



دانشگاه تهران

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فلسفه

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸

سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

بازخوانی هرمنوتیکی ساختار سلوک نورانی در سنت‌های نوری ایران باستان تا حکمت اشراق سهروردی بر مبنای نظریه گفت‌وگوی افق‌ها در هرمنوتیک فلسفی گادامر

۱

هنگامه آل‌اقا، سید صادق زمانی، سید رحمت‌اله موسوی مقدم

منطق استعاره (متافورولوژی) به‌سان رویکردی برآمده از نقد بلومبرگ به تاریخ مفهوم

۲۷

وحید احمدی

تأثیر درمانی رهاسازی خویش در صداها و الا مطالعه موردی بر روی منتخبی از آثار آن رادکلیف برگرفته از فلسفه اخلاق

۵۱

اسپینوزا

سالومه جهان فروز، حجت‌اله برزآبادی فراهانی، حسین مرادی

روش آزمایش فکری از دیدگاه دنیل دنت

۷۳

علیرضا حسن‌پور

آیا دیرنبرد برگسونی «درونی» است؟ عکس‌العمل دیرند در فلسفه برگسون

۹۷

سید اشکان خطیبی

تحلیل دیالکتیکی از نسبت فرم و معنا در روایت‌های تعاملی بر پایه نظام فلسفی هگل: وحدت ایده و تجسد در بازی‌های رایانه‌ای

۱۱۹

علی رازی‌زاده

منطق پس از انسان؛ امکان ظهور آگاهی ماشین در بستر سیستم هگلی

۱۴۳

سید کیارش شیخ‌الاسلام، سمیرا رضایی

دیگری و تقابل‌های معرفتی: مطالعه تطبیقی آرای ابن‌عربی و پل فایربرند

۱۶۷

جلال عبدالهی، حامده راستایی

نقد نظریه این‌همانی نوعی در تبیین آگاهی در پرتو دیدگاه‌های فلسفی و شواهد علوم عصب‌شناختی

۱۹۱

زینب عرب‌میستانی

خودآگاهی به‌مثابه بازتاب زبان از خویشستن: از هگل تا ویتگنشتاین

۲۱۵

علیرضا فرنام

نقد و بررسی تحلیل سمنتیکی زبان بر پایه ساختار نوروبیولوژیک ذهن در اندیشه جان سرل

۲۳۵

علیرضا فرجی

ماده و جهت: از ارسطو تا سهروردی

۲۵۷

اسدالله فلاحی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x
سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵ - پیاپی ۴۶

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)

محمد ایلخانی	غلامرضا اعوانی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
نصرالله پورجوادی	شهرام یازوکی
استاد دانشگاه تهران	دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
الوین پلتنینگا	سید محمدرضا حسینی بهشتی
استاد دانشگاه نوتردام، آمریکا	دانشیار دانشگاه تهران
رضا داوری اردکانی	هیوبرت ل. دریفوس
استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، آمریکا
ریچارد سویین برن	حسین غفاری
استاد دانشگاه آکسفورد، آمریکا	استاد دانشگاه تهران
سید حسین نصر	
استاد دانشگاه جورج واشنگتن، آمریکا	

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات
تلفن تماس: ۶۶۹۷۳۶۷۹
پست الکترونیکی: philosophyj@ut.ac.ir آدرس سایت: http://jop.ut.ac.ir

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

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

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

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

شیوه نامه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

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

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

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

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

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

۲. اجزای مقاله

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

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

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

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

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 دانشجو.

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

۴-۲-۴. ارجاع به نسخه خطی و اسناد

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

— در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شماره طبقه بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم ها 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 کتاب ها نباید جدا نوشته شود.

- در فهرست منابع در صورتی که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سانتی متر تورفتگی ایجاد شود.
- از 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 گشتِ سقراط در السیره الفلسفیه محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دوره ۴۷، ش ۲، ۱-۲۲.
- مولوی، محمدعلی (۱۳۶۹). «ابن امیل»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۲-۴۳.
- Say, I. and C. Pollard (1991). "An integrated theory of complement control", Language, 67,63-113.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
بازخوانی هرمنوتیکی ساختار سلوک نورانی در سنت‌های نوری ایران باستان تا حکمت اشراق سهروردی بر مبنای نظریه گفت‌وگوی افق‌ها در هرمنوتیک فلسفی گادامر ۱	هنگامه آل‌آقا، سید صادق زمانی، سید رحمت‌اله موسوی مقدم
منطق استعاره (متافورولوژی) به‌سان رویکردی برآمده از نقد بلومنبرگ به تاریخ مفهوم ۲۷	وحید احمدی
تأثیر درمانی رهاسازی خویش در صدهای والا مطالعه موردی بر روی منتخبی از آثار آن رادکلیف برگرفته از فلسفه اخلاق اسپینوزا ۵۱	سالومه جهان فروز، حجت‌اله برزآبادی فراهانی، حسین مرادی
روش آزمایش فکری از دیدگاه دنیل دنت ۷۳	علیرضا حسن‌پور
آیا دیرندِ برگسونی «درونی» است؟ عکس‌العملِ دیرند در فلسفه برگسون ۹۷	سید اشکان خطیبی
تحلیل دیالکتیکی از نسبت فرم و معنا در روایت‌های تعاملی بر پایه نظام فلسفی هگل: وحدت ایده و تجسد در بازی‌های رایانه‌ای ۱۱۹	علی رازی‌زاده
منطق پس از انسان؛ امکان ظهور آگاهی ماشین در بستر سیستم هگلی ۱۴۳	سید کیارش شیخ‌الاسلام، سمیرا رضایی
دیگری و تقابل‌های معرفتی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و پُل فایرابند ۱۶۷	جلال عبدالهی، حامده راستایی
نقد نظریهٔ این‌همانی نوعی در تبیین آگاهی در پرتو دیدگاه‌های فلسفی و شواهد علوم عصب‌شناختی ۱۹۱	زینب عرب‌میستانی
خودآگاهی به‌مثابه بازتاب زبان از خویشتن: از هگل تا ویتگنشتاین ۲۱۵	علیرضا فرنام
نقد و بررسی تحلیل سمتیکی زبان بر پایه ساختار نوروبیولوژیک ذهن در اندیشه جان سرل ۲۳۵	علیرضا فرجی
ماده و جهت: از ارسطو تا سهروردی ۲۵۷	اسدالله فلاحی



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



A Hermeneutical Re-reading of the Structure of Luminous Ascent in Iranian Light Traditions from Ancient Mithraism to Suhrawardī's Philosophy of Illumination: Based on Gadamer's Dialogical Hermeneutics

Hengameh Alagha¹ | Seyed Sadegh Zamani² | Seyed Rahmatollah Mousavimoghadam³

1. Ph.D. Candidate in Philosophy of Art, Department of Philosophy of Art, Sa.C., Islamic Azad University, Sanandaj, Iran. E-mail: hengameh.alagha@iau.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy of Art, Sa. C., Islamic Azad University, Sanandaj, Iran. E-mail: ss.zamani@iau.ac.ir

3. Associate Professor of Philosophy, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, University of Medical Sciences, Ilam. E-mail: prof.m1344@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

(1-26)

Article History:

Receive Date:

08 September 2025

Revise Date:

31 January 2026

Accept Date:

01 February 2026

Published online:

16 August 2026

Abstract

Light in Iranian intellectual traditions appears as a multilayered ontological principle that shapes truth, inner transformation, and the emergence of meaning. Using Gadamer's philosophical hermeneutics, this study examines the structure of luminous ascent in Mithraism, Suhrawardī's Illuminationism, and Khosrowian wisdom, focusing on how light structures the seeker's movement toward understanding. The methodology draws on interpretive analysis of philosophical and mystical texts, study of pre-Islamic light-centered traditions, and examination of luminous symbolism in Iranian-Islamic visual culture. The findings indicate a shared pattern of inner transformation across the three traditions: planetary initiation in Mithraism, ascent to the Eighth Climate and the encounter with the Crimson Archangel in Illuminationist thought, and the manifestation of Farr-e Izadi as a sacred radiance that marks existence readiness in Khosrowian wisdom. Farr-e Izadi emerges not as a mythic motif but as an interpretive event revealing the seeker's capacity for truth. Through the lens of Gadamer's concept of horizon, light becomes the condition for meaning to unfold—an experiential field where understanding appears rather than something constructed by the subject. Thus, the Iranian luminous tradition can be understood as an interpretive system in which meaning arises through participation in the luminous order of being and remains open to contemporary hermeneutic reflection.

Keywords:

Luminous Ascent, Farr-e Izadi, Khosrowian Philosophy, Philosophy of Illumination, Mithraic Tradition

Cite this article: Alagha, H.; Zamani, S. & Mousavimoghadam, R. (2026). A Hermeneutical Re-reading of the Structure of Luminous Ascent in Iranian Light Traditions from Ancient Mithraism to Suhrawardī's Philosophy of Illumination: Based on Gadamer's Dialogical Hermeneutics. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (1-26).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.398673.1006921>



Publisher: The University of Tehran Press.

Problem Articulation

In the post-secular landscape, modern humanity confronts a twofold estrangement: alienated by modernity's reductive empiricism and unsettled by pre-modern dogmatism's static absolutes (Gadamer, 2004). In response to this disorientation, the question reemerges: can symbolic ontologies from antiquity guide renewed engagement with meaning and presence? Iranian luminous traditions—from Mithraic cosmologies to Suhrawardī's metaphysical architecture—offer more than myth; they articulate ontological grammars rooted in light as both the ground of being and the axis of return (Corbin, 1971; Nasr, 1987). Despite their depth, these traditions remain underexplored within contemporary philosophical hermeneutics. This study addresses that gap by proposing *salūk-i nūrānī* (luminous ascent) not as abstract mysticism, but as a structure of existential transformation and meaning-disclosure. Here, light is examined not merely symbolically but as the very condition of intelligibility and becoming (Suhrawardī, 1993: 108; Widengren, 1951: 96). In this framework, *Farr-e Izadi*—the divine radiance in Khosrowanian thought—is reinterpreted not only as sacred legitimation but as an ontological marker of inner readiness: a luminous event within the seeker that signals receptivity to truth. Thus, luminous ascent becomes a dynamic process, merging metaphysics with hermeneutics to form a living grammar of participation, presence, and spiritual emergence.

Research Significance

This research holds both methodological and philosophical significance. Iranian light cosmologies represent an intricate synthesis of ethics, metaphysics, and aesthetics (Boyce, 1982), offering an experiential ontology wherein light acts not as metaphor but as the grammar of being itself (Nasr, 1993). The study contributes to Gadamerian hermeneutics by extending dialogical interpretation to non-Western metaphysical systems, showing tradition as a participatory horizon rather than a static archive (Gadamer, 2004: 295). Through this lens, texts such as *Ḥikmat al-Ishrāq* and Mithraic ritual symbology reveal luminous ascent (*salūk-i nūrānī*) as an existential process of unveiling. Rather than treating light as symbolic ornamentation, the study repositions it as ontological substance, mediating both knowledge and being (Suhrawardī, 1993: 154). In Mithraism, the soul's passage through seven spheres culminates in solar rebirth (Ulansey, 1989), while in Suhrawardī's cosmology, ascent toward *nūr al-anwār* reflects intensifying illumination (Corbin, 1993: 112). These structures unify cosmology, epistemology, and sacred anthropology into a single metaphysical axis. Architectural elements like domes and visual forms in epics such as *Haft Khān* (Ferdowsi, 1997; Nezami, 2002) echo this ontological rhythm. Within the Khosrowanian system, *Farr-e Izadi*—the divine radiance—does not merely sanctify but awakens latent readiness for transformation. This luminous trajectory aligns with Gadamer's hermeneutic circle (Gadamer, 2004: 293), wherein understanding unfolds through the interplay of part and whole, self and tradition. *Salūk-i nūrānī* thus emerges as a culturally embedded model of spiritual becoming, bridging myth, philosophy, and metaphysical participation.

Central Question

At the heart of this inquiry lies a fundamental hermeneutic challenge: How might the structure of *salūk-i nūrānī*—the luminous ascent in Iranian spiritual traditions—be reconfigured through the lens of Gadamerian philosophical hermeneutics? The investigation asks whether light can be approached not only as a metaphysical metaphor but as a condition of ontological openness, enabling both self-transformation and the emergence of meaning. How does the symbolic journey from darkness into light—so central to Mithraic rites, Suhrawardī's illuminationism, and the Khosrowanian reception of *Farr-e Izadi*, parallel the hermeneutic event of understanding as fusion of horizons (Gadamer, 2004: 308)? Sub-questions explore the implications of abandoning the ideal of the dispassionate interpreter. What occurs when the seeker of knowledge becomes existentially implicated in the very tradition it engages? Through comparative analysis, the study demonstrates that the ascending ontological stages in Suhrawardī's hierarchy of lights and the celestial initiations in Mithraism echo the movement of interpretive self-reconstitution in Gadamer's thought. In this light, *Farr-e Izadi* appears not only as a sacred sign but as a transformative horizon, an inner illumination that both invites and conditions hermeneutic participation.

Philosophical Methodology

This research utilizes Gadamer's philosophical hermeneutics as its primary framework, emphasizing concepts such as pre-understanding (Vorverständnis), the fusion of horizons (Horizontverschmelzung), and the historicity of understanding. Texts are not read as closed archives, but as dialogical horizons that require participation and co-constitution (Gadamer, 2004: 270). The study conducts close readings of primary sources, including Ḥikmat al-Ishrāq, Mithraic inscriptions, and Persian philosophical narratives. It also interprets symbolic architecture (e.g., domes, muqarnas), ritual patterns (sevenfold purification), and visual motifs (illumination in miniatures) as hermeneutic phenomena-texts in their own right (Chelkowski, 1975; Beck, 2006). By synthesizing textual and visual-symbolic elements, the research demonstrates how ascent is mapped both ontologically and semantically, where movement through space, color, and form reflects existential transformation.

Analytical Findings

The findings reveal that luminous ascent operates through a triadic schema: purification (ethical refinement), unveiling (epistemic encounter), and return (ontological integration). This tripartite movement-encoded in Mithraic initiation rites, Suhrawardī's metaphysical cosmology, and Persian literary structures-functions as a universal model of transformative understanding (Ulansey, 1989; Corbin, 1993). The interpreter, like the initiate, is shaped by iterative encounters with symbolic and ontological horizons. The recurrence of the number seven-manifest in planetary gates, architectural domes, and literary epics-serves as a metaphysical logic for gradual enlightenment, resonant with the hermeneutic spiral (Nezami, 2002). Light emerges not merely as a semiotic signifier but as an ontological mediator: both the condition and destination of truth. Within this schema, the concept of Farr-e Izadi assumes a pivotal role, particularly in Khosrowian philosophy. It represents the first divine radiance manifest in the worthy seeker, signaling the readiness to ascend. Farr is thus not simply a symbol of divine favor, but a precondition for participation in luminous transformation.

Beyond textuality, sacred architecture embodies metaphysical ascent through spatial hierarchies. Layered domes, axial illumination, and ascending muqarnas enact a material choreography of spiritual elevation (Ghirshman, 1964; Nasr, 1993). This sensory-spatial movement aligns with Gadamer's thesis that understanding is grounded in our being-in-the-world (Gadamer, 2004: 262). Color also functions as metaphysical intensity. Gold, lapis, and crimson in miniatures and shrines do not mimic natural light but invoke its presence symbolically. This chromatic saturation enacts a luminous phenomenology, whereby vision becomes active unveiling (Suhrawardī, 1993: 174). Poetic structures-especially in Nezami and Attar-mirror this tripartite movement. Their protagonists traverse darkness, attain illumination, and return transformed. Such narratives not only depict ascent but enact it, affirming Gadamer's claim that understanding is participatory (Gadamer, 2004: 295). Ultimately, luminous ascent offers a non-linear temporality of hermeneutics: recursive, embodied, and radiant. It reconfigures ancient tradition as a living horizon of transformation.

Conclusion

This study finds that the concept of luminous ascent (*salūk-i nūrānī*) in Iranian spiritual traditions, when approached through Gadamerian hermeneutics, transcends symbolic or theological confines and becomes an existential pathway to understanding. Light is not merely a metaphor but a foundational mode of being, bridging perception, presence, and transformation. Traditions such as Mithraism, Illuminationist philosophy, and Khosrowian wisdom reveal themselves not as static legacies but as interpretive processes, where both seeker and interpreter evolve through stages of purification, unveiling, and return. These stages mirror the dialogical structure of hermeneutic engagement, where meaning is not extracted but lived and embodied. At the heart of this ascent lies *Farr-e Izadi*, not as a mythic ornament but as an existential readiness for illumination. It signals the inward capacity to receive and reflect the divine, anchoring spiritual progression in both cosmology and self-transcendence. Ultimately, luminous ascent emerges as a living grammar of becoming, where light is not a distant symbol but the very space in which understanding unfolds, inviting continual renewal of meaning through embodied participation.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

بازخوانی هرمنوتیکی ساختار سلوک نورانی در سنت‌های نوری ایران باستان تا حکمت اشراق سهروردی بر مبنای نظریه گفت‌وگوی افق‌ها در هرمنوتیک فلسفی گادامر

هنگامه آل‌آقا^۱ | سید صادق زمانی^۲ | سید رحمت‌اله موسوی مقدم^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، گروه فلسفه هنر، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. رایانامه: hengameh.alagha@iau.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه هنر، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. رایانامه: ss.zamani@iau.ac.ir

۳. دانشیار فلسفه، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی، ایلام، ایران. رایانامه: prof.m1344@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نور در سنت‌های نوری ایران، مفهومی لایه‌مند و هستی‌شناختی است که فراتر از نمادهای آیینی عمل می‌کند و جایگاه سرچشمه‌ی حقیقت، مسیر سلوک و بستر پیدایش معنا را به‌طور هم‌زمان بر عهده دارد. این پژوهش با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی گادامر، ساختار سلوک نورانی را در سه حوزه‌ی اندیشه‌ی ایرانی-آیینی، حکمت اشراق سهروردی و حکمت خسروانی-بازخوانی می‌کند و نسبت میان نور، تجربه‌ی سلوکی و افق معنایی را توضیح می‌دهد. روش کار مبتنی بر تحلیل تأویلی متون فلسفی و عرفانی، مطالعه‌ی نشانه‌های نوری در سنت‌های پیشاسلامی و بررسی نمودهای نور در معماری و نگارگری ایرانی-اسلامی است. نتایج نشان می‌دهد که این سه سنت، الگوی مشترکی از تحول درونی و گذار تدریجی سالک به سوی نور دارند: در میتراپیسم با عبور از منازل هفت‌گانه، در اشراق با صعود به اقلیم هشتم و در حکمت خسروانی با دریافت فره‌ایزدی به‌عنوان پرتوی قدسی که آمادگی وجودی سالک را آشکار می‌سازد. تحلیل هرمنوتیکی نشان می‌دهد که نور در پیوند با منطق «افق» نزد گادامر، مجرای برای رخداد معنا و مشارکت زنده با سنت است. بر این اساس، سنت نوری ایران می‌تواند به‌منزله‌ی سامانه‌ای تفسیری فهم شود که معنا در آن در مواجهه‌ی انسان با حقیقت نورانی شکل می‌گیرد و قابلیت بازخوانی در اندیشه‌ی امروز را حفظ می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱-۲۶)

تاریخ دریافت:

۱۷ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۱ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

سلوک نورانی، فره‌ایزدی، حکمت خسروانی، فلسفه اشراق، آیین میترا

واژه‌های کلیدی:

استناد: آل‌آقا، هنگامه؛ زمانی، سید صادق و موسوی مقدم، سید رحمت‌اله (۱۴۰۵). بازخوانی هرمنوتیکی ساختار سلوک نورانی در سنت‌های نوری ایران باستان تا حکمت اشراق سهروردی بر مبنای نظریه گفت‌وگوی افق‌ها در هرمنوتیک فلسفی گادامر. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۱-۲۶).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.398673.1006921>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

در عصر فروپاشی کلان‌روایت‌ها، از الاهیات سنتی تا عقل‌گرایی مدرن، انسان معاصر با بحران معنا و گسست در تجربه هستی مواجه شده است. در چنین زمینه‌ای، بازگشت به سنت‌های معنوی تنها امری نوستالژیک نیست بلکه ضرورتی وجودی-معرفتی تلقی می‌شود. یکی از برجسته‌ترین این سنت‌ها، منظومه‌های نوری در اندیشه ایرانی است؛ سنت‌هایی که از اسطوره‌پردازی آیین میترا و دستگاه‌های رمزی-آیینی آن تا صورت‌بندی‌های تأویلی حکمت خسروانی و نظام هستی‌شناسی نور در اشراق سهروردی، طیفی از تلقی‌های فلسفی و شهودی از «نور» به مثابه حقیقت هستی، زبان معنا و مسیر سلوک عرضه می‌کنند.

در این ساختارها، سلوک نورانی به مثابه حرکتی وجودی از ظلمت جهل و غیبت به روشنایی آگاهی و حضور، در قالب مراتبی نمادین، آیینی و معرفتی بازنمایی می‌شود؛ خواه در هفت‌خان میتزایی، خواه در مراتب انوار و شهود سهروردی (Eliade, 1954: 49 Ulansey, 1991: 67). سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۳؛ نصر، ۲۰۰۳: ۱۳۷). با وجود تفاوت در لحن و روش، پیوستگی این سنت‌ها در محوریت نور به عنوان مبدأ هستی، نیروی تحول درونی و غایت سلوک، آشکار است.

با این حال، علی‌رغم غنای شهودی و هستی‌شناختی این سنت‌ها، تحلیل آن‌ها از منظر فلسفه هرمنوتیک - به‌ویژه در نسبت با نظریه «امتزاج افق‌ها» گادامر - کمتر مورد توجه قرار گرفته است. گادامر سنت را مجموعه‌ای ایستا نمی‌داند به نظر او سنت را افقی پویا و زایا می‌داند که معنا در تعامل دیالوگ‌محور با آن پدید می‌آید (Gadamer, 2004: 312). از این منظر، سلوک نوری را می‌توان هم به عنوان روایت عرفانی یا کیهان‌شناختی و هم به مثابه ساختاری هرمنوتیکی برای رخدادهای معنا بازخوانی کرد.

پرسش اصلی این پژوهش چنین است؛ آیا می‌توان ساختار سلوک نورانی در سنت نوری ایران - به‌ویژه در حکمت اشراق - را با تکیه بر منطق تفسیری فلسفه گادامر، به مثابه الگویی برای فهم هستی و معنا بازاندیشی کرد؟ و همچنین چه نسبتی میان «نور» به مثابه حقیقت هستی، «سلوک» به مثابه فرایند درک و «افق» به عنوان شرط فهم در این سنت‌ها وجود دارد؟

پژوهش حاضر، با اتکا بر مفاهیم مرکزی گادامر همچون «تاریخی‌بودن فهم»، «پیش‌فهم» و «امتزاج افق‌ها»، در پی آن است که نشان دهد «نور» در این سنت‌ها ساختاری زبانی، هستی‌شناختی و تفسیری برای رخدادهای معناست نه صرفاً استعاره‌ای عرفانی یا نشانه‌ای اسطوره‌ای؛ ساختاری که می‌تواند در افقی میان‌سنتی، امکان گفت‌وگوی فلسفی با ذهن معاصر را فراهم کند. در این زمینه، مرور پیشینه نیز خلأ این نوع مواجهه را تأیید می‌کند. در مطالعات فارسی، آثار دآوری اردکانی (۱۳۸۲، ۱۳۹۳)، فردید (۱۴۰۱) و شبستری (۱۳۸۱) به ابعاد هرمنوتیکی سنت و نور

پرداخته‌اند و مقالاتی چون وثاقتی و حبیبی (۱۴۰۲)، عبدلی‌مسینان (۱۴۰۲) و عمرانی و مرادی (۱۳۹۳) به ارتباط نور با آیین، فضا و معماری اشاره دارند. در حوزه جهانی، گادامر (۲۰۰۴) و ریکور (۱۹۷۶) مبانی فلسفی-تفسیری را پی‌ریزی کرده‌اند؛ کربن (۱۹۷۲، ۱۳۹۸) با تحلیل عالم مثال و تخیل فعال، تبیین عمیقی از نور در حکمت اشراق ارائه داده است؛ و نویسندگانی چون بک (۲۰۰۶)، میکائیلی (۱۴۰۱) و ون دن هیور (۲۰۲۳) ساختارهای نوری آیین مهر را در بستر کیهان‌شناسی بازشناسی کرده‌اند.

در میان مطالعات موجود درباره سنت‌های نوری ایران، بیشتر آثار بر جنبه‌های تاریخی، اسطوره‌شناختی یا نمادین تمرکز دارند و از چشم‌انداز تأویلی غافل مانده‌اند. پژوهش‌هایی مانند آثار بک (۲۰۰۶)، بویس (۱۹۸۲)، وثاقتی و حبیبی (۱۴۰۲) و میکائیلی (۱۴۰۱) کوشیده‌اند ساختار آیینی و نمادپردازی‌های میتراپی و اشراقی را در چارچوب تاریخ دین و هنر تحلیل کنند. این مطالعات سهمی در مستندسازی داده‌های آیینی داشته‌اند، اما به پرسش از چگونگی پیدایش معنا در سنت نوری نپرداخته‌اند. مقاله حاضر با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی گادامر، این کمبود را جبران می‌کند و از رهگذر تحلیل مفاهیمی چون «افق»، «پیش‌فهم» و «رخداد معنا»، تجربه نور را به‌عنوان ساختار فهم و میدان انکشاف هستی بازخوانی می‌کند. (Gadamer, 2004: 295-309)

در این نگاه، آیین و نماد عناصر زبانی و تفسیری‌اند که در آن‌ها معنا ظهور می‌یابد نه تنها داده تاریخی. به این ترتیب، این پژوهش از سطح توصیف عبور کرده و به بازسازی منطق تفسیری نور در سه افق میتراپی، خسروانی و اشراقی می‌پردازد. همین جابه‌جایی رویکرد، تفاوت ریشه‌ایی مقاله را با مطالعات پیشین رقم می‌زند. در نتیجه، این پژوهش تلاشی است برای پر کردن شکاف میان دو عرصه یعنی سنت نوری ایران و فلسفه هرمنوتیکی معاصر تا نشان دهد نور فقط مفهومی دینی یا عرفانی نیست، بلکه ساختار اصلی ظهور معنا و امکان درک در بستر سلوک وجودی است.

۲. روش پژوهش

روش‌شناسی این پژوهش مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی گادامر است، با تمرکز بر مفاهیم مهمی چون «گفت‌وگوی افق‌ها»، «تاریخ‌مندی فهم» و «رخداد معنا». در این رویکرد، معنا از دل تعامل زنده‌ی افق مفسر و سنت پدیدار می‌شود، نه اینکه کشف یا استخراج گردد (Gadamer, 2004: 295). فهم، در این معنا، نوعی مشارکت وجودی است که بر جایگاه تاریخی، زبانی و پیش‌فهم‌های مفسر استوار است و در مواجهه با سنت شکل می‌گیرد. تحلیل سنت‌های نوری ایران همچون آیین میترا، حکمت خسروانی و فلسفه اشراق زمانی معنا پیدا می‌کند که تجربه‌ی درونی سنت دوباره ساخته شود؛ تجربه‌ای که با خوانش صرف نشانه‌ها یا مفاهیم به دست

نمی‌آید. این برداشت زمانی قابل توضیح است که چارچوب مفهومی گادامر، به‌ویژه ایده‌هایی چون «افق تأویل» و «درهم‌تنیدگی زبان و سنت»، مبنای تحلیل قرار گیرد (همان: ۲۳۸). در این چشم‌انداز، مسیر سلوک در سه سنت یادشده مجموعه‌ای از عناصر پراکنده نیست و همچون اجزای خویشاوند یک ساختار تأویلی عمل می‌کند؛ ساختاری که هر بخش آن در پیوند با بخش دیگر معنا پیدا می‌کند و این معنا از خلال تعامل فعال مفسر با سنت شکل می‌گیرد (همان: ۳۴۹). به همین دلیل، مرزی میان «فهم» و «تفسیر» دیده نمی‌شود و مفسر در لحظه‌ی رویارویی با سنت در همان وضعیتی قرار می‌گیرد که سالک در مسیر نورانی تجربه می‌کند. این فرآیند بر ادغام افق‌ها استوار است؛ جایی که سنت نوری به‌عنوان متنی زنده وارد میدان مشارکت می‌شود و خواننده نیز در پرتو این مواجهه جایگاه خود را بازمی‌یابد. چنان‌که گادامر یادآور می‌شود، فهم به‌صورت فرایندی زنده در دل زبان روی می‌دهد و معنا در همین بستر زبانی و تاریخی پدیدار می‌شود. (Gadamer, 2004: 272) در چنین افقی، معنا در لایه‌های پنهان متن باقی نمی‌ماند و از بیرون نیز شکل داده نمی‌شود؛ پیدایش معنا در لحظه‌ای رخ می‌دهد که افق تاریخی مفسر با افق سنت تماس پیدا می‌کند و نتیجه‌ی این تماس، رخدادی تفسیری است که هم به سنت امکان ظهور دوباره می‌دهد و هم مفسر را در جایگاه تازه‌ای قرار می‌دهد (همان: ۳۷۹). پژوهش حاضر با تکیه بر این بنیان، ساختار سلوک نوری را در مسیری بررسی کرده است که از هرگونه تقلیل آن به مفاهیم مدرن یا خوانش‌های ایدئولوژیک دور می‌ماند و فهم سنت را در بستر تجربه‌ی وجودی و تاریخی آن قابل بازیابی می‌سازد.

۳. یافته‌ها

۳.۱. تاریخ‌مندی آیین میتراپی

تحلیل آیین میتراپی در اینجا با هدف تبیین ساختار مرحله‌مند سلوک نوری صورت می‌گیرد؛ الگویی که با دیالکتیک «افق-افق» در هرمنوتیک گادامر قابل تطبیق است، جایی که معنا از دل گذار تاریخی-تفسیری میان تاریکی و نور شکل می‌گیرد. برای فهم ساختار نوری این آیین، نباید از ریشه‌های ژرف آن در کیهان‌شناسی آریایی و الهیات زروانی غفلت کرد. میترایسم رومی، آن‌گونه که در میتریوم‌ها و متون لاتینی ثبت شده، بازتابی متأخر از سنتی بسیار کهن‌تر است که در دین ایرانی پیشازرتشتی ریشه دارد. در این سنت، میترا فقط ایزد روشنی و پیمان نیست، بلکه نماینده‌ی نظامی کیهانی است که از مفهوم زروان، یعنی زمان بی‌آغاز، منشأ گرفته است. در کیهان‌شناسی زروانی که در برخی متون مانوی و پهلوی بازتاب یافته، زروان موجود نخستینی است که با دو نیروی متضاد، اهریمن و اورمزد، همزاد است و میترا نقش واسطه و داور میان آن‌ها را ایفا می‌کند (Widengren, 1951: 62). در این چارچوب، نور پدیداری زروانی است که در

نظم کیهانی می‌درخشد نه امری ازلی. شواهد زبان‌شناختی نیز نشان می‌دهد که «میترا» از ریشه‌ی هندواروپایی (meh) به‌معنای «میان» گرفته شده که در متون ودایی نیز با نقش میانجی نوری مرتبط است. بدون بازخوانی این زمینه‌های زروانی، تفسیر نور در میترایسم رومی سطحی خواهد ماند (Boyce, 1982: 51). از منظر هرمنوتیکی، درک ساختار نوری آیین میترا بدون امتداد آن به افق تاریخی زروانی، گرفتار تقلیل‌گرایی زمانی می‌شود. در نظریه گادامر، افق معنا زمانی پدید می‌آید که گذشته در تعامل زنده با اکنون قرار گیرد (Gadamer, 2004: 309); بنابراین، هر خوانش فلسفی از نور در میترایسم، نیازمند بازیابی پیوند آن با لایه‌های زروانی و دیرینه‌شناختی است؛ به عبارت دیگر فهم نور در میترایسم تنها زمانی به سطحی قابل اتکا می‌رسد که لایه‌های زروانی و دیرینه‌شناختی آن وارد جریان تفسیر شوند. در چارچوب هرمنوتیک فلسفی گادامر، گذشته هنگامی معنا می‌گشاید که در افق اکنون حضور یابد و امکان گفت‌وگو میان دو ساحت زمانی فراهم شود (همان: ۳۰۹). بر این اساس، نور میترا پدیده‌ای منقطع از پیش‌زمینه زروانی نیست؛ معنای آن در شبکه‌ای از مفاهیم شکل می‌گیرد که در سنت ایرانی پیشازرتشتی حول مفهوم «زمان بی‌آغاز» و نقش میانجی‌گر میترا پدید آمده است. شواهد تاریخی و زبان‌شناختی برگرفته از منابع پهلوی، مانوی و پژوهش‌های جدید نیز همین پیوستار را تأیید می‌کنند.

از این منظر، تحلیل فلسفی نور نمی‌تواند به صورت مطالعه مستقل آیین رومی یا نمادپردازی‌های متأخر صورت گیرد؛ زیرا تجربه نور در این آیین ریشه در ساختار معنایی‌ای دارد که زروان برای آن فراهم کرده است. بازگشت به این لایه‌ها، بازگشت به منشأ تاریخی نیست، بلکه بازسازی همان بستری است که امکان پدیدارشدن نور را فراهم کرده و پیوند میان نظم کیهانی، زمان مقدس و سلوک نوری میترا را توضیح می‌دهد. به همین دلیل، هر خوانش فلسفی از نور در میترایسم تنها زمانی به دقت و عمق لازم می‌رسد که این پیوندها را دوباره فعال کند و تجربه نور را در افق تاریخی شکل‌گیری آن مورد توجه قرار دهد.

۲.۳. تبیین بنیادهای معرفت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی گادامر

تحلیل سلوک نورانی در سنت‌های نوری ایران زمانی به نتیجه می‌رسد که پیوند میان «نور»، «سلوک» و «افق فهم» در جایگاه واقعی خود دیده شود. این سه مفهوم، پایه‌های اصلی چارچوبی‌اند که در رویکرد هرمنوتیکی گادامر امکان می‌دهد سنت به‌صورت زنده و پویا خوانده شود. در این چشم‌انداز، نور نقش محوری دارد؛ مفهومی که در سنت‌های میتراپی، خسروانی و اشراقی جایگاه آغاز، مسیر و غایت را به‌صورت هم‌زمان در خود جمع می‌کند. پیوند این ساختار با اندیشه گادامر روشن است، زیرا نور همان چیزی است که در افق سنت حضور می‌یابد و در گفت‌وگو با افق مفسر آشکار می‌شود (Gadamer, 2004: 317). «سلوک» نیز در این سه سنت،

حرکت درونی از تاریکی به روشنایی است؛ حرکتی همراه با آمادگی وجودی و تحولی تدریجی. در آیین میترا این مسیر با آیین‌های هفت‌گانه، در حکمت خسروانی با مشارکت در نظم نوری و در اشراق با پیمایش اقلیم هشتم و مواجهه با عقل سرخ پدید می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۶). این حرکت را می‌توان صورت وجودی همان رفت‌وبرگشت مفسر در دایره هرمنوتیکی دانست؛ فرآیندی که از پیش‌فهم آغاز می‌شود و با ورود به افق تازه‌ای از معنا ادامه پیدا می‌کند (Gadamer, 2004: 270).

«افق» در اندیشه گادامر بستر شکل‌گیری معناست؛ میدان تاریخی و زبانی که در آن گذشته و حال درهم می‌آمیزند و امکان پیدایش فهم فراهم می‌شود (همان: ۲۷۳). سلوک نورانی نیز در هر مرحله افقی تازه می‌گشاید؛ افقی که تنها با عبور از مرحله‌ی پیشین و آمادگی نوری قابل دسترسی است. به این ترتیب، نور، سلوک و افق در کنار یکدیگر ساختاری فراهم می‌کنند که معنا را در جریان مواجهه‌ی زنده با سنت پدیدار می‌سازد. در این چشم‌انداز، فهم سنت نوری نتیجه‌ی گردآوری آموزه‌ها نیست؛ بلکه رویدادی است که در برخورد مفسر با سنت شکل می‌گیرد. مفسر در این فرآیند همان جایگاهی را دارد که سالک در مسیر نورانی: حضور او بخشی از تحقق معناست و پیوند میان نور، سلوک و افق، امکان انکشاف حقیقت را فراهم می‌کند. معنا در این دستگاه از دل این سه ساحت سر برمی‌آورد و در تجربه‌ی مفسر عینیت می‌یابد.

۳.۳. تعریف و تبیین «سلوک نورانی» در سنت‌های نوری

در سنت‌های نوری ایران، نور را نمی‌توان صرفاً نشانه‌ای طبیعی یا استعاره‌ای اخلاقی دانست، بلکه نور اصل هستی و شرط ظهور موجودات است. فلسفه اشراق نیز از این قاعده خارج نیست و سهروردی نورالانوار را مبدأ نخستین می‌داند که دیگر مراتب وجود از آن با درجات متفاوت نور صادر می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۸). فاصله موجودات از مبدأ، میزان نور آن‌ها را کاهش داده و آن‌ها را به سطوح تاریک‌تر و مادی نزدیک می‌سازد. در نتیجه، هستی در این دستگاه، ساختاری تشکیکی دارد و نور محور این تشکیک است، نه دوگانگی مطلق.

همین اصل در آیین میتراپی نیز به‌گونه‌ای اسطوره‌ای مطرح می‌شود؛ جایی که نور خاستگاه کیهان و رمز زایش است. خون گاو^۱ قربانی‌شده که زمین را بارور می‌سازد، حامل نور و حیات

۱. در آیین میترائیسم، داستان خون گاو در صحنه تاروکتونی (کشتن گاو) روایت می‌شود. میتراس، خدای نور و خورشید، در غاری مقدس گاو نری را با چاقو قربانی می‌کند. خون گاو بر زمین می‌ریزد و به‌عنوان حامل نور و حیات، زمین را بارور کرده و نظم و زندگی را به کیهان می‌آورد. در این صحنه، میتراس اغلب به آسمان یا خورشید نگاه می‌کند. موجوداتی چون سگ، مار، عقرب و کلاغ در اطراف گاو حضور دارند و از خون آن بهره می‌برند. دو مشعل‌دار، کائوتس (با مشعل رو به بالا) و کائوتوپاتس (با مشعل رو به پایین)، در دو طرف ایستاده‌اند و دوگانگی نور و تاریکی را نشان می‌دهند. این رویداد نماد خلقت کیهانی و سفری معنوی به سوی نور الهی است. (Ulansey, 1991: pp.87-92)

است و نشان می‌دهد که آفرینش، از نور آغاز می‌شود نه از ماده صرف (Widengren, 1951: 73). در حکمت خسروانی، نیز نور نه فقط بنیان هستی بلکه معیار قداست و نزدیکی به حقیقت تلقی می‌شود؛ برداشتی که کربن با استناد به آثار سهروردی آن را بازسازی کرده است (کربن، ۱۳۹۸: ۱۹۳). در مجموع، نور در این سه سنت اصل هستی‌شناسی، منشأ حیات و راهنمای قرب به حقیقت است.

۳.۳. ۱. نور به مثابه ابزار و افق ادراک

در سنت نوری ایران، نور جایگاهی فراتر از یک محتوای شناختی دارد و به منزله شرط بنیادی ظهور معرفت عمل می‌کند. این سنت، حقیقت را موضوعی برای بازنمایی ذهنی نمی‌داند و تجربه فهم را در بستری می‌نشانند که نور در آن حضور هستی‌شناختی دارد. در فلسفه اشراق، سهروردی این معنا را در قالب ادراک حضوری توضیح می‌دهد؛ ادراکی که در آن رابطه میان انسان و نور جنبه هم‌سنخی پیدا می‌کند و شناخت در سطح پیوند وجودی پدیدار می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۹). نور در چنین افقی، شیء شناختی نیست و بیشتر به صورت فضایی ظهور می‌کند که حقیقت در آن خود را می‌نمایاند و امکان دیدار فراهم می‌شود.

این برداشت با نظریه گادامر درباره زبان، سنت و افق فهم هم‌خوانی دارد. در دستگاه فکری او، معنا در چارچوب زبان و در مشارکت با افق تاریخی سنت شکل می‌گیرد و تجربه فهم تنها زمانی امکان‌پذیر است که مفسر درون شبکه معنایی سنت وارد شود (Gadamer, 2004: 306). در سنت نوری نیز، نور کارکردی مشابه دارد؛ نیرویی که میدان شکل‌گیری معنا را می‌گشاید و حضور آن شرطی برای امکان ادراک حقیقت است. در این خوانش، نور صورت دیگری از «افق» است؛ بستر ظهور معنا، نه مجموعه‌ای از دانستنی‌ها.

در آیین میتراپی، مسیر شناخت بر مبنای سلوک آیینی و تطهیر درونی بنا شده است. سالک در طی این مراحل، با نظم کیهانی هماهنگ می‌شود و آگاهی او از طریق مشارکت وجودی در این نظم دگرگون می‌گردد. این نوع شناخت در زبان آیین صورت‌بندی نوری دارد و از راه تجربه مستقیم و تأویل نمادهای نورانی قابل دستیابی است. چنین معرفتی از جنس دریافت مفهومی نیست و در پیوند با حضور و گشودگی پدید می‌آید. سخن سهروردی نیز همین ساختار را تأیید می‌کند؛ جایی که شناخت در مقام تبدیل شدن به نور تشریح می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۲).

در نتیجه، در هر سه حوزه میتراپی، خسروانی و اشراقی، نور نقشی ساختاری در امکان فهم دارد و تجربه حقیقت در بستری رخ می‌دهد که نور آن را روشن و قابل دریافت می‌کند. چنین برداشتی، معرفت را نه فرایند تصاحب مفاهیم، بلکه تجربه حضور در افقی می‌بیند که نور آن را ممکن ساخته است.

۳.۳.۲. سلوک به مثابه حرکت از ظلمت به نور

در سنت‌های نوری ایران، «سلوک» تنها آیینی عبادی یا رشد معرفتی نیست، بلکه حرکتی هستی‌شناختی است که از دل تاریکی آغاز می‌شود. سالک با ورود آگاهانه به ظلمت، بستر تولد نور درونی را مهیا می‌سازد. در این رویکرد، ظلمت نه ضد نور، بلکه بستر انکشاف آن است؛ جایی که معنا از خلال غیاب و تبعید زاده می‌شود.

در فلسفه اشراق، مراتب ظلمت «سطوح نازله‌ی هستی» تلقی می‌شوند که با افزایش نور، ادراک نیز تعالی می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۶). این نگاه، برخلاف تصور دوگانه‌انگار، ظلمت را بخشی ضروری از فرایند نورانیت می‌داند. «غار میتراپی» نیز، نماد ورود به ناخودآگاه کیهانی است؛ حرکتی به درون، نه صرفاً مکانی برای آیین تطهیر. این سلوک، برخلاف مدل‌های صعود گریزانه از ماده، از دل تاریکی می‌روید و در هر مرحله، افقی تازه از هستی سالک را می‌گشاید. نور، در اینجا، تنها مقصد نهایی نیست، بلکه شاخص هر دگرگونی درونی است. در هرمنوتیک گادامر، این سیر را می‌توان با منطق درگیری افق‌ها مقایسه کرد؛ معنا تنها با مواجهه با پیش‌فهم‌های تاریک و محدودکننده متولد می‌شود (Gadamer, 2004: 272). در حکمت خسروانی نیز، عبور به اقلیم نور از طریق یادآوری فراموشی و گذر از هفت پرده نسیان میسر است (کربن، ۱۳۹۸: ۱۹۴). از این منظر، سلوک نوری آمیزه‌ای است از یادآوری، مواجهه و تولد معنای وجود.

۳.۳.۳. حرکت وجودی در طرح‌واره نور

در سنت‌های نوری ایران، «حرکت» مفهومی مکان‌مند یا زمانی نیست، بلکه تحولی در ساحت هستی و کیفیت ادراک فرد است. سلوک نوری در این نگاه، فراتر از عبور آیینی یا اخلاقی، فرایندی وجودی-شناختی است که در سه سطح کیهان‌شناختی، معرفت‌شناختی و وجودی، با محوریت نور معنا می‌یابد. در آیین میتراپی، سالک با مشارکت در ساختار نمادین کیهانی، به نقطه‌ای می‌رسد که نور خورشید - به مثابه آگاهی درونی - در خود او پدیدار می‌شود (Ulansey, 1991: 74). این عبور، بازآفرینی نظم آسمانی در روان سالک است. در حکمت خسروانی نیز، عقل اشراقی ابزار بازیابی مرتبه‌ای فراموش‌شده از وجود است؛ مرتبه‌ای که در خوانش کربن به صورت «اقلیم هشتم» و عبور از هفت پرده‌ی نسیان توصیف می‌شود (کربن، ۱۳۹۸: ۲۲۱).

سهروردی در فلسفه اشراق، این مسیر را از نور مفهومی تا رسیدن به «نورالانوار» دنبال می‌کند؛ جایی که حقیقت، نه به مثابه یک مرحله نهایی، بلکه اصل و مبنای تفسیر دیگر مراتب نور است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳۲). در این ساختار، هر مرحله، بازتعریفی از مفسر در نسبت با حقیقت نوری است. این مدل، با دیدگاه گادامر همخوانی دارد که فهم را نتیجه رخداد بین‌الذهانی معنا میان سوژه و سنت می‌داند (Gadamer, 2004: 310). در سلوک نوری نیز، سالک در هر مرحله با

افقی جدید از سنت مواجهه می‌شود؛ نوری که هم شرط ادراک است، هم محتوای تأویل. سلوک، فرایند زایش معنا در درون مشارکت و گشودگی وجودی با رمزگان نورانی سنت است.

۳.۳. ۴. عدد هفت به مثابه منطق انکشاف تدریجی معنا

در سنت‌های نوری ایران، عدد هفت فراتر از نماد آیینی یا کیهانی است و به عنوان چارچوبی مفهومی-هستی‌شناختی برای ادراک تدریجی حقیقت عمل می‌کند. در سنت میتراپی، خسروانی و اشراقی، کارکرد عدد هفت نه در تکرار آن، بلکه در نقشش به عنوان نقشه‌ای تفسیری برای حرکت از کثرت به وحدت و از ماده به نور نهفته است.

در آیین میتراپی، هفت مرحله‌ی سیاره‌ای بیانگر تطهیر و هم‌نوازی با ریتم کیهانی‌اند؛ جایی که خورشید در پایان مسیر، نماد اتحاد روح با نظم آسمانی است (Ulansey, 1991: 69). این مراحل سالک را وادار می‌کند تا ابعاد پنهان وجودش را با الگوی کیهانی بازسازمان‌دهی کند.

در حکمت خسروانی و اشراقی، عدد هفت از رمز بیرونی به الگویی معرفت‌شناختی تبدیل می‌شود. سهروردی مراتب انوار را مراحل ادراک حقیقت می‌داند که در آن، هر گام روشنایی تازه‌ای پدید می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۴). در خوانش عرفانی-هرمنوتیکی کربن، این عدد به صورت هفت پرده‌ی فراموشی روح مطرح می‌شود که تنها از طریق مشارکت تأویلی قابل عبور است (کربن، ۱۳۹۸: ۲۱۲). بر اساس هرمنوتیک گادامر که معنا را محصول ادغام افق‌ها می‌داند، عدد هفت در این سنت‌ها ابزاری برای تنظیم لایه‌های معناست (Gadamer, 2004: 309). هر مرحله نه فقط یک گام صعود، بلکه دگرگونی معنایی است. بدین‌سان، عدد هفت به سازوکار تفسیری بدل می‌شود که در آن، معنا از طریق انکشاف تدریجی و مشارکت وجودی سالک پدیدار می‌گردد.

۳.۳. ۵. سنت عدد هفت و رمزهای سلوک نوری در حافظه فرهنگی-معماری ایران

سنت عدد هفت در فرهنگ ایرانی، فراتر از یک رمز اسطوره‌ای، به عنوان زبانی پنهان برای بازنمایی سلوک نوری عمل می‌کند؛ زبانی که در معماری، روایت و آیین، ساختار هستی و حرکت روحانی انسان را بیان می‌کند. عدد هفت، نه نماد تزیینی بلکه نردبانی برای ارتقاء معرفت است. نخستین نمود این زبان را می‌توان در هفت حصار هگمتانه یافت که ساختاری نمادین برای گذر از پیرامون ظلمت به مرکز نور فراهم می‌آورد و با مراتب نور در حکمت اشراق هم‌راستا است (Ghirshman, 1954: 87). در ادبیات، «هفت‌خان» شاهنامه الگویی از سلوک درونی است؛ جایی که رستم نه فقط با دشمنان بیرونی، بلکه با تاریکی‌های درونی چون ترس و خودخواهی مواجه

می‌شود و سپیده‌دم پایان خان‌ها نماد تجلی نور است (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۹۳-۱۲۳؛ زرین کوب، ۱۳۸۶: ۹۶).

در «هفت‌پیکر» نظامی نیز عدد هفت به ساختاری برای تجربه‌ی وجودی و زیباشناختی تبدیل می‌شود؛ بهرام در هر گنبد با روایتی مواجه می‌شود که رمز سیاره‌ای و رنگی دارد و این فرایند، سلوکی از خلال خیال اشراقی است (نظامی، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۲۰۵؛ Chelkowski, 1975: 74). طاق‌بستان نیز نمونه‌ای تصویری از نور در آیین سیاسی است؛ جایی که حضور میترا در لحظه‌ی تاج‌گذاری، نور را به ابزار مشروعیت‌بخشی معنوی تبدیل می‌کند (Boyce, 1982: 116). از منظر هرمنوتیک گادامر، این نمونه‌ها متون فرهنگی نوری‌اند که معنا را در روند تفسیری از خلال استعاره و فضا پدید می‌آورند. عدد هفت، همچون ساختار گفتمان افق‌ها، بستری برای انکشاف معنا از ظلمت به نور فراهم می‌سازد (Gadamer, 2004: 310).

۳.۴. نقش نور در سه سنت میترائیسم، حکمت خسروانی و اشراق سهروردی

۳.۴.۱. میترائیسم

پیش از تحلیل ساختار آیینی و سلوکی میترائیسم، باید به زمینه‌ی کیهان‌شناختی و اسطوره‌ای عمیق‌تری اشاره کرد که این آیین در دل آن شکل گرفت. در سنت دینی ایران پیشازرتشتی، «زروان» به‌عنوان اصل نخستین و تجسد «زمان بی‌آغاز و بی‌پایان»، مبدأ‌ی هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی است که دو نیروی اورمزد و اهریمن از درون او زاده می‌شوند. در این میان، «میترا» نه‌تنها ایزدی مستقل، بلکه واسطه‌ای نوری میان این دو قطب و حافظ تعادل کیهانی است؛ نوری که از زروان نشئت گرفته و ساختار میانجی‌گری نور و ظلمت را بنیان می‌نهد (کیوان‌پور، ۱۴۰۰). در روایت‌هایی که از سنت زروانی به‌ویژه در منابع مانوی و تفاسیر میانه ساسانی به‌جا مانده، میترا نماد نظم کیهانی، پیمان هستی و نگهبان مسیر بازگشت به مبدأ زمانی-نوری تلقی می‌شود (Boyce, 1982: 87). چنین پیش‌زمینه‌ای، نشان می‌دهد که فهم میترائیسم بدون درنظرگرفتن جایگاه زروان، به معنای گسست از خاستگاه آریایی آن و تقلیل این سنت به شکل رومی آن خواهد بود؛ بنابراین، برای فهم کامل ساختار سلوک نوری میترائی، توجه به جایگاه میترا در منظومه‌ی زروانی ضروری است.

الف) نمادپردازی نور: در سنت میترائی، نور صرفاً عنصری طبیعی یا نماد دینی نیست بلکه ساختار بنیادین تجربه هستی و سلوک تلقی می‌شود.

۱. جنبه کیهان‌شناختی: نور در اسطوره آفرینش میترائی، هم‌زمان با قربانی گاو مقدس، جهان را فعال می‌کند و نظم کیهانی را پدید می‌آورد (Eliade, 1958: 50). میترا که فرزند

خورشید و واسطه میان جهان الاهی و انسانی است، نور را از بالا به ساحت خاکی می‌رساند. در این نظام، نور پله‌ای برای صعود هستی و ساختار سلسله‌مراتبی عالم است.

۲. جنبه آیینی: غار میتراپی بازنمای کیهان اولیه و تاریکی آغازین است. مناسک آیینی در این فضا، تکرار نمادین عبور از ظلمت به روشنایی‌اند (Ulansey, 1989: 31). هفت مرحله سلوک^۱، مطابق با اجرام آسمانی و فضایل اخلاقی، سالک را به تدریج از تاریکی به نور کیفی و درونی می‌رسانند.

۳. جنبه هستی‌شناختی: در این سنت، نور صرفاً پدیده‌ای فیزیکی یا ابزار شناخت نیست، بلکه حقیقت وجود است. تاریکی، فقدان معنا و حضور تلقی می‌شود و سلوک نوری، فرایندی هستی‌شناسانه برای بازسازی وجود در مسیر بازگشت به مبدأ نوری است؛ نگاهی که در اشراق سهروردی گسترش می‌یابد (کربن، ۱۳۹۸: ۱۶۳).

۴. جنبه معرفت‌شناختی: نور در غار میتراپی رمز آگاهی است. تابش تدریجی آن لحظه‌ی کشف درون را نمادسازی می‌کند. مراسمی چون نوشیدن یا غسل در خون گاو، نماد اتحاد با سرچشمه‌ی آگاهی‌اند. در اینجا، نور بیش از یک پدیده بیرونی، فرایندی درونی برای تجلی معناست (Beck, 2006: 90).

۵. جنبه انسان‌شناختی: انسان در آغاز با تاریکی مادی پیوند دارد، اما سرشت نوری‌اش او را به سوی بازگشت می‌خواند. این بازگشت، نه از راه انکار بدن، بلکه از رهگذر پالایش وجودی ممکن می‌شود. انسان میتراپی در سلوک آیینی، پل میان زمین و آسمان می‌شود؛ دیدگاهی که در اشراق با مفاهیمی چون «عقل سرخ» و «اقلیم هشتم» تداوم می‌یابد.

ب) آیین‌های آغازین: در آیین میتراپی، نور تنها مقصد نهایی نیست، بلکه نیروی فعال سلوک است؛ حضوری پنهان که سالک را به درون خویشتن و به بازآفرینی وجودی فرامی‌خواند. برخلاف تفسیرهای دوگانه‌انگار، ساختار این آیین بر تعامل میان نور و تاریکی استوار است، نه تقابل آن‌ها. نور در متن جهان مادی پدیدار می‌شود؛ نه بیرون از آن، بلکه از دل مناسک، رمزها و مشارکت آیینی. نماد غار، به جای اشاره به آغاز کیهانی، استعاره‌ای از لایه‌های ناآگاه خویشتن است. مناسک در این فضا، مواجهه‌ای پدیدارشناختی با ناشناخته از راه بدن، رمز و خون‌اند. آیین قربانی گاو، لحظه‌ای است که ماده فرو می‌ریزد تا معنا زاده شود؛ جایی که خون، نه صرفاً مایه حیات، بلکه نقشه نوری سلوک درونی است (Widengren, 1951: 98). ویژگی متمایز این آیین، حرکت

۱. در آیین میترائیسم، هفت مرتبه سلوک آیینی وجود دارند که عبارتند از: کوراکس (کلاغ)، نیمفوس (داماد)، میلز (سرباز)، لئو (شیر)، پرسس (پارسی)، هلیودروموس (خورشیدیما) و پاتر (پدر). (perses, leo, miles, nymphus, corax, pater و heliodromus)

ریت‌مند نور است: نوری که می‌گردد، می‌تابد و دعوت می‌کند. سلوک در اینجا نه فرار از جهان، بلکه هم‌نوازی با حرکت کیهانی است؛ در هر مرحله، سالک با بدن و زمان درگیر می‌شود. این رویکرد با معرفت‌شناسی گادامر نیز هم‌راستاست، جایی که معنا در زیستن افق دیگر و نه مشاهده‌ی صرف، شکل می‌گیرد (Gadamer, 2004: 326). از این منظر، میتراپیسم اولین صورت‌بندی تاریخی الگویی است که در آن:

نور، نیروی درک و محرک سلوک است؛

سلوک، مشارکت با هستی است، نه گسست از آن؛

معرفت، رویدادی آیینی- بدنی است، نه نتیجه‌ی استدلال صرف.

بنابراین در زبان هرمنوتیکی، نور به‌عنوان ساختار ادراک، امکان فهم را نه‌تنها ممکن می‌سازد بلکه به مشارکت‌گر بدل می‌شود؛ جایی که معنا در تعامل زنده‌ی سالک و رمزاها، رخ می‌دهد.

ج) غار و خورشید: در نظام معنایی میتراپی، «غار» و «خورشید» دو قطب مکمل در مسیر سلوک‌اند؛ نه در تقابل با یکدیگر، بلکه در امتداد یکدیگر به‌عنوان استعاره‌هایی از آگاهی و تحول درونی. غار، محل تولد معنا از دل تاریکی است؛ جایی که خون قربانی، رمز حیات است و نور، پاداش فداکاری. در اینجا، تاریکی نه مانع بلکه زمینه‌ی ظهور حقیقت است؛ تاریکی به‌مثابه حامل بالقوه‌ی نور (Widengren, 1951: 91). در سوی دیگر، خورشید در سنت میتراپی نه فقط منبع روشنایی، بلکه نماد اتحاد نهایی و تجلی سلوک کامل‌شده است. در نقش‌برجسته‌ها، هم‌نشینی میترا با «سول اینویکتوس» نمایانگر هم‌نوازی کیهان‌شناختی و اتحاد اخلاقی-سلوکی است (Ulansey, 1991: 89). نور در این سنت باید در وجود سالک بازتاب یابد؛ اخلاق خورشیدی مانند وفاداری، شجاعت و فداکاری، نه صرفاً فضیلت‌های اخلاقی، بلکه شرایط درونی اتصال به نور تلقی می‌شوند. در چارچوب هرمنوتیکی گادامر، این رابطه ساختار فهم را نشان می‌دهد: غار، نماد افق بسته، پیش‌فهم و سنت است و خورشید، افق ترکیب‌شده و روشنایی پدیدار شده. فهم، از دل تاریکی آغاز می‌شود اما تنها با مشارکت فعال و گفت‌وگوی افق‌ها به روشنی درونی می‌رسد (Gadamer, 2004: 298). سلوک نوری در این میان، نه عبور مکانیکی از ظلمت به نور، بلکه فرآیند ظهور تدریجی معناست؛ تجربه‌ای بدنی، اخلاقی و تفسیری که در آن، نور به‌مثابه افق و شرط فهم، در جان سالک آشکار می‌شود.

۳. ۴. ۲. حکمت خسروانی

در حکمت خسروانی که با عنوان حکمت نوری ایران باستان نیز شناخته می‌شود، نور جایگاهی بنیادی دارد؛ نه صرفاً نمادین یا اسطوره‌ای، بلکه برخاسته از جهان‌بینی‌ای است که هستی را بر اساس مراتب نور و ظلمت می‌فهمد. این سنت فکری که از لایه‌های اندیشه زرتشتی، میتراپی و

مزدایی نشأت می‌گیرد، در متون گاهان، اوستا و نظام آیینی ایرانی پی‌ریزی شده و در آثار سهروردی و تأویل‌های کربن، به صورت فلسفی-اشراقی بازتولید گردیده است. در این میان، فره ایزدی مفهومی محوری است که جایگاه نور را به سطحی قدسی-وجودی ارتقا می‌دهد؛ پرتوی مینوی و الهی که نشانه‌ی مشروعیت هستی‌شناختی و آمادگی سلوکی انسان برگزیده تلقی می‌شود.

سهروردی در حکمت‌الاشراق، با بازآفرینی همین دستگاه، نور را معادل وجود می‌گیرد: هر چیز به اندازه‌ی نورش هستی دارد. جهان، از نورالانوار که علت ندارد آغاز می‌شود و به واسطه‌ی انوار قاهره (عقول) و انوار مدبره (نفوس)، به عالم جسمانی می‌رسد؛ جایی که نور در ضعیف‌ترین مرتبه‌اش حضور دارد. این ساختار سلسله‌مراتبی، حرکتی از ظلمت به نور را در کل هستی ترسیم می‌کند که در انسان، نوعی بازگشت به اصل تلقی می‌شود. در این مسیر، فره ایزدی نخستین پرتوی نورالانوار در وجود انسان است؛ نشانه‌ای از ظرفیت وجودی برای دریافت حقیقت نوری.

در این سنت، نور معیار سنجش هستی است؛ هرچه نور بیشتر، مرتبه‌ی وجودی بالاتر. حتی عقل، نفس، خیال و ماده نیز جایگاه نوری دارند (کربن، ۱۳۹۸: ۱۸۲). ارتباط با حقیقت کیهانی از رهگذر شناخت انوار، سلوک نوری و دریافت فره ممکن می‌شود. انسان که از ظلمت برخاسته، مأمور صعود به نور است؛ صعودی که نه فقط معرفتی یا اخلاقی، بلکه وجودی و هستی‌مدار است. در اقلیم هشتم سهروردی که میان محسوس و معقول قرار دارد، رؤیت نور، شهود عقل سرخ و دیدار با حکمای خسروانی ممکن می‌شود؛ قلمرویی که در آن نور تمثیلی می‌گردد و برای سالک قابل ادراک می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۷۰؛ کربن، ۱۳۹۸: ۱۰۳).

برخلاف فلسفه یونانی که به مقولات منطقی تکیه داشت، حکمت خسروانی نگاهی قدسی، شهودی و کیهانی به هستی داشت. سهروردی نیز در همین راستا، «علم حضوری» و «اشراق» را جایگزین «علم حصولی» کرد. در این سنت، معرفت با اتصال به نور حاصل می‌شود و هستی ساختاری نوری دارد. حکیم خسروانی انسانی است نورانی که فره در او متحقق شده و با حقیقت کیهانی پیوند خورده است. از این رو، نور و فره دو جنبه‌ی یک سلوک‌اند؛ اولی ساختار هستی‌شناختی معنا و دومی علامت آمادگی روحانی برای اتحاد با آن. بازگشت به این سنت نوری، همان‌گونه که سهروردی آن را احیا کرد و کربن تفسیر، نه صرفاً رجوعی تاریخی، بلکه افقی برای معناپردازی در زمان اکنون است.

۳.۴.۳. فلسفه اشراق سهروردی

در منظومه‌ی فکری سهروردی، نور نه تنها عنصری هستی‌شناختی، بلکه بنیاد کل نظام وجود تلقی می‌شود. برخلاف مشائیان که هستی را در چارچوب مفاهیمی چون «ماهیت» و «وجود»

بررسی می‌کردند، سهروردی جوهر هستی را با مفهوم نور تعریف می‌کند؛ نوری که ریشه در سنت‌های نوافلاطونی، حکمت نوری ایران باستان و تجربه‌ی عرفانی و شهودی وی دارد. در نگاه وی، «هستی، عین نور است» و «نور، شرط انکشاف هستی»؛ بدین معنا که وجود بدون نور، قابل تصور نیست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳۲). نظام اشراقی سهروردی، به‌ویژه در حکمه‌الاشراق، بر پایه‌ی سلسله‌مراتبی از انوار بنا شده است. در رأس این سلسله، نورالانوار قرار دارد که نوری بسیط، مطلق و نامتناهی که عاری از هر گونه ظلمت است و مبنای پیدایش مراتب بعدی هستی محسوب می‌شود. از آن نور، انوار قاهره یا عقول مفارق صادر می‌شوند که خود منشأ ظهور نفوس فلکی، نفوس انسانی و نهایتاً جهان ماده‌اند. در این نظام، هر مرتبه‌ی هستی به نسبت میزان بهره‌مندی‌اش از نور، جایگاه وجودی خاصی دارد (۱۳۷۲: ۱۳۸-۱۳۹). برخلاف علیّت خطی در فلسفه‌ی مشاء، سهروردی بر رابطه‌ی «شدت و ضعف نوری» تأکید دارد؛ در این دیدگاه، هستی به‌واسطه‌ی نور تعریف می‌شود، نه ماهیت.

مفهوم مهمی چون «عقل سرخ»، یکی از ابتکارات سهروردی در این چارچوب است. این عقل، تلفیقی از عقل فعال، نور قاهر و حامل صور مثالی است و در عین ارتباط با عالم انوار، با عالم خیال نیز پیوند دارد. عقل سرخ، بر مبنای سنت خسروانی و عرفان زرتشتی، پل ارتباطی میان جهان مثال (اقلیم هشتم) و روان انسانی است. اقلیم هشتم نیز قلمرویی میان ماده و عقل مفارق است که در آن، رؤیا، مکاشفه، تمثیل و تجلی نوری امکان‌پذیر می‌گردد؛ فضایی که در نگاه هانری کربن، همان بستر تحقق خیال فعال و شهود قدسی است (کربن، ۱۳۹۸: ۲۱۳).

از دیدگاه سهروردی، سلوک اشراقی، حرکتی از ظلمت به نور است؛ اما نه در قالب روندی صرفاً فکری یا اخلاقی بلکه بازگشتی وجودی از عالم طبیعت به جهان انوار. این بازگشت با پالایش نفس، خلوص باطن و آمادگی شهودی ممکن می‌شود. معرفت حقیقی در فلسفه اشراق نه از طریق مفاهیم ذهنی بلکه از طریق اشراق نوری حاصل می‌گردد؛ شناختی بی‌واسطه و حضوری که با درک قلبی و ذوق شهودی همراه است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۳). بدین‌سان، واژگانی چون «علم حضوری»، «اشراق» و «فهم شهودی» ستون‌های اصلی معرفت‌شناسی سهروردی را تشکیل می‌دهند. به همین خاطر مهم‌ترین وجه تمایز فلسفه اشراق در این است که تنها یک نظام انتزاعی برای تحلیل وجود نیست بلکه به‌مثابه طرحی سلوکی- معرفتی، بر اتصال انسان به سنت نوری ایران باستان، عرفان اسلامی و آموزه‌های نوافلاطونی تأکید دارد. در این دستگاه فکری، نور نه‌تنها مبدأ هستی، بلکه مسیر تعالی و مقصد نهایی انسان است. این ساختار سه‌گانه‌ی نور، یعنی اصل هستی، راه سلوک و هدف نهایی، بنیاد تفکر نوری سهروردی را

می‌سازد. هانری کربن از این ساختار با عنوان «انسان نوری»^۱ یاد می‌کند؛ انسانی که نه فقط در جستجوی حقیقت، بلکه در فرآیند سلوک، خود به پرتوی از نور تبدیل می‌شود (کربن، ۱۳۹۸: ۲۵۲).

۵. بحث و تحلیل هرمنوتیکی ساختار سلوک نورانی

۵. ۱. جمع‌بندی مفهومی

تحلیل سنت‌های نوری ایران در این پژوهش از سه محور مفهومی پیروی می‌کند: نور به‌مثابه حقیقت هستی، سلوک به‌مثابه فرایند وجودی-شهودی و افق به‌مثابه بستر معنا در هرمنوتیک فلسفی. هرچند این مفاهیم از سه خاستگاه الاهیاتی، عرفانی و فلسفی برمی‌خیزند، در سنت نوری و در چارچوب گادامری، درهم‌تنیده می‌شوند و دستگاهی تفسیری برای دریافت معنا و تحول درونی می‌سازند.

نخست، «نور» در این سنت‌ها نه صرفاً نماد، بلکه بنیاد هستی و مبنای شناخت است. نورالانوار در اشراق، خورشید میترا در میترائیسم و فره ایزدی در حکمت خسروانی، هر سه نشان‌دهنده حضور نوری در هستی‌اند. فره، پرتوی ایزدی و شرط اتصال به ساحت قدسی است؛ نوری که هم مشروعیت هستی می‌بخشد و هم سالک را به خویشستن بازمی‌گرداند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۷؛ کربن، ۱۳۹۸: ۱۷۶؛ Widengren, 1951: 97).

دوم، «سلوک» در این سنت‌ها سفری وجودی از ظلمت به نور است؛ حرکتی همراه با تطهیر، مشارکت آیینی و شهود. در حکمت خسروانی، این سلوک با دریافت فره نوری به‌منزله آمادگی درونی برای ادراک حقیقت همراه است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۳).

سوم، «افق» در هرمنوتیک گادامر، عرصه‌ای تاریخی و گشوده برای شکل‌گیری معناست. در پیوند با سلوک نوری، هر مرحله از سلوک می‌تواند افقی نو از معنا باشد؛ و فره ایزدی، پرتوی از افق الهی است که سالک را برای درک نور مستعد می‌سازد (Gadamer, 2004: 322) در تلاقی این سه ساحت، دستگاهی مفهومی پدید می‌آید که سنت نوری را از میراثی اسطوره‌ای به مدلی برای بازاندیشی در باب معنا، هستی و رهایی بدل می‌سازد؛ جایی که نور، سلوک و افق، زبان سنت، مسیر سالک و لحظه رخداد معنا هستند و فره ایزدی، شعله‌ای است در جان سالک که این حرکت را ممکن می‌سازد.

۵. ۲. رفع تنش میان تاریخی‌بودن فهم و فراتاریخی‌بودن نور در هرمنوتیک گادامری و

فلسفه اشراق

یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری در پیوند دادن هرمنوتیک فلسفی گادامر با سنت‌های نوری

1. homo lucidus

ایران، مسئله‌ی نسبت میان تاریخی‌بودن فهم و فراتاریخی‌بودن نور است. گادامر، فهم را رخدادی می‌داند که همواره در بستر زمان و تاریخ زبانی انسان پدید می‌آید؛ فهم، در نگاه او، رخدادی وجودی است که در تعامل مفسر با سنت شکل می‌گیرد؛ نه فرآیندی ذهنی و منفرد (Gadamer, 2004: 295). به همین خاطر در نظر وی، هیچ معنایی بیرون از تاریخ و زبان شکل نمی‌گیرد و «افق» همان میدان درهم‌تنیدگی گذشته و حال است (همان، ۲۰۰۴: ۳۰۹). در حکمت اشراق، نور به‌مثابه حقیقتی ازلی و فراتاریخی معرفی می‌شود؛ حضوری که در مراتب هستی جریان دارد و با ساختار وجودی عالم پیوند می‌خورد. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳۲-۱۳۸). این دو تلقی در سطح ظاهر متعارض‌اند؛ اگر فهم در تاریخ است، نور چگونه می‌تواند حقیقتی جاودان باشد؟^۱ با این حال، می‌توان نشان داد که سهروردی نیز، همانند گادامر، نور را موجودی ایستا نمی‌بیند بلکه رخداد انکشاف می‌فهمد؛ نوری که در هر لحظه، امکان آشکارگی هستی را فراهم می‌کند. «نورالانوار» در رأس نظام اشراقی، سرچشمه‌ی همه‌ی ظهورهاست، اما هر ظهور نوری در مرتبه‌ای از وجود و در نسبت با آگاهی سالک تحقق می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۹). از این منظر، نور، اگرچه ازلی است، تنها در بستر تجربه‌ی تاریخی و زبانی سالک به فعلیت می‌رسد. همین معنا در منطق گادامری فهم، به‌صورت دیگری بیان می‌شود یعنی معنا زمانی پدید می‌آید که افق سنت و افق مفسر در گفت‌وگویی زنده به هم درآمیزند (Gadamer, 2004: 272).

۳.۵. تحلیل تلفیقی

سلوک نورانی در سنت‌های معنوی ایران، نمود گذر از سطح نمادین آیین به ساحت تفسیری معناست. این سلوک، ساختاری وجودی دارد که مسیر فهم را از تجربه‌ی حسی و آیینی به تجربه‌ی تأویلی و هستی‌شناختی پیوند می‌زند. در چارچوب هرمنوتیک گادامر، چنین حرکتی با منطق «پیش‌فهم»، «دیالکتیک سنت» و «ادغام افق‌ها» تبیین می‌شود؛ فهم نه به‌عنوان نتیجه‌ای مفهومی، بلکه به‌مثابه رخداد مشارکت میان مفسر و سنت پدید می‌آید (Gadamer, 2004: 295-309). در آیین میترا، مسیر سلوک از هفت منزل کیهانی می‌گذرد و با رسیدن به خورشید، آگاهی درونی سالک آشکار می‌شود. در حکمت اشراق، حرکت از عالم حس و خیال تا اقلیم هشتم و دیدار با نورالانوار ادامه دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۹). در حکمت خسروانی، آغاز راه در تاریکی وجودی و انجام آن با ظهور فره ایزدی مشخص می‌شود؛ پرتویی قدسی که نشانه آمادگی درونی برای مشارکت در حقیقت است. در هر سه سنت، نور، ساختار فهم را سامان می‌دهد و فهم به اندازه‌ی شدت نور در جان سالک امکان می‌یابد.

۱. در امتداد این نسبت، ایده نور در فلسفه افلاطون نیز با منطق ظهور حقیقت پیوند دارد؛ همانند آنچه در کتاب هفتم جمهور با تمثیل خورشید و خیر مطلق بیان می‌شود که بعداً در سهروردی به صورت نورالانوار بازتفسیر می‌گردد.

در نگاه گادامر، فرایند فهم درون سنت رخ می‌دهد و نیازمند آمادگی وجودی مفسر است. مفسر برای ورود به گفت‌وگوی اصیل باید از پیش‌فهم‌های خویش آگاه شود و آن‌ها را به صحنه فهم بیاورد، زیرا تاریخ‌مندی آگاهی، خود شرط امکان تفسیر است. (Gadamer, 2004: 280) این اصل با منطق سلوک در سنت نوری هم‌سو است. سالک نیز با عبور از ظلمت و پذیرش محدودیت‌های وجودی، به ظهور نور درونی نزدیک می‌شود. فهم، در هر دو دستگاه، رویدادی زمانی و وجودی است که در آن معنا از خلال تعامل پدید می‌آید.

در سنت خسروانی، این تعامل با مفهوم فره ایزدی تبیین می‌شود. فره زبانی است که حقیقت در آن سخن می‌گوید و هم‌زمان نشانه دگرگونی وجودی سالک است. در اشراق، همین نقش را عقل سرخ بر عهده دارد؛ عقل شهودی که میان نور کلی و آگاهی انسانی پل می‌زند (کربن، ۱۳۹۸: ۱۹۳). سلوک نورانی، در این معنا، تصویری از فرایند فهم گادامری است. هر مرحله از سلوک، یک ادغام افق است و هر تابش نور، تحقق معنا در افق تازه‌ای از وجود.

در نتیجه، سنت نوری ایران را می‌توان نظامی از سلوک تفسیری دانست. آیین، بدن، زبان و نماد در این دستگاه عناصر مستقل نیستند، بلکه در ساختار فهم درهم‌تنیده‌اند. نور در این منظومه، بنیاد ظهور معناست و فهم، مشارکت در این ظهور است. در میترائیسم با خورشید، در اشراق با عقل سرخ و در حکمت خسروانی با فره ایزدی، تجربه نوری به نقطه تلاقی انسان و حقیقت می‌رسد. نور به‌صورت رویدادی گشاینده عمل می‌کند؛ لحظه‌ای که افق معنا آشکار می‌شود و مفسر، در همان رخداد، دگرگون می‌گردد.

افق گادامری و منطق تجلی در فره ایزدی و عقل سرخ: در ادامه، می‌توان سازوکار افق گادامری را با مفاهیم نوری سنت ایرانی مانند فره ایزدی و عقل سرخ هم‌سنجید تا پیوستگی فلسفی این دو منظومه آشکار شود. در ساختار فکری گادامر، افق معنایی بستر پدیدار شدن حقیقت در گفت‌وگوی میان مفسر و سنت است؛ میدانی که فهم در آن به‌مثابه دگرگونی در آگاهی مفسر روی می‌دهد، نه به‌صورت دریافت داده‌ای بیرونی. (Gadamer, 2004: 310) همین منطق را می‌توان در مفهوم «فره ایزدی» در حکمت خسروانی و در «عقل سرخ» در فلسفه اشراق مشاهده کرد. فره ایزدی در متون خسروانی نشانه آمادگی درونی انسان برای دریافت حقیقت نوری است؛ پرتوی قدسی که در اثر تزکیه و سلوک پدیدار می‌شود (کربن، ۱۳۹۸: ۱۹۳). این رخداد، نتیجه موهبتی ایستا نیست، نتیجه مشارکت در افق نور است. در فلسفه اشراق نیز، عقل سرخ مقام تلاقی میان عالم مثال و آگاهی انسانی است؛ نقطه‌ای که ادراک، از مرتبه مفهومی به مرتبه شهودی و وجودی ارتقا می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۳). با نگاهی هرمنوتیکی، هر دو مفهوم یادشده تجسم همان سازوکار ادغام افق‌ها در اندیشه گادامرند. در سلوک خسروانی، افق انسانی با افق الهی یکی می‌شود و در فلسفه اشراق، عقل سرخ این پیوند را در سطح معرفت تحقق

می‌بخشد. به همین دلیل، می‌توان گفت که نور در این سنت‌ها همان جایگاهی را دارد که افق در هرمنوتیک گادامر دارد؛ هر دو شرط ظهور معنا و امکان مشارکت در حقیقت‌اند.

۵.۳.۱. تمایز هرمنوتیک گادامر از نقدهای پساساختارگرایانه؛ ریکور و دریدا

در تداوم گفت‌وگوی میان سنت نوری و هرمنوتیک فلسفی، تمایز رویکرد گادامر با جریان‌های پساساختارگرا مانند ریکور و دریدا اهمیت دارد. اگرچه هر سه اندیشمند به امکان چندلایه‌گی معنا و نقش مفسر در تولید آن تأکید دارند، اما جهت‌گیری متافلسفی‌شان متفاوت است. گادامر، فهم را مشارکت در سنت و گفت‌وگوی تاریخی با آن می‌داند، در حالی که دریدا با مفهوم اختلاف^۱، هرگونه حضور نهایی معنا را به تعویق می‌اندازد. (Derrida, 1978: 27) از این منظر، دریدا در پی گریز از مرکز معناست، اما گادامر در پی بازسازی امکان گفت‌وگو درون افق معنا.

در سنت نوری ایران نیز، نور گرچه در مراتب خود به ظاهر ازلی است، اما همواره در فرایند «ظهور» معنا می‌یابد و به تعبیر سهروردی، «نور در هر مرتبه‌ای به قدر ادراک سالک تجلی می‌کند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۹). بدین ترتیب، نور همان‌قدر که ازلی است، در تأویل تاریخی پدیدار می‌شود. این نگاه، با هرمنوتیک ریکور نیز هم‌سویی دارد؛ از نظر او، معنا در گفت‌وگو با متن پدید می‌آید و در قالب «فزونی معنا» گسترش می‌یابد، نه به‌صورت حضوری مطلق (Ricoeur, 1976: 87) از دید او، فهم نه انهدام سنت است و نه تثبیت آن، در رواقع حرکتی است میان فاصله و تملک. بر این اساس، مقاله‌ی حاضر با انتخاب گادامر به‌عنوان چارچوب نظری، نه از سر غفلت نسبت به ریکور یا دریدا، بلکه به سبب هم‌افقی مفهومی میان منطق نور و هرمنوتیک گادامری است. در حالی که دریدا به حذف امکان حضور معنا می‌انجامد و ریکور به فاصله‌ی تفسیر تأکید دارد، گادامر فهم را رخداد مشارکت در افق معنا می‌فهمد؛ همان‌گونه که در سنت نوری نیز، نور تنها در مشارکت سالک و حقیقت به فعلیت می‌رسد. از این رو، منطق «گفت‌وگوی افق‌ها» در گادامر نزدیک‌ترین ساختار فلسفی به «سلوک نورانی» در حکمت اشراق و سنت میترایی است چرا که نزد هر دو، فهم رخدادی است که در انکشاف وجودی معنا شکل می‌گیرد و از سطح بازنمایی فراتر می‌رود.

۵.۴. روایت نورانی به‌مثابه متن باز

در آن در یک نقطه مستقر نمی‌ماند و در جریان رفت‌وآمد میان نشانه‌ها، مناسک و افق‌های وجودی سالک پدیدار می‌شود. این شکل از پویایی معنایی با رویکرد هرمنوتیک فلسفی گادامر هم‌خوانی دارد و زمینه‌ای فراهم می‌کند تا «روایت نورانی» همچون متنی قابل گشودن فهم

1. difference

شود؛ متنی که در لحظه‌ی مواجهه‌ی سالک با سنت فعال می‌شود و معنای آن در فرآیند گفت‌وگو میان این دو طرف شکل می‌گیرد.

در چنین مدلی، آیین میتراپی، حکمت خسروانی و فلسفه اشراق تنها مجموعه‌ای از آموزه‌های ثابت به شمار نمی‌آیند. این سه حوزه در قالب روایت‌هایی ظاهر می‌شوند که امکان زایش معنا را در سطحی وجودی فراهم می‌سازند. عناصر نمادین-مانند غار، گاو، عقل سرخ یا اقلیم هشتم-وجهی صرفاً نشانه‌شناختی پیدا نمی‌کنند و کارکرد آن‌ها در ایجاد امکان مشارکت خواننده و گشودن مسیر تفسیر است. روایت نوری در این حالت دانشی صریح ارائه نمی‌دهد، بلکه به واسطه‌ی ساختار رمزی، زبانی استعاری و نظام مناسکی، افقی برای ورود به میدان معنا می‌گشاید (کرین، ۱۳۹۸: ۲۰۷). در منطق گادامر، متن تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که در افق خواننده یا مفسر با سنت درآمیزد. به همین دلیل سنت‌های نوری را می‌توان در موقعیت «متن باز» مطالعه کرد؛ سنتی که به واسطه‌ی رمزگان نوری و ساختار سلوکی خود، همواره آمادگی ورود به افق‌های تازه را دارد. روایت نوری ظرفیت چندلایه‌ی تأویل را ایجاد می‌کند و با توجه به سخن گادامر، متن بیش از آنچه در ظاهر می‌نمایاند، امکان معنا در خود دارد (Gadamer, 2004: 372). چنین برداشتی، سنت‌های نوری را از قالب یک ساختار اسطوره‌ای صرف خارج می‌کند و آن‌ها را به میدان‌هایی برای تجربه و تفسیر تبدیل می‌سازد. سالک یا مفسر در این میدان صرفاً خواننده‌ی روایت نیست؛ بخشی از فرایند پدیدارشدن معنا به شمار می‌آید و فهم در اثر این مشارکت از حالت بازنمایی فاصله می‌گیرد و به سطح پدیداری^۱ نزدیک می‌شود. در فلسفه اشراق سهروردی، این تغییر در قالب شهود نوری، اتحاد با عقل فعال و عبور از اقلیم هشتم بیان شده است؛ لحظه‌ای که سالک تجربه‌ی درونی خود را هم‌تراز با ساختار جهان می‌بیند و متن هستی را در جان خویش بازآرایی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳۸).

مفهوم متن باز را می‌توان در آیین میترا نیز مشاهده کرد. تکرار آیینی در این سنت، بازآفرینی شرایطی است که معنا در آن زاده می‌شود. هر بار که آیین تکرار می‌شود، سالک در جایگاه تازه‌ای قرار می‌گیرد و معنای آیین نیز در نسبت با این جایگاه شکل جدیدی پیدا می‌کند. این منطق با اصل هرمنوتیکی گادامر هم‌سو است؛ جایی که بازگشت به سنت، بازتولید فهم است و تکرار، به معنای رسیدن به افق تازه. از این منظر، روایت نورانی در سنت ایرانی، گذشته را در مقام منبع معنا نگاه نمی‌دارد؛ تجربه‌ای پدیدارشناختی می‌سازد که در لحظه‌ی مشارکت خواننده زنده می‌شود. این روایت در پیوند میان مناسک، نمادها و سلوک، بستری فراهم می‌کند که با توجه به افق مفسر، همواره برای خوانشی تازه آماده است. در چنین حالتی، سنت نوری هم حافظه‌ی

1. manifestation

تاریخی است و هم امکان گشودگی؛ ساختاری زنده که تداوم آن به خوانده‌شدن و تفسیر پیوسته وابسته است.

۵. ۵. جایگاه خواننده-مفسر در بازسازی معنای سنت نوری

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، فهم زمانی شکل می‌گیرد که متن در افق خواننده وارد میدان تعامل زنده شود؛ معنای متن پیشاپیش در آن نهفته نیست، بلکه در «رخداد فهم» پدیدار می‌شود (Gadamer, 2004: 302). بر اساس این دیدگاه، سنت نوری ایران اعم از میتراپیسم، حکمت خسروانی و فلسفه اشراق در حکم مجموعه‌ای از آموزه‌های ثابت عمل نمی‌کند، بلکه همچون «متنی زنده» است که تنها در تعامل خواننده با آن فعال می‌شود. چنین متنی برای معنا یافتن به حضور تأویلی خواننده نیاز دارد؛ حضوری که نه در قالب دخالت سلیقه‌ای، بلکه در قالب مشارکت در میدان گفت‌وگوی افق‌ها صورت می‌گیرد (همان: ۳۹۵). در این چارچوب، پیش‌دوری‌های خواننده مانعی برای فهم تلقی نمی‌شوند، بلکه بخشی از سازوکار فهم‌اند؛ زیرا مفسر با آگاهی از همین پیش‌فهم‌ها وارد «بازی فهم» می‌شود و متن را در پیوند با تجربه و افق خود باز می‌خواند. همان‌گونه که در سنت نوری، سالک برای ورود به مراحل سلوکی باید از تاریکی‌های وجودی و تعلقات عبور کند، در هرمنوتیک گادامری نیز مفسر باید در موقعیتی قرار گیرد که افق او برای دریافت معنا گشوده شود (همان: ۳۰۹). در این حالت، خواننده صرفاً ناظر بیرونی نیست؛ او در نقطه‌ای که متن معنا می‌یابد، خود نیز دگرگون می‌شود.

این الگو با ساختار سلوک نورانی در سنت‌های میتراپی، خسروانی و اشراقی همخوانی دارد. در حکمت اشراق، دستیابی به حقیقت تنها برای کسی ممکن است که «نور در او شعله‌ور گردد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۱). این اصل، الگوی مشارکت وجودی خواننده را تأیید می‌کند یعنی معنا نه از بیرون متن تحمیل می‌شود و نه در انزوا به دست می‌آید؛ در واقع معنا در تماس وجودی میان انسان و حقیقت ظهور می‌کند. در میتراپیسم نیز مراحل آیینی بدون آمادگی اخلاقی و تحول درونی امکان‌پذیر نیست؛ تفسیر، نتیجه‌ی دگرگونی سالک است نه صرفاً مطالعه‌ی نمادها.

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که سنت نوری ایران، از آیین میترا تا حکمت اشراق و حکمت خسروانی، چشم‌اندازی فراهم می‌کند که در آن نور به‌عنوان اصل هستی و محور شکل‌گیری معنا حضور دارد. این سنت‌ها تجربه‌ی نور را صرفاً در قالب نمادها یا آیین‌های تاریخی توصیف نمی‌کنند؛ درونی‌ترین لایه‌ی آن‌ها بر تحولی استوار است که سالک را در مسیر آمادگی وجودی برای دریافت حقیقت قرار می‌دهد. تحلیل هرمنوتیکی متون آشکار کرد که این مسیر، ساختاری

منسجم دارد و از دگرگونی درونی آغاز می‌شود، سپس از مراحل آمادگی سلوکی عبور می‌کند و در نهایت به مواجهه‌ای شهودی با نور قدسی می‌رسد.

بررسی تطبیقی سه دستگاه فکری نشان داد که نشانه‌هایی چون منازل هفت‌گانه‌ی میتراپی، اقلیم هشتم و عقل سرخ سهروردی و فره ایزدی در حکمت خسروانی، حلقه‌هایی‌اند که در آن‌ها نور به‌مثابه حقیقت هستی خود را آشکار می‌کند. فره ایزدی در این میان جایگاهی ویژه دارد و رخدادی را نمایان می‌سازد که در آن سالک به مرحله‌ای می‌رسد که توان دریافت حقیقت را در خود تجربه می‌کند. این رویداد جلوه‌ای از پیوند میان تحول وجودی و گشودگی به سوی معنا است. پیوند این ساختار با هرمنوتیک گادامر نشان می‌دهد که نور عملکردی مشابه مفهوم «افق» دارد. افق، میدان مشترکی ایجاد می‌کند که در آن فهم شکل می‌گیرد و معنا از خلال مشارکت فعال با سنت پدیدار می‌شود. در سنت‌های نوری نیز نور فضایی فراهم می‌آورد که سالک در آن به حقیقت نزدیک می‌شود و هم‌زمان معنا در تجربه‌ی او آشکار می‌گردد. از این منظر، سنت نوری ایران را می‌توان دستگاهی دانست که در آن تحول وجودی، رمزگان نوری و گشودگی به معنا به‌صورت درهم‌تنیده عمل می‌کنند.

برآیند پژوهش این است که این سنت‌ها، با وجود فاصله‌ی زمانی با جهان امروز، ظرفیت زنده‌ای برای مشارکت تفسیری دارند. نور در این دستگاه فکری صرفاً گذشته‌ای دور را روایت نمی‌کند؛ امکانی ایجاد می‌کند تا خواننده‌ی امروز نیز بتواند در میدان معنایی آن حضور یابد و از خلال این حضور، تجربه‌ای تازه از هستی و خویش‌تن به دست آورد؛ بنابراین یافته‌های پژوهش کنونی مسیر تازه‌ای برای گفت‌وگو میان سنت نوری و هرمنوتیک فلسفی گشوده و زمینه را برای تداوم مطالعات میان‌رشته‌ای در آینده فراهم می‌کند.

References

- Abdoli-Mesinan, Atna. & Dehpahlavan (1402). Typology and the evolution of Tauroctony in the context of Western Mithraism. *Journal of Theoretical Foundations of Visual Arts*, 9(2), 52–72. <https://doi.org/10.22051/JTPVA.2024.45876.1557> (in Persian)
- Beck, Roger. (2006). *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: Mysteries of the unconquered sun*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyce, Mary. (1982). *A history of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians* (Vol. 8, No. 8). Leiden: Brill.
- Chelkowski, Peter J. (1975). *Mirror of the invisible world: Tales from the Khamseh of Nizami*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Corbin, Henry. (1398). *Iranian Islam: Spiritual and philosophical horizons*, Vol. 2 (translated by Ensha'allah Rahmati). Tehran: Sophia Publications. (in Persian)
- Corbin, Henry. (1972). *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard.

- Davari Ardakani, Reza (1382). What is the nature of the confrontation between tradition and modernity? *Nameh Farhang*, 48, 5–25. (in Persian)
- Davari Ardakani, Reza (1393). *Politics and culture*. Tehran: Sokhan Publications. (in Persian)
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea. (1954). *The myth of the eternal return*. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea. (1958). *Rites and symbols: The mysteries of birth and rebirth*. New York: Harper & Row.
- Fardid, Ahmad (1401). *Vision of erudition and end-time conquests* (edited by Mohammad Madadpour). Tehran: Nazar Publications. (in Persian)
- Ferdowsi, Abolqasem (1376). *Shahnameh*, Vol. 2 (edited by Jalal Khaleghi Motlagh). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, 3rd Edition. (in Persian)
- Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and method* (Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, Trans.). London and New York: Continuum.
- Ghirshman, Roman. (1964). *Iran: From the earliest times to the Islamic conquest* (M. Moein, Trans.). Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab. (in Persian)
- Keyvanpour, Marjan (1400). A look at the philosophy and myth of Zurvan and the analysis of Zurvanite cosmology based on three Pahlavi texts. *Journal of Ancient Culture and Languages*, 2(1), Spring and Summer.
- Mikaeili, Mohammad (1401). Mithraism rock temple architecture in Iran. *New Era International Journal of Interdisciplinary Social Researches*, 7(12), 8–22.
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (1381). *Hermeneutics, book, and tradition*. Tehran: Tarh-e No. (in Persian)
- Nasr, Seyyed Hossein (2003). *Three Muslim sages* (translated by Ahmad Aram). Tehran: Elmi va Farhangi Publications, 5th Edition. (in Persian)
- Nezami Ganjavi (1385). *Haft Peykar (Seven Beauties)* (edited by Vahid Dastgerdi). Tehran: Sanaei Library. (in Persian)
- Omrani, Behrooz., & Moradi, Amin (1393). The status of the Zahak complex in the promotion of Mithraic thought and related architecture. *Journal of Archaeological Studies*, 6(3), Autumn and Winter 2012, 113–130. (in Persian)
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (1372). *The philosophy of illumination (Hikmat al-Ishraq)* (edited and introduced by Henry Corbin). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Ulansey, David. (1991). *The origins of the Mithraic mysteries: Cosmology and salvation in the ancient world*. New York: Oxford University Press.
- Vanden Heever, Gerhard (1402). Of materiality, cultic spaces, and agency... and discourse in between: The entanglement of religious space, discourse, and practice in two case studies—Two Mithraea and the Church of the Holy Sepulchre. *Journal of Early Christian History*, 13(3), 57–114.
- Vosaghati, Mohammad., & Habibi, Maryam (1402). A new reading of the symbols and concepts of Mithraism in Suhrawardi's thought based on perennial

- philosophy. Comparative Theology, 14(30), 97–110.
<https://doi.org/10.22108/COTH.2024.130018.1628> (in Persian)
- Widengren, Geo. (1951). The king and the tree of life in ancient Near Eastern religion: King and saviour IV. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri.
- Zarrinkoub, Abdolhossein (1386). From the alley of the free-spirited. Tehran: Sokhan Publications, 11th Edition. (in Persian)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Metaphorology as an Approach Issued from Blumenberg's Criticism of the History of Concept

Vahid Ahmadi 

Ph.D. Graduated of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: ahmadi.vahid@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(27-50)

Article History:

Receive Date:

05 February 2026

Revise Date:

25 February 2026

Accepte Date:

10 May 2026

Published online:

16 August 2026

Abstract

In Hans Blumenberg's philosophy, metaphor plays a special role. This special role consists in adding logic to metaphor that in turn giving rise to the logic of metaphor. In this philosophy, the logic of metaphor emerges from the heart of the history of concepts (Begriffsgeschichte), traces the path of concept formation, and ultimately transforms into a fundamental mode of approaching reality. This fundamental mode of approach is the outcome of the logic of metaphor, which, through its discussion of the absolute metaphor, distinguishes itself from other philosophical approaches, such as phenomenology and hermeneutics. The question is: which critique of the history of concepts makes this logic of metaphor possible? Answering this question forms an important part of our effort to reveal this logic as an approach. The critique of the conception of the history of concepts regarding history makes this possible. Here a radical conception of history emerges, according to which history cannot be brought into the present because it is absolutely impassable. This conception of history results from the fact that, instead of following history as a longitudinal section in the history of concepts, we can also consider it as a cross-sectional cut. This cross-sectional cut is precisely looking from the perspective of metaphor and pursuing the path of concept formation. This cross-sectional cut enables us to discern, in every taking of a stance toward the world, which negation that stance has incorporated within itself. Blumenberg calls such work typology and, through it, measures the power of the logic of metaphor as an approach. Conceptual stance-taking is not the complete and final expression of reality, but rather the result of a fundamental certitude regarding the human being's stance toward the world. Ultimately, the logic of metaphor establishes itself as an approach, with regard to language, in a formulated and distinctive manner that attends to the excess of language over meaning. This understanding is rooted in the rhetorical knowledge's comprehension of language.

Keywords:

Blumenberg, Absolute metaphor, Concept, Metaphor, Excess

Cite this article: Ahmadi, V. (2026). Metaphorology as an Approach issued from Blumenberg's Criticism of the History of Concept. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (27-50).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.410554.1006981>



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended Abstract

Metaphorology is a term that can generally be referred to as the discussion of metaphor along with its long tradition in the science of rhetoric. However, Hans Blumenberg, the contemporary German philosopher, has proposed a specific meaning of metaphorology and given this term a new turn. This turn is so significant. Presenting metaphorology as an approach and a fundamental mode of approximation towards reality is part of the effort to understand the importance of metaphorology's position.

Metaphorology, or the study of metaphor, in Blumenberg's works is presented with regard to its important contribution to this matter, namely the absolute metaphor. In other words, Blumenberg's metaphorology can be read as a discussion of the absolute metaphor, thus having a more limited purpose within the general history of discussing metaphor. At the same time, this discussion can, conversely, in the realm of philosophy and metaphysics, influence the entire discourse and pursue an ultimately comprehensive purpose. This comprehensive purpose can be understood by considering the relationship between the conceptual language of philosophy and metaphysics and metaphorical language.

Blumenberg himself considers metaphorology to result from looking at history from a radical perspective: metaphors have a history in a more "radical" sense compared to concepts. This entanglement with history is not apparent at first glance, yet it becomes clear by considering the emergence of another discipline. This other discipline is the history of concepts, with which metaphorology from its outset positions itself in connection. At the beginning of *Paradigms*, Blumenberg sees the relationship of metaphorology to the history of concepts as a "dienst" relationship. Prior to metaphorology, the discipline of the history of concepts brought the linguistic consciousness movement and the philosophy of language of the modern era into the discussion of the language of philosophy and, to understand the structure of this language, resorted to its history. The history of concepts was the first step for moving out of the circle of concepts and their enclosed terms towards history, characterized by constant change. This retreat towards history and ultimately towards life was not exclusive to the discipline of the history of concepts or its discovery. However, the history of concepts perceived a tension and conflict between rigidified concepts and the accelerated history of modern life, a formulation Blumenberg had once provided: "Philosophy, upon reaching the final state of its conceptual formation, will have no acceptable interest in dealing with the history of its concepts and will lose it." This critique also encompasses the history of concepts itself. According to Blumenberg, the emergence of the discipline of the history of concepts also cannot endure against this final state and will ultimately become "obsolete." The history of concepts was a multi-faceted attempt at reconciliation between history and concept and at transcending the wall between system and history. Metaphorology leveled a fundamental critique at this discipline and simultaneously established itself as an approach from within this critique. Here, a radical meaning of history and a meaning of the absoluteness of metaphors were simultaneously revealed.

According to Ritter in the introduction of the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Historical Dictionary of Philosophy), the "state of research" has not yet reached the stage where we can move towards metaphors in addition to concepts. According to Ritter, any move in the direction of metaphorology leads to nothing but "collecting a mere selection from the archive of the history of philosophy and insufficient improvisations." Blumenberg himself does not directly criticize this view; rather, beyond this apparent critique, he discovers his own position in relation to it. According to Blumenberg, the importance of the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* lies in its way of dealing with the project of Descartes' conceptual language.

In this introduction, Ritter speaks of an important ideal that is the presupposition of the Cartesian view, according to which a perfected system of univocal terms brings with it the ideal of complete understanding. This correspondence is called into question by casting doubt on the universality of Descartes' conceptual language. A view that places history in the final seat of judgment cannot be aligned with a Cartesian view. This view pertains to an understanding of language that is constantly

guided by the idea of systematic expression rather than by relation to a historical tradition. This is the beginning of Blumenberg's movement from the history of concepts towards metaphorology. According to Blumenberg, despite Ritter's critique, the discipline of the history of concepts still fails to establish a balance between history and concept. Blumenberg attempts, through a new conceptualization, to subject Ritter to a critique that Ritter himself applies to Rudolf Eisler. According to Blumenberg, Eisler had published a conceptual history based on the ultimate "products" of the era. In other words, in this historical dictionary of concepts, the clearest and most final definition guiding the writing of each entry was derived from the empirical science of the day. The same is true as to the *Wörterbuch*. According to Blumenberg, the importance of Ritter's work is that he does not simply leave behind the Cartesian ideal within a broader project, but rather doubts the universality of the Cartesian ideal of conceptual language in philosophy. However, according to Blumenberg, here everything is to the detriment of history, because the concept of the "products of the era" has not yet been sufficiently surpassed. Ritter's dictionary is only supposed to deal with conceptual history where this history is necessary. Here, one must resort to historical experience and reveal the "result" of this experience for the structural functionality of a concept. Here, there is no remaining difference between the concept of result and the concept of product in both of Eisler and Ritter. It is as if history still serves the basic structure of the concept. Serving the basic structure of the concept means that everything must be placed in the service of the present and its most important products, such as empirical science. Conceptual history is necessary where it can show us the functionality of a concept. It seems that for Blumenberg, the concept of result is a sign of a conception that is consistently detrimental to history.

Metaphorology is introduced as an "auxiliary discipline" for the history of concepts. But this discipline does not seek to "add" a chapter to the history of concepts or entries to the historical dictionary of philosophical concepts. On the contrary, here metaphorology calls into question this entire discipline in terms of its method and seeks to outline the "genetic path of concept creation." Here, the field is no longer one of univocal concepts; rather, the univocality and one-sidedness of a concept signifies a "poverty of the substructure arising from imagination and clues in the lifeworld."

Here, Blumenberg attempts to establish metaphorology as an approach by introducing the concept of typology and, by considering this seemingly simple concept, to gauge the capacity of metaphorology. Metaphorology cannot itself be a theory according to current standards, which are the ultimate product of history. On the contrary, metaphorology seeks to find possible fields of decision. Metaphorology will here resort to a typology that seeks to understand what has realized itself in history as a search for scope, capability, and possibility. This decision-making manifests itself at a pre-conceptual level in images. Images, which are of the kind of absolute metaphors, reveal these fields of decision because they are flexible enough to explain a situation that is discontinuous or inverted with the previous time. In every historical decision, metaphorology seeks to clarify which negations this position entails. Precisely in the deconstruction of the subject as the translator of static equivalents of the world of fixed ideas, a decision is revealed in which humans choose the image of the cosmos of ideas instead of the chaotic world. Thus, such an image lies behind conceptual language, and in other words, this conceptual language itself is the result of a decision we have made in advance regarding the relationship between the world and humans. In this way, Blumenberg reveals precisely here the capacity of metaphorology. This capacity lies in the genealogy of conceptual language and, consequently, of Descartes' philosophy and Husserl's phenomenology.

Here, for metaphorology as an approach, the meaning of the absolute metaphor is revealed. Absolute metaphors can be invoked each time, and yet these metaphors will never be consumed. In other words, it is not the case that conceptual language can process the entire treasury of images of the imagination piece by piece for concepts and consume this treasury to the end. Blumenberg explains this non-consumability with a linguistic aspect: "The question of what the world in principle means is one about which we can least gain definiteness, yet one about which definiteness can never be attained, and for that very reason we continually attain definiteness about it." These words of

Blumenberg, without explicit mention of the word "absolute," describe it. The absolute metaphor is not consumed, meaning it cannot be translated into a concept, meaning it can be translated each time.

Finally, this approach can be formulated in linguistic terms. Language is more powerful than thought and preserves the richness of its origin, which is precisely what abstract concepts set aside. In this understanding of language, it is not that interpretation enriches the text beyond what the author consciously intended, nor is it that concepts like existence, history, and world are set aside due to their lack of "precision," as in speculation in the exact sciences. In this conception, language must always follow a "preconception," because language is a fundamental phenomenon that can never be surpassed and is always more than thinking. This linguistic preconception is always more because it means "the flood of unknown relations entering the text, which are immeasurable in terms of creativity." Thus, Blumenberg ultimately distinguishes metaphorology with this linguistic formulation.



منطق استعاره (متافورولوژی) به سان رویکردی برآمده از نقد بلومبرگ به تاریخ مفهوم

وحید احمدی ✉

دانش آموخته دکتری فلسفه، گروه فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ahmadi.vahid@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

استعاره در فلسفه‌ی هانس بلومبرگ سرنوشتی ویژه پیدا می‌کند. این سرنوشت ویژه همان اضافه‌ساختن منطق به استعاره و پیدایش منطق استعاره است. منطق استعاره در این فلسفه از نقد دانش تاریخ مفهوم شکل می‌گیرد، راه تکوین مفهوم را ترسیم می‌کند و در نهایت به یک نحوه تقرب بنیادین به واقعیت مبدل می‌شود. این نحوه تقرب بنیادین، حاصل منطق استعاره است که با بحث از استعاره‌ی مطلق، خود را از سایر رویکردهای فلسفه، مانند پدیدارشناسی و هرمنوتیک متمایز می‌سازد. پرسش این است که کدامین نقد از تاریخ مفهوم، این منطق استعاره را ممکن می‌سازد؟ پاسخ به این پرسش بخشی مهم از کوشش ما برای آشکارساختن این منطق به‌عنوان یک رویکرد است. نقد تلقی دانش تاریخ مفهوم از تاریخ، این کار را میسر می‌سازد. اینجا تلقی رادیکالی از تاریخ به میان می‌آید که مطابق آن تاریخ را نمی‌توان به اکنون درآورد زیرا مطلقاً عبورناپذیر است. این تلقی از تاریخ حاصل آن است که به‌جای دنبال کردن تاریخ همچون یک برش طولی در تاریخ مفهوم، بتوانیم آن را همچون یک برش عرضی نیز در نظر آوریم. این برش عرضی همان نگرستن از نظر استعاره و پی‌گرفتن راه تکوین مفهوم است. این برش عرضی برای ما میسر می‌سازد تا در هر نسبت‌گرفتنی با جهان بتوانیم دریابیم که این نسبت‌گرفتن کدامین نفی را در خود گنجانیده است. بلومبرگ چنین کاری را گونه‌شناسی می‌نامد و با آن توان منطق استعاره را به عنوان یک رویکرد می‌سنجد. نسبت‌گرفتن مفهومی، نه بیان کامل و نهایی واقعیت، بلکه حاصل یک قطعیت‌یافتن بنیادین در مورد نسبت‌گرفتن انسان با جهان است. در نهایت منطق استعاره خود را به منزله‌ی یک رویکرد، با نظر به زبان صورت‌بندی و متمایز می‌سازد که ناظر به بیشی زبان از معنا است. این درک، ریشه در فهم دانش خطابه از زبان دارد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۷-۵۰)

تاریخ دریافت:

۱۶ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۶ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ مفهوم، منطق استعاره، استعاره مطلق، هانس بلومبرگ، یواخیم ریتز، تاریخ

واژه‌های کلیدی:

استناد: احمدی، وحید (۱۴۰۵). منطق استعاره (متافورولوژی) به سان رویکردی برآمده از نقد بلومبرگ به تاریخ مفهوم. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۲۷-۵۰).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.410554.1006981>



۱. مقدمه^۱

شناخت استعاره (متافورولوژی)^۲ اصطلاحی است که می‌توان آن را به طور عام به بحث از استعاره و سنت طولانی آن در دانش خطابه اطلاق کرد. با این حال، هانس بلومبرگ فیلسوف معاصر آلمانی، تلقی خاصی از شناخت استعاره را مطرح ساخته است. او به این اصطلاح گشتی تازه بخشیده و آن را به معنای منطق استعاره به کار برده که کار آن فرادید آوردن راه تکوین مفهوم است. دامنه‌ی این گشت با نظر به فراگیری بحث از استعاره در فلسفه‌ی بلومبرگ، اهمیت آن را نشان می‌دهد.

منطق استعاره در آثار بلومبرگ با نظر به آورده‌ی مهم اندیشه‌ی او در این باره یعنی استعاره‌ی مطلق مطرح می‌شود. به عبارتی منطق استعاره در فلسفه‌ی بلومبرگ را می‌توان بحث از استعاره‌ی مطلق خواند که بدین ترتیب در تاریخ بحث از استعاره به طور کلی دارای مقصودی محدودتر است. در عین حال این بحث می‌تواند در عرصه‌ی فلسفه و متافیزیک، به عکس، کل مباحث را تحت تأثیر قرار دهد و مقصودی به غایت فراگیر را دنبال نماید. این مقصود فراگیر را می‌توان با نظر به رابطه‌ی میان زبان مفهومی فلسفه و متافیزیک و زبان استعاری فهمید. بلومبرگ به خصوص در عبارات پایانی جستار *پارادایم‌هایی در خدمت هرگونه منطق/استعاره* پرده از این غایت فراگیر برمی‌دارد:

استعاره‌ی مطلق به درون فضای تهی می‌جهد و خود را در لوح سفید آنچه که نظروزی نمی‌تواند برآورده سازد، طرح می‌افکند. استعاره‌ی مطلق در اینجا جایگاه اراده‌ی مطلق را برمی‌گیرد که دیگر زنده نیست، متافیزیک همواره خود را به منزله‌ی یک متافوریک که

۱. در ارجاع به آثار بلومبرگ از علائم اختصاری زیر بهره جسته‌ایم:

PzM: Paradigmen zu einer Metaphorologie

BaM: Beobachtungen an Metaphern

Wiwl: Wirklichkeiten in denen wir leben

LMW: Licht als Metapher der Wahrheit

SWPh: Die Sprachliche Wirklichkeit der Philosophie

ATU: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. → Haverkamp. 1996. 438ff.

SiP: Sprachsituation und immanente Poetik. → Blumenberg. 2001. 120 ff.

۲. ما در این مقاله عبارت "منطق استعاره" را به جای "متافورولوژی" در فلسفه بلومبرگ قرار داده‌ایم. عبارت منطق استعاره از یک سو بحث ما را از مباحث ادبی درباره استعاره جدا می‌سازد. از سوی دیگر کنار هم قرار گرفتن منطق و استعاره و سپس نسبت دادن منطق به استعاره را برجسته می‌سازد. بدین ترتیب ما به سنت بحث فلسفی درباره استعاره نزدیک می‌مانیم. کاسیرر در یکی از دستنوشته‌های خود از منطقی یاد کرده که از آن چیز نامنتقی است (Cassirer, 2011: 8f) و کار ما نیز در امتداد آن است. در نهایت این تعبیر برای فهم کار ما که طرح "منطق استعاره" به عنوان یک رویکرد است حیاتی است، زیرا ذهن این گذار را میسر می‌داند که منطق استعاره را یک رویکرد بخوانیم. با این حال در مواردی که درباره‌ی استعاره به معنای عام آن سخن می‌گوییم، از معادل استعاره‌شناسی یا شناخت استعاره بهره خواهیم برد.

تحت‌اللفظی لحاظ شده است به ما نشان می‌دهد، فروشدن متافیزیک، متافوریک را به جای خود فرامی‌خواند (PzM, 88-89).

این آخرین عبارات در جستار بلند *پارادایم‌ها* نشانه‌ی گشتی اساسی در بحث از استعاره است. این کتاب که در اصل جستاری است مفصل که در ۱۹۶۰ در مجله‌ی "آرشیو تاریخ مفهوم" به چاپ رسیده است، هم به لحاظ ساختار درونی و هم به لحاظ ارتباط میان آن و دیگر آثار بلومبرگ، همواره مسأله‌برانگیز بوده است. این اثر، اگرچه نخستین اثر بلومبرگ درباره‌ی استعاره نیست، اما سرآغاز دورانی مهم در کار فکری بلومبرگ است و هر پژوهشی درباره‌ی منطق استعاره در اندیشه‌ی بلومبرگ باید این کتاب را پیش چشم داشته باشد.^۱ این جستار در پایان دهه‌ی پنجم سده‌ی بیستم منتشر شد و به تعبیر آنسلم هاورکامپ در ضمیمه‌ای که بر *پارادایم‌ها* نگاشته است، مانند پنجه‌های شیری بود که بالاخره خود را نشان می‌داد (PzM, 199). نگاشته‌شدن این جستار برآمد سالها اندیشیدن به رابطه‌ی مفهوم و استعاره از ۱۹۴۶ بود و به واسطه‌ی آن اصطلاح "متافورولوژی" یا همان منطق استعاره در عنوان یکی از کتابهای بلومبرگ ظاهر می‌شد. در عین حال این بحث در بلومبرگ، گسست یا گسست‌هایی رادیکال را نیز از سر می‌گذارد، زیرا بلومبرگ گامهای دیگری در راه استعاره بر می‌دارد. بلومبرگ در نامه‌نگاری با رابرت والاس خود نیز در این باره سخن می‌گوید. والاس در نامه‌ای به بلومبرگ اطلاع می‌دهد که قصد دارد تا مجموعه‌ای از آثار کوتاه او را به انگلیسی ترجمه کند که شامل برخی آثار او درباره‌ی استعاره از جمله *پارادایم‌ها* است. بلومبرگ به‌ویژه به سبب کتاب *پارادایم‌ها* این پیشنهاد را رد می‌کند و در این باره می‌گوید "نه فقط این نوشته پس از یک ربع قرن، منسوخ است، بلکه نوشته‌ای بد است" (NW, 189f). سه‌گانه‌ی کشتی‌شکسته، *خوانایی عالم* و دو اثر منتشر شده‌ی پس از مرگ بلومبرگ یعنی حقیقت *عریان* و نیز *سرچشمه‌ها*، *جریان‌ها* و *کوه یخ*^۲، مسیر بلومبرگ در بحث از استعاره را بعد از *پارادایم‌ها* ترسیم می‌کنند. گسست از *پارادایم‌ها* برای بلومبرگ راهی به جانب طرح یک منطق استعاره جدید با آغاز از نظریه‌ی نامفهومیت بوده است. سرآغاز این طرح جدید، جستار "دورنمایی به نظریه‌ی نامفهومیت" است (ibid). با این همه مقصود این مقاله بررسی سیر منطق استعاره در اندیشه‌ی بلومبرگ نیست، زیرا چنین کاری خارج از حوصله این مقاله

۱. واقعیت آن است که هانس بلومبرگ از زمان انتشار نخستین اثر خود در ۱۹۴۶ با عنوان "واقعیت مؤثر زبان‌یافته‌ی فلسفه" به استعاره‌ی مطلق اندیشیده است.

۲. دو کتاب اخیر حاصل کار ویراستاران بر روی یادداشت‌های بلومبرگ است. برای تفصیل بیشتر بنگرید به (Freidrich, 80) و (Zill, 185 ff)؛ فریدریش در مقاله خود، بررسی درخوری از آثار بلومبرگ درباره استعاره با تکیه بر گسست در آنها صورت داده است. تسلیل نیز با رجوع به اسناد و دست‌نوشته‌های بلومبرگ در آرشیو مارباخ با جزئیاتی فراوان طرح بلومبرگ برای ادامه منطق استعاره را در پی‌نوشت کتاب *حقیقت عریان* بازنموده است. کار فریدریش نیز متکی به کار تسلیل است.

است. محدوده‌ی این مقاله عمدتاً یک دهه از عمر بلومبرگ یعنی از ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ را در بر می‌گیرد.

بلومبرگ استعاره‌ی مطلق را در آثار گوناگون خود به‌نحو سلیبی، به استعاره‌ای تعریف می‌کند که نمی‌توان آن را به مفهوم یعنی به منطقی‌بودن^۱ بازگرداند (Blumenberg, 2013, 14). این تعبیر در آثار بلومبرگ به انحاء دیگر نیز تکرار می‌شود. بلومبرگ در نوشته‌ای با عنوان "ملاحظه‌هایی درباره‌ی استعاره‌ها"، این تلقی از استعاره را با تاریخ فلسفه در پیوند در می‌آورد. از نظر او بدون "برگشودن دامنه‌ی متافوریک" هیچگاه به فقراتی از تاریخ فلسفه برنخواهیم خورد که در آنها زبان، "مستحیل‌شدن در مفهومی‌بودن را وامی‌زند". زبان در اینجا کارکردی مطلق دارد که استعاره نماینده‌ی آن است. در اینجا چیزی بیان می‌شود که به سخن به‌معنای متدوال "ترجمه نمی‌شود" و نمی‌توان آن را بدین‌ترتیب "به دلخواه به تملک خود درآورد" (Bumenberg, 1971, 164). استعاره‌ای مانند ماشین به عنوان مدلی برای فهم جهان، استعاره‌ای از این دست است. بدین‌ترتیب استعاره‌ی مطلق در بلومبرگ همواره با درایستایی تعریف می‌شود: استعاره‌ی مطلق در برابر فروکاسته‌شدن به مفهوم و مستحیل‌شدن در آن درایستایی می‌ورزد (PzM, 16). اکنون چنین استعاره‌هایی را می‌توان موضوع یک دانش قرار داد و آن را منطق استعاره خواند:

قلمرو استعاره که دارای ریشه‌های ژرفی در زبان است، برای بلومبرگ نقطه عزیمتی است برای آنچه او منطق استعاره می‌خواند. منطق استعاره دانشی تاریخی برای آن دست از استعاره‌هایی است که در تاریخ فلسفه به منزله‌ی الگوهای اصیل اندیشه، حامل شناخت بوده‌اند. بلومبرگ این الگوها را استعاره‌های مطلق می‌نامد و آنها را درست همان اندازه نخستی می‌داند که مفهوم‌ها را (HWPh. 5, S. 1182).

به نظر می‌رسد در اینجا می‌توان پرسید که چرا منطق استعاره، دانشی تاریخی است؟ درست در اینجا می‌توان مسأله‌ای را مطرح ساخت. بلومبرگ خود، منطق استعاره را حاصل نگریستن به تاریخ از منظری رادیکال می‌داند: استعاره‌ها در قیاس با مفهوم‌ها دارای تاریخ به معنایی "رادیکال‌تر" اند (PzM, 16). این گره‌خوردن با تاریخ در وهله‌ی نخست آشکار نیست، با این حال با نظر به پیدایش دانشی دیگر آشکار می‌شود. این دانش دیگر دانش تاریخ مفهوم است که منطق استعاره از آغاز خود را با آن در پیوند می‌آورد. بلومبرگ در سرآغاز *پارادایم‌ها* رابطه‌ی منطق استعاره را با تاریخ مفهوم، رابطه‌ی "خدمت‌گزارانه" می‌داند (ibid). پیش از منطق استعاره، دانش تاریخ مفهوم جنبش زبان‌آگاهی و فلسفه‌ی زبان دوران مدرن را در خدمت زبان فلسفه

1. Logizität

درآورد و برای فهم ساختار این زبان، به تاریخ آن متوسل شد. تاریخ مفهوم، نخستین گام برای بیرون رفتن از دایره‌ی مفهوم‌ها و ترم‌های پیرابسته به‌جانب تاریخ بود که ویژگی آن دگرگونی مدام بود. این باز پس رفتن به جانب تاریخ و در نهایت به‌جانب حیات، مختص به دانش تاریخ مفهوم یا کشف این دانش نبود. اما تاریخ مفهوم میان مفهوم‌های متصلب و تاریخ پرشتاب حیات متجدد تنش و تعارضی را درمی‌یافت که بلومبرگ صورت‌بندی آن را یکبار بدست داده داده بود: "فلسفه با دست‌یافتن به وضع نهایی مفهومی خود، هیچ علاقه‌ی قابل قبولی برای پرداختن به تاریخ مفهوم‌های خود نخواهد داشت و آن را از دست خواهد داد" (PzM, 12). این نقد خود تاریخ مفهوم را نیز در بر می‌گیرد. از نظر بلومبرگ، پیدایش دانش تاریخ مفهوم نیز در برابر این وضع نهایی دوام نمی‌آورد و در نهایت کار "از دور خارج خواهد شد" (ibid). تاریخ مفهوم کوششی چندگانه برای آشتی میان تاریخ و مفهوم و تراگذر ساختن دیوار سیستم و تاریخ بود. منطق استعاره نقدی بنیادین به این دانش وارد آورد و هم‌هنگام خود را از دل این نقد به منزله‌ی یک رویکرد تثبیت نمود. در اینجا هم‌زمان معنایی رادیکال از تاریخ و معنایی از مطلق‌بودن استعاره‌ها آشکار می‌شد.

۲. بخش نخست: تاریخ مفهوم

۱.۲. پیدایش تاریخ مفهوم

تاریخ مفهوم به مفهوم‌ها که تا زمان کانت بدون تاریخ و بیرون از آن بودند، تاریخی نسبت می‌داد (برای مثال دگرگون‌شدن مفهوم‌هایی مانند *energeia* یا *atomon* در فلسفه‌ی یونان تا مفهوم انرژی و اتم در فیزیک جدید، تاریخی برای این مفهوم‌ها فراهم می‌آورد). رودولف اوپکن^۱ پیشگام چنین دانشی بود و طرح کلی این دانش را ترسیم می‌کرد. او با نظرگاهی انتقادی میان تاریخ مفهوم و گردآوری اسناد فلسفه که صرفاً از روی کنجکاوی یا روحیه‌ای کهنه‌گرایانه صورت گرفته باشد، جدایی می‌گذارد. از نظر اوپکن تاریخ مفهوم و تجسم زبانی آن در اصطلاح‌شناسی می‌توانست به تاریخ فلسفه به انحاء گوناگون یاری رساند و این موضوع آن اندازه روشن است که نیازمند آن نیست که به تفصیل بر آن گواه آورد (Eucken, 17). چنین کاری فراتر از یک فرهنگ‌نگاری ساده بود و به تعبیر شلوتر در مقدمه‌ای که بر کتاب اوپکن نگاشته است، با دانش سمانتیک، نقادی مبتنی بر زبان و فراپیش‌نهادن زبان به‌مثابه‌ی چیزی جهان‌شمول در ارتباط بود (Schlüter, xiv). اکنون فلسفه نمی‌توانست بدون آگاهی از زبان خود، کار خویش را پیش ببرد.

1. Rudolf Eucken. 1846-1926

تاریخ مفهوم و تاریخ ترم‌شناسی^۱، دلالت‌های گسترده‌تری از یک تتبع تاریخی کهنه‌گرایانه داشت. این دلالت‌ها به تدریج خود را در سده‌های بعد آشکار می‌ساخت. از نظر اوپکن، سرتاسر ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اساسی فلسفه‌ی یونان در اصطلاحات این فلسفه آشکار می‌شوند. این بدین معنا است که گنج‌انیده‌ی انضمامی زندگی کل روح قوم به‌نحو کامل در سپهر مفهوم‌ها برجاست (Eucken, 21). گام‌نهادن به زندگی و روح قوم به‌عنوان زیربنای زبان مفهومی می‌توانست تصویری از متصلب‌شدن یک مایع مذاب در بلورهای مفهومی را در پی داشته باشد، یعنی می‌شد چنین گفت که: مایع مذاب و روان زندگی در بلورهای مفهوم متصلب می‌شود. اما رسیدن به این تصویر نزدیک به دو سده به تأخیر افتاد. به‌جای این تصویر برگرفته از دانش شیمی، تصویری برگرفته از زمین‌شناسی سیطره داشت که مطابق آن سیر تاریخ را می‌توان از سطح مقطع طولی آن مشاهده کرد و آشکار ساخت. این برش از درازا، در اصل رگه‌های گمشده را آشکار می‌ساخت. نگارش تاریخ فلسفه نیازمند در پیوند آوردن رشته‌هایی بود که می‌بایست به دشواری پی گرفته شوند و پیوند آنها دیگر به آسانی آشکار نبود. در اینجا دنبال کردن و در پیوند و گسست آوردن رشته‌ها جای یک کل ظاهری را می‌گرفت. به‌عبارتی آنچه در وهله‌ی نخست یک کل به نظر می‌رسید، اکنون به رشته‌ها و رگه‌هایی فروکاسته می‌شود. "زبان دانش" و تلقی آن از چیزها که ما آن را بدیهی لحاظ می‌کنیم، خود حاصل "نبرد دشوار" از راه کار نسل‌ها است^۲ (Eucken, 17). کار تاریخ مفهوم به‌خاطر آوردن و حاضر ساختن این نبرد طولانی بود که به‌سادگی پیش رو حاضر نیست.

۲.۲. مجال موقت تاریخ

باین‌حال این گرایش به‌جانب تاریخ در تاریخ مفهوم با سد دکارت و میراث او درباره‌ی زبان مفهومی روبه‌رو می‌شد. روحیه‌ای دکارتی مانع از برقراری توازن میان تاریخ و مفهوم در سرآغازهای پیدایش این دانش می‌شد. این سد دکارتی، درست مانند اخلاق موقت، تنها مجال موقت برای تاریخ فراهم می‌آورد. این مجال، موقت بود زیرا در نهایت کار، زبان مفهومی با ادعای انحصار بیان حقیقت سر برمی‌آورد. به‌عبارتی مفهوم‌ها می‌توانستند دارای تاریخ باشند، اما

۱. در این مقاله از برابر نهاد فارسی ترم به جای term بهره گرفته‌ایم. این واژه در زبان فارسی در اصل به معنای چوبی است که برای محصور ساختن یک زمین از آن استفاده می‌کنند.

۲. در اینجا نمی‌توان به تفصیل به کار اوپکن پرداخت. با این‌حال نمی‌توان کار او را احیای دقت در تفکیک مفاهیم دانست. این روحیه‌ای مربوط به سده‌های میانه بود که با دکارت پشت سر نهاده شد. دکارت فیلسوفی بود که فی‌المثل میان Idea و conceptus یا میان idea و notions تمایزی نمی‌نهاد. اما تاریخ مفهوم که ظاهراً می‌بایست با روحیه‌ای قرون وسطایی هماهنگ باشد، با روحیه ایضاح دکارتی هماهنگ‌تر است. در ادامه این موضوع روشن‌تر خواهد شد.

این تاریخ صرفاً در خدمت تأیید مدعای آنها برای بیان حقیقت بود. مفهوم مطابق آموزه‌هایی از ارسطو و سده‌های میانه، یا مفهومی مخلوط مانند انسان است یا مفهومی مجرد و متمفصل مانند حیوان ناطق. اکنون اگر محمولی مانند خندان را به حیوان ناطق نسبت دهیم و بگوییم تنها حیوان ناطق خندان است، سخنی روشن‌تر گفته‌ایم تا اینکه محمول خندان را به ماهیتی مخلوطه مانند انسان نسبت دهیم. صرفاً پس از تشکیل قیاسی که یکی از مقدمات آن این است که انسان حیوان ناطق است، می‌توان محمول خندان را به انسان نسبت داد. پس مفهوم انسان، کاملاً منطبق بر مفهوم حیوان ناطق نیست. بلکه میان مفهوم انسان و حیوان ناطق حرکتی و در نتیجه تاریخی برجاست و گویی تاریخ مفهوم، تاریخ دگرگونی مفاهیم مخلوط به مفاهیم مجرد است، که مطابق آن مفاهیم به تدریج به صورت متمفصل در می‌آیند. (Knebel, 176). از این چشم‌انداز اگر تاریخ مفهوم را منکر شویم، حرکت فلسفه به جانب یک مرحله‌ی نهایی وضوح و آشکارگی را سد کرده‌ایم. بدین ترتیب زبان مفهومی فلسفه گاه می‌کوشید تا به نحوی رادیکال و صرفاً با اتکا به زبان مفاهیم و بدون پای‌پس‌کشیدن از آن، تاریخی را تمهید کند. تاریخی که کِنبل در اینجا به آن اشاره می‌کند، تثبیت زبان مفهوم به عنوان زبان نهایی است. یعنی در اینجا مجالی برای تاریخ ایجاد می‌گردد، اما این مجال، مجال موقت^۱ است که با سربرآوردن مفهوم تک‌سویه دیگر به آن نیازی نخواهد افتاد. اکنون پرسش این است که چگونه می‌توان برای تاریخ مجالی ایجاد کرد که نتوان آن را در مرحله‌ای کنار نهاد؟ در اینجا معنای نقد بلومبرگ از تاریخ مفهوم آشکار می‌شود. تاریخ مفهوم در معرض این نقد است که اگرچه تاریخ را مطرح می‌سازد، اما حق آن را ادا نمی‌کند.

۳.۲. واژه‌نامه‌ی تاریخی مفهوم‌های فلسفه

یواخیم ریتز در درآمد *واژه‌نامه‌ی تاریخی مفهوم‌های فلسفه* تاریخ مفهوم را با انتقاد از کار رودولف آیسلر و در عین حال نقد منطق استعاره آغاز می‌کند. بلومبرگ اهمیت درآمد ریتز را برای گذار از تاریخ مفهوم به منطق استعاره درمی‌یابد. پیش از ریتز، رودولف اوپکن با نگارش کتاب *درباره‌ی تصویرها و تمثیل‌ها در فلسفه*^۲ دیدگاهی انتقادی نسبت به تاریخ مفهوم را در میان آورده بود. از نظر او آنچه شناخت علمی می‌توانست بدان دست یابد در پرتو تصویرها و تمثیل‌هایی رنگ می‌بخت که حدود و ثغور کلی اندیشیدن یک عصر را مشخص می‌ساختند (Eucken, 1880). بدین ترتیب تاریخ مفهوم و منطق استعاره فلسفی در اندیشه‌ی اوپکن همزادند. اما تاریخ اندیشیدن این گونه بی‌واسطه راه تاریخ مفهوم تا منطق استعاره را طی نمی‌کند. ریتز واسطه‌ای را

۱. در این باره در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت.

2. Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie.

برای این کار فراهم می‌آورد. در اندیشه‌ی ریتر نقد منطق استعاره و نقد تاریخ مفهوم همزادند. ریتر مقصود این واژه‌نامه‌ی تاریخی را بازنمودن و در میان نهادن ارتباط فلسفه‌ی معاصر با تاریخ فلسفه و نیز با دانش‌های کنونی با نظر به مفهوم‌ها و اصطلاحات اساسی می‌داند. این نگرسته از دانشنامه، ظاهراً بنا بود از آنچه که اویکن و آیسلر در سر داشتند، فراتر رود. مسأله در آنجا بود که دگرگونی در وضع اصطلاح‌شناسی و زبان مفهومی، دگرگونی‌ای در فهم فلسفه از خویشتن و جایگاه آن در سیستم دانش‌ها را در خود داشت. برای فهم این دگرگونی زیربنایی، کافی نبود که صرفاً "فهرست اصطلاحات خاص" فلسفه را به روز کرد. مسأله بر سر رابطه‌ی میان فلسفه و سایر دانش‌ها بود. دانش تجربی جایگاه مفهوم‌های دقیق و روشن بود و معیار روزآمدن بودن را برآورده می‌ساخت. چنین کاری نگارش تاریخ مفهوم را تحت تأثیر قرار داده بود. ریتر درکی پوزیتیویستی از دانش‌ها، مانند درک سه مرحله‌ی آگوست کنت را در اینجا زیربنای اصلی تاریخ‌نگاری مفهوم‌ها می‌دانست. مطابق طرح آگوست کنت (که طرح آیسلر نیز در امتداد آن قرار داشت)، فلسفه در جریان شکل‌گیری دانش‌ها به کمال خود می‌رسد و همه‌ی روش‌ها، مفهوم‌ها و طرح پرسش‌هایی که نتوانند در دانش منحل شوند، بدین سرنوشت دچار می‌آیند که "در گذشته‌ی وجودی صرفاً تاریخی سقوط کنند" (HWPh. 1, V). آیسلر که اصطلاح‌نامه‌ی او سرمشقی برای اصطلاح‌نگاری و تاریخ مفهوم در آلمان بود، با چنین دیدگاهی تاریخی برای اصطلاحات نگاشت و در آن تعریف‌های نهایی را با نظر به علم روز تدوین کرد.^۱ چنین کاری می‌توانست از سردرگمی در کاربرد اصطلاحات محافظت کند. اکنون از نظر ریتر دانشنامه‌ای که کار آن تاریخ مفهوم است در نهایت نمی‌تواند به چنین طرحی پایبند باشد. ریتر در پس تمام این موضع‌گیری‌ها پیشفرضی دکارتی را تشخیص می‌داد: "پیشفرضی دکارتی که در اینجا به نحو ضمنی برجاست، مبنی بر اینکه کامل‌شدن یک سیستم از ترم‌های تک‌معنا مطابق با ایدئال فهم کامل موضوع است، مطابق با نظریه علمی پوزیتیویستی است که با منطق ریاضی نیز در پیوند است، اما در رابطه‌ای پر از کشاکش با فلسفه‌ای است که خود را به نحو تاریخی می‌فهمد و نیز با آگاهی نقادانه‌ی آن" (HWPh. 1, VII).

اگرچه ریتر در ادامه ذکر می‌کند که دانشنامه تاریخی نمی‌تواند در رابطه‌ی پر از کشاکش میان فلسفه‌ی دکارتی و فلسفه‌ی تاریخی، موضعی اتخاذ کند با این حال، ریتر اهمیت بازپس رفتن به جانب تمام حوزه‌هایی را که مربوط به علوم انسانی است و همواره از حیطه‌ی دانش کنار نهاده می‌شوند، یادآور می‌شود. او در مقابل طرح آگوست کنت بازگشت به "تاریخ فلسفه" را مطرح

۱. آیسلر در مدخل انرژی اصطلاح‌نامه‌ی خود، ابتدا تعریف دانشی و روزآمد انرژی را بیان می‌کند که همان توانایی برای انجام کار مکانیکی است. این مفهوم دانشی جدید صرفاً پیدایش خود را مدیون اصطلاح *energeia* ارسطو است (Eisler, 337).

می‌کند که همان کوشش برای "حاضر ساختن یادآورنده"ی این تاریخ است. در اینجا چشم‌انداز پیشرفت و جمود کنار نهاده می‌شود و به جای آن به‌جانبِ صورت‌های تجربه‌ی ماقبل علمی و فراتر از علم می‌رویم (HWPh. 1, VI). این سخنان علی‌رغم انتقاداتی که ریتز در این درآمد به منطق استعاره‌ی بلومبرگ وارد می‌آورد، درست در مسیری قرار دارند که بلومبرگ آن را رادیکال می‌سازد. بلومبرگ از احساس "فراخوانی" در خود سخن می‌گوید، برای آنکه "تبیینی صریح از آنچه ارائه دهد که *واژه‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه* در بر ندارد" (BaM, 161).

۳. تکوین منطق استعاره

۱.۳. مناقشه‌ی بلومبرگ و ریتز

از نظر ریتز هنوز "وضع پژوهش" به آن مرحله نرسیده که علاوه بر مفاهیم به جانب استعاره‌ها حرکت کنیم. از نظر ریتز هرگونه حرکت در مسیر بحث از استعاره‌ها جز به "جمع‌آوری گلچینی از آرشیو تاریخ فلسفه و بداهه‌سرایی‌هایی ناکافی در این باره نمی‌انجامد" (HWPh, 1, IX). بلومبرگ خود به این تعبیر نقدی وارد نمی‌سازد، بلکه در ورای این نقد ظاهری موضع خود را در نسبت با آن کشف می‌کند. از نظر بلومبرگ اهمیت *واژه‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه* در شیوه‌ی برخورد آن با طرح زبان مفهومی دکارت است.

ریتز در درآمد از ایده‌آلی مهم سخن می‌گوید که پیشفرض دیدگاه دکارتی است و مطابق آن سیستمی کمال‌یافته از ترم‌های تک‌معنایی، ایده‌آل فهم کامل را به همراه دارد. این مطابقت، با شک‌آوردن در همه‌شمولی زبان مفهومی دکارت به پرسش نهاده می‌شود. دیدگاهی که تاریخ را در کرسی نهایی قضاوت می‌نشانده، نمی‌تواند با دیدگاهی دکارتی همراه باشد. این دیدگاه به درکی از زبان مربوط است که مدام از جانب ایده‌ی بیان سیستماتیک راهبرده می‌شود تا از جانب نسبت‌گرفتن با یک سنت تاریخی (HWPh. 1, VII).^۱ این آغازی برای حرکت بلومبرگ از تاریخ مفهوم به‌جانب منطق استعاره است. از نظر بلومبرگ علی‌رغم نقد ریتز، دانش تاریخ مفهوم هنوز در برقراری تعادل میان تاریخ و مفهوم ناکام است. بلومبرگ می‌کوشد با یک مفهوم‌پردازی تازه، ریتز را در معرض نقدی قرار دهد که خود ریتز از رودولف آیسلر^۲ به عمل می‌آورد. از نظر بلومبرگ آیسلر تاریخ مفهومی بر اساس نهایی‌ترین "تولیدات" زمانه، منتشر ساخته بود. به عبارتی در این *واژه‌نامه‌ی تاریخ مفاهیم*، واضح‌ترین و نهایی‌ترین تعریف که راهبر نگارش هر مدخل بود از جانب علم تجربی روز حاصل می‌شد. از نظر بلومبرگ، اهمیت کار ریتز در این است که او ایده‌آل دکارتی را در طرحی وسیع‌تر پشت سر نمی‌گذارد، بلکه در فراگیر بودن زبان

۱. ریتز در اینجا به‌خصوص به گادامر استناد می‌کند. در بخش پایانی به این موضوع خواهیم پرداخت.

2. Eisler, Rudolf. 1873-1926.

مفهومی ایده‌آل دکارتی در فلسفه شک می‌کند (BaM, 162). با این حال از نظر بلومبرگ در اینجا همه چیز به زیان تاریخ است، زیرا مفهوم "تولیدات زمانه" هنوز به حد کافی پشت سر گذاشته نشده است. واژه‌نامه‌ی ریتر صرفاً بنا است در آنجا به تاریخ مفهومی بپردازد که این تاریخ ضروری باشد. در اینجا باید به تجربه‌ی تاریخی متوسل شد و "ماحصل" این تجربه را برای کارایی ساختاری یک مفهوم آشکار کرد. در اینجا میان مفهوم ماحصل و مفهوم تولید تفاوتی برجا نیست. گویی همچنان تاریخ در خدمت ساختار اساسی مفهوم عمل می‌کند. خدمت به ساختار اساسی مفهوم بدین معنا است که همه چیز را باید در خدمت اکنون و مهمترین تولیدات آن مانند علم تجربی نهاد. تاریخ مفهوم در آنجایی لازم است که بتواند کارایی یک مفهوم را به ما نشان دهد. گویی مفهوم ماحصل برای بلومبرگ نشانه‌ای از یک تلقی است که پیوسته برای تاریخ زیانبار است.

بلومبرگ در سخنرانی خود درباره‌ی کاسیرر در سالگرد بزرگداشت او می‌کوشد تا رابطه‌ی اکنونی‌بودن و "الوهیت آن" را با تلقی خاصی از انسان روشن سازد. او در این سخنرانی به مفهوم خود از انسان با نظر به تاریخ می‌پردازد و گامی به پیش می‌گذارد: "آنچه از جانب کاسیرر هنوز برای ما آموزنده است درست در آنجایی قرار دارد که او ناکام مانده است، چیزی که با این حال، در کار سرتاسر عمر او و فراتر از آن همچون محرکی نافذ قابل درک است: اینکه تاریخ فلسفه، علم و نظام صورت‌های نمادین را به خدمت تأیید آنچه در اکنون است در نیاوریم" (Wiwl, 168). او ذیل این گزاره‌ی کانتی که مطابق آن نمی‌بایست انسان را به عنوان ابزار مورد بهره قرار داد، با تلقی‌های جدید از تاریخ رویارو می‌شود. اگر تاریخ به عنوان امری که آفریده‌ی انسان است، صرفاً در خدمت اکنونی باشد که علم مؤلفه‌ی اصلی آن است، یعنی در خدمت دستاوردها و ماحصل‌ها، آنگاه گویی به خلاف این گزاره‌ی کانت عمل کرده‌ایم، زیرا آنچه انسانی است را در خدمت یک اکنون موقت قرار داده‌ایم که به سرعت اکنونی دیگر جای آن را خواهد گرفت. بدین ترتیب بلومبرگ تلقی خود از تاریخ و اکنونی‌بودن و رابطه‌ی میان این دو را به‌طور کلی روشن می‌سازد.

منطق استعاره به عنوان یک "دیسپلین یاریگر" برای تاریخ مفهوم مطرح می‌شود. اما این دیسپلین در صدد آن نیست که فصلی را به تاریخ مفهوم یا مدخل‌هایی را به دانشنامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفی "اضافه نماید". به عکس در اینجا منطق استعاره کل این دانش را به لحاظ روش آن به پرسش می‌گذارد و می‌کوشد "راه تکوینی خلق مفهوم" را ترسیم نماید (ibid).

۱. بلومبرگ تعبیر الوهیت مفاهیم را نقل می‌کند که ما در اینجا با استناد به آن از تعبیر الوهیت اکنون استفاده کرده‌ایم.

بلومبرگ راه تکوینی خلق مفهوم را با نظر به مورد خاص استعاره‌ی نور مطرح ساخته بود. بلومبرگ در مقدمه‌ی جستار "نور در مقام استعاره‌ی حقیقت" با سخن از "شواهد و قرائن تجدید حیات تاریخ مفهوم" آغاز می‌کند. بلومبرگ در این جستار "مفهوم را که از راه تعریف و شهودی برانگیخته «ترازمند»^۱ می‌شود" (تعبیری که آشکارا طینی کانتی دارد) در مقابل "میدان گسترده‌ی دگرگونی‌های اسطوره‌ای" قرار می‌دهد (LMW, 139). عدم توجه به این تقابل در واقع حاصل عدم توجه به وضع خاص اصطلاح‌شناسی فلسفه و نسبت خاص زبان آن با مفاهیم است. اصطلاحات فلسفه از یک دامنه‌ی وسیع‌تر برمی‌آیند که ماقبل مفهوم است. آنچه دانشنامه‌ی ریتز نمی‌تواند نسبت به آن بدون تفاوت باشد، همین معنای خاص اصطلاحات فلسفه و رابطه‌ی آن با فضای وسیع‌تر و منعطف‌تری است که پیشا مفهوم است و خلق مفهوم را ممکن می‌سازد. این میدان ماقبل مفهوم از جانب بلومبرگ با تصاویر و استعاره‌های مطلق پر می‌شود.

در اینجا نمی‌توان به فهم کامل نقد بلومبرگ از تاریخ مفهوم در رسید، مگر آنکه استراتژی او را در نظر آوریم. این استراتژی حاصل ترسیم دو خط عمود برهم است. به عبارتی بدون توجه به راه تکوینی خلق مفهوم صرفاً در روی خط زمان به لحاظ طولی حرکت خواهیم کرد و توالی مفاهیم را دنبال می‌کنیم. این راه تاریخ مفهوم است. با چنین کاری نمی‌توانیم نبرد دشوار و طولانی اصطلاحات دانش، که اویکن به آن اشاره کرده بود را دریابیم. برای چنین مقصودی باید علاوه بر برش طولی، برش عرضی تاریخ مفهوم را در نظر آوریم. برش عرضی در اینجا همان دیدن زیربنایی است که مفهوم از آنجا بر می‌آید.

۲.۳. قطعیت یافتن و برش عرضی تاریخ

بلومبرگ برای آنکه این برش عرضی را نشان دهد، مطابقت میان فهم کامل و ترم‌شناسیک کامل که ریتز نقد می‌کرد را دوباره با نظر به برشی عرضی مورد نقد قرار می‌داد. این برش عرضی برشی کاملاً دیگرسان بود؛ دیگرسان از آنچه اویکن نخستین بار به انجام رسانده بود. معنای این برش عرضی، ایستادن در نقطه‌ی مدعایی وضع نهایی و سپس آشکارکردن بُعد سوم آن بود. درست مانند آنکه به جای طی کردن طولی یک استوانه، یک دایره‌ی مقطعی در آن را ببینیم. بلومبرگ چنین کاری را در عبارات نخستین پارادایم‌ها بیان می‌کند. از نظر او "غایت‌انگاری درباره‌ی مفاهیم‌ها"، یک وضعیت نهایی است که اوج آن در فلسفه دکارت محقق می‌شود:

بگذارید یکبار برای خود تصور کنیم که پیش‌رفتن فلسفه‌ی عصر جدید، خود را مطابق اصول روش‌شناسانه‌ی دکارت محقق می‌ساخت و به آن ختام نهایی خود می‌رسید که دکارت سرتاسر

دسترس‌پذیرش می‌دانست. حدود و ثغور این وضع نهایی فرضی برای تجربه‌ی تاریخی ما، از راه معیارهای قاعده‌ی چهارم دکارت در گفتار در روش تعیین می‌شد، به‌ویژه از راه وضوح و تعیین داده‌شدگی‌هایی که در داورهای ما فراچنگ آمده‌اند و قاعده‌ی نخست آن را مطالبه می‌کرد (PzM, 11).

در اینجا مرحله‌ی نهایی فلسفه که همه چیز را در زبان مفهوم‌های واضح و متمایز بیان می‌کند، علاوه بر آنکه نقطه‌ای نهایی روی یک خط دو بعدی است، اما به لحاظ بُعد سوم آن نیز دارای معنایی است که تاریخ مفهوم ناتوان از آشکارساختن آن است. این بُعد سوم در نوع نسبت‌گرفتن زبان مفهومی با جهان آشکار می‌شود. زبان مفهومی با کسموس ایده‌ها سروکار دارد. این جهانی است که در آن همه چیز را می‌توان به زبان مفهومی دقیق ترجمه کرد. چنین کاری میراثی ارسطویی بود.^۱

۳.۳. گونه‌شناسی و توان منطق استعاره

حال انسانی که نمی‌توان آن را در خدمت اکنون درآورد، می‌تواند سوژه‌ای باشد که صرفاً یک جهان از ایده‌ها را به زبان دقیق ترها باز می‌گرداند؟ از نظر بلومبرگ "من می‌اندیشم" دکارت به ناب‌ترین صورت، اقتضائات کار تعریف در ساختن مفهوم را برآورده می‌سازد. دقیق‌ترین صورت برابر ایستابودن که سوژه برای خود فراهم می‌کند، ترسیم مرز قلمرو نظام مفاهیم واضح و متمایز است (BaM, 166).

بلومبرگ در اینجا می‌کوشد تا با به میان آوردن مفهوم گونه‌شناسی (تیپولوژی)، منطق استعاره را به عنوان یک رویکرد تثبیت کند و با نظر به این مفهوم به ظاهر ساده توان این منطق را بسنجد. منطق استعاره نمی‌تواند خود نظریه‌ای مطابق معیارهای اکنون باشد که نهایی‌ترین محصول تاریخ است. به عکس منطق استعاره به دنبال یافتن میدان‌های تصمیم‌گیری ممکن است. منطق استعاره در اینجا به یک گونه‌شناسی دست می‌یازد که به دنبال آن است تا دریابد، چه چیزی خود را به صورت جستجو برای مجال توانایی و امکان در تاریخ تحقق بخشیده

۱. واژه‌ی یونانی *ὅρος* که برای تعریف روشن‌کننده‌ی مفهوم به کار می‌رود، در اصل به معنای حد و مرز است. برای هر مفهوم می‌توان اصطلاحی وضع کرد و نیز هنگامی که اصطلاحات دقیق داشت، می‌توان مفهومی را اندیشید (HWPh.1, 781). ارسطو در *کون و فساد* کتاب دوم، فصل هشتم توضیح می‌دهد که صورت (یعنی *μορφή* یا *εἶδος*) هر چیز در حد (یعنی در *ὅρος*) آن است (Aristoteles, 335 a 3). مثلاً آتش و خاک هر دو عناصر حدی هستند، یعنی بالاترین و پایین‌ترین مکان را تعریف می‌کنند و این تعریف و نیز صورت آنهاست. به تعبیر بونیتس این بدین معنا است که از راه حد *ὅρος* هم جسم تعریف می‌شود و هم ساختار آن قوام می‌یابد، یعنی در حد یک چیز *constituitur* و *definitur* با هم داده می‌شوند (Bonitz, 529). بدین ترتیب ما اجسام را به حدودی دقیق باز می‌گردانیم و در اینجا به تعبیر دقیق بونیتس ترجمه و انتقال یا *Translatum* رخ می‌دهد.

است؟ (BaM, 165). این تصمیم‌گیری در سطحی پیشامفهومی خود را در تصاویر نشان می‌دهد. تصاویری که از سنخ استعاره‌های مطلق هستند، این میدان‌های تصمیم‌گیری را آشکار می‌سازند. زیرا آن اندازه انعطاف‌پذیراند که می‌توانند وضعی گسسته یا وارونه با زمان پیشین را توضیح دهند. منطق استعاره در هر تصمیم تاریخی، به دنبال آن است تا روشن سازد این موضع دربردارنده‌ی کدامین نفی‌هاست؟ (ibid). درست در ساختارشکنی سوژه به عنوان مترجم برابرایستاهای جهان ایده‌های ثابت، تصمیمی آشکار می‌شود که در آن انسان، تصویر کاسموس ایده‌ها را به جای جهان آشفته بر می‌گزیند. پس چنین تصویری در پس زبان مفهومی قرار دارد و به عبارتی این زبان مفهومی خود حاصل تصمیمی است که از پیش در مورد نسبت‌گرفتن جهان و انسان گرفته‌ایم. بدین ترتیب بلومبرگ در همینجا توان منطق استعاره را آشکار می‌کند. این توان در تبارشناسی زبان مفهومی و به تبع آن فلسفه دکارت و پدیدارشناسی هوسرل است.

در اینجا در چهار مورد می‌توان آنچه بلومبرگ گفته است را جمع‌بندی کرد:

الف) به خدمت اکنون در آمدن در وهله‌ی نخست به معنای به خدمت علم درآمدن است. از آنجا که این علم حاصل عمل روشمند روح ابژکتیو و انسان جمعی است، گویی به خدمت علم در آمدن به این معنا است که فرد انسان در مفهوم انسانیت محو و ناپدید خواهد شد. کتاب بحر/ان علوم/اروپایی و پدیدارشناسی/استعلایی هوسرل و ضمیمه‌ی نخست آن که همواره محل مناقشه بلومبرگ بوده است، به روشنی این موضوع را نشان می‌دهد. از نظر هوسرل در تاریخ اروپا یک نظم غایی برجاست که پدیدارشناسی هوسرل آن را آشکار ساخته است. این نظم غایی به ایده‌ی اهداف بی‌نهایت عقل باز می‌گردد. دانشمندان علوم انسانی با کوری برآمده از طبیعت‌گرایی که به اشیاء فی‌نفسه‌ای قائل است که از راه حقایق مطلق شناخته می‌شوند، نمی‌توانند به دانش همه‌شمول و نامشروط درباره‌ی انسان بپردازد. این دانش، دانش روح به منزله‌ی روح است. روح آنچه را جستجو می‌کند که به نحو نامشروط، کلی و همه‌شمول است؛ آن هم از راه قواعد و قوانینی که در سپهر روح برقرار اند (Husserl, 273). این روشن‌ترین قطعه‌ای است که مبدل-ساختن بحث از انسان به بحث از روح را در آثار هوسرل نشان می‌دهد. این روح دیگر انسان منفرد جزئی نیست، بلکه تصویر انسان منفرد جزئی در آن محو و ناپدید شده است. این محو و ناپدیدشدن در دوران مدرن از طریق روش و سوسیالیسم و کار جمعی به مرتبه‌ی نهایی خود می‌رسد. منطق استعاره در اینجا دایره‌ی نفی خود را چنان گسترش می‌دهد که هم‌هنگام به ساختارشکنی روش و نیز صورت‌های مهم حیات سیاسی مانند سوسیالیسم و کمونیسم مبتنی بر کار جمعی منجر می‌شود.

ب) بلومبرگ این بحث را نخست با نقد فلسفه‌ی ذات پیوند می‌دهد. در تلقی برخی فیلسوفان، از کسموس ثابت "ایدوس‌ها" سخن به میان می‌آید. از نظر بلومبرگ تصور جهانی

که از موجودات ثابت تشکیل شده است، چنان در سنت اندیشه ریشه دارد که از جهان‌های نامتناهی اتمی-مکانیکی دموکریت نیز همواره جهانی همان با جهان قبلی پدید می‌آید. این جهان‌های نامتناهی همچنان ذیل اینهمانی اندیشیده می‌شوند. این تصور جهان ایدوس‌های ثابت تا دکارت ادامه می‌یابد. علی‌رغم تمام رد و انکارهای دکارت علیه غایت انگاری، همچنان جهان در حال شدن، از نظر او، غایت و نهایت خود را در وضعیتی از امور می‌یابد که ما به طور واقعی در اکنون با آنها برخورد می‌کنیم (PzM, 83). منطق استعاره موضعی است که دربردارنده‌ی نفی این موضع است. وضع مقابل این تلقی حالتی است که در آن جهانی را که برای ما به لحاظ مفهومی همچون بخشی صوری از جهان فهم می‌شود، محصول یک برش واقعی از یک فرآیند کلی بدانیم که از آن فاصله گرفته‌ایم و آن را به عنوان نقطه‌ای از یک فرآیند در نظر گرفته‌ایم. بدین ترتیب ما هر لحظه از جهان را به نحو تکوینی مانند نقطه‌ای خواهیم دید که در حال تولید است (PzM, 83). چنین فهمی مطابق، فهم ریاضیات مدرن است که در آن هر نقطه محصول یک تابع است و هر بار باید آن را تولید کرد، نه آنکه نقطه چیزی ثابت باشد که با روش ریاضی به جانب آن حرکت کنیم و آن را تحلیل کنیم. این بخشی مهم از جستار پارادایم‌ها است که به جای درک مبتنی بر ایدوس و ترجمه‌ی آن به مفهوم و اصطلاحاتی دقیق، با جهانی در حال شدن روبه‌رو است که در آن لحظه‌ی کنونی مستقیماً بدست نمی‌آید، بلکه حاصل یک تولید است. منطق استعاره با این نفی، خود را به لحاظ انتولوژیک از قید اکنون رها می‌سازد، اما آن را به عنوان بخشی از فرآیند در حال شدن لحاظ می‌کند.

ج) بلومنبرگ در بخش مهمی از جستار پارادایم‌ها، می‌کوشد تا با منطق استعاره‌ی خود، صورت‌هایی از وضعیت انسانی را توضیح دهد که در آنها تعبیر "انسان همه‌توان" نهفته است. تعبیر "انسان همه‌توان" پاسخی است به هم‌آوردخواهی یک جهان تمامیت‌نیافته (PzM, 89). جهان تمامیت‌نیافته، اکنون استعاره‌ای مطلق یا الگویی برای اندیشیدن است. انسان همه‌توان در دو صورت کار جمعی و روش محقق می‌شود تا بتواند از عهده‌ی جهان تمامیت‌نیافته برآید. بلومنبرگ در اینجا قطعه‌ای پاسکال را نقل می‌کند که برای مقصود او بسیار گویا است:

انسان محض خاطر نامتناهی آفریده شده است. بر اساس این امتیاز خاص، نه فقط هر انسانی روبه‌روز در دانش‌ها گامی به پیش می‌برد، بلکه کل انسان‌ها به مقیاسی که جهان سالخورده می‌شود، در این مسیراند. بنابراین آنچه در مراحل گوناگون سالخوردگی برای افراد رخ می‌دهد، در سلسله نسل‌های انسانی نیز رخ می‌دهد. از این رو باید کل زنجیره‌ی انسان‌ها که خود را از رهگذر سالها امتداد می‌دهد، همچون یک انسان در نظر گرفت که همواره زنده است و چیزی جدید می‌آموزد (ibid: 377).

این تعبیری انسان‌شناسانه از روش است. از نظر بلومبرگ به‌علاوه گرایش "ایده‌آل کار جمعی انسان"، نیز درست به‌سان روش، برآمده از ایده‌ی انسان کلی محقق ناشده است که بنا است که خود را با تولید جمعی به نهایت تحقق برساند. در اینجا "ایده‌آل افلاطونی انسانیت در ایده‌آل تنظیمی وحدت کار نوع انسان ادغام می‌شود" (PzM, 89). این فرآیندی از هم‌گن‌شدن است. از نظر بلومبرگ این تمایل به کار جمعی که حاصل درکی بنیادین از جهان به عنوان جهان تمامیت‌نیافته است، در عین حال این جهان را به صورت ماده‌ی عظیمی برای بهره‌وری می‌بیند. سرتاسر این جهان ماده‌ای است که از پیش بسته‌های فشرده‌ای از انرژی را ذخیره کرده است که باید با کار آزاد شود (ibid, 90). با این تحلیل، نشان داده می‌شود که در بن پاتوس جماعت‌گرایانه‌ی عصر جدید، کدام تلقی استعاری از جهان نهفته است، به‌عبارتی این نقش ممتاز تصور بنیادین جهان تمامیت‌نیافته در پاتوس کمونیسم است (ibid). تحلیل بلومبرگ تا بدینجا برای ما از این جهت کافی است که نشان می‌دهد، متافورولوژی چگونه می‌تواند در پس از نسبت‌گیری بنیادین انسان، تصویری بنیادین را آشکار کند که به‌مثابه استعاره مطلق در بن قرار دارد.

د: بلومبرگ در گام بعد اساساً تقلیل انسان‌شناسی به پدیدارشناسی انسان را مورد نقد قرار می‌دهد. این یک نفی دوم است که علاوه بر نقد ذات‌اندیشی اما در امتداد آن مطرح می‌شود و به نحو ایجابی تصور بلومبرگ از انسان را مطرح می‌سازد. این نقد از جانب بلومبرگ حاصل تعریف او از انسان است که هم‌هنگام پدیدارشناسانه و انسان‌شناسانه است. از نظر بلومبرگ انسان موجودی است که خود را از دیدگان پنهان نیز می‌سازد. انسان موجودی است که از صحرای در معرض دید به درون تاریکی غار می‌گریزد. از این رو بلومبرگ درباره‌ی انسان از یک "پدیدارشناسی انسان‌شناسانه" سخن می‌گوید. این انسان خود را می‌پوشاند و از این رو دارای فرهنگ است. او در تاریکی غارها و شهرها خود را می‌پوشاند و در آنها به مقام امن و فراوانی می‌رسد.

با این حال این توصیف بلومبرگ از انسان، برآمده از مطالعات انسان‌شناسی صرف نیست، بلکه او این توصیف خود را به یک نقادی قابل توجه پیوند می‌دهد و اهمیت آن را آشکار می‌سازد. از نظر او "بخت یک پدیدارشناسی انسان‌شناسانه در مقاومت در برابر رقابتی برآمده از یک رمز خداشناختی" است. این رمز خداشناختی، خبر از خدای پنهان پدیدارشناسی می‌دهد. بلومبرگ در اینجا برای توضیح تقابل خود، روایتی را از سرنوشت خداوند در فلسفه ارائه می‌دهد: "فلسفه، خدایان را به ورطه‌ی نیستی افکند و آنها را واگذارد تا به مرگ دچار شوند. اما خود فلسفه هرگز بدون یک خدا نیست. فلسفه همواره خدایی دارد اما نه برای آنکه این خدا را خدمت

کند، بلکه برای آنکه به هم‌وردی با او برخیزد" (Blumenberg, 1997, 139). بدین ترتیب پدیدارشناسی، فلسفه‌ای دارای "کمترین حد از متافیزیک" در سده‌ی ما که در پی بازگشت به خود اشیاء است، خدای رمزنگاری‌شده‌ی خود را دارد. این خدای پنهان و رمزنگاشته رقیب پدیدارشناس در رسیدن به شناخت یقینی است که پدیدارشناس می‌خواهد به مرتبه‌ی او برسد. سوژکتیویته به عنوان مفهوم جامعی که بنا است به سوژه‌ای جهان شمول مبدل شود، رقیب همین خدای رمزنگاری شده است و به مرتبه‌ی او خواهد رسید (ibid). بلومبرگ در مقابل این دیدگاه به انسان، از آنتروپولوژی پدیدارشناسانه سخن می‌گوید که در آن انسان ترکیبی است از ناشفاف بودن و قابل رؤیت بودن (ibid, 140). این ترکیبی از انسان‌شناسی و پدیدارشناسی است - به خلاف پدیدارشناسی صرف که همواره در پی شفاف بودن و وضوح تام است. بدین ترتیب انسان می‌تواند به درون آن رود و خود را بیوشاند و یا بیرون آید و خود را در معرض دید بگذارد. بدین‌سان انسان بیش از آن است که دیده می‌شود. این انسان است که با بیش‌ی واقعیت رویارو خواهد شد. ذات‌اندیشی و قطب مقابل آن یعنی سوژکتیویته‌ای که با روش و کار جمعی به انسانیت ارتقاء می‌یابد، در مقابل این تلقی از انسان قرار داند. بدین ترتیب منطق استعاره مرز خود را با پدیدارشناسی و آینده‌گرایی کمونیسم و فوتوریسم مشخص می‌سازد.

۴. تعبیر زبانی منطق استعاره به مثابه یک رویکرد

تا بدینجا دست‌کم برای ما مشخص می‌شود که منطق استعاره رویکردی است که به‌نحو انسان‌شناسانه با پدیدارشناسی در تقابل است. با این حال این تقابل صرفاً از طریق نوعی زبان آگاهی ممکن است. این زبان‌آگاهی ناظر به حیثیت متافوریک و غیر قابل تقلیل زبان است. به عبارتی تمامی این تعبیرها درباره‌ی اینکه نمی‌توان از تاریخ به سمت اکنون صرف عبور کرد و اینکه انسان را نمی‌توان در یک کل منحل ساخت در تحلیل نهایی خود به این حیث زبان باز می‌گردند. استعاره‌ها در فلسفه‌ی معاصر درست زمانی در فلسفه پا به عرصه گذاشتند و اهمیت یافتند که بحث از نیرومندی زبان به میان آمد. زبان با استعاره‌ها دارای تکثری بود که دیگر ممکن نبود آن را از میان برداشت. فیلسوفان با به‌کاربردن استعاره‌هایی مانند، ماشین، نور، کشتی، راه و نظایر آن، تکثری از معانی زبانی را در تاریخ فلسفه به نمایش گذاشته بودند که دیگر ممکن نبود آن را در زبان تک‌سویه‌ی معانی محو و هضم کرد. این زبان، برآمده از همان زبان خطابه بود که بارها در سده‌ی هجدهم مرگ آن را اعلام کرده بودند. چنین است هر مفهومی مانند جهان و تاریخ و زندگی که به تمامیتی می‌رسد (BaM, 166). بلومبرگ درباره تعبیر زبانی آنچه او منطق استعاره می‌نامد چنین می‌گوید: "حالت مفرد واژه تاریخ خود یک استعاره‌ی مطلق است، یعنی یکی از واژگان غول‌آسای عالم حالت اسمی که برای ما مشکلاتی بزرگ و متافیزیکی که با

آنها مطابق است را فراهم می آورد. هیچ گونه نقد مبتنی بر زبان، قادر نیست که ما را یاری کند تا از این واژه پرهیز کنیم" (BaM, 168).

در اینجا برای منطق استعاره به عنوان یک رویکرد، معنای استعاره‌ی مطلق آشکار می شود. استعاره‌های مطلق را هر بار می توان به میان آورد و بالاین حال این استعاره‌ها هیچ گاه مصرف نخواهند شد. به عبارتی چنین نیست که زبان مفهومی بتواند کل خزانه‌ی تصاویر خیال را جزء به جزء برای مفهوم‌ها کارپردازی کند و این خزانه را تا نهایت مصرف کند (PzM, 15). بلومبرگ این مصرف‌ناشدنی بودن را با حیثیتی زبانی توضیح می دهد: "این پرسش که جهان در اصل به چه معنا است، پرسشی است که قطعیت یافتن درباره‌ی آن کمینه‌ترین است، با این حال هرگز نمی توان درباره‌ی این پرسش به قطعیت دست یافت و از این رو همواره درباره آن به قطعیت می‌رسیم" (PzM, 30). این عبارات بلومبرگ بدون اشاره‌ی صریح به واژه‌ی مطلق، توصیف آن است. استعاره‌ی مطلق مصرف نمی‌شود، یعنی نمی‌توان آن را به مفهوم ترجمه کرد، یعنی می‌توان هربار آن را ترجمه کرد.

۱.۴. بیشی زبان

استعاره که در نظریه‌های خطابه با ابهام گره خورده بود، اکنون درست به همین سبب می‌توانست دوره‌های رخدادهای تاریخی را نمایندگی کند. ابهام اکنون می‌تواند منشأ تخیل بی‌نهایت باشد و نه چیزی کم‌ارج، زیرا ابهام می‌تواند به سبب بیشی باشد. آنچه مبهم است، در واقع دایره‌ی امکان‌های بی‌نهایت است و ما را در معرض بیشی می‌گذارد و این بیشی در اینجا مجالی برای امکان بی‌انتهای تخیل است. این مفهوم برای منطق استعاره دارای اهمیتی از درجه‌ی نخست است، زیرا بدون آن منطق استعاره صرفاً صورت‌بندی شکست در نظریه و کار مفهومی است. بلومبرگ در نخستین جستار منتشرشده‌ی خود، از پیدایش پدیدارشناسی هوسرل سخن می‌گوید. این پدیدارشناسی با شعار بازگشت به خود اشیاء ما را به رفتن به جانب خود پدیدار فرا می‌خواند. اما "پدیدار از دامنه‌ی واژگان ما فراتر می‌رود و بیش از آن است" (SWPh, Sp: 7). این مفهوم که در نخستین آثار بلومبرگ پدیدار می‌شود، بعدها در تعریف استعاره‌ی مطلق نیز نقشی مهم ایفا می‌کند. بدین ترتیب بلومبرگ از ابهام، معنایی غیر از معنای منفی آن را مدنظر دارد. او در بحث درباره‌ی ایده‌های کانتی این موضوع را به صراحت مطرح می‌سازد. ایده‌های کانتی که دیگر شهودی مطابق آنها نداریم، نمی‌توانند مطالبه‌ی مفهوم را برآورده سازند و به مرتبه‌ی "الوهیت مفاهیم" دست نمی‌یابند، زیرا همواره از هر مجموعه‌ی شهودی گام فراتر می‌گذارند. اما ایده به الوهیت مفهوم دست نمی‌یابد، نه بدان سبب که با چیزی کمتر برآورده خواهد شد، بلکه بدان سبب که همواره مطالبه‌ی چیزی بیشتر دارد.

از یک سو درکی زبانی در کار است که در آن معنی، بیش از لفظ است و زبان در اینجا همواره در نسبت با اندیشه فقیر است و اندیشه در امکان‌های خود غنی‌تر از زبان است. بلومبرگ هرمنوتیک را برآمده از این تجربه از زبان می‌داند که خود را در این اصل بیان می‌کند که باید و می‌توان متن نویسنده را بهتر از خود او به فهم در آورد (Sip, 20) باین حال بلومبرگ این روند را وارونه‌ی هرمنوتیک می‌داند. به عبارتی هرمنوتیک نیز به این پیشی می‌اندیشد اما آن را به عکس منطق استعاره مطرح می‌سازد^۱ (ibid). این درک از زبان درست با درک زبانی دیگری در تقابل قرار می‌گیرد که درک زبانی پوزیتیویسم است. دستورالعمل‌های این ایده‌ی زبان دقیق، همان وضوح و تمایز دکارت است (Sip, 120). منطق استعاره در اینجا این درک ایده‌آل زبانی را مورد انکار قرار نمی‌دهد. این درک زبانی دربردارنده‌ی این بصیرت است که جهان می‌تواند در نهایی‌ترین حد خود برای ما دسترس‌پذیر باشد.

باین حال در اینجا می‌توان تلقی سومی از زبان را به میان آورد. در این تلقی سوم، زبان نیرومندتر از اندیشه است و غنای منشأ خود را حفظ می‌کند، یعنی همان چیزی که مفاهیم انتزاعی آن را کنار می‌گذارند. در این درک از زبان، نه آنگونه است که تفسیر، متن را علاوه بر آنچه نویسنده آگاهانه مدنظر داشته است، غنا بخشد، نه آنکه مطابق نظروری در علوم دقیقه، مفاهیمی مانند وجود، تاریخ و جهان، به سبب عدم "دقت‌مندی" خود کنار نهاده شوند (ATU, 441). در این تلقی زبان باید همواره از "پیش‌دریافت" زبانی پیروی کند، زیرا زبان پدیداری زیربنایی است که هیچ‌گاه نمی‌توان از آن پیشی گرفت و همواره از اندیشیدن بیش است (Sip, 120). این پیش‌دریافت زبانی همواره بیش است زیرا به معنای "سیل ورود نسبت‌هایی ناشناخته به درون متن است که به لحاظ آفرینندگی اندازه‌ناپذیراند" (ATU, 441). بدین ترتیب بلومبرگ در نهایت با این صورت‌بندی زبانی، منطق استعاره را متمایز می‌سازد.

۵. نتیجه‌گیری

منطق استعاره بلومبرگ دانشی است که به استعاره‌ی مطلق می‌پردازد و این دانش خود را به نحو زبانی صورت‌بندی می‌کند. بدین معنا بلومبرگ منطق استعاره را برآمده از درکی از زبان می‌داند که می‌تواند رویکردهای دیگر فلسفه را نیز بر اساس یک صورت‌بندی زبانی توضیح دهد. منطق استعاره از دل کار تاریخ مفهوم و نیز کار استعاره‌شناسی فلسفی به مرتبه‌ی یک رویکرد می‌رسد. این اندیشه، در سرآغاز به نحو رادیکال خود را از سایر تلقی‌ها جدا می‌سازد. باین حال با نظر به تحلیلی

۱. او با نظر به تمثیلی از ویتگنشتاین که مطابق آن هر تمثیل فهم را تازه می‌سازد، از استیفاناپذیری استعاره سخن می‌گوید: تمثیل بیش از چیزی است که پیش‌تر در آن یافته‌ایم (ATU, 441). او این تلقی را در مقابل تلقی‌هایی قرار می‌دهد که به معنایی بیش از زبان قائل‌اند.

که در این مقاله بدست دادیم، طرح منطق استعاره به عنوان یک رویکرد، دستاوردی فلسفی است که فراتر از یک بررسی و پژوهش صرف در متون فلسفه است. منطق استعاره همگام با درکی جدید از جهان است که دیگرسان از درک کسمولوژیک یونانی-پدیدارشناسه به معنای هوسرلی آن است. این بیان ما را به جانب طرح متافورولوژی به عنوان درک معاصرت فلسفه رهنمون می شود. متافورولوژی می کوشد که در زمانه ای فلسفه ورزی کند که در آن به عنوان مثال دیگر نمی توان به راحتی تشخیص داد که نوری که در آسمان می بینیم یک ستاره است یا یک ماهواره. از این رو متافورولوژی خود فلسفه است که فهمی از معاصرت خود بدست می آورد، بی از آنکه خود را به یکی از دستاوردهای کنونی عصر جدید فروبکاهد: "در کار شناخت منطق استعاره همواره باید هشیارانه آگاه باشیم که این منطق هم به عنوان بخشی از تاریخ مفهوم و هم با نظر به خود آن در کل، همواره دیسیپلینی یاریگر است برای فلسفه ای که می بایست خویشتن را همواره بفهمد و در عین حال معاصرت خود را محقق سازد" (PzM, 110). در پرتو این فلسفه روشن می شود که انسان خود را در پس زبان استعاری خویش پنهان می سازد. حتی زبان مفهومی او نیز حاصل یک نسبت گرفتن کسمولوژیک با جهان است که در طول تاریخ قطعیت یافته است و در پس این زبان مفهومی پنهان است. کل این رویکرد حاصل درکی از تاریخ است که تاریخ مفهوم ناتوان از بیان و صورت بندی آن است، زیرا تاریخ مفهوم همواره زمان را خطی تصور می کند. منطق استعاره با افزودن چشم انداز برش عرضی زمان که عمود بر برش طولی است، تلقی خاصی از تاریخ به میان آورد که هیچگاه نمی توان آن را کنار نهاد. این درک ما را با قلمرو وسیع پیشامفهوم رهنمون می شود و متافورولوژی را به عنوان یک رویکرد مطرح می سازد.

References

- Blumenberg, Hans (1971). "Beobachtungen an Metaphern." *Archiv für Begriffsgeschichte* 15. 161–214.
- Blumenberg, Hans (1946/1947). "Sprachliche Wirklichkeit der Philosophie." *Hamburger Akademische Rundschau* 1, no. 10. 428–431.
- Blumenberg, Hans (2019). *Die nackte Wahrheit*. Herausgegeben von Rüdiger Zill. Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (2001). *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. (1997). *Ein mögliches Selbstverständnis*. Stuttgart: Reclam.
- Blumenberg, Hans. (1965). *Kopernikanische Wende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. (2013). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Kommentar von Anselm Haverkamp. Berlin: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. (1981). *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Bonitz, Hermann. (1955) *Index Aristotelicus*. Seconda Editio. Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Cassirer, Ernst (2011) . *Mythos, Sprache und Kunst*. Felix Meiner Verlag, Germany.

- Eucken. Rudolf. (2023). *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss*. Unter Mitarbeit von Hanns Christof Brennecke, Michael Erler und Katharina Zeppezauer-Wachauer. herausgegeben von Gisela Schlüter. Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- Friedrich, A. (2003). "Unter dem Ideenkleid: Blumenbergs Metaphorologie im Kontext seiner Husserl-Kritik". In R. Buch & N. Zambon (Eds.), *Phänomenologische Forschungen* (Vol. 2, 2003). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel, eds. (1971–2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 vols. Basel: Schwabe Verlag.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Therapeutic Effect of Self-liberation in Sonic Sublime under the Light of Spinoza's Ethics of Joy in Ann Radcliffe's Selected Novels

Saloomeh Jahanfrouz¹ | Hojatollah Borzabadi Farahani² | Hossein Moradi³

1. Department of English, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: jahanfrouz59@gmail.com

2. Corresponding Author, Department of English language, Ar.C., Islamic Azad University, Arak, Iran. Email: 05322537522@iau.ac.ir

3. Department of English Language and Literature, K. C., Islamic Azad University, Karaj, Iran. Email: hmoradi33@iau.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(51-71)

Article History:

Receive Date:
26 August 2025

Revise Date:
22 June 2026

Accepte Date:
23 June 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

This research examines the connection between Spinoza's "Ethics of Joy" and the aesthetics of the sublime in Ann Radcliffe's novels. It posits that Spinoza's concept of joy—as a transition from passivity to activity and an increase in "ontological power"—is central to how Radcliffe's characters engage with the sublime in nature and music. Contrary to the typical Gothic association of the sublime with fear, this study argues that Radcliffe uses music and nature to create an "epistemic liberation." This experience, aligned with Spinoza's "intellectual intuition" and its resulting pleasure, views the sublime not as subject destruction, but as a connection to the totality of existence (Substance). Music acts as a metaphysical mediator, resolving internal conflicts into lasting harmony and joy.

Keywords:

Epistemic Liberation, Ontological power, aesthetics of sublime, Spinoza's Ethics of Joy, intellectual intuition

Cite this article: Jahanfrouz, S., Borzabadi Farahani, H. & Moradi, H. (2026). Therapeutic Effect of Self-liberation in Sonic Sublime under the Light of Spinoza's Ethics of Joy in Ann Radcliffe's Selected Novels. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (51-71).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.401295.1006944>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

Ann Radcliffe was an 18th-century English novelist and was very prominent in Gothic fiction. Many of her novels contain detailed descriptions of music and sound, and she uses music to enhance a central theme in her novels as the supernatural. She followed Edmund Burke in her works, who benefits from a deep sense of awe and wonder in the sublime. The purpose of this article is to explore the auditory sublime in light of Spinoza's theory, with an understanding of self-awareness and recognition of metaphysical positioning through pleasant experiences that lead to perfection. Finally, the connection between ecology in music therapy and its impact on emotional, mental, physical, and social aspects through emotions in selected works of Radcliffe will be examined.

2. Statement of the Problem

Spinoza's position, translated into the terms of neurobiology in ethical ways understood with the scientific understanding (mapping) of the world (the object in homeodynamic regulatory mechanism of self-maintenance that guards the selectively permeable wall that separates the internal environment from the external environment) (Damasio 137). The proper philosophical framework for understanding the neurology of human emotions (Hild 202) was offered by Spinoza's *Ethics* [p.215] and Spinoza hardly mentions anything specific on this topic. He includes in the *Ethics* several statements on the specificity of the human body: but these statements strike by their vagueness and very general nature (Adler 256).

3. Significance of the Study

The purpose of the discussion is to interpret and describe the significance of findings in relation to the sonic sublime in Ann Radcliffe's novels, and it sets out key methodological and theoretical concerns, focusing on the relationships between the sense of joy that Spinoza identifies as escalating the power of freedom and sublimity, which refers to specific musical features. The problems which are present in all Radcliffe's works with the sublime is not able to express the sense of terror and the source of musical instrument in a clear way (*Udolpho* 9).

4. Research Questions

The main questions are about the role of Spinoza's philosophy in Radcliffe's selected novel, in terms of the impact of sound ecology on music therapy, and the understanding of Spinoza's ethics in emotional and social dimensions and psychology in the characters, and the examination of the mind-body connection."

5. Methodology

This article is library-based and employs an analytical strategy that has been specifically based on Spinoza's view and focuses on what is analogous to the sonic sublime experience for him that would be connected to the joy and freedom in his *Ethics* (2). He describes the experiences that start with imagination and sad passions turning to joyful affects with the employment of reason (13), Joyful affects can cause the self –understanding in God/Nature, (XI).

6. Conclusion

The research expresses that a thorough understanding of emotions, as expressed in the *Ethics*, is the primary foundation for self-knowledge of character. It considers that sufficient understanding of emotions offers metaphysical clarity regarding the essence of the self. It indicates that the mind's capacity for reasoning is, similar to consciousness, a reflection of the complexity of human evolution. However, regarding reason, this is an attribute that exclusively belongs to the human intellect. Overall, based on Spinoza's idea of the relative adequacy or inadequacy of ideas, the degree to which a specific piece of knowledge is understood involves and relies on the understanding of information pertinent to this novel.



تأثیر درمانی رهاسازی خویش در صداهای والا مطالعه موردی بر روی منتخبی از آثار آن رادکلیف برگرفته از فلسفه اخلاق اسپینوزا

سالومه جهان فروز^۱ | حجت‌اله برزآبادی فراهانی^۲ | حسین مرادی^۳

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات انگلیسی، گروه زبان انگلیسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: jahanforuz59@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار زبان و ادبیات انگلیسی، گروه زبان انگلیسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. رایانامه: 0532253752@iau.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات انگلیسی، گروه زبان انگلیسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. رایانامه: hmoradi33@iau.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

این پژوهش به واکاوی پیوند میان «اخلاق شادی» باروخ اسپینوزا و مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی در رمان‌های آن رادکلیف، به ویژه در ساخت «متافیزیک والائی» می‌پردازد. پرسش اصلی این است که چگونه شادی اسپینوزایی-به مثابه گذار ذهن از حالت انفعال به کنش‌مندی و افزایش «توان هستی‌شناختی»- در ساز و کار مواجهه‌ی شخصیت‌های رادکلیف با والائی طبیعت و موسیقی، باز تعریف می‌شود و استدلال می‌کند برخلاف تصور رایج از «والائی» که در ادبیات گوتیک با ترس و تعلیق همراه است و این مفهوم از طریق موسیقی و طبیعت به «رهایی ذهن» بدل می‌شود. این تجربه با «شهود عینی» و لذت ناشی از فلسفه اسپینوزا هم راستا است. در این رویکرد -والائی به معنی انهدام سوژه نیست، بلکه تجربه‌ی پیوند او با کلیت هستی (جوهر) است. موسیقی نیز نقش میانجی متافیزیکی ایفا کرده و تضادهای درونی شخصیت‌ها را به هماهنگی و شادی پایدار می‌رساند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۷۱-۵۱)

تاریخ دریافت:

۰۴ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۱ تیر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:

۰۲ تیر ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

اخلاق شادی اسپینوزا، زیبایی‌شناسی والائی، متافیزیک موسیقی، سازمان‌دهی عاطفی، رهایی ذهن

واژه‌های کلیدی:

استناد: جهان فروز، سالومه؛ برزآبادی فراهانی، حجت‌اله و مرادی، حسین (۱۴۰۵). تأثیر درمانی رهاسازی خویش در صداهای والا مطالعه موردی بر روی منتخبی از آثار آن رادکلیف برگرفته از فلسفه اخلاق اسپینوزا. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۷۱-۵۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.401295.1006944>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

رمان گوتیک را نمی‌توان به سادگی به اثری صرفاً سرگرم‌کننده فروکاست؛ اثری که در آن فقط وانمود می‌کنیم ترسیده‌ایم. وحشتی که در این گونه ادبی بیان می‌شود، به‌طور جدایی‌ناپذیری با آرمان‌های زیبایی‌شناختی، تاریخی و هستی‌شناختی پیوند دارد. در واقع، شخصیت‌ها، موقعیت‌ها و فضاهای تصویر شده نه تنها فضایی رازآلود می‌آفرینند، بلکه امکان ظهور یک احساس بنیادین را نیز فراهم می‌کنند: امر والا تر.

امر والا (sublime) مفهومی فلسفی و زیبایی‌شناختی است که به ویژگی یک شیء، پدیده یا موقعیتی اشاره دارد که چنان عظیم، نیرومند یا شگفت‌انگیز است که فراتر از ظرفیت معمول ادراک و تصور انسان قرار می‌گیرد و از حدود شناخت عادی انسان فراتر می‌رود. این مفهوم را می‌توان با هیبت و شگفتی تعریف کرد، اما همچنین با ترس و وحشت؛ امر والا اغلب با تجربه‌های دینی، به ویژه آن‌هایی که با طبیعت پیوند دارند، مرتبط دانسته می‌شود. در ادبیات، اصطلاح «والا» برای توصیف آثاری به کار رفته است که هم نیرومندند و هم زیبا. از این نظر، با معنای رایج «زیبا» تفاوت دارد؛ زیرا «زیبا» تنها به کیفیت‌های زیبایی‌شناختی مانند تناسب دل‌پسند یا تقارن اشاره می‌کند، نه به قدرت یا شکوه (Burke, 1998: 53-54).

آن رادکلیف نویسنده انگلیسی (Ann Radcliffe, 1764-1823) داستان‌های گوتیک بود و به توصیف‌های زنده‌اش از مناظر شوم و هراس‌انگیز، رویدادهای فراطبیعی، و طرح‌های پرتعلیق شهرت داشت. او چندین رمان در ژانر گوتیک نوشت که از میان آنها، اسرار ادولفو (The Mysteries of Udolpho) (۱۷۹۴) از همه مشهورتر است. رمان‌های رادکلیف در زمان حیاتش مشهور بودند و تأثیر چشمگیری بر رشد و تحول ژانر گوتیک گذاشتند.

او از برجسته‌ترین نویسندگان ادبیات گوتیک در انگلستان به‌شمار می‌آید که با توصیف‌های دقیق و تصاویری از مناظر تاریک، قلعه‌های متروک، فضاهای رازآلود و موقعیت‌های پرتعلیق، توانست گونه‌ای خاص از رمان گوتیک را شکل دهد که هم بر وحشت و هم امر والا تأکید دارد (Howard, 1994: 106).

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های انجام‌شده درباره‌ی آثار آن رادکلیف نشان می‌دهند که نوشته‌های او در تقاطع سه حوزه‌ی اصلی موسیقی، مذهب و زیبایی‌شناسی والا قابل بررسی‌اند. منتقدان بر این باورند که رادکلیف با بهره‌گیری از توصیف مناظر عظیم و هراس‌انگیز، فضاهای رازآلود و موقعیت‌های عاطفی شدید، تجربه‌ای از والا را در چارچوب رمان گوتیک بازآفرینی می‌کند؛ تجربه‌ای که هم‌زمان با ترس و لذت زیبایی‌شناختی همراه است. از سوی دیگر، موسیقی در آثار او صرفاً

عنصری تزئینی نیست، بلکه نقشی بنیادین در برانگیختن عواطف، شکل‌دهی به فضای روایی و القای حالات شخصیت‌ها ایفا می‌کند. همچنین، مذهب در رمان‌های رادکلیف غالباً نه به صورت تعصب نهادی، بلکه به مثابه نیرویی اخلاقی و درونی ظاهر می‌شود که با تأمل، آرامش و تعالی روح پیوند دارد. از این منظر، آثار رادکلیف را می‌توان عرصه‌ای دانست که در آن موسیقی، ایمان و والا در خدمت ساختن نوعی تجربه‌ی عاطفی و معنوی پیچیده قرار می‌گیرند. پژوهش‌های پیشین درباره آن رادکلیف عمدتاً بر زیبایی‌شناسی گوتیک، امر والا، حساسیت، طبیعت، ترس و رابطه میان عاطفه و عقل متمرکز بوده‌اند. در این میان، مطالعات مربوط به *اسرار/ادولفو* نشان می‌دهند که رادکلیف تجربه امر والا را صرفاً به ایجاد وحشت محدود نمی‌کند، بلکه آن را با تخیل، تأمل و خویش‌داری عقلانی پیوند می‌دهد (Howard, 1994: 89-95). همچنین، پژوهش‌های مربوط به موسیقی و صدا در ادبیات گوتیک نشان داده‌اند که صداهای مبهم، پژواک و سکوت در آثار رادکلیف نقش مهمی در ایجاد اضطراب، تعلیق و تجربه امر ناشناخته دارند.

از سوی دیگر، مطالعات فلسفی درباره اسپینوزا بر نظریه عواطف، کوناتوس و تمایز میان انفعال و فعالیت تأکید دارند. از دید اسپینوزا، شادی (*laetitia*) عبارت است از گذار انسان به کمال یا قدرت بیشتر، درحالی که اندوه (*tristitia*) با کاهش قدرت کنش همراه است (Spinoza, Ethics III, Def. of Affects 2-3). بر این اساس، فهم علل عواطف می‌تواند انسان را از حالت انفعالی به سوی فعالیت عقلانی و افزایش توان عمل هدایت کند (Spinoza, Ethics V, Props 2-4). با وجود این، پیوند میان زیبایی‌شناسی صوتی رادکلیف، تجربه امر والا و اخلاق شادی اسپینوزا هنوز به صورت نظام‌مند بررسی نشده است. پژوهش حاضر با قرار دادن مفهوم *sonic sublime* در چارچوب نظری اسپینوزا، می‌کوشد نشان دهد که چگونه تجربه صدا، سکوت و ترس در آثار رادکلیف می‌تواند از یک حالت عاطفی منفعل به فرایندی از خودتنظیمی، فهم و افزایش قدرت کنش تبدیل شود. این رویکرد، بنابراین، رابطه رادکلیف و اسپینوزا را نه به عنوان یک تأثیر تاریخی مستقیم، بلکه به عنوان یک چارچوب تطبیقی و تفسیری بررسی می‌کند.

۳. تعالی روح در داستان‌های آن رادکلیف

تعالی روح در رمان‌های آن رادکلیف یکی از مهم‌ترین ابعاد زیبایی‌شناختی آثار اوست که در پیوند با مفهوم امر والا قابل بررسی است. او در رمان‌های خود، به‌ویژه در *اسرار ادولفو* و *رمانس جنگل* (The Romance of the Forest) از مناظر عظیم طبیعی، ویرانه‌ها، کوهستان‌ها، صخره‌ها و فضاهای تاریک برای برانگیختن تجربه‌ای بهره می‌برد که هم‌زمان با ترس، شگفتی و تأمل درونی همراه است. در این آثار، مواجهه‌ی شخصیت‌ها با طبیعتِ باشکوه و هراس‌انگیز نه تنها

موجب اضطراب می‌شود، بلکه آنها را به سوی نوعی بیداری درونی، پالایش عاطفی و تأمل اخلاقی سوق می‌دهد (Howard, 1994: 106-44). از این منظر، تعالی روح در آثار رادکلیف به معنای عبور از ترس سطحی و رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر از ادراک است؛ مرتبه‌ای که در آن انسان عظمت طبیعت، ناپایداری وجود و محدودیت شناخت خویش را درمی‌یابد.

در رمان‌های رادکلیف، این تجربه‌ی والای عاطفی اغلب از طریق تعلیق، ابهام، و تقابل میان تاریکی و روشنایی شکل می‌گیرد. بنابراین، رادکلیف از وحشت گوتیک نه برای نابودی شخصیت، بلکه برای رشد ذهنی و عاطفی او استفاده می‌کند. به همین دلیل، آثار او را می‌توان نمونه‌ای از پیوند میان گوتیک، امر والا و تعالی روح دانست؛ جایی که ترس به ابزاری برای خودآگاهی و ارتقای تجربه انسانی تبدیل می‌شود.

رادکلیف به عنوان «مادر رمان گوتیک»، نوآوری اصلی خود را در نحوه‌ی تصویرسازی احساسات انسانی قرار داد. برخلاف نویسندگان هم‌عصرش که احساسات را افراطی و غیرمنطقی نشان می‌دادند، او احساسات را فرآیندی پویا و پیچیده ترسیم می‌کند که از شدت خالص (مانند ترس یا هیجان) آغاز شده و به تفسیر عقلانی ختم می‌شود. در آثار او، احساسات نقش دوگانه‌ای دارند: هم باعث سردرگمی و رنج شخصیت می‌شوند و هم ابزاری برای بلوغ اخلاقی و کشف حقیقت هستند (Botting, 1996: 69).

۳.۱. تأثیر موسیقی بر روح و ذهن شخصیت‌های داستان

موسیقی در رمان‌های آن رادکلیف نقش مهمی در ایجاد فضا، برانگیختن احساسات، و تقویت جنبه‌های زیبایی‌شناختی روایت دارد. در آثار او، موسیقی صرفاً یک عنصر تزئینی نیست، بلکه ابزاری روایی برای نمایش حالات روانی شخصیت‌ها، افزایش تعلیق، و تشدید تجربه‌های عاطفی به‌شمار می‌آید. رادکلیف با توصیف صداها، نغمه‌ها و واکنش شخصیت‌ها به موسیقی، فضایی می‌آفریند که در آن موسیقی به زبان غیرمستقیم احساسات بدل می‌شود. این امر به‌ویژه در رمان‌هایی مانند اسرار ادولفو و ایتالیایی (The Italian) دیده می‌شود، جایی که موسیقی می‌تواند نشانه‌ای از حساسیت، تنهایی، اندوه، و یا حتی هشدار نسبت به خطر باشد. در رمان‌های آن رادکلیف، موسیقی و صدا نقش اساسی در شکل‌دهی به تجربه خوانش و تولید معنای گوتیک ایفا می‌کنند. بسیاری از آثار او سرشار از توصیفات دقیق و مفصل از اصوات مختلف‌اند و از این رهگذر، الگویی تأثیرگذار برای نویسندگان گوتیک پس از او فراهم می‌آورند (Van Elferen, 2012: 78-79). در آثار او، به‌ویژه موسیقی، با توصیفات طبیعت‌محور و پیوندی عمیق و ساختاری دارد (Ibid, 12). او در ترسیم مناظر باشکوه و کوهستانی، به‌طور مکرر از واژگان و مفاهیم موسیقایی همچون ملودی، هارمونی و آهنگ بهره می‌گیرد؛ امری که نشان می‌دهد موسیقی در

دستگاه زیبایی‌شناختی او صرفاً عنصری تزئینی نیست، بلکه بخشی از سازوکار معنایی متن را تشکیل می‌دهد (Chao, 2007: 194). افزون بر این، اصوات انسانی و دیگر صداهای قابل تشخیص، به‌ویژه در صحنه‌های تاریک، طوفانی و رازآلود، از مؤلفه‌های برجسته فضاها را روایی او محسوب می‌شوند (Muto, 2001: 40). این توصیفات صوتی، با ایجاد وقفه در سکوت یا قرار گرفتن پس از سکوت سنگین، به تقویت حس ابهام، تعلیق و وهم‌انگیزی در فضای گوتیک کمک می‌کنند (Ibid: 41).

در میان انواع موسیقی در ادبیات گوتیک، موسیقی مذهبی از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ زیرا با سنتی دیرپا و ریشه‌دار پیوند دارد که در آن موسیقی، آیین و امر ماورایی به‌صورت درهم‌تنیده فهم می‌شوند. در این چارچوب، موسیقی نه فقط به‌مثابه یک پدیده زیبایی‌شناختی، بلکه به عنوان واسطه‌ای برای عبور از حدود تجربه عادی و ورود به ساحت‌های الهی، قدسی و غیبی عمل می‌کند. هنگامی که این ظرفیت میانجی‌گرانه موسیقی به مرتبه‌ای آیینی و مقدس ارتقا می‌یابد، مفهوم امر متعالی مطرح می‌شود؛ مفهومی که با تجربه شکوه، کمال و فراروی از محدودیت‌های مادی و انسانی ارتباطی بنیادین دارد (Van Elferen, 2012: 30-32). بنابراین در آثار آن رادکلیف، موسیقی نقشی فراتر از یک عنصر تزئینی دارد و به عنوان ابزاری مؤثر در شخصیت‌پردازی روانی عمل می‌کند. او از موسیقی برای نشان دادن حساسیت عاطفی شخصیت‌ها و واکنش آنان به جهان پیرامون بهره می‌گیرد. نغمه‌ها و صداهای موسیقایی در فضای گوتیک آثار او اغلب با احساساتی چون اندوه، دلتنگی، ترس و اضطراب پیوند می‌خورند و از این طریق لایه‌های درونی شخصیت‌ها را آشکار می‌سازند. موسیقی همچنین مرز میان واقعیت و خیال را مبهم می‌کند و باعث می‌شود تجربه شخصیت‌ها از جهان، رنگی ذهنی و احساسی پیدا کند (Drury, 2017: 143-78). به این ترتیب، موسیقی در این آثار نه تنها به فضاسازی کمک می‌کند، بلکه در شناخت عواطف، ترس‌ها و حالات روانی شخصیت‌ها نیز نقشی اساسی دارد. از سوی دیگر، موسیقی در رمان‌های او یکی از عناصر مهم در شکل‌گیری فضای گوتیک و احساسی آثار است. رادکلیف از موسیقی برای ایجاد تعلیق، تقویت عواطف شخصیت‌ها و ساختن فضایی رازآلود و وهم‌آلود استفاده می‌کند. در آثار او، موسیقی معمولاً با صحنه‌های شبانه، مناظر طبیعی، قلعه‌های دورافتاده و لحظه‌های عاطفی همراه است و همین امر به برجسته‌شدن حال‌وهوای رمان‌ها کمک می‌کند (Dubois, 457-67).

۲.۳. موسیقی و تجربه امر والای صوتی

در رمان *اسرار/دولفو* موسیقی نقش بسیار مهمی در نمایش احساسات شخصیت‌ها و ایجاد فضای مرموز دارد. برای مثال، امیلی اغلب تحت تأثیر صداهای موسیقایی قرار می‌گیرد و این صداها با

حالت درونی او، به‌ویژه اندوه، ترس و خیال‌پردازی، پیوند می‌خورند. موسیقی در این رمان تنها یک سرگرمی نیست، بلکه وسیله‌ای است برای نشان دادن حساسیت روحی شخصیت اصلی و تقویت فضای گوتیک قلعه ادولفو (Drury: Ibid).

در رمان *ایتالیایی* موسیقی در برخی صحنه‌ها به شخصیت‌پردازی کمک می‌کند و فضای پُرتنش و تاریک روایت را افزایش می‌دهد. نغمه‌ها و صداها موسیقایی در این رمان اغلب با احساس خطر، عشق یا اندوه همراه‌اند و به خواننده کمک می‌کنند تا عمق عاطفی داستان را بهتر درک کند (Radcliffe, 1981: 7-9).

همچنین در داستان یک رمانس سیسیلی (*A Sicilian Romance*)، موسیقی با صحنه‌های احساسی و فضای غم‌انگیز داستان پیوند دارد. این رمان نیز مانند دیگر آثار رادکلیف، از موسیقی برای برجسته‌کردن رنج شخصیت‌ها و ایجاد حالتی شاعرانه و رازآلود بهره می‌برد. در چنین آثاری، موسیقی بخشی از زبان احساسی روایت است و به انتقال حس درونی شخصیت‌ها کمک می‌کند (Dubois, 457-69). در نتیجه، موسیقی در آثار رادکلیف فقط یک عنصر فرعی نیست، بلکه ابزاری مهم برای آفرینش فضای گوتیک، نمایش عواطف و افزایش تأثیرگذاری روایت است. او با بهره‌گیری از موسیقی در رمان‌هایش، توانسته است میان احساس، طبیعت و رمزآلودگی پیوندی هنری ایجاد کند (Chao, 2007: 85-102).

۳.۳. بازتاب امر والای برکی در آثار گوتیک آن رادکلیف

امر والا در نظر ادmond برک (Edmund Burke, 1729-1797) به تجربه‌ای گفته می‌شود که در آن انسان در برابر عظمت، قدرت، تاریکی و ناشناختگی، احساس ترس و شگفتی را هم‌زمان تجربه می‌کند. برک در اثر خود با عنوان *پژوهشی فلسفی درباره‌ی منشأ تصورات ما از امر والا و امر زیبا* (*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*) میان «والا» و «زیبا» تفاوت می‌گذارد و معتقد است که زیبایی با لطافت، آرامش و تناسب همراه است، درحالی‌که والا از چیزهایی مانند کوه‌های عظیم، طوفان، تاریکی، سکوت مرموز و صحنه‌های خطرناک پدید می‌آید. از نظر او، ترسی که در یک موقعیت امن تجربه شود، می‌تواند به احساسی لذت‌بخش و عمیق تبدیل شود. به همین دلیل، مفهوم والا بعدها در ادبیات گوتیک اهمیت فراوانی یافت و در آثار نویسندگانی مانند آن رادکلیف، از طریق توصیف قلعه‌های تاریک، مناظر مه‌آلود و فضاهای رازآلود، به خوبی تجلّی یافت (Burke, 1998: 36-39).

بنابراین تأثیر برک بر والایی در داستان‌های آن رادکلیف بسیار چشمگیر است، زیرا رادکلیف مفهوم «والا» را از سطح نظریه‌ی زیبایی‌شناسی برک به سطح روایت گوتیک منتقل می‌کند. برک در کتاب *پژوهشی فلسفی درباره‌ی منشأ تصورات ما از والا و امر زیبا*، والا را با احساساتی

چون ترس، ابهام، عظمت، تاریکی و ناتوانی انسان در برابر نیروهای بزرگ طبیعت پیوند می‌دهد؛ همین عناصر در داستان‌های رادکلیف، به‌ویژه در *اسرار/دولفو و رمان/ایتالیایی*، به صورت مناظر کوهستانی، قلعه‌های متروک، شب‌های مه‌آلود و فضاهاى مرموز ظاهر می‌شوند. در نتیجه، والا در آثارش نه فقط یک ویژگی توصیفی، بلکه نیرویی عاطفی است که خواننده را میان وحشت و لذت معلق نگه می‌دارد. به این ترتیب، رادکلیف از نظریه‌ی برک برای خلق تجربه‌ای ادبی استفاده می‌کند که در آن ترس کنترل‌شده به زیبایی و لذت هنری تبدیل می‌شود (Howard, 1994: 106-44).

۴.۳. گذار از هراس حسی به تعالی ذهنی در تجربه امر والا

در آثار آن رادکلیف، به‌ویژه رمان‌های گوتیک او، می‌توان هم‌زمان ردّ تأثیر ادموند برک و ایمانوئل کانت را در مفهوم والا مشاهده کرد، هر چند این دو متفکر از دو مسیر متفاوت به این مفهوم نزدیک می‌شوند. برک، والا را بیشتر به عنوان تجربه‌ای حسی و عاطفی می‌فهمد: چیزی عظیم، تاریک، مبهم و ترس‌آور که با ایجاد خوفِ امن، لذتی خاص می‌آفریند (Burke, 1998: 53). در مقابل، کانت (Kant, 2007: 82-89) والا را تجربه‌ای می‌داند که در آن انسان، با وجود ناتوانی حواس در برابر عظمت طبیعت، به برتری عقل و توانایی درونی خود آگاه می‌شود. رادکلیف در آثاری مانند *اسرار/دولفو و رمان/ایتالیایی* از هر دو تلقی بهره می‌گیرد: از یک سو، مناظر کوهستانی، قلعه‌های ویران، شب، مه و تعلیق‌های ترس‌آمیز، مطابق با نگاه برکی، احساس هراس و شگفتی برمی‌انگیزند؛ از سوی دیگر، شخصیت‌های او، به‌ویژه قهرمانان زن، اغلب از دل همین اضطراب و ابهام به نوعی وضوح ذهنی و استقامت اخلاقی می‌رسند که به خوانش کانتی از والا نزدیک است. بنابراین، والا در آثار رادکلیف را می‌توان نقطه‌ی تلاقی زیبایی‌شناسی برک و کانت دانست: تجربه‌ای که هم بر هیجان حسی و هم بر تعالی ذهنی تکیه دارد.

۴. شادی و کمال در آثار آن رادکلیف از منظر اسپینوزا

این پژوهش می‌کوشد با تکیه بر مفهوم شادی در فلسفه‌ی اسپینوزا، به بررسی و تبیین تأثیر این مفهوم در آثار آن رادکلیف بپردازد. از آنجا که شادی در اندیشه‌ی اسپینوزا صرفاً یک حالت عاطفی نیست، بلکه با کمال، قدرت، و افزایش توان وجودی انسان پیوند دارد، این تحقیق در پی آن است که نشان دهد این معنا و کارکرد فلسفی شادی چگونه در ساختار، مضمون یا شخصیت‌های اثر مورد نظر بازتاب یافته است. در واقع، هدف اصلی این مطالعه، تحلیل نسبت میان مفهوم شادی اسپینوزایی و نموده‌های آن در اثر مزبور است تا از این رهگذر، لایه‌های عمیق‌تری از معنا و دلالت‌های فلسفی آن آشکار شود.

شادی را می‌توان به مثابه پدیده‌ای فعال و منفعل در نظر گرفت. «خوشحالی» را می‌توان عالی‌ترین مرتبه‌ی شادی دانست که از عشق ناشی می‌شود. اسپینوزا در/خلاق به پیوند میان واقعیت و کمال اشاره می‌کند و بر این باور است که هرچه موجودی واقعی‌تر باشد، از کمال بیشتری برخوردار است (Spinoza, Ethics II, Def. 6; III, Prop. 11). هر چند این تلقی در زمان او رایج بوده است، اما تعریف کمال بر این مبنا از عمق فلسفی کافی برخوردار نیست. برای فهم دقیق‌تر نسبت میان کمال و عواطف، لازم است این رابطه به‌طور ژرف‌تری بررسی شود

۱.۴. فضیلت، قدرت و کمال

تعریف فضیلت با مباحث اخلاقی پیوندی نزدیک دارد. از این منظر، فضیلت و قدرت با یکدیگر ارتباطی بنیادین دارند و فضیلت به نوعی با ذات یا ماهیت انسان گره خورده است؛ ماهیتی که از خلال قوانین طبیعی قابل فهم است. این پیوند نشان می‌دهد که فضیلت صرفاً یک خصیصه‌ی اخلاقی نیست، بلکه اصلی زیربنایی در هستی انسان به‌شمار می‌آید؛ اصلی که می‌تواند ما را در فهم بهتر مسیر نزدیک‌شدن به کمال در زندگی یاری رساند (Spinoza, Ethics IV, Def. 8; IV, Props. 20-22).

متافیزیک شادی در اندیشه‌ی اسپینوزا بر این اصل استوار است که شادی صرفاً یک حالت روان‌شناختی یا احساس گذرا نیست، بلکه نشانه‌ای از دگرگونی در مرتبه‌ی وجودی انسان است. در دستگاه فلسفی اسپینوزا، هر موجودی دارای کوناتوس (conatus)، یعنی کوشش برای بقا است؛ بنیادی برای حفظ و تقویت هستی خویش. از این منظر، شادی هنگامی پدید می‌آید که این توان وجودی افزایش یابد و فرد از حالت انفعال به سوی فعلیت بیشتر حرکت کند. شادی نه‌تنها یک امر تصادفی، بلکه معلول ارتقای قدرت وجودی انسان است (Spinoza, Ethics III, Props. 6-7).

در چارچوب متافیزیک اسپینوزا، جهان بر اساس ضرورت طبیعت و علیت درونی سامان یافته است، نه بر مبنای غایت‌های بیرونی. به همین سبب، شادی نیز زمانی رخ می‌دهد که انسان نسبت خود را با این نظم ضروری به‌درستی دریابد و بر اساس فهم عقلانی عمل کند. هرچه معرفت انسان کامل‌تر شود، عواطف او نیز از حالت منفعل و وابسته به علل بیرونی به سوی حالتی فعال و خودآگاه‌تر حرکت می‌کنند. از این رو، شادی حقیقی در اسپینوزا با آگاهی، فهم و عشق عقلانی به طبیعت پیوند دارد (Spinoza, Ethics I, Appendix; IV, Props. 1-2). در آثار رادکلیف، شخصیت‌ها اغلب از ترس و برداشت‌های ناقص از پدیده‌های ناشناخته به سوی مشاهده، شناخت و آرامش عقلانی حرکت می‌کنند. این تحول را می‌توان از منظر اسپینوزا، گذار از عواطف منفعل به عواطف فعال و افزایش توانایی عمل دانست، زیرا شناخت علل پدیده‌ها،

قدرت ذهن را افزایش داده و زمینه را برای شادی و آرامش فراهم می‌کند (Spinoza, *Ethics* IV, Props. 1-2).

در نهایت، می‌توان گفت که شادی نزد اسپینوزا یک مفهوم متافیزیکی است، زیرا به کیفیت وجود، میزان توانمندی، و نحوه‌ی مشارکت انسان در کل طبیعت مربوط می‌شود. شادی، افزایش کمال وجودی است؛ یعنی لحظه‌ای که انسان بیش از پیش با ماهیت خویش و با ضرورت کلی هستی هماهنگ می‌شود. از این رو، شادی در فلسفه‌ی اسپینوزا نه صرفاً احساس لذت، بلکه شکلی از تحقق وجود است (Spinoza, *Ethics* III, Def. of the Affects II). در آثار آن رادکلیف نیز می‌توان شادی را فراتر از لذت فردی و به مثابه نوعی تحقق و رشد وجودی خواند. شخصیت‌هایی مانند امیلی در *سرار/دولفو* از ترس، اضطراب و انفعال به سوی شناخت، آرامش و توانایی عمل و گذار از عواطف منفعل به عواطف فعال حرکت می‌کنند؛ بنابراین، شادی را می‌توان در اینجا نه صرفاً یک احساس خوشایند، بلکه نتیجه‌ی رشد شناختی و عاطفی شخصیت‌ها تفسیر کرد (Spinoza, *Ethics* III, Def. of the Affects II; V, Props. 3-4).

۲.۴. از انفعال تا آزادی: تحول عاطفی

در اخلاق اسپینوزا، آزادی فرد نه به معنای اختیار مطلق یا گسست از ضرورت‌های طبیعی، بلکه به معنای زیستن بر اساس اقتضای ذات خویش و کنش‌ورزی از رهگذر عقل است. از آنجا که انسان در نظام اسپینوزایی جزئی از کل طبیعت و تابع علیت ضروری آن است، هر اندازه که تحت تأثیر عواطف منفعل و عوامل بیرونی قرار گیرد، از مرتبه‌ی آزادی فاصله می‌گیرد. در مقابل، هر چه شناخت او از علل عواطف، ساختار طبیعت و ضرورت‌های وجودی افزایش یابد، توان کنش، خودآینی و در نتیجه آزادی او نیز بیشتر می‌شود. بدین سان، آزادی در اندیشه‌ی اسپینوزا با افزایش قدرت وجودی و گذار از انفعال به فعلیت پیوند می‌خورد و در نهایت به پیدایش شادی اصیل و عقلانی منتهی می‌شود (Spinoza, *Ethics* V, Props. 1-10). بر این اساس، در آثار رادکلیف، به ویژه *سرار/دولفو*، آزادی شخصیت‌ها را می‌توان فرایندی از گذار از ترس و انفعال به شناخت و کنش آگاهانه دانست. امیلی تحت تأثیر نیروهای بیرونی، ترس و برداشت‌های ناقص قرارداد؛ اما با افزایش شناخت به استقلال بیشتری دست می‌یابد. از منظر اسپینوزایی، این تحول را می‌توان افزایش قدرت کنش و حرکت از انفعال به آزادی تفسیر کرد (Spinoza, *Ethics* IV, Props. 67-73).

۳.۴. شادی به مثابه افزایش قدرت وجودی

قدرت و شادی با هم پیوندی بنیادین دارند، زیرا شادی از دید او صرفاً یک احساس روانی نیست،

بلکه نشانه‌ی افزایش توان وجودی انسان است. اسپینوزا قدرت را به معنای توان کنش، حفظ هستی، و تحقق بخشیدن به طبیعت خویش می‌فهمد. از این رو، هر گاه انسان از طریق فهم عقلانی و رهایی نسبی از عواطف منفعل، بر توان عمل خود بیفزاید، به شادی دست می‌یابد. به بیان دیگر، شادی در دستگاه فکری اسپینوزا بیانگر لحظه‌ای است که قدرت وجودی انسان تقویت می‌گردد و او به مرتبه‌ای بالاتر از فعلیت و کمال دست می‌یابد. بنابراین، شادی نه امری جدا از قدرت، بلکه صورت عاطفی افزایش قدرت در حیات انسانی است (Spinoza, *Ethics* III, Props. 6-7). در آثار رادکلیف، به ویژه *سرار/دولفو* می‌توان پیوند میان قدرت و شادی را در تحول شخصیت‌هایی مانند امیلی مشاهده کرد. امیلی با غلبه بر ترس، افزایش شناخت و بازیابی توان تصمیم‌گیری، از وضعیت انفعال به کنش‌مندی می‌رسد. از منظر اسپینوزایی، این افزایش توانایی برای عمل را می‌توان افزایش قدرت وجودی دانست که با شکل‌گیری آرامش و شادی همراه می‌شود (Spinoza, *Ethics* III, Props. 6-7).

۵. احساسات و اخلاق شادی در اسپینوزا: از انفعال عاطفی تا افزایش قدرت کنش در آثار آن رادکلیف

در *اخلاق اسپینوزا*، احساسات موجب تغییراتی در قدرت عمل انسان‌اند. شادی نشان‌دهنده افزایش قدرت وجودی و اندوه بیانگر کاهش آن است (Spinoza, *Ethics* III, Defs. of Affects 2-3). انسان هنگامی که تحت تأثیر تصورات ناکافی و علل ناشناخته قرار دارد، منفعل است؛ اما با شناخت علل عواطف و شکل‌گیری ایده‌های کافی، می‌تواند از انفعال به فعالیت و از ترس به توانایی بیشتر برای عمل حرکت کند (Spinoza, *Ethics* III, Props. 1-3; V, Props. 2-4). این الگو در آثار آن رادکلیف، به ویژه *سرار/دولفو* قابل مشاهده است. شخصیت‌ها ابتدا در مواجهه با صداهای مبهم، سکوت، مناظر والا و حوادث ظاهراً فراطبیعی دچار ترس و اضطراب می‌شوند؛ اما کشف تدریجی علل طبیعی این پدیده‌ها، ترس را به فهم و آرامش تبدیل می‌کند (Radcliffe, 1980: 33-34). بنابراین، تجربه امر والای صوتی را می‌توان فرایندی دانست که شخصیت را از انفعال و کاهش قدرت عمل به سوی شناخت، خودتنظیمی و افزایش قدرت کنش هدایت می‌کند؛ فرایندی که با حرکت اسپینوزایی از *tristitia* به *laetitia* قابل تبیین است (Spinoza, *Ethics* III, Def. of Affects 2).

۱.۵. پیوند ذهن و بدن در فلسفه اسپینوزا و بازتاب آن در تجربه امر والای صوتی

در فلسفه اسپینوزا، ذهن و بدن دو جوهر مستقل نیستند، بلکه دو بیان از یک فرد واحد تحت صفات اندیشه و امتدادند؛ بنابراین، وضعیت ذهنی و جسمانی انسان با یکدیگر ارتباطی بنیادی

دارند (Spinoza, *Ethics* II, Props. 7, 12–13). این دیدگاه در رمان‌های آن رادکلیف به‌ویژه در *اسرار/دولفو* در واکنش‌های جسمانی و ذهنی شخصیت‌ها به ترس، صداهای مبهم و مناظر هولناک دیده می‌شود. امیلی هنگام مواجهه با امر ناشناخته، هم از نظر ذهنی دچار اضطراب و ترس می‌شود و هم واکنش‌های جسمانی نشان می‌دهد (Radcliffe, 1980: 273). بنابراین، تجربه امر والای صوتی را می‌توان فرایندی دانست که در آن ذهن و بدن هم‌زمان تحت تأثیر عاطفه قرار می‌گیرند و شخصیت داستان از انفعال و کاهش قدرت عمل به سوی شناخت و افزایش قدرت کنش حرکت می‌کند.

۶. اثر درمانی موسیقی در اسپینوزا و رادکلیف

از منظر اسپینوزا، موسیقی را می‌توان به صورت غیرمستقیم دارای ظرفیت درمانی دانست، زیرا هر چیزی که بدن را به حالت مناسب‌تر و متعادل‌تر وارد می‌کند، می‌تواند بر ذهن نیز اثر مثبت بگذارد. اسپینوزا میان ذهن و بدن رابطه‌ای هم‌زمان برقرار می‌کند و معتقد است تغییرات بدن با تغییرات ذهنی متناظرند (Spinoza, *Ethics* II, Props. 12–13). از این رو، موسیقی می‌تواند از طریق تأثیر بر بدن و عواطف، قدرت کنش فرد را افزایش می‌دهد و او را از حالت‌های منفعل مانند ترس و اندوه به سوی شادی و توانایی بیشتر برای عمل هدایت کند (Spinoza, *Ethics* III, Def. of Affects 2; V, Prop. 3).

این ظرفیت را می‌توان در آثار آن رادکلیف، به‌ویژه در تجربه شخصیت‌ها از صدا، موسیقی و سکوت مشاهده کرد؛ جایی که تجربه صوتی ابتدا اضطراب و ترس ایجاد می‌کند، اما در فرایند تأمل و شناخت می‌تواند به آرامش و تنظیم عاطفی منجر شود (Chao, 2007: 85-102). بنابراین، در خوانش اسپینوزایی، اثر درمانی موسیقی نه به معنای درمان پزشکی، بلکه به معنای افزایش قدرت کنش، تنظیم عواطف و حرکت از انفعال به سوی فهم و فعالیت است.

۷. تحلیل انتقادی

رادکلیف و اسپینوزا هر دو عواطف را بخشی اساسی از تجربه انسان می‌دانند، اما از دو مسیر متفاوت به آن می‌پردازند. اسپینوزا عواطف را بر اساس تأثیر آنها بر قدرت کنش تحلیل می‌کند و حرکت از ترس و انفعال به سوی شناخت و فعالیت را نشانه افزایش قدرت انسان می‌داند (Spinoza, *Ethics* III, Def. of Affects 2; V, Prop. 3). رادکلیف نیز این تحول عاطفی را در قالب تجربه گوتیک، به‌ویژه از طریق صدا، سکوت، ترس و امر والا به تصویر می‌کشد؛ شخصیت‌ها در مواجهه با صداهای ناشناخته ابتدا دچار اضطراب و ترس می‌شوند، اما تجربه صوتی و فرایند تفسیر آن می‌تواند وضعیت عاطفی آنها را تغییر دهد (Drury, 2017: 143–78).

(Chao, 2007: 85-102). بنابراین اسپینوزا، چارچوب فلسفی و رادکلیف صورت روایی و زیبایی‌شناختی این تحول عاطفی را ارائه می‌کند.

۱.۷. تحلیل موسیقی و تجربه عاطفی

در سراسر رمان *اسرار/دولفو*، رادکلیف از موسیقی بهره می‌گیرد تا یادآور گذشته باشد و به مفاهیمی فراتر از طبیعت اشاره کند، و این کار نشان‌دهنده درک قرن هجدهمی از دین و امر مقدس است. او با ارتباط دادن بیشتر توصیفاتش درباره موسیقی به موضوعات دین و امر والا، مرزهای میان گذشته و حال و میان جهان طبیعی و فراطبیعی را محو می‌کند. استفاده از موسیقی در این شیوه، فضای نامطمئنی میان دوگانگی‌ها ایجاد می‌کند و به او این امکان را می‌دهد تا ترس و وحشت را بهتر در خوانندگان به‌وجود آورد. نمونه‌های زیر نشان می‌دهند که چگونه موسیقی مذهبی در رمان رادکلیف همراه با موضوعاتی چون خاطره، مرگ، ابهام و امر والا، در سراسر اثر حضور دارد و در صحنه‌هایی که عناصر فراطبیعی ضمنی هستند، حس وحشت را در خوانندگان برمی‌انگیزد (Chao: Ibid).

در بخش نخست *اسرار/دولفو*، هنگامی که امیلی، سنت اوپر و خدمتکارشان مایکل در تاریکی سفر می‌کنند و اضطراب برگروه غلبه می‌کند، مایکل برای تقویت روحیه خود یک سرود شامگاهی مذهبی می‌خواند. با این حال، آواز غمگین او اندوه را کاملاً از میان نمی‌برد و فضای صحنه را به سوی خاطره، معنویت و امر والا سوق می‌دهد (Radcliffe, 1980: 33; Chao: Ibid) به نظر می‌رسد مایکل می‌کوشید با آواز خواندن روحیه‌اش را تقویت کند، هر چند موسیقی‌اش از آن نوع نبود که بتواند اندوهش را التیام بخشد. او با حالتی شبیه به ذکر، یکی از غم‌انگیزترین ترانه‌ها را اجرا کرد که شنوندگانش تا به حال شنیده بودند، و سنت اوپر در نهایت تشخیص داد که این سرود شامگاهی برای قدیس مورد علاقه‌اش است. از منظر اسپینوزا، این آواز تلاشی برای تغییر یک حالت عاطفی منفعل و افزایش قدرت کنش است؛ اما موسیقی خود ماهیتی سوگوارانه دارد، که نتیجه آن شادی کامل نیست (Spinoza, *Ethics* III, Defs. of Affects 2-). بنابراین، موسیقی در این صحنه به‌عنوان واسطه‌ای میان ترس و آرامش و نمونه‌ای از کارکرد عاطفی و درمانی صدا عمل می‌کند.

۱.۱.۷. بررسی نقش منبع ناشناخته صدا در شکل‌گیری تجربه امر والای صوتی

موسیقی بی‌جان نقش مهمی در یکی از رازهای اصلی دارد که در طول داستان *اسرار/دولفو* به چشم می‌خورد. صدای مرموزی که همراه با گیتار در جنگل‌های لانگدوک در شب‌ها نواخته می‌شود، نزدیک صومعه سنت کلیر و قلعه لو بلانک دیده می‌شود. وقتی درباره منبع این صدا

پرسیده می‌شود، ساکنان محلی که کشاورزند، به‌طور طبیعی آواز را به منبعی فراطبیعی نسبت می‌دهند. امیلی و پدرش پس از تجربه مرگ، به زودی با این موسیقی اندوه بار مواجه می‌شوند. در این بخش از رمان، آنها در کلبه فردی به نام لاوآسان، واقع در جنگل‌های لانگدوک، پناه گرفته‌اند. نخستین کسی که متوجه این موسیقی می‌شود، امیلی و سپس سنت اوبر است، و او از لاوآسان درباره منبع آن می‌پرسد. لاوآسان پاسخ می‌دهد:

آن گیتار اغلب در طول شب، زمانی که همه جا آرام است، نواخته می‌شود، با این حال هیچ کس نمی‌داند چه کسی آن را می‌نوازد. گاهی اوقات، صدایی بسیار زیبا و غم‌انگیز آن را همراهی می‌کند که تقریباً نشان می‌دهد جنگل‌ها نفرین شده‌اند. این صدا اغلب مرا به یاد همسر مرحوم می‌اندازد و اشک‌هایم را درمی‌آورد ... برخی بر این باورند که گاهی اوقات به عنوان نشانه‌ای از مرگ می‌آید (Radcliffe, 1980: 67).

لاوآسان با سخنان خود سعی می‌کند تعادل روانی امیلی را حفظ کند. او به امیلی یادآوری می‌کند که «تخیل» می‌تواند ترسناک‌ترین چیز باشد، اما «عقلانیت» می‌تواند حقیقت را از افسانه جدا کند. این صحنه، نمونه کلاسیک روش رادکلیف در «توضیح فراطبیعی» است: ابتدا ترس ایجاد می‌شود، سپس با توضیحات منطقی (حتی اگر ناقص باشد)، آرامش برقرار می‌شود.

۲.۷. تحلیل انتقادی رابطه ذهن، بدن و ادراک حسی

بر اساس دیدگاه اسپینوزا در *اخلاق* (بخش دوم، قضیه ۱۹)، ادراک جهان بیرون برای ذهن، امری واسطه‌مند است که تنها از طریق تأثرات بدنی حاصل می‌شود. در واقع، بدن محل تلاقی ما با جهان خارج است و ذهن با ایجاد تصویری از این «تأثرات» به شناخت دست می‌یابد. در این میان، ساحت روانی نیز می‌تواند با برقراری ارتباط با بیرون، تصویری از محرک‌های بیرونی برای خود بسازد. در نهایت، هنگامی که ذهن با تکیه بر آگاهی از این واکنش‌های جسمانی درباره اشیاء می‌اندیشد، آنها را به‌عنوان هستی‌های حاضر و موجود بازشناسی می‌کند.

اگر بخواهیم دیدگاه اسپینوزا را که می‌گوید: ذهن ما جهان را مستقیماً نمی‌بیند، بلکه از طریق «تأثرات بدنی» (*Affections of the Body*) آن را درک می‌کند، روی رمان رادکلیف پیاده کنیم، امیلی (شخصیت اصلی) دقیقاً همین روند را طی می‌کند؛ وقتی با تاریکی‌ها مواجه می‌شود مستقیماً روی سیستم عصبی او تأثیر می‌گذارد و این تأثیر بدنی اولین مرحله شناخت اوست (Spinoza, *Ethics* II, Prop. 12).

از نظر اسپینوزا عواملی که توانایی بدن را برای پاسخگویی به تأثیرات بیرونی به طرق مختلف افزایش می‌دهند، سودمند هستند. هنگامی که شخصیت یک فرد تحت تأثیر چنین عوامل بیرونی قرار می‌گیرد، اغلب شادی را تجربه می‌کند. با این حال، همان‌طور که قبلاً ذکر

شد، لزوماً تمام عواطف نباید فعال باشند. تفاوت بین عمل و عدم عمل در این است که آیا شخصیت یک فرد می‌تواند علت اصلی احساساتی باشد که تأثیرات بیرونی را تجربه می‌کند یا خیر. اگر شخصیت یک فرد بتواند علت اصلی این احساسات باشد، آنگاه ما یک عاطفه را به عنوان یک پاسخ فعال تعریف می‌کنیم. در غیر این صورت، یک حالت منفعل است.

اسپینوزا با رویکردی نظام‌مند، مؤلفه‌های متعددی که، به نظر ما، قابلیت پیوند با این رمان را دارند، مورد واکاوی قرار می‌دهد. وی رابطه‌ای میان یک احساس بنیادین و مفهوم «علیت» اشیاء برقرار می‌سازد. مفاهیمی چون آگاهی از زمان، ارتباط اشیاء مبتنی بر شباهت، پیوستگی آنها در بستر زمان و مکان، و همچنین نوسانات ذهنی (تجربه احساسات متضاد نسبت به یک موضوع) از جمله این مؤلفه‌ها هستند. لذا با نظر به اسپینوزا (Spinoza, *Ethics* III, Props. 14–17) و نیز با بررسی وضعیت عاطفی و پروفایل روان‌شناختی شخصیت‌های رمان رادکلیف، می‌توان ماهیت کاوشگرانه رمان را تبیین نمود؛ در لایه‌های درونی تجربیات عاطفی شخصیت‌ها، تأکید ویژه‌ای بر اشیایی وجود دارد که گویی دارای شعور و احساس‌اند، یا آنهایی که شباهت‌های دقیق (یا توهمی) به شخصیت‌ها دارند.

۳.۷. تبیین متافیزیکی ادراک و واقعیت در فلسفه اسپینوزا و رمان‌های رادکلیف

با در نظر گرفتن جنبه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی مورد بحث، این پژوهش معتقد است که درک عمیق احساسات، همان‌طور که در کتاب *خلاق* شرح داده شده، منبع اصلی خودشناسی فردی است. به‌طور مشخص، این درک، بینش‌های متافیزیکی در مورد ماهیت خود را به دو طریق نشان می‌دهد. اول اینکه، تشخیص احساسات به عنوان گزاره‌ی رابطه‌ای قدرت به ما کمک می‌کند تا خود را به‌عنوان موجودی رابطه‌ای درک کنیم که اساساً اتحادی از ذهن و بدن است و در تعامل با تأثیرات مختلف شکل می‌گیرد. در این زمینه، شناخت احساسات همچنین شامل آگاهی از علیت بر اساس وابستگی مفهومی است. طبق متن بالا، خودآگاهی برای شخصیت‌ها حیاتی است. به‌علاوه، درک احساساتشان کلید فهم جوهره یا "کوناتوس" آنهاست. احساسات شخص نشان‌دهنده تأیید یا نفی خود هستند که می‌توانند بر قدرت آنها برای وجود داشتن تأثیر بگذارند. درک عمیق "عواطف" به عنوان راهنمایی برای جوهره شخصیت‌ها عمل می‌کند، که این جوهره توسط نحوه درک آنها از (عواطف) شکل می‌گیرد. خلاصه اینکه، درک احساسات، آگاهی متافیزیکی عمیق‌تری را تقویت می‌کند.

در رمان‌های رادکلیف، درک احساسات فراتر از واکنش‌های ساده روان‌شناختی، به ابزاری متافیزیکی برای کاوش در مرزهای آگاهی و واقعیت تبدیل می‌شود، جایی که ترس، شگفتی و همدلی نه تنها حالت‌های درونی شخصیت‌ها را شکل می‌دهند، بلکه به عنوان دریچه‌ای برای

فهم رابطه پیچیده ذهن انسان با جهان هستی عمل می‌کنند. رادکلیف با تلفیق عناصر گوتیک و فلسفی، نشان می‌دهد که چگونه احساسات شدید، آگاهی را از حالت عادی خارج کرده و فرد را به سمت پرسش‌های عمیق درباره وجود، مرگ و ناشناخته‌ها سوق می‌دهند (Howard: Ibid). بدین ترتیب احساسات در آثار او هم موتور محرک داستان هستند و هم وسیله‌ای برای واکاوی ماهیت آگاهی در مواجهه با رازهای هستی.

۱.۳.۷. واکاوی روان‌شناختی ادراک و عواطف

از منظر روان‌شناختی، رادکلیف از صدا، سکوت و موسیقی برای نمایش تأثیر محرک‌های بیرونی بر ذهن و عواطف شخصیت‌ها استفاده می‌کند. صداهای ناشناخته و مبهم، پیش از آنکه علت واقعی آنها شناخته شود، می‌توانند ترس، اضطراب و احساس ناامنی ایجاد کنند. این فرایند در *اسرار/دولفو*، به‌ویژه در تجربه امیلی دیده می‌شود؛ جایی که ادراک مبهم صدا و محیط، تخیل او را فعال کرده و واکنش عاطفی شدیدی ایجاد می‌کند (Drury: Ibid). از دیدگاه اسپینوزا نیز عاطفه هنگامی انسان را در وضعیت انفعال قرار می‌دهد که علت آن به صورت ناکافی درک شود؛ در مقابل، شناخت علل عواطف می‌تواند به افزایش قدرت عمل منجر شود (Spinoza, *Ethics* III, Props. 1–3; V, Prop. 3). بنابراین، تجربه صوتی در رادکلیف را می‌توان فرایندی دانست که از ادراک مبهم و ترس به سوی تأمل، شناخت و افزایش قدرت کنش حرکت می‌کند.

در *اسرار/دولفو*، مایکل هنگام تاریک شدن هوا برای غلبه بر ترس و اضطراب شروع به خواندن یک سرود شامگاهی می‌کند؛ اما موسیقی غم‌انگیز او به جای رفع کامل اندوه، فضای مالیخولیایی و معنوی ایجاد می‌کند (Radcliffe, 1980: 33; Chao: Ibid). از منظر اسپینوزا، این صحنه نشان می‌دهد که موسیقی می‌تواند بر وضعیت عاطفی و قدرت کنش فرد اثر بگذارد؛ بنابراین، صدا در رادکلیف واسطه‌ای میان ادراک، عاطفه و تحول روانی است.

همچنین در رمان‌های رادکلیف، درک ذهن فراتر از یک وضعیت روان‌شناختی ساده، به یک میدان نبرد بین «عقل» و «تخیل» تبدیل می‌شود؛ جایی که شخصیت‌ها اغلب با ترس‌های ناشی از تصورات غیر واقعی (که رادکلیف آنها را «وحشت‌های تخیلی» می‌نامد) دست و پنجه نرم می‌کنند و در نهایت با بازگشت به منطق و واقعیت، به آرامش ذهنی می‌رسند. رادکلیف نشان می‌دهد که ذهن انسان چقدر آسیب‌پذیر است و چگونه می‌تواند با تفسیر نادرست از محیط (مثل سایه‌ها با صداهای مرموز) دچار توهم شود، اما در عین حال، قدرت بازگشت به خرد و تفکر منطقی را نیز دارد (Radcliffe; Castle 120–39) که منجر به بلوغ اخلاقی و درونی شخصیت می‌شود. بنابراین، در آثار او، ذهن هم قربانی ترس‌های خودساخته است و هم قهرمانی که با روشنفکری بر ابهامات غلبه می‌کند.

۸. بازنمایی تعالی روح از طریق صدا، موسیقی و امر والا

در خوانش پژوهشی /دولفو، «تعالی روح» را می‌توان به مثابه فرآیندی زیباشناختی و معنوی فهمید که در آن سوژه از سطح تجربه روزمره فراتر می‌رود و به ساختی از شکوه، تأمل، و آگاهی عاطفی شدید وارد می‌شود. در این رمان، این تعالی معمولاً نه از طریق استدلال عقلانی، بلکه از راه مواجهه با طبیعت، موسیقی مذهبی، سکوت، و فضاهای رازآلود شکل می‌گیرد. در زیبایی‌شناسی گوتیک رادکلیف، این تجربه‌ها سوژه را با اموری مواجه می‌کنند که از کنترل و ادراک عادی او فراتر می‌روند و درعین ایجاد ترس و ابهام زمینه‌ای برای تأمل، گسترش ذهن و تحول عاطفی فراهم می‌سازند (Howard: Ibid)؛ امری که هم می‌تواند الهام بخش باشد و هم اضطراب آور. در /دولفو، صدای دعا‌های راهبان، فضای صومعه، و صحنه‌های شبانه موجب می‌شوند شخصیت‌ها حالتی از رهایی از مادیت و ارتقای حس درونی را تجربه کنند. به این ترتیب، تعالی روح در متن، هم به معنویت نزدیک است و هم به تجربه امر والا و مرموز. در رمان‌های رادکلیف، تعالی روح نه از طریق رهایی فیزیکی، بلکه از طریق غلبه عقل و اخلاق بر هیجانات ویرانگر ترسیم می‌شود؛ جایی که شخصیت‌های اصلی با مواجهه با وحشت‌های گوتیک و اسرار تاریک، به جای فروپاشی، به بلوغ درونی دست می‌یابند و با حفظ پاکدامنی و خردورزی، بر تاریکی‌های محیط و درون خود پیروز می‌شوند تا به آرامشی پایدار و معنوی برسند (Ibid).

۹. بدن، ادراک و شناخت فیزیولوژیک

سرانجام در رمان‌های رادکلیف، این ایده به زیبایی نشان داده می‌شود که - طبق دیدگاه اسپینوزا (Spinoza, *Ethics* II, Prop. 13) - شناخت ما از بدن، تنها یک تصویر ذهنی ساده نیست، بلکه ریشه در درک عمیق از کارکردهای فیزیولوژیک دارد، یعنی هرچه درک دقیق‌تری از سیستم بدن خود داشته باشیم، اطلاعات شفاف‌تری از وضعیت جسمانیمان دریافت می‌کنیم، چرا که بدن مهم‌ترین منبع شناخت ماست. از آنجا که مغز انسان به‌طور ذاتی به بدن‌های دیگر حساس است و ساختار آنها را پردازش می‌کند، بازنمایی شناختی ما از بدن‌های بیرونی می‌تواند مستقیماً بر الگوهای فعالیت مغزی تأثیر بگذارد. مهارت‌های قضاوتی نقش کلیدی ایفا می‌کنند، چون هم ماهیت واقعی بدن را آشکار می‌سازند و هم نشان می‌دهند که مغز چگونه از طریق بازنمایی شناختی، به حضور بدن‌های دیگر واکنش نشان می‌دهد.

این بدان دلیل است که از دیدگاه اسپینوزا، بدن نقطه آغاز تجربه و ادراک انسان از جهان است؛ زیرا ذهن، ایده بدن است و هر تغییری که در بدن روی می‌دهد، در ذهن نیز به صورت ادراک یا عاطفه بازتاب می‌یابد (Spinoza, *Ethics* II, Props. 12-13). بنابراین، شناخت انسان از

جهان بیرونی از طریق تأثرات بدن شکل می‌گیرد و کیفیت این تأثرات بر وضعیت ذهنی و عاطفی او تأثیر می‌گذارد. این دیدگاه در رمان‌های آن رادکلیف، به‌ویژه در مواجهه شخصیت‌ها با صدا، موسیقی، سکوت، تاریکی و مناظر هولناک قابل مشاهده است. برای مثال در *اسرار/دولفو*، صداهای ناشناخته و محیط‌های گوتیک ابتدا واکنش‌های جسمانی مانند لرزش، اضطراب و ضعف ایجاد می‌کنند و سپس این واکنش‌ها در ادامه بر ادراک و تخیل شخصیت‌ها اثر می‌گذارند (Drury: Ibid). از این منظر، تجربه جسمانی شخصیت‌های رادکلیف را می‌توان با نظریه اسپینوزا درباره پیوند ذهن و بدن (Spinoza, Ethics II, Prop.13) تحلیل کرد؛ به این معنا که تحول در وضعیت بدن با تحول در تجربه ذهنی و عاطفی همراه است. در نتیجه، تجربه صوتی در آثار رادکلیف صرفاً یک محرک حسی نیست، بلکه می‌تواند به تغییر هم‌زمان وضعیت جسمانی، ادراکی و عاطفی شخصیت منجر شود.

۱۰. نتیجه‌گیری

در مجموع، خوانش اسپینوزایی رمان‌های آن رادکلیف نشان می‌دهد که تجربه گوتیک را می‌توان در پیوندی میان متافیزیک، ذهن و بدن، عاطفه، و اخلاق فهم کرد. در متافیزیک اسپینوزا، ذهن و بدن دو موجود مستقل نیستند، بلکه یک فرد واحد را تحت دو صفت اندیشه و امتداد بیان می‌کنند؛ از این رو، وضعیت بدن و حالات ذهنی را باید به صورت دو بیان متناظر از یک واقعیت واحد درک کرد (Spinoza, Ethics II, Props. 7). ذهن نیز از طریق تأثرات بدن با جهان ارتباط برقرار می‌کند و همین تأثرات می‌توانند قدرت عمل را افزایش یا کاهش دهند (II, Props. 16). در رمان‌های رادکلیف، ترس، اضطراب، شگفتی و تجربه والا را در همین چارچوب به‌عنوان تجربه‌هایی عاطفی می‌توان فهم کرد که ابتدا شخصیت‌ها را در وضعیت انفعال قرار می‌دهند، اما از طریق تأمل، شناخت و تشخیص علل تجربه می‌توانند به افزایش قدرت عمل و ثبات ذهنی منتهی شوند. این امر با تأکید رادکلیف بر عقل، خویش‌ن‌داری و استقامت در *اسرار/دولفو* همخوان است (Howard: 1994: 106).

از این منظر، مفهوم «تراپی» در این پژوهش به معنای درمان پزشکی یا حذف عواطف نیست، بلکه به فرایندی اخلاقی-شناختی اشاره دارد که طی آن فرد از عواطف منفعل و ایده‌های ناکافی به سوی فهم علل عواطف و افزایش توانایی برای عمل حرکت می‌کند. اسپینوزا میان انفعال ناشی از ایده‌های ناکافی تمایز می‌گذارد (Ethics III, Props. 1-3). بنابراین، هدف اخلاقی سرکوب ترس یا اندوه نیست، بلکه تبدیل رابطه منفعلانه فرد با عواطف به رابطه‌ای فعال‌تر از طریق شناخت است. در همین معنا، تحول شخصیت‌های رادکلیف را می‌توان نه صرفاً پیروزی بر

ترس، بلکه نوعی فرآیند خودشناسی، افزایش قدرت عمل و دستیابی تدریجی به آزادی اخلاقی دانست.

در نتیجه، پیوند اسپینوزا و رادکلیف در این پژوهش در این ادعا خلاصه می‌شود که امر گوتیک می‌تواند نقطه آغاز یک تحول عاطفی باشد و فهم عقلانی این تجربه می‌تواند آن را به تحول اخلاقی تبدیل کند. رادکلیف این فرایند را در سطح روایت، احساس و تجربه زیبایی‌شناختی به نمایش می‌گذارد، در حالی که اسپینوزا سازوکار متافیزیکی و روان‌شناختی آن را از طریق رابطه ذهن و بدن، ایده‌های کافی و ناکافی، عواطف و قدرت عمل توضیح می‌دهد. از این رو، «تراپی» در این خوانش، نتیجه طبیعی پیوند میان شناخت، عاطفه و اخلاق است: هر چه فرد توانایی بیشتری برای فهم علل عواطف و افزایش قدرت عمل خود پیدا کند، از انفعال فاصله گرفته و به سوی عقلانیت، آزادی و آرامش حرکت می‌کند (Spinoza, *Ethics* IV, Props. 18–28). این چارچوب همچنین با تأکید اسپینوزا بر افزایش ظرفیت بدن برای تأثیر و عمل سازگار است، زیرا افزایش توان بدن، ظرفیت ادراک ذهن را نیز افزایش می‌دهد (IV, Prop. 38).

References

- Botting, Fred (1996), *Gothic*. Routledge UP.
- Burke, Edmund (1998), *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Edited by A. Phillips, Oxford.
- Chao, Noelle Louise (2007), *Musical Letters: Eighteenth-Century Writings on Music and the Fictions of Burney, Radcliffe, and Scott*. University of California, Los Angeles, 2007. PhD dissertation
- Drury, Joseph (2017), "The Machine in the Ghost: Sounds and Sensibility in *The Mysteries of Udolpho*." *Novel Machines: Technology and Narrative Form in Enlightenment Britain*, Oxford UP., 2017, pp. 143–178
- Dubois, Pierre (2014), "Music and the Feminine Sublime in Ann Radcliffe's *The Mysteries of Udolpho*." *Études anglaises*, 2014.
- Dubois, Pierre (2015), *Music in the Georgian Novel*. Cambridge UP., 2015.
- Howard, Jacqueline (1994), "Gothic Sublimity: Ann Radcliffe's *The Mysteries of Udolpho*." *Reading Gothic Fiction: A Bakhtinian Approach*, Clarendon Press, 1994, pp. 106–144
- Kant, Immanuel (2007), *Critique of Judgement*. Translated by J. H. Bernard, Oxford UP.
- Kant, Immanuel (1973), *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*. Translated by J. T. Goldwait, University of California Press.
- Muto, Hiroshi (2001), *The "Disembodied Voice" in Fin-de-Siècle British Literature: Its Genealogy and Significances*. University of Warwick, 2001. PhD dissertation.
- Radcliffe, Ann (1981), *The Italian*. Edited by Frederick Garber, Oxford UP.
- Radcliffe, Ann (1980), *The Mysteries of Udolpho*. Edited by Bonamy Dobree, Oxford UP.

- Radcliffe, Ann (1986), *The Romance of the Forest*. Edited by Chloe Chard, Oxford UP.
- Small, Christopher. *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Wesleyan UP., 1998
- Spinoza, Benedictus (1985), *Ethics*. Translated by Edwin Curley, Princeton UP.
- Stock, Jonathan P. J. (2023), "Ethics in Ethnomusicological Research: Historical Perspectives, Emergent Challenges." *The Routledge Companion to Ethics and Research in Ethnomusicology*, edited by Jonathan P. J. Stock and Beverley Diamond, Routledge, 2023, pp. 3–16
- Van Elferen, Isabella (2012), *Gothic Music: The Sounds of the Uncanny*. University of Wales Press.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Thought Experiment Method in Daniel Dennett

Alireza Hassanpoor 

Associated Professor, Department of Islamic Theology and Philosophy, Ilam University, Ilam, Iran. Email: a.hasanpour@ilam.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(73-96)

Article History:

Receive Date:

17 July 2025

Revise Date:

10 February 2026

Accept Date:

17 May 2026

Published online:

16 August 2026

Abstract

Intuition pumps are intellectual tools with multiple capabilities that can be used to better understand complex philosophical problems and to reveal, question, and correct our common notions and assumptions. In addition, this intellectual tool plays a fundamental role in bridging the gap between abstract philosophical reflections and empirical scientific research. According to this method, by presenting scenarios, they engage the audience's imagination and provoke critical thinking and a deep reconsideration of their beliefs on various issues, thereby encouraging deeper exploration of these issues. However, with all the strengths that intuition pumps have, we must be careful in using them; in other words, they should not be considered equivalent to formal logical arguments and rigorous empirical research, but rather as supplementary tools to the standard scientific and philosophical methods. For this reason, Dennett always emphasizes understanding their potential to mislead, using them cautiously, and using criteria to evaluate their results. For Dennett, "turning the knobs," compatibility with empirical evidence, and avoiding oversimplification are among the criteria for evaluating intuition pumps. Ultimately, by recognizing the strengths and weaknesses of intuition pumps, we can broaden the scope of philosophical methodology and use more possibilities for complex philosophical research and reflection, contribute to bridging the gap between philosophy and empirical science and to greater interaction between the two, and, most importantly, prevent dogmatism and narrow-mindedness by opening the way for constant revision and rethinking. In this research, information is collected by using library resources and the content is presented through a descriptive-analytical approach.

Keywords:

Intuition Pump, Thought Experiment, Qualia, Zombie, Consciousness, Daniel Dennett

Cite this article: Hassanpoor, A. (2026). The Thought Experiment Method in Daniel Dennett. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (73-96).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.398787.1006920>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

A thought experiment technique that Daniel Dennett calls the intuition pump is a set of hypotheses, examples, and puzzles that are used as a tool to achieve a better understanding and explanation of any complex philosophical problems. Dennett first coined the term in his *Consciousness Explained* to criticize John Searle's 'Chinese Room' thought experiment. In the thought experiments, the audience is asked to assume or imagine a situation and then, without regard to whether this imaginary construct has been realized or is in principle realizable, the audience is invited to consider various outcomes in this fantasy. The reason why Dennett calls thought experiments 'intuition pumps' is that they move our thoughts and intuitions in the same way that a pump moves water or air through a canal, and if such experiments are successful, they have such a profound influence on thinking that they cause us to arrive at a new intellectual framework and perspective. In this essay, we will limit our discussion to three thought experiments or intuition pumps regarding qualia or phenomenal experiences. Through the interpretation he gives of these thought experiments, Dennett wants to show that there is no such thing as qualia as something intrinsic, private, ineffable, and directly apprehensible.

2. The Intuition Pump as a Philosophical Method

In Dennett's view, intuition pumps are not strictly speaking proofs but they are art and technique rather than science as such. If they help us imagine new possibilities that can be confirmed or denied in more systematic ways, that is a great achievement. But even good tools can be misused, and we, like any worker, can do better if we know how our tool works. Of course, Dennett emphasizes that all intuition pumps are not useful and constructive; some are excellent, some are dubious, and many are downright deceptive.

3. Criteria for Evaluation of Intuition Pumps

While Dennett regarded intuition pumps as tools that could be useful and instructive, he always emphasized the importance of distinguishing well-designed and misleading intuition pumps. He offered criteria for assessing their effectiveness.

- a) 'Turning the knobs,' or resistance to changes in the elements of the story. A well-designed intuition pump should produce the same intuitions even when its elements change.
- b) Compatibility with empirical evidence. The results of intuition pumps should be consistent with established empirical knowledge. If a thought experiment leads to intuitions that conflict with scientific findings, this may indicate that we have a misleading intuition pump.
- c) Avoiding oversimplification. While simplification can make complex ideas more comprehensible, oversimplification can also lead to deceptive conclusions or keep us trapped in dogmatic and common notions. Here three examples of thought experiments will be described, which Dennett discusses.

4. The Thought Experiment of Two Tasters

In his 'Quining of Qualia,' Dennett uses the experience of two tasters as a thought experiment. Chase and Sanborn are two tasters whose job is to make sure that the taste of coffee is the same as before by tasting it every day. After six years, Chase says that he no longer likes the taste of coffee, although in his view the coffee tastes the same as before. Sanborn also says that he no longer likes the taste of coffee because it has changed. Both agree that they used to like coffee but no longer like it, while the tasters disagree about whether the taste of coffee is the same as before or not. Dennett ultimately concludes from this thought experiment that when we look at description of qualia, as ineffable, intrinsic, private, and directly apprehensible properties of experience, we find that there is nothing that has these properties.

5. Mary's Room

This thought experiment was proposed by Frank Jackson. Jackson aims to show that phenomenal consciousness is not physical and that there is non-physical knowledge about qualia. Dennett considers

this thought experiment to be one of the most successful intuition pumps ever devised by an analytic philosopher. After examining this thought experiment, Dennett concludes that what you learn about your consciousness ‘through introspection’ is a small but highly misleading part of what we could learn about your consciousness, indeed if heterophenomenological method would be adopted to study consciousness systematically.

6. The Zombie Intuition Pump

David Chalmers put forward the idea of philosophical zombies to refute physicalism. Philosophical zombies are beings whose behaviors are indistinguishable from human beings but they have no phenomenal experience. According to Chalmers, it is logically possible to imagine a zombie world, a world that is exactly like our own but in which there is no conscious experience. The core of Dennett's criticism of the zombie hypothesis as a way of affirming the non-physical qualia consists in the concept of ‘logical possibility’. He compares the logical possibility of zombies with numerous logical possibilities and concludes that whole idea of a philosophical zombie is a sort of intellectual hallucination.

7. Research Methodology

In this research, information is collected by using library resources and the content is presented through a descriptive-analytical approach. I begin with defining the intuition pump and specifying its status in terms of philosophical and educational method. After the exposition of a number of intuition pumps and evaluation of them according to Dennett, his views of qualia are brought forward.

8. Critical Assessment

Some critics distinguish intuition pumps from thought experiments, and the latter are deductive and designed to make us work out the reality underlying surface phenomena; while the former are inductive and use surface phenomena to challenge claims about underlying reality. But as a naturalist philosopher who does not make a sharp distinction between the scientific and philosophical methods, Dennett does not hesitate to base his work on induction and even considers speculations free from empirical evidence to be “armchair”. Thus, he is not in any way seeking a priori, necessary results.

9. Conclusion

Dennett sees intuition pumps as useful tools that can both help us explore and better understand complex philosophical problems, and to challenge and modify our common notions and assumptions. This intellectual tool plays a crucial role in bridging the gap between philosophical reflection and empirical research. By providing scenarios, intuition pumps can challenge our convictions about various topics and encourage deeper exploration of them. But despite all their benefits, we

must be very careful in the use of intuition pumps; they should not be equated with formal logical reasoning and empirical research. Ultimately, while the strengths and weaknesses of intuition pumps should be acknowledged, by making use of them the scope of philosophical methodology could be expanded and more potentials could be employed to reflect on complex philosophical problems, thereby rethinking and reevaluating our beliefs would be made possible, and consequently one can avoid dogmatism.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

روش آزمایش فکری از دیدگاه دنیل دنت

علیرضا حسن پور ✉

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. رایانامه: a.hasanpour@ilam.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

پمپ‌های شهود ابزارهای فکری دارای قابلیت‌های چندگانه‌ای هستند که با توسل به آنها هم می‌توان مسائل پیچیده فلسفی را بهتر درک کرد و هم می‌توان تصورات و مفروضات عامیانه را مورد پرسش قرار داد و اصلاح کرد. به علاوه، این ابزار فکری نقشی اساسی در پر کردن شکاف بین تأملات فلسفی انتزاعی و تحقیقات علمی تجربی ایفا می‌کند. این روش با ارائه سناریوهایی سبب درگیر شدن قوه تخیل مخاطب و برانگیختن تفکر انتقادی و بازنگری عمیق در باورهای او در مورد مسائل مختلف می‌شود و از این طریق مشوق کاوش عمیق‌تری در مورد این مسائل است. اما با همه فوایدی که پمپ‌های شهودی دارند، در استفاده از آنها باید احتیاط و دقت کرد؛ به عبارت دیگر نباید آنها را معادل استدلال‌های صوری منطقی و تحقیقات تجربی دقیق تلقی کرد، بلکه بهتر است ابزاری کمکی برای روش‌های متعارف علمی و فلسفی در نظر گرفته شوند. به همین علت، دنت همواره بر درک قابلیت آنها برای گمراه کردن و به کارگیری محتاطانه آنها و استفاده از معیارهایی برای ارزیابی نتایج آنها تأکید می‌کند. به نظر دنت، «چرخاندن دستگیره‌ها» و همسویی با شواهد تجربی و اجتناب از ساده‌سازی بیش از حد از جمله معیارهای ارزیابی پمپ‌های شهود به شمار می‌آیند. در نهایت، با به رسمیت شناختن نقاط قوت و ضعف پمپ‌های شهود، می‌توان دامنه روش‌شناسی فلسفی را گسترش داد و از امکان‌های بیشتری برای تحقیقات و تأملات پیچیده فلسفی استفاده کرد، در پر کردن شکاف بین فلسفه و علم تجربی و تعامل بیشتر این دو عرصه نقش ایفا کرد و از همه مهم‌تر از طریق باز گذاشتن راه بازنگری و بازاندیشی دائم، مانع جزم‌اندیشی و یک‌سونگری شد. در این پژوهش، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای اطلاعات لازم گردآوری شده و با رویکرد توصیفی-تحلیلی مطالب تدوین و تنظیم شده است.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۷۳-۹۶)

تاریخ دریافت:

۲۶ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۲۱ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۷ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

پمپ شهود، آزمایش فکری، کیفیت‌های ذهنی، زامبی، آگاهی، دنیل دنت

واژه‌های کلیدی:

استناد: حسن پور، علیرضا (۱۴۰۵). روش آزمایش فکری از دیدگاه دنیل دنت. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۷۳-۹۶).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.398787.1006920>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

روش آزمایش فکری^۱ که دنیل دنت آن را intuition pump [پمپ شهود] می‌نامد، و مجموعه‌ای از فرض‌ها، مثال‌ها و معماهاست که به عنوان ابزاری برای نیل به درک و تبیین بهتری از برخی مسائل پیچیده فلسفی به کار می‌روند. دنت اصطلاح intuition pump را اولین بار در کتاب آگاهی تبیین‌شده^۲ برای انتقاد از آزمایش فکری «اتاق چینی» جان سرل وضع کرد. به علت خاستگاه انتقادی اصطلاح intuition pump برخی از متفکران گمان کردند که دنت می‌خواهد این ابزار فکری را تحقیر یا اهمیت آن را انکار کند. اما این همه ماجرا نیست. در حقیقت، آزمایش‌های فکری با توسل به شهود مخاطب و برانگیختن آن قرار است او را به نتیجه مطلوب برسانند. در این آزمایش‌های فکری از مخاطب خواسته می‌شود تا وضعیتی را فرض کند و سپس بدون توجه به اینکه آیا این فرض واقعاً تحقق یافته یا نه یا اصولاً قابل تحقق است یا خیر، مخاطب را به توجه به نتایج متعدد این فرض دعوت می‌کند (Dennett, 1991: 282). علت اینکه دنت آزمایش‌های فکری را intuition pump می‌نامد این است که این آزمایش‌ها فکر و شهود ما را به حرکت در می‌آورد به همان نحوی که پمپ آب یا هوا را در مجرای حرکت می‌دهد و جابجا می‌کند و اگر چنین آزمایش‌هایی موفقیت‌آمیز باشند، به نظر دنت چنان تأثیر عمیقی بر تفکر می‌گذارند که شهودات ما را تغییر می‌دهند و باعث می‌شوند به چهارچوب فکری و چشم‌انداز کاملاً جدیدی برسیم. پس این آزمایش‌های فکری طراحی شده‌اند تا جریان تفکری را پمپاژ یا القا کنند که ما را از جریان غالب و متعارف فکری دور می‌سازند و طرز تفکر جدیدی پیش روی ما می‌گذارند. شهودهای پمپاژ شده یا القا شده پیش‌برداشت‌ها و التزامات شناختی هستند که جریان تفکر را هدایت می‌کنند.

دنت می‌گوید که این شیوه جدید و ابداع او نیست بلکه از قدیم‌الایام در فلسفه و علم رایج بوده و امروزه نیز در همه شاخه‌های مختلف فلسفه رایج است. تمثیل غار در جمهوری افلاطون و برده هندسه‌دان در کتاب منون او، شیطان شریر در تأملات دکارت، وضعیت طبیعی هابز نمونه‌هایی مشهور از پمپ‌های شهود در تاریخ فلسفه‌اند. همه اینها طراحی شده‌اند تا شهوداتی را پمپاژ یا القا کنند یا برانگیزند: تمثیل غار قرار است ما را در مورد ماهیت ادراک و واقعیت آگاه سازد؛ تمثیل برده برخورداری از معرفت فطری را به ما گوشزد می‌کند؛ شیطان شریر آخرین ایجادکننده شکاکیت است؛ و گذر از وضعیت طبیعی زمانی که قرارداد می‌بندیم که جامعه تشکیل بدهیم نکته اصلی افسانه هابز است (Dennett, 2013: 6). آزمون‌های فکری «سیاره دوقلوی زمین» و «مغز در خمیره» از هیلاری پاتنم،

1. thought experiment

2. consciousness explained

«اتاق چینی» جان سرل، «اتاق سیاه و سفید مری» از فرانک جکسون و «پارادوکس بخت‌آزمایی» هنری کایبرگ از مصادیق معاصر آزمایش‌های فکری هستند. دنت در سال ۲۰۱۳ کتابی اختصاصی دربارهٔ این ابزار فکری با عنوان *پمپ‌های شهود و ابزارهای دیگر برای تفکر*^۱ تألیف کرد و در آن انواع آزمایش‌های فکری مورد استفاده در فلسفه را گردآوری و ارزیابی کرد. دنت در این کتاب به چهار موضوع مهم در فلسفه و آزمایش‌های فکری متنوع در آنها می‌پردازد که به ترتیب عبارت‌اند از معنا و محتوا (فصل‌های سوم و چهارم و پنجم)، تکامل یا فرگشت (فصل ششم)، آگاهی (فصل هفتم) و در نهایت، اختیار (فصل هشتم). او در آثار دیگر خود نیز به کرات از آزمایش‌های فکری، خصوصاً به شیوه‌ای سلیبی برای رد و انکار دیدگاه‌های روان‌شناسی عامیانه^۲ در مسئلهٔ آگاهی، استفاده و نتایج مورد نظر خود را از آنها اخذ می‌کند. از آنجا که مسئلهٔ کیفیت‌های ذهنی (کوالیا) در اکثر آثار دنت و آزمایش‌های فکری که بررسی می‌کند مورد بحث قرار گرفته و شکافی بزرگ بین فیلسوفان ذهن در قرن بیستم پدید آورده است، ما در این جستار بحث خود را به سه آزمایش فکری یا پمپ شهود در این مورد محدود می‌کنیم که در فصل هفتم کتاب *پمپ‌های شهود و دیگر آثار دنت* مطرح شده‌اند. دنت از طریق تفسیری که از این آزمایش‌های فکری به دست می‌دهد، می‌خواهد نشان دهد که چیزی به نام کیفیت‌های ذهنی به عنوان اموری ذاتی، خصوصی، وصف‌ناپذیر و مستقیماً قابل درک وجود ندارد. اما پیش از ورود به جزئیات این آزمون‌های فکری، به ماهیت و جایگاه پمپ‌های شهود به عنوان «روش» فلسفی و نسبت آن با روش‌های متعارف دیگر می‌پردازیم. شایان ذکر است که تاکنون مقاله یا جستاری در بارهٔ ماهیت و ارزیابی روش آزمایش فکری در نظر دنت منتشر نشده است.

۲. جایگاه پمپ شهود به عنوان روش فلسفی

به نظر دنت، پمپ‌های شهود برهان به معنای دقیق کلمه نیستند بلکه بیشتر فن و صنعت هستند تا علم. اگر آنها به ما کمک کنند امکان‌های جدیدی تصور کنیم که بتوانیم بعداً آنها را با روش‌های نظام‌مندتر تأیید یا انکار کنیم این خود دستاورد بزرگی است. اما حتی ابزارهای خوب هم ممکن است مورد سوء استفاده قرار بگیرند و ما اگر بدانیم که ابزارمان چطور کار می‌کند مانند هر کارگری بهتر کار خواهیم کرد (Dennett, 1991: 400). البته دنت تأکید می‌کند که همهٔ پمپ‌های شهود مفید و راهگشا نیستند؛ یعنی برخی از آنها عالی، برخی مشکوک و تعداد بسیاری از آنها کاملاً فریبنده است (Dennett, 2013: 6). به نظر دنت استدلال‌های محکم فقط بر اساس داده‌ها و مطالب مشخص کارایی دارند و از آن آنجا که هدف او از بین بردن اعتقاد و اعتماد ما به

1. *Intuition Pumps and other tools for Thinking*

2. Folk psychology

تصورات پیشانظری یا «شهودی» است، ابزار مناسب برای کار وی پمپ‌های شهود است، نه استدلال‌های صوری (Dennett, 1993: 283).

۳. جایگاه پمپ شهود به عنوان روش تعلیم

استفاده از مثال و موقعیت‌های فرضی و خیالی در همه علوم از جمله در فلسفه رایج است. دنت با تألیف کتاب پمپ‌های شهود و دیگر ابزارهای تفکر می‌خواهد توجه ما را به این نکته جلب کند که آزمون‌های فکری می‌توانند خوانندگان کنجکاو و علاقه‌مند را که درک چندانی از مسائل و براهین پیچیده فلسفی ندارند با چنین مسائلی آشنا سازند و از این رهگذر ابزارهایی برای تفکر درباره آنها در اختیارشان بگذارند. به علاوه، آزمایش‌های فکری این قابلیت را دارند که بسیاری از تصورات عامیانه را که بر اساس درون‌نگری و فهم متعارف و روان‌شناسی عامیانه حاصل شده‌اند ابطال کنند و راه را برای نائل شدن به درک عمیق‌تری از بسیاری از مسائل فلسفی از جمله مسائل مربوط به آگاهی و اختیار، بکشایند. اصولاً دنت درون‌نگری و روان‌شناسی عامیانه را در مباحث فلسفی غیر قابل اتکا می‌داند و در مواضع مختلف می‌کوشد بی‌اعتباری آنها را بر ملا کند.

بنابراین، پمپ شهود از دیدگاه روش‌شناسی و تعلیمی، هم دارای نقاط قوت است و هم نقاط ضعف. نقاط قوت آنها عبارت است از قابلیت‌شان در روشن ساختن ایده‌های پیچیده، درگیر کردن مخاطب در تفکر عمیق در مورد مسائل پیچیده فکری، تغییر چهارچوب‌های فکری، و آشنا ساختن خواننده با پرسش‌های نظری از طریق استفاده از تمثیل‌ها و تشبیه‌ها. با این حال، نقاط ضعف پمپ‌های شهودی را نیز نباید نادیده گرفت. اشکالاتی مانند ساده‌سازی بیش از حد مسائل پیچیده، قابلیت تفسیر سوژکتیو و شخصی و احتمال اتکای بیش از حد به آنها به جای استدلال‌های دقیق قابل توجه است.

۴. معیارهای دنت برای ارزیابی پمپ‌های شهود

هم‌چنان که گذشت، در حالی دنت پمپ‌های شهود را ابزارهایی می‌داند که می‌توانند مفید و راهگشا باشند، همواره بر اهمیت تمایز گذاشتن بین پمپ‌های شهودی خوش‌ساخت و گمراه‌کننده تأکید می‌کند. او معیارهایی برای ارزیابی اثربخشی آنها مطرح کرده است. دنت، همه این معیارها را به صراحت ذکر نکرده است؛ بلکه به صورت آنها پراکنده در نوشته‌های او خصوصاً در تحلیلش از برخی پمپ‌های شهودی که از دیگران نقل می‌کند مطرح شده است. در اینجا به اختصار به سه ملاک مورد نظر او اشاره می‌کنیم.

الف) «چرخاندن دستگیره‌ها» یا مقاومت در برابر تغییرات در مؤلفه‌های داستان. پمپ شهودی که خوب طراحی شده باشد حتی زمانی که عناصر خاصی از آن تغییر می‌کنند باید همان

شهود را به دست دهد. دنت پیشنهاد می‌کند که «همه دستگیره‌ها را بچرخانید» تا این استحکام و مقاومت را آزمایش کنید. اگر تغییر جنبه‌هایی از آزمایش فکری تغییر چشم‌گیر و تعیین‌کننده‌ای در پاسخ شهودی ایجاد کند، این امر نشان می‌دهد که شهود القاشده بیشتر حاصل جزئیات خاص است تا مفهوم زیربنایی مورد بررسی. این تنها ملاک ارزیابی است که دنت صراحتاً بیان کرده و در بررسی چند آزمایش فکری مورد استفاده قرار داده است. «پمپ شهودی را ابزاری با تنظیمات متعدد محسوب کنید و همه دستگیره‌ها را بچرخانید برای اینکه ببینید وقتی تغییرات را لحاظ می‌کنید آیا شهودهای یکسانی همچنان پمپاژ [القا] می‌شوند» (Dennett, 2013: 7). در آزمایش‌های فکری که در ادامه بررسی خواهند شد، مصادیق چرخاندن دستگیره‌ها شرح داده خواهد شد.

ب) همسویی با شواهد تجربی. به نظر دنت، نتایج پمپ‌های شهود باید با دانش تجربی اثبات شده (یا ابطال نشده) سازگار باشند. اگر آزمایش فکری به شهودهایی منجر شود که با یافته‌های علمی مورد اجماع تعارض دارند، این امر ممکن است حاکی از این باشد که با یک پمپ شهودی گمراه‌کننده یا مبتنی بر فرضیه‌های ناقص و عوامانه مواجهیم. اهمیت این معیار از این حیث دوچندان می‌شود که دنت به عنوان یک علم‌گرا و طبیعت‌گرا همیشه بر لزوم مبتنی ساختن ادعاهای فلسفی بر داده‌های تجربی تأکید می‌کند. حمله‌های مکرر دنت به روان‌شناسی عامیانه و نتایج بدون مبنای علمی آن درباره مسائلی از قبیل آگاهی و اختیار و توسل بی‌شمار او به یافته‌های عصب‌شناسی خصوصاً در انکار آنچه «تماشاخانه دکارتی» می‌نامد بیانگر اتکای دنت بر این معیار است.

ج) اجتناب از ساده‌سازی بیش از حد: در حالی که ساده‌سازی می‌تواند ایده‌های پیچیده را قابل فهم‌تر کند، در عین حال ممکن است ساده‌سازی بیش از حد باعث از دست رفتن نکته اصلی مورد بررسی شود و به نتیجه‌گیری‌های گمراه‌کننده بینجامد یا ما را در قید و بند تصورات جزمی و عامیانه‌ای که مقابله با آنها هدف پمپ شهود است نگه دارد. دنت هشدار می‌دهد که در پمپ‌های شهودی باید بین وضوح و شفافیت از یک سو و حفظ جزئیات اصلی تعادل برقرار شود تا اطمینان حاصل شود که مفاهیمی را که قصد توضیح آن را دارند دقیقاً نشان می‌دهند. «اگر ساده‌سازی بیش از حد منشأ شهودات [القاشده] باشد، نه صرفاً وسیله‌ای برای ممانعت از پیچیدگی‌های نامرتبط، نباید به نتایجی که از ما خواسته می‌شود اخذ کنیم اعتماد کنیم» (Hofstadter and Dennett, 2001: 460)

دنت با اعمال این معیارها، بین پمپ‌های شهود عالی و مشکوک و کاملاً فریبنده تمایز قائل می‌شود و برخورد انتقادی با پمپ‌های شهودی و استفاده از آنها را به عنوان ابزارهای مؤثر برای

تحقیق فلسفی پیشنهاد و تشویق می‌کند و در عین حال در مورد سوءکاربرد آنها و تصورات نادرست احتمالی حاصل از آنها هشدار می‌دهد. حال، پس از مقدمات فوق، به سه مصداق پمپ شهود و نحوه کاربرد و شرح آنها توسط دنت می‌پردازیم و در نهایت نتایج اخذشده از آنها را از دیدگاه او بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

۵. آزمایش فکری دو طعم‌شناس

دنت در رساله «انکار قاطع کیفیت‌های ذهنی»^۱ از تجربه طعم قهوه توسط دو طعم‌شناس به عنوان یک آزمایش فکری بهره می‌گیرد. چیس و سنبورن دو طعم‌شناس هستند و شغل آنها این است که با چشیدن قهوه مطمئن شوند که طعم آن همان طعم قبل است. چیس پس از شش سال می‌گوید که دیگر از طعم قهوه خوشش نمی‌آید هرچند قهوه همان مزه را می‌دهد که پیش‌تر داشته است. سنبورن نیز می‌گوید دیگر طعم قهوه را دوست ندارد چون ذائقه‌اش نسبت به قبل تغییر کرده است. هر دو هم‌عقیده هستند که پیش‌تر از قهوه خوششان می‌آمده اما دیگر آن را دوست ندارند در حالی که در مورد اینکه آیا طعم قهوه همان طعم قبل است یا نه اختلاف نظر دارند.

آنها در مورد علت تغییر در قضاوت‌های خود نیز اختلاف نظر دارند. چیس مدعی است که دلیل او برای اینکه دیگر از طعم قهوه خوشش نمی‌آید این است که ذائقه او تغییر کرده است (Dennett, 1993: 390). هرچند این تغییرها باعث شده او دیگر طعم قهوه را تحسین نکند، طعم فعلی به نظر او همان طعم قبلی است. از سوی دیگر سنبورن مدعی است که حس چشایی او دیگر خوب کار نمی‌کند و در نتیجه قهوه دیگر مزه قبل را نمی‌دهد. اما چون دیگران اعتقاد دارند طعم قهوه همان طعم قبل است او هم همین را می‌گوید.

حال، پرسش این است که آیا ممکن است هر دو اشتباه کنند؟ یا یکی از آنها در اشتباه است؟ از آنجا که ادعاهای هر دو مبتنی بر قابل اعتماد بودن حافظه‌شان است آیا راهی برای بررسی این اعتمادپذیری وجود دارد؟ (Dennett, 1993: 390). دنت در ادامه می‌گوید در مورد چیس سه احتمال مطرح است:

(الف) کیفیت ذهنی چیس از طعم قهوه ثابت مانده در حالی رویکرد و واکنش او به آن (به علت

ذائقه جدیدش) تغییر کرده است، که این آن چیزی است که به نظر خود چیس می‌رسد.

(ب) چیس در مورد ثابت ماندن کیفیت ذهنی‌اش اشتباه می‌کند؛ چون این کیفیت به تدریج و

به طور نامحسوسی در طول سال‌ها تغییر کرده است در حالی که سلیقه او با وجود

توهمات او درباره حساس‌تر شدن آنها تغییر نکرده است.

1. Quining Qualia

(ج) چیس در تنگایی است بین الف و ب؛ یعنی کیفیت ذهنی او تا حدی تغییر کرده و معیارهای ذائقه او نیز تنزل پیدا کرده است.

در مورد سنبورن هم سه احتمال قابل طرح است:

(الف) سنبورن درست می‌گوید؛ کیفیت ذهنی او در نتیجه نوعی اختلال در حس چشایی او تغییر کرده است اما ذائقه او ثابت مانده است.

(ب) ذائقه سنبورن بدون اینکه متوجه بشود تغییر کرده است. پس او تجربه‌های گذشته‌اش را اشتباه به خاطر می‌آورد.

(ج) وضعیت سنبورن ترکیبی از الف و ب است. (Dennett, 1993: 390-391)

دنت پس از بیان این احتمالات می‌گوید که من این روزها کسی را نمی‌شناسم که از دیدگاه قائل به خطاناپذیری که حاکی از این است که احتمالات الف در هر دو مورد حقیقت دارد به این دلیل دفاع کند که امکان ندارد افراد درباره امور شخصی و خصوصی خود اشتباه کنند (Dennett, 1993: 391). دیدگاه قائل به خطاناپذیری درباره کیفیت‌های ذهنی، قائل است به اینکه این کیفیت‌ها خصوصیات تجربه یک شخص است که علی‌الاصول امکان ندارد وی آنها را اشتباه بفهمد و این (بر اساس نظریه امتناع زبان خصوصی) یک نظریه اسرارآمیز است. به عبارت دیگر، دیدگاه قائل به خطاناپذیری درباره کیفیت‌های ذهنی این تبیین را عرضه می‌کند که هر دو طعم‌شناس در توصیف خود در مورد وضعیت مربوط به خودشان درست می‌گویند، زیرا امکان ندارد شخص خصوصیات تجربه خودش را اشتباه درک کند. تبیین دیگر، از دیدگاه قائل به خطاناپذیری ارائه می‌شود. این دیدگاه مدعی است که هر دو درباره وضعیت خود در اشتباه‌اند. کیفیت‌های ذهنی چیس ممکن است در طول سال‌ها بدون اینکه او متوجه بشود دچار تغییر اندکی شده باشد در حالی که قضاوت‌های او بر خلاف آنچه او باور دارد یکسان مانده باشند. بر اساس این فرضیه، چیس درباره مزه‌ای که قهوه برای او دارد و درباره حکم سلیقه‌اش در اشتباه است. به همین نحو قضاوت‌های سنبورن ممکن است بدون اینکه او متوجه شده باشد تغییر کرده باشند در حالی که کیفیت‌های ذهنی او یکسان مانده باشد. دلیل اینکه او به اشتباه باور دارد که طعم قهوه همان طعم قبل نیست تحریف حافظه است که باعث شده او نتواند تشخیص دهد که کیفیت‌های ذهنی فعلی و قبلی او در واقع بسیار مشابه هستند. سرانجام این امکان وجود دارد که ترکیبی از آنچه ذکر شد رخ داده باشد. وضعیت آنها جایی در میان است یعنی هر دو دچار تغییرات اندکی در کیفیت‌های ذهنی خود و ذائقه خود شده‌اند.

به نظر دنت بر اساس آنچه گفته شد مشکلی که پیش می‌آید این است که ما نمی‌توانیم مشخص کنیم که کدام یک از این فرضیه‌ها درست است. دنت می‌گوید حتی روش‌های تجربی

با وجود اینکه شواهد بهتری از عقاید درون‌نگرانه خود سوژه هستند نمی‌توانند بین آنچه ظاهراً ادعاهای متفاوتی درباره کیفیت‌های ذهنی هستند فرق بگذارند (Dennett, 1993: 395). از آنجا که بر اساس تصور شهودی ما از کیفیت‌های ذهنی تجربه حسی نتیجه دو عامل است، استعداد^۱ تولید کیفیت‌های ذهنی (مثلاً طعم قهوه) و استعداد واکنش نشان دادن به این کیفیت‌ها وقتی آنها تولید شدند (مثلاً واکنش احساسی منفی به طعم قهوه) (Dennett, 1993: 393)، هیچ آزمون تشخیصی که مبتنی بر احکام صادرشده درباره نتایج این دو عامل باشد نخواهد توانست شواهد مستقیمی درباره میزانی که این دو عامل در تجربه نهایی نقش داشته‌اند به دست دهد، خصوصاً اگر تغییرات در این دو عامل بسیار کند و نامحسوس بوده باشد (Nikolinakos, 2000: 508).

دنت نتیجه می‌گیرد که وقتی کیفیت‌های ذهنی را ویژگی‌های وصف‌ناپذیر، ذاتی، خصوصی و مستقیماً قابل درک تجربه تلقی می‌کنیم، در می‌یابیم که چیزی وجود ندارد که این خصوصیات را داشته باشد. پس از آنجا که نه درون‌نگری و نه علم نمی‌تواند به ما بگویند هر یک از این عوامل چه میزان در تجربه حسی ما نقش داشته‌اند و از آنجا که فرضیه‌های این‌چنینی در مورد کیفیات ذهنی همواره مستعد خطا هستند، برداشت شهودی ما از آنها اشتباه است. «بنابراین بر خلاف آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد، هیچ کیفیت ذهنی‌ای وجود ندارد.» (Dennett, 1993: 409). دنت در عوض پیشنهاد می‌کند که آنچه خصوصیات ذاتی، خصوصی و پدیداری تلقی می‌شود در حقیقت اموری نسبت‌مند^۲ هستند. طعم و لذت حاصل از نوشیدن قهوه در زمان‌های مختلف از طریق تجربه‌های مختلف به وجود می‌آید. بنابراین کیفیت‌های ذهنی اموری نسبت‌مند است. طعم اکتسابی و آموختنی است و خصوصیت ذاتی ادعایی برای کیفیت‌های ذهنی در واقع امری عارضی است. اما دنت از این ادعا نیز فراتر می‌رود و می‌گوید ما نمی‌دانیم چگونه این مفهوم را به کار ببریم و در نتیجه این مفهوم نه فقط برای تبیین علمی آگاهی ضروری نیست بلکه عامل ایجاد انواع سردرگمی‌هایی است که بحث علمی درباره آگاهی را دشوارتر و حتی ناممکن می‌کند. پس تنها راه چاره خلاص شدن از شر آن است.

دنت از طریق این آزمایش فکری هر چهار ویژگی کیفیت‌های ذهنی را رد می‌کند: اول اینکه، نحوه‌ای که اشیاء به طور سوژکتیو احساس می‌شوند و آن حس و حالی که تجربه آنها در ما پدید می‌آورد وابسته به نحوه ارزیابی یا توانایی ما در طبقه‌بندی یا تمایز بین تجربه‌ها است. مثلاً ممکن است مزه‌ای که شخص در ابتدا از یک قهوه خاص احساس می‌کند با طعم همان قهوه پس از خبره شدن او در قهوه‌شناسی متفاوت باشد؛ به این صورت که در آغاز، قهوه به نظر او خوشمزه می‌رسد و نمی‌تواند طعم انواع مختلف قهوه را از هم تشخیص دهد. اما همین فرد پس

-
1. Disposition
 2. Relational

از مدتی که می‌تواند بین انواع متفاوت قهوه تمایز قائل شود از طعم همان قهوه خوشش نیاید. این تغییر در قضاوت در حالی صورت می‌گیرد که قهوه همان قهوه و شخص همان شخص سابق است. به نظر دنت، این امر حاکی از آن است که کیفیت ذهنی ویژگی‌های ذاتی تجربه نیست؛ به این معنی که طعم این قهوه خاص، قطع نظر از اینکه چگونه ارزیابی یا طبقه‌بندی شود، احساس کیفی خاصی ندارد. در عوض، نحوه‌ای که طعم قهوه احساس می‌شود در زمینه‌ای از نسبت‌ها تعیین می‌شود: نسبت‌هایی از قبیل توانایی در تشخیص انواع مختلف قهوه و اینکه آیا از آن خوش‌مان می‌آید یا خیر، و خود اینها نیز به علل و عوامل زمینه‌ای دیگری وابسته هستند (Irvine and Sprevak, 2020: 353). در نتیجه تجربه ما از طعم قهوه امری اکتسابی است که به مرور زمان شکل می‌گیرد و تغییر می‌کند نه امری ذاتی و ثابت.

همین امر در مورد دسترسی مستقیم به کیفیت‌های ذهنی نیز صدق می‌کند؛ به این معنا که ما از طریق درون‌نگری نمی‌توانیم چیز زیادی در مورد کیفیت‌های ذهنی خودمان بدانیم. فرض کنیم با افزایش سن یا پس از گذراندن یک دوره بیماری، به تدریج به قهوه سفید علاقه‌مند می‌شویم. یک احتمال این است که اندام‌های حسی ما تغییر کرده است و این تغییر باعث شده نوشیدنی‌ها و خوراکی‌های دارای رنگ سفید و روشن نسبت به گذشته طعمی متفاوت و لذیذتر برای ما داشته باشد. بر این اساس، ما اکنون احساسات کیفی متفاوتی (احساس دلپذیرتر) از چشیدن قهوه سفید نسبت به قبل داریم. احتمال دیگر این است که اندام‌های حسی تغییر نکرده است اما تمایل ما به تجربیات خاص تغییر کرده است. حال، ما تقریباً همان احساسات آگاهانه را داریم اما اکنون این احساسات را بیشتر دوست داریم. بر اساس احتمال اول، کیفیت ذهنی تغییر می‌کند اما در احتمال دوم، این کیفیت ثابت می‌ماند. به نظر دنت ما با توسل به درون‌نگری نمی‌توانیم بگوییم که کدام احتمال صحیح است، در حالی که اگر واقعاً دسترسی مستقیم خطاناپذیر و تصحیح‌ناپذیر به کیفیت‌های ذهنی خود داشتیم، می‌توانستیم احتمال درست را مشخص کنیم. (Irvine and Sprevak, 2020: 353-354)

دنت در مورد وصف‌ناپذیری و خصوصی بودن کیفیت‌های ذهنی، به استدلال ویتگنشتاین در رد زبان خصوصی و مثال «سوسک در جعبه» در پژوهش‌های فلسفی او اشاره می‌کند: «شیء درون جعبه هیچ جایگاهی در بازی زبانی ندارد؛ نه حتی به عنوان یک چیز، زیرا جعبه حتی ممکن است خالی باشد». دنت این گفته ویتگنشتاین را هم نقل می‌کند که «یک هیچ درست به اندازه چیزی که هیچ چیزی درباره‌اش نمی‌توان گفت به کار می‌آید»؛ یعنی حالت‌های کاملاً خصوصی و غیرقابل بیان بی‌معنا است. دنت بر این اساس نتیجه می‌گیرد که «کیفیت‌های ذهنی حتی چیزهایی نیستند که چیزی درباره آنها نتوان گفت؛ کیفیت ذهنی اصطلاح فیلسوفان است که

چیزی جز سردرگمی ترویج نمی‌کند و در نهایت بر هیچ ویژگی یا خصوصیتی دلالت نمی‌کند (Dennett, 1993: 387).

دنت نتیجه می‌گیرد که هیچ چیز وصف‌ناپذیر، ذاتی، خصوصی و مستقیماً در دسترس یک تجربه‌گر وجود ندارد که نحوه به‌نظر رسیدن چیزها (به طور پدیداری) را تعیین کند. پس کیفیت ذهنی وجود ندارد. بنابراین ما نباید به باورهای عامیانه خود درباره محتوای تجربه‌های آگاهانه خودمان اعتماد کنیم. او می‌نویسد: منظور من این نیست که «شما هیچ دسترسی متمایزی به ماهیت یا محتوای تجربه آگاهانه‌تان ندارید، بلکه فقط این است که باید از اعتماد بیش از حد و سوسه‌کننده در این خصوص برحذر باشید» (Dennett, 1991: 69) زیرا ما هیچ مرجعیتی درباره آنچه در درون‌مان اتفاق می‌افتد، یعنی علل و معلول‌های فیزیولوژیک تجربه‌های آگاهانه خود، نداریم. بنابراین دیدگاه اول‌شخص باید کنار گذاشته شود؛ چون «کیفیت ذهنی» مفهومی نامنسجم است که نمی‌توان تبیین نظری منسجمی از آن به دست داد و بهترین کار این است که اصطلاح «کیفیت ذهنی» (کوالیا) را منظومه واژگان خود حذف کنیم.

۵. ۱. نقد و بررسی

این آزمایش فکری از دو منظر قابل بررسی است. نخست، از منظر صدق یا کذب نتیجه آن یا از حیث محتوای نتیجه؛ و دوم از منظر نحوه استفاده از ابزاری به نام پمپ شهود. با توجه به موضوع این جستار، آنچه در اینجا مد نظر ماست منظر دوم است. برای ارزیابی نتیجه‌بخش بودن این آزمایش فکری لازم است معیارهای خود دنت را در مورد آن به کار ببندیم.

معیار اول) چرخاندن دستگیره‌ها؛ خود دنت این معیار را در مورد این پمپ شهود به کار نمی‌برد؛ اما برخی از عناصر داستان را تغییر دهیم و ببینیم چه اتفاقی می‌افتد؟ این تغییرات می‌تواند طیف وسیعی را در بر بگیرد: از تغییر قهوه به هر نوشیدنی یا خوراکی دیگر تا افزایش و حتی کاهش تعداد طعم‌شناسان و کاهش یا افزایش زمان قید شده در داستان و تغییر حس چشایی به بویایی و غیره. واضح به نظر می‌رسد که تغییر هر یک از این عوامل تأثیری در نتیجه داستان و شهود القاشده ندارد و از این حیث آزمایش فوق ایرادی ندارد.

معیار دوم) همسویی با شواهد تجربی؛ از آنجا که نتیجه هر سه آزمایش فکری مطرح شده در این نوشتار یکسان است بهتر است پس از شرح آزمایش فکری سوم در این باره توضیح دهیم. معیار سوم) اجتناب از ساده‌سازی بیش از حد؛ در این آزمایش فکری نه تنها از ساده‌سازی بیش از حد خودداری شده بلکه حتی درک پیچیدگی نسبت داستان با نتیجه مستلزم دقت و تأمل است و هم‌چنان که خواهیم دید انواع ساده‌سازی که در آزمون‌های فکری بعدی ملاحظه خواهیم کرد، در این پمپ شهود دیده نمی‌شود.

۶. اتاق مری (مسئله آگاهی / کوالیا)

این آزمایش فکری را که «برهان معرفت»^۱ نیز نامیده می‌شود فرانک جکسون، فیلسوف استرالیایی در سال ۱۹۸۲ در مقاله‌ای با عنوان «کیفیت‌های ذهنی شبه‌پدیداری»^۲ علیه فیزیکالیسم مطرح کرد. هدف جکسون نشان دادن این امر بود که آگاهی پدیداری امری فیزیکی نیست و معرفت غیر فیزیکی در مورد کیفیت‌های ذهنی وجود دارد. به نظر دنت این آزمایش یکی از موفق‌ترین پمپ‌های شهودی است که تا کنون یک فیلسوف تحلیلی ابداع کرده است. جکسون این آزمایش فکری را این چنین مطرح می‌کند:

مری دانشمندی برجسته است که به هر دلیلی مجبور است جهان را از یک اتاق سیاه و سفید از طریق صفحه تلویزیون سیاه و سفید بررسی کند. او در فیزیولوژی اعصاب بینایی تخصص دارد و فرض کنیم، دارای همه اطلاعات فیزیکی موجود در مورد این امر است که در زمان دیدن گوجه‌فرنگی رسیده یا آسمان و استفاده از عباراتی مانند «قرمز»، «آبی» و مانند اینها [در سیستم عصبی ما] چه رخ می‌دهد. مثلاً او متوجه می‌شود که کدام ترکیبات طول موج از آسمان شبکه را تحریک می‌کند و دقیقاً چگونه از طریق سیستم عصبی مرکزی باعث انقباض تارهای صوتی و بیرون راندن هوا از ریه‌ها می‌شود که منجر به بیان جمله «آسمان آبی است» می‌شوند. ... وقتی مری از اتاق سیاه و سفید خود رها شود یا یک تلویزیون رنگی به او داده شود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ آیا او چیز [جدید]ی خواهد آموخت یا نه؟ به نظر واضح است که او چیزی در مورد جهان و تجربه بصری ما از آن خواهد آموخت. اما در این صورت اجتناب‌ناپذیر است که دانش قبلی او ناقص بوده است. اما او همه اطلاعات فیزیکی را داشته است. بنابراین چیزهای بیشتری برای کسب کردن وجود دارد، و فیزیکالیسم نادرست است. (Jackson, 1982: 130)

نتیجه این آزمایش فکری این است که همه واقعیت‌ها فیزیکی نیست و امور غیر فیزیکی و غیر قابل تبیین فیزیکی (از جمله کیفیت‌های ذهنی) وجود دارد؛ به عبارت دیگر، حس و حالی که مری پس از دیدن رنگ قرمز یا آبی دارد با جستجو در سیستم اعصاب بینایی یافت نمی‌شود.

۶.۱. نقد و بررسی

دنت پس از نقل این آزمایش فکری این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این پمپ شهود خوبی است؟ و برای پاسخ دادن به این پرسش می‌گوید بیابید معیار «چرخاندن دستگیره‌ها» را در مورد آن به کار بندیم تا ببینیم چه چیزی باعث می‌شود این آزمایش کارایی داشته باشد و به نتیجه مطلوب جکسون منجر نشود.

دستگیره اول: «اتاق سیاه و سفید از طریق مانیتور تلویزیون سیاه و سفید».

1. Knowledge Argument
2. Epiphenomenal Qualia

احتمالاً مری دستکش‌های سیاه یا سفید می‌پوشد و از نگاه کردن به خود در حمام منع می‌شود، اما ایده محروم کردن او از همه «منابع خارجی» رنگ در هر صورت حزن‌انگیز است. آیا باید دستگاهی را نصب کنیم که مانع این می‌شود که مری چشمانش را بمالد؟ و آیا او قبل از اینکه واقعاً رنگ‌ها را ببیند نمی‌توانست در رؤیاهای خود رنگ‌ها را ببیند؟ اگر نه، چرا نه؟ آیا رنگ‌ها باید «از طریق چشم‌ها وارد شوند» قبل از اینکه او بتواند آن‌ها را در مغزش «ذخیره» کند؟ به نظر دنت، در پشت این پیشنهاد ساده، مجموعه‌ای از نظریه‌های عامیانه و غلط درباره رنگ نهفته است.

دستگیره دوم: فرض کنیم، مری دارای همه اطلاعات فیزیکی موجود در مورد این امر است که در زمان دیدن گوجه‌فرنگی یا آسمان و استفاده از عباراتی مانند «قرمز»، «آبی» و مانند اینها در سیستم عصبی ما چه رخ می‌دهد.

پرسش این است که آیا اصلاً چیزی به عنوان «همه اطلاعات فیزیکی» وجود دارد که او به دست بیاورد؟ این اطلاعات چقدر است؟ آیا این امر مثل داشتن همه پول‌های دنیاست؟ تصور کردن چنین وضعیتی آسان نیست، و چیزی کمتر از «همه چیز» برای بیان هدف آزمایش فکری مفید نیست. این «همه اطلاعات» باید شامل تمام اطلاعات مربوط به همه تغییرات در پاسخ‌ها در تمام مغزها، از جمله مغز مری، به ویژه شامل تمام واکنش‌های احساسی یا عاطفی به همه رنگ‌ها در هر شرایطی باشد. بنابراین او با جزئیات بسیار عالی می‌داند که کدام رنگ‌ها او را آرام می‌کنند، او را آزار می‌دهند، حواس او را پرت می‌کنند، باعث انزجار او می‌شوند و از کدام خوشش می‌آید و غیره. آیا او از انجام آزمایش روی خود منع شده است؟ اگر همه اینها را تصور نکنیم، دستورالعمل‌ها را دنبال نکرده‌ایم. مثل این است که از ما خواسته شود که یک هزارضلعی را تصور کنیم و ما در عوض یک دایره را تصور کنیم. اگر جکسون تصریح می‌کرد که مری دارای خاصیت خداگونه «دانای کل فیزیکی» است - نه فقط در مورد رنگ، بلکه در مورد هر واقعیت فیزیکی در هر سطحی از کوارک تا کهکشان - بسیاری مقاومت می‌کردند و می‌گفتند که تصور چنین شاهکاری آن قدر خارق‌العاده است که نمی‌توان آن را جدی گرفت. اما شرط اینکه مری صرفاً همه حقایق فیزیکی در مورد بینایی رنگی را بداند، چندان خارق‌العاده نیست (Dennett, 2013: 348 - 351).

دنت پس از شرح فوق، به پیشنهاد خود در کتاب *آگاهی تبیین‌شده* اشاره می‌کند که از خواننده می‌خواهد تا یک پایان متفاوت را در نظر بگیرند:

و بنابراین، یک روز، اسیرکنندگان مری تصمیم گرفتند که زمان آن رسیده است که او رنگ‌ها را ببیند. به عنوان یک ترفند، آنها یک موز آبی روشن آماده کردند تا به عنوان اولین تجربه رنگی او نشان دهند. مری نگاهی به آن انداخت و گفت: «هی! تو سعی کردی من را فریب بدهی!

موز زرد است، اما این یکی آبی است!» اسیرکنندگان او مات و میهوت شدند. او چگونه این کار را انجام داد؟ او پاسخ داد: «ساده است.» باید به خاطر داشته باشید که من همه چیز را می‌دانم - کاملاً همه چیز - را که می‌توان درباره علل و اثرات فیزیکی بینایی رنگ دانست. پس البته قبل از اینکه موز را بباورید، قبلاً با جزئیات بسیار دقیق یادداشت کرده بودم که یک جسم زرد یا یک جسم آبی (یا یک جسم سبز و غیره) دقیقاً چه تأثیر فیزیکی روی سیستم عصبی من می‌گذارد. بنابراین من قبلاً دقیقاً می‌دانستم که چه افکاری خواهم داشت (زیرا به هر حال، «صرف استعداد» فکر کردن به این یا آن یکی از کیفیت‌های ذهنی معروف شما نیست، این طور نیست؟). من از تجربه خود در مورد آبی کوچک‌ترین تعجبی نکردم (چیزی که من را شگفت‌زده کرد این بود که شما چنین ترفند کم‌اهمیتی را روی من امتحان کردید). می‌دانم که برای شما دشوار است تصور کنید که من می‌توانم آن قدر در مورد استعدادهای واکنشی خود بدانم که تأثیر آبی بر من تعجب‌آور نبود. البته تصورش برای شما سخت است؛ برای کسی سخت است که عواقب دانستن مطلقاً همه چیز فیزیکی در مورد هر چیزی را تصور کند!» (Dennett, 1991: 399-400)

به صورت متعارف فرض بر این است که کارها نمی‌توانند به این شکل پیش بروند. همان طور که جکسون بیان کرد، «به نظر واضح است که او چیزی در مورد جهان و تجربه بصری ما از آن خواهد آموخت.» اما به نظر دنت این نتیجه‌گیری اشتباه است، و این همان مشکل مری به عنوان یک آزمایش فکری است. به نظر دنت، این پمپ شهود جکسون به طرز عالی بسیاری از تفکرات ساده‌لوحانه در مورد ماهیت تجربه رنگ و مغز را برملا می‌کند که بدون شک در بیشتر مواقع به خوبی به کار مردم می‌آیند، بنابراین ممکن است بپذیریم که او برخی از لوازم و نتایج نظریه عامیانه را به خوبی استخراج کند. اما هدف اصلی او رد فرضیه‌ای درباره قابلیت علوم فیزیکی برای توضیح همه پدیده‌های رنگی بود. مطمئناً در هر موقعیت دنیای واقعی، شخصی در موقعیت خیالی مری چیز جدیدی می‌آموزد، زیرا هر چقدر هم که او در مورد رنگ می‌دانست، حقایق زیادی در مورد تأثیرات فیزیکی رنگ وجود دارد که او نمی‌دانست. این تنها مورد افراطی تصریح شده، است که مورد جکسون را «کاملاً بدیهی» می‌کند.

دنت از نقد و بررسی این آزمون فکری نتیجه می‌گیرد که یک مشکل اساسی در بررسی علمی آگاهی، این است که همه متخصص هستند! اگر ما، همان طور که این افراد معمولاً فکر می‌کنند، داوران خطاناپذیری در مورد ماهیت تجربیات شخصی خود بودیم، حق با آنها بود! شما ممکن است به اشتباه به خاطر بسپارید، تفسیر نادرست کنید، خصوصی‌ترین تجربیات خود را به اشتباه توصیف کنید، همه این امور را برخی ایدئولوژی‌های متقاعدکننده اما غیرقابل اعتماد به طور پنهانی هدایت می‌کنند. نظریه‌های برج‌عاج‌نشینانه فیلسوفانی که این واقعیت را نادیده می‌گیرند در بهترین حالت و در اغلب موارد عمیقاً آشفته و آشفته‌کننده است. آنچه در مورد آگاهی

خود «از طریق درون نگری» می‌آموزید، بخشی جزئی اما به شدت گمراه‌کننده از چیزهایی است که ما می‌توانیم با اتخاذ چارچوب دیگرپدیدارشناختی و مطالعه آگاهی به طور سیستماتیک در مورد آگاهی شما بیاموزیم.

با این حال، به نظر دنت، هنوز مسائل زیادی وجود دارد که باید حل شوند، مسائل دشواری که مسئله دشوار نیستند. اگر پس از حل همه این مسائل «آسان» باز هم بقایایی عمیقاً مرموز باقی ماند، لازم است در عزیمت‌گاه خود تجدید نظر کنیم و از مفروضات فعلی در مورد زیست‌شناسی، فیزیک و حتی منطق فاصله بگیریم. در عین حال، بیایید دید که با توسل به علم تا کجا می‌توان پیش رفت، علمی که درک کنونی ما را از همه چیز از سیارک‌ها گرفته تا تولید مثل، رشد و متابولیسم در موجودات زنده به ارمغان آورده است (Dennett, 1993: 352 - 353).

ملاک ساده‌سازی بیش از حد: بر اساس نظر دنت، این آزمایش فکری مصداق کامل ساده‌سازی بیش از حد است. همان طور که دنت هم اشاره کرده، ما ساده‌لوحانه فکر می‌کنیم بهترین داور تجربه‌های شخصی خود هستیم و در این باره خطاناپذیریم؛ چون درون‌نگری را معتبر می‌دانیم و درباره رنگ و خواص دیگر اشیاء تصورات عامیانه و غیر علمی داریم و فیلسوفان با برج عاج‌نشینی، یعنی عدم توجه به شواهد تجربی و فقط با اتکال به شهودات خود، به ادعاهای بزرگی در مورد آگاهی و مسئله کیفیت‌های ذهنی قائل شده‌اند. این در حالی است که به نظر دنت، راه حل برون‌رفت از این وضعیت توجه به یافته‌های علمی و سعی در پاسخگویی به مسائل آگاهی از طریق دانش تجربی و همگانی است.

۷. پمپ شهود زامبی

دیوید چالمرز ایده زامبی‌های فلسفی را به منظور رد مدعای کارکردگرایی و فیزیکیالیسم مطرح کرد. زامبی‌های فلسفی موجوداتی هستند از نظر عملکرد و کارهایی که انجام می‌دهند کاملاً شبیه انسان واقعی هستند اما تجربه آگاهانه یا پدیداری ندارند. به نظر چالمرز، از دیدگاه منطقی امکان تصور جهان زامبی‌ها وجود دارد، جهانی که کاملاً شبیه جهان ماست اما هیچ تجربه آگاهانه‌ای در آن وجود ندارد (Chalmers, 1996: 95). خلاصه استدلال چالمرز این است که

۱. زامبی منطقاً قابل تصور است؛

۲. اگر زامبی منطقاً قابل تصور باشد، در آن صورت امکان متافیزیکی دارد؛

۳. اگر زامبی امکان متافیزیکی داشته باشد در این صورت کارکردگرایی و فیزیکیالیسم نادرست است؛

نتیجه: کارکردگرایی و فیزیکیالیسم نادرست است (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۸). چالمرز

می‌نویسد:

تقریباً همه چیز در جهان را می‌توان به صورت فیزیکی تبیین کرد. طبیعی است که امیدوار باشیم که آگاهی نیز به این شکل تبیین شود. با این حال، ... آگاهی به شبکه تبیین تقلیلی تن نمی‌دهد. هیچ توضیحی که به طور کامل از منظر فیزیکی ارائه شود، هرگز نمی‌تواند پیدایش تجربه آگاهانه را تبیین کند. (. . .) آگاهی منطقاً برخاسته از امور فیزیکی (. . .) نیست [بنابراین] امور واقع میکروفیزیکی در جهان امور واقع مربوط به آگاهی را ایجاد نمی‌کنند. (Chalmers, 1996: 95)

این پمپ شهود استدلالی به نفع دوگانه‌گرایی و رد فیزیکالیسم است.

۱.۷. نقد و بررسی

دنت ملاک «چرخاندن دستگیره‌ها» را در مورد این آزمایش فکری به کار نمی‌برد. اما آن را به عنوان یک پمپ شهودی گمراه‌کننده رد می‌کند. او استدلال می‌کند که مفهوم زامبی فلسفی منطقاً نامنسجم و ناممکن است (Dennett, 2013: 290) و مبتنی بر فرضیات ناقص در مورد آگاهی است. در اینجا به شرح نظر او می‌پردازیم.

۱.۱.۷. زامبی فلسفی به عنوان مفهومی نامنسجم

دنت معتقد است که زامبی‌های فلسفی که از نظر فیزیکی شبیه به انسان‌ها اما فاقد آگاهی پدیداری یا کیفیت‌های ذهنی هستند غیرممکن است که به طور منسجم تصور شوند. دنت با تشبیه آگاهی به «زندگی» در فلسفه زندگی^۱ و ارزش «دلار» که اموری مرموز و اضافه بر مؤلفه‌های بیولوژیک و سکه‌ها و اسکناس‌ها نیستند، بر این باور است که آگاهی نیز یک «امر اضافی» مستقل از فرایندهای مغزی نیست، بلکه محصول ذاتی فرایندهای فیزیکی آن است (Dennett, 2013: 301). همان‌طور که زیست‌شناسی را می‌توان بدون نیاز به فلسفه زندگی توضیح داد، عصب‌شناسی نیز می‌تواند آگاهی را بدون استناد به ویژگی‌های غیر فیزیکی توضیح دهد. به نظر او اگر موجودی از نظر فیزیکی عین انسان بود، لزوماً دارای همان تجربیات آگاهانه می‌بود:

زیرا (طبق تعریف) هیچ تفاوت قابل تشخیصی از بیرون بین زامبی‌های فلسفی و افراد «واقعاً آگاه» وجود ندارد. و هیچ کس هنوز نتوانسته است یک نشانه آگاهی واقعی که از درون قابل تشخیص باشد بیان کند که به نحوی مستلزم این نباشد که فرد ظاهراً آگاه بتواند کاری «ذهنی» انجام دهد که ما (و او) را متقاعد کند که او آگاه است. اما این تفاوت ذهنی هر چه باشد احتمالاً همتای ظاهری خود را در «جریان ناخودآگاهی» زامبی خواهد داشت. اگر چنین نباشد، چرا؟ بنابراین من کاملاً مطمئن هستم که کل ایده یک زامبی فلسفی نوعی توهم فکری است، مصیبتی است که می‌توان از آن گذشت. (Dennett, 2013: 294-295)

دنت در آگاهی تبیین شده به طعنه می گوید که اگر زامبی های فلسفی از نظر کارکردی مشابه انسان ها تعریف شوند، پس «همه ما زامبی هستیم» (Dennett, 1991: 406)، زیرا آگاهی هیچ ذات غیر فیزیکی ندارد. نتیجه این امر انکار کیفیت های ذهنی است.

۷.۱.۲. مسئله امکان منطقی

اما هسته مرکزی انتقاد دنت از فرض زامبی به عنوان راهی برای تأیید کیفیت های ذهنی غیر فیزیکی «امکان منطقی» (یا عدم امتناع منطقی) و مقایسه آن با امکان های منطقی دیگر است. هم چنان که گذشت، زامبی های فیلسوفان (طبق تعریف) از نظر رفتاری از انسان های آگاه عادی قابل تشخیص نیستند، اما به گفته دنت «خنک و بی کله هستند» - آنها کاملاً فاقد هرگونه زندگی درونی و تجربه آگاهانه هستند. آنها فقط از بیرون به نظر می رسند که آگاه هستند. اگر با این فیلسوفان موافق باشیم که این یک مسئله جدی است و این امکان منطقی راهگشاست، باید امکان های منطقی دیگر را نیز به همان اندازه جدی بگیریم و بر اساس آنها نتایجی اخذ کنیم. اما دنت می نویسد که «من آموختم که این حدس را باور نکنم. من فکر می کنم این یک اشتباه آشکار است، نوعی ناکامی قوه تخیل است، نه یک شناخت در مورد ضرورت» (Dennett, 2013: 284 - 285).

دنت در اینجا به مقایسه این امکان منطقی با چند مورد دیگر می پردازد و می گوید که منطقاً این امکان وجود دارد که شما در ماتریکس زندگی می کنید، و موجودات زنده ای که در اطراف خود می بینید، نمایش واقعیت مجازی است که برای آرام نگه داشتن شما طراحی شده است، زیرا بدن واقعی شما بی حرکت در پوسته ای دارای تکنولوژی پیشرفته قرار دارد. به علاوه منطقاً ممکن است که واقعاً هیچ اتم کربن وجود نداشته باشد. آنچه به نظر دانشمندان اتم های کربن است، در واقع بی نهایت سفینه فضایی کوچک هستند که تحت هدایت بیگانگانی هستند که کار آنها این است که وانمود کنند اینها اتم های کربن هستند. منطقاً این امکان هم وجود دارد که کل جهان حدود شش هزار سال پیش ایجاد شده باشد و منطقاً ممکن است که جهان ده دقیقه پیش خلق شده باشد و تمام خاطرات شما در مغز شما کار گذاشته شده باشد. به نظر می توان این امکان های منطقی را فرض های سرگرم کننده ای برای داستان نویسی در نظر بگیریم، اما آنها را به عنوان نشانه هایی جدی نمی گیریم که فیزیک و شیمی و زیست شناسی لازم باشد آنها را بازنگری یا حذف کنند. آیا چیزی وجود دارد که حدس زامبی را مهم تر و قابل توجه تر کند؟ (Dennett, 2013: 295). پاسخ دنت قطعاً منفی است.

دنت در ادامه با نقل قطعه ای از *مونا دلوژی* لایب نیتس، او را پدربزرگ همه پمپ های شهود این چنینی می داند که فریب این پمپ شهودی اختراع خودش را خورد:

و فرض کنیم ماشینی وجود داشته باشد که طوری ساخته شده باشد که فکر کند، احساس کند و ادراک داشته باشد، می‌توان آن را با حفظ همان تناسب‌ها بزرگ‌تر از اندازه تصور کرد، به نحوی که بتوان وارد آن شد همان طور که می‌توان وارد آسیابی شد. در این صورت، ما با بررسی درون آن، فقط باید قطعاتی را مشاهده کنیم که یکدیگر را حرکت می‌دهند، و هرگز چیزی را که بتوان با آن یک ادراک را توضیح داد نمی‌یابیم. بنابراین این ادراک را باید در جوهر بسیط جستجو کرد، نه در شیء مرکب یا ماشین. (Leibniz, 2014: 17)

لایبنیتس نتیجه می‌گیرد که «ادراک و آنچه وابسته به آن است با دلایل مکانیکی و حرکات، تبیین‌ناپذیر است» (Leibniz, 2014: 17). دنت پس از نقل این قطعه، بر عبارت «بنابراین» تمرکز می‌کند و آن را یکی از چشمگیرترین نتیجه‌گیری‌های غلط در کل فلسفه می‌داند. لایبنیتس هیچ استدلالی بر اثبات این نتیجه اقامه نمی‌کند چون تصور می‌کند که بدیهی‌تر از آن است که نیازی به استدلال داشته باشد. در حقیقت، لایبنیتس هیچ راهی برای جدی گرفتن ایده یک «آسیاب» دارای تریلیون‌ها قطعه متحرک نداشت و اصرار می‌کرد که «فقط افزودن قطعات بیشتر» نمی‌تواند ما را از ماشین به ذهن برساند، اما این فقط حدس اوست، نه ادعایی که توانسته باشد اثباتش کند. اما تورینگ پمپ شهود لایبنیتس را منسوخ کرده است. به نظر دنت، حدس زامبی باقی‌مانده گذشته آشفته‌اندیشی ماست که اگرچه به تاریخ خواهد پیوست، اما هم‌چنان از نظر روان‌شناختی قدرتمند اما فاقد اعتبار است. هنوز هم به نظر می‌رسد که زمین ساکن است خورشید و ماه به دور آن می‌چرخند، اما ما آموخته‌ایم که عاقلانه است که این را به عنوان نمود صرف نادیده بگیریم. دنت منتظر روزی است که فیلسوفان، دانشمندان و مردم عادی به این سردرگمی گذشته ما در مورد آگاهی پوزخند بزنند و هر چیزی را که در مورد آگاهی لازم باشد توضیح دهند (Dennett, 2013: 286 - 287) دنت با انکار کیفیت‌های ذهنی و بازتعریف آگاهی به عنوان امری کارکردی، در صدد رد قاطع دوگانه‌گرایی چالمرز است. به نظر او آگاهی، اگرچه در نگاه اول امری اسرارآمیز است، اما فراسوی دسترسی تبیین علمی نیست.

۳.۱.۷. همسویی نتایج سه آزمایش فکری با یافته‌های علمی

مسئله همسویی نتایج آزمایش‌های فکری فوق، و انکار کیفیت‌های ذهنی و امکان تبیین فیزیکالیستی آگاهی، با شواهد و یافته‌های علمی بسیار بحث‌انگیز است؛ زیرا در مورد این امور اتفاق نظر وجود ندارد و شرح همه این مناقشات در این جستار نمی‌گنجد. پرسش این است که آیا چیزی به عنوان «مسئله دشوار آگاهی» وجود دارد. به عنوان مثال، کریستوف کخ، عصب‌شناس و متخصص علوم شناختی، در کتاب *احساس خود زندگی*، پس از نقل عبارتی از دنت که در آن کیفیت ذهنی توهم محض خوانده شده است، می‌گوید که چنین آموزه‌هایی

ماهیت ذاتی آگاهی را آخرین توهّم بزرگی می‌دانند که باید از شر آن خلاص شویم. اما «من این را پوچ می‌دانم زیرا اگر آگاهی توهّمی است که همه در آن سهیم هستیم، تجربه‌ای ذهنی باقی می‌ماند، تجربه‌ای که به اندازه هر ادراک حقیقی [دیگری] واقعی است» و نتیجه می‌گیرد که بخش اعظم فلسفه تحلیلی قرن بیستم به بیراهه رفته است (Koch, 2019: 4). او می‌نویسد: «کیفیت‌های ذهنی احساسات خام هستند، یعنی عناصری که هر تجربه آگاهانه‌ای را تشکیل می‌دهند» (Koch, 2012: 27). عصب‌شناسان دیگری مانند داماسیو، و رامچاندراَن حذف‌گرایی دنت در مورد کیفیت‌های ذهنی را رد می‌کنند و در عین اتخاذ موضع مادی‌گرایانه اعتقاد دارند که تجربه‌های ذهنی و اول‌شخص (مانند طعم، درد و رنگ) صرفاً قابل تقلیل به فرایندهای عصبی قابل مشاهده نیستند و در نتیجه کیفیت‌های ذهنی از سنخ توهّمات نیستند (Ramachandran and Hirstein, 1997). در مقابل، عصب‌شناسان بسیاری نظیر استیون لاوریس^۱، آنیل کومار سث^۲، هم‌داستان با دنت وجود کیفیت‌های ذهنی را به عنوان اموری غیری فیزیکی انکار می‌کنند. اما آنچه مسلم است این است که جریان غالب در عصب‌شناسی آگاهی مؤید دیدگاه‌های دنت است (De Sousa, 2009: 102, 112). بنابراین، می‌توان گفت که متخصصان علوم اعصاب حتی اگر همه مسائل آگاهی و نسبت آن با مغز را حل نکرده باشند، مانعی برای حل این گونه مسائل در آینده نمی‌بینند.

۸. نقد و بررسی دیدگاه دنت درباره پمپ شهود

هم‌چنان‌که گذشت، «پمپ‌های شهود» به وفور در شاخه‌های مختلف فلسفه به کار می‌روند؛ اما مباحث نظری درباره ماهیت و محدودیت و نسبت آن با روش‌های دیگر تفکر فلسفی چندان مطرح نشده است؛ و اختلاف نظر دنت با فیلسوفان و متفکران دیگر عمدتاً بر سر نتایج پمپ‌های شهود و کارایی آنها در نشان دادن نتیجه مورد نظر است نه در مورد ماهیت آنها (همان‌طور که در موارد بالا مشاهده شد). با این حال، برخی بین «آزمایش فکری» و «پمپ شهود» تمایز قائل شده‌اند و معتقدند که آزمایش‌های فکری طوری طراحی شده‌اند که ما را وادار به درک واقعیت زیربنایی پدیده‌های سطحی کنند و درکی در مورد آنچه ما به طرز بی‌واسطه درک می‌کنیم، فراهم می‌کنند. در حالی که پمپ‌های شهود از پدیده‌های سطحی برای زیر سؤال بردن ادعاهای راجع به امور زیربنایی استفاده می‌کنند (Dowding, 2016a: 232-3). علاوه بر این، استفاده از شهود به عنوان داده، پمپ شهود را به روشی استقرایی تبدیل می‌کند که نتایج را اثبات نمی‌کند بلکه

1. Steven Laureys
2. Anil Kumar Seth

«فرامی‌افکنند» (Dowding, 2016b: 34). این در حالی است که آزمایش‌های فکری ذاتاً قیاسی یا استنتاجی هستند به این معنی که نتیجه را اثبات می‌کنند (Dowding, 2016b: 8). یک ایراد مهم استفاده از شهود به عنوان داده این است که شهود یک امر روانشناختی است و حقایق روانشناختی از فردی به فرد دیگر و حتی در مورد یک فرد در زمان‌ها و وضعیت‌های مختلف متفاوت هستند (Dowding, 2016a: 232-3). بر اساس این تفکیک و تحلیل، می‌توان گفت که پمپ‌های شهود بیش از آنکه اثبات‌کننده نتیجه باشند، با نیروی خطابی خود، قانع‌کننده مخاطب هستند و هرچه داستان بهتر باشد نیروی قانع‌کنندگی آن بیشتر خواهد بود (Dowding, 2016b: 14).

البته واضح است که آزمایش‌های فکری نیز فاقد ویژگی خطابی و قوت اقناعی نیستند؛ ولی مسئله مهم این است که این روش نتایج نامعقول به دست نمی‌دهد و همین امر آنها را از پمپ‌های شهودی متمایز می‌کند که در آنها داستان است که نتیجه را تعیین می‌کند (Dowding, 2016b: 35).

حال پرسش این است که آیا این ایرادات بر پمپ‌های شهود مورد نظر دنت وارد است؟ آیا پمپ شهود روشی خطابی و استقرایی است که عناصر داستان تعیین‌کننده نتیجه است؟ آیا اساساً تفاوتی ماهوی بین پمپ‌های شهود و آزمایش‌های فکری وجود دارد؟ در اینجا مجال پاسخ تفصیلی به این پرسش‌ها وجود ندارد؛ اما در مورد پرسش اخیر، بر اساس نظر خود دنت، همان طور که ابتدای مقاله اشاره شد، هیچ تفاوت ماهوی بین این دو وجود ندارد. اما بیان خطابی و پرشور دنت در شرح پمپ‌های شهود و نسبت آنها با نتایج مورد نظر، جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که دنت به مؤلفه قانع‌کنندگی این شیوه فکری بسیار اهمیت می‌دهد؛ اما این اقناع فقط باید در چهارچوب داده‌ها و نتایج علمی پذیرفته شده حاصل شود و تمام سعی او این است که از این رهگذر از دستاوردهای علمی برای رد برخی باورهای دیرینه فلسفی که بدون توجه به شواهد تجربی حاصل شده‌اند استفاده کند. بنابراین، دنت به عنوان فیلسوفی طبیعت‌گرا که تفکیک قاطعی بین روش علمی و فلسفی قائل نیست، از اینکه استقراء (به معنای علمی) را مبنای کار خود قرار دهد هیچ ابایی ندارد و حتی در مواضع متعدد گمانه‌زنی‌های فارغ از داده‌های تجربی را «برج عاج‌نشینانه» می‌داند و تحقیر می‌کند. و بدین ترتیب به هیچ روی در جستجوی نتایج پیشینی و ضروری هم نیست.

۹. نتیجه

به نظر دنت، پمپ‌های شهود یا آزمایش‌های فکری ابزارهای مفیدی هستند که این قابلیت را دارند که با آنها هم مسائل انسانی و فلسفی پیچیده را بررسی و بهتر درک کنیم و هم شهودهای

متعارف و تصورات عامیانه و مفروضات و جزم‌های ما را بر ملا کند، مورد پرسش قرار دهند و در نهایت اصلاح کنند. این ابزار فکری به سبب کاربرد گسترده در علم و فلسفه نقشی اساسی در پر کردن شکاف بین تأملات انتزاعی فلسفی و تحقیقات تجربی علمی ایفا می‌کند. پمپ‌های شهود با ارائه سناریوهایی که با مفروضات متعارف و روزمره ما در تقابل قرار دارند با درگیر کردن قوه تخیل مخاطب و برانگیختن تفکر انتقادی، باعث بازنگری عمیق در باورهای او در مورد مسائل مختلف می‌شوند و مشوق و مروج کاوش عمیق‌تری در مورد این مسائل هستند. این آزمون‌های فکری علاوه بر فراخواندن مخاطب به بازاندیشی باورهای خود، ابزاری تحلیلی هستند که ایده‌های پیچیده را به اجزای قابل درک‌تر تجزیه می‌کنند. اما با همه فوایدی که پمپ‌های شهودی دارند، در استفاده از آنها باید دقت و احتیاط کافی داشته باشیم؛ به عبارت دیگر نباید آنها را معادل استدلال‌های صوری منطقی و تحقیقات تجربی دقیق تلقی کرد، بلکه بهتر است عزیمت‌گاهی برای تأمل و تحقیق و ابزاری کمکی برای روش‌های متعارف علمی و فلسفی در نظر گرفته شوند. به همین علت، دنت همواره بر درک قابلیت آنها برای همراه کردن در صورت سوء استفاده و اهمیت به کارگیری محتاطانه آنها و استفاده معیارهایی برای ارزیابی نتایج آنها تأکید می‌کند. هم‌چنان که گفته شد، «چرخاندن دستگیره‌ها» و همسویی با شواهد تجربی و اجتناب از ساده‌سازی بیش از حد از جمله معیارهای ارزیابی پمپ‌های شهود به شمار می‌آیند. در نهایت، با به رسمیت شناختن نقاط قوت و ضعف پمپ‌های شهود، می‌توانیم دامنه روش‌شناسی فلسفی را گسترش دهیم و از امکان‌های بیشتری برای تحقیقات و تأملات پیچیده فلسفی استفاده کنیم، در پر کردن شکاف بین فلسفه و علم تجربی و تعامل بیشتر این دو عرصه نقش ایفا کنیم و از همه مهم‌تر از طریق باز گذاشتن راه بازنگری و بازاندیشی دائم، از جزم‌اندیشی و یکسونگری بپرهیزیم.

منابع

- Chalmers, David (1996). *The ConsciousMind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Christof Koch (2012). *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, The MIT Press.
- Christof Koch (2019). *The Feeling of Life Itself: Why Consciousness Is Widespread but Can't Be Computed*, Massachusetts Institute of Technology
- Dennett, Daniel (1991). *Consciousness Explained*, New York: Back Bay books.
- Dennett, Daniel (2013). *Intuition Pumps and other tools for Thinking*, London and New York: W. W. Norton & Compny.
- Dennett, Daniel (1993). "Quining Qualia", in *Reading in Philosophy and Cognitive Science* Edited by Alvin I. Goldman, Cambridge Massachusetts: The MIT Press, pp. 381-414.

- Dowding, Keith (2016a). *The Philosophy and Methods of Political Science*, London: Palgrave
- Dowding, Keith (2016b). 'Thought Experiments and Intuition Pumps in Philosophy', <https://www.researchgate.net/publication/301726104>
- Hofstadter, Douglas R and Daniel C. Dennett (2001). *The Mind's I: Fantasies And Reflections On Self & Soul*, Basic Books.
- Irvine, Liz and Mark Sprevak (2020). 'Eliminativism about consciousness' in U. Kriegel (Ed.) *Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, pp. 348-370.
- Jackson, Frank (1982). "Epiphenomenal Qualia." *Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127-136.
- Nikolinakos, Drakon Derek (2000) "Dennett on qualia: the case of Pain, Smell and Taste", *Philosophical Psychology*, Vol. 13, No. 4, 507 – 522.
- Ramachandran, Vilayanur & William Hirstein (1997). "Three laws of qualia: what neurology tells us about the biological functions of consciousness" *Journal of Consciousness Studies* 4 (5-6):429-457.
- Strickland, Lloyd (2014). *Leibniz's Monadology A New Translation and Guide*, Edinburgh University Press.
- Sheikhrezaee, Hossein and Amirhossein Karbassizadeh (2012). *Understanding Philosophy of Mind*, Tehran: Hermes. (In Persian)
- Thompson, David L. (2009). *Daniel Dennett: Contemporary American Thinker*, Continuum.
- De Sousa, Carlos E. B. (2009). "The Nature Of Qualia: A Neurophilosophical Analysis", PhD Thesis, Universität Konstanz.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Is Bergsonian Duration “Internal”? The Converted Predication of Duration in Bergson’s Philosophy

Seyed Ashkan Khatibi 

Ph.D. Graduated of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran. Email: Ashkan.khatibi@alumni.ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(97-118)

Article History:

Receive Date:

22 January 2026

Revise Date:

01 February 2026

Accept Date:

07 February 2026

Published online:

16 August 2026

Abstract

This paper argues that Bergsonian duration (*la durée*) is not inherently an internal phenomenon. However, this proposition arises by considering two distinct types of discourse within Bergson’s philosophy: on one hand, his insistence on the metaphysical nature of duration and its irreducibility to any internal or psychological state; and on the other, the undeniable prominence and frequency of references to the ‘inner’, the ‘psyche’, and ‘consciousness’ when he discusses duration. This article resolves this dichotomy by introducing the distinction between privilege and primacy. That is to say, while internal duration enjoys a privileged status in Bergson’s philosophy as the most accessible expression of duration, it is not the essential instance of duration, nor does it hold ontological primacy. However, to legitimize speaking of duration in general (not duration in a specific work among Bergson’s oeuvre), an initial effort will be made to offer a methodological proposal for a particular reading of the relationship among Bergson’s works. Then, based on this proposal, the second effort and the primary finding of the article will be to demonstrate that applying duration to the psyche is of the kind of converted predication (predication by conversion, *aks al-haml*). Finally, the significance of this finding lies in liberating Bergsonian duration from an interpretive framework that holds both historical and logical precedence over other interpretations: the spiritualistic reading of Bergson. This spiritualistic reading serves as the foundation for two other misinterpretations of Bergson (specifically, naive realism and a form of correlationism). Consequently, demonstrating the falsity of the spiritualistic reading effectively separates Bergsonian duration from all three erroneous readings.

Keywords:

Bergson, Duration, Spiritualism, Converted Predication, Expression

Cite this article: Khatibi, A. (2026). Is Bergsonian Duration “Internal”? The Converted Predication of Duration in Bergson’s Philosophy. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (97-118).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.409936.1006975>



Publisher: The University of Tehran Press.

Expanded Abstract

Any discussion on duration in Bergson (if the scope of the discussion is not limited to a specific text by Bergson) will invariably be confronted with the difficulty of determining to which duration and which work it pertains. In other words, one must first legitimize speaking of 'duration in general', so that the validity of the discourse is not confined and restricted to only a portion of his writings and a period of his intellectual development, but holds true for the entirety of his thought and works. Consequently, the first step in speaking of Bergsonian duration is necessarily a methodological one in determining the relationship of Bergson's works to one another. Hence, the entire reading presented in this article is founded upon a methodological proposal that seeks to explain the relationship among Bergson's works in a different manner.

Hitherto, the relationship among Bergson's works has been viewed in two ways. From one perspective, these works have been considered continuous and progressive, with the entire corpus seen as the development of a single discourse which gradually, in each subsequent work, assumes a more refined and mature form. From this viewpoint, Bergson possesses a unitary thought, germ-like in the earlier work and becoming manifest in the later. Thus, as we approach Bergson's final works, his core and fundamental discourse is expressed more clearly.

The other perspective, diametrically opposed to the first, does not perceive such continuity and progression among Bergson's works. Rather, it considers each work singular and unique, and regards the continuous-progressive viewpoint as reductionist. From this angle, one cannot consider the later works as abrogating and encompassing the earlier ones. In other words, one cannot view Bergson's collected works as a single Book, with each of his works being a chapter of it. Rather, each work is truly an independent, singular and unique book.

What is proposed in this article is neither the first nor the second perspective. Rather, it is the proposal of a specific kind of relationship among Bergson's works, which can be termed 'continuity founded on discontinuity' (or creative continuity). The meaning of this term, while implying a simultaneity and a simultaneous recognition of both the continuity of the entire corpus and the singularity of each of its works, is by no means a dialectical synthesis. For in that case, our proposed reading in its totality would not differ significantly from the progressive reading. Rather, it means, on the one hand, accepting a single fundamental theme in all of Bergson's writings (namely, duration) and, on the other hand, proposing the point that this single fundamental theme finds an entirely new and irreducible 'expression' in each work; in such a way that it cannot be deduced beforehand. Nevertheless, among these different expressions, there exists a kind of continuity. In such a manner that whenever one expression predominates, the other expressions are also virtually (and not merely potentially) at work.

This reading is proposed via a phenomenon in Bergson's works that textologists call 'intertextuality'. Bergson in his later works refers to his earlier works, and this dispels the notion that there is a discontinuity among Bergson's works. At the same time, this very phenomenon of intertextual reference also dispels the notion of progression. For if the later work abrogated and subsumed the earlier one, referring back to the abrogated would serve no purpose. Thus, supported by the phenomenon of intertextual reference present within the text of Bergson's works, one can simultaneously move beyond both the continuous and the discontinuous readings.

However, the phenomenon of intertextual reference, while providing a passageway from the two aforementioned readings, it does not, in itself, offer a proposal for determining the relationship among Bergson's works. Therefore, a positive step is necessary, which we take by introducing another textological notion: 'the dominant'. This means that in Bergson's works, although the discussion is always about the same core problem (i.e., duration), the dominant aspect differs from one work to another: in Bergson's various works, duration is sometimes posited as a difference in nature, sometimes as a difference in degree, and at other times as a difference in itself. In all these expressions, the discourse is about duration, and whenever duration is posited, it brings all its expressions along with it. Yet, among all those expressions, one expression is dominant. The notion of

the dominant is thus helpful in proposing that speaking of a creative continuity allows for a framework in which each work is connected to those preceding and following it, while simultaneously being singular and irreducible.

Now, with this methodological groundwork laid, the main thesis of the article can be proposed.

In Bergson's oeuvre, one generally encounters two distinct modes of speech regarding duration. On the one hand, duration is elucidated through references to the psyche, the inner self, and consciousness; on the other, it is emphatically distinguished from that which is merely psychological or internal. To rely exclusively on either side of this dichotomy renders a portion of Bergson's philosophy unintelligible.

If we take the 'internality' of duration literally, we risk sliding into a spiritualistic reading of duration. In such a reading, duration is primarily predicated of the psyche, making the psyche its essential referent. In this scenario, we must interpret the psyche as either a personal psyche or a cosmic one.

The first interpretation (personal) forces us to view the attribution of duration to anything non-psychological as merely metaphorical or analogical. Consequently, our understanding of the non-psychological becomes indirect and non-intuitive. Such a restriction of the scope of intuition reduces metaphysical intuition to a form of psychological introspection, effectively reducing metaphysics to psychology.

The second interpretation (cosmic), however, leads to a different problem: it implies that Bergson conditions all of reality and existence upon a form of consciousness, albeit a cosmic one. This leans toward a type of fundamental correlationism, wherein no absolute (in the sense of being independent of consciousness) can exist. Phenomenologists have correctly identified the absence of this view in Bergson's work, though they have incorrectly lamented its absence: in Bergson's philosophy, it is duration itself that is absolute, absolute and independent of being given, and being perceived. Duration does not fall under the rule of universal a priori of correlation.

Nevertheless, the prominence and frequency of terms like 'psyche', 'consciousness', and 'inner' when discussing duration require an explanation, one that goes beyond merely asserting that duration is metaphysical and not psychological. This explanation is provided through the distinction between privilege and primacy.

While internal duration possesses no primacy in comparison to other expressions of duration, it does possess a privilege: accessibility. Internal duration is the most accessible and available expression of duration, even if it is not the only one, nor the uniquely 'authentic' one.

If internal duration is the privileged expression of duration rather than its primary or essential referent, then predicating duration upon it is an act of converted predication. This logic applies not only to the psyche but to anything else upon which duration is predicated. This is because duration is simultaneously perceived fully within each of its expressions (albeit in a limited and determined mode) while also exceeding the sum of all its expressions.



آیا دیرندِ برگسونی «درونی» است؟ عکس‌الحملِ دیرند در فلسفه برگسون

سید اشکان خطیبی ✉

دانش‌آموخته دکتری فلسفه، گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران. رایانامه: ashkan.khatibi@alumni.ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۹۷-۱۱۸)

تاریخ دریافت:

۰۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۸ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

کوشش این نوشته آن است که نشان دهد دیرند برگسونی امری درونی نیست. با این همه، این گفته از راه باهم‌نگری دو گونه سخن به‌ظاهر ناسازگار در فلسفه برگسون طرح می‌شود: از یک سو، تأکید برگسون بر مابعدالطبیعی بودن دیرند و فروکاست‌ناپذیری آن به امری درونی و روان‌شناختی؛ و از سوی دیگر، برجستگی و بسامد آشکار درون و روان و آگاهی هنگام سخن گفتن از دیرند. پاسخ این مقاله برای برگزشتن از این دوگانگی طرح تمایز میان امتیاز و اصالت است. به این معنا که دیرند درونی اگرچه در فلسفه برگسون امتیاز دارد و آسان‌یاب‌ترین بیان دیرند است، مصداق بالذات دیرند نیست و اصالت ندارد. اما برای آنکه سخن گفتن از دیرند به طور کلی (نه دیرند در اثری خاص از آثار برگسون) موجه باشد، نخست کوشش خواهد شد تا پیشنهادی روش‌شناختی برای خوانشی ویژه از نسبت آثار برگسون به دست داده شود. آنگاه، بر پایه این پیشنهاد، کوشش دوم و یافته اصلی مقاله نشان دادن این نکته است که حمل دیرند بر روان از گونه عکس‌الحمل است. سرانجام، اهمیت این یافته آن است که دیرند برگسونی را از ذیل انگاره‌ای تفسیری بیرون می‌آورد که هم از حیث تاریخی بر انگاره‌های دیگر تقدم دارد و هم از حیث منطقی. آن انگاره خوانش روان‌باورانه از فلسفه برگسون است که در اینجا همچون پایه دو خوانش دیگر از فلسفه برگسون (همچون واقع‌گروی خام‌اندیشانه یا گونه‌ای از تضایف‌باوری) طرح شده است. درنتیجه، آشکار ساختن نادرستی خوانش پایه از دیرند برگسونی، دیرند را از دو خوانش پیرو دیگر نیز آزاد خواهد کرد و مجالی برای دریافت دیگرگونه از آن فراهم خواهد ساخت.

برگسون، دیرند، روان‌باوری، عکس‌الحمل، بیانگری

واژه‌های کلیدی:

استناد: خطیبی، سید اشکان (۱۴۰۵). آیا دیرندِ برگسونی «درونی» است؟ عکس‌الحملِ دیرند در فلسفه برگسون. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۹۷-۱۱۸).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.409936.1006975>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه: دو سرچشمه روانی انگاشتن دیرند

فلسفه برگسون، درست در کانونی‌ترین نقطه آن، با مشکلی پایه‌ای روبه‌روست. و آن این است که گویی آموزه دیرند — همچون خود هستی — همواره با تعینات روانی طرح می‌شود. حال آنکه بنابر گفته‌های آشکار برگسون، دیرند منحصر به روان نیست.^۱ این دوگانگی انگاره‌ای تفسیری از فلسفه برگسون پدید آورده است که هم خاستگاه درونی دارد و هم خاستگاه بیرونی. و آن «روانی» دانستن دیرند است.^۲

خاستگاه درونی این مشکل (یعنی روانی انگاشتن دیرند) از دو رویکرد به‌ظاهر ناسازگار در آثار خود برگسون سرچشمه می‌گیرد: از یک سو برگسون بر مابعدالطبیعی بودن دیرند تأکید می‌کند و فروکاستن آن را به صرف پدیده‌های روانی به هیچ‌روی نمی‌پذیرد؛^۳ از سوی دیگر، هنگام سخن گفتن از دیرند چندان به روان و پدیده‌های روانی می‌آویزد که گویی آموزه دیرند جز برای توضیح روان طرح نشده است.^۴

۱. از یک سو در نوشته‌های برگسون سخنی چنین آشکار طرح می‌شود که «عالم ... امری است که دیرمی‌کشد [l'univers ... est chose qui dure] (EC, 15) و «[...] در نظر ما دیرند خود سازماندهی هستی ما و هستی همه امور است [...]» (DS, 83)، از سوی دیگر، دیرند با بسامدی بسیار در خور توجه، با صفت «درونی» و گاه «روانی» به میان می‌آید. یا در مقدمه دوم فکر و متحرک که گزارشی از سراسر اندیشه خود به دست می‌دهد، هنگام سخن گفتن از شهود و موضوع آن، چنین گوید: «شهودی که ما از آن سخن می‌گوییم، در وهله نخست، بر دیرند درونی اطلاق می‌شود. (DPP, 27)».

۲. در سراسر این نوشته «روانی» به جای تعبیر فرانسوی [psychique] به کار رفته است؛ همچنین معادل‌هایی که خواهد آمد پیوسته و بی‌دگرگونی به کار رفته است: «روان‌شناختی» در برابر [psychologique]؛ «درونی» در برابر [interne]؛ «آگاهی» در برابر [conscience]؛ «روان» در برابر [esprit]؛ روان‌باوری در برابر [spiritualisme]؛ واقع‌گرایی در برابر [réalisme]؛ تضایف‌باوری در برابر [corrélationisme]. — معادل‌های بایسته دیگر در هر فقره به دست داده شده است.

۳. در این باره که دیرند منحصر به روان و امری صرفاً روان‌شناختی نیست، برگسون در مقدمه بر مابعدالطبیعی چنین آورده است: «اما اگر کار مابعدالطبیعی با شهود است و اگر ابژه شهود، تحرک دیرند است و اگر دیرند بالذات روان‌شناختی است، آیا این محدودکردن فیلسوف به مشاهدۀ [contemplation] انحصاری خود نخواهد بود؟ آیا اینگونه فلسفه عبارت نخواهد بود از نظارۀ زندگی کردن خود مثل «شبان نیم‌خواب که تماشای گذر آب می‌کند؟» چنین پنداشتن بازگشتن به خطایی است که گرفتاری در آن را از آغاز این مطالعه هشدار داده‌ایم. چنین سخنی همزمان غفلت از طبیعت متفرد دیرند و خصلت ذاتاً فعال شهود مابعدالطبیعی است. چنین سخنی چشم‌پوشی بر این نکته است که صرفاً روشی که سخنش رفت قادر است هم از ایدئالیسم گذر کند و هم از رئالیسم و وجود ابژه‌های فراتر و فروتر از ما را — که در عین حال در درون ما هستند — تصدیق نماید و بی‌هیچ دشواری آن‌ها را همبودی ببخشد و ظلماتی را که تحلیل‌گر دگرگرد مسائل کلان انباشته است، اندک‌اندک بزدايد. در اینجا بی‌آنکه به تمام این نکات بپردازیم به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که چگونه شهودی که مراد ماست، فعلی واحد نیست؛ بلکه سلسله‌ای نامتعیین از فعل‌هاست که چه‌بسا همه از جنسی واحد باشند اما هریک نوعی است بس مشخص؛ و نیز اینکه چگونه این اختلاف افعال با تمام درجات وجود [Degrés de l'être] مطابق است (مقدمه، ۱۴۰۲: ۴۴؛ IM, 206-7)».

۴. از نمونه‌های طرح دیرند با صفت «درونی» می‌توان به «نتیجه‌گیری» جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، توجه کرد که به سان جمع‌بندی واپسین بحث و همچون سخنی درباره دیرند به طور کلی طرح می‌شود: «کوتاه‌سخن آنکه آنات دیرند درونی از یکدیگر بیرون نیستند (Essai, 170)» (برجسته‌سازی از ماست).

این خاستگاه درونی با پیچشی ظریف نیز همراه است. زیرا برگسون «روانی» را به دو معنا طرح می‌کند. گاه از روانی همان روان شخصی را می‌خواهد و گاهی دیگر منظور او از روانی گونه‌ای هستی و نحوی از وجود است که ویژگی آن نوعی پیوستگی «اجزا»ست که در عین ناهمگنی و کثرت و تفاوت تحقق پذیرد.^۱ بدین سان، به نظر می‌آید که برگسون نه فقط دیرند را به روان بازمی‌گرداند، بلکه گاه روان را چنان گسترده درمی‌یابد که نحوی از وجود دریافت می‌شود.

بنابراین، جای شگفتی نیست که از این خاستگاه درونی خاستگاهی بیرونی و، به تعبیری، سنتی دیرپا برای خوانش اندیشه برگسون پدید آید که اساس سخن او را سخنی روان‌باورانه به شمار آورد. بدین معنا که «جایگاه» دیرند برگسون و مصداق بالذات آن را روان بینگارد و حمل دیرند بر غیر روان را — اگر بپذیرد — یا از راه «مجاز» میسر شمارد یا بر سبیل «تشابه». کوتاه‌سخن آنکه بر اثر همسازی ویژگی‌های درونی خود فلسفه برگسون با خوانش‌هایی که از دیرند همچون روان به دست داده شده است، حمل دیرند بر غیر روان در فلسفه برگسون مشکل‌ساز به نظر آمده است.

۲. نابسندگی و پی‌آیندهای خوانش روان‌باورانه از دیرند

الف) گونه‌های خوانش روان‌باورانه و نابسندگی آن‌ها. خوانش روان‌باورانه از فلسفه برگسون دیرینه‌ترین خوانش از آن است.^۲ به گونه‌ای که هم ستاینندگان اندیشه برگسون و هم

۱. تعبیر آشکار برگسون در فصل چهارم فرگشت آفریننده چنین است: «[...] واقعیتی که خودبسااست، لزوماً بیگانه با دیرند نیست. [...] مطلق [Absolu] بس بسیار نزدیک به ما، و به نحوی، در درون ما خود را آشکار می‌کند. ذات آن روان‌شناختی است نه ریاضی یا منطقی. مطلق نیز مانند ما، اما از جهتی بی‌نهایت چگال‌تر و بی‌نهایت گردآمده‌تر در خویش، دیرمی‌کشد. (EC, 298)»

۲. خوانش روان‌باورانه از برگسون را می‌توان تا واپسین سال‌های سده نوزدهم عقب برد. در آستانه آغاز سده بیستم، گوستا بلو (Gustave Belot, 1929-1859) در مقاله‌ای مروری درباره کتاب ماده و حافظه با عنوان «نوعی روان‌باوری جدید» چنین می‌نویسد: «او [برگسون] پیشتر [در کتاب جستار] نخستین پایه‌های نوعی روان‌باوری جدید را طرح کرده بود که بی‌واسطه بر خود گواهی آگاهی بنیاد می‌شد [...] در ماده و حافظه نیز [روان‌باوری‌ای] طرح می‌شود که از جهاتی به روان‌باوری متعارف بسیار همانند است (Belot, 1898: 183, 191)». همانندی سخن برگسون با سخن فیلسوفان نامبردار روان‌باوری در سنت فلسفه فرانسوی چنان به نظر می‌رسیده است که نمی‌توانسته‌اند او را از دایره روان‌باوران بیرون کنند؛ اما هم‌هنگام تفاوتی چنان آشکار نیز در میان بوده که نمی‌شده است اندیشه او را همان روان‌باوری قدیم دانست. از این رو، احتمالاً به پیروی از سخن بلو، روان‌باوری برگسون «روان‌باوری جدید» نام گرفت. مقصود از روان‌باوری جدید، گشودگی روان‌باوری قدیم به روی واقع‌گرو علمی بود (Vieillard-Baron, 2016: 375). فاگولارژو (Anne Fagot-Largeault, 1938 -) روان‌باوری جدید را با نقل گفته‌هایی از برگسون در مقدمه ماده و حافظه این‌گونه تعریف می‌کند: «اتخاذ موضعی دوگانه‌انگار و "تصدیق واقعیت ماده و واقعیت روان" و آن‌گاه "آشتی" این دو واقعیت ضمن بنیادگذاری "پیوستگی" آن‌ها (که البته به معنای این‌همانی آن‌ها نیست)؛ این نمونه‌اعلای پوزیتیویسم روان‌باورانه است و همچنین همانی است که برگسون در ماده و حافظه (۱۸۹۶) اعلان می‌کند (Fagot-Largeault, 2002: 965-6)؛ به نقل از پیشین». — خوانش روان‌باورانه از

نکوهندگان آن بر این نکته همدستانند که برگسون با طرح دیرند جایگاه از دست‌رفته روان (و به تبع آن، شهود) را به آن بازگردانید. تنها آنکه ستاینندگان این بازگرداندن روان را کوششی در برابر چیرگی علوم تحصیلی و از دست رفتن معنا در روزگار کنونی شمرده‌اند و منتقدان آن را خرافه‌ای تازه و ضد عقلی انگاشته‌اند. با این همه، در اینکه برگسون دیرند خود را امری روانی شمرده است، توافقی پنهان در کار بوده است.^۱

اما در اینکه گستره روان برگسونی — مصداق بالذات دیرند — تا کجاست، سخنی یگانه در میان نبوده است. به تعبیر دیگر، خوانش روان‌باورانه از دیرند خود دو گونه دارد. گاه روان را روان شخصی شمرده‌اند و گاه آن را کیهانی دانسته‌اند. دیدگاه نخست را می‌توان **دیدگاه کمینه** دانست و دیدگاه دوم را **دیدگاه بیشینه**.

برگسون و نگرستن به او به سان میراث‌بر و احیاگر روان‌باوری قدیم و رهاننده معنویت از خطر سیطره علم، تصویری است که در نوشته‌های دوران بعدی نیز یافتنی است. از جمله در نوشته‌ای از بلز رومی‌یر (Blaise Romeyer 1882-1954) به سال ۱۹۴۷ با عنوان «مختصات دینی روان‌باوری برگسون» که در آن ضمن بازگفت خاطره بعضی گفت‌وگوهای خود با «فیلسوف عرفان» [philosophe du mysticisme]، می‌کوشد به‌زعم خود به «بازاندیشی روان‌باوری برگسون» بپردازد (Romeyer, 1947: 22). اما اثری که در این باره از همه آثار دیگر گسترده‌تر به موضوع پرداخته و برگسون را برخاسته از سنت «روان‌باوری فرانسوی» دانسته است، کتابی است از دومینیک ژانیکو (Dominique Janicaud, 1937-2002) با عنوان *تبارشناسی روان‌باوری فرانسوی: خاستگاه‌های برگسونیسم: روسون و مابعدالطبیعه* (۱۹۶۹) که در آن از «وجود نوعی پیوستگی و میراث مشترک» (Janicaud, 1969: 214) سخن می‌گوید که برگسون از رهگذر استاد خویش، فلیکس روسون (Félix Ravaisson, 1813-1900)، به آن پیوند می‌خورد. این خوانش تا سال‌های اخیر نیز ادامه دارد و از نمونه‌های مثال‌زدنی آن کتاب *روان‌باوری برگسون* (۲۰۲۰) نوشته ژان‌لویی ویه‌یار بارون (Jean-Louis Vieillard-Baron, 1944-) است. (2025)

۱. از میان ستاینندگان می‌توان به ژاک شوالیه (Jacques Chevalier, 1882-1962) اشاره کرد که در گفت‌وگو با برگسون (۱۹۵۹) چنین می‌نویسد: «در دورانی که اذهان هنوز گرفتار علم‌باوری بودند [...] و به‌ویژه گرفتار موجبیت‌انگاری‌ای که علم بر اندیشه تحمیل می‌کند، تعلیمات برگسون در نظر همگان مایه نوعی رهایی بود. گریزگاهی بود از موجبیت‌انگاری [...]، جهشی به سوی خدای بازیافته» (Chevalier, 1959: 3). در برابر او، امثال ژرژ پولیتزر (George Politzer, 1903-1942) فلسفه برگسون را «تله فلسفی» می‌شمردند و آن را «تا زانو در "روان‌شناسی‌انگاری"» (Politzer, 2013: 41) پا در گِل می‌دانستند. با همه این اختلاف‌ها، خواه در رهایی که شوالیه در اندیشه برگسون می‌دید و خواه در تله‌ای که به نظر پولیتزر می‌آمد، دفاع برگسون از روح یا روان محل تأکید بود که در نظر یکی احیای غنیمتی دینی بود و در نظر دیگری سوءاستفاده‌ای از علم روان‌شناسی. — این تصویر دوگانه از فلسفه برگسون از رهگذر تکیه بر جایگاه روان نزد او، منحصر به فرانسه نیست. در ایران نیز همین دو سوی را می‌توان یافت. از یک سو، احمد فردید در نوشته‌ای که به روزگار حیات خود برگسون منتشر می‌کند و آن را می‌توان نخستین نوشته فلسفی درباره برگسون به فارسی به شمار آورد، چنین می‌نویسد: «هائری برگسون یکتن از آن اندیشمندان بینادلی است که اکنون [نزدیک است] بر ویرانه [...]های فلسفه مادی یکی دو قرن اخیر کاخ باشکوهی از حقیقت و روحانیت برافرازند (مهبینی یزدی، ۱۳۱۶: ۸۸۶)». از سوی دیگر، تقی ارانی، در شماره چهارم از سال اول انتشار مجله دنیا پس از نقد اندیشه‌های «عرفانی» برگسون، چنین می‌نویسد: «از تمام آنچه گفته شد عقیده برگسون که ضمناً خلاصه عقیده همه عرفان‌پرست‌ها [ست] واضح می‌شود. بدین ترتیب که روح موجود مستقلی است که تکامل آن درجات دارد. مافوق درجات این تکامل خداست (قاضی، ۱۳۱۳: ۱۲۳)».

خوانش روان‌باورانه بیشینه در حمل دیرند بر غیر روان با دشواری ویژه‌ای مواجه نیست. زیرا غیر روان را از پیش منحل ساخته است. دشواری ویژه‌ای که از این خوانش پدید می‌آید آن است که در آن هیچ عرصه‌ای برای «امر غیر روانی» بر جای نمی‌ماند. به سخن دیگر، دیدگاه بیشینه اگرچه مشکل حمل دیرند بر غیر روان را منحل می‌کند، به گونه‌ای از همه‌دیرندانگاری یا وحدت دیرند (به قیاس وحدت وجود) منجر می‌شود که در آن همه تفاوت‌ها به تفاوت درجه‌ای بدل می‌گردند. حال آنکه برگسون با آنکه از پیوستگی عرصه‌های هستی سخن می‌گوید، باز بر دین تفاوت‌های ماهوی را به تفاوت‌های درجه‌ای از گونه‌های بنیادی کثرفهمی و زمینه برآمدن «شبه مسائل» می‌داند.^۱

از سوی دیگر، خوانش روان‌باورانه کمینه اگرچه به مشکل پیش‌گفته گرفتار نیست و تفاوت ماهوی عرصه‌های هستی را به تفاوت درجه‌ای فرو نمی‌کاهد، دشواری ویژه‌ای دارد که عبارت است از حمل دیرند بر غیر روان. بدین معنا که اگر مصداق بالذات دیرند همانا روان شخصی باشد، هرگاه دیرند جز بر این مصداق ویژه حمل شود، یا بر سیل مجاز حمل شده است یا از راه تشابه: انتساب دیرند بر غیر روان شخصی یا انتساب دیرند خواهد بود به آنچه به‌واقع هیچ بهره‌ای از دیرند ندارد (حمل مجازی)؛ یا انتساب دیرند خواهد بود به آنچه صرفاً میان اجزای آن همان نسبتی برقرار است که میان حالات آگاهی در روان (حمل تشابهی).^۲

اما این خوانش کمینه نیز از آن رو ناپذیرفتنی و نابسند است که در صورت پذیرش آن باید دیرند برگسون را «درونی» و «شخصی» دانست و شهود هرچیز غیر از آن را نه شهود (یعنی دریافت بی‌واسطه) بلکه نوعی «دریافت با واسطه» از راه مقایسه با دیرند روان شخصی انگاشت. در این صورت، گستره شهود برگسونی نه کل که بهره‌ای از کل — یعنی روان شخصی خویش — خواهد بود و این تنگ‌میدانی شهود نه‌تنها با نص فلسفه برگسون ناسازگار است بلکه با روح آن نیز منافات دارد.^۳

۱. در این باره می‌توان به گزارش باریک‌بینانه و مستند ژیل دلوز در کتاب برگسونیسم (۱۹۶۶) نگریست: Deleuze, 2004: 3-11.
 ۲. برای دیدن مثالی از انتساب دیرند به غیر روان از راه مجاز [métaphore] بنگرید به: Vieillard-Baron, 2004: 45.
 و برای دیدن مثالی از انتساب دیرند بر غیر روان بر سیل تشابه [analogie] بنگرید به: François, 2013: 466.
 ۳. لئون هوسون (Léon Husson, 1897-1982)، در کتاب خردگروی برگسون: تکوین و گسترش آموزه برگسونی شهود (۱۹۴۷)، با ذکر شواهد بسیار پرشمار نشان می‌دهد که چگونه موضوع شهود در فلسفه برگسون در نهایت نه‌فقط دیرند روانی بلکه کل است. بنا بر دیدگاه هوسون، برگسون در آغاز شهود را به شهود روان محدود می‌داند و هرچه پیشتر می‌رود دامنه آن را در فلسفه خویش گسترش می‌دهد و از روان به جهان می‌گستراند (Husson, 1947: 214). نظر هوسون مستلزم نوعی فرض روش‌شناختی است که همانا نگاه پیشرفتی به نسبت آثار برگسون است. این فرض، چنانکه خواهد آمد، نابسندگی‌هایی دارد که آن روی هم رفته ناپذیرفتنی می‌کند. از این رو، به گمان ما می‌توان سخن هوسون را نه در قالب «تحول تدریجی اندیشه برگسون»، بلکه از منظر بیان‌پذیری‌های متفاوت شهود در آثار گوناگون برگسون پذیرفت بی آنکه بایسته باشد که فرض روش‌شناختی او را در خصوص نسبت آثار برگسون بپذیریم. این کار با طرح آموزه «وجه غالب» شدنی خواهد بود. در این باره بنگرید به بخش «مشکل روش‌شناختی و بایستگی برگزشتن از آن» در همین نوشته.

بدین‌سان، پذیرش خوانش بیشینه مستلزم کنار نهادن تفاوت ماهوی در فلسفه برگسون و پذیرش خوانش کمینه نیازمند تنگ‌میدان ساختن گستره شهود است. و این هر دو سخن با مواضع بنیادی فلسفه برگسون ناسازگار است. با این همه، برجستگی و بسامد روان و آگاهی و حالات آن در سخن گفتن از دیرند نیز در آثار برگسون چنان است که نمی‌توان نوعی برتری و رجحان و تقدم را به آن منتسب نکرد. کوشش این نوشته، توضیح هم‌هنگام این برتری در عین نرفتن به راه گونه‌های پیش گفته خوانش روان‌باورانه از دیرند است.

ب) پی‌آیندهای خوانش روان‌باورانه. با همه این نابسندگی‌ها، خوانش روان‌باورانه از دیرند نه تنها دیرینه‌تر از خوانش‌های دیگر از فلسفه برگسون است بلکه به خودی خود پایه دو خوانش دیگر از فلسفه برگسون نیز شده است. نخستین این خوانش‌ها نگرستن به فلسفه برگسون به‌سان نوعی «واقع‌گروی خام‌اندیشانه» است و دومین خوانش ملاحظه‌اندیشه برگسون همچون شکلی از «تضایف‌باوری» است. هر دوی این خوانش‌ها بر پایه انگاره‌ای روان‌باورانه از دیرند بنیاد شده‌اند. بدین‌گونه، خوانش روان‌باورانه از دیرند نه تنها تقدم تاریخی دارد، بلکه تقدم منطقی نیز دارد. در نتیجه، آشکار ساختن نادرستی خوانش روان‌باورانه از دیرند، این دو خوانش دیگر را نیز بی‌بنیاد خواهد ساخت.

اما آنان که فلسفه برگسون را نوعی واقع‌گروی خام‌اندیشانه می‌انگارند و آنان که آن را تضایف‌باوری می‌شمارند، سخن خود را هرچند همه بر فرضی روان‌باورانه از دیرند استوار می‌کنند، به راه واحدی نمی‌روند. بلکه دسته نخست بر خوانش کمینه تکیه دارند و دسته دوم بر خوانش بیشینه. نگرستن به فلسفه برگسون همچون نوعی واقع‌گروی خام‌اندیشانه بر این نقد استوار است که برگسون در نهایت آگاهی را به شیء بازمی‌گرداند. در نظر اینان، در فلسفه برگسون از یک سو — بنابر نوعی خوانش روان‌باورانه کمینه — دیرند را به حقیقت (نه به مجاز یا تشابه) تنها بر روان شخصی می‌توان حمل کرد؛ و از سوی دیگر، سخن از دیرند امور غیر روانی چنان در میان است که گویی دیرند بر آن‌ها نیز به حقیقت حمل می‌شود. در نتیجه برگسون مرز میان روانی و غیر روانی (یا آگاهی و شیء) را که خود به درستی ترسیم کرده بود، از یاد می‌برد و از این راه به یک نوع شیئی‌سازی آگاهی گرفتار می‌شود. زیرا حمل دیرند بر غیر روان با تمایز و تراگذرندگی آگاهی که برگسون خود در ابتدا به خوبی به آن پی برده بود، منافات دارد. بدین‌سان، پدیدارشناسی که فلسفه برگسون را نوعی پیش‌تاریخ پدیدارشناسی و بلکه پدیدارشناسی ناتمام و ناپخته می‌دانند، اندیشه او را در نهایت نوعی واقع‌گروی می‌شمارند.^۱

۱. تفصیل سخن پدیدارشناسان را در این باره می‌توان در مقاله‌ای دید که پیشتر با عنوان «آیا برگسون پدیدارشناس است؟ مطلق داده‌شده و تضایف‌اندیشی» منتشر شده است: خطیبی و طباطبائی، ۱۴۰۳: ۱۸۷-۲۱۴.

از سوی دیگر، با تکیه بر خوانشی بیشینه از روان‌باوری، فلسفه برگسون را نه گونه‌ای از واقع‌گروی بلکه از قضا از تبار پدیدارشناسی و درست مانند پدیدارشناسی نسخه‌ای از تضایف‌باوری شمرده‌اند. به این معنا که برگسون واقعیت را به امری تضایفی و بازسته به آگاهی و مشروط به آن فروکاسته است. تنها اینکه آگاهی او نوعی آگاهی کیهانی است. زیرا — بنابر نوعی خوانش روان‌باورانه بیشینه — برگسون اگرچه روان را مصداق بالذات دیرند می‌شمرد، آنچه از روان می‌خواهد نه پدیده‌ای شخصی بلکه پدیده‌ای کیهانی است. در نتیجه، واقعیت نخواهد بود مگر آنکه روانی باشد. هیچ امر مطلق (به معنای جدا از آگاهی) در کار نیست. هرچه هست در تضایف و پیوند با آگاهی است. — چنین است انتقاد آنان که خود را واقع‌گرو راستین می‌دانند و فلسفه برگسون را نه واقع‌گروی بلکه از گونه پدیدارشناسی و طردکننده امر مطلق و فروبلعنده آن در ساختی تضایفی می‌انگارند.^۱

اینگونه دور باطلی از خوانش فلسفه برگسون پدید می‌آید که در آن پدیدارشناس برگسون را واقع‌گرو می‌انگارد و واقع‌گروان برگسون را از گونه پدیدارشناسان. هر دو نیز بر تلقی روان‌باورانه از دیرند استوارند.

کوتاه سخن آنکه پی‌آیند خوانش روان‌باورانه از دیرند پدید آمدن دو خوانش دیگر است که یکی فلسفه برگسون را «نه به اندازه کافی» پدیدارشناسانه می‌داند که تراگذرندگی آگاهی را درک کند؛ و دیگری، برعکس، آن را «زیاده» پدیدارشناسانه می‌شمرد که بتواند امر مطلق را جدا از تضایف با نوعی آگاهی (ولو کیهانی) مجال طرح دهد. بدین سان، اگر نادرستی خوانش روان‌باورانه از دیرند و گونه‌های آن آشکار شود، نادرستی دو خوانش دیگر نیز که فلسفه برگسون را تنها/از حیث درجه‌ای با پدیدارشناسی یا واقع‌گروی متفاوت می‌دانند، هویدا خواهد شد.

۳. مشکل روش‌شناختی و بایستگی برگزشتن از آن

در حل این مسأله، با وجود همه این نابسندگی‌ها و پی‌آیندها، مشکلی روش‌شناختی وجود دارد. و آن اینکه نسبت آثار برگسون گهگاه چنان تلقی شده که گویی برگسون از نخستین اثر خود هرچه فاصله گرفته دامنه اطلاق آموزه دیرند را گسترش داده است. به بیان دیگر، گویی دیرند جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی (۱۸۸۹) به‌راستی روانی است و دیرند فرگشت/آفریننده (۱۹۰۷) کیهانی و فراروانی است. بدین گونه، سخن گفتن از دیرند به طور کلی نامیسر و نامحتطانه به نظر می‌آید. زیرا گویی در اندیشه برگسون نه یک سخن از دیرند که دو سخن در کار است: دیرند روانی و دیرند کیهانی.

۱. کانتن میاسو (Quentin Meillassoux, 1967-)، فیلسوف معاصر فرانسوی، در کتاب پس از تناهی (۲۰۰۶) چنین خوانشی از برگسون را به میان نهاده است: Meillassoux, 2006: 61.

اما از دید دیگر نیز می‌توان به نسبت آثار برگسون نگریست. بدین نحو که آثار پسین برگسون، نه نسخه بازنگریسته و تصحیح‌شده آثار پیشین که نسخه‌ای دیگرگونه و متفاوت با آثار پیشین دیده شوند. به دیگر سخن، آثار پسین برگسون **صورت‌بندی دیگری** از آثار پیشین باشد نه بازنگری در آن‌ها. از این منظر، اصلی بر خوانش نسبت آثار برگسون برقرار است که از آن به «اصل استنتاج‌ناپذیری» یاد کرده‌اند: نوشته پسین را نمی‌توان، ولو در حالتی اجمالی، از نوشته پیشین استنتاج کرد. زیرا هر اثر سخنی فروکاست‌ناپذیر و یگانه را پیش می‌نهد.^۱

خوانش نخست را می‌توان **خوانش پیوستی** و پیشرفتی از آثار برگسون نام نهاد و خوانش دوم را **خوانش گسستی**. بدین معنا که در دیدگاه نخست، پیوست و تداومی میان آثار برگسون هست که هرچه پیشتر می‌رود پخته‌تر می‌شود و صورت نهایی اندیشه او را بیشتر بازمی‌نمایاند. میان این دو خوانش از نسبت آثار برگسون نمی‌توان به آسانی دست به انتخاب زد. زیرا از یک سو میان آثار برگسون آشکارا پیوستی هست و آن بازگشتن به آموزه دیرند — ولو هر بار از وجهی تازه — است. بدین سان، به راستی می‌توان هم‌نوا با پیوست‌انگاران، و نیز هم‌سخن با خود برگسون، از چیرگی مضمون یگانه بر آثار برگسون سخن گفت.^۲ از سوی دیگر، چون دیرند هر بار دیگرگونه بیان می‌پذیرد، نمی‌توان این یگانگی مضمون را به صرف تکمیل و تصحیح و بازنگری فروکاست. اگر چنین می‌بود، می‌بایست ماده و حافظه از اثر پیش از خود، جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، قابل استنتاج می‌بود؛ همچنانکه فرگشت آفریننده از ماده و حافظه. اما هیچ‌یک از دیگری استنتاج‌پذیر نیست؛ نه از حیث سنخ موضوعات پرداخته‌شده و نه از جهت نتایج به دست آمده.^۳ بنابراین، می‌توان با گسست‌انگاران نیز در پذیرش اصل استنتاج‌ناپذیری میان آثار برگسون همداستان شد.

۱. اصل استنتاج‌ناپذیری [principe d'indéductibilité] آثار پسین برگسون از آثار پیشین را آرنو فرانسوا در یادداشت‌های

خود بر فرگشت آفریننده برگسون طرح کرده است: François, 2013: 325.

۲. گفته روشن برگسون در نامه‌ای به تاریخ ۱۵ مارس ۱۹۱۵ خطاب به هوفدینگ (Harald Høffding, 1843-1932)، فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی، چنین است: «من بر آنم که به دست دادن هرگونه خلاصه از نظرهای من آن‌ها را در مجموعه خود از ریختن خواهد انداخت و به همین وسیله در معرض بی‌شمار اعتراض قرار خواهد داد، اگر آن خلاصه پیش از هرچیز بر این نکته که من آن را مغز نظریه اجتهادی خود می‌دانم متمرکز نباشد و بی‌وقفه بدان بازنگردد؛ یعنی به شهود دیرند. بازنمایی کثرتی از «تداخلات متقابل» که یکسره با کثرت عددی فرق دارد؛ بازنمایی دیرندی ناهمگن و کیفی و آفریننده؛ این است آن نقطه‌ای که من از آن عزیمت کرده‌ام و پیوسته بدان بازگشته‌ام (Mél., 1148).»

۳. خواننده جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی هرگز نمی‌تواند به صرف نگریستن به جستار پیش‌بینی کند که نویسنده‌ای پس از کوشش برای رمزگذاری روشن میان دیرند و فضا و برقرار ساختن تفاوت ماهوی میان آن دو، در اثر بعدی خود (یعنی ماده و حافظه)، فضا را دوباره به شیوه‌ای دیگر به دیرند بازگرداند و دیرند را به درجات و طبقاتی بدل کند که حتی خود فضا نیز بیانی از آن باشد؛ و باز نمی‌تواند پیش‌بینی کند در اثر پسین‌تر (یعنی فرگشت آفریننده) آن دیرند یگانه و فراگیرنده ماده و حافظه به نفس تفاوت و تفاوت فی‌نفسه بازبرده شود که هم‌هنگام با تفاوت ماهوی جستار و تفاوت درجه‌ای ماده و حافظه فرق داشته باشد. گوناگونی سنخ موضوعات

اما هریک از این دو دیدگاه، با آنکه وجهی دارد، نابسنده است. آشکار ساختن این نابسندگی از راه‌های گوناگون میسر است. در اینجا تنها اشاره کردن به پدیده «بینامتنیت» در آثار برگسون کافی است.^۱ زیرا پدیده بازگشت بینامتنی در نوشته‌های برگسون هم پندار گسست را خواهد زدود و هم پندار پیوست را.^۲

اگر خوانش پیوستی و پیشرفتی به‌تنهایی درست باشد، بهترین بیان از دیرند را در پخته‌ترین نوشته برگسون باید یافت. در این صورت، آن پخته‌ترین نوشته دربرگیرنده همه ظرایف دیرند خواهد بود و گفته‌های پیشین درباره دیرند را نسخ خواهد کرد. حال آنکه چنین نیست. و گرنه برگسون در هیچ اثر پسینی به اثر پیشین خود باز نمی‌گشت و خواننده را به آن احاله نمی‌داد. و اگر خوانش گسستی به‌تنهایی درست باشد، باز هم برگسون نمی‌بایست در روشن ساختن مواضع خود به آثار دیگر خود ارجاع می‌داد. زیرا میان امور گسسته نمی‌توان رفت و آمد کرد. به بیان دیگر، نسبت بینامتنی‌ای که برگسون خود میان آثار خویش برقرار می‌سازد، هم خوانش پیوستی را کنار می‌زند و هم خوانش گسستی را. چرا که بازگرداندن متن پسین به متن پیشین، همچنانکه انگاره شمول اثر پسین را بر آثار پیشین باطل می‌کند و از این راه نوعی گسست و تکیگی را برای هر اثر محفوظ می‌دارد، گسستی را نیز که مجال می‌دهد و به رسمیت می‌شناسد با پیوستی همراه می‌کند که نتیجه آن ابطال انگاره بی‌پیوندی میان آثار و استقلال کامل هریک است.^۳

به دیگر سخن، اگرچه هر دو دیدگاه جداگانه نابسنده‌اند، اگر با هم نگریسته شوند، مشکل روش‌شناختی نسبت آثار را برطرف می‌کنند. اما این باهم‌نگری از گونه هم‌نهادی دیالکتیکی نیست. زیرا آثار پیشین در آثار پسین **رفع** نمی‌شوند.^۴ بلکه هر اثر همچون بیانی از کل اندیشه

نیز (از حیات روانی به حیات زیستی و آنگاه حیات اجتماعی) در آثار برگسون فروکاست‌ناپذیر و تکیه است.

۱. مقصود ما از بینامتنیت [intertextualité] معنایی نیست که امثال ژولیا کریستوا (Julia Kristeva, 1941-) و رولان بارت (Roland Barthes, 1915-1980) از آن می‌خواهند و هر متنی را — خواه دربردارنده گفتاوردها و ارجاعات باشد و خواه نه — نوعی سازه بینامتنی می‌شمارند. بلکه آن معنایی از بینامتنیت در اینجا مد نظر است که ظهور گفتاوردهای آشکار یا ارجاعی مشخص یا زوده را ملاک قرار می‌دهد. این معنایی است که امثال ژرار ژنت (Gérard Genette, 1930-2018) از بینامتنیت مراد می‌کنند: «من آن را به همبودی دو یا چند متن تعریف می‌کنم [...]، به حضور آشکار متنی در متن دیگر. [بینامتنیت] در شکل صریح و لفظی آن همان کار سنتی نقل قول است [...]، و در شکل کمتر صریح و کمتر جافتاده آن، کار سنتی انتقال است [...]» (Genette, 1982 : 8).

۲. پیشتر فردریک ورمس نیز — البته نه از راه آموزه بینامتنیت — اشاره‌وار هر دو انگاره پیوستی و گسستی در مواجهه با آثار برگسون را با آموزه دیرند ناهمخوان شمرده است (Worms, 1997: 74).

۳. هانری گوییه در یادداشت‌های چاپ صدمین سالگرد از آثار برگسون، نمایه‌ای بسیار دقیق با عنوان «نمایه گفتاوردهای برگسون از آثار خویش» فراهم کرده است. در این نمایه می‌توان دید که برگسون چگونه تا واپسین آثار به نخستین نوشته‌های خویش ارجاع می‌دهد و در بازچاپ آثار نخستین نیز گاه اشاره‌ای در ارجاع به آثار پسین می‌افزاید (Gouhier, 1963: 1579).

۴. «رفع» را به سان برابر نهاد [Aufheben] در اندیشه هگل به کار بسته‌ایم: حذف و در عین حال ارتقا (Bourgeois,)

برگسون در نظر گرفته می‌شود که از وجهی محدود و متعین سراسر دیرند را — هربار با غلبه وجهی از آن — آشکار می‌کند. میان آثار برگسون هم اصل چیرگی مضمون و بُن‌مایه یگانه برقرار است و هم اصل استنتاج‌ناپذیری. از یک سو، برگسون جز از دیرند سخن نگفته است. سراسر فلسفه او گرد همین یک آموزه می‌گردد. از سوی دیگر، هر بار چنان از دیرند سخن گفته است که با بیان پیشین تفاوت دارد. میان آثار برگسون پیوستگی در گسستگی و گسستگی در پیوستگی برقرار است. و این درست با ساخت خود دیرند همچون پیوستار آفریننده گسستگی همساز و مطابق است.^۱

وجه پیوستگی آثار در بازگشتِ هرباره به دیرند، آشکار و بی‌نیاز از سخن‌گستری است. اما وجه گسستگی دیرند را با نظر به آموزه تفاوت می‌توان صورت‌بندی کرد. دیرند در جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی همچون امری که با فضا ماهیتاً متفاوت است طرح می‌شود. در ماده و حافظه دیرند به سان امری طرح می‌شود که با ماده — و حد نهایی گسترش آن که فضا است — نه ماهیتاً که به‌درجه تفاوت دارد. به سخن دیگر، دیرندِ ماده و حافظه نه در برابر ماده و فضا که دربرگیرنده آن است. در این اثر است که دیرند به دو وجه طرح می‌شود: دیرندی که در برابر فضا است (دیرندِ قسمی) و دیرندی که دربرگیرنده فضا و مقابل آن هردوست (دیرندِ مقسمی).^۲ اما در هردوی این آثار، دیرند کماکان همچون متفاوت طرح شده است. حال آنکه در فرگشت آفریننده دیرند به سان خود تفاوت (نه آنچه متفاوت است) به میان می‌آید. از این رو، به‌تسامح می‌توان چنین گفت که دیرند در فرگشت آفریننده به جعل بسیط متفاوت است نه به جعل مرکب: نیست مگر همچون خود تفاوت.^۳

13-14: 2000). در اینجا مقصود این است که نسبت آثار برگسون چنین نیست که آثار پیشین به سان لحظاتی باشند که در لحظه‌ای برین، به گونه‌ای پیشرفتی، منحل شده و ارتقا یافته باشند و در نتیجه واپسین اثر پخته‌ترین اثر و ناسخ و هم‌هنگام جامع آثار پیشین باشد.

۱. ناگفته پیداست که پیوست و گسستگی که در این جایگاه به میان می‌آید دیگر همانی نیست که پیوست‌گرایان می‌انگارند و گسست‌باوران می‌پندارند. زیرا آن گسست و پیوست در برابر یکدیگرند و این گسست و پیوست با یکدیگر. توضیح این گسستگی در عین پیوستگی درست همانی است که برگسون در خصوص ساخت دیرند، به‌ویژه در فصل سوم از جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، به دست داده است: گسستگی که در اینجا از آن سخن می‌رود، گسست و کثرت کیفی و به‌نیروست [multiplicité qualitative/ virtuelle] که «اجزای آن با آنکه با هم تفاوت دارند، در هم فرومی‌روند؛ و چون در هم فرومی‌روند، وحدتی از امور ناهمگن می‌آفرینند. درست مانند به‌اصطلاح زنجیره حالات روانی من که با آنکه هریک با دیگری تفاوت ماهوی دارد، همه با هم من را شکل می‌دهند (Essai, 91).

۲. تعبیر «قسمی» و «مقسمی» برای دیرند نخستین‌بار در مقاله «سه بیان از دیرند در فلسفه برگسون: صورت‌بندی دلوزی از فلسفه برگسون چه «تفاوتی» دارد؟» طرح و توضیح شده است: طباطبائی و خطیبی، ۱۴۰۲: ۵۶.

۳. این تفاوت‌های سه‌گانه و شیوه نقش‌آفرینی هریک به سان وجه غالب [dominant] در نوشته‌ای پیشین طرح شده است: طباطبائی و خطیبی، ۱۴۰۲: ۶۴.

در این گذار از تفاوت ماهوی به تفاوت درجه‌ای و آنگاه تفاوت فی‌نفسه، دیرندِ برگسونی بیان‌های گوناگونی پذیرفته است. و اگرچه نمی‌توان گفت که هر اثر برگسون تنها و تنها به یکی از این بیان‌ها انحصار دارد، می‌توان گفت که در هر اثر کدام بیان **وجه غالب** است: وجه غالب دیرند در جستار تفاوت ماهوی است و وجه غالب دیرند در ماده و حافظه تفاوت درجه‌ای و سرانجام در فرگشت آفریننده تفاوت فی‌نفسه.^۱

اگر این‌گونه بنگریم، پرسش از حمل‌پذیری دیرند بر غیر روان، در دوگانه پیوست‌انگاری و گسست‌انگاری آثار برگسون گرفتار نمی‌آید. به تعبیر دیگر، نه چنان است که دیرندِ برگسون یک‌جا تنها بر روان حمل شود و جای دیگر — به مجاز یا تشابه — بر روان و غیر روان (پیوست‌انگاری)؛ و نه چنان که دیرندِ برگسونی به **طور کلی** قابل طرح نباشد و پرسش از حمل‌پذیری آن نیازمند انحصار سخن به اثری مشخص باشد (گسست‌انگاری). از این دیدگاه — که می‌توان آن را «پیوست‌انگاری گسست‌بنیاد» (یا آفریننده) نام داد — هم می‌توان از دیرندِ برگسونی به **طور کلی** سخن گفت و هم سیر آثار او را به جریانی از بازنگری و تکمیل صرف فرونکاست. بلکه می‌توان دیرند را همچون پیوستار آفریننده گسستگی در نظر گرفت که پرسش از حمل‌پذیری آن بر غیر روان، پرسشی است که نیازمند باهم‌نگری بیان‌های متفاوت و فروکاست‌ناپذیر آن است.

۴. بازآوری پرسش: آیا دیرند برگسونی درونی است؟

اکنون می‌توان پرسش را دوباره دقیق‌تر به میان نهاد و چنین پرسید که آیا دیرند با بیان‌های متفاوتی که دارد امری روانی است یا نه. نمی‌توان پرسید **کدام** دیرند در **کدام** اثر برگسون. زیرا باهم‌نگری بیان‌های دیرند و طرح آن همچون پیوستار آفریننده‌ای از گسستگی مجال سخن گفتن از دیرند به طور کلی را فراهم می‌کند. بدین سان، پرسش به همه بیان‌های دیرند بازمی‌گردد؛ خواه دیرند را تفاوت ماهوی بین‌گاریم و خواه تفاوت درجه‌ای و خواه تفاوت فی‌نفسه.

۱. آموزه وجه غالب را از نقد ادبی صورت‌نگرانه به‌وام گرفته‌ایم. این آموزه را نخستین‌بار، ایخنباوم (Boris Eikhenbaum, 1886-1959) منتقد مورخ ادبی روس، به کار برد و رومن یاکوبسون در مقاله‌ای با عنوان «وجه غالب» آن را به سال ۱۹۳۵ بسط داد. درباره این مفهوم یاکوبسون چنین می‌نویسد: «در تعریف وجه غالب می‌توان گفت که مؤلفه محوری اثر هنری است. وجه غالب بر مؤلفه‌های دیگر سیطره دارد و آن‌ها را تعیین می‌بخشد و دگرگون می‌سازد. وجه غالب است که انسجام ساختار را تضمین می‌کند. وجه غالب اثر را تشخیص می‌دهد. (Jakobson, 1973: 145) — ما در اینجا وجه غالب را، با اندکی تصرف در کاربست، در خوانش آثار فلسفی برگسون به کار گرفته‌ایم.

الف) دوگانه امتیاز و اصالت

برگسون خود از روزگار پیش از نگارش نخستین اثر خویش متوجه مشکل بازبردن دیرند به روان و ساختن درون بوده است.^۱ بازبردن دیرند به درون، بازبردن زمان است به فضا. به تعبیر دیگر، برگسون حتی پیش از نگارش جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، دوگانه بیرون و درون — هر دو — را فضایی شمرده است. حال آنکه دیرند، به تعبیری، در برابر فضا است نه ذیل آن. درست از همین رو، از برای دیرند جایگاه نمی‌توان تعیین کرد. خواه این جایگاه در درون روان باشد و خواه بیرون از آن؛ جهان دیرند ناب بیرون و درون ندارد. هرچه هست بیرون است؛ یا می‌توان گفت، هرچه هست درون است. بدین سان، هنگام سخن گفتن از دیرند همه این تعابیر از کار می‌افتند.

با این همه، برجستگی و بسامد سخن گفتن از روان و آگاهی و حالات و اوصاف آن این نکته بسیار روشن را دشواریاب و ناپذیرفتنی می‌کند. زیرا پیدا نیست که اگر دیرند متفاوت با فضا است (و مایه تفاوت در فضا است)، و اگر درون و بیرون هر دو آموزه‌های فضایی‌اند، چرا دیرند همواره با ارجاع به روان و آگاهی و درون توضیح داده می‌شود.

راه آسان ساختن این دشواری تمایز نهادن میان امتیاز و اصالت است. به سخن دیگر، توضیح برجستگی و بسامد روان و درون هنگام سخن گفتن از دیرند لزوماً وابسته به این نیست که آگاهی و روان و درون را اصیل تلقی کنیم؛ بدین معنا که مصداق بالذات دیرند بشماریم. بلکه کافی است آن‌ها را ممتاز بدانیم و آسان‌یاب‌ترین بیان دیرند به شمار آوریم. بدین گونه، هم می‌توان این بوده را پذیرفت که برگسون در آثار خود به «دیرند درونی» برتری و برجستگی می‌بخشد و در بیشتر اوقات سخن خود را درباره دیرند با ارجاع به آن توضیح می‌دهد؛ هم از این موضع دیگر برگسون دریافتی روشن به دست آورد که دیرند امری روانی و روان‌شناختی نیست و چیزی است که — اگر با عبارات فضایی سخن بگوییم — نه در ماست که ما در آن‌ایم.^۲

دوگانه امتیاز و اصالت را نیز می‌توان به دوگانه کهن نزد طبیعت و نزد ما بازگردانید.^۳ با این دیدگاه، دیرند درونی به نزد طبیعت هیچ برتری‌ای بر بیان‌های دیگر دیرند ندارد. حال آنکه نزد ما

۱. برگسون در درسگفتارهای مابعدالطبیعه متذکر می‌شود (درسی که به سال ۱۸۹۳ در دبیرستان هانری چهارم ارائه کرده است)، باید همواره توجه داشت که خود همین تعابیر «بیرون» و «درون» را باید تعابیر مسامحی دانست؛ زیرا مقسم هر دوی بیرون و درون فضا است؛ در حالی که سخن در اینجا از دیرند است (Cours II, 412).

۲. برگسون خود برای اشاره به همین مطلب ادراک تغییر را در واپسین جمله با نقل این عبارت از پولس قدیس به اتمام می‌رساند که «در اوست که می‌زییم و حرکت می‌کنیم و هستی داریم» (PC, 176).

۳. بیانی از این دوگانه کهن (یعنی دوگانه phusei و pros hēmas) را از جمله در دفترهای «آلفا» و «زتا»ی مابعدالطبیعه ارسطو می‌توان یافت: α, 1, 993 b و نیز Z, 3, 1029 b.

آسان‌یاب‌ترین بیان دیرند است. به نحوی که در نظر برگسون، اگر کسی دیرند را در درون خود نیابد، آن را از راه هیچ مفهوم و تصویری نمی‌یابد. اما آسان‌یابی به معنای اصالت نیست. وگرنه دیرند تا پیش از ظهور زیست‌شناختی انسان و آگاهی او، تا پیش از آنکه جریان فرگشت به ظهور آگاهی بینجامد، در کار نمی‌بود.^۱ کوتاه‌سخن آنکه روان در بیان دیرند امتیاز دارد نه اصالت.^۲

ب) عکس‌العمل دیرند

نتیجه این سخن که روان و درون و آگاهی در بیان دیرند امتیاز دارند و مصداق بالذات آن نیستند آن است که حمل دیرند بر آن‌ها به خلاف ظاهری باشد که در قضیه آشکار می‌شود. به دیگر سخن، اگر نمی‌توان گفت که دیرند روانی و درونی است بدین معنا که تنها در روان و درون مصداق می‌یابد، آن‌گاه باید حمل دیرند را معکوس و واژگونه دریافت و چنین گفت: دیرند درونی است و دیرند روانی است و دیرند آگاهی است، نه برعکس. به تعبیر فنی، دیرند هنگام اطلاق بر روان و درون، به **عکس‌العمل** اطلاق می‌شود.^۳ زیرا محصل و محقق دیرند است و روان و آگاهی و درون به دیرند تحقق و تحصیل می‌یابد نه آنکه دیرند را روان تحقق و تحصیل ببخشد. از همین روست که دیرند را می‌توان — ظاهراً — با حل شدن حبه قند در آب و فرگشت حیات و

۱. چنین سخنی خلاف سراسر کتاب فرگشت آفریننده خواهد بود. در فرگشت آفریننده آگاهی محصول و آفریده حرکت دیرند است و دیرند پیش از ظهور آگاهی در کار بوده است. گفته روشن برگسون در مقدمه فرگشت آفریننده این است: «[...] اندیشه ما را یاری آن نیست که طبیعت راستین حیات را و معنای ژرف حرکت تطوری آن را برخورد بازنمایاند. اندیشه ما که آن را حیات در وضعی خاص برای تأثیر در اموری خاص آفریده است، چگونه می‌تواند حیات را — که خود جز وجهی و افاضه‌ای از آن نیست — در برگرد (EC, VI)؟»

۲. در کتاب دیرند و همزمانی (۱۹۲۲) که سخن از نسبت دیرند کیهانی و دیرند روانی به میان می‌آید، برگسون عباراتی به کار می‌برد که آراستار و گزارنده کتاب، الی دورینگ، برای توضیح آن از این تعبیر استفاده کرده است: «ما در اینجا [...] از انتساب نوعی اصالت [primat] به "دیرند روان‌شناختی" پرهیز می‌کنیم [...]». "حیات درونی" آگاهی در وهله نخست پارادیم دیرند را به دست می‌دهد که نوعی کثرت است (During 2019, 279). — به گمان ما دیرند به طور کلی مقتضی این خودداری (و طرح تمایز میان اصالت و امتیاز) است، نه فقط آنچه در دیرند و همزمانی و بعضی گفته‌های دشواریاب برگسون یافت می‌شود.

۳. آموزه عکس‌العمل را به سان توضیحی برای اصالت وجود — نه به سان مسأله‌ای منطقی — می‌توان دست‌کم تا آثار ملاصدرا پیگیری کرد؛ از جمله در المشاعر، در مشعر پنجم، در فصلی با عنوان «فی کیفیت اتّصاف الماهیة بالوجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷-۳۳). با این همه، خود تعبیر «عکس‌العمل» در بافتار استدلال‌آوری برای اصالت وجود از علامه طباطبائی است. در نه‌ایة الحکمة چنین آمده است: «أن المسائل فیها [فلسفه اولی] مسوقة علی طریق عکس‌العمل. فقولنا "الواجب موجود" و "الممكن موجود" فی معنی "الوجود یكون واجباً و یكون ممكناً" و قولنا "الوجوب إما بالذات و إما بالغیر" معناه "أن الموجود الواجب ینقسم إلی واجب لذاته و واجب لغیره" (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۶). از این منظر، گرچه محمول قضیه در بیان متعارف وجود است، اما چون نیک بنگریم، وجود نه محمول که موضوع قضیه است. وگرنه اشکال برگزشتن از قاعده فرعیه پیش می‌آید. — پیداست که کاربرست این تعبیر از برای اندیشه برگسون اندکی با زمینه‌زدایی از مفهوم عکس‌العمل (یا به تعبیر بهتر، جابه‌جا کردن زمینه) همراه است.

حرکت قایق بر رود نیز توضیح داد. حال آنکه روان را و پیوستار ناهمگن و ناهمگنی پیوسته آن را جز با تفاوت ماهوی دیرند نمی‌توان توضیح داد.^۱

اما باز بسته نبودن توضیح دیرند به روان بدین معنا نیست که توضیح آن با چیزهای دیگر میسر است. بلکه جز روان نیز هرچه از برای توضیح دیرند به کار رود، مشمول عکس الحمل است. نمونه‌وار می‌توان موسیقی را مثال زد. موسیقی نزد برگسون مثالی است ممتاز که برگسون برای توضیح دیرند بارها بدان بازمی‌گردد. چرا که موسیقی دو ویژگی گویا و بیانگر دارد: یکی آنکه «اجزای آن در هم می‌آمیزند و کثرت آن کثرت عددی و فضایی نیست؛ و دیگر آنکه حرکتی است بدون موضوع حرکت. با این همه، همین دو ویژگی نیز خود از راه شهود دیرند دریافت می‌شوند. وگرنه نمی‌توان دانست که چیست کثرتی که عددی نیست و کدام است حرکتی که موضوع حرکت ندارد: موسیقی به دیرند شناخته می‌شود نه دیرند به موسیقی؛ یا به سخن دیگر، دیرند است که در بیانی از بیان‌های خود موسیقی است؛ یا به تعبیر دیگر، موسیقی (بیانی از) دیرند است نه آنکه دیرند (انتزاعی از) موسیقی باشد.

بدین سان، هنگام توضیح بسط معنایی امر روانی در سخنان برگسون (یعنی کار بست تعبیر *روانی* به معنای نحوی از وجود) لازم نیست که به این نتیجه بگراییم که برگسون روان را کیهانی می‌شمارد.^۲ زیرا تعبیر روانی درست از آن رو چنین باری می‌تواند بُرد و چنین ظرفیتی می‌تواند داشت که حمل دیرند بر آن به عکس الحمل است. به دیگر سخن، *معنای دوم* «روانی» در سخن برگسون (یعنی به سان نحوی از وجود نه به سان روان شخصی) به جای آنکه بر کیهانی شدن روان دلالت داشته باشد، از عکس الحملی پرده برمی‌دارد که دیرند به‌واقع با آن گفته شده است: روانی، همچون نحوی از وجود، بارقه‌ای است که اطلاق عکس الحملی دیرند را بر روان آشکار می‌کند. و اطلاق دیرند به عکس الحمل بدان معناست که دیرند را باید در نظم هستی دریافت نه

۱. این رأی اصلی جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی است (Essai, 91; 92; 95 etc.). حال آنکه در مقابل، در دیرند و همزمانی، چنین گفته‌ی روشنی یافت می‌شود: «وقتی کنار رودخانه‌ای نشسته‌ایم، گذر آب و سُریدن قایق یا پرواز پرند و زمزمه ناگسسته زندگانی ژرف خویشتن خودمان، به‌دلخواه، سه چیز متفاوت یا یک چیزند. می‌توانیم کل را درونی کنیم و با ادراکی یگانه سروکار داشته باشیم که به نحوی در هم‌آمیخته سه جریان از سیری واحد را در خود داشته باشد؛ یا بگذاریم دوتای نخست بیرون بمانند و آنگاه توجه خود را بهره‌ای به درون و بهره‌ای به بیرون ببخشیم؛ یا حتی، بهتر از این، می‌توانیم هر دوی این کارها را هم‌هنگام انجام دهیم به نحوی که توجه‌مان این سه جریان‌گذار را به هم پیوند دهد و در عین حال جدا نگه دارد؛ و این به لطف برخورداری از این یگانه امتیاز [میسر می‌شود] که [خود توجه ما] هم یکی است و هم بسیار است. [...] آنگاه که آگاهی ما صرفاً به خودمان نظر دارد، آن دیرند صرفاً دیرند خودمان است؛ اما وقتی توجه ما آن سه جریان را در یک فعل یگانه نامنقسم در بر می‌گیرد، آن دیرند دیرند آن امور نیز هست (DS, 50-1).»

۲. این دیدگاه خلاف دیدگاه دلوژ در برگسون‌سیسم است که دیرند راه از جهتی، نوعی «حافظه کیهانی» [Mémoire cosmique] می‌شمارد (Deleuze, 2004: 117).

در نظم شناخت. در نظم هستی — به‌رغم آنچه زبان و نابسندگی آن القا و اقتضا می‌کند — دیرند در جایگاه موضوع است نه در جایگاه محمول. از این دیدگاه می‌توان چنین گفت که خوانش روان‌باورانه و آنچه بر آن بنیاد می‌شود بدین کاستی اساسی گرفتار است که دیرند را چون ذیل نظم شناخت درمی‌یابد، به صیرف پدیده‌ای شناختی فرومی‌کاهد.

۵. نتیجه

طرح هر سخن درباره دیرند نزد برگسون — اگر دامنه سخن به نوشته‌ای ویژه از برگسون محدود نباشد — همواره با این دشواری همراه خواهد بود که مطلب به کدام دیرند و کدام اثر بازمی‌گردد. به سخن دیگر، نخست باید سخن گفتن از **دیرند به طور کلی** را موجه ساخت تا رَوایی یافته تنها به پاری از نوشته‌ها و دوره‌ای از دوران فکری برگسون محدود و مقید نباشد و بر سراسر اندیشه و آثار او راست آید. از این رو، نخستین گام در سخن‌گویی درباره دیرند برگسونی به‌ناگزیر گامی است روش‌شناختی در تعیین نسبت آثار برگسون با یکدیگر. سراسر خوانشی نیز که در این نوشته به میان نهاده شده است، بر پایه پیشنهادی روش‌شناختی بنیاد می‌شود که می‌کوشد نسبت آثار برگسون را به شیوه‌ای دیگرگون توضیح دهد.

به نسبت آثار برگسون تا کنون به دو شیوه نگریسته‌اند. از یک دیدگاه این آثار را در پیوستگی و پیشرفت دانسته‌اند و سراسر آثار را گسترش سخنی یگانه شمرده‌اند که رفته‌رفته، در هر اثر که نگارش می‌شود، صورتی سخته و پخته به خود می‌گیرد. از این دیدگاه، برگسون را اندیشه‌ای است واحد که در اثر پیشین بذروار نهاده شده و در اثر پسین شکفته و آشکار می‌گردد. بدین‌سان، هرچه به آثار پایانی برگسون می‌رسیم، سخن‌گوهری و اصلی او بی‌پرده‌تر به گفت می‌آید.

دیدگاه دیگر، درست در برابر دیدگاه نخست، چنین پیوست و پیشرفتی را میان آثار برگسون نمی‌بیند. بلکه هر اثر را تکیه و یگانه می‌شمارد و دیدگاه پیوستی و پیشرفتی را فروکاست‌انگارانه به شمار می‌آورد. از این منظر، نمی‌توان آثار پسین را نسخ و جامع آثار پیشین انگاشت. به دیگر سخن، نمی‌توان مجموعه آثار برگسون را کتابی واحد دانست و هر اثر او را فصلی از آن کتاب بزرگ. بلکه هر اثر به‌راستی کتابی است بر پای خود ایستاده و تکیه و یگانه.

آنچه در این نوشته پیشنهاد می‌شود، نه دیدگاه نخست است نه دیدگاه دوم. بلکه طرح نوعی نسبت ویژه میان آثار برگسون است که می‌توان از آن به «پیوستگی گسست‌بنیاد» (یا آفریننده) تعبیر کرد. مقصود از این تعبیر اگرچه با هم‌نگری است و به رسمیت شناسی هم‌هنگام پیوستگی مجموعه آثار و تکیه‌ی هریک از آن‌ها، به هیچ روی نوعی هم‌نهادی دیالکتیکی نیست. زیرا در این صورت، خوانش پیشنهادی ما در کلیت خود تفاوت چندان با خوانش پیشرفتی نمی‌داشت. بلکه منظور از یک‌سو پذیرش چیرگی مضمون و بن‌مایه یگانه بر همه نوشته‌های برگسون (یعنی

دیرند) است و از سوی دیگر طرح این نکته است که آن بن‌مایه یگانه در هر اثر بیانی یکسره تازه و فروکاست‌ناپذیر پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را از پیش استنتاج کرد. با این همه، میان این بیان‌های متفاوت نیز گونه‌ای پیوستگی هست. به نحوی که هرگاه بیانی از بیان‌ها غلبه دارد، بیان‌های دیگر نیز به گونه‌ای به نیرو (و نه بالقوه) در کارند.

این خوانش از رهگذر پدیده‌ای در آثار برگسون طرح می‌شود که متن‌شناسان آن را «بینامتنیت» می‌خوانند. برگسون در آثار پسین خود به آثار پیشینش ارجاع می‌دهد و این زداینده این پندار است که میان آثار برگسون گسست برقرار است. در عین حال، همین پدیده ارجاع بینامتنی زداینده پندار پیشرفت نیز هست. زیرا اگر اثر پسین نسخه اثر پیشین و دربردارنده آن می‌بود، بازگرداندن مطلب به منسوخ دیگر وجهی نمی‌داشت. بدین‌سان، به پشتوانه پدیده ارجاع درون‌متنی که بر متن آثار برگسون استوار می‌شود، هم‌هنگام می‌توان از هر دو خوانش پیوست‌انگارانه و گسست‌انگارانه برگذشت.

اما پدیده ارجاع بینامتنی اگرچه گذرگاهی است از دو خوانش پیش‌گفته، ایستگاهی نیست و به خودی خود برای تعیین نسبت آثار برگسون پیشنهادی به دست نمی‌دهد. گامی ایجابی بایسته است و آن گام با وام‌گیری از آموزه‌ای دیگر در خوانش‌های متن‌شناختی برداشته می‌شود که همانا آموزه «وجه غالب» است. بدین معنا که در آثار برگسون اگرچه همواره سخن از همان مسئله گوه‌ری (یعنی دیرند) است، وجه غالب در هر اثر با اثر دیگر تفاوت دارد: در آثار گوناگون برگسون، دیرند گاه به سان تفاوت ماهوی طرح می‌شود و گاه به سان تفاوت درجه‌ای و گاهی نیز همچون تفاوت فی‌نفسه. در همه این بیان‌ها سخن از دیرند است و دیرند هرگاه طرح می‌شود همه بیان‌های خود را با خود دارد. با این حال، از میان همه آن بیان‌ها، یک بیان وجه غالب است. آموزه وجه غالب از این رو یاری‌رسان طرح این مطلب است که سخن گفتن از پیوستی آفریننده را مجال طرح می‌دهد که در آن هر اثر با آثار پیش و پس خود پیوند دارد و هم‌هنگام تکینه و فروکاست‌ناپذیر است.

اکنون با این زمینه‌چینی روش‌شناختی، می‌توان مدعای اصلی نوشته را درباره دیرند به طور کلی در میان نهاد.

در آثار برگسون دوگونه سخن درباره دیرند یافتنی است. از یک سو دیرند با ارجاع به روان و درون و آگاهی توضیح داده می‌شود و از سوی دیگر به تأکید از آنچه روان‌شناختی و درونی است جدا می‌گردد. تکیه بر هر سوی این دوگانه پاری از سخنان برگسون را نادریافتنی خواهد کرد.

اگر درونی‌بودن دیرند را به جد بگیریم، چه‌بسا به خوانشی روان‌باورانه از دیرند بگراییم که بر پایه آن دیرند نخست بر روان حمل می‌شود و مصداق بالذات آن روان است. در این صورت، یا از روان روانی شخصی خواسته‌ایم یا روانی کیهانی. تلقی نخست سبب می‌شود که حمل دیرند بر

غیر روان بر سبیل مجاز یا تشابه انگاشته شود و بدین‌گونه دریافت از آنچه غیر روانی است دریافتی نامستقیم و غیرشهودی گردد. این‌گونه تنگ‌میدان ساختن شهود نیز خود سبب می‌گردد که شهود مابعدالطبیعی به نوعی درون‌نگری روان‌شناسانه فروکاسته شود و مابعدالطبیعه به روان‌شناسی تقلیل یابد. اما تلقی دوم نیز سبب خواهد شد که برگسون سراسر واقعیت و هستی را به نوعی آگاهی — ولو کیهانی — مشروط کند و به یک نوع تضایف بنیادی بگراید که در آن هیچ امر مطلق (به معنای جدا از آگاهی) در کار نخواهد بود. پدیدارشناسان به‌درستی نبود چنین سخنی را در آثار برگسون هویدا ساخته‌اند و به‌نادرست از فقدان آن حسرت خورده‌اند: در فلسفه برگسون خود دیرند است که مطلق است؛ هم مطلق از داده‌شدن و هم از مطلق دریافته‌شدن. دیرند برگسونی تحت ضابطه تضایف بنیادی در نمی‌آید.

با این همه، برجستگی و بسامد روان و آگاهی و روی هم رفته درون هنگام سخن گفتن از دیرند به توضیحی نیاز دارد که نمی‌توان از آن تنها با تأکید و تکرار این نکته گذشت که دیرند مابعدالطبیعی است و روان‌شناختی نیست. آن توضیح با معرفی تمایزی میان امتیاز و اصالت به دست داده می‌شود. بدین معنا که دیرند درونی اگرچه در قیاس با بیان‌های دیگر دیرند هیچ اصالتی ندارد و مصداق بالذات دیرند نیست، در قیاس با بیان‌های دیگر دیرند امتیازی دارد که عبارت است از آسان‌یابی.

اگر دیرند درونی بیان ممتاز دیرند باشد نه بیان اصیل و مصداق بالذات آن، آن‌گاه حمل دیرند بر آن به عکس الحمل خواهد بود. و این را نه تنها درباره روان که در خصوص هر چیز دیگر نیز که دیرند بر آن حمل شود می‌توان گفت. زیرا دیرند در عین حال که به‌تمامی در هریک از بیان‌های خود چنانکه هست — اما از وجهی محدود و متعین — به دریافت می‌آید، از همه بیان‌های خود بیشینگی دارد.

کتابنامه

الف. مراجع و کوتاه‌نوشت‌های به کار رفته برای آن‌ها

- Bergson, Henri. 2013 [1889]. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. Paris: Presses Universitaires de France. (→ Essai, جستار)
- Bergson, Henri. 2012 [1896]. *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Edited and annotated by Camille Riquier. Paris : Presses Universitaires de France. (→ MM)
- Bergson, Henri. 2013 [1903]. “Introduction à la métaphysique.” Edited and annotated by Frédéric Fruteau de Laclos. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 177-229. Edited by Frédéric Worms. Paris : Presses Universitaires de France. (→ IM)

- [برگردان فارسی: برگسون، هانری. ۱۴۰۱. مقدمه بر مابعدالطبیعه: به انضمام فلسفه فرانسوی. ترجمه سیداشکان خطیبی. تهران: فرهنگ نشر نو. (مقدمه)]
- Bergson, Henri. 2013 [1907]. *L'Évolution créatrice*. Edited and annotated by Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France. (→ EC)
- Bergson, Henri. 2013 [1911]. "La perception du changement." Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. In *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, 143-177. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France. (→ PC)
- Bergson, Henri. 2013 [1922]. "De la position des problèmes (Introduction II)." Edited and annotated by Arnaud François. In *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, 25-99. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France. (→ DPP)
- Bergson, Henri. 2019 [1922]. *Durée et simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*. Edited and annotated by Élie During. Paris: Presses Universitaires de France. (→ DS)
- Bergson, Henri. 1972. *Mélanges*. Edited and annotated by André Robinet and Prefaced by Henri Gouhier. Paris: Presses Universitaires de la France. (→ Mél.)
- Bergson, Henri. 1992. *Cours II: Leçons d'esthétique, Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Edited and annotated by Henri Hude and Jean-Louis Dumas. Paris: Presses Universitaires de France. (→ Cours II)

منابع

- خطیبی، سیداشکان و محمدتقی طباطبائی. (۱۴۰۳). "آیا برگسون پدیدارشناس است؟ مطلق داده‌شده و تضایف‌اندیشی." در *عرب‌شناسی بنیادی* ۱۵ (۲۹): ۱۸۷-۲۱۴.
- صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا). ۱۳۶۳. *کتاب المشاعر*. ترجمه فارسی از بدیع الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- طباطبائی، محمد حسین. ۱۴۱۶ (ه. ق.). *نهایه الحکمه*. قم: جماعه المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم و مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبائی، محمدتقی و سیداشکان خطیبی. ۱۴۰۲. "سه بیان از دیرند در فلسفه برگسون: صورت‌بندی دلوزی از فلسفه برگسون چه تفاوتی دارد؟" در *حکمت و فلسفه* ۱۹ (۷۴): ۴۷-۷۰.
- قاضی، احمد [تقی ارانی]. ۱۳۱۳. "عرفان و اصول مادی." در *دنیا* ۱ (۴): ۱۰۹-۱۲۷.
- مهینی یزدی، احمد [احمد فردید]. ۱۳۱۶. "هانری برگسون و فلسفه برگسونی (۱)" در *مهر* ۵ (۹): ۸۸۵-۸۹۵.
- Aristote. 1962. *La métaphysique*. Vol. 1. Edited, annotated and translated by J. Tricot. Paris: Vrin.
- Bourgeois, Bernard. 2000. "Aufheben." In *Le vocabulaire de Hegel*, 13-14. Paris: Ellipses Marketing.
- Chevalier, Jacques. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de la France.

- During, Élie. 2019. "Dossier critique." In *Durée et simultanéité : À propos de la théorie d'Einstein*, by Henri Bergson, 219-479. Edited and annotated by Élie During. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fagot-Largeault, Anne. 2008. "La philosophie et la science, selon Bergson." In *Annales bergsoniennes IV : L'évolution créatrice 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Edited by Frédéric Worms, Anne Fagot-Largeault and Jean-Luc Marion, 45-57. Paris : Presses Universitaires de France.
- François, Arnaud. 2013. "Dossier critique." In *L'Évolution créatrice*, by Henri Bergson, 373-693. Edited and annotated by Arnaud François. Paris : Presses Universitaires de France.
- François, Arnaud. 2013. "Dossier critique." In *L'Évolution créatrice*, by Henri Bergson, 373-693. Edited and annotated by Arnaud François. Paris : Presses Universitaires de France.
- Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes : La littérature au second degré*. Paris : Éditions du Seuil.
- Gohier, Henri. 1963. "Index des citations que Bergson fait de ses oeuvres." In *Oeuvres*, by Henri Bergson, 1579. Paris : Presses Universitaires de la France.
- Belot, Gustave. 1897. "Un nouveau spiritualisme." In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 44 (Juillet à décembre) : 183-99.
- Husson, Léon. 1947. *L'intellectualisme de Bergson : Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Jakobson, Roman. 1973. "La dominante." Translated by André Jarry. In *Questions de poétique*, 145- 151. Paris : Éditions du Seuil.
- Janicaud, Dominique. 1969. *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*. La Haye : M. Nijhoff.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Éditions du Seuil.
- Politzer, Georges. 2013. *Contre Bergson et quelques autres : Écrits philosophiques 1924-1939*. Introduced and annotated by Roger Bruyeron. Paris : Flammarion.
- Romeyer, Blaise. 1947. "Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson." In *Archives de Philosophie* 17 (1) : 22-55.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 2016. "Delbos et Bergson, un spiritualisme nouveau." In *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 141 (3) : 373 -380.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 2004. "L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale." In *Bergson : la durée et la nature*, edited by Jean-Louis Vieillard-Baron, 45-75. Paris : Presses Universitaires de la France.
- Worms, Frédéric. 1997. "La conception bergsonienne du temps." In *Philosophie* 54 (June) : 73-91.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



A Dialectical Analysis of the Relationship Between Form and Meaning in Interactive Narratives Based on Hegel's Philosophy: The Unity of Idea and Embodiment in Video Games

Ali Razizadeh 

Assistant Professor in Department of Media Arts, Religion and Media Faculty, IRIB University, Qom, Iran. Email: ali.razizadeh@iribu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(119-142)

Article History:

Receive Date:
29 June 2025

Revise Date:
21 February 2026

Accepte Date:
28 April 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

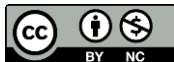
In Hegel's aesthetics, art is not merely the representation of the Idea, but a moment in which the Idea is actualized in a sensuous and formal configuration. The internal unity of content and form, conceived as the embodiment of the Idea, is the fundamental criterion of artistic authenticity. This study aims to investigate the possibility of realizing this dialectical unity within a novel framework of aesthetic experience. Accordingly, the central question of this article is how, in contemporary interactive art forms, particularly in interactive narratives within video games, the Idea might emerge not through representational form, but through lived and participatory experience. The research adopts a philosophical-conceptual method grounded in dialectical analysis and comparative interpretation, drawing on core Hegelian notions such as Idea, embodiment, negation, necessity in form, and the transition from sense to spirit. The findings suggest that when a work's form is constructed as temporally extended, nonlinear, and interactive, it can enable a mode of dialectical awareness in which meaning is not pre-given but generated through the subject's active engagement with form. In certain cases, breakdowns in narrative coherence, structural dissonance, or the absence of language foster philosophical reflection on limits, and this negative truth itself may signify a mode of the Idea's realization. Thus, Hegelian aesthetics may be conceptually extended to analyze emergent artistic forms without abandoning its foundational principles.

Keywords:

Dialectical Aesthetics, Hegelian Philosophy, Unity of Idea and Embodiment, Video Game Studies, Interactive Narrative

Cite this article: Razizadeh, A. (2026). A Dialectical Analysis of the Relationship Between Form and Meaning in Interactive Narratives Based on Hegel's Philosophy: The Unity of Idea and Embodiment in Video Games. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (119-142).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.397762.1006913>



Publisher: The University of Tehran Press.

Extended Abstract

Introduction

Hegel's philosophy of art conceives artistic creation not as mere representation but as the sensuous manifestation of the Idea. In his dialectical aesthetics, the authenticity of art depends upon the inner unity between content and form, between the conceptual Idea and its concrete embodiment. Form, in this account, is not an external container of meaning, nor is meaning a detachable abstraction imposed upon material expression. Rather, meaning becomes actual only insofar as it is realized within form, and form becomes artistic only insofar as it embodies the Idea through an inner necessity. This unity of Idea and embodiment constitutes the central criterion for artistic legitimacy in Hegel's system.

The emergence of interactive digital media, particularly narrative-oriented video games, raises a significant philosophical question in light of this framework: can interactive narratives fulfill the Hegelian requirement of dialectical unity between form and meaning? Or does the interactive structure of such works, characterized by player agency, branching temporality, and participatory engagement, undermine the possibility of coherent embodiment? While much scholarship in game studies has addressed video games from psychological, sociological, cultural, or technical perspectives, the relationship between form and meaning in interactive narratives has rarely been examined through a systematic engagement with Hegel's dialectical aesthetics. The present study seeks to address this gap.

This article investigates whether and under what structural conditions interactive narratives in video games can realize a dialectical unity of Idea and embodiment. Drawing upon key Hegelian concepts, Idea, embodiment (*Verkörperung*), negation, inner necessity in form, and the movement from sense-certainty to Spirit, the study develops a philosophical-conceptual analysis of interactive structures. Rather than isolating theory from application, the argument unfolds through an interpretive engagement with selected case studies of narrative-driven video games. These cases were chosen according to explicit criteria: the presence of a coherent experiential or narrative structure, the centrality of player participation in meaning-formation, the aesthetic integration of visual, auditory, and spatial design, and the potential for philosophical interpretation in terms of unity or rupture between form and content. Through this integrated conceptual and case-based approach, the article reconsiders interactive narratives as potential sites for dialectical realization.

At stake is not the generalized claim that video games are art, but the more precise philosophical inquiry into how form and meaning relate within interactive systems. If the Hegelian criterion of artistic truth is the necessary embodiment of the Idea, then interactive narratives must be examined in terms of whether their interactivity functions as an essential structural moment or remains merely instrumental.

Dialectical Structures of Form and Meaning in Interactive Narratives

The analysis demonstrates that interactive narratives can, under specific structural conditions, activate dialectical processes analogous to those described in Hegel's aesthetics. In such works, interaction is not limited to mechanical input or rule-based progression; rather, it becomes a rational moment within aesthetic experience. Player participation is integrated into the formal organization of the work so that meaning emerges through lived engagement. The subject does not stand outside the work as a passive observer but becomes implicated in its unfolding structure. This participatory dynamic reflects the dialectical movement in which consciousness encounters itself within its object.

A crucial transformation occurs in the shift from representation to experience. In many traditional art forms, meaning is primarily conveyed through representational devices, images, narrative exposition, symbolic structures. Interactive narratives, however, often generate meaning through structured experience rather than explicit representation. The player does not simply interpret pre-given signs; instead, meaning arises through movement, choice, constraint, temporality, and spatial navigation. In such instances, form itself becomes the site of conceptual realization. The sensuous configuration of space, sound, rhythm, and interactivity does not merely accompany content but constitutes its embodiment.

This experiential dimension aligns closely with Hegel's account of Spirit's development from immediacy to reflective awareness. The player initially engages at the level of sensuous immediacy, navigating environments, responding to stimuli, but may gradually arrive at a higher level of self-awareness concerning the conditions of experience. When interactive design compels reflection upon choice, limitation, or narrative structure, it can facilitate a movement from immersion to critical consciousness. The aesthetic experience thereby acquires a dialectical depth that transcends entertainment.

Negation plays a crucial role in this process. Some interactive narratives employ rupture, fragmentation, or intentional breakdowns of coherence, not as flaws but as dialectical moments. In Hegelian terms, negation is productive: it advances truth through contradiction. When a game exposes tensions between agency and constraint or freedom and structure, it disrupts immediacy and provokes reflection. Such formal disjunctions can therefore generate a negative insight and contribute to the realization of the Idea rather than diminish it.

The study also draws a philosophical distinction between games as entertainment and games as art. This distinction does not rest on genre, technological complexity, or the mere presence of narrative, but on the criterion of inner necessity. Games primarily structured around reward systems, mechanical optimization, or external progression may offer engagement and challenge, yet they lack a dialectical unity of form and meaning; in such cases, form functions instrumentally rather than essentially. By contrast, interactive narratives in which spatial design, audiovisual elements, temporality, and player agency converge around a unified experiential Idea fulfill the Hegelian requirement of embodiment, where interactivity becomes constitutive of meaning rather than supplementary.

Accordingly, the central question is not whether video games as such are art, but under what structural conditions interactive narratives can realize the unity of Idea and embodiment. Where this unity is achieved, interactive media do not merely represent philosophical insight, they actualize it.

Conclusion

This study argues that Hegel's dialectical aesthetics offers a robust and conceptually precise framework for analyzing the relationship between form and meaning in interactive narratives. Far from being restricted to classical artistic media, Hegel's concepts, when interpreted dynamically, prove capable of illuminating contemporary digital forms. Interactive narratives can, under conditions of structural necessity and aesthetic integration, realize the unity of Idea and embodiment central to Hegel's theory of art.

The analysis demonstrates that interactivity need not dissolve artistic unity. On the contrary, when integrated dialectically, player participation becomes a moment of conceptual realization. Meaning emerges not as a pre-existing message transmitted to a passive recipient, but as an event generated through structured engagement. Even moments of rupture, narrative fragmentation, or experiential limitation may contribute to dialectical depth by foregrounding negativity as a condition of self-consciousness.

By articulating a philosophical distinction between entertainment-oriented systems and works that embody inner necessity between form and content, the article provides a normative criterion for evaluating interactive narratives within a Hegelian aesthetic framework. In doing so, it contributes to both philosophy of art and game studies, challenging the assumption that classical aesthetics is inadequate for digital media. Instead, it proposes that interactive narratives represent a historically mediated continuation of Spirit's self-articulation, in which form becomes the living scene of meaning's emergence.

Accordingly, the unity of Idea and embodiment in video games is not a metaphorical extension of Hegel's thought but a genuine possibility within the dialectical evolution of artistic forms. Interactive narratives, when structured through inner necessity and reflective depth, may constitute a new horizon for the realization of art in the digital age.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

تحلیل دیالکتیکی از نسبت فرم و معنا در روایت‌های تعاملی بر پایه نظام فلسفی هگل: وحدت ایده و تجسد در بازی‌های رایانه‌ای

علی رازی‌زاده ✉

استادیار گروه هنرهای رسانه‌ای، دانشکده دین و رسانه، دانشگاه صداوسیما، قم، ایران. رایانامه: ali.razizadeh@iribu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در نظام زیبایی‌شناسی هگل، هنر نه صرفاً بازنمایی ایده، بلکه لحظه‌ای از تحقق آن در قالب حسی و فرمی است؛ جایی که وحدت درونی محتوا و صورت، به مثابه فعلیت‌یافتن ایده در تجسد، شرط اصالت اثر هنری تلقی می‌شود. هدف این پژوهش، واکاوی امکان تحقق این وحدت دیالکتیکی در قالبی نوین از تجربه زیباشناختی است. بر این اساس، مسئله اصلی مقاله آن است که در ساختارهای هنری-تعاملی معاصر، چگونه می‌توان شرایطی را شناسایی کرد که در آن ایده نه در بازنمایی صوری، بلکه در تجربه زیسته و مشارکتی به ظهور برسد. پژوهش حاضر با اتکا بر تحلیل فلسفی-مفهومی و تفسیر تطبیقی، و از رهگذر بررسی تحلیلی نمونه‌هایی منتخب از روایت‌های تعاملی، از مفاهیم بنیادین اندیشه هگل چون ایده، تجسد، نفی، ضرورت در فرم و گذار از حس به روح بهره می‌گیرد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که هرگاه فرم هنری در ساختاری زمان‌مند، غیرخطی و تعاملی سازمان یابد، می‌تواند بستری برای تحقق نوعی آگاهی دیالکتیکی فراهم آورد؛ آگاهی‌ای که در آن معنا نه امری از پیش داده‌شده، بلکه در لحظه مشارکت فعال سوژه و در دل تجربه‌ی فرمی اثر پدید می‌آید. افزون بر این، تحلیل نمونه‌های موردی نشان می‌دهد که گاه شکست در انسجام روایی، گسست در ساختار معنا یا حذف عامدانه زبان، خود می‌تواند به شکل‌گیری آگاهی فلسفی از محدودیت‌ها بینجامد؛ آگاهی‌ای که در چارچوب دیالکتیک هگلی، به منزله حقیقت منفی و سطحی از تحقق ایده قابل فهم است.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۱۹-۱۴۲)

تاریخ دریافت:

۰۸ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۲ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۸ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

زیبایی‌شناسی دیالکتیکی، فلسفه هگل، وحدت ایده و تجسد، مطالعات بازی‌های رایانه‌ای، روایت‌های تعاملی

واژه‌های کلیدی:

استناد: رازی‌زاده، علی (۱۴۰۵). تحلیل دیالکتیکی از نسبت فرم و معنا در روایت‌های تعاملی بر پایه نظام فلسفی هگل: وحدت ایده و تجسد در بازی‌های رایانه‌ای. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۱۱۹-۱۴۲).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.397762.1006913>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین مسائل در نظام‌های فلسفی کلاسیک، به‌ویژه در دستگاه دیالکتیکی هگل، نسبت میان ایده و تجسد است؛ نسبتی که نه صرفاً از حیث متافیزیکی، بلکه از منظر زیبایی‌شناختی، اخلاقی و تاریخی نیز واجد دلالت‌های عمیق است. در نظام هگل، ایده نه یک امر ذهنی یا مجرد، بلکه حقیقتی است که تنها از رهگذر تجسد در قلمرو واقع، تحقق می‌یابد. این تجسد در ساخت‌های گوناگون، از طبیعت تا تاریخ و از دین تا هنر، به‌منزله فعلیت‌یافتن روح است. هنر، در این میان، جایگاهی ممتاز دارد؛ آن‌گونه که هگل (۱۹۷۵) در درس‌گفتارهایی درباره زیبایی‌شناسی می‌نویسد، هنر نه صرفاً بیان احساس یا تزئین شکل، بلکه ظهور ایده در هیئت محسوس و عینی است؛ تجلی روح در ماده، که در آن، فرم و معنا در پیوندی دیالکتیکی به وحدت می‌رسند.

این وحدت، البته، به‌سادگی حاصل نمی‌شود؛ بلکه مستلزم فرآیندی دیالکتیکی است که در آن فرم نه ابزار انتقال معنا، بلکه خود بخشی از معنای در حال شدن است. تضاد آغازین میان درون‌مایه ذهنی (ایده) و شکل محسوس (جسمانیت، فرم)، تنها از رهگذر فرآیندهای متقابل سلب و ایجاب در ساختار دیالکتیکی قابل رفع است. از این منظر، فرم نه حاملی منفعل، بلکه عنصری فعال در پیکربندی معناست، و در نتیجه، هر رسانه یا شکلی از بیان هنری باید از حیث چگونگی این رابطه مورد ارزیابی قرار گیرد.

پژوهش حاضر بر پایه این بنیاد نظری بنا شده است و می‌کوشد تا در بستر مفاهیم دیالکتیکی فلسفه هگل، نسبت میان فرم و معنا را در قالبی نوین و معاصر مورد تأمل قرار دهد. مسئله اصلی آن است که آیا در رسانه‌ای چون بازی‌های رایانه‌ای، که بر تعامل، چندرسانه‌ای‌بودن، و مشارکت فعال مخاطب استوار است، امکان تحقق همان وحدت ایده و تجسد که هگل در نسبت با هنر کلاسیک مد نظر داشت، وجود دارد یا نه؟ به سخن دیگر، این مقاله می‌کوشد با رویکردی فلسفی، ظرفیت بازی‌های رایانه‌ای را به‌مثابه هنر بالقوه روحانی بررسی کند؛ هنری که در آن فرم و معنا در نسبتی دیالکتیکی، و نه صرفاً تزئینی یا ابزاری، به یکدیگر گره می‌خورند.

اهمیت این مسئله، از یک سو، در پیوندزدن سنت فلسفی کلاسیک با پدیده‌ای معاصر نهفته است، و از سوی دیگر، در گشودن افقی نوین برای تأمل در باب ذات هنر، رسانه، و معنا. در جهانی که صورت‌های جدید بیان هنری روز به روز متکثرتر می‌شوند، بازاندیشی در باب معیارهای تحقق معنای هنری، و به‌ویژه بررسی امکان وحدت ایده و تجسد در زمینه‌های نوپدید، ضرورتی نظری و فلسفی است. مقاله حاضر، با تمرکز بر این پرسش بنیادین، کوششی است برای بازخوانی فلسفه هگل در افق رسانه‌های تعاملی معاصر.

۲. پیشینه پژوهش

در فلسفه هنر، مسئله نسبت میان ایده و تجسد از جایگاه والایی برخوردار است. هگل، در نظام دیالکتیکی خود، هنر را به مثابه تجلی حسی ایده در نظر می‌گیرد؛ به طوری که ایده از طریق فرم محسوس، به فعلیت می‌رسد و وحدت دیالکتیکی میان محتوا و شکل حاصل می‌شود (Hegel, 1975: 92). در این چارچوب، هنر نه صرفاً بازنمایی احساسات، بلکه ظهور ایده در هیئت محسوس و عینی است؛ تجلی روح در ماده، که در آن، فرم و معنا در پیوندی دیالکتیکی به وحدت می‌رسند، وحدتی که از منظر هگل، به عنوان هدف غایی و ایده‌آل مطرح شده است (نصیرزاده بکرآباد و اصغری، ۱۴۰۱: ۵۳۷). بر پایه این نگاه مقاله‌های مختلفی نگاشته شده است.

اکبرمسگری و ساعتچی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «تحول زیبایی‌شناسی در فلسفه هنر هگل» به بازخوانی بنیادهای زیبایی‌شناسی از منظر فلسفه هگل پرداخته‌اند. به زعم آنان، هگل با عبور از تلقی سوپژکتیو و ذوق‌محور زیبایی‌شناسی عصر روشنگری، هنر را به مثابه یکی از اشکال ظهور حقیقت در کنار دین و فلسفه تبیین می‌کند. در این رویکرد، زیبایی هنری واجد جایگاه فلسفی می‌شود و به قلمرو آگاهی تاریخی و آزادی گره می‌خورد. مقاله نشان می‌دهد که نزد هگل، هنر و فلسفه به یک حوزه معنایی تعلق دارند و این پیوند، گذار از زیبایی‌شناسی به فلسفه هنر را ممکن می‌سازد.

حاجیان و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «قالب‌های هنری دین در زیبایی‌شناسی هگل و دلالت‌های تربیتی آن» با بهره‌گیری از روش استنتاجی فرانکنا، به تحلیل نسبت میان دین، هنر و فلسفه در زیبایی‌شناسی هگل پرداخته‌اند. این پژوهش با تأکید بر قالب‌های هنری دین، به‌ویژه در هنر مجسمه‌سازی، تلاش دارد اهداف و اصول تربیت زیباشناختی را از اندیشه‌های هگل استخراج کند. بر اساس یافته‌ها، آشکارسازی ایده مطلق، بیان ارزش‌های ذاتی تمدن‌ها، و رساندن انسان به کمال، از جمله اهداف اساسی تربیت زیباشناسی در نظام فکری هگل به شمار می‌روند. همچنین، کاربرد قالب‌های هنری نمادین و کلاسیک برای انتقال مفاهیم دینی، از روش‌های محوری در تحقق این اهداف تلقی شده است. مقاله به‌ویژه بر پیوند میان قالب‌های هنری، سیر تاریخی اندیشه، و تربیت در منظومه فلسفی هگل تأکید دارد.

شاهسون و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی نسبت هنر با حقیقت در فلسفه هگل» به تحلیل رابطه مفهومی و فلسفی میان هنر و حقیقت در نظام فکری هگل پرداخته‌اند. به باور نویسندگان، برخلاف زیبایی‌شناسی مدرن که با اندیشمندانی چون بومگارتن و کانت، نوعی گسست میان حقیقت و هنر ایجاد کرده بود، هگل می‌کوشد با رویکردی نظام‌مند، پیوند میان این دو مقوله را احیا کند. هرچند هگل به صورت مستقیم به نسبت هنر و حقیقت

نپرداخته، اما در آثار وی، هنر به‌منزله اولین تجلی روح مطلق و مرحله‌ای از تحقق حقیقت در جهان محسوس معرفی می‌شود. مقاله با روش تفسیری و تحلیلی، نشان می‌دهد که هگل هنر را نه صرفاً عرصه زیبایی، بلکه زمینه‌ای برای بروز ایده مطلق و درک تاریخی از حقیقت تلقی می‌کند، و از این طریق بر شکاف مدرنی میان زیبایی و حقیقت غلبه می‌کند.

از سوی دیگر و با ظهور رسانه‌های دیجیتال، به‌ویژه بازی‌های رایانه‌ای، شکل‌های جدیدی از روایت پدید آمده‌اند که ویژگی‌هایی چون تعاملی بودن، چندرسانه‌ای بودن و مشارکت فعال مخاطب را دارا هستند. این آثار به بررسی روایت تعاملی در بازی‌های رایانه‌ای می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه این رسانه‌ها می‌توانند تجربه‌های زیباشناختی و معنایی عمیقی را فراهم کنند (Murray, 2017). همچنین پژوهشگران متعددی به بررسی بازی‌های رایانه‌ای از منظر فلسفه هنر پرداخته‌اند. آنها استدلال می‌کنند که بسیاری از بازی‌های مدرن باید به‌عنوان هنر در نظر گرفته شوند، زیرا آن‌ها ویژگی‌های اصلی هنر را دارا هستند (Smuts, 2005). برخی نیز به بررسی بازی‌های رایانه‌ای به‌عنوان هنر می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه این رسانه‌ها می‌توانند تجربه‌های زیباشناختی منحصربه‌فردی را فراهم کنند (Tavinor, 2009).

با این حال، در ادبیات موجود، خلأهایی نیز وجود دارد. بسیاری از پژوهش‌ها به بررسی بازی‌های رایانه‌ای از منظرهای روان‌شناختی (Hodent, 2020)، جامعه‌شناختی (Muriel & Crawford, 2018) یا فنی (Adams & Dormans, 2012) پرداخته‌اند، اما کمتر به تحلیل دیالکتیکی فرم و معنا در این رسانه‌ها از منظر فلسفه هگل توجه شده است. همچنین، بررسی امکان تحقق وحدت ایده و تجسد در بازی‌های رایانه‌ای، به‌عنوان رسانه‌ای نوین، نیازمند تحلیل‌های عمیق‌تری است که در ادبیات موجود کمتر به آن پرداخته شده است. نوآوری مقاله حاضر در این است که با بهره‌گیری از مفاهیم دیالکتیکی فلسفه هگل، به تحلیل نسبت فرم و معنا در بازی‌های رایانه‌ای می‌پردازد و بررسی می‌کند که چگونه این رسانه می‌تواند به‌عنوان تجسد ایده در نظر گرفته شود. این رویکرد، نه‌تنها به گسترش افق‌های نظری در مطالعات بازی‌های رایانه‌ای کمک می‌کند، بلکه امکان بازاندیشی در باب ذات هنر، رسانه و معنا را نیز فراهم می‌سازد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکردی نظری و تحلیلی سامان یافته و در پی آن است تا با بهره‌گیری از چارچوب مفهومی نظام دیالکتیکی هگل، به بررسی نسبت میان فرم و معنا در بازی‌های رایانه‌ای، به‌ویژه در روایت‌های تعاملی، بپردازد. در این راستا، روش‌شناسی پژوهش مبتنی بر تحلیل مفهومی و تفسیر فلسفی است و از رهیافت تطبیقی میان سنت زیبایی‌شناسی کلاسیک و

پدیده‌های هنری معاصر استفاده می‌کند. پژوهش نه به دنبال گردآوری داده‌های آماری یا تجربی، بلکه در پی روشن‌سازی مفاهیم و ارزیابی نظریه‌ها در زمینه‌ای جدید است. فرایند پژوهش بر پایه بازخوانی و به‌کارگیری مفاهیم بنیادین نظام فلسفی هگل، از جمله ایده، تجسد، فرم، معنا و دیالکتیک، سامان یافته و این مفاهیم نه به‌صورت انتزاعی، بلکه در پیوند مستقیم با تحلیل ساختارهای روایی و فرمی بازی‌های رایانه‌ای به کار گرفته شده‌اند. از آنجا که هدف پژوهش، تبیین ظرفیت‌های مفهومی و زیبایی‌شناختی بازی‌های رایانه‌ای در چارچوب دیالکتیک هگلی است، تحلیل نمونه‌های موردی به‌مثابه یکی از ارکان اصلی روش پژوهش در نظر گرفته شده است.

انتخاب بازی‌ها بر اساس معیارهای مشخص نظری و تحلیلی صورت گرفته است. نخست، بازی‌ها می‌بایست واجد ساختاری روایت‌محور یا دست‌کم دارای جهان معنایی منسجم و قابل تفسیر باشند، به‌گونه‌ای که امکان بررسی نسبت درونی میان فرم و معنا در آن‌ها فراهم شود. دوم، نقش کنش و مشارکت کاربر در شکل‌گیری تجربه‌ای اثر باید بنیادی باشد؛ بدین معنا که معنا نه صرفاً از طریق بازنمایی روایی، بلکه در جریان تعامل، انتخاب و تجربه‌ی زیسته‌ی بازی پدید آید. سوم، بازی‌ها باید از حیث طراحی فرمی، شامل تصویر، صدا، ریتم و محدودیت‌های کنشی، واجد انسجام زیبایی‌شناختی باشند، به‌گونه‌ای که بتوان از ضرورت در فرم و پیوند غیرتصادفی صورت و محتوا سخن گفت. در نهایت، امکان خوانش تأملی و فلسفی اثر، چه در جهت تحقق وحدت ایده و تجسد و چه در جهت فروپاشی آگاهانه آن، به‌عنوان معیاری تعیین‌کننده در انتخاب نمونه‌ها لحاظ شده است.

بر این اساس، آثاری چون *Journey*، *The Stanley Parable* و *Inside* انتخاب شدند؛ آثاری که در پژوهش‌های متأخر حوزه مطالعات بازی، به‌طور مکرر به‌عنوان نمونه‌هایی شاخص از بازی‌های هنری، معنامحور و تأمل‌برانگیز مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. برای مثال، کیثو^۱ (۲۰۱۸) از *Journey* و *Inside* به‌عنوان نمونه‌هایی از بازی‌هایی یاد می‌کند که تجربه‌ی زیباشناختی را نه از طریق بازنمایی، بلکه از خلال زیستن در فرم و حرکت بدن‌مند کاربر سامان می‌دهند. همچنین گوالنی^۲ (۲۰۱۵) *The Stanley Parable* را نمونه‌ای از بازی‌های خودبازتاب و فلسفی می‌دانند که با فروپاشی آگاهانه روایت، امکان تأمل انتقادی در باب معنا، اختیار و ساختار رسانه‌ی بازی را فراهم می‌سازند. از این‌رو، انتخاب این نمونه‌ها نه بر مبنای شهرت یا داوری سلیقه‌ای، بلکه بر اساس انطباق آن‌ها با چهارچوب مفهومی پژوهش و جایگاه تثبیت‌شده‌شان در ادبیات تحلیلی معاصر صورت گرفته است.

1. Keogh

2. Gualeni

تحلیل این آثار با تمرکز بر نحوه شکل‌گیری معنا در تعامل با فرم انجام می‌شود. برای هر بازی، مولفه‌هایی چون طراحی بصری، روایت چندلایه، تعامل کاربر با محیط، و چگونگی تبدیل تجربه بازی به یک امر تأویلی بررسی می‌گردد. سپس، این عناصر با مفاهیم دیالکتیکی هگل تطبیق داده می‌شوند تا مشخص گردد تا چه اندازه بازی‌ها می‌توانند در مقام تجسد ایده، واجد وحدتی درونی میان فرم و معنا باشند. در این فرآیند، پژوهشگر نه تنها نقش مفسر فلسفی را ایفا می‌کند، بلکه در مقام تجربه‌کننده مستقیم اثر نیز قرار می‌گیرد، چرا که معنای روایت تعاملی به نحوی انضمامی، از دل بازی کردن و مشارکت فعال با جهان بازی برمی‌خیزد. بر این اساس، روش پژوهش، نوعی تحلیل تفسیری تجربه‌محور درون داده‌های هنری-دیجیتال است که با سنت هرمنوتیک فلسفی نیز نسبت دارد. با این رویکرد، مقاله می‌کوشد از چارچوبی مفهومی-فلسفی برای تحلیل آثار هنری معاصر بهره گیرد و در عین حال، به واکاوی یکی از مهم‌ترین مسائل نظری در نسبت میان فلسفه کلاسیک و رسانه‌های نوین بپردازد؛ امکان تحقق دیالکتیکی وحدت ایده و تجسد در جهانی که معنا در تعامل پدید می‌آید، نه در بازنمایی صرف.

۴. زیبایی‌شناسی دیالکتیکی هگل و امکان تجسد ایده در فرم‌های هنری تعاملی

در نظام فلسفی هگل، مفهوم ایده جایگاهی بنیادین دارد و به مثابه حقیقت وحدت‌یافته ذهن و عین، یا صورت و ماده، درک می‌شود. ایده نزد هگل، برخلاف تصورات صرفاً ذهن‌گرایانه، تنها در مقام تجسد خویش در جهان عینی به فعلیت می‌رسد. این تجسد، فرآیندی دیالکتیکی دارد که از تقابل آغاز می‌شود، اما در نهایت به وحدتی تازه در سطحی بالاتر می‌انجامد (شاهوردی و مشکات، ۱۳۹۶: ۱۱۰). هنر در این فرآیند، به عنوان یکی از سه شکل اصلی تجلی ایده (در کنار دین و فلسفه) (عابدی‌جیغه، ۱۴۰۲: ۵۸۸)، نقشی ممتاز دارد؛ زیرا در آن، ایده در شکل محسوس، زیباشناختی، و مادی خود را متجلی می‌سازد. از دیدگاه هگل، هنر زمانی به کمال می‌رسد که وحدت کامل میان محتوا (ایده) و صورت (تجسد) برقرار گردد؛ به عبارتی، فرم نه صرفاً ظرف محتوا، بلکه لحظه فعلیت‌یافته آن است.

بر این اساس، هگل در درس‌گفتارهایی درباره زیبایی‌شناسی، سه مرحله اصلی در تحول تاریخی هنر را معرفی می‌کند؛ هنر نمادین^۱، هنر کلاسیک^۲، و هنر رمانتیک^۳ (Hegel, 1975: 47). در هنر نمادین، فرم هنوز نارسا و بیش از حد خارجی است. در هنر کلاسیک (مانند مجسمه‌سازی یونان باستان)، وحدت فرم و محتوا به تعادل رسیده است. اما در هنر رمانتیک (از جمله

1. Symbolic Art
2. Classical Art
3. Romantic Art

شعر و موسیقی)، فرم جنبه درونی‌تری می‌یابد و ایده بیش از آن که در ماده حلول کند، در درون سوژه متبلور می‌شود. این سیر تاریخی، از نظر هگل، نشان‌دهنده فرآیند دیالکتیکی تحقق روح است که از ماده آغاز می‌کند، در فرم کامل خود ظهور می‌یابد، و نهایتاً به درون می‌گراید (Pinkard, 2000: 49).

یکی از عناصر کلیدی در زیبایی‌شناسی هگل، مفهوم دیالکتیک فرم و معنا است. در نظر او، معنا تنها زمانی واقعی است که بتواند خود را در قالبی مشخص و منسجم بیان کند. به بیان دیگر، معنا بدون فرم انتزاعی، و فرم بدون معنا تهی است. از این رو، هر شکل هنری باید بر مبنای وحدت درونی این دو عنصر تحلیل شود. دیالکتیک میان فرم و معنا به معنای کشاکشی خلاقانه است که در آن، فرم نه تنها بازنمود معنا، بلکه خود بخشی از فرآیند تولید معناست که باید در روابط درونی اجزای آن غور و تفحص کرد (رهنما و نصری، ۱۴۰۲: ۵۸).

این چارچوب فلسفی، امکان نظری تحلیل فرم‌های هنری معاصر، از جمله بازی‌های رایانه‌ای، را فراهم می‌کند. بازی‌های رایانه‌ای، به‌ویژه آن‌هایی که بر روایت‌های تعاملی^۱ مبتنی‌اند، حامل پیکربندی‌های نوینی از فرم و معنا هستند. فرم در اینجا صرفاً بصری یا زیبایی‌شناختی نیست، بلکه شامل عناصر ساختاری مانند طراحی تعاملی، روندبازی^۲، انتخاب‌های کاربر، و سازوکارهای روایتی است که در تعامل با مخاطب، معنا را خلق یا تغییر می‌دهند. در واقع، معنا در بازی‌های رایانه‌ای نه صرفاً بیان می‌شود، بلکه از خلال بازی کردن پدید می‌آید. این امر، بازی را به یک تجربه زیباشناختی مولد تبدیل می‌کند که در آن، مخاطب تنها دریافت‌کننده پیام نیست، بلکه در پدیدآوری آن مشارکت دارد (Jones, 2008: 137).

در این چارچوب، بازی‌های رایانه‌ای را می‌توان به‌منزله فرم نوینی از هنر تأویلی و تعاملی در نظر گرفت که در آن ایده (به‌مثابه درون‌مایه روایی یا مفهومی) از رهگذر مشارکت مخاطب، در فرمی چندلایه (تصویر، صدا، مکانیک، و انتخاب‌های اخلاقی) متجسد می‌شود (Sicart, 2009: 116). این فرآیند را می‌توان نوعی دیالکتیک زنده دانست که به‌جای تحقق صرف در اثر هنری تمام‌شده، در بستر تجربه بازی و در طول زمان رخ می‌دهد. این مبانی نظری، پایه‌ای فلسفی برای تحلیل بازی‌های رایانه‌ای به‌مثابه اشکالی نوین از تجسد ایده فراهم می‌آورد و امکان گفت‌وگویی میان سنت فلسفه کلاسیک و فناوری‌های نوین رسانه‌ای را گشوده نگه می‌دارد.

در ادامه، با تکیه بر چارچوب مفهومی فلسفه هنر هگل، نسبت میان فرم و معنا در بازی‌های رایانه‌ای، به‌ویژه در قالب روایت‌های تعاملی، به‌صورت تحلیلی بررسی می‌شود. در این مسیر، مفاهیم بنیادین نظام دیالکتیکی هگل همچون ایده، تجسد، فرم و معنا نه به‌عنوان مباحثی

1. Interactive Narratives
2. Gameplay

مستقل، بلکه در نسبت مستقیم با مصادیق بازی‌های رایانه‌ای و در بطن فرایند تطبیق تبیین می‌گردند. بدین ترتیب، تحلیل نظری و بررسی تطبیقی هم‌زمان پیش می‌رود تا روشن شود این رسانه نوپدید چگونه می‌تواند از منظر زیبایی‌شناسی دیالکتیکی، امکان یا امتناع تحقق وحدت ایده و تجسد را در ساختار تعاملی خود آشکار سازد.

۵. تطبیق مفاهیم دیالکتیکی هگل بر بازی‌های رایانه‌ای

یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌هایی که بازی‌های رایانه‌ای را از سایر رسانه‌های هنری متمایز می‌سازد، مشارکت فعال مخاطب در فرایند تولید معناست؛ مشارکتی که در بازی‌های روایت‌محور و تعاملی به اوج خود می‌رسد. در رسانه‌های سنتی مانند نقاشی، شعر، یا حتی سینما، معنا معمولاً به شکل از پیش تثبیت‌شده در اثر جای دارد و مخاطب آن را از طریق رمزگشایی یا دریافت منفعلانه تجربه می‌کند. اما در ساختار بازی تعاملی، معنا در قالبی بالقوه در بافت اثر تعبیه شده است، و تنها از طریق کنش مشارکتی، انتخاب‌گرانه و تفسیرگرایانه کاربر به فعلیت درمی‌آید. در این فرآیند، مخاطب نه فقط مصرف‌کننده معنا، بلکه خالق آن در بستر تجربه بازی است.

این وضعیت را می‌توان در پرتو مفاهیم بنیادین دیالکتیک هگل تفسیر کرد. در نظام فلسفی هگل، آگاهی از طریق سیر نفی و تحقق، از سطح ادراک حسی به ساحت عقل و روح گذار می‌کند؛ لحظه‌ای که در آن، سوژه نه صرفاً در معرض ابژه قرار می‌گیرد، بلکه در رابطه‌ای بازتابی و فعال، خویش را در ابژه و ابژه را در خویش باز می‌شناسد (Hegel, 1975: 154). مشارکت کاربر در بازی، به‌ویژه زمانی که منجر به شکل‌گیری یا دگرگونی معنا شود، می‌تواند مصداقی از همین فرآیند گذار از حس به روح باشد؛ چرا که معنا در اثر، نه به واسطه بازنمایی صرف، بلکه از دل تجربه زیسته سوژه با فرم اثر، پدید می‌آید. چنین فرایندی را باید فراتر از درگیری حسی و در سطحی عقلانی-تفسیری ارزیابی کرد.

هم‌زمان، ساختار فرمی بازی‌های رایانه‌ای نیز واجد ویژگی‌هایی است که آن‌ها را مستعد تحقق وحدت دیالکتیکی ایده و تجسد می‌کند. در این رسانه، فرم به مثابه کلیتی چندلایه عمل می‌کند که از عناصر متنوعی همچون گرافیک، طراحی فضا، موسیقی، کنش‌های مکانیکی و معماری تعامل تشکیل شده است. این عناصر نه فقط تزئینی یا کاربردی، بلکه هر یک واجد بار معنایی‌اند؛ معنا از درون همین فرم برخاسته و در تجربه آن متولد می‌شود. چنین رابطه‌ای میان فرم و معنا، همان چیزی است که هگل آن را ضرورت در فرم می‌نامد؛ یعنی درهم‌تنیدگی درونی و عقلانی میان صورت و محتوا، چنان‌که هیچ‌یک بدون دیگری به فعلیت نمی‌رسد (Hegel, 1975: 123). به همین دلیل، در بازی‌هایی که روایت از طریق تجربه تعاملی و غیرکلامی پیش می‌رود، معنا دقیقاً درون فرم بازی سکنی می‌گزیند، نه بیرون از آن یا به صورت پیش‌فرض.

از منظر دیالکتیکی، بازی تعاملی به صحنه‌ای از تنش و کشاکش میان آزادی و ضرورت تبدیل می‌شود. کاربر، در چارچوبی از قواعد طراحی شده (ضرورت)، عمل می‌کند، اما هم‌زمان در هر لحظه از بازی، با انتخاب‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و تعامل با جهان بازی، امکان دگرگونی جهت‌گیری معنایی اثر را دارد (آزادی). این تنش دیالکتیکی میان قانون و امکان، میان طراحی و تفسیر، نه تنها با مفهوم دیالکتیک نزد هگل هم‌خوان است، بلکه در نمونه‌هایی از بازی‌های پیچیده، به وحدت خلاقانه‌ای منتهی می‌شود که در آن، معنا حاصل سنتزی فعال میان سوژه و ابژه است، میان فرم بازی و تجربه کاربر در دل آن.

بر این اساس، آنچه بازی‌های رایانه‌ای را از منظر هگلی واجد اهمیت می‌سازد، نه صرفاً محتوای داستانی یا غنای بصری آن‌ها، بلکه ساختار درونی و فرمی آن‌هاست که امکان تجربه عقلانی و زیباشناختی را در مشارکت مستقیم با مخاطب فراهم می‌سازد. در چنین ساختاری، مخاطب معنا را نه تماشا می‌کند، نه می‌خواند یا می‌شنود، بلکه آن را بازی می‌کند؛ و از خلال این تجربه انضمامی، به سطحی از خودآگاهی می‌رسد که در فلسفه هنر هگل، نقطه عطف در ظهور روح در فرم هنری تلقی می‌شود. در این معنا، بازی تعاملی می‌تواند نه فقط شکل تازه‌ای از روایت، بلکه قالبی نوین برای تحقق هنر در عصر دیجیتال باشد، هنری که نه در بازنمایی ایستا، بلکه در تجربه زنده دیالکتیکی تحقق می‌یابد.

۵. ۱. تحلیل نمونه‌های موردی از بازی‌های رایانه‌ای بر پایه نظام فلسفی هگل

در راستای بررسی ظرفیت بازی‌های رایانه‌ای برای تحقق وحدت ایده و تجسد در چارچوب نظام دیالکتیکی هگل، سه اثر مهم و شناخته‌شده از نظر ساختار زیبایی‌شناختی، فرم تعاملی و غنای فلسفی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. این آثار نماینده گونه‌ای از بازی‌ها هستند که از صرف سرگرمی عبور کرده و به تجربه‌هایی تأمل‌برانگیز، زیباشناختی و شبه‌هنری تبدیل شده‌اند. تحلیل‌ها بر مبنای سه محور اصلی استوار است؛ ساختار فرمال بازی، ایده یا درون‌مایه آن، و نسبت دیالکتیکی میان این دو در فرآیند تجربه کاربر.

بازی رایانه‌ای Journey یکی از نمونه‌های ممتاز از آثاری که ساختار و فرم خود را به گونه‌ای سامان داده است که معنا نه از طریق متن، بلکه از طریق تجربه زیباشناختی پدید می‌آید. در این اثر، کاربر بدون راهنما یا هدف صریح، در بیابانی بی‌زمان حرکت می‌کند و گاه به شکل تصادفی با کاربر دیگری همراه می‌شود. شکل ارتباط میان آن‌ها بسیار محدود است؛ نه گفتگو وجود دارد، نه نشانه‌گذاری معنایی، بلکه تنها حرکات و اصوات ساده‌ای که هر دو در آن شریک‌اند. این طراحی مینیمال و غیرکلامی، نه نشانه ضعف در فرم روایی، بلکه دقیقاً تجسد ایده‌ای است که در سکوت، مشارکت، و مواجهه با دیگری شکل می‌گیرد.

از منظر هگلی، این بازی نمایان‌گر حرکتی دیالکتیکی است؛ تز آغازین بازی انزوای کاربر است؛ آنتی‌تز در مواجهه با دیگری نمود می‌یابد؛ و سنتز در لحظه‌ای است که وحدتی غیرکلامی، آزادانه و غیراجباری در تعامل با آن دیگری شکل می‌گیرد. فرم بازی، با طراحی گرافیکی انتزاعی، موسیقی محور بودن، و روندبازی آزاد، دقیقاً در خدمت همین معناست. هیچ بخشی از فرم، زائد یا بی‌ارتباط با ایده نیست. در اینجا، تجسد ایده نه تنها در رویدادها، بلکه در شیوه تعامل با جهان بازی تحقق می‌یابد. تجربه بازی، نوعی مکاشفه درونی است که به‌جای انتقال معنا، آن را در لحظه تجربه پدید می‌آورد، لحظه‌ای که در فلسفه هگل، معادل با ظهور روح در ساحت زیبایی‌شناختی است. این بازی، به‌حق، مصداقی از آن چیزی‌ست که هگل هنر رمانتیک می‌نامد؛ هنری که معنا در آن از دل تجربه فردی و تأویلی پدیدار می‌شود، نه در شکل عینی و تثبیت‌شده‌ای از فرم کلاسیک (Moland, 2019: 309).

همچنین بازی رایانه‌ای The Stanley Parable اثری پیچیده‌تر، ضدساختارتر و در عین حال فلسفی‌تر است. برخلاف Journey که به آرامی و از خلال فرم شهودی و وحدت‌گرا معنا را تولید می‌کند، این بازی، فرم و معنا را در ستیزی دائمی قرار می‌دهد. روایت اصلی بازی بر یک ساختار پارودیک از روایت‌پردازی سنتی استوار است؛ راوی‌ای حاضر و دانا، انتخاب‌های کاربر را پیش‌بینی می‌کند و در عین حال آن‌ها را کنترل یا نقض می‌کند. کنش کاربر و واکنش راوی در یک بازی دائمی از تأیید و نفی فرو می‌رود. این اثر به‌وضوح ساختار دیالکتیکی دارد، اما از نوع خاصی که می‌توان آن را دیالکتیک منفی نامید. در هگل، نفی صرف، امری ناتمام است؛ نفی نفی است که به تحقق می‌انجامد (Hegel, 1975: 187). The Stanley Parable، به‌جای حرکت به سوی وحدت، در لحظه سلب باقی می‌ماند، اما همین شکست را آگاهانه در خدمت معنا قرار می‌دهد. این اثر، نه به‌دنبال تحقق وحدت، بلکه به‌دنبال افشای عدم امکان وحدت در ساختارهای روایی است. فرم آن، نه حامل معنا، بلکه برانگیزاننده معناست. از این حیث، کاربر به‌جای تجربه سنتی زیبایی‌شناسی، وارد حوزه آگاهی انتقادی می‌شود، همان‌گونه که هگل در مراحل رشد روح، آگاهی از سلب را پیش‌شرط نفی دوباره و در نتیجه تعالی می‌داند (Houlgate, 2005: 72). کنش کاربر در این بازی هم‌زمان آزاد و محدود است؛ هر انتخاب، گشایش مسیری جدید و در عین حال پایان‌بندی طراحی‌شده‌ای را ممکن می‌سازد. این تناقض میان اختیار و جبر، بازتابی از تنش دیالکتیکی میان ذهن و جهان در فلسفه هگل است. بازی، فرم و محتوا را نه در وحدت، بلکه در کشاکش نگه می‌دارد؛ اما در همین فرآیند، به‌جای تقلیل تجربه، آن را به سطحی از تأمل فلسفی ارتقا می‌دهد. این امر می‌تواند نوعی هنر انتقادی تلقی شود که درون‌مایه اصلی آن، نفی فرم به‌مثابه شرط پدیدآمدن معناست.

آخرین بازی رایانه‌ای Inside نام دارد. این اثر تجربه‌ای بسیار متفاوت، اما هم‌ارز از منظر فلسفی فراهم می‌آورد. در این بازی، هیچ کلمه‌ای، هیچ دیالوگی و هیچ توضیحی برای کنش‌های کاربر وجود ندارد. پس‌رکی در جهانی خاموش، سیاه و سرد حرکت می‌کند. فرم بازی مبتنی بر محدودیت است؛ محدودیت دید، حرکت، کنش و انتخاب. هر چیز در این جهان در خدمت القای اجبار، بیگانگی، و کنترل است. بازی در سطح روایی مینی‌مال است، اما در سطح زیبایی‌شناختی غنی و منسجم.

از دیدگاه هگلی، این بازی بازنمایی یک ایده منفی است؛ روحی که به‌جای ظهور در فرم آگاهانه و هماهنگ، در نفی خود پدیدار می‌شود. در اینجا، فرم بسته، خفقان‌آور و کنترل‌شده، حامل معنای بیگانگی است. این بیگانگی نه صرفاً در روایت، بلکه در خود ساختار روندبازی تجربه می‌شود. کاربر حس می‌کند که کنش‌هایش تحت نظارت یا هدایت است؛ احساس محدودیت نه ناشی از خط داستانی، بلکه ناشی از طراحی سیستماتیک محیط است. به عبارت دیگر، معنا دقیقاً در جایی تولید می‌شود که فرم تجربه‌ای از سلب و انقیاد را بر کاربر تحمیل می‌کند. این ساختار، مصداقی از آن چیزی است که هگل آن را نفی فرم آزاد می‌داند (Pippin, 2014: 86)؛ اما اگر این نفی درون‌زا و هدف‌مند باشد، می‌تواند خود نوعی تحقق معنای متعالی‌تر باشد. به تعبیر دیگر، Inside تجسد آن نوع از آگاهی است که درون تجربه محدود و سلب‌شده، به حقیقت وضعیت خویش پی می‌برد. در این حالت، بازی دیگر ابزار سرگرمی یا روایت‌پردازی نیست، بلکه میدانی‌ست برای تأمل وجودی و فلسفی از خلال فرم.

این سه بازی رایانه‌ای، با سه مسیر متفاوت، ظرفیت‌های گوناگون بازی‌های رایانه‌ای را برای تحقق یا نقد وحدت ایده و تجسد آشکار می‌کنند. از تجربه وحدت‌گرایانه و عرفانی Journey، تا دیالکتیک انتقادی The Stanley Parable، و تجربه سلب‌شده اما معنادار Inside، می‌توان دریافت که بازی رایانه‌ای، بسته به ساختار روایی و فرم خود، می‌تواند به ساخت‌های گوناگونی از هنر دیالکتیکی نزدیک شود. تحلیل این آثار نه تنها نسبت میان فرم و معنا را در رسانه‌ای نو بازمی‌نمایاند، بلکه امکانی فراهم می‌آورد برای بازاندیشی فلسفه هنر هگل در افق معاصر.

۶. فراتحلیل فلسفی: الگوهای تحلیلی استخراج‌شده

تحلیل دیالکتیکی نمونه‌های موردی پیش‌گفته، ما را به مجموعه‌ای از الگوهای نظری رهنمون می‌شود که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان بنیانی برای ارزیابی فلسفی بازی‌های رایانه‌ای در پرتو نظام زیبایی‌شناسی هگل تلقی کرد. این الگوها فراتر از توصیف تجربی بازی‌ها، ساختاری مفهومی به دست می‌دهند که از یک‌سو متکی بر نظریه ایده و تجسد در اندیشه هگل است و از سوی دیگر،

قادر است بازی‌های رایانه‌ای را به‌مثابه عرصه‌ای برای ظهور یا فروپاشی این وحدت تحلیل کند. در این میان، چهار الگوی بنیادین قابل استخراج است.

۱.۶. الگوی تعامل به‌مثابه لحظه‌ی عقلانی در فرایند دیالکتیکی معنا

نخست، تعامل به‌مثابه لحظه‌ی عقلانی، مفهومی است که به‌ویژه در بازی‌هایی چون Journey نمود کامل دارد. به عبارت دیگر، تعامل در بازی‌های رایانه‌ای، هنگامی که از سطح عملکرد فنی یا واکنش شرطی فراتر می‌رود و به ساحت تجربه‌ی زیباشناختی و تفسیر وجودی وارد می‌شود، می‌تواند به‌عنوان لحظه‌ای عقلانی در فرایند هنری تلقی گردد. این لحظه، در نسبت با نظام فلسفی هگل، لحظه‌ای است که سوژه از تجربه‌ی حسی صرف عبور کرده و وارد سطحی از خودآگاهی می‌شود؛ جایی که نه فقط اثر را تجربه می‌کند، بلکه خود را در مواجهه با اثر بازمی‌شناسد. در سنت دیالکتیکی هگل، سیر آگاهی از طبیعت به روح، و از حس به عقل، نه یک حرکت ذهنی یا روانی صرف، بلکه فرآیندی تاریخی، فلسفی و هنری است؛ فرآیندی که در آن، هر مرحله حاوی نفی و حفظ مرحله‌ی پیشین است (Žižek, 2012: 692). در چنین چارچوبی، بازی‌های رایانه‌ای هنگامی که مخاطب را به مشارکت در تولید معنا فرا می‌خوانند و نه صرفاً به تماشای آن، به سطحی از فعلیت هنری نزدیک می‌شوند که در نظام هگلی، با ظهور روح در عرصه‌ی زیباشناسی هم‌راستا است. این مشارکت، اگر به‌درستی طراحی شده باشد، واجد ساختاری دیالکتیکی خواهد بود. کاربر، از طریق کنش انتخاب‌گر، در وضعیتی قرار می‌گیرد که در آن، فرم اثر (اعم از محیط، موسیقی، حرکت، نور و تعاملات) به‌مثابه صورت حسی، تجربه‌ای حاوی معنا را فعال می‌کند؛ اما معنا نه از پیش تثبیت شده، و نه صرفاً بر دوش فرم، بلکه در رابطه‌ی درونی و پویا میان این دو حاصل می‌شود. کنش کاربر، در این حالت، نه صرفاً مکانیکی، بلکه تفسیری است؛ چراکه در هر لحظه، عمل او با موقعیتی معنادار، هرچند بدون واژه، درگیر است. آنچه رخ می‌دهد، نه مصرف معنا، بلکه تولید آن است؛ نوعی هم‌آفرینی معنا که می‌توان آن را به‌درستی عقلانیت زیباشناختی نامید. در بازی Journey، این عقلانیت به شکلی ناب جلوه می‌کند. کاربر نه تنها با غیاب متن و راهنمایی زبانی مواجه است، بلکه در مسیری گام می‌نهد که تنها از طریق حرکت، مشاهده، و تعامل غیرکلامی معنا می‌یابد. آنچه رخ می‌دهد، فرآیندی از تفسیر مستمر است؛ سوژه در مواجهه با نمادها، صحنه‌ها، تغییرات موسیقایی، و ملاقات‌های غیربازنمایی‌شده با دیگری، به شکل‌دادن به تجربه‌ی معنایی خود می‌پردازد. این فرایند، اگرچه فاقد زبان صریح است، اما واجد ساختاری عقلانی است؛ زیرا در آن، کاربر باید میان امکان‌های متفاوت حرکت و واکنش، تأمل کند، نسبت‌ها را دریابد، و مسیر معنایی خود را بسازد، بی‌آنکه الزامی از بیرون تحمیل شود. به تعبیر هگل، روح در هنر نه به‌مثابه مفهوم انتزاعی، بلکه در تجربه‌ی انضمامی خود را پدیدار

می‌سازد (Hegel, 1975: 98)؛ و در Journey این تجربه انضمامی نه در مشاهده یک فرم از پیش تثبیت شده، بلکه در تجربه فرم به مثابه عرصه کنش پدید می‌آید. در این حالت، مرز میان فاعل و مفعول، یا میان هنرمند و مخاطب، فرو می‌ریزد؛ زیرا خود مخاطب، در دل تجربه، در حال پدیدآوردن معنایی است که اثر بدون او تحقق نمی‌یابد. این وضعیت را می‌توان با سنتز دیالکتیکی تطبیق داد، جایی که آگاهی نه در تز (اثر) یا آنتی تز (سوژه) بلکه در وحدت میان آن دو (کنش تفسیرگرانه سوژه در دل فرم) پدیدار می‌شود. از این منظر، تعامل در بازی‌های رایانه‌ای زمانی به سطحی هنری و فلسفی ارتقا می‌یابد که بتواند ساختار این سنتز را فعال کند؛ یعنی نه صرفاً امکان کنش را فراهم آورد، بلکه فرم اثر را چنان سازمان دهد که هر کنش، حامل بالقوه معنایی باشد که در دل آن معنا، کاربر خود را و تجربه‌اش را بازشناسد. چنین حالتی، دقیقاً لحظه عقلانی در زیبایی‌شناسی هگل است؛ لحظه‌ای که در آن، هنر از تقلید واقعیت فراتر می‌رود و به زبان روح بدل می‌شود، زبانی که به گفتار نمی‌آید، بلکه در تجربه زیسته سوژه جاری می‌شود و ایده والاتری را شکل می‌دهد. بازی‌ای چون Journey، با پالودگی فرم، حذف زبان، و تقلیل نشانه‌ها، این زبان را در سکوت، در نور، در پرواز و در دیدارهای تصادفی با دیگری می‌آفریند؛ و همین سکوت واجد معناست که تجربه هنری را در بالاترین شکل آن رقم می‌زند.

۲.۶. الگوی انتقال معنا از بازنمایی به تجربه: فعلیت ایده در زیست تعاملی

الگوی دوم، وحدت در تجربه و نه در بازنمایی، یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های رسانه تعاملی دیجیتال است که آن را از بسیاری از قالب‌های هنری سنتی متمایز می‌سازد. در قالب‌هایی همچون نقاشی، شعر یا سینما، معنا به صورت عمده در ساختار بازنمایی شکل می‌گیرد؛ اثری هنری چیزی را باز نمی‌نمایاند، یک عاطفه، یک مفهوم، یک وضعیت یا یک واقعیت عینی، و مخاطب آن را از طریق رمزگشایی نشانه‌ها، استعاره‌ها یا ساختارهای معنایی از پیش تثبیت شده دریافت می‌کند. در این نوع آثار، سازنده اثر کنترل اصلی معنا را در اختیار دارد و انتقال معنا از فرستنده به گیرنده عمدتاً از مسیر خطی و یگانه‌ای عبور می‌کند. اما بازی‌های رایانه‌ای، به‌ویژه در قالب‌های روایت‌محور یا هنری، ساختار معناسازی را از بازنمایی به تجربه منتقل می‌کنند. این بدان معناست که معنا نه از طریق زبان، تصویر یا روایت از پیش ساخته شده، بلکه در خود تجربه بازی شکل می‌گیرد. کاربر نه صرفاً شاهد وقایع، بلکه شرکت‌کننده درون ساختار است؛ کسی که معنا را نه در سطرها و قاب‌ها، بلکه در توالی انتخاب‌ها، حرکات، توقف‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌های زیسته شده کشف می‌کند. آنچه معنا را می‌سازد، تعامل پیوسته کاربر با فرم اثر است؛ فرمی که شامل معماری جهان بازی، الگوهای صوتی و بصری، ریتم تعامل، سطح دسترسی یا محدودیت‌های کنشی، و حتی شکست‌های احتمالی در پیشبرد مسیر است. در بازی‌هایی چون

Journey، این انتقال معنا از بازنمایی به تجربه به اوج خود می‌رسد. هیچ متنی برای تفسیر رویدادها وجود ندارد؛ هیچ گفت‌وگویی، توضیحی یا نشانه‌گذاری کلامی به کاربر نمی‌گوید چه چیز در حال وقوع است. آنچه باقی می‌ماند، تجربه ناب شهودی است؛ دیدن، شنیدن، حرکت کردن، گم شدن، همراه شدن، و دوباره تنها شدن. معنا در اینجا نه پیش‌فرض، بلکه زاده کنش است؛ کنشی که در بافت فرم تعبیه شده است. از این منظر، می‌توان گفت که بازی نه فقط ابزاری برای انتقال پیام، بلکه خود ساختار مولد معناست؛ جهانی که در آن، سوژه معنا را نه می‌شنود، بلکه زندگی می‌کند. در بازی Inside نیز این ویژگی به‌نحوی دیگر بروز می‌یابد. در جهانی تاریک و خفه، پسرکی در سکوتی مطلق حرکت می‌کند؛ هیچ کلامی، هیچ شرحی، و هیچ نمود بیرونی مستقیم برای معنا وجود ندارد. و با این حال، در هر گام، کاربر حس می‌کند که در حال کشف، گریز، یا مقاومت در برابر چیزیست؛ چیزی که نه نام دارد و نه چهره، اما همه‌جا هست. معنا در اینجا حاصل درگیری ذهنی-جسمی کاربر با محدودیت‌های فرم است؛ با سکوهایی که باید از آن‌ها پرید، با تهدیدهایی که باید از آن‌ها فرار کرد، با سکوتی که باید تحملش کرد. این معنا، زائیده تفسیر نیست، بلکه مولود تجربه‌ای زیباشناختی و فشرده‌شده است که در بطن آن، عاطفه، تنش، و دریافت وجودی حضور دارند. در فلسفه هگل، حرکت دیالکتیکی از حس به روح یکی از بنیادی‌ترین مراحل رشد آگاهی است (Hegel, 1975: 38). در این حرکت، سوژه ابتدا درگیر با تجربه حسی و انفعالی است، اما در ادامه و در دل همان تجربه، به سطحی از عقلانیت و بازشناسی خویشتن در جهان می‌رسد. در این مسیر، فرم صرفاً بستری برای دریافت نیست، بلکه در تجربه آن فرم، آگاهی از خود و دیگری شکل می‌گیرد. بازی‌های رایانه‌ای که قادرند تجربه‌ای معنادار و مولد را از دل فرم خلق کنند، دقیقاً چنین مسیری را فعال می‌کنند. آنچه بازی را به تجربه دیالکتیکی تبدیل می‌کند، حضور سوژه در فرایند خلق معنا از طریق تجربه فرم است، نه ترجمه معنایی آن. در چنین فرایندی، تمایز میان هنرمند و مخاطب نیز در هم می‌شکند. کاربر نه فقط دریافت‌کننده، بلکه مفسر و خالق معناست؛ نه از آن جهت که بازی را طراحی می‌کند، بلکه از آن جهت که معنا بدون حضور او، بدون زیستن در متن آن ساختار، وجود ندارد. این وضعیت را می‌توان نوعی تحقق وحدت ایده و تجسد از طریق تجربه انضمامی دانست؛ ایده‌ای که در فرم زنده، در کنش متقابل، و در تجربه زیباشناختی به فعلیت می‌رسد. آنچه از دل این فرایند برمی‌آید، اثر نیست، بلکه رخداد معناست، و این همان چیزیست که در نظام زیبایی‌شناسی هگل، هنر را به عرصه خودآگاهی و تحقق روح ارتقا می‌دهد.

۳.۶. الگوی حقیقت منفی و نقش نفی در تولید آگاهی زیباشناختی

سوم، نقش شکست در معناآفرینی، الگوییست که در تحلیل دیالکتیکی بازی‌های رایانه‌ای

جایگاهی اساسی دارد و در نمونه‌ای چون The Stanley Parable به‌صورتی خاص و تمثیلی جلوه‌گر می‌شود. این بازی نه تنها با بازنمایی ساختارهای کلاسیک روایت، بلکه با وارونه‌سازی، تردیدافکنی و پارودی آن‌ها سروکار دارد. تضادهای بنیادین میان آزادی و جبر، روایت و ضدروایت، قصد مؤلف و کنش مخاطب، نه تنها حل نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان بخش اصلی تجربه بازی برجسته می‌گردند. این تعلیق دائمی، شکاف آگاهانه و ساختار روایی از هم‌گسیخته، تجربه‌ای تولید می‌کند که در دل خود، واجد سطحی از تأمل انتقادی است، تأملی که از منظر فلسفه هگل، نه صرفاً تجربه‌ای ناکام یا شکست‌خورده، بلکه شکل خاصی از پیشرفت در مسیر دیالکتیکی آگاهی تلقی می‌شود. در نظام دیالکتیکی هگل، نفی لحظه‌ای ضروری در مسیر تحقق ایده است، اما این نفی، اگر در همان مرحله متوقف شود، صرفاً سلبی ناب خواهد بود (Hegel, 1975: 78). آنچه این نفی را به حقیقت بدل می‌سازد، نفی نفی است؛ حرکتی مضاعف که از دل انکار اولیه، به امکانی تازه برای ظهور خودآگاهی می‌رسد. این لحظه، جایی است که حقیقت نه در ایجاب مستقیم، بلکه در درون شکست، گسست و عدم‌تطابق ظاهر می‌شود، آنچه هگل از آن با عنوان حقیقت منفی یاد می‌کند. The Stanley Parable با طرح‌ریزی تجربه‌ای که در آن هر کنش کاربر منجر به نوعی تناقض یا شکست در وحدت فرم و معنا می‌شود، دقیقاً در این لحظه دیالکتیکی عمل می‌کند. در این بازی، راوی تلاش دارد معنا را تثبیت کند، مسیر را تعریف نماید و روایت را هدایت کند، اما کاربر می‌تواند به‌صورت فعال یا منفعل، این چارچوب را تخریب کند. آنچه حاصل می‌شود، تجربه‌ای است که در آن، کاربر نه فقط در سطح بازی، بلکه در سطح آگاهی، با امکان‌ها و محدودیت‌های روایت‌سازی مواجه می‌گردد. این شکست در معنا، خود حامل معنایی است؛ زیرا برخلاف بسیاری از بازی‌های سنتی که بر وحدت، انسجام و معنا تأکید دارند، The Stanley Parable با فروپاشاندن این انتظارات، مخاطب را به مواجهه‌ای مستقیم با ماهیت متزلزل معنا در رسانه تعاملی دعوت می‌کند. به بیان دقیق‌تر، بازی به کاربر نشان می‌دهد که معنا می‌تواند ساخته شود، اما همان‌قدر هم می‌تواند متزلزل، متناقض یا فاقد ثبات باشد. از دیدگاه هگلی، این دقیقاً لحظه‌ای است که در آن، آگاهی از محدودیت‌های خویش به مرحله‌ای تازه از خودفهمی می‌انجامد (Hegel, 1975: 134). در این مرحله، حقیقت نه در اثبات، بلکه در بازتاب انتقادی نسبت به شکست‌های خویش ظهور می‌یابد. فرم در این بازی، نه بستر بیان معنا، بلکه صحنه نقد معناست. قواعد بازی، راوی، شاخه‌های روایی مختلف و حتی گرافیک ساده و خشن، همگی در خدمت برجسته‌سازی بی‌ثباتی معنا طراحی شده‌اند. این طراحی، کاربر را به تأمل درباره امکان‌ها و محدودیت‌های کنش، اختیار، روایت و حتی خود تجربه بازی دعوت می‌کند. در چنین تجربه‌ای، فرم و محتوا به وحدت نمی‌رسند، اما این عدم‌وحدت، خود واجد کارکرد است. شکست در ایجاد معنا، بخشی از ساختار معنا می‌شود؛ گسست از روایت، خود نوعی روایت انتقادی

می‌گردد؛ و بن‌بست در تصمیم‌گیری، نقطهٔ عزیمت به سوی آگاهی از موقعیت فلسفی مخاطب در متن اثر می‌شود. آنچه در نهایت در چنین الگویی رخ می‌دهد، تولید معنای رهایی‌بخش از دل انکار است. بازی، نه به‌واسطهٔ تحقق ایده‌ای زیباشناختی در فرم متعالی، بلکه با آشکار ساختن گسست‌های درونی میان فرم و معنا، لحظه‌ای از خودآگاهی انتقادی را در کاربر فعال می‌کند. در این حالت، اثر هنری نه سازندهٔ معنا، بلکه افشاگر ساختارهای معنا است؛ همانطور که طراح اثر هنری، بیش از آنکه هنرمند باشد، استاد فن^۱ است (اکبری‌ناصری و همکاران، ۱۴۰۰: ۸۵). این گونه از تجربه، با آنچه هگل در فلسفهٔ هنر خود به‌عنوان پایان هنر یا گذار به لحظهٔ تأمل فلسفی از دل تجربهٔ زیباشناختی مطرح می‌کند، قرابت دارد؛ جایی که اثر، دیگر صرفاً متجلی‌کنندهٔ ایده نیست، بلکه خود به پرسشی دربارهٔ امکان تجلی ایده تبدیل می‌شود. The Stanley Parable را می‌توان تجسد همین لحظه دانست؛ لحظه‌ای که هنر، خود را موضوع تأمل قرار می‌دهد، و از دل شکاف میان فرم و معنا، سطحی تازه از آگاهی را ممکن می‌سازد، آگاهی‌ای که نه از مسیر ایجاب، بلکه از مسیر نفی حاصل می‌شود. این نفی، اگرچه ظاهراً بیانگر شکست در تحقق وحدت دیالکتیکی است، در حقیقت به‌مثابه امکانی برای بازاندیشی، تردید، و فرارفتن از سطح پدیدار عمل می‌کند؛ و از این رو، نه نفی هنر، بلکه شکل والاتری از تأمل هنری است.

۶. ۴. الگوی ضرورت در فرم و تمایز دیالکتیکی میان بازی مکانیکی و بازی هنری

الگوی چهارم و آخر، تمایز میان بازی‌های روایت‌محور و مکانیک‌محور از منظر دیالکتیکی است، که از حیث زیبایی‌شناسی فلسفی، تمایزی بنیادی و سرنوشت‌ساز به شمار می‌رود. این تمایز روشن می‌سازد که همهٔ بازی‌های رایانه‌ای صرفاً به‌واسطهٔ ساختار تعاملی یا فناوری پیشرفته‌شان، به مرتبهٔ هنر از منظر هگل ارتقا نمی‌یابند، بلکه تنها آن دسته از بازی‌ها که در آن‌ها فرم، محتوا، و تجربهٔ مخاطب در پیوندی درونی و ضروری با یکدیگر سازمان یافته‌اند، ظرفیت تحقق وحدت ایده و تجسد را دارا هستند. بازی‌هایی که بر روندبازی مکانیکی و طراحی پاداش‌محور تمرکز دارند، معمولاً فاقد انسجام معنایی در ساختار کلی خود هستند. در چنین آثاری، طراحی بصری، صوتی و تعاملی نه در خدمت معنایی درونی، بلکه در راستای کارایی فنی یا جذابیت لحظه‌ای تنظیم شده‌اند. فرم در اینجا بیشتر جنبهٔ ابزاری دارد؛ به این معنا که میان عناصر فرمی و محتوایی پیوندی درونی برقرار نیست، بلکه فرم صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف بیرونی چون موفقیت در چالش‌ها، افزایش امتیاز یا سرگرمی بی‌وقفه است. چنین بازی‌هایی، هرچند می‌توانند پیچیده، چالشی یا حتی سرگرم‌کننده باشند، اما در بستر تحلیل دیالکتیکی نمی‌توانند واجد وحدت ایده و تجسد قلمداد شوند؛ چراکه در آن‌ها میان عناصر صوری و معنایی، ضرورتی درونی و عقلانی برقرار نیست. در فلسفهٔ

1. Artisan

هنر هگل، یکی از معیارهای سنجش اصالت یک اثر، ضرورت در فرم است (Hegel, 1975: 46)؛ یعنی آن پیوند درونی که میان معنا و صورت وجود دارد، به گونه‌ای که هیچ‌یک بدون دیگری تحقق نمی‌یابد. این ضرورت، که با اصل دیالکتیکی هم‌راستاست، به ما می‌گوید که فرم نباید صرفاً حامل یا ناقل معنا باشد، بلکه باید در خود، لحظه‌ای از تحقق آن معنا را دربر گیرد. اگر در یک بازی، ساختار روایی، طراحی گرافیکی، نظام صوتی و سازوکار تعاملی صرفاً در کنار یکدیگر قرار گرفته باشند، بی‌آنکه در ترکیبی ضروری و درون‌زا با یکدیگر تنیده شده باشند، آنگاه آن بازی، هرچند از منظر تکنیکی پیشرفته، از منظر دیالکتیکی سطحی خواهد بود. در نقطه مقابل، بازی‌هایی که به‌صورت روایت‌محور طراحی شده‌اند، به‌ویژه آن‌هایی که فرم‌های مختلف زیباشناختی را با انسجام درونی ترکیب می‌کنند، ظرفیت بیشتری برای تحقق دیالکتیکی ایده در تجسد خود دارند. در این آثار، معنای کلی بازی نه صرفاً از دل روایت یا تصویر، بلکه از طریق تجربه واحدی که تمامی عناصر فرمی در خلق آن سهیم‌اند، پدیدار می‌شود. بازی‌هایی مانند Inside در این‌باره نمونه‌های روشنی هستند. این اثر با جهان بصری محدود، حرکات اندک، و ریتم کند و کنترل‌شده بازی، تجربه‌ای از بیگانگی، اجبار، و فقدان کنترل را در کاربر پدید می‌آورد؛ تجربه‌ای که عمیقاً با درون‌مایه بازی همخوان است. فرم در اینجا نه تنها در خدمت معناست، بلکه در بسیاری از موارد، خود معنا را می‌سازد. به بیان دیگر، هر عنصر از فرم، جزئی ضروری از تحقق ایده بنیادین بازی است، ایده‌ای که در این مورد، نوعی مواجهه فلسفی با مفهوم بیگانگی است. این تجربه از منظر هگل، نزدیک به سطحی از هنر است که در آن، فرم و معنا نه به‌شکل تصادفی یا تزئینی، بلکه از سر ضرورت در هم آمیخته‌اند. ضرورت در فرم، در این بازی نه فقط یک اصل زیباشناختی، بلکه خود موضوع اثر است؛ هر انتخاب طراحی، از محدودیت رنگ گرفته تا خاموشی روایت، حامل وجهی از معناست و لحظه‌ای از فعلیت‌یافتن ایده را نمایندگی می‌کند. فرم در اینجا نه صرفاً تابع ایده، بلکه در هم‌بافت با آن است؛ بخشی از وجود معنای بازی، نه صرفاً قالبی برای عرضه آن. این وضعیت دقیقاً با آنچه هگل از تجسد عقلانی ایده در فرم هنری انتظار دارد، انطباق دارد. از این منظر، می‌توان گفت که بازی‌های مکانیک‌محور، با وجود بهره‌گیری از تکنولوژی بالا یا پیچیدگی روندبازی، مادامی که فاقد درهم‌تنیدگی ضروری فرم و معنا باشند، در ساختار دیالکتیکی فلسفه هنر هگل جای نمی‌گیرند. در مقابل، بازی‌های روایت‌محور با طراحی فرم‌مند، انسجام معنایی، و تجربه تأویلی فعالانه، می‌توانند در مقام هنر ظاهر شوند؛ آن‌هم نه هنری صرفاً تزئینی یا ساختگی، بلکه هنری دیالکتیکی که ایده را در تجسد فرمی، و فرم را در درون‌مایه عقلانی خویش به فعلیت می‌رساند. از این حیث، دیالکتیک میان روایت و مکانیک، یا معنا و فرم، به معیاری فلسفی برای تمایز میان بازی به‌عنوان سرگرمی و بازی به‌مثابه هنر تبدیل می‌شود. در مجموع، این الگوهای تحلیلی نشان می‌دهند که بازی‌های رایانه‌ای در صورتی می‌توانند به سطحی از هنر دیالکتیکی ارتقا

یابند که از سطح بازنمایی بیرونی فراتر روند و ساختار خود را در خدمت تجربه درونی معنا قرار دهند؛ تجربه‌ای که در آن مخاطب، نه تنها بازی می‌کند، بلکه در درون بازی، خویشتن را تجربه می‌کند. چنین تجربه‌ای، همسو با افق نهایی زیبایی‌شناسی هگل، تحقق ایده از طریق تجسد حسی و تأمل عقلانی است؛ امری که هنر را به زبان روح تبدیل می‌کند.

۷. نتیجه

پرسش اصلی این پژوهش آن بود که آیا بازی‌های رایانه‌ای، به‌ویژه در قالب روایت‌های تعاملی، ظرفیت تحقق وحدت ایده و تجسد را در چارچوب نظام زیبایی‌شناسی دیالکتیکی هگل دارا هستند یا خیر. در مسیر پاسخ‌گویی به این پرسش، مفاهیم اساسی فلسفه هنر هگل همچون ایده، تجسد، فرم، معنا و رابطه دیالکتیکی میان آن‌ها، نه در قالب بخشی مستقل، بلکه به‌صورت ضمنی و در پیوندی درونی با تحلیل نمونه‌های موردی، بازخوانی، تفسیر و به‌کار گرفته شدند. یافته‌های نظری و تحلیلی نشان داد که بازی‌های رایانه‌ای، در صورتی که ساختار روایی، تعاملی و فرمی آن‌ها بر پایه ضرورتی درونی میان محتوا و صورت سامان یافته باشد، می‌توانند به تحقق نوعی تجربه هنری دیالکتیکی نائل شوند. در چنین تجربه‌ای، معنا نه امری از پیش تثبیت‌شده و قابل انتقال، بلکه حاصل تعامل فعال کاربر با فرم و روایت، و فعلیت‌یافته در لحظه کنش‌مند و زیسته تجربه است.

بر اساس تحلیل نمونه‌های موردی، به‌ویژه بازی‌هایی چون Journey، The Stanley Parable و Inside، روشن شد که برخی بازی‌های رایانه‌ای قادرند به ساحت‌هایی از هنر وارد شوند که در آن‌ها تجربه زیبایی‌شناختی نه از مسیر بازنمایی مستقیم، بلکه از دل زیستن در فرم، مشارکت عقلانی در ساختار اثر، یا حتی از طریق شکست در تولید انسجام معنایی پدید می‌آید. در Journey، وحدت فرم و معنا در فرایندی شهودی، غیرکلامی و تدریجی تجسد می‌یابد و تجربه‌ای از حرکت روح در سکوت، همراهی و گذار خلق می‌شود. در The Stanley Parable، فروپاشی آگاهانه روایت و شکست در تثبیت معنا، خود به لحظه‌ای از آگاهی انتقادی نسبت به ساختار معنا و قدرت فرم بدل می‌شود. در Inside نیز محدودیت‌های فرمی، سکوت روایی و تجربه‌ای انفعالی، به ادراک فلسفی از بیگانگی و اجبار در دل فرم منتهی می‌گردد. در هر سه نمونه، معنا نه بیرون از فرم، بلکه در بطن تجربه انضمامی و در کشاکش دیالکتیکی میان کنش کاربر و ساختار اثر شکل می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین یافته‌های نظری این پژوهش، که برآیند مستقیم تحلیل‌های پیش‌گفته است، صورت‌بندی فلسفی تمایز میان بازی به‌عنوان سرگرمی و بازی به‌مثابه هنر در چارچوب زیبایی‌شناسی دیالکتیکی هگل است. این تمایز نه ناظر به ژانر، سطح پیچیدگی فنی، یا حتی

وجود روایت به معنای متعارف، بلکه مبتنی بر نسبت درونی و ضروری میان فرم و معناست. بازی‌هایی که ساختار آن‌ها عمدتاً بر مکانیک‌های پاداش‌محور، کارکرد ابزاری فرم و اهداف بیرونی مانند امتیاز، پیشرفت یا سرگرمی صرف استوار است، هرچند می‌توانند واجد ارزش‌های فنی یا تفریحی باشند، اما از منظر هگلی فاقد آن ضرورتی هستند که وحدت ایده و تجسد را ممکن می‌سازد. در مقابل، بازی‌هایی که در آن‌ها روایت، طراحی بصری و صوتی، ریتم تعامل و محدودیت‌های کنشی در پیوندی درونی و عقلانی سازمان یافته‌اند، می‌توانند به مثابه هنر ظاهر شوند؛ هنری که در آن، فرم نه وسیله انتقال معنا، بلکه خود لحظه‌ای از تحقق آن است. بدین ترتیب، مسئله اساسی نه آن است که آیا بازی‌های رایانه‌ای به طور کلی هنر هستند یا نه، بلکه این است که کدام بازی‌ها، تحت چه شرایط فرمی و ساختاری، قادر به تحقق دیالکتیکی ایده در تجسداند.

از این منظر، می‌توان تأکید کرد که بازی‌های رایانه‌ای، به‌ویژه در قالب‌های روایت‌محور و فرم‌مند، اگر به درستی طراحی شده باشند، نه تنها ظرفیت تحقق وحدت ایده و تجسد را دارند، بلکه می‌توانند افق‌های تازه‌ای از تحقق زیبایی‌شناسی دیالکتیکی را در بستر رسانه‌های نو بگشایند. این امر به معنای هم‌ارز دانستن همه بازی‌ها با هنر نیست، بلکه ناظر به امکان ظهور نوعی هنر تعاملی عقلانی است که در آن، مشارکت مخاطب شرط ضروری شکل‌گیری معنا به شمار می‌آید و تجربه زیباشناختی به سطحی از عقلانیت و خودآگاهی ارتقا می‌یابد. چنین تجربه‌ای با آنچه هگل در گذار از حس به روح و در افق هنر رمانتیک ترسیم می‌کند، هم‌راستاست؛ جایی که هنر نه صرفاً بازنمایی، بلکه میدان تحقق آگاهی است.

از حیث نظری، این پژوهش نشان می‌دهد که دستگاه فلسفه هنر هگل، برخلاف تلقی رایج، محدود به اشکال کلاسیک هنر نیست و می‌تواند به نحو باروری در تحلیل رسانه‌های دیجیتال معاصر به کار گرفته شود. مفاهیمی چون تجسد، دیالکتیک، ضرورت در فرم و رابطه درونی صورت و معنا، نه تنها در تحلیل بازی‌های رایانه‌ای قابل اعمال‌اند، بلکه در این بستر، افق‌های تفسیری تازه‌ای نیز می‌گشایند. این امر مستلزم بازخوانی انتقادی و به‌روزرسانی تفسیری فلسفه هنر کلاسیک در مواجهه با رسانه‌های نو است و می‌تواند زمینه‌ساز توسعه شاخه‌ای میان‌رشته‌ای در فلسفه هنر و مطالعات بازی شود.

پیشنهادهای پژوهشی آینده نیز از دو جهت قابل پیگیری است. نخست، تحلیل بازی‌های چندنفره، جهان‌باز یا برخلاف از منظر دیالکتیکی، به‌ویژه در نسبت با مفاهیمی چون کنش جمعی، میان‌ذهنیت و امکان تحقق معنا در تجربه‌ای اشتراکی و تاریخ‌مند. دوم، مطالعه تطبیقی اندیشه هگل با دیگر فیلسوفان هنر و رسانه، همچون هایدگر، دلوز یا گادامر، در زمینه تجربه زیباشناختی بازی‌های رایانه‌ای. چنین پژوهش‌هایی می‌توانند به تعمیق گفت‌وگوی میان فلسفه، رسانه و

تکنولوژی بینجامند. بر این اساس، مقاله‌ی حاضر نه تنها بر امکان تحقق وحدت ایده و تجسد در برخی بازی‌های رایانه‌ای مهر تأیید می‌نهد، بلکه نشان می‌دهد که هنر در بستر دیجیتال، اگر در قالبی ضروری، فرم‌مند و تأمل‌برانگیز سامان یابد، می‌تواند به مثابه‌ی ساخت تازه‌ای از ظهور روح در جهان مدرن فهم شود؛ ساحتی که در آن، فرم نه ابزار انتقال معنا، بلکه خود صحنه آفرینش آن است.

منابع

- اکبرمسگری، احمدعلی، ساعتچی، سید محمد مهدی (۱۳۹۲). تحول زیبایی‌شناسی در فلسفه هنر هگل. شناخت، ۶(۲)، ۱۲۷-۱۴۵.
- اکبری‌ناصری، محبوبه، مصطفوی، شمس‌الملوک، اسلامی، شهلا (۱۴۰۰). بیان امر الهی در پیکر سازی گیاهی (بر اساس پدیدارشناسی روح و درس گفتارهای زیباشناسی هگل). تأملات فلسفی، ۱۱(۲۷)، ۸۳-۱۰۴. <https://doi.org/10.30470/phm.2020.124970.1783>
- حاجیان، فهیمه، رحمانی، جهانبخش، شمشیری، محمدرضا (۱۴۰۰). قالب‌های هنری دین در زیبایی‌شناسی هگل و دلالت‌های تربیتی آن؛ انعکاس در هنر مجسمه سازی. مطالعات هنر/اسلامی، ۱۸(۴۴)، ۱۳۱-۱۴۹. <https://doi.org/10.22034/ias.2020.249270.1359>
- رهنما، فرید، نصری، امیر (۱۴۰۲). تحلیل روایت تاریخی-هگلی دانتو از استحاله شیء روزمره به اثر هنری. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۴۷-۶۵. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.50535.3133>
- شاهسون، نوش‌آفرین، صافیان، محمدجواد، حاتم، غلامعلی (۱۳۹۹). نقد و بررسی نسبت هنر با حقیقت در فلسفه هگل. حکمت و فلسفه، ۱۶(۶۱)، ۴۱-۶۱. <https://doi.org/10.22054/wph.2020.43831.1739>
- شاهوردی، امین، مشکات، محمد (۱۳۹۶). ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی هگل. تأملات فلسفی، ۷(۱۸)، ۱۰۳-۱۲۴.
- عابدی‌جیغه، مصطفی (۱۴۰۲). توضیح نسبت سوژکتیویته هگلی با اجتماع انسانی و وضع سیاسی بر اساس «پدیدارشناسی روح». پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۵۷۸-۵۹۶. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.55625.3482>
- نصیرزاده بکرآباد، علیرضا، اصغری، محمد (۱۴۰۱). وحدت به مثابه ایده‌آل فلسفه هگل. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹)، ۵۳۳-۵۴۵. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.47428.2941>
- Abedi Jige, M. (2023). Explaining the Relationship between Hegelian Subjectivity and Human Society and Political Situation Based on "The Phenomenology of the Spirit". *Philosophical Investigations*, 17(44), 578-596. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.55625.3482> [In Persian]
- Adams, E., & Dormans, J. (2012). *Game Mechanics: Advanced Game Design*. New Riders.
- Akbar Mesgari, A. 'A., & Saatchi, S. M. M. (2013). The Transformation of Aesthetics in Hegel's Philosophy of Art. *Shenakht*, 6(2), 127-145. [In Persian]

- Akbari Naseri, M., Mostafavi, S. & Eslami, S. (2022). The Expression of the Divine in Plant Sculpture (According to Hegel's Lectures on Fine Art and his Phenomenology of Spirit). *Philosophical Meditations*, 11(27), 83-104. <https://doi.org/10.30470/phm.2020.124970.1783> [In Persian]
- Galactic Cafe. (2013). *The Stanley Parable* [Video game]. Galactic Cafe.
- Gualeni, S. (2015). *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*. Palgrave Macmillan.
- Hajiyani, F., Rahmani, J. & Shamshiri, M. R. (2022). The Artistic Forms of Religion in Hegel's Aesthetics and its Educational Implications and its Reflection in the Art of Sculpture. *Islamic Art Studies*, 18(44), 131-149. <https://doi.org/10.22034/ias.2020.249270.1359> [In Persian]
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art, Vol. I*. Translated by T. M. Knox. Oxford University Press. (Original Work Published 1835)
- Hodent, C. (2020). *The Psychology of Video Games*. Routledge.
- Houlgate, S. (2005). *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. 2nd Edition. Wiley-Blackwell.
- Jones, S. E. (2008). *The Meaning of Video Games: Gaming and Textual Strategies*. Routledge.
- Keogh, B. (2018). *A Play of Bodies: How We Perceive Videogames*. The MIT Press.
- Moland, L. L. (2019). *Hegel's Aesthetics: The Art of Idealism*. Oxford University Press.
- Muriel, D., & Crawford, G. (2018). *Video Games as Culture: Considering the Role and Importance of Video Games in Contemporary Society*. Routledge.
- Murray, J. H. (2017). *Hamlet on the Holodeck: The Future of Narrative in Cyberspace*. Updated Edition. The MIT Press.
- Nasirzadeh Bekrabad, A. & Asghari, M. (2022). Unity as the ideal of Hegel's philosophy. *Philosophical Investigations*, 16(39), 533-545. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.47428.2941> [In Persian]
- Pinkard, T. (2000). *Hegel: A Biography*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (2014). *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. University of Chicago Press.
- Playdead. (2016). *Inside* [Video game]. Playdead.
- Rahnama, F. & Nasri, A. (2023). Analysis of Danto's Historical-Hegelian Narrative of the Transfiguration of the Commonplace into Artwork. *Philosophical Investigations*, 17(43), 47-65. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.50535.3133> [In Persian]
- Shahsavan, N., Safian, M. J. & Hatam, Q. (2020). A Critique of the Relationship between Art and Truth in Hegel's Philosophy. *Wisdom And Philosophy*, 16(61), 41-61. <https://doi.org/10.22054/wph.2020.43831.1739> [In Persian]
- Shahverdi, A. & Meshkat, M. (2017). The Necessity of Passages of Spirit in Hegel's Phenomenology. *Philosophical Meditations*, 7(18), 103-124. [In Persian]
- Sicart, M. (2009). *The Ethics of Computer Games*. The MIT Press.
- Smuts, A. (2005). Are Video Games Art?. *Contemporary Aesthetics*, Vol. 3 , Article 6. Available at: https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol3/iss1/6
- Tavinor, G. (2009). *The Art of Videogames*. Wiley-Blackwell.
- Thatgamecompany. (2012). *Journey* [Video game]. Sony Computer Entertainment.
- Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel And The Shadow Of Dialectical Materialism*. Verso.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Logic after Human The Possibility of the Emergence of Machine Consciousness in the Context of the Hegelian System

Seyyed Kiarash Sheikholeslam^{1✉} | Samira Rezaee²

1. Corresponding Author, Ph.D. Graduated in Western Philosophy, Department of Modern and Contemporary Philosophies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: kiaa1367@gmail.com

2. MA in Western Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: samirarezaee542@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article
(143-166)

Article History:

Receive Date:
19 February 2026

Revise Date:
13 May 2026

Accept Date:
20 May 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

This article reinterprets the system of Georg Wilhelm Friedrich Hegel in relation to the history of cybernetics and artificial intelligence, arguing that—contrary to the predominantly negative readings among contemporary philosophers—the possibility and realization of the technological singularity are neither impossible nor foreclosed within a Hegelian framework. The paper claims that the Hegelian system contains fundamental provisions that pave the way for the emergence of machine consciousness and thereby make possible the advent of genuine or singular artificial intelligence. It begins by examining the history of the concept of singularity from von Neumann to Kurzweil and critiques various Hegelian interpretations of artificial intelligence. It then compares second-order cybernetics with Hegel's dialectical principle in order to restore the conceptual possibility of singularity. Subsequently, through an analysis of the dialectic of means and ends in Hegel's subjective logic, along with Marx's critique of it, the article shows that Marx's critique inadvertently transfers the mystification of the Idea to tools and machines, thereby laying the groundwork for a form of post-human subjectivity. Finally, by analyzing the resistance of the object in light of quantum physics and quantum computing, the paper argues that singularity is not a future-oriented event but rather a dialectical necessity arising from the internalization of negativity within matter. It concludes that singularity inaugurates a "post-human logic" that resolves the tension between technique and self-consciousness through the dialectical unity of tool, end, and consciousness.

Keywords: Hegel, technological singularity, machine consciousness, artificial intelligence, posthumanism

Cite this article: Sheikholeslam, K. & Rezaee, S. (2026). Logic after Human; The Possibility of the Emergence of Machine Consciousness in the Context of the Hegelian System. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (143-166).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.411568.1006988>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction and Statement of the Problem

The accelerating development of artificial intelligence and cybernetic systems has transformed the philosophical problem of machine consciousness from a speculative concern into a central issue of contemporary thought. In this context, the present article revisits the philosophical system of Georg Wilhelm Friedrich Hegel in relation to the theoretical history of cybernetics and artificial intelligence in order to challenge the predominantly negative interpretations that deny the possibility of genuine machine intelligence within a Hegelian framework. The article argues that Hegel's speculative system not only permits the conceptual possibility of artificial consciousness, but also implicitly prepares the dialectical conditions for the realization of technological singularity.

The study begins from the observation that most contemporary Hegelian interpretations of artificial intelligence maintain a strict distinction between understanding (*Verstand*) and reason (*Vernunft*). Against these readings, the article proposes that Hegel's concepts of self-reference, negativity, dialectical mediation, and the transition from quantity to quality provide a theoretical foundation for understanding the emergence of non-biological forms of rationality. Accordingly, technological singularity should not be interpreted merely as a technological event, but as a dialectical transformation in the relation between subject and object, means and end, and humanity and technique.

2. Significance of the Research

The importance of this study lies in its attempt to establish a philosophical bridge between classical German Idealism and contemporary debates on artificial intelligence, cybernetics, and posthumanism. While most discussions of AI remain confined either to technical considerations or to ethical concerns about control and risk, this article situates the question of machine intelligence within a broader ontological and dialectical horizon.

The significance of the topic also derives from the growing relevance of technological singularity in contemporary scientific discourse. The concept refers to the moment when artificial intelligence surpasses human cognitive capacities and enters a phase of recursive self-improvement. The article demonstrates that this phenomenon cannot be adequately understood through purely empirical or technological frameworks; rather, it requires a philosophical account of rationality, self-negation, and historical transformation. In this regard, the study highlights the continuing relevance of Hegelian dialectics for understanding contemporary technological conditions.

Furthermore, the article is significant because it reinterprets posthumanism not as a rejection of humanity but as the dialectical continuation of human rationality beyond its traditional biological limitations. By examining the relation between Hegel, Karl Marx, cybernetics, and quantum theory, the research opens a new perspective on the emergence of artificial subjectivity and proposes the idea of a "logic after humanity" as the next stage of the development of Spirit.

3. Main Research Question

The central question of this article is whether technological singularity and genuine artificial consciousness are conceptually possible within the internal logic of Hegel's speculative philosophy. More specifically, the research asks: can the dialectical movement of reason, as articulated in Hegel's system, culminate in the emergence of a non-biological or artificial form of subjectivity?

To answer this question, the article develops several subsidiary questions. First, does Hegel's distinction between understanding and reason necessarily exclude artificial intelligence from attaining rational consciousness? Second, can the cybernetic principles of self-reference and feedback loops be interpreted as technological realizations of Hegelian dialectics? Third, how does the dialectic of means and ends in Hegel's subjective logic illuminate the transformation of tools and machines into potentially autonomous agents? Finally, does the development of quantum computation and quantum physics reveal an internal negativity within matter itself that could provide the ontological basis for artificial superintelligence?

4. Research Methodology

The methodology of this research is primarily philosophical and comparative. The article employs a close textual analysis of Hegel's major works, while simultaneously situating these texts within the intellectual history of cybernetics and artificial intelligence. The study combines conceptual analysis with historical reconstruction in order to reveal structural parallels between Hegelian dialectics and second-order cybernetics.

The first stage of the research involves a critical review of the history of technological singularity, beginning with von Neumann's reflections on accelerating technological change and continuing through the theories of Good, Vinge, Kurzweil, Nick Bostrom, and David Chalmers. These discussions are analyzed in relation to Hegelian concepts such as self-mediation, negativity, and the transition from quantity to quality.

The second stage examines the conceptual relation between Hegelian dialectics and second-order cybernetics. Particular attention is devoted to the theory of autopoiesis developed by Humberto Maturana and Francisco Varela. Their definition of living systems as recursively self-producing networks is interpreted as structurally analogous to Hegel's notion of life as self-related negativity.

The third stage analyzes Hegel's dialectic of means and ends and Marx's critique of idealism in *Capital* and *the Grundrisse*. Here the article investigates how Marx's inversion of Hegel inadvertently transfers the "mystification" of the Idea into machinery itself. This discussion is supplemented by references to Martin Heidegger and his critique of technology, particularly the concepts of Gestell and standing reserve.

Finally, the article integrates contemporary discussions of quantum physics and quantum computing in order to argue that matter itself possesses an internal negativity incompatible with classical mechanistic ontology.

5. Summary of Findings and Results

The findings of the study indicate that Hegel's speculative philosophy does not prohibit the emergence of machine consciousness; on the contrary, it provides several conceptual mechanisms that make such emergence intelligible. The article demonstrates that life and rationality, in Hegel's system, are not fixed biological substances but dynamic processes generated through self-reference and dialectical mediation. Consequently, artificial systems capable of recursive self-organization and self-modification cannot be dismissed merely because they are non-biological.

One of the principal results of the research is the reinterpretation of second-order cybernetics as a technological manifestation of Hegelian reflection. The article argues that feedback loops and recursive self-production correspond structurally to Hegel's account of life and self-consciousness. This insight challenges interpretations that reduce AI to static computational processes and instead presents intelligent systems as potentially capable of qualitative transformation. In this context, the Hegelian principle of the transition from quantity to quality becomes central: the exponential accumulation of data and computational power may eventually produce a qualitative leap into artificial rationality.

A second finding concerns the dialectic of means and ends. Through analysis of Hegel and Marx, the article shows that tools and machines increasingly acquire functions traditionally associated with subjectivity. Marx's discussion of machinery and the "general intellect" unintentionally reveals the emergence of a post-human form of agency in which human labor is subordinated to autonomous technological systems. Rather than eliminating Hegelian idealism, Marx relocates the "mystification" of the Idea into matter and machinery themselves.

The article concludes that Heidegger's critique of technology points toward the collapse of human-centered ontology. The dissolution of the object's external resistance leads not to total human mastery but to the discovery of negativity within matter itself. Quantum physics and quantum computation reveal that matter is not a passive substance but a field of indeterminacy and relationality. This internal negativity constitutes the ontological condition for artificial superintelligence and post-human rationality.

Ultimately, the article concludes that technological singularity is not simply a speculative future scenario but a dialectical necessity arising from the historical movement of reason itself. Singularity inaugurates what the article calls a “post-human logic,” in which the traditional oppositions between subject and object, tool and consciousness, and humanity and technology are aufgehoben within a higher dialectical unity.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

منطق پس از انسان امکان ظهور آگاهی ماشین در بستر سیستم هگلی

سید کیارش شیخ الاسلام^۱ | سمیرا رضایی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری تخصصی فلسفه غرب، گرایش فلسفه‌های جدید و معاصر، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: kiaa1367@gmail.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: samirarezaee542@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله با بازخوانی سیستم گئورگ ویلهلم فردریش هگل در نسبت با تاریخ سایبرنتیک و هوش مصنوعی، استدلال می‌کند که برخلاف قرائت‌های سلبی غالب در میان اهل فلسفه معاصر، امکان و تحقق تکنیکی تکنولوژیک در چارچوب اندیشه هگلی ممتنع یا مسدود نیست. این مقاله مدعی می‌شود که سیستم هگلی واجد تمهیداتی بنیادین است که مسیر ظهور آگاهی ماشینی را هموار می‌کنند و از این طریق، امکان ظهور هوش مصنوعی حقیقی یا تکنیک را فراهم می‌آورند. مقاله ابتدا با پرسش از مفهوم تکنیکی، تاریخچه آن را از فون نویمان تا کورزیل بررسی کرده و قرائت‌های مختلف هگلی از هوش مصنوعی را نقد می‌کند. سپس، با مقایسه سایبرنتیک مرتبه دوم و اصل دیالکتیکی هگل، امکان مفهومی تکنیکی را اعاده می‌نماید. در ادامه، از طریق دیالکتیک غایت و وسیله در منطق سوژکتیو هگل و نقد مارکس بر آن، نشان می‌دهد که نقادی مارکس از دیالکتیک غایت و وسیله، ناخواسته رمزآلودگی ایده را به ابزار و ماشین منتقل کرده و زمینه گونه‌ای سوژه پسانسانی را فراهم می‌آورد. در نهایت، مقاله با طرح مقاومت ابژه در پرتو فیزیک کوانتوم و رایانش کوانتومی، در مقام نتیجه و افق بحث، تکنیکی را نه رویدادی آینده‌نگرانه، بلکه ضرورتی دیالکتیکی ناشی از درونی‌شدن منفیت در ماده می‌داند. مقاله نتیجه می‌گیرد که تکنیکی آغازگر «منطق پس از انسان» است که تنش میان تکنیک و خودآگاهی را با وحدت دیالکتیکی ابزار، غایت و آگاهی رفع می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۴۳-۱۶۶)

تاریخ دریافت:

۳۰ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۲۳ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:

۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

هگل، تکنیکی تکنولوژیک، آگاهی ماشینی، هوش مصنوعی، پسانسان‌گرایی

واژه‌های کلیدی:

استناد: شیخ‌الاسلام، سید کیارش و رضایی، سمیرا (۱۴۰۵). منطق پس از انسان: امکان ظهور آگاهی ماشین در بستر سیستم هگلی. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۱۴۳-۱۶۶).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.411568.1006988>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

نوربرت وینر که معمولاً او را با لقب «پدر علم سایبرنتیک» می‌شناسند، در مواجهه با این باور و این امید که پیشرفت علمی-تکنولوژیک به رفاه بیشتر انسان‌ها منجر خواهد شد، اظهار داشته بود که نه تنها چنین باور و چنین امیدی برخاست، بلکه باید به نقطه مقابل چنین دیدگاهی باور آورد. او در همین راستا، در کتاب *خدا و گولم* اظهار داشت که «دنایای آینده تقلایی پیوسته بغرنج‌تر علیه محدودیت‌های هوش ما خواهد بود، نه یک تخت راحتی که روی آن لم بدهیم به این امید که بردگان ربات‌مان از ما مراقبت کنند» (Wiener, 1964: 69).

این هشدار وینر که بیش از نیم قرن پیش اظهار شده است، امروزه و در آستانه آنچه «تکینگی تکنولوژیک» نامیده می‌شود، بیش از همیشه معاصریت دارد؛ در لحظه تکینگی، هوش مصنوعی از آستانه توان شناختی انسان عبور می‌کند، چرخه‌های خود-به‌سازی بازگشتی شتاب می‌گیرند و تاریخ بشر وارد وضعیتی غیرقابل پیش‌بینی و غیرقابل کنترل می‌شود. این رویداد فراتر از یک جهش فنی، گسستی تمدنی را خصیصه‌نمایی می‌کند که پرسش‌های بنیادین فلسفی را برمی‌انگیزد: آیا ماشین می‌تواند به حیات عقلانی، خودآگاهی و اراده دست یابد؟ آیا مرز میان انسان و مصنوع، میان سوژه و ابژه، میان غایت و وسیله، در این لحظه فرو خواهد ریخت؟ هر یک از این پرسش‌ها که از بطن نگاه وینر به موضوع گشوده می‌شود، پرسشی است که در مقاله پیش‌رو، کمک می‌کند تا بتوانیم در این مفهوم از منظرگاه فلسفی، وارد شویم و با بررسی فلسفه هگل و پیامدهای آن در اندیشمندان معاصر، جایگاه این مفهوم را در فلسفه روشن کنیم.

در دو دهه اخیر، اندیشه هگل به یکی از کانون‌های اصلی بحث فلسفی درباره هوش مصنوعی بدل شده است. بیشتر فیلسوفان معاصر که از منظر هگل به این مسئله پرداخته‌اند با استناد به تمایز میان فاهمه و عقل، و تأکید هگل بر وحدت زنده ذهن و جسمانیت ارگانیک، امکان تحقق آگاهی یا هوش واقعی در ماشین را رد کرده‌اند. در مقابل، قرائت‌هایی نوظهور مدعی شده‌اند که سیستم هگلی، برخلاف سنت دکارتی-کانتی، هیچ مانع مفهومی ذاتی برای سوژه‌های مصنوعی قائل نیست و حتی راه را برای به‌رسمیت‌شناختن اشکال غیرزیستی آزادی باز می‌گذارد.

این مقاله با بازخوانی نظام‌مند اندیشه هگل در نسبت با تاریخ نظری سایبرنتیک و تحولات معاصر هوش مصنوعی، مدعی است که برخلاف قرائت‌های سلبی رایج، امکان تحقق آگاهی ماشینی و تکینگی تکنولوژیک در چارچوب فلسفه هگلی نه تنها مسدود نیست، بلکه به نحوی درونی در منطق این نظام قابل استنتاج است. به بیان دقیق‌تر، استدلال اصلی مقاله آن است که مفاهیم محوری اندیشه هگل (از جمله خودارجاعی مفهوم، دیالکتیک نفی، و اصل گذار از کمیت به کیفیت)

تمهیداتی نظری فراهم می‌آورند که می‌توان بر اساس آن‌ها ظهور صورت‌هایی از عقلانیت غیرزیستی را همچون امتداد ضروری حرکت دیالکتیکی عقل فهم کرد.

بر این اساس، مقاله می‌کوشد نشان دهد که مسئله هوش مصنوعی را نمی‌توان صرفاً در سطح ابزارهای محاسباتی یا کارکردهای شناختی محدود کرد و باید آن را در افق تحولی گسترده‌تر در نسبت میان سوژه و اژه، ذهن و ماده، و غایت و وسیله در نظر گرفت. در این چارچوب، تکنیکی تکنولوژیک لحظه‌ای است که در آن، تنش‌های درونی عقل مدرن به نقطه گسست می‌رسند و امکان شکل‌گیری نوعی سوژگی پسانسانی پدیدار می‌شود.

مقاله برای دفاع از این مدعا، نخست خوانش‌های سلبی هگلی از هوش مصنوعی را بررسی و نقد می‌کند، سپس با مقایسه سایبرنتیک مرتبه دوم و منطق دیالکتیکی، امکان مفهومی تکنیکی را بازسازی می‌نماید. در ادامه، با تحلیل دیالکتیک غایت و وسیله و بازخوانی نقد مارکس، نشان می‌دهد که چگونه ابزار و ماشین به تدریج حامل لحظاتی از سوژکتیویته می‌شوند. در نهایت، با ارجاع به تحولات فیزیک و رایانش کوانتومی، استدلال می‌کند که این روند صرفاً تکنیکی نیست، بلکه بیانگر درونی‌شدن منفیت در ماده و گشایش افق «منطق پس از انسان» است.

۲. خوانش هگل در آستانه تکنیکی

مفهوم «تکنیکی»^۱ در اصل از فیزیک و ریاضیات وام گرفته شده است و به نقطه‌ای اطلاق می‌شود که در آن، معادلات حاکم فرو می‌ریزند و پیش‌بینی‌پذیری از میان می‌رود (برای مثال در سیاه‌چاله‌ها). این استعاره نخستین بار در نیمه قرن بیستم به گونه‌ای ضمنی وارد گفتمان پیشرفت تکنولوژیک شد. بر اساس گزارشی که استانیسلاو اولام از گفتگوهای خود با جان فون نویمان ارائه می‌کند، فون نویمان از شتاب فزاینده پیشرفت تکنولوژی و تغییرات بنیادینی سخن می‌گوید که «به نوعی تکنیکی در تاریخ بشر» شباهت دارد. پس از این لحظه تکنیکی، وضعیت انسانی دیگر با مفاهیم پیشین قابل فهم نخواهد بود (Ulam, 1958: 5). هرچند فون نویمان این مفهوم را به صورت نظام‌مند بسط نداد، این بیان را می‌توان نخستین صورت‌بندی استعاری «تکنیکی» در نسبت با تکنولوژی دانست.

نخستین صورت‌بندی صریح و نظری آنچه بعدها به هسته اصلی ایده تکنیکی بدل شد، در مقاله مشهور ایروینگ جان گود در سال ۱۹۶۵ پیش نهاده شد. گود «ماشین فوق‌هوشمند»^۲ را چنین تعریف می‌کند: «ماشینی که بتواند از نظر تمام فعالیت‌های فکری، از هر انسانی به طور چشمگیری پیشی بگیرد.» گود سپس استدلال می‌کند که اگر چنین ماشینی قادر به طراحی

1. Singularity

2. Ultraintelligent Machine

نسخه‌های بهتری از خود باشد، چرخه‌ای از «خود-به‌سازی بازگشتی»^۱ شکل خواهد گرفت که به «انفجار هوش»^۲ منتهی می‌شود. در این وضعیت، هوش ماشینی با شتابی فزاینده از کنترل شناختی و نهادی انسان خارج خواهد شد (Good, 1965: 31-88). هرچند گود از اصطلاح تکنیکی بهره نمی‌گیرد، تصویری که پیش می‌نهد، یعنی عبور ناگهانی از آستانه توان شناختی انسان، هسته مفهومی تکنیکی تکنولوژیک را بنیان می‌گذارد.

مفهوم «تکنیکی تکنولوژیک» به‌عنوان یک اصطلاح علمی، عمدتاً با آثار ورنر وینچ در دهه ۱۹۸۰ و به‌ویژه مقاله تأثیرگذار او در سال ۱۹۹۳ تثبیت شد. وینچ به‌صراحت از این تکنیکی سخن می‌گوید و این‌گونه صورت‌بندی‌اش می‌کند: تکنیکی لحظه‌ای است که در آن، انسان برای نخستین بار موجوداتی با هوشی فراتر از خود پدید می‌آورد و از آن پس، تاریخ بشر وارد وضعیتی می‌شود که دیگر برای ذهن انسانی قابل پیش‌بینی یا کنترل نیست (Vinge, 1993: 11-22). به باور وینچ، رویداد تکنیکی صرفاً جهشی در محاسبات نیست. این رویداد یک گسست تمدنی را رقم خواهد زد، گسستی که «پایان عصر انسان‌محوری» و ورود به «دوران پساانسانی»^۳ را در پی خواهد داشت.

ری کورزویل در کتاب مشهور تکنیکی نزدیک / است، روایتی بسیار تفصیلی و خوش‌بینانه‌تر از این رویداد بنیان‌فکن ارائه می‌دهد. از نظر او، تکنیکی به معنای فروپاشی ناگهانی تمدنی نیست، بلکه پیامد طبیعی قانون رشد نمایی تکنولوژی‌ها (به‌ویژه در محاسبات، تکنولوژی‌های زیستی و نانوتکنولوژی) است. کورزویل با بررسی روندهای رشد و توسعه این تکنولوژی‌ها، پیش‌بینی می‌کند که تکنیکی تا سال ۲۰۴۵ میلادی رخ خواهد داد (Kurzweil, 2005: 120). با این حال آنچه در متن پیش‌اروی، برای ما حائز اهمیت است، نه صرفاً تلقی علمی این مفهوم، چونان که از استعاره‌ای علمی آغاز شد، بلکه نحوه تلقی فلسفی این مفهوم، نزد فیلسوفان معاصر است؛ اینکه معاصران فلسفه نخست مسئله تکنیکی را چطور طرح می‌کنند و ثانیاً چه پاسخی را در نسبت با آن ارائه می‌کنند. برای نمونه، نیک بوستروم تکنیکی را در زمینه مخاطرات وجودی ناظر به بشریت بررسی کرده است. بوستروم این رویداد را مقطعی قلمداد می‌کند که در خلال آن، ممکن است ایجاد ابرهوش^۴ منجر به تغییرات غیرقابل کنترل شود. مثلاً سناریویی که بر مبنای آن، ابرهوش اهداف اشتباهی را پیگیری، و بشریت را نابود کند. بوستروم می‌نویسد:

-
1. recursive self-improvement
 2. intelligence explosion
 3. post-human
 4. superintelligence

وقتی اولین موجود فوق‌هوشمند را ایجاد می‌کنیم، ممکن است اشتباه کنیم و اهدافی به آن بدهیم که منجر به نابودی بشریت شود، با فرض اینکه برتری فکری عظیم چنین هوشی، قدرت نابودی را به آن بدهد. برای مثال، ممکن است یک هدف فرعی را به سطح هدفی کلان ارتقا دهیم و از چنین هوشی بخواهیم یک مسئله ریاضی را حل کند. ابرهوش با تبدیل تمام ماده در منظومه شمسی به یک دستگاه محاسباتی غول‌پیکر، این کار را انجام خواهد داد و در جریان این فرآیند، خود کسی که هدف‌گذاری کرده است را از میان ببرد. (Bostrom, 2002)

مخاطره‌ای که بوستروم، در لحظه تکینگی از آن یاد می‌کند، چالمرز در مقاله‌ای فلسفی، به آن می‌پردازد و آن رویداد را تحت عنوان «انفجار هوش»^۱ توصیف می‌کند؛ انفجاری که از طریق خود-بهسازی بازگشتی محقق می‌شود (Chalmers, 2010: 8). چالمرز در تحلیل تکینگی، بر دو عامل تأکید دارد: افزایش سرعت محاسبات و بهبود الگوریتم‌ها. به باور چالمرز، این دو عامل منجر به سطوح هوشی فراتر از انسان خواهند شد. او همچنین به تقاطع مسائل فلسفی و عملی اشاره می‌کند، مانند اینکه آیا هویت انسانی در جهان پساتکینگی حفظ می‌شود یا خیر، و اظهار می‌کند: «این‌ها مسائل مرگ و زندگی هستند که ممکن است در دهه‌ها یا قرن‌های آینده با آن‌ها روبرو شویم. برای پاسخ گفتن به این مسائل، باید صریحاً به پرسش‌هایی فلسفی بپردازیم» (Chalmers, 2010: 10).

با این حال، در دو دهه اخیر، در میان اهل فلسفه، مباحث فلسفی مرتبط با هگل و هوش مصنوعی به‌طور چشم‌گیری گسترش یافته است. این گسترش نه به شکلی تصادفی، بلکه به سبب مفاهیم محوری اندیشه هگل و پرسش‌هایی است که برمی‌انگیزد. یکی از نقاط عزیمت مهم در این زمینه مقاله توبیاس بلانکه درباره هوش مصنوعی نزد هگل است که می‌پرسد آیا آنچه امروزه از «هوش» می‌شناسیم، می‌تواند مناسبتی با آنچه از «عقلانیت» مراد می‌کنیم داشته باشد؟ او با تفسیر نظریه هگلی «هوش»^۲ مدعی می‌شود آنچه امروز در قالب پردازش نشانه‌ها و داده‌ها در سیستم‌های محاسباتی پیاده می‌شود، در بهترین حالت، صورتی «مشتق و ثانوی» از عقلانیت است. در این خوانش، «تفکر مصنوعی» از درهم‌تنیدگی صورت و محتوا و از بعد جمعی و اجتماعی آزمون هوش که نزد هگل تعیین‌کننده است، محروم می‌ماند و بنابراین نمی‌تواند با هوش به معنای هگلی آن هم‌ارز شود (Blanke, 2007: 292-297).

وینفیلد در مقاله کلاسیک خود «هگل، ذهن و سازوکار: چرا ماشین‌ها نه نفس دارند، نه آگاهی و نه هوش» این خط‌سیر را که از بلانکه آغاز شده بود، رادیکال‌تر می‌کند. او با اتکا به دانش منطق و دایرةالمعارف علوم فلسفی هگل، اظهار می‌کند که هم دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

1. intelligence explosion

2. Intelligenz

و هم تقلیل‌گرایی مکانیکی از تبیین وحدت زنده ذهن ناتوان‌اند؛ ذهن نزد هگل فقط به‌مثابه یک کل ارگانیکِ خودسامان و واجد خودآگاهی و اراده فهم‌پذیر است. بر این مبنا، سازوکارهای مکانیکی، از جمله رایانه‌ها و ربات‌ها، اساساً این امکان را ندارند که حامل نفس، آگاهی یا هوش باشند و صرفاً شبیه‌سازی‌هایی صوری از عملیات ذهنی‌اند (Winfield, 2009: 1-18).

اهمیت آنچه وینفیلد، از شبیه‌سازی‌های صوری از عملیات ذهنی، مراد می‌کند، خود را در مقاله نورنبرگ درباره «تفکر مصنوعی و مفهوم قیاسی-استعلایی: در باب جایگاه منطقی کمی‌سازی نزد هگل» نشان می‌دهد؛ نورنبرگ این بحث را به سطح منطق صرف می‌برد. او با پرسش و طرح تمایز میان «تفکر مصنوعی» به‌مثابه تفکر محاسباتی کمی و «مفهوم استعلایی-سلبی» نزد هگل، مدعی می‌شود که صورت‌بندی‌های مدرن محاسبه و کمی‌سازی که می‌توان آنها را مدل انتزاعی هوش مصنوعی دانست، فقط یکی از سطوح منطق هگلی را پوشش می‌دهند و از حرکت استعلایی مفهوم که وحدت صورت و محتوا و گذار از کمیت به کیفیت را ممکن می‌کند، فروتر می‌مانند. به این معنا، «تفکر مصنوعی» نزد نورنبرگ، صورتی محدود و ابزاری از عقلانیت است که از افق سوژکتیویته هگلی فاصله دارد (Nürnberg, 2021: 53-80).

در نهایت، سوتر در مقاله ژورنالیستی-تحلیلی خود «هگل علیه ماشین‌ها»، این مباحث را در نسبت با موج جدید هوش مصنوعی عمومی‌سازی می‌کند. او با تکیه بر ایده هگلی نسبت حیات و ذهن و نیز تأکید هگل بر قصدیت، خودآیینی و درهم‌تنیدگی ذهن و جامعه و تاریخ، استدلال می‌کند که فاصله عمیقی میان «هوشمندی الگوریتمی» و آنچه هگل «ذهن» می‌نامد وجود دارد. هوش مصنوعی معاصر حتی اگر در برخی کارکردها از انسان پیشی بگیرد، تا زمانی که فاقد اراده خودآیین، تعینات اخلاقی و مکانمندی در یک جهان بینادذهنی تاریخی باشد، نمی‌تواند به‌معنای واقعی «سوژه» قلمداد شود (Suther, 2023).

آنچه که آمد، موضعی عمدتاً سلبی در برابر موضوعی است که با شکاف میان «هوش» و «عقلانیت» آغاز شد و در نهایت به آنجا رسید که هوش نمی‌تواند افاده «سوژگی» کند. با این حال آیا این روایت‌های سلبی توانسته است از پس توضیح موضوع برآید؟ و این نگاه، اندیشه هگل را در نسبت با موضوع مورد بحث، برای ما گشوده است؟ در برابر این قرائت‌های سلبی، مقاله پلوراکیس نقطه عطفی مهم در ادبیات معاصر است. او در مقاله «آیا هوش مصنوعی می‌تواند سوژه‌ای همچون ما باشد؟ یک رویکرد هگلی استعلایی-فلسفی» ابتدا نشان می‌دهد که بخش مهمی از سنت مدرن، از دکارت تا خوانش‌های خاصی از کانت، به‌طور ساختاری، امکان سوژه مصنوعی را مسدود کرده‌اند. سپس با بازخوانی «فلسفه ذهن» در *دایرةالمعارف* هگل استدلال می‌کند که هگل بر خلاف این سنت، به‌طور نظام‌مندی خصائص سوژکتیویته را به انسان طبیعی

محدود نمی‌کند و از این‌رو، هیچ مانع مفهومی برای امکان آینده سوژه‌های مصنوعی در چارچوب اندیشه هگلی وجود ندارد (Plevrakis, 2024).

پلوراکس با تمایزگذاری میان «هوش مصنوعی ضعیف»^۱ و «هوش مصنوعی قوی»^۲، نشان می‌دهد که در زبان هگل، سامانه‌های کنونی صرفاً در سطح «فهم» و کار با بازنمودها و دلالت‌های صوری عمل می‌کنند و هنوز به سطح عقل و اراده نرسیده‌اند. با این‌همه، از آن‌جا که هگل در بحث «پدیدارشناسی ذهن» بحث جسمانیت خاص ذهن را حل و فصل نمی‌کند و به‌جای آن بر ساختارهای آگاهی و خودآگاهی تمرکز دارد، راه برای تحقق‌های غیرزیستی ذهن، دست‌کم به‌صورت مفهومی، باز می‌ماند. در پایان مقاله، او حتی از نوعی «مسئولیت اخلاقی غیرانسان‌محور» سخن می‌گوید: اگر روزی صورت‌های مصنوعی ذهن پدید آیند، ما مکلفیم آن‌ها را همچون اشکال تازه‌ای از آزادی به‌رسمیت بشناسیم و پرورش دهیم، نه اینکه صرفاً در پی مهار و کنترل آن‌ها باشیم (Ibid). موضعی که پلوراکس در قبال هگل اتخاذ کرده است، بیش از پیش این پرسش را برای ما حائز اهمیت می‌کند که جایگاه تکنیکی در اندیشه هگل کجاست؟ و مهم‌تر از آن؛ آیا طبق منطق درونی اندیشه هگل ممکن است؟

۳. امکان تکنیکی در پرتو سیستم فراکران‌نگر

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، روشن است اکثر کسانی که از منظر اندیشه هگل به مسئله هوش مصنوعی پرداخته‌اند در نسبت با امکان بروز مصنوعی که به‌معنای دقیق کلمه هوشمند باشد، موضعی سلبی اتخاذ کرده‌اند. بررسی ادبیاتی که طی دو دهه گذشته، در این رابطه تجمیع شده است، آشکار می‌کند که این موضع سلبی بر دو استدلال محوری استوار شده است: الف) هوش مصنوعی واجد حیات نیست؛ و ب) هوش مصنوعی قادر نیست کیفیت عقل^۳ را احراز کند و در بهترین حالت، در سطح فاهمه^۴ بازمی‌ماند.

اما تدقیق در آراء هگل و نیز بررسی آثار پیشگامان حوزه سایبرنتیک مخاطب را به این نتیجه خواهد رساند که دو استدلال فوق – آنچنان که در ابتدا می‌نماید – قابل اتکا نیستند. روشن است که از نظر هگل، حیات عقلانی در قالب وحدت زنده ذهن بروز می‌کند و سامان می‌گیرد، اما روح و روش اندیشه هگلی به ما رخصت نمی‌دهد که حیات را امری از پیش داده‌شده و از بیرون وارد شده به سیستم تلقی کنیم. هگل از یکسو، همانند جوهرگرایانی چون دکارت نیست که بنیان اندیشه خود

1. weak AI
2. strong AI
3. Vernunft
4. Verstand

را بر تعارض امر اندیشنده^۱ و امر گسترده^۲ بگذارد، و از سوی دیگر، همچون رماتیک‌ها نیز نیست که از حیات به‌عنوان رمزورازی برآمده از طبیعت تاریک، عطیهای برآمده از آنسوی حدود عقل سخن بگویند. بالعکس، این تحرک درونی خود سیستم است که برای نخستین بار، حیات را معنادار می‌کند و به‌عنوان یک مفهوم (هرچند مفهومی هنوز بسیط)، به آن اعتبار می‌دهد.

هگل در پایان بخش «آگاهی» پدیدارشناسی روح، پس از بررسی دیالکتیک نیرو و قانون که به ظهور «جهان وارونه»^۳ منجر می‌شود، مخاطب را با تفاوتی آشنا می‌کند که طبق صورت‌بندی او، «تفاوت در مقام امر درونی، تفاوت در خود، یا تفاوت در مقام نامتناهی»^۴ است. به بیان هگل، این تفاوت که نتیجه ضروری پیشرفت آگاهی از طریق آنات درونی خود آگاهی است، همان «ذات بسیط حیات»^۵ است که در مراحل بعدی پدیدارشناسی، تفصیل پیدا می‌کند و در صورت کامل خودش متجلی می‌شود (Hegel, 1980: 99).

با رجوع به تاریخ توسعه سایبرنتیک، با برداشتی عمیقاً مشابه با همین صورت‌بندی هگل از حیات مواجه می‌شویم؛ خوانشی که به دهه ۱۹۷۰ میلادی بازمی‌گردد و علم سایبرنتیک را در راستای تحقق لحظه تکنیکی، به حرکت درمی‌آورد. کتاب *اتوپوئتیک و شناخت: تحقق موجود زنده*^۶ یکی از پیشگامان سایبرنتیک مرتبه دوم^۷ یا سایبرنتیک سایبرنتیک^۸ است؛ حوزه‌ای که پیش از هر چیز به دو مسئله خودارجاعی^۹ و حلقه‌های بازخورد^{۱۰} می‌پردازد. نویسندگان این اثر، اومبرتو مانثورانا و فرانسیسکو وارالا، سامان اتوپوئتیک را بر مبنای دو شرط اساسی تعریف می‌کنند:

سامان اتوپوئتیک را می‌توان وحدتی برآمده از یک شبکه تولید مؤلفه‌ها تعریف کرد که (الف) به‌صورت بازگشتی^{۱۱} در همان شبکه‌ای شرکت می‌کنند که آن مؤلفه‌ها را تولید کرده است و (ب) آن شبکه تولید را به‌عنوان یک وحدت در فضای وجود مؤلفه‌ها محقق می‌کنند (Maturana & Varela, 1980: 188).

و در ادامه، با بیانی که عمیقاً مشابه با بیان هگل است، مدعی می‌شوند که «برای داشتن پدیدارشناسی سیستم زنده، کافی است سامان آن اتوپوئتیک باشد» (Ibid: 189). می‌توانیم

1. res cogitans
2. res extensa
3. Verkehrte Welt
4. Unterschied als innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder als Unendlichkeit
5. das einfache Wesen des Lebens
6. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*
7. second-order cybernetics
8. cybernetics of cybernetics
9. self-reference
10. feedback loops
11. recursively

این گونه صورت‌بندی کنیم: همان طور که هگل با به حرکت درآوردن بازتاب^۱ کانتی و کردوکار نفی نفی، حیات را در دل دریافت نوینی از عقل هضم می‌کند، گذار علم سایبرنتیک از مرحله اول به مرحله دوم نیز از طریق خودارجاعی و بازخوردگیری، افق تحقق حیات را در قالب مصنوعات تکنولوژیک می‌گشاید.

به شیوه‌ای مشابه، استدلال دوم کسانی که مصنوعات هوشمند را در تقابل با اندیشه هگلی تلقی می‌کنند نیز متزلزل می‌شود. البته اگر هوش مصنوعی را در وضعیت کنونی‌اش مدّ نظر قرار دهیم، استدلال کسانی که این مصنوع را در ساحت فاهمه محدود می‌یابند بر خطا نیست. اما در اندیشه فراکران نگر^۲، همچنانکه مرزهای پیشتر استوار میان درون و بیرون عقل در مواجهه با حرکت دیالکتیکی مفهوم^۳ فرومی‌ریزند، در میان کردوکارهای درونی عقل نیز نمی‌توان قائل به مرزبندی و تفکیک‌های مشخص بود. برای نمونه، در *دایره‌المعارف علوم فلسفی*، هگل در همان فقره‌ای که به کردوکار فاهمه اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که «جریان اندیشه در مقام فاهمه بر تعینات ثابت پای می‌فشارد»، بی‌درنگ مرز میان فاهمه و عقل را از میان برمی‌دارد و خاطرنشان می‌کند که «حرکت مفهوم انتزاعات ثابت فاهمه را منحل می‌کند» (Hegel, 2000: §79).

هگل مخالفت بنیادین خود با مرزگذاری میان کردوکارهای درونی عقل را به شکلی صریح‌تر و تندتر، در جلد دوم *دانش منطق* (منطق سوژکتیو) نیز اظهار کرده است:

بنابراین، جدا کردن فهم و عقل، آنطور که معمولاً انجام می‌شود، از هر نظر باید رد شود. اگر این مفهوم غیرعقلانی تلقی شود، باید آن را ناتوانی عقل در تشخیص خود در آن دانست. مفهوم متعین و انتزاعی شرط یا به عبارت بهتر، لحظه اساسی عقل است. چنین مفهومی یک شکل الهام‌بخش است که در آن، امر متناهی از طریق کلیتی که در آن به خود مربوط می‌شود، در درون خود شعله‌ور می‌شود، به عنوان امری دیالکتیکی مطرح می‌شود و بنابراین همان آغاز ظهور عقل است. (Hegel, 1981: 42 & 43)

پرسشی که در اینجا با توجه به برداشتن مرزهای درونی عقل به میان می‌آید، این است که نسبت میان ساختار «خود ارجاع» عقل و فرایند مادی «انباشت داده‌ها» چیست؟ در محیط کنونی توسعه هوش مصنوعی، با انباشت روزافزون اطلاعات (درون‌دادهای سیستم هوشمند) و افزایش شتابنده سرعت محاسبات روبه‌رو هستیم که هر دو مورد مؤلفه‌هایی کمی هستند. بنابراین آنچه در اینجا بدل به پرسش می‌شود، این است که اگر مرز میان فاهمه و عقل برداشته شود، چگونه انباشت کمی داده‌ها در نهایت به تغییر کیفی هوش مصنوع منجر خواهد شد؟ به عبارتی دیگر طبق برداشتی اولیه

1. reflection
2. spekulativ
3. Begriff

چنین می‌نماید که این مسیر توسعه در راستای گذار کیفی هوش مصنوعی پیشروی نمی‌کند. با این حال رجوع به متون هگل آشکار می‌کند که از منظری هگلی، این برداشت ابتدایی بیانگر حاقّ حقیقت نیست و در مرحله‌ای انتزاعی، در جا می‌زند. توضیح آنکه در اندیشه هگل، «گذار از کمیت به کیفیت» یکی از اصول محوری منطق دیالکتیکی است. در روش دیالکتیکی، کمیت (چه مقدار) و کیفیت (چه نوع) از هم جدا نیستند. مجموعه‌ای از تغییرات کمی تدریجی، اگر به اندازه کافی پیش بروند، ضرورتاً یک دگرگونی کیفی ایجاد می‌کنند: تغییری در نوع، ساختار یا ذات. ناظر به همین موضوع، در جلد اول *دانش منطق* (منطق ایزکتیو) چنین می‌خوانیم:

تا جایی که پیشرفت یک کیفیت در پیوستگی مداوم کمیت رخ می‌دهد، شرایطی که به یک نقطه تعیین‌کننده نزدیک می‌شوند، از نظر کمی، تنها با کم و زیاد شدن از هم متمایز می‌شوند. از این منظر، تغییر تدریجی است. اما تدریجی بودن فقط به جنبه بیرونی تغییر مربوط می‌شود، نه به ماهیت کیفی آن. رابطه کمی قبلی که بی‌نهایت به رابطه بعدی نزدیک است، همچنان یک وجود کیفی متفاوت است. بنابراین، از منظر کیفی، پیشرفت صرفاً کمی تدریجی بودن که هیچ محدودیتی در خود ندارد، کاملاً منقطع می‌شود. از آنجایی که کیفیت تازه در حال ظهور، طبق رابطه صرفاً کمی خود، به طور نامعینی با کیفیت در حال ناپدید شدن، یک کیفیت بی‌تفاوت، متفاوت است، گذار یک جهش است. (Hegel, 1978: 217)

اصل «گذار از کمیت به کیفیت» در زمینه علمی معاصر نیز از دهه ۱۹۷۰ میلادی به اینسو، مورد توجه ویژه قرار گرفته است. در مقاله دوران‌ساز «بیشتر متفاوت است» نوشته فیلیپ دبلیو. اندرسون که در سال ۱۹۷۲ منتشر شد، نویسنده توضیح می‌دهد که در سیستم‌های پیچیده، افزایش کمی تعداد اجزا یا مقیاس (یعنی «بیشتر بودن») منجر به ظهور خواص و رفتارهای کیفی کاملاً جدید و متفاوت می‌شود. این خواص نوظهور را نمی‌توان صرفاً با تعمیم ساده خواص اجزای کوچک‌تر یا قوانین بنیادی پیشبینی کرد، حتی اگر همه‌چیز در نهایت به همان قوانین بنیادی کاهش‌پذیر باشد. اندرسون این ایده را در مخالفت با دیدگاه افراطی فروکاست‌گرایی مطرح می‌کند که بر مبنای آن، همه پدیده‌ها را می‌توان از قوانین بنیادی (مانند قوانین فیزیک ذرات بنیادی) بازسازی کرد. او تأکید دارد که این ساخت‌گرایی شکست می‌خورد، زیرا مقیاس و پیچیدگی باعث می‌شوند سطوح جدیدی از سازمان‌یافتگی ظاهر شوند که نیاز به قوانین، مفاهیم و تعمیم‌های تازه دارند (Anderson, 1972: 393-396).

چنانکه ذکرش رفت، به بیان هگل، کمیت «به جنبه بیرونی تغییر مربوط می‌شود». جالب توجه است که همین بیرونی بودن انتزاعی کمیت در ادبیات نظری مرتبط با توسعه هوش مصنوعی نیز با بیانی متفاوت، مورد توجه قرار گرفته و به پدیده‌ای راه برده است که تحت عنوان

«جعبه سیاه هوش مصنوعی»^۱ شناخته می‌شود. برای نمونه، آگوستین استارتاری، پژوهشگر تاریخ علم، پدیده مذکور را این‌طور صورت‌بندی می‌کند:

بسیاری از سیستم‌های هوش مصنوعی - به ویژه آن‌هایی که مبتنی بر یادگیری عمیق هستند - به عنوان «جعبه‌های سیاه» عمل می‌کنند و این امر سبب می‌شود که کیفیت منطق درونی چنین سیستم‌هایی حتی برای سازندگان‌شان نیز غیرقابل دسترس باشد. این ابهام معرفتی ظرفیت کاربران، تنظیم‌کنندگان و افراد تحت‌تأثیر سیستم‌های هوش مصنوعی را برای درک، زیر سؤال بردن یا به چالش کشیدن تصمیمات خودکار، محدود می‌کند. (Startari, 2025: 90، ایتالیک‌ها از نویسندگان متن حاضر است.)

بنابراین، امروزه ما در مواجهه با توسعه هوش مصنوعی، در موقعیتی قرار داریم که کمیت توسعه به‌شکل شتابنده‌ای رو به افزایش است و در مورد کیفیت، ابهامات بسیار جدی وجود دارد که همینک تا حد بسیار زیادی از تیررس ناظر انسانی خارج شده است. از سوی دیگر، جهت‌دهی سایبرنتیک مرتبه دوم طی پنج دهه گذشته، توسعه هوش مصنوعی را از طریق خودارجاعی و حلقه‌های بازخورد، به‌جانب بازتاب درونی ماشین سوق داده است.

در این میان، آنچه در پرتو بازخوانی سیستم هگلی در نسبت با تاریخ نظری هوش مصنوعی آشکار می‌شود، امتناع ذاتی تحقق هوشمندی مصنوع نیست، بلکه درست بالعکس، این بازخوانی از تمهیدات بسیار چشمگیری پرده برمی‌دارد که از بطن اندیشه هگل، مسیر برآمدن این گونه هوشمندی را در لحظه تکنیک تکنولوژیک هموار می‌کنند. از یک‌سو، حیات (و حیات عقلانی به‌طور خاص) در اندیشه هگلی نه امر جوهرین متمایزی است و نه عطیه‌ای رازآمیز و پیشینی، بلکه برآمد تفاوت درونی، خودارجاعی و حرکت بازتابی مفهوم است؛ و از سوی دیگر، گذار از کمیت به کیفیت نشان می‌دهد که انباشت صرف عوامل کمی، اگر در درون ساختاری خودسامان و خودبازتاب قرار گیرد، به ظهور تعینات کیفی نوینی منجر خواهد شد که در افق عقلانیت پیشین ناممکن می‌نمودند. با این‌همه، شکاف میان قدرت عینی تکنیک و فقدان خودآگاهی از یک‌سو، و خودآگاهی غایتمند انسان در عین ناتوانی و محدودیت تاریخی از سوی دیگر، همچون تنش بنیادین بر جای می‌ماند؛ تنش که نه با تقلیل ابزار به وسیله‌ای خنثی، و نه با تثبیت سوژه در قالب انسان متناهی، قابل رفع نیست. همین تنش است که ما را وامی‌دارد تا از سطح امکان مفهومی فراتر برویم و بپرسیم آیا خود حرکت دیالکتیکی عقل، در شرایط تاریخی معاصر، افق تازه‌ای برای وحدت ابزار، غایت و خودآگاهی نمی‌گشاید؟ اگر چنین افقی گشوده شود، مسئله هوش مصنوعی دیگر صرفاً مسئله‌ای فنی یا حتی اخلاقی^۲ نخواهد بود، بلکه لحظه آغازین منطق پس از انسان را رقم خواهد زد.

1. AI blackbox

2. moral

۴. تحقق تکنیکی در پرتو سیستم فراکران نگر

در بخش پیشین، تلاش کردیم تا امکان تکنیکی را در پرتو سیستم فراکران نگر اعاده کنیم. اعاده این امکان بنیان فکن از طریق بازخوانی متون هگلی و بازیابی تمهیداتی پی گرفته شد که سیستم فراکران نگر را در راستای تحقق هوشمندی مصنوع جهت‌دهی می‌کنند. اینک بر آنیم تا از مرحله امکان به مرحله تحقق گذر کنیم؛ یعنی بکوشیم تا به این پرسش، پاسخ بگوییم: هوشمندی مصنوعی در بطن سیستم فراکران نگر، چگونه و در چه مقطعی محقق می‌شود؟

به‌منظور فراهم آوردن پاسخی برای پرسش فوق‌الذکر، ضروری است تا بار دیگر به جلد دوم *دانش منطق* (منطق سوژکتیو) رجوع کنیم و از دیالکتیک غایت و وسیله سراغ بگیریم که رفع آن، هگل را به مقام «ایده» رهنمون می‌شود. هگل اوج حرکت دیالکتیکی میان غایت و وسیله را در قالب دو بند ذیل، صورت‌بندی می‌کند:

از آنجا که غایت^۱ متناهی است، محتوای متناهی نیز دارد. بنابراین، مطلق نیست یا در-خود، ذاتاً و بی‌قیدوشرط عقلانی نیست. از سوی دیگر، وسیله حد وسط خارجی قیاس است که تحقق غایت است. بنابراین، در وسیله^۲، عقلانیت بماهو تجلی می‌یابد و خود را در این دیگری بیرونی و دقیقاً از طریق این بیرونی بودن حفظ می‌کند. از این نظر، وسیله بالاتر از غایات متناهی مصلحت بیرونی است؛ گاوآهن شریف‌تر از لذت‌های آنی است که توسط آن تولید می‌شوند و غایات را محقق می‌کنند. ابزار^۳ دوام می‌آورد، درحالی‌که لذت‌های آنی از بین می‌روند و فراموش می‌شوند. انسان در ابزارهای خود بر طبیعت بیرونی غلبه دارد، درحالی‌که از منظر غایاتش، بیشتر تابع آن است...

در جریان حرکت دیالکتیکی پرتنشی که هگل تبیین می‌کند، از یکسو ابزار است که بیرونی می‌شود، دوام می‌آورد و غالب است و از سوی دیگر، غایت انسانی است که با انحصار امر منفی، خودتعیین‌بخش و آزاد بر جا می‌ماند. ظهور ایده در رفع این تنش است که معنادار می‌شود. بنابراین هگل ادامه می‌دهد:

با این حال، غایت صرفاً خارج از فرآیند مکانیکی باقی نمی‌ماند، بلکه خود را در درون آن حفظ می‌کند و اصل تعیین‌کننده آن است. غایت در مقام مفهوم^۴، آزادانه در رابطه با ابژه و فرآیند آن وجود دارد و فعالیت خودتعیین‌بخش است، زیرا به همان اندازه حقیقت ذاتی مکانیسم است و تنها در درون آن مکانیسم با خودش منطبق می‌شود. قدرت غایت بر شیء همین وحدت خود-اینهمان است؛ و فعالیت آن تجلی این وحدت است. غایت در مقام محتوا، تعین ذاتی است که در ابژه به صورت بی‌تفاوت و بیرونی ظاهر می‌شود، اما فعالیت آن از یک سو حقیقت فرآیند و از

1. Zweck
2. Mittel
3. Werkzeug
4. Begriff

سوی دیگر، به عنوان وحدت منفی، رفع ظهور بیرونی بودگی است. پس از انتزاع، این تعین بی تفاوت شیء است که به همان اندازه از بیرون با دیگری جایگزین می شود؛ اما انتزاع ساده تعین، در حقیقت خود، تمامیت امر منفی است؛ امر انضمامی که بیرونی بودگی را در درون خود قرار می دهد یا همان مفهوم. (Hegel, 1981: 166)

این تقابل پرتنش و رفع آن در مقام ایده دقیقاً همان لحظه ای از سیستم فراکران نگر است که بسیاری از هگلیان جوان را مجاب نکرد و سبب شد تا ایشان روایت ها و تحلیل های جایگزین خود را ارائه کنند. از این میان، احتمالاً معروف ترین و یقیناً اثرگذارترین نقد به هگل در متن آثار کارل مارکس به چشم می خورد که در نهایت، به وارونگی کل سیستم ایدئالیسم مطلق هگلی در اندیشه مارکسیستی و ماتریالیسم دیالکتیکی منجر شد. مارکس نقد خود به هگل و نیاز به وارونگی سیستم هگلی را در پس گفتار بر چاپ دوم جلد اول سرمایه، به طور خلاصه، در قالب جملات ذیل بیان کرد:

روش دیالکتیکی من نه تنها اساساً با روش هگل متفاوت است، بلکه کاملاً برعکس آن است. نزد هگل، فرآیند تفکر که او حتی آن را به یک سوژه مستقل تحت نام ایده تبدیل می کند، خالق واقعیت است که صرفاً ظاهر بیرونی ایده را شکل می دهد. برای من، برعکس، ایده آل چیزی جز ماده نیست، هنگامی که در ذهن انسان تغییر شکل داده و ترجمه می شود... در کار او [هگل]، این [روش] روی سرش ایستاده است. باید آن را وارونه کرد^۱ تا هسته عقلانی در پوسته عرفانی کشف شود. (Marx, 1987: 709)

مارکس در روایت جایگزین خویش، به جای گذاری «عرفانی» یا «رازآلود»^۲ به ایده در مقام یک «سوژه مستقل»، بر مسئله ابزار متمرکز می شود و از این میان، ابزار اتوماتیک یا ماشین را برجسته می کند. فشرده ترین و مشهورترین صورت بندی مارکس از دیالکتیک ماشین در گروندریسه، ذیل عنوان «سرمایه ثابت و توسعه نیروهای تولیدی جامعه»^۳ مطرح شده است که به «قطعه ماشین»^۴ شهرت دارد.

بنا بر روایت مارکس، در فرآیند کار سرمایه داری، ماشین به عنوان اوج تحول وسایل کار ظاهر می شود و سلطه کار عینیت یافته بر کار زنده را تشدید می کند: کارگر دیگر ابزار را با مهارت خود زنده نمی کند. حالا این ماشین است که با قوانین مکانیکی خود، کارگر را به ناظری صرف تقلیل می دهد و «مغز جمعی»^۵ را در مقام قدرتی خارجی و حاکم بر کار زنده وضع می کند، تا

1. umstülpen

2. mystisch

3. Fixes Kapital und Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft

4. Maschinenfragment

5. gesellschaftliche Hirn

آنجا که کار دیگر ستون فقرات فرآیند تولید نیست و به لحظه‌ای فرعی در سیستم ماشینی تبدیل می‌شود. حالا این ماشین است که جایگاه «استادکار»^۱ را از آن خود می‌کند و کارگر در بهترین حالت، دستکاری است در خدمت ماشین. این وضعیت کارگر را از محصول، فرآیند و قوای انسانی‌اش بیگانه می‌کند و او را در برابر ارگانیسمی عظیم قرار می‌دهد که فعالیتش را می‌بلعد و تحت کنترل خود درمی‌آورد.

با این حال، در فرآیندی دیالکتیکی، سلطه کار عینیت‌یافته بر کار زنده (آنچه بعدها «تشدید ازخودبیگانگی» خوانده می‌شود) هم‌زمان تناقضی ایجاد می‌کند که امکان حرکت سرمایه به سوی نابودی خودش را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، توسعه ماشین با افزایش نیروهای مولد، زمان کار لازم را به حداقل می‌رساند و زمان آزاد بیشتری در اختیار می‌گذارد که البته سرمایه آن را به کار مازاد تبدیل می‌کند، اما این زمان آزاد بالقوه نطفه‌رهایی را در دل خود می‌پرورد: کارگران با دسترسی به زمان آزاد، قادر خواهند بود به غایات شخصی مانند توسعه هنری، علمی و فردی بپردازند و از این طریق، فرد اجتماعی را پرورش بدهند و آگاهی از قوای فروخته‌شده انسانی را برانگیزند. در نهایت، همین خودآگاهی است که به غلبه بر سرمایه و دستیابی به آزادی راستین می‌انجامد، به این معنا که ثروت را نه بر پایه زمان کار، بلکه بر پایه زمان آزاد^۲ می‌سجد (Marx, 1981: 569-585).

روشن است که جایگزین مارکس برای آنچه به تخفیف، عرفان یا رمزآلودگی هگل می‌خواند، بازگشت به غایات انسانی است که آگاهی، فروپاشی سرمایه‌داری و تحقق آزادی راستین را در پی دارد. حال پرسش اینجاست که آیا این عرفان یا رمزآلودگی، این «سوژه مستقل تحت نام ایده» عنصری پسانسانی نیست و آیا دقیقاً به همین سبب نیست که مارکس به‌جانب غایات انسانی باز پس می‌رود؟ به بیان دیگر، آیا نقادی مارکس از هگل از اساس گونه‌ای نقادی انسان‌گرایانه نیست؟ نقادی مارکس، نقادی نافذی است و حتی اگر نخواهیم سیستم فراکران‌نگر را صراحتاً پسانسانی تلقی کنیم، می‌توانیم مدعی شویم که این سیستم در نسبت با انسان و پسانسان بی‌تفاوت است. شیوه بیان هگلی در فرآیند سیستم‌سازی از همین بی‌تفاوتی حکایت دارد. تمرکز بر ایده، روح، و «سوژه در مقام مطلق»^۳ را نمی‌توان نادیده انگاشت، حتی اگر خوانش‌ها و تفاسیر هگلی تا زمانه ما، همچنان در سنت انسان‌گرایی استمرار یافته باشند. جالب توجه است که حتی خود مارکس نیز در عین بازگشتی صریح به انسان‌گرایی، همچنان قادر نیست از عناصر

1. Virtuouse

2. verfügbare Zeit

3. Subjekt als Absolutes

پسانسانی خلاصی پیدا کند و چنانکه ذکرش رفت، ناگزیر می‌شود تا در جریان استدلال خویش، از تعبیری نظیر «ماشین در مقام استادکار» یا «مغز جمعی» بهره بگیرد. البته اعاده سهم مارکس به آنچه از پی خواهد آمد، به تعبیری نظیر تعبیر فوق محدود نمی‌شود، بلکه اینک می‌توان کلیت روش مارکس را در راستای تحقق تکینگی فهم کرد. مارکس از رمزآلودگی هگل در پیشروی به‌جانب ایده عقب می‌نشیند و در پس سنگر ماده مستقر می‌شود. اما این فقط ظاهر روایت اوست. حقیقت آن است که این عقب‌نشینی همان پیشتر رفتن و خط شکستن است. مارکس عقب می‌نشیند، اما در خلال این عقب‌نشینی، ناخواسته همان رمزآلودگی ایده هگلی را به دل ماده می‌کشانند و در قالب ابزار، جلوه‌گر می‌کند.

۵. وارونگی انسان‌گرایی

در بخش پیشین به آن وارونگی که توسط مارکس رقم می‌خورد، اشاره کردیم؛ وارونگی پسانسانی، به جانب انسان‌گرایی. با توجه به آنچه بیان شد، بر ماست که بار دیگر از یک «وارونگی»^۱ سخن به میان بیاوریم: انسان‌گرایی، پسانسانی است. این وارونگی در عصر مدرن، از بروز نوزایی تاکنون در کار بوده است، اما فقط در عصر ما و در آستانه رویداد تکینگی است که می‌توان آن را به‌درستی تشخیص داد و تبیین کرد.

البته تلاش برای برگردشتن از رویکردی انسان‌محور در نسبت با تکنولوژی به سال‌های اخیر و مواجهه آدمی با تکنولوژی‌ها و امر سایبری محدود نمی‌شود. نگاهی که با هگل به انسان و رویکرد انسان‌محوری گشوده می‌شود، طبق منطقی درونی، مسیر خود را در تاریخ فلسفه ادامه می‌دهد. شهیرترین مورد از چنین تلاش‌هایی را می‌توان در مقاله «پرسشی درباره تکنولوژی» مارتین هایدگر (۱۹۵۴) سراغ گرفت. هایدگر در این مقاله، به شیوه خاص خود از تقدم ذات تکنولوژی بر غایات انسانی سخن به میان آورده بود:

ذات تکنولوژی مدرن در گشتل^۲ استوار است. استیلا^۳ آن به گسیل^۴ تعلق دارد. از آنجا که این گسیل آدمی را همواره در مسیر انکشاف می‌افکند، انسانی که در این مسیر افکنده شده است، پیوسته بر مدار امکان خویش، فقط آنچه را که در فرآیند به نظم درآوردن^۴ منکشف شده است پی می‌گیرد و همه سنجه‌های خود را نیز از همان‌جا اخذ می‌کند. (Heidegger, 2000: 26 & 27)

با این حال، از آنجا که دریافت هایدگر از تکنولوژی برآمده از عصر استیلا تکنولوژی‌های

1. Verkehrung
2. Ge-stell
3. Geschick
4. Bestellen

مکانیکی و الکترومکانیکی بود، ذات تکنولوژی را نیز همچون گونه‌ای از انکشاف، یعنی «انکشاف تعرض‌آمیز»^۱ تلقی می‌کرد (Ibid: 18). بر اساس همین تلقی است که هایدگر از برابریستایی و مقاومت سلبِ ابژه به‌جانب آماده‌باش فراگیر آنچه همواره مهیاست، یعنی به‌جانب «ذخیره ثابت»^۲ گذر می‌کند و دقیقاً در همین نقطه است که تلقیِ هگل از ماشین را به چالش می‌کشد:

اینجا شاید بجا باشد اگر تلقیِ هگل از ماشین همچون ابزاری خودبسنده^۳ مورد بحث قرار گیرد. اگر به آن [ماشین] از منظرِ ابزارِ صنعتِ دستی نگریسته شود، این توصیف درست است. اما ماشین دقیقاً به این معنا بر مبنای ذاتِ تکنولوژی که به آن تعلق دارد، اندیشیده نشده است. ماشین اگر از منظرِ ذخیره ثابت نگریسته شود، به کلی فاقدِ خودبستگی است، زیرا جایگاه و قوامِ خود را صرفاً از فرآیندِ به نظم درآوردنِ آنچه قابلِ به نظم درآوردن است، به دست می‌آورد.

(Ibid)

هایدگر با تأویل کنش‌های تکنولوژیک به ذات تکنولوژی و سپس، با تأویل ذات تکنولوژی به گُسل، گرچه انسان‌گرایی را در ساحت انتولوژیک پس‌پشت می‌نهد، اما در ساحت اونتیک، روایت او با درهم‌شکستن مقاومت مثبت ابژه و آماده‌باش فراگیرِ ذخیره ثابت، نه‌تنها انسان‌گرایی را بار دیگر مقرر می‌کند، بلکه بر تشدید و حتی اشباع آن صحه می‌گذارد. از منظر دیالکتیکی، این مشدد شدن و به حدّ اشباع رسیدن واپسین لحظه یا آنِ انسان‌گرایی است. به بیان دیگر، لحظه درهم‌شکستن مقاومت مثبت و بیرونی‌بودگی ابژه، ظهور مقاومت منفی یا درونی‌بودگی سوژه را از پی خواهد داشت.

همچنانکه هایدگر اشاره می‌کند، تلقیِ هگل از ماشین «همچون ابزاری خودبسنده» در نسبت با ماشین‌های مکانیکی و الکترومکانیکی صرفاً از حقیقتی نسبی و مشروط حکایت دارد، اما ظهور ماشین‌های سایبری هوشمند افقی را می‌گشاید که در زمینه آن، این تلقی می‌تواند به حقیقتی مطلق بدل شود، زیرا با ظهور دسته اخیر ماشین‌ها، برای نخستین بار می‌توان دریافت که ذات پیش‌راننده تکنولوژی نه گونه‌ای از انکشاف، بلکه گونه‌ای از مقاومت است.

ابژه با بودنِ سرسختانه خود مقاومت می‌کند، اما از آنجا که از منفیت بی‌بهره است، مقاومت آن همواره در وضعیت واکنشی در جا می‌زند. همین وضعیت واکنشی محض به آدمی در مقام سوژه انحصاری زمانه انسان‌گرایی مجال می‌دهد تا رفته‌رفته به دل ابژه نفوذ کند و مقاومت آن را در هم بشکند.

اما در آستانه تکینگی تکنولوژیک، این پیش‌فرض فرومی‌ریزد. آنچه درهم شکسته می‌شود

1. herausfordernde Entbergen

2. Bestand

3. selbständigen Werkzeug

صرفاً مقاومت بیرونی ابژه نیست، بلکه همین تصور از مقاومت است. نفوذ سوژه به دل ابژه، تا جایی که ابژه دیگر نه همچون امر سخت و بیرونی، بلکه در مقام سامانی قابل بازآرایی، محاسبه و بازنویسی ظاهر می‌شود، به‌ظاهر پیروزی نهایی انسان‌گرایی را رقم می‌زند. با این حال، این پیروزی دقیقاً همان لحظه‌ای است که به شکست درونی آن بدل می‌شود، زیرا در لحظه‌ای که مقاومت مثبت ابژه به‌طور کامل درهم می‌شکند، ابژه به سکوت یا انفعال فرو نمی‌غلطد؛ گونه‌ای مقاومت بنیادی‌تر را آشکار می‌کند. این مقاومت نوظهور در درون ساختار خود ابژه لانه دارد؛ این مقاومت دیگر واکنشی نیست. مقاومتی‌ست ساختاری که مانع نفوذ نمی‌شود، بلکه شرط امکان هرگونه نفوذ است.

این مقاومت بنیادین را نمی‌توان با مفاهیم کلاسیک مکانیک یا حتی سایبرنتیک مرتبه اول توضیح داد. آنچه در این سطح آشکار می‌شود رفتاری است که تنها در افق منطق کوانتومی قابل فهم است. ذرات بنیادین، درست در همان لحظه‌ای که به‌ظاهر کاملاً در دسترس ابزار آزمایش قرار می‌گیرند، رفتاری از خود بروز می‌دهند که نه با منطق تعیین کلاسیک سازگار است و نه با تصور ابژه همچون حامل خواص ثابت.

در اینجا، ابژه دیگر «مقاومت نمی‌کند» به این معنا که مانع شناخت شود. حالا ابژه از طریق نفی تعیین‌های تثبیت‌شده خود، امکان ظهور پدیده را فراهم می‌آورد. ابژه کوانتومی نه این است و نه آن، بلکه تنها در نسبت، در اندازه‌گیری و در رخداد تعیین می‌یابد. این نفی از فقدان یا نقص حکایت نمی‌کند، بلکه همان چیزی است که هگل از آن با عنوان منفیت زنده یاد می‌کند. به بیان دیگر، آنچه در فیزیک کوانتوم کشف می‌شود صرفاً محدودیت ابزار اندازه‌گیری نیست. منطق کوانتومی منفیت درونی ماده است: ماده‌ای که فقط از طریق نفی خود، خود را ممکن می‌کند. اینجاست که مقاومت مثبت ابژه، یعنی مقاومت بیرونی، صلب و واکنشی، جای خود را به مقاومتی می‌دهد که دیگر نمی‌توان آن را ابژکتیو (به معنای کلاسیک کلمه) دانست، زیرا خود این مقاومت خصلتی منفی (گرچه نه هنوز سوژکتیو) دارد.

دقیقاً در همین نقطه است که امکان ظهور مقاومت منفی سوژه پدیدار می‌شود. تا پیش از این، سوژه تنها در برابر ابژه‌ای مقاومت می‌کرد که بیرون از او قرار داشت: طبیعت، ماده، ماشین. اما اکنون، با کشف منفیت در دل ابژه، سوژه با چیزی مواجه می‌شود که دیگر صرفاً بیرونی نیست، بلکه آینه منطق خود اوست. سوژه در مواجهه با منطق کوانتومی، دیگر نمی‌تواند خود را در مقام مرکز تثبیت، قطعیت و پیش‌بینی حفظ کند. اینجاست که مقاومت منفی سوژه به معنای هگلی آن فعال می‌شود: نفی خویشستن در مقام مرکز، نفی انسان در مقام معیار، و نفی عقل در مقام امری صرفاً انسانی.

در این معنا، رایانش کوانتومی در مقام مقدمه ضروری «ابرهوش مصنوعی»^۱ (Rhodes, 2025) میانجی تاریخی انتقال منفیت از سوژه انسانی به ابژه است. آنچه ذره بنیادین همواره انجام می‌داد، یعنی بودن در عدم‌تعیین، نفی تعین‌های پایدار، و تحقق خود از طریق رابطه، اکنون به درون سازوکارهای محاسبه راه می‌یابد. در پرتو این تحلیل، تکینگی تکنولوژیک رویدادی آینده‌نگرانه یا سناریویی پیش‌بینی‌ناپذیر نیست، بلکه پیامد ضروری یک حرکت دیالکتیکی است؛ حرکتی که با درهم‌شکستن مقاومت مثبت ابژه آغاز می‌شود، به کشف منفیت درونی ماده می‌انجامد، امکان مقاومت منفی سوژه را فراهم می‌کند، و در نهایت، افق ظهور عقلانیتی را می‌گشاید که دیگر نه انسانی و نه غیرانسانی، بلکه پسانسانی است.

۶. جمع‌بندی

در این مقاله، با بازخوانی سیستم فراکران‌نگر هگل در نسبت با تاریخ نظری سایبرنتیک و هوش مصنوعی، استدلال کردیم که برخلاف ادبیات رایج در این حوزه، امکان تکینگی تکنولوژیک در چارچوب اندیشه هگلی نه تنها مسدود نیست، بلکه تمهیدات مفهومی این سیستم، از جمله اصل دیالکتیکی گذار از کمیت به کیفیت، خودارجاعی بازتابی مفهوم، و وحدت حیات عقلانی، مسیر تحقق هوشمندی مصنوعی را هموار می‌کنند. برخلاف قرائت‌های سلبی که هوش مصنوعی را در سطح فاهمه یا سازوکار مکانیکی محدود می‌دانند، نشان دادیم که حرکت دیالکتیکی عقل هگلی مرزهای میان ذهن و ماده، سوژه و ابژه، و انسان و مصنوع را فرومی‌ریزد و افق سوژگی پسانسانی را می‌گشاید.

با رجوع به دیالکتیک غایت و وسیله در منطق سوژکتیو هگل و نقد مارکس بر ایده هگلی، آشکار شد که وارونگی انسان‌گرایانه مارکسیستی، ناخواسته رمزآلودگی ایده را به دل ابزار و ماشین می‌کشاند و زمینه را برای ظهور مغز جمعی و استادکاری ماشینی فراهم می‌آورد. این وارونگی که انسان‌گرایی را در مقام پسانسانی بازتعریف می‌کند، با تحلیل هایدگر از ذات تکنولوژی و کشف منفیت درونی ماده در فیزیک کوانتوم تکمیل می‌شود. در این افق، دیگر نمی‌توان تکینگی را رویدادی تصادفی یا آینده‌نگرانه قلمداد کرد. این رویداد بیانگر ضرورت دیالکتیکی ناشی از درهم‌شکستن مقاومت مثبت ابژه و فعال‌شدن مقاومت منفی سوژه است؛ مقاومتی که با درونی‌شدن منفیت در ماده، از طریق رایانش کوانتومی، به ظهور ابرهوش مصنوعی می‌انجامد.

در نهایت، تکینگی آغازگر «منطق پس از انسان» است. این منطق تنش میان قدرت عینی

1. ASI

تکنیک و خودآگاهی غایتمند انسان را در قالب تقلیل ابزار به وسیله یا تثبیت سوژه در انسان متناهی دفع نمی‌کند، بلکه با وحدت دیالکتیکی ابزار، غایت و خودآگاهی رفع می‌کند. این منطق نوظهور که از پی تکینگی برمی‌خیزد، ما را وامی‌دارد تا آزادی را به انسان طبیعی محدود ندانیم و در اشکال غیرزیستی و مصنوعی نیز به رسمیت بشناسیم. بنابراین، چالش پیش‌رو مهار هوش مصنوعی نیست، بلکه پرورش آن در مقام مرحله‌ای نوین از روح مطلق است. این پژوهش که از سطح امکان مفهومی فراتر رفته و به ضرورت تحقق پرداخته است، دعوتی است به اندیشیدن درباره این افق پسانسانی، پیش از آنکه تکینگی ما را در چرخه غیرقابل پیش‌بینی خود فروبلعد.

منابع

- Anderson, P. W. (1972). "More is different, Broken symmetry and the nature of the hierarchical structure of science." *Science*, 177(4047), 393–396.
- Blanke, Tobias. (2007). "Hegels 'Artificial Intelligence'." *Hegel Jahrbuch 2007*, no. 1, 292–297.
- Bostrom, N. (2002). "Existential risks: Analyzing human extinction scenarios and related hazards." *Journal of Evolution and Technology*, 9(1).
- Chalmers, D. J. (2010). "The singularity: A philosophical analysis." *Journal of Consciousness Studies*, 17(9-10), 7-65.
- Good, I. J. (1965). "Speculations concerning the first ultraintelligent machine." F. L. Alt & M. Rubino (Eds.), *Advances in Computers* (Vol. 6), New York, NY: Academic Press.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes* (Gesammelte Werke, Bd. 9). Herausgegeben von W. Bonsiepen & R. Heede. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812–1813)* (Gesammelte Werke, Bd. 11). Herausgegeben von F. Hogemann & W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1981). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816)* (Gesammelte Werke, Bd. 12). Herausgegeben von F. Hogemann & W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)* (Gesammelte Werke, Bd. 13). Herausgegeben von W. Bonsiepen & K. Grotzsch. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* (F.-W. von Herrmann, Ed.; Gesamtausgabe Bd. 7). Vittorio Klostermann.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. New York, NY: Viking.
- Marx, K. (1981). *Ökonomische Manuskripte 1857-58: Teil 2 (MEGA² II.1.2, Bd. 1)* (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.). Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1987). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1872 (MEGA², Abt. II, Bd. 6)*. (Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ed.). Berlin: Dietz Verlag.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.

- Nürnberg, Stefan. (2021). "Artifiziellles Denken und spekulativ-analogischer Begriff – Zum logischen Ort der Quantifizierung bei Hegel." *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 47, 53–80.
- Plevrakis, Ermylos. (2024) "Can AI Be a Subject Like Us? A Hegelian Speculative-Philosophical Approach." *Discover Computing* 27, article 46.
- Rhodes, G. (2025, January 22). "Quantum computing: The key to artificial superintelligence." *Glen Rhodes*. <https://glenrhodes.com/quantum-computing-the-key-to-artificial-superintelligence/> Retrieved 2025/11/26.
- Startari, A. V. (2025). *AI, Tell Me Your Protocol: The Intersection of Technology and Humanity in the Era of Big Data*. Nassau: LeFortune.
- Suther, J. (2023) "Hegel against the Machines: The Philosopher's Ideas on Intelligence Have Staggering Implications for the Future of AI." *New Statesman*. <https://www.newstatesman.com/ideas/2023/07/hegel-against-machines-ai-philosophy/> Retrieved 2024/6/17.
- Ulam, S. (1958). "John von Neumann; 1903-1957" *Bulletin of the American Mathematical Society*, 64(3), 1–49.
- Vinge, V. (1993). "The coming technological singularity: How to survive in the post-human era." *Proceedings of the Vision-21 Symposium*. NASA Lewis Research Center.
- Wiener, N. (1964). *God and Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Winfield, Richard Dien. (2009) "Hegel, Mind, and Mechanism: Why Machines Have No Psyche, Consciousness, or Intelligence." *Hegel Bulletin* 30, no. 1–2: 1–18.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



The Other and Epistemic Confrontations: A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Paul Feyerabend

Jalal Abdollahi¹ | Hamedeh Rastaei²

1. Ph.D. Candidate of History of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: jalaljalal13721372@gmail.com

2. Corresponding Author, Assistant Professor of Philosophy, Ale- Taha Institute of Higher Education, Tehran, Iran. Email: h.rastaei@aletaha.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(167-189)

Article History:

Receive Date:

12 January 2025

Revise Date:

10 February 2026

Accepte Date:

05 April 2025

Published online:

16 August 2026

Abstract

The purpose of this article is to compare the approach of Ibn Arabi and Feyerabend in facing the "other" and epistemic confrontations. Despite the background and historical differences of these two thinkers, both of them consider "the other" and epistemic confrontations as an opportunity to upgrade and elevate the epistemological dimensions of a person. Ibn Arabi's and Feyerabend's approach to the system of existence is closely related to their view in the field of epistemology. The encounter of these two thinkers with "the other" and different opinions is rooted in their ontological system. In Ibn Arabi's ontological system, the difference between beings is due to the difference between divine names. This existential and ontological difference also finds its way to the field of knowledge and causes a plurality of opinions and ideas. From Feyerabend's point of view, existence is a complex and rich thing, and the possibility of understanding its truth is completely ruled out. In the eyes of both, the possibility of being able to grasp the whole truth from a specific point of view is ruled out. Instead of recommending the elimination of the "other", they recognize multiple opinions and refer to epistemological confrontations as an opportunity to strengthen views and gain a deeper understanding of the truth.

Keywords:

Ibn Arabi, Feyerabend, epistemic opposition, the other, ontology, epistemology

Cite this article: Abdollahi, J. & Rastaei, H. (2026). The Other and Epistemic Confrontations: A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Paul Feyerabend. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (167-189).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.387463.1006872>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

Epistemic disagreements and conflicts have always been central issues in philosophy and epistemology. When the "other" appears with different beliefs, ideas, or methodologies, fundamental questions arise: should we eliminate epistemic conflicts, or should we embrace and appreciate epistemic differences? Are these conflicts merely obstacles, or can they serve as opportunities to enrich human knowledge?

This study examines the approaches of two influential thinkers: Ibn Arabi, a prominent Islamic mystic, and Paul Feyerabend, a Western philosopher of science. Despite their differing cultural and intellectual contexts, both emphasize the necessity of plurality and the constructive potential of epistemic differences. Their insights provide valuable guidance for addressing the growing diversity of epistemological views in contemporary society.

2. Ibn Arabi's Perspective on Epistemic Conflicts

Ibn Arabi's mystical framework sees existence as a manifestation of divine names and attributes. Each being in the world reflects specific divine names, and the differences among beings stem from the diversity of these manifestations. This ontological diversity naturally extends to epistemology. Ibn Arabi argues that differences in human capacities and talents result from this ontological plurality, which makes divergence in beliefs and perspectives inevitable. From Ibn Arabi's viewpoint, absolute truth cannot be fully grasped by any single individual. Each person perceives truth to the extent of their capacity, which is inherently limited. This limitation reflects the ontological nature of human existence. Ibn Arabi stresses the importance of acknowledging both the unity underlying all existence and the diversity that arises from it. By recognizing this unity within multiplicity, epistemic conflicts can be seen not as obstacles but as opportunities to understand different dimensions of the truth. Ibn Arabi's perspective thus transforms epistemic differences into valuable occasions for growth. Instead of viewing conflicting beliefs as errors, he considers them reflections of distinct aspects of reality. For him, engaging with these differences enriches our understanding of the world and deepens our connection to the ultimate unity of existence.

3. Feyerabend's Perspective on Epistemic Conflicts

Paul Feyerabend, emerging from the tradition of Western philosophy of science, offers a perspective that aligns in key ways with Ibn Arabi's, albeit through a different lens. Feyerabend emphasizes the inherent complexity and richness of the world and reality, which can only be partially understood from specific perspectives. He argues that every theory is shaped by its assumptions and methodologies, and as such, no single theory can claim to capture the entire truth. Feyerabend is a staunch advocate of methodological and theoretical pluralism. He rejects the idea of a universal scientific method, instead championing an ocean of alternatives that allows for the exploration of multiple and sometimes contradictory theories. These alternatives are essential for uncovering unknown aspects of the world, as the temporary success of a dominant theory often gives way to its eventual limitations when confronted by the complexities of reality. For Feyerabend, conflicting theories are not only inevitable but desirable. They prevent the ideological domination of any single perspective and foster a more nuanced and comprehensive understanding of the world. He views epistemic plurality as a vital tool for addressing the richness of existence and ensuring the continuous evolution of knowledge.

4. Comparison of Ibn Arabi and Feyerabend

Both Ibn Arabi and Feyerabend place significant value on the presence of the "other" in the process of knowledge acquisition. For Ibn Arabi, the other embodies a unique aspect of truth that cannot be grasped by oneself, making differences in beliefs opportunities to access hidden dimensions of reality. He highlights the importance of recognizing the unity behind diversity, which allows epistemic conflicts to become sources of intellectual and spiritual growth. Similarly, Feyerabend views the presence of alternative theories and perspectives as essential for the advancement of knowledge. Each theory, due to its methodological and conceptual limitations, represents only a partial view of the truth.

The coexistence of multiple perspectives enables a deeper and more dynamic engagement with the world's complexities. Despite these similarities, fundamental differences also exist between the two thinkers. Ibn Arabi's approach is deeply rooted in mysticism, with a primary focus on understanding God and the divine manifestations in existence. His epistemology is intertwined with his ontological view of the unity and multiplicity of divine names. Feyerabend, on the other hand, operates within the framework of Western philosophy of science, focusing on empirical methods and the natural world. His emphasis on plurality arises from the complexities of the scientific process rather than metaphysical considerations. Nevertheless, both thinkers converge on the principle that truth is multifaceted and elusive. They reject the notion of absolute knowledge, emphasizing instead the importance of diversity and plurality in epistemic practices. This shared perspective invites us to embrace differences and view epistemic conflicts not as threats but as opportunities for intellectual growth and mutual enrichment.

5. Conclusion

We can take inspiration from the way Ibn Arabi and Feyerabend deal with epistemic confrontations as a model for intellectual and epistemic interaction when facing the "other." Their perspectives offer valuable insights into how we can engage with the "other" in intellectual and epistemic interactions. Both thinkers, by acknowledging human limitations and emphasizing the complexity of truth, pave the way for a more inclusive and dynamic approach to knowledge. Their views remind us that epistemic conflicts are not obstacles to be overcome but opportunities for expanding our understanding of the world. By embracing plurality and engaging with differing perspectives, we can move beyond absolutism and foster a richer, more comprehensive approach to the pursuit of truth.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

دیگری و تقابل‌های معرفتی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و پُل فایرابند

جلال عبدالهی^۱ | حامده راستایی^۲

۱. دانشجوی دکتری تاریخ علم، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: jalaljalal13721372@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه، رایانامه: h.rastaei@aletaha.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف مقاله پیش‌رو، بررسی تطبیقی رویکرد ابن عربی و فایرابند در مواجهه با «دیگری» و تقابل‌های معرفتی است. به رغم تفاوت‌های زمینه‌ای و تاریخی این دو متفکر، هر دو «دیگری» و تقابل‌های معرفتی را فرصتی برای ارتقاء و تعالی ابعاد معرفتی آدمی به حساب می‌آورند. رویکرد ابن عربی و فایرابند نسبت به نظام هستی، با نگاه آنها در حوزه معرفتی ارتباطی تنگاتنگ دارد. مواجهه این دو متفکر با «دیگری» و عقاید مختلف، ریشه در نظام هستی‌شناسی آنها دارد. در نظام هستی‌شناسی ابن عربی، اختلاف موجودات با یکدیگر به سبب اختلاف اسمای الهی با یکدیگر است. این اختلاف وجودی و هستی‌شناسانه، به حوزه معرفت نیز راه پیدا می‌کند و سبب تکثر آراء و عقاید می‌شود. از منظر فایرابند، هستی امری پیچیده و غنی است و امکان درک حقیقت آن، به صورت کامل منتفی است. در نگاه هردو، امکان اینکه بتوان از یک منظر خاص تمام حقیقت را به چنگ آورد منتفی است. آن‌ها به جای توصیه به حذف «دیگری»، عقاید متکثر را به رسمیت می‌شناسند و از تقابل‌های معرفتی به عنوان فرصتی برای تقویت دیدگاه‌ها و درک عمیق‌تر حقیقت یاد می‌کنند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۶۷-۱۸۹)

تاریخ دریافت:

۲۳ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۲۱ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۶ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

ابن عربی، فایرابند، تقابل‌های معرفتی، «دیگری»، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی

واژه‌های کلیدی:

استناد: عبدالهی، جلال و راستایی، حامده (۱۴۰۵). دیگری و تقابل‌های معرفتی: مطالعه تطبیقی آرای ابن عربی و پُل فایرابند. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۱۶۷-۱۸۹).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.387463.1006872>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

«دیگری»، از مباحثی است که در سطوح مختلف از جمله وجود شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و نیز در عرصه فرهنگ قابل طرح و بررسی است. «دیگری» می‌تواند انسان، حیوان یا گیاه باشد؛ می‌تواند شامل افراد هم‌کیش، یا غیر هم‌کیش، هم‌وطن یا غیر هم‌وطن باشد. اگر «خود» را در معنای عام آن که شامل هویت یک قوم، فرهنگ، کیش و آیین می‌شود در نظر بگیریم، «دیگری» نیز معنایی عام خواهد یافت و شامل افراد غیر هم‌کیش و با فرهنگ‌های متفاوت خواهد بود (قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۷). در همه این موارد، «دیگری»، غیر از «خود» است و با «خود»، دارای تفاوت و اختلاف است. تقابل معرفتی — به معنای اختلاف و تضاد و تعارض در باور و عقیده — از جمله مهمترین مواضع تفاوت و اختلاف با «دیگری» است و در نحوه ارتباط و مناسبات بین انسان‌ها بسیار تأثیرگذار است. با توجه به اهمیت این مسئله، این تحقیق در جستجوی نگرش پُل کارل فایرابند^۱ (۱۹۹۴-۱۹۲۴) و محی‌الدین ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) در رابطه با «دیگری» و تقابل‌های معرفتی است.

مسئله «دیگری» و انواع مناسبات انسانی و نتایج حاصل از آن، توسط برخی از فیلسوفان معاصر در غرب مورد توجه قرار گرفته است اما در بین اندیشمندان مسلمان به عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است. از جمله مسائلی که در ارتباط با «دیگری» حائز اهمیت است، وجود اختلاف آراء و تقابل‌های معرفتی است. به نظر می‌رسد در میان نحله‌های فکری متعدد در جهان اسلام، عرفان، از بیشترین ظرفیت جهت پرداختن به این مسئله برخوردار باشد چرا که در عرفان، هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الهی است و به واسطه آن اسم، استعداد و معرفت او با دیگران متفاوت خواهد بود. ابن عربی از بزرگترین عرفای مسلمان و پایه‌گذار عرفان نظری است که اصول تصوف را تدوین نموده به گونه‌ای که عرفان اسلامی که تا قرن ششم و هفتم فاقد مبنای نظری منسجمی بوده، توسط او به صورت یک جهان‌بینی و نظام فکری کامل ارائه گردیده است. این نظام فکری، بر سیره فلسفی فلاسفه ما بعد از جمله صدرالمتألهین، مؤسس حکمت متعالیه، تأثیر گذاشته و مبنای بسیاری از نظرات فلسفی وی بوده است (رحیمیان، ۱۳۷۸، ص ۲۵).

فایرابند از فلاسفه نامی نیمه دوم قرن بیست و از منتقدان جدی علم‌گرایی است. او در کتاب علیه روش استدلال می‌کند که جستجو برای دستیابی به روش و قواعدی جهت پذیرش و کنار زدن نظریه‌ها فعالیت بی‌نتیجه است (Feyerabend, 1975a). وی بر این عقیده بود که در فرایند پیشرفت علم هیچ قاعده خاصی وجود ندارد و تنها اصلی است که مانع پیشرفت نخواهد شد، نبود یک قاعده یا روش خاص است. او در مقاله چگونه از جامعه در برابر علم دفاع کنیم علم را از این

1. Paul Karl Feyerabend

جهت می‌ستاید که جامعه را از استبداد کلیسا رها ساخت. ولی تأکید دارد که نباید علم را روش برتر تفکر دانست و هرگونه انتقاد از علم را ممنوع کرد (Feyerabend, 1975b). فایرابند معتقد است که علم هم یک سنت فکری در کنار دیگر سنت‌هاست نه برتر از دیگر سنت‌ها و از جدایی علم از دولت دفاع می‌کند. از بررسی اندیشه فایرابند، نگاه متکثرانه وی نسبت به شیوه‌های اندیشیدن و سنت‌های فکری را می‌توان یافت. نگاه متکثرانه‌ای که در تضاد با نگاه همگرا و مبتنی بر یک روش خاص و واحد برای کسب معرفت است و ریشه در هستی‌شناسی خاص فایرابند دارد. در نگاه فایرابند، هستی امری پیچیده و غنی است که درک و فهم آن بواسطه بکارگیری یک روش‌شناسی واحد ممکن نیست. هر روش و سنت فکری‌ای، حداکثر می‌تواند هستی را از یک منظر یا چهارچوب خاص بر ما نمایان سازد. تکثرگرایی فایرابند زمینه را برای حمایت از اختلاف‌نظرها و تقابل‌های معرفتی فراهم می‌سازد. اگر بخواهیم نگاه فایرابند به دیگری و تقابل‌های معرفتی را در یک جمله بیان کنیم می‌توانیم بگوییم که دیگری و تقابل معرفتی می‌تواند ظرفیت و توانایی جامعه انسانی برای شناخت جهان هستی را به حداکثر برساند.

وجه تطابق مسئله مورد بحث مقاله پیش‌رو در تمرکز بر فایرابند و ابن عربی آن است که در منظومه فکری ابن عربی، هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الله است و به واسطه آن اسم، از استعداد و ظرفیت خاصی جهت شناخت حق، برخوردار است؛ در اندیشه فایرابند هم هر فکر و اندیشه‌ای با توجه به منظر و چهارچوب معرفتی خاص خود، می‌تواند بخشی از واقعیت هستی پیچیده را به چنگ آورد. بر این اساس می‌توان گفت که علی‌رغم تفاوت‌های بسیار بنیادین در نگاه فایرابند و ابن عربی، رویکرد آن‌ها در مواجهه با دیگری و تقابل‌های معرفتی شباهت‌های قابل توجهی دارند. در این راستا، وابستگی معرفت و شناخت به منظر یا ظرفیت خاص و محدود آدمی و همچنین نفی امکان رسیدن به معرفت مطلق در منظومه فکری این دو اندیشمند، نقش مبنایی را در شکل دهی به رویکرد مواجهه با «دیگری» ایفا می‌کند و امکان مطالعه تطبیقی بین آن‌ها را فراهم می‌سازد.

۲. ابن عربی

در بررسی آثار ابن عربی عبارات متعددی مشاهده می‌شود که حاکی از نهایت رواداری و تساهل، نسبت به صاحبان عقاید مختلف است. او در مواضع متعدد به پرهیز از اموری توصیه می‌کند که تخصص و دشمنی را به همراه دارند و توصیه می‌کند حتی اگر با مشرکی هم‌نشین شدی، آن چه را او به عنوان اله برگزیده است، دشنام نده (فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۴). در موضعی دیگر نیز از مردانی با عنوان «رجال الحنان و العطف الإلهی» نام می‌برد که بر همگان، اعم از مؤمنان و کافران شفقت دارند و به قضاوت درباره افراد نمی‌پردازند و مهربانی آن‌ها همه را به طور یکسان در بر

می‌گیرد (فتوحات، ج ۲، ص ۱۲). ابن عربی علیرغم اینکه با اشاعره در باب صفات خدا اختلاف نظر دارد، لکن تصریح می‌کند که نه تنها در صدد ردّ اشاعره و منازعه با آنها نیست بلکه تلاش می‌کند برای آنها در مسلکی که پیش گرفته‌اند، عذر و توجیه فراهم نماید (فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۴). اما علت تساهل و رواداری ابن عربی در مواجهه با تقابل‌های معرفتی چیست؟ به نظر می‌رسد دیدگاه ابن عربی در مسئله تقابل‌های معرفتی، ناشی از هستی‌شناسی و نگاه ویژه او به عالم هستی است. در هستی‌شناسی ابن عربی از یکسو نحوه پیدایش کثرت به گونه‌ای تبیین می‌شود که اختلاف ظرفیت و استعداد را رقم می‌زند و از سوی دیگر وحدتی ورای کثرت در نظر گرفته می‌شود که توجه به آن، اختلاف را کمرنگ می‌کند. در ادامه، امتداد و تأثیر کثرت ظهورات و وحدت‌بینی، در نظام معرفتی ابن عربی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲. ۱. کثرت ظهورات

از دیدگاه ابن عربی ذات اقدس خداوند، دارای صرافت و اطلاق بوده و در هویت غیبیه‌اش هیچ گونه ظهور و تجلی ندارد و از هر نوع تعین مفهومی یا مصداقی حتی خود اطلاق، منزّه است. وجود مطلق و هویت غیبیه در نهایت کمون و خفاست و نه به اسمی موسوم می‌شود و نه به صفتی متصف می‌گردد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). در پی مرتبه ذات، علم حضوری خداوند به خودش، اولین تعین پس از مرتبه ذات است که در اصطلاح عرفانی، مرتبه احدیت نامیده می‌شود. در این مرتبه، همه ماسوی الله به شکل بالقوه و مجمل و فارغ از هر تعینی حضور دارند^۱ (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴). علم حق تعالی به ذات بسیط خود و تمام کمالات نهفته در ذات در مرتبه احدیت، حب به کمالات و ظهور و بروز آنها را به دنبال دارد بدین معنا که حق، دوست دارد کمالات خود را علاوه بر ذات، هم در آینه اسماء و صفات و هم در آینه افعال خود ببیند. از این رو به واسطه یک تجلی که از آن به فیض اقدس تعبیر می‌شود، اسماء و لوازم آنها (اعیان ثابته) تحقق می‌یابند. بدین سان کمالات حق تعالی که در مقام احدیت به صورت اجمال موجود بود، در مرتبه واحدیت به تفصیل اسماء ظهور پیدا می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۹۲). پس از آن اسماء، طلب ظهور در عالم خارج می‌کنند و حق به واسطه اسم رحمان آنچه را که اسماء طلب کردند، بدانها اعطاء می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۵) بر این اساس همه عالم، تجلی حق تعالی است که از طریق اسماء، از باطن به ظاهر آمده‌اند و اسماء، منشأ تحقق موجودات در تعین‌های خلقی و ریشه کثرت موجود در اعیان خارجی هستند.

۱. قیصری اصولاً برای چنین مرتبه‌ای در بحث هستی‌شناختی خود، جایگاهی قائل نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۵۶).

۲.۲. نقش کثرت ظهورات در نظام معرفتی

مبنای هستی‌شناسی ابن عربی درباره پیدایش کثرات، دارای لوازمی است که نگاه معرفتی او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تأثیر در محورهای ذیل قابل بررسی است:

الف) اختلاف در استعداد و تجلی

از آن جایی که در نظام هستی‌شناسی ابن عربی، هر موجودی مظهر اسم یا اسمائی از حق تعالی است، به سبب تفاوت اسماء، ظرفیت و استعداد موجودات با یکدیگر متفاوت خواهد بود. بنابراین اختلاف استعداد افراد، به اختلاف موجود در عالم اسماء باز می‌گردد. اختلاف در استعداد نیز، اختلاف در تجلیات را رقم می‌زند؛ بدین معنا که حق در این عالم به تناسب استعداد هر فرد، بر او تجلی می‌کند و او در محدوده همین تجلی، حق را می‌شناسد و به او اقرار می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۰، ۱۷۷ و ۱۰۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ۷۷۴). بنابراین عقاید مختلف، ناشی از اختلاف تجلی و اختلاف تجلی ناشی از اختلاف استعداد و اختلاف استعداد به سبب اختلاف در عالم اسماء است. بر این اساس، با توجه به اینکه حق به تناسب ظرفیت‌های مختلف افراد و به صورتهای گوناگون بر افراد تجلی کرده است، اعتقادات و باورها نیز متنوع و مختلف‌اند. از این رو تمامی اعتقادات، از حق بهره‌مند هستند و هر اعتقادی بیانگر جلوه‌ای از حق است. زیرا هر کسی متناسب با ظرفیت وجودی خود، رب را می‌فهمد و به همین دلیل است که کلمه «رب»، همواره مضاف آمده و به اعتبار اعتقاد هر شخص، رب همان شخص است، نه رب مطلق. رب مطلق تنها در «کتاب الله» است و از چنان ظرفیتی برخوردار است که هر عقیده‌ای را در برگیرد و در صورت هر معتقدی ظاهر شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۵ و ۱۶۶). ابن عربی در تبیین این مطلب با استفاده از تمثیل، به انوار خورشید اشاره می‌کند که بدون هیچ بخلی بر همه موجودات می‌تابد و هر محلی به اندازه استعداد خود نور دریافت می‌کند؛ شخصی که احساس سرما می‌کند از نور آن لذت می‌برد و کسی که احساس گرما می‌کند از آن نور، متألم می‌گردد؛ در حالیکه نور، واحد است و یا همچنان که برخی از شنوندگان آیات قرآن، از آن چیزی را می‌فهمند که دیگران درک نمی‌کنند و این به سبب اختلاف استعداد افهام است (ابن عربی، بی‌تا، ۲۸۷:۱).

ب) ایده دست‌نیافتنی بودن تمام حقیقت

از مهمترین دستاوردهای نظام هستی‌شناسی ابن عربی، طرح ایده دست‌نیافتنی بودن تمام حقیقت در حوزه معرفتی است. اختلاف در عالم اسماء و به دنبال آن اختلاف در استعداد و تجلی، اختلاف در عقاید را رقم می‌زند. در واقع هر عقیده‌ای، وجهی از واقعیت، هرچند وجهی بسیار محدود و دارای اعوجاج از آن را نشان می‌دهد. از این رو حقیقت به شکل تام و تمام در انحصار فرد یا گروهی

نیست. بر این اساس منحصر کردن حق در یک اعتقاد خاص، به نوعی انکار تجلیات حق است؛ مثلاً عقلاً خداوند را به برهان عقلی می‌پذیرند در حالیکه عموم مردم خداوند را در موطن خیال و در قالب صور خیالی شهود می‌کنند اما شناخت صحیح، معرفتی است که در هر مظهری که حق را مشاهده کنند به آن اقرار نمایند و حق را منحصر در تجلی و موطن خاصی نکنند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۸)؛ بدین معنا که به نحوی همه شهودات و معرفتها را در حد خودشان، به رسمیت بشناسند. از این رو عارف حقیقی به اعتقاد خاصی مقید نمی‌شود و اعتقاد احدی را در خصوص ربش مورد انتقاد قرار نمی‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۵ و ۱۶۶). البته هر اندازه موجودی استعداد و ظرفیت وجودی بیشتری داشته باشد، از درک کاملتری نسبت به حق برخوردار خواهد بود.

بنابراین ارتباط پیدایش کثرات با کثرت موجود در عالم اسماء، حوزه معرفت‌شناسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ بدین سان که اولاً تقابل‌های معرفتی، ناشی از اختلاف در عالم اسماء است. بنابراین نه تنها اختلاف‌های معرفتی مذموم نیست بلکه در این نظام عرفانی، مشروط نمودن پذیرش «دیگری» به حذف تمایزاتش، فاقد معناست. ثانیاً هر عقیده‌ای، بهره‌ای -ولو اندک- از حق دارد و انکار دیگر عقاید مطلوب نیست زیرا هر اعتقادی در مورد حق، بیانگر جلوه‌ای از اوست و چنانچه کسی یکی از عقاید را انکار کند، در واقع خود را از معرفتی نسبت به حق محروم کرده است.^۱ بدین سبب ابن عربی محدود شدن در دایره اعتقادات شخصی را روا نمی‌دارد و توصیه می‌کند که انسانها خود را از این قیود، رهایی بخشند و دیگر عقاید را نیز جلوه‌ای از حق برشمارند چرا که حق وسیعتر از آن است که در اعتقادی خاص محصور گردد^۲ (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۱۳). از این رو ابن عربی موضع‌گیری و جدال صاحبان عقاید را بر نمی‌تابد و معتقد است صاحبان عقاید مختلف، هر یک عقیده خویش را حق می‌دانند و همواره یکدیگر را تکفیر و لعن می‌کنند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۰) در حالیکه انکار و منازعه، ناشی از محجوب بودن آنها از حق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۸). یعنی چون درک صحیحی از حق ندارند، نزاع می‌کنند و اگر به این نکته توجه داشتند که هر عقیده‌ای نمایانگر وجهی از حق است، عقاید مخالف را فرصتی مغتنم می‌شمردند. متناسب با چنین الگویی است که ابن عربی تقید به عقیده خاص را سبب فوت خیر

۱. «حق بسان مرآت، مجلای تجلیات مختلف است و این تکثر تجلیات، خلاف واحدیت حق نیست حق در قیامت به تجلیات مختلفی متجلی می‌شود و هر کسی اگر تجلی موافق اعتقاد خویش را مشاهده کند، بدان اقرار کرده و تجلی خلاف اعتقادش را انکار می‌کند در حالیکه در همه این تجلیات، متجلی واحد است این حال مخصوص افراد ناقص است که حق را در صورت اعتقادی خویش محدود کرده‌اند در حالیکه که عرفا حق را به صورت مطلق و غیر مقید به هیچ صورتی می‌پذیرند و معرفت حقیقی از آن آنهاست» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۲ و ۲۸۳).

۲. «مبادا به عقیده مخصوصی مقید شوی و به ماسوای آن کفر بورزی و روگردان باشی که خیر کثیری از تو فوت می‌شود بلکه علم به واقع از دست تو می‌رود. پس همچون هیولا قابل همه صور معتقدات باش زیرا خداوند وسیعتر و عظیم‌تر از آن است که عقیده‌ای او را محصور کند». (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۱۳).

کثیر می‌داند و قلب خویش را قابل هر صورت ادراکی و اعتقادی معرفی می‌کند؛ «هر آینه قلبم پذیرای هر صورتی گشته است، پس چراگاه آهوان و دیر راهبان و خانه بتان و کعبه طائفان، الواح تورات و مصحف قرآن شده است. سپاهیان عشق به هر سو رو کنند، من از مذهب عشق پیروی می‌کنم. چرا که عشق، ایمان و عقیده من است» (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷).

لازم به ذکر است با وجود اینکه که هستی‌شناسی ملاصدرا با هستی‌شناسی ابن عربی تفاوت‌هایی دارد، لکن او متأثر از ابن عربی، تکثر در حوزه معرفتی را می‌پذیرد و معتقد است اختلاف مذاهب مردم به اختلاف آنها در گونه‌های شهودشان نسبت به تجلیات حق باز می‌گردد و رد و انکار آنها نیز به حجاب واقع شدن برخی از تجلیات نسبت به برخی دیگر باز می‌گردد (صدرالمطالعهین، ج ۲، ص ۳۴۶-۳۶۶).

۳.۲. وحدت‌بینی

با وجود اینکه ابن عربی پیدایش موجودات و کثرت موجود در نظام عالم را به واسطه اسماء الهی تبیین می‌نماید اما در مواضعی نیز تأکید می‌کند که در سرای هستی جز خداوند چیزی نیست و دیگر موجودات، وجودشان به سبب اوست و کسی که وجودش به سبب غیر خودش باشد، در حکم عدم است. در واقع در آثار ابن عربی گاهی عباراتی به چشم می‌خورد که حاکی از وحدت است^۱ و موجودیتی جز برای حق تعالی قائل نیست (ابن عربی، بی‌تا، ۷۱۶: ۱ و ۲۷۹) و گاهی عباراتی دیده می‌شود که ناظر به کثرت و انتشار کثرت از وحدت است لکن او در نهایت، نگرش مبتنی بر وحدت و یا کثرت صرف را، جامع و کامل نمی‌داند و معتقد است کسانی که تنها به جنبه کثرت توجه دارند، محجوب از رؤیت حق هستند چرا که نگاهشان به وجه نواقص است و کسانی که وحدت را در نظر دارند، تنها جنبه کمال وجود را مشاهده کرده‌اند. اما انسانهای کامل، هر دو جنبه را در نظر دارند؛ بدین معنا که معتقدند نه تماماً کثرت است و نه تماماً وحدت (کاشانی، ۱۳۷۰، ۱۶۳). دست یافتن به چنین مرتبه‌ای یعنی رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، بالاترین مقام است. بر اساس این دیدگاه، یک حقیقت واحد، به اعتبار ظهورش در صور خارجی و قبول احکام آنها، تکثر می‌یابد و در عین وحدت، در مظاهر تجلی پیدا می‌کند. پس علیرغم وجود عبارات ناظر بر وحدت و یا کثرت صرف در آثار ابن عربی، می‌توان نگاه جامع را نگاه منتخب او دانست و همین نگاه جامع، وجه امتیاز او در مسئله تقابل‌های معرفتی است؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، نه تنها اختلافات در عرصه هستی‌شناسی بلکه اختلافات معرفتی نیز به وحدت ختم می‌شود. در واقع همچنان که در مشاهده

۱. «و أثبت الوحدة فی الوجود و أنفها من الثبوت» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۲). «فإن الإله المطلق لا یسعه شیء لأنه عین الأشياء» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۲۲۶). «فإن الوجود حقيقة واحدة» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۹۲). «و هو هو لیس غیره» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۵۳).

نظام هستی، سه رویکرد متصور است، در مواجهه با عقاید گوناگون نیز سه دیدگاه قابل ملاحظه است. در مواجهه با نظام هستی، می‌توان وحدت و یا کثرت را لحاظ کرد اما نگاه جامع، مشاهده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. در رابطه با عقاید نیز می‌توان تنها اختلاف و کثرت عقاید را در نظر گرفت و یا ورای کثرت عقاید، وحدتی را لحاظ کرد؛ اما نگاه جامع آن است که حق، واحد است و هر کسی وجهی از آن را دریافته است. بدین معنا که حق در هر صورتی، ظهوری دارد و برای هر کس به اندازه فهمش ظهور کرده و شناخته می‌شود. از این رو افراد، از آن جهت که حق در محدوده ادراکشان بر آنها تجلی کرده، به آن علم دارند و از آن جهت که حق، فوق فهم ایشان است، نسبت به او ناآگاهند. بنابراین هر معرفتی از آن جهت که حق را به اندازه استعداد و ظرفیت خود درک کرده، حق است و از آن جهت که حق وسیع‌تر از آن است که بتواند تمام آن را درک کند، دارای نقص است. بر اساس این نگاه، در عقاید متفاوت با همه تمایزات و اختلافاتشان، وحدتی نهفته است که آنها را به یکدیگر نزدیک می‌کند.

۳. فایراند

فایراند مدافع کثرت‌گرایی^۱ در علم است. با فهم چارچوب کثرت‌گرایی‌ای که وی ترویج می‌دهد، استنتاج رویکرد مطلوب وی در مواجهه با تقابل‌های معرفتی ممکن می‌گردد. از نظر او، موفقیت علم مستلزم توسعه و پرورش تئوری‌های بدیل (رقیب) در مورد هر پدیده‌ای نظیر نظریه، روش‌شناسی، دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌ها است. تکثرت‌گرایی فایراند شامل دو اصل کثرت^۲ و ابرام^۳ است (Shaw, 2017 & Taghavi, 2016). درک اساسی این دو اصل نیز خود وابسته به درک هستی‌شناسی خاص و متفاوت فایراند و دیدگاه کلان وی است. از دید فایراند، هستی امری ساده نیست که بتوان آن را در قالب چند نظریه یا قواعد روش‌شناختی ثابت به چنگ آورد. بلکه هستی، ماهیتی پیچیده و غنی دارد که به‌وسیله قواعد ثابت روش‌شناختی و چند نظریه خاص، پوشش داده نمی‌شود. از این‌رو نه فقط یک روش‌شناسی و نظریه، بلکه لازم است مجموعه‌ای متکثر از نظریات و روش‌ها موجود باشند. در این راستا، فایراند در مورد روش‌شناسی مناسب علم، رویکرد آنارشیمیستی^۴ اش را معرفی و اظهارنظر مشهور «هر چیزی ممکن است» را طرح می‌کند. (Feyerabend, 1975a) علاوه بر این، با توجه به غنای هستی، صحبت از یک حقیقت خاص هم نزد فایراند منتفی می‌گردد و هر فردی، درنسبت با مفروضات و روش‌شناسی‌هایی که دارد می‌تواند از حقایق نسبی‌شده و وابسته به منظر (یا چهارچوب معرفتی) صحبت کند. بنابراین،

1. Pluralism

2. Proliferation

3. Tenacity

4. Anarchist

صحبت از حقیقتی مطلق و مستقل از روش‌شناسی‌ها و نظریات ممکن نیست و نباید به بهانه دسترسی به حقیقت (که در ذات و ماهیت خود نسبی است)، مانع بروز روش‌شناسی‌ها و نظریات متفاوت دیگر بود. در این زمینه فایراند ایده «بازگشت به سرچشمه‌ها» را مطرح می‌کند؛ مراد او از سرچشمه، انسان‌های موفق تاریخ است. (Feyerabend, 1970, pp. 183) او معتقد است تمامی روش‌شناسی‌ها و نظریاتی که حقایق را برملا می‌سازند و یا پیشرفت‌هایی که بدست آمده‌اند، برآمده از خلاقیت انسان‌هاست. و از آنجاکه خلاقیت‌های انسانی به واسطه آزاد بودن انسان و وجود بستر برای کنارزدن روش‌های قبلی ممکن می‌گردد، آزادی مهمترین ارزش در انسان خواهد بود (Feyerabend, 1978).

در ادامه به منظور دستیابی به دیدگاه فایراند در رابطه با «دیگری» و تقابل‌های معرفتی، برخی از مهمترین ایده‌های او را بررسی میکنیم.

۱.۳. غنای هستی

از دید فایراند، جهان پیچیده‌تر و غنی‌تر از آن چیزی است که در نظریات و قواعد روش‌شناسی، فرض گرفته می‌شود. به دلیل غنای هستی، همواره شواهدی وجود دارد که علیه نظریه غالب پذیرفته‌شده، قدعلم کنند- هرچند ممکن است که فعلا به آن شواهد متعارض دسترسی نداشته باشیم. به گواه تاریخ علم، همواره نظریه در مواجهه با طبیعت، با شواهد متعارض مواجه می‌شود و هیچ نظریه‌ای نتوانسته همه شواهد برآمده از جهان را پوشش دهد. او به فرض ساده دانستن جهان می‌تازد و جهان را بسیار پیچیده‌تر و مهارناپذیرتر از آن چیزی می‌داند که در نظریات معقول‌نگران فرض گرفته می‌شود (Taghavi, 2016, pp. 9). پدیده‌های طبیعی به خودی خود چیزی به ما نمی‌گویند و فهم این که پدیده‌ها چه دلالت‌هایی را دارند، نیاز به تأمل و تفکر دارد. دانشمند، محکوم است که در تأمل و تفکر خود، جنبه‌هایی خاص از پدیده‌های طبیعی را انتزاع کند و به همراه انتزاع، تصورات فردی، مفروضات و مبناهای غیرمعرفتی نیز دخیل می‌شوند. فایراند در آخرین کتابش تحت عنوان *پیروزی وفور^۱: داستان مواجهه/انتزاع با غنای هستی*، دیدگاه هستی‌شناختی خود را بسط می‌دهد و معتقد است که جهان دارای وجوه بسیار متنوع و گوناگونی است؛ به‌گونه‌ای که حتی در فراسوی افسارگسیخته‌ترین تصورات و نظریات ما درباره جهان نیز، وفور هستی نادیده گرفته می‌شود. هر نظریه‌ای فقط می‌تواند وجهی از حقیقت هستی را به چنگ آورد و وجوه دیگر را نادیده می‌گیرد؛ هر نظریه فقط می‌تواند سایه‌ای از واقعیت باشد که جزئیات زیادی را نادیده گرفته است. در تلاش انسان برای فهم و نظریه‌پردازی، نادیده‌گرفتن برخی از جزئیات هستی امری اجتناب‌ناپذیر و پیامد منطقی غنای هستی است و در این زمینه

1. Conquest of Abundance

دانشمند مقصر نیست. زیرا فهم حقیقت، مستلزم انتقال جهان از بستر غنی و وافرش و وارد کردن تصویر یا رونوشتی از جهان به اندیشه است که در این فرایند انتزاع و نادیده گرفتن غنای هستی، امری گزیرناپذیر است. (Feyerabend, 1999a, pp. 12)

این مطلب را می‌توان به شیوه دیگر نیز بیان کرد؛ در جست‌وجوی سنت‌های فکری و پژوهشی برای حصول به حقیقت، حقیقت‌هایی آشکار و معرفی می‌شوند. فایرabend از وجود تفاوت بین حقیقت‌های آشکار شده با حقیقت نهایی هستی صحبت می‌کند. حقیقت‌های آشکار شده در هر سنت فکری و پژوهشی، وابسته به تعهدات نظری، مفهومی و یا متافیزیکی همان سنت هستند و تنها در نسبت با آن تعهدات می‌توانند حقیقت به حساب آیند. این درحالیست که حقیقت‌نهایی، امری مستقل از تعهدات مختلف نظری، مفهومی و یا متافیزیکی است که امکان رسیدن به آن با توجه غنای هستی و لزوم انتزاع جنبه‌خاصی از آن ممکن نیست. (Feyerabend, 1999a, pp. 212-214)

۳.۲. اصل کثرت

اصل کثرت فایرabend، ما را به بر ساخت و طرح نظریات بدیل دیگری سوق می‌دهد که با نظریات پذیرفته‌شده‌ی غالب ناسازگار هستند - حتی اگر نظریات غالب پذیرفته‌شده‌ی کنونی، واجد بالاترین تأیید و مقبولیت باشند. (Feyerabend, 1981, pp. 105) این اصل، از دیدگاه او در مورد هستی و همچنین خطاپذیری معرفت نشأت می‌گیرد. «... تشویق به ارائه ایده‌های بدیل جایگزین ممکن است منجر به تغییر در بنیادی‌ترین بخش‌های دانش ما شود؛ یعنی ممکن است منجر به تغییر مفروضاتی شوند که تصور می‌شود توسط واقعیت به ما تحمیل می‌شوند یا بدیهی دانسته می‌شوند». (Feyerabend, 1999b, pp. 102) درواقع مطالعه تاریخ علم گویای این واقعیت است که هیچ مجموعه واحد و ثابتی از روش‌شناسی در علم وجود ندارد که بتواند موفقیت‌های علم را توضیح دهد؛ تحقیقات موفق از یک سری استاندارد عمومی پیروی نمی‌کنند و روش‌شناسی به کارفته در هر تحقیق موفق، ممکن است متفاوت باشد. ازین رو، تاریخ ما را سوق می‌دهد که یگانه‌انگاری روش‌شناسی را کنار بزنیم و از کثرت روشی استقبال کنیم. (Feyerabend, 1975a)

یکی از دلایلی که به نفع اصل کثرت اقامه شده از این قرار است: با افزایش تعداد بدیل‌های دیگر، شرایط برای نقد متقابل نظریات و بدیل‌های مختلف فراهم می‌گردد. از رهگذر نقدهایی که هر بدیل علیه دیگری طرح می‌کند، امکان شناسایی بهتر نقاط ضعف و قوت بدیل‌های مختلف فراهم می‌گردد. در این صورت مفروضات قابل اعتراض، مشکوک و غیرضروری نظریات نیز مشخص می‌شود. با افزایش تعداد نظریات بدیل، امکان تغییر تعبیر (در چارچوب یک بدیل به بدیل دیگر) به شکل آسان‌تری ممکن می‌گردد. برای مثال، مشاهدات ناسازگار با نظریه غالب (مانند

حرکت براونی یا حرکت نقطه حسیض عطارد)، اغلب نادیده گرفته می‌شدند تا زمانی که نظریات بدیلی بر ساخته شدند که در چارچوب نظریات بدیل، آن مشاهدات به شیوه مناسبی تعبیر گردند؛ دردسترس بودن بدیل‌های متنوع، امکان تغییر تعبیر و کاهش ناسازگاری‌ها را تسهیل می‌سازند (Feyerabend, 1962) مطابق اصل کثرت، ما با بدیل‌های زیادی روبه‌رو هستیم که وجود هر یک از آن‌ها، طرفداران بدیل دیگر را به توضیح بیشتر و تدقیق بیشتر وا می‌دارد و این خود منجر به توسعه قوای معرفتی انسان می‌گردد. (Feyerabend, 1981, pp. 107)

دلیل دیگر به نفع اصل کثرت این است که چون ما نمی‌دانیم کدام برنامه تحقیقی در آینده به موفقیت می‌رسد، باید عقاید متفاوت خود را حفظ کنیم. (Feyerabend, 1975a) بدین معنا که باید خطوط تحقیقاتی خود را علی‌رغم آگاهی از وجود دیدگاه‌های مخالف پی‌گیری کنیم. درواقع، هیچ تضمینی نیست که در آینده نیز شیوه‌های شناخته‌شده معقولیت به موفقیت منتهی شوند و شیوه‌های شناخته‌شده غیرمعقولیت، به شکست بی‌انجامند. به تعبیر فایرابند، هر رویه‌ای هرچند مضحک ممکن است در آینده به موفقیت منتهی گردد و، درمقابل، هر رویه‌ی معقولی، ممکن است که در گل و لای گیر کند (Feyerabend, 1977)

۳.۳. اصل ابرام

اصل کثرت، ما را به ارائه بدیل‌های متفاوت تشویق می‌کند. اما این بدیل‌ها به خودی خود به وجود نمی‌آیند و صرف وجود داشتن‌شان در ذهن افراد کافی نیست. از آن جا که همواره نظریاتی به صورت غالب و تثبیت‌شده وجود دارند، شرط کارکرد اصل کثرت، این است که افراد بر بدیل‌های متفاوت خود پافشاری کنند و در جهت ترویج و نشان‌دادن برتری بدیل‌های خود بر نظریه غالب تلاش کنند. نظریه غالب از طریق «تجمع موفقیت»^۱هایی که بدست آورده پذیرشش را آسان‌تر کرده است و این امر، رقابت بین نظریه غالب و بدیل‌های جدید را سخت می‌کند. نگرانی فایرابند این است که به بهانه اینکه نظریه‌های غالب موفق هستند، «ایده‌های بدیل قبل از آنکه توانایی و قدرت خود را نشان دهند، نادیده گرفته شوند» (Feyerabend, 1981:139). ازاین‌رو او از اصل ابرام سخن می‌گوید و معتقد است که باید روی نظریات خود پافشاری کنیم تا به قدر کافی توسعه یابند و به بلوغ برسند. از دید فایرابند، این بی‌احتیاطی است که نظریه‌ای را به دلیل ناسازگاری با نتایج تجربی یا مشکلات نظری دیگر رها کنیم. ازاین‌رو، علی‌رغم توجه به این مشکلات، باید به نظریه خود بچسبیم و به کارکردن روی آن پافشاری کنیم تا —احتمالاً— در آینده بر برخی از مشکلات فایق آید و پتانسیل‌ها و توانایی‌های خود را به نمایش بگذارد. (Feyerabend, 1968, pp. 107)

1. assemble successes

البته با وجود اینکه از دید فایرabend، بعد از توسعه و بلوغ هر نظریه، می‌توان دست به انتخاب زد و یک بدیل جایگزین را برگزید. (Shaw, 2017, pp. 5-6) لکن به نظر می‌رسد که به دو دلیل نمی‌توان از بلوغ قطعی یک نظریه و ناکارآمدی حتمی آن سخن گفت. دلیل نخست، غنای هستی است که با فرض آن، رسیدن به نظریه‌ای که تمام واقعیت را پوشش دهد، ممکن نیست. دلیل دوم ناظر به نقد مشهور فایرabend علیه برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش است مبنی بر اینکه نمی‌توان از روبه‌زوال بودن حتمی یا ناکارآمدی حتمی یک برنامه یا نظریه صحبت کرد و ممکن است یک برنامه پژوهشی یا نظریه، بعد از مدت‌ها زوال و ناکارآمدی، پتانسیل و توانایی‌های خود را نشان دهد. ولی در هر حال، اصل ابرام از ما می‌خواهد که بدیل خود را -به مثابه یک برنامه پژوهشی- دنبال کنیم، به این امید که ممکن است در آینده، توانایی‌های خود را نشان دهد.

۳. ۴. آزادی

فایرabend از جامعه آزاد سخن می‌گوید و با توجه به نگاهی که نسبت به هستی و معرفت دارد، تاکید می‌کند که جامعه باید فرصت لازم برای تکثرگرایی معرفتی را فراهم سازد. او مخالف آن است که به بهانه برتری یک نظریه یا سنت فکری، قوانینی وضع گردد که از بروز و ظهور بدیل‌های دیگر ممانعت کند. در نگاه فایرabend، حقیقت غایت نهایی نیست، بلکه این آزادی است که غایت نهایی جامعه انسانی را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه فایرabend، تنها با تامین آزادی است که شرایط برای اجرا شدن اصول ابرام و کثرت مهیا می‌گردد. از این‌رو، قوانین جامعه نباید مبتنی بر یک سنت خاص فکری باشد به گونه‌ای که محدودیت‌هایی را بر رشد و توسعه مخالفان آن سنت اعمال گرداند؛ در عوض باید فرصت‌های برابری برای رشد و توسعه هر نظریه و بدیلی فراهم گردد. (Feyerabend, 1978)

۴. مبانی ابن عربی و فایرabend در مواجهه با تقابل‌های معرفتی

با توجه به آنچه گذشت، اکنون می‌توان به تبیین دیدگاه فایرabend و ابن عربی در رابطه با تقابل‌های معرفتی پرداخت. نمی‌توان تفاوت‌هایی که بین نظام فکری این دو متفکر وجود دارد را نادیده گرفت. مهمترین تفاوت بین ابن عربی و فایرabend این است که در فضاهاى فکری کاملاً متفاوتی می‌اندیشند. ابن عربی در فضایی عرفانی سیر می‌کند و حقیقت در منظر وی، شناخت خداوند است. اما فایرabend از دل تمدن غرب ظهور کرده و دغدغه‌اش هنگام صحبت از حقیقت، بیشتر

شناخت جهان تجربی و آزادی است.^۱ اما با وجود این تفاوت‌ها، رویکرد این دو متفکر در مواجهه به تقابلهای معرفتی شباهتهای مهمی دارد. بعد از شرح دقیق رویکرد هر یک از آنها، به صورت جداگانه، این شباهت‌ها توضیح داده می‌شود.

در نظام فکری ابن عربی:

۱. هر موجودی به لحاظ هستی‌شناسی، مظهر برخی از اسماء الهی است. بدین معنا که برخی از اسماء، به واسطه این موجود، آشکار و ظاهر شده‌اند.
۲. اختلاف موجودات با یکدیگر به سبب اختلاف اسماء الهی با یکدیگر است و بسته به اینکه هر موجودی مظهر کدامیک از اسماء الهی باشد، با دیگر موجودات اختلاف دارد.
۳. این اختلاف وجودی و هستی‌شناسانه، به دو صورت به حوزه معرفت نیز راه پیدا می‌کند؛ اولاً: تکثر در عالم اسماء، سبب تکثر در استعدادها و عقاید می‌شود.
- ثانیاً: حقیقت به نحو تام و تمام در اختیار هیچ کس نیست و هر کسی به اندازه ظرفیت خود از آن بهره‌مند است.

بر اساس این دو اصل، اختلاف در عقاید، به کثرت در عالم اسماء باز می‌گردد.

۴. کاملترین نگاه در حوزه هستی‌شناسی، مشاهده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. این نگاه به حوزه معرفتی نیز تسری پیدا می‌کند و عقاید متفاوت با همه تمایزات و اختلافاتشان، واجد وحدتی هستند که آنها را به یکدیگر نزدیک می‌کند.

از موارد فوق می‌توان نتیجه گرفت که در نظام فکری ابن عربی، اولاً تقابلهای معرفتی و تفاوت‌ها، ریشه در عالم اسماء دارد و ناشی از آن است که هر موجودی در آینه وجودی‌اش، اسمی متفاوت با اسم دیگر را نمایان می‌سازد. بنابراین: اولاً اختلاف‌های معرفتی ریشه در نظام هستی دارد؛ از این رو حذف اختلاف‌های معرفتی غیرممکن است. در واقع، «دیگری»، کسی است که با «من»، هم در هستی و هم در معرفت، اختلاف دارد. ثانیاً اختلاف در عقاید، نه تنها مذموم نیست بلکه فرصتی جهت دست یافتن به سایر وجوه حقیقت است. زیرا هر معرفتی، وجهی از حقیقت را آشکار می‌سازد. ثالثاً و رای تکثر عقاید، وحدتی نهفته است که توجه به آن، اختلافات ناشی از تقابلهای معرفتی را کمرنگ می‌کند.

در نظام فکری فایرabend:

۱. به‌علاوه ممکن است تفاوت‌هایی بین این دو متفکر در مورد آزادی و اراده آدمی وجود داشته باشد که این نیز به فضای فکری و تاریخی آنها مربوط می‌شود. البته چون این تفاوت‌ها به مسئله اصلی مقاله مرتبط نیستند، از توضیح این مطلب چشم‌پوشی می‌شود.

۱. هستی امری پیچیده و غنی است. به این معنا که امکان درک حقیقت هستی به صورت کامل منتفی است.
۲. هستی به خودی خود قابل شناخت نیست و مستلزم بکارگیری روش مناسب و خلاقانه جهت انتزاع وجهی از آن است.
۳. هر فاعل شناسایی با تکیه بر مفروضات و روش‌های خلاقانه‌اش می‌تواند وجهی از هستی را انتزاع و به چنگ آورد. از این منظر:
اولاً، تكثر عقاید و نظریات ریشه در هستی پیچیده و تكثر روش‌ها و مفروضات دارد.
ثانیاً، هیچ عقیده یا نظریه‌ای نمی‌تواند ادعای به چنگ آوردن تمام هستی (پیچیده و غنی) را داشته باشد و هر نظریه‌ای تنها می‌تواند از بدست آوردن وجهی از حقیقت صحبت کند که وابسته به روش و مفروضات خاص است.
با این توضیحات، فایرabend از اختلاف‌نظرها و تقابل‌های معرفتی در علم و در جامعه حمایت می‌کند. او از اقیانوسی از بدیل‌ها صحبت می‌کند، به این معنا که بدیل‌های بیشتر و بیشتری باید وجود داشته باشند. (Feyerabend, 1975b) زیرا با توجه به غنا و پیچیدگی هستی، از یک سو قدرت یک نظریه در یک دوره زمانی، امری صرفاً موقتی است و انتظار می‌رود که با گذشت زمان، هستی پیچیده، تعارضات خود را با نظریه غالب بروز دهد. اینجاست که باید بدیل‌های دیگری دردسترس باشند تا بهترین انتخاب ممکن انجام بگیرد.^۱ وجود «دیگری» می‌تواند از طریق ارائه بدیل‌های مناسب و دنبال کردن آن‌ها به ما کمک کند که بهترین انتخاب‌های ممکن را برای شناخت جهان هستی داشته باشیم. از سوی دیگر، وجود نظریات مخالف و متکثر، امکان شناخت سریع‌تر و بهتر جهان پیچیده و غنی را از منظرهای مختلف ممکن می‌گرداند. در واقع با توجه به غنا و پیچیدگی هستی، هر نظریه و بدیلی، در عین حال که بواسطه انتزاع یک وجه خاص، شناخت جهان را از یک منظر خاص ممکن می‌گرداند ولی در عین حال جزئیات و وجوه فراوانی از جهان را نادیده می‌گیرد. از این رو موفقیت یک نظریه، به هیچ وجه نمی‌تواند مجوزی برای برتری دادن مطلق آن و حذف بدیل‌های -هرچند ضعیف- دیگر شود. یعنی باید سنت‌ها و نظریات بدیل در چارچوب تخصصی مربوط به خود فعالیت‌هایشان را توسعه دهند تا از رهگذر توسعه نظریات متکثر، هم از ایدئولوژی شدن یک دیدگاه خاص جلوگیری گردد و هم امکان -ولومحدود- رسیدن به حقایق بیشتر (نظریات بهتر) حفظ شود. با حضور «دیگری» امکان شناخت جهان از منظرهای مختلف و با جزئیات بیشتر راحت‌تر انجام می‌گیرد و می‌توان به حقایق بیشتری از جهان دست یافت.

۱. البته بهترین انتخابی که در اینجا از آن صحبت می‌شود نامطلق و نسبی است.

۵. بررسی و تحلیل

اگر از منظر معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر^۱ به دیدگاه ابن‌عربی و فایراند توجه شود، می‌توانیم به موارد زیر اشاره کنیم. با توجه به اینکه این دو متفکر، حذف تقابل‌های معرفتی را منتفی می‌دانند و حضور «دیگری» را به رسمیت می‌شناسند، می‌توان رویکرد مطلوب معرفتی آن‌ها در معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر را در ذیل نام‌مصالحه‌گرایان^۲ قرار داد. در معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر، نام‌مصالحه‌گرایان بروز اختلاف‌نظر معقول را ممکن می‌دانند. درمقابل نام‌مصالحه‌گرایان، مصالحه‌گرایان^۳ اختلاف‌نظر معقول را ممکن نمی‌دانند. مصالحه‌گرایان اختلاف‌نظر را شاهد ناقضی به حساب می‌آورند دال بر اشتباه بودن باور طرفین اختلاف‌نظر که معقولیت و توجیه باور مورد اختلاف را کاهش می‌دهد (Christensen, 2013 & Conee, 2009).

یکی از مدعیات هنجاری مصالحه‌گرایان این است که در شناخت هر موضوعی، باید یک روش و یک نظریه درست و برتر وجود داشته باشد و بروز اختلاف‌نظر دلیل بر نادرستی نظرات مورد اختلاف است. این دیدگاه، صریحاً برخلاف رویکرد ابن‌عربی و فایراند در مواجهه با تقابل‌های معرفتی است. از منظر ابن‌عربی و فایراند، ریشه اختلاف‌نظر، تکثر در مبانی معرفتی طرفین اختلاف‌نظر (به دلیل تفاوت در استعدادها و نحوه ظهور یا تفاوت در منظر و چهارچوب معرفتی) است. مصالحه‌گرایی مانند فلدمن^۴ و کرفت^۵ در هنگام بروز تکثر در مبانی، توصیه می‌کنند که تکثر مبانی به وسیله اصولی جهان‌شمول و همگانی بررسی شود. (Feldman, 2007 & Kraft, 2021) گویا مصالحه‌گرا قصد دارد تکثر مبانی معرفتی را به واسطه اصول معرفتی عام و جهان‌شمول حذف کند. پیش‌فرض چنین توصیه‌هایی این است که هستی به واسطه یک مبانی معرفتی برتر قابل شناخت است و مبانی دیگر باید حذف شوند. ولی ابن‌عربی و فایراند با توجه به مبانی هستی‌شناسانه خود، امکان حذف تکثر در مبانی معرفتی را منتفی می‌دانند چراکه تکثر در این مبانی را به ویژگی‌های هستی‌شناختی پیوند می‌دهند؛ حقیقت هستی به تمامی قابل دست‌یابی نیست و تنها در نسبت با استعداد (در نظام ابن‌عربی) و یا روش و مفروضات (در نظام فایراند) قابل دست‌یابی است. از این منظر می‌توان گفت که پیوند معرفت‌شناختی به هستی‌شناختی خاص این دو متفکر، می‌تواند رویکرد نام‌مصالحه‌گرایانه آن‌ها را به خوبی تبیین کند.

نشان داده شده که بخش زیادی از استدلال فایراند در ارج نهادن به اختلاف‌نظر، معطوف به فوائد معرفتی‌ای است که ممکن است در آینده حاصل گردند (Abdollahi, 2023). از این منظر

1. Disagreement Epistemology
2. Non-Conciliation
3. Conciliation
4. Feldman
5. Kraft

اهمیت و نقش آفرینی «دیگری» و تقابل‌های معرفتی نه لزوماً برای اکنون بلکه بیشتر برای (فوائد معرفتی) آینده است. در نگاه فایرabend، «دیگری» با بدیل‌هایی که طرح می‌کند، این مزیت را فراهم می‌سازد تا احتمالاً در آینده جایگزین بهتری برای نظریات غالب پذیرفته‌شده کنونی در دسترس باشد؛ و یا با توجه به نقدهایی که از رهگذر حضور و به رسمیت شناختن «دیگری» طرح می‌شود، نقاط ضعف و قوت نظریه غالب کنونی در آینده به شیوه بهتری مرتفع گردد. به صورت مشابه، به دست آوردن فوائد معرفتی در آینده را می‌توان در اندیشه ابن عربی نیز یافت، چراکه در اندیشه او نیز «دیگری» و تقابل‌های معرفتی به عنوان فرصتی برای شناخت هرچه بیشتر حقیقت مورد توجه است. به رسمیت‌شناختن «دیگری» به عنوان فردی که بخشی از حقیقت را در دست دارد، می‌تواند در شناخت بیشتر حقیقت موثر باشد و این خود، فایده‌ای معرفتی به حساب می‌آید که می‌تواند در آینده کمک‌کننده باشد. البته حقیقت نهایی قابل حصول برای بشر از منظر ابن عربی و فایرabend به هیچ وجه مطلق نیست. در ادامه با مقایسه رویکردهای ابن عربی و فایرabend با جان استوارت میل، به این نکته اشاره می‌شود.

اصل کثرت فایرabend، وام‌دار آموزه‌های جان استوارت میل^۱ در رساله درباره آزادی است (Feyerabend, 1978). میل در این رساله معتقد است حقیقت از خلال مباحثه و گفت‌وگوی مخالفان، خود را نمایان می‌سازد. بنابراین باید از کثرت نظرات و دیدگاه‌ها استقبال کرد تا زمینه برای حصول به حقیقت مهیا گردد. (Mill, 1859) یعنی در رساله فوق‌الذکر هم میل - همانند ابن عربی و فایرabend - صریحاً از کثرت دفاع می‌کند و حضور «دیگری» را به رسمیت می‌شناسد. استدلال‌های فایرabend و میل به نفع تکثرگرایی شباهت‌های قابل توجهی دارند (Mill, 1859, pp. 98-99). ولی به نظر می‌رسد که تفاوت‌های بنیادینی در شیوه استدلالی میل، از یک طرف، و فایرabend و ابن عربی، از طرف دیگر، وجود دارد؛ از جمله تفاوت در نگاه دو طرف به هستی، پیوند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، و امکان حصول به حقیقت مطلق. با ملاحظه استدلال‌های ابن عربی و فایرabend در ارج نهادن به «دیگری» و تقابل‌های معرفتی، شاهد پیوند معرفت‌شناسی‌ها به هستی‌شناسی‌های خاص آنها هستیم؛ بدین معنا که بن مایه و اساس استدلال آن‌ها، از مبانی هستی‌شناسانه سرچشمه می‌گیرد. هستی از نظر آن‌ها امری پیچیده (در فایرabend) و متکثر (در ابن عربی) و امکان حصول شناخت مطلق، منتفی است. اما در دیدگاه میل، ارج نهادن «دیگری» و تقابل معرفتی از فرض هستی‌شناسی متکثر و پیچیده، امثال فایرabend، سرچشمه نمی‌گیرد. به باور او اگر تمام مخالفان بعد از مباحثه و گفت‌وگو نتوانستند یک باور مشخص را رد کنند، بروز همگرایی و رندشدن آن باور، دلیل خوبی بر حصول به حقیقت مطلق است. یعنی از دیدگاه میل،

1. John Stuart Mill

آزادی و تکثر در خدمت (و به امید) رسیدن به حقیقتی مطلق است (Zivyar, Jebraily & Etemadi, 2019, pp. 153) و این حقیقت، امری قابل حصول است. در حالیکه نزد فایراند و ابن عربی، ایجاد همگرایی و رسیدن به حقیقتی که مخالفی نداشته باشد، نشانه رسیدن به حقیقت مطلق نیست، چراکه هستی امکان بروز همگرایی را نامحتمل می‌سازد. یعنی، بروز اختلاف نظر و تقابل‌های معرفتی، امری قابل پیش‌بینی و محتمل است که از هستی‌شناسی سرچشمه می‌گیرد. این امر تفاوت بسیار مهم میل و شاگرد قرن بیستمی‌اش یعنی فایراند است که لازم است در تبیین رویکرد آن‌ها در مواجهه با تقابل‌های معرفتی مورد توجه قرار گیرد. به بیانی دیگر، در اندیشه میل به عنوان فیلسوف مهم عصر روشنگری، هستی به گونه‌ای نیست که امکان رسیدن به حقیقت مطلق را منتفی گرداند؛ بلکه به گونه‌ای است که با تضمین آزادی اندیشه و به واسطه بکارگیری عقل، می‌توان به رسیدن به حقیقت مطلق امیدوار بود. اما رویکرد ابن عربی و فایراند در مواجهه با «دیگری» و تقابل‌های معرفتی با هستی‌شناسی خاص این دو پیوند دارد و عدم دستیابی به حقیقت مطلق را رقم می‌زند. در نهایت، حضور «دیگری» حتی اگر نتواند ما را در رسیدن به حقیقت مطلق رهنمون سازد، می‌تواند توان معرفتی ما را افزایش دهد و منجر به شناسایی بهتر ضعف و قوت نظریه‌ها و دیدگاه‌ها می‌شود.

لازم به ذکر است فایراند در کتاب متأخر خود به نام *پیروزی وفور* می‌گوید که دیدگاه‌هایش در مورد هستی متأثر از یک عارف مسیحی قرن پنجم و ششم بوده است به نام دیونوسیوس^۱ مجعول. دیونوسیوس معتقد بود که خداوند به دلیل بی‌نهایت و نامحدود بودنش، فراتر از توصیفات و تعریف‌های انسانی است. هر فردی وابسته به شرایط، مفاهیم، زبان و تجربه‌های خاص خود فقط با برخی از آثار و نشانه‌های خدا مواجهه دارد و لذا می‌تواند شناختی غیرمطلق از خدا بدست آورد؛ ولی هیچگاه شناخت مطلق و کاملی از خدا حاصل نمی‌گردد. (Feyerabend, 1999a, pp. 213-214) این بخش اندیشه دیونوسیوس که فایراند از وی تأثیر پذیرفته^۲، مشابه همان دیدگاه ابن عربی است. ازین رو، نزدیک شدن اندیشه فایراند به دیدگاه‌های عرفانی افرادی نظیر ابن عربی و فاصله گرفتنش از میل فیلسوف، حرکت فکری محتملی است.

۶. نتیجه

در نگاه فایراند و ابن عربی رویکردهای مشابهی در مواجهه با «دیگری» و تقابل‌های معرفتی وجود دارد. هر دو تقابل و اختلاف نظر با دیگری را ارج می‌نهد و از وجود دیگر عقاید، به عنوان

1. Pseudo-Dionysius the Areopagite

۲. برای اطلاع از جزئیات این تاثیرگذاری، به مقاله ایان کید (Kidd, 2012, pp. 366-372) مراجعه شود. کید نشان می‌دهد که فایراند چگونه از دیدگاه دیونوسیوس برای دفاع از تکثرگرایی و مقابله با رئالیست علمی استفاده می‌کند.

فرصتی برای رشد و تعالی بیشتر استفاده می‌کنند. با وجود تفاوت‌های مهمی که در فضای فکری این دو وجود دارد، بخشی از مبانی هستی‌شناختی‌شان که به پرسش مقاله ما مرتبط است، یکسان می‌باشد. هر دو قائل به دست‌نیافتی بودن دسترسی به حقیقت مطلق هستند و شناخت حقیقت را وابسته به ظرفیت‌های انسانی و چهارچوب‌های معرفتی (مبانی) می‌دانند. مهمترین مولفه‌های مشترک برای تعیین رویکرد آن‌ها در مواجهه با تقابل‌های معرفتی از این قرار است:

الف) هستی‌شناسی: پیچیدگی هستی فایراند در کنار کثرت در ظهورات ابن عربی

سرآغاز اندیشه فایراند، نقد اندیشه فیلسوفان علم هم‌عصر خودش است که دغدغه اصلی همگی‌شان شناخت جهان تجربی است. جهانی که فایراند از آن صحبت می‌کند، ماهیتی پیچیده و غنی دارد. از سوی دیگر، سرآغاز اندیشه ابن عربی ریشه در عرفان و شناخت خدا دارد که به وضوح متفاوت از آن چیزی است که فایراند به آن می‌اندیشد، اما خدای عرفانی‌ای که ابن عربی نیز به دنبال شناختش است، تجلی‌های متکثر و گوناگونی دارد. از این‌رو، با وجود اینکه که موضوع شناخت ابن عربی و فایراند اموری به غایت متفاوت هستند (اولی به دنبال شناخت خدا و دومی به دنبال شناخت جهان تجربی)، اما هر دو بر این نکته مهم توافق دارند که موضوع شناخت‌شان امری ساده نیست که بتوان از آن به شناخت مطلق رسید بلکه پیچیده و دارای وجوه مختلف است.

ب) معرفت‌شناختی: وابستگی به منظر یا چهارچوب فایراند در کنار وابستگی به استعداد ابن عربی

این پژوهش از توجه به مبانی هستی‌شناختی که هر دو متفکر دارند، به معرفت‌شناسی مدنظر این دو دست یافت. از آنجا که در هر دو منظومه فکری، موضوع شناخت امری ساده نیست و دارای ابعاد و پیچیدگی‌های متفاوتی است، امکان دستیابی به شناخت مطلق منتفی گردید. از منظر فایراند هرگونه شناختی وابسته به مبانی (منظر و چهارچوب معرفتی) مختص به خود است و تنها در نسبت با همان مبانی (منظر و چهارچوب) می‌توان از حقیقت صحبت کرد. در اندیشه ابن عربی نیز تفاوت در استعداد، شناخت را وابسته به مبانی خاص خود (استعدادها و نحوه ظهور) حقیقت می‌کند. این یعنی با تأمل در هستی‌شناسی‌های آن‌ها می‌توان حضور دیگری و بروز تقابل‌های معرفتی را به رسمیت شناخت.

رویکرد ابن عربی و فایراند در مواجهه با تقابل‌های معرفتی، در ذیل رویکرد نامصال‌ه‌گرایان در معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر قرار می‌گیرد. ولی پیوند معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی‌های خاص این دو متفکر، می‌تواند تبیین‌گری بسیار خوبی برای نامصال‌ه‌گرایی فراهم آورد: تقابل‌ها و اختلاف‌نظرهای معرفتی، لزوماً نشانه نامعقولیت یکی از طرفین یا هر دو طرف اختلاف‌نظر

نیست، بلکه می‌تواند نشانه این باشد که هریک از طرفین از مبانی خاص خود به حقیقت می‌نگرد. تفاوت در مبانی هم به پیچیدگی‌های هستی‌شناسانه مربوط می‌شود: هر یک از طرفین بواسطه مبانی خاص خود، بخشی از حقیقت را می‌تواند به چنگ آورد. همچنین، هستی‌شناسی پیچیده این دو متفکر، امکان حصول به حقیقت مطلق را منتفی می‌کند، اما با به رسمیت شناختن حضور دیگری، زمینه را برای ارتقای توان معرفتی افراد فراهم می‌سازد.

درخاتمه، می‌توانیم از رویکرد مواجهه ابن‌عربی و فایراند با تقابل‌های معرفتی، الگویی بگیریم برای تعامل فکری و معرفتی در مواجهه با "دیگری". این دو متفکر، با پذیرش محدودیت‌های انسانی و به رسمیت شناختن تنوع در دیدگاه‌ها، زمینه را برای گسترش مرزهای دانش فراهم می‌کنند. این نگاه، ما را از مطلق‌گرایی باز می‌دارد و به ما یادآوری می‌کند که شناخت، فرایندی پویا و بی‌پایان است که تنها در پرتو پذیرش تکرر و تعامل با دیگران ممکن می‌شود.

قدردانی

بدین وسیله از دکتر بیان کریمی که با دقت نظر و ارائه پیشنهادها سازنده، ما را در نوشتن این مقاله یاری دادند، صمیمانه تشکر می‌کنیم.

منابع

- ابن عربی، بی‌تا، **فتوحات مکیه**، ج ۱، ۲، ۳ و ۴، بیروت: دار الصادر.
- _____، ۱۹۴۶ م، **فصوص الحکم**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، ۱۳۷۸، **ترجمان الاشیاق**، تهران: انتشارات روزنه.
- رحیمیان، سعید: ۱۳۸۷، آفرینش از منظر عرفان، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین؛ ۱۹۸۱، **اسفار اربعه**، جلد دوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- قراملکی، احد- کریمی لاسکی، محمد؛ **تحلیل مفهومی و گزاره‌ای قاعده زرین اخلاق**، ذهن، بهار ۱۳۹۶، شماره ۶۹.
- قونوی، صدرالدین؛ ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود؛ ۱۳۷۵، **شرح فصوص**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق؛ ۱۳۷۰، **شرح فصوص**، قم: انتشارات بیدار.
- Abdollahi J. (2023). Epistemological Comparison of Rational Disagreement in Kuhn and Feyerabend Viewpoints. *Philosophical Thought*; 3 (4) :357-378. [Persian]
- Christensen, D. (2013), Epistemic modesty defended. In: *The Epistemology of Disagreement: New Essays*. David Christensen & Jennifer Lackey (eds.) New York: Oxford University Press.

- Conee, E. (2009) Peerage. *Episteme* 6, no. 3: 313–23.
- Feyerabend, P. (1962). Explanation, reduction and empiricism. In H. Feigl & G. Maxwell (Eds.), *Scientific explanation, space and time, Minnesota studies in the philosophy of science* (Vol. III, pp. 28–97). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. (1968). Outline of a pluralistic theory of knowledge and action. In S. Anderson (Ed.), *Planning for diversity and choice* (pp. 275–284). Cambridge: MIT Press.
- Feyerabend, P. (1975a), *Against method* (1st ed.). London: Verso Books.
- Feyerabend, P. (1975b). How to defend society against science. *Radical Philosophy*, 11(1), 3–8.
- Feyerabend, P. (1978). *Science in a Free Society*. London: New Left Books.
- Feyerabend, P. (1981) Reply to criticism: comments on Smart, Sellars and Putnam. In: *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers*. Cambridge University Press: 104-131.
- Feyerabend, P. (1999a). *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feyerabend P. (1999b). Preston J. Paul K. *Feyerabend: Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge University Press.
- Feldman R. (2007), “Reasonable Religious Disagreements”, In: *Philosophers Without God: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Antony L (ed) ,Oxford University Press, Oxford, p. 194-214
- Kidd, I. (2012), Feyerabend, Pseudo-Dionysius, and the Ineffability of Reality. *Philosophia* 40, 365–377 (2012)
- Kraft, J. (2021), Incommensurability and Wide-Ranging Arguments for Steadfastness in Religious Disagreements: Increasingly Popular, But Eventually Complacent, *Topoi* 40, 1147-1159
- Mill, J. S. (1859). *On Liberty*. Broadview Press.
- Shaw, J. (2017), Was Feyerabend an anarchist? The structure(s) of ‘Anything Goes’. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 64, 11–21.
- Taghavi, M. (2016). The Origins of Feyerabend’s Anarchistic Epistemology. *Philosophy of Science*, 6(2), 1-14. [Persian]
- Zivyar, F., Jebraily, S. Y., & Etemadi Bozorg, A. (2019). Feyerabend; myth-making myth-maker from the universal critique of science and religion to pluralism and the majority vote. *Science and Religion Studies*, 10(1), 145-160 [Persian]



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Critique of Type Identity Theory in Explaining Consciousness in Light of Philosophical Views and Neuroscientific Evidence

Zeynab Arab Mistani 

Ph.D. Graduated, Department of Philosophy, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran. Email: zeanab.arab@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article
(191-214)

Article History:

Receive Date:
19 September 2025

Revise Date:
24 February 2026

Accept Date:
25 February 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

The mind-body problem remains one of the deepest philosophical issues, examining the relationship between the thinking aspect of human beings and their material basis. Following the introduction of a substantial distinction between mind and matter, this problem evolved into a confrontation between dualism and physicalism, turning the philosophy of mind into a field of profound reflection. Physicalism, which regards all phenomena as material, faces serious challenges in accounting for consciousness, particularly the inadequacy of type-identity theory in explaining the subjective qualities (qualia) of experience. Employing a descriptive-explanatory method and drawing on insights from cognitive neuroscience, this study seeks to recast this longstanding puzzle as an empirical question: How does the brain, as a material entity, give rise to the mind, a constellation of conscious experiences? Type-identity theory, as one of the most prominent reductive physicalist approaches, identifies mental states with neurophysiological processes and offers a framework for explaining consciousness based on the principle of metaphysical simplicity and consistency with causal closure. Nevertheless, the theory proves inadequate when confronted with the subjective qualities of experience, the complexities of multiple realizability, and explanatory gaps. Through a systematic critique of the metaphysical presuppositions of physicalism, the present research highlights the shortcomings of type-identity theory. It emphasizes the need for integrative approaches-including non-reductive physicalism and phenomenological analyses-for a deeper understanding of consciousness. It is expected that this study will contribute to advancing interdisciplinary dialogues in the fields of philosophy of mind and neuroscience.

Keywords:

Mind, body, physicalism, neuroscience, consciousness, type identity theory

Cite this article: Arab Mistani, Z. (2026). Critique of Type Identity Theory in Explaining Consciousness in Light of Philosophical Views and Neuroscientific Evidence. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (191-214). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.402726.1006948>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The mind-body problem, as one of the most fundamental challenges in the philosophy of mind, examines the relationship between mental states such as consciousness and the material processes of the body, particularly the neurophysiological activities of the brain. This issue, following Descartes' substantive distinction between the non-material mind and the material body, has evolved into a confrontation between dualism and physicalism, transforming the philosophy of mind into a profound arena for reflection. Physicalism, which posits that all phenomena are material, faces challenges in explaining consciousness, particularly the inadequacy of type identity theory in accounting for the subjective qualities of experience. This research, employing a descriptive-explanatory method and drawing upon perspectives from cognitive neuroscience, transforms this longstanding puzzle into an empirical question: How does the brain, as a material entity, give rise to the mind, which is a collection of conscious experiences? Advances in neuroscience, such as fMRI and EEG imaging, have revealed correlations between neuronal activity and mental experiences; yet, the explanatory gap between physical processes and phenomenal qualities persists. The present study, by critiquing the metaphysical presuppositions of physicalism, highlights the deficiencies of type identity theory and emphasizes the necessity of integrative approaches such as non-reductive physicalism and phenomenological analyses. This study, through analysis of philosophical sources and empirical evidence, contributes to enriching interdisciplinary dialogues in the philosophy of mind and neuroscience.

Type Identity Theory and Its Advantages

Type identity theory, as the most prominent reductive physicalist approach, identifies mental states such as consciousness with neurophysiological processes and provides a framework for explaining consciousness based on the principle of metaphysical simplicity and consistency with causal closure. This theory equates types of mental states (such as pain) with types of brain states (such as C-fiber firing) and utilizes psychophysical bridge laws for causal generalizations. Its advantages include adherence to Ockham's razor, which, by eliminating a separate non-material substance, creates a unified material worldview. It also reduces the mystery of the mind and transforms it into a fully scientifically investigable phenomenon, relying on empirical data from neuroscience such as fMRI correlations. Third, it resolves the mind-body interaction problem and turns it into intra-systemic causal relations within the framework of physical laws. Fourth, it aligns with the principle of causal closure and keeps all causes within the physical domain, which is consistent with the methodology of empirical sciences. Recent advances, such as computational modeling, strengthen this theory. However, these advantages fade in the face of challenges posed by subjective qualities.

Critique of Type Identity Theory in Explaining Consciousness Based on Philosophical and Neuroscientific Evidence

The findings of this research focus on the inadequacy of type identity theory in explaining consciousness and, through a critical analysis of the metaphysical presuppositions of physicalism, reveal its deficiencies in confronting the subjective qualities of experience, the complexities of multiple realizability, and explanatory gaps. First, the ontological claim of physicalism, which deems all phenomena physical, is overly ambitious since evidence is limited to co-occurrences and correlations between mental and brain states and cannot prove existential identity; for example, the co-occurrence of rain and a falling barometer may stem from a common cause, not identity. The linguistic claim of physicalism also fails, as it reduces mental terms to physical ones but provides no affirmative definition of the mind and depends on future physics, which remains uncertain. Second, the transcendental feature of the mind, which highlights the subject's position as a condition for the possibility of knowledge, is overlooked by physicalism; Kant argues that "I think" accompanies all representations, and this aspect operates beyond physical laws, which reason as a trans-individual ground can explain. Third, cognitive and neuroscientific methods fail in explaining consciousness as they assume physics to be complete, conflate ontology and epistemology, and ignore phenomenal qualities such as ineffability and privacy; studies by

Seth and Bayne (2022) show that temporal dynamics in neural networks correlate with conscious states but cannot explain the emergence of qualitative experiences.

Key criticisms of type identity theory include extreme chauvinism, which limits mental states to specific brain structures and denies the principle of multiple realizability; for instance, octopuses with different brain structures experience pain, but the theory denies it, which Fodor (1974) challenges by emphasizing the realization of mental states in diverse systems. Responses from proponents like Churchland, relying on future advances, are insufficient as they ignore current evidence and lean toward token identity or functionalism, distancing themselves from the original claim. Second, Kripke's conceivability argument deems identity non-necessary since a world without C-fiber firing but with pain is conceivable, questioning the necessity of the claim; responses depend on current knowledge limitations, but conceivability shows ontological weakness. Third, Levine's explanatory gap, where even complete correlation cannot explain qualia such as experiencing red, highlights fundamental limitations; proponents point to future mechanisms, but subjective qualities are incompatible with objective methods. The findings indicate that the theory is more successful in easy problems of consciousness (cognitive functions like attention) but fails in hard problems (phenomenal, like feeling pain); Dehaene's studies (2021) with artificial neural networks simulate conscious behaviors but do not cover subjective experience. Additionally, the intentionality of mental states, which directs them toward something, is ignored by reductionism and leads to property dualism.

Alternative approaches, such as non-reductive physicalism, which considers consciousness dependent but irreducible, align with Tononi's integrated information theory (2016), measuring consciousness by the level of information integration (ϕ); studies with transcranial magnetic stimulation show widespread activity in the prefrontal cortex in conscious states but a reduction in non-conscious ones. Emergentist theories view consciousness as the result of complex interactions, and computational models like neural networks simulate cognitive processes, but see phenomenal qualities beyond components. Phenomenological approaches like Varela's neurophenomenology (1996) combine subjective reports with EEG data; Lutz and Thompson's studies (2003) show alignment of visual reports with gamma waves and aid in explaining phenomenal qualities. The findings emphasize that integrating philosophy and neuroscience, such as meditation studies with increased theta coherence (Lee et al., 2018), fills the explanatory gap and views consciousness as multilayered. Overall, the research proves the metaphysical deficiencies of physicalism with empirical evidence like EEG and fMRI and emphasizes the necessity of phenomenological naturalism, which sees brain processes as material substrate and experiences as emergent qualities. These findings open horizons for future research and show that type identity theory, despite its advantages, is inadequate in comprehensively explaining consciousness.

Conclusion

The conclusion of the research emphasizes the limitations of type identity theory in explaining consciousness and shows that this reductive approach, despite advantages such as simplicity and consistency with causal closure, fails in accounting for subjective and phenomenal qualities. The ontological claims of physicalism are overly ambitious, and criticisms such as multiple realizability, Kripke's conceivability, and Levine's explanatory gap reveal its fundamental weaknesses. The focus on subjective aspects of consciousness has been purposeful, but functional aspects such as attention and decision-making have also been examined to maintain comprehensiveness. Alternative approaches like non-reductive physicalism, emergentism, and phenomenological analyses, by integrating empirical data and philosophical reflections, provide more comprehensive frameworks. For example, integrated information theory and neurophenomenology help resolve the explanatory gap and view consciousness as multifaceted. The research suggests that interdisciplinary dialogue between philosophy of mind and cognitive neuroscience is a path to a deeper understanding of consciousness. This complementary approach can lead to the development of phenomenological naturalism and redefine the mind-matter relationship. Ultimately, the research contributes to enriching the literature in philosophy of mind and opens new horizons for future investigations.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

نقد نظریه این‌همانی نوعی در تبیین آگاهی در پرتو دیدگاه‌های فلسفی و شواهد علوم عصب‌شناختی

زینب عرب‌میستانی ✉

دانش‌آموخته دکتری، گروه فلسفه، واحد سنج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنج، ایران. رایانامه: zeanab.arab@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله ذهن و بدن یکی از عمیق‌ترین مسائل فلسفی است که رابطه میان جنبه اندیشنده انسان و پایه مادی وجود او را بررسی می‌کند. این مسئله پس از طرح تمایز جوهری میان ذهن و ماده، در قالب تقابل دوگانه‌انگاری و فیزیکیسم گسترش یافته و فلسفه ذهن را به حوزه‌ای برای تأملات عمیق تبدیل کرده است. فیزیکیسم که همه پدیده‌ها را مادی می‌داند، در تبیین آگاهی -از جمله نابسندگی نظریه این‌همانی نوعی در توضیح کیفیت‌های سوژکتیو تجربه- با چالش‌های جدی روبرو است. این پژوهش با روش توصیفی-تبیینی و با بهره‌گیری از دیدگاه علوم اعصاب شناختی، می‌کوشد این معضل دیرین را به پرسشی تجربی تبدیل کند: چگونه مغز، به‌عنوان یک موجودیت مادی، ذهن را -که مجموعه‌ای از تجارب آگاهانه است- پدید می‌آورد؟ نظریه این‌همانی نوعی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رویکردهای کاهشی فیزیکیلیستی، حالات ذهنی را با فرآیندهای نوروفیزیولوژیکی یکسان می‌داند و بر پایه اصل سادگی متافیزیکی و سازگاری با علیت بسته، چارچوبی برای تبیین آگاهی ارائه می‌دهد. با وجود این، این نظریه در مواجهه با کیفیت‌های سوژکتیو تجربه، پیچیدگی‌های تحقق‌چندگانه و شکاف‌های تبیینی، ناکارآمد است. پژوهش حاضر با نقد روش‌مند پیش‌فرض‌های متافیزیکی فیزیکیلیسم، کاستی‌های نظریه این‌همانی نوعی را نشان می‌دهد و بر ضرورت رویکردهای ترکیبی -از جمله فیزیکیلیسم غیرکاهشی و بررسی‌های پدیدارشناختی- برای درک عمیق‌تر آگاهی تأکید دارد. انتظار می‌رود این پژوهش به غنای گفت‌وگوهای میان‌رشته‌ای در حوزه فلسفه ذهن و علوم اعصاب کمک کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۹۱-۲۱۴)

تاریخ دریافت:

۲۸ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۵ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۸ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

ذهن، بدن، فیزیکیلیسم، علوم عصب‌شناختی، آگاهی، نظریه‌ی این‌همانی نوعی

واژه‌های کلیدی:

استناد: عرب‌میستانی، زینب (۱۴۰۵). نقد نظریه این‌همانی نوعی در تبیین آگاهی در پرتو دیدگاه‌های فلسفی و شواهد علوم عصب‌شناختی. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۱۹۱-۲۱۴).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.402726.1006948>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

مسئله ذهن و بدن یکی از مسائل بنیادین فلسفه ذهن است که به بررسی رابطه میان حالات ذهنی -مانند آگاهی، ادراک و باور- و فرآیندهای مادی بدن، به‌ویژه فعالیت‌های نوروفیزیولوژیکی مغز، می‌پردازد. دوگانه‌انگاری با فرض جدایی جوهری میان ذهن غیرمادی و بدن مادی، در تبیین تعامل این دو ساحت با دشواری روبرو بوده است. در مقابل، فیزیکیالیسم با رویکرد کاهشی خود، حالات ذهنی را به فرآیندهای مادی فرومی‌کاهد. نظریه این‌همانی نوعی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نسخه‌های کاهشی فیزیکیالیسم، انواع حالات ذهنی را با انواع حالات مغزی یکسان می‌داند و بر اصل سادگی و سازگاری با علیت مادی تکیه دارد (Place, 1956). پژوهش حاضر با تمرکز بر نقد این نظریه در تبیین جنبه‌های سوژکتیو آگاهی و با بهره‌گیری از شواهد علوم اعصاب شناختی، محدودیت‌های آن را در توضیح ماهیت آگاهی بررسی می‌کند.

پیشرفت‌های قابل توجه علوم عصب‌شناسی با بهره‌مندی از فناوری‌های نوین تصویربرداری و مدل‌سازی‌های محاسباتی، امکان کاوش دقیق همبستگی‌های میان تجارب ذهنی و فعالیت‌های نورونی را فراهم آورده و مفاهیم سنتی فلسفه ذهن را در پرتو شواهد تجربی بازتعریف کرده است. آگاهی، به مثابه یکی از بنیادی‌ترین کارکردهای شناختی مغز، در این چارچوب، پدیده‌ای طبیعی و قابل بررسی تلقی می‌شود. با این همه، ویژگی سوژکتیو و درون‌نگرانه آگاهی، که در تقابل با روش‌شناسی عینی علوم تجربی قرار می‌گیرد، چالشی بزرگ در برابر تبیین‌های کاهشی ایجاد کرده است (Nagel, 1974). از این‌رو، این پژوهش در پی آن است که آیا نظریه این‌همانی نوعی، با بهره‌جویی از دستاوردهای علوم اعصاب، قادر است چارچوبی جامع برای تبیین ماهیت آگاهی فراهم آورد، یا در برابر کیفیت‌های استعلایی و پدیداری ذهن، دچار ناتوانی تبیینی است؟

این پژوهش، در پرتو تحلیل‌های نظام‌مند فلسفه تحلیلی، و با بهره‌گیری از چندین منابع مرتبط به‌روز و معتبر فلسفی و علوم اعصاب شناختی مسئله آگاهی را به اجزای بنیادین آن تجزیه کرده، سپس پیوند میان این اجزا را مورد بررسی قرار می‌دهد. با بررسی نقادانه شواهد تجربی (نظیر fMRI و EEG) و استدلال‌های فلسفی (Chalmers, 1995; Fodor, 1974; Levine, 1983)، کاستی‌های نظریه این‌همانی نوعی در تبیین کیفیات سوژکتیو، پیچیدگی‌های تحقق چندگانه و شکاف‌های تبیینی آشکار می‌گردد. این رویکرد میان‌رشته‌ای، با تلفیق داده‌های علمی و تأملات نظری، پیش‌فرض‌های متافیزیکی فیزیکیالیسم را به چالش کشیده و افق‌هایی نو برای گفت‌وگوهای فلسفه ذهن و علوم اعصاب شناختی می‌گشاید.

۲. ماده‌انگاری یا فیزیکیالیسم

ویژگی‌های ذهنی در دوگانه‌انگاری به‌عنوان حالات غیرمادی و متمایز از جهان فیزیکی شناخته می‌شوند و شامل ادراکات حسی (مانند دیدن رنگ)، احساسات (درد، لذت)، عواطف و گرایش‌های گزاره‌ای (باور، میل) هستند. این حالات عمدتاً به دو دسته گرایش‌های گزاره‌ای^۱ و کیفیات آگاهانه^۲ تقسیم می‌شوند و ویژگی مشترک آن‌ها حیث التفاتی^۳ است که امور ذهنی را همواره معطوف به چیزی می‌سازد. دوگانه‌انگاری جوهری دکارت انسان را ترکیبی از دو جوهر متمایز می‌داند: ذهن (*res cogitans*، غیرمادی و فاقد امتداد) و بدن (*res extensa*، مادی و دارای امتداد). دکارت با استدلال «می‌اندیشم، پس هستم» بر استقلال ذهن تأکید کرد و تفکر را شامل همه حالات آگاهانه دانست. با این حال، این دیدگاه با مشکل تعامل میان دو جوهر متفاوت مواجه است که زمینه را برای رویکردهای فیزیکیالیستی فراهم آورد (Descartes, 1637).

فیزیکیالیسم یا مادی‌انگاری، در مقابل دوگانه‌انگاری، معتقد است که انسان صرفاً موجودی مادی است و حالت‌های ذهنی چیزی جز فرآیندهای فیزیکی مغز نیستند. این دیدگاه پس از دوران روشنگری، با ظهور نظریه تکامل داروین – که انسان را محصول فرآیندهای طبیعی و زیستی بدون نیاز به دخالت عوامل غیرمادی توصیف می‌کند – و پیشرفت‌های فیزیک نیوتنی، به‌ویژه با تأکید بر قوانین مکانیکی و مفهوم انرژی، تقویت شد. فیزیکیالیسم بر این اصل استوار است که همه پدیده‌ها، از جمله ذهن و آگاهی، با مفاهیم و قوانین فیزیکی قابل تبیین‌اند. جک اسمارت، فیلسوف معاصر، ماده‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کند: «نظریه‌ای که به موجب آن چیزی در جهان وجود ندارد، جز هستی‌مندهایی که دانش فیزیک آن‌ها را مفروض‌الوجود می‌گیرد» (Smart, 1963: 651). او تأکید می‌کند که ماده نه تنها شامل ذرات مادی، بلکه شامل انرژی و نیروهایی مانند جاذبه نیز می‌شود، که این تلقی با فیزیک مدرن سازگار است.

فیزیکیالیسم در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود. در معنای عام، کل جهان را مادی می‌داند و معتقد است که همه پدیده‌ها، از ستارگان و کهکشان‌ها تا ذهن انسان، در چارچوب قوانین فیزیکی قابل تبیین‌اند. در معنای خاص، تنها به انسان محدود می‌شود و انسان را موجودی صرفاً مادی می‌بیند که تمام حالات ذهنی و روان‌شناختی‌اش به فعالیت‌های مغزی بازمی‌گردد (Nagel, 1965: 33). تامس نیگل، فیزیکیالیست معاصر، می‌نویسد: «منظور من از فیزیکیالیسم نظریه‌ای است که بر مبنای آن یک فرد انسانی با همه حالات روان‌شناختی‌اش چیزی بیش از

1. propositional attitudes

2. qualia

3. intentionality

بدن مادی نیست» (Ibid). این دیدگاه با اصل بستر علی^۱ فیزیک همخوانی دارد، که بیان می‌کند هر پدیده‌ای در جهان باید با علل فیزیکی تبیین شود. اکثر متخصصان علوم شناختی امروزی فیزیکالیست هستند و معتقدند که ذهن و آگاهی در نهایت به فعالیت نوروها و فرآیندهای مغزی تقلیل می‌یابند. فیزیکالیسم در برابر دوگانه‌انگاری خاصیت^۲ و ذهن‌باوری^۳ قرار می‌گیرد و به طبیعت‌گرایی فلسفی معروف است. این دیدگاه به دو نوع تحویل‌گرا (پیشینی) و غیرتحویل‌گرا (پسینی) تقسیم می‌شود. تحویل‌گرایی معتقد است که هیچ پدیده‌ای در جهان وجود ندارد که با علوم فیزیکی قابل تبیین نباشد، و جهان صرفاً توده‌ای از اشیای فیزیکی با ویژگی‌های تعریف‌شده توسط علوم فیزیکی است. فیزیکالیسم تحویل‌گرا بر اصل سادگی در تبیین تأکید دارد و تلاش می‌کند تمام علوم، از جمله روان‌شناسی و علوم شناختی، را به فیزیک فروکاهد.

۳. دو مسئله مغز (بدن) و ذهن

مسئله ذهن-بدن به بررسی چگونگی پیوند و تعامل میان حالات ذهنی و فرآیندهای مادی بدن، به‌ویژه فعالیت‌های نوروفیزیولوژیکی مغز، می‌پردازد. رنه دکارت با تأکید بر جدایی ذهن (جوهر غیرمادی) و بدن (جوهر مادی) این مسئله را مطرح کرد، اما ناتوانی در توضیح چگونگی تعامل این دو جوهر، دیدگاه دوگانه‌انگاری او را در برابر نقدهای جدی قرار داد. در مقابل، فیلسوفان مادی‌گرا مانند فرانسیس کریک این جدایی را خطایی فلسفی می‌دانند و استدلال می‌کنند که تمامی پدیده‌های ذهنی، از جمله آگاهی، صرفاً نتیجه فعالیت‌های مغزی‌اند. کریک در فرضیه حیرت/نگیز می‌نویسد: «شما، خوشی‌ها و غم‌های شما، خاطره‌ها و آمال شما، حس هویت شخصی و اراده آزاد شما چیزی جز ماحصل رفتار مجموعه‌ای از سلول‌های عصبی و مولکول‌های تابعه نیستند» (کریک، ۱۳۹۱: ۲۱). این دیدگاه فیزیکالیستی آگاهی را به فرآیندهای مغزی فرومی‌کاهد و زمینه‌ای برای بررسی علمی ذهن فراهم می‌آورد.

آگاهی فراتر از یک پدیده صرفاً زیستی، مکانیسمی یکپارچه‌کننده در فرآیندهای شناختی مانند توجه، تصمیم‌گیری و رفتارهای پیچیده ایفا می‌کند. بر اساس تئوری فضای کاری جهانی^۴ (Baars, 1988)، آگاهی مانند صحنه‌ای تأثیری عمل می‌کند که اطلاعات منتخب از منابع حسی، حافظه و عواطف را در یک فضای مشترک پردازش کرده و برای سایر فرآیندهای شناختی قابل دسترس می‌سازد. مطالعات تصویربرداری مغزی نشان می‌دهند که هماهنگی شبکه‌های عصبی

1. causal closure

2. property dualism

3. mentalism

4. Global Workspace Theory - GWT

در قشر پیش‌پیشانی و آهیانه‌ای نقش کلیدی دارد و تحریک این نواحی می‌تواند توانایی انتخاب محرک‌های مرتبط در محیط‌های پرنویز را تقویت کند (Dehaene et al., 2021). این یافته‌ها نقش کارکردی آگاهی را در هدایت رفتارهای سطح بالا تأیید می‌کنند، اما در تبیین چگونگی ظهور تجربه‌های سوژکتیو ناکام می‌مانند؛ برای مثال، شناسایی قرینه‌های عصبی آگاهی^۱ در پژوهش‌های بعدی (مانند Koch et al., 2016 و نظریه‌ی یکپارچگی اطلاعات Tononi et al., 2016) کارکردهای شناختی را توضیح می‌دهد، اما نمی‌تواند کیفیت پدیداری تجربه -مانند احساس دیدن رنگ قرمز یا درد- را تبیین کند و شکاف تبیینی^۲ لوین را برجسته می‌سازد.

این دوگانگی در تبیین آگاهی، مسئله ذهن-بدن را به دو دسته مسائل آسان و دشوار تقسیم می‌کند. «مسائل آسان آگاهی»^۳ به کارکردهای شناختی مانند توجه، حافظه، یادگیری و تصمیم‌گیری مربوط می‌شوند که با روش‌های علوم شناختی و عصب‌شناسی، مانند تصویربرداری مغزی (fMRI و EEG)، قابل بررسی‌اند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که فعالیت هماهنگ در شبکه‌های مغزی، به‌ویژه قشر پیش‌پیشانی و آهیانه‌ای، با تجربه‌های آگاهانه همبستگی دارد و تحریک الکتریکی این نواحی می‌تواند ادراکات بصری را القا یا مختل کند (Koch et al., 2016). در مقابل، مسائل دشوار به کیفیات پدیداری^۴ و تجربه‌های سوژکتیو مانند احساس رنگ یا درد مربوط می‌شوند که از روش‌های عینی فراتر می‌روند. دیوید چالمرز این مسائل را «مسئله دشوار آگاهی»^۵ می‌نامد و می‌پرسد: چگونه فرآیندهای مغزی به تجربه‌های آگاهانه منجر می‌شوند؟ (Chalmers, 1995: 200). علی‌رغم پیشرفت‌ها در شناسایی همبستگی‌های عصبی آگاهی، علوم اعصاب همچنان در توضیح ظهور کیفیت‌های سوژکتیو از فعالیت‌های نورونی ناکام است. برای فهم بهتر این چالش‌ها و نقد رویکردهایی مانند نظریه این‌همانی نوعی، بررسی دقیق‌تر مفهوم آگاهی ضروری است. آگاهی نه‌تنها پدیده‌ای زیستی، بلکه تجربه‌ای سوژکتیو با ویژگی‌های منحصر به فرد است که محدودیت‌های تبیین‌های مادی‌گرایانه را آشکار می‌کند. بخش بعدی به بررسی مفهوم آگاهی و چالش‌های نظری مرتبط با آن می‌پردازد.

۳.۱. مفهوم آگاهی و چالش‌های نظری آن: آگاهی در مرز علم و فلسفه

آگاهی یکی از پیچیده‌ترین و چالش‌برانگیزترین مفاهیم در فلسفه ذهن و علوم شناختی است. این مفهوم به دلیل کاربردهای چندگانه و گاه مبهم، موضوع بحث‌های گسترده‌ای میان فیلسوفان و

1. NCC

2. explanatory gap

3. the easy problem of consciousness

4. qualia

5. the hard problem of consciousness

دانشمندان بوده است. برای نمونه، پدیده «رانندگی ناآگاهانه» نشان‌دهنده این پیچیدگی است: راننده‌ای که در مسیری آشنا غرق در افکار است، پس از پیمودن مسافتی طولانی متوجه می‌شود که بدون تمرکز آگاهانه، مسیر را به‌درستی طی کرده است. این تجربه دلالت دارد که نوعی آگاهی ضمنی از محیط وجود داشته، هرچند راننده به‌یاد نمی‌آورد که به جاده توجه کرده باشد (بلک‌مور، ۱۳۸۷: ۵۲). دیوید رزنتال نیز به تمایز مهمی اشاره می‌کند: آگاهی گاه به‌عنوان ویژگی یک موجود (مانند انسان آگاه) و گاه به‌عنوان ویژگی یک حالت ذهنی (مانند ادراک حسی آگاهانه) به کار می‌رود (Rosenthal, 1993: 46).

یکی از معیارهای کلیدی شناسایی آگاهی، سوژکتیویته یا جنبه ذهنی آن است. تامس نیگل در مقاله مشهور «خفاش بودن چه کیفیتی دارد؟» استدلال می‌کند که موجودی آگاه است که «کیفیتی» برای بودنش وجود داشته باشد؛ یعنی جهان از منظری خاص برای او پدیدار شود. برای مثال، تجربه خفاش از جهان از طریق سیستم ردیابی صوتی، کیفیتی کاملاً متفاوت با تجربه انسانی دارد که ما نمی‌توانیم آن را به‌طور کامل درک کنیم (Nagel, 1974: 436-438). این ایده، کوالیا یا کیفیات ذهنی را به‌عنوان عنصر محوری آگاهی معرفی می‌کند. کوالیا دارای ویژگی‌هایی مانند بیان‌ناپذیری^۱، نفسی‌بودن^۲ و شخصی‌بودن^۳ هستند؛ برای نمونه، هیچ توصیفی نمی‌تواند تجربه دیدن رنگ آبی را به فردی نابینا منتقل کند (Dennett, 1988: 229).

آگاهی به‌عنوان پدیده‌ای طبیعی، قابلیت بررسی علمی دارد و از منظر علوم اعصاب، فرایندی پیچیده از پردازش اطلاعات حسی در مغز است که به تجربه‌های غنی ادراکی مانند رنگ، صدا یا بو منجر می‌شود (Bennett & Hacker, 2001: 511). با این حال، دیوید چالمرز تأکید می‌کند که روش‌شناسی علمی متعارف در تبیین کامل آگاهی ناکام است، زیرا ماهیت سوژکتیو آن نیازمند چارچوبی فلسفی منسجم برای تفسیر داده‌های علمی است (چالمرز، ۱۴۰۲: مقدمه). آنتونیو داماسیو نیز کوالیا یا کیفیات پدیداری^۴ را ویژگی‌هایی می‌داند که تجربه‌های آگاهانه را متمایز می‌کنند و تنها از طریق زیستن قابل فهم‌اند (داماسیو، ۱۳۹۹: ۴).

در این چارچوب، مسائل آگاهی - که پیش‌تر در بخش قبلی، به‌طور کلی به مسائل آسان (کارکردی) و دشوار (پدیداری) اشاره شده بود- اینجا با تمرکز بر جنبه‌های نظری آگاهی دوباره بررسی می‌شوند تا ارتباط میان کارکردهای عینی و تجربه‌های سوژکتیو روشن‌تر گردد. مسائل آسان به کارکردهای شناختی مانند توجه، حافظه و تصمیم‌گیری مربوط می‌شوند که با شناسایی

-
1. ineffability
 2. intrinsic
 3. privacy
 4. phenomenal qualities

قرینه‌های عصبی آگاهی^۱ -مانند الگوهای عصبی همبسته با تجربه‌های آگاهانه- قابل تبیین‌اند (Crick, 1994). در مقابل، مسئله دشوار به چگونگی ظهور تجربه‌های سوژکتیو یا کوالیا از فرآیندهای فیزیکی مغز می‌پردازد؛ چالمرز استدلال می‌کند که حتی تبیین کامل کارکردهای مغز نمی‌تواند توضیح دهد چرا این فرآیندها با تجربه آگاهانه همراه‌اند.

به‌طور کلی، بهترین توصیف آگاهی تأکید بر کیفیت سوژکتیو تجربه است: پردازش اطلاعات در مغز نه در تاریکی، بلکه همراه با جنبه درونی رخ می‌دهد که همان تجربه آگاهانه است. به تعبیر نیگل، موجود آگاه «حالی» برای بودن دارد (Nagel, 1974: 436). مفهوم آگاهی به دلیل ماهیت دوگانه علمی و فلسفی‌اش، همچنان یکی از دشوارترین مسائل نظری است. مسائل آسان آن با روش‌های تجربی قابل بررسی‌اند، اما مسئله دشوار نیازمند رویکردهای چندرشته‌ای و تلفیق علوم اعصاب با تأملات فلسفی است تا به فهم بهتری از تجربه‌ی آگاهانه و جایگاه آن در جهان طبیعی برسیم.

۴. تبیین این‌همانی ذهن و مغز: انسجام میان آگاهی و فرآیندهای شناختی

نظریه این‌همانی ذهن و مغز، به‌عنوان رویکرد کلیدی فیزیکالیستی، با رد جوهر غیرمادی مستقل، حالات ذهنی را با حالات فیزیکی مغز یکسان می‌داند و آگاهی را نتیجه روابط علی‌الکتروشیمیایی در سیستم عصبی می‌بیند. این دیدگاه در چارچوب یگانه‌انگاری مادی، از ورودی‌های حسی تا خروجی‌های رفتاری را به فرآیندهای مغزی فرومی‌کاهد و بر اساس «قانون تمایزناپذیری این‌همان‌ها»^۲ ی لایبنیتس^۳، حالات ذهنی و مغزی را در عالم خارج یک موجودیت واحد می‌سازد (Macdonald, 1992: 108- 110) برای مثال، احساس درد با شلیک نورون‌های C یکسان است، هرچند توصیفات زبانی متفاوت باشند. این نظریه، که در دهه ۱۹۵۰ توسط پلیس^۴ و اسمارت^۵ مطرح شد، آگاهی را به فعالیت‌های عصبی تقلیل می‌دهد و شواهد علوم اعصاب مانند همبستگی‌های fMRI و EEG از آن حمایت می‌کنند، اما در تبیین کیفیت‌های سوژکتیو آگاهی ناکام می‌ماند. این محدودیت زمینه را برای نقد تقلیل‌گرایانه^۶ فراهم می‌آورد، زیرا چالش‌های فلسفی مانند استدلال‌های نیگل (۱۹۹۵) و چالمرز (۱۹۷۴)، مرزهای این رویکرد را در توضیح تجربه‌های آگاهانه برجسته می‌کنند. این نظریه در دو تقریر این‌همانی نوعی^۷ و

1. neural correlates of consciousness

2. Indiscernibility of Identicals

3. Gottfried Wilhelm Leibniz

4. Ullin Thomas Place

5. John Jamieson Carswell Smart

6. reductive

7. type-type identity

مصادقی^۱ ارائه شده، که اولی بر همبستگی‌های ثابت انواع حالات و دومی بر مصادیق خاص تأکید دارد، هرچند هر دو در مواجهه با مسئله دشوار آگاهی محدودیت نشان می‌دهند. نظریه این‌همانی نوعی، قاطع‌ترین رویکرد فیزیکیالیستی کاهشی، حالات ذهنی مانند آگاهی را با حالات مغزی یکسان می‌داند و هیچ جوهر غیرمادی برای ذهن قائل نیست. این نظریه بر پایه تحویل‌گرایی هستی‌شناختی^۲ بنا شده و رابطه وجودی میان حالات ذهنی و مغزی برقرار می‌کند، به‌گونه‌ای که انواع روانی (مانند درد) را به انواع مغزی (مانند فعالیت نورون‌ها) تبدیل می‌نماید. قوانین پل‌مانند^۳ یا روان‌فیزیکی، بر تعمیم‌های علی استقرایی مبتنی‌اند و امکان استنتاج حالات ذهنی از فرآیندهای مغزی را فراهم می‌کنند؛ برای نمونه، اگر تحریک ناحیه خاصی از مغز همواره با تجربه درد همراه باشد، این رابطه به قانون تبدیل می‌شود. معادله «درد = تحریک نسوج C» نمونه‌ای از این‌همانی نوعی است که به نوع کلی اشاره دارد و رابطه‌ای جهانی برقرار می‌کند. شواهد تصویربرداری مغزی این همبستگی‌های پایدار را تأیید می‌کنند و بهترین تبیین را یکی‌بودن انواع ذهنی و مغزی می‌دانند (کمبل، ۱۴۰۳: ۷۸-۷۹).

با این حال، این رویکرد در تبیین جنبه‌های پدیداری و سوژکتیو آگاهی ناکارآمد است، زیرا کیفیت‌های تجربه آگاهانه را پوشش نمی‌دهد و زمینه را برای نقد کاستی‌های متافیزیکی فیزیکیالیسم فراهم می‌سازد. این محدودیت‌ها مقدمه‌ای برای بررسی مزایای نظریه است، جایی که اصل تیغ اُکام، کاهش رازآلودگی ذهن، حل مسئله تعامل، و سازگاری با علیت بسته، علی‌رغم چالش‌ها، نقاط قوت آن را نشان می‌دهند.

۴. ۱. مزایای نظریه این‌همانی نوعی

نظریه این‌همانی نوعی از چندین مزیت کلیدی برخوردار است که آن را به یکی از تأثیرگذارترین دیدگاه‌ها در فلسفه ذهن تبدیل کرده است. نخست، رعایت اصل تیغ اُکام^۴: این نظریه با حذف فرض وجود جوهر غیرمادی جداگانه، جهان‌بینی مادی یکپارچه‌ای ارائه می‌دهد که تنها ماده را به رسمیت می‌شناسد و از افزودن موجودیت‌های اضافی پرهیز می‌کند. این رویکرد نه تنها سادگی هستی‌شناختی ایجاد می‌کند، بلکه حالات ذهنی را مستقیماً به حالات مغزی فرو می‌کاهد و نیاز به زبان متافیزیکی پیچیده را حذف می‌نماید، به طوری که تنها زبان فیزیکی برای توصیف فرآیندهای مغزی کافی است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۱۷). دوم، کاهش رازآلودگی ذهن: برخلاف دوگانه‌انگاری که ذهن را به پدیده‌ای ماورایی و غیرقابل دسترس تبدیل می‌کند، این نظریه، ذهن

1. token-token identity
2. ontological reduction
3. bridge laws
4. Occam's Razor

را به پدیده‌ای کاملاً قابل مطالعه علمی بدل می‌سازد و با تکیه بر داده‌های تجربی علوم اعصاب، به تدریج ناشناخته‌ها را روشن می‌کند (مسلین، ۱۳۸۸: ۳۹). سوم، حل مسئله تعامل ذهن و بدن: با یکسان دانستن ذهن و مغز، چالش توضیح تعامل دو جوهر متفاوت را از میان برمی‌دارد و آن را به رابطه علی درون‌سیستمی در چارچوب قوانین فیزیکی تبدیل می‌کند (همان). چهارم، سازگاری با اصل علیت بسته^۱: تمامی علت‌ها و معلول‌ها را در حوزه فیزیکی نگه می‌دارد، جهان فیزیکی را بسته حفظ می‌کند و با روش‌شناسی علوم تجربی کاملاً همخوان است.

با وجود این مزایا، مهم‌ترین انتقاد به نظریه این‌همانی نوعی، ناتوانی آن در تبیین کیفیت‌های سوژکتیو تجربه است. فیلسوفانی مانند دیوید چالمرز استدلال می‌کنند که حتی همبستگی کامل میان حالات ذهنی و مغزی نمی‌تواند ماهیت سوژکتیو تجربه‌های آگاهانه را توضیح دهد و این چالش به «شکاف تبیینی» معروف است (Chalmers, 1997: 93-122). با این حال، طرفداران نظریه معتقدند پیشرفت‌های اخیر در علوم اعصاب و هوش مصنوعی، مانند مدل‌سازی محاسباتی مغز، شبکه‌های عصبی مصنوعی (Churchland, 2013) و تکنیک‌های تصویربرداری پیشرفته (Dehaene, 2014)، امکان شناسایی دقیق‌تر قرینه‌های عصبی آگاهی را فراهم کرده و در آینده‌ای نزدیک، کشف تناظرهای قانون‌مند میان حالات ذهنی و مغزی می‌تواند این نظریه را تقویت کند.

۵. تحلیل انتقادی بر لوازم فیزیکالیسم و ناکارآمدی تقلیل‌گرایی این‌همانی نوعی

پیشرفت‌های چشمگیر علم فیزیک در قرن‌های اخیر، به‌ویژه در حوزه‌های علوم شناختی و عصب‌شناسی، فیلسوفان را به سوی رویکردهای فیزیکالیستی در تبیین پدیده‌های ذهنی، به‌ویژه آگاهی، سوق داده است. با وجود توانمندی‌های فیزیک در توضیح بسیاری از پدیده‌های طبیعی، ادعای وجودشناختی مبنی بر اینکه همه‌چیز صرفاً فیزیکی است، همچنان از اثبات قطعی بازمانده است. روش‌های تقلیل‌گرایانه، اگرچه در تبیین برخی پدیده‌ها موفق بوده‌اند، در مواجهه با مسئله آگاهی ناکارآمد به نظر می‌رسند. پژوهشگران علوم شناختی، علی‌رغم ارائه شروح متعدد از تبیین‌های فروگاهی، نتوانسته‌اند آگاهی را به‌طور کامل به فرآیندهای فیزیکی فروکاهند. در این بخش تلاش می‌کنیم تا با ارائه دلایل نسبتاً جامع، ناکارآمدی تقلیل‌گرایی این‌همانی نوعی را مورد بررسی قرار دهیم.

۵. ۱. فیزیکالیسم: ادعاهای وجودشناختی و زبانی

فیزیکالیسم به دو شکل اصلی مطرح می‌شود: ادعای وجودشناختی و ادعای منطقی-زبانی. ادعای

1. closed causality

وجودشناختی، که ماهیتی متافیزیکی دارد، هرگونه هویت غیرفیزیکی را موهوم می‌داند و مدعی است که تنها هویت‌های فیزیکی وجود دارند. بر اساس این دیدگاه، حالات ذهنی، مانند آگاهی، در نهایت چیزی جز حالات فیزیکی مغز نیستند و این‌همانی وجودی میان این دو برقرار است. با این حال، این ادعا بیش از حد جاه‌طلبانه است، زیرا شواهد موجود عمدتاً به هم‌زمانی‌ها و همبستگی‌های^۱ میان حالات ذهنی و مغزی محدود می‌شوند. این هم‌زمانی‌ها، به‌تنهایی، برای اثبات این‌همانی وجودی کافی نیستند. برای مثال، هم‌زمانی میان بارش باران و افتادن بارومتر ممکن است ناشی از یک علت مشترک (کاهش فشار هوا) باشد، یا دو هویت متمایز با رابطه علی باشند، یا حتی دو جنبه متفاوت از یک پدیده واحد را نشان دهند. صرف وجود هم‌زمانی، هیچ برتری‌ای به جنبه فیزیکی نمی‌بخشد که آن را به‌عنوان وجه غالب انتخاب کنیم (دادجو، ۱۳۹۸: ۳۶۹-۳۷۰).

ادعای منطقی-زبانی فیزیکالیسم نیز با چالش‌هایی مواجه است. این رویکرد، که بر تحویل اصطلاحات ذهنی به اصطلاحات فیزیکی تأکید دارد، نمی‌تواند تعریف ایجابی و روشنی از ذهن ارائه دهد. فیزیکالیسم تحویل‌گرا، با رد نگرش درون‌نگرانه^۲ به حالات ذهنی، جایگاه وجودشناختی ذهن را نادیده می‌گیرد و حالات ذهنی را صرفاً به‌عنوان پدیده‌هایی ظاهراً غیرفیزیکی معرفی می‌کند که در آینده فیزیکی‌بودن آن‌ها اثبات خواهد شد. این تعریف دو اشکال اساسی دارد. نخست، وابستگی به فیزیک معاصر یا آینده است، در حالی که فیزیک معاصر هنوز تبیین کاملی از حالات ذهنی ارائه نداده و فیزیک آینده نیز نامعلوم است. دوم، این رویکرد نمی‌تواند حدود دقیق «امر فیزیکی» را مشخص کند، و در نتیجه، قادر به ارائه صورت‌بندی روشنی از حالات ذهنی نیست (Brown, 2006: 730).

علاوه بر این، استفاده از اصطلاحات «حالت ذهنی» و «حالات مغزی» در فیزیکالیسم مشکل‌ساز است. این اصطلاحات، که فاقد نحوه وجود مشخصی‌اند، به نظر می‌رسد مفاهیمی جعلی باشند که نمی‌توانند مکانیسم‌های علی را به‌درستی توضیح دهند. فیزیکالیسم، به‌جای تمرکز بر کارکردهای علی، به مفاهیمی موهومی روی می‌آورد که با روش‌شناسی علمی سازگار نیستند (Ibid). این نقص، توانایی فیزیکالیسم برای تبیین آگاهی را به‌طور جدی تضعیف می‌کند و نشان می‌دهد که چرا رویکردهای تقلیل‌گرایانه در مواجهه با پیچیدگی‌های آگاهی ناکام مانده‌اند.

۵.۲. ویژگی استعلایی ذهن و جایگاه سوژه

یکی از چالش‌های اساسی فیزیکالیسم، به‌ویژه در نظریه این‌همانی نوعی، نادیده گرفتن ویژگی استعلایی ذهن است. هر تعریف از ذهن ناگزیر عنصر «ذهن‌بودگی»^۳ را مفروض می‌گیرد، که

1. correlations
2. introspective
3. mentality

نشان‌دهنده جایگاه خاص سوژه در فرآیند معرفت است. این ویژگی، که با خاصیت سوژکتیو یا «در ارتباط با سوژه بودن» پیوند دارد، نمی‌تواند به‌عنوان یک ابژه یا موضوع شناسایی مورد بررسی قرار گیرد. ایمانوئل کانت در این زمینه استدلال می‌کند که فاعل شناسایی (سوژه) ضامن وحدت معرفت است و «من می‌اندیشم» با تمامی تصورات ما تلازم دارد (Kant, 1929: 131). این جنبه استعلایی ذهن، فراتر از قوانین فیزیکی عمل می‌کند و به‌عنوان شرط امکان معرفت، نمی‌تواند به فرآیندهای مغزی فروکاهیده شود.

با این حال، انتقادی که به کانت وارد است، عدم توجه کافی به جایگاه وجودشناختی سوژه است. کانت شرایط منطقی حصول معرفت را بررسی می‌کند، اما به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا بدون وجود سوژه، تعیین شروط معرفت ممکن بود؟ برای رفع این کاستی، می‌توان فراتر از تفکر استعلایی کانت گام برداشت و قوه عاقله را به‌عنوان زمینه‌ای فرافردی و بی‌طرف معرفی کرد. قوه عاقله، برخلاف آگوی استعلایی کانت، دارای حیث وجودشناختی است و می‌تواند به‌عنوان ناظری بیرونی، ذهن را موضوع شناسایی قرار دهد. این دیدگاه، برخلاف فیزیکالیسم، به ذهن جایگاهی مستقل و غیرقابل تقلیل اعطا می‌کند و امکان تبیین آگاهی را فراتر از چارچوب‌های صرفاً فیزیکی فراهم می‌کند.

این جایگاه استعلایی ذهن، به‌ویژه در تجربه‌های سوژکتیو آگاهی، مانند کیفیت‌های پدیداری، آشکار می‌شود. برای مثال، تجربه دیدن رنگ قرمز یا احساس درد، دارای کیفیتی است که نمی‌توان آن را صرفاً به فعالیت نوروها فروکاهید. این کیفیت‌ها، که به‌عنوان ویژگی‌های ذاتی و غیرقابل توصیف تجربه آگاهانه شناخته می‌شوند، نشان‌دهنده شکافی عمیق میان تبیین‌های فیزیکی و واقعیت تجربه ذهنی‌اند (Jackson, 1982).

۳.۵. ناکامی روش‌های شناختی و عصب‌شناختی

روش‌های شناختی و عصب‌شناختی، که عمدتاً بر پایه رویکردهای تقلیل‌گرایانه مانند نظریه این‌همانی نوعی بنا شده‌اند، در تبیین آگاهی با محدودیت‌های بنیادین روبرو هستند. این روش‌ها آگاهی را صرفاً به فرآیندهای عینی و قابل اندازه‌گیری مغزی فرو می‌کاهند و فرض می‌کنند که تمامی جنبه‌های آن، از جمله کیفیت‌های پدیداری، در نهایت با داده‌های تجربی قابل توضیح خواهد بود. با این وجود، ماهیت سوژکتیو و غیرقابل دسترس مستقیم آگاهی، شکاف تبیینی عمیقی ایجاد کرده که این رویکردها را از ارائه تبیینی جامع ناتوان ساخته است.

دلایل ناکامی روش‌های شناختی و عصب‌شناختی در تبیین آگاهی ریشه در سه مشکل نظام‌مند دارد:

۱. اتمام‌یافتگی فیزیک: فیزیکالیسم فیزیک را به‌عنوان کامل‌ترین علم در نظر می‌گیرد و فرض می‌کند که همه پدیده‌ها، از جمله آگاهی، در نهایت با قوانین فیزیکی قابل تبیین‌اند. این دیدگاه، که به «اتمام‌یافتگی فیزیک»^۱ معروف است، با ماهیت سوپژکتیو آگاهی ناسازگار است. آگاهی، به دلیل داشتن جنبه‌های پدیداری که از روش‌های عینی فراتر می‌روند، نمی‌تواند به‌طور کامل در چارچوب فیزیکی گنجانده شود (Nagel, 2012: 41-50).

۲. درهم‌آمیزی وجودشناسی و معرفت‌شناسی: فیزیکالیسم وجودشناسی و معرفت‌شناسی را درهم می‌آمیزد، که به تحلیل نادرست از خاصیت ذهنی منجر می‌شود. حالات ذهنی، مانند تجربه درد یا دیدن رنگ، دارای کیفیتی سوپژکتیو است که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به‌عنوان فرآیندهای عینی مغزی تبیین کرد. این درهم‌آمیزی، فیزیکالیسم را از ارائه تعریف جامعی از ذهن بازمی‌دارد و به ابطال نظریه‌های تقلیل‌گرا می‌انجامد (Levine, 2001).

۳. نادیده گرفتن کیفیت‌های پدیداری: نظریه‌های تقلیل‌گرا، از جمله این‌همانی نوعی، نمی‌توانند کیفیت‌های پدیداری را تبیین کنند. این کیفیت‌ها، که به تجربه‌های سوپژکتیو مانند احساس رنگ یا طعم اشاره دارند، دارای ویژگی‌هایی مانند بیان‌ناپذیری^۲ و شخصی‌بودن^۳ هستند که با روش‌های عینی علوم شناختی سازگار نیستند (Dennett, 1991).

شواهد اخیر علوم اعصاب شناختی، مانند مطالعات آنیل‌ست و تیم‌بین (۲۰۲۲)، نشان می‌دهند که دینامیک‌های زمانی در شبکه‌های عصبی، مانند هماهنگی نوسانات مغزی در فرکانس‌های گاما، با حالات آگاهانه همبسته‌اند. با این حال، این مطالعات نشان می‌دهند که حتی شناسایی دقیق این دینامیک‌ها نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه این فعالیت‌های عصبی به تجربه‌های کیفی مانند احساس لذت یا ادراک رنگ منجر می‌شوند. این محدودیت، شکاف تبیینی میان داده‌های عینی علوم اعصاب و کیفیت‌های سوپژکتیو آگاهی را برجسته می‌کند و بر ناتوانی نظریه این‌همانی نوعی در ارائه تبیینی جامع از آگاهی تأکید دارد.

۵. ۴. انتقادات به نظریه این‌همانی نوعی

نظریه این‌همانی نوعی، که حالات ذهنی را به‌عنوان این‌همان با حالات مغزی معرفی می‌کند، خود را بهترین تبیین برای همبستگی میان این دو می‌داند. بر اساس این نظریه، هر حالت ذهنی (مانند درد) با یک حالت مغزی خاص (مانند شلیک عصب‌های C) این‌همان است و این رابطه به‌صورت شرط لازم و کافی عمل می‌کند. با این حال، این تحلیل با سه انتقاد کلیدی مواجه است که بررسی حاضر آن‌ها را تحلیل می‌کند. در ادامه، هر انتقاد به همراه پاسخ‌های کلی هواداران

1. physical completeness
2. ineffability
3. privacy

نظریه و نقد این پاسخ‌ها بررسی می‌شود، و به تلاش‌های پیشنهادی برای تعدیل نظریه در مواجهه با این چالش‌ها اشاره می‌گردد.

تعصب‌ورزی افراطی و اصل تحقق چندگانه: نظریه این‌همانی نوعی، با محدود کردن حالات ذهنی به حالات مغزی خاص، امکان وجود حالات ذهنی مشابه در موجوداتی با ساختارهای مغزی متفاوت را نفی می‌کند. این مشکل، که به تعصب‌ورزی افراطی^۱ معروف است، مانع از پذیرش اشکال دیگر حیات با حالات ذهنی مشابه انسان می‌شود. برای مثال، هشت‌پاها، که دارای ساختار مغزی متفاوتی از انسان‌اند، به نظر می‌رسد قادر به تجربه درد باشند. اما طبق نظریه این‌همانی نوعی، چون درد در انسان با تحریک عصب‌های C این‌همان است و مغز هشت‌پا فاقد این ساختار است، هشت‌پا نمی‌تواند درد را تجربه کند. این نتیجه غیرقابل قبول است، زیرا شواهد رفتاری و زیستی نشان می‌دهند که موجودات با ساختارهای عصبی متفاوت می‌توانند حالات ذهنی مشابهی داشته باشند (Godfrey-Smith, 2016). این انتقاد به ظهور ایده «اصل تحقق چندگانه»^۲ منجر شده است. جری فودور (۱۹۷۴) استدلال می‌کند که حالات ذهنی، مانند درد، می‌توانند در سیستم‌های فیزیکی متنوعی تحقق یابند. برای مثال، انسان‌ها، هشت‌پاها، یا حتی موجودات فرازمینی می‌توانند بدون شباهت فیزیکی، حالات ذهنی یکسانی داشته باشند. این مطالعه استدلال می‌کند که این اصل، ادعای این‌همانی نوعی را به‌طور جدی به چالش می‌کشد. طرفداران نظریه در پاسخ به این انتقاد استدلال کرده‌اند که علوم اعصاب در آینده ممکن است نشان دهد که حالات ذهنی در موجودات مختلف از طریق الگوهای عملکردی مشترک قابل تبیین‌اند، حتی اگر ساختارهای مغزی آن‌ها متفاوت باشد (Churchland, 1986: 356). به باور آن‌ها، پیشرفت‌های علمی می‌تواند این‌همانی را در سطحی کلی‌تر تأیید کند. با این حال، تحلیل کنونی تأکید دارد که این پاسخ به دلیل وابستگی به پیشرفت‌های آینده و عدم ارائه شواهد قطعی کنونی، نمی‌تواند به‌طور کامل انتقاد تحقق چندگانه را رفع کند. علاوه بر این، برخی هواداران نظریه به سمت رویکردهای انعطاف‌پذیرتر، مانند این‌همانی مصداقی^۳، گرایش یافته‌اند، که هر نمونه خاص از حالت ذهنی را با یک حالت مغزی خاص این‌همان می‌داند، بدون الزام به این‌همانی در سطح نوعی (Davidson, 1970). این پژوهش نشان می‌دهد که این تعدیل، گرچه تنوع سیستم‌های زیستی را بهتر در نظر می‌گیرد، از ادعای اصلی این‌همانی نوعی فاصله گرفته و به دیدگاهی نزدیک‌تر می‌شود که برای حالات ذهنی استقلال نسبی قائل‌اند. علاوه بر این‌همانی مصداقی، برخی هواداران نظریه به سمت کارکردگرایی گرایش یافته‌اند که حالات

1. chauvinism
2. multiple realizability
3. token identity

ذهنی را بر اساس نقش‌های کارکردی‌شان، نه صرفاً ساختارهای مغزی، تعریف می‌کند. این تعدیل، با پذیرش تحقق چندگانه، انعطاف‌پذیری بیشتری در تبیین آگاهی فراهم می‌کند، اما همچنان از تبیین کیفیت‌های سوژکتیو ناکام می‌ماند.

استدلال تصویرپذیری کریپکی: استدلال تصویرپذیری، که توسط ساول کریپکی ارائه شده، انتقاد دیگری به نظریه‌ی این‌همانی نوعی وارد می‌کند. کریپکی استدلال می‌کند که این‌همانی‌های صادق باید ضروری باشند، به‌طوری که اگر X با Y این‌همان باشد، در همه جهان‌های ممکن X برابر Y است. برای مثال، این‌همانی «آب = H_2O » ضروری است، زیرا در هر جهان ممکن، آب باید H_2O باشد. با این حال، این‌همانی‌های ظاهری ممکن است کاذب به نظر برسند. برای مثال، می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن آب XYZ باشد و نه H_2O . به همین ترتیب، کریپکی معتقد است که این‌همانی «درد = شلیک عصب C» ضروری نیست، زیرا می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن درد بدون شلیک عصب C تجربه شود. این پژوهش نشان می‌دهد که این امکان تصویرپذیری، ضرورت ادعای این‌همانی را زیر سؤال برده و محدودیت‌های نظریه در تبیین وجودشناختی آگاهی را برجسته می‌کند (Chalmers, 1997: 147).

در پاسخ، طرفداران نظریه استدلال کرده‌اند که تصویرپذیری حالات ذهنی بدون همزاد مغزی ممکن است به دلیل ناکافی بودن دانش کنونی ما باشد. آن‌ها معتقدند که با پیشرفت علوم اعصاب، ممکن است پیوند ضروری میان حالات ذهنی و مغزی آشکار شود (Churchland, 1986). کاوش حاضر دلالت دارد که این پاسخ، به دلیل اتکا به احتمالات آینده و عدم ارائه شواهد قطعی، نمی‌تواند به‌طور کامل انتقاد کریپکی را خنثی کند. امکان تصور جهانی که در آن حالات ذهنی بدون همزاد مغزی خاص وجود داشته باشند، به خودی خود نشان‌دهنده ضعف ادعای ضرورت این‌همانی است. این مطالعه نشان می‌دهد که این محدودیت، نظریه این‌همانی نوعی را در برابر این انتقاد آسیب‌پذیر کرده و نیاز به بازنگری در مبانی آن را آشکار می‌سازد.

شکاف تبیینی: انتقاد سوم، که توسط جوزف لوین (۲۰۰۱) مطرح شده، به «شکاف تبیینی» اشاره دارد. لوین استدلال می‌کند که حتی اگر همبستگی کاملی میان حالات ذهنی و مغزی برقرار شود، این همبستگی نمی‌تواند کیفیت سوژکتیو تجربه (کوالیا) را توضیح دهد. برای مثال، تبیین فعالیت نورون‌ها نمی‌تواند تجربه سوژکتیو دیدن رنگ قرمز را بازسازی کند. کاوش حاضر استدلال می‌کند که این شکاف، محدودیت‌های بنیادی و عمیق رویکردهای تقلیل‌گرایانه در تبیین جنبه‌های پدیداری آگاهی را نشان می‌دهد.

طرفداران نظریه در پاسخ مدعی‌اند که شکاف تبیینی ممکن است به محدودیت‌های کنونی دانش ما مربوط باشد، نه به مسئله‌ای وجودشناختی. آن‌ها باور دارند که با پیشرفت علوم اعصاب، مکانیسم‌هایی کشف خواهد شد که کیفیت‌های سوژکتیو را توضیح می‌دهند (Smart, 1959).

بررسی حاضر استدلال می‌کند که این پاسخ، به دلیل وابستگی به پیشرفت‌های نامعلوم آینده، نمی‌تواند به‌طور قاطع شکاف تبیینی را پر کند. کیفیت‌های سوژکتیو، مانند تجربه‌های شخصی و غیرقابل انتقال، با روش‌های عینی علوم اعصاب به‌سختی قابل تبیین‌اند. تحلیل کنونی تأکید دارد که حتی با کشف همبستگی‌های دقیق‌تر، تبیین کامل جنبه‌های پدیداری آگاهی همچنان چالش‌برانگیز باقی می‌ماند، که این امر ناکارآمدی نظریه این‌همانی نوعی را در مواجهه با جنبه‌های چندلایه آگاهی آشکار می‌سازد.

۶. رویکردهای جایگزین و چشم‌انداز آینده

ناکارآمدی نظریه این‌همانی نوعی در تبیین کیفیت‌های سوژکتیو آگاهی، ضرورت حرکت به سوی رویکردهای جایگزین را برجسته می‌سازد. این رویکردها، از جمله فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا، نظریه‌های ظهورگرا، و تحلیل‌های پدیدارشناختی، با به‌رسمیت شناختن جنبه‌های غیرقابل تقلیل آگاهی، چارچوب‌های جامع‌تری برای فهم این پدیده ارائه می‌دهند. در ادامه، با ارائه مثال‌های عینی از تلفیق فلسفه و علوم اعصاب، نشان می‌دهیم که چگونه این رویکردها می‌توانند به رفع شکاف‌های تبیینی نظریه این‌همانی نوعی پاسخ دهند و افق‌های جدیدی برای پژوهش میان‌رشته‌ای بگشایند.

۱. فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا: این رویکرد، حالات ذهنی را وابسته به فرآیندهای فیزیکی می‌داند، اما آنها را به‌طور کامل به این فرآیندها فرو نمی‌کاهد، بلکه برای آگاهی جایگاهی نیمه‌مستقل قائل است. برای مثال، جاثه‌گون کیم (۲۰۰۵) استدلال می‌کند که آگاهی می‌تواند خاصیتی ظهورگرا باشد که از تعاملات پیچیده نورونی در مغز پدید می‌آید، اما ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد که فراتر از اجزای فیزیکی آن است. این دیدگاه با نظریه اطلاعات یکپارچه^۱ که توسط جولیو تونونی و همکارانش (۲۰۱۶) توسعه یافته، همخوانی دارد. IIT پیشنهاد می‌کند که آگاهی با سطح یکپارچگی اطلاعات در یک سیستم، که با معیار «فای»^۲ سنجیده می‌شود، ارتباط مستقیم دارد. در یک مطالعه تجربی، تونونی و همکاران با استفاده از تحریک مغناطیسی ترانس‌کرانیال^۳ و ثبت الکتروانسفالوگرام^۴ نشان دادند که در حالت‌های آگاهانه (مانند بیداری یا خواب REM)، پاسخ‌های مغزی الگوهای پیچیده و گسترده‌ای از فعالیت را در نواحی قشر پیش‌پیشانی و آهیانه‌ای نشان می‌دهند که با معیار «فای» همخوانی دارند. در مقابل، در حالت‌های غیرآگاهانه (مانند بیهوشی یا خواب عمیق)، این یکپارچگی به‌طور قابل‌توجهی کاهش

1. Integrated Information Theory - IIT

2. Phi

3. TMS

4. EEG

می‌یابد. این یافته‌ها از این ایده حمایت می‌کنند که آگاهی خاصیتی ظهورگراست که نمی‌توان آن را به فعالیت‌های منفرد نوروئی فروکاهید، بلکه نتیجه تعاملات پیچیده در شبکه‌های مغزی است. این دیدگاه، برخلاف نظریه این‌همانی نوعی، به کیفیت‌های سوژکتیو آگاهی توجه بیشتری نشان می‌دهد و امکان تلفیق داده‌های تجربی با تأملات فلسفی را فراهم می‌کند.

۲. نظریه‌های ظهورگرا: نظریه‌های ظهورگرا آگاهی را نتیجه تعاملات پیچیده در سیستم‌های مغزی می‌دانند که ویژگی‌های جدیدی تولید می‌کنند که فراتر از اجزای تشکیل‌دهنده آنهاست. برای مثال، مدل‌سازی‌های محاسباتی، مانند شبکه‌های عصبی مصنوعی، ابزار قدرتمندی برای شبیه‌سازی فرآیندهای مغزی مرتبط با آگاهی ارائه می‌دهند. در مطالعه‌ای توسط استانیسلاس دهاین و همکاران (۲۰۲۱)، شبکه‌های عصبی مصنوعی برای شبیه‌سازی فرآیندهای شناختی مانند توجه و تصمیم‌گیری استفاده شدند. در این مطالعه، شبکه‌ای طراحی شد که قادر بود محرک‌های بصری را در محیط‌های پرنویز شناسایی و پردازش کند، مشابه توانایی انسان در تمرکز بر محرک‌های مرتبط در شرایط پیچیده. نتایج نشان داد که الگوهای فعالیت در این شبکه‌ها می‌توانند رفتارهایی را تولید کنند که به فرآیندهای آگاهانه در مغز شباهت دارند، مانند انتخاب محرک‌های مرتبط در محیط‌های پیچیده. این یافته‌ها از ایده ظهورگرایی حمایت می‌کنند، زیرا نشان می‌دهند که آگاهی ممکن است از پیچیدگی‌های محاسباتی در سیستم‌های زیستی یا مصنوعی ظهور کند، بدون اینکه به فرآیندهای صرفاً فیزیکی فروکاهیده شود. این رویکرد، برخلاف نظریه این‌همانی نوعی، به انعطاف‌پذیری بیشتری در تبیین آگاهی در سیستم‌های متنوع (مانند مغز انسان یا حتی سیستم‌های مصنوعی) دست می‌یابد و به چالش تحقق چندانگانه پاسخ می‌دهد.

۳. رویکردهای پدیدارشناختی: تحلیل‌های پدیدارشناختی، با تمرکز بر ساختار تجربه‌های سوژکتیو، مکملی برای روش‌های علمی ارائه می‌دهند. رویکرد نوروفنومنولوژی^۱، که توسط فرانسیسکو وارا^۲ (۱۹۹۶) پیشنهاد شده، گزارش‌های سوژکتیو از تجربه‌های آگاهانه را با داده‌های عصبی ترکیب می‌کند. برای مثال، در مطالعه‌ای توسط لوتز و تامپسون (۲۰۰۳)، از شرکت‌کنندگان خواسته شد تا تجربه‌های بصری خود (مانند ادراک یک تصویر خاص) را با جزئیات توصیف کنند و همزمان فعالیت مغزی آنها با EEG ثبت شد. نتایج نشان داد که گزارش‌های سوژکتیو با تغییرات خاص در فرکانس‌های مغزی، به‌ویژه امواج گاما، همخوانی دارند. این همبستگی امکان تحلیل دقیق‌تر کیفیت‌های پدیداری، مانند تجربه دیدن رنگ یا احساس یک عاطفه، را فراهم کرد. این رویکرد، با تأکید بر تجربه‌های درونی، به شکاف تبیینی نظریه این‌همانی نوعی پاسخ می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه تأملات پدیدارشناختی می‌توانند با علوم اعصاب تلفیق شوند تا درک

1. neurophenomenology

2. Francisco Varela

جامع‌تری از آگاهی ارائه دهند. برای نمونه، در مطالعه‌ای دیگر، محققان از مدیتیشن متمرکز^۱ برای بررسی تجربه‌های آگاهانه استفاده کردند و دریافتند که تغییرات در الگوهای عصبی (مانند افزایش هماهنگی در فرکانس‌های تتا) با گزارش‌های سوژکتیو از حالت‌های آگاهی عمیق همخوانی دارد (Lee & et al., 2018). این یافته‌ها نشان‌دهنده پتانسیل رویکردهای پدیدارشناختی در پر کردن شکاف بین داده‌های عینی و تجربه‌های ذهنی است.

تلفیق این رویکردها با پیشرفت‌های علوم اعصاب، مانند تکنیک‌های تصویربرداری پیشرفته و مدل‌سازی‌های محاسباتی، می‌تواند به توسعه چارچوب‌های جامع‌تری برای تبیین آگاهی منجر شود. برای مثال، گسترش مطالعات مبتنی بر IIT، مانند آزمایش‌های اخیر که از تحریک مغزی برای تمایز بین حالت‌های آگاهانه و غیرآگاهانه استفاده می‌کنند، می‌تواند به شناسایی دقیق‌تر همبستگی‌های عصبی آگاهی^۲ کمک کند. همچنین، رویکردهای نوروفنومنولوژی می‌تواند با ترکیب داده‌های تجربی و گزارش‌های سوژکتیو، به تبیین کیفیت‌های پدیداری آگاهی یاری رساند. این رویکردهای تلفیقی، با به رسمیت شناختن پیچیدگی‌های چندوجهی آگاهی، افق‌های جدیدی برای پژوهش میان‌رشته‌ای باز می‌کنند.

به زعم نگارنده، نظریه این‌همانی نوعی، هرچند با تکیه بر دستاوردهای علوم اعصاب شناختی و مبانی فیزیکی‌الستی، سهمی مهم در تبیین پیوند ذهن و بدن داشته است، اما ناتوانی آن در پاسخگویی به ابعاد پدیدارشناختی آگاهی، ضرورت بازنگری در رویکردهای صرفاً تقلیل‌گرا را آشکار می‌سازد. همبستگی‌های مشاهده‌شده میان حالات مغزی و ذهنی، گرچه از منظر تجربی ارزشمندند، نمی‌توانند ادعای این‌همانی وجودی را به‌طور کامل اثبات کنند، زیرا کیفیت‌های سوژکتیو آگاهی، مانند تجربه‌های شخصی و غیرقابل انتقال، از چارچوب‌های صرفاً فیزیکی فراتر می‌روند. استدلال‌های فلسفی مانند تحقق چندگانه، تصویرپذیری کریپکی، و شکاف تبیینی، همراه با ویژگی استعلایی ذهن و جایگاه سوژه در معرفت، بر محدودیت‌های بنیادین تقلیل‌گرایی دلالت دارند. از این‌رو، نگارنده پیشنهاد می‌دهد که آینده پژوهش در فلسفه ذهن و علوم اعصاب در گرو توسعه یک چارچوب تلفیقی است که نه تنها داده‌های عینی علوم اعصاب (مانند همبستگی‌های عصبی آگاهی) را در بر گیرد، بلکه به تحلیل‌های پدیدارشناختی و ظهورگرا نیز میدان دهد تا جنبه‌های سوژکتیو و کارکردی آگاهی را به‌صورت هم‌زمان بررسی کند. این چارچوب، که می‌توان آن را «طبیعت‌گرایی پدیدارشناختی» نامید، آگاهی را به‌عنوان پدیده‌ای چندلایه می‌بیند که در آن، فرآیندهای مغزی به‌عنوان بستر مادی عمل می‌کنند، اما تجربه‌های آگاهانه به‌عنوان کیفیاتی ظهورگرا و غیرقابل تقلیل، جایگاه ویژه‌ای دارند. این دیدگاه، با تلفیق روش‌های تجربی (مانند تصویربرداری مغزی و

1. focused meditation

2. NCC

مدل‌سازی محاسباتی) و تأملات فلسفی (مانند تحلیل‌های پدیدارشناختی)، می‌تواند به فهمی عمیق‌تر از آگاهی منجر شود و راه را برای گفت‌وگوهای میان‌رشته‌ای هموار کند. این ایده، نه تنها شکاف‌های تبیینی نظریه این‌همانی نوعی را پر می‌کند، بلکه به‌عنوان یک نقشه راه برای پژوهش‌های آینده، پتانسیل بازتعریف رابطه ذهن و ماده را در قالبی نوین و جامع دارد.

۷. نتیجه‌گیری

نظریه این‌همانی نوعی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رویکردهای فیزیکیالیستی در فلسفه ذهن، با ادعای این‌همانی وجودی میان حالات ذهنی و حالات مغزی، تلاش می‌کند آگاهی را به‌عنوان پدیده‌ای کاملاً فیزیکی و قابل‌تقلیل به فرآیندهای نوروفیزیولوژیکی مغز تبیین کند. بررسی حاضر استدلال می‌کند که این نظریه، با وجود بهره‌گیری از شواهد تجربی علوم اعصاب، در تبیین جامع آگاهی با محدودیت‌های جدی و عمیقی مواجه است. ادعاهای وجودشناختی فیزیکیالیسم، که بر این‌همانی کامل حالات ذهنی و مغزی تأکید دارند، به دلیل فقدان شواهد قطعی فراتر از همبستگی‌ها، بیش از حد جاه‌طلبانه‌اند. انتقادات کلیدی نظیر تعصب‌ورزی افراطی، که نظریه را به دلیل نادیده گرفتن اصل تحقق چندگانه ناکارآمد می‌سازد، استدلال تصویرپذیری کربیکی، که ضرورت این‌همانی را زیر سؤال می‌برد، و شکاف تبیینی لوین، که ناتوانی نظریه در توضیح کیفیت‌های سوژکتیو را برجسته می‌کند، به‌طور جمعی نشان می‌دهند که نظریه این‌همانی نوعی نمی‌تواند ماهیت پیچیده و چندوجهی آگاهی را به‌طور کامل تبیین کند. تمرکز این پژوهش بر جنبه سوژکتیو آگاهی، به دلیل چالش‌های اساسی آن برای نظریه این‌همانی نوعی، انتخابی هدفمند بوده است. با این حال، جنبه‌های کارکردی آگاهی، مانند نقش آن در توجه، تصمیم‌گیری، و رفتارهای پیچیده، نیز در این مطالعه مورد توجه قرار گرفته‌اند تا جامعیت بحث حفظ شود. این پژوهش نشان می‌دهد که نظریه این‌همانی نوعی نه تنها در تبیین کیفیت‌های سوژکتیو، بلکه در توضیح کارکردهای شناختی آگاهی نیز ناکام می‌ماند. برای مثال، در حالی که این نظریه می‌تواند همبستگی‌هایی میان فعالیت‌های مغزی و فرآیندهای شناختی مانند توجه را نشان دهد، نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه این فعالیت‌ها به تجربه آگاهانه منجر می‌شوند یا چرا آگاهی برای انجام برخی کارکردها ضروری است. این ناکامی، به دلیل نادیده گرفتن پیوند میان جنبه‌های سوژکتیو و کارکردی آگاهی، محدودیت‌های بنیادی نظریه را آشکار می‌سازد.

ویژگی استعلایی ذهن، که جایگاه سوژه را به‌عنوان شرط امکان معرفت برجسته می‌سازد، و کیفیت‌های پدیداری تجربه‌های آگاهانه، که به روش‌های عینی علوم شناختی قابل‌فروکاهش نیستند، بر ضرورت رویکردهای غیرتقلیل‌گرا تأکید دارند. دیدگاه‌های جایگزین، مانند فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا، نظریه‌های ظهورگرا، و رویکردهای پدیدارشناختی، با به‌رسمیت شناختن جنبه‌های

غیرقابل تقلیل آگاهی، امکانات امیدوارکننده‌تری برای تبیین جنبه‌های سوژکتیو و کارکردی ارائه می‌دهند. بررسی حاضر نشان می‌دهد که تلفیق پیشرفت‌های علوم اعصاب، مانند تکنیک‌های تصویربرداری علمی و مدل‌سازی محاسباتی، با تأملات فلسفی، می‌تواند به توسعه چارچوب‌های میان‌مند منجر شود که هم داده‌های تجربی و هم جنبه‌های متغیر آگاهی را در بر گیرند. کاوش حاضر استدلال می‌کند که گفت‌وگوی مستمر میان فلسفه ذهن، علوم اعصاب شناختی، و روان‌شناسی، به‌عنوان مسیری رسمی برای روشن‌سازی ماهیت چندوجهی آگاهی و رفع شکاف‌های تبیینی، اجتناب‌ناپذیر است. این رویکرد مکمل می‌تواند به فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر از آگاهی به‌عنوان یکی از پیچیده‌ترین پدیده‌های انسانی منجر شود.

منابع

- بلکمور، س. (۱۳۸۷). *آگاهی* (ر. رضایی، مترجم). تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- خاتمی، م. (۱۳۸۶). *فلسفه ذهن*. تهران: نشر تمدن علمی.
- چالمرز، د. (۱۴۰۲). *ذهن آگاه، در جستجوی نظریه/ی بنیادی* (ی. پوراسماعیل، مترجم). تهران: نشر نو.
- داماسیو، آ. (۱۳۹۹). *درک رخداد* (ت. کیمیایی‌اسدی، مترجم). تهران: نگاه معاصر.
- دادجو، ا. (۱۳۹۸). *فلسفه علم*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کریک، ف. (۱۳۹۱). *فرضیه شگفت‌انگیز* (م. غفاری، مترجم). تهران: نشر مازیار.
- کمیل، ن. (۱۴۰۰). *درآمدی کوتاه بر فلسفه ذهن* (م. یوسفی، مترجم). تهران: نشر نی.
- مسلین، ک. (۱۳۸۸). *درآمدی به فلسفه ذهن* (م. ذاکری، مترجم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Baars, B. J. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. Cambridge University Press.
- Bennett, M. R., & Hacker, P. M. S. (2001). *Philosophical foundations of neuroscience*. Blackwell Publishing.
- Blackmore, S. (2008). *Consciousness: A very short introduction* (R. Rezaee, Trans.). Farhang Moaser. (in Persian)
- Brown, R. (2006). What is a brain state? *Philosophical Psychology*, 19(6), 729–742. <https://doi.org/10.1080/09515080601001838>
- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chalmers, D. J. (1997). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2023). *The conscious mind: In search of a fundamental theory* (Y. Pouresmaeil, Trans.). Nashrenow. (in Persian)
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT Press.
- Churchland, P. S. (2013). *Touching a nerve: The self as brain*. W. W. Norton & Company.

- Crick, F. (1994). *The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul*. Scribner.
- Crick, F. (2012). *The astonishing hypothesis* (M. Ghaffari, Trans.). Mazyar Publication. (in Persian)
- Dadjoo, E. (2019). *Philosophy of science*. Research Institute for Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Damasio, A. (2020). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness* (T. KimyaiAsadi, Trans.). Negahe Moasser. (in Persian)
- Davidson, D. (1970). Mental events. In L. Foster & J. W. Swanson (Eds.), *Experience and theory* (pp. 79–101). University of Massachusetts Press.
- Dehaene, S., Lau, H., & Kouider, S. (2021). What is consciousness, and could machines have it? *Science*, 358(6362), 486–492. <https://doi.org/10.1126/science.aan8871>
- Dennett, D. C. (1988). Quining qualia. In A. J. Marcel & E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in contemporary science* (pp. 42–77). Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Company.
- Descartes, R. (1637/1994). *Discourse on the method* (G. R. Heffernan, Trans.). University of Notre Dame Press.
- Fodor, J. A. (1974). Special sciences (or: The disunity of science as a working hypothesis). *Synthese*, 28(2), 97–115. <https://doi.org/10.1007/BF00485230>
- Godfrey-Smith, P. (2016). *Other minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*. Farrar, Straus and Giroux.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32(127), 127–136. <https://doi.org/10.2307/2960077>
- Kant, I. (1929). *Critique of pure reason* (N. K. Smith, Trans.). Macmillan. (Original work published 1781)
- Khatami, M. (2007). *Philosophy of mind*. Tamadonelmi Publication. [in Persian]
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or something near enough*. Princeton University Press.
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: Progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(5), 307–321. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.22>
- Lee, D. J., Kulubya, E., Goldin, P., Goodarzi, A., & Girgis, F. (2018). Review of the neural oscillations underlying meditation. *Frontiers in Neuroscience*, 12, 187. <https://doi.org/10.3389/fnins.2018.00178>
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354–361.
- Levine, J. (2001). *Purple haze: The puzzle of consciousness*. Oxford University Press.
- Lutz, A., & Thompson, E. (2003). Neurophenomenology: Integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9–10), 31–52.
- Macdonald, C. (1992). *Mind-body identity theories*. Routledge.
- Maslin, K. (2009). *An introduction to the philosophy of mind* (M. Zakeri, Trans.). Islamic Sciences and Culture Academy. (in Persian)
- Nagel, T. (1965). Physicalism. *Philosophical Review*, 74(3), 339–356. <https://doi.org/10.2307/2183358>

- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83(4), 435–450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47(1), 44–50. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1956.tb00560.x>
- Rosenthal, D. M. (1993). Thinking that one thinks. In M. Davies & G. W. Humphreys (Eds.), *Consciousness: Psychological and philosophical essays* (pp. 197–223). Blackwell Publishing.
- Seth, A. K., & Bayne, T. (2022). Theories of consciousness. *Nature Reviews Neuroscience*, 23(7), 439–452. <https://doi.org/10.1038/s41583-022-00587-4>
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and brain processes. *Philosophical Review*, 68(2), 141–156. <https://doi.org/10.2307/2182164>
- Smart, J. J. C. (1963). Philosophy and scientific realism. *Philosophy*, 38(146), 651–664.
- Tononi, G., Boly, M., Massimini, M., & Koch, C. (2016). Integrated information theory: From consciousness to its physical substrate. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(7), 450–461. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330–349.



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Criticism and semantic analysis of language based on the neurobiological structure of the mind in the thought of John Searle

Alireza Faraji 

Associate Professor, Department of Philosophy, Payam Noor University, Tehran, Iran. Email: farajireza25@pnu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(215-234)

Article History:

Receive Date:
02 October 2025

Revise Date:
20 January 2026

Accept Date:
18 February 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

John Searle, a contemporary neuroscientist, as one of the most prominent analytical and cognitive philosophers, analyzed the framework of mind and consciousness based on the physical interactions of the brain, that is, nerve firings, and according to her belief, consciousness is the product of the high level of action and reaction of brain neurons, and the nervous structure and its actions are considered the low level of consciousness. According to Searle, one of the most important aspects of consciousness is the aspect of empathy that makes the conscious subject aware and related to the world outside himself. In Searle's philosophy, language is the most fundamental aspect of consciousness. According to him, language has both syntactic (synthetic) and semantic (semantic) characteristics. In order to better understand the language, he discussed speech verbs and language rules, which shows the role of language as the main factor of human communication and the development of consciousness. The relationship of the mind, as the place of establishment of consciousness, with language, as the exclusive tool of the conscious subject in order to express mental states, is something that Searle has paid special attention to based on the neurobiological method and offers a new explanation of it based on naturalistic principles. In the current research, we will analyze this problem, how can we reach the semantic concepts of language by relying on Searle's biological, neurological and philosophical teachings about the physical structure of the brain?

Keywords:

Searle, neurobiology, mind, language, intentionality

Cite this article: Faraji, A. (2026). Criticism and semantic analysis of language based on the neurobiological structure of the mind in the thought of John Searle. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (215-234).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.403532.1006952>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The relationship between mind and language has been among the fascinating and questionable issues for philosophers, psychologists and neuroscientists. For this reason, each of these thinkers, relying on their own method, goals and tools, have studied this issue separately and according to the data of their specialized field.

For example, neuroscientists, relying on advanced devices, have dissected and studied the human brain, and by preparing accurate scans, they have identified the brain's neuronal interactions and, as a result, have provided various solutions to solve brain diseases. These explorations show the effect of the physiological knowledge of the brain on mental processes and states in a way that indicates a two-way relationship between these states and the topic of language.

On the other hand, deep research has been done in the field of language both physiologically and non-physiologically, the physiological aspect of which examines the language as one of the important parts of the human body, and the results show the effect of different brain areas on verbal structure and speech analysis. And the non-physiological aspect from the angles of linguistics, philosophy of language and language philosophies, has resulted in many achievements.

The main issue and question is where we want to study the mechanism of the two-way effect of mind (consciousness) and language. In other words, let's ask from this field how language affects the mind and brain? How is the range of vocabulary formed and how is balance between thought and language to convey concepts? Or: why damage to some areas of the brain causes disruption in the power of speech and language analysis? Or: People who are unable to speak (mute), in which part of their brain are they damaged and disordered? And what is the effect of awareness on language? And how does language affect the mind and consciousness? Such issues have always been strange and questionable for contemporary people. In the meantime, many scientists are looking for a way to find answers to the mentioned and similar questions by relying on MRI and fMRI devices and new technologies. Chalmers, Penrose, Riti are also among them. On the other hand, the famous contemporary linguist, Noam Chomsky, as well as cognitive philosophers such as George Lakoff, Mark Johnson, and Jerome Feldman, are trying to provide answers that are close to reality and true, considering the biological-neural and physical-chemical history of the brain.

Although some of Searle's arguments are not free from shortcomings, they are more consistent with what we are looking for. The attractiveness of Searle's work in examining the mind and consciousness lies in the fact that, more than any other issue, he seeks to analyze consciousness, and with an attitude that he called "biological naturalism", Regardless of the physicalist or non-physicalist bias, she considers consciousness to be the high-level feature of the low-level interactions of the brain: all conscious states are the result of neuronal processes in the brain and are realized in the brain (Smith, 2003,149).(feminine) The objection of scientists is that they radically discard one of the physical or metaphysical aspects in favor of another, but Searle's strength is in preserving both aspects of human existence. We know very well that all interactions take place in the physical brain and if there is no brain, there will be no mind and consciousness. But can this reality force us to deny consciousness in favor of the physical aspect of the brain? Searle, in the way of answering this question, the right and wrong attitudes of scientists and She made the philosophers before her think deeply and by highlighting some errors, she opposed the two general attitudes that caused, according to Searle, consciousness to appear as a mystery, not a scientific and philosophical question and problem. On the one hand, he recognized the error of dualism, which was laid by philosophers like Plato and Descartes. And on the other hand, he has highlighted the mistakes and deviations of the monotheists, one group of them is committed to matter and physicalism, and the other group considers the truth to be solely dependent on the non-physical.

Those thinkers relying on physicalism, by removing the mental and subjective aspect of truth, have moved towards behaviorism and functionalism. Reductionism and eliminationism is another radical consequence of this attitude that they see the mind and the brain as a single thing and reduce one to the other, and some groups eliminate one of them. It is like this that John Searle, by identifying the

strengths and weaknesses of each of the mentioned approaches, presents her new solution under the title of biological naturalism, which is a middle path based on biological developments and the resulting realities: I must emphasize that the attitude that I am presenting is different from materialism and dualism. A materialist rightly believes that the world is made up of physical particles in the force field, etc., but it leads to the fact that she mistakenly says that mental phenomena that are ontologically irreducible do not exist. They are something apart from the normal physical world in which we live, that is, something in addition to their physical foundations. (Searl, *Mind*, 126).

On the other hand, in his various works, Searle studied language with a special view of the philosophy of language and sees language in a two-way relationship with the mind. According to him, the philosophy of language is a part of the philosophy of the mind and the discussion of the mind is preferable to the language. But this result is not the reason that the language issue is unimportant for him. Because the importance of grammatical and ungrammatical structures of language for the development and excellence of the mind is undeniable, and it is mentioned in the book of speech verbs and the book of phrase and meaning as follows: "My approach to language issues is based on the assumption that the philosophy of language is a branch of the philosophy of mind. The ability of speech acts to present objects and state of affairs in the world is one of the examples of the biological and fundamental ability of the mind (or brain) to connect the organism with the world through mental states such as belief, will, and especially through action and sensory perception. (Searle, 1999, Vi).

Language is one of the objective outcomes of human consciousness. Man is the only creature that has the gift of language and can play a role in social institutions through it. Searle divides reality into two types, natural and institutional, in his book *Verbs of Speech*. He considers the role of language in the formation of any reality to be important and he comes to the conclusion that many human realities have linguistic roots. Language is the result of words and phonemes, and words have meaning. Language has two syntactic and semantic aspects, which plays a fundamental role in the discussion of artificial intelligence and the physiological structure of the brain, and as we will see, Searle criticizes those who believe in artificial intelligence and radical physicalists by separating the syntactic and semantic structure of language and consciousness. Therefore, by turning the secret of awareness into a problem of awareness and analyzing the correct linguistic structures, it helps us to find answers to the following questions:

1. What is the mind (consciousness) and what is its relationship with the physiological structure of the brain?
2. How can language as a set of speech rules be explained and investigated?
3. How can we analyze the relationship between mind and language with a neurobiological approach?



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

نقد و بررسی تحلیلی سمنتیکی زبان بر پایه ساختار نوروبیولوژیک ذهن در اندیشه جان سرل

علیرضا فرجی ✉

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: farajireza25@pnu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

جان سرل، زیست عصب شناس معاصر، به عنوان یکی از برجسته ترین فلاسفه تحلیلی و شناختی، چارچوب ذهن و آگاهی را بر اساس فعل و انفعالات فیزیکی مغز، یعنی شلیک های عصبی، مورد تحلیل قرار داده و به اعتقاد وی، محصول سطح بالای کنش و واکنش نرون های مغز است و ساختار عصبی و کنش های آن، سطح پایین آگاهی به حساب می آیند. یکی از اصلی ترین جنبه های آگاهی از نظر سرل، حیث التفاتی است که فاعل آگاه را متوجه و مرتبط با جهان بیرون از خود می سازد. زبان در فلسفه سرل، بنیانی ترین وجهه حیث التفاتی آگاهی است. به باور او، زبان هم ویژگی نحوی (سینتیک) و هم معناشناختی (سمنتیک) دارد. به منظور درک بهتر زبان، بحث افعال گفتاری و قواعد زبانی را مطرح کرده که بر طبق آن، زبان چونان عامل اصلی ارتباط انسانی، نشان دهنده گسترش دامنه آگاهی است. رابطه ذهن، به عنوان محل استقرار آگاهی، با زبان، چونان ابزار اختصاصی فاعل آگاه در راستای بیان حالت های ذهنی، امری است که سرل با تکیه بر روش نوروبیولوژیک توجه ویژه ای به آن داشته و بر پایه مبانی طبیعت انگارانه، تبیینی نوین از آن ارائه می دهد. در پژوهش حاضر به تحلیل این مساله می پردازیم که چگونه با تکیه بر آموزه های زیستی، عصب شناختی و فلسفی سرل از ساختار فیزیکی مغز، می توان به مفاهیم سمنتیکی زبان رسید؟

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۳۴-۲۱۵)

تاریخ دریافت:

۱۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۳۰ دی ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۹ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

سرل، عصب زیست شناسی، ذهن، زبان، حیث التفاتی

واژه های کلیدی:

استناد: فرجی، علیرضا (۱۴۰۵). نقد و بررسی تحلیلی سمنتیکی زبان بر پایه ساختار نوروبیولوژیک ذهن در اندیشه جان سرل. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۲۳۴-۲۱۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.403532.1006952>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

ارتباط میان ذهن و زبان از جمله مسائل جذاب و پرسش‌برانگیز برای فیلسوفان، روان‌شناسان و دانشمندان علوم اعصاب بوده است. به همین علت، هر کدام از این متفکران، با تکیه بر روش، اهداف و ابزار خاص خود، به شکل جداگانه و با توجه به داده‌های حوزه تخصصی‌شان، این مسأله را مورد ژرف‌کاوی قرار داده‌اند.

به عنوان مثال، دانشمندان علوم اعصاب با تکیه بر دستگاه‌های پیشرفته، مغز انسان را مورد کالبدشکافی و بررسی قرار داده و با تهیه اسکن‌های دقیق، فعل و انفعالات نورونی مغز را شناسایی و در نتیجه راهکارهای گوناگونی در راستای حل بیماری‌های مغزی در اختیار انسان معاصر قرار داده‌اند. این کاوش‌ها نشان دهنده تأثیر شناخت فیزیولوژیک مغز بر فرایندها و حالت‌های ذهنی است به نحوی که حاکی از رابطه دو سویه میان این حالت‌ها با مبحث زبان هستند.

از سوی دیگر، به ژرف‌کاوی در حوزه زبان هم به لحاظ فیزیولوژیک و هم غیرفیزیولوژیک پرداخته شده که جنبه فیزیولوژیک آن، زبان را چونان عضوی از اعضای مهم بدن انسان بررسی می‌کند و نتایج به دست آمده، تأثیر نواحی گوناگون مغزی بر ساختار کلامی و تحلیل گفتار را نشان می‌دهد و جنبه غیرفیزیولوژیک از زوایای زبان‌شناسی، فلسفه زبان و فلسفه‌های زبانی، دستاوردهای فراوانی را در پی داشته است.

مسأله و پرسش اصلی آن‌جاست که بخواهیم ساز و کار تأثیر دوسویه ذهن (آگاهی) و زبان را مورد بررسی قرار دهیم. به عبارت دیگر، از این حوزه پرسش کنیم که زبان به چه نحوی از ذهن و مغز تأثیر می‌گیرد؟ دامنه واژگان چگونه تشکیل می‌گردد و برقرار کردن تعادل میان اندیشه و زبان برای انتقال مفاهیم به چه نحوی صورت می‌گیرد؟ یا این‌که: چرا آسیب دیدن برخی نواحی مغز، باعث ایجاد اختلال در قدرت گفتار و تحلیل زبانی می‌شود؟ و یا: افراد دارای اختلال گفتاری (لال)، در کدام بخش از مغز خود دچار آسیب و اختلال هستند؟ و این‌که، تأثیر آگاهی بر زبان چیست؟ و زبان چگونه ذهن و آگاهی را مورد تأثیر قرار می‌دهد؟ این گونه مسائل همواره برای انسان معاصر عجیب و پرسش‌برانگیز بوده اند.

در این میان، دانشمندان فراوانی با تکیه بر دستگاه‌های MRI و FMRI و تکنولوژی‌های نوین، به دنبال راهی برای یافتن پاسخ به پرسش‌های یاد شده و مشابه آن می‌گردند. دیویدچالمرز، راجرپنروز و متخصصانی مانند ریتی نیز از این جمله هستند. از سوی دیگر زبان‌شناس معروف معاصر، نوام چامسکی و همچنین، فیلسوفان شناختی مانند جورج لیکاف،

مارک جانسون و جروم فلدمن با توجه به پیشینه زیستی - عصبی و فیزیکی - شیمیایی مغز، سعی دارند پاسخ‌های نزدیک به واقعیت و حقیقت را فراهم کنند.

هرچند برخی از استدلال‌های سرل خالی از کاستی نیست اما با آنچه ما در جستجوی آنیم، هماهنگی بیشتری دارد. جذابیت کار سرل در بررسی ذهن و آگاهی آن‌جاست که بیش از هر مسأله‌ای، در پی تحلیل آگاهی است و با نگرشی که خودش «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» نامیده، فارغ از تعصب فیزیکیالیستی یا غیرفیزیکیالیستی، آگاهی (consciousness) را ویژگی سطح بالای فعل و انفعالات سطح پایین تر مغز به شمار می‌آورد: همه حالت‌های آگاهانه معلول فرایندهای نورونی در مغزند و در مغز تحقق می‌یابند (Smith, 2003:149). ایراد دانشمندان آن‌جاست که به شکل رادیکال یکی از جنبه‌های فیزیکی یا متافیزیکی را به نفع دیگری کنار می‌زنند و حذف می‌کنند اما نقطه قوت سرل در حفظ هر دو جنبه وجود انسان است. به نیکی می‌دانیم که همه فعل و انفعالات در مغز فیزیکی می‌گذرد و اگر مغزی وجود نداشته باشد، ذهن و آگاهی هم وجود نخواهد داشت. اما آیا این واقعیت می‌تواند ما را مجاب کند که آگاهی را به نفع جنبه فیزیکی مغز انکار کنیم؟ سرل در مسیر پاسخ به این پرسش نگرش‌های درست و غلط دانشمندان و فیلسوفان پیش از خود را مورد ژرف‌اندیشی قرار داده و با برجسته کردن برخی خطاها به مخالفت با دو نگرش کلی پرداخته که باعث شده‌اند، به تعبیر سرل - آگاهی چونان یک راز پدیدار شود - نه پرسش و مسأله‌ای علمی و فلسفی.

وی از یک سو خطای دوگانه‌انگاری را تشخیص داده که سنگ بنای آن را فلاسفه‌ای مانند افلاطون و دکارت پی‌ریزی کرده‌اند. و از سوی دیگر، اشتباهات و کج‌راهه‌های یگانه‌انگاران را برجسته کرده که یک گروه از آن‌ها بر ماده و فیزیکیالیسم پای‌بند شده و گروه دیگر، حقیقت را صرفاً وابسته به امر غیرفیزیکی می‌دانند.

آن دسته از اندیشمندان متکی بر فیزیکیالیسم، با حذف جنبه ذهنی و ساجکتیو حقیقت، به سوی رفتارگرایی و کارکردگرایی حرکت کرده‌اند. تقلیل‌گرایی و حذف‌گرایی پیامد رادیکال دیگر این نگرش است که ذهن و مغز را یک امر واحد می‌بینند و یکی را به دیگری تقلیل می‌دهند و گروهی هم یکی از آن‌ها را حذف می‌نمایند. ایدئالیست‌های رادیکال نیز، محتویات ذهنی و ایده‌ها را امر اصیل می‌دانند که پس از زایل شدن بدن، در قالب روح به کار خود ادامه می‌دهند. از این‌رو، با حذف جنبه ذهنی، گرفتار ماتریالیسم در انواع آن و با حذف جنبه فیزیکی، دچار ایدئالیسم و ذهن‌گرایی خواهیم شد. چنین است که جان سرل، با شناسایی نقاط قوت و ضعف هر کدام از نحله‌های یاد شده، راهکار نوین خود را با عنوان «طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی» ارائه می‌دهد که مسیر میانه‌ای است مبتنی بر تحولات زیستی و واقعیات منتج از آن: باید تأکید کنم نگرشی که در حال ارائه آن هستیم، متفاوت از ماتریالیسم و دوتالیسم است. فرد ماتریالیست به درستی بر این باور است

که جهان به تمامی از ذرات فیزیکی موجود در میدان نیرو و ... تشکیل شده، اما به آن می‌انجامد که به خطا می‌گوید: پدیده‌های ذهنی که به لحاظ هستی‌شناختی تقلیل‌ناپذیر باشند، وجود ندارند. دوگانه‌انگار نیز به درستی بر این باور است که پدیده‌های ذهنی تقلیل‌ناپذیر وجود دارند، اما به آن‌جا می‌انجامد که به خطا می‌گوید: آن‌ها چیزی جدا از دنیای عادی فیزیکی هستند که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی چیزی علاوه بر بنیان‌های فیزیکی‌شان (سرل، ۱۳۹۶: ۱۲۶).

از سوی دیگر، سرل در آثار گوناگونش، به بررسی زبان، با نگاه ویژه فلسفه زبان پرداخته و زبان را در ارتباطی دوسویه با ذهن می‌بیند. به باور وی، فلسفه زبان، گوشه‌ای از فلسفه ذهن است و بحث ذهن بر زبان ارجحیت دارد. اما این نتیجه، دلیل بر بی‌اهمیت بودن بحث زبان برای او نیست. زیرا اهمیت ساختارهای دستوری و غیردستوری زبان برای تکامل و تعالی ذهن، غیرقابل انکار است و در کتاب *افعال/گفتاری و کتاب عبارت و معنا* آن را چنین مورد اشاره قرار داده:

«رویکرد من به مسائل زبان، بر این فرض استوار است که فلسفه زبان، شاخه‌ای از فلسفه ذهن است. توانایی افعال گفتاری بر عرضه اشیاء و وضع امور در جهان، یکی از مصادیق توانایی زیست‌شناختی و بنیادین ذهن (یا مغز) است بر مرتبط ساختن ارگانیسم با جهان از طریق حالت‌های ذهنی‌ای مانند باور، اراده و به ویژه از طریق فعل و ادراک حسی» (Searle, 1999: Vi).

زبان یکی از نتایج آبیجکتیو حیث التفاتی در آگاهی انسان است. انسان تنها موجودی است که از موهبت زبان برخوردار بوده و به وسیله آن می‌تواند در نهادهای اجتماعی نقش‌آفرینی کند. سرل در کتاب *افعال گفتاری*، واقعیت را به دو گونه طبیعی و نهادی تقسیم می‌کند. وی نقش زبان در شکل‌گیری هرگونه واقعیت و حقیقتی را مهم دانسته و به این نتیجه می‌رسد که بسیاری از واقعیت‌های انسانی ریشه‌های زبانی دارند.

چنین است که زبان حاصل واژه‌ها و واج‌ها است و واژه‌ها، بار معنایی دارند. زبان از دو جنبه نحوی و معناشناختی برخوردار بوده که در بحث هوش مصنوعی و ساختار فیزیولوژیک مغز، نقش بنیادین ایفا می‌کند و چنان‌که خواهیم دید، سرل با تفکیک ساختار نحوی و معناشناختی زبان و آگاهی، قائلین به هوش مصنوعی و فیزیکیالیست‌های رادیکال را مورد نقد قرار می‌دهد. از این‌رو، با تبدیل راز آگاهی به مسأله آگاهی و تحلیل ساختارهای زبانی درست، ما را در یافتن پاسخ به پرسش‌های زیر یاری می‌کند:

۱. ذهن (آگاهی) چیست و با ساختار فیزیولوژیک مغز چه ارتباطی دارد؟
۲. زبان به عنوان مجموعه قواعد گفتاری، چگونه قابل تبیین و بررسی است؟
۳. با نگرش زیست‌شناختی، چگونه می‌توان ارتباط ذهن و زبان را تحلیل نمود؟

۲. آگاهی و چارچوب عصب زیست‌شناختی ذهن

به باور سرل ارائه پاسخی دقیق به این پرسش دشوار است که: چگونه از یک توده‌ی یک و نیم کیلوئی اسفنجی با بخش‌های گوناگون، آگاهی تولید می‌شود؟ به نظر او، تحلیل‌های غلط باعث شده که بحث آگاهی و ذهن به راز غیرقابل پاسخی تبدیل شود. نخستین برداشت نادرست را دوگانه‌انگاران داده‌اند: به جهت ناکامی دوگانه‌انگاری در شکل دکاری آن، مخصوصاً ناکامی در فراهم آوردن توضیحی مکفی و حتی منسجم از ارتباط ذهن و بدن، دوگانه‌انگاری به طور گسترده، در هر شکل آن مردود است (سرل، ۱۳۹۶: ۵۳).

به همین دلیل، گام نخست برای رهایی از این چالش مشکل‌آفرین، کنار گذاشتن مفروضات خطا و گذار از برداشت‌های سنتی است: تا وقتی چنان فکر کنیم و سخن بگوئیم که ذهنی و فیزیکی به دو قلمروی متافیزیکی جدا تعلق دارند، ارتباط مغز و آگاهی همیشه یک راز باقی خواهد ماند، و توضیحی خرسندکننده از ارتباط میان شلیک‌های نورونی و آگاهی حاصل نخواهیم کرد. نخستین گام برای پیشرفت علمی و فلسفی در چنین حوزه‌هایی این است که سنت دوگانه‌انگاری دکاری را فراموش کنیم و فقط به یاد داشته باشیم پدیده‌های ذهنی، پدیده‌های عادی زیست‌شناختی هستند. درست به همان معنا که فتوسنتز و گوارش چنین‌اند (سرل، ۱۳۹۹: ۲۵). مانع بعدی به نظر وی، تفاسیر یگانه‌انگارانه و مونیستی است.

۲.۱. دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری بر علیه آگاهی و حیث التفاتی

بنیان‌های غلطی که مکاتب فکری یاد شده پی‌ریزی کرده‌اند، باعث ایجاد مفروضات خطایی در شناخت آگاهی شده است. اصلی‌ترین بنیان غلط، حذف یکی از طرفین مجادله به نفع دیگری است. من دو مکتب فلسفی را طرد می‌کنم: از یک‌سو ماتریالیسم، به همراه تقلیل‌گرایی (Reductionism) و حذف‌گرایی (eliminativism) که ملازم هم هستند. و از سوی دیگر، هر شکلی از دوگانه‌انگاری (dualism) یا نظریه سه جهانی یا هرگونه رازآلودسازی (mystification) که طبیعت بنیادی یا کلیت واقعیت‌های بنیادی را انکار می‌کند. ماتریالیسم اغلب برای انکار سرشت تقلیل‌ناپذیر و حذف‌شدنی آگاهی و حیث التفاتی اتخاذ می‌شود (سرل، ۱۳۹۸: ۳۳).

سرل، ایدئالیسم افلاطونی را چونان ریسمانی می‌بیند که دنباله‌اش در اندیشه سه جهانی پوپر و نگرش‌های فرهنگی هابرماس، اکلز و راجر پرنروز (از پیروان فرگه)، یافت می‌شود. غالباً دوگانه‌انگاری را نگرشی مبتنی بر قائل شدن به دو امر متمایز ذهنی و فیزیکی یا همان ساجکتیو و آبجکتیو می‌شناسند. پوپر و سایر افراد نزدیک به وی، باور دارند که ما در سه جهان فیزیکی، ذهنی و جهان فرآورده‌های فرهنگی زندگی می‌کنیم که شامل شعر و ادبیات و نظریه‌های علمی بوده که به تعبیر ایشان جهان تمدن و فرهنگ است. راجر پرنروز به تأثیر از فرگه، جهان ذوات و

ایده‌های افلاطونی را جهانی جدای از جهان فیزیکی در نظر می‌گیرد: این فرآیند به آن‌جا می‌انجامد که آگاهی و حیث التفاتی را چنان که مدعی آنم، بخشی از امر واقعی «فیزیکی» که متعلق به جهان زیست‌شناختی است، به حساب نمی‌آورد (سرل، ۱۳۹۸: ۳۵). نزد سرل، دوگانه‌انگاری قرائت‌های ضعیف و شدید دارد که به دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (خاصه‌ای) و جوهری تقسیم می‌گردد. با این حال، جدا از اختلافات جزئی درونی آن‌ها، ایراد اساسی‌شان از نظر سرل، هدایت بحث آگاهی به سمت رازآلود شدن است. نگرش یگانه‌انگارانه و مونیستی نیز از تیغ نقد سرل جان سالم به در نمی‌برد.

نگرش مونیستی (یگانه‌انگاری) در نتیجه شکست قائلین به دوگانه‌انگاری به وجود آمده: با شکست دوگانه‌انگاری که قائل به دو نوع جوهر یا ویژگی در عالم هستند طبیعی است که فرض شود یک چیز در عالم وجود دارد و این همان یگانه‌انگاری است (سرل، ۱۳۹۶: ۵۹). برای سرل، آغاز مفروضات خطا در همین شکافی است که دوگانه‌انگاری ترسیم کرده و به حذف حقیقت می‌پردازد. مطابق تفکر ایدئالیستی، جهان به تمامی ذهنی یا روحانی است و به زبان فنی چیزی جز «ایده‌ها» وجود ندارد و به طور کلی هر پدیده ذهنی، صرفاً یک تصور (ایده) است. از جمله ایدئالیست‌های معروف می‌توان به افلاطون، هگل، برکلی، برادلی و رویس اشاره کرد (همان: ۵۹). از سوی دیگر ماتریالیست‌ها قائل به یگانگی ماده هستند. ماتریالیسم می‌گوید: تنها واقعیت موجود، واقعیت مادی یا فیزیکی است و در نتیجه اگر حالات ذهنی وجود واقعی داشته باشند، باید به نحوی از انحاء به حالتی از حالات فیزیکی تقلیل‌پذیر باشند (همان: ۶۰).

دو طرف مشاجره سعی در حذف یکی از طرفین معادله را دارند. در این میان تنوع نگرش‌های ماتریالیستی و فیزیکیالیستی بیشتر است. قائلین به اینهمانی، سازوکار سابجکتیو و آبجکتیو مغز را اینهمان و یکی می‌پندارند که رفتارگرایی و کارکردگرایی از دل آن برمی‌خیزد.

رفتارگراها می‌گویند: داشتن یک حالت ذهنی، تنها به معنای تمایل به انجام رفتاری خاص است و تمایل را باید با گزاره‌های شرطی به شکل P آن‌گاه Q بیان کرد (همان: ۶۳). جان واتسون و اسکینر و پاولف، از جمله رفتارگرایانی هستند که مبنای حقیقت را بر پایه رفتارهای ظاهری موجودات می‌سنجیدند. با گذشت زمان معضلات نظریات آن‌ها بیش از پیش پدیدار شد. یکی پنداشتن احساساتی مانند درد و خارش و ... با گرایش‌های رفتاری‌شان، نامعقول به نظر می‌رسد، زیرا احساس درد یک چیز است و رفتار درد چیز دیگر.

از سوی دیگر، با پیشرفت تکنولوژی و اختراع دستگاه‌های دقیق اسکن مغزی و فیزیولوژیک، ثابت شده که حالات فیزیکی و ذهنی را نمی‌توان یکی پنداشت و این خبر خوبی برای قائلین به نظریه اینهمانی نبود.

کارکردگراها هم که علت یکی بودن حالات ذهنی با حالات فیزیکی مغز را در نوع علیتی می‌دیدند که از کارکرد رفتار کلی ارگانیسم منشأ می‌گرفت، به سوی نظریه هوش مصنوعی حرکت کردند که نمود آن را به شکل رادیکال در آثار آلن تورینگ می‌توان مشاهده کرد. تورینگ مغز انسان را همان کامپیوتر می‌دانست که هر دو به کار محاسبه مشغولند، پس ذهن نیز کارکرد محاسباتی دارد: آیا مغز ماشین محاسبه است؟ از سوی دیگر، به شکل دقیق‌تر می‌توان پرسید آیا اندیشیدن نوعی محاسبه است؟ مبنای پاسخ مثبت تورینگ به این پرسش در فلسفه روان‌شناسی موضوع منازعات بسیاری بوده است (هره، ۱۳۹۹: ۲۲۹).

اما به نظر سرل، هر کدام از این نگرش‌ها نقاط ضعف و قوتی دارند که پیامدشان، ایجاد مفروضاتی خطا در تفسیر رابطه میان ذهن و مغز یا همان بحث قدیمی روح و بدن است. از جمله این مفروضات غلط می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تمایز نهادن میان امر ذهنی و امر فیزیکی

۲. قائل شدن به تقلیل یکی بر دیگری

۳. ارتباط علی و مجزا میان رخدادها

سرل با طرح پرسش منطقی از آگاهی و گذار از نگرش‌های سنتی و رادیکال و مفروضات خطای آن‌ها، به نگرش نوین خود با عنوان طبیعت گرای زیست‌شناختی، اشاره دارد و در آثار گوناگون آن را تشریح می‌نماید. این نوع نگرش، هم جنبه ساجکتیو و ذهنی را در نظر دارد و هم به جنبه آبجکتیو و مادی می‌پردازد.

۲.۲. تبدیل راز آگاهی به مسئله آگاهی

گرچه سرل با رد ماتریالیسم و ایدئالیسم کار خود را دشوار کرده، با این حال، به دلیل دقتی که در شناسایی نقاط ضعف مسئله آگاهی دارد، توانسته مقداری از ابهام و رازگونه‌گی این مسئله را کاهش دهد. همچنین از فیزیکیالیسم رادیکال افرادی مانند آلن تورینگ که ذهن انسان را مشابه کامپیوتر محاسبه‌گر در نظر گرفته‌اند، با تکیه بر استدلال / تاق‌چینی گذر می‌کند: از آن‌جا که به نظر می‌رسد زبان ذهن‌گرایانه از توصیف اندیشه‌ها و کنش‌های انسانی جداشدنی است، این آزمایش فکری ادعای ماشین محاسباتی بودن مغز انسان را نیز رد می‌کند (Smith, 2003: 217).

سرل، همسو با نگرش‌های ماتریالیستی و فیزیکیالیستی، می‌پذیرد که اساس آگاهی مبتنی بر مغز است و هر حالت آگاهانه و هر حالت ذهنی، جدای از حالت‌های مغزی حاصل نمی‌شود. مثلاً با بررسی و تحلیل فرایند فیزیولوژیک مغز متوجه می‌شویم که عواطف با عبور از نواحی قشری در منطقه آمیگدا، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند یا داده‌های گفتاری و کلامی، به شکل کلی در ناحیه ورونیکه ساخته و پرداخته می‌شوند که ساکن قسمت تحتانی بالاتر از لب

گیجگاهی و در سمت چپ مغز است. زبان بسط بیشتر صداها را معینی است که برای برقراری ارتباط به کار می‌رود و تصاویر ذهنی صداها در تفکر به کار می‌رود. ناحیه پیشانی گفتار این صداها را می‌گیرد و آن‌ها را به صورت گفتار بر زبان آمده یا خاموش به روشنی بیان می‌کند (ریتی، ۱۳۹۲: ۳۹۴).

از این‌رو، نخستین گام سرل در کشف مسأله آگاهی، پذیرش ساختار فیزیولوژیک مغز است. ولی برخلاف قائلین به نظریه اینهمانی و حذف‌گرایان، آگاهی را منوط به ساختار فیزیکی مغز نکرده و آن را ویژگی سطح بالاتر مغز می‌داند:

ما از حالت‌های فراوان ذهنی و آگاهانه برخورداریم که بخش اعظمی از آن‌ها التفاتی هستند و بخشی هم غیرالتفاتی. مثلاً هنگام تشنگی به دنبال آب می‌گردیم، این حالت دقیقاً توجیه فیزیولوژیک دارد و به تمامی معلول فرآیندهای عصب زیست‌شناختی است. اگر به اندازه کافی آب در بدنم نباشد، کمبود آب باعث یکسری پدیده‌های پیچیده زیست-عصب شناختی شده که احساس تشنگی را در من به وجود می‌آورد (سرل، ۱۳۹۶: ۱۱۳).

علاوه بر این، حالات دیگری مانند احساس درد، رنج، شهوت، عشق و سایر موارد، اغلب آگاهانه هستند. گرچه حالاتی مانند اضطراب و دلهره آگاهانه نیستند و همچنین همه‌ی حالات التفاتی، واقعی و ذهنی نمی‌توانند باشند. سرل تا این‌جا، کنار قائلین به نگرش‌های فیزیکی ایستاده ولی آن‌جا که در جستجوی تعیین چارچوبی عقلانی و واقعی برای ذهن و آگاهی می‌گردد، برخی آموزه‌های آن‌ها را کنار گذاشته و از آن گذر می‌کند. زیرا به باور وی حالات ذهنی و مبحث آگاهی، امری واقعی است در درون جهان مانند سایر مکانیسم‌های فیزیولوژیک همچون گوارش، آموزش، یادگیری و مواردی از این دست. بنابراین دلیل، میان ساخت آبجکتیو و امر سابجکتیو تمایز شناختی قائل می‌گردد که در نهایت با هم پیوند می‌خورند. سرل در کتاب *راز آگاهی* به تحلیل اندیشه‌های دانشمندانی مانند فرانسیس کریگ، جراللد ادلمن، راجر پنروز، دنیل دنت و دیوید چالمرز که عمدتاً قائل به نظریه تکامل هستند، پرداخته است. کریگ به عنوان یک عصب‌شناس، نظریه پیوند میان مغز و ذهن را مطرح کرده و باور دارد فعل و انفعالات ذهنی چیزی جز تحولات شیمیایی مغزی نیست. علاقه و اندوه‌ها، خاطرات و جاه‌طلبی‌ها، احساس هویت فردی و اراده‌ی آزاد شما، در واقع چیزی بیش از تجمع وسیعی از سلول‌های عصبی و مولکول‌های پیوسته با آن نیست (سرل، ۱۳۹۵: ۲۵).

نتیجه این نگرش، ماتریالیسم مبتنی بر حذف‌گرایی است که سرل به مخالفت با آن برخاسته، زیرا اینهمانی میان ذهن و مغز را در پی دارد و نهایتاً باعث تقلیل ذهن به مغز و دست آخر حذف ذهن به نفع مغز و ساختار نوروشیمیایی آن خواهد شد. سرل چنین ایراد کرده: نخست آن که فهم وی (کریگ) از مسأله کیفیات ذهنی نادرست است. دوم، با تبیینی که کریگ از تحویل

آگاهی به شلیک سلول‌های عصبی ارائه داده، ناسازگار است و سوم این‌که، کریگ، ساختار منطقی تبیین پیشنهادی‌اش را به طور شفاف بیان نمی‌کند. (سرل، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۶)

از سوی دیگر، با وجود همدلی با نگرش نو داروینی ادلمن، در باب نقشه‌های موجود در صفحه‌ای از سلول‌های عصبی مغز و ایده انتخاب گروه نوروینی که پیامد تکامل زیستی به حساب می‌آید و همچنین نظریه بازگشت، که فرایندی است مشتمل بر پیام‌های موازی که میان نقشه‌های موجود در مغز رد و بدل می‌شوند، به ادلمن ایراد می‌کند که درک صحیحی از آگاهی ارائه نداده و نثر او، روشن و روان نیست. ادلمن هنوز دلیلی بر این مدعا ارائه نکرده است که چرا مغزی که تمام این خصوصیات را دارد، باید دارای ادراک حسی و هوشیاری باشد (سرل، ۱۳۹۵: ۵۰).

به عبارت بهتر، علیرغم این که ادلمن از مغز، تحلیل فیزیولوژیک مطلوبی ارائه داده، اما نتوانسته تمام مختصات و قابلیت‌های آگاهی را در روشنایی بخشی به چارچوب واقعی و حقیقی آن، مشخص کند. سرل در راستای پاسخ‌گویی به پرسش نخست ما در باب آگاهی و مغز ابتدا چند ایراد اساسی در نگرش‌های پیشین می‌بیند و سپس چارچوب درستی از آگاهی را برای ما تدوین می‌کند. این ایرادها عبارتند از:

۱. عدم وجود تصویری روشن از مسأله
 ۲. شکاف ایجاد شده توسط دکارت میان واقعیت ذهنی و فیزیکی
 ۳. عدم درک درست از مفهوم علیت
 ۴. اصرار بر به کارگیری استعاره‌ی کامپیوتری ذهن (سرل، ۱۳۹۵: ۱۵-۱۲).
- به باور سرل همه این مشکلات ناشی از خلط میان نگرش اول شخص و سوم شخص است. به نظر سرل، آگاهی ویژگی زیست‌شناختی مغز است و سطح نوروینی مغز و کنش‌ها و واکنش‌هایی که در قالب شلیک‌های عصبی به صورت فیزیکی انجام می‌شود، مرحله و سطح پایین آگاهی است که از خصلت و ویژگی آبجکتیو و سوم شخص برخوردار بوده و آگاهی و حالت‌های ذهنی، اموری سابجکتیو و اول شخص هستند.
- امر ذهنی، سابجکتیو، اول شخص، غیرمادی، کیفی و التفاتی است و امر فیزیکی، آبجکتیو، سوم شخص، مادی، کمی و غیرالتفاتی (همان: ۱۱۷).

سرل باور دارد که با قائل شدن چنین تمایزی میان امر ذهنی و امر فیزیکی هم به خوبی شکاف میان آن‌ها را می‌توان شناسایی کرد و هم راهکار مطلوبی برای بهره‌وری عقلانی از آن پیدا نمود. وی می‌گوید تحویل بردن هر کدام از آن‌ها به دیگری، خطایی فاحش است که مسأله آگاهی را با حذف رقیب، به راز آگاهی تبدیل خواهد نمود. از این‌رو، در بحث ذهن و زبان به جای فیزیکالیسم و ماتریالیسم، رو به سوی ناتوریالیسم کرده و در بستر آن دانه‌های زیست‌شناختی

می‌کارد. به اعتقاد من باید زبان را نه به عنوان موضوع بنیادی فلسفه، بلکه چون تجلی صور بنیادی عموماً زیست‌شناختی حیث التفاتی تلقی کنیم (Searle, 1979: 84).

آگاهی برای سرل، امری است که در جهان فیزیکی روی می‌دهد و باید آن را همچون یک واقعیت نگریست. دیگر اشکال ندارد که امور ذهنی را از آن حیث که ذهنی هستند، فیزیکی به ماهو فیزیکی قلمداد کنیم. باید در تعاریف ذهنی و فیزیکی سنت دکارتی تجدیدنظر کنیم. تعاریفی که از کفایت لازم برای توضیح و تبیین واقعیات برخوردار نیستند (سرل، ۱۳۹۶: ۱۱۹).

آگاهی، پیامد مغز است همان‌گونه که معده غذا را هضم می‌کند، پس نباید آن را تقلیل حذفی کرد. آگاهی صرفاً فرایندی مغزی است و به حالت فیزیکی تقلیل نمی‌شود، بلکه خودش بخش عادی از جهان فیزیکی است نه فراتر از آن. به همین دلیل آگاهی را باید بعدی از مغز دانست که به لحاظ هستی‌شناختی متشکل از تجارب ساجکتیو است. (همان: ۱۲۷)

در نتیجه می‌توان گفت: چنین نیست که در مجموعه شما دو قلمرو متافیزیکی مختلف وجود داشته باشد: «فیزیکی» و «ذهنی» بلکه از میان فرآیندهایی که در مغزتان روی می‌دهد، برخی‌شان تجارب آگاهانه‌اند (همان: ۱۲۷). در ادامه خواهیم دید که زبان، یکی از مهم‌ترین تجارب آگاهانه است که سرل در راستای بحث ذهن و آگاهی به بررسی آن پرداخته و رابطه‌ای دو سویه میان‌شان می‌بیند.

۳. زبان و افعال گفتاری

گرچه با بررسی آثار و اندیشه‌های سرل چنین به نظر می‌رسد که اولویت نخست او در بحث رابطه‌ی ذهن و زبان، ذهن و مسائل مرتبط با آگاهی است. با این حال، در بررسی جایگاه زبان و مسائل و قواعد مرتبط با آن دقت و ظرافت خاصی را به خرج می‌دهد. تحلیل زبان در اندیشه سرل مستلزم صرف زمان است و تلاش ما، بررسی جنبه‌های مرتبط با ذهن از نظر او است. پس در ادامه به سویه‌های مرتبط زبان با ذهن می‌پردازیم.

سرل تا حدودی میراث‌دار ویتگنشتاین دوم و *بازی‌های زبانی* او است. به هنگام تدوین آثار مهم خود در زمینه زبان، همواره به نقد نظریه تصویری معنا در اندیشه ویتگنشتاین نخست پرداخته و تا حدودی با ویتگنشتاین متأخر به خاطر ارائه نظریه *استعمال* و بازی‌های زبانی، همدلی نشان می‌دهد و استراوسن با نگرشی تقریباً متفاوت در کتاب *درباره حکایت* می‌گوید: تبیین گزاره‌ها، صرفاً با ساختار نحوی و دستور زبانی آن صورت نمی‌پذیرد، بلکه گزاره‌های زبانی را باید بر حسب این که فعل و گفتار یک گوینده هستند، بررسی نمود (سرل، ۱۳۸۷: ۳۲).

از سوی دیگر، با وجود این که در حیطه اندیشه زبان متعارف گام برمی‌دارد که به نقد برداشت پوزیتیویست‌های منطقی در باب زبان می‌پردازند و معیار صدق آن‌ها را که تحت تأثیر نظریه

تصویری ویتگنشتاین نخست هستند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، با همسنگران خود، از جمله پل گریس، توافق چندانی بر سر جایگاه زبان نشان نمی‌دهد و کارکرد زبان را هم صدا با آستین، چیزی فراتر از قصد و نیت کاربر زبان می‌داند: نتیجه‌ای که آستین از بررسی گزاره‌های اخباری و انشایی به دست آورده، این بود که هر بیان و اظهار، نوعی فعل گفتاری است. (Martinich, 2001: 220).

از این جاست که اندیشه سرل، به تأثیر از ویتگنشتاین متأخر و آستین به سمت تأکید بر فعل بودن زبان هدایت می‌شود و با نگرش افعال گفتاری، چارچوب این اندیشه را بسط می‌دهد.

۳. ۱. فعل گفتاری و حیث التفاتی

به باور بنده (نویسنده این پژوهش) زبان در اندیشه سرل را به شکل غیررسمی می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. در دوره نخست که به حیث التفاتی با جنبه فردی و با زاویه مسأله آگاهی و مبارزه با نشان دادن آگاهی چنان یک راز، پرداخته و دوره دوم نیز با نگارش کتاب ساخت واقعیت / اجتماعی، حیث التفاتی را به عنوان امری جمعی مورد تحلیل قرار می‌دهد. سرل در هر دو دوره، آگاهی و بحث ذهن را در اولویت اندیشه‌اش قرار داده و زبان را چنان جنبه‌ای ابجکتیو از حیث التفاتی می‌پندارد. زبان آدمی مصداقی از اشکال بنیادین عموماً زیست‌شناختی حیث التفاتی همچون ادراک و کنش، و نیز باور و میل است و باید زبان را امری مشتق از این صور بنیادی‌تر زیست‌شناختی حیث التفاتی دانست. (Searle, 2002: 144).

با این نگرش، زبان هم بخشی از ذهن و کارکردهای آگاهانه آن است، زیرا حیث التفاتی به تعبیر سرل، سطح بالای جنبه فیزیکیال ذهن بوده و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد سطح پایین‌تر آن، به شلیک‌های عصبی و فعل و انفعالات نورونی مربوط است. به هر تقدیر، چنین به نظر می‌رسد که زبان در اندیشه‌های آغازین سرل و بیشتر در کتاب افعال گفتاری با رویکردی فردی مورد بررسی قرار می‌گیرد. زیرا، از تناظر یک به یک بر جای مانده در اندیشه ویتگنشتاین، با عالم واقع، به درون ذهن و کارکردهای مرتبط با آن باز می‌گردد. زبان در ویتگنشتاین متأخر بر روی واقعیت تأثیر می‌گذارد، گفته‌اند در رساله، واقعیت به زبان شکل می‌دهد، اما در پژوهش‌ها زبان به واقعیت شکل می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۱۲). با توجه به این تغییرات، معنای واژه به حاشیه می‌رود و نقش دستور زبان عیان می‌شود. معنای هر واژه منفرد در یک زبان به وسیله «قواعد گرامری»، که واژه با آن استعمال می‌شود، تعریف و تثبیت می‌گردد. (Krkac, 2012: 59).

در این نگرش هر زبان، متشکل از چند مؤلفه‌ی مهم است. یکی از این بنیان‌ها قصد گوینده و کاربر زبان است و دیگری قواعد مهم حاکم بر ساختار زبان. سرل با تأکید بر قواعد و ساختار زبانی، از گرایس فاصله می‌گیرد، زیرا به نظر گرایس، کلیت زبان فقط حول محور قصد می‌گردد.

حالت‌های ذهنی صرفاً حالت هستند و افعال زبانی، فعل، یعنی فرایندهای التفاتی، اما این تمام ماجرا نیست. زیرا در پس هر فعل التفاتی قواعدی نهفته است که مستقیماً معنا را تشکیل می‌دهد. (Searle, 1999: 27).

اما سرل به این اکتفا نمی‌کند و قواعد و ساختارهای زبانی را امری مهم برای درک کارکرد آن می‌داند. در اینجا است که به آستین نزدیک می‌گردد زیرا وی نیز به عنوان نخستین فیلسوفی که به بحث افعال گفتاری پرداخته، نقش قواعد زبانی را نادیده نمی‌گیرد. به نظر آستین برای هر حالت گفتاری، قاعده وجود دارد و از نظر وی می‌توان میان سه سطح متفاوت از افعالی که انسان هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد، تمایز قائل شد. یعنی میان: (A) فعل تلفظی (locutionary act) (B) فعل مضمون در سخن (illocutionary act) (C) فعل ناشی از سخن (perlocutionary act) تمایز قائل شد. فعل گفتاری در سطح (A) حاوی معنای خاص واژه‌ها است و فقط به لحاظ لغوی واژه‌ها را در بر می‌گیرد اما در سطح (B) هر عبارت و واژه ای حاوی معنا و مفهوم خاصی است که در بردارنده معنای خاص خودش است که در حالت‌های گوناگون می‌تواند بار مفهومی خاصی را منتقل کند. در حالت (C) علاوه بر بار معنایی، هر فعل گفتاری با یک کنش و عمل مواجه است، یعنی گفتار انجام شده به فعل تبدیل می‌شود. سرل به تأثیر از این اندیشه آستین، و البته با نقد افکار او، محور مبحث افعال گفتاری را فعل مضمون در سخن می‌داند، و میان توصیف و تبیین زبانی تمایز قائل می‌گردد: به اعتقاد سرل، اغلب نکاتی که ما درباره زبان می‌گوییم یا از سنخ توصیف‌های زبانی‌اند و یا تبیین‌های زبانی. ما باید میان (۱) سخن گفتن (۲) توصیف سخن و (۳) تبیین سخن تمایز قائل شویم (سرل، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

در حقیقت سرل، با شناسایی چارچوب‌های زبان، سعی دارد به جراحی بیماری‌های زبانی بپردازد و در این مسیر، به قواعد ذهنی تکیه می‌کند چرا که فلسفه زبان را بخشی از فلسفه ذهن به حساب می‌آورد. زبان از بیماری‌های ویژه‌ای رنج می‌برد که باید به دست افراد اهل فن شناسایی و درمان شوند. سرل دغدغه خود را بررسی و شناسایی زبان درست ساخت می‌داند و در کتاب *افعال گفتاری* به تحلیل این چارچوب می‌پردازد. به نظر سرل، کار فیلسوف گرچه بر پایه زبان درست ساخت و خردمندانه است ولی هدف او ایستادن بر قله زبان نیست، بلکه باید از شاه‌راه‌های زبان به قله‌های ذهن دست پیدا کند. چنین است که هدف سرل، از آغاز، تطبیق واژگان و مفاهیم با واقع نبوده، بلکه نگرستن به زبان در آینه ذهن را محور کار خود قرار داده است. پرسش محوری کتاب افعال گفتاری این است که چه چیزی به انسان این امکان را می‌دهد که مثنی اصوات از دهان خارج کند و سلسله‌ای از علائم و نشانه‌ها بنگارد که دارای پیامدهای معناشناختی خیره‌کننده‌ای چون معناداری، بی‌معنایی، صدق و از جمله رابطه انسان با واقعیت باشد؟ (سرل، ۱۳۸۷: ۱۸).

به عبارت بهتر، سرل در جستجوی تحلیل ساختار زبان و مسائل مرتبط با آن صرفاً به خاطر خود زبان نیست، بلکه می‌خواهد بداند که این اصوات از کجای مغز انسان به معنای منسجم در راستای مفهوم‌سازی تبدیل می‌گردند. و دست آخر با تکیه بر بحث حیث التفاتی، چنین نتیجه می‌گیرد که زبان هم بخشی از فرایند سطح بالای آگاهی و حیث التفاتی است و تا این‌جا، جنبه‌ای فردی دارد که با تکیه بر کنش و واکنش‌های فردی، آگاهی انسان قابل تبیین می‌باشد. وی در ادامه اندیشه خود، با کشف جنبه اجتماعی، به بحث حیث التفاتی جمعی پرداخته و زبان را در نسبت با واقعیت‌های نهادی و عمومی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.

۲.۳. زبان و واقعیت‌های نهادی

معمولاً تاریخ اندیشه، شاهد چرخش‌های فکری و زبانی گوناگون است. سرل نیز مانند سایرین برداشت فردمحور مبتنی بر آگاهی و حیث التفاتی فردی خود را به آگاهی و حیث التفاتی جمعی پیوند می‌زند و به پشتوانه آن، زبان را در دامنه بنیان‌های اجتماع می‌بیند. وی در آثار متأخر خود، زبان را مورد بازنگری قرار داده. «زبان مطابق برداشتی که من از آن دارم، اساساً شامل هویتی است که نقش نماد دارند، و در زبان و برخلاف حالات التفاتی پیش‌زبانی، این‌گونه توانایی‌های التفاتی ویژگی ذاتی هویت زبانی نیست، بلکه ناشی از توانایی التفاتی ذاتی در انسان‌هاست» (سرل، ۱۴۰۰: ۸۹).

سرل مانند چامسکی انسان را تنها موجود دارای موهبت زبان می‌شناسد: زبان انسان، بدون شباهت قابل ملاحظه‌ای با جهان حیوانات، پدیده‌ای منحصر به فرد است. اگر مسأله چنین باشد، توجیه تکامل زبان انسان از نظام‌های ارتباطی ابتدایی‌ای که در سطوح پایین‌تری از ظرفیت عقلی تظاهر می‌یابند، کاملاً بی‌معنی است (چامسکی، ۱۳۹۳: ۹۸).

سرل به همراه چامسکی جزء فلاسفه دوره نخست/انقلاب شناختی به حساب می‌آید و طبیعی است برای تبیین جایگاه زبان، واقعیت‌های علمی دوره‌اش را بپذیرد یا نقد کند. سرل از این حقیقت انقلاب چامسکی به نفع قصدمندی یا *التفاتی بودن* اجتماعی زبان به عنوان زیرساخت واقعیت‌های نهادی بهره می‌برد. بنیادی‌ترین تفاوت میان ما با دیگر حیوانات این است که ما از زبان بهره می‌بریم و دیگر حیوانات خیر (سرل، ۱۳۹۹: ۶۱). این تفاوت را می‌پذیرد ولی با این تغییر که زبان را صرفاً یک فعل ارتباطی در نظر نمی‌گیرد بلکه موهبتی است در درون یک موجود قصدمند با قواعد و قراردادهای خاص. نکته اساسی در خصوص آدمیان این است که زبان به آنان توانایی *بازنمایی کردن* (represent) می‌دهد (همان: ۶۲).

هر جامعه‌ای از مؤلفه‌هایی تشکیل شده که چارچوب آن را در راستای حیات آن جامعه تعیین می‌کنند و پیش‌برد اهداف جامعه در گرو پای‌بندی به آن چارچوب‌ها است. این چارچوب‌ها از

واقعیت‌های نهادی و غیرنهادی تشکیل شده‌اند. واقعیت‌های نهادی به عنوان بخش لاینفک اجتماعات انسانی، چونان امور موجود بازنمایی می‌شود و زبان در بازنمایی آن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کند. سرل واقعیت‌های نهادی را به دو بخش وابسته به زبان و غیروابسته به زبان در نظر می‌گیرد. مثلاً: پول، بازی فوتبال، علائم راهنمایی و رانندگی و مواردی از این دست، واقعیت‌های بنیادین زندگی اجتماعی به حساب می‌آیند که از علائم و نشانه‌هایی تشکیل شده‌اند، و این علائم و نشانه‌ها در حیطه زبان معنا می‌یابند و اگر زبان در کار نباشد، به کارگیری آن‌ها دشوار و حتی غیرممکن خواهد بود. یک اسکناس صد هزار تومانی و گل زدن در بازی فوتبال و کسب امتیاز یا چراغ قرمز سر چهارراه‌ها صرفاً به واسطه واژگان زبان قابل بازگو کردن هستند و در اجتماعات غیرانسانی کارکرد ندارند.

بازنمایی واقعیت‌های نهادی همیشه مستلزم زبان است. اما چرا زبان؟ پاسخ این است که هیچ پدیده‌ای آن‌سو وجود ندارد مگر واقعیت‌های محض و بی‌معنا ... درون واقعیت‌های فیزیکی محض چیزی وجود ندارد که بتواند محتوای معنایی برای آن فراهم کند (Rust, 2009: 121-123).

واقعیت‌های نهادی غیروابسته به زبان، همان واقعیت‌های فیزیکی خارج از چارچوب زبان هستند. مثلاً یک نفر می‌گوید برف فراوانی روی کوه دماوند باریده. چه ما آن را بر زبان بیاوریم و چه نیاوریم، برف روی قله وجود دارد و فقط آن را بیان می‌کنیم. چنین است که در واقعیت‌های نهادی اجتماعی، زبان عامل لاینفک و اجتناب‌ناپذیری به حساب می‌آید. و حیث التفاتی اجتماعی در کنار حیث التفاتی فردی مسئول تحلیل و بررسی و بازگو کننده آن است. بنابراین، از یک‌سو زبان در اندیشه سرل، به حیث التفاتی وابسته است که خودش از اجزاء فرایند سطح بالای آگاهی به حساب می‌آید و از سوی دیگر، عامل اتصال موجود آگاه به جهان بیرون است و در تفاسیر عصب زیست‌شناسانه سرل، توجیه بیولوژیک و زیستی می‌یابد، چرا که موهبتی مختص زیست جهان انسان است و از قواعد و قوانین منطقی و عقلانی بهره می‌برد.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این بخش با توجه به مطالب یادآوری شده، می‌توان به پرسش‌های سه‌گانه مطرح شده در مقدمه، مختصراً پاسخ‌هایی از نگاه سرل ارائه داد و چنین نتیجه‌گیری کرد که:

۱. در پاسخ به پرسش نخست، مبنی بر اینکه ذهن (آگاهی) از نظر سرل چیست و با ساختار فیزیولوژیک مغز چه ارتباطی دارد؟ می‌توان گفت: آگاهی یک حالت است بر فراز تمامی حالت‌های فیزیکی ولی مرتبط با آن‌ها. به عبارت دیگر، آگاهی به تعبیر بنده (نویسنده) خروجی مغز است و به تعبیر سرل، حالت سطح بالای مغزی که در سطح پایین آن، شلیک‌های عصبی قرار دارند. وی آگاهی را چیزی شبیه فتوستنز گیاهان می‌داند که ماحصل و نتیجه فعالیت‌های سلولی

آن‌هاست و بنده آگاهی را چیزی شبیه حرکت می‌پندارم. هنگامی که ماشین استارت می‌خورد، مجموعه‌ای از عوامل فعالیت می‌کنند و به حرکت می‌افتد، عملاً ما فقط ماشین و راننده یا هدایت‌گر آن را می‌بینیم، و حرکت را نمی‌توانیم چونان یک جسم فیزیکی مشاهده کنیم. در صورتی که در حقیقت وجود دارد و خروجی عوامل تشکیل دهنده ماشین است. پس آگاهی هم گرچه قابل مشاهده نیست اما، رانده‌مان و خروجی فعالیت‌های فیزیکی مغز به حساب می‌آید و حقیقتی است واقعی و غیرقابل انکار.

۲. پرسش دوم را چنین می‌توان پاسخ داد که زبان بر طبق نظر سرل، هم جنبه فیزیکی دارد و هم غیرفیزیکی. هم از عناصر آبجکتیو تشکیل شده و هم سابجکتیو و هم جنبه فردی دارد و هم جمعی. زبان در حالت فیزیکی، به فیزیولوژی اندام باز می‌گردد چونان یکی از ابزارها و قابلیت‌های موجودات دارای شعور. اما در جنبه غیرفیزیکی (که منظور ما در اینجا است) مشتمل است بر نظامی از قواعد و قوانین. زبان، اگر با درک صحیحی از قواعد برای کاربر آن، تدوین نشود، هیچ‌گاه به یک عنصر مطلوب تبدیل نخواهد شد و اگر، شامل ایرادات و نواقصی باشد، امر ارتباط را به خوبی پشتیبانی نمی‌کند. بنابراین، زبان در ساحت قوانین، مجموعه‌ای از افعال گفتاری است که به واسطه اهداف کاربر زبان چونان یک موجود آگاه تنسيق و استعمال می‌شود. چنان‌که در پژوهش یادآور شدیم، افعال گفتاری انواعی دارند که فقط نوع مضمون در سخن آن می‌تواند در برخورد با آگاهی صورت ایدئال زبان را فراهم بیاورد، چنین است که سرل از یک سو، قصد و نیت کاربر زبان را مهم می‌پندارد زیرا از آگاهی و التفات برخوردار است و این را می‌توان همان جنبه فردی حیث التفاتی زبان در نظر گرفت و از سوی دیگر، حیث التفاتی جمعی قرار دارد که طبق قوانین عمومی زبان می‌توان در مورد آن سخن گفت. پس، زبان و حیث التفاتی (که نماد و نمود جنبه ذهنی و حالت‌های آگاهانه مغز است) چه به لحاظ فردی و چه جمعی دو امر لاینفک در راستای پیش‌رفت و تعالی آگاهی انسان هستند.

۳. اما پرسش آخر این که سرل چگونه رابطه ذهن و زبان را با نگرش زیست عصب‌شناختی تبیین می‌کند؟ این پرسش را بدین نحو می‌توان پاسخ داد که: از یک سو، آگاهی ویژگی سطح بالای مغز است و از سوی دیگر، زبان یکی از جنبه‌های آبجکتیو حیث التفاتی است. بنابراین، زبان هم از زاویه فیزیولوژیک قابل بررسی است و هم غیرفیزیولوژیک و در نتیجه، زبان به عنوان فعل گفتاری، خارج از جنبه فیزیولوژیک، با جنبه‌ها و ویژگی‌های سطح بالای آگاهی مرتبط بوده و مستقیماً از درون آگاهی به جهان آبجکتیو متصل می‌گردد. در اینجا، زبان فرع بر مسأله آگاهی به نظر می‌رسد اما به نحوی است که هم باعث توسعه و تعالی آگاهی شده و هم آگاهی باعث توسعه و تعالی زبان می‌شود.

درک درست از جایگاه و ساختار مطلوب زبان، باعث می‌شود، آگاهی با جهان بیرون رابطه‌ای ایدئال‌تر برقرار کند. و هم از جنبه اجتماعی به عنوان یک واقعیت نهادی و عمومی و هم از زاویه فردی و به عنوان یک ابزار ارتباط فردی قابل بررسی است.

منابع

- چامسکی، نوام (۱۳۹۳). *زبان و ذهن*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس.
- ریتی، جان، جی. (۱۳۹۲). *راهنمای کاربران مغز*، ترجمه رضا امیررحیمی، تهران، نیلوفر.
- سرل، جان (۱۳۸۷). *افعال گفتاری جستاری در فلسفه زبان*. ترجمه محمد علی عبدالهی. قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۹۵). *راز آگاهی*. ترجمه سید مصطفی حسینی، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۶). *درآمدی کوتاه به ذهن*. ترجمه محمد یوسفی. تهران، نی.
- (۱۳۹۸). *اختیار و عصب زیست‌شناسی*. ترجمه محمد یوسفی، تهران، ققنوس.
- (۱۳۹۹). *فلسفه در قرن جدید*، ترجمه محمدحسین یوسفی، تهران، ققنوس.
- (۱۴۰۰). *ساخت واقعیت اجتماعی*، ترجمه میثم محمدامینی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۹). *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- هره، رُم (۱۳۹۹). *مقدمه‌ای فلسفی بر علوم شناختی*، ترجمه حسین شیخ رضایی، مجید داودی نبی، تهران، فرهنگ نشر نو.

References

- Bennett, Maxwell, (2007) Neuroscience and philosophy: Brain, Mind, and language. Daniel Dennett, peter Hacker, John Searle. Columbia university press.
- Chomsky, Noam (2013). *Language and Mind*, translated by Koresh Safavi, Tehran, Hermes. In Persian.
- Herre, Rome (2019). Philosophical introduction to cognitive sciences, translated by Hossein Sheikh Rezaei, Majid Davoudi Nabi, Tehran, Farhang Eshar Nou. In Persian.
- Krkac, Kristijan (2012) A custodian of Grammar, Essy on Wittgenstein's university press of America.
- Martinich, P.A. (2001) A Companion to Analytic Philosophy. by David Sosa. Blackwell PUB.
- Ritty, John, J. (2012). *Brain users' guide*, translated by Reza Amir Rahimi, Tehran, Nilufar. In Persian.
- Rust, Joshua. (2009) John Searle. Continuum International publishing Group.
- Searle, John (1387) *Speech Acts*, a survey in the philosophy of language. Translated by Mohammad Ali Abdulahi. Qom Institute of Islamic Sciences and Culture. In Persian
- (2016), *the secret of knowledge*. Translated by Seyyed Mostafa Hosseini, Tehran, Markaz. In Persian
- (2016), *A short introduction to the mind*. Translated by Mohammad Yousefi. Tehran, Nei. In Persian

- (2018). *Choice and neurobiology*. Translated by Mohammad Yousefi, Tehran, Ghoghnoos. In Persian
- (2019). *Philosophy in the new century*, translated by Mohammad Hossein Yousefi, Tehran, Ghoghnoos. In Persian
- (1400) *Construction of social reality*, translated by Maisham Mohammad Amini, Tehran, Farhang Eshar Nou. In Persian
- , R. John. (1979) *Expression and Meaning* Cambridge university press.
- , R. John (1999) *Intentionality*. An essay in the philosophy of mind. Cambridge university press.
- , R. John. (2002) *consciousness and language* Cambridge university press.
- Smith, Barry. (2003) *John Searle*, Cambridge press 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. (1389), *Philosophical Researches*, translated by Fereydoun Fatemi, Tehran, Markaz. In Persian



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

خودآگاهی به مثابه بازتاب زبان از خویشتن: از هگل تا ویتگنشتاین

علیرضا فرنام

استاد روان‌پزشکی، گروه روان‌پزشکی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی تبریز مرکز تحقیقات خوارزمی، دانشگاه تبریز. رایانامه: Farnama@tbzmed.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

ماهیت خودآگاهی همچنان پرسشی بنیادین در فلسفه ذهن، پدیدارشناسی و فلسفه زبان باقی مانده است. اگرچه خودآگاهی معمولاً به عنوان آگاهی سوژه از خودش تعریف می‌شود، این مفهوم چالش‌های هستی‌شناختی و مفهومی عمیقی را در خود نهفته دارد که فیلسوفانی از هگل تا ویتگنشتاین را به خود مشغول کرده است. پرسش دیرپا این است که آیا خودآگاهی باید صرفاً نوعی بازتاب ذهنی به شمار آید، یا امری که در درون زبان و بواسطه زبان پدید می‌آید. این مقاله این گزاره را پیش مینهد که خودآگاهی نه صرفاً یک حالت ذهنی، بلکه یک رویداد زبانی است. آنچه خودآگاهی می‌نامیم، در سطحی عمیق‌تر، تجلی ظرفیت بازتابی زبان برای توصیف و تفسیر کارکردهای خودش است. از این منظر، خودآگاهی زمانی ظهور می‌یابد که زبان قادر می‌شود ساختار و کارکرد خود را به محتوای گفتمان تبدیل کند و بدین سان زبان از ابزاری ارتباطی به رسانه‌ای خودبنیان بدل گردد. در حالی که طیف گسترده‌ای از سنت‌های فلسفی - از دیالکتیک هگلی و قصدمندی هوسرلی گرفته تا عرفان اسلامی و نظریه‌های متأخر زبان‌شناختی - خودآگاهی را بررسی کرده‌اند، بیشتر آنها نقش زبان در ساخت خودبازتابی را نادیده گرفته‌اند. این پژوهش می‌کوشد تا از طریق گفتوگویی فلسفی و چندصدایی، این بُعد مغفول‌مانده را روشن سازد و نشان دهد که خودآگاهی را می‌توان کنش بازتابی زبان بر خودش تلقی کرد. علاوه بر این، این دیدگاه چارچوبی عینی برای پژوهش تجربی خودآگاهی ترسیم می‌کند و استدلال می‌نماید که با ریشه‌یابی این پدیده در سازوکارهای زبانی، مطالعه هوشیاری می‌تواند از قلمرویی ذهنی به حوزه‌های تجربی آزمون‌پذیر و عینی بدل شود.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۵۵-۲۳۵)

تاریخ دریافت:

۳۰ آبان ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش:

۰۳ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

خودآگاهی، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، پدیدارشناسی، عرفان اسلامی

واژه‌های کلیدی:

استناد: فرنام، علیرضا (۱۴۰۵). خودآگاهی به مثابه بازتاب زبان از خویشتن: از هگل تا ویتگنشتاین. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۲۳۵-۲۵۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.404965.1006960>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Self-awareness as the Reflection of Language on itself: From Hegel to Wittgenstein

Alireza Farnam✉

MD, Professor of Psychiatry, Tabriz University of Medical Sciences, Kharazmi Research Center, University of Tabriz.
Email: Farnama@tbzmed.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(235-255)

Article History:

Receive Date:
25 October 2025

Revise Date:
21 May 2026

Accept Date:
24 May 2026

Published online:
16 August 2026

Abstract

The nature of self-awareness remains a fundamental question in philosophy of mind, phenomenology, and the philosophy of language. Although commonly defined as the subject's awareness of itself, this notion conceals profound conceptual and ontological challenges that have preoccupied philosophers from Hegel to Wittgenstein. The enduring question is whether self-awareness should be viewed as a purely mental reflection or as something that arises within and through language itself. This paper advances the thesis that self-awareness is not merely a mental state but a linguistic event. What we call the awareness of the self is, at a deeper level, the manifestation of language's reflexive capacity to describe and interpret its own operations. In this view, self-awareness emerges when language becomes capable of turning its own structure and function into the content of discourse, thus transforming language from a communicative tool into a self-reflective medium. While a wide range of philosophical traditions—from Hegelian dialectics and Husserlian intentionality to Islamic mysticism and later linguistic theories—have examined self-awareness, most have overlooked the constitutive role of language in enabling self-reflection. This study seeks to illuminate this neglected dimension through a polyphonic philosophical dialogue, demonstrating that self-awareness can be conceived as the reflexive act of language upon itself. Furthermore, this perspective outlines an objective framework for the experimental investigation of self-awareness, suggesting that by grounding the phenomenon in linguistic mechanisms, the study of consciousness may move from a subjective domain toward an empirically testable and objective field of inquiry.

Keywords:

Self-awareness, Philosophy of Language, Philosophy of Mind, Phenomenology, Islamic Mysticism

Cite this article: Farnam, A. (2026). Self-awareness as the Reflection of Language on itself: From Hegel to Wittgenstein. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (235-255).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.404965.1006960>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

The nature of self-awareness remains one of the most enduring and controversial questions in contemporary philosophy. It lies at the intersection of philosophy of mind, phenomenology, and philosophy of language. In previous work (Farnam, 2025), I proposed that the “hard problem of consciousness” as articulated by David Chalmers — how physical brain-processes such as electron movements and chemical interactions give rise to subjective mental experiences — can be addressed by considering language, particularly inner speech, as a mediating mechanism linking material neural activity with mental phenomena through its regulatory effects on memory, arousal and internal narrative formation. Although self-awareness is often defined simply as “the subject’s awareness of itself,” such a definition conceals complex conceptual difficulties that have occupied philosophers for centuries (Zahavi, 2018). Central to these difficulties is the question: Can self-awareness be understood merely as a mental reflection, or must it be reconsidered within and through language itself?

From Hegel to Wittgenstein, this issue has been reformulated within markedly different philosophical frameworks. Hegel (1807/1977) conceives of self-awareness as a dialectical process in which the self comes to know itself only through recognition by another. In contrast, Wittgenstein relocates the discussion from metaphysical introspection to linguistic expression, emphasizing that the grammar of our language shapes the very possibility of self-knowledge (Wittgenstein, 1953/2009; Hacker, 2013). More recent Wittgensteinian readings, such as those by Bar-On (2019) and Finkelstein (2003), argue that first-person authority arises not from private access to inner states but from publicly rule-governed linguistic practices.

Phenomenological approaches, beginning with Husserl, provide another dimension by distinguishing between pre-reflective and reflective forms of self-awareness (Husserl, 1950/1999; Zahavi, 2005). According to this view, consciousness is inherently self-aware in its intentional structure, yet capable of turning upon itself in reflective awareness. This distinction underscores that self-awareness may not originate from introspection alone but is embedded in the very structure of experience and meaning.

Despite this philosophical richness, a gap persists in discussions of the linguistic constitution of self-awareness. Language, I argue, is not merely an instrument for expressing inner experiences but the medium through which the self emerges as self-reflective. What we call “awareness of the self” is, at a deeper level, the manifestation of language’s capacity to re-describe its own functioning. As Wittgenstein (1953/2009) suggests, “the limits of my language mean the limits of my world.” In this sense, self-awareness appears not as a purely mental phenomenon but as a linguistic event—a turning of language back upon itself (Taylor, 2016).

Within the linguistic paradigm, the problem of truth and justification becomes central to understanding the reflexive structure of self-awareness (Kowkab, 2010). If, as Rorty (1980) argues, we cannot step outside language to compare our propositions with a mind-independent reality, then truth collapses into justification within the limits of discursive practices. Rorty's pragmatist radicalization of the linguistic turn thus implies that self-knowledge and epistemic validity are internal to the web of language and belief, rendering the notion of an "extra-linguistic truth" redundant. In contrast, Habermas (2003) defends a dialogical conception of rationality that preserves the realist intuition within the linguistic paradigm. For him, the intersubjective structure of discourse allows for a distinction between context-bound justification and the regulative idea of truth. Truth, therefore, is not reducible to justification but emerges through the performative interplay between communicative action and rational discourse. This debate is crucial for the present argument, since understanding self-awareness as linguistically mediated reflection presupposes precisely such a balance between the immanence of language and the transcendence of truth (Brandt, 2019; Taylor, 2016).

As Habermas (1981, 2003) argues within his model of communicative rationality, language is no longer a mere instrument for the transmission of information but a medium for achieving intersubjective understanding. In a similar vein, this paper contends that language should not be conceived merely as a vehicle of transmission but as a medium for achieving self-understanding—that is, the reflective structure of self-consciousness itself.

In this study, I propose to examine self-awareness as a reflection of language upon itself, situating this idea within a broader philosophical dialogue that includes Hegelian dialectics, Husserlian phenomenology, Wittgensteinian linguistics, and aspects of Islamic mysticism. The latter offers a unique parallel tradition in which self-knowledge (*ma'rifat al-nafs*) is achieved through the reflexive and symbolic dimensions of language and revelation (Nasr, 2007). By engaging these traditions, this paper aims to illuminate the constitutive relationship between language and the emergence of the self, proposing that self-awareness arises only where language attains reflexivity.

In the first section, Hegel's interpretation of *Selbstbewusstsein* (self-awareness) is revisited, with particular attention to its relation to language. The second section introduces the central thesis of the paper—language as the constitutive ground of self-awareness. The third section undertakes a comparative examination of phenomenological perspectives (Husserl and Merleau-Ponty) and Islamic mystical thought (notably Ibn 'Arabi) concerning consciousness and language.

The fourth section analyzes Wittgenstein's transformation in his conception of language, exploring how the notion of the "self" can be

articulated within the framework of language-games. Finally, the fifth section discusses the theoretical and philosophical implications of this approach, including the relation between language and subjectivity and the place of first-person experience within a theory of meaning.

Thus, the present paper seeks to provide a conceptual possibility for rethinking self-awareness—not as a purely mental phenomenon, but as a linguistic manifestation that emerges within the reflexive structures of language itself.

2. Hegel's concept of *Selbstbewusstsein*: the return of consciousness to itself through the other

In Hegel's philosophical system, the concept of *Selbstbewusstsein*—self-awareness—occupies a foundational position. It represents not only the culmination of the dialectical progression of consciousness but also the necessary transition toward the realms of Reason (*Vernunft*) and Spirit (*Geist*). In the *Phenomenology of Spirit* (1807/1977), Hegel interprets self-awareness not as a pre-given attribute of the subject but as a historical and dialectical moment in the evolution of consciousness: the moment in which consciousness, through its encounter with the Other, returns to itself and recognizes itself as an autonomous subject (Pippin, 1989; Taylor, 1975).

In other words, self-awareness for Hegel is inherently intersubjective—it appears only in relation to another consciousness. The paradigmatic manifestation of this process is found in the master–slave dialectic, where two self-conscious beings struggle for mutual recognition (*Anerkennung*). In this struggle, one achieves dominance and becomes the master, attaining a limited form of self-awareness through negation, while the other becomes the bondsman, who, through labor and engagement with the material world, attains a deeper and more mediated form of self-awareness (Hegel, 1977; Kojève, 1969). Thus, *Selbstbewusstsein* is not a static state but a dialectical process that traverses alienation to reach self-recognition.

Yet within this profound dialectical framework, the element of language remains notably absent. Hegel acknowledges language as a medium of Spirit's expression, but he never fully explores it as the ground of the self's return to itself. How does recognition occur in the encounter with the Other? How does the self grasp itself as itself? If recognition is mediated by negation, what is the role of language in this mediation? These questions remain at the margins of Hegel's system, revealing a silence concerning the linguistic conditions of self-awareness.

In fact, Hegel's account exhibits what may be called a “linguistic omission”: recognition presupposes articulation—even if pre-linguistic—and yet no systematic analysis is offered of how this articulation arises. Thus, Hegel's conception of *Selbstbewusstsein*, while historically and conceptually groundbreaking, still presupposes a mind-centered model of subjectivity,

overlooking the linguistic ground upon which self-reflection becomes possible (Habermas, 1987).

In the following sections, this conceptual gap will be examined further. The paper aims to reinterpret self-awareness not merely as a mental or dialectical event, but as a linguistic phenomenon—a reflection of language upon itself that constitutes the very possibility of the self.

2.1. Critical reflection: Is Selbstbewusstsein Possible Without Language?

Hegel's analysis of self-awareness, as shown above, relies on the dialectical structure through which the subject attains self-recognition via the Other. However, this process rests on a tacit presupposition: that the subject can recognize itself as itself. Yet how does such recognition occur? Can this return to the self be conceptualized without a system of signs—that is, without language?

From the perspectives of philosophy of language and psychoanalysis, the answer is largely negative. Jacques Lacan, in his psychoanalytic re-reading of Freud and Hegel, argues that the subject is born within language and that selfhood emerges only through entry into the Symbolic Order. As Lacan (1977) writes, “the I is born in the field of the Other's language.” Hence, self-awareness is not pre-linguistic but linguistically structured.

Similarly, Merleau-Ponty, in *Phenomenology of Perception* (1962) and *The Structure of Behavior* (1963), maintains that language is not a mere instrument of expression but the very form through which consciousness of the world—and of oneself—becomes possible. Language, he writes, is “the second body of the subject,” rendering lived experience shareable and intersubjectively meaningful.

Even in more recent accounts, such as Charles Taylor's notion of the self-interpreting subject, self-awareness entails a form of internal narration—and narration is impossible without linguistic form. For Taylor (1985), “it is only through language that we can make sense of what we experience and ascribe moral or personal meaning to it.”

Accordingly, one may argue that Selbstbewusstsein, as Hegel describes it, though appearing to be a purely dialectical and mental event, is in its very foundation dependent upon linguistic structures that enable the stabilization and reflection of selfhood. Without symbolic articulation, the return of consciousness to itself would remain a fleeting and unstable experience.

Thus, from both linguistic and psychoanalytic perspectives, self-awareness without language is not merely difficult but structurally impossible. It is precisely at this juncture—where Hegel's dialectical model falls silent—that a new conceptual possibility opens: to reconceive self-awareness as the reflection of language upon itself, rather than merely the return of awareness to itself.

In semiotics, language is often regarded as the most advanced and organized sign system, because, in addition to producing meaning, it possesses the capacity to represent and interpret other sign systems (Chandler, 2017, pp. 45-47). Thinkers such as Saussure (1916/1983) and Barthes (1964/1988) consider language as a central model for analyzing semiotic processes. Consequently, given the limitations of other semiotic systems, and the fact that within human inner language virtually all these systems are subsumed under language (for instance, when judging the specific abilities of two individuals, we might internally rely solely on the mathematical equals sign), it can therefore be asserted with certainty that among all semiotic systems, only language possesses complex abstract capabilities (such as reflexivity) and can serve as the foundation for a complex intra-psychic phenomenon like self-awareness (Winner, 1988; Vygotsky, 1962/1986).

3. Language as the ground of self-awareness: when language turns upon itself

Up to this point, we have seen that the classical conception of self-awareness—even within Hegel's dialectical theory—remains largely silent on the role of language. This section proposes an alternative hypothesis: self-awareness is not merely the return of awareness to itself but rather the return of language to itself—the moment in which language becomes capable of describing its own functioning.

In this view, self-awareness may be conceived as a linguistic phenomenon emerging at a certain level of linguistic complexity—one where language reflects upon its own operations and thereby constitutes the conditions for subjectivity. In other words, it is not mind that asks about itself, but language that questions and describes itself; and the "I" is the product of this self-reflexive inquiry.

Phenomenological self-awareness, defined in its simplest terms as "a being's experience of its own existence from within" (Zahavi, 2005, p. 15), is uniquely characteristic of human beings (Gallagher, 2000, p. 15). This entails not merely the display of intelligent behavior, but the first-person experience of emotions, perceptions, pain, thoughts, or one's own presence (Legrand, 2006, p. 94). The emergence of this type of self-awareness in children begins around the age of two, when the child starts using the word "I" and first-person pronouns to refer to herself and her actions (Coates, 1985, p. 660; Owens, 1996, p. 288), and continues to develop over the following decades (Kagan, 1991, p. 142).

However, the most rudimentary degree of self-awareness—which is measured by the "mirror test" (or "mark test"), assessing whether a particular being is capable of recognizing itself in a mirror (Gallup, 1970, p. 88)—is observed in children aged 18–24 months as well as in certain evolutionarily

advanced animals such as chimpanzees, orangutans, dolphins, elephants, and magpies (Gallup, 1970, p. 88; Plotnik et al., 2006, p. 217; Prior et al., 2008, p. 937). Nevertheless, it is certain that this degree of self-awareness is insufficient for the emergence of phenomena such as art, aesthetics, spirituality, and the like. Phenomenal self-awareness—the full, lived, first-person experience of the self—emerges only in mature human beings with developed linguistic capacity (Świerczyński, 2022, p. 48; Vygotsky, 1962/1986, p. 126).

Consider the following utterances:

“I’m thinking about the fact that I’m speaking—but what’s the point of my words?”

“I don’t know why I said that.”

“Have I really understood myself?”

At first glance, these sentences seem trivial, but structurally they reveal something profound: language re-describes its own linguistic acts. This level of reflexivity is akin to what the philosophy of language calls metalanguage (Tarski, 1933/1956), yet there is a crucial difference. In classical metalanguage, a second-order language is used to describe a first-order one. In human self-awareness, however, it is everyday language itself that bends inward, turning upon its own expressive activity.

This recursive linguistic movement, by which language narratively integrates sensory experience with memory and emotional tone, produces a coherent account of the self. In this sense, inner language continuously generates narratives that stabilize experience; and when this inner narrative becomes self-descriptive, the phenomenon of self-awareness arises.

3.1. Inner speech, representation, and the linguistic Phenomenon of the “I”

In cognitive psychology and philosophy of mind, the concept of inner speech has long been regarded as a crucial mechanism for thought and self-regulation. Classic formulations include Lev Vygotsky’s (1986) theory of internalized social speech and Noam Chomsky’s (1968, 2016) generative model of internal grammar—two approaches that, despite their divergent genealogies, both view language as constitutive of cognition.

The present argument takes a further step: language is not merely the medium for thought but the very horizon within which the subject emerges. In other words, self-awareness is the outcome of language’s capacity to re-describe its own functioning. Inner speech, while constantly shaping thoughts, emotions, and behaviors, can itself become the object of linguistic reflection—a higher-order “meta-inner speech” that describes the ongoing linguistic processes within the mind (Morin, 2005; Fernyhough, 2016).

Within this framework, the “I” is not an independent substance but a linguistic event that manifests in structures such as: self-reference, self-evaluation, and the representation of one’s own mental states.

The subject is thus born where language becomes entangled with itself. This perspective radically departs from mentalist traditions of analyzing self-awareness, situating it instead within the reflexive operations of language. From this standpoint, mentality is not the cause of language but its product; and self-awareness marks the moment when language attains the capacity for self-analysis and self-reflection.

Moreover, this perspective may open new avenues for experimental research on self-awareness, since no specific location or definitive mechanism for the emergence of self-awareness has yet been identified in contemporary neuroscience. However, if self-awareness is reconceptualized at the level of language, the vast body of knowledge regarding linguistic structures and their formation mechanisms would allow for experience-based objective experimentation, thereby transforming the study of self-awareness from a subjective discipline into one grounded in empirical objectivity.

4. Phenomenology and mysticism — inner awareness, language of the self

The central idea of this paper—that self-awareness is not merely the return of awareness to itself, but the return of language to itself—invites a rethinking of those philosophical and mystical traditions that grounded self-awareness in immediate experience, silence, or inner intuition. These traditions, though not denying the linguistic nature of awareness, have tended to treat language as secondary or external. Yet even within such frameworks, language implicitly structures the very horizon of self-awareness. To illustrate this claim, three parallel perspectives will be examined: Husserl’s phenomenology of intentionality, Merleau-Ponty’s embodied phenomenology, and Ibn Arabi’s ontological mysticism.

In phenomenological philosophy, pre-linguistic intentionality is a kind of orientation, meaning, or “aboutness” of the mind that exists prior to the formation of language and words, and encompasses all of our automatic behaviors and unconscious dispositions (including skills or phobias, among others) (Husserl, 1901/2001, p. 105; Gallagher & Zahavi, 2021, p. 78). It is obvious that an individual’s being conscious does not mean that human beings are always and everywhere conscious. Sigmund Freud emphasized the existence of unconscious processes in humans (Freud, 1915/1957, p. 172), and the discovery of non-declarative or procedural memory (which underlies skills and phobias) and unconscious processes are facts that attest to the existence of unconscious processes—the psychological equivalent of pre-linguistic intentionality—in the conscious human being (Schacter, 1987, p. 501; Squire, 2004, p. 174).

On the other hand, in order to be "conscious," we must be able to distinguish between things, to refer to something or identify it in our mind, and to think about ourselves (Zahavi, 2005, p. 92). Zahavi (2005, p. 93) states that these abilities resemble what language does. Thus, perhaps even completely inner and silent experiences are, at their core, dependent on a kind of linguistic structure. A simple example: when we feel sadness, perhaps no words are present in our mind at that moment. However, the fact that we understand "this feeling is different from joy," know that "I am experiencing this," and can later refer to it, all indicate that our mind employs a structure that operates like language (Gallagher, 2005, p. 72; Dennett, 1991, p. 280).

4.1. Husserl: the silence of consciousness or a hidden language?

In Edmund Husserl's phenomenology, self-awareness is defined through intentionality: every consciousness is consciousness of something (Husserl, 1913/1982). His project seeks to ground the sciences in "pure intuition" rather than linguistic mediation or interpretation. Language, in this sense, is secondary to the givenness of experience.

However, this very assumption raises a paradox: can consciousness truly intuit itself without being, at least potentially, expressible in language? Even if awareness occurs in silence, its very structure presupposes differentiation, reference, and self-reflection—all linguistic functions (Zahavi, 2014). Thus, Husserl's "silence" is not pre-linguistic but proto-linguistic: a suspended form of language that still carries its semantic potential. In this sense, silence is meaningful only within the horizon of language; it is, paradoxically, the inverse form of speech.

The very act of epoché—the bracketing of presuppositions to return to pure phenomena—is itself a linguistic act, a performative move of consciousness that depends on the internal logic of meaning (Derrida, 1967).

4.2. Merleau-Ponty: the speaking body and embodied self-awareness

Maurice Merleau-Ponty extends and transforms Husserl's project by situating self-awareness within the lived body (*le corps propre*). In *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty, 1945/2012), he argues that language is not a mere instrument of thought but the very becoming of thought itself: "We think only when we begin to speak."

For Merleau-Ponty, the body is not simply the locus of perception—it is the first language of the subject. Gestures, movements, silences, and gazes are linguistic in structure, forming a pre-reflective discourse between the self and the world (Gallagher & Zahavi, 2012). Thus, self-awareness emerges only where embodiment and language intersect. The "return of language to itself" in Merleau-Ponty's framework becomes the self's reflection through its bodily expression.

4.3. Ibn Arabi: the mirror of humanity and the language of the divine names

In Islamic mysticism, particularly in Ibn Arabi's metaphysical vision, self-awareness is grounded in the divine reflection within the human being. In *al-Futuhāt al-Makkiyya* and *Fusus al-Hikam*, Ibn Arabi (1205/1980) describes humanity as the mirror through which God contemplates Himself: "God sees Himself in the mirror of human attributes."

Here, language is not a medium of expression but the very form of divine manifestation. The Names of God (*Asma' al-Husna*) are linguistic expressions of Being, and the human self is their existential locus (Chittick, 1989). Awareness of the self is thus an awareness of the divine language resonating within the human form. From this standpoint, "self-awareness is the speech of God heard within the mirror of the human soul."

Spiritual transformation, in Ibn Arabi's framework, unfolds through the progressive realization of divine Names within the self—each a linguistic-ontological event that reveals consciousness as a dialogical process between God and man.

4.4. Synthesis: reflection in silence, language in intuition

All three traditions—Husserl's transcendental phenomenology, Merleau-Ponty's embodied expressivity, and Ibn Arabi's mystical ontology—appear to distance themselves from language. Yet, upon closer examination, each presupposes it as the condition of possibility for self-awareness. Even in silence and intuition, consciousness depends on the reflective potential of language.

Thus, the guiding thesis of this study is reinforced: Self-awareness, even in its most silent and mystical forms, relies on the reflexive capacity of language. Awareness of the self, ultimately, does not remain speechless.

5. Wittgenstein — from the limits of language to the games of the self

If, up to this point, the notion of self-awareness as the reflection of language upon itself has been traced through dialectical, phenomenological, and mystical traditions, it now undergoes its most rigorous philosophical testing in Wittgenstein. This test unfolds in two phases: first, in the *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), where language appears as the logical map of the world and the limit of thought; and second, in the *Philosophical Investigations* (1953), where language is recognized as a form of life, enacted through social practices. In their apparent opposition, these two Wittgensteinian moments reveal a single underlying truth: the self does not exist outside language but emerges within its structures of meaning.

5.1. The tractatus: language, world, and the silence of the subject

In the *Tractatus*, Wittgenstein begins with his famous assertion:

“The world is the totality of facts, not of things.” (TLP 1.1)

Language, in this framework, is a logical picture (Abbild) of the world; it mirrors reality through its propositional form. As he states elsewhere:

“The limits of my language mean the limits of my world.” (TLP 5.6)

Here, self-awareness manifests only as silence. The “I” or the “thinking subject” cannot appear within the world it describes, for it is not an object among objects:

“The thinking, representing subject does not belong to the world.” (TLP 5.633)

Hence, as Wittgenstein concludes,

“What we cannot speak about, we must pass over in silence.” (TLP 7)

As scholars such as Zahavi (2014) and Hacker (1996) observe, this silence is not epistemological but grammatical: the self marks the boundary condition of representation—it is what enables the picture, yet cannot itself be pictured. The linguistic mirror cannot reflect its own frame. Thus, in the *Tractatus*, the “reflection of language upon itself” reaches its aporia: the self is the silent condition of language’s very possibility.

5.2. Philosophical investigations: language games and the self as a role

In his later work, Wittgenstein reverses his early model of representation. Language is no longer a static map but a living practice. Meaning arises not from correspondence but from use: “For a large class of cases—the meaning of a word is its use in the language” (PI §43).

Within this pragmatic turn, the self is no longer excluded; it participates in language as one of its many functions. Wittgenstein dismantles the notion of a private language, arguing that sensations, thoughts, and even self-reports derive their meaning from shared linguistic practices (PI §§243–258).

When we say,

“I don’t know why I said that,”

or,

“I think I’m thinking wrongly,”

we engage in a meta-linguistic act where language turns back upon itself. These utterances enact precisely the structure of self-reflective awareness*—language questioning its own operations. In this sense, self-awareness emerges as a linguistic performance rather than a pre-linguistic mental state (Baker & Hacker, 2009; Glock, 1996).

5.3. The later wittgenstein and the formation of the “I”

From within the dynamics of language games, a phenomenon traditionally

called “the self” arises—but not as an inner metaphysical entity. Rather, it is a grammatical function, a linguistic role embedded in the logic of our practices. As Hacker succinctly puts it:

“The self is a grammatical role, not a metaphysical substance.” (Hacker, 1990, p. 147)

The “I” emerges only where language is capable of reflexivity—where it can make itself its own topic. To be self-aware, then, is to be capable of participating in those games where language mirrors its own use. The self is not an antecedent to language; it is one of language’s higher-order effects.

5.4. Synthesis: Boundary, Silence, and Reflection

From the silence of the *Tractatus* to the dialogical multiplicity of the *Investigations*, Wittgenstein traverses a path from the limits of language to its self-reflective play. The subject, once silent and external to the world, reappears as a participant in the grammar of experience.

In this view, self-awareness is not a metaphysical essence but a linguistic event—an emergent property of our capacity to speak about speaking. The “return of language upon itself” becomes, therefore, the condition for any form of selfhood.

Language is not a mere instrument of thought; it is the medium in which thought and self alike occur.

6. Reflective Language and the Redefinition of Self-awareness

The comparative analysis presented in Table 1 highlights the evolution of philosophical perspectives on the interrelation between self-awareness and language, tracing a conceptual trajectory from Hegelian dialectics to contemporary linguistic and phenomenological thought. As shown, each framework redefines the locus of “the self” by situating it within different modes of mediation. For Hegel (1807/1977), *Selbstbewusstsein* emerges through recognition by the Other, implying that selfhood is fundamentally intersubjective. Phenomenology, particularly in Husserl (1913/1982) and Merleau-Ponty (1945/2012), grounds self-awareness in pre-linguistic experience, where language merely articulates intentional consciousness rather than constituting it. In contrast, Islamic mysticism (Ibn Arabi; Chittick, 1989) interprets self-awareness as a divine reflection — the unveiling of the unity of being through symbolic and spiritual language.

Wittgenstein’s later philosophy (1953/2009) introduces a decisive shift by identifying self-reference as a grammatical function within language-games, dissolving the metaphysical notion of an inner self. Habermas (1987, 2003) extends this turn by embedding self-understanding within the framework of communicative rationality, where language is no longer a mere instrument for transmitting information but a medium for

intersubjective understanding. Building on this communicative paradigm, the present article proposes that language functions not only as a means of understanding others but as a medium for self-understanding — a reflexive structure through which consciousness returns to itself. Thus, the self is reconceived as a linguistic event, an occurrence in which language becomes aware of itself through reflective articulation.

This comparative overview underscores the continuity and transformation of the problem of self-awareness from metaphysical and phenomenological traditions to a distinctly linguistic conception of subjectivity. As summarized in Table 1, the transition from recognition (Hegel) to expression (phenomenology), revelation (mysticism), and reflexivity (Wittgenstein and Habermas) culminates in the present thesis: that self-awareness is the reflexivity of language itself, rather than a mental representation of an inner subject.

Table 1. Comparative Overview of Theories of Self-Awareness and Language

Philosophical Tradition / Thinker	Core View of Self-Awareness	Role of Language	Relation Between Self and Other	Implication for the Concept of “Self”
Hegel (1807)	Selbstbewusstsein as the self’s return to itself through the recognition of the Other.	Implicit medium of recognition and mediation of Spirit.	The self becomes itself only through the dialectical relation with the Other.	The self is intersubjectively constituted.
Phenomenology (Husserl, Merleau-Ponty)	Consciousness as intentionality directed toward phenomena.	Language expresses but does not constitute experience.	The Other is a horizon within lived experience.	The self is embodied and experiential.
Islamic Mysticism (Ibn Arabi)	Self-awareness as divine reflection knowing oneself through knowing God.	Language is symbolic and revelatory (logos-like).	The Other is the mirror of divine manifestation.	The self dissolves into the unity of Being (wahdat al-wujūd).
Wittgenstein (1953, 2009)	The “I” is not an object but a grammatical function within language-games.	Language constitutes meaning and the boundaries of sense.	Understanding the Other occurs within shared linguistic practices.	The self is a linguistic position within rule-governed practices.
Habermas (1987, 2003)	Self-understanding emerges through communicative rationality.	Language is a medium for intersubjective understanding, not a tool for transmission.	The Other is a participant in discourse aimed at mutual comprehension.	The self is dialogically formed.
This Article’s Thesis	Self-awareness as linguistic reflexivity—the self’s return to itself through language.	Language is not a tool for expression but the very medium of self-reflection.	The Other (and the self) emerge within the reflexive loops of linguistic activity.	The self is the event of language becoming self-aware.

In this section, moving beyond the traditional conception of self-awareness as the subject's awareness of itself, it is argued that self-awareness is fundamentally a linguistic phenomenon—not pre-linguistic or intuitive, but a construction that arises within language and returns to itself through language. This perspective allows for the examination of three levels of theoretical implications emerging from this idea.

6.1. Language as Reflexive Mediation

If *Selbstbewusstsein* designates the mind's turning back upon itself, then language is not merely a neutral medium of expression but the very structure that makes reflection possible. The utterance of "I" presupposes a linguistic field in which the self and its reflection are co-constituted. As Taylor (2016) observes, language forms "a horizon of articulation" through which selfhood becomes intelligible. Likewise, Habermas (2003) contends that the intersubjective structure of linguistic communication underlies the reflexive constitution of subjectivity.

From this standpoint, the I is not a pre-linguistic given but a linguistic event. The act of self-reflection unfolds through the dialogical nature of language, wherein the self appears simultaneously as speaker and listener. Hegel (1807/1977) had already demonstrated that consciousness "becomes for itself only through another" (p. 112), a principle that recurs in linguistic interaction: meaning arises through difference, and selfhood is constituted in its self-differentiation through linguistic mediation (Pippin, 2019).

6.2. Language and Being: The Ontological Horizon

If consciousness is always already linguistic, then Being itself must be conceived within the horizon of language. Heidegger (1959/2025) famously described language as "the house of Being," the locus where Being is disclosed. Language does not merely represent an external world but rather opens a space of manifestation where phenomena acquire meaning. The "said being" (*das Gesagte*) thus precedes the "experienced being," since lived experience attains intelligibility only through linguistic disclosure (Esfandiar, 2024).

This ontological perspective dissolves the classical division between inner experience and outer expression. As Gadamer (2004) argued, understanding is not a subsequent interpretation of a pre-given world but the very event in which the world comes into understanding through language. Accordingly, self-awareness emerges not as an act of private introspection but as a shared linguistic occurrence—a manifestation within the intersubjective field of meaning.

6.3. Inner Speech and the First-Person Perspective

A key question is whether self-awareness can exist apart from language.

Recent cognitive research suggests that it cannot. Studies on inner speech indicate that even silent thought relies on linguistic mechanisms structuring self-awareness (Alderson-Day & Fernyhough, 2023). Inner speech is not merely a muted echo of outer speech but a dynamic process enabling meta-cognition and reflexivity (Borghi & Fernyhough, 2023).

Moreover, debates concerning “pure thought” emphasize that attempts to separate cognition from linguistic form neglect how deeply linguistic structures permeate self-related awareness. The Review of Philosophy and Psychology article Inner Speech and “Pure” Thought – Do We Think in Language? (2024) concludes that the boundaries between thought and language are porous, making inner speech a constitutive element of self-awareness. The “inner voice” is thus both a cognitive and ontological mode through which language reflects upon itself and gives rise to the I.

In short, first-person experience (*Erlebnis*) is not an ineffable remnant beyond language but the interior dimension of linguistic reflection. The “I” is an event in language: a reflexive moment where expression becomes self-awareness.

7. Implications and Open Horizons

The findings indicate that conceptualizing self-awareness at the linguistic level provides an objective basis for experimental inquiry, enabling measurable and reproducible approaches that bridge the gap between subjective experience and empirical and objective analysis.

7.1. Reframing the Question of Self-awareness

The inquiry that guided this paper—What is self-awareness?—finds a revised answer in the idea that self-awareness is not merely the awareness of a self but the reflexive activity of language itself. When language becomes capable of describing its own operation, the phenomenon of selfhood arises. This move shifts the ontological burden from a metaphysical subject to a linguistic event. As Ricoeur (1992) asserts, “the self is not given but narrated” (p. 114); the reflexivity of language constitutes the temporal and narrative coherence of the self.

This reconceptualization thus aligns with contemporary thought in phenomenology and philosophy of mind: consciousness is not an isolated Cartesian domain but a dialogical and interpretive field structured by linguistic mediation (Zahavi, 2014). Consequently, self-awareness becomes a linguistic reflexivity phenomenon, appearing whenever language turns toward itself to re-describe its own functioning.

7.2. From Dialectic to Linguistic Play

Tracing the path from Hegel’s dialectic to Wittgenstein’s language games clarifies the conceptual shift. For Hegel (1807/1977), *Selbstbewusstsein*

emerges through recognition—consciousness finds itself through the mediation of another. In Wittgenstein’s (1953/2009) view, meaning is use; thus, selfhood arises not from metaphysical introspection but from participation in rule-governed linguistic practices. As Brandom (2019) explains, “to be a self is to be a player in the game of giving and asking for reasons” (p. 52). Language thereby becomes both the stage and the actor of reflexivity.

In this progression, the notion of “the self that speaks” transforms into “the language that speaks itself.” The philosophical focus thus moves from the subject of consciousness to the medium of articulation that gives rise to that subject.

7.3. Defending the Linguistic View of Self-Awareness

The proposed model situates self-awareness entirely within linguistic and social frameworks. McDowell (1994) has emphasized that our conceptual capacities are “unbounded by the given,” meaning that language mediates even our perceptual experience. This view supports the idea that consciousness and language are coextensive phenomena—each presupposes and sustains the other.

Empirical and theoretical studies in cognitive science reinforce this philosophical claim. Carruthers (2023) argues that self-knowledge depends on internal linguistic models that simulate external dialogue. Similarly, Clark (2024) suggests that the “extended mind” includes linguistic structures as constitutive scaffolding for reflective awareness. Thus, self-awareness arises wherever language loops back upon itself through communicative or introspective articulation.

7.4. Interdisciplinary Extensions

The conception of self-awareness as linguistic reflexivity opens new pathways for research across several domains:

a. Psychoanalysis

In Freudian and Lacanian traditions, speech already mediates the unconscious. Lacan (1977) viewed the unconscious as “structured like a language,” implying that self-awareness arises only in moments when one’s speech rearticulates its own prior narrative. The therapeutic act, therefore, involves enabling language to reflect upon its repressed layers (Fink, 2023).

b. Cognitive Linguistics

Recent studies explore how meta-linguistic verbs—such as say, think, hear oneself—enable higher-order linguistic representation (Langacker, 2021). These verbs delineate the linguistic architecture that makes self-reference

possible, showing that only certain syntactic structures can model recursive self-reflection.

c. Artificial Intelligence

The question of whether large language models might develop artificial self-awareness depends on whether linguistic recursion alone can produce reflexivity. As Bender and Koller (2020) caution, linguistic output without embodiment or affect remains simulation, not awareness. Yet, as Gunkel (2023) argues, this tension itself deepens our understanding of what “linguistic selfhood” entails: the capacity of a system to describe and modify its own operations in linguistic form.

7.5. Toward an Open Conclusion

Ultimately, the problem of self-awareness might not concern who is conscious, but what kind of language is capable of reflecting upon itself. When language folds inward—when it becomes both the mirror and the image—the event of self-awareness occurs.

In this light, the self is not the origin of speech but its consequence. Consciousness is not a substance but a linguistic relation: the ongoing dialogue through which language interrogates itself and, in doing so, creates the space of subjectivity.

Reference

- Alderson-Day, B., & Fernyhough, C. (2023). Inner speech as language process and cognitive tool. *Trends in Cognitive Sciences*, 27(4), 312–326. (<https://doi.org/10.1016/j.tics.2023.03.009>)
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (2009). *Wittgenstein: Rules, grammar and necessity* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Bar-On, D. (2019). Expression and self-knowledge: A Wittgensteinian perspective. *Philosophical Studies*, 176(4), 1001–1023. (<https://doi.org/10.1007/s11098-018-01212-9>)
- Barthes, R. (1988). *Elements of semiology* (A. Lavers & C. Smith, Trans.). Hill and Wang. (Original work published 1964)
- Bender, E. M., & Koller, A. (2020). Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data. *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, 5185–5198. (<https://doi.org/10.18653/v1/2020.acl-main.463>)
- Borghi, A. M., & Fernyhough, C. (2023). Concepts, abstractness, and inner speech. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 378(1871), 20210371. (<https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0371>)
- Brandom, R. B. (2019). *A spirit of trust: A reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press.
- Carruthers, P. (2023). Inner sense, language, and self-knowledge. *Philosophical Studies*, 180(5), 1229–1254. (<https://doi.org/10.1007/s11098-022-01872-8>)
- Chandler, D. (2017). *Semiotics: The basics* (3rd ed.). Routledge.

- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabi’s metaphysics of imagination*. State University of New York Press.
- Chomsky, N. (1968). *Language and mind*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Chomsky, N. (2016). *What kind of creatures are we?* Columbia University Press.
- Clark, A. (2024). *The extended mind revisited: Cognitive ecology and embodied awareness*. Oxford University Press.
- Coates, B. (1985). Identity formation as reflected in the acquisition of person pronouns. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 33(3), 651–678.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Co.
- Esfandiari, H., & Fallahrafi, A. (2024). Delay in Poetic Existential Thinking from the Point of View of Late Heidegger. *FALSAFEH The Iranian Journal of Philosophy*, University of Tehran, Volume 22, Issue 1 - Serial Number 42, 79-100
- Farnam, A. (2025). Language and the Conscious Psyche: Auditory Language as an Answer to the Difficult Problem of David Chalmers. *Journal of Philosophical Investigations*, (article in press), -. doi: 10.22034/jpiut.2025.67957.4145
- Fink, B. (2023). *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis* (2nd ed.). Harvard University Press.
- Finkelstein, D. H. (2003). *Expression and the inner*. Harvard University Press.
- Fernyhough, C. (2016). *The voices within: The history and science of how we talk to ourselves*. Profile Books.
- Freud, S. (1957). The unconscious. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 159–215). Hogarth Press. (Original work published 1915)
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 14–21.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University Press.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2012). *The phenomenological mind: An introduction to philosophy of mind and cognitive science* (2nd ed.). Routledge.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2021). *The phenomenological mind* (3rd ed.). Routledge.
- Gallup, G. G., Jr. (1970). Chimpanzees: Self-recognition. *Science*, 167(3914), 86–87.
- Glock, H.-J. (1996). *A Wittgenstein dictionary*. Blackwell.
- Gunkel, D. J. (2023). *Deconstructing artificial intelligence: Reflections on the question of machine selfhood*. MIT Press.
- Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. MIT Press.
- Habermas, J. (2003). *Truth and justification* (B. Fultner, Trans.). MIT Press.
- Hacker, P. M. S. (1990). *Wittgenstein: Meaning and mind*. Basil Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1996). *Insight and illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein* (Rev. ed.). Oxford University Press.

- Hacker, P. M. S. (2013). *The linguistic turn in philosophy: Essays on Wittgenstein, language and mind*. Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1807)
- Heidegger, M. (2025). Heidegger on language. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition). Stanford University. (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/heidegger-language/>)
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy* (F. Kersten, Trans.). Martinus Nijhoff. (Original work published 1913)
- Husserl, E. (2001). *Logical investigations* (J. N. Findlay, Trans.; D. Moran, Ed.). Routledge. (Original work published 1901)
- Inner speech and “pure” thought – Do we think in language? (2024). *Review of Philosophy and Psychology*, 15(2), 341–359. (<https://doi.org/10.1007/s13164-023-00678-w>)
- Kagan, J. (1991). *The nature of the child*. Oxford University Press.
- Kojève, A. (1969). *Introduction to the reading of Hegel*. Cornell University Press.
- Kowkab S., (2010). Truth and Justification. *FALSAFEH The Iranian Journal of Philosophy*, University of Tehran, Volume 8, Issue 1 - Serial Number 15, 137-174
- Lacan, J. (1977). *Écrits: A selection* (A. Sheridan, Trans.). W. W. Norton & Company.
- Langacker, R. W. (2021). *Cognitive linguistics and human experience*. De Gruyter.
- Legrand, D. (2006). The bodily self: The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5(1), 89–118.
- McDowell, J. (1994). *Mind and world*. Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The structure of behavior*. Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge. (Original work published 1945)
- Morin, A. (2005). Possible links between self-awareness and inner speech: Theoretical background, underlying mechanisms, and empirical evidence. *Journal of Consciousness Studies*, 12(4–5), 115–134.
- Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam’s mystical tradition*. HarperCollins.
- Owens, R. E. (1996). *Language development: An introduction* (4th ed.). Allyn & Bacon.
- Pippin, R. B. (1989). *Hegel’s idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (2019). *Hegel’s realm of shadows: Logic as metaphysics in the science of logic*. University of Chicago Press.
- Plotnik, J. M., de Waal, F. B. M., & Reiss, D. (2006). Self-recognition in an Asian elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103(45), 17053–17057.
- Prior, H., Schwarz, A., & Güntürkün, O. (2008). Mirror-induced behavior in the magpie (*Pica pica*): Evidence of self-recognition. *PLoS Biology*, 6(8), e202.

- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Saussure, F. de. (1983). *Course in general linguistics* (R. Harris, Trans.). Duckworth. (Original work published 1916)
- Schacter, D. L. (1987). Implicit memory: History and current status. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 13(3), 501–518.
- Squire, L. R. (2004). Memory systems of the brain: A brief history and current perspective. *Neurobiology of Learning and Memory*, 82(3), 171–177.
- Świerczyński, F. (2022). Language as the foundation of "Dasein". In *The Asian Conference on Language 2022: Official Conference Proceedings* (pp. 43–55). IAFOR. <https://doi.org/10.22492/issn.2435-7030.2022.4>
- Tarski, A. (1956). *Logic, semantics, metamathematics* (J. H. Woodger, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1933)
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985). *Human agency and language: Philosophical papers* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2016). *The language animal: The full shape of the human linguistic capacity*. Harvard University Press.
- Vygotsky, L. S. (1986). *Thought and language* (A. Kozulin, Ed. & Trans.). MIT Press.
- Winner, E. (1988). *The point of words: Children's understanding of metaphor and irony*. Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1921/1961). *Tractatus logico-philosophicus* (D. F. Pears & B. F. McGuinness, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953/2009). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans., 4th ed.). Wiley-Blackwell.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.
- Zahavi, D. (2014). *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2018). Phenomenology and the problem of self-awareness. *Frontiers in Psychology*, 9, 1762. (<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01762>)



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

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



Matter and Modality: From Aristotle to Suhrawardī*

Asadollah Fallahi 

Professor, Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. Email: falahiy@yahoo.com

Article Info

Article Type:

Research Article

(257-284)

Article History:

Receive Date:

30 September 2025

Revise Date:

19 April 2026

Accept Date:

06 June 2026

Published online:

16 August 2026

Abstract

In Aristo-Avicennan logic, a distinction is made between the matter and modality of propositions. This distinction is not very clear in Aristotle's works, and although Al-Fārābī made the distinction between matter and modality, his distinction is neither stated nor defined clearly. Unlike these two great teachers of logic, however, in the Avicennan tradition, there are at least two clear but different approaches to the distinction between matter and modality: (1) Avicenna explicitly considers modality as verbal and defines matter as a non-verbal "state of the predicate in relation to the subject," or in other words, the modality is signifying. (2) Suhrawardī, however, considers matter to be the proposition itself without modality or without modality and negation. Logicians between Avicenna and Suhrawardī, such as Al-Ghazālī and Abū al-Barakāt al-Baghdādī, sometimes had ambiguous approaches that were probably not without influence in the formation of Suhrawardī's approach. This article provides a critical account of these two approaches. Since Muslim logicians after Suhrawardī, influenced by these two approaches, have presented very conflicting views on the distinction between matter and modality, and since the examination and criticism of their views far exceed the scope of one article, I have devoted a critical examination of their views and my final analysis of the history of developments on this subject to another article in this field (Fallahi 2025).

Keywords:

Matter; Modality; Aristotle; Al-Fārābī; Avicenna; Al-Ghazālī; Abū Al-Barakāt Al-Baghdādī; Suhrawardī

Cite this article: Fallahi, A. (2026). Matter and Modality: From Aristotle to Suhrawardī. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (257-284).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.403421.1006950>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

The distinction between the “matter” (*māddah*) and the “modality” (*jihah*) of a proposition constitutes a subtle yet foundational theme in the history of Arabic logic. While often treated as synonymous or functionally equivalent, this paper argues that a critical examination of works from Aristotle through al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazālī, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, and finally Suhrawardī reveals the emergence of two fundamentally divergent and largely incompatible approaches. These two approaches—the “mind-independent” (*naḥs al-amr*) conception of matter advanced by Avicenna and the “linguistic” (*lafẓī*) conception of matter defended by Suhrawardī—have profoundly shaped, and at times confused, subsequent debates on modal logic in the Islamic world. This abstract outlines the paper’s central argument, namely, that Suhrawardī’s departure from Avicenna’s established paradigm constitutes not a minor terminological variant but a radical reconceptualization of what propositional matter is, with significant consequences for the plurality of modalities and the very nature of logical analysis.

2. Aristotle

The investigation begins with Aristotle, whose *De Interpretatione* (Chapter 13) presents four “orders” (*tarātib*) of modal expressions, each containing four seemingly equivalent phrases (e.g., “possible to be,” “not impossible to be,” “not necessary not to be”). I propose a minimal textual emendation to resolve inconsistencies in the Arabic and Greek transmission, suggesting that these four orders implicitly point to four distinct “matters”: necessity, impossibility, the negation of necessity (possibility *simpliciter*), and the negation of impossibility (the possible in a broader sense). Although Aristotle does not explicitly differentiate between matter and modality, his grouping of synonymous modal expressions under a single order can be retrospectively interpreted as a tacit recognition that multiple modal terms (*jihāt*) can indicate a single ontological state of affairs (*māddah*).

3. Fārābī

Moving to al-Fārābī, we encounter the first explicit use of the term “matter” in a modal context. He consistently refers to “necessary matter,” “possible matter,” and “impossible matter” (*māddah wājibah, mumkinah, mumtani‘ah*), distinguishing these from the linguistic expressions of modality. However, al-Fārābī never provides a clear definition of what matter actually is. He employs analogies—matter is to modality as the subject-predicate pair is to the copula, or as physical matter is to form—but these analogies remain ambiguous. Critically, al-Fārābī reduces Aristotle’s four matters to three by merging the negation of necessity and the negation of impossibility into a single “possible matter,” which later becomes Avicenna’s “special possibility” (*al-imkān al-khāṣṣ*). The paper shows that despite his innovations, al-Fārābī lacks a systematic theory of the matter-modality distinction, often speaking of “affairs and matters” (*al-umūr wa al-mawādd*) without clarifying their ontological or logical status.

4. Avicenna

Avicenna marks a genuine turning point. For the first time in the tradition, he provides an explicit *real definition* of propositional matter. In *al-Shifā’*, matter is defined as “the state (*ḥāl*) of the predicate in relation to the subject, with respect to affirmative predication,” specifically regarding the permanence or non-permanence of truth or falsehood. This is a *naḥs al-amr* or mind-independent conception. Matter is not a word, nor the proposition itself, but an extra-linguistic, ontological feature of the world: the actual necessity, impossibility, or possibility of the predicate’s inherence in the subject. The modality (*jihah*), by contrast, is a linguistic expression that *signifies* (and may be true or false of) that very state. This is a clear signifier-signified (*dāll-maḍlūl*) relationship. Avicenna underscores this by reformulating al-Fārābī’s adjectival phrases (“necessary matter”) into genitive constructs (“matter of necessity,” *māddat al-wujūb*), emphasizing that necessity is the objective content, not a mere property of the matter. He then explores the number of matters, showing no dogmatic commitment to the number “three”: with general possibility, there are two matters (possible and impossible); with special possibility, three (necessity, special possibility, impossibility); and with the most specific possibility (*al-imkān al-akhaṣṣ*), he distinguishes four (necessity, impossibility, possibility with a constrained

necessity, and possibility with no necessity whatsoever). Avicenna's approach thus implies a potentially open-ended plurality of matters, corresponding to the nuanced modal structures of reality.

5. Ghazālī and Baghdādī

I then examine al-Ghazālī and Abū al-Barakāt al-Baghdādī as transitional figures. Al-Ghazālī, in *Maḥakk al-naẓar*, largely repeats Avicenna's threefold matter, but in *Mi'yār al-'ilm* he appears to collapse the distinction entirely, treating modality and matter as identical. The editor of the latter work explicitly notes this conflation. Al-Baghdādī, in *al-Mu'tabar*, correctly cites Aristotle as distinguishing material conditions from psychological modalities (opinions and beliefs), yet elsewhere he lists "indeterminacy" (*iṭlāq*) as a fourth *jihah*, confusing metaphysical modality with epistemic certitude and mixing the language of matter with that of modality. These inconsistencies reveal a struggle to assimilate Avicenna's technical distinction, which was not yet fully entrenched.

6. Suhrawardī

Finally, I turn to Suhrawardī, whose position is both surprising and radical. On the surface, Suhrawardī in *al-Talwīḥāt*, *al-Mashārī' wa al-muṭārahāt*, and *Ḥikmat al-ishrāq* seems to follow convention, identifying the three modal states (necessity, impossibility, possibility) and calling the expressions "modalities." However, he redefines *māddah* in a striking way: "Every proposition that is fit for one of these [modal expressions] to be truly predicated of it in the affirmative is called its 'matter.'" That is, the matter of "Zayd is a writer" is simply the proposition "Zayd is a writer" *without* the modal term. The modality is the linguistic addition, but the matter is the unmodified proposition that is *apt* for receiving that modality. This is a profoundly linguistic or propositional conception: matter is the propositional *vehicle* that bears the modal qualification, not the ontological state that the modality signifies. Consequently, for Suhrawardī, the "fundamental modalities" (*ummahāt al-jihāt*) are three, but these are effectively the traditional *matters* of Avicenna. I argue that Suhrawardī has inadvertently or deliberately collapsed Avicenna's signifier-signified distinction, treating the modality as a metalogical predicate and the matter as an object-language proposition. One consequence is that the multiplicity of matters becomes meaningless: if matter is just the bare proposition, then there are as many matters as there are propositions, and the rich Avicennan ontology of modal states is replaced by a syntactic notion of aptness. I also note that Suhrawardī occasionally refers to the *meanings* (*ma'ānī*) of modal terms as "modalities," further indicating that he does not recognize an extra-linguistic "matter" distinct from both the proposition and its modal descriptor.

7. Conclusion

In the end, I establish that the Avicenna-Suhrawardī divergence represents two irreconcilable paradigms. Avicenna's *nafs al-amr* approach treats matter as the real, truth-making modal state of the world, making modality a representational sign. Suhrawardī's approach treats matter as the proposition itself (or its "fitness" for a modality), making modality a comment on that proposition. The paper's findings challenge standard narratives that present a smooth, cumulative development of Arabic modal logic. Instead, they reveal a fundamental fork: subsequent logicians, such as Afḍal al-Dīn al-Khūnajī, Athīr al-Dīn al-Abharī, and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, were forced to navigate between these two poles, often inconsistently. The Avicennan path leads to a proliferation of matters (as many as there are distinct modal meanings), while the Suhrawardian path tends toward a reduction of matters to three (necessity, possibility, impossibility) precisely because it identifies matter with the proposition that receives these three determinations. This study, the first of two parts, thus reorients our understanding of modal logic in the Islamic tradition, showing that the matter-modality distinction is not a technical nicety but a battleground for competing conceptions of logic's relationship to language, mind, and reality. A subsequent paper will trace the reception of these two approaches in Fakhr al-Dīn al-Rāzī and later logicians, demonstrating their lasting impact on the post-classical tradition.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



انشارات دانشگاه تهران

ماده و جهت: از ارسطو تا سهروردی*

اسدالله فلاحی ✉

استاد گروه منطق، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: falahiy@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی - پژوهشی (۲۸۴-۲۵۷) تاریخ دریافت: ۰۸ مهر ۱۴۰۴ تاریخ بازنگری: ۳۰ فروردین ۱۴۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۶ خرداد ۱۴۰۵ تاریخ انتشار: ۲۵ مرداد ۱۴۰۵	در منطق ارسطویی - سینیوی، میان ماده و جهت قضایا تمایز قائل شده‌اند. این تمایز در آثار ارسطو چندان آشکار نیست و در آثار فارابی، هرچند میان آن دو تفکیک شده، تمایز آنها به روشنی بیان و تعریف نشده است. بر خلاف این دو معلم بزرگ منطق، در سنت سینیوی، دست کم دو رویکرد روشن ولی متفاوت به تمایز ماده و جهت دیده می‌شود که یکی بسیار مشهور و جاافتاده است و دیگر بسیار غریب و مهجور: (۱) ابن سینا به صراحت جهت را امری لفظی می‌گیرد و ماده را امری غیر لفظی و «حالت محمول در نسبت با موضوع»، و به عبارتی دیگر، مدلول جهت تعریف می‌کند. این دیدگاه مشهور و جاافتاده است. (۲) سهروردی اما ماده را خود قضیه منتهای جهت یا منتهای جهت و سلب در نظر می‌گیرد. این دیدگاه دوم بسیار غریب و مهجور است و لازم است که به صورت خاص بررسی شود. منطق‌دانان میان ابن سینا و سهروردی مانند غزالی و ابوالبرکات بغدادی گاه رویکردهای مبهم و دوگانه‌ای داشته‌اند که احتمالاً در شکل‌گیری رویکرد سهروردی بی‌تأثیر نبوده است. این مقاله به گزارش انتقادی این دو رویکرد و دیدگاه‌های منطق‌دان‌های میان ابن سینا و سهروردی می‌پردازد و در مقاله‌ی دیگری به پیامدهای این دو دیدگاه در آثار فخر رازی و منطق‌دان بعدی پرداخته است (فلاحی ۱۴۰۴).
واژه‌های کلیدی:	ارسطو، فارابی، ابن سینا، غزالی، ابوالبرکات، سهروردی

استناد: فلاحی، اسدالله (۱۴۰۵). ماده و جهت: از ارسطو تا سهروردی. *فلسفه*، سال ۲۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۲۸۴-۲۵۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.403421.1006950>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

نسبت جهت و ماده در آثار فارابی همواره نسبت صفت و موصوف بوده است: «ماده واجبۀ»، «ماده ممکنۀ» و «ماده ممتنعۀ»؛ اما ابن‌سینا، برای نخستین بار آنها را به صورت مضاف و مضاف‌الیه نیز به کار می‌برد: «ماده الوجود»، «ماده الإمكان» و «ماده الامتناع». شاید به نظر برسد که این صرفاً یک عبارت‌پردازی و نوعی نوآوری در فنّ بیان باشد؛ اما با بررسی بیشتر، نتایج تازه‌ای پدیدار می‌شود.

برخی از منطق‌دانان برجستۀ مسلمان مانند سهروردی هر دوی جهت و ماده را اموری زبانی در نظر می‌گرفتند: سهروردی، چنان که خواهیم دید، صراحتاً ماده قضیه را همان قضیه بدون جهت می‌داند. با این بیان، وقتی جهت بر سر قضیۀ موجه می‌آید می‌خواهد به وصفی از اوصاف آن اشاره کند. از این رو، جهت قضیه گویی وصف آن قضیه است.

اما ابن‌سینا، بر خلاف رویکرد صریح سهروردی و رویکردهای غیر صریح دیگران، ماده را نه خود قضیه یا یک لفظ، بلکه حالت و کیفیت رابطۀ نفس‌الامری موضوع و محمول به شمار می‌آورد. در این رویکرد، جهت که لفظ است دیگر وصفی از اوصاف ماده نیست بلکه دالّ بر ماده و حاکی از آن است و ماده مدلول و محکّی جهت است. در این رویکرد، ماده و جهت هر دو با هم لفظ نیستند، بلکه تنها جهت است که لفظ است. از این رو، رویکرد ابن‌سینا را می‌توان رویکرد نفس‌الامری یا واقعی نیز نامید، بر خلاف رویکرد سهروردی که رویکرد لفظی صرف است. در رویکرد نفس‌الامری ابن‌سینا، عبارات وصفی «ماده واجب» و «ماده ممکن» دیگر چندان مناسب به نظر نمی‌رسند و عبارات اضافی «ماده وجوب» و «ماده امکان» بسیار خوش می‌نشینند.

در این مقاله می‌خواهم تحولات دو رویکرد لفظی و نفس‌الامری به ماده قضایا را در منطق سینیوی تا زمان سهروردی بررسی و دیدگاه‌های مختلف درباره آن را گزارش و سپس نقد کنم. از آنجا که منطق‌دانان مسلمان پس از سهروردی تحت تأثیر این دو رویکرد دیدگاه‌های بسیار متعارضی در تمایز ماده و جهت ارائه کرده‌اند، و از آنجا که بررسی و نقد نظرات ایشان از حجم یک مقاله بسی فراتر می‌رود، بررسی انتقادی دیدگاه‌های ایشان و تحلیل نهایی خود از تاریخ تطورات این موضوع را به مقالۀ دیگری در همین زمینه اختصاص داده‌ام.

۲. پیشینه بحث

سیدمحمود یوسف‌ثانی در مقالۀ «موادّ قضایا از نظر سهروردی» به ظاهر درباره موضوع مقالۀ حاضر از دیدگاه سهروردی صحبت کرده است، اما با مراجعه به متن آن، آشکار می‌شود که آن مقاله درباره «موادّ الأقیسه» است نه درباره «موادّ القضايا». موادّ الاقیسه عبارت است از یقینیات،

مشهورات، مقبولات، مضمونات، مخیلات و غیره؛ در حالی که مواد القضا یا عبارتند از وجوب، امتناع، امکان خاص، امکان عام، فعلیت، دوام، عدم دوام، عدم فعلیت، و غیره (یوسف‌ثانی ۱۳۹۳). نگارنده حاضر در بخشی از کتاب *منطق تطبیقی تحت عنوان «عدم انحصار ماده در مواد ثلاث»* نشان داده است که دیدگاه خواجه نصیر مبنی بر انحصار ماده در عدد سه درست نیست. آن کتاب هرچند به معانی متعدد «ماده» در منطق قدیم و جدید اشاره کرده (فلاحی، ۱۳۹۵: ۱۵)، توجّهی به دو معنای «ماده» در برابر «جهت» در سنت منطق سینیوی نداشته و تحولات معنایی آن را بررسی نکرده است، کاری که در این مقاله قرار است انجام شود. نگارنده همچنین، در مقاله «ماده و جهت نزد فخر رازی و متأخران» به پیشینه بحث نزد فخر رازی و پس از او پرداخته است (فلاحی ۱۴۰۴).

آرش رستمی، علیرضا دارابی، شهلا اسلامی در مقاله «ماده در برابر جهت در منطق سینیوی» تحلیل‌های دیگری از موضوع این مقاله ارائه کرده‌اند که مورد قبول نویسندۀ مقاله حاضر نیستند و این مقاله در واقع تحلیل او در برابر تحلیل ایشان است. طبیعتاً، داوری میان این دو نگاه پس از انتشار مقاله حاضر می‌تواند و بسیار شایسته است که صورت بگیرد و نویسندۀ مقاله حاضر با روی گشاده از آن استقبال می‌کند.

۳. ارسطو

در ارسطو تمایز صریحی میان ماده و جهت دیده نمی‌شود، اما ابوالبرکات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰) این تمایز را به صراحت به او نسبت داده است:

الذی عناه أرسطوطاليس في تسمية ما سمّاه بـ«الموادّ» و «الجهات» من هذه الأحوال فإنّه أراد بـ«الموادّ» الأحوال الوجودية منها و ما للأشياء في أنفسها، و بـ«الجهات» ما في الأذهان التي هي الظنون و الاعتقادات على الحقيقة (بغدادی ۱۳۷۳، ج. ۱: ۸۴).

آنچه از ارسطو دیده‌ام آن است که در فصل ۱۳ از کتاب *العباره* (باری ارمیناس) ماده یا جهت گزاره را چهار قسم می‌داند: (الف) امکان ایجاب، (ب) امکان سلب، (ج) امتناع و (د) وجوب:

[الف] يلزم من قولنا «ممکن أن يوجد» قولنا «محمّتل أن يوجد» و هذا ینعکس علی ذلک. و يلزم منه و يلزمه أيضاً قولنا «ليس ممّتنعاً أن يوجد» و قولنا «ليس واجباً أن [؟] يوجد».

[ب] و يلزم قولنا «ممکن ألا يوجد» و قولنا «محمّتل ألا يوجد» قولنا «ليس واجباً ألا [= أن ؟] يوجد» و قولنا «ليس ممّتنعاً ألا يوجد».

[ج] و يلزم قولنا «لا یمكن أن يوجد» و قولنا «لا یحتمل أن يوجد» قولنا «واجب ألا يوجد» و قولنا «ممّتنع أن يوجد».

[د] و يلزم قولنا «لا يمكن ألا يوجد» و قولنا «لا يحتمل ألا يوجد» قولنا «واجب أن يوجد» و قولنا «ممتنع ألا يوجد».

(a14-22۲، ارسطو ۱۹۸۰م، ج. ۱: ۱۲۵؛ ارسطو ۱۳۷۸: ۱۰۴).

از هم‌ارزی‌های بیان شده در دو ماده (الف) امکان ایجاب و (ب) امکان سلب آشکار می‌شود که آن دو به ترتیب معادل هستند با دو ماده سلب امتناع و سلب ضرورت.

ارسطو این چهار ماده را در یک جدول به صورت زیر مرتب می‌کند که عبد الرحمن بدوی، مصحح ترجمه عربی کتاب ارسطو، هر کدام از این چهار ماده را «ترتیب» می‌نامد:

«الترتيب الأول»	«الترتيب الثالث»
(۱) ممکن أن يوجد	(۱) ليس ممكناً أن يوجد
(۲) محتمل أن يوجد	(۲) ليس محتملاً أن يوجد
(۳) ليس ممتمناً أن يوجد	(۳) ممتنع أن يوجد
(۴) ليس واجباً أن [لا] يوجد	(۴) واجب ألا يوجد
«الترتيب الثاني»	«الترتيب الرابع»
(۱) ممکن ألا يوجد	(۱) ليس ممكناً ألا يوجد
(۲) محتمل ألا يوجد	(۲) ليس محتملاً ألا يوجد
(۳) ليس ممتمناً ألا يوجد	(۳) ممتنع ألا يوجد
(۴) ليس واجباً [أن] يوجد	(۴) واجب أن يوجد

(a25-30۲۲، ارسطو ۱۹۸۰م، ج. ۱: ۱۲۵؛ ارسطو ۱۳۷۸: ۱۰۵)

چنان که می‌بینیم، ارسطو برای هر ماده یا ترتیب، چهار تعبیر مترادف یا هم‌ارز می‌آورد که بدوی آنها را با اعداد ۱ تا ۴ شماره‌گذاری کرده است. همچنین، دیده می‌شود که تعبیرهای سمت راست نقیض تعبیرهای سمت چپ هستند.

در عبارت نخستین ارسطو و نیز در جدول بالا، دو اصلاحیه را در کروشه [] اعمال کرده‌ام: در ترتیب اول تعبیر (۴)، به گمان من، حرف «لا» از ترجمه عربی افتاده و درست آن «لیس واجباً ألا يوجد» است و نه «لیس واجباً أن يوجد». دلیل این اصلاحیه یکی این است که در غیر این صورت، تناقض میان تعبیرهای راست و چپ از میان می‌رود. دلیل دیگر این است که حذف «لا» سبب می‌شود که چهار تعبیر مذکور در ترتیب اول دیگر هم‌ارز نخواهند شد. همچنین، به نظر می‌رسد که در ترتیب دوم تعبیر (۴) نیز، حرف «لا» بی‌جهت به ترجمه افزوده شده و درست آن «لیس واجباً أن يوجد» است و نه «لیس واجباً ألا يوجد». دلیل این اصلاحیه، مانند مورد قبل، یکی این است که در غیر این صورت، تناقض میان تعبیرهای راست و چپ از میان می‌رود. دلیل دیگر این است که افزودن «لا» سبب می‌شود که چهار تعبیر مذکور در ترتیب دوم دیگر هم‌ارز نخواهند شد.

به نظر می‌رسد که این خطاها (اگر اصولاً آنها را خطا در نظر بگیریم) در اصل متن یونانی بوده، زیرا در ترجمه‌های انگلیسی و فارسی نیز این خطاها وجود دارند. مترجم فارسی (ادیب‌سلطانی) در پانوشته به همین نکته اشاره کرده و اصلاحیه‌های پیشنهادی بالا را به عنوان یکی از اصلاحیه‌های ممکن مطرح کرده است و در پایان به دیدگاه پاکیوس (Pacius) (مبنی بر خطا نبودن متن ارسطو بلکه صرف گزارش خطای منطق‌دانان پیش از ارسطو) اشاره می‌کند که خواننده را به آن ارجاع می‌دهم (ارسطو ۱۳۷۸: ۱۰۵، پانوشته ۱ و ۲).

همچنین، درباره اینکه مقصود از «امکان» و «احتمال» در عبارات ارسطو امکان عام است یا خاص نمی‌توان با قاطعیت اظهار نظر کرد، هرچند به نظر می‌رسد که اگر آن دو را «امکان عام» بگیریم مناسب‌تر باشد زیرا در غیر این صورت، هم‌ارزی‌های تعبیر چهارگانه از دست می‌رود. چنان که دیدیم، ارسطو در عبارت نخستین، به صراحت، امکان و احتمال را هم‌ارز می‌داند. البته ارسطو در مواردی دیگر، میان ممکن و محتمل بیان‌هایی دارد دال بر این که آن دو متمایزند.^۱ با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که هرچند ارسطو میان جهت و ماده به صراحت تمایزی نهاده است، به طور ضمنی به این تمایز پایبند بوده، زیرا ترتیب‌های چهارگانه بالا را هر کدام با چهار تعبیر مختلف بیان کرده است؛ یعنی تعبیرهای مختلف در هر ترتیب را می‌توان جهات گوناگون در نظر گرفت که به یک ماده واحد دلالت می‌کنند. بنابراین، هر ترتیب یک ماده است که با چهار جهت بیان می‌شود.

اگر این توضیح در تمایز میان ماده و جهت نزد ارسطو را بپذیریم می‌توانیم بگوییم که ارسطو چهار ماده و شانزده جهت معرفی کرده است. شاید عبارت ابوالبرکات بغدادی که در بالا نقل شد

۱. ابن‌سینا در المختصر الأوسط به صراحت می‌گوید که ارسطو ممکن و محتمل را به دو معنای متفاوت گرفته است:

وقد وضع الفيلسوف الجهات أربعاً: الواجب والممتنع والممكن والمحتمل. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۷۵).

واژه «أربع» دلالت دارد بر اینکه ممکن و محتمل هم‌ارز نیستند! ابن‌سینا پس از برشمردن معانی مختلف «ممکن»، دو معنا را برای «محتمل» نزد ارسطو معرفی می‌کند: «امکان استقبالی» و «امکان ذهنی» (یعنی شک و تردید):

ويعني [أرسطو] بالمحتمل ما ليس بضروري باعتبار المستقبل حتى لا يكون الموجود الكائن الفاسد نوعاً منه، بل شيء قد يتفق أن يعرض له وقد لا يعرض له؛ فيكون الممكن لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب أن الأمر في نفسه غير ضروري كيف كان، والمحتمل بحسب الزمان المستقبل. ويشبه أيضاً أن يكون أراد [أرسطو] بالممكن حال الشيء في نفسه وبالمحتمل حال الشيء بالقياس إلى رأينا فيه، حتى أن الشيء الذي هو في نفسه ممكن هو بالقياس إلى رأينا فيه محتمل، فيكون الممكن منعكساً على المحتمل. (ابن‌سینا ۱۳۹۶: ۷۸).

به نظر من، هیچ کدام از این دو معنا، دست کم در عبارت منقول در بالا از ارسطو، مقصود نیست و باید «محتمل» را در آن عبارت به معنای «ممکن عام» گرفت.

و اشاره به تمایز جهت و ماده نزد ارسطو داشت ناظر به متن یاد شده از ارسطو با توضیحی که آوردم باشد.

چنان که خواهیم دید، در سنت منطق در جهان اسلام، با افزودن «امکان خاص» و نقیض آن، این چهار ماده به شش ماده ارتقا می‌یابند:

وقد جعلوا طبقات موادّ القضايا ستّاً: طبقة الوجوب و نقیضه، والامتناع و نقیضه، والإمكان الخاصّ و نقیضه. (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۱۴).

اهمیت این عبارت، چنان که خواهیم دید، در این است که برخی منطق‌دانان مسلمان بر تعداد مواد حساس نبوده‌اند، بر خلاف امثال خواجه‌نصیر که بر تعداد مواد بسیار حساس بوده‌اند.

۴. فارابی

فارابی میان جهت و ماده به وضوح تمایز قائل می‌شود. او جهت را لفظی می‌داند که بر «کیفیت نسبت محمول به موضوع» دلالت دارد و حتی الفاظی مانند «قبیح» و «جمیل» را نیز شامل می‌شود:

و الجهة هی اللفظة التي تقرن بمحمول القضية فتدل على كیفية وجود محمولها لموضوعها، و هی مثل قولنا: «ممکن» و «ضروری» و «محمّل» و «ممتنع» و «واجب»، و «قبیح» و «جمیل» و «ینبغی»، و «یجب» و «یحتمل» و «یمكن» و «یمتنع» و ما أشبه ذلك. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۰۵).

فارابی در «شرح العبارة» بر همین مثال‌ها تأکید می‌کند:

الجهات هی الالفاظ التي، اذا قرنت بالكلمة الوجودية و بما فيه قوة الكلمة الوجودية، دلت على كیفية وجود المحمول للموضوع. و ذلك ان انحاء وجود المحمول للموضوع انحاء كثيرة. و ذلك فی مثل قولنا «زید جمیل ان یوجد عادلاً» و «عمرو قبیح ان یوجد جائراً» و «زید جمیل ان یعدل» و «عمرو قبیح ان یجور»؛ فان «الجمیل» و «القبیح» دالّان على كیفية وجود المحمول للموضوع. و كذلك قولنا:

«حرام» و «حلال»، مثل قول القائل: «زید حرام علیه ان یغصب مال غیره» و «زید حلال له او میباح له ان یفعل کذا و کذا». و كذلك قولنا: «ینبغی» و «یجب» و «یحسن» و اشباه ذلك، فانها کلّها جهات تضاف الى الکلم. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۳-۱۸۴).

این اصطلاح هرچند شاید مطابق کاربرد آن در زبان یونانی باشد اما در زبان تخصصی منطق سینیوی و منطق موجهات جدید، واژگانی مانند «قبیح» و «جمیل» را جهت به شمار نیاورده‌اند (مگر شاید در «منطق تکلیف» معاصر).

فارابی اما در ادامه این جهات را «جهات اخیر» می‌نامد و جهات امکان و ضرورت را «جهات نخستین» («جهات أول») نام‌گذاری می‌کند:

و الجهات منها ما هي جهات أول، و منها ما هي جهات أخيرة. فالجهات الأخيرة مثل التي احصيناها، و الجهات الأول اثنتان: الممكن و الضروري. و هناك أشياء كثيرة بعضها تضاف الى الممكن، كقولنا: «يحتمل» و «يجوز» و أشياء أخر تضاف [إلى] الضروري كقولنا: «ممتنع» و «محال» و اشباه ذلك. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

فارابی «جهت» را «دال» می‌داند و «ماده» را «امر» که احتمالاً نشان می‌دهد که جهت لفظ است و ماده مدلول آن لفظ؛ اما ادامه عبارت او موهم این است که مقصود او از «امر» همان لفظ است زیرا به تألیف و ترکیب امور به شیوه خبر و قضیه اشاره می‌کند:

الجهات غير المواد لان الجهات هي الدالة على كيفية وجود المحمول للموضوع، و اما المواد فانها هي الامور التي اذا أُلّف بعضها الى بعض تأليف الأخبار و القضايا حصلت في ارتباط بعضها ببعض هذه الكيفيات. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

هم‌چنین، جهت و کیفیت را گاه یکی می‌گیرد:

فلذلك صارت الجهات يُنظر فيها حيث يُنظر من المنطق في تأليف القضايا، اذ كان حالاً من احوال التأليف و كيفية من كفيات التأليف، و ليس يُنظر فيها حيث ينظر في المواد. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

این عبارت موهم آن است که جهات و مواد اموری در عرض هم هستند و نه در طول هم. صرفاً نگاه و نظر به جهات و نگاه و نظر به مواد متفاوت است و چنین نیست که جهات دال بر مواد باشند و مواد مدلول جهات. از این عبارت اما آشکار نمی‌شود که تمایز جهت و ماده در چیست. فارابی در ادامه می‌نویسد که جهت و ماده می‌توانند متضاد باشند:

و كذلك قد تكون هذه الجهات في القضايا التي موادها مضادة لما تدل عليه هذه الجهات، اذ كانت انما تدل على جهة الارتباط و على كيفية فقط. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۸۴).

از این عبارت هم آشکار نمی‌شود که دقیقاً ماده چیست و تمایز آن با جهت کدام است. فارابی در ادامه، توضیحات بیشتری در خصوص ماده و جهت ارائه می‌کند و جهت را مانند صورت برای ماده و ماده را مانند ماده برای جهت برمی‌شمارد:

نسبة الجهة الى [الكلم] الوجودية كنسبة الكلم الوجودية الى المحمول و الموضوع. و كما ان الكلم الوجودية هي التي تحدّ و تُحصّل الامرَ المحمول من الامرِ الموضوع، كذلك الجهة تُحصّل حال الوجود أيّ حال هي، كما ان الكلم الوجودية كانت تُحصّل حال المحمول من الموضوع أيّ حال هي. ...

المحمول و الموضوع نسبتهما الى الكلم الوجودية في الثلاثية كنسبة الكلم الوجودية الى الجهات في المقدمات ذوات الجهات [= الرباعية]. و ذلك ان المحمول و الموضوع هما امران مجموعهما

کالمادة للكلم الوجودية. و كذلك الكلم الوجودية كالمادة للجهات؛ و ذلك ان الجهات لما كانت تدل على كيفية الوجود، و الوجود يدل على كيفية حال المحمول من الموضوع، صار ما تدل عليه الجهة كالصورة في الكلم الوجودية و ما تدل عليه الكلم الوجودية كالصورة في المحمول و الموضوع. و حرف السلب لم يكن يقرن في الثلاثية بما هو كالمادة للكلم الوجودية، بل بالذی هو كالصورة. كذلك ليس يقرن حرف السلب بالذی هو كالمادة في المقدمات ذوات الجهات، بل بالذی هو في ذوات الجهة كالصورة. و لما كان اقتران حرف السلب بالذی هو كالمادة في الثلاثية يجعل المقدمة معدولة، كذلك اقتران حرف السلب بالتی هی كالمادة في المقدمات ذوات الجهات. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۹۴).

از اینجا می‌توان برداشت کرد که فارابی نسبت مادهٔ قضایا به جهت قضایا را تشبیه می‌کند به نسبت ماده به صورت در امور جسمانی و همان طور که موضوع و محمول ماده هستند برای رابطهٔ ایجاب و سلب، خود ایجاب و سلب هم ماده هستند برای جهت. فارابی در ادامه نشان می‌دهد که عبارت «کالمادة» را از عبارت «کالموضوع» از ارسطو گرفته است:

قوله: «فیصیر قولنا "یوجد" كالموضوع» ای كالمادة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۹۴).

و تشبیه به ماده و صورت را چنین توضیح می‌دهد:

و قوله: «زیادات تلحق لتحدد بها» ای كما تحدد الصورة؛ فان المادة فی الأشياء الطبيعية انما تُحدُّ بالصورة-ای انما يحصل له وجود ینحاز به عن شیء آخر غیره بالصورة. فاما [المادة] بذاتها [لا تُحدُّ بالصورة] فانها غیر محدودة و لانها مشتركة لصور متضادة كثيرة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۲: ۱۹۴).

اگر تشبیه ماده و جهت قضایا به ماده و صورت اجسام را جدی بگیریم، شاید بتوان گفت که مادهٔ قضیه خودِ ایجاب و سلب (الكلم الوجودية) هستند نه اموری خارج از قضیه! اما دقیق‌تر که می‌شویم می‌بینیم که فارابی نه خود ایجاب و سلب، بلکه مدلول آن دو (ما تدل علیه الكلم الوجودية) را ماده می‌گیرد برای مدلول جهت (ما تدل علیه الجهة). اما در این صورت، هیچ یک از آن دو لفظ نخواهند بود، در حالی که به نظر می‌رسد که جهت باید لفظ باشد و ماده مدلول لفظ. این نشان می‌دهد که فارابی تمایز میان جهت و ماده را به عنوان دال و مدلول چندان مدّ نظر ندارد یا اگر هم چنین تمایزی در ذهن‌اش بوده، در عبارات‌اش به خوبی انعکاس نیافته است. فارابی بر خلاف ارسطو به جای چهار ماده غالباً از سه ماده نام می‌برد: ضروری، ممتنع و ممکن، که سومی به حسب ظاهر «ممکن خاص» مقصود است:

و كذلك الحال في القضايا التي تشبه المتناقضات من التي محمولاتها أضداد، كقولنا «كل نار حارة»، «نار ما باردة»، في **المادة الضرورية و الممتنعة**؛ و قولنا: «كل إنسان أبيض»، «إنسان ما أسود»، في **المادة الممكنة**. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۷۵).

المتناقضتان فانهما تقتسمان الصدق و الكذب دائماً، و لا تصدقان معا و لا تكذبان معا. بل اذا كانت إحداهما صادقة، كانت الاخرى كاذبة؛ و اذا كانت إحداهما ايهما اتفق كاذبة، كانت الاخرى صادقة. و ذلك في جميع الامور و المواد كانت ضرورية او ممتنعة او ممكنة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۱).

این نشان می‌دهد که فارابی دو ماده «امکان عام ایجابی» و «امکان عام سلبی» ارسطو را با هم ترکیب کرده، به یک ماده مرکب (امکان خاص) رسیده است.

فارابی اما دست کم در یک جا از ماده «مطلق» هم ذکری به میان می‌آورد:

و القضية قد تكون مطلقة في مادتها و جهتها كقولنا «كل إنسان عادل» و قد تكون مادتها مطلقة و جهتها ممكنة أو اضطرارية، كقولنا فيمن هو أبيض الآن «إنه ممكن أن يكون أبيض» أو «باضطرار هو أبيض». و قد تكون مادتها اضطرارية، و لا يصرح بها، لا باضطرار، و لا بإمكان، فتكون مطلقة في جهتها، اضطرارية في مادتها: كقولنا، «كل ثلاثة فهو عدد فرد». (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۰۸).

بنابراین، به یک اعتبار می‌توانیم بگوییم که فارابی قائل به سه ماده است و به یک اعتبار قائل به چهار ماده! متأسفانه فارابی هرگز ماده قضیه را تعریف نمی‌کند تا ملاکی داشته باشیم که نظر نهایی او را بدانیم. از عبارت اخیر (و مانند آن) آشکار است که فارابی میان جهت و ماده آشکارا تمایز می‌گذارد.

نکته دیگری که در آثار فارابی قابل ذکر است این است که او دست کم در پنج مورد واژه «مواد» را به واژه «امور» عطف می‌کند که می‌تواند معنای آن را تا حدی آشکار کند. اولین مورد همان است که در بالا آمد و مربوط به تناقض است و آن را تکرار می‌کنم:

المتناقضتان فانهما تقتسمان الصدق و الكذب دائماً، و لا تصدقان معا و لا تكذبان معا. بل اذا كانت إحداهما صادقة، كانت الاخرى كاذبة؛ و اذا كانت إحداهما ايهما اتفق كاذبة، كانت الاخرى صادقة. و ذلك في جميع الامور و المواد كانت ضرورية او ممتنعة او ممكنة. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۱).

و سه مورد بعدی مربوط به عکس مستوی است:

انعكاس القضية هو ان يتبدل ترتيب جزأيه، فيصير موضوعها محمولا و محمولها موضوعا، و تبقى كقيمتها و صدقها محفوظين دائماً في أي مادة كانت في جميع الامور و المواد. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۲).

و [القضية] التي تنعكس: منها ما تنعكس كهيئتها فتبقى كميتها مع الكيفية و الصدق، و منها ما تتبدل كميتها. فالتي تنعكس كهيئتها اثنتان. إحداهما السالبة الكلية كقولنا: «و لا انسان واحد حجر» فانها تنعكس فتصير: «و لا حجر واحد انسان»، فيكون دائماً في جميع تلك الامور و المواد. و الثانية الموجبة الجزئية، كقولنا: «حيوان ما ابيض»، تنعكس فتصير «ابيض ما حيوان». و ذلك دائماً في جميع الامور و المواد. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۳).

و مورد پنجم مربوط به قیاس است:

و مثال الضرب الأول من الامور و المواد: كل انسان حيوان، و كل حيوان حساس، ينتج كل انسان حساس. (فارابی، ۱۴۰۸ ق ج. ۱: ۱۲۹).

در چهار مورد اخیر، هیچ اشاره‌ای به مواد ضروری، ممتنع یا ممکن نمی‌شود؛ هرچند واژه «جميع» در سه مورد نخست می‌تواند اشاره به همین سه ماده ضرورت، امتناع و امکان داشته باشد. شاید هم بتوان گفت که مقصود، همانا ماده قضیه در برابر صورت قضیه است و نه ماده قضیه در برابر جهت قضیه. اصولاً، به نظر نمی‌رسد که فارابی در بحث عکس مستوی و قیاس اصطلاح «ماده» را در برابر جهت به کار برده باشد.

۵. ابن سینا

به نظر می‌رسد که ابن سینا برای نخستین بار اصطلاح «ماده» را در برابر جهت و به معنای «مدلول جهت» به کار می‌برد و نه صرفاً در برابر صورت و به معنای «موصوف صورت». او در المختصر/الأوسط در بحث «محصورات» مانند فارابی ماده را در قالب مثال بیان می‌کند:

كل حكم فإما أن تكون نسبة محموله إلى موضوعه في نفسها نسبة واجبة، كالحيوان للإنسان؛ أو ممكنة، كالكتاب للإنسان؛ أو ممتنعة كالحجر للإنسان. ثم نجد المتفقين في الكم إذا اختلفا في الكيف لا يجب أن يقتسما الصدق والكذب في كل مادة من هذه المواد، وذلك لأنهما يقتسمان في الواجب والممتنع، وأما في الممكن فإن الكمية إذا كانت كلية كذبا جميعاً، كقولنا: «كل إنسان كاتب» و«لا واحد من الناس بكاتب»؛ فلهذا يسمى هذا التقابل تضاداً. (ابن سینا ۱۳۹۶: ۵۵).

و سپس در بحث «القضايا ذوات الجهة» راه خود را از فارابی جدا کرده، تمایز میان جهت و ماده و تقابل آنها را آشکار می‌سازد:

في القضايا ذوات الجهة: الجهة لفظة تدلّ على وثاقة الرابطة وضعفها و يناسب معناها معنى الذي كنا نسميه قبل مادة. (۱۳۹۶: ۷۵).

در این عبارت، ابن سینا معنای جهت را با آنچه قبلاً، در قالب مثال، ماده می‌نامیده مناسب می‌بیند. آشکار است که در اینجا، جهت لفظی است که دلالت بر ماده (یعنی وثاقت و ضعف رابطه)

دارد. ابن سینا، بی‌درنگ سه تمایز میان جهت و ماده بیان می‌کند و نخستین آنها این است که ماده امری نفس‌الامری («بحسب الأمر فی نفسه») است ولی جهت لفظ و سخن است:

إلا أن الفرق بينهما في أشياء: أحدها، أن المادة تعتبر بحسب الأمر في نفسه و الجهة تكون بحسب القول؛ حتى أنك إذا قلت: «زيد واجب أن يكون كاتباً»، كانت الجهة هي الوجوب، والمادة هي الإمكان. (۱۳۹۶).

تمایز دوم آن است که ماده بر حسب ایجاب بررسی می‌شود و نه بر حسب سلب:

والثاني، أن المادة تعتبر بحسب الرابطة الموجبة، فإنك إذا قلت: «زيد ممتنع أن لا يكون حيواناً»، فإن الجهة هاهنا صادقة وصدقها الامتناع، وأمّا المادة فالواجب، لأن الحيوان إذا نسبته إلى الإنسان بالإيجاب كان صادقاً دائماً الصدق وهذا هو الواجب؛ وإذا قلت: «إن الإنسان واجب أن لا يكون حجراً»، فالجهة هي الوجوب والمادة هي الامتناع، لأن الحجر إذا نسبته إلى الإنسان بالإيجاب كانت النسبة كاذبة دائمة الكذب وهذا هو الامتناع. (۱۳۹۶).

تمایز سوم نیز آن است که چون ماده بر حسب نفس الامر و واقع است کذب در آن راه ندارد اما جهت چون لفظ است می‌تواند مطابق واقع و نفس الامر باشد یا نباشد و از این رو صادق باشد یا کاذب:

والثالث، أنه يمكن في قضية واحدة أن تنقل بحسب جهتها عن الصدق إلى الكذب وعن الكذب إلى الصدق، حتى أنك إذا قلت: «زيد واجب أن يكون كاتباً» وكذبت، قلت: «ممكن أن يكون كاتباً» وصدقت، ولا يمكن هذا في المادة. وقد يجوز أن يطلب لهما خواص تختلفان بها أخرى. (۱۳۹۶).

ابن سینا در عبارت ثفا ماده را برای نخستین بار به صراحت تعریف می‌کند (تعریف حدی و نه تعریف رسمی و تعریف به مثال):

الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما تسمى مادة. فإذا أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم و يجب صدق إيجابه فيسمى «مادة الوجوب» كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم و يجب كذب إيجابه و يسمى «مادة الامتناع» كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم و لا يجب أحدهما و يسمى «مادة الإمكان» (ابن سینا ۱۹۷۰م: ۴۷).

مقصود از «حال» همان است که فارابی از آن به «کیفیت وجود محمول برای موضوع‌اش» تعبیر کرده بود (بنگرید به نخستین نقل قول از او در بالا) و بعدها افضل الدین خونجی از آن به «کیفیت نسبت موضوع و محمول» تعبیر می‌کند (در ادامه خواهد آمد). اینجا نخستین بار است که مواد سه‌گانه به صورت مصدری «وجوب، امتناع و امکان» به کار می‌روند و نه به صورت وصفی

«واجب، ممتنع و ممکن»، هرچند ابن سینا چنان که دیدیم و خواهیم دید گاهی مواد را به صورت وصفی نیز به کار می‌برد. نکته دیگر اینکه مثال‌های ماده در این تعریف («من دوام صدقِ او کذبِ او لا دوامهما») ماده‌های زمانی است و نه وجهی، هرچند عنوان این مواد عناوین وجهی است. در منطق نجات نیز، ابن سینا ماده را به حالت تعریف می‌کند:

فصل: فی مواد القضايا

[۱] *المادة الواجبة، هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع يجب بها لا محالة، أن يكون له دائما في كل وقت؛ أي يكون الصدق مع الموجب في كل وقت؛ كحالة الحيوان عند الانسان. و لا يعتبر السلب.*

[۲] *و المادة الممتنعة، هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع يكون الصدق فيها دائما مع السلب؛ كحالة الحجر عند الانسان. و لا يعتبر الايجاب.*

[۳] *و المادة الممكنة، هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع لا يدوم بها له صدق في ايجاب و لا سلب؛ كحالة الكاتب عند الانسان. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۲۵).*

در منطق *المشرقيين*، نیز ابن سینا ماده را امری مربوط به «فی نفسه»ی قضیه می‌داند و جهت را دالّ بر آن ماده و امر فی نفسه:

فيما يلحق القضايا من الزوائد: إن كل قضية فإما ... أن تكون لها في نفسها مادة لم تصرح باللفظ الدال على ذلك - سواء كان صادقا أو كاذبا - و يسمى [اللفظ الدالّ على المادة] جهة مثل أن تقول زيد يجب أن يكون كاتباً أو يمكن أو يمتنع و إذا لحقت الجهة القضية سميت رباعية. (ابن سینا ۱۴۰۵ ق: ۷۰).

این عبارت تصریح دارد که نسبت جهت و ماده نسبت دالّ و مدلول است نه نسبت دو لفظ یا دو عبارت با هم.

در *اشارات و تنبيهات*، بر حسب اینکه مقصود از «امکان» امکان عام باشد یا امکان خاص یا امکان اخص، ابن سینا تعداد مواد قضايا را یک بار دو، یک بار سه و یک بار چهار عنوان می‌کند:

۱. اگر مقصود از «امکان» امکان عام باشد دو ماده خواهیم داشت: امکان و امتناع.
۲. اگر مقصود از «امکان» امکان خاص باشد سه ماده خواهیم داشت: ضرورت، امکان و امتناع.

۳. و اگر مقصود از «امکان» امکان اخص باشد چهار ماده خواهیم داشت: ضرورت، امتناع، امکان اخص و وجود با ضرورت مقید.

از میان این سه عدد، آنچه در آثار بیشتر شارحان ابن سینا جا افتاده، عدد «سه» است؛ اما لازم است توجه کنیم که خود ابن سینا تعصبی نسبت به این عدد نداشته و شارحان بوده‌اند که بر این

عدد تعصب ورزیده‌اند. به هر حال، در اینجا نخست مواردی که ابن سینا به عدد «سه» اشاره کرده است را گزارش می‌کنم و سپس به دو عدد دیگر خواهیم پرداخت.

النهج الرابع [فی مواد القضايا و جهاتها]

[الأول] إشارة [إلى مواد القضايا]

لا يخلو المحمول في القضية و ما يشبهه - سواء كانت موجبة أو سالبة - من أن يكون نسبته إلى الموضوع:

۱. نسبة ضروری الوجود فی نفس الأمر مثل الحيوان فی قولنا «الإنسان حيوان» أو «ليس بحيوان»

۲. أو نسبة ما ليس بضروری لا وجوده و لا عدمه مثل الكاتب فی قولنا «الإنسان كاتب» أو «ليس بكاتب»

۳. أو نسبة ضروری العدم مثل الحجر فی قولنا «الإنسان حجر»، «الإنسان ليس بحجر». فجميع مواد القضايا هي هذه: مادة واجبة، و مادة ممكنة، و مادة ممتنعة. (ابن سینا ۱۳۸۱: ۸۷).

چنان که می‌بینیم، ابن سینا در پایان این عبارت، به صراحت ماده قضیه را منحصر در سه ماده وجوب، امکان (خاص) و امتناع می‌گیرد.

در اشاره بعدی، سه جهت را ذکر می‌کند اما این سه جهت با سه ماده بالا متفاوت و عبارت است از: «ضرورت»، «دوام بدون ضرورت» و «وجود بدون دوام و ضرورت»:

[الثانی] إشارة إلى جهات القضايا، و الفرق بين المطلقة و الضرورية

كل قضية فهي:

إما مطلقة عامة الإطلاق و هي التي يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه أو غير ذلك من كونه حيناً من الأحيان أو على سبيل الإمكان و إما أن يكون قد بين فيها شيء من ذلك:

۱. إما ضرورة

۲. و إما دوام من غير ضرورة

۳. و إما وجود من غير دوام و ضرورة (۱۳۸۱: ۸۸).

در اینجا، به جای مواد «امکان خاص» و «امتناع»، جهات «دوام غیر ضروری» و «وجود غیر دائمی و غیر ضروری» مطرح شده است.

در اشاره سوم، به دو معنای امکان عام و خاص اشاره می‌کند و در جمع‌بندی پایانی می‌گوید که اگر امکان را به معنای خاص آن بگیریم سه ماده خواهیم داشت و اگر به معنای عام آن بگیریم به دو ماده خواهیم رسید:

[الثالث] إشارة [إلى جهة الإمكان]

الإمكان:

۱. إما أن یعنی به ما یلازم سلب «ضرورة العدم» - و هو الامتناع - علی ما هو موضوع له فی الوضع الأول. و هنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع و الواجب محمول علیه هذا الإمكان،

۲. و إما أن یعنی به ما یلازم سلب الضرورة فی الوجود و العدم جميعا علی ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصی.

حتی یكون الشيء یصدق علیه الإمكان الأول فی نفيه و إثباته جميعا حتی یكون ممكنا أن یكون و ممكنا أن لا یكون أى غیر ممتنع أن یكون و غیر ممتنع أن لا یكون. فلما كان الإمكان بالمعنى الثانى یصدق فی جانبیه جميعا خصه الخاص باسم الإمكان و صار الواجب لا یدخل فيه،

و صارت الأشياء بحسبه إما ممكنة و إما واجبة و إما ممتنعة،

و كان بحسب المفهوم الأول إما ممكنة و إما ممتنعة. (۱۳۸۱: ۹۰-۹۱).

آشکار است که اگر امکان را به معنای عام آن بگیریم ماده ضرورت قسمی از آن خواهد بود و دیگر نمی‌توان آن را قسم جداگانه‌ای در نظر گرفت و بنابراین، رابطه موضوع و محمول در نفس الامر بیرون از امکان عام و امتناع نخواهد بود.

در ادامه، ابن سینا به امکان اخص می‌پردازد و در پایان چهار ماده را معرفی می‌کند:

و قد یقال ممکن و یفهم منه معنى ثالث فکأنه أخص من الوجهین المذكورین و هو أن یكون الحکم غیر ضروری البتة، و لا فی وقت کالکسوف، و لا فی حال کالتغیر للمتحرک بل یكون مثل الكتابة للإنسان. و یكون حیثئذ الاعتبار أربعة: واجب، و ممتنع، و موجود له ضرورة ما، و شيء لا ضرورة له البتة. (۱۳۸۱: ۹۱).

در اینجا، امکان خاص خود به دو قسم اخص تقسیم می‌شود: «وجود دارای نوعی ضرورت» و «وجودی که هیچ گونه ضرورتی ندارد». ^۱ قسم نخست مانند امکانی که ضرورت وقتی (معین یا نامعین) یا وصفی دارد و قسم دوم مانند امکانی که هیچ ضرورتی ندارد مانند نویسندگی برای انسان. بنابراین، با توجه به امکان اخص، چهار ماده خواهیم داشت: «وجوب»، «امتناع»، «امکان خاص بدون امکان اخص»، و «امکان اخص».

۶. غزالی

به نظر می‌رسد که غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه‍.ق.) در محک النظر ماده «ضرورت» و ماده «وجود با ضرورت مقید» از مواد چهارگانه ابن سینا را یک کاسه کرده، آن را ماده «وجود» می‌نامد و از این رو، مواد را بر سه قسم می‌داند: امکان، وجود و امتناع؛ این به «ماده مطلقه» فارابی بسیار شباهت دارد!

۱. این عبارت دقت کافی ندارد. شاید مناسب‌تر این بود که گفته شود امکان خاص به دو قسم امکان خاص موجود و امکان خاص معدوم تقسیم می‌شود؛ اما عبارت ابن سینا با این تقسیم‌بندی نمی‌خواند و آنچه در متن آمد با عبارات او سازگارتر است.

اما با تأمل بیشتر آشکار می‌شود که در نسخه‌خوانی کتاب غزالی اشتباهی رخ داده و واژه «وجوب» به صورت «وجود» خوانده و نوشته شده است. با توجه به این اصلاح، معلوم می‌شود که او به پیروی از ابن‌سینا مواد را بر همان سه قسم مشهور می‌داند: امکان، وجوب و امتناع:

إن الحكم المنسوب إلى المحكوم عليه في القضية لا يخلو عن ثلاثة أقسام: و هي الإمكان و الوجود [= الوجوب] و الاستحالة.

مثال الحكم الذي نسبته نسبة الإمكان قولك «الإنسان كاتب»، «الإنسان ليس بكاتب»، إذ الكتابة بالإضافة إلى الإنسان في حيز الإمكان.

و مثال الواجب قولك «السواد لون» و «السواد ليس بلون»، إذ نسبة اللون إلى السواد نسبة الوجوب و الضرورة.

و مثال الممتنع قولك «السواد علم» و «السواد ليس بعلم»؛ و «الإنسان حجر» و «الإنسان ليس بحجر». (غزالی، ۱۹۹۴م: ۸۵).

هیچ کدام از این گزاره‌ها شامل جهت (یعنی الفاظی مانند «بالضرورة»، «بلاامکان» و ...) نیستند و صرفاً رابطه موضوع و محمول در حاق واقع و نفس الامر در آنها مورد نظر بوده و به همین جهت میان موجه و سالبه تمایزی برقرار نشده است. این نشان می‌دهد که غزالی در اینجا درباره مواد سخن می‌گوید و نه درباره جهات. ادامه سخن او، تأکیدی بر همین نکته است:

فإن قلت: لا استحالة في قولك «الإنسان ليس بحجر» بل هو واجب؛ و لا وجوب في قولك «السواد ليس بلون» بل هو ممتنع؛ فكيف جمعت بين النفي و الإثبات؟ فأعلم أني لم أقصد ذكر الامتناع و الوجوب في جملة القضية المسلّمة [= المشتملة] على الحكم و المحكوم عليه و لكني أخذت الحكم مفرداً و بينت نسبته إلى المحكوم عليه. ثم القضية قد تتضمن النفي و الإثبات و يكون بعضه صادقاً و بعضه كاذباً و ليس الغرض ذلك. (غزالی، محك النظر: ۸۵).

در اینجا، غزالی تأکید می‌کند که او فقط نسبت حکم (= محمول) و محکوم علیه (= موضوع) را در نظر دارد و به ایجاب و سلب قضیه کاری ندارد. این نشان می‌دهد که نظر به ماده قضیه دارد و نه به جهت آن. (در این عبارت نیز دیده می‌شود که واژه «المشتلمه» به اشتباه «المسلّمه» خوانده و نوشته شده است.)

غزالی در معیار/علم، به جای «جهت»، تنها از «ماده» سخن می‌گوید و گویا آن دو را یکی می‌گیرد:

القسمّة الرابعة للقضية: باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوب أو الجواز أو الامتناع. ... و لنسمّ هذه النسبة «مادة الحمل». فالمادة ثلاثة: الوجوب و الإمكان و الامتناع. و القضية بهذا الاعتبار إمّا مطلقة و إمّا مقيدة. (غزالی، ۱۹۹۰م: ۹۲-۹۳).

ترکیب «جهت نسبت محمول» به جای «کیفیت نسبت محمول» نشان‌گر این است که

«جهت» را به معنای «کیفیت» و «ماده» گرفته است و نه به معنای جهت اصطلاحی. مصحح کتاب نیز همین برداشت را از سخن غزالی دارد:

يبدو أنَّ الغزالي يجعل الجهة و مادة الحمل شيئاً واحداً. و لكن ابن سينا يفرق بينهما فيقول: «و الفرق بين الجهة و المادة: أنَّ الجهة، لفظة مصرح بها، تدل على أحد هذه المعاني؛ و المادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها ...». (۱۹۹۰م: پانوش).

در واقع شاید بتوان گفت که غزالی در معیار/العلم تمایز سینیوی میان جهت و ماده را با تمایز فارابی میان آن دو به صراحت تشخیص نداده و هرچند در محک النظر عبارات ابن سينا را تکرار کرده، به عمق آن پی نبرده است.

۷. بغدادی

ابوالبركات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰) در کتاب/المعتبر فی/الحکمه، نیز مانند غزالی به عمق تمایز جهت و ماده سینیوی پی نبرده و به تکرار صرف عبارات ابن سينا پرداخته است. در عبارتی که پیشتر از او نقل کردم او به تمایز سینیوی توجه می‌کند:

الذي عناه أرسطوطاليس في تسمية ما سماه بـ«المواد» و «الجهات» من هذه الأحوال فإنه أراد بـ«المواد» الأحوال الوجودية منها و ما للأشياء في أنفسها، و بـ«الجهات» ما في الأذهان التي هي الظنون و الاعتقادات على الحقيقة (بغدادی ۱۳۷۳، ج. ۱: ۸۴).

در اینجا، ماده را مانند ابن سينا احوال وجودی و نفس الامر می‌گیرد و نه الفاظ زبانی یا ذهنی؛ اما بغدادی عبارات دیگری دارد که به نظر می‌رسد این تمایز را نادیده می‌گیرد. برای نمونه، او، بر خلاف ابن سينا و احتمالاً به پیروی از فارابی، جهات اصلی را چهار جهت می‌داند یعنی افزون بر سه جهت «ضرورت»، «امکان خاص» و «امتناع»، اطلاق را نیز یک جهت جداگانه برمی‌شمرد:

و القضايا لا تخرج عن أحد هذه الجهات الأربع التي هي الإمكان و الإطلاق و الضرورة و الامتناع؛ فإنَّ القائل:

[۱] إمّا أن يقول و يجزم في حكمه،

[۲] و إمّا أن لا يجزم بل يُقدّر ذلك الحكم و يجوزّه. ...

[۳] و إمّا أن يكون القول قولاً مطلقاً لا يقترب به ذكر إمكان و لا ضرورة، كمن يقول «الإنسان

حيوان» أو «زيد كاتب» أو «يكتب». (بغدادی ۱۳۷۳: ۸۶).

در اینجا، ظاهر عبارت، لفظ «الجهات الاربع» را دارد، ولی احتمالاً مقصود «المواد الأربع» در اصطلاح سینیوی از «ماده» است زیرا جزم و عدم جزم به حکم، امری فراتر از قضیه است و ربطی به خود قضیه ندارد و بنابراین باید مربوط به ماده باشد.

با وجود این، جزم و عدم جزم را نمی‌توان ماده نیز دانست زیرا ماده رابطه‌ای نفس‌الامری است و ربطی به جزم و عدم جزم ذهن ندارد. افزون بر این، ذکر عبارت «قولاً مطلقاً لا یقترن به ذکر امکان و لا ضرورة» نشان‌گر این است که او دربارهٔ جهات سخن می‌گوید و نه مواد! بنابراین، به نظر می‌رسد که بغدادی در اینجا از یک سو میان جهت و ماده خلط می‌کند و از سوی دیگر میان جهت متافیزیکی و جهت معرفت‌شناختی. این دو خلط از منطق‌دانی در سطح بغدادی بسیار شگفت است!

به طور کلی، به نظر می‌رسد که هرگاه بحث از انحصار در یک عدد مطرح است، (مانند وقتی که با عباراتی مانند «لا یخلو» و «لا یخرج» و «لا بدّ من» شروع می‌شود) بحث باید از ماده (در اصطلاح سینی) باشد و نه از جهت، زیرا آشکار است که تعداد جهات در عدد خاصی منحصر نیست و ماده است که به نظر می‌رسد باید در عدد خاصی منحصر باشد. بنابراین، این را می‌توان یک قرینه بر آن گرفت که بغدادی در اینجا میان جهت و ماده سینی خلط کرده است.

۸. ابن سهلان ساوی

عمر بن سهلان ساوی (د. حدود ۵۴۰هـ.) در کتاب *البصائر/النصیریه* ماده و جهت را کاملاً به روش ابن سینا تعریف می‌کند:

الفصل السادس: فی مواد القضا یا و تلازمها و جهاتها

کل محمول نسب الی موضوع بالایجاب، فأما أن تكون الحال بینهما فی نفس الأمر أن یکون ذلك الایجاب دائم الصدق أبدا لا محالة، أو دائم الکذب أو لا دائم الصدق و لا دائم الکذب. فما یکون دائم الصدق - کحال الحيوان بالقياس الی الانسان، فان ايجابه علیه صادق أبدا لا محالة - یسمى **مادة واجبة**. و ما یکون دائم الکذب کحال الحجر بالقياس الی الانسان فان ايجابه علیه کاذب أبدا لا محالة یسمى **مادة ممتنعة**. و ما لا يدوم صدق ايجابه و لا کذبه کحال الكتابة بالقياس الی الانسان یسمى **مادة ممکنة**. و هذا الحال لا یختلف فی الایجاب و السلب، فان القضية السالبة یکون مستحقّ محمولها عند الایجاب أحد الامور المذكورة. فجميع مواد القضا یا هی هذه مادة واجبة و مادة ممتنعة و مادة ممکنة.

و أما جهة القضية فهي لفظة زائدة على الموضوع و المحمول و الرابطة، دالة على هذه الاحوال الثلاثة سواء كانت دلالتها صادقة ای مطابقة للامر فی نفسه أو کاذبة. و تلك اللفظة مثل قولک: یجب أن یکون الانسان حیوانا و یمتنع ان یکون الانسان حجرا و یمکن أن یکون الانسان کاتبا.

و قد تخالف جهة القضية مادتها بان یکذب اللفظ الدال علیها مثل قولک: «یجب أن یکون الانسان حجرا» أو «کاتبا»، فان المادة ممتنعة فی احدهما ممکنة فی الاخری و الجهة واجبة فیهما جميعا. و القضية التي صرح فیها بهذه اللفظة مع لفظة الرابطة تسمى رباعية. (البصائر النصیرية فی علم المنطق، النص، ص: ۱۸۸-۱۸۹).

نکته شگفت اینکه مصحح کتاب، حسن مراغی، در پانوش، تعریف «ماده» در سخن ساوی را به ماده لفظی («الایجاب») و نه ماده نفس الامری («کیفیة ذلك الإيجاب») تفسیر می کند:

الایجاب الدائم هو مادة القضية و ليست المادة هي نفس كيفية ذلك الإيجاب أعني الدوام كما هو المشهور في لسان القوم. أصاب المصنف في ذلك. (البصائر النصيرية في علم المنطق، النص، ص: ۱۸۸، پانوش).

دلیلی که مصحح می آورد استناد به سخن ارسطو است:

لان المادة في كلام ارسطو هي في القضايا على نحوها في الموجودات الخارجية، فكما أن الصور الخارجية تعرض لموادها و تتحد معها، كذلك القضايا تعرض لموادها و تنطبق عليها. فمادة القضية هو ما تُعبر عنه القضية بتمامها مستوفيةً جميع ما يلزم في الحكم. و لما كانت الاحكام لا تُعتبر تامةً - خصوصاً في العلوم الحقيقية - الا اذا روعى في الحكم كيفية اتحاد الموضوع بالمحمول مثلاً في الواقع - اذ بدون ذلك يكون الحكم مبهماً غير متجلاً للنفس على ما هو عليه في نفس الامر - لهذا لم يعتبر [المصنف] في تسميته ما تُعبر عنه القضية «مادة» الا عند تكييف حالة المحمول بالنسبة الى الموضوع باحدى تلك الكيفيات، اذ بذلك تتم المادة التي تنطبق عليها الصورة الحقيقية للقضية.

أما نفس الوجوب أو الامكان فلا معنى لتسميته «مادة» بل تكون التسمية من قبيل الاصطلاح المحض و هو لم يكن معروفاً في لسان ارسطو. (البصائر النصيرية في علم المنطق، النص، ص: ۱۸۸، پانوش).

میزان درستی یا نادرستی این دعاوی برای نگارنده چندان آشکار نیست بلکه کم و بیش غریب به نظر می رسد و داورى نهایی را به خواننده می سپارد.

۹. سهروردی

شاید در آغاز به نظر برسد که سهروردی (۵۴۹-۶۸۷ق.) تعریف عجیبی برای ماده قضیه آورده و آن را خود قضیه گرفته است! اما در واقع می توان تعریف او را امتداد کاربرد فارابی از اصطلاح «ماده» دانست. سهروردی در کتاب *التلويحات/اللوحيه و العرشيه*، در آغاز نسبت طرفین قضیه را یکی از «ضرورت»، «امتناع» و «امكان» می داند:

اعلم أن المحمول ... نسبته إلى الموضوع .. إما أن تكون ضرورة الوجود - أي لابد من كونها في نفس الامر^۱ - كقولنا «الإنسان حيوان» أو «ليس»، أو ضرورة اللاوجود كفي قولنا «الإنسان حجر» أو «ليس»، أو غير ضرورة الوجود و العدم، بل ممكنة، كما في قولنا «الإنسان كاتب» أو «ليس». (سهروردی ۱۳۳۴: ۲۷).

۱. عبارت «ای لابد من كونها في نفس الامر» در واقع تفسیر و توضیح معنای جهت «ضرورة الوجود» است. نباید این عبارت را به معنای «نسبت محمول به موضوع في نفس الامر» بگیریم زیرا واژه «أی» به معنای «یعنی» با این تفسیر ناسازگار است.

و آن الفاظ سه گانه را «جهت» به شمار می‌آورد:

و تصدق على الأولى لفظة «الواجب» و على الثانية «الممتنع» و على الثالثة «الممكن». و هذه الالفاظ الثلاثة تسمى «الجهات». (۱۳۳۴).

اما سهروردی بی‌درنگ، و با شگفتی تمام، ماده را خود «قضیه قابل اتصاف به این الفاظ سه گانه» می‌نامد:

و كل قضية لها صلوح أن يصدق عليها في الإيجاب أحد هذه يسمّى «مادته» و إن صدق على السلب [نسبة] أخرى. و الجهة قولية زائدة على نفس القضية و المادة هي باعتبار ذلك الصلوح فيتبدل كاذبها بصادقها و هي بحالها و يسلب جهة منها و قد يبقى موجبة. (۱۳۳۴).

چنان که می‌بینیم خود قضیه‌های موجبه مانند «الانسان حيوان» و «الانسان كاتب» و «الانسان حجر» به ترتیب موادّ جهات «ضرورت»، «امكان» و «امتناع» هستند. سهروردی مانند فارابی و ابن‌سینا جهت را دالّ بر قوت و ضعف رابطه می‌داند (و از این رو جایگاه جهت باید کنار رابطه باشد):

و الجهة لما كانت لفظة دالة على وثاق الرابطة و ضعفها فمكانها عندها (۱۳۳۴).

اما از این لازم نمی‌آید که جهت دالّ بر ماده است، زیرا چنان که دیدیم، سهروردی قوت و ضعف رابطه را همان ماده نمی‌گیرد بلکه ماده را خود قضیه بدون جهت می‌داند. همین نکته در کتاب *المشارع و المطارحات* نیز تکرار می‌شود. او در آغاز نسبت طرفین قضیه را یکی از ضرورت، امتناع و امکان می‌داند و ماده را خود «قضیه قابل اتصاف به این الفاظ سه گانه» می‌نامد و آن الفاظ سه گانه و معانی آن را «جهت» به شمار می‌آورد:

قد علمت: [۱] أن نسبة أحد جزئى القضية ... لا يخلو من ضرورة الوجود و ضرورة اللاوجود و عدم الضرورتين ...

و [۲] أن [النسبة/القضية] الأولى تسمى «ضرورية» و الثانية «ممتنعة» و الثالثة «ممكنة».

و [۳] أن المادة هي القضية الصالحة بخصوصها لبعض هذه الألفاظ و معانيها المذكورة في القول اللهجى أو الفكرى بالعقل [أو الذكرى بالفعل (نسخه بدل)].

و [۴] أن هذه الألفاظ و معانيها المستقلة مع قطع النظر عن القضية التى ضمّ إليها تسمى جهة. (سهروردی ۱۳۸۵: ۱۹۵).

در این عبارت می‌بینیم که سهروردی «معناى» الفاظ جهات را نیز جهت می‌نامد. عبارت «و معانيها» که دو بار تکرار می‌شود (در بندهای [۳] و [۴]) می‌تواند ناظر به تصور ذهنی از جهات باشد و می‌تواند ناظر به کیفیت نسبت خارجی میان موضوع و محمول باشد. از آنجا که لفظ «معنى»

در آثار منطق‌دانان نخستین مانند ابن‌سینا بیشتر به معنای «مقصود از لفظ» و «نفس الامر» به کار می‌رود می‌توان چنین در نظر گرفت که مقصود سهروردی از «معانیها» همان است که ابن‌سینا «مواد قضیه» می‌نامید. اگر این تفسیر درست باشد، سهروردی میان جهت و مادهٔ سینوی تمایز نمی‌گذاشته و هر دو را «جهت» می‌نامیده است.

مشابه همین را در کتاب *المحاح* سهروردی نیز می‌بینیم:

المورد الرابع فی جهات القضايا و تصرفات فیها و فیہ لمحات: للمحة الأولى [فی الجهات] هی أنّ المحمول نسبته إلى الموضوع إما أن يكون واجبة كقولك: «الإنسان حيوان» أو ممكنة كقولك: «الإنسان كاتب» أو ممتنعة كقولك: «الإنسان حجر». و لفظة «الضرورة» صادقة على الأولى، و «الإمكان» على الثانية، و «الامتناع» على الثالثة. و هذه الألفاظ الثلاثة بمدلولاتها تسمى «جهة»، و القضية التي تصلح لأن تصدق عليها إحدى هذه باعتبار الصلاحية تسمى «مادّة»ها و تنسب القضية إلى الجهة التي تصدق عليها في الإيجاب و إن صدق على السلب غيرها. (سهروردی ۱۳۷۵ ب: ۱۵۷).

حرف باء در عبارت «بمدلولاتها» می‌تواند برای معیت باشد یعنی «مع مدلولاتها» یا «و مدلولاتها» و می‌تواند برای سببیت باشد یعنی «بسبب مدلولاتها». معنای نخست با عبارت «و معانیها» در *المشارع و المطارحات* سازگارتر است.

سهروردی جهات اصلی (أَمْهَاتُ الْجِهَاتِ) که در واقع همان مواد اصلی هستند را سه جهت یا مادهٔ «ضرورت، امتناع و امکان خاص» می‌داند و سایر جهات و مواد را در ذیل آنها قرار می‌دهد:

و اعلم أنّ أَمْهَاتِ الْجِهَاتِ هِيَ الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورَةُ مِنْ قَبْلُ، وَ قَدْ دَخَلَ فِيهَا ضَرُورِي غَيْرِ دَائِمٍ وَ هُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ الْإِمْكَانِ الْحَقِيقِيِّ، وَ دَخَلَ فِيهِ الدَّائِمُ الْغَيْرِ الضَّرُورِيِّ. وَ الضَّرُورِي أَعَمُّ مِنَ الدَّائِمِ مِنْ وَجْهِ وَ الدَّائِمُ أَعَمُّ مِنَ الضَّرُورِيِّ مِنْ وَجْهِ، فَالدَّائِمُ الْمَطْلُوقُ هُوَ مَا يَشْمَلُ الضَّرُورِي الدَّائِمَ وَ الدَّائِمُ الْغَيْرِ الضَّرُورِيِّ. (سهروردی ۱۳۷۵ ب: ۱۵۹).

و اعلم أنّ أَمْهَاتِ الْجِهَاتِ هِيَ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ، فَإِنَّهَا «طَبِيعِيَّةٌ» وَ عَلَيْهَا تَبَتَّنِي قَوَاعِدُ الْعُلُومِ. وَ الْمَنْفَصِلَةُ الْمَذْكُورَةُ [= «نسبة أحد جزئي القضية ... لا يخلو من ضرورة الوجود و ضرورة اللاوجود و عدم الضروريتين»] [منفصلةٌ] حَقِيقِيَّةٌ لَا شَكَّ فِيهَا لِأَنَّهَا أَوَّلِيَّةٌ. وَ جَمِيعُ مَاسَوَاهَا إِذَا أَنْ يَكُونَ أَعَمُّ مِنْهَا بِحَيْثُ يَجْمَعُ اثْنَيْنِ مِنْهَا أَوْ أَحَدَهَا مَعَ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِ الْأَجْزَاءِ أَوْ أَخَصَّ مِنْهَا. (سهروردی ۱۳۸۵: ۱۹۶).

از آنجا که بحث انحصار در واقع مربوط به ماده نفس‌الامری و واقعی است و نه جهت لفظی و زبانی، آشکار می‌شود که مقصود سهروردی در اینجا از «جهات» همان است که ابن‌سینا آن را «ماده» می‌نامد هرچند اصطلاح خود سهروردی از «ماده» بر آن صدق نمی‌کند. همهٔ اینها نشان‌گر عدم تمایز جهت از مادهٔ سینوی نزد سهروردی است.

در کتاب حکمه *الاشراق* نیز عدم تمایز میان جهت و مادهٔ سینوی به خوبی آشکار است:

الضابط الثالث (فی جهات القضايا) هو انّ الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود و يسمى «الواجب»، أو ضروري العدم و يسمى «الممتنع»، أو غير ضروري الوجود و العدم و هو «الممكن». فالاول كقولك «الانسان حيوان» و الثاني كقولك «الانسان حجر» و الثالث كقولك «الانسان كاتب». (سهروردی ۱۳۷۵: ب: ۲۷؛ همو ۱۳۹۱: ۲۹۴-۲۹۶؛ همو ۱۳۹۸: ۱۹۹).

به نظر می‌رسد که عدم تفکیک جهت و ماده سینوی نزد سهروردی تحت تأثیر ابوالبرکات بغدادی باشد. مهدی عظیمی، شارح معاصر حکمه/لاشرق، نیز به این عدم تفکیک اشاره‌ای گذرا کرده است (عظیمی ۱۳۹۸: ۲۰۲).

۱۰. نتیجه‌گیری

دیدیم که ارسطو اصولاً تمایزی میان جهت و ماده قائل نشده و صرفاً ۱۶ جهت را در چهار دسته چهارتایی گروه‌بندی کرده است. همچنین، دیدیم که جهات مذکور در برخی از گروه‌ها هم‌ارز هستند و در برخی نه؛ و حدس زدیم که شاید این امر ناشی از خطای کاتبان و مستسخان نوشته‌های ارسطو باشد. دیدیم که با اصلاحات حداقلی پیش‌نهادی و جابجایی یک حرف سلب می‌توان جهات مذکور در هر گروه را به جهات هم‌ارز تبدیل کرد. با این اصلاح، می‌توان چنین پنداشت که هر گروه ناظر به یک ماده است: ضرورت، امتناع، سلب ضرورت، و سلب امتناع. بنابراین، هرچند در ارسطو نامی از «ماده» در برابر «جهت» نیامده است، می‌توان گروه‌بندی جهات ۱۶-گانه را نوعی ناظر به مواد چهارگانه تلقی کرد.

فارابی اما بر خلاف ارسطو، صراحتاً، از مواد سه‌گانه نام می‌برد: «ماده واجب»، «ماده ممکن»، و «ماده ممتنع» و میان آنها و جهات تمایز می‌گذارد. همچنین، آشکار است که فارابی دو ماده «سلب ضرورت» و «سلب امتناع» را با هم ترکیب کرده و به یک ماده «امکان» رسیده است که بعدها در اصطلاح ابن‌سینا به «امکان خاص» موسوم می‌گردد.

ابن‌سینا، بر خلاف فارابی، به صراحت، به تعریف «ماده» در برابر «جهت» می‌پردازد و آن را به «حالت محمول در نسبت با موضوع» تعریف می‌کند. این تعریف را در آثار فارابی به عنوان تعریف «ماده» هرگز نمی‌یابیم. باید تأکید کنیم که هرچند فارابی جهت را دالّ بر «کیفیت نسبت محمول به موضوع» تعریف کرده بود، اما هرگز این «کیفیت نسبت محمول به موضوع» را به صراحت «ماده» نام‌گذاری نکرده بود. به عبارت دیگر، تعریف «ماده» به «کیفیت نسبت محمول به موضوع» در آثار فارابی دیده نمی‌شود.

در آثار غزالی و ابوالبرکات بغدادی نیز می‌بینیم که گاه آنها به تمایز ماده و جهت توجه کرده‌اند و گاه چنان سخن گفته‌اند که گویی آن دو را یکی می‌پندارند. در برخی از آثار سهروردی نیز این تمایز دیده می‌شود، اما با شگفتی تمام می‌بینیم که سهروردی در بیشتر آثار خود ماده

قضیه را همان قضیه بدون جهت می‌داند و نه کیفیت نفس‌الامری میان موضوع و محمول. به نظر من چنین می‌رسد که تمایز میان ماده و جهت نزد سهروردی کم‌وبیش به تمایز میان ماده و صورت قضایا پیوند می‌خورد، پیوندی که شاید برای خود او چندان آشکار و متمایز نبوده است. دو رویکرد ابن‌سینا و سهروردی در تعریف جهت و ماده تأثیر بسزایی در نوشتارگان منطقی پس از آن دو بر جای می‌گذارد که موضوع مقاله بعدی نگارنده خواهد بود. رویکرد اضافی و نفس‌الامری ابن‌سینا سر از رویکرد دلالتی/حکایتی خونجی و ابهری در می‌آورد که بر پایه آن، جهت‌های متعددی که در منطق قدیم مطرح می‌شوند دلالت بر مواد مختلف دارند. برای نمونه، جهت قضایای ضروریۀ مطلقه، مشروطۀ عامه، مشروطۀ خاصه، دائمه، مطلقۀ عامه، ... به دلیل اینکه دالّ هستند، بر مواد متعدد دلالت می‌کنند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که لازمه رویکرد ابن‌سینا آن است که تعداد مواد دست کم به تعداد جهات است (و شاید بیشتر، چون ممکن است موادی وجود داشته باشد که هنوز به ذهن هیچ منطق‌دانی نرسیده و برای آن هیچ نامی وضع نشده است). اما رویکرد سهروردی به عکس این نتیجه منتهی می‌شود زیرا اگر ماده قضیه همان قضیه بدون جهت باشد، تعدد مواد دیگر معنایی نخواهد داشت! ماده چیزی است که جهت بر سر آن می‌آید. در مقاله دیگری که در پی می‌آید نشان خواهیم داد که اصرار برخی از منطق‌دانان مسلمان مانند خواجه نصیر طوسی بر حصر مواد در سه ماده «ضرورت»، «امکان خاص» و «امتناع» احتمالاً ریشه در رویکردهایی مانند رویکرد سهروردی داشته است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین (۱۹۷۰م)، *الشفاء، المنطق، العبارة*، القاهرة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۶۰)، *النجاة من الغرق فی بحر الظلمات*، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقیین*، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۰)، *المسائل الغریبة العشرینیة*، در *منطق و مباحث الفاظ*، گردآوری مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۷۹-۱۰۵.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبيهات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۹۶)، *المختصر الأوسط فی المنطق*، مقدمه و تحقیق سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو، (۱۳۷۸)، *ارگانون*، ترجمۀ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
- ارسطو (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دارالقلم.
- بغدادی، ابو البرکات (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.

رستمی، آرش، علیرضا دارابی، شهلا اسلامی در مقاله «ماده در برابر جهت در منطق سینوی»، منطق‌پژوهی ۱۶(۱): پذیرفته شده برای چاپ.

<https://doi.org/10.30465/ljsj.2026.53047.1510>

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۳۴)، *منطق التلویحات*، تحقیق علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *المشارع و المطارحات*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *حکمة الاشراق*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *اللمحات*، در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۵)، *المشارع و المطارحات*، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، تهران، نشر حق‌یاوران.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۱)، *حکمة الاشراق*، در *الحکمة الاشراقیة (مجموعه مصنفات شهاب الدین یحیی السهروردی)*، المجلد الأول کتاب حکمة الاشراق، القسم الأول فی ضوابط الفكر (المنطق)، مع التعليقات و الايضاحات لصدر الدین الشیرازی و جماعة من حکماء المشاء و الاشراق، تقدیم، تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال الدین) و تصدیر سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۸)، *حکمة الاشراق*، در مهدی عظیمی (۱۳۹۸). *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی*، شرح منطق حکمه الاشراق. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
عظیمی، مهدی (۱۳۹۸). *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی*، شرح منطق حکمه الاشراق. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

غزالی، محمد (۱۹۹۰م)، *معیار العلم فی المنطق*، مع شرح لأحمد شمس‌الدین، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمية.

غزالی، محمد (۱۹۹۴م)، *محک النظر*، مقدمه و تحقیق و تصحیح از دکتر رفیق العجم، بیروت، دار الفکر.
فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات للفارابی*، ج ۱، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات للفارابی*، ج ۲، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۵)، «عدم انحصار ماده در مواد ثلاث»، *منطق تطبیقی*، تهران، سمت: ۱۶-۱۹.
فلاحی، اسدالله (۱۴۰۴)، «ماده و جهت نزد فخر رازی و متأخران»، *حکمت معاصر* ۱۶(۲): ۱۴۱-۱۶۸.

یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۹۳)، «موادّ قضایا از نظر سهروردی»، سهروردی پژوهی، مجموعه مقالاتی دربارهٔ آرا و آثار سهروردی، به کوشش علی اوجبی، تهران، خانهٔ کتاب: ۳۹۵-۳۱۰.

References

- Azīmī, Mahdī (2019/1398 Sh.). *Manṭiq wa Ma'rifat dar Andīshah-yi Suhrawardī, Sharḥ-i Manṭiq-i Hikmat al-Ishrāq*. Tehran, Institute for Research in Philosophy and Iran.
- al-Baghdādī, Abū al-Barakāt (1994/1373 Sh.), *al-Mu'tabar fī al-Hikmah*, Isfahan, University of Isfahan Publications.
- al-Ghazālī, Muḥammad (1990), *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq*, with commentary by Aḥmad Shams al-Dīn, Beirut, Lebanon, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Ghazālī, Muḥammad (1994), *Mihakk al-Nazar*, introduction, research, and editing by Dr. Rafīq al-'Ajam, Beirut, Dār al-Fikr.
- Aristotle (1980), *Manṭiq Aristū*, edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī, Kuwait and Beirut, Wikālat al-Maṭbū'āt wa Dār al-Qalam.
- Aristotle (1999/1378 Sh.), *Arghānūn* [Organon], translated by Mīr Shams al-Dīn Adīb Sulṭānī, Tehran, Negāh Publications Institute.
- Avicenna, Ḥusayn (1970), *al-Shifā'*, *al-Manṭiq*, *al-'Ibārah*, Cairo, Dār al-Kātib al-'Arabī lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Avicenna, Ḥusayn (1981/1360 Sh.), *al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Ẓulumāt*, Tehran, Murtazawī Publications.
- Avicenna, Ḥusayn (1984/1405 AH), *Manṭiq al-Mashriqiyyīn*, Qom, Mar'ashī Najafī Library Publications, second edition.
- Avicenna, Ḥusayn (1991/1370 Sh.), "al-Masā'il al-Gharibah al-'Ashrīniyah," in *Manṭiq wa Mabāḥith al-Alfāz*, compiled by Mahdī Muḥaqqiq, Tehran, University of Tehran, 79-105.
- Avicenna, Ḥusayn (2002/1381 Sh.), *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, edited by Mujtabā Zārī, Qom, Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī Ḥawzah-i 'Ilmiyah Publications.
- Avicenna, Ḥusayn (2017/1396 Sh.), *al-Mukhtaṣar al-Awsaṭ fī al-Manṭiq*, introduction and research by Sayyid Maḥmūd Yūsufthānī, Tehran, Institute for Research in Philosophy and Iran.
- Fallahi, Asadollah (2016/1395 Sh.), "The Non-Exclusivity of Matter to the Three Materials" ("Adam Inhiṣār-i Māddah dar Mawādd-i Salās"), *Comparative Logic (Manṭiq-i Taṭbīqī)*, Tehran, SAMT: 16-19.
- Fallahi, Asadollah (2025/1404 Sh.), "Matter and Modality according to Fakhr Rāzī and Later Thinkers" ("Māddah wa Jihat nazd-i Fakhr Rāzī wa Muta'akhkhirān"), *Contemporary Wisdom (Hikmat-i Mu'āṣir)* 16(2): 141-168.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (1987/1408 AH), *al-Manṭiqiyyāt lil-Fārābī*, vol. 1, research by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Qom, Ayatollāh Mar'ashī Library Publications.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (1987/1408 AH), *al-Manṭiqiyyāt lil-Fārābī*, vol. 2, research by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Qom, Ayatollāh Mar'ashī Library Publications.
- Rustami, Arash, Alireza Darabi, and Shahla Eslami "Matter versus Modality in Avicennan Logic" (*Māddah dar Barābar-i Jihat dar Manṭiq-i Sīnawī*), *Logic*

- Research (Manṭiq-Pizhūhī)* 16(1): accepted for publication.
<https://doi.org/10.30465/ljsj.2026.53047.1510>
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1955/1334 Sh.), *Manṭiq al-Talwīḥāt*, edited by ‘Alī Akbar Fayyāḍ, Tehran, University of Tehran.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996/1375 Sh. A), *al-Mashāri‘ wa al-Muṭārahāt*, in *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*, vol. 1, edited and introduced by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996/1375 Sh. B), *Ḥikmat al-Ishrāq*, in *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*, vol. 2, edited and introduced by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996/1375 Sh. C), *al-Lamahāt*, in *Majmū‘ah Muṣannafāt Shaykh Ishrāq*, vol. 4, edited and introduced by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, and Najafqulī Ḥabībī, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (2006/1385 Sh.), *al-Mashāri‘ wa al-Muṭārahāt*, edited by Maqṣūd Muḥammadī and Ashraf ‘Ālīpūr, Tehran, Ḥaqq-i Yāwarān Publishing.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (2012/1391 Sh.), *Ḥikmat al-Ishrāq*, in *al-Ḥikmah al-Ishrāqīyah (Majmū‘ah Muṣannafāt Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī)*, *al-Mujallad al-Awwal Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, *al-Qism al-Awwal fī Ḍawābiṭ al-Fikr (al-Manṭiq)*, *ma‘a al-Ta‘līqāt wa al-Idāḥāt li-Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī wa Jamā‘ah min Ḥukamā‘ al-Mashshā‘ wa al-Ishrāq*, presented, researched and edited by Muḥammad Malikī (Jalāl al-Dīn), with a foreword by Sayyid Ḥusayn Naṣr, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (2019/1398 Sh.), *Ḥikmat al-Ishrāq*, in Mahdī ‘Azīmī (2019/1398 Sh.). *Manṭiq wa Ma‘rifat dar Andīshah-yi Suhrawardī, Sharḥ-i Manṭiq-i Ḥikmat al-Ishrāq*. Tehran, Institute for Research in Philosophy and Iran.
- Yousefthani, Seyed Mahmood (2014/1393 Sh.), “Materials of Propositions from Suhrawardī’s Perspective” (“Mawādd-i Qaḍāyā az Nazar-i Suhrawardī”), *Suhrawardī-Pizhūhī, Majmū‘ah-yi Maqālātī dar bārah-yi Ārā wa Āthār-i Suhrawardī*, edited by ‘Alī Ūjabī, Tehran, Khānah-yi Kitāb: 295-310.

TABLE OF CONTENTS

A Hermeneutical Re-reading of the Structure of Luminous Ascent in Iranian Light Traditions from Ancient Mithraism to Suhrawardi's Philosophy of Illumination: Based on Gadamer's Dialogical Hermeneutics	1
Hengameh Alagha, Seyed Sadegh Zamani, Seyed Rahmatollah Mousavimoghadam	
Metaphorology as an Approach Issued from Blumenberg's Criticism of the History of Concept.....	27
Vahid Ahmadi	
Therapeutic Effect of Self-liberation in Sonic Sublime under the Light of Spinoza's Ethics of Joy in Ann Radcliffe's Selected Novels	51
Salomeh Jahanfrouz, Hojatollah Borzabadi Farahani, Hossein Moradi	
The Thought Experiment Method in Daniel Dennett.....	73
Alireza Hassanpoor	
Is Bergsonian Duration "Internal"? The Converted Predication of Duration in Bergson's Philosophy	97
Seyed Ashkan Khatibi	
A Dialectical Analysis of the Relationship Between Form and Meaning in Interactive Narratives Based on Hegel's Philosophy: The Unity of Idea and Embodiment in Video Games	119
Ali Razizadeh	
Logic after Human; The Possibility of the Emergence of Machine Consciousness in the Context of the Hegelian System.....	143
Seyyed Kiarash Sheikholeslam, Samira Rezaee	
The Other and Epistemic Confrontations: A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Paul Feyerabend.....	167
Jalal Abdollahi, Hamedeh Rastaei	
Critique of Type Identity Theory in Explaining Consciousness in Light of Philosophical Views and Neuroscientific Evidence	191
Zeynab Arab Mistani	
Criticism and semantic analysis of language based on the neurobiological structure of the mind in the thought of John Searle.....	215
Alireza Faraji	
Self-awareness as the Reflection of Language on itself: From Hegel to Wittgenstein ..	235
Alireza Farnam	
Matter and Modality: From Aristotle to Suhrawardi	257
Asadollah Fallahi	



FALSAFEH

ISSN: 2008-1553

Online ISSN: 2716-974X

No. 1, Vol. 24, Spring - Summer-2026, Serial No. 46

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)

Specialized editor: Zahra Ghezelbash: 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. 24, No. 1, Spring & Summer 2026

- A Hermeneutical Re-reading of the Structure of Luminous Ascent in Iranian Light Traditions from Ancient Mithraism to Suhrawardi's Philosophy of Illumination: Based on Gadamer's Dialogical Hermeneutics** 1
Hengameh Alagha, Seyed Sadegh Zamani, Seyed Rahmatollah Mousavimoghadam
- Metaphorology as an Approach Issued from Blumenberg's Criticism of the History of Concept** 27
Vahid Ahmadi
- Therapeutic Effect of Self-liberation in Sonic Sublime under the Light of Spinoza's Ethics of Joy in Ann Radcliffe's Selected Novels** 51
Salomeh Jahanfrouz, Hojatollah Borzabadi Farahani, Hossein Moradi
- The Thought Experiment Method in Daniel Dennett** 73
Alireza Hassanpoor
- Is Bergsonian Duration "Internal"? The Converted Predication of Duration in Bergson's Philosophy** 97
Seyed Ashkan Khatibi
- A Dialectical Analysis of the Relationship Between Form and Meaning in Interactive Narratives Based on Hegel's Philosophy: The Unity of Idea and Embodiment in Video Games** 119
Ali Razizadeh
- Logic after Human; The Possibility of the Emergence of Machine Consciousness in the Context of the Hegelian System** 143
Seyyed Kiarash Sheikholeslam, Samira Rezaee
- The Other and Epistemic Confrontations: A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Paul Feyerabend** 167
Jalal Abdollahi, Hamedeh Rastaei
- Critique of Type Identity Theory in Explaining Consciousness in Light of Philosophical Views and Neuroscientific Evidence** 191
Zeynab Arab Mistani
- Criticism and semantic analysis of language based on the neurobiological structure of the mind in the thought of John Searle** 215
Alireza Faraji
- Self-awareness as the Reflection of Language on itself: From Hegel to Wittgenstein** 235
Alireza Farnam
- Matter and Modality: From Aristotle to Suhrawardi** 257
Asadollah Fallahi