفهوم پیوستگی نزدیک‌تر می‌شود. دکارت در پاسخ به این سؤال مقدر که آیا می‌توان فرض کنیم که خدا بخش‌هایی از ماده را به اجزایی چنان کوچک خلق کرده که نتوان آنها را تجزیه نمود؟ می‌گوید، چنین اجزایی را نمی‌توان تقسیم ناپذیر دانست، چون اگر چه خدا این اجزاء را در فرض، آنگونه آفریده که تقسیم کردن آنها، فوق قدرت مخلوقات باشد، اما در ید قدرت خدا هست، چون تصوّر هر نقصی در قدرت مطلق خدا محال است، پس اکیداً می‌توان گفت که تقسیم‌پذیری نامحدود پابرجاست چون اقتضای طبیعت ماده چنین است (Ibid) با این توصیف که طبیعت ماده چنین اقتضایی دارد و با قدرت خدا تقسیم بالفعل همه اجزاء ماده ممکن است عملاً جزء لایتجزی در عالم خارج ممکن نیست و بدین طریق تفکر وی به سوی پیوستگی ریاضی نزدیک‌تر می‌گردد.

۳. امتداد جهان نامحدود است

دکارت با تمایزی که بین بی‌نهایت و نامحدود قائل گردید، در اصل ۲۱ بخش دوم کتاب *اصول فلسفه* بیان می‌دارد که امتداد جهان نامحدود است، وی در توضیح این امر می‌گوید، این جهان یا کل جوهر جسمانی در امتداد، حدّ نداد، زیرا هر حدّی برای جهان در نظر بگیریم، نه تنها در ورای

آن مکان‌هایی به‌نحو نامحدود ممتد قابل تصور است، بلکه فهم ما از واقعیت جهان همین‌گونه است. (AT IXB52) بنابراین فهم دکارت از جهان اینگونه است که هر حدی برای جهان در نظر گرفته شود و رای آن مکان‌هایی به‌نحو نامحدود ممتد قابل تصور است. تعریف بی‌نهایت بزرگ در ریاضیات چیزی جز این نیست، یعنی مجموعه A را بی‌نهایت می‌گویند اگر به ازای هر X که در نظر گرفته شود یک y وجود دارد که $y \in A$ است و $y > X$ است. ممکن است تصور شود تفاوت این دو مقام در این است که دکارت این گسترش را به عالم تصور محدود کرده است، حال آنکه با عبارتی که در ذیل اصل ۲۱ آورده است که «واقعیت جهان چنین است» بحث وی در توضیح عالم واقع است لذا دکارت در اینجا بحث را به محدودیت ذهن آدمی ربط نمی‌دهد که در بحث قبلی بدان پرداختیم، واقعیت عالم را در عدم تناهی می‌داند و این چیزی جز بی‌نهایت بودن بعد عالم نیست.

نکته دیگر این است که دکارت مبنای توجیه عالم مادی را هندسه اقلیدسی می‌داند که در ساختار نوین دکارتی، آن به هندسه تحلیلی بدل گردید و چه در هندسه اقلیدسی و چه هندسه تحلیلی، بعد نامتناهی فرض می‌شود یعنی محورهای مختصات متناهی نیستند و حتی وقتی به‌عکس، یک شکل هندسی تبدیل به یک معادله چند مجهولی می‌شود و به صورت یک منحنی در محورهای مختصات در می‌آید، از منهای بی‌نهایت تا به‌علاوه بی‌نهایت، قلمرو این منحنی خواهد بود. لذا با ترابیطی که وی بین عالم واقع و هندسه تحلیلی و اقلیدسی ایجاد کرده، عملاً نامحدود بودن در ابعاد جسمانی چیزی جز بی‌نهایت بودن نیست. اما مطلب دکارت در این زمینه تردد دارد.

۴. مفهوم صوری نامتناهی با خود نامتناهی فرق دارد

دکارت در پاسخ به اعتراض کاتروس که می‌گوید، اگر کمالات نامتناهی - که مقوم وجود نامتناهی است - با وضوح و گویی با وضوح واقعی در برابر چشم قابل درک نیست، پس چگونه موجود نامتناهی را به‌نحو متمایز و نه مبهم می‌توان تصور کرد؟ می‌گوید من بین مفهوم صوری نامتناهی یا عدم تناهی «The infinite» و چیزی که نامتناهی است فرق می‌گذارم، زیرا در مورد عدم تناهی، حتی اگر درک ما از آن چنین باشد که دارای بالاترین درجه واقعیت ایجابی است، باز هم ما آن را فقط به‌نحو سلبی درک می‌کنیم، یعنی بر اساس این واقعیت که ما هیچ حدی را در آن چیز نمی‌بینیم، اما خود آن چیزی را که نامتناهی است، در واقع به‌نحو ایجابی درک می‌کنیم، هر چند درک ما از آن به‌نحو جامع نیست، (دکارت، اعتراضات، ۱۲۲) که تا حد زیادی عبارت گیج‌کننده‌ای است مخصوصاً از آن رو که دکارت چه در این بخش از پاسخ کاتروس و چه در کتاب تأملات و اصول فلسفه بر درک شهودی از خداوند به‌عنوان امر بی‌نهایت تأکید دارد، یعنی

به نحو ایجابی چنین درکی دارد به طوری که در تأمل سوم با صراحت می‌گوید نباید تصوّر کرد که من نامتناهی را نه از طریق حقیقی بلکه فقط از راه سلب امر متناهی ادراک می‌کنم همچنان که سکون و ظلمت را طریق سلب حرکت و نور ادراک می‌نمایم، زیرا به عکس با وضوح می‌بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا جوهر متناهی و مفهوم نامتناهی به وجهی، بیش از مفهوم متناهی در من است. (تأملات، احمدی، ۷۷-۷۶) در اینجا دکارت روی مفهوم ایجابی نامتناهی تأکید نموده است.

بنابراین نزد دکارت هر انسانی قابلیت درک بالاترین درجه بی‌نهایت که خداوند است را دارد با فرض اینکه چنین تصوّری را خداوند در او قرار داده است. پس تفاوت مفهوم صوری بی‌نهایت با خود مفهوم بی‌نهایت چیست؟ گاسندی در اعتراضات دسته پنجم می‌گوید کافی نیست که شما بگویید که در جوهر نامتناهی، واقعیت بیشتری را درک می‌کنید تا جوهر متناهی! زیرا برای همین امر، باید یک واقعیت نامتناهی را درک کنید که این کار را نمی‌کنید (دکارت، اعتراضات، ۳۷۶) دکارت در پاسخ می‌گوید این تناقض آشکاری است که وقتی چیزی را ادراک می‌کنم، آن چیز نامتناهی باشد، زیرا برای اینکه مفهومی نامتناهی، یک مفهوم حقیقی باشد نمی‌تواند به هیچ وجه ادراک شود، چون همین «درک‌نشدنی بودن» در مفهوم صوری نامتناهی گنجانده شده است (همان، ص ۴۵۲). در اینجا مقام بحث، نامحدود نیست، بحث کاملاً متمرکز در فهم امر نامتناهی است. در چنین حالتی دکارت معتقد است در مفهوم صوری نامتناهی، درک‌نشدنی بودن نهفته است و در پاسخ به اعتراضات دسته نخست می‌گوید حتی اگر درک ما از آن در بالاترین درجه واقعیت ایجابی باشد (که بالاترین درجه واقعیت ایجابی مربوط به تصوّر خداست) باز هم آن را فقط به نحو سلبی درک می‌کنیم، تردّد در این بحث روشن است، از یک سو درک بی‌نهایت بودن، همه صفات خداوند را امر ایجابی و فطری می‌داند از طرفی از نظر صوری آن را سلبی می‌پندارد!

۵. درک ما از بی‌نهایت ایجابی، اما جامع نیست

همانطور که قبلاً متذکر شدیم، چه در رساله تأملات و چه اصول فلسفه، دکارت تصوّر خدا را امر ایجابی می‌داند و ضمناً به دلیل نقص آدمی که نمی‌تواند تصوّر بی‌نهایت را خود ایجاد کند (که محل بحث است) خداوند خود تصوّر بی‌نهایت را در آدمی نهاده است. مثلاً در اصل ۱۸ کتاب اصول می‌گوید:

نظر به اینکه ما در خود، تصوّری از خداوند یا از یک وجود مطلقاً کامل داریم... باید قبول کنیم منشأ این تصوّر صرفاً در وجود کامل یعنی خداوند می‌باشد. (AT VIII, 12)

یا در اصل ۱۴ کتاب *اصول فلسفه* می‌گوید ذهن وقتی به مفاهیم گوناگون خود می‌پردازد می‌بیند که تصوّر وجودی علیم، قدیر، کامل مطلق در وی هست و یا با مدد ادراکات خود آن را تصدیق می‌کند که خدا یعنی چنین وجود کاملی وجود دارد. (AT VIII A, 10)

و همین‌طور در تأمل سوم می‌گوید مفهوم این ذاتی که کامل مطلق و نامتناهی است، مفهوی است کاملاً حقیقی، زیرا اگرچه می‌توان تصوّر کرد چنین ذاتی وجود نداشته باشد، اما نمی‌توان تصوّر کرد که این مفهوم از هیچ امر واقعی حکایت نمی‌کند. (تأملات، احمدی، ۷۷)

باید تأکید شود که در دستگاه فلسفی دکارت وقتی بیان می‌کند ذهن در خزائن خود چنین تصویری را دارد، یعنی یک امر فطری است و ضمناً هر امر فطری واضح و متمایز است. به تعبیر دکارت، هرگاه تصمیم می‌گیرم به موجود نخستین و اعلا بیندیشم و به بیانی دیگر، خدا را از خزانه ذهنم حاضر نمایم، باید تمامی کمالات را به او نسبت دهم. (AT VII 67) دکارت در مقابل اشکال کاتروس که گفت چطور هزار ضلعی در ذهن، به‌صورت واضح و متمایز شهود نمی‌شود آنگاه برآیند که امر نامتناهی را به نحو متمایز و نه مبهم تصوّر کنیم (دکارت، اعتراضات، ۹۳) می‌گوید، اولاً نامتناهی از آن جهت که نامتناهی است به هیچ وجه قابل درک نیست ولی می‌توان گفت که از جهت دیگر نامتناهی را درک می‌کنیم، از آن جهت که چیزی است که هیچ حدّی نمی‌توان در آن وجود داشته باشد به‌نحو واضح و متمایز درک می‌شود و درک واضح نامتناهی همین است (همان، ۱۲۰) هر چند که درک ما از آن به نحو جامع نیست، یعنی از تمام آنچه در آن قابل شناخت است درک احاطی و کامل نداریم. و این مانند نگاه به دریاست که بینایی ما نه تمام دریا را در بر می‌گیرد و نه به اندازه عظمت آن است، اما در عین حال می‌گوییم دریا را می‌بینیم، یعنی در یک نگاه واحد آن را به‌صورت مبهم می‌بینیم همان‌طور که تمام اضلاع هزار ضلعی را در آن واحد، به‌نحو مبهم در ذهن داریم. ولی اگر از فاصله نزدیک به‌بخشی از دریا چشم بیندازیم این رؤیت می‌تواند واضح و متمایز باشد (همان، ۱۲۳) لذا می‌گوید نظیر سایر متکلمین و سن توماس می‌پذیریم که شناخت خدا فقط به نحو مبهم در ما وجود دارد (همان). توجه شود که دکارت در این قطعه از پاسخ به اعتراضات عملاً نامتناهی و نامحدود را به یک معنا در نظر گرفته است حال آنکه در کتاب *اصول فلسفه* صراحتاً بین این واژه تفاوت قائل می‌باشد.

در اینجا دکارت در مقابل مشکل مهم‌تری قرار می‌گیرد که صدر و ذیل دعاوی او درباره تصوّر خدا را با یکدیگر متناقض می‌کند. اگر تصوّر خدا در ما فطری است و واضح و متمایز، این مطلب با شناخت مبهم خدا به هیچ وجه سازگار نیست، همین مطلب را در تأمل سوم نیز بیان داشته که من بر نامتناهی، احاطه نمی‌یابم در خداوند چیزهای بی‌نهایتی هست که من نمی‌توانم بر آنها احاطه یابم و شاید هم هرگز بدان دست نیابم زیرا مقتضای ذات نامتناهی این است که ذات متناهی و محدود من از احاطه بر آن عاجز باشد (تأملات، احمدی، ۷۷-۷۸). بیان دکارت که

تصوّر مبهمی از بی‌نهایت برای ما کفایت می‌کند ضمن اینکه با تئوری صدق دکارتی سازگار نیست، کلاً نظریه ایجابی تصوّر بی‌نهایت را با تردید مواجه می‌کند.

۶. آیا تصوّر بی‌نهایت در واقع تصوّر بخشی از آن است؟

وقتی دکارت احاطه بر بی‌نهایت را در تصوّر آدمی ممکن نمی‌داند، و این امر را به تنهایی وجود انسان ربط می‌دهد پس آنچه ما درک می‌کنیم باید با مختصات انسان سازگار باشد یعنی باید ویژگی متنهایی را داشته باشد، نتیجه این بحث این است که ما در تصوّر نامتنهایی، بخشی از آن را درک کرده‌ایم. در اعتراضات دسته پنجم آمده است که اگر شما نامتنهایی را درک نمی‌کنید پس فقط متنهایی را درک می‌کنید، لذا صورت مفهوم حقیقی از بی‌نهایت ندارید، بلکه فقط از متنهایی، مفهومی دارید، حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که بخشی از نامتنهایی را می‌شناسید و این به معنای شناخت خود نامتنهایی نیست (دکارت، اعتراضات، ۳۷۷) و از طرفی دکارت مدعی است اصلاً ماهیت نامتنهایی همین است که نمی‌توان آن را به نحو احاطی درک کرد. لذا معترض در ادامه می‌گوید ماهیت مفهوم حقیقی از یک موجود نامتنهایی، این نیست که فقط بخش کوچکی از آن موجود را نشان دهد، و این درست مثل این است که بگویید برای داشتن مفهومی از انسان، کافی است که سر یکی از موهای او را بشناسیم (همان). دکارت در پاسخ گاسندی می‌گوید مفهومی که از نامتنهایی داریم، صرفاً حاکی از بخشی از آن نیست بلکه واقعاً حاکی از تمام آن است، گرچه خداوند و یا هر ذات کامل‌تر از انسانی، مفهوم بسیار کامل‌تری و دقیق‌تر و متمایزتری از این امر خواهد داشت و این مثل فردی است که هندسه نمی‌داند ولی مفهوم مثلث را از سه ضلع تشکیل شده، می‌داند اما تصوّر او با یک هندسه‌دان که چیزهای زیاد دیگری از مثلث را هم در ذهن دارد متفاوت است ولی نمی‌توانیم بگوییم این فرد عامی، بخشی از مفهوم مثلث را تصوّر کرده است، همین‌طور برای مفهوم حقیقی و کامل از نامتنهایی، کافی است چیزی را بفهمیم که محدود به هیچ حدی نیست (همان، ۴۵۲ و ۴۵۳). اما دکارت در پاسخ مرسن در اعتراضات دسته دوم به نحو دیگری پاسخ داده است، مرسن می‌گوید شما معترفید که ذات نامتنهایی را فقط بطور ناقص می‌توانید درک کنید و همین‌طور درباره صفات او چنین است. پس چگونه می‌توانید مدعی شوید که با وضوح و تمایز کافی خدا را یافته‌اید؟ (همان، ۱۴۵)

دکارت در پاسخ می‌گوید هر چند خدا را فقط به طور ناقص و یا اگر ترجیح می‌دهید بگوییم «به نحو کاملاً ناقص» تصوّر می‌کنیم ولی این مانع از یقینی بودن این امر نمی‌شود. (همان، ۱۷۵) یکی از نکات عجیب نظریه دکارت این است که می‌گوید ممکن است ما از وجود خدا شناخت کلی و مبهمی داشته باشیم نه شناخت واضح! اما اگر کمالات خدا را به صورت جداگانه تصوّر نماییم، می‌توانیم شناخت واضح و متمایز از او داشته باشیم! (همان، ۴۴۹) این در حالی است که

کمالات خداوند نظیر وجود او، نامتناهی هستند و ضمناً صفات خدا عین ذات اوست و اینکه صفات او را به نحو واضح و متمایز می‌توان شناخت ولی خداوند را به نحو مبهم و کلی و «به‌نحو کاملاً ناقص» دعاوی عجیبی است.

از طرفی به اصل این مبنا که دریا را از دور مبهم ولی از نزدیک واضح و متمایز می‌بینیم، ایراد وارد است چون از دور هم دریا، واضح و متمایز است، یعنی در کل واضح است که این دریاست ولی کرانه‌های آن را به وضوح نمی‌یابیم و در مورد خداوند هم همین‌طور است، یعنی یک بار وضوح و تمایز در مرتبه مفهوم عقلی است و یک بار در مرتبه تخیل، دریا از دور در مرتبه عقلی واضح است، مفهوم کمال مطلق هم وضوح عقلی دارد اما در تخیل ممکن نیست دریافت صحیح داشته باشیم، چون بی‌نهایت در تخیل نمی‌آید. در واقع بی‌نهایت از نظر عقلی قابل فهم است. اتفاقاً دکارت به تعبیر دیگری این معنا را رسانده که:

همین واقعیت که چیزی را در قالب واژگان بیان می‌کنم و آنچه می‌گویم قابل فهم است، برای یقین کفایت دارد که من تصویری از مدلول این واژگان دارم. (AT VII 165, CSM II 113)

لایب نیتس در رد این نظر دکارت می‌گوید ما از ممتنعات هم سخن می‌گوییم و مقصود را می‌فهمیم بدون آنکه مفهومی از آنها داشته باشیم. این ایراد را فلاسفه اسلامی در بحث وجود ذهنی به درستی مورد واکاوی قرار داده‌اند که ما هیچگاه نمی‌توانیم محمولی را به موضوعی حمل کنیم بدون اینکه وجود داشته باشد حال ظرف این وجود می‌تواند عالم خارج نباشد و در ذهن باشد. مثلاً حکم به اینکه اجتماع نقیضین، غیر از اجماع ضدین است، در ظرف ذهن، می‌تواند تصویری از آن داشت نه در عالم خارج.

هابس در اعتراضات دسته سوم به این امر ایراد وارد می‌کند که معلوم نیست آقای دکارت در ادراک عقلانی از خدا، چه مفهومی را به کار می‌برد و همین‌طور در مورد قادر مطلق، چون به نظر هابس این جوهر قائم به ذات است، یعنی از علتی که خدا را ایجاد کرده باشد، هیچ مفهومی نداریم، یعنی از منشأ آن هیچ صورت ذهنی نداریم و اینکه خدا را نامتناهی می‌داند، مساوی آن است که ما او را در زمره چیزهایی بدانیم که هیچ مفهومی از حدود آن نداریم. پس این چه مفهومی است که نه منشأیی دارد و نه حدّ و نهایتی؟ یعنی ما در واقع مفهومی از خدا نداریم. (دکارت، اعتراضات، ۲۳۷)

پاسخ دکارت این است هیچ چیز در خدا شباهت با اشیاء خارجی یا اشیاء مادی ندارد. در اشیاء مادی آنچه آقای هابس مطرح کرده جا دارد اما در مورد خداوند نمی‌تواند مطرح باشد. (همان، ۲۳۷ و ۲۳۹) اشکال اصلی هابس در این است که ادراکات انسان را محدود به محسوسات و آنچه در

تخیل می‌آید می‌پندارد که البته با فلسفه مادی وی در تناسب است، اما ادراکات بشری می‌تواند منشأ در محسوسات و یا تخیلات نداشته باشد و صرفاً معقول باشد.

از طرف دیگر، اشکال در مطالب دکارت و هابس از جهت عدم تبیین دقیق بی‌نهایت ایجابی مشترک است و اشکال به تلقی ناقص آنها از پیوستگی مربوط می‌شود.

گاسندی در دسته پنجم اعتراضات می‌گوید، آقای دکارت مدعی است مانعی ندارد که نامتناهی یا هر چه را که در آن است درک نکنید بلکه کافی است که برخی خصوصیات آن را درک کنید تا بتوانید بگویید که مفهومی حقیقی از آن دارید، یعنی مفهومی بالاتر از وضوح و تمایز! ولی اینطور نیست در واقع در این حالت نامتناهی درک نشده بلکه فقط متناهی درک شده، یعنی صورت مفهوم حقیقی از بی‌نهایت ندارید، حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که بخشی از نامتناهی را می‌شناسید ولی این معنای شناخت خود نامتناهی نیست. (همان، ۳۷۷) نوع مواجهه دکارت در مورد بی‌نهایت و واژه‌های مختلفی که بکار برده، این ابهامات را آفریده است.

۷. مفهوم نامتناهی در انسان خلق نمی‌شود

یکی از دعاوی مهم دکارت این است که نه تنها ما تصویری از بی‌نهایت به نحو ایجابی داریم (به‌نحو فطری) بلکه امور متناهی را از سلب امور نامتناهی درک می‌کنیم. او در اصل ۱۹ کتاب *اصول فلسفه* می‌گوید گرچه طبیعت نامتناهی آنگونه است که اندیشه متناهی قادر به درک آن نیست، اما ما کمالات الهی را واضح‌تر و متمایزتر از اشیاء محدود (مادی) درک می‌کنیم. (AT VIII A12) و در اصل ۱۵ کتاب *اصول فلسفه* بیان می‌دارد که تصوّر وجود کامل مطلق در انسان مانند دیگر تصوّرات، معلول خود او نیست بلکه تصویری از آثار یک طبیعت ثابت و حقیقی است که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. (AT VIII A,15)

و در اصل ۱۷ کتاب *اصول فلسفه* بیان می‌دارد، هرچه تصوّرات ما، کمال ذهنی بیشتری دارا باشند، علت آنها هم باید کامل‌تر باشد (AT VIII A,15) که از آن به اصل تکافوی علی یاد می‌کنند و در اصل ۱۸ کتاب *اصول*، از این امر بهره می‌جوید و می‌گوید ما تصوّر خدا را در خود داریم و ما به ناقص بودن خود هم آگاهییم پس منشأ اصلی کمالاتی که در تصوّر خدا نزد ماست از ما نیست، یعنی در طبیعتی متفاوت از ما باید باشد. (Ibid, 12)

در واقع دکارت محدودیت انسان را دال بر آن دانسته که نمی‌تواند تصوّر نامتناهی در خود ایجاد کند ولی می‌تواند آن را به نحو فطری حمل نماید. گاسندی در دسته پنجم اعتراضات می‌گوید شما می‌گویید مفهوم یک جوهر نامتناهی نمی‌تواند از شما ناشی شده باشد، زیرا شما نامتناهی نیستید ولی می‌توان نتیجه گرفت که شما هیچ مفهومی از یک جوهر نامتناهی ندارید مگر به معنای لفظی آن. (دکارت، اعتراضات، ۳۷۵) از طرفی در اصل ادعای دکارت بحث است که

این مفهوم نامتناهی را می‌توان از ترکیب و بسط کمالات مختلف مخلوقات پدید آورد، یعنی به‌عکس ادعای آقای دکارت، نامتناهی را از راه سلب متناهی می‌توان یافت و کافی نیست گفته شود در جوهر نامتناهی، واقعیت بیشتری را درک می‌کنید تا جوهر متناهی، چون وقتی یک امر متناهی را بسط می‌دهید، آنگاه فکر می‌کنید که در این مفهوم بسط یافته واقعیت بیشتری وجود دارد، واقعاً چیزی به نام واقعیت بیشتر را درک نمی‌کنیم. (همان، ۳۷۶) همین ایراد را هابیس در اعتراضات خویش آورده است که از آقای دکارت تقاضا می‌کنم که معنی «واقعیت بیشتر» را مورد بررسی دوباره قرار دهند، آیا واقعیت بیشی و کمی می‌پذیرد و شیئیت بیشتر به چه معناست؟ وقتی دکارت مدعی است تصوّر خدای متعال، سرمدی، نامتناهی... از تصوّر جوهر متناهی واقعیت ذهنی بیشتری دارند، یعنی چه؟ (همان، ۲۳۴).

دکارت در پاسخ می‌گوید به همان نحو که جوهر دارای واقعیتی ذهنی بیش از حالت است و اگر کیفیات واقعی یا جوهر ناقص وجود داشته باشند نسبت به حالات شیئیت بیشتر اما نسبت به جوهر کامل شیئیت کمتری دارند و سرانجام اگر جوهری نامتناهی و قائم به ذات وجود داشته باشد، از جوهری که متناهی و قائم به‌غیر است، شیئیت بیشتری دارد. (همان، ۲۳۵)

در اینجا دو مطلب باید روشن شود، یکی بیشی و کمی در واقعیات ذهنی به چه معناست و دیگر اینکه چرا انسان محدود نمی‌تواند تصویری نامحدود خلق کند؟

در ادعای دکارت که جوهر نامحدود نسبت به جوهر محدود و آنها هم نسبت به حالات شیئیت ذهنی بیشتری دارند، باید روشن شود این بیشتری و کمتری از چه لحاظ است. وقتی می‌توان چنین بحثی را مطرح کرد که در عالم ذهن، دو چیز تعریف شود یک: عالم ذهن اندازه‌پذیر شود و دیگر: یک رابطه ترتیب هم در آن تعریف گردد، یعنی در عالم تصوّر چه نظام اندازه‌های و چه ترتیبی تعریف شده که دکارت از آن بهره جسته است؟ مثلاً بین تصوّر سفیدی و اسب در مقام تصوّر آیا درجه‌بندی خاصی مطرح است؟ ممکن است گفته شود که آنچه مدّ نظر دکارت است ارتباط متناظر با وجود بیرونی آنها است که چنین ترتیبی را می‌توان لحاظ کرد.

اولاً دکارت در نظریه فلسفی خود چنین تطبیقی را قائل نیست، ثانیاً فرض کنید ما دو تصوّر X_1 و X_2 داریم که متناظر با واقعیت بیرونی IX_1I و IX_2I هستند اندازه‌پذیری IX_2I و IX_1I در عالم خارج در کجای فلسفه دکارت مطرح شده که متناظر آن را در ذهن جويا شویم؟ از طرفی حتی اگر در عالم خارج واقعیت بیشتر باشد از کجا دلالت دارد که در عالم ذهن همان ترتیب وجود داشته باشد، مثلاً تصوّر A در ذهن است و تصوّر B شامل تصوّر A و تصوّر وجود A باشد، آیا در مقام تصوّر A و B متفاوتند؟

در اصل تکافوی علی، صورت استدلال این است

ما تصوّر فطری از خدا داریم

$A =$ بنابراین علت این تصوّر باید بیش از این کمالات ذهنی را دارا باشد

و این کمالات نامتناهی است

$B =$ من موجودی متناهی

نتیجه آن است که من نمی‌توانم خالق آن تصوّر باشم.

به نظر می‌رسد در این استدلال هم اشکال مشابهی وجود دارد. چرا خود من نمی‌توانم خالق تصوّر بی‌نهایت باشم همانطور که در اعتراض گاسندی آمده است، فرض کنید من تصویری از شیئی A دارم و همینطور K تصویری از شیئی است.

تصوّر از شیء A $x_1 = A$

$x_2 = A + K$

$x_3 = x_2 + K$

.

.

.

.

.

$x_{n+1} = x_n + K$

حال اگر x_n مستمراً بزرگ‌تر شود تصویری از بی‌نهایت به دست می‌آید. $x_n \rightarrow \infty$

اینکه در بیان دکارت محدودیت آدمی، دال بر عدم تولید تصویری بی‌نهایت گردیده، مستلزم آن است که ایشان بین عالم ذهن و عین، اندازه و ترتیب را تعریف کرده باشند و آنگاه بتوان ادعا کند اندازه وجودی من که محدود هم هستم از اندازه تصوّر ذهنی بی‌نهایت کمتر است. کجای فلسفه دکارت چنین نظام اندازه‌پذیری را بین عین و ذهن ایجاد نموده است و ترتیبی را تعریف کرده است؟ دکارت می‌گوید ادراک من از نامتناهی از جهتی بر ادراک من از متناهی یعنی خودم مقدم است، چون به وضوح می‌بینم که در جوهر نامتناهی، واقعیتی بیشتر از جوهر متناهی وجود دارد. (AT VII 45, Csm II 31)

یک نظر این است که همه این بحث‌های دکارت در ظرف ذهن صورت می‌پذیرد و اگر چنین باشد تدرّج در ظرف ذهن و ترتیب در آن باید تعریف شود، مخصوصاً این عبارت دکارت در پاسخ به اعتراضات دسته پنجم این معنا را بیشتر به ذهن متبادر می‌کند، در اعتراض آمده است چون عقل بشر قادر به درک نامتناهی نیست، در نتیجه نه هیچ مفهومی دارد که حاکی از یک موجود

نامتناهی باشد و نه هیچ شناختی در باره این مفهوم. (دکارت، اعتراضات، ۳۷۶) دکارت در پاسخ می‌گوید شما بین دو چیز فرق نمی‌گذارید یکی به کار بردن عقل که مطابق با میزان فهم ماست هنگامی که درباره نامتناهی فکر می‌کنیم و دیگر مفهومی که کاملاً مطابق با اشیاء خارجی است. چنین مفهومی را هیچ کس نه تنها درباره نامتناهی بلکه شاید حتی در مورد هیچ چیز دیگری، حتی کوچک‌ترین چیزها هم نداشته باشد همچنین این هم درست نیست که نامتناهی را از طریق سلب تناهی یا حد درک کنیم زیرا به عکس هر حدی متضمن سلب نامتناهی است. (همان، ۴۴۹)

معنای این عبارت این است که بحث تکافوی علی در متن فضای ذهنی بحث می‌شود و هیچ دلالتی بر تطبیق با عالم خارج ندارد. حالا مشکل جدی‌تر می‌شود که تدرج در عالم ذهن چیست و چگونه تعریف شده است؟ و مخصوصاً اینکه نامتناهی از سلب تناهی حاصل نمی‌شود و یا بالعکس نیز خود محل بحث جدی است، آقای کاتینگم می‌گوید آیا لازم است که موجودی واقعاً نامتناهی این تصور را در ما نهاده باشد؟ آیا نمی‌توانستیم این تصور را با فرآیندی از فرافکنی یا نتیجه‌گیری بسازیم؟ یعنی از تصور موجودی محدود یا متناهی - که از خودمان می‌گیریم - آغاز کنیم و سپس سراغ ساختن تصور موجودی برویم که این محدودیت را ندارد. (کاتینگم، ۱۳۹۲-۱۰۷ و ۱۰۸)

دکارت در تأمل سوم درباره این نظر، موقفی را اعلام می‌کند که ممکن است مفهومی علت پیدایش مفهوم دیگر باشد، اما این کار تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت بلکه سرانجام ناگزیر به نخستین مفهومی می‌رسیم که علتش به منزله الگو یا اصل است و تمام واقعیت یا کمالی که فقط به نحو ذهنی یا از طریق حکایت در این مفاهیم هست، به نحو صوری و واقعی در آن علت مندرج است. (تأملات، احمدی، ۷۲)

بنابراین نتیجه این سلسله‌ای که هر تصویری را تصویری دیگر ساخته باید به یک وجودی ختم شود که این کمالات را داشته باشد لکن این وجود می‌تواند خود من باشم و کمالات ذهنی را من ساخته باشم چون دلیلی ندارد که عین کمالات ذهنی در علت باشد بلکه به تعبیر دکارت می‌تواند به نحو صوری یا متعالی در آن باشد و وجود عینی من نسبت به همه تصورات ذهنی تعالی دارد.

۸. نتیجه‌گیری

دکارت با طرح ایده بی‌نهایت ایجابی، گامی نو در فلسفه آغازید اما نتوانست آن را به درستی تدقیق نماید، بحث بی‌نهایت ایجابی به سه سنخ قابل طرح است:

۱. بی‌نهایت مثبت؛ به این معنا که نظیر بحث خداوند از هر امر متناهی متعالی‌تر است که

$$A = \{x_n \mid \forall N. x_n > N\}$$

۲. بی‌نهایت منفی که عکس این وضع است از هر عددی که انتخاب شود کوچک‌تر است.
 ۳. اعداد اصم یا irrational که حدّ، دنباله‌ای از اعداد rational می‌باشند. مثلاً $\sqrt{2}$ می‌تواند حدّ دنباله X_n باشد وقتی که X_n در حدّ به $\sqrt{2}$ میل می‌کند $X_n \rightarrow \sqrt{2}$
 در هیچ‌یک از مراحل فوق نمی‌توان گفت در مقام تصوّر در ذهن انسان بی‌نهایت قابل ساختن نیست.

منابع

- دکارت، رنه. (۱۳۹۳). *اعتراضات و پاسخ‌ها*. ترجمه علی افضلی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
 ----- (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
 راسل، برتراند. (۱۳۵۹). *علم ما به عالم خارج*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 شهر آئینی، سید مصطفی. (۱۳۸۹). *تأملاتی در باب تأملات دکارت*. تهران: نشر ققنوس.
 کاتینگم، جان. (۱۳۹۲). *دکارت*. ترجمه سید مصطفی شهر آئینی. تهران: نشر نی.

References

- Cuttingham, J. (2013). *Descartes*. Translated by Sayed Mostafa Shahraeyni. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
 Descartes, R. (1982). *Meditations on first philosophy*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: University Publishing Center. (In Persian)
 ----- (1985). *Philosophical Writings* (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press. Volumes I & II.
 ----- (2014). *Objections and Replies*. Translated by Ali Afzali. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. (In Persian)
 Russell, B. (1980). *Our Knowledge of the External World*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr. Tehran: Book Translation and Publishing Company. (In Persian)
 Shahraeyni, S. M. (2010). *Reflections on Descartes' Meditations*. Tehran: Ghoghnoos Publishing. (In Persian)



The University of Tehran Press



Rorty and "Cartesian Anxiety" The Critical Capacity of Richard Rorty's Socio-Political Perspective

Iman Rahim Nasirian¹ | Abdolrazagh Hesamifar²

1. Corresponding Author, PhD in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: i.r.nasirian@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(61-81)

Article History:

Received:
09 December 2024

In Revised Form:
02 February 2025

Accepted:
02 February 2025

Published online:
16 March 2025

Abstract

According to Rorty's point of view, there is no authority called Truth to measure social values; established practices in society are not based on Truth but are dynamic products of free conversation, consensus, and agreement among members of society. Rorty's hope that it is possible to provide a criterion for measuring social values without appealing to the truth and solely through free-floating conversation has provoked many criticisms. The most central part of these criticisms, in line with what Richard Bernstein calls "Cartesian anxiety," refers to the concern that if there is no Truth, everything is lawful! In other words, for many critics, Rorty's standpoint against truth, his denial of the fixed foundations of belief and social obligations, inevitably means that we will have no reliable criteria by which to criticize the current beliefs and practices of society. Each argues differently that Rorty's view deprives society of the critical capacity to evaluate social values. In this article, with an analytical approach, we examine Rorty's point of view in the framework of this critical line. We aim to demonstrate that these criticisms are based on a misunderstanding and an incoherent reading of Rorty's views. According to the conclusion of this research, his pragmatism not only does not mean denying the possibility of criticizing the current practices of society, but it is an innovative attempt to provide a plan of non-truth-centered critical constructs designed, in line with post-modern thought to escape it from Cartesian anxiety.

Keywords:

Rorty, pragmatism, Cartesian anxiety, God's-Eye View, social criticism

Cite this article: Rahim Nasirian, I. & Hesamifar, A. (2024-2025). Rorty and "Cartesian Anxiety"; The Critical Capacity of Richard Rorty's Socio-Political Perspective. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (61-81).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.385937.1006865>



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended abstract

1. Introduction

Rorty's political project is formed in line with his criticism of the traditional Platonic notion of Truth. He describes the Platonism tradition as a failed attempt to attain Truth. For Rorty, this failure is directly related to the nature of Truth. Truth is too transcendent, so to speak, to be either recognized or aimed at (Rorty, 2000: 2). Rorty argues that truth is only attainable from "God's-Eye View" and that "God's-Eye View" is unattainable. We are always limited to the human perspective. We may say either "I believe sentence S is true," "S is true," or both. Going from the former assertion to the latter is not a philosophically pregnant transition from the "human perspective" to the "God's-Eye View." It is merely a stylistic difference (Rorty, 2000: 56). He extends his stance against truth to the realm of socio-political life. According to Rorty's argument, since reaching or even getting close to the truth cannot be recognized, one should be skeptical of the claims of philosophers and politicians who think they have found the truth or that their political approach is based on truth. Accordingly, while in the Platonic tradition, order and justice are pursued in the pursuit of a transcendent truth that can serve as a reference for resolving social conflicts, in Rorty's utopia, no authority based on truth is acceptable. He imagines a world "in which the idea of finding an authority to which to subject ourselves is gradually getting replaced by the idea of coming to an agreement among ourselves" (Rorty, 1999: 110). Context-dependent justificatory conversation constitutes the essential pillar of Rorty's political view. Since truth could never be reached, we should suffice by justifying our beliefs to our audience. Truth is what our peers will let us get away with saying. According to Rorty, studying order and justice in human societies does not require a context-transcendent, metaphysical description of truth. There are no criteria for measuring current society's practices over the head of the conversation; Social values are the product of free consensus and agreement of society members.

Rorty's hope that free-floating conversation can measure society's values without truth has provoked much criticism. The most central part of these criticisms can be articulated under the title of "Cartesian anxiety." This term, first coined by Richard Bernstein to present his criticisms of Rorty, captures the anxiety that abandoning a fixed and unchanging truth about ourselves and the world around us leads to a kind of extreme relativism or skepticism (Bernstein, 1983: 18). Simply put, Cartesian anxiety refers to the concern that, in the famous words of Dostoyevsky, "without God [read truth] ... all things are lawful then" (Dostoyevsky, 2009: 762). Many of Rorty's critics follow the same line of criticism. As this article puts it, their opposition to Rorty stems from a kind of Cartesian anxiety. Each of them argues in different ways that Rorty's stance against truth, his denial of the fixed foundations of belief and social obligations, inevitably leads to the conclusion that we have no reliable criteria by which to criticize the current beliefs and practices of society. More precisely, they believe that Rorty's position deprives society of the critical capacity necessary to evaluate social values. This article argues against this line of criticism. We aim to demonstrate that Rorty's pragmatism not only does not imply denying the possibility of criticizing the current practices of the society, but it is an innovative attempt to present a plan of non-truth-centered critical structures, in line with postmodern thought to escape it from Cartesian anxiety.

2. Significance of the Issue

According to the Platonic tradition, social order and justice are measured based on a fixed, unified, and transcendent truth. The more of the truth we uncover, the more common ground we will find, and the more tolerant and inclusivist we shall therefore become. The metaphysical dilemmas and piled-up anomalies arising from the Platonic approach to the notion of truth have provoked a reaction in the postmodern world that can be called "post-truth politics." This title refers to the general decline of the traditional validity of truth in political discourse (Forstenzer, 2018: 6). In other words, the importance of truth as a measure of social values has been doubted in postmodern thought. According to this thought, the traditional idea that there is one true narrative about the reality of the world is not only wrong but obnoxious (Engel, 2002: 2). Hereupon, the significant issue that postmodernism is

grappling with is to arrive at a plan of non-truth-centered critical constructs to evaluate the current societal practices.

This article topically discusses Richard Rorty's political pragmatism as a response to the postmodernist issue mentioned. In this regard, it is significant to address Rorty as one of the most prominent defenders of the post-metaphysical approach to the concept of truth. Although Rorty was reluctant to have his thoughts classified as a postmodernist, by replacing the fixed notion of truth with a flexible product of social relations, he bears much of the intellectual responsibility for beginning post-truth politics (Forstenzer, 2018: 4).

3. Research Methodology

In this research, we will collect information using library resources and present the content through a critical-analytical approach. We will begin by explaining the main criticisms directed at Rorty's ideas within the context of Cartesian anxiety. Following this, we will analyze and evaluate Rorty's political views concerning those criticisms.

4. Conclusion

Much of the criticisms raised against Rorty's political pragmatism are rooted in a misunderstanding and an incoherent reading of his views. According to the view put forward by Rorty, the inability to stand beyond the Human perspective does not imply the inability to criticize social practices. Social critics can evaluate and argue for the practices of society. They merely cannot claim authority for their point of view over the head of what can be achieved through conversation. Although Rorty rejects the traditional notion of truth, his position can include the view that some ideas and practices are harmful and distorting and must be reconsidered. However, Rorty's contextualized account of the structure of social criticism does not satisfy his opponents. This dissatisfaction is apparently not due to his proposal's lack of critical capacity. It seems that Rorty's critics oppose his idea because they consider the achievements of such a narrative to be less than what Platonic narratives, which rely on a context-transcendent truth, promised. However, in the face of these criticisms, it should be noted that postmodernism is a reaction to the failure of the traditional approach to fulfill these same promises. Measuring social values is facing serious challenges around the world today, in both traditional and postmodern parts. While in traditional parts, following a Platonic approach, the search for a transcendent truth to overcome these challenges continues, Rorty seeks to update the concept of social criticism in line with the more tentative sensibilities of postmodern thought, in which truth is deeply suspect. From this point of view, "Cartesian anxiety" is not an accurate criticism of Rorty's thought. On the contrary, his political pragmatism is an innovative attempt to provide a plan of non-truth-centered critical constructs in order to escape the postmodern world from Cartesian anxiety.



رورتی و «اضطراب دکارتی» ظرفیت انتقادی دیدگاه اجتماعی - سیاسی ریچارد رورتی

ایمان رحیم نصیریان^۱ | عبدالرزاق حسامی فر^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: i.r.nasirian@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۸۱-۶۱)	طبق دیدگاه رورتی، هیچ مرجعی به نام حقیقت، برای سنجش ارزش‌های اجتماعی وجود ندارد؛ رویه‌های مستقر در جامعه مبتنی بر هیچ حقیقتی نیستند بلکه محصول پویای گفتگو، اجماع، و توافق آزادانه اعضای جامعه‌اند. امیدواری رورتی به اینکه می‌توان بدون توسل به حقیقت و صرفاً از طریق گفتگوی آزاد و گشوده، معیاری برای سنجش ارزش‌های اجتماعی فراهم ساخت، انتقادات بسیاری را برانگیخته است. محوری‌ترین بخش این انتقادات، مطابق با آنچه ریچارد برنشتاین «اضطراب دکارتی» می‌خواند، از این نگرانی حکایت دارد که اگر حقیقت وجود نداشته باشد، پس همه چیز مجاز خواهد بود. به عبارت دیگر، از نظر بسیاری از منتقدان، موضع رورتی در برابر حقیقت، و انکار بنیان‌های ثابت باور و تعهدات اجتماعی از سوی او، ناگزیر به این معناست که ما هیچ معیار قابل اتکالی برای به نقد کشیدن باورها و رویه‌های جاری جامعه در اختیار نخواهیم داشت. هر یک از آنها به طرق مختلف استدلال می‌کنند که دیدگاه رورتی جامعه را از ظرفیت انتقادی لازم برای ارزیابی ارزش‌های اجتماعی تهی می‌سازد. در این مقاله، با رویکردی تحلیلی، در چارچوب این خط انتقادی، دیدگاه رورتی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. درصددیم نشان دهیم که این انتقادات بر اساس سوء برداشت و خوانشی نامنسجم از آرای او شکل گرفته‌اند؛ طبق نتیجه این پژوهش، پراگماتیسم سیاسی رورتی، نه تنها به معنای انکار امکان نقدپذیری رویه‌های جاری جامعه نیست، بلکه کوششی است مبتکرانه برای ارائه طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور، که متناسب با اندیشه پست‌مدرن و برای رهایی آن از اضطراب دکارتی طراحی شده است.
تاریخ دریافت: ۱۹ آذر ۱۴۰۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴ بهمن ۱۴۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴ بهمن ۱۴۰۳	
تاریخ انتشار: ۲۶ اسفند ۱۴۰۳	
واژه‌های کلیدی:	رورتی، پراگماتیسم، اضطراب دکارتی، نظرگاه چشم خدا، نقد اجتماعی

استناد: رحیم نصیریان، ایمان و حسامی فر، عبدالرزاق (۱۴۰۳). رورتی و «اضطراب دکارتی»: ظرفیت انتقادی دیدگاه اجتماعی - سیاسی ریچارد رورتی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۸۱-۶۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.385937.1006865>



۱. مقدمه

طبق سنتی افلاطونی، نظم و عدالت اجتماعی، بر مبنای حقیقتی ثابت، واحد، و متعالی سنجیده می‌شود؛ هرچه بیشتر از این حقیقت^۱ پرده برداریم، در مبنای بیشتری اشتراک خواهیم یافت، و از این روی، سازگارتر و شمول‌گراتر خواهیم شد. تنگناها و بن‌بست‌های متافیزیکی رویکرد افلاطونی به مفهوم حقیقت، واکنشی در جهان پست‌مدرن برانگیخته است که می‌توان آن را سیاست پساحقیقت^۲ نامید. این عنوان، به کاهش عمومی اعتبار سنتی حقیقت در گفتمان سیاسی اشاره دارد (Forstner, 2018: 6). به بیان دیگر، در اندیشه پست‌مدرن، اهمیت حقیقت، به‌عنوان معیاری برای سنجش ارزش‌های اجتماعی، مورد تردید قرار گرفته است. طبق این اندیشه، تصور اینکه یک روایت حقیقی در مورد واقعیت جهان وجود دارد، نه تنها اشتباه، بلکه نفرت‌انگیز توصیف می‌شود (Engel, 2002: 2). بر این اساس، مسئله مهمی که پست‌مدرنیسم با آن مواجه است، دستیابی به طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور^۳، برای ارزیابی رویه‌های جاری جامعه است. در این مقاله پراگماتیسم سیاسی ریچارد رورتی^۴، به‌عنوان پاسخی به مسئله فوق، مورد بحث قرار می‌گیرد. او یکی از تأثیرگذارترین و در عین حال بحث‌برانگیزترین فیلسوفان آمریکایی در نیمه دوم قرن بیستم است. هر چند رورتی تمایل نداشت که اندیشه‌اش ذیل عنوان پست‌مدرن جای گیرد^۵، اما طرح فلسفی او، به‌عنوان یکی از مطرح‌ترین حامیان رویکرد پسامتافیزیکی به مفهوم حقیقت، تا حد بسیاری مسئولیت فکری شروع سیاست پساحقیقت را بر عهده دارد (Forstner, 2018: 4). برنامه سیاسی رورتی در راستای نقد او بر تلقی افلاطونی مفهوم حقیقت شکل می‌گیرد. او افلاطون‌گرایی را به‌عنوان کوششی نافرمام برای دستیابی به حقیقت توصیف می‌کند. از نظر رورتی این نافرمامی ارتباطی مستقیم با ماهیت حقیقت دارد. حقیقت، متعالی‌تر از آن است که قابل تشخیص باشد، مورد هدف واقع شود، و یا این که بتوان در مورد آن صحبت کرد (Rorty, 2000: 2). او در مقابل ایده سنتی حقیقت، معنایی پراگماتیستی را پیش می‌نهد. رورتی همراه با ویلیام جیمز، به این مسئله می‌پردازد که حقیقت، نه ایده‌ای متعالی، بلکه «چیزی است که باورش برای ما خوب است» (Rorty, 1979: 176). اما او، متأثر از

۱. در این مقاله، منظور از «حقیقت»، حقیقت متافیزیکی است که در زبان لاتین معمولاً با «Truth» (با «T» بزرگ) مشخص می‌شود.

2. post-Truth politics

3. non-Truth-centered

4. Richard Mc Kay Rorty (1931-2007)

۵. از نظر رورتی، واژه «پست‌مدرن» در حال تبدیل شدن به کلیشه و شعار روز است. احتراز رورتی از عنوان پست‌مدرن، احتراز از هر گونه نظام‌سازی اندیشه است. با وجود این، اگر اندیشه پست‌مدرن را تردید در وجود حقیقتی «واحد، ثابت، و متعالی» بدانیم، می‌توان او را در زمره پست‌مدرنیست‌ها قرار داد.

پراگماتیسم جیمز، از جیمز نیز پیش‌تر می‌رود و می‌گوید بهتر بود اگر جیمز «آنچه باورش برای ما خوب یا بهتر است» را جایگزینی برای توصیف امر موجه^۱ معرفی می‌نمود، نه توصیفی برای امر حقیقی (Rorty, 1998 c: 2). از نظر رورتی، تنها معیاری که برای به کار بردن واژه حقیقت در اختیار داریم، توجیه است، و توجیه، همیشه امری در نسبت با مخاطب است (Rorty, 1998 c: 4).

مقدمه بنیادین استدلال من این است که شما نمی‌توانید چیزی را هدف قرار دهید، و نمی‌توانید برای به دست آوردن آن تلاش کنید، مگر این که دستیابی [یا حتی نزدیک شدن] به آن قابل تشخیص باشد. تفاوت میان حقیقت و توجیه، همان تفاوت میان امر غیرقابل تشخیص و امر قابل تشخیص است. هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که عقیده‌ای، حقیقی است یا نه. اما می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که در حال حاضر [میان مخاطبانمان]، کسی قادر به ارائه دلیلی برای مخالفت با آن نیست؛ و این که تمام [این] افراد درباره حفظ آن باور، به توافق رسیده‌اند (Rorty, 2000: 2).

رورتی موضع خود در مقابل حقیقت را، به قلمرو حیات اجتماعی - سیاسی بسط می‌دهد. طبق دیدگاه او، چون دستیابی یا حتی نزدیک شدن به حقیقت قابل تشخیص نیست، باید نسبت به مدعای فیلسوفان و سیاستمدارانی که گمان می‌کنند حقیقت را یافته‌اند یا رویکرد سیاسی ایشان بر حقیقتی قطعی استوار است، به دیده تردید نگریست. ما هرگز نمی‌توانیم، در تلاش برای ارائه توجیه رویه‌های اجتماعی، مدعی حقیقت متعالی استدلال‌های خویش باشیم. با نپذیرفتن این امر، به درستی متهم خواهیم بود که داریم رویه‌های اجتماعی مورد قبول خود را به‌عنوان امری جهان‌شمول و اجتناب‌ناپذیر قالب می‌کنیم؛ زیرا هر مخاطب دیگری نیز می‌تواند چنین جایگاهی را برای رویه‌های اجتماعی مورد قبول خود قائل شود (Rorty, 2000: 2). بر این اساس، اگر در سنت افلاطونی، نظم و عدالت، در امتداد جستجوی حقیقتی متعالی دنبال می‌شود که بتواند مرجع حل اختلافات اجتماعی قرار گیرد، در اتوپیای رورتی هیچ مرجعیتی^۲ که مبتنی بر حقیقت باشد قابل قبول نیست. او جهانی را تصور می‌کند که در آن «ایده یافتن مرجعی که باید از آن تبعیت کنیم، به تدریج با ایده توافق^۳ میان خودمان جایگزین می‌شود» (Rorty, 1999: 110). گفتگو و تعاملات توجیهی زمینه‌مند^۴، رکن اساسی دیدگاه سیاسی او را تشکیل می‌دهد. به عقیده او، مطالعه نظم و عدالت در جوامع انسانی، نیاز به هیچ مبنای فرازمینه^۵ و متافیزیکی برای توصیف حقیقت ندارد. هیچ معیاری فراتر از گفتگو برای سنجش نظم، بایدها، و نبایدهای اجتماعی در کار نیست. نظم و عدالت اجتماعی محصول توافق یا اجماع^۶ آزادانه اعضای جامعه است.

1. justified
2. authority
3. agreement
4. context-dependent
5. context-transcendent
6. consensus

امیدواری رورتی به اینکه گفتگوی آزاد و گشوده^۱ می‌تواند معیاری برای سنجش ارزش‌های جامعه فراهم کند، انتقادات بسیاری را برانگیخته است. محوری‌ترین بخش این انتقادات را می‌توان ذیل عنوان «اضطراب دکارتی»^۲ صورت‌بندی نمود. این اصطلاح، که نخستین بار توسط ریچارد برنشتاین^۳ برای طرح انتقادات خود بر رورتی ابداع شد، اضطرابی را به تصویر می‌کشد مبنی بر اینکه دست شستن از حقیقتی ثابت و تغییرناپذیر درباره‌ی خود و جهان پیرامونمان، منجر به نوعی نسبیت‌گرایی یا شکاکیت افراطی می‌شود. این اضطراب، به دلیل ارتباطش با دکارت که سعی نمود از طریق شک دستوری به نوعی یقین مطلق یا هستی‌شناختی درباره‌ی چیزها دست یابد، دکارتی نامیده می‌شود. هرچند دکارت این روش را برای رد شکاکیت و تضمین عینیت دانش پیش گرفت، اما میراث او برای نسل‌های بعد، همان چیزی نبود که انتظارش را داشت. بسیاری از متفکران پس از دکارت، تحلیل‌های شک‌برانگیز او را، درباره‌ی عمیق‌ترین لایه‌های احتمال خطا، بسیار قانع‌کننده‌تر از روش او برای عبور از شکاکیت و اعاده‌ی جایگاه عقل در شناخت هستی دانستند. برنشتاین اضطراب دکارتی را چنین توضیح می‌دهد: «یا پشتوانه‌ای برای وجود ما، پایه‌ای ثابت برای دانش ما، در کار است، یا نمی‌توانیم از نیروهای تاریکی که ما را با جنون، و هرج و مرج فکری و اخلاقی فرا می‌گیرند، فرار کنیم» (Bernstein, 1983: 18). به بیانی ساده، اضطراب دکارتی از یک نگرانی حکایت می‌کند؛ طبق جمله معروف داستایوفسکی، «اگر خدا [بخوانید حقیقت] نباشد... همه چیز مجاز خواهد بود» (Dostoyevsky, 2009: 762). بنابر چنین تصویری، اگر نتوانیم به مبنایی ثابت و خارج از دیدگاه انسانی دست پیدا کنیم، در لایه‌های نسبی‌گرایی و نیهیلیسم سرگردان خواهیم ماند. بسیاری از منتقدان رورتی همین خط انتقادی را دنبال می‌کنند. به تعبیر این مقاله، مخالفت آنها با رورتی ناشی از نوعی اضطراب دکارتی است. هر یک از آنها به طرق مختلف استدلال می‌کنند که موضع رورتی در برابر حقیقت، و انکار بنیان‌های ثابت باور و تعهدات اجتماعی از سوی او، ناگزیر به این نتیجه منتهی می‌شود که ما هیچ معیار قابل اتکایی برای به نقد کشیدن باورها و رویه‌های جاری جامعه در اختیار نداریم. به بیانی دقیق‌تر، آنها معتقدند که موضع رورتی، جامعه را از ظرفیت انتقادی لازم برای ارزیابی ارزش‌های اجتماعی تهی می‌سازد.

1. free-floating conversation
2. Cartesian Anxiety

۳. Richard Jacob Bernstein (1932-2022): فیلسوف آمریکایی است که به طور گسترده آثاری در مورد طیف وسیعی از مسائل و سنت‌های فلسفی از جمله پراگماتیسم آمریکایی، نوپراگماتیسم، نظریه انتقادی، ساختارشکنی، فلسفه اجتماعی، فلسفه سیاسی و هرمنوتیک نوشته است.

مقاله پیش رو، مخالف این خط انتقادی است. در صدیدیم نشان دهیم که پراگماتیسم رورتی، نه تنها به معنای انکار امکان نقدپذیری رویه‌های جاری جامعه نیست، بلکه کوششی است مبتکرانه و الهام‌بخش برای ارائه طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور، که نیاز ضروری جهان پست‌مدرن برای رهایی از اضطراب دکارتی است. برای این منظور، ابتدا به تبیین عمده انتقاداتی که در راستای این خط انتقادی علیه اندیشه رورتی مطرح شده است، می‌پردازیم. سپس، در چارچوب این انتقادات، دیدگاه سیاسی رورتی را مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهیم داد. در این پژوهش، روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای، و روش ارائه مطالب، تحلیلی-انتقادی خواهد بود.

۲. تبیین انتقادات

اساس اضطراب دکارتی منتقدان رورتی، دو ویژگی مهم در پراگماتیسم اوست. نخستین ویژگی، رد ایده «نظرگاه چشم خدا»^۱ است.^۲ «نظرگاه چشم خدا»، معرف دیدگاهی معرفت‌شناختی است که طبق آن، حقیقت، مستقل از توصیفات مختلفی است که انسان از آن ارائه می‌دهد.^۳ در این دیدگاه، انسان می‌تواند با به‌کارگیری روش‌های خاص معرفتی به حقیقت دست یابد. طبق تمثیل غار افلاطون، «نظرگاه چشم خدا» همان معرفت حقیقی، ثابت، و غیرتاریخی درباره جهان است که اگر انسان خود را از قید زنجیرهای باور برهاند و به بیرون غار قدم نهد، با آن مواجه می‌شود. در اندیشه رورتی «نظرگاه چشم خدا» امری دست‌نیافتنی است. ما همواره محدود و مقید به «نظرگاه چشم انسان» هستیم. ما هرگز نمی‌توانیم از خود (غار) خارج شویم و مطابقت باورهایمان با واقع را بسنجیم. ما هرگز نمی‌توانیم با «ذات» (عین) واقعیت رو در رو شویم (Rorty, 1998 c: 80). اینکه بگوییم «من باور دارم حقیقت این است» یا اینکه بگوییم «حقیقت این است»، به لحاظ فلسفی، گذاری معنادار از «نظرگاه چشم انسان» به «نظرگاه چشم خدا» نیست؛ بلکه صرفاً تفاوتی در سبک بیان است (see Rorty, 2000: 56). بدین معنا، هر ادعایی مبنی بر اینکه معرفت ما به جهان، مطابق با نظرگاه چشم خداست نیز، به‌ناگزیر در حال بیان شدن از نظرگاهی انسانی است. بر این اساس، رورتی می‌گوید:

[پراگماتیسم] این آموزه است که هیچ قیدی برای تحقیق [درباره امر حقیقی] وجود ندارد به جز قیود گفتگویی^۴؛ هیچ محدودیت عمده‌ای که از ماهیت اشیاء، ذهن، یا زبان ناشی شده باشد

1. God's-Eye View

۲. رد «نظرگاه چشم خدا» منسوب به پاتنم است و غالب پراگماتیست‌ها درباره آن اتفاق نظر دارند.

۳. باید توجه داشت که ایده «نظرگاه چشم خدا» لزوماً به معنای طرح ادعایی هستی‌شناختی درباره وجود یا عدم وجود خدا نیست. لفظ «خدا» در این اصطلاح، استعاره‌ای است ناظر به معنای «غیر انسانی» یا «مستقل از انسان». از این منظر، هر خداناباور نیز ممکن است قائل به «نظرگاه چشم خدا» باشد؛ صرفاً به این معنا که ممکن است حقیقت را امری مستقل از انسان بیانگارد.

4. conversational

وجود ندارد، و فقط محدودیت‌هایی جزئی وجود دارند که به اظهارات همتایان ما در امر تحقیق مربوط می‌شوند (Rorty, 1989: 165).

ویژگی دیگر پراگماتیسم، آنطور که رورتی در نظر دارد، عبارت است از روی‌آوری صرف به احترام گذاشتن به توافقات آزادانه انسانی. او این دو ویژگی را در ارتباط با یکدیگر مطرح می‌کند. اگر «نظرگاه چشم خدا» دست‌نیافتنی است، پس هیچ حقیقتی که به جریان گفتگو جهت دهد در کار نخواهد بود. در چنین شرایطی ما ناگزیر باید به توجیه باورهای خویش برای مخاطبان مان بسنده کنیم. به عبارت دیگر، هدف گفتگو، توافق یافتن در دیدگاهی انسانی، از طریق مراودات توجیهی است. بر همین اساس، رورتی حقیقت را به‌عنوان امری جامعه‌شناختی و سیاسی توصیف می‌کند. او تصریح می‌کند که جایگزین کردن ایده حقیقت به‌عنوان «امر مطابق با واقع» با ایده حقیقت به‌عنوان «آنچه که در جریان تعاملات آزاد و گشوده پذیرفته می‌شود»، چرخشی از معرفت‌شناسی به سیاست است (Rorty, 1989: 68). از نظر بسیاری از مفسران، این بدان معناست که رورتی قرارداد^۱ یا اجماع را، به‌عنوان جایگزین «نظرگاه چشم خدا»، مرجع نهایی حل اختلافات اجتماعی می‌داند. چنانکه شاپیرو^۲ در این باره می‌گوید، از نظر رورتی اختلافات اجتماعی باید با «توسل به قرارداد» یا «توسل به اجماع» حل و فصل شوند (Shapiro, 1990: 36-37). طبق این تفسیر، سه انتقاد عمده بر اندیشه رورتی مطرح است:

۱. رورتی در فرض وجود اجماعی واحد و مورد توافق کاملاً بر خطا است. او این واقعیت تاریخی را نادیده می‌گیرد که ما همواره با کثرتی از رویه‌های متضاد و ناسازگار در جامعه مواجه هستیم (Bernstein, 1987: 548). با گفتن اینکه اختلافات باید با مراجعه به قرارداد یا اجماع حل و فصل شوند، این سؤال مطرح می‌شود که کدام قرارداد یا اجماع. علاوه بر این، هر جامعه آزاد و پویا مستلزم وجود اختلاف نظرهای همیشگی است. شانتال موفه^۳ با تأکید بر اینکه ارزشمندی یک نظریه سیاسی، در مشروعیت‌بخشی به اختلاف نظرها است، نه حذف آنها، در انتقاد از رورتی می‌گوید:

[رورتی] قادر به درک نقش حیاتی تضاد، و عملکرد محوری آن در یکپارچه‌سازی یک دموکراسی کثرت‌گرا نیست. به همین دلیل است که در نهایت چیزی را پیشنهاد می‌کند که می‌توان آن را دیدگاه «اجماعی» درباره دموکراسی^۴ نامید (Mouffe, 2005: 8).

1. convention

۲. Ian Shapiro (1956-): پژوهشگر و دانشمند آمریکایی است که در زمینه علوم سیاسی فعالیت می‌کند. شهرت او به دلیل نظریاتش در بحث‌های دموکراسی و روش‌های انجام تحقیقات علوم اجتماعی است.

۳. Chantal Mouffe (1943-): تحلیل‌گر و نظریه‌پرداز سیاسی و فمینیست اهل بلژیک است.

4. a 'consensus' view of democracy

به بیان کوتاه، یکی از انتقادات علیه دیدگاه سیاسی رورتنی این است که نه تنها اجماع واحدی در جامعه وجود ندارد که در صورت بروز اختلافات مورد استناد قرار گیرد، بلکه وجود چنین اجماعی منافی پویایی جامعه است.

۲. با طرد «نظرگاه چشم خدا»، هیچ فضایی برای ایجاد سازه‌های انتقادی، به منظور ارزیابی ارزش‌های متضاد جامعه باقی نمی‌ماند. آنطور که برنشتاین در انتقاد از رورتنی گفته است، «اختلافات را نمی‌توان صرفاً با توسل به رویه‌های اجتماعی موجود حل کرد، زیرا قلب مناقشه، تضاد واقعی و جدی رویه‌های اجتماعی رقیب است» (Bernstein, 1986: 51). شاپیرو نیز انتقاد مشابهی را مطرح می‌کند. او می‌گوید «اگر قرار است یک نظریه سیاسی زمینه‌گرا و محدود به زمینه، چنانکه او [رورتنی] در پی آن است، به طور قانع‌کننده‌ای توصیف شود، باید ایده‌ای از نقدپذیری درونی را به وضوح توضیح دهد که ضمن اینکه بر منطق درونی استدلال و گفتمان جاری استوار است، به نوعی به فراتر از آن نیز نظر داشته باشد» (Shapiro, 1990: 55). مسئله این است که بدون در اختیار داشتن معیاری فراتر از رویه‌های اجتماعی متضاد، چگونه می‌توان بر تقابل میان آنها فائق آمد؟ اگر گفتمان نظری نقطه‌ای برتر را ارائه نکند که بتوان بر اساس آن، رویه‌های مختلف را ارزیابی کرد، پس چه توجیهی برای پابندی به این شیوه‌ها، به جای شیوه‌های دیگر، در اختیار خواهیم داشت؟

۳. گفته می‌شود رورتنی، در پاسخ به سؤال فوق، نوعی اکثریت‌گرایی خودنگر^۱ را تأیید می‌کند که به موجب آن، آنچه «بهتر» به حساب می‌آید، هر آن چیزی است که یک جامعه (یا اکثریت درون آن) «بهتر» می‌دانند (Putnam, 1990: 23-4). اما نقد اجتماعی در این تصور صرفاً محدود به بیان ارزش‌های مشترک میان اکثریت اعضای جامعه، هر چه که باشد، خواهد بود. از این منظر، رویه‌ها، سنت‌ها، و قراردادهای کنونی جامعه به مرجعی پرسش‌ناپذیر^۲ در مسائل اخلاقی بدل می‌شوند. این نگرانی، در خلاصه‌ای که اغلب در مورد موضع رورتنی ارائه می‌شود، نشان داده شده است؛ خلاصه‌ای با این مضمون که: حقیقت، عدالت یا اخلاق برای رورتنی صرفاً امری مربوط به «شیوه‌ای که ما در اینجا کارها را انجام می‌دهیم» است (Lukes, 2003: 36 ; Kymlicka, Allen, 1998: 33 ; Macedo, 1990: 34 ; 1989: 65). به‌عنوان مثال، چارلز تیلور^۳ می‌گوید:

آنگونه که رورتنی ادعا می‌کند... خط استدلال نهایی برای توجیه امور این است: اینجا، ما بدین شیوه به امور می‌پردازیم. به عبارت دیگر، هیچ راهی برای داوری عقلانی بین روش‌های انجام کارها در اینجا و آنجا نمی‌تواند وجود داشته باشد (Taylor, 2003: 179).

1. complacent majoritarianism

2. unquestionable

۳. Charles Taylor (1931-): فیلسوف برجسته کانادایی است. رورتنی او را جزو مهم‌ترین فیلسوفان معاصر می‌داند.

این انتقادات چارچوب اصلی اضطراب دکارتی منتقدان رورتنی را مشخص می‌کند. نقطه مشترک آنها این است که هر یک از آنها با این هدف طرح‌ریزی شده‌اند که نشان دهند توافق و اجماع، مرجع قابل قبولی برای ارزیابی رویه‌های جاری اجتماعی نیستند. بر همین اساس، بررسی این انتقادات را با تحلیل جایگاه توافق و اجماع در اندیشه رورتنی آغاز می‌کنیم.

۳. جایگاه توافق و اجماع در اندیشه رورتنی

تصور غالب درباره دیدگاه رورتنی این است که او فرض می‌کند اجماع یا قراردادهایی وجود دارند که در صورت بروز اختلاف، می‌توان از آنها برای رسیدن به یک راه‌حل استفاده کرد. به عبارت دیگر، گفته می‌شود رورتنی قرارداد یا اجماع را به‌عنوان مرجعی برای حل اختلافات در نظر می‌گیرد. اما این، گزارش دقیقی از اندیشه او، و سازگار با نوشته‌های سیاسی او نیست. رورتنی در روایت خود از تاریخ سیاسی آمریکا، تفسیری کاملاً بحث‌برانگیز از ارزش‌ها و سنت‌های آمریکایی ارائه کرده است. از نظر او، عدالت اجتماعی، دست‌کم در تاریخ صدساله اخیر آمریکا، نه با توسل به اجماع و توافقات جاری جامعه، بلکه از طریق مخالفت با آنها شکل گرفته است. برای مثال، او درباره مسیری می‌نویسد که آمریکا از لغو برده‌داری، حق رأی زنان، قانون واگنر^۱ و جنبش حقوق مدنی، تا فمینیسم معاصر و آزادی همجنس‌گرایان پیموده است (Rorty, 1999: 129). نه تنها هیچ یک از این دست‌آوردها، مطابق با اجماع یا توافقاتی موجود در رویه‌های پیشین جامعه آمریکایی نبوده‌اند، بلکه در جامعه فعلی آمریکا نیز هیچ اجماع و توافق واحدی درباره آنها وجود ندارد (Bacon, 2006: 866). رورتنی صراحتاً تأکید می‌کند که چنین دست‌آوردهایی، بیش از توافق و اجماع، مرهون نافرمانی‌های مدنی^۲ است. چراکه عموماً در شرایطی شکل گرفته‌اند که خلاف آنها مورد توافق و اجماع احزاب سیاسی حاکم بوده‌اند (Rorty, 1999: 257).

اما اگر بر خلاف تصور غالب منتقدان، توافق و اجماع برای رورتنی، مرجع حل اختلافات اجتماعی نیستند، پس چه نقشی را در اندیشه او ایفا می‌کنند؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید به نقشی که «نظرگاه چشم خدا» در سنت افلاطونی فلسفه دارد توجه کنیم. طبق این سنت، «نظرگاه چشم خدا»، اگر دستیابی به آن ممکن باشد، حقیقتی واحد و متعالی را در بر دارد که از پیش، فراتر از هر اختلافی ایستاده است، و از همین روی، مرجع داور اختلافات میان رویه‌های اجتماعی رقیب است. رورتنی با رد «نظرگاه چشم خدا»، دقیقاً دارد چنین مرجعیتی را رد می‌کند. بنابراین،

۱. Wagner Act: قانونی که در سال ۱۹۳۵ توسط روزولت، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، تصویب شد. طبق این قانون، کارگران بخش خصوصی حق یافتند تا اتحادیه‌ای را برای تعیین دستمزد، ساعت کاری، شرایط استخدام، و اموری از این دست تشکیل دهند.

2. civil disobedience

نادقیق به نظر می‌رسد که توافق و اجماع را، که او به‌عنوان جایگزین «نظرگاه چشم خدا» مطرح کرده است، حامل چنین مرجعیتی تصور کنیم. خطای منتقدانی چون برنشتاین و شاپیرو این است که تصور می‌کنند اختلافات اجتماعی قرار است با رجوع به قرارداد و اجماع حل و فصل شوند؛ همانطور که، «نظرگاه چشم خدا» بنا بود اختلافات را داوری کند. اما به نظر می‌رسد این برداشتی اشتباه از اندیشه رورتی است. رورتی در یکی از نوشته‌های سیاسی خود می‌گوید:

بحث درباره آنچه که یک ملت بوده و باید سعی کند تا باشد، به قصد بازنمایی دقیق [حقیقت] نیست، بلکه کوششی برای جعل هویت اخلاقی^۱ است. بحث بین جناح‌های چپ و راست، در مورد اینکه ما آمریکایی‌ها باید به کدام قسمت از تاریخ خود افتخار کنیم، هرگز رقابتی بین روایت صادق و کاذب از تاریخ کشورمان و هویت آن نخواهد بود. بهتر است آن را به‌عنوان بحثی توصیف کنیم در مورد اینکه به خود اجازه دنبال کردن کدام امیدها را بدهیم و کدام امیدها را نادیده بگیریم (Rorty, 1998 a: 13-14).^۲

هسته پراگماتیسم رورتی، رد هرگونه مرجعیت فراتر از اجماع و توافق انسانی است (Bacon, 2006: 865). و از نظر او، توافق انسانی از طریق گفتگوی توجیهی صورت می‌پذیرد. اجماع و توافق، بر خلاف «نظرگاه چشم خدا»، داعی هیچ حقیقتی نیست که از پیش، فراتر از هر اختلافی ایستاده باشد. ناظر بر هویتی اخلاقی است که پس از گفتگوی توجیهی درباره اختلافات «جعل» (ساخته) می‌شود. بنابراین، نظر رورتی این نیست که می‌توان اختلافات را با رجوع به اجماع و توافق، حل و فصل نمود. او توافق و اجماع را نتیجه گفتگو راجع به اختلافات می‌داند، نه مرجعی برای حل آنها.

نکته دیگر اینکه، حصول توافق و اجماع، بر خلاف نظر موفه، به معنای حذف تمام اختلافات نیست. بنا بر تعریف، «نظرگاه چشم خدا»، به خاطر در اختیار داشتن حقیقتی واحد و فراگفتگویی، کلام آخر^۳ را در باب صدق و کذب رویه‌های اجتماعی رقیب حکم می‌کند. اما رورتی با رد «نظرگاه چشم خدا» گفتگویی توجیهی را پیش می‌نهد که طبق آن، بحث میان جناح‌های چپ و راست، هرگز رقابتی بین روایت صادق و کاذب نیست. گفتگوی توجیهی امری باز و گشوده است که نمی‌توان برای آن پایانی تصور کرد. زیرا دامنه مخاطبان توجیه، همواره گشوده است. همواره امکان

1. forge a moral identity

۲. این بند، نشان می‌دهد که رورتی، بر خلاف نظر برنشتاین و موفه، قائل به وجود اجماعی واحد در جامعه نیست. او در اینجا بر وجود اختلافات میان‌حزبی صحنه می‌گذارد؛ و در جایی دیگر، در پاسخ مستقیم به برنشتاین، وجود اختلافات درون‌حزبی را نیز تصدیق می‌کند. رورتی خاطر نشان می‌کند که هیچ اجماع واحدی میان سوسیال‌دموکرات‌ها در مورد جنگ ویتنام وجود نداشت؛ برخی از سوسیال‌دموکرات‌ها، مانند سیدنی هوک، مخالف خروج نیروهای آمریکایی از این کشور بودند (Rorty, 1987: 576). درحالی‌که به عقیده برخی دیگر از آنها، از جمله خود رورتی، آمریکا در جنگ ویتنام به عالی‌ترین آرمان‌های خود پشت کرده است.

3. Last word

دارد مخاطبان جدیدی از راه برسند که توجیهاات ما برای آنها قانع کننده نباشد (Rorty, 2000: 6). طبق اندیشه رورتی، «قرار نیست بکوشیم تا به کلام آخر در باب آنچه واقعی است دست یابیم، چرا که این کار به پایان گفتگو خواهد انجامید؛ در حالی که تداوم بخشیدن به گفتگو، به خودی خود هدف است» (رومانا، ۱۳۹۳: ۲۷). هیچ توافق و اجماع نهایی به عنوان کلام آخر وجود ندارد. در واقع از دیدگاه رورتی، هر گونه اجماع فقط موقتی خواهد بود. (Rorty, 1998 c: 217 ; Rorty, 2000: 2) رورتی حامی نوعی تاریخی‌انگاری هگلی است که طبق آن، هر توافق و اجماع، سنتزی از اختلافات جامعه است، که در یک فرآیند بی‌انتهای تزی در مقابل آنتی‌تزی دیگر خواهد بود. این نکته روشن می‌سازد که چرا رورتی، از یک سو بر توافق و اجماع تأکید می‌کند، و از سوی دیگر، دست‌آوردهای اجتماعی را محصول مخالفت با توافق و اجماع احزاب سیاسی حاکم می‌داند. به طور خلاصه، نه تنها رورتی توافق و اجماع را به عنوان مرجعی برای حل اختلافات جامعه در نظر ندارد، بلکه به وجود اجماعی واحد و نهایی که پویایی جامعه را به خطر اندازد نیز قائل نیست. بنابراین، آنچه مخالفان رورتی به عنوان انتقادی بر اندیشه رورتی مطرح می‌کنند، در واقع دیدگاهی است که خود او ارائه کرده است (Bacon, 2006: 868).

۴. ارزیابی رویه‌های جاری جامعه بدون توسل به «نظرگاه چشم خدا»

البته آنچه تاکنون گفتیم، هنوز پاسخی برای اضطراب دکارتی منتقدان رورتی نیست؛ بلکه حتی آن را تشدید می‌کند. رورتی از یک سو «نظرگاه چشم خدا» را رد می‌کند، و از سوی دیگر، توافق و اجماع را نتیجه گفتگو درباره اختلافات می‌داند، نه مرجعی برای حل آنها. حال سؤال این است که توافق و اجماع بر اساس چه ضابطه‌ای شکل می‌گیرد؟ بدون توسل به «نظرگاه چشم خدا» چگونه می‌توان از رویه‌ها و درک‌های متضاد جامعه فراتر رفت، آنها را به چالش کشید، و هویت اخلاقی جدیدی را ایجاد نمود؟ برخی از منتقدان رورتی گفته‌اند که در دیدگاه او نمی‌توان تبیینی قابل قبول برای این چگونگی ارائه کرد. جان اتان آلن^۱ در این باره می‌گوید «از دیدگاه رورتیایی، به نظر می‌رسد که ما به انبوه رویه‌ها و شیوه‌های مشترک پرتاب شده‌ایم» (Allen, 1998:32). از نظر او، این که خود را ناگزیر در بند رویه‌های جاری جامعه بدانیم، به ما اجازه نقد دقیق این رویه‌ها را نمی‌دهد. مسئله‌ای که آلن به آن اشاره دارد این است که نتیجه انکار «نظرگاه چشم خدا»، و تعهد بی‌قید و شرط به زمینه‌گرایی، این خواهد بود که نتوانیم میان خود و باورهای متضاد جامعه، به گونه‌ای که برای به چالش کشیدن آنها لازم است، فاصله ایجاد کنیم؛ فاصله‌ای که برای دستیابی به یک نقطه برتر انتقادی ضروری است.

۱. Jonathan Allen: او پژوهشگر فلسفه و استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه پرینستون است.

این درست است که از نظر رورتی، ما به‌طور اجتناب‌ناپذیری درون رویه‌های جاری قرار داریم و نمی‌توانیم از آنها جدا باشیم. او این نکته را در بحث خویش دربارهٔ «خود» بیان می‌کند. «خود» نمی‌تواند از خویش برون آید و باورهایش را از منظری بیرونی مورد ارزیابی قرار دهد، زیرا «خود» جمع آن باورها است (Rorty, 1998 b: 118). اما این برای رورتی بدان معنا نیست که ما قادر به انتقاد از باورهای خود نخواهیم بود. آلن می‌پرسد «اگر "خود" و دریافت ما از جهان، در قالب رویه‌های اجتماعی ساخته شده باشند، چگونه ممکن است که ما نسبت به آن‌ها موضعی انتقادی داشته باشیم؟» (Allen, 1998: 32) در پاسخ به آلن می‌توان گفت «خود»ها مجموعه‌ای از باورها و امیال هستند که به طور دائم، در واکنش به تجربیات جدید تغییر می‌کنند. این تغییر، نه با توسل به استانداردهایی خارج از رویه‌های اجتماعی، بلکه در راستای حفظ انسجام باورهایمان صورت می‌گیرد. ما باورهای خود را با مقایسهٔ آنها با یکدیگر، و نیز با مقایسهٔ آنها با باورهای تازه‌ای که از طریق مواجهه‌مان با جهان به دست آمده‌اند، به منظور حفظ ثبات در بین آنها، مورد انتقاد قرار می‌دهیم (Bacon, 2006: 869). رورتی می‌گوید:

به عقیدهٔ ما پراگماتیست‌ها اینکه مردم سعی می‌کنند باورهای خود را منسجم سازند به خاطر عشق به حقیقت نیست، بلکه به این دلیل است که نمی‌توانند از انجام این کار خودداری کنند. ذهن ما نمی‌تواند در برابر عدم انسجام مقاومت کند، همان‌طور که مغز ما تاب تحمل ناهماهنگی عصبی-شیمیایی راه، که نتیجهٔ فیزیولوژیکی چنین عدم انسجامی است، ندارد (Rorty, 2000: 15).

روایت رورتی از نقد اجتماعی به همین شکل است. از آنجایی که چیزی فراتر از رویه‌های اجتماعی وجود ندارد که به‌عنوان معیار انتخاب بین آنها عمل کند، «نقد به این موضوع مربوط می‌شود که به این تصویر و آن تصویر نگاه کنیم، نه مقایسه هر دو تصویر با تصویر اصلی» (Rorty, 1989: 80). ما به جامعهٔ خود تعلق داریم، و نقد اجتماعی، مسئله‌ای نه راجع به کنار نهادن وابستگی‌مان به جامعه، بلکه راجع به این است که بتوانیم جامعه‌مان را حفظ کنیم. همان‌طور که در بخش قبل گفته شد، رورتی به وجود رویه‌های متضاد در جامعه اذعان دارد. و دقیقاً به همین دلیل، نقد اجتماعی را نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری می‌داند. اختلافات موجود در جامعه نباید انسجام و همبستگی جامعه را به خطر بیندازند. این شکل از نقد اجتماعی، چیزی است که از نظر رورتی در مفهوم «تعادل انعکاسی»^۲ جان رالز^۳ گنجانده شده است.

1. Self

2. reflective equilibrium

۳. John Bradley Rawls (1921-2002): فیلسوف لیبرال آمریکایی است که به دلیل صورت‌بندی نظریهٔ عدالت شهرت بسیار دارد. کتاب مشهور او، *نظریه‌ای در باب عدالت*، یکی از مهم‌ترین منابع کلاسیک فلسفهٔ سیاسی و همسنگ آثار کانت و

منتقدان اجتماعی در قالب مقایسه شیوه‌های مختلف، ناسازگاری‌ها و کاستی‌ها را مشخص می‌سازند. آنها اصلاحات را در پرتو چنین مقایسه‌ای پیشنهاد می‌کنند. آنها می‌کوشند از طریق ایجاد تعادل انعکاسی، انسجام جامعه را حفظ کنند. به بیان دقیق‌تر، تعدیل و اصلاح رویه‌های اجتماعی، انعکاسی از تضاد و اختلاف میان آنهاست؛ نه چیزی فراتر از آن. مفهوم تعادل انعکاسی را می‌توان با این مثال توضیح داد. جوجه‌تیغی‌هایی را در نظر بگیرید که برای مقابله با سرمای هوا، و برای بهره‌مندی از گرمای بدن یکدیگر، به هم نزدیک می‌شوند. آنها نه آنقدر به هم نزدیک می‌شوند که از تیغ یکدیگر گزند ببینند، و نه آنقدر از هم دور می‌شوند که از گرمای بدن یکدیگر بی‌نصیب بمانند. فاصله متعادل مطلوب میان آنها، صرفاً انعکاسی از تضاد میان «گزش تیغ‌ها» و «گرمای بدن» است. هیچ فاصله‌ای که ناظر به معیاری فراتر از این تضاد باشد، از قبل تعیین شده نیست؛ نوع اختلاف و ناسازگاری است که تعیین می‌کند چه تغییری برای حفظ انسجام مفید است. به بیان رورتی، هیچ ترتیبی برای مباحث و استدلال‌ها، که مقدم بر تقابل میان باورهای متضاد، و فارغ از برآیند آنها باشد، وجود ندارد (Rorty, 1989: 52).

نقد اجتماعی بر اساس تعادل انعکاسی، می‌تواند نتایج ایجابی یا سلبی داشته باشد. نتیجه ایجابی این شیوه انتقادی زمانی است که در مواجهه با باورهای مخالف، که برای ما هیچ معنایی ندارند، بکوشیم آنها را در ارتباطی منسجم با سایر باورهایمان تفسیر کنیم. اگرچه آنها از منظر باورهای فعلی ما منطقی نیستند، اما ممکن است باعث شوند که ما دیدگاه‌های خود را تغییر دهیم؛ درست همانطور که ادعاهایی مانند «زمین گرد است»، یا «زمین به دور خورشید می‌چرخد»، زمانی که برای اولین بار بیان شدند، شگفت‌انگیز بودند (Rorty, 1991 a: 170). اما کوشش برای معنابخشی به این شگفتی‌ها، ما را به تغییر نظریه‌ها و واژگان خود سوق داد. از نظر رورتی، «دخل و تصرفات "غیرمنطقی" در باورهایی که "هیچ معنایی ندارند" (یعنی نمی‌توان آنها را با منطق فعلی‌مان منسجم ساخت) درست همان وقایعی هستند که مورخان روشنفکر آنها را "انقلاب‌های مفهومی" می‌نامند» (Rorty, 1991 a: 15). این دیدگاه توضیح می‌دهد که چطور باورهایی که زمانی برای ما ضدارزش تلقی می‌شدند در رویه‌های اجتماعی فعلی ما اعتبار یافته‌اند. روابط توجیهی، در مواجهه با باورهای مخالف و متضاد، مدام گسترده و گسترده‌تر می‌شوند، و توانایی بیشتری برای فرضیه‌پردازی درباره‌ی امکان پذیرش پیشنهادهای جدید پیدا می‌کنند. تا جایی که بتوانند بیشترین انسجام را از طریق تعادل انعکاسی محقق سازند.

استوارت میل به شمار می‌آید. اصطلاح تعادل انعکاسی توسط جان رالز ابداع گشت و در نظریه عدالت او به‌عنوان روشی برای رسیدن به محتوای اصول عدالت به کار گرفته شد.

1. conceptual revolutions

نتیجه سلبی این شیوه انتقادی نیز زمانی است که تعادل انعکاسی به موضوعی مربوط به رقابت حذفی^۱ میان تئوری و عمل تبدیل می‌شود؛ میان آنچه ما ادعا می‌کنیم به آن باور داریم و واقعیتِ اعمال‌مان. در این وضعیت، منتقدان اجتماعی باید به نام خود جامعه^۲ علیه آن جنبه‌هایی از جامعه که به خودانگاره^۳ آن پشت می‌کنند اعتراض نمایند (Rorty, 1989: 60). به‌عنوان نمونه‌ای از این دست انتقاد، رورتی به ماجرای جفرسن^۴ اشاره می‌کند؛ هرچند جفرسن مدعی بود همه انسان‌ها از سوی خالق‌شان دارای حقوق مسلمی هستند، با این حال خود جزو برده‌داران بود (Rorty, 1998 c: 167). در چنین مواردی، شکلی از انتقاد اجتماعی که رورتی آن را مطرح می‌کند، می‌تواند با نشان دادن اینکه چگونه عملکرد افراد و جوامع، مطابق با آرمان‌هایشان نیست، تحریف را، بدون استناد به معیاری فزاینده، آشکار سازد. بنابراین، منتقدان اجتماعی می‌توانند، نه صرفاً به رویه‌های موجود، بلکه به امیدهای خود برای آینده استناد کنند. آنها می‌توانند، نه با توسل به حقیقتی متعالی، بلکه از طریق مقایسه رویه‌های مختلف مستقر در جامعه با ارزش‌های مختلفی که درون جوامع‌شان وجود دارد، به دنبال فاصله انتقادی باشند.

۵. انسجام و نقدپذیری

چنانکه گفته شد، جریان انتقادی، تفاوت‌های موجود در جامعه را با این هدف جرح و تعدیل می‌کند که انسجام و همبستگی جامعه را تضمین نماید. اضطراب دکارتی این‌بار با این سؤال مطرح می‌شود که آیا خود این انسجام و همبستگی، هر چه که باشد، همواره قابل قبول خواهد بود؟ نمونه‌ای از این انتقاد از سوی پاتنم^۵ مطرح شده است. برای پاتنم، دیدگاه رورتی به این معناست که، نهایتاً، هر چیزی که اکثریت جامعه آن را از نظر اخلاقی خوب یا متریقی بداند، از نظر اخلاقی خوب یا متریقی است؛ حتی فاشیسم. زیرا معیارهایی که اخلاق و پیشرفت اخلاقی با آن سنجیده می‌شوند، متعلق به جامعه‌ای هستند که آنها را به کار می‌گیرند. بنابراین، از نگاه پاتنم، «دیدگاه رورتی صرفاً سولپسیسیسمی با یک "ما" به جای "من" است» (Putnam, 1990: ix). گویی همانطور که

1. play off

2. in the name of the society itself

3. self-image

۴. Thomas Jefferson (1743-1826): سومین رئیس جمهور آمریکا بود که اعلامیه استقلال آمریکا به قلم او نسبت داده می‌شود. جفرسن در حالی شعار برابری انسان‌ها را سر می‌داد که خود بیش از ۲۰۰ برده داشت. او از این میان کمتر از ۱۰ نفر را آزاد کرد و بقیه را برای دختر خود به ارث گذاشت.

۵. Hilary Whitehall Putnam (1926-2016): ریاضی‌دان و فیلسوف آمریکایی یهودی‌تبار که به‌خصوص در حوزه‌های پراگماتیسم، فلسفه تحلیلی، فلسفه ذهن، فلسفه زبان و فلسفه علم فعالیت داشت.

۶. انتقاد پاتنم علیه رورتی، و پاسخ رورتی به او، جزو مباحث انتقادی مهم در حوزه پراگماتیسم معاصر است. برای مطالعه بیشتر در این باره، به مقاله رورتی در مقابل پاتنم (رحیم‌نصیریان و حسامی‌فر، ۱۴۰۲) رجوع کنید.

سولپسیسم جهان را محدود به تجربه «من» می‌کند، موضع رورتی نیز خوب و بد را محدود به تجربه «ما» می‌انگارد. پاتنم استدلال می‌کند که نباید فاشیسم، حتی اگر اکثریت جامعه، در دیدگاهی منسجم در مورد آن اجماع و توافق داشته باشند، امری مطلوب محسوب شود. از نظر او، موضع رورتی به نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی منجر می‌شود که طبق آن، حقیقت، خیر، یا عدالت، هر آن چیزی است که «ما» فکر می‌کنیم.

«ما»یی که پاتنم به آن اشاره دارد، ناظر به قوم‌گرایی^۱ رورتی است. قوم‌گرایی یکی از مؤلفه‌های کلیدی اندیشه رورتی است. از نظر رورتی «ما قادر نیستیم باورهای خود را (در فیزیک، اخلاق یا هر حوزه دیگری) برای همه توجیه کنیم؛ ما فقط برای کسانی می‌توانیم توجیه ارائه دهیم که باورهایشان تا حدی با باورهای ما همپوشانی دارد» (Rorty, 1991 b: 30).

طبق این دیدگاه، موجه بودن باورها برای ما، تا حد بسیاری وابسته به جامعه‌ای است که به آن تعلق داریم. تصور پاتنم این است که رورتی با «تجویز» قوم‌گرایی، رواداری نسبت به هر آن چیزی را که جوامع مختلف، حتی جوامع فاشیستی، موجه می‌دانند، مجاز می‌شمارد. اساس این تصور، سوءتعبیری است که میان بسیاری از منتقدان رورتی، درباره قوم‌گرایی او مطرح است. خلاصه‌ای از این سوءتعبیر را می‌توان در بیان میشل مودی آدامز^۲ مشاهده نمود. او می‌نویسد:

«قوم‌گرایی رورتی [...] به‌طور خطرناکی جهان را به ما و دیگران تقسیم می‌کند، به گونه‌ای که گفتگوی میان فرهنگی متمرکز بر ما، اگر نگوییم غیرممکن، دست‌کم دشوار می‌کند. زیرا فرض می‌دارد که می‌توان از قبل گفت که چه کسی عضو قوم خود است و چه کسی خارج از حصار آن است» (Moody-Adams, 1997: 27).

عموماً تصور می‌شود تأکید قوم‌گرایانه رورتی بر «ما»، مسیر گفتگوی انتقادی میان ما و دیگران را مسدود می‌کند. اما به نظر می‌رسد چنین تعبیری منطق استدلال رورتی را اشتباه می‌گیرد؛ اینطور نیست که ما ابتدا ما و دیگران را تعریف کنیم؛ تعریفی که منجر به نتیجه نامیمون دشوار یا ناممکن سازی گفتگو می‌شود؛ بر عکس، دشواری یا عدم امکان گفتگو ما را وادار می‌کند تا تشخیص دهیم که دیگران بخشی از قوم ما، یکی از ما، نیستند (Bacon, 2006: 877). بنابراین، قوم‌گرایی هرگز تجویز رورتی نیست. از نظر او، قوم‌گرایی امری ناگزیر است، نه یک انتخاب. همواره امکان اختلاف و تضاد میان رویه‌های اجتماعی جوامع مختلف وجود خواهد داشت؛ دقیقاً به این خاطر که «نظرگاه چشم خدا» دست‌نیافتنی است. رد «نظرگاه چشم خدا» به

1. ethnocentrism

۲. Michele Moody-Adams (1956-): فیلسوف آمریکایی است که در زمینه فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، و فلسفه حقوق فعالیت دارد. او از سال ۲۰۰۹ تا سال ۲۰۱۱ رئیس کالج کلمبیا بود. او نخستین زن و نخستین سیاه‌پوستی است که به این منصب دست یافت.

این معناست که واقعیت نتیجه تفسیر است، و تفاسیر اقوام مختلف می‌توانند متفاوت باشند. اما قوم‌گرایی، آنطور که رورتی در نظر دارد، هرگز به این معنا نیست که هر تفسیری به درستی تفاسیر دیگر است. آموزه محوری رورتی، تأکید بر گشودگی دامنه روابط توجیهی وابسته به زمینه اجتماعی است. و این معنایی ندارد جز اینکه حقیقتی فرازمینه در دسترس نیست که معیار سنجش مراودات اجتماعی باشد. به عبارت دقیق‌تر، آموزه رورتی، اگر نگاهی منسجم به اندیشه او داشته باشیم، نه تجویز قوم‌گرایی، بلکه مقید ساختن آن به رویکرد آبرونستی است. آبرونی^۱، یکی از کلیدواژگان اندیشه رورتی است. طبق دیدگاه او، «آبرونست کسی است که پیشامدی‌بودن^۲ محوری‌ترین باورها و خواسته‌های خود را می‌پذیرد. کسی آن‌قدر تاریخ‌گرا و نام‌انگار که از این ایده دست کشیده باشد که محوری‌ترین باورها و خواسته‌های او به چیزی فراتر از حیطه زمان و تصادف ارجاع دارند» (Rorty, 1989: xv). طبق دیدگاه رورتی، انتقاد پاتنم صرفاً حاصل ترس نابجای او از نسبی‌گرایی است (see Rorty, 1991 b: 24-27). در حالی که خشونت جوامعی نظیر جوامع فاشیستی، دقیقاً به این خاطر است که حقیقت را در انحصار خویش می‌پندارند. و قوم‌گرایی آبرونستی رورتی در مقابل همین پندار وضع شده است. فاشیسم، مصداقی برای قوم‌گرایی انحصارطلب است. در مقابل، اعضای جامعه مطلوب رورتیایی «مردمانی هستند که به گونه‌ای تربیت شده‌اند که به خودشان یادآوری کنند که ممکن است در اشتباه باشند، و اینکه خارج از اینجا مردمی وجود دارند که ممکن است با آنها مخالف باشند و مخالفت آنها باید مورد توجه قرار گیرد» (Rorty, 2000: 4). بنابراین، نامطلوب بودن جوامعی مانند جامعه فاشیستی، که مثال مورد نظر پاتنم است، طبق معیارهای ارائه شده توسط پراگماتیسم رورتی قابل انتقاد هستند. هرچند مواضع رورتی نمی‌توانند فاشیسم را بر اساس معیاری فرازمینه به نام حقیقت محکوم کنند، اما می‌توانند آشکالی از تحریف سیاسی را آشکار کنند که فاشیسم یکی از آنهاست. هرچند ما هیچ معیار فرازمینه‌ای برای تشخیص تحریف در اختیار نداریم، اما امکان شناسایی تحریف، بر اساس نوع گفتگوی جاری در جامعه وجود دارد. انسجام اجتماعی مطلوب، از طریق گفتگوی زمینه‌مند توجیهی حاصل می‌شود. اگر آموزه‌های اجماع و تعادل انعکاسی را همسو با تأکید رورتی بر گفتگوی توجیهی زمینه‌مند در نظر آوریم، آشکار خواهد شد که او به توسلی خام به «شیوه‌ای که "ما" در اینجا کارها را انجام می‌دهیم» متعهد نیست. صرفاً کسی که به حقیقت یا هدفی نهایی قائل است، می‌تواند بر آن باشد که «آنچه "ما" فکر می‌کنیم» کلام آخر در باب ارزش‌های اجتماعی است. در حالی که از نظر رورتی، هیچ اجماع نهایی در کار

1. irony

2. Contingency

نیست و تعادل انعکاسی فرآیندی بی‌پایان است؛ همانطور که گفتگوی توجیهی زمینه‌مند امری بسته نیست و مخاطبان ثابتی را مفروض نمی‌دارد.

۶. نتیجه‌گیری

طبق دیدگاهی که رورتی مطرح می‌کند، ناتوانی از ایستادن در ورای «نظرگاه چشم انسان»، به معنای ناتوانی از به نقد کشیدن رویه‌های جاری جامعه نیست. منتقدان اجتماعی می‌توانند رویه‌های جامعه را مورد ارزیابی قرار دهند و برای آن استدلال کنند. آنها فقط نمی‌توانند برای دیدگاه خود مرجعیتی بیش و پیش از آنچه در گفتگو برای آنها به دست می‌آید، ادعا کنند. اگرچه رورتی ایده حقیقت را نفی می‌کند، اما موضع او می‌تواند این دیدگاه را که برخی از ایده‌ها و اعمال مضر و تحریف‌کننده هستند و باید مورد بازنگری قرار گیرند، شامل شود. ضابطه‌ای که رورتی برای ارزیابی رویه‌های جاری جامعه، بدون توسل به امری فرازمینه، در نظر دارد، ایجاد انسجام از طریق تعادل انعکاسی است. به عبارت دیگر، «نظرگاه چشم انسان» که مجموعه‌ای نسبتاً انسجام یافته از باورها است، در میل به حفظ انسجام اجتماعی تجلی می‌یابد. طبق این دیدگاه، منتقدان اجتماعی، در مقابل رویه‌هایی که جامعه را در تحقق تصویری که از خود دارد، ناکام می‌گذارند، اصلاحات را پیشنهاد می‌کنند. با وجود این، طبق نسخه‌ای از پراگماتیسم که رورتی ارائه می‌دهد، چنین نیست که هر تصویری که جامعه از خود دارد، به خوبی هر تصور دیگری است. او گفتگوی توجیهی باز و گشوده را به‌عنوان مسیر شکل‌گیری انسجام اجتماعی مطلوب معرفی می‌کند. نکته اساسی در مواجهه با اندیشه رورتی این است که او دیدگاه سیاسی- اجتماعی خود را در فضای اندیشه پست‌مدرن، اندیشه‌ای که تردید درباره حقیقت، خصیصه بارز آن است، مطرح می‌کند. عمده منتقدان رورتی، متأثر از تنگناهای متافیزیکی رویکرد افلاطونی به مفهوم حقیقت، در رد حجیت رادیکال حقیقت برای ارزیابی رویه‌های جاری جامعه با او هم‌نظراند. مخالفت آنها، یا به تعبیر این مقاله، اضطراب دکارتی آنها، این است که رورتی از حد پیش‌تر می‌رود و با رد هرگونه مبانی ثابت برای ارزیابی رویه‌های اجتماعی، جامعه را از ظرفیت انتقادی محروم می‌کند. از نظر آنها، معیار نقد، ارزیابی، و اصلاح جامعه، نمی‌تواند خود آن جامعه، بلکه باید فراتر از آن باشد؛ هرچند نه آنقدر فراتر که در قلمرو دست‌نیافتی ایده حقیقت قرار گیرد! طبق استدلال رورتی، چنین معیاری جز از «نظرگاه چشم خدا» نمی‌تواند محقق شود. و ایده وجود چنین نظرگاهی، باز، رجعت به مرجعیت حقیقت و مسائل آن است. با رد «نظرگاه چشم خدا»، ناچار باید پذیرفت که داوری رویه‌های اجتماعی، بر اساس معیارهای زمینه‌مند صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد در مواجهه با پراگماتیسم سیاسی رورتی، سؤال فقط این نیست که آیا طرح او ظرفیت به نقد کشیدن رویه‌های اجتماعی را دارد یا نه. سؤال مهم‌تر این است که آیا چنین طرحی تمام آن چیزی است که جهان پست‌مدرن می‌تواند و باید

بخواهد؟ روایت زمینه‌مند شده رورتی از ساختار نقد اجتماعی، مخالفان او را راضی نمی‌کند. ظاهراً این بخاطر فقدان ظرفیت انتقادی در طرح رورتی نیست. مخالفت منتقدان رورتی بدان جهت است که دست‌آوردهای چنین روایتی را کمتر از آن چیزی می‌دانند که روایت‌های افلاطونی، که بر حقیقتی فرازمینه متکی‌اند، وعده داده‌اند. پاسخ رورتی کمابیش این است که دست‌آوردهای روایت پیشهادی من، کمتر از وعده‌های تحقق یافته روایت‌های حقیقت‌محور نیست. چه اینکه می‌توان گفت پست‌مدرنیسم واکنشی نسبت به شکست رویکرد سنتی در تحقق همین وعده‌هاست. سنجش ارزش‌های اجتماعی، امروز در سراسر جهان، هم در بخش‌های سنتی، و هم در بخش‌های پست‌مدرن با چالش‌های جدی مواجه است. در حالی که در بخش‌های سنتی، طبق رویکردی افلاطونی، کوشش برای فائق آمدن بر این چالش‌ها از طریق دست یافتن به حقیقتی متعالی همچنان ادامه دارد، رورتی در صدد است مفهوم نقد اجتماعی را، منطبق بر حساسیت‌های تجربی‌تر اندیشه پست‌مدرن، که تردید درباره حقیقت خصیصه بارز آن است، به روز گرداند. او با پیوند مبتکرانه سیاست و پراگماتیسم، طرحی از سازه‌های انتقادی غیرحقیقت‌محور ارائه می‌دهد که شاید الهام بخش‌ترین نمونه‌ای است که در جهان پساحقیقت می‌توان سراغ گرفت. از این منظر، «اضطراب دکارتی» انتقاد دقیقی بر اندیشه رورتی نیست. برعکس، پراگماتیسم سیاسی رورتی برای رهایی جهان پست‌مدرن از اضطراب دکارتی طراحی شده است.

منابع

رومانا، ریچارد (۱۳۹۳). *فلسفه ریچارد رورتی*. ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر علم.
 رحیم‌نصیریان، ایمان؛ حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۴۰۲). "صدرثالیسم و رئالیسم عرفی؛ رورتی در مقابل پاتنم". *ذهن*، ۲۴(۹۶)، ۳۹-۷۰. (https://zahn.iict.ac.ir/article_708797.html).

References

- Allen, Jonathan (1998). "The Situated Critic or the Loyal Critic? Rorty and Walzer on Social Criticism", *Philosophy & Social Criticism*, 24(6), 25-46.
- Bacon, Michael (2006). "Rorty and pragmatic social criticism", *Philosophy & Social Criticism*, 32(7), 863-880. (DOI: 10.1177/01914537060666978).
- Bernstein, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. (1986). *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. (Nov., 1987). "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, 15(4), 538-563. (<http://www.jstor.org/stable/191689>).
- Dostoyevsky, Fyodor (2009). *The Brothers Karamazov*, Translated by Constance Garnett, New York, The Lowell Press.
- Engel, Pascal (2002). *Truth (Central Problems of Philosophy)*, Chesham, Acumen press.

- Forstner, Joshua (2018). *Something Has Cracked: Post-Truth Politics and Richard Rorty's Postmodernist Bourgeois Liberalism*, Sheffield, University of Sheffield Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- Lukes, Steven (2003). *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, London, Verso.
- Macedo, Stephen (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Moody-Adams, Michele (1997). *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*, London, Harvard University Press.
- Mouffe, Chantal (2005). "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy" in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Taylor & Francis e-Library, 1-12.
- Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press.
- RahimNasirian, Iman; Hesamifar, Abdurrazzaq (2023). "Anti-realism and Common sense realism; Rorty versus Putnam", *Zehn*, 24(96), 39-70. (https://zehn.iict.ac.ir/article_708797.html). [In Persian].
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Richard Rorty (1987). "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory* 15, 564–580.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991 a). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991 b). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1998 a). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, London, Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1998 b). "A Defense of Minimalist Liberalism", Anita L. Allen and Milton C. Regan (eds.) In *Debating Democracy's Discontent: essays on American politics, law and public philosophy*, New York, Oxford University Press, 117–125.
- Rorty, Richard (1998 c). *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books Publishing.
- Rorty, Richard (2000). "Universality and Truth", in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Malden, Blackwell Publishers, 1-30.
- Rumana, Richard (2014). *On Rorty*, translated by Morteza Nouri, Tehran, Elm. [In Persian].
- Shapiro, Ian (1990). *Political Criticism*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- Taylor, Charles (2003). "Rorty and Philosophy", in Charles Guignon and David R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 158–180.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Insights from Social Epistemology for Thinking about the Demarcation Problem

Zahra Zargar 

Assistant Professor, Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: z_zargar@sbu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(83-109)

Article History:

Received:

29 September 2023

In Revised Form:

06 March 2024

Accepted:

05 May 2024

Published online:

16 March 2025

Abstract

The problem of diagnosing science from pseudoscience- widely known as the Demarcation Problem- has both theoretical and practical significance in philosophy of science. While for decades philosophers have tried to provide a satisfying solution to this problem, still there is no agreed answer to the question. The difficulties of demarcating science from pseudoscience can be divided into two main categories: challenges for defining a demarcating criterion, and challenges for applying the criterion to the occurred cases. Whereas most of the debates are centered around the first category, this paper focuses on one problem from the second one. Specification of the authority who possesses the necessary competence and legitimacy to discern science from pseudoscience is a difficulty for the application of demarcating criteria. It seems that the most complicated cases for this problem are those in which defenders of the suspected pseudoscience are themselves members of a scientific society. These cases are examples of a situation called “experts’ disagreement” in social epistemology. In this paper, I try to utilize insights from social epistemology about experts’ disagreement and complement them with the idea of “cognitive labor division” to overcome the challenge of finding the competent authority for identifying science from pseudoscience.

Keywords:

Science and Pseudoscience, Demarcation Problem, Social Epistemology, Experts’ Disagreement, Cognitive Labor Division

Cite this article: Zargar, Z. (2024-2025). Insights from Social Epistemology for Thinking about the Demarcation Problem. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (83-109).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365813.1006801>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

Recognizing reliable knowledge from unreliable, and scientific knowledge from unscientific has been an old question among philosophers. But perhaps it was Popper's introduction of the Demarcation Problem that brought demarcating science from pseudoscience on the stage of philosophy. The theoretical significance of the problem is due to the necessity of distinguishing science from other similar phenomena for disciplines like the philosophy of science and studies of science. But the problem has considerable practical aspects too. Many social, political, and economic activities like public education, science and technology policy-making, public health and medicine, scientific broadcasting, and so forth -which strongly affect the lives of people- presuppose some concepts of science. While false recognition of pseudoscience as science in those activities would cause a waste of finance, time, and people's lives, false rejection of science as pseudoscience would cause missing great opportunities.

The early answers to the problem of demarcation introduced some single condition as the necessary and sufficient condition for being scientific. Popper's criterion of falsifiability, Lakatos's proposed progressiveness, and Kuhn's suggestion of the capacity for problem-solving are the most famous ones.

In 1983 Larry Laudan published a paper titled "The Demise of the Demarcation Problem" in which he claimed that to distinguish science from pseudoscience, a useful demarcation criterion should include necessary and sufficient conditions of being scientific. As is apparent in the failed attempts, this task is almost impossible due to the heterogeneous nature of different scientific disciplines. Regarding the demarcation problem as a pseudo-problem, Laudan claimed that the term pseudoscience is abused in intellectual contests, and it is better to focus on demarcating reliable knowledge from unreliable instead.

Laudan arguments greatly affected philosophers but still didn't convince them to give up on the problem. Taking into account more complexities and considerations led to different kinds of answers in the later works. A common shift was from introducing a single criterion to proposing multiple criteria. Another one was abandoning the formal framework of necessary and sufficient conditions in favor of the modest claim of identifying various factors that contribute to the scientificness of a theory. Later answers also, shed light on the social differences between science and pseudoscience .

Thagard and Mahner's work are two examples among many of this kind. Thagard proposes two profiles for science and pseudoscience, more analogy to each one is the indicator of a field's being scientific or pseudoscientific. The profiles contain items like resemblance thinking versus correlation thinking; seeking empirical confirmations and refutations versus ignoring empirical results; evaluating the theory regarding alternative theories versus neglecting rival theories and so forth (Thagard, 1988: 170). Similarly, Mahner sets two lists of questions about social and logical/methodological issues that facilitate evaluating a field's scientificness (Mahner, 2013: 38-39). But still, there are significant disagreements about various aspects of the demarcation problem.

Challenges for Demarcation

There are too many challenges that keep the demarcation problem from being easily solved. The first set of challenges concerns the definition of a demarcating criterion. Finding an agreed list of pseudosciences, heterogeneity among different disciplines of science, heterogeneity among the cases of pseudoscience, specifying the unite of science/pseudoscience, temporality of science, and ambiguity of borders of pseudoscience with bad science and proto-science are some of the major challenges.

However, there are also some challenges regarding the application of demarcating criteria. Supposing that an almost satisfying demarcation criterion is given, still there are problems with applying it. One of the challenges of this set is the time duration of assessing a case. Another one is to identify the competent authority who can recognize pseudoscience by appealing to the criterion. In extreme cases, this task could be achieved simply. But in the more complicated and boundary cases, it is not easy anymore. Various kinds of information and skills are needed for a person to be able to evaluate a given case justifiably.

2. Specification of the Competent Authority and the Problem of Experts' Disagreement

Some philosophers believe that scientists have the authority to decide on boundary cases. Dawes for example thinks that active engagement of a scientific society with a theory is the *pro tanto* reason for considering it as scientific (Dawes, 2018: 294-295). But there are at least two reasons that keep us from acknowledging scientists as the sole and competent authority. First, in some controversial cases, defenders of a suspected pseudoscience do belong to the scientific society (like participants of Lysenkoism, or Physicians who practice alternative medicines). Therefore, the scientific affiliation of one party doesn't work anymore for settling the problem. Second, scientists have many non-epistemic (or even unepistemic) motivations that affect their research activities. Possible biases, conflicts of interest, and personal preferences are among the factors that can deviate scientists from a fair judgment.

Controversial cases in which both sides of the debate (defenders of the suspected pseudoscience and their opponents) have scientific credence, are instances of a situation known in social epistemology as "experts' disagreement". Alvin Goldman asks if it is possible for a novice to justifiably evaluate the incoherent claims of the experts. He tries to avoid a skeptical answer to this question and seeks epistemic sources for a reliable judgment. Goldman introduces five sources for assessing the disagreement: arguments presented by the contending experts; agreements from additional experts; appraisals by meta-experts; evidence of experts' interests and biases vis-à-vis the question; and evidence of the experts' past track records.

Goldman discusses that usually, novices don't have proper access to these sources. Experts frequently wouldn't present their technical arguments to the public, and even if do so, laypeople can't understand or assess them. Also, appraisal of an unbiased meta-expert is not available for novices. The same problems exist when a novice seeks to find possible interests and biases of the experts or evaluate their past track of scientific works.

Goldman stops the project right here. But one can continue and ask how to overcome these epistemic obstacles. It seems that the key solution is the enhancement of scientific society's communication. In these conditions, the required knowledge, accesses, and skills for judgment are not captured by a single group. They are distributed among multiple relevant groups including scientists, philosophers of science, sociologists of science, and scientific journalists. Rich and active communication of these groups with each other and with the public can provide needed resources for a reliable judgment in the cases of experts' disagreement, especially when the subject of disagreement is distinguishing science from pseudoscience.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

نگاهی به مسئله تحدید علم از شبه علم، از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی

زهرا زرگر ✉

استادیار پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: z_zargar@sbu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله بازشناسی علم از شبه علم که به مسئله تحدید (demarcation) مشهور است، از جمله مسائل نظری و کاربردی مهم در فلسفه علم است. چالش‌های پیش روی حل مسئله تحدید به دو دسته چالش‌های مربوط به تعریف ملاک، و چالش‌های مربوط به کاربرست ملاک تقسیم می‌شوند. درحالی که غالب مباحث شکل گرفته راجع به مسئله تحدید بر چالش‌های تعریف ملاک متمرکز شده‌اند، این مقاله به یکی از چالش‌های مربوط به کاربرست ملاک تحدید می‌پردازد. «تعین مرجع صاحب صلاحیت» برای داوری راجع به علمی یا شبه علم بودن موارد مظنون به شبه علم، از جمله این چالش‌ها است. با توجه به گوناگونی نمونه‌های شبه علم، بگرنج‌ترین حالت تمییز علم و شبه علم در مواردی مرزی رخ می‌دهد که در آن ادعاهای مظنون توسط افرادی با اعتبار علمی مطرح می‌شوند. در این موارد حتی اگر ملاک روشنی برای تمییز علم از شبه علم داشته باشیم، اینکه چطور بر اساس این ملاک باید درباره علمی بودن یا نبودن یک دیدگاه داوری کرد و چه کسی صلاحیت این داوری را دارد، چالشی دشوار است. در معرفت‌شناسی اجتماعی چنین مواردی مصداقی از مسئله «اختلاف نظر بین متخصصین» به حساب می‌آیند. در این مقاله تلاش می‌شود با اتکا بر راهکارهای این مسئله در معرفت‌شناسی اجتماعی و تکمیل آنها با ایده «تقسیم کار معرفتی» راهکارهایی برای غلبه بر این چالش پیشنهاد شود.

نوع مقاله:
پژوهشی

(۸۳-۱۰۹)

تاریخ دریافت:
۰۷ مهر ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری:
۱۶ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش:
۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۲۶ اسفند ۱۴۰۳

واژه‌های کلیدی: علم و شبه علم، مسئله تحدید، معرفت‌شناسی اجتماعی، اختلاف نظر، تقسیم کار معرفتی

واژه‌های کلیدی:

استناد: زرگر، زهرا (۱۴۰۳). نگاهی به مسئله تحدید علم از شبه علم، از منظر معرفت‌شناسی اجتماعی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، ۴۳ (۸۳-۱۰۹).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365813.1006801>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

مسئلهٔ بازشناسی علم از شبه علم که به عنوان مسئلهٔ تحدید^۱ نیز شناخته می‌شود، از جمله مسائلی است که هم دلایل نظری و هم دلایل عملی آن را زنده و پویا نگاه داشته، و تکاپو برای پاسخ به آن مباحث گسترده‌ای را شکل داده است. «شبه علم» در تعریفی اولیه به مجموعه گزاره‌های ساختارمندی اطلاق می‌شود که از وجوه مختلفی به معرفت علمی شباهت داشته و درعین حال فاقد اعتبار علمی هستند. چنان که پیداست، واژهٔ «شبه علم» بار معنایی منفی داشته و هدف از شناسایی مصادیق آن تلاش برای بی اعتبار ساختن و افشاگری نقایص آنها است.

معین کردن مرز علم و شبه علم از یک سو برای تعریف «علم» در حوزه‌هایی نظری که علم را موضوع مطالعهٔ خود قرار داده‌اند (مانند فلسفه علم) ضروری است؛ از سوی دیگر تصمیم‌گیری در عرصه‌های عملی همچون سیاست‌گذاری علم و فناوری، آموزش عمومی، ترویج علم، توسعهٔ فناوری، و بهداشت و درمان عمومی متوقف بر بازشناسی علم از اشیاء و نظایر آن است. علاوه بر این، از آنجا که اصطلاح «شبه علم» به سادگی می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گرفته و به برجسی برای بدنام کردن دیدگاه‌های اقلیتی تبدیل شود، وجود ملاکی شفاف برای شناسایی شبه علم اهمیت پیدا می‌کند. بازشناسی علم از شبه علم مبتنی بر یافتن مؤلفه‌های شبیه‌ساز علم و شبه علم؛ و درعین حال آشکارسازی مؤلفه‌های تمایزبخش علم و شبه علم است، به گونه‌ای که مؤلفه‌های تمایزبخش بتوانند برتری علم بر شبه علم را تبیین کنند.

از نظر تاریخی واژهٔ شبه علم^۲ اولین بار در زبان لاتین و در نیمهٔ اول قرن هفده و در خلال بحثی راجع به رابطهٔ میان دین و پژوهش‌های تجربی به کار رفته است (هنسن، ۲۰۲۱). بعدها در سال ۱۸۵۹ الیور هولمز^۳ پس از تجربهٔ ملاقات با یک مجسمه‌شناس، در تلاشی ابتدایی برای تعریف شبه علم، آن را فعالیتی دانست که طی آن شواهد مؤید یک فرضیه پذیرفته شده، اما شواهد منفی نادیده گرفته می‌شوند. هولمز درعین حال به این نکته اشاره دارد که علی‌رغم این نقص روش‌شناختی، شبه علم می‌تواند در بردارندهٔ حقایق ارزشمندی نیز باشد (ترز و نامبرز، ۲۰۱۳: ۱۲۱ و ۱۲۲).

در قرن ۲۰ با توسعهٔ رویکردهای فلسفی نسبت به علم، مسئلهٔ تفکیک علم از شبه علم به طور جدی‌تر در مرکز توجه قرار گرفت. گاردنر^۴ در سال ۱۹۵۷ در کتاب «مدها و مغالطات به نام علم»^۵ فهرستی از مصادیق شبه علم ارائه داد و فیلسوفان شاخصی چون پوپر، لاکاتوش و کوهن نیز از نخستین افرادی بودند که پاسخ‌هایی برای مسئلهٔ بازشناسی علم از شبه علم ارائه کردند.

1. Demarcation
2. Pseudoscintia
3. Oliver Holmes
4. Martin Gardner
5. Fads and Fallacies in the Name of Science

در سال ۱۹۸۳ لری لاودن^۱ با انتشار مقاله‌ای با عنوان «زوال مسئلهٔ تحدید^۲» ادعا کرد تلاش‌های صورت‌گرفته برای ترسیم مرز میان علم و شبه‌علم، جانب‌دارانه و محکوم به شکست است و هیچ یک از راه حل‌های ارائه شده نتوانسته‌اند شرط لازم و کافی برای علمی بودن را معین کنند. لاودن با «شبه مسئله» خواندن تحدید، تلاش بیشتر برای حل آن را بی‌فایده شمرد و در مقابل، مسئلهٔ بازشناسی معرفت معتبر از نامعتبر را مسئله‌ای اصیل دانست.

اگرچه مقالهٔ لاودن فیلسوفان را برای کنار گذاشتن مسئلهٔ تحدید متقاعد نکرد، اما دست کم منجر به تغییراتی مهم در شیوهٔ صورت‌بندی و تحلیل این مسئله شد. فیلسوفانی که پس از لاودن بر مسئلهٔ علم و شبه‌علم تمرکز کردند سودای دستیابی به ملاکی یگانه به‌عنوان شرط لازم و کافی برای علمی بودن را از سر بیرون کردند؛ توصیف دقیق‌تری از مسئله ارائه کرده و در ارائهٔ پاسخ پیچیدگی‌های بیشتری را لحاظ کردند.

در این مقاله پس از مرور مختصری بر پیشینهٔ مسئلهٔ تحدید، چالش‌های پیش روی پاسخ به مسئله به دو دسته چالش‌های تعریف ملاک، و چالش‌های کاربری ملاک تقسیم می‌شوند. عمده مباحثی که بر مسئلهٔ تحدید متمرکز شده‌اند، غلبه بر چالش‌های مربوط به تعریف ملاک را در دستور کار قرار داده‌اند. در مقاله حاضر بر یکی از چالش‌های کاربری ملاک، یعنی مسئلهٔ «تعیین مرجع دارای صلاحیت تشخیص» تمرکز می‌شود. در موارد مرزی علم و شبه‌علم، درعین حال که داوری نیازمند اطلاعات تخصصی است، محول کردن مرجعیت به دانشمندان نیز چاره‌ساز نیست؛ چرا که مدافعان نظریه‌های مظنون، خود وابسته به جامعهٔ علمی هستند. در معرفت‌شناسی اجتماعی این وضعیت مصداقی از «اختلاف نظر بین متخصصان» است. ادعای مقاله حاضر این است که برای غلبه بر این چالش می‌توان از راه حل پیشنهادی گلدمن در مورد مسئلهٔ اختلاف نظر متخصصان بهره برده و با تکمیل آن بر اساس ایدهٔ «تقسیم کار معرفتی» در جامعهٔ علمی، راهکاری برای داوری در چنین مواردی ارائه داد.

در بخش دوم مقاله، مهم‌ترین پاسخ‌های ارائه شده به مسئلهٔ بازشناسی علم از شبه‌علم مرور شده و روند تحول این پاسخ‌ها مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در بخش سوم، چالش‌های بازشناسی علم و شبه‌علم دسته‌بندی و تشریح می‌شوند. در قسمت چهارم مقاله پس از طرح مسئلهٔ تعیین مرجعیت تشخیص، راهکارهایی برای غلبه بر آن بر اساس پیشنهاد گلدمن ارائه داده می‌شود.

1. Larry Laudan
2. The Demise of the Demarcation Problem

۲. مروری بر پاسخ‌های ارائه شده به مسئله تحدید

کارل پوپر^۱ در کتاب حدس‌ها و ابطال‌ها^۲ بازشناسی علم از شبه‌علم را مسئله‌ای متمایز از تشخیص صدق یا مقبولیت یک نظریه می‌داند. او استناد به روش تجربی و استقرائی را برای تمایز نهادن میان علم و شبه‌علم کافی نمی‌داند، چرا که در نمونه‌هایی مثل ستاره‌بینی^۳ نیز انباشتی از مشاهدات تجربی وجود دارد. همچنین دقت و سنجش‌پذیری را نیز ملاک علمی بودن نمی‌داند. پوپر روان‌شناسی آدلر، فروید و نظریه تاریخ مارکس را به‌عنوان سه نمونه شاخص شبه‌علم معرفی می‌کند. قدرت تبیین بالا باعث جذب افراد به این نظریه‌ها می‌شود، درحالی که در واقع این نظریه‌ها به گونه‌ای صورت‌بندی شده‌اند که - بر خلاف نظریه‌های علمی چون نسبیت اینشتین - هر واقعه‌ای در جهان مؤید آنها باشد (پوپر، ۱۹۶۲: ۳۳ و ۳۴). پوپر «ابطال‌پذیری» را به‌عنوان شاخص تمایز میان علم و شبه‌علم پیشنهاد می‌کند. طبق شاخص ابطال‌پذیری، گزاره‌ها یا نظام‌هایی از گزاره‌ها برای علمی بودن باید بتوانند با مشاهداتی ممکن در تعارض باشند (همان: ۳۹). ملاک ابطال‌پذیری پوپر به‌عنوان راه حل مسئله تحدید مورد پذیرش قرار نگرفت، زیرا برخی از مصادیق شبه‌علم (مانند نظریه تخت بودن زمین، یا انکار گرمایش آب‌وهوا) ابطال‌پذیر بوده و مهم‌ترین دلیل برای بی‌اعتباری آنها همین ابطال شدنشان بوده است. ضمن اینکه از نظر برخی فیلسوفان نظریه‌هایی علمی مانند نظریه تکامل نیز شاخص ابطال‌پذیری را برآورده نمی‌سازند.

ایمره لاکاتوش^۴ ملاک ابطال‌پذیری پوپر را ناقص دانسته و رد می‌کند، زیرا معتقد است دانشمندان زیر بار ابطال نظریه‌های مورد قبولشان نمی‌روند و اگر از آنها راجع به حالات ممکن برای ابطال نظریه‌شان بپرسیم، هیچ حالتی را متصور نخواهند بود (لاکاتوش، ۱۹۸۱: ۱۰۲). لاکاتوش از نسخه‌ای از ابطال‌گرایی پیچیده دفاع می‌کند که طبق آن ملاک علمی بودن، پیشرفت تجربی است. یک برنامه پژوهشی در حال پیشرفت، پیش‌بینی‌های بدیع، غیرمنتظره و چشمگیر دارد، درحالی که برنامه‌های پژوهشی روبه‌زوال فاقد چنین پیش‌بینی‌هایی هستند و برای حفظ نظریه‌های خود از ابطال به فرضیه‌های موضعی متوسل می‌شوند (همان: ۱۰۴ و ۱۰۵).

تامس کوهن^۵ از دیگر شاگردان پوپر، معتقد بود آنچه پدیده علم را از سایر پدیده‌ها متمایز می‌سازد آزمون و ابطال نیست. آزمون و ابطال خصیصه دوران غیرعادی علم یعنی انقلاب علمی است. اما نماینده واقعی فعالیت علمی، علم عادی است که شاخصه آن حل مسئله است. کوهن

1. Karl Popper
2. *Conjectures and Refutations*
3. Astrology
4. Imre Lakatos
5. Thomas Kuhn

معتقد بود آنچه میان ستاره‌بینی و ستاره‌شناسی^۱ تفاوت ایجاد می‌کند ابطال‌پذیری نیست، بلکه آن چیزی است که در پس ابطال رخ می‌دهد: ایجاد یک مسئله پژوهشی جدید. در ستاره‌شناسی هر ابطال منجر به شکل‌گیری یک مسئله پژوهشی می‌شود درحالی‌که هیچ آزمونی در ستاره‌بینی منجر به ایجاد مسئله جدید نمی‌شود (کوهن، ۱۹۷۴: ۸۰۲-۸۰۵).

لری لاودن با نگارش مقاله «زوال مسئله تحدید» در سال ۱۹۸۳ فصلی جدید در تفکر درباره مسئله تحدید را رقم زد. لاودن در این مقاله پیشینه ملاک‌های ارائه‌شده برای تمییز علم از غیر آن را از دوران ارسطو تا قرن بیست مرور می‌کند. ملاک‌هایی که شامل مواردی چون یقینی بودن، تمرکز بر علل غایی، تمرکز بر علل مادی، خط‌پذیری، تعهد به اصول روش‌شناسی خاص، به‌خوبی آزموده شدن، توسعه در طول زمان و... می‌شود. لاودن ضمن این مرور بر تحول این ملاک‌ها، اختلاف نظر فیلسوفان درباره آنها، و نابسندگی‌شان در پوشش دادن تمام مصادیق علم و طرد تمام مصادیق شبه‌علم تأکید می‌کند (لاودن، ۱۳۸۲: ۱۲۳-۱۲۸). لاودن می‌گوید یک ملاک تحدید سودمند باید مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی برای علمی بودن ارائه دهد که بر اساس آن بتوان درباره علمی بودن یا نبودن هر مورد قضاوت کرد (همان: ۱۳۰-۱۳۱)؛ درحالی‌که برای تمام ملاک‌های ارائه شده می‌توان مثال‌های نقضی پیدا کرد. ضمن اینکه ناهمگونی شاخه‌های علمی مختلف، دلیلی درخور برای دست برداشتن از جست‌وجو برای یافتن ملاکی واحد برای علمی بودن به دست می‌دهد (همان: ۱۳۸).

پاول تاگارد^۲ پیش از انتشار مقاله لاودن، در آرای خود ملاک تحدید را علاوه بر مؤلفه‌های مربوط به محتوای نظریه (که مورد توجه فیلسوفان قبلی بود) شامل مؤلفه‌های مربوط به جامعه مدافعین و پیش‌زمینه تاریخی نیز می‌دانست. طبق دیدگاه اولیۀ تاگارد، نظریه‌ای که مدعای علمی بودن دارد شبه‌علم است اگر: اولاً در دوره زمانی طولانی نسبت به نظریه‌های رقیب پیشرفت کمتری داشته و با مشکلات حل‌نشده متعددی مواجه باشد، و ثانیاً جامعه علمی حامی آن نظریه برای حل مشکلات نظریه تلاش کمی داشته باشند، برای ارزیابی نظریه‌شان در نسبت با دیگر نظریه‌ها بی‌انگیزه بوده و در مواجهه با موارد تأیید و رد گزینشی عمل کنند (تاگارد، ۱۹۷۸: ۲۲۷ و ۲۲۸).

پس از انتشار مقاله لاودن، تاگارد در موضع خود تجدید نظر کرد. او علم و شبه‌علم را نه دو نوع گزاره یا نظریه، بلکه دو میدان دانست که علاوه بر بعد معرفتی دارای بعدی اجتماعی هستند و ملاک ممیزۀ آنها پیچیده بوده و نمی‌تواند در ساختار صوری شرط لازم و کافی بگنجد (همان، ۱۹۸۸: ۱۵۹ و ۱۶۰). بر این اساس تاگارد مجموعه‌ای از خصایص را به‌عنوان «نمایه علم» و «نمایه شبه‌علم» معرفی می‌کند، به‌طوری‌که میزان همخوانی یک نظریه با هر نمایه شاخصی برای

1. Astronomy
2. Paul Thagard

جای دادن آن در دسته علم یا شبه علم به حساب می‌آید. از جمله این مؤلفه‌ها، تفکر مبتنی بر شباهت^۱ در مقابل تفکر مبتنی بر همبستگی^۲ است. در تفکر مبتنی بر شباهت که شاخصه شبه علم است، رابطه علی بین دو پدیده بر اساس شباهت استنتاج می‌شود (مثلاً در طب پاراسلسوس شباهت مقطع عرضی هویج به عنیبه چشم، مفید بودن مصرف هویج برای بینایی را نشان می‌دهد). در حالی که در تفکر علمی وجود همبستگی در وقوع دو پدیده نشان‌گر وجود رابطه علی بین آنها است (مثل همبستگی بالا آمدن آب دریا و نزدیک شدن ماه به زمین) (همان: ۱۶۲). همچنین تاگارد تأکید می‌کند که برای ارزیابی یک نظریه باید آن را در طول زمان و در نسبت با نظریه‌های رقیب سنجید (همان: ۱۶۹). نمایه پیشنهادی تاگارد برای علم و شبه علم در جدول زیر قابل مشاهده است:

جدول ۱. نمایه پیشنهادی تاگارد برای علم و شبه علم

علم	تفکر مبتنی بر همبستگی	تأییدها و رد شدن‌های تجربی را دنبال می‌کند	اعضای جامعه نظریه را در قیاس با رقبا ارزیابی می‌کنند	از نظریه‌های بسیار منسجم و ساده استفاده می‌کنند	نظریه‌هایی را توسعه می‌دهند که داده‌های جدیدی را تبیین می‌کنند
شبه علم	تفکر مبتنی بر شباهت	اشکالات تجربی را نادیده می‌گیرد	اعضای جامعه نسبت به نظریه‌های بدیل بی‌توجه هستند	توسل به فرضیه‌های موضعی متعدد	در دکتترین و کاربردهای آن راکد هستند

مارتین ماهنر^۳ مشابه تاگارد ملاکی چندگانه ارائه داده اما بر کمی‌سازی آن تأکید می‌کند. او فهرستی از شاخص‌ها را در دو ساحت ویژگی‌های جامعه علمی، و ویژگی‌های منطبق و روش‌شناسی علم پیشنهاد می‌دهد. این فهرست شامل پرسش‌هایی از این دست می‌شود: آیا افراد فعال در این میدان یک جامعه پژوهشی را تشکیل داده‌اند یا انفرادی کار می‌کنند؟ آیا تبادل اطلاعات بین اعضا رخ می‌دهد یا آموزه‌ها از یک مرجعیت به سایر افراد منتقل می‌شوند؟ حمایت شواهد تا چه حد اهمیت دارند؟ آیا داده‌ها قابل بازتولید هستند؟ با نمره‌دهی به یک میدان بر اساس فهرست و لحاظ کردن تفاوت وزن شاخص‌ها، می‌توان به نمره‌ای نهایی رسید که مبین وضعیت علمی یا شبه علمی بودن یک میدان است (ماهنر، ۲۰۱۳: ۳۸-۳۹). محتوای فهرست و وزن هر شاخص بر اساس مصادیق بارز شبه علم تدوین شده و می‌تواند متغیر با زمان باشد. بر این اساس، ماهنر واژه «تحدید» را واژه‌ای زیاد از حد قاطع دانسته و «ترسیم» یا «تمایز» را نام مناسب‌تری برای این پروژه می‌داند (همان: ۴۰).

1. Resemblance Thinking
2. Correlation Thinking
3. Martin Mahner

اسون^۱ اوه هسن^۱ دو نوع ملاک برای مسئله^۱ تحدید ارائه می‌دهد. یک ملاک به‌عنوان شرط لازم و کافی برای تعیین مصادیق خاص شبه‌علم، و ملاکی چندگانه و سیال با ادعایی متواضعانه برای تعریف ویژگی‌های کلی شبه‌علم. هسن در ارائه^۱ شرط لازم و کافی، از میان سه ویژگی اعتمادپذیری، حاصل‌خیزی و سودمندی عملی که شاخصه‌های کیفی علم هستند، شرط اعتمادپذیری را ممیزه^۱ علم از شبه‌علم می‌داند (هسن، ۲۰۱۳: ۶۶ و ۶۷). او می‌گوید یک گزاره شبه‌علمی است اگر و تنها اگر اولاً تظاهر کند موضوعی در دامنه^۱ «علم» - به معنای وسیع آن - است، ثانیاً به طرز و خیمی غیرقابل اعتماد باشد، ثالثاً بخشی از آموزه‌ای باشد که عمده طرفداران آن تلاش می‌کنند القا کنند قابل اعتمادترین معرفت را درباره^۱ سوژه^۱ مورد نظر تولید می‌کند (همان: ۷۰-۷۱). در کنار این، می‌توان ملاکی چندگانه داشت که در آن فهرستی از خطاهایی که هر مورد از شبه‌علم مرتکب می‌شود ارائه می‌شود و شامل مواردی از این دست است: باور به مرجعیت، آزمایش‌های غیرقابل تکرار، مثال‌های دستچین شده، بی‌میلی به آزمون، بی‌اعتنایی به اطلاعات ابطال‌کننده، تأییدهای ساختگی، تبیین‌های کنار گذاشته شده بدون جایگزین (همان: ۷۲).

هیرون و کریستو در بررسی تاریخچه^۱ مسئله^۱ تحدید، شش پیش‌فرض را به‌عنوان پیش‌فرض‌های سنتی فیلسوفان در پاسخ‌گویی به مسئله^۱ تحدید برمی‌شمرند:

۱. تعریف بر اساس علم: برای پاسخ‌گویی به مسئله^۱ تحدید صرفاً لازم است اینکه چه چیزی

علم است را روشن کنیم، تا هرچه غیر از آن است معلوم شود.

۲. شرایط لازم و کافی: تعریف علم باید شامل شرایطی باشد که تک به تک لازم، و جمعاً

کافی باشند. استانداردهای علمی بودن باید دقیق، صریح، اکید و دقیق باشند.

۳. جهان‌شمول بودن: ملاک‌های علمی بودن جهان‌شمول هستند و برای تمام شاخه‌های

علوم ملاک‌های یکسانی به کار می‌روند.

۴. تمرکز بر محصول نهایی: ملاک‌ها باید روشن کنند که محصول نهایی علم چگونه است.

نظریه‌ها، اصول موضوعه، گزاره‌ها، موفقیت، پیشرفت و قدرت حل مسئله از جمله

محصولات نهایی علم هستند.

۵. مختصر بودن ملاک‌ها: فقط تعداد کمی ملاک نیاز داریم. اولین پیشنهادها ارائه شده

تک‌ملاکی بودند اما به تدریج فهرست کوتاهی از ملاک‌ها به‌عنوان شاخصه^۱ علمی بودن

ارائه شدند.

۶. تمرکز بر ویژگی‌های صوری: ملاک‌ها باید منطقی عام علم یا همان روش علمی را توضیح

دهند. این روش شامل صورت کلی استدلال‌های استفاده شده می‌شود. برای ارزیابی

نظریه‌ها ممکن است لازم باشد آنها را بازسازی عقلانی کنیم تا ببینیم آیا از روش علمی استفاده کرده‌اند و موجهند یا خیر (هیرون و کریستو، ۲۰۲۲: ۷۰۳-۷۰۴). هیرون و کریستو چرخش طبیعت‌گرایانه در فلسفه علم را (که با نام چرخش اجتماعی، تاریخی و یا عملی نیز شناخته می‌شود) عامل مهمی برای کنار گذاشتن مفروضات فوق توسط فیلسوفان می‌دانند. این چرخش در نیمه دوم قرن بیست و به دنبال چاپ آثاری در حوزه تاریخ و جامعه‌شناسی علم رخ داد و موجب شد فیلسوفان برای نظریه‌پردازی درباره علم به نمونه‌های عینی نظریه‌های علمی نظر کرده، و پیچیدگی‌ها و سطوح مختلف فعالیت علمی را لحاظ کنند. در نتیجه، تصویر ساده‌سازی شده و غیرواقعی از نظریه علمی که در شش فرض بالا مبنا قرار گرفته بود، کنار گذاشته شد و در رویکردهای متأخر مسئله تحدید بر مبنای تصویری پیچیده‌تر و اجتماعی‌تر از علم دنبال شد (همان، ۷۰۶ و ۷۰۷).

چهار رویکرد به‌عنوان رویکردهای متأخر در مسئله تحدید توسط هیرون و کریستو معرفی می‌شوند. مشخصه این رویکردها از دید ایشان تأثیرپذیری از چرخش اجتماعی و کنار گذاشتن تمام یا اغلب مفروضات فوق در آنهاست. این رویکردها شامل فلسفه شبه علم، معرفت‌شناسی اجتماعی مخالفت، جهل‌شناسی^۱، و ارزیابی متخصص می‌شود (همان، ۷۰۷). قابل توجه است که تمام رویکردهای فوق ناظر به مسئله تحدید نیستند و بعضاً در پاسخ به مسائل دیگری توسعه یافته‌اند، اما همگی آنها ظرفیت‌هایی برای پاسخ‌گویی به مسئله تحدید دارند.

۳. چالش‌های بازشناسی علم از شبه علم

تلاش‌های صورت گرفته برای حل مسئله تحدید اگرچه به پاسخی مورد توافق منتهی نشده است، اما چالش‌های مختلف پاسخ‌گویی به این مسئله را آشکار ساخته است. این چالش‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: چالش‌های مربوط به تعریف ملاک تحدید، و چالش‌های مربوط به کاربست ملاک تحدید. تعدادی از مهم‌ترین این چالش‌ها را می‌توان به ترتیب زیر فهرست کرد:

چالش‌های تعریف ملاک تحدید:

۱. عدم توافق روی مصادیق شبه علم: زمانی که پوپر برای اولین بار مسئله تحدید را مطرح کرد، سه مصداق بارز شبه علم را در نظر داشت: تاریخ‌نگاری مارکسیستی، روانکاوی فرویدی و روانکاوی آدلری. سعی پوپر بر آن بود که با معیار قرار دادن این نمونه‌ها، ویژگی تمایزبخش علم از شبه علم را استنتاج کند. روش دیگر اندیشمندان نیز کمابیش بر همین منوال بوده است:

شناسایی نمونه‌های مورد توافق شبه‌علم و استخراج ویژگی‌های مشترک آنها. با این حال همچنان موارد متعددی هستند که دربارهٔ وضعیت علمی بودنشان اتفاق نظر وجود ندارد. برای مثال فعالیت‌هایی چون طالع‌بینی، ستاره‌بینی یا کف‌بینی، از نظر برخی در فهرست شبه‌علم و از نظر برخی دیگر نه شبه‌علم، بلکه غیر علمی یا ناعلمی به حساب می‌آیند. همچنین روانکاوی که از نظر پوپر مصداق بارز شبه‌علم بود، همچنان در آکادمی‌ها تدریس شده و به‌عنوان شاخه‌ای علمی در دانشگاه به رسمیت شمرده می‌شود. هومیوپاتی نیز علی‌رغم آنکه به‌عنوان یک روش درمانی در سرتاسر جهان دنبال شده و ژورنال علمی آن نیز از سال ۱۹۱۱ تا کنون توسط الزویر منتشر می‌شود، همچنان توسط بسیاری از افراد (خصوصاً پزشکان) به‌عنوان نمونهٔ قاطع شبه‌علم شناخته می‌شود.

۲. ناهمگونی شاخه‌های علمی: چالشی که لاودن در مقالهٔ «زوال مسئلهٔ تحدید» به آن اشاره کرده و بعد از او نیز مورد توجه دیگران قرار گرفته است، تفاوت روش‌شناسی و وضعیت پیشرفت در رشته‌های مختلف علم است. علاوه بر اینکه میزان موسّع یا مضیق تعریف کردن علم نیز در این مسئله تعیین‌کننده است. اگر بنا باشد ویژگی‌های علمی بودن احصا شوند، چطور می‌توان بین ویژگی‌های بسیار متفاوت شاخه‌های علوم طبیعی و انسانی جمع کرد؟ روش و روند پیشرفت در رشته‌هایی چون فیزیک و شیمی، با زیست‌شناسی، و شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی همچون روان‌شناسی، باستان‌شناسی و تاریخ بسیار متفاوت است. یافتن ویژگی مشترکی که قوام بخش «علمی بودن» این رشته‌ها و تمایز بخش آن از سایر فعالیت‌های معرفتی باشد دشوار است.

۳. ناهمگونی مصادیق شبه‌علم: ناهمگونی مصادیق شبه‌علم نیز تعریف ملاک تحدید را با دشواری همراه می‌کند. انواع شبه‌علم بر اساس موضوعشان، میزان زاویهٔ محتوایشان با جریان اصلی علم، فردی یا جمعی بودن فعالیت‌ها، و وابستگی یا عدم وابستگی مشارکت‌کنندگان به جامعهٔ علمی از هم متفاوت هستند. در برخی موارد موضوع شبه‌علم کاملاً خارج از حیطهٔ علم، و گاهی کاملاً در دایرهٔ موضوعات علمی است. برای مثال طالع‌بینی دربارهٔ آینده و سرنوشت افراد است که از دایرهٔ پژوهش علمی خارج است، اما هومیوپاتی راجع به سلامت بدن انسان است که در دایرهٔ موضوعات علمی می‌گنجد. در برخی موارد شبه‌علم مبتنی بر فعالیت‌های یک شخصیت خاص است مانند نظریه‌های منتشر شده توسط دنیکن^۱ راجع به زیست فرازمینی، و گاهی توسط گروهی از افراد ترویج می‌شود مانند فنگ‌شویی، و در مواردی نیز یک جامعهٔ پژوهشی منجم را تشکیل می‌دهند مانند پژوهشگران پیرو لیسنکو^۲ در مؤسسهٔ ژنتیک، و یا جامعهٔ پژوهشگران هومیوپاتی.

1. Erich Von Daniken
2. Lysenko

گاهی تنها دلیل شبه‌علم بودن یک ادعا این است که یک حقیقت علمی کاملاً مقبول را رد می‌کند مانند انکار گرمایش جهانی. اما در مواردی دیگر ادعای شبه‌علم در جریان اصلی علم محل اختلاف است یا موضعی راجع به آن وجود ندارد، مانند سودمندی انواع طب‌های بدیل در درمان بیماری‌ها. همچنین در برخی موارد فرد یا افرادی که فعالیت شبه‌علمی را دنبال می‌کنند فاقد تحصیلات آکادمیک یا هر نوع وابستگی به جامعه علمی هستند، مانند اعضای جنبش مخالفت با واکسیناسیون. اما در مواردی نیز این افراد دارای وجاهت علمی، و یا حتی رده‌هایی بالا در جامعه علمی هستند. مانند فروید که نظریه روانکاوی او همچنان متهم به شبه‌علم بودن است، یا بشیرالدین محمود دانشمند هسته‌ای و برجسته پاکستانی که ایده ارتباط گرفتن با اجنه را برای جبران کمبود انرژی مطرح ساخت.

۴. ابهام در واحد کاربست ملاک: پیش از تعریف هر ملاک لازم است مشخص شود موضوعی که توسط این ملاک محک زده می‌شود در چه سطحی تعریف می‌شود؟ در ملاک‌های مختلفی که ارائه شده است، واحد شبه‌علم از گزاره، تا نظریه، روش و جامعه علمی متغیر است. ملاک‌های محتوایی مانند تأییدپذیری پوزیتیویست‌ها و ابطال‌پذیری پوپر واحد شبه‌علم را گزاره در نظر گرفته‌اند. ملاک‌های ساختاری همچون رایش که تجمیع‌پذیری با سایر نظریه‌های علمی را ملاک تحدید می‌داند (رایش، ۱۹۹۸: ۳۳۶) واحد شبه‌علم را نظریه فرض کرده‌اند. در ابطال‌گرایی پیچیده لاکاتوش و ملاک حل مسئله کوهن، شبه‌علم به‌عنوان یک برنامه پژوهشی یا پارادایم لحاظ شده، و افرادی چون تاگارد و ماهر شبه‌علم را فعالیتی اجتماعی دیده‌اند.

۵. متغیر با زمان بودن علم: تعریف علم مانند تلاش برای تیراندازی به سمت هدفی متحرک است. علم مداوماً در حال تغییر است و آنچه در گذشته علمی به حساب می‌آمده امروز شبه‌علم محسوب می‌شود. علاوه بر این، بعضاً نظریه‌هایی که مردود یا از مد افتاده به حساب می‌آمده‌اند دوباره به صحنه علم بازگشته‌اند، مانند فرضیه رانش قاره‌ای^۱ که در سال ۱۹۱۵ توسط آلفرد ویگنر^۲ ارائه شد اما جامعه علمی امریکا آن را به دلایلی چون باورپذیر نبودن و فقدان شواهد کافی کنار گذاشت. بعد از چند دهه و در سال ۱۹۵۰ بود که با توسعه ابزارهای سنجش شواهد موید آن رؤیت‌شده و این نظریه بر جامعه علمی غالب شد. با این وصف، پافشاری بر ملاکی ثابت برای علمی بودن، گشودگی در علم را کاهش داده و از شکل‌گیری جریان‌های نو در علم جلوگیری می‌کند. اما از سویی دیگر به‌روز کردن مداوم ملاک تحدید نیز دشواری‌های نظری و عملی مختلفی به همراه دارد.

1. Continental Drift
2. Alfred Wegner

۶. ابهام مرز شبه‌علم با امور نظیر: مسئلهٔ تحدید به مسئلهٔ بازشناسی علم از شبه‌علم معروف است. اما بسته به اینکه در این بازشناسی مبنا را علم قرار دهیم یا شبه‌علم، مسئله می‌تواند تعابیر متفاوتی پیدا کند. در یک تقسیم‌بندی کلی، ما فعالیت‌هایی را که با هدف تولید معرفت دنبال می‌شوند به دو دسته علمی و ناعلمی تقسیم می‌کنیم. موضوع فعالیت‌های ناعلمی^۱ در دایرهٔ علم قرار نمی‌گیرد، مانند پژوهش‌های دینی، نقد ادبی، فعالیت‌های شناختی روزمره، و... اما یک دسته دیگر، امور غیرعلمی هستند که در موضوع با علم اشتراک داشته اما محتوای آنها در تقابل با نتایج علمی هستند. شبه‌علم زیرمجموعه‌ای از امور غیرعلمی است. همچنین در چارچوب فعالیت‌های علمی نیز می‌توان دسته‌های متفاوتی داشت: علم خوب (یافته‌های علمی معتبر)، علم بد (مانند تقلب علمی)، و علم بدوی^۲ که مجموعه‌ای از باورها و روش‌های نارس هستند که به اندازهٔ نظریه‌های علم بالغ غنای نظری و انسجام ساختاری ندارند، اما ظرفیت آن را دارند که با اختصاص زمان و سرمایهٔ مادی و انسانی کافی در آینده به علمی بالغ تبدیل شوند.

غالباً تعریف ملاک تحدید با در نظر گرفتن ویژگی‌های علم خوب و انحراف شبه‌علم از آن ویژگی‌ها صورت می‌پذیرد. به همین دلیل در بسیاری موارد ملاک تحدید نمی‌تواند میان شبه‌علم، و علم بد یا علم بدوی تمایزگذاری کند.^۳

چالش‌های کاربست ملاک تحدید:

۱. لزوم پایش درازمدت: تعدادی از شرایط ارائه شده به‌عنوان ملاک علمی بودن، تنها با گذشت زمان قابل ارزیابی هستند و در بازه زمانی کوتاه نمی‌توان درباره احراز آنها داوری کرد. رو به رشد بودن برنامهٔ پژوهشی، ظرفیت طرح مسئله‌های جدید، شیوهٔ برخورد جامعهٔ علمی با شواهد تجربی مخالف و... همگی تنها با گذشت میزان قابل توجهی زمان قابل ارزیابی هستند. درحالی‌که در برخی موارد نیازی عاجل به تشخیص علمی یا شبه‌علم بودن یک ادعا وجود دارد. مثلاً زمانی که جامعه با بحرانی همچون همه‌گیری کرونا روبه‌رو شده است و جریان‌های اصلی پژوهش علمی هنوز راه حلی برای برون‌رفت از آن یافت نکرده‌اند. در چنین شرایطی ادعاهای

1. Non-Scientific

2. Proto-Science

۳. برخی فیلسوفان به این نکته اشاره کرده‌اند که در مواردی که با علم بد یا تقلب در علم مواجه هستیم، شاهد انحراف از جریان اصلی علم نیستیم. بلکه مرتکبین تقلب علمی برای آنکه رسوا نشوند به کارهایی چون داده‌سازی دست می‌زنند تا ادعاهایشان از جریان اصلی علم تأیید دریافت کند. ضمن اینکه تقلب علمی یا علم بد فاقد دکترین منحرف است، درحالی‌که وجه ممیزه شبه‌علم وجود دکترین منحرف است (هنسن، ۲۰۱۳: ۶۹). باین‌حال در برخی نمونه‌های تقلب در علم، ادعاهای جدید و بی‌سابقه‌ای مطرح شده است (مانند ادعای همجوشی سرد که در سال ۱۹۸۹ توسط مارتین فلیشمن و استنلی پونز مطرح شد) و درعین‌حال امروزه می‌دانیم در طول تاریخ دکترین بسیاری از نظریه‌های علمی غلط بوده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد شاخصه‌های فوق برای تمیز علم بد از شبه‌علم کفایت نمی‌کند.

گوناگونی توسط افراد و جریان‌های مختلف مطرح می‌شود. در این شرایط تعلیق داوری و صرف زمان برای پایش مدافعین هر دیدگاه از نظر عملی پرهزینه و یا ناممکن است.

۲. تعیین مرجع دارای صلاحیت تشخیص: حتی اگر فرض کنیم در مورد ملاک تحدید توافق نظر کامل یا تقریبی وجود داشته باشد، همچنان می‌توان پرسید چه افرادی صلاحیت تشخیص علمی یا شبه‌علمی بودن ادعاها بر اساس ملاک مورد نظر را دارند؟ به نظر می‌رسد سنجش چنین ادعاهایی با محک‌هایی که در بخش قبل مرور شد، کاری تخصصی است. آیا افراد عادی اطلاعات و مهارت کافی برای ارزیابی ظرفیت حل مسئله، رو به پیشرفت یا زوال بودن، چگونگی واکنش مشارکت‌کنندگان به شواهد تجربی، مقایسه موفقیت یک جریان با جریان‌های رقیب و... را دارند؟ اگر این طور نیست، متخصصانی که چنین کاری بر عهده آنها است چه کسانی هستند؟ مباحث شکل‌گرفته حول مسئله تحدید غالباً بر چالش‌های دسته اول متمرکز شده‌اند و چالش‌های مربوط به کاربست ملاک علی‌رغم اهمیتشان مغفول مانده‌اند. این چالش‌ها از این جهت قابل اعتنا هستند که مسئله بازشناسی علم از شبه‌علم صرفاً یک مسئله نظری نبوده و واجد اهمیت کاربردی است.

در بسیاری از موارد شبه‌علم در شرایطی بروز و ظهور پیدا می‌کند که از یک سو در جامعه نیازی چشمگیر وجود دارد، و از سوی دیگر جامعه علمی برای این نیاز پاسخی فراهم نکرده است. نیاز به آگاهی از آینده، یافتن منابع جدید انرژی، بالا بردن سریع بازدهی کشاورزی، درمان بیماری‌های صعب‌العلاج و ناشناخته، و فهم امور پیچیده از روی نشانه‌های ساده، از جمله نیازهایی است که در طول تاریخ به شکل‌گیری جریان‌های شبه‌علم منجر شده است. در چنین شرایطی طرفداران شبه‌علم با دادن وعده‌های خوش‌بینانه اما کم‌اعتبار می‌توانند توجه و اعتماد زیادی را به خود جلب کنند. ناتوانی در بازشناسی علم از شبه‌علم در چنین شرایطی می‌تواند منجر به هزینه‌های مادی و انسانی گسترده شود.

اما به همان اندازه که غفلت از شبه‌علم و بی‌تفاوتی نسبت به آن آسیب‌زننده است، اطلاق نابجای شبه‌علم نیز تبعاتی منفی دارد. اصطلاح شبه‌علم معمولاً به‌عنوان برجسبی بدنام توسط مدافعین جریان اصلی علم برای به حاشیه راندن مخالفانشان استفاده می‌شود و گاهی استفاده از این برجسب بسیار سخاوتمندانه و به‌عنوان واکنشی علیه هر نوع رویکرد بدیل یا انتقاد جدی صورت می‌گیرد. با توجه به اینکه یکی از بغرنج‌ترین حالات شناسایی شبه‌علم تفکیک آن از علم بدوی است، اطلاق بی‌قاعده این عنوان به جریان‌های حاشیه‌ای در علم می‌تواند مانعی جدی برای جریان‌های بالقوه علمی ایجاد کرده، و سبب‌ساز جزمیت در علم شود. در چنین مواردی افرادی که غیرمتخصص هستند (چه افراد عادی جامعه، و چه افرادی متخصصی که در حوزه خاص مورد سوال تخصص ندارند) نیاز به تشخیص علم از شبه‌علم دارند و صرف داشتن ملاکی بسنده و کامل

برای برطرف کردن این نیاز کفایت نمی‌کند. بنابراین سازوکار به کار بستن ملاک و لوازم مورد نیاز برای آن خود مسئله‌ای دیگر است که باید برای آن راهی پیدا کرد. بر این اساس، چگونگی تعیین مرجعیت و سازوکارهای تشخیص علم از شبه‌علم اهمیت پیدا می‌کنند. در بخش بعد این جنبه از مسئلهٔ تحدید از زاویهٔ معرفت‌شناسی اجتماعی مورد بررسی دقیق‌تر قرار می‌گیرد.

۴. مرجع تشخیص شبه‌علم، و مسئلهٔ اختلاف نظر بین متخصصان

مثال‌های زیر را به‌عنوان نمونه‌هایی که در آن ادعاهایی مطلق به شبه‌علم بودن هستند در نظر بگیرید:

- فردی عامی ادعا می‌کند پس از انجام تحقیقاتی محرمانه در خانهٔ خود ماشینی با بازده صد درصد ساخته است.

- گروهی ادعا می‌کنند زمین تخت است و گرد بودن زمین دروغی است که دانشمندان و رسانه‌ها به مردم باورانده‌اند.

- گروهی از افراد که فاقد تحصیلات طبی آکادمیک هستند، یک روش طبّی کهن را احیا کرده و محل رجوع بیماران بسیاری هستند. آنها طب مدرن را یک مافیای اقتصادی می‌دانند و کتب مربوط به آن را آتش می‌زنند.

- تعدادی از پزشکان که دارای تحصیلات آکادمیک هستند، روش‌های طبی سنتی همچون طب سوزنی یا طب ایرانی را نسبت به طب مدرن ارجح دانسته و برای توسعه آن تلاش می‌کنند.

- گروهی از زیست‌شناسان و متخصصان کشاورزی در مراکز پژوهشی برنامهٔ اصلاح بذر محصولات کشاورزی را بر مبنای وراثت‌پذیری صفات اکتسابی دنبال می‌کنند و با انتشار مجلات علمی و برگزاری کنفرانس‌ها دستاوردهای خود را به جامعهٔ علمی عرضه می‌کنند.

مثال‌هایی از این دست که نمونه‌های فراوانی در سرتاسر جهان داشته است، افکار عمومی را درگیر چالش می‌کنند. افراد غیرمتخصص در این حوزه‌ها نیاز دارند بدانند که آیا به این ادعاها می‌توان اعتماد کرد؟ برای بسیاری از مردم «علمی بودن» شاخص اعتمادپذیری ادعاهایی است که موضوع آنها در دایرهٔ تحقیق علمی قرار می‌گیرند. پس می‌توان - با اندکی تسامح - مسئلهٔ قابل اعتماد بودن یا نبودن ادعاهای موارد بالا را به مسئلهٔ علمی بودن یا شبه‌علم بودن ادعاهای فوق تحویل کرد. فرض کنیم فیلسوفان علم دربارهٔ ملاک تحدید به توافق رسیده‌اند و ملاک معلوم و مشخصی برای تمیز علم از شبه‌علم در دست است. آیا فرد غیرمتخصص می‌تواند با استفاده از این ملاک نمونه‌های علم را از شبه‌علم متمایز کند؟

با نگاهی به موارد فوق، دیده می‌شود که می‌توان نمونه‌های مظنون به شبه‌علم را در یک طیف قرار داد که در یک سر آن درباره موضوع مورد ادعا یک دیدگاه علمی واحد و مورد توافق وجود دارد و ادعای شبه‌علم در تقابلی آشکار با آن است (مانند ادعای تخت بودن زمین) و در سویی دیگر درون جامعه علمی نسبت به مسئله اختلاف نظر وجود داشته و طرفداران ادعای طرح‌شده نیز منسوب به جامعه علمی (مانند پزشکان مدافع طب ایرانی یا زیست‌شناسان طرفدار لامارکیسم) هستند. تشخیص شبه‌علم بودن موارد ابتدای طیف با به کار بستن ملاک‌های تحدید نظیر آنچه مرور شد، توسط غیرمتخصصانی با سطحی معمول از سواد علمی نیز ممکن است. اما هرچه موارد واقع شده به انتهای طیف نزدیک‌تر باشند، داوری درباره علمی بودن یا نبودن آنها دشوارتر می‌شود و کاربست ملاک نیازمند اطلاعات تخصصی می‌شود. در چنین مواردی نیاز به وجود یک مرجع دارای صلاحیت برای تشخیص علمی یا شبه‌علم بودن ادعاها و توضیح آن به جامعه احساس می‌شود. اما چه افرادی می‌توانند در این موارد مرجع تشخیص باشند؟ شاید به‌عنوان اولین گزینه فیلسوفان علم مطرح باشند چرا که بیشترین مساهمت را در پاسخ به مسئله تحدید داشته‌اند. اما داوری در این موارد مستلزم اشراف کافی بر دانش تخصصی علمی است که در حوزه تخصص فیلسوفان علم نیست. گزینه دیگر دانشمندان حوزه خاصی هستند که مناقشه درباره علمی یا شبه‌علمی بودن در آن حوزه مطرح شده است. متخصصانی که آشنایی بی‌واسطه و عمیق با علم دارند می‌توانند به‌عنوان مرجع تشخیص علم از شبه‌علم مطرح باشند.

هنسن معتقد است دانشمندان نوعی معرفت‌ضمنی یا شِم تشخیصی دارند که بر اساس آن به‌سادگی می‌توانند علم را از شبه‌علم بازشناسند. او در این باره می‌گوید: «برای یک دانشمند تشخیص علم از شبه‌علم مثل دوچرخه‌سواری است. بیشتر مردم می‌توانند دوچرخه برانند اما فقط افراد کمی هستند که می‌توانند توضیح دهند چطور این کار را انجام می‌دهند... دانشمندان برای بازشناسی علم از شبه‌علم هیچ مشکلی ندارند» (هنسن، ۲۰۱۳: ۶۱).

گرگوری داوز^۱ نیز بر اهمیت جنبه اجتماعی علم در رابطه با مسئله تحدید تأکید می‌کند. از نظر او چگونگی مواجهه جامعه علمی با یک نظریه، می‌تواند به‌عنوان دلیلی اولیه^۲ برای تصمیم‌گیری راجع به علمی یا شبه‌علم بودن یک نظریه به حساب بیاید. اگر یک نظریه بخشی از سنتی پژوهشی را تشکیل دهد که توسط جامعه‌ای علمی فعالانه پیگیری شده و به‌عنوان گزینه‌ای مؤثر برای حل مسئله در نظر گرفته می‌شود، می‌توان آن را علمی دانست. در نقطه مقابل اگر مدافعان یک نظریه آن را علمی بدانند اما جامعه علمی آن را کنار گذاشته یا رد کنند، آن نظریه شبه‌علم محسوب می‌شود (داوز، ۲۰۱۸: ۲۹۰ و ۲۹۳). او با آگاهی به اینکه این ملاک بر

1. Gregory Dawes
2. Pro tanto

تعریف «جامعه علمی» متکی بوده و به نحوی مسئلهٔ تحدید را از علم و شبه علم به «جامعه علمی و شبه جامعه علمی» منتقل می کند، هنجارهایی را به عنوان هنجارهای ایدئال جامعه علمی معرفی کرده و هر جامعه تحقیقاتی را به میزان پذیرش و اهمیتی که نسبت به این هنجارها دارند، علمی می داند (همان: ۲۹۰ و ۲۹۱).

به این ترتیب داور مرجعیت تشخیص علم از شبه علم را به جامعه علمی واگذار می کند. او از این پیش تر رفته و می گوید ما برای داور راجع به یک نظریه بر اساس واکنش جامعه علمی، نیازی نداریم از دلایل دانشمندان برای پذیرش یا رد آن نظریه آگاه باشیم. این در حالی است که او بر خطا پذیری جامعه علمی اذعان دارد و رد شدن نظریه های صادق و پذیرفته شدن نظریه های کاذب و نادیده گرفته شدن نظریه های بدیل را ممکن می داند. همچنین بر زمان بندی این ملاک اذعان داشته و به نمونه هایی اشاره می کند که در آن یک نظریه توسط بخشی از جامعه علمی مردود شمرده شده و کنار گذاشته شده اما بخش دیگری از جامعه علمی روی آن کار کرده و نهایتاً در جامعه علمی جهانی پذیرفته شده است. باین همه، از نظر داور پذیرفته شدن یک نظریه در جامعه علمی نوع خاصی از تضمین معرفتی را برای یک نظریه به همراه دارد که به آن منزلت علمی می بخشد (همان: ۲۹۴ و ۲۹۵).

بر اساس دیدگاه های فوق، «رفتار دانشمندان» در قبال یک مدعی ظاهر علمی می تواند بخشی از ملاک تحدید محسوب شود. اگر چنین باشد و رفتار دانشمندان که مبتنی بر شرم درونی یا معرفت ضمنی آنان است بتواند در مشخص کردن علمی یا شبه علمی بودن یک باور تعیین کننده باشد، می توان گفت برای اعمال ملاک تحدید و محک زدن ادعاهای مختلف بر اساس آن هم، دانشمندان بیشترین صلاحیت را دارند و گواهی^۱ آنان بهترین منبع معرفتی است. با این حال دست کم به دو دلیل نمی توان مرجعیت کامل را به دانشمندان و جامعه علمی واگذار کرد. اول آن که همانطور که در نمونه های بالا مشاهده می شود، در موارد متعددی مدافعین نظریه های مورد بحث، خود بخشی از جامعه علمی هستند. واولف رئیس و بنیانگذار آکامی علوم کشاورزی و گرداننده انستیتو ژنتیک شوروی سابق، اولین حامی جدی لیسنکو بوده است^۲، بشیرالدین محمود مهندس هسته ای تراز اول پاکستان، و پزشکان مدرنی که مروج طب بدیل هستند، بی تردید بخشی از جامعه علمی - و گاهی جزو دانشمندان درجه یک - هستند. در چنین موقعیت هایی وصف «علمی» بودن به هر دو سوی مناقشه به یک اندازه قابل اطلاق است.

1. Testimony

۲. واولف بعدها جزو منتقدان لیسنکو شد. او پس از مخالفت با لیسنکو در سال ۱۹۴۰ به اتهام خرابکاری و جاسوسی دستگیر و در دادگاهی نظامی به مرگ محکوم شد. حکم او به ده سال زندان تقلیل یافته و سرانجام در سال ۱۹۴۳ در زندان جان باخت (لوتین و لوینز، ۱۹۷۶: ۵۳).

دوم این که همانطور که هنسن، داوز و بسیاری از فیلسوفان دیگر بر جنبه اجتماعی علم تأکید داشته‌اند، علم به عنوان فعالیتی اجتماعی از انگیزه‌هایی غیر از انگیزه‌های معرفتی اثر می‌پذیرد. انگیزه‌های مادی و معنوی، و فردی و اجتماعی متعددی فعالیت و تصمیم‌گیری‌های دانشمندان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۱ در چنین مناقشه‌هایی دانشمندان ذی‌نفع محسوب می‌شوند و آینده حرفه‌ای آنها از نتیجه منازعه تأثیر می‌پذیرد. پس چرا نباید امکان دخالت انگیزه‌های مادی و معنوی دانشمندان را در نظر گرفت؟ هنگامی که بخشی از جامعه علمی ادعاهایی را مطرح می‌کنند که توسط بخشی دیگر پذیرفته نمی‌شود، نمی‌توان عدم پذیرش را به سادگی بر اساس سنجه‌ها و انگیزه‌های معرفتی گروه بزرگ‌تر تحلیل کرد و نقش عواملی چون منافع مادی و معنوی هر دو گروه را نادیده گرفت.

چنین مواردی که شاید بغرنج‌ترین حالات بازشناسی علم از شبه علم به حساب بیایند، نمونه‌ای از مسئله «اختلاف نظر بین متخصصین»^۲ هستند.^۳ مسئله «اختلاف نظر» جزو مسائل مهم در معرفت‌شناسی اجتماعی است و مباحث جالب توجهی را به خود اختصاص داده است.^۴ هنگامی که دو فرد دارای شایستگی معرفتی بر سر یک موضوع با یکدیگر اختلاف نظر دارند یک موقعیت مسئله‌ساز شکل می‌گیرد: چطور باید درباره این که کدام دیدگاه صحیح است تصمیم گرفت؟ در این موقعیت دو طرف اختلاف نظر می‌توانند وضعیت‌های مختلفی نسبت به هم داشته باشند، مثلاً به لحاظ معرفتی هم‌تا باشند، یا یکی نسبت به دیگری برتری داشته باشد. از جمله حالات این مسئله هنگامی است که محل مناقشه موضوعی تخصصی بوده و هر دو طرف مناقشه در آن موضوع تخصص دارند. انواع اختلاف نظرهای درون جامعه علمی، همچون اختلاف نظر راجع به میزان اعتبار یک ادعا (تمایز بین علم خوب یا بد)، یا ظرفیت‌های بالقوه یک رویکرد جدید (تمایز میان علم بدوی و شبه علم) از جمله مصادیق این مسئله هستند.

۱. میریام سولومون در کتاب «تجربه‌گرایی اجتماعی»، نقش بردارهای تصمیم‌گیری غیرتجربی در فعالیت‌های علمی را به تفصیل شرح می‌دهد (سولومون، ۲۰۰۱: ۵۶).

2. Experts' Disagreement

۳. هیرون و کاریستو نیز «معرفت‌شناسی اختلاف نظر» را در زمره رویکردهای جدید نسبت به مسئله تحدید برشمرده‌اند و همچنین ذیل رویکرد «ارزیابی متخصصین» اختصاراً به دیدگاه گلدمن درباره اختلاف نظر بین متخصصین اشاره کرده‌اند (هیرون و کاریستو، ۲۰۲۲: ۷۱۲). تفاوت کار هیرون و کاریستو با مقاله حاضر در اینجا است که در این مقاله مسئله اختلاف نظر بین متخصصین متفاوت از مسئله «تعریف» ملاک تحدید دیده شده و فارغ از چستی ملاک، به عنوان مسئله‌ای برای کاربست هر ملاک تحدید در نظر گرفته شده است. ثانیاً برای غلبه بر چالش‌هایی که گلدمن برای تصمیم‌گیری افراد عامی درباره اختلاف نظر بین متخصصین برمی‌شمرد، پیشنهادهایی ارائه می‌شود.

۴. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به (فلدمن و وارفیلد، ۲۰۱۰).

آلوین گلدمن^۱ از چهره‌های سرشناس معرفت‌شناسی معاصر از زاویه فردی عامی این مسئله را موشکافی می‌کند: چطور باید میان گواهی دو یا چند متخصص داوری کرد؟ افراد عادی چگونه می‌توانند داوری‌های موجهی راجع به اختلاف بین متخصصان رقیب داشته‌باشند؟ در وضعیت مفروض، فرد عامی نسبت به مسئله مورد نظر عقیده‌ای ندارد، یا برای داوری میان متخصصان نسبت به عقایدش اطمینان کافی ندارد (گلدمن، ۲۰۱۱: ۱۱۳). منظور از متخصص نیز فردی است که در یک حوزه خاص به میزانی قابل توجه و بیشتر از اکثر مردم، باور صادق دارد. علاوه بر این، واجد ظرفیت یا استعدادی برای به کار بستن دانش خود برای ارائه پاسخ‌هایی صحیح به پرسش‌های جدید در آن حوزه است. پس تخصص مستلزم داشتن برخی مهارت‌ها و فنون شناختی است که به فرد کمک می‌کند هنگام مواجهه با یک پرسش به سمت اطلاعات مناسب و مرتبط برود و با عملکردی خوب بتواند به جواب‌های صحیح دست پیدا کند (همان: ۱۱۵).

با این صورت‌بندی از مسئله اختلاف نظر بین متخصصین، گلدمن تلاش می‌کند از شک‌گرایی و انکار امکان‌پذیری داوری افراد عامی در چنین شرایطی بگریزد. به این منظور او پنج منبع را به‌عنوان قرائنی معرفی می‌کند که فرد عامی برای داوری در مناقشه میان متخصصین از آن‌ها استفاده کند:

۱. استدلال‌هایی که توسط متخصصین طرف نزاع برای حمایت از دیدگاه خود و نقد دیدگاه طرف مقابل عرضه می‌شوند.
۲. حصول توافق با اضافه شدن متخصصین حامی یک دیدگاه
۳. انجام ارزیابی توسط «فراکارشناسان» تخصص متخصصان مورد نظر
۴. شواهد مربوط به علایق و سوگیری‌های متخصصان درباره پرسش مورد نظر
۵. شواهد مربوط به «آثار ثبت‌شده» متخصصان در گذشته

اگرچه در ابتدا به نظر می‌رسد منابع فوق، شیوه‌هایی مناسب برای حل مسئله به دست می‌دهند، اما استفاده از هریک از آنها با موانعی همراه است که گلدمن به برخی از آنها اشاره می‌کند.

در ارتباط با منبع اول، گلدمن به موانع دسترسی مردم به استدلال‌های متخصصین اشاره می‌کند. متخصصین گاهی نظر خود را بدون ارائه هرگونه شاهد یا برهانی بیان می‌کنند. دفاع‌های مستدل و همراه با جزئیات بطور معمول صرفاً در مجامع تخصصی طرح می‌شوند که عامه افراد به آن دسترسی ندارند. پس احتمال آن که فرد عامی به استدلال‌های فنی، دقیق و دست اول متخصصان دسترسی داشته باشد اندک است. اما حتی اگر بتوان دسترسی به استدلال‌های

1. Alvin Goldman

متخصصین را میسر کرد، درک این استدلال‌ها و شواهد همچنان می‌تواند برای فرد غیرمتخصص دشوار باشد. و حتی با فرض فهم‌پذیری ادله علمی، بسیار بعید است که فردی غیرمتخصص بتواند میان استدلال‌های تخصصی رقیب داوری کند و مقدمات و نتایج استدلال‌ها را محک بزند (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷) با این حال، داوری از طریق غیرمستقیم همچنان برای فرد غیرمتخصص امکان‌پذیر است. در صورتی که دو متخصص رقیب به مناظره با یکدیگر بپردازند، بر اساس شیوه پاسخ‌گویی و قدرت اقتناع، افراد عامی نیز می‌توانند درباره اشراف و تسلط بیشتر یکی از طرفین داوری کنند (همان: ۱۱۸).

منابع دوم و سوم، مستلزم اضافه کردن متخصصانی دیگر به میدان مجادله است. طبق راهکار دوم، فرد عامی می‌تواند به تعداد بیشتری کارشناس رجوع کرده و دیدگاه آنها را درباره مسئله مورد مناقشه جویا شود. اگر کمیّت را ملاک قرار دهیم، هرچه تعداد کارشناسان موید یک دیدگاه بیشتر باشند می‌توان به صدق آن با قاطعیت بیشتری حکم کرد. با این حال تعداد بیشتر باورمندان، همواره یک دیدگاه را معتبرتر نمی‌سازد. در این مورد سازوکارهای باورآوری افراد یک جامعه اهمیت دارد. اگر در یک جامعه - ولو یک جامعه علمی - روابط مرید و مرادی وجود داشته باشد و افراد بر این اساس دیدگاه‌های یک رهبر فکری را بپذیرند، نمی‌توان روی موافقت آنها به عنوان منبع مستقلی از تأیید حساب کرد (همان: ۱۱۹ و ۱۲۰). پس علاوه بر تعداد، لازم است شروطی کیفی را نیز لحاظ کنیم. گلدمن اعتمادپذیری هر یک از اعضای یک جامعه، و وجود استقلال علمی یا خودمختاری در باور را به عنوان شروط مضاعفی معرفی می‌کند که برقراری شان باعث می‌شود تأیید متخصصان بیشتر، اعتبار بیشتری برای یک دیدگاه به همراه بیاورند (همان: ۱۲۴ و ۱۲۵).

در منبع سوم پیشنهادی متخصص دیگری که مورد رجوع قرار می‌گیرد، نه درباره مسئله مورد مناقشه بلکه راجع به درجه تخصص طرفین نزاع داوری می‌کند. بر اساس رتبه‌بندی یا امتیازی که این فراکارشناس به دو متخصص اختصاص می‌دهد، می‌توان اعتبار متخصصین را محک زد و به تبع، ادعای آنها درباره مسئله مورد مناقشه را ارزیابی کرد. کمیّت و درجه اعتبار مدارج علمی، گواهینامه‌های تخصصی، و سوابق کاری هر یک از طرفین نزاع، نشانگر میزان تأییدی است که آنها از متخصصانی خارج از این مناقشه درباره سواد، مهارت، کارآزمودگی و تسلطشان بر اصول و روش‌های آن حوزه دریافت کرده‌اند (همان: ۱۹ و ۲۰).

منبع چهارم، شواهد مربوط به منافع و سوگیری‌های متخصصان است. اگر در یک مناقشه وجود تعارض منافع و سوگیری‌های اولیه برای یکی از طرفین ثابت شود (یا برای یکی از طرفین بیش از دیگری باشد) می‌توان آن را دلیلی برای اعتماد کمتر به رأی و نظر او به حساب آورد. اما اگر تمام یا بیشتر اعضای یک حوزه پژوهشی تحت تأثیر سوگیری مشابهی باشند، بسیار بعید است

که فرد عامی بتواند از تأیید متخصصان دیگر یا فراکارشناسان سودی ببرد. در مواردی که منظرهایی خاص به کلی از جامعه علمی کنار گذاشته می‌شوند (مانند کنار گذاشتن زنان یا برخی نژادها از جامعه علمی)، یا ملاحظات سیاسی یا اقتصادی یک جامعه پژوهشی را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد (مانند پروژه‌های علمی در خدمت مقاصد نظامی)، با سوگیری‌هایی نه در سطح افراد بلکه در سطح جامعه علمی مواجه می‌شویم. در مواردی که پای منافع مادی و معنوی یک گروه تحقیقاتی در میان است، مبالغه کردن راجع به شواهد مؤید به منظور جذب سهم بیشتری از منابع مادی و شأن علمی در مقایسه با رقبا، رفتاری عادی است. در این موارد نیز بالا رفتن تعداد متخصصان مؤید مسیری به حقیقت نمی‌گشاید (همان: ۱۲۵).

پنجمین پیشنهاد گلدمن، سوابق کارشناسان طرف منازعه را به‌عنوان منبعی برای داوری معرفی می‌کند. با مرور سوابق علمی می‌توان دید طرفین نزاع در گذشته تا چه میزان به پرسش‌های مطرح‌شده در حوزه تحقیقاتی‌شان پاسخ‌های صحیحی داده‌اند؟ توجه به این نکته می‌تواند سرنخی برای تخمین احتمال صحیح بودن داوری آنها در مسئله حاضر باشد. باین‌حال، پاسخ به این پرسش نیازمند ظرفیت‌ها و داده‌هایی است که می‌تواند خارج از دسترس یک فرد عامی باشد. اگر فرض بر این باشد که یک فرد عامی فاقد عقیده خاص یا اعتماد به نفس در حوزه مورد نظر باشد، احتمالاً دنبال کردن پاسخ‌های قبلی یک متخصص و ارزیابی صحت و سقم آنها برایش مقدور نیست. اگرچه بعضاً پاسخ‌هایی که به یک مسئله علمی داده می‌شود پس از گذشت زمان به حقایق غیرتخصصی تبدیل می‌شود و حتی افرادی عامی نیز می‌توانند درباره آن داوری کنند (مثلاً وقوع یک خورشیدگرفتگی در سال ۲۰۰۰ در سال ۱۹۹۵ حقیقتی تخصصی اما امروزه حقیقتی غیرتخصصی است)، اما در غالب موارد این مسائل همچنان تخصصی باقی مانده و داوری درباره آنها به نحوی متوقف بر ارجاع به متخصصین دیگر است که مصداقی از منبع دوم و سوم به حساب می‌آید (همان: ۱۲۸).

به این ترتیب گلدمن با معرفی منابع مختلف که برای فرد عامی در قضاوت بین متخصصین سودمند است، پاسخ شک‌گرایانه به این مسئله را نمی‌پذیرد. اما درعین‌حال به موانع نظری و عملی پیش روی فرد عامی برای برون رفتن از دوراهی را شرح می‌دهد. این موانع شامل عدم دسترسی به قرائن و ادله دو طرف بحث، ناتوانی از ارزیابی استدلال‌های تخصصی، عدم دسترسی به کارشناسان یا فراکارشناس مستقل، بی‌اطلاعی از سوگیری‌ها و منافع متخصصان، و دسترسی نداشتن به سوابق متخصصین یا ناتوانی از ارزیابی آنها است.

۵. تقسیم کار شناختی و تقویت ارتباطات علم و جامعه

اگرچه گلدمن به احصاء منابع بالقوه و موانع موجود برای دسترسی به آنها اکتفا می‌کند، اما می‌توان از اینجا پیش‌تر رفت و درباره اینکه چطور می‌توان بر این موانع غلبه کرد، اندیشید. در مواردی که افکار جامعه نسبت به یک مناقشه تخصصی حساس شده و منافع عمومی تحت تأثیر نتیجه مناقشه قرار می‌گیرد، لازم است منابع مورد نیاز برای این داوری در اختیار عموم مردم قرار گیرد. در این موارد که یکی از نقاط نزاع، علمی یا شبه‌علمی بودن ادعاها است و بعضاً تمایز علم و شبه‌علم مصداقی از اختلاف نظر بین متخصصین است (مثلاً اختلاف نظر بین پزشکان قائل به طب سنتی و پزشکان منکر آن در بحران کرونا)، عموم جامعه نیاز و حق دارند به منابع لازم برای داوری دسترسی داشته باشند. خصوصاً که گاهی این نیاز فوری بوده و نمی‌توان داوری درباره یک مناقشه را به گذر زمان و رصد تحولات علمی در دراز مدت محول کرد.

برای برون‌رفت از این تنگنا، ایده «تقسیم کار شناختی»^۱ در جامعه سودمند به نظر می‌رسد. ایده تقسیم کار شناختی اولین بار توسط فیلیپ کیچر^۲ مطرح شد (کیچر، ۱۹۹۰). هرچند کیچر این اصطلاح را برای اشاره به تقسیم کار معرفتی درون جامعه علمی به کار برد، اما بعدها این مفهوم برای اشاره به تفاوت در وظایف معرفتی دانشمندان و سایر مردم مورد استفاده قرار گرفت. برای مثال کرن بر اساس ایده «تقسیم کار علمی» پیشنهاد می‌کند باید میان اعضای درون قلمرو علم^۳ و نظاره‌گران بیرون قلمرو علم^۴ تمایز قائل شد. افراد معمولی باید برای این آموزش ببینند که یک نظاره‌گر بیرونی شایسته برای علم باشند. هدف آموزش‌های عمومی این نیست که افراد جامعه را به متخصص تبدیل کنند و علی‌الاصول هم نمی‌توانند چنین کنند؛ اما صرف انتقال دستاوردهای علمی به افراد، از آنها یک عضو درونی اما حاشیه‌ای در علم^۵ می‌سازد (کرن، ۲۰۱۸: ۵-۶). کرن می‌گوید نیاز معرفتی مردم متفاوت از متخصصین است و پرسش ایشان در مواجهه با مسائل علمی نیز از پرسش متخصصان متفاوت است. در حالی که متخصصان می‌پرسند «کدام گزاره معتبر است؟» پرسش مردم این است که «کدام متخصص قابل اعتماد است؟». بنابراین آموزش افراد معمولی باید به گونه‌ای باشد که نیازهای معرفتی ایشان را برآورده کند تا بتوانند در مواردی که لازم است تصمیمی مرتبط با علم بگیرند، به درستی عمل کنند. این آموزش‌ها به افراد شایستگی ارزیابی کارشناسان علمی - و نه ادعاهای علمی - را اعطا می‌کند (همان: ۱). در نتیجه، قرائن و روش‌های استدلالی که گروه نظاره‌گران از آنها بهره می‌برند و هنجارهای معرفتی

1. The Division of Cognitive Labour

2. Philip Kitcher

3. insiders

4. outsiders

5. marginal insider

که تابع آنها هستند، متفاوت از قرائن، روش‌ها، و هنجارهای معرفتی دانشمندان است (همان: ۷-۸-۱۲).

بر مبنای چنین نگاهی به مسئله تقسیم کار شناختی و با توجه به منابعی که گلدمن به عنوان منابع معرفتی معرفی می‌کند، می‌توان بر اساس نیازهای معرفتی متفاوت، نقش‌های شناختی دخیل در مسئله اختلاف نظر بین متخصصین را گسترش داد. اینجا صرف تفکیک میان «اعضای درونی علم» و «نظاره‌گران بیرونی» کفایت نمی‌کند، بلکه نیازمندیم در بین متخصصین و در بین نظاره‌گران نیز تقسیم‌های جزئی‌تری داشته باشیم. برای مثال، گلدمن گواهی فراکارشناسان را یکی از منابع مورد نیاز برای داوری می‌داند. فراکارشناسان ضمن اینکه خود در آن حوزه علمی متخصص به حساب می‌آیند، صلاحیت اظهار نظر و ارزیابی اعتبار همکارانشان را نیز دارند. پس این یک نقش معرفتی مضاعف برای گروهی از «اهالی درونی علم» است.

همچنین در میان گروه «نظاره‌گران بیرونی» نیز تقسیم کار دقیق‌تری باید صورت گیرد. سنجش استدلال‌های طرفین و محک زدن آنها نیازمند مهارت‌های فلسفی و منطقی است و وظیفه‌ای است که فیلسوفان علم از عهده آن برمی‌آیند. شناسایی سوگیری‌ها و منافع طرفین، توسط جامعه‌شناسان و متخصصان مطالعات علم قابل انجام است. بررسی پیشینه پژوهشی دانشمندان و محک زدن آن، در حوزه تخصص خبرنگاران علم و تاریخ‌نگاران علم است. همه این گروه‌ها (فیلسوفان علم، جامعه‌شناسان، تاریخ‌دانان، متخصصان مطالعات علم، و خبرنگاران علم) در دسته «نظاره‌گران بیرونی» قرار می‌گیرند، اما در عین حال یک نظاره‌گر متخصص (در رشته خود) هستند. تخصص آنها به ایشان اجازه می‌دهد به نسخ‌های متفاوتی از اطلاعات مرتبط با موضوع مورد سؤال دسترسی داشته باشند. با این همه، اطلاعات هیچ یک از آنها به تنهایی برای داوری کافی نیست. اطلاعاتی که این گروه‌های مختلف (اعم از گروه‌های داخل جامعه علمی و بیرون از آن) به آن دسترسی دارند، در کنار هم می‌تواند منبعی قابل اعتماد برای داوری در اختلاف نظر بین دو متخصص را فراهم کند.

اما چطور می‌توان اطلاعات این گروه‌های مجزا را گرد هم آورد و در اختیار عموم افراد جامعه گذاشت؟ یک پاسخ تحول در «آموزش‌های عمومی» است. البته اینکه محتوای آموزش‌های علمی - چنان که کرن اشاره می‌کند - با هدف تربیت نظاره‌گران شایسته تدوین شود، برای توانمندسازی شهروندان مغتنم و مؤثر است. اگر آموزش‌های عمومی فراتر از نظریه‌ها و دستاوردهای علمی به تاریخ و مطالعات و فلسفه علم نیز بپردازد، عموم جامعه توانایی بالاتری برای داوری در مورد اختلافات علمی خواهند داشت. اما اگر به مسئله اصلی مان بازگردیم - یعنی مواردی که نیاز به داوری عاجل درباره علمی یا شبه‌علمی بودن یک نظریه وجود دارد - خواهیم

دید که اطلاعات مورد نیاز در این موقعیت‌ها اختصاصی‌تر از آن هستند که بتوان انتظار داشت در آموزش‌های عمومی بگنجند.

به نظر می‌رسد امکان تولید داده‌های مورد نیاز و دسترس‌پذیری آنها در چنین موقعیت‌هایی در گرو قوی بودن «ارتباطات علم و جامعه» و فعال بودن اتصالات میان متخصصین مختلف و مردم است. اگر متخصصان علمی و متخصصانی که موضوع کارشان «علم» است ارتباطاتی قوی با یکدیگر و با بدنه عموم جامعه داشته باشند، در موقعیت‌هایی که یک مناقشه علمی به عرصه اجتماع کشیده می‌شود و به دغدغه‌ای عمومی تبدیل می‌شود، متخصصان مربوطه داده‌های مورد نیاز را تولید می‌کنند (برای مثال فراکارشناسان اعتبار طرفین مناقشه را ارزیابی می‌کنند و فیلسوفان علم روش‌شناسی و ادله طرفین را تحلیل می‌کنند). از سوی دیگر، پیوندهای ارتباطاتی موجود میان این دسته‌ها و عموم جامعه این داده‌ها را در دسترس مردم قرار می‌دهد. این اتصالات (متخصص مردم) اغلب با واسطه‌گری خبرنگاران علم و مروجین علم اتفاق می‌افتد. این قشر میانجی‌قادرند داده‌های مورد نیاز را با زبانی قابل فهم در اختیار عموم جامعه قرار دهند. در صورتی که این قشر کار خود را بطور حرفه‌ای انجام دهند در عین بیان سلیس و فهم‌پذیر، از تحریف نیز اجتناب می‌کنند. فعال بودن خبرنگاران و مروّجان حرفه‌ای علم موجب می‌شود اطلاعات از درون حلقه‌های بسته گروه‌های مختلف با نقش‌های معرفتی گوناگون بیرون آمده، به جریان بیفتد و علاوه بر تبادل میان حلقه‌های معرفتی گوناگون، در دسترس مردم عادی نیز قرار بگیرد. اگر خبرنگاران و نهادهای ترویجی علمی به عنوان رکنی مهم در جامعه علمی فعال شده و فراهم‌سازی زمینه داوری برای جامعه را با رعایت اصل حقیقت‌جویی و بی‌طرفی وظیفه خود بدانند، زمینه اتصال زنجیره‌های معرفتی و تحقق یک تقسیم کار معرفتی جمعی فراهم می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

با وجود آن که غالب مباحث مربوط به مسئله تحدید بر ارائه ملاک تحدید متمرکز شده‌اند، یکی از چالش‌های مهم بازشناسی علم از شبه‌علم، تعیین مرجعیت دارای صلاحیت برای شناسایی مصادیق علم و شبه‌علم است. با توجه به گوناگونی انواع شبه‌علم، در برخی موارد افراد عامی که آشنایی مختصری با علم و روش‌شناسی آن دارند قادر به تمییز علم از شبه‌علم هستند. اما در مواردی که مدافعین نمونه‌های مظنون به شبه‌علم خود عضو جامعه علمی هستند، داوری راجع به علمی یا شبه‌علم بودن با دشواری همراه است.

در این میان مرجعیت تشخیص را نه می‌توان صرفاً بر عهده دانشمندان گذاشت، نه مردم عادی، و نه فیلسوفانی که بر جزئیات علمی مسئله اشراف کافی ندارند. در چنین مواردی که اختلاف نظر بین متخصصین رخ می‌دهد، منابع معرفتی مورد نیاز برای داوری در اختیار یک قشر

خاص (دانشمندان، فیلسوفان یا مردم) قرار ندارد. بلکه هر گروه به بخشی از منابع معرفتی مورد نیاز برای حل مناقشه دسترسی دارند. داوری موجه در چنین مواردی در گرو یک تقسیم کار معرفتی مناسب است که مستلزم توانمند، فعال و دغدغه‌مند بودن بخش‌های مختلف جامعه علمی، نقش‌آفرینی مؤثر نهادهای ترویج و خبرنگاری علم، و عموم مردم است.

References

- Dawes, Gregory, (2018). "Identifying Pseudoscience: A Social Process Criterion", *Journal for General Philosophy of Science*, Vol, (49) No. pp:283-298.
- Feldman, Richard, Warfield, Ted, (2010). *Disagreement*, Oxford University Press.
- Gardner, Martin, (1957). *Fads and Fallacies in the Name of Science*, New York: Dover Publications.
- Goldman, Alvin, (2011). "Experts: Which One Should We Trust?", In *Social Epistemology Essential Readings*, (Eds.) Alvin Goldman and Dennis Whitcomb, Oxford University Press.
- Hansson, Sven Ove, (2013). "Defining Pseudo-Science and Science", In *Philosophy of Pseudo-Science*, (Eds.) M Pigliucci and M Boudry, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Hansson, Sven Ove, (2021). "Science and Pseudo-Science", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available On: <https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/>
- Hirvonen, Ilmari, Karisto, Janne, (2022). "Demarcation without Dogmas", *Theoria*, No.88 , pp:701-720.
- Keren, Arnon, (2018). "The Public Understanding of What? Laypersons' Epistemic Needs, the Division of Cognitive Labor, and the Demarcation of Science", Manuscript.
- Kuhn, Thomas, (1974). "Logic and Psychology of Discovery", In *Philosophy of Karl Popper*, (Ed.) P. A. Schilpp, The Library of Living Philosophers, book ii, La Salle: Open Court.
- Lakatos, Imre, (1981). "Science and Pseudo-Science", In *Conceptions of Inquiry*, (Eds.) S Brown, J Fauvel and R Finnegan, Routledge.
- Laudan, Larry, (2003). "The Demise of the Demarcation Problem", Translated by Hasan Miandari (in Persian), *Howze va Daneshgah*, Vol. (9). No. (34), Pp: 121-140.
- Lewontin, Richard and Levins, Richard, (1976). "the Problem of Lysenkoism", In *the Radicalisation of Science: Ideology in/of Natural Sciences*, (Eds.) Hilary Rose and Steven Rose, MacMillan Press LTD.
- Mahner, Martin, (2013). "Science and Pseudoscience: How to Demarcate after (the Alleged) Demise of the Demarcation Problem", In *Philosophy of Pseudo-Science*, (Eds.) M Pigliucci and M Boudry, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Popper, Karl, (1962). *Conjectures and Refutations*, New York: Basic Books.
- Reisch, George, (1998). "Pluralism Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience", *Philosophy of Science*, Vol. 65. pp: 333-348.
- Solomon, Miriam, (2001). *Social Empiricism*, MIT Press.

- Thagard, Paul, (1978). "Why Astrology is a Pseudoscience?", *Philosophy of Science Association*, Vol 1, pp: 223-234.
- Thagard, Paul, (1988). *Computational Philosophy of Science*, MIT Press.
- Thurs, Daniel and Numbers, Ronald, (2013). "Science, Pseudo-Science, and Science Falsely So-called", In *Philosophy of Pseudo-Science*, (Eds) M Pigliucci and M Boudry, Chicago and London: University of Chicago Press.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Contrast of Form with Aesthetic Ideas in the *Critique of Judgment*

Ali Salmani 

Associate Professor, department of philosophy of art, faculty of art and architecture, Bu-Ali Sina university, Hamedan, Iran.
Email: salmani@basu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(111-131)

Article History:

Received:

29 September 2023

In Revised Form:

06 March 2024

Accepted:

05 May 2024

Published online:

16 March 2025

Abstract

Form is one of the challenging terms in the Kant's *Critique of Judgment*. In his *Critique of Pure Reason*, he discusses in the transcendental aesthetics of form in relation to a priori conditions of intuition, i.e. time and place. In fact, the temporal and spatial arrangement of sensory intuitions is called form. In *Critique of Judgment*, Kant considers form to be the most important beautifying factor in aesthetic judgment and introduces terms such as design and composition as its synonyms. It is quite clear that the form presented in the third minute is the same form presented in the transcendental aesthetics in the *Critique of Pure Reason*. On the other hand, in Kant's sudden turn under the discussion of genius and beautiful art, the content of artistic works or aesthetic ideas becomes more important. In this way, a kind of inconsistency can be seen in the issues raised in the *Critique of Judgment*. Some commentators believe that a kind of change of perspective is observed in Kant's aesthetics due to the failure to justify the universal validity of the aesthetic judgment. On the other hand, some other commentators believe that by presenting a new and comprehensive definition of form in Kant's aesthetics, it is possible to reconcile the two apparently incompatible parts of Kant's *Critique of Judgment*. After examining the commentaries, it was found that Allison's view is more justified compared to other views. According to Allison, the form is the arrangement of sensible data in such a way as to create a free harmony of imagination and understanding.

Keywords:

Kant, Form, Aesthetic Ideas, Allison

Cite this article: Salmani, A. (2024-2025). The Contrast of Form with Aesthetic Ideas in the *Critique of Judgment*. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (111-131).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365813.1006801>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The concept of form is particularly challenging in Kant's aesthetic theory because it occupies a pivotal role in both his earlier *Critique of Pure Reason* and the *Critique of Judgment*, yet it appears to undergo significant development and reinterpretation between the two works. The tension between Kant's conceptualization of form and his introduction of aesthetic ideas under the category of genius and fine art has led to various interpretative challenges, with scholars divided on whether Kant maintains a consistent aesthetic theory or whether he subtly shifts his perspective to account for the subjective universality of aesthetic judgments.

In the *Critique of Pure Reason*, Kant elaborates on the role of form within the framework of transcendental aesthetics. He defines form as an a priori condition of intuition, particularly in relation to space and time. Space and time, as pure forms of sensible intuition, structure all human experience and provide the necessary conditions for perceiving and organizing empirical reality. Within this framework, form is understood as the structural arrangement of sensory intuitions according to these fundamental conditions. The idea that form is preconditioned by the mind underscores Kant's commitment to transcendental idealism, in which the structure of experience is not derived from empirical reality itself but rather from the innate faculties of human cognition.

Main Body

When Kant turns to aesthetics in the *Critique of Judgment*, he reintroduces the notion of form in a different, though related, capacity. Here, form becomes the primary determinant of beauty in aesthetic judgment. Kant argues that form, understood in terms of design and composition, is the central feature that elicits a disinterested pleasure in the judgment of beauty. This pleasure arises not from the object's purpose, concept, or function, but from the free play of the faculties of imagination and understanding as they engage with the object's form. The appreciation of form in aesthetic judgment, therefore, does not depend on any conceptual or cognitive determination, which aligns with Kant's insistence that beauty is a matter of subjective universality.

However, a tension emerges when Kant shifts his focus to the role of aesthetic ideas and the function of genius in artistic creation. In this later section of the *Critique of Judgment*, Kant moves beyond a purely formalist account of beauty and introduces a deeper engagement with content. He argues that the highest form of artistic beauty is not merely formal but also involves the expression of aesthetic ideas - representations that suggest more than what can be conceptually determined. These aesthetic ideas are generated by the creative genius, who is capable of producing works that inspire thought beyond determinate cognition. Unlike natural beauty, which is judged solely by its form, artistic beauty is characterized by its capacity to convey a richness of meaning that transcends direct conceptual articulation.

This apparent shift from form to content introduces a potential inconsistency within Kant's aesthetic framework. While Kant initially prioritizes form as the essence of aesthetic judgment, his discussion of aesthetic ideas and artistic genius seems to elevate content as a central aspect of artistic appreciation. This has led some commentators to argue that Kant's aesthetic theory undergoes a change of perspective, possibly as a response to the difficulty of justifying the universal validity of aesthetic judgments. Since Kant's initial claim is that aesthetic judgment is based on a subjective yet universally communicable experience, the introduction of aesthetic ideas - whose interpretation may be more variable - poses a challenge to the coherence of his system.

Several scholars have attempted to reconcile this tension by proposing a more comprehensive understanding of form within Kant's aesthetics. Among these interpretations, Henry Allison's perspective is particularly compelling. Allison argues that form, rather than being a rigidly defined concept limited to spatial and temporal arrangement, should be understood as the organization of sensible data in a way that facilitates the free harmony of imagination and understanding. In this view, form is not merely an abstract or geometric structure but encompasses the dynamic interplay of perceptual and cognitive faculties that give rise to aesthetic appreciation. This broader definition

allows for a more seamless integration of Kant's discussions of natural beauty, artistic beauty, and aesthetic ideas.

By adopting Allison's interpretation, it becomes possible to see Kant's aesthetics as maintaining an underlying coherence. The formal qualities of an artwork or natural object provide the conditions for aesthetic appreciation by engaging the faculties in a harmonious interplay. However, in the case of artistic beauty, this formal engagement is further enriched by the presence of aesthetic ideas, which stimulate thought beyond mere formal recognition. Rather than representing a fundamental contradiction, Kant's shift from form to aesthetic ideas can be understood as an expansion of his initial theory to account for the unique dimensions of artistic expression. In this way, the *Critique of Judgment* maintains its central premise—that aesthetic judgment is rooted in the subjective play of cognitive faculties—while accommodating the depth and richness of artistic experience.

Moreover, this interpretation aligns with Kant's broader epistemological commitments. In the *Critique of Pure Reason*, Kant is primarily concerned with the conditions that make knowledge possible, and form is treated in strictly transcendental terms as a necessary condition for experience. In the *Critique of Judgment*, however, Kant shifts his focus to the subjective experience of beauty and the way in which aesthetic judgment operates independently of conceptual determination. By extending the notion of form to include the structuring of aesthetic experience, Kant provides a unified framework that accounts for both the immediacy of aesthetic pleasure and the deeper engagement evoked by artistic genius.

Ultimately, the contrast between form and aesthetic ideas in the *Critique of Judgment* should not be seen as a contradiction but rather as a dialectical development within Kant's aesthetic thought. The formalist emphasis in the first part of the *Critique of Judgment* establishes the foundation for aesthetic judgment, while the discussion of genius and aesthetic ideas expands this foundation to encompass the richness of artistic creativity. By interpreting form in a more comprehensive manner, as suggested by Allison, it becomes possible to reconcile these seemingly disparate aspects of Kant's theory and appreciate the *Critique of Judgment* as a cohesive and sophisticated exploration of aesthetic experience.

Conclusion

Kant's discussion of form in the *Critique of Judgment* presents a complex and evolving account of aesthetic experience. While form is initially treated as the primary determinant of beauty, the later introduction of aesthetic ideas and the role of genius in artistic creation suggests a broader, more nuanced understanding of aesthetic appreciation. The apparent inconsistency in Kant's aesthetic theory has been the subject of extensive scholarly debate, with some commentators viewing it as a shift in perspective and others attempting to reconcile the different aspects of his argument. Among these interpretations, Allison's perspective offers a particularly compelling resolution, proposing that form should be understood not merely as a static structure but as the dynamic organization of perceptual and cognitive faculties that enable aesthetic judgment. By adopting this broader definition, it becomes possible to integrate Kant's discussions of natural and artistic beauty into a unified framework, thereby preserving the coherence of the *Critique of Judgment* as a foundational work in aesthetic philosophy.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

تقابل فرم با ایده‌های زیباشناختی در نقد قوه حکم

علی سلمانی ✉

دانشیار گروه فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: salmani@basu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

فرم یکی از اصطلاحات چالش برانگیز در نقد قوه حکم کانت است. او در نقد عقل محض در بخش حسیات استعلایی فرم را در ارتباط با صور پیشین شهود یعنی زمان و مکان مورد بحث قرار می‌دهد. در واقع چینش زمانی و مکانی شهودات حسی، فرم نامیده می‌شود. کانت در نقد قوه حکم و به طور خاص در دقیقه سوم اصلی‌ترین عامل زیباساز در داوری زیباشناختی را فرم می‌داند و اصطلاحاتی چون طرح و ترکیب‌بندی را به عنوان مترادف آن معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد که فرم مطرح شده در دقیقه سوم همان فرم مطرح شده در بخش حسیات استعلایی نقد عقل محض است. از سوی دیگر کانت در چرخشی ناگهانی در ذیل بحث نبوغ و هنر زیبا، محتوای آثار هنری یا همان ایده‌های زیباشناختی از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود. بدین ترتیب نوعی ناسازگاری در مباحث مطرح شده در نقد قوه حکم به چشم می‌خورد. برخی از شارحان معتقدند نوعی تغییر دیدگاه به دلیل شکست در توجیه اعتبار کلی حکم زیباشناختی، در زیباشناسی کانت مشاهده می‌شود. در مقابل برخی دیگر از شارحان معتقدند با ارائه تعریف جدید و جامعی از فرم در زیباشناسی کانت، می‌توان دو بخش ظاهراً ناسازگار کانت را در نقد قوه حکم با هم‌دیگر سازگار نمود. بعد از بررسی نظر شارحان مشخص شد که دیدگاه آلیسون در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر موجه‌تر است. از نظر آلیسون فرم چینش داده‌های محسوس است به گونه‌ای که هماهنگی آزاد خیال و فاهمه را ایجاد کند.

نوع مقاله:
پژوهشی

(۱۱۱-۱۳۱)

تاریخ دریافت:
۰۷ مهر ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری:
۱۶ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش:
۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۲۶ اسفند ۱۴۰۳

کانت، فرم، ایده‌های زیباشناختی، آلیسون

واژه‌های کلیدی:

استناد: سلمانی، علی (۱۴۰۳). تقابل فرم با ایده‌های زیباشناختی در نقد قوه حکم. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، ۴۳ (۱۱۱-۱۳۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365813.1006801>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

فرم یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در دوره نقدی کانت مطرح می‌شود. فرم اولین بار ذیل بحث حسیات استعلایی و در بحث شرایط پیشین شهود، به‌عنوان عامل وحدت بخشی که زمان و مکان برای داده‌های حسی ما به ارمغان می‌آورد ظاهر می‌شود. اما بخش اعظم مباحث کانت در خصوص فرم در سومین اثر نقدی خود یعنی *نقد قوه حکم* ظاهر می‌شود. اولین بار در دقیقه سوم از بحث تحلیل امر زیبا، مفهوم فرم مطرح می‌شود. کانت بعد از طرح کلیت حکم ذوقی و حالت ذهنی هماهنگی آزاد، در صدد آن است تا ویژگی‌هایی از ابژه را مورد بررسی قرار دهد که هماهنگی آزاد را در ما ایجاد می‌کند (ویکس، ۱۴۰۰: ۹۵). دقیقه سوم متناظر با حالت ذهنی ایجاد شده در ما، به خصوصیت یا خصوصیتی در ابژه می‌پردازد که سبب ایجاد حالت ذهنی انتقال‌پذیر هماهنگی آزاد در ما می‌شود. در ادامه همین مباحث مطرح شده است که بحث از فرم ابتدا به‌صورت سلبی (با بررسی این‌که فرم چه چیزی نیست) و سپس به‌صورت ایجابی (با طرح معادل‌هایی چون طرح و ترکیب بندی) مطرح می‌شود. مطالب کانت در *نقد عقل محض* و نیز در دقیقه سوم تحلیل امر زیبا نشان می‌دهد که کانت به‌نوعی فرمالیسم محدود معتقد است که اجازه‌ی دخالت به هیچ نوع محتوا در فرایند داوری زیباشناختی نمی‌دهد. منتقدان هنری چون راجر فرای^۱ و کلايو بل^۲ همین معنا از فرم کانتی را پذیرفته و تلاش نموده‌اند تا فرمالیسم را در عالم هنر توسعه دهند. از نظر آنها آن‌چه برای مثال در یک تصویر باید ارزیابی شود ویژگی‌های ترکیبی مانند خط، رنگ، فرم، بافت و سایر جنبه‌های ادراکی آن اثر است و نه پیام آن (Patron, 2023:2).

از سوی دیگر کانت در ذیل بحث نبوغ و هنرهای زیبا، مباحثی مطرح می‌کند که در آن محتوا مهم است و دیگر خبری از فرم نیست. بدین ترتیب نوعی ناسازگاری میان بخش تحلیل امر زیبا و بخش نبوغ و هنرهای زیبا به‌چشم می‌خورد. یا باید اولویت را به فرمالیسم محدود کانتی داد و بخش‌هایی را که از محتوا و مضمون صحبت می‌کنند، ناچیز تلقی کرد و یا باید معنای جدید برای فرم قائل شد، تا به‌گونه‌ای با توسل به آن، دو بخش ظاهراً ناسازگار، با هم‌دیگر منطبق شوند. برای بررسی این مسئله، ابتدا دیدگاه کانت در خصوص فرم در نقد عقل محض را بررسی می‌کنیم، سپس به بررسی تفصیلی دقیقه سوم با محوریت فرم پرداخته و با طرح مطالبی که کانت در آن اولویت را به محتوای زیباشناختی می‌دهد، دیدگاه برخی از شارحانی را که در صدد سازگار نمودن دو بخش ظاهراً ناسازگار برآمده‌اند، طرح نموده و در نهایت به بررسی انتقادی آنها خواهیم پرداخت.

1. Fry, Roger (1866)
2. Bell, Clive (1881)

۲. مفهوم فرم از منظر کانت در نقد عقل محض

همان‌گونه که می‌دانیم کانت معتقد است شناخت حاصل همکاری شهودات کثیر حسی و مقولات فاهمه است. شهودات حسی نیز در قالب صورت‌های پیشین زمان و مکان برای ما حاصل می‌شوند. در واقع شهودات حسی همان نمود یا ماده هستند و آن چیزی که موجب می‌شود کثرت نمود در نسبت‌های معینی بتواند منظم شود، فرم نمود نامیده می‌شود. چیزی که فقط در آن احساس‌ها خودشان را منظم می‌کنند، و به صورت معین قرار بگیرند، خودش نمی‌تواند احساس باشد (کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۳). بدین ترتیب فرم در نظر کانت؛ آن چیزی است که کثرت نمودها را در نسبت‌های مشخصی، منظم می‌کند (Pippin, 1982: 55-58). ماده^۱ اولیه هر نمودی فقط به نحو پسینی به ما داده شده است، اما فرم آن باید به نحو پیشینی برای احساس در ذهن حاضر باشد و به همین دلیل باید بتواند جدا از هر نوع احساس بررسی شود.

کانت، همه تصورات یا بازنمایی‌هایی را که در آن‌ها چیزی که متعلق به احساس باشد، پیدا نشود، محض^۲ می‌نامد. بنابراین، فرم محض شهود حسی به طور عام، که در آن کل کثرت نمودها در نسبت‌های معینی شهود شده‌اند، باید به نحو پیشین در ذهن وجود داشته باشد. این فرم محض حساسیت، خودش نیز شهود محض نامیده می‌شود. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که کانت در همان ابتدای بخش حسیات استعلایی نقد عقل محض، با تمایز قائل شدن میان نمود و صورت‌های پیشینی که نمودها ذیل آنها درک می‌شوند، مفهوم فرم را معرفی می‌کند. او صریحاً اعلام می‌کند که اگر از بازنمایی یک جسم، هرآنچه فاهمه درباره آن می‌اندیشد مانند جوهر، نیرو، تقسیم‌پذیری و غیره را و نیز هرآنچه به احساس تعلق دارد مانند نفوذناپذیری، سفتی، رنگ و غیره را جدا کنیم، آن‌چه برای ما باقی می‌ماند امتداد و فرم است. این اجزاء متعلق به شهود محض (ناب) اند که به نحو پیشینی، حتی بدون یک ابژه واقعی متعلق به حواس یا احساس، به شکل فرم محض حساسیت، در ذهن رخ می‌دهند (کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۳). گایر از مطالب بیان شده این نتیجه را می‌گیرد که فضا و زمان فرم‌های پیشین شهودند و ساختار زمانی و فضایی، جنبه‌های پیشینی و فرمال اعیان مورد تجربه تلقی می‌شوند (Guyer, 1997: 221).

شهود بیرونی ما فقط ذیل مکان برای ما حاصل می‌شود. زمان هم فرم حس درونی ما محسوب می‌شود؛ یعنی فرم شهود خودمان و حالت درونی مان. زمان، شرط فرمال پیشینی همه نمودها به طور عام است. مکان صرفاً فرم محض همه شهودهای بیرونی است، اما در مقابل از آنجایی که همه بازنمایی‌ها و تصورات به حالت درونی ما تعلق دارند، در نتیجه زمان به طور عام؛ شرط پیشینی و فرم محض همه شهودهای درونی و بیرونی است. پس مکان و زمان فرم‌های

1. Matter
2. Pure

محض هستند، در این صورت، این فرم‌ها نه در اُبژه فی‌نفسه بلکه در سوژه‌ای یافت می‌شوند که این اُبژه بر او آشکار شده است (کانت، ۱۴۰۰: ۱۰۴-۱۱۰). بدین ترتیب از نظر کانت شهودات کثیر حسی ما صرفاً ذیل زمان و مکان است که وحدت می‌یابند. بنابراین می‌توان چپش زمانی و مکانی این شهودات را همان فرم آنها نامید.

۳. فرم در نقد قوه حکم (در بحث از تحلیل امر زیبا)

کانت در ذیل دقیقه سوم به کیفیت یا کیفیات عینی می‌پردازد که سبب هماهنگی آزاد قوا در ما می‌شود. پس آن‌چه در دقیقه سوم به آن می‌پردازیم این است که چه کیفیتی در یک عین یا اثر هنری سبب می‌شود که ما آن را زیبا داور می‌کنیم. کانت در پاسخ به این سؤال اعلام می‌کند که زیبایی، فرم غایت‌مندی یک اُبژه است، تا آنجا که این فرم در اُبژه بدون تصور غایت ذهنی و یا عینی درک شود. به عبارت دیگر ما از بررسی آن‌چه بیان شد متوجه می‌شویم که برخی از اُبژه‌ها یا آثار به دلیل آن که فرم آنها به نحوی غایت‌مند است، سبب می‌شوند قوای شناختی ما آزادانه با هم‌دیگر هماهنگ شوند و همین هماهنگی سبب لذت در ما می‌شود و نهایتاً بعد از این لذت می‌توان ادعا نمود آن اُبژه زیباست. پس می‌توان گفت اُبژه زیبا باید فرم غایت‌مند داشته باشد اما مراد از این نوع غایت‌مندی، غایت عینی که معمولاً همه افراد به یک شی نسبت می‌دهند نیست. در عین حال غایت‌مندی اُبژه زیبا غایت‌مندی ذهنی‌ای که معمولاً هر فردی ممکن است از یک اُبژه انتظار داشته باشد نیست (برای مثال لذتی که یک شخص بدلیل شخصی و ذهنی خودش از یک اُبژه انتظار دارد). پس اگر ما در ملاحظه یک اُبژه هم از غایت عینی معمول آن اُبژه و هم از غایت ذهنی‌ای که ممکن است یک شخص از آن انتظار داشته باشد، عزل نظر کنیم و در نهایت علی‌رغم کنار گذاشتن غایات عینی و ذهنی مذکور هم‌چنان آن اُبژه را غایت‌مند بدانیم، می‌توانیم بگوییم آن اُبژه دارای فرم غایت‌مند است و از همین رو هماهنگی آزاد قوای شناختی ما را سبب می‌شود و زیباست. با توجه به توضیحات فوق کانت نتیجه می‌گیرد که زیبایی، فرم غایت‌مندی یک اُبژه است؛ تا آنجا که در اُبژه بدون تصور غایت ذهنی و یا عینی درک شود. غایت‌مندی فرم و فرم زیبای اُبژه از یک‌دیگر جدایی ناپذیرند (Pluhar, 1987:70-71). کانت در بخش ۱۰ به معرفی نوعی غایت‌مندی می‌پردازد که می‌تواند مبنایی برای فهم شیوه خاص غایت‌مندی مربوط به احکام ذوقی باشد. «غایت» به‌عنوان متعلق یک مفهوم است تا آنجایی که ما این مفهوم را علت اُبژه تلقی کنیم (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۲). به عبارت دیگر، یک غایت در گسترده‌ترین معنایی ممکنش، محصول علیتی قصدی است، چیزی که از پیش مفهومی را از آن‌چه که آن چیز قرار است باشد، فرض می‌کند. در ادامه غایت‌مندی به‌عنوان خصوصیت یک مفهوم، به‌ویژه، داشتن علیت در رابطه با متعلق آن (هدف) لحاظ می‌شود. از قرار معلوم داشتن چنین علیتی به‌معنای داشتن فرم غایت‌مند است. در گام بعد کانت از نوعی غایت‌مندی صحبت می‌کند که

نمی‌توان برای آن غایتی تصور کرد. یک عین یا حالت ذهنی یا حتی یک عمل، را می‌توان غایت‌مند دانست گرچه امکانش بالضروره تصور غایتی را پیش فرض نگیرد صرفاً به این دلیل که امکانش را ما فقط تا جایی می‌توانیم تبیین و درک کنیم که علیتی موافق با غایات را یعنی موافق با اراده‌ای که آن را مطابق با تصور قاعده‌ای معین منظم کرده باشد، به‌عنوان مبنای آن بپذیریم. پس لااقل می‌توانیم یک غایت‌مندی از حیث فرم را مشاهده کنیم بی‌آن‌که آن را بر غایتی (به‌عنوان ماده پیوند غایی) استوار کنیم و آن را در اعیان گرچه فقط از طریق تأمل، ملاحظه کنیم (همان: ۱۲۲-۱۲۳).

در بخش ۱۱ اعلام می‌شود که حکم ذوقی هیچ مبنایی ندارد جز **فرم غایت‌مندی** یک عین (یا فرم غایت‌مندی شیوه تصور آن) (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۳). در واقع او بر آن است تا بحث از غایت‌مندی بدون غایت لذت بخش را با توصیفات ارائه شده از حکم ذوقی در دقیقه دوم و سوم پیوند بزند. طبق معمول، استدلال کانت از طریق حذف پیش می‌رود؛ حذف هرگونه مبنای احتمالی برای رضایت تأیید شده در یک حکم ذوقی. به‌تعبیر زوکرت کانت در اینجا فرایند توضیح فرم را با شناسایی آن چه که فرم نیست، پیش می‌برد (Zuckert, 2006: 602). ابتدا استدلال می‌شود که، رضایت بی‌علاقه، نمی‌تواند مبتنی بر «غایت ذهنی» باشد. گرچه کانت منظور خود را از این عبارت توضیح نمی‌دهد، اما احتمالاً ابژه‌ای را مد نظر دارد که ممکن است یک شخص به دلایل سوپراکتیو یا مبتنی بر میل، به آن علاقمند شود، یعنی چیزی که مطبوع است. سپس این ادعا مطرح می‌شود که رضایت ناشی از امر زیبا نمی‌تواند مبتنی بر تصور یک غایت عینی باشد. کانت غایت عینی را با مفهوم خیر می‌شناسد. امکان ابتدای رضایت زیباشناختی بر غایت عینی به دلیل ماهیت زیباشناختی حکم، که مانع از توسل آن به یک مفهوم می‌شود، منتفی است. بعد از رد گزینه‌های ممکن، کانت اعلام می‌کند که مبنای تعیین بخش حکم ذوقی تنها غایت‌مندی سوپراکتیو در تصور یک ابژه است، بدون هیچ غایتی (اعم از عینی یا ذهنی)، و از این‌رو، تا آن‌جا که ما از آن آگاهیم، مبنای حکم ذوقی صرفاً فرم غایت‌مندی در تصویری است که توسط آن ابژه‌ای به ما داده می‌شود (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۳). مبنای حکم ذوقی نمی‌تواند غایت‌مندی عینی و **ذهنی** باشد؛ یعنی ما نباید یک عین را به‌خاطر غایتی ذهنی (لذت) و عینی (سودمندی و خیر) زیبا بدانیم اما با عزل نظر از این نوع غایت‌مندی‌ها عین مورد نظر اگر هم‌چنان **غایت‌مند ذهنی** به‌نظر رسید می‌توان آن را زیبا دانست. باید دقت داشت که غایت‌مندی ذهنی اول را با غایت ذهنی بعدی که اتفاقاً سبب زیبایی عین می‌شود متمایز نمود. مراد از غایت ذهنی مثبت، هم‌چنان غایت‌مند به‌نظر رسیدن عین است وقتی که از غایت عینی و ذهنی معمول عزل نظر می‌کنیم.

1. Liking
2. Disinterested

بخش ۱۲ به موضوع اصلی پیوند میان غایت‌مندی در حکم ذوقی و لذت اختصاص دارد. کانت لذت ذوقی را «همان آگاهی از یک غایت‌مندی صرفاً صوری در بازی قوای شناختی ذهن...» می‌داند (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۵). بنابراین، لذت ذوقی به‌طور کلی انتقال‌پذیر، چیزی جز آگاهی عاطفی از این غایت‌مندی نیست، که بر قصدیت آن نیز اشاره می‌نماید (Allison, 2001: 130). لذت ذوقی و زیباشناختی به هیچ وجه مانند لذت حاصل از مبنای عارضه شناختی مطبوعیت یا لذت حاصل از مبنای عقلی خیر نیست. بلکه این نوع لذت حاوی علیتی است که عبارت است از حفظ همان حالت تصور و مشغله قوای شناختی بدون غرض دیگری. ما در مشاهده زیبا درنگ می‌کنیم زیرا این مشاهده خود را تقویت و تجدید تولید می‌کند (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

بعد از این که پیوند مفهوم غایت‌مندی سوپزکتیو یا همان فرم غایت‌مندی با لذت مطرح شد، در بخش‌های ۱۳ و ۱۴ مفهوم فرم و ارتباط آن را با حکم ذوقی توضیح داده می‌شود. کانت در بخش ۱۳ حکم ذوقی محض را مستقل از جذابیت و عاطفه معرفی می‌کند. بحث از عاطفه تنها به‌طور خلاصه در انتهای بخش ۱۴ مطرح می‌شود. جذابیت به این دلیل رد می‌شود که رضایت از جذابیت در واقع رضایت از امر مطبوع است و بنابراین مبتنی بر علاقه بوده و نمی‌تواند اعتبار کلی داشته باشد.

کانت در بند دوم بخش ۱۳ تأیید می‌کند که زیبایی به‌درستی فقط به فرم مربوط می‌شود، در حالی که جذابیت به ماده مربوط می‌شود. بنابراین، حکم ذوقی مبتنی بر جذابیت، حکمی است که در آن «ماده‌ی رضایت‌جانشین فرم می‌شود» (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۷). بر این اساس، در پاراگراف سوم، حکم ذوقی محض ابتدا به‌صورت سلبی و بعد به‌صورت ایجابی تعریف می‌شود: حکم ذوقی که جذابیت و عاطفه هیچ تاثیری در آن نداشته باشد (تعریف سلبی) و بنابراین مبنای ایجابی آن صرفاً **غایت‌مندی فرم** باشد (تعریف ایجابی)، حکم ذوقی محض است. کاملاً روشن است که در این عبارات، تغییر قابل توجهی اتفاق می‌افتد. **فرم غایت‌مندی** که قبلاً در عنوان بخش ۱۱ به‌عنوان مبنای حکم ذوقی معرفی شده بود جای خود را به مفهوم جدید **غایت‌مندی فرم** می‌دهد؛ مفهومی که ظاهراً به‌عنوان تنها عامل تعیین بخش ارزش زیباشناختی عمل می‌کند.

در بخش ۱۴، ماده به وضوح با دریافت حسی (یا آنچه در دریافت حسی داده می‌شود) و فرم ظاهراً با سامان‌دهی مکانی-زمانی برابر است (Allison, 2001: 133). فرم تنها عنصری است که به‌یقین قابلیت انتقال کلی دارد (کانت، ۱۳۸۱: ۱۲۸). کانت خاطرنشان می‌سازد که حکم ذوقی محض صرفاً به فرم مربوط است. در حالی که احکام تجربی، که به‌عنوان «احکام زیباشناختی مادی» نیز شناخته می‌شوند، قابل تقلیل به احکامی در مورد امر مطبوع‌اند. به‌طور طبیعی، احکام مبتنی بر جذابیت یا عاطفه متعلق به احکام زیباشناختی مادی‌اند (همان).

از نظر کانت اغلب مردم رنگی صرف، نظیر رنگ سبز چمنزار، نوایی صرف (تمایز از صدا یا سر و صدا) نظیر نوای یک ویولن را فی‌نفسه زیبا می‌خوانند. از آنجایی که شالوده‌هردومثال صرفاً ماده‌ی تصورات یا دریافت حسی است، بنابراین هر دو مطبوع نامیده می‌شوند (همان).

در ادامه بخش ۱۴ بیان می‌شود که زیبایی به‌درستی فقط به فرم مربوط می‌شود و جذابیت در بهترین حالت رابطه‌ی ضعیفی با زیبایی دارد. البته جذابیت می‌تواند با برانگیختن علاقه نوعی نقش کمکی را ایفا کند، وقتی که ذوق هنوز پرورش نیافته است (همان: ۱۲۹). آنچه در این بخش قابل توجه است گفته‌های کانت درباره هنر است. او معتقد است در نقاشی، پیکر تراشی و کلیه هنرهای تجسمی، در معماری، هنر باغبانی، تا جایی که هنرهای زیبا هستند، طرح عمده است که در آن نه چیزی که در دریافت حسی التذاذ می‌بخشد، بلکه چیزی که به‌واسطه فرمش خوش‌آیند است، شرط بنیادی ذوق را تشکیل می‌دهند. رنگ‌هایی که طرح اولیه را روشن می‌کنند به جذابیت تعلق دارند، اما زیبا نیستند. علاوه بر این، کانت فرم اجسام محسوس (هم از حواس بیرونی و هم حواس درونی) را به شکل^۱ یا بازی تقلیل می‌دهد. او با توجه به بازی، میان بازی اشکال در فضا (مانند آنچه در رقص و در هنر تقلیدی انجام می‌شود) و بازی صرف دریافت‌های حسی در زمان تمایز قائل می‌شود. در بازی اشکال در فضا، طرح و در بازی صرف دریافت‌های حسی، ترکیب بندی، به‌تنهایی موضوع مناسب حکم ذوقی محض است (همان، ۱۲۹-۱۳۰). گرچه کانت فرم را تعریف نمی‌کند، اما تأکید او بر طرح نشان می‌دهد که منظور او از آن پیکربندی فضایی است.

روشن است که کانت فرم را با سامان‌دهی مکانی یا زمانی ابژه‌ها، کنش‌ها، یا در مورد موسیقی، مجموعه‌ای از صداها برابر می‌داند. این برداشت از فرم در نقد قوه حکم کاملاً منطبق با تصویری است که نقد عقل محض از فرم ترسیم نمود. همان‌گونه که قبلاً در بخش قبلی دیدیم، او نظم مکانی-زمانی و محتوای داده شده را در بخش حسیات استعلایی به‌ترتیب تحت عنوان فرم و ماده توصیف می‌کند. دقیقاً به‌همین ترتیب در بخش ۱۴ نقد قوه حکم همین نظم و سامان‌دهی به‌عنوان خصوصیت زیباشناسی ابژه‌ها معرفی می‌شود و محتوای محسوس (ماده تصورات دریافت شده به‌وسیله ادراک حسی) به‌عنوان ماده شناخته می‌شود. کانت در بخش ۱۵ نیز ادعای فرمالیستی خود را دنبال می‌کند اما با عبارت متفاوت‌تری. او در این بخش اعلام می‌کند که وقتی یک ابژه را زیبا ارزیابی می‌کنیم، از آنچه در تصور یک ابژه فرمال و محسوس است، به‌عبارت دیگر؛ از هماهنگی کثرات آن ابژه برای [ایجاد] یک وحدت، لذت می‌بریم (این وحدت کاملاً نامتعیین است؛ در واقع این که چه باید باشد معین نیست) (همان: ۱۳۳). بدین ترتیب اصطلاح وحدت کثرات نیز کاملاً به‌صورت فرمال و به‌معنایی که بیان شد، تلقی می‌شود. گایر معتقد است کانت دیدگاه کاملاً ادراکی خود از نقد عقل محض را به زیباشناسی

1. shape

خود وارد و فرض کرده است که حکم ذوقی مادی باید به وسیله‌ی ماده‌ی نمود و حکم ذوقی صوری تنها به وسیله‌ی فرم احساس ایجاد می‌شود (Guyer, 1997: 201). در حوزه نقد آثار هنری و ادبی منتقدان بزرگی چون راجر فرای، کلایو بل و گرین برگ همین معنای کانتی از فرم را برجسته نموده و رویکرد فرمالیستی را به عنوان رویکرد غالب در هنر مدرن، تأسیس نمودند (Hanfling, 1994: 155) (پوک و نیوال، ۱۳۹۸: ۸۷).

۳. ۱. کانت و تقابل فرم با ایده‌های زیباشناختی

کانت در ادامه نقد قوه‌ی حکم در بخش‌هایی که از هنر زیبا صحبت می‌کند محتوای آثار هنری را ایده‌های زیباشناختی می‌داند. او معتقد است محتوای آثار هنری باید ایده‌های عقلی (اخلاقی) باشد. اما از آنجایی که ایده‌های عقلی، انتزاعی‌اند و نمی‌توان آنها را به صورت مستقیم نمایش داد باید به کمک ایده‌های زیباشناختی به آنها واقعیت بخشید. ایده‌های زیباشناختی تصویری از قوه متخیله است که اندیشه‌های بسیاری را سبب می‌شود، بی‌آن که هیچ اندیشه معینی، یعنی هیچ مفهومی بتواند آن را تکافو کند. در واقع ایده‌های زیباشناختی به صورت نمادین و غیر مستقیم ایده‌های عقلی را در آثار هنری بیان می‌کنند (کانت، ۱۳۸۱: ۲۵۲-۲۵۵). کانت در بخش ۵۱ ادعای گسترده‌تری را مطرح کرده و اعلام می‌کند که زیبایی (خواه زیبایی طبیعی خواه زیبایی هنری) را می‌توان به طور کلی بیان ایده‌های زیباشناختی نامید (همان: ۲۶۱). بدین ترتیب هم اعیان زیبایی طبیعی و هم آثار هنری زیبا بیان‌گر ایده‌های زیباشناختی‌اند. کانت که تا پیش از بحث نبوغ و هنر صرفاً فرم را مسئول ایجاد زیبایی تلقی می‌کرد در چرخشی عجیب، محتوای اعیان طبیعی و آثار هنری زیبا را مهم‌تر از فرم می‌داند.

اکنون چگونه می‌توان دیدگاه فرمالیستی کانت را با دیدگاه او در مورد ایده‌های زیباشناختی سازگار نمود. مسلم است که اگر دیدگاه اول و آخر کانت را در زیباشناسی همان فرمالیسم بدانیم، دیگر نمی‌توانیم زیبایی را برحسب محتوای آثار هنری توضیح دهیم. در مواجهه با این ناسازگاری مشهود، شارحان دیدگاه‌های مختلفی را ابراز نموده‌اند: الف. برخی از آنها معتقدند کانت به فرمالیسم محدود معتقد است و گریزی از آن ندارد. بدیهی است که این دسته از متفکران باید مطالب کانت در خصوص محتوای آثار هنری را به گونه‌ای مورد توجه قرار دهند که در تضاد با فرمالیسم محدود کانتی نباشد. از جمله شارحان مذکور می‌توان به موجلا کاپلن و داگلاس برنهایم اشاره کرد (برنهایم، ۱۳۹۸: ۸۹) (Kuplen, 2021: 93-107). راشل زوکرت در مقاله‌ی معروفش پل کروتر و کارل آمریکا را نیز از این دسته از شارحان قلمداد می‌کند (Zuckert, 2006: 599). ب. برخی دیگر از شارحان علی‌رغم پذیرش فرمالیسم کانتی در نقد عقل محض و تحلیل امر زیبا، معتقدند که او در بحث نبوغ و هنر زیبا در نقد قوه حکم به دلیل شکست در بحث

استنتاج از دیدگاه اولیه‌اش برمی‌گردد و رویکر متفاوتی را انتخاب می‌کند. گایر بخش اول نقد قوه حکم را که مبتنی بر فرم است، زیباشناسی بازی می‌نامد و بخش دوم را که از پایان بخش استنتاج شروع می‌شود و به مباحث مربوط به نبوغ، هنر و ایده‌ی زیباشناختی می‌پردازد، زیباشناسی حقیقت می‌نامد (Guyer, 1997: 438). برخی از شارحان دیگر معتقدند می‌توان با توجه به برخی شواهد موجود در اندیشه کانتی و نیز کلیت زیباشناسی او، معنای جدید و در عین حال گسترده و جامعی برای فرم قائل شد. این تعریف جامع نه تنها تعریف اولیه کانتی از فرم را در بر می‌گیرد، بلکه مشارکت محتوای آثار هنری و طبیعی را نیز پوشش می‌دهد. از آنجایی که دغدغه نوشتار حاضر بررسی امکان سازگاری و انطباق دیدگاه کانت در مورد فرمالیسم و مباحث او در خصوص ایده‌های زیباشناختی به‌عنوان محتوای آثار هنری است، لذا در ادامه تنها به دیدگاه دسته سوم از شارحان خواهیم پرداخت.

۲.۳. فرم در کلیت زیباشناسی کانت از نظر شارحان

هنری آلیسون، کنت راجرسون و راشل زوکرت از جمله شارحانی‌اند که تلاش نموده‌اند به معنایی از فرم در اندیشه کانتی اشاره کنند که از طریق آن می‌توان تصویر منسجم و سازگاری میان بخش‌های مختلف نقد قوه حکم ارائه نمود.

آلیسون: از نظر او آن‌چه که در بحث از معنای فرم در زیباشناسی کانت باید به آن توجه داشت حالت هماهنگی آزاد خیال و فاهمه است که در دقیقه دوم مطرح می‌شود. در مواجهه با امر زیبا این حالت باید در ما اتفاق بیفتد تا در پس آن لذتی را احساس کنیم که حکایت از زیبایی ابژه داوری شده دارد. دقیقه سوم در ابتدا فرم غایت‌مندی و بعداً غایت‌مندی فرم را عاملی می‌داند که می‌تواند این حالت را در ما ایجاد کند. می‌توان گفت فرم دقیقاً برای توجیه این هماهنگی وارد داستان شده باشد. از نظر کانت آن‌چه لازم است صرفاً نوعی کثرت است که خیال باید آن را در دریافتش وحدت بخشیده و برای تأمل فراهم بسازد. در واقع می‌توان مدعی شد که فرم برای کانت به‌عنوان چینش مواد محسوسی است که خیال در دریافت ابژه عهده‌دار آن است. بدیهی است که هر نوع چینش یا نظم و نظامی را نمی‌توان فرم (فرم غایت‌مندی یا غایت‌مندی فرم) نامید. فرم به این معنا بی‌اهمیت نیست، زیرا هر ابژه‌ای نمی‌تواند به این شرایط نائل شود. شاهدهی که این تفسیر از فرم را تأیید می‌کند، بخش ۶۷ انسان‌شناسی کانت است:

اما در ذوق... یعنی در حکم زیباشناختی آن چیزی که لذت را در ابژه ایجاد می‌کند، دریافت حسی بی‌واسطه نیست (عنصر مادی در تصور ما از ابژه). بلکه این عامل لذت بخش، بیشتر شیوه‌ای است که در آن خیال آزاد (مولد) ماده را خلاقانه نظم می‌بخشد - این فرم است (Anthro 7: 137 quoted in Allison, 2010: 1-240).

مشخص است که کانت در اینجا فرم را صریحاً نظم و نظام مواد محسوسی می‌داند که خیال ایجاد می‌کند به جای این که آن را ویژگی ساختاری یا همان چینش زمانی - مکانی ابژه دریافت شده بداند. در این جا هیچ رد و نشانی از فرم به معنای پیکربندی فضایی و زمانی نیست. آن چیزی که سبب توجیه اعتبار کلی حکم ذوقی می‌شود صرفاً حالت ذهنی هماهنگی آزاد خیال و فاهمه است که در مواجهه با فرم ایجاد می‌شود. در واقع فرم تصور یک ابژه می‌تواند مبنای این هماهنگی باشد. بدین ترتیب می‌توان ادعا نمود هر نوع ترتیب و چینش داده‌های محسوس دریافت‌شده که قادر به ایجاد و تداوم تامل باشد، به‌عنوان «فرم» شناخته می‌شود (Allison, 2001, 138).

آلیسون معتقد است اگر به این معنا از فرم ملزم باشیم می‌توانیم ابژه‌ای که هماهنگی آزاد را ایجاد می‌کند هم ذیل مفهوم فرم غایت‌مندی (در بخش ۱۱) توصیف کنیم تا آنجایی که آن به عنوان باعث و بانی این هماهنگی آزاد معرفی می‌شود و هم ذیل مفهوم غایت‌مندی فرم (در بخش‌های ۱۳ و ۱۴)، وقتی می‌آموزیم که ابژه به دلیل فرم غایت‌مندی‌اش به این شیوه عمل می‌کند. از نظر آلیسون تنها در صورت پذیرش مفهوم گسترده از فرم می‌توان حرکت کانت از اصطلاح فرم غایت‌مندی به غایت‌مندی فرم را توجیه نماییم (Ibid).

کنت راجرسون: او نیز معتقد است فرم در زیباشناسی کانت معنای خاص خود را دارد. او با تأکید بر هماهنگی آزاد خیال به‌عنوان حالت ذهنی ناشی از تامل بر روی ابژه، معتقد است برای کانت آن چیزی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است که بتواند این هماهنگی آزاد را در فرد ایجاد نماید. راجرسون ضمن اشاره به این موضوع که احکام زیباشناختی با اینکه سوژکتیوند اما مدعی اعتبار کلی‌اند، اعلام می‌کند که کلی بودن اعتبار احکام زیباشناختی تنها در صورتی می‌تواند توجیه شود که اعیان خاص لذتی را در ما ایجاد کند که منشاء آن حالت ذهنی هماهنگی آزاد است. هماهنگی آزاد نوعی تشخیص نظم در داخل کثرتی حسی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که ارزش زیباشناختی ابژه به فرم آن است - یعنی نحوه‌ی نظم یافتن کثرت آن. از نظر راجرسون دیدگاه حقیقی کانت در مورد ارزش زیباشناختی همان فرمالیسم است (راجرسون، ۱۳۹۴: ۴۲). همان‌گونه که قبلاً هم بیان شد ایده‌های زیباشناختی تصویری از قوه متخیله است که اندیشه‌های بسیاری را ایجاد می‌کند، بی‌آن که هیچ اندیشه معینی، یعنی هیچ مفهومی بتواند با آن تکافو کند. ایده زیباشناختی در مقابل ایده عقلی قرار دارد که هیچ شهودی (تصویری از قوه متخیله) نمی‌توان با آن تکافو کند. در واقع ایده‌های زیباشناختی به‌نوعی ایده‌های عقلی را به‌صورت غیر مستقیم و نمادین بیان می‌کنند و از این طریق اندیشه‌های مختلفی را در افراد ایجاد می‌کند بدون این که صرفاً اندیشه معینی را به بار بیاورد. کانت معتقد است آثار هنری و البته مطابق با ادعای کانت در بخش ۵۱ اعیان طبیعی نیز می‌توانند ایده‌هایی از اعیان یا حالات امور ورای تجربه

محسوس را از طریق ارائه سمبولیک یا تمثیل بیان کنند. بیان ایده زیباشناختی سبب می‌شود خیال خود را در کثرتی از تصورات مربوطه منتشر ساخته و به شخص این امکان را می‌دهد که بیشتر از چیزی که با مفهوم معین می‌تواند بیان کند، فکر کند. ایده کاملاً متفاوت از مفهوم است. ایده متعلق عقل است و نمی‌توان آن را به‌طور مستقیم بیان نمود، در حالی که مفهوم یا متخذ از تجربه است یا محصول فاهمه. از نظر کانت هم مفاهیم پیشینی و هم مفاهیم پسینی از ایده‌ها متمایزند. در نقد اول او نوعی تصور را فرض می‌کند که متمایز از مفاهیم به‌کارگرفته شده در اعیان هستند و بر ورای محدوده‌های شهود حسی اشاره می‌کند. تصور عقلانی یا ایده‌های عقلانی آن سوی تصدیق حسی قرار دارد (همان، ۴۴). پس می‌توان ادعا نمود که ابژه زیباشناختی هیچ مفهومی را بیان نمی‌کند اما ایده‌ای از ایده‌های عقلی که کاملاً انتزاعی‌اند را به‌صورت نمادین و غیر مستقیم نشان می‌دهد. کانت مطالب مشابهی را در مورد طبیعت نیز بیان می‌کند، وقتی ادعا می‌کند که می‌توان به‌درستی آواز یک پرنده را بیان‌گر سرمستی و خرسندی از وجود دانست یا می‌توان با دیدن زیبایی درختان، آنها را مجلل و با شکوه توصیف کرد یا می‌توان رمز را که طبیعت از مجرای آن با ما سخن می‌گوید در اشکال زیبای آن مشاهده کرد (کانت، ۱۳۸۱، ۲۳۶). البته ممکن است اعتراض شود که نمی‌توان اعیان طبیعی را همانند اعیان هنری محصول قصدی آگاهانه تلقی کرد. راجرسون با توسل به تعریف نبوغ از نظر کانت که بر اساس آن نبوغ عطیه‌ای است که طبیعت به ما داده است، تمامی فرایند خلق اثر هنری از نظر کانت را به شیوه‌رماتیک‌ها، فرایندی کاملاً ناخودآگاه می‌داند. پس از نظر راجرسون محصولات هنری زیبا همانند اعیان طبیعی زیبا چندان قصدی نیستند (راجرسون، ۱۳۹۴: ۴۹-۵۱).

راجرسون در بحث از تعریف فرم اعلام می‌کند که متأسفانه لحن کانت در بحث از فرم به‌ویژه در بخش ۱۴ نوعی معنای محدود از «فرم ادراکی» را پشتیبانی می‌کند. اما در واقع کانت نمی‌خواهد هماهنگی آزاد را تنها محدود به هماهنگی آزاد ناشی از عناصر ادراکی نماید. هماهنگی آزاد به شیوه سامان‌دهی کثرت اشاره می‌کند (همان، ۵۳-۵۴). لازم نیست تعیین کنیم که چه نوع عناصری کثرت را فرم می‌دهند. این عناصر ممکن است ادراکی (فرمالیسم ادراکی)، عقلانی (تداعی‌های اندیشه) و حتی گزینه دیگر باشد. مثال‌های خود کانت نشان می‌دهد که او به هیچ وجه صرفاً به عناصر ادراکی یا به تعبیر دیگر فرمالیسم ادراکی که فرم را ساختار مکانی-زمانی ابژه (ساختار ادراکی) می‌داند، اکتفا نکرده است. وقتی عقاب ژوپیتری که دارای پنجه‌های درخشان است ایده پادشاه قدرتمند ملکوت را ایجاد می‌کند، بیان به چیزی کاملاً متفاوت از فرم ادراکی نیاز دارد. کانت در برخی از مثال‌هایش به این امر اشاره می‌کند که برخی از فرم‌های ادراکی (چیش مکانی - زمانی) بیانگر ایده‌ی زیباشناختی نیز می‌باشند. برای مثال او در بخش ۵۱ مثالی از موسیقی ارائه می‌دهد که طبق معمول در آن درک فرم ادراکی مهم است اما در بخش ۵۳ اعلام می‌کند که

فرم این تأثرات حسی (همانگی و ملودی موسیقی) به بیان ایده زیباشناختی کمک می‌کند. از همین روی راجرسون معتقد است وقتی کانت از فرم به معنای فرم ادراکی یا چینش مکانی-زمانی صحبت می‌کند هم‌چنان بیان ایده‌ی زیباشناختی محتوای این فرم است. اما کانت با مثال‌های دیگری که در بحث از ایده‌های زیباشناختی به آنها اشاره می‌کند، به صورت ضمنی اعلام می‌کند که تنها فرم‌های ادراکی، مستعد بیان ایده‌های زیباشناختی نیستند، بلکه هر نوع چینش و نظم جزئیات کثیر که هماهنگی آزاد خیال و فاهمه را ایجاد نماید و ایده‌ای زیباشناختی را بیان کند، می‌تواند فرم زیبا تلقی شود (همان: ۵۳-۵۵).

راشل زوکرت: او همانند آلیسون و راجرسون معتقد است کانت در نقد عقل محض و بخش تحلیل امر زیبا (بویژه دقیقه سوم) معتقد است فرم همان چینش زمانی و مکانی پدیدارهاست. از نظر او این تصویر از فرمالیسم کانتی مشکل‌دار است و ارتباط میان زیبایی ابژه‌ها، کارکردهای بیولوژیکی، و شناخت تجربی جنبه‌های محتمل طبیعت را نادیده می‌گیرد و نوعی زیباشناسی خشک و ریاضیاتی را تجویز می‌کند (Zuckert, 2006: 608). برای اجتناب از چنین نتیجه‌ای باید توجه کنیم که برای کانت، فرم زیبا غایت‌مندی بدون غایت است. اگر ابژه‌ای را غایت‌مند بدون غایت بدانیم، آن را به‌گونه‌ای داوری می‌کنیم که گویی عامدانه و برای هدفی طراحی شده است بدون این که بتوانیم غایت مورد نظر از این طراحی را مشخص کنیم. نوع غایت‌مندی اشاره شده در اینجا غایت‌مندی «چنان‌که‌گویی» است (Ibid: 605). وجود طرح غایت‌مند در اعیان زیبا، آنها را تا حدودی شبیه ارگانیسم‌ها جلوه می‌دهد. کانت وحدت ارگانیک و فرم زیبا را در نقد قوه حکم از طریق «غایت‌مندی» به هم مرتبط می‌کند. زیبایی یک شیء در شکل غایت‌مند آن نهفته است، او ادعا می‌کند که اشیاء زیبا با یک وحدت ارگانیک مشخص می‌شوند (Ibid: 610). ارگانیسم‌ها را باید به‌عنوان اجزایی که به‌صورت غایت‌مند به یک‌دیگر مرتبط‌اند درک کرد، گویی هر بخشی به‌طور خاص به‌عنوان وسیله‌ای برای هدف کل ارگانیسم و نیز متقابلاً برای یک‌دیگر طراحی شده‌اند. با این که هم ارگانیسم‌ها و هم اعیان زیبا غایت‌مندند. اما غایت‌مندی ارگانیسم‌ها غایت‌مندی عینی است و غایت‌مندی اعیان زیبا بدون غایت. ما عین زیبا را به‌عنوان تصور «تکین» تحسین می‌کنیم. «تکینگی» اعیان زیبا به این معناست که ما عین را به‌عنوان عین تکین و فردی تحسین می‌کنیم. دقیقاً به این دلیل که ویژگی‌های یک شیء زیبا از نظر زیباشناختی فقط در چارچوب همین شیء ارزشمند است، ما آن شیء را به‌عنوان یک وحدت فردی - به‌ویژه، وحدت کثرت تجربه می‌کنیم. نه به این دلیل که بخشی از یک طبقه یا نوع یا دسته است (دقیقاً برخلاف فرایند داوری ارگانیسم‌ها). اجزای یک چنین وحدت متقابل غایت‌مند (در اینجا ویژگی‌های محسوس و تجربی) صرفاً به‌خاطر نقشی که در کل ایفا می‌کنند زیبا هستند. البته

کانت به این دلیل که حکم تأملی در بحث از ارگانیسم‌ها همواره درصدد یافتن مفاهیم نوع و جنس و طبقه‌بندی آنها با جنس اعلی است، غایت‌مندی دخیل در ارگانیسم‌ها را غایت‌مندی عینی می‌نامد و آن را از غایت‌مندی سوژکتیو حکم ذوقی (غایت‌مندی بدون غایت) متفاوت می‌داند (Ibid: 611-612).

پس زوکرت معتقد است ارتباط متقابل ویژگی‌های محسوس با هم‌دیگر فرم ابژه یا پدیدار را تشکیل می‌دهند. این ویژگی‌ها و روابط متقابل آنها با هم‌دیگر منحصر به این ابژه یا پدیدار هستند و نمی‌توان آن را به ابژه مشابه دیگر نسبت داد و از این طریق دسته خاصی از اعیان را زیبا دآوری کرد. پس فرم نوعی چینش داده‌های محسوس است که حاکی از نوعی وحدت امور کثیر است (البته بدون این که به مفهوم خاصی اشاره نماید) و به واسطه ماهیت غایت‌مندی بدون غایتش، هماهنگی آزاد را در ما ایجاد می‌کند. بر اساس این نگاه فرم دیگر معنای محدود (چینش زمانی و مکانی پدیدار) ندارد و می‌تواند هر نوع چینش داده‌های محسوسی که به واسطه غایت‌مندی بدون غایتش توانایی ایجاد هماهنگی آزاد و به تبع آن لذت را دارد، شامل شود. این معنا از فرم، چینش زمانی و مکانی پدیدار و حتی مشارکت محتوای محسوس در کنار فرم به معنای محدود را نیز در بر می‌گیرد.

زوکرت معتقد است کانت از طریق غایت‌مندی و شباهت اعیان زیبا و ارگانیسم‌ها در غایت‌مند بودنشان، حکم زیباشناختی را با دغدغه‌های گسترده‌تر خود در نقد قوه حکم مرتبط می‌کند. زیرا کانت قصد دارد غایت‌مندی نقد قوه حکم را در راستای پروژه‌ی شناختی مطرح شده در نقد عقل محض به کار بگیرد. او در مقدمه نقد قوه حکم، این اصل (اصل غایت‌مندی) را اصلی استعلایی معرفی می‌کند که باید برای به دست آوردن شناخت تجربی ضروری از طبیعت، بر اساس آن حکم کنیم. او قبلاً در نقد عقل محض ثابت کرده بود که ما دانش ضروری و کلی از طبیعت داریم: اصول مقوله‌ای (مثلاً هر رویدادی علتی دارد) قوانین کلی هستند که بر همه طبیعت حاکم هستند. اما این قوانین شرایط کافی برای امکان تجربه، به‌ویژه، برای حکم تجربی درباره اشیا نیستند (Ibid:605-606). گرچه ما از طریق مقولات و اصول پیشینی آنها می‌توانیم شناخت تجربی به دست بیاوریم اما تنوع و گوناگونی جنبه‌های تجربی و محتمل طبیعت می‌تواند آن قدر زیاد باشد که ما نتوانیم همه‌ی مفاهیم یا قوانین تجربی حاکم بر همه پدیدارها را مشخص کنیم. از همین روی اگر در بحث از شناخت صرفاً به مقولات و اصول پیشینی آنها تکیه کنیم، نتایج حاصل شده صرفاً نتایج محتمل خواهند بود. به همین دلیل کانت در نقد قوه حکم اعلام می‌کند برای این که بتوانیم با استفاده از تحقیق علمی تجربی که عمدتاً مبتنی بر استدلال‌های تمثیلی و استقرایی‌اند، قوانین ضروری طبیعت را دریابیم، باید اصل استعلایی غایت‌مندی طبیعت را از پیش فرض نماییم. بر اساس این اصل استعلایی مشخص می‌شود که عالم نظام‌مند است و به این دلیل که گویی غایت‌مند با حکم است، قوای شناختی ما می‌توانند این نظام‌مندی را درک

و دریافت نمایند^۱ (Ginsborg, 2015: 26-28) زوکرت معتقد است بحث از زیبایی و فرم غایت‌مندی به‌عنوان اصلی‌ترین عنصر در داوری زیباشناختی را باید در راستای همین هدف کانت در نظر گرفت. گرچه غایت‌مندی بحث شده در مقدمه غایت‌مندی طبیعت است و غایت‌مندی بحث شده در دقیقه سوم و بحث از فرم، غایت‌مندی بدون غایت است، اما از نظر او این دو غایت‌مندی با هم منطبق‌اند، زیرا غایت‌مندی فرم نیز از همان نوع غایت‌مندی است که ما (به‌طور تأملی) به طبیعت نسبت می‌دهیم، بدون این‌که ادعایی در مورد علت عمده آن، قواعد یا اهداف آن داشته باشیم. (Zuckert, 2006: 622)

ما با پرداختن به اعیان زیبا و داوری آنها با نوعی وحدت منحصر به‌فرد غیرمفهومی حاکم بر تصورات تجربی در برخی اعیان خاص مواجه می‌شویم تا از این طریق نظم در طبیعت را فراتر از آنچه توسط مقولات قانون‌گذاری شده است درک کنیم. فرم غایت‌مند یک شیء زیبا مجموعه‌ای محدود از ویژگی‌های صوری نیست، بلکه آرایشی از ویژگی‌های محسوس است که به ما امکان می‌دهد تجربه غنی‌تری از آنچه که در حکم شناختی به‌دست می‌آوریم، داشته باشیم. بنابراین تجربه زیباشناختی نمونه‌ای از یافتن نظم یا وحدت در میان کثرت موجود در طبیعت تجربی خاص است و ما را به شناخت نظم تجربی موجود در عالم امیدوار می‌سازد.

۴. نقد و بررسی و نتیجه‌گیری

هر سه تفسیری که از معنای فرم کانت با توجه به کلیت نقد قوه حکم بیان شد، در تعریف فرم با هم‌دیگر هم‌داستان هستند. همه دیدگاه‌های مذکور معتقد بودند که تعریف فرم به چینه‌های زمانی مکانی پدیدارها، یک تعریف محدود است. گرچه کانت در بحث تحلیل امر زیبا و دقیقه سوم به این تعریف وفادار است، اما کلیت اندیشه او در نقد قوه حکم، تعریف دیگری از فرم را به ذهن متبادر می‌کند که هم با سایر مطالب بیان شده در نقد قوه حکم سازگار است و هم معنای محدود فرم را نیز شامل می‌شود. بر اساس تعریف جدید، فرم در اندیشه کانتی عبارت است از ترتیب و

۱. در نقد قوه حکم عملکرد قوه حکم تأملی وحدت بخشی به قوانین تجربی (احکام استقرایی) فراوانی است که توسط فاهمه ساخته شده‌اند، فاهمه بر اساس اصل و مقوله پیشینی علیت، قانون‌های تجربی فراوانی ساخته است. جهت تنسیق تجربه لازم است قوانین (گزاره‌ها) تجربی ساخته شده (علیت‌های تجربی) در نظمی ارگانیک وحدت یابند، وحدت مذکور بر اساس علت غایی و در نظامی غایت‌مندانه به‌دست می‌آید. در این جریان، جزیی‌ها (قانون‌های متکثر فاهمه) داده شده‌اند و تلاش می‌شود کلی‌ها یافت شوند. برای این کار قوه حکم تأملی با قرار دادن احکام استقرایی ساخته شده تحت یک‌دیگر، وحدت کلیه اصول تجربی تحت اصول تجربی عالی و بنابراین ایجاد امکان تبعیت منتظم آنها را برقرار می‌سازد (شاقول / ماحوزی، استقرا، ۶۱). پس صرفاً در پرتو اصل استعلایی غایت‌مندی طبیعت، می‌توان از شناخت ضروری و کلی (و نه صرفاً شناخت احتمالی) عالم صحبت نمود.

چینش میان داده‌های محسوس به‌گونه‌ای که غایت‌مند بدون غایت به‌نظر می‌رسد و سبب ایجاد هماهنگی آزاد قوای شناختی در ما می‌شود.

تفاوت بین تفسیرهای ارائه شده بعد از ارائه تعریف جدید فرم، خود را نشان می‌دهد. آلیسون معتقد است که کانت با تعریف فرم به‌شکلی که بیان شد می‌تواند توجه به محتوای اثر هنری و اهمیت آن را نیز در ذیل فرم جمع نماید. در واقع از نظر آلیسون برای کانت فرم در معنای محدودش تنها یکی از انواع نظم و چینش (طرح)هایی است که می‌تواند در برخی از اعیان یا آثار هنری سبب هماهنگی آزاد قوای شناختی در مخاطب شود. پس گاهی چینش زمانی و مکانی پدیدارها و گاهی چینش برخی داده‌های محسوس و گاهی نیز در برخی اعیان چینش زمانی و مکانی پدیدارها در کنار محتوا و مضمونی که در قالب داده‌های حسی بیان می‌شود با هم‌دیگر فرم و طرحی را ایجاد می‌کند که سبب هماهنگی آزاد خیال و فاهمه در ما می‌شود. راجرسون نیز ضمن پذیرش دیدگاه آلیسون معتقد است که داده‌های محسوس صرفاً داده‌هایی است که ایده زیباشناختی را بیان می‌کند و این ایده زیباشناختی همان صورت محسوس و ملموس ایده اخلاقی است. از نظر راجرسون صرفاً بیان ایده اخلاقی در قالب ایده زیباشناختی می‌تواند هماهنگی آزاد را در مخاطب ایجاد نماید. دیدگاه زوکرت اما کمی متفاوت‌تر است. با این‌که زوکرت همانند آلیسون و راجرسون فرم را چینش و ترتیب داده‌های محسوسی می‌داند که سبب هماهنگی آزاد خیال و فاهمه می‌شود اما با تأکید بیشتر بر غایت‌مندی اعیان زیبا و شباهت آنها با ارگانسیم‌ها معتقد است که اعیان زیبا قرار نیست در صدد بیان ایده‌های زیباشناختی و مفاهیم اخلاقی باشند، بلکه آنها صرفاً با نمایش نوعی وحدت امور کثیری که به هیچ مفهوم معینی اشاره نمی‌کند، غایت‌مندی استعلایی حاکم برعالم را به ما نشان می‌دهد و ما را به شناخت نظم موجود در عالم و به‌تبع آن به شناخت قوانین ضروری عالم امیدوار می‌سازد. آنچه سبب می‌شود زوکرت مواجهه با غایت‌مندی بدون غایت اعیان زیبا را در راستای غایت‌مندی عالم بداند و از تجربه‌ی فرم زیباشناختی به شناخت ضروری قوانین تجربی عالم برسد، این است که او غایت‌مندی طبیعت را که در مقدمه نقد قوه حکم مطرح می‌شود با غایت‌مندی بدون غایت در حکم زیباشناختی که در دقیقه سوم تحلیل امر زیبا به آن اشاره شده است، یکی می‌داند. البته او برای این نوع تلقی خویش استدلالی را مطرح نمی‌کند. لذا باید اذعان کرد که اعتقاد به نتایج زوکرتی مستلزم آن است که او در گام اول یکسان بودن این دو نوع غایت‌مندی را اثبات نماید. لازم به ذکر است که دیدگاه شارحان در این خصوص متفاوت است.^۱

۱. برای مثال آلیسون این دو نوع غایت‌مندی را متفاوت اما مرتبط با هم می‌داند. در مقابل هانا گینسبورگ، آندریو رت، باربارا هرمن این دو غایت‌مندی را یک نوع غایت‌مندی می‌دانند (Zuckert, 2006, 608).

به نظر می‌رسد راجرسون در تفسیر خود از فرم، تأکید مضاعفی بر بحث ایده‌های زیباشناختی به‌عنوان بیان محسوس ایده‌های اخلاقی می‌نماید. شاید بتوان گفت یکی از مضامین آثار هنری می‌تواند ایده‌های اخلاقی باشد، اما منحصر نمودن محتوای آثار هنری و حتی اعیان طبیعی به بیان محسوس و نمادین مفاهیم اخلاقی، ما را از مشاهده بسیاری از آثار هنری که ممکن است به‌لحاظ اخلاقی خنثی باشد، محروم می‌سازد. ضمن این‌که باید توجه داشت هدف اصلی و اولیة شارحانی چون راجرسون ارائه معنای جدیدی از فرم است تا به‌واسطه آن میان بخش‌های ظاهراً ناسازگار نقد قوه حکم، نوعی هماهنگی و انسجام ایجاد شود. تأکید بر چینش عناصر بصری در کنار محتوای صرفاً اخلاقی برای ایجاد هماهنگی آزاد قوای شناختی، بسیاری از اعیان و آثاری که کانت در بخش تحلیل امر زیبا به‌عنوان زیبا معرفی می‌کند، از دایرة ارزیابی زیباشناختی خارج می‌سازد. برای مثال کانت در دقیقه سوم (بخش ۱۶) اعیانی چون نقوش یونانی، شاخ و برگ‌های تزئینی حاشیه‌ها یا کاغذهای دیواری و آثار موسیقی فانتزی را از جمله مصادیق زیبایی آزاد می‌داند. گرچه راجرسون تلاش می‌کند با بیان این‌که حتی نقوش یونانی و موسیقی فانتزی نیز باید بیان‌گر ایده‌ها باشند، از نقد مذکور رهایی بیابد. اما به هیچ وجه توضیح نمی‌دهد که چگونه چنین آثاری یا آثار هنری کاملاً انتزاعی می‌توانند بیان‌گر باشند.

از سوی دیگر باید توجه نمود که اگر قرار است اثر هنری و حتی اعیان طبیعی به‌خاطر بیان ایده‌های اخلاقی زیبا تلقی شوند، تجربه بی‌علاقه زیباشناختی خدشه‌دار می‌شود. همان‌گونه که می‌دانیم، کانت در دقیقه اول معتقد است هر نوع علاقه‌ای اعم از اخلاقی یا وابسته به مطبوع، مانع از تحقق ارزیابی محض زیباشناختی می‌شود. ممکن است راجرسون ادعا نماید بحث ایده‌های زیباشناختی یا همان اخلاقی ناظر به بحث خلق هنری است و باید میان خلق و داوری تمایز گذاشت. در فرایند خلق است که هنرمند ایده اخلاقی را در اثر خود بیان می‌کند و این هیچ ارتباطی با داوری ذوقی محض در قالب تجربه بی‌علاقه ندارد. ما بعد از این‌که اثر هنری را ارزیابی محض کردیم متوجه ایده اخلاقی آن می‌شویم. در مقابل چنین دیدگاهی می‌توان گفت توسل راجرسون به ایده‌های زیباشناختی به‌دلیل توانایی این ایده‌ها در ایجاد حالت ذهنی هماهنگی آزاد خیال و فاهمه است و این حالت ذهنی در فرایند خلق برای مخاطب ایجاد می‌شود. از سوی دیگر خود راجرسون صریحاً معتقد است که در پرتو توجه به ایده‌های اخلاقی در آثار هنری و حتی اعیان طبیعی می‌توان به دستیابی به اعتبار کلی امیدوار بود. بدیهی است که با محوریت بخشیدن به ایده اخلاقی در داوری اثر هنری به‌خاطر حصول اعتبار کلی، تجربه بی‌علاقه زیباشناختی از دست می‌رود.

دیدگاه زوکرت درخصوص فرم مبتنی بر یکی بودن اصل غایت‌مندی طبیعت (که در مقدمه مطرح می‌شود) با اصل غایت‌مندی بدون غایت (دقیقه سوم) است. همان‌گونه که می‌دانیم این دو نوع

غایت‌مندی بسیار متفاوت هستند. در بحث غایت‌مندی طبیعت ما نه با یک عین که با مجموعه‌ای عینانی مواجهیم که با هم‌دیگر در ارتباطند اما در غایت‌مندی بدون غایت ما تنها با اجزای یک عین مواجهیم. از سوی دیگر اصل غایت‌مندی منطقی یا صوری طبیعت به‌عنوان یک اصل احکام شناختی شناخته می‌شود که خود این احکام، هیچ ربطی به احساس ندارند، اما اصل غایت‌مندی بودن غایت در نهایت به یک احساس بی‌علقه می‌انجامد.

به‌طور کلی باید گفت دغدغه کانت در بحث از غایت‌مندی طبیعت، شناخت تجربی یقینی است. ما با قبول اصل استعلایی غایت‌مندی عالم می‌فهمیم که عالم غایت‌مند برای حکم است؛ یعنی ما می‌فهمیم که عالم نظام‌مند است و قوای شناختی ما کاملاً توانایی درک و تشخیص این نظام مندی را بر مبنای مفاهیم و طبقه‌بندی اجناس و انواع را دارد. پس می‌توانیم به‌یقین درخصوص موارد تجربه نشده بر مبنای نظام‌مندی و غایت‌مندی حکم صادر کنیم و پیش‌بینی کنیم. اما غایت‌مندی بدون غایت که در تجربه مواجه با یک اثر یا عین زیبا حاصل می‌شود از یک‌طرف مخصوص فقط این اثر یا عین خاص است پس نمی‌توان اعیان مشابه دیگر را نیز زیبا ارزیابی کرد و از سوی دیگر هیچ مفهومی نیز در فرایند ارزیابی ما دخیل نیست. گرچه زوکرت معنای وسیع و در عین حال معقول و موجه از فرم در زیباشناسی کانت را تشخیص می‌دهد اما با تکیه بر مقدمات اثبات نشده، به نتایج غریب و غیر موجه می‌رسد.

در مقابل تفاسیر مذکور، تفسیر آلیسون از این امتیاز برخوردار است که بخش‌های ناسازگار نقد قوه‌ی حکم را هماهنگ می‌کند و تمامی مصادیق زیبایی ذکر شده از سوی کانت در نقد قوه حکم را شامل می‌شود. از سوی دیگر بخش‌های دیگر نقد قوه حکم را دست نخورده باقی می‌گذارد و از این جهت به اصل متن و مبانی کانتی مقید است. آلیسون ضمن پذیرش تفاوت غایت‌مندی طبیعت با غایت‌مندی بدون غایت دخیل در داوری زیباشناختی، دیدگاهی در مورد متعلق ارزیابی زیباشناختی ارائه می‌دهد که طیف وسیعی از اعیان مختلف اما زیبا را (اعم از آثاری چون موسیقی فانتزی، نقاشی‌های انتزاعی مدرن، آثار بازنمایانه کلاسیک و آثاری با مضمون اخلاقی و...) را شامل می‌شود.

منابع

- برنهایم، داگلاس (۱۳۹۸). *درآمدی بر نقد قوه حکم*. ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، تهران: نی. پوک، گرانت و نیوئیل، داینا (۱۳۹۸). *مبانی تاریخ هنر*. ترجمه: مجید پروانه‌پور، تهران: ققنوس.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱). *نقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- (۱۴۰۰). *نقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری، ققنوس.
- راجرسون، کنت (۱۳۹۴). *هماهنگی آزاد خیال و فاهمه*. ترجمه علی سلمانی، تهران: حکمت.

سلمانی، علی (۱۳۹۵). "نقد و بررسی دیدگاه پیش‌شناختی و چندشناختی در بحث از هماهنگی آزاد خیال و فاهمه". متافیزیک، سال نهم، شماره ۲۳، بهار و تابستان. صص. ۳۶-۵۰
 شاقول، یوسف و ماحوزی، رضا (۱۳۸۷). "زیبایی و استقرا در فلسفه نقادی کانت". نامه حکمت، شماره ۱۱، صص. ۵۳-۶۸
 ویکس، رابرت (۱۴۰۰). راهنمای کامل نقد قوه حکم. ترجمه: داود میرزایی، تهران: فرهنگ معاصر.

References

- Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste*, Cambridge.
- Burnham, Douglas (2019). *An Introduction to the Critique of Judgment*, translated by Mohammad-Reza Abolghasemi, Tehran: Ney. (In Persian)
- Ginsborg, Hana (2015). *Why Must We Presuppose the Systematicity of Nature?* Cambridge.
- Guyer, Paul (1997). *Kant and Claims of Taste*, Cambridge.
- Hanfling, Oswald (1994). *Philosophical Aesthetics: An Introduction*, London: Wiley-Blackwell.
- Kant, Immanuel (1987). *Critique of Judgment*, translated by Werner Pluhar, Hackett Company.
- (2002). *Critique of Judgment*, translated by Rashidian, Abdolkarim, Tehran: Ney. (In Persian)
- (2021). *Critique of Pure Reason*, translated by Nazari, Behrouz Ghoghnoos. (In Persian)
- Kemal, Salim. (1986). "*Kant and Fine Art*", Oxford: Clarendon Press.
- Kuplen, Mojca (2022). "*Immanuel Kant and the Emancipation of the Image*", in *The Palgrave Handbook of Image Studies*, edited by Krešimir Purgar, pp. 93-107 (Cham: Springer International Publishing).
- Pippin, Robert B. (1982). "*Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*", Yale University Press.
- Patron, Ernesto (2023). "*The Judgment of Taste and the Formalism Undertaking in the Arts*", *Athens Journal of Humanities & Arts*, 10: 1-24.
- Pook, Grant and Newell, Diana (2019). *Foundations of Art History*, translated by Majid Parvaneh-Pour, Tehran: Ghoghnoos. (In Persian)
- Rogerson, Kent (2015). *The Harmony of Free Imagination and Understanding*, translated by Ali Salmani, Tehran: Hikmat. (In Persian)
- Salmani, Ali (2016). "*Critique and Review of the Pre-Conceptual and Multi-Conceptual Views on the Harmony of Free Imagination and Understanding*," *Metaphysics*, Vol. 9, No. 23, Spring and Summer, pp. 36-50. (In Persian)
- Shaghoul, Youssef and Mahouzi, Reza (2008). "*Beauty and Induction in Kant's Critique Philosophy*," *Letter of Wisdom*, No. 11, pp. 53-68. (In Persian)
- Wicks, Robert (2021). *Complete Guide to the Critique of Judgment*, translated by Davood Mirzaei, Tehran: Farhang Moaser. (In Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



State as a Work of Art (Schiller's Aesthetic Point of View in Relation to Romanticism)

Seyed Hamid Talebzade¹ | Hasan Mehrnia² | Fatemeh Delavari Parizi³

1. Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. E_mail: Talebzade@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. E_mail: hmehrnian@ut.ac.ir

3. Ph.D. Candidate in Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. E_mail: Fatemehtalebzade@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(133-156)

Article History:

Received:
18 September 2024

In Revised Form:
08 February 2025

Accepted:
02 March 2025

Published online:
16 March 2025

Abstract

The discussion about the state has been a serious and challenging topic throughout human life, especially in the modern era. Therefore, at a time when this discussion has had many ups and downs in Europe, Schiller, under the influence of Kant, proposed the theory of "aesthetic state" and among competing theories and in opposition to what modernity has prepared for man and the new world, presenting a different point of view suits the taste of the times. In this article, an attempt has been made to systematically explain the place of this debate in Kant's thought, and after presenting the basics of his aesthetic theory, Schiller's point of view on the aesthetic state and its similarities and differences with Kant's thought have been evaluated. For this purpose, both Schiller's philosophical works have been referred to and his dramatic works have been discussed. In the continuation of the article, the influence of this idea on the thinkers of the Romantic era and the formation of the idea of the poetic state and the organic state and its development process have been discussed. Finally, while comparing the difference between the views of Kant and Hegel in the discussion of culture and the influence of this view in the definition of the state, the difference between the state as a work of art, as proposed by Schiller, and Hegel's organic state and how they influence the field of culture, society and politics Assessment has been made.

Keywords: aesthetic and poetic state, aesthetics, romanticism, organic state, Kant and Schiller

Cite this article: Talebzade, H.; Mehrnia, H. & Delavari Parizi, F. (2024-2025). State as a Work of Art (Schiller's Aesthetic Point of View in Relation to Romanticism). *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (133-156).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.382541.1006854>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

In this article, it is first explained that During the Enlightenment era, the idea of a "mechanical state" in the Cartesian mathematical world was proposed, but the romantics went beyond this idea and proposed an "organic state" that conveyed both the feeling of freedom to the citizens and the sense of belonging to the community and necessity, Historical development and cultural tradition. The idea of "the state as a work of art" or the aesthetic state was proposed in such a context by Friedrich Schiller under the influence of Kant and expanded and developed with other romantics.

By considering the judgment of taste as subjective, Kant proposes his Copernican revolution in criticizing the power of judgment and speaks to get rid of relativism, alienation and reflection on the object in the free play of cognitive powers. He also refers to the common human capacity to perceive beauty by talking about common sense.

In fact, Kant is trying to save beauty, art and aesthetics from the evil of predetermined rules with this separation and distinction between types of rulings. In fact, contrary to the existing tradition in art theory, Kant seeks to liberate aesthetics from quantitative rules. According to him, genius is to establish a rule in nature. Contrary to some interpretations, he does not negate the rule, however, the rule he establishes is not conceptual either. According to him, art has its own rules and establishes its own rules through the play of imagination. However, Schiller is more serious in seeking to save art and aesthetics from pre-determined rules and show the relationship between art and politics more clearly than Kant. He considers even politics to be free from predetermined rules.

However, despite the fact that Kant was trying to give rationality and discipline and a framework to art, later romanticist thinkers separated from Kant by allowing feelings and emotions completely free. In the meantime, following Kant, Schiller wanted to preserve the free play of imagination and understanding at the same time and make it orderly. It should also be noted that Schiller, in addition to his philosophical works, also has points to consider in his "plays". Although he did not explicitly use the term "artistic state", his dramatic works often reflect his philosophical ideas about aesthetics, ethics and the state. Therefore, he has examined the themes related to ideal state, the role of aesthetics and the transforming power of art in his plays in addition to his letters .Among them are the plays of Don Carlos, Bandits, Mary Stewart and etc.

In order to preserve rationality in art and free it from predetermined frameworks, Schiller uses the drive of play, which is between two basic drives; That is, the sensory drive and the facial drive mediate. Schiller explains that these two drives are often in conflict and introduces the play drive as a reconciling force that harmonizes the sensory and facial drives. The play drive is at the center of aesthetic experience and the aesthetic state. A state that is on the transition from a natural state (that is, a state based on sensory drives) to a moral state (based on facial drives).

Next, this article talked about the romantic organic state, which like any organism grows and develops over time and adapts itself to local conditions. As a result, the structure of such a state is the result of historical development and tradition, not the result of formal agreements and fake statutes imposed from above. In this article, it is mentioned that the organic state of Hegel is different from the organic state of the thinkers of the romantic era. The Hegelian state is under the idea of "concept" or "reasonable form", but Schiller's aesthetic state is under the idea of aesthetics, poetry, and art, and the difference between the two is the difference in the meaning of culture according to Kant and Hegel, which shows itself in the difference in the meaning of Kultur and Bildung.

In the following, the state is poeticized and features are listed for it, including: the presence of faith and love, which can make the society more harmonious, and through common spiritual and emotional ties, it strengthens unity and harmony among its citizens. In the poetic state, the power of the state comes from its ability to reflect and nurture the spiritual and inner life of its citizens. A state that goes beyond mere political and rational management and creates a society with shared moral and spiritual values.

In the following, by mentioning the differences between the artistic state and the aesthetic state and proposing that the goal of the romantics was to transform the world into a work of art, and

therefore, in their opinion, not only poems, plays and novels, but even the individual, society and the state are also works of art, as a result, the unity Sense and intellect are necessary to become a beautiful soul, the final result is described as follows: the "state as a work of art" that Schiller discusses is actually a concept that simultaneously includes the characteristics of the aesthetic state, the organic state, and the poetic state. Although these concepts are closely related, they can be understood with minor differences based on the context and interpretation. The state of art is based on the common capacity of human beings to perceive beauty without predetermined rules, and based on individual ends, not fixed functions. For this purpose, the drive of play is the mechanism that creates the aesthetic state and establishes true freedom. This freedom is achieved through aesthetic education. The active participation of free citizens and self-regulating groups and mediation between the state and the people is one of the capacities to realize freedom in an artistic state, and it arises and expands from the needs and requirements of the people themselves, rather than being imposed on the society.

In the view of romanticism, every person and organization is considered as a work of art, and the state is obliged to create harmony and compatibility between these people and organizations. A state that can create order and beauty and harmony among the members of the society is actually a work of art. The state is like a huge orchestra that creates harmony between the musicians. The state is also obliged to pay attention to the goals of each individual and define the state in harmony with these goals. In artistic Schiller's state, every human flourishes based on his talents, and the state provides a space where people can freely and happily develop their talents. In such a state, every human remains as a poem and a piece of music that actualizes beyond its function in an aesthetic horizon.

Therefore, since art is the manifestation of the absolute and a vital tool for expressing the absolute and filling the gap between the finite and the infinite, Schiller's state is the extension of the absolute and the establishment of the assemblies of nature and spirit. This state strives to bridge the gap between the physical world and the spiritual realm and to extend its universal nature beyond borders. An idea that later developed in different forms in the thought of Hegel and others.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

دولت به مثابه اثر هنری (وجهه نظر زیباشناختی شیلر در نسبت با رمانتیسیسم)

سید حمید طالب زاده^۱ | حسن مهرنیا^۲ | فاطمه دلآوری پاریزی^۳

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Talebzade@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: hmehrnia@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: FatemehDelavari@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

بحث و گفتگو در باب دولت در سرتاسر دوران حیات بشر، به‌ویژه دوره مدرن، مبحثی جدی و چالش‌برانگیز بوده است. از این رو شیلر در زمانه‌ای که این بحث در اروپا فراز و فرودهای زیادی داشته است، تحت تأثیر کانت به طرح نظریه «دولت زیباشناختی» پرداخته و در میان نظریات رقیب و در تقابل با آنچه مدرنیته برای انسان و دنیای جدید تدارک دیده است، به ارائه دیدگاهی متفاوت با سلیقه زمانه می‌پردازد. در این نوشتار، تلاش شده است تا به صورت نظام‌مند، جایگاه این بحث در اندیشه کانت تبیین گردیده و پس از طرح مبانی نظریه زیباشناختی وی، وجهه نظر شیلر در باب دولت زیباشناختی و وجوه اشتراک و افتراق آن با اندیشه کانت مورد ارزیابی قرار گیرد. برای این منظور هم به آثار فلسفی شیلر رجوع شده است و هم آثار نمایشی او مورد مذاقه قرار گرفته است. در ادامه نوشتار، به چگونگی تأثیر این ایده در متفکران دوره رمانتیک و نحوه شکل‌گیری ایده دولت شعری و دولت ارگانیک و فرآیند بسط آن پرداخته شده است. در نهایت، ضمن مقایسه تفاوت دیدگاه کانت و هگل در بحث از فرهنگ و تأثیر این دیدگاه در تعریف دولت، تفاوت دولت به مثابه اثر هنری، آنگونه که شیلر طرح کرده است و دولت ارگانیک هگل و نحوه تأثیرگذاری آنها در حوزه فرهنگ، اجتماع و سیاست مورد ارزیابی قرار گرفته است.

نوع مقاله:
پژوهشی

(۱۳۳-۱۵۶)

تاریخ دریافت:
۲۸ شهریور ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:
۲۰ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:
۱۲ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۲۶ اسفند ۱۴۰۳

دولت هنری و شعری، زیباشناسی، رمانتیسیسم، دولت ارگانیک، کانت و شیلر

واژه‌های کلیدی:

استناد: طالب‌زاده، سید حمید؛ مهرنیا، حسن و دلآوری پاریزی، فاطمه (۱۴۰۳). دولت به مثابه اثر هنری (وجهه نظر زیباشناختی شیلر در نسبت با رمانتیسیسم). فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۱۳۳-۱۵۶).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.382541.1006854>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

در اواخر سده هفدهم و اوایل سده هجدهم، در جهان ریاضی‌وار دوران روشن‌گری، عقلانیت مکانیکی بر تمامی دانش‌ها سایه افکنده بود. در نیمه دوم سده هجدهم و به‌ویژه در آلمان، هردر، گوته و شیلر با الهام گرفتن از طبیعت و تأکید بر احساسات و عواطف آدمی جنبش ادبی «طوفان و طغیان»^۱ را راه اندازی کرده و اندکی بعد به تأسی از این نهضت و در انتقاد به دوره روشن‌گری، جنبشی به نام رمانتیسیسم^۲ شکل گرفت که خواستار بازگرداندن وحدت و پیوستگی به جهان از هم‌گسیخته دوره مدرن بود. توجه به احساسات و عواطف و قوه خیال، رازآلودگی طبیعت و لزوم توجه به آن، و توجه به خصوصیات هویتی، فرهنگی و ملی، به جای نگاه کل‌گرایانه و جهان‌شمول از جمله ویژگی‌های اساسی این نهضت ادبی و هنری بود. در بحث از «سیاست»، به طور خاص رمانتیک‌ها از ایده «دولت مکانیک» و ماشینی دوران روشن‌گری - که تحت تأثیر نجوم کوپرنیک و گالیله و نگاه ریاضیاتی دکارتی بیش از همگان در آثار هابز^۳ پدیدار شده بود - عبور کرده و «دولت ارگانیک» را پیشنهاد می‌دادند که هم احساس آزادی را به شهروندان منتقل می‌کرد و هم حس تعلق داشتن به اجتماع و ضرورت بسط تاریخی و سنت فرهنگی را. رمانتیک‌ها به ایده‌های انتزاعی قراردادهای اجتماعی مشکوک بودند و ترجیح می‌دادند به اقتداری که به طور طبیعی و ریشه‌دار از تاریخ ظهور می‌کند، بپردازند. در حالی که آنها به احساسات و خلاقیت فردی ارجح می‌نهادند، توأمان بر اهمیت جامعه و تعلق به آن نیز تأکید داشتند. ایده «دولت به‌مثابه اثر هنری» یا دولت زیباشناختی در چنین بستری روی داده است.

مفهوم «دولت هنری» یا «دولت به‌مثابه اثر هنری»، اغلب با نام فریدریش شیلر^۴ (۱۷۵۹-۱۸۰۵)، شاعر، فیلسوف، نمایشنامه‌نویس و نخستین چهره برجسته رمانتیسیست گره خورده است. شیلر این مفهوم را در آثار مختلف خود به‌ویژه در مجموعه «نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان»^۵ تشریح نموده است. او در این نامه‌ها به دنبال تبیین این مسئله است که چگونه اصول زیباشناختی می‌تواند افراد و جامعه را متحول نموده و ارتقاء بخشد. وی علاوه بر آن، با طرح مفهوم دولت زیباشناختی استدلال می‌کند که چنین دولتی جنبه‌های حسی و عقلانی طبیعت انسان را با هم هماهنگ نموده و به جامعه‌ای متعادل‌تر و عادلانه‌تر منجر می‌شود. شیلر استدلال می‌کند که تربیت زیباشناختی می‌تواند ابزار قدرتمندی برای اصلاحات سیاسی باشد.

1. Sturm und Drang

2. Romanticism

3. Thomas Hobbes

4. Friedrich Schiller (1759-1805).

5. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795.

نکته درخور توجه در اولین نامه‌های شیلر، ادعای ابتناء دیدگاه‌های وی بر اصول فلسفی کانت^۱ است. زیرا کانت پیشتر در *تقد قوه حکم* تلاش کرده بود به هنر و زیباشناختی جنبه عقلانی ببخشد، گرچه بعدها برخی از اشکال رمانتیسیسم تلاش نمودند تا نظرگاه وی را به بحث در باب آزادی تقلیل دهند. کانت هرچند هنر را سرزمین آزادی می‌دانست و آن را با بازی آزاد خیال توضیح می‌داد اما در تلاش بود تا عقلانیت و انضباط و چارچوبی به هنر ببخشد تا آن را از پریشان‌بافی‌های یک ذهن آشفته متمایز کند. اما مجال‌بخشی به احساس و عاطفه و قواعد غیر کمی و ریاضیاتی، برای اندیشه‌ورزان رمانتیک پساکانتی آغازگر راه جدیدی شد. شیلر، تحت تأثیر کانت، می‌خواست دوگانه بازی آزاد حس و فاهمه را حفظ کند.

همچنین باید توجه داشت که شیلر در «نمایش‌نامه‌هایش» به صراحت از اصطلاح «دولت هنری» استفاده نمی‌کند، اما آثار نمایشی او اغلب بازتاب ایده‌های فلسفی وی درباره زیباشناسی، اخلاق و دولت است. از این رو، او مضامین مربوط به حکومت ایدئال، نقش زیباشناسی و قدرت دگرگون‌کننده هنر را افزون بر نامه‌ها، در نمایش‌نامه‌هایش نیز مورد بررسی قرار داده است. این نمایش‌نامه‌ها اغلب بر اهمیت زیباشناسی، فضیلت اخلاقی و قدرت الهام‌بخش کنش‌های فردی در حکومت تأکید می‌ورزد و با دیدگاه او از جامعه‌ای منسجم و هماهنگ که در آن هنر و اخلاق عمیقاً در هم تنیده شده‌اند، همسو است. شیلر با طرح این دغدغه‌ها و مضامین در آثار خود زمینه را برای متفکران رمانتیک بعدی فراهم آورد تا به کاوش در باب رابطه میان هنر، جامعه و حکومت پردازند. این رویکرد نسبت به دولت هنری بر متفکران رمانتیک و ایدئالیست معاصر و بعدی نظیر فریدریش شلگل^۲ و برادرش آگوست^۳؛ نووالیس^۴؛ هاینریش هاینه^۵، گوته^۶، هگل، مارکس، نیچه، گادامر و... تأثیر فراوانی گذاشت.

از این رو در نوشتار حاضر برای درک عمیق‌تر دولت هنری شیلر (یا دولت به‌مثابه اثر هنری)، در آغاز نگاهی اجمالی خواهیم داشت به زیباشناسی کانت و شالوده‌ای که وی برای طرح این موضوع بنا نهاد. سپس به تبیین و تحلیل نظریه «دولت زیباشناختی» شیلر خواهیم پرداخت و با طرح «دولت ارگانیک رمانتیک» و «دولت شعری»، به مفهوم «دولت به‌مثابه اثر هنری» نزدیک خواهیم شد.

1. Immanuel Kant (1724-1804).
2. Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1773-1829)
3. August Wilhelm von Schlegel (1767- 18445)
4. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772-1801)
5. Christian Johann Heinrich Heine (1797-1856)
6. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

۲. کانت و مسئله زیبایی

کانت در اولین بخش از کتاب *نقد قوه حکم*، به صراحت عنوان می‌کند که «حکم ذوقی، به هیچ وجه یک حکم شناختی و در نتیجه منطقی نیست؛ بلکه مبنای ایجابی آن تنها می‌تواند سوژکتیو باشد» (Kant, 1892, &1).^۱ او همچنین معتقد است که نسبت تصورات با احساس لذت و الم، بر واقعیت ابژه دلالت نمی‌کند، بلکه در اثر آن، سوژه چگونگی متأثر شدنش از تصور را ادراک می‌کند. بنابراین کانت پیرو انقلاب کوپرنیکی خود در حوزه معرفت در نقد اول، در همین ابتدای نقد سوم انقلاب جدید خود در حوزه زیباشناسی را مطرح می‌کند؛ انقلابی که به موجب آن «زیبایی» از ابژه خارجی به رخدادی در خود سوژه چرخش می‌کند. او مبنای ایجابی حکم ذوقی را اساساً امری صوری می‌داند و نه مادی. با این حال کانت برای اینکه در دام نسبی‌گرایی نیفتد، تلاش می‌کند برای این احکام ذوقی، مبنای ایجابی پیشینی کشف کند. این مبنا «اصل غایت‌مندی سوژکتیو و تأمل بازتابی به ابژه در بازی آزاد قوای شناختیمان است» (ونزل، ۱۳۹۵، ۲۷). کانت همچنین در بخش چهارم کتاب *نقد قوه حکم*، از حس مشترک^۲ سخن به میان می‌آورد که به ظرفیت مشترک انسان برای درک زیبایی اشاره دارد. حس مشترک برای توسعه یک جامعه منسجم از اهمیتی بنیادین برخوردار است؛ زیرا به افراد اجازه می‌دهد تجربیات و قضاوت‌های زیباشناختی خود را به اشتراک گذارده و در نتیجه هماهنگی اجتماعی و درک متقابل را ارتقا بخشند. او در مقدمه کتاب *نقد قوه حکم* با تمایزی که بین احکام تعیینی^۳ و تأمل بازتابی^۴ قائل می‌شود، تلاش می‌کند تا روش‌های مختلف عملکرد قوه حکم را توضیح دهد. کانت در مقدمه نخست این کتاب که در نسخه اصلی آن گنجانده نشده بود و بعدها منتشر شد، توضیح دقیق‌تری از این مفاهیم ارائه می‌دهد. او به هنگام مقایسه این دو نوع حکم، «حکم تعیینی» را اندراج یک شیء خاص تحت مفهومی کلی می‌داند که یک کلیت داده شده را به یک مورد خاص اعمال می‌کند. حال آنکه «تأمل بازتابی» مادامی که هیچ قاعده مشخصی وجود ندارد در جستجوی یافتن مفهوم کلی برای یک شیء خاص است. او بررسی می‌کند که چگونه ما بدون وجود قوانین از پیش تعیین شده درباره زیبایی و والایی حکم می‌کنیم و به جای آن به حس اشتراک‌پذیری عمومی تکیه می‌کنیم. برای توضیح بیشتر این قسمت، کانت در بخش تحلیل قوه حکم زیباشناختی، امر زیبا را از چهار منظر کمیت، کیفیت، نسبت و جهت مورد بررسی قرار می‌دهد. این چهار وجهه نظر، همان چهار وجهه نظر اصلی توضیح مقولات در شناخت نظری هستند.

۱. علامت & به معنای بند بوده و به این شیوه به شماره بند یک کتاب ارجاع داده می‌شود.

2. Sensus Communis

3. determinate judgment

4. reflective judgment

از نظر کانت حکم زیباشناختی به لحاظ کیفی با مقوله رضایت بدون علاقه، یعنی رضایتی که از سر علاقه و برآورده کردن حس مطبوع نباشد، نسبت دارد. در بررسی حکم ذوقی بر حسب «کمیت»، از آنجا که حکم ذوقی به جهت کیفیت نوعی رضایت بدون علاقه است و در نتیجه وابسته به فرد نبوده و امری همگانی است، در این صورت باید اعتبار داوری را همگانی دانست. از این رو، حکم زیباشناختی به جهت کمیت یک حکم کلی است. اما مشکلی که وجود دارد این است که کانت حکم زیباشناختی را عقلی و ذیل قواعد آن نمی‌داند و رضایت آن، مفهومی و در نتیجه کلی نیست. اما «بی‌علاقگی» یعنی کلی بودن و در اینجا تناقض به وجود می‌آید. راه حل کانت برای رفع این تناقض این است که از نظر او هر حکم زیباشناختی مبتنی بر تعریف شخصی است. پس تنها احکامی، احکام زیباشناختی تلقی می‌شوند و اعتبار دارند که موضوع آن شخصی بوده و درباره یک اثر هنری، فرد یا منظره مشخص صحبت کنند. اما با توجه به اینکه شکل‌گیری حکم زیباشناختی در شرایط سوپژکتیو خاصی پدید می‌آید، در لحظه صدور حکم، گوینده یا صادرکننده حکم، آن گزاره را کلی تصور می‌کند. چنان که باید همگان زیبایی آن را تصدیق نموده و نمی‌توانند آن را نازیبا بدانند. به تعبیر کانت:

«باید از زیبا به‌گونه‌ای سخن بگوید که گویی زیبایی خصلتی از ابژه و حکم منطقی است، در حالی که فقط حکم زیباشناختی است و صرفاً حاوی نسبت تصور ابژه با سوژه است. زیرا به خاطر همین مشابهت با حکم منطقی است که می‌توانیم آن را برای همه مردم معتبر فرض کنیم» (Kant, 1892, &9).

بنابراین، با اینکه صور گزاره زیباشناختی شخصی است و گفته می‌شود «این شیء زیبا است» ولی جهت گزاره کاملاً یک گزاره ضروری است. به تعبیر کانت، «زیبا چیزی است که بدون نیاز به مفهوم به طور کلی خوشایند است» (Kant, 1892, &9).

مفهوم بعدی که کانت از آن بهره می‌برد، مفهوم انتقال‌پذیری است. از نظر کانت شرط سوپژکتیو حکم ذوقی، انتقال‌پذیری است. به بیان دیگر، زمانی که حکم زیباشناختی صادر می‌شود ما آن را انتقال‌پذیر می‌دانیم. این گزاره به لحاظ کمیت، منطقی یک گزاره شخصی است؛ یعنی همیشه با «این و آن» شروع می‌شود. با این حال ما به آن اعتبار کلی می‌بخشیم؛ اعتباربخشی که به لحاظ ابژکتیو قابل تحقق نیست اما به دلیل انتقال‌پذیری آن، به لحاظ سوپژکتیو می‌تواند محقق گردد. از این رو می‌توان با صدور حکم زیباشناختی توجه دیگری را جلب کرد. از سوی دیگر، اگر دیگری بتواند لحظه‌ای منفعت و علایق خود را معلق دارد، در همان شرایط قرار گرفته و می‌تواند یک حکم زیباشناختی صادر کند. «حکم ذوقی»، به خلاف «حکم علمی» با اصل موضوع شروع نمی‌شود؛ بلکه موافقت همگان را - به عنوان مصداقی از قاعده‌ای که تصدیق آن

را نه از مفاهیم بلکه از احساس موافقت همگانی انتظار دارد - به همه نسبت می‌دهد. یعنی گویی همه به همین نحو این شیء را زیبا می‌دانند. به بیان دیگر، در موقعیت زیباشناختی هیچگاه گفته نمی‌شود که «همگان قبول دارند که آن گل زیباست، پس من نیز حکم زیباشناختی صادر می‌کنم»؛ بلکه ابتدا حکم به زیبایی چیزی صادر می‌شود و بعد می‌گویند گویی همه باید فلان چیز را زیبا ببینند. این گزاره که «گویی همه باید زیبا ببینند»، وضعیتی به نام «حس مشترک» را ایجاد می‌کند. در واقع از نظر کانت بازی آزاد میان قوای شناختی در یک مشاهده، لحظه زیباشناختی را رقم می‌زند. بنابراین، حالت سوژه در بازی آزاد قوه خیال و فاهمه، انتقال‌پذیری کلی سوژکتیو در یک حکم ذوقی است. به نظر وی، جامعه‌پذیری دلیل روشنی برای انتقال‌پذیری حالت سوژکتیو شخص است. یعنی وقتی من در لحظه زیباشناختی احساسم را در قالب یک جمله یا در قالب یک اثر هنری آشکار می‌کنم، احساس من توسط جامعه درک می‌شود. این ادراک مشترک و جامعه‌پذیری دلالت بر انتقال‌پذیری دارد.

وجهه نظر بعدی، وجهه نظر «نسبت» است. حکم ذوقی به لحاظ نسبت میان موضوع و محمول، نوعی احساس غایت‌مندی صوری است. کانت در بحث از زیبایی از منظر جهت بر این باور است که ما حکم زیباشناختی را «ضروری» می‌پنداریم. سپس او درباره پنداری یا «گویی» سخن می‌گوید؛ امری که دارای ارزش و مبنا است. اما این مبنا در درون طبیعت نیست؛ بلکه در وجود خود انسان است. پیشتر پاسکال در کتاب مشهور خود تحت عنوان *اندیشه‌ها*^۲ و در استدلال شرط‌بندی^۳، به هنگام بحث از مفهوم «گویی»، از تعبیری استفاده می‌کند که به نظر می‌رسد کانت در مباحث خود پیرامون این موضوع متأثر از آن است. در این استدلال، پاسکال می‌پذیرد که اثبات قطعی وجود خداوند از طریق عقل و منطق امکان‌پذیر نیست، با این حال او پیشنهاد می‌کند که انسان باید به گونه‌ای عمل کند که «گویی» یا پنداری خدا وجود دارد.^۴ (Pascal, 1995, 154-157)

از این رو، کانت نیز در بحث از سوژکتیو بودن احکام زیباشناختی، معتقد است که گوینده چنین حکمی آن را به شکلی بیان می‌کند که گویی حکم او دارای کلیت است و به نوعی به تعبیر «as if» اشاره دارد. او معتقد است که وقتی فردی حکمی زیباشناختی صادر می‌کند، این حکم از نظر منطقی یک حکم سوژکتیو است، زیرا مبتنی بر احساس لذت فردی است. اما فرد به گونه‌ای آن را بیان می‌کند که گویی این حکم ابژکتیو است و همه باید با آن موافق باشند. در اینجا فرد

1. as if

۲. این کتاب (*Pensées*) مجموعه‌ای از یادداشت‌ها و تأملات فلسفی و دینی بلز پاسکال است که پس از مرگش گردآوری و منتشر شد.

3. Le Pari de Pascal

4. as if God exists

نمی‌گوید که «به نظر من زیبا است»؛ بلکه می‌گوید «زیبا است». گویی زیبایی آن یک حقیقت ایزکتیو است که همه باید آن را تصدیق کنند. کانت مفروض می‌گیرد که چنین حکمی بر اساس یک حس مشترک یا «قوه ذوق» صادر می‌شود و گویی همه انسان‌ها توانایی ذاتی برای درک و پذیرش زیبایی را دارند. او تأکید می‌کند که صادرکننده حکم زیباشناختی، در لحظه‌ای که حکم را صادر می‌کند، در حالتی خاص از تطابق یا هماهنگی زیباشناختی^۱ قرار دارد که او را متقاعد می‌کند همه باید با گزاره او موافق باشند. او به‌گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی این احساس زیباشناختی ضرورت کلی دارد. بنابراین می‌توان گفت که کانت در نقد قوه حکم اساساً به دنبال ارائه یک چارچوب فکری منسجم و کلی برای احکام زیباشناختی است. او با تفکیک و تمایز نهادن میان انواع و شرایط احکام، در تلاش است تا زیبایی، هنر و امر زیباشناختی را از قواعد از پیش تعیین شده رهایی بخشد و بر خلاف سنت موجود در نظریه هنر، به دنبال آزادسازی زیباشناختی از بند قواعد کمی است. به اعتقاد وی، هنر قاعده خودش را دارد و از طریق بازی قوه خیال قواعد خود را وضع می‌کند.

۳. طرح شیلر از دولت زیباشناختی

شیلر ضمن بهره گرفتن از مفاهیم و برخی ایده‌های زیباشناختی کانت در نقد قوه حکم، به دنبال آن است تا هنر و امر زیباشناختی را از قواعد از پیش تعیین شده رهایی بخشیده و رابطه هنر و سیاست را پررنگ‌تر از کانت نشان دهد. از سوی دیگر، او همچون کانت به عقلانیت هنر و امر زیباشناختی و دوگانه بازی آزاد خیال و فاهمه معتقد است و از نسبی بودن زیبایی و فقدان مبنای مشترک برای درک آن گریزان است. در ادامه بحث، به نظرگاه زیباشناختی شیلر در مجموعه آثار وی اشاره‌ای خواهیم داشت.

۳.۱. آثار فلسفی شیلر

شیلر در مقاله درباره لطف و کرامت، با الهام از فلسفه‌ی کانت، به تحلیل چگونگی تجلی آزادی اخلاقی در ظاهر و رفتار انسان می‌پردازد. لطف^۲ در نظر شیلر، به‌عنوان تجلی طبیعی و بی‌تکلف اخلاق در رفتار انسان است. به‌عبارت‌دیگر، زمانی که تمایلات حسی و عقل اخلاقی در هماهنگی کامل باشند، رفتار انسان به‌صورت خودجوش و بدون تصنع، لطف و دل‌انگیزی را منعکس می‌کند. کرامت^۳ نشان‌دهنده تسلط عقل بر تمایلات حسی است. در مواقعی که تمایلات با اصول اخلاقی در تضاد هستند، انسان با استفاده از عقل و اراده‌ی خود، بر این تمایلات غلبه می‌کند و این پیروزی

1. Aesthetic Attunement

2. Anmut

3. Würde

به صورت کرامت در رفتار او نمایان می‌شود. (Schiller, 2005, 1-3) این دو مفهوم در نظر شیلر نه تنها بر ابعاد فردی شخصیت انسان‌ها تأثیر می‌گذارند، بلکه در رابطه با سیاست و دولت نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند. لطافت نمودی از آزادی درونی و کرامت نمودی از آزادی بیرونی است. شیلر، در امتداد این بحث، به پیامدهای سیاسی این ایده‌ها می‌پردازد. او باور دارد که جامعهٔ ایدئال باید میان تکلیف و آزادی، ضرورت و اختیار تعادل برقرار کند. همان‌طور که یک فرد باید هم لطافت (هماهنگی طبیعی) و هم کرامت (کنترل عقلانی) داشته باشد، یک دولت ایدئال نیز باید هم آزادی را پرورش دهد و هم قانون را حفظ کند. در واقع شیلر مراقب آن است که جامعه هم حافظ فردیت و احساسات و تمایلات فردی باشد و هم عقلانیت و آرمان بر آن سایه بگستراند.

در واقع شیلر برای اینکه بتواند توأمان هم عقلانیت در هنر را حفظ نموده و هم آن را از چارچوب‌های از پیش تعیین شده رها سازد، در کتاب *نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان* از «رانه بازی»^۱ بهره می‌گیرد که میان دو رانه اساسی یعنی احساس و عقل یا «رانه حسی»^۲ و «رانه صورت»^۳ واسطه‌گری می‌کند. رانهٔ حسی، به تجربیات فیزیکی و عاطفی و وابستگی ما به زمان و تغییرات مربوط می‌شود و شیلر آن را در مفهومی کلی همان زندگی می‌داند. مفهومی که بر هر گونه هستی مادی و حضور بی‌واسطه در حواس دلالت داشته و تابع دنیای طبیعی و قوانین آن است. از سوی دیگر، رانهٔ صورت به کلیهٔ کیفیت‌های صوری اشیا و روابط آنها با نیروهای اندیشه دلالت داشته و نمایانگر ظرفیت‌های عقلانی و فکری بشر است. شیلر توضیح می‌دهد که این دو رانه اغلب در تعارض با هم هستند. رانه نخست ما را به سمت تجربیات تغییرپذیر و گذرا می‌کشاند؛ در حالی که رانهٔ صورت به دنبال ثبات و دائمی بودن است. به نظر وی، از آنجا که افراد معمولاً تلاش می‌کنند تا بین خواسته‌های فیزیکی و آرمان‌های عقلانی خود تعادل برقرار کنند، این تعارض در طبیعت انسان منجر به تنش می‌گردد. شیلر رانه بازی را به‌عنوان نیرویی آشتی‌دهنده معرفی می‌کند که رانه‌های حسی و صورت را با هم هماهنگ می‌کند و می‌توان آن را «شکل زنده»^۴ نامید. مفهومی که بر همهٔ کیفیت‌های زیباشناختی نموده‌ها، و در یک کلام، بر آنچه به وسیع‌ترین معنا «زیبایی» نامیده می‌شود، دلالت می‌کند. رانهٔ بازی، از نظر وی مسئول تعامل آزاد و خلاقانه بین قوای حسی و عقلانی ماست و این امکان را به افراد می‌دهد تا آزادی و خلاقیت را با درگیری همزمان این دو جنبه از طبیعتشان تجربه کنند (شیلر، ۱۴۰۰، نامه پانزدهم). از این رو، رانه بازی در مرکز تجربه زیباشناختی جای دارد؛ جایی که تخیل و عقل در تعامل

1. Spieltrieb
2. Sinntrieb
3. Formtrieb

۴. واژه «lebende Gestalt» بیانگر تعادلی است که در آن شکل (Form) و حیات (Leben) در هم ادغام می‌شوند، به این معنا که زیبایی، ترکیبی از نظم و آزادی، عقل و احساس است.

هماهنگ هستند و این امکان را به افراد می‌دهد تا بدون محدودیت‌های عملی یا مفاهیم سخت، زیبایی را درک کنند.

شیلر در ادامه بحث به معرفی «دولت زیباشناختی» که در مسیر گذار از دولت طبیعی (یعنی دولتی که مبتنی بر رانه‌های حسی است)، به دولت اخلاقی (مبتنی بر رانه صورت) است، می‌پردازد و آن را دولتی می‌داند که در آن افراد به تعادل و هماهنگی بین رانه‌های حسی و عقلانی خود دست می‌یابند. در این دولت، افراد نه تحت سلطه خواسته‌های جسمانی خود (رانه حسی) هستند و نه صرفاً تحت فرمان اصول عقلانی انتزاعی (رانه صورت)؛ بلکه به یکپارچگی و هماهنگی از هر دو دست می‌یابند. هماهنگی حس و عقل، آزادی از تعارضات درونی و نیروهای خارجی، خلاقیت از طریق بازی آزاد تخیل و فاهمه و رشد اخلاقی، از جمله ویژگی‌های مهم این دولت هستند. به نظر شیلر، رانه بازی اساساً فرآیندی است که دولت زیباشناختی را ایجاد کرده و مسئول خلق زیبایی و تجربه لذت زیباشناختی است. شیلر معتقد است که آزادی واقعی تنها در دولت زیباشناختی به دست می‌آید (شیلر، ۱۴۰۰، نامه‌های ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱).

شیلر همچنین برای «تربیت زیباشناختی» ارزش فراوانی قائل بوده و بر این باور است که جامعه‌ای که رانه بازی را از طریق تربیت زیباشناختی رواج می‌دهد، افراد متعادل، آزاد و توانمندی را پرورش می‌دهد که می‌توانند به جامعه‌ای هماهنگ‌تر و عادلانه‌تر کمک کنند. وی در نامه نهم، تربیت زیباشناختی را مرتبط با سیاست و اخلاق می‌داند و هرگونه پیشرفتی در عرصه سیاست را با پرورش و پالایش منش آدمی ملازم و همراه می‌داند. به نظر او، این امر امکان‌پذیر نیست مگر اینکه آدمی از انقیاد قوانین ظالمانه و نامتمدنانه دولت‌های یابد. برای نیل به این مقصود نیاز به وسیله‌ای است که دولت آن را در اختیار کسی قرار نمی‌دهد. همچنین منابعی لازم است تا بتوان با کمک آن در کانون انحطاط سیاسی از آلودگی‌ها دور و در امان ماند. این ابزار و وسیله همان هنر زیبایی است که از الگوهای جاودانه زیبایی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، تربیت زیباشناختی کمک می‌کند تا انسان آمادگی و شایستگی رسیدن به جایی که پالوده از هرگونه آلودگی باشد، کسب کند.

شیلر همچنین در نامه نهم بیان می‌کند که دولت زیباشناختی برخاسته از طبیعت و سرشت سرزنده خود مردم است که هگل از آن به «روح قومی»^۱ یاد می‌کند (هگل، ۱۳۹۰، ۷۰). همچنین، می‌توان دولت زیباشناختی را به تعبیری یک «دولت اخلاقی» (یا دست کم در آستانه اخلاقی شدن) دانست که در آن انسان‌ها به مخالفت با یکدیگر نمی‌پردازند و با هم همدل و هماهنگ هستند. شیلر همچنین اشاره می‌کند که از آنجا که مهم‌ترین خصیصه شهروند این دولت تأمین و حفظ

«آزادی» است و این دولت در تلاش است تا از راه آموزش و «پرورش»^۱ به تحقق آزادی کمک کند. از این رو دولت زیباشناختی را می‌توان حاصل اراده کلی در جهت تحقق ماهیت فرد دانست (شیلر، ۱۴۰۰، نامه بیست و یکم).

شیلر همچنین در اثر منتشر نشده خود تحت عنوان *کالیاس یا در باب زیبایی*^۲، نگاه سوپژکتیو کانت به زیبایی را نقد نموده و می‌گوید زیبایی باید در خود ابژه باشد و آن را به ویژگی خودقانون‌گذاری نسبت می‌دهد.^۳ به بیان دیگر، ابژه زیبا هیچ ضرورتی را از بیرون تحمل نمی‌کند، بلکه قوانین هماهنگی و توازن خود را از درون خود می‌یابد. بنابراین، به اعتقاد وی شیئی از هرگونه قیود خارجی آزاد است و صرفاً بر اساس سرشت خود و در نتیجه آزادانه عمل می‌کند (Schiller, 2003, 1-2). از همین روی بوده است که هگل تلویحاً وی را به دلیل شکستن سد سوژه‌انتراعی و دنیای سوپژکتیو کانتی و تبدیل نمودن آن به ابژکتیویته و تحقق بخشیدن آن در ساحت هنر، تحسین می‌کند (Hegel, 1977, 270). افزون بر این، شیلر در راستای گذار از دولت طبیعی به دولت اخلاقی، با اولویت بخشی به مقوله «فرهنگ» معتقد است که -در قیاس با راهکارهای خشک و خشن سیاسی عصر- ابتدا باید جامعه به سطح خاصی از رشد و تعالی فرهنگی برسد تا امکان تحقق دولت آزاد یا اخلاقی که دولت مطلوب اوست فراهم شود (شیلر، ۱۴۰۰، نامه دوم و هجدهم). لذا دولت زیباشناختی به ایده‌ای اشاره دارد که در آن اصول زیباشناختی (یعنی تعادل، هماهنگی و زیبایی) باید ساختار و عملکرد دولت را هدایت کنند.

۲.۳. نمایش‌نامه‌های شیلر

شیلر همچنین در نمایش‌نامه‌های خود با ارائه طیف وسیعی از روایت‌های تاریخی و داستانی، ضمن بیان ویژگی‌های دولت زیباشناختی، به بررسی حکومت، سیاست و پیچیدگی‌های اخلاقی در زمان قدرت و تأثیر فسادآمیز استبداد و ظلم در جامعه می‌پردازد. او در این آثار به نقد ابهامات اخلاقی و دسیسه‌های سیاسی نخبگان حاکم پرداخته و تنش بین ایدئالیسم و سیاست واقعی را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه رانه بازی در میانه رانه حسی و صورت نقش ایفا می‌کند.

1. Bildung

2. *Kallias oder über die schönheit*

۳. این اثر مجموعه‌ای از نامه‌هایی است که شیلر در سال 1793 به دوستش گوتفرد کورنر (Gottfried Körner) نوشت. در این نوشته‌ها، شیلر تلاش می‌کند تا تعریفی از زیبایی ارائه دهد و آن را با مفهوم آزادی در پدیدارهای حسی مرتبط می‌سازد. این اثر نقش مهمی در توسعه زیباشناختی ایدئالیستی آلمان دارد و مقدمه‌ای برای نظریات بعدی او در نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان محسوب می‌شود.

برای نمونه، در نمایشنامه *دون کارلوس*^۱ مشاهده می‌کنیم که *کارلوس* و *مارکی پوزا* به عنوان نماینده ایده‌های آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه، در برابر استبداد شاه فیلیپ دوم در اسپانیا ایستادگی کرده و بدین‌سان تنش بین واقعیت و امر ایدئال شکل می‌گیرد. در پرده سوم (صحنه دهم)، پوزا خطاب به شاه فیلیپ و با اشاره به دست او می‌گوید: «یک اشاره این دست و یک حرکت این قلم برای رستاخیز دنیا کافی است، به اهل دنیا آزادی فکر اعطا فرمائید» (شیلر، ۱۴۰۱، ۱۳۷). اساساً *مارکی پوزا* در همین صحنه و گفتگو نظرات خود را درباره نقش هنر و زیبایی در جامعه مطرح نموده و به شاه می‌گوید برای اینکه شهروندان درک بهتری از خود و جهان پیرامونشان داشته باشند، باید از هنر و آزادی برخوردار شوند. شیلر در اینجا به کاوش در باب تنش میان ایدئالیسم یا همان رانه صورت و واقعیت‌های سخت زندگی سیاسی (یا همان رانه حسی) می‌پردازد و در تلاش برای دستیابی به رانه بازی است.

همچنین در نمایشنامه *راهزنان*^۲، *کارل مور* با دیدگاهی ایدئالیستی از عدالت و آزادی شروع می‌کند. شورش او علیه فساد اجتماعی را می‌توان به‌عنوان تلاشی برای ایجاد نظم عادلانه‌تر و زیباتر تفسیر کرد. با این حال، واقعیت‌های سخت و سازش‌های اخلاقی اقدامات او نشان می‌دهد که تحقق چنین ایدئال‌هایی در جهانی ناقص چقدر دشوار است. این تقابل نیز بازتابی از رانه بازی شیلر است که نشان می‌دهد تلاش برای ایدئال‌های زیباشناختی اغلب با واقعیت‌های عملی در تضاد است، اما همچنان تلاشی ضروری برای دستیابی به یک وضعیت برتر از وجود یا همان رانه بازی است. در این نمایشنامه *کارل مور* تجسم جنبش طوفان و طغیان است که بر احساسات و فردگرایی تأکید دارد و علیه محدودیت‌های اجتماعی و هنجارهای عقلانی شورش می‌کند. سفر او تنش بین تکانه‌های احساسی و رانه حسی و نیاز به نظم عقلانی یا همان رانه صورت را نشان می‌دهد. از این رو دولت زیباشناختی شیلر در این آثار به دنبال ایجاد تعادل بین این عناصر است و نشان می‌دهد که آزادی و عدالت واقعی یا همان رانه بازی از هماهنگی بین جنبه‌های احساسی و عقلانی انسان‌ها به وجود می‌آید و مسیر دولت زیباشناختی را هموار می‌کند (شیلر، ۱۳۹۴، ۱۴-۷۳).

۱. *Don Karlos*: نمایشنامه دون کارلوس در سال‌های ۱۷۸۳ تا ۱۷۸۷ در پنج پرده نوشته شد. این نمایشنامه به وقایع تاریخی قرن شانزدهم تحت سلطنت فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا اشاره دارد و شخصیت اصلی این نمایشنامه، شاهزاده *استوریاس* است. در این نمایشنامه به مسائلی از قبیل تفتیش عقاید، آزادی‌خواهی، جنگ‌های دریایی بین اسپانیا و سپاهیان دریایی ترکیه اشاره شده است.

۲. *Die Räuber*: اولین نمایشنامه‌ای است که شیلر در سال ۱۷۸۱ منتشر کرده است. این نمایشنامه تأثیر به‌سزایی بر هنر نمایشی آلمان و مولودرام اروپایی گذاشت. این متن شاعرانه و پرشور، نمایش جنگ بین احساسات لطیف و باشکوه انسانی با جامعه‌ای پر از تبعیض و دروغ و به تصویر کشیدن رویای آزادی و جامعه ایدئالیستی غیر واقعی است.

شیلر در دو نمایشنامه *ماری استوارت*^۱ و *ویلیام تل*^۲، بار دیگر سعی می‌کند مسیر دولت زیباشناختی را از مسیر رانه بازی که سنتزی میان رانه‌های متقابل است به تصویر بکشد. او در اینجا مشروعیت حکومت و حق مقاومت در برابر ظلم را مورد بررسی قرار می‌دهد و به تعادل پیچیده بین عدالت و شفقت می‌پردازد. در نمایشنامه نخست، تضاد بین *ملکه الیزابت* و ماری استوارت در واقع نمادی از این مبارزات عدالت خواهانه است؛ در حالی که ویلیام تل به مبارزه مردم سوئیس علیه تسلط اتریش پرداخته و ارزش‌های آزادی و استقلال را جشن می‌گیرد (schiller, 2014-2, 21-90) و (schiller, 2018, 121-452).

او همچنین در نمایشنامه *توطئه فیسکو در جنوا*^۳ - که در زبان فارسی به نام «توطئه فیسکو» شناخته شده است - به بررسی عوامل پویایی جنبش‌های انقلابی پرداخته و جاه‌طلبی‌های شخصی (یا رانه حسی) و اصول اخلاقی (یا رانه صورت) را که اغلب با تحولات سیاسی همراه هستند، در تقابل با هم نشان می‌دهد (شیلر، ۱۳۹۴، ۱۵۵-۳۰۶). او در نمایشنامه *دوشیزه اورلئان*^۴ - یا همان ژاندارک - نیز تقابل و برخورد مأموریت الهی و شور ملی‌گرایی را به تصویر می‌کشد و حق الهی حاکمان و مشروعیت قدرت آن‌ها را مورد سؤال قرار می‌دهد. در این داستان، روحیه قهرمانی و فداکاری ژاندارک تقابل ایمان شخصی، وظیفه ملی و قدرت سیاسی را پررنگ می‌کند (schiller, 2013, 5-215). بنابراین آثار نمایشنامه‌ای شیلر اساساً نمودار رانه بازی در سنتز دو رانه متقابل حسی و صورت است که مسیر دستیابی به دولت زیباشناختی را آشکار می‌کند.

۴. دولت ارگانیک رمانتیک

یکی از اتهاماتی که معمولاً به رمانتیسیم وارد می‌شود، بی‌تفاوتی آن نسبت به شهر و سیاست و غرق شدن در احساسات فردی و بدون چارچوب است. از گونه‌های مختلف رمانتیسیم و از میان

۱. *Maria Stuart*: نمایشنامه‌ای که آخرین روزهای ماری استوارت، ملکه اسکاتلند را به تصویر می‌کشد. این نمایش شامل پنج پرده است که هر یک به چند صحنه تقسیم می‌شود. این نمایشنامه در ۱۴ ژوئن ۱۸۰۰ در وایمار آلمان به نمایش درآمد.

۲. *Wilhelm Tell*: ویلیام تل، اسطوره سوئیس قرن چهاردهم که شبیه شخصیت رابین‌هود در انگلستان و مدافع مقاومت مردم در برابر تجاوزگران است. او الهام‌بخش هنرمندان بسیاری در اروپا بوده که می‌توان به نمایشنامه *حق‌جویانه* و آزادی‌خواهانه شیلر در سال ۱۸۰۴ به‌عنوان صحنه‌ای از زندگی ملت آزاده‌ای اشاره کرد که به زنجیر اسارت بیگانه دچار شده اما روح سرکش و طوفانی اش به این یوغ گردن نمی‌نهد و می‌خواهد آزاد باشد.

۳. *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*: فیسکو (عنوان کامل آن *توطئه فیسکو در جنوا*) دومین درام کاملی است که فریدریش شیلر بر اساس توطئه تاریخی جیووانی لوتیچی فیسکی علیه آندره دوریا در جنوا در سال ۱۵۴۷ نوشته است. شیلر آن را در سال ۱۷۸۲ آغاز کرد و در ۷۵ صحنه در سال ۱۷۸۳ به نمایش درآمد.

۴. *Die Jungfrau von Orleans*: دوشیزه اورلئان، داستان زندگی ژاندارک است که شیلر در سال ۱۸۰۱ م. آن را نگاشت. در این اثر، شیلر پنج سال پیش از مرگ خود در خاک فرانسه به جست‌وجوی نمادی برای آزادی می‌رود و این چنین ژاندارک را در مبارزه با اشغالگران انگلیسی نشان می‌دهد.

اندیشمندان این حوزه برخی به چنین سرنوشتی دچار شده‌اند. مثلاً وقتی گوته در گفتگو با اکرمان^۱ رمانتیسیسم را نوعی بیماری می‌داند، اساساً به این دلیل است که معتقد بود این جنبش هنری و ادبی از واقعیت و طبیعت فاصله گرفته و بیش از حد بر احساسات و تخیل تأکید دارد. طرح شیپلر در این زمینه بر سایر متفکران رمانتیک تأثیرگذار بوده است. با این حال باید توجه داشت که به دلیل تنوع اندیشمندان این مکتب، رمانتیسیسم سرشتی بسیار متضاد داشته و به نوعی محل تلاقی تضادهاست. رمانتیسیسم به تعبیر لووی «در ابره حال یا به تناوب، رویکردی انقلابی و ضد انقلابی، جهانی و ملی، واقع‌گرا و خیال‌پرداز، بازگشت‌گرا^۲ و آرمانشهری، دموکراتیک و اشرافی، جمهوری‌خواه و سلطنت‌طلب، سرخ و سفید، عرفانی و حسی و... است.» (لووی، ۱۳۹۵، ۱۲۰). رمانتیسیسم گویا آتشی است که به هر سو شعله می‌کشد. چه چیزی این آتش را شعله‌ور می‌کند و چرا به هر سو شعله می‌کشد؟ پاسخ به این سؤال ما را به دال مرکزی رمانتیسیسم رهنمون می‌کند.

با جمع‌بندی این نظرات متضاد و نگریستن به عمق آتشی که گرمای شعله‌هایش به قرن نوزدهم نیز رسیده است، متوجه می‌شویم که با نوع خاصی از متافیزیک و نظریه اخلاقی و سیاسی مواجه هستیم و این نوع نگاه نباید به بی‌تفاوتی یا واقعیت‌گریزی سیاسی تعبیر شود. بایزر در آثارش به خوبی این مسئله را نشان می‌دهد و در توصیف رمانتیک‌ها می‌گوید: «رمانتیست‌ها نه تنها اشعار، نمایشنامه‌ها و رمان‌ها بلکه حتی فرد، جامعه و دولت را نیز به‌مثابه آثار هنری می‌نگریستند. هدف آنان در واقع فروشکستن موانع میان هنر و زندگی بود تا اینکه کل جهان را به اثر هنری بدل کنند» (بایزر، ۱۳۹۸، ۹۲). در نگاه اول، چنین تعبیری همان احساسات‌گرایی^۳ و افراط در احساسات را به پیش چشم می‌آورد. کارل اشمیت^۴، چنین نگاهی را بی‌مایه و نامنسجم دانسته و در کتاب «رمانتیسیسم سیاسی» علت آشفستگی در تعریف مفهوم رمانتیسیسم را به اصل موقعیت‌گرایی سوپژکتیو^۵ وابسته می‌داند. به عقیده وی، رمانتیسیسم نوعی موقعیت‌گرایی سوپژکتیو است، به این معنا که رمانتیک‌ها واکنش‌های خود را نه به‌عنوان پاسخ به شرایط عینی و واقعی، بلکه به‌عنوان فرصتی برای بیان خویشتن و تجربیات درونی خود می‌دانند. او بر این باور است که رمانتیک‌ها با تأکید بر موقعیت‌گرایی سوپژکتیو، از تعهد به هرگونه موضع سیاسی مشخص فرار می‌کنند و به جای آن، به دنبال تجربه‌های زیباشناختی و احساسات شخصی هستند. (اشمیت، ۱۳۹۳، ۱۲۱-۱۲۷)

-
1. Eckermann
 2. Restorstonist
 3. Sentimentalism
 4. Carl Schmitt
 5. Subjective occasionalism

در مقابل، تفاسیر مارکسیستی از این جنبش، هرچند با ساده کردن و محدود کردن رمانتیسیسم، عنصر ضروری وحدت‌بخش جنبش رمانتیک را «ضدیت با سرمایه‌داری زیر پرچم ارزش‌های ماقبل سرمایه‌داری» می‌داند، با این حال با تلفیق تفاسیر متنوعی که از خاستگاه سیاسی و اجتماعی رمانتیسیسم به دست می‌دهد، نهایتاً نه تنها نشانه‌ای از توهمات اذهان غیرواقعی ندارد، بلکه پیوند امر سیاسی و زندگی و اهمیت مسئله اجتماعی و سیاسی در نزد رمانتیک‌ها را به ما یادآور می‌شود (لووی، ۱۳۹۵، ۱۲۳).

از این رو، مهم‌ترین ویژگی رمانتیسیسم توجه به امر زیباشناختی به‌عنوان ارزش نخستین است؛ امری که همه مفسران با رویکردهای مختلف به آن اذعان دارند. اما آیا توجه به امر زیباشناختی به معنای بی‌اهمیت جلوه دادن امر سیاسی است؟ به اعتقاد بایزر این که رمانتیک‌ها زیباشناسی را مقدم بر همه ارزش‌ها می‌دانستند به معنای بی‌اهمیت جلوه دادن سایر ارزش‌های اخلاقی یا سیاسی نیست. بلکه اساساً آن‌ها تفکیکی میان ارزش‌های زیباشناختی و سیاسی و اخلاقی قائل نمی‌شدند؛ زیرا آنها با الهام‌پذیری از وحدت کل‌گرایانه یونانی، ایده ارگانیک امر خیر و امر زیبا و حقیقت را یکی می‌دانستند و زیبایی را نمود یا تجلی فرد یا دولت هماهنگ قلمداد می‌کردند. به بیان دیگر، رمانتیک‌ها از آن رو زیبایی را پاس می‌داشتند که ملاک شناخت خیر و حقیقت بود نه ذات یا مبنای آن (بایزر، ۱۳۹۸، ۹۰-۹۴). اما آیا این تعبیر از هنر بدین معناست که هنر در خدمت غایات سیاسی و اخلاقی است و ارزش ذاتی ندارد یا اینکه هنر امری خودآئین بوده و فی‌نفسه دارای ارزش است؟ تعبیری که بایزر از نگاه رمانتیک‌ها دارد این است که آنها دقیقاً به جهت غایات اخلاقی و سیاسی هنر بر خودآئینی هنر تأکید دارند: «به موجب خودآئینی هنر است که اثر هنری والاترین ارزش اخلاقی و سیاسی یعنی آزادی را می‌نمایاند. یک اثر هنری تنها از آن رو بر آزادی دلالت دارد که خودآئین است، یا بدین جهت که اسباب غایات دیگر نیست، چه این غایات اخلاقی باشند و چه فیزیکی» (بایزر، ۱۳۹۸-۹۳).

بایزر راه حل این مسئله را ابتدا در اندیشه شیلر جستجو می‌کند؛ زیرا شیلر در عین حال که همچنان آموزه خودقانون‌گذاری زیباشناختی کانت را می‌پذیرد، بر نقش کانونی هنر در تعلیم و تربیت بشریت تأکید می‌ورزد. او راه حل این تناقض را در تعریف شیلر از زیبایی مستتر می‌داند:

مطابق با رأی شیلر، ذات زیبایی دربرگیرنده نمود آزادی است و یک اثر هنری دقیقاً از آن رو واجد ارزش اخلاقی است که آزادی (یعنی همان بنیاد اخلاق) را می‌نمایاند. با این حال برای این که اثری هنری مظهر آزادی باشد، باید واجد یکپارچگی و خودآئینی خاص خودش به معنای آزادی از اهداف بیرونی باشد. اتفاقاً زمانی هنر اهمیت اخلاقی می‌یابد که از آن برای غایات اخلاقی بخصوصی استفاده نشده باشد. (بایزر، ۱۳۹۸-۹۴).

بایزر، اصطلاح دولت ارگانیک را در توصیف آن چه رمانتیک‌ها از دولت مستقر سیاسی طلب می‌کردند به کار می‌برد. به نظر وی، دولت ارگانیک همچون هر ارگانیسمی مشتمل بر اجزائی خودسامان‌ده^۱ و خودسازنده^۲ است که حیات آن از مشارکت فعال شهروندان آزاد و گروه‌های خودآئین اشتقاق می‌یابد. افزون بر این، دولت ارگانیک چونان هر ارگانیسمی با گذر زمان رشد و نمو می‌کند و خود را با شرایط محلی منطبق می‌سازد. در نتیجه ساختار چنین دولتی برآمده از بسط تاریخی و سنت است نه نتیجه توافقات صوری و اساسنامه جعلی تحمیل شده از بالا. به بیان دیگر، دولت ارگانیک ساختاری تمایزیافته^۳ و لایه لایه^۴ دارد و بواسطه آن شوراهای محلی، احزاب و اصناف، و گروه‌ها به عنوان حلقه واسط میان فرد و دولت نقش آفرینی می‌کنند. از این رو رمانتیک‌ها بر این باور بودند که می‌توانند آزادی را برای اجتماع و فرد انسانی به ارمغان آورده و موجبات مشارکت مردم در امور سیاسی را فراهم آورند. چنین دولتی می‌تواند آزادی شهروندان را تضمین نماید؛ زیرا گروه‌ها نه تنها مجراهایی برای مشارکت عمومی، بلکه خاکریزی در برابر قدرت مرکزی نیز هستند (بایزر، ۱۳۹۸، ۸۸-۹۰).

البته باید توجه داشت که دولت ارگانیک هگلی با دولت ارگانیک مد نظر اندیشمندان دوره رمانتیک تفاوت‌های جدی داشت. دولت هگلی تحت ایده «مفهوم»^۵ یا «صورت معقول» است، حال آنکه دولت زیباشناختی شیلر تحت ایده زیباشناختی و شعر و هنر قرار دارد. تفاوت این دو اساساً در تفاوت معنای فرهنگ در نزد کانت و هگل است. در اندیشه کانت تعریف فرهنگ به انتخاب فرد بسته است؛ یعنی هر شخصی استعدادی داشته و متناسب با استعدادهایش غایتی را طلب می‌کند. در اینجا فرهنگ^۶ با طبیعت و غایات آن ارتباط دارد. در این تعریف، فرهنگ غایت طبیعت، است و با این تعریف از فرهنگ، غایت هر فرد به انتخاب خود او بر می‌گردد. یعنی هر فرد به‌مثابه اثر هنری است و خود دولت زیباشناختی هم در واقع یک اثر هنری است. درست چونان یک کنسرت بزرگ که دولت در آن به‌مثابه رهبر ارکستر به شمار می‌رود. در اینجا هر یک از افراد به تنهایی یک اثر هنری هستند و هارمونیای این افراد نیز که دولت است، یک اثر هنری است. اما هگل فرهنگ را نوعی پرورش یا بیلدونگ^۷ می‌داند که در آن دیگر غایات در کار نیست. او تنها غایت بیلدونگ را تحقق مطلق یا مفهوم می‌داند که در بردارنده همه تعینات و موقعیت‌های اشخاص در یک نظم سیستماتیک به نام دولت است. دولت، از نظر وی نظم

-
1. Self-organizing
 2. Self-generating
 3. Differential
 4. stratified
 5. Begriffe
 6. kultur
 7. Bildung

ارگانیک نظام‌مند است؛ آن گونه که در طبیعت وجود دارد. در اینجا هر فرد کارکرد متعینی دارد و در خدمت دولت و غایت دولت است. محل نزاع شیلر با هگل نیز همین است که نمی‌توان، در چنگال و اقتناص مفهوم، افراد را محدود و متعین کرد.

۵. دولت به مثابه اثر هنری

نوآلیس که به گفته لوکاچ یگانه شاعر مکتب رمانتیک است، در رساله کوتاه *ایمان و عشق*، ایدئال سیاسی خود را «دولت شعری» می‌نامد (لوکاچ، ۱۳۹۵، ۱۵). او معتقد بود که حضور ایمان و عشق می‌تواند جامعه را هماهنگ‌تر کند. وی در پی تحقق دولتی بود که از مدیریت سیاسی و عقلانی صرف فراتر رود و در آرزوی تبدیل شدن به جامعه‌ای بود که با ارزش‌های اخلاقی و معنوی مشترک پیوند خورده باشد (Novalis, 1798, 497). در توضیح ایده «دولت شعری» نوآلیس ابتدا باید به مفهوم شعر در بین رمانتیک‌ها با نگاهی به آثار ایشان بپردازیم. بایزر در تفسیر شعر از دیدگاه رمانتیک‌های اولیه، ادعا دارد که شعر رمانتیک نه به شکلی از ادبیات یا نقادی بلکه به ایدئال زیباشناختی کلی رمانتیک‌ها که به راستی انقلابی است، اختصاص دارد. این ایدئال خواهان دگرگونی همه هنرها و علوم و انسان‌ها و جامعه و دولت است، به نحوی که همه موانع میان هنر و زندگی را از میان برمی‌دارد و جهان را رمانتیک می‌کند (بایزر، ۱۳۹۸، ۵۱).

سپس وی در ادامه تعبیر *شلگل* از امر شعری را بیان می‌کند که با اصل آفرینندگی در خود طبیعت هم‌نشین است و هر فرآورده خلاقیت بشر را تا بدان‌جا که زیبا است، شعری می‌داند (بایزر، ۱۳۹۸، ۵۱). شلگل معتقد بود که شعر شامل تمام اعمال خلاقانه‌ای است که از تجربه معمولی فراتر می‌رود و بیانگر ظرفیت بی‌نهایت خلاقیت و تخیل انسان است. یکی از کمک‌های کلیدی شلگل، به نظریه ادبی، مفهوم آبرونی رمانتیک است. این ایده فرض می‌کند که شعر (و هنر به طور کلی) دائماً در ماهیت و محدودیت‌های خود تأمل بازتابی نموده، خودآگاه است و اغلب تنش بین واقعیت و ایدئال، جدیت و بازیگوشی را برجسته می‌کند (Shelgel, 1991, &42, &116).

همچنین *لوکاچ* در خوانش دیدگاه رمانتیک‌ها در باب شعر آنان را افرادی توصیف می‌کند که در تلاش برای رسیدن به سمفونی خوش‌آهنگی بودند که از دل همه صداها ناساز برخاسته است. در واقع شعر در نظر رمانتیک‌ها مرکز عالم هستی است و امکانی طبیعی برای حل همه تناقض‌ها و دستیابی به هماهنگی برتر است (لوکاچ، ۱۳۹۵، ۱۰). با این توصیف، دولت شعری، دولتی است که بتواند تجلی مطلق بوده و بین متنهای و نامتنهای پیوند برقرار کند. پیوند بین متنهای و نامتنهای به تعبیری همان پیوند بین رانۀ حسی و رانۀ صورت است. به بیان دیگر،

دولت شعری سنتز این دو رانه یا همان رانه بازی است که دال مرکزی دولت زیباشناختی شیلر است. شعر به عنوان مهم‌ترین اثر هنری، ایدئالی است که می‌توان بدان تقرب جست؛ گرچه هرگز نمی‌توان تماماً بدان نائل شد. بنابراین، زیباترین نمود دولت زیباشناختی دولت شعری است که اوج خلاقیت و شکوه و تجلی امر نامتناهی را باید در آن جست؛ اگرچه نمی‌توان به طور کامل به آن دست یافت.

«دولت به‌مثابه اثر هنری» مفهومی است که همزمان در بردارنده همه مفاهیمی است که مطرح شد: دولت زیباشناختی، دولت ارگانیک رمانتیک و دولت شعری. این مفاهیم هرچند به هم بسیار نزدیک و همبسته هستند، اما می‌توانند با تفاوت‌های جزئی بر اساس زمینه و تفسیر درک شوند. از این رو عبارت «دولت به‌مثابه اثر هنری» در اندیشه شیلر بر ایده‌ای تأکید می‌ورزد که در آن ایجاد و اداره یک دولت را به‌مثابه یک تلاش هنری در نظر می‌گیرد (شیلر، ۱۴۰۰، نامه ۲۷). به بیان دیگر، ایجاد دولت چونان خلق یک اثر هنری پایدار است با همان سطح از خلاقیت، پیش‌بینی‌ناپذیری، زیبایی، تناسب و هماهنگی. شیلر از آرمان‌شهر خویش به‌مثابه یک دولت زیباشناختی یاد می‌کند که همچون یک اثر هنری زیبا و فاخر، اعضای متمایز یک جامعه را در یک کل هماهنگ، وحدت می‌بخشد. لذا هر سه این مفاهیم تحت تأثیر آرای شیلر با هم مرتبط هستند و اغلب همپوشانی دارند. این مفاهیم بازتابی از تمایل به فراتر رفتن از حکمرانی مکانیکی بوده و به دنبال سازمان‌دهی اجتماعی جامع‌تر و هماهنگ‌تر هستند (Chytry, 1989, 213-314).

۶. نتیجه‌گیری

همانطور که گفته شد، کانت با تلاش برای کشف مبانی ایجابی پیشینی برای احکام ذوقی می‌کوشد تا زیبایی را از نسبی‌گرایی رها کرده و آن را ذیل تأمل بازتابی تعریف کند. بدین شیوه، ضمن اینکه او این احکام را از قواعد پیشینی و کمی رهایی می‌بخشد، از طریق بازی قوه خیال قواعد دیگری وضع می‌کند. کانت به‌منظور توصیف این وضع با تبعیت از ایده پاسکال در استدلال شرط‌بندی از مفهوم «گویی» و «حس مشترک» بهره می‌برد. دیدگاهی که به ظرفیت مشترک انسان در درک زیبایی اشاره داشته و بدین ترتیب پیوندی میان امر زیباشناختی و امر سیاسی برقرار می‌کند. همچنین بیان شد که شیلر در نمایشنامه‌ها و آثار فلسفی خود به تأسی از نظرگاه کانت، نه تنها هنر بلکه سیاست را نیز از قواعد از پیش تعیین شده ریاضیاتی آزاد می‌سازد. آنچه که در این مسیر به شیلر یاری می‌رساند بسط مفهوم بازی است که از کانت به ارث برده و وضع مجامع رانه حسی و صورت است. از نظر وی، رانه بازی همان فرآیندی است که دولت زیباشناختی را ایجاد کرده و مسئول خلق زیبایی و تجربه لذت زیباشناختی است.

همچنین در مباحث گذشته اتهام همیشگی نسبت به رمانتیسیسم، مبنی بر بی تفاوتی نسبت به شهر و سیاست و غرق شدن در احساسات فردی و بدون چارچوب، رد شد و بیان نمودیم که در این مکتب فلسفی توجه به زیبایی به مثابه ارزش نخستین، معادل توجه به اخلاق و سیاست و حقیقت قلمداد شده و خودآینی هنر، نمایانگر آزادی به عنوان مهم‌ترین ارزش اخلاقی و سیاسی است. افزون بر این اشاره شد که در دولت ارگانیک رمانتیسیست‌ها، آزادی شهروندان از طریق مشارکت اجتماعی تأمین شده و از نظر آنها «دولت» امتداد سنت طبیعی و تاریخی یک ملت است. در ادامه با طرح دولت شعری - که بیشتر به وجوه معنوی و فرهنگی دولت توجه دارد- و همچنین طرح آیرونی رمانتیک، ماهیت بازتابی دولت و ارتباط آن با تأمل بازتابی کانتی روشن تر شد.

در نهایت، «دولت به مثابه اثر هنری» در اندیشه شیلر را چونان هماهنگی میان اعضای مختلف جامعه و هارمونی میان آنها در یک کل زیباشناختی و نیز رهایی از قواعد از پیش تعیین شده در نظر گرفتیم. دولتی که امتداد صحیح سنت تاریخی و فرهنگی یک ملت است و به یکباره ظهور نمی‌کند. دولت به مثابه اثر هنری، بازی و سنتی دائمی میان دوگانه‌هایی چون فرهنگ و مطلق، عدالت و ظلم، حس و عقل، متناهی و نامتناهی، طبیعت و روح، دنیای فیزیکی و قلمرو معنوی، فرد و جمع است که غایت آن «آزادی» است. دولت به مثابه اثر هنری، اساساً در نقد دولت‌هایی به کار می‌رود که یا بر اساس قواعد پیشینی کمی و ریاضیاتی، ماشین‌وار و مبتنی بر قرارداد اجتماعی بنا نهاده شده‌اند؛ یا دولت‌هایی هستند که به غایات فرد بی توجه بوده و همگان را در خدمت غایت کلانی می‌دانند که خود برای دولت در نظر گرفته‌اند.

دولت به مثابه اثر هنری شیلر، به روایتی یک «شعر در حال تکامل» است که تحت «قوانین کلی و مکانیکی» نیست. بلکه تحت رانۀ بازی در میانه حس و عقل قرار دارد و در آن نیروهای متعدد در حال تعامل دینامیک با یکدیگر هستند و در هارمونی و هماهنگی با هم به سر می‌برند. این دولت، به یکباره، بدون زمینه و «ناگهان» پدیدار نمی‌شود؛ بلکه از درون «پرورش» یا همان بیلدونگ برمی‌خیزد. لذا دولت به مثابه اثر هنری را باید با پرورش فراهم آورد. این دولت بیش از آنکه برخاسته از ایده‌های جهان‌شمول حکومت‌داری باشد، از دل سنت حاکمیتی بومی برمی‌خیزد. در این دیدگاه، همچنین مشروعیت سیاسی از سنت، تداوم تاریخی و پیوندهای احساسی بین مردم و حاکمان آنها سرچشمه می‌گیرد. این دولت «از فرهنگ» است اما «در فرهنگ» نیست و از آن فراروی نموده و استعلا می‌جوید. به جهت ویژگی زیباشناختی و هنری این دولت، همواره میانجی یا واسطه‌ای بین فرهنگ و مطلق یا امر متناهی و نامتناهی است. لذا دولت به مثابه اثر هنری «یک پایان» (آن‌چنان که بعدها هگل از دولت ارگانیک استنتاج می‌کند) نیست؛ بلکه همواره یک «در میانه راه بودن»، یک ممارست دائم است که در آن اجزاء همواره در حال انتخاب - بازی بین دوگانه‌ها هستند. غایت این دولت «آزادی» است، اما آزادی‌ای که خودبنیاد و

درون ذات است و از خلال همین «ممارست» و سختکوشی‌ها به دست می‌آید. «ممارست» در دولت‌شیلر به مثابه اثر هنری، پیوند مستحکمی با «انتخاب انسان‌های سیاسی میان دوگانه‌ها» دارد. این همان نقطه‌ای است که در آن ارتباط وثیقی میان «شعر» و «دولت» برقرار می‌شود؛ زیرا شعر چیزی نیست جز انتخاب میان معانی.

افزون بر این، دولت هنری بر اساس ظرفیت مشترک انسان‌ها برای درک زیبایی و بدون قوانین از پیش تعیین شده، بر اساس غایات افراد شکل می‌گیرد؛ نه کارکردهای متعین. برای این منظور، رانه بازی، مکانیزمی است که دولت را ایجاد کرده و آزادی واقعی را رقم می‌زند. این آزادی از طریق تربیت زیباشناختی در جامعه محقق می‌شود. مشارکت فعال شهروندان آزاد و گروه‌های خودآئین و واسطه میان حاکمیت و مردم یکی از ظرفیت‌های تحقق آزادی در دولت هنری است که از دل نیاز و اقتضات خود مردم شکل گرفته و بسط می‌یابند. در این رویکرد هر فرد و سازمان به مثابه یک اثر هنری تلقی شده و دولت موظف است تا میان این افراد و سازمان‌ها هماهنگی ایجاد کند. دولتی که بتواند سازوکاری و زیبایی و هماهنگی میان اعضای جامعه را ایجاد کند، یک اثر هنری زیباست. دولت، مثل یک ارکستر عظیم، که هماهنگی و هارمونی بین نوازندگان را ایجاد می‌کند، موظف است تا به غایت هر فرد توجه داشته، و در کنار آن دولت را در هماهنگی این غایات تعریف کند. در چنین بستری، دولت فضایی فراهم می‌کند که فرد بتواند استعدادهایش را شکوفا ساخته و چونان یک شعر زیبا و ماندگار، خودش را در یک افق زیباشناختی به فعلیت برساند.

منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۳). *رمانتیسیسم سیاسی*. سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- بایزر، فردریک (۱۳۹۸). *رمانتیسیسم آلمانی، مفهوم رمانتیسیسم آلمانی اولیه*. سید مسعود آذرفام، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- سه‌یر، رابرت و لووی، میشل (۱۳۹۵). «رمانتیسیسم و تفکر اجتماعی». یوسف اباذری، *مجله ارغنون* ۲ (رمانتیسیسم: مجموعه مقالات) ۱۱۹-۱۷۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ چهارم.
- شیلر، ف (۱۴۰۱). *دون کارلوس*. محمدعلی جمال‌زاده، انتشارات علمی و فرهنگی: چاپ هشتم.
- (۱۳۹۴). *راهزنان و توطئه فیسکو*. ابوالحسن میکده، انتشارات علمی و فرهنگی: چاپ دوم.
- (۱۴۰۰) *نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان*. سید مسعود حسینی، تهران: نشر بیدگل، چاپ اول.
- لوکاچ، گ (۱۳۹۵) «در باب فلسفه رمانتیک زندگی». مراد فرهادپور، *مجله ارغنون* ۲ (رمانتیسیسم: مجموعه مقالات) ۱۷-۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ چهارم.

- ونزل، کریستین هلموت (۱۳۹۵). *مسائل و مفاهیم کلیدی زیباشناسی کانت*. میرزائی، داوود، نوریان، مانیا، تهران: حکمت، چاپ اول.
- هگل، گ. و (۱۳۹۰). *عقل در تاریخ*. حمید عنایت، تهران: شفیعی، چاپ پنجم.
- Beiser, Frederick (2018). *German Romanticism, the concept of early German Romanticism*. Seyyed Masoud Azarfam, Tehran: Phoenix, first edition. (In persian)
- Chytry, J. (1989). *The aesthetic state: A quest in modern German thought*. University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the philosophy of right*. H. B. Nisbet, A. W. Wood. Cambridge: Cambridge university Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *phenomenology of spirit*. A. V. Miller. Oxford: Oxford university press.
- Hegel, G. and (2011). *Reason in history*. Hamid Enayat, Tehran: Shafi'i, fifth edition (In persian)
- Herder, J. G. (2018). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Neuauflage). Verlag von Holzinger.
- Kant, I (1892). *Critique of judgment*, J. H. Bernard. London: Macmillan and co.
- Lukacs, G. (2016). "On the Romantic Philosophy of Life", Murad Farhadpour, Organon Magazine 2 (Romanticism: Collection of Articles) 1-17, Tehran: Printing and Publishing Organization, 4th edition (In persian)
- Novalis. (1798). «Glauben und Liebe. In Historisch-Kritische Ausgabe» (Vol. 39, 497-498). Kohlhammer Verlag.
- Pascal, B. (1995). *Pensées* (Trans: A. J. Krailsheimer.). Penguin Classics
- Shelgel, F (1991). "Critical Fragments," "Athenaeum Fragments," "From Blütenstaub," in *Philosophical Fragments*, P. Firchow, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schiller, F. (2005). On Grace and Dignity, (Trans: Jane V. Curran), in Jane V. Curran and Christophe Fricker (eds.).
- Schiller, F. (1792). «Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen». (NA 20, 133-147)
- Schiller, F. (2003). *Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner*, (Trans: Stefan Bird-Polan), in J. M. Bernstein (ed.)
- Schiller, F. (2013). *The Maid of Orleans*, (Trans: A. Swanwick.) 1st ed, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Schiller, F. (2014-1). *Fisko's Bandits and Conspiracy*, Abolhassan Meikadeh, Scientific and Cultural Publications: Second Edition (In persian)
- Schiller, F. W. J. (2014-2). *Mary Stuart*, M. Poulton, Methuen Drama.
- Schiller, F. (2018). *William Tell*, T. J. Reed, Forgotten Books.
- Schiller, F. (2021). *Letters in the Aesthetic Education of Man*, Seyyed Masoud Hosseini, Tehran: Bidgol Publishing House, first edition. (In persian)
- Schiller, F. (2022). *Don Carlos*. Mohammad Ali Jamalzadeh, Scientific and Cultural Publishing House: 8th edition (In persian)
- Schmidt, Carl (2013). *Political Romanticism*. Sohail Saffari, Tehran: Contemporary Perspective, First Edition (In persian)

- Sehir, Robert and Lovy, Michel (2015). "Romanticism and Social Thought", Youssef Abazari, Organon Magazine 2 (Romanticism: Collection of Articles) 119-173, Tehran: Printing and Publishing Organization, 4th edition (In persian)
- Slauter, E (2009). *The State as a Work of Art: The Cultural Origins of the Constitution*. The university of Chicago press
- Wenzel, Christian Helmut (2015). *Key issues and concepts of Kant's aesthetics*. Mirzaei, Dawood, Noorian, Manya, Tehran: Hikmat, first edition. (In persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Is Socrates a Prophet? (In Light of the Views of His Contemporaries and the Main Commentators)

Hossein Ghaffari¹ | Parham Elyasi Boroujeni²

1. Corresponding Author, Professor of Philosophy Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: hghafari@ut.ac.ir

2. B.A. in Philosophy and Islamic Wisdom, University of Tehran, Tehran, Iran (Translator's assistant). E-mail: elyasiparham@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(157-190)

Article History:

Received:
07 October 2024

In Revised Form:
29 December 2024

Accepted:
30 December 2024

Published online:
16 March 2025

Abstract

Everybody acknowledges the importance of Socrates' role and influence on the history of philosophy, as well as on the culture of humanity. He is also considered to be the first martyr of virtue and wisdom in human history. In spite of this, even though most Western commentators recognize the elevated meanings and high level of Socratic wisdom, they refuse to consider it to have a supra-human source and to be divine prophet. In this article and through the analysis of Socrates' words and speeches, which can be found in authentic sources such as some of Plato's writings, the author aims to prove the truth of Socrates' claim according to which he had the gift of prophecy. By putting together rational proofs and historical clues from his life, we will underline the veracity of such a claim. A part of the article will be dedicated to underlining the fact that our reasoning is based on authentic and historical references of Socrates' speeches, which are mainly mentioned in Plato's *Apology*. By quoting the main and most important commentators' views in this field, we will therefore endeavor to show that there is a sort of general consensus among most commentators to consider this treatise to be an historical document. The importance as well as main outcome of this article is that if we accept this theory, the general outlook of the history of philosophy will change radically. In addition, the claim that wisdom has a divine source, which is mentioned repeatedly in the content of divine wise men's words and in some Islamic traditions, will be confirmed. Moreover, the link between spiritual truths and human reasoning will be corroborated and underlined.

Keywords:

Socrates, Prophecy, Daimonion, Apology, Plato, Quran

Cite this article: Ghaffari, H. & Elyasi Boroujeni, P. (2024-2025). Is Socrates a Prophet? (In Light of the Views of His Contemporaries and the Main Commentators). *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (157-190).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.382230.1006851>



Publisher: The University of Tehran Press.

Summary

I. The main aspects of prophecy are the existence of an extra-natural inspiration through which God reveals truth to humans in order to introduce a change in human beliefs and conduct, and the prophet being the exact embodiment of the contents of the revelation through his acts and thoughts. As we will see in the course of our argumentation, Socrates meets all these criteria.

II. Now, if Western philosophy is endowed with a divine source in its origin, one should search to find out which factors have made it void of its spiritual substance, and if it does not lack such a content in its essence, one should consider its medieval spiritual facet as something caused by accidental factors such as Christianity, which subsequently disappeared in the wake of later historical transformations such as the Renaissance, leading it to return to its original 'purity.' Following this hypothesis, It would have finally reached the absolute separation from any ontological perspective, i.e., the peak of nihilism, due to refinements in the period from the Enlightenment to present times—something similar to Heidegger's analysis of the transformation of the philosophical system in the West from Plato onwards.

III. Heidegger considers that after the Pre-Socratics, and especially with Plato's Philosophy, Western philosophy forgot the real issue of philosophy, which should deal with existence itself, i. e., Being of beings. Then, if Socrates is a prophet and since he had a deep influence on Plato's thought, considering that Plato's philosophy has lost touch with the truth will no longer be true since it will be the expression of divine truths in a conceptual and Philosophical way.

Moreover, proving such a claim may also refute the existence of a deep opposition between philosophy and religion, a thesis defended by Heidegger. In his analysis of the history of Philosophy, what Heidegger means by 'West' is Greece, which was made Roman and Christian, and became a doctrinal subject in the religion. He considers such a thing to be impossible: '*Christian philosophy is more impossible than a round square; for circle and square are at least common in being geometrical figures, while Christian faith and philosophy are essentially different*' (Heidegger 1982, 88). In his other book entitled *An Introduction to Metaphysics*, Heidegger says that the most fundamental question of philosophy is always: '*Why are there essents¹ rather than nothing?*' and then underlines that '*Anyone for whom the Bible is divine revelation and truth has the answer to the question [...] even before it is asked: everything that is, except God himself; has been created by Him.*' Then, after recalling the biblical sentence according to which '*In the beginning God has created heaven and earth,*' he adds: '*Quite aside from whether these words from the Bible are true or false for faith, they can supply no answer to our question because they are in no way related to it, Indeed they cannot even be brought in to relation with our question. From the standpoint of faith our question is 'foolishness'*' (Heidegger 1968, 6-7). Thus, Heidegger considers that the expression 'Christian philosophy' does not have any sense and that, in the first place, philosophy and religion are not compatible. If we can prove that Socrates was actually a prophet, such a claim would be refuted, since the very source of Greek philosophy would be a divine inspiration.²

1. Essents means existents. See translator's footnote in *An Introduction to Metaphysics*, p. 1 '*Essents=existents, things that are.*'

2. However, we disagree with Heidegger's opinion on three matters: firstly, his interpretation of Presocratic philosophy, which is based on the assertion that this philosophy is based on the direct expression of the very reality of Being itself, i.e., the Being of beings (especially in Parmenides and Heraclitus' Philosophies). According to Heidegger, this golden age of philosophy ended with Plato and Socrates Whose thought marks the beginning of a decline of the ontological importance of the question of Being, Which is to say the beginning of conceptual thought on beings or essents instead of the Being of beings. We believe that even though such an interpretation is partly true, it confuses philosophy and gnosis. In our opinion, what Heidegger considers to be the aim of philosophy, which is to say Being of beings, means a direct and Gnostic apprehension of existence that can only be realized through direct contemplation and not by conceptual philosophical thought. Thus, the thought of Pre-Socratic philosophers such as Parmenides stems from an inner revelation and is closer to gnosis than philosophical thought. In fact, the 'Being of beings' of Heidegger exactly corresponds to the 'a priori unconditioned being' (*wujûd lâ beshart-e maqsami*), which is the subject of Islamic speculative gnosis and corresponds to the reality of existence without any determination or condition, not even the condition of not having been conditioned and determined, and concerns direct and Gnostic apprehension of existence. However, if we want to express any kind of

If we consider Socrates as a prophet, it would contradict Heidegger's point of view on the one hand and also Christian researchers' analysis, such as that of Gilson and Copleston, on the other, for they also believe that the starting point of philosophy was paganism and not monotheism. In the last chapter of his book *The Spirit of Medieval Philosophy*, Gilson asserts that: 'f Plato and Aristotle were monotheists, if they treated God and existence as having the same meaning [...] then the main subject of this book was wrong and must be cast away.'

IV. We should now deal with our main topic, namely whether we should consider Socrates to be a prophet. How should one judge the personality and prophecy of Socrates as someone who is praised by all men of thought in the whole world and is considered to be the supreme example of virtue and wisdom? Is he, as Zeller considered, merely a theoretical philosopher like Aristotle? Or is he, according to Burnet and Taylor, a divine sage and outstanding man of thought in the realm of metaphysics, ethics and politics like Plato, and the '*greatest teacher in European history*' (Jaeger 1939, 2:27)? Is he a pure ethical sage with some thoughts on the realm of the individual and social happiness of humanity, as described by Heinrich Meier or Vlastos?¹ Or is he a divine prophet who was sent to guide civilized, rational people, and like most divine prophets served his Lord his whole life and finally sacrificed himself in this path? Some like Romano Guardini considered Socrates' divine call to be a historical reality that guided him in his divine mission (Guardini 1997, 95). Thus, all of these theories have supporters, but only the last of them, i.e., the prophecy of Socrates, has not been presented seriously among philosophers and historians of philosophy, and if a thinker tends to accept some parts of this theory, he avoids declaring it clearly and completely. Some European thinkers such as the Florentine Marsilio Ficino have drawn some parallels between Socrates and Jesus, especially concerning their trials and deaths, and in one of his dialogues, Erasmus uses the expression 'Saint Socrates, pray for us!' and compares the condemnation of Socrates and Jesus. However, this tendency to consider Socrates as a high and inspired religious figure came to an end with the appearance of Deist thought in the eighteenth century, with thinkers such as Voltaire who tended to consider Socrates as a defender of rational religion against the religious fanaticism of the time. We may therefore deduce that various thinkers and philosophers tended to interpret Socrates' aims and personality according to their own beliefs and Proofs and convictions.

We will base our argumentation on the following claims concerning Socrates, and endeavor to demonstrate them by using mostly Plato and Xenophon's works.

speculative thinking and demonstration of this subject, this only possible Way is Philosophy through its subject defined as 'being qua being' and the use of conceptual demonstrations.'

1. As an example, Vlastos writes that '*Socrates makes a parallel move: he rationalizes the gods by making them moral*' (Vlastos, Socrates, p. 162).



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

آیا سقراط پیامبر است؟ (در پرتو دیدگاه‌های هم‌عصران و شارحان اصلی وی)

حسین غفاری^۱ | پرهام الیاسی بروجنی^۲

۱. نویسنده مسئول، استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران. رایانامه: hghafari@ut.ac.ir

۲. کارشناس فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران (همکار مترجم). رایانامه: elyasiparham@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

اهمیت نقش سقراط و تأثیر او بر تاریخ فلسفه و همچنین فرهنگ بشری بر همگان معلوم است. افزون بر این، او نخستین شهید راه حکمت و فضیلت در تاریخ بشر به‌شمار می‌آید. وانگهی، گرچه بیشتر شارحان غربی به معانی والا و درجات بالای حکمت سقراط اذعان دارند، از پذیرش هرگونه سرچشمه فراطبیعی برای آن و نبوت الهی بودن آن سر باز می‌زنند. غرض نگارنده در این مقاله آن است که از طریق تحلیل سخنان سقراط که در منابع دست اول از جمله برخی نوشته‌های افلاطون یافت می‌شود، مدعای سقراط را مشعر بر اینکه او از موهبت نبوت برخوردار است به اثبات برساند. ما با گرد آوردن استدلال‌های عقلی و سرخ‌های تاریخی از زندگانی وی، بر صحت چنین مدعایی تأکید خواهیم نمود. پاره‌ای از مقاله بدین منظور اختصاص خواهد یافت که تأکید کنیم استدلال ما بر پایه ارجاعات اصیل و تاریخی به سخنان سقراط استوار است که عمدتاً در دفاعیه سقراط (پولوژی) به قلم افلاطون بدانها اشاره شده است. سپس با نقل از اصلی‌ترین و مهم‌ترین دیدگاه‌های شارحان در این زمینه، کوشیده‌ایم نشان دهیم که نوعی اتفاق نظر عمومی میان بیشتر شارحان وجود دارد دایر بر اینکه این رساله‌ها و خصوصاً رساله دفاعیه سقراط در زمره اسناد تاریخی محسوب می‌شوند. اهمیت و همچنین نتیجه اصلی این مقاله آن است که اگر این نظریه را بپذیریم چشم‌انداز عمومی تاریخ فلسفه از ریشه دگرگون خواهد شد. افزون‌براین، این مدعا که حکمت سرچشمه‌ای الهی دارد _ و بارها در مضامین سخنان حکمای اسلامی ذکر شده است _ تأیید خواهد شد. همچنین، وجود پیوند میان حقیقت روحانی و عقل آدمی مورد گواهی و تأکید قرار خواهد گرفت.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۱۹۰-۱۵۷)

تاریخ دریافت:

۱۶ مهر ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۰۹ دی ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۰ دی ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۶ اسفند ۱۴۰۳

سقراط، نبوت، دایمونین، دفاعیه، افلاطون، قرآن

واژه‌های کلیدی:

استناد: غفاری، حسین و الیاسی بروجنی، پرهام (۱۴۰۳). آیا سقراط پیامبر است؟ (در پرتو دیدگاه‌های هم‌عصران و شارحان اصلی وی). *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز

و زمستان، پیاپی ۴۳ (۱۹۰-۱۵۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.382230.1006851>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

«وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»

و آن (قرآن) را به راستی و درستی فرو فرستادیم و به راستی و درستی هم فرو آمده است؛ و ما تو را جز نویدرسان و بیم‌دهنده نفرستادیم.

(اسرئ: ۱۰۵)

۱. مقدمه^۱

«سیسرو» در وصف سقراط گفته است که او «فلسفه را از آسمان به زمین آورد». این مقاله، صحت این کلام را اما به وجهی دیگر اثبات می‌کند. به این معنا که: فلسفه سقراط حقیقتاً، از آسمان به زمین آمده است. به دیگر سخن، هدف این مقاله آن است که ثابت کند سقراط نه تنها یک حکیم فرزانه، بلکه یک پیامبر الهی است.

اصل مدعای نبوت سقراط چه‌بسا برای پژوهشگران و آشنایان با تاریخ فرهنگ و اندیشه بشری چندان تازه و بی‌سابقه نباشد. اگر این مقاله تازگی‌ای داشته باشد به دو جهت یا دلیل است: نخست از جهت نحوه استدلال بر این مسئله که خصوصاً بر اساس ادبیات و فرهنگ اسلامی شکل گرفته است، و ضرورتاً مشتمل بر اثبات عقلانی نبوت و با تأکید بر نقش مرکزی عقلانیت در به کرسی نشاندن صحت نبوت سقراط است؛ و دو دیگر، بررسی نتایج این مدعا پس از استدلال در مورد صحت آن خواهد بود. وانگهی، تحلیل ما عمدتاً مبتنی است بر مشخصه‌ها و ملاک‌های نبوت آن چنان که در سه دین بزرگ ابراهیمی تعریف می‌شود، به منظور اینکه روشن سازیم که سقراط همه این ملاک‌ها را داراست.

ناگفته پیداست که دغدغه ما این نیست که از منظر یک مورخ ادیان، نامی جدید به فهرست کم‌وبیش طولانی پیامبران الهی بیفزاییم که چنین کاری نفع فلسفی چندان نمی‌تواند داشت؛ بلکه فایده پژوهشی از این دست، دگرگونی‌ای است که در بینش ما نسبت به تفسیر تاریخ فلسفه و فرهنگ غرب به‌بار خواهد آورد، و به دنبال آن در تعاملات و برقراری نسبت میان این فرهنگ با فرهنگ‌های دیگر بی‌تأثیر نخواهد بود.

۱. این مقاله، ابتدا به صورت یک سخنرانی به زبان انگلیسی، در کنفرانسی که در مجمعی از اساتید دانشگاه فلسفه یونان و نیز خارج یونان و به همت بنیاد اراسموس در سال ۲۰۰۷ میلادی برگزار شده بود توسط مؤلف ارائه گردید. سپس چند سال بعد متن این مقاله با اندکی تغییرات در مجله *sophia* توسط انتشارات *springer* در مجلد پنجاهم شماره سه در سپتامبر ۲۰۱۱ صفحات ۳۹۱-۴۱۱ منتشر شد. بعد از آن علی‌رغم علاقه اینجانب به انتشار آن به زبان فارسی، به علت اشتغالات بنده، فرصت تبدیل نقل‌قول‌های فراوان در آن متن از زبان انگلیسی به فارسی، فراهم نشد، تا اینکه در سال ۱۴۰۱ آقای پرهام الیاسی دانشجوی فلسفه از من خواست به‌عنوان تکلیف کلاسی، کار ترجمه این قسمت‌ها را انجام دهد. مقاله حاضر، ترجمه مقاله منتشرشده در نشریه *سوفیا* است.

۲. اجمالی بر مشخصه‌های اصلی نبوت در یهودیت، مسیحیت، و اسلام

به‌رغم برخی تفاوت‌ها، می‌توانیم بگوییم که یهودیت و مسیحیت و اسلام معیارهای اصلی یکسانی برای تعریف اینکه پیامبر کیست و نبوت حقیقی چیست دارند: نظر به کتاب عهد عتیق، نبوت به معنای فرستادن یک انسان از سوی خداست تا با تبلیغ، مردم را به پرستش خدای یگانه و رد چندخدایی دعوت نماید. از این‌رو، سموئیل می‌گوید:

... لیکن از پیروی خداوند برنگردید بلکه خداوند را به تمامی دل عبادت نمایید و در عقب اباطیلی که منفعت ندارد و رهایی نتواند داد، چون که باطل است برنگردید (اسموئیل ۲۱:۱۲).

یعنی بت‌ها برابرند با خودپرستی و اباطیل (اسموئیل ۲۱:۱۲). ما معنای یکسانی را در قرآن نیز می‌یابیم: دعوت مردم به پذیرش توحید، می‌بینیم که ابراهیم از مردمش رویگردان گشته بابت پرستش اصنامی که به دست خود تراشیده‌اند و حتی قادر به تکلم نیستند:

«قَالَ اتَّبِعُونِ مَا تَنجُتُونَ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۵-۹۶)
«مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ» (صافات: ۹۲)

بنابراین، مردودشماری اصنام به‌صورتی یکسان نزد ابراهیم مشاهده می‌شود. در عهد عتیق، سموئیل می‌گوید:

آیا خداوند به قربانی‌های سوختنی و ذبایح خشنود است یا به اطاعت فرمان خداوند. (اسموئیل ۱۵:۲۲)
یعنی اطاعت و تقوای راستین در نزد خدا از قربانی نمودن مهم‌تر است (اسموئیل ۱۵:۲۲).

و به‌نحوی یکسان، وحی اسلامی بر اهمیت بیشتر و درجه اول تقوا در عمل قربانی نمودن پای می‌فشرد:

«لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ» (حج: ۳۷)
(گوشت و خون آنها - قربانی‌ها - هرگز به خدا نمی‌رسد ولیکن پرهیزگاری شما به او می‌رسد. بدین‌گونه آنها - چهارپایان - را برای شما رام کرد تا خدای را به پاس آنکه شما را راه نمود به بزرگی یاد کنید. و نیکوکاران را مؤده ده).

در عهد عتیق همچون قرآن، پیامبران مردم خود را انذار می‌کنند از اینکه خدا هرگونه بی‌عدالتی و نابرابری را جزا خواهد داد و آنان را دعوت به اصلاح روش زندگی، و پذیرش ایمان حقیقی می‌کنند. نظر به شخص پیغمبر، عهد عتیق وحی را شرط برای نبوت می‌شمارد:

«لیکن در انسان روحی هست، و نفخه قادر مطلق، ایشان را فطانت می‌بخشد.» (ایوب، ۳۲: ۸).

همین موضوع در این آیات قرآنی یافت می‌شود:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴)

(و از هوای نفس سخن نمی‌گوید. نیست این (قرآن) مگر وحیی که به او فرستاده می‌شود).

مشابهت‌هایی از این دست، مربوط به الزامات نبوت، در امهات نوشته‌های متفکران یهودی و مسیحی و مسلمان یافت می‌تواند شد. در سنت یهودی، ابن‌میمون در *دلالة الحائرين* خود خاطر نشان ساخته است که کمال اخلاقی و روانی حاصل از مطالعه عمیق و تأمل، و نیز دارا بودن یک قوه تخیل فائده، از پیش شرط‌های ضروری پیامبر شدن است. در همان وعاء، در کتاب *سوما ثئولوجیکا*، توماس آکویناس خاطر نشان ساخته است که نبوت تشکیل می‌شود از دانستن چیزهایی که از دانش انسان عادی بیرون است و این مستلزم تقویت ذهن، هم‌زمان با دریافت وحی خاصه است. به نظر او، نبوت عبارت از سخن و «دست زدن به معجزه به‌عنوان حجتی بر سخنان پیامبرانه» است. (سوما ثئولوجیکا، ۱، Q، ۱۷۱، ۱، ۲).

بر همین منوال، الهی‌دانان اسلامی و فلاسفه، اصولی را برای ارزیابی صحت ادعای نبوت تعریف کرده‌اند. مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. ادعای نبوت به‌خودی‌خود،
۲. حضور معجزه یا دست‌کم نوعی مدرک ویژه برای اثبات صحت مدعای پیامبر،
۳. پیامبر دیگران را نیز، به منظور آگاه‌سازی به ناتوانی‌شان از انجام اعمالی از این دست، به تحدی یا مبارزه‌طلبی برای آوردن معجزه دعوت می‌کند تا آنها را نسبت به حقیقت نورانی‌ای که در باطن پیامبر^(ص) به ودیعت نهاده شده، آگاه کند.
۴. ضرورت تعهد ناگسستگی خود پیامبر بر باور و عمل بر طبق اصول و محتویات آنچه بدو وحی گشته است، چنان‌که می‌توان گفت تمام افکار و اعمال او بایستی در هماهنگی کامل با محتوای وحی باشد.

برای جمع‌بندی، اصلی‌ترین جنبه نبوت وجود یک وحی ماوراءطبیعی است که خداوند از طریق آن حقیقت را بر آدمیان هویدا ساخته است به منظور اینکه تغییری در باورهای انسان و اعمال او محقق گردد. و پیامبر، از طریق اعمال و افکار خود، تجسم محتویات وحی است. چنان‌که در مسیر احتجاجات خود خواهیم دید سقراط تمام این معیارها را دارد. به‌طور ویژه، ما می‌توانیم به برخی اصول عمومی نبی‌شناسی در اسلام، اشاره نماییم، که استدلالات ما در طول این مقاله بر مبنای آن خواهد بود. ابتدا، بنابر نظر قرآن، هر جامعه‌ای یک پیامبر دارد.

«إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)

(...تو فقط بیم‌دهنده‌ای، و هر گروهی را راهنمایی است.)

«إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)

(هیچ امتی نبود مگر آنکه در میانشان بیم‌کننده‌ای - پیامبری - گذشت.)

علامه حلّی، یکی از الهی‌دانان مهم قرن هفتم - هشتم هجری در این‌باره چنین نوشته است:

عالمان امامیه گفته‌اند: بعثت در همه زمانها واجب است به گونه‌ای که خالی بودن هیچ زمانی از دین پیامبری [از پیامبران] روا نمی‌باشد. (... دلیل وجوب بعثت، عمومیت وجوب در همه زمانها را افاده می‌کند (علامه حلّی، ۱۳۹۷، ۲۵۵).

افزون بر این، در هر دوره‌ای پیامبر آن زمان باید به زبان مردم خود سخن بگوید:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴)

(و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [بتواند] برای آنان به‌روشنی بیان کند...)

پیامبران صرفاً اندازگرند و آنها که از وحی آنان پیروی می‌نمایند و بدان عمل می‌کنند از غم و ترس آزاد خواهند بود:

«وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

(انعام: ۴۸)

(ما پیامبران را نمی‌فرستیم مگر مژده‌دهندگان و بیم‌کنندگان، پس کسانی که ایمان آورند و کار نیک و شایسته کنند نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین شوند).

نظر به اولین اصل، لاجرم مردم یونان نیز نباید محروم از نبوت بوده باشند. در تاریخ یونان باستان، هیچ پیامبری از این دست شناخته‌شده نیست و هیچ‌کس ادعا ننموده است که پیامبری با این معیارها وجود دارد مگر سقراط. ما به تلویح اشاره می‌توانیم کرد به یکی از گفته‌های افلاطون در این‌باره، که تنها منبع یونانی‌ها برای شناخت خدا و خدایان همانا اشعار و نوشته‌های اساطیری بوده است، نه نبوت الهی:

ولی اگر خدایان هستند و ناظر کارهای آدمیان‌اند، همان خدایانند که از راه گفته‌ها و نوشته‌های شاعران می‌شناسیم. شاعران می‌گویند به‌وسیله نذر و هدیه و قربانی می‌توان دل خدایان را به‌دست آورد و اراده آنان را به نفع خود تغییر داد... (افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری، کتاب سوم، ۳۶۵)

احتجاجات این مقاله مبتنی بر تحلیل آثاری چند از افلاطون و گزنفون است که بر اساس آن نشان خواهیم داد که سیرت سقراط، بر مبنای شواهدی بسیار، با معیارهای نبوت در هر سه دین ابراهیمی منطبق است.

۳. چالش‌های فلسفی این موضوع

چنان‌که در مقدمه گفته شد، اینکه سقراط به‌عنوان یک پیامبر الهی در نظر گرفته شود ممکن است به یک تغییر اساسی در فهم ما از تاریخ فلسفه و فرهنگ غرب منجر گردد، بدین معنا که، ریشه فلسفه یونان و خاصه فلسفه افلاطون باید دارای منشائی الهی دانسته شود. این موضوع البته اهمیتی ویژه دارد خصوصاً اگر گفته‌ وایتهد را در نظر داشته باشیم که: «تمام فلسفه غرب پانوشتی بر آثار افلاطون است.»

باری، اگر فلسفه غرب در منشأ و مبدأ خود از خاستگاهی الهی بهره‌مند باشد، در این صورت، باید پژوهش کنیم تا دریابیم که چه عواملی در طی قرون و اعصار آن را از جوهره معنوی خود تهی ساخته است، و اگر برعکس، در ذات خود فاقد چنین محتوایی بوده است، پس باید وجه معنوی قرون وسطایی آن را ناشی از عوامل عارضی همچون مسیحیت انگاشت که متعاقباً در جریان تحولات تاریخی بعدی، به‌طور طبیعی عوامل عارضی از آن جدا شده و با تکان‌های شدیدی، از قبیل رنسانس، به خلوص اولیه خود بازگشته و سرانجام با تصفیه‌های شدید در دوران قرن روشنگری و قرن معاصر، به جدایی کامل از هرگونه دیدگاه وجودانگاران، یعنی به بن‌بست کامل، و در نتیجه، به اوج قلّه پوچ‌انگاری رسیده است، و این نیز البته، مشابه تحلیلی است که کسانی چون مارتین هایدگر از جریان تحول نظام فلسفی در غرب، از افلاطون به‌بعد، به عمل می‌آورند.

هایدگر اساساً فلسفه و متافیزیک را یونانی و غربی می‌داند _ گرچه تعبیر او از یونانی و غربی را نباید به معنای جغرافیایی و یا دربردارنده یک نوع حس ناسیونالیستی و مستلزم تحقیر تفکر شرقی دانست، بلکه چه‌بسا او خود نظر به افقی ورای فلسفه دارد که به‌نحوی با تفکر شرقی در وجهه غالب آن سازگار تواند بود. می‌گوید:

بیان اینکه فلسفه در ماهیت خود یونانی است، چیزی جز این نیست که گفته شود غرب و اروپا، و فقط اینها، در نهایت و در ژرفای تاریخی‌شان اساساً «فلسفی» هستند (هایدگر، ۱۳۶۷: ۳۵).

باید این نکته را متذکر شویم که مراد هایدگر از «دوره یونانی» دوره پیشاسقراطیان نیست _ گو اینکه این دوره در نزد او شأنی والاتر از دوره ظهور فلسفه در تقرب به حقیقت داشته است _ بلکه منظور هایدگر دوره فترت تفکر یونانی و دوری آن از حقیقت است که در نظر وی از سقراط به بعد آغاز شده، و به‌ویژه به پس از افلاطون دلالت دارد. بنابراین او فلسفه یونانی را مسلط بر جهان غرب می‌داند نه با قدرت آنچه که در ابتدا و شروع آن بود بلکه به‌واسطه آن چیزی که در انتهای این ابتدا به آن مبدل شده بود.

از نظر هایدگر دوران پیش از سقراط مهم‌ترین دوران تاریخی و فلسفی است. درحالی‌که اگر ثابت کنیم که مسئله وجودی ماهیت وجود مسئله‌ای اساسی و بنیادین است، باید گفت دوره افلاطون و ارسطو آغاز زوال و سقوط است (همان، مقدمه: ۱۶).^۱

هایدگر می‌گوید که پس از پیشاسقراطیان و خصوصاً با فلسفه افلاطون اندیشه غربی پرسش اصلی فلسفه را، که رویارویی با خود هستی است، فراموش کرد و به‌جای وجود به موجود پرداخت. پس اگر سقراط را پیامبر بدانیم از آنجاکه او تأثیری عمیق بر فکر افلاطون گذاشت، قول به اینکه فلسفه افلاطون ارتباطش را با حقیقت از دست داده صادق نخواهد بود، چه اینکه فلسفه او بیان الهی حقیقت به شیوه مفهومی و فلسفی خواهد بود.

افزون بر این، اثبات این مدعا می‌تواند رذیله‌ای باشد بر مدعای تعارض عمیق میان فلسفه و دین؛ همان نظریه‌ای که هایدگر از آن دفاع می‌کند. در تحلیل هایدگر از تاریخ فلسفه، مراد از غرب، یونانیت است که رومی و مسیحی گشت و تبدیل به موضوعی اعتقادی در دین شد. او چنین چیزی را ناممکن می‌داند:

فلسفه مسیحی حتی از مربع دایره، محال‌تر است زیرا مربع و دایره لااقل این وجه اشتراک را دارند که هر دو اشکال هندسی هستند، درحالی‌که ایمان مسیحی و فلسفه، بالذات متفاوت می‌باشند (هایدگر، ۱۹۸۲: ۸۸).

وی در کتاب دیگرش با عنوان *درآمدی به متافیزیک*، عنوان می‌کند که مهم‌ترین و اساسی‌ترین پرسش فلسفی همواره این است: «چرا موجودات اصولاً هستند، به‌جای اینکه نباشند؟» و سپس اشاره می‌کند:

کسی که نزد او کتاب مقدس، وحی و حقیقت الهی است، پاسخ این پرسش را که «چرا موجودات اصولاً به‌جای معدوم‌بودن، موجودند؟» حتی پیش از آنکه پرسیده شود، در آستین دارد: و آن پاسخ این است که: موجودات، به استثنای خود خداوند، آفریده حضرت اویند. خود خداوند به‌مثابت آفریدگار آفریده‌ناشده «هست / موجود است».

سپس با یادکرد این جمله کتاب مقدس مشعر بر اینکه:

در آغاز خداوند آسمان و زمین و غیره را آفرید. «می‌افزاید: قطع‌نظر از اینکه آیا این جمله کتاب مقدس برای ایمان حق است یا باطل، نمی‌تواند پاسخی برای پرسش ما باشد. هیچ ربطی به آن ندارد، زیرا حقیقتاً نمی‌تواند چنین ربطی پیدا کند. آنچه به واقع در پرسش ما، مورد پرسش است، برای ایمان، حماقت است (هایدگر، ۱۳۹۶: ۴۹-۵۰).

۱. این همان است که هایدگر مد نظر دارد آنگاه که می‌نویسد: «بزرگ، بزرگ آغاز می‌شود، خویش را فقط از طریق تکرار آزادانه بزرگی ابقا می‌کند، و اگر بزرگ است، در بزرگی نیز به پایان می‌رسد. در مورد فلسفه یونانیان این‌گونه است و این فلسفه با ارسطو در بزرگی پایان یافت» (هایدگر، ۱۳۹۶: ۶۰).

پس، هایدگر چنین می‌پندارد که عبارت «فلسفه مسیحی» هیچ معنایی ندارد و به طریق اولی، فلسفه و دین هیچ سازگاری‌ای با یکدیگر ندارند. اینجاست که اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که سقراط یک پیامبر بوده است این مدعا رد و دفع می‌شود، چه اینکه سرچشمه حقیقی فلسفه الهی خواهد بود.^۱

اگر ما فرض بگیریم که سقراط یک پیامبر است این نه تنها ناقض نقطه نظر هایدگر بلکه از سوی دیگر مخالف تحلیل پژوهشگران مسیحی، همچون ژیلسون و پیروان نوتومیست او از جمله کاپلستون، خواهد بود که باور دارند که سرآغاز حرکت فیلسوفان بزرگ نه از توحید بلکه از شرک بوده است. ژیلسون در قسمت آخر کتاب خود روح فلسفه در قرون وسطی ادعا می‌کند که:

اگر افلاطون و ارسطو موحد بودند، اگر خدا را با وجود به یک معنا می‌گرفتند، [...] یونانیان نیز مثل مسیحیان نسبت وجود انسان و عقل و اراده او را به خدا مثل نسبت مخلوقات با خالق می‌دانستند [...] در این صورت مطلب اصلی این کتاب غلط می‌بود و می‌بایست آن را به دور انداخت.

۴. تعریف مسئله سقراط

به‌عنوان بحث مقدماتی باید به «مسئله سقراط» پردازیم که عبارت است از بررسی دشواری‌های مربوط به شناسایی سقراط اصیل و آموزه‌ها و شخصیت او. سقراط هیچ چیز در زندگی‌اش ننوشت. آموزه‌هایش از طریق سنت شفاهی و یا آنچه به حلقه کوچکی از شاگردانش عرضه کرده به ما رسیده است. منبع اصلی ارجاع ما برای سقراط نوشته‌های افلاطون و گزنفون و همچنین ارجاعات مختصر و مفید ارسطو و نیز گزارش کوبنده آریستوفانس در نمایشنامه کمدی/برها است

۱. با این حال، ما با نظر هایدگر در سه ماده مخالفیم؛ اولاً، با تفسیر او از فلسفه پیشاسقراطی که دایر بر این مدعا است که این فلسفه مبتنی بر بیان مستقیم واقعیت حقیقی هستی فی‌نفسه است، یعنی هستی موجودات (به‌ویژه در فلسفه‌های پارمنیدس و هراکلیت). ثانیاً به عقیده هایدگر، این عصر طلایی فلسفه با افلاطون و سقراط به پایان رسید که اندیشه‌شان سرآغاز کاهش اهمیت هستی‌شناختی مسئله هستی است، یعنی آغاز تفکر مفهومی درباره موجودات یا ذوات به‌جای مواجهه مستقیم با هستی موجودات. ثالثاً ما معتقدیم که اگرچه چنین تفسیری تا حدی درست است، اما فلسفه و عرفان را با یکدیگر خلط می‌کند علاوه بر اینکه، جفای آشکار به افلاطون است زیرا که وی غایت سیر دیالکتیکی‌اش را در تمثیل غار پس از خروج از زندان طبیعت، نیل به مشاهده مُثُل، و بلکه بالاتر از آن وصول نهایی به دیدار خورشید حقیقت می‌داند. (افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری، کتاب هفتم، ۵۱۶). به نظر می‌رسد، آنچه هایدگر هدف فلسفه می‌داند، یعنی وجود موجودات، به معنای ادراک بی‌واسطه و عرفانی از هستی است که تنها با تأمل و شهود مستقیم و نه با تفکر فلسفی مفهومی محقق می‌شود. بنابراین، اندیشه فیلسوفان پیشاسقراطی مانند پارمنیدس ریشه در یک مکاشفه درونی دارد و بیشتر به عرفان نزدیک است تا اندیشه فلسفی. در واقع، «وجود موجودات» نزد هایدگر دقیقاً با «وجود لابشرط مقسمی» در اصطلاح عرفان مطابقت دارد که موضوع عرفان نظری اسلامی است و منطبق بر واقعیت وجود بدون هیچ تعین و شرطی، ولو لابشرطیت و بی‌تعینی است و مربوط به ادراک مستقیم و عرفانی از وجود است. با این حال، هرگاه بخواهیم در وضعیت بیان هرگونه تفکر نظری و اثبات این موضوع قرار بگیریم، تنها راه ممکن، فلسفه‌ورزیدن، از طریق موضوع آن یعنی «موجود بماهو موجود»، و استفاده از برهان‌آوری مفهومی است.

که البته این مورد اخیر دستمایهٔ چندان معتبری نخواهد بود چه اینکه موضع خصمانهٔ او نسبت به سقراط آشکار است.

اما دربارهٔ افلاطون _ که مجموعه آثارش، برخلاف بسیاری از فلاسفهٔ باستان، به‌طور کامل به‌جا مانده است _ مسئلهٔ اصلی این است که وجه تمایز روشنی میان افکار او و سقراط وجود ندارد. افلاطون در زمان مرگ سقراط تقریباً ۲۸ سال داشت و تا آن زمان حدود ۱۰ سال در میان شاگردان وفادار وی سر کرده بود. افلاطون سخت شیفتهٔ شخصیت معنوی، اخلاقی و فکری سقراط بود؛ چنان‌که جز در کتاب *قانونین*، در تمام رسالات و محاوراتش سقراط را به‌عنوان یک شخصیت محوری شرکت داده است. حتی در *سوفیست* و *مرد سیاسی* که بیگانهٔ الثائی نقش محوری دارد حضور سقراط به‌عنوان کسی که دیالوگ فلسفی را پیش می‌برد تثبیت شده است.

مورخان فلسفه، مانند گاتری یا تیلور، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از زندگی علمی و روحی افلاطون به عمل آورده‌اند که برحسب آن ترتیبی نیز از حیث قُرب و بُد فکری او با سقراط به‌دست می‌دهند. آنچه همه بدان اذعان دارند اعتبار رسالهٔ *دفاعیه* (آپولوژی) به‌منزلهٔ یک اثر تماماً سقراطی است. چراکه اندکی پس از مرگ سقراط به نگارش درآمده و دربردارندهٔ حجم انبوهی از وقایع تاریخی زندگی، مرگ، گفتار و کردار او است.

مرجعی دیگر برای معرفی سقراط نوشته‌های گزنفون است؛ از جمله *تدبیر منزل*، *ضیافت*، *دفاعیهٔ سقراط*، و از همه مهم‌تر، *خاطرات سقراطی*. وی در انتهای رسالهٔ خودش به نام *دفاعیهٔ سقراط* چنین ادعا می‌کند:

به‌راستی هنگامی که من حکمت و مناعت طبع وی را در نظر می‌گیرم، خود را ناگزیر از یادکرد او می‌یابم و در حین یادکرد او ناگزیر از ستایش اویم (Xenophon, 2006:17).

گرچه آثار او با آثار افلاطون از حیث مایهٔ فلسفی قابل مقایسه نیست اما از آن‌رو که گزارش یکی از معاصران سقراط را که آن نیز مشابه گزارش افلاطون است، بازتاب می‌دهد، حائز اهمیت است، و بدیهی است که دو گزارش و مدرک از دو نفر مختلف شاهدهی محکم‌تر است از گزارش یک کس.

در باب مشکل تمایز تاریخی سقراط افلاطونی از سقراط تاریخی سخن بسیار گفته‌اند به‌طوری که مجال پرداختن به آنها در اینجا وجود ندارد، ولی، به‌طور خلاصه باید گفت مقام اجمال و تفصیلی که میان سقراط و افلاطون هست را نباید تعارضی میان آن دو تلقی کرد و افلاطون را همچون حجابی بر چهرهٔ سقراط پنداشت؛ گرچه این واقعیتی است که به‌طور متعارف باید پذیرفت، چنان‌که یکی از بزرگ‌ترین افلاطون‌شناسان معاصر، فردلندر نیز در این‌باره می‌گوید:

سقراط افلاطون تقریباً شمایل تاریخی سقراط را پنهان می‌کند (Friedlander, 1958:7).

مع‌هذا وسواس و سخت‌گیری درباره سقراط افلاطونی به هر اندازه‌ای که باشد وقتی رساله دفاعیه به میان آید بی‌وجه می‌گردد؛ چندان‌که پژوهشگری چون چارلز کاهن، که درباره گزارش سایر شاگردان سقراط جز افلاطون نهایت سخت‌گیری را به خرج داده و گزارش آنها را متأثر از افلاطون می‌داند، درباره رساله دفاعیه می‌نویسد:

... اما افلاطون که یکی از اصیل‌ترین متفکران تمام دوران‌هاست، همچنین یک هنرمند خلاق نیز هست. چگونه می‌توان تاریخ را از هنر جدا نمود؟ چگونه می‌توانیم بگوییم آنجایی که خاطرات افلاطون از استادش پایان یافته و بسط و فراوری شخصی او از آموزه‌های او آغاز می‌شود کجاست؟ اگر ما نوشته‌های افلاطون را با داشتن این پرسش در ذهن ورنانداز کنیم، به تضاد بنیادینی میان رساله دفاعیه و باقی آثار افلاطون برخواهیم خورد. اول از همه، تفاوت مشهودی در سبک ادبی وجود دارد. دفاعیه به زانری سنتی، یعنی رونویسی نطق دادگاه برای انتشار، تعلق دارد، دیالوگ‌ها همگی به ژانر جدید «محوارات با سقراط» تعلق دارند، اما در زیر این تفاوت ادبی، تفاوت بنیادی‌تر دیگری نیز خوابیده و آن اینکه دفاعیه رخدادی عمومی را بازمی‌تاباند، دادگاه سقراط را، که حقیقتاً صورت گرفته است و افلاطون و صدها آنتی دیگر در آن حاضر بوده‌اند. دفاعیه یکسره از رنگی دیگر است، دفاعیه می‌تواند به سادگی آن چیزی نامیده شود که بدان سند شبه‌تاریخی می‌گوییم، مانند خطابه مراسم خاکسپاری پریکلس از توسیدید (این مقایسه توسط ولاستوس صورت گرفته) (Kahn, 1996:88).

کاهن در ادامه می‌افزاید:

به‌هرحال، این در مقاطع بسیاری با اسنادی از آشینس تأیید گشته است.

گاتری در کار ارزشمند خود تاریخ فلسفه یونانی درباره اعتبار تاریخی دفاعیه می‌نویسد:

درباره اعتبار تاریخی دفاعیه، دیدگاه‌ها بسیار متفاوت است (...). اما وفاداری ذاتی آن به فلسفه سقراط را افراد معدودی انکار کرده‌اند. حتی منتقدی چون ویلاموویتس قبول دارد که در تألیف آن، افلاطون بایستی به‌دقت از گفتن چیزهایی که سقراط نمی‌توانسته بگوید پرهیز کرده باشد. (...) و درباره کل محاوره، معقول‌ترین فرض این است که افلاطون (که می‌گوید در جریان محاکمه حضور داشته است: 38b, 34a) درعین حال که بی‌تردید سخنان سقراط را در قالب پیراسته‌تر و بهتری ریخته است، حقایق یا محتوای بیانات او را تحریف نکرده است. نهایت این است که ارزش این محاوره را برابر با ارزش گزارش‌های تاریخی توسیدید بدانیم که برخی از آنها را فقط به‌صورت دست دوم شنیده بود. درمورد افلاطون باید این نکته را در نظر داشته باشیم که خود وی در آنجا حاضر بوده است و این حادثه، آخرین بحران در زندگی کسی بوده است که افلاطون او را محترم‌ترین شخص عالم می‌دانست. همین نکته برای تضمین صحت بنیادی آنچه از زبان سقراط نقل می‌کند کافی است، و نشان می‌دهد که اگر هم او چیزی به

منظور گرامی‌داشت یاد سقراط اضافه کرده باشد، این افزایش همسو با منش و دیدگاه‌های واقعی خود سقراط بوده است... (گاتری، ۱۴۰۰: ۴۸۵).

فارغ از این بحث، در باب سقراط تاریخی استناد ما عمدتاً به گزارش افلاطون در دفاعیه است، که گزارش جریان دادگاه به قلم گزنفون _ که ماجرا را از هرموگنس (Hermogenes) پسر هیپونیوکوس (Hipponicus) که در دادگاه حضور داشته نقل می‌کند _ غالباً آن را تأیید می‌کند.

۵. مسئله شخصیت سقراط و نبوت او

فضای دینی‌ای که سقراط در آن می‌زیست شرک‌باوری بود، که عبارت است از ستایش خدایان گوناگون از طریق مناسکی چون قربانی، دعا و پیشگویی. هرچند، باید اشاره کنیم که گرچه دین نقش مهمی در زندگی عمومی و خصوصی مردم یونان در آن زمان داشت،

هیچ شاکله مقبولیت‌یافته دینی‌ای، هیچ عقیده‌ای، هیچ کلیسای سازمان‌یافته‌ای، و هیچ طبقه روحانی که رتبه‌شان در دین به باورهای دینی یا تفسیرهای دینی‌شان بای نحو کان امتیازی ببخشد، و بنابراین هیچ الهیات متمرکزی وجود نداشت (Brickhouse and Smith, 2000:231).

از این رو، وجه مشخصه دین یونانی آن زمان ناپایداری‌اش، از قرار مناسک و اعمالی بود که به اقتضای کشاکش‌های میان اقوام مختلف تغییر می‌کرد. مذهب یونانی همچنین بر آنچه ما امروز اسطوره یونانی می‌نامیم مبتنی بود، گرچه، برکهاوس و اسمیت تأکید دارند که این بسیار سخت است که رابطه دقیق و تأثیر متقابل بین مناسک دینی و این قصه‌ها را فهمید (همان). گرچه ما شاید نفهمیم که ماهیت دقیق این فرق و مناسک و نیز ریشه آنها چه بوده است، اما در اینکه سقراط علیه مذهب زمانه خودش به پا خاست تردیدی روا نمی‌توان داشت، چه، او متهم و محکوم به بی‌دینی شد.

اکنون باید به موضوع اصلی مان بپردازیم، اینکه آیا می‌توان سقراط را پیامبر دانست؟ چگونه باید شخصیت و نبوت کسی را قضاوت نمود که مورد ستایش همه مردمان جهان بوده و به‌عنوان نمونه‌اعلای فضیلت و دانایی شناخته می‌شود؟ آیا او، چنان که تسلا می‌گوید، تنها یک فیلسوف نظری همچون ارسطو بود؟ یا چنان که برنت و تیلور باور دارند یک حکیم الهی و اندیشمندی والامقام در عرصه متافیزیک، اخلاق، و سیاست همچون افلاطون، و نیز «بزرگ‌ترین معلم اروپا» بود. (Jaeger, 1939:2,27) آیا او یک حکیم تماماً اخلاق‌مند بود یا عرضه‌کننده افکاری بلند در عرصه سعادت شخصی و اجتماعی بشریت، چنان‌که توسط هنریش مایر و ولاستوس توصیف شده است؟ یا او پیغمبری الهی بود که فرستاده شده بود تا مردمی متمدن و عاقل را هدایت نماید. او که همچون اغلب انبیا تمام عمرش به خدا خدمت کرد و نهایتاً نیز قربانی راهی شد که

در پیش گرفته بود. برخی چون رومانو گواردینی پیام الهی سقراط را یک واقعیت تاریخی قلمداد می‌کنند که او را در طول مسیرش هدایت می‌کرد (گواردینی، ۱۳۷۶: ۹۵). بنابراین، همه این نظریات حامیانی دارند. گو اینکه، نبوت سقراط در میان فلاسفه و مورخان به‌طور جدی مطرح نشده است، و اگر متفکری تمایل داشته باشد که برخی قسمت‌های این نظریه را بپذیرد، از اعلام روشن و کامل آن خودداری می‌کند.

برخی متفکران اروپایی مانند فلورنتین مارسو فرینکو برخی تشابهات میان سقراط و عیسی را طرح نموده‌اند مخصوصاً با نظر به دادگاه و مرگ آنها، و اراسموس نیز در یکی از محاوراتش، از تعبیر «سقراط مقدس، مان دعا کن» استفاده نموده است. و محکومیت سقراط را با عیسی مقایسه می‌کند. هرچند، این گرایش نیز که سقراط را یک شمایل والا و وحیانی مذهبی بدانیم با ظهور دئیسم در قرن هجدهم، با متفکرانی چون ولتر که سقراط را مدافع مذهب عقلانی در برابر مذهب خرافی زمانش می‌دانست خاتمه یافت. شاید به این نتیجه برسیم که متفکران و فلاسفه تمایل داشتند سقراط و اهداف و شخصیت او را با باورهای شخصی خودشان تفسیر کنند.

۶. براهین و مدارک نبوت سقراط

ما استدلال خود درباره سقراط را بر مدعیات ذیل پایه‌گذاری می‌کنیم و می‌کوشیم تا آنها را بیشتر با رجوع به آثار افلاطون و گزنفون اثبات کنیم.

۱. حدود ۲۵ قرن پیش شخصیت تاریخی وجود داشت به نام سقراط که در آتن می‌زیست.
۲. افزون بر قدرت عقلانی فوق‌العاده، سقراط از منبع الهام‌شناختی ویژه و نیز نوعی صدای هدایتگر بهره می‌برد که خود وی آن را صدایی دایمونی^۱ می‌نامد.
۳. سقراط اعمال خود را رسالتی الهی می‌داند. او باور دارد که از سوی خداوند فرستاده شده تا مردمش را هدایت نماید.
۴. سقراط در طول تمام عمر هفتادساله خود، به امور دنیوی بی‌اعتنا بود و انتظار پاداشی از مردم برای رساندن پیام الهی به آنها نداشت.
۵. او دست آخر به مرگ محکوم شد اما رسالت الهی خود را ترک ننمود یا مرتکب هیچ کاری که ناقض درک عمیق او از عدالت و کمال انسانی‌اش باشد نشد.
۶. محتوای آموزه‌های سقراط در سازگاری مطلق با آموزه‌های پیامبران بزرگ تاریخ است.

۱. اصطلاح دایمون در فرهنگ زمان سقراط اشاره داشت به گونه‌ای موجودات فراطبیعی نظیر فرشتگان، که واسطه برای هدایت‌گری موجودات طبقه الوهی، نسبت به انسان‌ها محسوب می‌شدند و در آثار راجع به سقراط چه رساله‌های افلاطون و چه گزنفون و دیگران به‌عنوان ندای دایمونی در زندگی سقراط از آن یاد می‌شود.

درباره ادعای اول، هیچ شکی نیست که سقراط وجود تاریخی داشته است. از این رو به مدعای دوم درباره دایمونیون سقراط می‌پردازیم. وجود یک نشانه الهی و راهبر روحی برای سقراط از زبان خود او موضوعی است که کم‌وبیش در همه منابع مربوط به او آمده است. افلاطون اغلب از این ندای الهی و از نقش آن در زندگانی سقراط در رسالاتی چون *اوتیفرون*، *دفاعیه*، *فایدروس*، *تئایتوس*، و بسیاری از دیگر رسالات یاد می‌کند. اوتیفرون سقراط را می‌خواند و می‌گوید:

چون تو همواره می‌گویی که ندایی الهی می‌شنوی به این بهانه که تو بدعتی آورده‌ای به دادگاه شکایت کرده است... (*اوتیفرون*: بخش ۳).

نظر به این جمله، به نظر می‌آید افلاطون این را مشخصه‌ای از سقراط می‌داند که بر عموم مردمان معلوم بوده است. در *دفاعیه* او می‌گوید:

آنکه مرا از این کار باز داشته همان ندای درونی و خدایی است که بارها سخن از آن به میان آمده است. گرچه میلوس در ادعای خود کوشیده است آن را مایه استهزای من سازد ولی آن ندا را من از کودکی شنیده‌ام... (*دفاعیه*: ۳۰، ۴۱).

در جای جای *دفاعیه* جملات بسیار دیگری نیز هستند که به چنین موضوعی می‌پردازند. در ابتدای *خاطرات سقراطی*، *گزنفون* می‌نویسد:

البته همه جا صحبت از این است که سقراط ادعا می‌کند که علامتی الهی بر او ظاهر می‌شود و هدایتش می‌کند. (*گزنفون*، ۱:۱۳۷۳)

بنابراین، به نظر می‌رسد که شکی نیست که صدایی دایمونی وجود دارد. همه پژوهشگران معاصر از وجود آن مطمئن‌اند: مثلاً، ولاستوس از دایمونیون به عنوان نشانه‌ای الهی یاد کرده (Vlastos, 1991:170) و به وجود «دستوراتی که از سوی خدای ماوراطبیعی به وسیله نشانه‌های غیرطبیعی بر او صادر می‌گردد.» (McPherran, 1991:345) معترفند. و حتی آن را هدایتی ماوراطبیعی می‌دانند (همان، ص ۳۵۳) که نقش معرفت‌شناختی اصیلی در فکر سقراط دارد. (Ibid:358)

در میان پژوهشگران، حتی کسانی چون تتودور گمپرتس که معترف بود از شناسایی ماهیت صدای دایمونی سقراط ناتوان است در کتاب *متفکران یونانی* هیچ شکی ابراز نمی‌دارد در اینکه آن وجود داشته است. مفسر دیگر یعنی چارلز. ه. کاهن در *افلاطون و محاورات سقراطی* که در آن تلاش نموده تصویری تاریخی از سقراط با توجه به دیدگاه حداقلی ارائه دهد می‌نویسد:

عمل اینخوس سقراط چیزی است که از خدا به او سپرده شده، به کار بستن توانایی‌ای است که قسمت او از جانب خدا است (تئو موریای). این تکلیف ویژه سقراط که عبارتست از: «زیستن

زندگانی فلسفی، دنبال کردن جست‌وجوی حکمت، آزمودن خودم و دیگران» (۵۷۲۸)، توسط پیشگوی دلفی، رؤیاهای دایمونین یا نشانه الهی شخصی سقراط، و به هر صورت توسط هر مشیت الهی دیگری (ثئو موری) که به انسانی دستور می‌دهد که کار خاصی را بکند (۳۳c) تأیید شده است (Kahn, 1996:91).

گاتری در این رابطه می‌نویسد:

ماهیت دقیق «علامت الهی» را می‌توان به عهده دانش‌پژوهان روان‌شناسی و تجربه دینی نهاد. با توجه به فاصله زمانی زیادی که با سقراط داریم و منابع و شواهد اندکی که در دست ماست، شاید نتوانیم در مورد آن، به قطع سخن گوئیم. فقط می‌توان به این نکته قانع بود که خود سقراط آن را جدی می‌گرفت، و بنابراین فعالیت‌های تربیتی او به نظر خودش، امر الهی اصیلی بوده است. به‌طور کلی اگر بخواهیم هرگونه تفسیر کاملی از ذهنیت او عرضه کنیم، بایستی بپذیریم که او رابطه مخصوص و مستقیمی میان خودش و نیروهای الهی معتقد بوده است (گاتری، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

ژان برن در این باره می‌نویسد:

قضیه سروش غیبی سقراط تفسیرها و تعبیرهای متعددی را، هم در عصر باستان و هم در روزگار نو برانگیخت. آپولیوس سقراط را به درجه خدایی خاص می‌رساند؛ در جمع آباء کلیسا، کسانی چون ترتولیانوس، قدیس کوپریانوس، لاکتانئوس، وی را آفریده‌ای شیطانی شمردند، کسان دیگری چون قدیس یوستینیوس، کلمنس اسکندرانی، قدیس ازوب و قدیس آگوستینوس، در وجود سقراط نوعی آفریده ملکوتی سراغ می‌گرفتند. در این روزگار عده‌ای از آن پروا نکرده‌اند که از پدیده‌های خواب‌وخیالی که از ویژگی‌های صرع است سخن به میان آورند، عده‌ای دیگر در این میان چیزی جز طنین درونی پدیده‌های وجدانی ندیده‌اند (برن، ۱۳۶۶: ۱۰۳-۱۰۴).

طبعاً ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم کسانی که به هیچ‌گونه پدیده متافیزیکی باور ندارند تنها به دلیل و به گواه مدعای سقراط به امور غیرمادی و روحی، ایمان داشته باشند - و مسلماً هم چنین نیست. راحت‌ترین راه برای آنان این است که آن را به صرع یا اختلال روانی نسبت دهند و این چنین آن را از اعتبار ببندازند. ما در جواب می‌توانیم بگوئیم که اگر بیماری‌ای همچون صرع می‌توانست شخصیتی مانند سقراط بیافریند، ای کاش تمام انسان‌ها از چنین بیماری‌ای رنج می‌بردند!

البته این‌گونه برخورد با حاملان وحی الهی امر غریبی نیست. در قرآن کریم در بیش از ده آیه، سخن کفار و مشرکان را درباره پیامبر مکرم اسلام که وی را دیوانه و مجنون می‌پنداشته‌اند نقل شده است.

«وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر: ۶)

(و گفتند: ای آن کسی که قرآن بر تو فرو آمده، بی‌گمان تو دیوانه‌ای).

افزون بر این، برخی از پژوهشگران امروز و گذشته غربی از قبیل اتین ژیلسون روح فلسفه قرون وسطی یا فردریک کاپلستون تاریخ فلسفه نمی‌توانند آن فکر توحیدی را که می‌تواند در متونی غیر از متون یهودی و مسیحی یافته شود بپذیرند. آنها، بنابراین، هرگونه وجه توحیدی فکر افلاطون و ارسطو را به‌رغم براهین متقنی که در آثارشان آمده انکار می‌کنند، چه رسد به اینکه این وجه را در سقراط که متن فلسفی از او نمانده بپذیرند.

در مقابل، برخی پژوهندگان به این وجه فکری سقراط اشاره کرده‌اند، بهترین نمونه، پُل فردلندر در کتاب سه جلدی‌اش دربارهٔ افلاطون است. اینجا ما صرفاً یک عبارت کوتاه که در آن او معنای قلمرو دایمونیون را برای افلاطون توضیح می‌دهد می‌آوریم. فردلندر در این رابطه می‌نویسد:

این ایده یا دیدگاه دایمونی عبارت از یک قلمرو بی‌واسطه میان سطح انسانی و الهی است، و از طریق این میانی بودن جایگاهش، عالم را با خود متحد می‌گرداند. «دیوتیما به همین قلمرو در ابتدای اسطوره‌اش دربارهٔ اروس اشاره نموده، و آن را صحنهٔ عام آمیزش خدایان و انسان‌ها توصیف می‌کند (Friedlander, 1958:41).

اکنون می‌رسیم به بررسی سومین مدعای خود، اینکه سقراط باور داشت واقعاً از سوی خدا برای هدایت مردم فرستاده شده است و رسالتی الهی را بر دوش می‌کشد. این مدعا به‌طور مشخص در برخی عبارات دفاعیه دربارهٔ سقراط ابراز شده است.

۱. (...) اکنون که خدا مأمورم کرده است تا در جست‌وجوی دانش بکوشم و خود و دیگران را بیازمایم، آیا شرم‌آور نیست که از ترس مرگ یا خطری دیگر از فرمان خدا سر بتابم؟ (دفاعیه: ۲۹).

۲. او همچنین گفته است: «اگر شما بگویید: «سقراط، سخن آنتوس را نمی‌پذیریم و تو را آزاد می‌کنیم به شرط آنکه دست از جست‌وجو برداری و گرد دانش نگردی و اگر بار دیگر این راه را پیش گیری به مرگ محکوم خواهی شد.» در پاسخ خواهیم گفت: آنتیان، شما را دوست دارم و محترم می‌شمارم. ولی فرمان خدا را محترم‌تر از فرمان شما می‌دانم. از این‌رو، تا جان در بدن دارم از جست‌وجوی دانش و آگاه ساختن شما به آنچه باید بدانید، دست برنخواهم داشت و هرگاه یکی از شما را ببینم به عادت پیشین خواهیم گفت: ای مرد، با آنکه اهل آن هستی، یعنی شهری که به دانش و نیرو مشهورترین شهر جهان است، چگونه شرم نداری از اینکه شب‌وروز در اندیشهٔ سیم و زر و شهرت و جاه باشی ولی در راه دانش و بهتر ساختن روح خود گامی برنداری؟ (... بدین‌گونه رفتار خواهیم کرد ولی به شما آنتیان که به من نزدیک‌تر از دیگرانید بیشتر خواهیم پرداخت زیرا خدا به من فرمان داده است که چنین کنم، و معتقدم هیچ سعادت‌ی برای شهر من بالاتر از خدمتی نیست که من برای پیروی از فرمان خدا به شما می‌کنم.» (دفاعیه: ۳۰)

همچنان در دفاعیه سقراط اعلام می‌کند:

ولی من این راه را چنان که گفتم برای پیروی از فرمان خدا پیش گرفته‌ام زیرا خدا به وسیله سخنگوی پرستشگاه دلفوس و خواب‌ها و راه‌های دیگری که برای اعلام فرمان خود به آدمیان دارد، مرا بر این وظیفه برگماشته است (همان: ۳۳).

اینجا، جالب خواهد بود اگر راه‌های ارتباط با خدا را که سقراط روایت می‌کند با آنها که در قرآن کریم آمده مقایسه نماییم نظیر آیه ۵۱ از سوره شوری:

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآدْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ»

(و هیچ آدمی را نرسد که خدای با او سخن گوید مگر به وحی یا از پس پرده^۱، یا فرستاده‌ای - فرشته‌ای - فرستد پس به فرمان او آنچه خواهد [به وی] وحی کند. همانا او والا مرتبه و با حکمت است).

سقراط همچنان می‌گوید:

شاید یکی از میان شما بگوید: سقراط، مگر نمی‌توانی در شهری بیگانه گوشه‌ای بگزینی و خاموش بنشینی؟ اینجاست آن نکته‌ای که فهماندنش به شما دشوارتر از هر کار است، چه اگر بگویم خاموش ماندن من برخلاف فرمان خداست باور نخواهید کرد. (همان: ۳۷)

افزون بر این، با توجه به چهارمین مدعای ما، یکی از شواهد نبوت سقراط این است که او هرگز هیچ پاداشی برای ابلاغ پیام الهی‌اش دریافت و قبول نکرد و همواره در اثنای مأموریت الهی خود از امور دنیوی برکنار بود:

راستی این سخن را که خدا مرا به شهر شما فرستاده است از اینجا می‌توانید دریافت که کاری که من می‌کنم کاری بشری نیست. زیرا چگونه ممکن است آدمیزاده‌ای سال‌های دراز به خانه و زندگی شخصی خود پشت کند، و شب‌وروز در اندیشه رهایی هموطنان خود باشد و بدین منظور سر در پی یکایک شما بگذارد و چون پدر یا برادری مهتر با شما گفت‌وگو کند و همواره به شما اندرز دهد که در کسب قابلیت انسانی بکوشید؟ اگر من از این کوشش سودی می‌بردم یا در ازای آن مزدی به‌دست می‌آوردم کارم توجیه‌پذیر بود. (همان: ۳۱).

اینجا ما می‌توانیم متوجه شباهت کاملی میان احتجاج سقراط و آنچه در قرآن کریم آمده است شویم. به موجب قرآن پیامبر هیچ پاداشی برای نبوتش از مردم نمی‌خواهد:

«وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعرا: ۱۰۹)

(و بر این [پیامبری] از شما مزدی نمی‌خواهم، مزد من جز بر پروردگار جهانیان نیست.)

۱. مانند ایجاد صوت در درخت یا الهام کردن یا در خواب باز نمودن و جز آن، پس پرده یعنی محلی که کلام از پس آن است نه آنکه متکلم از پس پرده باشد که آنگاه جسم خواهد بود.

این آیه مطابق است با شخصیت سقراط: نبوت الهی او، پیام و ندا و همچنین زندگی پر از فضیلت و معنویت و دانایی او که همه اینها ما را به سوی پنجمین مدعا می‌رساند، از این قرار که یکی از دلایل نبوت سقراط همانا شرافت مطلق اوست و این واقعیت که محکومیتش به مرگ موجب نشد که مأموریت الهی خود را رها سازد تا جانش را نجات بخشد. بنابراین، او حتی در دادگاه خود نمی‌کوشد که از خود دفاع کند بلکه همان موقعیت را هم شرایطی مناسب برای انجام رسالت هدایت و برانگیختن مردم می‌بیند. در دفاعیه او می‌گوید:

... از این رو، آنتیان، من برای خود از خود دفاع نمی‌کنم بلکه در اندیشه شما هستم تا با کشتن من دست به گناه نیالایید و در برابر خدا مرتکب کفران نعمت نشوید چه اگر مرا از میان بردارید به آسانی نخواهید توانست کسی را پیدا کنید که مانند من از جانب خدا به یاری شهر فرستاده شده باشد. همچنان که اگر اسی بزرگ و اصیل به سبب فریبی به تن‌آسایی گراید به تازیانه و مهمیز نیاز پیدا می‌شود، مرا نیز خدا برای آن فرستاده است که همواره شما را بجنبانم و برانگیزم و سرزنش کنم. از این رو چنان‌که گفتم کسی چون من را به آسانی نخواهید یافت. پس سخن مرا بپذیرید و مرا به حال خود گذارید. ولی گمان می‌کنم از سخن‌های من خواهید رنجید و چون کسی که از خواب بیدارش کرده باشند برآشفته خواهید شد و مطابق آرزوی آنتیوس بی‌پروا مرا به مرگ محکوم خواهید کرد و دوباره به خواب سنگین فروخواهید رفت مگر آنکه خدا بر شما رحم آورد و برای بیدار کردن شما کسی دیگر بفرستد. (دفاعیه: ۳۱).

اگر وارد جزئیات شدیم یا ناگزیر از نقل قول‌های طولانی گشتیم _ گرچه بسیاری را حذف کرده‌ایم _ برای این بود که مدعای نبوت سقراط و تأیید آن تنها از خلال تأمل و بازخوانی همین افکار بلند میسر است.

در انتها، ما باور داریم به اینکه آموزه‌های سقراط با هر آنچه از این دسته آموزه‌ها در تعالیم انبیای بزرگ آمده همخوان است. اولاً تقوا و توکل او بر رسالتش درست همانند ابراهیم^(ع) است، که حاضر بود فرزندش را نیز قربانی فرمان خدا سازد. مارک ل. مک‌فارن در بحث از رابطه میان ابعاد عقلانی فکر سقراط و اطاعتش از الوهیت، که همان رابطه میان عقل و وحی باشد، به این نتیجه می‌رسد که اگر سقراط با یک دوراهی ابراهیمی روبه‌رو می‌شد،

او اصولاً همان پاسخی را می‌داد که ابراهیم داد. (McPherran, 1991:373).

بنابراین، مانند همه پیامبران، سقراط با توکل و تسلیم مطلق در برابر آنچه از طریق دایمونین بر او الهام گشته تشخیص می‌یابد. افزون بر این همچنان‌که در ابتدای این مقاله نیز گفتیم که پیامبران سه دین ابراهیمی مردم را با معرفی ایده پرستشی نه بر پایه قربانی بلکه بر

پایهٔ تقوا و اخلاق به اصلاح اعمال دینی‌شان دعوت نموده‌اند، در تفکر سقراطی نیز از آنجاکه خدا ذاتاً دانا و خوب است، طبعاً به تقوا و نیکوکاری و عدالت مردمان پاسخ می‌دهد و نه به قربانی‌های‌شان.

در این باره مک فارن، به عبارت «نیّت و تقوای دعاگو برتر از هدیه‌های مادی اوست» به‌عنوان مشخصه‌ای از تقوای سقراطی اشاره می‌کند (McPherran, 2000:97-98). بنابراین، ما همچنین می‌توانیم گفت که هدف سقراط این بود که مفهوم خدایان را از موجوداتی خودسر که خشم ایشان را بایستی با قربانی دادن فرونشاند اصلاح کند و دقیقه‌ای نو در باب تقوا چنان که در *اوتیفرون* تعریف شده ارائه کند:

پس دینداری چگونه رفتاری است؟ _ تقریباً همان رفتار است که بنده با خواجهٔ خود می‌کند. _
فهمیدم، پس دینداری به عقیدهٔ تو نوعی خدمتگزاری به خدایان است؟ (*اوتیفرون*: ۱۳)

و سپس:

پس برای چه به آنها هدیه می‌دهیم؟ _ برای اینکه از آنان تجلیل کنیم و دلشان را به‌دست آوریم. (همان: ۱۵).

در دین سقراط چنان که در کتاب مقدس و در قرآن هم آمده، مفهوم خداوند به‌عنوان کسی که باید به او با دعا و قربانی رشوه داد رد می‌شود. چراکه با این نمط تقوا به نوعی «دانش / دوستد» تقلیل می‌یابد. (همان: ۱۴).

با ظهور این مفهوم جدید از خدا، سقراط همچنین مردم را دعوت می‌کند به خضوع در برابر حکمت خدا:

حال آنکه دانندهٔ راستین جز خدا نیست و مراد خدا از پاسخی که به زبان سخنگوی پرستشگاه دلفی جاری ساخت این بود که بی‌ارجی دانش بشر را عیان نماید (...). داناترین شما آدمیان کسی است که چون سقراط بداند که هیچ نمی‌داند (دفاعیه: ۲۳).

چنین معنایی در عهد عتیق نیز یافت می‌شود:

خداوند چنین می‌گوید: «حکیم، از حکمت خود فخر ننماید و جبار، از تنومندی خویش مفتخر نشود و دولت‌مند از دولت خود افتخار نکند.» (ارمیا ۹: ۲۳)

قرآن نیز می‌فرماید:

«... وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»

آنچه از علم به شما داده شده بسیار اندک است و شما حقیقت و کنه چیزی را به علم جزئی خود در نمی‌یابید. (اسرا: ۸۵).

افزون بر این، یکی از اهداف سقراط این است که مردم را دعوت کند به اینکه فقط تنها به ابعاد مادی زندگانی نپردازند بلکه به روح خود نیز توجه کنند. او سرسختانه می‌خواهد:

خدمتی که از من برمی‌آید این است که سر در پی پیران و جوانان بگذارم و به آنان ثابت کنم که پیش از آنکه در اندیشه تن و مال و جاه باشند باید به روح خود بپردازند و در تربیت آن بکوشند. (دفاعیه: ۳۰)

این موضوع از اهمیتی یکسان در ادیان ابراهیمی برخوردار است؛ برای مثال در عهد جدید، عیسی به حواریونش می‌گوید:

از این جهت به شما می‌گویم که اندیشه مکنید به جهت جان خود که چه بخورید و نه برای بدن، که چه بیوشید. جان از خوراک، و بدن از پوشاک، بهتر است (لوقا ۱۲: ۲۲-۲۳).

در همین سیاق است که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (کهف: ۴۶)
مال و فرزندان آرایش زندگانی این جهان است، و کارهای نیک پایدار به نزد پروردگار تو به پاداش، بهتر و امید داشتن به آنها نیکوتر است.

افزون بر این، آویزه گوش سقراط که همان جمله «خودت را بشناس» است که این موضوع در یکی از مهم‌ترین احادیث سنت اسلامی بازتاب یافته که به خودشناسی به‌عنوان مقدمه خداشناسی دعوت می‌کند:

«من عرف نفسه عرف ربه»

آنکه خود را بشناسد خدا را شناخته. (خوانساری، ۱۳۸۴: ج ۵، ۱۲۰؛ ش ۷۹۴۱).

البته همان‌طور که برخی متفکران اصیل یهودی و مسیحی از قبیل ابن‌میمون و توماس آکویناس گفته‌اند لازمه نبوت عبارت است از بهره‌مندی از وحی، به سختی می‌توانیم انکار کنیم که سقراط، الهامی آسمانی از دایمونین نگرفته باشد! چنان‌که درباره معجزه وی می‌توان گفت معجزه سقراط محتوای بسیار عقلانی و عمیق نبوت اوست که نه تنها عقل وی را خطاب قرار می‌دهد بلکه قوه عقلانی هر فرد بشری را.

از نقطه نظر اسلامی، تأیید نبوت سقراط سخت نیست. چنان‌که در ابتدای مقاله گفتیم از منظر قرآن، نبوت الهی بر مردمان مختلف و بسیاری در دوره‌های گوناگون تاریخی ضرورتاً پیدا شده است:

«... إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)

هیچ امتی نبود مگر آنکه در میانشان پیامبری گذشت.

چگونه نبوت الهی می‌تواند به یک منطقه جغرافیایی خاص محدود بماند، و در قلمرو یک دوره خاص تاریخی فی‌المثل برای مردم یهودی یا مسیحی محصور باشد؟ نه عقل و نه وحی این را نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، بر پایه عقل و وحی باید همگنی و تناسب میان فرهنگ هر قوم و مشخصه‌های ندای پیامبرانشان موجود باشد. قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَنَ قَوْمِهِ لِئِيْنَّ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴)

و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [بتواند] برای آنان به روشنی بیان کند... .

بنابراین، نوع وحی با مشخصه و ویژگی‌های هر ملتی سازگار می‌شود. اگر مردم یک فرهنگ خاص توجه بسیاری را مصروف امور جادویی و معجزات دارند (همچون مردم قوم یهود)، پیام آنها لزوماً باید با چنین چیزهایی همراه باشد. همچنین اگر ملتی از سطوح بالای فرهنگ منطقی و عقلانی (مانند مردم یونان)، بهره‌مند باشد پیامشان نیز باید به بهترین روش عقلانی مزین باشد و این چیزی نیست جز همان پیام و ندای سقراط.

۷. ارتباط وحی و عقل: آیا نبی بودن با فیلسوف بودن سازگار است؟

یک اعتراض یا دست‌کم یک پرسش مهم را اکنون می‌توان طرح نمود: آیا استدلال دایر بر نبوت سقراط با این حقیقت که او یک فیلسوف بود سازگار است؟ به بیان دیگر، آیا الهام الهی سازگار با فکر عقلانی و فلسفی هست؟ به این موضوع مؤلفان بسیاری پرداخته‌اند از جمله آنهاست: گرگوری ولاستوس، مارک مک‌فارن، و الکساندر نهاماس. از نظر گرگوری ولاستوس هیچ تعارضی میان عقل و دایمونین نیست، از آنجاکه سقراط همه چیز را پیش از رد یا قبول به محک استدلال و برهان‌آوری می‌گذارد:

هیچ تعارضی میان آمادگی بی‌قیدوشرط سقراط برای دنبال کردن عقل نقادانه به هر جا که او را ببرد و همچنین، به همان اندازه، تعهد لاشروط او به دستوراتی که خدای فراطبیعی از طریق نشانه‌های فراطبیعی بر دوش او می‌نهد نیست. این دو تعهد، تعارضی ندارند چون تنها با استفاده از دلیل‌آوری منطقی خود است که سقراط می‌تواند معنای حقیقی هر نشانه‌ای را بفهمد (Vlastos, 1991:171).

«ریو» مفهومی کم‌وبیش مشابه را دنبال می‌کند:

دلایل او [= سقراط] برای تبعیت از پیشگویی، دلایلی اخلاقی بر پایه سؤال و جواب (النخوس) سقراطی است. سقراط یک مرد مذهبی است، اما او ابراهیم کیرکگور نیست. او مرد فلسفه است نه مرد ایمان (Reeve, 1989:73).

از دیدگاه نهاماس چیزی به‌عنوان تقید مطلق سقراط به خدا نداریم، و مأموریت او:

به باور وی هیچ نشانه‌ای از اطاعت اختیاری و ارادی سقراط نسبت به خدا نیست، برعکس او همواره آن کاری را می‌کند که در نزد خودش و به‌طور مستقل بهترین کار است (Nehamas, 1987:305-306).

در سوی مقابل، برکه‌هاوس و اسمیت از نظریه غلبه معنویت بر افکار عقلانی سقراط دفاع می‌کنند که

قطعیت درباره اصول اخلاقی مأموریت او از اشکال گوناگون معنویت و نه از هیچ‌گونه مفهوم فضیلت که او بدان رسیده باشد و آن را با تجاهل سقراطی توسعه داده باشد به‌دست آمده است (Brickhouse and Smith, 1988:107).

برای بحث بیشتر در این‌باره باید از رابطه میان برهان‌آوری عقلانی و آنچه او «مادی/فراعقلانی» می‌خواند یاد کرد. (McPherran, 1991:351). از نقطه‌نظری معرفت‌شناختی، مک‌فارن می‌گوید سقراط می‌کوشد روایت عقلانی را برای هر نشانه‌ای به‌کار برد (Ibid:351, 355). او گرچه نتیجه می‌گیرد که این کار همیشه ممکن نیست، و اینکه «اغلب لحظات هشدار دایمونی، لحظاتی از تعارض «میان عقل» و «وحی‌اند»» (Ibid:372). این موضوع همچنین به پرسش از موقعیت معرفت‌شناختی دایمونین می‌انجامد، که ولاستوس وجود آن را به‌عنوان منبعی مستقل برای دانش انکار می‌کند، درست برخلاف مک‌فارن که آن را یک منبع مشخص دانش می‌داند. (Smith and Woodcruff, 2000:176-204).

تمام این باورهای گوناگون به نظر می‌رسد که به این واقعیت مبتنا دارد که عقل و وحی با هم سازگار نخواهند بود. اگر ما بخواهیم به فهم مسیحی از رابطه میان این دو قلمرو برای حل این مسئله رجوع کنیم، مجبور خواهیم شد تا نتیجه بگیریم این هر دو آشتی‌ناپذیرند. چنان‌که ترتولیان می‌گوید: «ایمان می‌آورم چون غیرممکن است».

گرچه ما باور داریم که بررسی رابطه میان عقل و ایمان به این روش کافی نیست. و نیز باور داریم که اگر تمایزی قائل شویم میان اصول عمومی و نظری دین _ که می‌تواند با عقل بررسی شود _ و ابعاد عملی آن _ که مربوط به ایمان است _ تعارضی از این دست دیگر وجود نخواهد داشت.

قلمرو ایمان مستلزم فهم نیست حتی ممکن است در پاره‌ای موارد به گونه‌ای ترسیم شود که امر ایمانی در تعارض با آن باشد: اگر ما روزه بگیریم زیرا که برای آن فوایدی می‌شناسیم و آن را از این‌رو دستوری الهی بدانیم، روزه گرفتن دیگر عملی ایمانی نمی‌بود و یک عمل منطقی بود. از سوی دیگر، در این صورت، هیچ‌کس نمی‌توانست مؤمن باشد بلکه تنها فیلسوف می‌بود. از دیگر سو، اگر ما تنها روزه بگیریم چون خدا دستور آن را داده این عمل عملی سراسر ایمانی خواهد

بود. عمل ایمانی بنابراین صرفاً مبتنی است بر دستورات خشک خداوند، و نه این واقعیت که بررسی عقلانی آن را خوب می‌شناسد یا نه. هرچند از نقطه نظری دیگر، یک مؤمن می‌تواند محتوای دین خود را به‌نحو عقلی مورد پژوهش قرار دهد و متوجه شود که تمام این آموزه‌ها خوباند، اما این تنها یک بررسی عقلانی خواهد بود و نه یک باور به آنها. بنابراین، موضع عملی یک باورمند نباید با یک موضع نظری و عقلانی خلط شود. برای جمع‌بندی باید گفت، مواجهه با دین از نقطه‌نظر ایمان و از نگاه عقل دو چیز مختلف‌اند که با هم تعارضی ندارند. از موضع نظری و عقلانی اگر نگاه کنیم، مبانی دین می‌تواند به دادگاه عقل برده شود گرچه قلمرو ایمان به معنای عبودیت و اخلاص در عبودیت، سراسر عشق و اطاعت محض است.

می‌توانیم مثال حضرت ابراهیم و فرمان خدا را مبنی بر اینکه باید فرزندش را قربانی نماید، در نظر آوریم، از این نظر، عمل ابراهیم از روی ایمان خالص بود، وقتی به انجام آن مبادرت می‌کند. هیچ توضیح منطقی‌ای نیست که بتواند کشتن پسرش را توجیه کند. هرچند، عقل وقتی از منظر پسینی به بررسی این واقعیت بپردازد هیچ تعارضی در آن نمی‌یابد چون خداوند به ابراهیم اجازه نداد که پسرش را بکشد و از ابتدا این آزمونی برای امتحان درجه خلوص ایمان وی بود. چنین فهمی با توجه به آموزه‌های اسلامی در آیاتی از قرآن بیان شده است:

«إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعْظِمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)

(همانا خدای به داد و نیکوکاری و دادن [حق] خویشاوند _ صله رحم و نیکی کردن به خویشان _ فرمان می‌دهد و از زشتکاری و کار ناپسند و ستم و سرکشی بازمی‌دارد؛ شما را پند می‌دهد شاید که یاد کنید و پند گیرید.)

با توجه به این آیه و آیات مشابه آموزه‌های دین نمی‌تواند با عقل سلیم در تعارض باشد. به باور ما اگر هر دو قلمرو عقل و ایمان متمایز باشند این بدان معنا نیست که میان این دو موضوع تعارضی هست: سقراط به‌عنوان یک پیامبر ایمان مطلق داشت به حقیقت وحی‌ای که از جانب دایمونینون یا همان موجودات ملکوتی به او نازل می‌شود و بی‌قیدوشرط از دستورات او پیروی می‌کرد بی‌آنکه آن را به لحاظ عقلانی توجیه نماید. اما به حیث یک فیلسوف او می‌کوشد این حقیقت را توجیه عقلانی نماید و بنابراین محتوای وحی را به بوته بررسی پژوهشگرانه می‌سپارد. بنابراین این دو قلمرو علی‌الاصول با یکدیگر سازگارند.

اگر اشکال شود که سقراط همیشه قادر به اثبات عقلانی محتوای آن «نشانه‌هایی» که بر او نازل می‌شد نبود؛ این‌گونه پاسخ می‌توان داد که آنچه به عقل در نمی‌آید لزوماً ضدعقلانی نیست، چنان‌که این امر درباره برخی وقایع و نظم‌ها صادق است. افزون بر این، حتی در همین مورد نیز موضع سقراط به‌عنوان یک فیلسوف غیرعقلانه نیست چراکه او از ابتدا قلمرو الهی را عقلانی

می‌بیند (دفاعیه: ۲۳) و مطمئن بود که دایمونیون او راهنمایی است که او می‌تواند بدان اعتماد کند چه اینکه او موجودی الهی است (همان: ۳۱) که در جهت خیر و صلاح توصیه می‌کند (همان: ۳۳). متعاقباً سقراط از خدا بر پایه اینکه خیر و فضیلت او عقلاً و به‌نحو عام مستدل شده، اطاعت می‌کند. چه، هرآنچه از سوی خیر صادر می‌شود بنابر اصلی عمومی فقط و فقط خوب تواند بود. ضروری نیست که هر آنچه از دستورات جزئی که او می‌دهد را توجیه عقلانی کرد به همین شیوه در «دفاعیه»، سقراط نتیجه می‌گیرد که چون خدایان برتر از مردمانند، مردمان باید از آنان اطاعت کنند چه اینکه این بی‌شرمی است که از کسی برتر از خودمان اطاعت نکنیم. (دفاعیه: ۲۹). باید افزود، برخی متون همچون /وتیفرون به این نکته تأکید دارند که فضایل مستقل از خدایند و می‌توانند از سوی عقل فهم و داوری شوند. تقوا را خدا دوست دارد چون که تقواست، و نه چیزی خلاف این، یعنی تقوا تنها به‌خاطر اینکه خدا می‌پسندد تقوا نیست. (وتیفرون: ۱۰). این موضع با استدلال ما در رابطه با عدم تعارض میان محتوای وحی و عقل یا نظرگاه فلسفی-دینی مطابقتی تمام دارد. بنابراین، به‌عنوان یک فیلسوف، سقراط نشانه‌ها را به طریق استدلال، گفت‌وگو و عقل عرضه می‌کند.

برای جمع‌بندی باید گفت، سقراط به‌عنوان یک پیامبر، بی‌قیدوشرط از دایمونیون اطاعت می‌کند و به‌عنوان یک فیلسوف وظیفه بررسی عقلانی آنچه بر او وحی گشته را بر دوش خود نهاده است. عقل، دین را به‌نحو ابژکتیو بررسی می‌کند حال آنکه ایمان آن را به‌نحو سوژکتیو در نظر می‌گیرد، از نظرگاه هر یک از مؤمنان وجود یک رابطه شخصی و سوژکتیو یا باور شخصی چیزی نیست که ناسازگار با بررسی عقلانی آن از منظر ابژکتیو باشد.

۸. پاسخی به سایر چالش‌ها

اکنون باید پاره‌ای مشکلات را که ممکن است صحت نبوت سقراط را به چالش کشد یادآور شده و پاسخ دهیم. اول از همه، ما وقتی گوییم که سقراط یک پیامبر است نباید او را با پیغمبرانی دیگر چون حضرات موسی و ابراهیم و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم اجمعین) هم‌تراز و یکسان قلمداد کنیم. در رابطه با این مشکل خاص، باید یادآور شویم که:

اولاً از منظر قرآن یک تفاوت اساسی میان دو دسته اصلی از پیامبران وجود دارد. نخست پیامبرانی که شریعت الهی یا کتاب مقدس بر آنان نازل شده، و دوم آنانی که مأموریتشان نشر و اشاعه پیام یا شریعت الهی‌ای است که از جانب انبیای سلف به آنان رسیده است.

شمار پیامبرانی که به دسته اول تعلق دارند (اولوالعزم) از تعداد انگشتان یک دست فراتر نمی‌رود، درحالی‌که پیامبران دسته دوم فراوانند، و طبق قرآن کریم، آنان در همه زمان‌ها و بر مردم گوناگون ظاهر می‌شوند. این پیامبران با عنوان آورنده خبر خوب (مُبَشِّر) و هشداردهنده (مُنذِر) خوانده می‌شوند.

این مشخصه‌ها البته قطعاً می‌تواند به پیامبران دسته اول نیز اطلاق گردد. افزون‌براین، همه پیامبران وحی‌ای از خدا دریافت کرده‌اند که از طریق آن با مأموریت الهی خود آشنا شده‌اند. ثانیاً، ما اغلب تمایل داریم که فکر کنیم پیامبران جملگی معجزاتی حسی و خارق عادت انجام می‌دهند. از یک نظرگاه عقلانی و همچنین طبق تعلیم قرآن کریم چنین چیزی نمی‌تواند به‌عنوان یک قانون عمومی یا لازمه ضروری تلقی گردد که همواره با نبوت همراه است. درواقع، یک معجزه محسوس هرگز مستقیماً ادعای نبوت و صحت پیام او را اثبات نمی‌کند. بلکه چنان‌که در معنای کلمه عربی معجزه نیز مستتر است، یک معجزه چیزی است که دیگر انسان‌ها ناتوان (عاجز) از انجام آن‌اند، و یک پیامبر صرفاً با اراده خود و نه از طریق ابزار و وسایل، مبادرت به آن می‌کند. این‌گونه کارهای خارق عادت که معجزه نامیده می‌شوند، می‌تواند اثبات کند که مدعی پیامبری حقیقتاً با خدا در ارتباط است. بنابر گفته علامه حلی حکیم و متکلم برجسته شیعی:

معجزه از ابتدا دلالت بر پیامبری نمی‌کند، بلکه بر درستی ادعای آورنده معجزه دلالت می‌کند. پس اگر ادعای او مبنی بر ارتباط با خداوند باشد معجزه بر تصدیق مدعی در ادعای خود دلالت می‌کند و این امر مستلزم ثبوت پیامبری اوست. «(علامه حلی، ۱۳۹۷: ۲۵۱)

افزون بر این، مفسر بزرگ شیعه، علامه طباطبایی، در این باره می‌گوید:

هیچ تلازمی میان حق بودن معارفی که انبیا و رسل درباره مبدء و معاد آورده‌اند و میان آوردن معجزه نیست.

اشکال دیگر اینکه: اصلاً معارفی که انبیا آورده‌اند تماماً بر طبق برهان‌هایی روشن و واضح است، و این براهین هر عالم و بصیری را از معجزه بی‌نیاز می‌کند، و به همین جهت بعضی گفته‌اند: اصلاً معجزه برای قانع کردن عموم مردم است، چون سطح افکار عامه مردم قاصر است از اینکه حقایق و معارف عقلی را درک کنند، مردمان عالم و دانشمند که در پذیرفتن معارف آسمانی هیچ احتیاج به معجزه ندارند.

جواب اشکال این است که انبیا و رسل هیچ‌یک معجزه‌ای را برای اثبات معارف خود نیاورده‌اند، (...) بلکه معجزه را از این بابت آورده‌اند که مردم از ایشان درخواست آن را کرده‌اند تا به حقانیت دعوی‌شان پی ببرند. «(طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۳۰)

در همین موضوع، حکیم و متکلم شیعی در قرن هفدهم عبدالرزاق لاهیجی می‌نویسد:

و بسا باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود به افعال ساحرین و مشعبدین (شعبده‌بازان) و کهنه (کاهن‌ها) و مانند آنها، و تمیز آنها به مقارنت دعوت به سوی حق و دعوت به سوی باطل توان کرد، لیکن موقوف است به عقلی که تمیز میان حق و باطل تواند کرد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۸۳).

پیش‌تر آمده است:

بدان که تحصیل علم به صدق دعوی نبوت مر حکما و عقلای ناظرین در حقایق موجودات را، (... در کمال سهولت است؛ (... و تأمل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوت و تنبیه به نیات و اغراض وی نیز امداد این معنی نموده، مفید حصول به صدق جزم صادق و کذب کاذب به آسانی شود. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۸۲).

بنابراین، گرچه این موضوع بیشتر برای پیامبرانی که شریعتی الهی را آشکار می‌کردند (صاحب شریعت) و بالاخص میان انبیای بنی‌اسرائیل، رایج‌تر بوده اما به دلایلی مشخص، اجرای معجزاتی محسوس مطلقاً جزو شرایط نبوت به حساب نمی‌آید.

اول از همه اینکه معجزه حسی به هدف اثبات صحت ادعای نبوت تنها می‌تواند تأثیرگذار بوده، و شاهدی برای مردمی باشد که آن معجزه را دیده و در زمان وقوع آن شریک بوده‌اند، و نه برای مردمانی که در دوره‌های دیگر تاریخ و نیز در جای‌ها و مکان‌های دیگر به غیر از سرزمین پیامبر زندگی می‌کنند. این مردمان معجزه را تنها از طریق روایت آن واقعه می‌فهمند، که گونه‌ای علم غیرمستقیم است و قدرت این را ندارد که مردم را واقعاً متقاعد کند و حسی از قطعیت در آنان درباره صحت نبوت ایجاد نماید، خاصه اینکه قرن‌ها پیش رخ داده باشد به عبارت دیگر «نقل معجزه»، معجزه نیست.

ثانیاً، این نوع از شواهد و معجزات مستقیماً به پیام نبی مربوط نیست، درست برخلاف شواهد عقلانی و منطقی‌ای که ریشه در تأمل در محتوای پیام الهی دارد، که این مشتمل بر دعوت و انگیزش به سوی یک زندگی فضیلت‌مندانه و عقلانی است. در قرآن حکیم هیچ‌یک از معجزات محسوس برای اثبات صحت محتوای پیام انبیا ذکر نشده است، مثلاً عصای حضرت موسی که به اژدها تبدیل شد یا احیا و برخاستن مردگان به دست حضرت عیسی، صرفاً در جهت اثبات صداقت این انبیای الهی در داشتن ارتباط با عالم فراتر از طبیعت است. در مورد پیامبر اکرم هیچ‌گاه در قرآن کریم حتی یک مورد برای اثبات نبوت پیامبر اسلام (ص)، به صدور معجزات حسی از ایشان اشاره نشده است و بلکه همواره صدور خود محتوای قرآن کریم به‌ویژه با توجه به اینکه در سابقه تاریخی حضرت محمد (ص) هرگز بهره‌مندی از آموزش‌های متداول مانند خواندن و نوشتن توسط هیچ‌کس ذکر نشده است و بلکه خود قرآن به‌صراحت تحصیل و دارا بودن این آموزش‌ها را به‌طور متعارف از پیامبر اکرم نفی نموده و آن را به‌عنوان دلیلی برای صحت دعوت و ادعای پیامبر اکرم در نزول قرآن کریم توسط خداوند و از طریق نوشته‌ی وحی اعلام می‌نماید:

«وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت: ۴۸)

(و تو پیش از آن (قرآن) هیچ نوشته‌ای نمی‌خواندی و نه آن را به دست خود می‌نوشتی، که - اگر خواندن و نوشتن می‌دانستی - آنگاه کجروان و باطل‌گرایان به شک می‌افتادند).

درواقع، قرآن با محتوای الهی‌اش همواره معجزه‌ی پایدار و عقلانی محمد (ص) است.

در همین زمینه، در مورد سقراط با توجه به ویژگی پذیرفته‌شده «ندای دایمونی» سقراط، توسط همه کسانی که از وی سخن گفته‌اند، به گونه‌ای که در متن دفاعیه دادگاه نیز وی به آن اشاره و استناد می‌کند که چگونه آن ندای الهی از دوران کودکی او را از ارتکاب کارهای ناشایست باز می‌داشت (دفاعیه: ۳۲) بنابراین شاید بتوان این ویژگی فرامادی وی را با توجه به فرهنگ اساطیری یونانی، دارای نوعی کارکرد خارق عادت محسوب کرد؛ ولی در هر صورت بهترین راه برای تعیین صحت مدعی نبوت وی این است که جنبه عقلانی و برهانی آن را مورد تأکید قرار دهیم. چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، سقراط همواره بر این واقعیت تأکید داشت که پیام و رسالت وی رسانیدن افراد به سعادت معنوی آنهاست:

... هیچ سعادت‌ی برای من بالاتر از خدمتی نیست که من برای پیروی از فرمان خدا به شما می‌کنم. خدمتی که از من برمی‌آید این است که سر در پی پیران و جوانان بگذارم و به آنان ثابت کنم که پیش از آنکه در اندیشه تن و مال و جاه باشند باید به روح خود بپردازند و در تربیت آن بکوشند، و آشکار سازم که فضیلت از ثروت نمی‌زاید بلکه ثروت و همه نعمت‌های بشری اعم از شخصی و اجتماعی از قابلیت انسانی [Virtue = فضیلت] به‌دست می‌آید (دفاعیه: ۳۰).

بهترین راه برای تعیین صحت مدعی نبوت وی این است که جنبه عقلانی و برهانی آن را مورد تأکید قرار دهیم.

۱. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، سقراط همواره بر فضیلت و رهاسازی روح از بند جسمانی اصرار داشت.
 ۲. دلیل دیگر بر انگیزه عقلانی و درعین‌حال معنوی او این است که سقراط هرگز هیچ‌گونه پاداشی از امتیازات مادی برای خود نخواست و این ویژگی نیز در راستای ویژگی ثابت و عمومی همه پیامبران الهی است که قرآن کریم در آیات فراوانی از زبان پیامبر اکرم و همه انبیای الهی می‌فرماید:

«وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعرا: ۱۰۹)

(و بر این [پیامبری] از شما مزدی نمی‌خواهم، مزد من جز بر پروردگار جهانیان نیست.)

به‌رغم همه دشواری‌ها که او متحمل شد، چیزی جز صداقت در راه باورش نشان نداد. او با دولتی خودکامه بابت بی‌عدالتی جنگید. و نیز با دموکراسی بابت رانت‌سالاری و خودمحوری‌های آن. همواره مردم را _ تا زمان محکومیت و مرگ، که با تفاضل ۳ رأی از ۵۵۹ رأی بود _ به فضیلت و اصلاح امور دعوت کرد.

سقراط از خلال رفتارهایش نشان داد که مردم نباید از مرگ بترسند، و در حقیقت از تهی بودن از خودآگاهی و فضیلت حقیقی و شرافت است که باید ترسید و دوری جست. برای جمع‌بندی:

گریز از مرگ دشوار نیست، گریز از بدی دشوار است. زیرا بدی تندتر از مرگ می‌دود. (دفاعیه: ۳۹)

متعاقباً، ما باید ادعای نبوت سقراط را بر مبنای عقلانیت عمومی و معیارهای منطقی (شامل محتوای پیام او) پیرامون مسئله نبوت را در انطباق با وضعیت شخصیتی وی و پیام وی ارزیابی و ملاحظه کنیم:

صداقت او، زندگی پرفضیلتی که از سر گذراند و شخصیت روحانی او، رابطه و تطابق میان پیام پیامبر و فرهنگ مردمش، ادعای شخصی او بر وجود رابطه با خدا و اینکه وحی‌ای از جانب اصل و مبدأ وجود دریافت نموده است. دست‌آخر، می‌توانیم بگوییم که همه این جنبه‌ها در پیام سقراط و نبوت او یافت می‌شود.

افزون بر این، باید این واقعیت را در نظر داشته باشیم که حتی در قرآن کریم نیز کلمه وحی در معنایی عام به کار رفته که شامل هدایت روحانی مردم و حتی هدایت غریزی حیوانات است. تفاوت شرایط وحی خاص پیامبران الهی در آیه ۵۱ سوره شوری که قبلاً به آن اشاره شد آمده است. بنابر این آیه، وحی الهی یا مستقیم یا از پس یک واسطه و حجاب است، و یا از طریق فرستادن یک فرشته و القای صوتی و تصویری پیام الهی در دستگاه معرفتی پیامبر.^۱ در این باره، سقراط در دفاعیه می‌گوید:

این راه را چنان که گفتم برای پیروی از فرمان خدا پیش گرفته‌ام زیرا خدا به وسیله سخنگوی پرستشگاه دلفوس و خواب‌ها و راه‌های دیگری که برای اعلام فرمان خود به آدمیان دارد، مرا به این وظیفه برگماشته است (دفاعیه: ۳۳).

در نتیجه، ما می‌بینیم که تأکید کنیم بیش از قوت یا ضعف براهین له یا علیه نبوت سقراط، پذیرش یا رد چنین مدعایی همچنین بستگی دارد به موقعیت ما در فهم موقعیت وجودی یا به اصطلاح همان وضعیت اگزستانسیل آدمی در خلقت و مسئله نبوت:

اگر بر زمینه نور فطرت، و نه بر پایه باور خودمان یا فرقه مذهبی خاصی، به وجود رابطه‌ای میان خدا و انسان و نقش هدایتگری برخی مردمان به عنوان پیامبر نظر به برخی شرایط داریم، بر ما گران نمی‌آید که نبوت سقراط را بپذیریم؛ یک ندای الهی تماماً عقلانی بر مبنای فضیلت، تقوا، و صداقت.

در این فضا، آیا ما می‌توانیم همچون الوف گیگون، بگوییم که از آنجاکه ما هیچ گزارش تاریخی درباره سقراط نداریم یا هیچ نوشته مستقیمی از او در دسترس نیست، فقط یک سقراط اسطوره‌ای

۱. برای بحث نسبتاً مفصل از حقیقت وحی در قرآن کریم و نیز تقسیمات وحی به وحی تکوینی و تشریحی و تبیین محتوای آیه شریفه سوره شوری، خواننده را به مطالعه فصل مربوط در کتاب فلسفه دین، بر اساس شرح مقاله دهم کتاب شفا، ص ۸۸-۹۴ ارجاع می‌دهد.

وجود دارد؟ و متعاقباً این غیرممکن است که از یک «فلسفه سقراطی» خاص سخن گوئیم و هیچ توجه خاصی به شخصیت سقراطی نکنیم؟ (یاسپرس، ۱۳۵۹: ۹۷).

اگر ما چنین منطقی را دنبال کنیم، آنگاه نمی‌توانیم درباره موسی یا عیسی تاریخ هم سخن بگوئیم. منظورمان از این سخن آن است که با پذیرش چنین ادعایی نبوت سقراط نیازمند همدلی ویژه‌ای با نظام وجود و موضوع حقیقت خواهد بود؛ در غیر این صورت، ما بیش از به‌پرسش کشیدن وجود تاریخی سقراط راه به جایی نخواهیم برد.

۹. نتیجه‌گیری

اکنون ما می‌توانیم به برخی نتایج و پیامدهایی که این مقاله برای فرهنگ اسلامی و مسیحی می‌تواند داشت اشاره کنیم.

اولاً، بافتار و عناصر گوناگون فرهنگ اسلامی _ و به‌طور خاص فرهنگ شیعه _ به علت مفهوم‌پردازی خاصی که از نبوت می‌کند و همچنین غلبه عناصر عقلانی آن، آن را به‌طور ویژه‌ای برای پذیرش بحث اثبات نبوت سقراط مناسب و مهیا می‌نماید. به‌رغم این واقعیت که جریان کنونی درون تمایلی در پاره‌ای اندیشمندان جوامع اسلامی بوده و هست تا فرهنگ اسلامی را از هرگونه تأثیر خارجی محافظت کند، و این موضع را یکی از شرایط نگهداری خود می‌داند. باورمندان آن قائلند به اینکه ظهور فلسفه در فرهنگ اسلامی، که با ترجمه متون اصلی رساله‌های فلسفی یونانی در زمان خلفای عباسی آغاز گشت، به جریانی التقاطی انجامید، و چنین افکار بیگانه‌ای با فرهنگ اسلامی نامربوط و حتی ناسازگار با آن می‌باشند. بنابراین، این مکتب فکری آزادانه مخالفتش را با فلسفه اعلام کرده، به معارضه با هرگونه افکار عقلانی و مستقل می‌پردازد. در فرهنگ شیعه، به علت محتوای بسیار منطقی و عقلانی آموزه‌های امامان، مکتب اصلی فکری بر پایه پذیرش تفکر عقلانی و پژوهش فلسفی استوار است (تقریباً تمام فلاسفه مسلمان جزو مسلمانان شیعه بودند و یا لاقلاً به قلمرو تشیع، بسیار نزدیک بودند). پیروان این مکتب از قبیل ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، و صدرالدین شیرازی همواره قائل بوده‌اند به اینکه جوهر تفکر یونانی، الهی است و با فرهنگ بت‌پرستی و چندخدایی وقت منافات دارد. از این منظر اگر ما اثبات نماییم که سقراط خود پیامبر بوده است، مخالفت برخی متکلمین مسلمان با فلسفه یونانی یکسره بی‌اعتبار خواهد شد چه اینکه، آبشخور حقیقی فلسفه افلاطون و ارسطو همان تعالیم انبیا خواهد بود که روحانیت و ایمان را با عقل و عقلانیت آشتی داده‌اند.

ثانیاً، پذیرش نبوت سقراط برای یک مسیحی باید پیش‌فرض آن دسته از متکلمان و متألّهین مسیحی را مشعر بر ناسازگاری میان ایمان و عقل که در جمله معروف ترتولیان _ «ایمان می‌آورم چون محال است» _ خلاصه می‌شود به چالش بکشد؛ زیرا چنان که قبلاً اشاره شد این

دیدگاه ناشی از گونه‌ای آشفتگی در طرز تلقی از دین بوده است که برای قرن‌ها موضع رسمی کلیسا بوده است. اگر نبوت سقراط توسط یک مسیحی پذیرفته گردد، ناگزیر منجر به دگرگونی اساسی در فهم رایج مسیحی از رابطه ایمان و عقل خواهد شد، و می‌تواند راه را برای بازگرداندن عناصر عقلانی‌تر به قلمرو ایمان هموار ساخته، ایمان مسیحی را به فراسوی فهم ترتولینیستی از رابطه ایمان و عقل سوق دهد.

و سرانجام، همچنین برای یک متفکر غربی، و فارغ از فهم دینی او، پذیرش سقراط به‌عنوان یک پیامبر به معنای نیل به فراسوی جزم‌اندیشی متعصبانه ناسازگاری میان عقل و دین و به پرسش کشیدن تفسیر انسان‌گرایانه از فلسفه یونان و همچنین فراروی از دیدگاه هایدگر در این موضوع خواهد بود. این موضع، فلسفه یونان را به آبخور اصیلی از تفکر عقلانی و معنویت باز خواهد گرداند، و هم‌زمان فرهنگ و تمدن بشری را از اصلی روحانی و الهی برخوردار خواهد ساخت.^۱ ^۲

۱. در اینجا می‌بایست از سرکار خانم املی - نواگلیز (رضوی‌فر) که در آماده‌سازی مقاله و جست‌وجوی منابع آن، کمک‌کار اینجانب بود تشکر کنم.

۲. در پایان، این نکته قابل ذکر است که در بین مسلمانان شیعه رسم شایعی است که آنها وقتی می‌خواهند در موضوعی با خداوند مشورت کنند، پس از توجه قلبی و تمرکز نیت خود، قرآنی را که به‌طور ناگشوده در مقابل خود قرار داده‌اند بدون تعیین قلبی صفحه خاصی، به‌طور کاملاً آزادانه باز می‌کنند و آیه نخست صفحه مقابل را به‌عنوان راهنمایی از جانب خدا قلمداد می‌کنند. به این رسم «استخاره» یعنی درخواست راهنمایی برای عمل مناسب و خیر می‌گویند. من نیز پس از به پایان رسانیدن این مقاله، در نهایت از خداوند نسبت به صحت برداشتم نسبت به مسئله نبوت سقراط، خواستار راهنمایی شدم و به ترتیبی که گفته شد پس از توجه و تمرکز قلبی، قرآن را گشودم، آیه ۱۰۵ از سوره اسری که در ابتدای این مقاله آورده‌ام پاسخ الهی به این درخواست بود: «وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (و آن (قرآن) را به راستی و درستی فرو فرستادیم و به راستی و درستی هم فرو آمده است؛ و ما تو را جز نویدرسان و بیم‌دهنده نفرستادیم)، شوقی که ملاحظه این آیه در اینجانب به وجود آورد وصف‌ناشدنی است. و اما این موضوع برای هیئت داوران مجله سوفا اشکال‌برانگیز بود، توضیح اینکه داوران این مقاله توسط داوران محترم بیش از چند ماه و در حد داوران یک رساله دانشگاهی به طول انجامید و پس از آنکه سرویراستار محترم مجله سوالات داوران را برایم ارسال کرد و بنده به همه آنها جواب دادم، دست آخر هر دو داور اشکال کردند که در این مقاله علمی-پژوهشی ذکر استخاره چه وجهی می‌تواند داشته باشد، پاسخ بنده به سرویراستار محترم این بود که اولاً بنده هرگز استدلال مقاله خود را مستند به استخاره نکرده‌ام، بلکه این موضوع در پایان مقاله و در یک پاورقی ذکر شده است، و وجه ذکر آن هم این است که این موضوع به‌عنوان یک پدیدار معنوی - با هر توجیهی که داشته باشد - آیا جالب نیست که در بین هزاران آیه قرآن، این آیه چقدر به موضوع پرسش ما درباره سقراط مربوط است. درعین حال به سردبیر محترم نوشتم که علی‌رغم توضیحی که دادم اصراری بر چاپ پاورقی مربوط به استخاره مزبور ندارم سردبیر محترم مجله، ضمن پذیرش توضیح بنده، مطلب را عیناً همان‌طور که بود چاپ کرد.

منابع

- برن، ژان (۱۳۶۶). سقراط. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: علمی و فرهنگی.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۸۴). شرح غرر الحکم و درر الکلم. تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۵). ترجمه تفسیر المیزان. ج ۱، ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۷). ترجمه و شرح کشف المراد. شرح و ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- گاتری، و. ک. س (۱۳۷۸). سقراط. ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- گاتری، و. ک. س (۱۴۰۰). تاریخ فلسفه یونان (۳). ترجمه حسن فتحی، تهران: دانشگاه تهران.
- گزنفون (۱۳۷۳). خاطرات سقراطی. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- گواردینی، رومانو (۱۳۷۶). مرگ سقراط. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد با تصحیح و تحقیق. به مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۶۷). فلسفه چیست. ترجمه مجید مددی، تهران: تندر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۶). درآمد به متافیزیک. ترجمه و تحقیق انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۹). سقراط. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: سهامی عام.

References

- al-Allama al-Hilli al-Hasan bin Yūsuf (2018). *Translation and Commentary of Kashf al-murad*. Commentary and Translation by Ali Shirvani, Qom: Dar al-Ilm. [In Persian]
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2000). *The Philosophy of Socrates*. University of Virginia, Westview Press.
- Brun, Jean (1987). *Socrates*. translated by Seyyed Abolqasem Pourhosseini, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Friedlander, P. (1958). *Plato*. volume 1, an introduction. Translated by Hans Meyerhoff. New York: Pantheon Books.
- Guardini, Romano (1997). *The Death of Socrates*. translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Guthrie, W. K. C. (1999). *Socrates*. translated by Hassan Fathi, Tehran: Fikr-e-Rooz. [In Persian]
- Guthrie, W. K. C. (2021). *A History of Greek Philosophy (Vol. 3)*. translated by Hassan Fathi, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Heidegger, M. (1982). *Nietzsche*. translated by Joan Stambaugh, David Farrel Krell and Frank Capuzzi. New York: Harper Collins, vol. 4.
- Heidegger, Martin (1988). *What is Philosophy?* translated by Majid Madadi, Tehran: Tondar. [In Persian]
- Heidegger, Martin (2017). *Introduction to Metaphysics*. translated and researched by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Sofia. [In Persian]

- Jaeger, W. W. (1939). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. vols. 1–3. Translated by G. Highet. New York: Oxford University Press, 2nd edition.
- Jaspers, Karl (1980). *Socrates*. translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Public Joint Stock Company. [In Persian]
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khansari, Jamaluddin Mohammad (2005). *Commentary of Ghurar Al Hikam Wa Durar Al Kalim*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Lahiji, Abd al-Razzaq (1993). *Gohar-e Morad* with revision and research. Introduction by Zain al-Abidin Ghorbani Lahiji, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- McPherran, M. L. (1991). *Socratic Reason and Socratic Revelation*. *Journal of the History of Philosophy*, 29 (3), 345–373.
- McPherran, M. L. (2000). “Does Piety pay? Socrates and Plato on prayer and sacrifice” In N. D. Smith & P. B. Woodcruft (Eds.). *Reason and religion in Socratic Philosophy* (pp. 89–114). New York: Oxford University Press.
- Nehamas, A. (1987). *Socratic intellectualism*. In J. Cleary (Ed.), *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy*, Vol. 2 (pp. 275–316). Lanham: University Press of America.
- Reeve, C. D. C. (1989). *Socrates in the Apology, An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Smith, N. D., & Woodcruft, P. B. (2000). *Reason and religion in Socratic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Translation of as-Sayyid Muhammad Husayn at-Tabataba'i's *Tafsir al-Mizan* by Mousavi Hamadani (1996), vol. 1, Qom: Islamic Publishing Office. [In Persian]
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge and Ithaca: Cambridge and Cornell University Press.
- Xenophon (1994). *The Memorable Thoughts of Socrates*. translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Xenophon (2006). *The Shorter Socratic Writings*. Translated and edited, with interpretive essays and notes by Robert C. Bartlett. London: Cornell Paperbacks.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Mulla Sadra and the Issue of Human Authorities in the Arc of Descent

Ali Karimiyan Seyghalani 

Associate Professor, Islamic Studies Department, University of Guilan, Guilan, Iran. Email: a.karimiyan110@guilan.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(191-211)

Article History:

Received:

14 December 2024

In Revised Form:

10 February 2025

Accepted:

15 February 2025

Published online:

16 March 2025

Abstract

Although it is difficult to reach the definitive opinion of Mulla Sadra in the field of anthropology, and sometimes one has to reach the "judgments" of his point of view from among theological "similarities", there is no doubt that he has considered "corresponding" authorities for man both in the arc of descent and in the arc of ascent. with the difference that its "arc of descent" has an ontological aspect and its "arc of ascent" has an epistemological aspect. However, the purpose of this article is only to discover his definite point of view regarding "human positions in the arc of descent". Therefore, in the first step, an attempt has been made to explain the difference between "manifestation" and "Incarnation" in addition to a basic discussion, and then to obtain a correct understanding of the degrees of manifestation of Hazrat Haqq from Mulla Sadra's point of view. The findings of this article are proof of the fact that Mulla Sadra, according to principles such as "Pantheism", "simplicity of existence" and "Preception of the unity in multiplicity", has not only assigned four dimensions to Samadi's existence in the arc of descent. Rather, corresponding to that, for the type of human (or great man) as a manifestation of the manifestations of the Prophet Haqq, he has achieved the four statuses of "theological man", "Constraint and The all-mighty man", "regal man" and "property man", and he considered the partial soul of each person and his partial body to be respectively related to the two areas of "regal man" and "property man" of the great man.

Keywords:

Mulla Sadra, human, human authorities, descending arc, levels of existence, four authorities

Cite this article: Seyghalani Karimiyan, A. (2024-2025). Mulla Sadra and the Issue of Human Authorities in the Arc of Descent. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (191-211).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.386968.1006868>



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended abstract

Mulla Sadra, as one of the most prominent Islamic philosophers and indeed the world, has expressed significant ideas in various philosophical fields, including ontology and anthropology, under the title of transcendental wisdom. In the field of ontology, he believes in four levels of existence in the state of descent and four levels in the state of ascension. On the other hand, he also considers positions and degrees for humans before worldly emergence and after death. The main question of this research is whether it is possible to establish a meaningful relationship between the levels he considered for existence and the levels he considered for humans?

It goes without saying that it is difficult to reach Mulla Sadra's definitive opinion in the field of anthropology, and sometimes one must reach the solidity of his view through verbal contradictions. The aim of this article is only to discover his definitive view regarding "the positions of man in the arc of descent and life before and during the natural world."

Its importance is also due to the fact that, given his extraordinary position in the flow of Islamic philosophy and wisdom, discovering his definitive opinion can be a great help to those interested in his views.

The present article is a fundamental research with a problem-oriented approach and, with the help of content analysis and combined with the study and analysis of the written works of Mulla Sadra and some commentators of his works, attempts to, in the first step, examine the stages of the descent of the principle of existence from the essence of the Almighty God in the realms of existence and, in the second step, carefully examine the stages of the descent of man as one of the manifestations of absolute existence, to reach his existential positions and statuses.

The findings of this article are as follows:

1. In the field of ontology, based on his belief in the unity and simplicity of existence, he has considered the existence of four worlds, which are: "theology, reason, example, and nature" (Mulla Sadra 1981: 6/277; Hamo, 1984b: 464)
 1. 1. Theology: In the stages of revelation, it refers to the supreme position of divine divinity (i.e., the essence, names, and attributes) that is devoid of quantity, value, measure, and the properties of the material world.
 1. 2. The world of reason: In it, the truths of all possible entities of the Self are manifested in the form of general scientific concepts, the existence and essence of God (Mulla Sadra, 1360: 1/260; Hamo, 1981b: 2/445; Hamo, 1984a: 35).
 1. 3. The world of example: In it, all the general concepts and possible essences of the world of reason find an abstract form of matter in the form of many souls and personal unity (Mulla Sadra, 1981: 9/366).
 1. 4. The world of nature: In the final manifestation, those many heavenly souls who can find the dignity of material appearance find a material appearance (Mulla Sadra, 1984b: 338).
2. Corresponding to these four levels of existence, he has considered four positions for man in the arc of descent, which are: "divine man", "powerful man", "divine man" and "civilized man":
 2. 1. Divine man: What he means by divine man is that God has infinite attributes in His essence, and one of these infinite attributes is "knowledge".

Since God has general knowledge of His essence and finds Himself, He will have detailed knowledge of all the aspects of His existence (Mulla Sadra, 1987: 6/118).

Mulla Sadra elevates the relationship in existence from causality to essentment.

Considering that the effected always has a scientific presence with its cause, the realization of a partial human being in the next worlds is evidence that in divine knowledge, such a being has been realized in a scientific form that has been partially manifested (1981: 8/134).

2. 2. The Man of Power: At this stage of descent, the general truths of possible beings are realized. Intellectual forms such as the form of an angel, the form of a jinn, and the fixed form are all categories of potential beings, including the intellectual form and truth of man.

2. 3. Heavenly or Exemplar Man: At this level, the divine manifestation from the world of intellect to the world of examples takes place, the light of the Almighty God finds multiple, partial, physical manifestations, such as the partial souls of individual angels, the partial souls of individual jinn, the partial souls of individual animals, and in general, all beings that have the dignity of finding such partial, physical manifestations. The partial and multiple souls of humans also manifest separately at this level.

It is clear that by accepting the realization of partial souls in the world of heaven and examples, he is freed from his famous claim that partial souls are “physically real.” Hence, he ultimately, by departing from his previous claim, believed in the primacy of partial souls to the extent that he claimed that the belief in the primacy of partial souls over bodies is “a necessary and undeniable Shiite belief” (Mulla Sadra, 1982: 239; Hamo, 1981: 9/195).

2. 4. The earthly man: The final manifestation of the Almighty is the manifestation of the human exemplary soul into the material world. The single truth of man, after having found a partial heavenly soul in the world of heaven (example) and having a certain soul with the characteristics and effects specific to the world of spirits and the numerical unity of the soul, this single truth in its final state has acquired an earthly appearance and the earthly partial man, with the effects of a personal body, appears in a philosophical partial unity and, with the blessing of the body, is added to the characteristics of the single man in the final step.

The list of sources mentioned in the detailed summary are:

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), *Asrar al-Aayat And Anwar al Bayyenat*, Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, Tehran: Anjuman Hikmat and Philosophy.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981 B), *al-Shavahed al Robobie*, Edited and Commented by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, Second, Mashhad: al Markaz al jameii lelnashr.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), *al-Hekmat al-Motaalie fi al-Asfare al-Arbaee*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1982), *Al-Arshiyaa*, edited by Gholam Hussein Ahni, Tehran: Molla.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 A), *al-mashaer*, Notes: With the attention of Henry Carpenter, Second, Tehran: Tahora Library.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 B), *Mafatih al-Geib*, Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, First, Tehran: Moassese Tahgigat Farhangi.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (2008 A), *al-mazaher*, First Edition, Tehran: Bonyad Hekmat Sadra.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1999), *Collection of Philosophical Epistles of Sadr al-Mutalahin*, second, Tehran: Hekmat.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1975), *al-Mabda and al-Maad*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Anjman Hekmat and Philosophy of Iran.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1987), *Interpretation of the Noble Qur'an*, edited by Muhammad Khawajwi, Second, Qom: Baydar.

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1923), *Majmoat al-Rasael al_Tesae*, First, Qom: Kitabkhana Mustafavi.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

ملاصدرا و مسئله مقامات انسان در قوس نزول

علی کریمیان صیقلانی ✉

دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. رایانامه: a.karimiyan110@guilan.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هرچند دستیابی به نظر قطعی ملاصدرا در حوزه انسان‌شناسی دشوار است و گاه باید از میان متشابهات گفتاری به محکومات دیدگاه وی دست یافت، اما تردیدی نیست که وی برای انسان چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، مقامات و شئون متناظری را قائل شده است. با این تفاوت که قوس نزول آن، جنبه هستی‌شناختی دارد و قوس صعود آن، جنبه معرفت‌شناختی. لکن هدف این مقاله تنها کشف دیدگاه قطعی وی در خصوص «مقامات انسان در قوس نزول» است. از این رو در گام نخست تلاش شده است تا ضمن یک بحث مبنایی، توضیحی پیرامون تفاوت «تجلی» با «تجافی» بیان شده و سپس درک درستی از مراتب تجلی حضرت حق از منظر ملاصدرا حاصل شود. یافته‌های این نوشتار گواه بر این واقعیت است که ملاصدرا با توجه به مبانی‌ای همچون «وحدت وجود»، «بساطت وجود» و «حضور و ظهور المجمع مفضلا»، نه تنها ساحت‌های چهارگانه‌ای برای هستی واحد صمدی در قوس نزول قائل شده است، بلکه متناظر با آن، برای نوع انسان (یا انسان کبیر) به عنوان نمودی از نمودها و تجلیات حضرت حق، به چهار شأن «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» دست یافته است و نفس جزئی هر شخص و بدن جزئی او را به ترتیب مربوط به دو ساحت «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» انسان کبیر دانسته است.

نوع مقاله:
پژوهشی

(۱۹۱-۲۱۱)

تاریخ دریافت:
۲۴ آذر ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:
۲۲ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:
۲۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۲۶ اسفند ۱۴۰۳

ملاصدرا، انسان، مقامات انسان، قوس نزول، ساحت‌های هستی، شئون چهارگانه

واژه‌های کلیدی:

استناد: کریمیان صیقلانی، علی (۱۴۰۳). ملاصدرا و مسئله مقامات انسان در قوس نزول. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۱۹۱-۲۱۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.386968.1006868>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

یکی از اساسی‌ترین مسائل در حوزه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی، مسئله کیفیت هبوط و آفرینش موجودات ناسوتی و به‌ویژه انسان است. خصوصاً با توجه به اصل به اصطلاح مشهور «الواحد» که مبتنی بر استحالة آفرینش کثیر توسط واحد است، دشواری این مسئله افزایش یافته و نیاز به طراحی دستگاه معقولی برای حل جریان هبوط هستی، ضرورت می‌یافت. فلاسفه یونان باستان همچون افلاطون و ارسطو با ارائه پاسخ‌هایی مطابق به منظومه فکری خود، اقدام به حل این مسئله کردند و تئوری‌هایی همچون عالم مثل یا عقول عشره را به‌عنوان وسایط بین واحد و کثیر، طرح نمودند. در مقابل هر چند برخی از فلاسفه مسلمان، صرفاً ادعاهای فلاسفه مغرب زمین را تکرار کردند، اما برخی دیگر مانند ملاصدرا و پیروانش نیز بودند که با الهام از آیات و روایات معتبر و نیز ادعاهای عرفانی، طرحی نو در انداختند.

او و پیروانش که به حکماء متأله شهرت یافتند، خود را مأمور پاسخ دادن به چند پرسش اساسی در این زمینه می‌دانستند. از جمله اینکه: شئون نوع انسان چگونه قابل توجیه است؟ آیا رابطه معناداری بین مسائل هستی‌شناسی حکمت متعالیه با مسائل انسان‌شناسی آن برقرار است و می‌توان شئون انسان را بر اساس ساحت‌های چندگانه هستی توجیه کرد؟

ایشان با توجه به اینکه هبوط را تجلی و نزل شعاع مراتب وجود می‌دانستند و معتقد بودند هر موجود امکانی، مرتبه نازل‌ای از شعاع مراتب مافوق خویش است و مراتب عالی، بدون اینکه از مرتبه شامخ خود تجافی کرده و ناقص شوند، در عین ثبوت، نمود تحتانی می‌یابند (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۱۹/۳)، نظامی را با محوریت ظهور و تجلی جایگزین نظامات دیگر کردند. حکیم متأله در پرتو وحدت سریانی، قائل به «ظهور المجمع مفصلاً» و مدعی بود به‌رغم اینکه مسئله هبوط هستی و به‌ویژه، هبوط انسان در قوس نزول یکی از رمزآلودترین معارف دینی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۵/۸)، اما می‌توان به کمک مستندات درون دینی، از آن رمزگشایی و حتی آن را مبرهن کرد.

مقاله حاضر با رویکرد مسئله محور، تحقیقی بنیادین است و به مدد تحلیل محتوا و توأم با بررسی و تحلیل آثار قلمی ملاصدرا و برخی شارحان آثار وی، تلاش دارد تا در گام نخست، مراحل هبوط اصل هستی از ذات حضرت حق در ساحت‌های هستی را بررسی کرده و در گام دوم، با دقت در مراتب هبوط انسان به‌عنوان یکی از مظاهر هستی مطلق، به مقامات و شئون وجودی او دست یابد.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های ارزشمندی در خصوص برخی وجوه انسان‌شناسی فلسفی ملاصدرا صورت گرفته است، لکن یا صرفاً منحصر به بررسی پیدایش روح بوده است یا اینکه صرفاً ارتباط دو بُعد روح و بدن را مورد مذاقه قرار داده یا فقط به تعارض‌های دیدگاه ملاصدرا با مستندات دینی اهتمام داشته‌اند اما پژوهشی که در خصوص انسان‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی فلسفی ملاصدرا تدوین شده باشد و به هبوط نوع انسان از مراتب مافوق پردازد و همچنین در صدد بیان شئون و مقامات انسان در قوس نزول باشد، مشاهده نشده است. با این حال به برخی آثار که تا حدودی با مسئله این نوشتار مرتبط است، اشاره می‌شود.

برای نمونه پارسانیا در کتاب هستی و هبوط انسان در اسلام تلاش نموده است تا قوس نزول و قوس صعود را تبیین کند اما نه تنها به طور ویژه به دیدگاه ملاصدرا پرداخته است، بلکه حتی به طور مستقیم به مسئله کشف شئون انسان در قوس نزول اهتمام ندارد (پارسانیا، ۱۳۸۳: فصل اول و دوم).

همچنین بطلانی اصفهانی و همکاران گراندترش در مقاله «خوانشی دینی - فلسفی از هبوط نفس انسانی در نگاه صدرالمتألهین» صرفاً به تأویلات آموزه‌های قرآنی و روائی توسط ملاصدرا پیرامون نظریه «جسمانیة الحدوث» توجه نموده و به چگونگی مراتب نزول نوع انسان، اشاره قابل توجهی نکرده‌اند (بطلانی اصفهانی و همراهان، ۱۳۹۸: ۳۱-۴۴).

چه اینکه بهشتی در مقاله «کیفیت ارتباط ساحت‌های وجود انسان» نه تنها تمرکز بر آثار ملاصدرا ندارد بلکه فقط به چگونگی ارتباط بین روح و بدن پرداخته است و به ساحت‌های ماقبل ملکوت انسان، اشاره‌ای ندارد (بهشتی، ۱۳۷۵: ۲۹-۳۷).

۳. چیستی نزول و هبوط

پیش از اینکه به مسئله نزول و هبوط هستی در قوس نزول از منظر ملاصدرا پردازیم، لازم است تا جهت جلوگیری از بروز خطا و درگیر شدن به مشکله اشتراک لفظی، این نکته تذکر داده شود که بین نزول رایج در عالم طبیعت با نزول مدنظر در این نوشتار - یعنی نزول هستی از عوالم غیب به عالم طبیعت در قوس نزول - تفاوت‌های چندگانه‌ای وجود دارد (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۴۱-۶۳). که برخی از آن‌ها بدین شرح است:

۳.۱. نزول هستی، از سنخ تجلی است، نه تجافی

در نزول به نحو «تجافی»، هنگامی که شیء‌ای از جایی به جای دیگر نازل می‌شود، منجر به ایجاد خلل و کاستی در مبدأ خود می‌گردد؛ برای مثال وقتی قطرات باران از ابر جدا می‌شوند، هر

قطره نه تنها در ابر نیست، بلکه ابر به همان اندازه، آب از دست داده است. اما در نزول هستی از سنخ «تجلی»، نزول شیء منزول، موجب کاستی در مبدأ نزول نمی‌شود. برای تشبیه می‌توان به ظهور تصویر در آینه مثال زد که تابش آن در آینه، چیزی از وجود صاحب تصویر نمی‌کاهد (حاشیه سبزواری بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۹۸۱: ۳۵۴/۸).

۲.۳. تداوم حضور

در نزول به نحو تجافی که در طبیعت جریان دارد، شیء منزول، از حیطة حضور مبدأ نزول خارج می‌گردد؛ مانند قطره‌ای که از ابر می‌بارد و دیگر در مکان و جایگاه ابر نیست. در حال که در نزول به نحو تجلی، شیء منزول از حیطة مبدأ نزول بیرون نمی‌رود و از مقام خود تنزل نمی‌کند (حاشیه سبزواری بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۹۸۱: ۲۷۶/۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۷۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۲)؛ همانند تصویر در آینه که همزمان با صورت شخص، آن هم موجود است و حتی در حین تجلی، تداوم حضور داشته و اساساً تصویر در آینه، به حضور او، ظهور یافته است.

۳.۳. حاد غیر محدود

در نزول به نحو تجافی، شیء منزول (مثلاً قطره باران) همواره به سعه وجودی خود، ملازم با نقصان کمالات وجودی مبدأ خویش است و هر قطره که از ابر کم می‌شود، به همان میزان، از کمالات وجودی ابر (مثلاً برخورداری از هیدروژن و اکسیژن) کاسته شده و ابر، محدودتر می‌گردد. در حالی که در تجلی، شیء منزول، ملازم با محدودیت مبدأ نزول خویش نیست؛ همانند استاد که علم خویش را به شاگرد می‌آموزد، اما تجلی علم او برای شاگرد، از علم استاد نمی‌کاهد.

۴.۳. ظهور عظمت

در نزول به تجافی، تکرار نزول، به معنای نزدیک شدن به فرجام مبدأ است؛ همانند چاه نفتی که هر چه از آن استخراج می‌شود، بیم خاتمه منزل (نفت)، شدت می‌گیرد یا بارش باران، منجر به بطلان ابر می‌شود. در حالی که در تجلی، تکرار بیشتر اشیاء نازل شده و تجلی یافته و ظهور تجلیات مکرر از مبدأ، نه تنها منجر به ضعف مبدأ نمی‌شود بلکه گواه بر توان و قدرت او است. مانند استادی که با تکرار دانش خود، پرده بیشتری از توان علمی خود برمی‌دارد.

۵.۳. تمایز احاطی

در نزول طبیعی به شکل تجافی، بین شیء منزول و مبدأش، تمایز و بینونیت عزلی برقرار است؛ برای نمونه قطره آبی که از ابر جدا شده است، هم آن و هم مبدأش، در اصطلاح دو جزئی فلسفی و موجود بشرط شیء هستند و آن قطره نسبت به مبدأ خود، تشخیص می‌یابد. حال آنکه

در نزول به نحو تجلی، هیچگاه شیء نازل شده و تجلی یافته، از مبدأ خود جدا نمی‌افتد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۳۴/۲)، زیرا مبدأ وجود لابشرط مقسمی دارد و تمایز آن‌ها، تمایز تقابلی و عرضی نیست بلکه تمایز طولی و احاطی است (ملاصدرا، ۱۳۲۹: ۴۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۲ و ۳۳۲)؛ برای مثال در تسلط علمی عالم به خویش، هیچ دوئیت بین عالم به علمش نیست و اصطلاحاً بین عالم و معلوم، اتحاد برقرار است و این معلوم مانند دیگر معلومات عالم، در نزد عالم حاضر و در احاطه علمی او است. از این رو اگر تمایزی هم باشد، به اعتبار اضطراری عقل است. در تمایز «ده» و «صد»، «صد» از «ده» متمایز است نه «ده» از «صد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۳۲).

۳.۶. وحدت صمدی

در نزول طبیعی به نحو تجافی، مبدأ نزول با شیء منزول، در عرض هم هستند و همواره می‌توان آن دو را، در قیاس با همدیگر، شمارش کرد و گفت: ما ابری و قطره‌ای داریم. یا در قیاس آب دریا و ماهی، می‌توان این دو را از هم در ذهن و هم در خارج از یکدیگر جدا کرد. اما در نزول به نحو تجلی، دوئیت حقیقی در کار نیست و شیء منزول، در متن مبدأ نزول، مستهلک و غرق در حضور است و فناء در ذات او دارد. مانند موج دریا که هیچ حقیقتی غیر از آب دریا ندارد و تنها با تلاش عقل و در ظرف ذهن، می‌توان آن‌ها را از یکدیگر جداگانه فرض کرد.

۳.۷. إضافة إشراقی

در نزول طبیعی به نحو تجافی، شیء منزول، نسبت به مبدأ خویش، هویت استقلالی دارد. در حالی که در نزول به نحو تجلی، شیئی که از مبدأ نازل می‌شود، نسبت به مبدأ خویش هیچ هویت استقلالی ندارد. در واقع در نزول به نحو تجلی، همه اشیاء نازل شده، از شئون، مظاهر و نمودهای همان مبدأ واحد هستند و به بود او، نمود و موجودیت یافته‌اند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۳۲/۱؛ ۴۲۰/۲)؛ چه اینکه عشق، ترس، علم، ابهام و... همه قوا و هیجان‌ها یک نفس واحد هستند و از ظهورات نفس واحد، بشمار می‌روند.

۴. مقامات انسان در قوس نزول

حال با توجه به توضیحی که پیرامون تمایز میان دو نوع نزول ارائه شد، جا دارد تا گفته شود، مقصود از هبوط در قوس نزولی در نظر ملاصدرا، نزول از نوع تجلی است و وی بر اساس آن، مراتب و ساحت‌هایی را برای هستی و به‌ویژه برای انسان قائل است و در ادامه به این دو فراز از بحث پرداخته می‌شود.

۱.۴. تعدد ساحت‌های هستی

ملاصدرا - افزون بر اعتقاد به «اصالت وجود» - معتقد به چهارساحتی بودن هستی در قوس نزول است و گستره هستی را از ساحت‌های غیبی، به ساحت شهادت گسترش یافته می‌داند و در مجموع برای آن چهار ساحت «الوهیت، عقل، مثال و طبیعت» قائل است. (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۲۷۷/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۶۴) هر چند این حصر عقلی نیست و به‌ویژه در خصوص ساحت «مثال»، بیشتر متکی بر مستندات درون‌دینی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۷۷/۲). ساحت لاهوت آن، مربوط به صقع ربوبی و محض ذات، اَسْمَاء و صفات واجب‌الوجود است که در آن اثری از کثرت و حدّ ماهوی نیست. اما سه ساحت دیگر، یعنی عوالم «عقل، مثال و طبیعت»، عوالم ماهوی و زوج ترکیبی از امکان وجودی و ماهوی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۷/۱).

۲.۴. وحدت شخصی وجود

مسئله دیگری که باید ملاصدرا تکلیف آن را روشن کند تا به پاسخ صحیح درباره مقامات انسان در قوس نزول دست یابد، مسأله «کیفیت ارتباط ساحت‌های هستی با هم» است و اینکه آیا غیر حضرت حق، سایر موجودات «وجودات رابطی» هستند یا «موجودات رابط»؟ از آنجا که ملاصدرا معتقد به وحدت تشکیکی خاص‌الخاصی و اخص‌الخواصی وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۱-۴۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۷۵ و ۱۴۲ و ۳۰۶ و ۴۲۰)، رابطه میان ساحت‌های چهارگانه هستی را، رابطه‌ای «تکوینی - عینی» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۷-۳۳۲) که در آن، همه ساحت‌های امکانی هستی، نمودهای متفاوت یک حقیقت واحد هستند و وجود فی‌نفسه محمولی رابطی نداشته، بلکه تحقق آن‌ها به نحو وجود «رابط» و اضافی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۸/۱-۸۳ و ۱۸۰). وی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» - که به وفور (معنوی) در آثار او دیده می‌شود - (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۶۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰۰/۶؛ همو، ۱۴۲۰: ۹۳)، معتقد است «وجود نفسی» در قوس نزول، یکی بیش نیست که در تشکیک طولی و عرضی، انحاء و ظهورات یافته است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۰۰). همه ساحت‌های امکانی هستی، چیزی جز «وجودات رابطی» و «فی‌غیره» به همان وجود نفسی واحد نیستند و جمله، «تجلیات» ذات، صفات و اسماء الهی (لاهورت) آن واحد علی‌الاطلاق می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۹/۲) و رابطه «إضافة إشراقیه» و «تعلّقی» با ذات و صفات واجب‌الوجود دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۷/۱ و ۷۴ و ۸۶ و ۱۲۷: ۲۶۳-۲۴۹/۶).

به عبارت دیگر سیر هستی در قوس نزول، سیری هستی‌شناختی به معنی «ظهور و تجلی واحد در کثیر» و «ظهور المجمل مفصلاً» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۵) یا «ظهور اشرف در اُخس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۹/۱؛ همو، بی‌تا: ۲۴) است. در وحدت شخصی وجود یا همان «تشکیک خاص

الخاصی» صدرایی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۱-۴۷)، هر یک از کائنات امکانی در عالم طبیعت، «وجه»، «جلوه» و «نمودی» از وجوه، جلوات و نمودهای وجود خداوند سبحان بوده و به تعبیر عرفاء، «مجازاً» و به تبع ذات الهی، به آن‌ها اطلاق «موجود» می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۷/۱) خداوند به حیثیت اطلاقیه، حقیقتاً وجود است و باقی به حیثیت تعلیلیه و تقییدیه، شئون اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۱-۴۷)؛ خداوند اصل و اصیل است و ماسوای او، رقایق و اعتبارات او؛ موجودات موجودند اما به قیاس با او (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۰/۱-۳۸۱/۱: ۱۲۶/۸-۱۲۷)؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۲۵/۲ و ۴۳۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۱۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۱۸/۶) (هر چند ممکن بالذات هستند اما در این حال، وجوب بالغیر و نیز وجوب بالقیاس الی الغیر نیز دارند). جالب اینکه ملاصدرا در مسئله «وجوب بالقیاس الی الغیر بودن ممکنات نسبت به ذات الهی»، اعتقاد به یک سو بودن اضافه دارد و معتقد است موجودات در مقایسه با وجود خداوند متعال، ضرورت بالقیاس الی الغیر دارند و نه بر عکس (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۰/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۰/۱)، و این تعبیر دیگری از همان وحدت شخصی وجود است که مورد نظر اوست.

۳.۴. چگونگی تجلی و ظهور واحد به کثیر

به عقیده ملاصدرا نزول و تجلی هستی در سه عالم دیگر از ساحت و مقام صقع ربوبی (الوهیت و لاهوت)، بدین شرح است:

الف. عالم عقل: ذات و صفات و أسماء حضرت حق، در تجلی نخستین خویش، نمود به «عالم عقل» دارد که حقایق همه موجودات ماهوی امکانی به صورت مفاهیم کلی علمی، به وجود و ذات خداوند در آن موجودند و تابش اسماء و صفات الهی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۰/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۴۵/۲؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۳۵). علم خداوند به موجودات این ساحت، همانند علم حضرت حق به ساحت‌های مادون آن، به نحو افاضه إشراقیه است؛ بدین بیان که صقع ربوبی حضرت حق، جهت آگاهی به مراتب و ساحت‌های هستی که شئون حضرتش هستند، مستغنی از علم به صور آن‌ها است، بلکه همه حقایق در عوالم هستی، بی‌پرده در نزد او حاضرند (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۱۰۷). از این ساحت هستی به نام‌های دیگری نیز یاد شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از عالم: جزائن، اعیان ثابتة، جبروت، مفاتیح الغیب و أم الكتاب.

از برخی عبارات ملاصدرا چنین برمی‌آید که وی به ترتب بین تجلی صور مذکور معتقد بوده و بر این باور است که نخستین تجلی ذات الهی، تجلی انوار پاک انسان کامل یعنی «حقیقت محمدیه» است. انوار محمدیه در قوس نزول، مقامی برتر از مقام همه انسان‌ها، بلکه همه ممکنات دارند و اساساً این نورهای پاک، حقیقت کثرات طولی و عرضی و نیز الوان نور واحد احدی حق تبارک و تعالی می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۴۰/۶).

به عقیده ملاصدرا، بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، همه مراتب هستی در قوس نزول، به صورت بالفعل از صفات کمالی خداوند مانند نفس، حیات، علم و اختیار برخوردارند، چرا که تجلی همان نور واحد هستند، اما کثرتشان، حاصل قرار گرفتن انوار پاک پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به عنوان منشور رنگ آفرین کائنات است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۸۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۷۷/۱؛ ۳۸۳/۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۷۲).

ب. عالم مثال: همان صقع ربوبی در تجلی دوم خویش، از کلیت حاکم بر عالم عقل، خارج شده، همه مفاهیم کلی و ماهیات ممکنه عقلی، به صورت نفوس کثیر به وحدت شخصی - اما وجود نفسی و جسم مثالی - نمودی مجرد از ماده می‌یابند. البته در آینده خواهیم گفته که «عالم مثال در قوس نزول» (یا برزخ نزولی) چنین است؛ اما «عالم مثال در قوس صعود» (برزخ صعودی) افزون بر آنچه گذشت، باطن همه هست‌ها در عالم ملک حتی باطن اعمال و افکار را نیز دربر می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۹). برای این ساحت از هستی نیز نام‌های دیگری مطرح شده است از جمله عالم: امر، قدر، ملکوت، انفس، ارواح، اشباح روحانیه، صور مقداری، مثال مطلق، خیال منفصل، برزخ نزولی، غیب و ماوراء محسوسات و علوی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۸). نکته مهم اینکه ملاصدرا معتقد است، هیچ‌یک از موجودات در ساحت ملکوت، به ساحت مادون خود یعنی عالم ماده و ملک، تنزل نمی‌کنند بلکه با عوارض خاص خود، تنها در همان ساحت، ظهور دارند. از این رو نفوس جزئی هیچگاه به عالم ماده و به بدن‌های جزئی تنزل نخواهند کرد؛ چه به شکل تجافی و چه به هر شکل دیگری (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۱۰).

ج. عالم طبیعت: سپس صقع ربوبی در تجلی آخر خویش، نمود در کثرات مادی یافته، آن دسته از نفوس کثیر ملکوتی که می‌توانند شأنیت نمود مادی پیدا کنند، نمود مادی می‌یابند. این عالم را با نام‌های دیگر می‌خوانند از جمله عالم: ملک، شهادت، محسوسات، اجسام و سفلی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۸).

روشن است که دیدگاه وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر که با رابطه «تکوینی - عینی» ساحت‌های هستی سازگار است، با دیدگاه رابطه «تکوینی - علی» برای ساحت‌های هستی سازگار نیست، زیرا در دیدگاه رابطه «علی»، چاره‌ای جز فرض نفسیت و وجود محمولی برای موجودات امکانی نیست و حال آنکه بر اساس رویکرد «تجلی و تشان»، فقط خداوند است که در عالم عین و خارج، دارای وجود نفسی می‌باشد و مابقی ممکنات، - هر چند در ظرف ذهن، مفاهیمی نفسی و محمولی و رابطی دارند و می‌توان آنان را مستقل تصور کرد اما - در ظرف خارج، فقط تحقق «ربطی و اضافی» داشته و به‌عنوان وجود «رابط» و نه «رابطی» موجودند و برایشان نفسیتی نمی‌توان تصور کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۱). آن‌ها «هستند در هستی خداوند لایتناهی» و «موجودند به‌عنوان نمودها و انحاء یک وجود واحد علی الاطلاق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

۴۷-۴۶/۱). از این رو اگر علیتی هم برای موجود امکانی مطرح می‌شود، از روی تسامح در تعبیرات اضطراری بوده و در واقع، «علیت» چیزی جز «ظهور غنی علی الاطلاق در کثرت طولی تجلیات فقیر» یا «ظهور واحد (محمل) در کثیر (مفصل) طولی» نیست.

ملاصدرا برای تأیید این ادعاها، گاه از آیات و به ویژه، ادعیه معصومان علیهم السلام بهره برده است. برای نمونه وی با الهام از آیه کریمه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحديد (۵۷): ۳) چنین سروده است:

جز ذات خدا، اول و آخر نبود جز ذات خدا، باطن و ظاهر نبود
در غیب و شهود نیست جز حضرت حق جز حضرت او، غائب و ظاهر نبود
(ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۴۱)

به عقیده وی تعبیر از خداوند به «هُوَ» و نه به «الله» در این آیه، به روشنی بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۴۱). وی بارها در تفسیر دعای «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو الا هو» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۸۹) چنین آورده است که گفتن «یا هو» در واقع اعتراف است به این نکته که در هستی جز خداوند، چیزی صلاحیت وجود ندارد و گویی ما سوی الله، عدم و بطلان محض و سلب مطلق هستند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۱۸). این گفته وی به معنای انکار ماهیات ممکنه در سه ساحت جبروت، ملکوت و ملک نیست بلکه به این معنا است که هستی همه، در هستی او غرق است و همه ممکنات، رقایق و رشحات وجود و صفات و اسماء او می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۰/۱؛ ۱۲۷-۱۲۶/۸؛ ۱۳۶۰: ۴۲۵/۲ و ۴۳۷: ۴۳۷؛ ۱۳۸۷: ۲۱۵؛ ۱۳۶۶: ۱۱۸/۶). از این رو وی تفاوت شهادت به «لا اله الا الله» با «لا هو الا هو» را چنین می‌داند که شهادت نخست، شهادت عوام و به معنای «نفی صفات الهی از غیر الله» است، اما شهادت دوم، شهادت خواص و به معنای «نفی وجود از ماسوی الله» است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴۳؛ ۱۳۶۰: ۶۷۳/۲؛ ۱۳۸۷: ۵۱؛ ۱۹۸۱: ۴۰۴/۱؛ ۴۰۴/۱؛ ۴۷: بی تا؛ ۱۳۰۲: ۱۴۱؛ ۱۳۶۶: ۴۸/۱؛ ۱۳۶۳: ۲۴۳). حقیقتی که گاه از آن به نسبت «عکس‌ها از یک حقیقت واحد در آینه‌های مُحَدَّب و مُقَعَّر» (حاشیه مرحوم ملاهادی سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۲) یا نسبت «امواج و آب دریا» تشبیه می‌شود.^۱

۱. هر چه می‌بینی همه نور خداست
جز صفات و ذات او موجود نیست
ما و او، موجیم و دریا، از یقین
شاه نعمت الله ولی، ۱۳۹۳: غزل شماره ۱۷۸.

تا نینداری که او از ما جداست
ور تو گوئی هست آن عین خطاست
کثرت و وحدت نظر کن، کز کجاست!

حاصل آنکه وی دو ساحت لاهوت و عقل را، مجرد صرف و منزه از ماده، بلکه منزه از مقدار دانسته است. اما دو ساحت ملکوت و ملک را دارای مقدار، تشخیص و کثرت عددی دانسته و تفاوت آن‌ها را در این است که ساحت ملک، دارای مقدار مادی می‌باشد اما ساحت ملکوت، دارای مقدار غیرمادی (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۷۹).

۴.۴. تطبیق شئون چهارساحتی در قوس نزول با مقامات انسان

نتیجه مطالب فوق در مقیاس انسانی، ملاصدرا را واداشته تا مدعی شود «همه‌اشیایی که در عالم ماده موجودند - اعم از انسان، حیوان، گیاه، جن و جماد - در عوالم دیگر، از وجود نفسی، عقلی و حتی لاهوتی برخوردارند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۹) و از این رو وی معتقد به چهار مقام برای انسان در قوس نزول شده است که عبارتند از: «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» (حاشیه مرحوم ملاهادی سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۱؛ ۱۳۴/۸؛ ۷۱/۹). گویی وی به «انسان لابشرط مقسمی» اعتقاد دارد که در هر مرتبه از چهار ساحت هستی، شأن ویژه همان شأن را می‌گیرد (حاشیه مرحوم سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۳۲۰/۱). به عبارت دیگر، اگر هر چه هست، تجلی خداوند سبحان است و هر موجودی، در واقع همو است، پس باید انسان نیز در هر چهار ساحت، حقیقت و واقعیتی متناسب با همان ساحت داشته باشد و در قوس نزول، رابطه‌ای تکوینی - عینی با ذات و صفات و اسماء الهی بیابد.

بر اساس وحدت سریانی مطابق با منظومه فکری ملاصدرا، مراتب تجلی حقیقت انسان در قوس نزول چنین خواهد شد:

الف. انسان لاهوتی: خداوند در ذات خود صفات بی‌نهایت دارد و یکی از این صفات لایتناهی، «علم» است. خداوند چون به ذات خود علم اجمالی دارد و خود را می‌یابد، به همه آنچه انحاء وجود او هستند، علم تفصیلی خواهد داشت. به عبارت دیگر، علم اجمالی الهی، عین علم تفصیلی او به موجودات در کثرات طولی و عرضی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۱۸/۶).

انسان لاهوتی، در واقع اعتراف به یک ظرفیت معرفتی برای خداوند سبحان است و آن اینکه انسان و هر ممکن دیگری که در ساحت‌های دیگر هستی، از آن‌ها سخن به میان می‌آید، باید در ذات و صفات الهی، امکان شناخت و تحقق داشته باشد. در واقع ملاصدرا، رابطه در هستی را از علّیت به تشّان، ارتقاء می‌دهد و بر همین اساس و با توجه به اینکه شیء منزول و تجلی‌یافته، همواره در نزد منشأ خود حضور علمی دارد، انسان لاهوتی معنای دقیق‌تری می‌یابد (حاشیه مرحوم سبزواری بر «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة»، ۱۹۸۱: ۱۳۴/۸).

ب. انسان جبروتی یا عقلی: نخستین تجلی صقع ربوبی در خصوص نوع انسان، تجلی

علمی انسان از صفت علم کلی الهی به حقیقت انسان در ساحت لاهوت است. در این مرحله از تجلی، حقایق کلی موجودات ممکن تحقق می‌یابند. صور عقلی مانند صورت عقلی فرشته، جن و صور ثابتۀ همه اصناف موجودات امکانی و از جمله آنها، صورت و حقیقت عقلی انسان است. به نظر می‌رسد از آنجا که در مراتب بعدی تجلی، انسان هم باید دارای نفس و هم بدن باشد، لذا در عالم اعیان ثابتۀ هم نفس کلی انسان متجلی می‌شود و هم بدن کلی انسان. از این رو هرچند در این ساحت هیچ خبری از کثرت عددی نفوس و ابدان نیست، اما کثرتی به نحو کثرت در صور عقلی کائنات، موجود است. عالم عقل، عالم صور بی‌قید و بدون تشخیص و عوارض شخصی است و لذا در آن خبری از کثرت عددی جزئی ابدان و نفس انسانی نیست.

ج. انسان ملکوتی یا مثالی: تجلی دوم حضرت حق، تجلی از انسان عقلی نفسی به نفوس جزئی در عالم نفوس و ارواح است. در این مرتبه، تجلی ربوبی از عالم عقل به عالم مثال صورت می‌گیرد، نور حضرت حق، نمودهای متکثر نفسانی جزئی می‌یابد، مانند نفوس جزئی تک تک افراد ملائک، نفوس جزئی تک تک افراد اجنه، نفوس جزئی تک تک افراد حیوانات و به طور کلی، نفوس جزئی همه موجوداتی که شأنیت یافتن چنین نمودهای جزئی نفسانی را دارند. نفوس جزئی و متکثر انسان‌ها نیز در این مرتبه به تفکیک تجلی می‌یابند.

روشن است که وی با پذیرش تحقق نفوس جزئی در عالم ملکوت و مثال، از ادعای مشهور خود مبنی بر «جسمانیة الحدوث» بودن نفوس جزئی رهایی می‌یابد. چرا که این دیدگاه که مبتنی بر قاعده «حرکت جوهری» است، نه تنها با ظاهر برخی آیات و روایات مغایرت دارد و اعتقاد به آن، منجر به غلطیدن در تأویلات فراوانی می‌شود، بلکه اعتقاد فلسفی مبنی بر حدوث نفس جزئی، مستدل به ادله ظنی عمدتاً مشهور و ناتمام است که برای دفاع از آنان، مدافع را مجبور به تناقض‌گویی‌های فراوانی می‌کند. از این رو وی در نهایت با عدول از ادعای قبل خویش، به قدیم بودن نفوس جزئی معتقد می‌شود، تا آنجا که ادعا وی چنین کرد اعتقاد به تقدم نفوس جزئی بر ابدان، «عقیده ضروری شیعه و انکارناپذیر» است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۵).

وی برای تثبیت دیدگاه اصلی خویش، چاره‌ای جز رمزگشایی از مستندات درون‌دینی و تحلیل موجودیت انسان - به‌عنوان یکی از موجودات امکانی - در نشأت پیش از عالم ماده نداشت. اما ابتدا باید برخی پندارهای نادرست را طرد می‌کرد. جالب آن است که در میان آنها حتی برخی ادعاهای به ظاهر مستدل خود او (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸۶) نیز باید کنار گذاشته می‌شد. وی با تأکید بر آیات قرآن، چنین تصریح کرد که نه تنها قول آن دسته از اندیشمندان که حیات پس از مرگ را برای روح انکار می‌کنند، نادرست است، همچنین دیدگاه ارسطو و پیروانش که روح را حادث می‌دانند، نیز نادرست است. بلکه دیدگاه درست، همان است که برخی اهل عرفان راستین

مدعی آن هستند و مطابق با آیات و آموزه‌های قرآنی بوده و بر اساس آن، ملاصدرا برای نفوس جزئی انسان‌ها، به نشأت قبل از عالم ماده قائل شد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۸).

د. انسان ملکی: تجلی سوم حق تعالی، تجلی از نفوس مثالی انسانی به عالم ماده است. حقیقت واحد انسان پس از آنکه در عالم ملکوت (مثال)، نفوس جزئی ملکوتی یافت و دارای نفس مقداری با تشخصات و عوارض ویژه عالم ارواح و وحدت عددی نفسی شد، این حقیقت واحد در آخرین نشئه خود، نمود ملکی یافته و انسان جزئی ملکی، با عوارض بدن شخصی به وحدت جزئی فلسفی، نمایان می‌گردد و به برکت بدن، بر تشخصات انسان واحد در گام آخر، افزوده می‌شود.

ملاصدرا بر اساس همین طراحی است که عالم اجسام را خاستگاه و به منزله بدن «انسان کبیر» و عالم ارواح را به منزله «نفس» او معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۷۱ و ۲۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۰۱). انسان کبیر - یا همان تجلی خداوند در خصوص حقیقت واحد انسان در ساحت‌های هستی - در نخستین تجلی از ذات الهی، در عالم عقل و به نحو جمعی و عقلانی نزد منشأ وجود، حضور عقلی داشته و سپس با حفظ مرتبه عقلانی و بر اساس «تشکیک خاص الخاصی» که در هستی حاکم است، در عالم مثال (ملکوت و خیال منفصل) نحوه وجودی دیگری یافته و متناسب با احکام آن نشئه، از تعین و تشخص و وحدت عددی نفسی برخوردار و نحوه‌ای از کثرت را پذیرا می‌شود. در نهایت وقتی آن وجود واحد در مرتبه ادنای خود، یعنی عالم ملک، نمود می‌یابد، کثرت نیز به نهایت خود رسیده و با تعلق تدبیری هر نفس به بدن خاص، انسان کبیر از بیشترین حد کثرت و تشخص برخوردار می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۸-۱۲۷). از این رو انسان طبیعی و انسان ملکوتی دو نمود از انسان واحد هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۶۳۶/۲). بدن، «انسان محسوس» است و روح، «انسان ملکوتی و نفسی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۳۴).

با توجه به اینکه اطلاق «عالم» فقط بر سه ساحت امکانی صادق است و نمی‌توان به ساحت «لاهورت و الوهیت»، اطلاق «عالم» کرد (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۵)، ملاصدرا برای انسان، سه عالم امکانی ترسیم کرده است. انسان، یک حقیقت واحد است که دارای مراتب «ادنی»، «اوسط» و «أعلی» است. همان‌گونه که پیش از این و در مبحث چیستی مراتب تجلی گذشت، آنچه در مرتبه ادنی تحقق دارد در مرتبه اعلی هم از نحوه‌ای از تحقق برخوردار است، از این رو در مورد انسان نیز آنچه در مرتبه ادنی یعنی مرتبه مادی انسان وجود دارد در مرتبه مثالی و عقلی به وجود مثالی و عقلی تحقق خواهد یافت و این در صورتی است که همه این مراتب، مراتب یک حقیقت واحد باشند. بدن مرتبه نازله، نفس مرتبه متوسطه و عقل مرتبه عالی «انسان واحد کبیر» است که ملاصدرا، به ترتیب، آن‌ها را «انسان طبیعی»، «انسان نفسی» و «انسان عقلی» می‌نامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹).

با این تحلیل نوین، ملاصدرا به نوعی از مشکله ناسازگاری نظریه «جسمانیة الحدوث» با قاعده «لزوم تناسب و سنخیت ظرف و مظهر» نیز رهایی می‌یابد؛ زیرا عقلاً عالم ماده (بدن) نمی‌تواند ظرف و موطن نفسی باشد که بر اساس هر دو دیدگاه وی، بالاخره مجرد از ماده است. لذا عالم مثال، تنها ظرفی است که نفوس به صورت تفکیکی و با جزئیات حقیقی و کثرت عددی، می‌توانند در آن تحقق یابند؛ بدون اینکه نه بخشی از عالم طبیعت را اشغال کنند و نه اینکه با بدن طبیعی و مادی، نسبت وضعی یابند تا چنین توهم نشود که نفس جزئی هر کس، محاذی یا بالا یا پایین یا نزدیک یا دور و اطراف بدن مادی او است (موسوی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۲). برای تشبیه تعایر بدن و روح، می‌توان آن دو را به «لفظ» و «معنا» تشبیه کرد. روشن است که «معنا» داخل کلمه نیست، اما بی‌ارتباط با آن هم نیست؛ معنا در عالم ذهن است و کلمه در عالم خارج؛ در عین حال نوعی ارتباط خاص بین این دو برقرار است که چنین رابطه‌ای بین دو امر مادی برقرار نیست. رابطه روح و بدن نیز شبیه به همین صورت است؛ یعنی بدن در عالم ماده و روح در عالم فرامادی است؛ لکن بین این دو، یک نحوه ارتباط وجودی برقرار است. یکی ظاهر انسان شخصی است و دیگری باطن و ذات او.

نکته مهم دیگر اینکه حال که ملاصدرا رابطه بین بدن و روح را تکوینی - عینی می‌داند و معتقد شده است هر چه در ساحتی از هستی تحقق می‌یابد، سری در ساحت‌های دیگر نیز دارد، پس باید بپذیرد که نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. وقتی حقیقت واحدی به نام انسان، ذومراتب است و بدن و نفس، هر کدام به نحو اتصال معنوی به هم مرتبطاند، طبیعتاً از یکدیگر جدا نیستند و بر هم تأثیر عینی خواهند داشت. از این رو هر اثر و اتفاقی که در یکی رخ دهد به ساحت‌های دیگر منتقل شده، آن را متأثر می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۷/۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۹۵).

همچنین ملاصدرا نه تنها موطن نفس جزئی را عالم مثال می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۸۶/۳؛ ۱۴۴/۴)، بلکه معتقد است موطن قوای نفس مانند تعقل (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۰۵/۷)، تخیل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۸۲/۳؛ ۲۲۶-۲۲۷/۸؛ کاکایی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۴۱)، دیدن و شنیدن و دیگر قوای مربوط به حواس ظاهره، نیز عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۱/۹).

و نکته پایانی اینکه وی معتقد است هیچگاه نفوس جزئی از عالم مثال، به عالم ماده تنزل و هبوط به نحو تجافی نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۷۰/۵؛ ۳۱۹/۶؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۲۲) و همواره در آن سکن دارند؛ چه اینکه هیچگاه از آن به ساحت‌های مافوق خود، صعود نمی‌کند. اما به خاطر شدت اشتغال نفس به بدن، نفس از آن ظرف و موطنی که همواره در آن است، غافل می‌شود و فقط با مرگ یا موت اختیاری، از آن آگاه می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۵۰). اساساً در بدو خلقت، روح جزئی وارد بدن نشده است، در هنگام مرگ نیز از آن خارج نمی‌شود بلکه در همان عالم مثالی غیرمادی که هست، به تعلق خود به بدن و تدبیر آن، پایان می‌دهد و پس از مرگ، چون اشتغالی به

بدن ندارد، یک سره متوجه ملکوت بوده و در صورت استکمال روحی و توسعه یافتگی معرفتی در حیات دنیوی، حقایق مافوق ملکوت را شهود خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۷۶۹).

وی در برخی آثار خود، آیاتی از قرآن را به عنوان تأیید برای هر یک از نشأت قبل از عالم ماده انسان واحد، ذکر کرده است. برای نمونه وی آیه «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا.» (الأعراف (۷): ۱۹؛ و نیز: البقرة (۲): ۳۵) را به صورت خاص، به مسئله نشئه ملکوتی و مثالی دو انسان (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۸۶) و تعدد و تشخیص این دو روح و نیز به مسئله نشئه مادی و بدن یافتن شخص حضرت آدم علیه السلام و همسرش مرتبط می‌داند. چه اینکه آیه «اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا» (البقرة (۲): ۳۸) را مؤید تحقق شأن مادی همه انسان‌ها دانسته و آن را منحصر به حضرت آدم علیه السلام و همسرش نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

ملاصدرا در ضمن پاسخ دادن به این پرسش که «همسر حضرت آدم علیه السلام - یعنی حوا علیه السلام - در چه زمانی خلق شده است؟»، نه تنها آفرینش آن بانو گرامی را پس از آفرینش همسرش دانسته است، تأکید می‌کند که بی‌تردید جنت و بهشت (عالم ملکوت)، محل آفرینش روح او، بلکه موطن ارواح جمیع انسان‌ها در قوس نزول از عالم عقل به عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۸۵/۳).

ملاصدرا بر خلاف آنچه در دیدگاه نخست ادعا کرده بود حال دیگر چنین ادعا می‌کند که تأویل آیات و روایاتی که دلالت بر تحقق نفوس قبل از آبدان دارد، همان عالم مثال یا خیال منفصل است، نه عالم عقل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۸-۳۳۰/۸؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۶۲۸-۶۲۷؛ قاسمی و همکاران، ۱۳۸۳: ۶۲). برخی از این مستندات را وی در آثار خود آورده است و برخی را نیآورده است. برای نمونه به برخی اشاره می‌شود:

از امام صادق علیه السلام در پاسخ از پرسش سماعه در خصوص حقیقت روح، چنین فرمود: «هِيَ قُدْرَتُهُ مِنَ الْمَلَكُوتِ؛ روح به قدرت الهی، از عالم ملکوت خلق شده است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۴۱/۲)

همچنین ابو بصیر از امام معصوم علیه السلام در خصوص حقیقت روح در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود:

«الَّتِي فِي الدَّوَابِّ وَالنَّاسِ قُلْتُ وَ مَا هِيَ قَالَتْ هِيَ مِنَ الْمَلَكُوتِ مِنَ الْقُدْرَةِ؛ مقصود از روح، روح در حیوانات و انسان‌ها است که به قدرت الهی از عالم ملکوت نشأت گرفته است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲)

حدیث دوم نه تنها بیانگر این است که حیوانات نیز برخوردار از روح و نفس جزئی هستند، بلکه بیانگر این حقیقت نیز هست که موطن روح هر دو، عالم ملکوت است و اساساً موجوداتی ملکوتی هستند.

۵. نتیجه‌گیری

ملاصدرا در خصوص مسئله «مقامات انسان در قوس نزول»، مقامات را تابع مراتب نزولی ساحت‌های هستی دانسته و معتقد است، متناظر با مراتب تجلی هستی از لاهوت تا ملک، هر انسانی از حیث هستی‌شناسی، دارای مقامات چهارگانه «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی»، «انسان ملکوتی» و «انسان ملکی» است.

همچنین وی معتقد است مقامات انسان در دو شأن نخست، تهی از تشخص و کثرت عددی است و تنها در دو مقام انسان ملکوتی و انسان ملکی است که هر انسانی تشخص و کثرت عددی می‌یابد. با این تفاوت که در مقام ملکوتی انسان، نفوس جزئی ظهور دارند در حالی که در آن، اثری از ماده و بدن نیست و ظرف ملکوت، فقط ظرف تجلی صقع ربوبی در نفوس و کثرت عددی ارواح است. اما انسان ملکی، ظهور و تجلی صقع ربوبی در عالم ماده است و در این ساحت، فقط بدن شخصی هر انسانی تجلی می‌یابد و در آن اثری از نفوس ملکوتی انسان نیست. همچنین به‌رغم پندار مشهور مبنی بر اینکه ملاصدرا «نفس را صورت بدن می‌داند» اما دانسته شد که این پندار، نظر نهایی ملاصدرا نیست و او نه تنها معتقد به روحانی و قدیم بودن نفس است، بلکه اعتقاد دارد نفوس جزئی افزون بر اینکه هیچگاه از ساحت ملکوتی خویش به عالم ماده، تنزل نکرده و پایین (تجافی) نمی‌آیند، بلکه به مراتب مافوق ملکوت نیز صعود هستی‌شناختی نکرده و نسبت به آن‌ها احاطه هستی‌شناختی ندارند و فقط می‌توانند در قوس صعود به آن ساحت‌ها، احاطه معرفتی داشته باشند، چرا که قوس صعود از سنخ معرفت‌شناختی و توسعه وجود (معرفتی) می‌باشد. به عبارت دیگر شأن ملکوتی انسان، تنها تدبیر انسان ملکی از ساحت ملکوت است و بس.

منابع

- قرآن (۱۳۶۹). ترجمه جلال الدین فارسی، اول، تهران: انجام کتاب.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱ش). شرح بر زاد المسافر. سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بطلانی اصفهانی، راحله؛ صادقی حسن‌آبادی، مجید؛ شانظری، جعفر؛ ارشد ریاحی، علی (۱۳۹۸). «خوانشی دینی - فلسفی از هبوط نفس انسانی در نگاه صدر المتألهین». دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، سال هفتم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۳۱-۴۴.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۳). هستی و هبوط انسان در اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد. اول، تهران: الزهراء.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۸). شرح دعاء السحر. ترجمه سید احمد فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین نعمت‌الله بن محمد کوه بنانی کرمانی معروف به شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۹۳). *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: فردوس.
- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. اول، قم: جامعه مدرسین.
- عیاشی، محمد بن مسعود بن محمد بن عیاشی سمرقندی کوفی (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: چاپخانه علمیه.
- قاسمی، جلیل؛ فیاض صابری، عزیزالله؛ تقی‌زاده، حسن (۱۳۸۳ش). «نقد و بررسی دلایل و مستندات حدیثی ملاصدرا در بحث تقدم نفس و بدن». دو فصلنامه علمی - پژوهشی *انسان پژوهی دینی*، دوره ۱۱، شماره ۳۱.
- کاکایی، قاسم، بی‌تعب، نجمه (۱۳۹۱ش). «بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». فصلنامه *اندیشه دینی* دانشگاه شیراز، دوره ۱۲، شماره ۳، پیاپی ۴۴، صفحات ۱۳۱-۱۴۶.
- لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶ش). *شرح رساله المشاعر*. اول، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲ش). *آموزش فلسفه*. پنجم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰ الف). *أسرار الآیات و أنوار البینات*. مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰ب). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۱ش). *العرشیة*. تصحیح غلام حسین آهنی، تهران: مولی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*. ملاحظات: به اهتمام هانری کربن، دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۷ الف). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة*. مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۷ ب). *سه رسائل فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (بی تا). *ایقاظ النائمین*. تحقیق و تصحیح محسن مؤیدی، اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین*. دوم، تهران: حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. تحقیق محمد خواجوی، دوم، قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعة*. اول، قم: کتابخانه مصطفوی.
- موسوی، هادی، جوادی، محسن (۱۳۸۹). "تأملی بر نظریه تجرد نفس صدرائی". فصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، سال هفتم، شماره ۲۳، صفحات ۲۹-۴۵.

References

- The Qur'an* (1990). translated by Jalal al-Din Farsi, first, Tehran: Anjam Kitab.
- Ashtiani, Sayyid Jalal al-Din (2002). *Description of zad al-Musafir*. third, Qom: Islamic Reports Notebook.
- Botlani Isfahani, Rahele; Sadeghi Hassanabadi, Majid; shakzari, Jaafar; Arshad Riyahi, Ali (2019). "Religious-philosophical khwanshi of the decline of the human soul into the breast of sadro al motallhin". *Sadra'I Wisdom*, Seventh year, n 2, pp. 31-44.
- Parsania, Hamid (2004). *Hasti and Hobote Nafs Ensani dar Islam*. Qom: Daftare Nashere Maaref.
- Javadi Amoli, Abdullah (1993). *Tahrir Tamhido al Ghawaed*. first, Tehran: Al-Zahra.
- Khomeini, Ruhollah (2009). *Description of Doae Sahar*. translated by Seyyed Ahmad Fahri, Tehran: Moassese Hefz And Nashre Asare Imam Khomeini.
- Shah Nematullah Vali, Seyyed Nour al-Din (2014). *A collection of poems Shah Nematollah Vali*. Tehran: Firdaus.
- Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali bin Hussein bin Babawayh Qomi (1977). *Al-Tohid*. Ferst, Qom: Jamee Modaresin.
- Ayyashi, Muhammad bin Masoud (1960). *jtsdv al-Ayyashi*. Tehran: Chapkhana Elmiye.
- Qasimi, Jalil; Fayyaz Saberi, Azizo Llah; TaGhizadeh, Hassan (2004). "Criticism and Proof of Hadith Evidence and Documents for Molasadra of the Advancement of Soul and Body". *Religious Anthropology A Research Biannual*, 11th edition, n 31.
- Kakayi, Qasim, Baytab, Najmah (2012). "Examining the Celibacy of the Soul from the Perspective of Ibn Sina and Malasdara". *Journal of Religious Thought*, cycle 12, n 3, pages. 131-146.

- Lahiji, Mohammad Jafar bin Mohammad Sadiq (2007). *Explanation of the Message of Mashaer*. First, Qom: Bostan Kitab.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1993). *Philosophy education*. Fifth, Tehran: Sazmane Thablighate Islami.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981). *Asrar al Aayat And Anwar al Bayyinat*. Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, Tehran: Anjuman Hikmat and Philosophy.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981 B). *al-Shavahed al Robobie*. Edited and Commented by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, Second, Mashhad: al Markaz al Jameii lelnashr.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981). *al-Hekmat al-Motaalie fi al-Asfare al-Arbaee*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1982). *Al-Arshiyya*. edited by Gholam Hussein Ahni, Tehran: Molla.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 A). *al-mashaer*. Notes: With the attention of Henry Carpenter, Second, Tehran: Tahora Library.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984 B). *Mafatih al-Geib*. Introduction and Correction by Muhammad Khawajawi, First, Tehran: Moassese Tahgigat Farhangi.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (2008 A). *al-Mmazaher*. First Edition, Tehran: Bonyad Hekmat Sadra.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (2008 B). *Three philosophical treatises*. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (undated). *Elgaz al-naemien*. verified and corrected by Mohsen Moayedi, First, Tehran: Islamic luminary, wisdom and philosophy of Iran.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1999). *Collection of Philosophical Epistles of Sadr al-Mutalahin*. second, Tehran: Hekmat.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1975). *al-Mabda and al-Maad*. edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Anjman Hekmat and Philosophy of Iran.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1987). *Interpretation of the Noble Qur'an*. edited by Muhammad Khawajwi, Second, Qom: Baydar.
- Malasadra, Sadr al-Din Muhammad (1923). *Majmoat al-Rasael al_Tesae*. First, Qom: Kitabhana Mustafavi.
- Mousavi, Hadi, Javadi, Mohsen (2010). "Contemplation on a theory that frees the soul of Sadra". Religious Anthropology A Research Biannual, n 23, pages 29-45.



The University of Tehran Press



Analysis of Dialectical Components of Plato and Hegel in Gadamer's Philosophical Hermeneutics

Asghar Vaezi¹ | Parvin Izadi²

1. Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: a_vaezi@sub.ac.ir

2. Corresponding Author, Ph.D. Candidate in Contemporary Western Philosophy, Khatam University, Tehran, Iran. Email: p.eizadi@Khatam.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(213-241)

Article History:

Received:
11 April 2023

In Revised Form:
25 July 2023

Accepted:
27 August 2023

Published online:
16 March 2025

Abstract

Dialectic as a method in philosophical thought and reasoning plays a pivotal role in the philosophies of Plato and Hegel. Plato, particularly in dialogues such as *Republic* and *Sophist*, introduces dialectic as a pathway to truth, laying the foundation that was later developed by Hegel. In Plato's philosophy, ideas (Forms) have meaningful and logical connections with one another, and through mutual and dialectical examination, a deeper understanding of truth can be achieved. However, Hegel views dialectic as a historical and philosophical process that advances through contradictions (thesis and antithesis) and their resolution (synthesis), continuously elevating awareness and cognition to higher levels, ultimately culminating in the realization of Absolute Spirit. Hans-Georg Gadamer, influenced by these two philosophers, endeavors in his seminal work *Truth and Method* to redefine dialectic within the framework of philosophical hermeneutics. Gadamer, emphasizing historicity and language as essential components of understanding, regards dialectic not only as a fundamental element in attaining truth but also as an inseparable factor in any interpretation of texts and historical events. This article examines the impact of dialectical elements from Plato and Hegel on Gadamer's hermeneutical theory. Using an analytical-comparative approach, it demonstrates how Gadamer integrates the dialectical concepts of Plato and Hegel with his hermeneutical principles, creating an innovative framework that emphasizes historicity and dialogue for understanding and interpretation in the humanities.

Keywords:

Plato, Hegel, Gadamer, hermeneutics, dialectics.

Cite this article: Vaezi, A. & Izadi, P. (2024-2025). Analysis of Dialectical Components of Plato and Hegel in Gadamer's Philosophical Hermeneutics. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (213-241).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.384728.1006859>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

In philosophy, dialectic has always played a fundamental role in the mode of thinking and reasoning. Plato, in works such as *The Republic* and *The Sophist*, presents dialectic as a method for attaining truth, based on the reciprocal examination of ideas. In this view, Platonic Forms are logically and semantically interconnected, and a deeper understanding of truth can be achieved through dialectical engagement. In contrast, Hegel conceives of dialectic not merely as a method but as a historical and philosophical process that unfolds through internal contradictions (thesis and antithesis) and their resolution (synthesis). This process elevates consciousness to higher levels and ultimately leads to the realization of Absolute Reason.

Hans-Georg Gadamer, in his book *Truth and Method*, redefines dialectic within the framework of philosophical hermeneutics, drawing influence from these two philosophical traditions. He considers understanding not as a static and objective process but as a historical and linguistic phenomenon. Unlike the methodology of the empirical sciences, which emphasizes measurement and calculation, Gadamer argues that understanding in the humanities occurs through dialogue and language. In this regard, he views dialectic not only as a tool for attaining truth but also as an essential element of all interpretation. According to Gadamer, the meaning of a text or historical event does not emerge in isolation but rather within the horizon of the interpreter and through continuous dialogue. This dialogue, based on questioning and answering, has its roots in Platonic dialectic, while Gadamer, drawing from Hegel, further develops it within a historical and linguistic context.

Accordingly, this paper employs an analytical-comparative approach to examine the influence of Platonic and Hegelian dialectical elements on Gadamer's hermeneutic theory. It demonstrates how Gadamer, by integrating these concepts with his own hermeneutic principles, formulates a novel framework for understanding and interpretation in the humanities. In this framework, language and history play a fundamental role in human experience of the world, and understanding is a linguistic and historical phenomenon shaped through dialectic and dialogue.

2. Importance of the Issue

Examining the components of Plato's and Hegel's dialectics in Gadamer's hermeneutical theory reveals how Gadamer redefines truth as something dependent on tradition, language, and historical experience. This article demonstrates that Gadamer, from the perspective of hermeneutical experience, pays attention to Hegel's dialectics and approaches it critically from the standpoint of Plato's dialectics, offering us a novel way to understand phenomena and texts that transcends the limitations of scientific and empirical methods. He argues that "the process of understanding that occurs in the human sciences finds itself in this path, not in the idealized methodological structures that govern modern natural science based on mathematics" (Gadamer, 2004: 452). In fact, he believes that understanding in the human sciences is more complex and profound than the methods of empirical sciences and should occur within the framework of language and tradition, interconnected with lived human experiences.

This perspective, by creating a distinction in understanding matters related to the human sciences, liberates it from the limitations of empirical methods and leads to the discovery of meaning and truth through dialectical dialogue between horizons. Therefore, examining the components of Plato's and Hegel's dialectics in Gadamer's hermeneutical theory is particularly significant: it can lead to a fresh understanding of the reciprocal influence of history and tradition on our structures of understanding and thought, and especially provide greater insight and flexibility in comprehending phenomena related to the human sciences.

3. Main Questions

This article seeks to answer two questions. First: What role do the dialectical components of Plato and Hegel play in Gadamer's hermeneutical theory regarding understanding and interpretation? Second: How does Gadamer explain the possibility of understanding in the human sciences by combining these components with his own hermeneutical principles?

4. Research Method

This research is primarily based on the study of library resources, articles published in international journals, and online sources.

5. Research Results

Gadamer, inspired by Hegel, sees experience not merely as a confirmation of the past but as a dialectical encounter with reality in which our awareness of ourselves and the world is continuously reconstructed and revised. In this way, true experience involves negation and critique of previous experiences that lead to changes and increases in our awareness. Gadamer considers himself a phenomenologist whose goal is to return to the essence of things and the lifeworld. He critiques Hegel for the idea that we cannot limit collective life to a level inaccessible to reflective consciousness, as this would separate it from us. By examining the subject from a perspective similar to reflective awareness in idealism, he emphasizes that the subject must act beyond what it is aware of. He believes that understanding should be regarded not merely as a subjective act but as participation in the event of tradition. Consequently, understanding always entails a transmission in which the past and present are continuously mediated. While accepting the element of negation in Hegel, Gadamer distances himself from him and emphasizes the importance of the structure of Platonic dialogue as key to understanding in his hermeneutics. Drawing on Socratic dialectic, he attempts to address the shortcomings of Hegel's views regarding hermeneutic experiences, particularly focusing on the structure of Platonic dialogues as the primary basis for understanding in his hermeneutics. Gadamer examines the hermeneutical phenomenon based on the dyadic model of question and answer in Plato, asserting that to understand Plato, one must engage with his texts in a manner that not only enters the dialogue and dialectic present in these texts but also must repeat this dialogical movement in the process of understanding. Although Platonic dialectic focuses on the quest for truth through dialogue and logical thinking, this truth is regarded as an eternal and fixed entity, with dialogue merely serving as a tool to approach it. In contrast, Gadamer believes that dialogue is not only essential for attaining truth but also for openness to new horizons and for reconsidering our previous assumptions. He sees dialectic as a process in which there is no final truth and understanding is formed and reconstructed in an ongoing, dynamic dialogue with others and texts. Therefore, Gadamer's hermeneutical understanding is always in flux and influenced by temporal and spatial conditions. The results of this research indicate that Gadamer's hermeneutical approach, focusing on Platonic dialectic and his critique of Hegel, provides a new possibility for understanding texts and traditions in the humanities. By presenting the hermeneutical experience as a dialogical and dynamic process, Gadamer poses a fundamental challenge to modern scientific methods and Hegelian dialectic, believing that understanding in the humanities is shaped and reconstructed through openness and dialogue with others rather than being confined to historical and eternal structures. Gadamer's emphasis on dialogue as the foundation of the hermeneutical experience offers the humanities a methodology in which truth is not an ultimate destination but a movement that opens new horizons in understanding and reconsidering assumptions.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

واکاوی مؤلفه‌های دیالکتیک افلاطون و هگل در هرمنوتیک فلسفی گادامر

اصغر واعظی^۱ پروین ایزدی^۲

۱. دانشیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: a_vaezi@sub.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه خاتم، تهران، ایران. رایانامه: p.eizadi@Khatam.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

دیالکتیک به‌عنوان روش در فکر و استدلال فلسفی، نقشی محوری در فلسفه افلاطون و هگل دارد. افلاطون، به‌ویژه در دیالوگ‌هایی مانند جمهوری و سوفیست دیالکتیک را به‌عنوان راهی برای دستیابی به حقیقت معرفی می‌کند و بنیانی را پایه‌گذاری می‌کند که بعدها توسط هگل توسعه یافت. در فلسفه افلاطون ایده‌ها (مُثل) ارتباط معنایی و منطقی با یکدیگر دارند و از طریق بررسی متقابل و دیالکتیکی آن‌ها می‌توان به فهمی عمیق‌تر از حقیقت رسید. اما هگل، دیالکتیک را به‌عنوان یک فرایند تاریخی و فلسفی می‌بیند که از طریق تضادها (تز و آنتی‌تز) و رفع آن‌ها (سنتز) پیش می‌رود و این فرایند به‌طور پیوسته آگاهی و شناخت را به سطح بالاتری می‌رساند و در نهایت به تحقق عقل مطلق می‌انجامد. هانس-گئورگ گادامر، متأثر از این دو فیلسوف، در کتاب مشهور خود حقیقت و روش تلاش می‌کند تا دیالکتیک را در چارچوب هرمنوتیک فلسفی بازتعریف کند. گادامر با تأکید بر تاریخ‌مندی و زبان به‌عنوان عناصر اساسی فهم، دیالکتیک را نه تنها عنصری بنیادین در دستیابی به حقیقت، بلکه عامل جدایی‌ناپذیر هر گونه فهم و تفسیر متون و رویدادهای تاریخی می‌داند. این مقاله به بررسی تأثیر مؤلفه‌های دیالکتیکی افلاطون و هگل بر نظریه هرمنوتیکی گادامر می‌پردازد و به روش تحلیلی-تطبیقی نشان می‌دهد که گادامر چگونه با استفاده از مفاهیم دیالکتیکی افلاطون و هگل و ترکیب آن با اصول هرمنوتیکی خود، چارچوبی نوین با تأکید بر تاریخ‌مندی و گفت‌وگو برای فهم و تفسیر در علوم انسانی ارائه می‌کند.

نوع مقاله:
پژوهشی

(۲۱۳-۲۴۱)

تاریخ دریافت:
۱۶ آبان ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:
۲۱ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:
۲۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۲۶ اسفند ۱۴۰۳

افلاطون، هگل، گادامر، هرمنوتیک، دیالکتیک

واژه‌های کلیدی:

استناد: واعظی، اصغر و ایزدی، پروین (۱۴۰۳). واکاوی مؤلفه‌های دیالکتیک افلاطون و هگل در هرمنوتیک فلسفی گادامر. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۲۱۳-۲۴۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.384728.1006859>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

هرموتیک فلسفی گادامر به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین تلاش‌ها در تبیین فرایند فهم و تفسیر، به دنبال ارائه الگویی است که بتواند ماهیت پیچیده و تاریخی فهم را روشن کند. گادامر برخلاف دیدگاه‌های رایج در علوم تجربی فهم را به‌عنوان فرایندی ایستا و قابل پیش‌بینی میان مفسر و موضوع مورد مطالعه در نظر نمی‌گیرد. او می‌نویسد: «تا آنجا که بحث بر سر منظر من به‌عنوان یک پدیدارشناس است، هدف اصلی من نیل به Sache selbst [خود موضوع، خود چیز] و بازگشت به زیست‌جهان^۱ بود، نه دستیابی به هدف نئوکانتی که ناظر به امور واقع محضی بود که از سوی علم تجربی جست‌وجو می‌شد» (۱۹: ۱۴۰۰). گادامر فعالیت هرمنوتیکی خود را از تجربه‌ای آغاز می‌کند که در زبان تجلی یافته است؛ تجربه‌ای که به جای نمایش آنچه قابل محاسبه یا اندازه‌گیری است، آنچه که وجود دارد و توسط انسان درک می‌شود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، زبان به توصیف جنبه‌های قابل شمارش یا سنجش‌پذیر جهان نمی‌پردازد، بلکه آنچه که برای انسان معنادار است و به‌عنوان وجود درک می‌شود را آشکار می‌کند. از نظر او «فرایند فهمی که در علوم انسانی رخ می‌دهد، خود را در این مسیر می‌یابد، نه در ایدئال‌های روش‌شناختی ساختار عقلانی که بر علم طبیعی مدرن مبتنی بر ریاضیات حاکم است» (Gadamer, 2004:452). بنابراین در رویکرد گادامر فهم در علوم انسانی نه از طریق روش‌های تجربی و علمی مدرن، بلکه از طریق بازگشت به زبان و دیالکتیک رخ می‌دهد. به باور گادامر، معنای یک متن یا رویداد تاریخی در خلأ حاصل نمی‌شود، بلکه در افق معنایی مفسر پدیدار می‌گردد. بنابراین ضروری است که با موضوع مورد مطالعه وارد گفت‌وگو شویم تا افق معنایی آن به تدریج آشکار شود. منطق این گفت‌وگو بر پرسش و پاسخ استوار است که گادامر آن را از دیالکتیک افلاطونی الهام گرفته است. در تفکر افلاطونی، دیالکتیک ابزاری برای کشف حقیقت از طریق بررسی متقابل ایده‌ها است. در حالی که هگل دیالکتیک را به فرایندی در جهت کشف تضاد میان تز، و آنتی‌تز و رفع آن در سنتز به‌عنوان یک حرکت تاریخی و فلسفی بسط می‌دهد. گادامر با الهام از این دو دیدگاه، دیالکتیک را عنصری بنیادین در فهم و تفسیر معرفی می‌کند و آن را به قلمرو علوم انسانی گسترش می‌دهد. به نظر گادامر، گفت‌وگو و ارتباط زبانی نقش محوری در تلاش‌های بشری برای فهم جهان ایفا می‌کند و این فرایند، تاریخی و زبانی است. او در حقیقت و روش می‌نویسد: «تجربه انسانی از جهان به‌طور ذاتی زبانی است و این ویژگی از زمان "پرواز به‌سوی لوگوس"^۲ افلاطون، زیربنای متافیزیک یونانی در اندیشه آن‌ها درباره وجود را تشکیل می‌داد» (Ibid:453).

1. lifeworld
2. logos

متافیزیک یونانی در بررسی وجود موجودات، آن را به‌عنوان وجودی که در اندیشه به کمال می‌رسد در نظر می‌گیرد. این اندیشه، اندیشهٔ "نوس" است که به‌عنوان والاترین و کامل‌ترین وجود تصور می‌شود و وجود موجودات را گرد خود می‌آورد. بیان لوگوس ساختار وجود را به زبان می‌آورد و این به زبان آمدن برای اندیشهٔ یونانی چیزی جز حضور خود وجود یعنی aletheia (حقیقت) نیست. گادامر با بهره‌گیری از این میراث متافیزیکی، دیالکتیک را در قالبی نوین بازتعریف می‌کند که در آن زبان و تاریخ به‌عنوان عناصر بنیادین درک و تفسیر به کار گرفته می‌شوند. این مقاله با بررسی مؤلفه‌های دیالکتیکی در اندیشه افلاطون و هگل و تأثیر آن‌ها بر نظریه هرمنوتیکی گادامر، نشان می‌دهد که گادامر چگونه چارچوبی را ارائه می‌کند که رویکرد به فهم و تفسیر در علوم انسانی را به شکلی بنیادین متحول می‌سازد.

۲. دیالکتیک در فلسفه افلاطون

«واژهٔ "دیالکتیک" Dialectic از ریشه dialegesthai (گفت‌وگو کردن) مشتق شده و آن نوع گفت‌وگویی است که از طریق پرسش و پاسخ جریان یابد» (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۱۷). همچنین در کتاب *واژه‌نامه فلسفی* رونیز آمده است: «دیالکتیک از پیشوند یونانی Dia به معنای "از میان" و Legein به معنای "گفتار" مشتق شده است» (1942: 78). واژهٔ دیالکتیک اصطلاحی است که به گفتمان فلسفی پیش از افلاطون بازمی‌گردد. منظور از این اصطلاح در عام‌ترین معنای آن عبارت است از "مباحثه" یونانی که میان دو یا چند نفر صورت می‌گیرد، و روشن‌ترین نمونه‌های آن را باید در دیالوگ‌های مکتوب افلاطون سراغ گرفت. این معنای تخصصی را ارسطو به زنون الثایی نسبت داد که در نیمهٔ نخست قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیست. «بر اساس گواهی ارسطو، دیالکتیک اختراع زنون الثایی^۲ بود، احتمالاً به‌منظور حمایت از تناقض‌های^۳ فرضی پارمنیدس» (peter, 1967: 36). این ادعا در کتاب *فیلسوفان یونان* نوشتهٔ دیوگنس لائرتیوس نیز دیده می‌شود، جایی که وی به تأثیر زنون بر دیالکتیک اشاره کرده است. «زنون شاگرد و دوست صمیمی پارمنیدس بود... افلاطون از وی در سوفسطایی و [فایدروس] یاد می‌کند و وی را پلامدس^۴ الثایی می‌خواند. ارسطو وی را مخترع جدل می‌خواند، همانطور که آمپدوکلس واضح خطاب به بود» (۱۳۸۷: ۳۹۱). اما آنچه که برای الثایی‌ها نوعی "جدل لفظی"^۵ بود، توسط افلاطون به یک روش عالی فلسفی تبدیل شد. رشتهٔ ارتباط این دو بدون شک، تکنیک سقراطی پرسش و

1. nous

2. Zeno of the Eleatic

3. Antinomies

۴. در اساطیر یونان مظهر حکمت کهن بود. او را مبدع ضرب سکه، شمارش اوزان، مقادیر و تنظیم مراتب لشکری می‌دانند.

5. eristic

پاسخ در جست‌وجوی تعاریف اخلاقی بود که افلاطون به صراحت آن را دیالکتیکی توصیف می‌کند. افلاطون روش دیالکتیک را به‌عنوان یک روش ایدئال برای جست‌وجوی حقیقت به‌کار برد، اما تغییرات در رویکرد او نسبت به این روش در دوره‌های مختلف فعالیت فلسفی‌اش که متأثر از جریان‌های فکری و تاریخی عصر او بود، منجر به دگرگونی‌های اساسی در معنای واژه دیالکتیک، در طول دیالوگ‌های دوره‌های اولیه، میانی و پایانی وی شد.

همین روش دیالکتیک افلاطونی، بعدها به‌طور مستقیم بر فلسفه هرمنوتیکی گادامر تأثیر گذاشت. در ادامه روش‌های دیالکتیکی افلاطون بررسی می‌شود تا نشان داده شود که چگونه این روش‌ها زیربنای مفاهیم هرمنوتیکی گادامر قرار گرفته‌اند.

۱.۲. دیالکتیک سقراطی (النخوس)^۱

در دیالوگ‌های اولیه افلاطون، از آن‌جا که هنوز مسائل اخلاقی از دغدغه‌های متافیزیکی مربوط به وجود و معرفت از یکدیگر جدا نشده‌اند، دیالکتیک به همان معنای دیالکتیک سقراطی به‌کار می‌رود. یعنی کشف حقیقت از طریق طرح پرسش‌هایی که هدفشان آشکار کردن دانشی است که به‌طور نهفته در فرد وجود دارد، یا نمایان ساختن تناقض‌ها و ابهامات دیدگاه مقابل، به منظور پذیرش یکی از آن‌ها به‌عنوان گزاره‌ای درست‌تر یا مناسب‌تر. این دیالکتیک، با اصطلاح Elenchus شناخته می‌شود که به رویکرد روش‌شناختی سقراط در گفت‌وگو اشاره دارد. «النخوس (به یونانی: پرسشگری متقابل) به روش دیالکتیکی یا روش سقراطی گفته می‌شود که در آن حقیقت از طریق پرسشگری به دست می‌آید؛ به همین دلیل گاهی روش elenctic نیز خوانده می‌شود» (Blackburn, 2016: 111). بحث‌های دیالکتیکی در این معنای کلمه النخوس بیش از هر چیز بر پایه پرسش و پاسخ، یا به‌صورتی کلی‌تر، براساس گزاره‌های کوتاهی پیش می‌رفت که یکی از دو طرف، یا حتی گاهی فقط یک فرد، برای بحث و بررسی مطرح می‌کرد. روش النخوس سقراط بر طرح پرسش‌هایی متمرکز است که مخاطب را به چالش کشیده و او را وادار به بازاندیشی در باورهای خود می‌کند. این شیوه یکی از دو ویژگی برجسته چیزی شد که به "رد سقراطی" شهرت یافت. «اصطلاحی که مخصوصاً یادآور روشی است که سقراط در محاورات اولیه افلاطون پیش گرفته است. در این روش سقراط مخالفان خود را با متقاعد کردن آن‌ها به پذیرش دو دیدگاه متضاد در باره یک مسئله خاص دچار تعارض می‌کرد؛ این تعارض از اینجا ناشی می‌شد که معلوم می‌گشت همان دیدگاه اول مخاطب سقراط نقیض خودش را درون خود داشته است، یا اینکه دیدگاه او معادل قضیه مستقل دیگری است که معلوم می‌شد نقیض آن دیدگاه اولیه است» (تیلور، ۱۳۹۲: ۳۵۰). برای سقراط فلسفه‌ورزی به معنای درگیر شدن در گفت‌وگوی جدلی در باره

1. Socratic Elenchus

چگونگی زندگی بود. دیالکتیک که روش عملی سقراط بود به او این امکان را می‌داد که پیش‌فرض‌های آتنی‌ها را با زیرکی به چالش بکشد و با پرسش‌گری دقیق اصول و نظریه‌های اخلاقی آنان را تا رسیدن به تعریفی دقیق از یک مفهوم مورد بررسی قرار دهد. رابطه میان معرفت و فضیلت ویژگی بارز اخلاق سقراطی است که بر اساس آن معرفت و فضیلت یکی هستند. به عبارت دیگر هیچ‌کس، آگاهانه و عمدی مرتکب کار نادرستی نمی‌شود و هیچ‌کس شر را به‌عنوان شر انتخاب نمی‌کند. بنابراین برای درک هر موضوع مرتبط با خیر انسانی، باید تمام ابعاد آن را شناخت. «فردی که معرفت به خیر و شر داشته باشد، تنها آن نوع از معرفت را که نیک‌یاس آن را با شجاعت یکسان دانسته است نخواهد داشت، بلکه چنین فردی بر اساس استدلال نیک‌یاس تمام فضیلت را خواهد داشت، نه بخشی از آن را» (Melling, 1987: 29). همچنین می‌توانید نگاه کنید به محاوره "لاخس" (افلاطون، ۱۴۰۱: ۱۸۱ بند ۱۹۰) بنابراین برای سقراط شناخت یک فضیلت اخلاقی مثل شجاعت، به معنای درک تمامی ابعاد مرتبط با فضیلت شجاعت و معرفت به آن است، نه فقط فهم سطحی یک تعریف. در واقع هدف سقراط از این روش نه فقط رسیدن به یک نتیجه قیاسی بلکه آشکار کردن تناقضات و باورهای نادرست و در نهایت رسیدن به معرفت واقعی است بنابراین نمی‌توان روش "النخوس" سقراط را به استدلالی ساده از نوع قیاس تقلیل داد. «اشتباه است اگر روش سقراطی (Elenchus) را به‌عنوان فرایندی برای تلاش در جهت اثبات گزاره‌ای خاص بر اساس استدلال‌های قیاسی خاصی تلقی کنیم» (Kraut, 1992: 142).

روش "النخوس" سقراطی با تأکید بر پرسش‌گری، تعامل و کشف تدریجی حقیقت، پایه‌های مهمی برای شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی گادامر فراهم کرده است. گادامر این روش را به سطحی عمیق‌تر بسط داده و آن را نه به‌عنوان یک فعالیت فردی، بلکه به‌عنوان فرایندی دیالکتیکی و بین‌الذهانی تبیین کرده است که در بستر تاریخ و زبان تحقق می‌یابد.

۲.۲. دیالکتیک فهم (روش فرضیه)^۱

در حالی که دیالکتیک در دیالوگ‌های اولیه افلاطون ریشه در روش النخوس سقراطی دارد، در دیالوگ‌های میانی افلاطون، دیالکتیک سقراطی، به تدریج به مفهومی کل‌نگرتر و نظام‌مندتر تبدیل می‌شود که به‌عنوان "دیالکتیک فهم" یا "روش فرضیه" شناخته می‌شود. این تحول، به‌ویژه در آثاری مانند فایدون و جمهوری، افلاطون را به سمت تأکید بر جست‌وجوی اصول بنیادین و نهایی سوق می‌دهد. در این مرحله دیالکتیک دیگر تنها به آشکار کردن تناقضات یا

شفاف‌سازی مفاهیم محدود نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان روشی برای کشف حقیقت از طریق بررسی فرضیه‌ها و صعود به سوی اصول نخستین عمل می‌کند.

افلاطون در دیالوگ جمهوری، دیالکتیک را به‌عنوان یک صعود تدریجی عقلانی و بیشتر کل‌نگر توصیف می‌کند که از طریق مجموعه‌ای از "مفروضات" حرکت می‌کند تا به یک اصل نهایی برسد. «در جمهوری، جایی که زمینه بحث به صراحت اخلاقی است این "اصل غیر مفروض" با خیر فی‌نفسه شناسایی می‌شود که تمامی فرض‌های پایین‌تر را در خود می‌گنجانند» (peter, 1967: 36). همچنین می‌توانید نگاه کنید به دیالوگ *منون* (افلاطون، ۱۴۰۱: ۳۷۵-۳۷۳ بند ۷۲-۷۳) در *فایدون*، افلاطون توضیح می‌دهد که دیالکتیک فرایندی است که نفس (روح) را از وابستگی به حواس و جهان محسوس آزاد کرده و به سمت فهم ایده‌ها یا *مُثل* هدایت می‌کند. نقش پیچیده افلاطون این است که دیالکتیک را به‌عنوان یک پرسش و پاسخ دیالوگی به سوی فهم حقیقت به‌کار گرفت، به‌طوری که کاملاً بر مبنای قوای عقلی باشد و احساسات و ادراکات در آن جایی نداشته باشد. دیالکتیکی که افلاطون در *منون* و *فایدون* توصیه می‌کند به‌عنوان روش فرضیه‌شناخته شده است. در دیالوگ *منون* سقراط در پاسخ به *منون* در باره ماهیت فضیلت تأکید می‌کند که به‌جای پذیرش این که جست‌وجوی دانش ناشناخته ناممکن است، باید به‌طور نظام‌مند به دنبال آن باشیم (افلاطون، ۱۴۰۱: ۳۹۶-۳۸۷ بند ۸۶-۸۷). سقراط بر این باور است که تحقیق و پرسش‌گری، حتی در زمینه‌هایی که هنوز دانشی از آن نداریم نه‌تنها ممکن بلکه ضروری است. به بیان دیگر دیالکتیک برای افلاطون به هیچ‌وجه یک شهود عرفانی نیست، بلکه صرفاً یک فعالیت عقلی است که هدف آن شناسایی اصول بنیادین و اساسی است که مبنای نظریات موجود را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه افلاطون، در فرایند پژوهش و تحقیق، نفس در مرحله "دیانونیا" یا همان "استدلال عقلی" ناچار است کار خود را با استفاده از فرضیات و تصاویر آغاز کند و به سمت نتایجی که در چارچوب این فرضیات درست‌اند پیش ببرد. «سقراط به ما آگاهی می‌دهد که روش دیالکتیک به حذف فرضیه‌ها، یا اصول اولیه می‌پردازد. این روش از عقل محض بدون کمک حواس استفاده می‌کند و راهی به سوی معرفت نسبت به خیر مطلق است. از آنجایی که خیر مطلق اصل فهم‌پذیری است که به‌واسطه آن فرم‌ها (ایده‌ها، *مُثل*) قابل شناخت‌اند، دیالکتیک‌دان موفق می‌گردد که به دانش خیر دست می‌یابد قادر است دیدگاهی جامع نسبت به کل قلمرو قابل فهم به‌دست آورد» (Melling, 1987: 93-94). در اینجا دیالکتیک واقعی زمانی آغاز می‌شود که فرد از حواس و فرضیه‌ها فراتر می‌رود و به بررسی خود فرم‌ها می‌پردازد. در این مرحله، پس از دستیابی به فهم نهایی از جهان فرم‌ها از طریق درک خود خیر، یک فرایند نزولی رخ می‌دهد که در آن فهم بر اساس فرم‌های مطلق برای روشن کردن ادراکات در جهان قابل

مشاهده به کار می‌رود. در این مرحله، اصول کشف شده به‌عنوان معیاری برای بررسی و تفسیر جهان محسوس به کار می‌روند. این فرایند دیالکتیکی که از اصل نهایی آغاز و به جهان قابل مشاهده بازمی‌گردد، دیدگاهی جامع و نظام‌مند از واقعیت ارائه می‌دهد که در آن، رابطه میان جهان محسوس و جهان معقول روشن شده و مسیر دستیابی به حقیقت به‌عنوان حرکتی پویا و مداوم میان این دو حوزه ترسیم می‌شود.

فرایند فهم در رویکرد گادامر مشابه حرکت دیالکتیکی افلاطون است، به‌گونه‌ای که از پیش‌فرض‌هایی آغاز می‌کند (که می‌توان آن‌ها را به "فرضیه‌های" افلاطونی تشبیه کرد)، سپس این پیش‌فرض‌ها در جریان گفت‌وگو و تعامل با دیگری بررسی و بازنگری می‌شوند و در نهایت به درکی جامع‌تر و نهایی‌تر از موضوع منتهی می‌گردند. «گادامر تأکید می‌کند که تمام دیالکتیک در پرتو، یا بر اساس فرضی از ایدوس نهایی انجام می‌شود که به‌عنوان خیر نامیده می‌شود. به گفته گادامر، چنین فرایندی را می‌توان نوعی فرضیه تلقی کرد. او بر این باور است که رویه فرضیه و به‌طور کلی دیالکتیک هدفی را دنبال می‌کند که عبارت است از: درک موجودات، از طریق لوگوس، در هستی آن‌ها به‌گونه‌ای که بتوانیم نه تنها به شناختی عمیق‌تر از آن‌ها برسیم، بلکه توانایی برقراری ارتباط و تعامل با سایر امور را نیز در زمینه این درک فراهم کنیم» (Barthold, 2010: 21). گادامر با اشاره به مفهوم فرضیه تأکید می‌کند که در برداشت او از افلاطون، دانش تنها به معنای درک یک موضوع خاص به صورت مجرد نیست، بلکه فهم موضوع، مستلزم دیدن آن در زمینه‌ای وسیع‌تر و در افق کلیتی است که آن موضوع بخشی از آن است.

۳.۲. دیالکتیک تقسیم (دیاریسیس)^۱

اگر دیالکتیک فایدون و جمهوری را بتوانیم به‌عنوان یک دیالکتیک کل‌نگر توصیف کنیم، آنچه از فایدروس به بعد ظاهر می‌شود به‌وضوح دیالکتیک جداسازی و "تفکیک"^۲ است (افلاطون، ۱۴۰۱: ۱۳۳۶-۲۶۴-۲۶۳). این دیالکتیک شامل دو روش مختلف "جمع‌آوری"^۳ و "تقسیم" است، که فرایند تقسیم به‌ویژه در دیالوگ‌های بعدی مانند سوفیست و مرد سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. «در اینجا به رویکردی تقریباً ارسطویی از طبقه‌بندی از طریق تقسیم منتقل می‌شویم؛ صعود جای خود را به نزول داده است. در حالی که همچنان با واقعیت‌های هستی‌شناختی درگیریم مشخص است که گامی اساسی در مسیر منطق مفهومی برداشته شده است» (peter, 1967: 36). در این روش مفاهیم از طریق فرایندهای تقسیم به دسته‌های مختلف تفکیک

1. diairesis
2. diacritic
3. synagoge

می‌شوند. هر مفهوم به‌گونه‌ای بیان می‌شود که بتوان آن را به‌طور پیوسته به دو بخش تقسیم کرد تا به معنای دقیق‌تر آن دست یافت. مرحله نهایی جایی است که تعریف موضوع کاملاً از سایر مفاهیم مشابه متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، تعریف هر مفهوم به‌تدریج از معنای کلی جدا شده و کاملاً پالایش می‌شود.

گادامر نیز در تفسیر متن بر اهمیت تفکیک مفاهیم از سایر مفاهیم مشابه تأکید می‌کند تا معنای دقیق‌تری از آن‌ها به‌دست آید. همچنین، همان‌طور که دیالکتیک تقسیم افلاطون به پالایش تدریجی معنا کمک می‌کند، گادامر نیز از طریق تعامل افق‌های مختلف (شامل پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های تاریخی) به فهم دقیق‌تری از متن می‌رسد. دیارسیس افلاطون با تقسیم مفاهیم کلی به اجزای کوچک‌تر، پیوند میان کل و جزء را آشکار می‌کند؛ این ایده در هرمنوتیک گادامر نیز بازتاب می‌یابد، به گونه‌ای که فهم هر بخش از متن در پرتو کل و فهم کل در پرتو اجزا امکان‌پذیر می‌شود. «گادامر بر اهمیت توانایی دیدن هر چیزی در رابطه با چیزهای دیگر تأکید می‌کند. به باور او، هدف از شناخت، فهم موقعیت یک چیز در کلیت آن است، نه لزوماً دستیابی به تمرکز روشن و محدود بر آن. به همین دلیل، تقسیم دیارسیسی به انزوای موضوع نمی‌انجامد؛ بلکه همواره نگاه به چیزی دیگر را نیز در بر می‌گیرد. این نگاه را که می‌توان آن را "دید افقی"¹ نامید، هر چیز را در زمینه کلی آن قرار می‌دهد و رابطه آن با افق‌های گسترده‌تر را نمایان می‌سازد» (Barthold, 2010: 20).

به طور کلی، می‌توان مشاهده کرد که مفهوم دیالکتیک اصول اساسی‌ای را در باره آنچه افلاطون به‌عنوان عالی‌ترین شکل علم می‌داند، تعیین می‌کند. در روش "النخوس سقراطی" دیالکتیک شیوه‌ای از گفت‌وگو است که از طریق پرسش‌های متوالی، به تحلیل و بررسی باورهای فرد می‌پردازد تا نقاط ضعف و تناقضات آن‌ها را آشکار کند. این روش با هدف هدایت مخاطب به سوی خودآگاهی و درک عمیق حقیقت به کار می‌رود. در دیالوگ‌های دوره میانه افلاطون، دیالکتیک به فرایند کامل روشنگری تبدیل می‌شود که طی آن فیلسوف تربیت می‌شود تا به دانش خیر برتر، یعنی "مثال" خیر دست یابد. دیالکتیک در دوره‌های پایانی افلاطون، به‌ویژه در دیالوگ‌هایی مانند فایدروس، سوفیست و مرد سیاسی، بیشتر به‌طبقه‌بندی مفاهیم و نظم‌بخشی منطقی آن‌ها توجه دارد، که شباهت‌هایی به رویکرد ارسطویی دارد.

۳. دیالکتیک هگل

در قرن هجدهم دیالکتیک استعلایی کانت در کتاب *نقد عقل محض* بار دیگر ارزش دیالکتیک باستان را تأیید کرد. کانت مانند فیلسوفان باستان به این نتیجه رسید که عقل به ناچار در تناقض‌هایی گرفتار می‌شود. هگل می‌گوید: «کانت نقش دیالکتیک را ارتقاء داد و آن را به‌عنوان یک فرایند ضروری عقل معرفی کرد» (77: 2008). هرچند هگل به انتقاد از برخی توضیحات دیالکتیکی کانتی در آنتی‌نومی‌های عقل محض می‌پردازد، اما ایده کلی کانت، یعنی "ضرورت تناقض"^۱ در ذات تعینات فکری را به‌عنوان یک دستاورد بزرگ در نظر می‌گیرد. او از نظریه کانت در مورد محدودیت‌های شناخت بهره گرفت، اما به‌جای تأکید بر ثبات و محدودیت‌های عقل، به فرایند دیالکتیکی اندیشید. از منظر هگل، حرکت دیالکتیکی از تعارض‌ها و تضادها به‌عنوان نیروی محرک در شناخت حقیقت بهره می‌برد. در واقع هگل، دیدگاه کانت را توسعه داد و با استفاده از الگوی دیالکتیک الثایی و افلاطونی مفهوم دیالکتیکی خاص خود را به‌عنوان فرایندی پویا و پیش‌رونده برای رسیدن به حقیقت ارائه داد. «هگل با روش دیالکتیکی خاص خویش دعوی آن دارد که از شیوه افلاطونی تصدیق گمان-موشکافی دیالکتیکی همه فرض‌ها دفاع کرده است. اوصراً قصد مجاب کردن ما را ندارد. برعکس، هگل نخستین کسی است که به‌واقع به عمق دیالکتیک افلاطون دست یافته است... با این حال از نظر هگل دیالکتیک افلاطون هنوز دیالکتیک "محض" نیست، چرا که از قضایای عاریتی می‌آغازد، که بر حسب ضرورتی درونی از یکدیگر مشتق نمی‌شوند» (گادامر، ۱۳۸۹: ۱۹). از نظر هگل، افلاطون نتوانسته بود به وحدت کامل این تضادها پی ببرد و دیالکتیک او از دست‌یابی به رابطه درونی مفاهیم، آن گونه که باید درمانده بود. هگل دریافت، هر تصویری ممکن است تصور ضد خود را در خودش پنهان داشته باشد و این ضد را می‌توان از آن تصور بیرون آورد یا استنتاج کرد و از آن به منزله فصل بهره جست و از این طریق جنس را به نوع مبدل ساخت. او در مقاله‌ای که در سال ۱۸۷۰ با عنوان "فلسفه افلاطون"^۲ منتشر کرد، می‌نویسد:

هدف اصلی افلاطون در تلاش‌های فکری‌اش این است که "کلی" (یعنی حقیقت، زیبایی و خیر به‌عنوان آنچه که به خودی خود یک جنس است) را به‌طور مشخص‌تر تعریف کند. این تعریف (تعیین) در حقیقت رابطه‌ای است که حرکت دیالکتیکی اندیشه با "کلی" دارد؛ چرا که از طریق این حرکت، ایده به تفکراتی می‌رسد که درون خود، تضادهایی را که در امور متناهی وجود دارند، دربر دارد. ایده، در این مرحله، به‌عنوان خود-تعیین‌گر، به وحدتی از این جنبه‌های متضاد تبدیل می‌شود و به همین دلیل به "ایده تعیین شده" یا همان کلی مشخص می‌رسد.

1. necessity of contradiction
2. *The Philosophy of Plato*

کلی در اینجا به‌عنوان یک کلی تعیین شده توصیف می‌شود که تضادهای درون خود را رفع کرده است و بنابراین به یک مفهوم عینی تبدیل شده است. به بیانی دیگر نفی تضاد به معنای اثبات (تأیید) است (1870: 323).

هگل فلسفه را شناخت مطلق معرفی می‌کند، یعنی نظامی از شناسایی که موضوع آن مطلق است. از دیدگاه او، نظام واقعیت همان مطلق است که در قالب نظام مقولات ظاهر می‌شود، و شناخت این نظام به معنای شناخت هستی است. به عبارت دیگر، هگل بر این باور است که نظام اندیشه و نظام واقعیت یکی هستند و قانون بنیادین این وحدت، دیالکتیک است. «ایده هگلی از فلسفه عمیقاً با روح مطلق پیوند دارد، به گونه‌ای است که در آن تضادهای گوناگون، مانند ذهنیت و عینیت، خود و دیگری، آزادی و ضرورت، زمان و ابدیت در وحدتی فراگیر رفع می‌شوند» (Desmond, 1992: 2). این دیالکتیک در اندیشه هگل نه تنها روشی برای تفکر، بلکه شیوه‌ای برای تحول جهان واقعیت و تبیین هستی است. «به نظر هگل فقط هستی صرف از "حیث زمانی" و "زمانی بودن" تام برخوردار نیست، بلکه عقل نیز که خود جزوی از "هستی" است چنین خاصیتی را دارا است و بدین معنی هر امر معقول واقعیت دارد و هر امر واقعی معقول نیز هست... شناخت حقیقی ناشی از فکری می‌شود که در حرکت و صیورورت دائمی خود از اصول و قوانین ذاتی خود که با این صیورورت مطابقت دارند پیروی می‌کند. برای بیان همین مطلب است که هگل متوسل به اصطلاح دیالکتیک می‌شود» (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۷۳). به عبارت دیگر، عقل و هستی در نظام هگلی به یکدیگر پیوند خورده‌اند و وحدتی دیالکتیکی را نشان می‌دهند. این دیالکتیک حرکتی مستمر و صیورورتی دائمی است که از طریق تضاد و تناقض، به سوی تحقق وحدت پیش می‌رود. او باور دارد که عقل همچون هستی، دارای صیورورت است و در فرایندی تاریخی به تحقق می‌رسد. به عبارت دیگر، تاریخ بشری عرصه تحقق روح و رسیدن به خودآگاهی است. اصولاً از نظر هگل، هستی چیزی جز عقل به معنی Logos یونانی یا روح نیست. او در این باره می‌نویسد: «روح اساساً آگاهی است و این خودآگاهی یک تعین بنیادین از واقعیت آن است» (Hegel, 2010: 17). هگل هستی را معقول می‌داند، اما مقصود او این است که این معقولیت در جریان تاریخ تحقق می‌یابد. «آزادی روح در هستی آرام و آسوده نیست، بلکه در نفی پیوسته هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر اندازد. کار روح آن است که خود را پدید آورد و موضوع خویش کند و بشناسد؛ بدینسان است که روح، وجود مستقل می‌یابد» (هگل، ۱۳۹۰: ۵۹). به این ترتیب هستی در فرایند خودآگاهی انسان و استیلای او بر جهان و در طول تاریخ به تحقق کامل می‌رسد. از این رو هستی در فلسفه هگل امری ثابت نیست، بلکه همواره در حال شدن و صیورورت است. هستی از یک سو به‌عنوان وجود موجودات در طبیعت ظاهر می‌شود و از سوی دیگر به‌عنوان ایده کلی و مطلق در سیر دیالکتیکی تاریخ خود را آشکار می‌کند. تا زمانی که تفکر انسان در چارچوب وجودات مقید و

محدود باشد، او در مرتبه آگاهی باقی می‌ماند. با این‌حال، ذات انسان محدود به این موجودات نیست و می‌تواند از عالم طبیعت عبور کند و به وجود کلی و مطلق برسد. فلسفه هم از منظر هگل، چیزی جز بیان این فرایند تحول و صیورورت به نحو تام نیست. او تلاش می‌کند مراتب و مراحل را نشان دهد که هستی از آن‌ها عبور می‌کند تا در تاریخ بشر به خودآگاهی کامل دست یابد. در این مسیر، هستی، در فرایندی دیالکتیکی به شناخت کامل از خود می‌رسد و وحدت عقل، روح و واقعیت در نهایت تحقق می‌یابد. «دیالکتیک حرکت آگاهی است که از طریق انحراف یا دوری از خود در قالب بیگانگی از ناخودآگاه، به خودآگاه بازمی‌گردد و در این فرایند، ابژه را به‌عنوان لحظه‌ای از ذهنیت عینیت یافته‌اش شناسایی می‌کند که از بیگانگی آن در دیگری بازپس‌گیری شده است» (Serafin, 2024: 178). هگل دیالکتیک را قانون عقل و منطق حقیقی جهان می‌داند و این منطق را در تقابل با منطق سنتی که مبتنی بر فهم است، قرار می‌دهد. «منظور هگل از فهم (Verstand) مرحله‌ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن، هر دو ضد را غیر قابل جمع و مطلقاً جدا از یکدیگر می‌انگارد. فهم بر طبق قوانین ارسطویی مطابقت و تناقض و قاعده "نفی شق ثالث" کار می‌کند. ممتاز از فهم، عقل (Vernunft) پایه‌ای از تکامل ذهن است که در آن ذهن بر اصل وحدت آگاه می‌شود. اصطلاح دیالکتیک در منطق هگل مفید معنای تحول چیزی به ضد خود و رفع فرق‌ها و جدایی‌هایی است که فهم میان چیزها برقرار می‌کند» (استیس، ۱۳۸۱: ۱۲۵). منطق سنتی با مفاهیم جداگانه و ایستا سروکار دارد و از این رو "شدن" را نمی‌فهمد. در منطق سنتی تناقض سدی است که باید از آن گذر کرد، اما در منطق هگلی دیالکتیک تضاد و تناقض، انگیزه، و سرآغاز حرکت است. در حالی که فهم در برخورد با تناقض درمی‌ماند، عقل به یگانگی آن‌ها می‌اندیشد و حتی اضداد را به یکدیگر پیوند می‌زند. دیالکتیک گذر دائمی از یک مرحله به مرحله دیگر و در نتیجه شدن مداوم است.

این حرکت دیالکتیکی، بازتابی از فرایند تاریخی است که در آن هر مرحله از تاریخ، لحظه‌ای از تحقق عقل و آزادی را نشان می‌دهد. این فرایند سه مرحله دارد: ۱. تز: وضع یک مفهوم یا ایده ۲. آنتی تز: به چالش کشیدن یا نفی تز و ۳. سنتز: وحدت بخشیدن به تز و آنتی تز و ایجاد مفهوم جدیدی که هر دو را در خود حفظ می‌کند و فراتر می‌برد. «هگل می‌گوید که شکل یا ارائه منطق سه وجه یا لحظه دارد. این وجوه بخش‌های مجزای منطق نیستند، بلکه لحظاتی از هر مفهوم و همچنین هر چیز حقیقی به‌طور کلی هستند. لحظه نخست-لحظه فهم-لحظه ثبات است که در آن مفاهیم یا صور، واجد تعریف یا تعیین به‌ظاهر پایدار هستند. لحظه دوم-لحظه دیالکتیکی یا عقلانی منفی- لحظه ناپایداری است. در این لحظه یک جانبه بودن یا محدودیت در تعیین در لحظه فهم آشکار می‌شود و تعیینی که در لحظه نخست ثابت بود به ضد خود تبدیل می‌شود. هگل این فرایند را فرایند نفی و سپس رفع خود توصیف می‌کند» (Maybee, 2016: 2).

سنتز در دستگاه منطق هگل اختلاف میان تز و آنتی‌تز را هم از میان برمی‌دارد و هم حفظ می‌کند. هگل این فعالیت دوگانه سنتز را *Aufhebung* می‌نامد که یکی از مفاهیم کلیدی در دیالکتیک هگل است. این مفهوم بنیادین، اساس حرکت تاریخی و منطقی در نظام هگلی را تشکیل می‌دهد. «طبق نظر هگل، *Aufhebung* معنایی دوگانه دارد: هم به معنای نفی و هم به معنای حفظ است و در عین حال لحظه فهم خود را رفع می‌کند، زیرا ماهیت یا خصلت خود آن - یعنی یک جنبه بودن یا محدودیت آن - تعریفش را ناپایدار می‌کند و آن را به سمت ضد خود سوق می‌دهد. بنابراین لحظه دیالکتیکی شامل فرایند نفی و رفع خود است، یعنی فرایندی که در آن تعیین لحظه فهم خود را رفع می‌کند، یا به عبارتی خود را هم نفی و هم حفظ می‌کند، در حالی که به سمت ضد خود حرکت می‌کند یا به آن تبدیل می‌شود» (Ibid: 2).

گادامر از دیالکتیک هگل برای توضیح فهم و تفسیر در علوم انسانی استفاده می‌کند، به‌ویژه در زمینه‌ای که زبان و تعاملات انسانی نقش اساسی دارند. در فلسفه گادامر، همانند هگل، دیالکتیک به‌عنوان فرایندی از تحول و حرکت از تضاد به وحدت تفسیر می‌شود. با این حال، گادامر این حرکت را از سطح صرفاً اندیشه و آگاهی به سطح زبان و فهم از طریق گفت‌وگو و تعاملات انسانی گسترش می‌دهد. در نظریه گادامر، برخلاف هگل که حرکت آگاهی به سوی خودآگاهی را محور اصلی دیالکتیک می‌داند، این فرایند در بستری تاریخی و زبانی تحقق می‌یابد. فهم انسانی، از دید گادامر، نه امری ایستا، بلکه فرایندی پویا است که از طریق گفت‌وگو، و تعامل با دیگران و در جریان تاریخ شکل می‌گیرد. بدین ترتیب، او با الهام از دیالکتیک هگل نشان می‌دهد که فهم، امری تاریخی و مبتنی بر زبان است که در پویایی روابط انسانی و تعاملات زبانی تحقق می‌یابد.

۴. تأثیر دیالکتیک هگل بر نظریه هرمنوتیک گادامر

از نظر گادامر دیالکتیک هگل یگانه نک‌گویی است که در میان دیالکتیک‌های فلسفی وجود دارد و هگل می‌تواند ادعا کند که اندیشه‌اش بر اساس هنر هدایت گفت‌وگو که سقراط در ملاقات‌هایش با "نوجوانان قابل هدایت" به کار می‌برد، بنا شده است. با این حال گادامر دلیل خود را برای آنکه روش هگل را دیالکتیک می‌نامد این‌گونه بیان می‌کند:

دلیلی که ما روش هگل را دیالکتیک می‌نامیم، این نیست که می‌توان گفت از دیالوگ نشأت می‌گیرد، بلکه این است که بر مبنای تفکر در تناقضات و "بحث در هر دو طرف" است. منبع اینجا دیالکتیک الثایی است: مهارت در توسعه پیامدهای فرضیات متضاد حتی در حالی که هنوز از "چیز" مورد بحث بی‌خبریم این همان مهارتی است که نخستین بار در زنون و پارمنیدس افلاطون به نمایش گذاشته شده و از زمان ارسطو به‌عنوان دیالکتیک نامیده شده است (1980: 93).

پیش از این گفته شد که گادامر هدف خود را به‌عنوان یک پدیدارشناس تلاش برای بررسی امکان فهم، دستیابی به خود موضوع و بازگشت به زیست‌جهان می‌داند که این امر از طریق روش‌های تجربی و علمی مدرن ممکن نیست. از منظر گادامر، تلقی علوم تجربی از دانش و فهم با استفاده از روش تجربی (تصدیق‌پذیری از طریق انطباق داده‌های ذهنی با عالم عینی) قادر به تبیین فهم و تفسیر ما از آثار تاریخی، هنری، دینی و به‌طور کلی تجارب هرمنوتیکی در علوم انسانی نیست. فهم واقعه تاریخی، اثر هنری، متن و مانند این‌ها امری پیش‌بینی‌پذیر و تکرارپذیر نیست و نمی‌توان چنین مواردی را به مدد روش در دسترس همگان قرار داد. علاوه بر این وجود تاریخی ما در فرایند فهم دخیل است و این امر نیز دلیل دیگری بر ناکارآمدی روش تجربی در علوم انسانی است. داشتن تجربه در علوم انسانی به معنای تغییر دیدگاه، سوگیری مجدد و سازگار کردن مجدد خود با موقعیت جدید است. از این‌رو گادامر می‌نویسد: «کسی که موقعیت‌مند^۱ است و در درون تاریخ عمل می‌کند همواره این واقعیت را تجربه می‌کند که هیچ چیز تکرار نمی‌شود... تجربه اصیل تجربه تاریخ‌مندی خود فرد است» (Gadamer, 2004: 357). گادامر به‌طور انتقادی با رویکرد روش‌شناختی مدرن که مبتنی بر دستکاری و کنترل بر موضوع تحقیق است، مخالف است. او بر این باور است که حقیقت از طریق دیالکتیک به دست می‌آید و نه از طریق روش‌های ساختاری و از پیش تعیین‌شده مبتنی بر علوم تجربی. استدلال گادامر این است که ما هیچگاه نمی‌توانیم یک تجربه را دو بار انجام دهیم. وقتی تجربه‌ای را انجام می‌دهیم معنایش این است که آنچه را قبلاً پیش‌بینی نمی‌کردیم می‌توانیم پیش‌بینی کنیم. در واقع از منظر گادامر «در مقام استقراء گمان می‌کنیم که تجربه بعدی تجربه قبلی را تأیید می‌کند، اما این دو تجربه ضرورتاً یکسان نیستند. تأیید مستلزم آن است که همان شیء قبلاً تجربه شده باشد. اما این تجربه قبلی به‌طور ضروری تجربه تأیید نیست. بنابراین می‌توان گفت وقتی چیزی برای ما تکرار می‌شود و با انتظارات ما مطابقت دارد اصلاً تجربه‌ای رخ نداده است و این به آن معناست که عدم تأیید و ناامیدی همیشه به جوهر تجربه ما تعلق دارد» (Weinsheimer, 1985: 203).

از این‌رو گادامر در تحلیل ماهیت فهم با الهام از اندیشه هگل، تفسیری دیالکتیکی از تجربه هرمنوتیکی ارائه می‌کند. از نظر هگل "تجربه" مواجهه ما با عین است، به‌گونه‌ای که موجب حرکت دیالکتیکی در آگاهی ما شود و از الگوی دیالکتیکی پیروی می‌کند و همچنین همواره دارای ساختار معکوس آگاهی یا بازساخت آگاهی است و به همین دلیل مشتعل بر عنصر نفی است. گادامر در حقیقت و روش در شرح منظر هگل می‌نویسد: «درواقع همانطور که دیدیم، تجربه در اصل همیشه تجربه نفی است: چیزی آن گونه که ما انتظار داشتیم نیست. به لحاظ

1. situated

تجربه‌ای که ما از شیء دیگر کسب کرده‌ایم، دو چیز تغییر می‌کند. هم شناخت ما و هم متعلق شناخت ما؛ ما اکنون بهتر می‌دانیم؛ این بدان معناست که خود متعلق تجربه از آزمون موفق بیرون نمی‌آید. متعلق جدید در بردارنده حقیقتی در خصوص متعلق قبلی است» (2004: 354). گادامر این تجربه را تجربه دیالکتیکی^۱ می‌نامد و اظهار می‌کند که هگل توانسته است عنصر دیالکتیکی در تجربه را نشان دهد. از نظر گادامر شناخت مفهومی ما پایان و غایت تجربه نیست، بلکه وضع مقابل^۲ آن است. «تجربه هرمنوتیکی به معنای دانستن همه چیز نیست، بلکه به معنای گشوده بودن به روی تجربیات جدید است. این نوع تجربه، تحقق خود را نه در دانش قطعی معین، بلکه در گشودگی به روی تجربه‌ای که توسط خود تجربه به تجربه به‌عنوان یک کل اشاره دارد، به پیش می‌برد» (Bleicher, 1980: 113). به همین دلیل است که گادامر غایت تجربه را نه شناخت، بلکه خود تجربه یعنی مجرب بودن می‌داند. مجرب بودن به‌معنای دانستن این یا آن امر نیست، بلکه دانستن شیوه برخورد با امور غیرمنتظره و در واقع منتظر آن بودن است. مجرب بودن به معنای دانستن همه چیز نیست، بلکه به معنای آمادگی برای داشتن تجارب جدید و یاد گرفتن از آن‌ها است. «کمال دیالکتیک تجربه نه در شناخت قاطع بلکه در گشودگی نسبت به تجربه‌ای که توسط خود تجربه ممکن می‌شود نهفته است» (Gadamer, 2004: 355).

تبیین گادامر از تجربه هرمنوتیکی نه تنها تغییر در شناخت فرد بلکه تغییر در خود متعلق شناخت را توضیح می‌دهد. این تغییرات که به صورت دیالکتیکی میان افق خود فرد و افق سنت رخ می‌دهد، به طور مشابه با فرایند (Aufhebung) در هگل، یعنی لحظه دیالکتیکی که تضاد و تغییر را هم نفی و هم حفظ می‌کند، مطابقت دارد. در هرمنوتیک گادامر، این مفهوم به‌ویژه در تفسیر متون و گفت‌وگو با سنت، خود را نشان می‌دهد، جایی که فهم ما از یک متن به‌طور هم‌زمان با شناخت‌های جدید در هم آمیخته و شکل تازه‌ای از حقیقت را می‌سازد. به عبارتی دیگر، هر بار که ما به متنی بازمی‌گردیم و آن را می‌فهمیم، چیزی از آن حفظ می‌شود و در عین حال، معنای جدیدی از آن استخراج می‌شود که این تجربه هرمنوتیکی نوعی حرکت دیالکتیکی را مشابه (Aufhebung) هگل نمایان می‌سازد. «از نظر گادامر، تلاش برای تعیین معنای یک کلمه ما را وادار می‌کند تا ضد آن را بیندیشیم. با این حال، دیالکتیک هگل یک منطق جدی است که تلاش می‌کند نشان دهد که این تغییرات معنایی نمایانگر یک فرایند تکاملی است که در آن هر مفهومی، مراحل پیشین را حفظ و اصلاح می‌کند. برعکس، گفت‌وگوی هرمنوتیکی گادامر شامل حرکت "بازی‌وار" یک مکالمه زبانی است که توسط یک پاسخ ضمنی هدایت نمی‌شود، بلکه توسط سؤالاتی که نتیجه را باز می‌گذارند، هدایت می‌شود» (Makkreel, 1997: 159).

1. dialectical experience
2. antithesis

همانطور که اشاره شد بر اساس دیدگاه هگل فرایند دیالکتیکی که در آن سوژه از طریق تعامل با اثره‌های بیرونی و مواجهه با تضادها به آگاهی بالاتری از خود دست می‌یابد، یک فرایند پیوسته و برگشت‌پذیر است. هگل این فرایند تغییر را آگاهی معکوس می‌نامد. زیرا زمانی که خود را با موقعیت جدید و متفاوت سازگار می‌کنیم، در واقع به یک بازنگری و تطبیق مجدد درونی دست می‌زنیم. این فرایند نه تنها به معنای پذیرش تغییرات خارجی است، بلکه نشان‌دهنده بازسازی و تنظیم مجدد آگاهی نسبت به شرایط جدید است، به گونه‌ای که آگاهی ما به سطح بالاتر و پویاتر ارتقاء می‌یابد. این روند از نظر هگل منجر به غلبه بر هر نوع بیگانگی^۱ خواه نسبت به خود و خواه نسبت به آنچه ناشناخته است می‌شود. گادامر به واسطه این دیدگاه هگل به این نتیجه می‌رسد که در فلسفه هگل، هیچ سطحی از دسترس‌ناپذیری برای زندگی تأملی وجود ندارد، به عبارت دیگر، این بدان معناست که هگل معتقد است همه چیز، حتی پیچیدگی‌ها و تضادهای موجود در تجربه انسانی، قابل فهم و تحلیل است، زیرا همه چیز در قالب یک کلیت دیالکتیکی قابل تبیین است. گادامر در شرح دیدگاه هگل در کتاب *Reason in the age of science* می‌نویسد: «طبق نظر هگل باید از تفرقه میان خودآگاهی و واقعیت جهان فرم بالاتری از حقیقت از طریق آشتی و اتحاد تضادها پدید آید، به طوری که عنصر ذهنی از ثبات تضاد خود با عنصر عینی رها شود. این مسیر اسطوره‌ای فلسفه هگل بود» (1981: 16). برخلاف هگل، بنیاد هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر در خودآگاهی نیست، بلکه در هستی و در زبانی بودن هستی انسان در جهان، و به این ترتیب در خصلت هستی‌شناختی رخداد زبانی است. این دیالکتیک، دیالکتیک پاک‌کننده وضع‌های^۲ متضاد نیست، دیالکتیک میان افق خود شخص و افق سنت است. آن چیزی است که به ما می‌رسد، با ما مواجه می‌شود و آن سوژه از نفی‌کنندگی را می‌آفریند که حیات دیالکتیک و حیات پرسشگری است. گادامر می‌نویسد: «فهم را باید بیش از آن که عملی سوژه‌کتیو در نظر گرفت مشارکت در رویداد سنت دانست، یعنی فرایند انتقال که در آن گذشته و حال پیوسته و ساطت می‌شوند» (Ibid: 291).

در حالی که هگل به امکان دستیابی به شناخت مطلق از طریق فرایند دیالکتیکی و تأملی باور دارد، گادامر به محدودیت‌های فهم انسانی و نقش پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها در فرایند فهم تأکید می‌کند. او بر این باور است که فهم انسانی همواره در بستر تاریخ و زبان رخ می‌دهد و سوژه نمی‌تواند به طور کامل از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های خود فراتر رود. گادامر تأکید می‌کند که فهم، نه از طریق تأمل صرف، بلکه از طریق گفت‌وگو و تعامل با دیگران و سنت‌ها

1. alienation
2. thesis

حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، فهم همواره در یک زمینه تاریخی و فرهنگی خاص شکل می‌گیرد و سوژه نمی‌تواند به‌طور کامل از این زمینه جدا شود.

گادامر در حقیقت و روش، هنگام سخن گفتن از سوژه و بیان این که او سوژه را همان‌گونه می‌فهمد که در ایدئالیسم به‌منزله یک آگاهی تأملی فهمیده شده است، خاطرنشان می‌کند که آنچه برای سوژه به منزله آگاهی اساسی است این است که سوژه می‌تواند برتر از چیزی باشد که از آن آگاه است. به همین ترتیب، نمی‌توانیم فعالیت‌ها و قوانین زندگی جمعی را صرفاً در سطحی دنبال کنیم که برای آگاهی تأملی دسترس‌ناپذیر است. در شرح هگل چنین سطحی از دسترس‌ناپذیری برای زندگی تأملی وجود ندارد، یا در غیر این صورت دیگر نمی‌توانیم این فعالیت را فعالیتی متعلق به خود بدانیم و عمیق‌ترین اختلاف گادامر و هگل این‌جاست (دوستال، ۱۴۰۲: ۳۲۶).

گادامر برخلاف هگل، پایان مشخصی برای این فرایند متصور نیست؛ او به جای تحقق عقل مطلق، بر گشوده بودن فرایند گفت‌وگو و بی‌پایانی فهم تأکید دارد بنابراین تأکید هگل بر عنصر نفی در تجربه فقط در میانه راه مورد تأیید گادامر است و در پایان، هرگونه نفی در تفاوت خودشناسی درهم می‌شکند. در اینجا گادامر با حفظ عنصر نفی در تجربه از هگل فاصله می‌گیرد و نقایص آن را با کمک دیالکتیک سقراطی جبران می‌کند تا قابلیت اعمال بر تجربه هرمنوتیکی را داشته باشد. او می‌نویسد:

استدلال‌هایی که از طریق روش‌های دیالکتیکی به انتقال از متناهی به نامتناهی، از تجربه انسانی به چیزی فی‌نفسه، یا از زمان به ابدیت می‌پردازند، تنها به تعیین حدود ختم می‌شوند و فلسفه نمی‌تواند از آن‌ها دانش واقعی کسب کند. با این حال سنت متافیزیک و به‌ویژه آخرین دستاورد بزرگ آن، یعنی دیالکتیک نظری هگل، همچنان به ما نزدیک است. وظیفه، یعنی "رابطه نامتناهی"، همچنان پا برجا است. اما روش من برای نشان دادن این رابطه می‌کوشد تا خود را از چنگال قدرت سنتز هگلی و حتی از "منطقی" که از دیالکتیک افلاطون توسعه یافته است برهاند. به جای آن من در حرکت و گفت‌وگو موضع می‌گیرم؛ جایی که واژه و ایده برای اولین بار به آنچه که هستند تبدیل می‌شوند (2004: xxxiii).

گادامر در تقابل با دیالکتیک هگلی که مبتنی بر نوعی ترکیب مفهومی و حرکت از متناهی به نامتناهی است از رویکردی جانب‌داری می‌کند که در آن فهم به‌صورت گفت‌وگو و در جریان تعامل بین واژه‌ها و ایده‌ها رخ می‌دهد. گادامر معتقد است که در دیالوگ، واژه‌ها و ایده‌ها به تدریج و در بستر مکالمه، معنا و مفهوم واقعی خود را آشکار می‌کنند. به بیان دیگر معنا در فرایند زنده و پویا و در مواجهه با دیگران و افکار شکل می‌گیرد. این روند به جای آنکه مانند دیالکتیک هگلی،

۱. در فلسفه گادامر این رابطه نامتناهی به معنای جست‌وجوی بی‌پایان حقیقت از طریق گفت‌وگو، تفسیر و فهم است.

نتیجه‌ای از تحلیل و ترکیب منطقی باشد، از نوعی فرایند طبیعی فهم و تفسیر در گفت‌وگوی میان افراد سرچشمه می‌گیرد. «به بیانی دیگر گادامر از ما می‌خواهد ارتباط متعارف بین پدیدارشناسی و علم منطق هگل را واژگون کنیم. ما وقتی ناکافی بودن شرح انتزاعی نیازهای روشن خود را تجربه می‌کنیم، به ضرورت بازگشت به تجربه زیسته "خانه هستی" یعنی زبان پی می‌بریم. اگر نوعی پدیدارشناسی زبان محور باید نقطه اوج این پادسیستم باشد، پس یک گام کوچک به سمت این اظهار نظر نهایی گادامر برداشته شده است: دیالکتیک باید خود را در هرمنوتیک بازابد» (دوستال، ۱۴۰۲: ۳۲۸). او می‌خواهد نشان دهد که واژه‌ها و ایده‌ها به خودی خود دارای معنا نیستند، بلکه در فرایند مکالمه به چیزی که واقعاً هستند تبدیل می‌شوند.

۵. پیوند دیالکتیک افلاطونی با نظریه هرمنوتیکی گادامر

آن بخش از واقعیت زیسته‌ای که به نظر گادامر بیشترین ارزش را برای بازیابی دارد مرکزیت داشتن گفت‌وگو در کوشش‌های بشری برای فهم جهان است. از این‌رو فهم اولیه گادامر از ماهیت و اهمیت فلسفه افلاطونی بر حسب گفت‌وگو و دیالکتیک، بنیان هستی‌شناختی "هرمنوتیک" او را فراهم می‌آورد. «گادامر با خواندن افلاطون در پرتو هایدگر اعلام می‌کند که به نظر افلاطون فلسفه دیالکتیک است. دیالکتیک به مثابه کوشش معطوف به "لوگوس اوسیاس"^۱ (کلمه یا دلیل هستی)، که به وسیله معنای هستی متعین می‌شود» (دوستال، ۱۴۰۲: ۲۸۷). گادامر به نقش دیالکتیک افلاطونی به‌عنوان یک فرایند زاینده و گفت‌وگو محور توجه دارد. از نظر او دیالوگ سقراطی که به‌عنوان هنر استفاده از کلمات برای کمک به زایمان ایده‌ها عمل می‌کند، نه تنها به نظرات افراد شرکت‌کننده در گفت‌وگو مربوط است، بلکه به منطق درونی موضوعی که از طریق گفت‌وگو آشکار می‌شود نیز توجه دارد. «آنچه به‌عنوان حقیقت آشکار می‌شود لوگوس است، که نه متعلق به من است و نه به تو و از این‌رو آن چنان فراتر از نظرات ذهنی گفت‌وگوکنندگان است که حتی فردی که گفت‌وگو را هدایت می‌کند، می‌داند که نمی‌داند» (Gadamer, 2004: 361). گادامر با الهام از افلاطون بر این باور است که فرایند دیالکتیکی فهم نه یک عمل خطی و ثابت، بلکه یک فرایند پویا و تاریخی است که از طریق تعاملات مداوم بین مفسر و متن و همچنین بین افق‌های مختلف فرهنگی و تاریخی شکل می‌گیرد. از نظر گادامر پدیده هرمنوتیکی علاوه بر اینکه از طریق مکالمه و بر اساس روش دیالکتیکی به فهم در می‌آید، از ساختار "پرسش و پاسخ" نیز پیروی می‌کند. یعنی منطق حاکم بر گفت‌وگو و روش

دیالکتیکی، منطقی پرسش و پاسخ است. برای اینکه انسان قادر به پرسش باشد، باید بخواهد که بداند، و این به معنای دانستن چیزی است که نمی‌داند.

برای پرسیدن سؤال، فرد باید بخواهد که بداند و این به معنای آگاهی از این است که نمی‌داند. در سردرگمی طنزآمیزی که افلاطون بین پرسش و پاسخ، دانش و جهل توصیف می‌کند، شناخت عمیقی از اولویت پرسش در هر گونه دانش و گفتار در آن وجود دارد که واقعاً چیزی از یک موضوع را آشکار می‌کند. گفتاری که هدفش آشکار کردن چیزی است، نیاز دارد که آن چیز به واسطه پرسش واگشایی شود. به همین دلیل دیالکتیک از راه پرسش و پاسخ پیش می‌رود، یا بهتر بگوییم، مسیر هر دانشی از پرسش می‌گذرد (Ibid: 357).

از این روست که گادامر در فرازی دیگر می‌نویسد: «بنابراین منطق علوم انسانی، "منطق پرسش" است» (Ibid: 369-370). مقصود از این منطق دیالکتیک پدیدارشناختی است که از طریق آن به موضوع مورد مواجهه اجازه داده می‌شود که خود را آشکار کند. روش، مستلزم نوع خاصی از پرسشگری است که یک جنبه از شیء را آشکار می‌کند. در حالیکه رویکرد دیالکتیکی با طرح پرسش‌ها، امکان آشکار شدن حقیقت شیء را فراهم می‌کند. «بنابراین گفت‌وگوی هرمنوتیکی زمانی آغاز می‌شود که مفسر واقعاً خود را به روی متن بگشاید؛ با گوش دادن به متن به آن اجازه دهد که حقیقت خود را بیان کند» (Gadamer, 1976: xx). به عبارت دیگر پرسش‌ها شرایط لازم را برای بروز ایده‌ها و پاسخ‌ها فراهم می‌کنند و طرح پرسش‌های جدید می‌تواند راه را برای کشف آگاهی‌های جدید باز کند. از این روست که گادامر معتقد است «پرسش‌ها را ما طرح و ارائه نمی‌کنیم، بلکه به ذهن ما "خطور می‌کنند" یا بر ما "پدیدار می‌شوند"» (2004: 360). در اینجا هنر پرسیدن برخلاف آموزش‌های معمولی نوعی از آزادی و گشودگی را می‌طلبد. پرسش نه به عنوان یک عمل مکانیکی، بلکه به عنوان جست‌وجوی مداوم حقیقت در نظر گرفته می‌شود که موجب حفظ گشودگی فکری می‌شود. دیالکتیک در این جا هنر هدایت گفت‌وگو و پیش‌بردن پرسش‌ها است، نه لزوماً چیره شدن در بحث. «دیالکتیک به عنوان هنر پرسیدن، ارزش خود را ثابت می‌کند، زیرا تنها کسی که می‌داند چگونه بپرسد، می‌تواند در پرسش خود پایدار بماند، و این به معنای توانایی حفظ جهت‌گیری خود به سوی گشودگی است. هنر پرسیدن، هنر ادامه دادن پرسش - یعنی هنر اندیشیدن، این هنر دیالکتیک نامیده می‌شود، زیرا هنر هدایت یک گفت‌وگوی واقعی است» (Ibid: 360). در رویکرد گادامر، دیالکتیک هرمنوتیکی مبتنی بر گشودگی است. مفسر با موقعیت هرمنوتیکی خود به سوی موضوع گشوده است. ما همواره به سوی سنت گشوده‌ایم و پرسش نقش مؤثری در ترسیم موقعیت هرمنوتیکی ما و نیز در میزان گشودگی ما به موضوع دارد.

ما بدون پرسش کردن تجربه هرمنوتیکی نخواهیم داشت. حتی تشخیص این که این موضوع تغییر کرده و همان موضوع سابق نیست، مسبوق به این پرسش است که "آیا موضوعی که قبلاً به آن می‌اندیشیدیم این است یا آن؟" بنابراین، پرسش است که ما را به پاسخ هدایت می‌کند. پرسش، هم گشودگی به سوی موضوع را در پی دارد و هم به نوبه خود ایجاد محدودیت می‌کند، زیرا آنچه از یک اثر دیده می‌شود و به فهم درمی‌آید توسط پرسشی هدایت شده که خود از پیش فرض‌های خاصی فراهم آمده است (Ibid: 362-363).

گشودگی در برابر تجربه، ساختاری شبیه به یک پرسش را دارد "آیا چنین است یا چنان؟" خود متن در واقع پاسخ به پرسشی است که موضوع متن در مقابل آن مطرح شده است. برای درک متن بر اساس پرسشی که به آن پاسخ می‌دهد، باید با رویکردی پرسشگرانه به عمق آن برویم و از آنچه بیان نشده پرس‌وجو کنیم. به عبارت دیگر، باید از طریق پرسش به فراتر از معنای سطحی کلمات برویم. تنها زمانی می‌توانیم متن را به درستی بفهمیم که به پرسش‌هایی برسیم که پاسخ‌های متنوعی دارند و ما را به مسیرهای جدیدی از فکر و معنا هدایت می‌کنند. معنای هر جمله نسبت به پرسشی که در پاسخ به آن پدید آمده، نسبی است؛ یعنی ضرورتاً از آنچه گفته شده فراتر می‌رود. بنابراین متن باید در افق پرسشی قرار گیرد که آن را به وجود فراخوانده است. «پرسش تاریخی که اثر پاسخ به آن بوده به خودی خود ظهور نمی‌کند، بلکه این مفسر است که می‌پرسد. معنای این سخن، گشودن راه برای تفسیر دلخواهی از اثر نیست، بلکه تأکید بر این نکته است که تجربه و فهم هرمنوتیکی ضرورتاً ایجاب می‌کند که به ورای بازسازی پرسش تاریخی و اصلی اثر بیندیشیم (Ibid: 374). نکته قابل توجه در تلقی گادامر از منطق پرسش و پاسخ آن است که این منطق بیان رابطه یک جانبه مفسر و اثر تاریخی نیست که فقط مفسر پرسش کند و اثر تاریخی پاسخ دهد، بلکه این رابطه متقابل است و اثر نیز از مفسر می‌پرسد. در آغاز مفسر می‌پرسد و اثر پاسخ می‌دهد؛ اما اثر نیز پرسشگر است و با پرسش‌های خود، پیش‌داوری‌ها و موقعیت هرمنوتیکی مفسر را به چالش می‌کشد. گادامر با توصیف دوباره آنچه هایدگر خصلت پرتاب‌شدگی انسان می‌نامد، یادآوری می‌کند که همه ما خود را تولد یافته در خانواده‌ای خاص و زمان و مکانی خاص می‌یابیم که در انتخاب آن‌ها نقشی نداشته‌ایم. علاوه بر این، شخصیت ما انسان‌ها و شرایطی که خود را در آن می‌یابیم به واسطه رویدادهای گذشته و تفسیر جمع‌شده معانی‌شان که آن‌ها را "سنت"^۱ خود می‌نامیم شکل گرفته‌اند. بنابراین برای فهم "موقعیت" خود، یعنی برای فهم خودمان و جهان‌مان، باید این سنت را بشناسیم. او می‌نویسد:

واقعیت آن است که هدف هر مفسری گوش سپردن به سنت و گشوده بودن به سوی اثر تاریخی است؛ اما باید دانست که این کار از منطق پرسش و پاسخ تبعیت می‌کند و بر اساس

این منطق، پرسشگری دوسویه است. بر اساس پرسش مفسر که برخاسته از پیش‌داوری اوست خود مفسر مورد سوال قرار می‌گیرد و از سوی اثر تاریخی محک می‌خورد. بنابراین واقعه فهم از طریق دیالکتیک پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد (Ibid: 461-462).

گادامر کالینگوود^۱ را یکی از معدود متفکران دوره معاصر معرفی می‌کند که کوشید منطق پرسش و پاسخ را به ضابطه در آورد. کالینگوود بر آن بود که تنها در صورتی می‌توانیم معنای متن را بفهمیم که پرسشی را که متن پاسخ به آن است فهمیده باشیم. رویکرد کالینگوود به خوانش متن این بود که، نقد هرگونه پاسخ متن از جهتی غیر از جهت پرسش مربوط به آن کاملاً اشتباه است، زیرا معنای متن را باید با توجه به اینکه پاسخ به چه پرسشی است فهم کرد. گادامر در تبیین رویکرد کالینگوود می‌نویسد: «نه تنها متن بلکه اثر هنری را نیز باید متناسب با پرسشی فهمید که اثر هنری پاسخ آن است. بنابراین، جست‌وجوی پرسشی که متن یا اثر پاسخ آن است، یگانه راه فهم آن‌هاست و این قاعده برای هر هرمنوتیکی است» (Ibid: 371). اما تلقی گادامر از منطق پرسش و پاسخ پیچیده‌تر از کالینگوود است، زیرا از نظر او، نه تنها ما از متن و اثر پرسش می‌کنیم و در جست‌وجوی پاسخ این پرسش به پرسش درونی اثر هستیم، بلکه اثر نیز از ما می‌پرسد. یعنی همانگونه که معنای اثر به سوی ما گشوده می‌شود، ما هم گشوده می‌شویم و موقعیت هرمنوتیکی ما نیز که مشتمل بر پیش‌داوری‌ها و انتظارات و علایق ما است محک می‌خورد و گشوده می‌شود.

به این ترتیب فهم ما زمانی آغاز می‌شود که خواننده متن پرسش‌های خود را بر متن عرضه کند و پاسخ‌های خویش را دریافت نماید و این فرایند گفت‌وگویی بین مفسر و متن متأثر از پیش‌داوری‌های مفسر است. از نظر گادامر پیش‌داوری‌ها ذاتی فهم‌اند از این‌رو به‌کارگیری روش برای جداسازی پیش‌داوری‌های درست از پیش‌داوری‌های نادرست در فرایند فهم تلاشی بی‌نتیجه است. «کسی که با تکیه بر روش‌های عینی به رهایی از پیش‌داوری باور دارد و مشروط بودن خود را به شرایط تاریخی انکار می‌کند، نیروی پیش‌داوری را تجربه می‌کند که به صورت ناآگاهانه بر او غلبه کرده است. کسی که تصدیق نمی‌کند که پیش‌داوری بر او سلطه دارد، چیزی که خود را در روشنایی پیش‌داوری آشکار می‌کند نخواهد دید» (Gadamer, 2004: 354). از اینجا آشکار می‌شود که پیش‌داوری بخشی از وجود مفسر است و راهی برای بیرون راندن همه پیش‌داوری‌ها از ذهن مفسر وجود ندارد. در مقابل افلاطون در کتاب جمهوری در تمثیل غار بیان می‌کند که انسان‌ها به واسطه محدودیت حسی و تجربی خود در آغاز زندگی مانند کسانی هستند که درون غار زندگی می‌کنند و تنها سایه‌هایی را می‌بینند. آن‌ها این سایه‌ها را حقیقت می‌پندارند

1. R. G. Collingwood

و این برداشت نادرست در واقع نوعی پیش‌داوری نسبت به حقیقت است. افلاطون، پیش‌داوری‌ها را محدودیت‌هایی می‌داند که باید از آن‌ها رها شد تا به حقیقت مطلق دست یافت (افلاطون، ۱۴۰۱: ۱۱۵۷-۱۱۵۸ بند ۵۲۴-۵۲۳). در حالی که گادامر پیش‌داوری‌ها را بخش طبیعی و ضروری فرایند فهم می‌داند و به‌ویژه تأکید دارد که پیش‌داوری‌ها می‌توانند تغییر کنند و اصلاح شوند. از نظر او، پیش‌داوری‌ها نقش مثبت در فرایند فهم و تجربه هرمنوتیکی دارند و ما نمی‌توانیم بدون دخالت پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورات خود به فهم چیزی دست یابیم. همانگونه که گفته شد از نظر گادامر، در فرایند تعامل دیالکتیکی پرسش و پاسخ برای دستیابی به فهم اثر، مفسر و اثر بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. به همین دلیل، اساساً بازسازی دقیق معنای اثر امکان‌پذیر نیست، زیرا ما خود در افق معنایی خویش احاطه شده‌ایم و این امکان وجود ندارد که یکباره علائق، پیش‌دانسته‌ها، پرسش‌ها و انتظارات خود را کنار گذاشته و به بازسازی کامل معنای گذشته بپردازیم. در واقع رویداد واقعی فهم همواره فراتر از آن چیزی است که با تلاش روشمند و خودکنترلی انتقادی بتوان به درک سخنان طرف مقابل دست یافت.

مفسر باید نه شخصیت یا جهان‌بینی نویسنده، بلکه دغدغه اساسی‌ای که متن را به حرکت در آورده است، یعنی همان پرسشی که متن به دنبال پاسخ به آن است و آن را بارها و بارها پیش روی مفسران می‌گذارد بازبایی و از آن خود کند. با این حال، اگر فرایند فهم این پرسش که متن مطرح می‌کند، صرفاً به‌عنوان جداسازی علمی پرسش "اصلی" تلقی شود، به گشودگی یک گفت‌وگوی واقعی منجر نمی‌شود، بلکه این فرایند تنها زمانی رخ می‌دهد که مفسر توسط موضوع مورد بحث برانگیخته شود تا بیشتر در همان مسیری که متن نشان می‌دهد، پرسشگری کند. پرسشگری واقعی همواره شامل گشودن و باز نگه داشتن امکاناتی است که نهایی بودن فرض اولیه متن و خواننده را تعلیق می‌کند. ما زمانی موضوعی را که متن با ما در میان می‌گذارد درک می‌کنیم که بتوانیم پرسش آن را مشخص کنیم؛ و در تلاش برای دستیابی به این پرسش، ما در پرسش‌گری خود، به‌طور مداوم از افق تاریخی متن فراتر می‌رویم و آن را با افق خود پیوند می‌زنیم و در نتیجه افق خود را نیز دگرگون می‌کنیم (Gadamer, 1976: xxi).

در نهایت تجربه و فهم هرمنوتیکی دستاوردهای مشترک مفسر و اثر است. از نظر گادامر در فرایند پرسش و پاسخ، هر دو طرف تحت تأثیر حقیقت موضوع قرار گرفته و در نهایت به وضعیتی متفاوت با وضعیت سابق خود می‌رسند.

پرسش از مفسر آغاز می‌شود و کاملاً متأثر از پیش‌داوری‌ها و افق معنایی اوست. این پرسش خود به‌واسطه مواجهه با سنت (اثر یا موضوع) محک می‌خورد؛ یعنی با طرح این پرسش موضوع و اثر به سخن درمی‌آیند و پیش‌داوری را به چالش می‌کشند. تعامل بین پرسش و پاسخ باید به‌گونه‌ای سامان یابد که به متن یا اثر اجازه سخن گفتن دهد. فهم هر اثر، ورود در یک گفت‌وگو و مباحثه و به‌عبارتی رابطه "من و تو" است. در این مکالمه، مفسر باید خود را به

سوی اثر بگشاید تا اثر هرچه بیشتر سخن بگوید. البته باید دانست که این نحوه سخن گفتن اثر در فضا و موقعیت هرمنوتیکی مفسر صورت می‌پذیرد. یعنی به هرروی رنگ ذهنیت مفسر را به خود می‌گیرد. از این رو واقعه فهم در پی امتزاج این دو افق و محصول گفت‌وگوی غیرقابل پیش‌بینی مفسر و اثر است (Grondin, 1994: 118).

اما واسطه‌ای که در آن و از طریق آن این انکشاف هستی‌شناختی می‌تواند در واقعه دیالکتیکی تجربه به منزله پرسشگری و پاسخ صورت گیرد چیست؟ چه واسطه‌ای است که چنان کلتی را دارا است که افق‌ها را می‌تواند از درون متصل کند؟ چه واسطه‌ای است که از خود تجربه و از هستی جدایی‌ناپذیر است؟ پاسخ این است: زبان. گادامر از تفکر به زبان آغاز می‌کند و به خصوصیت گفت‌وگویی فلسفه می‌رسد. در واقع آنچه به هرمنوتیک گادامر خصوصیت گفت‌وگویی می‌دهد و آن را به سوی نوع اصیلی از هرمنوتیک مفاهمه می‌کشاند، بیش از هر چیز ناشی از برداشت خاص او از زبان است. طبق نظر گادامر «ما در تمام شناخت خود از خود و در تمام شناخت خود از جهان، همیشه در زبان خود احاطه شده‌ایم» (Gadamer, 1976: 62). او به پیروی از هایدگر تاکید دارد که زبان حقیقت وجود ما است و هستی، در گفت‌وگو و نزدیکی انسان‌ها به یکدیگر و اشتراک تجربیات زندگی آشکار و قابل فهم می‌شود. در واقع زبان فقط یک ابزار نیست، بلکه نوعی موهبت و بخشش است که با پذیرش و تعامل شکل می‌گیرد. زبان در رویکرد گادامر به هرمنوتیک، واسطه دیالوگ است و از چنان ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند زمینه‌ها و افق‌های مختلف معنایی مفسر و اثر را در خود تحلیل کرده و واسطه امتزاج افق‌ها^۱ شود. گادامر اشاره می‌کند که امتزاج افق‌ها محصول گفت‌وگوی مفسر با اثر است. در این مکالمه، زبانی مشترک خلق می‌شود؛ گویی امتزاج افق‌ها همان امتزاج زبان‌هاست. یعنی زبان مفسر با زبان اثر ممزوج می‌شود و زبان مشترکی پدید می‌آید. زیرا فهم زمانی حاصل می‌شود که امتزاج افق‌ها صورت پذیرد و افق معنایی متن با افق معنایی مفسر یگانه شود؛ یعنی نوعی توافق میان مفسر و متن اتفاق می‌افتد.

سخن گفتن از مکالمه یا گفت‌وگوی هرمنوتیکی کاملاً معقول به نظر می‌رسد. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که گفت‌وگوی هرمنوتیکی، مانند گفت‌وگوی واقعی، یک زبان مشترک می‌یابد و یافتن زبان مشترک همان چیزی است که گفت‌وگوی واقعی اتفاق می‌افتد؛ یعنی آماده سازی ابزاری برای رسیدن به فهم که با عمل فهم و رسیدن به توافق انطباق دارد. متن موضوعی را به زبان می‌آورد؛ اما این عمل فهم متن در نهایت دستاورد مفسر است. هم متن و هم مفسر هر دو در این امر مشارکت دارند (Gadamer, 2004: 380).

گادامر زبان را به عنوان یک ابزار نمی‌بیند، بلکه آن را یک واقعیت پیشینی می‌داند که در فرایند گفت‌وگو شکل می‌گیرد. از نظر او زبان فقط یک ابزار نیست، بلکه بخشی اساسی از وجود

انسانی است که همیشه ما را احاطه کرده است. ما نمی‌توانیم به طور کامل از زبان فاصله بگیریم و تفکر دربارهٔ زبان همواره در داخل زبان رخ می‌دهد. این معمای زبان نشان می‌دهد که همهٔ دانش ما از جهان و خودمان در درون ساختار زبانی شکل می‌گیرد که با آن رشد می‌کنیم. همچنین در نظریهٔ هرمنوتیکی گادامر، دیالکتیک افلاطون به‌عنوان فرایندی در نظر گرفته می‌شود که به‌واسطهٔ آن یک موجود واحد می‌تواند از جنبه‌های مختلف مورد فهم و تفسیر قرار گیرد، بدون اینکه این تنوع مانع از درک آن موجود به‌عنوان یک "چیز" واحد شود. به‌عبارت دیگر، همچنان که افلاطون در دیالوگ سوفیست نشان می‌دهد (افلاطون، ۱۴۰۱: ۱۵۲۹-۱۵۲۵) انسان به‌عنوان موجودی واحد می‌تواند از جنبه‌های متعددی مانند رنگ، شکل، اندازه و شخصیت بررسی شود و این تنوع، ماهیت او را نفی نمی‌کند. او می‌نویسد:

ظرفیت لوگوس برای تکثیر واحد، به‌عنوان یک ظرفیت مثبت، نشان می‌دهد که لوگوس به افراد امکان دستیابی به تفاهم مشترک را می‌دهد. نوعی از گفتار وجود دارد که به‌طور تدریجی "موضوع" را آشکار می‌کند و علی‌رغم تناقضی که میان "واحد" و "کثیر" است همواره آن را به‌عنوان "چیزی متفاوت" مورد خطاب قرار می‌دهد. این نکته‌ای اساسی است. از منظر این ظرفیت مثبت، دیالکتیک افلاطونی به گستره‌ای غیرمعمول دست می‌یابد. زیرا هر چیزی که توسط لوگوس تعریف شده و در قلمرو آن قرار می‌گیرد، از این جنبه بررسی می‌شود (Gadamer, 1991: 19).

از دیدگاه گادامر نیز، توانایی ما برای سخن گفتن و ادراک اشیاء به‌عنوان موجوداتی با هویت خاص، نشان‌دهندهٔ یک فرایند دیالکتیکی است که در آن وحدت و کثرت به‌طور همزمان درک می‌شود. این به ما کمک می‌کند تا نه‌تنها از طریق حواس، بلکه از طریق زبان و تعاملات معنایی، اشیاء را درک کنیم و با جهان پیرامون خود به یک درک و فهم عمیق برسیم. «گادامر توضیح می‌دهد که ما به دنبال شناخت چیزهای پیرامون مان هستیم، نه فقط برای اینکه بتوانیم آن‌ها را به کار ببریم یا در آن‌ها تصرف کنیم بلکه می‌خواهیم با همهٔ اجزا و جنبه‌های جهان مان آشنا شویم و بنابراین با آن‌ها راحت باشیم... توانایی ما برای مشخص کردن چیزهایی با نام‌هایی خاص و نیز انواع چیزها با کلمات، بازتاب‌دهندهٔ توانایی ما برای ادراک چپستی شیء یا اشیا و بازتاب‌دهندهٔ آن چیزی است که به آن‌ها وحدت یا هویت فی‌نفسه‌شان را می‌دهد» (دوستال، ۱۴۰۲: ۲۸۷). بنابراین در هرمنوتیک گادامر فرایند تفسیر همچنین به معنای کشف جنبه‌های مختلف معنا است. این کشف از طریق دیالوگ و ارتباط مداوم با متن محقق می‌شود که در آن، مانند دیالکتیک افلاطونی، تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود نه تنها مانع از فهم نمی‌شوند، بلکه به کشف بیشتر حقیقت کمک می‌کنند.

۶. نتیجه‌گیری

گادامر با تأکید بر تجربه هرمنوتیکی به‌عنوان یک فرایند دیالکتیکی نشان می‌دهد که فهم و تفسیر در علوم انسانی نمی‌توانند به کمک روش‌های تجربی و علمی مدرن تبیین شوند. او با الهام از هگل، تجربه را نه به‌عنوان تایید صرف گذشته، بلکه به‌عنوان یک مواجهه دیالکتیکی با واقعیت می‌بیند که در آن آگاهی ما از خود و جهان به‌طور مداوم بازسازی و اصلاح می‌شود. به این ترتیب، تجربه حقیقی شامل نفی و انتقاد از تجربه‌های قبلی است که به تغییر و افزایش آگاهی ما منجر می‌شود. دیالکتیک هگلی بنا بر ضرورتی تاریخی پیش می‌رود و به فرایند تحول و توسعه ایده‌ها از طریق تضاد و رفع آن‌ها توجه دارد و به‌طور خاص بر روی توسعه مفاهیم فلسفی و سیر تاریخ در طول زمان تمرکز می‌کند. در نهایت هگل بیشتر به تبیین منطقی یک سیستم کلی علاقمند است تا به درک فرایند تاریخی. گادامر با الهام از هگل مفهوم دیالکتیک را به هرمنوتیک منتقل می‌کند. او ایده هگل در باره وحدت و تنش میان اضداد را به‌عنوان الگویی برای فرایند فهم به کار می‌گیرد. در این فرایند، گذشته و حال و مفسر و متن در یک تنش زنده و دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند. این تأثیر هگل بر گادامر، نشان دهنده تداوم اندیشه دیالکتیکی هگل در زمینه‌ای جدید، یعنی هرمنوتیک فلسفی گادامر است. اما گادامر خود را پدیدارشناسی می‌داند که هدفش بازگشت به خود چیزها و زیست جهان است. او هگل را از این جهت نقد می‌کند که ما نمی‌توانیم زندگی جمعی را به سطحی خارج از دسترسی آگاهی تأملی محدود کنیم، زیرا این کار منجر به جدایی آن از ما می‌شود. او با بررسی سوژه از منظری مشابه با آگاهی تأملی در ایدئالیسم تأکید می‌کند که سوژه باید فراتر از آنچه از آن آگاه است عمل کند. گادامر معتقد است که فهم را باید بیش از آن که عملی سوپژکتیو در نظر گرفت مشارکت در رویداد سنت دانست. در نتیجه، فهم همواره مشتمل بر انتقال است که در آن گذشته و حال پیوسته وساطت می‌شوند. گادامر ضمن پذیرش عنصر نفی در هگل، از او فاصله می‌گیرد و بر اهمیت ساختار دیالوگ افلاطونی به‌عنوان کلید فهم در هرمنوتیک خود تأکید می‌کند. او با تکیه بر دیالکتیک سقراطی، تلاش می‌کند نقص‌های دیدگاه هگل را برای اعمال بر تجربه‌های هرمنوتیکی برطرف کند و به‌ویژه به ساختار دیالوگ‌های افلاطونی به‌عنوان مبنای اصلی فهم در هرمنوتیک خود توجه می‌کند. گادامر پدیده هرمنوتیکی را بر اساس الگوی دو نفره پرسش و پاسخ افلاطونی بررسی می‌کند و معتقد است که برای درک افلاطون باید با متون او به‌گونه‌ای مواجه شد که نه تنها وارد دیالوگ و دیالکتیک موجود در این متون شویم، بلکه باید این حرکت دیالوگی را در فرایند فهم نیز تکرار کنیم. در حالی که دیالکتیک افلاطونی بر جست‌وجوی حقیقت از طریق گفت‌وگو و تفکر منطقی تمرکز دارد؛ اما این حقیقت به‌عنوان امری ابدی و ثابت در نظر گرفته

می‌شود و گفت‌وگو تنها ابزاری برای نزدیک شدن به آن تلقی می‌شود. در مقابل گادامر بر این باور است که گفت‌وگو نه فقط برای دستیابی به حقیقت، بلکه برای گشودگی به افق‌های نو و بازنگری در پیش‌فرض‌های قبلی ما ضروری است. او دیالکتیک را به‌عنوان فرایندی می‌بیند که در آن حقیقت نهایی وجود ندارد و فهم در یک گفت‌وگوی مداوم و پویا با دیگران و متن‌ها شکل می‌گیرد و بازسازی می‌شود. بنابراین فهم هرمنوتیکی از دیدگاه گادامر همواره در حال تحول بوده و تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی قرار دارد.

منابع

- استیس، والتر. ترنس (۱۳۸۸). *فلسفه هگل، جلد اول*. ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۴۰۱). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- تیلور، ویستن و چارلز، کریستوفر (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون*. ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- دوستال، رابرت جی (۱۴۰۲). *گادامر: راهنمای دانشگاه کمبریج*. ترجمه اصغر واعظی، تهران: نی.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۴۰۰). *گستره هرمنوتیک فلسفی*. ترجمه عبدالله امینی، تهران: پگاه روزگار نو.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۹). *دیالکتیک هگل: پنج جستار هرمنوتیکی*. ترجمه مهدی فیضی، تهران: رخ داد نو.
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان*. ترجمه بهراد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۹). *درباره هگل و فلسفه او: مجموعه مقالات (چاپ چهارم)*. تهران: امیرکبیر.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۰). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.

References

- Blackburn, Simon (2016). *The Oxford dictionary of philosophy* (3rd ed.). Oxford University.
- Bleicher, Josef (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. Routledge & Kegan Paul.
- Barthold, Lauren Swayne (2010). *Gadamer's dialectical hermeneutics*. Lexington Books, a division of Rowman & Littlefield Publishing Group.
- Desmond, William (1992). *Beyond Hegel and dialectic: Speculation, cult, and comedy*. Aldany: State. University of New York.
- Dostal, Robert J (2023). *Gadamer: The Cambridge companion*. Translated into persian by Asghar Vaezi. Tehran: Ney. (In Persian)
- Gadamer, Hans-Georg (1976). *Philosophical hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Barkeley: University of California.
- Gadamer, Hans-Georg (1980). *Dialogue and dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato*. Translated and with an Introduction by P. Christopher Smith. Yale University.
- Gadamer, Hans-Georg (1981). *Reason in the age of science*. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: The MIT

- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Translated and with an introduction by Robert M. Wallace. NewHaven: Yale University
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and method*. 2nd rev.ed. Translation revised by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall. London. New York: Continuum.
- Gadamer, Hans-Georg (2010). *Hegel's dialectic: Five hermeneutical Essays*. Translated into persian by Mahdi Faizi. Tehran: Rokhdad No. (In Persian)
- Gadamer, Hans-Georg (2021). *The Scope of Philosophical Hermeneutics*. Translated into persian by Abdollah Amini. Tehran: Pegah-e Rozegar-e No. (In Persian)
- Grondin, Jean (1994). *Introduction to philosophical Hermeneutics: Foreword by Hans-Georg Gadamer*. Translated by Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008). *Reading Hegel: The introductions*. Edited and translated by Aakash Singh and Rimina Mohapatra. Melbourne: Melbourne University.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *The Science of Logic*. Edited and translated by G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011). *Reason in History*. Translated into persian by Hamid Enayat. Tehran: Shafiei. (In Persian)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1870). *The Philosophy of Plato*. The Journal of Speculative Philosophy, 4: 320–380. Penn State University.
- Kraut, Richard (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University.
- Laertius, Diogenes (2008). *Philosophers of Greece*. Translated into persian by Behrad Rahmani. Tehran: Nashr-e Markaz. (In Persian)
- Maybee, Julie E (2016). *Hegel's Dialectics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Melling, David J (1987). *Understanding Plato*. Oxford University.
- Makkreel, Rudolf A (1997). *Gadamer and the Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics*. Laval théologique et philosophique, 53(1): 151-166.
- Mojtahedi, Karim (2010). *On Hegel and His Philosophy: Collected Essays. 4th ed*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Plato (2022). *Collected works of Plato*. Translated into persian by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi. (In Persian)
- Peters, F. E (1967). *Greek Philosophical Terms: A historical lexicon*. New York University
- Serafin, Andrzej (2024). *Hegel on Plato's Dialectics*. Quarterly journal Forum Philosophicum 1: 173-204. University of National Education Commission, Krakow, Poland.
- Stace, Walter (2009). *The philosophy of Hegel, Volume 1*. Translated into persian by Hamid Enayat. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. (In Persian)
- Runes, Dagobert D (1942). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- Taylor, Wisten and Christopher Charles (2013). *A History of Western Philosophy, Volume 1: From the beginnings to Plato*. Translated into persian by Hasan Fathi. Tehran: Hikmat. (In Persian)
- Weinsheimer, Joel C (1985). *Gadamer's Hermeneutics: A reading of Truth and method*. New Haven: Yale University.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Relationship Between Self-Consciousness and Consciousness of External World, Concerning the New Approaches in Philosophy of Mind and Cognitive Sciences

Fateme Abbasi¹ | Hossein Zamaniha²

1. M.A. in Islamic philosophy, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. E-mail: fatemeabasiii98@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. E-mail: h.zamaniha@shahed.ac.ir

Article Info

Article Type:

Review Article

(243-264)

Article History:

Received:

14 September 2023

In Revised Form:

23 November 2024

Accepted:

27 January 2025

Published online:

16 March 2025

Keywords:

self-consciousness, other-consciousness, levels of self-consciousness, embodiment, developmental approach to self-consciousness

Abstract

Nowadays, discussion about self-consciousness as one of the fundamental kinds of consciousness, has received special attention especially in the field of philosophy of mind and cognitive sciences. The discussion about self-consciousness is the axis around which several questions have been emerged. One of the most important of these questions is whether self-consciousness precedes other-consciousness' (consciousness of other beings and humans in the external world), or self-consciousness is something that is formed and evolves implicitly along with our consciousness of other beings. In response to this question two opposing views has emerged. One of them is a view which believes that self-consciousness is an innate characteristic which accompanies human being from his birth without any intermediary. This view is usually referred to as the traditional (Cartesian) view. The other is a view that is popular today in the field of cognitive science and philosophy of mind, based on which self-awareness is an acquired characteristic that expands and evolves through communication with the world and other humans. Avicenna and Descartes are among the founders and proponents of the first view and Kriegel, Baker, Damasio and Roach are among the most important proponents of the second view. One of the most important criticisms of the first view, that is, the priority of self-consciousness over other kinds of consciousness namely consciousness of external world and others, is the incompatibility of this view with empirical evidence and the lack of attention to the different levels of self-awareness and its evolution. And one of the most important criticisms of the second view is the ambiguity in the ontological foundations of this view, including the ambiguity in the nature and truth of "self" as well as the lack of philosophical foundations for the explanation of the evolution of the truth of "self" and, consequently, self-consciousness.

Cite this article: Abbasi, F. & Zamaniha, H. (2024-2025). The Relationship Between Self-Consciousness and Consciousness of External World, Concerning the New Approaches in Philosophy of Mind and Cognitive Sciences. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (243-264).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.365290.1006797>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. In this paper we use the term other-consciousness in contrast to self-consciousness for emphasizing on our consciousness of other beings and humans in the external world.

Introduction

Nowadays, the discussion about the nature of consciousness and its different types is one of the most important topics in the field of philosophy of mind and cognitive sciences. Meanwhile, self-consciousness, as one of the fundamental types of consciousness has always been one of the favorite topics in this field. The discussion of self-consciousness is a general axis around which different issues have been formed, among the most important of which we can mention the relationship between self-consciousness and other-consciousness (awareness of the outside world and other people). This question can be posed as follows: Is self-consciousness in human beings prior to other-consciousness, or does it develop alongside awareness of others? In other words, is it possible for self-consciousness in humans to be realized without connection to the external world and other people? Although this question has a long background in the history of philosophy, inasmuch as one can trace the roots of this debate back to the Aristotle's philosophy and later in the philosophy of Ibn Sina (Avicenna) and Descartes, the discussion on this topic has taken on new dimensions and has been raised much more seriously in the light of recent empirical studies by psychologists in the field of cognitive sciences.

Today, a new approach has emerged in the field of cognitive sciences and philosophy of mind, which is usually referred to as the dynamic or developmental approach to self-consciousness. This approach is typically presented in contrast to the static (Cartesian) approach. This new approach has been influenced and strengthened by philosophical reflections of philosophers of mind and empirical studies of psychologists in the field of developmental psychology. In the static (Cartesian) approach, self-consciousness is considered the essence and reality of the conscious being (human), and it is not subject to development or completion. In contrast, in the dynamic (developmental) approach to self-consciousness, self-consciousness is not a static phenomenon; rather it is a dynamic and evolving process that the relationship with the external world and other humans plays a key role in this process. Therefore, today, the relationship between self-consciousness and other-consciousness is usually discussed under the broader title of the dynamic approach to self-consciousness. Since in this paper we are trying to focus on this question that what is the relationship between self-consciousness and other-consciousness, we won't be able to discuss fully about dynamic and static approach to self-consciousness although we will refer to some of the components of these two approaches, namely the static and dynamic approaches to self-consciousness, as appropriate to our discussion.

Method

In this paper, we have used the method of conceptual, and structural analysis of the two different approaches to the relationship between self-consciousness and other-consciousness. In the first step, we have analyzed the philosophical bases and components of these two approaches; in the second step we have compared the components and the positive and negative points of these two approaches.

Results

In the philosophy of mind and cognitive sciences, we encounter two approaches to the relationship between self-consciousness and other-consciousness. The first approach considers the essence of "I" or "self" as an abstract entity independent of the body, believing that self-consciousness is the very existence of the conscious being (human). Thus self-consciousness is always present without any intermediary. According to this view, self-consciousness precedes other-consciousness.

The second approach, which is currently prevalent in the philosophy of mind and cognitive sciences, considers self-consciousness not as preceding but as concurrent with or accompanying awareness of others. This means that human beings become aware of themselves as conscious beings through interaction with the surrounding world and other people.

Avicenna and Descartes are among the founders and proponents of the first view and Kriegel, Baker, Damasio and RoCHAT are among the most important proponents of the second view. This second view, which is the dominant approach in cognitive science today, emphasizes the following points:

- Self-consciousness is an evolving process, starting from a minimal and weak form and gradually developing into a reflective and immediate self-consciousness, similar to what we encounter in Cartesian philosophy.
- The expansion and development of self-consciousness is facilitated by interaction with the world and other humans.
- Embodiment, as having a spatial-temporal perspective, plays a crucial role in distinguishing between self and non-self, ultimately leading to the formation of self-consciousness.

These three components form the main pillars of what is known as the dynamic approach to self-consciousness, which contrasts with the static (Cartesian) approach.

Both perspectives have strengths and weaknesses, and are subject to criticisms. The main criticisms of the first view (precedence of self-consciousness over other-consciousness) include:

- Lack of alignment with empirical evidence: As mentioned, developmental psychologists and cognitive scientists have shown that the type of reflective self-consciousness proposed by Descartes and Ibn Sina only develops after interaction with the world and others.
- Neglect of the evolutionary process of self-consciousness: The first view largely ignores the developmental stages and varying degrees of self-consciousness.

The second view, while currently dominant in cognitive science, is not without criticism. These criticisms can be summarized as follows;

- Weak metaphysical foundations: Unlike the proponents of static approach who consider the "self" as an abstract, independent substance, the dynamic approach is ambiguous about the nature of the "self."
- Unclear ontological explanation of self-development: Due to metaphysical ambiguities, the nature and process of self-consciousness evolution are not well-defined from an ontological perspective.
- Potential limitations of embodiment: While the dynamic approach emphasizes the role of embodiment in initial self-consciousness, it may overlook the possibility of self-consciousness independent of embodiment in other beings or advanced stages of human development.

Despite these criticisms, the second view (dynamic approach) is generally more defensible due to its:

- a. Alignment with undeniable empirical evidence
- b. Comprehensiveness in viewing self-consciousness as a process with various stages
- c. Consideration of the role of world and others in developing self-consciousness
- d. Recognition of the importance of the body and embodiment in shaping and evolving self-awareness

These factors reflect our lived experience of self-consciousness. By clarifying its metaphysical foundations, this second view could potentially develop into a comprehensive theory of self-consciousness.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

رابطه بین خودآگاهی و آگاهی به غیر با نظر به رویکردهای نوین در فلسفه ذهن و علوم شناختی

فاطمه عباسی^۱ | حسین زمانیهها^۲✉

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: fatemeabasiii98@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: h.zamaniha@shahed.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

امروزه بحث از خودآگاهی به عنوان یکی از انواع بنیادین آگاهی، در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن مورد توجه ویژه قرار گرفته است. بحث خودآگاهی به منزله محوری است که حول آن سؤالات چندی شکل گرفته است. یکی از مهم ترین این سؤالات این است که آیا خودآگاهی مقدم بر آگاهی به غیر یعنی جهان پیرامون و انسان های دیگر است یا خودآگاهی امری است که در ضمن آگاهی به غیر و همراه با آن شکل گرفته و تکامل می یابد. در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه متفاوت در تقابل یکدیگر وجود دارند. یکی دیدگاهی که قائل است خودآگاهی امری ذاتی است که بدون هیچ واسطه ای از بدو تولد برای انسان حاصل است که معمولاً از آن با نام دیدگاه سنتی (دکارتی) یاد می شود و دیگری دیدگاهی که امروزه در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن رواج پیدا کرده که بر اساس آن خودآگاهی امری اکتسابی است که از طریق ارتباط با جهان و انسان ها دیگر بسط و تکامل می یابد. از طرفداران دیدگاه اول می توان به ابن سینا و دکارت اشاره کرد و از جمله قائلین دیدگاه دوم نیز می توان به کسانی چون کریگل، بیکر، داماسیو و راجت اشاره کرد. از مهم ترین نقدهای وارد بر دیدگاه اول می توان به عدم تطابق این دیدگاه با شواهد تجربی و عدم توجه به مراتب متفاوت خودآگاهی و سیر تکاملی آن اشاره کرد. و از مهم ترین نقدهای وارد بر دیدگاه دوم می توان وجود ابهام در مبانی هستی شناختی این دیدگاه از جمله ابهام در چیستی و حقیقت «خود» و همچنین فقدان مبانی فلسفی لازم جهت تبیین چگونگی سیر تکاملی حقیقت «خود» و به تبع آن خودآگاهی را ذکر کرد. اما به نظر نگارندگان در مجموع دیدگاه دوم به دلایل ذیل دیدگاه قابل دفاع تری است. الف. تطابق با شواهد تجربی؛ ب. جامعیت دیدگاه دوم در مقایسه با دیدگاه اول؛ ج. توجه به نقش ارتباط با جهان و دیگران در شکل گیری و تکامل خودآگاهی؛ ج. توجه به نقش بدن و بدنمندی در خودآگاهی.

نوع مقاله:

علمی - ترویجی

(۲۶۴-۲۴۳)

تاریخ دریافت:

۲۳ شهریور ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری:

۰۳ آذر ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۰۸ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۶ اسفند ۱۴۰۳

واژه های کلیدی:

خودآگاهی، آگاهی به غیر، مراتب خودآگاهی، بدنمندی، رویکرد توسعه ای (تکاملی) به خودآگاهی

استناد: عباسی، فاطمه و زمانیهها، حسین (۱۴۰۳). رابطه بین خودآگاهی و آگاهی به غیر با نظر به رویکردهای نوین در فلسفه ذهن و علوم شناختی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۲۶۴-۲۴۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.365290.1006797>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

امروزه یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه ذهن و علوم شناختی بحث از چیستی آگاهی و اقسام آن است. در این میان بحث خودآگاهی به‌عنوان یکی از اقسام آگاهی همواره مورد توجه پژوهشگران در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن بوده است. بحث خودآگاهی محوری کلی است که حول آن مسائل متفاوتی شکل گرفته است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر (جهان خارج و انسان‌های دیگر) اشاره کرد. این سؤال به این شکل قابل طرح است که آیا خودآگاهی در انسان مقدم بر آگاهی به غیر است یا همراه با آگاهی به غیر شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر آیا تحقق خودآگاهی در انسان بدون ارتباط با جهان خارج و انسان‌های دیگر ممکن است. هر چند این سؤال سابقه طولانی در تاریخ فلسفه دارد تا جایی که می‌توان ریشه‌های این بحث را در فلسفه ارسطو و پس از آن در فلسفه ابن سینا و دکارت جستجو کرد اما بحث در این مورد با توجه به مطالعات تجربی اخیر روان‌شناسان در حوزه علوم شناختی ابعاد جدیدتری به خود گرفته و به صورت بسیار جدی‌تری مطرح شده است. در همین ابتدا جهت روشن‌تر شدن مسیر بحث ذکر چند نکته لازم است.

الف. بحث نسبت بین آگاهی و خودآگاهی در بین فلاسفه بعضاً به صورت گسترده‌تری مد نظر قرار گرفته است. یعنی این بحث در بین برخی فلاسفه صرفاً محدود به انسان نبوده و به صورت کلی در مورد هر موجود آگاه یا مطلق آگاهی مطرح شده است. مثلاً فیلسوفان ایدئالیست آلمانی از جمله فیخته، شلینگ و به‌خصوص هگل بحث خودآگاهی و نسبت آن با آگاهی به غیر را در سطحی کلان و در مورد مطلق آگاهی در فلسفه خود مطرح کرده‌اند. اما از آنجا که هدف ما در مقاله حاضر پرداختن به این بحث با نظر به دستاوردهای جدید در حوزه علوم شناختی است و از آنجا که بحث خودآگاهی در حوزه علوم شناختی بیشتر محدود به انسان است ما نیز در مقاله حاضر دایره بحث خود را به خودآگاهی در انسان محدود خواهیم کرد. البته نباید از نظر دور داشت که در حوزه علوم شناختی در چند سال اخیر مطالعاتی در مورد خودآگاهی در حیوانات و حتی روپت‌ها نیز صورت گرفته است اما از آنجا که این تحقیقات در مراحل ابتدایی است و محل بحث‌ها و مشاجرات فراوان است و پرداختن به این بحث‌ها مجال جداگانه‌ای می‌طلبد لذا مجدداً تأکید می‌شود بحث ما در مقاله حاضر محدود به انسان است و در صدد پاسخ به این سؤال هستیم که خودآگاهی در انسان چه نسبتی با آگاهی به غیر دارد. منظور ما از غیر هم در این مقاله جهان خارج و انسان‌های دیگر است.

ب. امروزه در بحث خودآگاهی در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن رویکرد جدیدی شکل گرفته است که معمولاً از این رویکرد با عنوان رویکرد پویا یا توسعه‌ای (تکاملی) به خودآگاهی یاد

می‌شود. این رویکرد معمولاً در مقابل رویکرد ایستا (دکارتی) به خودآگاهی مطرح می‌شود. این رویکرد بیشتر تحت تأثیر تأملات فلسفی فیلسوفان ذهن و مطالعات تجربی روانشناسان در حوزه روانشناسی رشد مطرح شده و قوت گرفته است. در رویکرد ایستا (دکارتی)، خودآگاهی عین ذات و حقیقت موجود آگاه یا همان انسان است و امری است که تکامل در آن راه ندارد. اما در رویکرد پویا (تکاملی) به خودآگاهی، خودآگاهی نه امری ایستا بلکه فرآیندی پویا و رو به تکامل است. که ارتباط با جهان خارج و انسان‌های دیگر نقش کلیدی در این سیر تکاملی دارد. لذا امروزه بحث نسبت بین خودآگاهی و آگاهی به غیر ذیل عنوان کلی‌تر رویکرد پویا به خودآگاهی مطرح می‌شود. لذا ما به فراخور بحث به برخی از مؤلفه‌های این دو رویکرد یعنی رویکرد ایستا و پویا به خودآگاهی اشاره خواهیم کرد.

ج. از آنجا که امروزه بحث از خودآگاهی در حوزه علوم شناختی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است و علوم شناختی نیز یک حوزه بین رشته‌ای است که پژوهشگران از حوزه‌های مختلف از جمله روانشناسی، علوم اعصاب و فلسفه به خصوص فلسفه ذهن به آن وارد شده‌اند، لذا روش‌های به کار رفته در مطالعات این رشته متفاوت است یعنی در یک طرف متخصصان روانشناسی و علوم اعصاب قرار گرفته‌اند که غالباً از روش تجربی در پژوهش‌های خود استفاده می‌کنند و در طرف دیگر فلاسفه ذهن قرار دارند که از روش تحلیل و استدلال فلسفی و بعضاً از تجارب ذهنی در تحقیقات خود بهره می‌گیرند. لذا هر بحث کامل و همه جانبه‌ای در حوزه علوم شناختی بایستی به تمامی این مطالعات توجه داشته باشد. ما نیز در این مقاله سعی کرده‌ایم تا در کنار نظرات فلاسفه ذهن به نتایج مهم‌ترین مطالعات تجربی صورت گرفته به وسیله روانشناسان و متخصصان علوم اعصاب در حوزه علوم شناختی در بحث خودآگاهی توجه داشته باشیم. از جمله مهم‌ترین مطالعات در این حوزه می‌توان به (1999) Damacio، (2012) Baker، (2013) Rochat اشاره کرد.

از آنجا که در بحث رابطه بین خودآگاهی و آگاهی به غیر دو دیدگاه کاملاً متضاد وجود دارد. یعنی یکی دیدگاهی که قائل به تقدم خودآگاهی بر آگاهی است و دیگری دیدگاهی که بر این یاور است که خودآگاهی در ضمن آگاهی به غیر و همراه با آن شکل می‌گیرد و لذا خودآگاهی بدون وجود غیر امکان‌پذیر نیست؛ ما نیز در مقاله حاضر سعی خواهیم کرد ابتدا به معرفی این دو رویکرد پرداخته و در انتها به بحث و نتیجه‌گیری نهایی بپردازیم.

۲. تقدم خودآگاهی بر آگاهی به غیر

این دیدگاه که دیدگاه سنتی در بحث خودآگاهی است و در ادبیات فلسفی غرب بیشتر تحت عنوان دیدگاه دکارتی شناخته می‌شود بر این باور است انسان بدون ارتباط با جهان و انسان‌های

دیگر به خود به صورت بی‌واسطه به‌عنوان یک موجود اندیشنده آگاه است. به عبارت دیگر خودآگاهی عین ذات و حقیقت انسان است و برای نیل به آن احتیاج به هیچ غیری نیست. برای درک بهتر این دیدگاه لازم است کمی در مورد روش فلسفی دکارت به عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان این دیدگاه بحث کنیم و ببینیم که اصولاً چرا دکارت خودآگاهی را مقدم بر هر آگاهی دیگر دانسته و بر این تأکید می‌کند که خودآگاهی بدون وجود آگاهی به غیر نه تنها امکان‌پذیر بلکه تحقق آن ضروری است.

دکارت فلسفه خود را با شک مشهور خویش آغاز کرد و از این شک به‌عنوان روشی برای نیل به یقین بهره گرفت. به همین دلیل معمولاً از شک دکارتی به شک روشی یاد می‌شود. او بر این عقیده بود که باید در هر چیزی که قابلیت شک داشته باشد شک کنیم تا ببینیم آیا چیز باقی می‌ماند که از گزند این شک در امان باشد. (Descartes, 1973: VI/ 101) وی ضمن نقل جمله‌ای از ارشمیدس یا این مضمون که اگر نقطه ثابتی به من بدهید زمین را از جایگاهش حرکت می‌دهم؛ چنین بیان می‌دارد که من نیز امید زیادی خواهم داشت اگر بتوانم فقط یک چیز پیدا کنم که یقینی و غیر قابل شک باشد. (Ibid, 149) لذا وی روش فلسفی خود یعنی همان شک روشی مشهور خود را برای نیل به چنین نقطه ثابت و قابل اتکایی آغاز کرد.

دکارت در بیان مراحل شک معروف خود چنین می‌گوید که من ممکن است بتوانم در هر آنچه با چشمان خود می‌بینم شک کنم یا حتی خود را متقاعد سازم که آنچه حافظه به من نشان می‌دهد خطاست یا فرض کنم هیچ کدام از حواس را ندارم و می‌توانم تصور کنم که جسم، شکل، حرکت و مکان چیزی جز ساخته‌های ذهن من نیست. (Ibid: 149-150) و ممکن است موجود فریبکار و قدرتمندی وجود داشته باشد که مرا فریب می‌دهد. «اما بدون هیچ شکی من وجود دارم. اگر موجود فریبکاری هست پس بگذار تا جایی که میتواند مرا فریب دهد، اما نمی‌تواند باعث شود که من وجود نداشته باشم. من تا زمانی که می‌اندیشم چیزی هستم.» (Ibid: 150) وی سپس چنین نتیجه می‌گیرد که این گزاره یعنی من هستم هر زمان که آن را بیان می‌دارم یا آن را در ذهن خود درک می‌کنم گزاره‌ای ضروری است. (Ibid)

با این بیان وی به نقطه ثابتی می‌رسد که دیگر قابل شک نیست. یعنی من در هر چیزی شک کنم در اینکه من به‌عنوان موجود شک‌کننده وجود دارم نمی‌توانم شک کنم. این مضمون به صورت خلاصه در گزاره می‌اندیشم پس هستم یا شک می‌کنم پس هستم بیان شده است. در اینجا است که دکارت از طریق درون‌نگری به وجود خود به‌عنوان امری ثابت و یک نقطه اتکا قابل اطمینان یقین پیدا کرده و فلسفه خویش را بر آن بنا می‌کند. وی این گزاره را به قدری یقینی می‌داند که از گزند هر شکی در امان است (Descartes, 1973: VI/ 101).

وی بر این اساس حقیقت «من» یا «خود» را که از طریق نوعی شهود بی واسطه قابل درک است عین اندیشه و تفکر می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که من تا زمانی که می‌اندیشم می‌توانم وجود خود را تصدیق کنم و اگر اندیشه از من گرفته شود دیگر راهی برای تصدیق وجود خود ندارم پس حقیقت من چیزی جز اندیشه نیست که این موجود اندیشنده همان ذهن یا نفس است. (Ibid: 151-152)

وی حقیقت «خود» را موجودی اندیشنده می‌داند که امری غیر از بدن است زیرا از نظر وی من در خودم نمی‌توانم هیچ جزء یا بخشی در نظر بگیرم به عبارت دیگر حقیقت «من» امری غیر قابل انقسام است در حالیکه بدن امری انقسام‌پذیر است. من هر وقت به خود بر می‌گردم خویش را به‌عنوان امری کامل و فاقد اجزاء و انقسام ناپذیر می‌یابم. (Descartes: 1973: v1/ 196)

بر اساس روش دکارتی از آنجا که من در هر امری غیر از خود یعنی حتی در وجود اشیاء خارجی می‌توانم شک کنم اما در وجود خود به هیچ وجه امکان شک کردن ندارم، لذا اشیاء و امور بیرونی حتی حواس من هیچ یک نقشی در خودآگاهی من ندارند و من به خویش صرفاً از طریق نوعی درون‌نگری و شهود درونی و بی واسطه آگاهم و ادراک من از خویش همواره امری کامل است. یعنی بدین شکل نیست که من بخشی از خود را درک و از بخش دیگر مغفول باشم. و این یعنی از نظر دکارت خودآگاهی امری ایستا و ثابت است و نه امری پویا و رو به تکامل. به عبارت دیگر خودآگاهی امری صفر و یکی است که یا من به خودم آگاهم یا نیستم اما دیگر نمی‌توان در آن درجات یا مراتب مختلف در نظر گرفت. دقیقاً به همین دلیل است که برخی از فلاسفه معاصر ذهن بر این عقیده‌اند که در فلسفه دکارت جایی برای قائل شدن به حالات ذهنی ناخودآگاه وجود ندارد. یعنی نمی‌توان حالتی ذهنی را در نظر گرفت که در عین اینکه حالت ذهنی ماست نسبت به آن ناآگاه باشیم (Rosenthal 2009: 2) زیرا از نظر دکارت حقیقت من یا همان نفس یا جوهر اندیشنده از طریق نوعی شهود درونی به صورت بی‌واسطه برای من حاضر است و این حقیقت به صورت یک کل است که فاقد اجزا است.

در اینجا به سه نکته مهم در بحث خودآگاهی از دیدگاه دکارت می‌رسیم: اولاً: خودآگاهی بدون هیچ واسطه‌ای و از طریق نوعی شهود درونی برای انسان حاصل است و اشیاء و موجودات دیگر یعنی هر آنچه در جهان پیرامون است نقشی در خودآگاهی ندارند. ثانیاً: از آنجا که حقیقت من به‌عنوان موجود اندیشنده چیزی غیر از بدن است و بدن نیز نسبت به این حقیقت جوهری مجزا و مستقل و امری بیرونی تلقی می‌شود، لذا بدنمندی نیز نقشی در تحقق خودآگاهی ندارد. ثالثاً: خودآگاهی امری ایستا و ثابت است و نه امری پویا و رو به تکامل. لازم به ذکر است این نکات هرچند به صورت نکات مجزا مطرح شده‌اند اما ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. در

مجموع این سه محور اضلاع یک رویکرد فکری به بحث خودآگاهی را شکل می‌دهند که امروز از آن با نام رویکرد ایستا به خودآگاهی یاد می‌شود.

هر چند این نوع نگاه به خودآگاهی در فلسفه امروز غرب با نام دکارت گره خورده است. اما نباید فراموش کرد این نوع نگاه سابقه طولانی در فلسفه پیش از دکارت دارد. به‌عنوان مثال ابن سینا به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان دیدگاهی مشابه را در بحث خودآگاهی در آثار خویش ارائه داده است. در فلسفه ابن سینا نیز حقیقت «من» امری است که ذاتاً جدا و مجرد از «بدن» است و بدن صرفاً ابزاری در خدمت آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ۱۹۶ و ۲۰۷). آنچه از آن با نام من یاد می‌کنیم در حقیقت جوهری مجرد از بدن است که از طریق نوعی درون‌نگری و انقطاع از بدن و قوای بدنی به خویش بدون هیچ واسطه‌ای آگاه می‌شود. انسان معلق در فضای ابن سینا که وی در آثار متعدد خویش از آن یاد کرده است بیانی تنبیهی برای یادآوری این نکته است. که هر یک از افراد انسانی بدون هیچ واسطه‌ای به حقیقت خویش آگاه است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ۱۳ و ۲۲۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ۲۹۲) هر چند ممکن است گاهی از این آگاهی خویش غافل شود. وی راه برون رفت از این غفلت را تعلیق بدن و قوای بدنی و قطع ارتباط با عالم خارج از طریق یک آزمایش ذهنی یا به قول خود او استدلال تنبیهی می‌داند (همان).

برخی از ابن سینا پژوهان به این نکته اشاره می‌کنند که انسان معلق یک آزمایش ذهنی است برای تبیین تمایز بین دو جنبه متفاوت در هر یک از افراد انسان با تعلیق و در اپوخه قرار دادن فرضی یک جنبه یعنی همان جنبه مادی با هدف آشکار شدن جنبه دیگر (Kaukua, 2014, 36).

از نظر ابن سینا خودآگاهی از بدو تولد برای هر یک از افراد انسانی حاصل است و علم به اشیای خارجی نقشی در تکامل یا تغییر این خودآگاهی ندارد این خودآگاهی عین وجود موجود آگاه و از آن جدایی ناپذیر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ۱۶۱). کاوکوا با استفاده از عبارت ابن سینا در تعلیقات به چند نکته اشاره می‌کند. الف. خودآگاهی امری اکتسابی نیست بلکه امری ذاتی است که به طور بی واسطه و بدون استفاده از هیچ ابزار شناختی حاصل است. ب. به عنوان یک امر ذاتی خودآگاهی امری ضروری و جدایی‌ناپذیر از انسان است که برساننده وجود اوست. ج. خودآگاهی همواره امری بالفعل است و نه امری بالقوه که فعلیت یافتن آن احتیاج به شرایط محیطی خاصی داشته باشد. د. به طور خلاصه آگاهی خود، عین وجود آن است. (Kaukua, 2014, 54)

لازم به ذکر است هدف ما در مقاله حاضر به هیچ وجه ارائه یک تحلیل کامل از خودآگاهی در فلسفه ابن سینا نیست. زیرا در این باره تا به حال مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده که از جمله آنها می‌توان به (Black(2008), Marmura(1986), Kaukua(2014) اشاره کرد. هدف ما صرفاً اشاره به این مطلب است که از نظر ابن سینا نیز مانند دکارت خودآگاهی امری است که

عین ذات و به تعبیر ابن سینا عین وجود موجود آگاه و از آن جدایی ناپذیر است. لذا وجود غیر نقشی در تحقق آن ندارد.

۳. شکل‌گیری و تکامل خودآگاهی همراه با آگاهی به غیر

دیدگاه دیگری که در مورد نسبت خودآگاهی و آگاهی به غیر وجود دارد، دیدگاهی است که بر اساس آن خودآگاهی امری اکتسابی است که در ضمن و همراه با آگاهی به غیر تحقق یافته و به مرور زمان با بسط ارتباط انسان با جهان پیرامون و انسان‌های دیگر توسعه و تکامل می‌یابد. این دیدگاه که امروزه با مطالعات تجربی صورت گرفته به وسیله روانشناسان و متخصصان علوم اعصاب مورد تأیید قرار گرفته است به دیدگاهی رایج در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن تبدیل شده است. در حقیقت این دیدگاه یکی از مؤلفه‌های اصلی رویکردی است که امروزه از آن با نام رویکرد پویا به خودآگاهی یاد شده و در مقابل رویکرد ایستا قرار می‌گیرد.

هر چند این دیدگاه یعنی عدم تقدم خودآگاهی بر آگاهی به غیر و لزوم همراهی این دو امروزه در علوم شناختی و فلسفه ذهن به دیدگاهی رایج تبدیل شده است، اما نباید فراموش کرد که این دیدگاه نیز مانند قبلی دارای یک پیشینه تاریخی کهن است. شاید بتوان اولین نشانه‌های چنین دیدگاهی را در آثار ارسطو جستجو کرد. ارسطو در فلسفه خود بارها بر این نکته تأکید می‌کند که فاعل شناسا در ضمن آگاهی نسبت به غیر به خویش آگاهی می‌یابد و نمی‌تواند آگاهی بی واسطه و اولیه‌ای نسبت به خود داشته باشد. شناخت انسان به‌عنوان فاعل شناسا همواره معطوف به امری بیرون از خود است. (Owens, 1988, p707; Oehler, 1974, p497) از نظر ارسطو از طریق ارتباط با یک موضوع و اندیشیدن به آن خود، نیز معقول می‌شود. (Aristotle, 1995, 1074b35-36). در فلسفه ارسطو فاعل شناسا از طریق شناخت غیر به خویش علم پیدا می‌کند. به عبارت دیگر شناخت نسبت به خود همواره در ضمن یا همراه با شناخت غیر تحقق می‌یابد. این بدین معنا نیست که از نظر ارسطو آگاهی به غیر مقدم بر خودآگاهی است زیرا این سخن نیز از نظر فلسفی قابل قبول نیست. بلکه معنای سخن ارسطو این است که آگاهی به خود در ضمن آگاهی به یک غیر به عنوان متعلق آگاهی شکل می‌گیرد و تا متعلق بیرونی نباشد آگاهی به خود تحقق نمی‌یابد (Owens, 1998, 707-708).

این دیدگاه ارسطویی امروزه مورد توجه و تأیید بسیاری از فیلسوفان ذهن معاصر قرار گرفته است. به‌عنوان مثال کریگل یکی از فیلسوفان ذهن معاصر در آثار خود به نوعی خودآگاهی ضمنی اشاره می‌کند و از آن با نام خودآگاهی غیر تراگذار یاد می‌کند. منظور وی از خودآگاهی غیر تراگذار نوعی از خودآگاهی است که در ضمن یا همراه با آگاهی به یک غیر تحقق می‌یابد (Kriegel, 2003, 103-104). وی برای درک بهتر این نوع خودآگاهی مثالی می‌زند. به‌عنوان

مثال فرض کنید شما صدای یک ساز را از دور می‌شنوید. در این تجربه شنیداری شما آگاهی صریحی نسبت به صدای ساز دارید. اما در عین حال در ضمن این آگاهی صریح نسبت به صدای ساز یک آگاهی غیر صریح و ضمنی نسبت به خود به عنوان شنونده یا تجربه کننده نیز دارید. (Ibid) آنچه در دیدگاه کریگل مهم است این است که این نوع خودآگاهی یعنی خودآگاهی ضمنی یا تراگذار نسبت به خودآگاهی صریح یا غیر تراگذار اولویت و تقدم دارد. یعنی مبنای خودآگاهی آن نوع خودآگاهی است که در ضمن یا همراه با یک آگاهی دیگر تحقق می‌یابد.

بیکر به‌عنوان یکی دیگر از فیلسوفان ذهن معاصر در پاسخ به این سؤال که آیا خودآگاهی بدون تحقق آگاهی به غیر امکان‌پذیر است، بین دو نوع نظرگاه اول شخص تمایز قائل می‌شود. از نظر بیکر وقتی یک شخص متولد می‌شود واجد یک نظرگاه اول شخص ابتدایی است. این نظرگاه اول شخص شامل چند ویژگی است ۱. این نظرگاه اول شخص یک ویژگی ذاتی و سرشتی است و در دوره‌ها یا زمان‌هایی که شخص شروع به فعالیت می‌کند خود را نمایان می‌سازد. داشتن یک نظرگاه به معنی درک جهان از یک موقعیت فضا - زمانی خاص است. ۲. این نظرگاه یک نظرگاه اول شخص است و هر چند صراحتاً به یک سوژه اشاره نمی‌کند بیانگر یک موقعیت پیش فرض است که ادراک از آن نقطه آغاز می‌شود. ۳. این نظرگاه مستقل از قابلیت زبانی و مفهومی است (Baker, 2012: 20).

این نظرگاه اول شخص که کودک از بدو تولد واجد آن است نوعی نظرگاهی ابتدایی است اما هر چه کودک بالغ‌تر می‌شود و شروع به یادگیری زبان می‌کند این نظرگاه اول شخص ابتدایی به یک نظرگاه اول شخص قوی تکامل می‌یابد. منظور از نظرگاه اول شخص قوی ظرفیت درک یک شخص به وسیله خودش از زاویه اول شخص به‌عنوان عامل یا سوژه تجربه است. برخلاف نظرگاه اول شخص ابتدایی داشتن نظرگاه قوی مستلزم قابلیت مفهوم‌سازی است که خود آن مبتنی بر یادگیری زبان است (Baker, 2012: 21).

از نظر بیکر موجود x دارای نظرگاه اول شخص ابتدایی است اگر و تنها اگر واجد سه ویژگی زیر باشد. الف. x حساس باشد (دارای واکنش‌های حسی باشد) ب. x واجد قصدیت یا حیث التفاتی باشد ج. x بتواند تقلید کند. از نظر بیکر کودک از همان دقایق اولیه تولد واجد این ویژگی‌های سه‌گانه است. نوزاد در همان بدو تولد یا حتی پیش از آن در دوره جنینی دارای واکنش‌های حسی است. نوزاد دارای قصدیت است یعنی در اعمال خود رفتار غایت‌مدار یا متوجه هدف را از خود بروز می‌دهد. و در نهایت کودک از همان دقایق ابتدایی تولد دارای توانایی تقلید است. باوور به‌عنوان یک روانشناس به صورت تجربی نشان داده است که نوزاد همان دقایق اول پس از تولد قابلیت تقلید حرکات زبان و باز و بسته کردن دهان را دارد (Bower, 1974, 84).

از نظر بیکر نظرگاه اول شخص ابتدایی مشترک بین انسان و حیوان است یعنی حتی حیوانات نیز واجد چنین نظرگاهی هستند. از نظر وی شامپانزه‌ها و حیوانات رده بالاتر دیگر واجد چنین ویژگی هستند زیرا اولاً: این دسته از حیوانات حساس هستند و در صورت آسیب و صدمه جدی درد را به خوبی حس می‌کنند. ثانیاً: رفتار آنها واجد نوعی قصدیت است مثلاً غذای خود را با هموعان خود تقسیم می‌کنند. ثالثاً: دارای قابلیت تقلید هستند. شامپانزه‌ها به وسیله تقلید می‌توانند یاد بگیرند که چگونه خود را آرایش کنند.

اما سؤال اینجاست که اگر نظرگاه اول شخص ابتدایی مشترک بین انسان و حیوان است، آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد چیست؟ پاسخ این است که تنها انسان است که می‌تواند این نظرگاه اول شخص ابتدایی و ضعیف را به یک نظرگاه اول شخص قوی تبدیل نماید. نظرگاه اول شخص قوی یک قابلیت مفهومی است. این توانایی باعث می‌شود که موجودی که واجد چنین نظرگاهی است نه تنها خود را از محیط و هر چیز دیگری متمایز بیابد بلکه بتواند خود را به‌عنوان خود درک کند. (Baker, 2013, 30-31) شواهد زیادی وجود دارد که داشتن چنین نظرگاهی ارتباط مستقیم با شکل‌گیری مفاهیم و قابلیت‌های زبانی دارد (Baker, 2013, 135-136). شخصی که واجد چنین نظرگاه اول شخصی است نه تنها می‌تواند به نحو اول شخص به خود ارجاع دهد، مثلاً بگوید: «من خوشحالم» بلکه می‌تواند به خود یک ارجاع اول شخص را نسبت دهد مثلاً بگوید: «من آرزو دارم که من خوشحال باشم.» یا «من در عجبم که چرا من خوشحال نیستم» وقتی من می‌گویم که «من خوشحالم» من به نحو اول شخص به خود ارجاع می‌دهم اما وقتی من می‌گویم که «من آرزو دارم که خوشحال باشم» در حقیقت یک ارجاع اول شخص را به خود نسبت می‌دهم. فرق اولی با دومی در این است که اولی یک ارجاع بسیط به من است در حالی که در دومی من یک ارجاع مرکب به خود دارم. به عبارت دیگر در حالت دوم من درکی انعکاسی و درجه دوم از خود دارم. درکی صریح و کاملاً روشن که خود را به‌عنوان مرجع تمامی صفات نسبت داده شده به خویش درک می‌کنم. از نظر بیکر این توانایی یعنی توانایی درک خود به‌عنوان موصف و مرجع صفات متفاوت ریشه در تکامل مفهومی و زبانی دارد. بیکر نظرگاه اول شخص ابتدایی را همان آگاهی و نظرگاه اول شخص قوی را معادل خودآگاهی می‌داند. (Baker, 2012, 19-20) بنابراین کودک در مسیر رشد خود از آگاهی به خودآگاهی می‌رسد.

اما چرا بیکر نظرگاه اول شخص ابتدایی (ضعیف) را معادل خودآگاهی نمی‌داند و از نظر وی صرفاً در این مرحله ما با آگاهی مواجه هستیم. در پاسخ به این سؤال باید گفت منظور وی از خودآگاهی نوعی از خودآگاهی تأملی است که منجر به شکل‌گیری تصویری از «من» و به قول خود وی مبنای تحقق یک سوژه است. یعنی دقیقاً آن نوع از خودآگاهی که مد نظر دکارت

است. به عبارت دیگر از نظر بیکر خودآگاهی دکارتی تنها پس از طی مراحل رشد و از طریق ارتباط با جهان و دیگران در کودک شکل می‌گیرد و کودک در ابتدا تنها واجد نوعی آگاهی است که مبتنی بر داشتن یک نظرگاه مکانی- زمانی خاص است. لذا داشتن نظرگاه اول شخص ضعیف را نمی‌توان خودآگاهی به معنی دکارتی آن دانست بلکه صرفاً یک مبدأ مختصات و نقطه شروع است که بنیان شکل‌گیری آگاهی است. زیرا انسان در بدو تولد جهان را از یک منظر مکانی- زمانی خاص تجربه می‌کند. مؤید این مطلب هم این نکته است که بیکر نظرگاه اول شخص ضعیف را مشترک بین انسان و حیوان می‌داند در حالیکه نظرگاه اول شخص قوی که معادل خودآگاهی است مختص انسان است. این بدان معناست که حیوانات هر چند واجد خودآگاهی نیستند اما دارای یک نظرگاه اول شخص ضعیف هستند به این معنا که جهان را از یک موقعیت مکانی- زمانی خاص مشاهده می‌کنند.

در جمع‌بندی دیدگاه بیکر می‌توان چنین گفت هر چند انسان مانند همه حیوانات در بدو تولد واجد نوعی نظرگاه اول شخص ضعیف است. به این معنا که جهان را از یک موقعیت مکانی- زمانی خاص تجربه می‌کند اما این به هیچ وجه به معنی داشتن خودآگاهی به معنای دکارتی آن نیست. خودآگاهی به معنای دکارتی آن یعنی نوعی خودآگاهی تأملی و بی واسطه به خویش که معادل داشتن نظرگاه اول شخص قوی است تنها پس از شکل‌گیری قابلیت‌های زبانی و مفهومی در یک سیر تکاملی در انسان پدید می‌آید که خود آن نیز منوط به ارتباط با جهان و انسان‌های دیگر است. لذا دیدگاه بیکر در مجموع واجد چند مؤلفه اساسی است:

الف. خودآگاهی امری پویا است که در یک سیر زمانی رشد یافته و تکامل می‌یابد.

ب. ارتباط با جهان و انسان‌های دیگر نقش کلیدی در تکامل خودآگاهی دارد.

ج. بدنمندی به معنای داشتن یک موقعیت مکانی- زمانی خاص نقش بنیادین در شکل‌گیری

ابتدایی خودآگاهی دارد.

این محورهای سه‌گانه در حقیقت ارکان و مؤلفه‌های اساسی رویکردی نوین در علوم شناختی در باب خودآگاهی است که از آن با نام رویکرد توسعه‌ای یا تکاملی به خودآگاهی یاد می‌شود که فلاسفه ذهن معاصر و روانشناسان به خصوص روانشناسان رشد نقش اساسی در ترویج آن داشته‌اند.

باید توجه داشت رویکرد روانشناسان به بحث خودآگاهی به هیچ وجه مستقل از رویکردهای متفاوت فلسفی نیست و در تعامل با رویکردهای فلسفی به خصوص فلسفه ذهن، شکل گرفته است. این رویکردها نه تنها از رویکردهای فلسفی تا حدود زیادی تأثیر پذیرفته‌اند بلکه توانسته‌اند در این رویکردها نیز تأثیرگذار باشند. به خصوص در چند دهه اخیر شاهد آن هستیم که رویکردهای روانشناختی به بحث خودآگاهی توانسته است تأثیر شایانی در حوزه علوم شناختی و

فلسفه ذهن داشته باشد و از آن نیز تأثیر بپذیرد. نکته ای که در همین ابتدا شایان ذکر است این است که رویکرد روانشناسان به بحث خودآگاهی با رویکرد فلاسفه یک تفاوت بنیادین دارد و آن تفاوت روشی بین دو رویکرد است. یعنی در جایی که فلاسفه با استفاده از روشی تحلیلی از نوع تحلیل مفهومی و گزاره‌ای در صدد تبیین چیستی خودآگاهی هستند، روانشناسان با تکیه بر مشاهدات پسینی و اتخاذ رویکردی تجربه محور، سعی در تبیین پدیده‌ای به نام خودآگاهی دارند. همین تفاوت روشی باعث شده تا رویکرد روانشناسان به بحث خودآگاهی نسبت به رویکرد فلاسفه دارای نقاط قوت و نقاط ضعفی باشد که در ادامه بیشتر بدان پرداخته خواهد شد. اما آنچه مسلم است هم افزایی این دو رویکرد در قالب یک تعامل سازنده، توانسته است به فهم عمیق‌تر پدیده پیچیده‌ای با نام خودآگاهی کمک کند. این بحث یعنی بحث خودآگاهی هم از منظر روانشناسی تکاملی و هم از منظر روانشناسی رشد قابل بررسی است. توجه ما در این مقاله بیشتر معطوف به دیدگاه‌های مطرح شده در حوزه روانشناسی رشد است.

همانطور که اشاره شد، یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث در مورد خودآگاهی همین بحث تقدم یا عدم تقدم خودآگاهی بر آگاهی به غیر است. این سؤال را به این صورت نیز می‌توان پرسید و آن اینکه آیا کودک در بدو تولد و پیش از اینکه با جهان خارج ارتباط برقرار کند واجد خودآگاهی است؟ آیا اصلاً چیزی به نام «خود» یا «من» برای کودک وجود دارد. در ادامه به دو نمونه از مدل‌های ارائه شده به وسیله روانشناسان در بحث سیر تکاملی خودآگاهی و نقش ارتباط با جهان و دیگران در این سیر تکاملی اشاره می‌شود.

یکی از مدل‌های مشهور خودآگاهی در علوم شناختی مدل سه مرحله‌ای است که به وسیله داماسیو ارائه شده است. وی در یک رویکرد جامع به سه مرحله از آگاهی در مراحل رشد و تکامل کودک اشاره می‌کند که این سه مرحله عبارتند از الف. آگاهی ابتدایی ب. آگاهی تأملی ج. خودآگاهی.

آگاهی ابتدایی نوعی آگاهی حداقلی به معنی هوشیاری و داشتن بازخورد نسبت به محیط است که در حقیقت تشکیل دهنده هسته ابتدایی آگاهی در کودک است. این نوع آگاهی که تا حدود یک سالگی در کودک تکامل می‌یابد به کودک اجازه می‌دهد حتی زمانی که نمی‌تواند بین خود و محیط اطراف مرزبندی دقیقی قائل شود، در محیط به رشد و تکامل خود ادامه دهد. این نوع آگاهی حداقلی را در حیواناتی که دارای اندام‌های حسی و ساختار پیچیده مغز هستند نیز می‌توان مشاهده کرد (Damasio et la, 1999).

مرحله بعدی از آگاهی، آگاهی تأملی است. از نظر داماسیو، آگاهی تأملی نوعی از آگاهی است که به وسیله آن یک فرد خود را به‌عنوان کسی که کنترل کننده و هدایتگر اعمال و رفتار خویش

است درک می‌کند و می‌تواند مرزبندی دقیقی بین خود از یک سو و محیط و دیگران از سوی دیگر داشته باشد. از نظر داماسیو این نوع از آگاهی بین انسان و برخی از پستانداران مشترک است. خودآگاهی که از نظر داماسیو بالاترین سطح آگاهی است، اشاره به آگاهی یک فرد از تاریخ خود و بقای خود در طول زمان دارد. در حقیقت خودآگاهی به معنای آگاهی از دوام و وحدت خود علیرغم گذشت زمان و تغییر در جهان پیرامون است. از نظر داماسیو این نوع از آگاهی در انسان حدود سن دو سالگی شکل می‌گیرد و این سن همان سنی است که معمولاً در آن قابلیت زبان و گفتار کودک نیز به فعلیت می‌رسد. (Damasio et al, 1999) لذا از نظر داماسیو خودآگاهی ارتباطی تنگاتنگ با تکامل زبان در کودک دارد و شکل‌گیری زبان نیز که خود مبتنی بر فهم و انتزاع مفاهیم است به نوبه خود به درک معنای وحدت کمک می‌کند. لذا کودک بدون قابلیت درک مفاهیم نمی‌تواند واجد چنین معنایی از خودآگاهی باشد. (Ibid)

هر چند از نظر داماسیو خودآگاهی به معنی درک وحدت "خود" در گذر زمان یا همان درک فردیت و هویت واحد فرد از زمان دوسالگی و همراه با تکامل قابلیت استفاده از مفاهیم و به کارگیری زبان در کودک شکل می‌گیرد اما در سطح اول از آگاهی که وی از آن با نام آگاهی ابتدایی یاد می‌کند با یک خود یا آگوی حداقلی مواجهیم. آگویی که به نحو ضمنی یا پیشاتأملی در کنش‌های کودک و ارتباط وی با محیط نمایان می‌شود. از طرف دیگر در آگاهی تأملی نیز ما با درکی صریح و روشن از خود به‌عنوان فاعل و عامل افعال آگاهانه فرد مواجهیم و در نهایت در سطح سوم از آگاهی که داماسیو از آن با نام خودآگاهی یاد می‌کند ما با نوعی از خودآگاهی مواجهیم که می‌توان از آن با نام خودآگاهی روایی یا داستانی یاد کرد به این معنا که فرد از شخصیت تاریخی و هویت خود در گذر زمان آگاه است (Keromnes et al, 2019). برای درک بهتر این معنای سوم از خودآگاهی کافی است به این نکته توجه کنیم که کسانی که دچار آلزایمر می‌شوند واجد سطوح اول و دوم از آگاهی و خودآگاهی هستند اما در سطح سوم خودآگاهی یعنی خودآگاهی روایی دچار مشکلند و نمی‌توانند درکی از پیشینه و هویت واحد خود در گذر زمان داشته باشند.

یکی از کامل‌ترین مدل‌های خودآگاهی مدل پنج مرحله‌ای است که به وسیله راجت (۲۰۰۳) ارائه شده است. وی مراحل خودآگاهی در انسان را به پنج مرحله تقسیم می‌کند. وی ابتدا ضمن در نظر گرفتن مرحله‌ای به نام مرحله صفر این مرحله را مرحله‌ای می‌داند که در آن هیچ‌گونه خودآگاهی وجود ندارد. از نظر وی هر چند می‌توان این سطح خودآگاهی را به برخی حیوانات نسبت داد، اما نوزاد انسان از بدو تولد واجد یک خودآگاهی حداقلی است و لذا نمی‌توان آن را فاقد هر نوع خودآگاهی دانست (Rochat, 2003: 722).

مرحله اول خودآگاهی از دید راجت (درک تمایز بین خود با غیر خود): از نظر راجت نوزاد انسان در بدو تولد واجد یک خودآگاهی حداقلی است. به این معنا که نوزاد قادر به تمایز گذاردن بین بدن خود و اشیاء اطراف و موجودات دیگر است و این امر بر اساس شواهد و مطالعات تجربی تأیید شده است. شواهد تجربی نشان می‌دهد که نوزاد انسان از بدو تولد بین محرک‌های بیرونی و درونی تمایز قائل می‌شود. مثلاً اگر کسی با دست خود گونه نوزاد را لمس کند نوزاد سریع سر خود را به آن سمت حرکت می‌دهد. اما اگر نوزاد با دست خود به طور اتفاقی گونه خود را لمس کند چنین واکنشی از خود نشان نمی‌دهد. این نشان می‌دهد که نوزاد از بدو تولد قدرت تمییز بین محرک بیرونی یا محرک‌های غیر خودی و محرک‌های درونی یا محرک‌های خودی را دارد (Rochat, 2003: 722).

مرحله دوم خودآگاهی از دید راجت (درک موقعیت خود نسبت به اشیای پیرامون): در این مرحله از خودآگاهی که تقریباً از پایان ماه دوم تولد نوزاد آغاز می‌شود. نوزاد نه تنها قادر است بین خود و محیط اطراف تمایز قائل شود بلکه حتی می‌تواند درکی از موقعیت بدن خود نسبت به اشیاء در محیط پیرامون داشته باشد (Rochat, 2003: 723). در همین مرحله است که نوزاد می‌تواند جهت حرکت زبان یک مدل بزرگسال را تقلید کند. یعنی نوزاد به درک صحیحی از جهت و موقعیت بدن خود در مقایسه با اشیای دیگر رسیده است و دقیقاً از همین زمان است که نوزاد به طور قاعده‌مند برای رسیدن به اشیای پیرامون خود تلاش می‌کند و دست خود را به صورت ارادی برای تماس با شیء دراز می‌کند. دقیقاً از زمانی که نوزاد به درک صحیحی از خود در نسبت با محیط پیرامونش برسد، تلاش او برای رسیدن به اشیاء نیز آغاز می‌شود (Rochat, 2003: 724).

مرحله سوم خودآگاهی (خودآگاهی تأملی یا صریح): این مرحله از خودآگاهی که از دید راجت از اواسط سال دوم تولد و به موازات شکل‌گیری زبان و ارتباط کلامی در نوزاد شکل می‌گیرد، خودآگاهی صریح است. راجت خودآگاهی صریح را اینگونه تعریف می‌کند که خودآگاهی صریح نوعی خودآگاهی است که در آن کودک خود را به‌عنوان خود و نه به‌عنوان شخص دیگر درک می‌کند (Rochat, 2003: 725). راجت برای روشن شدن این معنا از خودآگاهی از آزمایش مشهور آینه استفاده کرده و به این نکته اشاره می‌کند که در این مرحله است که کودک می‌تواند تصویر خویش را در آینه تشخیص داده و بداند که این تصویر تصویر اوست. بر اساس دیدگاه راجت در این مرحله اگر کودک در برابر آینه قرار گیرد و بر روی چهره او علامتی گذاشته شود، سریعاً به این علامت واکنش نشان می‌دهد. این نوعی خودآگاهی بدون داشتن درکی از بدن خویش به گونه‌ای که با تصویر درون آینه متناظر باشد امکان‌پذیر نیست. (Ibid) توانایی تشخیص خود در آینه و اینکه این من هستم از دید راجت رابطه مستقیمی با شکل‌گیری ارجاع به خود و بیان تمایز

بین خود و دیگری در ساختارهای زبانی دارد. دقیقاً از اواسط سال دوم تولد است که کودک می‌تواند به این تلقی صریح و تأملی از خویش برسد (Ibid).

مرحله چهارم خودآگاهی از دید راجت (درک زمانند از خود): در این مرحله از خودآگاهی کودک نه تنها خود را به عنوان امری در زمان حال بلکه به عنوان یک هویت زمانمند که دارای گذشته و آینده است درک می‌کند. در این مرحله کودک نه تنها خود را به عنوان آنچه هم اکنون تصویر آن در آینه است درک می‌کند بلکه می‌تواند به این درک برسد که این من همانم که دیروز نیز خود را در آینه درک کردم یا همانم که فردا ممکن است تصویر خود را در یک فیلم ببینم یعنی به یک هویت ثابت از خویش در طول زمان دست می‌یابد. راجت با اشاره به برخی مطالعات تجربی به این نکته اشاره می‌کند که این نوع خودآگاهی از سال سوم تولد به بعد در کودک ظاهر می‌شود (Rochat, 2003: 727).

مرحله پنجم خود آگاهی (ارزیابی و فرا- خودآگاهی): از سنین ۴ تا ۵ سالگی، همراه با شکل‌گیری نوعی درک زمانمند از خود در قالب شناختی و بیانی به عنوان یک هویت واحد در طول زمان، پیشرفت‌های عمده‌ای در شناخت کودک نسبت به دیگران نیز مشاهده می‌شود. در این سن است که کودک می‌تواند نظرگاه‌های چندگانه‌ای را نسبت به دیگری داشته باشد و می‌تواند با نگاه به یک شخص یا یک تصویر، سن او، خلق و خوی او و همینطور احساسات او را تشخیص دهد. این توانایی ارتباط تنگاتنگی با توانایی درک وضعیت‌های باز نمودی مانند درک تصاویر، ساختارهای نمادین مانند نقشه‌ها یا عکس‌ها و مدل‌های در مقیاس کوچک‌تر دارد. در این مرحله است که نوعی خودآگاهی از طریق دیگر آگاهی در کودک شکل می‌گیرد که می‌توان آن را فرا-خودآگاهی دانست. به عنوان مثال وقتی کودک به نادرست بودن عقیده دیگری اذعان می‌دارد به طور غیر مستقیم درست بودن عقیده خود را تأیید می‌کند یا وقتی کودک دوام اشیای پیرامون خود را درک می‌کند به طور با واسطه دوام خود را در طول زمان تأیید کرده است. در این مرحله کودک می‌تواند خود را از نگاه دیگری درک و ارزیابی کند و دقیقاً شکل‌گیری همین قابلیت است که باعث به وجود آمدن احساس خجالت و ترس ناشی از آن در کودک می‌شود (Rochat, 2003: 727-728).

بر اساس آنچه در بالا بدان اشاره شد امروزه در حوزه علوم شناختی این امر تقریباً امری مسلم است که خودآگاهی فرآیندی است که در ارتباط با محیط و دیگران تکامل پیدا می‌کند. اگر به مدل سه مرحله‌ای داماسیو و مدل پنج مرحله‌ای راجت دقت کنیم آن معنا از خودآگاهی که مد نظر دکارت است به هیچ وجه در بدو تولد در انسان وجود ندارد و صرفاً طریق ارتباط با محیط و دیگران است که انسان می‌تواند به این نوع از خودآگاهی که نوعی خودآگاهی صریح یا تأملی است نایل شود و پیش از آن صرفاً با نوعی خودآگاهی پیشا تأملی یا ابتدایی مواجهیم که به هیچ

وجه نمی‌تواند معادل سوژه دکارتی تلقی شود. این همان نکته‌ای است که برخی از فلاسفه ذهن معاصر از جمله کریگل و بیکر نیز در آثار خود بدان اشاره کرده‌اند و ریشه‌های آن را می‌توان در اندیشه ارسطو جستجو کرد.

۴. بحث و مقایسه دو دیدگاه در مورد نسبت خودآگاهی با آگاهی به غیر

همان‌گونه که در بالا اشاره شد، ما در فلسفه ذهن و علوم شناختی با دو دیدگاه در مورد نسبت بین خودآگاهی با آگاهی به غیر مواجهیم. دیدگاهی که حقیقت «من» یا «خود» را امری مجرد و مستقل از بدن در نظر گرفته و بر این عقیده است که خودآگاهی عین وجود موجود آگاه یا همان انسان است و بدون هیچ واسطه‌ای برای آن تحقق دارد. لذا بر اساس این دیدگاه خودآگاهی مقدم بر آگاهی به غیر است. اما دیدگاه دوم دیدگاهی است که خودآگاهی را نه مقدم بر آگاهی به غیر بلکه ملازم یا همراه آن می‌داند. به این معنا که در ضمن آگاهی به غیر است که انسان به‌عنوان موجود آگاه به خویش آگاهی می‌یابد. به عبارت دیگر از طریق ارتباط با جهان پیرامون و انسان‌های دیگر است که خودآگاهی در انسان شکل می‌گیرد. این دیدگاه دوم که امروزه دیدگاه رایج در فلسفه ذهن و علوم شناختی است بر نکات زیر تأکید دارد. اولاً: خودآگاهی یک فرآیند رو به تکامل است که از نوعی خودآگاهی حداقلی و ضعیف آغاز شده و رفته رفته به نوعی خودآگاهی تأملی و بی واسطه مانند آنچه در فلسفه دکارت با آن مواجهیم، می‌انجامد. ثانیاً: آنچه باعث بسط و تکامل خودآگاهی می‌شود ارتباط با جهان و انسان‌های دیگر است و ثالثاً: بدین‌مندی به‌عنوان داشتن یک نظرگاه مکانی- زمانی نقش کلیدی در تمایز بین خود از غیر خود و در نهایت شکل‌گیری خودآگاهی دارد. در مجموع این سه مؤلفه ارکان اصلی رویکردی است که از آن با نام رویکرد پویا به خودآگاهی یاد می‌شود. رویکردی که در تقابل با رویکرد ایستا (دکارتی) به خودآگاهی قرار می‌گیرد.

هر دو دیدگاه یاد شده در بالا دارای نقاط قوت و ضعفی هستند و لذا نقدهایی بر هر دو دیدگاه وارد است. از مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه اول یعنی تقدم خودآگاهی بر آگاهی به غیر می‌توان به نکات زیر اشاره کرد. اولاً: مهم‌ترین نقد وارد بر دیدگاه اول عدم تطابق آن با شواهد تجربی است. همان‌گونه که در بالا اشاره شد در پرتو شواهد تجربی به دست آمده به وسیله روانشناسان رشد و متخصصان علوم شناختی آن نوع از خودآگاهی که مد نظر دکارت و ابن‌سینا به‌عنوان مهم‌ترین قائلان دیدگاه اول است، یعنی همان خودآگاهی تأملی تنها پس از ارتباط با جهان و دیگران برای انسان حاصل می‌شود.

ثانیاً: دیدگاه اول تا حدود زیادی از سیر تکاملی خودآگاهی و مراتب متفاوت آن غافل است. در حالیکه دیدگاه دوم ضمن توجه به سیر تکاملی خودآگاهی، خودآگاهی مطرح شده در دیدگاه

اول به وسیله کسانی مانند دکارت و ابن سینا را تنها یکی از مراتب و مراحل تکاملی خودآگاهی می‌داند. لذا دیدگاه جامع‌تری را در مورد خودآگاهی ارائه می‌دهد.

از طرف دیگر هر چند امروزه دیدگاه دوم، دیدگاه غالب در حوزه علوم شناختی است اما این به این معنا نیست که نقدی بر آن وارد نیست. در مجموع نقدهای زیر به دیدگاه دوم وارد است. اولاً: دیدگاه دوم که ذیل رویکرد پویا به خودآگاهی قرار می‌گیرد به شدت از ضعف مبانی متافیزیکی رنج می‌برد. یعنی در جایی که طرفداران رویکرد ایستا به خودآگاهی از جمله ابن سینا و دکارت حقیقت «من» یا «خود» را جوهری مجرد و مستقل از بدن می‌دانند، اما دیدگاه قائلین به رویکرد پویا در مورد حقیقت «من» یا «خود» کاملاً مبهم است. از یک طرف برخی از قائلین این رویکرد ذهن را به عنوان حقیقت «من» یا «خود» نه یک امری جوهری بلکه امری عرضی می‌دانند که قائلین به رفتارگرایی، کارکرد گرایی یا دوگانه انگاری ویژگی‌ها و فرارویدادگرایی در این دسته قرار می‌گیرند. از طرف دیگر برخی دیگر که حقیقت «من» یا «خود» را امری جوهری می‌دانند بر این نکته تأکید دارند که این جوهر نه امری مستقل از بدن بلکه همان بدن یا بخشی از آن یعنی مغز است که قائلین به نظریه این همانی ذهن و بدن در زمره این گروه جای می‌گیرند.

ثانیاً: در دیدگاه دوم به دلیل ابهام در مبانی متافیزیکی، از جمله حقیقت «خود» یا «من» چیستی و چگونگی این تکامل حقیقت «خود» و به تبع آن خودآگاهی از منظر هستی‌شناختی به درستی مشخص نیست. یعنی مشخص نیست این تکامل از نوع تکامل جوهری یا وجودی است یا صرفاً معنای این تکامل بسط و تغییر ویژگی‌ها و اعراض است.

ثالثاً: هر چند طرفداران رویکرد پویا بر این باورند که ریشه خودآگاهی حداقلی در انسان بدنمندی است. به این معنا که به واسطه بدن است که کودک در بدو تولد مرزبندی مشخصی بین خود و غیر خود قائل می‌شود. اما از نظر فلسفی ممکن است در موجودی غیر از انسان خودآگاهی مستقل از بدنمندی تحقق داشته باشد یا حتی در خود انسان خودآگاهی در مسیر تکاملی خود به مرحله‌ای برسد که از قید بدنمندی رها شود. این نکته‌ای است که اکثر قائلین به رویکرد پویا از آن غافلند.

اما در مجموع دیدگاه دوم به دلایل زیر دیدگاه قابل دفاع‌تری است و شاید با ابهام‌زدایی از مبانی متافیزیکی این دیدگاه بتوان آن را به یک دیدگاه جامع در مورد خود آگاهی تبدیل کرد.

الف. انطباق با شواهد تجربی غیر قابل انکار

ب. جامعیت، به این معنا که در دیدگاه دوم، خودآگاهی به عنوان یک سیر در نظر گرفته می‌شود که واجد مراحل و مراتب متفاوتی است، و خودآگاهی مد نظر قائلین به دیدگاه

اول تنها یکی از مراحل این سیر تکاملی است.

ج. توجه به ارتباط با جهان و دیگران در بسط و تکامل خودآگاهی

د. توجه به اهمیت بدن و بدنمندی در شکل‌گیری خودآگاهی و تکامل آن که در واقع موارد ج و د منعکس‌کننده تجربه زیسته هر یک از ما در مورد خودآگاهی است.

۵. نتیجه‌گیری

وقتی بحث از خودآگاهی در علوم شناختی و فلسفه ذهن به میان می‌آید سؤالات چندی به ذهن متبادر می‌شود. یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین این سؤالات نسبت خودآگاهی با آگاهی به غیر است. این سؤال به این شکل مطرح می‌شود که آیا خودآگاهی مقدم بر آگاهی به غیر یعنی جهان پیرامون و انسان‌های دیگر است یا اینکه خودآگاهی در ضمن یا همراه با آگاهی به غیر شکل می‌گیرد و تکامل می‌یابد. بر اساس یک دیدگاه که دکارت اصلی‌ترین نماینده آن است، خودآگاهی عین ذات و حقیقت موجود اندیشنده است و بدون هیچ واسطه‌ای برای وی همواره متحقق است و لذا ارتباط با غیر یعنی جهان بیرونی و انسان‌های دیگر، نقشی در تحقق آن ندارد. از دیگر قائلین این دیدگاه می‌توان به ابن سینا اشاره کرد که انسان معلق در فضای وی نمونه کاملی از این دیدگاه است.

اما امروزه در نتیجه هم‌افزایی تأملات فلسفی فیلسوفان ذهن و روانشناسان تجربی، دیدگاه دیگری در حوزه فلسفه ذهن و علوم شناختی شکل گرفته است که بر اساس آن خودآگاهی حداقل به معنی دکارتی آن مقدم بر آگاهی به غیر نیست و تنها در ضمن آگاهی به غیر یعنی جهان بیرونی و تعامل با انسان‌های دیگر است که این نوع از خودآگاهی در انسان شکل می‌گیرد. این دیدگاه جدید، در حقیقت بخشی از رویکرد نوینی است که از آن با نام رویکرد پویا به خودآگاهی یاد می‌شود و در مقابل رویکرد ایستا (دکارتی) قرار می‌گیرد. که مهم‌ترین مؤلفه‌های این رویکرد عبارتند از:

الف. خودآگاهی امری پویا است که در طول حیات انسان تکامل پیدا می‌کند. لذا در مسیر رشد انسان ما با مراحل متفاوتی از خودآگاهی مواجهیم. مثلاً در مدل بیکر به دو مرحله، در مدل داماسیو به سه مرحله و در مدل راجت به پنج مرحله متفاوت از مراحل تکامل خودآگاهی اشاره می‌شود.

ب. اولین مرحله از مراحل خودآگاهی که کودک از همان بدو تولد واجد آن است نوعی خودآگاهی پیشا‌تأملی یا ابتدایی است که صرفاً به معنا داشتن یه یک نظرگاه اول شخص ضعیف است یعنی تجربه جهان از یک موقعیت مکانی- زمانی خاص. اما این با آن معنا از خودآگاهی که مد نظر دکارت است یعنی همان خودآگاهی صریح و تأملی فاصله زیادی دارد.

ج. بنیان شکل‌گیری اولین مرحله از خودآگاهی یعنی داشتن یک موقعیت مکانی- زمانی خاص و مرزبندی با جهان خارج، بدنمندی است. لذا بدنمندی نقش اساسی در شکل‌گیری خودآگاهی در کودک دارد.

د. خودآگاهی تأملی (دکارتی) تنها پس از ارتباط انسان با جهان و تعامل با انسان‌های دیگر و همراه با تکامل قابلیت‌های زبانی و مفهومی شکل می‌گیرد.

در مجموع به هر دو دیدگاه مطرح در زمینه خودآگاهی انتقاداتی وارد است. از مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه اول می‌توان از عدم تطابق آن با شواهد تجربی و عدم توجه به مراحل و مراتب متفاوت خودآگاهی در طول حیات انسان یاد کرد و از مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه دوم می‌توان به ضعف و ابهام مبانی متافیزیکی در تبیین چیستی و حقیقت «خود» و همچنین تبیین چیستی و چگونگی این سیر تکاملی اشاره کرد. اما با همه این اوصاف دیدگاه دوم در مجموع به دلایل زیر دیدگاه قابل دفاع‌تری است. الف. مطابقت با شواهد تجربی ب. جامعیت ج. توجه به نقش ارتباط با غیر و بدنمندی در فرآیندهای خودآگاهی، که به نوعی منعکس‌کننده تجربه زیسته ما در مورد خودآگاهی است. لذا به نظر می‌رسد با بازنگری در مبانی متافیزیکی دیدگاه دوم و ابهام زدایی از این مبانی متافیزیکی بتوان دیدگاه جامعی را در مورد خودآگاهی ارائه داد.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات*. تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
 ----- (۱۴۰۴ ب). *الشفاء الطبیعیات*. ج ۲، النفس، با تحقیق سعید زاید، قم: مکتبة آية الله المرعشی.
 ----- (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهاات*. با شرح خواجه طوسی و شرح از قطب‌الدین رازی، ۳ ج، قم، نشرالبلاغه.

References

- Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*; Ed. Jonathan Barnes, One Volume Digital Edition, New Jersey: Princeton University Press.
- Avicenna (1375). *Al-Isharat wa Al-Tanbihat ma'a sharh Nasir al-Din al-Tusi, & Qotb al-Din al-Shirazi*, 3 vols, Qom: Nashr al-Blaqah.
- (1404a). *Al-Taliqat*, ed. A.R. Badawi, Beirut: Maktabat al-A'alam al-Islami.
- (1404b). *Al-Shifa*, al-Tabi'iat, Vol2, al-Nafs, ed. Saeed Zaied, Qom: Maktabat Ayatullah Marashi.
- Baker Lynne Rudder (2012). From Consciousness to Self-Consciousness, *Grazer Philosophische Studien*, 84, 19-38.
- Baker, Lynne Rudder (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*. New York, US: Oxford University Press USA.
- Black, D. (2008). *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*. In: Rahman, S., Street, T., Tahiri, H. (eds) *The Unity of Science in the Arabic*

- Tradition. Logic, Epistemology, and The Unity of Science, vol 11. Springer, Dordrecht.
- Bower, T. G .R. (1974). *Development in Infancy*, San Francisco, W. H. Freeman.
- Damasio, A. R., Tiercelin, C., and Larssonneur, C. (1999), *Le Sentiment Même de Soi : Corps, Émotion, Conscience*, Paris, Odile Jacob.
- Descartes, Rene (1973). *The Philosophical Works of Descartes*, Edited and translated by Elizabeth Halane & G. T. R Ross, 2 vols., London & New York, Cambridge University Press.
- Kaukua, Jari (2014). *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Keromnes Gaelle et la (2019). "Exploring Self-Consciousness From Self- and Other-Image Recognition in the Mirror: Concepts and Evaluation", *Frontiers in Psychology*, May 2019, Vol 10,
- Kreigel, Uriah (2004). "Consciousness and Self-Consciousness", *The Monist*, 87: 182-205.
- Marmura, Michael (1986). Avicenna's "Flying Man" in Context. *The Monist*, 69 (3):383-395.
- Oehler, Klaus (1974). Aristotle on Self-Knowledge, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), 1974, 493-506.
- Owens Joseph; The Self in Aristotle; *The Review of Metaphysics*, 41(4),1988, pp 707-722.
- Rochat, Phillipe (2003). "Five levels of self-awareness as they unfold early in life", *Consciousness and Cognition*, 12, 717-731
- Rosenthal, D.M. (2009). "Concepts and Definitions of Consciousness", In: *encyclopedia of Consciousness*, Ed. William P. Banks, USA, Oxford: Academic Press (Elsevier)

TABLE OF CONTENTS

Heidegger's Approach to Prove the External World Based on His Interpretation of Aristotle's <i>φύσις</i>.....	1
Husain Azadmanjiri, Majid Mollayousefi, Mohammad Hassan Heidari	
Critical Assessment of the Nature of Moral Propositions from the Perspective of the Mohaqiq Isfahani.....	25
Hossein Ahmadi	
Infinity in Descartes' Philosophy.....	45
Ali Ardeshir Larijani	
Rorty and "Cartesian Anxiety"; The Critical Capacity of Richard Rorty's Socio-Political Perspective	61
Iman Rahim Nasirian, Abdolrazagh Hesamifar	
Insights from Social Epistemology for Thinking about the Demarcation Problem	83
Zahra Zargar	
The Contrast of Form with Aesthetic Ideas in the <i>Critique of Judgment</i>.....	111
Ali Salmani	
State as a Work of Art (Schiller's Aesthetic Point of View in Relation to Romanticism).....	133
Seyed Hamid Talebzade, Hasan Mehrnia, Fatemeh Delavari Parizi	
Is Socrates a Prophet? (In Light of the Views of His Contemporaries and the Main Commentators)	157
Hossein Ghaffari, Parham Elyasi Boroujeni	
Mulla Sadra and the Issue of Human Authorities in the Arc of Descent.....	191
Ali Karimiyan Seyghalani	
Analysis of Dialectical Components of Plato and Hegel in Gadamer's Philosophical Hermeneutics.....	213
Asghar Vaezi, Parvin Izadi	
The Relationship Between Self-Consciousness and Consciousness of External World, Concerning the New Approaches in Philosophy of Mind and Cognitive Sciences.....	243
Fatemeh Abbasi, Hossein Zamaniha	



FALSAFEH

ISSN: 2008-1553

Online ISSN: 2716-974X

No. 2, Vol. 22, Autumn - Winter-2024-2025, Serial No. 43

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Javad Asghari (Associate Professor, University of Tehran)

Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (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 (in alphabetical order)

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)

Address: 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. 2, Autumn & Winter 2024-2025

- Heidegger's Approach to Prove the External World Based on His Interpretation of Aristotle's $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$** 1
Husain Azadmanjiri, Majid Mollayousefi, Mohammad Hassan Heidari
- Critical Assessment of the Nature of Moral Propositions from the Perspective of the Mohaqiq Isfahani** 25
Hossein Ahmadi
- Infinity in Descartes' Philosophy** 45
Ali Ardeshir Larijani
- Rorty and "Cartesian Anxiety"; The Critical Capacity of Richard Rorty's Socio-Political Perspective** 61
Iman Rahim Nasirian, Abdolrazagh Hesamifar
- Insights from Social Epistemology for Thinking about the Demarcation Problem** 83
Zahra Zargar
- The Contrast of Form with Aesthetic Ideas in the *Critique of Judgment*** 111
Ali Salmani
- State as a Work of Art (Schiller's Aesthetic Point of View in Relation to Romanticism)** 133
Seyed Hamid Talebzade, Hasan Mehrnia, Fatemeh Delavari Parizi
- Is Socrates a Prophet? (In Light of the Views of His Contemporaries and the Main Commentators)** 157
Hossein Ghaffari, Parham Elyasi Boroujeni
- Mulla Sadra and the Issue of Human Authorities in the Arc of Descent** 191
Ali Karimiyan Seyghalani
- Analysis of Dialectical Components of Plato and Hegel in Gadamer's Philosophical Hermeneutics** 213
Asgar Vaezi, Parvin Izadi
- The Relationship Between Self-Consciousness and Consciousness of External World, Concerning the New Approaches in Philosophy of Mind and Cognitive Sciences** 243
Fatemeh Abbasi, Hossein Zamaniha