



دانشگاه تهران

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فلسفه

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

- ۱ خاص‌بودگی: مقولهٔ محوری امر زیبا در نظام زیبایی‌شناسی لوکاج
مرضیه ابراهیمی، هادی ربیعی
- ۲۷ امکان یا امتناع قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی در پژوهش‌های تطبیقی
حسن احمدی‌زاده
- ۴۹ فلسفه زبان ویتگنشتاین: واقع‌گرایی یا ایدئالیسم؟
حسین شقاقی
- ۷۵ بازخوانشی از فلسفه‌های تربیتی افلاطون و ارسطو در پرتو مفهوم «خود رابطه‌مند» دیویدسن
کامران شهبازی، محمدحسن کریمی، بابک شمشیری، امین ایزدپناه
- ۹۹ مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل
عبدالرضا صفری
- ۱۲۳ پارمنیدس افلاطون: بنیادگذاری منطقی متکسیس در دیالکتیک واحد و کثیر
امیر صمصامی، علی‌اصغر مصلح
- ۱۵۱ پیکان زمان، فرضیهٔ گذشته و الگوی لایه-پدیداری
احمد عبادی، امیرپویا دانش
- ۱۷۷ چیستی باور از منظر پرایس
فاطمه عرب گورچوئی
- ۲۰۲ ملاحظاتی در باب مفاهیم استعلایی مدرسی: در پرتو مابعدالطبیعهٔ ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس
سید حمید طالب‌زاده، علی‌رضا عطارزاده
- ۲۲۵ فلسفهٔ گفتمان از منظر فرا-دکارت: تقابل زبان، فرهنگ و ذات
مصطفی مرادی مقدم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x
سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ - پیاپی ۴۵

ناشر: دانشگاه تهران

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
مدیر مسئول: جواد اصغری (دانشیار دانشگاه تهران، رئیس دانشکده ادبیات)
سر دبیر: سیدحمید طالبزاده (استاد دانشگاه تهران)
دبیر تخصصی: زهرا قزلباش (دانش‌آموخته دکترای فلسفه، دانشگاه تهران)
مدیر داخلی: مریم مقدم

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفباء)

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 اکسفورد، آمریکا
سید حسین نصر
استاد دانشگاه جورج واشنگتن، آمریکا

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات
تلفن تماس: ۶۶۹۷۳۶۷۹

آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir

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

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی:
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی:
پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

[www.Ulrich's International periodicals directory \(Journal, magazine\)](http://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 واژه‌های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمیت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌ها باشد.
- مقدمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهشی و... مقاله (به اجمال).
- پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم‌بندی‌های محتوایی.
- نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید برآمده از پژوهش که نویسنده طی مقاله به آن دست یافته است.
- پی‌نوشت: در صورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می‌آید.
- منابع: فهرست‌نویسی ارجاعات مقاله بر مبنای شیوه‌نامه 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 داده‌های 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 واژه‌پرداز (word) نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا ۴/۵ و پایین صفحه ۳/۵ سانتی‌متر و از راست و چپ، هر کدام ۴/۵ سانتی‌متر باشد (در صورتی که فونت یادشده را ندارید در گوگل با عنوان فونت‌های شورای عالی اطلاع‌رسانی جستجو و دانلود کنید و در پوشه فونت‌های خود قرار دهید).
- چکیده، واژه‌های کلیدی، منابع، ارجاعات داخل پرانتز، شعرها و هر مطلبی که درون پرانتز و جدول بیاید، در فارسی باید با اندازه ۱۱ و در انگلیسی با اندازه ۱۰ نوشته شود.

- ابتدای هر بند، با نیم 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 نیاید.
- 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 تایپ‌شده 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 چاپ‌شده از یک مؤلف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سال چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلف، سال چاپ به همراه «الف» یا «ب» نوشته شود؛ برای مثال (نظامی، 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 موردنظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و در صورتی که صفحه خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرار می‌گیرد.

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

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

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

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

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

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

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

۳-۲-۴. 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 دانشجوی.

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

۴-۲-۴. ارجاع به نسخه خطی و اسناد

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

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

۵-۲-۴. ارجاع به وبگاه های اینترنتی

– نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ درج مطلب در وبگاه (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان مقاله یا اثر (داخل گیومه)، نشانی الکترونیکی وبگاه.
– ارجاع به چنین مطالبی در حد ضرورت و زمانی است که منابع مکتوب از آن موضوع موجود نباشد.

۵. سایر نکات

– تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.
– مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی می شود که یکی از اعضای هیئت علمی نیز در نگارش مقاله مشارکت و نظارت داشته باشد و نام وی نیز جز اسامی نویسندگان قید شود.
– تلفظ اسامی لاتین و نام های دشوار، در متن مقاله با حروف لاتین در پاورقی هر صفحه درج شود.

– هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پاورقی می آید.
– در بخش منابع در صورتی که نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می شود.
– در فهرست منابع ابتدا منابع فارسی و عربی در یک بخش می آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و ... در بخشی جداگانه ذکر می شود.
– منابع فارسی و عربی مقاله لازم است به انگلیسی ترجمه شوند و در انتهای مقاله قرار گیرند.

– در فهرست منابع، فهرست مقالات از فهرست کتابها 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 وردِ 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

۶-۱. کتاب

- مصلح، جواد (۱۳۸۳). علم النفس، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰). الحروف، تصحیح محسن مهدی، ج ۲، بیروت، دارالمشرق.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶). شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج ۲، چ ۴، تهران، قطره.
- Lane, Ph. (1992). *La pé riphé rie du texte*, Ed. Nathan, Paris.
- Matthews, B. (1917). *The philosophy of the short- story*, 4th edition, Longmans, Green, and Co. London.

۶-۲. 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»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، تهران، مرکز دائرة المعارف 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	خاص‌بودگی: مقوله محوری امر زیبا در نظام زیبایی‌شناسی لوکاچ مرضیه ابراهیمی، هادی ربیعی
۲۷	امکان یا امتناع قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی در پژوهش‌های تطبیقی حسن احمدی‌زاده
۴۹	فلسفه زبان ویتگنشتاین؛ واقع‌گرایی یا ایدئالیسم؟ حسین شقاقی
۷۵	بازخوانشی از فلسفه‌های تربیتی افلاطون و ارسطو در پرتو مفهوم «خود رابطه‌مند» دیویدسن کامران شهبازی، محمدحسن کریمی، بابک شمشیری، امین ایزدپناه
۹۹	مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل عبدالرضا صفری
۱۲۳	پارمنیدس افلاطون: بنیادگذاری منطقی متکسبیس در دیالکتیک واحد و کثیر امیر صمصامی، علی اصغر مصلح
۱۵۱	پیکان زمان، فرضیه گذشته و الگوی لایه-پدیداری احمد عبادی، امیرپویا دانش
۱۷۷	چیستی باور از منظر پرایس فاطمه عرب گورچوئی
۲۰۳	ملاحظات در باب مفاهیم استعلایی مدرسی: در پرتو مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس سید حمید طالب‌زاده، علی‌رضا عطارزاده
۲۲۵	فلسفه گفتمان از منظر فرا-دکارت: تقابل زبان، فرهنگ و ذات مصطفی مرادی مقدم



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Particularity: the Central Category of the Aesthetic in Lukacs' Aesthetic System

Marzieh Ebrahimi¹ | Hadi Rabiei²

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate in Art Research, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Art Studies, Iran University of Art. Email: m.ebrahimi@student.art.ac.ir

2. Assistant Professor of Philosophy of Art, Department of Philosophy of Art, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Art Studies, Iran University of Art. Email: h.rabiei@art.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(1-25)

Article History:

Receive Date:

27 January 2025

Revise Date:

18 November 2025

Accept Date:

19 November 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

In this paper, I reconstruct Georg Lukacs' argument, as it appears in his 1963 *the specificity of the Aesthetic*. In Lukacs' point of view the theory of reflection provides the common basis for all forms of theoretical and practical mastery of reality through consciousness. Thus it is also the basis for the theory of the artistic reflection of reality. The central idea of this reconstruction is to elaborate the specific character of the artistic reflection of reality in keeping with the goal it sets itself based on dialectal materialism. That is to say; to provide a picture of reality in which the contradiction between appearance and reality, the individual and the universal, etc., is so resolved that the two converge and provide a sense of an inseparable totality based on its historical genesis. For achieving this goal necessitates a reorganization of the relations between categories of reflecting reality, one should see what specific forms, relations, proportion, etc. does the categories common to all reflection receive in aesthetic positing? What becomes clear in the light of this reconstruction is that in Lukacs reorganization of the categories, the category of particularity, which is the synthesis of categories of universalization and individualization and based on their dialectical relations, is the main category of aesthetics and the work of art takes place in this category. Thus, in speaking simply of itself, each facet of the artwork, through its immersion in the whole cannot help reflecting the concrete reality in its totality.

Keywords:

Aesthetic reflection, Lukacs, particularity, individuality, universalization

Cite this article: Ebrahimi, M. & Rabiei, H. (2025-2026). Particularity: the Central Category of the Aesthetic in Lukacs' Aesthetic System. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (1-25).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389487.1006880>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

In Lukacs view the basis for any correct cognition of reality is the recognition of the objectivity of the external world, that is, its existence independent of human consciousness. Any perception of the external world is a reflection in consciousness of the world that exists independently of consciousness. The theory of reflection at the center of the doctrine dialectical materialism provides the common basis for all forms of theoretical and practical mastery of reality through consciousness. Thus it is also the basis for the theory of the artistic reflection of reality. Objective reality is not static; it is constantly evolving with specific patterns and directions. Because of this, reality itself is historical, and the reflections we see are only approximate representations of this historicity. If one wants to conceptualize objective reality in its true objectivity, he must understand it through a reflection of it in keeping with its historicity. Aesthetic reflection focuses on the human world, integrating human life and social development into its portrayal of objects. This does not reduce art to subjectivity; instead, it ensures that works of art reflect the historical and social moment of their creation, making this connection an essential part of their objectivity.

Particularity as a central category of aesthetic

Lukacs explores the distinctiveness of artistic reflection as a form of reflection of reality within the framework of dialectical materialism in his 1963 *the specificity of the Aesthetic*. He defines the specific character of the artistic reflection of reality by examining first in the abstract the goal it sets itself, in order then to illuminate the preconditions for attaining this goal. The main goal for every artistic reflection of reality is to provide a picture of reality in which the contradiction between appearance and reality, the individual and the universal, etc., is so resolved that the two converge and provide a sense of an inseparable totality based on its historical genesis. True historicity involves not just shifts in content but also transformations in form, leading to changes in categorical systems, including the introduction of new categories and the elimination of old ones. This highlights that the categories we use to understand reality are also historically shaped. Then one should see what specific forms, relations, proportion, etc. does the categories common to all reflection receive in aesthetic positing?

In Lukacs' view, categories serve as means for understanding the world through a dialectical process, transitioning from individual instances to broader abstractions. In aesthetics, Lukács identifies three core categories: universality (*Allgemeinheit*), individuality (*Einzelheit*), and particularity (*Besonderheit*), with particularity serving as the synthesis of the other two and also as a main category of the aesthetic. Based on this reorganization of categorical system he distinguishes artistic reflection of reality from other forms of reflection, such as scientific reflection, every day thinking, religion, magic, etc. Lukacs argues that art is characterized by its anthropomorphic quality, grounded in human experiences and social realities. Artistic works are not merely individualistic or universal but embody particularity—a dialectical synthesis where the individual is immersed in its social and historical context.

Key characteristics of artistic reflection include:

- Anthropomorphism: Artistic reflection proceeds from the world of man and is directed towards it. Every significant work of art makes alive the historical here and now in the moment depicted.
- Evocativeness: there are some evocative details in works of art that run ahead of current socio-historical development and make experienceable a facet of what it is to be human that will not in actual fact be a widespread human feature for many years or even centuries.
- Self-Consciousness: Art deepens human self-awareness by situating individuals within broader social and historical frameworks.
- This-worldliness: Unlike religion and magic Art does not ascribe to its images any objective reality, it is concerned only with this world.

One may wonder why the category of particularity, absent from the key characteristics of artistic reflection, is nonetheless regarded by Lukacs as the central category of aesthetics. The issue can be clarified by examining the historical nature of art. According to Lukács, every work of art inherently contains the "here and now" of its origin, which excludes it from being categorized purely under

universality. However, as the "here and now" reflects a socio-historical phase, the work transcends pure individuality and incorporates an element of generalization. Thus, a work of art balances individual and universal elements, raising the question of its proper categorical placement.

Lukács also approaches the category of particularity through the evocative nature of art, viewing a work of art as a totality that reflects a totality. He distinguishes between "extensive" and "intensive" totalities, with art focusing on the latter—those aspects of reality tied to human experiences and relationships. A work of art is a self-contained, perfect totality, yet it seeks to evoke the infinite, a concept beyond its own limits. Unlike science, which reflects the infinite through approximations and is subject to revision, art remains complete and timeless. However, art is neither purely universal, like science, nor purely individual. Instead, it blends both elements, generalizing objects in a way that allows them to reveal the infinite while remaining rooted in human experience. Lukacs identifies particularity as the central category of aesthetics because it underpins key aspects of art, such as its anthropomorphic nature ("here and now") and its ability to evoke a world. Beyond this, particularity connects to his critical concept of the "type" and "inherence."

A "type," for Lukács, is a synthesis that unites the individual and the universal by embodying the essential human and social aspects of a historical epoch at their highest development. Through types, art merges the concrete with the universal, the enduringly human with the historically specific, and the individual with the socially general. These types provide a comprehensive artistic expression of significant social trends. Thus, particularity governs the creation of types in art, reflecting the unity of the individual and the general, and forms the foundation of artistic reflection. In essence, discussing "types" in art is another way of addressing the particularity intrinsic to it.

Lukacs describes "inherence" as a category of artistic form, emphasizing the organic unity between the individual and the social forces that shape them. These forces manifest naturally as aspects of the individual's psychology. In art, the personality's immediate unity dominates, while the individual's connection to society's broader tendencies is reflected through inherence. This concept aligns closely with the ideas of "type" and "particularity," as inherence highlights the relationship between the individual and larger categories. In aesthetic reflection, the particular and contingent aspects of the individual must always remain visible, reinforcing the interplay between individual and universal elements in art.

Conclusion

In Lukacs reorganization of the categories, the category of particularity, which is the synthesis of categories of universalization and individualization and based on their dialectical relations, is the main category of aesthetics and the work of art takes place in this category. The category of particularity signifies that privileged place where the concrete phenomena, while posing as no more than themselves, are surreptitiously recreated in the image of their universal truth. Thus, in speaking simply of itself, each facet of the artwork, through its immersion in the whole cannot help reflecting the concrete reality in its totality.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



نمات‌الطاهرین

خاص‌بودگی: مقوله محوری امر زیبا در نظام زیبایی‌شناسی لوکاچ

مرضیه ابراهیمی^۱ | هادی ربیعی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر ایران. رایانامه: m.abrahimi@student.art.ac.ir

۲. استادیار فلسفه هنر، گروه فلسفه هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر ایران. رایانامه: h.rabiei@art.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در این مقاله استدلال گئورگ لوکاچ را آن‌گونه که در کتاب او با عنوان *ویژگی خاص امر زیبا* (۱۹۶۳) آمده است بازسازی می‌کنیم. در نظرگاه لوکاچ "نظریه بازتاب" مبنای مشترکی برای همه شکل‌های چیرگی نظری و عملی بر واقعیت از رهگذر آگاهی فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، این نظریه هم‌چنین مبنایی است برای بازتاب هنری واقعیت. ایده اصلی در این بازسازی توضیح و تبیین ویژگی‌های خاص بازتاب هنری واقعیت با توجه به هدفی است که این نوع بازتاب بر مبنای روش ماتریالیسم دیالکتیکی برای خود تعیین کرده است؛ یعنی، فراهم آوردن تصویری از واقعیت که در آن تضاد میان نمود و بود (واقعیت)، جزئی و کلی و غیره چنان منحل شود که هر دو (سویه تقابل) تحت تاثیر مستقیم اثر هنری در یک تمامیت خودانگیخته با هم تلاقی کنند و حسی از یک تمامیت ناگسستگی بر مبنای خاستگاه تاریخی‌شان ایجاد کنند. از آن‌جا که دستیابی به این هدف مستلزم صورت‌بندی جدیدی از روابط میان مقولات بازتاب واقعیت است باید دید که مقولات مشترک در تمام بازتاب‌ها در برنهادن بازتاب زیبایی‌شناختی با هدفی مشخص چه اشکال، روابط، تناسبات و غیره به‌خصوصی به خود می‌گیرند؟ آن‌چه در پرتو این بازسازی روشن می‌شود آن است که در صورت‌بندی جدید لوکاچ از مقولات، مقوله خاص‌بودگی که حاصل روابط دیالکتیکی و سنتز مقولات کلیت و فردیت است، مقوله اصلی زیبایی‌شناسی است و اثر هنری ذیل این مقوله صورت می‌پذیرد. به این ترتیب هر وجهی از اثر هنری با صرفاً سخن گفتن در مورد خود، خواه ناخواه به واسطه غوطه‌ور بودن در کل، بازتابنده واقعیت عینی در تمامیت خود است.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۵-۱)

تاریخ دریافت:

۰۸ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۲۷ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۸ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

بازتاب زیبایی‌شناختی، لوکاچ، خاص‌بودگی، فردیت، کلیت

واژه‌های کلیدی:

استناد: ابراهیمی، مرضیه و ربیعی، هادی (۱۴۰۴). خاص‌بودگی: مقوله محوری امر زیبا در نظام زیبایی‌شناسی لوکاچ. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۱-۲۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389487.1006880>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

گئورگ لوکاچ^۱ فیلسوف و نظریه‌پرداز مجارستانی، در کتاب *ویژگی خاص امر زیبا*^۲ (۱۹۶۳) خود که به نوعی عصاره تفکرات گسترده‌اش در حوزه زیبایی‌شناسی است، در پی آن است که ویژگی خاص امر زیبایی‌شناختی را در نظریه کلی "بازتاب"^۳ و با توجه به روش ماتریالیسم دیالکتیکی-تاریخی تشریح کند. از نظر او پایه هرگونه شناخت واقعیت، شناسایی عینیت جهان بیرونی مستقل از آگاهی است و هرگونه ادراک واقعیت عینی در آگاهی هیچ نیست مگر بازتاب آن واقعیت عینی که مستقل از آگاهی وجود دارد. بازتاب واقعیت عینی اشکال مختلفی دارد و بازتاب زیبایی‌شناختی یکی از این اشکال است که با توجه به هدفش که ارائه تصویری از واقعیت عینی در تمامیت انضمامی آن است، واجد ویژگی‌های خاصی است که آن را از دیگر اشکال بازتاب متمایز می‌کند.

از نظر لوکاچ بررسی فلسفی بازتاب یک شرط ضروری دارد و آن این است که هرگاه بخواهیم انواع بازتاب را از نظر تفاوت‌هایشان بررسی کنیم، همواره باید آگاه باشیم که تمام اشکال بازتاب^۴ واقعیت یکسانی را به تصویر می‌کشند. در چارچوب نظری ماتریالیسم دیالکتیکی وحدت مادی جهان امری مسلم است. از این رو هر بازتابی بازتاب این واقعیت واحد و یکپارچه است (see: Lukacs, 2023: 24). نکته قابل توجه این است که در این چارچوب، این واقعیت یکسان، به دلیل ماهیت خود، ذاتاً تاریخی است. از این رو تعیینات تاریخی مربوط به محتوا و فرم که در بازتاب‌های مختلف ظهور می‌یابند، صرفاً تقریبی کمابیش دقیق به این جنبه از واقعیت عینی‌اند. اما یک تاریخ‌مندی اصیل ضمن اعتنا به تغییرات محتوایی بدین مهم التفات دارد که این تغییرات محتوایی در فرم‌ها و مقولات ثابت و کاملاً بدون تغییر رخ نداده است، بلکه این تغییرات تاریخی به طور هم‌زمان بر محتوا، فرم و مقولات اعمال شده است. بنابراین تاریخ‌مندی واقعیت عینی مستلزم نوعی حیث تاریخی در قاعده مقولات است (see: ibid: 14-15). بر همین اساس لوکاچ صورت‌بندی جدیدی از مقولات حاضر در امر زیبایی‌شناختی وضع کرده است که بر روابط دیالکتیکی میان مقولات کلیت و فردیت ابنا دارد که در خلال آن هر دو مقوله به مقوله سوم یعنی مقوله خاص‌بودگی برکشیده می‌شوند که از نظر او مقوله محوری در امر زیباست. زیبایی‌شناسی متأخر لوکاچ و به طور خاص ویژگی خاص امر زیبا با تأکید بر "رنالیسم"^۴ به عنوان سبکی ادبی که «شکلی از تجربه زیبایی‌شناسی را پیش‌فرض قرار می‌دهد که مدعی پیوند

1. Georg Lukacs

2. Die Eigenart des Ästhetischen/ The Specificity of the aesthetic

3. Widerspiegelung/reflection

4. Realism

با خود واقعیت یعنی با قلمروهایی از شناخت و پراکسیس است» (جیمسون، ۱۳۹۱: ۲۸۸) و در تقابل آشکار با «مدرنیسم»^۱ شکل گرفت. نکته جالب توجه آن بود که این جدال، یعنی جدال زیبایی‌شناختی بین «رئالیسم» و «مدرنیسم» در چارچوب فکری مشخصی یعنی مارکسیسم و در میان متفکرانی از جمله لوکاچ، برشت^۲، بلوخ^۳، بنیامین^۴ و آدورنو^۵ شکل گرفته بود که هر یک به نوبه خود به عنوان متفکری مارکسیست شناخته می‌شوند اما به هر حال در دیدگاه خود نسبت به امر زیبایی‌شناختی متفاوت‌اند. از نظر لوکاچ «مکتب‌های ادبی مدرن عصر امپریالیستی، از ناتورالیسم تا سوررئالیسم، که با شتاب جایگزین یک‌دیگر شده‌اند، همگی در یک ویژگی مشترک‌اند. همه آن‌ها واقعیت را دقیقاً به همان نحوی درک می‌کنند که خود را به نویسندگان و شخصیت‌هایی که می‌آفرینند نشان می‌دهد. با تغییر جامعه این نوع نمود بی‌واسطه نیز دچار تغییر می‌شود. این مکتب‌ها هم از لحاظ عاطفی و هم از لحاظ فکری در بی‌واسطگی خود منجمد شده‌اند: نمی‌توانند در سطح ظاهری رسوخ کنند تا ذات بنیادی عوامل واقعی را کشف کنند که تجربه‌هایشان را با نیروهای پنهان اجتماعی مربوط می‌سازد، همان نیروهایی که تجربه‌هایشان را به وجود می‌آورد» (لوکاچ: ۱۳۹۱، ۴۹). حال آنکه از نظر او رئالیسم بزرگ به واسطه «بازتاب» واقعیت عینی صرفاً «جنبه بلافاصله مشهود واقعیت را به تصویر نمی‌کشد بلکه جنبه‌ای را بیان می‌کند که دائمی و از لحاظ عینی مهم است، یعنی انسان در کل طیف مناسباتش با جهان واقعی، به ویژه جنبه‌هایی که بیش از یک مد محض تاب می‌آورند (همان، ۶۵).

ویژگی خاص امر زیبا از تأمل برانگیزترین آثار انتقادی و زیبایی‌شناختی لوکاچ است، اما با این حال کم‌تر شناخته شده است. یکی از دلایل آن این است که متن تقریباً دو هزار صفحه‌ای کتاب مذکور از زبان آلمانی به دیگر زبان‌ها ترجمه نشده است.^۶ با این حال مطالعات انجام شده پیرامون زیبایی‌شناسی متأخر لوکاچ گشایش‌های نظری‌ای را در مطالعه زیبایی‌شناسی او موجب شده‌اند. پژوهش‌های صورت‌گرفته نشان‌دهنده تلاش آگاهانه لوکاچ برای سنجش اعتبار مفاهیم زیبایی‌شناسی سنتی، بدون در نظر گرفتن مفروضات آن‌ها در سنت ایدئالیستی بود، مفاهیمی چون تأثیر متقابل شکل و محتوا در یک‌دیگر، جهان «خودمتماهی» اثر هنری و مقولات مرتبط با زیبایی‌شناسی و غیره. بر اساس این پژوهش‌ها هنر در نزد لوکاچ به منزله بازتابی زیبایی‌شناختی است که از طریق آگاهی از خود به عنوان امری مرتبط و دقیقاً همسان با

1. Modernism
2. Bertolt Brecht
3. Ernst Bloch
4. Walter Benjamin
5. Theodor Adorno

۶. گفتنی است که جلد اول این کتاب اخیراً در سال ۲۰۲۳ توسط Eric Bachman به انگلیسی ترجمه است.

واقعیت‌های اجتماعی از نظام‌های اعتقادی واهی در جادو و دین می‌گریزد و بدین ترتیب منجر به بسط و گسترش واقعیت اجتماعی خواهد شد (See: Kiralyfalvi, 1975). این پژوهش‌ها همچنین از پیوند مفهومی اثر لوکاچ با سنت‌های فرهنگی دوران او سخن گفته‌اند (See: Parkinson, 1977) و ابتکار اصلی لوکاچ را در این نکته دانسته‌اند که او هر یک از عناصر فرم زیبایی‌شناختی را نشأت گرفته از فعالیت‌های واقعی انسان‌ها می‌داند. این عناصر وجوهی از واقعیتند که از زندگی انتزاع شده‌اند و به یک‌دیگر می‌پیوندند تا برای هر اثر هنری، جهانی از آن خود آن اثر خلق کنند، جهانی که آشکار کننده انسجام انسان‌وارانگارانۀ بشری‌ای است که متضمن تجارب چندپارۀ بیگانه شده زندگی روزمره و مبارزات نوعی (تیبیکال) شخصیت‌های نوعی در موقعیت‌های نوعی است (See: Tavor, 1982).

مقاله حاضر درون این چارچوب مطالعاتی کلی قرار دارد و بر آن است تا در پرتوی کتاب *ویژگی خاص امر زیبا* اصلی‌ترین مفهوم مطرح شده در این اثر یعنی مقوله خاص‌بودگی^۱ را مورد بحث قرار دهد. این مقوله به زعم لوکاچ مقوله اصلی زیبایی‌شناسی است و اثر هنری به واسطه حضور در این مقوله قادر به فائق آمدن بر تناقضات موجود در معرفت‌شناسی مدرن خواهد بود. این مقاله صرفاً شرح نظریات لوکاچ در مورد مقوله خاص‌بودگی نیست، بلکه سعی دارد تا به میانجی ویژگی خاص بازتاب زیبایی‌شناختی به استنباطی از چیستی هنر در نظام زیبایی‌شناسی او دست یابد. برای این منظور، لازم است تا ابتدا به این پرسش اساسی پاسخ دهیم که هدفی که بازتاب هنری در برابر خود می‌نهد و شرایط لازم برای دستیابی به این هدف چیست. برای پاسخ به این سؤال مراد لوکاچ از مقوله و به طور خاص مقولات مربوط به بازتاب واقعیت عینی را مورد بحث قرار داده و به این مهم می‌پردازیم که مقولات مشترک در تمام بازتاب‌ها در برنهادن بازتاب زیبایی‌شناختی با هدفی مشخص چه اشکال، روابط و تناسبات به‌خصوصی به خود می‌گیرند. سپس این مسأله را در زمینه بزرگ‌تری قرار داده و بر قطعات خاصی از آثار زیبایی‌شناسی لوکاچ درنگ می‌کنیم تا شمایی کلی از ساختار نظریه زیبایی‌شناسی لوکاچ ارائه دهیم. و در نهایت، به این مهم می‌پردازیم که در این ساختار که بر مبنای صورت‌بندی جدیدی از مقولات شکل گرفته است مقوله خاص‌بودگی چه جایگاهی دارد و چرا لوکاچ آن را مقوله اصلی زیبایی‌شناسی می‌داند.

۲. ماهیت مقولات

پیش از پرداختن به مفهوم اصلی مقوله خاص‌بودگی در نزد لوکاچ لازم است به این سؤال پاسخ دهیم که لوکاچ به هنگام صحبت از "مقوله" دقیقاً از چه چیز صحبت می‌کند.

مقولات در فلسفه مفاهیمی بنیادین‌اند که کلی‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی‌ها، جوانب و روابط پدیدارهای واقعیت و شناخت را بازتاب می‌دهند. آن‌ها انسان را قادر می‌سازند تا شناختی ژرف از دنیای اطراف خود به دست آورد. فرایند درک یک ابژه، عمل مکانیکی ساده بازتاب واقعیت در ذهن انسان نیست، بلکه فرایند پیچیده‌گذار از داده‌های حسی به انتزاع، از امر فردی به امر کلی و غیره است. ردپای توجه فلسفی به مقولات را می‌توان در اندیشه‌های ارسطو یافت که مقولات را به عنوان حالت‌های اصلی وجود در نظر می‌گرفت و اهمیت شناختی بالایی برای آن‌ها قائل بود (see: Rosenthal and Yudin, 1967: 67). کانت معتقد بود که به واسطه مقولات می‌توان شناخت پیشینی داشت، تنها در صورتی که مقولات ناشی از ماهیت ذهن باشند و توسط ذهن بر ابژه‌هایی که می‌شناسد تحمیل شوند (see: Paton, 2007: 257). هگل مقولات را در توسعه دیالکتیکی‌شان در نظر می‌گرفت اما مقولات در نظام فلسفی او به منزله اشکال ایده‌آل‌اند، مراحل از توسعه ایده مطلق که جهان واقعی را خلق می‌کند. تفکر مارکسیستی بر مبنای ماتریالیسم دیالکتیکی برای مقولات اهمیت زیادی قائل است چرا که در این دیدگاه آن‌ها وجوهی از واقعیت‌اند که ذهن آن‌ها را مشاهده کرده و در قالب مفاهیمی سامان می‌بخشد که واقعیت را بازتاب می‌دهند. واقعیت بر مبنای چنین رویکردی ایستا نیست، بلکه یک واقعیت تاریخی متغیر است. واقعیت تغییر کرده و توسعه می‌یابد و به تبع آن مقولات نیز ضرورتاً دستخوش این تغییر و تحولات می‌شوند. (see: Wetter, 1958: 368 & Rosenthal and Yudin, 1967: 67-68) در نظر لوکاچ نیز واقعیت عینی مستقل از آگاهی و به طور انضمامی مقولات را در خود دارد و صحبت از مقولات به معنای صحبت از ویژگی‌های کلی به خصوصی از واقعیت است که به واسطه ذهن انسان بر آن‌ها تحمیل نمی‌شود (see: Lukacs, II/1963: 264). او هم‌چنین ضمن تأکید بر ماتریالیسم دیالکتیکی به عنوان روش پژوهش خود می‌نویسد: «برخلاف ایدئالیسم سوپژکتیو، ماتریالیسم دیالکتیکی، مقولات را نه به‌عنوان نتایج نوعی از توانایی تولید مرموز سوژه بلکه به عنوان اشکال ثابت و جهانی خود واقعیت عینی تلقی می‌کند» (I/1963: 56).

آن‌چه در این‌جا اهمیت دارد آن است که لوکاچ در تبیین چیستی هنر میان مقوله خاص‌بودگی^۱، و دو مقوله دیگر فردیت^۲ و کلیت^۳ ارتباط معناداری برقرار ساخت. کلیت، فردیت و خاص‌بودگی (یا امر کلی، امر جزئی و امر خاص)، اصطلاحات متعارف علم منطقی‌اند. در فلسفه کانت (نقد عقل محض^۴) این اصطلاحات به اشکال مختلف داوری اطلاق می‌شوند و غالباً به صورت کلی، خاص و فردی ارائه می‌شوند - همه الف‌ها، ب هستند، برخی از الف‌ها ب هستند، این الف، ب

1. Besonderheit
2. Einzellheit
3. Allgemeinheit
4. Critique of Pure Reason

است (see: Kant, 1998: 206(B95)). در فلسفه هگل این اصطلاحات سه دقیقه (لحظه) از مفهوم کلی‌اند که اغلب به شکل کلی، خاص و فردی به کار رفته‌اند (see: Hegel, 2010: 529). هر دو طریقه کاربست این اصطلاحات در کار مارکسیست‌های کلاسیک رواج دارد. (12.32§)). در فلسفه مارکس این اصطلاحات برای اشاره به مفاهیم به کار برده می‌شود؛ برای مثال سه نوع از شکل ارزش^۱ یا سه نوع از تقسیم کار^۲ (ن.ک: مارکس، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۷۷، ۱۰۵، ۳۹۴-۳۸۶). اما سؤال این‌جاست که این اصطلاحات در فلسفه لوکاچ چگونه به کار گرفته شده است. لوکاچ تنها مارکسیستی نیست که کلیت، خاص‌بودگی و فردیت را مقوله می‌داند^۳، اما آن‌چه او را از بقیه مارکسیست‌ها متمایز می‌سازد نحوه بازسازی او از روابط میان این مقولات و این واقعیت است که او مقوله خاص‌بودگی را به عنوان مقوله محوری بازتاب زیبایی‌شناسی تعریف می‌کند. اگرچه لوکاچ خاص‌بودگی را به عنوان مقوله محوری زیبایی‌شناسی معرفی می‌کند، این مقوله به هیچ وجه نقطه آغاز جستار زیبایی‌شناسی او نیست و اگر قرار باشد تا آن‌چه را که لوکاچ درباره این مقوله، ارتباط آن با دو مقوله دیگر کلیت و فردیت و تأثیر آن بر ویژگی خاص امر زیبا گفته است درک کنیم، لازم است تا آن را در زمینه گسترده‌تر بازتاب واقعیت عینی^۴ مورد مطالعه قرار دهیم.

۳. بازتاب واقعیت عینی: برهم کنش ذهن و عین

در نظام فکری لوکاچ بازتاب «مفهومی وسیع‌الطیف است که دال بر صورت‌بندی روابطی است که به موجب آن‌ها انسان در قبال جهانی که به تجربه درمی‌آید موضع می‌گیرد» (Aitken, 2016: 157). در نگاه او «تزد ذهن بورژوازی، نظریه صحیحی در باب عینیت و بازتاب واقعیت در آگاهی، [و] مستقل از آگاهی، یعنی یک نظریه ماتریالیستی، دیالکتیکی از محالات است» (لوکاچ، ۱۴۰۰: ۳۳۷). به زعم او نظرورزان بورژوا یا به دام ماتریالیسم مکانیکی افتاده و یا غرق در ایدئالیسم فلسفی شده‌اند، و نظریه‌ای معتبر و فراگیر درباره بازتاب، نخست در ماتریالیسم دیالکتیکی، در آثار مارکس، انگلس و لنین به وجود آمد. خود او نیز واژگان «بازتاب»^۴ و «کپی»^۴ را از نظریه استاندارد دانش مارکسیستی وام گرفته است (Engels, 1976: 513-14 & Engels, 1977: 158). گرچه این‌جا

1. value-form

2. Division of labour

۳. نکته مهمی که در این‌جا باید به آن اشاره شود این است که ترجمه تحت‌اللفظی اصطلاح آلمانی (Besonderheit) باید به معنای فردیت (singularity) باشد، اما این اصطلاح دلالت‌های معنایی دیگری چون خاص (particular) و استثنائی (exceptional) نیز دارد و مراد لوکاچ از به‌کارگیری این اصطلاح در ویژگی خاص امر زیبا معنای دوم است که حد وسطی برای دو مقوله کلیت و فردیت است.

۴. لوکاچ در کتاب ویژگی خاص زیبایی‌شناسی واژگان «بازتاب» (Wiederspiegelung)، «تقلید» (Nachahmung)، «رونوشت» (Abbild) و معادل یونانی آن‌ها «میمسیس» (Mimesis) را با معنایی یکسان به کار می‌برد.

جای آن نیست که به بررسی نظریه دانش مارکسیستی پرداخت، اما لازم است توضیح دهیم که مقصود لوکاچ از این واژگان چیست. او مصرانه بر این نکته تأکید دارد که نباید بازتاب واقعیت را به منزله عکسی از واقعیت در نظر گرفت و می‌نویسد: «فراتر از هر چیز، پیشاپیش می‌دانیم که دقیق‌ترین تقریب به واقعیت، چنان که فی نفسه هست، هیچ ربطی به خصلت عکس‌مانند بازتاب ندارد» (II/1963: 289). وی متذکر می‌شود که انسان نمی‌تواند به سادگی اجازه دهد که انطباعات^۱ واقعیت بر او کارگر افتد، او باید به این انطباعات واکنش نشان دهد، «بازتاب‌های واقعی از تعامل میان انسان و جهان خارج به وجود می‌آید، بدون آن که گزینش، سامان‌دهی و غیره ناشی از آن لزوماً توهم یا تحریفی ذهنی باشد» (I/1963: 36).^۲ لوکاچ نه تنها منکر آن است هر تصویری از واقعیت باید یک کپی ساده عکس‌مانند از آن باشد، بلکه بر این باور است که استدلال‌های علیه ماهیت بازتابی هنر بر این فرض استوارند و می‌نویسد:

از این فرض که بازتاب همان کپی‌برداری است-گرچه می‌توان این ادعای بی‌اساس را به طور مشروع مورد مناقشه قرار داد- رد خصلت تقلیدی هنر، به ویژه موسیقی منتج می‌شود. این گونه استدلال‌ها بیشتر بر عدم شباهت اصل و نسخه بازتاب‌شده تکیه دارند. در مورد موسیقی می‌توان گفت که چنین استدلال‌هایی بیشتر بر این واقعیت استوار است که در طرف عینی ارتعاشات به‌خصوصی وجود دارد که می‌توان به لحاظ عددی آن‌ها را تعیین کرد، درحالی که در طرف ذهنی ادراکات شنیداری با احساسات همراه می‌شوند (II/1963: 347).

سپس برای رد این‌گونه استدلال‌ها از تفاوت میان ارتعاشات نور در واقعیت عینی و بازتاب آن در آگاهی انسان می‌گوید و می‌نویسد: «اما اگر رنگ سبز پدیدار شده در آگاهی یک واکنش فیزیولوژیکی ضروری به فرکانس خاصی از ارتعاش باشد؛ وانگهی چه چیز دیگریست مگر کپی این پدیده در روح انسان؟»^۳ (ibid:348). مجموعه گفته‌های وی در این باره گواهی می‌دهد که منظور او از بازتاب یا کپی واقعیت عینی، دست‌یابی به تأثری مفهومی از آن چیز، نه بازتابی ساده، مستقیم و عکس‌مانند، بلکه عملی پیچیده، پویا و حاصل برهم‌کنش عین و ذهن است. این متفکر به پیروی از لنین متذکر می‌شود که حتی در ساده‌ترین کلیت‌بخشی ابتدایی‌ترین تصور کلی (مانند تصور یک میز) اندکی تخیل در کمین است (ن.ک لوکاچ، ۱۴۰۰: ۳۴۱).

1. Eindrücke/impressions

۲. مقایسه کنید با نقل قولی از لنین: «دانش بازتاب طبیعت به واسطه انسان است. اما این نه یک بازتاب ساده، نه یک بازتاب بی‌واسطه و نه یک بازتاب کامل است، بلکه روند مجموعه‌ای از انتزاعات است، شکل‌یابی و توسعه مفاهیم، قوانین و غیره است» (V38: 1976: 182).

۳. مقایسه کنید با نقل قولی از لنین: «ارتعاشات اثر مستقل از احساس ما از نور وجود دارند. احساسات ما از نور به فعالیت ارتعاشات اثر در اندام بینایی انسان بستگی دارد. احساسات ما بازتاب‌دهنده واقعیت عینی‌اند، یعنی چیزی که مستقل از انسانیت و احساسات انسانی وجود دارد» (vol14/1977: 302).

وانگهی لوکاج با وجود اذعان به وجود نمونه‌های فراوانِ بازتابِ صحیحِ واقعیت و حتی کوشش‌هایی چند برای طرح و حل نظری صحیح این مسأله در دوران بورژوازی، معتقد است که همچنان آن نارسایی دو وجهی معرفت‌شناسی^۱ بورژوازی که در ابتدای این بخش به آن اشاره شد در همه حوزه‌ها و مسائل بازتابِ واقعیت از رهگذر آگاهی بروز و ظهور دارد. از نظر او بازتابِ هنری واقعیت نیز بر همان تناقضی استوار است که دیگر شکل‌های بازتابِ واقعیت. اما آن‌چه خاصِ بازتابِ هنری واقعیت است آن است که این شکل از بازتاب در چارچوب نظری ماتریالیسم دیالکتیکی راه‌حل دیگری متفاوت با راه‌حل بازتاب‌های دیگر برای این تناقض می‌جوید. اکنون باید دید که از نظر لوکاج این راه حل چیست و چگونه بازتابِ هنری از دیگر اشکال بازتاب متمایز می‌شود.

۴. ویژگی خاص بازتاب زیبایی‌شناختی

به باور لوکاج نظریه بازتاب در چارچوب ماتریالیسم دیالکتیکی مبنای مشترکی برای همه شکل‌های چیرگی نظری و عملی بر واقعیت از رهگذر آگاهی فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، این نظریه همچنین مبنایی است برای بازتابِ هنری واقعیت. لوکاج به تأسی از مارکس و انگلس بر دو جنبه کلی ماتریالیسم دیالکتیکی تأکید می‌کند: نخست این‌که، چارچوب نظری ماتریالیسم دیالکتیکی در تضاد با فلسفه بورژوازی مدرن هرگز از مفهوم روند تاریخی کلی جدا نمی‌شود؛ دوم این‌که جوهر روش دیالکتیکی بر وحدت جدایی‌ناپذیر امر مطلق و امر نسبی مبتنا دارد، حقیقت مطلق از عناصر نسبی خود (زمان، مکان، موقعیت) جدا نیست و حقیقت نسبی تا جایی که واقعیت را در تقریب معتبر و مطابق با اصل بازمی‌تاباند دارای اعتبار است (see: Lukacs, 1971:60-61). مطابق جنبه نخست بازتابِ زیبایی‌شناختی بخشی از ماتریالیسم تاریخی به طور کلی است، بدین ترتیب لوکاج با تبیین این‌که چگونه همه انواع بازتاب به شکل‌های قابل تفکیکی از فعالیت بدل می‌شوند، هنر را از دیگر شکل‌های بازتاب تفکیک می‌کند. روابط متقابل میان شکل‌های مختلف بازتاب در سرتاسر ویژگی خاص امر زیبا مورد توجه قرار گرفته است، او در مقدمه کتاب این تقابل و درهم‌تنیدگی را در هیئت یک استعاره تبیین می‌کند:

اگر زندگی روزمره را چونان رودی تصور کنیم، آن‌گاه صورت‌های متعالی پذیرنده و زاینده آن؛ یعنی دانش و هنر، از آن منشعب و متمایز می‌شوند و براساس اهداف خاص خود توسعه می‌یابند، آن‌ها در این خاص‌بودگی که از دل نیازهای روزمره سربرآورده است به صور ناب خود دست پیدا می‌کنند تا بار دیگر به رودخانه زندگی روزمره بازگردند و بدین واسطه بر زندگی انسان‌ها تأثیر گذارند. پس این رود بزرگ که پیوسته با برجسته‌ترین دستاوردهای ذهن بشر

غنی می‌شود آن‌ها را جذب می‌کند... تا بار دیگر آن‌ها را به عنوان صور عینی والاتر مسائل و نیازهای جدید منشعب کند (I/1963:13).

مطابق جنبه دوم ماتریالیسم دیالکتیکی، زیبایی‌شناسی^۱ بازنمودِ کاربست ماتریالیسم دیالکتیکی است و لوکاچ برای توضیح ویژگی خاص بازتابِ زیبایی‌شناختی با توجه به روش کلی ابتدا به طور انتزاعی هدفی را که این نوع بازتاب در برابر خود می‌نهد متصور شده و آن را این‌گونه توصیف می‌کند:

فراهم آوردن تصویری از واقعیت که در آن تضاد میان نمود و بود (واقعیت)، جزئی و کلی، امر بی‌واسطه و امر مفهومی و غیره چنان منحل شود که هر دو (سویه تقابل) تحت تأثیر مستقیم اثر هنری در یک تمامیت خودانگیخته با هم تلاقی کنند و حسی از یک تمامیت ناگسستنی ایجاد کنند. امر کلی هم‌چون کیفیتی از امر فردی و خاص نمایان شود، واقعیت روشن شده و بتواند درون نمود به تجربه آید، قاعده کلی به منزله انگیزه سوق‌دهنده خاص مورد فردی ظاهر شود که قرار است به طور خاص تصویر گردد (1971: 34).

به نظر می‌رسد که شرایط دستیابی به چنین هدفی در خلال توضیح تمایز این نوع از بازتاب از دیگر شکل‌های بازتاب واقعیت ممکن شود. توجه به اشکال دیگر بازتاب در کار لوکاچ در خدمت شناخت ماهیت ویژه بازتاب زیبایی‌شناختی و نحوه تمایز آن از دیگر اشکال بازتاب است. این بحث در اثر لوکاچ بسیار مفصل است و با توجه به هدف بحث کنونی لازم نیست که در این‌جا به همه موارد آن پرداخت. آنچه ضروری و کافی است ذکر ویژگی‌هایی است که بر اساس آن‌ها بازتاب زیبایی‌شناختی از سایر اشکال بازتاب متمایز می‌شود.

۴. ۱. بازتاب هنری: بازتابی انسان‌وارانگارانه^۱

اولین ویژگی بازتاب زیبایی‌شناختی انسان‌وارانگارانه بودن آن است. علم می‌کوشد تا چیزها و روابطشان را چنان بازنمایی کند که گویی در خود و مستقل از آگاهی‌اند. بازتاب زیبایی‌شناختی اما ناشی از جهان انسان‌هاست و بر مبنای آن هدایت می‌شود. مقصود لوکاچ از انسان‌وارانگارانه خواندن هنر آن است که در متعلق زیبایی‌شناختی (نقاشی، مجسمه، تئاتر و غیره) همه روابط نوعی (typical) زندگی انسانی گنجانده شده است، اثر هنری به گونه‌ای پدیدار می‌شود که با وضعیت معاصر توسعه درونی و بیرونی نوع بشر تطابق دارد (Lukacs: I/1963: 26). این بدان معناست که هر اثر هنری «این‌جا و اکنون» تاریخی خاستگاهش را در درون خود دارد (ibid, 529). البته لوکاچ به عنوان یک ماتریالیست تاریخی هر بازتابی از واقعیت را به عنوان بازتابی در نظر می‌گیرد که به واسطه زمان و مکانی که در آن وقوع یافته متعین شده است. حتی در مورد حقایق ریاضی،

1. anthropomorphic

نقطه زمانی‌ای که این حقایق در آن کشف شده‌اند تصادفی نیست، هرچند برای علم ریاضیات و ریاضی‌دان‌ها این مسأله مهم نباشد. اما نکته لوکاچ این است که در مورد هنر وضعیت متفاوت است، هر اثر هنری بااهمیتی (خواه خالق آن از این موضوع آگاه باشد یا نه) به این‌جا و اکنون لحظه تاریخی تصویر شده جان می‌بخشد.

۴.۲. بازتاب هنری: بازتابی تداعی‌گر^۱

ویژگی دیگری که هنر را از سایر بازتاب‌ها متمایز می‌سازد به خصلت تداعی‌گر هنر مرتبط است. لوکاچ معتقد است که اثر هنری برانگیزاننده احساسات، عواطف و شهوات است. ممکن است گفته شود که این خصلت صرفاً مختص به هنر نیست و در حوزه‌های دیگر نیز می‌توان آثار آن را دید. نکته قابل توجه در مورد تداعی‌گری اثر هنری این است که در اثر هنری احساسات برانگیخته شده نتیجه یک هدایت آگاهانه و نیتی تداعی‌گر از جانب هنرمند است. البته این مورد نیز به طور کامل هنر را از دیگر شکل‌های تداعی متمایز نمی‌کند؛ برای مثال جادو نیز برانگیزاننده احساسات است و ممکن است این برانگیزانندگی کاملاً به عمد و از روی نیت قبلی باشد. آنچه هنر را از دیگر شکل‌های تداعی‌گر متمایز می‌کند به گفته لوکاچ آن است که «در اثر هنری تداعی هدف نهایی است» (ibid, 281). حال آن‌که برای مثال در جادو تداعی‌گری مقصود نهایی نیست و در خدمت اهداف دیگری است. از نظر او «نقطه قوت و عمق تداعی هنری آن است که بیش از هر چیز بواسطه جنبه درونی انسان‌ها هدایت و کنترل می‌شود» (Ibid, 655). اما صرف تداعی‌گر بودن یک اثر را به اثر هنری تبدیل نمی‌کند؛ برای مثال نمی‌توان پرتره زنی را که توسط یک نقاش کشیده شده تا در نبود زن یاد او را برای همسرش تداعی کند هنر خواند. از نظر او اثر هنری بازتابی از واقعیت است که نه تنها تداعی‌گر احساسات است، بلکه هم‌چنین به طرق دیگر نیز تداعی‌گر است. بدین طریق که بازتاب هنری دربرگیرنده یک موضع‌گیری^۲ مثبت یا منفی نسبت به ابژه بازتاب شده نیز است و این موضع‌گیری از همان واقعیت عینی بازتاب شده نشأت گرفته و برآمده از همان واقعیت است؛ از این‌رو چنین موضع‌گیری‌ای موجب تداعی و در عین حال اندیشیدن فعال نسبت به موضوع بازتاب خواهد شد. لوکاچ اظهار می‌کند که تصاویر زیبایی‌شناختی، تصویری از واقعیت را برای مخاطب تداعی می‌کنند که واقعیت خود اوست، بنابراین می‌گوید: «در نتیجه احساسات جدیدی در فرد برانگیخته می‌شود که به موجب آن‌ها تصویر او از خودش و جهانی که با آن سر و کار دارد گسترده‌تر شده و عمق بیشتری پیدا می‌کند» (ibid).

1. evocative

2. Stellungnahme

۳.۴. بازتاب هنری: بازتابی در جهت خودآگاهی بشر

ویژگی متمایزکننده دیگر هنر از نظر لوکاچ این است که هنر وسیله‌ای برای خودآگاهی بشر است. این ویژگی نیز با خصلت تداعی‌گر هنر مرتبط است. اگرچه اثر هنری برای اهداف بی‌واسطه اجتماعی تولید نمی‌شود، اما تصویر جهانی که تداعی می‌کند محض خاطر خودش نیست. لوکاچ بر این باور است که تجربیات تداعی شده در مخاطب، نه تنها تصویر انسان از جهان اطرافش، بلکه هم‌چنین تصویر او از خودش را عمق می‌بخشد. ارتباط میان خودآگاهی و تصویر تداعی شده از واقعیت یک ارتباط نهادی و درونی است. از نظر لوکاچ رابطه خودشناسی^۱ و جهان‌شناسی^۲ یک رابطه متقابل است، «کشش درونی صحیح به سوی "خودت را بشناس" انسان‌ها را به شناخت جهان هدایت می‌کند، آن‌ها را با هم‌نوعان خود، جامعه‌ای که در آن فعال‌اند، ماهیت، حوزه عمل و اساس فعالیت‌شان آشنا می‌سازد» (Ibid, 511). اثر هنرمند شکوفایی خودآگاهی را به نمایش می‌گذارد، شکوفایی از طریق خلق جهانی از چیزها؛ لوکاچ می‌گوید: «این خودآگاهی تنها با خلق جهانی از چیزها، جهانی که از آن انسان‌هاست شکوفا می‌شود، جهانی که انسان در آن غریبه نیست، بلکه هم‌بیان‌گر جوهر واقعیتی است که مستقل از او وجود دارد و هم‌بیان‌گر عالمی که توسط خود انسان‌ها خلق شده و متناسب با ماهیت آن‌هاست» (Ibid, 300). او بر این نظر است که انسان صرفاً تا جایی قادر به شناخت خویش است که قدرت شناخت جهان اطرافش را همان‌گونه که واقعاً هست، داشته باشد. طرح این موضوع ممکن است منجر به آن شود که هنر تا حد زیادی به علوم اجتماعی نزدیک شود، اما باید به این نکته توجه کرد که علوم اجتماعی بر تداعی به شیوه آثار هنر متمرکز نیستند. لوکاچ می‌گوید: «در علوم اجتماعی جهان انسان‌ها یک شیء صرف است، درحالی‌که هدف تداعی هنری آن است که مخاطب تصویری از جهان عینی انسان‌ها را به عنوان دغدغه خود تجربه کند» (II/1963: 298) که او تجربه موضوعی مربوط به خود (tua res agitur) داشته باشد.

۴.۴. بازتاب هنری: بازتابی این جهانی^۳

ویژگی آخری که هنر را از دیگر شکل‌های بازتاب متمایز می‌سازد در تفاوت آن با دین به عنوان شکلی از بازتاب مشخص می‌شود. پیش‌تر گفتیم که یکی از تمایزات هنر با دیگر شکل‌های بازتاب انسان‌وارانگارانه بودن آن است. اما دین به عنوان شکل دیگری از بازتاب نیز چنین است. تفاوت میان این دو یکی از قابل توجه‌ترین جنبه‌های نظام زیبایی‌شناختی لوکاچ است. به طور

1. self-knowledge
2. world-knowledge
3. Diesseitigkeit/this-worldliness

خلاصه می‌توان گفت که تفاوت میان این دو شکل از بازتاب ریشه در خصلت انسان-محور^۱ (see: Lukacs, I/1963: 850-51) و این‌جهانی بودن هنر دارد. هنر با این جهان سروکار دارد، در حالی که دین، مانند جادو، ادعا دارد که با امر استعلایی در ارتباط است. البته ممکن است هنرمندی مدعی شود که با خلق اثر هدفی استعلایی را دنبال می‌کرده و یا مخاطب ادعا کند که در مواجهه با یک اثر هنری به امر استعلایی دست یافته است؛ اما مسأله این‌جاست که هدف هنرمند از ماهیت اثر هنری مشتق می‌شود و نه از آن‌چه خود او درباره اثرش می‌گوید. لوکاچ مدعی است که از اثر هنرمند می‌توان پی برد که او به دنبال خلق اثری این-جهانی بوده است.

۵. خاص‌بودگی به عنوان یکی از مقولات زیبایی‌شناسی

خلاصه‌ای که ارائه شد صرفاً شمای کلی از ساختار نظریه زیبایی‌شناسی لوکاچ ارائه می‌دهد. ممکن است در نگاه اول این توضیحات جامع به نظر برسد و این سوال پیش آید که در این ساختار چه نیازی به مقوله خاص‌بودگی وجود دارد و چرا لوکاچ آن را مقوله اصلی زیبایی‌شناسی می‌داند. در ابتدای بحث گفته شد که هدف بازتاب هنری واقعیت ارائه تصویر از واقعیت عینی در تمامیت انضمامی آن است. اما ارائه چنین تصویری مستلزم توجه به تاریخ‌مندی واقعیت عینی در تمام وجوه آن است؛ یعنی توجه به حیث تاریخی محتوای آن واقعیت و به طور هم‌زمان توجه به فرم و مقولاتی که دربردارنده این محتوا هستند. آن‌چه تاکنون گفته شد بیشتر ویژگی‌های بازتاب واقعیت عینی به لحاظ محتوایی بود، حال آن‌که تاریخ‌مندی واقعیت عینی مستلزم نوعی حیث تاریخی در قاعده مقولات و فرم نیز است. اکنون بار دیگر بازتاب واقعیت عینی را از رهگذر صورت‌بندی جدید لوکاچ از مقولات حاضر در زیبایی‌شناسی (کلیت، فردیت و خاص‌بودگی) مورد بررسی قرار داده و خواهیم دید که چرا و چگونه از نظر او مقوله خاص‌بودگی، مقوله محوری امر زیباست.

۵. ۱. رهیافت اول به مقوله خاص‌بودگی

با کمی دقت در خلاصه ارائه شده می‌توان به نقص‌های حاصل از عدم حضور مقوله خاص‌بودگی پی برد. بار دیگر به ماهیت تاریخی اثر هنری توجه کنیم. وقتی ماهیت انسان‌وارانگانه هنر در بالا توضیح داده شد، گفتیم که در نگاه لوکاچ هر اثر هنری دربردارنده این‌جا و اکنون تاریخی خاستگاه خود است. برای گزاره‌های علمی مقتضیات خاستگاه، زمان و غیره صورت‌بندی‌شان از اهمیت ثانوی برخوردار است، اما در عرصه هنر، هر اثر خلق شده در تمام جنبه‌های خود مقید به لحظه تاریخی خلقت خود باقی می‌ماند (see: Lukacs, II/1963: 229). مثال لوکاچ می‌تواند به روشن شدن این مسأله کمک کند. لوکاچ بر این نظر است که نقاشی طبیعت بی‌جان اثر شاردن^۲ صرفاً

1. man-centered

2. Jean Siméon Chardin

تعدادی از اشیا را بازنمایی نمی‌کند، بلکه روشی را بازنمایی می‌کند که طبقه متوسط فرانسوی در قرن هجدهم میلادی بر مبنای آن با جهان اطراف خود مواجه می‌شدند. می‌توان آن را با یک نقاشی طبیعت بی‌جان هلندی متعلق به قرن هفدهم یا اثری از سزان^۱ در قرن هجدهم مقایسه کرد تا بر اساس این اشیای تصویر شده خوانشی^۲ از تغییرات تاریخی در زندگی روزمره طبقه متوسط در طی دو قرن داشت (Ibid,230). لوکاچ معتقد است که در چنین خوانشی محتوای ضروری اثر هنری به نحوی به سؤالات ما پاسخ می‌دهد که می‌توانیم به طور مستقیم آن را تجربه کنیم. اکنون، این واقعیت که «این‌جا و اکنون» نباید از هیچ اثری حذف شود بدین معناست که اثر نباید به وسیله کلیت هدایت و کنترل شود. از سوی دیگر، تا جایی که «این‌جا و اکنون» منادی وضع تاریخی-اجتماعی توسعه بشر باشد، اثر هنری نمی‌تواند به طور مطلق فردی باقی بماند و بنابراین برخی از مؤلفه‌های کلیت را دربرمی‌گیرد. به طور خلاصه، اثر هنری نه بازتاب‌دهنده یا تداعی‌گر امور فردی صرف است که به مثابه موجوداتی منزوی دیده می‌شوند، و نه تداعی‌گر یا بازتاب‌دهنده قوانین صرفاً کلی است. بلکه به نظر می‌رسد که اثر هنری باید توأمان مؤلفه‌هایی از هر دو مقوله کلیت و فردیت را شامل شود. بنابراین در مورد مقوله خاص‌بودگی که اثر هنری باید ذیل آن قرار گیرد مسأله‌ای وجود دارد. این رهیافت اول به مقوله خاص‌بودگی است؛ رهیافت دیگر بواسطه دیدگاه لوکاچ در مورد ماهیت تداعی‌گر اثر هنری ممکن می‌شود.

۲.۵. رهیافت دوم به مقوله خاص‌بودگی

پیش‌تر گفته شد که از نظر لوکاچ اثر هنری تداعی‌گر و تصویرکننده یک جهان است، او هم‌چنین این نکته را این‌گونه بیان می‌کند که یک اثر هنری یک تمامیت^۳ است - یعنی یک کل است- و هم‌چنین بازتاب‌دهنده یک تمامیت است. لوکاچ دو نوع تمامیت «برون‌گستر»^۴ و «درون‌گستر»^۵ را از یک‌دیگر متمایز می‌کند. او می‌گوید واقعیت شامل هر دو نوع تمامیت است، اما از آن‌جایی که اثر هنری صرفاً به دنبال تداعی یک تمامیت درون‌گستر است، خود نیز درواقع چنین تمامیتی است. به نظر می‌رسد که منظور لوکاچ از تمامیتی درون‌گستر آن اشیا و روابطی باشد که با نوع بشر سروکار دارند. تمامیت درون‌گستری که یک اثر هنری از آن نوع است بازتاب جهان انسان‌ها، از نقطه‌نظر انسان‌ها و برای انسان‌هاست. حال اثر هنری یک تمامیت کامل و خود-متناهی است، درحالی‌که تمامیت درون‌گستری که به دنبال بازتاب و تداعی آن است لایتناهی است. پس چگونه یک اثر

1. Paul Cézanne

2. DUE: ablesen/ EN: read off

3. Totalität/ Totality

4. Extensive

5. Intensive

هنری می‌تواند یک امر لایتناهی را بازتاب یا تداعی کند (Ibid,232). از آنجایی که علم نیز به دنبال بازتاب امر لایتناهی است، ممکن است این‌طور به نظر برسد که بازتاب هنری به بازتاب علمی نزدیک شده است. اما از نظر لوکاچ چنین نیست، از نظر او علم به دنبال بازتاب امر لایتناهی است-بدین معنا که سعی در درک کل جهان دارد- اما چنین بازتابی ذاتاً در هر قدم به درک جهان نزدیک‌تر می‌شود، در نتیجه نظریه‌های علمی جدید می‌توانند جایگزین نظریه‌های علمی قبلی شوند. اما، در سوی دیگر، اثر هنری (همان‌طور که شرح داده شد) خودبسنده و کامل است و نمی‌توان اثری را جایگزین اثر پیش از خود کرد. بنابراین اثر هنری مدعی کلی بودن، به طریقی که علم هست، نیست. اما بواسطه مقوله فردیت نیز راهبری نمی‌شود چراکه اگر کسی بخواهد لایتناهی را در چیزها ببیند آن‌ها باید تا حدی که بتوانند با نظام کلی هماهنگ شوند، کلی باشند. بنابراین، یک بار دیگر به نظر می‌رسد که اثر هنری نه ذیل مقوله کلیت و نه ذیل مقوله فردیت است، اما در بردارنده مؤلفه‌هایی از هر دو مقوله است. لوکاچ این مقوله میانجی را خاص‌بودگی می‌نامد. خاص‌بودگی نه صرفاً کلیتی نسبی است و نه راهی که از امر فردی به امر کلی می‌رسد، بلکه «واسطه‌ای ضروری میان امر فردی و امر کلی است» (1975: 74). لوکاچ متذکر می‌شود که حرکت از امر فردی به امر کلی و برعکس، مراحل میانجی بسیاری دارد. این واسطه‌های متنوع میان امر فردی و امر کلی تشکیل‌دهنده آن چیزی است که امر خاص نامیده می‌شود و در واقع می‌توان گفت که مقوله خاص‌بودگی در زیبایی‌شناسی «میدان عمل واسطه‌هاست». نکته مهم در این‌جا آن است که امر خاص یک واسطه صرف مانند دیگر واسطه‌هایی که لوکاچ از آن‌ها سخن می‌گوید نیست، بلکه حد وسطی^۱ است دربرگیرنده واسطه‌هایی که بر دو سر افراطی طیف «برتری عینی» دارند. لوکاچ برای توضیح این حد وسط از علم اخلاق^۲ کمک می‌گیرد و مدعی است که میان علم اخلاق و زیبایی‌شناسی رابطه نزدیکی برقرار است.

۵. ۲. ۱. مقوله خاص‌بودگی در اخلاق

حد وسط اخلاقی در دیدگاه هگل (و همچنین ارسطو) بین اخلاقیات^۳ و قانون عینی^۴ قرار دارد. به باور لوکاچ میانه اخلاقی، مرکز دقیق نیست (همان‌طور که در دیدگاه ارسطو چنین بود) بلکه یک مرکز میانجی است (مطابق نظر هگل) که به تالیفی^۵ از حدود نهایی دست می‌یابد. خاص‌بودگی در اخلاق «قلمرویی» است که امکان حرکت در آن وجود دارد، حرکتی که به واسطه آن خطاهای عمل

1. die Mitte/ mean or midway

2. Ethics

3. Moralität/ morality

4. Recht

5. Synthesis

فردی و قانون کاملاً عینی رفع^۱ می‌شود. وجدان ذهنی (اخلاقیات) به آگاهی اخلاقی انسان کلی بدل می‌شود، انسانی که اکنون خود واقعی‌اش را همان‌طور که واقعا هست می‌بیند؛ به عنوان تمامیت زنده‌ای از امر خصوصی و امر عمومی که هم دربردارنده اخلاق شهروندی به طور کلی است و هم دارای اخلاق و خصوصیات فردی یک شخص منحصر به فرد. در مورد قانون نیز، یک سیستم قانونی اگر کاملاً مستقل از نگرش‌های اخلاقی فردی باشد نمی‌تواند برای مدت طولانی دوام داشته باشد. به طور کلی می‌توان ساختار مقولات در اخلاق را این‌گونه بیان کرد که فردیت مقوله تعیین‌کننده اخلاقیات، کلیت مقوله تعیین‌کننده قوانین اجتماعی و خاص‌بودگی مقوله تعیین‌کننده علم اخلاق است که نقطه‌ای میانی است از این حیث که نگرش‌های متضاد را که به انزوا و تناقض رهنمون شده‌اند در خود پذیرا شده و رفع کرده است. اما اکنون باید دید که آیا چیزی نظیر این امر در هنر رخ می‌دهد، به این معنا که آیا اثر هنری حد وسطی است در مقوله خاص‌بودگی که دو حد افراطی کلیت و فردیت را در خود پذیرا شده و آن‌ها را رفع می‌کند؟ پاسخ لوکاچ به این سؤال مثبت است، از نظر او در هنر نیز هم‌چون اخلاق، مقوله خاص‌بودگی به عنوان “مرکز میانجی”، یک “قلمرو” و “مرکز یک گستره حرکتی” هست (Lukacs, 1969: 680). حرکت از مرکز به سوی حدود نهایی است و فی نفسه فضای زیادی را برای عمل باقی می‌گذارد و فقط آثاری را که در حدود نهایی کلیت (مثل تمثیل) و فردیت (مثل ناتورالیسم) رقم می‌خورند مستثنی می‌کند، یا آثاری که دربرگیرنده هر دو مقوله‌اند، اما این مقولات هرگز در آن‌ها به تالیفی دیالکتیکی دست نمی‌یابند. تنها از رهگذر تألیف و ترکیب دیالکتیکی امر کلی و امر فردی و برکشیده شدن^۲ آن‌ها به امر خاص است که هنر قابلیت آن را می‌یابد که کلیات مقبول و معمول را زیر سؤال ببرد، کل را گسترش دهد و افق آگاهی از خود و به تبع آن آگاهی از جهان انضمامی را وسعت بخشد.

۶. خاص‌بودگی به عنوان مقوله اصلی زیبایی‌شناسی

تا این‌جای کار می‌توان فهمید که لوکاچ به چه معنا خاص‌بودگی را مقوله‌ای از زیبایی‌شناسی می‌نامد. اما چرا این مقوله را به عنوان مقوله اصلی زیبایی‌شناسی معرفی می‌کند؟ پاسخ به این سؤال کمی پیچیده است. چنان‌چه پیش‌تر گفته شد، چیزهای خاصی که لوکاچ درباره اثر هنری گفته است – یعنی ماهیت انسان‌وارانگارانه و خصلت تداعی‌گر آن – در این مقوله پیش‌انگاشته است. با این‌حال، بی‌آن‌که حتی ذره‌ای از اهمیت مسائل ذکر شده کم شود، برای تکمیل این بحث لازم است تا به دو جنبه دیگر در این باره اشاره شود.

1. Aufhebung/sublation
2. aufheben

۱.۶. امر نوعی

مقوله خاص‌بودگی با مفهوم بنیادی نقد ادبی لوکاچ یعنی "امر نوعی"^۱ مرتبط است. امر نوعی در پیش‌گفتار کتاب پژوهشی در رئالیسم اروپایی در ارتباط با ادبیات رئالیستی این‌گونه صورت‌بندی می‌شود: «معیار و مقوله اصلی ادبیات رئالیستی، امر نوعی است» (Lukacs, 1974: 6). لوکاچ به هنگام سخن گفتن از ادبیات رئالیستی از سبک خاصی از ادبیات در میان دیگر سبک‌ها سخن نمی‌گوید، چنان‌چه خود او متذکر می‌شود، رئالیسم مبنای هنری هر آفرینش معتبر است (see: Lukacs, I/1963: 566. Also II/1963: 840). در واقع در نزد لوکاچ "امر هنری" و "امر رئالیستی" یکسان است. رئالیست خواندن یک اثر هنری اصیل صرفاً برجسته ساختن ویژگی‌هایی است که به همه این آثار تعلق دارد. چنین اثر رئالیستی‌ای با امر نوعی مرتبط است. بنا بر اظهارات لوکاچ امر نوعی هم با شخصیت و هم با موقعیت مرتبط است و به طور ارگانیک امر فردی و امر کلی را متحد می‌سازد (Lukacs, 1974: 6). آن‌چه امر نوعی را می‌سازد نه خصلت میان‌مایه‌گی و نه خصلت فردی آن است. یک چیز بدان سبب به نوع بدل می‌شود که تمام "لحظات" ضروری انسانی و اجتماعی یک دوره تاریخی در آن گرد هم آیند؛ آفرینش انواع، این "لحظات" را در عالی‌ترین مرحله تکامل خود به نمایش می‌گذارد. با کشف شخصیت‌های نوعی و موقعیت‌های نوعی، مهم‌ترین روندهای توسعه اجتماعی از بیانی درخور بهره‌مند می‌شوند. ذکر مثالی از کتاب *رمان تاریخی* به روشن شدن مسأله کمک خواهد کرد. در *رمان آنا کارنینا* سرنوشت قهرمان زن داستان یک مورد بسیار فردیست، اما با این وجود نوعی نیز است، چراکه با گیراترین تعابیر، تضادهای درونی ازدواج مدرن بورژوازی را افشا می‌کند (Lukacs, 1962: 142).

لوکاچ تنها کسی نیست که از پیوند میان نوع و رئالیسم سخن گفته است، این مسأله در متون زیبایی‌شناختی کلاسیک مارکسیستی نیز قابل پیگیری است. برای مثال انگلس در نامه‌ای خطاب به مارگرت هارکنس^۲ در مورد داستان او با نام دختری شهری: یک داستان رئالیستی^۳ می‌نویسد:

رئالیسم، از نظر من، علاوه بر درستی جزئیات، متضمن درستی بازتولید شخصیت‌های نوعی در شرایط نوعی نیز است. حال، شخصیت‌های شما به قدر کافی نوعی‌اند، اما شرایطی که آن‌ها را احاطه کرده و وادار به عمل‌شان می‌کند، شاید به همان اندازه نوعی نباشند. در دختر شهری، طبقه کارگر به عنوان یک توده منفعل ظاهر می‌شود، که از کمک به خود عاجز است و حتی هیچ تقلائی برای کمک به خود نمی‌کند. تمام تلاش‌ها برای بیرون کشیدن این طبقه از بدبختی هولناکش از بیرون و از بالا صورت می‌گیرد (2010: 167).

1. The typical
2. Margaret Harkness
3. A City Girl: a realistic story

همچنین در بخشی از نامه‌اش به مینا کائوتسکی^۱ بر اهمیت فردیت در داستان و همچنین خلق امر نوعی تأکید کرده و می‌نویسد: «من فردیت‌بخشی صریح و متعارف شما را می‌بینم. هر شخصیت یک نوع است، اما در عین حال، یک فرد معین، به قول هگل پیر «این یکی»^۲ است و باید چنین نیز باشد» (1995: 356). پرداختن به امر نوعی حتی منحصر به نگرش مارکسیستی نیز نیست و متفکران دیگری چون ديلتای^۳ نیز به این موضوع پرداخته‌اند.^۴ آن‌چه در کار لوکاچ متمایز است روشی است که از طریق آن این ایده‌ها را در چارچوب مفهومی وسیع‌تری وارد می‌کند. از آن‌چه تا کنون گفته شده است ممکن است این‌طور برداشت شود که خلق انواع فقط توسط هنرمند انجام می‌شود. اما این‌طور نیست. در دیدگاه لوکاچ انواعی که توسط هنرمند خلق می‌شود از دیگر انواع متمایز است و به واسطهٔ مقولهٔ خاص‌بودگی هدایت و کنترل می‌شود. انواع آفریده‌های صرف نیستند، آن‌ها بازتابی از واقعیت عینی‌اند و از آن‌جایی که بازتاب واقعیت عینی شکل‌های متفاوتی دارد، این انواع می‌توانند به واسطهٔ بازتاب هنری یا علمی خلق شوند. تفاوت میان این انواع بر اساس آن‌چه لوکاچ می‌نویسد در این است که بازتاب علمی می‌کوشد تا حد امکان به مسائل کلیت بخشد و امر نوعی را به سطح امر کلی برساند، و این بدین معناست که علم در صدد است که حداقل‌امکان انواع کم‌تری را به کار گیرد. حال آن‌که هنر در سوی دیگر، در پی خودآگاهی انسان است و این امر متضمن تکثر انواع است (Lukacs, II/1963: 240-1). به این ترتیب بر مبنای بازتاب هنری وحدتی میان امر فردی و شکل کلیت‌یافتهٔ آن یعنی همان امر خاص با امر نوعی برقرار است. اما این وحدت نه با حذف کلیت و تأکید بر فردیت و نه با حذف کامل امر فردی و عمومیت بخشیدن (به سان بازتاب علمی) ممکن می‌شود. آن‌چه در خلق انواع از طریق بازتاب هنری رخ می‌دهد، رفع امر فردی و امر کلی به امر خاص است. در نظرگاه لوکاچ بواسطهٔ امر نوعی است که انسان منزوی، منفرد و بیگانه شدهٔ زندگی روزمره و کلیت انسان یک‌دیگر را ملاقات می‌کنند. امر نوعی با نشان دادن این‌که امر خاص به نوبهٔ خود بخشی از نهادهای جمعی - یک طبقه، یک حرفه، یک ملیت و یک مبارزهٔ اجتماعی است، بدان کلیت می‌بخشد. پس این بدان معناست که از طریق چنین گروه‌های اجتماعی و مبارزات تاریخی - اجتماعی است که انسان‌های منفرد در جامعه و از طریق جامعه در سرنوشت نوع بشر به منزلهٔ یک کل مشارکت می‌کنند. او می‌نویسد: «تجسم پویای شخصیت کامل آدمی تنها زمانی ممکن می‌شود که نویسنده سعی در خلق انواع داشته باشد. نکتهٔ مورد نظر رابطهٔ نهادی پایدار بین انسان

1. Minna Kautsky

2. Dieser /this one

3. Wilhelm Dilthey

۴. ديلتای معتقد است هنرمند می‌تواند عناصر ضروری یک چیز را از غیرضروری‌ها جدا کند، و آن را به گونه‌ای تصویر کند که آن‌چه نوعی یا واقعاً مهم است برجسته شود (see: Hodges, 1944: 23).

به عنوان یک فرد خاص و انسان به عنوان موجودی اجتماعی، عضوی از یک کل است» (1974:8). چنان که از این گفته پیداست او بر این باور است که امر نوعی در مقوله‌ای صورت می‌پذیرد که در آن پدیدارهای انضمامی، در عین این‌که معرف چیزی جز خود نیستند، به طور مخفیانه مطابق با تصویر حقیقت کلی خود بازآفرینی شده‌اند و این مقوله، همان مقوله خاص‌بودگی است (ن.ک ایگلتون، ۱۳۹۸: ۴۹۵).

بدین ترتیب در نزد لوکاج بازنمایی حقیقت‌های نوعی اجتماعی فقط از طریق مقوله خاص‌بودگی ممکن می‌شود. البته خاص‌بودگی در صورت‌بندی خاصی که حاصل تالیف و ترکیب دیالکتیکی فرد و کلیت باشد. پس اهمیت حیاتی امر نوعی در بازتاب زیبایی‌شناختی واقعیت عینی دلیل دیگری است برای آن‌که لوکاج مقوله خاص‌بودگی را به عنوان مقوله محوری زیبایی‌شناسی اعلام کند. مورد دیگری که بر این صورت‌بندی صحنه می‌گذارد با تبیین اهمیت مقوله دیگری به نام «تعلق ذاتی» در بازتاب زیبایی‌شناختی روشن می‌شود.

۲.۶. «تبعیت^۱» یا «تعلق ذاتی^۲»

لوکاج در بخش‌هایی از ویژگی خاص امر زیبا و خاص‌بودگی به عنوان مقوله اصلی زیبایی‌شناسی^۳ رابطه جنس^۴ هنر با ژانرهای هنری و همچنین رابطه یک اثر هنری با ژانر مربوطه‌اش را به بحث می‌گذارد. نکته اصلی در بحث مذکور این است که در مورد یک قانون کلی موارد خاص کاربرد آن یا باید به واسطه تبعیت منطقی ساده به دست آید یا مستلزم روابط دیالکتیکی پیچیده است (see: Lukacs, 1969:550). او بر این باور است که وجود قواعد کلی در هنر به این معنا نیست که در آثار هنری یک قانون کلی عیناً در موارد فردی اعمال می‌شود. درواقع، اعمال ساده این قوانین به معنای از بین بردن جوهر زیبایی‌شناسی آثار هنری است و تحقق دقیق قوانین در آثار هنری می‌تواند نشانه بی‌ارزش بودن یک اثر هنری باشد (see: Lukacs, II/1963: 260). بنابراین به زعم او رابطه اثر هنری با ژانر و ژانر با جنس هنر نمی‌تواند بر حسب در ذیل گنجاندن یا تبعیت محض باشد. او می‌نویسد: «اثر هنری اصیل قوانین زیبایی‌شناختی را با بسط و تعمیق هم‌زمان آن‌ها اجابت می‌کند — و تنها این امر می‌تواند مبنای کلیت‌بخشی پربار تاریخی و زیبایی‌شناختی باشد» (Lukacs, I/1963:620). او معتقد است که تحقق قوانین و قواعد زیبایی‌شناختی تنها در مجموعه‌ای جامع و منسجم از آثار هنری ممکن

1. subsumption
2. inherence
3. Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik
4. genus

است و این قوانین با هر اثر هنری جدید باردیگر «از نو متولد شده، بسط یافته و انضمامی می‌شود» (1967: 223). از این رو بنابر نظر لوکاج

ژانرها نمونه‌ها یا انواع فرعی از جنس هنر نیستند، همان‌طور که آثار هنری فردی نیز نمونه‌ها یا انواع فرعی ژانرها نیستند؛ در عوض، هنر به طور کلی، در هر ژانری با پیوندی ناگسستنی و اندام‌وار، در خاص‌بودگی آن ژانر و دقیقاً در این خاص‌بودگی، برنهاد^۱ شده است، درست همان‌طور که – این نکته نظرگاه بنیادی این بحث است – در برنهادن^۲ هر اثر هنری فردی چنین است. این رابطه، رابطه‌ای بر حسب تعلق ذاتی است، نه تبعیت (1963: 631/I).

او با بهره‌گیری از اندیشه‌های ارسطو مقولهٔ “تعلق ذاتی” را این‌گونه تشریح می‌کند: جوهر فردیت در هستی مقرر خود با تعینات متعددی که مشروط به جوهر فردیت‌اند اما خود، جوهر فردیت نیستند، پدیدار می‌شود؛ یعنی، جوهر ملزوماتی این چنین دارد که صرفاً به واسطهٔ مفهوم جوهر فهم می‌شوند، جوهری که این ملزومات در آن به وقوع می‌پیوندند اما خود هرگز یک ذات مستقل نیستند و در این عدم استقلال جوهری، این ملزومات امکان انتقال کامل به امر ممکن^۳ [به امکان خاص] فی نفسه را دارند. از نظر ارسطو در چارچوب این مقوله هر آن‌چه در قلمرو امور بشری روی می‌دهد عرضی یا ممکن [به امکان خاص] است. او امکان حرکت در مقولهٔ تعلق ذاتی را درک کرده بود، حرکت از تعینات و روابط منوط به جوهر به سمت آن‌چه برای کسی یا چیزی به روشی کاملاً عَرَضی، جزئی و فردی است. به زعم لوکاج این گسترهٔ حرکتی از جوهر به امر ممکن [به امکان خاص] در بازتاب زیبایی‌شناختی ضروری است و دقیقاً در این گسترهٔ حرکتی و در ذیل مقولهٔ تعلق ذاتی است که نسبت امر صرفاً فردی با مراتب بالاتری (مانند کلیت تاریخی-اجتماعی) که به آن‌ها ملتزم است، آشکار می‌شود. لوکاج پیش‌تر از این گسترهٔ حرکتی با عنوان “میدان عمل واسطه‌ها” سخن گفته بود، حدِ وسطی که دیالکتیک امر فردی و امر کلی در اثر هنری و برکشیده شدن آن‌ها به سطح امر خاص در آن صورت می‌پذیرد. در حالی که در بازتاب علمی امر ممکن [به امکان خاص] یا یک مفهوم حدی برای تقریب به واقعیت تجربی است و یا یک منبع خطا که باید در محاسبه لحاظ شود؛ در بازتاب زیبایی‌شناختی چیزی که بر حسب صدفه مختص به فردیت است هرگز نباید در چنین شرایطی کاملاً ناپدید شود. در بازتاب زیبایی‌شناختی فردیت داده شدهٔ شخص بازنمایی شده، روابط انسانی، ابژه‌ها و غیره (فردیتی که از تعین‌پذیری مشترک بنابر تصادفها غیرقابل تفکیک است) جز مبنای انضمامی یک کلیت‌بخشی هنری، هیچ نیستند (see: Lukacs, 2023: 655-6).

1. posited
2. positing
3. contingent

هدف اصلی لوکاچ از معرفی مقوله تعلق ذاتی در تحلیل بازتاب زیبایی‌شناختی آن است که «رابطه صوری فرد و نظام اجتماعی‌اش قابل درک شود» (ibid, 659) و بر این باور است که «تعلق ذاتی» به عنوان مقوله‌ای دخیل در شکل‌گیری اثر هنری بر وحدت اندام‌وار امر فردی‌ای اشاره دارد که درون و پیرامون آن نیروهای اجتماعی (به عنوان تعینات و روابط ذاتی جوهر فردیت) فعال‌اند. از این رو مقوله «تعلق ذاتی» در ساختار اثر هنری به طرق مختلف ساری و جاری است؛ «به وسیله آن، امر فردی در نظام‌های بالامرته‌تر مشارکت می‌کند بدون آن که فردیت خود را از دست دهد؛ به وسیله آن، این نظام‌ها (به شکلی) کالازدایی شده نمود پیدا می‌کنند، به عنوان روابط انسانی، به عنوان ابژه‌هایی که این روابط را میانجی‌گری می‌کنند؛ و در نهایت، به وسیله آن جزئیات اهمیت خود را در ترکیب امر کلی به دست می‌آورند» (Ibid, 664). بدین ترتیب برقراری روابط بر حسب مقوله تعلق ذاتی به طور منطقی به مفهوم خاص‌بودگی رهنمون می‌شود و این دلیل دیگریست برای این که لوکاچ مقوله خاص‌بودگی را به عنوان مقوله اصلی امر زیبا در نظر بگیرد.

۷. نتیجه‌گیری

با نظر به آنچه گفته شد در جمع‌بندی بحث می‌توان گفت که لوکاچ، در مقام یک دیالکتیسین، بر این باور بود، که هرگونه ادراک جهان بیرونی در ذهن، بازتابی از آن جهان در آگاهی است که مستقل از آگاهی وجود دارد. این واقعیت اساسی ارتباط آگاهی با هستی جهان بیرونی هم‌چنین مبنایی است برای بازتاب هنری واقعیت. آفرینش هنری به عنوان شیوه‌ای از بازتاب جهان بیرونی در آگاهی انسان^۵ ذیل معرفت‌شناسی کلی ماتریالیسم دیالکتیکی قرار می‌گیرد. هدف چنین بازتابی با توجه به روش کلی ارائه تصویر از واقعیت است که در آن تضاد میان بود و نمود، جزئی و کلی و غیره حل شوند و واقعیت در تمامیت خود پدیدار شود. چنین بازتابی^۶ واقعیت را در روند دیالکتیکی پویایی بازمی‌نمایاند که در طی آن واقعیت به نمود مبدل می‌شود و زندگی در تمامیتش، در حال حرکت و گسترش نمود می‌یابد. بازتاب زیبایی‌شناختی به سبب آن که انسان‌وارانگارانه، تداعی‌گر، این‌جهانی و در جهت خودآگاهی بشر است از دیگر انواع بازتاب واقعیت متمایز می‌شود.

از نظر لوکاچ، شرط دستیابی بازتاب هنری به هدف مذکور بر صورت‌بندی‌ای خاص از روابط میان مقولات مرتبط با بازتاب مبتنا دارد. ویژگی خاص زیبایی‌شناسی در این واقعیت آشکار می‌شود که سه مقوله محوری (یعنی کلیت، فردیت و خاص‌بودگی) مورد نظر لوکاچ در بازتاب زیبایی‌شناختی به‌گونه‌ای برنهاد می‌شوند که در آن بازتاب واقعیت عینی نه بازنمود کلیتی انتزاعی است و نه بازنمایی فردیتی محض، بلکه بازتاب روابط دیالکتیکی پویای میان این دو مقوله است که در خلال آن ضمن طرد برخی از مؤلفه‌ها، برخی دیگر از آن‌ها حفظ می‌شوند و در

نهایت هر دو مقوله به مقوله سوم برکشیده می‌شوند. از نظر لوکاچ وحدت دیالکتیکی میان این دو مقوله در مقوله سوم یعنی خاص‌بودگی صورت می‌پذیرد که با تبلور همزمان در فرد و کلیت، میان آن دو وساطت می‌کند.

به زعم لوکاچ، ممکن است صورت‌بندی‌های دیگری از رابطه میان مقولات مذکور در بازتاب زیبایی‌شناختی واقعیت وجود داشته باشد که بنا بر آن‌ها مقوله دیگری به عنوان مقوله محوری زیبایی‌شناسی تلقی گردد. اما اگر هدف بازتاب زیبایی‌شناختی ارائه تصویری از واقعیت عینی باشد که در آن وحدتی اندام‌وار میان بود و نمود برقرار باشد، و همچنین اگر قرار باشد بر سیاق ماتریالیسم دیالکتیکی جوهر، ارزش و تاثیر زیبایی‌شناختی آثار هنری بخشی از آن روند اجتماعی-تاریخی کلی و یک‌پارچه‌ای باشد که در آن انسان از رهگذر آگاهی خود بر جهان چیرگی می‌یابد، صرفاً باید بر این صورت‌بندی خاص از رابطه مقولات در بازتاب زیبایی‌شناختی قائل بود که در آن مقوله خاص‌بودگی به عنوان تالیف و ترکیب دیالکتیکی کلیت و فرد، محوریت دارد.

منابع

- ایگلتون، تری. (۱۳۹۸). *ایدئولوژی زیبایی‌شناسی*. ترجمه مجید اخگر. تهران: نشر بیدگل.
- بلوخ، ارنست، لوکاچ، گئورگ، برشت، برتولت، بنیامین، والتر، آدورنو، تئودور (۱۳۹۱). *زیبایی‌شناسی و سیاست؛ بحث‌هایی بین ارنست بلوخ، گئورگ لوکاچ، برتولت برشت، والتر بنیامین، تئودور آدورنو/پس‌گفتار از فردریک جیمسون*، ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر ژرف.
- پینکوس، نتو. (۱۳۹۷). *گفتگوهای با گئورگ لوکاچ*. ترجمه امید مهرگان. تهران: نشر ثالث.
- لوکاچ، گئورگ (۱۴۰۰). *نویسنده، نقد و فرهنگ*. ترجمه اکبر معصومیگی. تهران: موسسه انتشارات نگاه.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۶). *سرمایه، نقدی بر اقتصاد سیاسی*. جلد اول. ترجمه حسن مرتضوی: نشر آگاه.

References

- Aitken, I. (2016). *The Major Realist Film Theorists: A Critical Anthology*. Edinburgh: Edinburgh University press.
- Engels, F. (1976). *KARL MARX and FREDERICK ENGELS SELECTED WORKS* (vol 1). Moscow: Progress Publishing group corporation.
- Eagleton, T. (2018). *The ideology of the aesthetic*. Translated by Majid Akhgar. Tehran: Bidgol. [in Persian]
- Engels, F. (1977). *KARL MARX and FREDERICK ENGELS SELECTED WORKS* (vol 2). Moscow: Progress Publishers.
- Engels, F. (1995). *Marx and Engels collected works: Letters 1883-6* (Vol 47) P. Ross, B. Ross, R. Livingstone, K.M. Cook, S. Smith). Moscow: Progress Publishing group corporation.
- Engels, F. (2010). *Marx and Engels collected works: Letters 1887-90* (Vol 48) (P. Ross, B. Ross, R. Livingstone, K.M. Cook, S. Smith). London: Lawrence & Wishart.

- Hegel, G. V. F. (2010). *The Science of Logic* (G. D. I Giovanni, Trans & Ed). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1813-16)
- Hodges, H. A. (1944). *WILHELM DILTHEY: an Introduction*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jamson, F. (1974). *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. USA: Princeton University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer and A. W. Wood, Trans & Ed). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiralyfalvi (1975). Bella. *The Aesthetic of Georgy Lukacs*. Princeton: Princeton University Press.
- Lenin, V. I. (1976). *Lenin Collected Works: Philosophical Notbooks* (Vol 38). Moscow: Progress Publishing group corporation.
- Lenin, V. I. (1977). *Lenin Collected Works* (Vol 14). Moscow: Progress Publishing group corporation.
- Lukacs, G. (1962). *The Historical Novel*. (H. Mitchell and S. Mitchell, Trans.) England: Merlin Press Ltd.
- Lukacs, G. (1963). *Die Eigenart des ästhetischen* (vols. 1-2). Berlin: Hermman Luchterhand Verlag.
- Lukacs, G. (1967). *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*. Berlin: Hermman Luchterhand Verlag.
- Lukacs, G. (1969). *Probleme der Ästhetik*. Berlin: Hermman Luchterhand Verlag.
- Lukacs, G. (1971). *Writer and Critic and other Essays*. (Arthur D. Kahn, Ph. D. Trans & Ed). New York: Grosset & Dunlap.
- Lukacs, G. (1972). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectic* (R. Livingstone, Trans.). Cambridge: MIT Press
- Lukacs, G. (1974). *Studies in European Realism*. (E. Bone, Trans.). New York: Grosset & Dunlap.
- Lukacs, G. (2021). *Author, Criticism and Culture*. Translated by Aliakbar Masoombeigi. Tehran: Negah. [In Persian]
- Lukacs, G. (2023). *The Specificity of the Aesthetic* (Vol 1) (E. Bachman, Trans.). Brill. (Original work published 1963)
- Marx, K. (1904). *A Contribution to The Critique of Political Economy* (N. I. Stone, Trans.). Chicago: Charles H. Kerr Publishing Company.
- Marx, K. (2007). *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by Hassan Mortazavi. Tehran: Agah. [In Persian]
- Parkinson, G.H.R. (1977). Georg Lukacs. London: Routledge and Kegan Paul.
- Paton, H. J. (2007). *Kant's Metaphysic of Experience* (vol 1) (J. H. Muirhead, Ed). London: Allen & Unwin.
- Pinkus, T. (2018). *Conversations with Lukacs*. Translated by Omid Mehregan. Tehran: Sales. [In Persian]
- Rosenthal, M. and Yudin, P. (1967). *A Dictionary of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.
- Tavor, E. (1982). "Art and Alienation: Lukacs' Late Aesthetic." *Orbis Litterarum*, 37,109-121.
- Wetter, G. A. (1958). *Dialectical Materialism: A Historical and Systematic Survey of Philosophy the Soviet Union* (P. Heath, Trans.). Londen: routledge and kegan paul. (Original work published 1958).



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Possibility or Impossibility of linguistic Incommensurability in Comparative Studies

Hasan Ahmadizade 

Associate Professor and Faculty Member of the Department of Religions & Philosophy, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: ahmadizade@kashanu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(27-47)

Article History:

Receive Date:
02 February 2025

Revise Date:
07 April 2025

Accepte Date:
15 April 2025

Published online:
09 February 2026

Abstract

Comparative studies scholars believe that the most difficult challenge facing researchers in this field, first and foremost, is the possibility or impossibility of comparability between different traditions, cultures, and schools of thought. This difficulty manifests itself most notably in the field of comparative research in philosophy and theology. Philosophers engaged in comparative explorations of texts and cultures of ancient philosophical traditions have found themselves confronted with a plethora of terms and vocabulary for which finding equivalents has been very difficult. In this essay, with reference to three types of incommensurability—fundamental, evaluative, and linguistic—we will address two general approaches regarding the possibility or impossibility of linguistic incommensurability. On the one hand, we will refer to the view of those like Davidson, who, in contrast to those like MacIntyre, defend the commensurability and reject the incommensurability between different traditions and cultures. On the other hand, we will critique and evaluate these two general approaches. In the issue of linguistic incommensurability, the emphasis is on whether it is still possible to compare cultures, traditions, and schools of thought arising from them, given the different terms, language, and contexts in which they are formed in different cultures.

Keywords:

Matching, comparison, linguistics, Davidson, MacIntyre

Cite this article: Ahmadizade, H. (2025-2026). The Possibility or Impossibility of linguistic Incommensurability in Comparative Studies. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (27-47).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389819.1006884>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The most complex issue in comparative research is that there is no neutral criterion upon which we can describe and evaluate different traditions that are culturally distinct from one another. Without a common vocabulary or standards, different traditions and cultures cannot be compared with each other, nor will it be possible to evaluate them in relation to each other. The result of such comparison will be misunderstanding and disagreement. This problem, known as incommensurability, is a fundamental challenge in comparative research. Incommensurability has various dimensions, which are mentioned in the fourth section of this study. In this essay, we aim to examine the issue of linguistic incommensurability: Can the way people who speak different languages understand reality not be compared with each other? To what extent can linguistic difference impede the formation of comparative research in various fields, especially in the humanities? How important are specific terms when comparing traditions or cultures written in different languages? Specifically, regarding the last question, various disputes have arisen. Some researchers in comparative philosophy have argued that if Westerners today read a text like the *Analects of Confucius*, it is foolish for them to ask what Confucius's view was on democracy or human rights. As Henry Rosemont states, "The only way to indicate what an author means by a concept is to find a word that explains that concept in the author's text. Thus, one cannot say that so-and-so has put forward theory x or supports the principles of x if there is no x in the language in which that author wrote his work" (Rosemont, 1988, 41).

Background of the Term Incommensurability

Ancient Greece The term incommensurability has a complex history. It has been used both in philosophical research, outside of its comparative type, and in non-philosophical research. The story of incommensurability begins in fifth-century BC Greece with a school founded by Pythagoras. Pythagorean mathematicians believed that for any two units of length, there exists a third, smaller unit that can be used to divide both units; however, one of the members of this school, Hippasus of Metapontum, discovered that he could refute this belief by showing that the diagonal of a square is incommensurable with its side (Havil, 2012, 19). According to an account in historical sources, the Pythagoreans were very upset with Hippasus because, by revealing his discovery, he promoted a different position against them. Therefore, they expelled him from their city and considered him dead. (Another account states that they threw him into the sea and he drowned).

Kuhn's the Structure of Scientific Revolutions

The philosophical discussion about incommensurability began with Thomas Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions* in 1962. This book was one of the most influential philosophical works of the twentieth century. The initial spark for writing this book ignited in Kuhn's mind when he was studying Aristotle's physics as a student. He sought to establish a connection between Aristotle's view of motion and Newtonian mechanics, but he was disappointed. Despite the considerable effort he spent trying to understand Aristotle's text, it seemed that Aristotle could not be a rival to Newton. Although Aristotle's physics was complex, Kuhn continued to study it.

Incommensurability and Comparative Research

It seems that Kuhn's concept of incommensurability can also be applied to matters such as ethical and metaphysical worldviews. For example, the Christian worldview deals with specific terms such as sin, evil, and faith, which are only meaningful to others if they accept the Christian worldview. People with different religious backgrounds also have different views on defending their positions, on how to judge a particular ethical claim, or on what an ideal society looks like. Do most such discussions end with each side thinking it is right and the other side is wrong? This discussion becomes even more difficult when such worldviews are مطرح [presented/discussed/raised] in diverse cultural frameworks. Almost with regard to the three types of incommensurability that Kuhn mentioned between different paradigms in the book *The Structure of Scientific Revolutions*, it can be said that traditions, views, or theories in different cultures are incommensurable in three ways:

1. Linguistic Incommensurability: Philosophical, ethical, or theological traditions from different cultures are based on distinct languages that are not translatable into each other.
2. Fundamental Incommensurability: The foundations that traditions use to explain the world around them are so different from each other that people belonging to these traditions can hardly understand each other.
3. Evaluative Incommensurability: There is no rational criterion based on which we can determine whether a view or worldview in one tradition is superior to a view or worldview in another tradition.

Conclusion

In light of the foregoing, it can be argued that even if we do not accept radical incommensurability, paying attention to the fact that other traditions and cultures may not be compatible with our own tradition and culture in some respects will help us to have a better experience in comparative research. Attention to untranslatability can save us from the notion that we understand the conceptual term of another tradition or culture simply because we have an understanding of its translation into English or Persian. By comparing the terms of our own ancient culture with terms in languages that have an ancient philosophical culture and civilization, such as Chinese and English, it seems that these terms have the same meaning for us under the same conditions, and are comparable to each other, although, with more focus on these terms, different differences will become apparent. Therefore, although we may never have a complete understanding of how different cultural traditions employ a particular term, we can at least listen more carefully to the words and perspectives of these traditions and learn something.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انستات دانشگاه تبریز

امکان یا امتناع قیاس ناپذیری زبان شناختی در پژوهش‌های تطبیقی

حسن احمدی زاده ✉

دانشیار و عضو هیئت علمی گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: ahmadizade@kashanu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

پژوهشگران مطالعات تطبیقی بر این باورند که دشوارترین چالش پیش روی محققان این حوزه، در وهله‌ی نخست، امکان یا امتناع قیاس‌پذیری میان سنت‌ها، فرهنگ‌ها و مکاتب فکری مختلف می‌باشد. این دشواری بیش از هر چیز در حوزه‌ی پژوهش‌های تطبیقی در فلسفه و الهیات، خود را نشان می‌دهد. فیلسوفانی که دغدغه‌ی کاوش‌های تطبیقی در متون و فرهنگ‌های سنت‌های فلسفی کهن داشته‌اند، خود را با انبوهی از اصطلاحات و واژگانی مواجه می‌دیدند که یافتن معادلی برای آنها کار بسیار سختی بوده است. در جستار حاضر با اشاره به سه نوع قیاس‌ناپذیری بنیادی، ارزش‌گذارانه و زبان‌شناختی، به دو رویکرد کلی در خصوص امکان یا عدم امکان قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی توجه خواهیم نمود. از یک سو به دیدگاه کسانی چون دیویدسون اشاره خواهیم کرد که در برابر کسانی چون مک اینتایر، از قیاس‌پذیری و امتناع قیاس‌ناپذیری میان سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف دفاع می‌کنند، و از سوی دیگر، به نقد و ارزیابی این دو رویکرد کلی خواهیم پرداخت. در مسئله‌ی قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی، تأکید بر این است که با توجه به اصطلاحات، زبان و زمینه و زمانه‌ی متفاوتی که این دو در فرهنگ‌های مختلف شکل می‌گیرند، آیا همچنان امکان این وجود دارد که فرهنگ‌ها و سنت‌ها و مکاتب فکری برآمده از آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم یا خیر.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۷-۴۷)

تاریخ دریافت:

۱۴ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۸ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۶ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

تطبیق، مقایسه، زبان‌شناسی، دیویدسون، مک‌این‌تایر

واژه‌های کلیدی:

استناد: احمدی‌زاده، حسن (۱۴۰۴). امکان یا امتناع قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی در پژوهش‌های تطبیقی. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵. (۲۷-۴۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389819.1006884>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

پیچیده‌ترین مسئله در پژوهش‌های تطبیقی این است که هیچ معیار بی‌طرفانه‌ای وجود ندارد تا بر اساس آن، بتوانیم سنت‌های مختلف را که به لحاظ فرهنگی از یکدیگر متمایز هستند، توصیف و ارزیابی نماییم. بدون واژگان یا معیارهای مشترک، سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه نمود، و نیز امکان اینکه آنها را نسبت به یکدیگر ارزیابی کنیم وجود نخواهد داشت. نتیجه‌ی چنین تطبیق یا مقایسه‌ای بدفهمی و اختلاف نظر خواهد بود. این مشکل که به قیاس‌ناپذیری شهرت یافته است، چالشی اساسی در پژوهش‌های تطبیقی به شمار می‌آید. قیاس‌ناپذیری ابعاد مختلفی دارد که در بخش چهارم این پژوهش، بدان‌ها اشاره شده است. در این جستار بر آنیم تا بحث قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی را بررسی کنیم: آیا افرادی که به زبان‌های مختلف صحبت می‌کنند، روش فهمشان از واقعیت را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه نمود؟ تفاوت زبانی تا چه می‌تواند مانع شکل‌گیری پژوهش‌های تطبیقی در حوزه‌های مختلف، بویژه در علوم انسانی باشد؟ در مقایسه کردن سنت‌ها یا فرهنگ‌هایی که به زبان‌های متفاوتی نوشته شده‌اند، اصطلاحات خاص، چقدر اهمیت دارند؟ اگر در زبان ما واژه‌ای نباشد که بر اساس آن بتوانیم اصطلاحی در یک متن فلسفی هندی یا چینی کهن را ترجمه کنیم، آیا این بدین معنی است که ما اساساً نمی‌توانیم فهمی از آن اصطلاح داشته باشیم؟ اگر نویسندگان آن متون، واژه‌هایی نداشته باشند که مطابق با اصطلاح‌شناسی فلسفی - فرهنگی مدرن باشد، آیا ما در استفاده از چنین اصطلاح‌شناسی‌ای برای تفسیر آن متون، اشتباه می‌کنیم؟

به طور خاص، درباره‌ی پرسش آخر، نزاع‌های مختلفی شکل گرفته است. برخی از پژوهش‌گران فلسفه‌ی تطبیقی استدلال کرده‌اند که اگر امروزه غربی‌ها متنی مانند *گزین‌گویی‌های کنفوسیوس* را بخوانند، برای آنها این احمقانه است که بپرسند دیدگاه کنفوسیوس درباره‌ی دموکراسی یا حقوق بشر چه بوده است. چنانکه هنری رُسمونت بیان می‌کند، "برای نشان دادن مراد یک نویسنده از یک مفهوم، تنها راه این است که واژه‌ای بیابیم که آن مفهوم را در متن آن نویسنده، توضیح دهد. بدین‌سان، نمی‌توان گفت که فلان شخص، نظریه‌ی x را مطرح کرده یا از اصول x حمایت می‌کند، اگر در زبانی که آن نویسنده، اثرش را به آن زبان نوشته، هیچ x وجود نداشته باشد" (Rosemont, 1988, 41). از این منظر، اگر در متن کنفوسیوس، واژه‌ای وجود نداشته باشد که مطابق با اصطلاح "حقوق" باشد، بنا بر این کنفوسیوس تصویری از مفهوم حقوق نداشته است. و اگر او چنین تصویری از مفهوم حقوق نداشته، بنا بر این نمی‌توان دیدگاه کنفوسیوس درباره‌ی حقوق را با دیدگاه خودمان مقایسه کنیم. از این رویکرد، گاهی با تعبیر *اصل "هیچ واژه، هیچ مفهوم"* (no term, no concept) یاد شده است،

بدین معنی که اگر هیچ واژه‌ای برای مفهومی که در متن خاصی، در پی آن هستیم، وجود نداشته باشد، آن مفهوم در آن متن، حضور معنی‌داری نخواهد داشت. این اصل، و به طور کلی این رویکرد، با انتقاداتی مواجه بوده است: روشن نیست که لازمه‌ی اینکه یک اصطلاح، معادلی در زبان دیگر داشته باشد، چیست. درخصوص متون چینی، آیا اصطلاحی که مورد نظرمان هست باید یک ویژگی فرهنگی چینی خاصی را داشته باشد یا می‌تواند ترکیبی از چند ویژگی باشد؟ آیا ممکن است که چنین اصطلاحاتی، باز هم وجود داشته باشند؟ آیا هر زمان که این اصطلاح به کار می‌رود، باید مطابق با اصطلاحی در زبان انگلیسی، یا هر زبان مورد نظر دیگر، باشد؟ همچنین مثال نقض‌های فراوانی برای آن اصل وجود دارند. آیا شما در فرهنگ لغتتان، واژه‌ی aglet دارید؟ اگر ندارید، پس آیا می‌توان گفت که شما تصویری از مفهوم نوک پلاستیکی در انتهای بند کفشتان ندارید؟ به همین ترتیب، در متون کهنی مانند گزین‌گویه‌ها اصطلاح خاصی وجود ندارد که مطابق با مفهوم "خودسازی" (self-cultivation) باشد، اما روشن است که در این کتاب، حرف‌های زیادی درباره‌ی این مفهوم می‌توان ملاحظه نمود.

این انتقادات بدین معنی نیست که در پژوهش‌های تطبیقی، اصطلاحات خاص، اهمیتی ندارند. در واقع، هر که بخواهد فهمی اساسی از کتابی فلسفی، حقوقی یا اخلاقی، داشته باشد که به زبان دیگری نوشته شده است، باید به فرهنگ لغات آن زبان مسلط باشد. درخصوص متنی چون گزین‌گویه‌ها، فرد باید با اصطلاحات مهم چینی آشنا باشد. اما ما صرفاً بر اساس این اصطلاحات نمی‌توانیم بگوییم که جهان‌بینی گزین‌گویه‌ها چقدر متفاوت است از جهان‌بینی ما.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

در خصوص مسئله‌ی اصلی جستار حاضر، تاکنون هیچ پژوهش مستقلی در زبان فارسی صورت نگرفته است. اما در برخی مقالات علمی، بیشتر در حوزه‌ی مطالعات فلسفه‌ی زبان و زبان‌شناسی، پژوهش‌های مشابهی صورت گرفته که به طور خاص، به دیدگاه‌های یکی از صاحب‌نظران در این حوزه، مانند دیویدسون یا مک‌این‌تایر توجه شده است. به عنوان نمونه، مرتضی نوری در سال ۱۳۹۵ در فصل‌نامه‌ی شناخت، در مقاله‌ای با عنوان نقد دیویدسون بر نظریه‌ی قیاس‌ناپذیری کوهن، به مقایسه‌ی دیدگاه دیویدسون و کوهن پرداخته اما به این موضوع از دیدگاه زبان‌شناختی توجهی نداشته است. همچنین در برخی پژوهش‌های منتشرشده در حوزه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی، به صورت مختصر اشاراتی به مسئله‌ی قیاس‌ناپذیری صورت گرفته اما پژوهش مفصل و جامعی در این خصوص انجام نشده است.

۳. پس‌زمینه‌ی اصطلاح قیاس‌ناپذیری

۳.۱. یونان باستان

اصطلاح قیاس‌ناپذیری، تاریخ پیچیده‌ای دارد. از این اصطلاح هم در پژوهش‌های فلسفی، خارج از نوع تطبیقی آن، استفاده شده و هم در پژوهش‌های غیر فلسفی. داستان قیاس‌ناپذیری از یونان قرن پنجم قبل از میلاد، با مکتبی آغاز شد که بنیان‌گذار آن فیثاغورث بود. ریاضی‌دانان فیثاغورثی بر این باور بودند که برای هر دو واحد طول، یک واحد سوم کوچکتر وجود دارد که می‌تواند برای تقسیم‌بندی هر دو واحد استفاده شود؛ اما یکی از اعضای این مکتب، یعنی هیپاسوس اهل متاپونتوم (Hippasus of Metapontum)، دریافت که می‌تواند این باور را این‌گونه رد کند که قطر یک مربع با ضلع آن، نامتناسب (قیاس‌ناپذیر) است (Havil, 2012, 19). بر اساس روایتی در منابع تاریخی، فیثاغوریان از دست هیپاسوس بسیار ناراحت بودند چرا که او با افشای کشفی که کرده بود، موضع متفاوتی را علیه آنها رواج داده بود. از این رو، او را از شهرشان بیرون نموده و مرده تلقی کردند (در روایت دیگری آمده است که او را به دریا انداختند و غرق شد).

۳.۲. قیاس‌ناپذیری و انسان‌شناسی فرهنگی

در قرن بیستم، راث بندیکت، مفهوم قیاس‌ناپذیری را در مباحث مربوط به فرهنگ، به کار برد. او در کتاب تأثیرگذارش با عنوان *الگوهای فرهنگ*، به تنوع فرهنگ‌های مختلف در جوامع گوناگون اشاره کرده، و ابراز می‌کند که چنین نیست که اگر چیزی برای کسی بدیهی باشد برای همه‌ی افراد در جهان، بدیهی باشد. به عنوان نمونه:

ممکن است بگوییم هیچ کس با کشتن انسان‌ها به هر دلیل، موافق نیست. برعکس، ممکن است بگوییم از آنجا که روابط دیپلماتیک میان دو کشور همسایه قطع شده است پس کشتن افرادی که از خاک ما نیستند اشکالی ندارد، یا بگوییم اگر کسی به طور سنتی دو فرزند اول خود را به قتل برساند اشکالی ندارد، یا بگوییم این وظیفه‌ی فرزند است که والدینش را پیش از آنکه پیر شوند به قتل برساند. ممکن است بگوییم کسی که پرنده‌ای دزدیده، یا کسی که دندان‌های بالای خود را برای اولین بار می‌برد، یا کسی که در روز چهارشنبه به دنیا می‌آید، باید کشته شود (Benedict, 2006, 45).

این اختلاف آداب و رسوم و دیدگاه‌ها، اتفاقی نیستند؛ هر یک از این آداب و رسوم را می‌توان در کلیت فرهنگ خاصی فهم نمود. بر اساس نظر بندیکت، هر فرهنگی، کلیت در هم تنیده‌ای است با اهداف خاص خودش: "همه‌ی رفتارهای گوناگونی که برای کسب معیشت، ازدواج، جنگیدن و پرستش خدایان انجام می‌شوند، در الگوهای منسجمی قرار می‌گیرند. این الگوها مطابق با معیارهای ناآگاهانه‌ای از انتخاب هستند که با فرهنگ، توسعه یافته‌اند" (Ibid, 48).

اختلاف فرهنگی در درجه اول، مربوط به ویژگی‌های فرهنگی موجود در جوامع مختلف نیست، بلکه ناشی از این واقعیت است که هر جامعه‌ای در مسیر خاصی هدایت می‌شود. حتی ویژگی‌های مشترک میان دو جامعه، در شکل‌گیری کلی آن جوامع، کاملاً متمایز از یکدیگر اند. در مواجهه با پدیده‌هایی مانند قتل، که بدان اشاره شد، ما در نخستین واکنش، ممکن است آنها را محکوم کنیم. اما مشکل چنین واکنشی دقیقاً این است که چنین پدیده‌هایی با جهت‌گیری‌های کلی در آن فرهنگی که اجرا می‌شوند، کاملاً سازگار هستند. از آنجا که ما به عنوان ناظر بیرونی نمی‌توانیم این جهت‌گیری‌ها را درک کنیم، در موقعیتی نیستیم که درباره‌ی جوامع دیگر قضاوت کنیم. اهداف و غایات یک جامعه را نمی‌توان بر حسب جامعه‌ی دیگری قضاوت نمود، چرا که آنها اساساً قیاس‌ناپذیر اند.

۳.۳. ساختار انقلاب‌های علمی کوهن

بحث فلسفی درباره‌ی قیاس‌ناپذیری، با ساختار انقلاب‌های علمی، نوشته‌ی تامس کوهن در ۱۹۶۲ آغاز شد. این کتاب، یکی از تأثیرگذارترین آثار فلسفی در قرن بیستم بود. نخستین جرقه‌های نوشتن این کتاب، زمانی در ذهن کوهن ایجاد شد که او در دوران دانشجویی‌اش فیزیکِ ارسطو را می‌خواند. او در پی این بود تا میان دیدگاه ارسطو درباره‌ی حرکت و مکانیک نیوتنی، ارتباطی برقرار کند اما ناامید شده بود. علی‌رغم تلاش زیادی که صرف فهم متن ارسطو نمود، اما به نظر می‌رسید که ارسطو نمی‌تواند رقیبی برای نیوتن باشد. اگر چه فیزیک ارسطو پیچیده بود اما کوهن مطالعه‌ی آن را ادامه داد. یک روز که به بیرون از پنجره‌ی اتاقش نگاه می‌کرد، ناگهان چیزی به ذهنش رسید:

ناگهان آنچه در ذهنم بود در نظم تازه‌ای خودشان را مرتب کردند، و در کنار یکدیگر معنی پیدا کردند. دهانم باز ماند، چرا که به نظر می‌رسید ارسطو فیزیک‌دان بسیار خوبی است، اما از نوعی که هرگز تصورش را نمی‌کردم. اکنون می‌توانستم بفهمم که چرا ارسطو این حرف‌ها را زده است و اتوریتته‌ی او از چه روست. عبارت‌هایی که قبلاً به نظر می‌رسیدند اشتباهات فاحشی هستند، اکنون در بدترین حالت، در سنتی قوی و عموماً موفق، تقریباً نادرست هستند (کوهن، ۱۳۹۴، ۱۶).

کوهن دریافته بود که ارسطو با تعریف بسیار گسترده‌تری از حرکت سر و کار داشت، مفهومی که نه تنها ناظر به حرکت مکانی بود بلکه همچنین هر حرکتی را به‌طور کلی، شامل می‌شد: رشد و زوال، تغییر کیفی از گرما به سرما یا از روشنایی به تاریکی یا از رطوبت به خشکی. او همچنین متوجه شده بود که ارسطو چنین کیفیاتی را واقعی می‌دانست، نه چیزی که حامل این کیفیات است؛ برعکس فیزیک نیوتنی. با توجه به این مفروضات، چیزهایی که در فیزیکِ ارسطو چندان اهمیت محوری ندارند، ناگهان معنی پیدا می‌کنند.

کوهن با تجربه‌ای که از خوانش فیزیک پیدا کرد، توجهش به مفاهیمی جلب شد که اساس دیدگاه بنیادین جدیدی در علم را شکل می‌دادند. بر طبق دیدگاهی که در ساختار انقلاب‌های علمی از آن دفاع شده، آثار دقیق علمی‌ای مانند فیزیک یا پرینکیپ‌های نیوتن، منجر به ایجاد پارادایم‌هایی شده‌اند که پژوهش‌های دانشمندان را از آن به بعد، جهت‌دهی می‌کردند. پارادایم مانند یک تصمیم حقوقی است که به عنوان بخشی از قانون عام، پذیرفته می‌شود؛ خود پارادایم، متعلق پژوهش قرار نمی‌گیرد بلکه تصمیمات آینده را هدایت‌گری می‌کند. کوهن به دانشی که به عنوان یک پارادایم مهم تحقق داشته باشد، دانش نرمال (normal science) می‌گوید. در پژوهش‌هایی که برخوردار از دانش نرمال هستند، توافق پژوهشگران بر این است که ما به طور کلی جهان پیرامونمان را می‌فهمیم. پیشرفت به طور تدریجی از طریق پژوهش‌های تخصصی رخ می‌دهد، و پژوهش‌های امروزی مبتنی بر بنیاد محکمی از پژوهش‌های گذشته هستند که در کتب درسی و تخصصی، جمع‌آوری شده‌اند.

اما گاهی به نظر می‌رسد پدیده‌ها را نمی‌توان با پارادایم رایج تبیین کرد. این ناپهنجاری‌ها در ابتدا نادیده گرفته می‌شوند؛ وقتی این ناپهنجاری‌ها زیاد شدند، تغییرات مختلفی در پارادایم ایجاد می‌شود تا بتوان به آن‌ها معنا داد. اما این تلاش‌ها بی‌فایده هستند، و طرفداران پارادایم غالب را آشفته می‌سازند. آنچه لازم است اصلاح پارادایم قدیمی نیست بلکه "مجموعه‌ی جدیدی از تعهدات، یعنی اساس تازه‌ای برای دانش‌ورزی" لازم است (همان، ۵). فرایندی که در آن، پارادایم جدید جایگزین پارادایم قدیمی می‌شود را کوهن، انقلاب علمی می‌نامد. چنین انقلاب‌هایی "مکمل‌های سنت‌شکن برای فعالیت سنت‌زده‌ی دانش نرمال هستند" (همان، ۶).

کوهن استدلال می‌کند که پارادایم‌های پیش از انقلاب و پس از انقلاب، از سه جهت، قیاس‌ناپذیر اند. نخست اینکه آنها درخصوص اینکه خود دانش تجربی، دغدغه‌ی چه پرسش‌ها و مسائلی را دارد، معیارهای متفاوتی دارند. از نظر او، برای فهم پدیده‌های جدید، این مبانی اساسی است که باید تغییر کنند.

دوم اینکه، اگر چه پارادایم جدید ممکن است برخی از واژگان پارادایم قدیمی را به کار برد، اما آنها را در روش‌های جدید و متفاوتی به کار می‌برد. نظریه‌ی کلی نسبیت اینشتین مبتنی بود بر تصور جدیدی از فضا، تصویری که فیزیک نیوتن نمی‌توانست به آن توجه کند. آنها که نظریه‌ی جدید اینشتین را بر مبنای دیدگاه‌های نیوتنی به چالش کشیدند، لزوماً کار اشتباهی انجام ندادند، بلکه صرفاً در یک پارادایم قدیمی‌تر، ابراز نظر کردند. کوهن می‌نویسد "برای گذار به جهان اینشتین، باید کل شبکه‌ی مفهومی‌ای که معیارهای آن فضا، زمان، ماده، نیرو و غیره هستند تغییر کند، و مجدداً به طبیعت به‌طور کلی، توجه شود" (همان، ۱۴۷).

این امر، ما را به سومین موردی - که از نظر کوهن، مهمترین نیز هست - رهنمون می‌شود که در آن، پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیر هستند. طرفداران پارادایم‌های رقیب، "کسب و کارهایشان را در جهان‌های مختلفی انجام می‌دهند؛" آنها "وقتی از یک منظر و در یک جهت به جهان می‌نگرند، چیزهای متفاوتی را ملاحظه می‌کنند." دانشمندان پیش از کوپرنیک که گمان می‌کردند زمان ثابت است، در جهان متفاوتی زندگی می‌کردند؛ جهان آنها در واقع به قدری متفاوت بود که حتی تا پس از مرگ کوپرنیک نیز، نظریه‌ی خورشیدمرکزی او، هیچ طرفداری نداشت. از آنجا که پارادایم‌ها بسیار متفاوت هستند، دانشمندی که از یک پارادایم به پارادایم دیگری تغییر مسیر می‌دهد، تغییری را تجربه می‌کند که "تنها می‌تواند بر اساس ایمان، صورت گیرد" (همان، ۱۵۸). برای پذیرفتن این پارادایم جدید، لازم نیست اقناع و استدلال عقلانی صورت گیرد بلکه کافی است که طرفداران پارادایم قدیمی نهایتاً کم‌کم از بین بروند.

۴. قیاس‌ناپذیری و پژوهش‌های تطبیقی

به نظر می‌رسد تصور کوهن از قیاس‌ناپذیری را بتوان در مواردی چون جهان‌بینی‌های اخلاقی و متافیزیکی نیز به کار بست. به عنوان نمونه، جهان‌بینی مسیحی با اصطلاحات خاصی مانند گناه، شر و ایمان سر و کار دارد که تنها در صورتی برای دیگران معنی‌دار است که جهان‌بینی مسیحی را بپذیرند. انسان‌ها با پس‌زمینه‌های دینی مختلف نیز برای دفاع از مواضعشان، و نیز درباره‌ی نحوه‌ی قضاوت نسبت به یک ادعای اخلاقی خاص، یا درباره‌ی اینکه جامعه‌ی آرمانی شبیه به چیست، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. بیشتر چنین بحث‌هایی به این ختم می‌شود که هر یک از طرفین تصور می‌کند خودش بر حق است و طرف دیگر اشتباه فکر می‌کند؛ این بحث زمانی دشوارتر می‌شود که چنین جهان‌بینی‌هایی در چارچوب‌های فرهنگی متنوعی مطرح شوند. تقریباً با توجه به سه نوع قیاس‌ناپذیری‌ای که کوهن میان پارادایم‌های مختلف، در کتاب ساختارها مطرح نمود، می‌توان گفت که سنت‌ها، دیدگاه‌ها یا نظریه‌ها در فرهنگ‌های مختلف، از سه جهت، قیاس‌ناپذیر هستند:

۱. قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی: سنت‌های فلسفی، اخلاقی یا الهیاتی از فرهنگ‌های مختلف، مبتنی بر زبان‌های متمایزی هستند که قابل ترجمه به یکدیگر نیستند.
۲. قیاس‌ناپذیری بنیادی: مبانی‌ای که سنت‌ها برای تبیین جهان پیرامونشان از آنها استفاده می‌کنند، به قدری متفاوت از یکدیگراند که افراد متعلق به این سنت‌ها به‌سختی می‌توانند یکدیگر را فهم کنند.
۳. قیاس‌ناپذیری ارزش‌گذارانه: هیچ معیار عقلانی‌ای وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم تعیین کنیم که دیدگاه یا جهان‌بینی‌ای در یک سنت، برتر از دیدگاه یا جهان‌بینی در سنت دیگر است.

طرفداران قیاس ناپذیری، ممکن است به یکی از این سه نوع قیاس ناپذیری، باور داشته باشند. به عنوان نمونه، به نظر می‌رسد فرض بندیکت بر این است که ما می‌توانیم فرهنگ‌های دیگر را بفهمیم اما نمی‌توانیم آنها را ارزش‌گذاری کنیم. در ادامه‌ی این جستار، صرفاً به بررسی قیاس ناپذیری زبان شناختی و تأثیر آن در پژوهش‌های تطبیقی توجه خواهیم نمود.

۴.۱. نظریه‌ی نسبیّت زبان شناختی

مسئله‌ی زبان، با سنت‌های گوناگونی که به لحاظ فرهنگی متمایز از یکدیگر اند، چالش بیشتری دارد تا با پارادایم‌های علمی پیش از انقلاب و پس از انقلاب. از آنجا که این سنت‌ها در محیط‌هایی نسبتاً جدای از یکدیگر رشد کرده‌اند، می‌توان انتظار داشت که هم‌پوشانی واژگانی کمتری میان آنها برقرار باشد. برای مقایسه‌ی سنت‌ها در فرهنگ‌های مختلف، این مسئله جدی به نظر می‌آید.

از نظر برخی صاحب‌نظران، تنوع زبان شناختی، برای فهم فرهنگ‌های مختلف، چالش جدی‌ای ایجاد نمی‌کند. زبان‌های مختلف، صرفاً ابزارهای متفاوتی هستند برای توصیف و تأمل در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. اگر چه افراد در زبان‌های مختلف، برای اشاره به اشیاء، از نشانه‌ها و اصوات متفاوتی استفاده می‌کنند اما آنچه بدان اشاره می‌شود، یکسان است. وقتی نشانه‌ها و اصوات آنها را به زبان خودمان ترجمه می‌کنیم، آنگاه می‌فهمیم که آنها درباره‌ی چه صحبت می‌کنند.

ادوارد سپیر (1884-1939) و بنیامین لی ورف (1897-1941)، زبان‌شناسان آمریکایی، در پی فائق آمدن بر چالش‌های زبان شناختی در پژوهش‌های تطبیقی بودند. از نظر آنها زبان صرفاً برای بیان اندیشه نیست، بلکه زبان، به اندیشه تعین می‌بخشد. از آنجا که زبان‌ها، واقعیت را به شیوه‌های منحصر بفردی تقسیم می‌کنند، فهم ما از واقعیت، بستگی به زبان ما دارد. سپیر می‌نویسد که "هیچ دو زبانی آنقدر به هم شبیه نیستند که بازنمایاننده‌ی واقعیت اجتماعی یکسانی باشند. جهان‌هایی که در آنها جوامع مختلف زندگی می‌کنند، جوامع متمایزی از هم هستند، نه اینکه صرفاً یک جهان وجود داشته باشد با برچسب‌های مختلفی که بر آن ضمیمه شده باشد" (Sapir, 1949, 162).

هر چه تفاوت‌های زبانی بیشتر باشد، جهان‌های متمایز بیشتری وجود خواهند داشت. اساسی‌ترین تقسیمی که امروزه وجود دارد، تقسیم میان زبان‌ها از خانواده‌های مختلف است. زبان‌هایی مانند سانسکریت، هندی، انگلیسی، یونانی، لاتین، فرانسوی و آلمانی، اعضای خانواده‌ی زبان‌های هندی-اروپایی هستند، و همه‌ی آنها از یک نیای قدیمی یعنی یک زبان کهن (protolanguage) نشأت گرفته‌اند که مردم پیش از ۵۰۰۰ سال پیش به آن زبان سخن

می‌گفتند. دیگر گروه‌های زبانی از این قرار اند: زبان‌های چینی-تبتی (ماندارین، کانتونی، تایلندی، برمه‌ای)، آفریقا-آسیایی (عربی، عبری، اورومو، هوسه)، و نیجر-کنگویی (زبان سواحلی، یوروبایی و ایگبو). از آنجا که پژوهش‌گران مطالعات تطبیقی، بویژه در فلسفه و الهیات، در پژوهش‌های تاریخی، متونی را کنار هم قرار می‌دهند که به زبان‌های خانوادگی مختلفی نوشته شده‌اند، آنها باید خودشان را برای مواجهه با پرسش‌هایی درخصوص ارتباط میان زبان و اندیشه آماده کنند.

امکان تعیین زبان‌شناختی فلسفه از طریق زبان‌های خانوادگی، از زمان نیچه مورد توجه بوده است. او می‌نویسد، "آنجا که خویشاوندی زبانی در کار باشد، به سبب وجود فلسفه‌ی همگانی دستور زبان -مرادم فرمان‌روایی ناآگاهانه‌ی کارکردهای یکسان دستور زبان و هدایت شدن به دست آنهاست- ناگزیر همه چیز از پیش برای رشد یکسان و پیاپی سیستم‌های فلسفی آماده است، چنانکه گویی راه به روی امکانات دیگر تفسیر جهان، بسته می‌شود" (Nietzsche, 1966, 20). نیچه با باور به اینکه شباهت‌های مختلف میان فلسفه‌ی یونانی، آلمانی و هندی را می‌توان بر حسب نیای مشترکشان تبیین نمود، پیش‌بینی می‌کرد که وقتی ما فلسفه‌هایی را که در زبان‌های خانوادگی دیگر نوشته شده‌اند بررسی کنیم، شیوه‌های متفاوتی برای نگریستن به جهان را درخواهیم یافت.

۴.۲. ارزیابی نسبت زبان‌شناختی

برای رسیدن به نتایجی درباره‌ی نظریه‌ی نسبت زبان‌شناختی، بسیاری از ادعاهایی که درخصوص نحوه‌ی تأثیر زبان بر شناخت، مطرح شده‌اند، به نحو کافی و مفصل، بررسی نشده‌اند. اگر این ادعاها بررسی شوند، کاستی‌هایشان روشن می‌گردد. به عنوان نمونه، بر اساس بسیاری از پژوهش‌های اخیر در حوزه‌ی زبان‌شناسی، چنین نیست که آنگونه که طرفداران نظریه‌ی نسبت زبان‌شناختی پیش‌بینی می‌کنند، شیوه‌های نام‌گذاری رنگ‌ها در زبان‌های مختلف، متفاوت باشد (Lloyd, 2007, 9).

در فلسفه باید درخصوص بیان اظهارات کلی درباره‌ی تأثیر زبان بر اندیشه، قدری محتاط بود. فیلسوفان نسبت به زبانی که با آن سخن می‌گویند و می‌نویسند، منفعل نیستند. نخستین متفکران آئین کنفوسیوسی تلاش می‌کردند تا زبان آن دوران را تغییر دهند تا بتوانند آموزه‌های اجتماعی‌شان را ارتقاء بخشند. افلاطون و ارسطو در توجه کردن به سرشت وجود، کاستی‌های زبان یونانی را متذکر شده‌اند (Reding, 2004, 172). فیلسوفان، اغلب نخستین کسانی بوده‌اند که معانی واژگان مهم اما مبهم در زبان روزمره را بررسی کنند، و غالباً وقتی کاربرد رایج آنها مفید نبود، معانی جدیدی ابداع می‌کردند.

فارغ از اینکه زبان به اندیشه تعیین می‌بخشد یا نه، واژگان سنت خود ما تأثیر زیادی دارند بر نحوه‌ی فهم ما از آثار فلسفی سنت‌های دیگر. گذشته از توجه به موارد خاص، ما می‌توانیم با

بررسی اصول اساسی‌ای که لازمه‌ی تفسیر سنت‌ها یا فرهنگ‌های دیگر است، به بحث نسبیّت زبان‌شناختی توجه کنیم. اساساً فهم سخنان کسی که به زبان دیگری سخن می‌گوید چگونه امکان‌پذیر است؟

۵. چالش دیویدسون نسبت به نظریه‌ی قیاس‌ناپذیری

دیویدسون توجه ما را به مثالی جلب می‌کند که در آن، یک کلمه ممکن است معنای متفاوتی داشته باشد. فرض کنید شما و دوستان عصر یک روز، در کنار دریا در حال قدم زدن هستید و یک قایق بادبانی (yacht) در حال عبور است. دوستان با هیجان فریاد می‌زنند "آن قایق ماهی‌گیری (yawl) زیبا را نگاه کن". اما شما از این هیجان او قدری تعجب می‌کنید چرا که از این واقعیت آگاهید که آن صرفاً قایق کوچکی است با بادبان‌های جلو و عقب (ketch) (هر دو نوع قایق "yawl و ketch"، دارای دو دکل و سه یا چهار بادبان هستند اما در یکی از آنها، دکل عقب، کوچک‌تر است). چگونه ممکن است که دوستان، نظر متفاوتی داشته باشد؟

ممکن است منظرگاه دوست ما در آن ساحل، متفاوت از شما باشد. با وجود این، شما می‌دانید که بینایی او ضعیف‌تر یا قوی‌تر از بینایی شما نیست، و اینکه او دقیقاً از همان نقطه‌ای به آن قایق بادبانی نگاه می‌کند که شما نگاه می‌کنید، و اینکه او در حالت غیرعادی نیز نیست، و چیزهایی از این قبیل. بنا بر این، شما چگونه می‌توانید ادعای او را بپذیرید؟

دیویدسون، در مقاله‌ای با عنوان "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" از این مثال استفاده می‌کند تا دیدگاهی را که بر اساس آن، "شاکله‌های مفهومی" قیاس‌ناپذیر وجود دارند، به چالش بکشد. مراد از شاکله‌های مفهومی، نقطه‌نظرها یا چارچوب‌های مفهومی‌ای هستند که بوسیله‌ی آنها فرهنگ‌ها، زبان‌ها یا پارادایم‌های علمی مختلف، واقعیت را سامان‌دهی می‌کنند. آنچه دیویدسون در این مقاله مطرح می‌کند، محور اصلی مباحث مطرح در میان پژوهشگران فلسفه‌ی تطبیقی بوده است.

دیویدسون در اوایل مقاله‌اش متذکر می‌شود که طرفداران قیاس‌ناپذیر بودن شاکله‌های مفهومی مختلف، خودشان را کاملاً قادر به توصیف تفاوت‌های میان این شاکله‌ها می‌دانند. کوهن می‌تواند تفاوت نظریه‌ی حرکت ارسطو را نسبت به نظریه‌ی حرکت در فیزیک پس از انقلاب، تبیین کند، و ورف نیز می‌تواند تفاوت‌های برطرف‌نشده‌ی میان زبان انگلیسی و زبان بومیان آمریکا را بیان کند. با وجود این، اگر این شاکله‌ها واقعاً قیاس‌ناپذیر باشند، آیا چنین تبیین‌هایی امکان‌پذیر هستند؟ چنانکه دیویدسون بیان می‌کند، "دیدگاه‌های مختلف، معنی‌دار هستند، اما به شرطی که نظام هماهنگ مشتری وجود داشته باشد که بر اساس آن، آنها را ترسیم کنیم؛ اما وجود یک نظام مشترک، خط بطلانی است بر این ادعا که دیدگاه‌های مختلف، به طرز

چشمگیری، قیاس‌ناپذیر هستند" (Davidson, 1973, 6). او در ادامه‌ی مقاله‌اش با بسط این دیدگاهش به نظریه‌ای کلی‌تر، در این خصوص صحبت می‌کند که ما چگونه می‌توانیم مراد کسانی را که به زبان‌های دیگری صحبت می‌کنند، فهم کنیم.

او می‌گوید فرض کنید ما این فرض سپیر و ورف را بپذیریم که می‌گویند زبان‌ها بیان‌گر شاکله‌های مفهومی متفاوتی هستند. در این صورت، ترجمه‌ی زبان‌ها به یکدیگر، نوعی آزمون قیاس‌ناپذیری شاکله‌های مفهومی خواهد بود. اگر نتوانیم زبانی را به زبان دیگر ترجمه کنیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که شاکله‌های مفهومی مربوط به هر زبان، به طرز تحویل‌ناپذیری، متفاوت هستند.

نمونه‌هایی مانند مثال قایق بادبانی، به ما کمک می‌کنند تا بفهمیم که فرایند ترجمه چگونه صورت می‌گیرد. نخستین مرحله، توجه به ارتباط میان زبان و باور است. وقتی دوست شما می‌گوید به آن قایق بادبانی زیبا نگاه کن، در نظر او واقعاً آن قایق، قایق بادبانی زیبایی است؛ او به حرفی که می‌زند باور دارد. اگر شما بخواهید بفهمید که او چه می‌گوید، باید باور او را فهم کنید، اما شما باور او را با فهمیدن سخنان او فهم می‌کنید.

بنا بر این، پرسش این است که فرایند فهم را از کجا باید آغاز کنید: از باورهای دوستان یا از سخنان او؟ اگر در زبان دیگری، واژه‌ی خاصی معنای خیلی مبهمی داشته باشد، برای فهم معنای آن تنها راه حل این است که از فهم باورهای دوستان شروع کنید. بر اساس نظر دیویدسون، شما باید با این فرض آغاز کنید که باورهای او شبیه به باورهای شماست. در این صورت، شما در خواهید یافت که دوست شما واژه‌ی قایق بادبانی را به شیوه‌ی دیگری که متفاوت با شیوه‌ی شما در زبان شماست، به کار می‌برد.

وقتی دیگران را به گونه‌ای تفسیر کنیم که باعث بیشتر شدن اتفاق نظر میان ما و آنها شود، نه به گونه‌ای که آنها را نامعقول یا درک‌ناپذیر تلقی کند، از اصلی پیروی خواهیم کرد که دیویدسون آن را *اصلِ حُسنِ ظنّ* (Principle of Charity) می‌نامد. ما با به کار بردن این اصل، اگر در موقعیتی شبیه به موقعیت دیگران باشیم، باور به چیزی که دیگران باور دارند را باوری معقول جلوه خواهیم داد. دیویدسون بر این باور است که اگر بخواهیم دیگران را فهم کنیم، این اصل، ضروری است نه اینکه صرفاً یک انتخاب باشد. بدون اینکه معیاری برای اتفاق نظر داشته باشیم، حتی نخواهیم توانست بفهمیم که اختلاف نظر داریم (Davidson, 1984, 153).

از آنجا که ما همواره نیاز به زمینه‌ی مشترکی داریم تا بگوییم که دو دیدگاه از چه جهاتی با یکدیگر متفاوت هستند، هرگز نمی‌توانیم با قاطعیت حکم کنیم که دیدگاه‌ها قیاس‌ناپذیر اند. به زعم دیویدسون، خود تعبیر شاکله‌های مفهومی قیاس‌ناپذیر - چه مبتنی بر زبان باشد یا مبتنی بر فرهنگ یا پارادایم‌های تبیینی یا هر چیزی دیگری - مفهومی نامنسجم است.

۵. ۱. دو رویکرد نئو-دیویدسونی نسبت به قیاس‌ناپذیری

در سال‌های اخیر، دو اثر درخصوص مبانی فلسفه‌ی تطبیقی و پژوهش‌های میان‌فرهنگی منتشر شده‌اند که نشان می‌دهند مباحث مربوط به قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی بسیار پیچیده هستند. بو مو (Bo Mou) در کتابش با عنوان *Cross-Tradition Engagement in Philosophy: A Constructive Engagement Account*، که در سال ۲۰۲۰ منتشر شده است، نظریه‌ی *توافق زیربنایی* (underlying agreement) دیویدسون را بسط می‌دهد که بر اساس آن، برای فهم دیدگاه‌های مختلف، باید از قبل، چنین توافقی وجود داشته باشد. از نظر مو، حتی زمانی که افراد با یکدیگر اختلاف نظر دارند، "درباره‌ی همان چیزی صحبت می‌کنند و به همان چیزی اشاره می‌کنند که نسبت به آن، اتفاق نظر دارند" (Mou, 2020, 113).

بو مو ابراز می‌کند که شخصی را در نظر بگیرید که درباره‌ی شیء واحدی به شیوه‌های مختلفی سخن می‌گوید. به عنوان نمونه اگر من بگویم که باراک اوباما رئیس‌جمهور ایالات متحده بود، من اشاره می‌کنم به اوباما به عنوان یک شخص به‌طور کلی، و در عین حال، به جایگاه ویژه‌ی او در گذشته به عنوان رئیس‌جمهور نیز اشاره می‌کنم. اگر چه من درباره‌ی اوباما از دو جهت سخن می‌گویم اما می‌فهمم که او یک شخص بیشتر نیست. بدون چنین فهمی که مو آن را معیار *شناخت یک فرد در کلیت*^۱ می‌نامد، وقتی جنبه‌های مختلف اوباما را بیان می‌کنم یا آن نام را چند بار به کار می‌برم، نخواهم توانست بفهمم که درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گویم. مو استدلال می‌کند که این معیار، معیاری "پیش‌تئوریک" (pre-theoretic) است بدین معنی که این معیار، نحوه‌ی تفکر و گفتگوی روزمره‌ی ما درباره‌ی اشیاء را بازنمود می‌کند نه اینکه نتیجه‌ی بحث فلسفی خاصی باشد. این نه تنها به ما کمک می‌کند که بفهمیم خودمان درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوییم، بلکه همچنین باعث می‌شود ارتباط معنی‌داری با دیگران شکل بگیرد. ممکن است کسی چیزی را به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ی ما توصیف می‌کند، با وجود این ما همچنان خواهیم توانست منظور او را بفهمیم. به نظر مو، این معیار برای اشیاء فیزیکی در جهان پیرامون ما و حتی برای خود جهان طبیعی به کار می‌رود. همچنین از این معیار می‌توان هنگام بحث کردن درباره‌ی چیزهای انتزاعی‌تری مانند متون یا مباحث فلسفی نیز استفاده کرد. وقتی میان سنت‌های فلسفی‌ای که به لحاظ فرهنگی متمایز هستند مقایسه می‌کنیم، شاید تصور کنیم که افرادی که متعلق به این سنت‌ها هستند درباره‌ی واقعیاتی سخن می‌گویند که تفاوت اساسی با یکدیگر دارند. اما با توجه به معیاری که بیان شد، مو بر این باور است که این تفاوت فقط در ظاهر چنین است. او می‌نویسد:

1. same-object-whole-recognizing

در موارد متعدد، چیزهایی را بررسی می‌کنیم که به‌ظاهر متفاوت از یکدیگر اند اما بعداً کاشف به عمل می‌آید که آنها جنبه‌ها یا سطوح مختلفی از یک موضوع مهم‌تر هستند؛ مباحث منحصر بفردی که به‌نوبه‌ی خود در سنت‌های مختلف به نظر می‌رسند متفاوت از یکدیگر باشند، در واقع، به جنبه‌ها، سطوح یا ابعاد متمایزی از یک بحث کلی‌تری اشاره دارند که در پژوهش فلسفی به یکدیگر مرتبط می‌شوند، بویژه از یک نقطه‌نظر فلسفی گسترده‌تر یا برتر (Ibid, 52).

تیین دیگری از قیاس‌ناپذیری را می‌توان در بنیادهای فلسفه‌ی تطبیقی و بینا فرهنگی (۲۰۱۶)، نوشته‌ی لین ما و جاپ وِن براکل ملاحظه نمود. بر اساس دیدگاه ایشان، برای اینکه ارتباط میان فرهنگی معنی‌داری شکل بگیرد، لازم نیست به جهان مشترک واحدی متوسل شویم. افرادی که متعلق به فرهنگ‌های مختلف هستند برای توصیف محیطی که در آن زندگی می‌کنند، از شاکله‌های مفهومی متفاوتی استفاده می‌کنند بدون اینکه لازم باشد بگوییم ما درباره‌ی جهان "واحدی" سخن می‌گوییم. چنانکه لین ما و ون براکل ابراز می‌کنند، "در پاسخ به این پرسش که اینکه دو نفر چیزی یا چیزهایی را به صورت واحدی می‌بینند به چه معنی است، هیچ پاسخ مستقلی که بر اساس زمینه و طرح مفهومی خاصی باشد وجود ندارد" (Ma & van Brakel, 2016, 147).

از آنجا که افراد متعلق به فرهنگ‌های مختلف در ارتباطات متقابلشان با یکدیگر، "از هر زمینه‌ی مشترکی که ممکن باشد، استفاده خواهند کرد"، بنا بر این، برقراری ارتباط موفقیت‌آمیز امکان‌پذیر است (Ibid, 148). وقتی این افراد برای اولین بار با یکدیگر مواجه می‌شوند، ممکن است شباهت‌هایی در نحوه واکنش فرهنگ‌های خود به محیط مشترکشان ملاحظه کنند. اگر این افراد بخواهند یکدیگر را بفهمند، باید با استفاده از این شباهت‌های خانوادگی، ارتباطات بیشتری را رقم بزنند. اما افراد متعلق به سنت‌های مختلف ممکن است شباهت‌های متفاوتی را دریابند و آنها را به شیوه‌های مختلفی بیان کنند. و هر چه این افراد با زبان‌های یکدیگر بیشتر آشنا شوند، در خواهند یافت که در تصوراتی که آنها از جهان دارند، تفاوت‌های بی‌شماری می‌توان ملاحظه نمود.

بر طبق نظر لین ما و ون براکل، چالش اصلی در خصوص برقراری ارتباطات میان فرهنگی، نه از قیاس‌ناپذیری زبان‌شناختی بلکه از "الزام‌های حاشیه‌محور" "center-periphery forces" نشأت می‌گیرد - یعنی نفوذی که یک گروه سیاسی در یک منطقه، روی اقلیت، اعمال می‌کند. در عصر جهانی‌شدن، گروهی که بر جایی مستولی است، برای اینکه به رشد اقتصادی شتاب دهد، و بتواند کنترل بیشتری روی آموزش و پرورش داشته باشد، و توان استعماری‌اش را بیشتر کند، باید زبان را استانداردسازی کند (Ibid, 209). این استانداردسازی، به رشته‌های دانشگاهی، از جمله علوم انسانی، نیز سرایت می‌کند. بنا بر این، چنانکه لین ما و ون براکل می‌نویسند، امروزه "هیچ فیلسوفی در آفریقا یا چین (یا اروپا و آمریکا) نمی‌تواند آزادانه و مستقل از شاکله‌های مفهومی

اروپایی، تأمل فلسفی داشته باشد". فهم مفاهیم سنت‌های دیگر نه تنها به معنای یافتن مدل تفسیری مناسبی خواهد بود بلکه همچنین مقاومت در برابر تمایل برای یکسان‌سازیِ گفتمان فلسفی غالب را نیز در بر خواهد گرفت.

۲.۵. ارزیابی کشیدن اصل همدلی (the principle of charity)

بحث‌های مختلفی پیرامون اصل حُسن ظنّ دیویدسون صورت گرفته است. اگر این صحیح باشد که زبان و باور با یکدیگر در ارتباط هستند، بنا بر این باید چیزی درباره‌ی باورهای طرف مقابلمان بدانیم تا بتوانیم سخنش را فهم کنیم. اما آیا این نظر دیویدسون درست است که می‌گوید ما باید میان باورهای طرف مقابل و باورهای خودمان، "اتفاق نظر گسترده‌ای" را فرض بگیریم؟ اصل حُن ظنّ ممکن است ما را سوق دهد به اینکه "خیلی سریع، باورهایی که عجیب و غریب هستند را منطقی جلوه دهیم (Taylor, 2011, 34). اگر کسی چیزی بگوید که من نتوانم فوراً مرادش را بفهمم، و با این تصور که اگر به جای او بودم چه باوری می‌داختم، به سخن او واکنش نشان دهم، در این صورت ممکن است در معرض سوءبرداشت قرار بگیرم یعنی سخن کسی را که در واقع، من نیستم، بد بفهمم. دشوار بودن فهم دیگری بدین دلیل است که مستلزم بازنگری طرز فکر ما نسبت به چیزهای مختلف است. به نظر می‌رسد که اصل حُسن ظنّ، جایی برای بسط افق‌های فکری خود ما باقی نگذارد. هدف از مواجهه با سنت‌های دیگر، این است که چیز تازه‌ای فرابگیریم، اما اصل حُسن ظنّ مانع از تحقق این هدف خواهد شد (Hansen, 1985, 421).

بدین دلیل، برخی استدلال کرده‌اند که اصل حُسن ظنّ باید با اصل دیگری تکمیل شود: اصل انسانیت (the principle of humanity). بر اساس این اصل، ما برای فهم سخنان کسی که به زبان دیگری صحبت می‌کند لازم نیست به آنها باورهایی نسبت دهیم که از نظر ما درست هستند، بلکه باورهایی را به آنها نسبت می‌دهیم که با توجه به پس‌زمینه‌ی آنها از نظر خودشان باورهای معقولی هستند (Hansen, 2014, 79). اگر ما در همه‌ی باورها، امیال و دیگر حالت‌های روحی دیگران، آنگونه که فرهنگ آنها نشان می‌دهد، خود را سهیم بدانیم، در این صورت، اساساً باور داشتن ما چه معنایی خواهد داشت؟ برای چنین فهمی باید از پس‌زمینه‌ی خودمان به عنوان قیاسی برای پس‌زمینه‌ی دیگران استفاده کنیم. از این منظر، مقایسه‌ی میان فرهنگ یا سنت دیگر با فرهنگ یا سنت خودمان، زمانی موفق است که الگوی باورها، امیال و جهانی که به آنها نسبت می‌دهیم، تا آنجا که ممکن است باید شبیه به ما باشد. چنین مقایسه‌ای به ما این اجازه را می‌دهد که شرایط مختلفی را که در آنها گفتگو شکل می‌گیرد، به‌درستی نشان دهیم.

برخی دیگر بر این باور اند که حتی اصل انسانیت نیز برای اینکه تفاوت فرهنگی را در نظر بگیرد، لازم است جرح و تعدیل شود. از آنجا که فهم، اغلب، فهم برای ما است، لازم است که تا

حدی، برای تبیین فرهنگ‌های دیگر، ما از خودمان به عنوان الگو استفاده کنیم. با وجود این، در فهمیدن دیگران، باید آماده‌ی واکنش‌های فرهنگی مختلف نسبت به زمینه‌های شکل‌گیری باورها و الگوهایی باشیم که متفاوت از ما هستند. یکی از پژوهشگران مطالعات تطبیقی می‌نویسد، "وقتی همه‌ی قطعه‌ها را کنار یکدیگر قرار می‌دهیم، تصویر بدست‌آمده می‌تواند تصور ما را از تنوعی که در انسانیت ملاحظه می‌شود، بسط دهد" (Wong, 1984, 113).

۶. دفاع مک‌اینتایر از ترجمه‌ناپذیری نسبی (Partial intranslatibility)

مک‌اینتایر مخالفت دیویدسون با قیاس‌ناپذیری را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که این دیدگاه با وضعیت تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن، فرایند فهم، شکل می‌گیرد، بسیار فاصله دارد. زبان‌ها اغلب توسط جوامع خاصی که در دوره‌های خاصی زندگی می‌کنند، به کار گرفته می‌شوند. در نتیجه، تنها کمکی که آنها به ما می‌کنند این است که باورهای خاص آن جوامع را منعکس می‌کنند. این باورهای عموماً مشترک است که ممکن است ترجمه‌ناپذیر و در نتیجه، قیاس‌ناپذیر باشند.

مک‌اینتایر به داستان دومین شهر بزرگ ایرلند جنوبی اشاره می‌کند: کاتولیک‌ها از تعبیر "Doire Columcille" برای تأکید بر پیوستگی این مکان با قدیس کلمبا در قرن ششم میلادی استفاده می‌کردند، اما پروتستان‌ها نام "Londonderry" را برای سکونتگاه خود در همان مکان در قرن هفدهم انتخاب کردند تا به ریشه‌های تاریخی خود در انگلستان اشاره کنند. از آنجا که این دو گروه با یکدیگر نزاع داشتند، اگر از میان این دو نام، یکی را انتخاب می‌کردند، به معنای هویت دادن به یک گروه و انکار اعتبار نام گروه دیگر می‌بود (MacIntyre, 1988, 378-9).

نمونه‌های فراوان دیگری نیز می‌توان مطرح نمود. نام‌های "Noble Sanctuary" و "Temple Mount" را ملاحظه کنید که ترجمه‌های انگلیسی نام‌هایی هستند که مسلمانان و یهودیان برای مکان مقدس واحدی در اورشلیم، به کار می‌برند. در نظر مک‌اینتایر، چنین نام‌های مختلفی، اشاره به واقعیت‌های متمایزی دارند. چنانکه او اشاره می‌کند، در چنین مواردی، از زبان به‌گونه‌ای استفاده می‌شود که "سهیم شدن در کاربرد آن، به معنای پیش‌فرض گرفتن کیهان‌شناسی خاصی باشد، و نیز به معنای پیش‌فرض گرفتن نسبت میان قانون و آداب و رسوم خاصی با نظم کیهانی، و نیز به معنای پیش‌فرض گرفتن توجیه روابط فردی خاصی با جامعه، و هر دوی اینها با عرصه و چشم‌انداز خاصی، می‌باشد" (Ibid, 7).

آنگاه که تلاش می‌کنیم تا نامی را که توسط گروه خاصی به کار می‌رود به زبان دیگری ترجمه کنیم، به اهمیت این پیش‌فرض‌هایی که از لحاظ زبان‌شناختی، تثبیت شده‌اند، پی می‌بریم. اگر بخواهیم مفهوم آن نام را در شرایط کامل خودش فهم کنیم، باید باورهای آن جامعه را

بپذیریم یا دست‌کم فهم دقیقی از باورهای آن جامعه داشته باشیم. اما در این صورت نخواهیم توانست آن نام را به زبان جامعه‌ی دیگری ترجمه کنیم، چرا که آن جامعه‌ی دیگر نیز خودش را متعهد به مجموعه‌ای از باورها می‌داند. بنا بر این، بدون فهم باورهای یک گروه، راهی برای فهم اصطلاحات آنها وجود ندارد.

بر طبق نظر مک‌اینتایر، این دیدگاه که هیچ چیز ترجمه‌ناپذیر نیست، دیدگاهی اساساً مدرن است. این تصور، از این واقعیت ناشی می‌شود که زبان‌هایی مانند زبان انگلیسی قرن بیست و یکمی، ذاتاً چندملیتی هستند. این زبان‌ها تعهد چندانی به باورهای مشترکی ندارند که بر اساس آن باورها می‌توانستیم کسانی که به زبان‌های گذشته صحبت می‌کردند را از غیر آنها متمایز کنیم. وقتی ترجمه‌ی متون فلسفی مهم گذشته را مطالعه می‌کنیم، به احتمال زیاد، توجهی به باورهای جوامعی که این متون اساساً برای آنها نوشته شده بودند، نخواهیم داشت.

مک‌اینتایر شیوه‌ای را که بر اساس آن، متون فرهنگ‌های گذشته را مطالعه می‌کنیم، با شیوه‌ی نگاهمان به هنر، مقایسه می‌کند. وقتی شما از موزه‌ای در شهر مهمی بازدید می‌کنید، اشیاء مختلفی را مشاهده می‌کنید - تابلوهای نقاشی، مجسمه‌ها، کتیبه‌های زینتی، اشیاء تزئینی و فرش‌های زینتی - که مقابل دیدگان شما به نمایش گذاشته شده‌اند. اما تجربه‌ی شما از این آثار به هیچ وجه نمی‌تواند مانند تجربه‌ی افراد جامعه‌ای باشد که این آثار هنری را به وجود آورده‌اند: برخی از آنها در مسابقات مختلف استفاده می‌شدند، برخی دیگر برای عبادت و برخی دیگر به عنوان کفن‌هایی استفاده می‌شدند که باز نمود تصور خاصی از مرگ هستند، و امثال اینها. اگر صنایع دستی فرهنگی در حال و هوای قرن بیست و یکم به نمایش گذاشته شوند، بسیاری از مشاهده‌گران نخواهند توانست باورهای خاصی که انگیزه‌ای برای خلق آنها بوده‌اند را درک کنند. اگر بخواهیم معنای واژه‌هایی که توسط افراد جامعه‌ی دیگری استفاده می‌شوند را فهم کنیم، به همان اندازه که به زبان خودمان تسلط داریم باید به زبان آنها نیز تسلط داشته باشیم: "به بیان دیگر، باید مانند نوزادی شویم که این زبان را به عنوان زبان دوم فرا بگیرد" (Ibid, 374). تنها با مسلط شدن به زبان جدید خواهیم توانست کل مجموعه‌ی باورهای موجود در آن زبان را فهم کنیم. مک‌اینتایر این فرایند را با یک انسان‌شناس مقایسه می‌کند که در جامعه‌ی بیگانه‌ای زندگی می‌کند و به تدریج، سبک زندگی آنها را به خود می‌گیرد. اما حتی در این مرحله، فردی که دوزبانه است تصدیق می‌کند که واژه‌های خاصی از زبان دیگر را نمی‌تواند به زبان خودش ترجمه کند، چرا که این دو زبان، در باورهای اساسی‌ای که در پس این واژه‌ها هستند، اشتراک ندارند. در این صورت، همواره بخشی از جامعه، غیر قابل دسترس خواهد بود.

۶.۱. ارزیابی رویکرد مک‌اینتایر: سنجش ناپذیر یا نامتناسب؟

مک‌اینتایر نیز از انتقادات، بی‌نصیب نمانده است. اگر کسی که نسبت به زبان و فرهنگ خاصی مسلط شده، می‌تواند هر آنچه را که مرتبط با "Temple Mount" و "Doire Columcille" است بفهمد، چرا فرد دیگری نیز که هم‌فرهنگ اوست نتواند تا حدی این اصطلاحات را بفهمد؟ توجه به نقش بالقوه‌ی "دوزبانه‌ها" در ترجمه، چرا باید چنین تصور کنیم که فهم باورهای جامعه‌ی دیگر امکان‌پذیر نیست؟ وقتی مک‌اینتایر می‌گوید که نحوه‌ی کاربرد یک اصطلاح در یک جامعه، با نحوه‌ی استفاده‌ی آن اصطلاح در جامعه‌ای دیگر، "سنجش‌ناپذیر" است، به نظر می‌رسد که همواره چنین خواهد بود. اما فرض کنید که دو جامعه برای فهم یکدیگر، تصمیم بگیرند که بر اختلافاتی که در باورهایشان دارند، فائق آیند. در این صورت، به نظر می‌رسد این امکان وجود خواهد داشت که در آینده، زبان آنها بقدری تکامل پیدا کند که بتواند این تفاوت‌ها را در نظر بگیرد. از این رو، برخی از منتقدان مک‌اینتایر، ترجیح داده‌اند به جای اصطلاح *سنجش‌ناپذیر* (Incommensurable)، از اصطلاح *نامتناسب* (incommensurate) استفاده کنند (McLeod, 2009, 27-31). اصطلاحاتی که اکنون نامتناسب هستند، ممکن است از طریق گفتگوی دلسوزانه، متناسب شوند. پژوهشگران و نظریه‌پردازان مطالعات تطبیقی در طراحی و تحقق چنین گفتگویی، نقش بسزایی دارند.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که حتی اگر ما قیاس‌ناپذیری افراطی را نپذیریم، توجه کردن به اینکه سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر ممکن است از جهاتی با سنت و فرهنگ ما تناسب نداشته باشند، کمک خواهد کرد تا ما در پژوهش‌های تطبیقی، شرایط بهتری را تجربه کنیم. توجه به ترجمه‌ناپذیری می‌تواند ما را از این تصور برهاند که ما مفهوم اصطلاحی از سنت یا فرهنگ دیگر را می‌فهمیم صرفاً به خاطر اینکه فهمی از ترجمه‌ی آن اصطلاح به زبان انگلیسی یا زبان فارسی داریم. با مقایسه‌ی اصطلاحات فرهنگ کهن خودمان با اصطلاحاتی در زبان‌هایی که دارای فرهنگ و تمدن فلسفی کهنی هستند، مانند زبان چینی و انگلیسی، به نظر می‌رسد این اصطلاحات برای ما در شرایط یکسان، به یک معنی هستند، و نسبت به یکدیگر قیاس‌پذیر هستند، اگرچه، با تمرکز بیشتر روی این اصطلاحات، تفاوت‌های مختلفی آشکار خواهد شد. بنابراین، هرچند ممکن است ما هرگز فهم کاملی از این امر نداشته باشیم که سنت‌های فرهنگی مختلف چگونه یک اصطلاح خاص را به کار می‌برند، اما دست‌کم می‌توانیم با دقت بیشتری به سخنان و دیدگاه‌های این سنت‌ها گوش فرا دهیم و چیزهایی بیاموزیم.

منابع

کوهن، تامس، (۱۳۹۴). *ساختار/انقلاب‌های علمی*، ترجمه‌ی سعید زیباکلام، انتشارات سمت.

References

- Kuhn, Thomas (1994). *The Structure of Scientific Revolutions*, translated by Saeed Zibakalam, Samt Publications (in Persian)
- Benedict, Ruth, 2006, *Patterns of Culture*, Mariner Books Classics.
- Davidson, Donald (1973). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5–20.
- Davidson, Donald (1984). "Belief and the Basis of Meaning." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York, Oxford University Press, 141–54.
- Hansen, Chad (1985). "Response to Bao Zhiming", in *Philosophy East and West*, 35, 4: 419–24.
- Hansen, Chad, (2014). "Principle of Humanity vs. Principle of Charity" In *Moral Relativism and Chinese Philosophy: David Wong and His Critics*, edited by Yang Xiao and Yong Huang, Albany: State University of New York Press, 71–101.
- Havil, Julian (2012). *The Irrationals: a story of the numbers you can't count on*, Princeton University Press.
- Lloyd, G.E.R. (2007). *Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, New York, Oxford University Press.
- Ma, Lin, and Jaap van Brakel (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- McLeod, Gustavus Alexis (2009). "Moral Personhood in Confucius and Aristotle," PhD diss., University of Connecticut.
- Mou, Bo (2020). *Cross-Tradition Engagement in Philosophy: A Constructive-Engagement Account*, New York, Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1966). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, translated by Walter Kaufmann, New York, Vintage.
- Reding, Jean-Paul (2004). *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking*, Burlington, VT, Ashgate.
- Rosemont, Henry, JR. (1988). "Against Relativism", in the *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, edited by Gerald James Larson and Eliot Deutsch, Princeton University Press.
- Sapir, Edward (1949). "The Status of Linguistics as a Science" In *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, edited by David G. Mandelbaum, Berkeley, CA: University of California Press.
- Taylor, Charles (2011). "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes" In *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.
- Wong, David B. (1984). *Moral Relativity*, Berkeley, CA: University of California Press.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Wittgenstein's Philosophy of Language, Realism or Idealism?

Hossein Shaqaqi 

Assistant professor, Department of contemporary intercultural studies, Institute for Humanities and Cultural Studies. Email: h.shaqaqi@ihcs.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(49-73)

Article History:

Receive Date:
02 July 2025

Revise Date:
26 September 2025

Accept Date:
15 October 2025

Published online:
09 February 2026

Abstract

The later philosophy of Ludwig Wittgenstein is interpreted by some commentators as realist, while others regard it as idealist. Each of these camps supports its interpretation by citing specific passages from his works. The first group primarily bases its argument on ideas such as the centrality of ordinary understanding and everyday language in Wittgenstein's philosophy of language. In contrast, the second group emphasizes the primacy of language over any form of theorizing and interprets language as playing a subjective role in his work. Beyond these two camps, a third group of interpreters understands Wittgenstein's thought as neither realist nor idealist. This group argues that Wittgenstein rejects the kind of metaphysical theorizing characteristic of the history of philosophy and therefore cannot be aligned with either idealism or realism. In this paper, after presenting the reasons advanced by all three groups of interpreters, I defend an idealist interpretation based on two main points. The first concerns understanding idealism in Wittgenstein's thought through his notion of family resemblance. The second concerns how idealism can be attributed to Wittgenstein's philosophy in a way that does not conflict with his rejection of metaphysical theorizing.

Keywords:

Wittgenstein, Idealism, Realism, Ontology, Language

Cite this article: Hossein Shaqaqi (2025-2026). Wittgenstein's Philosophy of Language, Realism or Idealism? *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (49-73).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.397925.1006915>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The later philosophy of Ludwig Wittgenstein has been interpreted in markedly different ways. Some commentators regard it as a form of realism, while others understand it as a variety of idealism. Each of these positions is supported by reference to specific passages from Wittgenstein's later works. According to the first group, Wittgenstein should be read as a realist because of his emphasis on ordinary understanding, common sense, and the role of everyday language. By contrast, the second group stresses the primacy of language in Wittgenstein's later philosophy and interprets language as playing a constitutive or subjective role in shaping our understanding of reality.

Beyond these two approaches, a third group of interpreters maintains that Wittgenstein's later philosophy can be classified as neither realist nor idealist. From this perspective, both realism and idealism are metaphysical doctrines, whereas Wittgenstein's later work is explicitly opposed to metaphysical theorizing of the kind traditionally found in the history of philosophy. According to this view, any attempt to situate Wittgenstein within these classical metaphysical categories misconstrues the therapeutic and anti-theoretical aims of his philosophy.

In this paper, after presenting the main arguments advanced by these three groups of commentators, I defend an idealist interpretation of Wittgenstein's later philosophy based on two central claims. First, I argue that idealism, as applied to Wittgenstein, must be understood as a *family resemblance* concept rather than as a unified metaphysical doctrine. Second, I show how idealism can be attributed to Wittgenstein in a way that remains consistent with his rejection of metaphysical theorizing.

A central question raised in the literature is whether Wittgenstein ultimately rejects realism. Commentators have offered two broad answers. On the one hand, philosophers such as Sabina Lovibond, in *Realism and Imagination in Ethics*, argue that Wittgenstein should be understood as a realist. On the other hand, a number of commentators interpret his later philosophy as anti-realist or idealist in orientation.

In general, realism is understood as the view that seeks to minimize the dependence of reality on the human subject. Idealism, by contrast, is characterized by its emphasis on the priority of the subject or the mind in relation to objects and reality. Among those who offer an idealist reading of Wittgenstein's later work are Bernard Williams, G. E. M. Anscombe, and Jonathan Lear. Some of these commentators draw parallels between Wittgenstein's later philosophy and Kantian transcendental idealism. Following the publication of Bernard Williams's influential paper "Wittgenstein and Idealism" (1973), idealist interpretations of Wittgenstein became increasingly widespread.

Nevertheless, a number of prominent philosophers have explicitly rejected the idealist reading of Wittgenstein's later philosophy. Thinkers such as Peter F. Strawson, Norman Malcolm, and Derek Bolton argue against interpreting Wittgenstein as an idealist. Strawson maintains that Wittgenstein is neither a realist nor an idealist but should instead be understood as a social naturalist. Bolton emphasizes the importance of a philosophy of life in *Philosophical Investigations*. Malcolm, for his part, argues that Wittgenstein's references to actual or imaginary cultural diversity undermine any transcendental or idealist interpretation of his philosophy. From Malcolm's perspective, there is no evidence of idealism in Wittgenstein's later thought.

Similarly, Ilham Dilman (2002), Hans-Johann Glock (2007), and Danièle Moyal-Sharrock (2017) reject the claim that Wittgenstein is an idealist. All three authors, either implicitly or explicitly, associate idealism with the view that human subjects are the creators of reality. Glock, in particular, argues that in Wittgenstein's later philosophy there is nothing that is antecedent to truth in a way that would support idealism. According to Glock, the world and its objects exist independently of the human mind, and any idealist interpretation is therefore alien to Wittgenstein's later work.

Glock further maintains that three central aspects of Wittgenstein's later philosophy are incompatible with idealism: the argument against a private language, Wittgenstein's critique of the transcendental idealism of the *Tractatus*, and the pragmatic and anthropological perspective adopted in his later writings. From this standpoint, while human beings create language and culture, their activities take place within a world that is not itself created by them.

Dilman likewise rejects idealist interpretations of Wittgenstein's philosophy. He argues that commentators such as Williams overemphasize similarities between Wittgenstein and Kant while overlooking important differences between their respective philosophical projects. According to Dilman, these differences undermine attempts to classify Wittgenstein as an idealist in any traditional sense.

Moyal-Sharrock also denies that Wittgenstein is an idealist. Although she acknowledges that Wittgenstein understands concepts as projections of human practices onto nature, she insists that nature itself exists independently of the human mind. On her interpretation, nature contains no concepts, systems, or general structures in itself; it simply exists.

In response to both realist and idealist interpretations, some commentators conclude that Wittgenstein's later philosophy stands in opposition to both positions. One reason for this view is that realism and anti-realism alike are metaphysical theories, whereas Wittgenstein consistently resists metaphysical explanation.

Against this background, I argue that an idealist interpretation of Wittgenstein can still be defended if idealism is understood as a family resemblance concept rather than a single, unified doctrine. This understanding allows us to acknowledge the fundamental differences between Wittgenstein's philosophy and traditional forms of idealism, such as Kant's, while still identifying idealist features in his later work. Wittgenstein's idealism, understood in this sense, shares certain characteristics with traditional idealism—most notably, the denial of the complete independence of objects from subjective elements. However, unlike classical idealism, Wittgenstein's approach is grounded in ordinary language and human practices and is not intended to support metaphysical theorizing.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



نمات‌الطاهرین

فلسفه زبان ویتگنشتاین؛ واقع‌گرایی یا ایدئالیسم؟

حسین شقاقی ✉

استادیار گروه مطالعات میان‌فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: h.shaqaqi@ihcs.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

فلسفه متأخر ویتگنشتاین از نگاه بعضی از مفسران واقع‌گرا و از نگاه برخی دیگر ایدئالیستی است. هر یک از این دو دسته مفسران به فقراتی از متن آثار او برای دفاع از تفسیر خود استناد می‌کنند. استناد دسته اول عمدتاً بر ایده‌هایی چون محوریت فهم عرفی و زبان روزمره است. در مقابل، دسته دوم بر محوریت و تقدم زبان بر هرگونه نظریه‌پردازی استناد می‌کنند، افزون بر این که این دسته از متفکران زبان را همچون هویتی سوژکتیو تفسیر می‌کنند. در مقابل این دو دسته مفسران، مفسرانی دیگر اندیشه ویتگنشتاین را نه واقع‌گرا و نه ایدئالیستی تفسیر کرده‌اند. دلیل این دسته از مفسران اخیر این است که ویتگنشتاین با هرگونه نظریه‌پردازی متافیزیکی به شکل مرسوم تاریخ فلسفه مخالف است، و از این رو نمی‌توان او را با هیچ یک از دو دیدگاه ایدئالیسم و واقع‌گرایی موافق دانست. در اینجا با بیان دلایل هر یک از این سه گروه مفسران در نهایت با توجه به دو نکته از تفسیر ایدئالیستی دفاع کردیم. نکته اول مربوط است به اینکه در اطلاق عنوان ایدئالیسم به اندیشه ویتگنشتاین، ایدئالیسم را باید مطابق با ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین فهمید. نکته دوم مربوط است به این که چگونه باید ایدئالیسم را به اندیشه ویتگنشتاین نسبت دهیم تا با مخالفت او با نظریه‌پردازی متافیزیکی متعارض نباشد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۷۳-۴۹)

تاریخ دریافت:

۱۱ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۴ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۳ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

ویتگنشتاین، ایدئالیسم، واقع‌گرایی، هستی‌شناسی، زبان

واژه‌های کلیدی:

استناد: شقاقی، حسین (۱۴۰۴). فلسفه زبان ویتگنشتاین؛ واقع‌گرایی یا ایدئالیسم؟. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۷۳-۴۹).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.397925.1006915>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

یکی از مسائلی که در برابر فلسفه متأخر ویتگنشتاین وجود دارد، و ادبیات وسیعی در باب آن نگاشته شده است، نسبت فلسفه زبانی او با دوگانه تاریخی ایدئالیسم و واقع‌گرایی است. مفسران و منتقدان ویتگنشتاین در مواجهه با این مسأله با هم اختلاف دارند. از آنجا که در باب ایدئالیسم و واقع‌گرایی تعاریف یکسانی که نزد همه این مفسران و منتقدان مقبول باشد وجود ندارد، از این رو مسلماً پاسخ به این مسأله نیازمند دقت بر روی اصطلاحات خود این دوگانه است.

تعریف واقع‌گرایی و ایدئالیسم با دو اصطلاح فلسفی مهم دیگر نسبتی عمیق دارند: سوژه و ابژه. تعاریف واقع‌گرایی و ایدئالیسم - همانطور که بیان شد - تفاوت‌های متعددی دارند، ولی عمدتاً بر سر این توافق دارند که هر قدر در بین دو گانه سوژه و ابژه به محوریت اولی متمایل شویم به ایدئالیسم، و هر قدر به محوریت دومی متمایل شویم به واقع‌گرایی نزدیک می‌شویم. مسلماً این مطلب نه تعریفی از ایدئالیسم و واقع‌گرایی به دست می‌دهد و نه حتی تصویری مبهم تا به مدد آن بتوان اندیشه متأخر ویتگنشتاین را ذیل یکی از این دوگانه گنجانند. از این رو بهتر است مسأله را با تمرکز بر هر یک از این دوگانه به نوبت بررسی کنیم.

پس از بررسی چپستی این دوگانه، به نوبت تفاسیری را مرور و ارزیابی می‌کنیم که از گرایش ویتگنشتاین به هر یک از این دوگانه دفاع کردند، به علاوه تفسیری که از مخالفت ویتگنشتاین نسبت به هر دو آنها دفاع می‌کند. نهایتاً از تفسیر ایدئالیستی دفاع خواهیم کرد، با این قید که در اینجا اصطلاح ایدئالیسم را باید در قالب دیگر ایده‌های ویتگنشتاینی فهمید.

۲. چپستی واقع‌گرایی، به مثابه بدیل ایدئالیسم

به طور سنتی واقع‌گرایی در برابر ایدئالیسم محسوب می‌شود. اما این جمله تعریف و تصویر به قدر کفایت روشنی از واقع‌گرایی به دست نمی‌دهد، مخصوصاً اگر چپستی خود ایدئالیسم چندان بر ما روشن نباشد. قرائت‌های متنوعی از واقع‌گرایی وجود دارد از جمله این که:

«(۱) جهان مستقل از اندیشه‌ی بشری وجود دارد.» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

تعریف فوق مبتنی بر ایده‌ای هستی‌شناختی است، بدین مضمون که وجود جهان وابسته به این نیست که ما انسان‌ها به جهان می‌اندیشیم یا خیر. جهان هست، چه انسانی به آن بیانده‌شد و چه هیچ فردی بدان نیاندیشد. این نوع واقع‌گرایی با تصویر عرفی و نیز علمی مقبول از وضع بشر در جهان تا حد زیادی سازگار است، ما امروزه در علوم پذیرفته‌ایم که جهان میلیون‌ها سال پیش از پیدایش انسان وجود داشته است.

«(۲) بین معرفت صادق و جهان، مطابقتی وجود دارد: یعنی همان نظریه‌ی صدق موسوم به آینه‌ای^۱، که تز هم‌ریختی^۲ نمونه‌ای از آن است.» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

نظریه آینه‌ای صدق عبارت است از این ایده که ذوات واقعی‌ای به نحو مستقل وجود دارند و باورها و ایده‌ها و کلمات ما باید با آنها مطابق باشند. (Erickson 2004: 329) در این نظریه قلمرو واقعیت (یا ابژه یا جهان) مستقل از قلمرو نظام مفهومی (یا سوژه یا ذهن) موجود است و قلمرو دوم باید قلمرو نخست را بدون تحریف به تصویر بکشد. طبق این نظریه قلمرو دوم باید مطابق با قلمرو نخست باشد و از این رو آن را می‌توان بیانی از نظریه انطباقی صدق دانست که بر اساس آن باورهای ما به شرطی صادق‌اند که با واقعیت مستقل از ذهن (سوژه یا نظام مفهومی یا معرفتی ما) مطابق باشند. یکی از مصادیق نظریه مذکور، تز هم‌ریختی است که ادعای آن این است که «در یک سطح مبنایی همواره یک هم‌ریختی بین زبان، اندیشه، و جهان وجود دارد. این هم‌ریختی برای تمامی انسان‌ها صادق است، دست‌کم در باب مفاهیم به اصطلاح مبنایی؛ مثل رنگ‌های مبنایی و عواطف مبنایی.» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

«(۳) چیزی می‌تواند صادق یا کاذب باشد حتی اگر کشف صادق یا کاذب بودن آن، اساساً ناممکن باشد. (مثل این قضیه که در روز اول ژانویه سال ۱۰۶۶ میلادی در منطقه‌ای که اکنون منهتن (نیویورک) نامیده می‌شود، باران باریده است. در این مورد، مخالفت با واقع‌گرایی، ضدواقع‌گرایی^۳ نیز نامیده می‌شود.)

«(۴) در باب اینکه جهان چگونه است، دقیقاً (= حداکثر و حداقل) یک توصیف صادق و کامل وجود دارد (واقع‌گرایی متافیزیکی).» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

مواضع فوق ابعادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارند و از این رو واقع‌گرایی در هر یک در این تعاریف ابعادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خواهد داشت.^۴ بعضی از فیلسوفان واقع‌گرایی را در نسبت با ذهن و فعالیت‌های ذهنی انسان و بازنمودهای آن، از جمله فرهنگ و چارچوب‌های فرهنگی تعریف می‌کنند و واقع‌گرایی را حاکی از این می‌دانند که واقعیت‌های

1. mirror theory of truth
2. isomorphism
3. anti-realism

۴. یکی دیگر از ابعاد واقع‌گرایی، واقع‌گرایی به لحاظ معنا است؛ با عنایت به این مسأله که آیا معانی کلمات/جملات زبان در جایی (جهان فیزیکی یا جهان انتزاعی افلاطونی) وجود دارند یا خیر. بحث در باب مسأله مهم اخیر مجال مستقل می‌طلبد ولی اجمالاً می‌توان گفت ویتگنشتاین متاخر در برابر مسأله «معنا» موضعی واقع‌گرایانه ندارد. او نه وجود معنا را در جهانی افلاطونی مفروض می‌گیرد و نه معنای کلمات را با ارجاع آنها به جهان فیزیکی خلط می‌کند. بلکه معنا از نگاه او وابسته به بافت (context) کاربرد کلمه/جمله است و لذا معنا هویتی هستی‌شناختی و از واقعیت‌های جهان نیست. (رک: canfield 1996: 118-119 & 125-129)

مستقل از چارچوب‌های فرهنگی و زبانی و فعالیت‌های معرفتی انسان، و به طور کلی واقعیت مستقل از سوژه انسانی وجود دارد.

مثلاً جان سرل می‌گوید: «واقع‌گرایی این است که اشیاء به نحوی وجود دارند که منطقیاً مستقل از همه بازنمودهای انسانی است.» (Searle 1995: 155) و او بلافاصله برای پرهیز از این که در خود این تعریف یک فعالیت انسانی (از جمله فعالیت معرفتی و ارجاع دادن) مداخله نکند، اضافه می‌کند: «واقع‌گرایی نمی‌گوید اشیاء چگونه وجود دارند، بلکه صرفاً می‌گوید آنها به نحوی هستند. و مقصود از «اشیاء» در دو جمله اخیر اعیان مادی یا حتی [صرفاً] اعیان نیست. «اشیاء» [در این جملات] چیزی شبیه «it» در جمله «it is raining» [باران می‌بارد] است، و یک عبارت ارجاع‌دهنده نیست.» (Searle 1995: 155) در مقابل این تعریف، تعریف پاتنام از واقع‌گرایی شایان توجه است که در آن به خلاف سرل، بحث از چگونه بودن جهان را در تعریف واقع‌گرایی حذف نمی‌کند، بلکه می‌گوید واقع‌گرایی این «چگونگی» را واحد و نیز مستقل از ذهن آدمی مفروض می‌گیرد، اما از آنجا که هر حکمی در باب چگونگی جهان و اشیاء وابسته به یک سوژه است، واقع‌گرایی را مستلزم یک چشم‌انداز یا یک سوژه مطلق بیرون از انسان؛ یک سوژه خداگونه تعریف می‌کند و به همین سبب آن را رویکردی برون‌گرا^۱ می‌نامد. (Putnam 1981: 49)

دو تعریف بالا بسیار شایان تأمل‌اند. دقت دو فیلسوف مذکور در تعریف واقع‌گرایی و جایگاه سوژه حاکی از این است که تا چه حد تعریف –و از آن بیشتر التزام به– واقع‌گرایی دشوار است. در اینجا واقع‌گرایی به این معنای بسیار خام نیست که «چنین نیست که همه چیز توهم و خیال باشد» بلکه در اینجا سخن از حدود نقش سوژه انسانی و نسبت آن با واقعیت است، و واقع‌گرا سعی دارد وابستگی واقعیت به سوژه انسانی را به حداقل ممکن برساند، و این کار را یا باید با محدود کردن مصداق واقعیت (در تعریف سرل) انجام داد و یا از طریق وارد کردن یک سوژه غیرانسانی مطلق (در تعریف پاتنام). نتیجه نامطلوب تعریف نخست این است که در عین این که به واقعیت مستقل از ذهن باور دارد، اما راهی را برای ارتباط دادن معرفت با این واقعیت مستقل نمی‌گشاید. نتیجه نامطلوب تعریف دوم از واقع‌گرایی این است که بین مفاهیم و مقولاتی که ما به واقعیت نسبت می‌دهیم و نحوه تقسیم‌بندی خود واقعیت، مطابقتی را مفروض می‌گیرد که تبیین فلسفی آن –اگر ممکن باشد– دشوار است.

بنابراین نمی‌توان گفت: هر آن کس که با واقع‌گرایی (به مثابه یک موضع فلسفی) مخالف باشد (اعم از نسبی‌گرا یا ایدئالیست یا ...) لزوماً واقعیت را انکار می‌کند و به هیچ واقعیتی باور ندارد و از این

1. externalist

رو مجاز نیست کلمه واقعیت یا امر واقع^۱ را به کار ببرد. مثلاً ممکن است مخالف واقع‌گرایی این قضیه را که «نزدیک‌ترین فاصله بین دو نقطه یک خط مستقیم است» بپذیرد و صدق آن را تأیید کند، ولی آن را درون چارچوب ارجاعی خاصی (هندسه اقلیدسی) صادق و واقعی می‌داند و نه به شکل مطلق. (رک: Krausz 2017: 195) ممکن است مخالف واقع‌گرایی واقعیت را وابسته به سوژه (فردی یا جمعی) انسانی تعریف کند و از آنجا که سوژه‌ها متعدّداند، نمی‌توان از واقعیت واحد همه‌شمول^۲ و مطلق سخن گفت.

آیا می‌توان ویتگنشتاین را مخالف واقع‌گرایی دانست؟ مفسران ویتگنشتاین به مسأله نسبت ویتگنشتاین با واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی^۳ پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند: (الف) مفسرانی که او را واقع‌گرا می‌دانند و (ب) مفسرانی که او را ضدواقع‌گرا می‌دانند. دسته اول کمتر شناخته‌شده و مشهوراند. مثلاً سابینا لویبوند^۴ در کتاب *واقع‌گرایی و تخیل در فلسفه اخلاق* به نفع واقع‌گرایی ویتگنشتاینی در فلسفه اخلاق استدلال می‌کند. او به این جمله معروف از ویتگنشتاین در کتاب *اشاراتی در باب مبانی ریاضیات* استناد می‌کند: «تجربه‌گرایی نه، و با این حال واقع‌گرایی در فلسفه، این دشوارترین چیز است» (Wittgenstein 1978: 325, § 23) اما در اینجا باید دقت داشته باشیم که مفسری که ویتگنشتاین را واقع‌گرا می‌خواند، واقع‌گرایی و عینیت (در برابر ذهنیت) را چگونه تفسیر می‌کند. خود لویبوند عینیت را با بین‌الذهانی بودن^۵ (یا توافق همگانی) یکی می‌داند. (رک: Richter 2020 & Lovibond 1983: 42) بنابراین، واقع‌گرایی او، با تعاریف متعارفی که از واقعیت وجود دارد و پیشتر به برخی از آنها اشاره شد، فاصله دارد.

همچنین به نظر بعضی از مفسران نمی‌توان جمله نقل شده را (جمله‌ای که لویبوند از ویتگنشتاین نقل می‌کند) نشان‌دهنده تأیید واقع‌گرایی فلسفی از سوی ویتگنشتاین دانست. مثلاً کورا دایموند مدعی است لویبوند از بستر و بافتی که ویتگنشتاین در آن صحبت می‌کند غافل است. به نظر دایموند واقع‌گرایی در این جمله ویتگنشتاین، به معنای واقع‌گرایی فلسفی نیست بلکه صرفاً یک معنای عرفی است. استدلال دایموند این است که این جمله در کنار بعضی دیگر از اشارات ویتگنشتاین در اعتراض به این ایده ارائه می‌شود که برای واقع‌گرا بودن و پرهیز از ابهام‌گرایی^۶ درباره ریاضیات (یا درباره حواس، اعیان فیزیکی و غیره) باید موضوع مسأله‌مان را به موضوعی تجربی

1. fact
2. universal
3. anti-realism
4. Sabina Lovibond
5. intersubjectivity
6. obscurantism

تقلیل دهیم. ویتگنشتاین می‌گوید دشوار است که در فلسفه واقع‌گرا بود بدون این که به چنین تقلیلی تن داد. کورا دایموند می‌گوید لوویبوند به عبارت کوتاهی که ویتگنشتاین بعد از جمله فوق بیان کرده (یعنی عبارت «به‌خلاف رمزی») توجه نمی‌کند. ویتگنشتاین برداشت رمزی (و امثال رمزی) را در باب این که چگونه می‌توان مفید بودن منطق را تفسیر کرد، رد می‌کند. نزد رمزی مفید بودن منطق حاکی از این است که قواعد منطق خصلتی تجربی دارند و به این شکل واقع‌گرایی در باب منطق را مستدل می‌کند. نکته مورد نظر ویتگنشتاین این است که تجربه‌گرایی یک نیاز تعیین‌کننده، اصیل و نهایی نیست. (رک: Diamond 2018: 239)

اما مفسران دسته دوم (که ویتگنشتاین را تلویحاً یا آشکاراً ضدواقع‌گرا می‌دانند) چه کسانی‌اند و به چه ویژگی‌ای در فلسفه ویتگنشتاین تأکید می‌کنند؟ پیشتر بیان شد که خصوصیت برجسته واقع‌گرایی این است که واقع‌گرا سعی دارد وابستگی واقعیت به سوژه انسانی را به حداقل ممکن برساند. این خصوصیت واقع‌گرایی را در برابر ایدئالیسم قرار می‌دهد که ویژگی برجسته آن هم در ایدئالیسم معرفت‌شناختی (این دیدگاه که ساختار اندیشه بشری به نحو اجتناب‌ناپذیری نقشی تعیین‌کننده در محتواهای معرفت بشری دارند) و هم در ایدئالیسم هستی‌شناختی (این دیدگاه که خود واقعیت شکلی از اندیشه و وابسته به ذهن است و اعیان واقعی تشکیل‌دهنده «جهان خارج» از سوژه/ذهن شناسنده جهان مستقل نیستند، بلکه وجودشان به نحوی وابسته به نحوه فعالیت‌های ذهنی است) تقدم سوژه و ذهن بر ابژه و واقعیت است. (رک: Guyer 2015 & Rescher 1995: 412) از این رو هرگونه تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین او را از واقع‌گرایی دور می‌کند. ادبیات نسبتاً قابل‌توجهی در باب اینکه فلسفه ویتگنشتاین به نحوی حامی ایدئالیسم (یا ایدئالیسم زبانی) است یا نه، وجود دارد، از جمله در آثار برنارد ویلیامز، الیزابت آنسکوم، ملکوم و دیوید بلور. در بخش بعدی با یکی از این تفاسیر ایدئالیستی آشنا می‌شویم.

۳. ویتگنشتاین و ایدئالیسم

چنانکه گذشت در بحث از مضامین نسبی‌گرایانه اندیشه ویتگنشتاین، سخن از مسأله ایدئالیستی بودن آن نیز مطرح می‌شود. آثار متعددی در موافقت با ایدئالیست بودن ویتگنشتاین نگاشته شده است. از جمله مفسران موافق با تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین، می‌توان به برنارد ویلیامز^۱، الیزابت آنسکوم، و جان‌اتان لیر^۲ اشاره کرد. آنها ویتگنشتاین متاخر را به سنت کانتی ایدئالیسم استعلایی تشبیه می‌کنند. قرائت ایدئالیستی از آثار متاخر او پس از انتشار مقاله برنارد ویلیامز با عنوان «ویتگنشتاین و ایدئالیسم» (۱۹۷۳) بسیار شایع شد. (رک: Glock 2007: 380)

1. Bernard Williams
2. Jonathan Lear

در اینجا به قرائت ایدئالیستی ویلیامز اشاره می‌کنیم. به طور خلاصه می‌توان گفت از نگاه ویلیامز عنصر ایدئالیستی اندیشه ویتگنشتاین وابستگی واقعیت به زبان است. این وابستگی به نظر ویلیامز ریشه در دوره اول فکری او دارد. در رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین مرزهای زبان را مرزهای جهان معرفی می‌کند. (رک: Wittgenstein 1922: § 5.62) از منظر رساله صرفاً یک زبان وجود دارد. بر اساس رساله دو گونه «من» وجود دارد، «من تجربی» و «من استعلایی». من تجربی ابژه‌ای است درون جهان و مورد ارجاع جملات زبان است. اما من استعلایی در مرز جهان است (و نه درون آن)، پیش‌فرض وجود جهان است (جهان من) و مرگ آن پایان جهان من است. بنابراین جهان من وابسته به من است و خود من درون این جهان نیست. ویلیامز یادآور می‌شود که این همان خصلتی در رساله است که هکر -شارح آثار ویتگنشتاین- آن را سولپسیزم استعلایی می‌نامد. (Williams 1973: 79-82 & Dilman 2002: 83-84)

بر اساس رساله نمی‌توانیم درباره اشیاء درون جهان جملات وجودی بگوییم؛ مثلاً بگوییم اشیاء هستند. چرا که شیء جزء مفاهیم بنیادین زبان است و مفروض و جزء منطق زبان (یا به اصطلاح آثار متأخر ویتگنشتاین، جزء گرامر زبان) است. (رک: Dilman 2002: 84-85) جمله وجودی صادر کردن در باب شیء نیازمند این است که منطقی فراتر از منطق یگانه زبان مورد نظر رساله داشته باشیم و از آنجا درباره اشیاء جملات وجودی صادر کنیم، و حال آنکه این کار نیازمند فراتر رفتن از مرزهای زبان است.

وجود اشیاء فیزیکی بخشی از منطق زبان است؛ یگانه زبان ممکن از منظر رساله. این همان چیزی است که کانت آن را «حقیقت استعلایی» می‌نامد، و البته ویتگنشتاین تعبیر حقیقت یا صدق را درباره آن به کار نمی‌برد. بنابراین اگر کانت را می‌توان ایدئالیست نامید، سولپسیزم رساله ویتگنشتاین را نیز می‌توان ایدئالیسم نامید. به نظر ویلیامز ویتگنشتاین در آثار متأخرش از حیث سولپسیستی رساله فاصله گرفته است (و این چیزی است که عمده مفسران به آن التفات دارند) ولی حیث ایدئالیستی رساله در آثار متأخر ویتگنشتاین حفظ می‌شود، با این تفاوت که «من استعلایی» رساله، در آثار متأخر ویتگنشتاین به «ما» بدل می‌شود (و این نکته نزد برخی از مفسران مغفول مانده است) و از این رو جمله «مرزهای جهان من، مرزهای زبان من است» در دوره متأخر به «مرزهای زبان ما، مرزهای جهان ما است» تبدیل می‌شود و ویتگنشتاین به این شکل از سولپسیزم استعلایی به ایدئالیسم استعلایی گذر می‌کند. (رک: Williams 1973: 82-83)

۴. مخالفت با تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین

در برابر قرائت ایدئالیستی، فیلسوفانی چون استراوسون،^۱ مالکوم^۲ و بولتون،^۳ موضع مخالف گرفتند. از نگاه استراوسون ویتگنشتاین نه موافق ایدئالیسم، بلکه مؤید شکلی از طبیعی‌گرایی اجتماعی است. او با مقایسه‌ای که بین ویتگنشتاین و هیوم انجام می‌دهد می‌گوید: «در حالی که هیوم صرفاً از طبیعت سخن می‌گوید، ویتگنشتاین از بازی‌های زبانی‌ای می‌گوید که از دوران کودکی می‌آموزیم؛ یعنی درون یک بافت اجتماعی، [از این رو] باید آن را... «طبیعی‌گرایی اجتماعی» بنامیم.» (Strawson 1984: 24) بولتون نیز در مخالفت با تفسیر ایدئالیستی، عناصری از فلسفه حیات در کتاب *پژوهش‌های فلسفی* را مورد توجه قرار می‌دهد. (رک: Bloor 2018: 333) مالکوم ارجاع ویتگنشتاین به تنوع فرهنگی واقعی یا خیالی را شاهدهی برای مخالفت با قرائت استعلایی از ویتگنشتاین می‌داند. از نگاه او هیچ نشانه‌ای از هیچ شکل از ایدئالیسم در فلسفه متاخر ویتگنشتاین نیست. (Malcolm 1982: 249)^۴

بنابراین در برابر انتساب ویتگنشتاین به ایدئالیسم، یا به تعبیری ایدئالیسم زبانی، مواضع انتقادی متعددی مطرح شده است. همچنین ایلهام دیلمان، هانس گلاک و مویال شاروک از جمله مفسرانی‌اند که ایدئالیست بودن ویتگنشتاین را مردود می‌دانند. هر سه آنها در رد ایدئالیست دانستن ویتگنشتاین، ایدئالیسم را تلویحا یا آشکارا به معنای باور به این می‌دانند که خود انسان (سوژه)، سازنده و خالق واقعیت است. در اینجا از بین مواضع مخالف ایدئالیست بودن ویتگنشتاین، دیدگاه این سه را مرور می‌کنیم.

۵. رد ایدئالیست بودن ویتگنشتاین (۱): نسبی‌گرایی مفهومی در برابر ایدئالیسم

استدلال گلاک در رد ایدئالیست دانستن ویتگنشتاین این است که در آثار متأخر ویتگنشتاین، هیچ چیز بر صدق مقدم نیست و وجود جهان واقع و اشیاء درون آن، از جمله اشیاء روزمره‌ای مثل میز و صندلی و ستارگان و... مستقل از ذهن انسان است، و هر تفسیر ایدئالیستی از چنین اشیایی -چه به مثابه هویتی ذهنی و چه به مثابه هویت‌های زبانی- با متن آثار متاخر ویتگنشتاین بیگانه است. (Glock 2007: 380)

1. Peter F. Strawson
2. Norman Malcolm
3. Derek Bolton

۴. از نگاه دیوید بلور (David Bloor) مالکوم در رد شباهت پروژه ویتگنشتاین با پروژه کانت محق است، اما در رد هرگونه عنصر ایدئالیستی در فلسفه ویتگنشتاین، نه. به نظر بلور هرچند فلسفه ویتگنشتاین -موافق با تفسیر استراوسون- طبیعی‌گرایانه است، ولی این طبیعی‌گرایی با عناصر ایدئالیستی فلسفه ویتگنشتاین سازگار است. (رک: Bloor 2018: 333)

به نظر گلاک سه جنبه از آثار متأخر ویتگنشتاین با ایدئالیسم ناسازگاراند: استدلال معروف زبان خصوصی، حمله او به سولپسیزم استعلایی رساله منطقی فلسفی، و چشم‌انداز پراگماتیستی و انسان‌شناسانه‌ای که او در دوره متأخر فلسفه خود اتخاذ می‌کند.

بر این مبنا، فعالیت‌های انسانی در جهانی رخ می‌دهند که ساخته خود (فردی) ما نیست. بلکه آنچه ساخته و مخلوق ما است، چنان که بدیهی است، زبان و فرهنگ است. هانس گلاک مدعی است که هرچند تأکید بر اینکه زبان و فرهنگ (و نه جهان) ساخته و مخلوق ما انسان‌ها است، یک سخن بدیهی محسوب می‌شود، ولی آنچه این ایده را بحث‌برانگیز و قابل توجه می‌کند (البته نه بر مبنای ایدئالیسم) این است که ویتگنشتاین اصرار دارد که هیچ واقعیت مستقل از ذهنی مفاهیم و روال فعالیت‌های ما را بر ما دیکته نمی‌کند، و ما دست‌کم تا حدی آزادیم که آنها را مطابق با علایق و اهدافمان شکل دهیم؛ علایق و اهدافی که بر اساس دوره‌های تاریخی و بافت‌های فرهنگی، بین انسان‌ها متفاوت و متغیر است. از نگاه گلاک، این مواضع ویتگنشتاین را نه به ایدئالیسم، بلکه به نسبی‌گرایی مفهومی ملتزم می‌کند. (رک: Glock 2007: 380)

۶. رد ایدئالیست بودن ویتگنشتاین (۲): تفاوت ویتگنشتاین با کانت

دیلمان در کتاب *انقلاب کپرنیکی ویتگنشتاین* تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین را مردود می‌داند. به بیان دیلمان تفاسیر ایدئالیستی‌ای همچون تفسیر ویلیامز سعی دارند با برقراری شباهت میان اندیشه ویتگنشتاین با فلسفه کانت، ویتگنشتاین را متفکری ایدئالیست معرفی کنند ولی آنها از نکات مهمی در باب تفاوت اندیشه ویتگنشتاین با کانت غافل‌اند.

دیلمان در اینجا به چند تفاوت بین این دو فلسفه اشاره می‌کند. اول این که در فلسفه کانت امر استعلایی در ذهن بود و حال آنکه در فلسفه ویتگنشتاین اگر با امر استعلایی سر و کار داشته باشیم، جایگاه آن نه در ذهن بلکه در زبان است. تفاوت دوم این است که ساختار مقولات که کانت آن را به مثابه ساختار ذهن مطرح می‌کند و شرایط پیشینی معرفت است، همه‌شمول و نامتغیر است و حال آنکه گرامر زبان در اندیشه ویتگنشتاین که طبق ادعا همچون مقولات کانت در معرض آزمون تجربی نیست، نامتغیر نیست بلکه از قومی به قوم دیگر، از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از دوره‌ی تاریخی‌ای به دوره‌ای دیگر یک فرهنگ، متغیر است. (رک: Dilman 2002: 86)

تفاوت سوم نیز این است که روش کانت در استنتاج مقولات پیشینی فاهمه، پیشینی است و حال آنکه هرچند روش ویتگنشتاین در تامل در باب گرامر زبان تجربی نیست ولی تاملات و پژوهش‌های او معطوف به زبان طبیعی است (و نه زبان منطقی و ایدئال پوزیتیویست‌های منطقی). دیلمان با استناد به این سه تفاوت بین اندیشه متأخر ویتگنشتاین و فلسفه کانت، مدعی است تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین صحیح نیست. (رک: Dilman 2002: 86)

۷. رد ایدئالیست بودن ویتگنشتاین (۳): واقعیت مستقل از زبان

مویال شاروک نیز همچون گلاک و دیلمان ایدئالیست دانستن ویتگنشتاین را مردود می‌داند. چرا که هرچند ویتگنشتاین مفاهیم را تحمیل سوژه می‌داند، ولی خود طبیعت به مفهوم در نیامده به خودی خود وجود دارد و هست. نزد ویتگنشتاین در طبیعت مفهوم^۱، نظام یا طرح کلی^۲ وجود ندارد، طبیعت چیزی است که صرفاً هست. مفاهیم و نظام و سیستم از جانب ما و زبان ما – به مثابه عناصر سوپزکتیو – است که به طبیعت نسبت داده می‌شود، برای مهار کردن و افسار زدن به طبیعت وحشی. از نگاه ویتگنشتاین این افسار زدن، متافیزیکی نیست، بلکه گرامری است. گرامر به ما می‌گوید هر چیزی، چه نوع عینی است. (رک: Wittgenstein 1958: § 373)

بنابراین هیچ دسترسی‌ای به جهان از طریق خارج از زبان (گرامر) وجود ندارد تا نظام و طرح کلی باورهایمان را در برابر چیزهای جزئی خام مقایسه و ارزیابی کنیم. پس نزد ویتگنشتاین نظام طبقه‌بندی متعلق به گرامر زبان است و نه متعلق به جهان. از این رو زبان ما است که طرح کلی مفهومی جهان را معین می‌کند. اما آیا واقعیتی ورای این مفهوم (و نظام گرامری) وجود دارد؟ به نظر مویال شاروک پاسخ ویتگنشتاین به این پرسش مثبت است. چرا که طرح مفهومی زبان کاملاً از جهان منقطع نیست و از این رو جهان طرف ساکت ماجرا نیست. (رک: Moyal-sharrock 2017: 219-220)

ویتگنشتاین بر تفاوت واقعیت‌ها و مفاهیم^۳ تأکید می‌کند. ویتگنشتاین با این معضل آشنا است که تجربه‌گرایان واقعیت و مفهوم را با هم خلط می‌کنند. به همین خاطر است که آنها جملاتی مثل «زمین یک سیاره است» را بیانگر یک واقعیت یا گزاره تجربی می‌دانند. این خلط بین دو عنصر تجربی – از یک سو – و صوری (گرامری) – از سوی دیگر – محور چیزی است که ویتگنشتاین با آن مبارزه می‌کند. ویتگنشتاین در آثارش تمایزی قائل می‌شود بین قلمرو مفهومی و قلمرو تجربی: (1) قلمرو مفهومی عبارت است از آنچه با «صورت بازنمایی» مرتبط است؛ راهی که ما به جهان می‌اندیشیم، و (2) قلمرو تجربی عبارت است از به کار بردن مفاهیم. (رک: O'Grady 2004: 331) از نگاه ویتگنشتاین صورت‌بندی مفاهیم باید متأثر از طبیعت باشد. اما این تأثیر در قالب مفاهیم درون طبیعت (مثل «جاذبه») حاصل نمی‌شود (چرا که طبیعت اصلاً حاوی مفهوم نیست)، بلکه در قالب واقعیت‌های طبیعت حاصل می‌شود. (Moyal-sharrock 2017: 220) در این جا این مسأله به ذهن خطور می‌کند که این دو قلمرو چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ چگونه واقعیت طبیعی خام و به مفهوم در نیامده، با چارچوب مفهومی‌ای که خصلتی

1. concept

2. outline

3. facts and concepts

سوپژکتیو دارد نسبت برفرار می‌کند؟ واقعیت چگونه با نظام مفاهیم (یا به تعبیر ویتگنشتاین با گرامر) مرتبط می‌شود؟ مویال شاروک برای پاسخ به این مسأله به فقراتی از کتاب در باب یقین و کتاب برگه‌ها اشاره می‌کند. ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین می‌پرسد: آیا واضح نیست که امکان یک بازی زبانی مشروط به واقعیت‌های معینی است؟ (Wittgenstein 1969: § 617) او در کتاب برگه‌ها می‌گوید: واقعیت‌های معینی برای صورت‌بندی مفاهیمی معین مناسب‌اند. (Wittgenstein 1967: §352) اما این واقعیت‌های بسیار عمومی و مبنایی چه نوع واقعیت‌هایی‌اند؟ نمونه‌هایی از چنین واقعیت‌هایی عبارتند از: انسان‌ها درد را احساس می‌کنند. انسان‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، سیب از درخت می‌افتد و ... به نظر مویال شاروک، این که ویتگنشتاین این موارد را به مثابه واقعیت‌های مبنایی^۱ - به تعبیر بوغوسیان «خمیره مبنایی جهانی»^۲ - می‌پذیرد؛ واقعیت‌هایی که طبقه‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌های^۳ ما بر مبنای آنها کار خود را آغاز کنند، ویتگنشتاین متاخر را از ساخت‌گرایی واقعیت^۴ و از نومیالیسم دور می‌کند. از نگاه ویتگنشتاین این واقعیت‌های مبنایی ممکن^۵ (= غیرضروری / contingent) طبقه‌بندی‌های ما را شکل می‌دهند. بنابراین اگر این واقعیت‌ها متفاوت بودند طبقه‌بندی‌ها (و مفاهیم) ما نیز متفاوت بودند (Moyal-sharrock 2017: 220). ویتگنشتاین می‌گوید وقتی انسان‌ها فکت‌های جدید را می‌آموزند، مفاهیم‌شان تغییر می‌کند و به این شیوه آنچه پیشتر برای آنها مهم بوده، اهمیت خود را از دست می‌دهد و آنچه بی‌اهمیت بوده مهم می‌شود. (رک: Wittgenstein 1967: §352)^۵

بنابراین از نگاه ویتگنشتاین مفاهیم ریشه در جهان دارند. و مویال شاروک با استناد به همین مطلب نتیجه می‌گیرد که ویتگنشتاین در دسته ایدئالیست‌ها قرار نمی‌گیرد. در عین حال تأیید ریشه داشتن مفاهیم در جهان، او را درون چارچوب واقع‌گراها قرار نمی‌دهد، چرا که چنین نیست که مفهوم‌بندی‌ای^۶ که ما انسان‌ها از جهان داریم، یافته و کشف شود، بلکه این مفهوم‌بندی ساخته می‌شود، ما آن را می‌سازیم.

ویتگنشتاین این مطلب را با عبارت suggested (پیشنهاد شده) انتقال می‌دهد، از نگاه او قواعد از سوی واقعیت‌های طبیعت پیشنهاد می‌شوند. (رک: Moyal-sharrock 2017: 221) او تعبیر suggested را به کار می‌برد و نه تعبیر dictated (دیکته شده) و بدین‌سان خودبنیادی^۷ گرامر (دستور

1. basic facts
2. basic worldly dough
3. classifications
4. fact-constructivism

۵. البته از نگاه ویتگنشتاین - بر اساس تفسیر مویال شاروک - چنین نیست که همه مفاهیم تغییر کنند، بلکه بعضی از مفاهیم نامتغییراند (رک پانوشته: Moyal-sharrock 2017: 221)

6. conceptualization
7. autonomy

زبان)، به رغم دخالت طبیعت، محفوظ می‌ماند، و هرچند این واقعیت‌های (فکت‌های) روزمره است که به گرامر و قواعد زبان اهمیت می‌بخشد، اما «یک قاعده، به مثابه قاعده، بی‌طرف و مستقل است، قاعده چنان ایستاده است که گویی جایگاهش را مرهون چیزی نیست» (Moyal-sharrock 2017: 221).

هرچند طبیعت خمیره اولیه را فراهم می‌کند، اما این ما انسان‌هاییم که آن خمیره را به قالب مفاهیم تقطیع می‌کنیم. ما برای این مفاهیم، نه به طبیعت، بلکه به خودمان (به تلاش‌های معرفت‌شناختی‌مان) پاسخ‌گوییم. گفتیم که ویتگنشتاین مفاهیم را متغیر، و اهمیت آنها را سیال می‌داند، آنچه مهم است اهمیت خود را از دست می‌دهد و آنچه مهم نیست، اهمیت می‌یابد. اما علت این تغییر چیست؟ علت تغییر مفاهیم و جایگاه و اهمیت آنها یکی از این دو مورد است: (۱) نامنسجم بودن آنها با سایر مفاهیم، (۲) شکست آنها در ایجاد پیش‌بینی‌های مطلوب. مثلاً امروزه همگی با مفهومی به نام جاذبه آشنا هستیم. اما جاذبه چیزی نیست که آن را مشاهده کنیم، بلکه مفهومی است که در تلاش برای نظم دادن به رویدادهای تجربی، آن را صورت‌بندی کردیم. (Moyal-sharrock 2017: 222 (رک:))

چنان که بیان شد از نگاه ویتگنشتاین طبیعت زبان ندارد و بنابراین طبیعت حاوی مفاهیمی درون خود نیست. مفاهیم ساختارهای زبانی‌اند و متعلق‌اند به زبان ما. هرچند طبیعت بر ما و زبان ما تاثیرگذار است اما از طریق قواعد ما و مفاهیم ما، خود را «قابل شنیدن» می‌کند. (Moyal-sharrock 2017: 222) براین اساس ویتگنشتاین با واقع‌گرایی و نظریه هم‌ریختی^۱ میانه ندارد. به نظر او پیوند و ارتباط طبیعت با مفاهیم را نباید به معنای انطباق،^۲ هم‌ریختی، اشتقاق،^۳ استنتاج^۴ یا توجیه^۵ فهمید، به تعبیر ویتگنشتاین: «آنچه پذیرفته شده [یعنی گرامر ما] وابسته است به فکت‌ها، اما فکت‌ها آن را صادق یا کاذب نمی‌کنند» (Wittgenstein 1979: 162). طبیعت و واقعیت، گرامر ما را صادق یا کاذب نمی‌کند، چرا که گرامر ما اساساً مستعد و پذیرای صدق و کذب نیست، بلکه گرامر راهی است برای طبقه‌بندی واقعیت، گرامر توصیفی از جهان نیست که بتوان به آن نسبت صادق بودن یا کاذب بودن داد. بنابراین هیچ انطباق مبتنی بر صدق بین مفاهیم ما و جهان وجود ندارد، بلکه انطباق و پیوندی اگر باشد، بین مفاهیم ما و زندگی ما است: «آیا صحیح است که بگوییم مفاهیم ما زندگی ما را انعکاس می‌دهند؟ آنها در قلب زندگی ما قرار دارند.» (Wittgenstein 1977: § 302)

1. isomorphism
2. correspondence
3. derivation
4. inference
5. justification

بین زندگی ما -از یک سو- و مفاهیم و گرامر ما از سوی دیگر، تعاملی پویا برقرار است. بافت زندگی ما قلمرویی را ایجاد می‌کند که مفاهیم ما درون آن شکل می‌گیرند. از سوی دیگر مفاهیم ما به بافت زندگی ما نظم می‌دهند. بنابراین تنها معنایی که در طبیعت می‌یابیم، معنایی است که خودمان در طبیعت قرار می‌دهیم (هرچند این معنا ضرورتاً متأثر از طبیعت است). بنابراین ویتگنشتاین داد و ستد^۱ بین چارچوب‌های مفهومی ما و جهان را تأیید می‌کند (Moyal-sharrock 2017: 222)

در نهایت مویال شاروک نتیجه می‌گیرد که اینکه از نگاه ویتگنشتاین تبیین ما از واقعیت وابسته به زبان است، ایدئالیسم نیست، چرا که: (اولاً) از نگاه او مجال برای واقعیت مستقل از زبان هست، واقعیتی که درباره آن صحبت می‌کنیم. (در ثانی) نفی اینکه تجربه نظام مفاهیم (گرامر) ما را صادق یا کاذب می‌کند، به معنای این نیست که نظام مفاهیم (گرامر) ما کاملاً منقطع از تجربه‌اند، و از آن تأثیر نمی‌پذیرند. و حاصل این که نفی تبیین تجربه‌گرایان و واقع‌گرایان از ارتباط مفاهیم و تجربه، لزوماً به معنای ایدئالیسم نیست. (Moyal-sharrock 2017: 223) از نگاه ویتگنشتاین نظام مفاهیم (گرامر) ما مبنای معرفت ما است اما این مفاهیم از چیزی متأثراند که بیرون از زبان است. بنابراین ویتگنشتاین به هیچ نوع ایدئالیسمی ملتزم نیست، چرا که از نگاه او واقعیت ساخته ما نیست و ما نیز کاملاً منقطع از واقعیت نیستیم.

۸. ویتگنشتاین مخالف نظریه پردازهای واقع‌گرا و ایدئالیستی

در برابر دوگانه تفسیر واقع‌گرایانه و تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین، برخی مفسران ویتگنشتاین را مخالف هر دو تفسیر دانستند. این دسته از مفسران او را نه واقع‌گرا و نه ضدواقع‌گرا می‌دانند. یکی از ادله این دسته مفسران این است که هم واقع‌گرایی و هم ضدواقع‌گرایی نظریه یا مکتب نظری‌اند و حال آنکه ویتگنشتاین حمایت از نظریه‌ها را در فلسفه خود مردود می‌داند. (رک: Richter 2020) ویتگنشتاین به طور کلی (در همه آثارش) با این برداشت در تعارض است که فلسفه مجموعه‌ای از آموزه‌ها است در تشریح و پاسخ به مسائلی مثل منشأ و ماهیت واقعیت، و این که چه چیزی درباره واقعیت می‌دانیم.

ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی بیان هرگونه حقیقت و هرگونه روایت از واقعیت را در درون گزاره‌های علمی تعریف می‌کند و به این شیوه حقیقت/صدق^۲ را در انحصار علم قرار می‌دهد: «کل گزاره‌های صادق کل علم طبیعی (یا تمام پیکره علوم طبیعی) است» (Wittgenstein 1922: 4.11) و سپس فلسفه را بیرون از علم قرار می‌دهد: «فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست.

1. give-and-take
2. Truth

(کلمه «فلسفه» ضرورتاً به معنای چیزی است که جای آن فراتر یا فروتر از علوم طبیعی است، و نه در کنار این علوم). «(Wittgenstein 1922: 4.111) نتیجه منطقی این دو بند این است که حقیقت/صدق در قلمرو فلسفه نیست و کار فلسفه روایت واقعیت - که در انحصار علم است - نیست. بنابراین فلسفه بهره‌ای از حقیقت/صدق ندارد و از این رو هیچ‌گونه نظریه‌پردازی در فلسفه و ارائه آموزه‌ها (اعم از واقع‌گرایی یا ضدواقع‌گرایی) در فلسفه جایی ندارد، بلکه فلسفه یک فعالیت است در جهت نشان دادن حدود و مرزهای علوم طبیعی و آنچه می‌توانیم از واقعیت روایت کنیم: «... فلسفه نظامی از آموزه‌ها نیست بلکه یک فعالیت است. یک اثر فلسفی ذاتاً متشکل از [مجموعه‌ای از] توضیحات است. فلسفه نه به «گزاره‌های فلسفی» بلکه به وضوح‌بخشی به گزاره‌ها منتهی می‌شود» (Wittgenstein 1922: 4.112) ویتگنشتاین چند سطر بعد از این عبارات تصریح می‌کند فلسفه حدود مرزهای علوم طبیعی را تعیین می‌کند و مناقشه بر سر آن را پایان می‌دهد و مرزهای اندیشه و زبان (امور بیان شدنی) را تعیین کند. (رک: Wittgenstein 1922: 4.113-4.115)

یکی از کارکردهای روش تحلیل در رساله منطقی-فلسفی نشان دادن مهمل بودن گزاره‌هایی است که به شکل سنتی در تاریخ فلسفه به مثابه گزاره متافیزیکی ارائه شده‌اند. در باب گزاره‌های تجربی علمی، مثل «زمین جاذبه دارد» می‌توان پرسید که «منظور تو از زمین چیست؟» چنین گزاره‌هایی تا گزاره‌های اتمی، و اعیان مورد اشاره آنها تا اعیان بسیط اتمی قابل تحلیل‌اند. اما درباره گزاره‌های متافیزیکی چه؟ فرض کنیم فردی در برابر ما گزاره‌ای متافیزیک را ارائه کند:

شما گزاره‌ی او را با این گونه پرسش‌ها تحلیل خواهید کرد: «منظور تو از این و آن عبارت چیست؟» «چگونه تصمیم می‌گیری که آیا صادق است [یا نه]؟» «اگر غیر از این باشد چطور؟» سرانجام او مجبور خواهد بود تا منظورش را بر حسب گزاره‌های بنیادین «با دقت توضیح دهد» و سپس شما می‌توانید به او نشان دهید که از دادن معنایی به نشانه‌های درون گزاره‌اش ناتوان بوده است. (فن ۱۳۸۱: ۵۰)

ویتگنشتاین همین رویکرد به فلسفه را در دوره دوم تفکر خود، در کتاب پژوهش‌های فلسفی حفظ می‌کند؛ یعنی نگرستن به فلسفه به مثابه فعالیتی که کارکرد آن وضوح‌بخشی است درباره آنچه می‌توان گفت، و آنچه نمی‌توان گفت، درباره مرزهای زبان و اندیشه. با این تفاوت که در رساله صرفاً با یک نوع زبان مواجه بودیم و در پژوهش‌های فلسفی با زبان‌های متفاوت، و از این رو کار فلسفه بر اساس رساله منطقی فلسفی نشان دادن مرز زبان است و در پژوهش‌های فلسفی، نشان دادن مرزهای زبان. (رک: فن ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۵) فارغ از این تفاوت، وظیفه فلسفه همان است که در رساله بود و از این رو پژوهش‌های فلسفی نیز به سردرگمی فهم در مواجهه با

مرزهای زبان، و نیز کارکرد فلسفه در مواجهه با این سردرگمی تصریح می‌کند. (رک: Wittgenstein 1958: § 119)

متافیزیک و کل سنت فلسفی حاصل تلاش برای پاسخ به مسائلی است که از مرزهای زبان فراتر می‌رود و وظیفه فلسفه نشان دادن این نکته است. باید توجه داشت که این که پاسخ به مسائل فوق‌الذکر درون مرزهای زبان نمی‌گنجد، به این معنا نیست که این مسائل بی‌اهمیت‌اند، بلکه بالعکس این مسائل بسیار مهم‌اند و منشائی درونی دارند، آنها به همان اندازه که صورت زبان ما درون ما ریشه دار و عمیق‌اند و اهمیت‌شان به اندازه اهمیت زبان ما است (رک: Wittgenstein 1958: § 111) بنابراین منشأ و سرآغاز فلسفه — آن طور که به شکل سنتی تحقق داشته است — حیرت است. و این حیرت حاصل از رنج و عذابی است که انسان در مواجهه با صورت‌های زبانی تجربه می‌کند. از این حیث، زبان، یک تنگنا یا یک حصار برای انسانی است که مسأله‌ای فلسفی دارد، او تحمل این مرز را ندارد: «کسی که به یک حیرت فلسفی دچار شده با کسی که در اتافی است و می‌خواهد بیرون برود ولی نمی‌داند چگونه، و یا با مگسی که در بطری... گرفتار شده مقایسه می‌شود.» (فن ۱۳۸۱: ۱۱۸) و هدف فلسفه نشان دادن راه خروج است، راه خروج انسان از مرزهای زبان، همچون راه خروج مگس از بطری (Wittgenstein 1958: § 309).

حیرت مذکور دو بعد دارد، از یک حیث انسان متحیر همچون بیمار نگرسته می‌شود، چرا که این حیرت او را به تلاش برای فراتر رفتن از مرزهای زبان وا داشته است و حال آنکه زبان خصلتی عمومی دارد و قوانین و مرزهای آن، قوانین عقلانیت و سلامت عقلانی عمومی تلقی می‌شوند. از این رو تلاش برای فراتر رفتن از مرزهای زبان، همچون بیماری و مرض است و کار فلسفه، نوعی درمان‌گری است: «مواجهه فیلسوف با یک مسأله، همچون درمان یک بیماری است» (Wittgenstein 1958: § 255) از سوی دیگر، انسان متحیر همچون یک مبارز است، و این مبارزه علیه سحر اجتماع یا زبان است، مبارزه‌ای برای فراتر رفتن از افقی که زبان برای ما تعیین کرده است، زبان عقل و هوش ما را سحر می‌کند و فلسفه مبارزه‌ای است علیه این سحر. (Wittgenstein 1958: § 109) در عین حال تلاش برای پاسخ گفتن به مسائل ناشی از این حیرت، درون چارچوب زبان، به مهمل‌گویی می‌انجامد، و در اینجا بین پژوهش‌های فلسفی و رساله منطقی-فلسفی یک همگرایی را شاهدیم. به طور کلی از نگاه ویتگنشتاین دعاوی متافیزیکی، از جمله واقع‌گرایی و نیز بدیل‌های آن همگی مهمل‌اند. (رک: فن ۱۳۸۱: ۱۲۶)

بنابراین اندیشه ویتگنشتاین با متافیزیک و معرفت‌شناسی به طور کلی در تعارض است. بلکه او فلسفه را یک فعالیت و یک باوردرمانی^۱ می‌داند که هیچ آموزه و نگرش متافیزیکی یا

معرفت‌شناختی خاصی را مطرح نمی‌کند بلکه در جستجوی درمان «امراض» عقل است. بر این اساس نمی‌توان ویتگنشتاین را نه واقع‌گرا، نه ضدواقع‌گرا و نه ایدئالیست نامید.

۹. نقد و بررسی دعاوی مخالفان تفسیر ایدئالیستی

ابتدا برای این که نسبت ایدئالیسم با اندیشه متأخر ویتگنشتاین را بررسی کنیم، از یکی از ایده‌های ویتگنشتاین در مواجهه با مفهوم ایدئالیسم استفاده می‌کنیم؛ یعنی ایده شباهت خانوادگی. شباهت خانوادگی با مقولات تاریخی فرهنگی در ارتباط است، بدین شکل که اقتضا می‌کند نتوان ادیان، ایدئولوژی‌ها و مکاتبی مثل ماتریالیسم، ایدئالیسم و طبیعی‌گرایی را از طریق شرایط واضح، لازم و کافی توصیف کرد. ایده شباهت خانوادگی این مفاهیم را چندوجهی و به لحاظ تاریخی در حال تحول می‌بیند. بنابراین وقتی سخن از این می‌شود که ویتگنشتاین یک ایدئالیست است، خود این ایدئالیسم در فضای فکری ویتگنشتاینی، مفهومی شباهت خانوادگی^۱ است و بنابراین ایدئالیست بودن او به این معنا است که فلسفه او از جهاتی (و مسلماً نه از همه جهات) به رویکردهای جریان‌های ایدئالیستی شباهت دارد. (رک: Bloor 2018: 332)

از نگاه حامیان تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین؛ از جمله برنارد ویلیامز، حذف امکان شکاکیت دغدغه محوری ویتگنشتاین است و هدف او اعتبار دادن به فهم زیربنایی ما از جهان است، از این طریق که هیچ بدیلی برای چارچوب مفهومی ما باقی نگذارد. از این رو زیر سؤال بردن عقلانیت ما یا به چالش کشیدن آن از طریق چارچوب‌های مفهومی و عقلانیت‌های بدیل از نگاه ویتگنشتاین به بیان چیزهایی منتهی می‌شود که به شکل آشکار یا غیرآشکار بی‌معنا یا مهم‌اند. از این منظر، صرف خود اعتقاد به وجود بدیل برای مقولات مبنایی تفکر ما، باوری نامنسجم است. بنابراین دغدغه ویتگنشتاین این است که فیلسوفان هرچیز را همان‌طور که هست باقی بگذارند و هیچ نظریه‌ای نسازند. (رک: Bloor 2018: 332-3)

سابقه شکاکیت در باب مبنایی فکری ما در دوره مدرن به دکارت باز می‌گردد. دکارت با شک عمومی خود نشان داد که هیچ یک از باورهای ما، حتی آنها که بدیهی‌ترین و مبنایی‌ترین باورها محسوب می‌شوند، از قلمرو شک او خارج نیستند و از آنجا که او معرفت را به باوری تردیدناپذیر و غیرقابل شک تعریف می‌کند، تمامی باورها، از جمله باورهای بدیهی ریاضی نیز در فرایند شکاکیت او شایسته عنوان معرفت نیستند.^۲ مباحث ویتگنشتاین متأخر در باب یقین (که تحت تأثیر

1. family resemblance concept

۲. برای آشنایان با تاریخ فلسفه نیاز به تصریح نیست که آنچه بیان شد مرحله‌ای از شک موقت و دستوری دکارت است. او در ادامه تأملات خود بنای معرفت را به شکلی دیگر بازسازی می‌کند.

مور ارائه شدند) ناظر به تعریف دکارت از معرفت است؛ تعریفی که بر مبنای دوگانه شک و یقین صورت گرفته است.

معیار دکارتی معرفت در فلسفه مدرن حاکم شد و عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان هر یک سعی داشتند مبانی یقینی را برای ساختن بنای معرفت به کار گیرند، مبانی‌ای که نه وابسته به الهیات باشد و نه حجیت و اتوریته قدمای فلسفه یونان، بلکه خودبنیاد باشد. این مبانی نزد عقل‌گرایان^۵ اصول واضح عقلی، و نزد تجربه‌گرایان انطباعات ساده و بسیط تجربی بودند. مباحث مور در باب شک و یقین حاکی از این است که معیار دکارتی قابل دفاع نیست. او دو معرفت را به مثابه معارف غیرقابل شک مطرح می‌کند: (۱) این یک دست است (با اشاره به دست خودش)، و (۲) جهان وجود دارد. این دو معرفت به وضوح ناظر به شکاکیت دکارت در باب وجود بدن خود و وجود اشیاء جهان خارج است. به نظر مور این معارف آنقدر مبنایی است که جستجو برای توجیه و مبنا برای آنها نامعقول است.

ویتگنشتاین متأثر از مباحثی است که مور در باب یقین مطرح می‌کند و تا حد زیادی با او همسو و موافق است. به نظر او در باب این مبانی اولیه معرفت نه می‌توانیم شک کنیم و نه می‌توانیم دلیلی بیاوریم و نه این مبانی در معرض آزمون تجربی قرار می‌گیرند. اما ویتگنشتاین اختلافی با مور دارد، به نظر ویتگنشتاین این یقینات^۶ مصداق معرفت نیستند. یقینی‌ها قابل تردید نیستند و موضوع شک قرار نمی‌گیرند و حال آنکه معرفت و علم موضوع شک و تردید است. بنابراین شک در مرتبه معرفت مطرح می‌شود و مبانی بنیادین معرفت، در معرض شک قرار نمی‌گیرند. این مبانی مفروض بنیادین بازی زبانی ما، شیوه و صورت زندگی ما و فرهنگ ما است. آیا این مفروضات بنیادین حیثیتی ایدئالیستی دارند؟

با توجه به این که این مفروضات بنیادین، مبانی بین‌الذهانی اعضای یک جامعه و گویشوران یک بازی زبانی اند و از این اجتماع سوژه‌ها مستقل نیستند و بر هرگونه معرفت و گزاره‌ی راجع به جهان تقدم دارند، مفروضاتی ایدئالیستی‌اند. اما ایدئالیسم ویتگنشتاین هم با ایدئالیسم بارکلی و هم با ایدئالیسم کانت تفاوتی اساسی دارد. ایدئالیسم ویتگنشتاین همه‌شمول نیست، به این معنا که مبانی ایدئالیستی واحد و منحصر بفرده و مشترک بین همه انسان‌ها نیستند. صورت‌های زندگی، و بازی‌های زبانی متکثراند و هر یک مبانی ایدئالیستی مخصوص به خود را دارند. مبانی بازی زبانی L_1 در L_1 بدون شک و تردید پذیرفته می‌شود ولی بیرون از آن بازی زبانی، از منظر کاربران بازی زبانی بدیل، مثلاً بازی زبانی L_2 ، تامل و شک و تردید و ارزش‌گذاری مبانی بازی زبانی L_1 ممکن است. (رک: Kober 2018 456)

بر اساس آنچه بیان شد (و به ویژه فهم ایدئالیسم به مثابه مفهومی شباهت خانوادگی) باید توجه کرد که فیلسوفان و پژوهشگرانی که از تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین حمایت می‌کنند (و بعضاً،

همچون الیزابت آنسکوم هم قرابت و اشراف بسیار خوبی به اندیشه ویتگنشتاین دارند و هم تسلط مناسبی به تاریخ فلسفه، با ارائه تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین قصد ندارند تمام تفاوت بین اندیشه او و سنت ایدئالیسم آلمانی، از جمله کانت، را انکار کنند.

این نکته به ویژه در ارتباط با نقد دیلمان قابل طرح است. دیلمان (چنانکه در بخش ۶ بیان شد) تفاوت‌های بین ایده ذهن و مقولات ذهنی در فلسفه کانت و ایده گرامر در اندیشه متاخر ویتگنشتاین را دلیل بر نادرستی عنوان ایدئالیسم برای اندیشه ویتگنشتاین می‌داند. آنچه در فلسفه کانت محوریت و تقدم دارد و همین تقدم منشاء صفت ایدئالیسم به فلسفه او است؛ مقولات یکسان، ثابت و همه‌شمول ذهن بشر است، و نه گرامر متغیر و متکثر زبان.

اما در پاسخ به دیلمان می‌توان گفت اولاً به خاطر محوریت و تقدم زبان (و نه ذهن) در اندیشه ویتگنشتاین است که حامی تفسیر ایدئالیستی ایدئالیسم ویتگنشتاین را متصف به صفت «زبانی» می‌کند. و درثانی نکته مهمتر این است که در تاریخ فلسفه تحلیلی اینکه زبان به جای ذهن قرار می‌گیرد ابتکار ویتگنشتاین نیست و در معضلات تاریخی فلسفی در باب ایده ذهن ریشه دارد. ویلارد کواین در مقاله «پنج نقطه عطف تجربه‌گرایی» بیان می‌کند که در تجربه‌گرایی کلاسیک مسأله معرفت در نسبت بین ایده‌های ذهنی از یک سو و تجربه از سوی دیگر مورد کاوش قرار می‌گرفت و حال آنکه در اندیشه متفکرانی همچون هورن توک، بنتام و راسل هویت‌های زبانی‌ای چون کلمه و جمله جایگزین ایده‌های ذهنی شدند. (رک: Quine 1963: 38-42)

این جایگزینی بدون دلیل فلسفی صورت نگرفت. مفروض گرفتن مقولات و ایده‌های ذهنی در اندیشه فلسفی یک فیلسوف مقتضی مفروض گرفتن و پذیرش جوهر ذهنی است و حال آنکه هیوم در باب ایده جوهر ذهنی تشکیک‌های بسیار مهمی را مطرح کرد. در فلسفه تحلیلی زبان نقش سوژه‌ی تجربه‌گرایی کلاسیک را عهده‌دار می‌شود. زبان از امور اجتماعی است و نه هویتی متافیزیکی، و از این رو مشمول معضلات متافیزیکی هویت متافیزیکی «ذهن» نیست.

همین نکته در باب انتقادات مویال شاروک نیز به تفاسیر ایدئالیستی قابل طرح است. مویال شاروک از مشروط بودن بازی زبانی به برخی واقعیات صحبت می‌کند. ولی او باید به این نکته توجه داشته باشد که خود این واقعیات، مستقل از بازی زبانی نیستند، چرا که در هر صورت مفهومی شده‌اند. اینها مبانی یک بازی زبانی‌اند که در لایه زیرین بستر رود آن بازی زبانی قرار دارند و به شکل تاریخی سخت شده‌اند. این واقعیات مفهومی شده ممکن است در بازی زبانی‌ای دیگر شکل گرفته باشند. از همین رو نقد مبانی یک بازی زبانی در اندیشه ویتگنشتاین در یک بازی زبانی دیگر امکان‌پذیر می‌شود، یعنی در چارچوب مفهومی‌ای دیگر، در باب مبانی یک چارچوب مفهومی می‌توان پرسش و تشکیک کرد. (رک: Kober 2018: 456)

حتی اگر مقدم بر بازی‌های زبانی – به تعبیر بوغوسیان – خمیره اولیه‌ای برای جهان مفروض

بگیریم که به مفهوم در نیامده است (و از این رو وابسته به زبان نیست) در این صورت خمیره اولیه جهان چیزی بیش از نومن کانتی نیست. اگر چنین عنصری را ویتگنشتاین بپذیرد، این عنصر از نگاه او به خودی خود قابل شناخت و معرفت نیست، چرا که اساساً از نظر ویتگنشتاین معرفت پیشازبانی ممکن نیست. (رک: Hacker2019: 221) بنابراین آنچه از زبان یا فرهنگ یا چارچوب مفهومی یا سوژه‌ی جمعی مستقل است، (اگر اساساً ویتگنشتاین عنصری با این استقلال را بپذیرد) چیزی بیش از نومن کانتی نیست و به همان اندازه نومن کانتی غیرقابل شناخت است. در نتیجه اگر می‌توان کانت را ایدئالیست نامید، ویتگنشتاین را نیز می‌توان ایدئالیست دانست. می‌ماند این مسأله که ویتگنشتاین به چه میزان ایدئالیست است. آیا اساساً به همان نومن کانتی باور دارد، یا آن خمیره نیز استقلال ادعایی مویال شاروک را از زبان ندارد؟ اگر چنین استقلالی را ویتگنشتاین انکار کند، او به معنایی افراطی‌تر از کانت، ایدئالیست است.

مویال شاروک طبیعت به مفهوم در نیامده را عنصری مستقل از زبان در اندیشه ویتگنشتاین می‌داند. اما مسأله این است که اگر طبیعت به خودی خود فاقد مفهوم است، از کجا به وجود طبیعت پی می‌بریم؟ از نظر ویتگنشتاین هیچ معرفتی فارغ از زبان یا چارچوب مفهومی وجود ندارد. او هرگونه اندیشه مستقل از زبان را انکار می‌کند. انسان پیشازبانی فاقد معرفت و اندیشه است و ویتگنشتاین از بحث‌های مربوط به بالارد که برخی –همچون ویلیام جیمز (James 161: 2007)– در دفاع از اندیشه و معرفت مستقل از زبان به خاطرات او استناد می‌کنند، صراحتاً یاد می‌کند و صحت این دعاوی را مورد چالش قرار می‌دهد. (Wittgenstein 1958: § 342) در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که ویتگنشتاین وجود طبیعت مستقل از زبان را می‌پذیرد، و حال آنکه خود او هر اندیشه‌ای، از جمله اندیشیدن به چنین برداشتی از طبیعت را مشروط به اکتساب یک بازی زبانی می‌داند؟ آیا چنین نیست که –بر مبنای آثار متأخر ویتگنشتاین– همین برداشت از طبیعت (طبیعت به مفهوم در نیامده) خود یکی از مفروضات زبان واقع‌انگار علمی، یا زبان تعاملات روزمره ما است؟

نکته دیگر این است که در برخی از انتقادات به تفاسیر ایدئالیستی از آثار متأخر ویتگنشتاین (چنان که بیان شد) ایدئالیسم در مقابل تجربه‌گرایی مطرح شده است. اما ایدئالیست بودن لزوماً به معنای تقابل با تجربه‌گرایی نیست، شاهد این که بارکلی در عین تجربه‌گرا بودن کاملاً ایدئالیست است. موضع مقابل تجربه‌گرایی نه ایدئالیسم، بلکه عقل‌گرایی است. ویتگنشتاین از حیث معرفت‌شناسی با عقل‌گرایان اختلاف دارد. او ایده‌ها و اندیشه‌ها و اصول ذهنی فطری پیشازبانی و پیشافرهنگی را مردود می‌داند. پیش از اکتساب زبان و فرهنگ، کودک انسان فاقد اندیشه و اصول است. (رک: Hacker2019: 221) بنابراین به لحاظ معرفتی ویتگنشتاین اصلاً یک عقل‌گرا به حساب نمی‌آید. معارف ما به شکل تجربی حاصل می‌شوند. اما یقینی‌های ما چطور؟ می‌دانیم

ویتگنشتاین مسأله یقین را متأثر از مور مطرح کرد. او همچون مور یقینی‌ها را فاقد مینا و غیرقابل تشکیک می‌داند. اما به خلاف مور، یقینی‌ها را از جنس معرفت نمی‌داند بلکه آنها را مبنای معرفت می‌داند. (Wittgenstein 1969: § 308 & Kober 2018: 456) اما یقینی‌ها به مرور زمان یقینی شده‌اند و خود آنها به شکل تجربی و به مرور در لایه‌های زیرین بستر رود معرفت ما قرار گرفته‌اند (Wittgenstein 1969: §§ 96-99) و ممکن است در طی زمان‌های طولانی مورد تشکیک قرار گیرند و اجزای بسترِ سختِ رود ساییده شوند و به املاح درون آب گذرای رود مبدل شوند. بنابراین یقینی‌های ما نیز موضوع محک تجربی‌اند، با تجربه پذیرفته می‌شوند و با تجربه مورد تشکیک قرار می‌گیرند. از این منظر ویتگنشتاین یک تجربه‌گرا است. ولی تجربه‌گرایی مانع از ایدئالیست بودن در قلمرو هستی‌شناسی نیست. هستی‌شناسی ویتگنشتاین پسازبانی است. نظریه‌ی هستی‌شناسی و صدق مستقل از زبان نزد ویتگنشتاین متاخر پذیرفته نیست. از این منظر هر تصویری از واقعیت وابسته است به قلمروی سوپژکتیو زبانی. به همین معنا می‌توان از ایدئالیسم ویتگنشتاین سخن گفت.

این برداشت از ایدئالیسم ویتگنشتاین با نکته‌ای که در بخش ۸ مقاله بیان شد نیز ناسازگاری ندارد. ایدئالیسم ویتگنشتاین یک نظریه‌پردازی فلسفی و متافیزیکی – به معنای متعارف کلمه – نیست. ویتگنشتاین بیرون از جریان کاربرد طبیعی زبان در باب جهان، اشیاء و موجودات نظریه هستی‌شناسی ارائه نمی‌کند. بلکه ویتگنشتاین با مشیی طبیعی‌گرایانه و با نگاه به کاربرد زبان روزمره فرایند طبیعی شکل‌گیری هستی‌شناسی – در تلقی روزمره و عرفی این اصطلاح و نه تلقی فلسفی – را که از لوازم و تبعات کاربرد زبان است، بیان می‌کند. ایدئالیسم او یک نظریه فلسفی نیست بلکه از قضا رد هرگونه نظریه هستی‌شناختی مستقل از زبان روزمره و طبیعی است.

۱۰. نتیجه‌گیری

اندیشه متأخر ویتگنشتاین در برابر دوگانه واقع‌گرایی و ایدئالیسم به شکل‌های متفاوتی مورد تفسیر قرار گرفته است. بعضی از مفسران با تأکید بر عناصری از اندیشه او (از جمله تأکید بر فهم عرفی و زبان روزمره) او را واقع‌گرا دانستند. اما بعضی دیگر اندیشه او را ایدئالیستی تفسیر کردند. این دسته از مفسران بر محوریت زبان در اندیشه ویتگنشتاین و تقدم زبان بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تأکید کردند. آنها زبان را عنصری سوپژکتیو تفسیر کردند و کارکرد آن را مشابه نقش ذهن در فلسفه‌های ایدئالیستی‌ای چون ایدئالیسم کانت دانستند.

اما در برابر این دو گونه تفسیر برخی از مفسران بر تقابل صریح ویتگنشتاین با هرگونه نظریه‌پردازی متافیزیکی تاریخ فلسفه تأکید کردند و به تبع آن به نظر این دسته از مفسران اندیشه ویتگنشتاین ذیل هیچ یک از این دوگانه سنتی تاریخ فلسفه قرار نمی‌گیرد. از منظر این

دسته از مفسران هرگونه اطلاق عناوینی چون ایدئالیسم، واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی حاصل عدم توجه و التفات به بخش‌های مهمی از آثار او است.

اما در نهایت در این مقاله با توجه به دو نکته از اطلاق عنوان ایدئالیسم به اندیشه ویتگنشتاین دفاع کردیم. اول این که باید ایدئالیسم را به مثابه یک مفهوم شباهت‌خانوادگی بفهمیم. این فهم از ایدئالیسم به ما مجال می‌دهد تفاوت‌های مهم و اساسی اندیشه ویتگنشتاین با ایدئالیسم فیلسوفانی همچون کانت را بپذیریم و در عین حال عنوان ایدئالیسم را به اندیشه ویتگنشتاین اطلاق کنیم. نکته دوم این است که ایدئالیسم ویتگنشتاین - همسو با همان فهم شباهت‌خانوادگی از اصطلاح ایدئالیسم - در نکاتی کلیدی با سنت ایدئالیسم همسو است؛ یعنی نفی استقلال هستی‌شناختی اعیان و ایزه‌ها از هرگونه عنصر سوپراکتیو. اما در عین حال ایدئالیسم ویتگنشتاین مبتنی بر زبان طبیعی و روزمره است و مقتضی نظریه‌پردازی فلسفی (به شکل مغایر با طبیعی‌گرایی و از منظری مستقل از زندگی روزمره) نیست و از این رو ایدئالیست نامیدن ویتگنشتاین با مخالفت او با نظریه‌پردازی فلسفی در تعارض نیست.

منابع

- فن، ک.ت. (۱۳۸۱). مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، کامران قره‌گزلی، نشر مرکز.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۱). پژوهش‌های فلسفی، فریدون فاطمی، نشر مرکز، چاپ دوم.
- Bloor, David (2018). "The Question of Linguistic Idealism Revisited" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Second edition. Hans Sluga and David G. Stern (ed) Cambridge University Press. pp. 332-360.
- Canfield, John V. (1996). "The passage into language" in: *Wittgenstein and Quine*. Robert L. Arrington and Hans-Johann Glock (ed) Routledge. Pp. 118-143.
- Diamond, Cora. (2018). "Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism" in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Second edition. Hans Sluga and David G. Stern (ed) Cambridge University Press. pp. 209-244.
- Dilman, Ilham (2002). *Wittgenstein's Copernican Revolution - The Question of Linguistic Idealism*. Palgrave Macmillan.
- Erickson, Millard J. (2004). "On Flying in Theological Fog" in: *Reclaiming the center*. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, and Justin Taylor (ed). Crossway Books. pp. 323-350.
- Glock, Hans-Johann. (2007). "Relativism, commensurability, translatability" in *Journal compilation* © 2007 Blackwell Publishing Ltd.
- Guyer, Paul. 2015. "Idealism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Hacker, P. M. S. (2019). *Wittgenstein_ Meaning and Mind*. In: *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Vol. 3. Part. I, Essays 3, Wiley Blackwell.
- James, W. (2007). *The Principles of Psychology*, Vol. 1-2. Harvard University Press

- Kober, Michael (2018). "Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Hans Sluga, David G. Stern (eds.) -Cambridge University Press. pp. 441-478.
- Krausz, Michael (2017). "Relativisms and Their Opposites" in *Realism – Relativism – Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer, Katharina Neges(ed) Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. pp. 187-202.
- Lovibond, Sabina (1983). *Realism and Imagination in Ethics*. University of Minnesota Press.
- Ma, Lin and Van Brakel, Jaap, (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, Published by State University of New York Press.
- Malcolm, Norman (1982). "Wittgenstein and Idealism" *Royal Institute of Philosophy Lecture Series / Volume 13 / March 1982*, pp 249 – 267.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2017). "Fighting Relativism: Wittgenstein and Kuhn" in *Realism – Relativism – Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer.
- O'Grady, Paul (2004). "Wittgenstein and relativism" *International Journal of Philosophical Studies*, 12:3, pp. 315-337.
- Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and history*, Cambridge university press
- Quine, W.V., (1963). "Two Dogmas of Empiricism" in *From a Logical Point of View*, New York and Evanston, pp. 20-46.
- Rescher, Nicholas (1995). "Idealism" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed) second edition, Cambridge University Press. pp. 412-413.
- Richter, Duncan J. (2020). "Ludwig Wittgenstein", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Searle, John R. (1995). *The construction of social reality*. Free press.
- Williams, Bernard (1973). "Wittgenstein and Idealism", *Royal Institute of Philosophy Lectures 1973-* vol. 7- pp 76-95, doi:10.1017/S0080443600000285
- Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (translation). London and New York.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical investigations*, G. E. M. Anscombe (translation), Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1978). *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. G.H. von Wright, R. Rhees and G.E.M. Anscombe, Translated by G. E. M. Anscombe, 3rd edn, Oxford: Blackwell, 1978.
- Strawson, P. F. 1984. *Skepticism and naturalism: some varieties*. Columbia University Press. New York.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *On Certainty*, ed. G.E.M.Anscombe and G.H.von Wright, tr. D.Paul and G.E.M.Anscombe. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1967). *Zettel*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35, from the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald*, ed. Alice Ambrose, the university of Chicago Press 1982.
- Wittgenstein, Ludwig (1977). *Remarks on Colour*, edited by G. E. M. Anscombe, Translated by Linda L. McAlister and Margarete Schättle, Basil Blackwell.



The University of Tehran Press



A Rereading of Plato's and Aristotle's Educational Philosophies in Light of Davidson's Concept of the "Relational Self"

Kamran Shahbazi¹ | Mohammad Hasan Karimi² | Babak Shamschiri³ | Amin Izadpanah⁴

1. Corresponding author, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Education and Training, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: shahbazi@hafez.shirazu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mhkarimi@saadi.shirazu.ac.ir

3. Professor, Department of Philosophy of Education and Training, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: bshamschiri@saadi.shirazu.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Philosophy of Education and Training, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: aizadpanah@saadi.shirazu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(75-97)

Article History:

Receive Date:

30 January 2025

Revise Date:

02 March 2025

Accept Date:

18 May 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

Objective: To illustrate the distinct and nuanced educational system that arises from a relational perspective on the concept of "self." This article attempts to first, analyze Davidson's concept of "self" and then, by introducing Plato's and Aristotle's ideas about the concept of "self", attempt to express their educational system by comparing them with the concept of "relational self."

Methods: Analyzing the concept of "relational self" based on the documentary-library methods and drawing out the educational systems of Plato and Aristotle using the deductive methods.

Results: Perhaps the most notable instance of the definition of the "relational self" is Davidson's image of it. This "relational self" possesses two important characteristics: relation with otherness and relation with the world. According to this definition, Plato's idea of the "self" stands in opposition to the "relational self" because of his dualism. Aristotle elucidates the concept of the "relational self" by presenting the theory of hylomorphism. However, due to his assumption of an active intellect that is entirely separate from matter and his belief in a singular entelechy for all humans, he cannot fully meet the criteria for a relational definition of "self".

Conclusions: The outcome of this definition of the relationality of "self" is an enhanced focus on the role of the "other," the "world." The distinctive identity of individuals and educational institutions is shaped not by top-down directives from the ministry, but by the relationships among students, peers, and teachers, as well as the relations between schools and other institutions. Physical education is regarded as essential as the cultivation of mental capacities. Davidson's holistic concept of "self" emphasizes the integration of descriptive and normative knowledge, and also making no distinction between natural and social sciences. Educational policy, curriculum, and the necessary rationality and agency for implementing changes all attain a relational status and become down-top. This relationality can also cover fundamental challenges of pedagogy.

Keywords:

Aristotle, Donald Davidson, Education, Plato, Relational Self

Cite this article: Shahbazi, K.; Karimi, M. H. Shamschiri, B. & Izadpanah, A. (2025-2026). A Rereading of Plato's and Aristotle's Educational Philosophies in Light of Davidson's Concept of the "Relational Self". *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (75-97).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389644.1006881>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

For any educational theory, grasping the essence of human beings and, specifically, the concept of "self" is essential. The importance of understanding "self" is so profound that some have described philosophy as the "care of the self". The concept of "self" is extensive and far-reaching, akin to the notions of "human" and "life"; Thus, to engage in a discussion about it, we must clarify the framework of our discourse. For this purpose, this article will employ the concept of "relational self"—as it is utilized today in psychoanalysis and postmodern philosophy—as the foundation for the research.

It appears that one of the most compelling explanations for the concept of "relational self" is the definition of "self" provided by Davidson. This definition not only acknowledges the social dimension of "self" but also highlights the influence of the external world in shaping the "self." Additional significant reasons for embracing Davidson's definition include addressing the subject-object gap and tackling the problem of solipsism.

Objective

This research aims to first analyze Davidson's concept of "self." Next, two significant criteria of this concept are extracted from Davidson's works. Following this, by introducing Plato's and Aristotle's ideas regarding the concept of "self," an attempt is made to express their educational systems. Based on the concept of the "relational self," these educational systems are then compared. Finally, the educational implications of Davidson's relational concept of "self" will be outlined.

Methods

First, works related to Davidson's philosophy were examined using documentary and library methods, leading to the inference of a concept of "self" that contemporary psychoanalysts refer to as the "relational self." Next, concepts typically associated with "self," such as soul, meaning, knowledge, thought, rationality, agency, and others, were discussed. Through deductive methods, corollaries of the concept of "self" were established; this is necessary because Aristotle and Plato did not directly address "self," and their theories regarding "self" must be derived from other facets of their philosophy. Essentially, the research aspect of this article, which differentiates it from review studies, resides in this point.

Background

In the realm of education, few studies have explored Davidson's philosophy, and none have focused on the concept of "self". Additionally, in this field, no research has been conducted comparing Davidson's views with the ideas of Plato and Aristotle—as the founders of idealism and realism in the ancient world.

Results

Perhaps the most prominent instance of the concept of the "relational self" is Donald Davidson's depiction of "self." Grounded in the doctrine of triangulation and ostensive learning, he identifies two key characteristics of the "self": its relationality to "other" and its relationality to the "world." He offers a holistic perspective that encompasses the self, others, and the world. In this framework, the "self" cannot exist independently of the other and the world; indeed, all three—self, other, and world—are realized simultaneously, and no thought can exist outside the context of this triangle. In Davidson's philosophy, the "relational self" is defined not in epistemological terms but through causal interactions with the other via language and in relation to the shared world; and hence, it possesses ontological status. He views the subjective as a myth and dismisses the subject-object gap, regarding propositional attitudes as relational. Meaning and knowledge are neither representational (as seen in Descartes' philosophy), nor merely internal intuitions (as seen in Leibniz's monadology). The mental contents of the "self" function as a three-variable equation involving the individual's cognitive-biological structure, the conceptual-normative system of society, and the commitments of the external physical world. Mental states become dependent on the context, culture, history, and tradition of language use through triangulation. Thus, meaning is external, social, historical, situated, and contextual. Another significant point is that during the triangulation process, due to the causal interaction of individuals and social and linguistic practices, normative characteristics also influence

the relational self, rendering the descriptive/normative distinction invalid. Davidson's rationality is not merely a means of acquiring knowledge or outlining logical rules; it is intertwined with norms and serves as a crucial element of self-image. This rationality is bottom-up, emerging through the process of understanding others and the world, as truth is also distributed across various contexts of human, social, and reality relations, rather than being solely held by a specific entity. So, it is a social, non-dogmatic, and self-correcting trait. Agency is not solely an individual capability; it emerges from shared language, where beliefs, preferences, and interactions continually shape intentional actions. This phenomenon arises from the unique role of language and social relations in shaping human beliefs and actions. Consequently, we observe that meaning, thought, knowledge, rationality, and agency — all of which pertain to the concept of "self" — converge under a unified theory in Davidson's philosophy, each possessing a relational status. This relationality is best illustrated in a fundamental triangle involving the self, the other, and the outside world.

The concept of "self" in Plato, due to his dualism, is positioned in opposition to the "relational self." Aristotle by introducing the theory of hylomorphism, elucidates the idea of "relational self", but does not fully embrace its implications. Because in Davidson's concept of the "relational self," the "self" is fundamentally realized in relation to the world and to the otherness (through language acquisition and ostensive learning); however, Aristotle by positing an active intellect that is entirely distinct from matter, by separating theoretical and practical wisdom, and by proposing a single entelechy for all humans (regardless of their context), cannot completely accept the relationality of the "self."

Conclusions

One outcome of the concept of "relational self" is an increased focus on the role of the "others" and the "world" in individual development. Consequently, in children's development, the influence of peers, educators, and the school environment must not be overlooked. Additionally, physical education is closely linked to the development of students' intellectual capabilities and mentality; disregarding the body or viewing it as an impediment to knowledge is futile. Davidson by offering a holistic view of the "self," does not differentiate between descriptive and normative knowledge, and he even posits that the propositional attitudes of the mind, such as belief, are influenced by norms. Thus, regarding normativity, he perceives no distinction between natural and social sciences. This perspective can be valuable in discussing the methodology of educational sciences.

At the most general level, one can conclude from the concept of the "relational self" that educational policy should not be imposed from the top-down; rationality and agency in the educational system of any society should be contextual. The desire for change and the rational basis for these changes should ascend from lower levels to the top. Perhaps every school and university should have the autonomy to choose its own educational policy, engaging with other schools and institutions and grounded in the realities they face in their environment. The outcomes of successful experiences from these choices should be reflected at higher levels.

Challenges differ across environments and contexts, and the mere assumption of an active intellect (such as the Ministry of Education) cannot adequately address these challenges. Each school and university must engage directly with one another and learn from both their successes and failures to uncover potential and shape the curriculum. In this regard, relationships with various institutions, including mosques, industries, families, local councils, and offices, can foster a unique identity for each school and university, serving as a platform for innovation, creativity, and problem-solving.

This relationality covers the fundamental problem of pedagogy, as Young states: "The fundamental pedagogic problem that teachers always face is the discontinuity between the culture of any curriculum and that of the pupils". Learning cannot occur without challenges from the outside world and a shared understanding among individuals. Thus, greater emphasis on the role of relationships and interactions is essential.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

بازخوانشی از فلسفه‌های تربیتی افلاطون و ارسطو در پرتو مفهوم «خود رابطه‌مند» دیویدسن

کامران شهبازی^۱ | محمدحسن کریمی^۲ | بابک شمشیری^۳ | امین ایزدپناه^۴

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: kumrun.shahbazi@hafez.shirazu.ac.ir

۲. استادیار، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mhkarimi@saadi.shirazu.ac.ir

۳. استاد، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: bshamshiri@saadi.shirazu.ac.ir

۴. استادیار، گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: aizadpanah@saadi.shirazu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نشان دادن این نکته که بر اساس تلقی رابطه‌مند از مفهوم «خود»، نظام تربیتی برآمده از آن تا چه حد متفاوت و حاوی چه دقائق و ظرائفی است. در این مقاله، ابتدا مفهوم «خود» نزد دیویدسن واکاوی می‌شود و سپس با معرفی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو پیرامون مفهوم «خود»، نظام تربیتی آن‌ها مقایسه می‌شوند. واکاوی مفهوم «خود رابطه‌مند» بر اساس روش اسنادی-کتابخانه‌ای و استخراج نظام‌های تربیتی افلاطون و ارسطو بر اساس برداشت‌شان از مفهوم «خود»، بر پایه شیوه استنتاجی.

شاید برجسته‌ترین مصداق از تعریف «خود رابطه‌مند» در فلسفه دیویدسن معرفی می‌شود که دو ویژگی بارز دارد: رابطه‌مندی با دیگری و رابطه‌مندی با جهان. مفهومی که افلاطون از «خود» معرفی می‌کند، به دلیل دوگانه‌انگاری، در نقطه مقابل «خود رابطه‌مند» قرار می‌گیرد. ارسطو نیز با ارائه نظریه هیلومورفیسیم، قائل به مفهوم «خود رابطه‌مند» است، اما در برخی مباحث، به تمام ملزومات آن پایبند نیست.

از جمله پیامدهای مفهوم «خود رابطه‌مند»، توجه بیشتر به نقش دیگری و جهان در رشد فرد است. آنچه که به شکل‌گیری هویت متمایز افراد و نهادهای تربیتی می‌انجامد، رابطه میان دانش‌آموز، همسالان و معلمان و رابطه میان مدارس و سایر نهادهاست، نه یک‌سری دستورالعمل بالا به پایین از سوی وزارتخانه. مفهوم کل‌نگرانه دیویدسن از «خود»، به تمایز میان دانش‌های هنجاری و توصیفی و نیز تمایز میان علوم طبیعی و اجتماعی پایان می‌بخشد. سیاست آموزشی، برنامه‌درسی و حتی عقلانیت و عاملیتی که برای تغییر روندهای تربیتی لازم‌اند، همگی شأنی رابطه‌مند می‌یابند. این رابطه‌مندی می‌تواند مسئله بنیادین پداگوژی را نیز پوشش دهد.

ارسطو، افلاطون، خود رابطه‌مند، دونالد دیویدسن، تربیت

واژه‌های کلیدی:

استناد: شهبازی، کامران؛ کریمی، محمدحسن؛ شمشیری، بابک و ایزدپناه، امین (۱۴۰۴). بازخوانشی از فلسفه‌های تربیتی افلاطون و ارسطو در پرتو مفهوم «خود رابطه‌مند» دیویدسن. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۷۵-۹۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389644.1006881>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

هر فلسفه تربیتی مستلزم آن است که ابتدا تصویری از چیستی انسان، در مقام آنچه که موضوع تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد، ارائه دهد. اساساً کشف یا طراحی اصول و قواعد تعلیم و تربیت، نیازمند آن است که جنبه‌های مختلف انسان را شناخته باشیم. به دیگر سخن، چون موضوع تعلیم و تربیت انسان است، اساساً می‌توان شناخت انسان را کلید ورود به مباحث تربیتی دانست و آن را یکی از تعیین‌کننده‌ترین بنیادهای نظری راجع به تعلیم و تربیت به‌شمار آورد. چیستی انسان، چیستی تربیت را مشخص می‌کند؛ همچنین، شناخت حدود و ثغور انسان، به برنامه‌ها و فعالیت‌های تربیتی شکل می‌دهد. «انسان‌شناسی سنگ‌بنای هر رویکرد تربیتی است و بر اجزا و عناصر آن، همچون اهداف، اصول و روش‌ها پرتو می‌افکند» (باقری، ۱۳۸۵: ۱۵). اما چیستی انسان فقط در بدن یا مغز او خلاصه نمی‌شود؛ یعنی، نمی‌توان صرفاً با علم زیست‌شناسی یا عصب‌شناسی تمام وجوه انسان را مورد کاوش قرار داد. به‌طور خاص، آنچه در پژوهش‌های فلسفه تعلیم و تربیت بدان بیشتر نیاز داریم تا بتوانیم عاملیت و عقلانیت را به آن منتسب کنیم، مفهوم «خود» است؛ نه صرفاً اعضای فیزیکی بدن. توضیح اینکه ما از نظر زیست‌شناسی، خویش را به عنوان «انسان» و در عالم اخلاق و سیاست، خویش را به عنوان «شخص»^۱ (که واجد مسئولیت‌ها و حقوقی است) طبقه‌بندی می‌کنیم. باین‌حال، این دو مفهوم برای توضیح چیستی ما کفایت نمی‌کنند و بدون مفهوم «خود»^۲ نمی‌توانیم فردیت هر انسان (زیرا «انسان» مفهومی کلی است و نمی‌تواند وجوه تمایز انسان‌ها را توضیح دهد) و وحدت آگاهی انسان‌ها (زیرا شرکت‌ها و کشورها نیز دارای مسئولیت‌ها و حقوقی هستند و حتی گاه از شخصیت آنان سخن می‌گوییم) را تبیین کنیم. از این‌رو، شاید جذاب‌ترین جنبه انسان‌شناسی برای پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، نه صرفاً شناخت بدن و اعضای آن، بلکه شناخت آن چیزی است که معمولاً با عنوان «خود» از آن یاد می‌شود. بنابراین، همان‌طور که گریسن بیان می‌کند: «برای هر نظریه تعلیم و تربیت، شناخت جوهر "خود" حیاتی است» (گریسن،^۳ ۱۹۹۸: ۱۱۱).

مواجهه، تعامل، به‌کارگیری، اشاره، نشان‌دادن و شناخت مفهوم «خود» برای هر کسی، حتی کودکان و تحصیل‌نکرده‌ها بسیار واضح و بدیهی می‌نماید. هر کس ایده‌ای نسبتاً کامل از «خود» دارد و به‌راحتی می‌تواند در بسترهای گوناگون، از آن استفاده و بدان اشاره کند. ما معمولاً «خود» را «سوژه‌ای آگاه»^۴ می‌دانیم و آن را چیزی «درونی»^۵ قلمداد می‌کنیم. ولی خود دقیقاً چیست؟ آیا نوعی موجود یا جوهر است یا بیشتر شبیه نقطه‌نظر درونی و زاویه‌دید است؟ وقتی از «خود» سخن

1. person
 2. self
 3. Garrison, J.
 4. the subject of consciousness
 5. inner

می‌گوییم، مرجع آن «من به مثابه یک کل به‌علاوه اعضا و جوارح» است یا نه، جزئی از من؟ آیا در طول عمر انسان ثابت می‌ماند یا نه؟ آیا ما در فرض گرفتن یک امر ثابت درون خود برحق هستیم؟ آیا این «خود» را باید به پیروی از کانت، نوعی توهم استعلایی قلمداد کنیم؟ چه ارتباطی با جهان خارج و «خود»های دیگران دارد؟ چگونه شکل می‌گیرد و چه چیزهایی در شکل‌گیری آن مؤثرند؟ پاسخ به این پرسش‌ها بسیار دشوار است و می‌بینیم که با گذشت قرن‌ها اندیشه بشری، لازم است بازهم این مفهوم را در کانون اندیشه‌مان قرار دهیم. اذعان به دشواری مسئله «خود» از نخستین طلیعه‌های فلسفه به چشم می‌خورد (لائرتیوس^۱، ۱۹۲۵: ۴۱؛ گاتری، ۱۳۷۵: ج ۵: ۱۴۰)؛ شاهدی بر دشواری مسئله «خود» این است که برخی فیلسوفان به‌منظور اجتناب از مشکلات بی‌شمار این مسئله، حتی ترجیح داده‌اند تا وجود «خود» را رد کنند (باکارست^۲، ۲۰۱۱: ۵۲).

به‌هرروی، شناخت «خود» در کنار شناخت «جهان»، «خدا» و... همواره از دغدغه‌های اندیشه‌ورزی بشر بوده است و اساساً همین دغدغه‌ها بود که به شکل‌گیری فلسفه انجامید. اهمیت شناخت «خود» به‌حدی است که برخی، فلسفه را به‌صورت «پروای خود^۳» تعریف کرده‌اند (لاورتی و گرگوری^۴، ۲۰۱۰: ۳). هراکلیتوس معتقد بود: «اندیشه‌ام را متوجه درونم می‌کنم و می‌کوشم خود واقعی‌ام را کشف کنم... زیرا می‌دانم اگر خود واقعی‌ام را بفهمم، لوگوس را نیز که ساختار واقعی هرچیزی است، به‌خوبی درک خواهم کرد» (گاتری، ۱۳۷۵: ج ۵: ۴۳). برخی نیز با تأکید بر ارتباط نزدیک فلسفه و شناخت «خود»، بیان می‌کنند که علم و فلسفه با قیاس‌گرفتن جهان به «خود» ایجاد شده‌اند. برای مثال، می‌توان قول زیر از استیونگ^۵ را نقل کرد: «جستجوی اصول و قواعدی که در طول تغییر، ثابت باقی بمانند [که همان هدف علم و فلسفه باشد]، گرایشی است که ریشه‌ای عمیق در ذهن انسان دارد» (نقل‌شده در گاتری، ۱۳۷۵: ج ۱: ۱۲۳). بنابراین، شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که با توجه به اینکه «خود» در طول تغییرات بدن ثابت می‌ماند و نیز «خود» شناختنی‌ترین امر برای انسان است، از این‌رو میل به تبیین جهان عبارتست از «جست‌وجوی موجودی زیربنایی، ماده‌ای پایدار و جوهری که به‌رغم تغییرات ثابت بماند» (نقل‌شده در گاتری، ۱۳۷۵: ج ۱: ۱۲۴). شاهد دیگر اینکه افلاطون در رساله‌های مهمانی و فایدون^۶، با قیاس گرفتن وجود ثابت نفس به‌رغم تغییرات بدن، به معرفی عالم مثل پرداخت (مارتین و بارس^۶، ۲۰۰۶: ۱۳). اگر این گفته درست و تمام باشد، افلاطون از انسان‌شناسی به هستی‌شناسی می‌رسد.

1. Laertius, Diogenes
2. Bakhurst
3. care of the Self
4. Laverty, M. & Gregory, M., R.
5. Stebbing, S.
6. Raymond Martin & John Barresi

چنانچه صحت این سخنان را فرض بگیریم که شروع فلسفه و جستجو برای شناخت جهان، با هدف شناخت «خود» آغاز شده است، شاید بتوان چنین حدس زد که همین شناخت «خود» نیز به منظور برآوردن دغدغه‌های تربیتی صورت گرفته باشد. به عبارت دیگر، شاید (یک شاید بزرگ و دشوار) بتوان گفت که سرسلسله جنبان فلسفه، دغدغه‌های تربیتی بوده است؛ همان‌طور که افلاطون در جمهوری، فلسفه را ابزاری برای تعلیم و تربیت قلمداد می‌کند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۵۳: کتاب ششم و هفتم). مسلماً این حدس بسیار قوی است و اثبات یا انکار آن، بر عهده پژوهشی دقیق‌تر و تخصصی‌تر خواهد بود. نکته دیگر اینکه به‌منظور لحاظ کردن محدودیت‌های موضوعی و پژوهشی، می‌کوشیم بر اساس بحث‌های معاصر در روان‌کاوی و فلسفه‌های پسامدرن، مفهوم «خود رابطه‌مند» را معرفی کنیم و فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را بر مبنای این مفهوم ارزیابی کنیم؛ زیرا گستره مفهوم «خود» نیز مانند مفهوم «انسان» و «جهان» بسیار وسیع است و نمی‌توان تمام وجوه آن را در یک پژوهش بررسی کرد. بنابراین، برای جلوگیری از گسترده‌شدن بحث و سطحی‌ماندن آن، ابتدا بر اساس دیدگاه دونالد دیویدسن، فیلسوف آمریکایی که تصور می‌رود برجسته‌ترین مصداق برای تعریف «خود رابطه‌مند» را ارائه می‌دهد، شاخصه‌هایی را برای بررسی مفهوم «خود» ارائه دهیم که عبارتند از: رابطه‌مندی خود با دیگری، رابطه‌مندی خود با جهان.

با توجه به مقدمات فوق، مسئله این پژوهش آن است که ابتدا تلقی دیویدسن از مفهوم خود را واکاوی کند و سپس، با معرفی مفاهیم گوناگون از «خود» در فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، بکوشد تا بر اساس مفهوم استخراج‌شده از فلسفه دیویدسن، آن‌ها را ارزیابی کرده و پیامدهای تربیتی آن‌ها را بیان کند. برای این منظور، بر اساس روش اسنادی و کتابخانه‌ای، آثار مربوط به فلسفه دیویدسن، چه در زبان انگلیسی و چه ترجمه شارحین فلسفه دیویدسن به زبان فارسی، مطالعه شدند و مفهومی از «خود» را که امروزه، روان‌کاوان «خود رابطه‌مند»^۱ می‌نامند، استخراج گردید. در ادامه، مفاهیمی که معمولاً همراه با «خود» مطرح می‌شوند و بازگوکننده «خود» یا بخشی از «خود» هستند، مانند نفس، روح، معنا، معرفت، اندیشه، عقلانیت، عاملیت و... در فلسفه‌های باستانی بررسی شدند و مفهوم «خود» در آن‌ها به شیوه استنتاجی استخراج گردید؛ دلیل این امر آن است که این فیلسوفان به‌طور مستقیم درباره مفهوم «خود» نظورری نکرده‌اند و نظریه‌شان در باب «خود» را باید از دیگر وجوه فلسفه‌شان بازبایی کرد. اساساً وجه پژوهشی این نوشتار که آن را از مطالعات مروری متمایز می‌سازد، در همین نکته نهفته است.

۲. «خود» نزد دیویدسن

انگیزه اساسی برای انتخاب تعریف دیویدسن از «خود»، نومی‌دی از تعریف مفهوم «خود» در اغلب فلسفه‌هاست. نزد اغلب فیلسوفان مدرن و پیشامدرن، شکافی بنیادین میان سوژه و ابژه وجود دارد و ادراکات، تصورات یا تجربیات ذهنی انسان، بهترین یا تنها پل پیوندی او با جهان خارج است؛ به عبارت دیگر، این «خود» هیچ‌گاه نمی‌تواند پا را از گلیم ذهن فراتر بگذارد و رابطه یا نسبتی قابل اعتماد با متعلقات اندیشه‌اش برقرار سازد؛ تنها ارتباط خود با بیرون از ذهن، ادراکات حسی‌اند که اعتمادپذیر نیستند. این انفکاک یا گسست بین «سوژه و ابژه»، «خود و دیگری» و «خود و جهان»، به لحاظ هستی‌شناختی بین ما و دیگران و به طور کلی، بین ما و بستر، فرهنگ، تاریخ، جامعه و جهان فاصله می‌اندازد. در این تلقی از «خود»، می‌توانیم بدون تأثیرپذیرفتن از بستر یا محیط، بیرون از تاریخ، فرهنگ، جامعه و... بایستیم (رورتی، ۱۹۸۹: ۱۱۲). ترجمه تربیتی این تلقی، عبارت است از یک «خود» بی‌خانمان، بی‌مکان، عاری از هر هویت زمینه‌ای و گسسته از گذشته و آینده. اهمیت دیویدسن در اینجا آن است که مفهوم «خود» را نه امری خودبسنده^۱ یا خودایستا^۲، بلکه در رابطه با حضور قوام‌بخش «دیگری» و «جهان» می‌داند (دیویدسن، ۱۹۸۸).

دیگر رانۀ مهم برای روی آوردن به تلقی رابطه‌مند دیویدسن از «خود»، مسئله خطیر خودتنهانگاری^۳ است؛ یعنی این ایده فلسفی که فقط ذهن موناگونه «خود» فرد وجود حقیقی و قابل اعتماد دارد و سایر وجودها، از جمله جهان خارج و اذهان دیگر مسلم نیستند. چنانچه این «خود» مبنای معناشناسی باشد، ترجمه آن چنین می‌شود: «مرزهای زبان من، مرزهای جهان من است»؛ چنانچه این «خود» مبنای معرفت‌شناسی باشد، ترجمه آن چنین می‌شود: «هر آنچه دانستی است، برای من دانستی است» یا «معرفت اساساً از تجربه ذهنی من ساخته می‌شود»؛ چنانچه این «خود» مبنای پدیدارشناسی باشد، ترجمه آن چنین می‌شود: «تجربه آگاهی من سرچشمۀ همه معانی است»؛ اگر این «خود» مبنای اخلاق باشد، ترجمه آن چنین می‌شود: «عقل، وجدان، عاطفه و... من محور صدور احکام اخلاقی است» یا «منبع و سرچشمه نهایی / رزش، خود من هستم» (ریتزر، ۱۳۸۴: ۳۲۱-۳۶۳).

پیش از استنباط مفهوم «خود رابطه‌مند» در فلسفه دیویدسن، شایان ذکر است که عین این عنوان در آثار دیویدسن یافت نمی‌شود؛ ولیکن بنا به مختصاتی که دیویدسن از مفهوم «خود» ارائه می‌دهد و چون حالات ذهنی را امری «رابطه‌مند» می‌نامد (دیویدسن، ۱۹۸۹: ۵۷؛ ۱۹۸۷: ۳۶)، نه تنها می‌توان آن را مفهومی رابطه‌مند از خود نامید، بلکه شاید بتوان متمایزترین تبیین از مفهوم

1. self-contained
2. self-subsistent
3. solipsism

«خود رابطه‌مند» را بر توصیف دیویدسن از «خود» اطلاق کرد. توضیح آنکه عنوان «خود رابطه‌مند» ابتدا در روان‌کاوی رابطه‌گرا و فلسفه‌های پسامدرن، به‌ویژه فیلسوفان فمینیسم در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم و در انتقاد از دیدگاه اتمیستی به «خودآیینی» و «هویت فردی» ظهور یافت. برای مثال، هاینز کوهات^۱ (۱۹۸۰) با جایگزین‌ساختن مفهوم self به‌جای ego، معتقد بود که اساس شخصیت انسان، نه در سائق‌های غریزی و فطری، بلکه بر ارتباط‌های انسانی مبتنی است. همچنین، کارل گیلیگان^۲ فمینیست با تأکید بر ماهیت بدن‌مند و رابطه‌مند «خود»، نشان می‌دهد که بلوغ اخلاقی مستلزم نوعی رابطه میان خود و دیگران است (اوربن و کوبووا^۳، ۲۰۱۹: ۱۷۰).

البته قبل از روان‌کاوی رابطه‌گرا و فلاسفه پسامدرن، فیلسوفان مدرنی مانند هگل در مبحث ارباب و برده، به وابستگی متقابل خودها و نقش دیگران در تکوین خودآگاهی اشاره داشته‌اند؛ یا مفهوم‌پردازی هایدگر از «بودن-با»^۴، برداشت‌های سنتی از خودآیینی و سوژکتیویته را که با خود منزوی همراه بودند، رد کرده و بر رابطه‌مندی «خود» تأکید می‌کند (فریمن^۵، ۲۰۱۱: ۳۶۱). آموزه I- Thou مارتین بوبر نیز مؤیدی بر همین مفهوم از «خود» است. نکته قابل تأمل این است که اگر نام‌گذاری دقیق‌تری را مدنظر قرار دهیم، می‌بینیم که این آموزه‌ها بر «خود اجتماعی» یا «اینترسوژکتیویته» نظر دارند. وجه تمایز دونالد دیویدسن در اینجا آشکار می‌شود که وی علاوه بر نقش اجتماع، به نقش جهان خارجی در تحقق وجودی خود نیز نظر دارد؛ تاجایی که درایتی از عنوان «جهان‌مندی» برای اشاره بدان استفاده می‌کند (درایتی، ۱۳۹۲). دیویدسن دو نوع رابطه را برای «خود» ضروری می‌شمارد: رابطه با دیگری و رابطه با جهان. از این جهت، شاید بتوان تبیین دیویدسن را متمایز از دیگر تبیین‌ها (و شاید کامل‌تر از آن‌ها) قلمداد کرد.

دیویدسن در مقاله «اسطوره امر سوژکتیو»^۶ (۱۹۸۸: ۴۱) سه پرسش کلیدی معرفت‌شناسی را بازخوانی می‌کند: چگونه از محتوای ذهن خود شناخت می‌یابیم؟ چگونه از جهان خارج شناخت می‌یابیم؟ چگونه درباره اذهان دیگر شناخت می‌یابیم؟ وی در پاسخ به پرسش اول بیان می‌کند: «نمی‌توان از نقطه‌نظر یک موجود تنه‌ها، به محتوای حالات ذهنی دسترسی داشت» (۱۹۹۰: ۲۰۲). به‌عبارت دیگر، یک فرد منزوی و موناگونه نمی‌تواند یک «خود» که اندیشه‌مند یا حامل باور باشد، به‌شمار آید. دلیل این امر آن است که در نظر دیویدسن، اندیشه از زبان جدایی‌ناپذیر است

1. Heinz Kohut
2. Carol Gilligan
3. Urban & Koubova
4. mitsein
5. Freeman

۶. یک دلیل که در این مقاله از واژه «خود» استفاده شد، همین است که دیویدسن امور سوژکتیو را افسانه می‌داند.

(۱۹۸۲: ۱۰۰) و از آنجاکه زبان خصوصی امکان‌ناپذیر است، نتیجه می‌شود که برای امکان‌پذیر بودن اندیشه، لازم است انسان از مجرای رابطه‌گیری با دیگران زبانی را فرا بگیرد (۱۹۸۲). یعنی، یادگیری زبان شرط استعلایی اندیشه‌مندی و «خودبودگی» است و برای یادگیری زبان، رابطه‌مندی گریزناپذیر است. به عبارت بهتر، اندیشه فقط در رابطه با دیگر اندیشه‌هاست که شکل می‌گیرد و فرد فقط در جماعت انسان‌هاست که «خودبودگی» می‌یابد.

ابتکار دیویدسن در اینجاست که وی هرگونه فاصله‌گذاری یا واسطه‌تراشی بین «خود» (در مقام سوژه) و «جهان» (در مقام ابژه) را مردود می‌شمارد. به باور او، این واسطه‌ها که با استعاره‌هایی نظیر «ادراکات»، «تأثرات»، «بازنمودها» یا «داده‌های حسی» در اشاره به امر سوژکتیو بیان می‌شوند، شکافی ایجاد می‌کنند که هیچ استدلال یا برساختی نمی‌تواند آن را پر کند و فقط به شک‌گرایی و نسبی‌گرایی دامن می‌زنند (۱۹۸۸: ۴۳). دیویدسن در مقاله «شناخت ذهن خود» (۱۹۸۷) ضمن اذعان به عدم تقارن میان دانش فرد از حالات ذهنی خود و دانش از حالات ذهنی دیگری، می‌گوید: «حالات ذهنی بدین معنا درونی هستند که با حالات بدن یکسان‌اند و بنابراین، بدون ارجاع به اشیا یا رخدادهای بیرون بدن، قابل شناسایی هستند؛ در عین حال، آن‌ها غیرفردی هستند، بدین معنا که معمولاً تا حدی از طریق روابط علی‌شان با رخدادها و اشیا بی‌خارج از سوژه قابل شناسایی هستند» (۲۰). وی همگام با اتخاذ موضع یگانه‌نگاری بی‌قاعده در خصوص فلسفه ذهن، باور دارد: «حالات و رخدادهای ذهنی توسط روابط با دنیای خارج تشخیص می‌یابند» (۳۳). به بیان دیگر، حالات ذهنی موجوداتی در «مصاف»، «فراچنگ» یا «پیش روی» ذهن نیستند (۳۵). «باورها، خواسته‌ها، شک‌ها و... چیزهایی در/پیش ذهن نیستند؛ باید از شر استعاره ابژه‌های در/پیش ذهن خلاص شویم. ... جملات متناظر با باور یا جملات متناظر با نگره‌ها^۱ ماهیت رابطه‌مند دارند» (۳۶). از این رو، فرد حتی برای دسترسی به حالات ذهنی خود، ناگزیر از زبان است و همین امر (ضمن بازشناسی^۲ فردیت)، ماهیت رابطه‌مند حالات ذهنی را برجسته می‌سازد.

وی برای اسطوره‌شمردن امر سوژکتیو و در نتیجه، دور ریختن این شکاف میان سوژه-ابژه، آموزه مثلث‌بندی را مطرح می‌کند؛ این آموزه، همچنین، مدل پیشنهادی دیویدسن برای یادگیری زبان و به تبع آن، تعیین محتوای حالات ذهنی و معنای سخنان است. توضیح اینکه مثلی متشکل از یک کودک، معلم و سگ را در نظر بگیرید: زمانی که معلم ضمن اشاره به سگ، از واژه «سگ» استفاده می‌کند، کودک طی فرآیندی علی شرطی می‌شود تا این واژه را به ابژه سگ الصاق کند. کودک نیز هنگام دیدن سگ، می‌کوشد واژه سگ را بر زبان بیاورد و چنانچه معلم اصوات کودک را مناسب و مشابه تشخیص دهد، با لبخند یا تحسین به او پاداش می‌دهد.

1. Attitude
2. recognition

همین پاسخ‌های مشابه به موقعیت‌های مشترک، شرط استعلایی برای رابطه‌گیری و امکان‌پذیری اندیشه است. ماهیت پویای مثلث‌بندی و تکرار این فرآیند در موقعیت‌های مختلف (با رئوس و اضلاع متفاوت) سبب می‌شود کودک بیاموزد حتی در موقعیت‌های پیچیده‌تر که مستلزم درک عمیق‌تری از واقعیت است، برای مثال بگوید: «سگ در حال دویدن است». این فرآیند مثلثی‌شکل میان کودک، معلم و جهان، هم پیش‌شرط رابطه‌گیری است و هم پیش‌شرط داشتن اندیشه و باور. دیویدسن در مقاله «فروکاست‌ناپذیری مفهوم خود^۱» بیان می‌کند که اساساً اندیشه و پی‌بردن به محتوای باورها، میل‌ها، التفات‌ها و گفته‌ها در سایه مثلثی رخ می‌دهد که خود، دیگری و جهان رئوس آن هستند: «این رابطه‌های ابتدایی بین دو نفر در حضور محرک‌های دنیای مشترک، اگرچه مقدماتی است، اما بذریه یادگیری اشاری را در خود دارد» (۱۹۹۸: ۸۶). از این‌رو، وی استدلال می‌کند که «سه نوع دانش وجود دارد: دانش از جهان عینی (اگر بی‌شمار اشاره موفق به جهان نمی‌داشتیم، هیچ اندیشه‌ای نمی‌توانستیم داشته باشیم)؛ دانش از ذهن دیگران؛ و دانش از محتوای ذهن خودم. هیچ یک از این سه نوع دانش فروکاست‌پذیر به هیچ‌یک از دو مورد دیگر، یا به ترکیبی از دو مورد دیگر نیست. بنابراین، از این واقعیت که من یکی از این سه نوع دانش را دارم، نتیجه می‌شود که دوتای دیگر را نیز دارم؛ زیرا این مثلث پایه شرط تحقق اندیشه است، اما هیچ‌کدام از نظر مفهومی یا زمانی بر دیگری مقدم نیستند» (۱۹۹۸: ۸۶).

تحقق همزمان این سه رأس سبب می‌شود تا عنوان «اینترسوبژکتیویسم» یا «بین‌الذهانیت» برای اشاره به این آموزه، خالی از اشکال نباشد؛ زیرا صرف گردآمدن دو ذهن یا دو سوژه برای شکل‌گیری اندیشه کفایت نمی‌کند و نباید نقش جهان خارجی را نادیده گرفت؛ زیرا اندیشه و «عقلانیت منفک از جهان قابل تصور نیست» (درایتی، ۱۳۹۲: ۱۴۳). نکته شایان توجه اینکه ویژگی اجتماعی این نظام زبانی از تعاملات علی در مثلث خود و دیگری و جهان، پای فرهنگ و تاریخ و جامعه را در تعیین‌بخشی به محتوای ذهنی می‌گشاید؛ به عبارت دیگر، هر «خود» از طریق مثلث‌بندی به بستر، فرهنگ، تاریخ و سنت به کارگیری زبان مزبور بستگی می‌یابد. دیویدسن از این طریق، معنا را امری بیرونی، اجتماعی، تاریخ‌مند، موقعیت‌مند و بسترمند قلمداد می‌کند. «حالات ذهنی نظیر باورها، تردیدها، خواسته‌ها و امیال تاحدی توسط بستر تاریخی و اجتماعی‌ای که کسب شده‌اند، شناسایی می‌شوند» (۱۹۸۸: ۵۱). ذهن، برخلاف آنچه دکارت می‌پنداشت، امری خصوصی و بی‌خانمان نیست؛ بلکه وابسته به تاریخ، فرهنگ، سنت، جامعه و زبان است. نکته شایان توجه بعدی اینکه در فرآیند مثلث‌بندی به دلیل تعامل علی افراد و رویه‌های اجتماعی و زبانی، ویژگی‌های هنجاری نیز به «خود رابطه‌مند» وارد می‌شوند و از این‌رو،

خط تمایز توصیفی/هنجاری بی‌اعتبار می‌شود: «محتوای التفاتی نگره‌های گزاره‌ای^۱ را نمی‌توان صرفاً برحسب فرآیندهایی که به‌طور غیرالتفاتی تعیین می‌شوند یا صرفاً برحسب فرد منزوی از محیط فیزیکی و اجتماعی‌اش، تبیین کرد» (۱۹۸۷: ۳۰). بنابراین، خود رابطه‌مند صرفاً تحت‌تأثیر تعامل‌های اجتماعی نیست؛ بلکه از آن طریق شکل می‌گیرد. «خود» با تمام هنجارها و حالات ذهنی‌اش در فرآیند مثلث‌بندی قوام می‌یابد.

با توجه به اینکه اندیشه از این مثلث علیّ میان دو فرد و محیط به‌وجود می‌آید، دیویدسن با اتکا به مبانی پراگماتیستی خویش، در مقاله «حیوانات عاقل^۲» بیان می‌کند که عقلانیت صرفاً مجموعه‌ای از اصول منطقی نیست، بلکه ریشه در بسترهای اجتماعی و علیّ رابطه‌های انسانی دارد (۱۹۸۲: ۹۶). عقلانیت مدنظر دیویدسن، صرفاً ابزاری برای کسب معرفت یا توصیف قواعد منطقی نیست، بلکه توأمان با هنجارهاست و مؤلفه‌ای حیاتی در تصویر انسان از خود^۳ به‌شمار می‌آید (اسمخانی، ۱۳۹۷: ۱۲۵). این عقلانیت از پایین به بالاست و در جریان فهم دیگری و جهان کشف می‌شود؛ زیرا حقیقت (صدق) نیز در بسترهای متعدد روابط انسان، جامعه و جهان پخش شده و انحصاراً در دست نهاد خاصی نیست. از این‌رو، عقلانیت ویژگی‌ای/اجتماعی، غیرجزمی و خودتصحیح‌گر است. عاملیت نیز صرفاً یک توانایی فردی نیست؛ بلکه برآمده از زبان مشترک روزمره است و باورها، ترجیحات و تعامل‌ها نقش قوام‌بخشی در شکل‌گیری عمل‌های عامدانه دارند؛ دلیل این امر، نقش بی‌بدیل زبان و ارتباط‌های اجتماعی در شکل‌دهی به باورها و اعمال انسانی است (استیره^۴، ۲۰۲۲: ۲۲۰۹). بنابراین، درمی‌یابیم که معنا، معرفت، اندیشه، دانش، عقلانیت و عاملیت که هرکدام به‌نحوی با مفهوم «خود» ارتباط می‌یابند، ذیل نظریه‌ای یکپارچه در انسان‌شناسی دیویدسن، گرد هم می‌آیند و همگی شأنی رابطه‌مند می‌یابند. شاید مهم‌ترین نکته این باشد که فرآیند مثلث‌بندی دیویدسن را باید آموزه‌ای هستی‌شناختی تلقی کنیم. البته پرواضح است که این هستی‌شناسی، مبنایگرایانه نیست؛ زیرا در فرآیند مثلث‌بندی هر سه «خود، دیگری و جهان» به‌نحو همزمان تحقق می‌یابند (مالپاس^۵، ۲۰۱۵: ۱۱۷).

از این‌رو، «خود» در فلسفه دیویدسن، نه در قالب عبارات معرفتی، بلکه از طریق تعامل با دیگری به‌واسطه زبان و درباره جهان مشترک تعریف می‌شود. به باور وی، اظهارات زبانی و حالات ذهنی، نه هویتی در ذهن سوژه‌اند، نه در جهان مُثُل‌گونه افلاطونی-فرگه‌ای جای دارند، نه از مواجهه منفردانه سوژه با جهان فراچنگ می‌آیند، نه به‌هیچ معنایی دارای «ذات ثابت»

1. propositional attitudes
2. Rational Animals
3. self-image
4. Styhre
5. Malpas, Jeff

هستند و نه اینکه به‌وسیله سوژه‌ها خلق یا تصویر می‌شوند؛ بلکه در جهانی سه‌ضلعی که شامل دست‌کم دو سوژه انسانی و یک جهان مشترک است، [به بیان مسامحه‌آمیز] پدیدار می‌شوند (اسمخانی، ۱۳۹۷: ۱۱). به عبارت دیگر، معنا و معرفت در «خود»، مقوله‌هایی بازنمودی (همچنان‌که در فلسفه دکارت شاهدیم) یا شهودهای درونی (همچنان‌که در فلسفه لایبنیتس شاهدیم) نیستند، بلکه «خود» از بیخ‌وبن رابطه‌مند با جهان و جامعه است. محتویات ذهنی «خود»، تابعی سه‌متغیره از ساختار شناختی-بیولوژیک فرد، سامانه مفهومی-هنجاری جامعه و اقتضائات جهان فیزیکی بیرونی است (اسمخانی، ۱۳۹۷: ۱۲). بنابراین، در اندیشه دیویدسن، «خود» از طرفی دربرگیرنده بدن و ساختار زیست‌شناختی و روان‌شناختی فرد است و از طرف دیگر، همبود با «دیگری» و «جهان» است. به عبارت ساده‌تر، خود و دیگری و جهان به‌نحو همزمان تحقق می‌یابند و هیچ‌یک از این‌ها تقدم وجودی یا معرفتی بر دیگری ندارد. بنابر آنچه گفته شد، مؤلفه‌ای از مفهوم «خود» که در این نوشتار مبنای کاوش در فلسفه‌های مختلف قرار می‌گیرند، عبارتست از: رابطه‌مندی خود با «جهان» و «دیگری». به بیان خلاصه، فرض بر این است که هر شرحی از «خود»، باید رابطه آن را با «جهان» و «جامعه» مشخص سازد.

۳. «خود» نزد افلاطون

پارمنیدس و هراکلیتوس، دو فیلسوف تأثیرگذار پیشاسقراطی، نظرات متضادی درخصوص «خود» و نسبت آن با ثبات و تغییر دارند. پارمنیدس بر وحدت و ثبوت تأکید داشت و معتقد بود که تغییر یک توهم است؛ برعکس، هراکلیتوس بر تغییر دائمی و سیلان تأکید داشت و قول معروف زیر که به او نسبت داده‌اند، خلاصه فلسفه اوست: «کسی نمی‌تواند دوبار در یک رودخانه گام گذارد» (گاتری، ۱۳۷۵: ج ۵: ۸۱). افلاطون با تأثیر پذیرفتن از این دو فلسفه و تلاش برای برقراری تعادل میان آن‌ها، نظریه‌اش در باب «خود» را شکل داد. وی نظریه پارمنیدس را مبین جهان معقولات (عالم مُثُل) و نظریه هراکلیتوس را مبین جهان محسوسات قلمداد کرد (بختیاری، ۱۳۹۴: ۱۰۵). بنابراین، در نظر افلاطون، با آنکه «نمودها» در تغییر و سیلان‌اند، اما علاوه‌بر آن، «بود» ثابتی نیز در جهان و انسان وجود دارد که زیرایستای آن تغییرات است؛ محل این ثبات برای هستی‌شناسی، در عالم مُثُل و برای انسان‌شناسی، در روح قرار دارد.

این نظریه افلاطون را ثنویت‌گرایی، دوجهبانی یا دوگانه‌نگاری نامیده‌اند که شامل تمایزهای زیر است: بود و نمود؛ معقولات و محسوسات؛ تعقل و ادراک حسی؛ روح و تن. در همه این تمایزها، اولی بر دومی ارجحیت و اولویت دارد. وی حتی از زبان سقراط بیان می‌کند که تن مانع کسب معرفت است و عالی‌ترین اندیشه مربوط به زمانی است که صدا، درد یا لذت و بصر مخل آن نباشد. اساساً «فرق فیلسوف با دیگران در این است که فیلسوف می‌کوشد تا روح را از

گرفتاری تن رها سازد» (افلاطون، ۱۴۰۱: ۴۹۲). این تمایز میان ماده و روح (یا تمایز میان سوژه و ابژه) که امروزه بدیهی قلمداد می‌شود، ریشه اساطیری و دینی دارد. ریشه دینی آن که معلوم است، اما ریشه اسطوره‌ای آن در آیین اورفیسم بیان شده است: «انسان از دو عنصر تشکیل یافته است: عنصر آسمانی و اهورایی؛ و عنصر اهریمنی و زمینی. نفس همان عنصر اهورایی است که سرچشمه در آسمان دارد و تن عنصر اهریمنی است که سرچشمه در زمین دارد» (نل^۱، ۲۰۲۳).

به نظر افلاطون، انسان‌ها به اندازه‌ای که مثل ابدی (به‌ویژه زیبایی‌ها) را درک می‌کنند، در جاودانگی شریکند. وی در ضیافت اشاره می‌کند: بین نفس مردم عادی که توجهشان معطوف به امور متغیر و زمینی است و نفس فیلسوفان یا عاشقان خرد (قهرمانان افلاطون) تفاوت وجود دارد. فقط نفس افرادی مانند سقراط است که به جاودانگی می‌رسد. از سوی دیگر، افراد عادی تناسخ می‌یابند و خود را در این فرآیند فراموش می‌کنند. از نظر افلاطون، ذات شخص نفس اوست و بساطت نفس، هم فناپذیری شخص و هم وجود پیشینی شخص قبل از تجسّد یافتن در بدن را ثابت می‌کند. وی در رساله منون، توانایی انسان برای کسب دانش را منوط به همین وجود پیشینی می‌داند. با آنکه بر مادی یا غیرمادی بودن نفس نزد افلاطون اختلاف نظر وجود دارد (ر.ک: مارتین و بارس، ۲۰۰۶: ۱۵-۱۷) ولی واضح است که در نظر او، نفس منشأ حرکت بدن و بر آن مقدم است. از این رو، نفس باید بر بدن حکومت کند. وی در تیمائوس بیان می‌کند: «تنها شیء دارای عقل، نفس است و این شیء نامرئی است» (نقل شده در کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱: ۲۳۹).

تا پیش از افلاطون، فیلسوفان معمولاً درباره ماده اولیه نفس پیشنهادهایی ارائه می‌دادند، ولی هیچ‌کس در مورد اینکه چگونه بخش‌های مختلف شخصیت انسان، رفتار انسانی را ایجاد می‌کنند، نظریه‌ای ارائه نکرده بود. سقراط در جمهوری افلاطون نخستین کسی بود که نظریه‌ای درباره روان‌شناسی قوای ذهنی^۲ ارائه داد. در این نظریه، وظیفه قوای متفاوت ذهن که جنبه‌های مختلف رفتار انسان را کنترل می‌کنند، توضیح داده می‌شود (مارتین و بارس، ۲۰۰۶: ۱۸). توضیح اینکه نفس دارای سه جزء عقل، اراده و شهوت است. البته چون نفس بسیط است، این‌ها ابعاد و جنبه‌های مختلف عملکردی نفس هستند، نه اجزای مادی. بنابراین، از نظریه افلاطون راجع به نفس می‌توان نکات زیر را استخراج کرد:

- نفس پیش از تحقق بدن وجود داشته است و پس از نابودی بدن نیز بقا می‌یابد؛ از این رو، بر بدن حاکم است.
- با آنکه نفس بسیط و ناممتد است، ولی برخی وجوه آن با بدن مرتبطند؛
- وجود پیشینی نفس، ضرورت دانش پیشینی و شناخت مستقل از تجربه را اثبات می‌کند؛

1. Nel, Aiden
2. faculty psychology

○ نظریه یادگیری «تذکار» مبتنی بر تقدم نفس بر بدن است؛

با آنکه افلاطون میان ابعاد مختلف نفس و اجزای جامعه تناظر ایجاد می‌کند، ولی این تناظر صرفاً هم‌ارزی تمثیلی است و نه رابطه هستی‌شناسانه. از این‌رو، نسبت به ابعاد اجتماعی نفس (رابطه «خود» با «دیگری») و نقش جهان در تکوین آن (رابطه «خود» با «جهان») بی‌اعتناست. شایان ذکر است که راجع به این نظریه، نقدهای زیادی وارد شده است؛ ولی در اینجا، تنها به بیان نقدهایی اکتفا می‌شود که به رابطه‌مندی خود مرتبط باشند. تلقی دوباره افلاطون از «خود»، تا آنجا که به اغلب تفاسیر مربوط می‌شود، امکان «خود رابطه‌مند» را منتفی می‌سازد. واضح‌ترین دلیل، وجود پیشینی نفس و جاودانگی آن است. دستیابی به معنا و معرفت، در نظریه افلاطون، نه با رابطه‌گیری با دیگران و جهان، بلکه با یادآوری مُثُل حاصل می‌شود: «روح آدمی هنگامی می‌تواند به بهترین وجه اندیشه و تعقل کند که حس بینایی و چشایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازد؛ بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است، دور از تن، به جستجوی حقیقت بپردازد» (افلاطون، ۱۴۰۱: ۴۹۲). وی با ارجح دانستن پاره عقل، علوم عقلی مانند فلسفه و ریاضیات را بر علوم تجربی اولویت می‌دهد: «اگر روح به چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی لایتغیر قرار دارند، آن‌ها را درمی‌یابد و می‌شناسد و دارای خرد می‌شود؛ ... ولی اگر توجه خود را به جهان کون و فساد معطوف سازد، فقط پندار به‌دست می‌آورد ... و چون موجودی می‌گردد که از خرد بی‌بهره است» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۳۳۵).

خلاصه آنکه در نظر افلاطون، نیروی شناسایی ناشی از جنبه خدایی وجود ماست و به همین علت، ازلی است (افلاطون، ۱۳۵۳: ۳۵۳) و در جریان تعلیم و تربیت، فلسفه و یادآوری مُثُل باید دست بالا را داشته باشد. پس پیامد دیگر این انگاره دوباره از «خود»، دست‌کم گرفتن ادراک حسی و یادگیری از طریق تجربه عملی است. اساساً نقد دیویی به تعلیم و تربیت افلاطونی بر همین دلیل استوار است (ر.ک: هیلدبرند، ۲۰۲۴). از سوی دیگر، افلاطون نظام تربیتی بسته و طبقاتی را توصیه می‌کند که این امر احتمالاً چندان به مذاق‌های امروزی خوش ننشیند. شایان ذکر است که توجه ویژه افلاطون به گفت‌وگو و دیالکتیک، از بزنگاه‌های نزدیک‌شدنش به تلقی رابطه‌مند از «خود» است؛ ولی همچنان فاصله زیادی با آن دارد. زیرا با فرض رابطه‌مندی خود، اساساً «خود» با دیالوگ شکل می‌گیرد و پیش از دیالوگ درباره جهان، محتوای ذهن قابل شناسایی نیست؛ یعنی، پیش از دیالوگ، اصولاً موجود فاقد «خودبودگی» است. حال آنکه در نظریه افلاطون، فرد می‌تواند به تنهایی از غار تمثیلی خارج شود، با تعقل صرف ایده‌های ازلی را به‌یاد آورد و به حقیقت دست یابد؛ نقش دیالوگ صرفاً کشف ایده‌های عمیق، گسترش تفکر نقاد و تعمیق

اندیشه‌های فلسفی است، نه صاحب اندیشه شدن. به‌طور کلی، چون افلاطون نفس را ذاتی متمایز از بدن در نظر می‌گیرد، نمی‌توان «خود رابطه‌مند» را به فلسفه او منتسب کرد. از دیگر پیامدهای اندیشه افلاطونی، می‌توان به تأکید بر اندیشه فلسفی، اندر دریافتن خیر و زیبایی، توجه به تربیت اخلاقی، حقیقت‌جویی و پی‌گیری ایده‌های مبنایی اشاره کرد. همچنین، با غور بیشتر متوجه می‌شویم که عقلانیت و عاملیتی که می‌توانیم از آثار افلاطون استخراج کنیم، فاقد شأن رابطه‌مندی هستند. توضیح اینکه هر فردی که از غار تمثیلی خارج شود، بدون همراهی جمع می‌تواند «خیر» را دریابد؛ یعنی حقیقت و عقلانیت اساساً چیزی بیرون از اجتماع است. عاملیت نیز به‌همین ترتیب، صرفاً به اراده فرد (که یکی از وجوه سه‌گانه نفس اوست) بستگی دارد. فردی که با نور حقیقت آشنا شده است، با ایجاد هماهنگی و عدالت^۱ میان وجوه مختلف نفس خود^۲، می‌تواند به‌دور از سامانه مفهومی-هنجاری افراد درون غار، اراده کند و دست به عمل بزند. شایان ذکر است که دو روایت از عدالت مدنظر افلاطون وجود دارد که یکی بر خودشناسی و تنظیم عاطفی تأکید دارد و دیگری بر تربیت اخلاقی (گوت^۳، ۲۰۲۳: ۲۱۲). به‌هرروی، این تفاوت‌ها به نتیجه حاضر خلل نمی‌رسانند. می‌توان عقلانیت و عاملیت مدنظر افلاطون را فاقد جنبه رابطه‌مندی دانست.

۴. «خود» نزد ارسطو

ارسطو با نقد افلاطون مبنی بر اینکه مفروض گرفتن عالم مُثُل کافی نیست و باید تمرکز بیشتری بر تجربه‌های عینی و واقعیات صورت بگیرد، بیشتر از استادش به پژوهش پیرامون رابطه انسان با جهان و نسبت نفس با بدن پرداخت. وی همچنین، دانش فطری و نظریه یادگیری تذکار را رد می‌کند و به‌جای آن، یادگیری از طریق مشاهده را می‌نشانند. شایان ذکر است که ارسطو نیز مانند افلاطون، با آنکه بحث‌های زیادی در خصوص انسان، تشخیص، نفس و نسبت نفس با بدن دارد، اما هیچ‌کجا به‌طور مستقیم درباره مفهوم «خود» به نظریه‌پردازی نپرداخت. اساساً بحث مستقیم درباره مفهوم «خود» تا قرن دوم میلادی و دوران آبابی کلیسا (آن‌هم به‌دلیل اهمیت اثبات حیات اخروی افراد که در نتیجه مستولی شدن تفکر مسیحیت ضرورت یافت) به تعویق افتاد (مارتین و بارس، ۲۰۰۶: ۲). ارسطو با ارائه نظریه هیلومورفیسیم^۴، «خود» را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند؛ نفس جزء لاینفک جانداران، «صورت» هر فرد زنده و لازمه ماهیت اوست. وی اساساً نفس را شامل

1. sôphrosunê

۲. یا در بُعد سیاسی: با ایجاد عدالت در بخش‌های مختلف جامعه

3. Goot

۴. Hylomorphism از نظر لغوی به‌معنای ترکیب ماده (هیولا) و صورت (morphè) است.

توانایی‌های زیستی و عملکردهایی (مانند: رشد، تولیدمثل و حرکت) که لازمه حیات هستند، تعریف می‌کند. وی نسبت نفس و بدن را همان نسبت صورت و ماده می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۹۱). توضیح اینکه ماده و صورت با آنکه دو جوهر مستقل هستند، ولی همواره رابطه انضمامی و جدانشدنی با هم دارند؛ رابطه نفس با بدن، همانند تأثیر مهر بر موم است. بدین‌معنا که «ماده» قوه جسم و «صورت» جنبه فعلیت آن است؛ تحقق ماده مستلزم صورت است و تشخیص صورت مستلزم ماده است. به عبارت روشن‌تر، کالبد و تن ماده «خود» و نفس صورت «خود» به‌شمار می‌آیند.

نفس، طبق تعریف ارسطو، کمال اول و اصل و مبدأ حیاتی بدن است و هر اندامی با فعالیت خویش، غایت خاص خود را دارد (۱۳۶۹: ۸۱). در دیدگاه ارسطو، نفس دارای سلسله‌مراتبی است و شامل انواع زیر است: «نفس نباتی» که مسئول تغذیه و تولید مثل است؛ «نفس حساس» که مسئول حس‌پذیری و حرکت است و در حیوانات یافت می‌شود؛ «نفس عقلانی» که ویژگی مشخصه («فصل» در اصطلاح او) انسان‌هاست و امکان تفکر و اندیشیدن را مهیا می‌سازد (۱۳۶۹: ۸۷). در نظر ارسطو، آنچه که سبب می‌شود تا یک چیز در عین تغییرات ثابت بماند، «صورت جوهری» آن چیز است که در مثال انسان‌ها، منظور انسانیت انسان است. این صورت جوهری، نخستین فعلیت بدن زنده است. سایر فعلیت‌های بدن عبارتند از: رشد، حرکت، احساس، خواستن، اندیشیدن و... هویت «خود» در نظر ارسطو، برخلاف فلاسفه مدرن، نه با حالات ذهنی یا افعال خودآگاهی، بلکه با صورت جوهری شناخته می‌شود (سیمپسون^۱، ۲۰۰۱: ۳۲۲). در این صورت، می‌توان گفت دانش ما از خود، بیشتر مدیون دانش بیرونی از خودمان است تا آگاهی درونی؛ شناخت خود مانند خودآگاهی بی‌واسطه نیست و از این‌رو، دشوارتر است (سیمپسون، ۲۰۰۱: ۳۳۰). همچنین، این بصیرت درخشان ارسطو که «ما دیگری و اعمال دیگری را آسان‌تر می‌توانیم به آگاهی خود بیاوریم و مورد تأمل قرار دهیم تا خودمان و اعمال خودمان را» (۱۳۹۰: ۳۵۶)، کافی است تا او را از نخستین فلاسفه قائل به «خود رابطه‌مند» به‌شمار آوریم.

از طرف دیگر، در نظر ارسطو، «خود» صرفاً وجودی ثابت نیست؛ بلکه از طریق تجربیات، انتخاب‌ها و عقل‌ورزی است که شکل می‌گیرد و رشد می‌یابد. به عبارت تخصصی‌تر، پایه هویت هر فرد تحقق ذروه کمال^۲ است و آن هم منوط به تفکر عقلانی و زندگی فضیلت‌آمیز می‌باشد (بریتانیکا، ۲۰۲۲). به همین دلیل است که تعریف «انسان حیوان ناطق است» را به ارسطو نسبت داده‌اند. تعریف دیگر وی از انسان، ذات اجتماعی وجود «خود» را برجسته می‌کند: «آدمی مخلوقی سیاسی است و اقتضای طبیعتش این است که در جامعه با دیگران زندگی کند» (۱۳۹۰: ۳۵۶). بنابراین، «خود» هر فرد به‌شدت توسط روابطش با دیگران و شرکت در جامعه تعریف می‌شود. رشد شخصیت و فضایل

1. Simpson, Peter
2. entelechy

در بسترهای اجتماعی تحقق می‌یابد و با توجه به اینکه آداب‌ورسوم، قوانین و شیوه‌های تربیتی هر جامعه‌ای متفاوت است، هر فردی نیز به‌نحو متفاوتی تکوین می‌یابد. ارسطو تأکید می‌کند که شناخت هر فرد از «خود واقعی‌اش» مستلزم پرورش حکمت عملی و زیستن در تطابق با فضیلت و عقلانیت است. نتیجه اینکه مفهوم «خود» در فلسفه ارسطو ترکیبی از صورت جوهری، نفس، عقلانیت و تعاملات اجتماعی است. «خود» به‌عنوان یک جوهر ناطق در نظر گرفته می‌شود که در آن، نفس نمایانگر ماهیت و توانایی‌های آن است. شناخت مفهوم «خود»، برای ارسطو، به‌معنای شناختن ماهیت فردی، پرورش فضایل و تعامل در یک جامعه به‌منظور دستیابی به سعادت^۱ است. بنابراین، «خود» هم ماهیتی فردی دارد و هم موجودی وابسته به روابط اجتماعی است که در یک بستر اجتماعی و اخلاقی گسترده‌تری تحقق می‌یابد (آمادیو و کنی، ۲۰۲۴). بنابراین، ارسطو هم فردیت را به‌رسمیت می‌شناسد و هم به اهمیت بسترهای اجتماعی در تکوین فرد معتقد است و از این‌رو، قائل به مفهوم «خود رابطه‌مند» است.

عاملیت در فلسفه ارسطو نیز به‌تبع برداشت وی از مفهوم «خود»، شامل شبکه‌ای غایت‌شناختی از فرد، جامعه و جهان خارج است و به‌شکل وابستگی متقابل طبیعت (فوزیس)، عادات‌های فردی و سازمان‌ها صورت‌بندی می‌شود. ارسطو تأثیر طبیعت را با این مثال که غایت درخت سیب، میوه سیب است و «طبیعت گاه مردم ناپاکی می‌پرورد که نهادشان با تربیت اصلاح نمی‌پذیرد» (۱۳۴۹: ۲۵۶) توضیح می‌دهد؛ تأثیر عادات بر پرورش فضائل، شخصیت و اخلاق با این جمله مشهود می‌شود: «فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این‌رو، نامش *ethik* حاصل تغییری اندک در کلمه *ethos* به‌معنای عادت است» (۱۳۹۰: ۵۳)؛ نقش حیاتی سازمان‌ها در شکل‌دادن به رفتارها و هنجارها، در نقد وی از نظام اشتراکی و جمهوری افلاطون (۱۳۴۹: ۴۱-۵۴) آشکار است. بنابراین، معلوم می‌شود که وی در بحث از عاملیت نیز به «خود رابطه‌مند» وفادار است.

در بحث عقلانیت، باید یادآور شد که اگرچه وی قائل به رابطه‌مندی مفهوم «خود» است، ولی در برخی مباحث به ملزومات مفهوم «خود رابطه‌مند»، آن‌گونه که دیویدسن مطرح می‌کند، پایبند نمی‌ماند. برای مثال، با آنکه آغاز شناسایی را مشاهده و از طریق استقرا می‌داند، ولی در عین حال بیان می‌کند: «جوهر به همه معانی نخستین است؛ یعنی هم از حیث تعریف نخستین است و هم از حیث ترتیب شناسایی و هم از حیث زمان» (۱۳۹۸: ۲۵۴). به عقیده ارسطو، عقل نیز دارای صورت و ماده است؛ عقل فعال که آفریننده ایده‌هاست در جایگاه صورت و عقل منفعل که پذیرنده مفاهیم است، در جایگاه ماده عقل است. وی در کتاب *درباره نفس* بیان می‌کند: «عقل فعال چون بالذات فعل است، کاملاً مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط با ماده است ... و تنها

اوست که فناپذیر و ازلی است» (۱۳۴۹: ۲۲۶) و از آنجاکه تشخص مبتنی بر ماده است و عقل فعال مفارق از آن است، میان تمام انسان‌ها (فارغ از بستر، محیط، جامعه، زبان و...) مشترک است. ارسطو در جایی دیگر، میان عقلانیت نظری و عقلانیت عملی تمایزی قاطع می‌گذارد: «عقل نظری درباره هیچ امری که با عمل ارتباط دارد، فکر نمی‌کند و درباره آنچه باید از آن پرهیز کرد یا در پی آن رفت، هیچ چیز نمی‌گوید» (۱۳۴۹: ۲۵۸). از سوی دیگر، شرافتی که فلسفه اولی، عقل فعال و حکمت نظری دارند، سبب می‌شود تا عقلانیت مدنظر ارسطو به‌طور کامل برخاسته از رابطه فرد و بسترهای متعددش نباشد و از این‌رو، منطبق وی کاملاً غیرجزمی، خودتصحیح‌گر نباشد. بنابراین، ارسطو با آنکه قائل به مفهوم «خود رابطه‌مند» است، ولی به‌دلیل فرض عقل فعال مفارق از ماده، فرض تمایز میان حکمت نظری و حکمت عملی و فرض اشرف بودن فلسفه اولی، به ملزومات «خود رابطه‌مند» وفادار نیست.

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، ابتدا مفهوم «خود رابطه‌مند» معرفی شد و بیان شد که شاید برجسته‌ترین مصداق برای این تعریف، برداشت دونالد دیویدسن از مفهوم «خود» باشد. سپس، بر اساس آموزه مثلث‌بندی در فلسفه دیویدسن، دو شاخصه رابطه‌مندی خود با «دیگری» و رابطه‌مندی خود با «جهان» استخراج گردید. در ادامه، به‌منظور بازخوانی فلسفه‌های تربیتی افلاطون و ارسطو (به‌عنوان بنیان ایدئالیسم و رئالیسم در فلسفه باستان) بر اساس برداشت‌شان از مفهوم «خود»، به واکاوی این مفهوم در آن نظام‌های فلسفی پرداخته شد. در ضمن این بررسی، درباره مفاهیمی نیز بحث شد که تماماً یا تا اندازه‌ای مرتبط با مفهوم «خود» هستند؛ مانند: نفس، روح، عقلانیت، معنا، اندیشه، عاملیت و... نتایجی که از این بازخوانی عاید آمد، می‌توانند به‌صورت زیر خلاصه شوند:

افلاطون با آنکه به‌راحتی می‌تواند ثبات خود در عین تغییرات و نیز وجوه مختلف نفس انسانی را توضیح دهد، اما به‌دلیل دوگانه‌انگاری در باب «خود»، این کار را به قیمت ازدست‌دادن معیارهای دوگانه رابطه‌مندی خود با جامعه و رابطه‌مندی خود با جهان انجام می‌دهد. به‌رغم تناظری که افلاطون میان «خود» و «جامعه» برقرار می‌سازد، اما این تناظر صرفاً تمثیلی است و هیچ‌گونه رابطه‌مندی وجودی و تحقق همزمان فرد و جامعه و فرد و جهان را نشان نمی‌دهد.

ارسطو با ارائه نظریه هیلومورفیسیم، به‌دلیل رابطه ارگانیکی که میان نفس و بدن برقرار می‌سازد، اینکه انسان را ذاتاً اجتماعی می‌داند، آغاز شناسایی را بر پایه مشاهده قرار می‌دهد و شناخت خود را از خودآگاهی مستقل می‌سازد، به تعریف «خود رابطه‌مند» قائل است. ولی در برخی مباحث به ملزومات آن، آن‌گونه که دیویدسن مطرح می‌سازد، پایبند نیست. زیرا در تعریف دیویدسن، «خود» (به‌همراه متعلقات این مفهوم، از جمله عقلانیت) اساساً ضمن رابطه‌مندی با جهان و

دیگری (به واسطه یادگیری زبان از طریق تعریف اشاری) است که تحقق می‌یابد؛ ولی ارسطو با مفروض گرفتن عقل فعال مفارق از ماده، تفکیک حکمت نظری و حکمت عملی، فرض اشرف‌بودن فلسفه اولی و نیز فرض انتلخیای واحد برای تمامی انسان‌ها (فارغ از بستر تکوین آن‌ها) نمی‌تواند رابطه‌مندی «خود» را تماماً بپذیرد.

نتیجه‌ای که از مفهوم رابطه‌مندی خود به دست می‌آید، توجه بیشتر به نقش «دیگری» و «جهان» در تکوین فرد هستند. از این رو، در رشد و تعلیم و تربیت کودکان نمی‌توان نقش همسالان، مربیان و حتی محیط مدرسه را نادیده گرفت. همچنین، طبق مفهوم رابطه‌مندی خود، تربیت بدن همگام با پرورش چهار فکری و ذهنیت دانش‌آموزان پیش می‌رود و نادیده گرفتن بدن یا مانع معرفت دانستن آن، خالی از وجاهت است. دیویدسن، با ارائه تصویری یکپارچه از «خود»، میان دانش‌های توصیفی و دانش‌های هنجاری تمایزی قائل نیست و حتی نگره‌های گزاره‌ای ذهن، مانند باور را متأثر از هنجارها می‌داند. بنابراین، از حیث هنجارمندی، تفاوتی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی نمی‌بیند. این نکته در بحث از روش‌شناسی علوم تربیتی می‌تواند مثمرتر باشد.

در کلان‌ترین سطح، می‌توان از مفهوم عقلانیت و عاملیت نزد دیویدسن این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که سیاست آموزشی نباید شکل بالا به پایین داشته باشد؛ عقلانیت و عاملیت در تعلیم و تربیت هر جامعه‌ای باید امری بسترمند باشد و اراده تغییر و مبنای عقلانی این تغییرات باید از سطوح پایین‌تر به بالا برسد؛ یعنی از سطح روابط متقابل میان مدارس و دانشگاه‌ها شروع شود و اندیشه‌های برآمده از آن‌ها در سطح وزارتخانه‌ها متجلی شود. تجربه تلخ تغییرات متوالی در آموزش و پرورش و نیز در وزارت علوم و حتی آموزش بهداشت، گواهی بر همین امر است. شاید باید هر مدرسه و دانشگاهی بتواند رأساً با دیگر مدارس و نهادها رابطه بگیرد و بر اساس واقعیاتی که در محیط با آن مواجه می‌شوند، سیاست آموزشی خود را برگزیند و سرانجام، برآیند تجربیات موفق این روابط و گزینش‌ها، خود را در سطوح عالی‌تر نشان دهد.

نتیجه دیگر منعکس‌کننده جای خالی روابط بین نهادهای تربیتی است. می‌دانیم که چالش‌ها از محیطی به محیط دیگر و از بستری به بستر دیگر متفاوت‌اند و فقط فرض وجود یک عقل فعال (مثلاً در قامت وزارت آموزش و پرورش) نمی‌تواند پاسخگوی این چالش‌ها باشد؛ چراکه شاید حتی وجود آن چالش‌ها خبردار نباشد. از این رو، هر مدرسه و دانشگاهی باید بتواند رأساً با یکدیگر رابطه گرفته و از تجربیات موفق و ناموفق خویش، برای کشف پتانسیل‌ها بهره بگیرند. در این راستا، رابطه با سایر نهادها، از جمله مساجد، صنایع، خانواده‌ها، شوراهای محلی، ادارات و... می‌تواند به شکل‌گیری شخصیت متمایز هر مدرسه و دانشگاه بینجامد و بستری برای بروز

نوآوری، خلاقیت و حل چالش‌ها باشد؛ شایان ذکر است که دستوری‌انگاشتن این روابط، آن را از معنا تهی می‌کند.

برنامه‌ریزی درسی نیز از این نتیجه بی‌بهره نمی‌ماند. برنامه‌درسی چیزی نیست که در یک دفتر مرکزی تدوین شود و پاسخگوی تمام نیازهای جمعیتی ده‌ها میلیونی، با بسترها، فرهنگ‌ها و فهم‌های مختلف باشد. بنا بر عقیده دیویدسن، رابطه‌گیری پیش‌شرط کسب دانش است؛ و چون برای برنامه‌ریزی درسی باید تصمیم گرفت که به چه شکلی از دانش می‌خواهیم برسیم و چگونه می‌توانیم بدان دست یابیم، باید برنامه‌ریزی درسی را امری رابطه‌مند بدانیم. جدای از بحث پراگماتیسم، ممکن است برای برخی انسان‌ها در برخی مقطع‌ها و در برخی مناطق، داشتن یا نداشتن فلان دانش امری علی‌السویه باشد؛ این روابط دانشگاه‌ها و مدارس با محیط و با یکدیگر است که تعیین می‌کند کدام شکل دانش مبرم‌تر از دیگر شکل‌های دانش است.

همین رابطه‌مندی می‌تواند مسئله بنیادین پداگوژی به قول یانگ را پوشش دهد: «مسئله بنیادین پداگوژی راجع به عدم پیوستگی میان فرهنگ برنامه‌درسی و فرهنگ شاگردانی است که معلمان همواره با آن روبه‌رو هستند» (یانگ، ۲۰۰۸: ۱۰). درخصوص یادگیری نیز همان‌طور که دیویدسن تأکید دارد، وضعیت به همین منوال است. اگر دلیل نیاز به ایجاد رابطه، تعامل و ارتباط‌گیری نبود، توضیح وجود مدارس در دنیایی که مملو از اطلاعات در دسترس است، دشوار می‌شد. یادگیری این‌گونه نیست که در هر مکان یا در هر زمانی صورت پذیرد؛ امروزه وجود روبه‌پیشرفت اینترنت و هوش مصنوعی مؤید همین نکته است که یادگیری بدون مسئله‌ای از جهان خارج و بدون فهمی مشترک میان انسان‌ها، شکل نمی‌گیرد. از این‌رو، توجه بیشتر بر نقش رابطه‌ها و تعامل‌ها ضروری است.

References

- Amadio, Anselm H. and Kenny, Anthony J. P. (2024). "Aristotle". *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Aristotle>. Accessed at 15 November 2024.
- Aristotle (1970). *Politics*, trans: H. Enayat. Tehran: Ketabhaye jibi. (In Persian)
- Aristotle (1991). *De Anima*, trans: A. M. D. Tehran: Hekmat. (In Persian)
- Aristotle (2012). *Nicomachean Ethics*, trans: M. H. Lotfi. Tehran: Tarh-e-no. (In Persian)
- Aristotle (2020). *Metaphysics*, trans: M. H. Lotfi. Tarh-e-no. (In Persian)
- Bagheri, Khosrow (2006). *A Look Back at Islamic Education; Vol. 1*. Tehran: Madrese Press. (in Persian)
- Bakhtiyari, Fatemeh (2015). "The Influence of Parmenides' Concept of Fixed Existence and Heraclitus's Celestuality on Plato's Ontology." *Ontological Researches*. 4 (7): 105-121. <https://www.sid.ir/paper/503258/fa> (in Persian)

- Bakhurst, David (2011). *The Formation of Reason*. United Kingdom: Wiley-Blackwell Publishing Ltd. DOI: 10.1002/9781444395600
- Britannica, the Editors of Encyclopaedia (2022). "Entelechy". *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/entelechy>
- Copleston, Frederick (2001). *A History of Philosophy: Greek and Rome*. Trans: Seyed Jalal-al-din Mojtavavi. Tehran: Soroush Press & Elmi-va-Farhangi Ltd. (in Persian)
- Davidson, Donald (1982). "The Rational Animals." In Davidson, D (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press: 85-106.
- Davidson, Donald. (1987). "Knowing One's Own Mind." In Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press: 15-38.
- Davidson, Donald. (1988). "the Myth of the Subjective." In Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press: 39-52.
- Davidson, Donald. (1989). "What is Present to the Mind?" In Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press: 53-68.
- Davidson, Donald. (1990). "Epistemology Externalised." In Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press: 193-204.
- Davidson, Donald (1998). "The Irreducibility of the Concept of the Self." In Davidson, D (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press: 85-92.
- Derayati, Mojtaba (2013). "The Idea of Worldal Human in Donald Davidson Philosophy." *Mind*, 53: 137-155. https://zehn.iict.ac.ir/article_16394.html (in Persian)
- Esmkhani, Mohammad Reza. (2018). *Meaning, Knowledge, and Otherness in Davidson's Philosophy*. Tehran: Qoqnoos (in Persian).
- Freeman, Lauren (2011). "Reconsidering Relational Autonomy: a Feminist Approach to Selfhood and the Other in the Thinking of Martin Heidegger." *Inquiry: Critical Thinking across the Disiplines*. 54 (4): 361-383.
- Guthrie, W. K. C (1996). *A History of Greek Philosophy; vols 1 & 5*. Translation: Mahdi Qavam Safari. Tehran: Fekr-e-Rooz. (in Persian)
- Garrison, J. (1998). "Foucault, Dewey, and self-creation." *Educational Philosophy and Theory*, 30 (2): 111-134.
- Goot, Els Van Der (2023). "Plato 2: Two Formations of Agency." In Moore, Christopher (ed.) *the Virtue of Agency; Sôphrosunê and Self-Constitution in Classical Greece*. New York: Oxford Academic, 212-235.
- Hildebrand, David, (2024). "John Dewey", *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).
- Kohut, Heinz (1980). *Self Psychology and the Humanities: Reflections on a New Psychoanalytic Approach*. Ed & Intro: Charles, B. Strozier. London: W. W. Norton & Company. <https://archive.org/details/selfpsychologyhu00kohu/page/n5/mode/2up>
- Laertius, Diogenes (1925). *Lives of Eminent Philosophers; vol. 1*, translated by: R. D. Hicks, Cambridge: HUP Public domain. <https://archive.org/details/livesofeminentph02dioguoft>
- Laverty, M. & Gregory, M., R. (2010). "Philosophy, Education, and Care of the Self," *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 19 (4): 3-9. DOI: [10.5840/thinking200919422](https://doi.org/10.5840/thinking200919422)

- Malpas, Jeff. (2015). "Self, Other, Thing: Triangulation and Topography in Post-Kantian Philosophy." *Philosophy Today*, 59 (1), pp. 103-126. <https://doi.org/10.5840/philtoday201412353>
- Martin, Raymond & John Barresi (2006). *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*. New York: Columbia University Press. <https://www.academia.edu/76438066/>
- Nel, Aiden (2023). "Orpheus & Mystery Cult of Orphism (Myths, Beliefs, and Practices)," *Classical History and Psychology*, the Collector: <https://www.thecollector.com/orpheus-cult-orphism/>
- Plato (1974). *Republica*. Translation: Mohammad Hassan Lotfi & Reza Kaviani, Tehran: Khooshe Ltd. (in Persian)
- Plato (2022). *Plato's Works (four-volume series)*. Translation: Mohammad Hassan Lotfi & Reza Kaviani, Tehran: Kharazmi Ltd. (in Persian)
- Ritzer, George (2005). *Contemporary Sociological Theory*. Trans: Mohsen Salasi. Tehran: Elmi Ltd (in Persian).
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press. Doi: 10.1017/CBO9780511804397
- Simpson, Peter, L. (2001). "Aristotle's Idea of the Self." *The Journal of Value Inquiry*, 35, 309–324. <https://doi.org/10.1023/A:1011865429033>
- Styhre, Alexander (2022). "Agency and the principle of charity: a pragmatist theory of the interaction order." *International journal of organizational analysis*, 31 (8): 2209-2221. Doi: 10.1108/ijoa-10-2021-3004
- Urban, Petr & Koubova, Alice (2019). "Beyond the Individualistic Paradigm of the Self with Donald Winnicott and Carol Gilligan." *Journal of Philosophical Studies*. 12 (36): 170-188. www.academia.edu/41439334
- Young, M. F. D. (2008) *Bringing Knowledge Back In. From Social Constructivism to Social Realism in the Sociology of Education*. London and New York: Routledge. www.researchgate.net/publication/275416649



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



A Comparing the Concept and Phenomenological Function of Intuition of Essence According to Descartes and Husserl

Abdolreza Safari 

Associate Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: a.safari@pnu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(99-121)

Article History:

Receive Date:

30 December 2024

Revise Date:

06 April 2025

Accepte Date:

20 April 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

This article, based on a descriptive-analytical method, focuses on the phenomenological role and function of intuition of essence in Descartes and Husserl. Although the author introduces intuition as a common methodological process in the phenomenology of Descartes and Husserl, he observes clear differences between them in terms of the working components in the category of intuition. By making a necessary distinction between the mental actions of intuition and deduction, Descartes considers intuition to be merely the creator of immediate intrinsic self-evidence and worthy of the basis of the philosophy of certainty. In order to go beyond the certainty resulting from the self-evidence of immediate intuition, Descartes resorts to the categories of time and memory. But since memory lacks the capacity to guarantee the indisputability of intuition from the "present" to the "past" or "future", it resorts to the concept of God, or in fact, the doctrine of the entry of divinity into history, to guarantee the temporal continuity of the immediate indisputability of the intuition of the "I". However, for Husserl, intuition depends primarily on the intentional aspect, and without the basis and foundation provided by intuition, it is not possible to achieve a certain basis for phenomenal knowledge. By adopting a completely new approach, Husserl tries to obtain the intrinsic indisputability of intuition, contrary to Descartes' wish, not from the divine intellect, but from the transcendental ego or subjective objectivity, which is the existential condition of objects. Therefore, he places "imagination" at the center of the intuition of essence, and by introducing new concepts, he completes intuition by defining it as an epistemological decision and responsibility, the coherence of essence, and the continuity of the ego of transcendence.

Keywords:

Phenomenological function, Intuition, Descartes, Husserl, Intuition of essence

Cite this article: Safari, A. (2025-2026). A Comparing the Concept and Phenomenological Function of Intuition of Essence According to Descartes and Husserl. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (99-121).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.387264.1006870>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction and Problem design

Intuition and intuition of essence are considered the central concepts of the Cartesian system and Husserl's philosophy. Around these central structures emerge, which, although they bring these two thinkers closer to a common doctrine, at the same time give rise to significant differences between them. Descartes should be considered the originator of an approach based on the function of intuition. The idea of intuition is a type of activity resulting from the function of reason, which is devoid of any doubt due to its clarity and distinction. Accordingly, in the third rule of the book of **Rules**, he believes that even deductive reasoning is appropriate to intuition. There is a gap of about two hundred and fifty years between the presentation of Descartes' views and Husserl's. During this period, many critics and philosophers criticized and examined Descartes' phenomenological intuitional method. The rationalism and empiricism after Descartes were formed under the influence and even against his ideas. Rationalists, while emphasizing rational and innate principles and concepts for intuition, expressed their differences with him. He tried to specify the limits of phenomenal cognition by emphasizing the role of experience. Despite obvious differences, Edmund Husserl revived the phenomenological method with Descartes' goals, namely "rigorous scientific philosophy", about three centuries after Descartes. His phenomenological method emerged as a new epistemological method after a long struggle over the possibility of knowledge and the manner of cognition, its absolute or relative nature, and the sources of knowledge. Husserl's transcendental phenomenology, despite its somewhat similar approach to the analytical thinking of Frege and Russell, was in a way a competitor to this thinking. Because although the analytical approach dealt with the logical and mathematical analysis of concepts and phenomena of the world, Husserl emphasized the possibility of direct knowledge without presuppositions and founded another type of subjectivism, in a sense, transcendental idealism. In phenomenological thinking, which is considered a kind of "method", direct confrontation with phenomena and the negation of any presuppositions and placing the existence of everything in parentheses, that is, *epoche*, were considered. Therefore, in this type of approach, the issue is not determining the limits of knowledge, but rather the extent to which self-consciousness can reach intrinsic and in-itself evidence. Therefore, the goal of this approach is not to decipher a world in which various talents and actualities are embedded in its essence. Rather, our encounter with the world leads to a more substantial and intrinsic knowledge of ourselves and, through that, to a knowledge of others. The point of reliance of this method cannot be evaluated by conventional and natural criteria, but is based on the human self, that is, his self-awareness as the pure self or transcendental ego. This "self" does not trust or rely on anything other than itself and is considered free and liberated.

2. Area of the research

The title of one of Husserl's works, *Cartesian Reflections*, is considered to be an introduction to phenomenology by adopting a phenomenological approach, the starting point of Husserl's transcendental phenomenology. In this book, Husserl presents five reflections in the same Cartesian manner. Although Husserl specifically mentions the movement that Descartes started and is the introduction to the new movement of phenomenology as Descartes' fundamental work, the rest of this book has no resemblance to Descartes' reflections. Because there are several fundamental differences between Husserl and Descartes: **First**, unlike Descartes, the number of Husserl's reflections is five. However, the structure of Cartesian reflections includes six reflections. **Secondly**, the main support of Husserl's reflections is on the pure ego and transcendental self-consciousness. **Thirdly**, only a small part of the fifth reflection deals with the intersubjective problem, that is, the proof of the other ego and the social realm of egos, and most importantly, with the life of the world. In other words, Husserl wants to return a person to the same pre-reflective lived experience and the world of life free from philosophical presuppositions and the method of causal explanation. In this work and some other works, such as *Ideas* and the *Crisis of European Sciences*, he deals with Descartes' perspective and his influence on philosophy. Husserl's attention to Descartes and Plato in this book and the book *The Crisis of European Sciences* has distinguished him from some phenomenologists after him, such as

Heidegger. Husserl considers Plato as a fundamental philosopher, but Heidegger considers Plato to be far removed from the main goal pursued by early philosophers such as Anaximander, Heraclitus and Parmenides. For Husserl, the new phenomenological movements are indebted to Descartes. But from Husserl's perspective, Cartesian system could not fully show the main elements of this discovery and quickly went from I think to my own being and the being of the world and God and deviated from its path. Now it was Husserl who had to complete Descartes' work. Husserl tried to actualize all the possibilities that were hidden in the Cartesian I think and that he could not fully extract. Philosophy as a precise and exact science was one of Descartes' main goals, and Husserl wanted to bring Descartes' effort to fruition. Thus, a common goal can be seen between the two. Husserl believed that Descartes, unlike Plato, used mathematics as an example for philosophical knowledge in its specific sense. According to Husserl, Plato also sought certainty in philosophy, but it was Descartes who, considering the structure of the "ego" and the subject of consciousness, established the basis of a philosophy that led to efficient and undoubted results. Therefore, according to Husserl, the only thing that has philosophical importance in the true sense in Descartes' philosophy is I think and the cogito, which can be relied on to achieve the goal of philosophy as a certain science. Thus, the author's intention in this article is to examine the phenomenological function of intuition in the approach of philosophy as a certain science according to both of them, through an epistemological analysis of intuition from the perspectives of Descartes and Husserl.

3. A brief summary of the research results

This article examines and analyzes the concept and phenomenological function of intuition in Descartes and Husserl. From Descartes' perspective, intuition is based on the concept of presence. He tried to abstract this presence from time. In the Cartesian system, the God of time is the sustainer of the inherent self-evidence of intuition. The important function of intuition, which relies on presence and based on the doctrine of point-orientedness for Descartes, is that this presence determines the life of the individual here and now. To achieve this function, Descartes trusts God. Therefore, based on trust in God's righteousness, the coherence of my consciousness in the past and present is guaranteed. But on the other hand, for Husserl, the coherence of the ego and the pure I, in other words, the transcendental subject, is introduced as the guarantor of the self-evidence of intuition. And in this way, he tries to overcome the crisis of science. Husserl trusts the I (ego) and the coherence of consciousness is justified through the "I". The central function of the transcendental subject is that the flow of intrinsic intuitional clarity coordinates time as a whole and removes it from a common and common time like the past that is dependent on memory. This time therefore becomes subjective time. Thus, as a result of the transcendental subject being placed at the center of Husserl's intuitionism,



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انسانیت‌نگارترین

مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل

عبدالرضا صفری ✉

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: a.safari@pnu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله استوار بر روش توصیفی-تحلیلی بر نقش و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل تمرکز دارد. طبق یافته‌های مقاله، علیرغم آنکه شهود فرآیند روش‌شناختی مشترک در پدیدارشناسی دکارت و هوسرل است، اما از حیث مؤلفه‌های کارگر در مقوله شهود تفاوت‌های آشکاری میان این دو وجود دارد. دکارت با ایجاد تمایز ضروری میان کنش‌های ذهنی شهود و قیاس، شهود را صرفاً واجد بدهت ذاتی بی‌واسطه و سزاوار اساس فلسفه یقینی می‌داند. دکارت به منظور فراتر بردن یقین حاصل از بدهت شهود بی‌واسطه به مقوله زمان و حافظه متوسل می‌شود. ولی از آنجا که حافظه فاقد ظرفیت تضمین بدهت شهود از «اکنون» به «گذشته» یا «آینده» است، به مفهوم خدا یا در حقیقت آموزه ورود الوهیت در تاریخ متوسل می‌شود تا استمرار فرازمانی بدهت بی‌واسطه شهود «من» را تضمین کند. با این همه نزد هوسرل، شهود در درجه اول به جنبه التفاتی بستگی دارد و بدون اساس و بنیادی که از سوی شهود داده شده، دست یافتن به اساس یقینی شناخت پدیداری امکان‌پذیر نیست. هوسرل با در پیش گرفتن رویکردی کاملاً نو می‌کوشد بدهت ذاتی شهود را برخلاف خواست دکارت نه از عقل الهی، بلکه از آگوی استعلایی یا موضوعیت نفسانی که شرط وجودی اعیان است، به دست آورد. بنابراین «خیال» را در مرکز شهود ذات می‌گذارد و با ورود مفاهیم نو، شهود را از رهگذر تعریف آن به منزله تصمیم و مسئولیت معرفت‌شناختی، انسجام ذات و استمرار آگوی فرازمان تکمیل می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۹۹-۱۲۱)

تاریخ دریافت:

۱۰ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۷ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۱ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

کارکرد پدیدارشناختی، شهود، ذات، دکارت، هوسرل

واژه‌های کلیدی:

استناد: صفری، عبدالرضا (۱۴۰۴). مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۹۹-۱۲۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.387264.1006870>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

شهود و شهود ذات تعبیر کانونی نظام دکارتی و فلسفه هوسرل به شمار می‌آید و بر گرد اینان ساختارهای کانونی پدید می‌آید که اگرچه این دو متفکر را به آموزه‌ای مشترک نزدیک می‌سازد اما در عین حال سبب پیدایش اختلافات چشمگیر میان آنها می‌شود. دکارت را باید موحد رویکرد مبتنی بر عملکرد شهود دانست. مراد وی از شهود گونه‌ای فعالیت ناشی از عملکرد عقل است که به سبب وضوح و تمایزش فاقد هرگونه تردید است. بر این اساس او در قاعده سوم از کتاب *قواعد* معتقد است که حتی استدلال قیاسی مقتضی شهود است. از این نظرگاه، عقل به عنوان مهم‌ترین ابزار معرفت انسانی و سوژه به عنوان یگانه عامل شهود معرفی شده است.

از هنگام ارائه دیدگاه‌های دکارت تا هوسرل حدود دویست و پنجاه سال فاصله وجود دارد. در این مدت بسیاری از منتقدان و فیلسوفان به نقد و بررسی روش شهود پدیدارشناسانه دکارت پرداختند. نظام‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی پس از دکارت زیر تأثیر و حتی در برابر اندیشه‌های او شکل گرفتند. عقل‌گرایان ضمن تأکید بر اصول و مفاهیم عقلانی و فطری برای شهود به بیان اختلافات خود با او پرداختند. تجربه‌گرایان مفاهیم عقلانی و فطری آزاد از تجربه را نفی کردند و به تأثیر حواس و تجربه در شناخت پدیداری بیش از عوامل دیگر تأکید داشتند. این روند تا روزگار کانت ادامه داشت. وی کوشید تا حدود شناخت پدیداری را با تأکید بر نقش تجربه مشخص سازد.

ادموند هوسرل با وجود اختلافات آشکار، روش پدیدارشناسی را با همان اهداف دکارت یعنی «فلسفه علمی متقن» حدود سه قرن پس از دکارت احیا کرد.

روش پدیدارشناسی او پس از مدت‌ها کشمکش بر سر امکان معرفت و چگونگی شناخت، مطلق یا نسبی بودن آن و منابع معرفت، به عنوان روش جدید معرفتی سربرآورد. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل به رغم گونه‌ای همراهی با تفکر تحلیلی فرگه و راسل، به نوعی رقیب این تفکر بود، زیرا اگرچه رویکرد تحلیلی به تحلیل منطقی و ریاضی مفاهیم و پدیده‌های جهان می‌پرداخت، اما هوسرل بر امکان معرفت مستقیم و بدون پیش‌فرض تأکید می‌ورزید و نوع دیگری از ذهن‌گرایی و به تعبیری ایدئالیسم استعلایی را بنیاد نهاد. در تفکر پدیدارشناسانه که گونه‌ای «روش» تلقی می‌گردد مواجهه مستقیم با پدیده‌ها و نفی هر نوع پیش‌فرض و قرار دادن وجود هر چیزی در پرانتز یعنی *پوخته* مطرح بود. بنابراین در این نوع رویکرد مسأله تعیین حدود شناخت مطرح نیست بلکه این که خودآگاهی تا چه حدی می‌تواند به بدهت ذاتی و فی‌نفسه برسد. بنابراین هدف این رویکرد آن نیست که به رمزگشایی از عالمی بپردازد که در ذات آن استعدادها و فعلیت‌های مختلفی نهاده شده است، بلکه مواجهه ما با جهان به شناخت ماهوی و

ذاتی بیشتر خودمان و از آن طریق به شناخت دیگران منجر می‌شود. نقطه اتکای این روش با معیارهای مرسوم و طبیعی قابل ارزیابی نیست بلکه بر خود انسان یعنی خودآگاهی او به عنوان من محض یا اگوی استعلایی استوار است. این «من» بر چیز دیگری جز خودش اعتماد و تکیه ندارد و به صورت آزاد و رها لحاظ می‌شود.

عنوان یکی از آثار هوسرل *تأملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی* با در پیش گرفتن رویکرد پدیدارشناختی نقطه آغاز پدیدارشناسی استعلایی هوسرل دانسته می‌شود. این کتاب مجموعه سه سخنرانی هوسرل است که در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه سوربن ارائه شد. هوسرل در این کتاب به همان شیوه دکارتی پنج تأمل را بیان می‌کند. هرچند هوسرل خاصه در *تأمل اول* از حرکتی که دکارت آغاز کرد و مقدمه جنبش جدید پدیدارشناسی است، به عنوان کار بنیادین دکارت نام می‌برد. اما ادامه این کتاب هیچ شباهتی با *تأملات* دکارت ندارد. زیرا چند تفاوت بنیادی میان هوسرل و دکارت دیده می‌شود: *اولاً* برخلاف دکارت تعداد *تأملات* هوسرل پنج تأمل است. ولی ساختار *تأملات* دکارتی شامل شش تأمل می‌شود. *ثانیاً* تکیه گاه اصلی *تأملات* هوسرل بر من محض و خودآگاهی استعلایی است. *ثالثاً* تنها بخش کوچکی از *تأمل پنجم* را به مسأله بین‌الذهانی *intersubjective* یعنی اثبات من دیگر و قلمرو اجتماعی آگوها و از همه مهم‌تر به *زیست جهان* می‌پردازد. به تعبیر دیگر هوسرل می‌خواهد آدمی را به همان تجربه زیسته پیشاتأملی و جهان زندگی فارغ از پیش‌فرض‌های فلسفی و روش تبیین علی بازگرداند. در این اثر و برخی از دیگر آثار مانند *ایده‌ها و بحران علوم اروپایی* او به دیدگاه دکارت و اثر او در فلسفه می‌پردازد. اهتمام هوسرل به دکارت و افلاطون در این کتاب و کتاب *بحران علوم اروپایی* او را از برخی پدیدارشناسان پس از خود مانند هیدگر هم متمایز ساخته است. هوسرل، افلاطون را به عنوان فیلسوفی بنیادین لحاظ می‌کند اما هیدگر افلاطون را از هدف اصلی‌ای که فیلسوفان اولیه مانند آناکسیمندر، هراکلیتوس و پارمنیدس دنبال می‌کردند، بسیار دور می‌داند (Smith, 2003: 9-10).

نزد هوسرل، جنبش‌های جدید پدیدارشناسی مدیون دکارت است. چون هر نوع پیش‌فرض ممکن در جهان را کنار گذاشت و به کشف دوباره جهان و انسان پرداخت. اما از منظر هوسرل، نظام دکارت نتوانست به طور کامل عناصر اصلی این کشف را نشان دهد و به سرعت از من می‌اندیشم به هستی خود و هستی جهان و خداوند رسید و از مسیر خود منحرف شد.

اکنون این هوسرل بود که می‌بایست کار دکارت را به سرانجامش برساند. هوسرل می‌کوشید تمام امکاناتی را که در من می‌اندیشم دکارتی نهفته بود و او نتوانست به طور کامل آن را استخراج کند به فعلیت برساند. فلسفه به عنوان علمی دقیق و متقن یکی از اهداف اصلی دکارت

بود و هوسرل می‌خواست این کوشش دکارت را به ثمر برساند. به این ترتیب هدفی مشترک میان این دو دیده می‌شود. هوسرل اعتقاد داشت که دکارت برخلاف افلاطون ریاضیات را به عنوان نمونه‌ای برای معرفت فلسفی در معنای خاص آن به کار می‌برد. از نظر هوسرل، افلاطون هم به جستجوی یقین در فلسفه پرداخت اما این دکارت بود که با توجه به ساختار «آگو» و سوژه آگاهی اساس فلسفه‌ای را بنیان گذاشت که منجر به نتایج کارآمد و غیرقابل شک گردید. از این رو تنها چیزی که از نظر هوسرل در فلسفه دکارت اهمیت فلسفی به معنای واقعی دارد، من‌اندیشم و کوگیتو است که می‌توان با تکیه بر آن به هدف فلسفه به عنوان علم متقن دست یافت. به این ترتیب مراد نگارنده در این مقاله آن است که از رهگذر تحلیل معرفت‌شناختی شهود از منظر دکارت و هوسرل کارکرد پدیدارشناختی شهود را در رویکرد فلسفه به عنوان علم متقن نزد این دو مورد بررسی قرار دهد.

۲. دکارت و شهود عقلانی

دکارت برای ترسیم فضای عقلانی ناشی از ذهن، تفکرات خود را در چند مرحله عرضه نمود. این مراحل را می‌توان تا حدودی بر اساس برخی از آثار او نشان داد. در مرحله‌ای که هنوز آثار اصلی او پدید نیامده بود، شهود را به مفهوم عمومی آن یعنی دیدن یا بینش به کار می‌برد که نیازی به آگاهی عقلانی ندارد و تنها در جایی امکان‌پذیر است که دنبال بدهت یا عقلانیت نیستیم. برخی این مفهوم را از معنای هر روزی آن تقلید می‌کنند که با معرفت شهودی به معنای عقلانی و منطقی تفاوت دارد. نیز کسان دیگری هم هستند که این مفهوم را برای اشاره به گریز از خصوصیات انضمامی به کار می‌برند. گاهی این واژه برای نشان دادن خلاقیت هنری به کار می‌رود. اما چون هیچ کدام از این معانی قطعیت ندارد، کاربرد تمام این معانی، مجازی است. ریشه واژه «شهود» در لاتین به معنای نگریستن *look at* است اما این کاربرد کاملاً خلاف معنای هر روزه حدس و گمان غیرعقلانی است. به پیروی از محور دکارتی - هوسرلی و افلاطونی می‌توان علاوه بر قیاس، شهود را گونه‌ای عملکرد اساسی و شناخت عقلانی برای ذهن توصیف کرد (Descartes, 1971:154). دکارت می‌نویسد:

مقصود من از شهود نه گواهی متزلزل حواس است نه حکم گمراه‌کننده‌ای که ناشی از ترکیبات غلط قوه متخیله باشد؛ بلکه مقصودم مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ وجه در مورد صحت آنچه دریافته‌ایم نمی‌توانیم شک کنیم و به تعبیر دیگر شهود عبارت است از یک مفهوم نامشکوک متعلق به یک ذهن روشن و نافذ که فقط برخاسته از نور عقل است ... بنابراین هرکس که از روشنایی عقل بهره داشته باشد می‌تواند با شهود ذهنی ببیند که خودش وجود دارد و نسبت به قضایای دیگری

مانند اینکه او فکر می‌کند و مثلث دارای سه ضلع است و دایره دارای یک سطح است، معرفت شهودی داشته باشد (دکارت، ۱۳۷۲: ۹۷).

از تعابیر وی می‌توان دو نکته دریافت. نخست «شهود» ادراکی ناشی از نور عقل محض است که فارغ از شائبه شک است. فعالیت یا ابصار باطنی عقل محض که به سبب وضوح و تمایزش هیچ مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد (Ibid, 155). دوم شهود ابزاری است که با توجه به ویژگی‌هایش می‌تواند اساس مطلق عقل‌گرایی قرار گیرد. بنیاد عقل‌گرایی نزد وی اطمینان و تکیه زدن کامل به عقل است. زیرا عقل محض می‌تواند مرجعیت ایمان، تخیل، حواس یا هر مرجع دیگری را که روش آن می‌تواند به منزله منبع معرفت نگریسته شود، به حالت تعلیق درآورد. البته چنین تعریفی از شهود ممکن است زمینه مشتبه شدن آن با فرآیند قیاس را فراهم سازد. به این سبب دکارت می‌کوشد این سوء فهم را با ترسیم تفاوت میان شهود و قیاس عقلانی از میان بردارد.

۱.۲. تفاوت شهود و قیاس یقینی

دکارت در برخی از آثار اولیه خود و از جمله قواعد/هدایت ذهن (قاعده ۱۳) معرفت شهودی را به گونه‌ای نقطه مقابل قیاس یا استنتاج معرفی می‌کند. قیاس در حقیقت استلزام ضروری از واقعیات دیگری است که با علم یقینی بر ما معلوم است. اگرچه در قاعده سوم بیان می‌کند که استنتاج چیزی از چیز دیگر در یک قیاس، متأثر از شهود است و به عبارت دیگر قیاس مقتضی شهود است. با این همه شهود نمی‌تواند گونه‌ای نتیجه‌گیری قیاسی باشد. چون در فرآیند قیاس، نوعی حرکت و تعاقب دیده می‌شود و بداهت ذاتی منظور نظر نیست ولی در شهود کوشش در میسر حصول بداهت ذاتی است. به‌واقع برخلاف شهود، قیاس به یک معنا یقین خویش را از حافظه می‌گیرد (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۱۵).

اما این باور، دکارت را با چالش مواجه می‌سازد. زیرا بداهت فی‌نفسه و بی‌واسطه شهود نمی‌تواند به ورای لحظه یا «آن» زمان، گسترش یابد. حتی یقین حاصل از کوگیتو تنها وقتی رخ می‌دهد که در همان لحظه «من» واقعاً در حال فکر کردن باشم، تفکری که در حافظه من از گذشته شکل گرفته است. البته حتی گذشته بی‌واسطه نیز در معرض شک قرار می‌گیرد. بنابراین چگونه قیاس می‌تواند یقینی باشد؟ دکارت در قواعد/هدایت ذهن می‌کوشد این مسأله را با اعتقاد به اینکه هر گام و مرحله در قیاس می‌تواند شهودی باشد، حل کند. بنابراین از این نظرگاه کل قیاس می‌تواند امری شهودی دانسته شود. چرا که در قیاس پیش از پرداختن به مرحله بعدی می‌باید صدق هر قضیه‌ای به گونه واضح و متمایز دانسته شود.

بر این اساس می‌توان میان شهود و قیاس یقینی تمایز دقیقی پدید آورد. زیرا نزد دکارت شهود مستلزم دو چیز است. نخست، قضیه‌ای که به شهود دریافت شده است باید روشن و متمایز باشد. ثانیاً باید کل آن یکجا دریافت شود نه به شکل توالی یا تدریجی. ولی قیاس در آن واحد انجام نمی‌شود. بلکه وقتی ذهن چیزی را از چیز دیگری استنتاج می‌کند این کار مستلزم وقوع نوعی حرکت در ذهن است. به این ترتیب می‌توان قیاس را از شهود متمایز ساخت. اگر قیاس یک واقعیت کامل تلقی شود دیگر به هیچ وجه مبین حرکت نیست بلکه مستلزم اتمام یا تکمیل حرکت است. قیاس به واقع فرآیندی است که در آن خلاف شهود، به چیزی یا امری که در/این لحظه از زمان بدیهی دانسته شود، نیاز ندارد. به این ترتیب قیاس یقینی برخلاف شهود، یقین خود را با تکیه بر حافظه گذشته بدست می‌آورد.

۲.۲. نقش حافظه در شهود

ناخرسندی دکارت از ترسیم تفاوت دقیق میان شهود و قیاس یقینی سبب گردید تا وی در قطعه‌های بعدی *قواعد* با بهره‌گیری از حافظه توضیحات بیشتری ارائه دهد:

همانطوری که بیان کردم وقتی که نتایج بسیار پیچیده باشند نیاز به یک عمل شهودی دارند و یقین آنها وابسته به حافظه است و از آنجا که معمولاً حافظه ضعیف است و تحلیل می‌رود باید با کوشش مداوم و تکراری تفکر، قوی و احیاء شود. برای مثال فرض کنید من نسبت بین مقدار ۲۱ و مقدار ۳۲ و مقدار ۳ و ۴ و در نهایت مقدار ۵۴ را آموخته‌ام اما این باعث نمی‌شود که من نسبت‌های بین مقدارهای ۵۱ را ببینم و نمی‌توانم آن را از مقدارهایی که قبلاً می‌شناختم نیز استنتاج کنم مگر اینکه همه آنها را با رجوع به حافظه به خاطر آورم. بنابراین من باید نسبت‌ها را هر بار در تفکر مرور کنم تا اینکه چنان به سرعت از ابتدا به انتها عبور کنم بدون اینکه مرحله‌ای را به حافظه واگذار کنم. این کوشش مداوم برای داشتن شهود بطور همزمان مورد نیاز خواهد بود (همان، ۱۳۵).

بنابراین در مثالی که دکارت بیان می‌کند برای درک شهودی مفهوم نسبت تساوی میان اعدادی خاص، ذهن ناگزیر از حافظه بهره می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت عمل شهودی، یقین خود را با رجوع و تکیه بر حافظه به دست می‌آورد.

۳.۲. نقش زمان در شهود

دکارت ۱۵ سال پس از نوشتن *قواعد هدایت ذهن*، به هنگام نوشتن *تأملات در فلسفه اولی* سیر تفکر کامل‌تری را ترسیم می‌کند و صورت‌بندی نو از شهود استوار بر مفهوم زمان عرضه می‌دارد. بر این اساس وی به واقع در *تأملات* در می‌یابد که گذشته، نه تنها هیچ قدرتی در ضمانت حافظه حال حاضر من ندارد، حتی وجود حال حاضر را نیز نمی‌تواند تضمین کند. چرا که

هیچ ارتباط علی طبیعی میان گذشته و اکنون وجود ندارد. زیرا با توجه به نقش خدا در نظام دکارتی برای اینکه چیزی به وجود آید لازم است که هر لحظه خلق جدیدی توسط او صورت گیرد. در این صورت جوهر جهان و جوهر تفکر هم از لحاظ وجودشناسانه و هم از لحاظ معرفت‌شناختی ناتوان و ضعیف‌اند. از این رو نزد وی تنها یک جوهر هست که از این دو جهت کامل است:

زیرا تمام ایام حیات مرا می‌توان به اجزای بی‌نهایتی تقسیم کرد که هیچ کدام از آنها به هیچ روی بستگی به دیگری نداشته باشد و بنابراین از اینکه من اندکی قبل وجود داشته‌ام لازم نمی‌آید که هم اکنون هم باید موجود باشم، مگر اینکه در این لحظه علتی مرا به وجود آورد و به تعبیر دیگر: مرا از نو بیافریند یعنی مرا ابقا کند. در حقیقت (برای همه کسانی که به دقت در ماهیت زمان بنگرند) کاملاً واضح و بدیهی است که یک جوهر برای بقا در تمام لحظات دوام خود، به همان قدرت و همان فعلی نیاز دارد که اگر هم اکنون موجود نبود - برای صدور و آفرینش مجدد آن ضرورت داشت ... (دکارت، ۱۳۶۹: ۵۵).

از این تعبیر می‌توان دریافت که نزد دکارت لحظات دوام یا تداوم به‌طور منفصل وجود دارند و این همان چیزی است که می‌توان از آن به نقطه‌گرایی *punctualism* یاد کرد. از منظر نقطه‌گرایی دکارت معتقد است موقعی که لحظه گذشته از دست می‌رود باید به خداوند برای استفاده از نیروهای معجزه‌آسای او در خلق جدید لحظه حاضر اعتماد کرد: Thompson, 2004: (5). زیرا هر خاطره‌ای که من در حال حاضر نسبت به گذشته دارم مستقیماً مخلوق خداوند است و یقین قیاسی تنها می‌تواند با اعتماد یافتن به او حاصل شود. به این ترتیب موضوع یقین شهودی نیز با توجه به جوهر خدا در نظام دکارتی تبیین می‌شود. متوسل شدن دکارت به مفهوم خدا و زمان اشاره مستقیمی است به ورود مفهوم حلول مسیحیت و تاریخت ناشی از آن در کوششی که دکارت برای تبیین بدهت ذاتی شهود آغاز کرده بود.

۳. حقیقت شهود نزد هوسرل

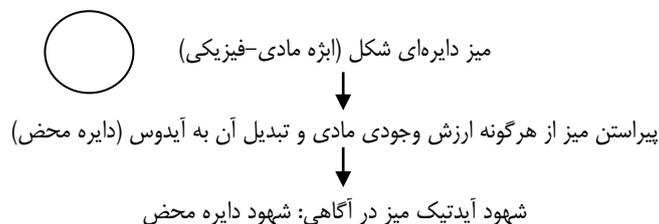
تأملات دکارتی نشان دهنده اهمیت الگوی دکارتی برای هوسرل است. شباهت شک‌ورزی دکارتی و به تعبیر هوسرل /پوخه آن است که هر دو به کشف «من محض» منجر می‌شود که قرار است فلسفه در مقام علم یقینی بر آن تکیه زند. با این همه راه‌حل دکارت برای هوسرل ۲۵۰ سال بعد دیگر کارآمد نبود. زیرا مفهوم خدا در یافتن اساس متقن علوم، دیگر هیچ نقشی نداشت. طرح هوسرل را می‌توان به عنوان کوششی برای رسیدن به این مطلب دانست که بدون اتکای به مفهوم خدا می‌توان اساس مطلق و متقنی را برای علوم بحران‌زده پدید آورد. اما نزد هوسرل به پیروی از دکارت همچنان این مقصود تنها از رهگذر شهود قابل دسترس است.

رویکرد هوسرل توانایی آدمی در شهود ذات یا ماهیت را به رسمیت می‌شناسد و این یک اصل متعارفه برای پدیدارشناسی است. از این‌رو می‌توان پدیدارشناسی او را شهودگرایی *intuitionism* نام نهاد (وال، ۱۳۷۲: ۴۳). او شهود را به انجام رسیدن و تحقق یافتن التفات تعریف می‌کند و برای تبیین شهود ذات یعنی ادراک بی‌واسطه ذات، به شهود تجربی نظر دارد. در شهود تجربی پیوسته آگاهی داشتن به ابژه‌های انضمامی که در اطراف ما قرار دارند مورد نظر است. آدمی در نتیجه فرآیند شهود، آگاه می‌شود که هویت جسمانی یک چیز را به نحو اصلی دریافته است. به همین طریق شهود ذات، آگاهی داشتن به چیزی است که عیناً در شهود داده می‌شود. در این شهود اصلی و بنیادی، آدمی شهود ذات را در هویت جسمانی یعنی انضمامی آن ادراک می‌کند (هوسرل، ۱۳۹۷: ۹۷).

۳.۱. رویکرد آیدتیک یا پدیدارشناختی

برای فهم معنای شهود باید مرز مشخصی را بین دو نوع آگاهی یا تجربه ترسیم کرد. یکی آگاهی به ابژه‌های فیزیکی در رویکرد طبیعی و دیگری آگاهی به آیدوس‌ها و ماهیت‌ها در رویکرد پدیدارشناختی. نزد هوسرل این تمایز می‌تواند در هرگونه آگاهی وجود داشته باشد. خواه در آگاهی به ادراک ابژه‌های مادی-فیزیکی، ذهنی، خیالی خواه در فهم هویت‌های *entities* ریاضی و حتی شنیدن آهنگ‌ها و مانند اینها. نزد هوسرل حقیقت تمام انواع شهود این است که معنای وجودی یک عین یا ابژه در آگاهی ما و نه حساسیت ما حاضر گردد.

بر این اساس آگاهی یافتن به یک عین یا ابژه فردی و انضمامی از طریق تأمل به آیدوس یا ماهیت آن امکان‌پذیر است. به این ترتیب وقتی که در اشاره به یک میز عبارت‌هایی در مورد آن به کار می‌رود یا آنکه میز تخیل می‌شود در رویکرد پدیدارشناختی ماهیت این ابژه مورد تأمل قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر موجودیت این میز به موجودیت فیزیکی آن بستگی ندارد بلکه به معنای حضور آن در آگاهی است. به این ترتیب حضور ابژه‌های فردی و مشخص در آگاهی است که شهود نامیده می‌شود و تنها در این مورد می‌توان یقین عقلانی داشت. برای درک بهتر نقش رویکرد آیدتیک برای مثال در فرآیند شهود میز دایره‌ای شکل می‌توان تصویر **ذیل** را ترسیم کرد:



به این ترتیب نزد هوسرل شهود یک عین یا ابژه برای مثال یک میز دایره‌ای به معنای حضور ماهیت آن یعنی دایره بودنش در آگاهی است هرچند در بیرون ذهن دایره محض نداریم اما از طریق تقلیل پدیدارشناختی به یک آیدوس محض تبدیل شده است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۴). هسته اصلی آموزه شهود هوسرل این است که باید فعلیت اشیاء و به تعبیر دیگر ارزش وجودی آنها را کنار گذاشت تا آنها را فقط به منزله آیدوس یا ماهیت نگریست. البته مراد وی از آیدوس به مفهوم افلاطونی‌اش نیست بلکه همان ماهیت‌های ابژه‌های منفردی است که ما آنها را به صورت شخصی‌شان در زمان و مکان می‌نگریم.

۲.۳. نقش خیال در شهود

هوسرل در رویکرد آیدتیک پدیدارشناختی از روش تغییر خیالی نیز بهره می‌گیرد. برای مثال ابژه ادراک میز را در تخیل از هرگونه ویژگی مادی یا فعلیت آن جدا می‌کند تا آن را به عنوان آیدوس محض، شهود نماید (همان ۱۹۱-۱۹۲). به این ترتیب قوه خیال می‌تواند عملکرد شهود آیدتیک داشته باشد.

حالت آگاهی خیالی به کلی متفاوت از حالت ادراکی است که به هنگام حالت حضوری حاصل می‌شود. خیال کردن به معنای توجه کردن به جهان یا بعضی از اشیای عالم است بر حسب غایب بودن این چیزها (دارتینگ، ۱۳۷۳: ۱۱۵). به تعبیر دیگر تغییر خیالی نزد هوسرل مشاهده یا شهود غیاب ابژه‌ها است. در این مورد می‌توان دو نمونه بیان کرد. نخست صورت‌های عمل تخیل برای مثال خود پدیدارهای روانی. یعنی پدیدارهایی که بر اثر عمل تخیل پدید می‌آیند اما ابژه حاضر و کنونی شهود به شمار نمی‌آیند. دومین نمونه مثال کسی است که فرد دیگری را تخیل می‌کند. اما این صورت خیالی، جانشین حضور آن فرد غایب نمی‌شود بلکه تخیل به معنای آگاهی از غیاب آن فرد است. به این ترتیب تخیل به واقع نمایانگر آگاهی و شهود آزاد است.

بنابراین هوسرل با استفاده از قدرت و آزادی آگاهی به کشف قوانین ذات می‌رسد (همانجا ۳۶). چرا که آگاهی می‌تواند با تغییر آزاد خویش قوانین حاکم بر این‌همانی ذات را تعیین کند. لذا برخلاف دکارت، آگاهی به هنگام شهود حالت پویایی دارد و به آگاهی کنونی و شهود آنی محدود نمی‌شود. مراد از این حالت پویا این است که تغییر خیالی نزد هوسرل، عملکرد خیالی و حیات شهود اصیل را به آگاهی از نبود اشیاء و تجربه گذشته سرایت می‌دهد. او به این وسیله می‌کوشد حیات شهود را تکمیل کند.

۳.۳. شهود و حیث التفاتی

هوسرل به گونه‌ای از آگاهی نمادی باور دارد که در پاره‌ای از علوم کاربرد دارد و شاخصه آگاهی

در آن التفاتی بودن ابژه‌هایش است. بدون چنین باور پایه‌ای شهود نمی‌تواند به یقین مورد نیاز در علوم واقعی دست یابد (Husserl, 1982: 44). **حیث التفاتی intentionality که در ادبیات** هوسرل به معنای جدایی‌ناپذیری آگاهی از ابژه‌های خویش است، مقوم شهود است. زیرا نزد وی پدیدارهای روانی همچون فکر، آگاهی و یادآوری نمی‌تواند جدا از ابژه‌هایش باشد. به تعبیر دیگر حالتی از آگاهی و شهود است که در آن ابژه نمی‌تواند متعال از آگاهی باشد. تنها در این حالت است که شهود حالتی اصیل دارد. ادعای اساسی و حرف تازه هوسرل در مورد شهود این است که یقین تنها در تجربه‌هایی امکان‌پذیر است که ذات ابژه به‌نحو التفاتی خودش را حاضر می‌کند و این مشخصه شهود اصیل است.

۳.۴. زمانمندی ابژه‌های شهود

تأکید هوسرل بر رویکرد حیث التفاتی در حضور شهودی ابژه‌ها سبب می‌شود که او نیز مانند دکارت با مسأله زمان مواجه شود. حضور شهودی مفهومی است که وی از آن برای دامنه گسترده‌ای از ابژه‌های واقعی از جمله اشیای فیزیکی، ابژه‌های ریاضی، حتی آهنگ‌ها استفاده می‌کند.

هوسرل اصرار دارد که هرگاه واژگان با معنی بیان شوند، حتی برای ابژه‌های زمانی نیز باید ممکن باشد که در شهود حضور یابند. نمونه‌ای از چنین ابژه‌ها را می‌توان در مثال از آهنگ‌ها جستجو کرد. هرگاه واژگانی همچون «سمفونی پنجم بتهوون» با معنی باشند باید یک تجربه اصیل وجود داشته باشد که در آن آیدوس این سمفونی در شهود برای ما حاضر باشد. این تنها در صورتی ممکن است که خود شهود فراتر و ماورای زمان گسترش یافته باشد (Husserl, 1960: 111).

این باور هوسرل ناسازگاری آشکاری با نقطه‌گرایی دکارت دارد. زیرا نزد هوسرل آگاهی بدون توسل به عقل الهی ضرورتاً امری زمانمند است. و بنابراین نه تنها برای نمونه شهود آهنگ‌ها را شامل می‌شود بلکه مشمول تمامی ابژه‌های زمانمند می‌گردد. بنابراین برخلاف نقطه‌گرایی دکارت، حضور شهودی نمی‌تواند محدود به حال حاضر باشد. زیرا با تحلیلی که هوسرل از حضور ابژه‌های زمانمند در آگاهی ارائه می‌دهد یقین ادراک درونی یعنی بدهت کوگیتو تمام معنا و اهمیت خود را از دست می‌دهد. چرا که نزد هوسرل قلمرو بدهت ذاتی و یقین شهودی محدود به شهود لحظه‌ای نخواهد بود. به این ترتیب بر اساس رویکرد هوسرل یقین شهودی برخلاف دکارت به شهود آنی محدود نمی‌شود و بر بنیاد دخالت مداوم و معجزه‌آسای خداوند متکی نیست بلکه به ورای زمان گسترش می‌یابد.

۳.۵. ساختار دو قطبی شهود

اگرچه شهود یقینی به قلمرو آگاهی نزد دکارت امری بدیهی است اما ویژگی یا کارکرد بنیادی شهود نزد هوسرل در دو قطبی بودن آن نمایان می‌شود. به تعبیر دیگر هوسرل محتوای شهود آگاهی را توسعه می‌دهد تا نشان دهد محتوای این شهود افزون بر آگاهی همچنین آگاهی به ابژه هم هست (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۴۸). براین اساس آگاهی تنها با توجه به یک ابژه معنا دارد. از این رو برخلاف دکارت آگاهی ناب و محض وجود ندارد و به تعبیر آشناتر میان آگاهی و ابژه آن ارتباط منطقی تضایف دیده می‌شود. اما پیامد ساختار دو وجهی ابژه و فرآیند آگاهی آن است که ابژه تنها به سبب حضور در آگاهی است که معنا و به تعبیری فرض وجودی خود را به دست می‌آورد (Moran, 2000: 165-166).

تعبیر هوسرل درباره ساختار دو قطبی شهود یعنی آگاهی-ابژه و اینکه حضور متقابل این دو است که شهود را ممکن می‌سازد، سبب این سوءفهم می‌شود که آگاهی و اگو نزد او یک ابژه دانسته می‌شود. اما با تعبیری که بسیار شبیه تعبیر کانت است هوسرل نشان می‌دهد که اگو اصولاً ابژه نیست. بلکه به واقع شرطی است که برای معنای وجودی یافتن هر ابژه‌ای ضرورت دارد یا حداقل برای حضور هر ابژه‌ای به آن نیاز است (Thompson, 2004: 9-10). به این ترتیب سوژه شهود بیشتر شبیه صورت یک ابژه است که بر اساس آن حضور دیگر ابژه‌ها ممکن می‌شود.

۳.۶. ویژگی سوژه شهود

ادعای هوسرل درباره سوژه شهود نشان‌دهنده تفاوت آشکار او با نظرگاه دکارت در این زمینه است. از آنجا که نزد دکارت شهود تنها در «آن» رخ می‌دهد من و اگو نزد وی دارای وجود تاریخی است. به این سبب دکارت به شک روشی نیاز پیدا می‌کند تا بتواند نقطه حاضر و اکنون شهود را از هر نوع آداب و اعتقادات و تعلیمات گذشته رها سازد به نحوی که هیچ گونه پیش‌داوری نتواند حضور بی‌واسطه سوژه را محدود کند. با این همه نزد هوسرل آنچه دکارت سوژه شهود می‌نامد به این سبب که دارای ویژگی‌های روان-تنی است، من‌ای روان‌شناختی و تجربی است. این سوژه همچنان در معرض شک و اپوخه قرار می‌گیرد چون به منزله قطعه‌ای از جهان است (Husserl, 1960: 26). اما سوژه شهود نزد هوسرل از آنجاکه یک من محض است و قطعه‌ای از جهان نیست و بلکه از جهان استعلا می‌جوید در معرض اپوخه قرار نمی‌گیرد (Ibid: 25).

۳.۷. شهود زمانمند نزد هوسرل

از آنجا که هوسرل تصویر دکارتی از سوژه شهود و ابژه‌های آنی و لحظه‌ای آن را رد می‌کند و رویکرد شهود زمانمند را در پیش می‌گیرد، زمانمندی شهود و ابژه‌های آن برای او اهمیت اساسی می‌یابد. سوژه چگونه می‌تواند با فراتر رفتن از «آن» زمان، شهود زمانمند را انجام دهد؟ او برای پاسخ دادن به این پرسش می‌کوشد با تحلیل مفهوم تجربه، ماهیت زمان و زمانمندی تجربه را توضیح دهد.

نزد هوسرل عواملی همچون شوق، حافظه و رویارویی مستقیم با اشیاء سرشت بنیادین تجربه را پدید می‌آورد و زمان به عنوان صورت کلی هرگونه/گولوژی معرفی می‌شود (Ibid: 75). تحلیل ماهیت زمان از نظرگاه وی نشان می‌دهد که زمان حاصل کنار هم نهادن آنات منفصل از هم نیست. بلکه تحلیل زمان حال به منزله ترکیبی از آنات حاضر و غایب نشان می‌دهد که زمان حال در برابر زمان آینده یا زمان گذشته قرار ندارد بلکه ارتباط عمیقی با زمان اکنون دارند. به این معنا «حال» از متن تجارب گذشته ما بدست می‌آید چنانکه آینده از گذشته و حال بدست می‌آید و حال چیزی جدای از گذشته نیست.

به این ترتیب اگر در الگویی از زمان به شهود می‌پردازد که آنات زمانی نه تنها از یکدیگر منفصل نیستند بلکه گذشته و آینده در حال و اکنون ارتباط درونی عمیقی با هم دارند و اگر به هنگام شهود با تجربه‌ای رودررو می‌شود که سرشت متصل آن در هویت متصل زمان گسترده است. بنابراین شهود نزد هوسرل گرچه ماهیتی زمانمند دارد اما برخلاف دکارت تابع الگوی شهود در «آن» زمان نیست. برای هوسرل از آنجا که «حال» بریده از گذشته و آینده نیست، حیات آگاهانه به سبب ادراک ماهوی ابژه‌ها فرآیندی متصل و پیوسته است، به این معنا که بر بداهت ذاتی استوار است.

۳.۸. شهود مقولی

در امتداد شهودی که بر بداهت ذاتی استوار است هوسرل نوع دیگری از شهود را با عنوان شهود مقولی *categorical intuition* در تأملات دکارتی (ibid: 78) سپس در بحران علوم اروپایی و پژوهش‌های منطقی مطرح می‌سازد. از نگاه هوسرل صورت‌های محض فکر، مقولات منطقی و حتی دستور زبان که انسان می‌تواند به وسیله آن درباره «معلومات به‌طور کلی» اندیشه کند باید وجود داشته باشد و متعلق شهود ذات قرار گیرد که به آن شهود مقولی نام نهاد (Husserl, 1982: 787). بر این اساس می‌توان از طریق شهود ذات، به فهم مستقل از تجربه واقعی و ادراک حسی دست یافت. زیرا متعلق شهود در اینجا عناصر و اجزای مقولی تفکر هستند. به مثالی توجه کنید: فردی روی این صندلی نشسته است. در این عبارت مفاهیمی کلی مانند «روی»، «این» دیده

می‌شود که برخلاف واژگان صندلی و فرد، از طریق ادراک حسی حاصل نمی‌شود بلکه شهود مفاهیم این چنین را می‌توان در ابژه این احکام مشاهده کرد. از این رو چنین شهودی می‌تواند شامل تمام صور مقولی باشد که باید به نوعی وجود داشته باشد. باور به شهود مقولی از دو جهت برای هوسرل اهمیت داشت. اول چنانکه هایدگر هم می‌گفت، بازگشت به مفهوم اولیه حقیقت نزد یونانیان باستان که حتی برای ادراک بسیط و ساده نیز شأنی از حقیقت در نظر می‌گرفتند (Heiddeger, 1985:47). زیرا از منظر شهود مقولی حتی در ادراک حسی یا نوشته‌ها و گفته‌ها و در مجموع رویه‌های ما اعم از اخلاق و رفتار در معنای عام آن و تجربه‌های زیسته در معنای گسترده‌اش مانند مثال بیان شده مفاهیمی هست که به ادراک حسی در نمی‌آید. دوم پس از التفاتیت، شهود مقولی را باید کشف مهم پدیدارشناسی به‌شمار آورد. چرا که فهم ما از آموزه التفاتی بودن آگاهی به سبب تأمل نظری درباره آن تحول و توسعه نمی‌یابد بلکه این امر تنها از طریق کشف شهود مقولی میسر است (Ibid: 48).

۳.۸.۱. شهود مقولی، شهود وجود نیست

به این ترتیب به‌واقع هوسرل بر دو نکته تأکید می‌کند. نخست در شهود مقولی کارکرد التفات بدون ابژه نیست و عمل آگاهی به چیزی بیرون از خودش التفات دارد و در نتیجه حالت تهی و خالی برای ذهن رخ نمی‌دهد. دوم، شهود مقولی مبتنی بر شهود حسی وجود نیست. به این معنا که از ادراک حسی نباید انتظار داشت که «وجود» را از اشیاء جدا سازد و آن را برای ذهن قابل ادراک نماید. زیرا نزد هوسرل «وجود» به طور مجزا چیز قابل درکی نیست. به تعبیر دیگر

وجود، چیزی که در شیء باشد و جزئی از آن قلمداد شود یا در شیء لحظه‌ای مستقر شود نیست، هیچ کیفیتی یا افزایشی برای شیء ندارد ... و در نهایت وجود، هیچ چیزی به شیء نمی‌افزاید (Smith, 2003, 135).

این به‌واقع خلاف باور هایدگر بود. زیرا او به شهود وجود صرف‌نظر از ماهیت آن قائل بود و آن را مهم‌ترین ویژگی برای ابژه‌ها می‌دانست. بنابراین شهود مقولی نزد هوسرل می‌تواند اشیاء را خالی از هر نوع وجود به‌حضور آورد اما هیچ ابژه‌ای نمی‌تواند بدون ویژگی خاص خود که همان ماهیت اوست به آگاهی در آید.

۳.۹. شهود به‌منزله تصمیم و مسئولیت معرفت‌شناختی

از ابتکارات مهم هوسرل این است که در گفته‌های او برخلاف دکارت هیچ اصراری بر اعتماد به خدا به عنوان ضامن شهودهای گذشته دیده نمی‌شود. اما در این صورت به چه چیزی باید اعتماد ورزید؟ پاسخ هوسرل این است: به «سوژه یا آگوی محض» *pure Ego*. اعتماد به «سوژه

محض» برچه مبنایی می‌تواند تکیه کند؟ برای نمونه در حیطة اخلاقی «خود» تصمیمات فردی برای آینده خویش می‌گیرد و در برابر تعهداتی که پیشتر سپرده است، مسئولیت‌هایی به عهده می‌گیرد. چنانکه مرلوپوتتی نیز بیان می‌کند:

امروز من خودم را مسئول تصمیمات آزاد دیروز می‌یابم و اگر تصمیم دیروز آزاد نباشد، امروز نمی‌تواند من را متعهد کند، اما تا جایی که آن از عمل آزاد من ناشی می‌شود، می‌تواند مرا مقید سازد (Merleau-Ponty, 1962:437).

اکنون پرسش این است که آیا دست یافتن به یک ساختار مشابه در قلمرو معرفت‌شناسی برای مثال گونه‌ای تصمیم معرفت‌شناسی ممکن است؟ پاسخ به این پرسش مثبت است. زیرا می‌توان به یقین شهودی درباره مقدمات اولیه دست یافت و این اولین گام استدلال است. اما هرگاه فردی به نتیجه استدلال رسید این مقدمات اولیه دیگر به گذشته تعلق دارد. با این همه آگوی محض به خودش اعتماد می‌کند مبنی بر اینکه در اولین گام، یقین شهودی را به درستی دریافت کرده است. بنابراین اولین گام شهود شبیه گونه‌ای تصمیم است یعنی تعهدی همیشگی و پایدار به حقیقی بودن مقدمات اولیه استدلال که «سوژه محض» را برای آینده نیز متعهد و مقید می‌سازد. بنابراین «هرگاه به نتیجه این استدلال می‌رسیم، توسط این تعهد محدود می‌شوم؛ و من این شیوه را برای به عهده گرفتن مسئولیت بینش گذشته «آگوی محض» ادامه می‌دهم» (Thompson, 2004:11).

به این ترتیب در اینجا «سوژه یا آگوی محض» از رهگذر یک تصمیم معرفت‌شناختی که درباره مقدمات استدلال پس از بدست آوردن نتیجه قیاس گرفته است به واقع خویش را به شهود یقینی این مقدمات متعهد ساخته است. بنابراین شهود اصیل در این نتیجه به منزله یک ساختار پایدار از «خود» نمودار می‌شود. زیرا حقیقت این شهود را بر اساس این «تصمیم» حتی برای آینده خویش تصدیق می‌کند و به آن متعهد می‌شود تا مسئولیت معرفت‌شناختی بر عهده «سوژه محض» نهاده شود.

۳.۹.۱. مسئولیت معرفت‌شناختی نزد دکارت

آنگاه که دکارت با توجه به حالت آزادی معرفتی، ادعای برابری با خداوند را مطرح می‌سازد، با اشاره به مفهوم مسئولیت معرفتی می‌نویسد:

زیرا ... اراده خدا ... به نظر نمی‌رسد که خیلی بزرگتر از اراده من باشد، هنگامی که این اراده در معنای ضروری و دقیق آن به کار رود ... موقعی که چیزی با این عقل پیش روی ما گذاشته می‌شود ما درصدد اثبات یا انکار آن بر می‌آییم یا آن را می‌پذیریم یا از آن اجتناب می‌کنیم به شیوه‌ای که ما احساس می‌کنیم که سیله نیروی خارجی مجبور نشده‌ایم (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۶).

با این همه هر چند او به گونه‌ای مدعی آزادی انسان از خدا می‌شود اما لحظات دوام یا استمرار که توسط نقش معرفت‌شناسی مفهوم صداقت خدا ایجاد می‌شود و پیشتر از آن به عنوان نقطه‌گرایی نام بردیم نمی‌گذارد که او مدعی گونه‌ای مسئولیت معرفت‌شناختی آزاد برای انسان شود. بنابراین مفهوم مسئولیت معرفت‌شناختی نزد دکارت دیده نمی‌شود. چرا که بر اساس باور به صداقت خدا، سوژه دکارتی فاقد طبیعت یک سوژه محض خواهد بود. در حالی که هوسرل با برداشتن مفهوم صداقت خدا و تأکید بر نقش «سوژه محض»، و در نتیجه آزادی معرفت‌شناسانه به مسئولیت معرفت‌شناختی سوژه دست می‌یابد.

۳. ۱۰. شهود به مثابه انسجام و استمرار ذات

تمایز پر اهمیت هوسرل از دکارت و ابتکار هوسرل در زمینه شهود آن است که وی به کشف شیوه‌ای برای بهتر معنا کردن شهود نایل می‌آید که از آن به انسجام و استمرار ذات نام می‌برد. به‌واقع او با این پرسش مواجه بود که چگونه یکنواختی ذات در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت تضمین می‌شود؟ و به تعبیر دیگر چه شیوه‌ای برای ارتباط شهود ذات در گذشته و اکنون وجود دارد؟ حتی می‌توان پرسید که چگونه من امروز من می‌تواند شهودی را تصدیق نماید که با من دیروزی خویش انجام داده است؟ البته هوسرل رویکردی درباره این‌همانی شخصی را در پیش نمی‌گیرد. زیرا از یکسو این به معنای بازگشت به مابعدالطبیعه نظری و اتکا به خداست تا بتواند شکاف حاصل از جدایی مفهومی میان خودِ دیروز و خودِ امروز را پر کند و از دیگر سو به معنای بازگشت به دکارت و مشکلات ناشی از اتکای به حافظه است که هوسرل از آن انتقاد داشت. به این ترتیب وی به ضرورت پدیده‌شناختی وجود یک شیوه ارتباط میان شهود ذات گذشته با اکنون پی برد (Leviens, 1995: 66-70).

۳. ۱۰. ۱. پدیدارشناسی عقلی

نزد هوسرل بخش مهمی از مشکل انسجام و استمرار شهود ذات در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت ناشی از این پندار است که پدیدار پوسته و پرده نازکی از تأثیرات حسی است که در پشت آن شیء فی‌نفسه قرار دارد. هوسرل با فاصله گرفتن از طبیعت‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی (Husserl, 1965: 79-80) مسیری در پیش می‌گیرد که به برجسته ساختن نقش عقل در شهود پدیدار و انسجام آن می‌انجامد. مراد این است که اگرچه هر پدیداری، ماهیتی دارد که می‌تواند از طریق اشاره کردن، نامیدن یا احساس کردن مثلاً احساس و شهود بینایی تبیین گردد، یعنی از خلال امر واقع همیشه انتظار یک ماهیت و معنی می‌رود، اما نباید ذات را به قلمرو امر واقع محدود کرد. چون پدیدار در عقل نفوذ دارد و عقل هم در ضمن پدیدار ظاهر می‌شود. این شرط

اساسی امکان پدیدارشناسی است که بر اساس آن پدیدار در همان حال که **پدیدار** دانسته می‌شود عقل هم هست (دارتیک، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۷). همچنین نباید پنداشت که چون شهود ماهیت از طریق احساس کردن یا از طریق امر واقع ممکن است و احساس نیز امری منفعل است پس شهود ذات نیز امری منفعل است. زیرا به سبب ظهور عقل در پدیدار، احساس همچنین شهود ذات امری فعال است نه منفعل.

برای نشان دادن فرآیند انسجام و یکنواخت ماندن پدیدار از طریق تفکر و محدود نمودن پدیدار در قلمرو امر واقع می‌توان مثالی آورد: موقعی که یک صورت را می‌بینیم مجموعه‌ای از چشم‌ها، بینی، دهان و اجزای آن را به صورت داده‌های جداگانه در برابر خویش نمی‌بینیم. به تعبیر دیگر هر یک از این اجزا به منزله دربردارنده یک مفهوم یعنی مفهوم «صورت» تجربه می‌شود. پس بینی در اینجا بینی یک صورت است و چشم نیز چشم یک صورت است و همینطور اجزای ثابت با یکدیگر برساننده یک الگوی کلی است و در کارکرد این کل است که اجزاء، معنای خود را می‌یابند. به این ترتیب مفهوم «صورت» عناصری را که برای تحقق آن ضرورت دارد هماهنگ می‌سازد و شهود بی‌واسطه یک صورت یعنی حضور ذات و ماهیت صورت که متعلق ادراک منفعل ما نیست. از نگاه هوسرل این را می‌توان ترکیب یا ساخت همزمان ذات نامید (Levinas, 1995: 75). که در نتیجه التفاتی بودن آگاهی حاصل می‌شود.

۳. ۱۰. ۲. انسجام ناهمزمان ذات و آگوی فرازمان

گونه‌ای دیگر از شهود ذات به شهود مفهوم ایدئالی می‌انجامد که اگرچه ادراک آن از خلال امر واقع به صورت ناهمزمان است اما سوژه استعلا یافته از عالم (Husserl, 1960:25) این ذات را از امر واقع بازشناسی می‌کند. به مثالی توجه کنید: فرض کنید به یک هم‌نوازی گوش می‌دهیم. این هم‌نوازی را می‌توان از طریق تأثیرات حسی که با شنیدن مجموعه نتها و مجموعه آوازاها همچنین فعالیت نوازندگان همراه می‌شود، تفسیر کرد. اگرچه ممکن است اینان تا ابد معدوم شوند اما ذات این هم‌نوازی نه به صورت یک واقعیت بلکه به عنوان یک امکان محض باقی می‌ماند. ماهیت یکنواخت این هم‌نوازی به صورت نت‌هایی است که به صورت ناهمزمان انسجام و ترکیب یافته و تنها یک سوژه غیرلحظه‌ای یعنی یک آگو که ورای زمان گسترش یافته است می‌تواند شهود چنین ابژه زمان‌مندی را ممکن سازد. چنین آگویی را هوسرل سوژه استعلایی می‌نامد (Ibid: 18). به این ترتیب مراد از شهود، شهود ذات فرآیندی منسجم توسط سوژه‌ای محض و فرازمان مثلاً از داده‌ها و نت‌های موسیقی که از گذشته تا اکنون ادامه یافته است. این ذات همواره یکنواخت، به واقع ماهیتی است که سازنده زمینه معقول هستی است هرچند از طریق تجربه حسی به دست می‌آید اما از رهگذر شهود ذات از تجربه حسی مستقل می‌شود.

بعلاوه چنین شهودی دارای فرآیندی فعال همچنین انسجام معنایی است. بر اساس مثال پیش گفته در مورد یک همنازی، برای سوژه استعلایی نت‌های گذشته موسیقی و نت‌های اکنون با هم شنیده می‌شوند یعنی این دوگونه نت به صورت یک همنازی منسجم درمی‌آیند تا شهود کننده آنها را تجربه کند. از این رو سوژه فرازمانی به طور لحظه‌ای و منفعلانه در یک فاصله زمانی، خواه زمان گذشته یا اکنون متوقف نمی‌شود و شهود ذات در اینجا فرآیندی فعال و در عین حال منسجم دارد. بنابراین نقطه اتکای شهود ذات فرآیندی که ساخت منسجم و ناهمزمان دارد همان آگوی فرازمان و سوژه محض نزد هوسرل است. کارکرد این آگو هماهنگ ساختن تمامی مراحل گذشته و اکنون در یک الگوی کلی است. براین اساس مثلاً به هنگام شنیدن یک همنازی و آهنگ، سوژه فرازمان از نت‌ها به صورت نت‌های گذشته و نت‌های اکنون آگاهی ندارد بلکه به ذات منسجم نت‌های این همنازی آگاهی دارد. یعنی هر نت را به منزله مرحله‌ای از ذات منسجم آن همنازی می‌بیند.

۳. ۱۰. ۳. آگو به منزله قطب این همانی فرآیندهای سوژه‌ای

هوسرل تاکنون توانسته است که شهود ذات ابژه‌ای منسجم توسط سوژه محض و فرازمان را توصیف کند. اما در قطعه ۳۱ «تأملات دکارتی» به شکافی بزرگ در نظریه شهود اشاره می‌کند، شکافی ناشی از عدم توجه به این‌همانی سوژه که می‌تواند چگونگی آموزه شهود انسجام ابژه‌ها را دچار ابهام نماید. بنابراین هوسرل برای رفع ابهام نشان می‌دهد که آگو و سوژه شهود یک ذات منسجم باید برای خودش نیز به‌گونه‌ای پیوسته و مستمر موجود باشد (Ibid: 66). به تعبیر دیگر آگو به‌گونه‌ای مستمر خودش را به منزله یک موجود بر می‌سازد.

هوسرل تأکید می‌کند که آگو دربردارنده همه متعلقات و کثرات شناختی است یعنی همه کثرت‌های شناختی به این‌همانی آگو تعلق دارند. از این رو سوژه به‌گونه‌ای فعال در همه فرآیندهای آگاهی و شهود ذات، حیات و حضور دارد و از این طریق با همه قطب‌های اشیاء ارتباط دارد. به این ترتیب نه تنها به شهود ذات منسجم و فرازمان ابژه‌ها اشاره می‌شود بلکه شهود حیات و حضور مستمر آگو به‌عنوان بستر عادت‌ها مورد توجه هوسرل قرار می‌گیرد و بر این باور است که سوژه یا فاعل شناسا نیز شهود می‌شود. او می‌نویسد:

«آگو... به طور پیوسته خودش را به‌عنوان یک موجود بر می‌سازد ... به‌عنوان یک من. این آگوی مرکزی یک قطب این‌همانی توخالی نیست ... بلکه با هر عملی که از او سر می‌زند و یک معنای عینی نو دارد، آگو خصوصیت ماندگار جدید به‌دست می‌آورد. برای مثال اگر در عمل قضاوت کردن، من برای اولین بار به نفع یک موجود حکم می‌دهم، این عمل زودگذر تمام می‌شود؛ اما از این به بعد به‌طور دائم پایبند آگویی هستم که چنین و چنان تصمیمی گرفته

است. من بر این باور هستم ... من خودم را آگویی می‌یابم که پاییند یک باور است، و به‌عنوان یک آگوی همیشگی و مستمر به‌وسیله این حالت و عادت همیشگی تعین می‌یابد ... زیرا آگو با تکوین فعال خودش، خودش را به‌عنوان زیرایست یکسان (این‌همان) خصوصیات آگو بر می‌سازد. او خودش را همچنین به‌عنوان آگوی شخصی ثابت و همیشگی قوام می‌بخشد» (Husserl, 1960:66-67).

به این ترتیب از نظرگاه هوسرل از آنجا که آگو قطب این همان فرآیندهای سوژه‌ای و روانشناختی همچون قضاوت کردن است و به منزله بستر عادت‌ها معرفی می‌شود، استمرار و انسجام فرازمانی آن قوام می‌یابد. زیرا باید در جریان شهود ذات مستمر ابژه‌ها حضور داشته باشد. نتیجه مهم هوسرل بنابر پدیدارشناختی سوژه محض این است که برای انسجام ابژه ناگزیر سوژه نیز باید انسجام داشته باشد. زیرا آگاهی و به تعبیری من محض ساختاری دو وجهی دارد که بر اساس آن نزد هوسرل فرآیند اندیشیدن و متعلق اندیشه در سطوح مختلف آگاهی دارای ارتباط تضایف و همبستگی هستند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۰۵). بر این اساس در هرگونه فرآیند آگاهی ارتباطی دوسویه میان ابژه‌ها و قوام یافتن انسجام ابژه‌ها در آگوی استعلایی و من محض وجود دارد و این نکته را می‌توان بنابر آموزه قصدیت هوسرل تبیین نمود.

به تعبیر دیگر نزد هوسرل هیچ آگوی پیشین و از قبل منسجم وجود ندارد یعنی برای او هیچ وحدت بنیادی برای آگو متصور نیست. تاریخ انسجام آگو و شهود ذات آگوی فرازمان به‌عنوان قطب این‌همان فرآیندهای سوژه‌ای تنها از طریق توجه یافتن به سمت ابژه‌هایش آغاز می‌شود. زیرا معنای وجودی یافتن اعیان یعنی قوام آنها توسط من محض صورت می‌گیرد. به این ترتیب برای مثال هماهنگی و انسجام یک همناواری تنها از رهگذر شهود آن توسط یک من محض منسجم امکان دارد. از این‌رو انسجام ابژه از رهگذر انسجام عالم سوژه محض ممکن می‌شود. این نتیجه‌ای است که با پدیدارشناسی هوسرل به‌طور کلی مطابقت می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

این مقاله به بررسی و تحلیل مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود نزد دکارت و هوسرل پرداخت. از منظر دکارت، شهود بر مفهوم حضور استوار است. وی می‌کوشید تا این حضور را از زمان انتزاع کند. در نظام دکارتی خدای زمانی قوام‌بخش بدهت ذاتی شهود است. کارکرد مهم شهود متکی بر حضور و بر اساس آموزه نقطه‌گرایی برای دکارت آن است که این حضور زندگی فرد را در اینجا و اکنون رقم می‌زند. برای دست یافتن به این کارکرد دکارت به خدا اعتماد می‌کند از این رو بنابر اعتماد به درستکاری خدا انسجام آگاهی‌های من در گذشته و اکنون تضمین می‌شود. اما از سوی دیگر نزد هوسرل انسجام آگو و من محض و به تعبیر دیگر سوژه

استعلایی ضامن بداهت شهود معرفی می‌شود و از این طریق می‌کوشد بر بحران علم غلبه کند. هوسرل به من (اگو) اعتماد می‌کند و انسجام آگاهی‌ها از رهگذر «من» توجیه می‌شود. کارکرد کانونی سوژه استعلایی آن است که جریان بداهت ذاتی شهود، زمان را به‌عنوان یک کل هماهنگ می‌کند و آن را از یک زمان معمول و رایج مانند گذشته که به حافظه وابسته است، خارج می‌کند. لذا این زمان به زمان سوژکتیو تبدیل می‌شود. به این ترتیب در نتیجه قرار گرفتن سوژه استعلایی در مرکز آموزه شهودگرایی هوسرل، اتکای لحظه‌ای و نقطه‌ای دکارت به خدا برای حصول بداهت ذاتی در لحظات شهود و سرانجام تلقی وی از خدا به‌عنوان حضور لحظه‌ای حدود سه قرن پس از وی به کلی از هم فروپاشید.

References

- Bell, David (1376). *Husserl's Thoughts*, tr. Fereydoun Fatemi, Tehran: Markaz Publishing House (In Persian).
- Dartik Andre (1392). *What is Phenomenology*, tr. Mahmoud Navali, Tehran: Samt Publications (In Persian).
- Descartes (1971). *philosophical writings*, trans & edit E. Anscombe and P.T. Geach. Prentice Hall.
- Descartes (1369). *Reflections*, tr. Ahmad Ahmadi, Tehran: Samt Publications (In Persian).
- Descartes (1372). *Rules for the Guidance of the Mind*, tr. Manouchehr Sanei Darre Beidi, Tehran: Shahid Beheshti University, First Edition (In Persian).
- Liotard, Jean Francois (1375). *Phenomenology*, tr: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing House. (In Persian)
- Gilson Etienne (1373). *Critique of Western Philosophical Thought*, tr: Ahmad Ahmadi, Tehran: Hikmat Publications, (In Persian).
- Heidegger, Martin (1985). *History of the concept of Time, Prolegomena*; tr: Theodore Kisiel, Bloomington, Indiana University
- Husserl, Edmund (1397). *The Idea of Phenomenology*, tr: Abdolkarim Rashidian, Tehran Cultural Scientific Publishing House (In Persian).
- Husserl, Edmund (1381). *Cartesian Meditation: An Introduction to Phenomenology*, tr: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing House. (In Persian)
- Husserl, Edmund (1960). *Cartesian Meditations an Introduction to phenomenology*. Tr: Dorion Cairns. Springer-Science.
- Husserl, Edmund (1965). *phenomenology and the crisis of philosophy: Philosophy as rigorous Science and Crisis European Man*. tr. Quentin Lauer. Harper Torchbooks.
- Husserl, Edmund (1982). *Logical Investigations*; tr. J.A. Findly, Routledge & Kegan Paul.
- Lacoste, Jean (1375). *Philosophy in the Twentieth Century*, translated by Reza Davari Ardakani, Tehran: Samt Publications (In Persian)
- Levinas, Emmanuel (1995). *the theory of intuitions in Husserl's phenomenology*. trans Andre Orianne, Northwestern university press, Evanston Illinois.

- Merleau-ponty (1962). *phenomenology of perception*. Tr. colin Smith. London: Routledge & Kigan Poul.
- Rashidian, Abdolkarim (1384). *Husserl dar Matn-e Āsārash*. Tehran: Ney Publishing House. (In Persian)
- Smith, Barry and David woodruff Smith (2003). *The Cambridge Companion to Husserl e*. Cambridge University Press.
- Thompson. David L (2004). "Intuition by Whom? Epistemic Responsibility and the Role of the Self". *European Journal of Philosophy* 19 (3):431-453.
- Wahl. Jean, Roger Verneaux (1372). *Phenomenology*, tr. Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publications. (In Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X



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

Plato's Parmenides: Logical Groundwork of Methexis in the Dialectic of One and Many

Amir Samsami¹ | Aliasghar Mosleh²

1. Corresponding author, Ph.D. Candidate in Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: amir_samsami@yahoo.com

2. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: aamosleh@atu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(123-149)

Article History:

Receive Date:

30 January 2025

Revise Date:

24 April 2025

Accept Date:

18 May 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

The *Parmenides* dialogue is not fundamentally intended to reject, revise, or even correct the dogmatic presuppositions regarding the hypothesis of Ideas. Rather, its aim is to bring those presuppositions closer to the level of true knowledge by means of a logical-conceptual grounding. On this basis, the author seeks in this paper to demonstrate that the problem of participation (*methexis*), which constitutes the focal point of the criticisms directed at the doctrine of Ideas in the first part of the *Parmenides*, finds its logical foundation in light of the dialectical examination of the hypothesis of the One in the second part of the dialogue, and through the consideration of its aspect in relation to its other (the Many). For the problem of the relation between the One and the Many is itself the general and logical form of the relation between the Form and the particulars that participate in it. Accordingly, we will examine how Plato, by showing the unintelligibility and contradictory nature of the One's pure in-itselfness and absolute separation from the many particulars under its universality, deploys the dialectic of the One and the Many as a means of revealing the necessity of inner relationality within the concept of the One itself. Consequently, it is on this basis that a conceptually and logically defensible account of the presence (*parousia*) of the Idea in particulars, as well as the participation (*methexis*) of particulars in the Idea, can be achieved—and this may be regarded as Plato's clear and determinate position in response to the criticisms levelled against the ambiguity of participation in the doctrine of Ideas.

Keywords:

Parmenides, Plato, Idea, dialectic, methexis, relationality

Cite this article: Samsami, A. & Mosleh, A. (2025-2026). Plato's Parmenides: Logical groundwork of methexis in the Dialectic of One and Many. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (123-149).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389680.1006882>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The *Parmenides* can be divided into two main sections: the first section presents a critical examination of the Ideas and their relationship with things, culminating in an aporetic conclusion; the second consists of an extensive dialectical exercise that Parmenides prescribes to the young Socrates. One of the fundamental interpretative challenges concerns the connection between these two sections. Rejecting interpretations that consider the dialogue as mere sophistry or an outright refutation of the doctrine of Ideas, this article aligns with those who see a constructive purpose in the second part of the dialogue. Following scholars such as Cornford (1931), Meinwald (1991) and Scolnicov (2003) it is argued that the second part of *Parmenides* provides a necessary response to the difficulties raised in the first, thereby deepening rather than discarding the doctrine of Ideas.

The central contention is that the dialogue does not merely point out the weaknesses of the doctrine of Ideas as presented in the so-called middle dialogues, but rather seeks to reinforce the doctrine through dialectical method. The objections raised in the first part of the dialogue serve to move the discussion to a higher level, where the doctrine of Ideas is established on a more robust philosophical foundation. In this regard, the dialogue exemplifies a structural principle that is recurrent in Plato's philosophical methodology (to use Szlezák formulation): the need to *boēthein tō logō*—to defend one's arguments by linking them to fundamental principles and thereby securing their philosophical legitimacy.

A critical examination of the doctrine of Ideas in the first part of the *Parmenides* reveals four major objections, all of which revolve around the problem of participation: (1) the difficulty of explaining how things participate in an Idea without leading to paradoxes, (2) the "Third Man Argument," which questions whether Ideas themselves require a further Idea to explain their relation to things, (3) the difficulty in considering an Idea as "being thought" embodied in the soul and the things that resemble them, and (4) the epistemological dilemma of how Ideas can be known if they exist in complete separation from the phenomenal world. Parmenides suggests that if there are no immutable Ideas, then dialégesthai and true knowledge itself becomes impossible. However, this recognition does not lead to the rejection of the doctrine of Ideas but rather necessitates a deeper inquiry into its logical structure.

The second part of the *Parmenides* addresses these issues by presenting an intricate dialectical exercise centered on the concept of the One. Parmenides introduces a method where a hypothesis must be examined in all possible ways: considering both its positive and negative implications, as well as its relations to itself and to others. This dialectical procedure unfolds in a series of eight interwoven arguments that systematically explore the consequences of assuming or denying the being of the One. By distinguishing between a concept considered *in itself* (*pros te autō*) and in relation to others (*pros ta alla*), Plato opens the path for a more nuanced understanding of the Ideas and their interrelations.

The dialectical treatment of the hypothesis One includes in 8 series of Argument. The first argument, which assumes that the One is purely in itself, leads to an extreme Idea of monism where the One lacks all determination and cannot even be spoken of and thus is self-contradictory. However, by considering the One in relation to others, it becomes possible to attribute properties to it, thereby overcoming the rigid separation between Idea and thing. This distinction provides the key to resolving the problem of participation: Ideas, while maintaining their unity, can also partake in relations with things without dissolving into mere multiplicity. The second argument demonstrates how the One that is many can nonetheless remain One. Put differently, it shows how multiplicity is possible within the One. This directly refers to the very difficult that the young Socrates had failed to resolve: namely, how the Idea of the One, in its entirety and while maintaining its unity, can be present (*parousia*) in a multiplicity of things. This paves the way for the subsequent arguments that further refine the understanding of the Idea and its relation to other things. The third argument explores how the One can undergo internal differentiation, in such a way that particulars may participate in it. Yet again, if the many is considered entirely apart from the One (fourth argument), the resulting implications—much like those of the first argument—prove to be unacceptable, and they introduce a fundamental difficulty regarding the relation between the One and the many, as well as the participation of multiple things in the Idea of the One.

In the fifth argument, Plato reveals the interrelation of being and non-being. Saying "the One is not" paradoxically affirms its distinctness and intelligibility. Being and non-being are dialectically bound, leading to motion (*κίνησις*) and rest. The sixth argument contrasts this, takes the one that is not and affirming Parmenides's claim that absolute not-being is unknowable. The seventh argument considers multiplicity in relation to a not-existent One. In this hypothesis—multiplicity without unity—we are left with countless multiplicities, each of which appears merely as "one." In this way, Plato lays the groundwork for an ontology of appearance or phenomenon. Thus Plato not only demonstrates how multiplicity can rationally participate in and be explained through its relation to the selfsame unity of the Idea, but also offers an account of the phenomenal existence of multiplicities—that is, their constant instability and non-identity within opinion (*doxa*). Finally, the eighth argument examines pure multiplicity—that is, multiplicity entirely devoid of any relation to the One, even the not-existent or phenomenal One posited in the seventh argument. Such multiplicity, Plato shows, cannot partake of being in any way, not even phenomenally or as appearance, and is thus entirely unthinkable and impossible.

By systematically analyzing these hypotheses, Plato establishes a framework in which participation is no longer a paradox but a necessity grounded in the very structure of reality. The dialectical treatment in *Parmenides* ultimately demonstrates that the relationship between unity and plurality is essential to understanding the metaphysical structure of Ideas and their relation to things. This resolution not only strengthens the doctrine of Ideas but also ensures its coherence within Plato's broader philosophical system. Thus, the dialectic of the One and the Many in *Parmenides* is not an abstract logical exercise but a necessary step in clarifying the fundamental structures of Plato's ontology. This paper has demonstrated that the relation between the One and the many constitutes the conceptual and pure form of the relation between the Idea and that which partakes of it. Dialectically disclosing the relation between the One and the many thus provides a logical foundation for the defence of the Ideas—Ideas which, as the enduring identical universality of things, are the proper objects of the *logos*. Hence, an account of their possibility also secures the possibility of rational cognition and explanation of beings.

Now, taking into account the assumptions and implications that were implicitly revealed throughout the course of the arguments, one can point to a comprehensive approach to overcoming the difficulties facing the hypothesis of the Ideas: while the pure self-sufficiency and absolute separation of the One from the many individuals under its universality is ultimately unthinkable and self-contradictory, the dialectic of the One and the many necessarily and immanently entails the structure of relationality. Through this approach, revealed in the dialectic of the One and the many as the logical form of the relation between the Idea and the particulars that partake in it, the problems of the presence (*παρουσία*) of the Idea in particulars and the participation (*μέθεξις*) of particulars in the Idea both receive a sufficient conceptual and logical explanation. Therefore, the logical grounding of the relational structure of the concept of unity in the dialectic of the One and the many may be regarded as Plato's pre-emptive response to criticisms of the doctrine of Ideas—at least those criticisms directed at the problem of participation.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: X۹۷۴-۲۷۱۶

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



پارمنیدس افلاطون: بنیادگذاری منطقی متکسیس در دیالکتیک واحد و کثیر

امیر صمصامی^۱ | علی اصغر مصلح^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه - دانشگاه علامه طباطبائی. رایانامه: amir_samsami@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: aamosleh@atu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

محاورة پارمنیدس اساساً در صدد رد یا حتی بازنگری و تصحیح جزم‌های پیش‌نهاد شده درباره فرض ایده‌ها نیست، بلکه بر آن است تا آن جزم‌ها را با بنیادگذاری منطقی-مفهومی به سطح دانش حقیقی نزدیک سازد. بر همین مبنا، نگارنده در این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد مسئله بهره‌مندی (μῆθεξις) که نقطه کانونی انتقادات وارده به آموزه ایده‌ها در بخش اول محاورة پارمنیدس است، در پرتو بررسی دیالکتیکی فرض واحد در بخش دوم محاورة و لحاظ کردن حیثیت در نسبت با غیر آن (کثیر)، بنیاد منطقی خود را احراز می‌کند؛ چرا که مسئله نسبت واحد و کثیر خود به منزله صورت کلی و منطقی نسبت میان ایده و افراد بهره‌مند از ایده است. از این رو بررسی خواهیم کرد که افلاطون چگونه با نشان دادن اندیشه‌ناپذیری و تناقض‌آمیز بودن فی‌نفسگی و جدایی مطلق واحد از افراد کثیر تحت شمول آن، دیالکتیک واحد و کثیر را به منزله آشکارکننده ضرورت نسبت‌مندی درونی مفهوم واحد در کار می‌آورد. در نتیجه، بر این مناسبت که مسئله حضور ایده (παρουσία) در افراد و نیز بهره‌مندی افراد (μῆθεξις) از ایده در سطح مفهومی-منطقی تبیین قابل دفاعی به دست خواهد آورد و می‌توان آن را موضع روشن و مشخص افلاطون در برابر انتقادات وارد بر ابهام نسبت بهره‌مندی در آموزه ایده‌ها تلقی کرد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۲۳-۱۴۹)

تاریخ دریافت:

۱۱ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۰۴ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۸ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:

پارمنیدس، افلاطون، ایده، دیالکتیک، متکسیس، نسبت‌مندی

استناد: صمصامی، امیر و مصلح، علی اصغر (۱۴۰۴). پارمنیدس افلاطون: بنیادگذاری منطقی متکسیس در دیالکتیک واحد و کثیر. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۱۲۳-۱۴۹).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.389680.1006882>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. درآمد: رویکرد تفسیری

محواره پارمنیدس با درون‌مایهٔ متافیزیکی نابی که دارد پرتوی بسیار روشنی بر آموزهٔ ایده‌ها نزد افلاطون می‌افکند و فهمی از ایده‌ها ارائه می‌دهد که بسیار متفاوت از فهم عرفی ایده‌هاست. این محاوره را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد؛ بخش اول آن حاوی بررسی انتقادی ایده‌ها و چگونگی ارتباطشان با پدیدارهاست که البته پایانی کاملاً آپورتیک دارد، و بخش دوم که در اصل یک نمونه از تمرین دیالکتیکی مفصلی است که پارمنیدس پیر به سقراط جوان توصیه‌اش می‌کند. اما این که اصلاً ارتباط میان این دو بخش محاوره چگونه است، خود محل بحث‌ها و تردیدهای فراوان است. اگر آن دسته از مفسرانی که این محاوره را سراسر هجو و مغالطه دانسته‌اند کنار بگذاریم، می‌توان سه رویکرد عمده را در فهم این محاوره بازشناخت. رویکرد اول که توسط کسانی چون ولاستوس (Vlastos, 1954) و آلن (Allen, 1997) نمایندگی می‌شود، معتقد است که آنچه به عنوان انتقادات به ایده‌ها در پارمنیدس می‌بینیم دشواری‌هایی است در مورد این آموزه که خود افلاطون به آن‌ها واقف بوده اما تا آن زمان پاسخ و راه‌حلی محصلی برای آن‌ها نداشته است. این رویکرد هم‌چنین تفسیر خود از پارمنیدس را به بخش اول محاوره محدود می‌کند و در مورد بخش دوم خاموش می‌ماند. از طرف دیگر اما کسانی همانند ریکلس (Rickless, 2007) بر این باورند که انتقادات مطرح شده برای اصلاح و تغییر برخی ویژگی‌های ناسازگار آموزه‌ی ایده‌ها و مسئلهٔ بهره‌مندی (نظیر عدم امکان حضور اوصاف متضاد در یک ایده) است به آن شکل که در محاورات میانی افلاطون، *فایدون* و *جمهوری*، بیان شده‌اند. بر اساس این تفسیر، محتوای بخش دوم محاوره جایی است که تناقض‌های پی‌درپی نشان داده شده باید خواننده را به دیدن ویژگی‌های ناسازگار ایده‌ها به روایت *فایدون* و *جمهوری* سوق دهد و دست‌کم برخی از آن ویژگی‌ها را از ایده‌ها بزدايد. بر اساس رویکرد سوم، که کسانی چون کورنفورد (Cornford, 1939) و ماینوالد (Meinwald, 1991) از آن دفاع می‌کنند بخش دوم محاوره ضرورتاً باید با بخش اول مرتبط و دربردارندهٔ گونه‌ای پاسخ به مسائل مطرح شده در بخش اول باشد. در واقع مطابق با این نگرش، محاورهٔ پارمنیدس آموزهٔ ایده‌ها را به سطح عمیق‌تری می‌برد که در آن مشکلات پیش‌روی این آموزه با نتایج به دست آمده بخش دوم قابل توضیح است.^۱ در این رویکرد، برخلاف رویکرد دوم، لازم نیست ایده‌های محاورات میانی دستخوش جرح و تغییر شود. از این رو، رویکرد اخیر این مزیت را دارد که وحدت اندیشهٔ افلاطون را حفظ می‌کند و ما را

۱. برای توضیح و اطلاع بیشتر دربارهٔ موضع کورنفورد بنگرید به: (Cornford, 1939: 109-115). دربارهٔ موضع ماینوالد نیز نک: (Meinwald, 1991: 46-75) و برای آگاهی از چگونگی حل اشکالات قسمت اول محاوره به‌وسیله‌ی تمایز در حمل بنگرید به: (Ibid, 153-163)

مجبور به پذیرش این باور مضحک نمی‌کند که متفکر بزرگی چون او اندیشه کاملاً منسجمی نداشته است.^۱

نگارنده نیز بر این باور است که ارتباط انکارناپذیری میان دو بخش محاوره برقرار است و مقصود افلاطون از نگارش این محاوره نه وارد آوردن اشکالاتی به ایده‌ها که بی‌پاسخ‌اند و بنابراین کنارگذاشتن آموزه ایده، بلکه بررسی جدی‌تر و دفاعی مستحکم‌تر از آن‌هاست. از این منظر، بخش اول محاوره باید در پرتوی بخش دوم بازخوانی شود تا این بار بسندگی و وجاهت ایده‌ها پس از انتقادات مطرح شده دوباره به دست آید. این امر به تعبیر سلزاک (Slezák, 1993: 77-82) یک اصل ساختاری در محاورات افلاطون است که فیلسوف در بحث می‌تواند به موضع و استدلال خود یاری رساند و در برابر انتقادات از آن دفاع کند (βουθεῖν τῷ λόγῳ). «یاری‌رساندن به سخن» بدین معنی است که فیلسوف با بردن استدلال و کلام خود به سطح بالاتر، آن را با مبادی و اصول اولیه و حقیقی پیوند می‌دهد و بدین‌گونه آن‌ها را به نحو مستحکم‌تری معقول می‌سازد. سلزاک (Ibid, 78) به عنوان مثال آن بخش از محاوره فایدون را یادآوری می‌کند که کبس انتقادی بسیار جدی به فناپذیری نفس پس از مرگ وارد می‌آورد و آن‌گاه سقراط در مقام فیلسوف با بردن بحث به سطحی بالاتر، یعنی پیوند زدن آن با ایده‌ها به منزله اصول اولیه، از سخن خود در باب فناپذیری نفس دفاع می‌کند.^۲

حال می‌توان گفت که محاوره پارمنیدس نیز باید بر اساس چنین مبنایی فهمیده شود. بر این اساس، انتقاداتی که در بخش اول محاوره به آموزه ایده‌ها وارد می‌شود بحث را به سطح دیگری از استدلال‌ورزی منتقل می‌کند که در آن آموزه ایده‌ها بر آن انتقادات فائق آمده و حقیقت خود را مجدداً تثبیت می‌کند. به بیان دیگر، در پارمنیدس ما نخست شاهد نابسندگی صرف «باور صادق» داشتن سقراط جوان در مورد ایده‌ها هستیم و پارمنیدس پیر با دست گذاشتن بر روی نقاط آسیب‌پذیر این باور، بر آن است که این باور به ایده را به دانش ایده بدل کند. باور سقراط جوان در باب ضرورت وجود ایده‌ها درست است، اما هنوز به ساحت دانش نرسیده است؛ ساحتی که ورود به آن، فرآیند دیالکتیکی دشواری را طلب می‌کند. از منظری کل‌نگران‌تر این امر را می‌توان به سایر محاورات متأخر افلاطون نیز تعمیم داد و گفت، محاورات به اصطلاح متأخر افلاطونی اساساً درصدد طرح موضوع جدید یا بازنگری و تصحیح جزم‌های پیش‌نهاد شده در

۱. تفاسیر دیگری هم وجود دارند که بر وجه تمرینی دیالکتیک در بخش دوم محاوره اصرار می‌ورزند و بر این باورند که بخش دوم اصولاً یک نوع کوشش مقدماتی و ضروری برای توانایی در کلی‌اندیشی و بیرون آمدن از ساحت شناخت بی‌واسطه حسی است. این نوع تفاسیر اهمیت منطقی و محتوایی بخش دوم را اساساً نادیده می‌انگارند. برای نمونه‌ای از این دست بنگرید به:

(Sanday, 2015) و یا (McCabe, 2004)

۲. بنگرید به: (Phaidon, 86e-107a)

مجاورات میانی نیستند، بلکه برآند تا آن جزم‌ها را با بنیادگذاری منطقی-فلسفی به سطح دانش حقیقی نزدیک سازند.

۲. برآمدن آپوریا: بررسی انتقادی آموزه ایده‌ها

به باور نگارنده، افلاطون در پارمنیدس قصد دارد آن چیزی را پایه‌گذاری کند که در آموزه ایده‌ها به روایت مجاورات میانی غایب بود و به همین دلیل در این محاوره و از زبان پارمنیدس در معرض اشکالات جدی قرار می‌گیرد. در یک صورت‌بندی کلی می‌توان گفت که اگر افلاطون در مجاورات میانی ایده‌ها را با نظر به خودشان (αὐτό καθ' αὐτό) به عنوان ذاتی مستقل و جدا معرفی و بررسی کرده بود، اینک اما بر آن است تا امکان ترکیب و درهم‌آمیزی و رابطه آن‌ها را با یکدیگر (κοινωνία ἀλλήλων) و نیز با اشیای بهره‌مند از آن‌ها توضیح دهد. گفت‌وگوی انتقادی درباره ایده‌ها در این محاوره با پیش‌کشیدن ایده‌ها به عنوان امور فی‌نفسه و جدا (χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη) و تمایز قاطع آن‌ها از اشیاء توسط سقراط آغاز می‌شود (129d6-8). سپس پارمنیدس بر مبنای آموزه وجود واحد خویش چنین تمایزی را به چالش می‌کشد. مسئله از نگاه پارمنیدس این است که آیا می‌توان به لحاظ وجودشناختی از دو گونه موجود سخن گفت؟ آیا ایده از حیث وجودشناختی چیزی فی‌نفسه جدا از کثرات است؟ بر همین اساس، پارمنیدس یک سری از چالش‌ها را در مورد آموزه ایده و تمایز وجودشناختی نهفته در آن بیان می‌کند که می‌توان آن‌ها را به چهار دسته تقسیم و به اختصار در این‌جا بیان کرد.^۱

اشکال اول به مسئله چگونگی امکان بهره‌مندی (μέθεξις) اشیاء از ایده‌ها برمی‌گردد. به زعم پارمنیدس بهره‌مندی از دو حال خارج نیست: یا شیء بهره‌مند از کل ایده بهره دارد یا از جزئی از ایده و با فرض وجود واحد همگن پارمنیدس، هر دو شق ناممکن است و به تناقض می‌انجامد (131a5-e7).^۲ مسئله بهره‌مندی اما همان مسئله واحد و کثیر در سطح کلان‌تر است، بدین معنی که ایده که امری واحد است، چگونه در عین حال می‌تواند کثرت را پذیرفته و در شماری از چیزها حاضر باشد. این امر از نظرگاه پارمنیدسی محل مناقشه است. اشکال دوم که در ادبیات پژوهشی به «شخص سوم» (Third Man) مشهور است اشاره به این واقعیت دارد که با

۱. بررسی دقیق هر کدام از اشکالات و نحوه استدلال‌ورزی پارمنیدس برای نشان دادن آن اشکالات دور از هدف رساله حاضر و بنابراین غیرضروری است. در این رابطه می‌توان به (Rickless, 2007: 53-94) و نیز (Rickless, 1998: 514-536) رجوع کرد.

۲. در این مقاله، تمامی ارجاعات به آثار افلاطون، به شیوه استاندارد و مرسوم انجام شده است، یعنی بر اساس شماره‌گذاری استفانوس (Stephanus pagination) که شامل شماره‌های صفحه و ستون (a/b/c/d) است. هم‌چنین ترجمه فقرات از مقایسه کلمه به کلمه متن یونانی ویراسته جان برنت (Plato, 1903) با ترجمه آلمانی شلایرماخر (Plato, 2005) و ترجمه‌های انگلیسی کوپر (Plato, 1997) و ویتاکر (Plato, 2012) به دست آمده است.

فرض ایده‌ی واحد به منزله صورت مشترک میان چند چیز شبیه، آن‌گاه میان خود ایده و چیزها صورت مشترک سومی لازم می‌آید تا مبنایی برای قائل شدن به اشتراک ایده با چیزها باشد، و به همین ترتیب این روند به سلسله‌ای بی‌پایان می‌انجامد. لذا ایده که بنا بود صورت واحد اشیاء باشد، خود به کثرتی از ایده‌ها بدل می‌شود (132a1-b2). اشکال سوم مربوط به «اندیشیده» یا «معقول» بودن ایده است. سقراط در برابر اشکالات قبلی پارمنیدس این موضع ایدئالیستی را پیش می‌کشد که ایده اندیشیده‌ای (νόημα) است که در نفس جای دارد و بدین ترتیب از وحدت ایده در برابر تسلسل دفاع می‌کند؛ و نیز رابطه اشیاء با آن‌ها رابطه شباهت است، یعنی اشیاء شبیه ایده‌ها و تصاویر آن‌ها نیستند. اما این تلقی از رابطه ایده‌شیء نیز توجیه کارسازی نیست، زیرا مطابق ایراد پارمنیدس، اگر شیء به ایده شبیه باشد، آنگاه ایده نیز بالضرره به شیء شبیه است و این رابطه شباهت خود همواره به یک ایده دیگر نیاز خواهد داشت تا شباهت شیء-ایده را ممکن کند (132b3-133a7). اشکال چهارم که از آن به عنوان «بزرگترین» دشواری یاد می‌شود، در صورت‌بندی پارمنیدس چنین است (133a7-133b10):

- [پارمنیدس گفت] ... پس می‌بینی ای سقراط، اگر ایده‌ها به منزله موجوداتی فی‌نفسه جدا و متمایز شوند [διορίζηται]، دشواری چه بزرگ خواهد بود؟
- بله، یقیناً.

- او گفت: پس یقین بدان که، اگر بتوانم چنین بگویم، تو هنوز بزرگی دشواری نهفته در فرضات مبنی بر تفرد ایده و جدا و مستقل بودن آن را درک نمی‌کنی.
- گفت: چطور؟

او گفت: دشواری‌های بسیار دیگری وجود دارد، اما بزرگترین آن‌ها این است: حتی نمی‌توانیم نشان دهیم که در اشتباه است آن‌که می‌گوید، ایده‌ها اصلاً موجوداتی شناخت‌پذیر نخواهند بود، اگر بایستی [ایده‌ها] چنان‌که گفتیم باشند، مگر آن فرد محاجه‌کننده دارای تربیتی همه‌جانبه و توانایی ذاتی باشد و بخواهد بحثی طولانی و طاقت‌فرسا را دنبال کند.

بخش نقل قول شده حاوی نکته‌ای بسیار مهم و تعیین‌کننده است هم برای فهم این محاوره و هم آموزه ایده‌های افلاطونی به طور کلی. پارمنیدس می‌گوید اگر ایده‌ها، چنان‌که سقراط آن‌ها را صورت‌بندی کرده و پیش‌کشیده بود (129d6-7)، هم‌چون موجوداتی فی‌نفسه و برحسب خودشان (ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται) متمایز شوند، آن‌گاه دشواری بزرگی سربرمی‌آورد؛ این‌که ایده‌ها اصلاً موضوع شناخت واقع نخواهند شد. وجود فعل διορίζω (تفکیک کردن یا جدا و متمایز کردن) در کنار αὐτὰ καθ' αὐτὰ رساننده این معنی است که دشواری بزرگ ناظر است به فی‌نفسگی و جدایی و تمایز ایده‌ها، و نه چنان‌که در ادامه روشن خواهد شد، خود فرض ایده‌ها. بنابراین ایده‌ها اگر به‌نحو دیگری لحاظ یا فهم شوند، به احتمال، دشواری برطرف

خواهد شد. در ادامه و بر مبنای همین تحلیل، موضع این نوشتار در تفسیر بخش دوم محاوره مستدل خواهد شد.

از طرف دیگر، این اشکال در واقع آن فهمی از ایده را هدف می‌گیرد که در کنه هرگونه ثنوی‌اندیشی وجود دارد و امکان ارتباط و نسبت میان دو ساحت را ممتنع می‌سازد؛ یا در بحث ما، عدم امکان هرگونه رابطه و نسبت میان جهان ایده‌ها که جدا از ماست و جهان پدیدارها که ما در آنیم. اما شناخت یک چیز، به معنای افلاطونی کلمه، یعنی به دست آوردن اپیستمه، هنگامی رخ می‌دهد که ایده آن چیز دریافته شود. این در حالی است که هرگونه نسبتی اعم از نسبت شناختی میان جهان ما اندیشنده‌ها و جهان ایده‌ها بر حسب جدایی وجودشناختی آن‌ها از یکدیگر غیرممکن دانسته شد. بنابراین شناخت حقیقی، که شناخت ایده است از دسترس ما که در جهانی به‌نحو وجودشناختی کاملاً مجزا قرار داریم خارج می‌شود و نهایتاً جدایی کامل وجودشناختی جهان‌ها، رفتن از دوکسا به اپیستمه یا همان شناختن حقیقی را ممتنع می‌سازد (134a6-c2).

پیامد ایرادات وارد شده به ایده‌های سقراطی از زبان پارمنیدس این است که شخص پس از شنیدن آن ایرادات یا به طور کلی وجود ایده‌ها را، و یا اگر وجودشان را بپذیرد، دسترس‌پذیر بودنشان را انکار می‌کند. اما از طرف دیگر خود پارمنیدس به این امر اقرار می‌کند که اگر از طرفی شناخت حقیقی شناخت صورت واحد پایدار و همیشه‌همان باشد و نه آن‌چه مدام در تغییر و این‌نه‌آنی با خود قرار دارد، و از طرف دیگر اگر «ایده‌های همیشه‌همان هریک از موجودها» (135c1) در کار نباشد، آن‌گاه اندیشه و سخن باید به چه چیزی روی کند تا بتوان گفت شناخت به دست آورده و حقیقتی را بیان کرده است؟ از این رو اگر ایده‌ها را کنار بگذاریم، آن‌گاه به تمامی امکان گفت‌وگو (διαλέγεσθαι) را از دست خواهیم داد (134e9-135c7). می‌دانیم که διαλέγεσθαι نزد افلاطون به معنای صرف با یکدیگر سخن گفتن نیست، بلکه گفت‌وگویی است که به موضوعی معطوف است و از طریق مخاطب متقابل راهی به حقیقت می‌جوید. بنابراین کنار گذاشتن ایده‌ها جز امتناع اندیشه و سخن و در نتیجه دسترس‌ناپذیری وجود نخواهد بود و این خود در حکم امتناع فلسفه است. گویی در این‌جا به یک‌باره خود بنیادی که افلاطون برای غلبه بر اضطرار حاصل از نسبیت و بی‌معیاری حقیقت گذاشته بود، یعنی مبنا قراردادن ایده‌ها، اینک از اعتبار افتاده و توان ایستادگی و دفاع از خود را ندارند. دوباره عزم و اراده تازه‌ای نیاز است تا اندیشه، حقیقت، سخن و در یک بیان «نحوه وجود خاص انسان» اعتبار خود را مجدداً به دست آورد.

محاوره پارمنیدس ما را در این اضطرار رها نمی‌کند و راه غلبه بر این اضطرار را نه در کنار گذاشتن ایده‌ها و طرح بنیادی کاملاً نو، بلکه در بازاندیشی دقیق‌تر و عمیق‌تر ایده‌ها می‌بیند.

چنین بازاندیشی و تدبیر مجددی اما پیش شرطی دارد و آن ورزیده شدن در اندیشه دیالکتیکی است. اندیشه دیالکتیکی ابتکار عمل افلاطون است در تعمیق و تدقیق ایده‌ها. اگرچه از دیالکتیک در روایت تربیت‌محور محاوره جمهوری نیز سخن به میان آمده، اما در بستر تمثیل و بدون ارائه جزئیات و دقایق آن. در آن‌جا (جمهوری 511b3-c1) دیالکتیک به منزله نیروی (δύναμις) تفحص و واریسی امور اندیشیدنی معرفی می‌شود، که فرض‌ها را به منزله امور مشروط لحاظ می‌کند، یعنی صرفاً نقطه آغاز و نه چیزی بیشتر، برای رسیدن به «آن‌چه نامشروط و مبدأ همه چیزهاست»، و البته سپس بازاندیشی امور بر مبنای آن اصل نامشروط. تأکید بر سروکار داشتن دیالکتیک با امور مجرد و مفاهیم محض مجدداً در جمهوری (532a4-b2) تکرار می‌شود. اما در آثار دیگر، دیالکتیک هم‌چنین به عنوان تفحص در درهم‌تنیدگی واحد و کثیر، یعنی بازشناختن واحد در کثیر و کثیر در واحد معرفی شده است.^۱ این توصیف با آن‌چه در نیمه دوم پارمنیدس جریان دارد، ظاهراً هم‌خوان‌تر است. اما می‌توان آن را با توصیف جمهوری نیز جمع کرد: دیالکتیک واریسی محض و مفهومی نسبت واحد و کثیر است با هدف دستیابی به مبدأ نامشروطی که شرط امکان لوگوس و حقیقت به طور کلی است.

۳. دیالکتیک در نظر: روش و غایت

دیالکتیک به روایت پارمنیدس، بررسی همه‌جانبه نسبت واحد و کثیر در سطح مفهومی است که در خطوط کلی با دیالکتیک به روایت جمهوری نیز هم‌خوان است و حتی فراتر از جمهوری، آن را به اجرا درمی‌آورد. اما به نتیجه چنین دیالکتیکی در نسبت با دشواری بخش نخست محاوره به نحو صریحی اشاره نمی‌شود. به بیان دیگر، این محاوره دیالکتیک را در حدود واریسی دیالکتیکی فرض‌ها به منظور رسیدن به امر نامشروط عهده‌دار شده است؛ اما نه امر نامشروط مشخص شده (دست‌کم به نحو صریح) و نه آن مطابق آن آپوریای یاد شده بازاندیشی می‌شود. ارائه پاسخ و تبیینی محتمل برای این بخش ناگفته‌مانده دیالکتیک بخش دوم محاوره پارمنیدس، هدف این نوشتار است.

تعلیم پارمنیدس درباره نحوه واریسی دیالکتیکی یک امر مفروض بر اساس تقریر او (136a4-c6) از این قرار است: در بررسی دیالکتیکی یک فرض، نه تنها نتایجی که از ایجاب خود آن فرض، بلکه نتایجی که از سلب آن فرض نیز به دست می‌آید باید به طور کامل کاویده شود. هم‌چنین باید معلوم شود که با ایجاب یک فرض چه نتایجی برای آن فرض هم در نسبت با خودش (πρός αὐτό) و هم در نسبت با غیر (πρός τὰ ἄλλα) و نیز چه نتایجی برای نقیض فرض هم در نسبت با فرض و هم در نسبت با غیر به دست می‌آید. همین روند برای سلب فرض

۱. سوفیست (253d1-2)، فیلبوس (16c9-17a5)، فایدروس (266b4-6)

هم باید انجام گیرد، یعنی نتایجی که از سلب یک فرض برای خود آن فرض هم در نسبت با غیرش و هم در نسبت با خودش و برای نقیض فرض هم در رابطه با خود آن فرض و هم در رابطه با غیرش. حال اگر مفهومی را در نظر آوریم که خود محاوره آن را برای توضیح دیالکتیک در نظر گرفته است، یعنی واحد، آن گاه واری دیالکتیکی آن چنین خواهد بود: با فرض واحد، باید معلوم شود که چه نتایجی حاصل می‌شود، نخست برای واحد در نسبت با خود و بعد در نسبت با کثیر، و دوم برای کثیر در نسبت با واحد و بعد در نسبت با خود، و نیز با فرض کثیر چه نتایجی حاصل می‌شود نخست برای واحد در نسبت با خود و در نسبت با کثیر و دوم برای کثیر در نسبت با واحد و در نسبت با خودش. بدین ترتیب هشت رشته استدلال بر اساس هشت فرض، درهم‌تنیده پی‌درپی هم خواهند آمد.^۱ تفصیل هشت فرض در این هشت استدلال محتوای بخش دوم محاوره پارمنیدس را شکل داده است.

اما پیش از بررسی خود استدلال‌ها، بهتر است نخست تحلیلی از این روش به دست داده شود، روشی که پارمنیدس پیر ورزیده شدن در آن را به سقراط جوان توصیه می‌کند اگر که می‌خواهد به طور قاطع و محکم از ایده‌ها به منزله شرط امکان سخن و اندیشه دفاع کند. چنان که گفته شد، در این‌جا این مسئله حائز اهمیت است که روش دیالکتیکی به نمایش درآمده، به طور صریح بیان نمی‌کند که اشکالات وارد شده به ایده‌ها چطور حل و فصل می‌شوند و ایده‌ها را بر اساس این دیالکتیک دقیقاً چگونه باید فهمید. اما این روش دیالکتیکی ناظر است به بررسی رابطه میان واحد و کثیر که می‌توان آن را صورت عام‌تر رابطه ایده‌شیء دانست. به عبارتی، «واحد» آن مفهومی است که افلاطون آن را برمی‌گیرد تا به وسیله آن نحوه ارتباط ایده‌ها و نیز ارتباط و نسبت درونی‌شان را نشان دهد و بر این مبنا اخذ مفهوم «واحد» در این محاوره به هیچ عنوان تصادفی و بلامرجح نیست. علاوه بر آن که ابهام در چگونگی امکان نسبت واحد با کثیر، صورت کلی و مفهومی اشکالات وارد آمده به ایده‌هاست، بر پایه آموزه‌های نانوخته افلاطون (*ἄγραφα δόγματα*) نیز می‌دانیم که واحد اصل و مبدأ نامشروط همه چیزهاست و بنابراین علاوه بر توضیح ارتباط ایده‌شیء نقش پایه‌ای در اندیشه دیالکتیکی افلاطونی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، واحد نه یک مفهوم و ایده در عداد سایر ایده‌ها، بلکه ایده نخستین و شرط امکان وجود و شناخت سایر ایده‌هاست.^۲ بنابراین راهی که سبب خواهد شد فرض ایده‌ها از آپوریاهای

۱. در تقسیم‌بندی معمول، بعد از دو استدلال اول بخشی وجود دارد که پیوست آن دو استدلال تلقی می‌شود. نوافلاطونیان آن را استدلالی مجزا و شمار استدلال‌ها را نه می‌دانند. برخی از محققان معاصر حتی از این نیز فراتر رفته و آن بخش را نه تنها یک استدلال جدا، بلکه دارای نقشی تعیین‌کننده در شمای کلی استدلال‌ها می‌دانند. در این خصوص بنگرید به: (Rickless, 2020).

برخی نیز صرفاً از وجود هفت خط استدلال سخن گفته‌اند. نحوه شمارش استدلال‌ها در هر صورت اهمیتی برای بحث ندارد.

۲. پژوهشگران توپینگی افلاطون، این مسئله را لنگرگاه خود برای بازسازی آموزه‌های نانوخته افلاطون قرار داده‌اند. به

یاد شده مصون بماند، آپوریاهایی که همگی به نوعی برآمده از مسئله بهره‌مندی (μῆθεξις) و معطوف به چگونگی ارتباط ایده‌شئی بودند، آشکار ساختن دیالکتیکی ارتباط واحد و کثیر در حدود اندیشه محض است.^۱ از این رو این ادعا چندان بی‌وجه نمی‌نماید که دیالکتیک واحد و کثیر است هسته اصلی و بنیاد آموزه ایده‌های افلاطون است.^۲

در بخش دوم محاوره و از زبان پارمنیدس، افلاطون قصد آن دارد که با تفحص دیالکتیکی مفهوم واحد، بر هستی‌شناسی صلب الثابی غلبه کرده و نشان دهد که چگونه وجود در عین حال که واحد است کثیر نیز می‌تواند باشد و از طریق همزمان ارتباط ایده و شئی را نیز توضیح دهد. ایده نخواهد توانست کارکردهای خود به منزله ایده را برآورده سازد مگر آن که چگونگی نسبت واحد و کثیر پیشاپیش در سطح مفهومی تبیین شده باشد. ارتباط واحد و کثیر که در عین حال نمودار ارتباط ایده‌شئی نیز است، هم‌چنین امکان گذر از دوکسا و ورود به حوزه شناختی ایپستمه را نشان می‌دهد. زیرا مطابق با اصل معرفت‌شناختی افلاطون دانش یا ایپستمه تنها با روی‌گردانی (περιαγωγή) (Republic, 518d) از اشیا محسوس به سوی ایده حاکم بر آن‌ها ممکن است و تا زمانی که ایده ارتباط متعینش با شئی را پیدا نکند این روی‌گردانی عملاً پا در هوا و بی‌مبنا می‌ماند. از این منظر، بخش دوم محاوره پارمنیدس فراهم‌آوری بنیادی است برای وجودشناسی خاص ایدئالیستی افلاطون متأخر آن‌طور که در محاورات بعدی به خصوص سوفیست آشکار شده است.^۳

خصوص هانس کرمر در تفسیر خود از فقره ۵۰۹ب جمهوری و با تحلیل «فراسو بودن خیر» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) و مرتبط کردن آن با واحد آموزه‌های نانوشته، اهمیت آن نزد افلاطون را به منزله اصل نخستین (آرخه) وجود نشان می‌دهد. بنگرید به: (Krämer, 2014a). هم‌چنین برای آگاهی کلی از اهمیت آموزه‌های نانوشته به منزله کلید فهم نهایی فلسفه افلاطون بنگرید به اثر دیگر کرمر در همان مجلد: (Krämer, 2014b)

۱. در اخذ این نگاه، من پیش و بیش از همه وامدار ساموئل اسکولنیکوف و اثر او در تفسیر پارمنیدس افلاطون هستم. بنگرید: (Scolnicov, 2003: 8-39). در تفسیرهای دیگر عمدتاً این مسئله مقفول و یا کاملاً ضمنی باقی مانده است که بررسی دیالکتیکی واحد و کثیر نه انتخاب شده بر حسب یک تضاد، بلکه مسئله بنیادین افلاطون به خصوص در دوره متأخر اندیشه‌اش است.

۲. گادامر، البته در کنار اصحاب مکتب توبینگن، نقش ریاضیات و به خصوص درک مسئله نسبت واحد و کثیر را برای فهم آموزه ایده افلاطون بسیار مهم می‌داند و بر آن تأکید فراوان دارد. آشکارتر از همه در نوشته شناخته شده او «ایده خیر نزد افلاطون و ارسطو» که در جلد هفتم مجموعه آثار وی به چاپ رسیده است. به طور خاص بنگرید: (Gadamer, 1991, pp. 133-35 & 188)

۳. ریکلس در (Rickless, 2007) نیز معتقد است که تمرین دیالکتیکی بخش دوم پارمنیدس نه تنها می‌تواند اشکالات وارده به ایده‌ها را حل کند، بلکه بر سراسر تمامی محاورات بعد از پارمنیدس نیز سایه افکنده است. البته همان‌طور که قبلاً اشاره شد، او بر این باور است که افلاطون در پارمنیدس برخی مشخصه‌های اصلی ایده‌ها را کنار می‌گذارد تا بتواند نسبت ایده-شئی را به نحو موجهی توضیح دهد. بنگرید: (Rickless, 2007: 240-250). کورنفورد نیز به فهم بهتر محاورات متأخر افلاطون در سایه تمرین دیالکتیکی پارمنیدس تأکید دارد. بنگرید (Cornford, 1939, pp. 244-245)

در بخش پیشین گفته شد که راه غلبه بر دشواری و اعاده فهمی قابل دفاع از ایده‌ها، عطف نظر به مسئله‌ای است که خود پارمنیدس آن را علت گرفتاری سقراط در دشواری‌های یاد شده می‌داند: فی‌نفسه لحاظ کردن ایده‌ها. اکنون معنای روشن‌تری از روش دیالکتیکی بررسی یک فرض به دست می‌آید؛ برای بررسی هر مفهومی، ایجاباً و سلباً، باید آن مفهوم از حیث «در نسبت با خود» یا فی‌نفسه بودنش ($\pi\rho\acute{o}s\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) و نیز از حیث «در نسبت با غیر» یا لغیره بودنش ($\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$) لحاظ و نتایج هر کدام آشکار شود. ایجاد تمایز میان این دو حیث و سپس بررسی ایده نه فقط در معنای فی‌نفسه، بلکه هم‌چنین در معنای لغیره‌اش، به ما مجال می‌دهد تا بتوان با غلبه بر فهم عرفی از ایده (آن‌طور که از زبان سقراط جوان بیان شده بود) چگونگی ممکن بودن بهره‌مندی کثرت از وحدت را نشان و از این طریق بهره‌مندی شیء از ایده را توضیح داد.

۴. دیالکتیک در عمل: استدلال بر اساس فرض‌های هشت‌گانه

۱.۴. استدلال اول و تمایز مطلق

اینک به قصد تبیین تدبیر دیالکتیکی ایده‌ها، تدبیری که در برابر ایرادات اشاره‌شده توان دفاع از فرض ایده‌ها را داشته باشد، فرض‌های هشت‌گانه و استدلال‌های مربوطه را بررسی خواهیم کرد. فرض نخست که بناست واحد را به‌نحو فی‌نفسه بررسی کند، این‌چنین آغاز می‌شود: «اگر واحد هست، آن‌گاه ممکن نیست واحد کثیر باشد» (137c3). فرض واحد هست ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) در این ملاحظه، بی‌واسطه نتیجهٔ واحد کثیر نیست را به همراه دارد، زیرا واحد در نسبت محض با خود، طرد نسبت با دیگری، یعنی طرد کثرت است. از این نتیجهٔ اولیه رشته‌ای درهم بافته از نتایج به نحو ضروری استنتاج می‌شود. این نتایج که بیشتر نشان‌دهندهٔ استلزامات درونی خود مفهوم واحد است با در نظر آوردن صرف مفهوم واحد، بی‌هیچ نسبت و ارتباطی با چیز دیگر به دست می‌آیند. این امر ریشه در زبان و کارکرد منطقی آن دارد که مفهومی را در ریخت یک واژه وضع کرده و معنای مشخصی را از آن مراد می‌کند. پس ایجاب واحد، اگر واحد را فی‌نفسه و فقط در نسبت با خودش در نظر بگیریم یعنی $\pi\rho\acute{o}s\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ سلب هرگونه غیر واحد است. غیر واحد همان کثیر است و بنابراین اگر واحد باشد، آن‌گاه کثیر نیست. و چون کثیر نیست واحد نه اجزائی دارد و نه کلی کامل است، زیرا هر دو اقتضای کثرت دارند. به همین ترتیب روند استدلال ادامه پیدا می‌کند و بسیاری اوصاف دیگر به شکل « $\text{o}\acute{\upsilon}\tau\epsilon\ \dots\ \text{o}\acute{\upsilon}\tau\epsilon$ » (نه ... و نه ...) از واحد سلب می‌شود. واحد حد ندارد، شکل ندارد، در جایی نیست، نه حرکت دارد و نه ساکن است، نه این‌همان با خود یا چیز دیگر است و نه این‌نه آن با خود و چیز دیگر است، نه شبیه به چیزی است و نه غیرشبیبه به آن، نه برابر با چیزی است و نه نابرابر با آن، نه به وجود می‌آید و نه به‌طور کلی در زمان است، و در نتیجه واحد هیچ‌چیزی نیست و هیچ‌تعینی

نمی‌پذیرد.^۱ هر وصفی و هر محمولی از واحد سلب می‌شود. این‌ها همه با ترسیم تمایزی قاطع میان واحد صرفاً در نسبت با خودش و کثرت به منزله دیگری واحد حاصل می‌شوند. ماینوالد (Meinwald, 1991, pp. 79-80) به درستی اشاره کرده است که از لحاظ منطقی، در این‌جا فقط مجازیم آن چیزهایی را به موضوع حمل کنیم که در سلسله جنس‌نوع بالاتر از موضوع قرار می‌گیرند یا به عبارت دیگر، موضوع در مقام نوع فقط به جنس بالاتر از خود می‌تواند ربط داده و ذیل آن قرار گرفته شود. بدین ترتیب مناط چنین سلب‌هایی (واحد کثیر نیست، متحرک نیست، ثابت نیست و ...) این است که واحد نوعی از انواع چنین اجناسی نیست و ذیل آن‌ها ترتب نمی‌یابد. در نتیجه معنای این گزاره که «واحد کثیر نیست» این است که واحد نوعی از انواع جنس کثیر نیست. اما هدف افلاطون، به توضیحی که در ادامه خواهد آمد، چیزی بیش از این مسئله صرفاً منطقی است.

واحد در چنین معنایی در واقع اشاره دارد به آن وجود محضی که پارمنیدس تاریخی در منظومه خود با نام *درباره طبیعت* (Περὶ Φύσεως) پژوهش درباره آن را به عنوان یگانه موضوع راه حقیقت وصف کرده است. اما واحدی را که پارمنیدس افلاطون در فرض نخست توصیفش می‌کند در عدم تعین حتی از واحد پارمنیدس تاریخی نیز فراتر می‌رود. زیرا وجود پارمنیدس کروی شکل و ساکن و نیز دارای تعیناتی دیگر است. اما اگر واحد صرفاً در نسبت با خود (πρός τε αὐτό) قرار داشته باشد، هیچ تعینی نخواهد داشت و انجای گوناگون چیزی بودن از آن سلب می‌شوند. افلاطون در این‌جا کاری جز این نمی‌کند که الزامات منطقی واحد پارمنیدس را تا انتها بیرون کشیده و در معرض دید قرار می‌دهد.^۲ این واحد به هیچ وصفی نمی‌تواند توصیف شود و در بساطت محض خود به هیچ تعینی تن نمی‌دهد. آن اوصافی که از واحد سلب شد،

۱. بدیهی است در متن محاوره برای هرکدام از نتایج ذکر شده استدلالی وجود دارد که به دلیل پرهیز از اطباب از تکرار آن‌ها در این‌جا صرف نظر می‌شود، اما صورت و محتوای استدلال‌ها تقریباً واضح و بی‌نیاز از توضیح است. برای بررسی و سنجش دقیق‌تر استدلال‌ها بنگرید به: (Allen, 1997: 228-338)

۲. نوافلاطونیان، که پارمنیدس افلاطون برای آنان الهام‌بخش‌ترین اثر باستانی به منظور بیان نظام سلسله مراتبی وجود است، واحد توصیف‌شده در استدلال نخست را با «خیر» در جمهوری که فراتر از وجود است یکی می‌گیرند و آن را اقنوم نخستین از اقاییم سه‌گانه خویش قرار می‌دهند. در این یکی‌انگاری واحد پارمنیدس با خیر جمهوری، که فلوطین و بیش از او پروکلس در آن نقش دارند، ریشه‌های الهیات سلبی را می‌توان مشاهده کرد. مقاله دادز (Dodds, 1928) در بررسی این مسئله فضل تقدم را میان تحقیقات معاصر دارد. در دهه‌های بعدی اصحاب مکتب توبینگن، به خصوص هالفواسن پژوهش‌های قابل توجهی در نسبت میان پارمنیدس افلاطون و فلسفه نوافلاطونی داشته‌اند، به عنوان مثال نک: (Halfwassen, 2006). کورنفورد در (Cornford, 1939, pp. 131-134) تفسیر نوافلاطونی از واحد پارمنیدس را به پرسش می‌کشد و معتقد است با تعهد به متن، نمی‌توان به یکی‌انگاری واحد و خیر رسید. جرسون لوید در (Gerson, 2016) با ارجاع به مقاله دادز و با اشاره به تمایز مهم میان فلوطین و پروکلس، از تفسیر موجه فلوطین در مقابل با تفسیر ناموجه پروکلس از واحد دفاع می‌کند. تاریخ تأثیر پارمنیدس بر تفکر نوافلاطونی (و نیز الهیات مسیحی) از این جهت مهم است که پارمنیدس افلاطون از طریق نوافلاطونیان بر فلسفه و الهیات اسلامی نیز تأثیر فراوان و انکارناپذیری داشته است.

هر کدام نحوه‌ای از بودن را نشان می‌دادند. و بنابراین در پایان بررسی فرض نخست، گفت‌وگو به چنین نتیجه‌ای می‌رسد (141e9-142a8)

- پس واحد به هیچ نحوی [οὐδαμῶς] بهره‌ای از وجود ندارد. - به نظر نمی‌رسد.

- پس واحد به هیچ نحوی نیست. - چنین می‌نماید.

- پس حتی این‌گونه نیست که واحد باشد. زیرا در این صورت موجود می‌بود و از وجود بهره‌ای می‌داشت. اما چنان که پیداست واحد نه واحد است و نه هست، اگر به چنین استدلالی باور باید داشت. - محتملاً

... - پس نه نامیده می‌شود، نه سخنی درباره‌اش می‌توان گفت، نه موضوع پندار واقع می‌شود و نه هیچ‌یک از موجودات آن را ادراک می‌کند. - به نظر نمی‌رسد.

این نتیجه‌ی غریب از فرض وجود واحد صرفاً در نسبت با خودش (πρὸς αὐτὸ) گرفته شده است، اما پای یک شرط نیز در میان: «اگر به چنین استدلالی باور باید داشت». واحدی که چنین در خود و بی‌نسبت با دیگری خود فرض شده اساساً غیر قابل نامیدن است و لوگوسی هم درباره‌ی آن ممکن نیست. به این ترتیب نه می‌توان از آن سخن گفت و نه آن را موضوع دانش یا باور لحاظ کرد، زیرا نامیدن و شناختن چیزی تنها زمانی ممکن است که آن چیز طرفی از اطراف نسبت و رابطه‌ی شناختی باشد. این مسئله به وضوح به آن دشواری بزرگی اشاره دارد که پارمنیدس در بخش اول محاوره، سقراط را از آن برحذر داشت؛ این که ایده‌ها آن‌طور که سقراط آن‌ها را لحاظ می‌کند اساساً غیرقابل شناخت‌اند و هیچ‌گونه تاثیر و تأثر شناختی میان ما و ایده‌ها وجود ندارد. گویی در این‌جا نتیجه‌ی فهم سقراطی از ایده، یعنی ایده به عنوان ذات مستقل و در خود، در کامل‌ترین وجه ممکن‌اش ترسیم شده و نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر آن، یعنی عدم شناخت و عدم دسترسی به ایده خود را به صریح‌ترین شکل ممکن نشان داده است.

بنابراین باید گفت که واحد اگر به منزله‌ی چیزی فی‌نفسه و کاملاً جدا و متمایز از دیگری‌اش یعنی کثرت لحاظ شود، اساساً خودمتناقض خواهد بود، زیرا نتیجه‌ای که در پایان استدلال به دست آمده به وضوح با آن‌چه در خود استدلال جریان بوده ناهم‌خوان است. واحد در این استدلال نامیده شده و نیز اگر نه شناخت، دست‌کم پندار و باوری درباره‌ی آن به دست آمده است. ما واحد را موضوع سخن قرار دادیم و گزاره‌هایی چند درباره‌ی آن اخبار کردیم. حتی اگر آن گزاره‌ها نادرست هم باشند باز در این حقیقت خدشه‌ای وارد نمی‌کند که واحد موضوع سخن و اندیشه قرار گرفته است. بنابراین شرط «اگر به چنین استدلالی باور باید داشت» اکنون وجاهت خود را از دست می‌دهد، زیرا نتیجه‌ی استدلال به دست‌آمده از فرض نخست ناموجه اعلام می‌شود، چنان‌که پارمنیدس به‌طریق استفهام انکاری می‌پرسد: «آیا تواند بود [δυνατὸν] که این امور درباره‌ی واحد چنین باشد؟» (142a9). پارمنیدس از این‌رو، پیشنهاد بازگشت به فرض اولیه و از سرگیری آن به

امید پدیدار شدن نتیجه‌ای دیگر را به میان می‌آورد. اما نتایج دیگری به دست نخواهد آمد، مادامی که آن فرض به همان نحو، یعنی فی‌نفسه لحاظ شود. ایده در مقام امر واحد اگر صرفاً در نسبت با خودش از هر چیز، دیگری متمایز و جدا شود، امکان هرگونه ارتباط و نسبت، حتی نسبت بهره‌مندی از وجود را نفی و بنابراین اساساً خود را نقض می‌کند. در این‌جا می‌توان شاهد نخستین بینشی بود که بناست فهم ما را از آموزه ایده‌ها تدقیق و تصحیح کند. اکنون که عدم کفایت استدلال اول آشکار شده و واحد را نه تنها آن‌طور که ما می‌خواستیم (هم‌چون چیزی موجود)، بلکه حتی آن‌طور که در جریان استدلال هم به کار رفته است (هم‌چون موضوع سخن و اندیشه) به لحاظ مفهومی نتوانسته‌ایم به چنگ آوریم، مطابق با پیشنهاد پارمنیدس، باید دوباره به نقطه آغاز استدلال برگردیم و اینک واحد را به طریقی دیگر، یعنی $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ در نظر آوریم. به عبارت دیگر، پارمنیدس تا این‌جا کار دیگری جز این نکرده که سخن پیشین خود را، مبنی بر این که دشواری بس بزرگ خواهد بود «اگر ایده‌ها به‌منزله موجوداتی فی‌نفسه جدا و متمایز شوند»، به تفصیل درآورده است. او به این ترتیب از طریق واری دیاالکتیکی موضع سقراط نشان داده است که اشکال فهم سقراطی از ایده‌ها در کجاست، چنان که در اشکال چهارم نیز بدان توجه داده بود: فهم ایده به منزله $\kappa\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ یا $\pi\rho\acute{o}s\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$.

۲.۴. استدلال دوم و نسبت‌مندی

نخست ذکر این نکته بایسته است که تفاوت مشهود و تعیین‌کننده افلاطون با پارمنیدس تاریخی در این است که افلاطون فلسفه را بر پایه یک اصل اولیه جزمی که همه حقایق بعدی باید از آن استنتاج شود بنا نمی‌کند. فلسفه دانشی استنتاجی به این معنا نیست که از یک یا تعدادی اصول موضوعه اولیه -مثلاً واحد هست- شروع کند و به نتایجی چند برسد؛ چنان که در بررسی فرض اول به نمایش درآمد. بر اساس تلقی افلاطون از روش فلسفه، اصل بنیادین امری نخست‌داده‌شده نیست، بلکه حقیقتی است که فلسفه آن را در پایان دیاالکتیک در خواهد یافت. از این منظر، کار افلاطون با بررسی فرض واحد هست و آنچه از آن در نسبت با خودش ($\kappa\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) نتیجه می‌شود پایان نمی‌یابد، بلکه این فرض ضرورتاً رفتن به فرض دیگری، یا به‌طور دقیق‌تر، لحاظ کردن فرض به نحو دیگری را اقتضا می‌کند. پارمنیدس به‌طور صریح بیان نمی‌کند که فرض دوم چطور باید اخذ شود، اما با مقایسه آغاز استدلال‌های اول و دوم، و نیز در نظر داشتن شرح اولیه پارمنیدس از روش واری دیاالکتیکی یک فرض در 136a4-c6، می‌توان به این مسئله پی برد.

اگر استدلال نخست را به خاطر آوریم، این‌طور آغاز شده بود که «اگر واحد هست، آن‌گاه ممکن نیست واحد کثیر باشد». اما استدلال دوم چنین آغاز می‌شود: «اگر واحد هست، آیا ممکن

است خودش باشد، اما بهره‌مند از وجود نباشد؟» (8-142b7). اگر توجه کنیم، مقدم فرض یعنی «اگر واحد هست» میان هر دو آغاز مشترک، اما تالی یا نتیجه متفاوت است. تالی متفاوت، با در نظر داشتن شرح روش دیالکتیکی بررسی فرض‌ها، برآمده از در نظر گرفتن فرض به‌نحو دیگر، یعنی این‌بار نه به نحو $\pi\rho\acute{o}s\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ بلکه $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ است. به عبارت دیگر، واحد این‌بار نه در نسبت محض با خودش و طرد هرگونه نسبت با غیر، بلکه در نسبت با غیر در نظر گرفته و نتایج آن را دنبال می‌شود. به این معنا استدلال دوم بناست واحد را با نظر به «در نسبت با غیر بودنش» بررسی کند.

نخستین نسبتی که با فرض واحد یا هر مفهوم دیگری آشکار است، نسبت بهره‌مندی آن از وجود است. به محض آن که مفهومی فرض یا ایجاد شود، نسبت‌داری با وجودش نیز ضرورتاً ایجاد می‌شود و فی‌نفسگی را غیر ممکن می‌کند، صرف نظر از این‌که چه معنایی از وجود در کار باشد. در حقیقت آن‌چه در پایان استدلال نخست به منزله امری ناممکن ($\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$) استنتاج شده بود، یعنی این‌که واحد نه واحد است و نه اصلاً هست، با نشان دادن ضرورتی درون‌ماندگار نقض می‌شود. این به‌هیچ‌وجه مصادره به مطلوب نیست، بدین معنا که آن‌چه باید به دست می‌آمده از پیش و به نحو بیرونی فرض شده است، زیرا وجود به‌عکس با لحاظ $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ ضرورتاً و به نحو درونی، برای واحد ایجاد می‌شود و واحد خود را به‌منزله وحدت در کثرت نشان می‌دهد. این اولین گام استدلال دوم است که در جهت نشان دادن امکان ارتباط و نسبت ایده‌ها با اشیاء برداشته می‌شود. اذعان به بهره‌مندی واحد از وجود در قدم اول، درست در تقابل با آغاز استدلال نخست که سلب هرگونه ارتباط واحد با غیر خود بود، این امر را آشکار می‌کند که واحد هم از ابتدا در اشتراک و نسبت با غیرش به دید آمده است.

شاهدی دیگر آن است که، این بیان در متن به وضوح دیده می‌شود که وجود واحد خود واحد نیست و میان آن‌ها نسبت غیریت برقرار است: « $\sigma\upsilon\kappa\omicron\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \sigma\upsilon\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \sigma\upsilon$ » (142b10). اما اگر وجود خود واحد نباشد، پس غیر آن است و بنابراین فرض دوم، یعنی «اگر واحد هست، آیا ممکن است خودش باشد، اما بهره‌مند از وجود نباشد؟» (8-142b7)، صراحتاً آشکار می‌کند که واحد به منزله واحد موجود، یعنی واحد بهره‌مند از وجود ایجاد می‌شود. این نسبت‌مندی با غیر به‌نحو ذاتی به واحد تعلق دارد.

پارمنیدس چنین ادامه می‌دهد که اگر از طرفی وجود و واحد را دو چیز متفاوت تلقی می‌کنیم و نیز از طرف دیگر آن دو را متعلق به یک چیز، یعنی فرض «واحد موجود» می‌دانیم، آن‌گاه ضرورت ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$) دارد که فرض ما، خود کل باشد و وجود و واحد اجزای آن کل (5-142d1). اما هیچ‌یک از اجزای این واحد موجود جدا از هم نمی‌توانند باشند. به تعبیر دیگر، هر واحدی همواره واحدی موجود است و هر وجودی نیز وجودی واحد است. افلاطون از فعل $\acute{\epsilon}\sigma\chi\omega$ برای

بیان نسبت واحد و موجود استفاده می‌کند که به معنای «در بر داشتن» و «نزد خویش داشتن» است: «هم واحد همیشه موجود را در بردارد و هم موجود [همیشه] واحد را» (142e,6-7). بدین ترتیب هم واحد و هم موجود که دو جزء واحد موجود را تشکیل می‌دهند، همواره دیگری را در بر دارند. اما دوباره هر یک از این اجزاء خود دست‌کم دو جزء دارد، زیرا همواره همان تمایز اولیه را دوباره می‌توان در هر یک از اجزاء قائل شد. هر جزء که هست، واحد این همان با خود است و چون وحدت ذاتاً وحدت کثرت یافته است، بنابراین خود دارای دست‌کم دو جزء یا حیث قابل تفکیک است. پارمنیدس چنین نتیجه می‌گیرد که واحد به این ترتیب از حیث کثرت نامحدود است (ἀπειρον τὸ πλῆθος). پس، از فرض «واحد هست» که متضمن بهره‌مندی واحد از وجود است، کثرت واحد نتیجه می‌شود، یا واحد ذاتاً واحد کثرت یافته است. با این حال، این مسئله نافی این امر نیست که می‌توان واحد را به‌طور فی‌نفسه، یعنی بدون نسبت با یا بهره‌مندی از دیگری اش/خند یا تصور کرد. با اذعان به تقدم کل (واحد موجود) بر جزء (واحد) و استنتاج این نتیجه که واحد کثیر است، پارمنیدس چنین ادامه می‌دهد (143a6-9):

– با این حال، خود واحد که ما می‌گوییم از وجود بهره‌مند است، اگر در اندیشه آن را صرفاً فی‌نفسه در نظر بگیریم، [یعنی] بدون آن چه می‌گوییم از آن بهره‌مند است، آیا فقط واحد خواهد نمود یا همان [واحد] کثیر هم خواهد نمود؟ – گمان می‌کنم واحد.

سقراط هنوز چنین می‌اندیشد که واحد را اگر به‌نحو καθ' αὐτὸ یا بدون نسبتش با موجود اعتبار کند، واحد است و نه کثیر، اما پارمنیدس با ظرافت به او نشان می‌دهد، حتی در این حالت نیز واحد کثیر است. او تصریح می‌کند که اگر واحدی را که وجود دارد توسط عقل (διάνοια) به‌نحو فی‌نفسه/خند یا اعتبار کنیم (λαμβάνω)، یعنی در تقابل با آن فهم سقراطی که ایده واحد را به منزله فی‌نفسه به‌طور قاطعی جدا و متمایز (διорίτως) می‌ساخت و خودمتناقض بود، باز هم آن چه بر ما پدیدار می‌شود کثیر است و نه واحد. مسیر او برای نشان دادن این امر، تشخیص حیث غیریت در واحد فی‌نفسه (غیریت از موجود)، استنتاج «دو بودن» واحد و غیر، سپس «یک بودن» هریک از آن‌ها، سپس استنتاج بی‌شمار عدد موجود به واسطه یک و دو، واحد بودن هریک از این اعداد موجود و در نهایت بی‌شمار بودن واحد است. (143b1-144e5)

در نتیجه نه تنها واحد اولاً و بالذات به نحو مستقل و جدا فهمیده نمی‌شود که نسبت آن با غیرش به دشواری تبدیل شود، بلکه فی‌نفسه بودن واحد هم که صرفاً اعتباری است که عقل در وهله بعدی از آن امر دارد، مانع از آن نمی‌شود که واحد حتی در این اعتبار عقلی نیز کثیر نباشد. یا چنان که پارمنیدس نتیجه گرفته است: «از این رو نه تنها واحد موجود [τὸ ὄν ἐν] کثیر است، بلکه خود واحد [αὐτὸ τὸ ἐν] نیز که به واسطه موجود تقسیم شده است، ضرورتاً کثیر است»

(144e5-7). بدین ترتیب نشان داده است که واحدی که کثیر است، چگونه هم‌چنان واحد نیز خواهد بود، یا از طرف دیگر چگونه واحد در عین وحدتش کثرت را نیز پذیراست، و باز به تعبیر دیگر، چگونه در واحد امکان کثرت وجود دارد. این خود صریحاً اشاره دارد به آن دشواری که سقراط جوان از پس توضیح آن برنیامده بود؛ این که چگونه ایده واحد، به‌تمامی و با حفظ وحدت خود می‌تواند در کثیری از چیزها حضور (παρουσία) داشته باشد. دشواری‌ای که سقراط نتوانست با در کار آوردن مفاهیمی نظیر شباهت و اندیشیده بودن آن را برطرف کند. پاسخ آن ابهام در نسبت وحدت ایده و کثرت اشیاء در این‌جا روشن می‌شود: جزء همواره و بالضروره جزء یک کل، یا به تعبیری روشن‌تر، واحد همیشه و بالضروره واحد تکثریافته و کثرت همیشه کثرتی از واحدهای این‌همان است. با در نظر گرفتن واحد به عنوان ایده، چنین می‌توان گفت که ایده اولاً و بالذات چیزی فی‌نفسه و جدا، بی‌نسبت با غیر، یا غیربهره‌مند از دیگری‌اش نیست، بلکه ایده، ایده موجود در بی‌شمار نسبت با غیرش است.

همان‌طور که افلاطون در محاورات به اصطلاح میانی ابژه‌های محسوس را میان ویژگی‌های متضاد یا حتی متناقض در نوسان می‌دانست و آن را متمایز می‌کرد از ایده‌ای که همیشه در یک حال پایدار و دائم است، اکنون خود ایده‌ها را واجد آن ویژگی «در میان این و آن» یا به عبارت بهتر «هم در این و هم در آن» بودن معرفی می‌کند. این مسئله‌ای بود که سقراط جوان در ابتدای محاوره تحقق آن را موجب حیرت و تعجب خود می‌دانست؛ این که چگونه ممکن است یک ایده، و نه چیز بهره‌مند از ایده، ضد خود را نیز در خود داشته باشد؛ مثلاً ایده واحد خود کثیر و یا ایده کثیر خود واحد باشد (129b6-c1). در استدلال دوم صریحاً نشان داده می‌شود که چگونه واحد را می‌توان هم‌زمان کثیر و کثیر را نیز هم‌زمان واحد دانست، همان‌طور که سقراط پذیرفته بود چیزهایی که زیبا می‌دانیم را هم‌چنین از جهتی و در نسبت با چیز دیگری زشت بدانیم. اهتمام افلاطون بر این است که توجه را از فهم نخستینی و ناسنجیده ایده‌ها به منزله καθ'αυτό - که البته ضرورت آن با نظر به ضرورت ایجاد تمایز ابتدایی میان امر ناپایدار و این‌نه‌آن از طرفی، و امر پایدار و این‌همان از طرف دیگر، به هدف فراهم آوردن موضوع درخور روی‌آوری اندیشه آشکار است - به فهمی از ایده‌ها منتقل کند که دشواری‌های بعدی پیش‌روی نسبت ایده-شیء، مثل ابهام در نحوه حضور، تسلسل ایده‌ها و دسترس‌ناپذیری آن‌ها را در خود حل کرده باشد. به این ترتیب استدلال دوم که نشان می‌دهد چگونه یک ایده در عین حال که چیزی واحد است، می‌تواند کثیر نیز باشد، به معنای کوشش برای برطرف کردن ابهام موجود در دشواری حضور ایده در اشیاء است. به بیان دیگر، نسبت ترسیم‌شده میان واحد و کثیر در استدلال دوم تمهید بنیادی است برای فهم این مسئله که چگونه ایده‌ای که προς αὐτό یا فی‌نفسه

صرفاً اعتبار می‌شود، ضرورتاً در کثرتی از موجودات $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ حاضر است. به همین ترتیب دشواری «شخص سوم» نیز پاسخ داده می‌شود: یک موسیقی والس زیباست، خود زیبا هم زیباست؛ زیبایی که به نحو $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ در موسیقی والس وجود دارد، با این حال می‌تواند به نحو $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ به منزله خود زیبایی یا ایده زیبایی حاضر در موسیقی زیبا اخذ شود. بنابراین لازم نمی‌آید که صورت مشترک سومی مقدم بر این هر دو زیبا وجود داشته باشد که آن دو به واسطه بهره‌مندی از آن زیبا باشند.

هم‌چنین آن بزرگترین دشواری، این که اگر برای ایده‌ها وجود مستقل و جدا از ما به عنوان شناسنده‌ها در نظر بگیریم، آن‌گاه چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که ما ایده چیزها را می‌توانیم بشناسیم در حالی که آن ایده‌های مستقل و جدا در ساحتی دیگر از ساحت حضور ما قرار دارند، با استنتاج در خود ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron$) (یا جوهر) بودن و در دیگری ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$) (یا عرض) بودن واحد، و با توجه به این مسئله که جزء همواره جزء یک کل است، پاسخ داده خواهد شد (145c4-e5):

- اگر همه اجزا کل را تشکیل می‌دهند و همه اجزا و نیز خود کل واحدند، و کل همه اجزا را در برگرفته است، آن‌گاه واحد واحد را در برگرفته است و بنابراین واحد در خودش خواهد بود.

- چنین می‌نماید

- ولی با این حال، همین کل در اجزایش نیست، نه در همه [یا هم] و نه در چیزی [به تنهایی] ... - اما چون کل موجود است، از آن‌جا که در خودش نیست، ضرورت دارد که در چیز دیگری باشد.

و چنین نتیجه گرفته می‌شود که:

- پس واحد از آن حیث که کل است در چیز دیگری است؛ از آن حیث که متشکل از همه اجزایش است، آن [واحد] در خودش است. و در نتیجه خود واحد ضرورتاً هم در خودش است و هم در چیز دیگر.

بدین‌گونه دشواری بزرگ به تمامی از میان برداشته و دسترسی و شناختنی بودن ایده‌ها احراز خواهد شد. زیرا به تفصیلی که آمد، ایده به‌منزله صورت واحد، از آن حیث که به تعبیر افلاطون «نه بیشتر و نه کمتر» از اجزایش است، وحدت کل این‌همان با خود است. اما از حیثی دیگر، همین وحدت کل چون کل است نمی‌تواند در هیچ‌یک از اجزا یا شماری از آن‌ها کل باشد. بنابراین ایده به‌منزله واحد از این حیث در چیز دیگر، یا عرض یک امر دیگر مثلاً اندیشه است. پس ایده در عین حال که در خودش است (یا جوهر است)، می‌تواند در اندیشه نیز به‌منزله امر اندیشیده‌شده باشد و بدین ترتیب نسبت شناختی میان اندیشه و ایده برقرار شود. فی‌نفسه و در

خود اعتبار کردن دو جوهر، ایده و شیء، به معنی طرد هرگونه رابطه و نسبت دیگر میان آنها نیست. یک کل واحد در خود، یا یک ایده، می‌تواند هم‌چنین در کثرتی از نسبت‌ها و روابط در غیر خود حضور داشته و از این رو کثیر باشد. نسبت‌هایی که واحد، ایده، یا یک مفهوم با دیگر واحدها، ایده‌ها و یا مفاهیم برقرار می‌کند، نه چیزی پسینی به معنای به دست‌آمده از وضعی خارجی، بلکه ضرورتاً و به نحو پیشینی اقتضانات ضروری و درونی خود آن کل واحد است، چنان که در استدلال دوم به نمایش درآمد. در نشان‌دادن نسبت متقابل ایده‌ها با یکدیگر و از این رو ارتباط و اشتراک آنها با اشیای بهره‌مند از ایده، هیچ ضابطه یا الگوی خارجی به ایده‌ها تحمیل نشده است، بلکه این نسبت‌ها و اشتراک‌ها در واری دیالکتیکی مسئله، به شرحی که گفته شد، خودشان از یکدیگر ضرورتاً نتیجه می‌شوند. بدین معنا می‌توان آشکار شدن ذات نسبت‌مند واحد به منزله وحدت کثرت یافته یا کثرت وحدت یافته را نتیجه دیالکتیک واحد و غیرش یعنی کثیر، در دو فرض اول دانست و آن را به منزله بنیادی برای فهم خصلت نسبت‌مند ایده‌ها لحاظ کرد. این آشکارسازی خود به معنای دوباره ممکن کردن اندیشه و سخنی است که پارمنیدس بیم از دست رفتن امکان آن را در صورت کنار گذاشتن ایده‌ها مطرح کرده بود. اندیشه‌ای که نخست در فایدون امکان خود را صرفاً بر پایه فرض ایده‌ها هم‌چون صورت واحد عقلانی هست‌ها بنا کرده بود، اکنون توجیه منطقی-فلسفی خود را به دست آورده است.

۳.۴. تثبیت موضع در استدلال‌های سوم تا هشتم

به شیوه‌ای که گذشت، همه آن تعیناتی که در استدلال نخست از واحد سلب شده بود، در استدلال دوم برای واحد به نحو ضروری ایجاب می‌شود، تا این که در پایان استدلال دوم، از ضرورت بررسی فرض از منظری دیگر سخن به میان می‌آید: «آیا نباید بررسی شود، که اگر واحد هست بر دیگر چیزها چه عارض می‌شود؟» (7-145b6). این در واقع از الزامات روش واری دیالکتیکی است که در بررسی یک فرض نه تنها نتایجی که از آن فرض برای خودش حاصل می‌شود، بلکه نتایجی که برای دیگری‌اش نیز به دست می‌آید باید به طور کامل سنجیده شود. از این رو استدلال سوم درصدد بررسی نتایجی است که از فرض واحد در نسبت با دیگری‌اش برای دیگری‌اش حاصل می‌شود. این استدلال که مسئله بهره‌مندی را از طرف دیگر، یعنی اشیاء کثیر مدنظر دارد، نشان می‌دهد که چگونه هرچه غیر واحد است از واحد بهره دارد و می‌تواند به تعبیر پارمنیدس «همه حالات متقابل» (وحدت و کثرت، همانی و غیریت، تغییر و ثبات) را داشته باشد. به عبارت دیگر، استدلال پیشین نحوه حضور ایده به منزله واحد در امور بهره‌مند از ایده به منزله کثیر را نشان داده بود و استدلال اخیر نحوه بهره‌مندی امور کثیر از واحد را نشان می‌دهد. اما باز اگر همین غیر واحد را به نحو کاملاً جدا از واحد لحاظ کنیم، نتایج دیگری به دست

خواهد آمد که البته به مانند استدلال نخست غیرقابل پذیرش است. پارمنیدس در این بررسی این فرض به صراحت از مفهوم $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ استفاده می‌کند تا بگوید اگر هرچه غیر واحد را بی‌نسبت و جدا از واحد ($\chi\omega\rho\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$) لحاظ کنیم، از آن‌جا که هیچ‌یک وحدتی نمی‌توان در آن قائل شد، هیچ ویژگی و تعینی از جمله همان کثیر بودن و اصلاً چیزی بودن نخواهند داشت. بنابراین مجدداً به نتایجی خواهیم رسید که مسئله نسبت واحد و کثیر و بهره‌مندی امور کثیر از ایده واحد را دچار دشواری اساسی می‌کند.

استدلال‌های پنجم تا هشتم، نتایجی را بررسی می‌کند که از سلب فرض مورد نظر حاصل می‌شود. چنان‌که مثلاً استدلال پنجم، که متناظر با استدلال دوم است، این‌بار با فرض «اگر واحد نیست» « $\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ » نتایجی را که از فرض نبودن واحد، برای خود آن فرض در نسبت با غیر خود به دست می‌آید، نشان می‌دهد. معنای فرض عدم واحد در نسبت با غیرش چنین است که «عدم واحد» اگرچه عدم چیزی را بیان می‌کند، در عین حال به نحوی وجود آن را ضرورتاً ایجاب می‌کند. زیرا واحد چه باشد و چه نباشد، چیزی است و امری به سخن آمده، شناخت‌پذیر و غیر از دیگری خودش. به محض این‌که گفته می‌شود «واحد نیست»، در عین حال که وجود از واحد سلب می‌شود، کثیری از چیزها به نحو ایجابی در آن تصدیق می‌شود. حتی از این هم بیشتر، در عین حال که وجود از واحد سلب می‌شود، از حیث دیگری وجود به آن نسبت داده می‌شود ($\sigma\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\epsilon\ \delta\epsilon\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \pi\eta$) (161e3). بنابراین عدم از وجود و البته وجود نیز از عدم به نحوی بهره دارد. وقتی این گزاره در زبان بیان می‌شود که «واحد نیست»، پیشاپیش باید به نحوی بودن خود واحد به عنوان چیزی معین که از آن سخن می‌رود، گو از عدم آن، تصدیق شده باشد. در غیر این صورت گزاره اساساً مطلبی را بیان نمی‌آورد و غرض خود را مبنی بر اخبار از چیزی نقض خواهد کرد. افلاطون از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد که: «بنابراین به نظر می‌رسد واحد هست، درحالی که نیست. زیرا اگر ناموجود نباشد، [یعنی] اگر هستی‌اش را به نحوی به نیستی واگذارد، آن‌گاه بی‌درنگ [واحد] موجود خواهد بود»^۱ (162a1-3). «نبودن» چیزی به معنای ناموجود «بودن» آن است و بدین ترتیب هر بودنی (هستی یا وجودی) نبودنی (نیستی یا عدمی) را در بردارد. افلاطون برای بیان نسبت میان بودن و نبودن از واژه $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ استفاده می‌کند که به معنای بند، غل و زنجیر، یا اتصال و پیوند است.^۲ وجود و عدم هم‌چون چیزهایی که با غل و

۱. در ترجمه فقره فوق، سه واژه و اشتقاق آن‌ها که به نحوی به مفهوم وجود اشاره دارند به این نحو برگردانده شده‌اند: هست و بود/نیست به جای $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ و $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ، موجود/ناموجود به جای $\acute{\omicron}\nu$ و $\sigma\upsilon\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ ، هستی/نیستی به جای $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ و $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

۲. نک: (Liddell & Scott, 1940)، مدخل $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$.

زنجیر به هم متصل‌اند یکدیگر را در بردارند. نه سخن گفتن از هستی بدون مفهوم در بند آن یعنی نیستی، و نه سخن گفتن از نیستی بدون مفهوم در بند آن یعنی هستی ممکن خواهد بود. استدلال پنجم را در حقیقت می‌توان بحث درباره‌ی یکی از شروط امکان دیالکتیک، یعنی واریسی سلبی فرض دانست. برای آن که اساساً روش دیالکتیکی بتواند ممکن باشد، افلاطون می‌بایست نشان می‌داد که به چه نحو گفت‌وگو و بحث و بررسی درباره‌ی آن چه نیست، ممکن است. بدین معنا در محاوره پارمنیدس بنیادی فراهم می‌آید برای بحث بیشتر در مورد ناموجود و سخن خطا در محاوره سوفیست. استدلال پنجم از زبان پارمنیدس افلاطون در تقابل با پارمنیدس تاریخی نشان می‌دهد که چگونه با فرض نبود واحد، هنوز می‌توان از واحد سخن گفت، به نحوی که تماماً نادرست نباشد و بلکه بهره‌ای از حقیقت نیز داشته باشد. این در حالی است که امکان سخن گفتن از ناموجود مطابق با ضابطه پارمنیدسی οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (ناهست نیست) به طور کلی از بین رفته است. در این استدلال افلاطون نشان می‌دهد که حتی ناموجود نیز به نحوی قابل شناختن و سخن گفتن است و می‌توان ویژگی‌هایی را بدان نسبت داد. بنابراین، اهمیت آن در تبیین امکان سخن و اندیشه خطا برای جلوگیری از سوءاستفاده سوفیستی گرایانه از ضابطه وحدت اندیشه و وجود آشکار است.^۱

استدلال ششم متناظر با استدلال نخست است. همان‌طور که در استدلال نخست واحد در معنایی پارمنیدسی (پارمنیدس تاریخی) تحلیل و نتایج ضروری آن، یعنی طرد هرگونه تعیین از واحد، تا انتها دنبال شد، استدلال ششم از ناموجود پارمنیدسی یا واحدی که نیست، صرفاً در نسبت با خودش بحث می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ تعیینی اعم از شناخت‌پذیری، نامیده شدن و موضوع سخن واقع شدن درباره‌ی آن «به هیچ‌وجه و در هیچ‌کجا» (164b3) ممکن نخواهد بود. به تعبیری، استدلال ششم بیان صریح نتایج موضع پارمنیدس تاریخی درباره ناموجود است، چیزی که البته خودمتناقض بودن و از این‌رو نپذیرفتنی بودن این موضع را آفتابی می‌کند. یعنی همان‌طور که اساساً واحد فی‌نفسه و کاملاً جدا مفهومی خودمتناقض است، حتی قائل شدن به عدم چنین واحد فی‌نفسه‌ای خودمتناقض است.

استدلال‌های هفتم و هشتم با فرض نبودن واحد، وضع غیر واحد یا کثیر را، به ترتیب در نسبتش با واحدی که نیست و در نسبت با خودش بررسی می‌کنند. بر این اساس، می‌توان استدلال هفتم را متناظر با استدلال سوم و ردیه‌ای بر آموزه نفی کثرت زنون دانست. زنون در

۱. چنان که اشاره نیز شد، افلاطون تفصیل و تکمیل این بحث را به محاوره دیگر خود یعنی سوفیست موقوف کرده است. در آن جا ذیل تعریف فیلسوف در تمایز با سوفیست، افلاطون صراحتاً خود را در برابر پارمنیدس قرار می‌دهد و امکان سخن گفتن از ناموجود به هدف تبیین امکان سخن خطا را نشان می‌دهد. نک: سوفیست ۲۳۷ به بعد.

ابتدای محاوره و در بیان انگیزه خود از تصنیف اثری در نفی کثرت خطاب به سقراط جوان چنین گفته بود (128c6-d6):

حقیقت این است که این [نوشته] دفاعی است از استدلال پارمنیدس در برابر کسانی که می‌کوشند آن را بر این‌منا به‌سخره گیرند که اگر [فقط] واحد است، امور مضحک و متناقض بسیاری بر این سخن مترتب می‌شود. از این رو این نوشته با کسانی مقابله می‌کند که از [یا له] کثرت سخن می‌گویند و همان [اتهام ناسازگاری] را به آنان بازپس می‌دهد، و حتی بر آن است تا نشان دهد که فرض اگر کثیر است، به شرط آن که کسی به قدر کافی بررسی کند، نسبت به فرض اگر واحد است، امور بسیار مضحک‌تری دربردارد.

رویکرد و استدلال زنون صرفاً جدلی است و در نهایت این مسئله را روشن نمی‌کند که چگونه فقط واحد وجود دارد، بلکه ادعا می‌کند اگر کثیر باشد، آن‌گاه نتایج غیر قابل‌پذیرشی بر آن مترتب خواهد بود. آن‌چه افلاطون در این محاوره به طور کلی بر عهده گرفته است، نشان دادن این امر است که چگونه می‌توان در وحدت قائل به کثرت شد و در کثرت وحدت را بازشناخت. استدلال هفتم به طور خاص بر آن است تا نشان دهد فرض «اگر واحد نباشد» یا همان «اگر کثیر باشد» زنون، که کثرت را ناظر به واحد معدوم در نظر دارد چه معنایی خواهد داشت. در این وضع، یعنی کثرت بی‌وحدت، بی‌شمار کثراتی خواهیم داشت که «هرکدام از آن‌ها صرفاً «یک» نمودار می‌شود، در حالی که چنین نیست، اگر به‌راستی واحد نباشد» (164d7). افلاطون در این فرض واژه‌های $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ و $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ را برای توصیف وحدت کثرات به کار برده است، وحدتی که البته به دلیل فرض عدم واحد وحدتی نمودین یا پدیداری است. اگر این استدلال را در برابر استدلال سوم (کثرات در نسبت با واحد موجود) قرار دهیم، چنین می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت کثرات به‌واسطه نسبتی که با واحد موجود دارند (نسبت بهره‌مندی) قابل توضیح و تبیین عقلانی است (نتیجه استدلال سوم) و اگر چنین واحدی در کار نباشد، کثرات صرفاً چنین و چنان می‌نمایند (نتیجه استدلال هفتم). از این رو استدلال هفتم در حقیقت هستی‌شناسی پدیدار یا نمود را پایه‌گذاری می‌کند که خود موضوع عقیده و پندار و نه دانش حقیقی است. بدین ترتیب، افلاطون نه تنها نحوه بهره‌مندی و توضیح‌پذیری عقلانی کثرت را در نسبتی که با وحدت این‌همان ایده دارند نشان می‌دهد، بلکه از وجود نمودین کثرات، یعنی این‌نه‌آنی و ناپدیداری مدام آن‌ها در پندار نیز تبیینی به دست داده است.

و در نهایت، استدلال هشتم که متناظر با استدلال چهارم است، بررسی می‌کند که کثرت محض، یعنی کثرت بی‌هیچ نسبتی با واحد، حتی با واحد معدوم یا نمودین فرض هفتم، به هیچ نحوی حتی نمودین یا پدیداری، بهره‌ای از وجود نخواهد داشت و تماماً اندیشه‌ناپذیر و امکان‌ناپذیر است. به تعبیر دیگر، این استدلال تبیین‌ناپذیری و خودمتناقض بودن کثرت بماه

کثرت را نشان می‌دهد، زیرا کثرت ضرورتاً در نسبت با وحدت و به‌منزله کثرت واحدهاست. از این‌رو در پایان چنین نتیجه گرفته می‌شود که «اگر واحد نیست، هیچ چیز نیست» (166c1) مسیر و نتیجه استدلال‌های هشت‌گانه را می‌توان بدین‌صورت خلاصه کرد:

جدول ۱. خلاصه فرض‌های هشت‌گانه محاوره پارمنیدس

استدلال	فرض	لحاظ	نتیجه	وجه تبیینی در دفاع از ایده‌ها
اول	ایجاب واحد	واحد فی‌نفسه	اندیشه‌ناپذیری و تناقض با خود	تناقض فی‌نفسگی و نفی خوریسموس
دوم	ایجاب واحد	واحد لغیره	واحد کثیر است و به نامتناهی حالت درمی‌آید و در آن‌ها حضور دارد.	امکان پاروسیا
سوم	ایجاب واحد	کثیر لغیره	کثرت واحد را در نامتناهی بودنش پذیرا و در هر جزئی بهره‌مند از آن است.	امکان متکسیس
چهارم	ایجاب واحد	کثیر فی‌نفسه	غیر واحد بدون هیچ‌گونه رابطه‌ای با واحد هیچ است.	تبیین‌ناپذیری کثرت محض
پنجم	سلب واحد	واحد لغیره	واحد معدوم در همه حالات حضور دارد و کثیر است.	اندیشه‌پذیری عدم
ششم	سلب واحد	واحد فی‌نفسه	اندیشه‌ناپذیری و تناقض با خود.	تناقض فی‌نفسگی و نفی خوریسموس
هفتم	سلب واحد	کثیر لغیره	کثرت در همه اجزایش از عدم نمودین بهره‌مند است و واحد می‌نماید	امکان وجود پدیداری
هشتم	سلب واحد	کثیر فی‌نفسه	غیر واحد در صورت عدم واحد هیچ است.	تبیین‌ناپذیری کثرت محض

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، محاوره پارمنیدس به‌عنوان تلاش خود افلاطون برای تبیین یکی از بحث‌برانگیزترین جنبه‌های اندیشه‌های وی در آموزه ایده، یعنی نحوه بهره‌مندی افراد کثیر از ایده واحد تفسیر شد. چنان که بیان شد، طرح افلاطون برای غلبه بر این معضل اساسی فرض ایده‌ها، تدبیر مجدد آن‌ها در دیالکتیک واحد و کثیر است. این تدبیر بر آن بود تا با آغاز کردن از فرض اولیه وجود واحد و سپس در پرتوی واری دیالکتیکی این فرض اولیه، آن اصل و مبدئی را بیابد که شرط امکان لوگوس و مواجهه عقلانی با وجود، ذیل فرض ایده‌هاست. زیرا تصریح شد که نسبت واحد و کثیر صورت مفهومی و محض نسبت ایده با امر بهره‌مند از ایده است و آشکار کردن دیالکتیکی نسبت واحد و کثیر بنیادی منطقی برای دفاع از ایده‌ها فراهم خواهد آورد؛ ایده‌هایی که به نوبه خود به‌منزله کلیت این‌همان و پایدار امور، موضوع روی‌آوری لوگوس‌اند و

بنابراین تبیین امکان آن‌ها، امکان شناخت و تبیین‌پذیری عقلانی موجودات را حفظ می‌کند. اکنون با نظر داشتن فرض‌ها و نتایجی که در طی روند استدلال‌ها به طور ضمنی آشکار شد، می‌توان به دو رهیافت کلان در غلبه بر دشواری‌های پیش‌روی فرض ایده‌ها اشاره کرد: نخست این‌که، بررسی دیالکتیکی فرض واحد نشان می‌دهد که چگونه مفهوم وحدت مبدأ نامشروط، فرض بی‌مفروض و شرط امکان هرگونه اندیشه و فهم‌پذیری عقلانی است. این امر با توجه به نحوه بیان نتیجه نهایی محاوره (واحد چه باشد و چه نباشد) نیز قابل تصدیق است. دوم این‌که، با وجود این، فی‌نفسی و جدایی محض واحد از افراد کثیر تحت شمول آن، اساساً اندیشه‌ناپذیر و خودمتناقض است و دیالکتیک واحد و کثیر ضرورتاً و به نحو درون‌ماندگار ساختار نسبت‌مند آن را ایجاد می‌کند. به واسطه این دو رهیافت آشکار شده در دیالکتیک واحد و کثیر به‌منزله صورت منطقی و کلی نسبت ایده و افراد بهره‌مند از ایده، مسئله حضور ایده (پاروسیا) در افراد و نیز بهره‌مندی افراد (متکسیس) از ایده در سطح مفهومی منطقی تبیین کافی خود را به دست می‌آورد. از این روی، پایه‌گذاری منطقی ساختار نسبت‌مند مفهوم وحدت در دیالکتیک واحد و کثیر را می‌توان مبنای واکنش پیشاپیش افلاطون در برابر انتقادات به آموزه ایده‌ها، دست‌کم آن‌ها که ناظر به مسئله بهره‌مندی می‌شوند، دانست.

منابع

- Allen, R. E. (1997). *Plato's Parmenides, revised edition*. New Haven: Yale University Press.
- Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dodds, E. R. (1928). The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'. *The Classical Quarterly*, 22(3-4), 129 - 142.
- Gadamer, H. G. (1991). Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. In H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 7: Griechische Philosophie* (pp. 128-228). Tübingen: Mohr Verlag (Paul Siebeck).
- Gerson, L. P. (2016). The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 10(1), 65-94.
- Halfwassen, J. (2006). *Der Aufstieg, zum Einen Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Krämer, H. J. (2014). ἘΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, Politeia 509 b. In H. J. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon* (pp. 122-148). Göttingen: De Gruyter.
- Krämer, H. J. (2014). Platons Ungeschriebene Lehre. In H. J. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon* (pp. 149-175). Göttingen: De Gruyter.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press.

- Mccabe, M. M. (2004). Unity in the Parmenides: The Unity of the Parmenides. In M. M. Mccabe, & C. Gill, *Form and Argument in Late Plato* (pp. 5-47). Oxford: Oxford University Press.
- Meinwald, C. C. (1991). *Plato's Parmenides*. New York: Oxford University Press.
- Plato. (1903). *Platonis opera (Vol. 1-5)*. (J. Burnet, Ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Plato. (1997). *Plato, Complete works*. (J. M. Cooper, Ed.) Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Plato. (2005). *Werke in acht Bänden, Band 5: Phaidros. Parmenides. Epistolai (Briefe)*. (G. Eigler, Ed.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rickless, S. (1998). How Parmenides Saved the Theory of Forms. *Philosophical Review*, 501-554.
- Rickless, S. (2007). *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rickless, S. (2020). *Platos's Parmenides*. (E. N. Zalta (ed), Producer) Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-parmenides/#HowSavForPlaDed134>
- Sanday, E. (2015). *A study of dialectic in Plato's Parmenides*. Evanston: Northwestern University Press.
- Scolnicov, S. (2003). *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.
- Szlezák, T. A. (1993). *Platon lesen*. Frommann-holzboog.
- Turnbull, R. G. (1998). *The Parmenides and Plato's Late Philosophy, Translation of and Commentary on the Parmenides with Interpretative Chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist, and the Philebus*. Toronto: University of Toronto Press.
- Vlastos, G. (1954). 'The Third Man Argument in the Parmenides',. *Philosophical Review* 64, 64: 319-349.
- Whitaker, A. K. (2012). *Plato, Parmenides*. Indiana: Focus Publishing.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Arrow of Time, Past Hypothesis, and the Layer-Phenomenological Model

Ahmad Ebadi¹ | Amirpouya Danesh²

1. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy, Faculty of Theology and Ahlulbayt's Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: ebadiabc@gmail.com & a.ebadi@theo.ui.ac.ir

2. M.A. Student of Philosophy, Faculty of Theology and Ahlulbayt's Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: amirpouyadanesh@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

(151-175)

Article History:

Receive Date:

05 August 2025

Revise Date:

06 November 2025

Accept Date:

12 January 2026

Published online:

09 February 2026

Abstract

This article investigates the issue of the directionality of time and its origin at the intersection of physical theories and philosophical analysis. The main focus is on David Albert's account of time, which—through the framework of the “Past Hypothesis”—seeks to explain temporal direction not as a conscious or empirical feature, but as a statistical consequence of the universe's initial conditions in statistical mechanics. The paper first reconstructs this theory conceptually and analyzes it through the lenses of causality, time symmetry, and the entropy-increase condition. It then engages with critiques posed by contemporary philosophers and physicists, evaluating the effectiveness and limitations of this model in addressing the problem of time's arrow. In light of the shortcomings of the Past Hypothesis, the article proposes a complementary theory that conceptualizes time as simultaneously physical, phenomenal, and abstract. Within this framework, time is analyzed across statistical and entropic mechanisms, subjective experience, and linguistic structures. Temporal directionality is viewed as the result of an interaction between physical and phenomenal layers, rather than the mere consequence of an initial condition. The “layer-phenomenal model of time” thus avoids reductionism and offers an interdisciplinary account that not only addresses statistical and entropic principles, but also articulates three fundamental conditions for temporal directionality by integrating philosophical, physical, phenomenological, and cognitive perspectives.

Keywords:

Arrow of Time, Causality, Entropy, Past Hypothesis, Time Symmetry and Quantum Mechanics

Cite this article: Ebadi, A. & Danesh, A. (2025-2026). Arrow of Time, Past Hypothesis, and the Layer-Phenomenological Model. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (151-175).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.400046.1006940>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The enigma of temporal directionality the fact that time appears to flow irreversibly from past to future despite the time symmetric nature of fundamental physical laws has long occupied both physics and philosophy. Human beings experience time as asymmetrical: we remember the past but not the future, causes precede effects, entropy increases, and our decisions and actions are oriented toward what lies ahead. Yet the dynamical equations of Newtonian mechanics, Maxwell's electrodynamics, Schrödinger's quantum mechanics, and Einstein's relativity remain invariant under time reversal. This tension between lived temporality and physical symmetry constitutes the central puzzle of the arrow of time.

This article critically examines David Albert's influential Past Hypothesis, which seeks to explain temporal asymmetry as the statistical consequence of an extraordinarily low-entropy initial condition of the universe. Albert's account builds upon Boltzmann's statistical mechanics, arguing that only by positing a special beginning can we reconcile time-symmetric laws with time-asymmetric phenomena. According to Albert, causality itself our experience that causes precede effects depends on this condition. Memory, decision, and consciousness are likewise structured by the statistical asymmetry originating in the past. The Past Hypothesis thus functions as a law-like postulate, indispensable for explaining why entropy increases and why time appears to flow forward.

The article situates Albert's theory within the broader history of physics and philosophy. In Newtonian mechanics, time was treated as absolute, homogeneous, and independent of matter or observers. Einstein's theories of relativity embedded time within a four-dimensional spacetime continuum, rendering simultaneity relative to frames of reference, yet preserving symmetry under reversal. Quantum mechanics, despite interpretive controversies, also retains formal time symmetry. Only the Second Law of Thermodynamics introduces asymmetry, making entropy increase the prime candidate for explaining the arrow of time. In analytic philosophy, McTaggart's distinction between the A-series (presentism) and B-series (eternalism), the block universe view, and debates over presentism and eternalism highlight the tension between lived temporality and physical models. Quantum interpretations further complicate the issue: Copenhagen emphasizes observer-dependent collapse, while Everett's many-worlds denies collapse and multiplies futures. These perspectives reveal that the arrow of time is not merely a physical puzzle but a multi-layered problem spanning physics, metaphysics, and phenomenology.

Albert's hypothesis has drawn both support and criticism. Reichenbach grounded temporal direction in probabilistic causation without recourse to unverifiable postulates, while Albert embraced a supra-empirical assumption to preserve explanatory coherence. Critics such as Huw Price argue that the hypothesis embodies a metaphysical bias toward the future, undermining neutrality. Hayden White likens it to a theological reconstruction of a sacred beginning: an extraordinary initial condition invoked to explain everything else while remaining itself unexplained. From the standpoint of philosophy of science, the hypothesis functions less as a genuine explanation than as a regulative principle or even a pre-scientific article of faith, since it cannot be directly tested or falsified. Defenders such as Sean Carroll and Barry Loewer maintain that boundary conditions at the universe's origin are indispensable for explaining macroscopic asymmetry, but concede that such conditions do not illuminate lived temporality.

Phenomenology exposes a major lacuna in Albert's account: the neglect of lived temporality. Husserl's *Phenomenology of Internal Time Consciousness* demonstrates that temporal awareness is constituted by retention (the just-past), primal impression (the now), and protention (the anticipated future). Time is not merely a parameter in equations but the very mode of consciousness. Heidegger's *Being and Time* radicalizes this by showing that temporality is the existential horizon of *Dasein*: human existence is essentially temporal, projecting itself toward the future while interpreting the past. Ricoeur emphasizes that time is articulated in narrative, linking cosmological time with lived and storied time. These insights reveal that temporal directionality cannot be reduced to entropy or initial conditions; it is inseparable from the structures of human existence and meaning.

In response, the article advances the Layer-Phenomenological Model of Time. This model integrates three levels:

1. Entropy as the physical structure of time. Temporal asymmetry arises statistically from the overwhelming probability of high-entropy states, given a low-entropy beginning. The arrow of time is not intrinsic to laws but emerges from distributions in phase space. Entropy increase defines the statistical gradient that underlies macroscopic irreversibility.
2. Consciousness and the observer as conditions of temporal appearance. Human experience of past, present, and future is structured by memory and anticipation. The “present” is the intersection of retention and pre-attention. Cognitive systems reconstruct time through information processing, creating a “cognitive relativity of time” that varies with the complexity of observers. Neurological disorders such as distortochronia, or perceptual phenomena such as chronostasis, demonstrate that temporal experience can collapse or distort independently of physical entropy, revealing the layered nature of temporality.
3. Layered integration of physical and phenomenological dimensions. Time is a multi-layered phenomenon: physical entropy, biological rhythms, cognitive structures, and linguistic narratives all contribute. Temporal directionality emerges from the interaction of these layers rather than from a single privileged condition. Language itself stabilizes and reproduces temporal categories, shaping how different cultures experience time. Grammatical structures in Arabic or German, for example, encode distinct temporal orientations, reinforcing the phenomenological dimension of time.

This model avoids reductionism by acknowledging that time is simultaneously a physical phenomenon, a lived experience, and a conceptual construct. It preserves the statistical insights of the Past Hypothesis while addressing its metaphysical and phenomenological shortcomings. By situating time at the intersection of physics, philosophy, and human experience, the Layer-Phenomenological Model offers a more comprehensive framework for understanding temporal directionality.

The conclusion emphasizes that reflection on time inevitably traverses both scientific and philosophical domains. Albert’s Past Hypothesis represents a significant attempt to reconcile time-symmetric laws with time-asymmetric phenomena, but its reliance on an unverifiable initial condition and its neglect of phenomenology limit its explanatory scope. The proposed model expands the horizon by integrating entropy, consciousness, and language into a layered account. Temporal directionality, as we live and understand it, is not exhausted by thermodynamic formulas or statistical probabilities; it is a multi-faceted phenomenon that crosses from physical processes into existential structures and cultural narratives.

The article thus contributes to ongoing debates by offering a synthesis that bridges physics and phenomenology.

It argues that the arrow of time is best understood as the emergent product of layered interactions: statistical mechanics provides the physical gradient, phenomenology reveals the lived horizon, and language and narrative stabilize temporal categories. This interdisciplinary approach opens new avenues for dialogue between physics and philosophy, between analytic and continental traditions, and between scientific explanation and human experience. The Layer-Phenomenological Model of Time does not reject the Past Hypothesis but reframes it within a broader context, showing that temporal directionality is at once physical, phenomenological, and conceptual.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



پیکان زمان، فرضیه گذشته و الگوی لایه-پدیداری

احمد عبادی^۱ | امیرپویا دانش^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار فلسفه، گروه معارف اهل‌البیت (ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

a.ebadi@theo.ui.ac.ir و ebadiabc@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، گروه معارف اهل‌البیت (ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

amirpouyadanesh@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله به بررسی مسأله جهت‌مندی زمان و خاستگاه آن در پیوند میان نظریه‌های فیزیکی و تحلیل‌های فلسفی می‌پردازد. تمرکز اصلی بر تبیین دیوید آلبرت از زمان است که در قالب «فرضیه گذشته» کوشیده است جهت زمان را نه به‌عنوان یک ویژگی آگاهانه یا تجربی، بلکه به‌مثابه پیامد آماری شرایط اولیه جهان در نظریه مکانیک آماری توضیح دهد. مقاله ابتدا به بازسازی مفهومی این نظریه پرداخته و آن را در پرتو مفاهیمی همچون علیت، تقارن زمانی، و شرط افزایش آنتروپی تحلیل می‌کند. سپس با استناد به نقدهایی از فیلسوفان و دانشمندان فیزیک معاصر و تأملاتی بر کارآمدی یا محدودیت این الگو، جایگاه آن را در حل مسأله پیکان زمان به چالش می‌کشد. با توجه به کاستی‌های دیدگاه فرضیه گذشته، این مقاله نظریه‌ای مکمل ارائه می‌دهد که زمان را مفهومی فیزیکی، پدیداری و انتزاعی در نظر می‌گیرد. در این نظریه، زمان از سازوکارهای آماری و آنتروپی گرفته تا تجربه ذهنی و ساختارهای زبانی تحلیل می‌شود. جهت‌مندی زمان، حاصل تعامل میان سطوح فیزیکی و پدیداری تلقی می‌شود و نه محصول صرف یک شرط اولیه. «الگوی لایه-پدیداری زمان» با پرهیز از فروکاهش، زمینه‌ای برای تبیینی میان‌رشته‌ای از زمان فراهم می‌کند که نه تنها به اصول آماری و آنتروپیک توجه دارد، بلکه با تعریف شرایط اساسی جهت‌مندی زمان، رویکردی تطبیقی از مباحث فلسفی، فیزیکی، پدیدارشناسی و علوم‌شناختی اتخاذ می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۵۱-۱۷۵)

تاریخ دریافت:

۱۴ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۵ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۲ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

آنتروپی، پیکان زمان، تقارن زمانی، علیت، فرضیه گذشته

واژه‌های کلیدی:

استناد: عبادی، احمد و دانش، امیرپویا (۱۴۰۴). پیکان زمان، فرضیه گذشته و الگوی لایه-پدیداری. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۱۵۱-۱۷۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.400046.1006940>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

مفهوم «زمان» یکی از رازآلودترین مفاهیم در فلسفه و فیزیک به‌شمار می‌رود. در تجربه زیسته ما، زمان همواره دارای جهت است؛ گذشته از آینده متمایز است، رویدادها در توالی خاصی به‌وقوع می‌پیوندند، اصل علیت امری بدیهی به‌شمار می‌آید، حافظه و کنش‌های انسانی همه متکی بر این جهت‌داری هستند. با این حال، بخش اعظم نظریه‌های بنیادین فیزیک، از معادلات کلاسیک نیوتن گرفته تا معادله شرودینگر در مکانیک کوانتومی، نسبت به زمان متقارن هستند؛ به عبارتی، این معادلات هیچ تمایزی میان آینده و گذشته قائل نیستند و قابلیت بازیابی در جهت معکوس خود را دارند (Albert, 2000, p. 8-10).

این تعارض بنیادین، یعنی همزیستی تجربه جهت‌دار انسان از زمان با بی‌طرفی زمانی در ساختار قوانین طبیعت، به یکی از مسائل اصلی فلسفه علم و فیزیک نظری بدل شده است. این مسأله، آن‌چنان که دیوید آلبرت^۱ (ت ۱۹۵۴) نیز تأکید می‌کند، تنها زمانی معنا می‌یابد که مفهوم آنتروپی و قانون دوم ترمودینامیک وارد تحلیل شود. بر اساس این قانون، آنتروپی یک سامانه بسته همواره افزایش می‌یابد، و این افزایش جهت‌مندی‌ای واقعی در زمان ایجاد می‌کند، چیزی که اصطلاحاً «پیکان زمان»^۲ نامیده می‌شود (Albert, 2000, pp. 46-52; Loewer, 2007, pp. 331-333).

آلبرت در کتاب *زمان و شانس*^۳ نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که در آن جهت‌مندی زمان نه از درون معادلات فیزیکی، بلکه از شرایط اولیه جهان ناشی می‌شود؛ شرایطی که او آن را فرضیه گذشته^۴ می‌نامد. بر اساس این فرضیه، جهان در لحظه آغازین خود در وضعیتی بسیار خاص، فشرده، با چگالی بی‌نهایت و کم‌آنتروپی قرار داشته است. از نظر آلبرت، تمامی نابرابری‌های زمانی‌ای که ما تجربه می‌کنیم – از جمله خاطره‌داشتن از گذشته، اثر گذاشتن بر آینده، و حتی مفهوم تصمیم‌گیری – ریشه در همین وضعیت اولیه دارد (Albert, 2000, p. 92-96).

به این ترتیب، علیت و جهت‌داری زمان، که در زندگی روزمره بنیادین تلقی می‌شوند، از نظر آلبرت برآمده از واقعیتی آماری و نه متافیزیکی‌اند. او در تقابل با دیدگاه‌هایی چون «بلوک جهان»^۵ که زمان را صرفاً یک بُعد هندسی غیرپویا می‌دانند، بر این باور است که پیکان زمان ریشه در یک واقعیت فیزیکی تجربی (افزایش آنتروپی) دارد، نه یک توهم ذهنی یا ساختار صرفاً ریاضیاتی. با این حال، دیدگاه آلبرت نیز با چالش‌هایی روبه‌رو است. از جمله آنکه آیا فرضیه

-
1. David Z. Albert
 2. The Arrow of Time
 3. Time and Chance
 4. The Past Hypothesis
 5. Block universe

گذشته صرفاً یک ابزار الگوسازی است یا دلالت هستی‌شناختی دارد؟ همچنین، در حوزه مکانیک کوانتومی، تفسیرهایی چون دوبرداری‌زمانی^۱ (تفسیری که وضعیت یک سیستم کوانتومی را با دو بردار، یکی از گذشته به حال و دیگری از آینده به حال بیان می‌کند) یا تفسیر افق‌دار^۲ (اصطلاحی در پیوند مکانیک کوانتومی و گرانس کوانتومی که افق‌های کیهان‌شناختی مانند افق رویداد یا مرزهای ناظر محور را به‌عنوان عوامل تعیین‌کننده ساختار و جهت‌داری زمان در نظر می‌گیرد) به تقارن زمانی وفادار مانده‌اند و نظریه آلبرت را ناکافی می‌دانند (Price, 2012, pp. 76-77). افزون بر این، برخی فیلسوفان معتقدند که فروکاستن علیت و تجربه زمانی به یک پدیده آماری، توان تبیینی کافی ندارد و نوعی تقلیل‌گرایی غیرقابل‌دفاع در خود دارد.

در این مقاله، تلاش خواهیم کرد با تحلیل دقیق دیدگاه دیوید آلبرت، جایگاه آن را در میان نظریه‌های فلسفی و فیزیکی زمان بررسی کنیم. در بخش نخست، مفاهیم بنیادینی مانند تقارن زمانی، آنتروپی و علیت را مرور خواهیم کرد؛ سپس دیدگاه آلبرت را تشریح و نقد خواهیم کرد؛ و آن را در برابر دیدگاه‌هایی چون نظریه بلوک جهان، تفسیرهای متقارن کوانتومی، و تحلیل‌های پدیدارشناختی از زمان قرار خواهیم داد. نهایتاً با تبیین نظریه «الگوی لایه‌پدیداری زمان» درصدد خلق اندیشه‌ای نو برای تألیف نظریه‌ای مرکب از دیدگاه‌ها و دست‌آوردهای مدرن علمی برمی‌آییم تا نه تنها مفاهیمی چون آنتروپی، مکانیک کوانتومی و اصل آنتروپیک (اصل آنتروپیک اشاره به نقش انسان‌محورانه در درک پدیده‌ها دارد و مستقل از مفهوم آنتروپی می‌باشد) را به عنوان ضوابط و پیش‌نیازهای درک زمان در ذهن انسان ثابت کنیم، بلکه مستعدیم همبستگی این عوامل را به‌عنوان شروطی لازم و مؤثر در حدوث زمان تبیین کنیم.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش درباره ماهیت زمان و جهت‌مندی آن، به یکی از مهم‌ترین مسائل میان‌رشته‌ای در فلسفه و فیزیک تبدیل شده است. در فیزیک کلاسیک، از جمله در نظریه نیوتن، زمان مفهومی مطلق و مستقل از ماده و ناظر تلقی می‌شد (Newton, 1999, p. 13)، اما با ظهور نظریه نسبیت خاص و عام، این تصویر دگرگون شد و زمان به ساختاری نسبی و وابسته به چارچوب ناظر تبدیل گشت (Misner, Thorne, & Wheeler, 1973, pp. 420-423). با این حال، هم در نظریه‌های نسبیتی و هم در مکانیک کوانتومی (Schrödinger, 1926, p. 28)، تقارن زمانی حفظ می‌شود؛ یعنی معادلات بنیادین فیزیک میان گذشته و آینده تمایزی قائل نمی‌شوند. این تعارض میان بی‌طرفی

1. Two-State Vector Formalism
2. Horizon-Structured Interpretation

زمانی قوانین طبیعت و تجربه زیسته ما از گذر زمان، به‌ویژه در قالب مسأله «پیکان زمان»، مورد توجه گسترده قرار گرفته است (Price, 1996, pp. 3-5).

تنها استثنای مهم در این میان، قانون دوم ترمودینامیک است که با معرفی مفهوم آنتروپی، نامتقارنی بنیادین در زمان ایجاد می‌کند (Albert, 2000, pp. 45-47). دیوید آلبرت در کتاب *زمان و شانس*، با تأکید بر اهمیت شرایط آغازین جهان - که آن را «فرضیه گذشته» می‌نامد - کوشیده است تا این تعارض را به کمک تبیینی آماری رفع کند (Albert, 2000, pp. 34-36). او معتقد است که جهت‌مندی علیت، حافظه، و آگاهی نیز از همین فرضیه آغازین ناشی می‌شوند (Albert, 2000, pp. 91-95).

از سوی دیگر، در فلسفه تحلیلی، دیدگاه‌هایی چون نظریه A و B از مک‌تاگارت (McTaggart, 1908, pp. 457-474) و نیز نظریه «بلوک جهان» (Williams, 1951, pp. 457-) (472)، سعی در توضیح هستی‌شناسی زمان داشته‌اند. نظریه B با دیدگاه فیزیکی معاصر سازگارتر است، اما از منظر روان‌شناختی و تجربه‌گرایانه با دشواری‌هایی مواجه می‌شود. از همین رو، تلاش‌هایی برای پیوند ترمودینامیک، آنتروپی، و علیت با ساختار ذهنی و تجربی انسان، به‌ویژه توسط فیلسوفانی چون لویس، آلبرت و پرایس صورت گرفته است (Price, 1996, pp. 13-17). همچنین تفسیرهای مختلف از مکانیک کوانتومی - مانند تفسیر کپنهاگی (Bohr, 1935, pp. 696-702) و تفسیر جهان‌های متعدد (Everett, 1957, pp. 454-462) - درک‌های متفاوتی از زمان و علیت را پیش می‌نهند و نقش ناظر را در تعیین ساختار زمانی پررنگ می‌کنند. اما فرضیه گذشته، با فاصله گرفتن از دیدگاه‌های ناظرمحور، تلاش می‌کند پیکان زمان را بر اساس شرایط فیزیکی ابتدایی توضیح دهد نه آگاهی ذهنی ناظر متشخص.

۳. زمان در بستر فیزیک و فلسفه تحلیلی

در سنت فیزیک کلاسیک نیوتنی، زمان مفهومی مطلق، یکنواخت و مستقل از ماده و رویدادها تلقی می‌شد. در این چارچوب، زمان به‌منزله بستری پیشینی و تغییرناپذیر برای تحقق حرکت و علیت در نظر گرفته می‌شد؛ این نگرش، مستقیماً با جهان‌بینی دکارتی و ارسطویی تمایز دارد؛ به‌گونه‌ای که همگان، فارغ از مکان یا وضعیت حرکتی‌شان، در یک زمان جهانی و واحد سهیم بودند (Newton, 1999, p. 13). این برداشت با دو ویژگی اصلی همراه بود: نخست، جهت‌ناپذیری ذاتی زمان در معادلات فیزیکی، و دوم، عدم وابستگی زمان به ناظر یا چارچوب مرجع.

با ظهور نظریه نسبیت خاص و عام آلبرت اینشتین در اوایل قرن بیستم، نگاه به زمان دگرگون شد. در نظریه نسبیت خاص، زمان و مکان در قالب ساختاری چهاربعدی با عنوان «فضا-زمان» ادغام می‌شوند. این نظریه نشان داد که هم‌زمانی، مفهومی نسبی است و به

وضعیت حرکتی ناظر بستگی دارد؛ یعنی آنچه برای یک ناظر به صورت هم‌زمان رخ می‌دهد، ممکن است برای ناظر دیگری که در حرکت نسبی است، غیرهم‌زمان باشد (Misner, Thorne, & Wheeler, 1973, pp. 420-423). در نسبیت عام، این وابستگی حتی ژرف‌تر می‌شود؛ نرخ گذر زمان می‌تواند تحت تأثیر شدت میدان گرانشی تغییر یابد. با این حال، باید تأکید کرد که در هر دو نظریه نسبیت وارونگی زمانی ($t \rightarrow -t$) متقارن باقی می‌ماند.

در مکانیک کوانتومی نیز، با وجود پیچیدگی‌های بنیادین در تفسیر، معادله شرودینگر (۱۹۶۱-۱۸۸۷)^۱ که توصیف‌گر تحول زمانی تابع موج یک سیستم کوانتومی است - نسبت به وارونگی زمانی متقارن است. به بیان دقیق‌تر، اگر تابع موج در زمان مطابق معادله شرودینگر تکامل یابد، همان تابع در زمان معکوس شده نیز تحت همان معادله قابل بازسازی است. از این رو، در سطح دینامیکی، مکانیک کوانتومی نیز پیکانی ذاتی برای زمان قائل نیست (Schrödinger, 1926, p. 28). از سوی دیگر «تجربه آشکار ما از گذر زمان» در برابر «تقارن زمانی قوانین فیزیکی»، زمینه‌ساز مسأله‌ای شده است که در ادبیات فلسفی با عنوان پیکان زمان شناخته می‌شود (Price, 1996, pp. 3-5).

تنها استثنای مهم در میان قوانین فیزیکی، قانون دوم ترمودینامیک است که بیان می‌دارد در یک سامانه بسته، آنتروپی (معیاری از بی‌نظمی یا تعداد حالت‌های میکروسکوپی متناظر با یک حالت ماکروسکوپی) در طول زمان افزایش می‌یابد. این قانون به روشنی با زمان نامتقارن است؛ آنتروپی به‌طور طبیعی افزایش می‌یابد اما کاهش نمی‌یابد. بر این اساس، برخی فیلسوفان و فیزیک‌دانان، از جمله دیوید آلبرت، این قانون را مهم‌ترین منشأ جهت‌مندی زمان در جهان فیزیکی می‌دانند (Albert, 2000, pp. 45-47). اما تبیین خود این نامتقارن بودن نیز نیازمند تحلیل دقیق‌تری است. چرا اگر قوانین بنیادی فیزیک از منظر زمانی متقارن‌اند، فرایندهای فیزیکی در مقیاس کلان، نظیر پخش شدن دود یا فاسد شدن میوه، دارای جهت‌مندی زمانی هستند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم تبیین شرایط آغازین جهان است که در ادامه توسط آلبرت با مفهوم فرضیه گذشته صورت‌بندی می‌شود.

۳. ۱. زمان در فلسفه تحلیلی: ساختار هستی‌شناختی و مفهومی

در سنت فلسفه تحلیلی، زمان نه صرفاً به‌مثابه یک پدیده تجربی، بلکه به‌عنوان یک مقوله هستی‌شناختی و مفهومی مورد بررسی قرار گرفته است. یکی از بنیادی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها در این سنت، تمایز میان نظریه A و نظریه B است که نخستین بار توسط مک‌تاگارت

1. Erwin Schrödinger

دارد. گذشته نابود شده و آینده هنوز نیامده است. این دیدگاه با تجربه زیسته ما از زمان همخوانی دارد ولی با فیزیک مدرن -به ویژه نسبیت- دچار تعارض شدید است. نظریه (Eternalism) B: گذشته، حال و آینده همگی به صورت برابر وجود دارند. زمان مانند یک «بلوک چهاربعدی» است و بیکان زمان تنها ویژگی ذهنی ماست، نه جهان خارج (Williams, 1951, pp. 457-472). از دیدگاه نظریه B، گذر زمان یک «توهم معرفتی» ناشی از محدودیت‌های ذهن انسانی است. این دیدگاه با برداشت فیزیکی از فضا-زمان نسبیتی سازگارتر است. اما منتقدان آن، از جمله برخی مدافعان دیدگاه آلبرت، معتقدند این تفسیر نمی‌تواند جهت‌مندی ترمودینامیکی، علیت یک‌سویه، یا ساختار آگاهی انسانی را به درستی توضیح دهد. در این زمینه، فیلسوفانی نظیر دیوید لوئیس (۲۰۰۱-۱۹۴۱)^۱، هیو پرایس (ت ۱۹۵۳)^۲، و دیوید آلبرت، کوشیده‌اند تا با تحلیل دقیق پیوند میان ترمودینامیک، آنتروپی، و ساختار هستی‌شناختی زمان، تبیینی علمی-فلسفی برای این پدیده ارائه دهند.

۴. جهت‌مندی زمان

یکی از بنیادی‌ترین چالش‌ها در فهم زمان، تعارض میان ساختار تقارنی معادلات فیزیکی و تجربه‌ی نابرابر ما از گذشته و آینده است. از منظر مکانیک کلاسیک، نظریه نسبیت، و مکانیک کوانتومی، زمان مفهومی جهت‌ناپذیر است؛ اما در تجربه‌ی انسانی، زمان همواره در یک جهت جریان دارد. تبیین این ناهماهنگی، یکی از اهداف اصلی نظریه «فرضیه گذشته» است.

۴.۱. مسأله تقارن قوانین فیزیکی و تجربه نامتقارن از زمان

در اغلب نظریه‌های بنیادین فیزیک، زمان از منظر صوری جهت‌مند نیست. معادلاتی چون معادله شرودینگر در مکانیک کوانتومی، معادلات ماکسول در الکترودینامیک کلاسیک^۳ (Maxwell, 1873, p. 28)، و نیز اصل تعیین‌پذیری لاپلاس^۴ در مکانیک کلاسیک، همگی نسبت به وارونگی زمانی متقارن‌اند. به دیگر سخن، تقارن زمانی در معادلات به معنای معکوس پذیری زمان است به گونه‌ای که t در یک مقدار مشخص با $-t$ در همان مقدار مشخص نتیجه‌ی معادله را تغییر نمی‌دهد. در نگاه لاپلاس، اگر موجودی فرازمانی — که بعدها به «شیطان لاپلاس»^۵ معروف

1. David Kellogg Lewis
2. Huw Price
3. Maxwell's equations in classical electrodynamics
4. Laplace's principle of determinism
5. Laplace's Demon

شد— تمامی موقعیت‌ها و سرعت‌های اجسام را در یک لحظه بداند، می‌تواند گذشته و آینده جهان را به‌طور کامل پیش‌بینی یا بازسازی کند (Laplace, 1814, p. 4). با این‌حال، تجربه زیسته ما از زمان با این تقارن سازگار نیست. ما به گذشته آگاهی داریم، اما آینده برای ما مبهم است. حافظه، انتظار، حس تغییر، و علیت، همگی بر پایه یک ناتقارن بنیادین در جریان زمان استوارند. این تعارض اساسی بین تقارن ریاضیاتی و جهت‌مندی زیسته، نه‌تنها پرسشی فیزیکی، بلکه مسئله‌ای عمیقاً فلسفی درباره ماهیت زمان، علیت و ذهن انسانی است.

۴-۲. فرضیه گذشته و اهمیت آغاز با آنتروپی پایین

دیوید آلبرت تلاش می‌کند این تعارض را از طریق تبیین آماری و فلسفی روشن کند. به‌زعم او، جهت‌مندی زمان از دل خود قوانین برنمی‌خیزد، بلکه محصول وضعیت بسیار ویژه‌ای است که جهان در آغاز خود—یعنی در لحظه مهبانگ—در آن قرار داشته است. او این وضعیت را با عنوان فرضیه گذشته معرفی می‌کند: جهانی که در ابتدا دارای سطح آنتروپی بسیار پایینی بوده است. در نگاه آماری، چنین آغازی به‌شدت نامحتمل است؛ یعنی اگر تمام حالت‌های ممکن برای جهان را در نظر بگیریم (فضای فاز دینامیکی)، تنها بخش کوچکی از این فضا شامل حالت‌هایی با آنتروپی پایین هستند. به بیان دیگر، اگر فرض کنیم که تمام پیکربندی‌های اولیه جهان به‌طور برابر محتمل‌اند، آن‌گاه پیدایش وضعیتی با آنتروپی پایین در آغاز، نیازی به یک فرض خاص دارد. آلبرت این فرض را اساسی می‌داند برای آنکه بتوان جهت زمان را به شکل آماری توضیح داد (Albert, 2000, pp. 34–36). بدین ترتیب، آنچه زمان را در تجربه ما یک‌سویه می‌سازد، نه ساختار زمانی خود قوانین، بلکه شرایط بسیار خاص اولیه‌ای است که حرکت سامانه‌ها از نظم به بی‌نظمی را محتمل‌تر می‌کند.

یکی از نکات برجسته در دیدگاه آلبرت، تمایز میان جهت زمان و پیکان علیت است. او استدلال می‌کند که جهت‌مندی علیت نیز تابعی از همان وضعیت اولیه با آنتروپی پایین است. یعنی تنها در جهانی با چنین سرآغازی، می‌توان انتظار داشت که علت‌ها همیشه بر پیامدهایی آینده مقدم باشند و نه برعکس. در واقع، حافظه، تصمیم، آگاهی و انتخاب نیز در امتداد همین ساختار شکل می‌گیرند. اگر گذشته، از آینده متمایز است، این تمایز در بستر آماری‌ای شکل گرفته که ذهن انسان نیز بخشی از آن است. ذهن ما حافظه گذشته را نگه می‌دارد، اما تصویری از آینده ندارد؛ و این به‌خاطر آن است که «شرایط آماری جهت‌دار»، تجربه ما از روان‌شناسی زمان را در راستای جهت افزایش آنتروپی قالب‌بندی می‌کند (Albert, 2000, pp. 91–95).

در سطح کلان، دیدگاه آلبرت در چارچوب مکانیک کلاسیک آماری عمل می‌کند. اما در مکانیک کوانتومی، برخی تفسیرها ساختار زمانی را به‌شکلی متفاوت درک می‌کنند. برای مثال، در

تفسیر کپنهاگی، نقش ناظر و کنش اندازه‌گیری در تعیین حالت سامانه اهمیت بنیادین دارد (Bohr, 1935, pp. 696-702). این تفسیر، فروکاهش تابع موج را یک واقعیت فیزیکی می‌داند که تنها در هنگام مشاهده رخ می‌دهد و به نوعی، مرز میان گذشته و آینده را وابسته به ناظر تلقی می‌کند. در مقابل، تفسیر جهان‌های متعدد که توسط هیو اورت (۱۹۸۲-۱۹۳۰)^۱ پیشنهاد شده، اساساً هرگونه فروکاهش را نفی می‌کند. طبق این تفسیر، هر حالت ممکن از یک سامانه، در شاخه‌ای جداگانه از واقعیت محقق می‌شود (Everett, 1957, pp. 454-462). در چنین جهانی، مسأله جهت زمان به مراتب پیچیده‌تر است؛ زیرا همه‌ی آینده‌های ممکن رخ می‌دهند و انتخاب میان آن‌ها صرفاً به جایگاه مشاهده‌گر بستگی دارد، نه به خود ساختار جهان. از منظر فلسفی، این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که پرسش از «جهت زمان» نه فقط یک مسأله فیزیکی، بلکه یک معضل چندوجهی است که مرزهای علم و ذهن را درهم می‌آمیزد. چنان‌که هیو پرایس هشدار می‌دهد، فرضیه گذشته خود نیاز به تبیینی کیهان‌شناختی دارد و نمی‌توان آن را صرفاً به‌عنوان یک پیش‌فرض طبیعی پذیرفت (Price, 1996, pp. 13-17).

۵. نقد و تحلیل فرضیه گذشته

آلبرت در صورتبندی فرضیه گذشته، ادامه‌دهنده‌ی راه بولتسمان (۱۹۰۶-۱۸۴۴)^۲ است که در اواخر سده نوزدهم برای نخستین بار، با تحلیل آماری از حالات میکروسکوپی گازها، توانست پیوندی میان آنتروپی و احتمال برقرار سازد. بولتسمان در پاسخ به نقد لوشمیت (۱۸۹۵-۱۸۲۱)^۳ مبنی بر تناقض زمانی^۴، پیشنهاد کرد که اگر جهان با وضعیت ابتدایی غیرمعمول و به شدت منظم آغاز شده باشد، سیر افزایشی آنتروپی به لحاظ آماری توجیه‌پذیر است (Boltzmann, 1964, pp. 3-6).

آلبرت این دیدگاه را برگرفت و اظهار کرد که این شرط اولیه، باید به‌مثابه یکی از اجزای قانون‌مانند در ساختار جهان پذیرفته شود؛ بدون آن، نمی‌توان رفتار نامتقارن زمانی را از معادلات متقارن استنتاج کرد. این رویکرد در آثار فلسفی دیگر نیز پژواک یافته است. هانس رایشنباخ (۱۸۹۳-۱۸۹۱)^۵، جهت زمان را امری برخاسته از زنجیره‌های علی می‌داند که با ساختار آماری جهان ارتباط دارند. اسکالر (۲۰۲۴-۱۹۳۸)^۶ نیز آنتروپی را معیار عینی جهت‌مندی زمانی می‌داند و تأکید دارد که معادلات فیزیکی باید همراه با شرایط آغازین خاصی تحلیل شوند (Sklar, 1993,)

1. Hugh Everett
2. Ludwig Eduard Boltzmann
3. Josef Loschmidt
4. Loschmidt's paradox
5. Hans Reichenbach
6. Lawrence Sklar

275-276 pp). همچنین، شونفلد^۱ و مفسران اخیر مانند فرایگ (ت ۱۹۷۰)^۲ و ورندل (ت ۱۹۷۲)^۳ نیز به نحوی مشابه از وجود نوعی عدم تعادل اولیه دفاع کرده‌اند (Frigg & Werndl, 2019, p.204).

هیو پرایس از جمله فیلسوفانی است که به صراحت با دیدگاه آلبرت مخالفت کرده است (Huw Price, pp. 124-125). پرایس در کتاب *پیکان زمان و دیدگاه ارشمیدسی*^۴ استدلال می‌کند که تبیین آلبرت از جهت زمان، دچار نوعی جانبداری زمانی از منظر ناظر است؛ یعنی روایتی ناسازگار با بی‌طرفی متافیزیکی. به باور پرایس، اگر قوانین فیزیکی به‌راستی نسبت به زمان بی‌تفاوت باشند، پذیرش یک شرط اولیه خاص (یعنی همان آنتروپی پایین ابتدایی) نوعی تبیین یک‌سویه به نفع آینده است و برهم‌زننده توازن علی-زمانی می‌باشد (Price, 1996, pp. 18-24).

او حتی پیشنهاد می‌دهد که باید به نوعی نگاه «از بیرون»^۵ به زمان برسیم، جایی که گذشته و آینده به طور یکسان مورد توجه قرار گیرند. پرایس برخلاف آلبرت، در پی نوعی فهم جهت‌ناپذیر از زمان است که در آن، جهت‌داری نه به‌عنوان بخشی از جهان، بلکه به‌مثابه واقعیت پدیداری^۶ یا حتی قراردادی درک شود. آلبرت همچنین به شدت با تفسیرهای ذهن‌محور از زمان و فیزیک، به‌ویژه تفسیر کپنهاگی، مخالف است. در این تفسیر که برگرفته از موضع نیلز بور (۱۹۲۲-۱۸۸۵)^۷ است، حضور ناظر آگاه در فروپاشی تابع موج نقش اساسی دارد (Bohr, 1935, p. 700). آلبرت این موضع را از نظر فلسفی ناکافی می‌داند: اگر فیزیک قرار است واقعیت جهان را توصیف کند، نمی‌توان به عنصر ذهنی یا معرفتی در آن استناد کرد. در نگاه او، تابع موج حتی بدون دخالت ناظر نیز تحول می‌یابد، و تنها پذیرش «شرایط اولیه» و «احتمالات آماری» کفایت می‌کند.

پرسش بنیادین را می‌توان چنین مطرح کرد: آیا «جهت زمان» امری است واقع‌مند و درون‌جهانی، یا صرفاً ساختاری مفهومی است که از ابزارهای آماری و روان‌شناختی سرچشمه گرفته؟ پاسخ به این پرسش، علاوه بر فیزیک، به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه تحلیلی نیز گره خورده است. طبق دیدگاه آلبرت، جهت زمان نه پدیده‌ای ذهنی، بلکه حاصل یک وضعیت کم‌آنتروپی در آغاز جهان است. اما پرسش اینجاست که اگر وجود آنتروپی اندک در آغاز جهان امری تجربی و تاریخی است، چرا باید به آن نقش هستی‌شناختی واگذار کنیم؟ آلبرت در پاسخ، تلاش می‌کند تا فرضیه گذشته را هم‌ردیف قوانین طبیعت بدانند، نه به‌مثابه یک داده‌ای

1. D.Schönfeld
2. Roman Frigg
3. Charlotte Werndl
4. Time's Arrow and Archimedes' Point
5. Archimedean
6. phenomenological
7. Niels Bohr

خاص، بلکه چونان ضرورتی که تبیین‌گر جهت‌مندی تمامی پدیده‌هاست (Albert, 2000: 96-101). در اینجا، تقابل میان دیدگاه‌های «تبیینی» و «پدیداری» از زمان اهمیت پیدا می‌کند. برای مثال، در مقابل آلبرت، دیدگاه‌هایی مانند تفسیر «هم‌زمانی متقارن»^۱ معتقدند که جهت زمان پدیداری است و به واسطه نحوه شناخت ما از جهان تعریف می‌شود، نه خود جهان. در این مسیر، حتی کسانی چون جولین باربور (ت ۱۹۳۷)^۲ بر آن‌اند که زمان ممکن است توهمی ساختارمند باشد، نه متغیری فیزیکی مستقل (Barbour, 1999, pp. 20-23). از سوی دیگر، اگر پذیرفته شود که فرضیه گذشته حقیقتاً بخشی از «واقعیت فیزیکی» جهان است، آنگاه مسأله‌ای هستی‌شناختی شکل می‌گیرد: آیا زمان به‌مثابه یک جهت، امری است مستقل از موجودات آگاه یا وابسته به ناظر؟ آلبرت با فاصله گرفتن از تفسیرهای ناظرمحور، مدعی است که پیکان زمان را می‌توان صرفاً بر اساس شرایط اولیه جهان، بدون دخالت آگاهی، تحلیل کرد. این موضع، نوعی بازگشت به فیزیک نیوتنی-لاپلاسی را تداعی می‌کند که در آن، زمان خودآگاه و مستقل از آگاهی بشر تلقی می‌شد (Laplace, 1814, pp. 4-6).

۵. ۱. فرضیه گذشته، خوانشی محض از زمان

از نگاه فلسفی یکی از نقاط مغفول‌مانده در نظریات فیزیکی زمان، نحوه ادراک و تجربه زمانی است. پدیدارشناسی، به‌ویژه در سنت هایدگری (۱۸۸۹-۱۹۷۶)^۳ و هوسرلی (۱۸۵۹-۱۹۳۸)^۴، زمان را نه به‌مثابه بُعدی بیرونی، بلکه چونان ساختاری درونی و بنیادین آگاهی می‌فهمد. هوسرل در تحلیل‌های زمانی‌اش، سه‌گانه «حضور - حفظ - پیش‌انتظار»^۵ را طرح می‌کند که تجربه زمان را در افق زنده آگاهی توضیح می‌دهد، نه بر اساس ساعت فیزیکی یا خطی عینی (Husserl, 1991, pp. 45-49). از این منظر، زمان صرفاً یک متغیر نیست که در معادلات ریاضی جای گیرد، بلکه بخشی از شیوه بودن انسان در جهان است. بنابراین، نظریاتی چون فرضیه گذشته یا تحلیل آنتروپی آلبرت، ممکن است از این پدیدارشناسی چشم‌پوشند و تصویری تقلیل‌گرایانه از زمان به‌دست دهند. آنچه ما «گذشته» و «آینده» می‌نامیم، لزوماً به‌معنای جهت‌مندی جهان نیست، بلکه حاصل پیکربندی تجربه و آگاهی ما از تغییرات است. در فلسفه علم، هرگاه از «تبیین» سخن می‌رود، پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان یک پدیده را از طریق اصول عام یا نظریه‌های بنیادی توضیح داد. در خصوص زمان، این پرسش چالش‌برانگیز است؛ چرا که زمان هم موضوع تبیین است

1. time-symmetry
2. Julian B. Barbour
3. Martin Heidegger
4. Edmund Husserl
5. Retention-Primal Impression-Protention

و هم ابزار آن. در مکانیک کلاسیک، زمان به‌عنوان یک پارامتر مطلق نقش زمینه را دارد و نیازی به تبیین ندارد. اما در مکانیک کوانتومی و نسبیتی، زمان یا نسبی می‌شود یا در قالب پیکربندی‌های آماری (همچون در نظریهٔ آنتروپی) بازسازی می‌شود. اینجاست که دشواری تبیین زمان پدیدار می‌شود: آیا زمان را باید تبیین کرد یا زمان ابزار تبیین سایر پدیده‌هاست؟ (Reichenbach, 1956, pp. 111,) «فرضیهٔ گذشته» خود نیازمند توجیهی هستی‌شناختی است؛ افزون بر آن، اگر جهت زمان تنها از طریق آمارهای آنتروپی تبیین شود، در این صورت، این تبیین بیش از آن که علی یا ساختاری باشد، جنبه‌ای معرفتی خواهد داشت.

در فیزیک کوانتوم دو تفسیر بوهمی و کپنهاگی تعاریف متفاوتی از زمان و علیت ارائه می‌دهند: در تفسیر بوهمی (یا نظریهٔ متغیرهای پنهان)، که توسط دیوید بوهم (۱۹۹۲-۱۹۱۷)^۱ بر پایهٔ انگاره‌های اولیهٔ موریس دی بروگلی (۱۹۶۰-۱۸۷۵)^۲ توسعه یافت، نگرشی علی به مکانیک کوانتومی عرضه می‌کند. در این تفسیر، ذرات دارای مسیرهای معینی هستند که توسط موج‌راهنما^۳ هدایت می‌شوند. زمان در این نظریه همچون پارامتری کلاسیک و مطلق باقی می‌ماند؛ اما آنچه مهم است، امکان بازیابی علیت و تعیین در جهانی است که در تفسیر کپنهاگی به‌کلی از آن محروم است (Bohm, 1952, pp. 167-169). نکتهٔ اساسی در تفسیر بوهمی، آن است که گذر زمان تابعی از تحول پیوستهٔ پیکربندی ذرات است. به‌عبارتی، زمان نه صرفاً مقوله‌ای مشاهده‌پذیر، بلکه برآیند علیت و تعیین پیشینی در طبیعت است. این دیدگاه، با فلسفهٔ کلاسیکی چون فلسفهٔ اسپینوزا یا ابن‌سینا نیز قرابت دارد؛ جایی که حرکت و زمان، تابع علیت ذاتی اشیاء است و نه صرفاً نتیجهٔ اندازه‌گیری یا آگاهی ما از آنها.

در نقطهٔ مقابل، تفسیر کپنهاگی، با محوریت نیلز بور و هایزنبرگ، تأکید می‌کند که معنای پدیده‌های کوانتومی صرفاً در بستر تعامل با ناظر تعریف می‌شود. این تفسیر، نه‌تنها مکان ذره بلکه حتی زمان وقوع یک پدیده را نیز تابع تعامل با دستگاه اندازه‌گیری می‌داند (Bohr, 1935, pp. 696-702). از این‌رو، زمان در تفسیر کپنهاگی، نه یک ویژگی ذاتی سیستم، بلکه یک ابزار توصیف ناظر-محور است. بر اساس این نگرش، ما نمی‌توانیم دربارهٔ «پیش از اندازه‌گیری» یا «زمان واقعی رویداد» سخن بگوییم؛ چرا که مفاهیم ما، تنها در چارچوب تجربه‌های مشاهده‌پذیر معنا دارند. این دیدگاه، زمان را به‌مثابه یک سازهٔ پدیداری و زبانی درمی‌افکند و از هر گونه تبیین ساختاری یا علی دربارهٔ آن پرهیز دارد.

-
1. David Bohm
 2. Maurice de Broglie
 3. Guiding Function

اکنون روشن است که زمان نه صرفاً پدیده‌ای فیزیکی، بلکه ساختاری چندلایه است که در مرز میان تبیین علمی و ادراک انسانی جای می‌گیرد. تفسیرهای گوناگون از مکانیک کوانتومی (همچون بوهمی و کپنهاگی) نیز، درک‌های متفاوتی از زمان را القا می‌کنند؛ یکی، زمان را واقعیتی خارجی و قابل ردیابی می‌بیند، و دیگری آن را مفهومی وابسته به تعامل با ناظر می‌پندارد. در این میان، فلسفه پدیدارشناسی، با تمرکز بر تجربه زیسته، افق سوم و بدیلی را در فهم زمان می‌گشاید که می‌تواند پلی باشد میان فیزیک و فلسفه.

در تفسیر آلبرت از زمان، گرچه در چارچوب فیزیک آماری و مکانیک کوانتومی روایتی منسجم ارائه می‌شود، اما در حوزه هستی‌شناسی و فلسفه علم، همچنان با چالش‌هایی اساسی روبه‌روست. پافشاری بر فرضیه گذشته، بدون توضیحی کافی از جایگاه آن نسبت به سایر قوانین طبیعت، باعث می‌شود که جهت زمان همچنان پدیده‌ای مبهم در مرز میان فیزیک و متافیزیک باقی بماند.

به طور کلی بر فرضیه گذشته دو نقد اساسی وارد است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۲.۵. اتکا به فرضیه‌ای فراتجربی

هانس رایشنباخ، فیلسوف علم و نظریه‌پرداز برجسته علیت در سنت پوزیتیویسم منطقی، در کتاب جهت زمان^۱ مسأله جهت‌مندی زمان را نه در سطح ذهن یا متافیزیک، بلکه در دل ساختار احتمالاتی جهان فیزیکی دنبال می‌کند. از نظر او، جهت زمان چیزی ذاتی یا مطلق نیست، بلکه ناشی از گرایش آماری غیرقابل برگشت‌پذیر سیستم‌ها به سوی افزایش آنتروپی است. تحلیل رایشنباخ بر این پایه استوار است که قوانین بنیادین فیزیک با زمان قرینه‌اند، و تنها در مقیاس آماری است که جهت‌مندی زمانی پدیدار می‌شود (Reichenbach, 1956, p. 142). در نظریه او، اصل علیت نیز نقشی اساسی دارد. رایشنباخ قاعده‌ای را معرفی می‌کند که بر اساس آن، هم‌بستگی آماری میان رویدادها نیازمند علت مشترکی در گذشته است (Reichenbach, 1956, pp. 157-158). در این نگاه، جهت زمان نه با فرض‌هایی غیرتجربی یا مفروضات متافیزیکی، بلکه تنها از درون شبکه‌های علیت آماری برمی‌خیزد.

آلبرت فرضیه گذشته را نه به‌مثابه مفهومی فرعی یا استنتاجی، بلکه به‌عنوان بخشی ضروری از نظریه فیزیکی جهان تلقی می‌کند، حتی اگر این فرضیه قابلیت آزمون‌پذیری مستقیم نداشته باشد. تفاوت اساسی آنجاست که رایشنباخ با زبان بازسازی منطقی-تحلیلی، در پی حداقلی‌ترین فرض ممکن برای بازسازی علیت و زمان است؛ در حالی که آلبرت، در مقام فیلسوف فیزیک،

حاضر است فرضی غیرقابل آزمون را بپذیرد اگر بتواند در مدل‌های کیهان‌شناختی، حافظه، و علیت آگاهانه نقش تبیینی ایفا کند. او فرضیه گذشته را در مرکز نظریه زمان خود قرار می‌دهد. رایشنباخ، در قالب زبان پوزیتیویستی و تجربه‌گرایانه، هشدار می‌دهد که اتکا به فرض‌های آغازین که از تجربه بر نمی‌آیند، تبیین علمی را تهدید می‌کند. آلبرت اما با پشت‌گرمی به ساختارهای دینامیکی و آماری فیزیک مدرن، تأکید می‌کند که تنها در صورت افزودن یک شرط اولیه، می‌توان هم‌زمان هم پیکان آنتروپی را بازیابی کرد و هم سازگاری با تجربه زیسته و حافظه انسانی را حفظ نمود. در نهایت، اگرچه هر دو متفکر بر نقش تعیین‌کننده وضعیت آغازین در جهت‌مندی زمان تأکید دارند، اما تفاوت آن‌ها در چیستی تبیین، حدود تجربه‌پذیری، و جایگاه علیت است. رایشنباخ از منظر بازسازی منطقی علم، به کمی‌سازی مفروضات پای‌بند است؛ در حالی که آلبرت، حاضر است مفروضاتی فراعلمی یا فراآزمون‌پذیر را نیز به شرط نجات تجربه زیسته و ساختار پیکان‌دار جهان بپذیرد.

بزرگ‌ترین چالش وارد بر فرضیه گذشته این است که برای توجیه جهت زمان، به‌جای ارائه سازوکاری درون‌زا، به‌نوعی شرط اولیه خاص و استثنایی متوسل می‌شود؛ به بیان دقیق‌تر، هیچ آزمایش یا مشاهده‌ای وجود ندارد که بتواند صحت این فرضیه را به‌طور مستقیم تأیید یا رد کند. بنابراین این فرضیه از منظر فلسفه علم به جای اینکه یک تبیین باشد، تبدیل به نوعی «اصل تنظیم‌کننده»^۱ یا حتی «ایمان پیشینی»^۲ می‌شود. چیزی که بسیاری از فیلسوفان آن را «راه‌حل ساده‌انگارانه» دانسته‌اند.

فیلسوف معاصر هایدن وایت (۲۰۱۸-۱۹۲۸)^۳ در نقدی استدلال می‌کند که فرضیه گذشته، نوعی «بازسازی الهیاتی از آغازی مقدس» است: یک نقطه آغازین کاملاً استثنایی که وظیفه دارد همه چیز را توضیح دهد، اما خود، خارج از حوزه تبیین باقی می‌ماند. این اشکال را می‌توان «ایستادن نظریه بر لبه فراتجربه» نامید، جایی که تبیین، به‌جای شفاف‌تر کردن موضوع، به آن رنگ رازآلودگی می‌زند (White, 2011, pp. 275-279).

۳.۵. مغفول ماندن از ساحت پدیدارشناختی زمان

غفلت از ساحت پدیدارشناسی زمان، نقطه‌ضعف فرضیه گذشته است. در اینجا می‌توان فرضیه گذشته را در تقابل با پدیدارشناسی زمان از نگاه هوسرل و هایدگر قرار داد. هوسرل در پدیدارشناسی آگاهی زمان درونی (Husserl, 1991, pp. 79-81) نشان می‌دهد که آگاهی ما از

1. Regulative principle
2. A priori commitment
3. Hayden White

زمان نه صرفاً دریافت لحظه‌ای بلکه مجموعه‌ای پیوسته از گذشته، حال و آینده است که به‌شکلی بازنمایانه^۱ در آگاهی پدیدار می‌شود. هایدگر نیز در هستی و زمان (Heidegger, 1927, pp. 373-375) زمان را نه به‌عنوان یک بعد فیزیکی بلکه به‌عنوان بنیان هستی انسان^۲ می‌فهمد. از این منظر، زمان‌مندی^۳ شرط بنیادین تجربه و ادراک هر نوع معنای وجودی است.

از منظر فلسفه تحلیلی نیز، فیلسوفانی چون هیو پرایس (Price, 1996, pp. 19-21) به آلبرت انتقاد کرده‌اند که تبیین او از جهت زمان نوعی «زمان‌گرایی متافیزیکی» را مفروض می‌گیرد، درحالی‌که تجربه ما از زمان با آنچه فیزیک توصیف می‌کند تفاوت بنیادین دارد. پرایس معتقد است که در فرضیه گذشته، به‌صورت پیشینی تصور می‌شود که زمان باید جهت‌دار باشد، و برای حفظ این جهت، به فرضیه‌ای غیرآزمون‌پذیر مانند فرضیه گذشته متوسل می‌شود. درحالی‌که ممکن است «جهت‌داری» صرفاً برساخته‌ای از شیوه درک ما از فرایندها باشد نه از واقعیت عینی طبیعت.

از سوی دیگر، اندیشمندانی مانند شان کارول (Carroll, 2016, p. 98)^۴ (ت ۱۹۶۶)^۴ و بری لوور (Loewer, 2007, p. 310)^۵ (ت ۱۹۴۷)^۵ از فرضیه گذشته دفاع کرده‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند که برای فهم رفتارهای کلان سیستم‌های فیزیکی، باید به شرایط مرزی (مفهومی که محدودیت‌ها یا مقادیری در یک سیستم فیزیکی را بر لبه‌ها، مرزها یا نقاط خاصی از فضا یا زمان تعیین می‌کند) در ابتدای جهان تکیه کرد، چرا که این شرط امکان ظهور رفتارهای نامتقارن زمانی را در چارچوب قوانینی ذاتاً متقارن فراهم می‌کند. با این حال، نمی‌توان نادیده گرفت که چنین رویکردی، گرچه در حوزه فیزیک آماری سودمند است، اما نسبت به تجربه انسانی از زمان، از جمله حس گذر زمان، پیش‌بینی آینده، و خاطره گذشته، پاسخی ارائه نمی‌دهد.

پدیدارشناسی زمان، همان‌گونه که فیلسوفانی چون پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵)^۶ نیز بر آن تأکید دارند نشان می‌دهد که زمان نه فقط در فیزیک بلکه در بستر زندگی و روایت انسانی شکل می‌گیرد (ریکور، ۱۳۹۵، ۱۷). در نهایت، عدم توجه به ساحت پدیداری و زیسته زمان، فرضیه گذشته را در معرض این نقد قرار می‌دهد که گرچه از لحاظ فیزیکی و ریاضی‌وار منسجم است، اما نسبت به ساحت اگزستانسیال و تجربی زمان، خاموش و محدود باقی می‌ماند.

-
1. Retentional-protentional
 2. Dasein
 3. Temporalität
 4. Sean M. Carroll
 5. Barry Loewer
 6. Paul Ricoeur

۶. الگوی لایه-پدیداری زمان

فرضیه گذشته در تبیین جهت زمان، بر پایه تفسیر آماری از مکانیک کلاسیک و کوانتومی بنا شده است؛ اما همان‌گونه که مورد بررسی و نقد قرار گرفت، اتکای آن به یک شرط اولیه غیرقابل مشاهده، و چشم‌پوشی‌اش از ساحت پدیداری تجربه زمان، موجب شده که تبیینی تمام‌عیار از جهت‌مندی زمان حاصل نشود.

در اینجا ما بر آنیم تا با ارائه نظریه‌ای تلفیقی به نام «الگوی لایه-پدیداری زمان» ضمن حفظ انسجام ساختاری با فرضیه گذشته، نواقص متافیزیکی و پدیدارشناختی آن را ترمیم کنیم. در این الگو سه سطح از زمان‌مندی در کنار هم و در تعامل با یکدیگرند: ۱. آنتروپی به‌عنوان ساختار فیزیکی زمان ۲. آگاهی و ناظر به‌عنوان شرط پدیداری زمان ۳. لایه‌بندی پدیداری-فیزیکی

۶.۱. آنتروپی به‌عنوان ساختار فیزیکی زمان

یکی از معضلات بنیادین در فهم ساختار زمانی طبیعت، ناسازگاری میان قوانین بنیادین فیزیک و تجربه جهت‌مند زمان است. در حالی که بیشتر معادلات فیزیکی کلاسیک و کوانتومی نسبت به وارون‌سازی زمانی^۱ بی‌تفاوت‌اند، ما در جهان انسانی خود، زمان را به‌مثابه پدیده‌ای یک‌سویه و رو به آینده تجربه می‌کنیم. این دوگانگی، نظریه‌های متعددی را برای توضیح «پیکان زمان» برانگیخته است؛ اما رویکرد پیشنهادی حاضر با اتکا به ساختار آماری سامانه‌های فیزیکی و مفهوم آنتروپی، شکل‌گیری این جهت‌مندی را در قالب سطحی بنیادین و غیرآگاهی‌محور بازخوانی می‌کند. در بستر این تبیین، جهت زمان نه به‌عنوان مؤلفه‌ای ذاتی و مطلق، بلکه به‌منزله برآمدی آماری از رفتار جمعی سامانه‌های میکروسکوپی لحاظ می‌شود.

آنچه به‌ظاهر تحت عنوان «حرکت رو به آینده»^۲ شناخته می‌شود، نتیجه طبیعی تمایل سامانه‌ها به گذار از وضعیت‌هایی با درجه نظم بالا به‌سوی وضعیت‌های آماری محتمل‌تر است. مفهوم آنتروپی، به‌مثابه شاخصی از شمار حالت‌های ممکن متناظر با یک وضعیت ماکروسکوپی، در این میان نقش کلیدی دارد، هرچه تعداد این حالات بیشتر باشد، آنتروپی سامانه نیز بالاتر است و احتمال وقوع چنین وضعیتی نیز به همان نسبت افزایش می‌یابد. در این الگو، فرض نمی‌شود که خود زمان دارای ساختار یا جهت ذاتی باشد؛ بلکه سیر زمانی ادراک‌شده، صرفاً بازتابی از فرایند افزایش آنتروپی است. اگرچه این افزایش از منظر قوانین بنیادین، ضروری نیست، اما از منظر آماری، احتمال وقوع وضعیت‌های با آنتروپی بالا بسیار بیشتر است. بنابراین،

1. Time-Reversal Symmetry

2. Forward Time Evolution

برحسب شرایط اولیه‌ای خاص که جهان در آن آغاز شده، تمایل به حرکت از کم‌آنتروپی به پُرآنتروپی به‌عنوان یک «قانون آماری» ظاهر می‌شود که پیکان زمانی را تعریف می‌کند. در الگوی پیشنهادی حاضر، روند افزایش آنتروپی نه‌تنها جهت زمان را تعریف می‌کند، بلکه بنیاد اولیهٔ تکوین سایر لایه‌های تجربهٔ زمانی، از جمله حافظه، علیت و پدیدار آگاهی زمانی را فراهم می‌آورد. در غیاب چنین ساختار آماری، هیچ دلیل بنیادینی برای ترجیح یک جهت زمانی بر دیگری وجود ندارد؛ معادلات دینامیکی، فارغ از زمان، همچنان معتبر باقی می‌مانند. در این راستا، جهت‌مندی زمان را نمی‌توان به‌صورت مطلق به معادلات حرکت یا تحول فیزیکی نسبت داد، بلکه باید آن را محصول توزیع خاص حالات اولیه در فضای احتمالات دانست. این نگاه به شکل‌گیری جهت‌مندی زمان، برخلاف تفسیرهای آگاهی‌محور یا ناظرمحور، از درون ساختار فیزیکی-آماری نظام طبیعی زاده می‌شود، نه بیرون از آن. به‌بیان دقیق‌تر، این نظریه با عبور از نیت‌گرایی شناختی^۱، به امکان فهم زمان بر مبنای سازوکار درونی سیستم‌های بسته می‌پردازد. آنچه در اینجا ارائه می‌شود، یک بازتعریف از زمان نیست، بلکه تلاشی برای فهم جهت آن بر مبنای احتمال‌پذیری و فراوانی حالت‌ها در فضای فاز دینامیکی (فضایی که تمام احتمالات ممکن یک سیستم فیزیکی را توصیف می‌کند) است. بدین‌گونه، «گذشت زمان» صرفاً ظهور آماری یک گرادیان (جهت و شدت بیشترین تغییر یک کمیت در یک میدان) در فضای حالات است، که به‌سبب ساختار ویژهٔ اولیه، سمت و سوی مشخصی می‌یابد. این ساختار آماری، در صورت گسترش به سطوح پیچیده‌تر، امکان اتصال تبیین فیزیکی به ساخت‌های پدیداری و ذهنی زمان را نیز فراهم خواهد کرد، بی‌آنکه از مسیر مفهومی خود عدول کند.

۲.۶. آگاهی و ناظر به‌عنوان شرط پدیداری زمان

اگرچه آنتروپی به‌مثابه سازوکار آماری بنیادین می‌تواند جهت‌مندی زمان را در سطح فیزیکی توضیح دهد، اما تجربهٔ انسانی از زمان، صرفاً تابعی از این ساختار آماری نیست. آنچه ما در قالب «گذشته»، «حال» و «آینده» تجربه می‌کنیم، محصولی است از تلاقی چندلایهٔ داده‌های حسی، سازوکارهای شناختی، حافظه، و پیش‌بینی درون یک سیستم آگاه. الگوی پیشنهادی با عبور از سطح آماری، به سطح ناظر-شناختی وارد می‌شود؛ جایی که زمان، نه‌فقط جهتی آماری، بلکه ساختاری لایه‌ای و وابسته به جایگاه ناظر می‌باشد. نخست، باید توجه داشت که ناظر آگاه، برخلاف سیستم‌های فیزیکی بی‌جان، از قابلیت پردازش، ذخیره و بازسازی اطلاعات برخوردار است. در این بستر، تجربهٔ زمان، پیامد الگوریتمی از تعامل حافظه و پیش‌بینی است. حافظه،

سازه‌های شناختی است که وضعیت‌های گذشته را بازسازی می‌کند، و پیش‌بینی، گمانه‌زنی درباره وضعیت‌های آینده است. «حال»، در این میان، نقطه تلاقی یا برش مشترک این دو بازنمایی است. به بیان دیگر، حال تجربه‌شده، محصول هم‌زمانی عملکرد دو سازوکار ذهنی است: نگهدارنده اطلاعات و پیش‌نگری اطلاعات. نظریه پیشنهادی، با پذیرش این سازوکار ذهنی، از زمان به‌مثابه ساختاری یکپارچه اما لایه‌دار سخن می‌گوید؛ زمان فیزیکی، زمان زیسته، زمان روان‌شناختی و زمان آگاهی، همگی سطوحی متفاوت اما مرتبط از پدیده‌های مشترک‌اند. هر یک از این سطوح در بستری از شرایط محلی، گرانشی، پردازش اطلاعاتی و آنتروپی تعریف می‌شوند، اما تمایز بنیادین آنها در نوع و نحوه رخ دادن سلسله علی، میزان تغییر آنتروپی و تداوم دیرند هر واقعه است. در سطح آگاهی، زمان نه‌تنها تجربه می‌شود، بلکه بازسازی نیز می‌شود. ما گذشته را از طریق حافظه و آینده را از طریق انتظار و پیش‌نگری بازسازی می‌کنیم.

این فرایند، لزوماً تابع دقیق از زمان فیزیکی نیست. بلکه ساختارهای مغزی در نقش «سامانه‌های مرجع» عمل می‌کنند که در تعامل با محیط و تحت تأثیر آنتروپی اطلاعاتی، جهت‌مندی درونی‌شده‌ای از زمان را خلق می‌کنند. در این الگو، می‌توان از «نسبیت شناختی زمان» سخن گفت؛ نه به‌معنای نسبیت فیزیکی خاص و عام، بلکه به‌معنای وابستگی تجربه زمانی به پیچیدگی شناختی ناظر. موجوداتی با ساختار مغزی متفاوت، ممکن است ساختار زمانی کاملاً متمایزی را تجربه کنند. این نظریه در هم‌پوشانی با برخی رویکردهای پدیدارشناسی زمان، به‌ویژه در آثار هوسرل و برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱)^۱ نیز قرار دارد، با این تفاوت که به‌جای تکیه بر شهود، از مسیر ساختار اطلاعات و آنتروپی شناختی به تحلیل می‌پردازد. افزون بر این، می‌توان زمان را در این الگو، به‌مثابه یک شبکه چندلایه تصویر کرد؛ لایه‌هایی که از سطوح آماری فیزیکی آغاز می‌شوند، به سطوح بیولوژیک می‌رسند و در نهایت در سطح شناختی-زبانی، تبدیل به قالب‌هایی برای تفسیر و معنابخشی به تجربه می‌شوند. چنین تصویری، برخلاف نظریات خطی و تک‌بعدی، امکان فهم هم‌زمان وجوه فیزیکی و ذهنی زمان را فراهم می‌کند، بی‌آنکه دچار فروکاهش شود.

۳.۶. لایه‌بندی پدیداری-فیزیکی زمان

در این الگو، تلاش بر آن است که پدیده زمان نه به‌مثابه یک امتداد یکنواخت و خطی، بلکه به‌عنوان ساختاری چندساحتی و پویا در نظر گرفته شود. این نگاه با پشت سر گذاشتن فهم کلاسیک از زمان، آن را حاصل به‌کارگیری سازوکارهای فیزیکی، زیستی، شناختی و زبانی

1. Henri Bergson

می‌داند که در تعامل با یکدیگرند. در این چارچوب، زمان نه صرفاً یک مقیاس‌گذار بیرونی برای حوادث، بلکه خود برآمده از ساختارهای سازمان‌یافته‌ای است که در هم‌پوشانی لایه‌های مختلف شکل می‌گیرد.

در سطح بنیادین، زمان از دل رفتار آماری سامانه‌های فیزیکی و در قالب تغییرات آنتروپی ظهور می‌یابد. در نظریه ترمودینامیک و مکانیک آماری، افزایش آنتروپی که با بی‌نظمی و از دست رفتن اطلاعات هم‌ارز است، روندی نامتقارن به جریان حوادث می‌دهد؛ چیزی که از آن به‌عنوان «جهت زمان» یاد می‌شود. این جهت‌مندی که در فرضیه گذشته نیز مبنای شکل‌گیری زمان در نظر گرفته شده، اگرچه واجد اهمیت بنیادین است، اما نمی‌تواند به‌تنهایی تمام ابعاد زمان را پوشش دهد؛ چراکه در غیاب ناظر و فرآیندهای ذهنی، مفهوم زمان هنوز فاقد کیفیت پدیداری است.

در لایه‌های دیگر، موجودات زنده با تکیه بر ساختارهای زیستی و نوروبیولوژیکی (شاخه‌ای از حوزه زیست‌شناختی که بر ارتباط سلول‌های عصبی با رفتار انسان مطالعه می‌کند)، نظم‌ی درونی و سازوکارهای زمانی‌ای ایجاد می‌کنند که با چرخه‌های حیات و بازخوردهای محیطی هماهنگ‌اند. از چرخه‌های شبانه‌روزی گرفته تا زمان‌سنجی عصبی در مغز، همه نشان‌دهنده ظهور زمان به‌صورت ریتم‌ها و تداوم‌های تجربه‌پذیرند که با زمان آماری هم‌پوشانی نسبی دارند ولی از آن متمایزند. این سطح زیستی، به‌نوعی بستر اولیه پدیداری زمان را فراهم می‌آورد، اما هنوز فاقد توانایی تبیین مفاهیم پیچیده‌ای چون گذشته، حال و آینده است.

با ورود به سطح شناختی، زمان دیگر نه صرفاً محصول تغییرات بیرونی، بلکه سازه‌ای درونی، وابسته به حافظه و بازنمایی ذهنی می‌شود. در این مرحله، مغز انسان توانایی می‌یابد تا گذشته‌ای را به یاد بیاورد، آینده‌ای را پیش‌بینی کند، و اکنونی را درک نماید که متأثر از هر دو باشد. این درهم‌تنیدگی گذشته و آینده در اکنون، نوعی آگاهی زمانی پدید می‌آورد که در نظریه‌های پدیدارشناختی، از آن به‌عنوان ساختار نوسانی آگاهی از زمان^۱ یاد می‌شود.

یکی از شواهد تجربی مهم در تأیید لایه‌مندی زمان، بررسی اختلالات نورولوژیکی نظیر دیستورتوکورونیا^۲ است. در این اختلال، که معمولاً در مبتلایان به آسیب‌های مغزی یا برخی انواع روان‌پریشی دیده می‌شود، فرد توانایی درک درست فواصل زمانی را از دست می‌دهد. ناپایداری در تمایز میان گذشته و حال یا عدم توانایی در تخمین فاصله زمانی میان رخدادها، نشان می‌دهد که تجربه جهت‌دار زمان در سطح ادراکی، می‌تواند مستقل از تحولات آنتروپی، دچار فروپاشی شود.

1. Temporal structure of consciousness

2. Distortochronia

افزون بر اختلالات نورولوژیکی، پدیده‌های ادراکی خرد و ظریف‌تری نیز وجود دارند که از پیچیدگی ساختار تجربه‌ی زمانی در ساحت ذهنی پرده برمی‌دارند. یکی از نمونه‌های شاخص این وضعیت، پدیده‌ای موسوم به کروئوستازیس^۱ است؛ حالتی که طی آن ناظر، به‌ویژه پس از حرکت سریع چشم^۲ لحظه‌ای زمان را متوقف می‌بیند. در این پدیده، وقتی فرد ناگهان نگاه خود را به عقربه‌ی ثانیه‌شمار می‌اندازد، به نظر لحظه‌ای عقربه مکث کرده یا بیش از یک ثانیه در یک نقطه ایستاده است. پدیده‌های مشابه دیگری مثل، تأخیر آگاهی^۳، پیوند زمانی^۴ و زمان‌کشی حافظه‌ای^۵ نمونه‌هایی از وجود لایه‌های ناگسستگی میان ذهن و عامل زیستی با زمان در هم‌پوشانی با آنروپی فزاینده می‌باشد.

البته نباید فراموش کرد که زمان در قالب نظام‌های زبانی و فرهنگی تثبیت می‌گردد. زبان‌ها با ساختارهای دستوری و نحوی خود، زمان را دسته‌بندی، روایت و قابل انتقال می‌کنند. زمان در این سطح، نه تنها بازتعریف می‌شود، بلکه خود در کنش زبانی بازتولید و بازآفرینی می‌گردد. نحوه‌ی به‌کارگیری زمان‌های دستوری^۶، وجوه^۷ و حالات فرضی در زبان‌های مختلف، بر شکل‌گیری و تقویت تجربه‌ی زمانی در افراد اثر می‌گذارد؛ در برخی زبان‌ها که فاقد زمان‌های دستوری‌اند، تصور جریان خطی زمان، متفاوت از زبان‌هایی است که ساختار زمانی پیچیده‌تری دارند. به‌طور مثال، در زبان عربی با اضافه کردن پیشوند «قد» به افعال مضارع، تأکید بر وقوع قطعی آن در آینده می‌شود؛ همچنین در ادبیات آلمانی نیز برای بیان حادثه‌ای در آینده‌ای قریب‌الوقوع و آینده‌ای دور ساختار دستوری و گرامری متفاوتی وجود دارد. بنابراین، جهت‌مندی زمان، که فرضیه‌ی گذشته آن را تنها بر بستر فیزیک آماری استوار می‌داند، در این الگوی پیشنهادی محصول تلفیق سطوح مختلف واقعیت است. از افزایش آنروپی در سطح بنیادین گرفته تا تجربه‌ی ذهنی و زبان‌محور آن، زمان در یک ساختار شبکه‌ای و لایه‌مند شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، زمان تنها در صورتی به‌مثابه پدیده‌ای جهت‌مند و معنادار پدیدار می‌شود که سامانه‌ای پیچیده همچون انسان بتواند در تمام این لایه‌ها به‌صورت هم‌زمان شرکت داشته باشد. این ساختار لایه‌مند، نقدی بنیادین به رویکرد تک‌ساحتی و آماری فرضیه‌ی گذشته وارد می‌کند و راه را برای تبیین‌های جامع‌تر از مفهوم زمان در تقاطع فلسفه، فیزیک، زبان‌شناسی و پدیدارشناسی هموار می‌سازد.

-
1. Chronostasis
 2. Saccade
 3. Libet's Delay
 4. Temporal Binding
 5. Time Compression in Memory
 6. Tenses
 7. Aspect

۷. نتیجه گیری

تأمل در چیستی زمان، همواره در کانون دغدغه‌های فلسفه و فیزیک بوده است؛ اما هر تلاش برای فهم جهت‌مندی آن، نه فقط به تبیین ویژگی‌های جهان طبیعی، بلکه به بازنگری در ساختار آگاهی، علیت و حافظه نیز منتهی می‌شود. از این منظر، نظریه دیوید آلبرت در تلاش برای توضیح منشأ جهت زمان بر پایه شرایط آماری اولیه، نقطه عزیمت مهمی در دستگاه تفکر علمی معاصر است. آلبرت با صورت‌بندی مفهوم «فرضیه گذشته» کوشید تا در دل قوانینی برگشت‌پذیر، بارقه‌ای برای تبیین جهت‌داری رخدادها بجوید. با این حال، تحلیل‌های انتقادی گوناگون، نشان دادند که اتکای صرف به یک شرط آماری، به‌ویژه بدون پشتوانه‌ی تجربی و مفهومی قوی، نمی‌تواند پاسخگوی تمامی لایه‌های این پدیده باشد. در پرتو این کاستی‌ها، مقاله حاضر تلاش کرد تا با بازخوانی مسأله، تبیینی جایگزین و تکمیلی از «پیکان‌زمان، فرضیه گذشته و مسئله علیت» ارائه کند؛ مدلی که زمان را نه تنها از منظر فیزیکی، بلکه به مثابه برساختی چندسطحی و درهم‌تنیده با ساحت‌های آگاهی، ادراک، و زبان در نظر می‌گیرد. در این چارچوب، جهت‌مندی زمان، محصول هم‌افزایی پیچیده‌ای است میان سازوکارهای آنتروپی در ساحت فیزیکی و نظم روایی‌ای که در بستر تجربه ذهنی تثبیت می‌شود. ساختار آماری، با تمام اهمیتش، تنها بخشی از ماجراست؛ زیرا جهت زمان در سطحی ژرف‌تر، از طریق بازنمایی‌های ذهنی، حافظه‌مندی، کنش‌های تفسیری ناظر و نسبت‌های علی‌ای که از دل تجربه سر برمی‌آورند، تثبیت می‌شود. از این منظر، پیشنهاد این مقاله نه در رد نظریه فرضیه گذشته، بلکه در گسترش افق‌های آن است. جهت زمان، آن‌گونه که ما آن را می‌فهمیم و زیست می‌کنیم، صرفاً در فرمول‌های ترمودینامیکی یا احتمالاتی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه امری است متکثر، نسبی و لایه‌مند که از گذرگاه‌های فیزیکی به ساحت‌های پدیداری عبور می‌کند. به این ترتیب، الگوی پیشنهادی این پژوهش کوشید تا با تلفیق منظومه علمی و ساحت‌های ذهنی-ادراکی، تبیینی جامع‌تر از زمان به‌دست دهد. پایان این مسیر، نه یک پاسخ قطعی، بلکه گشودن میدانی تازه برای جست‌وجوی بیشتر است؛ از جمله امکان گفت‌وگو میان فیزیک و پدیدارشناسی، پیوند میان تفسیرهای فلسفی و معادلات فیزیکی، و نیز گسترش نظریه‌های تطبیقی و رهیافت‌های میان‌رشته‌ای که بتوانند درکی عمیق‌تر از نسبت ما با زمان فراهم آورند.

References

- Albert, D. Z, (2000), *Time and Chance*, Harvard University Press.
- Barbour, J, (1999), *The End of Time: The Next Revolution in Physics*, Oxford University Press.
- Bohm, D, (1952), "A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of Hidden Variables I & II", *Physical Review*.
- Bohr, N, (1935), "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complet?" *Physical Review*, 48(8), 696–702. <https://doi.org/10.1103/PhysRev.48.696>
- Boltzmann, L, (1964), *Lectures on Gas Theory* (S. G. Brush, Trans.), University of California Press. (Original work published 1896)
- Boltzmann, L, (1974), *Theoretical Physics and Philosophical Problems: Selected Writings* (B. McGuinness, Ed.), Reidel, (Original work published 1896).
- Carroll, S, (2016), *The Big Picture: On the Origins of Life, Meaning, and the Universe Itself*, Dutton.
- Everett, H, (1957), "Relative State" Formulation of Quantum Mechanics", *Reviews of Modern Physics*, 29(3), 454–462. <https://doi.org/10.1103/RevModPhys.29.454>
- Frigg, R., & Werndl, C, (2019), "Statistical Mechanics: A Tale of Two Theories", *The Monist*, 102(4), 424–438.
- Heidegger, M, (1927), *Sein und Zeit* [Being and Time], Niemeyer Verlag.
- Husserl, E, (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893–1917), Springer.
- Laplace, P. S, (1814), *A Philosophical Essay on Probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trans., 1902 ed.), New York: Dover Publications.
- Loewer, B, (2007), "Counterfactuals and the Second Law". In: C. Hitchcock (Ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Blackwell Publishing.
- Loewer, B, (2007), "Counterfactuals and the Second Law", *Philosophical Studies*, 132(1), 105–124.
- Maxwell, J. C, (1873), *A Treatise on Electricity and Magnetism* (Vols. I–II), Oxford: Clarendon Press.
- McTaggart, J. M. E, (1908), "The unreality of time", *Mind*, 17(68), 457–474.
- Misner, C. W., Thorne, K. S., & Wheeler, J. A, (1973), *Gravitation*, W. H. Freeman.
- Newton, I, (1999), *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy* (trans. I. B. Cohen & A. Whitman), University of California Press (Original work published 1687).
- Price, H, (1996), *Time's Arrow and Archimedes' Point: New Directions for the Physics of Time*. Oxford University Press.
- Price, H, (2012), "Does Time-Symmetry Imply Retrocausality? How the Quantum World Says 'Maybe'", *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 43(2), 75–83.
- Reichenbach, H, (1956), *The Direction of Time*, University of California Press.
- Ricoeur, Paul. (2016). *Time and Narrative*. Translated into Persian by Ali Sepehri. Tehran: Nashr-e Ney.
- Schrödinger, E, (1926), "Quantisierung als Eigenwertproblem", *Annalen der Physik*, 385(13), 437–490.
- Schönfeld, D, (1985), "Statistical dynamics and temporal directionality", *Foundations of Physics*, 15(3), 287–305.

- Sklair, L, (1975), *Memory and entropy*, Philosophy of Science, 42(1), 15–23.
- Sklar, L, (1993), "Physics and Chance: Philosophical Issues in the Foundations of Statistical Mechanics", Cambridge University Press.
- White, H, (2011), *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory*, Johns Hopkins University Press.
- Williams, D. C, (1951), "The myth of passage", *The Journal of Philosophy*, 48(15), 457–472.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Nature of Belief from Price's Perspective

Fatemeh Arabgoorchooee 

Assistant Professor Department of Islamic Studies, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Email: Arab@uk.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(177-201)

Article History:

Receive Date:

01 July 2025

Revise Date:

15 November 2025

Accept Date:

24 December 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

The present article examines the nature of belief from the perspective of Henry Habberley Price. Price offers a novel analysis of the concept of belief, considering it as a complex mental state. Using an analytical-descriptive method, this study explores Price's theory on the nature of belief. The findings indicate that Price interprets belief not merely as a cognitive proposition but as a dynamic and interactive process between reason and emotion. He outlines a two-stage process of belief formation—examining a proposition and its *assent*—emphasizing that assent itself consists of both volitional and emotional elements. This approach provides a clearer understanding of the nature of belief. While Price's view is noteworthy for its meticulous effort to analyze the belief process, its integration of reason and emotion in belief formation, its attention to the role of volition in beliefs and the responsibility associated with them, and its attempt to clarify the concept of *knowing*, there remain significant challenges that call for further revision. These include ambiguities in the concept of *assent* as the central element in belief formation, the difficulty of indirect control over belief, the persistence of resistant beliefs, the relationship between belief and knowledge, and insufficient attention to socio-cultural factors.

Keywords:

Price, belief, knowledge, assent, will

Cite this article: Arabgoorchooee, F. (2025-2026). The Nature of Belief from Price's Perspective. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (177-201).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.397754.1006914>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The nature of belief is a complex and multifaceted subject that has been defined in various ways from ancient times to the present, each highlighting different aspects of the concept. In *The Republic* (Book V, p. 283), Plato describes belief (*doxa*) as an intermediate state between ignorance and knowledge, while Aristotle, in *Metaphysics* (Book IV, 1008b), examines it as a mental proposition. In the modern era, Descartes, in *Meditations on First Philosophy*, introduces certainty and mental assurance as the core components of belief that resist doubt and skepticism (Descartes, 2012, *First and Second Meditations*, pp. 29-49).

According to Alston, belief is sometimes used to refer to a specific psychological state in humans and other times to the object of belief—i.e., the proposition that a person accepts as true. From this perspective, believing can be seen as the psychological state of a (religious) person regarding the truth of a given proposition (Mobini, 2010, p. 66). However, some definitions emphasize certain characteristics of belief, identifying it based on those features. For instance, by referring to belief as a dispositional state, they highlight its capacity to influence human thought and behavior (Alston, 1996, p. 4). Others argue that belief is a positive attitude or inclination toward a proposition or state of affairs (Quine & Ullian, 2008, p. 26).

In philosophical perspectives, the role of will and reason in belief formation is often emphasized. Plato, Aquinas, Descartes, and Locke regard belief as a weak and inferior cognitive state compared to knowledge (Pojman, 2008, p. 518). In radical rationalism, Clifford stresses the rational nature of belief, considering valid beliefs to be those firmly grounded in reason and whose truth is accepted by all rational beings (Peterson et al., 2004, pp. 72-73). However, psychological approaches, given the emotional nature they attribute to beliefs, insist on the role of emotions and feelings in belief formation (James, 1915, pp. 9-11). Hume, for instance, in *A Treatise of Human Nature* (Hume, 2007, p. 396), describes belief as a "lively and vivid feeling" and, in response to the question of what it means to believe, states:

"Belief consists either in the addition of certain ideas and impressions or in a feeling. But if belief were merely a combination of ideas and impressions, we could, at will, acquire beliefs simply by adding the idea of existence to our conceptions. However, ideas are governed by imagination, which is not entirely free. Clearly, we cannot have beliefs merely by willing them... Therefore, belief is not merely the possession of ideas. Hence, believing must be a feeling."

In the 20th century, Henry Habberley Price introduced a novel and compelling synthetic analysis of belief, moving beyond traditional frameworks. In *Thinking and Experience* (Price, 1969b, pp. 32-74), Price defines belief as a dynamic and interactive process between reason and emotion. He argues that belief is a mental state involving the apprehension and affirmation of a proposition. For him, belief is neither purely a cognitive proposition nor merely an emotional identity; rather, it encompasses a combination of cognitive-volitional and emotional-affective elements.

Methods

In this article, using a critical-analytical method, we examine the nature of belief from Price's perspective, focusing on the gradual cognitive-emotional process of belief formation and the factors influencing it. We then evaluate and critique Price's view on the matter.

Results

Price considers the formation of beliefs not as a simple mental state but as a gradational process that ranges from mere opinion or viewpoint to the attainment of absolute belief. His meticulous effort to arrive at a precise analysis of the belief process helping the believer gain a better understanding of how their beliefs are formed and how to evaluate and revise them is noteworthy. By distinguishing between "examining a proposition" and "assenting it," he demonstrated that belief is a multi-stage process rather than a mere mental state. According to him, the two cognitive stages of examining and affirming a proposition are among the core components of the belief-forming process, though

emotions, feelings, and human discourse (both spoken and written) also influence this phenomenon. Price distinguishes between two types of belief:

1. Rational Belief (evidence-based and inferential): This type of belief is acquired based on the confirmation of evidence. That is, an individual must choose among different propositions according to certain principles, preferring one over another. In this type of belief, while the believer actively engages in a reasoning-based process, they remain aware of the possibility that the proposition may be incorrect. Belief always involves recognizing the evidence that makes the proposition more probable. For example, when a person, after examining scientific evidence, comes to believe in climate change.
2. Acceptance (non-inferential beliefs): This refers to the automatic affirmation or unquestioning acceptance of a proposition without regard to existing facts. Here, the individual passively accepts a proposition without weighing evidence or considering alternatives, based merely on not rejecting it. This type of belief resembles a feeling formed in the mind, and the individual is unaware of the possibility that the proposition may be false.

Price differentiates belief and knowledge in terms of fallibility/infallibility and direct/indirect awareness. He argues that there are two methods through which one can voluntarily both maintain and generate beliefs:

1. The method of voluntarily maintaining prior beliefs: This involves the deliberate and systematic attention to evidence for or against propositions that one wishes to believe or continue believing.
2. The method of cultivating voluntary beliefs through the psychological technique of directing attention: This entails the deliberate orientation of attention—focusing on the proposition itself rather than the evidence for or against it—leading the individual to a state where they are no longer concerned with evidence at all.

Conclusion

In this article, we have seen that Price outlines four stages in the formation of a belief such as *p*:

1. Contemplating *p* alongside one or more alternative propositions: At this stage, the individual evaluates competing options.
2. Knowing a fact or set of facts (*C*) relevant to *p* and its alternatives: This involves evidence or information that informs the decision-making process.
3. Recognizing that *C* makes *p* more probable than other propositions: Here, the evidence is seen as favoring *p*.
4. Assenting to *p*, which entails:
 - a. Preferring *p* over other propositions.
 - b. Experiencing a certain degree of confidence in *p*.

According to Price, belief differs from knowledge due to its indirect and fallible nature. It encompasses rational belief (grounded in evidence and reasoning) and non-inferential belief (the immediate acceptance of a proposition without reliance on evidence).

Price's careful analysis of the belief-forming process, his integration of reason and emotion, his emphasis on the role of will in belief formation, and his insistence on epistemic responsibility are among the greatest strengths of his account. However, his theory also faces several challenges, including:

- Ambiguity in the concept of assenting.
- The difficulty of exercising indirect control over beliefs.
- The problem of accounting for stubborn or resistant beliefs.
- Insufficient consideration of socio-cultural influences on belief formation.

While Price's approach calls for further critical examination, it nevertheless raises important challenges to traditional theories of belief and opens new avenues for future research in this area.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



چیستی باور از منظر پرایس

فاطمه عرب گورچوئی ✉

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. رایانامه: Arab@uk.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مقاله حاضر به بررسی چیستی باور از دیدگاه هنری هابرت پرایس می‌پردازد. پرایس با ارائه تحلیلی نوین از مفهوم باور، آن را به عنوان یک حالت ذهنی پیچیده مورد بررسی قرار می‌دهد. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی، به واکاوی نظریه پرایس درباره چیستی باور می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پرایس، باور را نه به عنوان یک گزاره صرفاً شناختی، بلکه به عنوان یک فرایند پویا و تعاملی میان عقل و احساس تفسیر می‌کند. شرح فرایند دومرحله‌ای شکل‌گیری باورها، یعنی بررسی گزاره؛ و تأیید آن و تأکید بر تأیید گزاره که خود دارای دو عنصر ارادی و احساسی است، مسیری است که پرایس برای فهم بهتر ماهیت باور از آن استفاده می‌کند. اگرچه دیدگاه پرایس به دلیل تلاش موشکافانه برای رسیدن به تحلیل دقیق فرآیند باور، ترفیق عقل و عواطف در شکل‌گیری باور، دقت در نقش اراده بر باورها و مسئول بودن در قبال آنها، تلاش برای برطرف کردن ابهام در مفهوم «دانستن»، قابل توجه است، اما وجود ابهام در مفهوم تأیید به عنوان محوری‌ترین مفهوم در درک شکل‌گیری باور، چالش کنترل غیرمستقیم باور، چالش باورهای مقاوم در برابر تغییر و رابطه باور و معرفت، کم‌توجهی به عوامل اجتماعی- فرهنگی این دیدگاه را نیازمند بازنگری جدی‌تر می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۷۷-۲۰۱)

تاریخ دریافت:

۱۰ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۲۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۳ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

پرایس، باور، معرفت، تأیید، اراده

واژه‌های کلیدی:

استناد: عرب گورچوئی، فاطمه (۱۴۰۴). چیستی باور از منظر پرایس. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۱۷۷-۲۰۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.397754.1006914>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

«من باور دارم که خدا وجود دارد.» «من باور دارم که آسمان آبی است.» «من باور دارم که راستگویی خوب است.» ما در طول زندگی خود به مجموعه وسیعی از این نوع باورها معتقدیم که گاه سرنوشت ما را به گونه‌ای شگفت‌انگیز در مسیر پیشرفت و خوشبختی یا عقب‌ماندگی و بدبختی تغییر می‌دهند. به همین دلیل باورها به‌عنوان پایه‌ای‌ترین مؤلفه‌های شناختی انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به ادراک، رفتار و جهت‌گیری‌های عملی ایفا می‌کنند. ماهیت باور موضوعی پیچیده و چندوجهی است که از دوران باستان تاکنون، تعاریف متعددی از آن ارائه شده است که هر یک جنبه‌های مختلفی از این مفهوم را برجسته کرده‌اند. افلاطون در «جمهوری» (افلاطون، ۱۳۵۳، کتاب ۷: ۲۸۳) باور یا پندار را به عنوان حالتی میان جهل و معرفت توصیف می‌کند؛ در حالی که ارسطو در «متافیزیک» (ارسطو، ۱۴۰۲، کتاب IV: ۱۰۰۸b) آن را به عنوان یک قضیه ذهنی مورد بررسی قرار می‌دهد. در دوران مدرن، دکارت در «تأملات در فلسفه اولی» هنگامی که در جستجوی حقیقت است، یقین و اطمینان ذهنی را به عنوان مولفه اصلی باور مقاوم در مقابل شک و تردید معرفی می‌کند (دکارت، ۱۳۹۱: تأمل اول و دوم، ۲۹-۴۹).

به عقیده آلستون گاه باور در مورد حالت روانی خاص موجود در انسان به کار گرفته می‌شود و گاه بر متعلق باور، یعنی گزاره‌ای که شخص، آن را باور کرده است. از این منظر گاه باور داشتن، همان حالت روانی شخص (دین‌دار) نسبت به صادق بودن گزاره موردنظر است. (مبینی، ۱۳۸۹: ۶۶) گاهی با تأکید بر ویژگی‌های خاص باور، آن را بر اساس همان ویژگی‌ها تعریف می‌کنند. برای مثال، با اشاره به حالت استعدادی باور، بر توانایی آن در تأثیرگذاری بر اندیشه و رفتار انسان تأکید می‌شود. (Alston, 1996:4) به عقیده برخی دیگر باور، یک نگرش و گرایشی مثبت نسبت به یک گزاره یا وضعیت امور است. (کواین و یولیان، ۱۳۸۷: ۲۶) به طور مثال اگر کسی گزاره «این دیوار سفید است» را به صورت سؤالی مطرح کند، در صورت وجود باور به آن، شخص تمایل دارد که پاسخ مثبت دهد. باور داشتن در واقع دربردارنده نوعی اعتماد نسبت به وجود نسبت بین موضوع و محمول یک گزاره است. باور داشتن معادل چیزی است که پذیرفته می‌شود، درست تلقی می‌شود یا به عنوان عقیده تلقی می‌شود.

در دیدگاه‌های فلسفی، غالباً بر نقش اراده و عقل بر شکل‌گیری باورها تأکید می‌شود. افلاطون، آکوئیناس، دکارت و لاک باور را به عنوان حالت شناختاری ضعیف و نازل از معرفت در نظر می‌گیرند. (پویمن، ۱۳۸۷: ۵۱۸) در عقل‌گرایی حداکثری کلیفورد بر ماهیت عقلانی باور تأکید می‌شود و باورهای معتبر را باورهای عقلی متقنی می‌داند که صدقشان توسط همه عقلاً پذیرفته شده باشد. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳) اما در دیدگاه‌های روان‌شناختی، به جهت ماهیت

احساسی که برای باورها قائل است، بر نقش عواطف و احساسات در ایجاد باورها اصرار می‌ورزند. (James, 1915: 9-11) مانند هیوم که در «رساله درباره طبیعت انسان» (Hume, 2007: 396) آن را به عنوان یک احساس زنده و نیرومند توصیف می‌کند و در پاسخ به سؤال چیستی باور داشتن می‌گوید:

باور یا واجد شدن معانی و تصورات است و یا یک احساس است. اما اگر باور ترکیب معانی و تصورات بود می‌توانستیم به دلخواه خود به محض افزودن تصور وجود به تصوراتمان، باوری را کسب کنیم. اما تصورات تحت مهار تخیلی هستند که آزادتر از آن چیزی نیست. ولی واضح است که ما نمی‌توانیم به صرف اراده کردن باورهایمان، آن‌ها را داشته باشیم... بنابراین باور داشتن تنها واجد بودن تصورات نیست. لذا باور داشتن باید یک احساس باشد.

در قرن بیستم، هنری هابرت پرایس با ارائه تحلیلی ترکیبی نوین و جذاب از مفهوم باور، این مفهوم را از چارچوب‌های سنتی فراتر برد. پرایس در کتاب «تفکر و تجربه» (Price, 1969b: 32-74) باور را به عنوان یک فرایند پویا و تعاملی میان عقل و احساس تعریف می‌کند. او بر این باور است باور یک حالت ذهنی است که شامل درک و تأیید یک گزاره است. باور از نظر وی نه صرفاً یک گزاره شناختی است، نه هویتی احساسی؛ بلکه شامل ترکیبی از عناصر شناختی-ارادی و احساسی - عاطفی است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیلی انتقادی، به بررسی چیستی باور از دیدگاه پرایس با توجه به فرایند تدریجی شناختی - احساسی شکل‌گیری باور و عوامل مؤثر بر آن می‌پردازیم. و سپس دیدگاه پرایس در این رابطه را به بوته ارزیابی و نقد می‌گذاریم.

۲. چیستی باور از نظر پرایس

در نیمه اول قرن بیستم، مساله باور، از مولفه‌های اصلی تحلیل مشهور معرفت، مورد بی توجهی قرار گرفت. در این زمان تنها تفسیرهای مطرح از باور در پرتو فعلیت‌گرایی هیومی صورت می‌گرفت. (Hume, 2007: 396) به ویژه با مطرح شدن اشکالات گتیه بیشتر تمرکز بر صدق و توجیه قرار گرفت. (Gettier, 1963: 121-123) اما پرایس با تأثیرپذیری از اندیشه‌های کوک ویلسون، (Cook Wilson, 1926: 98-110) محور برخی از آثار فلسفی خود را شناخت باور و مؤلفه‌های سازنده آن قرار داد. در مباحث منطق معاصر، قضیه/گزاره^۱ دارای دو بعد متمایز است: (Braithwaite, 1933: 129)

الف) جنبه عینی و بیرونی

این جنبه به صدق یا کذب گزاره در رابطه با واقعیت اشاره دارد که می‌توان به طور معنا دار صادق

1. proposition

یا کاذب بودن را به آن نسبت داد. مثال: گزاره «برف سفید است» اگر با واقعیت مطابقت داشته باشد، صادق است.

ب) جنبه ذهنی و درونی

این جنبه به موضوع‌گیری شناختی و ذهنی افراد نسبت به گزاره می‌پردازد. یعنی هر چیزی که باور، عدم باور، تردید یا فرض شود. مثال: یک فرد ممکن است گزاره «خدا وجود دارد» را باور کند، دیگری در آن تردید کند.

مطالعه در آثار پرایس نشان‌دهنده این است که او بیشتر به جنبه ذهنی گزاره‌های مورد باور توجه دارد تا جنبه عینی آن. یعنی از پیوندی که گزاره با درون و نفس فاعل شناسا دارد، باور محقق می‌شود. از تحلیل وی درباره‌ی شناخت می‌توان استنباط کرد که: (Price, 1969b: 32-74)

۱. باور از نظر پرایس، به معنای نگرش درونی و ذهنی خطاپذیر و غیرمستقیمی است که با معرفت در تضاد است.

۲. باور لزوماً امری زبانی یا آگاهانه نیست، بلکه بسیاری از باورها در انتظارات عملی یا الگوهای رفتاری تجلی می‌یابند.

۳. باورها اغلب از تشخیص الگوها در تجربه ناشی می‌شوند. مانند این که پس از تشخیص ویژگی‌های یک حیوان، به این باور برسیم که این حیوان، گربه است.

۴. حیوانات نیز باورهایی (عملی) دارند که در رفتارهای انطباقی (مثل انتظار غذا) نشان داده می‌شود، بدون نیاز به بازنمایی ذهنی پیچیده. (Price, 1935: 230)

پرایس درباره نحوه موجودیت گزاره‌ها؛ این که موجوداتی واقعی وجودی مستقل از ذهن دارند یا در جهانی دیگر و جدای از جهان واقعی، وجود دارند، اظهار نظر نمی‌کند. اما در شکل‌گیری باور، به دو عنصر مهم اشاره می‌کند: بررسی و فکر کردن به یک گزاره^۱، و تأیید آن گزاره^۲. (Price, 1935: 232-234)

۳. فرایند شکل‌گیری باور

۳.۱. مرحله درک و بررسی گزاره

عبارت «the entertaining of a proposition» به معنای فهمیدن معنای یک گزاره، بدون باور یا رد آن است. این فرایند تنها شامل درک محتوای گزاره می‌شود. (Price, 1935: 232) برای مثال، اگر شخصی به شما بگوید «فردا هوای کرمان آفتابی است» یا «آزمون دکتری در اسفندماه

1. the entertaining of a proposition

2. the assenting to or adopting of that proposition

برگزار می‌شود»، شما می‌توانید معنای این جملات را درک کنید، حتی اگر از صدق یا کذب آنها آگاه نباشید. این عمل، «در نظر گرفتن گزاره» نامیده می‌شود. در این حالت، فرد تنها به درک معنای جمله می‌پردازد، بدون آنکه موضعی نسبت به آن اتخاذ کند.

با این حال، پس از در نظر گرفتن گزاره و فهم معنای آن، ممکن است فرد موضعی نسبت به آن بگیرد. این مواضع می‌تواند شامل باور کردن، رد کردن، تردید کردن یا برانگیخته شدن احساساتی همچون امید، ترس و موارد مشابه باشد. برای مثال، شخص ممکن است به گزاره «فردا هوای کرمان آفتابی است» باور داشته باشد؛ مثلاً در صورتی که پیش‌بینی هواشناسی را مشاهده کرده باشد. اگر فرد گمان کند که پیش‌بینی نادرست است، ممکن است آن را رد کند یا نسبت به آن تردید نماید. همچنین، ممکن است امیدوار باشد که هوا آفتابی باشد یا از احتمال بارندگی بترسد.

۲.۳. تأیید گزاره

به باور پرایس، دومین عنصر شکل‌گیری باور، یعنی «عنصر تأیید یا پذیرش»، در پیوند با طرح مواضع احتمالی مختلف معنا می‌یابد. او برای تبیین این عنصر پیشنهاد می‌کند که باید به عقب بازگشت و فرایندی را که پیش از تثبیت یک باور رخ می‌دهد، واکاوی کرد. پرایس در تحلیل خود بر این امر تأکید دارد که فرایند تأیید یا پذیرش یک باور، عموماً پس از بررسی چند گزاره احتمالی و متعارض صورت می‌پذیرد. این فرایند، شامل ارزیابی شواهد و در نهایت گزینش گزاره‌ای است که بیشترین هماهنگی را با واقعیت دارد. برای درک دقیق‌تر دیدگاه پرایس، فرض کنید در جستجوی کلید خانه خود چند گزاره احتمالی را مطرح می‌کنید:

"کلید روی میز آشپزخانه است."

"کلید در کیفم است."

"کلید در ماشین است."

در این مرحله، شما هنوز به هیچ‌یک از این گزاره‌ها باور ندارید و صرفاً آنها را به عنوان فرضیه‌هایی محتمل مدنظر قرار می‌دهید. اما به محض آنکه به آشپزخانه می‌روید و کلید را روی میز مشاهده می‌کنید، بلافاصله گزاره «کلید روی میز آشپزخانه است» را تأیید کرده و سایر گزاره‌ها را رد می‌کنید. این فرایند به‌وضوح نشان می‌دهد که چگونه وجود شواهد عینی (رویت کلید روی میز) می‌تواند مایه تأیید یک گزاره و ابطال گزاره‌های رقیب شود.

۲.۳.۱. عناصر تأیید

از نظر پرایس فرایند تأیید یا پذیرش یک باور، پیچیده و دوبعدی است. این فرایند نه تنها شامل

ارزیابی منطقی و عقلانی شواهد از طریق عنصر ارادی است، بلکه عنصر احساسی نیز در آن نقش مهمی ایفا می‌کند. برای درک بهتر این فرایند، می‌توانیم آن را به دو بخش اصلی تقسیم کنیم: عنصر ارادی و عنصر احساسی. هر یک از این عناصر به‌نوعی در شکل‌گیری و تثبیت باورها مؤثر هستند.

الف) عنصر ارادی (نقش عاملیت فرد)

این بخش از فرایند تأیید، به انتخاب، ترجیح یا تصمیم‌گیری شباهت دارد. در واقع، ما به‌صورت فعال و آگاهانه یکی از گزینه‌ها یا گزینه‌ها را برمی‌گزینیم و برگزیده‌های رقیب ترجیح داده و آن را تأیید می‌کنیم. این فرایند شبیه تصمیم‌گیری است، زیرا ما از میان چند گزینه‌ی ممکن که نسبت به آنها وضعیتی بی‌طرفانه داشتیم، با توجه به ارزیابی شواهد و استدلال‌های موجود، به سمت یکی متمایل می‌شویم، آن را انتخاب می‌کنیم و بقیه را رد می‌کنیم. (Price, 1935: 235)

با توجه به آنچه گفته شد برای عنصر ارادی مدنظر پرایس می‌توان سه ویژگی قائل شد:

۱. مشارکت آگاهانه و فعالانه شخص در فرایند تأیید. (فعال بودن)
۲. گزینش یکی از گزینه‌ها و کنار گذاشتن بقیه. (انتخابی بودن)
۳. با دو ویژگی قبلی، شخص مسئولیت باور خود را بر عهده می‌گیرد، زیرا آن را به‌صورت ارادی و آگاهانه پذیرفته است. (مسئولیت‌پذیری)

ب) عنصر احساسی (نقش هیجانات)

این بخش از فرایند تأیید، با احساسات و عواطف ما مرتبط است. وقتی به چیزی باور داریم، نه تنها آن را از نظر منطقی می‌پذیریم، بلکه نسبت به آن احساس اطمینان، اعتماد یا حتی آرامش می‌کنیم. این احساسات به باور ما عمق می‌بخشند و آن را در ذهن ما تثبیت می‌کنند. (Price, 1935: 235)

به عنوان مثال فرض کنید شما در حال بررسی این گزاره هستید که «دوستانم مرا دوست دارند». در ابتدا، شما ممکن است نسبت به این گزاره تردید داشته باشید و شواهد مختلفی را بررسی کنید (مثلاً رفتارها، گفتارها و تعاملات دوستانتان). اما وقتی به‌تدریج شواهد کافی جمع‌آوری می‌کنید و این گزاره را تأیید می‌کنید، احساسی از اطمینان و آرامش به شما دست می‌دهد. این احساسات به شما کمک می‌کنند تا باور خود را قوی‌تر و پایدارتر کنید.

احساس اطمینان و احساس آرامش و تثبیت باور از ویژگی‌های عنصر احساسی باور محسوب می‌شوند. باورهای قوی اغلب با احساس اطمینان، آرامش و راحتی بیشتری همراه هستند. این احساسات به باورها عمق می‌بخشند و آن‌ها را در ذهن ما تثبیت می‌کنند.

۳.۲.۲. انواع تأیید

با توجه به عناصر (ارادی و احساسی) تأیید، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که تأیید یک گزاره یا نظریه به دو شیوه متمایز شناختی و احساسی تعیین می‌شود.

الف) تأیید شناختی (مبتنی بر استدلال)

در این روش، فرآیند تأیید بر پایه شواهد و دلایل منطقی استوار است. در واقع، وقتی شخص شواهدی را به نفع یک گزاره شناسایی می‌کند، این شواهد به او کمک می‌کند تا آن گزاره را بپذیرد. مثلاً، اگر بخواهد نظریه‌ای علمی را تأیید کند، نیاز به داده‌ها و مشاهدات دارد که آن نظریه را حمایت کنند. به عبارت دیگر، برای تأیید شناختی یک گزاره، فرد باید با آن آشنا باشد و آن را به دقت بررسی کند، شواهد له و علیه آنرا بیابد و به داوری و قضاوت بنشیند.

ب) تأیید احساسی (مبتنی بر عواطف)

تأیید احساسی به احساسات و تمایلات فرد، نسبت به یک گزاره مربوط می‌شود. نکته جالب این‌که در اینجا پرایس جایگاه اراده را در کنار تأیید احساسی ترسیم می‌کند نه در حوزه تأیید شناختی. این بدان علت است که به نظر می‌رسد در تأیید شناختی که بر فراین و دلایل استوار است، به محض دسترسی شخص به شواهد کافی، برای او راهی جز پذیرش گزاره باقی نمی‌ماند. درحالی که در تأیید احساسی ممکن است ما به دلایل عاطفی یا ارادی به باور کردن یک گزاره علاقه‌مند شویم و تمایل داشته باشیم آن را قبول کنیم، حتی اگر شواهد کافی برای حمایت از آن وجود نداشته باشد. در واقع این نوع تأیید نشان‌دهنده این است که احساسات و انگیزه‌های فردی می‌توانند در پذیرش ارادی باورها تأثیر بسزایی داشته باشند.

۳.۳. مراتب تشکیکی تأیید

یکی از نکات مهمی که پرایس بر آن تأکید دارد، اشاره به سیر تشکیکی تأیید گزاره تا رسیدن به مرتبه باور است. (Price, 1935: 234-235) به این معنا که نباید پنداشت که پس از بررسی گزاره و به محض ورود به فرایند تأیید، لزوماً باور به گزاره شکل می‌گیرد. این ویژگی تنها درباره تأیید شناختی مصداق دارد؛ چراکه این شیوه از تأیید، که مبتنی بر شواهد و استدلال منطقی است، شخص را به اتخاذ موضعی روشن و تصمیمی قطعی در برابر گزینه‌های محتمل سوق می‌دهد و در نهایت به باور می‌رساند. علت این امر آن است که در تصمیم‌گیری شناختی، فرد در لحظه انتخاب ناگزیر است یک گزینه را به‌طور قاطع برگزیند و نمی‌تواند در وضعیت میانی باقی بماند. اما این وضعیت در مورد تأیید احساسی لزوماً برقرار نیست. در تأیید احساسی، بسته به شدت و ماهیت احساس، میزان پذیرش می‌تواند در درجات مختلفی نمود یابد. میزان اطمینان فرد به

درستی یک گزاره می‌تواند از یک نظر شخصی ساده و کم‌اعتماد آغاز شود و تا مرتبه باوری مطلق و نزدیک به یقین پیش رود.

در این سیر اشتدادی، «نظر» (opinion)، پایین‌ترین سطح اعتماد به صدق گزاره است، که بیشتر برآمده از احساسات یا برداشت‌های فردی است تا استدلالی استوار یا شواهد متقن. در این حالت، فرد معمولاً از درستی گزاره اطمینان چندانی ندارد و نظر او عمدتاً بر پایه احساسات، تجربه‌های شخصی یا حدس‌هایی است که ممکن است از پشتوانه منطقی برخوردار نباشد (Price, 1935: 235). افزون بر این، فرد در این مرحله از عدم قطعیت گزاره آگاه نیست (Cook Wilson, 1926: 109)، و از این رو نمی‌توان آن را باور قوی یا قطعی به‌شمار آورد.

بیان فرضیه‌ها و انتظارات در قالب عبارت‌هایی مانند «فرض می‌کنم که الف» یا «انتظار دارم که الف» معمولاً نشان‌دهنده درجه‌ای متوسط از اعتماد است؛ سطحی که هرچند از یک نظر شخصی محض فراتر می‌رود، اما هنوز به مرتبه باور نرسیده است. در مرتبه‌های بالاتر، فرد برای نشان دادن اعتماد بیشتر به گزاره از تعبیرهایی مانند «فکر می‌کنم که الف درست است» استفاده می‌کند. این سیر سرانجام به گزاره‌هایی مانند «کاملاً مطمئنم که الف» می‌رسد که بیانگر عقیده‌ای استوار و نزدیک به یقین است و می‌توان آن را «باور مطلق» نامید. این مرحله وابستگی شدیدی به شواهد و دلایل منطقی دارد و نشان از پایبندی عمیق فرد به حقیقت گزاره دارد (Price, 1935: 235).

توضیح دقیق‌تر آنکه، تنها زمانی می‌توان گفت «فرد A به p باور دارد» که او به‌طور مستقیم و از راه تجربه درونی، موافقت خود با پذیرش p یا تمایل به رد آن را دریابد. فرد باید به چگونگی پدیدار شدن گزاره در ذهن خود توجه کند: اگر گزاره با حسی از استحکام، قدرت یا قطعیت در ذهن حاضر شود، نشان‌دهنده باور فرد به آن است؛ در غیر این صورت، چنین باوری وجود ندارد (Price, 1969a: 248).

جدول ۱. درجات اعتماد در تأیید احساسی

درجه اعتماد	نمونه	توضیحات
نظر (Opinion)	"من تقریباً فکر می‌کنم که الف درست است"	سطح کم اعتماد، نزدیک به نظر شخصی و احساسی، بدون پایه‌های قوی منطقی.
فرضیه‌ها و انتظارات	"من فرض می‌کنم که الف درست است" یا "من انتظار دارم که الف درست باشد"	سطح متوسط اعتماد، کمی بیشتر از نظر شخصی، اما وجود فاصله تا باور قوی.
اعتماد بیشتر	"من فکر می‌کنم که الف درست است"	سطح بالاتر اعتماد، نشان‌دهنده تأیید قوی‌تر و نزدیک به باور.
باور مطلق	"من کاملاً مطمئن هستم که الف درست است"	بالاترین سطح اعتماد، نزدیک به یقین، وابسته به شواهد و دلایل منطقی قوی.

۴. عوامل مؤثر بر شکل‌گیری باور

۴.۱. میزان تأثیر احساسات

چنان‌که دیدیم پرایس با وجود این که بین دو عنصر شناختی و احساسی تأیید تمایز قائل شده، معتقد به ارتباط و پیوند این دو شیوه تأیید است. (Price, 1935:235) البته از نظر پرایس امکان وجود باوری کاملاً غیرمنطقی که در مسیر تأیید به‌طور کامل تحت تأثیر احساسات و خواست فرد قرار گیرد و هیچ ارتباطی با شناخت شواهد نداشته باشد، به‌طور مستقیم منتفی است. وی در توضیح این مسأله به تشریح دو وضعیت مختلف درباره نسبت گزاره‌ها و شواهد آنها می‌پردازد: (Price, 1935:236)

۱. حالت اول: وجود شواهد فراوان برای p و شواهد ناچیز برای q

به باور پرایس، در شرایطی که دو گزاره p و q در مقابل یکدیگر قرار گیرند و شواهد پرشماری به نفع p وجود داشته باشد، در حالی که شواهد اندکی از q حمایت کنند، تأیید مستقیم q - صرفاً بر پایه امیدها، ترس‌ها یا آرزوها - منتفی خواهد بود؛ با این حال، امکان تأیید غیرمستقیم آن محفوظ است. علت این امر آن است که آرزوها و عواطف ما ممکن است توجه ما را از شواهد مرتبط با p منحرف ساخته و به سوی شواهد - هرچند اندک - مربوط به q سوق دهند. در نتیجه، حتی در صورت وجود تأیید شناختی نیرومند برای یک گزاره، ممکن است فرد تحت شرایط احساسی شدید، و با توسل به «تأیید احساسی»، گزاره رقیب ضعیف‌تر را برگزیند.

۲. حالت دوم: فقدان شواهد برای هر دو گزاره p و q

در فرضی که هیچ شاهدهی برای هیچ یک از دو گزاره p و q در دسترس نباشد - مشابه شرایطی که در یک دو راهی فاقد هرگونه نشانه‌ای برای انتخاب مسیر درست قرار گیریم - از دیدگاه پرایس، تأیید و در نتیجه باور به p غیرممکن خواهد بود؛ چرا که تأیید، مستلزم وجود شواهد است و باور نیز به نوبه خود وابسته به تأیید. با این حال، در چنین موقعیت‌هایی ممکن است ناگزیر به اتخاذ یک تصمیم عملی باشیم. برای نمونه، در موقعیت دو راهی، ممکن است یکی از مسیرها را برگزینیم، اما این انتخاب به معنای باور به درستی آن مسیر نیست، بلکه تنها اقدامی عملی در شرایط ابهام و عدم قطعیت است.

پرایس تأکید می‌کند که عمل کردن بر اساس یک گزاره (مانند انتخاب یک مسیر) لزوماً به معنای باور به صدق آن گزاره نیست. ما ممکن است عملاً مطابق یکی از گزینه‌ها رفتار کنیم، اما این عمل نه از سر اطمینان به درستی آن گزینه، بلکه به دلیل فقدان شواهد معتبر صورت پذیرد. از این مثال آشکار می‌شود که می‌توان بدون باور داشتن به p ، تصمیم گرفت به گونه‌ای عمل کرد که گویی p درست است. افزون بر این، گاه ممکن است به عمد چنان رفتاری کنیم که

گویی p صادق است - حتی اگر خود بدان باور نداشته باشیم - مثلاً به قصد متقاعدسازی دیگران دربارهٔ درستی یک نظریهٔ علمی یا باستان‌شناختی.

۴.۲. نقش گفتارها و نوشتارهای بشری

مطلب مهم دیگر در اندیشهٔ پرایس، تأکید بر گفتار و نوشتار انسان به عنوان مهم‌ترین نشانه‌های استقرایی^۱ است که نقشی اساسی در شکل‌گیری دانش و باورهای بشری ایفا می‌کنند. از دیدگاه او، بخش عمده‌ای از دانش و باورهای ما دربارهٔ رویدادها و پدیده‌هایی که شخصاً تجربه نکرده‌ایم، از طریق توجه به رفتار زبانی دیگران حاصل می‌شود. این نشانه‌های زبانی و متنی به ما امکان می‌دهند تا حوزهٔ باورها و دانسته‌های خود را فراتر از مشاهدات مستقیم بسط دهیم.

نشانه‌های استقرایی در واقع سرخ‌ها یا دلالت‌هایی هستند که بر پایهٔ الگوها یا نظم‌های مشاهده‌شده در تجربیات پیشین، به ما در ایجاد تعمیم‌ها یاری می‌رسانند. آن‌ها این توانایی را فراهم می‌کنند که روابط میان ویژگی‌ها یا رویدادهای گوناگون را استنباط کنیم. برای نمونه، اگر فردی به کرات شاهد باشد که پس از پدیدار شدن ابرهای تیره، باران می‌بارد، ممکن است به این باور برسد که «ابرهای تیره عموماً نشانهٔ باران هستند.» (Price, 1969b: 185-186)

با این حال، باید متوجه بود که هرچند نشانه‌های استقرایی در شکل‌دهی به باورها ارزشمندند، اما کاملاً قابل اعتماد و عاری از خطا نیستند. وجود نشانه‌های متعارض می‌تواند به سردرگمی و تردید بینجامد، و تفسیرهای ما - و باورهای برآمده از آن‌ها - ممکن است تحت تأثیر سوگیری‌ها یا اطلاعات ناقص قرار گیرند. از این رو، ضروری است که قدرت و اتکاپذیری نشانه‌های استقرایی را که با آن‌ها مواجه می‌شویم، به‌شیوه‌ای انتقادی ارزیابی کنیم. (Price, 1969b: 91)

۵. انواع باور

از دیدگاه پرایس، حتی اگر شواهد قابل توجهی برای یک گزاره داشته باشیم و به آن اطمینان کنیم، باز هم ممکن است آن گزاره نادرست باشد. زیرا فرد باورمند آگاه است که همواره گزینه‌های جایگزینی برای p وجود دارد. او می‌داند که شواهدش ممکن است ناقص باشد و اطلاعات ناشناخته‌ای وجود داشته باشد که از آن بی‌خبر است. همچنین درمی‌یابد که واقعیت C تنها احتمال p را نسبت به سایر گزینه‌ها افزایش می‌دهد، اما این به معنای قطعیت p نیست و احتمال گزاره‌های دیگر را از بین نمی‌برد.

با این حال، حالت ذهنی دیگری وجود دارد که در آن فرد از امکان خطای خود، آگاه نیست و تمایل دارد آن را «باور» بنامد. پرایس، این حالت را «پذیرش» می‌خواند (Price, 1935: 237).

کوک ویلسون آن را «تحت تأثیر یک تصور بودن»^۱ توصیف می‌کند (Cook Wilson, 1926: 109)، و پریچارد، از آن به عنوان «پذیرش بی چون و چرا»^۲ یاد می‌کند. (Prichard, 1950: 78-79; 97-98; 200)

در واقع در اینجا شخص دارای یک حالت شناختی غیرفعال^۳ و غیراندیشیده است که سه ویژگی دارد:

۱. باور نیست، چون فرد آگاهانه به صدق آن اعتقاد ندارد.
۲. نظر نیست، چون فرد از عدم قطعیت آن آگاه نیست.
۳. قضاوت و حکم^۴ نیست چون فرآیند فعالی از استدلال در کار نبوده است. (Cook Wilson, 1926: 109-113)

باور واقعی مستلزم آگاهی از شواهد، ارزیابی گزینه‌ها و شناخت امکان نادرست بودن است. با این حال، تجربه نشان می‌دهد که گاهی افراد بدون توجه به واقعیت‌ها، به تأیید خودکار یک گزاره می‌پردازند و آن را صادق می‌پندارند. پرایس برای توضیح این وضعیت، مثال گویایی ارائه می‌دهد: ما فردی را در خیابان می‌بینیم با موهای قرمز و بارانی آبی تیره. بدون هیچ‌گونه ارزیابی شواهد یا در نظر گرفتن گزینه‌های دیگر، بلافاصله باور می‌کنیم که او دوست‌مان، اسمیت است. ما به او نزدیک می‌شویم و به شانه او می‌زنیم. اما درمی‌یابیم که او اسمیت نیست، بلکه فردی کاملاً غریبه است. (Price, 1935: 237)

این مثال نشان می‌دهد چگونه ممکن است به باوری دست یابیم بدون آنکه از عدم قطعیت آن آگاه باشیم، حالتی که با تعریف پیشین پرایس از باور کاملاً متفاوت است. بر این اساس، پرایس دو نوع باور را از هم متمایز می‌کند: (Price, 1935: 239-240)

۱. باور منطقی^۵ (مبتنی بر شواهد و استنتاج): این باور از طریق تأیید شواهد^۶ به دست می‌آید و مستلزم انتخاب آگاهانه بین گزاره‌های مختلف بر اساس اصول منطقی است. در این نوع باور، فرد با وجود به کارگیری فرآیندی فعال و استدلالی، از امکان اشتباه بودن گزاره آگاه است. باور منطقی همواره شامل شناخت شواهدی است که گزاره را محتمل‌تر می‌سازد، مانند باور فرد به تغییرات اقلیمی پس از بررسی شواهد علمی.
۲. پذیرش (باورهای غیراستدلالی): این حالت به معنای تأیید خودکار یا مسلم‌پنداری^۷ یک گزاره،

-
1. I was under the impression that
 2. think without question
 3. passive
 4. judgement
 5. Belief Proper
 6. assent upon evidence
 7. Acceptance or Taking for Granted

بدون توجه به واقعیت‌های موجود است. در اینجا فرد بدون سبک سنگین کردن شواهد یا در نظر گرفتن جایگزین‌ها، موضعی منفعل اتخاذ می‌کند و گزاره را صرفاً به دلیل عدم رد آن می‌پذیرد. این نوع باور بیشتر شبیه به احساسی است که در ذهن شکل می‌گیرد و فرد در آن از امکان اشتباه بودن گزاره ناآگاه است.

جدول ۲. تفاوت باور و پذیرش

مفهوم	ماهیت	مبنا	مثال
باور	تعهد شناختی فعال	استدلال/شواهد	باور به تغییرات اقلیمی
پذیرش	عدم مقاومت منفعل	عادت/اجتناب از تعارض	پیروی از آداب و رسوم خانوادگی بدون تفکر

۶. رابطه باور و معرفت

تا اینجا دریافتیم که از نظر پرایس، باور واقعی پس از تفکر و بررسی گزاره مورد نظر و بدیل‌های آن، آگاهی نسبت به شواهد و بیشتر بودن آنها در قیاس با شواهد گزاره‌های دیگر، و نهایتاً تأیید گزاره که خود ترجیح گزاره و احساس اطمینان نسبت به درستی آن است، به دست می‌آید، اما برای پی بردن به ماهیت دقیق باور، دقت در رابطه میان باور و معرفت و وجوه تمایز این دو از یکدیگر ضروری است.

پرایس معتقد است که در گفتار روزمره، افراد معمولاً بین «دانستن» و «باور داشتن» تمایزی قائل می‌شوند، اما این تمایز بیشتر به تفاوت در میزان اطمینان مربوط است تا به تفاوت‌های کیفی عمیق. به طور مثال، وقتی درباره یک گزاره «هیچ شک معقولی» وجود نداشته باشد، فرد می‌گوید آن را «می‌داند»، اما اگر شک معقولی موجود باشد، ادعا می‌کند که آن را «باور دارد». این موضوع نشان می‌دهد که مرز بین «دانستن» و «باور کردن» در زندگی روزمره مبهم است و بیشتر بر اساس درجه اطمینان فرد تعیین می‌شود تا براساس تعریف‌های دقیق فلسفی.

در گفتار روزمره، معمولاً تمایز این‌گونه است که:

اگر هیچ شک معقولی وجود نداشته باشد، می‌گویند «می‌دانم»، مانند «می‌دانم تهران پایتخت ایران است».

اگر کمی تردید وجود داشته باشد، می‌گویند «باور دارم»، مانند «باور دارم فردا باران می‌آید».

اما این تمایز صرفاً درجه‌ای دارای دو مشکل اساسی است:

۱. تفاوت میان تعریف فلسفی و کاربرد معمول معرفت و باور: فیلسوفانی مانند کوک ویلسون، «معرفت» را به معنای ادراک بی‌واسطه واقعیت (نظیر احساس درد یا دیدن رنگ) به‌کار می‌برند، نه باورهای استنتاجی و احتمالی. در مقابل، مردم در زبان روزمره حتی

باورهای ناقص و احتمالی را به عنوان «دانستن» تلقی می‌کنند. این امر باعث می‌شود که بحث‌های فلسفی در مورد معرفت، مانند مثال‌های نقض گتیه، برای عموم غیرقابل درک و پیچیده به نظر برسد. همچنین، مردم «معرفت» را به معنای یقین مطلق در نظر می‌گیرند، درحالی‌که باورهای ظاهراً قطعی هم ممکن است از نوع معرفت نبوده و نادرست باشند؛ مثلاً ممکن است بگویند «می‌دانم قطار ساعت ۸ می‌رسد» (براساس بلیط) اما قطار تأخیر داشته باشد.

۲. ابهام در احتمال خطا: عموم مردم تصور می‌کنند که وقتی کسی چیزی را «می‌داند»، شک و احتمال خطا دیگر وجود ندارد. اما از دیدگاه فلسفی، حتی دانسته‌های غیرمستقیم مبتنی بر استدلال، همواره امکان خطا دارند. همین تضاد باعث شده است که بحث‌ها در این حوزه اغلب به بن‌بست برسد.

پرایس برای رفع این ابهام‌ها پیشنهاد می‌کند که به جای استفاده از واژه مبهم «دانستن»، از دو اصطلاح دقیق‌تر بهره بگیریم:

۱. درک مستقیم: برای مواردی که واقعیت را به صورت بی‌واسطه تجربه می‌کنیم، مانند احساس گرما.

۲. اطمینان معقول: برای باورهای استنتاجی محکم، اما نه کاملاً قطعی، مانند وقتی که به گزارش هواشناسی اطمینان داریم.

اینجا «اطمینان معقول» به معنای اطمینانی است که بر اساس تجربه‌های حسی و ادراکی به دست آمده و باعث کاهش تدریجی تردید در مورد یک گزاره می‌شود، زیرا تجربیات تکراری آن را تأیید کرده‌اند. برای نمونه، ما به تابلوهای راهنمایی و رانندگی اطمینان داریم چون آن‌ها را دیده و اطلاعات‌شان را تأیید کرده‌ایم.

در نهایت، معنای معرفت هرچه باشد، از نظر پرایس معرفت با باور تفاوت دارد و تمایز میان آن‌ها باید دقیق‌تر و روشن‌تر لحاظ شود. (Price, 1935, 241-243)

۶. ۱. تمایز بین معرفت و باور

افرادی چون جان کوک ویلسون معتقد بودند که باور برخلاف معرفت، خطاپذیر و کاملاً متمایز از آن است. (Cook Wilson, 1926:98-110) پرایس نیز باور داشتن و معرفت همزمان شخص به یک امر را محال می‌داند. اگر کسی به چیزی معرفت یافت، نمی‌تواند همزمان به آن باور هم داشته باشد و اگر هم به چیزی باور داشت، نمی‌توان همزمان به همان چیز معرفت داشت. (Price, 1935:230) از نظر پرایس تفاوت‌های میان باور و معرفت از دو جهت قابل توجه است:

الف) خطایذیری باور

باور همیشه ممکن است نادرست باشد. به عبارت دیگر، برخلاف معرفت، آنچه من باور دارم (هرچقدر که به آن اطمینان داشته باشم) ممکن است واقعیت نداشته باشد. به عنوان مثال، من ممکن است به شدت به این باور داشته باشم که دوستم به من خیانت کرده است، در حالی که این باور ممکن است نادرست باشد.

ب) غیرمستقیم بودن باور

باور از یک نوع درک غیرمستقیم بودن برخوردار است. وقتی که من به درستی باور می‌کنم، واقعیتی وجود دارد که باور مرا صادق می‌کند، اما آن واقعیت به طور مستقیم در آگاهی من حاضر نیست. در واقع، آنچه من در ذهن دارم ممکن است با واقعیت مطابقت داشته باشد، اما این واقعیت به صورت مستقیم برای من قابل ادراک نیست. حال آن که در دانستن، ما همیشه از وضعیت شناختی خود آگاهیم. (خودآگاهی معرفتی) یعنی یا مستقیماً می‌دانیم که می‌دانیم، یا با تأمل به این آگاهی می‌رسیم.

از نظر پرایس رابطه ما با معرفت و باورهای درست و نادرست متفاوت است. تفاوت بین معرفت و باور کاذب، واضح است اما این مسأله درباره معرفت و باور صادق، براحتی قابل تشخیص نیست، بلکه امری پیچیده است. وی برای روشن شدن این تفاوت‌ها، از مثال "سردرگمی" استفاده می‌کند:

فرض کنید من در حین بررسی یک مسأله خاص سردرگم شده‌ام و نمی‌توانم پاسخ صحیح را پیدا کنم. در این لحظه، به راحتی از طریق درون‌نگری (تفکر درونی) می‌دانم که سردرگم شده‌ام و به سردرگمی خود معرفت دارم. حال فرض کنید شخصی دیگر، رفتار من را مشاهده می‌کند و متوجه می‌شود که من اخم کرده‌ام و اصواتی حاکی از ناراحتی از من می‌شنود. از این رو باور می‌کند که من سردرگم شده‌ام. در اینجا باور او، صادق است.

اما رابطه او با سردرگمی من، متفاوت از رابطه من با آن است. من سردرگمی خودم را به طور واضح تجربه می‌کنم و این حالت به طور مستقیم در آگاهی من حاضر است و خطا در آن راه ندارد، در حالی که برای شخص دیگر، سردرگمی من به طور غیرمستقیم درک شده و به صورت مستقیم برای او قابل لمس نیست و به همین دلیل امکان خطا و نادرستی آن وجود دارد. این مثال نشان می‌دهد حتی اگر من به چیزی حتی به نحو درست باور دارم، صرف باور بودن، نشان‌دهنده وجود شک و عدم قطعیت در خود این باور است. به دلیل همین تفاوت است که پرایس معتقد است نمی‌توان در یک لحظه هم به یک چیز باور داشت و هم آن را دانست، هرچند

ممکن است که در زمان‌های مختلف این دو حالت در مورد یک امر وجود داشته باشند. بنابراین دانستن و باور داشتن همزمان یک چیز غیرممکن است. (Price, ibid)

۲.۶. مسئولیت در قبال باورها

اگرچه پرایس در مرحله شکل‌گیری باورها و در شرح تأیید شناختی برخلاف تأیید احساسی، نقش برجسته‌ای برای اراده قائل نیست، اما در دیگر آثار خود، به این مطلب می‌پردازد که با روش می‌توان به نحو ارادی هم باورها را حفظ و هم ایجاد نمود و پذیرش نقش اراده در شکل‌گیری و حفظ باورها، با مفهوم مسئولیت‌پذیری شخص در قبال باورهای خود ارتباط مستقیم دارد. این دو روش عبارتند از: (Price, 1954: 1-26)

۱. روش حفظ ارادی باورهای پیشین: عبارت است از تمرکز نظام‌مند و آگاهانه بر شواهدی که موافق یا مخالف یک گزاره هستند که فرد قصد دارد آن را باور کرده یا حفظ نماید. در این روش، فرد به طور مکرر و دقیق، توجه خود را به تمام شواهد معتبر معطوف می‌کند و همزمان تلاش می‌کند تا توجه خود را از هرگونه شاهدهی که می‌تواند به بی‌اعتباری آن گزاره منجر شود، دور سازد. به عبارت دیگر، فرد با ایجاد عادت‌هایی که شامل جلب توجه هدفمند به شواهد حمایتی است، ذهن خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که تنها شواهدی در آن باقی بمانند که تأییدکننده باورهای قبلی او هستند.

وقتی فرد به چنین حالتی می‌رسد، و تا زمانی که این حالت حفظ شده و شواهد نامطلوب هنوز به ذهن او راه نیافته‌اند یا مورد توجه قرار نگرفته‌اند، باورهای پیشین او می‌توانند با همان درجه اطمینان و قاطعیتی که قبلاً داشت ادامه یابند، بدون آنکه مشکلی در پایداری آن‌ها ایجاد شود.

۲. روش پرورش باورهای ارادی^۱ از طریق تکنیک روان‌شناختی هدایت جهت توجه: فرایندی است که در آن فرد به‌طور ارادی توجه خود را نه به شواهد موافق یا مخالف یک گزاره، بلکه صرفاً به خود آن گزاره معطوف می‌کند. در این حالت، فرد دغدغه شواهد را کنار می‌گذارد و تمرکز خود را بر تکرار و تعمق در خود گزاره قرار می‌دهد. فرد مکرراً آن گزاره را به ذهن می‌آورد و پیامدهای محتمل و متعاقب آن را در صورت صحت گزاره، بررسی و تصور می‌کند.

این روش شامل تصویرسازی ذهنی دقیق و جزئی از موقعیت‌هایی است که در صورت صادق بودن گزاره رخ خواهند داد. برای افرادی که در مهارت تصویربرداری ذهنی قوی هستند، خلق تصاویر ذهنی از پیامدهای گزاره می‌تواند تأثیری احساسی و قوی‌تر از تحلیل‌های کلامی داشته

1. The voluntary cultivation of belief

باشد. بنابراین، تمرکز مکرر بر خود گزاره و پیامدهای آن به تثبیت باور در ذهن کمک کرده و فرایند پذیرش و تقویت باور را تسهیل می‌کند.

۷. ارزیابی دیدگاه پرایس

چنان‌که دیدیم پرایس شکل‌گیری باورها را نه یک حالت ساده ذهنی بلکه امری تشکیکی دانسته که از مرحله‌ی رای و نظر صرف تا رسیدن به باور مطلق ادامه می‌یابد. تلاش موشکافانه پرایس برای رسیدن به تحلیل دقیق فرآیند باور که به باورنده کمک می‌کند تا فهم بهتری از شکل‌گیری باورهای خود و چگونگی ارزیابی و اصلاح آنها داشته باشد، قابل توجه است. وی با تفکیک «بررسی گزاره» و «تأیید آن»، نشان داد که باور یک فرآیند چندمرحله‌ای است و نه یک حالت ذهنی صرف. از نظر او، دو مرحله‌ی شناختی بررسی و تأیید گزاره، از مولفه‌های اصلی فرایند باورسازی محسوب می‌شوند، که البته احساسات و عواطف و نیز گفتارها و نوشته‌های بشری نیز در این پدیده تأثیرگذار است.

نکته مهم دیگر این است که تأکید فراوان پرایس بر عنصر «تأیید» آنچنان است، که گویی وی تأیید یک گزاره را با باور کردن آن اینهمان می‌داند. هماهنگی بین دو عنصر ارادی و احساسی در فرآیند تأیید، از یک سو این امکان را فراهم می‌کند که به صورت آگاهانه و ارادی تصمیم بگیریم، گزاره‌هایی را بپذیریم و از سوی دیگر، این پذیرش با احساسات ما همراه می‌شود و اطمینان و آرامش را به همراه می‌آورد. نتیجه این ترکیب، شکل‌گیری باورهایی قوی‌تر و پایدارتر است. برای مثال، فردی را در نظر بگیرید که در حال بررسی گزاره «این شغل جدید برای من مناسب است» است. در ابتدا، شواهد مختلفی مانند حقوق، شرایط کاری و فرصت‌های پیشرفت را ارزیابی می‌کند. پس از بررسی، به صورت ارادی این گزاره را تأیید می‌کند و همزمان، احساس اطمینان و رضایت در او شکل می‌گیرد که نشان‌دهنده نقش مؤثر احساسات در این-جاست. بنابراین فرایند تأیید یک باور، هم شامل عنصر ارادی (انتخاب و تصمیم‌گیری) و هم شامل عنصر احساسی (احساس اطمینان و آرامش) است. این دو عنصر به صورت هماهنگ عمل می‌کنند تا باورهای ما را شکل دهند و تثبیت کنند.

نقطه قوت دیگر دیدگاه پرایس تلفیق نمودن عقلانیت و عوامل غیرعقلانی است، که به اعتقاد وی، باورها نه کاملاً عقلانی (بر اساس شواهد) و نه کاملاً غیرعقلانی (بر اساس تمایلات) هستند، بلکه اغلب ترکیبی از هر دو، در فرایندهای باورساز تأثیرگذار است. این دیدگاه نقطه مقابل نظریه‌های عقل‌گرایانه افراطی افرادی هم‌چون کلیفورد (Clifford, 1901: 163-205) و نظریه‌های معطوف به تمایلات مانند مارک هلر (Heller, 2000: 130-141) محسوب می‌شود.

نظریه «پرورش ارادی باور» پرایس نیز نشان می‌دهد که افراد چگونه می‌توانند بر فرایندهای مرتبط با باورها به طور غیرمستقیم کنترل داشته باشند و به تدریج باورهای خود را ایجاد یا تغییر دهند (مانند موارد خودفریبی یا تقویت باورهای دینی). این دیدگاه پرایس به برخی رویکردهای پراگماتیستی شباهت دارد که معتقدند میزان باور فرد به یک گزاره تا حدی به این بستگی دارد که تا چه اندازه انتساب آن باور به او، می‌تواند رفتارهایش را منطقی و قابل درک سازد. از آنجا که افراد کنترل ارادی بر اعمال خود دارند، پس بر یکی از عوامل اصلی تعیین‌کننده باورهایشان نیز کنترل دارند. در نتیجه، تا حدی کنترل ارادی بر محتوای باورهای خود خواهند داشت. این استدلال، که ریشه در نگاه پراگماتیستی دارد، به این نتیجه می‌رسد که افراد، کنترل محدود اما ارادی بر باورهای خود دارند. با این حال، باید توجه داشت که ماهیت این کنترل خاص است. اما این بدان معنا نیست که تصور شود کنترل ارادی بر باورها یعنی این که فرد می‌تواند صرفاً با قصد و نیت، به باوری خاص دست یابد. بلکه مراد این است که موقعیت‌هایی وجود دارد که در آنها، اگر فرد به شیوه‌ای خاص رفتار کند، به عنوان شخصی با مجموعه‌ای مشخص از باورها شناخته می‌شود. و اگر به شیوه‌ای دیگر رفتار کند، مجموعه باورهای متفاوتی به او نسبت داده خواهد شد. یعنی انتخاب شیوه رفتار تحت کنترل ارادی فرد است. بنابراین، اگرچه نمی‌توان صرفاً با قصد و نیت به باوری خاص رسید، اما انتخاب‌های عملی ارادی می‌توانند به طور غیرمستقیم بر محتوای باورهای فرد تأثیر بگذارند. (Hedden, 2015:496) این تحلیل نشان می‌دهد که رابطه بین اراده و باور پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌رسد. ما اگرچه نمی‌توانیم مستقیماً باورهای خود را انتخاب کنیم، اما از طریق کنترل اعمال و رفتارهایمان می‌توانیم به شکل غیرمستقیم بر نظام باوریمان اثر بگذاریم.

اما به هر حال دیدگاه پرایس درباره باور، با چالش‌هایی نیز مواجه است. ابهام در مفهوم «تأیید» یکی از آن موارد است. پرایس «تأیید» را گاه ارادی (تصمیم به پذیرش) و گاهی غیرارادی (احساس اطمینان) می‌داند، اما سازوکار دقیق تعامل این دو را توضیح نمی‌دهد. این که آیا «تصمیم به پذیرش» یک فعل ارادی آگاهانه است یا تحت تأثیر عوامل ناخودآگاه (مثل سوگیریهای شناختی) شکل می‌گیرد، یکی از سؤالات مهمی است که وی باید پاسخگو باشد. نظریه‌های دوفراپیندی باور^۱ نشان می‌دهند که برخی باورها در فرایندی خودکار، سریع و غیرارادی و و به نحو شهودی و تحت تأثیر تجربیات گذشته، زمینه‌های ذهنی، سوگیری‌های شناختی و خطاهای استدلالی شکل می‌گیرند (مثلاً باورهای نژادپرستانه). اما دسته دیگر باورها در فرایندی آگاهانه، عمدی و پرزحمت و زمانبر و بر پایه استدلال، تحلیل و قواعد منطقی ایجاد می‌شوند. (Ohlhorst, 2021: 2242; Evans, 2008:255-278)

نکته دیگر این که پرایس ادعا می‌کند که با روش جهت‌دهی توجه می‌توان باورها را کنترل کرد، اما برخی باورها مقاوم به تغییر^۱ هستند و این فرآیند در مواردی مانند باورهای عمیق مذهبی یا تعصبات به راحتی ممکن نیست. به عنوان مثال افراد مبتلا به توهمات روان‌پریشانه^۲ نمی‌توانند باورهای غلط خود را حتی با تمرکز بر شواهد اصلاح کنند. (Bortolotti, 2010) این پدیده در روانشناسی شناختی تحت عنوان سوگیری تأییدی^۳ هم شناخته شده است و موجب می‌شود که باورها حتی در مواجهه با شواهد مخالف، پایداری بیشتری داشته باشند و سخت‌تر تغییر کنند. این امر معنایی فراتر از تصمیم‌گیری ساده دارد و می‌تواند در تغییرناپذیری عقاید سیاسی، اجتماعی و حتی علمی نیز مؤثر باشد. (Taber & Lodge, 2006, 755-769)

مطلب قابل توجه دیگر این که گرچه پیشنهاد پرایس برای برطرف کردن ابهام در واژه "دانستن"، تفکیکی هوشمندانه است. یعنی استفاده از دو اصطلاح دقیق‌تر:

- (الف) درک مستقیم ← برای مواردی که واقعیت را بی‌واسطه تجربه می‌کنیم. (مثل احساس گرما)
 (ب) اطمینان معقول ← برای باورهای استنتاجی محکم اما نه کاملاً قطعی. (مثل به گزارش هواشناسی اطمینان دارم)

اما یک مشکل بزرگ همچنان باقی است و آن این که زبان، عادت‌های اجتماعی است و به سادگی تغییر نمی‌کند. حتی اگر فیلسوفان بپذیرند که "دانستن" را با اصطلاحات دقیق‌تر جایگزین کنند، عموم مردم همچنان از آن به شکل مبهم استفاده خواهند کرد. به عبارت دیگر، این پیشنهاد بیشتر یک راه‌حل تئوریک است تا عملی.

کم‌توجهی پرایس به عوامل اجتماعی - فرهنگی مؤثر در شکل‌گیری باورها به ویژه باورهای مذهبی و سیاسی، نیز از جمله نقاط ضعف دیدگاه او تلقی می‌شود.

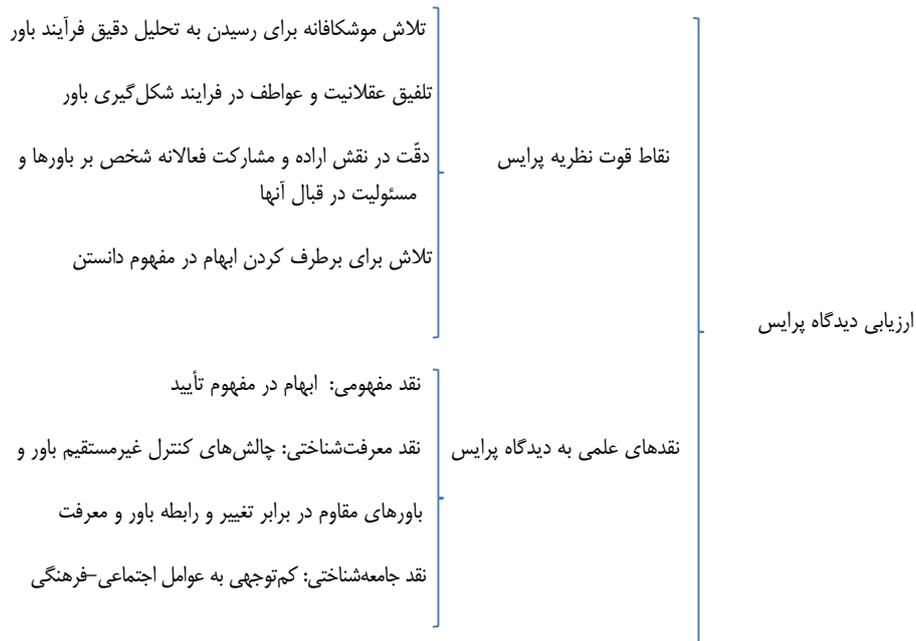
پیش از این آمد که پرایس معتقد است که تأیید یک گزاره نیازمند حضور هر دو عنصر شناختی و احساسی است. یعنی اگر تمام توجه ما به شواهد باشد و هیچ تمایلی و احساسی برای در نظر گرفتن آن‌ها نداشته باشیم، تأیید ما ناکافی است. از سوی دیگر، اگر فقط بر احساسات تکیه کنیم و شواهد را نادیده بگیریم، احتمالاً باوری بسیار ناگهانی و غیرمنطقی خواهیم داشت. این تعامل پیچیده میان شناخت و احساس، در بسیاری از فرآیندهای تصمیم‌گیری و شکل‌گیری باورها، نقش کلیدی ایفا می‌کند. از این رو با توجه به تأثیر تأیید شناختی و احساسی بر یکدیگر و جلوگیری از توهم عملکرد کاملاً مستقل این دو، از نظر نویسنده می‌توان شیوه سومی از تأیید به نام تأیید ترکیبی ابداع نمود، تا اهمیت این مسأله نشان دهد. در بسیاری از مواقع، احساسات ما

1. belief perseverance
 2. delusions
 3. confirmation bias

می‌توانند ما را به سمت بررسی شواهد هدایت کنند یا برعکس، شواهد قوی می‌توانند بر احساسات ما تأثیر بگذارند و باور جدیدی را در ما ایجاد کنند. به عنوان مثال، اگر در یک موضوع خاص احساسی قوی داشته باشیم، ممکن است تمایل بیشتری برای جستجوی شواهد تأیید کننده در ما به ایجاد شود، حتی اگر امکان وجود دلایلی که ما را به سمت رد آن سوق دهد، وجود داشته باشد.

اما نکته دیگر سردرگمی پرایس در مشخص نمودن جایگاه اراده است. هنگامی که پرایس عناصر تأیید را به ارادی و احساسی تقسیم می‌کند، مرحله شناختی و گزینش گزاره‌ها را ارادی می‌انگارد؛ اما در شرح انواع تأیید شناختی و احساسی، جایگاه اراده را تغییر داده و در کنار احساسات و عواطف تعریف می‌کند. حال آن‌که از نظر نویسنده، هم در تأیید شناختی، هنگامی که شخص به جمع‌آوری و بررسی شواهد و قراین موجود می‌پردازد و هم در تأیید احساسی، اراده نقش مهمی ایفا می‌کند.

در نهایت این‌که برخلاف دیدگاه مشهور که معرفت به باور صادق موجه تحلیل می‌شود و پرایس نیز با وجود تمایزهایی که بین معرفت و باور قائل است، به طور کلی این تحلیل را می‌پذیرد، دیدگاه متقابلی وجود دارد که این تحلیل را به چالش می‌کشد و معتقد به وجود تمایزی بنیادین میان باور و معرفت است. (Gettier, 1963: 121-123; Goldman, 1967: 357-372) در این رویکرد معرفت صرفاً یک باور قویتر نیست. حتی اگر باوری با احساس قطعیت مطلق همراه باشد (مثلاً باوری که ۱۰۰٪ به آن مطمئنیم)، این احساس، آن را به معرفت تبدیل نمی‌کند. در این نگاه معرفت و باور دو گونه از یک دسته کلی‌تر (مثلاً "اندیشیدن") نیستند که در آن معرفت، گونه عالی، و باور، گونه ضعیف تلقی شود، بلکه این دو، حالات کیفی متفاوتی از شناخت و فاقد جنس مشترک هستند، نه سطوح مختلف یک چیز. (Prichard, 1950: 87-88) براین اساس اگر دیدگاه متقابل را بپذیریم، تحلیل پرایس از معرفت، ناکافی است، زیرا تمایز کیفی بین باور و معرفت را نادیده می‌گیرد. ضمن این‌که وی باید پاسخ دهد که آیا می‌تواند مواردی را که باورهای کاملاً موجه و قطعی، اما فاقد معرفت هستند، تبیین کند. آیا تمایزهای پرایس بین باور و معرفت به اندازه‌ای هست که این چالش را حل کند؟ اگر نه، دیدگاهش نیاز به بازنگری دارد.



۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله دیدیم که پرایس، چهار مرحله را تا تحقق باوری هم‌چون p متمایز می‌کند:

۱. تفکر درباره p به همراه یک یا چند گزاره جایگزین. در این مرحله، فرد در حال بررسی گزینه‌ها است.

۲. دانستن واقعیت یا واقعیت‌هایی مانند C که به p و گزاره‌های جایگزین مربوط می‌شود: این شامل شواهد و اطلاعاتی است که در تصمیم‌گیری تأثیرگذار است.

۳. دانستن اینکه C احتمال p را بیشتر از بقیه گزاره‌ها می‌کند: یعنی شواهد بیشتری به نفع p موجود است.

۴. تأیید p که شامل موارد زیر است:

الف. ترجیح دادن p نسبت به سایر گزاره‌ها

ب. درجه خاصی از اطمینان نسبت به p را احساس کردن

از نظر او، باور به دلیل غیرمستقیم بودن و خطاپذیری، متمایز از معرفت است و شامل باور منطقی مبتنی بر شواهد و استنتاج؛ و باور غیراستدلالی یعنی تأیید خودکار یا یک گزاره بدون توجه به شواهد، است. تلاش موشکافانه برای رسیدن تحلیل دقیق فرآیند باور، تلفیق عقل و عواطف، دقت در نقش اراده بر باورها و مسئول بودن در قبال آنها از مهم‌ترین نقاط قوت؛ و ابهام در مفهوم

تایید، دشواری کنترل غیرمستقیم بر باورها، چالش باورهای مقاوم در برابر تغییر، کم‌توجهی به عوامل اجتماعی- فرهنگی از نقاط ضعف دیدگاه پرایس محسوب می‌شود. با وجود این که دیدگاه پرایس نیازمند بازنگری جدی می‌باشد، با این حال چالش‌های جدیدی را در برابر نظریه‌های سنتی باور قرار داده و افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های آینده در این حوزه گشوده است.

References

- Alston, William. (1996). *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, In Jordan, Jeff and Daniel Howard-Snyder, eds, *Faith, Freedom, and Rationality*. Lanham, Md., Rowman & Littlefield.
- Aristotle. (1402). *Metaphysics*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran, Tarh-e No Publishing. (In Persian)
- Bortolotti, Lisa. (2010). *Delusions and Other Irrational Beliefs*, Oxford University Press.
- Braithwaite, R. B. (1933). "The Nature of Believing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 33, pp. 129-146
- Clifford, William K. (1901). *The Ethics of Belief. in Lectures and Essays*, London, Macmillan and Co. 163-205.
- Cook Wilson, John. (1926). *Statement and inference, with other philosophical papers*, Oxford, at Clarendon Press.
- Descartes, René. (2012). *Meditations on First Philosophy*, Translated by Ahmad Ahmadi, Tehran, Samt Publications. (In Persian)
- Evans, J. S. B. T. (2008). "Dual-processing accounts of reasoning, judgment, and social cognition". *Annual Review of Psychology*, 59(1), 255-278.
- Gettier, E. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(6), 121-123. [DOI: 10.1093/analys/23.6.121]
- Goldman, A. (1967). "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, 64(12), 357-372. [DOI: 10.2307/2024268]
- Hedden, Brian. (2015). "Believing and Acting: Voluntary Control and The Pragmatic Theory of Belief", *Logos & Epistemic*, VI, 4 (2015): 495-513.
- Heller, Mark. (2000). "Hobartian voluntarism: Grounding a deontological conception of epistemic justification", *Pacific Philosophical Quarterly* 81 (2), 130-141
- Hume, David. (2007). *A Treatise of Human Nature*. New York, Oxford University Press.
- James, William. (1915). *The Will to Believe*, in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York.
- Mobini, Mohammad Ali. (2010). *The Justification of Belief: Yes or No?*, Qom, Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)
- Ohlhorst, Jakob. (2021). Dual processes, dual virtues. *Philosophical Studies*. Volume 179, pages 2237-2257.
- Peterson, Michael, et al. (2004). *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naraghi & Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e No. (In Persian)
- Plato (1353). *Collected works of Plato*. Translated into persian by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran, Kharazmi. (In Persian)

- Plato. (1974). *Republic, in The Complete Works of Plato*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran, Kharazmi Publications. (In Persian)
- Pojman, Louis P. (1387). *What can we know? An introduction to the theory of knowledge*. translated by Reza Mohammadzade, Tehran, Imam Sadegh University Press. (In Persian)
- Price, H.H. (1935). "Some Considerations about Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 35, pp.229-252
- Price, H.H. (1969a). *belief*. London, George Allen & Unwin LTD.
- Price, H.H. (1969b). *Thinking and Experience*, Harvard University Press.
- Price, H. H.(1954). Belief and Will, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 28, pp. 1-26.
- Prichard, H. A. (1950). *Knowledge and Perception*, Oxford University Press.
- Quine, Willard Van Orman & Ullian, Joseph S. (2008), *Beliefs*. Translated by Parjad Tarafnejad. Tehran, Eshareh. (In Persian)
- Taber, C. S., & Lodge, M. (2006). "Motivated skepticism in the evaluation of political beliefs". *American Journal of Political Science*, 50(3), 755-769. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2006.00214.x>



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Some Considerations on the Scholastic Transcendental Philosophy in the Light of the Metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus

Seyed Hamid Talebzadeh¹ | Alireza Attarzadeh²

1. Corresponding Author, Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: talebzade@ut.ac.ir

2. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ali_attarzadeh@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(203-223)

Article History:

Receive Date:

28 August 2025

Revise Date:

05 December 2025

Accept Date:

27 December 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

A set of concepts lies at the core of metaphysical thought, constituting the subject and predicate of most metaphysical propositions. The centrality of these metaphysical concepts, referred to in later Islamic philosophy as (philosophical) "secondary intelligibles" and in Scholastic philosophy as "transcendental concepts," was not recognized from the outset of the history of metaphysics. Rather, their prominence emerged under specific conditions shaped by Avicenna's metaphysics. Scholastic philosophers, building on Avicenna's innovations, further developed discussions concerning these concepts, and ultimately, Duns Scotus designated metaphysics as the science of transcendentals, and structuring its components based on his understanding of transcendental concepts. In this article, with reference to the metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus, and emphasizing their intellectual commonalities, we aim to propose a general framework for Scholastic transcendental philosophy. The rationale for selecting these three philosophers lies in the fact that Avicenna is the primary source of issues related to transcendentals; Aquinas introduced new issues in addition to Avicennian themes; and Scotus was the first to explicitly designate metaphysics as the science of transcendentals. In this paper, we first address the subject of metaphysics, its components, and the role that transcendental concepts may occupy within the metaphysical frameworks proposed by these philosophers. Subsequently, we explore the definition of transcendental concepts, their classifications, their functions, as well as the shared claim among the discussed philosophers regarding the proof of the externality of transcendental concepts and the significance of this claim.

Keywords:

Transcendental Philosophy, Scholasticism, Metaphysics, Secondary Intelligible, Primary notions.

Cite this article: Talebzadeh, H. & Attarzadeh, A. (2025-2026). Some Considerations on the Scholastic Transcendental Philosophy in the Light of the Metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (203-223).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.401203.1006945>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The term "transcendental philosophy" is closely associated with Immanuel Kant, but the designation of philosophy as transcendental is not exclusive to him and has a history predating his work. Consequently, it has been suggested that transcendental philosophy can be divided into three types: 1) objective-metaphysical, referring to the metaphysics in Scholastic philosophy, particularly in the works of Aquinas and Scotus, which is grounded in transcendental concepts; 2) subjective-epistemological, as found in the philosophy of Wolff and Baumgarten; and 3) formal-logical, as represented by Kant's transcendental philosophy. This article does not address the relationship between these three types. Instead, it seeks to propose a general framework for what is known as Scholastic transcendental philosophy by examining Avicenna's metaphysics as the primary source of discussions concerning transcendentals in Scholastic philosophy, Thomas Aquinas's metaphysics, which explicitly addresses some new issues of transcendental philosophy, and Duns Scotus, who explicitly designates metaphysics as the science of transcendentals, while articulating their points of convergence and divergence. The rationale for selecting these three philosophers lies in the fact that Avicenna is the primary source of issues related to transcendentals, Aquinas introduced new issues in addition to Avicennian themes, and Scotus was the first to explicitly designate metaphysics as the science of transcendentals.

Despite differences regarding the nature of transcendental concepts, they can be provisionally defined here as concepts that transcend Aristotle's ten categories or, and thus can be predicated of all categories. For instance, "unity" can be predicated of substance, as in "substance is one," or of quantity, as in "quantity is one," and so forth. As will become clearer, each philosopher's view on the role of transcendental concepts in philosophy depends on their stance on three issues rooted in Aristotle's metaphysics: the subject matter of metaphysics, the relationship between the attributes and accidents of the subject and the subject itself, and the manner of universality of transcendental concepts, both conceptually and in terms of their referents. This article will demonstrate how Avicenna's conception of the subject and issues of metaphysics, his views on concepts that are primarily impressed in the mind, and the issues and responses he raises concerning these concepts served as the foundation for the perspectives of Thomas Aquinas and Duns Scotus. It will also show how each of these philosophers expanded upon Avicenna's views. By designating "being qua being" as the subject of metaphysics and establishing the primacy of concepts that became known in the Middle Ages as transcendental concepts, Avicenna took the most significant step toward formulating a philosophy grounded in transcendental concepts, which can thus be regarded as a form of transcendental philosophy. It has been noted that Avicenna "laid the foundation for the Scholastic doctrine of the four transcendentals, commonly referred to as *ens*, *unum*, *bonum*, and *verum*" (Janssens 2003: 52).

Avicenna's designation of "being qua being" as the subject of metaphysics and his critique of a theological conception of metaphysics were accepted by Thomas Aquinas (albeit with slight differences) and served as the starting point for Duns Scotus's transformation of metaphysics into the science of transcendentals. By introducing the notion of "primarily impressed concepts", Avicenna was the first to draw attention to the role of this class of concepts in human thought. Aquinas and Scotus accepted this primacy and raised new issues concerning these concepts. By synthesizing these issues, we can develop a general framework for Scholastic transcendental philosophy. Since a philosopher's conception of the subject of metaphysics shapes their understanding of metaphysical issues and concepts, we will first address the views of the philosophers under discussion regarding the subject of metaphysics, where we will also explore how Scotus transformed metaphysics into the science of transcendentals. In the second section of the article, we will elucidate the definitions provided for transcendentals. Subsequently, we will discuss the primacy of these concepts and the significance of establishing this primacy. Since the primacy of transcendental concepts is tied to their universality, we will examine various views concerning this universality (conceptual univocity and analogy). In the final section, we will address the methods by which the externality of these concepts is demonstrated.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

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



ملاحظات در باب مفاهیم استعلایی مدرسی: در پرتو مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس

سید حمید طالبزاده^۱ | علی رضا عطارزاده^۲

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

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: ali_attarzadeh@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

دسته‌ای از مفاهیم هست که در محور تفکر مابعدالطبیعی قرار دارند و موضوع و محمول عموم قضایای مابعدالطبیعی را تشکیل می‌دهند. چنین نیست که محوریت این مفاهیم مابعدالطبیعی، که در فلسفه اسلامی (متأخر) «معقول ثانی» (فلسفی)، و در فلسفه مدرسی «مفاهیم استعلایی» نامیده می‌شوند، از ابتدای تاریخ مابعدالطبیعه تشخیص داده شده باشد. بلکه این محوریت‌یابی مبتنی بر شرایطی بوده که در مابعدالطبیعه ابن سینا رقم خورده است، و فیلسوفان مدرسی با تکیه بر ابداعات ابن سینا مباحث ناظر به این مفاهیم را بسط داده‌اند و نهایتاً دوازده اسکوتوس کل مابعدالطبیعه را علم استعلایی دانسته و اجزای مابعدالطبیعه را بر پایه تلقی خویش از مفاهیم استعلایی بنا کرده است. در این مقاله با نظر به مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی، اسکوتوس، و تأکید بر اشتراکات فکری آن‌ها می‌کوشیم تا به طرح چارچوبی عام برای فلسفه استعلایی مدرسی نزدیک شویم. سبب انتخاب این سه فیلسوف این است که ابن سینا منبع اصلی مسائل مرتبط با استعلایی‌هاست، آکوئینی علاوه بر مسائل سینوی مسائلی جدید مطرح ساخته است، و اسکوتوس نخستین بار به صراحت کل مابعدالطبیعه را علم استعلایی نامیده است. در این مقاله، نشان داده خواهد شد که (۱) چگونه تلقی خاص بوعلی از مابعدالطبیعه شرایط محوریت‌یابی این مفاهیم را فراهم آورد و (۲) دیدگاه هر یک از این سه فیلسوف در باب چیستی مفاهیم استعلایی چیست و (۳) چرا و به چه شیوه اینان خارجیت و نحوه خارجیت این مفاهیم را نشان می‌دهند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۰۳-۲۲۳)

تاریخ دریافت:

۰۶ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۶ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

فلسفه استعلایی، فلسفه مدرسی، مابعدالطبیعه، مفهوم استعلایی، معقول ثانی، مفاهیم نخستین

واژه‌های کلیدی:

استناد: طالبزاده، سید حمید و عطارزاده، علی رضا (۱۴۰۴). ملاحظات در باب مفاهیم استعلایی مدرسی: در پرتو مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس. فلسفه، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۲۰۳-۲۲۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.401203.1006945>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

تعبیر فلسفه استعلایی با نام ایمانوئل کانت گره خورده است، اما توصیف فلسفه به استعلایی اختصاص به کانت ندارد و سابقه‌ای پیش از او دارد. از این رو، گاهی گفته‌اند فلسفه استعلایی بر سه قسم است: ۱) عینی-مابعدالطبیعی، که مراد مابعدالطبیعه‌ای است که در فلسفه مدرسی خصوصاً نزد آکوئینی و اسکوتوس بر پایه مفاهیم استعلایی استوار است؛ ۲) سوپزکتیو-معرفتی، که مراد فلسفه ولف و بامگارتن است؛ ۳) صوری-منطقی، که مراد فلسفه استعلایی کانت است (Surzyn, 2013: 66). ما در این مقاله از نسبت این سه نوع بحث نمی‌کنیم. بلکه می‌کوشیم با نظر به مابعدالطبیعه ابن سینا، به‌عنوان منبع مباحث اصلی ناظر به استعلایی‌ها در فلسفه مدرسی، مابعدالطبیعه توماس آکوئینی، که مسائل فلسفه استعلایی را صریحاً مطرح می‌کند، و اسکوتوس، که مابعدالطبیعه را صریحاً علم استعلایی می‌نامد، و بیان وجوه اشتراک و اختلاف آنها، چارچوبی عام برای آنچه به فلسفه استعلایی مدرسی موسوم است، عرضه کنیم.^۱

به‌رغم اختلاف‌هایی که درباره چستی مفاهیم استعلایی وجود دارد، در اینجا اجمالاً می‌توان آن‌ها را مفاهیمی معرفی کرد که از مقولات دهگانه ارسطویی فراتر می‌روند، یا به‌تعبیری، استعلا می‌یابند، و به همین دلیل بر همه مقولات حمل‌پذیرند؛ مثلاً واحد را می‌توان هم بر جوهر حمل کرد و گفت جوهر واحد است، هم می‌توان بر کمیت حمل کرد و گفت کمیت واحد است و غیر ذلک. دیدگاه هر فیلسوفی درباره جایگاه مفاهیم استعلایی در فلسفه، به دیدگاه او در باب سه مسأله‌ای وابسته است که در مابعدالطبیعه ارسطو ریشه دارد؛ یعنی مسأله موضوع مابعدالطبیعه، نسبت احوال و عوارض موضوع با موضوع، و نحوه عمومیت مفاهیم استعلایی هم از حیث مفهومی و هم از حیث مصداقی. در این مقاله نشان خواهیم داد که چگونه تلقی ابن سینا از موضوع و مسائل مابعدالطبیعه، دیدگاه او درباره مفاهیمی که به‌نحو نخستین در نفس مرتسم می‌شوند و مسائل و پاسخ‌هایی که درباره این مفاهیم مطرح می‌سازد، مبنای دیدگاه‌های توماس آکوئینی و اسکوتوس شد؛ نیز نشان خواهیم داد که هر یک از این فیلسوفان دیدگاه‌های بوعلی را چگونه بسط دادند. ابن سینا با تعیین موجود بماهو موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه و اثبات اولویت مفهومی که در قرون وسطی به مفاهیم استعلایی معروف شدند مهم‌ترین گام را به سوی

۱. به تبع اتین ژیلسون، پژوهشگران فلسفه مسیحی قرون وسطی این پرسش را مطرح ساخته‌اند که فلسفه در قرون وسطی به چه معناست. یان ارتسن، در مقام پاسخ به این پرسش کوشیده است تا نشان دهد که کل فلسفه قرون وسطی را می‌توان فلسفه استعلایی نامید. وی دیدگاه خویش را در مقابل سه دیدگاه دیگر، یعنی فلسفه قرون وسطی به‌عنوان فلسفه مسیحی (ژیلسون)، به‌عنوان فلسفه دین، به‌عنوان طریق زندگی (آلن دو لیبرا)، به‌عنوان فلسفه زبان و منطق (آنتونی کتی)، قرار می‌دهد. ما در مقام داوری بین این تفاسیر نیستیم. بلکه صرفاً می‌خواهیم مسائل و مضامین عمده ناظر به مفاهیم استعلایی در فلسفه مدرسی (نه کل قرون وسطی) را با نظر به سه فیلسوفی که پایه‌گذار آرا متفکران بعدی مدرسی‌اند شرح کنیم (Aertsen, 1996: 15-17).

طرح مابعدالطبیعه‌ای برداشت که بر بنیاد مفاهیم استعلایی قرار دارد و لذا می‌توان آن را نوعی فلسفه استعلایی نامید. گفته‌اند که ابن سینا «پایه و اساس آموزه مدرسی چهار استعلایی را که معمولاً ens (موجود^۱)، unum (واحد^۲)، bonum (خیر^۳) و verum (حقیقی^۴) خوانده می‌شود شکل داد» (Janssens 2003: 52). تعیین موجود بماهو موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه، مقبول توماس آکوئینی (هرچند با اندکی تفاوت) واقع شد و برای اسکوتوس آغازگاه تبدیل مابعدالطبیعه به علم استعلایی گردید. بوعلی با طرح مفاهیم اولیه‌الارتسام (موجود، شیء، ضروری، وحدت و غیرذلک) نخستین بار به جایگاه این دسته از مفاهیم در تفکر انسان توجه داد؛ آکوئینی و اسکوتوس این اولویت را پذیرفتند و مسائلی جدید درباره آن‌ها مطرح ساختند؛ با کنار هم قرار دادن این مسائل می‌توانیم چارچوبی عام برای فلسفه استعلایی مدرسی مطرح سازیم. چون تلقی فیلسوف از موضوع مابعدالطبیعه، تلقی او از مسائل و مفاهیم مابعدالطبیعی را شکل می‌دهد نخست به دیدگاه‌های فیلسوفان مورد بحث درباره موضوع مابعدالطبیعه خواهیم پرداخت، و بحث خواهیم کرد از نحوه‌ای که اسکوتوس مابعدالطبیعه را به علم استعلایی مبدل ساخت. سپس در بخش دوم مقاله تعاریف ارائه‌شده برای استعلایی‌ها را شرح خواهیم کرد، آنگاه به بحث از اولویت این مفاهیم و اهمیت اثبات این اولویت خواهیم پرداخت و چون اولویت مفاهیم استعلایی به عمومیت آن‌ها گره خورده است در باب آراء مختلف ناظر به آن (اشتراک معنوی و تشابه) بحث خواهیم کرد؛ در بخش پایانی نیز شیوه‌هایی را که خارجیت این مفاهیم اثبات می‌شود مطرح خواهیم کرد.

۲. موضوع مابعدالطبیعه و تبدیل آن به علم استعلایی نزد اسکوتوس

ارسطو در *مابعدالطبیعه* به چهار نحو به بیان موضوع مابعدالطبیعه پرداخته است: ۱. موجود بماهو موجود: در گاما (۲۰ الف ۱۰۰۳) ۲. علل و مبادی نخستین، در آلفای کبیر ۳. الهیات یا علم علل نخستین مجرد از ماده و ثابت، در اپسیلون و کاپا. ۴. جوهرشناسی، در زتا (۱۰ الف ۱۰۲۸). نوع پاسخ فیلسوفان مدرسی (در مورد بحث ما، آکوئینی، اسکوتوس) مبتنی بر تحلیل ابن سینا از این مسأله است.

ابن سینا بحث از موضوع مابعدالطبیعه را در دو مقام سلبی و ایجابی، به ترتیب در فصل اول و دوم *الهیات ثنفا*، برگزار کرده است. در مقام سلبی بحث، وی این دو نظر را که موضوع مابعدالطبیعه خدا و اسباب قصوی باشد نقد می‌کند. استدلال بوعلی بر اینکه خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست، مشتمل بر دو مقدمه است: ۱- وجود خدا در مابعدالطبیعه مسلم گرفته نمی‌شود، ۲- وجود موضوع هر علمی در آن علم مسلم گرفته می‌شود و سپس در آن علم از

1. being
2. one
3. good
4. true

عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود، پس خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست. سپس بوعلی بر مقدمه نخست (وجود خدا در مابعدالطبیعه مسلم گرفته نمی‌شود) به تفصیل استدلال می‌کند. (۱) اگر وجود خدا در مابعدالطبیعه مسلم باشد، از دو حال بیرون نیست، یا (الف) مسأله علم دیگری است یا (ب) مسأله علم دیگری نیست. (۲) با شمارش علوم مختلف معلوم می‌شود که خدا مسأله علم دیگری نیست؛ در هیچ یک از اخلاق و سیاست، طبیعیات، ریاضیات و منطق از خدا بحث نمی‌شود. (۳) اگر در هیچ علمی مسأله واقع نمی‌شود و در عین حال موضوع مابعدالطبیعه است به سبب یکی از این دو مطلب است: یا (الف) چون بدیهی است (یقیناً بنفسه) یا (ب) چون نمی‌توان آن را به نحو نظری اثبات کرد (مأیوساً عن بیانہ بالنظر). (۳ الف) مردود است، چراکه ما بر وجود خدا استدلال اقامه می‌کنیم، (ب) نیز باطل است چون بنا بر فرض (اینکه خدا موضوع مابعدالطبیعه است) وجودش باید مسلم باشد و حال آنکه نمی‌توان از احوال و اوصاف چیزی بحث کرد که اثبات وجودش ناممکن است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۳-۱۴). بنابراین، خدا نه موضوع مابعدالطبیعه است و نه مسأله علم دیگری. سپس بوعلی به رد این نظر که اسباب قصوی موضوع مابعدالطبیعه باشد می‌پردازد. بحث از اسباب قصوی به سه صورت فرض دارد: (۱) از آن حیث که موجودند (۲) مطلق اسباب (۳) از آن حیث که هر کدام از آنها دارای نحوه خاصی از سببیت است، مثلاً علت مادی از آن حیث که قابل است (۴) مجموع اسباب قصوی (همان: ۱۵-۱۴). فرض (۲) به دو دلیل مردود است، نخست اینکه ما در فلسفه اولی از اموری بحث می‌کنیم که از عوارض ذاتیه اسباب مطلق نیستند، مانند کلی و جزئی، قوه و فعل و غیرذلک، دوم اینکه اسباب قصوی بدیهی نیستند، و تا وجود اسباب خاص را اثبات نکرده‌ایم، نمی‌توانیم اسباب مطلق را اثبات کنیم. فرض (۳) به این دلیل مردود است که وجود هر یک از آنها مسأله این علم است. فرض (۴) بر این اساس باطل است که اجزاء یک کل و مجموعه بر خود آن کل مقدم است و لذا موضوع بودن اجزاء اولویت دارد. اما فرض (۱) که نزدیک‌تر است به نظر بوعلی و به آن راهبر می‌شود، از این رو مردود است که بحث موجود بماهو موجود مقدم است بر اسباب قصوی از آن حیث که موجودند، زیرا اسباب قصوی از آن حیث که موجودند، عوارض ذاتیه موجود بماهو موجودند.

پس از بحث سلبی در فصل نخست، بوعلی در فصل دوم به جنبه ایجابی بحث، یعنی تعیین موضوع فلسفه اولی، می‌پردازد و سه استدلال بر این مطلب اقامه می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است. استدلال نخست از این قرار است که چون یکی از اهداف فلسفه اولی تبیین مبادی علوم دیگر است، باید ابتدا موضوع علوم دیگر را بر شمریم. موضوع علم طبیعی جسم است از آن حیث که معروض حرکت و سکون است، اما از جهات دیگر نیز می‌توان از آن بحث کرد، از آن حیث که موجود است، از آن حیث که مرکب از ماده و صورت است و از آن حیث که جوهر است. موضوع علوم ریاضی نیز لحاظها و جهات مختلف مقدار است، اما از مقدار

این حیث که موجود است نیز می‌توان بحث کرد. موضوع منطبق معقول ثانی (منطقی) است، از آن حیث که ما را از معلومات به مجهولات می‌رساند، اما از معقول ثانی می‌توان از آن حیث که معقولند، از آن حیث که وجودی در عقل دارند، یا از آن حیث که جسمانی‌اند یا غیرجسمانی، بحث کرد. بنابراین، یک علم جداگانه‌ای باید باشد دربارهٔ جسم از آن حیث که موجود است، از آن حیث که مرکب از ماده و صورت است، از آن حیث که جوهر است، و نیز دربارهٔ مقدار از آن حیث که موجود است، و نیز معقول ثانی از آن حیث معقول است، جسمانی یا غیرجسمانی است، وجودی در عقل دارد (همان، ۲۰-۱۹). موضوع آن علم چه باید باشد تا همهٔ امور فوق‌الذکر بتوانند عوارض و احوال آن باشند؟ فقط «موجود» است که موضوع همهٔ این‌ها قرار بگیرد (همان، ۲۱-۲۰). استدلال دوم این است که ما با امور مشترکی سروکار داریم که در علوم مختلف به کار برده می‌شوند و در خود آن علوم از آن بحث نمی‌شود و موضوع علوم دیگر هم نیستند، مانند واحد و کثیر، علت و معلول و غیرذلک. فقط موجود بماهو موجود می‌تواند موضوع این امور مشترک باشد (همان، ۲۰). استدلال سوم این است که موجود هم تصوراً و هم تصدیقاً بدیهی است. لذا نیاز نیست موضوع فلسفه در علوم دیگر به اثبات برسد (همان، ۲۱).

آکوئینی در دیباچهٔ شرح مابعدالطبیعه، با استدلالی بر ضرورت وجود یک علم اعلی آغاز می‌کند. اگر چند چیز معطوف به یک غایت باشند، یکی از آن‌ها باید نخستین و حاکم باشد و مابقی محکوم و تابع. همهٔ علوم معطوف به یک غایتند، یعنی کمال انسان، چراکه علم میل طبیعی انسان به دانستن را برآورده می‌کنند. از این رو، علم اعلی‌یی که راهبر سایر علوم است باید عقلانی‌ترین علم باشد، یعنی علمی باشد که از معقول‌ترین چیزها بحث می‌کند. اینکه چیزی معقول باشد از سه جهت ممکن است. نخست، از جهت تقدم در ترتیب فهم. از این جهت، کامل‌ترین شناخت مربوط به شناخت علل است. پس علم اعلی آن است که علل اولی را بررسی می‌کند. دوم، از جهت کلیت. از این جهت، علمی که از عقل ناشی می‌شود مقدم است بر علمی که از حس ناشی می‌شود، زیرا عقل قوهٔ ادراک کلیات است. پس عقلانی‌ترین علم و لذا علم اعلی، آن است که از کلی‌ترین مبادی بحث می‌کند. بر این اساس، آن علمی که کلی‌ترین مبادی را بررسی می‌کند، علم کلی نامیده می‌شود. سوم، «معقول‌ترین چیزها» را می‌توان بر حسب شناخت عقلی در نظر گرفت. چون شناخت عقلی مجرد است، پس «معقول‌ترین چیزها» مجرداتند، یعنی خدا و عقول یا ملائک. بنابراین، آن علمی اعلی است که از علل اولی، کلی‌ترین مبادی و مجردات بحث می‌کند و این علم مابعدالطبیعه نامیده می‌شود (Aquinas, 1961: Prologue p 1 and 2). دلیل نام‌گذاری این علم به مابعدالطبیعه این است که «وجود و اوصافی را که بالطبع ملازم آنند بررسی می‌کند (زیرا چیزهایی که از نظم طبیعی استعلا می‌یابند با تحلیل کشف می‌شوند، چنانکه اول آنچه کمتر عام است کشف می‌شود و سپس عامتر» (Ibid: Prologue p 2). مراد از چیزهایی که از نظم طبیعی فراتر می‌روند عام‌ترین

مفاهیم، یعنی استعلایی‌ها، است. آکوئینی، همچون بوعلی، به تبع تلقی ارسطویی از ساختار هر علمی، تحلیلی سه‌وجهی از مابعدالطبیعه عرضه می‌کند. نخست، موضوع این علم وجود عام یا وجود بماهو وجود (Ibid, Bk 4, Lsn 1, Sct 532, p 217) است. دوم، مسائل این علم عواض ذاتیه‌ای است که برای موضوع اثبات می‌شود (Ibid, Lsn. 2-4). سوم، مبادی‌ای است که براهین از آن آغاز می‌شوند (Ibid, Lsn 5, Sct 589, p 237). واضح است که تلقی توماس از موضوع مابعدالطبیعه متأثر از ابن سیناست، اما مراد این دو از «وجود عام» با یکدیگر فرق می‌کند، زیرا دیدگاه وی درباره نسبت خدا با وجود عام متفاوت است (Wippel, 1990: 58-59). ابن سینا معتقد نیست که مابعدالطبیعه درباره مبادی یا علل وجود بحث می‌کند زیرا اصولاً وجود علت ندارد، اما نزد آکوئینی خدا ذیل وجود بماهو وجود نمی‌گنجد و وجود عام معلول خداست و لذا خدا نه جزئی از موضوع مابعدالطبیعه، یعنی وجود بماهو وجود، بلکه «علت وجود بماهو وجود است» (Aquinas, 1947, I-II, q. 66, a. 5 ad 4). پس بحث از خدا در مابعدالطبیعه بحث از علت و مبداء کلی موضوع آن است.

وجه همت اسکوتوس در بحث از جایگاه مابعدالطبیعه این است که نشان دهد موضوع آن چیست و از این طریق ثبات کند که چرا مابعدالطبیعه علم اعلی است. این دو بحث به این دلیل متصل به هم‌اند که مطابق تلقی ارسطویی از علم، تمایز علوم و ارتباطشان با یکدیگر به واسطه تمایز موضوعات آن‌هاست و لذا هرچه موضوع علمی شریف‌تر باشد آن علم نیز شریف‌تر است. به همین دلیل، اسکوتوس بحث خویش را با مسأله شرافت مابعدالطبیعه آغاز می‌کند. اسکوتوس با نقل این سخن مشهور ارسطو آغاز می‌کند که همه انسان‌ها بالطبع به شناخت میل دارند (یک، ۲۱ الف ۹۸۰). سپس اسکوتوس می‌افزاید که اگر همه انسان‌ها بالطبع به شناخت میل داشته باشند، آن‌ها به بالاترین علم میل دارند (Scotus, 1997-8, Prologue, n. 16, I:6). پس باید علمی را که اشرف و اعلی است شناسایی کرد. استدلال وی بر اینکه مابعدالطبیعه علم اعلی است دو مقدمه دارد. نخست اینکه اموری که شناختی‌ترند موضوع عالی‌ترین علم هستند. دوم اینکه دو نوع موجود هست که شناختی‌ترین‌اند: (۱) آنچه ابتدأ شناخته می‌شود و بدون آن چیزهای دیگر را نمی‌توان شناخت، (۲) آنچه به یقینی‌ترین نحو می‌توان شناخت. مابعدالطبیعه به هر دوی این معانی به شناختی‌ترین امور می‌پردازد. آنچه نخست شناخته می‌شود باید عام‌ترین امر در نسبت با هر آنچه هست باشد. چون فقط موجود بماهو موجود را می‌توان به هر آنچه هست حمل کرد، معلوم می‌شود که عام‌ترین و لذا شناختی‌ترین امر موجود بماهو موجود است. علاوه بر این، اوصاف عام موجود را نیز می‌توان بر هر چیزی حمل کرد؛ مثلاً می‌توان گفت هر آنچه هست، شیء است، حقیقی است، واحد است و غیره. بنابراین علمی باید باشد که به عام‌ترین محمولات موجود، یا استعلایی‌ها، پردازد و آن مابعدالطبیعه است. درباره مورد (۲) نیز، می‌گوید یقینی‌ترین چیزها علل و مبادی‌اند و هرچه این علل و مبادی مقدم‌تر باشند به نحو یقینی‌تر شناخته می‌شوند

و هر یقین دیگری از آن‌ها ناشی می‌شود. جای بررسی این علل و مبادی نیز مابعدالطبیعه است (Scotus 1997, Vol 1, p. 8).

اسکوتوس با توضیحی از کلمه *Metaphysics* که خاص خود اوست، نشان می‌دهد که خود این کلمه حاکی از استعلایی بودن مابعدالطبیعه است. *Metaphysics* مرکب از سه جزء است: *meta*، *Phy*، *ycos*. اسکوتوس بدون توضیح دربارهٔ جزء دوم، می‌گوید چون *meta* به معنای فرارفتن است و *ycos* به معنای علم، پس مابعدالطبیعه عبارت است از علمی که فراتر می‌رود، یعنی از موضوعات علوم دیگر فراتر می‌رود و از این رو باید آن را *Scientia transcendens* (علم استعلایی/ علم فرارونده) نامید (Ibid: p. 7-8). با وجود این تصریح، چنین نیست که پژوهش‌گران فلسفه قرون وسطا همیشه به این وجه اساسی از تفکر اسکوتوس توجه داده باشند (مثلاً بنگرید به کاپلستون، ۱۳۹۲: ۶۳۱-۶۵۳؛ ژیلسون، ۱۳۹۵، ۶۳۷-۶۵۰؛ Maurer 1982: 220-237؛ Gilson 2018). در این آثار هیچ توجهی به محوریت مفاهیم استعلایی در فلسفه اسکوتوس نشده است. شاید نخستین محققانی که به این مطلب توجه داده آلن والتر^۱ است که در کتاب خویش (Wolter, 1946) به شرح محوریت استعلایی‌ها در تفکر اسکوتوس پرداخته است. وی می‌گوید: «مبالغه نیست که بگوییم نظریه استعلایی‌ها صرفاً بخشی از مابعدالطبیعه او نیست، بلکه کل آن است» (Ibid: 176).

نتیجه بحث از موضوع مابعدالطبیعه این است که اگر با تعیین موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه، مسائل آن احوال موجود می‌شود، و اجزای مابعدالطبیعه منطبق بر اقسام موجود می‌گردد. نخستین تقسیم موجود، برخلاف مابعدالطبیعه ارسطویی، نه به جوهر و عرض، بلکه به ممکن و واجب (ابن سینا)، یا خالق و مخلوق (توماس) یا متناهی و نامتناهی (اسکوتوس) است. از این رو، مفاهیمی در مابعدالطبیعه خواهیم داشت که مشترک میان این دو قسم نخستین‌اند، یا پیش از تقسیم موجود به جوهر و عرض، حمل بر موجود می‌شوند، و به هر حال، از مقولات ارسطویی فراتر می‌روند؛ همین مفاهیم‌اند که فیلسوف در مابعدالطبیعه در درجه نخست با آن‌ها سروکار دارد. از همین جا، مسائل اصلی مربوط به استعلایی‌ها را می‌توانیم تشخیص دهیم. اما پیش از پرداختن به آن مسائل، باید به تدقیق در تعریف مفاهیم استعلایی بپردازیم.

۳. تعریف مفهوم استعلایی و اقسام آن

غیر از اسکوتوس، دو فیلسوف دیگر مورد نظر ما، مستقیماً به بیان تعریفی برای استعلایی‌ها نپرداخته‌اند و باید از مطاوی آثارشان تعریفی جامع به دست آورد. به دلیل عمومیت این مفاهیم، چنانکه از خود نام «استعلایی» بر می‌آید، محققان مدرن این مفاهیم را بر پایهٔ عمومیت‌شان تعریف کرده‌اند (مثلاً بنگرید به وال ۱۳۸۰: ۸۳۶؛ Owens, 1994: 118؛ Gracia, 1992: 115). اما بعضی مفاهیم

1. Allan Wolter

هستند که استعلایی‌اند اما شامل مخلوق نمی‌شوند، مانند «نامتناهی» یا «وجود ذاتی»، و بعضی از مفاهیم هستند که شامل خالق نمی‌شوند، مانند «متناهی» یا «امکان ذاتی». خصوصاً از حیث تاریخی هم نمی‌توانیم استعلایی‌ها را صرفاً بر پایهٔ عمومیت تعریف کنیم، چنانکه خواهیم دید، اسکوتوس صرفاً فرامقولی بودن و لذا عمومیت را برای استعلایی بودن کافی نمی‌داند. اکنون ابتدا به بحث از تعاریفی که از گفته‌های هر یک از فیلسوفان مورد بحث می‌توان استنباط کرد می‌پردازیم و سپس می‌کوشیم تعریفی جامع برای مفهوم استعلایی عرضه کنیم.

ابن سینا در مقام بیان سنخ مفاهیمی که در مابعدالطبیعه از آن‌ها بحث می‌شود (یعنی معقولات ثانی فلسفی) عباراتی نوشته که می‌توان از آن‌ها دیدگاه او در باب چیستی استعلایی‌ها مشخص ساخت؛

[۱] عوارض خاص موضوعی از موضوعات این علوم جرئی نیستند، و [۲] از اموری نیستند که وجودشان غیر از وجود صفات برای ذوات باشد، و [۳] همچنین از صفاتی نیستند که هر شیئی داراست. پس [۴] هر کدام از آن‌ها برای همهٔ اشیاء مشترک است، و [۵] همچنین نمی‌شود به مقوله‌ای اختصاص یابند، و [۶] ممکن نیست عوارض چیزی غیر از موجود بماهو موجود باشند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۱).

ویژگی [۱] و [۶] را می‌توان بیان یک مطلب تلقی کرد، یعنی اینکه از عوارض موجود بماهو موجودند. همچنین ویژگی [۵] در واقع بیان دلیل ویژگی [۴] است. به عبارتی چون معقولات ثانی فلسفی فرامقولی هستند و بر همهٔ مقولات حمل می‌شوند، و هر یک اشیاء نیز تحت مقوله‌ای از مقولات دهگانه واقع می‌شوند، پس آن‌ها بر همهٔ اشیاء مشترکند، یعنی بر همهٔ آن‌ها صدق می‌کنند. اما ویژگی [۳] جای بحث بیشتر دارد. مراد ابن سینا از اینکه «از صفاتی نیستند که هر شیئی داراست» چیست؟ مگر نه این است که معقولات ثانی مثلاً «وجود» را هر شیئی داراست؟ چنین می‌نماید که این ویژگی مربوط به همهٔ مسائل مابعدالطبیعه نیست و فقط قسمی از آن‌ها شامل می‌شود. بعضی از مفاهیم مابعدالطبیعی به تنهایی همهٔ اشیاء را در بر می‌گیرند، مانند وجود، شیء، وحدت و غیره، اما دسته‌ای دیگر همراه با مقابلشان شامل همهٔ اشیاء می‌شوند، نه به تنهایی، مانند واجب و ممکن، علت و معلول، و غیره. بنابراین، هنگامی که بوعلی می‌گوید «از صفاتی نیستند که هر شیئی داراست» مرادش دسته‌ای از معقولات ثانی فلسفی (به اصطلاح فیلسوفان مدرسی «استعلایی‌ها») است که بعداً اسکوتوس از آن‌ها به «استعلایی‌های منفصله» تعبیر می‌کند. پس، ویژگی [۳] و [۴] را می‌توان تکلمهٔ یکدیگر دانست. پس این شش ویژگی را می‌توان در چهار ویژگی خلاصه کرد:

۱- معقولات ثانی فلسفی از عوارض و احوال موجود بماهو موجودند.

۲- چون بر همهٔ مقولات صدق می‌کنند فرامقولی هستند و لذا بر همهٔ اشیاء صدق می‌کنند.

۳- صرفاً تحقق وصفی دارند و وجودی مستقل ندارند.

۴- یا به تنهایی شامل همه اشیا می‌شوند یا به همراه مقابل خویش.

در باب آکوئینی باید از لابه‌لای آراء او درباره مفاهیم استعلایی به استنباط تعریف او پرداخت. گفته شده که استعلایی نزد توماس عبارتند از «صفات کلی هر موجودی» (آکوئینی، ۱۴۰۲، توضیح پتر کریفت، ۲۰۹). این کلیت و عمومیت از تأکید توماس بر تساوق استعلایی‌ها با وجود ناشی می‌شود؛ وی همه‌جا به هنگام بحث از مفاهیمی مانند خیر و حقیقت ویژگی خاص آن‌ها را در تساوق‌شان با وجود می‌یابد (مثلاً 3, q. 16, a, 1; I, q. 5, a, 1; ST, I, q. 5, a, 1; I, q. 16, a, 3 و ۱۶۱). از همین رو، تعداد مفاهیم استعلایی نزد توماس، از سه فیلسوف دیگر کمتر است و منحصر در پنج مفهوم وجود، خیر، حقیقت، تمیز و زیبایی است.

اسکوتوس، تعریفی صریح از مفهوم استعلایی ارائه می‌کند: اوصاف وجود، از آن حیث که نسبتشان با تناهی و عدم‌تناهی علی‌السویه است (مانند وجود و خیر و حقیقت؛ که مفاهیمی هستند که هم بر خدا اطلاق می‌شوند و هم بر مخلوق)، و نیز اوصاف مختص به موجود نامتناهی، استعلایی هستند (ord, 8, q 1, n. 113). برخلاف تعریف توماس، و به تبع توماس، تعاریف معاصر از استعلایی‌ها، در تعریف اسکوتوس عمومیت و مساوقت شرط استعلایی بودن نیست، زیرا مفاهیمی را که اختصاص به موجود نامتناهی دارند در بر نمی‌گیرد. نکته دیگر این است که مطابق این تعریف، همچون تعاریف سابق، وجود محور باقی مفاهیم استعلایی است. غیر از «وجود» که نخستین مفهوم استعلایی و محور باقی استعلایی‌هاست، دو قسم دیگر از مفاهیم استعلایی هست.

[۲] صفاتی وجود دارد که به طور مطلق مساوق (convertibile) با موجودند، مثلاً حقیقت، خیر و مانند آن. [۳] بعضی از صفات به صورت منفصله (disiunctione) تقریر می‌شوند و صفتی را بیان می‌کنند که مساوق با موجود است، صفتی عام مانند واجب یا ممکن، بالفعل و بالقوه، و مانند آن (Lectura I 8. 109؛ به نقل از Vos, 2006: 285).

ملاک تمایزگذاری اسکوتوس میان این دو قسم، نحوه تساوق آن‌ها با وجود است. بعضی از استعلایی‌ها به تنهایی مساوق وجودند، مانند خیر و حقیقت، و بعضی دیگر همراه با مقابل‌شان مساوق با وجودند، مانند واجب و ممکن، بالقوه و بالفعل، نامتناهی و نامتناهی غیرذکر، که از آن تعبیر می‌کند به استعلایی‌های منفصله، زیرا در قالب قضایای منفصله بیان می‌شوند؛ هر موجودی یا متناهی است یا نامتناهی. نامتناهی به تنهایی مساوق با وجود نیست، بلکه همراه با مقابلش، یعنی متناهی، مساوق با وجود است.

۴. مفاهیم استعلایی به منزله مفاهیم اولی‌التصور / اولی‌الارتسام

یکی از اوصاف و همچنین یکی از نام‌هایی که مفاهیم استعلایی با آن شناخته می‌شود، «مفاهیم نخستین»^۱ است که خود معادلی است برای این سخن بوعلی که در میان مفاهیم بعضی ارتسام‌شان نخستین است، یعنی به واسطه مفهوم و تصویری دیگر در نفس مرتسم نمی‌شوند: «معانی موجود و شیء و ضروری به‌نحو نخستین در نفس ارتسام می‌یابند، و [مقصود از ارتسام نخستین] آن ارتسامی نیست که نیازمند این است به‌واسطه چیزهای دیگر جلب شود» (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۹). این نکته رکن اصلی فلسفه استعلایی مدرسی باشد و مبنایی است مشترک میان سه فیلسوف مورد بحث ما. حتی، گفته‌اند *transcendentia* را در درجه نخست به‌عنوان معادلی برای مفاهیم اولیه‌الارتسام ابن سینا (استعلایی) مطرح کرده‌اند (بنگرید به: Aertsen 2012: 86; Ingham 2004: 39). از خلال خوانش استدلال‌های آن‌ها بر ضرورت وجود این مفاهیم، می‌توانیم یکی دیگر از کارکردهای این مفاهیم را استنباط کنیم. ابن سینا استدلال می‌کند که همان‌گونه که در مورد تصدیقات باید تصدیقی داشته باشیم که به خودی خود معلوم است (یعنی اصل امتناع تناقض) و نه به واسطه تصدیقی دیگر، و الا تسلسل لازم می‌آید، در مورد تصورات نیز چنین است؛ باید تصوراتی باشد که به خودی خود، و نه به واسطه تصوراتی دیگر معلومند، و الا تسلسل لازم می‌آید (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۹-۴۰). این تصورات نخستین، تصوراتی مانند وجود، وحدت، شیء، ضروری و امکان هستند که نمی‌توان آن‌ها را از طریق احاله به مفاهیمی دیگر به دست آورد. از شیوه استدلال بوعلی می‌توانیم نتیجه بگیریم که در نظر او بدون مفاهیم استعلایی (معقولات ثانی فلسفی) هر گونه علمی ناممکن خواهد بود و امکان کسب شناخت متنی بر این مفاهیم است. بوعلی در بحث خویش به اولویت یک سنخ از مفاهیم نظر دارد، نه یک مفهوم خاص. اما توماس آکوئینی، با نظر به دیدگاه بوعلی (Aquinas, 1952: q. 1, a. 1). سعی در اثبات اولویت مطلق وجود، و سپس استنتاج سایر مفاهیم استعلایی از آن دارد.

آنچه عقل نخست عقل تصور می‌کند، به منزله شناخته‌شده‌ترین، و همه تصورات خویش را به آن احاله می‌برد، وجود است، چنانکه ابن سینا در آغاز مابعدالطبیعه خویش می‌گوید (Ibid).

در باب اولویت مفهوم وجود دو تفاوت میان دیدگاه توماس آکوئینی و ابن سینا وجود دارد. نخست، به‌زعم آکوئینی اینکه ابن سینا از تعبیر «ترتسم» (*impressio*) استفاده می‌کند، مبتنی بر نظریه وی درباره عقل فعال است. بوعلی عقل فعال را بیرون از نفس انسان و نزدیک‌ترین عقل به عالم ماده قرار داد و آن را مفیض همه معارف دانست که انسان حاصل می‌کند. در مقابل، توماس آکوئینی که منکر عقل فعال بیرونی است (بنگرید به آکوئینی، ۱۴۰۲: ۳۲۷-۳۲۹)، از اصطلاح

«تصوّر» (conceptio) استفاده می‌کند که دلالت بر یک فرایند درونی دارد (Ibid). تفاوت دوم، که برای بحث ما مهم‌تر از تفاوت نخست است، این است که برخلاف بوعلی که شیء، ضروری و واحد را هم‌ردیف وجود از مفاهیم اولیه‌الارتسام دانست، آکوئینی بر اولویت مطلق وجود تأکید می‌کند و لذا می‌کوشد تا ترتیب میان آن‌ها را مشخص سازد. دلیل آکوئینی برای اولویت مطلق مفهوم وجود این است که وجود در هر چیزی که تصوّر شود مندرج است و بدون وجود عقل هیچ چیزی را نمی‌تواند بفهمد، زیرا هر چیزی از حیث بالفعل بودنش شناخت‌پذیر است. نتیجتاً همه تصورات عقل به‌وسیله یک نوع اضافه به وجود حاصل می‌شوند. اضافه شدن به وجود به چه معناست؟ آیا به این معناست که وجود چیزی کم دارد و سپس چیزی از بیرون به آن اضافه می‌شود؟ آکوئینی سه نحوه‌ای را که ممکن است چیزی به چیزی دیگر اضافه شود متمایز می‌کند. نخست، اضافه واقعی که بیرون از ماهیت شیئی است که آن واقعیت به آن اضافه شده است، مثلاً اضافه سفیدی به جسم. این شیوه نمی‌تواند در مورد اضافه چیزی به وجود صادق باشد، زیرا غیر از وجود عدم است. دوم، اضافه از طریق تقیّد و تعین چیزی دیگر، مثلاً انسان چیزی را به حیوان اضافه می‌کند، اما نه به این معنی که در انسان واقعیتی هست که کلاً بیرون از ماهیت حیوان است، بلکه انسان قیدی برای حیوان ایجاد کرده است. از طریق تقیّد و تعین نیز ممکن نیست چیزی به وجود اضافه شود، زیرا وجود به‌واسطه مقولات تقیّد می‌یابد و آن‌ها نه عرض یا فصلی که بیرون از دایره وجود است، بلکه نحوه‌ای معین از وجود را اضافه می‌کنند. مثلاً در صورتی که خیر، به‌عنوان یکی استعلایی‌ها، چیزی را به وجود به این طریق دوم اضافه کند، لازم می‌آید که خیر یکی از مقولات عشر باشد و حال آنکه چنین نیست. سوم، اضافه چیزی از حیث مفهومی، یعنی جایی که دو چیز از حیث مفهومی متفاوتند و اضافه شدن یکی به دیگری فقط در ظرف ذهن صورت می‌گیرد. تنها این طریق است که می‌تواند چگونگی اضافه شدن مفهومی به وجود را توضیح دهد. یعنی این سخن که چیزی به وجود اضافه می‌شود، فقط بدین معناست که چیزی مفهوماً به وجود اضافه می‌شود (Ibid: q. 21, a. 1). پس، اینکه می‌گوییم استعلایی‌ها چیزی را به وجود اضافه می‌کنند، مرادمان از اضافه شدن همان اضافه‌شدنی است که در مساوقت مد نظر است. سپس، آکوئینی استنتاج مفاهیم استعلایی از وجود را با این اصل آغاز می‌کند که مفاهیم استعلایی یا فی‌نفسه به هر موجودی مربوط است یا در نسبت با چیزی دیگر. در آنجا که مفهوم فی‌نفسه به هر موجودی مربوط است، با دو قسم مفهوم مواجهیم، یا (۱) فی‌نفسه بر هر موجودی ایجاب می‌شود، یعنی مفهوم شیء، یا (۲) فی‌نفسه از هر موجود سلب می‌شود، یعنی مفهوم واحد که به تبع ارسطو آن را به موجود انقسام‌ناپذیر تعریف می‌کند. در آنجا که مفهوم در نسبت با چیزی دیگر به هر موجودی مربوط است، با دو قسم مواجهیم، یا نسبت یک موجود با موجود دیگر را می‌توان برطبق انقسام‌شان در نظر گرفت، از این حیث بر هر شیئی (۳)

مفهوم تمیز (aliquid) اطلاق می‌شود، یا موجودی را این حیث در نظر می‌گیریم که بر موجودی دیگر انطباق دارد که این نیز خود بر دو قسم است، یا منطبق با شوق است و آنچه را منطبق با شوق باشد (۴) «خیر» می‌نامند، یا منطبق با عقل است که آن را (۵) «حقیقی» می‌نامند (Ibid). اسکوتوس، به تبع بوعلی (Scotus, *Ord*, 8, q 1, n 25)، اولویت وجود را تفصیل می‌دهد و این اولویت را در دو جهت بیان می‌کند: (۱) از حیث پیدایش (۲) از حیث تکافوء (Ibid, I, d. 3, p. 1, q. 1-2). برای توضیح اولویت مفهوم وجود از حیث پیدایش چند مقدمه لازم است. نخست، فرق هست میان شناخت مغشوش از چیزی و شناخت متمایز و متعین از آن. مثلاً هنگامی که فقط نام یک چیز را می‌دانیم یا صرفاً آن را به طور کلی می‌شناسیم، شناخت ما مغشوش است. اما اگر مبادی خاص تعریف آن را بشناسیم، شناخت ما متمایز و متعین است (Ibid, q. 1, n. 72). از حیث ترتیب پیدایش، شناخت مغشوش بر شناخت متمایز مقدم است. اما در مورد مفهوم وجود چنین نیست. اسکوتوس می‌گوید شناخت مغشوش از چیزی، متفاوت است با شناخت چیزی مغشوش. لذا ممکن است چیزی مغشوش باشد اما شناخت آن مغشوش نباشد. خود وجود یک کل نامتمایز است اما شناخت آن نامتمایز و مغشوش نیست و اصولاً شناخت مغشوش از آن ممکن نیست، زیرا وجود مفهومی کاملاً بسیط است (Ibid, n. 71). بنابراین، چیزی کاملاً به‌نحو متمایز شناخته می‌شود که بسیط باشد و نتوان آن را به اجزاء آن احاله برد. اسکوتوس برای بیان اینکه وجود را نمی‌توان به اجزائی احاله برد، دو دلیل ذکر می‌کند: (۱) در صورتی می‌توان چیزی را متمایزاً تصور کرد که همهٔ امور مندرج در آن نیز تصور شوند. وجود در همهٔ مفاهیم مندرج است. لذا هیچ چیز را نمی‌توان بدون مفهوم وجود متمایزاً تصور کرد. (۲) دلیل دوم ناظر به جایگاه مابعدالطبیعه در بین علوم دیگر است. چنانکه ابن سینا نشان داد مابعدالطبیعه چون مبادی علوم دیگر را تبیین می‌کند، نخستین علم است و لذا به اموری می‌پردازد که ابتداءً و به‌نحو متمایز شناخته می‌شوند (Ibid, n. 81). وجود از حیث تکافوء نیز بر سایر مفاهیم اولویت دارد. مقصود از تکافوء مناسبت و سنخیت میان وجود و عقل است. برای اثبات این تکافوء، اسکوتوس سه دیدگاه بدیل را رد می‌کند. بنا بر یک دیدگاه خدا نخستین متعلق متکافوء عقل است. اما این دیدگاه به دو دلیل مردود است. نخست، آنچه می‌تواند نخستین متعلق متکافوء عقل باشد که «عمومیت» داشته باشد، حال آنکه خدا عمومیت ندارد؛ زیرا چیزی عمومیت دارد که بتوان آن را بر همهٔ موجودات حمل کرد. دوم، آنچه عقل را نخستین بار به حرکت در می‌آورد و به شناخت سوق می‌دهد، خدا نیست (Ibid: I, d. 3, p. 1, q. 3).

بنابر دیدگاهی دیگر که گاهی به نظر می‌رسد آکوئینی به آن قائل است (مثلاً آکوئینی ۱۴۰۲: ۳۸۴)، متعلق نخستین عقل «ماهیت شیء مادی» است. مطابق این دیدگاه، چون باید میان قوای شناختی و متعلق آن‌ها مناسبتی باشد و چون انسان مرکب از نفس و بدن است، انسان فقط

می‌تواند ماهیت موجود در ماده را از صورت‌های حسی و خیالی انتزاع کند. دو نقد به این دیدگاه وارد است. از طرفی این دیدگاه ناسازگار است با تعلیم کتاب مقدس که صریحاً می‌گوید ما در حیات اخروی خدا را خواهیم دید و ذات خدا امری است غیرمادی. اگر پاسخ داده شود که لطف خدا عقل بشری را به رؤیت ذات خدا نائل می‌کند، اسکوتوس پاسخ می‌دهد که محال است متعلق نخستین و بالطبع قوا به واسطه امری بیرونی تغییر کند. نقد دوم اسکوتوس از این قرار است که اگر متعلق نخستین عقل «ماهیت شیء مادی» باشد، مابعدالطبیعه ناممکن خواهد شد. مابعدالطبیعه فقط در صورتی ممکن است که عقل بتواند اشیاء را از حیث وجودشان که عام‌تر از ماهیت شیء مادی است، ادراک کند. در غیر این صورت، مابعدالطبیعه به عنوان علم استعلایی ممکن نخواهد بود (Ibid: n. 124). بوعلی، بر ابتدای علم بر مفاهیم نخستین تأکید کرد، اما اسکوتوس، افزون بر نکته ابن سینا، امکان مابعدالطبیعه را منوط به نخستین بودن وجود می‌کند.

۵. نحوه عمومیت مفاهیم استعلایی: اشتراک معنوی و تشابه

وجود، وحدت، شیء، ضرورت، امکان، و مانند آن، بر همه مقولات صدق می‌کنند و لذا از مقولات فراتر می‌روند و برای همه اشیا مشترک‌اند. حال مسأله این است که این عمومیت چه نوع عمومیتی است؟ پیشاپیش عمومیت جنسی این مفاهیم کنار گذاشته شده است. آیا مقصود اشتراک معنوی است یا مثلاً عمومیت تشابهی؟ ابن سینا اشتراک معنوی وجود را بدیهی دانسته و به‌رغم اینکه بارها از آن استفاده می‌کند استدلالی بر آن اقامه نمی‌کند، مگر در یک مورد.^۱ پس از اثبات اشتراک معنوی وجود باید نحوه تفاوت و اختلاف موجودات در موجود بودنشان را مورد بحث قرار داد؛ اگر وجود معنایی یکسان دارد چگونه می‌توان تفاوت‌های میان موجودات را توجیه کرد. به همین دلیل ابن سینا همواره در عباراتی که به بیان مضمون اشتراک معنوی پرداخته بلافاصله تشکیک را هم مطرح کرده است؛ «واحد به تشکیک بر معانی‌ای گفته می‌شود که در اینکه تقسیم بالفعل در آن‌ها نیست از آن حیث که هر واحدی واحد است، اشتراک دارند، اما این معنی در آن‌ها با قسمی تقدم و تأخر ایجاد می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۰۶). برای توضیح دیدگاه بوعلی در باب تشکیک، باید دو اصطلاح تشکیک را از هم متمایز کرد، در غیر این صورت ممکن است که بوعلی به خلط ذهن و عین متهم شود. گاهی تشکیک به اصطلاح منطقی‌اش به کار برده می‌شود و این در جایی است که مفهوم مشترک معنوی را از حیث صدقش بر مصادق به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ نخست، مفهوم مشترک معنوی‌ای که به طور مساوی بر مصادیقش حمل

۱. اگر وجود بر آنچه واقع می‌شود به اشتراک لفظی واقع شود، آن‌گاه این سخن ما که «شیء از دو طرف نقیضین بیرون نمی‌شود» معنایی نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۹).

می‌شود، مانند صدق کلیات خمس بر افرادشان؛ دوم، مفهوم مشترک معنوی‌ای که با تفاوت بر مصادیقش حمل می‌شود، مانند صدق مقدار بر خط و سطح که با زیادت و نقصان صدق می‌کند. قسم نخست را مشترک معنوی متواطی می‌نامند و قسم دوم را مشترک معنوی مشکک. خود تشکیک نیز یک اصطلاح منطقی دارد و یک اصطلاح فلسفی. در تشکیک به اصطلاح منطقی سخن ما درباره نحوه صدق مفهوم بر مصادیق است و در تشکیک به اصطلاح فلسفی سخن ما بر سر خود واقعیت خارجی است. هر دو قسم تشکیک در آثار بوعلی آمده است، اما عموماً تشکیک را در اصطلاح منطقی به کار می‌برد. در عبارات بالا «با قسمی تقدم و تأخر» و «بر سبیل تقدم و تأخر» اشاره به تشکیک منطقی دارد. یعنی صدق مفهوم وجود بر مصادیقش با تقدم و تأخر رخ می‌دهد. البته نزد بوعلی نحوه تفاوت صدق مفهوم بر مصادیق منحصر در تقدم و تأخر نیست و شامل استغناء و حاجت، و وجوب و امکان (همان: ۲۷۹-۲۸۰). تشکیک این مفاهیم راه را برای سخن گفتن ایجابی از خدا و طرح الهیات ایجابی می‌گشاید. به عبارتی، اشتراک معنوی وجود امکان داشتن علم واحد مابعدالطبیعه در اجزاء مختلفش را توجیه می‌کند، و تشکیک امکان داشتن الهیات را.

مسأله‌ای که توماس آکوئینی برای حل آن نظریه تشابه (analogia) خویش را مطرح می‌کرد، چگونگی امکان سخن گفتن از خدا است. چون آنچه ما بر خدا حمل می‌کنیم نباید از سخن مقولات ارسطو باشند و به اصطلاح باید استعلایی باشند، پیوندی وجود دارد میان مفاهیم استعلایی و نظریه تشابه. در واقع، مسأله این است که هنگام حمل مفاهیم استعلایی بر خدا و مخلوقات عمومیت این مفاهیم را چگونه باید فهمید. پاسخ توماس عمومیت تشابهی است. نظریه تشابه بدیلی برای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی است. وی ابتدا با چند استدلال اشتراک معنوی مفاهیمی را که هم بر خدا و هم بر مخلوق حمل می‌شوند رد می‌کند. این استدلال‌ها مبتنی بر دو مفروض‌اند، بعضی مبتنی است بر این فرض که در صورت قبول اشتراک معنوی مرز میان خالق و مخلوق برداشته می‌شود و این به همه خدانگاری می‌انجامد. مثلاً استدلال می‌کند که اگر مفاهیم را بتوان به اشتراک معنوی هم بر خدا حمل کرد و هم بر مخلوق، لازم می‌آید که میان صورتی که مخلوق دریافت می‌کند و آن صورت در خدا شباهتی باشد، اما هیچ شباهتی میان خالق و مخلوق نیست، زیرا آن صورت در مخلوق به نحو متکثر و منقسم موجود است و در خدا به نحو واحد و بسیط. بعضی دیگر مبتنی است بر این فرض که اشتراک معنوی منحصر در مفهوم متواطی است و او تصویری ندارد از مفهوم مشترک معنوی‌ای که به تشکیک بر مصادیق حمل می‌شود. مثلاً استدلال می‌کند که هر چیزی را که بتوان به اشتراک معنوی بر مصادیق مختلف حمل کرد یا باید جنس باشد یا فصل یا نوع یا عرض عام یا خاصه (یعنی کلیات خمس) و

هیچ کدام از کلیات خمس را نمی‌توان بر خدا حمل کرد (Aquinas, 1955: 144)، زیرا خدا نه جنس دارد، نه فصل، و لذا تحت نوع واقع نمی‌شود و عرض نیز ندارد چون مرکب نیست. توماس آکوئینی اشتراک لفظی را نیز رد می‌کند. استدلال‌های توماس در نقد اشتراک لفظی مبتنی بر دو مبناست، مبنای هستی‌شناختی (رابطه علیت میان خالق و مخلوق)، مثلاً هنگامی که استدلال می‌کند که اگر حمل مفهومی بر چند چیز به اشتراک لفظی باشد، آن‌گاه هیچ رابطه و ترتیبی میان این دو چیز برقرار نخواهد بود، اما میان خدا و مخلوق رابطه علیت برقرار است (Ibid)؛ و مبنای معرفت‌شناختی (امکان شناخت از خدا)، مثلاً هنگامی که استدلال می‌کند که اگر حمل مفاهیم بر خدا و مخلوق صرفاً به اشتراک لفظی باشد، آن‌گاه هرگز از شناخت مخلوق نخواهیم توانست به شناخت خالق برسیم (Ibid: 145). بدیل توماس برای اشتراک معنوی و اشتراک لفظی نظریه تشابه است که مبتنی است بر دیدگاه توماس درباره بهره‌مندی و علیت. چون ارتباط با یک چیز واحد می‌تواند به انحاء مختلف باشد، تشابه نیز بر دو قسم است. یک قسم تشابه مربوط است به رابطه اشیاء کثیر با چیزی دیگر که مقدم بر آن‌هاست. مثلاً حمل وجود بر جوهر و عرض، که یکی علت دیگری نیست. قسم دوم تشابه مربوط است به مفهومی که بر دو چیز حمل می‌شود که یکی از آن‌ها مترتب بر دیگری است، نه اینکه هر دو با چیز سومی نسبت داشته باشند. تشابهی که به نظر توماس میان مفاهیم محمول بر خدا و مخلوقات برقرار است، قسم دوم است نه قسم اول، زیرا در قسم اول تشابه باید چیزی مقدم بر طرفین تشابه وجود داشته باشد (Ibid: 147). بنابراین حمل مفاهیم استعلایی بر خدا و مخلوق حمل متشابه و برحسب تقدم و تأخر است.

اسکوتوس، در طرح مسأله اشتراک معنوی وجود و استعلایی‌ها خصوصاً به امکان الیهیات توجه دارد (Scotus, ord I, d 3, n 139). از نظر اسکوتوس، کل شناختی که می‌توان در این وضعیت متناهی بودن بشری به دست آورد مبتنی بر مفاهیم استعلایی است. مهم‌ترین انگیزه قرون وسطاییان از طرح مفاهیم استعلایی بیان چگونگی امکان سخن گفتن از خداست. به همین دلیل، به نظر اسکوتوس هر پژوهش مابعدالطبیعی‌ای منوط است به اینکه مفاهیمی که از مخلوقات به دست می‌آوریم به اشتراک معنوی بر خدا حمل شوند. مشکل اصلی‌ای که نظریه اشتراک معنوی استعلایی‌ها با آن رو به رو بوده است، خود-متناقض بودن چنین تلقی‌ای است (Dumont, 1992: 135). اگر بگوییم مفاهیم استعلایی مشترک معنوی‌اند، چون استعلایی بودن مفهوم دلالت بر فرامقولی بودن آن دارد و چون مشترک معنوی همان متواطی بودن است، در واقع گفته‌ایم مفهوم فرامقولی مقولی. این مشکل بدین سبب به وجود آمده است که عموماً قرون وسطاییان اشتراک معنوی را به متواطی منحصر کرده‌اند. مثلاً آکوئینی می‌گوید: «هر آنچه به اشتراک معنوی بر اشیاء مختلف حمل می‌شود، باید جنس، یا نوع یا فصل یا عرض عام، یا عرض خاص باشد» (Aquinas, 1955: 144). از این‌جا معلوم می‌شود که وی اشتراک معنوی را

محدود به حمل متواطی می‌داند. اگر این سخن صحیح باشد، همان‌طور که در بالا گفته شد، دیگر سخن گفتن از اشتراک معنوی مفاهیم استعلایی خودمتناقض خواهد بود. اما اسکوتوس تمایز صوری را مطرح می‌کند تا نشان دهد که می‌شود مفهومی در همه‌جا معنایی یکسان داشته باشد، اما در واقعیت میان مصادق تفاوت محفوظ بماند.

۶. خارجیت مفاهیم استعلایی: مساوقت، تشکیک و تمایز صوری

ضرورت تبیین نحوه خارجیت مفاهیم استعلایی برای فیلسوفان مدرسی از دو مسأله ناشی می‌شود. نخست اینکه اگر مفاهیم استعلایی مفاهیم اصلی‌ای باشند که مابعدالطبیعه به آن‌ها اشتغال دارد، و اگر مابعدالطبیعه بناست علمی واقعی باشد و نه علمی اعتباری، روشن است که اثبات اینکه مابعدالطبیعه علمی است واقعی در گرو تبیین خارجیت این مفاهیم خواهد بود. اما مسأله دوم، تفاوت مصادیق این مفاهیم در خالق و مخلوق است. اگر مفاهیم استعلایی همه‌جا یک معنا دارند، آیا آنگونه که توماس تذکر داده است، تمایز میان خالق و مخلوق از میان بر داشته نمی‌شود؟ پاسخ بوعلی و توماس به مسأله نخست از راه بیان مساوقت استعلایی‌ها با وجود است؛ اما در باب مسأله دوم، توماس از طریق بیان نظریه تشابه، و بوعلی از طریق نظریه اشتراک معنوی و تشکیک می‌کوشند هم نوعی وحدت معنایی برای استعلایی‌ها و هم نوعی تفاوت در مصادق را به اثبات برسانند. پاسخ اسکوتوس، به هر دو مسأله از طریق طرح «تمایز صوری» است، که از این جهت که در مقابل «مساوقت» قرار می‌گیرد برخلاف دیدگاه سینیوی است، و از این جهت که اشتراک معنوی استعلایی‌ها را حفظ می‌کند، موافق با بوعلی و در مقابل توماس است. توضیح نظریه تشابه توماس، و نظریه اشتراک معنوی بوعلی و اسکوتوس گذشت و در اینجا تکرار نمی‌شود. در این بخش فقط به اهمیت مساوقت استعلایی‌ها با وجود و نیز تشکیک سینیوی، و تمایز صوری اسکوتوس می‌پردازیم.

مساوقت مفاهیم استعلایی با وجود نزد بوعلی (مثلاً ۱۳۹۰: ۵۹، ۱۲۶) و توماس راه‌حل مسأله نخست است؛ از آن حیث که استعلایی‌ها مفهوماً غیر از وجودند، مابعدالطبیعه چیزی جدید درباره موضوع خویش، یعنی وجود، بیان می‌کند و مشتمل بر گزاره‌های همان‌گویانه نیست. از این حیث که استعلایی‌ها مصداقاً عین وجودند، مابعدالطبیعه علمی است ناظر به واقعیت، و نه علمی اعتباری. درباره مسأله دوم، بر پایه تشکیک سینیوی با اینکه وجود همه‌جا به یک معناست، اما از حیث نحوه صدق بر مصادیق تفاوت میان مصادیق برقرار است. وجود در مورد خدا و ممکنات به یک معناست، اما در مورد خدا وجودی مؤکد مطرح است و در مورد ممکنات وجودی ممکن. راه حل توماسی مفهوم

تشابه است که شرح آن گذشت. «تمایز صوری» اسکوتوس هم قرار است^۱، در عین حال که خارجیت استعلایی‌ها را اثبات می‌کند، بدیلی برای مساوقت باشد و هم اشتراک معنوی را حفظ کند. مقصود از تمایز صوری، تمایزی میان تمایز ذهنی و واقعی است؛ دو چیز از حیث صوری متمایز محسوب می‌شوند که ذهناً متفاوتند، اما در خارج عین هم نیستند (برخلاف مساوقت)، و تفاوتشان در خارج به گونه‌ای است که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد (برخلاف تمایز واقعی)؛ «با اثبات دو مفهوم دو متعلق صوری شناخته شده را اثبات می‌کنی. باری، چگونه دو متعلق صوری را می‌توان شناخت، بی‌آنکه به‌عنوان دو امر متمایز شناخته شوند» (Scotus, Ord I, q 2, n. 33 [Scotus, 2016: 54]). حال، استعلایی‌ها واقعیت‌هایی در درون شیئی واحدند که در ذهن متفاوتند، اما در خارج تفاوتشان به گونه‌ای است که از هم تفکیک ناپذیرند. بنابر «تمایز صوری» تفاوت میان مفهوم وجود در موجود متناهی و در موجود نامتناهی، تفاوت میان کامل و ناقص است (Ibid, n. 38 [Scotus, 2016: 55]). به عبارت دیگر، با اینکه وجود در همه‌جا به یک معناست، اما، همچون تشکیک سینوی، در یکجا به‌نحو کامل و نامتناهی، و در جایی دیگر به‌نحو ناقص و متناهی تحقق دارد.

۷. جمع‌بندی

در این مقاله با نظر به مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس، کوشیدیم تا به طرح چارچوبی عام برای آنچه فلسفه استعلایی مدرسی، یا فلسفه استعلایی عینی، نامیده می‌شود نزدیک شویم. در بخش دوم نشان دادیم که تبدیل مابعدالطبیعه به علم استعلایی، یعنی علمی که از استعلایی‌ها بحث می‌کند، جز با تعیین موجود بماهو موجود به‌عنوان موضوع ممکن نیست و نیز چگونه اسکوتوس با ابتنای به چرخش سینوی صریحاً کل مابعدالطبیعه را به علم استعلایی مبدل می‌کند. در بخش سوم به تعریف «استعلایی» پرداختیم و وجه تمایز دیدگاه اسکوتوس از دو دیدگاه دیگر را مورد بحث قرار دادیم. عمومیت مفاهیم استعلایی ما را به بحث از نحوه عمومیت آن‌ها ذیل اشتراک معنوی و تشابه کشاند، و از اینجا نتیجه گرفتیم که تبیین امکان الهیات مبتنی بر تلفی فیلسوف از مفاهیم استعلایی است؛ عمومیت استعلایی‌ها با اولویت آن‌ها گره خورده است و کوشیدیم نشان دهیم که چگونه نزد فیلسوفان مدرسی، امکان اندیشه به طور کلی در گرو اثبات تصورات نخستینی است که بوعلی اول بار مطرح می‌کند و مدرسی‌های مسیحی آن‌ها را استعلایی می‌نامیدند. در بخش پایانی به ضرورت بیان خارجیت استعلایی‌ها نزد فیلسوفان مدرسی پرداختیم و نشان دادیم که یکی از پایه‌های تبیین امکان مابعدالطبیعه به‌عنوان علم و به‌عنوان علمی ناظر به واقعیت، از طریق اثبات خارجیت مفاهیم استعلایی صورت می‌گیرد.

۱. البته اسکوتوس از تمایز صوری برای حل مسائل مختلفی مانند تلیث، نفس و قوای آن، نسبت جنس و فصل و غیره استفاده می‌کند. اما چون بحث ما ناظر به استعلایی‌هاست فقط به کاربرد آن در این مورد اشاره کرده‌ایم.

References

- Aertsen, Jan A. (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston: Brill.
- Aquinas, Thomas (1952). *The Disputed Questions on Truth: Questions I-IX*, trans. R. W. Mulligan, H. Regnery Company: Chicago.
- (1961). *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Trans. J. P. Rowan, Chicago: Regnery,
- (1955). *On the truth of the Catholic Faith, Summa Contra Gentiles: Book One: God*, Trans. Anton C. Pegis, Doubleday
-, (1947). *The Summa Theologica*, Trans. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
- (2023). *A Summa of the Summa*, edited and annotated by Peter Kreeft, Trans Ali Reza Attarzadeh, Tehran: Qoqnoos.
- Aristotle (1393), *Metaphysics*, tr. Sharaf-al-Din Khorasani, Tehran: Hekmat.
- Copleston, Frederick (2011). *A History of Philosophy*, vol. 2, translated by Ibrāhīm Dādjū, Tehran: 'Ilmī va Farhangī. (In Persian)
- Dumont, S. D., (1992). "Transcendental Being: Scotus and Scotists", in: *Topoi 11*, pp. 135–148.
- (1992). *Al-Mabāḥithāt*, edited and annotated by Mohsen Bīdārfar, Qom: Bīdār. (In Arabic)
- Gilson, Étienne (2016). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, translated by Rezā Gandumī Nasrābādī, Qom: Adyān va Mazāhib. (In Persian)
- Gilson, Étienne (2018). *John Duns Scotus: Introduction to his fundamental Positions*, Trans James Colbert, T&T Clark.
- Gracia, J. J. E., (1992). "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction", in *Topoi 11*, No. 2, pp. 113–120,
- Ibn Sīnā (2011). *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā*, edited and annotated by Hasan Hasanzādeh Āmulī, Qom: Būstān-e Ketāb. (In Arabic)
- Ibn Sīnā (2011). *Al-Mobāḥisāt*, edited and annotated by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar. (In Arabic)
- Janssens, J., (2003). "Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa", in: G. Guldentops / C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 31)*, pp. 41–59.
- Maurer, Armand. (1982). *Medieval Philosophy: an introduction*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 2nd ed.
- Owens, J. (1994). *An Elementary Christian Metaphysics*, University of Notre Dame Press.
- Scotus, John Duns (1997–98). *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, trans. Etkorn, Girard J., and Allan B. Wolter, The Franciscan Institute.
-, *The Ordinatio of Blessed John Duns Scotus*, trans. Peter Simpson, available on: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio.
-, (2016). *On Being and Cognition: Ordinatio 1.3*, ed and trans John van den Bercken, Fordham University Press: New York.

- Surzyn, Jacek, (2013). "Scotus' inspirations in Immanuel Kant's transcendentalism", *Folia Philosophica* 29, Edited by Piotr Laciak and Agnieszka Wesolowska, pp. 63—81.
- Wahl, Jean (2001). *Traite de Metaphysique*, translated by Yahyā Mahdavi and colleagues, Tehran: Khwārazmī. (In Persian)
- Wippel, J. F., (1990). "The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas's Metaphysics", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37, pp. 51–90.
- Wolter, A. B. (1946). *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute Publications.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Philosophy of Dialogue from a Post-Cartesian Perspective: The Confrontation of Language, Culture and Nature

Mostafa Morady Moghaddam 

Assistant Professor at Shahrood University of Technology, Shahrood, Iran. Email: mmoghaddam@shahroodut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(225-245)

Article History:

Receive Date:
25 February 2024

Revise Date:
18 November 2025

Accept Date:
27 December 2025

Published online:
09 February 2025

Abstract

The discussion on the factors that shape language -instinct or environment- has been a heated debate among researchers in recent decades, leading to the emergence of two perspectives: nativism and empiricism. This descriptive-analytical article examines and analyzes the history of discourse from the perspective of the “Mixed Game Model” and post-Cartesianism as a link between language, culture (social environment and society), and nature (genetics and instinct). Emphasizing the importance of language as a communicative and cultural tool, this article explores how it influences individuals and social identity. In this context, detailed and critical analyses of traditional and modern theories regarding language and culture are presented. The article also addresses the challenges and opportunities present in human communication in the contemporary world, highlighting the role of language in shaping human thought and behavior. In this article, language is defined within the framework of the “Mixed Game Model” and in the context of ‘discourse’, emphasizing the constructive and unpredictable nature of verbal communications. Consequently, the distinction between mind and body, which was ingrained in Cartesian thought, is now critiqued, and human interactions are situated within a more complex and broader context, entering the realm of post-Cartesianism. This article addresses the principles that shape discourse based on the perspective of the “Mixed Game Model” and the criteria that can be used to analyze discourse. Finally, after analyzing post-Cartesian concept and views on language, the factors influencing the determination of an appropriate theory of discourse are discussed, along with its application in discourse studies.

Keywords:

Principle of Probability, language games, language and society, discourse, Post-Cartesian, Mixed Game Model

Cite this article: Morady Moghaddam, M. (2025-2026). The Philosophy of Dialogue from a Post-Cartesian Perspective: The Confrontation of Language, Culture and Nature. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (225-245).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.373129.1006820>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

This paper discusses the philosophical approach to discourse from a post-Cartesian perspective, focusing on the interplay between language, culture, and essence. It emphasizes the complexity of human interaction and behavior, highlighting the significance of understanding these dynamics within the framework of the “mixed game model”. This paper suggests that this model can provide insights into the intricate relationships between language and social constructs, ultimately aiming to enhance our comprehension of communication and its implications in various contexts. The work aims to bridge theoretical concepts with practical applications in understanding human behavior and discourse.

This study outlines the significance of studying discourse through a philosophical lens, particularly in the context of the mixed game model. It emphasizes the need to understand the complexities of human interaction, which are influenced by language, culture, and social dynamics. The introduction also highlights the limitations of traditional approaches that often overlook the nuanced interplay between these elements. The main research questions are: A) How does the mixed game model enhance our understanding of discourse and communication? And B) In what ways do language and culture interact to shape human behavior and social constructs? These questions aim to guide the exploration of the intricate relationships between language, culture, and human interaction within the framework of the mixed game model.

The mixed game model enhances our understanding of discourse by framing communication as a strategic interaction where participants navigate various social and linguistic rules. This model allows for the analysis of how individuals negotiate meaning, manage conflicts, and establish relationships through dialogue. By considering the roles of intention, context, and cultural norms, the mixed game model provides a comprehensive framework for understanding the dynamics of communication beyond mere linguistic exchanges.

Language and culture interact in profound ways to shape human behavior and social constructs by influencing how individuals perceive and interpret their environments. Language serves as a vehicle for cultural expression, carrying the values, beliefs, and norms of a society. This interaction affects social identity, group dynamics, and power relations, as language can both reflect and reinforce cultural hierarchies. This paper likely discusses specific examples of how cultural contexts inform language use and, conversely, how language can shape cultural practices.

Understanding the interplay between language, culture, and discourse has significant implications for various fields. In linguistics, it can inform language teaching methodologies that consider cultural contexts. In psychology, insights from the mixed game model can enhance therapeutic practices by recognizing the role of communication in shaping individual experiences and relationships. In social sciences, this understanding can inform policy-making and community engagement strategies that acknowledge the complexities of cultural interactions and the importance of effective communication in fostering social cohesion.

In this paper, the mixed game model presents a conceptual framework that views discourse as a complex, strategic interaction among participants. This model draws on principles from game theory to illustrate how individuals engage in communication not just to exchange information, but to navigate a landscape of social dynamics, intentions, and cultural contexts. The essence of the mixed game model is that communication is inherently strategic. Participants in a conversation make choices based on their goals and the anticipated reactions of others. This means that every utterance is not merely a straightforward transmission of information; rather, it is a calculated move in a broader social game. For instance, speakers may choose their words carefully to influence the listener's response, to assert power, or to build rapport, all of which are influenced by the context of the interaction.

Moreover, the model emphasizes the role of culture and context in shaping discourse. Language is not used in a vacuum; it is deeply embedded in cultural norms and social practices. This means that the same phrase can carry different meanings depending on the cultural background of the speakers and the situational context. The mixed game model allows for an exploration of these nuances, providing insights into how misunderstandings can occur when participants have different cultural

frames of reference. The complexity of communication is a central theme in this paper. The model recognizes that conversations often involve multiple layers of meaning, where intentions, emotions, and social cues intertwine. This complexity can lead to conflicts or misinterpretations, as individuals may not always be aware of the underlying dynamics at play.

Ultimately, the mixed game model serves as a powerful analytical tool for understanding the intricacies of human interaction. It highlights the importance of considering not just the words spoken, but the strategic choices made by individuals within their cultural and social contexts. This framework has implications for various fields, suggesting that a deeper understanding of discourse can enhance practices in linguistics, psychology, and social sciences by acknowledging the multifaceted nature of communication.

Thus, this paper delves into the implications and applications of the mixed game model in understanding discourse and communication. It emphasizes how this model can be utilized to analyze various aspects of human interaction, particularly in the context of language, culture, and social dynamics. This paper discusses the theoretical foundations of the mixed game model, highlighting its roots in “game theory” and its relevance to communication studies. It underscores the importance of recognizing discourse as a strategic interaction where participants are not only conveying information but also negotiating meaning and managing relationships.

One of the key points made in this paper is the model’s ability to illuminate the complexities of communication. It provides a framework for understanding how individuals navigate social norms, cultural expectations, and personal intentions during interactions. This complexity is crucial for analyzing misunderstandings and conflicts that may arise in discourse, as different participants may interpret the same message in varied ways based on their backgrounds and contexts. Furthermore, this paper explores practical applications of the mixed game model across different fields. In linguistics, it can inform language teaching by emphasizing the role of context and culture in communication. In psychology, the model can enhance therapeutic practices by recognizing the strategic nature of dialogue in shaping individual experiences. In social sciences, it can guide policy-making and community engagement efforts by highlighting the importance of effective communication in fostering social cohesion.

Overall, this study articulates the significance of the mixed game model as a versatile tool for analyzing discourse. It encourages researchers and practitioners to consider the strategic, cultural, and contextual dimensions of communication, ultimately leading to a more nuanced understanding of human interaction.



فلسفه

۹۷۴-۲۷۱۶ شاپای الکترونیکی:

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



فلسفه گفتمان از منظر فرا-دکارت: تقابل زبان، فرهنگ و ذات

مصطفی مرادی مقدم ✉

استادیار دانشگاه صنعتی شاهرود، شاهرود، ایران. رایانامه: mmoghaddam@shahroodut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

این موضوع که چه عاملی باعث شکل‌گیری زبان می‌شود، غریزه یا محیط، در طی چند دهه اخیر بحث داغ بین محققان بوده که منجر به خلق دو دیدگاه فطری‌گرایی و تجربه‌گرایی شده است. در این مقاله به بررسی و تحلیل تاریخچه گفتمان از منظر نظریه «بازی پیچیده» و فرا-دکارت به عنوان رابطی بین زبان، فرهنگ (محیط اجتماعی و جامعه) و ذات (ژنتیک و غریزه) پرداخته شده است. این مقاله با تأکید بر اهمیت زبان به عنوان یک ابزار ارتباطی و فرهنگی، به بررسی چگونگی تأثیر آن بر هویت فردی و اجتماعی می‌پردازد. در این راستا، تحلیل‌های عمیق و انتقادی از نظریات سنتی و مدرن در زمینه زبان و فرهنگ ارائه می‌شود. همچنین به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در ارتباطات انسانی در دنیای معاصر پرداختیم و به نقش زبان در شکل‌دهی تفکر و رفتار انسان‌ها بحث شده است. در این مقاله، زبان در بافت «بازی پیچیده» و در قالب «گفتمان» تعریف شده است، که تأکید بر سازندگی و غیرقابل پیش‌بینی بودن ارتباطات کلامی دارد. بنابراین، در این مقاله تمایز ذهن و بدن که در تفکر دکارت نهادینه شده بود مورد انتقاد قرار گرفته و تعاملات انسان در قالب بافتی پیچیده‌تر و گسترده‌تر، در قالب فرا-دکارت تعریف شده است. مقاله پیش رو به این سؤال پاسخ می‌دهد که گفتمان از منظر «بازی پیچیده» بر چه اصولی مبتنی است و با چه معیاری می‌توان به بررسی صحیح آن پرداخت. در انتها، پس از تحلیل نظریه‌ها و عقاید فرا-دکارت در باب زبان، عوامل مؤثر در تعیین نظریه مناسب زبان مطرح و کاربرد آن در مطالعات گفتمان بیان شده است.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۲۵-۲۴۵)

تاریخ دریافت:

۰۶ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری:

۲۷ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۶ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی: اصول احتمال، بازی‌های کلامی، زبان و جامعه، گفتمان، فرا-دکارت، نظریه بازی پیچیده

واژه‌های کلیدی:

استناد: مرادی مقدم، مصطفی (۱۴۰۴). فلسفه گفتمان از منظر فرا-دکارت: تقابل زبان، فرهنگ و ذات. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۲۲۵-۲۴۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.373129.1006820>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

زبان، نه تنها ابزاری برای انتقال اطلاعات است، بلکه وسیله‌ای برای ابراز عواطف، احساسات و انتقال شاخص‌های فرهنگی نیز می‌باشد (Lakoff, 2016). زبان به عنوان یک ابزار چندوجهی، نقش بسیار مهمی در زندگی روزمره ما ایفا می‌کند. یادگیری زبان، از پیچیده‌ترین فعالیت‌های ذهنی بشر است. این پیچیدگی باعث شده است تا بسیاری از نظریه‌پردازان، یادگیری زبان را امری غریزی و ذاتی فرض کنند (Chomsky, 2012) که مستقل از دیگر ابعاد انسان مثل عواطف، محیط اجتماعی، فرهنگ و تجربیات است. اما این دیدگاه تک بعدی از کجا سرچشمه گرفته است؟

عواطف از زمان ارسطو به طور گسترده‌ای در غرب نادیده گرفته شد، زیرا یونانیان بر این عقیده بودند که عاطفه، عاملی اختلال‌گر است که باید حذف شود. علم تا اندازه زیادی تحت سلطه دکارت بود و او نیز بسیار تلاش می‌کرد تا ذهن را از بدن و منطق را از عاطفه دور کند. رنه دکارت، فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان فرانسوی تلاش زیادی برای یکپارچه ساختن علوم انجام داد. در همین راستا، دکارت، «معرفت یقینی» را بنا نهاد و در صدد بود تا سمت و سوی علوم انسانی را نیز مانند علم فیزیک با معرفت یقینی همسو سازد (Descartes, 1984)، به گونه‌ای که باور داشت همه امور جهان بر پایه قوانین ثابت و از پیش تعیین شده برقرار است. دکارت در فلسفه خود به دنبال یافتن اصولی قطعی و غیرقابل تردید بود. او به این نتیجه رسید که تنها چیزی که می‌تواند به عنوان مبنای مطمئن برای شناخت در نظر گرفته شود، تفکر و عقل است. به عبارت دیگر، او به اصل «من فکر می‌کنم، پس هستم» (Cogito, ergo sum) اشاره می‌کند که نشان‌دهنده این است که وجود انسان از طریق تفکر و عقل قابل اثبات است. این دیدگاه دکارت به نوعی به نقد تجربه‌گرایی و اعتماد به حواس در شناخت می‌انجامد و او را به سمت عقل‌گرایی سوق می‌دهد، جایی که عقل و تفکر به عنوان ابزارهای اصلی برای دستیابی به حقیقت و شناخت در نظر گرفته می‌شوند.

نظریه دکارت تا سال‌های زیادی مبنای علم در نظر گرفته شد. ولی تحقیقات متعددی بر سلطه نظریات دکارت خط بطلان کشید و جریان فکری بشر را وارد مرحله جدیدی از مطالعات کرد (Hunter, 1977). به عقیده برخی محققان (Syed, 2015)، دوره «تفکر جعبه سیاه» به پایان رسیده است و دیگر نمی‌توان رابطه‌ای علی و معلولی برای وقایع در نظر گرفت. تفکر جعبه سیاه در صدد است تا برای اتفاقات جهان هستی، دلایل ساده و بی‌پیرایه در نظر گیرد که بسیاری از

1. René Descartes
2. Black box thinking

محققان فرا-دکارتی^۱ آن را قبول ندارند. نگاهی اجمالی به تحقیقات صورت گرفته در حوزه فلسفه زبان، بیانگر این موضوع است که بیشتر نظریه‌ها تابع افراطی‌گرایی شده و خود را در قالب نظریه‌های جزیره‌ای و تک‌بعدی به افراد تحمیل کرده‌اند (Wardhaugh, 2006).

هم اکنون، و با توجه به پیشرفت چشم‌گیر در تکنولوژی و علوم مثل علم عصب‌شناسی، فرآیندهای غیر قابل دسترس از قبیل «فرآیندهای ذهن و بدن»، احساس، درک و انتظارات، قابل مشاهده و بررسی هستند (و بنابراین، معتبر هستند). به عقیده وایگند (Weigand, 2007): «عصب‌شناسی به ما این قدرت را داده است تا با پیچیدگی‌ها به صورت پیچیده برخورد کنیم، بدین معنی که به جهان‌های فراتر از این جهان اعتقاد داشته و همچنین به بی‌انتهای بودن ذهن و توانایی آن باور داشته باشیم.» در نتیجه، در جهانی که همه چیز خیلی سریع در حال تغییر است، ابعاد و توانایی‌های مختلف انسان با یکدیگر در تعامل‌اند. به بیانی دیگر، بشر در طول زمان دستخوش تغییرات زیست‌شناختی شده تا با رشد اجتماعی نیز هماهنگ باشد. به عنوان مثال، پیدایش زبان و فرآیندهای پیچیده شناختی باعث توسعه ذهن انسان و نظام عصبی شده است. بدیهی است که زندگی اجتماعی باعث تکامل بسیاری از توانایی‌های انسان (از قبیل نیاز به تعامل) شده است. به این فرآیند «تکامل همزمان ژن و فرهنگ» گفته می‌شود (Damasio, 2000). ژن همان ذات و فرهنگ نیز محیط و اجتماع را در بر می‌گیرد.

در همین راستا، ترنس دیکن^۲ در کتاب *گونه‌های نمادین*^۳ به بررسی چگونگی شکل‌گیری زبان و نمادها در انسان‌ها می‌پردازد (Deacon, 1998). او استدلال می‌کند که زبان به عنوان نظامی نمادین، نه تنها ابزاری برای ارتباط بلکه به عنوان سازوکاری فرهنگی و اجتماعی برای انتقال و حفظ دانش و تجربیات انسانی عمل می‌کند. دیکن بر این باور است که زبان به ما این امکان را می‌دهد که مفاهیم انتزاعی را بیان کنیم و از طریق آن، فرهنگ و هویت اجتماعی خود را شکل دهیم. او همچنین به تأثیرات زیست‌شناختی و فرهنگی بر تکامل زبان اشاره می‌کند و معتقد است که زبان به عنوان ویژگی منحصر به فرد انسانی، در تعامل با محیط زیست و فرهنگ شکل می‌گیرد.

مثال خوبی که از تقابل زبان و محیط می‌توان بیان کرد این است که در فرهنگ اسکیمویی، «برف» به چندین نوع مختلف تقسیم می‌شود که هر کدام ویژگی‌ها و کاربردهای خاص خود را دارند (Krupnik & Müller-Wille, 2010). این تقسیم‌بندی به دلیل اهمیت برف در زندگی روزمره و محیط زیست اسکیموها، به‌ویژه در زمینه شکار، حمل و نقل و ساخت و ساز، بسیار

1. Post-Cartesian
2. Terrence Deacon
3. The Symbolic Species

حیاتی است. برخی از این کلمات عبارتند از: دانه برف (qanuk)، برف تازه (nutaryuk)، برف نرم (muruaneq)، برف روی زمین نشسته (qanikkaq)، برف یخزده (kaneq)، طوفان برف (pirta) و مخزن برف (qengaruk).

این تقسیم‌بندی کلمات نشان‌دهنده این است که زبان و فرهنگ هر جامعه‌ای می‌تواند به طور عمیق تحت تأثیر محیط طبیعی آن قرار گیرد. در واقع، اسکیموها به دلیل زندگی در یک محیط برفی و سرد، نیاز به تمایز بین انواع مختلف برف دارند تا بتوانند به بهترین نحو با چالش‌های محیطی خود مقابله کنند. این مثال به خوبی نشان می‌دهد که چگونه زبان و واژگان می‌توانند منعکس‌کننده‌ی تجربیات و نیازهای خاص یک فرهنگ باشند و در نتیجه، مفهوم «تفاوت» در زبان و معنا را به تصویر می‌کشد. در اینجا، واژه‌های مختلف برای برف نه تنها به تمایز در ویژگی‌های فیزیکی آن اشاره دارند، بلکه به درک عمیق‌تر و دقیق‌تر محیط زندگی و نیازهای فرهنگی اسکیموها نیز کمک می‌کنند.

استیون پینکر^۱ نیز در کتاب «غریزه زبان»^۲ به بررسی این موضوع می‌پردازد که زبان ویژگی‌ای ذاتی و طبیعی در انسان‌هاست (Pinker, 2007). او استدلال می‌کند که انسان‌ها به طور طبیعی دارای غریزه زبان هستند که به آن‌ها این امکان را می‌دهد که زبان را به طور طبیعی و بدون آموزش رسمی یاد بگیرند. پینکر به بررسی شواهدی از زبان‌شناسی، روان‌شناسی و زیست‌شناسی می‌پردازد تا نشان دهد که زبان سازه بیولوژیکی است که در مغز انسان‌ها وجود دارد. او همچنین به تأثیرات اجتماعی و فرهنگی بر زبان اشاره می‌کند و معتقد است که زبان به عنوان ابزاری ارتباطی، در تعامل با فرهنگ و جامعه شکل می‌گیرد (Pinker, 1997).

البته محققان معروف دیگری نظیر نوام چامسکی^۳ نیز به غریزی بودن زبان اشاره کرده‌اند. نظریه «فقدان محرک»^۴ یکی از مفاهیم کلیدی در نظریه زبان‌شناسی نوام چامسکی است. این نظریه به این ایده اشاره دارد که اطلاعات زبانی که کودکان از محیط خود دریافت می‌کنند، به اندازه کافی برای یادگیری زبان به طور کامل و دقیق نیست (Chomsky, 2012). به عبارت دیگر، چامسکی معتقد است که کودکان نمی‌توانند تمام قواعد و ساختارهای زبانی را تنها از طریق تجربیات زبانی خود بیاموزند، زیرا این تجربیات معمولاً ناقص و محدود هستند. فرض کنید یک کودک به جملاتی مانند «او کتاب را خواند» و «او کتاب را می‌خواند» گوش می‌دهد. ممکن است او هرگز جملاتی مانند «او کتاب را نخوانده است» را نشنیده باشد. با این حال، کودک به طور طبیعی می‌تواند ساختار جملات منفی و زمان‌های مختلف را در زبان خود به درستی تولید

1. Steven Pinker
2. The Language Instinct
3. Noam Chomsky
4. Poverty of the Stimulus

کند. این نشان می‌دهد که کودک به‌طور غریزی قواعدی را درک می‌کند که از آنچه که از محیط خود آموخته است فراتر می‌باشد. یا بسیاری از خطاهای قواعدی که کودک در حین یادگیری زبان تولید می‌کند، قبلاً در محیط رشد او شنیده نشده است (Hartshorne, 2022). چامسکی استدلال می‌کند که این توانایی به دلیل وجود یک ساختار زبانی ذاتی در مغز انسان است که به کودک اجازه می‌دهد تا قواعد زبان را فراتر از تجربیات زبانی خود درک کند. به این ترتیب، نظریه فقدان محرک به وجود یک «دستور جهانی»^۱ اشاره دارد که به کودکان کمک می‌کند تا زبان را یاد بگیرند، حتی اگر محرک‌های زبانی در محیط آن‌ها ناکافی باشند.

در این مقاله، «زبان» به عنوان عاملی پیچیده در نظر گرفته شده است و این پیچیدگی در رویکرد فرا-دکارت و از منظر جامعه‌شناسی زبان و زبان‌شناسی زیستی قابل بحث است. در طی چند دهه اخیر، جامعه‌شناسان نسبت به مطالعه عملکرد افراد در قالب ماهیتی پویا تمایل نشان داده‌اند. بنابراین، بخش اعظم این مقاله به تعریف و شفاف‌سازی «اصول احتمال» و «بازی پیچیده» پرداخته است تا بتوان معنای پیچیدگی در گفتمان را از منظر این دو مقوله بررسی کرد و نظریه جامع و انعطاف‌پذیری را بر مبنای آن ارائه داد. هدف این مقاله، تعریف جامع و صحیح از گفتمان در نظام پیچیده و پرآشوب تعاملات کلامی است که از طریق آن می‌توان به فضای رمز آلود گفتمان، نظم و الگو بخشید. نوآوری مطالعه حاضر نیز به نوعی در قالب تعریف جدید از گفتمان بر اساس رویکرد فرادکارت قابل ارائه است. سؤالات اصلی این مطالعه عبارتند از: الف) زبان در رویکرد فرا-دکارت به چه معناست؟ ب) اصول اساسی زبان در رویکرد فرا-دکارت چیست؟ پ) این اصول چگونه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؟

۲. زبان در رویکرد فرا-دکارت

وایگند (Weigand, 2007; 2010) معتقد است تلاش رو به رشدی در راستای ادغام علوم مختلف در امتداد جریانی مشخص وجود دارد. در رویکرد فرادکارت، زبان در قالب «گفتمان» تعریف شده است. وایگند گفتمان را به عنوان پدیده‌ای ارتباطی پیچیده تعریف می‌کند که فراتر از تبادل جملات یا عبارات است. او بر ماهیت تعاملی و پویا بودن گفتمان تأکید می‌کند و آن را به عنوان شکلی از عمل اجتماعی می‌بیند که تحت تأثیر اقدامات و واکنش‌های شرکت‌کنندگان شکل می‌گیرد. رویکرد وایگند به گفتمان بر اساس نظریات او مبتنی است که فرض می‌کند ارتباط انسانی مشابه بازی‌ای پیچیده‌ای است که عناصر «همکاری و رقابت» را دربرمی‌گیرد. در نظر وایگند، گفتمان به عنوان شکلی از مذاکره دیده می‌شود که در آن شرکت‌کنندگان هدف‌های

ارتباطی خود را دنبال می‌کنند و در عین حال به اهداف و اقدامات دیگران نیز توجه می‌کنند. تعریف وایگند از گفتمان چندوجهی است و ابعاد زبانی، شناختی و اجتماعی ارتباط را در بر می‌گیرد. او استدلال می‌کند که برای درک کامل گفتمان، باید به تعامل بین استفاده از زبان، نیت‌ها و اقدامات گویندگان و زمینه‌ای که ارتباط در آن صورت می‌گیرد، توجه کرد. برای درک دقیق و جزئی از تعریف او از گفتمان، می‌توان به آثار وایگند مانند گفتگو: بازی پیچیده^۱ (Weigand, 2010) یا سوء تفاهم: روش معمول^۲ (Weigand, 1999) اشاره کرد.

زبان در خلأ به وجود نیامده است و استفاده از زبان و گفتمان نیز نمی‌تواند بی‌ارتباط با جهان پیرامون باشد. در دنیای انسان‌ها، یقین وجود ندارد و همه چیز در جهانی پر آشوب و پرتلاطم در حال تغییر است. نظریه‌ها یکی پس از دیگری خلق می‌شود که برگرفته از دیدگاه‌های پیشین بوده و رویکردهای نوین را دربرمی‌گیرد. این عطش برای پیشبرد نظریه‌ها، بزرگترین انگیزه و نیروی محرک انسان است. به منظور توضیح و تحلیل منطقی پیچیدگی باید به سراغ پیچیدگی رفت. وایگند معتقد است که اشتباه دکارت در جدا دانستن ذهن و بدن است. وایگند همچنین معتقد است که جدا کردن منطق و احساس نیز نادرست است زیرا توانایی‌های انسان در یکدیگر تنیده شده است. برای تعامل مؤثر، درک حالت‌های ذهنی افراد و تأثیر آن بر گفتمان حائز اهمیت است. درک احساسات توسط افراد نقش بسزایی در مدیریت مؤثر عواطف دارد و منجر به ارتباطی مطلوب و سازنده می‌شود. آنچه که مارتینه (Martinet, 1975) از آن به عنوان «خطای روش‌شناختی^۳» یاد کرده است در حقیقت اشاره به تحریف و ناچیز جلوه دادن پیچیدگی و اسلوب نادرست در روش‌شناختی است. خطای روش‌شناختی به اشتباهات یا نقص‌هایی در استدلال یا منطق روش تحقیق اشاره دارد که می‌تواند منجر به نتایج یا تفسیرهای نادرست شود. این خطاها معمولاً از فرضیات نادرست، سوءاستفاده از روش‌های آماری، یا ساده‌سازی بیش از حد پدیده‌های پیچیده، ناشی می‌شوند.

بنابراین، در رویکرد فرا-دکارت، زبان و تعامل با دیگران شامل فعالیت‌های پیچیده‌ای است که در قالب رابطه علت و معلول نمی‌تواند گنجانده شوند و تحت تأثیر ابعاد مختلف توانایی انسان است. به عقیده ویتگنشتاین، افراد دارای عواطف، عقاید و تفکرات متفاوت هستند که همین عوامل باعث پیچیده شدن ارتباطات می‌شود. در این پیچیدگی، هر فرد به شکل متفاوتی درگیر نوعی بازی کلامی شده است. در فلسفه دکارتی، تأکید بر «مادیت^۴» است که پیروان رویکرد

1. Dialogue: The Mixed Game (2010)
2. Misunderstanding: The standard case (1999)
3. Methodological Fallacy
4. objectivity

فرا-دکارت آن را نقد و از «فردیت»^۱ به عنوان تعریفی بهتر از تفکر یاد کرده‌اند. ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1972) برای اولین بار عبارت «بازی‌های زبانی»^۲ را بیان کرد تا بتواند تعریف مناسبی از تعاملات افراد را ارائه دهد. به عقیده او، افراد در گفتمان درگیر بازی‌های کلامی می‌شوند که هر فرد نقش خاص خود را ایفا می‌کند. این جمله را می‌توان با جمله معروف ویلیام شکسپیر^۳، شاعر و نمایش‌نامه‌نویس معروف انگلیسی، مقایسه کرد: «همه عالم صحنه نمایش است و ما بازیگران آن هستیم».

نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، که در آثار او به‌ویژه در تحقیقات فلسفی مطرح شده است، به بررسی زبان به عنوان فعالیتی اجتماعی و بازی می‌پردازد. ویتگنشتاین در این نظریه بر این نکته تأکید می‌کند که معنی واژه‌ها و جملات نه تنها به ساختارهای زبانی بلکه به زمینه‌های اجتماعی و کاربردهای واقعی آن‌ها وابسته است. در اینجا چند نکته کلیدی درباره نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین آورده شده است (Wittgenstein, 1980):

الف) «زبان به عنوان بازی»: ویتگنشتاین زبان را به عنوان یک بازی می‌بیند که در آن افراد با یکدیگر تعامل می‌کنند. هر بازی دارای قواعد خاص خود است و معنی واژه‌ها و جملات در چارچوب این قواعد و در زمینه‌های خاص اجتماعی شکل می‌گیرد.

ب) «معنا و کاربرد»: به جای اینکه معنی واژه‌ها را به تعریف‌های ثابت و دقیق محدود کند، ویتگنشتاین بر این باور است که معنی به کاربردهای مختلف واژه‌ها در موقعیت‌های مختلف بستگی دارد. به عبارت دیگر، معنی یک واژه در نحوه استفاده آن در گفتگوها و تعاملات اجتماعی مشخص می‌شود.

پ) «قواعد و کنش‌های زبانی»: ویتگنشتاین تأکید می‌کند که قواعد زبان نه به عنوان قوانین سخت و ثابت، بلکه به عنوان راهنمایی برای کنش‌های زبانی در نظر گرفته می‌شوند. این قواعد به ما کمک می‌کنند تا در موقعیت‌های مختلف به درستی ارتباط برقرار کنیم.

ت) «تنوع بازی‌های زبانی»: ویتگنشتاین به وجود انواع مختلفی از بازی‌های زبانی اشاره می‌کند که هر کدام قواعد و کاربردهای خاص خود را دارند. این تنوع نشان‌دهنده این است که زبان نمی‌تواند به یک تعریف واحد محدود شود و باید در زمینه‌های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

ث) «نقد فلسفه سنتی»: نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین به نوعی نقدی بر فلسفه سنتی است که سعی در تعریف دقیق و ثابت معانی واژه‌ها دارد. او با این نظریه نشان می‌دهد

1. subjectivity
2. Language games
3. William Shakespeare

که معانی زبان به طور طبیعی و در تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرند و نمی‌توان آن‌ها را به سادگی تعریف کرد.

بازی‌های زبانی بی‌شبهت به راهبردهای نهان و «سیاست‌های کلامی» نیست (Goffman, 1956). این سیاست‌ها وابسته به شرایط بوده و از محیطی به محیط دیگر متغیر است. این که در این بازی چه فردی پیروز است مهم نیست بلکه مهم سازندگی و شکل دادن گفتمان در فضایی تعاملی است که هر فرد نقش خود را بر اساس توانایی‌های خود ایفا می‌کند.

از نظر گافمن، ارتباط افراد تحت تاثیر وجود دیگران و محیط است به گونه‌ای که فرد تلاش می‌کند بهترین تاثیر را بر محیط داشته باشد تا وجهه خوبی در میان افراد باقی گذارد. در این مرحله، عواطف، درک، انتظارات و فرهنگ پررنگ می‌شود. از طرف دیگر و در «خود مخفی»، مرحله‌ای که عاری از وجود دیگران است، فرد با وجود و نفس خود در ارتباط است، مرحله‌ای که می‌تواند جوابگوی بسیاری از رفتارهای اجتماعی افراد باشد. در این نوع تعامل، «خود واقعی» نمایان می‌شود و فرد بدون هیچ نقابی در ارتباط با نفس خویش قرار می‌گیرد. در این مرحله، منطق‌گرایی پررنگ‌تر می‌شود. به عقیده گافمن، جامعه باعث می‌شود افراد نقاب‌های متفاوتی را بر چهره بگذرانند. به بیان دیگر، در حضور دیگران، افراد نقش‌های متفاوتی را پذیرا هستند که از این به تعبیر «شبیه‌سازی» یاد شده است. شبیه‌سازی و پیچیدگی در مرکز تفکر فرا-دکارت است که اشاره به غیر قابل پیش‌بینی بودن تعاملات انسان دارد. بنابراین، در رویکرد فرا-دکارت به «سازندگی» تاکید شده است تا «تجربه‌گرایی». فرا-دکارت‌ها همچنین نظریات چامسکی مبنی بر محدود کردن جملات به «قانون بازگشتی^۱» را «فروکاست‌گرایی^۲» نامیده و معتقدند در گفتمان، فروکاست‌گرایی غیرمنطقی است و نمی‌تواند مبنای عاقلانه‌ای برای تعاملات انسان به عنوان موجودی کل‌نگر باشد (Seemann, 2011). کل‌نگری به درک، تجربیات، عواطف، هدف و تاثیر جامعه بر فرد اشاره دارد.

در نتیجه، زبان در فرا-دکارت به معنای زبان در قالب گفتمان و سازندگی است. انسان‌ها در تعامل با یکدیگر و برخوردار از عواطف، انتظارات و فرهنگ متفاوت، گفتمان را شکل می‌دهند. هر فرد نقش خاصی در گفتمان بازی می‌کند که کارگردان این نقش، خود درونی و خود بیرونی است. در همین راستا، ترنر (Turner, 2008) تحت عنوان جامعه‌شناسی بدن به دو نظریه متمایز اشاره می‌کند و از آن‌ها به عنوان نظریه‌های پدیدارشناسی^۳ و سازنده‌گرایی اجتماعی^۴ یاد کرده است. در پدیدارشناسی و سازنده‌گرایی، ترنر در حقیقت به شکل‌گیری انسان در طی تعاملات

1. recursive rules
2. reductionism
3. Phenomenological
4. social constructionist

روزانه اشاره می‌کند که دقیقاً با رویکرد فرا-دکارت همخوانی دارد و هم فرا-دکارت و پدیدارشناسی هر دو به شکل‌گیری ارتباط در طی گفتمان تأکید دارند. بنابراین، پدیدارشناسی نقطه مقابل دوگانگی ذهن و بدن است که در آن بدن نقش منفعل و کم‌اهمیتی دارد. در نظریه پدیدارشناسی، ارتباط و تعامل بین بدن، تجربه و هویت حائز اهمیت می‌باشد.

در این بخش به بررسی نقش و اهمیت زبان در فلسفه و تفکر فرا-دکارتی پرداخته شد. این بخش به تحلیل چگونگی تأثیر زبان بر فرآیندهای شناختی و ارتباطی پرداخته و نشان داد که زبان نه تنها وسیله‌ای برای بیان افکار و احساسات است، بلکه به عنوان ساختاری بنیادی در شکل‌گیری تفکر و درک ما از واقعیت عمل می‌کند. همچنین، این بخش به بررسی ارتباط بین زبان و فرهنگ، و چگونگی تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر پرداخته است. در نهایت، تأکید بر این بود که زبان به عنوان ابزاری شناختی، می‌تواند به درک عمیق‌تری از مفاهیم فلسفی و اجتماعی کمک کند و نقش کلیدی در شکل‌دهی به تفکر انسانی ایفا نماید.

۳. اصول فرا-دکارت

۳.۱. اصول احتمال^۱

در این جهان فرصت‌ها و تغییرات، انسان توانایی‌های فوق‌العاده‌ای را از طریق تحولات ژنتیکی تحت تاثیر قانون بقای اصلح^۲ کسب کرده است. این تحولات منجر به آشفتگی نشده است بلکه انسان توانسته گام به گام با تحولات فرهنگی رشد کند و با پیچیدگی مبارزه کند. در گفتمان هر اتفاقی ممکن است رخ دهد. افراد ابتدا پیچیدگی‌ها را با قوانین می‌سنجند، ولی در گفتمان شرایطی پیش می‌آید که باید پا را فراتر از قوانین گذاشت و به شانس روی آورد. بنابراین، افراد بر اساس اصول احتمال عمل می‌کنند. اصول احتمال برای اولین بار توسط وایگند (Weigand, 2007) بیان شد که اشاره به دگرگونی و غیرقابل پیش بینی بودن گفتمان دارد. نظریه‌ای که در صدد است تا پدیده زندگی را به درستی شرح دهد باید رو به بی‌انتهایی بیاورد و محدود به تعدادی قوانین مشخص نباشد. به عقیده سابمون (Simon, 1962)، پیچیدگی نتیجه جمع شدن اعضاء و به وجود آوردن کل نیست بلکه پیچیدگی بزرگتر از ترکیب اجزاء است. شرح «بازی پیچیده» در نظریه‌ای کلی به معنای لحاظ کردن تمامیت پیچیده به عنوان سلسله مراتبی از زیرمجموعه‌های مرتبط است که در میان آن‌ها توانایی‌های انسان مثل صحبت کردن، درک، احساس و تفکر حائز اهمیت هستند. اگرچه برخی اصول راهنما وجود دارند که افراد در گفتمان آن‌ها را رعایت می‌کنند، ولی در عمل آزاد هستند تا از این قواعد سرپیچی یا پیروی کنند. این

1. Principles of Probability
2. survival of the fittest

فرد است که تصمیم می‌گیرد در فرآیند گفتمان چگونه پیش رود ولی هر اصل و قانونی که استفاده می‌شود بر اساس اصول احتمال است زیرا فرد در پیچیدگی گفتمان از نظام‌های کلی استفاده می‌کند و وقتی نظام‌های کلی جوابگوی نیازهای خاص نیستند فرد پا را فراتر از قوانین و قواعد می‌گذارد و از طریق استنباط‌های فردی (اصول احتمال) در پی کشف ارتباطات و فهم است (Wilson, 2004). تمام این روش‌ها، قوانین، راهبردها و استنباط‌های فردی در گفتمان استفاده می‌شود و اساس آن «اصول احتمال» است.

۲.۳. نظریه بازی پیچیده^۱

در رویکرد فرادکارت به این نتیجه رسیدیم که زبان به معنای ترکیب کلمات و جملات نیست که بتوان آن را در قالب اصول قابل مشاهده و ثابت بیان کرد. «علم جدید» با موجودات زنده سروکار دارد و در صدد است تا رفتار و فعالیت‌های این ماهیت پویا را از طریق مشاهدات مشخص توصیف کند. هر آنچه که انسان انجام می‌دهد از توانایی‌های او سرچشمه می‌گیرد که این توانایی‌ها به مثابه فیلتری قدرتمند در غربال کردن آنچه که وارد ذهن می‌شود عمل می‌کنند. بنابراین، هر فرد بر اساس نوع تفکر و نگرشی که به جهان دارد به محیط نگاه می‌کند. هر فرد در تعامل با محیط و فرهنگی که در آن رشد می‌کند و ژن‌هایی که بر رفتار اجتماعی تأثیر می‌گذارد شکل می‌گیرد. این «جامعه‌شناسی زیستی» پایه و اساس تمام نظریه‌های رفتار انسان است. ماهیت انسان فقط از طریق تحولات ژنتیک شکل نمی‌گیرد. زیست‌شناسی اجتماعی، نظریه داروین را از طریق بیان ویژگی اصلی هم‌تکاملی ژن، ذهن و فرهنگ توسعه داد. بر طبق گفته ویلسون (Wilson, 2004)، هر فرد در تعامل با محیط شکل می‌گیرد و مهمترین عامل، فرهنگ و ژن‌هایی است که رفتار اجتماعی را شکل می‌دهد. در نتیجه، سؤال اصلی این نیست که آیا رفتار اجتماعی تحت تأثیر ژنتیک است یا نه بلکه این سؤال مد نظر است که تا چه مقدار این رفتار تحت تأثیر فرهنگ است. این سؤال در راستای نظر سایمون (Simon, 1983) است که بیان می‌کند ویژگی‌های ژنتیکی پایه و اساس تحولات اجتماعی حقیقی است. به بیان دیگر، بقای اصلح، ریشه در تحولات اجتماعی وابسته به ژن دارد. فرهنگ، ریشه‌ای ژنتیکی دارد و در قالب «آمادگی ژنتیکی» یا «یادگیری مهیا شده» بیان می‌شود. مفهوم آمادگی ژنتیکی به این معناست که حیوانات و انسان‌ها به صورت ذاتی مهیا هستند تا رفتارهای خاصی را فرا بگیرند و در عین حال نسبت به برخی ویژگی‌های فرهنگی بیگانه ایمن شده‌اند. در نتیجه، فرهنگ هم به عنوان قسمتی از ماهیت طبیعی انسان است و هم به عنوان محیط خارجی. ولی فقط محیط فرهنگی

نیست که باعث شکل‌دهی رفتار انسان می‌شود بلکه محیط مستقل از فرهنگ نیز تأثیر بسزایی در تحمیل برخی ملزومات بر زندگی انسان‌ها دارد (مثل ویژگی‌های ادراکی، شناختی و حسی). انسان هم موجودی فردی (خود پنهان) و هم موجودی اجتماعی (خود نمایان) است. به عنوان موجود فردی، باید نیازها و محدودیت‌های خود را بشناسد. به عنوان موجود اجتماعی، نیاز به صحبت کردن، حس کردن و درک متقابل هست تا بتوان تعامل برقرار کرد. مفهوم زبان به عنوان «نظامی از نشانه‌ها» نمی‌تواند تعریف منصفانه‌ای باشد و باید در قالب بهتری ریخته شود. زبان در چارچوب *گفتمان*، هم بر اساس ماهیت جمعی انسان است و هم به توانایی‌های فردی دیگر از قبیل درک و منطق اشاره دارد و می‌تواند جایگزین بهتری باشد.

زبان‌شناسی، علمی نیست که مطلقاً وابسته به نظام‌های قانون‌مند و منطقی باشد یا هدف آن فقط بررسی متن‌های واقعی باشد بلکه اصول زبان‌شناسی از توانایی و نیازهای افراد سرچشمه می‌گیرد. وایگند (Weigand, 2010) معتقد است که در زبان‌شناسی، بررسی تمامیت پیچیده کاربرد زبان در گفتمان نادیده گرفته شده است. بدین معنا که ترکیب راهبردهای ارتباطی متفاوت برای اهداف تعاملی کمتر مد نظر گرفته شده است. جلمن (Gell-Mann, 1994) نیز معتقد است که نظام‌های خلاق و انطباق‌پذیر، متمرکز بر شرایط پویا است و بر تغییر از وضعیت نظام‌یافته به وضعیت نامنظم و بر عکس تأکید دارد. کل، بزرگتر از جمع اعضا است و تعامل نمی‌تواند در قالب کنار هم گذاشتن اجزاء با یکدیگر باشد بلکه از ادغام عوامل مختلف در یکدیگر شکل می‌گیرد. تعاملات افراد بر اساس ادغام توانایی‌های متفاوت شکل می‌گیرد و توانایی صحبت کردن با توانایی‌های دیگر که بیشتر فکر کردن و درک است مرتبط می‌باشد.

به عنوان موجودات زنده این موضوع مهم است که وجود انسان فقط به خاطر بودن یا فکر کردن نیست بلکه انسان‌ها نیازها، اهداف، احساس و علایقی دارند که به دیگر انسان‌ها نیز وابسته است. وجود انسان‌های دیگر، نیروی محرک حرکات و رفتار انسان است. وجود همین اهداف و علایق، پایه و اساس کل است که در طی رفتارهای گفتمانی اتفاق می‌افتد. اگر انسان‌ها موجوداتی اجتماعی هستند، بنابراین رفتارهای ارتباطی آن‌ها نیز در قالب گفتمان شکل می‌گیرد. الگویی یکسان برای تعامل وجود ندارد و معنا، احساس و درک برای هر فرد متفاوت است و در جریان گفتمان به وقوع می‌پیوندد.

در «بازی پیچیده» گفتمان، انطباق به معنای تنظیم پیچیدگی از طریق توجه کردن است. ابتدا تمرکز بر یافتن اصول و قوانین جهان‌شمول و یکپارچه است و سپس تمرکز بر شرایط خاص است که بر استنباط‌های فردی و موارد خاص تأکید می‌کند. پیچیدگی به معنای هرج و مرج نیست بلکه پیچیدگی به معنای ترکیب نظم و بی‌نظمی، ترکیب قوانین و احتمال، تعمیم‌پذیری و فردگرایی است. در این «بازی پیچیده» نیاز است تا فرد بین نظم و بی‌نظمی در حرکت باشد و از

قوانین و الگوها تا جایی که تأثیرگذارند استفاده شود و وقتی این قوانین و الگوها با محدودیت روبرو می‌شوند، فراتر از این الگوها باید قدم نهاد تا انطباق صورت گیرد.

نظریه «بازی پیچیده» بی‌شبهت به مکتب کوبیسم^۱ نیست. در این مکتب هنری، که پایه و اساس آن را پابلو پیکاسو^۲ بنا نهاد تأکید بر رها شدن انسان از قراردادهای مرسوم است (Green, 2009) که رویکرد فرا-دکارت نیز به آن اعتقاد دارد. در مکتب کوبیسم، «ابهام» و «چندبعدی بودن» ارج نهاده می‌شود و از قابل پیش‌بینی و تک‌بعدی بودن اجتناب می‌شود. بنابراین، مانند معتقدان به نظریه «بازی پیچیده»، کوبیست‌هایی مانند پیکاسو و براک^۳ به «امپرسیونیسم»^۴، حس و دگرگونی معتقد بودند.

بازی زندگی، بازی پیچیده‌ای است که مهره‌های آن توانایی‌ها و نیازهای انسان است. هر شخص نسبت به درکی که از جهان دارد به حضور دیگران واکنش نشان می‌دهد و برای او واقعیت چیزی نیست جز افکار او و هر آنچه که او می‌خواهد اتفاق بیفتد. انتظارات افراد نیز شامل این موضوع می‌شود و هر فرد در صدد است چیزهایی را بشنود که در حیطه انتظارات او هستند و غیر از آن را نمی‌پذیرد یا به سختی می‌پذیرد. اعتقادات، علایق و احساسات نه تنها معیاری برای فعالیت افراد هستند بلکه اساس، رفتار پیچیده انسان نیز هست. علایق همچنین باعث شکل‌دهی رفتار و دانش افراد نیز می‌شود.

هرآنچه در بالا ذکر شد اساس نظریه «بازی پیچیده» را شکل می‌دهد: اساسی که بر «اصول احتمال» در کنار قوانین و مقررات کلی مبتنی است. بنابراین، نظریه «بازی پیچیده» بر طبیعت زبان که همان ماهیت اجتماعی و تعاملی بودن است متمرکز است. بازی پیچیده در صدد نیست تا بین توانش^۵ و عملکرد^۶ تمایز ایجاد کند بلکه توانش را در دل اجرا گنجانده است که به معنای ماهیت تغییرپذیری و نظم نسبی است. نظریه «بازی پیچیده» عملکرد را در بافت «اصول احتمال» خلاصه می‌کند.

برای بیان بهتر نظریه بازی پیچیده، می‌توان به دیدگاه‌های پساساختارگرایانی مانند ژاک دریدا^۷ اشاره کرد که تأثیرات عمیقی بر زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی داشته‌اند. دریدا و دیگر پساساختارگرایان معتقدند که تلاش برای ایجاد مدل‌های دقیق و پیش‌بینی‌های قابل اعتماد، نادیده گرفتن پیچیدگی‌های ذاتی زبان و معنا است (Nuyen, 1989). این بدان معناست که در

-
1. Cubism
 2. Pablo Picasso
 3. George Braque
 4. Impressionism
 5. competence
 6. performance
 7. Jacques Derrida

حالی که نظریه‌های علمی و ریاضی به دنبال ثبات و پیش‌بینی هستند، زبان و معنا به طور طبیعی متغیر و غیرقابل پیش‌بینی هستند. این تضاد می‌تواند به چالش‌هایی در فهم و تفسیر متون و معانی منجر شود، زیرا هر تلاشی برای تثبیت معنا ممکن است با واقعیت‌های پیچیده و متغیر زبان در تضاد باشد.

دریدا معتقد است که معنا هرگز به طور کامل و فوری در دسترس نیست و همواره در حال تأخیر است. به عبارت دیگر، هر واژه یا نشانه‌ای به معنای خود وابسته به واژه‌ها و نشانه‌های دیگر است و این وابستگی باعث می‌شود که معنا همواره در حال تغییر و ناپایدار باشد. این تأخیر در معنا به این معناست که ما هرگز نمی‌توانیم به تعریفی ثابت و نهایی از یک واژه یا مفهوم دست یابیم.

با این وجود، تاکنون نقدها و چالش‌هایی نیز برای بازی پیچیده مطرح شده است. برخی از این نقدها به عدم توانایی مدل بازی پیچیده در شبیه‌سازی شرایط واقعی زندگی اشاره دارد. برخی از مطالعات نشان داده‌اند که نظریه‌های بازی پیچیده معمولاً به عوامل فرهنگی و اجتماعی که بر تصمیم‌گیری‌های فردی تأثیر می‌گذارند، توجه کافی ندارند. این موضوع می‌تواند منجر به نادیده گرفتن جنبه‌های مهمی از رفتار انسانی شود. نقد دیگر به این موضوع اشاره دارد که بسیاری از مطالعات تجربی بر روی نمونه‌های کوچک و خاص انجام شده‌اند و نتایج آن‌ها ممکن است به طور کلی قابل تعمیم نباشند. این محدودیت در نمونه‌گیری می‌تواند به نتایج نادرست یا غیرقابل اعتماد منجر شود.

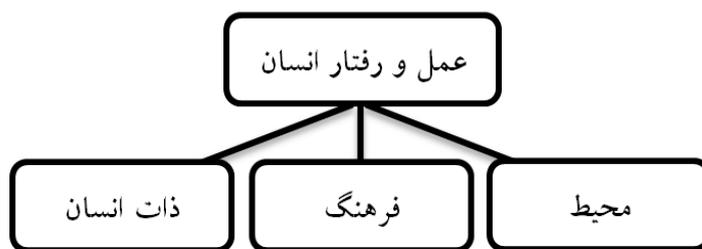
نظریه بازی پیچیده، به تحلیل و بررسی مدل‌های پیچیده‌ای که در نظریه بازی‌ها وجود دارد، می‌پردازد. این نظریه به مطالعه رفتارهای استراتژیک در شرایطی می‌پردازد که تصمیم‌گیری‌ها تحت تأثیر چندین عامل قرار دارد. در اینجا، پیچیدگی به معنای وجود چندین متغیر و نتایج احتمالی است که می‌تواند بر رفتار و تصمیمات بازیگران این بازی تأثیر بگذارد. این نظریه به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از چگونگی تعاملات انسانی و اجتماعی در موقعیت‌های مختلف داشته باشیم و نشان می‌دهد که چگونه استراتژی‌های مختلف می‌توانند در شرایط پیچیده به کار گرفته شوند. ارتباط این بخش با گفتمان در این است که نظریه بازی پیچیده می‌تواند به تحلیل گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی کمک کند. در گفتمان، افراد و گروه‌ها به تبادل نظر و استراتژی‌های مختلف می‌پردازند و نظریه بازی می‌تواند به درک بهتر از این تعاملات و نتایج آن‌ها کمک کند. به عبارت دیگر، گفتمان به عنوان یک میدان بازی پیچیده، شامل استراتژی‌ها و تصمیم‌گیری‌هایی است که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار دارد.

۴. زبان، گفتمان و ارتباط اصول فرا-دکارت با یکدیگر

زبان به عنوان گفتمان به معنای تعامل گفتمانی در اجتماع و بر اساس فرهنگی مشخص است که بر اساس ویژگی‌های ژنتیکی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. کوچکترین جزء مستقل در گفتمان، بخش فرهنگ و اجتماع در بازی گفتمان است که از طریق آن انسان‌ها تلاش می‌کنند تا به این درک برسند که چطور می‌توانند نقش و دیدگاه خود را با فرد یا افراد شرکت‌کننده در گفتمان هماهنگ کنند. بازی عمل به طرز پیچیده‌ای ایفا می‌شود که در این بازی، توانایی‌ها و راهبردهای متفاوت ارتباطی به عنوان بازیگران این فیلم با یکدیگر تعامل دارند.

در نتیجه، بازی گفتمان فقط در قالب زبانی تکمیل نمی‌شود بلکه ترکیب راهبردهای ارتباطی از قبیل راهبردهای کلامی، درکی، احساسی و شناختی در این بازی دخیل‌اند. در بازی گفتمان، هر فرد به عنوان موجودی اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که پیشینه شناختی متفاوتی دارد و درک متقابل نسبی است نه مطلق. تعامل گفتمانی به رد و بدل کردن اطلاعات بستگی ندارد بلکه گاهی واکنش افراد ذهنی است و ممکن است هرگز به صورت کلامی بیان نشود. بنابراین، نظریه‌های گفتمانی از «ارتباط» به عنوان نیروی محرک تحول زبان یاد می‌کنند.

بحث بین فطری‌گرایان و تجربه‌گرایان از دو دیدگاه افراطی «ذات» یا «محیط» سرچشمه می‌گیرد. هر فردی که تجربه تعامل با افراد با فرهنگ‌های متفاوت را دارد می‌داند که مفاهیم جهان‌شمول مثل «عقلانیت» به شدت وابسته به فرهنگ است. تفاوت‌های شناختی عمیقاً به فرهنگ وابسته هستند که در طول قرن‌های متمادی بوجود آمده‌اند. ذات انسان، فرهنگ و محیط باعث شکل‌دهی رفتار و عمل انسان می‌شود.



شکل ۱. تعامل نظام پیچیده عمل و رفتار انسان

این سه عامل مربوط به عمل و رفتار انسان بسیار به هم مرتبط هستند و ذات انسان در معنای خاص‌تر به زیست‌شناسی و ژن‌ها اشاره می‌کند که با فرهنگ و محیط در تعامل هستند. فرهنگ هم جنبه درونی و هم بیرونی دارد. جنبه خارجی آن بخشی از محیط یا جهان است که تمام تعاملات بین ذات و فرهنگ به آن وابسته است.

عمل و رفتار انسان در قالب نظریه «بازی پیچیده» به ادغام توانایی‌های مختلف انسان اشاره می‌کند که محیط، فرهنگ و ذات (ویژگی‌های ژنتیکی) را شامل می‌شود. در نظریه «بازی پیچیده»، افراد از طریق گفتمان، مکالمه را می‌سازند و هیچ چیز از قبل قابل پیش‌بینی نیست. نظریه‌های کنش‌گفتار به خوبی این ادعا را اثبات می‌کند. تحقیقاتی که در باب ادب و کنش‌گفتار انجام شده است همگی اشاره به پیچیدگی در گفتمان دارند (Morady Moghaddam, 2017).

این بخش تأکید داشت که زبان به عنوان یک ابزار اساسی در گفتمان، نقش مهمی در شکل‌دهی به تفکر و تعاملات اجتماعی ایفا می‌کند. نکات کلیدی این بخش عبارتند از:

الف) «زبان به عنوان ابزار شناخت»: زبان نه تنها وسیله‌ای برای بیان افکار است، بلکه به عنوان ساختاری بنیادی در فرآیندهای شناختی عمل می‌کند.

ب) «گفتمان و تعاملات اجتماعی»: گفتمان به تبادل نظر و گفت‌وگو در زمینه‌های مختلف اشاره دارد و زبان به عنوان ابزاری برای این تبادلات عمل می‌کند.

پ) «پیوند با اصول فرا-دکارت»: اصول فرا-دکارت به بررسی تفکر و شناخت می‌پردازد و زبان به عنوان عنصری کلیدی در این فرآیند، می‌تواند به درک عمیق‌تری از مفاهیم فلسفی کمک کند.

ت) «تأثیر متقابل»: زبان و گفتمان به طور متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و درک ما از واقعیت و تعاملات انسانی را شکل می‌دهند.

نظریه بازی پیچیده به عنوان چارچوبی نظری در فهم رابطه بین زبان، فرهنگ و ذات، به ما این امکان را می‌دهد که تعاملات زبانی را به عنوان بخشی از نظامی پیچیده و پویا در نظر بگیریم. این نظریه به‌ویژه در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی اهمیت دارد، زیرا می‌تواند به ما کمک کند تا درک بهتری از چگونگی شکل‌گیری معانی و هویت‌ها در بافت‌های مختلف فرهنگی داشته باشیم.

از تأثیرات عملی پذیرش دیدگاه فرا-دکارتی در مطالعات زبان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- رویکرد چندرشته‌ای: پذیرش دیدگاه فرا-دکارتی می‌تواند منجر به استفاده از روش‌های تحقیق چندرشته‌ای شود. به عنوان مثال، محققان می‌توانند از نظریه‌های زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و فلسفه برای تحلیل داده‌های زبانی استفاده کنند.
- تحلیل گفتمان: این دیدگاه می‌تواند به توسعه روش‌های تحلیل گفتمان کمک کند که به بررسی چگونگی تأثیر زبان بر ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد.
- معاشناسی و بافت: با توجه به نظریه بازی پیچیده، تفسیر داده‌های زبانی باید به بافت اجتماعی و فرهنگی توجه کند. این به معنای درک معانی در زمینه‌های خاص و تأثیرات متقابل زبان و فرهنگ است.

- توجه به تنوع زبانی: این دیدگاه می‌تواند به شناسایی و تحلیل تنوع‌های زبانی و فرهنگی کمک کند و به ما این امکان را بدهد که تفاوت‌های فرهنگی را در تفسیر زبان در نظر بگیریم.

- زبان به عنوان ابزار قدرت: پذیرش این دیدگاه می‌تواند به ما کمک کند تا بفهمیم چگونه زبان به عنوان ابزاری برای قدرت و کنترل اجتماعی عمل می‌کند. این می‌تواند شامل بررسی نحوه استفاده از زبان در سیاست، رسانه و آموزش باشد.

- تأثیرات اجتماعی و فرهنگی: این دیدگاه می‌تواند به ما کمک کند تا تأثیرات اجتماعی و فرهنگی زبان را در زندگی روزمره و تعاملات انسانی درک کنیم و به بررسی چگونگی شکل‌گیری هویت‌ها و معانی در جوامع مختلف بپردازیم.

پذیرش دیدگاه فرا-دکارتی در مطالعات زبان می‌تواند به توسعه روش‌های تحقیق، تفسیر داده‌های زبانی و درک نقش زبان در جامعه کمک کند. این دیدگاه به ما این امکان را می‌دهد که زبان را به عنوان پدیده‌ای پیچیده و چندبعدی در نظر بگیریم که تحت تأثیر عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی قرار دارد. این رویکرد می‌تواند به ما کمک کند تا درک عمیق‌تری از تعاملات انسانی و ساختارهای اجتماعی داشته باشیم.

۵. نتیجه‌گیری

انسان نه تنها از طریق واژگان با دیگران ارتباط برقرار می‌کند بلکه در فضایی بدون ساختار و غیرایستا می‌تواند احساس کند، بفهمد و انتظارات خود را برآورده کند. نظریه «بازی پیچیده» تعریف صحیح‌تری از پیچیدگی تعاملات کلامی و محیط پیرامون انسان ارائه می‌دهد و تأکید بر سازندگی دارد که نقش هر فرد در گفتمان را پررنگ جلوه می‌دهد. نظریه «بازی پیچیده» و «اصول احتمال» در حقیقت به فرآیندهای پویایی اشاره می‌کند که به صورت پنهان و آشکار در طی گفتمان اتفاق می‌افتد. پویایی به معنای هرج و مرج نیست بلکه اشاره به تغییر وضعیت گفتمان از حالت نظام‌مند به نامنظم است و برعکس. بنابراین، برای شناخت بهتر انسان باید پا را فراتر از ویژگی‌های زبانشناختی نهاد و احساسات، انتظارات، ژنتیک، فرهنگ، محیط و راهبردهای پنهان کلامی و غیرکلامی را در نظر گرفت.

در این مقاله، ما به بررسی تعامل پیچیده بین زبان، محیط و ذات پرداختیم. زبان به عنوان ابزاری برای ارتباط، نه تنها اطلاعات را منتقل می‌کند، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای شکل‌دهی به تفکر و واقعیت اجتماعی عمل می‌کند. فلسفه گفتمان در نظریه «بازی پیچیده» به ما کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از این فرآیندها به دست آوریم و به سؤالات بنیادینی درباره ماهیت زبان و گفتمان پاسخ دهیم. از منظر فلسفی، زبان نه تنها نظامی علامتی است، بلکه عملی

اجتماعی است که در آن معانی و مفاهیم در تعاملات انسانی شکل می‌گیرند. این دیدگاه به ما یادآوری می‌کند که زبان به تنهایی نمی‌تواند واقعیت را منعکس کند، بلکه در واقع، زبان و تفکر به طور متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. به عبارت دیگر، زبان نه تنها ابزاری برای بیان افکار است، بلکه خود می‌تواند بر نحوه تفکر ما تأثیر بگذارد. در این راستا، نظریه‌های گفتمان، به ویژه نظریه‌هایی که در این مقاله به آن‌ها اشاره شد، به ما این امکان را می‌دهند که درک کنیم چگونه زبان در بافت‌های اجتماعی و فرهنگی مختلف عمل می‌کند. این نظریه‌ها نشان می‌دهند که گفتمان شامل مجموعه‌ای از اعمال اجتماعی است که در آن افراد به طور فعال در شکل‌دهی به معانی و واقعیت‌ها مشارکت می‌کنند.

بنابراین، نتیجه‌گیری ما این است که برای درک کامل گفتمان و زبان، باید به ابعاد متفاوت آن از قبیل فرهنگ، ذات و راهبردهای زبانی توجه کنیم. این توجه به ما کمک می‌کند تا نه تنها به ساختارهای زبانی، بلکه به زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی که در آن زبان عمل می‌کند، نگاهی عمیق‌تر داشته باشیم. در نهایت، این رویکرد می‌تواند به ما در درک بهتر از چگونگی شکل‌گیری معانی و تأثیرات آن بر رفتارهای انسانی کمک کند و به ما این امکان را می‌دهد که در دنیای پیچیده و متغیر امروز، ارتباطات مؤثرتری برقرار کنیم.

References

- Chomsky, N. (2012). *The science of language: Interviews with James McGilvray*. Cambridge University Press.
- Deacon, T. W. (1998). *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*. Norton & Company.
- Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Gell-Mann, M. (1994). *The Quark and the Jaguar: Adventures in the simple and the complex*. Abacus.
- Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.
- Green, C. (2009). *Cubism: An introduction*. Oxford University Press.
- Hartshorne, J. K. (2022). When do children lose the language instinct? A critical review of the critical Periods literature. *Annual Review of Linguistics*, 8(1), 143-151.
- Hunter, J. A. (1977). Descartes' skepticism: A new criticism. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(1), 109-117.
- Krupnik, I., & Müller-Wille, L. (2010). Franz Boas and Inuktitut Terminology for ice and snow: From the emergence of the field to the "Great Eskimo Vocabulary Hoax". In Krupnik, I., Aporta, C., Gearheard, S., Laidler, G., Kielsen Holm, L. (eds) SIKU: Knowing Our Ice. Springer.
- Lakoff, G. (2016). Language and emotion. *Emotion Review*, 8(3), 269-273.
- Martinet, A. (1975). Functional linguistics. In A. Martinet (Ed.), *Studies in functional syntax* (pp. 9-81). Fink.
- Morady Moghaddam, M. (2017). Politeness at the extremes: Iranian women's insincere responses to compliments. *Language and Dialogue*, 7(3), 413-431.

- Nuyen, A. T. (1989). Derrida's deconstruction: Wholeness and différance. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26-38.
- Pinker, S. (1997). *How the mind works*. Penguin.
- Pinker, S. (2007). *The language instinct* (1994/2007). Harper Perennial Modern Classics.
- Seemann, A. (2011). *Joint attention: New developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*. MIT Press.
- Simon, H. A. (1962). The architecture of complexity: Hierarchic systems. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 106, 467-482.
- Syed, M. (2015). *Black Box thinking: Why most people never learn from their mistakes-but some do*. Penguin.
- Turner, B. S. (2008). *The body and society: Explorations in social theory*. Sage.
- Weigand, E. (2007). The sociobiology of language. In Grein M. & Weigand E. (Eds.), *Dialogue and culture* (pp. 27-49). John Benjamins Publishing.
- Weigand, E. (2010). *Dialogue: The Mixed Game*. John Benjamins Publishing.
- Wilson, E. O. (2004). *On human nature: With a new preface*. Harvard University Press (originally published 1978).
- Wittgenstein, L. (1972). *On certainty*. Harper & Row (Harper Torchbooks).
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks*. University of Chicago Press.

TABLE OF CONTENTS

Particularity: the Central Category of the Aesthetic in Lukacs' Aesthetic System	1
Marzieh Ebrahimi, Hadi Rabiei	
The Possibility or Impossibility of linguistic Incommensurability in Comparative Studies ..	27
Hasan Ahmadizade	
Wittgenstein's Philosophy of Language, Realism or Idealism?	49
Hossein Shafaqi	
A Rereading of Plato's and Aristotle's Educational Philosophies in Light of Davidson's Concept of the "Relational Self"	75
Kamran Shahbazi, Mohammad Hasan Karimi, Babak Shamshiri, Amin Izadpanah	
A Comparing the Concept and Phenomenological Function of Intuition of Essence According to Descartes and Husserl	99
Abdolreza Safari	
Plato's Parmenides: Logical Groundwork of Methexis in the Dialectic of One and Many .	123
Amir Samsami, Aliasghar Mosleh	
Arrow of Time, Past Hypothesis, and the Layer-Phenomenological Model	151
Ahmad Ebadi, Amirpouya Danesh	
The Nature of Belief from Price's Perspective	177
Fatemeh Arabgoorchooe	
Some Considerations on the Scholastic Transcendental Philosophy in the Light of the Metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus	203
Seyed Hamid Talebzadeh, Alireza Attarzadeh	
The Philosophy of Dialogue from a Post-Cartesian Perspective: The Confrontation of Language, Culture and Nature.....	225
Mostafa Morady Moghaddam	



FALSAFEH

ISSN: 2008-1553

Online ISSN: 2716-974X

No. 2, Vol. 23, Autumn - Winter-2025-2026, Serial No. 45

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Javad Asghari (Associate Professor, University of Tehran, Dean of the Faculty of Literature)

Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (Professor Professor, University of Tehran)

Zahra Ghezlbash: Ph.D. Graduated in Western Philosophy from the University of Tehran

Internal 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. 23, No. 2, Autumn & Winter 2025-2026

Particularity: the Central Category of the Aesthetic in Lukacs' Aesthetic System Marzieh Ebrahimi, Hadi Rabiei	1
The Possibility or Impossibility of linguistic Incommensurability in Comparative Studies Hasan Ahmadizade	27
Wittgenstein's Philosophy of Language, Realism or Idealism? Hossein Shafaqi	49
A Rereading of Plato's and Aristotle's Educational Philosophies in Light of Davidson's Concept of the "Relational Self" Kamran Shahbazi, Mohammad Hasan Karimi, Babak Shamshiri, Amin Izadpanah	75
A Comparing the Concept and Phenomenological Function of Intuition of Essence According to Descartes and Husserl Abdolreza Safari	99
Plato's Parmenides: Logical Groundwork of Methexis in the Dialectic of One and Many Amir Samsami, Aliasghar Mosleh	123
Arrow of Time, Past Hypothesis, and the Layer-Phenomenological Model Ahmad Ebadi, Amirpouya Danesh	151
The Nature of Belief from Price's Perspective Fateme Arabgoorchooe	177
Some Considerations on the Scholastic Transcendental Philosophy in the Light of the Metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus Seyed Hamid Talebzadeh, Alireza Attarzadeh	203
The Philosophy of Dialogue from a Post-Cartesian Perspective: The Confrontation of Language, Culture and Nature Mostafa Morady Moghaddam	225