

سال نهمی دانشگاه

حسین لطیفی

نوشته‌های تکلیفی و پژوهشی در دوران تحصیل در دانشگاه

الله أكبر

مجموعه‌ی پیش‌رو تکالیف و نوشته‌های پژوهشی دوران تحصیل در دانشگاه نگارنده را در بردارد. این مجموعه شامل برخی نوشته‌های ساده مانند خلاصه‌ها و گزارش‌ها، برخی مقالات تحقیقی و همچنین ترجمه است. در ابتدا قصد داشتم نوشته‌جات ساده مانند تلخیص‌ها و گزارش‌ها را حذف کنم، اما در نهایت احتمال دادم درج آن‌ها نیز –هرچند محدود و کم‌شمار– در این مجموعه خالی از فایده نباشد. خصوصا آن‌که نسخه‌ی فعلی برای انتشار الکترونیکی آماده شده و نگرانی از بابت مصرف کاغذ برای نوشتارهای احتمالا بی‌فایده وجود ندارد. البته در باب صرف وقت گران‌بها، اختیار انتخاب مطالب حتما با خواننده‌ی دانا و آگاه است. ان‌شالله برای خوانندگان مفید باشد و ایشان نگارنده را از نکات اصلاحی و علمی خویش محروم نفرمایند.

حسین لطیفی^۱

مهر ۱۳۹۹ - قم مقدسه

¹ - drhosseinlatifi@gmail.com

فهرست

- ۱ کارشناسی ارشد
- ۱ وجوه مشترک و متفاوت روشنگری در آلمان و فرانسه
- ۱ درآمد
- ۲ روشنگری در معنای فراگیر خود
- ۳ وجوه متفاوت روشنگری در آلمان و فرانسه
- ۶ منابع فارسی:
- ۶ منابع انگلیسی:
- ۷ تلقی هگل از تاریخ و تفاوت آن با تلقی ادیان سامی
- ۷ محورهای کلی تلقی هگلی از تاریخ
- ۹ تحلیل و مقایسه
- ۱۱ چگونگی شکل‌گیری مفهوم امکان
- ۱۱ تحلیل علامه طباطبایی از چگونگی دستیابی به مفهوم وجود
- ۱۴ نظر مختصر به مقالات کتاب متافیزیک
- ۱۵ ساختارگرایی و پس‌ساختارگرایی و تاثیر پدیدارشناسی بر آن دو

۱۵.....	چکیده
۱۸.....	حوزه‌های تاثیر
۱۹.....	وجوه مشترک ساختارگرایی با پسا ساختار گرایی
۲۰.....	وجوه متمایز
۲۴.....	پیوست اول: سیر تاریخی
۲۵.....	پیوست دوم: نمودار
۲۷.....	پیوست سوم: منابع
۲۸.....	فصل هفتم: نظام (پیشنهادی) افلاطون - ترجمه
۴۹.....	تاثیر آراء متفکران - متکلمان پیش از دکارت بر او
۵۰.....	کوگیتو
۵۲.....	ابن سینا: انسان معلق
۵۲.....	تفکیک میان وجود و ماهیت
۵۳.....	شک دکارت و شک غزالی
۵۵.....	منابع
۵۷.....	برهان حرکت (محرک لایتحرک) در اندیشه ابن میمون و توماس آکوینی
۵۷.....	چکیده
۵۷.....	ابن میمون
۵۹.....	توماس آکوینی
۶۲.....	منابع
۶۴.....	نگاهی تطبیقی به نظریه‌های نام‌گرا و نظریه‌ی سهروردی در باب کلی
۶۴.....	نام‌گرایی
۶۵.....	نظر سهروردی در باب کلی

- منابع ۷۰
- بخشی از کتاب: درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی مدرن - ترجمه ۷۲
- براهین صدرالمتهلین بر اصالت وجود در کتاب المشاعر ۸۵
- المشعر الثالث فی تحقیق الوجود عینا ۸۵
- منابع ۹۲
- زیست‌شناسی، کالبدشناسی و زمین‌شناسی در آثار ارسطو ۹۳
- منابع ۹۶
- خلاصه‌ی برخی محاورات افلاطونی ۹۷
- خلاصه‌ی هیپیا بزرگ ۹۷
- خلاصه‌ی اِنْفِرُون ۱۰۰
- خلاصه‌ی اسطوره‌ی «ار» در کتاب دهم جمهوری افلاطون: ۱۰۱
- دکتری تخصصی ۱۰۴
- تاثیرات نوافلاطونی بر الهیات مسیحی ۱۰۴
- اورینگن ادامانیتوس (۱۸۵-۲۵۴) اسکندریه ۱۰۵
- گریگوری نیسایی (۳۳۵-۳۹۴) ۱۰۷
- آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) تاگاستا-هیپو ۱۰۸
- دیونسیوس مجعول - قرن ششم میلادی ۱۱۱
- فهرست کلی ۱۱۴
- منابع ۱۱۸
- منطق توهم در فلسفه‌ی کانت ۱۲۰
- گزارش اجمالی از آموزه‌ی دیالکتیک استعلایی در فلسفه‌ی کانت ۱۲۱
- منابع ۱۲۸

- جاودانگی در فلسفه‌ی اسپینوزا ۱۳۰
- چکیده ۱۳۰
- مقدمه ۱۳۰
- جاودانگی ۱۳۲
- منابع ۱۴۰
- فلسفه‌ی تطبیقی به مثابه‌ی فلسفه‌ی فرهنگ (ترجمه-خلاصه) ۱۴۱
- توصیف روش ۱۴۲
- ترجمه‌ی تاریخی-فلسفی ۱۴۲
- پرورش درک میان فرهنگی ۱۴۳
- بازنگری سنت غربی ۱۴۴
- تحلیل و ارزیابی ۱۴۴
- سنت میانه در مطالعات تطبیقی فرهنگی ۱۴۵
- پیدا کردن یک زبان مشترک ۱۴۷
- کتاب افادات بر فلسفه (از این رویداد) ۱۴۹
- منابع: ۱۵۹
- افادات بر فلسفه - ترجمه ۱۶۱
- کتاب پدیدارشناسی روح ۱۸۵
- مطالب مقدماتی ۱۸۵
- پیش‌زمینه ۱۸۵
- مقدمه ۱۸۷
- یقین حسی: «این و معنا» ۱۸۸
- گذر از آگاهی به خودآگاهی ۱۸۹

۱۸۹	روح
۱۹۰	متن مقدمه
۱۹۷	منابع
۱۹۸	شکاکیت تاریخی و شک شناختی در فلسفه‌ی هگل
۲۰۸	منابع

کارشناسی ارشد

وجوه مشترک و متفاوت روشنگری در آلمان و فرانسه^۲

درآمد

درباره‌ی نام‌گذاری زمانه‌ی میان انقلاب سال‌های ۹-۱۶۸۸ در انگلستان که مشهور به انقلاب شکوهمند^۳ است تا انقلاب فرانسه ۹۹-۱۷۸۸ چند نظر وجود دارد: کانت در پاراگراف دهم نوشتار خویش درباره‌ی روشنگری^۴ می‌گوید: ممکن است سوال این‌گونه مطرح شود: آیا هم‌اکنون ما در زمانه‌ی روشن‌گشته زندگی می‌کنیم؟ جواب این است: خیر، بلکه در زمانه‌ی روشنگری. پس چنان‌که در دائره‌المعارف فلسفه این کلام تفسیر شده، در نظر کانت - و هم چنین به واقع - تا زمان او روشنگری یک فرآیند در حال تکامل است؛ (بورچرت ۲۲۴۵:۳) و این در نقل‌های تاریخ جا افتاد و بعدها، سخنرانی‌های دهه‌ی ۱۸۲۰ هگل در شیوع استعمال آن نقش داشت؛ (همان ۲۴۳:۳).

جنبه‌ی دیگر این است که آیا بایست گفت عصر روشنگری یا عصر روشنگری‌ها، این اختلاف از آن‌جا ناشی می‌شود که برخی متفکران با انتقاد از تلاش برای وحدت‌بخشی به حرکت روشنگری، اهتمام بیشتری برای نشان دادن چندگانگی حرکت روشنگری و محتوای ملی هرکدام از آن‌ها دارند (همان). حتی برخی (غالباً مورخان) ایده‌ی روشنگری منسجم و مشترک را کمی فراتر از افسانه می‌دانند (راتلج، مدخل روشنگری قاره‌ای) بر خلاف ایشان، عده‌ای

^۲ - تکلیف کلاس (مقطع کارشناسی-پیش‌نیاز) فلسفه‌ی اروپا، از کانت تا نیمه دوم قرن ۱۹، دکتر خاتمی. آبان

^۳ - Glorious Revolution.

^۴ - Was its Aufklärung? Translated in English as: what is the Enlightenment? Available at Microsoft Encarta.

^۵ - Donald M. Borchert

بورچرت سرویراستار ویراست دوم دائره‌المعارف فلسفه مک‌میلان است، همان‌که با نام پل ادواردز سرویراستار ویراست اولش مشهور گشته. توضیحات تکمیلی در مورد چاپ و ویراست در انتهای نوشتار آمده است.

هستند که تاکید بر محتوای‌های ملی حرکت روشنگری را مایه‌ی به حاشیه رانده شدن هویت جهانی و فراگیر آن می‌دانند (بورچرت ۲۴۳:۳).

روشنگری در معنای فراگیر خود

ایده‌ی محوری عصر روشنگری این بود: نیاز به (و قابلیت) خرد انسان برای پاکسازی خرافات، پیش‌داوری‌ها، تعصبات و ناعدالتی‌های دیرین؛ (آکسفورد، مدخل روشنگری). کانت روشنگری را رهایی بشر از نابالغی خودساخته‌ی خود می‌داند. (روشنگری چیست؟ پارگراف اول).

در نهایت، عصر روشنگری را عصر روشن شده توسط خرد، دانش و احترام به انسانیت گفته‌اند (اینکارتا، مدخل روشنگری). جایگاه و ارتباط این سه عنصر اصلی در این سخن بیان گشته: انگاره‌ی بزرگ (عصر) روشنگری: این است که انسان که توسط نور خرد رهنمایی شده می‌تواند تمام پدیده‌های طبیعی را توجیه نماید و می‌تواند مطالعه‌ی جایگاه خود در عالم را آغاز کند، جایگاهی که دیگر رمزآلود نباشد. (دونالد ویلتس^۶) اولاً انسان و نه خدای مطرح شده توسط ارباب کلیسا پس انسان در این انگاره مرکزیت دارد همان‌گونه که گفته شده: نقش انسان در روشنگری مانند نقش خدا در کتاب مقدس است. (همان) دوما راهنمای انسان در این فرآیند خرد اوست و دیگر در بند خرافات نیست. توجیه پدیده‌های طبیعی نیز نشانگر دانش^۷ محور بودن، آن‌هم به معنای نیوتنی در آن دوران است.

سه عنصر استقلال انسان، خرد و دانش‌ورزی در تمام نسخه‌های متفاوت روشنگری قابل مشاهده است. بکارگیری این عناصر، در حوزه‌های مختلف تاثیرات متفاوتی داشت و در حوزه‌ی علم، باعث تغییر نگرش به علوم گشت، تا آن‌جا که در یک تعریف فرجام‌محور از روشنگری گفته‌اند: روشنگری: فعالیت‌هایی است که طی آن، آن‌چه در آن زمان فلسفه نام داشت، به آن‌چه بعدها علوم طبیعی، انسانی و علوم اجتماعی نام گرفت، تقسیم شد؛ (بورچرت ۲۴۲:۳).

^۶ - نگارنده‌ی نوشتار ارسالی توسط استاد، که برخی نقل‌هایش از مقالات بریتانیکا است.

وکلر^۸ می‌گوید: شاید بهترین توصیف برای فیلسوفان روشنگری، چه تجربه‌گرا و چه عقل‌گرا، چنین باشد: شکاکانی که به عصیان آزادمنشانه‌ی بنیادی در مقابل آن‌چه در بند تعصب کردن حقیقت مقدس می‌دانستند، شکل دادند؛ (راتلج مدخل روشنگری قاره‌ای).

وجوه متفاوت روشنگری در آلمان و فرانسه

از آن سه عنصر مشترک، یک عنصر را می‌توان در آلمان قبل از قرن ۱۸ دید، استقلال انسانی در شکل لوتری آن در مقابل سلطه‌ی کلیسا بر درک مذهبی انسان، که باید دانست سبقت آلمان در این زمینه تاثیر بسزایی در تفاوت نسخه‌ی آلمانی و فرانسوی روشنگری قرن ۱۸ ایجاد می‌کند. شاید علت این‌که در آلمان حرکت روشنگری مثل فرانسه درگیری‌های تند و گسترده را با ارباب کلیسا نداشت در این باشد که آلمان نسخه‌ای از دینداری لوتری و پارسامذهبی^۹ از پیش آماده داشت که ظرفیت‌های مخالفت با دین را در خود خنثی می‌کرد. از آن‌جا که این نوشتار به ابعاد فلسفی تفاوت روشنگری آلمانی و فرانسوی می‌پردازد، بهتر است درباره‌ی آن سخن رود. (گرچه این ابعاد، چنان‌که خواهیم دید، بی‌تاثیر بر ابعاد فلسفی نیستند) روشن است که روشنگری در حوزه‌ی فلسفی آن به دو جریان اصلی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی تقسیم می‌شود. گفته شده که اگر دکارت را پدر جریان عقل‌گرایی روشنگری بدانیم، بایست بیکن را نیز پدر جریان تجربه‌گرایی آن دانست؛ (استنفورد، مدخل روشنگری).

وارثین دکارت در آلمان یعنی لایب‌نیس و مخصوصاً ولف با آن تسلطی که در دوران رجوعش، بر دانشگاه هال و به تبع سایر دانشگاه‌های آلمان داشت، توانسته بودند نسخه‌ی آلمانی روشنگری را متفاوت از آن‌چه در فرانسه و بریتانیا بود، سازند. شاید به دلیل همین ریشه‌مندی در عقل‌گرایی و سبقت جنبش پارسامذهبی در آلمان است که: *هگل اصطلاح آلمانی روشنگری^{۱۰} را برای جنبه‌ی آلمانی، حرکتی گسترده‌تر در فلسفه‌ی مدرن می‌داند که از دکارت شروع شده.* (بورچرت ۲۴۳:۳).

گرچه تومازیوس تلاش نمود با انتقاد از تجریدات مابعدالطبیعی رایج در فلسفه‌ی آلمانی که بی‌فائده بود، مسیر روشنگری را هرچه بیشتر به مسیر فرانسه و بریتانیا و آن‌چه او سودمند

^۸ - Robert Wokler

^۹ - pietism

^{۱۰} - Aufklärung

برای شادکامی شخصی و خیر عمومی می‌دانست، نزدیک کند، اما چهره‌ی مرحله‌ی دوم روشنگری در آلمان که ولف باشد مسیر را به همان عقلانیت متکی بر تجربیات مابعدالطبیعی بازگرداند.

ولف در دوران رجوعش به دانشگاه هال از اقبال بسیاری برخوردار بود و فلسفه‌ی فرم‌دار او که همان نهضت عقلانی بود اما در قالب کلاسیک و مدرسی‌اش، تقریباً در تمام دانشگاه‌های آلمان رواج داشت. او فلسفه را تخصصی کرد و به آن فرم بخشید و آنرا دسته بندی نمود و در هر موضوع کتاب درسی تدوین کرد، اما در دیگر کشورها مثل انگلستان این تخصصی شدن و عناوین فلسفه‌ی ذهن و فلسفه‌ی زبان و ... محصول اواخر قرن ۱۸ و ۱۹ است؛ (نوذری ۷۰ و ۶۹).

مرکز روشنگری در آلمان را دانشگاه‌ها دانسته‌اند؛ (آکسفورد) و تاثیر عظیم دانشگاه‌های آلمان باعث جهت‌دار شدن طبیعت روشنگری در سرزمین‌های آلمان گشت، جایی که گاهی اوقات فیلسوفان به مناصب دولتی گمارده می‌شدند؛ (دونالد ویلتس). همان‌طور که روشن است بخشی از این جهت‌دار شدن همان گرایش مابعدالطبیعی ولفی در فلسفه‌ی آلمان است که در فرانسه نیست و باعث شده که روشنگری آلمان از روح روشنگری فرانسه و انگلستان جدا باشد؛ بخش دیگر این جهت‌دار شدن نیز با توجه به لاقه‌ی همین عبارت، این است که در آلمان حرکت روشنگری مانند فرانسه تندرانه نبود، چرا که در فرانسه فیلسوفان مانند آلمان مناصب دولتی نداشتند و بنده‌ی دولت حساب نمی‌شدند^{۱۱}، آن‌ها برای ابراز عقاید خویش آزادتر بودند (راتلج). البته گذشته از تفاوت با آلمان، حرکت تندرانه روشنگری در فرانسه مختص به همان نقطه بود و نسخه‌ی سوئیسی و اسکاتلندی نیز مثل آن نبود؛ (آکسفورد، مدخل روشنگری فرانسوی).

البته باید دانست که داشتن مناصب دولتی، جنبه‌ی مثبتی نیز برای حرکت روشنگری در آلمان داشت، پادشاهان با فیلسوفان نامه‌نگاری می‌کردند و خواستار همراهی و نصیحت ایشان بودند؛ (راتلج).

البته تفکر ولفی در نظر برخی تنها از جهتی خاص برای روشنگری حائز اهمیت است. متافیزیک عقل‌گرای ولفی از آن جهت شاخصه‌ی روشنگری حساب می‌شود که تظاهر به

^{۱۱} - در کتاب تاریخ تمدن، جلد ۱۰ ص ۶۸۹ فصل نهضت روشنگری در آلمان، چنین گفته شده که استادان دانشگاه توسط دولت منصوب می‌شدند و حقوق آنان را دولت با «خست شرم‌آور» می‌پرداخت.

تکیه‌ی به خرد انسانی می‌کند، نه این‌که در طی آن خرد موفق به اثبات ادعاهای خویش می‌شود ... اتفاقاً این جنبه‌ی دوم با شکست مواجه شد چنان‌که بعدها کانت، از شاخص‌ترین چهره‌های روشنگری آلمانی، آن (بخش متافیزیکی آن) را «نبرد بحث‌های پایان‌ناپذیر»^{۱۲} خواند؛ (استنفورد).

یکی دیگر از شاخصه‌های عصر روشنگری آغاز و رواج هفته‌نامه‌های اخلاقی گونه‌گون، گاه‌نامه‌های ادبی، تجارت بین‌المللی کتاب، نوشتارها، جستارها، گفتارها، دائرالمعارف‌های فلسفی است که در تاریخ بشر بی‌سابقه بود؛ (راتلج). البته وجهی متمایز این حرکت در آلمان در دو شکل بود:

۱. تاسیس نخستین نشریات تخصصی در باره‌ی فلسفه در تعداد وسیع. مثل:

- a. Acta philosophorum (۱۷۱۵-۲۶)
- b. Der philosophische buchsaal یا the laibnizian philosophical book room (۱۷۴۱-۴۴)
- c. Neues philosophisches magazin (۱۷۸۹-۹۱) که انحصاراً به کانت لایب‌نیک اختصاص دارد.

۲. دغدغه‌ی فلسفه درباره‌ی تاریخ خود و ظهور پدیده‌ی جدید تحقیق درباره‌ی تاریخ فلسفه که به خلق آثار بیشمار به زبان آلمانی در زمینه‌ی تاریخ فلسفه بعد از ۱۷۴۰ انجامید.

- a. تاریخ فلسفه اثر یوهان بروکر در ۶ جلد ۱۷۴۲-۴۴
- b. کتاب درسی درباره‌ی تاریخ فلسفه در ۸ جلد اثر یوهان بوهل ۱۷۹۶-۱۸۰۴
- c. روح فلسفه‌ی نظری از تالس تا بارکلی ۱۷۹۱-۹۷ در ۶ جلد اثر دیترش تیدمان
- d. تاریخ فلسفه در ۱۱ جلد اثر گوتلیب تمنان ۱۷۸۹-۱۸۱۹ (نوذری: ۷۲).

در فرانسه متفکران روشنگری در بسیاری از زمینه‌ها به هیچ وجه هم‌عقیده نبودند، اما همگی ایشان از قبول حکومت به عنوان بنیاد معرفت سرباز می‌زدند. آن‌ها خردگرایی شروع شده در قرن پیش را چه در فرم عقل‌گرایی استنتاجی یا تجربه‌گرایی پذیرفته بودند. این به شکل خودکار به رد کردن مذهب نیانجامید و موضع‌های مختلفی در مقابل مذهب اتخاذ شد، الحاد، دئیسم، اقسام گوناگون پروتستانتیسم یا حتی کاتولیسم؛ (اکسفورد). که البته باید دانست اقبال به تجربه‌گرایی در فرانسه بیشتر از آلمان بود و به صورت کلی چنین به نظر می‌رسد که جنبه‌های سیاسی اجتماعی روشنگری در فرانسه از نقاط دیگر اروپا بیشتر بود و همین‌ها زمینه‌ی انقلاب بزرگ فرانسه را فراهم کرد.

(جملات ایتالیک قبل از نام منابع، از آن منابع نقل شده. نوشتارهای بدون ایتالیک، از نگارنده است)

منابع فارسی:

- ۱- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، سروش، تهران ۱۳۸۷
- ۲- نوذری حسینعلی، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، نقش جهان، تهران ۱۳۸۵
- ۳- دورانت ویل و آریل، تاریخ تمدن، جلد ۱۰ رسو و انقلاب، ترجمه‌ی ضیاءالدین علایی طباطبایی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴

منابع انگلیسی:

English references:

- 1- Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge 1998 (software)
- 2- Microsoft Encarta 2009. 1993-2008 Microsoft Corporation. (software)
- 3- Borchert, Donald M.; Encyclopedia of Philosophy Second Edition, Thomson Gale, U.S.A 2005 (ebbok)
- 4- Oxford Dictionary of Politics, Oxford University Press, 1996, 2003. (online)
- 5- Wiltse Ronald, January 2009 (The_Enlightenment_dars1)
(مقاله‌ی ارسالی توسط استاد)
- 6- Stanford encyclopedia of philosophy (online).

تلقى هگل از تاریخ و تفاوت آن با تلقی ادیان سامی^۱

این نوشتار به شکل بسیار مختصر به تفاوت‌های میان دو نگاه به تاریخ می‌پردازد. نگاه تاکید و تکرار شده به تاریخ و عناصر تاریخی در آموزه‌های ادیان سامی و تلقی هگل از تاریخ. نوشتار از دو بخش تشکیل شده ۱- ارائه‌ی محورهای کلی تلقی هگلی از تاریخ ۲- تحلیل و مقایسه میان آن‌ها و نگاه ادیان سامی به تاریخ.

محورهای کلی تلقی هگلی از تاریخ

در این بخش به خطوط کلی تلقی هگل از تاریخ اشاره می‌رود.

۱- روح مطلق به دو نحو به خویشتن دانش دارد، یکی به واسطه‌ی طبیعت و تاریخ و دیگری بی‌واسطه‌ی این دو. پس تاریخ به یک معنا محل تجلی روح مطلق بر خویشتن است. تاریخ فرآیندی است که از طریق آن، جان جهان خود را در آن تحقق می‌بخشد.^۲

۲- دو نوع تاریخ وجود دارد^۳،

تاریخ اصیل^۴، در این نوع، تلقی راوی از تاریخ با روح ماده‌ی تاریخی وحدت دارد (چیزی فراتر از روایت‌گری نیست)

تاریخ تأملی^۵، در این نوع، راوی با ذهنیت^۶ خویش به تاریخ نزدیک می‌شود که با روح ماده‌ی تاریخی اصیل متفاوت است.

حقیقت انسان همان فعل‌اش است، فعل او مبتنی بر درک او از خویشتن است (هویت) و هویت او همان چیزی است که بوده است (تاریخ او)

حقیقت انسان ← فعل او ← هویت او ← تاریخ او

تاریخ آن حصه‌ای از اتفاقات است که در به فعلیت رساندن آزادی نقش داشته باشد. برای مثال از دیدگاه هگل، به هر کسی که حرکتی جاه‌طلبانه انجام داده باشد، نمی‌توان گفت که عنصری تاریخی است، بلکه آن رفتار و یا شخصیتی در نظام دیالکتیک تاریخی هگل دارای

^۱ - تکلیف کلاس تاریخ فلسفه کانت تا نیمه‌ی دوم قرن ۱۹ - دکتر خاتمی - آذر ۹۱

^۲ - کاپلستون.

^۳ - Philosophy Guidebook To Hegel On History, 24

^۴ - original history

^۵ - reflective history

^۶ - the spirit of the writer

جایگاه است که حرکتش تأثیری - هر چند اندک- در تجلی روح مطلق در ظرف تاریخ و به فعلیت رساندن آزادی داشته باشد.

در تاریخ، سلطه‌ی زیرکانه‌ی خرد^۱ است که در پس پرده به پیش می‌رود، خرد با حسن استفاده از رفتار افراد تاریخی، خودش را بیش از پیش متجلی می‌گرداند. نکته آن که، خود عوامل میدانی از چنین سلطه‌ای باخبر نیستند و ممکن است انگیزه‌هایی بسیار انسانی و جزئی داشته باشند، همین باعث می‌شود که هگل آن سلطه را زیرکانه بداند، چیزی شبیه مفهوم تقدیر و اراده‌ی تکوینی الهی در تلقی ادیان سامی از تاریخ. (تفاوت‌های این دو مفهوم در جمع‌بندی می‌آید) این پیشرفت زیرکانه‌ی خرد در سیر دیالکتیکی تاریخ توجیه‌گر وجود شر نیز هست. درک صحیح این نکته باعث می‌شود که در دام یک بدفهمی در نظام تاریخ هگل نیافتیم. بعضا گفته می‌شود که هگل عقیده دارد حق همان قدرت است. باید دانست که تفاوت است بین این که بگوییم هر نیروی قاهر و به اصطلاح هگل «تاریخی‌ای» فی‌حدنفسه، حق باشد؛ یا این که بگوییم در پس این تنازع دیالکتیکی همواره‌ی تاریخی، یک حق مطلق و خرد به پیشرفت خویش ادامه می‌دهد و پیشرفت او توجیه‌گر وجود شرور جزئی موجود در این نظام دیالکتیکی است.^۲ گرچه عبارات دو پهلوی هگل در ایجاد این بدفهمی بی‌تأثیر نیست.^۳

دیالکتیک در ذات تاریخ است، به این معنی که اگر دیالکتیک را از تاریخ بگیریم، در حقیقت، به ساحتی دیگر رفته‌ایم که مثلا سپهر روح مطلق یا چیز دیگری است. تاریخ بشری اگر بخواهد تاریخ بشری بماند بایست، در نظام دیالکتیکی بگنجد. فرازوی از این نظام دیالکتیکی ناممکن نیست اما بقاء تصور تاریخی با حذف جنبه‌ی دیالکتیکی آن در تلقی هگلی تاریخ ناممکن و متناقض است.

مبتنی بر اصل پیشین، غایت تاریخ در فلسفه‌ی هگل محل اشکال و جنجال بسیاری گشته، به این بیان که آیا غایت تاریخ دیالکتیکی می‌تواند واقعا (تاریخا) محقق می‌شود؟ یا این که صرفا جنبه‌ی هدایت‌گری دارد؟ یعنی غایت تاریخ در نزد هگل، خود امری تاریخی است تا در طبقه‌ای از نظام دیالکتیک قرار گیرد؟ این با غایت بودنش منافات دارد، و اگر نه، غایت تاریخ برای هگل چیست؟ خود او آخرالزمان را به دستیابی بشر به فهمی مناسب و فعلیت یافته از

^۱ - cunning of reason

^۲ - Philosophy Guidebook To Hegel On History, 115-20

^۳ - برای مثال او گفته است: تراژدی‌های اصیل در دنیا، نزاعی بین حق و باطل نیست، نزاع بین دو حق است. به نقل از مقاله‌ی: Hegelian Philosophy and System Dynamics

آزادی تعریف نموده که در دوران مدرن محقق شده،^۱ چنین است که هگل پایان تاریخ را اعلام می‌کند و نیچه به طعنه می‌گوید: ... پس برای هگل، قله^۲ و ایستگاه نهایی^۳ تاریخ، هم‌زمان با وجود برلینی اوست. او حتی بایست می‌گفت که همه چیز پس از او تنها نت نهایی فرود تاریخ جهانی است، یا حتی زائد و اضافی است. (گرچه) او چنین نگفته ...^۴

تحلیل و مقایسه

به نظر می‌رسد تفاوت تلقی هگلی از تاریخ با تلقی ادیان سامی از تاریخ بیشتر در سه – بلکه دو – محور اخیر خود را نشان می‌دهند. این که می‌گوییم هگلی و نه خود هگل برای این است که کلام هگل دو جنبه دارد، یکی از حیث تئوریک و نظری است که برای ما و مقایسه‌ای که می‌خواهیم انجام دهیم مدنظر است، دیگری تطبیقی است که خود هگل نموده و مثلاً غایت تاریخ تئوریک خودش را بر زمانه‌اش تطبیق داده که مطمئناً تفاوتش با تلقی و نشانه‌هایی که ادیان سامی از آخر الزمان دارند بسیار روشن است و حتی برای کسانی که خود در آن دوران بوده‌اند کمی نامناسب است که بگوییم عقیده داشتند این دوران مدرن همان (و نه مقدمه‌ی) آخرالزمان و حکومت فراگیر حق بر جهان که یک ترجیع‌بند مکرر در آموزه‌های ادیان سامی است، می‌باشد، چه برسد به افرادی که در دوران‌های بعد نسبت به آن به قضاوت نشست‌اند. البته درست است که برخی در همان زمان، دوران خویش را مقدمه‌ی آخرالزمان و نهایت تاریخ می‌دانستند و این با قضاوت هگل متفاوت است، او می‌اندیشید که قله‌ی تاریخ او که فعلیت آزادی است، محقق گشته.

لکن از جنبه‌ی تئوریک، باید دید که تفاوت نظریه‌ی هگل با آخرالزمان ادیان سامی در چیست؟ چنین به نظر می‌آید که تاریخ بشری که هگل معرفی می‌کند و حدود آن را با آن چه در محور چهارم گذشت تعیین می‌کند (یعنی تلاش‌هایی که در راه به فعلیت رساندن آزادی هستند تاریخ حساب می‌شوند و لاغیر) گنجایش آن حکومت ثابت و صلح پایدار فراگیر موعود در ادیان سامی را ندارد. صلح برای دیالکتیک یعنی نبودن دیالکتیک و نبودن دیالکتیک یعنی نبودن تاریخ به تعریف هگل. پس آن مرحله که در آن حکومت فراگیر محقق می‌شود ناممکن است؟ نظریه‌ی هگلی می‌گوید: در این ظرف تنگ دیالکتیکی، بله ناممکن است، اما آن مرحله

1 - Will Dudley, Hegel and History, 17

2 - Hohepunkt

3 - Endpunkt

4 - Philosophy Guidebook To Hegel On History, 169-70

برای خودش سلطه‌ای و قرق‌گاهی در پس پرده‌ی این تاریخ دارد و در انتها نیز در همان سپهر روح مطلق شاهد تجلی خویش در این آیینه‌ی فروافتاده در دام دیالکتیک است، آن حقیقت فراگیر در این نظام نمی‌گنجد و اتحاد فراگیر و ابدی عناصر دیالکتیکی در ظرف تاریخ ناممکن است.

در مورد محور پنجم که تناظر بین سلطه‌ی زیرکانه‌ی خرد و تقدیر مطرح شد، ذکر این نکته خالی از فایده نیست که مفهوم تقدیر همان‌گونه که از نامش پیداست، رساننده‌ی نوعی معنای پیشینی است^۱ تصمیم‌گیری یک قدرت فراتاریخی پیش از شروع تاریخ است و نه حسن استفاده‌ی او از اعمال عوامل میدانی، در حین پیشروی تاریخ. لکن می‌توان ریشه‌ای این تفاوت را در شخصی بودن خدای ادیان سامی و کلی بودن خرد مطلق در فهم هگل دانست.

^۱ -... and he marked out their appointed times in history... The old testament , acts, 27

چگونگی شکل‌گیری مفهوم امکان^۱

به ارسطو چنین نسبت داده شده که او منشأ امکان مطلق^۲ را ضرورت و امتناع^۳ می‌داند. او این سه مفهوم را درباره‌ی گزاره‌ها استفاده می‌کند، هم‌چنین ریشه‌ی امکان صوری او را می‌توان بدیهیات اولیه‌ی مانند اصل (استحالی) تناقض دانست.^۴ در طول ادوار تاریخی، تعریف امکان تغییرهای متفاوتی به خود دیده است^۵ و ارائه‌ی مفهومی که اکنون از آن به *امکان ماهوی* تعبیر می‌شود، در زمانه‌ی نوافلاطونیان صورت گرفته و از اهمیت بسیاری در فلسفه‌ی قرون وسطا و دوره‌ی مدرن برخوردار گشته است.^۶

در سابقه‌ی سنت فلسفه‌ی اسلامی، تحلیلی کلی در مورد چگونگی دست‌یابی ذهن به معقولات ثانیه‌ی فلسفی ارائه نگشته است^۷؛ لکن در دوران اخیر، دو نوع تحلیل از نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیمی مثل علیت و امکان و وجود و دیگر مفاهیم فلسفی ارائه شده است. یکی از این دو تحلیل متعلق به مرحوم علامه طباطبایی است که ایشان در کتاب اصول فلسفه و بخش‌هایی از کتاب *نهایه‌الحکمه* آن‌را مطرح کرده‌اند و دیگری تحلیلی است که آیه‌الله مصباح‌یزدی ضمن انتقاد از تحلیل استادشان علامه طباطبایی، آن‌را ارائه می‌کنند. در بخش اول از این نوشتار هرکدام از این تحلیل‌ها را بیان می‌نمایم و در بخش نهایی شکل تعمیم یافته‌ی آن‌ها را برای دست‌یابی به مفهوم امکان بررسی می‌کنیم.

تحلیل علامه طباطبایی از چگونگی دستیابی به مفهوم وجود

مفهوم «است» [وجود] که مفهوم حکم است، خود فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن میان دو مفهوم ذهنی موجود است ... از یک‌سوی از واقعیت خارج حکایت می‌کند و از یک‌سوی خودش در ذهن یک واقعیت مستقلى دارد که می‌توان خودش را محکى عنه قرار داد.^۸ بیان ساده‌تر این مطلب آن است که ذهن با توجه به حکمی که در

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی مشاء - دکتر ذهبی - دی ۱۳۹۱

^۲ - absolute possibility

^۳ - necessity & negation

^۴ - Borchert, Donald M, Encyclopedia of philosophy, vol.7 p.719

^۵ - در همین کتاب (صفحات ۲۲۵ تا ۲۷۱۹) تغییر این تعاریف از زمان ارسطو تا ادوار متاخر ارائه گشته است.

^۶ - ibid. p.720

^۷ - برای این ادعا ر ک: آموزش فلسفه ج ۱ ص ۲۷۱

^۸ - اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۱ ص ۲۰۶ (مقاله‌ی پنجم).

قضیه می‌نماید، آن را که معنای حرفی دارد اخذ کرده و به شکل مستقل لحاظ می‌نماید و آن می‌شود مفهوم وجود و بعدا با تحلیل دیگری از همین مفهوم، مفهوم عدم را هم انتزاع می‌کند.

استاد مصباح یزدی ضمن ارائه‌ی بیانی مختصر و روشن از روش علامه طباطبایی می‌گویند: ولی شاید بتوان بیان ساده‌تری برای آشنایی ذهن با مفهوم وجود و سایر مفاهیم فلسفی ارائه داد که نمونه‌ی آن را این‌جا ذکر می‌کنیم ... هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی، مانند ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود ذهن مستعد می‌شود که از حالت اول، مفهوم (وجود ترس) و از حالت دوم مفهوم (عدم ترس) را انتزاع کند و پس از تجرید آن‌ها از قید اضافه و نسبت، مفاهیم مطلق وجود و عدم را به دست آورد.

این شیوه‌ای است که در انتزاع سایر مفاهیم فلسفی هم به کار می‌رود و از مقایسه‌ی دو موجود از دیدگاه خاصی، دو مفهوم متقابل انتزاع می‌شود. از این‌جا راز جفت بودن این مفاهیم آشکار می‌گردد. ... بیان کردیم که یکی از فرق‌های مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی این است که دسته‌ی اول به طور اتوماتیک در ذهن انعکاس می‌یابند ولی دسته‌ی دوم نیاز به فعالیت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارند.^۱

چنان‌که روشن است، این تحلیل‌ها برای بیان دستیابی ذهن به مفهوم وجود است، لکن همان‌طور که در کلام استاد مصباح بدان اشاره گشته، این‌ها می‌تواند نمونه‌ای باشد برای بیان ساز و کار کلی ذهن در شکل‌گیری مفاهیم فلسفی.

قبل از تعمیم هر دو بیان برای مفهوم امکان، یادآوری یک نکته خالی از فایده نیست؛ و آن این‌که دو مفهوم امتناع و وجوب در حقیقت اشکال مختلف مفهوم ضرورت هستند و تقابل اصلی و اولی در این بحث میان ضرورت و امکان است از همین‌رو اگر مثلاً شیوه‌ی پیدایش مفهوم وجوب روشن شود، برای تقابل با مفهوم امکان کافی می‌نماید.

امکان در اصطلاح منطق یکی از مواد سه‌گانه‌ای است که نسبت حکمی در قضیه، به آن متصف می‌شود، مثلاً می‌گوییم: الف ب است بالامکان یعنی حکم کرده‌ایم به اتحاد غیر ضروری بین الف و ب. اگر بخواهیم شیوه‌ی تحلیل علامه طباطبایی را از مفهوم وجود به

^۱ - آموزش فلسفه ج ۱ ص ۲۷۵

مفهوم امکان نیز سرایت بدهیم^۱، بایست بگوییم نزد ایشان، منشا مفهوم فلسفی امکان، همان امکانی است که در مواد ثلاث در منطق مطرح می‌شود. به این شکل که ذهن موضوعی و محمولی را تصور می‌کند و بینشان حمل واقع می‌نماید و بعد به نحوه‌ی این اتحاد نظر می‌کند، گاهی اوقات اتحاد بین آن‌دو را ضروری می‌بیند مثل زوجیت و عدد چهار، گاهی اوقات ممتنع می‌بیند مثل تقسیم‌پذیری پنج بر دو و گاهی اوقات نیز هیچ‌کدام، یعنی نه اتحاد میان موضوع و محمول مستلزم محال است و نه انفکاک میان آن‌ها، مثل موجود بودن ماهیتی به نام سیمرغ. در چنین صورتی، کیفیت اسناد، امکانی است. این امکان وصف نسبت بین موضوع و محمول است و معنایی حرفی است، ذهن این معنای حرفی را از طرفین تجرید می‌کند و به آن استقلال می‌بخشد و مفهوم امکان به شکل مستقل در ذهن شکل می‌گیرد.

اما در تحلیل شاگرد معظم ایشان، مسیر به شکلی دیگر طی می‌شود. صورت تعمیم یافته‌ی نظریه‌ی ایشان، برای شکل‌گیری مفهوم امکان، بایست چنین باشد که ذهن ابتدا به خودش نظر می‌کند و می‌بیند که سلب (ذاتیات) خودش از خودش ناممکن است، سپس حالتی بر او رخ می‌دهد مثلاً خوش‌حال می‌شود و بعد آن، خوش‌حالی از بین می‌رود، در چنین وضعیتی ذهن این دو حالت را باهم مقایسه می‌کند، از حالت اول (عدم صحت سلب ذاتی از ذات - وجود حمل ذاتی بر ذات) ضرورت را در می‌یابد و از حالت دوم (صحت سلب یا حمل مفارق از/بر ذات) مفهوم امکان را انتزاع می‌کند.

چیزی که میان هر دو تحلیل مشترک است، لحاظ و مقایسه‌ای است که ذهن میان دو حالت انجام می‌دهد، حالت ضرورت و حالت امکان. به نظر می‌رسد می‌توان مایه‌ی اصلی این دو تحلیل را به شکلی دیگر نیز ارائه داد که در آن، ذهن مقایسه‌اش را ابتدا میان دو فرض وجودی و عدمی انجام دهد و سپس از این مقایسه برداشتی می‌کند که این مفهوم خود تقابل با مفهومی دیگر دارد. مثلاً ذهن دو قضیه را در نظر می‌گیرد، سیمرغ موجود است/سیمرغ موجود نیست، هنگامی که -طبق فرض- هیچ امری (استحاله‌ی اجتماع نقیضین، هو هویت یا هرکدام از تجربیات فطریات متواترات و ...) ذهن را مجبور به حکم به نفع یکی از اطراف نمود، ذهن چنین حالتی را پیش خود ضبط می‌کند و آن را با حالتی دیگر مقایسه می‌کند، حالتی که ذهن مجبور به تصدیق قضیه است، مثل سیمرغ سیمرغ است (هو هویت) یا سیمرغ غیر سیمرغ نیست (استحاله‌ی تناقض) در این مقایسه، ذهن حالت اول را امکان می‌نامد و

^۱ - ایشان تحلیلی شبیه به این را در خاتمه‌ی مرحله‌ی چهارم کتاب نه‌یاه (ج ۱ ص ۱۱۶) ارائه نموده‌اند برای اثبات امکان وجودی (فقری) که تقریباً به بحث ما غیر مرتبط است.

می‌گوید نسبت بین سیمرغ و وجود، امکانی است، و در بیان دیگر چنین است که سیمرغ از آن جهت که سیمرغ است موجود بودن یا نبودنش قطعی (ضروری) نیست، برخلاف این فرض که سیمرغ از آن جهت که سیمرغ است نمی‌تواند غیر سیمرغ باشد و این حالت را ضرورت می‌نامد.

از همین مثال نیز روشن می‌شود که ریشه‌ی مفهوم امکان ماهوی-فلسفی، در حقیقت همان امکان صوری-منطقی (یکی از مواد ثلاث نسبت حکمیه) است در جایی که قضیه به اصطلاح هلیه بسیطه باشد و به وجود خارجی یک ماهیت پردازد.

نظر مختصر به مقالات کتاب متافیزیک

درباره‌ی مناظره‌ی ناتمام میان علامه طباطبایی و آیه‌الله حائری یزدی (چاپ شده در کتاب متافیزیک) به نظر می‌رسد نکته‌ی حائز اهمیت، برخلاف آن چه دکتر یزدی در مقاله‌ی اخیر فرمودند، خلط میان قضیه‌ی ملفوظه و معقوله و علم تصدیقی نیست، بلکه این نکته است که آیا ذهن می‌تواند در آن واحد، دو تصدیق در حال اجرا داشته باشد؟ مرحوم علامه چنین می‌فرماید که یک نسبت تصدیقی در حالی که نسبت تصدیقی است نمی‌تواند یکی از اطراف یک تصدیق دیگر باشد و اگر در مواردی چنین به نظر برسد، حقیقتش آن است که ذهن به شکل اجمالی آن تصدیق را تمام کرده و مفهوم شکل یافته‌ای از آن را به شکل تصور (سلب یا ایجاب عدولی) بر صندلی محاکمه نشانده و تصدیقی دیگر انجام داده؛ و این در نظر نگارنده کلام متینی است.

ساختارگرایی و پساساختارگرایی^۱ و تاثیر پدیدارشناسی^۲ بر آن دو^۳

چکیده

اگر بخواهیم مکاتب فلسفه‌ی قاره‌ای را در قرن بیستم درجه بندی نماییم، بی‌شک پدیدارشناسی و ساختارگرایی - در معنای گسترده‌اش که شامل پساساختارگرایی نیز باشد- را بایست -اگر نه در صدر فهرست، که در میان مکاتب بسیار موثر و اصلی این دوره بدانیم. مطالعات درباره‌ی این دو مکتب و متاثر از آن‌ها تا به امروز در فضای تفکر جهان ادامه دارد و یک بخش -نه چندان گسترده- از این تحقیقات هم به رابطه‌ی هر کدام از این دو مکتب با دیگری، اختصاص یافته است. این نوشتار، به اندازه‌ی ظرفیت یک تکلیف کلاسی، به معرفی مکتب ساختارگرایی و پساساختارگرایی و تاثیر پدیدارشناسی بر آن‌ها می‌پردازد. بخش اول به تعریف ساختارگرایی و پساساختارگرایی و معرفی متفکران و بیان تمایز میان آن دو مکتب اختصاص یافته؛ در بخش دوم تحلیلی از تاثیر پدیدارشناسی بر دو مکتب مذکور و محورهای این تاثیر ارائه گشته است.

چنین به نظر می‌رسد که ساختارگرایی را می‌توان به هر تحلیلی که بر ساختار تکیه دارد اطلاق کرد، لکن در معنای خاص و استعمال شایع، ساختارگرایی به مکتب فکری اروپایی (غالباً فرانسوی) اطلاق می‌شود که از زبان‌شناسی ساختاری شروع شد و این روش مطالعه‌ی ساختاری را در تحقیقات علوم اجتماعی و انسانی پیاده نمود.^۴ آغاز این مکتب به نحو متمایز به مطالبی که زبان‌شناس فرانسوی فردیناند دوسوسور^۵ در سخنرانی‌هایش ارائه نمود، وابسته است. او به سال ۱۸۵۷ در ژنو متولد شد و ابتدا در رشته‌ی

^۱ - Structuralism and Post-structuralism

^۲ - Phenomenology

^۳ - تکلیف کلاس: فلسفه‌های اگزیستانس - دکتر ریخته‌گران - دی ۱۳۹۱

^۴ - Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge

^۵ - Ferdinand de Saussure

علوم پایه تحصیل نمود؛ لکن در سال ۱۸۷۶ به رشته‌ی مطالعات زبانی دانشگاه لایپزیگ^۱ رفت. تخصص اولیه‌ی او فیلولوژی و تاریخ زبان بود اما بعدتر توجه‌اش به زبان‌شناسی عمومی جلب شد و در سال ۱۸۹۱ استاد تمام دانشگاه ژنو گردید. او غیر از کتابی که در دوران جوانی در مورد مصوت‌های زبان‌های هندواروپایی چاپ نمود، کتابی نوشت اما تعلیماتش در زبان‌شناسی و به ویژه ساختارگرایی بسیار تاثیر گذار بود.

پس از مرگش به سال ۱۹۱۳، دو نفر از شاگردانش یادداشت‌هایی از سخنرانی‌ها و مواد خام دیگر باقی‌مانده از او را در اثری اولیه به نام: آموزه‌ای درباره‌ی زبان‌شناسی عمومی به چاپ رساندند (ترجمه به انگلیسی به سال ۱۹۵۹).^۲ در این کتاب روش مطالعه‌ی زبان به روش ساختاری بیان شده و الهام‌بخش شروع روش‌های مشابه در انسان‌شناسی و تاریخ و نقد ادبی گردیده است.

بنیان نظریه‌ی او در زبان‌شناسی بر این عقیده استوار است که در مطالعه‌ی زبان، تحلیل‌گر بایست یک سامانه‌ی زبانی را تحلیل کند که از ساختار تشکیل شده و نه از واژه. صدا یا علامت فیزیکی یک واژه به کارکرد زبانی آن واژه ربطی ندارد. آنچه اهمیت دارد روابط و وجوه متفاوت است که آن علامت‌ها را از هم متمایز می‌کند. به عنوان مثال در حروف مورس هر خط یک شخص حرفه‌ای مانند نقطه‌ی یک شخص مبتدی است لکن ارتباطات درون علائم با یکدیگر باعث بازساخت هر کدام از یکدیگر است. نکته‌ی مهم برای تحلیل‌گر ساختارگرا این است که موضوع مطالعه، جسد بی‌جان واژه‌ی مکتوب یا صدای آن، که سوسور آن را قرارداد^۳ می‌نامد، نیست؛ بلکه سیستم زیرین^۴ می‌بایست موضوع تحقیق باشد، یک دسته عوامل شکل‌مند که تنها در ارتباط با یکدیگر قابل تعریف هستند و با ترکیب آن‌ها می‌توان جملات را ساخت.

از میان نظریات او در زبان‌شناسی دو محور آن در دیگر رشته‌ها مانند فلسفه، تاریخ و جامعه‌شناسی بسیار سودمند افتاد:

۱. زبان یک سیستم خودکفا و خودبقا است و متشکل از عناصری است که هویت خویش را تماما از کارکرد درون سیستمی به دست می‌آورند.

1 - Leipzig

2 - Encyclopedia of Encarta, Microsoft student 2009. (software)

3 - parole

4 - langue

۲. تفاوت، رمز امکان هویت و تعیین است. هیچ ذاتی فراتر از تفاوت درون سیستمی عناصر وجود ندارد.^۱

در طول سال‌های ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۸ حلقه‌ی ادبی پراگ بر مبنای زبان‌شناسی سوسور، نقادی فرمالیستی روسی، پدیدارشناسی هوسرل و روان‌شناسی گشتالت، ساختارگرایی پراگ را بنا نهاد و یکی از اعضای زبان‌شناس و نظریه پرداز ادبی در این حلقه، رومن جیکوبسن، در سال ۱۹۲۹ اصطلاح ساختارگرایی را ابداع کرد (سوسور از واژه‌ی system استفاده می‌کرد). همو، مقدمه‌ی سرایت این روش را به فرانسه‌ی بعد از جنگ جهانی فراهم کرد. تلقی وسعت یافته‌ی جیکوبسن از ساختارگرایی چنین بود که راه مناسب مطالعه‌ی پدیده‌های انسانی، تحلیل سیستم‌های متشکل از روابط است که در زیر پدیدارهاست. و این، ادعای ساختارگرایی برای عرضه‌ی یک پارادایم جدید در علوم انسانی بود: تاکید بر روابط و مطالعه‌ی آن‌ها؛ این که جهان ما نه از اشیاء، بلکه از روابط تشکیل شده.^۲

در فرانسه، ساختارگرایی به عنوان یک جریان عمومی فلسفی در دهه‌ی ۶۰ قرن بیستم جای اگزستانسیالیسم را گرفت و سوژکتیویته‌ی اگزستانسیالیستی فرانسوی رنگ باخت.^۳ جریان ساختارگرایی ابتدا در در انسان‌شناسی اشتراوس جلوه گر شد، سپس در مطالعات ادبی و فرهنگی جیکوبسن، بارت و گریماس، روانکاوی لاکان، تاریخ عقلانی فوکو، و تئوری سیاسی آلتوسر. گرچه این افراد یک مکتب آن‌چنان واحد را شکل ندادند، لکن تحت عنوان ساختارگرایی بود که کارهای آن‌ها در دهه‌های شصت و هفتاد به انگلستان و ایالات متحده صادر شده و مورد مطالعه قرار گرفت و تاثیر گذار بر انسان‌شناسی و مطالعات ادبی گردید.

پساساختارگرایی: پساساختارگرایی نامی است که در محافل فلسفی و ادبی انگلیسی زبان، به عده‌ای از متفکران فرانسوی داده شده که کارشان پاسخ فلسفی متمایزی به مطالعات ساختاری در علوم انسانی حساب می‌شد. این نام غالباً نظریه‌هایی مثل واسازی (ساختارشکنی)^۴ و یا پست‌مدرنیسم را نیز به همراه دارد که کم و بیش مرادف هم گرفته می‌شوند. عنوانی که افراد ذیل را -با تمام تفاوت‌هایشان- تحت آن دسته‌بندی می‌کنند: ژاک دریدا، میشل فوکو،

¹ - New Dictionary Of The History Of Ideas Vol 5 p.2261

² - Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge

³ - Borchert, Donald, Encyclopedia of philosophy vol.7 p.253

⁴ - deconstruction

ژیل دلوز، جان فرانسیس لیوتار، لوئیس آریگری، جولیا کریستوا، هلن کیشس^۱. البته برای ارائه‌ی طرح روشن‌تر از پساساختارگرایی، مقایسه‌ی آن با ساختارگرایی لازم است که در ادامه می‌آید.

حوزه‌های تاثیر

ساختارگرایی در انسان‌شناسی بر بازسازی سیستم‌های زیرین مانند: نسب و یا افکار توتمی یا اسطوره‌ای که شکل دهنده‌ی فرهنگ عمومی هستند، تاکید دارد. چهره‌ی برجسته‌ی این قسمت اشتراوس است، او می‌خواست ناخودآگاه کشف شده توسط فروید را در کلی انسان در طول تاریخ تحلیل کند و ساختارگرایی را برای مطالعه‌ی ساختارهای بنیادین و زیرین کنش‌های انسانی مناسب یافت.^۳ او منشاء اصلی قالب‌های کلی ثابت در سیستم‌های فرهنگی را ساختارهای تغییرناپذیر ذهن آدمی دانست. ساختار در معنای خاصش در نزد اشتراوس به معنای ساختارهای روانی است و او شواهدی مبنی بر وجود چنین ساختارهایی در سنت‌های مذهبی، قبیله‌ای، اسطوره‌ای و هنر پیدا نمود.^۴

ساختارگرایی در مطالعات ادبی این موضوع را مطالعه می‌کند که در خلال چه شرایطی آفرینش اثر ادبی ممکن می‌گردد، و به دنبال عرضه‌ی تفسیری جدید از یک اثر نیست؛ بلکه به دنبال این است که این آثار چگونه معنا و تاثیری را که دارا هستند به دست آورده‌اند. هم‌چنین، در مطالعات فرهنگی، ساختارگرایی عموماً به دنبال این است که قوانین و مولدهای زیرین، که تشکیل دهنده‌ی یک رفتار یا مد اجتماعی و فرهنگی هستند را مورد مطالعه قرار دهد.

در حوزه‌ی روان‌شناسی (روان‌کاوی) ژاک لاکان، ساختارگرایی را بکار برد. وی با مطالعاتی که در آراء فروید داشت توانست بخشی از افکار او را برجسته کند. او ضمیر ناخودآگاه را تماماً به زبان سوسوری تشبیه کرد. ضمیر ناخودآگاه مانند زبان ساختارمند است. بر خلاف فوکو و دریدا که طرفدار منحل کردن پساساختارگرایی سوژه هستند و اساساً تئوری در مورد فاعل انسانی

¹ - Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous

² -Borchert, Donald, Encyclopedia of philosophy vol.7 p.274

³ -Simon Clarke, Foundations of Structuralism p.34

⁴ - Encyclopædia Britannica. Ultimate Reference Suite, Chicago: Encyclopædia Britannica

ندارند، لاکان به سوژه تمایل دارد چراکه از طرفی متأثر از هگل است و از طرفی، گرایش‌های روان‌کاوانه دارد.

در حوزه‌ی جامعه‌شناسی، کار گافمن با نام تحلیل چهارچوب، گرایش جامعه‌شناسی را به ساختارگرایی نشان می‌دهد. او به فراسو و ماورای موقعیتهای روزانه نگاه می‌کرد تا ساختارهایی را پیدا کند که به گونه‌ای نامرئی بر این موقعیتهای تسلط دارند. گافمن این ساختارهای نامرئی را چهارچوب می‌نامد.^۱

در نظریه‌ی سیاسی، لوئی آلتوسر که استاد فوکو بود، در حوزه‌ی اقتصاد و مطالعات مارکسی ساختارگرایی را به کار برد و کوشید از مارکس یک ساختارگرا بسازد.

در بخش فلسفی، بیشتر بار پساساختارگرایی بر دوش فوکو و دریدا است. دریدا نخست در کار مطالعه پدیدارشناسی برآمد و ضمن ترجمه‌ی بعضی از آثار هوسرل، کتاب معروف آوا و پدیدار (۱۹۶۷) را تحت تأثیر او نوشت. در نظر دریدا سنت فلسفه‌ی غربی، سنت متافیزیک حضور است و او نافی چنین امری بود.^۲ می‌توان ریشه‌ی این عقیده را در نظریه‌ی سوسور دانست که می‌گفت واژه جنبه‌ی مثبت و محصل ندارد، آن‌چه یک لفظ را معنادار می‌کند صرفاً تفاوتش با دیگر الفاظ است. متافیزیک حضور بر پایه‌ی واژه‌ی دارای جنبه‌ی وجودی مثبت است که طبق زبان‌شناسی سوسور ناممکن است.

باید توجه داشت که این دو متفکر به پدیدارشناسی توجه ویژه داشته‌اند و گرچه نوع هوسرلی‌اش را انتخاب نکرده‌اند لکن به همان هم توجه دارند.

وجوه مشترک ساختارگرایی با پساساختارگرایی

۱. ضد سوژه بودن. با تفاوتی که بین لاکان و فوکو و دریدا در این زمینه هست. برای مثال فوکو عقیده دارد که بدون احتساب عناصر غیرساختاری مثل قدرت (در لیوتار: میل) شناخت مناسب وجود انسانی ناممکن است.^۳ به همین جهت ذکر این نکته خالی از فائده نیست که به صورت کلی، این خاصیت ضد سوژه‌گی در پساساختارگرایی تعدیل‌شده‌تر است.^۴

^۱ - ر ک: ریتز، جورج؛ نظریه‌ی جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۱، چاپ ششم، ص ۵۵۵-۵۵۲.

^۲ - نوذری، حسین‌علی، صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته ص ۳۶۴

^۳ - Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge

^۴ - see: Borchert, Donald, Encyclopedia of philosophy vol.7 p.257

۲. ضد تاریخی بودن به معنای این که در تاریخ، یک الگوی سراسری تاریخی طولی وجود دارد، مانند آن چه در دوران مدرن، از سنت هگلی یا مارکسیستی در تلقی تاریخی شایع بود و مانع مطالعه‌ی جوامع به شکل عرضی بود؛ لکن هم اشتراوس و هم فوکو معتقد بودند مقایسه‌ی عرضی میان جوامع بشری ممکن است. البته تاریخی بودن به یک معنای دیگرش که هم‌زمانی^۱ ساختارها باشد در پسا‌ساختارگرایی مورد توجه واقع شد و همین باعث شده که گفته شود در پسا‌ساختارگرایی به نحوی رجوع به تاریخ وجود دارد.^۲
۳. مشی ضدمعنی که البته در ساختارگرایی رقیق‌تر است و تنها تأکیدی به بررسی روابط است مقدم بر معانی ولی در پسا‌ساختارگرایی مدلول تنزل می‌کند و دال به منزلی والا تر می‌رسد لاکان از لغزش و ریزش پی در پی مدالیل تحت لوای مدلول‌ها سخن می‌گوید و دریدا نظام ساده‌ی دال‌های شناور و سیال بدون ارتباط غیر زبان شناختی با مدالیل را مطرح می‌کند.^۳
۴. هر دو مکتب منظر انتقادی نسبت به فلسفه دارند و همین که ماخذ اندیشه‌ی خویش را زبان قرار داده‌اند حرکتی ضد فلسفی است، و همین نقطه‌ی عزیمت، به نظریه‌ی واسازی دریدا منتهی شد.
۵. نشانه‌ها در ساختارگرایی بسیار اهمیت دارند. لذا رابطه‌ی دال و مدلول، رابطه‌ی معنا و ساختار بسیار اهمیت می‌یابد.

وجوه متمایز

۱. ساختارگرایی حقیقت را در نهاد و لایه‌ی زیرین یک متن می‌داند اما پسا‌ساختارگرایی بر تقابل و رابطه‌ی دوسویه‌ی خواننده و متن به مثابه‌ی یک رابطه‌ی پویا و تولیدی تأکید می‌کند.^۴

^۱ - synchronic که در آن تاریخ به نحوی در عرض سیستم است، نه ظرفی برای سیستم، این تلقی دوم، نگاه درون‌تاریخی diachronic است.

^۲ - Ibid

^۳ - محمد رضا تاجیک، راهنمایی‌های مقدماتی بر فراساختارگرایی و فرا مدرنیسم، گفتمان، خرداد ۹۱

^۴ - همان

۲. فاعل شناسایی ساختارگرایان کانتی است، ثابت و کلی است اما پساساختارگرایان فاعل شناسایی را دارای هویت واحد نمی‌دانند و عقیده دارند که به واسطه‌ی زبان ساخت‌مند شده است.

۲- (رابطه‌ی میان ساختارگرایی و پدیدارشناسی)

در مورد رابطه‌ی میان این دو مکتب، سخنان بسیاری گفته نشده، اما در همان مقدار اندک از کلام، تفاوت‌های بسیاری میان آراء مشاهده می‌شود که شاید بایست گفت این، ناشی از روح گفت‌وگو پست مدرن حاکم بر این نوع گفتگوهاست. گرچه پدیدارشناسی حلقه‌ای میان دوران مدرن و پست‌مدرن و ساختارگرایی، آستانه‌ی پیش از دوران پست‌مدرن به حساب می‌آید، ولی پساساختارگرایی مکتبی است که نمی‌توان وجهی اتصالش به دو طرف را نادیده گرفت و از این رو، قضاوت ما دشوار خواهد بود، چراکه به قول لارنس کهون^۱ در ارزیابی این دوران باید مراقب باشیم دچار سرنوشت مردان کور و فیل نشویم.

با این که موضوع این نوشتار بررسی تاثیر پدیدارشناسی بر ساختارگرایی است، اما عنوان این بخش، رابطه‌ی میان این دو مکتب است. این بدان علت است که در مورد رابطه‌ی میان این دو مکتب، بسته به قرائت‌های مختلف از هر کدام، نظرات مختلفی وجود دارد. برای مثال طی سمیناری که در نیمسال اول سال ۲۰۱۱ در دانشگاه اوره‌گان^۲ با عنوان ساختارگرایی و پدیدارشناسی برگزار شد، در طول هفته‌های یک ترم هر کدام از نظریات مثل: پدیدارشناسی مخالف سوسور^۳ یا پدیدارشناسی در سوسور^۴ پیوند درونی میان دو مکتب^۵ یا وابستگی درونی^۶ میان آن‌ها مورد تبادل نظر قرار گرفته است.^۷ در برخی نوشتارها نیز به هم‌تکمیل‌کنندگی این

^۱ - ویراستار کتاب: *from modernism to post-modernism, an anthology* که به سرپرستی آقای عبدالکریم رشیدیان به فارسی ترجمه شده تحت عنوان: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم

^۲ - University of Oregon

^۳ - Phenomenology contra Saussure

^۴ - Phenomenology in Saussure

^۵ - Interrelation

^۶ - Interdependency

^۷ - سیر موضوعات هفته‌های مختلف و تکالیف دانشجویان این سمینار ضمن یک فایل متنی، در سایت دانشگاه مزبور قابل دسترسی است. برگزارکننده‌ی این سمینار خانم دکتر استوارسکا (Dr. Beata Stawarska) می‌باشد. تلاش نگارنده برای دریافت نتایج و مواد درسی مطرح شده به شکل تفصیلی بی‌نتیجه بوده است.

دو مکتب اشاره شده است.^۱ لکن از آنجایی که این نوشتار به تاثیر پدیدارشناسی بر ساختارگرایی می‌پردازد، از تفصیل نظریات گوناگون در این زمینه دست شسته و در همان بخش، یعنی تاثیر پدیدارشناسی بر دیگری سخن می‌رود. باید دانست که از جهت فلسفی، طرفداران ساختارگرایی تلاش‌شان بر این بود که آن را از پدیدارشناسی متمایز سازند و تا حدودی هم در این بخش حق داشتند، آن‌ها حرکت خویش را انقلابی علیه سوژه‌محوری هوسرلی و بالاخص سارتری می‌دانستند. هوسرل تلاش داشت میان آبه و سوژه پیوندی برقرار کند و بحران علوم را به پایان رساند. در آموزه‌های هوسرل با دو جمله روبرو می‌شویم:

۱. ذهن همیشه متوجه^۲ به چیزی (آبه) است

۲. من (سوژه) شرط ظهور پدیدارها است

در مورد این آموزه‌ی اخیر، عقیده‌ی هوسرل بر این بود که شرطیت من برای ظهور پدیده‌ها یک نوع شرطیت فعلی - و نه انفعالی - است. از پدیدارشناسی دو قرائت فرانسوی-سارتری و آلمانی-هایدگری موجود است. به نظر می‌رسد که هرکدام از دو قرائت بر یکی از این دو آموزه تکیه‌ی بیشتری کرده‌اند. در قرائت سارتری تکیه بر آموزه‌ی دوم بیش‌تر و سوژه بسیار پررنگ است. اما در قرائت هایدگری به رابطه‌ی هم‌بودی^۳ آبه و سوژه تاکید می‌شود، نقش سوژه در فرآیند شناخت، انفعالی است و ذهن (سوژه‌ی) بدون آبه (غیر متوجه به آبه) معنایی ندارد.

اگر گفته می‌شود که ساختارگرایی، انقلابی علیه سوژه‌محوری پدیدارشناختی بود؛^۴ بایست توجه کرد که این سوژه‌محوری، محصول قرائت فرانسوی از پدیدارشناسی است و این، با توجه به این که زادگاه ساختارگرایی فرانسه است، بسیار منطقی به نظر می‌رسد؛^۵ و گر نه،

¹ -Simon Clarke, Foundations of Structuralism, chapter3: the Complementarity of structuralism and phenomenology

² - being-directed-toward

³ - co-existence

⁴ -for this claim, see: Borchert, Donald, Encyclopedia of philosophy vol.7 p.257

⁵ - این منطقی بودن بیشتر نمایان می‌شود اگر با فضای جامعه‌ی روشنفکری فرانسه آشنایی داشته باشیم. جایی که زمینه برای اغراق نمودن در آموزه‌های یک مکتب فلسفی بسیار است و یک مکتب فکری سریعاً به یک تب فراگیر بدل می‌شود. برای مثال، همین ساختارگرایی که عصیانی بود در برابر اگزیستانسیالیست افراطی دهه‌های پنجاه و شصت، خودش تبدیل به یک تب افراطی و کوچه بازاری شد و نگاه و رویکرد و روش و ... ساختارگرایانه نقل و نبات محافل روشنفکری گشت. آقای مالکوم بردبری (Malcolm Bradbury) در سال ۱۹۸۷ در لندن کتابی منتشر کرد که

می‌دانیم که فوکو، شاخص‌ترین چهره‌ی پساساختارگرایی فلسفی، سوژه‌زدایی‌اش را مدیون محتوای هایدگری پدیدارشناسی است.

تاثیر مستقیم فوکو - همانند دیگر (پسا)ساختارگرایان - از هوسرل را هم می‌توان در روش توصیفی دانست. هوسرل با تاکید بر این روش توصیفی، باعث شد که توجه‌ها به این روش معطوف شود. او در ابتدای مقاله‌ای که برای دائرةالمعارف بریتانیکا نوشت، پدیدارشناسی را علم‌النفس توصیفی^۱ خواند. این روش توصیفی بعداً مورد اقبال ساختارگرایان عموماً و فوکو به شکل خاص گردید.

تاثیر دیگر پدیدارشناسی بر ساختارگرایی را می‌توان ارائه هم‌بودی میان آبه و سوژه به عنوان موضوعی برای مطالعات دانست. ساختاری که از دو طرف وابسته به هم است و مطالعه‌ی هر کدام از اطراف بدون لحاظ نسبتش با دیگری ناممکن است، این آموزه‌ای است که عیناً در ساختارگرایی، به عنوان بنیاد مطالعات و تحقیقات شناخته می‌شود.

می‌توان اوج قرابت میان تفکر هوسرل و سوسور را در این مقایسه دید: من استعلائی هوسرل، وقتی من می‌شود که به دیوار دیگری برخورد کند، من بودن من، تعیین من، در گروهی دیگر بودن دیگری است. واژه‌ی سوسور نیز وقتی معنادار می‌شود که در ساختار زبانی واقع شود و مرزهایش با دیگر واژه‌ها معین گردد. هنگامی که چنین قرابتی میان دو متفکر سلسله‌جنبان دو مکتب گسترده‌ی فلسفه‌ی قاره‌ای مشاهده می‌کنیم، باید انصاف دهیم که می‌توان به رگه‌هایی - هرچند نحیف - از این قرابت، در لایه‌های زیرین و انشعابات بعدی این دو مکتب نیز دست یافت.

در پایان، به اختصار می‌توان محورهای تاثیر پدیدارشناسی بر ساختارگرایی را در این سه مورد دانست:

۱. روش توصیفی
۲. ارائه هم‌بودی و توصیف آگاهی به‌عنوان امری هم وابسته
۳. من هوسرل و واژه‌ی سوسور، تعیین‌شان را مدیون ارتباط و تفاوت‌شان با غیر خودشان هستند.

نامش: جستجوی عجیب من درباره‌ی مانسونژ (my strange quest for Mensonge) است. این کتاب هجویه‌ای در مورد این تلقی اغراق‌آمیز از ساختارگرایی افراطی است. نگارنده بدون قضاوت در مورد این کتاب، آثاری از این دست را دست کم شاهده‌ی برای مدعی‌ی پیش گفته می‌داند.

¹ - descriptive psychology

۴. ارائه‌ی حیث التفاتی به مثابه‌ی ساختاری زیرین برای معنی‌افتن مفردات آگاهی

پیوست اول: سیر تاریخی

۱۸۵۷- ولادت سوسور در ژنو

۱۸۵۹- ولادت هوسرل در پروسنیتز، (اکنون در جمهوری چک)

۱۸۷۶- سوسور: تغییر رشته به مطالعات زبان‌شناسی در دانشگاه لایپزیگ

۱۸۹۵- ارائه‌ی نظریه ناخودآگاه با انتشار تحقیقات درباره‌ی هیستری توسط فروید.

۱۸۹۶- ولادت رومن جیکوبسن در مسکو

۱۹۰۰ تا ۱۹۰۱- انتشار تحقیقات منطقی هوسرل (ترجمه شده به انگلیسی در ۱۹۷۰)

۱۹۰۶ تا ۱۹۱۱- سخنرانی‌های سوسور درباره‌ی زبان‌شناسی عمومی

۱۹۰۸- ولادت کلودی لوی اشتراوس

۱۹۱۳- درگذشت سوسور. انتشار کتاب: ایده‌ها: مدخلی عام بر پدیدارشناسی محض؛ توسط

هوسرل (ترجمه به انگلیسی ۱۹۳۱)

۱۹۱۶- انتشار کتاب آموزه‌های زبان‌شناسی عمومی^۱ به زبان فرانسه بر اساس یادداشت‌های

شاگردان سوسور

۱۹۱۸- ولادت آلتوسر

۱۹۲۲- ولادت تامس کوهن

۱۹۲۶- ولادت میشل فوکو، پوئیترز فرانسه.

۱۹۲۹- اولین استفاده از اصطلاح ساختارگرایی توسط جیکوبسن

۱۹۳۰- تولد ژاک دریدا

۱۹۳۸- درگذشت هوسرل در فرایبورگ

۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵- تائر اشتراوس از آموزه‌های جیکوبسن

۱۹۴۹- انتشار ساختارهای ابتدایی نسب^۲ توسط اشتراوس (ترجمه به انگلیسی ۱۹۶۹)

۱۹۵۲- انتشار دیوید هیوم توسط دلوز

۱۹۵۸- انتشار انسان‌شناسی ساختاری^۳ توسط اشتراوس (ترجمه به انگلیسی ۱۹۶۳)

۱۹۵۹- انتشار ترجمه‌ی انگلیسی آموزه‌های زبان‌شناسی عمومی

^۱ - Cours de linguistique générale

^۲ - Les Structures élémentaires de la parenté

^۳ - Anthropologie structurale

- ۱۹۶۲- انتشار نیچه و فلسفه توسط دلوز. انتشار ساختار انقلاب‌های علمی توسط کوهن
- ۱۹۶۴- انتشار خام و پخته^۱ توسط اشتراوس، اولین کتاب از چهارگانه‌ی اسطوره‌شناسی‌اش.
- ۱۹۶۶- اولین زاویه‌های پساساختارگرایانه با انتشار: کلمات و اشیاء^۲ توسط فوکو (ترجمه شده به انگلیسی تحت عنوان نظام اشیاء^۳ در ۱۹۷۰)
- ۱۹۶۷- انتشار سه اثر: گراماتولوژی، گفتار و پدیده، نوشتار و تفاوت^۴ توسط دریدا
- ۱۹۶۸ و ۶۹- انتشار تفاوت و تکرار، و منطق حس^۵ توسط دلوز
- ۱۹۸۲- درگذشت جیکوبسن
- ۱۹۸۴- درگذشت میشل فوکو، پاریس
- ۱۹۹۰- درگذشت آلتوسر
- ۲۰۰۴- درگذشت ژاک دریدا
- ۲۰۰۹- درگذشت اشتراوس

پیوست دوم: نمودار

۱. ساختارگرایی و پساساختارگرایی

a. تعریف

b. وجوه مشترک

i. سوژه‌زدایی

ii. ضدتاریخی بودن

iii. ضدمعنا بودن

iv. نفی و انتقاد از فلسفه سنتی

v. اهمیت نشانه‌شناسی

c. وجوه متفاوت

¹ - The Raw and the Crooked (Le cru et le cuit)

² - Les mots et les choses

³ - the order of things

⁴ - De la grammatologie, L'écriture et la différence and La voix et le phénomène

⁵ - Différence et repetition, Logique du sens

- i. ساختارگرایی: نگاه به ساختار درون متنی - پساساختارگرایی: نگاه به ساختار بینا متنی
- ii. ساختارگرایی: فاعل شناسایی واحد و کلی (کانتی)- پساساختارگرایی: فاعل شناسی متعدد
- iii. رجوع به تاریخ (هم‌تاریخی- synchronic) در پساساختارگرایی
- iv. تاکید بیشتر بر عدم وجود معنای مستقل در پساساختارگرایی (خصوصا توسط دریدا)
- d. حوزه‌های تاثیر
 - i. زبان‌شناسی: سوسور، جیکوبسن
 - ii. انسان‌شناسی: اشتراوس
 - iii. نقد و نظریه‌ی ادبی و مطالعات فرهنگی: بارت، گریماس
 - iv. روان‌شناسی(روان‌کاوی): لاکان
 - v. تئوری سیاسی: آلتوسر
 - vi. فلسفه(مطالعات اجتماعی): دریدا، فوکو، دلوز
- e. رابطه با پدیدارشناسی
 - i. تقابل با پدیدارشناسی
 ۱. نفی سوژه
 - ii. تاثیر متقابل، هم‌وابستگی interdependency
 - iii. تاثیر پدیدارشناسی بر ساختارگرایی
 ۱. روش توصیفی
 ۲. ارائه‌ی روشی برای مطالعه‌ی نسبت‌ها و هم‌بودی‌ها
 ۳. من استعلایی هوسرل = واژه‌ی سوسور (تعیین‌شان در گرو نسبت است)
 ۴. حیث التفاتی = ساختار معنا بخش به مفردات آگاهی

پیوست سوم: منابع

منابع فارسی

۱. صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته، نوذری حسین‌علی، نقش جهان، ۱۳۸۵ تهران
۲. راهنمایی مقدماتی بر فراساختارگرایی و فرا مدرنیسم، تاجیک محمد رضا، گفتمان، خرداد ۹۱
۳. متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، رشیدیان عبدالکریم، نشر نی، ۱۳۸۵ تهران

English References:

1. Encyclopedia of Encarta, Microsoft student 2009. (software)
2. - Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London, Routledge (software)
3. Encyclopedia Britannica. Ultimate Reference Suite, 2008 Chicago (software)
4. New dictionary of the history of ideas, edited by Maryanne Cline Horowitz, Thomson Gale, 2005 N.Y.
5. Encyclopedia of Philosophy(Second Edition), Donald M. Borchert(Editor in Chief), Thomson Gale, 2006 N.Y.
6. Foundations of Structuralism, Simon Clarke, Harvester Press, 1981 London
7. Fifty Key Contemporary Thinkers*, John Lechte, Routledge, 1994 U.S. & Canada

*with no direct reference in the text.

فصل هفتم: نظام (پیشنهادی) افلاطون^۱ - ترجمه

۱- پس از آن که نمایان گشت عدالت ارزش آن را دارد که به خاطر خودش مطلوب باشد، سقراط در آستانه‌ی این قرار دارد که ثابت نماید عدالت به لحاظ آثار و نتایجش نیز مطلوب است. ولی ما تا کتاب ۸ و کتاب ۹ به این نمی‌رسیم، چرا که رشته‌ی سخن او توسط تریزاماخوس و پولمارکوس گسسته می‌گردد. آن‌ها درحالی‌که در کتاب ۱ قانع نگشته‌اند دوباره‌ی پیدایشان می‌شود تا توجیهی برای جامعه‌ی همسران و کودکان - که به صورت اتفاقی در فقرات 423e و 424a از آن‌ها یاد شده بود- بطلبند. سقراط قبول می‌کند؛ (و در ادامه) آن‌چه به عنوان یک انحراف نسبتاً کوچک آغاز گشته بود، وجهه‌ی آرمانی و به نظر غیرعملی بسیاری از شرایط افلاطون برای حکومت را به پیش می‌کشد و این، سوالی را مطرح می‌کند درباره‌ی امکان عملی هر کدام از این شرایط. به این سوال جواب طولی داده شده و به این ادعا می‌انجامد که (درک) عدالت مقتضی بینشی فیلسوفانه است، ادعایی که در برخی از مشهورترین قطعه‌های جمهوریت انجام شده. قبل از مطرح کردن این امور، مفید است که نگاهی کلی به معامله‌ی افلاطون با عدالت اجتماعی و هم‌چنین عدالت فردی بیاندازیم.

۲- کتاب‌های ۵ تا ۷ رسماً انحراف از استدلال اصلی هستند، افلاطون این نکته را مصرانه مطرح می‌کند و ما اگر آن را ندیده بگیریم به خطا رفته‌ایم. اما به ناگاه به یک مشکل برمی‌خوریم و به این علت که داریم رسماً از استدلال اصلی دور می‌شویم آن اشکال مبهم باقی می‌ماند. پس از تلاش برای نشان دادن این که توصیف او از عدالت فردی می‌تواند به محدود کردن اصول فطری اخلاقی معمول منجر شود، افلاطون بلافاصله به سمت این می‌رود که بدون هیچ اعلام قبلی، طرح پیشنهادی‌اش برای همه‌گانی سازی مالکیت و انهدام خانواده‌ی کانونی را مطرح کند - طرحی که می‌داند تمام معاصرانش را به خشم می‌آورد. تهافت، بسیار بزرگ است، در ۴۴۳ سقراط شنوندگانش را اطمینان می‌دهد که مردی با عدالت افلاطونی، عمل زنا که عرفاً و عاداتاً غیرعادلانه است را انجام نمی‌دهد، اما اکنون به ناگاه درمی‌یابیم که عدالت،

ص ۱۷۱

^۱ - تکلیف کلاس افلاطون - دکتر غفاری - دی ۱۳۹۱ - ترجمه‌ی فصل هفتم از کتاب:

An Introduction to Plato's Republic (1982) By: Julia Annas. (pp.170-187)

طرزی از زندگی جمعی را می‌طلبید که در آن، واژه‌ی زنا هیچ کاربردی ندارد، چرا که در آن شیوه‌ی زندگی هیچ ازدواج فردی‌ای وجود ندارد. چرا افلاطون با این سرعت از احترام به اصول وفاقی اخلاقی به سمت استهزاء آن‌ها تغییر مسیر می‌دهد؟ یک پاسخ آن است که جمع‌بندی کتاب ۴ توصیفی از عدالت به عنوان عدالت فردی به دست داد و این که در آن‌جا، افلاطون طبیعت انسان را آن‌چنان که هست مدنظر دارد. او می‌خواهد توصیف پیش‌نهادی‌اش چنان موجه باشد که قابلیت کاربرد در زندگی مردم داشته باشد، درحالی‌که در کتاب ۵ هنگام صحبت از حکومت، او احساس آزادی می‌کند تا در مورد شرایط ایده‌آل صحبت کند جایی که طبیعت انسانی نیز به تبع آن شرایط، ایده‌آل است. او طرفدار نظریه‌ی اطاعت جزئی یا سازگار نمودن سختی‌های حقیقی و منازعات بر سر منافع نیست. چندین بار در کتاب ۵ او به روشنی بیان می‌کند که هنگام بحث در مورد طرح‌های پیش‌نهادی گوناگون، او به سادگی از قابلیت عملی شدن آن‌ها چشم‌پوشی می‌کند. او چنین فرض می‌گیرد که آن‌چه بهترین است ممکن است، این ایده‌آل بودن شهر است؛ سپس همه‌ی (شرایط) را در یک سنجه در نظر می‌گیرد و این سوال پیش می‌آید که آیا اصلاً چنین حکومتی عملی هست؟ (در 471c ff)

۳- طرح‌های پیش‌نهادی سیاست افلاطون غالباً در خلال اغراق شدن، بد فهمیده شده‌اند. او تلاش نمی‌کند که یک فلسفه‌ی کاملاً سیاسی به پیش بگذارد که به تمام امور مهم روابط میان افراد و حکومت می‌پردازد. ما تنها یک پیش‌طرح از یک شهر عدالت‌محور آرمانی داریم که به روشی غیر سیستماتیک ارائه شده است، عبارتی کوتاه از 412b-427d به ما مبانی توصیف فضائل را می‌دهد و در عبارت 449a-471c کتاب پنجم او تنها بعضی نکات آن را ادامه می‌دهد. افلاطون به جز محدوده‌ای که مربوط به عدالت آن می‌شود، بسیار کم در مورد شهر صحبت می‌کند، (تا حدی) که ما واقعا در مورد روش زندگی شهروند چیزی نمی‌دانیم (کم‌بودی که توسط دانشمندان مختلفی به طرق مختلفی جبران گشته). یک قرینه برای این، آن است که ما تنها به واسطه‌ی یک ارجاع - که بی مقدمه است - (433d) می‌فهمیم بردگان، آن‌جا (شهر پیشنهادی) وجود دارند. به نظر غیرعادی می‌آید که افلاطون نمی‌بایست به این موضوع حتی به عنوان امری که ارزش بحث دارد، بپردازد، او این (برده‌داری) را یک حقیقت اقتصادی زندگی می‌داند که ربطی به عدالت ندارد؛ چیزی (عدالت) که شرایط برای آن تنها میان مردمان آزاد که می‌توانند زندگی خود را شکل دهند، مهیا می‌گردد. افلاطون احتمالاً چون زندگی معمول یونانی را پس زمینه‌ی (بحث) خود فرض می‌کند، چنین فکر می‌کند (زندگی‌ای که در آن، نیاز به برده‌ها غیرقابل سوال بود). حکومت عادلانه‌ی آرمانی افلاطون

یک تصویر که کاملاً به تفصیل به جزئیات پرداخته باشد از یک شهر کامل نیست، بلکه پیاده سازی آن چه برای تبدیل شهر کنونی به یک شهر عادلانه لازم است می باشد.

۴- اگر هوشیار باشیم و از تزئینات رمانتیک و جدلی که غالباً متمایز کننده‌ی اباحت فلسفه‌ی سیاسی افلاطون است، احتراز نماییم، جمهوریت می‌تواند در بردارنده‌ی اقدامات آغازگر بنیادین (و بسیار جنجالی) در بسیاری از مناقشات سیاسی دیده شود.

۵- برابری و حقوق

جامعه‌ی افلاطون بسیاری را رنجانده و خواهد رنجاند، به خاطر آن که او به صراحت و بدون هیچ اظهار پوزشی طرفدار عدم برابری اجتماعی است. و هیچ راهی نیست که از خلال آن به وضوح ثابت گردد که تمام شهروندان برابر هستند یا باید برابر باشند؛ لذا قبل از اعلام کلی رویکرد افلاطون به نابرابری، باید با مقداری توجه، به طرقی که به واسطه‌ی آن‌ها مردم در دولت او نابرابرند بنگریم.

۶- طبقات سه گانه، طبقه‌ی نگاهبانان، فرمانرویان و تولیدکنندگان، به طرق مختلفی زندگی می‌کنند و تحصیلات و پرورشی مختلف دارند. (هرچند افلاطون بسیار بی‌علاقه است نسبت به جزئیات این مطلب که چه مقدار آموزش همگانی، چنان‌که او توصیف می‌کند- اگر اصلاً چنین آموزشی باشد- در دسترس طبقه‌ی تولیدکننده است). دو چیز از این سیستم طبقاتی، حتی در مدل انتزاعی، با ما برخورد رنج‌آوری می‌کنند.

۷- اولاً، این یک تفاوت است که نه تنها در جایگاه (اجتماعی) است، بلکه در کلیت روش زندگی است. تولیدکنندگان احتمالاً در خانواده‌های معمولی زندگی می‌کنند، نگاهبانان به روش جمعی و بدون خانواده‌های کانونی یا کودکان زندگی می‌کنند. (برای همین اهداف، طبقه‌ی نگاهبانان شامل طبقه‌ی فرمانروایان نیز می‌شود؛ شکافی که از نظر سیاسی، میان طبقه‌ی تولیدکننده و آن‌هایی که ایشان را کنترل می‌کنند، حیاتی است). آموزش نگاهبانان که یک پرورش کاملاً شخصیت پردازانه است آن‌ها را از نظر رویکرد، منافع، سلیقه‌ها و علایق از هر جهت از تولیدکنندگان جدا می‌سازد. طبقه‌ی اخیر (تولیدکنندگان) در محدوده‌های خویش رها شده‌اند تا به راه خویش بروند، در حالی که تمام فعالیت‌های نگاهبانان، فردی یا جمعی، معطوف به فرجامی واحد است. (219b-c; cf. 424a-425c) علیرغم تأکید افلاطون بر وحدت شهر، فرهنگ واحد فراگیری وجود ندارد. ارزش‌های شهر، ارزش‌های نگاهبانان هستند و در این مهم، تولیدکنندگان که تولیداتشان پشتیبان نگاهبانان است، با آن‌ها به شکل

منصفانه شریک نیستند، از آن‌ها انتظار نمی‌رود که برایشان از خود گذشتگی کنند یا به خاطرشان بجنگند.

۸-دوما، این طبقه یک قدرت مطلق است. درست از همان آغاز، طبقه‌ی تولیدکننده از دنبال کردن علایق خود که در تعارض با منافع شهر است محروم‌اند(374b) و از آن به بعد اشاراتی وجود دارد مبنی بر این‌که فرمانروایان از زور استفاده می‌کنند و دروغ می‌گویند تا کنترل خویش را ادامه دهند. تولیدکنندگان می‌توانند شغل عوض کنند اما اگر تلاش کنند که ادعای قدرت سیاسی نمایند سرکوب می‌گردند.(434-a-b). افلاطون اینجا حداقل صادقانه عمل می‌کند، او صراحتاً می‌گوید که تولیدکنندگان کمبود آزادی دارند، نه این‌که آن‌ها به معنایی والاتر آزاد هستند، که در آن معنای والاتر، آزادی یعنی خدمت‌رسانی به اراده‌ی والاتر و آگاه‌تر.

۹-حال برای یک یونانی، شرایط کمبود قدرت در حالی‌که دیگری آن را دارد، به معنای برده‌ی او بودن است، و افلاطون حقیقتاً این‌را می‌گوید که *از این نظر طبقه‌ی تولیدکننده بردگان طبقه‌ی نگاهبان هستند.* یک عبارت طولانی بعدی، این را به روشنی بیان می‌کند(590c-d): *ما باید توسط عقل حکمرانی شویم، و کسی که عقل خودش ضعیف است می‌بایست توسط مال دیگری حکمرانی شود.*

۱۰- *از همین رو، برای آن‌که چنین فردی توسط همان اصولی که بهترین فرد را حکمرانی می‌کند، حکمرانی شود، ما می‌گوییم او باید به بردگی بهترین فرد درآید، کسی که یک حکمران الهی در درون خویش دارد. این به ضرر برده نیست که ما عقیده داریم بر او بایست حکمرانی گردد، همان‌گونه که تریزماخوس فکر می‌کرد در مورد رعایا بایست چنین باشد، بلکه برای این است که برای هرکس بهتر است که توسط آگاهی الهی حکمرانی شود. بهترین فرض این است که او باید این را در درون خویش داشته باشد اما اگر نداشت، در آن صورت بایست از بیرون تحمیل شود، تا این‌که به حد ممکن ما همگی یکسان و دوست و تحت حکومت اصول واحدی باشیم.*

۱۱- افلاطون صراحتاً می‌گوید که تولیدکنندگان مانند بردگان فاقد خودمختاری در مورد زندگی خودشان می‌باشند. یک برده نمی‌تواند تصمیم بگیرد چه باشد یا چگونه زندگی کند یا چه اهدافی برایش مناسب‌اند. اینجا ما باید از این فکر که این عقیده به صورت ملودراماتیک تولیدکنندگان را تحقیر می‌کند یا در جزئیات زندگی روزانه‌ی آن‌ها دخالت می‌کند، خودداری کنیم. نگاهبان علاقه‌ای به ایفای نقش برادر بزرگتر را ندارند. افکار و افعال شخصی

تولیدکنندگان در کمترین (نه بالاترین) حد اهمیت در دولت است. شاید ما باید به یک برده‌ی آنتی فکر کنیم که از سرورش جدا شده، سروری که به راحتی کنار کشیده یا بدون دخالتی مشغول کار خودش است، و این برده در ظاهر از یک فرد آزاد قابل تمییز نیست. نکته‌ی اساسی آن است او آزاد نیست تا روش زندگی خود را عوض کند، یا تصمیمات مهمی بگیرد که سرورش را ناخشنود سازد.

۱۲- افلاطون سپس بر افراطی‌ترین نابرابری که می‌تواند موجود باشد، تاکید می‌کند. (در چنین عملیاتی، ما باید در نظر داشته باشیم که او تماما قدرت را از ثروت جدا کرده، طبقه‌ی بی‌قدرت تولیدگر تمام املاک و پول‌ها را در اختیار دارد (cf. 416d-417b-419e-420a) اما این اشتباه است که بی‌درنگ چنین نتیجه بگیریم که او تمامیت‌خواهی هولناک است یا این که استبداد را توجیه می‌نماید. ایده‌های او از این جالب‌تر هستند.

۱۳- و لا عبارت نقل شده بیان‌گر آن است که از نظر افلاطون، حتی این مقدار افراطی در سلطه‌ی شخص دیگر بودن به این معنی نیست

ص ۱۷۴

که مردم نمی‌توانند با یکدیگر دوست باشند. (کلمه‌ی یونانی فیلو همان معنای دوست را نمی‌رساند، که یک محبت شخصی، یا تنها یک همبستگی مشخص باشد، مانند آن چه معمولاً در یک اقدام مشترک معمولی احساس می‌شود) چرا فرد بی‌قدرت در دولت افلاطون بایست رنجیده گردد؟ او توانایی و قابلیت فعالیت سیاسی ندارد، وانگهی حکمرانان نیز آن چنان پرورش یافته و هدفمند هستند که هرگز از قدرتش سوءاستفاده نمی‌کنند. از آنجایی که بردگان بهترین منافع خود را نمی‌دانند، این به نفع خود بردگان است که توسط کسی که بهترین منافع آن‌ها را می‌داند حکمرانی شوند.

۱۴- جواب آشکار به این حرف این است که در طبع انسان این نیست که از بودن تحت قدرت کس دیگر رنجیده نشود، قطع نظر از این که از نظر اخلاقی یا محتاطانه به عنوان بهترین چیز شناخته شود. کسی که از این رنجیده نگردد، به معنایی در کرامت و ارزش خود دارای کمبود است، و هر چقدر هم آن‌ها رفاه داشتند، درعین حال ما آن‌ها را خوار می‌شمیریم، همان‌طور که عمو تام را خوار می‌شمیریم هر مقدار که نرنجیدن او در جایگاه خودش مخلصانه باشد. افلاطون در عین این که در جامعه‌ای می‌نویسد که شدیداً از اهمیت خوداعلانی به شکل فردی آگاه است، هم‌چنان به نظر می‌رسد که می‌پندارد کسانی که به علت کمبود آگاهی تحت سلطه هستند، می‌توانند در حالت خوبی باشند به شرطی که با کسانی که قالب زندگی‌شان را

کنترل می‌کنند، دوست باشند. او نسبت به این جنبه حساسیتی ندارد که تمام مردم به هر مقدار انباشت عقلانی که دارند، برای کرامت خود و استقلال فردی، اهلیت دارند؛ و اگر چنین همه جانبه و به شکلی برده‌ی دیگری باشند آن را از دست می‌دهند. او این فقدان را در طبقه‌ی تولیدکننده به عنوان خوار کردن چیزی که بالقوه ارزشمند باشد، نمی‌بیند - و به همان گستره، او اهلیت اعضای طبقه‌ی تولیدگر را برای اداره‌ی زندگی خود، چنان که هیچ ارزشی ندارد، نادیده می‌شمرد. او این را نادیده می‌شمرد چراکه شاید آن‌ها نتوانند آن‌را چنان عاقلانه انجام دهند، شاید آن‌ها خرابش کنند، درحالی که دیگران آن را به شکی هماهنگ‌تر و اجرایی‌تر برای آن‌ها انجام می‌دهند. او در انجام این توسط خود آن‌ها برای خودشان هیچ دستاوردی نمی‌بیند. او نمی‌تواند ببیند که تمام آن‌چه ارزشمند است از دست می‌رود وقتی که بالاترین دستاورد اخلاقی اکثریت شهروندان او - تنها فضیلتی که انحصاراً برای آن‌هاست - به از آن‌ها بهترانشان اختصاص می‌یابد. افلاطون متهم شده است که با تولیدگران به مثابه‌ی گله‌ی انسانی معامله کرده است، و این حقیقت ندارد؛ ولی آن‌ها به معنایی مهم طبقه‌ای سرکوب‌شده هستند، چراکه زندگی آن‌ها چنان ساختارمند است که درحالی‌که دربرگیرنده‌ی فعالیت‌های گوناگون است و هیچ دخالتی در کارشان نمی‌شود، در عین حال هیچ زمینه‌ی برای کرامت فردی ندارد.

ص ۱۷۵

۱۵- این نکته ما را به دیگری رهنمون می‌شود. او متهم به طرح‌ریزی یک شهر طبقاتی و مقدس سازی ستم و امتیازدهی تبعیضانه شده است. اما او چنین نمی‌اندیشد که هیچ فرد حقیقی‌ای بایست قدرتی که نگاهبانان دارند را داشته باشد. بلکه نگاهبانان بایست قدرت داشته باشند چراکه آن‌ها خردمند هستند و تولیدگران نباید قدرت داشته باشند چراکه آن‌ها از نظر عقلی ضعیف هستند. هیچ‌کس نباید صرفاً به خاطر مولد خویش قدرت داشته باشد، بلکه تنها به خاطر استعداد و شایستگی خود. پس تأیید افلاطون برای قدرت مطلق نگاهبانان مشروط به این است که آن‌ها مردمانی (هر گونه مردمانی) خردمند باشند - و منظور او خردمند به شکل آرمانی است، مردمانی که هم به شکل طبیعی در قالب سلطه جای گرفته‌اند و هم محصول یک آموزش طولانی چنان که خودش توصیف می‌کند هستند. با فرض جهان واقعی کنونی، منظور از این جمله «کسانی که خردمند هستند باید قدرت مطلق بر کسانی که چنین نیستند داشته باشند» این نیست که هرکسی باید قدرت مطلق داشته باشد، مگر این که آن‌ها واقعا و به شکل آرمانی مردمانی خردمند باشند. از این رو او از یک نابرابری شدید قدرت

در دنیای واقعی دفاع نمی‌کند، تنها چنین می‌گوید که یک شهر عادلانه‌ی آرمانی چنین چیزهایی می‌طلبد.

۱۶- افلاطون استدلال خودش در این‌جا را مبهم و مغشوش نموده، و به خاطر ادعای بعدی‌اش مبنی بر موروثی بودن قابلیت‌هایی که بر اساس آن‌ها قدرت به طور نابرابر تقسیم می‌گردد و طراحی استادانه‌ی طرح‌های نژادمحور مباحث جدلی بسیار نالازمی را به پیش کشیده. این از جنبه‌های بسیاری ناموفق است. باعث می‌شود که به جای پرداختن به این ادعا که یک جامعه‌ی عادلانه‌ی آرمانی چه چیزهایی را می‌طلبد، سیستم جامعه‌ی طبقاتی به شکل یک طرح کاربردی ساده‌انگارانه به نظر بیاید؛ و این، مردم (از جمله ارسطو) را بر آن می‌دارد که سوال‌های غیرقابل پاسخی در مورد چگونگی عملی بودنش بپرسند. سوال‌ها غیرقابل پاسخ‌اند برای این‌که پس زمینه‌ی کافی برای قرار گرفتن آن‌ها وجود ندارد، و برای این‌که افلاطون مردد است چه چیزی را به نژاد و چه چیزی را به محیط و پرورش اسناد دهد. گاهی اوقات سیستم، شایسته‌سالارانه است: کودکان بایست طبق استعدادهای خود بدون توجه به طبقه‌ی مولدشان، پرورش یابند (415b-c, 423c-d). اما روشن است که افلاطون چنین عقیده دارد که من حیث المجموع طبقات مانند خویش را به بارمی‌آوردند. متأسفانه این تا حدی مبنی بر این عقیده‌ی باطل است که از آن‌جا که رشد و پرورش هر نسل طبیعت نسل بعدی را ترقی می‌دهد، خصوصیات لازم از طریق توارث منتقل می‌شوند (424a). کتاب پنجم دربرگیرنده‌ی یک برنامه‌ی عملی (تا نگوییم ظالمانه) نژادمحود است؛ ولی بسیار عجیب است. آن‌چه باید هدف تناسل کنندگان باشد، مطمئناً دانایی است، چراکه این عقل است که میان نگاهبانان و دیگران مرزکشی کرده است. اما در حقیقت افلاطون تناسل را برای قوت بازو می‌داند نه مغز؛ این شجاعت است

ص ۱۷۶

که در نبرد (سرنوشت ساز) است نه اثبات نظریه‌ها، این جنس اضافه را به دست می‌آورد که در نتیجه اسطوره‌های خوب، ترقی دهنده گله می‌شوند. صحبت از تولید مثل حیوان مانند (منفعت محور) به مبانی سیستم طبقاتی نامربوط است. بهترین کار این است که بحث سردرگم نژاد را نادیده بگیریم و به سیستم طبقاتی چنین بنگریم که آن یک سیمای انتزاعی از عقیده‌ای است که می‌گوید: برای عدالت اجتماعی لازم است که خردمند بر آن که بهره‌اش از خرد کم‌تر است قدرت مطلق داشته باشد. این طرحی نیست که جوامع فعلی برای توجیه نابرابری‌های فعلی از آن استفاده کنند، یا به بهانه‌ی بیشتر شایسته‌سالارانه کردن سیستم

فعلی سبب نابرابری‌های مرتبط بیشتری گردند. این طرح تنها در شرایط آرمانی جامعه‌ای کاملاً عادلانه، قابلیت پیاده سازی دارد.

۱۷- آسان است که بفهمیم چرا افلاطون عقیده دارد چنین نابرابری شدیدی در قدرت موجه است. اگر نگاهبانان بر دیگران کنترلی نداشته باشند، نمی‌توانند شهر را به بهترین وجهی که می‌بینند اداره کنند؛ در آن صورت عقلانیت بر شهر حکومت نمی‌کند و شهر عادلانه نخواهد بود. ولی -تنها به خاطر تکمیل استدلال- اگر اجازه دهیم که این حقیقت داشته باشد، آیا این نابرابری‌ها به شهروندان اجازه می‌دهند شادمان باشند؟ و آیا این‌ها حقوق اکثریت را نقض نمی‌کند؟

۱۸- افلاطون می‌پندارد نابرابری‌ها با این‌که همگان دوست باشند سازگار است - پس زندگی با مزیت‌های حسادت برانگیز تلخ نمی‌شود. ولی به شادمانی شهروندان کم توجه می‌کند. اگر در کلیت شهر اوضاع به خوبی پیش رود، از آن پس ما باید اجازه دهیم طبیعت سهم شادکامی هر گروه را به آن بدهد (421c). او تنها شادکامی حکمرانان را مساله می‌داند؛ چیزی که به آن خواهیم پرداخت. او بر شادکامی فردی، چنان‌که ما تمرکز می‌کنیم، تمرکز نمی‌کند، در عوض او به شادکامی برای یک فرد به عنوان عضوی از یک طبقه‌ی بخصوص می‌اندیشد.

۱۹- اما اگر عده‌ای برده‌ی عده‌ی دیگری باشند، آیا مقداری از حقوقشان کاسته نمی‌گردد؟ افلاطون سخنی که مربوط به حقوق باشد نگفته، پس با این‌که می‌توانیم این سوال را بپرسیم بایست این را با دقت انجام دهیم.

۲۰- تقریباً به طور کلی اگر من حق چیزی را داشته باشم، پس من درمورد داشتن یا انجام دادن آن چیز توسط برخی ضمانت‌های قانونی یا اخلاقی حمایت می‌شوم، هیچ‌کس نمی‌تواند در آزادی من نسبت به داشتن یا انجام دادن آن دخالت نماید، حتی اگر چنین دخالتی باعث گسترش فرجامی خوش باشد. برخی حقوق به شکلی غیرقابل بحث، توسط پیمانی اجتماعی یا اخلاقی پدید آمده‌اند؛ سوالات جالب توجه و قابل بحث در مورد حقوق وقتی پیش می‌آیند که این حقوق توسط ضمانت‌های موجود حمایت نشوند بلکه چنین فرض گرفته شود که این حقوق به مردم تعلق دارد، چه این تشخیص داده شود، چه نه. چنین حقوقی معمولاً با نابرابری مرتبط هستند؛ آن‌ها به شکل مساوی به همه تعلق دارند، برخلاف حقوقی که توسط پیمان‌های قانونی یا اجتماعی پدید می‌آیند که

تنها برای کسانی که با آن پیمان موافق هستند، جاری می‌گردد. آیا حقوقی است که تمام مردم به شکل مساوی از آن برخوردار باشند؟ به شکل دقیق‌تر: آیا در شهر افلاطون، حقوقی هست که تمام شهروندان به شکل مساوی از آن برخوردار باشند تنها به خاطر آن که شهروند هستند؟ (این نسبت به سوال قبلی بیش‌تر قابل بررسی است، چراکه افلاطون عقیده ندارد حقوقی وجود دارد که همگان تنها به خاطر انسان بودن از آن برخوردار هستند -cf. 470c (471b).) تا حالا دیگر روشن شده که پاسخ این است: به معنایی، بله، و به معنایی، خیر. همه‌گان حقوق مساوی دارند؛ در جایی که به خاطر انصاف، هیچ تبعیض غیرقابل‌گریز و ناعدالتی وجود ندارد. نگاهبانان استثمار کننده نیستند، تولیدگران نسبت به آن مقدار از استخراجات جامعه که به آن‌ها کمک می‌کند مشارکت خود را در خیر عمومی بهبود بخشند، حق دارند. اگر بخواهیم طبقه‌ای را استثمار شده بدانیم، آن نگاهبانان خواهند بود، چرا که منکشف شد آن‌ها بزرگترین موفقیت خویش را در انجام دادن کارهایی می‌یابند که حق وقت صرف کردن برای انجام آن‌ها را ندارند. این بایست تاکید شود، به خاطر آن که غالباً به شکل ضمنی انکار می‌شود، که تمام طبقات برای داشتن و انجام آن‌چه برای اجرای بهتر نقش اجتماعی‌شان لازم است، حمایت می‌شوند- و این به هیچ وجه همسانی نیازها و سلیقه‌های شخصی را نمی‌رساند.

۲۱- ولی در جمهوریت یک برابری ماهوی بیشتر و فراتر از انصاف وجود ندارد. بیشتر شهروندان به خاطر این که فرض گرفته شده قابلیت عقلانی برای سازماندهی زندگی خویش به نفع خود و جامعه را ندارند، تماماً تحت کنترل کسانی قرار گرفته‌اند که چنین قابلیتی دارند. نگاهبانان توسط یک قانون اساسی یا لایحه‌ی قانونی یا نظام‌نامه محدود نمی‌گردند- کاربرد قوانین این است که نقشه‌ی نگاهبانان را به مرحله‌ی اجرا دریاورد نه این که به عنوان بازرس ایشان باشد. تنها چیزی که معامله‌ی نگاهبانان با دیگران را محدود می‌کند، شخصیت اخلاقی بی‌طمع آن‌ها است، هنگامی که تربیت شخصیت ایشان موفق نباشد نتیجه چنین می‌شود که اکثریت به بدترین وجه به بردگی کشیده می‌شوند (C-547B) فرآیندی که توسط هیچ بازرسی نظام‌مندی محدود نشده. این احتمال برای ما هست که فکر کنیم افلاطون هم بسیار بدبین است در این که می‌پندارد برخورداری طبیعت آدمی از خرد تا این حد نابرابر است و بسیار خوش‌بین است در این که می‌پندارد کسانی که برخورداریشان بیشتر است می‌توانند چنان بی‌طمع باشند که بدون هیچ ضمانت اجرایی و جریمه، به خوبی حکمرانی کنند. لکن حتی اگر ما در این دو امر نیز با او موافقت نماییم، هنوز بخشی را کم داریم: این که همگان

فارغ از پیشرفت‌های عقلانی یا عملی‌شان از نظر ارزش انسانی مساوی‌اند. بیشتر شهروندان در دولت افلاطون

ص ۱۷۸

هیچ حقی ندارند، اگر منظور از (حق نداشتن) این باشد: محدودیت‌های اعمال شده بر رفتار انسان برپایه‌ی انسانیت معمول، نه تشریک مساعی در خیر عمومی. نظریه‌های برابری و حقوق بشر، برا این بنیان استوار است که برخی حقوق هستند که همگان به شکل مساوی از آن برخوردار هستند تنها به این خاطر که همگی انسان هستیم؛ حقوقی که توسط عقلانیت یا خیر اخلاقی یا مشارکت اجتماعی بدست نمی‌آیند و از دست نمی‌روند. چیزهایی هستند که نمی‌شود در مورد مردم اجرا شوند یا مردم را در آن زمینه‌ها تحت کنترل درآورد، هر مقدار که آن افراد بدجنس یا بی‌استفاده باشند؛ زیرا انسان‌ها، به عبارت کانت غایت فی‌نفسه هستند. انسان‌ها گونه‌ی خاصی از ارزش را به شکل مساوی دارند، به این خاطر که آن ارزش با تفاوت هوش و اشرافیت تغییر نمی‌کند. این عقیده‌ها بلاشک مبهم هستند لکن ما یک احساس به کفایت روشن از آن‌ها و مفهوم آن‌ها داریم به آن مقدار که از نبود مطلق آن‌ها در دولت افلاطونی نگران شویم. حتی اگر مانند افلاطون چنین عقیده داشته باشیم که نیازی به نگرانی در مورد رفتار نگاهبانان با دیگران نیست، هنوز هم این نگران کننده است که در این شهر، هیچ نظام حقوقی آن‌چه به نفع بازدهی تولید یا اخلاق بر مردم اعمال می‌گردد را محدود نمی‌کند.

۲۲- برادری و یکپارچگی

افلاطون با تفکیک تندروانه (میان طبقات) ما را می‌رنجانند. طعنه‌آمیزانه این که او با تاکید و اصرارش بر درجه‌ی وحدتی که شهر بایست داشته باشد نیز ما را رنج می‌دهد. بخش دشوار قضیه با توجه به این حقیقت نمایان می‌گردد که خصوصا در کتاب ۵ تدابیر فوق‌العاده‌ای که سبب وحدت شهر است تنها در طبقه‌ی نگاهبانان اجرا می‌شود، وحدت شهر بستگی به یکپارچگی این طبقه دارد 465b-545d-e . بر وحدت کمی پیش‌تر تاکید شده است 5-103pp در کتاب ۵ بر وحدت تاکید شده، البته نه به عنوان یک بهره و جنبه‌ی مثبت همسان و نه به عنوان قوام‌بخش یک شهر، بلکه به عنوان والاترین خیر شهر 462a در واقع وحدت چنان خیر والایی است که نگاهبانان به خاطر آن از داشتن خانواده‌های کانونی و زندگی شخصی محروم هستند. آن‌ها زندگی می‌کنند، می‌خورند و پرورش می‌یابند، و در فواصل زمانی معین جفت‌گیری می‌کنند (این بهترین تعبیر در مورد آن به نظر می‌رسد) و

کودکان نیز در مهدکودک‌ها و شیرخوارگاه‌های عمومی رشد می‌یابند. این تدابیر از ایده‌های مدرن تنش‌زا در مورد خانواده‌های کانونی نشأت نگرفته است (در عین حال (cf.465b-c) : افلاطون با نگاهی خوش‌بینانه در مورد طبیعت انسانی که می‌تواند به شکل فوق‌العاده‌ای تأثیرگذار باشد، آن‌ها (نگاهبانان) را به عنوان افزایش دهنده‌ی وحدت کل شهر توصیف می‌کند. نگاهبانان تمام هم‌سالان خویش را به عنوان برادر و خواهر و تمام کسانی که از جهت سنی مناسب

ص ۱۷۹

برای پدر یا مادر باشند را به عنوان والدین می‌دانند. اکنون احساساتی که با فرد گره خورده در جامعه گسترده می‌شود؛ زمان و انرژی برای رقابت‌های خرد و تلاش‌های موازی هدر نمی‌رود. (cf.464c-d) خصوصی سازی احساسات ناشی از لذت یا رنج، وحدت جامعه را درهم نمی‌شکند؛ در حالی که اگر همه‌گان در مورد همان امور به عنوان (برای من) بیان‌دیشند، همه‌گان باهم خوشحال یا اندوهناک خواهند بود. (462c, 463c, -464a). به‌ترین شهر آن است که به به‌ترین نحو همانند یک شخص باشد، هنگامی که یکی از اعضایش به رنج افتد، همه به رنج آیند، چنان‌که وقتی انگشت انسان به درد می‌آید، همه‌ی وجود او به رنج می‌افتد (462c-d).

۲۳- این گزاره‌ها خصوصا آخرین گزاره، بسیاری را بر آن داشته تا به افلاطون چنین نسبت دهند که قائل به نظریه‌ی شهر ارگانیک بوده است. عقیده‌ای که می‌گوید شهر، موجودیتی ارگانیک دارد، یک ابرفرد، در حالی که افراد مردم تنها اعضای آن هستند و هیچ‌گونه حیات اصیل جدای از آن برای خودشان ندارند. این غالبا به همراه این ادعا مطرح می‌شود که شهر افلاطون حاکی از مدل‌های بخصوصی از حکومت‌های تمامیت‌خواه و فاشیسم است که افراد را به عنوان قطعه‌های ناکامل یک واحد فراتر می‌بیند، که تنها در خدمت به آن واحد فراتر است که این افراد تکامل حقیقی خویش را می‌یابند.

۲۴- ولی دوباره پیش از تعجیل در محکوم نمودن باید فرق قائل شویم. افلاطون به شکل غیرقابل انکاری منافع افراد را به تبع خیر مشترک می‌بیند، لکن این یک موجودیت مستقل فراتر از انواع گوناگون خیر برای افراد گوناگون نیست. شهر چیزی فراتر از مردمی که آن‌را می‌سازند نیست، بلکه آن موقعیتی است که اصناف مختلف مردم می‌توانند در آن به عالی‌ترین مقتضیات خویش دست یابند. متناسباً، شادکامی شهر، همان شادکامی تمام شهروندان است. افلاطون هرگاه شادکامی شهر را در مقابل شادکامی‌های دیگر قرار می‌دهد، آن شادکامی

مقابل همیشه شادکامی یک طبقه در شهر است نه شادکامی تمامی شهروندان (419e-421c). البته او چنین می‌اندیشد که اگر تمام شهروندان به شکلی غیرمناسب شادکام گردند، شهر نیز چنین خواهد بود (420e). بعدتر، (519e-520a) این مطلب تکرار شده که شادکامی شهر (در مقابل شادکامی یک طبقه) از اشتراک متقابل تمامی شهروندان در منافی که می‌توانند کسب کنند، تشکیل شده است.

۲۵-ولی آیا همه‌ی استدلال افلاطون در آن تناظر طولانی میان نفس و شهر، چنین انگار نمی‌کند که شهر شاخصه‌های و خصلت‌های خودش را به خودی خود داراست؟ این که: شهر شجاع است دقیقا به شهروندان شجاع در آن هستند، تحویل نمی‌شود و در حقیقت، فراتر از شهر و ساختار درونی آن است؟

ص ۱۸۰

۲۶-تذکر دو نکته در این جا مناسب است. اولاً؛ حتی اگر شهر یک موجودیت شجاع، حکیم و ... داشته باشد، این باعث نمی‌شود که موجودیتی ارگانیک پیدا کند. شهر و فرد به شکل ساختاری مشابه هستند، به همین علت هم هست که برای تبیین بهتر، شهر با فرد مقایسه می‌شود (cf462c-d). ممکن است ما این تشبیه را خطا بدانیم و چنین بیاندیشیم که آن افلاطون را به اشتباه می‌اندازد (چنان که ارسطو چنین نموده؛ در سیاست 6-1, ii جایی که انتقاد می‌کند: افلاطون چنان وحدتی را در نظر دارد که برای یک شهر نامناسب و تنها لایق یک شخص است). لکن چنین نیست که اگر توانستیم یک شهر را به طور موثر با یک شخص تشبیه کنیم بدین معنا باشد که در مورد آن به عنوان یک شخص فی حد نفسه اندیشیده‌ایم؛ تشبیه اگر میان دو چیز متفاوت نباشد بی‌نتیجه است.

۲۷-دوما؛ گرچه افلاطون تاکید می‌کند که شهر فی حد نفسه شجاع و حکیم و ... است، و قاعدتا می‌تواند موضوع برای چنین اسناداتی باشد، لکن این او را مجبور به هیچ‌کدام از دو گزینه‌ی زیر نمی‌کند، ادعای ذاتا متافیزیکی که می‌گوید شهر یک موجودیت مستقل فرا و ورای افرادی که آن را می‌سازد، دارد؛ یا ادعای ذاتا سیاسی که می‌گوید: شهر به عنوان یک کل، منافی دارد که بر منافع شهروندان اولویت دارند. نظریه‌های سیاسی مدرن هر دوی این موضوعات را به شکل گستره مورد بحث قرار داده‌اند، اما افلاطون این‌ها را مطرح نکرده و حتی به نظر نمی‌رسد که از آن‌ها آگاهی داشته. او به شکل واضح امیال و منافع فردی را تابع خیر مشترک قرار می‌دهد، لکن خیر مشترک شکل نظم و تجمیع یافته‌ی امیال و منافی است که افراد بایست داشته باشند، منافع و امیالی که آن‌ها صاحبش می‌شدند اگر خودشان به

دنبالش می‌رفتند. به محض این‌که شهروندان همه‌گی سهم خود را انجام دهند، دیگر هیچ خیر مشترکی فراتر از آن به آن‌ها تحمیل نمی‌شود. جدای از آن‌چه ما می‌توانیم (در جای دیگر) با آن مواجه شویم (نظریه‌ی مثل)، او چنین جایی که شهر باید چنین موجودیت مستقلی در آن داشته باشد را طرح نمی‌کند. در متافیزیک افلاطون، هیچ جایی برای موجودیت مستقل شهر جدای از شهروندانش وجود ندارد.

۲۸- البته می‌توان در این‌جا شکافی را مشاهده کرد. اگر کیفیات اخلاقی شهر، به شهر فی‌حد نفسه تعلق دارد، و قابل تحویل به همان کیفیات اخلاقی در شهروندان نیستند، در این صورت یک اشکال اساسی در مورد موقعیت متافیزیکی آن وجود دارد. افلاطون نمی‌خواهد که شهر یک مثال باشد، یعنی یکی از آن موجودهای مستقلی که او می‌اندیشد فرای آن‌چه ما تجربه می‌کنیم، هست، لکن اگر آن یک مثال نیست و هم‌چنین یک مجموعه از افراد هم نیست (چراکه کیفیاتی برای خودش فی‌حد نفسه دارد) پس شهر چه خواهد بود؟ ما به سادگی می‌توانیم ببینیم که جمهوری چگونه نظریه‌ای درباره‌ی شهر به عنوان یک موجودیت مستقل از شهروندان و شاید یک موجودیت ارگانیک را طرح می‌کند. در عین حالی این کتاب چنین نظریه‌ای را در بر ندارد.

ص ۱۸۱

۲۹- افلاطون افراد را فدای یک شهر تجسم یافته نمی‌کند. ولی ما دیده‌ایم که او بی‌چون و چرا نیازها و منافع انسان‌های واقعی را فدای نیازها و منافع افراد آرمانی نظریه‌ی خویش درباره‌ی طبیعت انسانی می‌کند. او طرح‌ریزی شهر چنین آغاز نمود که سازو کاری باشد برای تحقق بخشیدن به شکل انتظام یافته به تمام نیازهای طبیعی انسان در اشکال گوناگونش. ولی سرانجامش این شد که بر مردم اموری را تحمیل کند که بسیاری از ایشان آن‌ها را به مثابه‌ی تحمیل خارجی و مغایر با دست‌یابی به خواسته‌های طبیعی خویش می‌بینند. ما از یک تصویر جالب از همکاری برای استیفای نیازهای تجمیع شده به یک تصویر بسیار تاریک‌تر رفته‌ایم که در آن همه‌گان مجبور به همکاری در استیفای نیازهایی هستند که بسیاری از ایشان آن‌ها را نیازهای واقعی خویش نمی‌بینند. عنصر خرابکار در این‌جا به نظر می‌رسد این عقیده‌ی افلاطون باشد که تنها تعدادی اندک ظرفیت و خصوصیت لازم برای کمال را دارند، از این رو دستیابی عاقلانه به این کمال، اجبار مردم به همراهی را -چه دوست داشته باشند چه نه- در پی دارد.

۳۰- جایگاه زنان

نظریه‌ی افلاطون مبنی بر این که زنان می‌توانند جزء پاسداران باشند، غافلگیرانه‌ترین نظریه‌ای او در کتاب ۵ برای معاصرانش (و دانشمندان افلاطون‌پژوه تاکنون) است. این فقط یک محصول جامعه‌ی همسران و کودکان نیست، چراکه چنین چیزی بدون قرار دادن زنان در جایگاه پاسداران کاملاً ممکن است؛ و غالباً چنین تصور می‌شود که این یک نظریه‌ی فمینیستی جلوتر از زمانه‌ی خودش بوده است، تأکیدی بر حقوق زنان و اعتراضی بر درجه‌ی دو بودن ایشان، چیزی که تا زمان کتاب *انقیاد زنان* میل، مطرح نشد. (لکن) در حقیقت، چنین نیست که اگر ما به نظریه‌ها بنگریم شمایلی از نکاتی که در بالا گذشت ببینیم؛ چراکه افلاطون علاقه‌ای به حقوق زنان یا خواسته‌های خود چنان که خودشان می‌بینند، ندارد؛ بلکه علاقه‌ی او به تولید خیر مشترک است، شهری که در آن همگی به بهترین شکل ممکن و مناسب با استعدادشان در آن مشارکت می‌جویند. او می‌اندیشد که این چنین است که زنان به به‌ترین وجه ممکن طبیعت خویش را به کمال می‌رسانند- البته نه طبیعت خویش چنان که خود می‌فهمند.

۳۱- در روزگار افلاطون، زنان آتنی از زندگی مقهورانه و بی‌قدرتی بهره‌مند بودند. آن‌ها شخصیت‌های قانونی نبودند؛ برای مثال یک وارث مونث، اموال خویش را به نزدیک‌ترین خویشاوند مذکر خویش می‌سپرد، کسی که می‌بایست با آن زن ازدواج کند تا جایگاه فامیل را حفظ کند. زنان مورد احترام در بخش مجزایی از خانه نگهداری می‌شدند و هرگز بیرون نمی‌رفتند (حتی خرید نیز توسط مردان انجام می‌شده است) البته به استثنای جشنواره‌ها. آن‌ها هیچ مردی غیر از نزدیک‌ترین خویشاوندان

ص ۱۸۲

و همسران خود نمی‌دیدند؛ آن‌ها به واقع هیچ کنش متقابلی با زندگی اجتماعی، سیاسی و رمانتیک مردان نداشتند. زنان حتی کالای اولیه و اصلی جنسی مردان نیز حساب نمی‌شدند؛ آن‌چه ما به عنوان زندگی عاشقانه یا جنسی مردان می‌شناسیم، بر پسران جوان متمرکز بود، کسی که می‌توانست در زندگی اجتماعی و روانی او شریک باشد، جایی که در مقابل، او به واقع هیچ منافع مشترکی با زنش نداشته است. به ندرت پیش آمده که دو جنس انسانی، چنین در تمامی وجوه حیات از هم‌دیگر تفکیک گردند یا زنان این چنین نقش منفعل و حاشیه‌ای داشته باشند. نظریه‌ی افلاطون مبنی بر این که هر دو جنس در یک طرز زندگی سهیم هستند، حقیقتاً انقلابی است. این قله‌ی ادعای او است مبنی بر این که شهر آرمانی باید به شکل غیرقابل تصویری با جامعه‌ی کنونی متفاوت باشد. در عین حال نظریه‌ی افلاطون این

چنین هدف ندارد که زنان موجود در آن زندگی بدبختانه و مخوف زندگی را نجات دهد. در مورد وضعیت کنونی چنین گفته شده که مناقض با طبیعت است، نه به خاطر این که به شکل غیرقابل تحملی زندگی مردم را درهم می‌بافد، بلکه به خاطر این که از نظر افلاطون زنان می‌توانستند مانند مردان -گرچه با دستاوردهای خردتر- در تحقق خیر مشترک مشارکت نمایند. تمام استدلال افلاطون به این ادعا وابسته است که طبیعت زنان چنین اقتضا نمی‌کند که آن‌ها شغل‌هایی متفاوت از مردان داشته باشند (453e-455a) سقراط به مستمعین‌اش یادآوری می‌کند که آن‌ها پیش‌تر قبول کردند که هرکس باید به آن شغلی بپردازد که از جهت طبیعی با آن تطابق دارد. ولی تنها تفاوت میان مرد و زن، امور بیولوژیک است. (454d-e): مرد تولید می‌کند و زن زایمان. و تناسب این تفاوت برای تعیین شغل، بیشتر از تناسب لحاظ ملایمت برای تعیین این که چه کسی پینه‌دوز شود، نیست.

۳۲- این تا آن جایی که چنین ادامه دارد، استدلالی قابل تحسین است، چرا که افلاطون امکان تعامل با زنان به عنوان طبقه‌ی تحقیر شده و چشم‌پوشی از کمالات یک فرد، تنها به خاطر این که زن است را منتفی ساخته. اما این استدلال این مشکل را دارد که بسیار کلی است. پس چه چیز به عنوان تفاوت طبیعی مناسب حساب می‌شود؟ ما حق داریم چنین سوالی بپرسیم؛ چراکه بسیاری از امور بدن وابسته است و در مورد تفاوت‌های بیولوژیک، به عنوان امری متناسب برای تعیین استعداد‌های شغل‌های مختلف اندیشیده شده است. اما روشن نیست که افلاطون چه جوابی خواهد داد. او به جای احترام به حقایق واقعی در مورد مردم، به یک نظریه‌ی بسیار کلی و پیشینی در باره‌ی طبیعت آدمی تکیه می‌کند. او هیچ‌گاه به بدبختی زنان زمانه‌ی خودش که ناشی از شان پایین ایشان است، اشاره نمی‌کند (او چنین می‌اندیشه که رهایی زنان از انزوا، آزادی مردان را در پی خواهد داشت (465b-c)).

ص ۱۸۳

۳۳- از ارجاعاتی که او در نوشته‌هایش به زنان دارد، این روشن است که او نظر پایین‌دستی نسبت به زنان چنان که هستند دارد، و چنین می‌اندیشد که آن‌ها قابلیت آزادسازی خویش را ندارند و نظراتشان ارزش توجه ندارد.

۳۴- هم‌چنین چنان که ما دیده‌ایم، افلاطون به حقوق زنان توجهی ندارد، او آن مفهوم برابری و کرامت انسانی که در پس نظریات حقوق انسان هست را ندارد. او زنان را فقط به عنوان انباری بزرگ از منابع دست نخورده می‌بیند؛ نیمی از شهروندان هستند که در خانه نشسته‌اند و زحماتشان به هدر می‌رود و کارهای موازی بی‌ارزش انجام می‌دهند! اگر زنان به جای

کارهای شخصی، به عرصه‌ی اجتماع آیند، این به نفع شهر خواهد بود (اگر این توهین به طبیعت نباشد، که نیست). منفعت شهر، تنها دلیل نظریه‌هاست و بارها تکرار شده است (456c, 457a,b,c, 252d-e)

۳۵- این بسیار مهم است، زیرا به این معنای است که این نظریات هیچ ربطی به این که زنان حق انتخاب طرز زندگی خویش را داشته باشند ندارد. افلاطون احساس می‌کند اجبار آن‌ها برای خدمت به شهر و نه به خانواده‌هایشان، موجه است، حتی اگر چه این برخلاف خواست‌شان باشد (این مساله در جمهوری مطرح نمی‌گردد، لکن در قوانین چنین چیزی پذیرفته شده-780a-c) و اگر به هر دلیلی شهر نتواند از مشارکت زنان به منفعتی دست یابد، هیچ دلیلی وجود ندارد که آن‌ها را دوباره به منزل بازنگردانیم. (دوباره، این نه در جمهوری بلکه بعدتر، در قوانین مطرح گشته، جایی که افلاطون دیگر فکر نمی‌کند که هیچ کس بتواند آن‌چنان که از نگاهبانان توقع می‌رود، بی‌غرضانه به خیر مشترک خدمت نماید، در چنین وضعی او هیچ تاسفی نمی‌خورد برای این که تمام آن محدودیت‌های زمانه‌اش را - به جز اندکی - به زنان تحمیل کند؛ نگاه کن به: قوانین 14-813, 6-804, 1-780).
به علاوه، باید به این توجه داشته باشیم که در کتاب جمهوری هم این نظریه تنها در مورد زنان طبقه‌ی نگاهبان مطرح شده، افلاطون نیازی به پیشرفت زندگی زنان طبقه‌ی تولیدگر نمی‌بیند، کسانی که نمی‌توانند مشارکت متمایز و موثری در تحقق خیر مشترک داشته باشند. او چشم‌انداز برابری دو جنس را در هر جامعه‌ی واقعی به استهزا می‌گیرد و آن‌را فاسدکننده‌ی مدراج طبیعی می‌داند (653b). پس او چنین نمی‌اندیشد که انقیاد زنان نسبت به مردان فی‌حدنفسه اشتباه باشد، تنها در شرایط شهر ایده‌آل است که این عمل به هدررفت نامعقول منابع می‌انجامد. هیچ فمینیستی نمی‌تواند به استدلالی راضی باشد که چنین مضمونی دارد: هیچ مشکلی وجود ندارد که یک جامعه‌ی واقعی زنان را مورد ستم قرار دهد.

۳۶- این نظریه‌ها دو نقص دیگر هم دارند:

اولاً: افلاطون استدلال خویش را به این عقیده درمی‌تند که حتی در شرایط ایده‌آل نیز زنان به خوبی مردان نیستند.

ص ۱۸۴

در 455a-d او چنین استدلال می‌کند که هیچ شغلی که صرفاً مناسب زنان باشد وجود ندارد، چرا که مردان در همه‌ی آن‌ها از زنان بهترند، حتی اموری که به شکل سنتی مختص به زنان است مانند آشپزی. مردان از نظر روانی و جسمانی از زنان آماده‌تر هستند و می‌توانند در

تمامی رشته‌ها زنان را شکست دهند(455a). (او البته می‌پذیرد که تک تک مردان از یکایک زنان بهتر نیستند) این روشی توهین‌آمیز برای این ادعا است که هیچ شایستگی مشخصاً زنانه وجود ندارد. و افلاطون هرگز حتی استدلال نمی‌کند که شایستگی مشخصاً مردانه وجود دارد، گرچه چنین ادعایی دارد(455d). این استدلال ناتمام است؛ این راه برای خصم باز است که ادعا کند حتی اگر به شکل طبیعی مردان و زنان می‌توانند یک شغل را انجام دهند، لکن مردان همیشه در انجام آن بهتر هستند، پس در شهری با این تفاوت در تقسیم کمال، مردان همیشه جایگاه‌های برتر را در اختیار خواهند داشت و زنان با این که کاملاً به پایین سقوط نمی‌کنند، به ندرت به جایگاه‌های بالا می‌رسند. این استدلالی نیست که ناشی از توجه جدی به شایستگی‌ها و استعدادهای زنان باشد.

۳۷- اگر استدلال پیشین که با تحقیر زنان به عنوان یک طبقه تنها به خاطر این که زن هستند، مخالف بود را ملاحظه کنیم، ممکن است افلاطون تصویری از تعداد اندکی از زنان استثنایی در نظر داشته باشد، گرچه غالب زنان از لحاظ هوش و شخصیت و سلیقه، از مردان ضعیف‌تر هستند (افلاطون به این عقیده دارد؛ او عقاید جافثاده‌ی اهانت‌آمیز تبعیض جنسیتی زمانه‌ی خودش را می‌پذیرد و یا حتی آن‌ها را تقویت می‌نماید. Cf. 469d, 431b-c, 563b, 557c; cratylus 392b-d, timaeus 42b-e, 90-91a افلاطون بر این امکان تاکید نمی‌کند. او یک‌بار بعدتر (540c) زنان را در جایگاه‌ی مقدم پاسداران جای می‌دهد، و دو بار (454d, 455e) چنین طرح می‌کند که آن‌ها می‌توانند پزشک باشند؛ در غیر این‌ها، او زنان را در جایگاه‌های سنتی پرستاری و شیرخوارگاه‌داری یا سربازی تصور می‌کند.^۱ حجم زیادی از ارجاعش به زنان پاسدار، مربوط می‌شود به جنگیدن و تمرین‌های رزمی.^۲ در این روند، او از تشبیه‌ی آغازین سگان نگهبان، که مدخل بحث بود، پیروی می‌کند:^۳ سگان ماده مانند سگان نر می‌زیند، تنها با این تفاوت که در فواصلی زایمان می‌کنند، چرا در مورد انسان‌ها نیز چنین نباشد؟ ارسطو در سیاست با این مخالفت می‌کند که این قیاس منتج نیست، چرا که حیوانات مجبور نیستند که کارهای خانه را انجام دهند؛ ولی برای ما لازم نیست که برای پیدا کردن امری ناخشنود کننده در این قیاس، چنین راه دوری

¹ - 460b

² - 452a-b, 453a, 458d, 466c-d, 467a, 468a-d

³ - 451d

برویم.^۱ افلاطون متحیر است. چنان که در نظریه‌های نژادی مرسوم است، او با قدرت استدلال می‌کند، ولی برای امور غلط. تمرین‌های جسمانی چیزی نیست که پاسداران را متمایز می‌سازد (در قوانین، زنان تمرین داده می‌شوند، لکن این هیچ تاثیری در

ص ۱۸۵

جایگاه قانونی آن‌ها نمی‌گذارد). آن‌چه افلاطون باید برایش استدلال نماید، چیزی است که او یک‌بار در 450c تصدیق نمود: جنسیت ربطی به مطالعات عالی عقلانی و اخلاقی ندارد، و زنان می‌توانند جایگاه به حق خویش را مساوی با مردان در جامعه داشته باشند، جایی که فضیلت و تمامی کمالات در یک تلاش و هم‌کاری محققانه به دست می‌آید، و در آن‌جا هیچ اولویتی برای تجاوز یا جلوگیری از حقوق دیگران وجود ندارد. در بیشتر کتاب پنج، افلاطون به شکل ناامید کننده‌ای این‌ها را فراموش می‌کند، و بیشتر وقت خویش را، به شکلی نامربوط و غیرعادی، صرف این ادعا می‌کند که زنان، تقریباً همانند مردان، می‌توانند در نبرد و دیگر حرفه‌های «مردانه» شرکت جویند.

۳۸- آیا شهر آرمانی ممکن است؟

سخن گفتن از نظریه‌های رنجاننده‌ی دیگر، این مساله در 471e - که دیگر نمی‌شود به تعویق بیافند - را به پیش می‌کشد که: آیا می‌توان شهر آرمانی را عملاً تحقق بخشید؟ شاید تفاوت نظرات در هیچ موضوعی به شدت تفاوت در این موضوع نباشد. قصد نویسنده‌ی جمهوری، نگاشتن جستارهای تئوریک نبوده، بلکه قطعنامه‌ای موضوعی بوده است.^۲ این‌ها بیشتر از این‌که دسیسه‌های یک غول تمامیت‌خواه باشند، رویاهای یک نظریه‌پرداز غیر کارکردگرا است.^۳

۳۹- افلاطون در مساله‌ی خویش دچار تردید می‌شود؛ ولی این بدان علت است که جمهوری تنها یک هدف ندارد. او این سوال را جواب می‌دهد که آیا عدالت ارزش آن دارد که من و قتم را صرفش کنم؟ ولی در عین حال یک شهر عادل آرمان‌گونه را نیز به تصویر می‌کشد. انجام امر اخیر، اگر معترف به غیرعملی بودنش باشد، به نظر بی‌نتیجه می‌آید؛ ولی اگر هدف این باشد که شخص واحد، تا آن‌جایی که می‌تواند عادل بشود، اصلاً بد نیست که آرمان عدالت به هیچ‌وجه عملی نباشد. در 472a-e و دقیقاً در انتهای کتاب ۹، جایی که استدلال اصلی به

^۱ - see pp. 80-2 (۸۲ تا ۸۰) (نگاه کن به صفحات: ۸۲ تا ۸۰)

^۲ - پوپر، جامعه‌ی باز و دشمنان آن، جلد ۱ ص ۱۵۳ (متن انگلیسی)

^۳ - گاتری، تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد ۴ ص ۴۶۹ (متن انگلیسی)

پایان می‌رسد، سقراط می‌گوید: تا وقتی که این نمونه باعث می‌شود که فرد عادل برای تحقق آن در درون خودش تلاش کند، دیگر مهم نیست اگر جامعه‌ی عادل آرمانی، نمونه‌ای غیرقابل دستیابی باشد. با وجود این، او در طول کتاب ۵ و ۶ در استدلال‌های طولانی می‌گوید که جامعه‌ی عادل می‌تواند محقق گردد؛ cf. 502c: این دشوار است ولی ناممکن نیست. ظاهراً او عقیده دارد که در صورتی نظریه‌ی سیاسی‌اش بی‌اعتبار می‌گردد که -گذشته از تمام ارزشی که برای فضیلت شخصی دارد- بتوان به شکل ناامید کننده‌ای غیرعملی بودن آن‌را به نمایش گذاشت. افلاطون از ما می‌خواهد که جمهوری را نه به عنوان یک خیال‌پردازی لذت‌بخش، بلکه به عنوان چیزی که طرز زندگی ما را تغییر می‌دهد، بخوانیم؛ و به همین علت او باید نشان دهد که شهر عادل، جامعه‌ی مردمان نیک، از نظر اصولی محال نیست؛ او مجبور نیست

ص ۱۸۶

که بیش‌تر از این به نمایش بگذارد؛ برای مثال لازم نیست که او جزئیات اجرای چنین چیزی را نیز بگوید.

۴۰- این عملیات به همان اندازه سخت است. چراکه شهر آرمانی با اصلاحات قانونی رو به پیشرفت به دست نمی‌آید، بلکه برای آن تغییر کامل دل و ذهن انسان‌ها لازم است؛ مانند چیزی که به پرورش بسیار طولانی برای به دست آمدن نیاز داشته باشد. به خاطر این که افلاطون به مقدار زیادی نقش نهادها در تولید شهر عادل را دست کم می‌گیرد، و فقط بر این تاکید می‌کند که فرمانروایان نوعی خاصی از شخصیت را لازم دارند. او در یک حصار گیر افتاده است، شهر عادل تنها می‌تواند محصول مردمان عادل باشند و مرمان عادل محصول شهر عادل هستند، جایی که مثل آن عملاً در هیچ‌جا وجود ندارد. (این حتی بیشتر مطرح می‌شود وقتی که او بر فیلسوف بودن حاکم تاکید می‌کند، اگرچه بایست بمانیم و ببینیم که [تعریف او از] فیلسوف چه مقدار نامعمول است).

۴۱- یک پاسخ معقول به این، می‌تواند به شکل ترتیبی چنین باشد: ما، که محصول یک شهر ناکامل هستیم، نمی‌توانیم یک شهر کاملاً عادلانه را بنا کنیم، ولی ما می‌توانیم تلاش کنیم تا آن چه داریم را بهبود بخشیم و اصلاحات خویش را به یک نسل که به شکلی پیش‌رونده بهتر پرورش یافته‌اند، منتقل کنیم. افلاطون با این حرکت کاملاً مخالف است. به عقیده‌ی او، مرد عادل در یک جامعه‌ی بد، تنها می‌تواند روح خویش را حفظ کند (497a-496a) از او خواسته نشده که بسیاری از دیگران را پیشرفت بخشد. افلاطون هرگز برای این استدلال

نمی‌کند. ظاهراً او می‌اندیشد که اصلاحات او چنان شدید هستند که نمی‌توان با سرهم‌بندی به آن‌ها دست یافت، و امکان دارد که به جای سودمندی، موجب ضرر بیشتر گردد. او به شکستن این چرخه امید می‌بندد: احتمالاً زمانی، جایی، یک مرد عادل حتی در یک جامعه‌ی ناعادل به‌پاخیزد (502a-c) و این قدرت را داشته باشد که بی‌نظمی را متوقف سازد و از نو برسازد (500e-501c) حتی اگر به معنای این حرکت ایثارگرانه باشد که مرد عادل خردسالان را تحویل بگیرد و آنان را به شکلی پرورش دهد که عادل بشوند (541a). بعضاً چنین تصور شده که افلاطون در تصویرش از خودکامه‌ای که معجزه‌گونه فضیلت‌مند است، این چنین در نظر داشته که یک حاکم به خصوص تصمیم بگیرد فیلسوف باشد، دیونسیس دوم سیرکیوس، (دست‌کم در همان تاریخ مغشوشی که در *نامه‌های افلاطونی* ساختگی به ما رسیده). ولی این، بسیار غیرمحمتمل است و این نکته را ضایع می‌کند که: افلاطون دست آخر می‌خواهد این را اثبات کند که حاکم فیلسوف اصولاً ممکن است، نه این‌که یک نمونه از آن به زودی ظهور می‌کند. در حقیقت او فکر می‌کند غیرمحمتمل است که در آینده‌ی قابل پیش‌بینی چنین فردی ظهور کند، چراکه یک فرد حقیقتاً عادل و باهوش به احتمال زیاد توسط جامعه فاسد می‌گردد (494a-495b) (دوباره، افلاطون از چیزی‌های محتمل سخن می‌گوید، و هیچ وجهی ندارد که بگوییم او

ص ۱۸۷

شخصی واقعی مانند السیبیدز را در نظر دارد، چنان‌که عده‌ای به شکل رمانتیک‌گونه‌ای تصور نموده‌اند)

۴۲- افلاطون هر قدر بیشتر بر این نکته تأکید می‌کند (مانند کتاب ۶) که فیلسوف حاکم تمام موهبت‌های نظری و عملی ممکن را به شکل اعلا دارد (484-487) احتمال این که چنین فردی در هر جایی به وجود آید، کم است، مگر این که در یک شهر ایده‌آل رشد یافته باشد. افلاطون تنها می‌تواند نشان دهد که به هم زدن چرخه، اصولاً ممکن است گرچه بسیار غیرمحمتمل می‌نماید. شهر عادل، تنها بیشتر به عنوان یک الگوی محرک برای فضائل عدالت فردی باقی می‌ماند تا این که نمونه‌ای باشد برای یک شهر واقعی. در این‌جا ما نکته‌ای را می‌یابیم که صریحاً از آن اغماض شده: تباین میان عدالت فردی و عدالت اجتماعی - نکته‌ای که او می‌خواهد با پوشاندن لباس اتحاد حل کند. از آن‌جا که مردمان کاملاً عادل تنها زمانی بوجود می‌آیند که شهر عادل آرمانی وجود داشته باشد و شهر عادل آرمانی زمانی موجود می‌شود که مردمان کاملاً عادل موجود باشند، دیگر این الگو، تأثیر آن چنانی بر عدالت فردی

یا اجتماعی نخواهد داشت. افلاطون کاملاً به شکلی آسوده، شهر عادل را به عنوان یک آرمان مطرح می‌کند، در حالی که از افراد می‌خواهد با خواندن و تاسی به جمهوری واقعا (از نظر اخلاقی) پیشرفت کنند. چنین به نظر می‌رسد که او می‌اندیشد در عین حال که عدالت اجتماعی موضوعی صفر و یکی است (متواپی است) عدالت فردی می‌تواند مراتب داشته باشد: یک فرد می‌تواند بیشتر یا کمتر عادل باشد و می‌تواند به تدریج پیشرفت کند. با چنین تفکری، افلاطون بار دیگر رویکرد عمومی را تأیید می‌کند: این که عدالت و نیکی در افراد مقول به تشکیک است. به نحو متمایزتر از افلاطون، به رواقیون نسبت داده شده بود که عدالت فردی نیز امری متواپی است، یا به شکل کامل عادل هستی یا اصلاً عادل نیستی.

۴۳- یک نکته‌ی نهایی مهم: دانشی که برای حاکم فیلسوف لازم است و گیابش باعث می‌شود که شهر به شکل نامناسب اداره شود، یک دانش عملی است. حاکم مانند یک خلبان ماهر (488a-489a) یا یک پزشک (382c-d; 389b-d, cf. 489b-c) است، برخلاف حاکمان کنونی که مانند مسئول نگهداری حیوانات هستند، کسانی که تنها به واسطه‌ی تجربه می‌دانند چگونه با احوالات حیواناتشان کنار بیایند (493a-e). اکنون یک خلبان و دکتر به آگاهی و عقلانیت نیاز دارند اما این مهارت‌های عملی ایشان است که با تجربه پیشرفت می‌کند. قیاس‌ها چنین نتیجه (احتمالاً کافی) می‌دهند که حاکمان مردمانی خواهند بود که دارای حکمت عملی و تجربه باشند. هنگامی که ما به نظر افلاطون در مورد چیستی دانش آن‌ها می‌رسیم، غافلگیر می‌شویم.

ص ۱۸۸

۴۴- برای مطالعه‌ی بیشتر ...

تأثیر آراء متفکران - متکلمان پیش از دکارت بر او^۱

دکارت، پدر فلسفه‌ی مدرن، یک مسیحی کاتولیک بود^۲ و اعتقاد او به مسیحیت کاتولیک را به سختی می‌توان به شکل جدی زیر سوال برد.^۳ این چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد. دکارت با این که کار خود را با یک شک افراطی شروع کرد اما نتیجه‌ی کار او به شک ختم نشد. مسیر و چگونگی رسیدن از چنان شکمی به نظام فلسفی خاص دکارتی مورد سخن در این نوشتار نیست؛ بلکه نگارنده می‌کوشد تأثیر آرای کلامی پیشینیان بر دکارت را - چه در آغاز کار او که شکاکیت افراطی باشد و چه در مسیر تفکر او- تا حدودی به تصویر بکشد.

آن چه نقش دکارت را در تاریخ فلسفه پررنگ می‌کند - بیشتر از همه‌ی عناصر فلسفه‌ی او- به دوش کشیدن بار شیفت پارادایمی از وجود به آگاهی و آغاز سوپرتیویسم فلسفی مدرن است. تا پیش از دکارت، خدا و کتاب مقدس به عنوان نقطه‌ی عزیمت برای شناخت واقعیت در نظر گرفته می‌شد. دکارت گرچه مسیحی با ایمانی بود، با خدا و کتاب مقدس آغاز نکرد و به جای آن با خود شروع کرد.^۴ او البته در میانه‌ی راه برای تضمین دانسته‌های خویش به اثبات خدای دارای کمال مطلق پرداخت. از این رو و به خاطر قراردادن سوژه به عنوان نقطه‌ی عزیمت فلسفی، نامیدن او به عنوان شروع کننده‌ی سوپرتیویسم فلسفی در دوران مدرن بی‌مورد نخواهد بود.

هم‌چنین، دکارت اولین فیلسوف پارادایم آگاهی است و از همین رو مطالعه‌ی و بررسی تأثیر آرای پیشینیان بر او - که همگی وجودی‌اندیشند- باید با دقت همراه باشد؛ چراکه از نظر فنی، مقایسه‌ی یک فیلسوف که در پارادایم آگاهی می‌زید و می‌اندیشد با فلاسفه و تعلیماتی که به پارادایم وجودی تعلق دارند، تیزاندیشی و احتیاط عالمانه‌ای می‌طلبد. اما این احتیاط نباید منجر به تعطیل شدن تفکر و تعمق در این زمینه گردد. بدیهی است که هیچ متفکری از ناکجا آباد سربر نمی‌آورد و بدون تأثیر پذیرفتن از آن چه به ذهنش وارد شده، نیست.

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی دکارت (مقطع کارشناسی، پیش‌نیاز) - دکتر مهرنیا پائیز ۱۳۹۲

^۲ - <http://theologicalstudies.org/resource-library/philosophy-dictionary/167-rene-descartes-ad-1596-1650>

^۳ - Augustine's Influence upon Descartes and the mind/body Problem, O'NEILL William, p255

^۴ - <http://theologicalstudies.org/resource-library/philosophy-dictionary/167-rene-descartes-ad-1596-1650>

از میان تفکرات پیشینیان که تاثیرشان بر دکارت با اندک پژوهشی نمایان می‌گردد، یکی بحث از خود (کوگیتو) و دیگری تفکیک وجود از ماهیت است.

کوگیتو

آگوستین: فریب می‌خورم پس هستم.

شکاکیت و مبارزه با شکاکیت سابقه‌ای بسیار طولانی در تاریخ تفکر دارند. یکی از دوران‌هایی که مبارزه با شکاکیت از اهمیت بیشتری برخوردار است، زمانی است که متکلمان مسیحی در طول قرون وسطی در این زمینه تلاش‌هایی کردند. از آن‌جا که دکارت شک را به عنوان روش برای نظام فلسفی خویش انتخاب کرده است، باید ببینیم آیا دکارت در برخورد با شک، از متفکران پیش از خودش متاثر هست یا خیر؟

غالباً جمله‌ی می‌اندیشم پس هستم را بنیاد تفکر دکارت و نوآوری بی‌سابقه‌ی دکارتی می‌دانند. اما نکته‌ی قابل توجه در این جمله این است که این جمله و اساساً این مدل مبارزه با شک سابقه‌ای طولانی‌تر از دکارت دارد. آن‌چه شاهکار دکارت محسوب می‌شود تنها گفتن این جمله و این تفکر نیست بلکه چنان‌که گذشت جایگاهی است که دکارت به این جمله می‌دهد. او با چرخش سوال از وجود به سوال از حقیقت و روش دستیابی به آن، پارادایم حاکم بر فلسفه را دگرگون نمود.

نحوه‌ی استنتاج وجود از شهود افعال خویش، در تاریخ فلسفه بی‌سابقه نیست. ارسطو در اخلاق نیکوماخس پس از برشمردن آگاهی انسان از افعال خویش مثل نگاه کردن و راه رفتن و فکر کردن و ... می‌گوید:

... و این‌که ما از فهم و فکر کردن خویش آگاه هستیم، همان آگاهی ما از وجود خویش است.^۱ ۲۵۱۱۷۰

بعد از ارسطو، این آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ میلادی) است که برای رسیدن به یقین در مورد وجود خویش دست به دامن شهود افعال خویش می‌گردد. سابقه‌ی بررسی تاثیر آگوستین بر دکارت به اوائل قرن بیستم و فرانسه برمی‌گردد. در کتابی که به همین نام در پاریس (۱۹۶۶) چاپ شده چنین می‌خوانیم:

¹ - Nicomachean Ethics, trans. by: W.D. Ross, p159.

تأثیر - چه مستقیم یا غیرمستقیم - آگوستین بر دکارت در طی پنجاه سال گذشته در فرانسه شناخته شده و بحث شده است. شگفت این است که در دنیای انگلیسی زبان و به خصوص نسخه‌هایی از (ترجمه‌ی) کارهای دکارت، از این مساله و نتایج آن غفلت شده است.^۱ سرگذشت آگوستین به شکل جالبی شبیه به سیر تفکر دکارتی است؛ آگوستین پیش از آن که مسیحی بشود، مجبور بود با مساله‌ی شرور و به شکل مهم‌تر با مساله‌ی اعتبار هرگونه معرفت یقینی - چنان که میان اصحاب آکادمی مطرح شده بود - مواجه شود.^۲ آگوستین در همان زمانی که به رم می‌رود، خود را علاقه‌مند به مکتب شکاکیت و پیروان آکادمی جدید می‌یابد.^۳ اما بعدها نظرش عوض می‌شود، اولین کتاب او، در برابر اصحاب آکادمی^۴ نام دارد و در آن معیارهای معرفت را برمی‌شمرد و خود شمولی براهین زنون را دلیلی بر نقض آن‌ها می‌گیرد. اما مشهورترین برخورد او با شکاکان - که بسیاری آن را مقدمه‌ای برای کوگیتوی دکارت می‌دانند - در کتاب شهر خدا، فصل ۲۶ از کتاب یازدهم، درباره‌ی تثلیث، بیان شده: ... از کلام اهل آکادمی (شکاکان، پیروان آرسلیوس) که می‌گویند: اگر تو فریب خورده باشی چه؟ هراسی ندارم، چرا که اگر فریب خورده باشم یعنی هستم. کسی که وجود نداشته باشد نمی‌تواند فریب بخورد. و اگر من فریب خورده‌ام پس به همین دلیل هستم و اگر برای فریب خوردن باید وجود داشته باشم چگونه ممکن است در این که وجود دارم فریب بخورم؟ ...^۵؛ سپس عنوان فصل ۲۷ را چنین انتخاب می‌کند: درباره‌ی وجود و آگاهی از آن و دوست‌داشتن هردو (وجود و آگاهی).^۶

در مورد این که آیا دکارت قبل از نوشتن کتاب خود، واقعا آثار آگوستین را خوانده یا نه بسیار بحث شده است، اما دست‌کم این به شکل عمومی مورد قبول است که رابطه‌ی او با کاردینال برون و مرسن و اصحاب خطابه او را به مکتب فکر آگوستینی و نوشتارهایی که عمیقاً از آگوستین متأثر بودند کشاند. گاهی اوقات شباهت میان فکر او و آگوستین چنان است که تناظر لفظی نیز دارند و شاید مناسب باشد برخی از آن‌ها این‌جا ذکر کنیم:

¹ -- Augustine's Influence upon Descartes and the mind/body Problem, O'NEILL William, p255

² - Augustine's Influence upon Descartes and the mind/body Problem, O'NEILL William, p256

³ - Encyclopedia of Medieval Philosophy, p127

⁴ - Contra academicos

⁵ - St. Augustin's City of God and Christian Doctrine pp317-18

⁶ - ibid

کوگیتوی دکارت با: آگوستین: می‌دانم زندگی می‌کنم؛ می‌دانم می‌اندیشم؛ اگر فریب بخورم پس وجود دارم، اگر شک کنم که زندگی می‌کنم، پس زندگی می‌کنم... در ادامه مولف برای علاقه‌ی دکارت به یقین ریاضیاتی؛ یقینی‌تر بودن وجود خدا و نفس نسبت به وجودات دیگر؛ این که تصور کمال نامتناهی نمی‌تواند از متناهی سرچشمه گرفته باشد؛ تعریف جسم به عنوان امتداد در ابعاد سه‌گانه مشابهت‌های لفظی او را با آگوستین می‌شمرد.^۱

ابن سینا: انسان معلق

چند قرن پس از آگوستین، و در جغرافیایی دیگر، ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ میلادی) از تجربه‌ی خودآگاهی بنیادین انسان در ضمن مثال انسان معلق سخن می‌گوید.^۲ برهان انسان معلق ابن سینا در قرون وسطی در اروپا شهرت داشته و به انسان پرنده^۳ معروف بوده است. گرچه بر سر این مطلب که آیا این برهان از ابتکارات ابن سینا است یا نه مشاجراتی در گرفته.^۴ هم‌چنین بسیاری از اندیشمندان و نویسندگان تاریخ فلسفه به شباهت میان این برهان و اصل کوثریتوی دکارت اذعان کرده‌اند. البته لازم به ذکر است که بر سر تطابق یا عدم تطابق کامل میان این دو برهان اختلاف نظر وجود دارد.^۵

تفکیک میان وجود و ماهیت

ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ میلادی) در فصل پنجم مقاله‌ی اول الهیات شفا، مساله‌ی تفکیک میان وجود و ماهیت را ذکر می‌کند.^۶ ابن سینا در چهارچوب متافیزیک، چند نظریه‌ی ابتکاری را مطرح می‌کند، ... که مشهورترین آن‌ها تفکیک میان وجود و ماهیت در مخلوقات است که

¹ - Augustine's Influence upon Descartes and the mind/body Problem, O'NEILL William, p256

^۲ - الاشارات و التنبيهات ص ۸۰ النمط الثالث فی النفس الأرضیة و السماویة - تنبيه (فی وجود النفس الانسانیة)

³ - humme Volant (floating man) (انسان شناور)

^۴ - برای مثال: ابوریان در کتاب تاریخ‌الفکر الفلسفی می‌گوید: این برهان همان برهان طبیعی سقراط است که در قالب جدیدی عرضه شده است. رک: تاریخ‌الفکر الفلسفی، مقدمه، ص ۲۹۹ (پاورقی از لطیفی)

^۵ - برهان انسان معلق ابن سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن، امید آهنچی، سعید انواری، دوفصلنامه‌ی علمی- پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه‌النور) سال ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، نگارنده‌ی محترم در این قسمت از مقاله ارجاعات مفیدی ارائه کرده‌اند.

^۶ - الشفاء (الهیات) ص ۲۹

سنگ بنای واقعی آنتولوژی او به حساب می‌آید.^۱ آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ میلادی) در کتابی به نام *درباره‌ی وجود و ماهیت*^۲ نظرات ابن‌سینا را بازگو می‌کند. او هم‌چنین در دومین جستار از فصل اول کتاب *مختصر الهیات - جستار درباره‌ی خدای یگانه* - در سوال سوم و چهارم درباره‌ی مسأله‌ی اتحاد وجود و ماهیت در ذات باری سخن می‌گوید.^۳ همان‌طور که در مورد آگوستین گفته شد، دکارت به خاطر ارتباطی که با اصحاب کلیسا داشت، از آرای فیلسوفان قرون وسطا به خصوص آکویناس بی‌اطلاع نبود. گفته شده او هنگامی که برای اولین بار به هلند می‌رفت، تعداد کمی کتاب با خود برداشت که از آن جمله، کتاب مقدس و مختصر الهیات آکویناس بود.^۴ چنین است که او در تامل پنجم کتاب *تاملات مسأله‌ی تفکیک میان وجود و ماهیت* را ذکر می‌کند^۵ و در اعتراض پنجم می‌گوید: ... خداوند تنها موجودی است که وجودش عین ماهیتش است.^۶

شک دکارت و شک غزالی

درباره‌ی مقایسه میان روش و حتی نتایج نظام فکری دکارت و غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱ میلادی) تحقیقاتی صورت گرفته است.^۷ یکی از مهم‌ترین موارد تشابه میان این دو متفکر، موضوع

1 - .stanford.edu/entries/arabic-islamic-metaphysics

2 - De Ente et Essentia (On Being and Essence)

3 - Summa Theologica, pp19-20

4 - the influence of al-ghazali and ibn-sina on Descartes, Nazeem Goolman. www.ghazali.org

5 - Meditations on First Philosophy 63, the philosophical writing of Descartes, vol.2 p44

6 - Objections and Replies, Fifth Objections (Gassendi) 383 the philosophical writing of Descartes, vol.2 p263

۷ - مقالات و تحقیقات در این زمینه دو دسته هستند: دسته‌ی اول موافق با امکان چنین تطبیقی هستند مثل: تأثیر غزالی بر متفکران مغرب زمین، سید مصطفی محقق داماد؛ مقایسه‌ی شک امام محمد غزالی و رنه دکارت، زکریا بهارنژاد آیینی‌ی معرفت پاییز و زمستان ۱۳۸۵؛ شک غزالی و دکارت: زهرا ارسطویی، کیهان فرهنگی آبان و آذر ۱۳۷۶؛ دسته‌ی دیگر عده‌ای هستند که با چنین مقایسه‌ای موافق نیستند و یا دست‌کم خواهان دقت بیشتر در این زمینه هستند مانند: بررسی تطبیقی شک در امام محمد غزالی و رنه دکارت، علی پیری، فصلنامه‌ی فلسفه و کلام سال دوم شماره‌ی چهارم؛ هم‌چنین

Descartes and Al-Ghazali: Doubt, Certitude and Light, syed Rizwan Zamir, Islamic Studies(49:2) 2012

که در آن مقاله، نگارنده عقیده دارد که بسیاری از آن‌چه درباره‌ی غزالی گفته شده (در مقام مقایسه با دکارت) حاصل نافی مفسران کلام غزالی است.

شک و جایگاه آن به عنوان نقطه‌ی عزیمت برای هر دو متفکر است. دکارت در تامل اول از امکان خطاهای حسی می‌گوید و این احتمال که شاید تمام آن‌چه ما درک می‌کنیم یک رویا باشد.^۱ عینا همین مطالب را غزالی در اوائل کتابش - المنقذ من الضلال - چند قرن پیش از دکارت گفته است.

در تمام دانسته‌هایم تحقیق کردم و چنین یافتیم که معرفتی با این اوصاف (یقینی) ندارم مگر در حسیات و ضروریات ... سپس با جدیت و تلاشی سرآمد، به تامل کردن در محسوسات و ضروریات پرداختم که آیا ممکن است که خودم را در آن‌ها نیز به شک بیافکنم؟ سپس او ضمن اعلام قوه‌ی باصره به عنوان نیرومندترین حس، خطاهای آن را می‌شمرد و می‌گوید:

آن‌گاه گفتم: پس اعتماد به محسوسات نیز از بین رفت و گفتم شاید تنها به معرفت‌های عقلی می‌توانم اعتماد کنم. در این حال محسوسات به من گفتند: چگونه مطمئنی که اعتماد به معقولات به سرنوشت اعتمادت به محسوسات دچار نشود؟ همان‌طور که عقل خطای ما را به تو گفت، شاید عقلی دیگر غیر از این عقل باشد و خطاهای این عقل را روشن سازد. در جواب به این اشکال متوقف شدم و با استفاده از تجربه‌ی خواب آن‌را تقویت کردم و به خود گفتم: آیا نمی‌بینی که در خواب چیزهایی می‌بینی و به اموری اعتقاد داری و اصلا در آن‌ها شک نداری سپس بیدار می‌شوی و درمی‌یابی که هیچ‌کدام واقعیتی نداشته است؟ چگونه مطمئنی که تمام آن‌چه به واسطه‌ی حس یا عقل درک می‌کنی مانند خواب نباشد؟^۲

در خاتمه‌ی این بخش، نقل بخشی از مقاله‌ی استاد محقق داماد بی‌مناسبت نیست: آثار غزالی در نیمه‌ی اول قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) شروع به ترجمه شد، نخست به لاتین و اندکی بعد به عبری ... به ضرس قاطع می‌توان گفت که تمامی آثار عمده‌ی او در زمینه‌ی فلسفه، منطق، اخلاق و عرفان در دسترس محققین مسیحی و یهودی قرار داشته است. ... دامنه‌ی تاثیر غزالی بر تفکر اروپایی و قدر و اهمیت آن از جهت معرفت فلسفی جدید هنوز آن‌طور که باید مورد فحوص و مذاقه قرار نگرفته است. ... اما مهم‌ترین و قابل توجه‌ترین مشابهت، تشابه میان غزالی و دکارت است؛ آن‌هم نه فقط از جهت عقاید و نظریه‌های گوناگون فرزانه‌ی مورد بحث ما، بلکه از لحاظ روشی که وی به کار می‌برد، خصوصا آن‌که از نظر روش تشکیک، آن‌گونه که در کتاب المنقذ غزالی آمده و آن‌گونه که در

^۱ - The Philosophical Writings of Descartes, vol.2, pp161,2

^۲ - المنقذ من الضلال، ابو‌حامد غزالی، صص ۶۷ تا ۶۵ با تصرف و تلخیص.

کتاب دکارت گفتار در روش راه بردن عقل بیان شده است. تشابه قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. ... هم غزالی و هم دکارت، عقاید محضاً مبتنی بر نقل و سنت و عرف و عادت را رد می‌کنند. ... هر دو به دلایلی عین یکدیگر نسبت به اعتبار حواس در تضمین جزمیت معرفت تردید می‌نمایند و زمانی که براهین قاصریت تجربه‌ی حسی را تبیین می‌کنند، مثال‌ها و شیوه‌های بیان هر دو یکسان است. هر دو به این نتیجه رسیدند که شاخص مطلق برای تمییز تجربیات در حال بیداری از آن‌هایی که در حالت خواب واقع می‌شوند، وجود ندارد. ... تشابه میان منقذ غزالی و گفتار دکارت از جهت طرح کلی و نحوه‌ی طرح موضوعات مورد بحث و تفصیل براهین و امثله و گاهی حتی شیوه‌ی بیان آن‌قدر برجسته و نمایان است که امکان ندارد آن‌را صرفاً بر حسن تصادف حمل نمود ... (در این باره) جی.اچ.لویس شگفت‌زده نوشت: چنانچه ترجمه‌ای (به فرانسه) از آن (المنقذ) در عصر دکارت موجود بود، همه‌گان در قبال این سرقت قلمی صدا بلند می‌کردند.^۱

منابع

- ۱- الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵
- ۲- الشفاء (الهیات)، ابن سینا، (به تصحیح سعید زاید) مکتبه آیه‌الله مرعشی قم ۱۴۰۴ هجری
- ۳- تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، محمدعلی ابوریان، دارالمعرفه الجامعیه، اسکندریه، ۱۹۹۰
- ۴- المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی‌العزّة و الجلال، ابوحامد محمدبن محمد غزالی، دارالاندلس للطباعة و النشر، چاپ هفتم ۱۹۶۷ بیروت
- ۵- تأثیر غزالی بر متفکران مغرب زمین. سید مصطفی محقق داماد، مقالات و بررسی‌ها، زمستان ۶۷ و بهار ۶۸

References

^۱ - تأثیر غزالی بر متفکران مغرب زمین. سید مصطفی محقق داماد، مقالات و بررسی‌ها، زمستان ۶۷ و بهار ۶۸ شماره‌ی ۴۵ و ۴۶

- 1- The Philosophical Writings of Descartes, translated by: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press 1985, London.
- 2- Henrik Lagerlund (Ed.) Encyclopedia of Medieval Philosophy-Philosophy Between 500 and 1500- Springer, 2011, London.
- 3- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (online) www.stanford.edu
- 4- Nicomachean Ethics, trans. by: W.D. Ross, Batoche Books 1999
- 5- St. Augustin's City of God and Christian Doctrine, Philip Schaff, The Christian Literature Publishing Co, New York, 1890
- 6- O'Neill William, Augustine's Influence upon Descartes and the mind/body Problem, Institut d'Etudes augustiniennes, 1966, Paris.
- 7- Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947, Ohio.
- 8- - the influence of al-ghazali and ibn-sina on Descartes, Nazeem Goolman, available at: www.ghazali.org

برهان حرکت (محرک لایتحرك) در اندیشه ابن میمون و توماس آکوینی^۱

چکیده

گفته‌های ارسطو درباره‌ی حرکت و بخصوص فرجام نهایی مواضع او در تبیین حرکت، که به محرک لایتحرك می‌انجامد، پس از او دستمایه‌ی دو قضاوت کلی گشته است؛ عده‌ای آن را حقیقتی عرشی و بلندپایه دانسته‌اند و گروهی آن را سخنی بی‌پایه خوانده‌اند که منجر به تناقض‌گویی می‌گردد.^۲ از میان دسته‌ی اول، متکلمان سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام هستند که به ویژه در طول سده‌های میانه، مواضع ارسطو در باب حرکت افلاک و محرک اولی را در قالب برهان‌های مختلف برای اثبات وجود خداوند استفاده نمودند. با توجه به این‌که بخشی از آشنایی متفکران یهودی و مسیحی با نوشته‌های ارسطو در این باب، از راه مطالعه‌ی آثار مسلمانان و ترجمه‌های عربی آثار ارسطو حاصل شده،^۳ جالب توجه آن جاست که بخش ازلیت زمان و حرکت در این برهان، در عین پذیرفته شدن توسط برخی متفکرین مسلمان (ابن سینا و ابن رشد)، از سوی فیلسوف - متکلمان دو دین دیگر، مطرود واقع شده است. این نوشتار کوتاه که به عنوان یک تکلیف کلاسی سامان یافته، به چگونگی مطرح شدن برهان حرکت در آثار دو تن از این متفکران - یهودی و مسیحی - می‌پردازد.

ابن میمون

موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) را برجسته‌ترین چهره‌ی یهود در دوره‌ی پساتلمودی و یکی از بزرگترین‌ها در تمامی دوره‌ها دانسته^۴ و درباره‌ی شأن و جایگاه والای او میان یهودیان فراوان گفته‌اند.^۵ او تلاش داشت میان یهودیت معرفی شده توسط خاخام‌ها و عقلانیت فلسفی

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی ارسطو - دکتر سیدمحمد رضا بهشتی - خرداد-تیر ۱۳۹۲

^۲ - Britannica, Aristotle

^۳ - see: Stanford encyclopedia of Philosophy, entries: Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West and Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought

^۴ - Encyclopedia Judaica , Second Edition, Volume 13, p381

^۵ - به طور مثال او را موسی دوم نامیده‌اند یا این جمله که عبری‌اش میان یهودیان معروف است: از موسی (بن عمران ع) تا موسی (بن میمون) کسی مانند موسی (بن میمون) برنخاسته، ممشه عد مشه لا قم کمشه. البته روشن است که او به

ارسطویی تعدیل شده توسط مسلمانان، پیوند برقرار کند.^۱ مهم‌ترین اثر او در حوزه‌ی علوم عقلی، کتاب دلالة الحائرین است که به زبان عربی و با الفبای عبری نگاشته شده. او هدف این کتاب را هدایت کسی می‌داند که سیر اندیشه، او را در مقابل دین قرار داده؛ کسی که فلسفه خوانده و معرفت سالم به دست آورده و در عین پایداری در دین، دچار حیرت شده است.^۲

ابن‌میمون، مقدمه‌ی فصل دوم را چنین می‌نگارد:

بیست و پنج گزاره‌ی مورد استفاده در براهین وجود، مجرد یا یگانگی خداوند، کاملاً محرز و ثابت گشته‌اند و در صحت آن‌ها شکی نیست. ارسطو و مشائیان که از او پیروی کردند، هرکدام از این قضایا را اثبات نموده‌اند گرچه یک قضیه (غیر از این‌ها) هست که ما آن را نمی‌پذیریم و آن قضیه‌ای است که ازلیت جهان را تصدیق می‌کند، ولی آن را فعلاً قبول می‌کنیم چرا که در این صورت می‌توانیم نظریه‌ی خویش را ثابت کنیم. سپس او بیست و پنج گزاره فلسفی را ذکر می‌کند که فلاسفه به کمک آن‌ها، وجود، یگانگی و غیرجسمانی بودن علت اولی را اثبات می‌کنند. در میان این گزاره‌ها تعداد هفت گزاره (۱-۳؛ ۱۰-۱۲؛ ۱۶) درباره خواص متناهی و نامتناهی (تسلسل)، سیزده گزاره (۴-۹؛ ۱۳-۱۸؛ ۱۹) درباره‌ی تغییر و حرکت، پنج گزاره (۲۰-۲۵) درباره‌ی امکان و وجوب هستند. او می‌گوید: صحت برخی از بیست و پنج گزاره‌ی پیش‌گفته با اندکی تامل و برخی با کمی استدلال به دست می‌آید و البته برخی از این گزاره‌ها به براهین بسیاری نیاز دارند و تمام این‌ها توسط براهین منتهی، بخشی در کتاب فیزیک و شروح آن و بخشی در کتاب متافیزیک و شرح آن، محرز گشته و هدف من در این کتاب رونوشت کتاب فیلسوفان یا شرح مسائل سخت نیست، بلکه ارائه دادن قضایایی است که با موضوع ما ارتباط نزدیک دارند و ما برای هدف خویش آن‌ها را می‌خواهیم. آن‌گاه به شکل جداگانه یک گزاره را اضافه می‌کند و می‌گوید:

ارسطو این گزاره را صحیح و حتی مقبول‌تر از هر نظریه‌ی دیگری انگاشته است. اکنون ما به عنوان فرضیه آن را می‌پذیریم تا بتوانیم نظریه‌ی خودمان را اثبات کنیم، آن گزاره چنین است:

واسطه‌ی خردگرایی بسیارش، خصوصاً در میان قشری‌گرایان یهود، مخالفان زیادی داشت؛ رک: جودائیکا ج ۱۳ ص ۳۷۱ که ذیل مدخل: مناقشات ابن‌میمونی (Maimonidean controversy) مفصلاً به این موضوع پرداخته شده.

^۱ - Encarta, Maimonides.

^۲ - The Guide for the Perplexed, p9.

گزاره‌ی بیست و ششم: زمان و حرکت ازلی، ابدی و موجود بالفعل هستند. ارسطو اعتقاد دارد یک هیئت بالفعل وجود دارد که دارای حرکت ازلی و ابدی است.

در ادامه طی جملات مختصری برخی نظریات ارسطو در مورد قوه و فعل و حرکت مستدیر را بیان می‌کند و پس از آن قضاوت خود درباره‌ی این بخش از برهان حرکت را چنین بیان می‌کند:

ارسطو بارها تلاش می‌کند این گزاره را اثبات کند؛ لکن من عقیده دارم او دلائل خودش را منتج نمی‌دانست. چنین به نظرش می‌رسید که این گزاره، محتمل‌ترین و مقبول‌ترین گزاره باشد. این پیروان و شارحان او بودند که پنداشتند این دلائل منتج هستند و این گزاره کاملاً اثبات شده است. در مقابل، متکلمان تلاش کردند که ثابت کنند این گزاره نمی‌تواند صحیح باشد، چرا که مطابق نظر ایشان، محال است که مقدار نامتناهی از اشیاء حتی پی‌درپی به وجود بیایند.^۱ آن‌ها این استحاله را یک اصل بدیهی انگاشتند. به هر حال من چنین می‌پندارم که این گزاره، فقط قابل پذیرش باشد، یعنی نه آن‌چنان که شارحان ارسطو می‌گویند برهانی است و نه آن‌چنان که متکلمین می‌گویند محال است. البته ما در این جا قصد نداریم ادله‌ی ارسطو در این باره و اشکالات خویش را توضیح دهیم یا نظر خویش را در مورد جهان ارائه دهیم.

سپس او طرح نهایی خویش از برهان وجود، تجرد و یگانگی علت اولی را به شکل منظم بیان می‌کند و احتمال این که محرک اولی جسمی بدون فلک باشد، یا این که محرک، نیرویی باشد که در کل این هیئت موجود است، یا این که جای گرفتن این نیرو در فلک مانند جای گرفتن روح در بدن آدمی باشد را به لحاظ محاذیر عقلی رد می‌کند و اثبات می‌کند که: علت فاعلی حرکت فلک، باید امری غیرجسمانی و جدای از فلک باشد. ... این محرک اولی فلک، خداوند است که ستایش مر نامش باد!^۲

توماس آکوینی

توماس آکوینی (۱۲۲۴-۱۲۷۴) اما در تاریخ فلسفه، شناخته‌شده‌تر از ابن‌میمون است. او یکی از بزرگ‌ترین الاهیون مسیحی و یکی از «چهار استاد» کلیسای کاتولیک است.^۱ گسترده‌ترین

^۱ - یعنی حتی با عطف نظر از فعلیت در وجود و علیت نیز تسلسل محال است.

^۲ -this and previous ones from: The Guide for the Perplexed: pp248-257 (translated from English & summarized)

اثر او *Summa Theologiae* (مختصر الاهیات) نام دارد که برای ارائه‌ی عقاید مسیحیت به مبتدیان نگاشته شده و البته بخش آخر آن: درباره‌ی مسیح، به خاطر مرگ او ناتمام است.^۲ در این کتاب، هنگامی که نوبت به سخن گفتن از محرک اولی می‌رسد، توماس تقریباً از تمام آن‌چه ارسطو گفته استفاده می‌کند اما یک تفاوت کلیدی میان خدای مسیحی و محرک اولی ارسطو را فراموش نمی‌کند، خدای آکویناس تنها مانند محرک اولی ارسطو عمل نمی‌کند، او آفریننده‌ی جهان نیز هست.^۳ او جستار چهارم بخش اول (سوالات ۴۴-۴۹) را به مسأله‌ی خلقت اختصاص داده، که مطالب آن طبق تقسیم‌بندی ارائه شده توسط خودش چنین است:

• درباره‌ی پیدایش مخلوقات

○ علت اولی موجودات

- آیا خداوند علت فاعلی تمام موجودات است؟
- آیا ماده‌ی اولی توسط خداوند آفریده شده یا این‌که آن امری هم‌رتبه با او است؟
- آیا خداوند علت غایی اشیاء است؟
- ...

○ شیوه‌ی پیدایش مخلوقات توسط علت اولی

○ قاعده‌ی کلی بقای اشیاء

• درباره‌ی تفکیک میان آن‌ها

• درباره‌ی حراست و مدیریت آن‌ها

او در پاسخ به سوال ۶۴ می‌گوید:

... ما نباید تنها صدور یک شیئی جزئی از فاعلی متعین را در نظر بگیریم، بلکه هم‌چنین باید صدور تمام وجود از علت فراگیر را در نظر داشته باشیم، که همان خداوند است و چنین صدور را خلقت می‌نامیم.^۴

¹ - The New Catholic Encyclopedia, Second Edition, vol.4; p.802; entry: Doctor of the church.

² - Encarta, entry: saint Thomas Aquinas.

³ - Thomas Aquinas and Aristotelian Metaphysics: Cause or Creator?, Andrew H. Waller, p4

⁴ - St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, translated by A.H. Waller, I, q. 46, a. 1.

و هنگامی که توماس از واژه‌ی خلقت استفاده می‌کند، منظورش خلقت از عدم^۱ است. او در بخش اول سوال ۴۵ صریحا به مسبوقیت عدم به عنوان بخش جداناپذیر تعریف خلقت اشاره می‌کند؛ این بخشی از تفسیر سنتی نقل کتاب مقدس درباره‌ی آفرینش است، که در سفر تکوین به تصویر کشیده شده.^۲ توماس به صراحت از لیت آن چه غیر خداست را نفی می‌کند: ... هیچ چیز به غیر خدا از ازل وجود نداشته است ... زیرا پیش از این اثبات شد که مشیت خداوند علت اشیاء است.^۳

توماس در شرح خود بر متافیزیک ارسطو موضعی شبیه موضع ابن‌میمون دارد (که عقیده داشت این استدلال‌ها برهانی و منتج نیستند). او در شرح فصل ششم عبارات: ۱۰۷۱ب۳ و ۱۰۷۱ب۲۲ چنین می‌گوید:

۳۴۹۷: با این حال به این نکته باید توجه شود که استدلال‌هایی که او (ارسطو) در کتاب هشت فیزیک ارائه می‌کند و به عنوان مبنای استدلال خویش در این جا اتخاذ کرده، به معنای دقیقی منتج و اثبات‌کننده نیستند بلکه جدلی‌الطرفین هستند؛ مگر این که شاید آن‌ها را استدلال‌هایی در مقابل عقیده‌ی فیلسوفان طبیعی باستان درباره‌ی حرکت (بدانیم) و (برای آن‌ها) تا حدی که هدفشان تخریب آن مواضع است، ارزش قائل باشیم).

۳۴۹۸: و جدا از استدلال‌هایی که در این جا به آن‌ها اشاره نمی‌کند، آشکار است که استدلالی که این جا برای اثبات جاودانگی زمان ارائه می‌کند منتج نیست؛ چراکه ...

۳۴۹۹: لکن حتی اگر استدلال‌های جاودانگی زمان و حرکت منتج نباشند، با اینحال اموری که در مورد جاودانگی و تجرد جوهر اولی اثبات شده دچار مشکل نمی‌شوند، چرا که ... پس ضروری است که یک جوهر ازلی فرض کنیم که در ذات خویش هیچ قوه‌ای ندارد و لذا مجرد است.^۴

البته ناگفته نماند که تفاوت عمده‌ی توماس با دیگر معاصرانش در این است که او در رساله‌ی خود با نام: در باب ازلیت جهان؛^۵ ازلی بودن جهان را دست‌کم ممکن و از نظر فلسفی

¹ - creation ex nihilo.

² - Christian Theology: An Introduction, pp219-221.

³ - St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, translated by A.H. Waller, I, q. 46, a. 1

⁴ - Commentary on Metaphysics by Thomas Aquinas, translated by John P. Rowan, pp.736, 737

⁵ - On the Eternity of the World

محتمل‌تر می‌داند؛ برخلاف عمده‌ی معاصرانش در سنت الاهیاتی مسیحی، که عقیده به آن را کفر می‌شمردند و حتی احتمالش را نامقبول می‌دانند.^۱

به هر حال چنان‌که روشن گشت، این دو متفکر ضمن استفاده از برهان حرکت به عنوان اولین برهان وجود خداوند، بودن یک مقدمه را برای نتیجه‌بخشی برهان ضروری نمی‌دانند و هر دوی ایشان ازلیت جهان را نه ممتنع و نه ضروری می‌دانند، بلکه به خاطر ایمان است که آن‌را رها می‌کنند. و البته این بخش از نظرشان، یعنی ممکن شمردن ازلیت جهان و جدلی‌الطرفین دانستن براهین ارسطو در این زمینه، در مقایسه با آراء معاصرانش مخصوصاً در مورد ابن‌میمون که در سنت فکری ظاهرگرای یهودی زندگی می‌کند، حرکتی -در حد خود- آزاداندیشانه به نظر می‌رسد.

منابع

Sources:

- 1- Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)
- 2- Britannica 2008 Ultimate Reference Suite (software)
- 3- Microsoft Encarta Premium 2009 (software)
- 4- Skolnik F., Berenbaum M. (eds.) Encyclopedia Judaica, 2nd edition, Macmillan, 2006
- 5- Carson T., Cerrito J.(eds.) The New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Macmillan, 2003 (ebook)
- 6- Thomas Aquinas, Summa Theological (Benziger Bros. edition, 1947) Translated by Fathers of the English Dominican Province (ebook)
- 7- Thomas Aquinas: Commentary on Aristotle's Metaphysics, translated by John P. Rowan, Chicago, 1961 (ebook)
- 8- Moses Maimonides, The Guide for the Perplexed, translated by: M. Friedlander, 1904 (ebook)

¹ - Stanford encyclopedia of Philosophy, entry: Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West/ 4.1 Eternity of the World, Also: Condemnations of 1210–1277 From Wikipedia, the free encyclopedia

- 9- Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, John Wiley and Sons, 2011 (ebook)
- 10-H. Waller Andrew, *Thomas Aquinas and Aristotelian Metaphysics: Cause or Creator?* Article presented at: Sunoikisis Undergraduate Symposium, Southwestern University (Georgetown, Texas), April 29, 2011
- 11-Wikipedia, the free encyclopedia (online)

نگاهی تطبیقی به نظریه‌های نام‌گرا و نظریه‌ی سهروردی در باب

کلی^۱

نام‌گرایی

نام‌گرایی صورت‌های مختلفی دارد. در دائره‌المعارف فلسفه، رویکردها در قبال مسأله‌ی کلی مطرح گشته و در اولین رویکرد: واقع‌گرایی درباره‌ی جزئی‌ها و غیرواقع‌گرایی درباره‌ی کلی‌ها^۲، که شامل نام‌گرایی و مفهوم‌گرایی می‌شود، حداقل پنج صورت از نام‌گرایی گزارش و توصیف شده است^۳. به هر حال آن‌چه سوال این بخش از نوشتار است، ملاک حمل در نظریه‌ی نام‌گرایی است.

نام‌گرایی افراطی برای حمل یک کلی بر مصادیق، ملاکی ارائه نمی‌کند. این شی برای این میز است که میز نامیده می‌شود، در هر گروه از موجودات مثل میز، انسان، رنگ، ... چیزی که مابه‌الاشتراک باشد وجود ندارد، همان‌طور که دلیلی برای نامیدن یک شی با یک امر کلی نیست، دلیلی برای حذف یک شی از یک گروه یا اضافه به آن وجود ندارد. هنگامی که می‌گوییم انسان یک گونه است، نهاد در این جمله، نه یک کلمه‌ی متلفظ، بلکه صرفاً یک آوا است. چنین است که قدیس آنسلم در مورد این دیدگاه می‌گوید: کلی‌ها در حد یک «بازدم آوامند» فروکاسته شده‌اند. دیگر منتقدان به این نظریه می‌گویند: این نظریه، نقش زبان به عنوان «نمایانگر وجه صوری اشیاء» را نفی می‌کند^۴.

در نام‌گرایی معتدل اما، یک پاسخ به این سوال، توافق عمومی است^۵. راه‌حل پیشنهادی هابز شباهت^۶ است. او در فصل ۴ لویاتان می‌گوید: یک نام کلی بر اشیاء زیادی حمل می‌شود، به

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی اشراق - دکتر ذهبی - بهار ۱۳۹۴

^۲ - realism about particulars, non-realism about universals; other sub-entries include: realism about both particulars and universals, realism about universals, reductionism about particulars,

^۳ See: encyclopedia of philosophy, DONALD M. BORCHERT, vol6, pp172-181 also: pp626-631.

^۴ -see: e.ph. vol9, p599; vol6, p102.

^۵ - Rutledge. Nominalism/medieval period: ... Abelard's answer to this question is that the things to which the term 'man' applies, all agree in being men.

^۶ - resemblances

خاطر شباهت آن‌ها در یک کیفیت یا دیگر اعراض.^۱ در عین حال او کلیت را وصف نام‌ها می‌داند و نه مفاهیم.^۲ و همین تفکیک، مرز او را با مفهوم‌گرایان نشان می‌دهد. با تمام بحث و تفاوتی که در نحوه‌ی تفسیر و انواع این شباهت میان فیلسوفان درگرفته^۳، به نظر می‌رسد نقطه‌ی مشترک تمام صورت‌های مختلف نام‌گرایی در این باشد که ملاک حمل نه در ذهن (مفهوم‌گرایی) و نه در خارج به شکل مستقل (واقع‌گرایی افلاطونی) یا مشترک میان افراد (واقع‌گرایی ارسطویی) است.

نظر سهروردی در باب کلی

سهروردی در سه کتاب صریحا در باب کلی سخن گفته^۴، یکی در کتاب تلویحات، دیگری در کتاب المشارع و المطارحات و دست آخر در کتاب حکمه‌الاشراق. در دو موضع اول (تلویحات و مطارحات) او تصریح می‌کند که کلی از اقسام وجود (یا موجود) است، یعنی وجود (خارجی یا ذهنی) کلی را قبول دارد. مشهور است که او در کتاب تلویحات بیشتر در چهارچوب تفکر مشائی سخن می‌راند و از این‌رو قضاوت او در باب کلی در کتاب تلویحات همان نظر فلاسفه‌ی مشاء است. او در کتاب تلویحات می‌گوید:

^۱ -e.ph. 9:599

^۲ -The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan, Edited by Patricia Springborg, p97

^۳ - برای نمونه: آرمسترانگ در بخش ششم کتاب: A Theory of Universals Universals and The Analysis of resemblance - The resemblance of particulars به تحلیل گونه‌های مختلف این شباهت می‌پردازد. ص ۹۵ تا ۱۰۰؛ یا در ص ۶۰۰ ج ۹ دائرةالمعارف فلسفه، دو اشکال عمده‌ی ملاک شباهت به اختصار بیان شده؛ همچنین در کتابی به نام resemblance, nominalism, a solution to the problem of universals، نوشته‌ی: Gonzalo Rodrigues، در فصل چهارم، نام‌گرایی شباهت‌محور مطرح شده، و در فصول بعدی به تفصیل به اشکالات و جواب‌های آن‌ها پرداخته شده. - Oxford - NY - 2002

^۴ - البته تمام سخن او درباره‌ی کلی به این مواضع منحصر نیست، لکن مواضعی که صراحت و ارتباطش به موضوع نوشتار بیشتر بود، انتخاب شده است. او در مواضع دیگری از آثار خویش نیز به بحث از کلی و اقسام آن پرداخته، برای نمونه: اللمحه الرابعه از العلم الاول از کتاب لمحات، مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق ج ۴ ص ۱۴۵ و اللمحه الخامسة از العلم الثالث همان کتاب، ص ۲۵۱ که در این مورد اخیر عینا همان مواضع کتاب تلویحات و مطارحات است، حتی عبارت و مثال او (انسانیت)، بسیار متناظر است.

التلویح الثانی... الوجود ینقسم الی الکلی و الجزئی... و لیست الانسانیة الکلیة معنی واحدا عامًا موجودا بعینه فی الجزئیات فانّ هذا الانسان غیر ذاک الانسان، فلو کان فی کلّ واحد شیء منها و کان اذا بطل بطل جزؤها فما بقیت انسانیة و لیس کذا بل فی کلّ شخص انسانیة تامة ما ضره عدم الآخرین.^۱

روشن است که این فقره از کلام را باید به امری معادل آن چه اصطلاحاً کلی طبیعی نام دارد تفسیر کنیم و در ادامه برای این که عبارت او سامان یابد و با ابتدای سخن متناقض نباشد، لازم است که منظور او از کلی را، کلی عقلی بدانیم:

و فی الذهن ما لم یضره عدمه ایضا فلکلّ انسانیة تخصّه، و الکلی (عقلی) انما هو فی الذهن و هو ما اخذ من الصورة من جزئی طابقته و غیره کشمعه اذا اخذت رश्ما (به معنای: نوشته، رسم) من شیء لم تختلف بورود اشباهه فمعنی اشتراکها فیها مطابقتها لها...^۲

لکن امر سوال برانگیز، موضعی است که او در کتاب منطق تلویحات اتخاذ کرده: و الکلی غیر الكل فان الکلی ذهنی فقط و یعقل دون جزئیاته و یتقوم دونها و یحضر مع غیبتها و یوجد مع عدم کثیر منها و تدخل الجزئیات تحته و لا تدخل فیها و یوجد شبهه فی الجزئیات و الكل مع الاجزاء بخلاف هذا.^۳

عبارت مشخص شده در متن، باعث شده که مولف محترم کتاب شعاع اندیشه و شهود، احتمال شباهت میان سهروردی و نام‌گرایان را مطرح و البته بلافاصله این احتمال را چنین رد کند: بررسی آثار این فیلسوف به روشنی نشان می‌دهد که نظر وی در این باب، به هیچ وجه با عقیده‌ی اصحاب تسمیه سازگار نمی‌باشد.^۴ و البته که این احتمال منفی است؛ آن شباهتی که در مکتب نام‌گرایان مطرح می‌شود، شباهت میان جزئیات است و نه شباهت میان کلی موجود در ذهن و جزئیات؛ اساساً وجود کلی در ذهن چیزی نیست که نام‌گرایان (به معنای دقیق و اخص کلمه) تاب تحمل آن را داشته باشند. اما این که نظر سهروردی در این عبارت را چگونه می‌توان توضیح داد که با معیار مطابقت - که خود او در کتاب حکمه الاشراق به آن تصریح نموده، چنان که می‌آید - تضاد نداشته باشد، شایسته‌ی نوشتار دیگری است.^۵

^۱ - تا این جای سخن را حاجی سبزواری چنین به نظم درآورده: لیس الطبیعی مع الافراد کالاب بل آباء مع الاولاد.

^۲ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ ص ۱۸ و ۱۹.

^۳ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی ص ۶۴۳ به نقل از منطق تلویحات، تصحیح علی‌اکبر فیاض، دانشگاه

تهران، ص ۸۹

^۴ - همان.

^۵ - در کتاب شعاع اندیشه و شهود برای این عبارت تفسیری ذکر شده.

سهروردی هم‌چنین در کتاب مطارحات که به اعتراف خود او، در آن کتاب چندان از چهارچوب سنت مشائی خارج نمی‌شود^۱ در پنجمین فصل از المشرع الثالث می‌گوید:

فصل فی الکلیّ و الجزئیّ و ما یذکر فیہ: و ممّا ینقسم الیه الموجود هو الکلیّ و الجزئیّ. ... و در ادامه برای عدم اقتضاء ماهیت للوحده و الکثره استدلال می‌آورد و در پی آن، همان نظرش در کتاب تلویحات را تکرار می‌کند: و لیس انّ الانسانیه الکلیّۃ انسانیه واحده بالعدد موجوده فی کثیرین، فانّ الشیء الواحد لا یتصوّر ان یشکل فی محالّ کثیره، و لو کانت انسانیه واحده فی جمیع ل... کان شیء واحد عمرا و زیدا عالما جاهلا ابیض اسودا! ثمّ لکلّ واحد انسانیه تامه بحدّها لا یخلّ بانسانیه عدم غیره و لیس نسبه المعنی الکلیّ الی جزئیّاته نسبه أب واحد الی اولاد کثیرین کلّهم ینتسبون الیه، بل المعنی الذی یرض له انه کلیّ فی الذهن^۲ یوجد فی کلّ واحد ...^۳

چنان‌که می‌بینیم در جمله‌ی اخیر، او تصریح می‌کند به وجود کلی در ضمن هر فرد و تنها وجود کلی عقلی (یعنی کلی طبیعی به وصف کلیت‌اش) در خارج و میان افراد متکثر را انکار می‌کند، چنان‌که در ادامه می‌گوید: و اما المعنی المشترك فهو فی الذهن لا غیر. و الکلیّ- علی الاصطلاح الذی معناه انه یحتمل الشركه فیہ او لا یمنع الشركه- لا یصحّ وقوعه فی الاعیان. و چنین استدلال می‌کند: فانه لو وقع فی الاعیان حصلت له هویة متخصّصه غیر مثالیه هی نفسها متخصّصه لا یصحّ فیها الشركه.^۴

حال سخن در این است که آیا آن‌چه سهروردی در کتاب حکمه‌الاشراق گفته با آن‌چه در کتاب تلویحات و مطارحات تکرار کرده معارض است؟ برای روشن شدن این مطلب ابتدا متن حکمه‌الاشراق را نقل می‌کنیم. او در ضابط پنجم مقاله‌ی اولی چنین می‌گوید:

^۱ - و لم اخرج مع هذا عن مأخذ المشائین کثیرا و ان کنت قد اودعته نکتا و لطایف تومی الی قواعد شریفه زائده علی ما یوردونها. مطارحات-مقدمه

^۲ - به نظر می‌رسد خوانش صحیح چنین باشد که «فی‌الذهن» را متعلق به یرض بدانیم، یعنی ظرف عروض و اتصاف کلیت، ذهن است، مانند تمام معقولات ثانیه منطقی.

^۳ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ صص ۳۲۹ و ۳۳۰

^۴ - همان، صص ۳۳۰ و ۳۳۱ او همین استدلال را در حکمه‌الاشراق نیز تکرار می‌کند.

الضابط الخماس (فی انّ الکلیّ لیس بموجود فی الخارج): هو انّ المعنی العامّ لا یتحقّق فی خارج الذهن، اذ لو تحقّق لکان له هویة یمتاز (بها) عن غیره و لا یتصوّر الشرکة فیها، فصارت شاخصه^۲ و قد فرضت عامّة، (یعنی به شرط لا از تشخیص) و هو محال و المعنی العامّ اما ان یکون وقوعه علی کثیرین بالسواء ...^۳

نکته‌ی قابل توجه در ابتدای سخن او، استفاده از کلمه‌ی معنی است. اگر او از واژه‌ی کلی استفاده کرده بود، امکان داشت چنین برداشت کنیم که منظور او مطلق کلی است و این که امر کلی نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد (چه مستقلاً چه در ضمن افرادش) لکن با تصریح او به این که در مورد یک معنی سخن می‌گویید و این که این معنی، عام مفروض شده یعنی بشرط لا از عوارض مشخصه، روشن است که چنین مفهومی هیچ راهی به خارج ندارد و مشائیان نیز چنین ادعایی در مورد آن ندارند. آن چه وجود خارجی‌اش مورد بحث است، کلی طبیعی است که طبق فرض مدعیان وجود خارجی‌اش، لابشرط است و با هزار شرط قابل جمع است. دکتر دینانی نیز به نکته تصریح نموده‌اند که: این فیلسوف اشراقی راجع به کلی طبیعی و سنخ هستی آن در این جا سخن به میان نیاورده.^۴

مورد توجه آن که قطب‌الدین شیرازی، در شرح مزجی خود بر حکمه‌الاشراق در این بخش متذکر نکته‌ای شده که بی‌ربط به این مساله نیست. او برای مشترک معنوی مثالی می‌زند: نسبت میان انسان و زید و عمرو^۵ و می‌گوید: مسمای مشترک معنوی واحد و مسمای مشترک لفظی متعدد است، آن‌گاه سوالی مطرح می‌کند: فان قيل: مسمی‌ المشرک المعنوی متکثر باعتبار حصصه فی أفراد، علی ما ذهب إليه فی التلویحات. قلت: لیس الکلام فی ذلک، بل فی المعنی الّذی هو المفهوم من ذلک المشرک، و هو شیء واحد لا کثیر.^۶

^۱ - انتساب آن چه میان پراتنز آمده به سهروردی در نظر نگارنده استوار نیست، نویسنده‌ی کتاب شعاع اندیشه و شهود این موارد را جزء اصل کتاب دانسته، به هرحال، به نظر می‌رسد می‌بایست عنوان مشکوک‌الانتساب را با توجه به متن قطعی تفسیر نمود.

^۲ - قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: در برخی نسخ به جای شاخصه، شخصیه آمده لکن اولی بهتر است چرا که در این کتاب اصطلاح او برای شخصیه، کلمه‌ی شاخصه است.

^۳ - مجموعه مصنفات ج ۲ ص ۱۷

^۴ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، ص ۶۴۲

^۵ - این مثال او بسیار شبیه به بحث کلی و افراد آن است، و شاید این مثال است که باعث شده در ادامه، این سخن را با کتاب تلویحات مقایسه کند، و چنان که روشن است، بحث مشترک معنوی با بحث کلی و فرد متفاوت است به لحاظ حیثیت. لکن این تفاوت در این جا به مقصود ما ضرری نمی‌رساند.

^۶ - شرح حکمه‌الاشراق، قطب‌الدین شیرازی ص ۵۰.

در این‌جا نیز او، وجود خارجی کلی در ضمن افراد را نفی نمی‌کند، بلکه می‌گوید مشترک معنوی یک بحث مرتبط با واژگان است و مسمای هر واژه یک مفهوم ذهنی است، نه اعیان خارجی؛ و در این‌جا معنای این واژه، یک مفهوم ذهنی است که برگرفته شده از کلی در ضمن اعیان خارجی است (الذی هو المفهوم من ذلک المشترك)

شهرزوری نیز در شرح این بخش، ضمن برشمردن انواع ارتباط واژگان با معانی و مثال‌های آن‌ها، به حصول معنای کلی در ضمن افراد اشاره کرده است: ... و ان کان الاشتراک لمعنی متساو فی الكل و هو الذی یکون حصول ذلک المعنی فی جمیع الافراد الذهنیة و الخارجیة علی السواء، کالحيوان بالنسبة الی جزئیاته، فالاشتراک فی افراد الحيوان معنوی مقصود باللفظ ...^۱

سهروردی هم‌چنین در فصل سوم مقاله‌ی سوم حکمه‌الاشراق از اعتبارات عقلی (معقولات ثانیه) سخن می‌گوید و در آن‌جا نیز تصریح می‌کند که معقولات اولی از وجود خارجی بهره‌مندند: ... فاذن الصفات کلها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صورة فی العقل، (معقولات اولی) کالسواد و البیاض و الحركة؛ و صفة وجودها فی العین لیس الا نفس وجودها فی الذهن، و لیس لها فی غیر الذهن وجود (معقولات ثانیه) ... و اذا کان للشیء وجود فی خارج الذهن، فینبغی ان یکون ما فی الذهن منه (من ذلک الموجود الخارجی) یتابقه (لیصحَّ أنَّه منه)^۲. و أما الذی فی الذهن فحسب، فلیس له فی خارج الذهن وجود حتّی یتابقه الذهنی.^۳ در این جمله‌ی اخیر او تصریح می‌کند که ملاک حمل در معقولات اولی، مطابقت است^۴ و از آن‌جا که این مطابقت در معقولات ثانیه ممکن نیست، باید برای ملاک حمل آن‌ها اندیشه نمود. خود او در انتهای همین عبارت، صلاحیت را مطرح می‌کند و چنان‌که شارح شیرازی تصریح نموده این صلاحیت، ملاک حمل اعتباریات (معقولات ثانیه) است و ربطی به محل بحث که معقولات اولی است، ندارد.^۵

^۱ - شرح حکمه‌الاشراق، شمس‌الدین شهرزوری، ص ۴۹

^۲ - میان پراتز از شرح قطب‌الدین شیرازی است،

^۳ - مجموعه‌مصنفات ج ۲ ص ۷۱

^۴ - قابل توجه این است که اکنون از ملاک حمل سخن می‌گوییم و این مربوط به دنیای واژگان است و در مورد ملاک صدق، سخن متفاوت است.

^۵ - قطب‌الدین می‌گوید: و الغرض تمهید قاعدة الصدق و الکذب فی الأمور الاعتباریة، و أنَّ مفهوما فیها غیر مفهوما فی غیرها، علی ما حَقَّقناه. ص ۱۹۸

از وجود خارجی کلی که بگذریم و آن را به تفاسیر متفاوت واگذاریم^۱، همراه نمودن سهروردی با نام‌گرایان، در پندار نگارنده بسیار مشکل یا حتی ناممکن می‌نماید. به ویژه این که اگر نام‌گرایی را به همراه مرزهایش با مفهوم‌گرایی لحاظ کنیم. جالب این که سهروردی در موضعی از کتاب الالواح العمادیه، مرز خود را با نام‌گرایان مشخص می‌کند: اعلم أنّ المعنى العام هو الذى يشترك فيه الكثیرون كالإنسانیه و الحيوانیه، فإنّه ليس شركة زيد و عمرو فى اسم الإنسانیه و شركة الفرس و الطیر فى اسم الحيوانیه فحسب، بل و فى معناهما...^۲

به هر حال، به نظر می‌رسد اگر در آثار سهروردی یک قضاوت به شکل قاطع و صریح در مورد امر کلی تکرار شده باشد، وجود ذهنی آن است، چیزی که شاید -با کمی تفاوت- همان عقیده‌ی مفهوم‌گرایان باشد، و صد البته امکان ندارد نام‌گرایان آن را بپذیرند.

منابع

- ۱- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵
- ۲- شرح حکمه‌الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۳
- ۳- شرح حکمه‌الاشراق، شمس‌الدین شهرزوری، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲
- ۴- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، حکمت، ۱۳۶۶

5- Encyclopedia of Philosophy, Donald M. Borchert, Thomson Gale, NY 2006.

6- The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan, Patricia Springborg, Cambridge University Press, NY 2007.

^۱ - برای نمونه یکی از این تفاسیر را دکتر دینانی ارائه داده و کلی طبیعی سینوی را همان رب‌النوع و مثل نوریه سهروردی می‌داند. ص ۶۴۲

^۲ - مجموعه مصنفات، ج ۴ ص ۳۵

- 7- Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge (software)
- 8- A Theory of Universals Universals and Scientific Realism, Armstrong, David Malet, Cambridge University Press, 1978 UK
- 9- Resemblance Nominalism a solution to the problem of universals, Rodriguez, gonzalo, Oxford, 2002 NY

بخشی از کتاب: درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی مدرن^۱ - ترجمه

نویسنده: فردریک شلینگ^۲؛ ترجمه به انگلیسی: اندرو بوای^۳

این موقعیتی بود که فلسفه خویشتن را یافت: هنگامی که ناگهان ایمانوئل کانت به عنوان نجات‌بخش آن ظاهر شد و جدیت علمی و هویت گمشده‌ی فلسفه را به آن بازپس داد. پیش از آن که به خود کانت بپردازم، می‌خواهم با یک ملاحظه‌ی کلی شروع کنم که کم و بیش شامل تمام پیشرفت‌های بشری می‌شود، و آن این‌که: اهمیت واقعی این پیشرفت‌ها و تاثیر حقیقی آن‌ها، به صورت کلی با آن‌چه از آن‌ها قصد شده بوده یا آن‌چه مرتبط به مسیر تولید آن‌هاست، متفاوت است. البته تاثیر کانت (از این قاعده) مستثنی است. هیچ‌کس نمی‌تواند به این راضی باشد که پنجاه سال پس از پیدایش کانت و پس از این‌که ما، با اتفاق نظر همه‌گی، در جایگاه متفاوتی (در فلسفه) هستیم - جایگاهی که بدون کانت نمی‌توانستیم به آن برسیم - سهم کانت (در پیشرفت فلسفه) به دست همان کسانی که در کانت متوقف شده‌اند، دچار نقصان گشته است. همین نظر را می‌توان در مورد فیخته بیان نمود. تلاش زیادی برای چشم پوشی از نقش هردو لازم نیست، اما تلاش بسیاری، تنها برای رساندن دوباره‌ی فلسفه به نقطه‌ای که آن دو رساندند، لازم است. قضاوت تاریخ چنین خواهد بود: هیچ‌گاه، نبرد بیرونی یا درونی عظیم‌تری برای تسخیر قلعه‌های بالای روح انسانی درنگرفته بود؛ تا قبل از کانت، در هیچ زمانی تلاش روح علمی به تجربیاتی عمیق‌تر و پرنتیجه‌تر نسبت به دوره‌ی پس از کانت، نرسیده بود. ولی این تاثیر با آن‌چه به‌راستی در نیت کانت بود، تفاوت داشت. در حالی که او تصور می‌کرد با نوشتن نقد خود، تمام سخن در معرفت‌های فراحیسی را برای همیشه بیان کرده، لکن در واقع او تنها باعث شده بود که جریان ایجابی و جریان سلبی (در فلسفه) مجبور به جدایی از یکدیگر گردند. و دقیقاً به همین علت، جریان مثبت که اکنون در قامت مستقل خویش پدیدار می‌گشت، می‌توانست به عنوان یک جریان ایجابی (و بالمآل موافق) با خود مخالفت ورزد؛ در مقابل جریان صرفاً سلبی به عنوان یک جانب دیگر از فلسفه

¹ - On The History of Modern Philosophy, Cambridge University Press, 1994.

تکلیف کلاس فلسفه‌ی کانت - دکتر محمدرضا محمدرضایی - آذر ۱۳۹۲

² -Friederich Wilhelm Joseph von Schelling

³ -Andrew Bowie

در تمامیت خودش. کانت بود که این فرآیند جدایی و نتیجه‌ی آن یعنی فرآیند تجلی فلسفه در جریان ایجابی را شروع کرد. نقد کانت به این هدف کمک کرد چراکه به هیچ‌وجه با جریان ایجابی خصومت نداشت. در عین حالی که او عمارت متافیزیک را ویران می‌سازد، همواره دیدگاه خود را روشن می‌سازد که: فرد می‌بایست عناصر لازم را در تحلیل نهایی‌اش داشته باشد تا محتوای آن تحلیل، متافیزیک حقیقی باشد، اگر چنین چیزی (داشتن عناصر) ممکن باشد.

اکنون من به معرفی خود کانت می‌پردازم با تاکید بر این نکته که نقد کانت اساسا متوجه به متافیزیکی بود که در مکاتب (آن دوره) مورد قبول بود؛ ولی از جهت دیگر و به شکلی ناخواسته، این نقد دقیقا به دفاعیه‌ای از همین متافیزیک تبدیل شد.

تجربه‌گرایی که عمدتا در انگلستان و با جان لاک آغاز شده بود، در آن زمان علیه متافیزیک شوریده بود و تمام مفاهیم مستقل از تجربه را انکار می‌نمود و در نتیجه‌ی این تجربه‌گرایی، اصلی قوام بخش برای فیلسوف و تاریخ‌دان مشهور، دیوید هیوم به وجود آمده بود که هرچیز دارای ضرورت و کلیت در معرفت انسانی را مورد تشکیک یا انکار قرار می‌داد. این به اصطلاح شکاکیت هیومی، به گفته‌ی خود کانت، اصلی‌ترین انگیزه‌ساز برای فلسفه‌ی کانت بود. حملات هیوم تقریبا به شکل انحصاری متوجه اعتبار عینی قانون علیت بود؛ گزاره‌ای کلی که هرچه اتفاق می‌افتد علتی دارد. بدون فکر کردن در مورد آن، ما این قانون را در تمامی رفتارها و قضاوت‌هایمان اجرا می‌کنیم. صدالبته هیوم به عنوان یک شخص تماما عمل‌گرا - یعنی: تاریخ‌دان و آموزگار که اتفاقات را با علت‌هایشان توضیح می‌دهد - خود، از این قانون (علیت) تبعیت می‌کند. شگفت‌ترین چیز در این باره این است که ما خود، این قانون را اجرا می‌کنیم و می‌بینیم دیگران نیز چنین می‌کنند. ما این قانون را نه به خاطر یک بینش علمی در آن، بلکه به شکلی طبیعی یا به اصطلاح غریزی اجرا می‌کنیم که اثبات می‌کند این قانون، اصلی واقعی در ماست که ما را به این چنین قضاوت کردن وا می‌دارد. اگر به دقت ملاحظه شود، آنچه هیوم اثبات می‌کند این است که این قانون کلی - که نه تنها در مورد امور واقع بلکه در مورد امور ممکن نیز صادق است - این قانون نمی‌تواند از تجربه‌های حسی به دست آمده باشد. این مساله مورد اتفاق است که تجربه‌ی حسی نمی‌تواند هیچ‌گونه کلیتی را تضمین کند. از آن جا که چنین انگاشته شده بود که تمام معرفت‌ها تنها از حواس پنج‌گانه به دست می‌آیند، هیوم راهی نداشت جز این که کلیت این قانون را به شکل یک پدیده‌ی سوپرناتو تحلیل کند؛ یعنی: یک عادت درونی. او می‌گوید: «بعد از این که ما در موارد بی‌شمار دیدیم که پدیده‌های و

اتفاقات به خصوصی قبل از دیگر پدیده‌ها و اتفاقات به وجود آمدند، یا به عکس یعنی پدیده‌هایی به دنبال غیرشان به وجود آمدند، فهم ما به واسطه‌ی این تکرار، چنین عادت کرده این پدیده‌های قبلی و بعدی را به شکلی به هم مرتبط و متصل ببیند و بالمآل آن‌ها را به عنوان علت و معلول به یکدیگر مرتبط کند، اولی‌ها را علت و دومی‌ها را معلول بداند.» من فعلا نمی‌خواهم این حقیقت را ثابت کنم که اگر این مفهوم به واسطه‌ی ضرورتی درونی ناشی از طبیعت ما و مستقل از تجربه بر ما تحمیل نمی‌شد حتی دوباره اتفاق افتادن بی‌نهایت توالی میان دو پدیده‌ی الف و ب نمی‌توانست مفهوم علیت را تولید کند. تمام آن‌چه که از آن تجربه‌ی مکرر می‌توانست به دست بیاید، همان است که گفتیم: در تمامی مواردی که من مشاهده کردم، پدیده‌ی ب بعد از پدیده‌ی الف به وجود آمده است و من هرگز ندیده‌ام که پدیده‌ی ب بدون این که قبلش پدیده‌ی الف باشد، به وجود آید. ولی این، فاصله‌ی بسیاری دارد با اتصال آن‌ها به عنوان علت و معلول که در آن چیزی بیشتر از توالی وجود دارد. این تنها می‌تواند به من توالی را نشان دهد، و نه علیت، و ما در همان مرحله‌ی توالی باقی می‌مانیم چنان که در واقع نیز در مواردی ما در مرحله‌ی توالی باقی مانده‌ایم (علت را کشف نکرده‌ایم) - حتی در مواردی که یک پدیده پس از دیگری به وجود می‌آید نه یک‌بار بلکه متعدداً و به خاطر یک قانون؛ ولی ما مراقب هستیم که این دو پدیده را به عنوان علت و معلول به یکدیگر متصل ننماییم. هنگامی که ما می‌توانیم یک مورد را که صرفاً زائیده‌ی توالی است را از موردی که علیت دارد تمییز دهیم، چرا نتوانیم این تفکیک را در تمام موارد به اجرا بگذاریم؟

هم‌چنین من واقعا نمی‌خواهم به این مساله پردازم که آیا برای برانداختن شکاکیت هیومی، واقعا نظام فلسفی عظیمی مثل نظام نقادی کانتی ضروری بود؟ عجیب این است که براندازی شکاکیت هیومی تا کنون بسیار دشوار به نظر می‌رسیده؛ چرا که تا کنون هیچ‌کس به این نتیجه نرسیده بود که این شکاکیت را می‌توان حتی با تجربه رد کرد. هیوم اصل علیت را به شکل عادت تبیین می‌کند؛ اما برای هر عادتی مقداری زمان لازم است؛ به همین جهت لازم است که هیوم نه تنها به تک‌تک افراد انسان بلکه به تمام نوع بشر مقداری زمان بدهد تا در طول آن چنین تجربه کنند که ب پس از الف به وجود می‌آید و پس از مدتی به آن ضرورت بخشند (چرا که این ذاتی قانون علیت است) ولی دقیقاً همین بخش که هیوم زیرکانه آن را پیش فرض می‌گیرد و می‌پندارد که می‌تواند چنین کند، نمی‌تواند پیش فرض گرفته شود. چرا که من مطمئن‌ام هیچ‌کدام از ما نمی‌توانیم قبول کنیم که زمانی بوده که نوع بشر طبق قانون

علیت حکم نمی‌کرده است. و حتی خود هیوم نیز اگر با این سوال مواجه می‌شد که آیا می‌تواند تصور کند که نوع بشر در مقطعی از زمان بدون مفهوم علیت یا اجرای آن بوده‌اند؛ در جواب مثبت دادن به این سوال تردید می‌کرد؛ چراکه او چنین احساس می‌کرد: انسانی که او مفهوم علیت را از آن به در آورده بود، دیگر انسان به نظر نمی‌رسد. به همین خاطر ما می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که اولین فرد انسان در همان اولین روز از وجودش، طبق اصل علیت قضاوت کرده است؛ چراکه این جزئی از طبیعت بشری است که این چنین قضاوت کنند؛ چنان که به هر حال و طبق نقل سنت آیین موسی، مار در بهشت نیز در نهی الهی (نسبت به خوردن میوه‌ی ممنوعه) برای اولین فرد بشر، تشکیک کرد؛ درحالی که به او درس در مورد علیت نداد؛ بلکه بر اساس پیشفرض‌هایی به او چنین گفت: اگر تو از این میوه بخوری چشمانت باز می‌گردد یا در روزی که از میوه‌ی این درخت بخوری شبیه به خداوند خواهی شد که دقیقاً به معنای این است که: میوه یا خوردن میوه، علت باز شدن چشم‌هایت خواهد بود؛ آن چه معلول خوردن این میوه است، شباهت به خداوند است. به زبان عربی یک داستان یا حکایت وجود دارد که عنوانش چنین است: فلسفه‌ی خودآموز^۱ که در این داستان یک کودک بلافاصله پس از تولد، توسط مادر خویش در جزیره‌ای در اقیانوس هند رها شده و با اجرای فاهمه‌ی ذاتی خویش نهایتاً به تمام مفاهیم فلسفی دست پیدا می‌کند. ولی ما به چنین داستان تخیلی‌ای برای رد کردن هیوم نیاز نداریم چرا که کودک درون گهواره که تاکنون فرصت مشاهده‌ی توالی پدیده‌ها را نداشته و از آن کم‌تر، فرصت این که کسی درباره‌ی علت و معلول با او صحبت کند را نیز نداشته است، این کودک در گهواره اگر صدایی بشنود روی خود را به سمتی که صدا می‌آید می‌گرداند بدون هیچ نیتی مگر این که بداند علت این صدا چیست که به معنای پیش‌فرض بودن این مساله است.

از این جهت، قضاوت با تکیه بر قانون علیت، خود را بر ما تحمیل می‌کند؛ نه تنها به شکل مستقل از اراده‌ی ما، بلکه مستقل از اندیشه‌ی ما؛ به واسطه‌ی ضرورتی که بر آن تقدم دارد؛ و ما آن چه از اراده و اندیشه‌ی ما کاملاً مستقل باشد را یک اصل واقعی می‌نامیم. از این رو با استفاده از تجربه نیز ثابت شد که این قانون، یک قانون واقعی است که ما مجبور می‌کند مثل قانون جاذبه‌ی عمومی - دقیقاً همان طور که قانون جاذبه، شی را به سمت مرکز زمین

^۱-حی بن یقظان

می‌کشد- قانون علیت ما را مجبور می‌کند که بر اساس قانون علت و معلول حکم کنیم، همان‌طور که ما مجبور هستیم بر اساس قانون (استحاله‌ی) تناقض قضاوت کنیم. حال اگر به سراغ نقد عقل محض کانت برویم، بنیاد عمومی آن، این تفکر خواهد بود که: پیش از آن که بخواهیم چیزی بدانیم لازم است که توان فاهمه‌ی خویش را ارزیابی و معاینه کنیم. همان‌طور که یک معمار حاذق، قبل از این که یک خانه را بنا کند با دقت مصالح خویش را بررسی می‌کند تا بداند آیا آن‌ها هم استحکم لازم خانه را تامین کنند و هم در بنای موفق خانه خللی وارد نشود؛ همین‌طور نیز یک فیلسوف پیش از برافراشتن یک بنای متافیزیکی، ابتدا باید از مصالح آن مطمئن باشد، که آیا می‌تواند آن‌ها را به دست بیاورد؟ و از آن‌جایی که این مواد از منبعی روحی به دست می‌آیند این منبع باید مورد بررسی واقع شود که آیا این منبع واقعا حاوی مصالح کافی برای چنین بنایی هست یا نه. قبل از آن که کسی بخواهد در مورد چیزی معرفت به دست بیاورد - به ویژه درباره‌ی یک امر غیرمادی - ما اول باید بررسی کنیم که آیا ما نیز توان معرفت پیدا کردن به آن را داریم یا نه.

در اولین نگاه این فکر خیلی مورد پسند به نظر می‌رسد. اما در مرحله‌ی بعد چنین آشکار می‌شود که این‌جا ما یک پرسش داریم درباره‌ی شناخت شناخت، و بالمآل این شناخت شناخت نیز خودش یک فرد از شناخت است. بر همین منوال در این مساله یک بررسی لازم است که آیا چنین شناختی از ساختار معرفتی ممکن است و این سوال به شکل تسلسل وار ادامه می‌یابد.

بر فرض این که کانت خیلی با دقت کار خویش را آغاز کرده؛ برای بررسی ظرفیت معرفت، می‌بایست خود را نسبت به یک اصل مرکزی و یک روش مطمئن خاطر جمع کرده باشد؛ که متاسفانه چنین نیست. نقطه‌ی عزیمت او یک بررسی کلی در مورد طبیعت شناخت نیست، بلکه او مستقیماً به سراغ لیست کردن تک تک منابع معرفت یا تک تک قوای معرفتی می‌رود. و این کار را به روش علمی انجام نمی‌دهد بلکه مستند او صرفاً تجربه است بدون هیچ اصلی که کامل بودن یا صحت این لیست را تضمین کند. از این حیث، نقد عقل محض او را نمی‌توان یک برآورد علمی درباره‌ی قوه‌ی معرفتی بشر به شمار آورد.

برای او سه قوه‌ی معرفتی بشر این‌ها هستند: حس، فاهمه و عقل. حس با اشیایی بیرون از ما یا آن‌چه درون ما اتفاق می‌افتد مرتبط می‌شود تا جایی که ما آن‌چه درون مان اتفاق می‌افتد را می‌فهمیم - او این قابلیت را که انفعالات و تغییرات درونی را درک می‌کند حس درون می‌نامد که بدون هیچ ارائه‌ی دلیلی در این‌جا مساله، مساله‌ی یک حس است نه چند

حس برخلاف آن (حسی) که به اشیای خارجی مرتبط می‌شود. معرفت حاصل از این اولین منبع - از حس - که چیزی بیشتر از صرف انطباع حسی است، شهود نامیده می‌شود؛ ولی در شهود ما می‌توانیم تفکیک کنیم بین آن چیزی که ممکن است - یعنی می‌تواند متفاوت باشد - با آن چه نمی‌تواند متفاوت باشد. در مورد اشیای خارجی این (امر غیرقابل تفاوت) مکان است. ما نمی‌توانیم اشیای خارجی را خارج از مکان تصور کنیم. از این رو، مکان صورت کلی و ضروری شهود حس بیرونی ماست. در این جاست که کانت با استناد به کلیت و ضرورت صورت مکانی در شهود حس بیرونی ما، اثبات می‌کند مکان نمی‌تواند مانند آن چه ممکن و مادی در اشیاء است، صرفاً از تجربه یا یک شهود واقعی به دست آمده باشد؛ او اثبات می‌کند که آن (مکان) یک صورت در ماست که بر شهود حسی تقدم دارد و از این رو پایه در قابلیت شناختی ما دارد که چنین نتیجه دارد که مکان در اشیای خارجی یا مستقل از افکار ما وجود ندارد، بلکه در اشیاء تا حدی که مورد شهود ما واقع می‌شوند وجود دارد. نتیجه‌ی دیگر این چنین است که: اشیای خارجی در ذات خودشان غیرزمانی و غیر محسوس هستند. کانت درک این پیامد را به ما می‌سپارد؛ همان‌گونه که این پاسخ به این سوال را نیز به ما می‌سپارد که چگونه این ماده‌ای که در ذات خودش مکانی نیست و بنیادبخش معرفت ما نسبت به خارج است؛ این ماده چگونه خودش را با شهود ما و صورت مکانی آن تطبیق می‌دهد؟ چگونه صورت مکانی را به خود می‌گیرد؟

نقشی که مکان نسبت به شهود خارجی دارد، زمان نسبت به شهود درونی دارد. تفکرات ما، احساسات ما و غیره و مهم‌تر از همه تفکراتی که به شکل خالص از ما و از فعالیت‌های خود روح ما سرچشمه می‌گیرد و تفکراتی که اشیای خارجی در ما ایجاد می‌کنند و در پی یک‌دیگر می‌آیند، صورتی که در ضمن آن ما این توالی را می‌فهمیم، زمان است. از این نتیجه گرفته می‌شود: آن چه که ایده‌های مرتبط با خارج ما را تولید می‌کند (شی خارجی) نه زمان دارد و نه توالی. صدا البته چنین نتیجه می‌دهد که: نه تنها فقط اشیای محسوس در حداث خودشان بلکه همان اشیا تا حدی که بتوانند توسط حس درونی ما درک شوند زمان‌مند هستند. و از این نتیجه گرفته می‌شود که زمان از مکان سوپراکتیو تر است و استقلالش از ذهن ما کمتر است.

در کنار همه‌ی این‌ها، کانت به علاوه‌ی زمان و مکان که صور شهود حسی ما هستند، آن چه که بستر این درک هست و در ذات خودش غیرزمانی و مکانی است را دارد. آن چه مجهول است و او با حرف X از آن یاد می‌کند (علامت مقدار نامتعین در ریاضیات) و آن چه او در غرابت کامل، شی فی‌نفسه می‌نامد (در حقیقت این شی فی‌نفسه قبل‌نفسه است یعنی: قبل از

این که تبدیل به شی بشود، چرا که تنها در فاهمه‌ی ما تبدیل به شی می‌شود). اما این که این چیز که خارج از تمام مکان‌ها و زمان‌ها است و تا حدودی این شی فرازمانی امری روانی است - چرا که شی فرازمانی ازلی حساب می‌شود - حال این چیز با این خصوصیات - اگر بطور مثال خداوند نباشد - چیست؟ گفتنش دشوار است. ولی کانت از این که این شی فی‌نفسه را خداوند بداند بسیار دور است. او ایده‌آلیسم بارکلی را که تمام عالم محسوسات را تاثیرات یک قدرت الهی بر قوای معرفتی ما می‌داند - کانت این ایده‌آلیسم که حداقل قابل درک است - را خیالی می‌داند. امکان دارد که چنین باشد اما از لحاظ فلسفی همین چیزی که خیالی است و حداقل چیزی هست که متعلق تفکر واقع شود بهتر است از آن که به نظامی کاملاً غیرقابل تفکر یا مجهول منتهی می‌شود مانند نظریه‌ی کانت درباره‌ی شهود حسی که به دو امر غیرقابل فهم منتهی می‌شود: یکی سازوکار غیرقابل درکی که در درون ما می‌اندیشد که مجبور است چیزی را که فی‌نفسه زمانی و مکانی نیست را در قالب زمان و مکان بفهمد؛ دیگری نیز امری است که به همین اندازه غیرقابل درک است: آنچه بیرون ماست و ضرورت یا علاقه‌ای که به تاثیر گذاشتن بر ما دارد و باعث برافراشتن دنیای محسوسات چنین که هست در ما می‌گردد.

اما کانت اکنون از عالم محسوسات به سمت قوه‌ای دیگر در ما ادامه‌ی مسیر می‌دهد. قوه‌ای که می‌فهمد یا معرفت را در ما تعیین می‌کند: فاهمه. او به این نکته اشاره می‌کند آنچه ما توسط حس درک می‌کنیم ضرورتاً تنها مکانی و زمانی نیست یعنی به محض این که آن شی تبدیل به متعلق شناخت ما شد و خود را تا این که متعلق حکم ما باشد بالا کشید، ما به همان مقدار که مجبور بودیم آن را به زمان و مکان نسبت دهیم، مجبوریم مفاهیم به خصوص دیگری را نیز به آن نسبت دهیم مانند: آنچه تعیین می‌کند آیا آن جوهر است یا عرض، علت است یا معلول، واحد است یا کثیر و مانند این‌ها. این تعیین‌کننده‌ها دیگر صور شهود حسی نیستند، آن‌ها تعیین‌کننده‌های اندیشه هستند، مفاهیم هستند، مفاهیم فاهمه‌ی محض و هم‌چنین نظر ما این است که این مفاهیم در خود آبژه‌های شناختی هستند؛ قضاوت ما به این که این علت است یا معلول، یک قضاوت سوپژکتیو نیست بلکه از لحاظ ابژکتیو صحت دارد و درک اشیاء بدون این مفاهیم همان قدر ناقص است که شهود حسی بدون مکان ناقص است. به علاوه، از آنجایی که این تعیین‌کننده‌ها از جنس مفهوم هستند که تنها در یک (فرآیند) فهم قابل درک هستند، یک نفر می‌تواند چنین برداشت کند که این مفاهیم حضور فهم در شی فی‌نفسه که از ما مستقل است را اثبات می‌کنند؛ ولی کانت چنین استنباط نمی‌کند، مفاهیم تنها می‌توانند در مورد آبژه‌های شناختی به عنوان آبژه‌های شناختی صادق

باشند و نه فراتر از آن‌ها، یعنی: نه در مورد شی فی نفسه، آن‌ها نمی‌توانند بر آن شی مجهولی که سنگ زیرین شناخت‌های ماست تطبیق یابند. اما این شی مجهول دقیقا همان چیزی است که آخرین نمونه را توضیح می‌دهد و از همین‌رو ما باید ابتدائا به آن توجه کنیم. اگر ما اکنون بتوانیم این پرسش را مطرح کنیم که آن چه چیزی است که می‌تواند نه در زمان، نه در مکان باشد، نه جوهر باشد و نه عرض و نه علت و نه معلول؟ در این حال ما می‌توانیم ادعا کنیم که آن شیء مجهول چنان‌که کانت می‌گوید مساوی با ایکس (مقدار نامتعین ریاضی) نیست، بلکه مساوی با صفر است، برای ما هیچ مطلق است. از آن جایی که برای کانت آن چه بیرون از تجربه پیش‌فرض گرفته شده - چرا که منظور کانت از تجربه، تنها شهود(حسی) نیست، بلکه آن شهود حسی‌ای است که توسط مفاهیم فاهمه متعین شده و به عرصه‌ی معرفت رسیده است - از آن جایی که آن شیء بیرون تجربه پیش‌فرض گرفته شده به همین دلیل تبدیل به ناچیز مطلق می‌شود، ما می‌بینیم که کانت ما را در نهایت دوباره به همان جایی که بودیم برمی‌گرداند، به یک تجربه‌ی کاملا تعریف نشده. همین‌طور، کانت این مزیت را دارد که ضرورت و کلیت در معرفت ما را پایدار نگاه می‌دارد - اگر نگوییم توضیح می‌دهد - که بدون آن‌ها دیگر هیچ یقینی وجود نخواهد داشت. اگر یک اصل ضروری در ذهن من نباشد که اعتبار پدیده‌ی حسی را تضمین کند، من نمی‌توانم در مورد آن یقین داشته باشم. فرد در انتها درمی‌یابد: محال است که من آن‌چنان‌که احساس می‌کنم احساس نکنم. نقد کانت اصولا برای این مشهور گشته که به این نکته تصریح می‌کند که مفاهیم فاهمه - یا چنان‌که خود کانت با عاریت گرفتن از ارسطو می‌گوید: مقولات - قابل بکار بستن بر فرامحسوس نیست؛ از این‌روست که کانت می‌پندارد تمام متافیزیک‌های معطوف به معرفت فرامحسوس را به پایان رسانده است. ولی در این بخش، او بیش‌تر از آن‌چه می‌خواسته انجام داده است. چرا که اگر این نکته درست باشد که مفاهیم فاهمه قابل بکار بستن بر فرامحسوس نیستند، در این صورت فرامحسوس نه‌تنها مجهول خواهد بود، بلکه حتی غیرقابل تفکر است. ولی به این خاطر، کانت با خود دچار تناقض می‌شود. چون او خودش حداقل وجود فرامحسوس را انکار نمی‌کند و آن را در ساختار شکل‌گیری تجربه پیش‌فرض می‌گیرد. و چون آن شی فی نفسه - چنان‌که خودش می‌گوید - واقعا چیست؟ آیا آن هم یک شی فرامحسوس نیست؟ حداقلش این است که آن یک شی خارج از حس و نامحسوس است؛ ولی از این حیث، آن شی از دو حال خارج نیست، یا چیزی فراتر از تجربه‌ی حسی یا چیزی فروتر از آن. آن شی فروتر از تجربه‌ی حسی خواهد بود اگر در مورد آن صرفا به عنوان ماده‌ی زیرین

بیاندیشیم، یک زیرنهاد، به عنوان یک ماده‌ی خالص بدون هیچ کیفیت فعلیت یافته (که تنها در شهود حسی دریافت می‌شود) خب مفهوم زیرنهاد با مفهوم ماده تفاوتی نمی‌کند. در این صورت او چیزی خارج از تجربه‌ی حسی دارد که مجبور است به عنوان ماده تعریف کند. یا این که او می‌خواهد آن را یک امر فرامحسوس لحاظ کند. در این صورت ابتدا باید پرسید: ارتباط این فرامحسوس با فرامحسوس دیگری که کانت همیشه تلاش می‌کند حداقل به عنوان متعلق تلاش ما برای معرفت معرفی کند، چیست؟ -گرچه او انکار می‌کند که آن واقعا بتواند معلوم واقع شود- ارتباط این فرامحسوس، به فرامحسوسی که در کانت در خدا، نفس انسان، و اراده‌ی آزاد و ... می‌بیند، چیست؟ هیچ چیز جالب توجه‌تر از این نیست که در فرآیند انتقادی معروف، کانت هیچ وقت به این پرسش آشکار و عاجل نمی‌پردازد: ارتباط یک امر فرامحسوس یا یک امر صرفا متعلق فکر با امر دیگر-امر واقعا فرامحسوس چگونه است؟ هیچ چیز جالب توجه‌تر از این نیست که او این دو امر کنار هم ایستاده را با خونسردی رها می‌کند بدون این که به نوعی در مورد آن‌ها بحث کند یا آن‌ها را به همدیگر متصل نماید.

کانت خودش این شی فی نفسه را (که طبق اصطلاح خودش یک دوگانه‌ی مستحیل است، چراکه از حیث این که شی باشد دیگر فی نفسه نیست و از آن حیث که فی نفسه است دیگر شی نیست) ولی کانت خودش این شی فی نفسه را بنیان معقول تفکرات ما می‌داند. کلمه‌ی بنیان اکنون یک توضیح منطقی را هم می‌رساند، و به همین منوال یک ارتباط صرفا منطقی میان (امر) معقول و فکر ما. پیش از یک تصور کامل، یک انطباق حسی وجود دارد؛ لکن این تصور نمی‌تواند از امری که الان درمورد آن تفکر شده انتزاع شده باشد، از آبژه‌ای که لباس صورت‌های محض شهود حسی و مفاهیم فاهمه را برتن کرده انتزاع شده باشد؛ بلکه باید از چیزی بیرون و فراتر از تمام فکرها انتزاع شده باشد، از این‌روست که او باید انطباق را از قلمروی معقول بگیرد و معقول را به علت فاعلی تصورات ما تغییر دهد یعنی: آن‌را به عنوان یک علت خودکفا تعریف کند (با کمک از یک مفهوم فاهمه) در این مسیر یک امر عجیب هم رخ می‌دهد و آن این‌که: او هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی میان این قلمروی معقول -یا چنان‌که خودش آن‌را قلمروی نام‌گرایانه(صرفا اسمی) می‌نامد- و عقل، نوس -قوه‌ی واقعی معرفت- ایجاد نمی‌کند بلکه به جای آن، آن‌را مرتبط با حس مادی یا اعضای حاسه‌ی بدن می‌داند. اگر آن بنیان معقول که کانت آن‌را شی فی نفسه می‌داند، صرفا تامین کننده‌ی ماده باشد، ماده‌ی تصورات ما - که تنها در این صورت که است که در فرآیند تلفیق استعلایی درک حسی و در مرحله‌ای از سوژه یک صورت فاهمه را می‌پذیرد، که ما باید آن‌را در آبژه پیش فرض بگیریم-

اگر می‌خواهیم در مورد آن یک قضاوت اَبژکتیو داشته باشیم؛ در این صورت باید پرسید: هنگامی که سوژه قوای خویش را در اطراف ماده به اجرا می‌گذارد امر معقول چگونه به سوژه راه پیدا می‌کند؟ چگونه بر آن تاثیر می‌گذارد؟ این ماده چگونه این قدر خودخواسته در مقابل صورت فاهمه سر فرود می‌آورد؟ این سوالات در نقد کانتی پاسخ داده نشده‌اند، صدالبته اصلا مطرح نشده‌اند.

نسبت به فلسفه دو انتظار وجود دارد: اول این که تکون طبیعت را توضیح دهد. این که آیا طبیعت به شکل عینی موجود است خارج از تصورات ما و مطابق با آن‌ها، یا این که صرفا وجود ذهنی دارد و فقط در فکر ما موجود است؟ در این بخش نیز حداقل می‌بایست نشان داده شود که به واسطه‌ی چه فرآیندی (چه فرآیند ضروری‌ای) در خود درونی، ما مجبور هستیم که عالمی با آن حدود و مراتب را تصور نماییم. کانت از پاسخ به این انتظار طفره می‌رود. دومین انتظار از فلسفه این است که عالم حقیقتا متافیزیکی و قلمروی فرامحسوس را که خدا، نفس، آزادی و ابدیت به آن تعلق دارند را شفاف و روشن سازد. کانت ارتباطی عجیب و غریبی با این بخش والاتر از فلسفه دارد. همین‌طور که تا این‌جا گفته شد، در مورد این حیثیت از متافیزیک، او واقعا منظورش همان متافیزیکی است که تا پیش از او مطرح بود. اگر قرار باشد متافیزیک واقعی موجود باشد (کانت همیشه به این تصریح می‌کند) باید خدا را به عنوان خالق مرید جهان تبیین کند، آزادی اراده‌ی اخلاقی انسان را در کنار سلسله‌ی آهنین علیت در طبیعت و ابدیت جوهر انسانی را تبیین کند. ولی کانت برای رسیدن به این اهداف هیچ راهی غیر از آن چه در متافیزیک‌های پیشین متعارف بوده، پیش‌فرض نمی‌گیرد. نقد او چنان منحصر به این نسخه از متافیزیک شده که یک نفر می‌تواند ببیند انگار هیچ‌گاه به نظر کانت نرسیده که امکان دارد نسخه‌ی دیگری در کنار این نسخه از متافیزیک موجود باشد. صد البته نقد کانت حتی فقط معطوف به یک صورت خاص از این متافیزیک است، یعنی آن صورتی از متافیزیک که در جوانی‌اش از کریستین ولف دریافت کرده بود یا حتی بیشتر از الکساندر بومگارتن (استاد کانت و کسی که در میان ولفی‌ها، هنوز هم یکی از بهترین‌ها محسوب می‌شود). کانت هرچه غیر از راسیونالیست سوَبژکتیو آن متافیزیک را نادیده می‌انگارد. از این حیث، نقد او نمی‌تواند به‌طور مثال، بر اسپینوزا منطبق گردد. کانت قبول می‌کند: مفهوم ماده نمی‌تواند و نمی‌شود به امور فرامحسوس و هم‌چنین خدا منطبق گردد. این شاید مخالف اسپینوزا به نظر برسد چنان‌که گفته شده، لکن این دلیل بر اسپینوزا اثر نمی‌کند، دقیقا به این خاطر که او درباره‌ی خدا به عنوان یک امر فرامحسوس به معنایی که

کانت یا راسیونالیست سوژکتیو منظور می‌کنند، نگاه نمی‌کند. برای اسپینوزا خدا، صرفاً ماده‌ی بی‌واسطه‌ی محسوسات و تمام موجودات دیگر است. از این جهت، کانت ابتدا باید ثابت کند که خدا ضرورتاً یک امر فرامادی به معنایی که او منظور می‌کند است؛ ولی او چنین نمی‌کند و به جای اثبات، آن را از یک عقیده‌ی عمومی یا متافیزیکی که پیش از او مقبول بوده پیش‌فرض می‌گیرد. با اثبات عدم کفایت و صلاحیت ادله‌ی معمول متافیزیکی مثلاً مرتبط با وجود خدا و بقا و عدم فساد نفس انسانی، او فکر می‌کند تمام متافیزیک‌های علمی را محکوم کرده؛ نتیجه‌ی نهایی نقد نفس‌گیر او این است که هیچ معرفت واقعی نسبت به فرامحسوس امکان ندارد. یک تجربه‌ی واقعی متافیزیکی (که او صرفاً آن را تجربه می‌نامد ولی او خود یک تجربه‌ی درونی را پایه‌گذاری می‌کند که بیرون از تجربه‌ی حسی اعضای حاسه است؛ علاوه بر این) او اذعان می‌کند که تجربه‌ی واقعی تنها از رهگذر جمع شدن علت معقول ماده‌ی معرفتی ما - که بیرون از ما قرار دارد - و سوژه (خود ما) (به شکل مساوی معقول) امکان‌پذیر است؛ که این سوژه به جهت طبیعت خود مجبور است که مفاهیم فاهمه را بر تجربه تحمیل کند. از این حیث، امر معقول خودش یکی از عوامل معرفت ماست و دقیقاً به همین خاطر به نظر می‌رسد نمی‌تواند خودش متعلق معرفت واقع شود. متعلق شناخت همیشه صرفاً محصول هردوی این عوامل است. در مقابل، از آنجایی که امر معقول همیشه یکی از عوامل شناخت است، به مثابه‌ی یک پیش‌فرض برای تمام شناخت‌های واقعی حساب می‌شود؛ چیزی که به عنوان امر ضروری در مقابل آن (خود شناخت که ممکن است) قرار دارد، در حالی که شناخت به خودی خود، در نسبت با امر معقول که پیش‌فرض شناخت است، یک امر ممکن حساب می‌شود. از این رو اگر کسی اذعان کند که نتیجه‌ی این نگاه این می‌شود که امر معقول نمی‌تواند متعلق شناخت واقع شود، باز هم امر معقول خودش را به عنوان یک امر که ضرورتاً باید بدان فکر نمود آشکار می‌سازد، نه بیشتر از این - برای مثال نه بیشتر از همان طوری که خدا باید ضرورتاً در متافیزیک قدیمی مطرح می‌شد. ولی نقد کانت چنان که تا کنون گفته شد، نه تنها شناخت امر فرامحسوس را رد می‌کند و محال می‌شمرد، بلکه با هرگونه تفکر در مورد فرامحسوس نیز چنین برخوردی دارد از این طریق که - به گفته‌ی خود او - اجرای مفاهیم فاهمه بر فرامحسوس را مردود می‌شمرد. اکنون کانت را چنین می‌شناسند که در عین این که خدا را از فلسفه‌ی نظری حذف کرده، در فلسفه‌ی عملی او را برگردانده است از این طریق که حداقل اعتقاد به وجود خدا را طبق قانون اخلاقی لازم می‌شمرد. به هرحال اگر این اعتقاد کاملاً از فکر تهی نباشد پس خدا در این جا حداقل متعلق فکر واقع شده

است. حال من می‌بایست در پی دانستن این باشم که کانت چگونه می‌خواهد فکر کردن به خدا را شروع کند بدون این که او را به عنوان ماده بیانگارد؛ ماده به معنای اسپینوزایی‌اش، به عنوان: آن چه در زیر اشیاء می‌ایستد؛ بلکه او بدون شک در مورد خدا به عنوان یک شخصیت روحانی و اخلاقی مطلق می‌اندیشد. باید اذعان کرد که مفهوم چنین شخصیتی پرمحتواتر از مفهوم ماده است. خدا از این حیث، صرفاً یک ماده نیست، همان‌طور که یک شخص را نمی‌توان با گفتن این که ماده است به شکل کامل تعریف نمود. ولی آیا به این دلیل، او به هیچ شکلی ماده نیست؟ اگر من در مورد خدا به عنوان علت نیاندیشم، امری بسیار ناچیز از آن باقی خواهد ماند. از این‌روست که کانت از هدف خویش در نقد منحرف شده است.

اگر آن چه تا این جا گفته شد نشان می‌دهد که محتوای نقد کانتی نهایتاً و به شکل بنیادین بسیار تهی و غیرموجه است (از همان جهتی که لیاقت دارد بسیار تاثیرگذار نامیده شود) برای چه کانت استحقاق دارد احیاگر فلسفه نامیده شود؟ فعلاً می‌توان به چند چیز استشهد نمود: (۱) کانت تاثیر مفید بر فلسفه داشت به خاطر این که او یک‌بار دیگر به شیوه‌ای روشمند و جدی شروع به کار کرد و به همین علت او به آنارشیست فلسفی که پیش از او بود، پایان داد - منظور من از این، آنارشی بیرونی ناشی از عدم حضور یک راهبر برای فلسفه نیست، بلکه منظورم یک آنارشی درونی است. کمبود بغرنج اصول حاکم - معلوم است که واژه‌ی یونانی آرچه^۱ که آنارشی^۲ از آن مشتق می‌شود به معنای اصل است - و او به همین علت به این کمبود کامل اصول حاکم در فلسفه پایان می‌بخشد. (۲) او با این که به سوالاتی که مرتبط با بخش معقول معرفت ما نسبت به تمام موجودات قابل تعقل هستند پاسخ نداد و البته برخی از عمیق‌ترین آن‌ها را نیز مطرح نکرد، لکن او حداقل به شکلی غیرقابل جلوگیری چنین سوالاتی را برانگیخت. به خصوص - همان‌گونه که گفتیم - او از ضرورت و کلیت معرفت انسانی در برابر یک حس‌گرایی و شکاکیت منهدم‌کننده دفاع کرد. ولی تاثیر تاریخی حقیقی کانت را نمی‌توان صرفاً در تمام این‌ها پیگیری نمود، بلکه باید آن‌را در چیزی که او را به عنوان تعیین‌کننده‌ی جریان بعدی فلسفه‌ی آلمانی قرار داد، جستجو کرد. این تاثیر معلول این حقیقت است که او فلسفه را به سوپژکتیو (بودن) راهبری کرد. مسیری که فلسفه پس از اسپینوزا کاملاً از دست داده بود. چراکه آن چه در فلسفه‌ی اسپینوزا عجیب و غریب است، دقیقاً همان ماده است که صرفاً آبزه است، از سوژه خالی است. مطمئناً طرز بخصوصی از

1 - arche

2 - anarchia

محافظه‌کاری که کانت نتوانسته بوده با آن کنار بیاید، - و بعدا بیشتر هم شده بود، چرا که نتیجه‌ی فلسفه‌ی او بلافاصله به هر گزاره‌ی کینه‌جویانه مرتبط گشته بود- باعث شده بود که او عباراتی از اولین نسخه‌ی نقد عقل محض را در نسخه‌های بعدی تغییر بدهد، عباراتی که او در آن‌ها خودش را تقریبا یک ایده‌آلیست اعلام کرده بود (در نسخه‌ی اول) به عباراتی که او ظاهرا در آن‌ها ایده‌آلیسم را رد می‌کند، تغییر داده بود. ولی راه به ایده‌آلیسم هنوز باز بود. شی فی نفسه چیزی بود که خیلی بی‌واسطه بود، البته خیلی هم درست بود (چرا که هرچیز که ابژه را به چیز تبدیل می‌کرد، به یک چیز واقعی، از ناحیه‌ی سوژه می‌آمد) برای این که شی فی نفسه بماند قدم بعدی همان بود که در آن، سوژه، من، به تنهایی باقی می‌ماند. این گام توسط فیخته برداشته شد. کسی که صراحتا اعلام کرد: فقط من، یعنی من هر فرد، ماده است.

براهین صدرالمতالیهین بر اصالت وجود در کتاب المشاعر^۱

ملاصدرا در کتاب مشاعر در مشعر سوم، هشت دلیل^۲ برای اصالت وجود ذکر می‌کند و تنها در در این اثر است که او ادله‌ی اصالت وجود را در یک‌جا گرد آورده است.

المشعر الثالث فی تحقیق الوجود عینا

از آن جهت که قائلین به اصاله ماهیت منکر تحقق خارجی و عینی وجود هستند و آن را صرف انتزاع ذهنی می‌دانند، صدرالمتالیهین در این عنوان به تحقق عینی وجود اشاره می‌کند و در شاهد اول نیز همین امر را اثبات می‌کند.

الشاهد الاول

... هر مفهومی - مثلا مفهوم انسان - هنگامی که می‌گوییم حقیقت دارد یا وجود دارد، معنایش این است که در خارج چیزی هست که مفهوم انسان بر آن صدق می‌کند. ... معنای این که متحقق هستند این است که این مفاهیم (ماهوی) بر این مصادیق صدق بالذات^۳ می‌کند. ... هم‌چنین است مفهوم حقیقت و مفهوم وجود (که مطابق عینی و خارجی دارد که بر آن صدق بالذات می‌کند) (چرا که این وجود است که) مناط متحقق شدن ماهیت است.

بیان مرتب این شاهد چنین است

- ۱- مفاهیم ماهوی مصداق بالذات در خارج دارند
- ۲- مناط محقق شدن ماهیت در خارج، انضمام وجود است
- ۳- مفهوم وجود که نزد ماست به طریق اولی مصداق خارجی دارد (چرا که تحقق بخش به ماهیت است)

^۱ - تکلیف کلاس حکمت متعالیه - دکتر طالب‌زاده - زمستان ۱۳۹۲

^۲ - گرچه او از این ادله با عنوان شاهد یاد می‌کند لکن به نظر می‌رسد منظور او شاهد به معنای اصطلاحی و در مقابل دلیل و برهان نیست، چرا که ساختار و شیوه‌ی بیان آن‌ها برهانی می‌باشد.

^۳ - این عبارت از جمله عباراتی است که در آن ملاصدرا به صدق بالذات مفاهیم ماهوی بر مصادیق خارجی تصریح می‌کند. و این به معنای این است که مساله‌ی صدرا در اصالت وجود، حمل بالذات یا حمل بالعرض نیست.

بیان دیگر: چطور ممکن است ماهیات مصادیق بالذات در خارج داشته باشد اما وجود که مناط تحقق آن‌هاست مصداق عینی نداشته باشد؟ البته ناگفته نماند که قائلین به اصالت ماهیت (اشراقیون)، مناط تحقق ماهیت را تعلق جعل می‌دانند که در محل خودش، ملاصدرا به آن جواب می‌دهد. هم‌چنین مرحوم آخوند در تتمه‌ی این شاهد به یکی از اشکالاتی به تحقق خارجی وارد شده جواب می‌دهد که محصلش چنین است: اشکال: اگر وجود مصداق خارجی داشته باشد باید به یک وجود موجود باشد و آن وجود هم باید به یک وجود دیگر موجود باشد و هکذا تسلسل می‌شود. جواب: ماهیت به وجود موجود است اما وجود بنفسه و بالذات موجود است و احتیاجی به وجود دیگر ندارد تا به تسلسل بکشد.

شاهد دوم

مقدمه: تفکیک میان وجود ذهنی و وجود عینی که دو نحوه تحقق هستند نه این که ظرف باشند.

- ۱- گاهی ماهیت در ذهن حاصل می‌شود و گاهی در خارج که در فرض اول آثاری ندارد و در فرض اخیر ذات اثر است
- ۲- اگر اصالت و عینیت برای ماهیت باشد و مفهوم وجود امر برساخته‌ی ذهن، نباید تفاوتی میان ماهیت محقق شده در خارج و در ذهن باشد. (فرض این است که ماهیت معلوم بالذات با ماهیت معلوم بالعرض تطابق تام دارد)
- ۳- التالی باطل، فالمقدم مثله. یعنی وجود خارجی چیزی به ماهیت اضافه می‌کند که باعث اثر دار شدن آن می‌شود اما در تحقق ذهنی چنین نیست.

شاهد سوم

- ۱- برای حمل احتیاج به یک جهت اتحاد و یک جهت مغایرت داریم که متباین هستند. اگر کثرت محض باشد، حمل ممکن نیست همین‌طور اگر وحدت محض باشد؛ پس برای حمل به جهتی وحدت بخش و جهتی کثرت بخش نیاز داریم.
- a. جهت اتحاد مفهوم، جهت مغایرت اعتبار: حمل اولی
- b. جهت اتحاد وجود، جهت مغایرت مفهوم: حمل شایع

۲- اگر وجود عینیت (اصالت) نداشته باشد، جهت اتحاد و اختلاف (جهت اتحاد وجود است که می شود اعتباری و بدون تحقق، جهت مغایرت هم که ماهیت است) یکی می شوند و این ناممکن است. (یعنی اصلا جهت اتحادی باقی نمی ماند چون ماهیت مثار کثرت است)

بیان دیگر: اگر وجود اعتباری باشد جهت اتحاد خارجی باقی نمی ماند تا حمل شایع شکل بگیرد. لکن ما حمل شایع داریم، پس وجود اعتباری نیست و در بستر عالم وجود و تحقق واقعی آن است که ما می توانیم مفاهیم متباین را بر همدیگر حمل نماییم.

شاهد چهارم

اگر وجود مصداق بالذات و تحقق عینی نداشته باشد، هیچ چیز تحقق نخواهد یافت، و التالی باطل فالمقدم مثله
بیان ملازمه:

۱- ماهیت در حد ذات نسبت به وجود و عدم استواء نسبت دارد. لا موجوده و لا معدومه
۲- اگر وجود نیز چنین باشد و تحقق ذاتی نداشته باشد، چیزی باقی نمی ماند تا شی با آن محقق گردد. انضمام معدوم به معدوم، مفهوم به مفهوم، یا لاقتضاء (ماهیت) به امر انتزاعی (وجود) به تحقق عینی نمی انجامد. حال این انضمام به هر شکل می خواهد باشد، اگر به شکل:

۱- اتحاد، كما هو عندنا

۲- عروض وجود بر ماهیت، كما اشتهر عند المشائین

۳- عروض ماهیت بر وجود، كما هو عند بعض الصوفیه

به هر کدام از این اشکال باشد، ماهیت باید با وجود همراه بشود تا از استواء نسبت خارج گردد. جواب به نظریه انتساب محقق دوانی:

۱- انتساب ماهیت به واجب الوجود اگر قبل از موجود بودن ماهیت باشد و به واسطه‌ی این انتساب موجود بشود: به اضافه‌ی مقولی که چنین چیزی ممکن نیست، در اضافه اشراقی نیز مناط تحقق وجود است و نامیدن وجود به انتساب، نزاع لفظی است (حیث تقییدی وجود است و حیث تعلیلی واجب)

۲- انتساب ماهیت به واجب اگر بعد از تحقق ماهیت باشد: پس در رتبه‌ی قبل ماهیت به واسطه‌ی وجود، محقق شده است.

استشهاد از کلام بهمن‌یار:

بهمن‌یار می‌گوید: هر گاه می‌گوییم این شی موجود است، دو معنا احتمال دارد:

- ۱- آن شی صاحب وجود است (که این در ماهیات است)؛ مثل آن که می‌گوییم زید مضاف (برادر) است و منظورمان این است که او صاحب مقوله‌ی اضافه (برادری) است.
- ۲- منظورمان خود وجود است. مثل این که می‌گوییم مضاف و منظورمان خود مقوله‌ی اضافه است. یعنی مشتق (موجود، مضاف) را استفاده می‌کنیم و منظورمان معنای غیر اشتقاقی (وجود، اضافه) است و این استعمال حقیقی است.^۱ پس هر گاه می‌گوییم این شی موجود است، به یک معنا داریم می‌گوییم این شی وجود است.

شاهد پنجم

اگر وجود تحقق عینی نداشت، هیچ کدام از انواع، فرد حقیقی خارجی نداشتند. و التالی باطل فالمقدم مثله بیان ملازمه:

۱- ماهیت بما هی ماهیت قابل صدق بر کثیرین است؛ حتی اگر مفاهیم ماهوی بسیاری به آن اضافه گردد؛ چرا که از اضافه‌ی امور کلی به یکدیگر، امر جزئی شخصی به دست نمی‌آید.

۲- پس فرد عینی باید چیزی غیر^۲ از طبیعت مشترکه میان افراد داشته باشد که به آن تشخص ببخشد و غیرقابل صدق بر کثیرین باشد. منظور ما از وجود همین امر تشخص بخش است که مصحح وجود خارجی برای ماهیت است.

جوابی دیگر به اشکال مبتنی بر نظریه‌ی انتساب:

اشکال: تشخص ماهیت به خاطر انتساب ماهیت به واجب است

جواب ۱- همان جوابی که در دلیل قبلی بیان شد. یعنی تفکیک به این که ماهیت یا قبل از انتساب تشخص دارد یا ندارد، اگر دارد که سوال باقی است، یعنی این تشخص را از کجا آورده است؟ اگر هم قرار است با انتساب متشخص بشود، این در اضافه‌ی مقولی ممکن نیست، یعنی ممکن نیست که یکی از افراد اضافه‌ی مقولی غیر متشخص باشد، اگر اشراقی

^۱ بازنویسی از: عمادالحکمه، ص ۱۰۸

^۲ منظور این است که باید سنخ متفاوت باشد و الا عوارض ماهوی نیز کلی هستند و از همان سنخ ماهیت - طبیعت مشترکه - هستند.

هم باشد که در این نوع اضافه، مناط، وجود و تشخص حاصل از آن است، نه انتساب که معنای محصلی ندارد.

جواب ۲- مقوله‌ی اضافه و انتساب، یکی از اعراض نه‌گانه و یک مفهوم ماهوی است و فی حد ذاته قابل صدق بر کثیرین است، پس نمی‌توان از انضمام آن به یک مفهوم کلی دیگر، تشخص به دست آورد.

همه‌ی این‌ها در جایی است که ما نگاه‌مان به نسبت، یک نگاه استقلالی باشد، اگر نسبت را در ضمن ماهیات بخواهیم لحاظ کنیم، چنین نسبتی در ماهیت غیر موجوده ممکن نیست، چون در آن فرض و لحاظ عقلی برای ماهیت که لا موجوده و لا معدومه است، هیچ نسبتی میان ماهیات متصور نیست.

شاهد ششم

مقدمات

عروض وجود بر ماهیت نزد مشائیان به دو شکل است

۱- عارض وجود؛ تعریف: وجود معروض، در عروض عارض مدخلیت دارد

a. تقسیم اول برای عارض وجود:

i. عارض وجود ذهنی: مثل کلیت و نوعیت برای انسان؛ تا انسان به

وجود ذهنی موجود نشود نمی‌تواند به کلیت یا نوعیت متصف شود

چرا که وجود خارجی که همیشه شخصی و جزئی است و اگر

بخواهند عارض ماهیت بشوند، نباید از آن منفک گردند

درحالی‌که می‌بینیم وقتی ماهیت در خارج متحقق می‌شود دیگر

کلیت ندارد.

ii. عارض وجود خارجی

b. تقسیم دوم برای عارض وجود:

i. عارض، وجود منحاز از معروض دارد مثل بیاض

ii. عارض، وجود منحاز از معروض ندارد مثل فوقیت برای آسمان که از آسمان انتزاع می‌شود.^۱

۲- عارض ماهیت؛ تعریف: وجود معروض، در عروض عارض مدخلیت ندارد. مثال: فصل برای جنس که در هر حال چه ماهیت موجود باشد چه نباشد و صرفاً تقرر داشته باشد، یا چه موجود به وجود خارجی باشد یا ذهنی، فصل عارض جنس می‌گردد در ماهیت مقرر.

صدرالمتألهین می‌فرماید: السنه محصلین از اهل حکمت قاطبه ناطق است به این‌که: عروض وجود از برای ماهیت اتصاف خارجی نیست،^۲ عروض وجود بر ماهیت از سنخ عروض اخیر است، یعنی چنین نیست که ماهیات قبل از عروض وجود، متحقق باشند و سپس وجود بر آنان عارض شود، چرا که در این صورت تقدم شی بر نفس یا دور یا تسلسل (به بیاناتی که در محلش انجام شده) لازم می‌آید. به هر حال، این عروض صرفاً یک امر تحلیلی و ذهنی و بیانگر مغایرت میان دو مفهوم ماهیت و وجود است چنان‌که مثلاً مغایرت میان جنس و فصل را می‌رساند، نه تقدم یکی را بر دیگر در عالم خارج. حال پس از بیان این مقدمات، بیان دلیل:

اگر وجود تحقق عینی نداشته باشد، نمی‌توان عروضش بر ماهیت را به نحو مذکور - یعنی اتحاد خارجی - تبیین نمود؛ بلکه در آن صورت مانند سایر عوارض انتزاعی خواهد بود که بعد از ثبوت ماهیت بر آن عارض می‌شود که آن هم ممکن نیست.

بیان ساده: اگر قبول کردیم که اتحاد وجود و ماهیت در خارج است و تغایر آن‌ها در حوزه‌ی مفهوم و ذهن، تحقق عینی وجود را قبول کرده‌ایم، چرا که لازم است در خارج چیزی باشد که با ماهیت متحد شود.

شاهد هفتم

اقسام وجود:

۱- وجود محمولی

a. فی نفسه لِنَفْسِهِ

^۱ - صدرالمتألهین برای این قسم به وجود منحاز ضعیف قائل است، یعنی تفاوت دو قسم عارض وجود، در شدت و ضعف است.

^۲ - عمادالحکمه ص ۱۱۳

b. فی نفسه لفسه بغيره

c. فی نفسه لغيره بغيره (در این جا لحاظ معطوف به حیث فی نفسه ی آن است)

۲- وجود رابطة: رابطة ی اتحادی میان موضوع و محمول

۳- وجود رابطة: معطوف داشتن لحاظ به حیث لغيره در وجود عرض

به بیان دیگر عرض مثل بیاض را به دو شکل می توان لحاظ کرد:

۱- لحاظ فی نفسه، بیاض: در این لحاظ معنای اسمی آن منظور است و می توان از این

وجود ماهیت، یک مفهوم عرضی انتزاع کرد.

۲- لحاظ لغيره، ابیضیت: در لحاظ معنای حرفی منظور است و نمی توان از این وجود که

عین ربط و تعلق به غیر است ماهیت انتزاع نمود. این وجود به اصطلاح فنی، وجود

رابطة نامیده می شود.

هر دوی این لحاظها صرفا لحاظ عقلی هستند و الا عرض یک وجود است که هم فی نفسه

است هم لغيره به همین دلیل است که انتقال اعراض ممکن نیست. به هر حال عرض را به دو

شکل می توان لحاظ نمود که این دو لحاظ با همدیگر مغایر هستند. در این حال باید گفت که

ممکن نیست وجود عرض که یک نحوه وجود (رابطة- معنای حرفی) است منتزع باشد از

ماهیت عرض (کون مصدری- معنای اسمی). حال که ثابت شد وجود اعراض امری زائد بر

ماهیت آن هاست، این حرف در مورد جواهر نیز صادق خواهد بود چرا که اعراض در وجود

محتاج به جواهر هستند و جواهر باید از آن ها اقوی باشند. به این بیان که اگر وجود جواهر

صرف انتزاع ذهنی بود و تحقق خارجی نداشت، اما وجود اعراض امری بود که در خارج زائد بر

ماهیتشان بود، لازم می آمد امر محقق خارجی (وجود اعراض)، در تحقق اش به یک امر انتزاعی

ذهنی (وجود جواهر) محتاج باشد که این محال است.

شاهد هشتم

از آن جا که حکما (ی مشاء) مراتب شدید و ضعیف در ماهیات را ناشی از فصول مختلف

می دانند (یعنی مثلا رنگ سیاهی شدید، فصلی متفاوت از سیاهی متوسط دارد و همینطور تا

ضعیف) اگر تحقق و فعلیت خارجی تنها از آن ماهیت باشد، لازم می آید که بی نهایت ماهیت

بالفعل بین حاصرین موجود باشند که این (اجتماع بی نهایت ماهیت بالفعل در وجود) محال

است. اما اگر ماهیت امری انتزاعی باشد و تاصل از آن وجود باشد، این مفاهیم ماهوی اموری بالقوه هستند و اجتماع امور بی‌نهایت بین حاصرین اگر بالقوه باشند محال نیست.

منابع

- ۱- صدرالمتالهین، کتاب المشاعر، (به اهتمام هانری کربن)، کتاب‌خانه‌ی طهوری، تهران ۱۳۶۳ چاپ دوم
- ۲- میرزا عماد الدوله، عمادالحکمه، انتشارات مهدوی، اصفهان بی‌تا

زیست‌شناسی، کالبدشناسی و زمین‌شناسی در آثار ارسطو^{۱۸۱}

- زیست‌شناسی: Biology / βίος:life λογία :study/
 - نمی‌توان ارسطو را اولین زیست‌شناس دانست چرا که او خود، کلام پیشینیان در این زمینه نقل و گاهی اوقات نقد می‌کند، ولی تحقیقات او، گام بلندی در این رشته به حساب می‌آیند.
 - حجم آثار اصلی او در رشته‌های جانورشناسی و زیست‌شناسی برابر است با حجم همه‌ی نوشته‌های اصلی او در باره‌ی علوم انسانی -در معنای گسترده‌اش- و دو کتاب متافیزیک و ارگانون؛ یعنی حدود ۲۵ درصد تمام آثار موجود از او.
 - در رشته‌ی گیاه‌شناسی کتابی به نام رستنی‌ها در دست است که انتسابش به ارسطو ثابت شده نیست. می‌توان از اثر مفصل شاگردش، تئوفراستوس در زمینه‌ی گیاه‌شناسی فهمید که ارسطو به مقدار زیادی عرصه‌ی گیاه‌شناسی را برای شاگردانش خالی رها کرده بود.
 - به گفته‌ی خود ارسطو، او در سه اثر، درباره‌ی همه‌ی حوزه‌های زندگی حیوانی بحث کرده است:
 - تاریخ حیوانات (حجیم‌ترین اثر در این زمینه) بحث درباره‌ی انواع پدیدارهای زندگی حیوانی
 - درباره‌ی اجزاء حیوانات: این کتاب ترکیبی از کالبدشناسی و شرح وظایف هر کدام از اعضای بدن جاندار می‌باشد (وظایف‌الاعضاء) از این رو، خود ارسطو، این کتاب را شرح علل واقعیات کالبدشناختی می‌نامد.
 - درباره‌ی تکوین حیوانات: چگونگی پیدایش جانوران و تولید مثل و تکامل نطفه (جنین شناسی)
- تمام این سه اثر پس از تصنیف چهار نوشته‌ی اصلی در طبیعیات و کتاب درباره‌ی نفس نوشته شده‌اند.
- ارسطو از برخی فیلسوفان پیش از خود و به خصوص اتمیان، بابت تبیین فرآیندهای طبیعی به روش منظم و به نحو یکسان، تقدیر می‌کند.
 - با توجه به قانون کلی: طبیعت هیچ کاری را بی‌هوده انجام نمی‌دهد، نقش صورت - غایت در تبیین‌های ارسطو درباره‌ی تنوع انواع طبیعی، از اهمیت بسیاری برخوردار است. او

^{۱۸۱} - تکلیف کلاس فلسفه‌ی یونان ۲ (مقطع کارشناسی، پیش‌نیاز) - دکتر مهرنیا - اسفند ۱۳۹۱

هم‌چنین اکتفا به هر کدام از غایت و یا ضرورت مکانیکی را برای تبیین پدیده‌های طبیعی کافی نمی‌داند.

- به نسبت با زمین‌شناسی، ارسطو در زیست‌شناسی از دیالکتیک کم‌تر استفاده می‌کند و بیشتر به مشاهدات تکیه می‌کند. ولی هنوز هم به صورت کلی دیالکتیک را رها نکرده، برای مثال توضیحات مفصلی در مورد سترونی استر می‌دهد و چنین استدلال می‌کند اگر قرار باشد دو استر باهم جفت‌گیری کنند فرزند آن‌ها چه باید باشد، نمی‌تواند استر باشد چون استر حاصل جفت‌گیری اسب و درازگوش است و
- پیش از ارسطو اطلاعات دقیقی از کالبدشناسی در دست نیست و همان مقدار اطلاعات کلی نیز، از کالبدشکافی حیوانات دیگر به‌دست آمده است. پس از ارسطو نیز تا قرن ۱۶ هیچ تغییری در آموزه‌های او در زیست‌شناسی پدید نیامد.
- ارسطو اولین کسی بود که گزاره‌های اشتباه پولیبوس و سینسیس و دیوگنس در مورد رگ‌های خونی را تصحیح کرد، آن‌ها می‌اندیشند که رگ‌ها از مغز سرچشمه می‌گیرند. ارسطو نسبت صحیح آن‌ها با قلب و دهلیزهای آن را توصیف نمود. به طور کلی اطلاعات او در مورد سامانه‌ی خون‌رسانی به واقع نزدیک‌تر و در بخش‌هایی مثل توصیف آئورت، به شکل شگفت‌انگیزی صحیح است. ولی در عین حال بازهم یافته‌هایش کاملاً درست نیست، برای مثال او، فرق میان شریان و ورید را نمی‌دانست.
- در مورد سامانه‌ی عصبی، اطلاعات او کاملاً درهم و غلط است. منشا آن‌ها را قلب می‌داند و آن‌ها را مایه‌ی اتصال استخوان‌ها به گوشت می‌داند. با آن‌که آلکمایون مغز و اهمیت و نقش آن‌ها را کشف کرده بود، ارسطو مغز را بافتی اسفنجی برای خنک کردن خون می‌دانست و نشیمن‌گاه آگاهی را قلب می‌پنداشت. طبق همین دریافت او درزهای موجود در مجسمه را برای خروج بخارات گرم ناشی از عملیات تبرید خون می‌دانست و چون دمای خون در افرادی که بیشتر فکر می‌کنند بیشتر است، پس درزهای مجسمه‌ی مردان بیشتر از زنان و برای زنان از حیوانات بیشتر است.
- درباره‌ی دیافراگم و قسمت‌های بالایی و پایینی آن اطلاعاتی داده و برای آن‌ها نامگذاری نیز کرده است، ولی از کلیه‌ها و زهدان در میان مشاهداتش نام نمی‌برد. یکی از کارهای او، توصیف انواع دندان‌ها در گونه‌های مختلف جانوری و ربط میان آن‌ها و معده و دستگاه گوارش آن گونه‌هاست.

- ارسطو درباره‌ی طبقه‌بندی گروه‌های جانوری، چنین می‌پندارد که استفاده از تقسیم‌ثنائی –تقسیم میان یک گونه و نقیض آن– مناسب نیست و از آن استفاده نمی‌کند.
- طبقه‌بندی گونه‌های جانوری از نظر ارسطو
 - خون (قرمز) داران
 - زنده‌زایان چهارپا (پستانداران)
 - دارای شعور: انسان
 - فاقد شعور
 - تخم‌گذاران
 - پرندگان
 - ماهی‌ها
 - تخم‌گذاران چهارپا یا بدون پا (خزندگان)
 - فاقد خون
 - سخت‌پوستان
 - صدف‌داران
 - خرچنگ‌ها
 - سرپایان
 - حشرات
 - زنبورها
 - جانور گیاه‌سانان
 - دوزیستان
- نهنگ‌ها - خفاش‌ها

Geology /Γη:earth λογια:study/

- زمین‌شناسی
 - بیشترین سخنان او درباره‌ی زمین‌شناسی در کتاب متئورولوژی است.
 - متئورولوژی، کتاب اول فصل ۱۴ : چنان نیست که دریاها همیشه دریا باشند و خشکی‌ها همیشه خشکی، بلکه این‌ها مناطق طی ادوار بسیار طولانی تغییر می‌کنند. تغییرات ادواری متناوب در بازه‌های زمانی بسیار طولانی رخ می‌دهد که از عمر تمدن‌های بشری نیز طولانی‌تر است (او اشارات مبهمی به تاثیرات اجرام فلکی در این زمینه هم دارد).

هم‌چنین او می‌اندیشد تغییراتی مانند فوران آتش‌فشان‌ها و زلزله، نه مانند آن‌چه پیشینیان می‌اندیشند، نتیجه‌ی خشم خدایان، بلکه پیامد تغییرات احوال (بادهای) درونی زمین است.

○ اسکندر به درخواست ارسطو، گروهی را به سرچشمه‌های نیل می‌فرستد تا درباره‌ی پدیده‌ی طغیان نیل در تابستان تحقیق کنند، و آن‌ها نیز با جواب باز می‌گردند، چنین است که ارسطو می‌نویسد: و اما طغیان نیل چیزی نیست، ما دیده‌ایم و به خاطر کثرت بارندگی در سرچشمه‌های آن است.

منابع

دائرةالمعارف‌های: اینکارتا و استنفورد(انگلیسی) تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۳ ص ۱۳۳۱ تا ۱۳۹۸ (ارسطو همچون پژوهشگر طبیعت).

خلاصه‌ی برخی محاورات افلاطونی^۱

خلاصه‌ی هیپاس بزرگ

سقراط پس از ملاقات با هیپاس که برای سفری به شهرشان (آتن) آمده و تعارفات، می‌پرسد: چرا پیشینیان تنها به یکی از علم یا کار سیاسی می‌پرداختند؟ و در جواب چنین می‌شنود که پیشرفت حرفه‌ی سوفستی باعث شده که معاصران بتوانند، میان سوفستی‌گری و کار سیاسی جمع کنند، هم‌چنین وضعیت درآمد ایشان نیز بهتر از دیگران است. سقراط نیز به ظاهر با او همداستان می‌شود که دانشمند آن است که مال بیشتری را گردآوری نماید.

سقراط در می‌یابد که هیپاس از سفرهایش به اسپارت هیچ درآمدی کسب نکرده و از این متعجب می‌شود که چرا با وجود جوانان خواهان آموزش و ثروت‌مندی و توانایی هیپاس در آموزش ایشان، هیپاس نتوانسته در آن شهر هیچ رونقی در شغل خود داشته باشد؟ او درمی‌یابد که این، بدان علت است که در شهر اسپارت، گرفتن پول در ازای آموزش خلاف قوانین است. اما در نظر هیپاس این عمل ایشان مخالف قانون است؛ زیرا هم به ضرر او و هم به ضرر خودشان است و عملی موافق قانون است که سود داشته باشد. سقراط از هیپاس می‌شنود که مردم اسپارت به علوم نجوم و هندسه و حساب و لغت علاقه‌ای ندارند و تنها از شنیدن داستان‌های پهلوانان و اقوام کهن و شهرها و ... لذت می‌برند.

هیپاس می‌گوید که خطابه‌ای درباره‌ی «کارهای زیبایی که جوانان بایست انجام دهند» آماده ساخته و می‌خواهد در شهر سقراط نیز میزان محبوبیت آن را بیازماید و از سقراط دعوت می‌کند که فردا در مدرسه‌ی فیداستراتوس در پای خطابه‌اش حاضر شود و سقراط می‌پذیرد؛ ولی پیش از آن می‌خواهد که بداند زیبا چیست تا جواب کسی را که قبلا از او این سوال را پرسیده، بدهد.

هیپاس تصدیق می‌کند که طبق گفته‌ی خود سقراط، این مطلب با توجه به معلومات فراوان هیپاس، چیز کوچکی است. سقراط می‌خواهد در نقش آن فرد سوال‌کننده قرار گیرد و اشکالات او را یکی یکی بگوید تا خود در جواب دادن ورزیده گردد و هیپاس می‌پذیرد.

سخن از این‌جا آغاز می‌شود که عادلان و خردمندان و نیکوان و زیباییان همه در پرتوی اموری موجود به نام عدالت و خرد و نیکویی و زیبایی چنان هستند که هستند؛ پس این امور وجود

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی یونان ۱ (مقطع کارشناسی، پیش‌نیاز) - دکتر قوام صفری - آذر ۹۱

دارند و حقیقی هستند؛ حال مثلا زیبایی چیست؟ هیپپاس می‌پرسد یعنی مصادیق زیبایی کدام‌اند؟ و سقراط می‌گوید خیر، باید خود زیبایی را توضیح دهی که چیست و نه چیزی که زیباست. هیپپاس می‌گوید در پاسخ به این سوال باید گفت دختر زیبا زیبا است. سقراط سخن را طوری ادامه می‌دهد که اثبات می‌کند زیبایی نسبی است و دختر زیبا در مقایسه با خدایان زشت است و این جواب سوال ما نیست؛ بلکه دختر زیبا جواب سوال از امری است که هم زیباست و هم زشت؛ سوال آن فرد در مورد زیبایی است.

هیپپاس می‌گوید زر زیباست چون با هرچه مخلوط شود زیبایش می‌سازد، سقراط با مثال‌های متعدد نشان می‌دهد زر اگر در مجموعه‌ای به شکل نامتناسب به کار رود نازیباست و به این نتیجه می‌رسند که زیبایی زر در تناسب ترکیب آن و نازیبایی، عدم تناسب در ترکیب آن است. آن‌گاه هیپپاس در طی یک مثال می‌گوید که زیبایی آن است که کسی در هنگام حیات از ثروت و پس از مرگ از احترام برخوردار باشد دوباره سقراط می‌گوید که این مصداق است و ما به دنبال خود زیبایی هستیم درثانی خدایان که مرگ ندارند و این که با احترام دفن شوند برای ایشان زشت حساب می‌شود و این همان اشکال دختر زیبا را دارد. آن‌گاه خود سقراط پیشنهاد می‌کند که تناسب را معادل زیبایی بگیرند اما اشکال خود او این است که تناسب باعث زیبانمایی یک شی است و نه زیبا بودن حقیقی آن. هیپپاس می‌گوید تناسب هم علت بودن زیبایی و هم علت نمودن زیبایی است. اما سقراط می‌گوید: اگر همیشه بود و نمود زیبایی یکی بود چرا میان مردم درمورد شی زیبا اختلاف ایجاد می‌شود؟ پس معلوم می‌شود امر واحد که تناسب باشد نمی‌تواند هم علت بود و هم علت نمود زیبایی باشد و هیپپاس قبول می‌کند که تناسب تنها سبب نمود زیبایی است.

در این مرحله هیپپاس می‌پندارد در تنهایی می‌تواند به حقیقت زیبایی نائل آید لکن سقراط از او می‌خواهد که در حضور او چنین کند. سقراط پیشنهاد می‌دهد که زیبایی را معادل سودمندی بگیریم؛ چرا که چشم زیبا چشمی است که بینا باشد و همین‌طور باقی ابزار و ادوات. توانایی انجام کارها می‌شود زیبایی. اما در نظر سقراط اشکال این سخن آن‌جاست که توانایی انجام اشتباهات، زیبا نیست و تنها توانایی انجام امور نیک زیباست؛ پس توانایی به خودی خود زیبا نیست؛ به علاوه توانایی بر انجام کارهای نیک یعنی سودمندی برای کارهای نیک؛ پس زیبایی علت نیک است نه این که خودش نیک باشد ولی ما می‌پنداشتیم زیبایی خودش نیک است. آیا زیبایی خودش نیکو نیست؟ یا این که علت می‌تواند معلول هم باشد

یعنی پدر(زیبایی) پسر(نیک) باشد؟ پس معلوم می‌شود عقیده به این‌که زیبایی همان سودمندی است از فرض اول که دختر زیبا بود، مضحک‌تر است.

پیشنهاد بعدی سقراط این است که لذت‌بخش بودن یک شی از راه بینایی و شنوایی، نشانه‌ی زیبایی آن است ولی خود او به این مشکل اشاره می‌کند که قوانین یا کارهای زیبا چنین نیستند. باز خودش چنین جواب می‌دهد که باید منظورمان از لذت را روشن سازیم و این‌که چرا زیبایی را در لذات بینایی و شنوایی منحصر ساختیم و می‌دانیم که هر لذتی زیبا نیست مثلاً لذت تغذیه یا رفتار جنسی را نمی‌توان مرادف زیبایی شمرد. هم‌چنین با توجه به این‌که دو لذت از حیث لذت بودن باهم تفاوتی نمی‌کنند باید این را روشن سازیم که چه چیز باعث تمایز میان لذات گذشته، در لذات قوه‌های بینایی و شنوایی هم این به خاطر خصوصیت خود چشم و گوش نیست و الا نمی‌شد که دو شی بما هو دوشی یک حقیقت واحد که زیبایی باشد را تولید کنند، حتماً بایست یک امر مشترکی میان چشم و گوش باشد که هرکدام هم به تنهایی آن را داشته باشند و هم بتوانند مجموعاً آن را داشته باشند. هیپاس منکر این می‌شود که دو چیز که هرکدام جداگانه فاقد امری هستند بتوانند از حیث جمع با یکدیگر واجد آن امر باشند و برای استحاله‌ی آن مثال دادگر و تندرستی را می‌زند و سقراط را چنین نقد می‌کند که ریشه‌ی اشتباهات امثال سقراط در همین است که اشیاء را از هم‌دیگر جدا می‌کنند و در مجموع به اشیاء نمی‌نگرند. سقراط با مقدمات و شکسته نفسی که از ابتدای بحث بکار گرفته تا هیپاس از او نرنجد، حرف هیپاس را رد می‌کند با این مثال که آیا مثلاً هرکدام از سقراط و هیپاس متصف به یک بودن می‌شوند یا نه؟ اگر آری، پس طبق نظر هیپاس باید در هنگام جمع با یکدیگر نیز صفت تک بودنشان باقی بماند و این اشتباه است؛ در هنگام لحاظ آن دو با یکدیگر آن‌ها متصف به دو هستند و این یک وصف جدید است که در هنگام تنهایی فاقد آن بودند، پس اشتباه نظریه‌ی هیپاس روشن شد که می‌گفت صفات هر فرد عیناً باید صفات مجموع هم باشد و بالعکس. حال که روشن می‌شود صفات دو دسته‌اند و برخی هم وصف مفردات و هم وصف مجموع‌اند و برخی تنها وصف مجموع؛ سوال در این است که زیبایی جزء کدام دسته است؟ آیا مجموع شنوایی و بینایی است یا هرکدام به تنهایی؟ به هر حال منشأ زیبایی نمی‌تواند صرفاً بینایی و شنوایی باشد (یعنی قدر مشترکی فراتر از بینایی و شنوایی برای توجیه زیبایی لازم است). سقراط دوباره سوالی از طرف آن مرد مطرح می‌کند که نتیجه‌اش چنین می‌شود که زیبا همان لذت بدون زیان است (زیبایی سودمندی است) و خودش اشکال قبلی را مطرح می‌کند و هیپاس می‌گوید که این حرف‌ها فایده‌ای ندارد و هنر

آن است که شخص سخنرانی‌های با آب و تاب بکند نه درمورد این امور جزئی وقت تلف کند و سقراط می‌گوید که سرنوشت عجیب او را به این روز انداخته که توسط این دانشمندان بزرگ سرزنش و نکوهش می‌شود و در آخر می‌گوید حداقل به این نتیجه رسیدیم که طبق مثل معروف، زیبا دشوار است.

جلد سوم دوره‌ی آثار افلاطون - خوارزمی - تهران ۱۳۵۷

خلاصه‌ی اُتفرون

اُتفرون سقراط را در محکمه ملاقات می‌کند و از او می‌پرسد که چرا به محکمه آمد و سقراط می‌گوید که جوانی از ملتوس علیه او اقامه‌ی دعوی کرده و گفته سقراط باعث فساد جوانان می‌گردد چراکه خدایانی تازه را به جای خدایان قبلی مطرح نموده است. سقراط عقیده دارد نوع دوستی‌اش که باعث نشر دانسته‌هایش می‌گردد، واکنش‌ها به کار او را از حد استهزاء فراتر گردانده است.

اُتفرون در جواب سقراط می‌گوید که برای شکایت از پدرش به دادگاه آمده است. اتهام پدر او این است که کارگیشان را که خود متهم بوده، به گودالی افکنده و قبل از محاکمه آن کارگر مرده و مردمان چین می‌اندیشند که اُتفرون نبایست علیه پدر خویش، که با دستاش خودش هم مرتکب قتل نشده، اقامه‌ی دعوی کند؛ زیرا که این عمل برخلاف دینداری است. او ادعا می‌کند مردمان نمی‌دانند دینداری چیست و گرنه او را به خاطر مخالفت با دینداری ملامت نمی‌کردند. سقراط از همین‌جا سخن را شروع می‌کند که: ای اُتفرون آیا خود تو می‌دانی دینداری چیست؟ او ادعا می‌کند می‌داند و سقراط از او درخواست می‌کند که بگوید.

اُتفرون عقیده دارد دین‌داری تعقیب تبه‌کاران و بی‌دینی چشم‌پوشی از گناه مجرمان است و مثالی برای این، عمل زئوس است که پدر خود را به بندکشید و پدر زئوس هم پدر خویش را کیفر داد. سقراط او را سوگند می‌دهد که آیا چنین داستان‌هایی را باور داری؟ او می‌گوید: بله، و بیشتر از آن‌ها اتفاق افتاده و مردمان نمی‌دانند. سقراط عقیده دارد این تعریف برای دینداری کافی نیست و اُتفرون به جای ذکر مصادیق دین‌داری بایست خود دین‌داری که صورتی واحد دارد را تعریف نماید. اُتفرون در جواب می‌گوید رفتار موافق دین آن رفتاری است که خدایان دوست بدارند و رفتار مخالف دین آن است که خدایان دوست ندارند. سقراط سخن را برمی‌گرداند به دشمنی خدایان با یکدیگر و می‌گوید طبق عقیده‌ی اُتفرون میان خدایان

دشمنی است و دشمنی هم بر سر اختلافاتی است که قابل حل کردن نیست و از جمله آن‌هاست عدل و ظلم و نیک و بد و... پس اموری هست که در آن واحد محبوب برخی خدایان و منفور برخی دیگر است پس این امور هم دین‌دارانه اند و هم غیردینی و در ادامه‌ی سخن معلوم می‌شود که رفتارهایی هم هستند که همه‌ی خدایان آن‌ها دوست داشته باشند و این رفتارها همیشه دین‌دارانه اند.

در ادامه‌ی بحث سقراط می‌خواهد بداند چرا خدایان یک رفتار را دوست دارند؟ یعنی چه چیز باعث می‌شود که یک رفتار محبوب خدایان باشد و دین‌دارانه به حساب بیاید؟ اُتفرون از جواب به این سوال عاجز می‌ماند ولی به این نتیجه می‌رسند که دینداری و محبوبیت برای خدایان باید از هم مجزا باشند.

سقراط پیشنهاد می‌کند که در مورد نسبت بین دین‌داری و عدالت تحقیق نمایند. بدین نتیجه می‌رسند که دینداری اخص از عدالت است و مربوط به آن بخش از رفتار انسان است که متعلق به خدایان است. حال سقراط می‌پرسد منظور از رفتار با خدایان چیست؟ و به این نتیجه می‌رسند که رفتار با خدایان به معنای خدمتگزاری به ایشان است اما خدمتگزاری در ساختن چه چیزی؟ اُتفرون می‌گوید دین‌داری باعث حفظ و حراست خانه‌ها از ویرانی و تباهی می‌گردد. سقراط می‌پرسد پس آیا دین‌داری همان دانش دعا کردن و قربانی دادن است؟ او تصدیق می‌کند. پس دین‌داری دانش داد و ستد است؛ قربانی و دعا در مقابل سلامت و امنیت، خوب، سود قربانی‌های ما برای خدایان چیست؟ به عقیده‌ی اُتفرون سودش تنها در تجلیل و بدست آوردن دل خدایان است، یعنی این امور محبوب خدایان هستند و سقراط همان مطلب را تکرار می‌کند که بین دینداری و محبوبیت برای خدایان باید تفاوت بگذاریم.

در این جاست که اُتفرون به خاطر انجام کارهایش، سخن را رها می‌کند.

دوره‌ی آثار افلاطون جلد دوم، خوارزمی - تهران ۱۳۵۷

خلاصه‌ی اسطوره‌ی «ار» در کتاب دهم جمهوری افلاطون:

ار فرزند آرمینوس اهل پامفیلیا است. او در جنگ کشته می‌شود اما جسدش بعد از ده روز نمی‌پوسد و وقتی بر روی آتش می‌نهندش زنده می‌گردد و از آن‌چه در جهان دیگر دیده حکایت می‌نماید.

در همان آغازی که روحش از بدن مفارقت می‌کند به ستونی از ارواح دیگر می‌نگرد که به حساب و کتاب کشیده می‌شوند تا معلوم شود به بهشت آسمان می‌روند یا به جهنم در قعر

زمین. اما به او گفته می‌شود وظیفه‌اش اطلاع رسانی در مورد وقایع آن جهان برای اهل دنیا است.

گروهی پس از محاسبه از یک دریچه به آسمان روانه می‌شوند و گروهی به قعر زمین و در عین حال گروهی از دریچه‌ای دیگر از زمین بیرون می‌آیند با وضع آشفته و گروهی از آسمان به زمین می‌آیند چنان که برای مهمانی گرد هم جمع شده اند و از احوالات یکدیگر سوال می‌کنند.

هرکس به دیگری ستمی کرده باشد ده برابر کیفر می‌بیند و اگر نیکی کرده باشد به همان نسبت پاداش می‌بیند. او در مورد کودکانی که در دوران کودکی مرده‌اند جریاناتی ذکر می‌کند که ارزش بازگو کردن ندارد. او جزای بی‌دینی یا دین‌داری و بدی و نیکی به پدر و مادر و قتل نفس را به مراتب بیش‌تر از موارد تشریح شده می‌داند.

او در میان گفتگوی آن ارواح متوجه احوال آردیایوس بزرگ (حاکم مستبد و بدکار یکی از شهرهای امیفیلیا) می‌شود چنان که او به همراه گروهی دیگر از ستمکاران و بدکاران اجازه‌ی عبور از دریچه و آمدن به سطح زمین را نداشته‌اند و آن دریچه به محض نزدیک شده آن‌ها نعره‌ای وحشتناک سر می‌داده است.

آن ارواح پس از هفت روز به مکانی دیگر رفتند که ستونی از نور تا آسمان کشیده شده بود و در طاق آسمان دوک ضرورت آویخته بود و هشت چرخ به تفصیلی که او ذکر می‌کند درون هم‌دیگر می‌چرخیدند، در بالای هر دایره نیز یک سیرن نشسته و سیرن موجودی است با سر زن و بدن مرغ و این موجودات با هر چرخش صدایی زیبا و هماهنگ صادر می‌کردند. در دایره‌ای با فاصله‌ی بیش‌تر دختران ضرورت که لاخته‌سیس و کلوتوس و آتروپوس بودند روی تخت‌هایی نشسته بودند و همراه با آهنگ سیرن‌ها آواز می‌خواندند و با دست خویش چرخ‌ها را می‌چرخاندند.

هر کدام از ارواح می‌بایست به ترتیب نوبتی که با قرعه تعیین می‌شد کاغذ سرنوشت خویش برای زندگی جدید را بردارد اما از اجازه‌ی برداشتن نداشت زیرا تنها تماشاگر بود. این ارواح از یکدیگر تمایزی نداشتند بلکه بعد از انتخاب نمونه‌ی زندگی از یکدیگر متمایز می‌گشتند.

اولین نفر زندگی یک حاکم ستمکار را انتخاب کرد ولی بلافاصله پشیمان شد اما به جای این که خودش مسئولیت را به گردن بگیرد از خدایان شکایت نمود. افراد دیگری بر اساس تجربه‌های پیشین انتخاب‌های متفاوتی کردند و از برخی از آن‌ها را تعریف می‌کند.

پس از انتخاب، هرکدام از ارواح به نزد لاکه‌سیس رفتند و او بر ایشان فرشته‌ای گمارد که ضامن نوع زندگی‌اش باشد و مراحل قطعی شدن این طرز زندگی نیز با دو دختر دیگر طی شد. سپس همه‌ی ارواح به جلگه‌ی له‌ته که بسیار گرم و مرطوب بود رفتند و در کنار رود آمه‌لس قرار گرفتند و همه را مجبور کردند که از آب آن بنوشند و برخی که اختیار از کف داده بودند بیش از مقدار لازم خوردند و هرکس که از آن آب خورد همه‌ی ماجرا را به کلی فراموش کرد و سپس صاعقه‌ای زد و هرکدام از ارواح به جایی پرت شدند که قرار بود در آن‌جا زندگی کنند و ار به یاد نمی‌آورد چگونه شد که روحش به بدنش بازگشت، تنها می‌داند که چشم باز کرد و دید که بر پشته‌ای از هیزم خوابیده.

جمهوری افلاطون - ترجمه‌ی محمدحسن لطفی - چاپخانه‌ی خوشه ۱۳۵۳ - ص ۵۳۷ تا

دکتری تخصصی

تأثیرات نوافلاطونی بر الهیات مسیحی^۱

در تاریخ فکر و فرهنگ غربی، دوره‌ی یونانی‌مآبی و پس از آن، شکل‌گیری امپراطوری روم، از اهمیت خاصی برخوردار است. آمیزش فرهنگ‌ها و مکاتب مختلف در این دوره، تجربه‌ای کم‌نظیر یا بی‌نظیر برای هرکدام از این نحله‌ها و دیدگاه‌ها ایجاد نمود. در میان همه‌ی این جریان‌ها، یک فرد از قوم یهود پیام‌آور دینی جدید است. پس از سال‌ها فعالیت مبلغان این دین و به طور مشخص، فردی به نام پولس، مسیحیت از یک دین درون قومیتی به عنوان اصلاح‌گر دین یهود، به یک دین جهانی با پیامی متفاوت از اصلاح آئین یهود، تبدیل می‌شود. لازمه‌ی این استقلال از خاستگاه یهودی، شکل گرفتن الهیاتی مستقل و متفاوت است. در مسیر تقوم‌بخشی و باورپذیری، الهیات دین مسیحی از بسیاری از آموزه‌های مکاتب معاصر خویش کمک می‌گیرد. یکی از این مکاتب که در دوره‌های نسبتاً متاخر بر الهیات مسیحی تأثیرگذار بود، گرایش خاصی در سنت افلاطون‌مآبی است که عمدتاً بر پایه‌ی تفسیرهای خاص و آموزه‌های فردی به نام فلوطین شکل گرفته. چندین قرن بعد، برای تفکیک این گرایش از جریان عمومی‌تر افلاطون‌مآبی، این مکتب، مکتب نوافلاطونی نام می‌گیرد.

پرسش از چگونگی کنش و واکنش میان دین مسیحیت و فرهنگ یونانی پیشتر از تولد نوافلاطونیان مطرح بوده و پاسخ‌های مختلفی دریافت نموده است. البته این تفاوت دیدگاه عمدتاً از جانب مسیحیان است. یونانیان و متفکرانی که وارث فلسفه‌ی باستان هستند، در این زمینه اختلافی ندارند. آن‌ها ضرورتی برای پرداختن به موضوعات مبهمی مثل خلقت از عدم یا تجسد خدا بر روی صلیب نمی‌بینند. به‌علاوه آن‌که این دین در ابتدای ظهور خود، بیشتر طرفدارانی از میان طبقات پایین جامعه داشت و هنوز راه خود را به طبقه‌ی تحصیل‌کرده باز نکرده بود. اولین برخوردهای مسیحیت با عقاید و آموزه‌های یونانی - رومی در سطح فرهنگ

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی نوافلاطونی - دکتر سلیمان حشمت - بهمن ۱۳۹۳

اجتماعی مردمی و نسبت آن با حاکمیت است. با گرایش افراد تحصیل کرده به مسیحیت است که اولین سوالات جدی در مورد نسبت این دین با آموزه‌های فلسفی یونانی مطرح می‌شود و مواجهه در سطح الهیاتی - فلسفی شکل می‌گیرد. آمیزش طولانی مدت میان نحله‌های مختلف فکری و پیچیدگی سازوکار تاثیرگذاری و تاثیرپذیری هریک از آن‌ها از دیگری، باعث می‌شود که تعیین و تفکیک دقیق ریشه‌ها و خاستگاه‌های یک ایده‌ی به خصوص کمی مشکل به نظر برسد. علاوه بر این، گرایش عمومی در مطالعات فلسفی در آن زمان، ترکیب و توافق‌یابی میان نظرات مختلف است و این عادت به تلفیق، مطالعات کنونی که هدفشان تفکیک میان اصالت جریان‌های متفاوت است را دشوار می‌کند. همچنین برخی آموزه‌های دین مسیحیت مثل خلقت و زبان وحی، پیشتر از تولد دین مسیحی و در قالب آموزه‌های دین یهودی در حوزه‌های فلسفی - به خصوص اسکندریه - مطرح شده و سابقه‌ای از مواجهه‌ی فلسفه با الهیات، قبل از مسیحیت ایجاد کرده بود؛ همه‌ی این‌ها باعث می‌شود که تقریباً همه‌ی نظرات مطرح شده در الهیات فلسفی - مسیحی سابقه‌ای طولانی‌تر از نوافلاطونیان داشته باشند. با همه‌ی این‌ها، می‌توان بر چهره‌ها و نوشته‌های تاثیرگذاری دست گذاشت که نقش عمده‌ای در انتقال و تاثیر آموزه‌ها نوافلاطونی بر الهیات مسیحی داشته‌اند.

اورینگن ادامانیتوس^۱ (۱۸۵-۲۵۴) اسکندریه

او را بزرگترین الهی‌دان مسیحی دوران باستان (تا قبل از آگوستین) می‌دانند. (Jones 2005, 6887) زمانه‌ی او از دو جهت اجتماعی و الهیاتی برای مسیحیان آشفته بود. از نظر اجتماعی مسیحیان تحت پیگرد قانونی امپراطوری روم بودند و از نظر الهیاتی میان کلیساهای منطقه‌ای درباره‌ی عقاید دین مسیحی اختلاف فراوان بود. هنگامی که اریگن ۱۷ سال داشت، پدرش که مسیحی بود، توسط ماموران امپراطوری روم - سوروس^۲ - کشته شد. (Trigg 1998, 5)

در کودکی به همراه فراگیری ادبیات یونانی، پدر اریگن به او مسیحیت می‌آموخت. پس از فراگیری ادبیات یونانی، او نزد آمونیاک ساکاس^۳، استاد فلوطین، فلسفه آموخت. این که او هم‌درس فلوطین باشد، غیر از شواهد تاریخی، شواهد درون متنی نیز دارد. برای مثال، او و

^۱ - Origen Adamanitus

^۲ - Septimius Severus (145-211)

^۳ - Ammonius Saccas (d.240)

فلوطين اولين نويسندگان دوران باستان هستند که عقیده داشتند ستارگان علت حوادث طبیعی نیستند بلکه علامت آن‌ها می‌باشند.^۱ (Trigg 1998, 12) اریگن به عنوان یک معلم الهیات نیز از فلسفه - به خصوص شیوهی دیالکتیکی افلاطونی - استفاده می‌کرد. او از شاگردانش می‌خواست به دانستن آن‌چه روشن و معلوم است اکتفا نکنند و استدلال‌های غلط انداز و پیچیده را نیز بررسی کنند و ببینند آیا هیچ اثری از اشتباه بودن در آن می‌یابند تا هم زمینه‌ای برای اعتماد به نفس خودشان داشته باشند و هم دلیل برای موافقت یا مخالفت با دیگران. (Thaumaturgus 1920, 65)

تاماترگوس^۲، شاگرد اریگن می‌نویسد: او (اریگن) اولین و تنها کسی بود که مرا به یادگیری فلسفه تشویق کرد. او هم با گفتار و هم رفتار خویش مرا تشویق کرد که به مطالعه‌ی اخلاق بپردازم. (Ibid 71) به شکل کلی، کتاب^۳ او درباره‌ی استادش، نمونه‌ی خوبی است از این چگونه اریگن از یک جهت از آشنایی خود با فلسفه‌ی یونانی برای هویت بخشی و معرفی دین مسیحی به جامعه‌ی یونانی مآب تلاش می‌کرده و از جهت دیگر آشنایی با آموزه‌ها و روش فلسفی را مقدمه‌ای برای مطالعه‌ی کتاب مقدس می‌دانسته است. (Ibid 75) او، همانند فیلون و کلمنس، اعتقاد داشت که موسی، خیلی پیشتر از افلاطون، اصول فلسفه‌ی افلاطونی را آموزش داده بودند. موسی و پیامبران، چنین آموزش می‌دانند که عالم مجردات از عالم محسوسات فراتر و مهم‌تر است. (Trigg, 59)

یکی از نظرات اوریگن که متأثر از نظام رتبی نوافلاطونی است، این عقیده است که شأن الوهی اقنوم دوم - مسیح - مساوی با خداوند نیست و از آن پایین‌تر است. (Carson 2003, 10:656) از جهت تاریخی، این نظر را مبنای انحراف آریوس^۴ می‌دانند. (Trigg 1998, 23) البته گرچه آموزه‌ی اقنوم برای او الهام بخش بود، او بخش‌هایی از این آموزه را تعدیل نمود و مساله‌ی امتداد خلق (فیض) و ازلیت جهان را نپذیرفت. (ibid 24) هم‌چنین او عقیده به وجود نظام احسن در گیتی را از نوافلاطونیان به وام گرفت و آن را نه تنها در تمام جهان، بلکه در روان فردی انسان‌ها نیز جاری دانست. (Ibid 28) اریگن

¹ - See Enneads III: Third tractate: Are the stars causes?

² - Gregory Thaumaturgus (213-270)

³ - Πανηγυρικός τον Ωριγένη; Address to Origen.

⁴ - Arius (Greek: Ἀρειος) (250/256-336) او متولد لیبی و ساکن اسکندریه بود و عقیده داشت مسیح با پدر هم‌جوهر نیست (خدا نیست) و جنجال‌های مرتبط با افکار او زمینه ساز شورای نقیه حساب می‌شود.

هم‌چنین برای توجیه ناعدالتی ظاهری در تقدیر الهی، به آموزه‌ی افلاطونی حیات پیشنی انسان‌ها و رفتار سرنوشت‌ساز ایشان در آن عالم، متوسل شد. (ibid 29)

گریگوری نیسایی^۱ (۳۳۵-۳۹۴)

او از چهره‌های مسیحیت شرقی است. او جوان‌ترین از میان سه پدر کاپادوکیه^۲ بود و وجه ممیزش از آن دو دیگر، گرایش به فلسفه‌ورزی است. سبک و محتوای برخی آثار^۳ او الهام گرفته از برخی محاورات افلاطون هستند. (Meredith 1999, 85) از میان آموزه‌های نوافلاطونی، اعتقاد به نفس عالم برای گریگوری توجیه‌کننده‌ی چگونگی حضور فراگیر خداوند در گیتی است (Ibid 6). تعریف او از مسیحیت، مقدار گرایش نوافلاطونی او را نشان می‌دهد:

اگر کسی بتواند مسیحیت را تعریف کند، ما آن را چنین تعریف می‌کنیم: مسیحیت، تقلید از طبیعت الهی است ... بنابراین، مسیحیت انسان را به خاستگاه اولیه و سعادت نیک خود بازمی‌گرداند.^۴

در این تعریف ریشه‌های آموزه‌های نوافلاطونی مشهود است: فضیلت، تمرین تشبه به اله است و سعادت، اتحاد با آن. هم‌چنین او مانند اریگن و آگوستین، اعتقاد داشت که شر، امری عدمی است و این نیز از آموزه‌های مکتب افلاطونی است.

البته گرایش گریگوری به نوافلاطونیان باعث نشد که نسبت به اشتباهات ایشان ساکت بماند. او هم‌چنین نسبت به انتقادات نوافلاطونیان به مسیحیت آگاه بود و بیشتر کتاب خود، خطابه در باب آموزش دینی^۵، را به رد کردن انتقادات آن‌ها اختصاص داد. جالب این است رویکرد گریگوری با معاصر جوان‌تر خود، آگوستین، در این رابطه متفاوت است. آگوستین در کتابی

^۱ - Gregory of Nyssa (335-395)

^۲ - Cappadocian Fathers

^۳ - مانند درباره‌ی روان و رستاخیز (De anima et resurrection; On the Soul and Resurrection) که سبک و محتوای آن بسیار شبیه به فایدون است و در حقیقت می‌توان آن را نسخه‌ی مسیحی فایدون دانست. (Carson 2003, 6:518)

^۴ - If one can give a definition of Christianity, we shall define it as follows: Christianity is an imitation of divine nature.... Christianity, therefore, brings man back to his original good fortune. (Carson 2003, 6:519)

^۵ - Oratio Catechetica

^۶ - هم‌چنین در کتاب سرنوشت (De Fato) او از عقیده‌ی تثلیث و تجسد در قبال انتقادات نوافلاطونیان دفاع می‌کند.

مشابه^۱ که تنها بیست سال بعدتر نوشته شده، اصلاً اشاره‌ای به مخالفت‌ها و انتقادات فلسفه‌ی نوافلاطونی از مسیحیت نکرد و حتی در آثار دیگر^۲ به دین خود به سنت فلسفی نوافلاطونی تصریح کرد. در حالی که گریگوری در هیچ‌جایی از نوشته‌هایش به استفاده از نوشته‌ی غیر مسیحیان اشاره نمی‌کند. (Meredith 1999, 74) البته در این تغییر دیدگاه عمومی، باید عنصر تفاوت جغرافیایی را نیز به نقش گذر زمان اضافه نمود.

یک نمونه‌ی دیگر از گرایش نوافلاطونی گریگوری در ترجمه‌ی او مناجات موسی و داستان بوت‌ی آتش معلوم می‌شود. آن‌جا که گریگوری ترجیح می‌دهد جمله‌ی هشتم آن‌که هشتم^۳ را چنین ترجمه کند: هشتم آن‌که هست^۴. در این صورت بیشتر به تعریف او از خداوند به عنوان واقع واقعی^۵، -یا حق حقیقی- نزدیک می‌شود و نامتعیین بودن اصل اول، که آموزه‌ی نوافلاطونی است، بیشتر خود می‌نماید. (ibid 102)

آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) تاگاستا-هیپو^۶

او شاخص‌ترین چهره‌ی الهیات مسیحی در سده‌های ابتدایی ظهور مسیحیت است. در مقیاسی مشابه، او از مهم‌ترین عناصر انتقال و تاثیرگذاری آموزه‌های نوافلاطونی به الهیات مسیحی است. تجربه‌ی زیسته و گذار او از مکاتب مختلف تا مسیحیت، این تاثیر و انتقال را عمیق‌تر و عینی‌تر می‌کند. در این‌جا ابتدا داستان تحولات فکری آگوستین و نقش سنت (نوافلاطونی در آن را بررسی و سپس مواردی از این تاثیرات را در آثار او بررسی می‌کنیم.

کودکی آگوستین در دامان مادری مسیحی و پدری بی‌دین سپری شد. وضع مالی خانواده به حدی خوب بود که بتواند برای او مقدمات تحصیل ادبیات و خطابه را آماده سازد. در طول تحصیل ادبیات لاتین، او با آموزه‌ها و اعتقادات باستان آشنا شد. در حالی‌که مادر آگوستین سرسختانه می‌خواست فرزندش مسیحی باشد، او به آئین مانویان، که در آن دوره در شمال آفریقا رواج نسبی داشت، پیوست. او در ۳۸۳ برای تأسیس مدرسه‌ی خطابه به ایتالیا رفت. رفته رفته از آئین مانوی جدا شد و به شکاکیت رو آورد. نهایتاً تحت تاثیر مادرش، تحصیلات

1 - De catechizandis rudibus آموزش دینی ناآشنایان

2 - Confessions

3 - I am who I am

4 - I am who He is

5 - the really real

6 - Tagasta - Hippo Regius

خود آگوستین در باب فلسفه‌ی نوافلاطونی، تشویق دوستش سیمپلیکانوس^۱ و بیشتر از همه امبروس^۲، اسقف میلان، و رویکرد فلسفی (افلاطونی) او در فهم کتاب مقدس، آگوستین به مسیحیت گروید و در ۳۸۷ تمعید داده شد. (Mendelson 2010)

حکایت خود او از این تحولات در کتاب اعترافات نشان‌دهنده‌ی مقدار گرایش او فلسفه‌ی (نو) افلاطونی است. جالب آن‌که او در عین این‌که علیه تمام مکاتبی که پیشتر تجربه کرده بود ردیه‌ای نوشت، نسبت به فلسفه‌ی نوافلاطونی و انتقادات ایشان به مسیحیت ساکت ماند. او حتی به نقش مثبت نوشته‌های برخی افلاطون مآبان در روند تحول خود تصریح نموده است. او در ۷:۹ می‌نویسد: «خداوندا تو برای من، کسی که پر از نخوت دیوآسا بود، دسترسی به نوشته‌های برخی افلاطونیان را که از یونانی به لاتین ترجمه شده بود، مهیا نمودی، که در آن‌ها من، نه با عین عبارات (کتاب مقدس) بلکه در مقیاسی مشابه در تاثیرگذاری و تایید شده با ادله و براهین متعدد، دریافتم که در ابتدا کلمه بود و کلمه با خدا و کلمه خدا بود.» گرچه او دقیقاً نمی‌گوید کدام یک از نوشته‌های افلاطونیان بر او چنین تاثیری گذاشته، اما مورخین تاریخ فلسفه عموماً اعتقاد دارند مطمئناً یکی از آن نوشته‌ها، تاسوعات فلوطین بوده که پیشتر توسط ویکتورینیوس^۳ به لاتین ترجمه شده بود. این نسخه‌ی لاتین از تاسوعات از بین رفت و یکی از مسیرهای تاثیرگذاری آموزه‌های نوافلاطونی در فضای فکر غربی، بازتاب آن‌ها در آثار و اندیشه‌های آگوستین بود. آن‌چه در پی می‌آید برخی موارد از این بازتاب‌هاست.

آگوستین در ۳:۱۰ می‌نویسد: «خداوندا! تو حتی روان هم نیستی که حیات ابدان است. و روشن است که حیات ابدان بهتر از خود ابدان است. ولی تو حیات روان‌ها هستی، زندگی زندگی‌ها، در خود زندگی داری و تغییر نمی‌کنی، ای حیات روح من.» می‌توان مشابهت میان این عبارت و عبارت فلوطین ۵:۳:۱۴ را دید: ... «ما روان اله را در درون می‌یابیم، آن‌چه وجود و هرآنچه در آن نظام است را، آن می‌دهد. چیزی فراتر از وجود برتر و بزرگتر از عقل و روان و احساس که این‌ها از آن سرچشمه می‌گیرند، نه این‌که آن‌را محدود کنند.»

آگوستین در ۷:۵ اعترافات تصور خود از نسبت خالق بی‌نهایت به مخلوق متناهی در قالب مثال دریای بیکران و توده‌ی اسفنجی شناور در آن بیان می‌کند. توده‌ی اسفنجی در عین بزرگ بودنش محدود است و جوهر دریای بیکران در تمام اجزای آن حضور دارد. این مثال

¹ Simplicianus (320-400)

² - Aurelius Ambrose (337-397)

³ - Gaius Marius Victorinus (fl. 4th century)

دقیقا شبیه به مثالی است که فلوطین در ۴:۳:۹ در باب نسبت روان گیتی و گیتی، می‌زند. او جهان مادی را به توری تشبیه می‌کند که در دریا افتاده و حیات داشتن مقداری از این جهان مادی به خیس بودن مقداری از تور با آب دریا و تکان خوردن و حرکت کردن به تبع حرکت آب دریا، تشبیه شده است.

مورد دیگر مشابهت میان مثال آگوستین و فلوطین، در نوشتار اراده‌ی آزاد^۱ آگوستین است. او مثال یک صدا که توسط همگان شنیده می‌شود و یک منظره که توسط همگان دیده می‌شود را می‌زند تا نحوه‌ی حضور اله در گیتی را، بدون این که چیزی از آن کم شود یا محدود گردد، توضیح دهد: «هر کلمه کاملاً توسط همگان شنیده می‌شود همان‌گونه که کاملاً توسط تک تک افراد شنیده می‌شود. هر منظره که در مقابل دیدگان باشد همان‌گونه که توسط دیگری دیده می‌شود توسط من نیز دیده می‌شود. اما این تشبیه (میان حضور منظره و کلمه نزد همگان و حضور خداوند در جهان) تشبیه میان دو امر بسیار بعید است.»^۲ این مثال بسیار شبیه به مثال فلوطین در ۶:۴:۱۲ است: «به یک صدا فکر کن که از میان هوا عبور می‌کند یک کلمه را با خود جابجا می‌کند. یک گوش که در آن محدوده است آن را می‌شنود و می‌فهمد، و آن صدا به گوش دیگر می‌رسد و آن نیز صدا را می‌شنود و می‌فهمد.» هم‌چنین او مثالی درباره‌ی دیدن یک منظره از فاصله‌ی طولانی می‌زند.

آگوستین در ۷:۱۶ می‌نویسد: من جستجو نمودم تا منشأ شرور را پیدا کنم و چنین یافتم که شر، یک جوهر نیست، بلکه نتیجه‌ی انحراف اراده از تو به سمت خودش است. ای خداوند، ای جوهر اعلی! به سمت توست که موجودات حقیر خود را رها می‌کنند و پر از خیر بیرونی می‌شوند. فلوطین در ۵:۱:۱ می‌گوید: شری که ما فرامی‌گیرد ریشه در خودخواهی دارد. ... در تاکید و قبول شهوت خودپرستی ... تا جایی که چنین افرادی حتی خاستگاه الهی خود را فراموش می‌کنند.

هم‌چنین در ۷:۱۷ آگوستین از نقش بدن و توجه به آن در کمتر شدن بینش الهی روان سخن می‌گوید: ... چراکه بدن روان را به پایین می‌کشد و زندگی زمینی فکر را به سمت پایین سنگین می‌کند. این‌ها یادآور سخن فلوطین در ۶:۹:۴ است: کسانی هستند که هنوز موفق به

^۱ - De libero arbitrio

^۲ - De libero arbitrio, 2. 14. 37-8, trans. M. Pontifex, St. Augustine: The Problem of Free Choice (Westminster, Md., 1955) from: Dominic J. O'Meara-Plotinus. An Introduction to the Enneads-Oxford University Press, USA (1995) p.28

دیدن نشده‌اند، روان هنوز موفق نشده است که شکوه آن‌جا را ببیند. ... ما به سمت پایین سنگین شده‌ایم و بینش ما زنگار گرفته است.

آگوستین در مورد تحول نظرش نسبت به حقیقت ماده می‌نویسد: من به شکل عمیق‌تر در مورد اجسام و تغییرپذیری‌شان فکر کردم. این‌که اکنون آن‌چه بودند نیستند و در آینده آن‌چه الان نیستند می‌شوند. این حرکت از صورتی به صورت دیگر من را به تصور یک وضع بی‌صورت کشاند، گرچه معدوم حقیقی هم نیست. (اعترافات ۱۲:۶) این شبیه تحلیل ارائه شده در ۲:۴:۸ توسط فلوطین است که ماده زیرنهادی عاری از کمیت و کیفیت است و در ۲:۴:۱۵ که فلوطین می‌گوید: ماده می‌بایست به عنوان امر نامتعیین^۱ تعریف شود. ماده لاتین است و دیگر هیچ. به عبارت دیگر ماده امکان (استعدادی) صرف است، نه چیز دیگر.

تائیر فلسفه‌ی فلوطین تا هنگام مرگ به همراه آگوستین باقی ماند. طبق گزارش پوسیدیوس^۲ در کتابش^۳، تسلی‌بخش آگوستین در روزهای پایانی زندگی‌اش، جملات فلوطین در ۱:۴:۷ بوده است. به هرحال و به شکل کلی، «آگوستین در تعلیمات (نو)افلاطونیان محتوای متافیزیکی کلمه^۴ را جست، ولی آن‌ها از عقاید مسیحی مثل تجسد و رستگاری بر اساس آن، تهی یافت.» (Russell 1945, 351) او هم‌چنین لازم دید که صفات الهی را که بیشتر مورد پسند عقل یونانی بود را -مثل: وجوب، تغییرناپذیری و ازلیت- با صفات شخصی -مثل: اراده، عدالت، و هدف تاریخی- خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب جمع کند. (Mendelson 2010)

دیونسیوس مجعول - قرن ششم میلادی

یکی دیگر از راه‌های^۵ انتقال و تائیرگذاری سنت نوافلاطونی بر الهیات مسیحی، نوشته‌هایی است که در اوائل قرن ششم میلادی با عنوان رساله‌های دیونسیوس آریوباگی^۶ در فضای فکر مسیحی رواج یافت. طبق گزارش کتاب اعمال رسولان عهد جدید^۷، دیونسیوس آریوباگی قاضی آتن بود که در طی خطابه پولس در آریوباغ (محوطه‌ای در شمال غربی آکرپولیس) به

^۱ - ton apeiron, indefinite

^۲ - Possidius (fl. 5th century)

^۳ - Sancti Augustini Vita, the Life of Saint Augustine. From: O'Meara 1995, 113

^۴ - Logos

^۵ - اصلی‌ترین راه تائیرگذاری رک: (Borchert 2006, 101)

^۶ - Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, Dionysius the Areopagite.

^۷ - اعمال رسولان ۱۷:۳۴

مسیحیت گروید و اولین اسقف آتن نام گرفت. اما مساله‌ی تاریخی این است که نوشته‌های قرن ششم توسط این فرد نوشته نشده بود و نویسنده، به انگیزه‌هایی که تاکنون روشن نیست، تنها مدعی شده بود که این نوشته‌ها متعلق به دیونسیوس آریوباگی است. این ادعا در طول قرن‌های متمادی مورد قبول جامعه‌ی مسیحی قرار گرفت و باعث شد که مطالب مطرح شده در این نوشته‌ها مقبولیت زیادی بیابند. (Carson 2003, 11:800)

جالب این است که «برخی الهی‌دانان مسیحیت شرقی از همان ابتدا متوجه شباهت بسیار زیاد میان نوشته‌های دیونسیوس و پروکلس شده بودند و حتی برخی از ایشان اصالت آنها را مورد تردید قرار داده بودند، اما شک‌ها تا حدود زیادی فروکش کرد و چنین مقبول افتاد که دیونسیوس یک منبع الهیاتی بوده که پروکلس از وی سرقت ادبی نموده است.» (Chulp 2012, 279)

به هر حال تا اوائل قرن هفدهم کلیسا و جامعه‌ی مسیحی هیچ‌گونه تردیدی در اصالت این نوشته‌ها نداشتند؛ تا این که در سال ۱۸۹۵ دو محقق آلمانی دو مقاله به شکل مستقل منتشر کردند و تاثیرات مستقیم و رابطه‌ی میان دیونسیوس و پروکلس را آشکار نمودند و از آن تاریخ به بعد پسوند مجعول برای دیونسیوس در میان تاریخ‌دانان مطرح شد. (Carabine 17, 2000) در ابتدای قرن بیستم بود که علاوه بر تاریخ‌نگاران، جامعه‌ی مسیحی نیز متقاعد شد که این آثار نمی‌توانند نوشته‌ی دیونسیوس باشند.

ولی به هر حال از این مسیر بود که این نوشته‌ها، به عنوان یک منبع الهیاتی قدیمی، تاثیر خود را بر فکر مسیحی گذاشته بودند. «از جمله افرادی که تحت تاثیر این نوشته‌ها قرار گرفتند می‌توان از: یوحنا دمشقی^۱، توماس آکویناس^۲، پیتر لومبارد^۳، رابرت گروسستیس^۴، آلبرت کبیر^۵ نام برد. هم‌چنین منظومه‌های دانته آلیگیری^۶ و جان میلتون^۷ نیز متأثر نظام رتبی علوی مطرح شده در این نوشته‌ها هستند.» (Borchert 2006, 8:101)

¹ - John of Damascus

² - Thomas Aquinas

³ - Peter Lombard

⁴ - Robert Grosseteste

⁵ - Albert the Great

⁶ - Dante Alighieri

⁷ - John Milton

«از این نوشته‌ها چهار کتاب با نام‌های: نظام رتبی علوی^۱، نظام رتبی کلیسا^۲، نام‌های الهی^۳ و الهیات عرفانی^۴ و ده نامه^۵ باقی مانده‌اند. البته بر خلاف تصویری که از عناوین و نام مخاطبین به دست می‌آید، این نامه‌ها واقعی نبودند و مخاطب خارجی تاریخی نداشتند... تلاش نگارنده برای به تصویر کشیدن فضای قرن اول و نوشته‌ی یک رسول مسیحی، در عناوین و سبک نوشتار برخی از آن‌ها مشهود است.» (Rorem 1993, 7)

درست است که مجموع این نوشته‌ها از ۲۵۰ صفحه بیشتر نمی‌شود اما دشواری اصلی در فهم این نوشته‌ها است که کلمات، دستور زبان و از همه مهم‌تر مفاهیمی پیچیده را در بر دارند. از همان سالی که این نوشته‌ها به یونانی و به نام دیونسیوس پیدا شد (سال ۵۲۵) تا هنگامی که به سریانی، لاتین و بسیاری از زبان‌های متداول امروزی ترجمه شد، تلاش برای فهم آن‌ها باعث سردرگمی یا گاهی اوقات ناامیدی خوانندگانش بوده است. می‌توان به نیابت از این خوانندگان بی‌شمار - به قضاوت آکویناس توجه نمود:

باید توجه نمود که دیونسیوس مبارک^۶ در نوشته‌هایش از یک سبک مبهم و نامفهوم پیروی کرده است. و این نه به خاطر بی‌تجربگی است. بلکه از روی هوشیاری و مهارت او چنین نوشت تا آموزه‌های الهی از دسترس سخره‌ی بی‌ایمانان دور بماند. (یکی از سختی‌های بسیار سبک او این است که:) او متناوبا از اصطلاحات و سبک سخن گفتن افلاطونیان استفاده می‌کند که این برای خواننده‌ی معاصر ناآشنا است. دشواری دیگر این است که او غالبا استدلال‌های محکمی برای اثبات مدعای خویش ارائه می‌کند اما دوباره با چند کلمه (یا حتی یک کلمه) از آن برمی‌گردد. دشواری سوم این است که او غالبا از کلمات مختلف (برای ارائه‌ی یک منظور) استفاده می‌کند که ممکن است به نظر اطناب آمیز بیاید اما در عین حال اگر با نگاه هوشمندانه در نظر گرفته شود، حاوی معانی بسیار عمیق است.^۷ (Ibid 5)

هم‌چنین جان اسکات اورینن می‌نویسد:

¹ The Celestial Hierarchy

² - The Ecclesiastical Hierarchy

³ - The Divine Names

⁴ - The Mystical Theology

⁵ - the Letters

⁶ - blessed Dionysius

⁷ -quoted from: in *librum beati dionysii de divinis nominibus expositio*. ed. C. Pera (Turin: Marietti, 1950), pp. 1-2

معمولا او (دیونسیوس) مطالب خود را در بیانی پیچیده و چندپهلوی ابراز می‌کند و به خاطر همین بسیاری از خوانندگان نوشته‌های او را بسیار مبهم و غیرقابل فهم می‌دانند.¹ (*ibid*)
40)

هر کدام از این چهار کتاب یک مرحله از تفکر دیونسیوس را به نمایش می‌گذارند، آن دو که درباره‌ی نظام رتبی هستند خیر الوهی در قوس صعود و نزول را مطرح می‌کنند، نام‌های الهی ذات خداوند را مورد بحث قرار می‌دهد و الهیات عرفانی نیز طریق حصول معرفت به خداوند را ارائه می‌کند. محتوا و مساله‌ی اصلی این آثار کیفیت نسبت میان وحدت و کثرت است که عینا همان طرح مساله و راه حل پروکلس² را به یاد می‌آورد. «گرچه دیونسیوس مجعول در مقیاس گسترده‌ای نظام پروکلس را ساده می‌سازد و مقدار زیادی از مراحل واسطه را میان خداوند گیتی حذف می‌کند.» (Chulp 2012, 279)

فهرست کلی

در یک فهرست کلی می‌توان چهره‌های مشهور و موثر را در انتقال آموزه‌های (نو)افلاطونی به الهیات مسیحی (تا ابتدای قرون میانه) چنین معرفی نمود³:

۱- دوران آبای کلیسا

I ژوستین⁴ (۱۰۰-۱۶۵)

II هیپولیتوس اهل روم⁵ (۱۷۰-۲۳۵)

III اسبیوس اهل قیصریه⁶ (۲۶۰-۳۳۹) اجداد او یونانی بودند و ارجاع به نوشته‌ها و آموزه‌های افلاطونی و نوافلاطونی در آثار او مشهود است.

۲- مسیحیت در اسکندریه

I آتناگوراس⁷ (۱۳۳-۱۹۰)

¹ -quoted from: Periphyseon 1. 509C (p. 106)

² - Proclus (412-485)

³ - در این فهرست تنها افرادی که در مسیحیت چهره‌های مهمی هستند و گرایشات فلسفی-نوافلاطونی دارند معرفی شده‌اند. (فیلسوفان نوافلاطونی به شکل مستقل مطرح نشده‌اند) هم‌چنین برخی از الهی‌دانان که گرایشان فلسفی داشتند ولی قبل از زایش مکتب نوافلاطونی (قرن سوم به قبل) می‌زیستند، تنها نام‌برده شده است.

⁴ -St. Justine Martyr

⁵ - Hippolytus of Rome

⁶ - Eusebius of Caesarea / Eusebius Pamphili

⁷ - Athenagoras

- .II کلمنس^۱ اهل اسکندریه (۱۵۰-۲۱۵)
- .III اوریگن (۱۸۵-۲۵۴)
- .IV ویکتورینوس (زنده در قرن چهارم) انثاد و برخی آثار ارسطو را به لاتین ترجمه کرد و در سال ۳۵۵ به مسیحیت گروید و «در هر کدام از دو سنت فلسفی و الهیاتی، افکاری بیش از یک مترجم داشت.»^۲
- .V آتاسیوس^۳ (۲۹۶-۳۷۳) آثار ابتدایی او (علیه کافران^۴ و درباب تجسد^۵) متأثر از روش اوریگن، ولی به شکل سنتی‌تر بود. گرچه در نهایت او فکر فلسفی مکتب اسکندرانیه مسیحی را تعدیل نمود و آن‌را از برخی روش‌های اوریگن - مثل تفسیر کاملاً تاویلی متن مقدس - دور نمود.^۶
- .VI سیمپلیکین^۷ (حدود ۳۲۰-۴۰۰) نقش عمده‌ای در به مسیحیت گرویدن ویکتورینوس (مترجم انثاد به لاتین) و آگوستین داشت.
- .VII آمبروس^۸ اهل میلان (۳۴۰-۳۹۷) او اولین نفر از آبابی کلیسا در دنیای لاتین زبان بود و نقش و تاثیر بر آگوستین و تغییر دیدگاه او اهمیت دارد. او بیشتر از فیلون اسکندرانیه و اوریگن تاثیر پذیرفت و فلسفی سازی الهیات مسیحی در آثار او بیشتر به شکل تفسیر تاویلی خودنمایی می‌کند تا ساختار فلسفی (نو) افلاطونی در معنای خاص خود. (Jones 2005, 227)
- .VIII آگوستین (۳۵۴-۴۳۰)
- .IX بوتتیوس^۹ (حدود ۴۷۵-۵۲۶) او یونانی می‌دانست و از این جهت باعث انتقال و تاثیرگذاری آموزه‌های نوافلاطونی در فضای لاتین زبان شد. آثار او بیشتر از همه متأثر از فرفوریوس و

¹ - Titus Flavius Clemens

² - Stephen Andrew Cooper-Marius Victorinus' Commentary on Galatians (Oxford Early Christian Studies)-Oxford University Press, USA (2005)

³ - Athanasius of Alexandria

⁴ - *Against the Heathen*

⁵ - *On the Incarnation*

⁶ - See: Carson 2003, 1:820

⁷ - St. Simplician

⁸ - Aurelius Ambrosius

⁹ - Anicius Manlius Severinus Boethius

یامیلیخوس است. کتاب تسلی فلسفه^۱ او اولین کتاب فلسفی به زبان لاتین در آستانه‌ی قرون میانه است که جهت دهنده به مسیر فلسفه در آن دوران به حساب می‌آید.^۲

۳- مسیحیت شرقی/یونانی

I. مکتب غزه:

i. آنیاس^۳ اهل غزه (در گذشته حدود ۵۱۸) ابتدا فیلسوف بود و سپس به مسیحیت گروید. البته در برخی موارد آموزه‌های نوافلاطونی را با کتاب مقدس ناهمخوان می‌دانست مثل عقیده به زندگی روح پیش از این دنیا که در نظر او روح بدون بدن پیش از این دنیا معطل خواهد ماند. همچنین او با ازلیت و ابدیت دنیای مادی مخالف بود.^۴

ii. پروکیپوس^۵ اهل غزه (حدود ۴۶۵-۵۲۸) در میان آثار او یک نوشته علیه پروکلس موجود است که تاریخ‌دانان معتقدند در اصل به نیکولاس^۶ اسقف میتونه^۷ (قرن ۱۲) متعلق است. (Carson 2003, 11:738)

iii. زکریاس اسقف موتیلنه^۸ (حدود ۴۶۵-۵۳۶) (محل تولد: غزه) او برادر پروکیپوس است. گرچه در اسکندریه فلسفه آموخته بود اما کتابی^۹ علیه آمونیا^{۱۰} (شاگرد پروکلس و رئیس مدرسه‌ی فلسفی اسکندریه) نوشت و در آن از جاودانگی نفس و خلق در زمان دفاع کرد. (Carson 2003, 14:905)

iv. جان فلوپینس^{۱۱} (یحیی نحوی^{۱۲}) (۴۹۰-۵۷۰) برخی اعتقاد دارند از ابتدا یک مسیحی بود و برخی معتقد در طول زندگی به مسیحیت گروید. شاگرد آمونیا^{۱۰} (شاگرد پروکلس) و در نوشته‌های اولیه‌اش از او متأثر بود ولی تدریجاً به استقلال رسید. همچنین به خاطر شیوه‌ی خاص فلسفی‌اش محبوبیتش در میان اهل فلسفه زمانه‌اش کاهش یافت و احتمالاً به

¹ - *De consolatione philosophiae*

² - Marenbon, John, "Anicius Manlius Severinus Boethius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

³ - Aeneas of Gaza

⁴ - www.ancientlibrary.com

⁵ - Procopius

⁶ - Nicolaus (fl. 12th century)

⁷ - Methoni, Messenia, Peloponnese, Greece.

⁸ - Zacharias of Mytilene

⁹ - *Disputatio de mundi officio*

¹⁰ - Ammonius Hermiae

¹¹ - John Philoponus

¹² - John the Grammarian

همین دلیل از حدود سال ۵۳۰ فلسفه را کم رها کرد و به الهیات رو آورد. اولین اثر از این دست، کتابی^۱ است که او علیه پروکلس و نظر او در باب ازلیت عالم در ۵۲۹ نوشت. البته پس از مرگش، آموزه‌های الهیاتی او (به خصوص در باب مسیح شناسی^۲) توسط کلیسای ارتدکس منحرف اعلام شد. (Elweskiold, 2005, 5)

v. الیاس^۳ (زنده در ۵۷۵) شاگرد اولیمپیودروس^۴ بود و شخصیت واقعی و اصالت تاریخی او مانند دینوسیوس مجعول در هاله‌ای از ابهام است. حتی عده‌ای چنین احتمال می‌دهند که نویسنده‌ی این آثار شخصی غیرمسیحی است که برای معرفی فلسفه‌ی افلاطونی به مسیحیان، برای خود اسم مستعار دینی (الیاس) انتخاب کرده است. همچنین در برخی دوره‌های زمانی این نوشته‌های با نام نوشته‌های دیوید شناخته می‌شدند که باعث شده برخی فکر کنند همان دیوید شکست‌ناپذیر ارمنی^۵ است.^۶

vi. ماکسیموس اعتراف‌کننده^۷ (۵۸۰-۶۶۲) متأثر از دیونسیوس مجعول بود و بر آثار او شرح و حاشیه نوشته است. (Carson 2003, 9:379)

vii. آناسطاسیوس سینایی^۸ (درگذشته پس از ۷۰۰) راهبی در کوه سینا که برای مقابله با حرکت‌های منحرف در مصر و شام رهبانیت را رها کرد و به نام موسی جدید^۹ معروف شد. او در آثارش، به خصوص تفسیر بر کتاب پیدایش^{۱۰}، بسیار متأثر از دیونسیوس است و از روش تاویلی به شکل افراطی استفاده می‌کند. (Carson 2003, 1:389)

۴- اوائل قرون وسطی

I. آرتاس اهل قیصریه^{۱۱} (۸۵۰-۹۴۴) شاگرد فوتیوس^{۱۲}. او برخی آثار افلاطون را شرح کرد.^۱

1 - De Aeternitate Mundi contra Proclum

2 -Christology

3 - Elias

4 - Olympiodorus the Younger

5 - David the Invincible (5th century)

6 - Wildberg, Christian, "Elias", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed)

7 - St. Maximus the Confessor

8 - Anastasius Sinaïta

9 - New Moses

۱۰ - Hexaameron به معنای شش روز که اشاره به خلقت در شش روز - طبق کتاب پیدایش دارد.

11 - Arethas of Caesarea

۱۲ - Photius (c.810-893) اسقف اعظم قسطنطنیه که در دربار متوکل عباسی با ترجمه‌ی عربی آثار فلسفه‌ی

یونانی آشنا شد.

II. یوهانس (جان) اسکاتس ارویژن^۲ (حدود ۸۱۵-۸۷۷) الهی‌دان، فیلسوف نوافلاطونی و شاعر ایرلندی تبار. مترجم آثار دیونسیوس مجعول (از یونانی به لاتین). او همچنین آثاری از گریگوری نیسایی و ماکسیموس اعتراف‌کننده را نیز ترجمه کرد. و به این شکل تاثیر واقعی تفکر نوافلاطونی در دنیای لاتین‌زبان آغاز شد. و گفته‌اند او باعث ملاقات آتن و رم گردید. (Carabine 2000, 16) بزرگترین اثر او، با عنوان در باب تقسیم طبیعت^۳ در قالب محاوره‌ای میان استاد و شاگردش است و بسیاری از مفاهیم نوافلاطونی، مثل حقیقت ناشناختی خداوند، نقش الهیات ایجابی و سلبی، قوس نزول و صعود و سلسله مراتب وجود و اهمیت متن مقدس (دیونسیوس اعتقاد داشت متن مقدس، حجاب مقدس اله است) به شکل منسجم و منقح در آن مطرح شده است. البته افکار او تفاوت‌هایی هم با دیونسیوس می‌کند که بیشتر آن‌ها را در شرح خود بر مراتب علوی دیونسیوس بیان کرده. (ibid 17)

منابع

Sources:

- 1- Augustine, Aurelius, (1860) **The Confessions**. (trans. William G.T. Shedd) Boston, D. Lothrop and Company.
- 2- Borchert, Donald M. (2006) **Encyclopedia of Philosophy** 2nd edition. New York, MacMillan.
- 3- Carabine, Deirdre (2000) **John Scottus Eriugena**. Oxford University Press.
- 4- Carson, Thomas & Cerrito, Joan (2003) **New Catholic Encyclopedia** 2nd Edition. Washington, D.C., The Catholic University of America.
- 5- Elweskiold, Brigitta (2005) **John Philoponus against Cosmas Indicopleustes**. Lund University, Sweden.

¹ - see: Carson 1:646

² Johannes Scotus Eriugena

³ - Greek: *Periphyseon*, Latin: *De divisione nftaturae*

- 6- Jones, Lindsay (2005) **Encyclopedia of Religion 2nd Edition**. New York, Macmillan.
- 7- Mendelson, Michael (2010) **Saint Augustine**. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- 8- Meredith, Anthony (1999) **Gregory of Nyssa**. New York, Routledge.
- 9- O'Meara, Dominic J. (1995) **Plotinus, an introduction to Enneads**. New York, Oxford.
- 10-Rorem Paul (1993) **Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence**. New York, Oxford.
- 11-Russell, Bertrand (1945) **A History of Western Philosophy**. New York, Simon and Schuster.
- 12-Thaumaturgus, Gregory (1920) **Address to Origen**. (trans. W. Metcalfe, B.D.) New York, Macmillan.
- 13-Trigg, Joseph W., (1998) **Origen**. New York, Routledge.
- 14-The Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)
- 15-[www.john-uebersax.com/Christian Platonists and Platonizing Christians in History](http://www.john-uebersax.com/Christian_Platonists_and_Platonizing_Christians_in_History)

منطق توهم در فلسفه‌ی کانت^۱

از میان تمام پیچیدگی‌ها و بحث‌های ارائه شده در نقد عقل محض، این مساله‌ی محدودیت‌های قوه‌ی معرفت آدمی است که بیشتر از همه خودنمایی می‌کند. شاید بتوان گفت میراثی که کانت برای اخلاف خود به جای گذاشت همین محدودیت‌ها بود. جنبه‌های ایجابی فلسفه‌ی او، چه در بخش فلسفه‌ی نظری علوم طبیعی و چه بخش عقل عملی، برای مدتی طولانی به کناری نهاده شد و تاکنون نیز، که در فلسفه‌ی علم به برخی اجزای آن اقبال شده، هرگز تاثیری مانند بخش سلبی نداشته است. در حالی که بخش سلبی آن، که ناظر به محدودیت‌های قوه‌ی شناخت است، مانند قانونی خلل ناپذیر در ناخودآگاه هر فیلسوف – و حتی غیر فیلسوف – غربی پساکانتی منقش بوده و هست. تحلیل‌های تاریخی و فلسفی متفاوتی می‌توان برای این طرز گزینش در تاریخ فکر فلسفی غربی ارائه کرد که به مقصود این نوشتار ارتباط مستقیمی ندارد. آنچه مورد نظر این نوشتار است بررسی آموزه‌ی توهم استعلایی در فلسفه‌ی کانت و معنای توهم در نظام فلسفی اوست.

داستان سیر تفکر کانت و تقسیم آن به دو دوره‌ی انتقادی و پیش از آن^۲، مورد تحلیل تاریخی – و گاه تحویل روانشناختی – مورخین فلسفه قرار گرفته است. آنچه اهمیت دارد این است که «طلبه‌ی انتقادات او به متافیزیک، در آثار دوران پیش انتقادی او قابل یافتن است.» (Holzhey, 47)^۳ اما صورت‌بندی نهایی این نقدها و جایگاه آن‌ها در نظام فلسفی او، در دوره‌ی انتقادی و در بخش نهایی کتاب نقد اول، با عنوان دیالکتیک استعلایی ارائه شده. طرفه آن که عنوان اصلی کتاب (نقد عقل محض) را می‌توان عینا عنوان فصل نهایی

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی کانت - دکتر عبداللہی - تابستان ۱۳۹۴

^۲ - آیا می‌توان گفت کانت یک فلسفه‌ی واحد پیش‌انتقادی داشته است؟ این مقاله‌ی گزارش و انتقاد از کتابی است که چنین ادعایی دارد:

The Philosophy of the Young Kant: The Pre-Critical Project by: Martin Schönfeld. Review by: Kenneth R. Westphal, *Mind*, Vol. 110, No. 439 (Jul., 2001), pp. 834-836. <http://www.jstor.org/stable/3093689>

^۳ -Also see: Watkins, Eric and Stan, Marius, "Kant's Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). under the title: Physics: The Pre-critical period.

مایکل گریر یک فصل از کتاب خود را به کشف توهم متافیزیکی در آثار پیش انتقادی کانت اختصاص داده است: (Grier 2004, 17-66)

کتاب و تمام بخش‌ها و فصول ابتدایی را مقدمه‌ی آن دانست. البته پیش از این صورت‌بندی نهایی، در بخش‌هایی از کتاب نقد اول به مقتضای سخن و با انتقاد به متافیزیک، زمینه برای بحث نهایی آماده می‌شود.

گزارش اجمالی از آموزه‌ی دیالکتیک استعلایی در فلسفه‌ی کانت^۱

کانت انتقاد خود به متافیزیک را از رابطه‌ی ذهن و عین شروع می‌کند. او در مقدمه‌ی بخش منطق استعلایی با تفکیک میان منطق صوری سنتی و منطق استعلایی، می‌نویسد: «تلاش برای استفاده از این قانون حکم [میان تصورات]، برای تولید قضایای واقع نما نسبت به خارج، یک سوء استفاده از منطق است که دیالکتیک نام دارد.» کمی بعدتر او این طرز استفاده را «منطق توهم» می‌نامد. (b 85) هم‌چنین در فصل مرتبط با شماتیک مفاهیم محض فاهمه، کانت چنین توضیح می‌دهد که اجرای استعلایی مفاهیم فاهمه یعنی اجرا کردن این مفاهیم بر شی فی نفسه. (b 176) او عقیده دارد که «صورت‌های دیالکتیکی فکر، مولود این تصور غلط هستند که ممکن است از آن‌ها به عنوان ابزار (محک زدن تطابق فکر و واقع) استفاده کرد.» (b 85)

انتقاد اصلی کانت به متافیزیک و رئالیسم استعلایی بر این مطلب استوار است که در متافیزیک، مقولات فاهمه به شکل استعلایی اجرا می‌شوند. اجرای استعلایی مقولات فاهمه طبق تعریف کانت به معنای «اجرای مقولات فاهمه بر اشیاء به شکل کلی و اشیاء فی نفسه (در مقابل اشیاء تجربه شده در زمان و مکان) است.» (b 178) این نتیجه‌ی یک اصل ثابت در فلسفه‌ی کانت است که مفاهیم تنها و تنها قابل اطلاق بر امور تجربه شده هستند و همان اصل معروف کانتی است که مفاهیم بدون تجربه تهی هستند. (b 76) در همین آغاز، روشن می‌شود که کانت کار متافیزیک را تمام کرده، البته متافیزیکی که خود او چنین تعریف می‌کند: «رشته‌ای از علم که در آن به دنبال کسب دانش از اشیاء فی حد نفسه و تنها با

^۱ - بخش‌هایی از این گزارش، اقتباس شده از مقاله‌ی زیر است:

The Logic of Illusion and the Antinomies. By: Michelle Grier. (2006) In: A Companion to Kant. (ed. Graham Bird) (pp. 192-206)

نویسنده‌ی این مقاله کتابی درباره‌ی آموزه‌ی دیالکتیک استعلایی در فلسفه‌ی کانت نوشته که در این مقاله، در مواردی به طور مجزا از آن نقل شده است.

استفاده از مفاهیم محض هستیم، به عنوان مثال براهین متافیزیکی عقلی مسلکان.»^۱ (b 303)

از طرف دیگر، انتقاد کانت از متافیزیک به مخالفت او با رئالیسم استعلایی ارتباط دارد. شاخصه و معرف اصلی رئالیسم استعلایی خلط میان پدیدارها و اشیاء فی نفسه است، یعنی تصور پدیدارها به عنوان شیء فی نفسه. او در (A369-70) رئالیسم استعلایی را چنین تعریف می‌کند: «تصور زمان و مکان به عنوان اشیاء فی نفسه و مستقل از تجربه‌ی ما. در نتیجه‌ی تصور زمان و مکان به عنوان اشیاء فی نفسه، شخص عقیده‌مند به رئالیسم استعلایی پدیدارهای خارجی را به عنوان اشیاء فی نفسه‌ای که مستقل از ما و تجربه‌ی ما وجود خواهند داشت، انگار می‌کند.»

دو فصل انتهایی بخش تحلیل استعلایی در نقش تمهید برای سخن اصلی در بخش بعدی (دیالکتیک استعلایی) هستند، کانت در یک فصل از تفکیک میان نومن و فنومن سخن می‌گوید (b 294)، تفکیکی که او برای گرفتار نشدن در دام ایده‌آلیسم دکارتی یا تجربی (بارکلی) در ویرایش دوم به کتابش اضافه نمود. فصل دیگر نیز ممارات مفاهیم رویت عنوان یافته (b 316). او در این فصل شناخت اشیاء توسط مفاهیم را متوقف بر این می‌داند که ما ابتدا برای خویش روشن نماییم آیا می‌خواهیم شیء فی نفسه، وجه معقول (نومن) را بشناسیم یا اشیاء واقعی را که تحت شرایط حسی تجربه شده اند (پدیدارها). باید دقت نمود که تاکید او بر وصف «واقعی» برای اشیاء محسوس، برای احتراز از افتادن به دام ایده‌آلیسم تجربی

^۱ - باید دید آیا چنان که کانت به تمام فیلسوفان و متعاطیان فلسفه‌ی پیش از خود نسبت می‌دهد، منظور آنان از قید «بماهو» در موضوع فلسفه -موجود بما هو موجود- عاری کردن موضوع فلسفه از تمام تعینات ممکن و رهاکردن آن در تاریکی مطلق است؟ در این صورت موضوع فلسفه همان احد فلوطینی خواهد بود، یک وجود مطلق بالاتین که سخن گفتن از آن ناممکن است -حتی اطلاق کلمه‌ی موجود نیز به آن ناممکن است- و اتفاقاً از جهات بسیاری شبیه به نومن کانتی است. اما شاید فیلسوفانی که قید «بما هو» در موضوع فلسفه به کار می‌بردند، چنین می‌کردند تا موضوع فلسفه را از تعینات حسی و ریاضی جزئی - که لا کاسب است و لا مکتسب- عاری کنند. آن‌ها نیز مانند کانت به دنبال توجیه و تبیین سرشت ضرورت و کلیت بودند و می‌دانستند معرفت حسی و تجربی هرگز ضرورت و کلیت بخش نخواهد بود. این از جهتی به نقش ضرورت و کلیت‌بخشی تعین عقلی (به خلاف تعین و تجربه‌ی حسی) و همچنین معنای توهم استعلایی مرتبط می‌شود «کانت به شکل بی‌درپی مورد این انتقاد واقع شده که بالاخره آیا توهمات متافیزیکی، توهم‌های مغالطه انگیز هستند یا ضرورت‌های طبیعی عقل (چه بسا برای امکان علم)؟» (Grier 2004, 303) (تصرف در ترجمه) و «شاید از همین‌روست که معنای و مراد از عقل وابستگی تام و تمامی به فهم این توهم‌ها دارد و همراه با تبیین دقیق‌تر معنای توهم، معنای عقل و مراد کانت از آن روشن می‌شود.» (ibid 304)

بارکلی است. او هم‌چنین لایب‌نیتس را بخاطر متمرکز کردن معرفت در مفاهیم معقول و جان لاک را به خاطر گسترش دادن تمام شرایط محسوس به شی فی نفسه سرزنش می‌کند: «لایب‌نیتس پدیدارها را معقول کرد، دقیقاً همان‌طور که لاک مفاهیم فاهمه را کاملاً محسوس نمود ... به جای تحقیق و تفکیک میان دو منبع کاملاً متفاوت بازنمایی در فاهمه و حس، ... هر کدام از این دو مرد بزرگ تنها به یک منبع توجه نمودند.»^۱ (b 327)

در مقدمه‌ی بخش دیالکتیک، معلوم می‌شود که منطق توهم، خود نتیجه‌ی دست‌اندازی‌های عقل است و میل ذاتی آن به شناختی که فراتر از هر نوع تجربه‌ی ممکن باشد. کانت چنین شناخت مجعولی را متعالی (در مقابل استعلایی) می‌نامد. هدف از بخش دیالکتیک استعلایی نیز نشان دادن توهم نهفته در احکام متعالی است. (B 355) «مشکلی که اکنون با آن مواجه هستیم، فقط این نیست که مقولات و اصول فاهمه به شکل استعلایی اطلاق می‌شوند، بلکه مشکل اصلی این است که عقل در نهاد خود اصول منحصر بفردی دارد که به نظر می‌رسد به شکلی غیرقابل احتراز، چنین استفاده‌ای را ایجاب می‌کنند. و مساله‌ی دیگر این است که در این فرآیند، عقل ما را از حیطه‌ی وجودشناسی عام به فراروی بیشتر وامی‌دارد و وارد یک مدل خاص از متافیزیک می‌نماید.» (Grier 2006, 195)

آموزه‌ی توهم استعلایی نقطه‌ی ثقل نقد کانت به متافیزیک سنتی است. تعریف توهم استعلایی چنین است: میل درونی عقل برای تعمیم وحدت‌خواهی فکری سوژه بر اشیاء خارجی، یا به عبارت دیگر: میل عقل برای اخذ «ضرورت میان مفاهیم سوژه‌کتیو» به مثابه «یک ضرورت ابژکتیو برای تعیین اشیاء فی نفسه». (b 353) کانت مشکل عقل محض را با صورت‌بندی دو شکل مطالبه‌ی نظام‌مندی و کمال‌خواهی عقل محض مطرح می‌کند. ابتدا او اصلی که عقل و استفاده‌ی منطقی از آن را تعریف می‌کند، چنین ارائه می‌دهد:

۱- برای معلوم مشروط (جزئی) که در فاهمه به تو داده شده، نامشروط را پیدا کن، نامشروطی که منبع

وحدت و کمال آن است. (b 364)

^۱ - این نیز یکی دیگر از دغدغه‌های مهم کانت است که می‌خواهد میانه‌روی کند، نه در پرتگاه شکایت فروغطلد و نه در توهم دگماتیک زندانی باشد. اما این که او چه مقدار -از نظر فلسفی- موفق شده تا بدون دچار شدن به تناقض، به این تعادل برسد، هنوز هم میان مفسران کانت محل اختلاف است و موافقان بسیاری ندارد.

این اصلی منطقی و نظام بخش است که فی حدنفسه و به عنوان هدایتگر پژوهش‌های علمی بسیار اصل مناسبی است، ولی مساله از دیدگاه کانت این است که اصل فوق، به یک اصل واقعی برای عقل تبدیل می‌شود و محتوا بخشی می‌کند، به این شکل:

۲- اگر معلوم مشروط (جزئی) درک شده باشد، این بدان معنا است که زنجیره‌ی کامل شرایطش هم، یعنی زنجیره‌ای که فی حدنفسه نامشروط است، درک شده. (b 364)

روشن است که اصل شماره‌ی دو از اصل شماره‌ی یک بسیار فراروی کرده است. از نظر کانت هم این یک توهم است، چرا که نامشروط هیچ‌گاه مدرک ما واقع نمی‌شود. گرچه به عقیده‌ی او این اصل یک امر غیرقابل احتراز است و در مثالی مشهور او می‌نویسد: «توهم استعلایی حتی پس از آن که توسط انتقاد استعلایی کشف می‌شود نیز متوقف نمی‌شود، جلوی چنین خطایی را نمی‌توان گرفت به همان مقدار که نمی‌توان جلوی خطای باصره را گرفت، ... برای مثال نمی‌توان ماه را در هنگام طلوع و غروب بزرگتر از هنگامی که میان آسمان است، ندید، گرچه خود نظاره‌گر به واسطه‌ی این خطای شهودی فریب نمی‌خورد.» (b354) «این که توهم حقیقتاً از میان برود و بازایستد، چیزی است که دیالکتیک استعلایی نمی‌تواند هرگز در جایگاهی باشد که بدان دست یابد؛ چراکه اکنون سر و کار ما با نوعی از توهم است که بر اصول سائزکتیو بنیان شده ولی خود را به عنوان امر آبرکتیو بر ما تحمیل می‌کند.» (b 355)

این دیدگاه نسبت به عقل و توهم غیرقابل احترازش بنیاد انتقاد کانتی به کیهان‌شناسی عقلی است، شاخه‌ای از دانش متافیزیکی که به عقیده‌ی کانت، ما در آن به دنبال وحدت نامشروط تمام شرایط آبرکتیو پدیدارها هستیم. (b433) همین توهم عقل که محتوای نامشروط دارد، باعث می‌شود که قضایای جدلی‌الطرفین شکل بگیرد. او می‌نویسد:

این یک توهم ساده و مصنوعی که با التفات از بین برود نیست، بلکه یک توهم ذاتی و غیرقابل احتراز است که حتی پس از کشف ریشه‌های فریب، هم‌چنان به فریب دادن ادامه می‌دهد ... از این جهت است که هرگز نمی‌شود کاملاً از بین برود، بلکه می‌شود بی‌خطر باشد. (b 449-50)

این اصل و بنیان آموزه‌ی دیالکتیک استعلایی در فلسفه‌ی کانت است و او اعتقاد دارد که متعاطیان فلسفه، در مورد سه موضوع اصلی متافیزیک سنتی، یعنی انسان، عالم و خدا، در دام استدلال جدلی‌الطرفین افتاده‌اند. (b 398) او هرکدام از این استنتاجات دیالکتیکی را با

عنوانی مجزا معرفی می‌کند. استنتاجات مرتبط به نفس پارالوژیسم عقل محض، در مورد عالم، آنتی‌نومیسیم عقل محض و در مورد خدا ایده‌آل عقل محض عنوان دارند.

پارالوژیسم از ترکیب واژه‌ی پیشوندی Para، به معنای فرا، برابر، مقابل؛ و logism از ریشه‌ی logos و از نظر لغوی به معنای فرا-برابر عقل است. اما این‌که چرا کانت از آن استفاده می‌کند به سابقه‌ی این کلمه در تاریخ فلسفه باز می‌گردد. «ارسطو در بوطیقا، پارالوژیسم را در مورد استنتاج نادرست صدق مقدم از صدق تالی در قیاس اقترانی شرطی به کار می‌برد.^۱ (Poetics 1460a, 21) بر همین اساس، کانت پارالوژیسم منطقی را چنین تعریف می‌کند: استنتاجی که در صورت مغالطه‌آمیز است، موادش هرچه می‌خواهد باشد. و پارالوژیسم استعلایی را چنین تعریف می‌کند: استنتاجی که در آن، بخاطر صورت، یک زمینه‌ی استعلایی برای انتاج مغالطی وجود دارد. (b 399) ... کانت نشان می‌دهد چگونه زمینه‌ی استعلایی این فکر: می‌اندیشم، (تالی) پایه و اساس استنتاج محتوا داشتن، بسیط بودن، هویت و ارتباط نفس یا جوهر متفکر است. (مقدم) کانت چنین استدلال می‌کند که استنتاج محتوای فکر از شرط صوری آن، پارالوژیسم است و باعث استدلالات جدلی‌الطرفین در علم‌النفس عقلی خواهد شد.» (Caygill 2000, 313)

غیر از این تقریر که مغالطه‌ی نهفته در استنتاجات این قسم علم‌النفس عقلی را در صورت مغالطی قیاس شرطی جستجو می‌کند، تقریر دیگری، مغالطه‌ی نهفته در استنتاجات پارالوژیسمی را راجع به مغالطه‌ی اشتراک (یا عدم تکرار) حد وسط^۲ می‌داند، با این صورت که: صغری: آن‌چه تنها به عنوان موضوع تصور می‌شود، نمی‌تواند غیر از جوهر باشد
کبری: فاعل شناسا تنها به صورت موضوع تصور می‌شود (نمی‌توان آن را محمول دانست)
نتیجه: فاعل شناسا جوهر است.

از نظر کانت، موضوع که حد وسط این قیاس است، در هرکدام از صغری و کبری معنای متفاوتی دارد. در کبری، فاعل شناسا موضوعی است که خود مورد قضاوت واقع شده و یعنی در زمان و مکان تجربه شده، اما در صغری، موضوعی مطرح است که اصلاً نمی‌تواند آبرزه – مورد قضاوت – باشد.^۳

^۱ - اکنون در ترجمه‌های انگلیسی آثار ارسطو از کلمه‌ی irrational در ترجمه‌ی پارالوژی استفاده می‌شود.

^۲ - sophisma figurae dictionis, (the fallacy of equivocation/ambiguous middle.)

^۳ -See: Hartnack, 103-105

فصل دوم از قسمت دوم بخش دیالکتیک استعلایی که یکی از مفصل‌ترین فصل‌های کتاب نقد عقل محض نیز هست به آنتی‌نومی‌های عقل محض اختصاص دارد. آنتی‌نومی از ترکیب پیشوند *Anti* به معنای مخالف، مقابل، ضد، و *nomism* از ریشه‌ی *nous* و مجموعاً به معنای ضد عقل^۱ است. «این واژه صورتی بلاغی از ارائه‌ی مطالب است که ... در آن استدلال‌های موافق و مخالف به شکل پایاپای در کنار یکدیگر ذکر می‌شوند. این صورت از ارائه‌ی مطالب به شکل گسترده در رشته‌ی حقوق در قرن هفدهم بکار گرفته می‌شده است. ... از این جهت این انتخاب کانت به جاست، چراکه در این روش استدلال‌ها کاملاً متناقض، در عین حال به شکل مساوی موجه هستند. ... کانت تا آن‌جا پیش می‌رود که مانند متون حقوقی، از طرفداران یک نظریه با عنوان حزب یاد می‌کند.» (Caygill 2000, 76-77) غیر از چهار جفت استنتاجات جدلی‌الطرفین درباره‌ی عالم در نقد اول، «کانت در بخش اول فصل دوم کتاب نقد عقل عملی، یک آنتی‌نومی درباره‌ی اختیار و نسبت میان فضیلت و سعادت مطرح می‌کند، ... همچنین دو آنتی‌نومی نیز در کتاب نقد قوه‌ی حکم، در هر کدام از دو بخش حکم زیبایی‌شناختی و غایت‌شناختی، مطرح شده است.» (Holzhey, 48)

یکی از مسائل مهم در فهم دیالکتیک استعلایی و انتقادات به متافیزیک، بررسی و بازیابی معنای توهّم^۲ در نظام فلسفی کانت است. توهّم در معنای معمول و عرفی که توسط دکارت نیز به کار رفته، به معنای پدیداری است که مطابق با واقع نباشد. حتی در مثالی که خود کانت در مورد خطای باصره می‌زند، توهّم به معنای دیدن چیزی است که وجود خارجی ندارد-یعنی مطابق با واقع خارجی نیست. اما با دقت در پیامدهای نظام فلسفی کانت، روشن می‌شود که برای او توهّم نمی‌تواند به همین معنا باقی بماند؛ زیرا در فلسفه‌ی او ملاک عینیت و صدق، مطابقت با واقع نیست. عالم کانتی، سراسر فنومنال و پدیداری است و برای بازشناسی پدیدار از توهّم، نمی‌توان از معیار مطابقت استفاده کرد. او خود، پیش از پی‌ریزی نهایی نظام فلسفی‌اش، متوجه این مشکل بوده است:

^۱ - آیا کانت تفاوت نوس و لوگوس را در این نام‌گذاری مد نظر داشته است؟ جستجوی مختصر نگارنده در میان مفسران کانت پاسخی برای این سوال در پی نداشت.

^۲ - Schein (illusion)

«در رساله‌ی درباب صورت و عالم محسوس و معقول^۱، کانت هم‌چنان معنای دکارتی توهم را در نظر دارد که در آن، پدیدارها بالذات توهم‌زا هستند، گرچه کانت (در همان کتاب) شروع می‌کند تا تمایزی میان پدیدار و توهم ایجاد کند، تمایزی که برای فلسفه‌ی انتقادی سرنوشت‌ساز است. این تمایز در کتاب درباره‌ی توهم حسی و تخیل شاعرانه (۱۷۷۷)^۲ آشکار می‌شود و یکی از استدلال‌ات اصلی کتاب نقل عقل محض است.» (Caygill 244)

کانت در ابتدای بخش دیالکتیک استعلایی تفاوت میان احتمال^۳، توهم و پدیدار را ترسیم می‌کند. «احتمال حقیقتی است که با دلایل ناکافی درک شده است، از این‌رو، معرفت به آن ناقص است، نه این‌که اغواگر باشد. تمایز میان توهم و پدیدار نیز در مقام شهود حسی مشخص نمی‌شود، بلکه این تمایز در مقام قضاوت و فکر است. از همین‌جاست که به‌درستی گفته‌اند حواس اشتباه نمی‌کنند. این نه به این‌معنا است که همیشه درست قضاوت می‌کنند، بلکه به این معناست که اصلا قضاوت نمی‌کنند.» (b 350)

در این فصل روشن می‌شود که توهم استعلایی از چند جهت نسبت به توهم منطقی و حسی متمایز است. توهم حسی هنگامی رخ می‌دهد که قوه‌ی حکم توسط خیال گمراه می‌شود، توهم منطقی (استنتاج مغالطی) نیز صرفاً ناشی از عدم کاربرد قواعد منطقی است، هر دوی این توهم‌ها گاهی اتفاق می‌افتند - همیشگی نیستند - و توهم منطقی با دقت در قواعد منطقی قابل کشف و پیشگیری است، اما توهم استعلایی یک امر طبیعی و همیشگی است که هیچ‌گاه قابل پیشگیری نخواهد بود. (b 353,4)

از اینجا روشن می‌شود که توهم استعلایی معنایی خاصی دارد که تقریباً نمی‌توان آن‌را به چیز دیگری تشبیه نمود، این معنای توهم، همان‌گونه که کانت تأکید دارد، با نقش نظام‌بخش^۴ عقل محض ارتباط دارد، این نظام‌بخشی یک امر مثبت و طبیعی در عقل محض است که هنگامی که نقش قوام‌بخش^۵ می‌یابد، به توهم می‌انجامد. و باز از همین‌جا و اکنون که معنای توهم استعلایی - یعنی خاصیت طبیعی عقل محض - روشن شده است، می‌توان با شناخت این کارکرد، شناخت بهتری از مقصود کانت از عقل نظری داشت:

¹ - Concerning the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World (1770) (Inaugural Dissertation)

² - Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction (1777)

³ - Probability

⁴ -Regulative

⁵ - Constitutive

«کتاب *تقد عقل محض* به خوبی اشتیاق کانت برای رجوع به موضع او در کتاب *رویاهای* را بازنمایی می‌کند، موضعی که در آن، ادعاهای^۱ نظری عقل محض به زنجیر کشیده می‌شود و در عین حال، کارکرد فاعلی^۲ عقل محض به عنوان بالاترین قوه‌ی شناخت محفوظ می‌ماند.»
(Grier 2004, 305)

منابع

Sources:

- 1- Aristotle (?) On Poetics. (Translated by S.H. Butcher)
- 2- Caygill, Howard (2000) A Kant Dictionary. Blackwell Publishing Ltd.
- 3- Grier, Michelle (2004) Kant's Doctrine of Transcendental Illusion. Cambridge University Press.
- 4- Hartnack, Justus (1967) Kant's Theory of Knowledge. (translated by: M. Holmes Hartshorne) New York, Brace and World Inc.
- 5- Holzhey, Helmut; Murdoch, Vilem (2005) Historical Dictionary of Kant and Kantianism. Toronto, The Scarecrow Press.
- 6- Kant, Immanuel (1998) Critique of Pure Reason. (translated and edited by: Paul Guyer and Allen W. Wood) Cambridge University Press.
- 7- Kant, Immanuel (1900) Dreams of a Spirit Seer illustrated by dreams of metaphysics. (translated: Emanuel F. Goerwitz, ed. By: Frank Sewall) London, Sonnenschein & co.

¹ - Pretensions

² -Subjective Function

- 8- The Logic of Illusion and the Antinomies. By: Michelle Grier. (2006) In: A Companion to Kant. (ed. Graham Bird) Blackwell Publishing Ltd. (pp. 192-206)
- 9- *The Philosophy of the Young Kant: The Pre-Critical Project* by Martin Schönfeld. Review by: Kenneth R. Westphal. *Mind*. Vol. 110, No. 439 (Jul., 2001), pp. 834-836. Retrieved: www.jstor.org/stable/3093689 (June 29, 2015)

جاودانگی در فلسفه‌ی اسپینوزا^۱

چکیده

در تاریخ فلسفه‌ی غرب، چنین معروف است که فلسفه‌ی اسپینوزا یک فلسفه‌ی مونیستی (یگانه‌انگار) است. او با پررنگ کردن نقش جوهر - با مفهومی که خود او از این کلمه در نظر دارد - تصویری منسجم از نظام فلسفی مونیستی خویش ارائه می‌دهد. مسأله‌ی جاودانگی و تعریف و مصداق امر جاودانه در فلسفه‌ی اسپینوزا نیز باید با کلیت این نظام فلسفی سازگار باشد. این نوشتار در نظر دارد ضمن بیان مختصر مفهوم جاودانگی در فلسفه‌ی اسپینوزا، و اشکال تعریف آن، کیفیت سازگاری میان دوگانه‌ی جاودانگی - ناجاودانگی و فلسفه‌ی مونیستی اسپینوزا ارائه کند. در انتها به بحث نامیرایی نفس انسانی و نظر اسپینوزا در مورد کیفیت جاودانگی آن اشاره خواهد شد.

مقدمه

دوگانه‌ی جاودانگی و ناجاودانگی (حدوث و قدم) و چگونگی رابطه میان آن دو، از مسأله‌ی قدیمی فلسفه است. حتی از دورانی که تفکر بشری در قالب اسطوره‌ها برای ما بجا مانده، اساطیر در مورد چگونگی آغاز و انجام کیهان مطرح هستند. به شکل موازی و در کنار سخن از حدوث و قدم کیهان، سخن از میرایی یا نامیرایی نفس انسانی، و حتی حیات پیش از این دنیایی آن، از ابتدا در میان ابنای بشر مطرح بوده است. اکنون و با کشف آثار بسیاری از دوران باستان روشن شده است که ابنای بشر همیشه به نوعی حیات نفس انسانی پس از مرگ اعتقاد داشته‌اند. این که ریشه‌ی این اعتقادات چه بوده است خود بحث دیگری است و نظر صحیح آن است که هرچه به مبدأ و معاد حیات انسانی مرتبط شود، ریشه در تعلیمات انبیای الهی علیهم السلام دارد، گرچه ممکن است که در دوران فاصله میان هر کدام از ایشان تا پیامبر بعدی، تعلیمات پیامبر قبلی دستخوش تحریف و داستان‌سرایی افراد سودجو شده باشد. به هر حال مسأله‌ی حدوث و قدم در تاریخ فلسفه در قالب عقلی تحلیلی و با تفکیک عناصر مختلف مطرح می‌شود و همانطور که ولفسن گفته است، از آن جا که اسپینوزا در بسیاری از موارد فلسفه‌ی خویش، در استفاده از اصطلاحات فلسفی به بار معنایی نهفته در هر اصطلاح

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی اسپینوزا - دکتر برنجکار - بهار ۱۳۹۴

توجه دارد، بهتر است که پیش از بررسی نظر اسپینوزا، در مورد هر کدام از این اصطلاحات فلسفی تامل مختصری داشته باشیم.^۱ باید دانست که تحقیق تاریخی و فلسفی در این باب مورد توجه دیگر محققین فلسفه اسپینوزا نیز قرار گرفته است.^۲

اولین تمایز میان جاودانگی^۳ و دیمومت^۴ است. در تاریخ فکر فلسفی، دو معنای جاودانگی به معنای نازمانندی و جاودانگی به معنای همه‌زمانی (دیمومت) تفکیک شده‌اند. جاودانگی آن معنایی است که در فلسفه‌ی اسلامی از آن به ثبات تعبیر می‌شود، یعنی آن چیزی که ملکه‌ی حرکت ندارد، و در بحث حرکت زمانی، آن امری است که ملکه‌ی حرکت زمانی ندارد و سنخ آن از سنخ امر زمانمند متفاوت است. در مقابل چنین امری، امر متحرک است که یا دوام حرکت دارد و یا ساکن است.

سخن در این است که نباید میان امر ثابت ازلی و ابدی با امر متحرک دائمی خلط شود، یا به عبارت دیگر باید تفاوت فلسفی میان سکون (عدم حرکت فعلی) و ثبات (عدم ملکه‌ی حرکت) لحاظ گردد. بحث و مساله‌ی فلسفی در این باره بیشتر حول محور کیفیت نسبت میان این دو امر است. چنان که در مکاتب مختلف فلسفی، به نسبت‌های مختلف و با سلسله مراتب گوناگون، این ارتباط تبیین شده است.

تمایز دوم درباره‌ی نسبت جاودانگی با کل عالم و نسبت آن با نفس انسانی است، که در مورد نسبت جاودانگی به نفس انسانی، تعبیر به نامیرایی^۵ می‌شود. در این زمینه نیز، دو مساله مطرح است، یکی این که آیا نامیرایی برای تمام بخش‌های نفس انسانی است یا فقط بخشی از آن، و مساله‌ی دیگر آن که کیفیت ارتباط میان بخش جاودانه‌ی نفس با بخش‌های دیگر چگونه است. نسبت به این دو مساله نیز مکاتب مختلف نظریه‌های مختلفی ابراز کرده و نسبت نامیرایی با نفس و همچنین نسبت بخش نامیرای نفس با بخش‌های دیگر را طبق ساز و کار مناسب با نظام فلسفی خویش تبیین کرده‌اند. در این نوشتار، به هر کدام از این دو محور در فلسفه‌ی اسپینوزا توجه می‌کنیم.

^۱ - see: Wolfson p331

^۲ - see: R. J. Delahunty p279

^۳ -eternity, Eternality

^۴ - duration

^۵ -Immortality

جاودانگی

غیر از تمایز میان جاودانگی و دیمومت و ارتباط آن دو با یکدیگر، به نظر می‌رسد یک مساله‌ی مهم برای اسپینوزا در مورد جاودانگی، عینیت مفهومی آن با ضرورت وجودی است. او در بخش تعاریفات فصل اول کتاب اخلاق می‌نویسد: «۸- منظور من از جاودانگی، وجود فی نفسه است از آن حیث که به شکل ضروری از تعریف شی جاودانه انتزاع و فهمیده می‌شود.» اهمیت کلیدی این مساله وقتی روشن می‌شود که او حیثیت جاودانگی و ضرورت را یکی می‌داند. او در ۱:۱۹ کتاب اخلاق می‌نویسد: «خداوند جاودانه است، یعنی تمام صفات او جاودانه است ... چون وجود ضرورتاً در تعریف خداوند اخذ شده این به معنای جاودانگی است ... وجود خداوند، همانند تعریف او، یک حقیقت جاودانه است.»^۲ در ۵:۳۰ می‌نویسد: «جاودانگی دقیقاً همان ذات خداوند است از آن حیث که شامل وجود ضروری می‌شود.»

این مساله، خصوصاً اتحاد حیثیت انتزاع جاودانگی و ضرورت، کمی از جهت دقت فلسفی محل بحث است. چراکه تساوی‌انگاری^۳ میان دو مفهوم جاودانگی و ضرورت، و احاله‌ی هر کدام به دیگری، ظاهراً ناشی از خلط میان مصداق و مفهوم است. ما مطمئن هستیم که وقتی واژه‌ی جاودانه را می‌شنویم، مفهومی غیر از مفهوم ضروری را درک می‌کنیم، گرچه مصداق هر جاودانه‌ای ضروری هم هست - چنانکه هر ضروری کلی هم هست - ولی حیثیت انتزاع این مفاهیم و حیثیت اطلاق آن‌ها به مصدایقشان با همدیگر متفاوت است. مانند مفهوم جسم و مفهوم موزون که هم از جهت مفهومی تغایر دارند و هم حیث انتزاع و اطلاقشان متفاوت است.

جاودانگی - حتی اگر ملتزم باشیم به این که سنخ آن با امر زمانی متفاوت است - در حالتی از یک امر انتزاع می‌شود که آن امر را در مقایسه با یک امر زمانمند (چه دیمومت دار و چه کاملاً حادث) لحاظ کنیم. همان امر جاودانه را وقتی در نسبت با وجودات امکانی و از حیث کیفیت حمل وجود، امکانی یا ضروری، در نظر می‌گیریم، انتزاع مفهوم ضروری ممکن

^۱ - در ارجاعات به کتاب اخلاق، عدد اول شماره‌ی فصل و عدد دوم شماره‌ی قضیه است.

^۲ - البته او در قسمتی از کتاب اصول فلسفه‌ی دکارتی می‌نویسد که: «جاودانگی تنها وصف وجود است، نه ماهیت.»

(۱۸۶) روشن است که تا آن زمان هنوز تفکیک میان

^۳ - در استفاده از واژه‌ی تساوی، معنای رایج آن مد نظر بوده است، چرا که ممکن است کسی بر اساس تمایز میان تساوی و تساوی، قائل به تساوی جاودانگی و ضرورت باشد و تنها عدم تساوی آن دو را قطعی بداند، به هر حال در نقد به اسپینوزا، بنا بر دخالت دادن دقت‌های ظریف مطرح شده در فلسفه‌ی اسلامی نبوده است.

می‌گردد. از این روست که تلاش برای احاله‌ی مفهومی این دو به یکدیگر مخالف دقت فلسفی است. بله، می‌توان ادعا کرد اتحاد مصداقی میان جاودانگی و ضرورت، از جهت فلسفی روشن است.

همان‌طور که گذشت، پیش‌فرض هر بحث فلسفی درباره‌ی جاودانگی، توجه به تمایز میان جاودانگی به معنای نازمانمندی و جاودانگی به معنای همه‌زمانی (دیمومت) است. اسپینوزا این نکته را به درستی و روشنی می‌داند، او در ۱:۳۳ می‌نویسد: «موجود جاودانه اموری مثل چه زمانی و قبل یا بعد را نمی‌پذیرد.» در ۵:۲۹ می‌نویسد: «نمی‌توان جاودانگی را با دیمومت توضیح داد.» اما غیر از این تمایز آشکار، کار هر فیلسوف روشن نمودن کیفیت ارتباط میان جاودانگی و دیمومت است، این پرسش که جاودانگی و نازمانمندی، امر ثابت لایتغیر، با این حرکت گسترده که در طبیعت مشاهده می‌شود چه نسبتی دارد؟ از دوران بسیار قدیم در تاریخ فلسفه، نگاه‌های متفاوتی به این مساله نقل شده است. آن‌چنان که در تقسیمات و نقل‌های رایج تاریخ فلسفه گفته شده، برخی با نفی امر ثابت ازلی و تفسیر همه چیز در قالب حرکت طبیعی و تغییر، همه‌ی عالم را دستخوش حرکت می‌دانستند و برخی بر عکس، تغییر، حرکت طبیعی و امر حادث را در کنار عظمت ازلی و ابدی امر ثابت، هیچ حساب می‌کردند.

از افلاطون به بعد، با تبیین نظام سلسله مراتبی، هرکدام از دو امر ثابت و حادث جای خویش را در نظام کیهان پیدا کردند، افلاطون عالم مثل را عالم ثوابت می‌دانست که تغییر در آن راه ندارد و عالم زیرین و سایه‌ها، عالم تغییر است، و کیفیت ارتباط میان این عالم پر از تغییر با آن عالم ثوابت را از راه بهره‌مندی تبیین می‌کرد. ارسطو با نقد به نظریه‌ی مثل، تبیین دیگری از نظام حرکت طبیعی و ارتباط آن با امر ثابت لایتحرک ارائه کرد. او از طرفی با ابداع دو مفهوم بالقوه و بالفعل در صدد توجیه حرکت طبیعی برآمد، هم‌چنین با تقسیم عالم به دو عالم تحت و فوق القمر که دو نوع حرکت داشتند، حرکت افلاک فوق القمر را حرکت استانداره‌ی دانست که به جاودانگی نزدیک‌تر است، و بالمآل، محرک غیرممتحرک قرار داشت که از هرگونه حرکتی مبرا بود. راه حل ارتباط میان آن امر ثابت (محرک غیر ممتحرک) و امور متغیر (افلاک دیگر) شوق نام داشت. جالب اینجاست که ارسطو افلاطون را نقد می‌کرد که راه حل بهره‌مندی برای تبیین ارتباط میان مُثُل و اجسام یک راه حل شعری است، اما تبیین خود ارسطو نیز که شوق یا عشق باشد، مورد همین انتقاد (شعری بودن) است. پس از آن‌ها فلوپلین سلسله مراتب احد، عقل، نفس و طبیعت را مطرح نمود.

به هر حال این تقسیمات و سلسله مراتب مختلف در فلسفه از قدیم مطرح بوده است. تبیین اسپینوزا از کیفیت ارتباط میان حادث و قدیم، خیلی با کلیت راه حل‌های مطرح شده در تاریخ فلسفه متفاوت نیست. او نیز در یک تقسیم کلی، آن‌چه مورد تفکر فیلسوف است را به جوهر و حالات آن تقسیم می‌کند و جاودانگی را سهم جوهر و دیمومت را سهم حالات می‌داند. او در نامه‌ها می‌نویسد: «تنها در مورد وجود حالات است که می‌توانیم از اصطلاح دیمومت استفاده کنیم، اصطلاح معادل برای استفاده در مورد جوهر، جاودانگی است.» (Spinoza 2002, 788) به همین منوال، او از دوگانه‌ی قوه و فعل برای تبیین ارتباط میان تمامیت یک شیء و حالت فعلی آن استفاده می‌کند. در ابتدای بخش چهارم از فصل اول تتمه‌ی کتاب اصول فلسفه‌ی دکارتی می‌نویسد: «تمایز میان دیمومت یک شیء و کل وجود یک شیء، تنها یک تمایز عقلی است، چرا که هر مقدار از دیمومت یک شیء بکاهیم، از کل وجود او کم کرده‌ایم.» (Ibid 185) این عبارت به این معنا است که: تمامیت یک شیء یعنی دیمومت آن در محور زمان.

اما اصل این تفکیک در فلسفه‌ی اسپینوزا خیلی دوام نمی‌آورد، فلسفه‌ی او یک فلسفه‌ی مونیستی است و بالاخره باید یکی از دو طرف به نفع طرف دیگر تحویل برده شود. این البته میان مفسرین اسپینوزا محل بحث است که آیا او جاودانگی را به نفع دیمومت تحویل می‌برد یا دیمومت را به نفع جاودانگی؟ برخی چنین گفته‌اند که منظور اسپینوزا از جمله‌ی «جاودانگی» را نمی‌توان با زمان تحدید^۱ کرد^۱ این نیست که سنخ جاودانگی متفاوت از سنخ زمان باشد، بلکه منظور او از جاودانگی همان زمان نامحدود است و این که این زمان نامحدود و بی‌پایان هیچ‌گاه قابل درک با مقدار نخواهد بود. (Delahunty 1999, 287) از این نظر، تمایز میان جاودانگی و دیمومت در فلسفه‌ی اسپینوزا، تمایزی است که باید در نسبت با وجود فهم شود، و نه در نسبت با زمان (زمانمندی و یا نازمانمندی). این تفسیر متعلق به دونانگن^۲ است، او می‌نویسد:

تعریف اسپینوزا از دیمومت و جاودانگی تنها به شکل غیر مستقیم به زمان (به معنای مرور مقطعی) مرتبط می‌شوند. اسپینوزا می‌نویسد: «دیمومت یعنی تلاوم نامحدود وجود» در شرح آن می‌نویسد: «من می‌گویم نامحدود زیرا چنان موجودی به هیچ شکل توسط خودش محدود نخواهد شد، و نه حتی توسط علت تامه‌اش، (چراکه علت تامه) به شکل ضروری وجود بخشی

¹ - define

² - Alan Donagan (1925-1991)

می‌کند به شیئی، نه این که وجود را از آن بگیرد.» (E ii, Def. 5) در اینجا موجودات تداوم دار از موجودات غیرمداوم تفکیک شده‌اند، موجودات غیر مداوم آن‌هایی هستند که ممکن است تداوم‌شان محدود بشود. پس با این تمایز، چه موجوداتی خارج می‌شوند؟ با توجه به تعریف اسپینوزا از جاودانگی، می‌توان گفت که آن‌ها موجودات جاودانه هستند. ... با توجه به تعریف او از جاودانگی (و عینیت میان جاودانگی و ضرورت در آن تعریف) و عطف نظر به توضیح او در ذیل تعریف دیمومت، تمایز میان جاودانگی و دیمومت به این می‌شود که: جاودانگی - وجود ضروری - نمی‌تواند حدی داشته باشد - شروع یا پایان - اما دیمومت - وجود ممکن - می‌تواند محدود باشد (یعنی همان حیث ممکن بودن محدود بودن را در پی دارد). کوتاه سخن آن که اسپینوزا جاودانگی را به عنوان تداوم ضروری وجود می‌شناسد.^۱

در واکنش به این دیدگاه، عده‌ی دیگری از مفسرین با استناد به موارد دیگر از متن اسپینوزا، ارجاع دو مفهوم جاودانگی و دیمومت را به زمان‌مندی همیشگی و زمان‌مندی موقت ناممکن دانسته‌اند که البته درست است، چرا که تصریح اسپینوزا به تمایز میان دیمومت و جاودانگی در حد تمایز میان زمان محدود و زمان نامحدود نیست.

علاوه بر این که همین متن مورد استناد این مفسر (تعریف و توضیح دیمومت) نیز به این تفسیر کمکی نمی‌کند. خلاصه‌ی تعریف و توضیح اسپینوزا از دیمومت این است: امر دائم آن است که مقتضی وجود دائمی (امتداد زمانی) داشته باشد و چیزی هم نتواند مانع آن باشد. روشن است که این همان تعریف امر جاودانه نیست و روشن است که سه چیز متمایز وجود دارند: امر جاودانه، امر دائم - امتداد زمانی نامحدود -، امر غیردائم - امتداد زمانی محدود -، باید دانست که همه‌ی این سوء تفاهم‌ها ناشی از خلط میان دو مفهوم جاودانگی و ضرورت در تعریف اسپینوزا است و باعث شده که اقسام متعدد ضرورت ذاتی، ضرورت ازلی، ضرورت دائمی و ضرورت بشرط محمول، همگی با هم مخلوط شوند و هر کدام بجای دیگری استفاده شوند و چنین گمان شود که با تحویل هر کدام از این مفاهیم به دیگری تفسیر جدیدی از اسپینوزا ارائه شده است.

تعریف اسپینوزا از هر کدام از جاودانگی، دیمومت و زمان، در فصل اول تتمه‌ی کتاب اصول فلسفه‌ی دکارتی چنین بیان شده است: «از تقسیمی که میان دو نوع وجود به واجب و ممکن، ارائه دادیم، تفکیک میان جاودانگی و دیمومت نیز روشن می‌شود. ... جاودانگی آن وصفی

¹ - From: Spinoza's Proof of Immortality. in: the Philosophical papers of Alan Donagan vol. 1, pp.100-102

است که با آن، وجود نامتناهی خداوند را درک می‌کنیم، و دیمومت آن وصفی است که با آن وجود مخلوقات را، از حیث فعلیت‌شان، درک می‌کنیم. ... حال برای تعیین مقدار آن دیمومت (مختص به اشیاء، که کلیت‌شان در گروهی آن است)، ما آن را با دیمومت برخی مخلوقات که حرکت ثابت و معینی دارند مقایسه می‌کنیم، این مقایسه زمان نام دارد. از این جهت است که زمان عَرَض اشیاء نیست، بلکه یک حالت ذهنی است.» (Spinoza 2002, 185) درست است که این کتاب از آثار اولیه‌ی اسپینوزا است، اما خط سیر فکر فلسفی او همان است که به نظرات فلسفی کتاب اخلاق منتهی شده است. در این عبارت به روشنی معلوم است که از نظر اسپینوزا تمایز میان جاودانگی و دیمومت یک تمایز در سنخ وجود است. محدودیت یا عدم محدودیت زمانی نمی‌تواند وجه تمایز میان مفهوم جاودانگی و مفهوم دیمومت باشد، چرا که از نظر اسپینوزا، زمان یک حالت فکری است که متولد از مقایسه‌ی دیمومت‌های متفاوت است.

به نظر می‌رسد اگر به دنبال راه حل مونیستی برای دوگانگی جاودانگی و دیمومت در فلسفه‌ی اسپینوزا باشیم، باید به کلیت طرح فلسفی اسپینوزا توجه کنیم. با توجه به اهمیت جوهر، و این که تمام آن چه غیر جوهر است، حالات و عوارض اوست، باید همین نسبت را در مورد جاودانگی و دیمومت نیز مطرح کرد. خود او کلید این راه حل را چنین گفته است: «تنها در مورد وجود حالات است که می‌توانیم از اصطلاح دیمومت استفاده کنیم، اصطلاح معادل برای استفاده در مورد جوهر، جاودانگی است.» (Spinoza 2002, 788) این تناظر میان دو مساله بدین معنا است که گرچه به نگاه بدوی حالات (دیمومت) در سراسر عالم هست، لکن با دقت فلسفی روشن می‌شود که جوهر (جاودانگی) منشاء و اصل دیمومت است و فیلسوف باید با ترک نگاه بدوی، با استفاده از نگاه دقیق فلسفی، اصالت امر جاودانه را کشف و باور کند.

از دیگر مباحثی که اسپینوزا در مورد جاودانگی مطرح می‌کند، تقارن میان ادراک عقلی ضروری و کلی و امر جاودانه است. چنان که گذشت هرکدام از سه امر ضرورت، کلیت و ازلیت ارتباط وثیقی نسبت به هم دارند. او در ۲:۴۴ اخلاق می‌نویسد: «عقل ذاتا امور را در سایه‌ی جاودانگی می‌فهمد. (ادراکات عقلی-کلیت-ضرورت زمانی دارند).» شبیه این مطلب را او در ۴:۶۲ می‌گوید: «هرآنچه ذهن بر پایه‌ی هدایت عقل می‌فهمد، آن را در همان صورت از جاودانگی و ضرورت می‌فهمد، چه آن که آن چیز دانسته شده مربوط به گذشته باشد، حال یا آینده، در هرکدام از این سه حالت، چیز دانسته شده به شکل مساوی صحیح خواهد بود.» به

عقیده‌ی اسپینوزا دخالت دادن دیمومت در معرفت به خداوند موجب تفکیک میان ذات و وجود خداوند می‌شود. او در کتاب اصول فلسفه‌ی دکارتی، در فصل مستقلی درباره‌ی جاودانگی خداوند می‌نویسد: «دیمومت وصف خداوند قرار نمی‌گیرد، ... زیرا همانطور که گفتیم، دیمومت اثر وجود یک شیء است، نه ماهیت آن. و ما نمی‌توانیم در مورد خداوند که ماهیتش عین وجودش است، از دیمومت استفاده کنیم چرا که هرکس دیمومت به خداوند نسبت دهد، میان ماهیت و وجود او تفکیک قائل شده است.» (Spinoza 2002, 190)

نامیرایی نفس انسانی

سیر تاریخی نظرات اسپینوزا در باب نامیرایی نفس چنین است که او ابتدا متوجه این نکته می‌شود که علیرغم اعتقاد جامعه‌ی دینی یهودی به حیات پس از مرگ، متون مقدس دین یهودی آموزه‌ی نامیرایی نفس را دربر ندارند:

اما در باب نفس، هرگاه کتاب مقدس از آن سخن می‌گوید، کلمه‌ی نفس صرفاً در معنای حیات به کار رفته است، یا هرچه به حیات مرتبط باشد، این بی‌فایده است که به دنبال عبارتی در کتاب مقدس باشیم که نامیرایی نفس را اثبات کند.^۱

ممکن است که این تناظر میان جاودانگی و حیات در متون مقدس، ناشی از ریشه‌ی کلمه‌ی *aán* (یونانی) باشد که مرادف جاودانگی قرار داده شده و به معنای جریان حیات، حیات و حداکثر حیات فردی است.^۲ به هرحال ظاهر این گزارش این است که از نظر اسپینوزا، خود کتاب مقدس در باب نامیرایی روح پس از مرگ بدن آموزه‌ای ندارد. او پس از ناامیدی از جستجوی نامیرایی در کتاب مقدس، به دنبال بحث فلسفی در این موضوع می‌رود. نظرات او در چند بخش از کتاب‌هایش مطرح شده است. در رساله‌ی کوتاه در باب خدا، انسان و رفاه او، اسپینوزا می‌نویسد:

اگر کسی دقت کند که روح چیست و تغییر و دوام آن از کجا ناشی می‌شود، به راحتی می‌توانیم بفهمیم آیا میرا هست یا خیر. گفتیم که روح ایده (صورت) شیء متفکر است و همانجا گفتیم که ممکن است روح با بدن متحد بشود یا با خداوند. از همین‌جا روشن می‌شود که اگر نفس تنها با بدن متحد بشود، و بدن هم که می‌پوسد، پس نفس نیز می‌پوسد، چراکه وقتی نفس از بدن که بنیاد توجه و علاقه‌ی اوست جدا بشود، از بین می‌رود. اما اگر با یک امری که باقی و تغییرناپذیر است متحد شود، پس او هم باقی و تغییرناپذیر می‌شود، چراکه

¹ - See: wolfson, ii p324

² - See: New Catholic Encyclopedia 5:380

در آن صورت چگونه ممکن خواهد بود که از بین برود، خودش که نمی‌تواند به وجود خویش پایان دهد، چراکه خودش در شروع وجود خویش اختیاری نداشته است و به همین سیاق در پایان دادن به خویش نیز اختیاری ندارد. (Short Treatise, (Spinoza 2002, 95) II, 23)

نکته مطرح نسبت به این فقره این است که اگر برای نفس دو راه اتحاد با بدن یا خداوند وجود دارد، به این معناست که نفس مستقل از بدن است، چرا که می‌تواند مسیر و سرنوشتی متمایز از بدن داشته باشد. در این حال، دلیل اخیر اسپینوزا برای بقای نفس باید در حالتی که نفس با بدن متحد می‌شود نیز صادق باشد. یعنی در هر دو صورت اتحاد با بدن یا خداوند، نفس از میان نمی‌رود، چرا که نفس به اختیار خودش موجود نشده بود تا به اختیار خودش از میان برود.

سوال دیگر آن است که او به اتحاد وثیق میان بدن و نفس عقیده دارد تا جایی که ترتیب فکرها و ایده‌های نفس را دقیقاً همان ترتیب انطباعات مادی در بدن می‌داند. (Ethics v, pr. 1) ولی باز در قضیه‌ی ۲۳ همین فصل، می‌نویسد که «تمام نفس به همراه بدن از بین نمی‌رود و بخشی از آن باقی می‌ماند، که همان بخش جاودانه است.» در ادامه او می‌نویسد: «این محال است که ما بخواهیم وجود پیش از این دنیایی خود را به یاد بیاوریم، چرا که اولاً نه آثاری از آن نحوه‌ی وجودی در این بدن فعلی ما وجود دارد، و نه این که می‌توان جاودانگی را در قالب زمان تعریف کرد یا اصلاً به هیچ نحوی آن را مرتبط با زمان دانست. در عین حال، ما هم جاودانه بودن خویش را حس می‌کنیم و هم تجربه می‌کنیم. و می‌توان گفت که روان ما تا وقتی دیمومت دارد که تعلق فعلی به بدن دارد.»

نتیجه آن که برای مساله‌ی جاودانگی نفس، اسپینوزا دو تبیین دارد، یکی این که تنها نفسی که با خداوند متحد شده جاودانه است، و دیگری این است که تنها بخش نامیرای نفس جاودانه است. ولی آن چه مشترک میان این دو تبیین است، انحصار دیمومت نفس به زمان تعلق به بدن مادی است؛ به این معنا که پیش از تولد یا پس از مرگ، سخن از دیمومت نفس از نظر اسپینوزا ممکن نیست. او در ۵:۳۵ می‌نویسد: «اگر به عقیده‌ی رایج میان مردم توجه کنیم، درمی‌یابیم که آن‌ها نیز کاملاً متوجه جاودانگی روح هستند، لکن این جاودانگی را با دیمومت خلط می‌کنند و آن را به خیال یا حافظه اطلاق می‌کنند، و چنین اعتقاد دارند که این دو پس از مرگ ادامه خواهند داشت.»

یکی از مفسرین نوشته است که: «بحث اسپینوزا درباره‌ی جاودانگی نفس در کتاب اخلاق، به شکل قطعی با آن چه پیش از آن بوده تفاوت دارد.» (Delahunty 1999, 280) اگر منظور این مفسر این بوده که مباحث اسپینوزا درباره‌ی نامیرایی نفس در کتاب اخلاق با نظرات پیشین او متفاوت است، می‌تواند حرف درستی باشد، اما اگر منظور این است که نظرات اسپینوزا نسبت به پیشینیان بسیار متفاوت است، باید گفت که چنین نیست. اصل مسأله‌ی تقسیم نفس به جزء نامیرا و اجزای میرا، سابقه‌ای به عمر تاریخ فلسفه دارد و آن چه می‌تواند متفاوت باشد، تبیین ارتباط میان این جزء نامیرا و اجزای نامیرای نفس، و کیفیت بقای آن پس از قطع تعلق به بدن، ضمن حفظ فردیت و هویت شخصی پس از مرگ است. اتفاقاً اسپینوزا به شکل قطعی و صریح کیفیت این رابطه و جزئیات دیگر مثل جاودانگی فردی را بیان نکرده. همین مقدار که بیان شده نیز دارای اشارات مبهمی است که برای مفسرین فلسفه‌ی او سوال برانگیز بوده است:

یکی از اندیشمندان برجسته^۱، در عباراتی که بیشتر شبیه به فریادی ناامیدانه پس از تقلا برای فهم جملات مرتبط با نامیرایی در فصل پنج کتاب اخلاق است، می‌نویسد: این بخش کاملاً یک فاجعه است، مهمالتهی است که باعث می‌شود دیگران نیز مهمل بیافند. پس از سه قرن تلاش بیهوده برای فهم این بخش، ما باید این را قبول کنیم که این بخش از کتاب اخلاق هیچ چیزی برای آموزش به ما ندارد و به طور قطع بی‌ارزش است. اندیشمند^۲ دیگری می‌نویسد: علیرغم سالهای متمادی مطالعه، هنوز هم این بخش را نفهمیده‌ام، این ادعا به این علت برای من آسان است که می‌دانم هیچ کس دیگر نیز درست این بخش را نفهمیده است. (Nadler 2001, 105)

¹ - Jonathan Bennett in: A study of Spinoza's Ethics, pp.357, 372

² - E. Curly in: Beyond the Geometric Method, p.84

References:

- 1- Carson, Thomas; Cerrito, Joann (2003) **New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition**. Washington, D.C., Catholic University of America.
- 2- Delahunty, R. J. (1999) **Spinoza, the Arguments of the Philosophers**. London, Rutledge.
- 3- Donagan, Alan (1994) **The Philosophical Papers of Alan Donagan**. (edited by: J.E. Malpas) Chicago, the University of Chicago.
- 4- Helm, Paul (2010) **Eternity**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed)
- 5- Nadler, Steven (2001) **Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind**. New York, Oxford.
- 6- Spinoza, Benedictus de (2002) **Complete Works**. (Translated by: Samuel Shirley and others; edited with introduction and notes by: Michael L. Morgan) Cambridge, Hackett Publishing Company.
- 7- Wolfson, Harry Austryn (1934) **The Philosophy of Spinoza**. Cambridge, Harvard University Press.

فلسفه‌ی تطبیقی به مثابه‌ی فلسفه‌ی فرهنگ^۱ (ترجمه-خلاصه)

خلاصه‌ی ترجمه‌ی فصل سوم از کتاب روش‌شناسی‌های فلسفه‌ی تطبیقی^۲

دیوید هال^۳ (۲۰۰۱م) و راجر ایمز^۴ (متولد ۱۹۴۷)

این مقاله ارزیابی و نقد یک اثر مشترک است. این اثر با همکاری دیوید هال (دکترای فلسفه با گرایش پراگماتیستی و پویشی) و راجر ایمز (مترجم و پژوهشگر زبان و فرهنگ چینی) است. (م)

این دو نفر تلاش کردند که در مورد مکاتب فلسفی کمتر شناخته شده تحقیق کنند تا ابعاد مکاتب بیشتر شناخته شده را کشف کنند. با کشف ارتباط میان این مکاتب جایگزین، هم راه‌های تصحیح ترجمه‌ی متون فلسفی روشن می‌شود، هم تفکر در مورد دیگر فرهنگ‌ها و هم تفکر در مورد خود تفکر.

یکی از مکاتب جایگزین که آن‌ها برجسته‌اش نمودند، سنت فلسفی چینی است. از نظر آن‌ها این سنت شناخته شده نیست چون در چهارچوب متفاهم متعارف از فلسفه نمی‌گنجد. لکن آن دو عقیده دارند سنت فلسفی چینی پر از ایده‌ها، متون و روش‌هایی است که هیچ عنوان دیگری را بر نمی‌تابند مگر فلسفی بودن.

این دو اعتقاد دارند که فلسفه‌ی معاصر نمی‌تواند تطبیقی نباشد. و تطبیقی بودن حقیقی به آن است که هر مکتب فلسفی آمادگی آن‌را داشته باشد که چهارچوب و تعریف خود را بر اساس آنچه در یک فرهنگ دیگر فلسفه دانسته می‌شود، به پرسش بکشد.

یک مکتب جایگزین دیگر از نظر آن دو، سنت فلسفی آمریکایی است. به شکل مشخص فلسفه‌ی پراگماتیستی و پویشی شباهت‌های مهمی با فلسفه‌ی کلاسیک چینی دارند که می‌توان از آن‌ها به عنوان پل میان فرهنگی برای داشتن درک بهتر استفاده کرد. البته تاکید اصلی آن دو برای یک مکتب جایگزین، بر سنت فلسفی چینی است، اما اشاراتی به فلسفه‌ی امریکایی هم دارند.

¹ - Comparative Philosophy as the Philosophy of Culture

تکلیف کلاس فلسفه‌ی تطبیقی - دکتر گندمی - زمستان ۱۳۹۴

² - Methodologies of Comparative Philosophy

³ - David Hall

⁴ - Roger Ames

رساله‌ی دکتری هال نظریه‌ی فرهنگی وایتهد عنوان دارد. او خود و وایتهد را بیشتر از هر چیز، فیلسوف فرهنگ می‌داند.

توصیف روش

به تبعیت از هربرت فینگرت^۱ هال و ایمز روش تطبیقی خود را مساله‌محور^۲ معرفی می‌کنند. یعنی این‌که بر روی تشخیص یک مساله‌ی فلسفی در یک سنت تمرکز می‌شود و سپس تلاش می‌شود که همان مساله با استفاده‌ی از منابع یک سنت فلسفی دیگر مورد توجه (یا حتی حل) قرار بگیرد. این روش در سه لایه به شکل همزمان اجرا می‌شود: ۱- ترجمه‌ی تاریخی-فلسفی، ۲- پرورش درک میان فرهنگی و ۳- بازنگری سنت غربی

ترجمه‌ی تاریخی-فلسفی

در این مرحله یک معضل در ترجمه‌های میان فرهنگی تشخیص داده می‌شود. این معضل آن است که سنت فکر غربی از قبول دیگر سنت‌ها به عنوان فلسفه امتناع می‌ورزد. در نتیجه وقتی آثار سنت چینی ترجمه شدند، به ساختار مفاهیم فلسفی و سازگاری درونی این مفاهیم از جهت فلسفی توجهی نشده است.

۱- طبق نظر صریح این دو نفر، تحلیل زبان‌شناختی همواره باید پیش از تحلیل فلسفی صورت بگیرد. مطمئناً مشکل‌سازترین محل اشتباه مفسران غربی فلسفه‌ی چینی، این است که یک معادل انگلیسی برای یک کلمه‌ی چینی انتخاب می‌کنند و بعد روی آن بحث می‌کنند و بحث به جاهایی کشیده می‌شود که در ساختار فلسفه‌ی چینی بی‌معناست. تحلیل زبانی باعث می‌شود که هم معادل مناسبی انتخاب شود و هم بحث‌های بعدی متمرکزتر و به واقع نزدیکتر باشند.

۲- آن‌ها در مقابل کسانی که می‌گویند ترجمه میان فرهنگی ناممکن است چنین استدلال می‌کنند که «بله، این سخن درست است ولی در یک نگاه پراگماتیک می‌توان موفقیت کم و بیش تلاش‌های مترجمین میان فرهنگی را درک کرد، این موفقیت بستگی به تحلیل زبان‌شناختی درست و هم‌افزایی فلسفی و زبانی در شکل‌دهی به یک ساختار جدید به عنوان پل میان دو فرهنگ دارد. به عنوان دو پراگماتیست ما می‌دانیم که هیچ‌گاه نباید این کار را درست انجام دهیم، بلکه باید آن‌را تا حد ممکن مسؤلانه انجام دهیم.»

¹ - Herbert FIngarette (1972)

² -Problematic

پرورش درک میان فرهنگی

هدف نهایی ما آفرینش یک بافت است که در آن، مقایسه معنادار میان فرهنگ چینی و غربی ممکن باشد. نقطه‌ی اصلی در این آفرینش این است که فهم ما از فرهنگ خودمان مایه‌ی تحریف فهم ما از فرهنگ بیگانه نباشد. این خودمحوری باعث شده است که برخی افراد در سنت غربی تنها برخی ابعاد از دیگر فرهنگ‌ها را ببینند و دقیقا همان ابعادی که می‌توانند از آن‌ها چیز جدید و مفیدی یاد بگیرند را ببینند. برای حل این کمبود لازم است که متعاطی فلسفه‌ی تطبیقی درکی حرفه‌ای‌تر از فرهنگ و ارتباط آن با فلسفه داشته باشد.

۱- آن چه یک دیدگاه فلسفی را اهمیت می‌بخشد، ارزش صدق آن نیست (چه مطابقت، چه سازواری درونی یا هرچه دیگر) بلکه ظرفیت آن برای وارد شده به تجربه‌های یک فرهنگ است. کار فلسفه‌ی فرهنگ بررسی و توصیف این تجربه‌هاست. با گفتن داستان یک سنت فرهنگی، فلسفه‌ی فرهنگ تجربه‌ی فرد از جهان را بالا می‌برد.

۲- بازگویی داستان یک سنت فرهنگی، ضرورتاً بررسی گذشته را ایجاب می‌کند.

۳- توجه به نقش خرده فرهنگ‌ها یا فرهنگ‌های حاشیه‌ای در مطالعات تطبیقی. یافتن معادل مناسب در خرده فرهنگ‌های خودی کمک به فهم بهتر یک فرهنگ بیگانه می‌کند. این پراگماتیستی‌تر است و از غرق شدن در بحث‌های نظری جلوگیری می‌کند. می‌توان این خرده فرهنگ‌ها یا مکتب‌های حاشیه‌ای مثل پل میان فرهنگی استفاده کرد.

۴- دو دیدگاه کلی در مورد کیهان‌شناسی در یونان باستان: اصالت آشفستگی (اسطوره‌ها و بعد از تالس آن‌هایی که توصیف طبیعت را در خود آن می‌جستند ولی توصیفات آن‌ها هم متباین بود، سوفیست‌ها گفتند این آشفستگی در تبیین بخاطر فهم اشتباه نادرست توصیف کنندگان نیست، بلکه ذات آن چه این‌ها توصیف می‌کنند دچار آشفستگی است)؛ در مقابل این تفکر، تفکری بود که در آن نظم اصالت داشت و تغییر در ثوابت (ارسطو و افلاطون) ریشه مند بود. حال دوره‌ی اول را دوره‌ی *mythos* و دوره‌ی دوم را *logos* معرفی می‌کند. این دیدگاه اخیر تبدیل به دیدگاه غالب در فلسفه‌ی غرب شد، لکن فلسفه‌ی چینی بیشتر نزدیک به دیدگاه اول است.

۵- چرا دیدگاه دوم در سنت غربی غالب شد؟ چون دیدگاه اول تا زمان ارسطو و افلاطون کاملاً بسط نیافته بود (یعنی فرصت برای بسط و تکامل یافتن نداشت)

۶- مساله این نیست که ما در فهم فرهنگ‌های بیگانه، متاثر از فرهنگ خودمان هستیم و حال بخواهیم از این مساله فرار کنیم، چون چنین چیزی ناممکن است، مساله این است که برای فهم درست‌تر فرهنگ‌های بیگانه از چه عناصری در فرهنگ خودمان استفاده کنیم تا فهم‌مان به فرهنگ مقصد نزدیک‌تر باشد.

بازنگری سنت غربی

فضای فرهنگی غربی اکنون پر از تردید، تغییر و گیجی است. فرهنگ غربی نه تنها از مرگ خدا رنج می‌برد، بلکه از مرگ علم‌گرایی نیز رنج می‌برد. با فروریختن این‌ها، ایمان به هر امر مطلق فروریخته است. راه حل مشکل بازگشت به گذشته نیست، چون آن‌ها امتحان خودشان را پس داده‌اند، راه حل توجه به خرده فرهنگ‌هایی است که تا کنون در حاشیه‌ی فرهنگ غالب مورد بی‌توجهی قرار گرفته بودند.

فرهنگ‌ها در حال گذار با گشودگی در برابر تجربه است که باقی می‌مانند، نه قوت هنجارها یا بازدهی عقلانی شان. دوران گذار کنونی در فرهنگ غربی شبیه به دوران گذار در یونان باستان است. فلسفه‌ی غربی دچار معماها و پرسش‌هایی است که در چهارچوب این فلسفه قابل حل نیستند، مسائلی مثل تقابل نظر و عمل، واقع و پدیدار، سوژه و آبرزه و ... هرکس هم در این سنت فلسفی خواسته این‌ها معماها را حل کند ناتوان بوده، چون پیشفرض دوگانگی داشته است و اصلاً این زمین بازی مشکل دارد. گذار به یک چهارچوب دیگر برای منحل کردن این مسائل ضروری است، آن چهارچوب جدید می‌تواند فلسفه‌ی چینی باشد. فلسفه‌ای که بر زیباشناسی تأکید می‌کند (در مقابل تأکید فلسفه غرب بر عقلانیت) بر فهم نمادین تأکید می‌کند در مقابل فهم منطقی و ارتباط درونی در مقابل ربط علی.

این‌که فلسفه‌ی غربی باید امر مهمی را از فلسفه‌ی شرقی بیاموزد، مساله‌ی جدید نیست و از خیلی قبل‌ها مطرح بوده است، متعاطی امر تطبیق باید این فرآیند را به بهترین (به معنای پراگماتیستی‌ترین) وجه ممکن انجام دهد. و بهترین وجه ممکن آن با استفاده از دیدگاه اولیه در یونان باستان است.^۱ در این مرحله‌ی اخیر باید به این نکته توجه داشت که این دو نفر هرگز بنا بر توصیه‌ای هنجاری ندارند و صرفاً می‌خواهند خوانشی ارائه دهند که به اندازه‌ی کافی جالب باشد و توسط کسانی که می‌خواهند به بحث وارد شوند، استفاده شود.

تحلیل و ارزیابی

این اثر با توجه گسترده در فضای آکادمیک روبرو شد و از همین‌رو بحث‌هایی هم در مورد آن انجام شده است.

ابعاد میان‌رشته‌ای این تحقیق تطبیقی:

^۱ - ناگفته نماند که این راه حل مشکلات فعلی سنت غربی - چنان‌که در ابتدای عبارت شمرده شد، یعنی از بین رفتن امر مطلق و یگانه و بی‌لنگر ماندن در این دریای ناپیدا کرانه - نیست، بلکه این تسلیم شدن به این مشکل است. این‌که تفکر مونیستی به پلورالیسم منجر شد و شکست خورد؛ دلیل می‌شود که معتقد شویم بهتر بود از ابتدا بنیان این سنت انارشسیسم می‌بود تا شکستی در کار نباشد؟

هال زبان‌شناس و ایمز فیلسوف است. توضیحات زبان‌شناختی پیش‌دستانه باعث تحریف محتوای فلسفی شده است. بعد فلسفی هم در پس بحث‌های پیچیده‌ی زبان‌شناختی گم شده. هم‌افزایی فلسفه و زبان‌شناسی امری است که در صدسال گذشته مورد تأکید قرار گرفته، ولی مساله این است اصالت هرکدام باید حفظ شود. این پژوهش نتوانسته متخصصان هرکدام از این دو رشته را در مواردی قانع کند.

سنت میانه در مطالعات تطبیقی فرهنگی

انسان‌ها با مقایسه می‌آموزند و ممکن نیست که در یک مطالعه‌ی تطبیقی، یک شخص از تاثیرات فرهنگ خود در شیوه‌ی نگاهش در امان باشد، پس بهتر است که مواردی که بهترین بازنمایی را نسبت به عناصر موجود در فرهنگ دیگر را دارد، در فرهنگ خودی پیدا کنیم و از آن‌ها به عنوان پل‌های ارتباطی استفاده کنیم. هر مقایسه و تشبیهی از جهاتی تبیین‌کننده است و از جهاتی گمراه‌کننده. حال سوال این است انتخاب عناصر پل‌وار در این مقایسه توسط چه کسی انجام می‌شود؟ در مورد ما -یعنی پژوهش هال و ایمز- این انتخاب بی‌طرفانه نیست. هم‌چنین مقایسه‌ی آن‌ها کامل نیست، زیرا تفکر اولیه‌ی پیش‌سقراطی یونانی تنها برای فهم بخشی از سنت فلسفی چین مناسب است.

در نتیجه، روش چنین است: مقایسه‌ها مطرح می‌شوند (در سایه‌ی بهترین فهمی که پژوهشگر از دو سنت دارد) سپس با استفاده از اطلاعات مرتبط تست می‌شوند (در مورد هال و ایمز با اطلاعات فلسفی و زبان‌شناختی) و برای شمول و پوشش بهتر نسبت به اطلاعات موجود، مقایسه‌ها مورد بازنگری و اصلاح نهایی قرار می‌گیرند.

البته این دو نفر نسبت به دیدگاه خویش بسیار حساس هستند تا باعث درک نادرست از فرهنگ بیگانه نشود. همه‌ی متعاطیان فلسفه‌ی تطبیقی چنین نیستند، برای مثال هگل که شاید بتوان او را از اولین کسانی دانست که کار تطبیقی کرده‌اند، به وضوح روشن است که دیدگاه او -یعنی ایده‌آلیسم قرن نوزدهمی آلمانی- انتخاب اطلاعات و تفسیر او را تحت تاثیر قرار داده است. البته در صد سال اخیر آگاهی هرمنوتیکی مناسبی بر فضای کارهای تطبیقی حاکم بوده است که تاثیرات فرهنگ خودی بر فهم فرهنگ بیگانه را کاهش داده است. هال و ایمز این هدف را با تلاش برای پیدا کردن مناسب‌ترین مفهوم برای پل بودن میان دو سنت پیگیری می‌کنند.

حال این پرسش مطرح است که آیا انتخاب دیدگاه اولیه در یونان باستان به عنوان یک سنت میانه بیشتر مناسب فلسفه‌ی چین باستان است یا این‌که مناسب با تعلقات فلسفی هال و ایمز؟ به نظر می‌آید علاقه‌ی این دو نفر به دیدگاه اولیه‌ی یونانی فراتر از نقش آن به عنوان یک سنت میانه باشد و در حقیقت گرایش کلی فلسفی آن‌ها باعث چنین انتخابی شده است.

تقابل میان دوگانه‌ها به عنوان اصل سازمان‌بخش در مطالعات تطبیقی:

استفاده از تقابل‌های دوگانه در مطالعات تطبیقی سابقه‌ای طولانی‌تر از حال و ایمز دارد. آن‌ها نسبت به این سابقه آگاه و هستند و موضع مشخصی دارند. در نظر این‌دو، برخی متعاطبان فلسفه‌ی تطبیقی تا پیش از این برای امکان بخشی به گفتگوی میان فرهنگی عقیده داشتند که باید یک بینش فرافلسفی داشت. مشکل این روش این است که بر ساخت این بینش فرافلسفی و انتخاب عناصر آن کاملاً دلخواهی و اتفاقی است و مشکل دیگر این است که در این فرآیند، دیگر سنت‌ها به نفع سنتی که زیربنای آن بینش فرافلسفی است تحویل و تقلیل می‌یابند. البته این گرایش فرافلسفی در اثر حال و ایمز وجود دارد لکن با یک بازنگری کلی. مقداری از این تعدیل به عنوان بازمی‌گردد، آن‌ها از عنوان فرافرهنگ استفاده می‌کنند. یک فضای فرهنگی هرمنوتیکی واحد که فرهنگ‌های جزئی را کنار گذاشته است.

استفاده از دوگانه‌ی تفکر اولیه‌ی یونانی و تفکر ثانویه. هم‌چنین تاکید بر پلورالیسم عرضی و نه استعلایی-تفسیری:

دیدگاه فرافرهنگی این دو البته با دیگران متفاوت است. فرافرهنگ‌گرایان^۱ عقیده داشتند که باید یک جامعه‌ی واحد داشت تا دیالوگ بین فرهنگ‌ها ممکن باشد، حال و ایمز با این هدف موافق هستند لکن از یک طریق دیگر، و نه از راه فروکاستن فرهنگ‌ها. رویکرد آن‌ها وفاق‌یابی نیست، بلکه پیدا کردن تفاوت است. البته باید دانست که همان‌طور که فهم تفاوت‌ها در فهم دیگر فرهنگ‌ها موثر است، فهم موارد مشابهت نیز در این فهم تاثیر دارند و به طور کلی در مطالعه‌ی تطبیقی، تفاوت‌ها جذاب‌تر از مشابهت‌ها هستند. و جذابیت در این‌جا در امتداد همان نظر وایتهد است که: این‌که گزاره‌ای جذاب (مفید) باشد، مهم‌تر از این است که حقیقت داشته باشد.

حال باید پرسید آیا حال و ایمز در این اثر آن قدر به تفاوت‌ها پرداخته اند که شباهت‌هایی که لازم است در یک اثر تطبیقی مورد توجه قرار گیرند مورد غفلت واقع شده باشند؟

مشکل دیگر دوگانه‌ها در تفکر تطبیقی این است که دوگانه‌ها زاییده‌ی تعمیم‌ها هستند و تعمیم‌ها همیشه موارد استثنا دارند، لکن در این دوگانه‌ها به این موارد استثنا توجه نمی‌شود تا تصویر نهایی سریع‌تر و آسان‌تر به دست آید. البته در نظر حال و ایمز، باید دید چنین استثناهایی چقدر در بافت فرهنگی مهم هستند. در نظر آن‌ها، صرف حضور برخی ایده‌ها، نظرها و ... در بافت فرهنگی، به معنای اهمیت حضور آن‌ها نیست، ایده یا باوری در بافت فرهنگی مهم است که در شکل‌گیری قلمرو فرهنگی نقش عمده داشته باشد. در این صورت خیلی کم پیش می‌آید که استثناء‌ها به همان اندازه مهم باشند که دوگانه‌های ناشی از تعمیم مهم هستند. و از آن‌جا که همگان هرگز وقت

^۱ - transculturalists

نمی‌کنند تمام نکات و جزئیات درباره‌ی تمام فرهنگ‌ها را بدانند، تطبیق کاران باید وجهه‌ی هم‌مشتان این باشد که موارد مهم در هر بافت فرهنگی را بازگو نمایند و از گم شدن در جزئیات بپرهیزند. روشن است که چنین رویکردی باعث می‌شود که جزئیات بسیار و شاید جذابی حذف شوند. این که این رویکرد درست یا نه، به انتظار ما از فلسفه‌ی تطبیقی بستگی دارد. آیا فلسفه‌ی تطبیقی برای تعریف دقیق همه‌ی سنت‌های فرهنگی با تمام جزئیات و ... آن‌هاست؟ یا این که برای ارائه‌ی یک فهم روشن از آن‌ها؟

گذشت که هال و ایمز با ترسیم دوگانه‌ی متعالی^۱-درونی^۲ در سنت فرهنگی غربی، برای معرفی سنت فلسفی چین باستان از شق درونی این سنت استفاده کردند. ولی آیا در چین باستان نگاه متعالی به عالم وجود نداشته است؟ شاید به اندازه‌ی نگاه درونی، خیر. در عین حال این مساله که تنها موارد پراهمیت را ببینیم باعث می‌شود که در کلیت مطالعات نقاط کور ایجاد بشود. مثلا اگر این ثابت بشود که در تمام فرهنگ‌ها نگاه متعالی وجود دارد، چه با اهمیت چه بی‌اهمیت، خود این امر در فلسفه‌ی تطبیقی بسیار مهم خواهد بود.

مشکل دیگر منظور از اهمیت در شکل دادن به فرهنگ کلی است. خیلی امور جزئی هستند که در نسبت با باورهای کلی کم‌تر در شکل کلی فرهنگ نقش دارند، لکن به خودی خود تاثیربخش در فرهنگ هستند.

پیدا کردن یک زبان مشترک

یک مشکل هرمنوتیکی اساسی در فلسفه‌ی تطبیقی این است که ما نمی‌توانیم یک فرهنگ دیگر را بشناسیم مگر این که یک زبان مشترک با آن فرهنگ داشته باشیم و داشتن زبان مشترک مستلزم داشتن مقوله‌ها و مفاهیم کلی و ارتباط میان آن‌هاست و بر ساخت این بافت مفهومی احتیاج به زبان دارد (و دور پیش می‌آید) برخی مانند نورثروپ^۳ با استفاده از استنتاج استعلایی کانتی مقولاتی را تعریف می‌کنند و فرهنگ بیگانه را در آن قالب می‌ریزند و سپس از آن مقولات و قالب‌ها برای فهم فرهنگ بیگانه کمک می‌گیرند (قالبی که خودشان ساخته‌اند را به فرهنگ و فلسفه‌ی بیگانه تحمیل می‌کنند) اما هال و ایمز می‌خواهند حرکت‌شان از محتوا به قالب باشد و نه برعکس، یعنی از اطلاعات میدانی استفاده کنند و مقولات استنتاجی. روشن است که در این مسیر دچار مشکل فقدان زبان مشترک خواهند شد. توجیه آن‌ها برای حل این مشکل این است اصولا برای به دست آمدن یک روش‌شناسی تطبیقی لازم است که تلاش‌های پراگماتیک بسیاری انجام شود تا تدریجا به دقت

¹ -transcendence

² -immanence

³ -Northrop

فلسفی لازم نائل شویم. در عین حال می‌توان از دوگانه‌ها به عنوان ابزار -اگرچه ابزاری بسیار خام- برای شکل دهی فهم میان فرهنگی استفاده کرد. ادامه دادن مسؤله‌ها:

هال و ایمز هرگز به دنبال استدلال برای نتایج پژوهش خودشان به عنوان آن چه حقیقت دارد نیستند، بلکه طبق گفته‌ی خودشان می‌خواهند جالب‌توجه‌ترین و مفیدترین خوانش از پیشرفت سنت فلسفی غربی ارائه دهند. این دقیقاً در چهارچوب گرایش پراگماتیستی آن‌هاست. البته ظاهراً آن‌ها نمی‌توانند کاملاً نسبت به بازنمایی حقیقت بی‌تفاوت باشند، چراکه حداقل در مورد سنت فلسفی چینی تلاش آن‌ها بر این است که سوءفهم‌های موجود نسبت به آن را رفع کنند اما در عین حال چه برداشتی از نظریه‌ی صدق را در این مورد اتخاذ می‌کنند؟

نتیجه

هال در ابتدای اثر می‌نویسد: فلسفه‌ی تطبیقی هنوز در دوران طفولیت خویش است. تلاش ما برای این است که دست کم بفهمیم مسائل اصلی در کجا نهفته‌اند. توجه در این بررسی و ارزیابی بر ابعاد میان‌رشته‌ای و میان‌فرهنگی روش هال و ایمز بوده است. واقعاً دشوار است که یک از پژوهش در مورد روش هال و ایمز نتیجه گرفت، چرا که کار مشترک آن‌ها به یک معنا تمام شده ولی به یک معنا هنوز ادامه دارد.

کتاب افادات بر فلسفه (از این رویداد)^۱

از میان یادداشت‌های متاخر هایدگر، کتاب افادات بر فلسفه (از این رویداد)^۲ است که در میان سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۸ نوشته شده و به درخواست خود هایدگر، چاپ آن تا ۱۹۸۹ یعنی پس از چاپ تمام درس‌گفتارهای او به تعویق افتاده است. این کتاب برای اولین بار توسط پرویس اماد^۳ و کنث مالی^۴ به انگلیسی ترجمه^۵ و به سال ۱۹۹۹ منتشر شد و در سال ۲۰۱۲ ترجمه‌ای جدید^۶ توسط ریچارد روبسویچ^۷ و دانیلا والگانو^۸ روانه‌ی بازار نشر گردید. از میان دیگر آثار هایدگر متاخر، می‌توان از تامل^۹ (نوشته شده بین ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹) تاریخ بودن^{۱۰} (نوشته شده بین ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۰) و دو اثر که هنوز چاپ نشده‌اند: در مورد آغاز^{۱۱} و این رویداد^{۱۲}، نام برد. در توصیفی کلی می‌توان گفت که موضوع اصلی در این اثر همان موضوع وجود و زمان (یعنی پرسش از وجود) است. البته روشن است که مانند هر اثر مستقل دیگری، این اثر بسیار خام است و البته بخشی به این دلیل که نویسنده در هنگام نوشتن آن از آزادی بیشتری برخوردار بوده است، بر خلاف وجود و زمان که برای اهداف آکادمیک نوشته شده بود. همچنین به جای تاثیرپذیری یا توجه به نیچه که در هایدگر متقدم شاهد آن هستیم، در این اثر هایدگر بیشتر از هر چیز از هولدرلین اثر پذیرفته است.

کتاب افادات نماد چرخش در فلسفه‌ی هایدگر و ممتازترین اثر تفکر متاخر او شناخته می‌شود. چنان که گذشت، موضوع فلسفی هایدگر متاخر تفاوت ذاتی با دوره‌ی اولیه‌ی تفکر او ندارد. خود هایدگر در نامه‌ای در باب انسان‌گرایی می‌نویسد که چرخش دوران متاخر فکری او، چرخشی در دیدگاه قبلی وجود و زمان نیست. (Heidegger 2000, 90) پس چه

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌های اگزیستانس - دکتر ذاکری - زمستان ۱۳۹۴

^۲ - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)

^۳ - Parvis Emad

^۴ - Kenneth Maly

^۵ - Contributions to Philosophy (From Enowning)

^۶ - Contributions to Philosophy (Of the Event)

^۷ - Richard Rojcewicz

^۸ - Daniela Vallega-Neu

^۹ - Besinnung

^{۱۰} - Die Geschichte des Seins

^{۱۱} - Über den Anfang

^{۱۲} - Das Ereignis

چیزی باعث می‌شود که ما هایدگر را به دو دوره‌ی فکری متقدم و متاخر تقسیم کنیم؟ «احساس شکست هایدگر در مورد مساله‌ی زبان در کتاب وجود و زمان، و این که چه چیزی برای بیان معنای وجود لازم است، بازنمایی بخش اعظمی از چرخش فکری او در طی ده‌های ۳۰ و ۴۰ میلادی است.» (Scott 2005, 295) او در نوشته‌ای در ۱۹۴۷ که در آن دیدگاه‌های خویش را از اگزیستانسیالیسم ستر جدا می‌کند، این چرخش را با ناتوانی خود از نوشتن ادامه‌ی فصول وجود و زمان و هم‌چنین ناتوانی زبان متافیزیک مرتبط می‌داند. (Wheeler 2011) از این رو می‌توان مساله‌ی زبان و مواعی را که زبان متافیزیکی ایجاد می‌کند، نقطه‌ای دانست که باعث درنگ هایدگر در حرکت فلسفی خود شده است.

از طرف دیگر، او از رها کردن سابژکتیویسم سخن می‌گوید. می‌دانیم که در وجود و زمان، پاسخ به پرسش از وجود از طریق پژوهش درباره‌ی دازاین صورت می‌گرفت، نحوه‌ای از وجود که وجود خویش را به مثابه‌ی یک مساله درک می‌کرد. هستنده‌ای که خاصیت انتیک آن، انتولوژیک بودن است. این پژوهش به روش پدیدارشناختی استعلایی انجام شد که از تجربه‌های معمولی آغاز می‌شود. یکی از وجوه رها کردن سابژکتیویسم در دوره‌ی متاخر فکری، کنار گذاشتن این روش پژوهش فلسفی است. البته دشواری فهم این چرخش در این است که ما می‌دانیم منظور از دازاین در وجود و زمان یک دازاین خاص نیست تا بتوان این چرخش را به تغییر از فردگرایی به جمع‌گرایی فروکاست. بلکه شاید بهتر باشد چنین بگوییم که هایدگر متاخر متوجه این نکته شده بود که سابژکتیویسم، مانع رسیدن به فهم وجود می‌شود. این چرخش از نگاه سابژکتیویستی را می‌توان در تفاوت معنای دازاین در افادات نیز دنبال کرد:

خط تیره گذاشتن میان واژه‌ی دازاین در کتاب افادات چرخش معنایی این واژه در نسبت با کتاب وجود و زمان را نشان می‌دهد. این واژه دیگر به معنای وجود آغازین انسانی نیست. بلکه به معنای گشودگی تاریخی حقیقت هستی است. نقطه‌ی عطف در چرخش از آن خودکننده. از این رو برای تمایز میان دازاین در افادات و دازاین در وجود و زمان، در افادات این واژه را به هستی آن/این‌جا ترجمه کرده‌ایم و خواننده نباید از ترجمه صرفا هستی آن/این‌جا جای انسانی درک کند، بلکه هستی آن/این‌جاهای نامحدودی که خود را می‌گشایند. (Vallega Neu 200383)

از لحاظ ساختار، این کتاب برخلاف وجود و زمان که مطالب آن در طی سیستم هرمنوتیکی پیش‌رونده‌ای سازمان‌دهی شده است، دارای ساختار واحد و متصل نیست. هایدگر در این

کتاب از مفهومی به نام فوگ- مفصل- مهره‌ی مشترک استفاده می‌کند. موضوع واحد در حلقه‌های مستقل از هم -و گاهی متداخل- به شکل متمایز تحلیل می‌شود. همان‌مقدار که ساختار این کتاب چالش برانگیز است، زبان آن نیز به شکل مغرضانه‌ای پنهان‌کارانه به نظر می‌رسد. «متنی که بی‌جهت دشوار است با تکرارهای بسیار و محتاج ویرایش. شاید بتوان این سبک نگارش را نمونه‌ای افراطی از بیان شعری‌ای دانست که هایدگر در سراسر تفکر متاخر خود اتخاذ کرده بود.» (Wheeler 2011)

محتوای این کتاب را نمی‌توان بدون بررسی دقیق مفهوم رویداد دریافت. این واژه طبق گفته‌ی خود هایدگر قرار بود عنوان اصلی کتاب باشد، لکن به خاطر دست‌خورده شدن تمام مفاهیم، او مجبور شده که عنوان کتاب را کلمه‌ی دم‌دستی مثل افادات بر فلسفه بگذارد. (Inwood 1999, 40) «این کلمه (رویداد) در سخنرانی‌های ابتدایی او نقش عمده‌ای دارد. در وجود و زمان کم‌رنگ می‌شود ولی در بازگشتی قهرمانانه، پس از عنوان کتاب افادات قرار می‌گیرد.» (Plot 2005, 375) گسترده‌ترین واژه از نظر شیوع استعمال برای مفهوم اتفاق، کلمه‌ی Ereignis (رویداد است. این واژه از کلمه‌ی Auge به معنای چشم مشتق شده است و معنای لغوی املا‌ی قرن هجدهمی آن، Eräugnis، قرارگرفتن در مقابل چشم یا پدیدار شدن است. این واژه همراه کلمات دیگری مثل: eignen مناسب بودن، تعلق داشتن؛ aneignen اختصاص دادن و eigen در ملکیت یک شخص، استفاده شده است. همچنین، واژه‌ی Vorgang (اتفاق) نیز به معنای ادامه داشتن و اتفاق افتادن است که البته معنای فرایند نیز در آن وجود دارد. هایدگر از واژه‌ی اتفاق برای معنای تودستی، معمولاً اتفاقات طبیعی، استفاده می‌کند. از همان ابتدا، او تمایز میان رویداد و اتفاق را بیان می‌کند. تجربه یک اتفاق که ابژه‌ی من باشد نیست، بلکه یک رویداد است (من ابژه‌ی آن هستم). او با املا‌ی خاص کلمه‌ی رویداد (Er-eignis) بر جدا شدن (eigen) متعلقات و مایملک شخص از او، تاکید می‌کند و زندگی یعنی همین. یک «موقعیت» دارای عناصر ایستا نیست، بلکه پر از رویداد است، مانند مشاهده‌ی یک عملیات الکتریکی در آزمایشگاه نیست، بلکه برای «من» اتفاق می‌افتد. یک «موقعیت» بی‌طرف نیست، بلکه ایجاد انگیزه می‌کند. (Ibid 55)

در وجود و زمان واژه‌ی رویداد همچنان درباره‌ی اتفاقی که برای من می‌افتد (ابژه‌ی من است) استفاده می‌شود. می‌توان این واژه‌را درباره‌ی یک حادثه‌ی طبیعی، خریدن خانه‌ی جدید

یا بازگشت یک دوست استفاده کرد، یعنی اموری که تودستی، پیش‌دستی یا آن‌جا با ما هستند. البته در این کتاب واژه‌ی اتفاق بیشتر در معنای پیش‌دستی استفاده می‌شود. پس از وجود و زمان، واژه‌ی رویداد دوباره اهمیت متمایز خود را می‌یابد. رویداد (در معنای متعین خود)^۱ غالباً راجع به آن رویداد بزرگی است که بنیان‌گذار آغاز است، جوهریدن هستو، اولین ظهور هستی که برای اولین بار ما را قادر می‌سازد هستنده‌ها را بشناسیم. در این‌جا هایدگر ارتباط میان این معنای رویداد و معنای *eigen* (در ملکیت شخص بودن) را کاملاً توضیح می‌دهد: دیگر مساله، مساله‌ی تعامل کردن «با» چیزی و اظهار آن به عنوان ابژه نیست، بلکه مساله‌ی داده شدن به رویداد است که به تغییر در بنیاد انسان از حیوان ناطق به دازاین منجر می‌شود. وجود انسان را به ملکیت خویش درمی‌آورد و آن را دازاین می‌کند و جایگاه این ظهور هستی، هستو به مثابه‌ی ظهور است. رویداد، انسان را به ملکیت هستو درمی‌آورد. ملکیت یعنی تعلق داشتن به رویداد که بالمآل یعنی در ملکیت هستو درآمدن. هستو به‌مثابه‌ی رویداد به معنای صیوررت، حیات یا حرکت در معنای نیچه‌ای آن نیست؛ درک هستو از مسیر این مفاهیم – که متوقف بر درک وجود به مثابه‌ی هستنده است – هستو را تبدیل به ابژه می‌کند. ما نباید نسبت به آن قضاوت کنیم، بلکه می‌توانیم آن‌را در گفتاری بگوییم که باز هم خود این گفتار به آن‌چه مطرح می‌کند تعلق دارد.

آن‌چه عنوان فرعی این کتاب – از رویداد/از آن‌خودکننده – بدان اشاره دارد این است که کتاب *افادات* هیچ‌چیزی درباره‌ی حقیقت هستو به ما نمی‌گوید، بلکه یک تفکر – گفتاری را به نمایش می‌گذارد که توسط رویداد به ملکیت درآمده است و به هستو و سخن هستو تعلق دارد. در این‌جا می‌توانیم دوباره ببینیم چه مقدار این تفکر و گفتار با رویکرد وجود و زمان متفاوت است. در آن کتاب، هایدگر وجود من‌حیث هو را در ذات زمان‌مند خود با محوریت استعلایی دازاین مورد پرسش قرار می‌داد، در این رویکرد، طرح/فکنی استعلایی دازاین به مثابه‌ی اولین گشودگی وجود فهم می‌شود. در *افادات*، این طرح/فکنی (پرتاب، یا پرتاب پوشاننده)^۲ به مثابه‌ی پاسخی به یک پرتاب^۳ اصیل‌تر یا ندای هستی فهم می‌شود. (*Vallega Neu* 2003, 34)

^۱ - Das Ereignis

^۲ - Ent-wurf, i.e., literally “disclosive throw”

^۳ - Zuwurf

آنچه در فرآیند این رویداد رخ می‌دهد، جوهرین شدن هستو ست، البته به شرط مورد تملک واقع شدن توسط هستو، یعنی از آن خودکنندگی. به یک بیان می‌توان گفت این همان مفهوم پرتاب‌شدگی در وجود و زمان است که اکنون متکامل شده و جایگاه و نقش اصلی خود را در فرآیند جوهریدن هستو (یعنی ترکیب پرتاب‌شدگی و طرح‌افکنی دازاین) یافته است:

در فصل ۱۲۲ افادات هایدگر توضیح می‌دهد که طرح‌افکنی دازاین تنها در صورتی حقیقت هستو را می‌گشاید که این طرح‌افکنی در طی تجربه‌ی مورد تملک واقع شدن انجام شود، یا تجربه‌ی پرتاب شدن به از آن خودکنندگی هستو و تعلق به هستو. این تمایز اصلی میان این روش و تمام راه‌های صرفاً استعلایی (من جمله وجود و زمان) فهم شرایط امکان دانستن است. می‌توان گفت در افادات، به خلاف وجود و زمان، پرتاب‌شدگی - به معنای مورد تملک واقع شدن - اولین بزنگاه گشایش حقیقت هستو است. البته که بدون پرتاب‌شدگی - طرح‌افکنی دازاین حقیقتی برای هستو نخواهد بود، ولی مهم‌تر این است که اکنون این پرتاب‌شدگی - طرح‌افکنی به مثابه‌ی مورد تملک واقع شدن درک و تجربه می‌شود. (Ibid)

از همین جا باید به دومین مفهوم که درک افادات به فهم درست آن بستگی دارد، یعنی هستو^۱، بپردازیم. پیش از آن باید دانست که اصطلاح تمایز/تولوژیک برای اولین بار در سال ۱۹۲۷ مطرح شد تا بیان‌گر تفاوت میان هستی و هستنده‌ها یا جواهر باشد. این تمایز در کتاب وجود و زمان اساسی است. این تمایز در عین این که هستی و هستنده‌ها را از هم جدا می‌کند، به معنایی آن‌ها را به هم نزدیک می‌کند؛ زیرا آن دو راه، دو شق از یک طراز جلوه می‌دهد. تمایز میان هستی و هستنده‌ها آشکار است، لکن فیلسوفان به حذف آن تمایل دارند. آن‌ها این حذف را حداقل به چهار وجه انجام داده‌اند که همگی مستلزم مصادره یا حذف هستی به نفع هستنده‌ها هست: ۱- بازنمایی هستی به مثابه‌ی یک هستنده، خدا. این مسیر متفکران قرون وسطی، و مهم‌تر از همه آکویناس است. ۲- برخی هستی را به عنوان یک کلی پوک می‌شناسانند که مشتق از انتزاع ما از هستنده‌هاست. ۳- برخی هستی را به مثابه‌ی یک صفت متعین می‌شناسانند، صفتی در کنار دیگر صفت‌ها. برای مثال هستی را مساوی مادیت یا وضوح می‌دانند. ۴- برخی از فیلسوفان نیز یک ذات معین یا یک نوع معین از ذات راه، غالباً انسان، به عنوان الگو و استاندارد وجود به شکل کلی اتخاذ کرده‌اند.

¹ - Das Seyn, Beyng

هایدگر تاکید می‌کند که وجود نه یک ذات است، و نه شیء و نه صفتی برای شیء و نه هیچ امری که معنای تودستی داشته باشد. هستی غالباً نه با هستنده‌ها، بلکه با صیورورت، نمود، تفکر و ارزش (باید) مقابل است. این مباحث و احتراز از اشتباه آن‌چه فیلسوفان پیشین از هستی منظور می‌داشتند با آن‌چه منظور اوست، باعث می‌شود که هیدگر در آثار متأخر خود به جای هستی از واژه‌ی هستو استفاده کند تا دقیقاً و قاطعانه مرز را خویش با دیگر فیلسوفان و معانی هستی نزد آن‌ها، ترسیم نماید. منظور او از هستو، تمایز اصیل و متفوق میان هستنده‌ها و هستی است، تمایزی که دیگر هستی را شق دومی در کنار هستنده‌ها قرار نمی‌دهد. او می‌نویسد:

همان مقدار که تمایز میان هستنده‌ها و هستی برای بازنمایی اهمیت پرسش از وجود ضروری و لازم بود، به همان مقدار این تمایز به سرسخت‌ترین مانع برای فهم هستو بدل می‌شود. از این‌رو، هدف این نیست که از هستنده‌ها عبور کنیم (استعلا) بلکه بایست از این تمایز چشم‌پوشی کنیم و از این طریق از استعلا نیز گذر کنیم (برجهیم) و به روش درخودنگه‌دارنده^۱، در مورد هستو و حقیقت کاوش کنیم.^۲ (C177; B250)

تفکر به شیوه‌ی در خود نگه‌دارنده، مفهوم کلیدی دیگری در تفکر هایدگر متأخر است. این واژه از ترکیب (in, an) درون و (cept, fangen) گرفتن، قاپیدن، درست شده است. ترکیب این دو معنا در یک فرایند تدریجی به معنای رفت و بازگشت تفکر و حفظ آن‌چه از پیش داشته است برای بازتولید و بازتکرار مفهومی دیگر از سنخ همان و در همان مفهوم پیشین است.

این نام از دو جهت اتخاذ شده است، یکی مسکن‌گزیدن در «همان» (در همان گشودگی اولیه هستی) و بازتکرار همواره‌ی آن امر اولیه؛ و وجه دیگر، (برای بیان) حقیقت هستو به مثابه‌ی یک رویداد تاریخی درخودنگه‌دارنده. تفکر درخودنگه‌دارنده‌ی افادات، تلاش هایدگر برای این است که حقیقت هستو را رها کند تا خود، تفکر را هدایت کند و اجازه دهد که کلمات آن در پوشیدگی وجود، به ظهور برسند. ... تفکر درخود نگه‌دارنده تفکری است که آن‌چه به سمت او پرتاب می‌شود را می‌گیرد، آنچه هستو به سمت آن پرتاب^۳ می‌کند را می‌گیرد و با این عملی، به شکل درخودنگه‌دارنده امر پرتاب‌شده را می‌گشاید. ... به عبارت دیگر، تفکر

^۱ - anfänglich, English: Inceptual

^۲ - به نقل از (Vallega-Neu 2003, 28)

^۳ - Zuwurf

درخودنگهدارنده - در حین این که تفکر رخ می‌دهد - خود را در تملک حقیقت هستو می‌یابد. در اینجاست که حقیقت هستو خود را به‌مثابه‌ی رویداد از آن خود کننده ظاهر می‌کند. (Vallega-Neu 2003, 33)

در افادات گشودگی در برابر وجود دیگر به شکل استعلایی به مثابه‌ی بیرون‌ایستایی^۱ در مقابل وجود نیست، بلکه به شیوه‌ای بیشتر درخودنگهدارنده^۲ و به شکل درون‌ایستایی^۳ در این گشودگی است. از این‌رو، به کارگیری اصیل تفکر درخودنگهدارنده به این معناست که تفکر، گشودگی حقیقت هستو را در خویش نگه می‌دارد و همواره آن را از نو بازاندیشی می‌کند؛ در درون این گشودگی و همین گشودگی، ولی به شیوه‌های متفاوت. این روش در ساختار کتاب نیز لحاظ شده است، اگر بخواهیم برای کتاب ساختاری تعریف کنیم، بهترین تعریف، اجرای عملی همین شیوه در ساختار کتاب است:

در هر کدام از این ۶ هم‌بند، تلاش همواره بر این بوده است که عینا یک مطلب گفته شود، لکن در هر کدام از وجهی متفاوت هنگامی که شخص از بیرون و به شکل ناپیوسته به کتاب می‌نگرد، آن را مملو از تکرار می‌یابد. ولی آنچه از همه چیز سخت‌تر است، هماهنگی همه‌ی این تکرارها با هم‌بند اصلی است، نگه‌داری همان امر اولیه. این شاهده‌ی بر اجرای اصیل تفکر درخودنگهدارنده است. (Vallega-Neu 2003, 32)

از دیگر تفاوت‌های میان افادات و هستی و زمان، بازیابی نقش مستقل مکان‌مندی در افادات است. در هستی و زمان، مکان‌مندی فرع زمان‌مندی است، لکن در تفکر متاخر هایدگر این مساله تعدیل می‌شود:

«... در تحلیل پیشین، ترتیب وجودی وجود و زمان به شکل رتبی بود و این تصریح شده بود که مکان‌مندی از زمان‌مندی غیربنیادی‌تر است. در عین حال در تمام افادات، هایدگر کم‌تر از زمان به شکل مطلق نام می‌برد، بلکه در بیشتر موارد به زمان-مکان اشاره می‌کند تا تلازم غیرقابل انفکاک آن‌ها را نشان دهد. این تغییر یک نظریه از آخرین دوره‌ی فکری او را تأکید می‌کند، در سخنرانی زمان و وجود در ۱۹۶۲ که او به شکل صریح تلاش پیشین خود برای بنیادگذاری مکان در زمان را نقد می‌کند (Ruin 2005, 368) تعبیر دیگری که او استفاده می‌کند، موقعیت لحظه^۴ است. موقعیت لحظه برای تصمیم‌اولین آغاز و دیگر آغاز است. این

¹ - standing out

² - inceptually

³ - standing in

⁴ - Augenblicksstätte

موقعیت لحظه برای تصمیم آن‌چیزی است که افادات در پی بنیادگذاران آن است. (Vallega Neu 2003, 92) به عقیده برخی شارحان می‌توان این استعمال (موقعیت-لحظه) را در راستای «معنای پولسی و کیرکگاردی انضمام نامحدود در محدود و هم‌چنین ارجاع ارسطو به کایروس^۱، به عنوان لحظه‌ای نامحدود برای فرونسیس یا حکمت عملی» دانست. (Ruin 2005, 369)

«کتاب افادات از ۲۸۱ بخش تشکیل شده است که مجموعاً ذیل هشت فصل کلی (فوغ یا هم‌بند) مرتب گردیده است. بخش ابتدایی که پیشگفتار عنوان دارد، با یک اعتراض آغاز می‌شود که: کلمات ابتدایی مبتذل شده‌اند، به همین دلیل مجبور هستیم که با یک کلمه‌ی عامیانه‌ی بی‌مزه، مثل *افادات* به فلسفه کار خود را پیش ببریم. عنوان اصلی «از رویداد» است. البته این عنوان عامیانه نشانگر یک حقیقت است و آن این‌که افادات یک اثر سرنوشت‌ساز نیست، بلکه بهترین چیزی است که می‌توان در عصر گذار از متافیزیک به تفکر درباره‌ی تاریخ هستو توقعش را داشت. تلاشی برای تفکر نقطه‌ی عزیمتی اصیل‌تر در پرسش از حقیقت هستو. (افادات، ۳) هایدگر این کتاب را به مثابه‌ی گذاری از اتولوژی بنیادین در وجود و زمان به تاریخ وجود – که مشخصه‌ی آثار متأخر اوست – می‌داند.» (Inwood 1999, 40)

همبند-فوغ اول، پژواک^۲ عنوان دارد و به پژواک هستو در موقعیت کنونی ما، یعنی فراموشی وجود می‌پردازد؛ البته وجهی از موقعیت کنونی که چرخش به آغاز دوم در تاریخ تفکر غربی را نشان می‌دهد. واژه‌ی آلمانی پژواک^۳ – خصوصاً استعمال اخیر آن – در ضمن خود معانی سکوت و انتظار را نیز دارد (طبیعتاً برای شنیدن صدای پژواک به سکوت و انتظار نیاز است). او در این فصل به ابعاد جدیدتر فراموشی وجود می‌پردازد، مثل سلطه‌ی سوسیال ناسیونال، محاسبه، سرعت، و این‌که همه چیز در ابعاد بزرگ و غول‌آسا مطلوب هست. این ظهور مکانیکی هستو در آخرین مرحله‌ی تفکر غربی ریشه در آغاز آن یعنی متافیزیک دارد. این فوغ با سخنانی درباره‌ی علم پایان می‌یابد. بخش دوم پاس دادن^۴، این استعاره را مطرح می‌کند که همان‌گونه که در بازی^۵ بازیکنان توپ را به یکدیگر پاس می‌دهند؛ ما نیز در مورد

^۱ - kairos

^۲ - Der Anklang

^۳ - Der Anklang

^۴ -Das Zuspiel

^۵ -Spiel

اولین آغاز - که توسط یونانیان بنیان‌گذاری شده است - را مطالعه می‌کنیم تا برای آغاز دیگر - در زمانی نامشخص از آینده - آماده شویم. بالعکس، آمادگی ما برای آغاز دیگر، این توان را به ما می‌دهد که یونانیان را درک کنیم. از این رو، اولین آغاز و آغاز دیگر مانند دو بازیکنی هستند که با پاس دادن توپ به یکدیگر با هم همکاری می‌کنند. برای درک ارتباط میان اولین و دیگر آغاز، لازم است از تفکر درخودنگهدارنده استفاده کنیم. البته باید دانست که آغاز دیگر به هیچ‌وجه تکرار آغاز اول نیست.

همبند بعدی جهش^۱ عنوان دارد که به جهش در هستو - پرتاب‌شدگی، مورد تملک واقع شدن توسط هستو - می‌پردازد. این فوگ به توضیح کیفیت چرخش از اولین آغاز به آغاز دیگر می‌پردازد، از این که تمام آن چه به آغاز اول مربوط است باید دوباره به تملک هستو درآید. «جهش، شهامت‌مندانه‌ترین حرکت در فرآیند تفکر درخود نگه‌دارنده است؛ چرا که در آن، همه‌ی امور آشنا دور ریخته می‌شوند بدون هیچ توقعی از هستنده‌ها. از نظر هایدگر این هیچ ربطی به جهش شهامت‌مندانه‌ی سوژه‌ی انسانی که خود را به عدم پرتاب می‌کند ندارد، بلکه این رویدادی است که با درک وانهادگی کامل وجود ضرورت می‌یابد. سه مرحله‌ی منطوقی در جهش عبارتند از: حقیقت هستو به‌مثابه‌ی از آن خود کنندگی، ۲- ارتباط میان از آن خود کنندگی و عقب‌نشینی ۳- آن چه در این از آن خود کنندگی مورد تملک واقع شده است، یعنی دزاین، خدایان، و انسان‌ها.» (Vallega-Neu 2003, 72-3)

همبند بعدی بنیادگذاری^۲ است، بنیادگذاری حقیقت هستو نتیجه‌ی ترکیب جهش و طرح افکنی دزاین است. در این بند هایدگر دو معنای اصلی برای بنیادگذاری بیان می‌کند، ۱- حقیقت هستو یا کشف آن چه نهان است. ۲- بنیادگذاری طرح‌افکنانه. این همبند به ۵ بخش تقسیم شده است: ۱- دزاین و طرح‌افکنی گشودگی هستی ۲- دزاین ۳- چرخش اصیل هستی ۴- زمان-فضا همچون مگاک ۵- چرخش حقیقت همچون منزل گرفتن. ترتیب این بخش‌ها نشانگر سیر تفکر تاریخی هستو میان آغاز اول و دیگر آغاز است. همبندی بعدی آیند-گان^۳، آن‌هایی هستند که آغاز دیگر را به ارمغان خواهند آورد، متفکران، ولی نه فقط متفکران، تفکر تنها یک راه است که طی آن، افراد معدودی جهش به هستو را انجام می‌دهند. البته این نام برای این نیست که آن‌ها حتما در آینده خواهند آمد، «به گفته‌ی خود

^۱ - Der Sprung

^۲ - Die Gründung

^۳ - Die Zu-künftigen, Zukünftigen

هایدگر معدودی از از آیند-گان هم‌اکنون هستند ... بلکه برای این آیندگان نام گرفته‌اند که آن‌ها کسانی هستند که اشاره و آغازی فاصله گرفتن و نزدیک شدن آخرین خدا به سمت آنان است. فاصله گرفتن و نزدیک شدن آخرین خدا به معنای لحظه‌ی تصمیم درباره‌ی آغاز دیگر تاریخ است.» (Vallega Neu 2003, 97)

همبند ششم، آخرین خدا^۱ عنوان دارد، آخرین خدا تا حدودی متفاوت با خدایان قبلی، به ویژه‌ی خدای مسیحی است. این خدا، آخرین خدای اولین آغاز نیست، بلکه آغازی دیگر برای امکانات نامحدودی در تاریخ ماست. این خدا یک ذات نیست، بلکه بیشتر همان لحظه‌ی واحد تصمیم برای آغاز دیگر تاریخ تفکر غربی است. کتاب افادات با بخشی با عنوان هستو^۲ به پایان می‌رسد، این بخش در ترکیب اولیه‌ی کتاب توسط هایدگر بخش دوم بوده است، ولی از آن‌جا که خود هایدگر گفته بود این موقعیت برای آن اشتباه است، در ترکیب نهایی به انتهای کتاب منتقل شده است. «هایدگر در این بخش از آن خودکنندگی را به همراه رویدادهایی که در خود منطوقی دارد، می‌گشاید. این رویدادها عبارتند از: مورد تملک واقع شدن دزاین، مورد تملک واقع شدن خدایان و انسان‌ها در برخورد با یکدیگر، از آن خودکنندگی در ارتباط با تفاوت میان هستو و هستنده‌ها، و به پیش آمدن این رویدادها در سادگی، منحصر به فردی و تنهایی.» (Ibid 107)

کتاب افادات به عنوان مهم‌ترین اثر برای شناخت هایدگر متاخر و هم‌چنین نماد آن‌چه خود هایدگر چرخش^۳ در فلسفه‌ی خویش می‌نامید، ملاحظه می‌گردد. چرخشی که در این کتاب و دیگر آثار متاخر او به چشم می‌خورد مشخصات واحدی دارد، مثل انتقاد از قالب‌های معهود و سنتی تفکر، آفرینش و امتحان فرمول‌های جدید، تلاش برای آفرینش زبان و واژگان نو که برای آماده شدن برای آغازی دیگر در تاریخ فکر غربی لازم هستند.

¹ - Der letzte Gott

² - Das Seyn

³ - die Kehre

منابع:

- ۱- والگانو، دانیلا (۱۳۸۶) درآمدی بر افادات بر فلسفه. (مترجم: محمدرضا قربانی) تهران، گام‌نو.
- ۲- ویه‌تا، سیلویا (۱۳۸۷) نقادی هایدگر بر ناسیونال سوسیالیسم و تکنیک. (مترجم: منوچهر اسدی) آبادان، پرسش.
- 3- Dreyfus, Herbert L.& Wrathall, Mark A. (2005) A Companion to Heidegger. Blackwell Publishers.
- 4- Inwood, Michael (1999) A Heidegger's dictionary, Blackwell Publishers, Cornwall, England.
- 5- Scott, Charls E. (2005) Martin Heidegger. (Encyclopedia of Philosophy 2nd edition, Donald M. Borchert, Thomson Gale 2006, New York, vol.4 p.288-296)
- 6- Heidegger, Martin (2000) Letter on Humanism. (Global Religious Vision, July 2000 Vol.1/1 pp.83-109)
- 7- Ruin, Hans (2005) Contributions to Philosophy. (A Companion to Heidegger, Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing Ltd, pp. 358-374)
- 8- Plot, Richard (2005) Ereignis. (A Companion to Heidegger, Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing Ltd, pp. 375-391)
- 9- Vallega-Neu, Daniela (2003) Heidegger's Contributions to Philosophy, an Introduction. Bloomington: Indiana University Press.

10-Wheeler, Michael, "Martin Heidegger", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

افادات بر فلسفه^۱ - ترجمه

هانس روین^۲

هایدگر وقتی بعدها از تصمیم اشتباه به عهده گرفتن ریاست دانشگاه در ۱۹۳۳ در فرایبورگ و همین‌طور عضویت پیشین و هیجانی در حزب سوسیال ناسیونال دفاع می‌نمود، همواره تاکید می‌کرد که در مدت کوتاهی پس از آن، او به موضعی از نوع مقاومت فلسفی و شخصی عقب‌نشینی کرده است. این خوداظهاری غالباً توسط منتقدین او، با استناد به نمایه‌ی بلند فعالیت‌های آکادمیک او تا پایان جنگ و تداوم عضویت در حزب (نازی)، به سخره گرفته شده است. لکن انتشار چند جلد در ضمن نمایه‌ی کلی^۳ از سال ۱۹۸۹، می‌تواند شاهدی قوی برای آن‌چه امروز به‌عنوان «نوشته‌های سری» هایدگر در سال‌های دیکتاتوری یاد می‌شود، باشد. مهم‌ترین، و تا کنون پربحث‌ترین اثر در میان این مجلدات، کتاب افادات بر فلسفه (از این رویداد)^۴ است. ولی این مجلد ۵۰۰ صفحه‌ای که در طی سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۸ نوشته شده، تنها اولین اثر از چندین کتاب در این دوره است، کتاب‌هایی مثل: تفکر (بین ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹) تاریخ بودن (بین ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۰) و دو اثر که هنوز چاپ نشده‌اند: در مورد آغاز و این رویداد. در طول این دوره، هایدگر به همان گستردگی گذشته ارائه‌ی سخنرانی می‌کند، بیشتر درباره‌ی نیچه، هولدرلین و ایده‌آلیسم آلمانی، و در طول دهه‌ی ۱۹۴۰، متمایل به پیش‌سقراطیان. بخش عمده‌ی این مطالب به شکل دوره‌های سخنرانی در نمایه‌ی کلی به چاپ رسید و بخش دیگر پس از جنگ در قالب کتاب ویراسته شد که از میان آن‌ها، یک اثر دو جلدی درباره‌ی نیچه از سال ۱۹۶۱ به‌عنوان قوی‌ترین موفقیت فلسفی خودنمایی می‌کند. ولی گذشته از این کار عمومی، اکنون می‌توان دید که چه مقدار از تلاش هایدگر در این سال‌های غریب، پر آشوب - و هم‌چنین برای هایدگر بسیار پربازده - صرف نوشتن متن‌هایی شده که هدف مشخصی نداشته‌اند. متن‌هایی که او نمی‌توانسته هیچ امیدی به چاپ آن‌ها در

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌های اگزیستانس یا پدیدارشناسی - دکتر ذاکری - پائیز و زمستان ۱۳۹۴

ترجمه‌ی مقاله‌ی ۲۲ از کتاب:

A Companion to Heidegger (2005) edited by Hubert L. Dreyfus. Blackwell Publishing; pp. 358-374

^۲ - Hans Ruin

^۳ - Gesamtausgabe

^۴ - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)

جو غالب سیاسی و آکادمیک در آن زمان داشته باشد. این دقیقاً در مورد کتاب تفکر درست است. کتابی که حاوی انتقاد صریح به ایدئولوژی سوسیالیسم ملی و زیباشناسی معاصر هایدگر است. البته چنین قضاوتی در مورد کتاب افادات نیز صحیح است. کتابی که برای مثال، به شکل صریح در مقابل فهم نژادی یا بیولوژیک تاریخ موضع‌گیری می‌کند. در عین حال بخش اصلی انتقادات فلسفی نضج یافته در این نوشته‌ها، که مجموعاً و اساساً نوشته‌هایی انتقادی هستند (نوشته‌هایی از درون بحران^۱ به معنای دقیق کلمه، جایی که نیاز به کرینین^۲، به تصمیم و قضاوت، بیشتر از هر وقتی است) به شکل صریح متوجه اکنون بی‌واسطه نیست. در عوض آن چه محل بحث است، مقصد تاریخی دنیای غربی فی‌حدنفسه، فهم شده به عنوان یک نحوه‌ی تفکر و وجود مفهوم یافته، است. اندیشه‌ی تکرار شونده درباره‌ی مدرنیته و نظرهای گاه و بیگاه در باب ایدئولوژی سیاسی فاشیسم، همواره در این طرح بزرگتر تفسیری جای می‌گیرند.

در این نوشته‌ها، هایدگر در یک سطح - و در یک خودگویی متراکم، به مثابه‌ی نوعی حاشیه به تفسیرهای تاریخی عمومی خویش و هم چنین موقعیت سیاسی و فکری - با خود سخن می‌گوید. ولی در سطحی دیگر، او با مخاطبی دیگر که ناشناس است روی سخن دارد. نوع غربی از خطاب و هم چنین عدم-خطاب در این نوشته‌ها وجود دارد که با صدای سخنرانی‌ها، که غالباً می‌تواند خیلی مستقیم و یا با نیت‌های تربیتی باشد، متفاوت است. در هر حال، در این آثار سری، هایدگر درباره و خطاب به حال حاضر ولی در عین حال فراتر از آن، سخن می‌گوید. در پاره‌ای، او آن را به عنوان گفتمانی برای افراد معدود و نادر می‌شمارد. در یادداشت دیباچه‌مانند دیگری او می‌نویسد: «هیچ کس نمی‌فهمد من این جا چه می‌اندیشم.» که در چند سطر بعد چنین ادامه می‌یابد: «و آن کسی که روزی آن را بفهمد، اقدام من (برای توضیح آن) را لازم نداشته است.» این لحن برخی خوانندگان را به یاد ویتگنشتاین متقدم در رساله‌ی منطقی^۳ می‌اندازد، ولی همین‌طور پژواکی از سنتی طولانی‌تر از گفتمان فلسفی خود-معمایی است که ما در پاره‌های هراکلیتوس می‌یابیم.

برای شخص هایدگر این نوشته‌های سری و به خصوص افادات، ارزش فلسفی بسیاری داشتند. در این آثار او آزاد بود و با فکر و بیان خود تجربه می‌کرد، فارغ از تمام تکالیف و

^۱ - در زبان انگلیسی - و غالب زبان‌های اروپایی - دو کلمه‌ی انتقاد و بحران هم‌ریشه هستند.

^۲ - krinein

^۳ - Tractatus Logico

ضرورت‌ها، پنهان از فضای منحرف عمومی و در پیش‌یابی خطِ سیری که او در طی سه دهه باقی مانده از فعالیت فلسفی می‌خواست در پی گیرد. در نامه‌ای به الیزابت بلاکمن در تاریخ دسامبر ۱۹۳۵، کمی پیشتر از آن که کار بر افادات را آغاز کند، او به خوانش اخیر خود از هستی و زمان می‌پردازد: «اکنون من می‌توانم جسارت بزرگ نهفته در این کتاب را ببینم. ولی شاید هر کسی لازم باشد برای رسیدن به هرجایی چنین جهش‌هایی انجام دهد. اکنون تکلیف آن است که همان سوال دوباره مطرح شود، ولی خیلی اصیل‌تر و خیلی رهاتر از هرچه معاصر است، رهاتر از آنچه یادگرفته می‌شود و از یادگیرنده.» (هایدگر و بلاکمن ۱۹۸۹:۸۸) این یادداشت پیش‌دستانه را می‌توان با پانویست مشهوری که به نامه‌ای درباب اومانیسیم در هنگام چاپ به سال ۱۹۴۹ اضافه شد، مقایسه کرد. جایی که او می‌گوید افکاری که این‌جا مطرح می‌شود، به خصوص آن‌چه مرتبط به اراگنیس^۱ (از آن‌خودکنندگی) می‌شود از ۱۹۳۶، یعنی سالی که او نوشتن افادات را شروع کرده بود، آغاز شده است.

هنگامی که هایدگر طرح‌ریزی برای نمایه‌ی کلی را به همراه دستیار خود فردریک ویلهلم ون هرمان^۲ آغاز می‌کرد، به درستی با سختی و دشواریابی این نوشته‌های سری آشنا بود. به همین دلیل چاپ این نوشته‌ها به مرحله‌ی آخر ویراست کلی موکول شد؛ ذیل عنوان: رسالات چاپ نشده. از این‌رو، تا چهارده سال پس از ابتدای پروژه‌ی نمایه‌ی کلی، یعنی در صدمین سال تولد هایدگر در ۱۹۸۹، افادات چاپ نشد. لکن در تمام این مدت افرادی بودند، به خصوص اتو پوگلر^۳ و وان هرمن، که به آن دسترسی داشتند و در تفاسیر به آن ارجاع می‌دادند. یاد کردن پوگلر از این اثر به عنوان دومین اثر بزرگ هایدگر پس از هستی و زمان، توقعات بسیاری پیش از چاپ این اثر به وجود آورده بود. توقعاتی که این اثر نمی‌توانست آن‌ها را تامین کند، و توقعاتی که -فکر می‌کنم اکنون ما می‌توانیم ببینیم- این اثر اصلاً برای تامین آن‌ها به وجود نیامده بود. وُن هرمان در اثر اخیر خود درباره‌ی افادات، چنین ابراز می‌کند که این کتاب باید به عنوان دومین جستار سترگ در جستجوی پرسش بنیادین وجود شمرده شود. (ون هرمان ۲۰۰۱:۱۰۹) با این حال، ده سال ابتدایی مواجهه‌ی عموم با کتاب افادات تا حد زیادی متمرکز بر سازش با حس ناامیدی و ناکامی بود که این کتاب در میان خوانندگان خود برانگیخته بود. ناامیدی و ناکامی‌ای که در ابتدای چاپ در آن فضای باز

^۱ - Ereignis

^۲ - Friedrich Wilhelm von Herrmann

^۳ - Otto Pöggeler

عمومی و در یک عقب‌نشینی واضح از آن‌چه در آن دریافت و نوشته شده بود، پیش آمده بود. دنیل والگا نیو^۱ به خوبی برداشت اولیه‌ای موجود از این کتاب را مختصراً بیان کرده: «یک مجموعه‌ی تصادفی از یادداشت‌های تکرار شونده، مواظ، پاره‌هایی از نوشته، مجموعه‌ای از سوالات یا سیاهه‌ای از کلمات یا جملات ناتمام. خواننده این اثر، خویش را محروم از پیدا کردن عناصر اتصالی تأمین‌کننده‌ی پیوستگی فکر در یک گذار آرام از یک سوال به سوال دیگر، می‌یابد.» (Vallega-Neu 2001, 66)

این دریافت را می‌توان تا حدودی چنین توضیح داد که نسخه‌ی دستنویس هرگز در هنگام نوشتن تکمیل نشده بود. در مقایسه با آثاری که توسط هایدگر دقیقاً ویراست شده بود، افادات، همانگونه که خود او در بخش ۲۵۷ گفته است، به شکل یک طرح، ماده‌ی خام، تخته‌سنگ‌هایی از یک معدن که صرفاً صخره‌ی اصلی آن شکسته شده، باقی مانده است. این برداشت گیج‌کننده که از این اثر وجود دارد، تا حدودی به طبیعت عجیب موضوع و این‌که هایدگر چه درکی از ماموریت یک فکر فلسفی تندرو در آن زمان داشته، بازمی‌گردد.

موضوع یا تم فلسفی کلی در افادات، همان است که در وجود و زمان بود، یعنی پرسش از وجود، که افق فکری هایدگر در کنکاش فلسفی در تمام طول حیاتش بوده است. ولی همان‌طور که وجود و زمان در مطالب مقدماتی خود مطرح کرده بود، پرسش از وجود، کلی‌ترین، و از همین‌رو به معنایی تهی‌ترین، پرسش از حیث داشتن تمام جواب‌های ممکن بود. بی‌دلیل نیست که این پرسش فراموش یا از آن چشم‌پوشی شده، بلکه اساساً در طول تاریخ اصلاً به عنوان پرسش مطرح نبوده است. برای بیدار کردن ارتباط (اهمیت) این به ظاهر ناپرسش، ارزش پرسشی آن باید به پیش خوانده شود. در وجود و زمان فرآیند هرمنوتیکی از راه تحلیل اگزیستانسیالیستی و وجودی شخص پرسنده، یعنی دازاین، انجام می‌شود. این کتاب (وجود و زمان) یک ساختار روشن و سامانمند دارد که بر اساس پیشگامان بزرگ در این ژانر الگوگیری شده است، به طور بخصوص هوسرل و کانت. در این کتاب تا رسیدن به انتهای موقت خود (که بعدها انتهای واقعی شد، زیرا ادامه‌ی وعده داده شده هیچگاه چاپ نشد) یک سری لایه‌های وجودی حفاری شده است، که همگی به در-جهان-بودگی دازاین مرتبط می‌شوند و در زمان‌مندی جذبه‌ای^۲، که به مثابه‌ی بنیاد شبه‌استعلایی برای معنای وجود است، به اوج می‌رسد.

^۱ - Daniela Vallega-Neu

^۲ - ecstatic temporality

شاید روشن‌ترین زاویه از پروژه‌ی وجود و زمان در افادات، رها کردن آرمان سامان‌مندی (سیستم) است. در بخش بسیار مهم ۳۹ - یعنی جایی که هایدگر در مورد ساختار و قالب جدید تفکر در خودنگهدارنده^۱ که در افادات مدنظر است سخن می‌گوید - او می‌نویسد: «سیستم‌ها به گذشته مربوط هستند، آن‌ها در تاریخ جواب‌های داده شده به پرسش راهنمایی‌کننده از وجود جای دارند.» به جای سیستم و رویکرد سیستماتیک به شکل کلی، او اینجا آرمان «مهره‌ی مشترک - فوگ^۲» را مطرح می‌کند. طرح کلی یا افاده‌ی مطرح شده در این کتاب تلاشی است برای ارائه‌ی چنان «مهره‌ی مشترکی» برای تفکر در خود نگهدارنده. در نتیجه، ۲۸۱ بخش فرعی در شش بخش یا فصل سامان گرفته‌اند، که در مورد هر کدام هایدگر به عنوان مهره‌ی مشترکی مستقل در ضمن مهره‌ی مشترک کلی سخن می‌گوید. آن‌ها «پژواک»، «عبور»، «جهش»، «بنیادگذاری»، «آیند-گان» و «آخرین خدا» نام دارند. این شش بخش منتهی به یک فصل طولانی نهایی می‌شود که به سادگی، وج و د (هستو) نام گرفته است، که ظاهراً به منظور افادات نوشته شده بوده لکن جایگاه آن در میان کل کتاب توسط خود هایدگر قطعی نشده است. مقدار معتناهایی بحث در مورد معنای و اهمیت این ساختار استعاری و معمایی صورت گرفته است. چه منطقی در پس این نظم به خصوص در مواد نهفته است؟ آیا یک استدلال کامل شونده یا ادامه‌دار باعث چنین ساختاری شده؟ یا این که این یک نظم تصادفی در یادداشت‌هایی است که واقعا نشانگر یک ساختار مجزا نیست؟ وقتی خود هایدگر از ساختار بحث می‌کند، از آن طرفه می‌رود و می‌گوید: هر «مهره‌ی مشترکی» برای خود مستقل است، ولی این استقلال برای این است که وحدت ذاتی قوی‌تر باشد. در نظر دیگری او «مهره‌ی مشترک» را به مثابه‌ی یک نوع ملکیت^۳ تعریف می‌کند که اجابت‌کننده‌ی ندا است^۴ و از همین رو بنیاد دازاین می‌شود. ترجمه‌ی انگلیسی چنین است: «مهره‌ی مشترک آن نقطه‌ی عطفی است که به ندا (درخواست) متصل می‌شود و از همین رو بنیادگذار دازاین است.» این تلاشی قابل ستایش برای حفظ نقش «مهره‌ی مشترک» است ولی در عین حال معنای فلسفی عبارت را نیز با آن مخلوط نمی‌کند. آن‌چه هایدگر می‌گوید

^۱ - In: درون cept: نگهداری، باردار شدن؛ مجموعاً: نگهداری آن‌چه دریافت شده در درون. این معنا با از آن خودکنندگی سازگار است، ولی در یک روند تدریجی.

^۲ - die Fuge

^۳ - Verfügung

^۴ - sich den Zuruf fùgende

این است که: در پاسخ به محتوای مطرح در اثر است که ساختار اثر، برای کسی که آماده‌ی شنیدن ندای آن باشد، دیده یا شنیده می‌شود.

فوغ یک اصطلاح موسیقایی، به معنای قطعه‌ای با این مشخصه است که یک ملودی تکرار شونده ابتدا در بخش آغازین نواخته می‌شود و سپس در صداها‌ی دیگر دوباره، به شیوه‌ی گشوده و اصلاح شده، پدیدار می‌شود (این سبک در موسیقی توسط باخ تکمیل شده است). وسوسه انگیز است که افادات را به عنوان یک فوغ در معنای موسیقایی آن نیز مطالعه کنیم و حتی چنین شک بریم که هایدگر نیز از این قالب به خصوص الهام گرفته بوده است. البته خود او به چنین ارتباطی اشاره نمی‌کند، از همین رو چیزی زیادی برای نتیجه‌گیری وجود ندارد. مشابهت ظاهری لفظی نیز قابل توجه نیست، چرا که اصطلاح موسیقایی از زبان‌های لاتین و ایتالیایی می‌آید و یادآور حرکتی فرار کننده از ملودی است که هیچ ربطی به فوغ آلمانی، به معنای مهره‌ی مشترک ندارد. به عنوان یک الهام‌بخش ممکن دیگر برای این نامگذاری، که البته یادآور اصطلاحات موسیقایی در معنای وسیع خود نیز می‌شود، می‌توان به هارمونیا^۱ هراکلیتوس، از ریشه‌ی هارموزاین^۲، یعنی به هم متصل کردن، اشاره کرد؛ همان کلمه‌ای که هایدگر در ترجمه‌هایش، به تبعیت از دیلز^۳ دقیقاً به فوغ ترجمه می‌کند. یک پاره‌ی بسیار مهم در این رابطه شماره‌ی ب ۵۴ است از این‌قرار: «هماهنگی پنهان بهتر از آشکار است.»

پیشینه‌ی دقیق این کلمه هرچه باشد، این روشن است که در فرآیند منظم سازی محتوا در ذیل این عناوین شش‌گانه‌ی کلی، هایدگر حداقل می‌خواهد چنین بگوید که یک حرکت خطی فکر در آن چه ابتدا مجموعه‌ای از یادداشت‌های کاری بی‌نظم به نظر می‌آید، وجود دارد. در نتیجه، برخی خوانندگان، و به‌طور برجسته ون هرمان، ویراستار کتاب، با استفاده از این قرائن قویاً به نفع خواندن سیستماتیک این اثر ضدسیستمی استدلال می‌کنند. از این‌رو، خط سیر کلی با یادآوری آغاز می‌شود: در «پژواک» گمشدگی و فراموشی وجود، که یک قدم بعد از آن بازیابی در پی می‌آید. البته بازیابی نه خیلی در مورد پرسش از وجود، بلکه در مورد تعلق دازاین به وجود، در طی یک پرش به تاریخ و حقیقت اصیل. همین‌طور که دازاین هدایت می‌شود تا خود را نه بر فراز یا در مقابل وجود بفهمد، بل چنان که «از» و «در» وجود، هستی

^۱ - harmonia

^۲ - harmozein

^۳ - Hermann Alexander Diels

دارد؛ تفکر قالب دومین شروع را به خود می‌گیرد، در نسبت با متافیزیک کلاسیک به عنوان اولین شروع. در آغاز، تنها نخبگان مانند شاعران و متفکران به این امر مبادرت ورزیده‌اند، کسانی که بر همان اساس، آمدن آخرین خدا را پیش‌بینی کردند. در عین حال و علیرغم جاه‌طلبی آشکار برای هدایت به آن مسیر فلسفی، به زعم من، فشار محوری و کلی نظرات طفره‌آمیز هایدگر در مورد ساختار و ترکیب اثر این است که هیچ سیستم فلسفی برتری وجود ندارد که بتواند عمیق‌ترین انگیزه‌های فلسفی خویش را منتقل و ابراز کند. حتی در نقطه‌ای او قبول می‌کند که مسیر خاصی که در این‌جا ترسیم شده است «راهی است که فرد می‌تواند بگشاید و پس از آن، پژوهش (باید) درباره‌ی امکان راه‌هایی شاید اساسی‌تر باشد.» از این‌رو، به جای تعهد داشتن به خوانش خطی از متن، عاقلانه‌تر این است که حرکت افادات را به مثابه‌ی یک تامل متفرق در عین حال متمرکز ببینیم. این تامل در الگویی که گاهی یادآور فوگ موسیقایی است، تلاش می‌کند محتوای خود را به روشی ابراز کند و این روش در فرض آرمانی، طنین یافته از درخواست همین محتوا است. و در همین جاه‌طلبی پسا-سیستماتیک برای گفتن مطلق، که نمی‌تواند با یک شیوه‌ی واحد ابراز شود، کتاب از سنت خویش خالی نیست، سنت نوشته‌ی فلسفی اساسا پاره پاره، که در نوالیس^۱، شلگل^۲ و البته در نیچه^۳، و همین‌طور در معاصرانی مانند ارنست جونگر^۴، والتر بنجامین^۵ و تئودور آدورنو^۶ می‌یابیم.

تأثیر نیچه در سبک و جهت‌گیری افادات به شکل ویژه‌ای درخور تامل است. او به همراه هولدرلین^۷، بلندترین صدایی از گذشته است که هایدگر تلاش می‌کند در این زمان با آن کنار بیاید. تالیف افادات هم‌زمان با بخش ابتدایی سخنرانی‌ها (ی هایدگر) درمورد نیچه است. از نظر سبک، می‌توانیم افادات را به عنوان اثری بخوانیم که تحت تأثیر کتاب‌های موجز نیچه نوشته شده است. با این‌که هایدگر در تفسیرهای خودش توجه کمی به سبک و قالب تفکر نیچه دارد، در عین حال می‌توان دید که در نوشته‌های خودش به آن واکنش نشان می‌دهد. از دیدگاه این مقایسه، ما می‌توانیم محدودیت‌ها و تمایز نوشته‌های خود هایدگر را نیز روشن‌تر ارزیابی کنیم. قالبی که در آن، نیچه بزرگترین فتوح خویش را به عنوان یک نویسنده جشن

¹ - Novalis

² - Schlegel

³ - Nietzsche

⁴ - Ernst Jünger

⁵ - Walter Benjamin

⁶ - Theodor Adorno

⁷ - Hölderlin

گرفته است، یعنی قالب موجزنویسی و انشای مینیاتوری، واقعا مناسب روش پیگیری فلسفی هایدگر نیست. هایدگر فاقد نکته‌گویی، استعداد و علاقه به چرخش‌های دیالکتیکی و گردش دیدگاه‌ها در درون یک حرکت متمرکز فلسفی است که شاخصه‌ی بسیاری از بهترین نوشته‌های نیچه است. در مقایسه با نیچه، هایدگر به شکل نویسنده‌ای بسیار یکنواخت و تا حدودی ملال‌آور به نظر می‌رسد، با مهارت‌های ادبی کمتر. این تصویر بسیار پرننگ خواهد شد اگر ما افادات را در کنار اثری مثل دانش شاد^۱ یا فراتر از خوب و بد^۲ بگذاریم. ولی دقیقا همین یکنواختی، همین اصرار بر پیگیری تنها یک پرسش، و بردن آن به بالاترین یا عمیق‌ترین جایی که تا حالا نبوده، باعث منحصر به فرد بودن هایدگر به عنوان یک متفکر شده و در نهایت به او این قابلیت را می‌دهد که پدیدآورنده‌ی قوی‌ترین تفسیر انتقادی از نیچه باشد.

ولی مهمتر از این جنبه‌های سبک‌گرایانه، حضور نیچه در طرح کلی فلسفی در افادات است. این را می‌توان به عنوان مبادرت ورزیدن برای تشخیص و کنار آمدن با مدرنیته به عنوان موقعیتی از نیهلیسم، توصیف کرد. برای نیچه نیهلیسم معلول درازمدت خلق ناامیدانه‌ی آرمان در مقابل واقع است؛ که پس از آن، بالاترین آرمان‌ها ناگهان دچار تحقیر می‌شوند تا جایی که (حتی) خود جهان و زندگی ارزش خویش را از دست می‌دهند. در فهم تاریخی هایدگر پرسش راهبر، پرسشی درباره‌ی سرنوشت است، اما نه سرنوشت ارزش‌ها و آرمان‌ها، بلکه سرنوشت وجود. در نسبت با فهم و مفهوم‌سازی از وجود است که باید سرنوشت بشریت غربی (که همچنین سرنوشت جهانی نیز شده است) فهمیده شود. پرسش از وجود و پاسخ‌های مفهومی که دریافت کرده است، سنتی را می‌سازد که آناکسیماندر و نیچه را متحد می‌کند، سنتی که ما در برابر و درون آن ایستاده ایم. تشخیص از بحران فعلی چنین است که نمی‌توان این پرسش را به شیوه‌ای که به اندازه‌ی کافی مستحکم باشد مطرح کرد، و یا حتی آن‌را به عنوان ضرورت تجربه کرد. نیاز ما، چنان‌که هایدگر همواره در این جا تکرار می‌کند، از جنس بی‌نیازی ماست. ما نیاز خود را احساس نمی‌کنیم، و دقیقا در همین است که آن (نیاز) خودش را پدیدار می‌کند. شاید این تشخیص به شکل ناامیدانه‌ای بعید به نظر برسد، چنان‌که گویی بحران غرب صرفا یک مشکل مفهومی فلسفی در مورد وجودشناسی بوده باشد. ولی مانند تشخیص نیچه در مورد نیهلیسم، هایدگر سرنخ پژواک‌های این فراموشی وجود را از فرهنگ امروزی تا

^۱ - Die fröhliche Wissenschaft

^۲ - Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft

مشخصه‌ی افزارواری آن، که در طی آن به غارت و زباله‌سازی بر کره‌ی زمین ادامه می‌یابد، ردیابی کرده است. این که انسان چگونه با وجود نسبت برقرار می‌کند، می‌فهمد و مفهوم سازی می‌کند، در این جا تبدیل به شاخصی برتر می‌شود که با کمک آن، می‌توان بر موقعیت کلی فرهنگ و عادت تمرکز کرد.

برای نیچه، زمانه‌ی ما زمانه‌ی مرگ خداست. در عین حال، این نامعلوم است که آیا در فهم نیچه این پایان تمام خدایان است؟ - به خصوص اگر افکار او درباره‌ی بازگشت احتمالی یک دیونیسس تغییر چهره یافته به عنوان الهه‌ی تراژیک جدید را جدی بگیریم. هایدگر در مورد قالب «الاهیاتی» این مساله صریح‌تر است. مشخصه‌ی دوران مدرن مرگ خدا نیست، بلکه پرواز خدایان است، عبارتی که او از هولدرلین وام گرفته است، همو که همراه با نیچه، بزرگترین طرف حساب هایدگر در این مساله است. خدایان یا به شکل کلی‌تر امر الهی و مقدس، غایب هستند و به خاطر همین، تفکر نیز می‌تواند خود را به مثابه‌ی آمادگی برای بازگشت خدا درک کند، بازگشت آخرین خدا، همان گونه که آخرین فصل افادات چنین نام گرفته است. گزاره‌ی بنیادین فلسفی برای این گفتمان الهیاتی یک گزاره‌ی اعترافی و مطمئناً مسیحی نیست. درون مایه‌ی کلی تمام این بخش از این قرار است: کاملاً بیگانه و علیه خدایان، به خصوص علیه خدای مسیحی. نکته‌ای که هایدگر می‌خواهد بگوید این است که یک موضع احتمالاً سکولار، یا الحادی به خودی خود و به ناچار در مسیحیت و وجودشناسی متافیزیکی آن و پیامد نیهیلیستی آن قرار گرفته است. ما با اتخاذ یک موضع الحادی روشنگرانه خودمان را از ضرورت تفکر در مورد امر الهی در غیاب تاریخی آن خلاص نمی‌کنیم. چنان موضعی صرفاً بازگشت به همان واکنش مدرنیته‌ای است. از این رو، خدا یا امر الهی در این جا به مثابه‌ی گونه‌ای فلسفی پدیدار می‌شوند، که اهمیتی مساوی با اهمیت وجود دارند (این به این معنا نیست که وجود و خدا با همدیگر مساوی هستند). از این رو، می‌توان ماموریت تفکر را چنین تعریف کرد: آمادگی برای ظهور آخرین خدا. ولی این ماموریت از بنیادگذاری حقیقت وجود به مثابه‌ی از آن خودکنندگی، به مثابه‌ی رخداد یا از آن خودکنندگی وجود، و نیز به مثابه‌ی تعلق انسان به وجود، انفکاک ناپذیر است. این یک ماموریت و یک تصمیم است، ولی این که چه زمانی، توسط چه کسی و این که آیا اصلاً تحقق می‌پذیرد یا نه، معلوم نیست. هایدگر چنین ابراز می‌کند که این آمادگی تنها توسط افراد نادر اتفاق خواهد افتاد، کسانی که زمینه را برای گردشی آماده می‌کنند که در نهایت تمام زمین را تحت تاثیر قرار خواهد داد.

در این نقشه‌ی کلی، که با حس تهدید، بحران، تصمیم و احتمال‌رهایی جهت‌گیری شده، می‌توان خوانشی از هایدگر داشت که تحلیل مشهور ماکس وبر از مدرنیته به عنوان آغاز رفع طلسم را هم تأیید و هم رد کند. البته مدرنیته در این‌جا غیاب خدایان است و به شکل کلی‌تر غیاب امر قدسی فی‌حدنفسه. در عین‌حال هایدگر این را به عنوان یک سرنوشت تاریخی حتمی که ناشی از اجرای گسترده‌ی عقلانیت بشری باشد نمی‌بیند. در عوض، تمام پروژه‌ی او در افادات را می‌توان به‌مثابه‌ی تلاشی برای تعمیر تاریخی این شاخصه‌ی عقلانیت مدرن توصیف کرد؛ عقلانیتی به‌مثابه‌ی پیکری به‌هم وابسته، با ریشه‌هایش در میراث فلسفی متافیزیکی یونانی، تلاشی برای تامل درمورد آن از حیث چیرگی محتمل بر آن. و دقیقاً همان‌طور که خود بحران به‌مثابه‌ی فقدان امر قدسی درک شده است، چیرگی بر آن نیز باید به همین شکل درک شود. در عین‌حال، این نمی‌تواند - یا به شکل آرمانی نباید - به معنای بازگشت به خدایگان، مذاهب و جمع‌های قدیمی باشد. هایدگر پدیدار شدن چنین واکنش‌های قهقرایی به صورت‌های باستانی عبادت را - که شواهد آن‌ها در جهان کنونی حتی بیشتر از زمانه افادات است - با همان تحقیر می‌نگرد که یک منتقد وبری مسلک می‌نگرد. آخرین خدا، که در تلاش‌هایی نادر برای سخن گفتن از وجود به شیوه‌ای غیرمتافیزیکال پیش‌یابی می‌شود، خدای فیلسوف خواهد بود؛ به این معنا که ظهور آن تنها از طریق پرسشگری سخت فیلسوفانه و کنکاش در میراث متافیزیکی ممکن است. از سوی دیگر، فهم سنتی الهیاتی از امر قدسی به همین پارادایم تعلق دارد و یکی از ملحقات آن است.

اکنون پس از مطرح کردن قالب کلی نظری افادات و بحث کردن در مورد برخی جنبه‌های صوری و سبکی آن، من می‌خواهم به به بحثی نسبتاً سامان‌مندتر در مورد موضوعات آن بپردازم. زمینه‌ی این بحث، موضوعات مورد اتمام فلسفی هایدگر است که بیشتر خوانندگان از وجود و زمان با آن‌ها آشنا هستند. از این راه ممکن خواهد بود که ببینیم چگونه افادات، توسعه و پیشرفت در مسیر فکری هایدگر حساب می‌شود.

ماموریت وجودشناسی بنیادین این است که دوباره، یا شاید برای اولین بار، راه را برای پرسش از وجود باز کند. گزاره‌ی بنیادین بحث در وجود و زمان این است که این دسترسی، بررسی نقادانه شرایط خود سوال را می‌طلبد. پیش از هر چیز باید ذات و موقعیت پرسشگر را بررسی کنیم، این همان چیزی است که به یک تحلیل اگزیستانسیالیستی کامل می‌انجامد که این تحلیل در توضیح زمان‌مندی اگزیستانسیالیستی به عنوان شرط امکان معنا فی حدنفسه، به اوج می‌رسد. ما همچنین باید یک آگاهی انتقادی از ذات تاریخی پرسش به دست دهیم،

این که چگونه این سوال در سنت فهم شده و این که امروز ما کجای این سنت ایستاده‌ایم. این ضرورت تخریب تاریخ وجودشناسی است. یک نتیجه‌ی این تخریب وجودشناسی، تخریب و بازیابی انتقادی درک مفهومی فلسفی است که ما از سنت خودمان به ارث برده‌ایم. وجود و زمان در مورد تفکر درباره‌ی زبان، چنان که در نوشته‌های بعد از جنگ هایدگر - خصوصاً در مجموعه‌ی: راه به سوی زبان^۱ - یافت می‌شود، بحث نکرده است. در عین حال، مشکل زبان برای فلسفه، مشکل پیدا کردن اصطلاح فلسفی مناسب که پیش‌داوری‌های سنت را بازسازی نکند، در تمام اثر مشاهده می‌شود و انگیزه‌ای برای ابتکار مفهومی آن است. زیرا همان‌گونه که هایدگر در یک عبارت مهم می‌نویسد: در نهایت، این ماموریت فلسفه است تا قدرت واژه‌های آغازین را صیانت کند، تا با استفاده از آن‌ها، دازاین از ناخودبودگی خود در فهم عمومی تا حد غیرقابل فهم‌بودن، ممانعت کند. (ناخودبودگی‌ای که) در نهایت منشاء تولد مسائل دروغین می‌شود.

در وجود و زمان این بازفعال‌سازی و حفاظت خلاقانه از واژگان آغازین تصریحاً به زبان شعری مرتبط نمی‌شود. تنها در خاستگاه کار هنری - نوشته در سال ۵-۱۹۳۴ - است که این ایده مطرح شده و شعر و شعری‌سازی به عنوان رویدادی مستقل از حقیقت بررسی شده است. در عین حال، در وجود و زمان هایدگر آنچه ما از آن به مثابه‌ی بحران در خود زبان فلسفی بتوانیم سخن بگوییم را پیش‌بینی می‌کند. هر گاه جاه‌طلبی برای تفکر و سخن گفتن از وجود به برساختن یک دایره لغات متافیزیکی منجر شده است، وجود در یک قالب جداگانه از وجود ثابت شده است. ناتوانی برای صیانت و احترام به تفاوت وجودشناختی میان وجود و موجودات به شکل نزدیکی مرتبط به برساخت زبان متافیزیکی و تمرین تفکر مفهومی بالذات است. تمایل دانش و متافیزیک به عینیت‌بخشی و ماده‌انگاری ساپژکتیو، در بازنمایی‌هایی همیشگی خود وجود نیز مصداق دارد. پروژه‌ی وجود و زمان این است که از این معما گذر کند. در طی انتقاد تند به تمایز سوژه و اَبژه، و به معرفت‌شناسی کلاسیک به شکل کلی و تحدی اجبار کننده‌ی آن به عینیت‌بخشی به مقولات، این اثر یک فضای جدید برای تامل فلسفی می‌گشاید. در عین حال، محدودیت‌های درونی خودش را دارد، که هایدگر خودش به خوبی از آن‌ها مطلع بود.

برنامه‌ی سفر فلسفی پیچیده در افادات را باید در چهارچوب تمام نگرانی‌های پیش‌گفته توصیف کرد. این تلاشی است برای فهم وجود به روشی که عینیت‌بخش نیست، به وسیله‌ی

¹ - On the Way to Language

گذر کردن از دوگانه‌ی سوژه-ابژه و معرفت‌شناسی سنتی و نظریه‌ی حقیقت مطابق با آن. در این کنکاش آن‌چه سرنوشت‌ساز است، فهم جدید از حقیقت به‌مثابه‌ی ناپنهانی^۱ است، به مثابه‌ی رویداد گفتمان، به عنوان از آن خودکنندگی، به‌مثابه‌ی گشودگی آزاد، نامحدود و بیکرانی که در و از آن، موجودات موقعیت و اهمیت خود را به دست می‌آورند. لکن پیش‌نیاز کلی این است که متفکر بتواند تامل کند و موقعیت خویش نسبت به آن‌چه باید در مورد آن تفکر کند و راهی که به‌وسیله‌ی آن، این تفکر به موضوعش نزدیک می‌شود را مورد پرسش قرار دهد. تا وقتی که همین کنکاش نظری بالذات چنین فهم شود که یک فاعل شناسا درباره‌ی ابژه‌ای متمایز تامل می‌کند، همان اشکالات متافیزیک سنتی پیش خواهد آمد. دقیقاً به همین دلیل است که رابطه‌ی میان فاعل شناسا و مورد شناخت باید دستخوش تحول شود، تحولی که نهایتاً در نحوه‌ی گفتمان جلوه می‌کند. از همین‌رو، در اولین صفحه از کتاب، هایدگر چنین می‌نویسد: «دیگر مساله‌ی سخن گفتن از چیزی به عنوان عین خارجی نیست، بلکه مساله‌ی به تملک درآمدن در فرآیند از آن خود کنندگی است.» و سپس بلافاصله می‌نویسد: «این به تحولی در انسان از حیوان ناطق به دزاین می‌انجامد.» در این جمله که بخشی از آن مقدر و محذوف است، موضوع اصلی اثر نهاده شده که من تلاش می‌کنم در آن‌چه ذیلاً می‌آید تبیینش نمایم.

بخش اول عبارت بر این نکته تاکید می‌کند که در افادات، نحوه‌ی گفتمان فلسفی فی حد ذاته یک موضوع مرکزی فلسفی است. فلسفه چگونه باید سخن بگوید و چگونه باید مسائل و یافته‌های خود را ابراز دارد؟ فلسفه دیگر نباید درباره‌ی چیزی سخن بگوید تا آن‌را بازنمایی کند، چرا که وقتی چنین می‌کند یا وقتی هدف خود را چنین می‌فهمد، تنها یک گفتمان ابژه‌ساز بازنمایی‌کننده را بازتولید می‌کند که در آن، باز هم فراموشی وجود به نقش می‌آید. حال چگونه فلسفه باید از این دام رها شود؟ آیا این سرنوشت محتوم زبان نیست که موضوعاتی که در باره‌ی آن‌ها سخن می‌گوید را در موضعی قرار دهد و آن‌ها تبدیل به ابژه کند؟ جواب هایدگر در این‌جا، ایده‌ی کلی اثر را برمی‌انگیزد، یعنی از آن خودکنندگی. داستان ترجمه‌های متعدد این ایده، یک موضوع مستقل برای سخن گفتن است. در میان ترجمه‌های اولیه، آماده‌سازی^۲ و رویداد^۳ وجود دارند. از آن خودکنندگی^۴ ترجمه‌ای عجیب ولی از نظر ریشه

¹ - alethia

² -appropriation

³ -event

⁴ -enowning

لعوی با صیاحت مناسب است، احتمالا به این دلیل که اصطلاح آلمانی از ترکیب پیشوند برای خود^۱ و تملک نمودن^۲ ساخته شده است. در عین حال ترجمه‌ی «مورد تملک بودن برای از آن خود کننده» آن قدر از منظر زبان انگلیسی عجیب و غیرطبیعی هست که دسترسی به آن چه هایدگر می‌خواهد بگوید را از آغاز به خطر می‌اندازد. عبارت آلمانی در این‌جا این است: تا برای رویداد مناسب باشد؛^۳ برخلاف معنای انگلیسی، این عبارت در زبان آلمانی معنایی زودیاب‌تر و صریح‌تر دارد. معنایی نزدیک به این: رها کردن خود برای رویداد. مطمئنا، از آن خود کنندگی مفهومی است که در استعمال هایدگر عمق و جاذبه‌ای فلسفی به خود می‌گیرد که واژه‌ی بی‌تفاوت رویداد نمی‌تواند آن را به دوش بکشد. در عین حال، این یک واژه‌ی معمول در زبان آلمانی است، در حالی که از آن خود کنندگی در انگلیسی چنین نیست. در جعل یک صورت فلسفی با استفاده از اصطلاح معمولی از آن خود کنندگی، هایدگر می‌خواهد از دوگانه‌ی ذهن و عین گذر کند، تا رویداد معنا را ابراز کند، آن چه اتفاق می‌افتد، آن چه خود را جلوه‌گر می‌سازد و به پیش می‌آید، به مثابه‌ی چیزی است که فاعل شناسا نیز به آن تعلق دارد. از این رو و به عنوان یک اصطلاح توصیفی، این واژه خود را در ریشه دور می‌زند، چراکه گزاره‌ی بنیادین برای استعمال آن این است که این واژه یک اصطلاح توصیفی معمولی، یعنی چیزی که توسط شخصی ترسیم و جعل شده باشد، نیست.

از میان آثار متقدم‌تر هایدگر، این آرزوی فلسفی را بیشتر در سخنان و استفاده‌ی او از به اصطلاح «دلالت صوری» می‌یابیم، که اولین بار در سخنرانی‌های اوائل دهه‌ی بیست قرن بیستم و به شکل صرفا گذرا در وجود و زمان مطرح شد؛ ولی دوباره در دوره سخنرانی‌های بسیار مهم ۱۹۲۹ با موضوع ایده‌ی اولیه‌ی متافیزیک مورد تاکید قرار گرفت. نکته‌ای که او مکررا بر آن تاکید می‌کند این است که اصطلاحات وجودشناختی یا اگزیستانسیالیستی را نباید به عنوان مقولات اَبژکتیو توصیفی معمولی لحاظ کرد، بلکه به عنوان اشاره‌کننده‌ها یا به شکل دقیق‌تر، نشانگرهای معنایی که باید توسط دازاین زیسته و فعال شوند. زیرا وقتی حیات در مورد خود تامل می‌کند، نمی‌خواهد معنای یک موجود طبیعی را تعیین کند، بلکه می‌خواهد خود را به عنوان منبع معنا متعین نماید. می‌توانیم در افادات ببینیم که چگونه این ماهیت خود-تاملی در کنکاش فلسفی به عنوان اصل بنیادین آن تحکیم شده است. برای تامل

¹ -er

² - eigen

³ -dem Er-eignis übereignet zu werden

درباره‌ی وجود، تاملی که به اندازه‌ی کافی فلسفی جدی باشد، باید از ابتدا این را درک کنیم که ما در مقابل و بالای یک شی خارجی، که بخواهیم «درباره‌ی» آن سخن بگوییم، نایستاده‌ایم. در عوض، این لازم است که ما بخش خود-انعکاسی غیرقابل تحویل در تمام این تلاش را درک کنیم. به بیان دیگر، ما خود را برای آنچه می‌خواهیم با آن تسالم کنیم، رها می‌کنیم. و برای این که چنین کنیم، لازم است خود را متمایز از آنچه تلاش می‌کنیم درکش کنیم، بفهمیم. این یک روش دیگر، که امید دارم شفاف‌تر باشد، برای توضیح عبارت «مورد تملک واقع شده» در از آن خودکنندگی است. به هر حال نباید خود را تحمیق کنیم و چنین بپنداریم که راه قطعی و دقیق برای ترجمه‌ی آنچه هایدگر در این جا و به روشی حلقوی گفته است وجود دارد. می‌توان گفت در این جا یک ابهام ساختاری در عمق این اثر نهاده شده است که مرتبط به هدف فلسفی آن می‌شود، نه صرف بازتکرار یافته‌ها و استدلال‌ات فلسفی، بلکه مرحله‌ای از حرکت و تجربه‌ای از تفکر که باید توسط هر کسی به روش منحصر بفرد فعال سازی شود.

در عبارت مورد کنکاش دیدیم که چگونه مساله‌ی زبان و نحوه‌ی توصیف به جهت‌گیری کلی فلسفی در اثر ارتباط پیدا کرد، و به عبارت دقیق‌تر، گذار از عینیت‌بخشی به تفکر. در دومین جمله‌ی نقل شده، ما همچنین می‌توانیم ببینیم چگونه هایدگر این نظر کلی را به پرسش درمورد انسان متصل می‌کند، یعنی به تغییر بنیادین انسان از حیوان ناطق به دزاین. برای هایدگر تعریف سنتی انسان به حیوان ناطق به فهم سابرکتیویته به مثابه‌ی بازنمایی و بنیاد مرتبط می‌شود. این همان چیزی است که یک متافیزیک انسان‌محور را تولید کرده که نحوه‌ی عینیت‌بخشی به تفکر یک نتیجه‌ی آن است. از این‌رو برای درک کامل شرایط معرفت‌شناختی دسترسی به پرسش از وجود، لازم است که با ماهیت حیات انسانی مواجه شد. در وجود و زمان، عنوان طبیعی دزاین (با معنای همیشگی آن، یعنی وجود) تصریحا برای این مطرح شد تا پیش‌داوری‌های ذاتی در اصطلاحاتی مثل انسان، بشر یا سابرکتیویته را خالی کند؛ و در طی بسط تحلیل اگزیستانسیالیستی، این اصطلاح معنایی پخته‌تر پیدا کند، با ارتباطاتی بسیار که همگی در ذیل تعریف نسبت قابل جمع هستند، مانند عبارت فشرده‌ی: پیشتر-از-خویش-در-جهان-بودن. شاید مهم‌ترین وجه این تعریف این اصرار باشد که دزاین یک وجود-در-جهان است، به عبارت دیگر وجودی که ذاتش ارتباط داشتن و هم‌بودی با فضای خود است.

در عین حال نقش و جایگاه دازاین در قالب وجودشناسی پدیدارشناختی که در وجود و زمان به آن پرداخته شده آشکارا غیرواضح مانده است. آن را چگونه باید فهمید؟ به عنوان یک سوژه‌ی استعلایی کانتی یا هوسرلی نسبتاً تغییر یافته؟ شرط امکان معنا؟ یا به عنوان وجودی در میان دیگر موجودات، که در پس پاک شدن وجود جای گرفته و در معرض گشودگی جهان است، هرگز عامل آن نیست بلکه گیرنده‌ی عطای آن است؟ در برخی آثار درباره‌ی هایدگر، خصوصاً جایی که نقش و اهمیت چرخش او مورد تأکید قرار گرفته، می‌توان این بحث را پیدا کرد که پس از وجود و زمان، او فلسفه‌ی سوژه که در تمام تحلیل دازاین مطرح شده است را رها می‌کند و در عوض به تفکری درباب تاریخ و رویداد وجود روی می‌آورد. اگرچه این طرح خام کمی صحیح است، لکن اگر به این معنا باشد که هایدگر موضوع دازاین را به طور کلی به نفع تفکر در باب وجود به عنوان رویداد رها می‌کند، اشتباه خواهد بود. مساله‌ی دازاین، مساله‌ی این که چگونه وجود انسان را -در افق پرسش عام معنای وجود- به شکل فلسفی مفهوم‌بندی کنیم، به همان اندازه در افادات نیز موجه باقی مانده است. چنانکه خود هایدگر در قسمتی می‌گوید، حقیقتاً پرسش از وجود همان بحران میان اولین آغاز یا یک آغاز دیگر است، در نتیجه پرسش از دازاین و مفهوم صیورورت یافته از انسان که در این مفهوم بازنمایی شده است در تمام کتاب باز پدیدار می‌شود.

به شکل کلی، البته نه همیشه، هایدگر در این‌جا به شکل دازاین می‌نویسد، برای این که همان نکته‌ای که در وجود و زمان گفته شد را تأکید کند، یعنی این که دازاین به معنای وجود «آن‌جا» است، این «جا» به معنای گشودگی موجودات است. در مدخل مجاور او اعلام می‌کند که در وجود و زمان، دازاین بسیار در سایه‌ی (رویگرد) انسان‌شناختی و سابژکتیوته درک شده بود. در عین حال هایدگر می‌نویسد: «آن‌چه ما در نظر داریم، مقابل این است.» زیرا همان‌گونه که در جای دیگر هم می‌نویسد: «دازاین بر تمام سابژکتیوته فائق آمده است.»

از این‌رو، نه مساله و نه مفهوم قبلی دازاین رها نشده‌اند، در عوض تامل درباره‌ی ماهیت این گشودگی دربرابر و برای وجود، برای فهم تمام پروژه‌ی افادات سرنوشت ساز است. اکنون دازاین مکان حقیقت وجود است، که تنها توسط خود وجود به مثابه‌ی از آن خودکنندگی قابل شناخت است. رابطه‌ی دازاین با وجود به جوهریدن^۱ خود وجود تعلق دارد. این به شکل‌های دیگر نیز ابراز شده است: «وجود به دازاین احتیاج دارد و بدون این از آن خودکنندگی هرگز

^۱ - essencing (wesung)

جوهریت نمی‌یابد.» در عین حال، اکنون نایست دازاین را به عنوان بنیاد معرفت‌شناختی برای معنای وجود فهمید، بلکه به مثابه‌ی راه خود وجود برای تجلی بر خود، به عنوان حقیقت خود. در یک عبارت به نظر خود-متناقض او می‌گوید: «دازاین بنیادگذار حقیقت وجود است.» اگر دازاین در این جا به عنوان بنیاد ساختار گزاره‌های حقیقی شناخته شده است، یا به عنوان یک نحوه‌ی نمونه برای وجود، در این صورت به نظر می‌آید این جمله آن چه در جاهای دیگر گفته شده است را انکار می‌کند. ولی نکته در این است که دازاین تا جایی بنیاد است که بر خود تمرکز نمی‌کند و خود را برای وجود رها می‌کند. «هرچه کم‌تر او بر وجود خودیافته‌ی خویش تاکید کند، بیشتر به وجود نزدیک می‌شود.» در تفکر درمورد این اندیشه است که ما از تصور انسان به عنوان حیوان ناطق به تصور انسان به عنوان دازاین گذر کرده‌ایم؛ همان‌گونه که ابتدای عبارت گفتیم.

در وجود و زمان، زمان‌مندی^۱ برای دازاین یک اگریستانس است که به عنوان «معنای» دلشوره، و از همین رو برآیند نهایی حوزه‌ی معنایی وجود، توصیف شده است. یک راه برای درک بن‌بستی که پرسش از وجود به خاطر تحلیل پیشین در آن گرفتار شد، این است که هیچ راهی برای خلاص شدن از زمان‌مندی دازاین و پرداختن به زمان‌مندی خود وجود نبود. به معنایی می‌توان گفت سایه‌ی سوژکتیویسم در وجه زمانی، خود را به نمایش می‌گذارد. در عبارتی مهم از افادات، هایدگر در تبعیت از وجود و زمان، در مورد بحران پرسش از وجود نظر می‌دهد. او می‌گوید «برای پرهیز از عینیت بخشی به وجود، در این جا لازم بود تا گشودگی زمان‌مند وجود را کنار بگذاریم و تلاش کنیم که حقیقت وجود را به شکل مستقل نمایان کنیم.» این می‌تواند توضیح خوبی برای غیاب تعجب‌برانگیز هرگونه بحث اساسی درمورد زمان‌مندی و زمان در افادات باشد، جایی که صرفاً فصول معدودی به شکل صریح به این موضوع می‌پردازند. در عین حال، با این که زمان‌مندی دازاین جزء دایره لغات افادات نیست، اما مساله‌ی فلسفی‌ای که این کتاب مطرح کرده است به آن مرتبط می‌شود. در فصلی مختص به وجود و زمان، هم به عنوان یک موضوع و هم به عنوان یک اثر به خصوص، هایدگر چنین می‌نویسد: «قرار بود زمان به مثابه‌ی یک بازی آزاد جذبه‌ای^۲ درباره‌ی حقیقت وجود قابل تجربه شود.» در عین حال، او می‌گوید «بنیاد حقیقت وجود را دیگر نمی‌توان به نمایش گذاشت، بلکه باید منتظر آن به عنوان یک رانش با فشار بود که می‌توان از نظر تاریخی برای

¹ - temporality

² - ecstastic' free-play [Spielraum]

آن آماده شد.» اگرچه کتاب قبلی را نمی‌توان چنان تعریف کرد که راهی برای انجام چنین تکلیفی به دست دهد، در عین حال مقدمه و شروع خوبی را می‌آغازد. زیرا همان‌گونه که هایدگر می‌نویسد: «اتصال به بازی آزاد زمان-مکان^۱ باید ادامه داشته باشد.» برای کلمه‌ی آلمانی بازی-مکان ترجمه‌ی انگلیسی مناسبی وجود ندارد و بازی آزاد هم راه حل ناچاری است. یک راه برای فهم آن‌چه هایدگر با این مفهوم دنبال می‌کند این است که آن را به مثابه‌ی ادامه‌ی مفهوم شبه-استعلایی «آن‌جا» و «وضوح» در وجود و زمان بفهمیم، به عنوان نامی برای مکان پویای ظهور معنا و حقیقت.

در کنار احتراز از اشتیاق داشتن به سیستم چنان‌که در وجود و زمان بود، ما می‌توانیم در عبارت نقل شده، یک تغییر بسیار مهم در فهم هایدگر از زمان ببینیم. در تحلیل پیشین، ترتیب وجودی وجود و زمان به شکل رتبی بود و این تصریح شده بود که مکان‌مندی از زمان‌مندی غیربنیادی‌تر است. در عین حال در تمام افادات، هایدگر کم‌تر از زمان به شکل مطلق نام می‌برد، بلکه در بیشتر موارد به زمان-مکان اشاره می‌کند تا تلازم غیرقابل انفکاک آن‌ها را نشان دهد. این تغییر یک نظریه از آخرین دوره‌ی فکری او را تاکید می‌کند، سخنرانی زمان و وجود در ۱۹۶۲ که او به شکل صریح تلاش پیشین خود برای بنیادگذاری مکان در زمان را نقد می‌کند.

به شکل موازی، هایدگر در کنار زمان-مکان از عبارت استعاری دیگری نیز استفاده می‌کند که به معنای «موقعیت-لحظه» است، درست همانند زمان-مکان، این عبارت یک اصطلاح زمانی را با مکانی متصل می‌کند. گاهی اوقات به مثابه‌ی تفنن در تعبیر، به جای همان زمان-مکان مطرح می‌شود، ولی گاهی بنیادی‌تر است، مثل آن‌جا که او از گشوده شدن زمان-مکان به مثابه‌ی موقعیت-لحظه سخن می‌گوید به عنوان یک منشاء دیگر که گفته شده به منحصربفرد بودن وجود به عنوان از آن خودکنندگی مرتبط است. در وجود و زمان، لحظه‌ی بینش (معنای لغوی: چشم به هم زدن) به معنای زمان‌مندی اصیل و صلاحیت‌دار فهم است و همچنین، تکرار اصیل تاریخ‌مندی. این زمان‌مندی است که قابل تقلیل یافتن به اکنون در معنای سنتی یک لحظه در زمان نیست، بلکه در عوض، این همان است که باعث غلبه بر فهم عینی عوامانه از مفهوم زمان فی‌حدنفسه است. این زمان‌مندی، آزادی و تعالی و تصمیم رادیکال است. به شیوه‌های مختلف می‌توان چشم به هم زدن را پیشروی از آن خودکنندگی در افادات دانست و هم‌چنین به معنای راهی برای فهم تفکر هایدگر در مورد زمان. در هر دو

¹ - Zeit-spiel-raum

صورت اصطلاحی پیش روی ماست که فهم عرفی از زمان را، با ارجاع به موقعیت‌مندی زمانی و تاریخی غیرقابل فرار، نقد می‌کند. چشم‌برهم‌زدن هرگز به معنای یک مدت حداقلی و بی‌طرف نیست، بلکه همواره مرتبط با یک تصمیم است، همراه با نیاز به عمل، و همین‌طور در تفکر. اگر برآیند طولانی‌تر تفکر هایدگر را نیز پیگیری کنیم، می‌توانیم ببینیم چطور این مساله از تاملات او در باب معنای پولسی و کیرکگاردی انضمام نامحدود در محدود ناشی می‌شود، و همچنین ارجاع ارسطو به کایروس^۱، به عنوان زمان‌مندی غیرقابل حساب فرونسیس یا حکمت عملی.

ارتباط میان چشم‌برهم‌زدن و از آن خودکنندگی ایده‌ی اصلی‌ای که در تمام افادات تکرار شده است را تاکید می‌کند، این‌که تفکر اصیل طلب می‌کند که ما وسوسه برای نگاه عینیت‌بخش را کنار بگذاریم و اجازه دهیم تجربه‌ی تعلق داشتن خودمان به وجود به فهم ما از وجود سرایت کند. تفکر اصیل هیچ قالب زمان‌مندی ندارد، در عوض به زمان اجازه می‌دهد که بر اساس تصمیم خودش شکل بگیرد. این تفکر از مرکزیت ناگهانی ناشی می‌شود و آن‌را فعال می‌کند که بر طبق آن، قالب زمان‌مندی تاریخی به وجود می‌آید. تنها در فهم تعلق خود به آن‌چه برای فهم آن تلاش می‌کنیم است که می‌توانیم به آن توسط یک زبان -در گفتمانی لکت وار بر پایه‌ی شکست‌های دست‌ورزبانی- نزدیک شویم.

ارجاع به چشم‌برهم‌زدن به ما اجازه می‌دهد که به موضوعی منتقل شویم که برخلاف زمان که در افادات به آن توجه نشده، بسیار به آن پرداخته شده است، یعنی تاریخ و تاریخ‌مندی. تاکنون برای ما این نمایان شده است که چگونه ذات خود-انعکاسی ماموریت فلسفی در تمام کتاب تکرار شده است، در نسبت با دازاین، زبان و زمان. ولی در هیچ زمینه‌ای موقعیت‌مندی وجود به اندازه‌ی زمینه‌ی تاریخ توسعه نیافته است. در آثار مرتبط با تفکر هایدگر این تفکر اشتباه یافت می‌شود که او پس از وجود و زمان، موضوع تاریخ‌مندی، دازاین و تفکر را رها می‌کند تا به تفکر تاریخ وجود بپردازد. ولی کاوش‌های متمرکز درباره‌ی تاریخ وجود که در افادات انجام شده، گام به گام همراه با تاریخی‌سازی -حتی افراطی‌تر درباره‌ی- وجود است. پس از عبارتی که در بالا ذکر شد (در باره‌ی بحران پرسش از وجود) و باعث شد دیگر به بررسی زمان‌مند وجود نپردازیم، هایدگر از ضرورت کنکاشی بنیادی‌تر در مورد تاریخ سخن می‌گوید. فرآیندی که در طی آن، تفکر از همیشه بیشتر تاریخی خواهد شد. این عبارات اشاراتی هستند که نشانگر تغییر مسیر کلی کتاب هستند، تغییر مسیری که در طی آن،

¹ - kairos

پرسش‌های مرتبط با تاریخ‌مندی وجود و ارتباط میان فلسفه و تاریخ به هیچ وجه مورد اغفال و کنار گذاشته نشده‌اند، بلکه در عوض بیشتر از همیشه مورد تاکید قرار گرفته‌اند. در نسبت با تاریخ است که نحوه‌ی جدید تفکر که در افادات مطرح شده، متمایز است. در عین حال عنوان تاریخی در این‌جا به معنای موضوع یا روش تفکر نیست، بلکه نحوه‌ای است که در طی آن، تفکر به آن چه باید مورد تفکر واقع شود مرتبط می‌شود، یعنی به وجود و همین‌طور به حقیقت که به معنای اجرای وجود است. در این‌جا تمایز آلمانی قابل فهم میان تاریخ و گشیشته^۱ که سابقه‌ی آشنایی با آن به وجود و زمان بازمی‌گردد بسیار اساسی است. «تاریخی» به معنای حوادث در نمودار زمان است که می‌تواند موضوع علم تاریخ باشد. در مقابل، تاریخ به مثابه‌ی گشیشته، اتفاق و تجلی وجودی است که ما به آن تعلق داریم. مساله، مساله‌ی تفکیک میان تاریخ به معنای یک فعالیت نظری و تاریخ به معنای فعلیت اتفاق خارجی نیست. اگر مساله این بود، تاریخی‌تر شدن فلسفه (به معنای گشیشته‌ای شدن آن) بی‌معنا بود. مساله در ارتباط با آن چه تاریخی است و تمام آنچه به تاریخ مرتبط می‌شود، این اعتقاد است که گشیشته را می‌توان به مثابه‌ی یک متعلق شناخت فهمید، متعلق طبقه‌بندی و مقایسه، ولی تاریخ به مثابه‌ی دانش و فعالیت نظری بخشی از همان قالب متافیزیکی و عینیت‌بخش است که علت زایش فراموشی پرسش از وجود است. فلسفه چنین می‌اندیشه که طی تربیت خویش در ضمن آشنایی بیشتر با دستاوردهای گذشته، بیشتر تاریخی می‌شود، ولی در نهایت سلطه‌ی یک موضع سوژکتیو را بازتاکید می‌کند که در آن، اکنون خود را به عنوان داور تمام گذشته مطرح می‌کند. آن (اکنون) نه تنها نمی‌تواند خود را بیرون از تاریخ درک و تجربه کند (که دیگر تاریخی نباشد)، بلکه به شکل فعال از متجلی شدن این آگاهی (ناتوانی) جلوگیری می‌کند. از این‌رو، هایدگر جمله‌ی به ظاهر متناقض را می‌گوید: «تاریخ (گشیشته) تنها از رهایی سریع از آن چه تاریخی است، به دست می‌آید.» البته که نمی‌توان هایدگر را چنین فهمید که ما در نقطه‌ای باید از یادگیری و تفسیر تاریخی دست برداریم تا به کنش کور و معطوف به آینده بپردازیم. هم‌چنین هایدگر در بازسازی خویش از تاریخ وجود، بر آثار دقیق زبان‌شناسان تکیه می‌کند. نکته‌ی او، متأثر از روح دومین رساله از «تاملات نابهنگام^۲» نیچه، این است که فعالیت تاریخی نظری ممکن است که در نهایت ما را از دیدن تاریخی که خودمان هستیم غافل کند.

^۱ - geschichtlich

^۲ - Unzeitgemässe Betrachtungen

باز هم واژه‌ی کلیدی «تعلق»^۱ است. در تفکر تاریخی اصیل انسان خویش را به عنوان متعلق به وجود درک می‌کند، درکی که در تفکر متافیزیکی از آن عاجز بود. تاریخی در این جا به معنای تعلق داشتن به فراز و نشیب‌های خود وجود است. مثال‌های مشابه می‌تواند فراوان باشد. این تعلق در درجه‌ی اول یک حقیقت درباره‌ی ارتباط میان دو جوهر «تفکر» و «وجود» را بیان نمی‌کند. در عوض، یک درک از مدیون بودن یا گشودگی را نمایان می‌سازد، یک کمبود که به شکل ملموس تجربه می‌شود و تشکیل دهنده‌ی ارتباط فی‌حدنفسه است. انسان در تفکر، خویش را به مثابه‌ی متعین شده توسط وجود درک می‌کند، لکن همین درک نیز یک نقش فعال در تعیین‌بخشی به تفکر ایفا می‌کند. این اتصال دوطرفه مشخصه‌ی آن شکل از تعلق است که هایدگر تقلا می‌کند منتقل کند. یک بازی پیوسته میان فعال بودن و منفعل بودن وجود دارد، میان مملوک بودن و مالک بودن. در عبارتی که دوباره به ماهیت تاریخی تفکر اشاره می‌کند، و باز هم موضوع اتصال (فوغ) را به پیش می‌کشد، هایدگر از تفکر در شروعی دیگر می‌نویسد که آن «به شکل منحصر بفردی اصالتا تاریخی» است، به این معنا که آن، تملک راهوار عینیت‌بخشی هستو است. از وجود و زمان، ما سابقه‌ی آشنایی با ساختار مشابهی در مورد آن چه درباره‌ی طرح فعال-منفعل پرتاب‌شدگی که اینجا از آن سخن می‌گوید را داریم، یا به عبارت دیگر با آن چه در تعریف رفتار بنیادین دازاین چنین نام دارد: فراپیش خویش بودن.

تامل صلاحیت‌دار تاریخی که در افادات مطرح شده است، به مثابه‌ی دیالکتیکی میان اولین آغاز و آغاز دیگر مطرح شده است. در عبارت آغازین، هایدگر چنین اعلام می‌کند که این طرح در مسیری پیش خواهد رفت که در «منتقل شدن به شروع دیگر» هموار شده است. و در طول کتاب او این ادعا را تکرار می‌کند. معنای این جاه‌طلبی آخرالزمانی چیست؟ در وجود و زمان، «تکرار» نام آن حرکتی است که تشکیل‌دهنده‌ی تاریخت دازاین به معنای سرنوشت دازاین است، که در طی لحظه‌ای از روزمرگی اصیل اجرا می‌شود. رویدادی است که در طی آن، هویت دازاین هم حفظ می‌شود و هم تغییر می‌یابد، چراکه در این تکرار امکان گذشته‌ی دیگری به عنوان آینده برای شخص مطرح می‌شود. در سطح ظاهری، ارتباط این مساله با طرح تاریخی افادات معلوم نیست، زیرا طرح تاریخی در افادات از اصطلاح تکرار استفاده نمی‌کند. در عین حال این اصطلاح در یک فصل کوتاه ولی جالب پدیدار می‌شود. عنوان فصل این است: آغاز و آغاز تفکر؛ که دقیقا به دیالکتیک میان آغاز اول و آغاز دیگر می‌پردازد.

¹ - Zugehörigkeit

یک آغاز اصیل در این جا به مثابه‌ی امری غیرقابل چشم‌پوشی مطرح شده است. یک خود-بنیادگذاری، به پیش‌روی به سوی یک آینده است. مواجه شدن با چنین آغازی، که ما اکنون در آن ایستاده‌ایم، نمی‌تواند به توضیح یا استنتاج از آن منتهی شود. تنها امید ما این است که در تکرار با آن مواجه شویم تا بتوانیم وجه منحصربفرد آن را درک نماییم، و هنگامی که این مواجهه در خودنگهدارنده^۱ باشد، اصیل است، اما این ضرورتاً یک آغاز دیگر است.

در ساختار کلی خود، این عبارت یادآور منطق تاریختی به اصطلاح اصیل در وجود و زمان است، جایی که اصالت در تکرار خاستگاه نمایان می‌شود، خاستگاهی که تکرار هرگز نمی‌تواند کاملاً بازنمایی‌اش کند، ولی در عین حال می‌تواند آن را در انتظار، بازیابی نماید. در افادات، آگاهی از اولین آغاز - شروع متافیزیک یونانی - برای صورت گرفتن آغاز دیگر لازم است. آغاز تفکر تنها به شرطی ممکن است که بتوان این آغاز اول را بیان کرد، احساس کرد، و با همان اعتبار و ضرورت خودش تجربه کرد. ولی در عین حال، آغاز اول هرگز بی‌واسطه من‌حیث‌هو دیده یا تجربه نمی‌شود. تا وقتی که تکرار نشود در زیر یک تفکر و کنش تاریخی ظاهراً بدیهی پنهان خواهد ماند. تنها با تکرار شدن است که آن تبدیل به آغاز اول می‌شود و به ما این امکان را می‌دهد که با آغازی دیگر مواجه شویم. «کهنه - یعنی آن چیزی که هیچ نوتری نمی‌توان در اصالت از او پیشتر باشد - خود را در مواجهه تاریخی و برای تامل اندیشناک تاریخی نمایان می‌کند.» واضح است که در این جا تکرار صرفاً به معنای بازیابی یک خاستگاه پنهان نیست، عنصر جدلی^۲ در این مواجهه به وضوح قابل تشخیص است. در یک تفنن عبارت نیچه‌ای، هایدگر در این جا نیز از تکرار به عنوان چالشی سخن می‌گوید که هم قوت و هم شجاعت می‌طلبد: «هم شجاعت برای کهنه و هم آزادی از جدید به عبور (رویداد) اصیل تعلق دارند.» از این آغاز دیگر باید چه توقعی داشته باشیم؟ افادات در مورد پیامدهای عینی‌تر این تحول طفره می‌رود. هیچ نظام سیاسی یا اخلاقی به خصوص، هیچ نهاد یا دین یا کنش به خصوص در متن پیش‌بینی نشده‌اند. در عین حال گفته شده که این آغاز جدید یک تغییر بنیادین در نسبت انسان با وجود در پی خواهد داشت. در یک سطح، این با مشخصه‌ی آماده‌کنندگی این کتاب مرتبط می‌شود، ولی از آن مهمتر، از ما می‌طلبد که ما اهمیت آن را در سطح فلسفه‌ی من‌حیث‌هو بجویم، دقیقاً همان‌طور که در کتاب به اجرا گذاشته شده است. افادات یک طرح اولیه برای نظام جدید جهانی نیست، بلکه تمرینی خود-

¹ - inceptual

² - agonistic

انگیخته و نمونه‌ای برای تفکر فلسفی اندیشناک است. موقعیت آن به مثابه‌ی یک آغاز دیگر یا آغاز دوم بر این ادعا بنیاد نهاده شده که چنین کاری تنها در طی یک مواجهه‌ی بنیادین و انتقادی با انگیزه‌های اولیه فلسفه‌ی غربی به مثابه‌ی یک کل ممکن است.

وارد شدن به بازی اتفاق تاریخی به معنای وارد شدن به بازی حقیقت نیز هست، حقیقتی که به مثابه‌ی گشودگی یا جوهریدن وجود، می‌آید و می‌رود. موضوع حقیقت، جوهر حقیقت، به‌مثابه‌ی رفع حجاب^۱، به مثابه‌ی گشودگی و وضوح داشتن، باز هم مشکل تاریخی را چنان که اخیراً مطرح شد به یاد می‌آورد. تا وقتی که ما به حقیقت صرفاً بر طبق این که چگونه هست بیندیشیم، ما در موقعیت سطحی رده‌بندی و مقایسه‌هایی باقی خواهیم ماند که مشخصه‌ی علم تاریخ نیز هستند. مواجهه‌ی اصیل با پدیده‌ی حقیقت، مواجهه با همان گشودگی فضا است که در آن، می‌توان یک پرسش من حیث هو را تجربه کرد. همان‌گونه که هایدگر در مقدمه‌ی بخشی که تماماً به این مساله اختصاص داده می‌نویسد: «طرح‌افکنی همان سپهر طرح‌افکنانه است که خود را گشوده است.» باز هم ما تداوم ژرف وجود و زمان را می‌بینیم و اکنون به همراه بنیادی‌تر شدن همان جهت‌گیری. اگر قبلاً حقیقت -به‌مثابه‌ی گشودگی- در گشودگی دازاین بنیاد نهاده شده بود، اکنون به مثابه‌ی گشودگی خود وجود و گشودگی برای وجود است. این «حقیقت وجود» با همان معنای دوگانه‌ی اضافه^۲-ملکی^۳ است. در عین حال، بسیار اشتباه خواهد بود که این مساله را به معنای ابژکتیوتر شدن تحلیل کنون نسبت به تحلیل سوژکتیو پیشین بفهمیم. دازاین با دور شدن از خودش به این حقیقت دسترسی پیدا نمی‌کند، بلکه با عمیق‌تر شدن در خودش به مثابه‌ی آن چه متعلق به چیزی است که تلاش می‌کند آن را درک کند.

برای این که تفکر به حقیقت وجود پا بگذارد، هایدگر می‌نویسد: «آن (تفکر) باید در عین حال به جوهریدن وجود بجهد. دازاین باید خود را قرار دهد، یا به عبارت بهتر اجازه دهد که در آن گشودگی - که به شکل مفهومی می‌خواهد آن را درک کند - قرار بگیرد. از این رو، هنگامی که اجازه می‌دهد حقیقت خود را در خودش نمایان سازد، می‌تواند ماهیت دوگانه‌ی خودش را تجربه کند. زیرا حقیقت در این معنا هرگز صرف ناپوشیدگی یا گشودگی نیست، بلکه به همان شکل و ذاتا پوشیدگی و عقب‌نشینی است. حقیقت بازی غیرقابل حساب این دو قدرت است.

¹ - aletheia

² - genitive

³ -the truth of being. معنای دوگانه‌ی اضافه یعنی حقیقت وجود و حقیقتی که برای وجود است.

هم نمایان شدگی و هم پوشاندگی دوتا نیستند، بلکه فرآیند ذات‌بخشی یک امر هستند، یعنی خود حقیقت.» (با تعدیل ترجمه) در این تجربه‌ی دیونسیوسی از بنیاد که «عقب می‌رود و بالا می‌شود» که هرگز خود را در یک گشودگی کامل خرج نمی‌کند، بلکه همیشه در- به خود باز می‌گردد، ما به ژرف‌ترین جنبه‌های از آن خودکنندگی می‌رسیم، زیرا هایدگر در مورد این بنیاد می‌نویسد: این بنیاد همان از آن خودکنندگی به مثابه‌ی ذات‌بخشی به وجود است. از آن خودکنندگی رویداد زمانی-تاریخی حقیقت به مثابه‌ی روش وجود خودش برای تبدیل به اکنون است. ولی این تجمیع تکراری میان موازی‌ها و نسبت‌ها، نباید به عنوان یک سیستم مجزا دانسته شود. بلکه در عوض باید به مثابه‌ی آوارهای مفهومی ناشی از این تلاش همواره برای گشوده نگه‌داشتن فضا برای این تجربه‌ی بنیادین فهمیده شود. تلاشی است برای صدابخشی به تجربه‌ای که هیچ شکل زبانی متعین و قطعی ندارد، برای صدابخشی به تعلق حیات به آن چه که هست، با التفات به سوی خواسته آن و از این‌رو، هماهنگی سازی فرد با خواسته‌ی آن.

بعدها، هایدگر به سیر فکر خویش در این دوره دقیقاً با عنوان «چرخش»^۱ ارجاع می‌دهد، موضوعی که محل تفسیر و تا حدودی جنجال بسیاری بوده است. در افادات این مفهوم نقش عمده‌ای بازی نمی‌کند، در این‌جا و در تلاش برای توضیح تفصیلی از آن خودکنندگی به مثابه‌ی بازی ژرف حقیقت - که تنها از راه رها کردن خویش در جوهریدن آن قابل دسترسی می‌شود- است که ارجاع به چرخش به عنوان مساله‌ی فلسفی خودنمایی می‌کند، یعنی در فصل‌نهایی کتاب. هایدگر در این‌جا می‌گوید: «از آن خودکنندگی ژرف‌ترین رویداد و گسترده‌ترین شمول خویش را در چرخش دارد.» او می‌پرسد «این چرخش چیست» و پاسخ می‌دهد: «تنها آغاز وجود، هنگامی که از آن خودکنندگی «دا» دازاین را به خودش رهنمون می‌شود و پس از آن به مکانمندی نامکانمند. و هم‌چنین از حقیقت بنیادنهاده شده به وجودی که جایگاه خود را در پوشیدگی انگیخته‌ی «دا» پیدا می‌کند.» به عبارت دیگر: چرخش، رویداد جایگاه حقیقت است، جایی که دازاین خویش را به مثابه‌ی پوشیدگی همین جایگاه می‌یابد. ما هم‌چنین می‌توانیم چنین اضافه کنیم: به مثابه‌ی تعلق به این پوشیدگی که او خود موجب آن است. چرخش، صیوروت و تغییر، در بسیاری از اموری که درباره‌ی افادات تا کنون گفته شده، به شکل ضمنی است. زیرا این کتاب به عنوان نماد یک چرخش (در تفکر هایدگر) است و می‌تواند عصاره‌ی پیام کتاب همین چرخش باشد؛ یعنی تنها هنگامی که تفکر بتواند ماهیت

¹ - Kehre

وابستگی و تعلق خود به وجود را تجربه کند، بفهمد و تعیین بخشد است که آغازی جدید در فلسفه ممکن خواهد بود.

همان‌گونه که نقل‌قول‌های بسیار به شکل مکفی اثبات کرده‌اند، متن افادات به شکل استثنایی دشوار و بعضاً عجیب و غریب است. هدف این کتاب، چنان که در آغاز آن بیان شده است، توصیف یا توضیح یا تعلیم نیست، بلکه بیان آن چیزی است که باید برای جوهریدن وجود گفته شود. چنین به نظر می‌رسد که منظور این است که در این کتاب، وجود برانگیخته شده و در شفافیت کامل عرضه شده است، چنان که گویی هیچ نیازی به تفسیر و توضیح دیگری نیست. خواندن این اثر با چنین هدفی یک شکست است. در عین حال اگر کسی آماده است تا وقت بگذارد—که به وقت هم نیاز دارد—پس از آن است که آغاز فهم ملودی این اثر ممکن می‌شود، و در طی آن، سادگی و زیبایی تراژیک پیام آن دریافت می‌گردد.

کتاب پدیدارشناسی روح^۱

مطالب مقدماتی

- ۱- اصطلاح پدیدارشناسی اولین بار توسط ریاضی‌دان سوئیسی لامبرت^۲ در سال ۱۷۷۰ در رساله‌ی خود به نام ارگانون جدید طرح شده است. کانت هم در نامه‌ای که ۱۷۷۰ به او می‌فرستد از این اصطلاح استفاده می‌کند.
- ۲- آن چه این اثر را منحصر به فرد می‌کند، جمع دو ویژگی در آن است:
 - a. لحن فعال که شایسته‌ی یک فلسفه و نظام انتزاعی مستقل است
 - b. ارجاعات به مباحث انضمامی و تجربه‌های تاریخی-زندگی
- ۳- دو دیدگاه در این کتاب وجود دارد:
 - a. دیدگاه آگاهی به عنوان آن چه در مسیر حرکت دیالکتیکی است
 - b. دیدگاه ما که از بیرون شاهد حرکت دیالکتیکی آگاهی هستیم
- ۴- هگل این کتاب را به نیت این که مقدمه‌ی سیستم فلسفی او باشد می‌نویسد، لکن به نظر می‌آید این کتاب بخشی از سیستم فلسفی اوست، و نه صرفاً مقدمه‌ی آن.
- ۵- کمی پیشتر از مرگ، هگل در مورد این کتاب، می‌نویسد: اثر اولیه‌ی خاص، که احتیاجی به بازنگری ندارد.
- ۶- سه بزنگاه اصلی در این کتاب
 - a. یقین حسی
 - b. ادراک و تمایز خواجه-برده
 - c. تکامل روح در معنای هگلی آن

پیش‌زمینه

- ۱- از دو جهت این کتاب در شرایط خاصی نوشته شده است:
 - a. شرایط شخصی نویسنده: هگل در این کتاب مستقل است و دیگر وردست شلینگ به حساب نمی‌آید. هگل عادت داشت از این کتاب با عنوان سفر اکتشافی یاد کند. در

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی هگل - دکتر مهرنیا - آبان ۱۳۹۴
^۲ - J.H. Lambert (1728-1777)

پاییز ۱۸۰۶ هگل ۳۶ ساله تا به آن زمان کتاب مستقل چاپ نکرده بود. او از زمان مقرر برای تحویل این اثر به ناشر (۱۸ اکتبر) نیز بازماند و دوستش برای او وساطت کرد و از ناشر مهلت گرفت.

b. در اکتبر ۱۸۰۶ ارتش ناپلئون به ینا رسیده بود و دانشگاه و شهر به کلی تعطیل شده بود. ناپلئون به برلین رفت و بالاخره پدیدارشناسی روح در مارس ۱۸۰۷ به چاپ رسید.

۲- عنوان

a. عنوانی که بر چاپ اول کتاب بود چنین است: سیستم علم، بخش اول: پدیدارشناسی روح.
b. خود هگل در اطلاعیه‌ای که در روزنامه چاپ می‌کند، اعلام می‌کند که جلد دوم سیستم منطق را در بر خواهد داشت و دو بخش دیگر، یعنی فلسفه‌ی طبیعت و روح. که البته چنین چیزی هرگز اتفاق نیفتاد.

c. او ابتدا می‌خواست عنوان کتابش چنین باشد: دانش تجربه‌ی خودآگاهی، ولی نظرش عوض شد و آن را دانش پدیدارشناسی روح نامید. این تفاوت در عنوان می‌تواند ناشی از همان تفاوت در دیدگاه باشد. دیدگاه درونی آگاهی به عنوان آن چه حرکت دیالکتیکی را تجربه می‌کند و دیدگاه بیرونی ما که این حرکت را می‌بینیم.

۳- ساختار

a. بخش اول: آگاهی

۱- یقین حسی

۲- درک perception

۳- نیرو و ادراک understanding

b. بخش دوم: خودآگاهی

c. بخش سوم عنوان مستقل ندارد و عناوین فرعی آن شامل:

۱- عقل،

۲- روح،

۳- دین

۴- دانستن مطلق

d. این بخشها ساختار منظمی ندارند و بخش‌های ابتدایی بسیار موجز و بخش‌های انتهایی بسیار مفصل هستند.

۴- یافتن وحدت‌بخش

a. از جهت فلسفی: رادولف هیم^۱ گفته است: در ابتدا این کتاب ادعا می‌کند که یک دلیل استعلایی علم‌النفسی برای تحقق شناخت مطلق عرضه می‌کند، اما در طول کار، دلائل انضمامی از اطلاعات تاریخی عرضه می‌شود.

b. خوانندگان پدیدارشناسی به دو گروه کلی قابل تقسیم هستند:

۱- آن‌هایی که علاقمند به ارتباط سیسماتیک میان عناصر این اثر هستند. این البته با سیستم هگلی چنانکه در آثار متأخر او نیز منعکس شد، تکمیل می‌شود.

۲- آن‌هایی که علاقمند به تحلیل‌های انسان‌شناختی، مانند تاریخ تمدن، ساختار اجتماعی و دین در این اثر هستند. (اموری مثل دیالکتیک خواجه و برده، خاستگاه ادیان و ...)

c. دو نظر کلی در مورد وحدت و پیوستگی متن این اثر وجود دارد:

۱- هیم، هرینگ^۲، پوگلر^۳ و فورستر^۴، که اعتقاد دارند متن این کتاب منسجم و به هم پیوسته است

۲- دیگرانی که اعتقاد دارند متن کتاب، مولود تصحیح و دوباره نویسی فراوان است و لذا منسجم نیست.

۵- وحدت بخشی در سبک

a. صورت‌های آگاهی که ادعای اولیه است، در طول کتاب گاهی اوقات بدون ارجاع مورد اشاره قرار می‌گیرند، یا به شکلی که برای خواننده بی‌مقدمه به نظر می‌رسد. این طرز بیان مراحل مختلف تجربه‌های آگاهی شبیه به سبک‌هایی غیر از سبک نوشتار فلسفی است.

مقدمه

مقدمه‌ی کتاب پدیدارشناسی روح به دو قسمت هشت پارگرافی تقسیم می‌شود:

1- Rudolf Haym
2- Theodor Haering
3- Otto Poggeler
4- Michael Forster

بخش اول: به مسائل عمده معرفت‌شناختی و شکاکیت که در ابتدای جستجوی حقیقت مطرح می‌شوند، اختصاص دارد. هگل می‌گوید اگر دانش به عنوان یک وسیله یا واسطه لحاظ شود، باید ابتدا همین وسیله و آثار آن را کنار گذاشت و به حقیقت چنان که هست پرداخت. هیچ استاندارد بیرونی برای ارزیابی دانش وجود ندارد، و هنگامی که ارزیابی علم صرفاً توسط علم صورت می‌پذیرد، از این‌رو، آگاهی خود استاندارد ارزیابی خویش را به دست می‌دهد. بخش دوم: روشی را که هگل ادعا می‌کند در این کتاب از آن استفاده می‌کند، طرح ریزی می‌کند.

هگل این روش را شکاکیت خود تکاملی می‌نامد. او آن‌را به جای راه شک، راه ناامیدی می‌خواند، با تاکید بر تفاوت میان شک صرف و انکار کامل ادعاهای شناخت محدود. او شکاکیت خود تکاملی را در مقابل دو نوع شکاکیت تعریف می‌کند:

۱. یک شک کوتاه‌مدت راهبردی، که فرد با پیشفرض گرفتن یک حقیقت، دوباره و پس خنثی کردن شک، به آن حقیقت بازمی‌گردد. (ظاهراً منظور او شک دکارتی است)
۲. شکی که در خدمت خودمختاری علمی است. این که هیچ اتوریتته‌ی خارجی وجود ندارد و تماماً از عهد شخصی خود پیروی می‌کند و عمل خود را به عنوان حق می‌پذیرد. (منظور او شک کانتی و روشنگری است)
۳. البته این شک، وجه مثبت هم دارد و آن پرورش آگاهی است تا آماده باشد تکیه گاه دانش بشود. این اثر نه تنها یک تکلیف معرفت‌شناختی، بلکه یک هدف پرورشی را دنبال می‌کند. دانش باید نردبام برای رسیدن به این جایگاه را خود به دست بدهد.
۴. برخلاف شلینگ که شهود را نقطه‌ی عزیمت فلسفه می‌دانست، هگل تاکید می‌کند که فلسفه نمی‌تواند استوری‌یک باشد.

۲- پاراگراف آخر نیز حلقه‌ی وصل میان این مقدمه و متن اصلی کتاب است.

نگاه کلی به پروژه‌ی هگل در این کتاب، سه بزنگاه اصلی و رویکردهای مطرح در تفسیر آن‌ها:

یقین حسی: «این و معنا»

این مرحله، اولین مرحله‌ی صورت‌های آگاهی است. تعریف این مرحله چنین است: جایگاهی که در آن، آن‌چه برای سوژه حقیقت دارد آبه‌ای است که غیر از سوژه است. در این مرحله آن‌چه مهم است، بی‌واسطگی است.

اختلاف در میان مفسران بر سر این است که چرا هگل ادعا می‌کند اولین آبه‌ی ما (همه‌ی ما) نمی‌تواند چیزی غیر از این دانش بی‌واسطه باشد؟ در این مرحله صرفاً پذیرش هست و هنوز به مرحله‌ی مفهوم سازی نرسیده‌ایم.

مرحله‌ی یقین حسی سه مرحله دارد:

۳- آبه (این)

۴- سوژه (من)

۵- وحدت میان دو طرف حس

آبه‌ای که یقین حسی ادعا می‌کند به آن دسترسی دارد، یک (این) بی‌واسطه است. (این) در قالب اکنون-اینجا تعریف می‌شود. ولی محتوای این اکنون این‌جا به سرعت ناپدید می‌شود. در این‌جا، هگل به تمایز میان آن‌چه می‌گوییم و آن‌چه منظور می‌کنیم تاکید می‌کند (اولی کلی است و دومی جزئی) هگل می‌نویسد:

البته که ما کلیت (این) یا (بودن) را تصور نمی‌کنیم، بلکه کلی را تلفظ می‌کنیم. به عبارت دیگر ما صریحاً نمی‌گوییم که در این یقین حسی چه می‌خواهیم بگوییم، ولی زبان صادق‌تر است. در زبان، ما به شکل مستقیم آن‌چه می‌خواهیم بگوییم را انکار می‌کنیم و صرفاً آن‌چه حقیقت دارد، یعنی کلی بودن اکنون-اینجا توسط زبان ادا می‌شود.

گذر از آگاهی به خودآگاهی

این اولین باری است که به قلمروی بومی حقیقت می‌رسیم. جایی که آگاهی دیگر آبه‌ای خارج از خودش ندارد، بلکه خودش آبه‌ی خودش است و از این‌رو، با حقیقت عینیت دارد. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این مرحله دیالکتیک خواجه-برده است. چگونه این دیالکتیک به خودآگاهی و بالمآل جابجایی موقعیت خواجه و برده منجر می‌شود؟

برده=ترس=اطاعت=کار. کار=پرسش=آگاهی=آزادی.

روح

روح از دل عقل در می‌آید. عقل وقتی روح می‌شود که از خود به عنوان جهان خود آگاه شود و از جهان به عنوان خودش. (خودش جهان است و جهان خودش است) مثال گادامر: سیب را نگاه می‌کنیم، می‌چینیم (تصرف^۱ می‌کنیم)، می‌خوریم. هگل می‌نویسد: این صورت‌ها (ی روح)

^۱ - سه مرحله‌ی تصرف: توصیف، طبقه‌بندی، وضع قانون.

از قبلی بدین صورت متمایز هستند که این‌ها روح واقعی هستند، فعلیت‌هایی به معنای دقیق کلمه، و بجای این که صرفاً صورت‌های آگاهی باشند، صورت‌های جهان هستند. یک بیان دیگر در مورد این مرحله: صیوروت از فردیت به کلیت یا انضمام جزئی در کلی است که نتیجه می‌دهد: تجلی کلی در جزئی (برعکس قبلی، و این همان روح زمانه است)

تاریخ					روح
ذهنیت	عقل	فاهمه	حس	سوپژکتیو	
عینیت	تمدن ژرمن	تمدن رومی	تمدن یونانی	اثرکتیو	
تحقق	فلسفه	دین (مسیحی)	هنر	مطلق	

متن مقدمه

بند اول: یک مقدمه‌ی توضیحی برای یک اثر فلسفی – که خاستگاه نویسنده و انگیزه‌های او باشد– نه تنها بیهوده است، بلکه نابرازنده و غایت ستیز است. ... فلسفه ماهیتاً در عنصر کلیت وجود دارد و این باعث می‌شود کسی فکر کند در غایت و نتیجه ذات کامل اثر بیان می‌شود. حقیقت فلسفی تنها در فرآیند تبیین و بازنمایی تبلور یافتنی و دریافت شدنی است. فلسفه را نمی‌توان در نتیجه جست.

بند دوم: هرچه باور به تضاد میان حقیقت و باطل بیشتر باشد انتظار از این که تنها به یک شق متمایل شویم بیشتر می‌شود. گل شکوفه را به کنار می‌زند (متضاد هستند) ولی سرشت سیال آن‌ها را به یک واحد بدل می‌کند و از این جهت نه تنها در ستیز نیستند بلکه هر یک چون دیگری ضروری هستند.

فهم ناهمسانی فلسفی مکاتب مختلف به مثابه‌ی تکامل تدریجی حقیقت مختص فلسفه‌ی هگل است.

بند سوم: گرچه لحاظ نتیجه به عنوان نمایان‌گر درون یک فلسفه لازم است، لکن جدا کردن آن از زمینه‌ای که آن را پدید آورده و تاکید بسیار بر این جدایی باعث می‌شود خود امر نادیده گرفته شود (که به نادیده‌گرفتن نتیجه هم منتهی می‌شود) نتیجه مرز امر است و آن جایی است که تفاوت آغاز می‌شود. تفاوت جایی است که امر وجود ندارد.

دانشجوی فلسفه تنها به نتایج می‌پردازد این نتایج بی‌روح هستند گرچه باعث جلب توجه و انگشت‌نما شدن می‌شوند، درحالی که باید به امر بپردازد و خود را وقف آن و درک مفهومی آن کند. انتقاد معطوف به نتیجه آسان‌تر (و سطحی‌تر) از انتقاد درونی و جزئی است. علاوه بر استدلال گام به گام، بررسی تجربه‌ی زندگی برای واقعیت‌پذیری بررسی یک امر لازم است. بند چهارم: عنصر حقیقت در بگریف و شکل حقیقی آن در سیستم علمی: ترکیب راستینی که حقیقت در آن وجود دارد تنها می‌تواند نظام علمی خود حقیقت باشد. نزدیک‌تر کردن فلسفه به شکلی علمی - غایتی که در آن نام عشق به دانش را کنار بگذارد و به یک دانش بالفعل تبدیل شود - آن چیزی است که من در مقابل خویش نهاده‌ام. ... چنین چیزی تنها در بازنمایی خود فلسفه ممکن است. ضرورت بیرونی به شرط اغماض از اغراض شخصی و انگیزه‌های فردی، همان ضرورت^۱ درونی است. (این جمله شبیه به تحلیل تاریخی او در کتاب عقل در تاریخ است)

بند هفتم: روح پس از رسید به کرانه‌ی خویش، متوجه کرانمندی و حیثیت فقدان در خودش می‌شود. در رویگرداندن از این تهی-پوسته‌ها و اذعان به آن که در تباهی است، با پشیمانی از آن چه اتفاق افتاده است، اینک از فلسفه دانش آن چه او هست را نمی‌خواهد، بلکه بیشتر تا آن جوهریت و استحکام وجود را بار دیگر به وسیله‌ی آن فراچنگ آورد. این فرآیند را فلسفه از راه

^۱ - مفهوم ضرورت در فلسفه‌ی هگل: ضرورت در مقابل قوه است، یعنی ضرورت به معنای فعلیت است. در صورتی که در منطق سنتی ضرورت در مقابل امکان و قوه در مقابل فعلیت است. ممکن (امکان خاص) صرفاً یک امکان بی‌واسطه نیست، بلکه شرط یک فعلیت جدید نیز هست.

واقع، شرایط یک چیز است، نه صرف امکان صوری آن. وجود یک مجسمه در خارج یک امکان صوری است. وقتی یک مجسمه ساز می‌نشیند در مقابل این قطعه سنگ، این می‌شود امکان واقعی، امکان واقعی همان فعلیت واقعی است، چراکه وقتی تمام شرایط مهیا باشند، چیز باید فعلیت یابد. این فعلیت همان ضرورت است، البته این ضرورت نسبی است، چون در نسبت با شرایط پیشینی لحاظ شده است. کانت منکر وجود ضرورت مطلق در عالم فنومنال بود، ولی هگل مفهوم ضرورت مطلق را بازتعریف می‌کند، هر امری که شرایط تحقق خویش را در خود هضم می‌کند، مثل یک اثر هنری، ارگانسیم، دولت، فرد و ... (A Hegel Dictionary, pp.197-8)

نظم دادن و مفهوم دادن انجام نمی‌دهد، بلکه از راه آشفته کردن آن چه فکر متمایز کرده، با پس زدن مفهوم تمییز دهنده انجام می‌دهد. نه مفهوم، که وجد، نه ضرورت پیشرونده‌ی خشک امر، بلکه شیفتگی آتشین است که بناست دوام و توسعه‌ی پیوسته‌ی جوهر در گرو آن باشد.

توضیح: از مقتضیات روح زمان یکی آن است که دستخوش «تامل ناجوهری» شده است. از این رو، آدمی در جستجوی جوهریتی پایاست. هگل از نویسندگانی انتقاد می‌کند که با برخورد به دشواری‌ها از نیمه‌ی راه باز می‌گردند و با دست یازیدن به شور و شیفتگی بر بیماری خود سرپوش می‌نهند.

بند هشتم: همراه با این درخواست (در خواست به مفهوم سازی و ایستایی) یک کوشش بالنسبه پرشور پا گرفته تا مردم را از در غلطیدن به آن چه حسی، روزمره و فردی است، باز دارد و نگاهشان را متوجه ستارگان کند، گویی آن‌ها در فراموشی امر خدایی‌اند و کم مانده است با گل و لای بسازند، حال آن که در گذشته یک آسمان آراسته به غنای تفکر و تصویر خیال بر فراز سر داشتند. ... چاره‌ای نبود که روح توجه به اکنون-اینجا (یعنی تجربه کند) و از کنونگی لاهوتی غفلت کند. اکنون چنین می‌نماید که به ضد آن نیاز است: معنی (حس) چنان به آن چه زمینی است ریشه دوانده که درست همان میزان نیرو برای رفعت آن لازم است. روح چنان بی چیز می‌نماید که مانند رهنوردی در بیابان درمانده‌ی جرعه‌ای آب است.

توضیح: مقصود هگل در این بند مقایسه میان «معنویت» گذشته و «دنیابیت» حال و گسستگی میان ذهن و عین یا شکل نیافتگی معنویت در زمان توجه دارد.

بند نهم: هر کس سر آن دارد بسیارگانی متنوع زمین وجود و اندیشه‌اش را در مه تیره پوشاند و از الاهیت نامتعیین لذت نا متعین ببرد، باشد که آن‌را هر کجا که هست بیابد، بی‌گمان برای ارضای شیفتگی خود فرصت فراوان پیدا خواهد کرد تا چیزی برای خود تخیل کند و برای بلندپروزی وسیله یابد. اما فلسفه باید از آن پرهیز کند که بخواهد جلوه نمایی کند.

توضیح: گویی این بند پاسخی به نقد کیرکگارد شش سال پیش از تولد اوست.

بند دهم: روح سطحی بر این نکته برای خود سرپوش می‌نهد که به جای آن که وقف خدا شود، با خوار دانستن میزان و تعین، لگام رها می‌کند، گاه به عنصر تصادفی محتوا در خویش و زمانی به خود سری خویش گردن می‌نهد. به تن در دادن به غلیان مهار ناشده‌ی جوهر، گمان می‌برند که با پوشیده داشتن خواگاهی و دست شستن از فهم، از محبان خدا می‌شوند و

خدا در خواب به آنان خرد (فرزانگی) عطا می‌کند. آن‌چه آنان بدین‌سان در خواب دریافت می‌کنند و می‌پروراند نیز همان رویاست.

توضیح: هگل مانند افلاطون به کسانی که مرز و تعین را نادیده می‌گیرند و پی نمی‌برند که اینها عنصرهای شناخت عقلی هستند انتقاد می‌کند. هگل نیز از قدرت و شوریدگی که شعر برمی‌انگیزد آگاه است ولی منظور او این است که سخن متعین و دقیق برتر از سخن نامتعین و ابهام آمیز است. این بخش انتقاد به رمانتیست‌هاست. انتقاد هگل به رمانتیست‌ها انتقاد به «ژرفای تهی» آن‌هاست، ژرفایی که امکان نمی‌دهد به مفهوم (صورت عقلی) دست یابند.

بند یازدهم: وانگهی دیدن این نکته دشوار نیست که روزگار ما زمان زایش و گذر به یک عصر جدید است. روح از جهانی که تا به حال در آن به سر برده نظرآوری داشته بریده و در فکر آن است که آن‌را به گذشته بسپارد. او در کار دگرذیسی خویش است.

توضیح: جهش کیفی مقوله‌ی تکمیلی حرکت تدریجی است. منظور از جهش کیفی و تولد عصر نو همانا چیرگی بر جنبه‌ی تاملی (بازخوردی) فلسفه و فرهنگ است. هگل آن‌را یک دگرگونی انقلابی در فلسفه می‌داند.

بند دوازدهم: اما این پدیده بسیار از واقعیت کمال یافته دور است و در دوران نوزادی (بیواسطگی) به سر می‌برد. همان‌طور که شالوده‌ریزی بنا به معنای اتمام آن نیست، حصول مفهوم کل نیز به معنای خود کل نخواهد بود. دیدن نهال یک درخت گرچه امیدبخش است، لکن قانع‌کننده نیست. روح که تا کنون در زمان و مکان بسط یافته و به خود بازگشته بود، اینک دگربار توسعه و تطور خواهند یافت، البته در عنصر و در معنی نویافته‌ی خویش.

توضیح: کودک و نهال با آن‌که خود پیامد یک تحول قبلی هستند، به عنوان کودک و نهال چونان سرآغاز مرحله‌ای نو در نظرند. آشنایی با مفاهیمی مثل آزادی، برابری، برادری، همه‌ی انسان‌ها، هرگز به معنای دست یافتگی به خود آزادی، برابری و برادری نیست.

بند سیزدهم: شیفندگان شناخت بی‌واسطه دچار فراموش‌کاری هستند، چراکه به این نکته توجه ندارند که آن‌چه آنان شناخت بی‌واسطه می‌خوانند محصول بسط تاریخی روح است که البته بی‌واسطه نیست. دوران فلسفه‌های انحصاری به سر آمده، فلسفه باید همه فهم باشد (این جمله از هگل که خود دیرپاب‌ترین فلسفه را دارد عجیب است!)

بند چهاردهم: تضاد میان دو جریان روشنگری با تاکید افراطی بر عقلانیت و رمانتیسم خردگریز. رمانتیسم نتواسته است به وعده‌های خود عمل کند.

بند پانزدهم: انتقاد به روش شلینگ. وقتی فاعل شناسا محتوا را آماده می‌کند، صورت را هم آماده می‌کند و به اقتضای حال، آن محتوا را در قالب مناسب می‌ریزد. این روشی است که دچار تکرار می‌شود و پیشرفت در آن نیست. مطلق شلینگ مثل شبی است که در آن همه‌ی گاوها سیاه هستند.

بند شانزدهم: نباید صورت‌گرایی یکنواخت و تکراری پیش‌گفته را با امر مطلق خلط کنیم. بندهفدهم: امر مطلق عامل است. امر حقیقی را نه چون جوهر، بلکه چون فاعل شناسا (سوژه) باید درک کرد.

بند ۱۸: منظور از عامل و فاعل شناسا این است: آن‌چه که تنها به اعتبار آن که حرکت خویش آفریدن است و یا واسطی است میان خویش و دیگر شدن خویشتن، واقعی است. روح فردیت آلی خود را تولید می‌کند، خود را بدان چیزی مبدل می‌کند که بالقوه آن است.

بند ۱۹: زندگی خدایی به معنای نرد عشق باختن با خود است. اما اگر فاقد جدیت، رنج و بردباری و کار عامل سلبی باشد، این ایده به صرف جلوه‌نمایی یا حتی به بیمایگی تنزل می‌کند.

بند ۲۰: آن‌چه حقیقی است، تمامیت است. که در شناخت بی‌واسطه و غیرمتمایز رخ می‌دهد (تمامیت تمایز ندارد) به محض این‌که تبدیل به گزاره شود، وارد تمایز می‌شود و دیگر بی‌واسطه و تمامیت‌دار نیست.

بند ۲۱: کیفیت شناخت بستگی به موضوع شناخت دارد. شناخت گزاره‌ای فاقد خصوصیتی است که معرف موضوع هستند.

بند ۲۲: یک امر واسطه‌مند را می‌توان چونان یک داده بی‌واسطه دریافت.

بند ۲۳: خداشناسی سنتی ایستا است و صرفاً موضوع گزاره است، ولی تا محمول گزاره ذکر نشود، معنای موضوع روشن نمی‌گردد.

۲۴: علم در نهاد خود نظام‌مند است. نه آن‌ها که به چند گزاره‌ی جزمی بسنده می‌کنند کار درستی می‌کنند و نه آن‌ها که شیفته‌ی شهود و دریافت بی‌واسطه هستند.

۲۵: آن‌چه روحی است واقعی است. (واقعیت معقول است و معقول واقعیت است)

۲۶: زمینه و رویشگاه علم خویشتن شناسی محض در غیریت مطلق است، و این تنها از طریق حرکت شدن انجام می‌پذیرد.

۲۷: روح در این حرکت شدن خود متوجه حرکت خود نیست، چون متحرک است و از صیورت خود یادداشت‌برداری نمی‌کند.

۲۸: نسبت میان روح فردی و روح عام. فرد باید مراحل پرورشی روح عام را از لحاظ محتوایی از سر بگذرانند، به مثابه‌ی منزلگاه‌هایی که روح عام درنور دیده، ولی نباید به آن‌ها دلبسته شود. ۲۹: این منزلگاه‌ها ضروری هستند و در هرکدام باید درنگ کرد، چراکه هریک ساختواره‌ی فردی کل است که باید به طور مطلق بررسی شود. روح عام به سختی به هرکدام از این منزلگاه‌ها رسیده لکن روح فردی می‌تواند با زحمت کمتر آن‌ها را در وجود مفهومی آن‌ها درک کند.

۳۰-۳۱: امری که آشناست، دقیقاً به همان خاطر که آشناست، مورد شناخت واقع نمی‌شود. ۳۲: آن زندگی که از مرگ پرهیز می‌کند و خود را از ویران شدن در امان می‌دارد، زندگی روح نیست. تحلیل، شکل امر آشنا را به هم می‌زند و جوانب پنهان آن را روشن می‌کند. ۳۳: تفاوت فلسفه از دوران باستان تاکنون در این است که در دوران باستان فرد در عین تجربه‌ی امور مختلف، جایگاه آن‌ها در یک نظام کلی برای خویش ترسیم می‌کرد (فلسفه‌بافی زنده داشت) اما امروز فرد با شکل آماده شده‌ی انتزاعی روبرو می‌شود. ۳۴-۳۵-۳۶-۳۷: آغاز فلسفه بیواسطگی است. وجود بیواسطه‌ی روح یعنی آگاهی دو بزنگاه دارد: بزنگاه داندگی و بزنگاه نفی داندگی. تجربه یعنی امر مجرد از خود بیگانه می‌شود و سپس از این بیگانگی به خود باز می‌گردد. تمایز میان من و نه-من باعث پویایی است و شاید همین باعث شده که در یونان باستان خلاء را چونان امر جنباننده درمی‌یافتند. ۳۸: پیشرفت از این نظام به علم حقیقی که در هیئت حقیقت است صرفاً سلبی می‌نماید و انسان ترجیح می‌دهد با امر سلبی به منزله‌ی باطل سر و کار نیابد و درخواست کند مستقیماً به حقیقت رهنمون شود.

۳۹: حقیقت یک سکه‌ی ضرب خورده نیست که نقدا پرداخت شود. ۴۰: جزمیت یعنی حقیقت در گزاره‌ای است که یک نتیجه‌ی ثابت می‌باشد. مثل گزاره‌ی مجموع زوایای مثلث مساوی با مجموع دو زاویه‌ی قائمه است. یک چنین به اصطلاح حقیقت، متفاوت از سرشت حقیقت‌های فلسفی است.

۴۱-۴۲: تفاوت حقایق تاریخی و ریاضی. حقیقت تاریخی تا آن‌جه که جنبه‌ی تاریخی صرف مد نظر است، صرف گزارش یک رویداد تاریخی است (که ممکن است تصادفی و دلخواسته باشند)، لکن وقتی درخور ارزش حقیقی است که زمینه‌های آن نیز دانسته شود. (البته در شق اول ارزش تاریخی آن کم نمی‌شود) در مورد حقایق ریاضی به سختی می‌توان کسی را که

قضیه‌های اقلیدس را از بر می‌داند، ولی اثباتشان را نمی‌داند، هندسه‌دان دانست. حقیقت فلسفی مجموعی از این دو جنبه را در خود دارد.

۴۳-۴۴-۴۵: ریاضیات کمی است و ایستا، و به همین دلیل نمی‌توان از آن برای بررسی موضوع فلسفه که امری کیفی پویاست استفاده کرد و از همین جهت فلسفه بر ریاضیات تفوق دارد.

۴۶: وحدت مفهوم و زمان. مکان بدون انسان ممکن است ولی زمان همان مفهوم است، زمان ذاتا انسانی است.

۴۷: هر آنچه والا است جا باز می‌کند و زمینه‌ی رواج می‌یابد.

۵۰: دیالکتیک سه‌گانی را کانت بازیابی کرد ولی هنوز این طرح در کانت بیجان بود. (سابقه‌ی این طرح سه‌گانه به نظام نوافلاطونی و خصوصا پروکلس بازمی‌گردد)
۵۱: دیالکتیک سه‌گانه در کانت و شلینگ ایستاست.

۵۲: گذر از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر نباید از طبع مختار بررسی کننده، بلکه از خود مطلب سر بزند.

۵۳-۵۴: نیزنگ عقل. امر عام امر خاص را به معرکه می‌فرستد.

۵۵: فهم انتزاعی تنها جنبه‌ای از ذهنیت نیست، بلکه در ضمن جنبه‌ی موجودیت‌دار هستی است. بودن به معنای تمایز در کیفیت است.

۶۰: تفکر ادراکی میان دو جریان است، یک استدلالی که یک رهیافت سلبی نسبت به آنچه درک می‌کند در پیش می‌گیرد. (انتقاد از نومن کانتی) بن‌بستی که از آن راه به محتوایی فراتر از خویش ندارد. بینشی که سلبی است و از دیدن جنبه‌ی ایجابی در خود عاجز است، از آن رو که بازتاب این امر سلبی را به عنوان محتوای خویش نمی‌نگرد، هیچ‌گاه خود امر نیست، بلکه خارج آن است و می‌پندارد با ایجاد خلاء همیشه بر هر بینش غنایافته پیشی دارد. در حالی که در تفکر نظری جنبه‌ی سلبی متعلق به خود محتواست و ایجابی هم هست.

۶۲: جریان مقابل آن جریانی است که دچار توتولوژی می‌شود، این گزاره که: واقعیت آن است که کلی است. محمول تکرار موضوع است و هیچ اخبار عینی جدیدی ندارد.

۶۷: خودبینی مانع تحصیل فلسفه است. چنان می‌نماید که شایستگی فلسفی همانا در بی‌اطلاعی و فقدان یادگیری آن است. گویی انتهای فلسفه آغاز دیگر علوم است.

منابع

۱- عبادیان، محمود (۱۳۸۷) مقدمه‌ی هگل بر پدیدارشناسی روح و زیباشناسی. تهران، نشر

علم.

2- Speight, Allen (2008) The Philosophy of Hegel. Stocksfield, Acumen.

شکاکیت تاریخی و شک شناختی در فلسفه‌ی هگل^۱

پرداختن به مسأله‌ی شک لازمه‌ی کار هر فیلسوفی است. البته نوع مواجهه با شک و شکاکیت در هر فلسفه‌ای متفاوت است، از مبارزه‌ی همه جانبه علیه شکاکیت – مانند کار سقراط – گرفته تا ترویج و تبلیغ شکاکیت افراطی، هر فیلسوفی مبتنی بر دلایل و انگیزه‌های بیشمار شخصی، اجتماعی، سیاسی و ... مواجهه‌ی متفاوتی با مسأله‌ی شک دارد. همان‌طور که گاه عده‌ای با ترویج جزم‌اندیشی کورکورانه به دنبال تامین منافع خویش هستند، عده‌ای نیز با ترویج شکاکیت، بستر ساز توجیه اشتباهات نظری و عملی خویش می‌شوند. در شرایطی که شک حکم‌فرما باشد و هیچ‌چیز را نتوان با هیچ‌چیز سنجید، این افراد آزادی بیشتری برای کنش فردی دل‌بخواه خویش، بدون احساس گناه یا مسئولیت، خواهند داشت. یک انگیزه‌ی دیگر برای پناه بردن به شکاکیت، سرخوردگی و شکست در راه رسیدن به آرمان‌ها یا مواجهه‌ی بسیار با ارزش‌های بدلی و آرمان‌های تقلبی است. کسی که به‌جای معرفت و فضیلت واقعی، جنس بدلی و تقلبی ریاکاری و ظاهرسازی را بسیار دیده باشد، ابتدا دچار بدبینی و ناامیدی و سپس شکاکیت می‌شود و چه بسا تلاش کند با ترویج، تبلیغ و پافشاری بر شکاکیت انتقام خویش را از –مثلاً– زمانه بگیرد. کوتاه سخن آن‌که تحلیل‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی بسیاری می‌توان از نسبت میان شکاکیت و جزم‌اندیشی یا شکاکیت ظاهرپرستی ارائه داد.

در عین حال، بررسی جنبه‌ی فلسفی مسأله‌ی شک – اگر چه گاهی، خصوصاً در فلسفه‌ی هگل، از تحلیل‌های اجتماعی و تاریخی خالی نیست – به صورتی دیگر و غالباً در مباحث نظریه‌ی معرفت مطرح می‌شود. بررسی نسبت میان یقین و شک و به دست دادن سنجه برای ارزیابی هر کدام و تعیین قلمروی هر یک، در معرفت‌شناسی انجام می‌شود. از آن‌جا که تبیین امکان حصول معرفت یقینی و حدود آن به عهده‌ی نظریه‌ی معرفت است، و این حقیقت که شک و یقین به عنوان دو امر متقابل، هر کدام در شناخت درست دیگری دخیل هستند، به ناچار هر نظریه‌ی معرفتی ملزم به پرداخت به مسأله‌ی شک می‌باشد.

همان‌گونه که گذشت، «برخلاف دکارت و کانت (و دیگر فیلسوفان) هگل تلاش کرد مشکل معرفت را به شکل توصیفی حل کند و نه صرفاً هنجاری – استدلالی.» (Floridi 1993)

^۱ - تکلیف کلاس فلسفه‌ی هگل - دکتر مهرنیا - زمستان ۱۳۹۴

(220) استفاده از تبیین‌ها و توصیف‌های مبسوط، شاخصه‌ی فلسفه‌ی هگل است که البته باعث شده فلسفه‌ی او هم دارای جذابیت خاص خود و هم در معرض انتقاد باشد. به هر حال این شیوه‌ی مواجهه با مساله‌ی شک و جدا ندانستن تحلیل شکاکیت فلسفی از شکاکیت تاریخی می‌تواند در فرآیند رسیدن به نتیجه‌ی نهایی سرنوشت‌ساز باشد. سخنان هگل درباره‌ی شک و شکاکیت در برخی از آثار او برجسته‌تر هستند؛ مانند مقاله‌ای که او در دوران جوانی نوشته است و یا در اولین اثر مستقل فلسفی خویش، یعنی کتاب پدیدارشناسی روح؛ که او در این کتاب و در سخنرانی‌های خویش درباره‌ی تاریخ فلسفه، تحلیل‌های جدیدی از نقش تاریخی شکاکیت به عنوان یک مکتب فلسفی که در فرآیند حرکت فلسفه نقش ایفا کرده است و راه حل برون رفت از شک معرفت‌شناختی ارائه می‌کند.

شکاکیت به مثابه‌ی یک مکتب فلسفی

به سال ۱۸۰۲، هگل جوان مقاله‌ای با عنوان رابطه میان شکاکیت و فلسفه^۱ در مجله‌ی انتقادی فلسفه^۲ به چاپ رسانده است. ^۳ راه‌اندازی این مجله در شهر ینا حاصل تلاش هگل و شلینگ^۴ است. این مقاله در حقیقت جوابی انتقادی به شولتز^۵ است که با لحنی تند علیه او آغاز می‌شود. در این مقاله هگل می‌نویسد: «برای توضیح مناسب این صورت اخیر شکاکیت (که توسط شولتز ترویج می‌شود) لازم است به رابطه‌ی میان شکاکیت و فلسفه

^۱ - On the Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of its different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One. Critical Journal of Philosophy, I, no. 2 (1802) 1-74.

^۲ -Kritisches Journal der Philosophie

^۳ - این مقاله به فارسی ترجمه نشده است، لکن ترجمه‌ی انگلیسی متن کامل آن در این کتاب موجود است و قطعات نقل شده در متن از این کتاب است:

Di Giovanni, George; Harris, H. S. (2000) Between Kant and Hegel, texts in the development of post-Kantian Idealism.

^۴ - پیشنهاد اولیه این مجله از سوی شلینگ به مسئول انتشارات دانشگاه توپینگن بوده است. هگل نیز که می‌خواست به‌جای کار نامفهوم تدریس خانگی، یک فعالیت آکادمیک واقعی را شروع کند به او پیوست.

^۵ - G.E. Schulze (1761-1833)

^۶ - هگل در بخش اول (منطق) دانشنامه‌ی علوم فلسفی، شکاکیت جدید را (چنان‌که میان متفکران پس از کانت معمول است) منتسب به هیوم می‌داند: شکاکیت هیومی باید دقیقاً از شکاکیت یونانی تفکیک شود. در شکاکیت هیومی، حقیقت

بپردازیم.» (Hegel 2000, 314) هگل به طرح مساله از جانب شولتز که رابطه‌ی میان شکاکیت و فلسفه را رابطه‌ی تقابلی می‌داند انتقاد دارد و عقیده دارد تقابل اصلی میان شکاکیت و جزم‌گرایی است و یکسان دیدن فلسفه و جزم‌گرایی اشتباهی از جانب شولتز است. هگل شکاکیت دوران باستان را بهتر از شکاکیت جدید می‌داند، چراکه شکاکیت باستان با توجه به همه‌شمول بودنش، توانست به پویایی فلسفه در کلیت تاریخی‌اش کمک کند. اما شکاکیت جدید، از آن‌جا که واکنشی به جزم‌گرایی متافیزیکی است، بنیاد در متناهی دارد، محدود است و در حقیقت، خود نوعی جزم‌گرایی پدیداری است. شکاکیت واقعی به شکل غیرمتناهی از این شکاکیت جدید شکاکانه‌تر است. از این‌رو شکاکیت جدید نمی‌تواند باعث زایشی اصیل در فلسفه و پویایی تفکر باشد. در عوض شکاکیت باستان – و به طور خاص پارمیندس – است که تمام حوزه‌ی دانش را با مفاهیم فاهمه دربرمی‌گیرد و سپس همه‌را خراب می‌کند. ... آن شکاکیتی که علنا در پارمیندس به پیش آمده است را می‌توان به شکل ضمنی در هر سیستم فلسفی یافت؛ چراکه شکاکیت جنبه‌ی آزاد هر فلسفه‌ای است. ... شکاکیت اصیل اصلا وجه ایجابی ندارد (بر خلاف شکاکیت شولتز که وجه ایجابی نسبت به شناخت حسی-پدیداری دارد) شریف‌ترین وجه شکاکیت قدیم مبارزه با آگاهی دم‌دستی عرفی^۱ بود اما شکاکیت جدید معیار یقین را همین آگاهی عرفی می‌داند (دقیقا بر عکس). درثانی، طبق این شکاکیت اخیر، فیزیک و ستاره‌شناسی و تفکر تحلیلی ما در مقابل هر تشکیک عقلانی مقاومت می‌کنند و به همین دلیل، دیگر جنبه‌ی شریف شکاکیت باستان را ندارند، یعنی مواجهه با درک محدود و دانش متناهی.^۲

گرچه صحت و انطباق خوانش هگل از شکاکیت باستان – نه تنها در این اثر و بلکه در آثار پخته‌تر خود مثل پدیدارشناسی نیز – مورد پرسش قرار گرفته است^۳، اما باید دانست که اولاً – همان‌گونه بعداً تفصیل آن خواهد آمد – هگل در حال بیان نقش شک و شکاکیت در سیر دیالکتیکی فلسفه به مثابه‌ی امر واحد است و در ثانی، هگل در مقام جواب دادن به کانت و

امر حسی و حقیقت احساس به عنوان پایه پذیرفته می‌شود و بر آن اساس او به تمام ضرورت‌ها و قوانین کلی حمله می‌کند تنها به این دلیل که آن‌ها هیچ توجیهی بر مبنای ادراک حسی ندارند. (Hegel 2001, 36)

^۱ -Common Sense

^۲ - Hegel 2000, pp.311-361

^۳ - رک: مجتهدی ۱۳۸۵، ۶۵ – البته چنین انتقاداتی به هگل معمول است. همیشه نگاه تاریخی هگلی همراه با تقسیم بندی ادوار زمانی و مکاتب به شکل کلی است و این مستلزم نادیده‌گرفتن جزئیات ویژه و ریزه‌کاری‌های هر دوره و مکتب است. چه بسا خود هگل نیز متوجه این تفاوت‌ها بوده لکن هدف فلسفی او امر دیگری است. رک: Haris 258

مقابله با خوانش کانتی از شکاکیت باستان است. «درک هگل از بنیاد شکاکیت پیرهونی^۱ تقریباً مقابل درک کانتی است. برای کانت شکاکیت در مکتب پیرهونی تنها درباره‌ی عقاید متافیزیکی است و به شکل کلی این مکتب واکنشی به بدعت‌ها و اختراعات فیلسوفان متافیزیک‌دان است. اما هگل در مقاله‌ی سال ۱۸۰۲ خود با عنوان رابطه‌ی میان شکاکیت و فلسفه و هم‌چنین در سخنرانی‌های بعدی خود درباره‌ی تاریخ فلسفه، مکتب پیرهونی را مکتبی معرفی می‌کند که بنیاد ذاتی آن، حمله به تمام اقسام باور بوده است. به طور مشخص نه تنها باورهای فلسفی یا علمی، بلکه حتی باورهای عرفی.» (Forster 2008, 138)

«برخلاف کانت، هگل شکاکیت را یک امر محدود – در مقابل جزم‌گرایی – نمی‌داند. هگل این درک کانتی را ریشه‌مند از تقابل دوگانه کلاسیک میان شکاکیت و جزم‌اندیشی می‌داند. او شکاکیت جدید را همانند سیستم عقل‌زده‌ی^۲ کانتی می‌داند، هر دو جلوه‌هایی از فلسفه‌ی امر متناهی هستند که به شکل خاص بر فیزیک و ریاضیات به عنوان علم تکیه می‌کنند، و در این دو رشته نیز دوگانه‌ها و تقابل‌ها حل‌نشده هستند. هر دو (کانت و شکاکان) امر معقول را – که در آن وجود و فکر متحد هستند – به تقابلی دوگانه میان وجود و فکر تبدیل می‌کنند و سپس این تقابل را کاملاً غیرقابل آشتی می‌دانند. هم نقد کانتی و هم شکاکیت شولتز دو صورت از جزم‌گرایی هستند که می‌توان آن‌ها را با شیوه‌ی پرسش‌گری محاوره‌ای – سقراطی – شکست داد.» (Floridi 1993, 221)

هگل عقیده دارد که شکاکیت باستان را می‌توان علیه شکاکیت جدید به کار برد. او پس از مطرح کردن و توضیح دادن گزاره‌های اگریپا^۳ می‌نویسد: «محتوای این گزاره‌ها نشان می‌دهد چه مقدار از گرایش ضدفلسفی به دور هستند، و این که صرفاً علیه جزم‌گرایی فهم‌عرفی هستند. هیچ‌کدام از آن‌ها مرتبط با عقل و درک عقلی نیستند. تمام آن‌ها صرفاً مربوط به متناهی و درک و فهم امر متناهی می‌شوند ... شکاکیت جدید حقایق متعلق به آگاهی را یقینی می‌داند درحالی که در شکاکیت باستان همه چیز از میان می‌رود.» (Hegel 2000, 332) «هیچ سلاحی علیه جزم‌گرایی مبتنی بر امر متناهی^۴، بهتر از استعاره‌های دوم و

¹ -Pyrrhonism

² - intellectualist system

³ - Agrippa Tropes

^۴ - یعنی نقد کانتی که معرفت را محدود به پدیدارها – امور متناهی – می‌داند. هگل این تحدید را نوعی جزم‌گرایی می‌داند.

چهارم اگریپا^۱، خصوصا مساله‌ی دور^۲، نیست. ... ذات دگماتیسم به این است که امری متناهی را به مثابه‌ی امر مطلق در مقابل یک امر دیگر (سوژه‌ی تنها، یا آبژه‌ی تنها یا تصویری دوگانه در مقابل یگانه) قرار می‌دهد» (Ibid 335) «طبق نظر هگل، مساله‌ی دور (در توجیه معرفت‌شناختی یک گزاره) این را نشان می‌دهد که تا وقتی که ارتباط از نوع تقابل دوگانه میان متناهی و نامتناهی، فکر و وجود، مطلق و مقید باشد، مشکل فرامعرفت‌شناختی^۳ دور در بنیاد فلسفه‌ی معرفت‌شناسی باقی خواهد بود.» (Floridi 1993, 221)

روشن است که در این موضع‌گیرهای هگل جوان می‌توان ریشه‌های تفکرات او در مرحله‌ی استقلال فکری خویش را دید؛ تقابل میان متناهی و نامتناهی، فرآیند حرکتی تفکر و فلسفه به مثابه‌ی امری یگانه و پیش‌رونده و نقش مکاتب مختلف به عنوان مراحل مختلف این فرآیند دیالکتیکی، مفاهیم کلیدی در فلسفه‌ی مستقل هگل هستند. بعدها در کتاب پدیدارشناسی او تفصیلا جایگاه شکاکیت یونانی را در فرآیند تاریخی خودآگاهی بیان می‌کند. به شکل اجمالی آن‌چه که هگل مدنظر دارد، کارکرد شکاکیت به‌مثابه‌ی آنتی‌تزی در فرآیند دیالکتیکی فلسفه است. در ابتدای سخن درباره‌ی شکاکیت در کتاب پدیدارشناسی، هگل می‌نویسد: «شکاکیت فی‌حد نفسه و در ذات خود نفی است و باید هم این‌چنین خود را به نمایش بگذارد.» (Hegel 1910, 195) هم‌چنین او در کتاب علم منطق (بزرگ)^۴ می‌نویسد: «نفی در حد خویش چیزی نیست مگر جدایی و فاصله انداختن^۵ به معنای این‌همان نبودن.» (Hegel 2010, 104) این یعنی همان مرحله‌ی دوم دیالکتیک که در آن، بی‌واسطگی واسطه‌مند می‌شود، این واسطه و فاصله توسط شک ایجاد می‌شود و باعث حرکت دیالکتیکی فکر است. در تحلیل‌های مختلف سیر دیالکتیکی نیز می‌توان این نقش شک را دید، مثلا در تحلیل یقین حسی، پس از استفاده از لفظ و معنا (زبان به ما می‌فهماند که در این یقین جزئی کلیت و ضرورتی حاکم است) و مطرح شدن مساله‌ی اکنون-اینجا و کلی بودن آن، در آن یقین حسی بی‌واسطه، سوال و شک ایجاد می‌شود و همین باعث رفتن به مرحله‌ی بعد یعنی ادراک است. هم‌چنین تقریبا در تمام تحلیل‌های دیالکتیکی دیگر، شک

¹ - Marcus Vipsanius Agrippa (64/63 BC – 12 BC)

² - diallelus

³ -Meta-epistemological

^۴ - وصفی است که برای تمایز میان کتاب دانش منطق (بزرگ) و بخش اول دانشنامه که آن نیز منطق (منطق کوچک) عنوان دارد، استفاده می‌شود.

⁵ - unterscheiden

یا سوال ابتدا باعث واسطه‌مندی و فروریختن امر بی‌واسطه‌ی آغازین می‌شود و بالمآل فربه‌تر شدن آگاهی و رفتن به مرحله‌ی سنتز را در پی دارد.

در مقدمه‌ی کتاب پدیدارشناسی روح که اولین اثر مستقل هگل است، او سه نوع شک را بیان می‌کند که طبق نظر مفسران هرکدام ارجاع تاریخی مختص به خود را دارند. او می‌نویسد: «آگاهی طبیعی به شکلی خود را اثبات می‌کند که یا دانشی بر پایه‌ی اصول است و یا اصلا دانش نیست. از آن جایی که خود را بلافاصله دانش اصیل و واقعی فرض می‌کند، این مسیر جنبه‌ای منفی برای آن دارد، چرا که در این مسیر او حقیقت خویش را از دست می‌دهد. به همین علت، می‌توان به این مسیر، به عنوان مسیر شک نگریست؛ یا حتی بهتر، شاهراه ناامیدی. زیرا آن چه آن جا اتفاق می‌افتد آن چیزی نیست که غالبا از شک فهمیده می‌شود. (یعنی) تکانه‌ای در مقابل یک حقیقت فرضی، که نتیجه‌ی آن ناپدید شدن دوباره‌ی این شک و بازگشت به همان حقیقت پیشین است و در پایان، مساله همان‌گونه که در ابتدا فرض شده بود باقی می‌ماند. در مقابل، آن مسیر پیش گفته، بیش آگاهانه نسبت به ناحقیقت نهفته در ورای دانش پدیداری است.» (Hegel 1910, 30)

مفسران معتقدند مصداق چنین شکی - تکانه‌ای که بازگشت به فرض پیشین را در پی دارد - در تاریخ فلسفه، دکارت و شک روشی اوست. عبارت بعدی هگل درباره‌ی خودمختاری فردی است: «درست است که تبعیت از تعهد فردی مطمئنا چیزی بیشتر از اطاعت از یک اتوریتته‌ی (خارجی) است، لکن با تغییر از نظری که متعلق به اتوریتته‌ی خارجی است به نظری که ناشی از تعهد شخصی است، لزوما محتوای اعتقاد تغییری نخواهد نکرد و حقیقت جای اشتباه را نخواهد گرفت. اگر ما تنها به یک سیستم نظری و پیش‌داوری بچسبیم که یا وابسته به اتوریتته‌ی خارجی است و یا وابسته به تعهد شخصی، تنها تفاوت میان آن دو، تکبری است باعث تولید سیستم اخیر شده است. اما در مقابل، شکاکیتی که شامل تمام آگاهی پدیداری بشود، ذهن را برای اولین بار لایق آزمودن حقیقت می‌کند.» (ibid)

گرچه ارجاع مستقیمی به فلسفه‌ی کانت در عبارت پیشین وجود ندارد اما خودمختاری خرد در مقابل اتوریتته‌ی خارجی امری است که در تاریخ فلسفه با دوره‌ی روشنگری^۱ شناخته می‌شود و در فلسفه‌ی کانت صریح‌تر از دیگر متفکران آن دوره است. برخی مفسران کلام هگل عقیده دارند عبارات پیشین خالی از ارجاع به خودمختاری مدنظر کانت نیست. (Speight

¹ -Enlightenment

34) کوتاه سخن آن که هگل در این عبارت، دو کارکرد مرسوم برای شک را نفی می‌کند، استفاده از شک برای اثبات یک موضع از پیش تعیین شده و همچنین استفاده از شک صرفاً برای رهایی از اتورپته‌ی خارجی، با شکی که هگل در نظر دارد و کارکرد آن، یعنی ایجاد واسطه در یقین بی‌واسطه‌ی ابتدایی و به پیش آوردن یک مرحله‌ی جدید در مسیر آگاهی، تفاوت دارد. البته باید دانست که منظور هگل این نیست که فلسفه‌های دکارت و کانت مراحل جدید در آگاهی نبودند، صد البته در نظر هگل هر کدام از دکارت و کانت با فلسفه‌های خویش مرحله‌های جدیدی از آگاهی را پدید آوردند، لکن مساله در این است که کارکردی که شک در این سیستم‌ها دارد، آن کارکرد اصیل شکاکیت در تمامیت‌اش نیست.

با توجه به کارکرد اصیل شک از نظر هگل به عنوان آنچه باعث فاصله و درهم شکستن یقین ابتدایی می‌شود، ممکن است این پرسش به میان آید که شک دکارتی نیز دقیقاً همین کارکرد را داشت، پس چرا هگل نسبت به آن منتقد است؟ می‌توان پاسخ را از عبارت هگل استفاده کرد. او از «شاهراه ناامیدی» سخن می‌گوید. درست است که شک دکارتی فاصله و تزلزلی در یقین ابتدایی بی‌واسطه ایجاد می‌کند اما اولاً این به شکل اختیاری است و دوماً - که این اشکال از نظر هگل مهم‌تر است - نتیجه‌ی این شک، به پیش آمدن یک مرحله‌ی جدید نیست، بلکه بازگشت به همان یقین پیشین است. به بیان بهتر، در طی این فرآیند، آگاهی فربه‌تر نمی‌شود و به مرحله‌ی جدیدی وارد نمی‌شود.

و همچنین، رسیدن به خودبستگی از مسیر شک که در نظر هگل مطلوب باشد، با خودبستگی کانتی تفاوت می‌کند. خودبستگی خرد در فلسفه‌ی کانت از راه تمایز میان نومن و فنومن و نگاه انتقادی به کارکرد خرد در حیطه‌ی نومن حاصل می‌شود، از این مسیر است که خرد تنها در حوزه‌ی امور پدیداری مرجعیت دارد و البته خودبسنده می‌شود. اما هگل خودبستگی حقیقی را صرفاً در خودآگاهی مطلق می‌داند. اتفاقاً در فلسفه‌ی کانت خودبستگی حقیقی به دست نمی‌آید؛ چون هنوز امر دیگر غایب از آگاهی و شناخت (یعنی نومن) و تمایز میان نومن و فنومن وجود دارد و برای رسیدن به خودبستگی حقیقی (خودآگاهی مطلق) باید از این مرحله و از این تمایز گذر کرد. از این‌رو از نظر هگل، استفاده‌ی کانت از شک برای خودبستگی خرد، استفاده اصیل از کارکرد شک نیست.

شک به‌مثابه‌ی یک مساله‌ی فلسفی-معرفت‌شناختی

گذشته از شکاکیت به عنوان یک مکتب در ابعاد تاریخی-اجتماعی، هگل باید با شک به عنوان یکی از مسائل شناخت مواجه شود. توجه هگل به معرفت‌شناسی و به شکل ویژه، مساله‌ی شک در معرفت‌شناسی، توسط نویسندگان و محققان فلسفه‌ی او نادیده گرفته شده است. نویسنده‌ی کتاب هگل و شکاکیت در ابتدای کتاب خویش از «سنت طولانی در آثار مرتبط با هگل که یا علاقه‌ی عمیق او به معرفت‌شناسی را نادیده می‌گیرند یا صریحا اظهار می‌کنند که او مساله‌ی معرفت‌شناسی را سرسری گرفته یا نسبت به آن بی‌توجه بوده» شکایت می‌کند.^۱ (Forster 1989, 3) «در میانه‌ی مقدمه‌ی کتاب پدیدارشناسی، هگل دقیقا معمای معیار (معرفت‌شناختی) سکتوس امپریکوس را مطرح می‌کند ... معرفت‌شناسان تحلیلی توجه‌ی بسیار ناچیزی به این مساله کرده‌اند و حتی بسیار کم‌تر از آن، توجهی است که توسط خود محققان فلسفه‌ی هگل به این مساله مبذول شده. درعین حال، معمای معیار معرفت‌شناختی، مساله‌ی مرکزی روش‌شناختی کتاب پدیدارشناسی به حساب می‌آید و از میان پاسخ‌هایی که من تا کنون یافته‌ام، هگل پیچیده‌ترین و موفق‌ترین پاسخ را به این مساله داده است.» (Westphal 2003, 2)

برخی نویسندگان تلاش کرده‌اند با استفاده از فلسفه‌ی هگل راه حلی برا مشکل شک معرفت‌شناختی بیابند.^۲ شکاکیت شناختی را در دوران معاصر چنین تعریف کرده‌اند: «دیدگاهی که عقیده دارد حصول دانش به یک موضوع مشخص ممکن نیست.» (Brueckner 2005, 42) این مساله غالبا در بررسی معیار شناخت و دور نهفته در آن رخ می‌نمایاند. شکاکیت شناختی از آن‌جا ناشی می‌شود که توجه شناخت‌شناسی همیشه معیاری را پیش‌فرض می‌گیرد که بر اساس آن در موارد شناختی مختلف قضاوت می‌کند، اما رویکرد شکاکانه همواره خود این معیار را به پرسش می‌کشد. از طرف دیگر، بدون معیار نیز نمی‌توان

^۱ - این قضاوت البته -همان‌طور که مولف نیز اظهار کرده است- بخشی از نگاهی است که نسبت به سنت ایده‌آلیسم آلمانی و جایگاه معرفت‌شناسی در آن، وجود دارد. در جایی دیگر اذعان شده «هگل فیلسوفی است که عموما تصور می‌شود اصلا نظریه‌ی معرفت‌شناسی ندارد.» (Westphal 1998, 79) غلبه‌ی این رویکرد نسبت به هگل در دپارتمان‌های فلسفه‌ی دنیا -خصوصا انگلیسی زبان- دلائل مختلفی دارد که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است.

^۲ - like the following:

Mayor (2008): the Argument from self-creation of the epistemic standard.

Rockmore (1997) chapter 8: Hegel's Phenomenology as Epistemology

Westphal (2003) Hegel's Epistemology

به ارزیابی معرفت پرداخت. هگل می‌نویسد: «ارزیابی همواره از طریق استفاده از یک استاندارد مقبول ممکن است. از این‌رو استاندارد را به مثابه‌ی شی‌ای که فی‌حدنفسه واقعی است لحاظ می‌کنند. ... اما در این‌جا، جایی که دانش تازه می‌خواهد به عرصه بیاید، نه دانش و نه هیچ‌چیز دیگری خود را به عنوان ذات یا شی‌فی‌حدنفسه واقعی توجیه نکرده است. و بدون چنین چیزی ارزیابی ممکن نخواهد بود.» (Hegel 1910, 82) هگل در منطق کوچک (دانشنامه) می‌نویسد: «کانت عقیده دارد ابتدا باید شناخت را بررسی کرد، یعنی قوه‌ی شناخت پیش از این‌که به آبه‌های خارجی پردازد، می‌بایست به خویش بازگردد. ولی این بی‌معنی است، چرا که بررسی ابزار شناخت، بدون استفاده از همین ابزار ممکن نیست. این به همان اندازه بی‌معناست که توصیه‌ی مدرسیان: تا شنا نیاموختی در آب وارد نشو! (Hegel 2001, 10) اما مشکل دور را چگونه باید حل نمود؟

گذشت که هگل جوان مشکل دور معرفت‌شناسانه را برای کسانی غیرقابل پاسخ می‌داند که تقابل غیرقابل فسخ میان متناهی و نامتناهی ایجاد می‌کنند. (Floridi 1993, 221) او در کتاب پدیدارشناسی، راه حل خروج از دور را، «لحاظ تعیین‌های انتزاعی شناخت و حقیقت چنان‌که در آگاهی یافت می‌شوند» می‌داند و به عبارت دیگر، «آگاهی این معیار را از راه مقایسه با خویش به دست می‌آورد.» (Hegel 1910, 82-3) او با تلاش برای داشتن نگاه جامع تاریخی (و هم‌چنین نگاه جامع میان امر متناهی و نامتناهی) در نظر دارد زایش یک معیار معرفت‌شناختی در درون آگاهی را تبیین و توجیه کند.

هگل حوزه‌ی آگاهی را گسترده‌تر از حوزه‌ی قوه‌ی شناخت و ادراک می‌داند. ما برای شناخت و ارزیابی صحت آن، احتیاج به معیار داریم. این معیار را آگاهی در اختیار ما قرار می‌دهد و بدین‌سان دور شناختی متوقف می‌شود. «گام اول هگل برای این مشکل، از طریق درون‌زایی یک معیار معرفت در فرآیند توضیح معرفت‌شناسانه‌ی آگاهی است. هگل این‌را به مثابه‌ی زایش درونی معیاری برای تمایز میان معرفت و حقیقت می‌داند، تمایز میان امری که برای آگاهی است و شی‌فی‌نفسه. این تمایزی است که در درون ساختار معرفت‌شناختی آگاهی ساخته شده است. هرگاه آگاهی نسبت به یک شی شناخت دارد، این شی هم برای آگاهی است و هم شی‌فی‌نفسه است.» (Moyar 2008, 13) به بیان دیگر، در حقیقت شی‌فی‌نفسه‌ی خالص وجود ندارد و تمایز میان شی‌فی‌نفسه و شی معلوم (آبه‌ی شناختی)، از فعالیت‌های آگاهی ناشی می‌شود. این مساله در هماهنگی کامل با هدف او در برکشیدن

فلسفه (از صرف علاقه به دانش) به مقام دانش، به عنوان سیستمی خودبسنده و غیرمحتاج به دانشی بیرونی برای توجیه ضرورت خویش است.^۱

نظریه‌های معرفت دیگری هستند که از معیار معرفت بیرونی استفاده نمی‌کنند؛ مثل نسخه‌ی متکامل^۲ از نظریه‌ی سازگاری^۳ که معیار توجیه معرفت‌شناختی را از سازواری درونی گزاره‌ها به دست می‌دهد، لکن تفاوت زایش درونی معیار در نظریه سازگاری با همین فرآیند در نظریه معرفت هگلی در این است که نظریه سازگاری غالباً مقابل نظریه‌ی مطابقت^۴ دسته‌بندی می‌شود؛ اما هگل از معیار مطابقت عدول نمی‌کند. منظور هگل از مطابقت، مطابقت میان آنچه متعلق قوه‌شناخت (بخشی از آگاهی) و شی‌فی‌نفسه (که همواره در و برای آگاهی است) می‌باشد. این ابژه پیش از آن که متعلق ادراک باشد، برای آگاهی است و این فرآیند انعکاس در حوزه‌ی آگاهی رخ می‌دهد. از نظر هگل، هیچ چیز نیست که متعلق آگاهی نباشد، ولی اموری هستند که متعلق قوه‌ی شناخت واقع نمی‌شوند. از این طریق است که آگاهی به معیاری بیرونی برای توجیه شناخت احتیاج ندارد. او می‌نویسد:

«ما چنین می‌یابیم که آگاهی چیزی را از خود جدا می‌کند که در عین حال خود را به آن مرتبط می‌کند؛ یا به عبارت دیگر، چیزی برای آگاهی هست و قالب متعین این فرآیند مرتبط کردن، یا قالب متعین این که چیزی برای آگاهی باشد، معرفت نام دارد. اکنون از این جنبه‌ی برای دیگری بودن، ما مقابلش را، یعنی حیثیت فی‌نفسه را انتزاع می‌کنیم. هم‌چنین آنچه به معرفت مرتبط می‌شود را نیز جدا می‌کنیم و به مثابه‌ی امری مستقل لحاظ می‌کنیم و آن جنبه‌ی فی‌نفسه را حقیقت می‌نامیم.» (Hegel 1910, 83) از این عبارت روشن می‌شود که حقیقت، یعنی آنچه معرفت با مطابقت با آن ارزیابی می‌شود، در درون آگاهی شکل می‌گیرد و خارج از آگاهی نیست؛ اما مشکل این نظریه در تبیین فرآیند شکل‌گیری این مفهوم در درون آگاهی است. فرآیندی که در مراحل ابتدایی آن، آگاهی از شکل‌گیری این حقیقت در درون خویش غافل است و تنها در مرحله‌ی نهایی، یعنی خودآگاهی است که این مساله و درونی بودن معیار شناخت روشن می‌گردد.

¹ - Hegel 1910, 5.

^۲ - «صورت‌بندی‌های نخستین از نظریه‌ی سازگاری با ایده‌الیسم ارتباط دارد. واکر (Walker ۱۹۸۹) سازگاری را به اسپینوزا، کانت و فیخته و هگل منسوب می‌داند.» (Young 2015) به این دلیل است که در متن، نظریه‌ی متکامل سازگاری که کاملاً مستقل از فلسفه‌ی هگل است، محل سخن قرار گرفته.

³ - Coherence

⁴ - Correspondence

«راه حل مشکل شکاکیت شناختی از نظر هگل این است که باید آگاهی را با آنچه حقیقت است ارزیابی کرد، اگر مطابق آن بود - یعنی اگر مطابق خودش بود - این معرفت معیار صدق و معرفت حقیقی را دارد و توسط آگاهی تولید شده است. ... این امر تنها در مرحله خودآگاهی حقیقی به دست می‌آید. البته هگل می‌داند که همین مقدار توضیح برای توجیه درون‌زایی معیار معرفت و حل مساله‌ی شک روانشناختی کافی نیست و سه پرسش اصلی باقی‌مانده است: ۱- آگاهی دقیقاً چگونه این معیار را تولید می‌کند؟ این معیار دقیقاً چیست؟ آیا این توضیحات به سوپژکتویسم کامل نمی‌انجامد؟ پاسخ هگل به این سوالات در استدلالات او با استفاده از تاریخ آگاهی مشخص می‌شود.»^۱ (Moyar 2008, 15-6)

منابع

- ۱- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵) درباره‌ی هگل و فلسفه‌ی او، مجموعه مقالات. تهران، امیرکبیر.
- 2- Brueckner, Anthony (2005) Contemporary Skepticism. Printed in: Encyclopedia of Philosophy 2nd edition, Donald M. Borchert (2006) MacMillan.
- 3- Forster, Michael N. (1989) Hegel and Skepticism. Harvard University Press.
- 4- Forster, Michael N. (2008) Kant and Skepticism. Princeton University Press.
- 5- Floridi, Luciano (1993) The Problem of the Justification of a Theory of Knowledge: Part I: Some Historical Metamorphoses. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Vol. 24, No. 2 (1993), pp. 205-233 (Stable URL:<http://www.jstor.org/stable/25170963>)

^۱ - این نویسنده نهایتاً و پس از چند صفحه تلاش برای ارائه‌ی صورت‌بندی منطقی از استدلال معرفت‌شناسی هگلی چنین ابراز می‌کند که تلاش برای ارائه‌ی استاندارد معرفت‌شناختی در فلسفه‌ی هگل با شکست مواجه می‌شود چراکه نمی‌توان از دام دور در این استدلال گریخت. در عین حال نویسنده‌ی کتاب «معرفت‌شناسی هگل» (Wesphal) به شکل جدی از موضع خویش درباره‌ی ارائه‌ی صورت‌بندی منطقی از استدلال برای درون‌زایی معیار معرفت‌شناختی در فلسفه‌ی هگل دفاع می‌کند و آن را فائق بر نظریات معرفت دیگر می‌داند.

- 6- Hegel, G.W.F. (1910) *the Phenomenology of Mind*. Translated by: J.B. Bailie, Macmilan Company, New York.
- 7- Hegel, G.W.F. (2010) *the Science of Logic*. Translated by: George Di Giovanni, Cambridge University Press.
- 8- Hegel, G.W.F. (2001) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Blackmask Online.
- 9- Hegel, G.W.F. (2000) *Relationship of Skepticism to Philosophy*. translation: H.S. Harris (printed as a part of: *between Kant and Hegel, texts in the development of post-Kantian Idealism*. Ed. George Di Giovanni, pp.311-362) Hackett Publishing Company, Inc. Cambridge.
- 10- Moyar, Dean (2008) *Hegel's Phenomenology of Spirit, a Critical Guide*. Cambridge University Press.
- 11- Rockmore, Tom (1997) *An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of California Press, Bleckley. (<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft7d5nb4r8;brand=ucpress>)
- 12- Speight, Allen (2008) *The Philosophy of Hegel*. Acumen, Stocksfield, England.
- 13- Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/truth-coherence/>.
- 14- Westphal, Kenneth R. (2003) *Hegel's Epistemology, a Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Hackett Publishing Company, Cambridge.