

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



فصلنامه فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال اول ، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

فصلنامه فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه) - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه) - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیر مسئول: دکتر علی فتح طاهری

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر فریماه جنتی‌راد (ویراستار فارسی)، دکتر شیرزاد پیک‌حرفه (ویراستار انگلیسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: لیلا طهماسبخانی

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ه)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه،

صندوق پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

آدرس سایت اختصاصی: <https://wp.journals.ikiu.ac.ir>

آدرس الکترونیکی نشریه: Email: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تلفکس: ۳۳۹۰۱۶۳۴-۲۸-۹۸+

اعضای هیئت تحریریه فصلنامه فلسفه غرب

➤ **علی فتح طاهری:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **عبدالرزاق حسامی فر:** استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **دیوید سوسا:** استاد دانشگاه تگزاس

➤ **سیدحمید طالب‌زاده:** استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

➤ **علی اصغر مصلح:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **حمیدرضا آیت‌اللهی:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **رضا اکبری:** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق

➤ **حسین کلباسی اشتری:** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

➤ **مرتضی شجاری:** استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

➤ **علی نقی باقرشاهی:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **سیدمحمد حکاک:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

➤ **سیدمسعود سیف:** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مشاوران علمی این شماره

احسان نظری، جلال پیکانی، حسین کلباسی اشتری، حمیدرضا سعادت، داوود معماری، رضا چهرقانی، زهرا اسماعیلی، سید امین میرحسینی، سید محمد حکاک قزوینی، عارف آئینی، نعمت‌الله عاملی، عبدالرزاق حسامی فر، علی فتح طاهری، علی نقی باقرشاهی، قدرت‌الله قربانی، مالک شجاعی، محمد رعایت جهرمی، مریم عرب، مریم صمدیه، مسعود سیف، مهدی اخوان، مهدی غیاثوند، مهدی سلیمانی خورموجی، نبی‌الله سلیمانی.

محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (آگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

شیوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه فلسفه غرب

۱- زبان نشریه

زبان نشریه به ترتیب فارسی و انگلیسی است؛ چکیده مقاله‌های فارسی به زبان انگلیسی و چکیده مقاله‌های انگلیسی به زبان فارسی ترجمه خواهد شد.

۲- شرایط علمی

الف) مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده/ نویسندگان باشد.

ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.

ج) در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و دست اول استفاده شود.

د) مقاله باید از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد و آثار ترجمه و گردآوری شده در این فصلنامه پذیرفته نمی‌شوند.

۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیأت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیأت تحریریه مطرح شده و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله گواهی پذیرش دریافت خواهد کرد.

۴- شرایط نگارش مقاله

- مطالب منتشر شده در فصلنامه فلسفه غرب بیانگر نظر نویسندگان بوده و هیچ مسئولیتی متوجه فصلنامه نخواهد بود.

- رویکرد مجله، پذیرش مقاله‌های تدوین شده با یکی از رویکردهای تطبیقی، تحلیلی و نوآورانه بوده و مقاله‌های توصیفی، ترجمه یا گردآوری پذیرفته نخواهند شد.

- مجله در قبول، رد، اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

- مقاله نباید پیش‌تر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال، یا چاپ شده باشد.

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).
- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.
- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.
- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به‌میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به‌ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.
- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.
- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.
- ارجاعات مقاله‌ها به‌صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).
- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).
- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).
- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸) (1994a).
- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به‌صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به‌صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به‌صورت همو/ Idem، سال

نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده مرتب شوند؛ مطابق الگوی زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) نام کتاب به ایتالیک، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله».

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.
- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش تر منتشر نشده یا همزمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

مقتضی است هنگام ارسال مقاله از طریق سامانه، در قسمت ارسال مقاله بدون مشخصات نویسنده حتماً فایل بدون مشخصات نویسنده/گان ثبت گردد، در غیر اینصورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

واکاوی اسطوره گیلگمش در پرتو رویکرد پل ریکور به استعاره

محمد مهدی بهرامی، علی نقی باقرشاهی / ص ۱

تبیین ماهیت حالات ذهنی در آراء و اندیشه‌های هیلاری پاتنم؛ از رد فیزیکالیسم تا نقد

کارکردگرایی

مریم صمدیه، فاطمه فاضل‌زاده / ص ۲۱

واکاوی مفهوم، جایگاه و اعتبار علمی تصویرپردازی در آینده‌پژوهی از منظر آینده‌پژوهان

و فیلسوفان غربی

ابراهیم ایجابی، خلیل کولیوند، فاطمه‌زهرا گیلانی‌نژاد / ص ۳۷

کانت و داکینز؛ سنجش تفاسیر پیشا/پسا تکاملی از طبیعت و اخلاق

علیرضا آرام، فائزه شهرکی / ص ۵۹

تحلیل رابطه آزادی با بیلدونگ در اندیشه متقدم و متأخر فیشته و نسبت آن با وحدت

اجتماعی و امر جهان‌وطنی

فرزاد کیانی، پروانه ولوی / ص ۷۳

خوانش غزالی از تجرد نفس از منظر پروکلوس: نوآوری یا پیروی

هاجر نیلی احمدآبادی، حسین کلباسی اشتری / ص ۸۹



An Analysis of the Myth of Gilgamesh in the light of Paul Ricoeur's approach to Metaphor

Mohammad Mahdi Bahrami¹, Ali Naghi Baqershahi^{2*}

¹M.A in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

²Associate Professor in philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

**Research
Article**

Received:
13/12/2021

Accepted:
30/05/2022

The myth of Gilgamesh is considered to be the first manuscript written by man that has been discovered so far and about the importance of this text, it is sufficient to assert that; this written text - the flower of writing - introduces the origin of Mesopotamian civilization. But more important than this understand the examples of wonder that lead us to the kind of human attitude; they are linked to about 3000 BC! Hermeneutical encounters with this text can therefore provide a clear approach to a deeper understanding of this myth. Paul Ricoeur's hermeneutic theory is, indeed, a synthesis of various ideas. In his view, interpretation is the outcome of the dialectics of explanation and understanding. In Ricoeur's point of view, language is a subject that can be studied. In the following, Ricoeur distinguishes between logical and argumentative thought, which has an instrumental approach, and poetic thought, which is symbolic and metaphorical. Therefore, he takes into account the notions of myths, poetics and narratives and believes that in fact, human imagination, while expanding in the depths of language, allows him to create new words or compound them in a new way to express what is not possible to say. Ricoeur, with his specific definition of metaphor, intends to reveal the effective connection between interpretation and discourse. Because metaphor expresses the aspect of our experience which is motivated to be revealed but not used in our common language. Based on Paul Ricoeur's approach to metaphor, this study seeks to provide a newer interpretation of the prehistoric text of Gilgamesh, which is the closest view to the primitive world of the wise man, who extends the concepts of his life in the form of selected vocabulary.

Keywords: The myth of Gilgamesh, Paul Ricoeur, hermeneutics, metaphor, interpretation.

Cite this article: Bahrami, Mohammad Mahdi & Baqershahi, Ali Naghi (2022). An Analysis of the Myth of Gilgamesh in the light of Paul Ricoeur's approach to Metaphor. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 1-20.

DOI: 10.30479/wp.2022.16649.1003

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** baghersshahi@hum.ikiu.ac.ir



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



واکاوی اسطوره گیلگمش در پرتو رویکرد پل ریکور به استعاره

محمد مهدی بهرامی^۱، علی نقی باقرشاهی^{۲*}

^۱ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

^۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۰/۰۹/۲۲

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۳/۰۹

اسطوره گیلگمش اولین متن نگاشته شده توسط بشر است که تاکنون کشف شده و در اهمیت آن همین بس که این متن مکتوب و گل‌نوشت، سرچشمهٔ مدنیت را بین‌النهرین معرفی می‌کند. اما مهم‌تر از این مسئله، فهم مصادیق شگفتی است که ما را به نوع نگرش آدمی، حدود ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، پیوند می‌زند! از همین‌رو مواجههٔ هرمنوتیکی با این متن، می‌تواند رهیافت روشنی را برای درک عمیق‌تر این اسطوره به‌دست دهد. نظریهٔ هرمنوتیک پل ریکور، تفسیر را ره‌آورد دیالکتیک تبیین و فهم می‌داند و از نظر او، زبان را می‌توان موضوع مطالعه قرار داد. ریکور میان اندیشهٔ منطقی و استدلالی که رویکرد ابزاری دارد و اندیشهٔ شاعرانه که نمادین و استعاری است، تفاوت قائل می‌شود. از همین‌رو به اسطوره‌ها، بویطیقا و روایت، نظر داشته و باور دارد که درواقع، تخیل انسان ضمن بسط در عمق زبان، به او این امکان را می‌بخشد که واژگانی تازه بیافریند یا آنها را برای بیان آنچه به زبان نمی‌آید، به‌شکلی تازه ترکیب و ارائه نماید. ریکور، با تعریف خاصی که از استعاره ارائه می‌دهد، بر آن است که ارتباط مؤثر را میان تفسیر و گفتمان آشکار سازد، زیرا استعاره آن جنبه از تجربیات ما را که انگیزهٔ آشکار شدن دارند اما در زبان هر روزه ما دیده نمی‌شوند، به بیان درمی‌آورد. پژوهش حاضر بر اساس رویکرد پل ریکور به استعاره، در پی ارائهٔ تفسیری تازه‌تر از متن پیشاتاریخی گیلگمش است که نزدیک‌ترین نظرگاه به جهان ابتدائی انسان خردمندی است که مفاهیم زیستنش را در قالب واژگانی منتخب، می‌گستراند.

کلمات کلیدی: اسطوره گیلگمش، پل ریکور، هرمنوتیک، استعاره، تفسیر.

استاد: بهرامی، محمد مهدی؛ باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۱). «واکاوی اسطوره گیلگمش در پرتو رویکرد پل ریکور به استعاره»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول شماره سوم، ص ۲۰-۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.16649.1003



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) © حق مؤلف نویسدگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: baghersshahi@hum.ikiu.ac.ir

طبق نظریه حقیقت دوگانه، گزاره‌های استعاری هم‌زمان هم درست‌اند و هم نادرست!
(Soskice: 1985)

فرهنگنامه فلسفی در تعریف استعاره،^۱ آن را شکلی از بیان مشعر بر تشابه^۲ معرفی می‌کند (بونگه، ۱۳۹۵). به عبارتی؛ استعاره در لغت به معنای عاریت خواستن و به عاریت گرفتن است؛ در اصطلاح ادبی، استعاره معادل واژه انگلیسی «Metaphor» و آرایه‌ای زبانی است که در آن، واژه یا عبارتی که برای دلالت بر شیء یا عملی به کار می‌رود، بر شیء یا عملی دیگر اطلاق گردد. در نتیجه می‌توان آن را نوعی مجاز دانست؛ به این اعتبار که ارتباط بین معنی حقیقی و مجازی در استعاره، مشابهت است و از همین رو آن را مجاز استعاری نیز می‌نامند. استعاره به علت وجود علاقه مشابهت، نوعی تشبیه نیز محسوب می‌شود؛ با در نظر داشتن این مهم که در این تشبیه، تنها مشبه به ذکر شده و سه رکن دیگر (مشبه، وجه شبه و ادات تشبیه) حذف شده است، به همین دلیل آن را تشبیه محذوف نیز نامیده‌اند. به هر روی، در متعارف‌ترین تعریف استعاره، آن را توانمند کردن زبان در گسترش معانی دانسته‌اند. اما در سیر نظری مفهوم استعاره تا به امروز، تاریخ فلسفه شاهد تعاریف گوناگون و متنوع‌تری بوده است.

در مسیری تاریخی و پدیدارشناسانه، می‌توان آغاز تبیین استعاره و اندیشه استعاری را در آثار فلاسفه یونان بازشناخت. یونان مهد درام‌نویسانی بود که شاعر نامیده می‌شدند. اما آنها با گردآورندگان پیشین اسطوره‌ها، از این حیث که امر نوشتن را پیشه خود ساخته بودند و در مقام مؤلف، مسئولیت تألیف آثار خود را نیز به عهده می‌گرفتند؛ تفاوت داشتند. این‌بار شاعران (درام‌نویسان) در جایگاه مفسران کلام، ارتباطی ویژه را با هرمس^۳ برقرار می‌کردند و کلام خدایان را به واسطه ترجمه و ارائه آنها در قالب نمایش‌نامه‌ها، به عموم مردم می‌رساندند. از این رهگذر، آنها مردمی بودند که بهترین اتصال‌ها را با اسطوره‌ها برقرار می‌ساختند و کلامی که از جانب خدایان به زمین می‌رسید، به وسیله ایشان تسری می‌یافت! پیش از این، این پراکنش و آینه‌ای بود که از آسمان‌ها به زمین بازمی‌تابید، اما در مناسبت جدید، شاعران این کلمات را (آنگونه که می‌فهمیدند)، با تجاربی از فهم خویش، که حاصل رویارویی با جهان پیرامون بود، می‌آمیختند تا کار برای فهم مردمان، ساده‌تر شود؛ غافل از آنکه این آراستن‌های آمیخته به حواس، تجربه و شهود، کلام خدایان را برای مردمان غامض‌تر و رازآمیزتر می‌نمود!

هنگامی که گفته می‌شود استعاره از هیچ کجایی گرفته نمی‌شود، به معنای این است که گفته شود: استعاره زنده، خلق لحظه‌ای در زبان است، یعنی نوعی نوآوری معنایی است که فاقد شأنی در زبان به عنوان چیزی است که از قبل تثبیت شده باشد، چه به مثابه نوعی «نام‌گذاری» و چه به مثابه نوعی «دلالت ضمنی» (Ricoeur & Jünger, 1974: 174).

به این ترتیب، استعاره در اقامتگاه زبان ساکن شد و معنا در شکلی از گفتمان، پوشیده گشت. زبان از جایگاه آپولونی^۴ خود به زمین رسید و در دست شاعران قوام گرفت و در هر گوشه‌ای از هستی، رحل اقامت افکند تا معنای هستی تعیین یابد! اما رفتار دیونوسوسی^۵ شاعران (درام‌نویسان یونان)، این کلمات را نه از آن حیث که بودند، بلکه از بدان‌سان که می‌توانستند باشند، گسترش بخشیدند، تا ظرف زبان، ظرفیت زمان را در برهه‌ای از مکان‌های هستمند (دازاین) و امکان‌هایی که توسط گفتمانش، شکلی از بودن را نمایان می‌ساخت، آشکار سازد.

سقراط در رساله کراتیلوس^۶ به این نکته اشاره می‌کند که هر مس، خدای مخترع زبان و کلام، می‌تواند علاوه بر سفیر یا پیام‌آور، دزد، دروغ‌گو و حيله‌گر نیز نامیده شود! به گفته سقراط، کلمات قادرند اشیاء و امور را آشکار کنند، اما در عین حال می‌توانند آنها را پنهان نیز سازند. کلام می‌تواند بر همه امور دلالت کند، اما همچنین می‌تواند آنها را مخدوش سازد... زیرا زبان خود به دو بخش حقیقی و کاذب تقسیم می‌شود؛ حقیقی تا آنجا که به امر الهی نزدیک می‌گردد و کاذب تا آنجا که با راه و روش‌های تراژیک آدمی مرتبط است. خود هر مس هم بازی کردن با این تقابل را دون شأن خویش نمی‌دانست، و از این رو پیام‌های این خدا، اغلب مبهم بود و شکل سروش‌های غیبی Oracula را داشت (کوزنز هوی، ۱۳۷۸: ۵۶).

تنها اگر به این نکته واقف باشیم که اسطوره‌ها منشأ عینی رمز و راز زیست بشر در آغاز تمدن، به معنای واقعی «کلام»^۷ آند، آنگاه می‌توانیم باور داشته باشیم که این روایات گاه منحصر به فرد و گاه پراکنده، پایگانی از مُحاکاتند (که به‌طور بالقوه در انسان وجودی است) و متناسب با رفتار انسان تاریخی، شکل گرفته، تثبیت شده و انتشار یافته‌اند. «عملکرد تقلیدی حکایت مسئله‌ای است دقیقاً موازی با مسئله ارجاع استعاری، حتی صرفاً کاریست خاص ارجاع استعاری است در قلمرو فعل انسان» (ریکور، ۱۳۹۸: ۲۴). با این تفاسیر و با در نظر گرفتن خاستگاه استعاره که بی‌شک در بستر زبان اتفاق می‌افتد، می‌توان پیوند استعاره و اسطوره را در مناسبتی پیشاتاریخی مورد مذاقه قرار داد؛ که البته بی‌شک این امر حاصل تحلیل تفسیری و به‌کمک علم هرمنوتیک، امری امکان‌پذیر می‌نماید.

مونرو بردسلی می‌گوید: استعاره «نوعی شعر در مینیاتور» است، بنابراین رابطه میان معنای لفظی و معنای مجازی در یک استعاره، مانند نسخه خلاصه شده در یک جمله‌ای از تعامل پیچیده دلالت است که به‌طور کلی توصیف‌کننده یک اثر ادبی است. در این جا منظور این است که وقتی یک اثر ادبی، گفتمانی خلق می‌کند که متمایز از هر گفتمان دیگری است، به‌ویژه گفتمان علمی، این به معنای آن است که یک معنای صریح و ضمنی را به هم مرتبط می‌کند (Ricoeur, 1976: 46).

استعاره در اندیشه پل ریکور

پل ریکور نمودی از اندیشه تفسیری نمادشناسانه ارائه می‌دهد که به‌طور کارکردی با استعاره، مناسبی ویژه دارد. به عبارت دیگر، در استعاره ریکور، تعبیرها در چمبره یک وارونگی ناغلط (همچون تصویری که در لنز دوربین عکاسی بازتابیده می‌شود)، اما آینه‌وار هستند که بر اساس یک معادله موفق حاصل از دیالکتیک تبیین و فهم، و به اعتبار مواجهه نمادشناسانه متن که بازنمایان گفتمان است، و در ناهوشیار زبان ذخیره شده، از باب خویشتن فهمی به سرزمین تفهم وارد می‌شوند. در نتیجه کشف معمای استعاره، کشف معمای متن است که به من مربوط می‌شود، اما نه آن من حاصل از «کوجیتیوی دکارتی» که در تمامیت‌خواهی سوژگانیش مستغرق گشته است، بلکه این امر از طریق نسبت آن با سوژه‌های دیگر (از طریق فاصله‌گذاری) که معنای متن را برای مفسر در دسترس، نزدیک‌تر یا قابل درک‌تر می‌کند، قابل دست‌یابی است. «به عبارت دیگر، نمی‌توان از راه بررسی مستقیم دکارتی به خود و فهم از خود رسید، بلکه باید با میانجی‌گری متن‌های فرهنگی و هنری به این امر نائل آمد» (بابک معین، ۱۳۹۲: ۴۴).

اما رویکرد ریکور به استعاره، رویکردی قابل تأمل‌تر می‌نماید و بر اساس آن می‌توان با رجوع به اسطوره، به شناختی تاریخی از انسان پیشاتاریخی دست یافت که در سیطره زبان، اندیشه پویای خویش را درباره جهان پیرامونش، تا به امروز گسترانیده است. «هرگاه حکایت در کار باشد، نوآوری معنایی عبارت‌است از ابداع پیرنگ که آن نیز کاری ترکیبی است... همین ترکیب چیزهای ناهمگون، حکایت را به استعاره نزدیک می‌کند» (ریکور، ۱۳۹۸: ۲۲). از نظر ریکور، مرجع استعاره‌ها نه فقط ارجاع حقیقی و معمولی به لغات خود بوده، بلکه ارجاع آنها به نوعی مرتبط با یک تجربه نو از واقعیت است. به اعتقاد وی، استعاره نتیجه تنش^۸ میان دو واژه در یک «بیان» است:

یافتن شباهت، نوعی برقراری مجدد رابطه است که در آن فاصله منطقی میان حوزه‌های معنایی دور از هم، ناگهان از بین می‌رود و یک شوک معنایی^۹ به وجود می‌آید که به نوبه خود، معنای استعاره را ایجاد می‌کند (Ricoeur, 1994: 122).

درواقع، تنش مورد وثوق ریکور در استعاره، اینجا تنش میان واژگان نبوده، بلکه تنش میان دو تأویل است و این رویکرد است که باعث خلق و ابقاء استعاره می‌شود. از نظر وی، استعاره تنها از پس تأویل رخ می‌نماید، وگرنه وجود خارجی ندارد. به این ترتیب، تنش میان دو تأویل - معنای تحت‌اللفظ و استعاری - باعث گسترش و خلق معانی تازه می‌گردد.

دقیقاً همان‌طور که یک گزاره استعاری، معنای خود را به‌نحو استعاری در دل ویرانه‌های از معنای لفظی خود به دست می‌آورد، همچنین می‌تواند به مفاد خود که ممکن است «به صورت متقارن» بر روی ویرانه‌هایی که بر مفاد لفظی آن بنا شده باشد، برسد (Ricoeur & Jünger, 1974: 221).

ریکور در ادامه، مفهوم «استعاره زنده» را در مقابل «استعاره مرده» قرار می‌دهد و استعاره‌های متداول که در زبان به کار می‌روند، مثل دل دریا، را استعاره مرده می‌نامد. او معتقد است هر بازنمایی که در ذهن انسان اتفاق می‌افتد، مرهون نشانه‌شناسی بوده و هر خودشناسی ترجمه و ازگانی واسطی است که از نماد و متون حاصل می‌گردد. «همانا نمادها موهبتی برای زبان هستند که مسئولیت اندیشیدن و آغاز بحث فلسفی را در من ایجاد می‌کند» (Ricoeur, 1970: 38). او با توسل به روایت، باور دارد که می‌توان در حیطه حکایت، معنا را با نقل قول کردن تولید کرد و با شناختن استعاره، آن را بسط داد؛ یعنی برای آفرینش معنا انسان به روایت‌گری و شاعری رجوع می‌کند. به گفته ریکور:

استعار زنده است، نه تنها به حدی که بتواند زبان تثبیت شده‌ای را احیا کند، بلکه زنده است به واسطه این واقعیت که جرقه‌ای از تخیل را برای بیشتر اندیشیدن در سطح مفهومی ایجاد کند. چنین تلاشی برای بیشتر اندیشیدن، تحت تأثیر اصل احیاء است و این همان روح تفسیر است (Idem, 1977: 303).

او از دیالکتیکی سخن می‌گوید که میان فهم استعاره‌ها و فهم متون استوار است، و تقابلی که اینجا در کار است را بدوی‌ترین و نهانی‌ترین دیالکتیک می‌خواند.

دیالکتیکی که میان تجربه تعلق داشتن به‌مثابه یک کل و قدرت فاصله‌گذاری حکمرانی می‌کند، قدرتی که فضای اندیشه نظرپرداز^{۱۰} را می‌گشاید... تاویل تحویل یک شیوه سخن است، که در تلاقی دو قلمرو، قلمرو استعاری و قلمرو نظرپرداز، عمل می‌کند... از یک‌سو تاویل، وضوح مفهوم را می‌جوید، از سوی دیگر، امیدوار است پویایی (معنایی) را که مفهوم حفظ و تصریح می‌کند، نگه دارد (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۱).

ریکور معتقد است استعاره موجب انگیزه‌ای برای تفکر بیشتر می‌گردد که این در تاویل مؤثر است. اما تاویل کار مفاهیم است، کار گفتمان^{۱۱} یا سخن نظری^{۱۲} است و استعاری نیست. او در جای دیگر، نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

همان‌طور که زبان، با فعلیتش به‌مثابه گفتمان، از خود به‌عنوان یک نظام، پیشی می‌گیرد و خود را به‌مثابه یک رویداد درک می‌کند، گفتمان نیز با ورود به فرایند فهم، از خود به‌مثابه رویداد، پیشی می‌گیرد و تبدیل به معنا می‌شود (Ricoeur, 1991: 78).

به باور این فیلسوف فرانسوی، اسطوره همان چیزی است که جهان را برای زیستن معنا می‌دهد و انگیزه هستن را با هربار تاویل، به‌شیوه‌ای تازه‌تر نمایان می‌سازد و این پویایی پیچیده در مناسبت استعاره است که جان می‌گیرد؛ همان چیزی که در تقلا بیان، جوانه‌ای تازه را در خود رشد می‌دهد. حکایتی که در حیطه محاکات از

فعل انسانی خبر می‌دهد، مبنایی برای بازنشر زیستن، البته به صورت چندصدایی، است؛ شکلی از خواستن است که در لفافه بیان نرج می‌گیرد و سترون می‌شود. در حقیقت، استعاره تلاشی برای ترسیم کردن حقیقتی است که در محتوای تاریخی سنت، شکلی از بیان، یعنی همان اسطوره، را رواج داده تا زبان گرفتار خودش نشود! استعاره تابلویی است که به اعتبارش، راه‌ها عینی‌تر و دست‌یافتنی‌تر می‌گردد، و مسیری است که گذرگاه‌های دانستن را در سرزمین معلق خیال و واقعیت، ترسیم می‌کند. ذات استعاره نشانگی است برای یافتن درست معنا، درحالی‌که به‌واقع، گریزی تازه به مرتبتی دیگر است. و این پارادوکس وجودی استعاره است که دالان‌های هزارتوی فهم را در عین روشنی بخشیدن می‌گستراند.

کارکرد استعاره این است که به زبان جنبه‌هایی از شیوه زندگی ما و اقامتمان در جهان را بازگرداند تا با باشنده‌ها نسبت یابیم... پس استعاره بارها دور از آنکه همچون پندار نظریه بیان زینت کلام باشد، آشکارکننده تجربه‌ای کم‌یاب است (ریکور، ۱۳۷۳: ۵۴-۵۵).

از نظر ریکور، انسان مدرن نیز از اسطوره خلاصی نخواهد داشت و با اینکه نمی‌تواند آن را در شکل ظاهری‌اش بپذیرد، با آن زندگی می‌کند؛ اما باید همیشه نسبت به آن برخوردی انتقادی داشته باشد. ریکور باور دارد که تنها راه تفسیر نشانه‌ها و نمادها، فلسفه تأملی است، چراکه فلسفه تأملی با درک و فهم دنیای وجودی دیگران ارتباط داشته و تلاش و میل آنها را برای زیستن قابل درک می‌کند. این طریقی است که از جستجوی اشارات و دلالت‌های نمادین، به ساحت فهم آدمی راه می‌برد؛ طریقی که از راهبرد فهم استعاره و نماد حاصل می‌شود؛ گونه‌ای همزادپنداری که در تقلائی زبان برای تبیین هستن، جهان را همچون یک آینه، برای شناختن بازمی‌تاباند و در این رهگذار است که میتوس جذب لوگوس می‌گردد. البته باید توجه داشت که هرچند استعاره و نماد، هر دو دربردارنده بار معنایی دوگانه‌اند (شبهات)، اما معنای دوم قصد شده در استعاره نیز زبانی است، در صورتی که نماد فرازبانی است و به‌سوی قلمروی از تجربه گشوده است.

پیشینه اسطوره گیلگمش

تنها در حد باز از آن خود کردن گزینشی می‌توانیم از اسطوره با خبر شویم... اسطوره برای ما همواره به یاری میانجی‌ها و به‌گونه‌ای مبهم وجود دارد... ما دیگر در بحث از «اسطوره در کل» محق نیستیم، بلکه باید به‌شکلی انتقادی محتوای هر اسطوره را بسنجیم و آن نیت اصلی که آن را فعال کرده است بیابیم (همان: ۱۰۲).

«گیلگمش» به معنای کسی است که سرچشمه را کشف کرده، یا کسی که همه چیز را دیده است. گفتنی است متن این اسطوره تا به امروز، قدیمی‌ترین حماسه نوع بشر است که قدمت آن به حدود ۳۰۰۰ سال قبل از

میلاد مسیح باز می‌گردد. این متن در الواح گلی متعلق به کتابخانه آشور بانیپال (قرن هفتم پیش از میلاد)، در دوازده لوح به‌دست آمده است. آن‌طور که از این منظومه شگرف استنباط می‌شود، به نظر می‌رسد داستان گیلگمش، داستانی صرفاً خیالی نبوده است؛ زیرا باستان‌شناسان، گیلگمش را پادشاه سومری شهر اوروک در ۳۰۰۰ سال قبل از میلاد شناخته‌اند. از شواهد به‌دست آمده چنین برمی‌آید که گیلگمش در میان پادشاهان سومری، دارای صفات و ویژگی‌های خاصی بوده که بر همین مبنا، افسانه‌هایی نیز بر اساس شخصیت او پدید آمده‌اند. از مهم‌ترین مواردی که می‌توان در اهمیت و واقعیت نهفته در این اسطوره به تأمل در آن پرداخت، اشاره به داستان طوفان نوح است! از همین روی، در اهمیت این اسطوره حماسی، همان بس که بسیاری از اسطوره‌شناسان آن را مبنایی برای اسطوره‌های سامی دانسته‌اند و تا به امروز نخستین متنی است که با رجوع به خط، زبان و اندیشه نگارش آن، می‌توان اقوال آن دوره تاریخی را به‌لحاظ فرهنگی، آئینی، ادبی و هنری و... مورد بررسی قرار داد.

استعاره مرگ؛ باور به جاودانگی یا نابودی

اگر بتوانیم نشان دهیم که رابطه میان معنای لغوی و مجازی در یک استعاره رابطه‌ای درونی با دلالت کلی است، در این صورت، با ارائه الگویی برای تعریف دقیق معنایی ادبیات که با هر یک از انواع شعر، نثر داستانی و مقالات مناسب دارد، مواجه خواهیم شد (Ricoeur, 1976: 47).

به‌طور کلی، با بررسی اسطوره گیلگمش، می‌توان روح حاکم بر جهان‌بینی فرهنگی، تاریخی و ایدئولوژیک بین‌النهرین را در لایه‌ای از موارد نشانه‌شناختی مورد ارزیابی قرار داد؛ به‌طوری‌که در اولین مواجهه، می‌توان دریافت که این اسطوره سرشار از احوالی ناامیدانه است که از خاطره‌ای جمعی و سخت عبور کرده و این امر در مراتب باورهای مردمان آن سرزمین‌ها غیرقابل انکار است؛ نوعی اکسپرسیونیسم^{۱۳} که با جاهتی نقادانه، آنچه را که بر این سرزمین‌ها روا داشته شده، به تصویر می‌کشد؛ جهان جبری‌ای که مرگ را سرنوشت بی‌چون چرای انسان می‌داند؛ مسیری ناگزیر، که سوار بر اسب زمان، به تاخت می‌تازد و از زندگی دورتر می‌شود، به‌طوری‌که مرگ مبنای زندگی شده و توجه به جاودانگی ریشه‌هایش را از موجودیت مرگ، به‌دست می‌آورد. «انسانیت از دل تمدن‌هایی دوام می‌آورد که نابود می‌شوند» (ریکور، ۱۳۹۷: ۸۲). مرگ جریان دارد و جاودانگی تنها یا با عبور از مرگ، یا با فاصله‌ای بی‌پایان از آن، به‌دست می‌آید. «زندگی و مرگ تمدن‌ها با ایده «بحران» پیوند می‌خورد» (همان: ۸۲). بشر همیشه در آرزوی فاصله گرفتن از غول ناشکیب مرگ بوده، و هیبت دهشتناک آن را به‌هر ترتیبی، در آیین و اسطوره خویش جای داده است؛ نه از آن حیث که آن را حقیر و بی‌ارزش گردانند، بلکه بدین لحاظ که بتواند آن را در اختیار گیرد! همانند چهره‌هایی که در عصر شکار بر گونه دیواره‌های غارهای باستانی «لاسکو و آلتامیرا»^{۱۴} ترسیم کرده تا روح

شکار را در اختیار گیرد و آن را جزو اموال خود گرداند!

مفهومی وجود دارد که در آن می‌توان قیاس‌ها را دریافت؛ آنها یا وجود دارند یا وجود ندارند. برعکس، استعاره‌ها خلق می‌شوند، وقتی که جهان معنا به‌عمد تحریف می‌گردد... در نتیجه این پافشاری زمینه پیچ و تاب، تحریف، پنهان کردن و به‌هم‌پیچیدن و شاید قلب کردن معنای جهان ما را فراهم می‌سازد (Gerhart & Russell, 1984: 114).

اما در اسطوره گیلگمش این نگاه را می‌توان در قالبی فلسفی‌تر جستجو کرد و از این حیث می‌توان نظریه‌ی برخی از صاحب‌نظران در حوزه اندیشه را که معتقدند دوران اندیشه بین‌النهرین دوران پیش‌فلسفی است، به چالش کشید! در اینجا باید توجه داشت که در اسطوره گیلگمش، مرگی که به ابعاد یک اتفاق فراابور (طوفان بزرگ) در اذهان مردمان حک شده است، نسبتی ویژه را با گفتمان آن روزگار برقرار می‌سازد، و از آنجا که این مناسبت، بعدها در فرایند تکاملی ادیان سامی و ابراهیمی، شکلی کامل‌تر به خود می‌گیرد، عملاً مسئله مرگ در نهاد و اندیشه بشری، تصویری از معادلات متافیزیکی را ترسیم می‌کند که گویی تا به امروز، فائق آمدن بر آن امری ناممکن می‌نماید. «اسطوره می‌گوید چگونه وضعیت انسانی به‌مثابه چیزی عموماً ناخوشایند و تأسف‌برانگیز، شکل می‌گیرد» (ریکور، ۱۳۹۷: ۹۸).

مسئله مرگ در اسطوره گیلگمش، همچون شاهین ترازویی دقیق، در مقابل جاودانگی ایستاده است؛ گویی مرگ آینده‌ای مقابل زیستن است و جاودانگی، استعاره‌ای از حکایتی ناتمام برای انسان خردمند؛ همان تاریخی که ساخته می‌شود و جهانی که به‌سبب کلمات، خلق می‌گردد، چراکه راز جاودانگی در حماسه‌ای است که می‌آفریند، نه مرگی که به‌ناگزیر او را از پای درمی‌آورد. (ریکور با طرح نظریه کانت و ارتباط آن با ارسطو [در باب تقلید] نشان داده است که آدمی و جهان طبیعت از یکدیگر متأثرند، هستی طبیعی همچون شکلی ثابت پیش روی ذهن قرار نمی‌گیرد و [شناخت‌پذیر] است» (احمدی، ۱۳۷۸: ۶۳۳).

در ساحت کلی اسطوره گیلگمش، به نظر جاودانگی تنها خیری است که بشر همواره باید به‌دنبال آن باشد. «گیلگمش رو به انکیدو: به‌دلیل شری که در این سرزمین لانه کرده است، ما باید به جنگل برویم و شر را نابود کنیم.» هوم بابا، قاتل خون‌ریزی است که انسان‌ها را به کام مرگ می‌کشد و این مرحله همان صورت نمادینی است که از دل طبیعت بیرون می‌آید. انکیدو گیلگمش را از جنگ با هوم بابا برحذر می‌دارد، اما گیلگمش او را با خود همراه می‌کند. در متن اسطوره تصور می‌ود که احتمال وقوع نبرد با هوم‌بابا و ورزای آسمانی، از ابتدا با انکیدو همراه است! و رشته‌ای از زمان، این امکان‌ها را به هم متصل ساخته است. «گفته شده است که پیش روی متن، شفاهی یا مکتوب، بی‌شک پیشرفت در زمان است» (ریکور، ۱۳۹۸: ۱۵۶). به عبارتی، تاریخ اندازه زمان و زمان، اندازه‌ای برای تاریخ است. «زمان تخیلی، هرگز کاملاً از زمان زیسته، یعنی زمان خاطره و عمل، گسسته

نمی‌شود» (همان:); گویی زمان در پیرنگ، مکان یافته و محلی مناسب است برای اینکه در آن اُتراق کرد و در فضای آن نفس کشید (در زمانی کردن); و با شناخت این اصول، آن‌گونه فهمید که شناخته شده، به فهم درآمده، و در ترکیب ساخته شده‌ای از محاکات، تألیف (مصور) شده است. «استعاره نه محصول نام‌گذاری، بلکه محصول حمل و اسناد است؛ نتیجه یک برهم کنش معنایی (یک تنش) میان واژه و جمله‌ای که واژه در آن ظاهر می‌شود» (همو، ۱۳۹۹: ۲۹).

در نتیجه استعاره زنده، حرکتی موثق از کلمه به جمله، و از جمله به گفت‌مان است و فحوای گفت‌مان، همواره در متن متجلی می‌گردد. نگرش هرمنوتیکی ریکور تفسیری است که از دیالکتیک تبیین و فهم، حاصل می‌شود. «هوم‌بابا» تمثال مرگ است، جاننداری که مرگ می‌آفریند، استعاره‌ای از نیستی، و صورت کریمه آن که امروز در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود، گواه زشتی مرگ در باور مردمان بین‌النهرین است که در رخساره‌اش حلول کرده است؛ جاننداری شبیه «بیر»، شاید، که از نظر گیلگمش، نابودی او به چالش کشیدن خدایان (طبیعت) است و آغاز نبردی که سوئه برنده آن از پیش معلوم به نظر می‌رسد.

شباهت پایه هستی استعاره نیست، بلکه برعکس، استعاره پایه هستی شباهت‌های بالقوه است... استعاره ما را به قلب مسئله هرمنوتیک رهنمون می‌گردد، زیرا الگوی تازه دیگری را برای مفهوم حقیقت مطرح می‌کند؛ حقیقتی که همان حقیقت استعاری است و جهان را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کند (بابک معین، ۱۳۹۱: ۱۲).

زن، استعاره‌ای برای زندگی!

در بازگشت به لوح اول، آن‌طور که دست‌کم در ناهوشیار متن هویدا است، زن دروازه ورود به تمدن است! آیا شم‌خت^{۱۵} (برخلاف شخصیتی که از او روایت می‌شود)، به‌نوعی روح انکیدو را رام می‌کند؟ آیا او وسیله‌ای برای تذهیب انکیدو است؟ در اینجا گویی شم‌خت در نقش یک شمن ظاهر می‌شود و ظرفیت شخصیتی شم‌خت، استعاره از آیینی تمام و کمال برای تشرّف انکیدو به عرصه حیات، و زیست انسان صاحب اندیشه و زبان است.

نماد ادبی به‌طور عمده «ساختار کلامی فرضیه‌پردازانه» است؛ به عبارت دیگر، یک انگاشت است نه یک حکم و سمت‌دهی «به‌سوی درون»، و در آن سمت‌دهی «به‌سوی بیرون»، که سمت‌دهی نشانه‌هایی با رسالت برون‌گرایانه و واقع‌گرایانه است، فائق می‌آید (ریکور، ۱۳۹۸: ۴۰).

اما از منظری دیگر، به نظر می‌رسد اسطوره گیلگمش، متنی به‌غایت، مردسالار است و حضور انکیدو برای کمک به اهداف گیلگمش، او را از بستر آسوده زنانه شم‌خت (در متن اسطوره) به مبارزات هولناک مردانه سوق می‌دهد و عشقی مردانه را در کارزارهای سخت نصیب او می‌گرداند؛ همچنین همانندسازی موجودیت انکیدو با جنسیتی زنانه - «نزد من جاذبه آن چون عشق زنی بود» (ساندرز، ۱۳۷۶: ۷۰) - و

شگفت‌تر آنکه خلق انکیدو ناشی از آمیزش و موالید نیست و او شخصیتی است که باکرگی را به‌شکلی خالص در وجود حیوانی خود، دارا است! او بدون آمیزش یا تولد از یک زن، خلق می‌شود (استعاره‌ای خالص از خوی مردانگی یا طبیعتی بکر). «[آرورو] از دم و خون خدای جنگ، نی‌نیب،^۶ انکیدو را می‌آفریند که تن‌پوشی از مو دارد» (همانجا)؛ و در ادامه رانه‌ای که فضای حاکم بر محوریت اندیشه در سرزمین‌های بین‌النهرین را به‌سوی رفتاری مردسالارانه سوق می‌دهد.

با آغازیدن از مبدأ شخصیت‌ها، نه کنش‌ها، و با قالب‌سازی متناسب نقش‌هایی که این شخصیت‌ها باید در همه حکایت‌ها به‌عهده بگیرند، گامی در راه منطقی‌سازی حکایت و ترتیب‌زدایی از آن برمی‌داریم. در این صورت، نوعی منطقی‌سازی حکایت متصور است که با فهرستی نظام‌مند، از نقش‌های عمده روایی ممکن آغاز می‌شود. یعنی مقام‌هایی که شخصیت‌ها باید در هر حکایتی بر عهده گیرند (ریکور، ۱۳۹۸: ۸۸-۸۷).

انکیدو همچون شخصیتی مکمل در برابر گیلگمش، هر آنچه هست را به نمایش می‌گذارد. آیا انکیدو تصویر استعاری از همانندسازی آینه‌وار برای گیلگمش نیست؟ به نظر می‌رسد در حقیقت، انکیدو آینه‌ای است که گیلگمش در آن به خود می‌نگرد! و جز او کسی را به قواره و اندازه خود نمی‌یابد. به‌ظاهر رغیبی هولناک است! اما در باطن استعاره از به یوغ کشیدن خودی است که خوی حیوانی‌اش را نمایان ساخته است. «این فعالیت، خاص انسان است که چیزی را شبیه چیز دیگری می‌آفریند». «... ناگهان شهابی از انبان آنو^۷ از آسمان به زیر افتاد... من پیشانی‌ام را با دستاری بستم و با تسمه آن را از جا کندم و برای تو آوردم و تو خود آن را برادرم خواندی» (ساندرز، ۱۳۷۶: ۷۰).

در مقابل، مضمون لوح ششم رویارویی با مادر طبیعت است، با آنچه که مردمان را به هر نحوی، اسیر خود ساخته و در مثل‌های کهن در خاور نزدیک، می‌توان به نام دیگر آن (عجوزه دنیا) اشاره کرد! «ایشتار»، همان‌که می‌فریبد و تا آنجا که شیفته‌اش باشی، بهره‌مند می‌سازد؛ می‌تواند استعاره از دنیای دلفریبی باشد که گیلگمش پیش از روبه‌رو شدن با انکیدو، به‌نوعی گرفتار او بوده است؛ اما اکنون این بهره‌مندی نصیب مردمان نادانی است که فریفته او شده‌اند! استعاره همنشینی با ایشتار در مناسبت مردسالارانه فضای روایی اسطوره گیلگمش، همان لذت‌جویی زنانه و بهره‌مندی از آنان است! «استعاره آن استراتژی گفتمانی است که به‌موجب آن، زبان از وظیفه خود در توصیف مستقیم صرف نظر کند تا به یک سطح رمزی دست یابد، جایی که عمل کشف منتفی می‌شود» (Ricoeur & Jünger, 1974: 247).

مضمون دیگری که در این لوح قابل ملاحظه است، رویارویی گیلگمش با ورزای آسمانی است. آیا گاو آسمانی موجودی مهیب و هیولایی هولناک است که سفیر دیگری برای مرگ است؟ یا پیرو خواست ایشتار، که به‌تعبیر استعاری، از آن به‌عنوان بهره‌مندی از دنیای فانی یاد شد؛ بیان استعاری دیگری از هول و هراسی عظیم در

رویاری انسان با بلائی طبیعی؟ به عبارتی، موجودیت ورزای آسمانی و قرابتی که این متن با دیگر اندیشه‌های اسطوره‌ای و دینی دارد را می‌توان استعاره‌ای از خشک‌سالی دانست که نمونه دیگر آن در کتب مقدس نیز وجود دارد؛ از جمله خواب فرعون مصر که حضرت یوسف (ع)^{۱۸} آن را تعبیر کرد، هم‌نظیری شگفتی با نبرد گیلگمش با ورزای آسمانی دارد! البته با توجه به متأخر بودن داستان حضرت یوسف (ع)، ردپای این وضعیت را می‌توان به حافظه یا خرد جمعی اقوام سامی یا منطقه خاورمیانه (بین‌النهرین) نسبت داد که در وجوهی منطقی‌تر، در دوران فرعون نمود پیدا کرده است.

افق اسطوره اصیل همواره از مرزهای سیاسی و جغرافیایی یک اجتماع ملی بل قومی می‌گذرد... هیچ چیز مؤثرتر از اسطوره سفر نمی‌کند. در نتیجه درحالی‌که نمادهای اسطوره‌ای در فرهنگی خاص ریشه دارند، توانایی مهاجرت و تکامل در زمینه فرهنگی جدید را نیز دارند (ریکور، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

اما در این مورد، به‌ویژه با ظرافتی بیشتر، گاوکشی گیلگمش را می‌توان به میترا (مهر) نیز پیوند داد؛ ایزدی که گفته می‌شود پیش از ورود آریایی‌ها، در سرزمین‌های ایران و هند پرستش می‌شده است.^{۱۹} آن‌گونه که در متون کهن ایرانی به آن اشاره شده، میترا پس از کشتن گاو - از آنجا که ایزد لطف و رحمت است - سهم خود از خون گاو (فرّ اورمزدی) را به روی زمین می‌پاشد و از آن، نوروز و رستاخیز طبیعت پدید می‌آید.

در لایه کهن اسطوره مهری، کشتن گاو نخستین، نمادی از انقلاب ربیعی و نجات طبیعت از سرما و رسیدن به گرما و برکت بود... این عمل آیینی با ابزاری نمادین انجام می‌شد که خنجر و شمشیر، یا گرز صدگره ایزد مهر است (منصورزاده و بهفروزی، ۱۳۹۷: ۵۲).

فارغ از اشاعه این مفاهیم در بسترهای مختلف که قاعده‌های متفاوت فرهنگی را پایه‌ریزی می‌کند، پدیده قربانی کردن گاو در سایر فرهنگ‌ها و ادیان خاورمیانه‌ای^{۲۰} که به‌شکلی قابل قبول، مصادره به مطلوب شده و در موقعیت‌های مناسب، بهره‌گیری شده و جالب توجه می‌نماید.

ارتباط استعاره و گفتمان، به توجیهی مخصوص نیاز دارد، زیرا ظاهراً تعریف استعاره به‌عنوان جابه‌جایی که بر نام‌ها یا واژه‌ها تأثیر می‌گذارد، آن را در ردیف عناصر کوچک‌تر از جمله قرار می‌دهد؛ اما معنی‌شناسی این واژه، آشکارا نشان می‌دهد که واژه‌ها فقط در یک جمله، معنایی واقعی کسب می‌کنند و عناصر واژگانی صرفاً دارای معناهایی بالقوه، با توجه به کاربردهای بالقوه‌شان در بافت‌های نمونه، اند (ریکور، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

خدایان، استعاره‌ای از طبیعت و باور جبری

انکیدو در ضعف و ناتوانی و بیماری، رفته‌رفته به سمت سرنوشت محتوم خود پیش می‌رود. «[آنو، انلیل، ائا و شه‌مش] آسمانی گرد آمده بودند، و ائا به انلیل گفت: آنها همان‌طور که هوم‌بابا را کشتند، گاو آسمانی را نیز کشتند و آنو گفت که یکی از آن دو باید بمیرد؛ و انلیل پاسخ داد که بگذار انکیدو بمیرد و نه گیلگمش». آیا خدایان نیز شور می‌کنند؟! بی‌شک مشورت نزد خدایان تعریفی از معادله قدرت است که آنها را در توازن طبیعی نگه می‌دارد. در اسطوره گیلگمش، خدایان نمودی استعاره‌وار از طبیعت هستند که بشر برای فهم آنها نیازمند بینشی عمیق است. آنها به‌واسطه نمایندگانشان (شمن‌ها، جادوگران و موبدان و...) با مردمان ارتباط برقرار می‌کنند و خواسته‌های صریح خود را به آنها می‌رسانند. شاید شور خدایان به طوفانی شبیه باشد که آفتاب را می‌پوشاند و باران را جاری می‌کند و باد را می‌گستراند و... در این صورت می‌توان گفت: خدایان در هنگام تصمیم‌های بزرگ و سخت، این چنین به شور می‌نشسته‌اند.

در ادامه گیلگمش، از پس سرگشتگی‌ها و سؤال‌های بی‌پاسخ خود، گام در راهی می‌گذارد که انتهای آن را نمی‌داند. شاید این سرگشتگی در ادامه رنجی است که خدایان برای او در نظر داشته‌اند!^{۲۱} رنجی که در آگاهی یافت می‌شود. در اینجا اسطوره گیلگمش همچون روایت‌های دینی است که می‌تواند سر منشأ تفکر دینی و فرهنگ خاورمیانه‌ای نیز باشد. «استعاره هم برای علم و هم برای دین، دارای اهمیت اساسی است و (هر دو دانش) استعاری هستند؛ به این معنا که هر دو بر اساس استعاره‌های هم‌ریشه بنا شده‌اند» (Cormac, 1976: 100-101).

از منظر ریکور، نمادها تنها زمانی نمادین می‌شوند که به‌صورت یک کاتالیست،^{۲۲} معناها را میانجی‌گری کنند. در این صورت است که معنای ایجابی بیان، در مقامی عمل می‌کند که ایدئولوژی را یکپارچه‌سازی می‌کند؛ زیرا ایدئولوژی، به‌مثابه بیان ارتباط بنیادین عمل می‌کند.

... نماد یک عنصر زبانی است که به چیز دیگری اشاره دارد. بنابراین، روانکاوی، نمادهای خود را بر اساس کشمکش‌های روانی پوشیده پیوند داده و تحلیل می‌کند، درحالی‌که ارجاع منتقد ادبی به چیزی شبیه به جلوه‌ای از جهان یا اشتیاقی است که کل زبان را به ادبیات تبدیل می‌کند و مورخ دینی می‌تواند تجلیات مقدس یا آنچه را که یاده از آن به تجلی قدسی یاد می‌کند، در نمادها ببیند (Ricoeur, 1976: 54).

همان‌طور که ابزارهای بیانی را نمی‌توان از زبان حذف کرد، چراکه جزو ابزارهای درونی زبان هستند، این ارتباط بنیادین - که توسط نماد به‌وجود آمده است- را نیز نمی‌توان از کنش ایدئولوژیک حذف نمود. در نتیجه «میانجی‌گری نمادین هم برای کنش اجتماعی و هم برای زبان، امری بنیادین است» (ریکور، ۱۳۹۹: ۲۳).

در لوح دهم، گویی «سیدوری»، فرشته هوشمندی است که همچون ساقیان بهشتی، حکمت بودن را به زبان

لذت بیان می‌کند. او جهان را ساده‌تر از آنچه که هست، می‌نمایاند. از نظر او تسلیم شدن در برابر تقدیر، راهی است که آدمی را به سوی آرامش سوق می‌دهد، چراکه بر جهان انسانی، جبری حاکم است که نمی‌توان از حیطه سترون آن عبور کرد! سیدوری موجودیت زن را نمایندگی می‌کند. در حقیقت او نماینده طبیعتی است که زندگی را مبنای زیستن قرار می‌دهد و عاملی است که جاودانگی را در دستگاه خلق خویش و در وجود آدمی دیگر متکثر می‌سازد! وقتی سیدوری در را پشت سر گیلگمش می‌بندد، در حقیقت در طلب زندگی است و او را طلب می‌کند؛ به دلیل آنکه جاودانگی را در به دست آوردن همین لذت‌ها جستجو می‌کند، اما گیلگمش که حالی دیگرگون دارد، خواهش او را رد می‌کند، زیرا لاز پی همان احوال مردسالارانه‌ای که پیش‌تر اشاره شد - با از دست دادن انکیدو، در حقیقت عشقی بی‌بدیل را از دست داده است که هیچ زنی نمی‌تواند جایگزین او باشد! سیدوری راه را نشان نمی‌دهد، اما راه‌حل را نشان می‌دهد! او اورشه‌نی، کشتیبان اوت‌نه‌پیشتم، را به گیلگمش معرفی می‌کند. پس سیدوری رابطه‌ای است میان خواست (رانه و شوق) و کام‌بابی گیلگمش! تعلیقی که هست، اما دیده نمی‌شود! سیدوری لذت خواستن را با امید رسیدن به آن خواست، پیوند می‌دهد، اما در همان حیطه‌ای که مختار است، عمل می‌کند، نه فراتر از آن، زیرا اگر راه را نداند، راه حل را می‌داند. حتی در سرانجام اسطوره می‌توان به این نتیجه دست یافت که مینا همان بود که از زبان سیدوری جاری شد! گویی او مسیر نرفته را می‌دانست، بی‌آنکه خود را به سختی آن گرفتار کرده باشد!

ریکور معتقد است:

دوگونه کاربرد مفهوم اسطوره وجود دارد؛ یکی، اسطوره همچون گسترش ساختاری نمادین است؛ در این صورت صحبت درباره اسطوره‌زدایی بی‌معناست، زیرا این مترادف می‌شود با نمادزدایی. دوم اینکه، اسطوره چون از خود بیگانگی این ساختار نمادین، به کار رود. در اینجا نیز اسطوره بدفهمی است، چون یک توضیح ماتریالیستی از جهان ارائه می‌کند. اگر ما اسطوره را به‌گونه‌ای لغوی تأویل کنیم، آن را بد خواهیم فهمید، زیرا اسطوره اساساً نمادین است (ریکور، ۱۳۷۳: ۱۰۴).

استعاره عبور، حرکت از اکنون گذشته به اکنون حال

سرانجام اینکه، اسطوره گیلگمش، داستان عبور است؛ گذار از دریایی که او را مهیای فهمیدن می‌کند! مقدمه‌ای برای کشف رازهاست؛ آنچنان که آب در اسطوره‌ها و ادیان، نشانه پاکی و جلاست. دریا روح و جسم گیلگمش را جلا می‌دهد و مراتب تاریکی را نیز به او می‌نمایاند. ندانستن، صبور نبودن، نپرسیدن، اعتماد نکردن به راهبر، خودخواهی و... همه و همه در این سیر آبی بر او نمایان می‌گردد؛ مرحله‌ای برای تازه شدن که تازگی در ابتدا از فهم سرچشمه می‌گیرد. این عبوری نمادین و استعاری است که بارها و بارها در مصادیقی دیگر برای ادیان ابراهیمی تکرار می‌شود؛ همانند عبور بنی اسرائیل از دریای سرخ و عبور حضرت موسی^(ع) با خضر حکیم

از دریا (کَهف/ ۶۸-۶۰). «ساختارهای اسطوره‌ای به‌سادگی جهان‌شمول نیستند، نه بیش از زبان‌ها، همان‌طور که انسان میان زبان‌های گوناگون تقسیم شده است، میان دوایر اسطوره‌ای نیز تقسیم شده، که هر یک از آن حلقه‌ها خصلت نمای فرهنگی موجود و زنده است» (همان: ۱۰۵). دریا گیلگمش را غسل می‌دهد و او را آماده ساخته شدن، شناختن و ایمان‌داری می‌کند. گذار از آب همچون غسل تعمید است. گذار از آب شستشوی روح سرکشی است که نیازمند سکون است و آب حیات هستی است که درون را به بیرون و بیرون را به درون، روانه می‌کند.

باید بپذیریم که یکی از کارکردهای ابتدایی هر اسطوره، یافتن هویت خاص یک اجتماع است. از سوی دیگر، باید بگوییم که درست به‌همان شکل که زبان‌ها، اصولاً به همدیگر ترجمه‌پذیرند، اسطوره‌ها نیز افق جهان‌شمولی دارند که به آنها این امکان را می‌دهد که از سوی فرهنگ‌های دیگر، فهمیده شوند (همانجا).

اوتنه‌پیشتم از طوفانی بس عظیم می‌گوید، اما چه سببیتی موجبات این خشم بزرگ را فراهم می‌آورد؟! «انلیل صدای ناهنجار را شنید و به‌عنوان رایزنی به خدایان گفت: «غریو مردم مرا به ستوه آورده و دیگر از قیل و قال آنان خواب و آرام ندارم». بدین‌گونه خدایان دل بر آن نهادند تا سیل برآرند، اما خداوندگارِ انا، مرا رویایی هشدار دهنده فرستاد» (ساندرز، ۱۳۷۶: ۱۰۹). صدای ناهنجار به گمان، استعاره از بی‌قانونی است؛ ولوله‌ای که موجب هرج و مرجی بی‌پایان بوده و همه یا همه چیز را در برمی‌گیرد. هر کسی ساز خود را می‌نوازد و قوانین را به سلیقه خود تعبیر می‌کند. توازن از بین می‌رود و عدالت رخت برمی‌بندد! اما آنچه مورد توجه اناست، مانایی گونه انسان و جاندارانی است که به جهان، زیبایی زیستن را ارزانی می‌کنند. می‌توان از منظر اسطوره چنین گفت: آیا بدون وجود انسان، خداوندی خدا معنایی پیدا می‌کند؟! این همان رابطه منطقی ادامه حیات انسان بعد از طوفان بزرگ است که در اسطوره گیلگمش نمود پیدا کرده است. انلیل کار طبیعت را پیش می‌برد و انا برای زندگی، محتوای زیستن را نگه می‌دارد. «افراطی‌ترین ناسازه این است که وقتی زبان بیشتر به جعل و ابداع روی می‌آورد... بیشتر از حقیقت سخن می‌گوید، چراکه آن واقعیت را چنان روشن و آشنا بازتوصیف می‌کند که این واقعیت بر حسب سیمای تازه این طرح، مسلم انگاشته می‌شود» (ریکور، ۱۳۹۷: ۵۳).

از پی بازگویی روایت طوفان بزرگ، اوتنه‌پیشتم گیلگمش را به یک آزمون دعوت می‌کند! آزمونی که به‌سادگی بیداری است! استعاره از هوشیاری و فضیلت، یا آگاهی و خرد که در حیطه زمانی مقدسی روی می‌دهد؛ همان‌طور که در اسطوره آفرینش چنین است. در اینجا می‌توان بیداری نمادین را که در هاله‌ای از استعاره ایمانی پیچیده شده، نمایانگر ارزش این جاودانگی دانست؛ نسبتی که بی‌شک مربوط به خدایان (در اسطوره گیلگمش) است و از همان ابتدا، عیار گیلگمش را برای داشتن این مهم (جاودانگی) به نمایش می‌گذارد، یا در پی همان ساحت جبری، محیط بر فضای اسطوره است که سرنوشتی ناگزیر را برای گیلگمش رقم می‌زند.

استعاره هم ساختارهای پیشین زبان ما و هم ساختارهای پیشین آنچه را که واقعیت

می‌خوانیم، در هم می‌شکنند. وقتی این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا زبان استعاری واقعیت را می‌نمایاند، چنین می‌انگاریم که پیشاپیش می‌دانیم واقعیت چیست. اما اگر فرض را بر این بگذاریم که استعاره باز نمود واقعیت است، در این صورت باید این‌طور در نظر بگیریم که این واقعیت باز نمود شده، خود، واقعیتی تازه است... شکستن و تکثیر فهم ما از واقعیت، با شکستن و تکثیر زبان ماست... در نتیجه با استعاره ما هم دگرریختی زبان و هم دگرریختی واقعیت را تجربه می‌کنیم (Ricoeur, 1973: 132-33).

به هر حال، در همین اثنا، گیلگمش به خوابی عمیق فرو می‌رود و این خواب‌گویی جبری فراخواسته است. در اینجا خواب می‌تواند استعاره از درون‌بودگی باشد؛ مردابی که از پی خواستن‌های بی‌شمار، عمیق و عمیق‌تر شده است! دست و پا زدن در آن فرورفتن بیشتر است. نا‌هایی که کپک زدند، استعاره از خواهش‌هایی است که تو خالی‌اند و نا‌هایی که سالم مانده‌اند، به زندگی نزدیک؛ پس تسلیم شدن و آرمیدن، نشانی از حکمت دارد،^{۳۳} حکمتی که بی‌چون و چرا، راه فضیلت را برای پویندگان دانایی نمایان می‌سازد. زندگی همان خواب است که مرگی محتوم را می‌نمایاند و خواب همان زندگی است که جاودانگی را در بردارد. پس مرگ در ادامه زندگی است و جاودانگی پیرو در آغوش کشیدن مرگ! «... مرگ هراس‌انگیز، غایت هر زندگی است...».

گیلگمش از دست‌یابی به جاودانگی ناامید می‌شود، اما او تهنه‌پیشتم از اورش‌نبی می‌خواهد که لباسی تازه برای او بیاورد؛ لباسی که کهنگی باورش را می‌زداید، او را تازه می‌کند و قالب پیشینش را توسط فهمی عمیق از بودن، ترک می‌کند، گویی دوباره آیین تشریف‌اتفاق افتاده باشد، مثل لباسی برای احرام؛ جهانش تازه می‌شود و رفتارش همچون نوپوشانی که تسلیم را عید بندگی می‌دانند، خودش را پیدا می‌کند!

این الگویی همه‌جهانی برای ادیان است! اصلاح، همیشه انسان را می‌پیراید و مرز میان بودن و هستن را برمی‌دارد. شدن اتفاق می‌افتد و آن پذیرفتن از سر آگاهی، مسئله وجود را حل می‌کند! باشیدن، و رانه زیستن، غایت انسان شدن را در مرحله آگاهی نمایان می‌سازد.

به نظر، راهی که خدایان برای تنبیه گیلگمش در نظر گرفته‌اند، راهی دشوار از سر معرفت بوده است! به‌همان اندازه که مسیر آفتاب (شَه‌مش) بارها و بارها، تقویم و تجربها از پس تاریکی مطلق، به روشنایی آگاهی رسانیده است. گویی گیلگمش در اینجا نماینده انسان است، او پاهایش را سنگین می‌کند و به آب‌های تاریک فرومی‌رود تا «گیاه جوانی دوباره» را برای خودش بردارد. غور در سنگینی خواستن‌هایی که چشم را بر روی حقیقت جاودانگی بسته‌اند. او از سر غرور، در پی آن است که فتح خویشتن را در نظر مردمان جلوه‌گر سازد، غافل از آنکه بزرگی رازها، گنج‌ها، علم‌ها و... به پنهان بودنشان است. و این بار گیلگمش پوست می‌اندازد! اما نه همچون ماری که گیاه جوانی دوباره را خورده است! بلکه، همه این احوال در یک مسیر متعین «جبری»، او را به اینجا رسانده است، تا هسته میوه تجربه و دانش چگونه زیستن، و راز جاودانگی را برای او برملا سازد! که همانا آگاهی به استعداد و مسئولیت‌پذیری در قبال آن است؛ چنانکه پس از بازگشت به اوروک آنچنان می‌کند! و

سرانجام در مقامی ارزشمند که قلمرو کلمات پیشاتاریخی است، بر الواح اسطوره جاودان می‌گردد. سفر گیلگمش سفری رو به آغاز است، نه رو به پایان، بلکه رو به پایداری است. سفر او رو به مبدأ است (اشاره به لباس نو همانند پوست‌اندازی مار بعد از خوردن گیاه جوانی دوباره)، و این سفر آگاهی او را افزون می‌کند؛ و آگاهی او مسئولیت‌ساز است و پیرو آن، وظیفه‌اش را برای او روشن می‌کند. در اینجاست که بارقه‌هایی از کارکرد کاتارسیس در تراژدی را می‌توان مشاهده کرد.

گشودن انگاره پیرنگ‌سازی و انگاره زمان متناسب با آن به‌سمت بیرون، پی گرفتن حرکت استعلایی است که هر اثر تخیلی - چه کلامی، چه تجسمی، چه روایی و چه تغزلی - از طریق آن دنیایی را که می‌توان دنیای اثر نامید، به بیرون از خود فرامی‌افکند. به‌طور مثال، حماسه و نمایش و رمان، شیوه‌های زیستن در دنیا را به‌صورت تخیلی فرامی‌افکنند؛ شیوه‌هایی که در انتظارند تا از طریق خوانش، بار دیگر مطرح شوند. خوانش نیز خود یک فضای برخورد میان دنیای متن و دنیای خواننده به‌وجود می‌آورد (ریکور، ۱۳۹۸: ۱۶).

نتیجه

ریکور در بسط پیرنگ‌سازی و زمان، به سه مسئله قابل توجه اشاره دارد که در اینجا می‌تواند در مورد تأویل متن، مورد تأمل قرار گیرد.

۱) از نظر ریکور، جست‌وجوی یک نظام، از آن جهت امکان‌پذیر می‌گردد که فرهنگ‌ها در بستر آنها آثاری را پدید آورده‌اند و این آثار، به‌صورت شباهت‌های خانوادگی، با هم قرابت دارند و در مورد وجوه روایی، می‌توان عملکرد آنها را در سطح پیرنگ بازشناخت. به عبارتی، با رجوع به بیان ریکور، گفتمان، عملکرد تقلیدی روایت را دربردارد که طبق نظر ارسطو در باب تراژدی، مصادره به مطلوب شده و در قالب «متن» حاضر می‌شود. در حقیقت این استعاره زنده است که هر دم به آن جان می‌بخشد.

۲) این نظام با تخیل مؤلف (پدیدآور) ارتباط دارد که شکل نظام، شمایی از آن را به‌دست می‌دهد.

۳) این نظام به‌منابه نظام دنیای خیال، به‌لحاظ زمانی تبدیل‌ناپذیر است و این همان سنت‌مندی است. این الگوی عمل، تبیینی ساخت‌مند را به‌وجود می‌آورد که زمان و حکایت را در ترکیبی ناگسستنی، به هم پیوند می‌زند. هر متن، وابسته به زبان است و زبان نقطه اتصال میان متن و مخاطب است؛ معنا ترسیمی از اندیشه است که وجوهی چند جانبه دارد، از همین‌رو ریکور استعاره زنده را در قالب حکایت و شکل انسجام‌یافته آن جست‌وجو می‌کند. او کلید فهم یک اثر را فهم استعاره می‌داند و عمل تفسیر را وابسته به تأویل نشانه‌ها و نمادهایی که به‌حکم استعاره، تمامیت متن را در اختیار گرفته‌اند، معرفی می‌کند. از نظر ریکور، این مَسْئله ناهوشیار آگاهی است که بنا به زمان زیست خود، وابسته به متغیرها و عناصر گوناگون پیرامونش، گفتمان حاکم

را در مصادیق کلام متجلی می‌سازد؛ تقلیدی که تجربه فردی را در ساحتی از اندیشه، حاکم بر ساخته است و گفتمان را آن‌طور که از گذرگاه فهم مؤلف می‌گذرد، دانسته و نادانسته، مجلد می‌سازد و بیانی استعاری را پدید می‌آورد که در دو ساحت مجزا می‌توان آنها مورد بررسی قرار داد.

۱- با رجوع به متن گیلگمش می‌توان دریافت که الگوی عملی گفتمان حاکم، در شاکله استعاری‌اش ایدئولوژی حاکم بر آن دوران را نیز به‌تصویر کشیده است؛ وجوه پیدا و پنهانی را که می‌توان با استعانت از شناخت آن ایدئولوژی بازیابی کرد، همان مفاهیمی که در اعصار گوناگون، گفتمان غالب سرزمینی را در متن جوامع و جغرافیای زیستی منطقه خاورمیانه بازنمایی می‌کند. این حاصل کشف مفاهیم پنهان در کارکرد «استعاره زنده» مورد نظر پل ریکور است که به باور او، در تمامیت متن جاری و ساری است؛ و نیست «متن» را تا جایی که ممکن است، آشکار می‌سازد. از این رهنمون، اسطوره و ایدئولوژی، چنان دوشادوش یکدیگر پیش می‌روند که گویی این‌همان یکدیگرند! در واقع هنگامی که در جامعه‌ای ایدئولوژی ته‌نشین می‌شود، اسطوره‌ها پدید می‌آیند؛ بنابراین آنچه که اسطوره‌ها پدید می‌آورند، ایدئولوژی را ساختمان‌تر می‌سازد. در رابطه‌ای متقابل، اسطوره و ایدئولوژی نسبت به هم، هم‌پوشانی دارند، زیرا تا ایدئولوژی هست، اسطوره‌ها نیز راه را برای مانایی خود هموار می‌کنند. در نتیجه کافی است با رجوع به مرام ایدئولوژیک - که بارقه‌های فرهنگی، هنری، تاریخی و حتی زبانی یک ملت را در قالب نمادها و استعاره‌های آیینی نشانه‌گذاری کرده‌اند - مسیر شناخت را در ساحت ساختاری آنها یافت و در تفسیر متن، به‌ویژه اسطوره‌ها، به‌کار گرفت.

۲- از این رویکرد می‌توان به «بینامتنیت» اشاره کرد. آنچه که مبنای روح حاکم بر معنای متن است، سرچشمه‌گرفته از صیوررت تاریخی‌ای است که در انباشت کلمات، اشارات، هنر، فرهنگ، جغرافیای زیست و... جانمایی شده است؛ همان چیزی که از متنی به متن دیگر سیر می‌کند و مصادیق اصلی زیست جهان بشر را در قالب نمادها، نشانه‌ها و کهن‌الگوها، در خود جای داده است؛ مناسباتی که با رجوع به فلسفه تأملی مورد وثوق ریکور در قوس هرمنوتیکی‌اش، و در رابطه با دیالکتیک فهم و تبیین، ما را برای «تفهم»، به خویش‌فهمی دعوت می‌کند.

سخن آخر، استعاره کلید فهم هرمنوتیک فلسفی ریکور است، و این نظرگاه جایگاه ویژه‌ای در نظریه هرمنوتیکی او دارد. به بیان او، استعاره از واژه به جمله و از جمله به گفتمان سوق می‌کند. در ادامه، ریکور تعریف تازه‌ای از استعاره را، بنا به رویکرد ارسطو از محاکات، ارائه می‌دهد و بر این باور است که استعاره بازتابی از محاکات در قاعده گفتمان است. بنابراین، فهم متن از گذرگاه استعاره می‌گذرد و در گفتمان می‌توان به نیت «متن» نزدیک‌تر شد، چراکه ساختار متن و ساختمان‌ندی آن، ریشه در فرهنگ، ایدئولوژی، هنر و... دارد؛ همان توانشی که زبان را می‌گستراند و مفاهیم را در کالبدی از نماد و آیین و نشانه، قاب می‌کند.

یادداشت‌ها

1. Metaphor
2. Analogy
3. Hermes

4. Apollo

5. Dionysus

۶. Cratylus. افلاطون در این محاوره از زبان سقراط و مخاطبانش، کراتیلوس و هرموگنس، این فرض را بررسی می‌کند که آیا شباهت و انطباقی میان نام‌ها و چیزهایی که به آن نام‌ها خوانده می‌شوند، وجود دارد؟ واگر وجود دارد، آیا می‌توان از تحلیل نام چیزی به ماهیت آن پی‌برد؟ (ساکت، ۱۳۹۷).

7. Logos

8. tention

9. semantic shock

10. Speculative

11. Discourse

12. Speculative

۱۳. Expressionism. هدف اصلی این مکتب نمایش درونی بشر، به‌ویژه عواطفی چون ترس، نفرت، عشق و اضطراب است که در آن هنرمند برای القای هیجانات شدید خود، از رنگ‌های تند و اشکال کج و معوج و خطوط زمخت بهره می‌گیرد.

۱۴. لاسکو: فرانسوی، Lascaux؛ آلتامیرا: اسپانیایی، Cueva de Altamira.

۱۵. Shamkhat. در بعضی تفاسیر اسطوره گیلگمش، این شخصیت با عنوان روسپی معرفی شده است.

16. Ninib

17. Anu

۱۸. «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعُ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ، يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ»؛ (روزی) پادشاه (مصر) گفت: من هفت گاو فربه که هفت گاو لاغر آنها را می‌خورند و هفت خوشه سبز و (هفت خوشه) خشکیده دیگر را (در خواب) دیدم، ای بزرگان قوم! اگر تعبیر خواب می‌کنید درباره خوابم به من نظر دهید (یوسف/ ۴۳).

۱۹. در مورد منشأ ایرانی میترائیسم شک و شبهه‌ای وجود ندارد، اما رابطه میان این آیین با زرتشتیگری روشن نیست! (کرتیس، ۱۳۹۲: ۱۳).

۲۰. از جمله، سوره بقره در قرآن کریم و اشاره آن به قوم یهود، و در ادامه، رفتاری که قوم یهود در داستان غیبت حضرت موسی(ع) با گوساله سامری داشتند.

۲۱. «لقد خلقنا الانسان في كبد»؛ به راستی که ما انسان را در رنج آفریدیم (بلد/ ۴).

۲۲. کاتالیست ماده‌ای است که سرعت واکنش‌های شیمیایی را از طریق کاهش انرژی فعال‌سازی، افزایش می‌دهد، بدون اینکه خود در آنها شرکت داشته باشد.

۲۳. اسلام را که امروزه بزرگترین دین فراگیر در منطقه خاورمیانه است، به‌معنای (اسم مصدر) تسلیم شدن، منقاد شدن، گردن نهادن نیز آورده‌اند و این در ادامه فرهنگ غالب این منطقه جغرافیایی است که ریشه در باورها و فرهنگ آن مرز و بوم دارد.

منابع

قرآن کریم.

گیلگمش. (۱۳۸۵). ترجمه احمد شاملو، تهران: نشر چشمه.

- احمدی، بابک (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
- بابک معین، مرتضی (۱۳۹۱). «استعاره و پیرنگ در اندیشه پل ریکور». *فصلنامه نقد ادبی*. شماره ۲۰، ص ۷-۲۶.
- بونگه، ماریو (۱۳۹۵). *فرهنگنامه فلسفی*. ترجمه علیرضا امیرقاسمی، تهران: اختران.
- ریکور، پل (۱۳۷۳). *زندگی در دنیای متن*. ترجمه بابک احمدی. تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۸۵). «استعاره و مسئله اصلی هرمنوتیک». ترجمه حمید بهرامی راد. *اطلاعات حکمت و معرفت*. سال اول، شماره ۵، ص ۱۳۲-۱۲۹.
- (۱۳۹۷). *تاریخ و هرمنوتیک*. ترجمه مهدی فیضی. تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۹۸). *زمان و حکایت*. ترجمه مهشید نونهالی. تهران: نشر نی.
- (۱۳۹۹). *درس گفتارهای ایدئولوژی و اتوپیا*. ترجمه مهدی فیضی. تهران: نشر مرکز.
- ساکت، امیرحسین (۱۳۹۷). «تصورات تاریخی افلاطون از پیشینیان و ارتباط آن با ریشه‌شناسی». *دوفصلنامه شناخت*. شماره ۷۹/۱، ص ۱۵۳-۱۲۷.
- ساندرز، نانس (۱۳۷۶). *حماسه گیلگمش*. ترجمه محمداسماعیل فلزی، تهران: هیرمند.
- کرتیس، وستا سرخوش (۱۳۹۲). *اسطوره‌های ایرانی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشنفکران و مطالعات زنان.
- منصورزاده، یوسف؛ بهفروزی، مینو (۱۳۹۷). «تحلیلی بر آیین قربانی میترا و نمادهای آن بر اساس آثار هنری». *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، دوره ۲۳، شماره ۴، ص ۶۰-۵۱.
- Cormac, M. (1976). *Metaphor and Myth in Science and Religion*. Durham: Duke University Press.
- Gerhart, M. & Russell, A. M. (1984). *Metaphoric process: the Creation of Scientific and Religious Understanding*. Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. & Jünger, E. eds. (1974). *Metapher Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Sonderheft, German National Library of Science and Technology.
- Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: an Essay an Interpretation*. Trans. by Denis Savage New Haven: Yale University Press.
- (1973). Creativity in Language. *Philosophy Today*. vol. 17, no. 2, pp. 97-111.
- (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. the Texas Christian University Press.
- (1977). *The Rule of Metaphor*. Trans. by Rober Czerny, et al. Toronto: University of Toronto Press.
- (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson. London: Athlone.
- (1994). Imagination in Discourse and in Action. *Rethinking Imagination*. Ed. by Gillian Robinson and John Rundell. London: Routledge.



Explanation of the nature of mental states in the ideas and thoughts of Hillary Putnam; from the denial of Physicalism to the criticism of Functionalism

Maryam Samadieh^{1*}, Fatemeh Fazelzadeh²

¹Assistant Professor of Department of Islamic Studies, The Faculty of Humanities, University of Maragheh, Maragheh, Iran.

² Faculty member (instructor), Department of Theology, Payame Noor Unvierstiy, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: Explanation of the nature of mental states is among the important doctrines of the philosophy of mind which has been undertaken by Putnam insofar as he discusses it in his numerous works. To explain the nature of mental states, Putnam first proceeds to criticize and deny the physicalist perspective concerning mental states and their problems. According to Putnam, identification of mental and cerebral states can have its origin in “confusion of notion and extension; negligence of the distinction between the object and its notion”, “failure of language and its ambiguity” and “ambiguity of scientific methods”. Later he critically evaluates the behaviorist perspective according to which the behavioral reactions are identified as the nature of mental states. Putnam contends that behaviorism fails to explain human understanding of pain and fear of other human beings. To solve this problem, he turns to the functionalist perspective according to which mental states are not the same as the cerebral states rather they are software set on the hardware. However, Putnam pushes this to the next stage where he criticizes functionalism and argues that mental states are not calculable states and even they are not physical states either; because having a calculative notion of the mental states cannot provide a transparent representation of human psychology as it does not have any word to say of the propositional attitudes.

Research Article

Received:
25/02/2022
Accepted:
07/11/2022

Keywords: Hilary Putnam, Mental States, Physicalism, Behaviorism, Functionalism, Propositional Attitudes.

Cite this article: Samadieh, Maryam & Fazelzadeh, Fatemeh (2022). Explanation of the nature of mental states in the ideas and thoughts of Hillary Putnam; from the denial of Physicalism to the criticism of Functionalism. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 21-36.

DOI: 10.30479/wp.2022.16955.1006

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: samadieh@maragheh.ac.ir



فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تبیین ماهیت حالات ذهنی در آراء و اندیشه‌های هیلاری پاتنم؛

از رد فیزیکیالیسم تا نقد کارکردگرایی

مریم صمدیه^۱، فاطمه فاضل‌زاده^۲

^۱ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران.

^۲ عضو هیئت علمی گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۰/۱۲/۰۶

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۸/۱۶

تبیین ماهیت حالات ذهنی از مؤلفه‌های مهم فلسفه ذهن است که مورد توجه پاتنم نیز بوده و وی در آثار متعدد خویش بدان پرداخته است. پاتنم برای تبیین ماهیت حالات ذهنی، در وهله اول به نقد و رد نگرش فیزیکیالیستی در مورد حالات ذهنی و مشکلات این دیدگاه می‌پردازد. از نظر او این همان دانستن حالت ذهنی و مغزی می‌تواند ناشی از خلط مفهوم و مصداق، عدم توجه به تمایز شیء و مفهوم آن، نقض زبان و ابهام آن و ابهام روش‌های علمی باشد. او سپس دیدگاه رفتارگرایی را مورد نقد و بررسی قرار داده که بر اساس آن، واکنش‌های رفتاری به‌عنوان ماهیت حالات ذهنی شناخته می‌شوند. پاتنم معتقد است رفتارگرایی در تبیین درک انسان از درد و ترس انسان‌های دیگر ناتوان است. وی برای حل این مشکل، دیدگاه کارکردگرایی را مطرح می‌کند که بر اساس آن، حالات ذهنی همان حالات مغزی نیستند و به‌منزله نرم‌افزاری هستند که بر روی سخت‌افزار قرار گرفته است. اما او در مرحله بعدی تفکر خویش، به نقد دیدگاه کارکردگرایی نیز پرداخته و معتقد است حالات ذهنی، حالات محاسبه‌ای نیستند و حتی حالات محاسبه‌ای به‌علاوه حالات فیزیکی هم نیستند؛ چراکه این دیدگاه که ذهن حالت محاسباتی باشد، نمی‌تواند بازنمایی شفافی از روان‌شناسی انسان ارائه دهد و در مورد گرایش‌های گزاره‌ای حرفی برای گفتن ندارد.

کلمات کلیدی: فلسفه ذهن، هیلاری پاتنم، حالات ذهنی، فیزیکیالیسم، رفتارگرایی، کارکردگرایی، گرایش‌های گزاره‌ای.

استناد: صمدیه، مریم؛ فاضل‌زاده، فاطمه (۱۴۰۱). «تبیین ماهیت حالات ذهنی در آراء و اندیشه‌های هیلاری پاتنم؛ از رد

فیزیکیالیسم تا نقد کارکردگرایی»، *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره سوم، ص ۳۶-۲۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.16955.1006



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) © حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: samadieh@maragheh.ac.ir

مقدمه

هیلاری وایت‌هال پاتنم^۱ از فیلسوفان تحلیلی معاصر است که تقریباً در همه شاخه‌های فلسفه تحلیلی شامل فلسفه ذهن، فلسفه زبان فلسفه علم، فلسفه ریاضیات، فلسفه فیزیک و... صاحب‌نظر و صاحب اندیشه‌های عمیق فلسفی است. ویژگی برجسته پاتنم، نقد اندیشه‌های فلسفی خودش است که در آثار او به‌وضوح نمایان است و از همین روست که او را فیلسوف خودنقدگرا نامیده‌اند. پاتنم یکی از علل شکل‌گیری ایده‌هایش را همین خصلت نقد از خود بیان کرده و در مصاحبه‌ای که با هارلن^۲ انجام داده، در این باره می‌گوید: همواره از آنچه قبلاً منتشر کرده است، ناراضی بوده و بدین سبب سعی می‌کند علت نارضایتی‌اش را ریشه‌یابی کند. این نقد و بازخوانی باعث می‌شود برنامه‌های بعدی آثار خویش را طراحی کند (Putnam, 1992: 24).

این فیلسوف آمریکایی در حوزه فلسفه ذهن، آثار متعددی از خود بر جای گذاشته است. وی معتقد است در طول هزاران سال، تغییرات بسیار زیادی در مفهوم ذهن^۳ رخ داده است؛ به‌طوری‌که در آثار ارسطو هیچ مفهومی به‌صورت دقیق با واژه ذهن مطابقت ندارد. پاتنم معتقد است پسوخته^۴ یا نفس^۵ در ارسطو نمی‌تواند به‌عنوان معادل واژه ذهن در فلسفه معاصر باشد، چراکه نفس در دیدگاه ارسطو دارای کارکردهای غیرذهنی، همچون هضم غذا و تولید مثل نیز هست، در صورتی که امروزه این مباحث در فلسفه ذهن جایگاهی ندارند. از این رو نفس در دیدگاه ارسطو به‌عنوان صورت بدن در نظر گرفته شده و با ذهن در فلسفه معاصر، متفاوت است. همچنین نوس یا عقل نیز در فلسفه ارسطو فاقد بسیاری از کارکردهایی است که در فلسفه معاصر در باب ذهن مورد بحث قرار می‌گیرد (Idem, 1994: 3-4).

پاتنم در مصاحبه با هارلن، به دو رویکرد متفاوت در مورد ذهن و مسائل آن اشاره کرده و معتقد است از یک‌سو با رویکرد ناشی از تجربه‌گرایی بریتانیایی مواجه هستیم که می‌توان آن را تلقی انگلیسی از ذهن دانست. اساس مباحث این گروه، احساس و ادراک حسی و مسئله ذهن‌بدن است و اینکه آیا ادراکات حسی با فرایندهای مغزی این‌همان هستند یا نه؟ از سوی دیگر، با تلقی آلمانی از ذهن مواجه هستیم که مهم‌ترین خصلت ذهن را تعقل و حیث التفاتی معرفی می‌کند و حکم و ارجاع از اصلی‌ترین مباحث آن محسوب می‌شود. وی بر این باور است که با طرح نظریه کامپیوتر و الگوی کامپیوتر در مورد شناخت، جهت تفکر از احساس به ارجاع تغییر پیدا کرده است (Idem, 1992: 20).

به‌طور کلی، تبیین ماهیت حالات ذهنی، از جمله مباحث چالش‌برانگیزی است که در فلسفه ذهن و در آثار مختلف پاتنم، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. پژوهش حاضر نیز در تلاش است سیر تحول و تکامل دیدگاه پاتنم را از رد فیزیکالیسم تا نقد کارکردگرایی^۶ بررسی و تبیین کند. ماهیت حالات ذهنی چگونه است؟ آیا دیدگاه فیزیکالیسم و رفتارگرایی درباره حالات ذهنی قابل پذیرش است؟ کارکردگرایی چیست؟ آیا کارکردگرایی از عهده تبیین ماهیت حالات ذهنی برمی‌آید؟ این

پرسش‌ها از جمله مسائلی هستند که پژوهش حاضر سعی در تبیین آنها دارد. البته باید به این نکته اشاره شود که در بررسی و تبیین دیدگاه پاتنم در مورد ماهیت حالات ذهنی، در وهله نخست، با رد فیزیکیالیسم مواجه هستیم.

انتقادات پاتنم بر دیدگاه فیزیکیالیسم

فیزیکیالیسم^۶ یا به تعبیر دیگر، ماتریالیسم کلاسیک^۸ از جمله مکاتبی است که درباره ماهیت حالات ذهنی انسان اظهار نظر کرده است. در واقع، باید توجه داشت که دو اصطلاح فیزیکیالیسم و ماتریالیسم - که اغلب مترادف هم دانسته می‌شوند و گاهی به جای یکدیگر به کار می‌روند- تاریخچه بسیار متفاوتی دارند. کلمه ماتریالیسم که در اواخر قرن هفدهم در زبان انگلیسی رواج یافت، به دیدگاه اتمیانی همچون لوکیپوس، دموکریتوس، اپیکور و... برمی‌گردد. فریدریش لانگه معتقد است قدمت اصطلاح ماتریالیسم به قدمت فلسفه است، اما قدیمی‌تر نیست. علت این دیدگاه لانگه، دموکریتوس فیلسوف ماقبل سقراطی است که می‌گوید «همه چیز اتم است و خلاء»، و به دفاع از نوعی فیزیکیالیسم یا ماتریالیسم می‌اندیشد (Stoljar, 2022: 1.1). اپیکور نیز مفهوم ماتریالیسم را به وضوح بیان کرده، زمانی که ادعا می‌کند «به حکم عرف، رنگ وجود دارد، به حکم عرف، تلخی وجود دارد، به حکم عرف، شیرینی وجود دارد؛ اما در واقع ذرات وجود دارند و خلاء». تمام آنچه در نهایت وجود دارد، ذرات مادی‌اند که در فضا در حال چرخش هستند. این ذرات موقتاً با یکدیگر جمع می‌شوند تا اشیا مادی - نظیر زمین و متعلقات آن، همچون انسان و حیوانات - را تشکیل دهند. اما در پهنه ازلیت علی، هر چیزی فانی و ناپایدار است و همه امور به خلأ برمی‌گردند تا دوباره در طول سالیان دراز، به ترکیب‌های تازه از ذرات ریز فیزیکی تبدیل شوند و آنها نیز سرانجام تجزیه خواهند شد (مسلمین، ۱۳۹۱: ۱۱۸). اما واژه فیزیکیالیسم در دهه ۱۹۳۰ توسط اتو نورات^۹ و رودلف کارناب^{۱۰}، از اعضای حلقه وین، وارد فلسفه شد (Stoljar, 2022: 1.1).

البته موضعی مانند موضع دموکریتوس، در اوایل دوره مدرن توسط فیلسوفان و دانشمندانی همچون هابز^{۱۱} و هم‌عصر او، پی‌یر گاسندی^{۱۲} احیا شد (Ibid: 1.2). هابز بر این باور بود که مفهوم جوهر غیرمادی خودمتناقض است و از این رو میان حالات ذهنی و حالات مغزی این‌همانی برقرار است (نبویان و کرد فیروزجانی، ۱۳۹۲: ۹۷). این دیدگاه تا اوایل قرن بیستم مورد اعتنای فلاسفه قرار نگرفت تا اینکه در سال ۱۹۵۰ میلادی، توسط پلیس^{۱۳} اسمارت^{۱۴} و فیگل^{۱۵} احیا شد و تحت عنوان این‌همانی حالات ذهنی و حالات مغزی شناخته شد (Shagrir, 2005: 221). در واقع در تقریرهای نخست نظریه این‌همانی، مسئله این‌همانی نوعی^{۱۶} مطرح بود؛ به این معنا که هر یک از حالات ذهنی، مثل درد، با تحریک عصب‌های «c» در مغز این‌همان و یکی است و امکان ندارد دردی در عالم خارج وجود داشته

باشد و همان تحریک عصب‌های «c» نباشد. این گروه این‌همانی میان حالات ذهنی و حالات مغزی را می‌پذیرند (نبویان و کرد فیروزجایی، ۱۳۹۲: ۹۸). البته باید به این نکته اشاره شود که وقتی نظریه‌پردازان این‌همانی می‌گویند: حالات ذهنی همان حالات مغزی‌اند، مرادشان این نیست که واژگان مربوط به حالات ذهنی همان معنایی را دارند که واژگان مربوط به حالات مغزی دارند (مسلمین، ۱۳۹۱: ۱۲۱).

در دهه ۱۹۷۰، امکان تحقق حالات ذهنی به‌صورت چندگانه، این‌همانی نوعی را کنار زد و موجب توجه به نگرش این‌همانی مصداقی^{۱۷} گردید که بر اساس آن، وحدت حالات ذهنی و حالات مغزی، وحدت مفهومی نیست و هر کدام از حالات ذهنی و حالات مغزی از لحاظ مفهوم، معنای متفاوتی دارند. طرف‌داران این نظریه معتقدند مراد از این‌همانی، این‌همانی از لحاظ مصداق است، به این صورت که هر مورد از حالات ذهنی را می‌توان با موردی از حالات فیزیکی، یکی شمرد (Shaffer, 1988: 43). بر اساس نظریه این‌همانی مصداقی، مصداق، نمونه‌ای خاص از یک نوع است. به‌عنوان مثال، گودالی از آب، مصداقی از نوع آب است. نظریه این‌همانی نوعی چنین بود که هر مصداقی از یک نوع، با مصداقی از نوع دوم، یکی باشد؛ مثلاً هر مصداقی از نوع آب با مصداقی از نوع «H₂O» یکی است و بالعکس؛ اما ممکن است مواردی باشد که مصداقی از یک نوع با مصداقی از انواع متفاوت یکی باشد. مثلاً، نوع زمان‌سنج را در نظر بگیرید که مصداقی گوناگونی از آن را می‌توان روی میچ افراد و طاقچه‌های بی‌شمار یافت. هر مصداقی از نوع زمان‌سنج، با چینی از اجزای فیزیکی که برای نشان دادن زمان طراحی شده‌اند، یکی است (مسلمین، ۱۳۹۹: ۳۷-۳۶).

این‌همانی مصداقی عبارت است از این دیدگاه که، هر چیز خاص در جهان، یک خاص فیزیکی است (Stoljar, 2022: 2.2.1). اسمارت در این‌باره می‌گوید: یک حس در انسان - مثلاً یک حس خاص از رنگ آبی - با حالت عصبی-روانی خاصی این‌همان است. بنابراین حالت ذهنی از درک یک رنگ یا هر چیز دیگر، با حالت مغزی در انسان، یکی و همان است. درواقع، اسمارت جزو فلاسفه‌ای است که قائل به این‌همانی مصداقی حالات ذهنی و حالات مغزی است (Putnam, 1981: 78).

البته باید به این نکته اشاره شود که فیزیکیسم یا این‌همانی حالات ذهنی و حالات مغزی، در مورد توجیه ماهیت حالات ذهنی، برای پاتنم قانع‌کننده نبود. او در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت حالات ذهنی»، در بدو امر به رد این دیدگاه پرداخته است. وی این مقاله را با این پرسش‌ها آغاز کرده که «چگونه می‌دانیم افراد دیگر درد دارند؟»، «آیا درد حالت مغزی است؟» و «تحلیل مفهوم درد چیست؟»، تا دلایل ناکارآمدی دیدگاه فیزیکیسم را بیان کند. پاتنم بر این باور است که حالات ذهن از ساخت فیزیکی آن مستقل است (Idem, 1975: 429; Shagrir, 2005: 221). وی در این‌باره فرضیه‌های مختلفی را بیان و به آنها پاسخ داده است.

پاتنم معتقد است یکی از مواردی که سبب این‌همان دانستن حالت ذهنی و مغزی شده، قائل نشدن

به تمایز میان حالت یا خاصیت^{۱۸} یک شیء و مفهوم^{۱۹} آن در درک اشیاء است. البته این دیدگاه این‌همانی مفاهیم و خاصیت‌ها توسط کارناپ در کتاب *معنا و ضرورت*: یک مطالعه در معناشناسی و منطقی معین^{۲۰} به وضوح بیان شده است، حال آنکه از دیدگاه پاتنم، خاصیت و مفهوم دو مقوله جدا از هم هستند و یکی شمردن پنداشتن آنها امری نادرست است (Putnam, 1975: 429-430).

از دیدگاه پاتنم یکی دیگر از عواملی که سبب یکی پنداشتن درد یا حالت ذهنی با حالت مغزی شده، توجه نکردن به قواعد انگلیسی و نقض برخی از این قواعد است. وی مثالی را در این باره بیان کرده؛ به این صورت که: من می‌توانم آگاه شوم از اینکه بخاری گرم است، بدون آنکه شناختی از معنای گرما، یعنی انرژی جنبشی مولکولی داشته باشم، یا حتی بدون اینکه آگاهی به وجود خود مولکول‌ها داشته باشم. به همین نحو، من می‌توانم آگاه باشم به اینکه درد دارم، بدون اینکه بدانم در حالت مغزی مثلاً «S»، هستم؛ بنابراین مفهوم درد همان مفهوم بودن در حالت مغزی «S» نیست (Ibid: 431). در واقع، پاتنم با بهره‌گیری از استدلال‌های زبان متعارف،^{۲۱} سعی در رد فیزیکیسم یا این‌همانی حالات مغزی و حالات ذهنی دارد.

افزون بر این، عامل دیگری که پاتنم برای این‌همانی حالات ذهنی با حالت‌های مغزی برشمرده، ابهام روش‌های علمی و انواع فرض‌هایی است که منجر به ساختن یک حالت تجربی می‌شود. از دیدگاه وی، یک حالت ذهنی می‌تواند به صورت‌های مختلف وجود پیدا کند. بنابراین اگر حالت ذهنی همان حالت مغزی باشد، برای یک حالت ذهنی همچون درد که قابلیت‌های چندگانه‌ای برای وجود داشتن دارد، باید حالات مغزی چندگانه‌ای وجود داشته باشد، حال آنکه چنین نیست (Ibid). در واقع، نظریه تحقق‌پذیری چندگانه، ادعا می‌کند که یک نوع ذهنی واحد (خاصیت، حالت) می‌تواند توسط بسیاری از انواع فیزیکی متمایز، تحقق یابد. یک مثال رایج، درد است. بسیاری از فیلسوفان ادعا کرده‌اند که طیف گسترده‌ای از ویژگی‌های فیزیکی، حالت‌ها یا رویدادهایی که هیچ ویژگی مشترکی در آن سطح از توصیف، ندارند، همگی می‌توانند درد یکسانی را ایجاد کنند (Bickle, 2020).

پاتنم برای حل مسئله تحقق‌پذیری چندگانه، دیدگاه کارکردگرایی ماشینی را مطرح کرد و معتقد شد که ذهن چیزی جز یک برنامه نیست که می‌تواند بر پایه سخت‌افزارهای گوناگون، اجرا شود؛ ذهن هم در ارگانیسم قابل اجرا است، هم در کامپیوتر و حتی در موجودات غیرمادی. ذهن در همه این سخت‌افزارها قابل تحقق است (Putnam, 1975: 434). او در رد فیزیکیسم و اثبات اینکه درد داشتن یک حالت کارکردی از ارگانیسم است، فرضیه‌ای به این صورت بیان می‌کند:

(۱) تمام ارگانیسم‌های قادر به احساس درد، ماشین‌های احتمالاتی هستند.

(۲) هر ارگانیسم قادر به احساس درد، دست‌کم دارای یک توصیف از نوعی خاص است؛ به بیان

دیگر، قابلیت احساس درد به معنای داشتن نوعی مناسب از پیکربندی است که کارکردی خاص دارد.

۳) هیچ ارگانسیم قادر به احساس درد، به اجزایی تجزیه نمی‌شود که به‌طور مستقل دارای توصیف‌هایی از آن نوع که در (۲) به آنها اشاره شد، هستند.

۴) برای هر توصیفی از نوع یاد شده در (۲)، زیر مجموعه‌ای از ورودی‌های حسی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که ارگانسیم دارای آن توصیف، تنها و تنها هنگامی دچار درد خواهد شد که برخی از ورودی‌های حسی‌اش، در آن زیر مجموعه وجود داشته باشند (Ibid).

رفتارگرایی و نقد پاتنم بر آن

رویکردی دیگر در باب بیان ماهیت حالات ذهنی، رفتارگرایی^{۲۲} است. رفتارگرایی معتقد است تصور درست از ذهن این است که ذهن را الگویی از رفتار بالفعل و بالقوه بدانیم که آشکارا قابل مشاهده است. به بیان دقیق‌تر، ادعای رفتارگرایی این است که گزاره‌های مربوط به حالات و رویدادهای ذهنی را می‌توان بدون اینکه چیزی باقی بماند، به گزاره‌هایی تحویل برد که رفتار بالفعل و بالقوه را توصیف می‌کنند. به عبارت دیگر، آنچه مطرح می‌شود، تحویل تحلیلی امر ذهنی به رفتار است (مسلین، ۱۳۹۹: ۵۵-۵۶). این دیدگاه بر این باور است که حالات ذهنی، از جمله درد، نه حالت مغزی است و نه حالت کارکردی، بلکه یک واکنش رفتاری است که از شخص بروز می‌کند (Putnam, 1997: 437). از دیدگاه معتقدان به رفتارگرایی، این حالت که اندام‌ها و ارگانسیم‌های بدن دچار درد می‌شوند، خود حالتی ذهنی است. بنابراین حالت ذهنی چیزی نیست جز آنچه در رفتار فرد بروز می‌یابد. این رویکرد با اشکال مختلف آن، از سوی کارناپ، همپل^{۲۳} و رایل^{۲۴} مطرح شده است (Shagrir, 2005: 221).

پاتنم نقد دیدگاه رفتارگرایی را با این پرسش آغاز می‌کند که اگر حالات ذهنی همان رفتارهایی هستند که از انسان یا حیوان بروز می‌کند، پس چگونه می‌توانیم از درد انسان یا حیوانات دیگر، آگاه شویم؟ وی بر این باور است که ما در عمل نمی‌توانیم هیچ چیزی در مورد حالت مغزی یک حیوان یا انسان، زمانی که اظهار به وجود درد دارد، بدانیم. ما اطلاعاتی بسیار اندک در مورد کارکردی آنها داریم، مگر اینکه یک روش شهودی ابتدایی را به کار ببندیم. بنابراین، این استدلال رفتارگرایان که درد نه حالت مغزی است و نه حالت کارکردی، در بیان حالات ذهنی، یک مزیت محسوب نمی‌شود، چراکه وقتی بگوییم: فلانی دارای درد است، سروکار ما با درد داشتن آن موجود است، اما از اینکه خاصیت درد چیست، اطلاعات کمی داریم. بنابراین استدلال رفتارگرایان که درد نه حالت مغزی است و نه حالت کارکردی، همانند این استدلال است که گرما به معنای انرژی جنبشی مولکولی نیست، چراکه مردم عادی قادر به تعیین مقدار انرژی جنبشی مولکولی نیستند؛ هنگامی که آنها گرم بودن یا سرد بودن چیزی را تأیید می‌کنند، در واقع علائم و نشانه‌هایی از گرما را تأیید می‌کنند (Putnam, 1975: 437-438). در نتیجه، مطابق نظر پاتنم، رفتارگرایی از دادن پاسخ به این پرسش‌ها که چگونه ما از درد انسان‌های دیگر آگاه می‌شویم؟ و همچنین چگونه از ترس انسان‌های دیگر آگاه می‌شویم؟، ناتوان است.

کارکردگرایی

مطابق با رهیافت کارکردگرایی در فلسفه ذهن، آنچه چیزی را به یک حالت ذهنی از نوعی خاص تبدیل می‌کند، نه به ساختار درونی آن، بلکه به نحوه عملکرد یا نقشی که در یک سیستم ایفا می‌کند، بستگی دارد. می‌توان سابقه بخشی از این نگرش را در تصور ارسطو از روح یافت. این دیدگاه پیشینه‌هایی نیز در تصور هابز از ذهن به‌عنوان «ماشین محاسبه» دارد، اما تنها در یک سوم پایانی قرن بیستم به‌طور کامل بیان شد. می‌توان ظهور کارکردگرایی را با انقلاب شناختی در اواسط ۱۹۵۰ و بررسی ویران‌گر نوام چامسکی^{۲۵} از رفتار کلامی اسکینر^{۲۶} و همچنین توسعه ابزارهای تجربی در پژوهش‌های روان‌شناختی، مرتبط دانست که منجر به جایگزینی رفتارگرایی در روان‌شناسی شناخت شده است (Shagrir, 2005: 221). پاتنم به‌عنوان پدر کارکردگرایی محاسباتی معروف شده است؛ نظریه‌ای که آن را با مقاله «اذهان و ماشین‌ها»^{۲۷} در ۱۹۶۰ شروع کرد و در نهایت، در مقاله «ماهیت حالات ذهنی»^{۲۸} در ۱۹۶۷، آن را به اوج خود رساند؛ اما در سال‌های پایانی عمرش، نارضایتی خود را از کارکردگرایی محاسباتی اظهار و استدلال‌هایی علیه آن مطرح کرده که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد (Ibid: 220).

پاتنم در کتاب *بازنمایی و واقعیت*^{۲۹}، خود را اولین فیلسوفی معرفی می‌کند که کامپیوتر را به الگویی از ذهن تشبیه کرده است. او در یک سخنرانی به‌نام «ماشین تورینگ»^{۳۰} دیدگاه کارکردگرایی خود را مطرح کرد که دیدگاهی برجسته در فلسفه معاصر ذهن است (Putnam, 1988: xi). ماشین تورینگ، ماشینی واقعی نیست، بلکه طرح ماشین است و به‌طور مشخص، راهی برای نشان دادن چگونگی محاسبه الگوریتم‌هاست. این ماشین از نواری تشکیل شده که به مربع‌هایی تقسیم شده است و یک هد که می‌تواند نمادی را روی مربع خالی بنویسد یا روی نمادی نوشته شده، بار دیگر بنویسد. فقط یک نماد در هر مربع می‌تواند وجود داشته باشد. این هد همچنین می‌تواند نمادهای روی نوار را بخواند. نوار نیز می‌تواند از چپ به راست و از راست به چپ، حرکت کند، ولی در هر بار تنها به اندازه یک مربع می‌تواند حرکت کند و می‌تواند در یکی از دو حالت درونی باشد (مسئله، ۱۳۹۹: ۸۳؛ Putnam, 1975: 364-365).

ماشین تورینگ یک دستگاه محاسبه‌ای انتزاعی است که تا حدی به‌طور فیزیکی می‌تواند در تعداد نامحدودی از روش‌ها شناخته شود و باید قادر باشد تعداد محدود حالات را مطابق با تعداد محدودی از محاسبات، انجام دهد. همچنین باید بتواند بر اسکن اطلاعات درباره خود و دیگران، توانا باشد. پاتنم این مفهوم از ماشین تورینگ را برای ایجاد یک سری از تجارب فکری که مستلزم عوامل عقلانی است، تغییر می‌دهد، تا جایی که عقلانیت در معانی اتخاذ شده توسط نظریه منطقی و استنتاجی استاندارد فهمیده می‌شود (Gayneford, 2006: 83). اگر ذهن انسان را جدول ماشین بسیار پیچیده‌ای بدانیم که ورودی‌هایی را به شکل اطلاعات حسی و ادراکی می‌گیرد و آنها را به صورت رفتار بیرون می‌دهد، بدون

تردید در مورد انسان جدول ماشینی که مشخص می‌کند ورودی‌ها چگونه به خروجی تبدیل می‌شوند، بسیار پیچیده و شامل سلسله مراتبی است از زیردستگاه‌هاست. در واقع کارکردگرایی محاسباتی الگویی از پردازش اطلاعات درباره ذهن ارائه می‌دهد (مسلین، ۱۳۹۹: ۸۵).

بنابراین، پاتنم با قیاس بین ذهن و کامپیوتر دیجیتال، دیدگاه کارکردگرایی یا محاسبه‌ای ذهن خویش را مطرح می‌کند که پاسخی به پرسش از ماهیت حالات ذهنی است. او با قیاس محاسبه‌ای خویش (که واکنشی علیه این تصور است که ماده مهم‌تر از کارکرد است و همچنین قیاسی که چه چیز بودن ما را مهم‌تر از چگونه بودن ما می‌دانست)، مخالف با این دیدگاه شد که ماهیت اذهان را با ساخت‌افزار آنها یکی بدانیم (Putnam, 1994: 441). در واقع، در کارکردگرایی محاسباتی، دیدگاه پاتنم این است که حالات ذهنی - مثل درد، باور، میل و نظایر این‌ها - به‌عنوان حالات محاسباتی مغز، مستقل از ساخت فیزیکی مغز هستند. وی حالات محاسباتی را در پارامترهای محاسباتی، به‌علاوه ملاحظه زیست‌شناختی روابط ورودی و خروجی قرار داده است. بنابراین، کارکردگرایی محاسباتی جایگزین دو نظریه برجسته ماتریالیسم کلاسیک و رفتارگرایی شد (Shagrir, 2005: 220-221).

دیدگاه کارکردگرایی پاتنم مخالف نظریه این‌همانی حالات ذهنی و فیزیکی است. همان‌طور که بیان شد، در این‌همانی نوعی هر حالت ذهنی با یک رویداد فیزیکی مرتبط با اعصاب، این‌همان است. یک رویداد ذهنی مثل درد، تنها با تحریک عصب «c» امکان‌پذیر است؛ اما پاتنم بر این باور است که یک رویداد ذهنی مثل درد، تنها با یک فرایند فیزیکی خاص قابل تعیین نیست و هر حالت ذهنی می‌تواند تعیین‌های چندگانه داشته باشد و همین تحقق‌های چندگانه ویژگی‌های ذهنی، دلیلی روشن بر رد این‌همانی نوعی است (Putnam, 1988: xi). با توجه به الگوی کارکردگرایی ذهن، حالات روان‌شناختی مانند باور به چیزی، میل به چیزی و نظایر آنها، حالات محاسباتی مغز هستند. پاتنم در این الگو، مغز را یک کامپیوتر دیجیتال فرض می‌کند و روان را نرم‌افزاری از این ارگانیسم کارکردی کامپیوتر در نظر می‌گیرد (Ibid: 73). بنابراین، پاتنم مفهوم کارکرد را برای بیان متافیزیک ذهن به‌کار می‌گیرد و معتقد است ذهن اساساً چیزی جز حالات کارکردی نیست؛ حالات کارکردی همان حالات جدول ماشینی هستند و حالات جدولی، تابعی از ارتباط علی میان ورودی‌ها و خروجی‌ها هستند.

نقد کارکردگرایی

چنانکه بیان شد، پاتنم در دیدگاه محاسبه‌ای ذهن یا کارکردگرایی، قائل شده بود که حالات ذهنی نمی‌توانند حالات فیزیکی شیمیایی باشند، هرچند از حالات فیزیکی شیمیایی ظاهر می‌شوند. وی در مرحله بعد تفکر خویش در باب ماهیت حالات ذهنی، به نقد دیدگاه کارکردگرایی خویش پرداخته و معتقد می‌شود که حالات ذهنی، حالات محاسبه‌ای نیز نیستند و حتی حالات محاسبه‌ای به‌علاوه حالات فیزیکی هم نیستند؛ هرچند از حالات محاسبه‌ای ما ظاهر می‌شوند (Ibid: xii-xiii).

مشکلاتی که پاتنم در کارکردگرایی با آن مواجه شده این است که آیا همه حالات ذهنی، کارکردی هستند یا تنها برخی از آن حالات، کارکردی‌اند؟ آیا همه جنبه‌های حالات ذهنی کارکردی‌اند یا تنها جنبه‌های غیرپدیداری، کارکردی‌اند؟ آیا گرایش‌های گزاره‌ای نیز کارکردی‌اند؟ پاتنم معتقد است اینکه حالات ذهنی را به‌عنوان حالات محاسباتی و حالاتی از ماشین تورینگ و بارگذاری از حافظه در نظر بگیریم، نمی‌تواند درست باشد، زیرا در این صورت، یک بازنمایی شفاف از روان‌شناختی موجودات انسانی و حیوانات ارائه نمی‌دهد. وی یک دلیل عام برای عدم کفایت مدل محاسباتی از ذهن ارائه می‌دهد و آن اینکه ما نمی‌توانیم مفاهیم و باورها را بدون ارجاع به محیط، مشخص کنیم و معانی درون سر نیستند (Ibid: 73).

جان سرل^{۳۱} از جمله فیلسوفانی است که دیدگاه کارکردگرایی را نقد و بررسی کرده است. او با ترتیب یک آزمون فکری، کارکردگرایی ماشینی را از طریق فقدان حیث التفاتی، به‌چالش کشده است. این استدلال در متون فلسفه ذهن، به استدلال «اتاق چینی» معروف است. تصور کنید در اتاقی محبوس شده‌اید و در این اتاق، چندین جعبه پر از علائم و نمادهای چینی وجود دارد و شما حتی یک کلمه از زبان چینی را نمی‌فهمید. یک کتاب راهنما به زبان انگلیسی در اختیار شما قرار داده شده تا علائم چینی را در کنار هم قرار دهید. علائمی مجهول به داخل اتاق ارسال می‌شوند که پرسش هستند و شما مجموعه‌ای از علائم چینی را در پاسخ به آنها برمی‌گردانید. جعبه‌های پر از علائمی که در اختیار شماست، مسائل خوانده می‌شوند و کتاب راهنمای انگلیسی، برنامه نام دارد. افرادی که سؤال‌ها را به من می‌دهند و کتاب راهنما را طراحی کرده‌اند، برنامه‌نویس هستند و من هم کامپیوترم. تصور کنید که پاسخ‌های کامپیوتر به خوبی صحبت‌های یک شخص چینی بومی باشد. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این کامپیوتر، چینی را می‌فهمد؟ به‌همان صورتی که چینی‌ها، زبان چینی را می‌فهمند. من آزمون تورینگ را برای فهمیدن چینی می‌گذرانم. ولی به هر حال، من یک کلمه هم چینی نمی‌فهمم و اگر من چینی را بر اساس اجرای برنامه‌ای برای فهمیدن چینی نفهمم، هیچ کامپیوتر رقمی‌ای نیز صرفاً بر همین اساس، چینی را نخواهد فهمید، زیرا هیچ کامپیوتر رقمی‌ای دارای چیزی نیست که من نداشته باشم (Searle, 1984: 29-30؛ سرل، ۱۳۸۸: ۶۰-۶۲).

اما علت عمده روی‌گردانی پاتنم از الگوی کارکردگرایی، گرایش‌های گزاره‌ای^{۳۲} هستند. او معتقد است چیزهایی مثل باور به اینکه «برف سفید است» و احساس به اینکه «گربه روی حصیر است»، حالاتی از مغز انسان و سیستم عصبی وی نیستند که جدای از محیط غیرانسانی و اجتماعی در نظر گرفته شوند. وی بر این باور است که به‌طریق اولی، آنها حالات کارکردی نیستند؛ یعنی حالاتی که در واژه‌هایی از شاخص‌هایی که در یک توصیف نرم‌افزاری از ارگانیسم وارد شده، تعریف شوند. بنابراین کارکردگرایی به‌عنوان نظریه‌ای که گرایش‌های گزاره‌ای را فقط به‌عنوان حالات محاسباتی مغز بداند، نمی‌تواند درست باشد (Putnam, 1988: 73).

البته پاتنم اشاره می‌کند که راه‌حلی برای این مسئله، توسط جری فودر^{۳۳} و ند بلاک^{۳۴} بیان شده و آن این است که معنا را به یک جزء فردی (محتوای محدود) و یک جزء خارجی (ارجاع) تقسیم کنیم. بلاک استدلال می‌کند که جزء فردی، در هر معنا و هر گرایش گزاره‌ای، یک حالت محاسباتی از مغز است (Idem, 1994: 444). برخلاف بلاک، پاتنم معتقد است شخص برای باور به اینکه «گربه روی حصیر است» باید در حالت فیزیکی مناسب و حالت محاسباتی مناسب باشد؛ اما این بدان معنا نیست که برای باور به اینکه «گربه روی حصیر است»، یک حالت فیزیکی یا یک حالت محاسباتی وجود دارد. بنابراین پاتنم به تفاوت حالت‌های فیزیکی که شخص می‌تواند در باور به اینکه «گربه روی حصیر است» داشته باشد، اشاره می‌کند، بدون نیاز به اینکه هر چیزی به‌طور عام در شرایط فیزیکی و شیمیایی مشخص باشد. او همچنین به تفاوت حالت‌های محاسباتی‌ای که شخص می‌تواند در باور به اینکه «گربه روی حصیر است»، داشته باشد، اشاره می‌کند، بدون نیاز به اینکه هر چیزی در شرایط محاسباتی مشخص باشد (Ibid: 74). پاتنم همچنین به تفاوت حالت‌های روانی اشاره می‌کند که شخص در باور به امور دارد و بر این اساس معتقد است، غیرقابل‌انکار است که یک فرد تایلندی باور داشته باشد به اینکه «meew» (میو) روی حصیر است، به‌همان حالت روانی که یک فرد انگلیسی باور دارد که «cat» (کت) روی حصیر است.

از نظر پاتنم، یکی از مشکلاتی که کارکردگرایی با آن دست و پنجه نرم می‌کند، سازگار نبودن این دیدگاه با شرح معنا است که خود وی در مقاله «معنای معنا»^{۳۵} آن را بیان کرده بود. مطابق استدلالی که در این مقاله مطرح شده است، محتوای باورها و امیال ما با اینکه توسط ویژگی‌های فردی افراد تعیین نمی‌شود، اما وابسته به حقایق اجتماعی دربارهٔ جامعهٔ زبانی‌ای است که فرد، عضو آن است؛ همچنین وابسته به حقایق دربارهٔ محیط فیزیکی فرد و جامعهٔ زبانی وی است (Idem, 1988: 74; Idem, 1994: 444-445). مثال همزاد زمین پاتنم که در مقاله «معنای معنا» برای تفاوت معانی بیان کرده بود، به این صورت است:

شما در نظر بگیرید که زمینی همتای همین زمین، در سیاره‌ای دیگر وجود دارد و حتی مردم آنجا به زبان انگلیسی صحبت می‌کنند. زمین ۱ دقیقاً عین زمین ۲ است. نمونه یک انسان، مثل علی در همزاد زمین وجود دارد که این‌دو انسان علی ۱ و علی ۲، از هر جهت عین هم هستند. مایعی به نام آب که در زمین ۱ و زمین ۲ به همان اسم و به‌همان شکل است؛ تنها تفاوت این است که آب در زمین ۱، H₂O است اما در زمین ۲، xyz. این مثال در حوزهٔ معنا نشان می‌دهد که باور علی ۱ (H₂O) غیر از باور علی ۲ (xyz) است (Idem, 1975: 223-224).

از دیدگاه پاتنم، باور که از گرایش‌های گزاره‌ای است، نمی‌تواند جدای از محیط و حالت روانی شخص حاصل شود. بنابراین به گسترش مفهوم محاسباتی اشاره می‌کند که شامل جنبه‌هایی از محیط نیز هست و آن را کارکردگرایی اجتماعی^{۳۶} می‌نامد. در واقع، می‌توان گفت پاتنم در نقد کارکردگرایی، به نفع بیرون‌گرایی استدلال می‌کند، چراکه از دیدگاه وی نمی‌توان فهم انسان را جدا از محیط زندگی‌اش در نظر گرفت. بنابراین، از نظر پاتنم محتوای گرایش‌های گزاره‌ای به وسیله محیط مشخص می‌شود. در واقع، او گرایش‌های گزاره‌ای را به عنوان گرایش‌هایی در نظر می‌گیرد که دارای واقعیت پدیدارشناختی هستند. وی به فکر تحویل این‌گونه گزاره‌ها به یک چیز مبنایی و پایه‌ای در متافیزیک خود نیست، بلکه از نظر وی شرایط واقعی پدیدارشناسی وجود دارد که نباید نادیده گرفته شود (Idem, 1988: 74).

پاتنم معتقد است اگر تنها اعتراض به کارکردگرایی ناشی از وجود معانی باشد که تا حدی توسط اجتماع و تا حدی توسط طبیعت اشیای خارجی اثبات شده، می‌توان با بسط مفهوم محاسباتی به جنبه‌هایی از محیط، آن را حل کرد؛ اما وی به چیز دیگری تحت عنوان «نادیده گرفتن تفاوت‌های نهفته در باور» قائل است که امثال دیوید لوئیس^{۳۷} نیز آن را مطرح کرده و توصیف و تفسیر باورهای اشخاص دیگر می‌دانند. مثالی که پاتنم مطرح کرده به این صورت است: هنگامی که می‌گوییم کلماتی مثل «cat» در انگلیسی، «گره» در فارسی و «meew» در تایلندی، با هم مترادف هستند، می‌توانیم تفاوت‌های نهفته در باور افراد را در مورد گره‌های انگلیسی و تایلندی و فارسی نادیده بگیریم و آنها را تحت عنوان گره طبقه‌بندی کنیم، اما ما از رفتار زبانی و کلامی یک تایلندی یا یک ایرانی یا یک انگلیسی، استنباط می‌کنیم که گره استاندارد را به مثابه «meew» یا «گره» یا «cat» به‌شمار آوریم (Ibid: 75).

مطابق با دیدگاه پاتنم، علاوه بر اینکه محمول‌های حاوی گرایش‌های گزاره‌ای قابل تحویل به محمول‌های فیزیکی نیستند، نمی‌توان گرایش‌های گزاره‌ای را روابط و خواصی دانست که قابل تحویل به خواص فیزیکی به علاوه محاسباتی، باشند. در واقع، ارجاع قابل تحویل به روابط فیزیکی محاسباتی نیست، مگر اینکه ارجاع در همه نظام‌های ممکن فیزیکی‌ای توسعه یابد که نمونه ما در آن موجود است. همین‌طور برای همه محیط‌ها و ارگانسیم‌هایی توسعه پیدا کند که توانایی استفاده از زبان، ارجاع و... را داشته باشند. همچنین از دیدگاه پاتنم، نمونه مورد نظر باید از قوانینی که درباره ارجاع در مورد باور شهودی وجود دارد، پیروی کند (Ibid: 76-77).

پاتنم می‌گوید: اگر ما بخواهیم اثبات کنیم که واژه «cat» که خانم جونز به‌عنوان یک فرد انگلیسی‌زبان، به کار می‌برد، با واژه «meew» که فرد تایلندی به کار می‌برد، مترادف است، می‌بایست علم و دانشی از ماهیت این حیوان که در محیط خانم جونز «cat» نامیده می‌شود، پیدا کنیم و همچنین لازم است علم و دانشی از ماهیت این حیوان که در محیط زندگی فرد تایلندی «meew» نامیده می‌شود، کسب کنیم. از دیدگاه پاتنم ما به مؤلفه‌های زیادی برای اثبات این ترادف نیازمند هستیم، از جمله حالت

گفتاری خانم جونز و همتای وی و حتی حالت گفتاری اعضای دیگر جامعه زبانی که آنها به آن تعلق دارند. همچنین لازم است اطلاعاتی درباره تاریخ تکاملی و ساختاری نمونه «cat» و نمونه «meow» به دست آوریم (Ibid: 84-87).

در نهایت، پاتنم در کتاب *بازنمایی و واقعیت می نویسد*: من و لوئیس به طور مستقل در مورد هر ارگانیسم منفرد، فرض می کنیم که یک حالت مغزی در هر نگرش گزاره‌ای وجود دارد. بنابراین، کارکردگرایی کارساز نیست، یعنی با پدیده‌ها جور در نمی آید. بنابراین پاتنم به تفاوت محیط‌ها، تفاوت وجودهای انسانی و حتی تفاوت فرهنگ‌ها اشاره می کند و بر این اساس معتقد است هر چند همه انسان‌ها در لحظه تولد کامپیوترهایی از یک نوع‌اند، اما در مورد انسان‌های بزرگسال، این نمی تواند صادق باشد. در مورد انسان‌های بزرگسال، یک حالت فیزیکی و محاسباتی وجود ندارد، بلکه هر انسانی می تواند باور خاص خود را داشته باشد (Ibid: 103-105).

بر این اساس، پاتنم در مقاله «آیا هنوز درباره واقعیت و صدق چیزی برای گفتن هست؟»^{۳۸} نظریه کارکردگرایی را کنار می گذارد، چراکه معتقد است حالات ذهنی فقط از نظر ترکیبی منعطف نیستند، بلکه از نظر محاسباتی نیز منعطف‌اند. در واقع، مراد پاتنم این است که موجودات از لحاظ فیزیکی ممکن است که باور دارند گربه‌های زیادی در محله هستند (یا هر چیز دیگر)، می توانند برنامه‌های مختلف زیادی داشته باشند. از این رو، این فرض که یک شرط لازم و کافی برای حضور یک باور وجود دارد، در اصطلاح محاسباتی یا حتی محاسباتی به همراه فیزیکی، باوری غیرواقعی‌گرایانه است و چنین نیست که تمام انسان‌هایی که باور یکسانی دارند (در فرهنگ‌های متفاوت و با دانش‌ها و ذخایر مفهومی متفاوت)، به طور یکسان یک ویژگی فیزیکی-محاسباتی مشترک دارند که می توانند با آن اعتقاد یکسان داشته باشند. از این رو حالت ذهنی، بیشتر از آنچه قابل تقلیل به حالت فیزیکی است، قابل تقلیل به حالت محاسباتی نیست. بر این اساس، پاتنم به نوعی واقع‌گرایی درونی یا واقع‌گرایی عمل‌گرایانه معتقد شده است (Ibid: 121-124).

نتیجه

پاتنم در دوره اول تفکر خویش، در باب ماهیت حالات ذهنی انسان، به رد دیدگاه فیزیکالیسم می پردازد. وی معتقد است این همان دانستن حالت ذهنی و مغزی می تواند ناشی از تمایز قائل نشدن میان خاصیت یک شیء و مفهوم آن در درک اشیاء باشد؛ به این صورت که در تبیین مفهوم و مصداق آن، اشتباهی رخ دهد. علاوه بر این، عدم توجه به قواعد زبان انگلیسی و نقض برخی از این قواعد نیز می تواند سبب یکی پنداشتن درد یا حالت ذهنی با حالت مغزی شود. پاتنم علت دیگری نیز برای یکی پنداشتن حالات ذهنی با حالات مغزی بیان نموده و آن ابهامی است که در روش‌های علمی وجود دارد

و انواع فرض‌هایی که منجر به ساختن یک حالت تجربی می‌شود. از دیدگاه پاتنم، یک حالت ذهنی می‌تواند به صورت‌های مختلف وجود یابد. بنابراین، اگر حالت ذهنی همان حالت مغزی باشد، برای یک حالت ذهنی، همچون درد که قابلیت‌های چندگانه دارد، باید چند حالت مغزی وجود داشته باشد، در صورتی که چنین نیست. اگر حالت ذهنی با حالت مغزی یکی باشد، در این صورت توجیه صورت‌های مختلف یک حالت ذهنی مثل درد، با مشکل مواجه می‌شود.

پاتنم در ادامه حیات فکری‌اش، به دیدگاه رفتارگرایی اشاره و آن را رد می‌کند. بر اساس دیدگاه رفتارگرایی، حالات ذهنی، از جمله درد، نه حالت مغزی است و نه حالت کارکردی، بلکه واکنشی رفتاری است که در شخص ظاهر می‌شود. پاتنم معتقد است رفتارگرایی در پاسخ به اینکه چگونه ما می‌توانیم از درد انسان‌های دیگر آگاه می‌شویم و همچنین چگونه از ترس انسان‌های دیگر آگاه می‌شویم، ناتوان است. او برای حل این مشکل، دیدگاه کارکردگرایی را مطرح می‌کند که بر اساس آن، حالات ذهنی کارکردهای مغز هستند، نه خود مغز. در واقع پاتنم بعد از مردود شمردن دیدگاه‌های فیزیکیالیستی و رفتارگرایی، دیدگاه کارکردگرایی را به عنوان دیدگاه برجسته خویش بیان می‌کند که مطابق با آن، حالات ذهنی انسان به منزله نرم‌افزارهایی هستند که در مغز قرار گرفته‌اند؛ سخت‌افزار و نرم‌افزار مغز، یکی نیستند. اما با توجه و تعمق در گرایش‌های گزاره‌ای، این دیدگاه قابلیت خویش را از دست می‌دهد، چراکه از توصیف و تبیین چنین گزاره‌هایی ناتوان است.

بر این اساس، پاتنم به نقد دیدگاه کارکردگرایی می‌پردازد و معتقد می‌شود که حالات ذهنی، حالات محاسبه‌ای نیستند و حتی حالات محاسبه‌ای به علاوه حالات فیزیکی هم نیستند؛ هرچند که از حالات محاسبه‌ای ما ظاهر می‌شوند. در واقع، مشکلاتی که پاتنم در مورد کارکردگرایی بیان می‌کند موارد زیر را شامل می‌شوند:

- آیا همه حالات ذهنی کارکردی هستند یا تنها برخی از آن حالات، کارکردی‌اند؟

- آیا همه جنبه‌های حالات ذهنی کارکردی‌اند یا تنها جنبه‌های غیرپدیداری، کارکردی‌اند؟

- آیا گرایش‌های گزاره‌ای نیز کارکردی‌اند؟

پاتنم معتقد است دیدگاه کارکردگرایی نمی‌تواند درست باشد، چراکه در این صورت نمی‌تواند بازنمایی شفافی از روان‌شناختی موجودات انسانی و حیوانات ارائه دهد. دلیل کلی و عام پاتنم در رد کارکردگرایی این است که ما بر اساس کارکردگرایی، نمی‌توانیم مفاهیم و باورها را بدون ارجاع به محیط مشخص کنیم و معانی درون سر نیستند. پاتنم به تفاوت حالت‌های فیزیکی شخص و همچنین به تفاوت حالت‌های روانی اشاره می‌کند که شخص در باور به امور دارد. از دیدگاه وی، باور (که از گرایش‌های گزاره‌ای است) نمی‌تواند جدای از محیط و حالت روانی شخص، حاصل شود. از این رو، پاتنم برای حل این مشکل، به گسترش مفهوم محاسباتی اشاره می‌کند که شامل جنبه‌هایی از محیط است و آن را

کارکردگرایی اجتماعی می‌نامد. در واقع می‌توان گفت پاتنم در نقد کارکردگرایی، به نفع بیرون‌گرایی استدلال می‌کند، چراکه از دیدگاه وی نمی‌توان فهم انسان را جدا از محیط زندگی‌اش در نظر گرفت؛ بنابراین پاتنم به تفاوت محیط‌ها، تفاوت وجودهای انسانی و حتی تفاوت فرهنگ‌ها اشاره می‌کند و معتقد است هر انسانی می‌تواند باور خاص خود را داشته باشد.

یادداشت‌ها

1. Hilary Whitehall Putnam
2. Josh Harlan
3. mind
4. psyche
5. soul
6. Functionalism
7. Physicalism
8. Classical materialism
9. Otto Neurath
10. Rudolf Carnap
11. Hobbes
12. Pierre Gassendi
13. U. T. Place
14. J. J. C. Smart
15. Herbert Feigl
16. Type identity
17. Token identity
18. property
19. concept
20. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*
21. ordinary language
22. Behaviorism
23. Carl Gustav Hempel
24. Gilbert Ryle
25. Noam Chomsky
26. B. F. Skinner
27. Minds and Machines
28. The Nature of Mental State
29. *Representation and Reality*
30. Turing machines
31. John Searle
32. Propositional attitudes
33. Jerry Fodor
34. Ned Block
35. The Meaning of Meaning
36. socio functionalism
37. David Lewis
38. Is There Still Anything to Say About Reality and Truth?

منابع

- سرل، جان آر. (۱۳۸۸). ذهن، مغز و علم. ترجمه و تحشیه امیر دیوانی. قم: دفتر تبلیغات.
مسلمین، کیت (۱۳۹۱). *درآمدی بر فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- (۱۳۹۹). *فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. تهران: علمی و فرهنگی.
- نبویان، سیداباذر؛ کردفیروزجانی، یارعلی (۱۳۹۲). «بررسی انتقادی نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن». *معرفت فلسفی*. سال دهم، شماره چهارم، ص ۹۵-۱۱۱.
- Bickle, J. (2022). Multiple Realizability. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/multiple-realizability>.
- Gayneaford, M. (2006). *Hilary Putnam*. Acumen Publishing.
- Putnam, H. (1975). Minds and Machines, The Meaning of Meaning, The Nature of Mental States. in *Mind, Language and Reality, Philosophical papers*. Vol. 2. Cambridge University Press.
- (1981). Mind and Body. in *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.
- (1988). *Representation and Reality*. Cambridge: the Massachusetts Institute of Technology Press.
- (1992). On Mind, Meaning and Reality. Interview by Josh Harlan. *The Harvard Review of Philosophy*.
- (1994). *Words and Life*. edited by James Conant, Harvard University Press.
- (1997). A Half Century of Philosophy, Viewed from Within. *Daedalus*. vol. 126, no. 1, pp. 175–208.
- Searle, J. R. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shaffer, J. A. (1988). *Philosophy of Mind*. Prentice Hall of India.
- Shagrir, O. (2005). The Rise and Fall of Computational Functionalism. in *Hilary Putnam*. ed. by Ben-menahem Yemima. New York: Cambridge University Press.
- Stoljar, D. (2022). Physicalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/physicalism>.



The Analysis of the Concept, Position, and Scientific Validity of Imagination in Future Studies, from the Perspective of Western Philosophers and Futurists

Ebrahim Ejabi¹, Khalil Koulivand^{2,*}, Fatemeh Zahra Gilaninejad³

¹ Assistant Professor, Department of Futures Studies, Faculty of Social Sciences, Command and Staff University, Tehran, Iran.

² MSc. Student, Department of Defensive Futures Studies, Faculty of Social Studies, Command and Staff University, Tehran, Iran.

³ PhD in Futures Studies, Faculty of Social Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:

Research
Article

Received:

22/09/2022

Accepted:

05/12/2022

The concept of imagination in future studies knowledge affects many of our forward-thinking thoughts and decisions about future developments and can expand the scope of our vision and action towards the future. According to the importance and role of this concept, in this paper, we reviewed the concept, position and scientific validity of imagination in the futures studies, from the perspective of western philosophers and futurists. This research is a descriptive research. The data were collected in a documentary and library method and then, with an analytical-critical approach, the concept of imagination has been investigated. The results of the research showed that the images of the future from the perspective of discovery are divided into three categories, including "images based on the extrapolation of current and past trends (experimental)", "images based on logical analyzes (rational)" and "images based on imagination, intuition, values and inner spirituality" are divided. According to the surveys conducted by Western philosophers and futurists, the scientific validity of the first two categories was confirmed, but the third category, since they lack scientific validity, can only be valuable in the "position of production" and discovering creative propositions about the future.

Keywords: Futures Studies, Scientific validity, Vision, conceptualization, imagination.

Cite this article: Ejabi, Ebrahim; Koulivand, Khalil & Gilaninejad, Fatemeh Zahra (2022). The analysis of the concept, position and scientific validity of imagination in the futures studies, from the perspective of western philosophers and futurists. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 37-58.

DOI: 10.30479/wp.2022.17890.1025

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: zflower2010@gmail.com



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیک: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



واکاوی مفهوم، جایگاه و اعتبار علمی تصویرپردازی در آینده‌پژوهی از منظر آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی

ابراهیم ایجابی^۱، خلیل کولیوند^۲،* فاطمه‌زهره گیلانی‌نژاد^۳

^۱ استادیار گروه آینده‌پژوهی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه فرماندهی و ستاد ارتش، تهران، ایران.

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد آینده‌پژوهی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه فرماندهی و ستاد اجا، تهران، ایران.

^۳ دانش‌آموخته دکتری آینده‌پژوهی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۶/۳۱

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۹/۱۴

مفهوم تصویرپردازی در دانش آینده‌پژوهی، با تحت تأثیر قرار دادن بسیاری از افکار آینده‌اندیشانه و تصمیم‌گیری‌های ما درباره تحولات آتی، می‌تواند دامنهٔ بیش و کنش ما نسبت به آینده را توسعه دهد. با توجه به اهمیت و نقش این مفهوم، در این مقاله به بررسی مفهوم، جایگاه و اعتبار علمی تصویرپردازی در آینده‌پژوهی، از منظر آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی پرداخته شده است. این پژوهش از نوع توصیفی است، نخست داده‌ها به روش اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شد و سپس با رویکردی تحلیلی-انتقادی به بررسی مفهوم تصویرپردازی پرداخته شد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تصاویر آینده از منظر کشف، به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ شامل «تصاویر مبتنی بر تعمیم روندهای حال و گذشته (تجربه‌گرایانه)»، «تصاویر مبتنی بر تحلیل‌های عقلی و منطقی (عقل‌گرایانه)» و «تصاویر مبتنی بر تخیل، شهود، ارزش‌ها و معنویات درونی». با بررسی‌های انجام شده از نظر فلاسفه و آینده‌پژوهان غربی، وجاهت علمی دو دسته اول مورد تأیید قرار گرفت، اما دسته سوم فاقد وجاهت علمی‌اند و تنها می‌توانند در «مقام تولید» و کشف گزاره‌هایی خلاقانه در مورد آینده، ارزشمند باشند.

کلمات کلیدی: آینده‌پژوهی، اعتبار علمی، تصویرپردازی، چشم‌انداز، مفهوم.

استاد: ایجابی، ابراهیم؛ کولیوند، خلیل؛ گیلانی‌نژاد، فاطمه‌زهره (۱۴۰۱). «واکاوی مفهوم، جایگاه و اعتبار علمی تصویرپردازی

در آینده‌پژوهی از منظر آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی»، *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره سوم، ص ۳۷-۵۸.

DOI : 10.30479/wp.2022.17890.1025



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسندهٔ مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: K.koulivand@casu.ac.ir

مقدمه

برای اینکه بتوانیم جهانی پایدارتر، عادلانه و صلح‌آمیز ایجاد کنیم، باید بتوانیم جهانی را که می‌خواهیم در آن زندگی کنیم، به‌تصویر بکشیم و آگاهانه تصاویری از چنین جهانی ایجاد کنیم. بدون این تصویر واضح بیان‌شده، ادامه حرکت رو به جلو و پیشرفت در مسیر مثبت، برای ما بسیار دشوار است. هدف آینده‌پژوهی باید کمک به افراد برای تصور آینده بهتر از طریق آموزش دادن تفکر انتقادی‌تر، کامل‌تر و شاید مهم‌تر از همه، در مورد آینده‌های ممکن،^۱ محتمل،^۲ ترجیحی (مرجح)^۳ و شگفتی‌ساز^۴ خلاقانه باشد (Bodinet, 2016: 172-179).

در آینده‌پژوهی از روش‌ها و ابزارهای گوناگونی استفاده می‌شود. یکی از مراحل مهم فرایند آینده‌نگاری، ترسیم چشم‌انداز است. چشم‌انداز چه در سطح فردی، چه سازمانی و چه در سطح جامعه، آینده‌ای جذاب، مطلوب و باورکردنی را برای افراد به‌تصویر می‌کشد. روش تصویرپردازی نیز یکی از روش‌های آینده‌پژوهی است که در چشم‌اندازسازی به‌کار می‌آید (Bussey, 2014: 1-16).

آینده‌پژوهان مدت‌هاست استدلال کرده‌اند که آینده‌پژوهی مطالعه آینده نیست و آینده‌پژوهان افرادی نیستند که آینده را پیش‌بینی می‌کنند. در عوض، آینده‌پژوهان تصاویر افراد از آینده را مطالعه می‌کنند و به افراد و گروه‌ها کمک می‌کنند یاد بگیرند که با بهره‌گیری از تصاویر، آگاه‌تر شوند و آینده‌های ممکن، محتمل، مرجح و شگفتی‌ساز را پیش‌بینی کنند (Dator, 2016: 73).

تصاویر آینده به‌عنوان ابزارهای طراحی برای ساخت گزینه‌های ممکن، محتمل یا مطلوب، به‌منظور تعریف هدف‌ها و راهبردهایی برای واکنش‌ها و سیاست اجتماعی استفاده می‌شوند و چالش اصلی، یافتن سطحی مناسب از انتزاع برای خلق تصاویر آینده است (Tuomas & Irene, 2015: 366-374).

تصاویر آینده از ماهیتی نظام‌مند برخوردارند؛ این تصاویر مبتنی بر دانش شکل می‌گیرند، با تخیل آراسته می‌شوند و با کاربست اطلاعات گذشته، ادراکات حال، دانش فرهنگی و اجتماعی، ارزش‌ها، نیازها و انتظارات از کارکردها و مکانیسم‌های موجود شکل می‌یابند و تصاویر آینده در قالب امیدها، بیم‌ها و انتظارات ظهور می‌کنند؛ از این‌رو، بر تصمیمات، انتخاب‌ها، رفتارها و اقدامات تأثیر می‌گذارند. تأثیر فزاینده این تصاویر بر انگیزش انسانی نیز در همین مسئله نهفته است: با اتخاذ تصمیمات کنشگرانه، تلاش‌های بشری به محقق‌سازی تصویر مثبت و مطلوب از آینده یا پیشگیری از تحقق آینده منفی و نامطلوب، معطوف می‌گردد (Rubin, 2013: 38-44).

در همین راستا و در فرایند تصویرپردازی و شکل‌بخشی آینده است که جایگاه آینده‌پژوهی به‌عنوان یک دانش اجتماعی، عمل‌گرا، وحدت‌آفرین و فرارشته‌ای و جایگاه آینده‌پژوه به‌عنوان کنش‌گر، طراح، معمار و ارزیاب اجتماعی، نمایان می‌گردد. به‌عبارت دیگر، مطالعه و بررسی تصاویر آینده، تصویرسازی از آینده، ترویج تصویری خاص از آینده و حمایت از آن، و تلفیق دانش و ارزش برای طراحی اقدام اجتماعی به‌منظور تحقق

تصویر مطلوب و پیشگیری از وقوع تصویر نامطلوب، در کانون اهداف و وظایف آینده‌پژوهی و آینده‌پژوه قرار دارد (Grindle, 2017: 17-18).

آینده‌های بدیل را می‌توان با تصاویر مفهومی آینده بررسی و پردازش کرد. تصاویر آینده بر اساس نظر فرد بولاک (Son, 2014: 1-14) «پیش‌بینی‌های سیستماتیک به سمت آینده» هستند که تحت تأثیر علم، مذهب و ارزش‌ها در بافت اجتماعی‌فرهنگی قرار دارند. آنها از طرفی ساختارهای ذهنی – شامل تصورات و ادراکات آینده‌گرا – را شامل می‌شوند و از طرفی، متأثر از مفروضات، باورها، مشاهدات و حقایق در مورد زمان حال هستند. بنابراین تصاویر آینده در برگیرنده عناصر واقعی و تخیلی هستند (Rubin, 2013; Idem, 1998). افزون بر این، تأثیر تصاویر آینده بر تصمیم‌گیری فرد، مطابق نظر روبین، می‌تواند هم آگاهانه باشد و هم ناخودآگاه (Idem, 2013: 38-44).

با توجه به توضیحات فوق و اهمیت مفهوم تصویرپردازی در دانش آینده‌پژوهی، پرداختن به چیستی این مفهوم می‌تواند حائز اهمیت باشد. بنابراین پژوهش حاضر در پی پاسخ به چیستی این مفهوم است و در این راستا سعی دارد ضمن پرداختن به مفهوم‌شناسی و جایگاه تصویرپردازی در آینده‌پژوهی، به این پرسش نیز پاسخ دهد که تصویرپردازی اساساً چقدر علمی محسوب می‌شود؟ و از نظر مبانی فلسفه علم، گزاره‌های مستخرج از تصویرپردازی، چه جایگاهی دارند؟ با توجه به غربی بودن خاستگاه دانش آینده‌پژوهی، در این پژوهش، تحلیل‌ها با تمرکز، تکیه و استناد بر آراء آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی ارائه می‌گردد.

پیشینه پژوهش

آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی در مورد تصویرهای آینده به‌زعم خود مطالبی نگاشته‌اند که به‌اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

– تصاویر تکنولوژیک جوانان از آینده: پیامدهایی برای آموزش علم و فناوری؛ «یافته‌ها: به‌طور کلی، فناوری نوین تأثیرات مختلفی بر جوامع و زندگی بشر داشته و دارد. درحالی‌که فناوری از برخی جهات «عصر دیجیتال» امروز را تعریف می‌کند، گفتمان‌های «پیشرفت فناوری» ممکن است بر بحث‌های فردا مسلط شوند. به‌نظر می‌رسد مفاهیم فناوری و آینده در هم تنیده شده‌اند، زیرا کارشناسان پیش‌بینی کرده‌اند که فناوری ما را به نقطه‌ای بین مدینه فاضله و انقراض در عرض یک قرن، هدایت می‌کند. قابل درک است که امیدها و ترس‌های مربوط به فناوری نیز ممکن است بر تصاویر آینده نسل فعلی جوانان ما حاکم باشد (Rasa & Laherto, 2022).

– «لحظات گفتمانی: چارچوب مجدد بحث و تصمیم‌گیری در برنامه‌ریزی چشم‌انداز آینده جایگزین»؛ یافته‌ها: برنامه‌ریزی چشم‌انداز آینده‌های جایگزین، تحقیقات علمی و یافته‌ها را در آینده‌های قابل قبول، ادغام می‌کند که این امر می‌تواند تصمیم‌گیری در مورد خط مشی عمومی را شکل دهد و اطلاع‌رسانی کند؛ این امر

جدا از تصمیم‌گیری سیاسی در مورد آینده‌های مطلوب یا قابل قبول اجتماعی است. مفهوم کلان چشم‌انداز، آینده دور از دسترس و مطلوب یک فرد، شرکت، جامعه یا یک شهر را شامل می‌شود. چشم‌انداز توسعه یعنی آرزوهایی برای آینده. چشم‌انداز کمک می‌کند جایگاه آینده را بهتر بشناسیم و از مزایا و فرصت‌هایی که در اختیارمان قرار می‌گیرد، بهره‌مند شویم. در واقع چشم‌انداز می‌تواند فردی، سازمانی یا مشترک باشد (Hoversten & Swaffield, 2019).

- «تصویر امروز: یادداشت‌هایی در مورد استفاده بین رشته‌ای از کارگاه چشم‌اندازسازی»؛ یافته‌ها: ظهور و سقوط تصاویر آینده مقدم یا همراه با ظهور و سقوط فرهنگ‌ها است. تا زمانی که تصویر جامعه، مثبت و شکوفا باشد، گل فرهنگ در شکوفایی کامل است. با این حال، هنگامی که تصویر شروع به پوسیدگی می‌کند و حیات خود را از دست می‌دهد، فرهنگ که از مهم‌ترین اصول آینده‌پژوهی است، مدت زیادی دوام نمی‌آورد. این مقاله، اهمیت و عملکرد آمیختن جوامع به توانایی ایجاد تصاویر مثبت آینده را بررسی می‌کند (Bodinet, 2018).

- «فلسفه تصویرپردازی»؛ یافته‌ها: انسان قبل از هر چیز دنیا را با دیدن و تصور آن، تجربه می‌کند. آنها می‌توانند با تأمل در شهودها و ایده‌های روشنگر به جهان و طبیعت خود نزدیک شوند. این‌ها حقایق آشکاری هستند که تا حدی توسط برخی از فیلسوفان (مثلاً توسط افلاطون) از دوران باستان ثبت شده‌اند. اما این حقایق، هرگز به سادگی و بی‌واسطه در مرکز گمانه‌زنی‌های عملی و نظری انسان‌ها قرار نگرفته‌اند. برعکس، تحقیقات اصلی فلسفی، بیش از هر چیز در عصر کنونی، بیش از پیش، به شدت کلامی شده است. یادداشت‌های موجود در این مقاله، تلاشی است برای تحریک ذهن فلسفی به مطالعه دقیق تصاویر، یعنی مطالعه تصاویر به‌عنوان تجربیات قابل مکان یا شبه مکان‌یابی؛ و حتی تصاویر به‌عنوان تجربیات قابل مکان یا شبه مکان‌یابی که اساس تجربیات غیرقابل مکان هستند (Negri, 2011).

- «خلاقیت، شکاکیت و چشم‌اندازسازی آینده»؛ وندل بل در این پژوهش، به ترسیم چشم‌انداز مراکز آینده‌پژوهی در دانشگاه‌ها و کالج‌های کنونی می‌پردازد و می‌گوید: اعضای فدراسیون جهانی آینده‌پژوهی نه تنها اهداف حرفه‌ای معمول برای پیشرفت و توسعه رشته خود را به اشتراک می‌گذارند، بلکه تعهدی خارق‌العاده برای تصور و ایجاد دنیای آینده با آزادی و رفاه فزاینده انسان دارند. وی متذکر می‌شود که اگر آینده‌پژوهان بتوانند دوره‌های آینده‌پژوهی، دپارتمان‌ها و مراکز تحقیقاتی بیشتری نسبت به وضعیت کنونی در کالج‌ها و دانشگاه‌ها ایجاد کنند، هر دو هدف پیش می‌رود (Bell, 2005).

- «یادگیری از تصویر آینده جوانان»؛ اونو در این مقاله ضمن ارائه چارچوب نظری قابل توجه نسبت به چگونگی ساخت و فهم مفهوم تصاویر آینده استدلال می‌کند که تصویر فرد از آینده تعیین‌کننده نگرش او نسبت به آینده و چگونگی رفتار او در حال حاضر است. این امر به‌نوبه خود می‌تواند احتمال ترک تصویر را همان‌گونه که در آینده تصور می‌شود، افزایش دهد (Ono, 2003).

«ارزش تصویرها در درک آینده»؛ یافته‌ها: مردم می‌توانند بسته به میزان آینده‌گرایی خود، اهمیت و مطلوبیت تصاویر از آینده را به‌روشنی تخمین بزنند (Adelson & Aroni, 1975).

تصویر آینده؛ نویسنده در این کتاب می‌گوید: جوامع در راستای تصاویر آینده خود گام برمی‌دارند و این تصویرپردازی ذهنی، جوامع را از بُعد روحی و معنوی توانمند می‌سازد؛ تنها امید برای تجدید حیات فرهنگی در غرب متکی بر برافروختن مجدد تصویرپردازی اجتماعی است. تصاویر ممکن از آینده، لازم است با گام‌های کوچک، قابل فهم و قابل مدیریت، شکسته شوند تا مردم در هر کجا آنها را پذیرفته و از خود بدانند. در نهایت، آینده توسط تصویری که عالی‌ترین قدرت روحی و معنوی را حمل می‌کند، به‌خوبی ساخته خواهد شد. از نظر وی، مطالعه فراز و فرود فرهنگ‌ها، نقش شایانی در ساخت یک تصویر از آینده دارد؛ تا زمانی که تصویر یک جامعه مثبت و بالنده باشد، گل فرهنگ، شکوفاست، اما زمانی که تصویر رو به انحطاط باشد و نشاط خود را از دست بدهد، فرهنگ زمان زیادی دوام نخواهد آورد. اگرچه همه تجربیات متعلق به گذشته هستند، اما همه تصمیم‌گیری‌ها در مورد آینده‌اند، بنابراین وظیفه عمده دانش بشری این است که بر این شکاف پل زده و به جستجوی الگوهایی در گذشته اهتمام ورزد که می‌توان آنها را به‌عنوان تصاویر واقع‌گرایانه بر آینده بازتاب داد (Polak, 1973).

برای پژوهش حاضر شمار قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌ها، پروژه‌ها و مقالات مرتبط با موضوع تصاویر آینده، مورد بررسی قرار گرفت. به‌نظر می‌رسد سه رویکرد کلی در پژوهش‌های مبتنی بر تصویرپردازی، وجود دارد:

- ۱- در اکثر پژوهش‌ها، تصاویر آینده معادل با سناریوهای آینده در نظر گرفته شده‌اند، با این تفاوت که از اصول و روش‌های رایج سناریوپردازی استفاده نشده است.
- ۲- در برخی مقالات بر «تصویرپردازی از چشم‌انداز» تأکید شده است که این پژوهش‌ها اکثراً در سطح سازمانی انجام شده‌اند.
- ۳- در سایر مقالات و پروژه‌ها نیز از تصویرپردازی صرفاً در راستای سناریوی مطلوب، آینده مطلوب یا آرمان‌شهر استفاده شده است.

بحث و بررسی

۱. تعریف و جایگاه تصویرپردازی در آینده‌پژوهی از منظر آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی

در دانش‌نامه آکسفورد، سه معنای رایج برای تصویر^۵ آمده است: عکسی از شیء یا موجود زنده که توسط ابزاری مثل دوربین عکاسی گرفته می‌شود؛ تجسمی ذهنی از یک واقعیت بیرونی؛ ایده‌ای که مردم در مورد افراد و اشیاء دارند.

این معانی باعث شده است تا مفهوم تصویر، گاهی در کنار مفاهیمی همچون ایده^۶، مدل^۷، نظریه^۸ و

استعاره^۹ به کار برده شود. اما تفاوت‌های بارزی میان این مفاهیم وجود دارد. در هر صورت، آنچه از تصویر در این نوشتار مد نظر است، معنای دوم است؛ تصویر به معنای تجسمی ذهنی از یک واقعیت بیرونی است که متناسب با توانایی‌های ذهنی، شکل می‌گیرد.

تصویرپردازی‌های ذهنی بالاتر از یافته‌های تجربی‌اند. در واقع، یافته‌های تجربی نظیر نظریه انتخاب طبیعی داروین، نظریه نسبیت انیشتین و... همگی از یک تصویر و خیالپردازی ذهنی آغاز شده‌اند (نقدی بر پوزیتیویسم). احتمالاً این گفته انیشتین بر همین موضوع دلالت دارد: «خیالپردازی مهم‌تر از دانش است» (Astrid et al, 2022).

در روش تصویرپردازی در مطالعات آینده‌پژوهی، منظور از تصویر، تصویر کلامی است. در تصویر کلامی، جنبه خاصی از کلام مد نظر قرار می‌گیرد و سایر جنبه‌ها حذف می‌شوند. تصویر یک گزاره مستدل نیست، بلکه به موضوعی مهم اشاره دارد یا از آن خبر می‌دهد و بخش زیادی از تفسیر را بر عهده خواننده (مخاطب) می‌گذارد.

نکته‌ای قابل تأمل در گزارش آینده‌نگاری منتشر شده توسط مرکز جهانی برای تعالی خدمات عمومی^{۱۰} در سال ۲۰۱۴ وجود دارد؛ این پژوهش خیالپردازی^{۱۱} تصویرپردازی^{۱۲} و چشم‌اندازپردازی^{۱۳} را مربوط به حوزه آینده‌پژوهی می‌داند، نه آینده‌نگاری؛ هرچند بیان می‌کند که آینده‌نگاری از نتایج آنها بهره می‌برد. در این گزارش اشاره شده است که چشم‌انداز یک تصویر ثابت از آینده است، درحالی‌که آینده‌نگاری یک فرایند در حال جریان است.

وندل بل که یکی از بزرگترین آینده‌پژوهان غربی به‌شمار می‌آید، معتقد است از مهم‌ترین پرسش‌های پژوهشی آینده‌پژوهان این است که: «تصاویر آینده چه ماهیتی دارند؟ علل پیدایش آنها چیست؟ هر یک چه پیامدهایی دارند؟» (Bell, 2004). تصاویر آینده در هدایت رفتار بشر، عاملی مهم به‌شمار می‌آیند؛ این تصاویر با هدایت رفتار بشر - خواه تنها انطباقی باشد و خواه کنترلی - در شکل‌گیری آینده پیش رو نقش دارند. افزون بر این، تصاویر آینده به‌دلیل فراهم‌سازی اهداف و انگیزه‌های لازم، نقشی مهم در طراحی اقدامات اجتماعی دارند (Ibid: 86).

رابین معتقد است تصاویر آینده از ظرفیت تأثیرگذاری بر زندگی و سرنوشت بشری برخوردارند. تصاویر آینده از ماهیتی نظام‌مند برخوردارند؛ این تصاویر مبتنی بر دانش شکل می‌یابند و با تخیل، آراسته می‌شوند. این تصاویر با کاربست اطلاعات گذشته، ادراکات حال، دانش فرهنگی و اجتماعی، ارزش‌ها، نیازها و انتظارات از کارکردها و مکانیسم‌های موجود، شکل می‌یابند. تصاویر آینده در قالب امیدها، بیم‌ها و انتظارات ظهور می‌یابند و از این رو، بر تصمیمات، انتخاب‌ها، رفتارها و اقدامات تأثیر می‌گذارند. تأثیر فزاینده این تصاویر بر انگیزش انسانی نیز در همین مسئله نهفته است (Rubin, 2013: 540).

دیتور می‌گوید: «آینده‌پژوهان به تعریف و فهم تصاویر متفاوت آینده علاقه‌مندند. گروه‌های گوناگون

مردم، تصاویر متفاوتی از آینده دارند، در نتیجه رفتارها و واکنش‌های متفاوتی در زمان حال بروز می‌دهند و همین رفتارهای خاص در زمان حال، منجر به شکل‌گیری تصاویر متفاوت از آینده می‌شود» (Dator, 2016: 1-30). او در جای دیگر می‌گوید: بر اساس نظریه «عوامل شکل‌دهنده آینده»، آینده محصول تأثیر و برهم‌کنش متقابل و متعامل چهار مؤلفه «رویدادها»،^{۱۴} روندها،^{۱۵} تصاویر و اقدامات^{۱۶} به‌شمار می‌رود، که از این میان، تصاویر به‌علت قابلیت تأثیرگذاری فزاینده بر آینده و سرنوشت بشری، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند (Jokinen et al., 2022).

ون در هلم،^{۱۷} تصویرپردازی را یک پدیده (در مفهوم اصلی آن، به‌عنوان «پدیدار») می‌انگارد تا یک نظریه. ماسینی^{۱۸} کاربرد آرمان‌شهرها را به‌عنوان شیوه‌ای باز می‌شناسد که آینده‌پژوهی از طریق آن، به فهم درهم‌تنیدگی‌های بین انسانیت، جامعه و محیط زیست، مبادرت می‌ورزد. وی آن را رویکرد تصویرپردازها می‌نامد (Neuvonen & Ache, 2017: 73-83). دیتور معتقد است ما از طریق خلق تصویری از آینده، در پی تغییر آن هستیم. او از پولاک نقل می‌کند که «آینده نه تنها باید تصور شود، بلکه باید خلق شود». گالتونگ،^{۱۹} بر این موضوع تأکید دارد که اتخاذ تصویر موجه از آینده، ابزاری قدرتمند برای تغییر است (Sliuzas, 2015: 223-224).

هرچند برخی تصویر و چشم‌انداز را با آرمان‌شهر یکسان انگاشته‌اند، اما این دو با هم تفاوت‌هایی دارند؛ از جمله اینکه آرمان‌شهر در پی بهترین جهان‌های ناممکن است (Sardar, 2014) و آنجاست که ماسینی آرمان‌شهر را یک «رؤیای اجتماعی» قلمداد می‌کند (Masini, 2002). در واقع، آرمان‌شهر، جریان تغییرات هدف‌مند حاصل از انطباق با خط‌مشی‌های فراگیر را تصویر می‌کند. اما تصویرپردازی آینده‌ای را نمایش می‌دهد که ایده‌آل است (Cecilia, 2015). وظیفه اصلی جامعه آینده‌پژوهی، جلب توجه فردی و جمعی از کمک به حفظ الگوها و ساختارهای منسوخ عصر صنعتی و حرکت به سمت تصویرسازی و طراحی بنیان‌های ساختاری سطح بعدی تمدن انسان است (Slaughter, 2002: 362-363).

در این میان، برخی آینده‌پژوهان غربی، هدف خود را تصویرهای فراگیری می‌دانند که از مؤلفه‌های متعالی نیز برخوردار باشند؛ تصویرهای خلاقانه و اندیشمندانه از جامعه‌ای متفاوت و کامل، بدون کاستی و تناقض‌های موجود کنونی و آینده‌هایی گسسته که پیدایش جهانی تازه و متفاوت را پیش‌بینی می‌کنند. این گروه از آینده‌پژوهان، می‌خواهند کاستی‌های کنونی، تنگناهای امروزی درک بشری و نیز محدودیت‌های تجارب پیشین را درنوردند و از آنها فراتر بروند. در این مسیر، ناشناخته‌ها به‌مثابه واقعیت‌های آینده تعریف و انگاشته می‌شوند و گاه، حتی تغییرات اجتماعی بنیادین نیز مورد توجه ویژه قرار می‌گیرند. این‌ها همان تصاویری هستند که می‌توانند مردم را برای اتخاذ و انجام اقداماتی در راستای تغییر جهان برانگیزانند (Bell, 2004: 96).

یکی از روش‌هایی که بیشترین تأثیر را در تصویرسازی دارد، کارگاه آینده است که در اصل توسط آینده‌پژوه غربی و یکی از بنیان‌گذاران فدراسیون جهانی آینده‌پژوهی، رابرت جونگک^{۲۰} ایجاد شده است.

کارگاه آینده فقط یک راه است. این کار به مردم در توسعه و ترسیم ایده‌ها و پروژه‌های خلاقانه برای جامعه بهتر کمک می‌کند. ضروری است که مردم بدانند برای رسیدن به چه تصویر و چشم‌اندازی می‌جنگند، نه فقط آن چیزی که آنها علیه آن مبارزه می‌کنند (Bodinet, 2016: 179-172). بولدینگ^{۲۱} ابزاری آینده‌نگر به نام «پس‌نگری»^{۲۲} را توسعه داد؛ به این صورت که شرکت‌کنندگان در کارگاه، تصویری واضح از آینده خود ایجاد می‌کنند و به‌وضوح بیان می‌کنند که کارها در آن آینده چگونه انجام می‌شود، سپس در تمام طول مسیر از آینده خود، سه، پنج یا هفت سال به عقب بر می‌گردند تا به زمان حال برسند و این‌گونه برای خود تصویرپردازی می‌کنند (Ibid).

لاتام^{۲۳} معتقد است فرایند تصویرآفرینی به‌منظور ساختار بخشیدن به مفهوم، فارغ از خلق تصویر طراحی شده است. لینگرن^{۲۴} و بندهلد^{۲۵} تصویرپردازی را برایندی به‌شدت مطلوب از آینده می‌دانند؛ مانند رویایی که با تمام وجود می‌خواهیم در آینده نزدیک به حقیقت بدل شود. به‌زعم این‌دو، تصویرپردازی ارتباط بسیار نزدیکی با احساسات و عواطف ما دارد و ما را به عمیق‌ترین آرزوهای مان ارتباط می‌دهد (Munroe, 2003).

تصویرپردازی یکی از خلاقانه‌ترین روش‌ها در آینده‌پژوهی است. تصویرپردازی با خیال‌پردازی آغاز می‌شود، این تخیل ریشه در اکتشافات شهودی ما و حتی ریشه در روندهای موجود دارد؛ یعنی صرفاً یک موضوع انتزاعی به شمار نمی‌آید، بلکه ریشه آن در واقعیت است. در بُعد اجتماعی، تصاویر آینده نقشی مهم در تغییرات اجتماعی داشته و با مقوله فرهنگ نزدیکی زیادی دارد. با تصویرپردازی از آینده می‌توان به تغییر سبک زندگی، جابه‌جایی اولویت‌های زندگی، نوع روابط اجتماعی و تاحدی، غلبه بر سنن و عادات مرسوم جامعه امید داشت. این موضوع با نظریه ساختارگرایی^{۲۶} آنتونی گیدنز^{۲۷} از فلاسفه غربی نیز قابل بررسی است. تصاویر آینده به شکل‌گیری اقدامات تاریخی افراد کمک می‌کنند، به‌همین دلیل در مطالعات آینده باید مورد توجه قرار گیرند. بولدینگ نظریه‌ای سیاسی مطرح کرد که بر اساس آن، جوامع در تلاش‌اند تصویرپردازی کنند و به آینده مطلوب خود متعهد باشند. بنابراین، پس از تصور آنچه می‌خواهند، به‌دنبال راهبردهایی هستند که آن آینده مطلوب (تصویر یا رؤیا) را به واقعیت برسانند. این تلاش‌ها، امیدهایی برای تغییر آینده‌اند، چراکه درواقع، تصاویر آینده پیش‌بینی نمی‌شوند، بلکه ساخته می‌شوند. مشارکت جامعه در ساخت آینده، علاوه بر اینکه آنها را باورپذیرتر می‌سازد، انگیزه لازم را برای تلاش جمعی نیز ایجاد می‌کند (Morgan, 2015: 106-119).

چشم‌اندازها در مقایسه با انواع دیگر تصاویر، از قدمت بیشتری برخوردارند. هیل برنر^{۲۸} معتقد است «چشم‌اندازها، نوعی دل‌خوشی برای هر یک از اعضاء جمع در برابر مقصد پیش‌بینی‌پذیر بدیهی، که همان مرگ است، ارائه می‌کنند.» درحالی‌که چشم‌اندازهای پس از مرگ (چشم‌اندازهای پس از این‌جهانی در دسته‌بندی پولاک)، در طول تاریخ از اهمیت زیادی برخوردار بوده‌اند، امروزه چشم‌اندازهای آینده عمدتاً به

درون‌مایه‌های سکولار ارجاع دارند. وی دو مسیر را برای غلبه بر ناشناخته‌ها معرفی می‌کند؛ مسیر مذهبی که یاری یک منجی را به بشر ارائه می‌کند، و مسیر سکولار که کیمیای فلسفه را پیشنهاد می‌دهد. حاصل، دو تصویر موازی از آینده است؛ یکی آخرالزمانی و دیگری آرمان‌شهری. پولاک می‌گوید: «مدرنیته چشم‌اندازهای عرفانی از آینده را به‌نحو گسترده تحت تأثیر قرار داد و آنها را با چشم‌اندازهای این‌جهان جایگزین کرد» (Polak, 1973).

در وصف چشم‌انداز جمعی، بیان چارلز هندی^{۲۹} رهگشاست: «ما نمی‌توانیم در انتظار چشم‌اندازهای معظم انسان‌های بزرگ باقی بمانیم، چراکه آنها سهم ناچیزی از پایان تاریخ دارند؛ این بر عهده ماست که شعله‌های کوچک خود را در تاریکی روشن کنیم». در واقع، چشم‌اندازهای جمعی در یک گروه یا شبکه‌ای از کنشگران شکل می‌گیرد، که به‌منظور تمرکز بر موضوعی خاص، یا دست‌کم نیاز به رسیدگی به این موضوع، سازمان یافته‌اند. در اینجا، چشم‌انداز به‌طور فعالانه از طریق یک فرایند (گروهی) تعاملی توسعه داده می‌شود. به‌نوعی، یک چشم‌انداز جمعی خوب، تصویری مشترک از نتیجه مورد نظر یک جامعه (اجتماع) ارائه می‌دهد و آحاد آن جامعه را در راستای دست‌یابی به آن نتیجه، تحریک می‌کند تا اقدامات لازم را صورت دهند (Masini, 2012).

انواع عام چشم‌انداز در مبحث چشم‌انداز شهری که در موضوع شهرها و محلات به‌کار گرفته می‌شود، چیزی است که موجب تفاوت شهرها یا محلات می‌گردد. از سوی دیگر، از آنجاکه شهرها و محلاتی که با یکدیگر کاملاً مشابه و یکسان باشند، وجود ندارند، پس به‌تعداد شهرها و محلات موجود، چشم‌اندازهای متفاوت می‌تواند وجود داشته باشد. مثلاً، شهر آکسفورد «چشم‌انداز آموزشی-دانشگاهی»، سنگاپور «چشم‌انداز حمل و نقل»، نیویورک «چشم‌انداز تجاری-مالی»، مکه «چشم‌انداز مذهبی-زیارتی» و اصفهان «چشم‌انداز تاریخی-گردشگری» است.

لنون با بررسی نظریه‌های متضاد تخیل ارائه شده توسط هیوم و کانت، استدلال می‌کند که امر خیالی و تصویرپردازی، چیزی در تقابل با واقعیت نیست، بلکه همان قوه‌ای است که از طریق آن، جهان برای ما واقعی می‌شود. او سپس به رابطه آزاردهنده بین ادراک و تخیل می‌پردازد و با تکیه بر کانت، مرلوپونتی و سارتر، به بررسی برخی پرسش‌های اساسی می‌پردازد؛ مانند اینکه آیا تمایزی بین ادراک و تصور وجود دارد؟ رابطه بین تخیل و خلاقیت، و نقش بدن در ادراک و تخیل چیست؟ در اصل، رابطه بین تخیل و تصویرپردازی در چیست؟ لنون با استناد به اسپینوزا و کولریج،^{۳۰} استدلال می‌کند که دنیای خیالی به‌دور از قلمرو توهم، مستقیم‌ترین حالت ادراک ماست. او سپس نقشی را که تخیل در شکل‌گیری خود و جهان اجتماعی بازی می‌کند، وامی‌کاود. ویژگی منحصربه‌فردی که لنون مطرح می‌کند این است که سنت فلسفی اندیشیدن درباره تخیل، از کانت و هیوم گرفته تا استراوسون و جان مک‌داول،^{۳۱} را با آثار متفکران پدیدارشناس، روان‌کاوان، پساساختارگرایان و فمینیست‌هایی مانند

مرلوبونتی، مقایسه و تطبیق می‌کند. سارتر، لاکان،^{۳۲} کاستوریادیس،^{۳۳} ایریگاری،^{۳۴} گاتنز^{۳۵} و لوید^{۳۶} نیز این امر تخیل و تصویرپردازی را در زمینه پدیدارشناسی، فلسفه ادراک، نظریه اجتماعی، مطالعات فرهنگی و زیبایی‌شناسی ضروری می‌دانند (Lennon, 2015).

در نظر افلاطون چیزی که وجود دارد، قابل شناختن است، ولی آنچه به‌هیچ وجه وجود ندارد، به‌هیچ روی شناختنی نیست و از آنجاکه شناختن مربوط به «باشنده» است و نشناختن مربوط به «نباشنده»، پس باید برای آنچه میان باشنده و نباشنده قرار دارد، چیزی پیدا کنیم که حد وسطی میان شناختن و نشناختن باشد و آن چیز، پنداشت و تصور است که تصویر ما را از آنچه باید باشد، رقم می‌زند. تصاویر آینده از آن حیث که هستند، هم می‌توانند مبتنی بر اندیشه‌های پنداری باشند و هم متعلق به اندیشه‌های حقیقی. تصاویر آینده، یا حقیقی‌اند یا پنداری؛ حقیقی بودن به معنی ممکن بودن یا امکان تحقق است، نه لزوماً به معنی وجود داشتن، درحالی‌که اندیشه‌های منجر به خلق تصاویر توهمی از آینده خواهند شد که اصالت و دلالت فلسفی نخواهند داشت. این نمونه‌های آرمانی، در حقیقت همان تصاویر آینده هستند که در صورت اتکا بر دانش، تا امروز به حیات خود ادامه داده‌اند (Bertt, 1960).

انسان با حکاکی تصویرهایش از آینده، به استقبال چالش ناشناخته‌ها شتافته است (Polak, 1973: 9). نیاز و میل به دانستن در مورد آینده، ویژگی انسان است. انسان‌ها در طول تاریخ وسایل و ابزارهای گوناگونی ایجاد کرده‌اند تا به پیش‌بینی و شفاف‌شدن آینده کمک کنند. ما انسان‌ها در زندگی خود، تصاویری از آینده داریم و آنها را بهبود و رشد می‌دهیم، برخی فی‌نفسه بسیار شخصی‌اند، درحالی‌که سایرین، به‌وضوح جمعی بوده و با جامعه مشترک‌اند. برخی از این تصاویر در یک بخش خودآگاه عمل می‌کنند، درحالی‌که بقیه در سطحی ناخودآگاه بر تصمیم‌ها، انتخاب‌ها و پیش‌بینی‌های ما تأثیر می‌گذارند. گرچه برای ما ممکن نیست که بااطمینان چیزی از آینده بدانیم، اما فکر کردن در مورد آینده چیزی است که انسان به‌خاطر مدیریت کل زندگی و سازگاری فردی، می‌خواهد انجام دهد.

درک تصاویر آینده، مهم است، چون تصاویر آینده می‌توانند به مردم حسی از آگاهی و کنترل و همچنین اقدام به‌عنوان بخشی حیاتی و اثرگذار از یک نظام باور، را ببخشند. از سوی دیگر، ما به‌طور مداوم در حال تصمیم‌گیری هستیم؛ خودآگاه یا ناخودآگاه. هر تصمیم‌گیری چهار مرحله دارد: اطلاع‌یابی و آگاهی، طرح، انتخاب و پیاده‌سازی. وقتی شخصی آنچه را که باید درباره‌اش تصمیم بگیرد، تشخیص داد (مرحله بینش)، شروع به در نظر گرفتن تصمیم‌های چندگانه می‌کند (مرحله طرح)، بهترین تصمیم را انتخاب می‌کند (مرحله انتخاب) و آن را انجام می‌دهد (مرحله پیاده‌سازی). در مرحله‌های طرح و انتخاب، شخص نه‌تنها آنچه را که قبلاً رخ داده، بلکه آنچه را می‌تواند در آینده رخ دهد، نیز ارزیابی می‌کند. آن رخدادهای آتی، تصویرهای آینده هستند. این فرایند تصمیم‌گیری، یکی از ادعاهای مهم را در آینده‌پژوهی منعکس می‌کند؛ بدان معنا که رفتارهای کنونی هر شخص یا سازمان، بستگی به تصویری

دارد که آن شخص یا سازمان، در ذهن دارد (Olson, 1994: 2).

اما با تمام تفاسیری که گذشت، پاسخ دادن به این سه پرسش، مهم و ضروری می‌نماید؛ چه تعریفی برای تصویرپردازی از منظر آینده‌پژوهی متصور است؟ تصویرپردازی در آینده‌پژوهی چه ویژگی‌هایی دارد؟ جایگاه تصویرپردازی در آینده‌پژوهی چیست؟

در پاسخ به پرسش اول، باید بگوییم با توجه به آنچه از نظر آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی در توصیف و تشریح تصویرپردازی گذشت، تصویرپردازی را می‌توان به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم و اثرگذار در نظر گرفت که آینده را شکل می‌دهد و به طرح‌واره‌هایی اشاره دارد که افراد در ذهن خود می‌پروراند و بر اساس آن، به طرح‌ریزی اقدامات پیش رو می‌پردازند. در واقع، تصویرپردازی ترسیم تصویری مطلوب یا نامطلوب از آینده است که بر مبنای درک و نگرش آینده‌پژوه، صورت می‌گیرد. در پاسخ به پرسش دوم، ویژگی‌های تصویرپردازی در آینده‌پژوهی را با توجه به آنچه گفته شد، از دیدگاه آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی در قالب جدول زیر می‌توان نمایش داد.

جدول شماره ۱: ویژگی‌های تصویرپردازی در آینده‌پژوهی از دیدگاه آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی

نام آینده‌پژوه/ فیلسوف	ویژگی مطرح شده	نقش عملکردی و ویژگی
رابین	ماهیت نظام‌مند تصاویر آینده	کمک به بشر در تحقق تصویر مثبت و مطلوب از آینده و پیش‌گیری از تحقق آینده منفی و نامطلوب
مرکز جهانی تعالی خدمات عمومی ۲۰۱۴	اختصاص تصویرپردازی به آینده‌پژوهی و نه آینده‌نگاری	چشم‌انداز تصویر ثابتی از آینده
تافلر	تجسمی ذهنی از یک واقعیت بیرونی	اهمیت نقش تصویرپردازی ذهنی در آینده‌پژوهی
بل	نقش تصاویر آینده در هدایت رفتار بشر	طراحی اقدامات اجتماعی
دیتور	علاقه مردم به فهم تصاویر آینده	بروز رفتارها و واکنش‌های متفاوت
گالتونگ	تصویرپردازی اتخاذتصویرموجه از آینده	ابزاری قدرتمند برای تغییر آینده
رابرت جونگک	تصویرپردازی به‌مثابه کارگاه آینده	کمک به مردم در توسعه و ترسیم ایده‌ها و پروژه‌های خلاقانه برای جامع، بهتر
بولدینگ	تصویرپردازی و تعهدآفرینی	ایجاد انگیزه لازم برای تلاش جمعی
ماسینی	توسعه تصویرپردازی از طریق فرایند تعاملی	تحریک جامعه برای دستیابی به آنچه ترسیم شده
لنون	قوة تبدیل جهان به واقعیت	ضرورت تصویرپردازی در پدیدارشناسی و فلسفه ادراک
آلسون	اهمیت درک تصاویر آینده	بخشیدن حس آگاهی و کنترل به مردم

پاسخ به پرسش سوم را بهتر است این گونه مطرح کنیم: از یک سو، اگر قائل به تجربه‌پذیر بودن تصاویر در آینده باشیم و اینکه بخش بزرگی از این تصاویر نیز در آینده تجربه می‌شوند، بر اهمیت تصویرپردازی و خلق تصاویر آینده افزوده‌ایم. از سوی دیگر، اگر تصاویر را به‌عنوان یکی از عوامل اصلی شکل‌دهنده آینده بدانیم، آنگاه قائل به این شده‌ایم که تصاویر به طرح‌واره‌هایی اشاره دارند که افراد از آینده در ذهن خود می‌پروراند و بر اساس آن، به طرح‌ریزی اقدامات می‌پردازند. اینجاست که کمک به افراد در بررسی و تشریح تصاویر آینده، ایده‌ها، بیم‌ها، امیدها، باورها و انتظارات را در راستای بهبود کیفیت تصمیمات معطوف به آینده، از جمله کارکردها و مأموریت‌های آینده‌پژوهی، قلمداد می‌کند.

افزون بر این موارد، آینده‌پژوهی در صدد کمک به مردم است تا تصاویر خود را از سطح تلاش‌های منفعلانه فراتر برده و به پیش‌نگری آینده معطوف سازند و بر پایه این پیش‌نگری‌ها، طرح‌های اقدامات خود را تدوین کنند و توسعه دهند. به‌عبارت دیگر، ابتدا تصویرپردازی و سپس طرح‌ریزی و اقدام بر پایه این تصاویر، در قلب و کانون آینده‌پژوهی و آینده‌کاوی قرار دارد. از این رو، تصویربرداری را یکی از مهم‌ترین روش‌های آینده‌پژوهی می‌توان در نظر گرفت. در این روش با تکیه بر دانش و تحلیل آینده‌پژوه، تصویر مطلوب یا نامطلوب آینده برای دیگران ترسیم می‌شود؛ ضمن این‌ه اگر تصویرپردازی را در دو مفهوم آینده‌پژوهی و پیش‌بینی در نظر بگیریم، خود را به‌سمت‌وسوی عقلانیت در تصویرپردازی سوق داده‌ایم، چراکه خروجی فرایند آینده‌پژوهی با اصول عقلی و منطقی قابل بررسی و داوری است، درحالی‌که خروجی پیش‌گویی با اصول و یافته‌های عقلانی قابل تحلیل و تعمیم نیست.

پاسخ‌های فوق ما را ملزم می‌سازد تا به نقش و کارکرد تصویرپردازی در آینده‌پژوهی بپردازیم و قرابت تصویرپردازی را با مفاهیم، روش‌ها و رویکردهای آینده‌پژوهی در قالب جدول شماره دو بررسی کنیم.

جدول شماره ۲: قرابت تصویرپردازی با مفاهیم، روش‌ها و رویکردهای آینده‌پژوهی

مفهوم	قرابت با روش‌های آینده‌پژوهی	رویکرد
تصاویر آینده	سناریوهای آینده و سناریوپردازی	واقع‌گرایانه
تأثیر فزاینده بر انگیزش	چشم‌اندازپردازی	انگیزشی
ابزار تغییر	پنل‌های خبرگی	تحولی و برانگیزاننده
توسعه و ترسیم ایده‌ها	کارگاه آینده	توسعه‌ای
خلق تصاویر واضح	پس‌نگری	دموکراتیک
اکتشافات شهودی	خیال‌پردازی	خیالی
شکل‌دهی آینده	ساخت آینده	کنش‌گرایانه
تصور و تعهد	تصمیم‌گیری	باورگرایانه
محرک جمعی	توفان فکری	توسعه‌ای و تعاملی
حس آگاهی و کنترل	تصمیم‌سازی	انتخابی

۲. اعتبار علمی تصویرپردازی از آینده

برای اینکه بفهمیم تصویرپردازی از آینده و گزاره‌هایی که بر مبنای تصویرپردازی از آینده ارائه می‌شوند، چقدر اعتبار علمی دارند، باید ابتدا بررسی کنیم که چگونه به این گزاره‌ها می‌رسیم. برای این مهم، با مرور و ارائه نظرات آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی در باب تولید تصاویر آینده، در راستای تحقق هدف فوق می‌کوشیم.

هر کدام از فیلسوفان و آینده‌پژوهان غربی در مورد تصویرپردازی، با ارائه دیدگاه‌های خود از جهت‌های مختلف و ابعاد گوناگون، به بررسی علمی و فلسفی این موضوع پرداخته‌اند. برای مثال، پوپر خاطر نشان می‌سازد که ما هنوز مجبور به انتخاب هستیم و باید به‌گونه‌ای عمل کنیم که بهترین پیش‌بینی‌های ما از آینده، روزی امکان تحقق داشته باشند. وی با این بیان، تصویرپردازی را با تحقق پیش‌بینی مطلوب از آینده برابر می‌داند. ساخت الگوهای ذهنی در مورد آینده به‌منظور ایجاد توانایی برای انجام هر عمل یا فعالیتی در انسان، از سوسه‌انگیزترین جنبه‌های این ویژگی است؛ یعنی ایجاد فرضیه و ارزیابی چیزی که قرار است آینده باشد. با این روند، تصویرسازی از آینده نسبتاً ارادی است، اما عناصر نیمه‌خودآگاه را هم در بر می‌گیرد. ما پیش‌فرض‌ها و باورهای عمیقی در مورد تصاویر، چگونه بودن آنها و چگونگی رشد آنها ایجاد می‌کنیم و سپس در مورد چگونه بودن آنها در آینده، نتیجه‌گیری می‌کنیم. بنابراین، در روند تصمیم‌گیری و انتخاب گزینه‌ها، ما بر این نمونه‌های خودساخته تکیه می‌کنیم (Rubin, 2013: 40).

با این حال، گرایشی در میان فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم وجود داشته که ارتباط بین تخیل به‌عنوان خلاقیت و تخیل به‌عنوان تولید تصویر را انکار می‌کردند. فیلسوفان غربی معمولاً «تصور» را چند معنایی می‌دانستند، به‌گونه‌ای که گویی کاربردهای آن مجموعه‌ای از همان‌ها است، که گاهی معادل «تصاویر شکل» (یا تجربه) است، اما در موارد دیگر، «فرض»، «تظاهر»، «باور» یا «خلاقانه فکر کردن» (Sools et al, 2022). وایت^{۳۷} معتقد است اگرچه تنها یک حس «تخیل» وجود دارد، اما هیچ ربطی به تصویرسازی ندارد! در جای دیگر، او یک مورد متقاعدکننده علیه دیدگاه چندمعنایی مطرح می‌کند، اما نمی‌تواند دلیلی برای جدا کردن تخیل از تصویر ایجاد کند. دیدگاه قابل قبول‌تر این است که «تخیل» یک اصطلاح است که کاربرد اولیه (اما نه انحصاری) آن، تولید تصویر است (Törnroth et.al., 2022).

تردیدی وجود ندارد که فلاسفه غربی تخیل را در مرتبه‌ای از سلسله‌مراتب قوای نفس قرار می‌دهند و به‌وضوح فکر می‌کنند که تصورات ذهنی و خلاقیت، با یکدیگر ارتباط دارند (Warnock, 1976; Robson, 1986; Brann, 1991). مطمئناً تصادفی نیست که این دیدگاه‌ها چنین وتر ماندگاری را در ذهن فلاسفه غربی معاصر و اصلااب ایشان رقم زده است (Finke et.al., 1992; Weisberg, 1986).

فلاسفه سستی غربی در باب تصویر، ادعا داشتند که چگونه ممکن است چیزهایی را که هرگز ندیده‌ایم، تصور کنیم؛ یعنی از طریق جداسازی و ترکیب مجدد بخش‌هایی از تصاویر، تصویری را که از حافظه گرفته شده است، خلق کنیم؟ ماتثو (Matthews, 1969) به‌طرزی تحقیرآمیز، این را «نجاری ذهنی»^{۳۸} می‌نامد. این

فلاسفه معتقد بودند می‌توانیم یک شخصیت مانند ابوالهول را تصور کنیم، مثل برداشتن سر از روی تصویر یک انسان و چسباندن آن به بدن تصویر یک حیوان. به همین ترتیب، فناوری‌های مدرن‌تر نشان می‌دهند که ممکن است بتوانیم تصاویر ذهنی خود را تغییر شکل دهیم، کشش دهیم، له کنیم و اجزای آنها را به شکل‌های جدیدی خم کنیم. بدون شک، ما واقعاً می‌توانیم به نوعی ویژگی‌های تصویر خود را جدا، در هم ریخته، تحریف و دوباره ترکیب کنیم و بدون شک این توانایی کاربردهای شناختی خود را دارد (Finke et.al., 1989; Finke et.al., 1992).

به سختی می‌توان این قضیه را پایه‌اساسی خلاقیت هنری و علمی دانست. خلاقیت هنری ابداع صرف نیست و به یقین به تغییر (یا تحریف) تکه‌هایی از نسخه‌های برداشت‌های حسی سابق نمی‌رسد؛ شاید به این دلیل که به نظر می‌رسد نظریه تصویر چیز بیشتری برای ارائه ندارد و از آنجاکه تا همین اواخر (در مقیاس زمانی فلسفی) نظریه تصویر تنها نظریه تصویری جدی بود، زیبایی‌شناسان در مورد ایجاد هر گونه پیوند عمیق بین تصویرسازی و خلاقیت، شک کرده‌اند. تخیل ظرفیت اولیه برای تشکیل تصاویر و درواقع، ادراکات بود و نقش آن در خلاقیت هنری «ثانویه» بود. درواقع، این مبحث اساس دریافت و درک فلسفی سستی از تخیل بود که از کانت سرچشمه می‌گرفت (Nussbaum, 1978). متأسفانه، هیچ‌کس از ارسطو به بعد، هرگز نتوانسته بود هیچ توضیح طبیعت‌گرایانه‌ای از چگونگی کارکرد این ظرفیت ترکیبی و معناآفرین شگفت‌انگیز، ارائه دهد. حداقل کانت این واقعیت را پذیرفت. او آن را «هنر پنهان» توصیف کرد.

فرد پولاک می‌گوید «ما معتقدیم که بعد از زمان آینده است که به‌عنوان نیرویی دائماً پویا در کارکرد تصاویر نقش دارد». «تصاویر آینده همیشه از منبع اشرافی هستند». ترسیم‌کننده تصاویر در همه موارد، اقلیت خلاق یک جامعه است. این اقلیت در نظر سقراط، رامبران، فیلسوفان غربی سستی و نزدیک‌تر به روزگار ما، فلاسفه جدید غربی چون هنری برگسون و اچ. جی. ولز^{۳۹} گام بر می‌دارد. شکل‌گیری تصاویر آینده بستگی به یک آگاهی از آینده دارد که انتخابی، هوشیارانه، داوطلبانه و مسئولیت‌پذیرانه میان چند جایگزین را ممکن می‌ازد. این بدین معنی است که توسعه تصاویر آینده و اخلاق، دقیقاً به هم مرتبط‌اند. قضاوت‌های انسانی را می‌توان تا حد زیادی در مورد تلاش برای رسیدن به هدفی ارزشمند در آینده توضیح داد. توسعه اخلاقیات و فلسفه اخلاق یکی از ابعاد توسعه فنون برای تصویرپردازی و کنترل آینده است و تصویر آینده بیشترین نیروی پیش‌برنده‌اش را از اخلاق دریافت می‌کند. اخلاقیات کانت به‌طور خلاصه، دسته‌بندی‌های او از امور، کل حوزه «باید» (باشد) و «هست» و «واقعیت» در برابر «ارزش»، همه بر اساس بعد، زمانی هستند که تاکنون به‌طور شفاف تعریف نشده است. می‌توان آنها را به‌نحو مؤثر به زبان تصویر آینده ترجمه کرد. همه آنها بیان‌گر فلسفه اساسی آن چیزی هستند که ما آن را تأثیر خوش‌بینی می‌نامیم. انسان در فرایند توسعه اخلاق، دیگر آن انسان گسسته که قادر به تقسیم ادراکش به دو قلمرو است، نیست. او اکنون «انسان اخلاقی» می‌شود که مسئول استفاده از ادراک و قدرتش برای رسیدن به دیگر و بهتر است. در این نقطه تصویر مثبت آینده در اشکال کلاسیک خود یکی از

ابزارهای اصلی فرهنگ می‌شود، که هم تصویری از تمدن و هم ابزار لازم را برای تحقق آن تصویر، ارائه می‌کند. نیرویی که محرک تصویر آینده است، فقط تا قسمتی منطقی و عقلانی است؛ بخش عمده آن احساسی، زیبایی‌شناختی و معنوی است. جذبه تصویر در نشان دادن جهانی اساساً متفاوت در زمانی دیگر است. فلاسفه غربی به طرق مختلف این امر را فرار از واقعیت، سازوکار جبران خسارت و نگاهت می‌دانند. نیروهای اصلی تاریخ از طریق نظام تولید، یا قدرت صنعتی و نظامی پیش نمی‌روند، بلکه با ایده‌های نهفته، آرمان‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی که موفق به جذب توده‌ها می‌شوند، پیش می‌روند. یک بر نهاد اصلی این اثر است که برای نخستین بار در طول تاریخ سه هزار سال گذشته تمدن غرب، از دست رفتن شدید ظرفیت نوسازی تصاویر آینده رخ داده یا خواهد داد. امروز قریب‌الوقوع، دارای نشانه‌های سازنده تصویر معدود و اندکی است و هیچ تصویر آرمانی که مورد پذیرش عموم باشد، وجود ندارد. یک انقباض زمان‌آگاهی^{۴۰} حال لحظه‌ای و یک حس ویژه محوشونده از آینده، بر دنیای غرب حاکم است (Polak, 1973).

آنچه امروز در جامعه انجام می‌شود، واقعیت‌های فردای جامعه را می‌سازد. از این رو، امروز سرنوشت آیندگان را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. مفهوم تصویر آینده، ایده‌ای است که شکل‌دهنده ساختار رو به رشد است و انتظارات، پیش‌بینی‌ها، بیم‌ها و امیدها را در بر دارد؛ ضمن اینکه به منزله مقوله‌ای نظری است و بر این باور دلالت می‌کند که تصویرهای آینده به شکل‌گیری اقدام‌های تاریخی افراد کمک کرده‌اند (Bell, 2004).

از دیدگاه آینده‌پژوهانه، منظور از تصویر به‌شکلی ساده، تصویری کلامی است، مانند تصویر عکس‌برداری. در تصویر کلامی جنبه خاصی از جهان در معرض دید قرار می‌گیرد و جنبه‌های دیگر آن، حذف می‌شوند. تصویرگذاری مستدل نیست، بلکه به وجوهی مهم از پدیده اشاره می‌کند، یا از آن خبر می‌دهد. هر تصویر بخش قابل ملاحظه‌ای از تفسیر را بر دوش خواننده و تحلیل‌گر می‌گذارد. نقش و اهمیت تصویر در ساخت آینده مستلزم اتخاذ راهبردی ویژه است که بتواند عناصر را با خود هم‌نوا سازد. تحقق این مهم مستلزم تصویرپردازی از آینده است؛ به این صورت که با ایجاد بصیرتی درباره آینده، تصویری حقیقی از آینده مطلوب، ارائه دهد یا بینشی طراحی شده را از وضع مطلوب، ترویج کند تا چشم‌اندازی القایی بر آینده تحمیل شود. تأکید بر تأثیر تصویر از سوی نظریه‌پردازان پساساختارگرایی نیز مطرح شده است. تصویرپردازی اغلب در راستای القاء معنا و مفهوم خاص درباره آینده انجام می‌شود (Derian, 2009).

نقد مستمر موجب بازبینی سیستم تصویرپردازی و اصلاح آن می‌شود. گزاره‌های صادق، مستحکم و گزاره‌های باطل، نیست می‌شوند و گزاره‌های احتمالی، همچنان در انتظار آزمون باقی می‌مانند. در این رویکرد، همه گزاره‌ها به سیستم اندیشه‌های صدق و کذب وارد می‌شوند. در نهایت، برخی از این تصاویر، رد و بایگانی می‌شوند، اما در سیستم جستجوی گزاره‌ها محفوش می‌مانند. بعضی نیز تأیید می‌شوند و قطعه‌ای را از تصاویر آینده شکل می‌دهند. برخی در حالت احتمال مانده، تا زمان مورد اعتنا بودن در طراحی تصویر آینده، همچنان در حالت احتمالی باقی می‌ماند تا در محک آزمون‌های بعدی به اعتبار یا ابطال برسد (Kerlinger, 1986).

بر اساس آنچه در این بخش گذشت و با توجه به مطالب مطرح شده در بخش‌های قبلی این پژوهش در مورد مرور و ارائه نظرات آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی درباره تولید تصاویر آینده، به‌طور کلی می‌توان گفت این تصاویر به سه روش تولید می‌شوند:

(الف) بر مبنای بررسی روندهای حال و گذشته (تجربه‌گرایانه)؛

(ب) بر مبنای تحلیل‌های عقلی و منطقی (عقل‌گرایانه)؛

(ج) بر مبنای تخیل فرد و ارزش‌ها، شهود و معنویات درونی او.

در ادامه، بر پایه نظریه واقع‌گرایی انتقادی^{۴۱} به بررسی اعتبار علمی سه نوع تصویر فوق می‌پردازیم. واقع‌گرایی انتقادی عنوان رویکردی در فلسفه علم است که متأثر از آراء نویسندگان انگلیسی‌زبانی، همچون رام هره،^{۴۲} مری هسه^{۴۳} و روی باسکار^{۴۴} در دهه ۱۹۷۰ میلادی بود، در بحث ماهیت علم طبیعی و موضوع مطالعه آن، توسعه یافته و با کوشش‌های فکری افرادی چون راسل کیت،^{۴۵} اندرو سایر،^{۴۶} جان آوری^{۴۷} و تد بتسون^{۴۸} به‌منزله رویکردی روش‌شناختی وارد علوم اجتماعی شد (Mulkay, 1979).

واقع‌گرایی انتقادی یکی از نظریه‌های پس‌پساپوزیتیویستی (یا پساکوهنی) است. این نظریه، بدون دست کشیدن از باورهای موجه در صدق گزاره‌ها، اساساً برای دانش ماهیتی برگمانه‌زنی قائل است؛ به‌همین دلیل، برای پژوهش‌ها و مطالعات آینده‌پژوهی کاملاً مناسب است. واقع‌گرایی انتقادی می‌تواند هر دو نوع گزاره صادق مطرح در آینده‌پژوهی، یعنی گزاره‌های صادق مربوط به گذشته و حال و گزاره‌های صادق مربوط به آینده را (که شواهدی از آن در دست نیست) در قالب فلسفه علمی یکسان جای دهد. واقع‌گرایی انتقادی برخلاف پساپوزیتیویسم، از یکسو وجود واقعیت را به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته و از سوی دیگر، معتقد است می‌توانیم بسیاری از دیدگاه‌های خود را درباره این واقعیت بیازماییم و تعیین کنیم که احتمال درستی آنها بیشتر است یا احتمال نادرستی آنها. البته واقع‌گرایی انتقادی می‌پذیرد که علم در ذات خود کمابیش فرضی و متکی بر قضاوت‌های کیفی است. اجتناب از پیش‌فرض‌ها امکان‌پذیر نیست. علم فرایندی است اجتماعی و دخل و تصرف در پدیده‌ها به‌عنوان معیاری برای سنجش میزان کارآمدی معرفت، بر تطابق محض زمانی و مکانی تقدم دارد. گاه پذیرفتنی بودن، بهترین نتیجه ممکن در قلمرو علم است. به‌علاوه، این نتیجه را می‌توان با شیوه‌های گوناگون به‌دست آورد و با روش‌ها، سنجش‌ها و رویکردهای گوناگون، تقویت کرد. علم به نوآوری، رؤیاپردازی، شهود و بصیرت نیز نیازمند است و سرانجام، علم عدم قطعیت‌ها را به‌رسمیت می‌شناسد.

با توجه به اینکه واقعیت در مکتب واقع‌گرایی انتقادی لایه‌بندی‌شده و دارای سطوح گوناگون است، از این رو در این مکتب فلسفه علم، روش‌های آینده‌نگری مبتنی بر سیستم لایه‌ای تصاویر بنا نهاده شده‌اند. رئالیسم انتقادی تلاش می‌کند میان شرایط عینی یا همان تبیین، و تفهیم یا همان معنا، در ذهن کنشگران ارتباط برقرار کند و پلی بزند تا از تصاویر مختلف ایجادشده، رمزگشایی نماید. تصویرپردازی بر پایه واقع‌گرایی انتقادی راهی برای نفوذ به تصاویر آینده است که در آن چیزی بر آینده تحمیل نمی‌شود، ولی در رویکردی

عدالت‌گرا، مشارکت‌جو و دموکراتیک، انواع سلاقی سالم و غیرمزاجی بر مبنای دانش نسبتاً قطعی مورد توجه قرار می‌گیرند (Kerlinger, 1986).

حال که توضیحات کلی دربارهٔ نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی مطرح گردید، با اتکا به این نظریه، می‌توان اعتبار علمی سه دسته گزارهٔ تولید شده در تصویرپردازی آینده (الف، ب و ج) را به صورت زیر بررسی نمود:

دستهٔ الف) دستهٔ اول را که تصاویر تولیدشده با رویکرد تجربه‌گرایانه هستند، می‌توان بر پایهٔ واقع‌گرایی موجود در نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی توجیه کرد و این تصاویر را دارای اعتبار علمی دانست. در توضیح این مطلب، توجه به این نکته ضروری است که نقطهٔ عزیمت واقع‌گرایی انتقادی، نقد دو مکتب هرمنوتیک و پوزیتیویسم است. اولی، واقعیت مستقل از ذهن را نفی می‌کند و دومی، آن را به پدیده‌های مشاهده‌پذیر یا همان تجربه‌گرایی محض، تقلیل می‌دهد. البته واقع‌گرایی انتقادی، تجربه‌گرایی مبتنی بر واقعیات طبیعی موجود را رد نمی‌کند، بلکه در کنار آن، استدلال‌های منطقی-عقلی را مبنای توجیه گزاره‌ها قرار می‌دهد. چون روندپژوهی و استخراج تصاویر آینده بر پایهٔ روندهای تجربه‌شده در گذشته، مبنای تجربه‌گرایانه دارد، تجربه‌گرایی در نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی مقبولیت دارد. می‌توان بر مبنای این نظریه، مقبولیت و اعتبار علمی گزاره‌های دستهٔ الف را توجیه کرد و ادعا نمود که این دسته از تصاویر آینده بر اساس نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی، دارای اعتبار علمی هستند.

دستهٔ ب) دستهٔ دوم از تصاویر تولیدشده دربارهٔ آینده نیز با تکیه بر رویکرد انتقادی موجود در نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی، قابل توجیه و دارای اعتبار علمی هستند. این بدان معنا است که در نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی، عناصری از درستی و نادرستی در حوزهٔ استدلال منطقی وجود دارد که امکان نقد و داوری عقلانی محور را در مباحث مربوط به تصویرپردازی فراهم می‌آورد که در وجه ناپایدار و اجتماعی علم و عقلانیت داوری‌کننده از منظر ذاتی علم در دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی آن را توجیه می‌کند.

دستهٔ ج) دستهٔ سوم از تصاویر آینده را نمی‌توان از نظر علمی موجه کرد و فاقد اعتبار علمی هستند. البته این نوع از تصاویر در مقام تولید گزاره دربارهٔ آینده مفیدند، ولی در مقام توجیه گزاره، فاقد وجهت علمی هستند. از منظر واقع‌گرایی انتقادی، گزاره‌های علمی در مقام نقد، یا بر پایهٔ تجربه توجیه می‌شوند یا بر پایهٔ تحلیل‌های عقلی و منطقی. بنابراین گزاره‌هایی که در تصویرپردازی دستهٔ سوم ارائه می‌شوند، مرجعی موقوت برای استدلال و توجیه ندارند، زیرا نه مبنای عقلی دارند و نه مبنای تجربی، بلکه بر پایهٔ شهود و تخیلات فردی تولید شده‌اند. اما این مطلب به معنای فروکاستن از ارزش و جایگاه این نوع از تصاویر در آینده‌پژوهی نیست، چراکه در فلسفهٔ علم، گزاره‌ها از دو منظر بررسی می‌شوند؛ در مقام «توجیه» و در مقام «تولید». تصاویر دستهٔ سوم اگرچه در مقام توجیه ارزشمند نیستند، ولی در مقام تولید گزاره دربارهٔ آینده، مفید هستند. فلاسفهٔ غربی در قرون گذشته (اثبات‌گرایان) قائل به تولید گزاره‌های علمی بر اساس تجربیات حسی بودند و خاستگاه اصلی گزاره‌های علمی را تجربه می‌دانستند، ولی امروزه این دیدگاه مقبولیت خود را از دست داده است و علاوه بر نظریهٔ واقع‌گرایی انتقادی، حتی برخی تجربه‌گرایان امروزی نیز در مقام تولید گزاره‌های علمی، قائل به خاستگاه غیرتجربی و مبتنی بر ذهن‌گرایی

هستند. پر واضح است که این مطلب، مهر تأییدی بر اهمیت و جایگاه پررنگ تصاویر دسته سوم در تولید گزاره‌های علمی در آینده‌پژوهی است، و البته نه در مقام توجیه آنها.

نتیجه

این پژوهش در پی پاسخ دادن به سه پرسش مهم بود: تصویرپردازی از منظر آینده‌پژوهان و فیلسوفان غربی دارای چه مفهومی است؟ تصویرپردازی در آینده‌پژوهی چه جایگاهی دارد؟ آیا تصویرپردازی در آینده‌پژوهی دارای جاهت و اعتبار علمی است؟

در پاسخ به پرسش اول، کوشیدیم با بهره‌گیری از نظر آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی، مفهوم تصویرپردازی را در قالب جدول شماره دو تشریح و تعریف کنیم. چنانکه در جدول مذکور دیدیم، قرابت تصویرپردازی با مفاهیم، روش‌ها و رویکردهای آینده‌پژوهی از منظر آینده‌پژوهان و فلاسفه غربی در قالب مفاهیمی همانند تصاویر آینده، تأثیر فزاینده بر انگیزش، ابزار تغییر، توسعه و ترسیم ایده‌ها، خلق تصاویر واضح، اکتشافات شهودی، شکل‌دهی آینده، تصور و تعهد، محرک جمعی، حس آگاهی و کنترل تبیین و تعریف شده، که این امر، گستردگی کاربرد مفهومی این واژه را در نظر فلاسفه و آینده‌پژوهان غربی نشان می‌دهد.

در پاسخ به پرسش دوم، تلاش شد در جدول شماره یک با مطرح نمودن ویژگی‌های تصویرپردازی در آینده‌پژوهی، جایگاه آن را در این حوزه، در قالب عباراتی همانند کمک به بشر در تحقق تصویر مثبت و مطلوب از آینده و پیش‌گیری از تحقق آینده منفی و نامطلوب ترسیم کنیم. سپس در ادامه، جایگاه تصویرپردازی در طراحی اقدامات اجتماعی و بروز رفتارها و واکنش‌های متفاوت به‌عنوان ابزاری قدرت‌مند برای تغییر آینده و کمک به مردم در توسعه و ترسیم ایده‌ها و پروژه‌های خلاقانه برای جامعه بهتر با ایجاد انگیزه لازم برای تلاش جمعی و تحریک جامعه در راستای دستیابی به آنچه ترسیم شده، از طریق ضرورت تصویرپردازی در پدیدارشناسی و فلسفه ادراک آن که موجب اعطاء حس آگاهی و کنترل به مخاطبان می‌گردد، توصیف گردید.

برای پاسخ به پرسش سوم، تصاویر آینده از منظر کشف، به سه دسته تصاویر مبتنی بر تعمیم روندهای حال و گذشته (تجربه‌گرایانه)، تصاویر مبتنی بر تحلیل‌های عقلی و منطقی (عقل‌گرایانه) و تصاویر مبتنی بر تخیل، شهود، ارزش‌ها و معنویات درونی، تقسیم گردید. سپس بر اساس نظریه واقع‌گرایی انتقادی که هم واقعیت فیزیکی موجود در جهان هستی و آزمون‌های تجربه‌گرایانه را مقبول می‌دارد و هم نقد عقلی و منطقی گزاره‌ها را مبنایی برای توجیه می‌داند، تصاویر دسته اول و دسته دوم به‌عنوان گزاره‌هایی موجه در مورد آینده شناخته شدند که می‌توان آنها را دارای جاهت و اعتبار علمی دانست. اما دسته سوم از تصاویر آینده، از آنجا که فاقد مبنای تجربی یا عقلی هستند، از منظر نظریه واقع‌گرایی انتقادی قابل توجیه نیستند و نمی‌توان آنها را دارای اعتبار علمی دانست. اگرچه تصاویر دسته سوم، در «مقام توجیه» اعتبار علمی ندارند، ولی این به‌معنای فقدان ارزش‌مندی این تصاویر در آینده‌پژوهی نیست و می‌توان آنها را در «مقام تولید» و کشف گزاره‌هایی خلاقانه در مورد آینده، ارزش‌مند دانست.

در پایان باید گفت: تصویرپردازی فرایندی اجتماعی با سابقه‌ای طولانی است و وجود یک تصویر درست در ساحت بین‌الادّهانی اجتماع، می‌تواند نیروی فرهنگی لازم را برای ساخت آینده مطلوب خلق کند. در واقع، تصاویر آینده مقوله‌هایی فرهنگی هستند که می‌توانند کشش آینده را در ساخت واقعیت‌های اجتماعی جاری وارد کنند. با اینکه پژوهش حاضر سعی داشته به مفهوم، جایگاه و اعتبار علمی تصویرپردازی از آینده بپردازد، اما به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند موضوعی جذاب برای پژوهش‌های آتی در این‌باره باشد: آیا تصاویر آینده باید از خرد جمعی ناشی شوند یا باید آنها را نخبگان جامعه تعیین کنند و به جامعه القاء نمایند؟ در سطح بین‌المللی و حتی ملی، آیا می‌توان مردم را با نژادها، فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون، صرفاً برای رسیدن به تصویری آرمانی از آینده هم‌مقصد و همراه کرد؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که بستر این پژوهش را با موضوعات پژوهشی جدید در آینده، باز می‌گذارند.

یادداشت‌ها

1. Possible Futures
2. Probable Futures
3. Preferable Futures
4. Wild Cards
5. Image
6. Idea
7. Model
8. Theory
9. Metaphor
10. Global Centre for Public Service Excellence, 2014.
11. Imagination
12. Imaging
13. Visioning
14. Events
15. Trends
16. Actions
17. Van Der Helm
18. Masini
19. Galtong
20. Robert Jungk
21. Boulding
22. Backcasting
23. Latham
24. Lindgren
25. Bandhold
26. Structuration theory
27. Anthony Giddens
28. Hill Broner
29. Charlz Hendi
30. Coleridge
31. John McDowell
32. Lacan
33. Castoriadis
34. Irigaray
35. Gatens
36. Lloyd
37. Witt
38. Mental Carpentry

39. H. J. Velze
40. Time-Consciousness
41. Critical Realism
42. Ram Hereh
43. Meri Heseh
44. Roy Baskar
45. Rasel Kit
46. Androo Sayer
47. John Avri
48. Ted Bontoon

منابع

- Adelson, M. & Aroni, S. (1975). Differential images of the future. in *The Delphi method-techniques and applications*. edited by H. Linstone and M. Turoff. pp. 433-462. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Astrid, C. & et.al. (2022). Picture the future, play the present: re-imagining sustainable cities through a large-scale location-based game. *Futures*. Issue 135, 102858.
- Bell, W. (2004). *Values, objectivity and the good society*. Vol. II of *Foundations of futures Studies: Human Science for a New Era*. USA and London: New Burns wick.
- (2005). Creativity, skepticism, and visioning the future. *Futures*. vol. 37, no. 5, pp. 429-432.
- Bodinet, J. C. (2016). Futures of Hope: the importance of positive futures images at the community college level. *World Futures Review*. vol. 8, no. 4, pp. 172-179.
- (2018). The image today: field-notes on the interdisciplinary use of the visioning workshop. *World Futures Review*. vol. 10, no. 3, pp. 213-218.
- Brann, E. T. H. (1991). *The world of the imagination: sum and substance*. Maryland: Row man & Littlefield.
- Brett, R. L. (1960). *Fancy & imagination*. London: Routledge.
- Bussey, M. (2014). Concepts and effects: ordering and practice in foresight. *Foresight*. vol. 16, no. 1, pp. 1-16.
- Cecilia L. C. (2015). Spectacular Macau: visioning futures for a World Heritage City. *Geoforum*. Issue 65, pp. 440-450.
- Dator, J. (2016). Introduction; the future lies behind-thirty years of teaching futures studies. in J. Dator (Ed.). *Advancing Futures*. Pp. 1-30. Praeger: Westport CT.
- Derian, J. D. (2009). *Virtuous war: mapping the military-industrial media entertainment network*. London: Routledge.
- Finke, R. A.; Pinker, S. & Farah, M. J. (1989). Reinterpreting visual patterns in mental imagery. *Cognitive Science*. No.13, pp. 51-78.
- Finke, R. A.; Ward, T. B. & Smith, S. M. (1992). *Creative cognition: theory, research, and applications*. Cambridge: MIT Press.
- Global Centre for Public Service Excellence (2014). *Foresight as a Strategic Long-Term Planning Tool for Developing Countries*. Singapore: Global Centre for Public Service Excellence.
- Grindle, S. M. (2017). Good governance, R.I.P: a critique and an alternative. *Governance*. vol. 30, no. 1, pp. 17-22.
- Hoversten, M. E. & Swaffield, S. R. (2019). Discursive moments: Reframing deliberation and decision-making in alternative futures landscape ecological planning. *Landscape and Urban Planning*. vol. 182, pp. 22-33.
- Jokinen, L. & et.al. (2022). Creating futures images for sustainable cruise ships: insights on collaborative foresight for sustainability enhancement. *Futures*. Issue 135, 102873.
- Kerlinger, F. N. (1986). *Foundations of behavioral research*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Lennon, K. (2015), *Imagination and the imaginary*. London: Routledge.
- Masini, E. B. (2012). Prospectiva e innovación [Futures studies and innovation]. E. Bas & M. Guilló (eds.), *Visiones [Visions]*, vol. 1, Plaza Valdés, Futures Collection.
- (2002). A vision of futures studies. *Futures*. vol. 34, no. 3, pp. 249-259.
- Matthews, G. B. (1969). Mental copies. *Philosophical Review*. Issue 78, pp. 53-73.
- Morgan, D. R. (2015). The dialectic of utopian images of the future within the idea of progress. *Futures*. Issue 66, pp. 106-119.
- Mulkay, M. (1979). *Science and the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.
- Munroe, M. (2003). *The principles and power of vision, keys to achieving personal and corporate destiny (study guide)*. Michigan: Whitaker House.
- Negri, M. (2011). Imaging philosophy. *Bulletin of Tomsk State University, Philosophy, Sociology, Political science*. vol. 1, no. 2.
- Neuvonen, A. & Ache, P. (2017). Metropolitan vision making-using back casting as a strategic learning process to shape metropolitan futures. *Futures*. Issue 86, pp. 73-83.
- Nussbaum, M. C. (1978). The role of Phantasia in Aristotle's explanation of action. in *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 221-269.
- Olson, R. (1994). Alternative images of a sustainable future. *Futures*. vol. 26, no. 2, pp. 156-169.
- Ono, R. (2003). Learning from young people's image of the future: a case study in Taiwan and the US. *Futures*. Issue 35, pp. 737-758.
- Polak, F. L. (1973). *The image of the future*. Elsevier Scientific Publishing Company.
- Rasa, T. & Laherto, A. (2022). Young people's technological images of the future: implications for science and technology education. *European Journal of Futures Research*. vol. 10, no. 4.
- Robson, J. (1986). Coleridge's images of fantasy and imagination. in D. G. Russell, D. F. Marks & J. T. E. Richardson (eds.). *Imagery 2: proceedings of the 2nd International imagery conference*, pp. 190-194.
- Rubin, A. (1998). *The images of the future of young Finnish people*. Turku: Publications of the Turku School of Economics and Business.
- (2013). Hidden, inconsistent, and influential: images of the future in changing times. *Futures*. vol. 45, pp. 538-544.
- Sardar, Z. (2014). *Future: all that matters*. London: McGraw-Hill Education.
- Slaughter, R. M. (2002). Futures studies as a civilizational catalyst. *Futures*. Issue 34, pp. 349-363.
- Sliuzas, R. (2015). Urban futures: Multiple visions, paths and construction. *Habitat International*. Issue 46, pp. 223-224.
- Son, H. (2014). Analysis of reasons and countermeasures for the necessity of alternative futures discourses in South Korea. *Futures*. vol. 55, pp. 1-14.
- Sools, A.; Groot I. D.; Coppers. J. & Triliva, S. (2022). Young people's situated capacity to imagine a desired post-pandemic future: a qualitative methodology for assessing futures consciousness. *Futures*. Issue 144, 103045.
- Törnroth, S.; Day, J.; Fürst, M. F. & Mander, S. (2022) Participatory utopian sketching: a methodological framework for collaborative citizen (re) imagination of urban spatial futures. *Futures*. Issue 139, 102938.
- Toumas, K. & Irene, K. (2015). Rural futures in developed economies: the case of Finland. *Technological Forecasting and Social Change*. vol. 101, pp. 366-374.
- Warnock, M. (1976). *Imagination*. London: Faber & Faber.
- Weisberg, R. (1986). *Creativity: Genius and other myths*. New York: Freeman.

Kant and Dawkins; An investigation of pre/post-evolutionary readings of Nature and Morality

Alireza Aram¹, Faezeh Shahraki^{*2}

¹ Ph.D in Moral Philosophy, Moral Philosophy Department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

² MA in Moral Philosophy, Moral Philosophy Department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
16/07/2022
Accepted:
10/12/2022

Kant is known as a pre-evolutionary philosopher. Because the contents contrary to the theory of evolution are evident in his naturalistic system as well as in his moral system; In such a way that themes such as the centrality of the will and the broad role of rationality in his view can be recognized in a clear opposition to evolutionary ethics, which is based on luck, adaptation and natural leap. However, the possibility of an exchange of views with a relative agreement between Kantian and evolutionary morality is not inherently ruled out and depends on our understanding and hearing of the beginning and practice of morality in the narrative of the two theories. In this approach, if we consider nature as the desire to develop human moral life, or deny free will, we have distanced ourselves from Kant. But by acknowledging the savage roots of nature, or, as Dawkins puts it, given the selfish resistance of nature against morality, and by reciprocally describing the superiority of the human will over natural inclinations, we have established an observable dialogue between the two theories. However, in exchange for modern ideas of Selfish Genes, Kant's moral law and the will that governs it are interpreted as a cultural-evolutionary product and a factor in the dignified survival of humankind.

Keywords: Dawkins; evolutionary morality; Kant, naturalism; Selfish Genes.

Cite this article: Aram, Alireza & Shahraki, Faezeh (2022). Kant and Dawkins; An investigation of pre/post-evolutionary readings of Nature and Morality. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 59-72.

DOI: 10.30479/wp.2022.17408.1018

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** a.r.aram1359@mail.com



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



کانت و داکینز؛ سنجش تفاسیر پیشا/پسا تکاملی از طبیعت و اخلاق

علیرضا آرام^۱،* فائزه شهرکی^۲

^۱ دانش‌آموخته دکتری فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	کانت به‌عنوان فیلسوف پیشاتکاملی شناخته می‌شود، زیرا محتویات متضاد با نظریه تکامل در نظام طبیعت‌شناختی و نیز در دستگاه اخلاقی او مشهود است، به‌نحوی که می‌توان مضامینی همچون محوریت اراده و نقش گسترده عقلانیت در نگاه او را در تقابلی صریح با اخلاق تکامل‌گرایانه - که مبتنی بر بخت، سازگاری و جهش طبیعی است - شناخت. با این حال، امکان تبادل رأی همراه با توافق نسبی میان اخلاق کانتی و تکاملی، ذاتاً منتفی نبوده و به درک و استماع ما از آغاز و انجام اخلاق به‌روایت دو نظریه وابسته است. در این طریق، اگر طبیعت را مایل به توسعه حیات اخلاقی انسان بدانیم، یا اراده خویش‌فرمای آدمی را انکار کنیم، از کانت فاصله گرفته‌ایم، اما با اقرار به صبغه وحشی طبیعت، یا به‌قول داکینز، با نظر به مقاومت خودخواهانه طبیعت در برابر اخلاق و متقابلاً، با تشریح نقاط برتری اراده انسان بر سوانق و غرایزش، هم‌سخنی قابل مشاهده‌ای را میان دو نظریه برقرار ساخته‌ایم. با این وصف و در تبادل با ایده امروزی «ژن خودخواه»، قانون اخلاقی کانت و اراده‌ای که واضح آن است، به‌عنوان یک محصول فرهنگی-تکاملی و عامل بقای موجه برای نوع انسانی تفسیر می‌شود.
مقاله پژوهشی	
دریافت:	
۱۴۰۱/۰۳/۲۷	
پذیرش:	
۱۴۰۱/۰۹/۱۹	

کلمات کلیدی: اخلاق تکاملی، داکینز، ژن خودخواه، طبیعت‌گرایی، کانت.

استناد: آرام، علیرضا؛ شهرکی، فائزه (۱۴۰۱). «کانت و داکینز؛ سنجش تفاسیر پیشا/پسا تکاملی از طبیعت و اخلاق»،

فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره سوم، ص ۵۹-۷۲.

DOI : 10.30479/wp.2022.17408.1018



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: a.r.aram1359@mail.com

مقدمه

در موضوع اخلاق، ارتباط دوسویه‌ای میان پژوهش تجربی و تأمل فلسفی برقرار است، تاجایی‌که حتی اگر بگوییم ریشه اخلاق در ژن انسان‌ها قرار دارد، همچنان امکان تعامل میان دو رویکرد فوق باز است. به این معنا، سخن گفتن از مرزهای مشترک میان اخلاق فلسفی و اخلاق مبتنی بر دانش علمی (در گستره وسیعی از عصب‌پژوهی تا زیست‌شناسی) به‌عنوان مبحثی میان‌رشته‌ای قابل طرح خواهد بود. در این بحث، بدون تحمیل یا ترجیح پیشین یک نظام فکری، امکان تبادل نظر میان دو رویکرد فلسفی-علمی برقرار است؛ به این قرار که موضوع خاصی از شاخه اخلاق به‌عنوان محور تبادل نظر میان دو رشته برگزیده می‌شود و با طرح نظرات هر دو طرف، امکان بررسی نقاط اشتراک و افتراق، در ضمن امکان داوری درباره نقاط ضعف و قوت دو رویکرد، فراهم خواهد شد.

مقاله حاضر، با نظر به چشم‌انداز فوق، به طرح، مقایسه و سنجش آراء دو صاحب نظر مدرن و معاصر در حوزه اخلاق می‌پردازد. در یک‌سو از روایت اخلاق‌شناختی کانت با محوریت تأملات وی درباره روابط طبیعت و اخلاق سخن خواهد رفت و در سوی دیگر، ضمن توجه به رویکرد ریچارد داکینز در مسئله مشابه، از گزارش تکامل‌گرایانه این زیست‌شناس پرده‌برداری خواهد شد. در پایان، ضمن توجه به نقاط تفاوت نسبتاً نمایان، از اشتراکات نسبتاً پنهانی بحث می‌شود که سرنوشتی متفاوت را برای مباحث دامنه‌دار اخلاقی و مناقشات رایج میان فلاسفه کلاسیک و علم‌گرایان معاصر، می‌تواند رقم زند. در این بحث واپسین، به این نقطه احتمالی خواهیم رسید که اراده مورد نظر کانت، در پژوهش داکینز به‌عنوان محصول فرهنگی-تاریخی که از بطن طبیعت انسانی برخاسته است، تفسیر می‌شود؛ اراده‌ای که در عین عقلانیت، ریشه در طبیعت و فرایند رشد تدریجی-تکاملی انسان دارد.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر در مسئله اصلی خود و از حیث تمرکز بر سه واژه کلیدی کانت، داکینز و روابط طبیعت و اخلاق از منظر این دو، فاقد پیشینه است.

بحث و بررسی

۱. محوریت اراده اخلاقی در تسلط بر وضع طبیعی

کانت با تکیه بر عاملیت انسان در تحقق خیر، ضمن اینکه بر این قابلیت ممتاز انسانی که همانا نه گفتن به تمایلات طبیعی است، تأکید همراه با تحسین دارد (کانت، ۱۳۹۴ب: ۶۴). این حکم انسان‌شناختی را هم صادر کرده است که اراده آزاد انسان ظرفیتی فراخ را به او بخشیده تا به کمک آن، از تمایل به شر طبیعی در امان بماند (همان: ۶۵-۷۲). او این قابلیت ممتاز را به‌عنوان امر اخلاقی

فی نفسه و لنفسه به رسمیت شناخته است؛ امری که بدون توجه به عواقب زیست اخلاقی و صرفاً با نظر به وظیفه عقلانی ماتقدم انسان در مراعات اخلاق، واجد ارزش و حاوی وصف تخلّق است (همو، ۱۳۹۴ الف: ۴۹). از منظر کانت اخلاق، مبتنی بر اختیار انسان بوده و از این حیث تنها به شرطی واجد ارزش است که در برابر خواست و سائقه طبیعت زده انسان و مبتنی بر تصمیم و اختیار عقلانی او باشد (همو، ۱۳۹۴ ب: ۵۷-۵۵).

به این ترتیب، از منظر کانت قانون اخلاق از این حیث واجد ارزش است که در برابر تمایلات طبیعی می ایستد و البته خواستی تازه و تخلّق یافته را پیش روی انسان می نهد. این مطلوب تازه، همانا توجه به قوانین عقل عملی انسان و گوش سپردن به این فرمان برخاسته از عقل است (همو، ۱۳۹۵: ۲۴۰). عقل اخلاقی انسان نه به پیامدهای ظاهری و تجربی توجه دارد و نه به آثار متعاقب و موکول به جهان آخرت، یا چنانکه اهل ذوق و عرفان گفته اند، به فایده و رهاورد درونی اعمال، نظر می کند، بلکه این عقل، منحصرأً به تکلیف برخاسته از ضمیر خودش گوش فرامی دهد (همان: ۱۱۸-۱۱۷). کانت این نوع زیستن را که طی آن طبیعت، مقهور عقل و اراده اخلاقی قانون گذار انسان شده باشد، شکل صحیح حیات دینداران دانسته است. او نقطه مطلوب یک زیست مؤمنانه را توجه به اعمال برگرفته از قواعد ارادی و ضدطبیعی عقل می داند. به این ترتیب، می نویسد:

چون اصلاح اخلاقی ناب هدف هر دین عقلانی است، این امر باید اصل عالی و هدف هر نوع تفسیر دینی باشد. این دین عبارت است از روح خداوند که ما را به کل حقیقت هدایت می کند و همین دین است که ما را هدایت کرده و تمام انگیزه های تاریخی را تابع انگیزه های اخلاقی قرار می دهد. این دین اخلاقی، عنصر حقیقی هر دین کلیسایی است (همو، ۱۳۹۴ ب: ۱۶۰-۱۵۹).

کانت در نقد سوم و ضمن سخن گفتن از غایت شناسی برگرفته از نقادی عقل، با تفکیک الهیات طبیعی از الهیات اخلاقی، تأکید دارد که الهیات طبیعی با روش تجربی و پسین به پیش می رود؛ از این رو به حکم یافته های کانت در نقد اول، از اثبات عرصه فوق طبیعت عاجز است. اما الهیات اخلاقی بنا به مفروضاتی که از نقد دوم تحصیل کرده، غایت طبیعت را با استناد به قانون اخلاقی حاکم بر وجدان انسانی، به خالق طبیعت، یا همان خیر اعلاء، نسبت می دهد (همو، ۱۳۹۸: ۴۱۵). با این وصف، غایت مطلوب کانت، حاوی طرح و چشم اندازی از امکان تحقق عالی ترین خیر ممکن، توسط قوه اختیار انسان، در جهان هستی است (همان: ۴۳۲). در واقع، اراده اخلاقی به عنوان عنصر مقوم نوع انسان و مُشعر به ساحت فراطبیعت و فرانسان، عمل می کند.

۲. بازشناسی وضع طبیعی با ایده ژن خودخواه

داکینز در تشریح نظریه خود می‌نویسد:

من سعی دارم این فکر را جا بیندازم که رفتار حیوانات، چه ایثارگرانه و چه خودخواهانه، فقط به یک مفهوم غیرمستقیم ولی پر قدرت، تحت کنترل ژن‌هاست. ژن‌ها با تأثیر گذاشتن روی ساخت ماشین‌های بقا و دستگاه عصبی آنها، اوج قدرت خود را در رفتار به‌نمایش می‌گذارند. اما تصمیم‌های لحظه‌به‌لحظه و اینکه لحظه دیگر چه کنیم را دستگاه عصبی می‌گیرد. ژن‌ها سیاست‌گذاران اولیه‌اند؛ مغزها عامل اجرایی‌اند. اما وقتی مغزها به قدری پیشرفت می‌کنند که به سطوح بالا می‌رسند، به تدریج تصمیم‌های سیاست‌گذاری بیشتری را به‌عهده می‌گیرند و در این راه از فوت و فن‌هایی مثل آموختن و شبیه‌سازی، استفاده می‌کنند. پیامد منطقی این روند، که هنوز هیچ گونه‌ای به آن نرسیده است، این است که ژن‌ها فقط یک دستور کلی به ماشین بقا می‌دهند: هر چه خودت برای زنده نگه داشتن ما صلاح می‌دانی، انجام بده (داکینز، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

بر اساس نگاهی که داکینز عرضه می‌کند، کنش‌هایی که در عرف و عادت «اخلاقی» خوانده شده‌اند، رفتارهای خودخواهانه ژن‌ها در راستای تثبیت بقا بوده‌اند. به این ترتیب و با هدف قرار دادن حفظ حیات، در سطح ژن‌ها، باید ایثارگری را بد و خودخواهی را خوب به‌شمار آورد. این پیامد اجتناب‌ناپذیر تعریفی است که مطابق با یافته‌های تجربی او از ایثارگری و خودخواهی ارائه می‌شود. مطابق با این تقریر، ژن‌ها برای بقا، به‌طور مستقیم با آل‌هایشان رقابت می‌کنند؛ چراکه آل‌ها در خزانه ژنی و در گرفتن جایگاه روی کروموزوم در نسل‌های آینده، رقیب آنها هستند. در ترکیب خزانه، احتمال زنده ماندن ژنی بیشتر خواهد شد که با رفتارشان احتمال بقای خود را در آینده افزایش دهد. در فرایند خودخواهانه و سودجویانه‌ای که از سوی داکینز ترسیم شده، مثلاً ژن خرس قطبی می‌تواند پیش‌گویی کند که ماشین‌های بقای هنوز متولد نشده‌شان، سرد است و به این ترتیب در تناسب با محیطی که در آن مستقر خواهد شد، ساخت پوستین سفید، برای سازگاری با آن محیط به‌صرفه‌تر است. البته و به‌تعبیر دقیق‌تر، این نوع واکنش‌های زیستی، پیش‌گویی به‌حساب نمی‌آید، چراکه اصلاً ژن‌ها فکر نمی‌کنند. آنها فقط یک پالتوی پشم‌آلود می‌سازند، چون در بدن‌های قبلی همیشه این کار را انجام داده‌اند و به‌همین دلیل است که اکنون در خزانه ژنی باقی مانده‌اند؛ چراکه مناسب‌ترین راهکار را برای زنده ماندن خودشان برگزیده‌اند. با این وصف و در تلاش برای باقی ماندن در چرخه حیات، ژن خرس قطبی پوستین سفید را برمی‌گزیند تا با محیط خود هم‌رنگ و هماهنگ باشد. اما اگر به‌حسب اتفاقی تقریباً ناممکن، هوای

قطب آنقدر سریع تغییر کند که بچه خرس، به یکباره خودش را در بیابان گرم ببیند، پیش‌بینی ژن‌ها غلط از آب درآمده و باید عواقبش را بپذیرند. در این فرض، بچه خرس و ژن‌های درونش، با او می‌میرند (همان: ۱۲۰-۹۰).

داکینز می‌گوید: در نتیجه مجموعه این تأملات، در اغلب موارد، طی بازنگری دقیق‌تر رفتار حیوانات به این نتیجه می‌رسیم که رفتارهای به‌ظاهر اینارگرانه، در واقع صورتی از خودخواهی قابل فهم هستند. این همان مسئله‌ای است که انسان‌ها را در مقام قضاوت خوش‌بینانه درباره ماهیت رفتاری خودشان و سایر حیوانات، با تردیدهای جدی روبه‌رو می‌کند (همان: ۵۰-۴۶). به این ترتیب، در خوانش علمی داکینز از اخلاق، در عوض اعتماد به جهانی مخلوق، با محوریت انسان و خیر و شر ذاتی او، با جهانی در مسیر شدن و پیش‌رفتن مواجهیم که مراقبت از سیر تکوین آن، به تجهیزاتی بیش از خوشبینی‌های اخلاقی نسبت به سرشت و سرنوشت بشر محتاجیم (Fry, 2019: 14). اینجا سخن از رویکردی است که سام هریس در مورد آن می‌گوید: «این ساحت میل و گرایش طبیعی است که رفتارها را رقم می‌زند و حتی در موقع تراحم امیال نیز نمی‌توان نسبت به بروز اراده آزاد و مبتنی بر عقلانیت اخلاقی مورد ادعای فلاسفه و متألهان، خوشبین بود» (Harris, 2012: 46). در تقریر همین آموزه و البته از منظر عصب‌شناختی، ژان پیر شانژو می‌گوید: آگاهی فرایندی است که در مغز انسان جریان می‌یابد تا هر موجود از نیروی طبیعی خود برای تأثیر بر جهان بهره‌جوید (شانژو و ریکور، ۱۳۹۷: ۱۷۳). این نقطه خاص آگاهی، نه تنها غیرمادی نیست، بلکه بر اساس مشاهده و با ارجاع به نقطه خاصی از مغز، قابل شناسایی است (همان: ۸۰-۷۰).

در تقریر تکامل‌گرایانه از اخلاق، به کمک همین آگاهی مادی است که می‌توان نسبت به تغییر مکانیسم طبیعی امید داشت و با خودآگاهی نسبت به رویدادهای طبیعت، رفتاری مقارن با اراده و اختیار را (البته در تفسیری محدود از این دو واژه) به رسمیت شناخت. به بیان داکینز،

مغز ما آنقدر تکامل یافته است که می‌توانیم در برابر خودخواهی ژن‌هایمان بایستیم. استفاده از وسیله‌های پیشگیری از بارداری، نشان از توان ما در این امر است. همین اصل را در مقیاس‌های بزرگ‌تر نیز می‌توان و باید در نظر گرفت (داکینز، ۱۳۹۹: ۲۴).

با این وصف، ما دست‌کم می‌توانیم با این تجهیزات ذهنی که داریم، به جای اینکه فقط در فکر منافع خودخواهانه کوتاه‌مدت خود باشیم، منافع خودخواهانه درازمدت‌مان را در اولویت قرار دهیم. در حقیقت و با تفسیری خوشبینانه از سیر تعامل انسان با طبیعت، این توان در ما هست که در برابر سازندگانمان (یعنی همان ژن‌ها) قیام کنیم. این قابلیت انحصاری انسان است که می‌تواند در مقابل

خودکامگی ژن‌هایش بایستد، چراکه آینده‌نگری آگاهانه ما - یعنی قابلیت ما برای شبیه‌سازی آینده در ذهنمان - می‌تواند به ما کمک کند تا خود را از شر خودخواهی‌های افراطی این همتاسازی‌های کور، حفظ کنیم (همان: ۳۲۸).

در مسیر فرایند طبیعی حیات، به تدریج خودخواهی ژنی به آینده‌نگری تبدیل می‌شود و در همین مسیر، نوعی از غریزه اجتماعی در انسان مستقر می‌شود که می‌تواند بر غرایز طبیعی او، که انسان را ملزم به خودخواهی کرده، غلبه کند. این انتخاب گروه‌محور، تأیید و ترکیبی است از ایده ریکور که «خویشتن همچون دیگری» یا «دیگران همچون خود شخص» را تثبیت می‌کند؛ ایده‌ای که هرچند به سبب تعلق به «انتخاب گروه‌محور» (شانژو و ریکور، ۱۳۹۷: ۲۴۰-۲۳۵) با بیان داکینز هماهنگ نیست، اما می‌تواند به‌عنوان رویکرد تجربه‌گرایانه و مبتنی بر آزمون و خطای انسانی تفسیر شود تا از پی این تجارب تدریجی، از حیث اخلاقی کارساز باشد. به بیان هریس، «شکی نیست که انسان‌ها مدام در رسیدن به هنجارهای شان شکست می‌خورند. اما ما صرفاً شکست نمی‌خوریم، بلکه به شکلی قابل اعتماد شکست می‌خوریم». به عبارت دیگر، می‌توانیم از هر شکست دلیلی برای درک کردن، کم و زیاد کردن، و نهایتاً، پیش‌بینی آینده بهره‌بریم (Harris, 2010: 95). درواقع، بخشی از تجارب ما در حیات طبیعی مان را مدیون آزمون و خطای زیستی-اخلاقی خود هستیم؛ که همزیستی در راستی تحکیم این تجربه‌ها، سود فردی و جمعی خواهد داشت. این همان موهبتی است که به‌مرور تا جایی پیش می‌رود که اراده آزاد و عقلانیتی مجرب را به‌بار می‌آورد؛ به این ترتیب که به‌گفته داکینز:

می‌توان آگاهی را حد اعلای یک روند تکاملی در جهت رهایی ماشین‌های بقا، به‌عنوان مسئولین اجرایی، از اربابان نهایی‌شان، یا ژن‌ها دانست. مغز نه فقط راه انداختن امور روزانه ماشین‌های بقا را به‌عهده دارد، همچنین باید توانایی پیش‌بینی آینده را کسب و بتواند مطابق آن، عمل کند. مغزها حتی این استعداد را دارند که در برابر استبداد ژن‌ها شورش کنند، مثلاً نخواهند همه آن تعداد بچه‌های ممکن را داشته باشند... بشر از این نظر یک مورد بسیار استثنایی است (داکینز، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

به‌نوشته داکینز، با خودآگاه شدن به این ویژگی ممتاز انسانی، که همان چرخاندن طبیعت به مسیر اخلاق و مناسبات فردی-اجتماعی دوراندیشانه است، علاوه بر اینکه یک نگاه تازه و امیدبخش به آینده نصیب انسان می‌شود، امید به نجات اخلاق از حصار توهمات رازورزانه نیز تقویت می‌گردد. به بیان او، اخلاق و معیارهای زندگی را می‌توان با تکیه بر همین هوشمندی بشری ایجاد کرد؛ آن‌هم با طراحی انسان‌های واقعی و باهوشی که در جهان واقعیت سیر می‌کنند. این همان شجاعت اخلاقی برای تداوم

زندگی در دنیای واقعی است. داکینز به هم‌فکران خود توصیه می‌کند که از همین نحوه زندگی واقع‌بینانه لذت ببرید و «نهایت تلاش خود را بکنید تا آن را در وضعی بهتر از آنچه پیدایش کرده‌اید، ترک نمایید» (Fry, 2019: 26).

بر اساس گزارش فوق، در مسیر همزیستی انسان با نیروی قهار طبیعت، اراده انسان به تدریج پیچیده‌تر شده تا به تعبیر دنیل دنت، کار از تجهیزات زیستی اولیه به سیستم عصبی پیچیده‌تر رسیده و اینک تا نقطه فعلی عقلانیت تعمیم یافته است (Dennett, 1995: 506). این تعمیم، از طریقی مشابه با انتقال یک ژن، به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود که داکینز با تکیه بر اصطلاح «م» سعی در تشریح این فرایند - به‌عنوان مسیر خودآگاهی و انتقال دانش تاریخی یا به بیانی دیگر، خروج از وضع طبیعی به تکامل فرهنگی - دارد (داکینز، ۱۳۹۹: ۳۲۲). اگر به بیان دنیل دنت، مغز انسان سخت‌افزار باشد و ذهن نقشی معادل با نرم‌افزار ایفا کند، آنگاه آگاهی فرهنگی انسان در صفحه نمایش کنونی آن، که خود حاصل یک حرکت طبیعی-تاریخی است، نمایان می‌شود (Dennett, 2017: 250).

درنهایت می‌توان گفت: داکینز به ژن خودخواهی توجه دارد که عامل بقای انسان است و به سبب این میل به بقا، گاه کنش‌هایی به‌ظاهر دگرخواهانه را ترجیح می‌دهد تا در مسیر یک دادوستد طبیعی و با بهره‌گیری از قاعده مقابله به مثل، تداوم بقای خویش را تضمین نماید. البته انسان به تدریج به این رشد تاریخی و فرهنگی دست یافته که در برابر طبیعت خود قیام کند و کار را از میدان‌داری وضع طبیعی، به طبع مدنی بکشاند. وضعیت کنونی حیات اخلاقی انسان نیز محصولی از همین فرایند تلقی می‌شود. اما اینکه دامنه این اختیار انسانی که در واکنش به سیر طبیعی حیات تکوین یافته، چه‌مقدار بوده و آیا امکانی برای گریز از طبیعت، به تقریر کانت، فراهم است یا این واکنش را باید به‌نحوی حداقلی تفسیر کرد؟، چالشی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳. تکامل فرهنگی و اراده اخلاقی

مهم‌ترین چالش فلاسفه در بحث از مهندسی ژنتیک، سهم و عاملیت انسان در مسیر تکامل است (سندل، ۱۳۹۷: ۹۹). این در حالی است که به بیان همچنان خوشبینانه پل ریکور، انسان به‌عنوان سوژه قادر است به خود محوریت ببخشد و موقعیت خود را با نظر به سیر تکاملی‌اش، تعیین نماید (شانزو و ریکور، ۱۳۹۷: ۲۵۳). بحث بر سر دامنه تأثیرگذاری این سوژه بر فرایند تکامل همان نقطه چالشی است که اکنون می‌توان موضع کانت و داکینز را با آن سنجید. درواقع، می‌توان پرسید که آیا اراده‌ای که وجه امتیاز انسان از سایر انواع طبیعت است، همچنان به‌عنوان یک مکانیسم طبیعی قابل تفسیر خواهد بود یا باید آن را به‌سیاق نگاه متعالی کانت گزارش کرد و ساحتی استعلایی را به‌عنوان محمل شکل‌گیری و غایت‌نهایی آن تنسیق نمود؟

چنانکه تاکنون مورد توجه بوده است، کانت در فرایند تکوین حیات اخلاقی انسان، آن را نقطه پرش از سیر طبیعی حیات تلقی کرده است. در این مسیر، انسان قادر است با رجوع به اراده اخلاقی خود، نقش تازه‌ای را برای طبیعت تعریف کند و آن را با کنش مختار و اخلاقی‌اش، متحول نماید. با این وصف، اراده انسان به‌نحو پیشین و با تمرکز بر اصل توانایی انسان، قابل تصدیق است. این اراده تا نقطه‌ای پیش می‌رود که به‌حکم قانون اخلاقی مستتر در نهاد انسان، خداوند را به‌عنوان خیر اعلا مفروض می‌داند و این خیر را به‌عنوان غایتی که فرجام طبیعت بدان گره خورده است، تفسیر می‌نماید. با این وصف، در نگرش کانتی باید مأمّن اخلاق را در جهانی فراطبیعی جست‌وجو کرد که ضمن تفویض قابلیت انشاء حکم اخلاقی به انسان، رد و نشانی نیز از ساحت حقیقی انسان و جهان عرضه می‌کند و ذهن را از طبیعت به ساحت فراطبیعی، دلالت می‌کند.

اما به‌تفسیر داکینز، فرایند شکل‌گیری حیات اخلاقی انسان در بطن طبیعت، چنین است: انسان متأثر از ژن خودخواه، به حرکت زیستی خود تداوم بخشیده و تناسب میان اهداف و وسایل زندگی را با اهدافی کاملاً خودخواهانه، برمی‌گزیند. از این‌رو، حتی رفتارهای به‌ظاهر دگردوستانه نیز ذخیره‌ای برای ترمیم و تقویت ژن خاص و نهایتاً، بهره‌وری بهتر از ضرب‌آهنگ حیات شخصی و سودجویانه تلقی می‌شود. در این میان، البته ظرفیت آگاهی انسان به‌تدریج در او شکل گرفته و با رشد تاریخی-تدریجی این آگاهی، مسیر برای دخالت و عاملیت انسان در مسیر رشد ذهنی و اخلاقی باز شده و نهایتاً به‌زیستی او فراهم خواهد شد. این مقاومت ارادی می‌تواند همان مفهوم فرهنگ باشد که ضمن فرایند تکامل، در ضمیر مشترک گروهی از انسان‌ها ریشه دوانده و به‌تبع انسان را نسبت به فرایند رشد طبیعی-تاریخی‌اش، خودآگاه می‌نماید. این آگاهی، البته با صبغه هیومی آن شناخته می‌شود و از این حیث، نه به‌نحو ارادی و پیشین، بلکه به‌صورت تدریجی و انطباعی، در حوزه مغزی و ذهنی او پدید می‌آید.

بر اساس نظر مشهور هیوم، محتوا و قوه آگاهی انسان، جوهری مستقل نیست، بلکه انباشته‌ای است از انطباعات حسی که به‌مرور نقوشی خاص را بر صفحه دستگاه عصبی انسان حک کرده‌اند (هیوم، ۱۳۹۶: ۳۵ و ۶۴). طبق رأی دیگری از او، در موضع ترجیح و تمایل نسبت به کنش‌های موصوف به اخلاق نیز قوه عاقله انسان، از کنش ادعایی فلاسفه برکنار مانده است. در عوض، واکنش‌های حسی مشترک میان انسان‌ها، تجمیع می‌شود و اخلاق را بر مدار احساس بنا می‌نهند. با تثبیت رویکرد حسانی به اخلاق و اندارج اخلاق تحت زعامت تجارب فردی و ذوقی، ثمرات و متعلقات حیات اخلاقی در همین محدوده قابل فهم خواهد بود. به بیان هیوم،

ضرورت عدالت برای حمایت جامعه، مبنای مفرد این فضیلت است و از آنجا که هیچ حسن اخلاقی، بیش از این [رعایت منافع عمومی] ممدوح نیست، می‌توانیم

نتیجه بگیریم که این خصیصه مفیدیت، عموماً بیشترین نیروی الزام‌آوری و برترین غلبه را بر [عموم] احساسات [اخلاقی] ما دارد (همو، ۱۳۹۵: ۵۸).

کانت در تقابل با این دو رأی، تلاش می‌کند قابلیت و عاملیت خرد آدمی را دریابد و در وضعیتی مصون از ایرادات هیوم، به بازسازی نقش فعال فاعل انسانی در هر دو موضع شناسایی نظری و کنش عملی، بپردازد. حاصل تلاش کانت در اخلاق، پرده‌برداری از قوه عقلانی ممتازی است که با استعلاء از هر گونه حس‌گرایی، سودجویی و طبیعت‌زدگی، از منظری «ناب» به وظایف آدمی می‌نگرد و احکام اخلاقی شایسته شئون انسانی را انشاء می‌کند (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۴۹).

اما چنانکه از دو رویکرد فوق گزارش شد، به‌دشواری می‌توان نقاطی مشترک میان آنان سراغ گرفت، چراکه یک طرف بر عقلانیت پیشین انسان تکیه دارد و سوی دیگر از خودخواهی ژنی و تمایلات حسی انسان در مسیر تداوم رفتارهای سازگار با حفظ حیات خبر می‌دهد. با این حال، فقره‌هایی از نکات کلیدی بحث داکینز، به‌ویژه آنجا که از امکان ورود اراده انسان در چرخاندن مسیر تکاملی حیات خبر می‌دهد، تبادل رأی را میان کانت و داکینز ممکن می‌سازد. هرچند به‌تفضیلی که بیان خواهد شد، همراهی آراء صریح کانت با این ایده تفسیری-کانتی منعکس در مقاله حاضر، دشوار است، اما تفسیر داکینزی و پساتکاملی از اراده کانتی، همچنان از حیث تفسیر فرآورده‌ای به نام اراده انسانی، به کانت وفادار است؛ هرچند از حیث منشأیابی و دیرینه‌شناسی این اراده، همچنان با نسخه مصرح کانت، اختلاف دارد.

آنچه این خوانش را مُجاز می‌شمارد، در درجه نخست غیرطبیعی بودن کنش اخلاقی انسان و به بیانی که گذشت، مقاومت طبیعت انسان در برابر فرامین اخلاقی است، که کانت و داکینز تأکیدی یکسان بر آن داشته‌اند. به این ترتیب، در هر دو نگاه، اولاً، با طبیعتی خودخواه که مانع اخلاقی شدن انسان است، مواجهیم، ثانیاً، با فاعلی توانمند در برابر این سیل طبیعی، همراه می‌شویم که قدرت مقاومت در مقابل این طبیعت خودخواه را فراهم می‌آورد. با این وصف، در دو محور غیر (ضد) طبیعی بودن کنش اخلاقی و امکان تحقق این کنش به‌نحو ارادی، مسیری مشترک از سوی کانت و داکینز طی شده است.

اما به‌رغم همراهی مبناشناختی فوق، در تفسیر نحوه یا فرایند تحقق اراده انسانی، میان کانت و داکینز فاصله‌ای قابل توجه وجود دارد. درواقع، هرچند هر دو پژوهش‌گر اخلاق، به وجود اراده انسانی باور دارند، اما ریشه‌های تحقق این اراده را یکسان تفسیر نمی‌کنند. توضیح اینکه، اراده کانتی به‌عنوان عنصری ماتقدم عمل کرده و شرط‌گزینش اخلاق، تلقی شده است، به‌نحوی که این قوه عقل عملی انسان است که از دیرباز ملازم او بوده و وجه امتیاز او از سایر انواع طبیعت شمرده شده است. این در حالی است که در تفسیر داکینز، هرچند در مورد انسان با اراده‌ای خلاقانه‌تر و پیچیده‌تر از آنچه در رفتار

حیوانات قابل مشاهده است، مواجهیم، اما این سیر و اراده فاقد پیشینه غیرطبیعی و چشم‌انداز متعالی بوده و از همین حیث، در اندیشه داکینز نه مجالی برای الهیات اخلاقی باقی می‌ماند و نه فرصتی برای تفسیر فراطبیعی از چشم‌انداز حیات اخلاقی انسان فراهم می‌شود، بلکه در این نگاه، شکل‌گیری اراده، یک مکانیسم تکاملی و در راستای بهزیستی انسان، تفسیر می‌شود؛ تفسیری که نمی‌تواند برای کانت و عقلانیت مطلوب او، رضایت‌بخش باشد، هرچند از حیث توجه به کارآیی اراده انسانی، با سخنان کانت همراه است.

شاید مضمون اراده مطلق که کانت آن را به عقل اخلاقی انسان نسبت می‌دهد، به‌عنوان نیرویی که به‌تدریج و در طی تاریخ حیات بشر، در مسیر تکاملی او کسب شده و به‌عنوان عضوی در نهاد انسان‌ها پرورش یافته است، قابل درک باشد. در بیان داکینز نیز می‌توان تعبیر پیش‌گفته «مم» را سراغ گرفت و اراده انسانی را به‌عنوان یک مم برگرفته از سیر و مسیر فرهنگ، تفسیر کرد؛ نرم‌افزارهایی که به‌تعبیر دنیل دنت، با نصب بر روی مغز انسان، قابلیت‌هایی تازه را در نرم‌افزار ذهن بشر ایجاد می‌کنند (Denett, 2017: 230). این همان اراده‌ای است که صبغه طبیعی، تاریخی و فرهنگی مشخصی دارد و برخلاف اراده عقلانی کانتی، به‌تدریج پرورش یافته است؛ به این معنا که اولاً، در وضع طبیعی دیگر به‌نحوی دیگر بروز می‌یافته و ثانیاً، وضع آینده آن نیز از هم‌اکنون قابل پیش‌بینی نیست، بلکه به دادوستد انسان در طبیعت و البته عاملیت بخت و اتفاق، به‌عنوان بخشی از رویدادهای غافلگیرکننده طبیعت وابسته خواهد بود.

اگر کانت با این ایده‌ها موافق نباشد و نوعی از عقلانیت مطلق را در نهاد انسان سراغ بگیرد که فراتاریخی است، در عوض، تعالیمی از فلسفه او که از پیش‌داشته‌های فهم حکایت دارد، می‌تواند با این مضمون موافق افتد؛ البته، همچنان با این قید که پیش‌داشته‌های کانتی تغییرناپذیرند، اما یافته‌های تکاملی داکینز حکایت از عملکرد مم‌هایی دارند که محصولات فرهنگی-تاریخی تازه‌ای را بسته به وضع زیستی انسان، صادر می‌نمایند.

در هر صورت، بیان داکینز می‌تواند او را با موضع کانتی از تفسیر اراده انسانی همراه کند و وفادار به اندیشه کانتی، اراده مورد بحث را به‌عنوان محصولی که در اثر تکامل به نقطه کنونی رسیده و نقداً قابلیت تسلط بر طبیعت را یافته است، معنا کند. در واقع، انسان به‌مرور، متوجه توانایی خود در تسلط بر طبیعت شده و این تسلط را به فعلیت رسانده است و نهایتاً، آنچه فلاسفه به‌عنوان وجه افتراق انسان و خصلت ذاتی او سراغ گرفته‌اند، در اخلاق‌شناسی داکینز به‌عنوان یک خصلت فرهنگی-تاریخی به‌رسمیت شناخته می‌شود. اما همان‌گونه که اختلاف کانت با هیوم پابرجا مانده است، راه برای حل‌وفصل نزاع کانت با تکامل‌گرایان نیز هموار نیست. در عین حال، به‌همان نحوی که تجربه‌ورزی هیوم باعث بیداری کانت از خواب دگماتیسم شد، شاید این گزینه روزآمد به‌روی نظام اخلاق‌شناختی

کانت گشوده باشد که با کاستن از خصلت طبیعت ستیزی‌اش، به اراده انسان به مثابه عضوی از طبیعت بنگرد؛ عضوی که بدون پیوند با طبیعت و از سرگذراندن تجارب تاریخی-تکاملی، نمی‌توانسته محتوایی را از جنس قانون اخلاق ابلاغ نماید.

نتیجه

در بحث از دامنه اراده انسان در برابر سوانق طبیعی، گفت‌وگویی به‌ظاهر پایان‌ناپذیر، همراه با مناقشه‌ای پایدار را میان کانت و داکینز می‌توان تصور نمود؛ به این بیان که یک‌سوی ماجرا، با موضع کانتی اراده‌محور همراهیم که انسان را در برابر سوانق طبیعی او، مرجع تصمیمات اخلاقی و واضع قوانین اختیارگرایانه معرفی کرده است. از طرف دیگر، داکینز با تکیه بر مفهوم ژن خودخواه به‌عنوان واحد و بازیگر اصلی مسیر تکاملی حیات، نقطه کنونی بشر را نتیجه دادوستد ژن‌ها و نتیجه برتری دسته‌های ژنی هوشیارتر خوانده که انسان را به نقطه کنونی رسانده است. بر اساس این تعبیر، کنش اخلاقی، معادل بخشی از فرایندی است که طی آن، ژن انسان به حیات خویش اولویت داده و بهترین گزینه را برای سازگاری با محیط و تداوم زیستی نوع انسان - که از پی انتخاب درست ژنی صورت گرفته - برگزیده است. بنابراین، اگر کانت از فاعل عاقل و هوشیار که با فرارفتن از طبیعت، قانونی را برای همگان وضع کرده و رأساً بدان پایبند مانده است، سخن می‌گوید، داکینز داستان ژن‌هایی را روایت می‌کند که کورکورانه به حس زندگی، آری گفته‌اند و در هر جهش، آنچه به‌نفع خودشان بوده را برگزیده‌اند.

با وجود تفاوت مبنايي فوق، به نظر می‌رسد مسیری که داکینز در ادامه طی کرده، او را به موضع کانتی اراده آزاد نزدیک می‌کند. مطابق با رویکرد داکینز، این امکان در انسان به‌نحو تاریخی-تدریجی شکل گرفته و اینک به یک ژن فرهنگی (مم) تبدیل شده است که در برابر خواست ژن‌ها مقاومت کند و آنچه در درازمدت به سود او باشد را برگزیند. این قابلیت تاریخی که همان قابلیت «طبیعی» انسان در نه گفتن به طبیعت خودخواه خود است، می‌تواند به‌عنوان یک عضو تکامل‌یافته در نهاد انسان تفسیر شود و با اراده عقلانی مورد نظر کانت، مطابق افتد. البته کانت به‌سبب پیشینی دانستن این اراده و فراطبیعی خواندن ظرفیت انسانی، نمی‌تواند با داکینز همراه شود، اما در بیان داکینز این قابلیت هست که با تکیه بر مفهوم فرهنگی-تاریخی مم، اراده عقلانی کانت را به‌مثابه یک مم به‌رسمیت بشناسد. درواقع، یک ژن فرهنگی، سبب‌ساز چرخش اخلاقی انسان، از حالت طبیعی وحشی به وضع طبیعی مهارپذیر (یا همان مدنیت و اخلاق)، شده است.

هرچند در بحث فوق می‌توان سخن از ریشه‌تکوین اراده اخلاقی را بی‌حاصل خواند و با توجه به وضع فعلی اراده انسانی، به همراهی تام میان دو موضع رسید، اما همچنان یک نقطه ناممکن برای

همراهی پیوسته کانت و داکینز، باقی است. آنچه کانت به عنوان خیر اعلا، الهیات اخلاقی و موضع غایت‌شناختی مطرح کرده، همچنان مانعی برای همراهی او با اخلاق تکامل‌گرایانه است. در واقع، طبیعتی که کانت از آن سخن می‌گوید، رخساری به سوی غایت معین و امیدبخش دارد. این در حالی است که در موضع داکینز، این نوع از خوش‌بینی را نمی‌توان به کنش‌های آینده ژنی نسبت داد، بلکه در مواضع طبیعت‌گرایانه، سخن از فعالیت گذشته و فعلی کنش‌ها به میان می‌آید و اگر نسبت به آینده پیش‌بینی معینی انجام می‌شود، باید آن را با حداکثر احتیاط و بر مدار دسته‌ای از شواهد تجربی که تاکنون ارائه شده است، به رسمیت شناخت. در واقع، موضع خوش‌بینانه و امیدبخش کانت نسبت به طبیعت و فرجام آن، نمی‌تواند با اخلاق تکامل‌گرایانه همراه شود، چراکه به‌رغم توانایی انسان در خواندن ژن‌ها، و به‌رغم امید به پیشرفت علمی برای فهم و کنش اخلاقی بیشتر در گفتمان علمی داکینز، مجالی برای خوش‌بینی پیشین نسبت به وضع آینده وجود ندارد؛ موضعی که شاید از حیث توجه پایدار به حیات اخلاقی انسان، بیش از خوش‌بینی فلسفی کانت از عهده‌ی علاج دشواری‌های حیات انسان برآید.

با این حال و با یادآوری نزاع مشهور هیوم و کانت و تأثیری که هیوم بر اندیشه‌ی پسانقدی کانت گذاشت، اکنون نیز می‌توان به رویکردی وفادار به مشرب کانتی و هم‌زمان، متمایل به اخلاق تکامل‌گرایانه، اندیشید که با نظری دوباره به خصال طبیعی انسان، اراده‌ی آزاد را به‌عنوان محصولی که ریشه در تکامل طبیعی دارد، تفسیر می‌نماید؛ اراده‌ای که هرچند فعلیتی فراخ را در غلبه بر طبیعت به انسان بخشیده، اما از این حیث که سودای فرارفتن از طبیعت را دامن نمی‌زند، اخلاق را در جهانی واقعی‌تر و «انسانی‌تر» می‌نشاند.

منابع

- داکینز، ریچارد (۱۳۹۹). ژن خودخواه. ترجمه‌ی شهلا باقری. تهران: اختران.
- سندل، مایکل (۱۳۹۷). انسان بی‌نقص. ترجمه‌ی افشین خاکباز. تهران: فرهنگ نو.
- شانزو، ژان پیر؛ ریکور، پل (۱۳۹۷). طبیعت و قاعده. ترجمه‌ی عبدالرحمن نجل رحیم و بابک احمدی. تهران: نشر مرکز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴ الف). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خورازمی.
- (۱۳۹۴ ب). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: نقش و نگار.
- (۱۳۹۵). نقد عقل عملی. ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- (۱۳۹۸). نقد قوه حکم. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵). کاوش در مبانی اخلاق. ترجمه‌ی مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد.
- (۱۳۹۶). کاوشی در خصوص فهم بشری. ترجمه‌ی کاوه لاجوردی. تهران: نشر مرکز.

- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's dangerous idea; evolution and the meanings of life*. Penguin.
- (2017). *From Bacteria to Bach and back*. Norton Company.
- Fry, S. (2019). *Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris, and Daniel Dennett; the four horsemen, the conversation that sparked an atheist revolution*. New York: Random House.
- Harris, S. (2010). *The moral landscape; how science can determine human values*. New York: Free Press.
- (2012). *Free Will*. New York: Free Press.

Analysis of the relationship between freedom and Bildung in Fichte's early and late thought and its relationship with social unity and cosmopolitanism

Farzad Kiani^{1*}, Parvaneh Valavi²

¹ PhD student in Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

² Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
16/08/2022
Accepted:
02/03/2023

Bildung in Fichte's philosophy is related to his general ideas in practical philosophy, especially with his interpretation of the importance of social unity to shape the members of the society and the influence of moral rules in people's lives. Also, Fichte's cosmopolitan desire for human flourishing is influenced by his thoughts on cultivating a model nation. His thought direction is not in line with a racist point of view and in his thought he encourages people to form a single society with the component of humanity and freedom. In his early thought, Fichte seeks to form a collective Bildung through the issue of freedom in the position of interpersonal harmony, and in his late thought, with the help of freedom and a new definition of knowledge, he wants to cultivate a model nation that is be an objective example in front of other nations in order to create a cosmopolitan world. The method of this research is qualitative, and the description and analysis of the relationship between freedom and Bildung in Fichte's thought has been done with the documentary-analytical method, and the research data has been collected in a documentary way. The result of this research wants to show that Fichte, with his definition of human freedom and its relationship with Bildung, places the ultimate goal of man as absolute thought and free will, which is the creator of harmony between people. When the center of human development and prosperity is self-awareness and freedom, there is no longer an outside goal for which conflict is formed among people, and the principle of unity among people is realized.

Keywords: Nation, cosmopolitan, Bildung, reflection; thinking, Fichte.

Cite this article: Kiani, Farzad & Valavi, Parvaneh (2022). Analysis of the relationship between freedom and Bildung in Fichte's early and late thought and its relationship with social unity and cosmopolitanism. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 73-88.

DOI: 10.30479/wp.2023.17716.1023

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: farzadkiani84@gmail.com



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تحلیل رابطه آزادی با بیلدونگ در اندیشه متقدم و متأخر فیشته

و نسبت آن با وحدت اجتماعی و امر جهان‌وطنی

فرزاد کیانی^۱، پروانه ولوی^۲

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
^۲ دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۵/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۱۱

«بیلدونگ» در فلسفه فیشته با ایده‌های کلی او در فلسفه عملی، به‌ویژه با تفسیرش از اهمیت وحدت اجتماعی برای شکل‌دهی به افراد جامعه و تأثیر قواعد اخلاقی در زندگی افراد مرتبط است. همچنین تمایل جهان‌وطنی فیشته برای شکوفایی انسان‌ها تحت تأثیر افکار او در پرورش ملت الگو قرار دارد. جهت فکری او در راستای نگاه نژادپرستانه نیست و در اندیشه خود افراد را به سمت شکل‌دهی یک جامعه واحد از طریق مؤلفه انسانیت و آزادی، ترغیب می‌کند. فیشته در اندیشه متقدم خود به دنبال این است که از طریق امر آزادی، یک بیلدونگ اجتماعی در مقام هارمونی میان‌فردی را شکل دهد و در اندیشه متأخر خود به کمک آزادی و تعریفی جدید از دانش، می‌خواهد یک ملت الگو را پرورش دهد تا نمونه‌ای عینی پیش روی دیگر ملت‌ها باشد و از این طریق، یک جهان‌وطن را به وجود آورد. روش پژوهش حاضر، کیفی است و با روش اسنادی-تحلیلی، به توصیف و تحلیل رابطه آزادی و بیلدونگ در اندیشه فیشته پرداخته و داده‌های پژوهش، به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. نتیجه این پژوهش می‌خواهد نشان دهد که فیشته با تعریفی که از آزادی انسان و ارتباط آن با بیلدونگ ارائه می‌کند، غایت انسان را اندیشه مطلق و اراده‌ای آزاد قرار می‌دهد که سازنده هارمونی میان افراد است. وقتی محور پرورش و شکوفایی انسان خودآگاهی و آزادی باشد، دیگر غایتی در بیرون وجود ندارد که به‌خاطر آن در میان افراد تضاد شکل بگیرد و اصل وحدت میان افراد محقق می‌شود.

کلمات کلیدی: ملت، جهان‌وطن، بیلدونگ، تأمل، تفکر، فیشته.

استاد: کیانی، فرزاد؛ ولوی، پروانه (۱۴۰۱). «تحلیل رابطه آزادی با بیلدونگ در اندیشه متقدم و متأخر فیشته و نسبت آن با وحدت اجتماعی و امر جهان‌وطنی». *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره سوم، ص ۸۸-۷۳.

DOI : 10.30479/wp.2023.17716.1023



حق مؤلف © نویسندگان.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: farzadkiani84@gmail.com

مقدمه

در این مقاله، ابتدا جایگاه «بیلدونگ»^۱ در اندیشه متأخر فیشته بررسی می‌شود، زیرا نظام تعلیم و تربیت در آن، شکلی ساختارمند و جهان‌وطنی به خود می‌گیرد. اما در نهایت، دیدگاه متأخر فیشته را با تفکر متقدم او که محور آن آزادی مطلق است، مقایسه می‌کنیم تا مشخص شود که آیا بیلدونگ در اندیشه متأخر فیشته به‌عنوان یک نظام و ساختار هستی‌شناسانه، با برداشت او از آزادی مطلق در فلسفه ابتدایی‌اش، در تضاد است یا دو دوره فکری مذکور هم‌پوشانی دارند.

فیشته در کتاب *خطابه‌ای به ملت آلمان*، نظریه‌ای درباره خودسازی روحانی و اخلاقی بیان می‌کند که اساس دیدگاه او برای نوسازی ملی، پس از فتح و اشغال بیشتر اروپا توسط ناپلئون است. معیار تفکر فیشته متأخر، یک دیدگاه جهان‌وطنی^۲ است، اما این تفکر مبتنی بر ساخت یک ملت الگو (از نظر وی، آلمان) است و شکل‌گیری این ملت الگو با تعریف جدید او از بیلدونگ، در معنای تربیت اجتماعی محقق می‌شود. «هدف این پروژه ایجاد نوع جدیدی از شهروند است؛ شهروندی که به‌طور قابل اعتماد، هم به گسترش آزادی و هم به حداکثر رساندن خیر عمومی متعهد باشد» (Breazale, 2016: 117). بنابراین، از نظر فیشته، آموزش جدید باید در مسیر توسعه اجتماعی و اصل آزادی باشد. «اساس پیشنهاد فیشته برای این شکل جدید از روحیه جمعی، روحی پرورش‌یافته به‌وسیله آزادی و مفهومی از آن به‌عنوان خودمختاری عقلانی است» (Ibid: 118) که جایگزین معنای رایج از آزادی به‌مثابه منافع شخصی می‌شود. با این مفهوم از آزادی، خودپنداره^۳ اساسی هر فرد در ارتباط با دیگری، بطور ضمنی یا تأملی، بر اساس اصل آزادی که پرورش‌یافته از فرایند بیلدونگ انسان است، شکل می‌گیرد. بر این مبنا، وظیفه نوینی که فیشته برای نهاد دانشگاه در نظر گرفته بود، باید فراتر از دانشگاه و به‌مثابه محلی برای یادگیری علوم و فنون رایج دانسته شود. «این آرمان نباید ما را غافلگیر کند، زیرا به نوعی عقلانیت که فراتر از شکل عقلانیت ابزاری که مشخصه فساد اخلاقی در آن سال‌ها بود، نیاز داشت» (James, 2015: 147).

فیشته عمیقاً متعهد به یک محور اصلی در دستور کار اصلاح‌طلبانه خود بود، اینکه کار نهایی دانشگاه به‌مثابه یک نهاد اخلاقی است (Fichte, 2015: xiii). تلاش فیشته در راستای پرورش و پیشرفت افراد در قالب حیات ملی، باعث شده اندیشه او در باب آموزش، با متفکرانی مثل همبولت و شلایرماخر متفاوت باشد و می‌تواند در قالب سیاسی بیان شود. این تفاوتی است بین برنامه آموزشی حکومتی فیشته، در مقابل برنامه‌های و همبولت که ماهیت لیبرال دارند (James, 2015: 147). در این راستا، فیشته متأخر در فرایند بیلدونگ، ابتدا تعریف خود از دانش و دانشگاه به‌عنوان محل تولید دانش ارائه می‌دهد، زیرا تعریف او از دانش، در دل خود، اصل آزادی اخلاقی و عشق را نیز محقق می‌سازد.

پیشینه پژوهش

تحلیل موضوع بیلدونگ و بیان اندیشه جهان‌وطنی در فلسفه فیشته، فاقد پیشینه‌ای مشخص در زبان

فارسی است، اما در به زبان انگلیسی، آثاری در این باره موجود است که در این مقاله به عنوان منبع، از آنها بهره برده ایم.

بحث و بررسی

۱. دانش ناب و رابطه آن با بیلدونگ

فیثته در تفکر خود، علاوه بر بهره بردن از اندیشه فیلسوفانی مثل کانت و شلینگ، در امر وحدت اجتماعی و جهان‌وطنی بیشتر تحت تأثیر فلسفه هردر بوده است. این تأثیرپذیری از دو حیث بسیار مهم است؛ یکی، تعریف بیلدونگ در معنای جمعی و دیگری، گفتگو، که ابزار ارتباط میان فردی برای رسیدن به وحدت اجتماعی است. پیش از هردر، کلمه بیلدونگ در معنای ذهنی آن، تقریباً به صورت فردی کاربرد داشت و به شکوفایی و تحصیلات فردی اشاره می‌کرد، اما در سال ۱۷۷۴، هردر کتاب *فلسفه تاریخی* را در راستای شکل‌دهی به موضوع انسانیت، منتشر کرد و در آن، بیلدونگ را در معنای بشریت به‌مثابه یک کل در سیر تکامل تاریخی به کار برد (Foster, 2018: 253). فیثته این دو مؤلفه اصلی فلسفه هردر را در اندیشه خود به کار گرفت، اما سعی داشت بازتعریفی از آنها در راستای امر وحدت اجتماعی ارائه دهد. فیثته پس از ترک ینا، همانند هردر، معتقد بود قومی مثل ژرمن، دارای روحی ذاتی هستند که ملت را جان می‌بخشد و با زبان آشکار می‌شود (Breazeale, 2016: 246).

در اندیشه فیثته یک طرح جهانی مقدرشده در تاریخ بشر آشکار می‌شود که در راستای عقلانیت و آزادی بیشتر در حرکت است (Ibid). بر این اساس، فیثته در بیان ماهیت بیلدونگ اجتماعی، در مرحله اول تعریف جدیدی از دانش ارائه می‌دهد و قوانین آنها را بر اساس کارکردشان برای انسان، بازتعریف می‌کند. دانش در ارتباط با انسان معنا پیدا می‌کند. او بر این باور است که ما دانشی نداریم که بتوان آن را بدون در نظر گرفتن ارتباط آن با انسان، تعریف کرد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر باید دانش بر اساس کارکرد آن برای انسان دسته‌بندی و قواعد آن تنظیم شود، پس چگونه فیثته غایت بیرونی در فرایند کسب دانش را نفی می‌کند؟ این موضوع در تفکر او به صورت یک پارادوکس ظاهر می‌شود. پاسخ این تناقض را باید در برداشت او از چیستی دانش دانست، زیرا در برداشت فیثته، دانش و کردوکار یا فعل هنجارمند،^۴ در کنار هم قرار می‌گیرند.

از نظر فیثته خردورزی نوعی کردوکار است، نه مطلقاً چیز بیشتری (Hoeltzel, 2019: 189). تعریف دانش بر اساس کردوکار آن، برای فروکاستن دانش به کارکرد بیرونی نیست، بلکه دانش، کارکردی اساسی در فلسفه فیثته دارد که همانا خودآگاهی^۵ انسان در سیر تأمل^۶ بر ساختار تفکر اوست، نه یک کارکرد ابزاری از دانش؛ این در مقابل تعاریف مرسوم از علم ابزاری قرار می‌گیرد. در نظام فلسفی فیثته، شناخت امور بر شهود عقلی^۷ استوار است و خود شهود عقلی، بر اساس تأمل بر ساختار تفکر تعین پیدا می‌کند. «رفلکشن» مد نظر

فیشته، بازتابی است از «من» بر «من» در شناخت خود انسان در مقام شناسنده حقیقت هستی و محوریت سوژکتیویته در فرایند تفکر. فیشته با تقلیل دانش به طبیعت محض و تعیین علی، به شدت مخالف است. هدف او از این مخالفت، اثبات آزادی رادیکال و خودقانون‌گذاری واقعی با توجه به فعالیت کسب معرفت است و عمل مبتنی بر چنین دانشی، آزادانه و خودبنیان است (Zöller, 2016: 157)، زیرا ذهن انسان توسط هیچ چیز خارج از خودش، محدود نمی‌شود (Fichte, 2021: 448).

این نگاه کلی به دانش، آن را به فلسفه نزدیک می‌کند، دانش مساوی با علوم تجربی را زیر سؤال می‌برد و به یک دانش ناب برای انسان بدل می‌شود. نزد فیشته، حقیقت دانش ناب به‌عنوان یک مؤلفه برای پی‌بردن به حقیقت انسان مطرح می‌شود که یک نگاه کل‌گرایانه را در دل خود دارد. از منظر دیگر، اگر کارکرد دانش یک خودآگاهی در انسان باشد، نظر و عمل به یکدیگر پیوند می‌خورند و دوگانگی نگاه کانت در معرفت عملی و نظری نیز از میان برداشته می‌شود. فیشته غایت بیلدونگ را همین خودآگاهی انسان قرار می‌دهد. این خودآگاهی تمام ابعاد معرفتی و هستی‌شناسی را در برمی‌گیرد، زیرا خود انسان مبدأ و مقصد دانش است. در نتیجه، علم‌آموزی باید در مسیر خودآگاهی در انسان و کسب دانش برای معرفت‌اندوزی باشد، نه به‌دست آوردن غایت بیرونی؛ مثلاً کسب دانش برای رسیدن به منفعتی مادی. ایده عشق به دانش برای خود دانش، در کنار مشخص کردن دانش حقیقی، یک اراده اخلاقی ناب را نیز به‌تصویر می‌کشد (James, 2015: 164)، زیرا باتوجه به این ایده، منفعت‌طلبی شخصی از کنش‌های ما کنار گذاشته می‌شود و هر شخص، انجام عمل برای غایت درونی یک امر را فرامی‌گیرد.

به نظر فیشته، شکل دادن به هر انسانی که می‌خواهد در این مسیر قرار گیرد، نیازمند فرایند بیلدونگ (تربیت) است که به‌کمک آن، انسانی فرهیخته، اخلاقی و آزاد خلق شود. این علاقه و عشق به دانش، درنهایت به آزادی اخلاقی در فلسفه فیشته نزدیک می‌شود، زیرا این عشق، غایت درونی دارد و در نتیجه، دارای شکلی آزاد است و استقلال به‌عنوان پیش‌شرط اخلاق، در آن محقق می‌گردد. هرچند بیلدونگ نزد فیشته با امر اخلاقی یکسان نیست، اما از این منظر اشتراکاتی دارند که می‌توان این امر را در بیلدونگ افراد دنبال کرد. از دید فیشته، راه مناسب برای پرورش بیشتر اراده افراد و شکوفایی ظرفیت انسان برای آزادی واقعی و عینی، کمک به آنها برای عشق ورزیدن و لذت بردن از امر خیر است. راه انجام این کار، جایگزینی عشق به خود (خودخواهی) با نوعی دیگری از عشق است؛ عشقی که به‌طور مستقیم امر خیر را هدف قرار می‌دهد (Breazeale, 2016: 41).

از نظر فیشته میل درونی افراد برای پیروی از قانون، اول باید تنها معطوف به عشق به خیر باشد، نه چیزی که برای ما منفعت دارد (Zöller, 2016: 262). از منظر دیگر، اگر در بیلدونگ (پرورش انسان) غایت بیرونی به‌عنوان هدف این فرایند کنار برود، افراد در راستای تربیت اخلاقی و آزادی قرار می‌گیرند و در این صورت، رذایل اخلاقی نیز از جامعه برچیده می‌شود. بر این مبنا، اگر انسان با این اصول پرورش یابد، این امور در آنها

حضور همیشگی خواهد داشت. عشق به انجام عمل خیر، نمونه چیزی است که ما آن را برای منفعت نمی‌خواهیم و لذتی که در انجام امر خیر وجود دارد، لذتی بنیادین است؛ وظیفه امر آموزش این است که آن را به محصلین به‌عنوان امری بی‌بدیل، بیاموزد (Fichte, 2009: 25).

۲. بیلدونگ و ایده وحدت اجتماعی

باید در نظر داشت که بیلدونگ نزد فیشته، شکلی هستی‌شناسانه دارد و می‌خواهد بر اساس آن جهان را به وحدت برساند، نه اینکه آن را به خود پرورش و یادگیری فردی محدود کند. بیلدونگ پلی است برای رسیدن به وحدت میان افراد، به‌وسیله الگوی مشخصی که او در نظر دارد. فیشته به مسئله بیلدونگ یک نگاه کل‌گرایانه دارد و قصد دارد افراد را در دل جامعه و به‌صورت یک کل، پرورش دهد. او در ساختار نظام اندیشه خود، به نقش بیلدونگ در وحدت اجتماعی و ملی توجه ویژه دارد.

از نظر ریشه‌شناسی، اصطلاح بیلدونگ از دو ایده متفاوت ترکیب شده است که بیانی از دو واژه لاتین «Imago-imitatio» و «Forma-Formatio» است؛ اولی بر فعالیت تولید یا شکل‌دهی به یک شیء عینی تأکید دارد و دومی، به رابطه میان تصویر اصلی و بازتولید آن (تصویر) اشاره می‌کند، که تصویری از تصویر اصلی است. بنابراین، بیلدونگ به‌معنای دو چیز است؛ اول، شکل دادن^۱ به یک شیء معین بر اساس قوانین خاص یا تنظیمی که باعث یک فرم (شکل) می‌شود و دوم، منقوش کردن یک تصویر، یعنی یک صورت دادن به‌نحوی که محصول نهایی تصویرشده، شباهت زیادی با الگوی اصلی، که دارای ارزش ناب است، داشته باشد (Bykova, 2020: 294).

فیشته از لغت پر کاربرد بیلدونگ در سنت فکری آلمان نیز تعریفی متفاوت ارائه می‌دهد که شکلی اجتماعی دارد. معنایی دوگانه در دل بیلدونگ وجود دارد که باید در فرایند پرورش انسان، هر دو اصل را در نظر گرفت؛ یعنی هم بعد عینی را باید مهم دانست و هم بعد غایی را، و به‌وسیله آن محصول عینی را با توجه به غایتش شکل داد. در اندیشه فیشته، چنانکه گفته شد، غایت انسان همان خودآگاهی و آگاهی از مطلق است و حقیقت انسان، خود را در تفکر آزادانه و بیلدونگ جمعی نمایان می‌سازد. بیلدونگ یکی از موضوعات مرکزی در فلسفه فیشته است و نقشی مهم در برخی نوشته‌های او دارد که برداشتی مترقی از این امر ارائه می‌دهند. در حالی که در بعضی نوشته‌های او، بیلدونگ مضمونی به‌مثابه خودپرورشی در راستای خودآگاهی برای پیشرفت فردی دارد، در کتاب *خطابه‌ای به ملت آلمان*، ترجیح می‌دهد بیلدونگ را در ابعاد اجتماعی به کار گیرد (Breazeale, 2016: 141).

بیلدونگ از دو حیث، عامل وحدت می‌شود: یکی، از نظر اجتماعی و دیگر، بعد فردی. در نگاه فیشته، معنای حقیقی بیلدونگ خود را درباره همراهی انسان‌ها با یکدیگر، در دل جامعه نمایان می‌کند و این همراهی، جزئی از طبیعت انسان بوده است (Ibid: 144). در بعد اجتماعی، پرورش افراد می‌تواند جامعه و کلیت انسانی را

به سمت وحدت ببرد و در بعد فردی، هرگونه دوگانگی در تفکر و عمل انسان را از میان بردارد و قوای معرفتی انسان را به وحدت برساند. در فلسفه متأخر فیثته، «ساختار معنایی بیلدونگ بر مفهومی کاملاً متمایز دلالت دارد. بیلدونگ صرفاً در معنای شکوفا و مقوم کردن خود^۹ نیست، بلکه فرایندی برای شکوفایی و دگرگونی حیاتی است که به صورت ذاتی یک افق جهانی را در برابر این خود (فرد) می‌گشاید (Bykova, 2020: 295). در اندیشه فیثته، هدف والایی که پیشاهنگ آموزش جدید است، هنجار کاملاً خودآیین عقلانی و جامعه‌ای است که شهروندان این هنجار را تحقق می‌بخشند. منحصر به فرد بودن علائق مشترک، چیزی است که فیثته به عنوان یک نتیجه مورد نظر بیلدونگ جدید، بر آن تأکید دارد و این همان تعریفی است که او از یک جامعه به دست می‌دهد؛ یعنی جامعه‌ای متشکل از افرادی خودآیین عقلانی که زندگی آنها به وسیله هنجارمندی قانون اخلاقی، تنظیم می‌شود.

اکنون ما ایده‌ای از راهی به است آورده‌ایم که از نظر فیثته، در آن عشق به وطن، اداره‌کننده کشور است. عشق به وطن تنها در صورتی می‌تواند بر یک کشور حکومت کند که انگیزه والاتری برای رضایت و تعهد سیاسی، نسبت به نظریه‌های قرارداد اجتماعی سنتی، ارائه دهد و باید حقیقتاً از آزادی حمایت و حفاظت کند؛ یعنی بستری بنیادین ارائه دهد که در آن، آزادی تحقق یابد. عشق به وطن می‌تواند بر یک کشور حکومت کند، اگر و تنها اگر، کشور یک جامعه واقعی^{۱۰} باشد، به این معنا که اگر و تنها اگر، درجات بیشتری از آزادی و بیان اصیل، در آن حمایت و تسهیل شود. فیثته معتقد است تنها از این طریق می‌توان بازسازی ملی کرد (Breazeale, 2016: 129).

فیثته - در کتاب نظریه/اخلاق (۱۸۱۲) - ارتباط بین اخلاق و دانش را به وضوح بیان می‌کند. «ظرفیت درک ایده‌ها و اهداف فراتر از حوزه خصوصی فرد است و توسط دانش، بیان و الگوسازی می‌شود؛ کاری که مبتنی بر شناخت یک استدلال مشترک و دیدگاهی جهانی است» (Fichte, 2015: xiv). نزد فیثته، دانشگاه به عنوان خاستگاه اصلی تولید دانش، ساختاری کوچک از جامعه‌ای است که اگر بتوان، باید به وسیله مؤلفه‌های دانش و آزادی، یک کل منحصر به فرد در آنجا شکل داد. در مرحله بعد، نمونه‌ای از جامعه‌ای را داریم که دارای مشخصه‌های مورد نظر فیثته است و می‌توان جهان را با توجه به آن، به وحدت رساند. سیستم تربیتی (بیلدونگ)، قصد دارد شهروندی را بسازد که نشان‌گر شکل اجتماعی فضیلت اخلاقی باشد و می‌توان آن را در تئوری وظایف اخلاقی فیثته در ینا پیدا کرد؛ که در نهایت، ویژگی یک جامعه واقعی اخلاقی مورد نظر فیثته را مشخص می‌کند (James, 2011: 164).

۳. رابطه آزادی با بیلدونگ در اندیشه متقدم و متأخر فیثته

به نظر فیثته آزادی فقط لازمه فعل اخلاقی نیست، بلکه پیش‌نیاز هر عملی است. او در بازتعریف بیلدونگ، در بنیان نهادن یک سوژه ناب، به مسئله آزادی توجهی ویژه دارد و آزادی را در زندگی و فراگیری

دانش، با توجه به ساختار تفکر انسان تعریف می‌کند. فیثسته تمام ساختار فلسفی خود را بر «من» آزاد و «من» مطلق بنیان می‌گذارد. البته باید روشن کرد که برای فیثسته معنای آزادی در اخلاق و زندگی، با تفسیر کانت از این امر تمایز دارد.

در اینجا، شباهت‌هایی بین اخلاق فیثسته و کانت وجود دارد، اما تفاوت‌های قابل توجهی نیز دارند. عمیق‌ترین شباهت این است که هر دو فیلسوف، آزادی را بالاترین ارزشی می‌دانند که از طریق رعایت اخلاقیات و وظایف خاص تحقق می‌یابد و انسان وظایفی نسبت به خود و دیگران در جامعه دارد (Hoeltzel, 2019: 257, 258)، اما تفاوتی اساسی نیز در میان است. نزد فیثسته، آزادی تنها هدف هر فعلی در انسان است و تمام اعمال انسانی باید در راستای آزادی باشد. از نظر وی، «من» مطلقاً آزاد به این معنا، خود کنشی وضع‌کننده است. این (آزادی) وابسته به هیچ علتی نیست؛ حتی به خودش (Wood, 2016: 67). اما چون کنش ما در راستای جهان مادی است، تأثیر آن در جهان بیرونی بر اساس رابطه علت و معلول مشخص می‌شود. بنابراین، عمل آزاد در این جهان، در نسبت با بدن مادی معنا پیدا می‌کند؛ «من»^{۱۱} بدون جسم غیرقابل تصور است و کنش میان افراد، در این صورت معنا ندارد. فیثسته اراده آزاد را نیروی ما برای عمل در دنیای بیرونی می‌داند، اما از آنجاکه قانون اخلاق را قانون علیت نمی‌داند، نمی‌پذیرد که اراده در مقام عمل، می‌تواند کاملاً آزاد باشد. در نتیجه، مفهوم اصلی فیثسته از آزادی، یک گذار آزاد از عدم تعیین به تعیین است که این گذار با آزادی همراه است. آزادی مطلق همراه با استقلال و خودبستگی است و کنش‌های (بیرونی) آن نمی‌تواند به چیزی جز خودش وابسته باشد (Ibid).

هدف از آزادی نزد کانت، بیشتر استفاده هدفمند از آن در انجام فعل اخلاقی است. از نظر وی عمل اخلاقی ما باید مبنایی عقلی داشته باشد، زیرا قاعده عقل است که می‌تواند ما را از طبیعت و قانون حاکم بر آن فراتر ببرد و نیاز عمل اخلاقی را که آزادی و خودمختاری است، برآورده کند. این آزادی و خودمختاری توسط عقل محقق می‌شود. بر این اساس کانت امیال و احساسات را در اخلاق کنار می‌گذارد و نظام اخلاقی خود را بر پایه عقل بنا می‌نهد. او معتقد است ارزش یک عمل اخلاقی، نه با فضیلت‌مند بودن فاعل عمل اخلاقی و نه غایت بیرونی آن عمل، ارتباط ندارد، بلکه اساس ارزش عمل اخلاقی اراده‌ای است که طبق قاعده و قانون عقل قرار داشته باشد؛ یعنی باید توجه کرد که اراده فاعل بر چه مبنایی فعل را انجام داده است. آیا این اراده تحت فرمان قانون عقل بوده، یا بر اساس امیال و احساسات و غایت بیرونی فعل انجام شده است؟ این را باید معیاری دانست که ارزشمند بودن عمل را از نظر اخلاقی مشخص می‌کند.

از نظر کانت، انسان موجودی خودمختار است. خودمختاری یا استقلال، متضمن دو نکته است: اول اینکه، انسان برای تعیین تکلیف اخلاقی خود به هیچ مرجع خارجی نیاز ندارد و دوم اینکه، ما در مراقبت از رفتار خود، توان مهار کردن افعال خود را داریم. به این ترتیب، انسان در تدوین نظامی اخلاقی برای خود، به منبع و موجودی دیگر نیازمند نیست. کانت آزادی را پایبندی به قانون عقل عملی^{۱۲} که فراروی از قانون طبیعت

می‌کند، می‌داند و انجام تکلیف در این مسیر را مساوی با آزادی در نظر می‌گیرد، زیرا انسان با انجام عمل بر اساس قانون عقل عملی، از جبر قانون طبیعت رها می‌شود.

اما آزادی امری بنیادی در فلسفه فیشته است و همه چیز در اندیشه او، از آزادی و تعریف آزادی شروع می‌شود. فیشته اراده انسان را در ذات خودش، در نهایت آزادی می‌داند و بر این امر تأکید دارد که «قاعده اصلی در اراده این است که من اراده می‌کنم به‌خاطر اینکه من اراده کرده‌ام، زیرا اراده، مطلق و نامقید (آزاد) است» (Fichte, 2015: 113).

خودآگاهی به‌عنوان غایت انسان، امری نیست که بتوان آن را با یک فرمان، در جامعه نهادینه کرد، بلکه رسیدن به خودآگاهی نیازمند طی یک مسیر و فرایند است که آن مسیر را باید همان بیلدونگ انسان در نظر گرفت. در اندیشه فیشته، آزادی یک امر فردی نیست و نباید آن را از این منظر تفسیر کرد که هر فردی در جامعه می‌تواند دست به هر کاری بزند. اگر نگاه به بیلدونگ و آزادی به‌مثابه امری جمعی باشد، پس باید آزادی در انجام عمل را نیز امری کلی و بنیادین در نظر گرفت. به‌عنوان مهم‌ترین ابزار در تفکر فیشته، انسان باید از جامعه عمل پوشاندن به مهم‌ترین رسالت خود که وظیفه اخلاقی است، استفاده کند تا باعث شکوفایی خود و دیگران در جامعه شود. در حقیقت، پرورش دانش اخلاقی به‌معنای آموزش اصول اخلاقی در راستای حرکت فرد و جامعه به‌سوی رشد اخلاقی است (Bykova, 2020: 299). شکوفایی و آزادی به‌وسیله بیلدونگ افراد محقق می‌شود تا افراد مهارت خود را تجسم بخشند و بر روی استعدادهای خود کار کنند. برای فیشته حرکت به‌سوی هارمونی در خود و همچنین حرکت در مسیر فرهنگ جمعی و آزادی، در عالی‌ترین و معقول‌ترین شکل خود، وظیفه بیلدونگ اجتماعی است.

برداشت فیشته از رابطه بیلدونگ و آزادی را می‌توان به دو دوره فکری تقسیم کرد. این دو دوره فکری با توجه به تغییر نگرش او به بنیان‌های شناخت انسان از هستی، با توجه به کتاب *آموزه علم*^{۱۳} (۱۷۹۴) و *علم دانستن*^{۱۴} (۱۸۰۴) قابل تقسیم‌بندی به دو بخش متقدم، در ینا و متأخر، در برلین است. در دوره متأخر، فیشته طرح یک جهان‌وطن از طریق پیوند آزادی انسان و بیلدونگ اجتماعی را بنیان می‌گذارد. فیشته در فلسفه متقدم خود از بیلدونگ به‌مثابه هارمونی و شکوفایی جمعی سخن به میان می‌آورد، اما در اندیشه متأخر او، بیلدونگ با یک نظام آموزشی معین گره خورده است. در فلسفه فیشته متقدم، ما تا وقتی در آزادی محض هستیم که در مرحله اندیشه و تأمل، در حدود سوژه قرار داشته باشیم و وقتی آزادی با بنیان وجود انسان پیوند دارد، دیگر نباید برای آن به‌دنبال علت و قاعده بود، زیرا آزادی بخشی جدایی‌ناپذیر از خود انسان است و آزادی از طریق قوانین و قاعده عقل عملی محض دیگر معنایی ندارد، بلکه خود قاعده اخلاقی کانت مانع آزادی انسان است.

از نظر فیشته «چیزی که در درون آگاهی ما، قبل از استفاده از مفهوم اخلاق حضور دارد، آگاهی ما از آزادی خودمان است» (Fichte, 2005: 65). او در فلسفه متقدم خود به‌سمت تعریفی از آزادی گرایش پیدا

کرده که این آزادی از هرگونه ابژه تمیز داده می‌شود و به‌جای آن، در تأمل در تفکر سوژه نمایان می‌شود (Zöller, 1998: 75). فیخته کانت را از این نظر که بین فلسفه عملی و نظری تفکیک قائل شده، تحسین می‌کند ولی این امر را ناکافی می‌داند. از نظر فیخته، آزادی هرگونه الزام را نفی می‌کند، آزادی به‌صورت ذاتی با استقلال پیوند دارد و استقلال یعنی انسان وابسته به هیچ علت و عامل بیرونی نباشد (Beiser, 2002: 275). در نگاه فیخته، می‌توان تمام الزامات طبیعی در شناخت را کنار گذاشت و اگر فرض بگیریم که عمل آزادانه فقط در تفکر وجود دارد و انسان برای عمل آزادانه نیاز به هیچ علتی ندارد، پس غایت و هدف همه چیز، حالتی عقلانی برای انسان پیدا می‌کند. اما او در فلسفه متأخر خود، برای رسیدن به آزادی جمعی، به‌دنبال یک دستورالعمل^{۱۵} تربیتی برای آزادی است که طبق آن، همگان در آزادی قرار باشند. اما برخلاف فلسفه اولش، این امر دیگر حالت میان فردی و دیگرپندارگی ندارد، بلکه سخن از یک آزادی همگانی برای رسیدن به وحدت از طریق بیلدونگ و تعریفی جدید از دانش، است.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: آزادی در فیخته متقدم، آزادی فردی بر پایه خود پندارگی از خود و دیگر پندارگی از دیگری به‌عنوان سوژه مطلق است؛ بر پایه این منطق که اگر «من» از آزادی خود، خودآگاه هستم، پس باید آزادی من‌های دیگر را نیز به‌مانند خودم، محترم بدانم، زیرا در این صورت، همه افراد در آزادی زیست می‌کنند. این آزادی عامل شکوفایی و پرورش انسان‌هاست و از این نظر، آزادی با بیلدونگ جمعی نسبت برقرار می‌کند. اما در فلسفه متأخرش، فیخته سخن از یک آزادی همگانی به‌میان می‌آورد که طبق یک نظام تربیت اخلاقی مشخص و منسجم، بنا شده و دیگر به یک حالت دیگرپندارگی وابسته نیست. با اینکه در هر دو دوره فکری فیخته، محور تفکر او یک وجود مطلق است، اما در مرحله متقدم، یک سوژکتیوئه محض در امر شناخت ارائه می‌دهد که در آن، انسان محور حقیقت در عالم است. انسان وقتی به این حقیقت می‌رسد که حقیقت هستی به او پیوند خورده، و خود را به‌عنوان موجودی درک می‌کند که سازنده مقولات عقلی در شناخت عالم بیرون است، به این نتیجه می‌رسد که عالم بیرون، بدون او نمی‌تواند با حقیقت نسبت برقرار کند. فیخته در مبانی فلسفه استعلاتی خود، در واقع «من» مطلق را بنیان می‌گذارد که این «من»، نه «من» دکارتی یا کانتی، بلکه منی است که به خود، آگاه می‌شود؛ منی که سازنده حقیقت عالم است و این خودآگاهی حاصل شده در «من»، برای پایه یک فعل یقینی بنا شده که آن فعل، خودآگاه شدن از محوریت خود «من» در ساحت حقیقت هستی است. «اصل اساسی (در آموزه علم) قرار است پایه و اساس تمام یقین‌ها را فراهم کند. در نتیجه، باید فی‌نفسه و به‌خاطر خودش و از طریق خودش، یقینی باشد» (Fichte, 2021: 164).

خودآگاهی تنها فعل یقینی در جهان هستی است که در اوج آزادی قرار دارد، زیرا یک فعل خودبنیان در درون انسان است که وابسته به هیچ قیدی در عالم بیرون نیست و با هیچ غیرمنی^{۱۶} نمی‌توان آن را محدود کرد. اگر یک موجود عاقل، خود را خودبسنده^{۱۷} بداند، این دقیقاً همان پیش‌فرضی است که ما با آن (در

اخلاق) شروع می‌کنیم، در نتیجه لزوماً خود را آزاد می‌پندارد و این چیزی است که در (اخلاق) واقعاً اهمیت دارد؛ آزادی خود را تحت قانون خود پنداشتن (Idem, 2005: 54).

حال، این «من» (انسان) در یک تلاش بی‌پایان در زندگی قرار دارد و در مسیر حقیقت و آزادی، همیشه از سوی غیر «من» در هستی در حال حد زدن است و این در «من» تضادی درونی ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، من تنها انسان در هستی نیستم، بلکه دیگرانی نیز وجود دارند که من با فراخوان^{۱۸} آنها، هم از وجودشان آگاه می‌شوم و هم بر مهارت‌ها و آگاهی‌های خود می‌افزایم. فراخوان از جانب دیگری در فلسفه فیشته، عامل ارتباط میان افراد است که در این فراخوان انسان به خود پی‌می‌برد، زیرا در فراخوان، انسان خواست دیگری را یا رد می‌کند یا می‌پذیرد.

انسان فعالیت خود را با توجه به یک معیار خارجی تعیین می‌بخشد، اما این معیار خارجی «آن‌طور که فیشته، «فراخوان» می‌نامد، به گونه‌ای است که همیشه در مورد آزادی و فعالیت، تعیین‌کننده در مورد فرد است» (Bykova, 2020: 426)؛ به این معنا که موضوع فراخوان، فرایندی ضروری و علی است، اما این امر تحت قانون علیت قرار نمی‌گیرد. معیار خارجی در این مورد به این معناست که انسان باید دیگر سوژه‌ها را در آزادی کامل اراده در نظر بگیرد، زیرا در غیر این صورت، اولین نکته‌ای که در این میان محو می‌شود، این است که «من»، دیگر خود را به عنوان یک «من» آزاد نمی‌یابد. اما این موضوع تمام ماجرا در تعریف مفهوم فراخوان در فلسفه فیشته نیست. فراخوان از سوی دیگر، هم به «من» و هم به آگاهی دیگری وابسته است و به نوعی محدودیت برای «من» است، چون آزادی «من» وابسته به دیگری و فراخوان اوست. هیچ محدودیتی بدون چیزی که محدود کننده باشد، وجود ندارد. بنابراین سوژه باید به طور هم‌زمان، چیزی خارج از خود را به عنوان امر تعیین‌بخش خودش در نظر گیرد و در این زمینه، امر تعیین‌بخش نمی‌تواند چیزی جز یک موجود عاقل باشد، اما چنانکه فیشته می‌گوید، موجود عاقل نمی‌تواند خود را چنین فرض کند، مگر در پاسخ به فراخوانی که از او می‌خواهد آزادانه عمل کند (Ibid).

در نتیجه، در فرایند فراخوان، انسان هم از خود به آگاهی می‌رسد و هم وجود دیگری را درمی‌یابد. این استدلال در تفکر فیشته متقدم، مبنای دیالوگ میان فرد و فهم دیگری است. من وقتی به کمال می‌رسم که در همان لحظه، دیگران را در درون خودشان در حالت کمال پندارم. در نتیجه، کمال هر فرد، شکلی درونی ندارد، بلکه شکلی میان‌فردی و اجتماعی پیدا می‌کند. فراخوان، یک شرط ضروری برای خودآگاهی است. من هرگز به خود فی‌نفسه‌ام پی‌نمی‌برم، مگر خودم را در درونم برای انجام عمل آزادانه، فراخوان کنم (Wood, 2016: 93). در ارتباط با دیگری و پی‌بردن به وجود دیگری نیز شرایط همین گونه است؛ تا زمانی که ارتباط بین افراد برقرار نشود، انسان به خودآگاهی درونی از خود و آگاهی به امور بیرونی، نمی‌رسد.

در فرایند پرورش انسان، بیلدونگ تصویری از یک هارمونی است؛ با توجه به اینکه وجود ما در تنش بین آزادی در من و محدودیت به وسیله غیر من، قرار دارد. بر این اساس است که در فلسفه فیشته متقدم،

بیلدونگ وظیفه انسجام و هارمونی درونی و میان‌فردی را بر عهده دارد و ارتباط میان افراد در یک فراخوان، عامل شکوفایی و پرورش افراد یک جامعه است.

ابعاد متفاوت و مختلف بیلدونگ را می‌توان در فلسفه ابتدایی فیخته به چندگونه تقسیم کرد: اول، بیلدونگ را می‌توان به‌عنوان یک پرسه فهم کرد. دوم، بیلدونگ به‌هیچ وجه، ابزاری برای پیوستگی در رویدادهای بیرونی نیست، بلکه ذاتاً پروسه‌ای برای رساندن انسان به کمال است. سوم، بیلدونگ فرایندی است در ذات خود، بی‌پایان. در نتیجه، بیلدونگ را فیخته متقدم، باید فرایندی همیشگی در نظر گرفت.

فیخته در *علم دانستن* (۱۸۰۴)، وظیفه فلسفه را ارائه امر مطلق توصیف می‌کند که ظاهراً بر اصل نخستین اساسی تأکید دارد. با این حال، در *آموزه علم* (۱۷۹۴) نیز به این امر اشاره دارد که «باید» در یک سیستم، وابسته به تز مطلق است (Breazeale, 2008: 91)؛ یعنی حیات یک نظام فلسفی، وابسته به در نظر گرفتن امر مطلق در دل آن نظام است. اما با تغییر نگرشی که فیخته در فلسفه استعلایی و روش دیالکتیک خود در اندیشه نخستینش پیدا می‌کند، به سمت یک اصل پیشینی دیگر در فلسفه می‌رود تا تضاد «من» و «غیر من» را بتواند مرتفع سازد. در فلسفه نخستین، حقیقت هستی در «من»، در رابطه‌ای منطقی بر پایه این‌همانی ($I=I$) معنا پیدا می‌کرد که در نهایت نیز سنتز «من» به «غیر من»، نه به یک اصل واحد و در برگیرنده هر دو، بلکه به خود «من» ختم می‌شود؛ یعنی یک سوژکتیوئه محض که مورد نقد شلینگ (Fichte & Schelling, 2012) و شلگل (Breazeale, 2010) واقع شد.

شلگل در نقد فلسفه فیخته متقدم، بر این نظر است که باید بین آگاهی مطلق و آگاهی انسان که حالتی سوژکتیوئه دارد، تمایز قائل شویم و آگاهی انسان را در نسبت با آگاهی مطلق، فهم کنیم. یک اصل که خارج از خود مطلق باشد را نمی‌توان مبنای مطلق دانست. همچنین قاعده نخستین که همان «من» مطلق است، نیز نسبتی با مطلق ندارد، زیرا یک قاعده فلسفی، مطلق بی‌کران را مقید یک اصل، و کرانمند می‌کند. موضوع دانش، نامتناهی است، اما این امر (نامتناهی بودن) بر مقولات معرفت‌شناسی دلالت ندارد؛ به بیان دیگر، بی‌کران به معنای نزدیک شدن به امر مطلق است. در نتیجه، قانون مطلق باید در دل مطلق باشد. شلگل معتقد است مشکل اساسی مفهوم یک اصل غیرمشروط این است که اگرچه خود به صورت غیرمشروط سیستم را پایه‌گذاری می‌کند، اما تمام اصول بعدی از آن سرچشمه می‌گیرد، اما خود آن، خارج از حدود و عناصر (آن سیستم) قرار دارد. ایده‌آلیسم به این معنا نیست که تمام واقعیت‌ها وابسته به «من» است، بلکه به این معناست که تمام واقعیت‌ها به عقلی مطلق در درون خود جهان، وابسته است (Beiser, 2002: 459).

از یک سو، فیخته در نسخه‌های اولیه خود از *آموزه علم*، ادعای خودبسنده‌گی برای «من» و خودآگاهی دارد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد در نسخه‌های بعدی، هنوز «من» نقشی تعیین‌کننده دارد، اما به وجود مطلق وابسته است، یا دست‌کم به شکل اساسی به آن مرتبط است؛ «من» اکنون فقط تصویری از امر مطلق است. افزون بر این، دانش بازتابی، باید خود را در مطلق فنا کند (Bykova, 2020: 236). از نظر ناقدان،

فیشته متقدم همه چیز را در هستی به یک سوپژکتیوته فروکاسته و خود سوپژکتیوته نیز محدود به یک فعل خودآگاهی است. نقدها به فلسفه فیشته، در تغییر نگرش او در بیان یک اصل پیشینی برای بنیان نهادن حقیقت هستی، مؤثر واقع شد و او نگاه خود را تغییر داد؛ در نتیجه، به دنبال یک دستگاه مطلق فلسفی بود تا بتواند از طریق روش فلسفی خود، اتحاد و وحدت را به جامعه بازگرداند. این اصل وحدت‌بخش را فیشته در فلسفه متأخر خود، خدا^{۱۹} نام می‌گذارد که همه چیز در هستی، تصویری^{۲۰} از اوست، اما خود خدا، چون در وحدت است، تصویری ندارد.

نزد فیشته، رابطه مطلق با آزادی این‌گونه تعریف می‌شود: آزادی با یک وجود مطلق خارج از «من» پیوند می‌خورد، اما این وجود، عینیت بیرونی به شکل ابژه ندارد. آگاهی حقیقی یعنی مفروضی وجود دارد، اما این مفروض، شکلی عینی ندارد و بر این فرض استوار است که یک اصل محض برای موجودات عینی نیاز است. حالا اگر این (حقیقت) آزادی خود را بالفعل کند و بستری به وجود آورد و موجود عینی دیگری خارج از «من» را پدید آورد، این فاعل یا حقیقت ناب، آفریدگار جهان است (Fichte, 2015: 28)؛ حال اینکه این عمل آزاد، دیگر وابسته به «من» مطلق نیست و ریشه در وجود مطلق دیگری دارد و پیروی و آگاهی از آن، نیازمند آشنایی و پرورش انسان برای شناخت امر مطلق است (Idem, 2005: 28).

درواقع، فیشته از یک دیالکتیک بر پایه استنتاج استعلایی، به سمت دیالکتیک بالارونده در رسیدن به خدا و پایین‌رونده در رسیدن به تعینات خدا در قالب تصاویر در هستی، تغییر روش می‌دهد و در روش‌شناسی به نگاه نوافلاطونی‌هایی مثل فلوطین، نزدیک می‌شود. فیشته از حدود سال ۱۸۰۰ به بعد، بر این امر تأکید داشت که خدا در ایده‌آلیسم «من»، امری متقدم است، زیرا «من» تنها تصویری از خداست. فیشته اغلب از به‌کار بردن واژه خدا امتناع می‌کند و اولویت او بکارگیری مطلق، هستی، زندگی و یگانگی است، تا به‌کارگیری واژه خدا (Bykova, 2020: 235).

آنچه در تلقی فیشته متأخر در باب رابطه آزادی با بیلدونگ، در این چرخش فکری تأثیرگذار است، مسئله وحدت ملی و فراملی از طریق بیلدونگ اجتماعی است، زیرا در فلسفه متأخر فیشته، وحدت وابسته به «من» محض نیست، بلکه طبق یک اصل پیشینی و خارج از «من» شکل گرفته است. این امر باعث می‌شود که فیشته در فرایند بیلدونگ انسانی نیز قائل به یک «دیسپلین پیشینی» در آموزش شود که در دوران متقدم اندیشه‌اش، شکلی میان‌فردی داشت. فیشته پرورش یک هویت ملی کاملاً جدید را پیشنهاد می‌کند که از تربیت شهروندان پدید می‌آید و هدف خودسازی روحانی^{۲۱} آن، توسعه خودپنداره‌ای خاص، به‌عنوان یک فاعل و شهروند اخلاقی است (Breazeale, 2016: 119).

فیشته مسئله آزادی را در کتاب *نظریه اخلاق* (۱۸۱۲)، دوباره با توجه به چرخش فکری خود، بر پایه خدا یا مفهومی مطلق که خارج از «من» حضور دارد، بازتعریف می‌کند. «خداوند در اخلاق به‌عنوان یک اصل وجود دارد، اما نه به‌خاطر خود، در عوض، برای اینکه قانون اخلاق حفظ شود» (Fichte, 2005: 200).

آزادی‌ای که محور بیلدونگ در اندیشه متقدم فیثته بود، در فلسفه متأخرش با تغییر دیدگاه وی نسبت به آزادی، در تعریف او از بیلدونگ نقشی جدید ایفا می‌کند، زیرا در تفکر ابتدایی وی، آزادی، اصلی وابسته به «من» مطلق است، اما در اینجا، آزادی با توجه به وجود مطلق خارج از ما، معنا پیدا می‌کند. «ما در اینجا آزادی را مفروض نمی‌گیریم، بلکه آن را مشتق می‌کنیم؛ چیزی که به تنهایی به صورت مطلق وجود دارد» (Idem, 2015: 51). در حقیقت، در این دیدگاه، «من» و آزادی (من)، از مفهوم مطلق (خدا یا وجود مطلق) استنتاج می‌شود و جایی برای جبر (در عمل) باقی نمی‌ماند، زیرا آزادی محصول یک ضرورت مفهومی است (Ibid: xxx).

فیثته در کتاب *خطابه‌ای به ملت آلمان*، در دوران فکری پایانی‌اش فقط بر امر بیلدونگ ملی، ذیل محور آزادی و وحدت متمرکز می‌شود. او می‌خواهد با تربیت ملتی با توجه به یک دیسیپلین مشخص و قاعده‌ای فراتر از قاعده نخستین،^{۲۲} کشور و در نهایت، جهان را وحدت ببخشید. البته نباید وجود یک دیسیپلین تربیتی را در فلسفه فیثته متأخر با یک قاعده جبری در فرایند بیلدونگ یکی دانست، زیرا از نظر وی، هر کس طبق این قاعده تربیت شود، همانند آنچه کانت در قاعده اخلاقی خود می‌گوید، در نهایت آزادی قرار دارد. این تعریف از بیلدونگ قاعده‌مند، فیثته متأخر را به نگاه اخلاقی کانت در باب قانون عقل عملی نزدیک می‌کند. حتی می‌توان گفت تلقی فیثته از بیلدونگ به نوعی دارای شباهت‌های زیاد با ملکوت غایب کانت در قانون اخلاق است. این تضاد بین آزادی مطلق و قاعده‌مندی تربیت انسان، باعث محدود شدن آزادی مطلق در فلسفه اول فیثته می‌شود؛ زیرا اراده انسان، به هیچ وجه نباید به وسیله اصل و قاعده‌ای خارج از خود، محدود شود. اما در فلسفه متأخرش، وضعیت متفاوت می‌شود، زیرا آزادی و وحدت، طبق قاعده مطلق شکل می‌گیرد که دیگر این مطلق، «من» مطلق دوره متقدم فلسفه فیثته نیست، بلکه وجود مطلق است به نام خدا که ما باید با پیش فرض مفهومی از او، در جست‌وجوی وحدت باشیم. این اصل وحدت جهان‌وطنی در پرورش انسان، اساس کار بیلدونگ متأخر فیثته است. در تفکر متأخر فیثته، انسان تصویری از خدایی است که خود خدا به علت وحدت، ظهور پیدا نمی‌کند، پس انسان به عنوان تصویری از خدا باید وحدت را در هستی متجلی کند و وظیفه ایجاد این وحدت، بر عهده یک نظام تربیتی و اخلاقی، ذیل محور آزادی است.

نتیجه

فیثته در هر دو دوره فلسفه خود، کارکرد بیلدونگ را فراتر از امری برای تربیت فردی انسان‌ها در نظر می‌گیرد. از نظر او، تعلیم و تربیت انسان علاوه بر وظیفه هدایت افراد و آگاه کردن آنها از حقیقت وجودی‌شان، باید عامل وحدت میان فردی نیز در نظر گرفته شود. این نگاه به بیلدونگ، به عنوان عامل وحدت‌بخش، را باید یک نگاه نوین در پرورش انسان دانست که فیثته برای شکل‌دهی به یک جامعه از آن استفاده کرده است. در نگاه فیلسوفان پیش از فیثته، اتحاد یک اجتماع و جامعه جهانی، بر اساس قراردادهای

اجتماعی بین مردم و دولت‌ها شکل می‌گرفت که این قراردادهای برای ممانعت از تضاد منافع و ستیز بین مردم، بنا شده بود. ولی فیثته با تعریفی که از انسان، امر اخلاقی و دانش ارائه داد، رسیدن به حقیقت مطلق و آزادی را غایت بیلدونگ انسانی قرار داد که از هرگونه منفعت شخصی تمیز داده شده است. وقتی محور بیلدونگ انسان، دانشی مطلق و آزادی ناب باشد، وحدتی فراگیر در هستی محقق می‌شود که می‌توان به کمک آن یک جهان‌وطن را در هستی شکل داد. آزادی در هر دو دوره فکری فیثته، اهمیتی خاصی دارد. هرچند این دو دوره فکری در تعریف آزادی مطلق در عمل انسانی به نظر متفاوت می‌رسند، اما درنهایت، فیثته در هر دو دوره فکری، آزادی مطلق را وابسته به امر جمعی و اجتماعی می‌داند که به وسیله یک بیلدونگ – چه در مقام هارمونی و چه در مقام یک دیسپلین تربیتی – از طریق وحدت جمعی محقق می‌شود.

یادداشت‌ها

1. Bildung
2. cosmopolitan
3. self-concept
4. Tathandlung
5. selef-conciusness
6. reflection
7. intellectual intuition
8. bilden
9. Self
10. Volk
11. I
12. practical reason
13. Wissenschaftler
14. Wissenschaftslehre
15. discipline
16. not-I
17. self sufficient
18. summon
19. god
20. image
21. Geist
22. first principle

منابع

- Beiser, F. (2002). *German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Breazeale, D. (2010). *Fichte, German Idealism, and early Romanticism*. Amsterdam: Rodopi.
- (2016). *Fichte's addresses to the German nation reconsidered*. New York: State University of New York Press.
- Bykova, M. (2020). *Bloomsbury handbook of Fichte*. London: Bloomsbury Publishing.
- Fichte J. G. & Schelling F. W. J. (2012). *The Philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800-1802)*. translated by Michael G. Vater. New York: State University of New York Press.

- Fichte, J. G. (2005). *The science of knowing, J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*. translated by D. Schmidt. New York: State University of New York Press.
- (2005). *The system of Ethics*. translated by D. Breazeale. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009). *Addresses to the German Nation*. translated by G. Moore. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). *Lectures on the theory of Ethics (1812)*. translated by B. Crowe. New York: State University of New York Press.
- (2021). *Foundation of the entire Wissenschaftslehre and related writings*. translated by D. Breazeale. New York: Oxford University Press.
- Forster, M. (2018). *Herder's philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hoeltzel, S. (2019). *The Palgrave Fichte handbooks*. Palgrave Macmillan.
- James, D. (2011). *Fichte's social and political philosophy property and virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). *Fichte's Republic: idealism, history, and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2016). *Fichte's ethical thought*. New York: Oxford University Press.
- Zöller, G. (1998). *Fichte's transcendental philosophy, the original duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2016). *The Cambridge companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press.



Al-Ghazali's Reading on the Immateriality of the Soul from the Perspective of Proclus: Innovation or following

Hajar Nili Ahmadabadi^{1*}, Hossein Kalbasi Ashtari²

¹ PhD in Comparative Philosophy, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran.

² Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: Research Article
Received: 2023/01/04
Accepted: 2023/03/13

The issue of the immateriality of the soul is one of the most important issues that has always been the focus of various thinkers. According to Proclus, the soul is immaterial and the creator of the body so the body that has arisen has arisen. Al-Ghazali, unlike her predecessors, who did not believe in the abstraction of the soul, considers the soul to be single and tries to prove this by using rational and narrative reasons and believes that although the intellect can provide reasons in defense of the celibacy of the soul, the result must be proven through Sharia law. This study seeks to measure the innovation or non-innovation of Al-Ghazali in this field and her agreement or disagreement with Proclus by a comparative study of the arguments presented by Proclus and Ghazali. Both thinkers have argued that some of these causes are fundamentally compatible with each other at their core. For this purpose, in the present article, we consider these causes based on the definition of the soul, the science of the soul, the movement or self-moving of the soul and the position of the soul in the body. The present article hypothesizes that Al-Ghazali appears in some of these arguments in line with Proclus and others with a religious-theological approach and presents his arguments as a religious scholar.

Keywords: immateriality of soul, Proclus, Al-Ghazali, adaptation.

Cite this article: Nili Ahmadabadi, Hajar & Kalbasi Ashtari, Hossein (2022). Al-Ghazali's Reading on the Immateriality of the Soul from the Perspective of Proclus: Innovation or following. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 89-102.
DOI: 10.30479/wp.2023.18255.1032

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** h_nili20@yahoo.com



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



خوانش غزالی از تجرد نفس از منظر پروکلوس؛ نوآوری یا پیروی

هاجر نیلی احمدآبادی^۱، * حسین کلباسی اشتری^۲

^۱ دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

^۲ استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۱۴

پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۲۲

مسئله تجرد نفس، از مباحث مهمی است که همواره کانون توجه متفکران مختلف بوده است. به عقیده پروکلوس، نفس امری غیرمادی و پدیدآورنده جسم است؛ به طوری که جسم پدیدآمده پدیدآمده است. غزالی نیز برخلاف اشعریان پیش از خود که اعتقادی به تجرد نفس نداشتند، نفس را مجرد می دانست و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، در اثبات این مهم کوشیده و معتقد است گرچه عقل قادر است در دفاع از تجرد نفس دلیل اقامه کند، اما باید نتیجه از راه شرع اثبات شود. این پژوهش درصدد است با مطالعه تطبیقی ادله پروکلوس و غزالی بر اثبات تجرد نفس، به بیان و سنجش نوآوری یا عدم نوآوری غزالی در این باره و موافقت یا اختلاف نظر او با پروکلوس بپردازد. هر دو اندیشمند، ادله فراوانی در اثبات این موضوع مطرح کرده اند که بعضی از این علل در هسته بنیادی خود، از قابلیت اشتراک و انطباق با یکدیگر برخوردارند. به این منظور، در مقاله حاضر این علل را بر اساس تعریف نفس، علم نفس، حرکت یا خودمتحرک بودن نفس و جایگاه نفس در بدن، مورد تأمل و واکاوی قرار می دهیم. فرضیه نوشتار حاضر این است که غزالی در برخی از این ادله هم نوا با پروکلوس است و در برخی دیگر، با رویکردی دینی-کلامی ظاهر می شود و در مقام یک عالم دینی، ادله خود را ارائه می کند.

کلمات کلیدی: تجرد نفس، پروکلوس، غزالی، سنجش و تطبیق.

استناد: نیلی احمدآبادی، هاجر؛ کلباسی اشتری، حسین (۱۴۰۱). «خوانش غزالی بر تجرد نفس از منظر پروکلوس؛ نوآوری یا

پیروی». *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره سوم، ص ۸۹-۱۰۲.

DOI : 10.30479/wp.2023.18255.1032



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: h_nili20@yahoo.com

مقدمه

پژوهش پیرامون نفس و ویژگی‌های آن، از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل فکری جهان است که قدمتی به‌درازای تاریخ تفکر بشر دارد و در طول تاریخ، بسیاری از اندیشمندان بدان پرداخته‌اند و کوشش بسیاری از ایشان این بوده که بر اساس مبانی اندیشه خود از نفس، دیدگاهی دقیق و صحیح در این‌باره ارائه دهند. این دیدگاه‌ها جنبه‌های گوناگون نفس - همچون وجود نفس و جوهریت آن، چیستی نفس و قوای آن، حدوث نفس، تجرد نفس، فناپذیری نفس و رابطه نفس و بدن - را دربردارد. در این میان، موضوعی که اهمیت آن نسبت به سایر موضوعات بیشتر و اساسی‌تر است، مسئله تجرد یا عدم تجرد نفس است، زیرا تا زمانی که تجرد نفس به اثبات نرسد، بحث از معاد و زندگی پس از مرگ به‌عنوان یکی از زیربنایی‌ترین آموزه‌های دین، معنایی نخواهد داشت (اقوام کرباسی و خادمی، ۱۳۹۳: ۱۱).

در این میان، پروکلوس به‌عنوان یکی از فیلسوفان برجسته نوافلاطونی یونان و غزالی در مقام یکی از متکلمان و فقیهان والامقام اسلامی، در آثار خود بحثی مبسوط و مستوفی در این زمینه ارائه داده‌اند. غزالی به‌واسطه آثار دو فیلسوف برجسته اسلامی، فارابی و ابن‌سینا، با اندیشه یونان آشنا شده و به‌طور خاص می‌توان رد پای فلسفه نوافلاطونی را در آثار او مشاهده کرد. بدین ترتیب، آنچه امکان تحقیق و پژوهش در این مسئله را فراهم می‌آورد، شناخت غزالی از تفکر یونانی، به‌ویژه سازگاری و هماهنگی بیشتر وی با تفکرات نوافلاطونی، نسبت به اندیشه ارسطویی، است. همین امر، مقایسه اندیشه‌های او را با تفکر پروکلوس ممکن می‌سازد. هدف اصلی این نوشتار، بررسی تطبیقی ادله پروکلوس و غزالی برای اثبات تجرد نفس است. در حقیقت، این گفتار در جستجوی پاسخ به دو پرسش است که غزالی تا چه حد در ارائه ادله خود برای اثبات تجرد نفس، از پروکلوس پیروی کرده است؟ نوآوری او، به‌ویژه به‌عنوان اندیشمندی مسلمان، در این زمینه چه بوده است؟ هم از سوی پروکلوس و هم از سوی غزالی، علل فراوانی برای اثبات تجرد نفس مطرح شده که در این نوشتار، به‌منظور پرهیز از اطاله کلام، صرفاً آن دسته از عللی بررسی می‌شود که در هسته اصلی و مرکزی اندیشه آن‌دو مشترک بوده و نگارندگان توانسته‌اند با نگاهی تطبیقی، به بررسی و مقایسه آنها بپردازند. به این منظور، در گام نخست، از منشأ بحث و نحوه آشنایی غزالی با آراء پروکلوس بحث می‌کنیم و سپس به بررسی تطبیقی ادله آنها در این‌باره می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

گرچه بحث از تجرد و جاودانگی نفس دارای سابقه‌ای طولانی است، اما تاکنون پژوهشی پیرامون این مبحث از منظر پروکلوس، صورت نگرفته است؛ گرچه پژوهش‌هایی در مورد دیدگاه غزالی انجام شده است. خادمی و اقوام کرباسی در مقاله «تأثیر اعتقادات فلسفی ابن‌سینا بر غزالی در تجرد نفس» معتقدند غزالی برخلاف اشعریان پیش از خود که به خلود نفس باور نداشتند، به تجرد نفس معتقد است (اقوام کرباسی و خادمی، ۱۳۹۳: ۹). سراجی‌پور در مقاله «مقایسه برهان تجرد نفس ابن‌سینا و غزالی»، به این مسئله پرداخته که

غزالی برهانی را که ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس ارائه داده و آن را بر اساس مفاهیم معقول و تقسیم‌ناپذیری آنها بنا کرده، مورد نقد و بررسی قرار داده و خود برهانی دیگر برای اثبات جاودانگی نفس اقامه کرده که مبنای آن مفهوم خدا و معرفت الهی است (سراجی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۲۳). او در مقاله‌ای دیگر، با عنوان «مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی»، این نکته را مد نظر قرار می‌دهد که بر اساس نظریه «بدن جدید»، غزالی در مبحث جاودانگی، اساس و حقیقت انسان، نفس او است و نفس با مرگ و فنای بدن از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند (همو، ۱۳۹۳: ۳۷۱).

بحث و بررسی

۱. منشأ بحث و نحوه آشنایی غزالی با آراء پروکلوس

منشأ این بحث در میان نوافلاطونیان، کلام افلاطون است. البته برخی معتقدند این مبحث در آموزه‌های سقراط و پیش از او نیز وجود داشته است. دموکریتوس نفس و عقل را یک واقعیت می‌داند و معتقد است این واقعیت به دلیل لطافت و شکل ذراتش، محرک است. هراکلیتوس نفس را اصل می‌داند، زیرا آن را بخاری می‌پندارد که سایر اشیاء از آن تشکیل شده‌اند. وی بر این باور است که این اصل، مجردترین موجود و در سیلان دائمی است (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲: ۲۷؛ ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۲). درباره موضوع نفس، تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر، امکان‌پذیر نیست و از منظر سقراط، تحقیق درباره احوالات نفس از طریق توجه به باطن انجام می‌شود. افلاطون نیز نفس را از منظر وجودشناسی مورد بررسی قرار داده و آن را امری غیرجسمانی می‌داند (همان: که، کو، کز).

بحث از تجرد نفس، به دلیل غامض بودن کلام ارسطو در این باره، ابهاماتی دارد، به گونه‌ای که موجب اختلاف نظر شارحان او شده است. همچنین حجم وسیعی از آثار نوافلاطونیان، از جمله پروکلوس نیز به بحث از نفس اختصاص دارد. وی نویسنده آثار فلسفی قرن پنجم میلادی، شارح آثار افلاطون و ارسطو و آخرین نماینده جنبش فلسفی نوافلاطونی است که تلاش فراوانی در راه تدوین، تنظیم، بسط و شرح جهان‌بینی و نظام نوافلاطونی کرده و در این مسیر، دارای ابتکاراتی نیز بوده است. پروکلوس از جمله مؤلفان و فلاسفه نوافلاطونی است که تأثیر او بر تحول فلسفه و حکمت اسلامی، بیش از سایر فلاسفه این مکتب بوده است. وی آخرین فیلسوف بزرگ یونان قدیم و اولین اندیشمند قرون وسطی و در واقع یک حلقه اتصال مهم بین فیلسوفان یونانی و آغاز فلاسفه قرون وسطا در اروپا و سرزمینهای اسلامی به‌شمار می‌رود (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲: ۲۳-۲۲ و ۴۲؛ مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۷۹-۱۷۸).

درواقع، ورود اندیشه نوافلاطونی به سنت اسلامی، از طریق سه حوزه اسکندریه، جندی شاپور و حران تحقق یافت. حوزه اسکندرانی منشأ تفکر نوافلاطونی در اسلام بود و مسلمانان از طریق همین حوزه با اصول الهیات پروکلوس آشنا شدند. همچنین، جندی شاپور محلی امن برای بسیاری از دانشمندان ارسطویی و نوافلاطونی بود که به دلیل آزار و اذیت‌ها، از مناطق گوناگون به این شهر نقل مکان کرده بودند (نتون، ۱۳۸۰:

۴۲۹). مرکز علمی حران نیز به علت اثرگذاری اش بر فلسفه اسلامی و تدوین فلسفه نوافلاطونی که بر فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده، بسیار حائز اهمیت است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۶۳).

پروکلوس علاوه بر تفسیر، تألیفات فراوانی نیز داشته و گرچه بسیاری از این آثار از میان رفته، با این حال، تفاسیر وی بر رسائل افلاطون و برخی از تألیفاتش، هنوز در دست است و برخی از آنها همچون *اصول الهیات و الايضاح فی الخیر المحض*، نسبت به سایر آثار او از اهمیت بیشتری برخوردارند (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۷۸-۱۷۹، ۲۷۷-۲۷۵). کتاب *اصول الهیات*، مؤثرترین کتاب پروکلوس در جهان اسلام است و حداقل دو بار بخش‌هایی از آن به عربی ترجمه شده؛ یکی از ترجمه‌ها، *الایضاح فی الخیر المحض* نام دارد که بعدها آن را «فی العلل یا العلل» نامیدند. در حقیقت، بخش‌هایی از کتاب *اصول الهیات* پروکلوس، در جریان نهضت ترجمه، با نام «الخیر المحض» به عربی ترجمه شده و سپس از عربی به لاتین برگردانده شده و در اختیار اندیشمندان مسلمان و فلاسفه غربی قرار گرفته است (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۰-۱۶). در واقع، دیدگاه‌های پروکلوس به واسطه این کتاب که خلاصه‌ای از اصول الهیات اوست، وارد جهان اسلام شد و اندیشمندان اسلامی کم‌وبیش با پروکلوس آشنا شدند، گرچه این کتاب را منسوب به وی نمی‌دانستند؛ از جمله ملاصدرا دیدگاه او درباره حدود و قدم عالم را ذکر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۹).

کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* نقش به‌سزایی در نفوذ آراء نوافلاطونیان در اندیشه حکمای مسلمان نیز داشته است. کتاب *عیون المسائل فارابی* همان مطلبی را مطرح می‌کند که *الایضاح* درباره خیر محض، متعرض آن شده است. فارابی هنگام سخن از صدور تمامی موجودات از حق تعالی و کیفیت صدور کثیر از واحد و موجودات ثانی و همچنین در کتاب *السیاسات المدینه*، از این کتاب تأثیر پذیرفته است. ابن‌سینا در مقاله نهم *الهیات شفا*، به‌ویژه در فصل «در باب کیفیت صدور افعال از مبادی عالیّه» و در مبحث «غنی تام» در نمط ششم کتاب *الاشارات و التنبیها*، متأثر از این کتاب است. وی در فصل ششم از مقاله هشتم و در فصل سوم از مقاله نهم *الهیات شفا* نیز از خدا با صفت «خیر محض» یاد میکند (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۱-۲۰).

بدین ترتیب، گرچه آثار ارسطو و افلاطون در همان ابتدای شکل‌گیری فلسفه اسلامی، به عربی ترجمه شد و در تفکر و منش فکری فلاسفه اسلامی مؤثر واقع گردید، اما برخی معتقدند ترجمه، یگانه طریق آشنایی مسلمانان با اندیشه یونانی بوده، بلکه زمان نفوذ فلسفه یونانی، به قبل از نهضت ترجمه در قرن دوم هجری بازمی‌گردد و برخی پژوهشگران معتقدند تفکرات فلاسفه اسلامی، سازگاری و هماهنگی بیشتری با تفکرات نوافلاطونی دارد تا با تفکرات مشائی (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۶۴؛ بدوی، ۱۹۸۰: یا).

غزالی یکی از اندیشمندان آزاداندیشی است که در شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی، از جمله منطق و فلسفه و کلام و اخلاق و علوم ادبی، سرآمد زمان خود بوده است. بر اساس دیدگاه برخی صاحب‌نظران، دوران زندگی علمی غزالی به دو دوره اصلی گرایش مشائی و گرایش نوافلاطونی تقسیم می‌شود. وی در دوران گرایش مشائی، متأثر از ارسطو و فلسفه مشاء یونانی و اسلامی بوده، پس از سال ۴۸۸ هجری قمری به

فلسفه نوافلاطونی روی آورده و تا پایان عمر نه این گرایش را رها کرده و نه گرایش دیگری اتخاذ کرده است. همچنین، تلاش غزالی در سال‌های پایانی عمرش، این بوده که دین و فلسفه، به‌ویژه عقاید اسلامی و فلسفه نوافلاطونی را به یکدیگر نزدیک کند (بدوی و حسینی اسفیدواجانی، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۶).

لازم به ذکر است که با توجه به اینکه غزالی اهتمامی ویژه به مباحث نفس و مسائل پیرامون آن داشته و در این باره، هم دغدغه فلسفی داشته و هم دغدغه اخلاقی و تربیتی؛ بنابراین، در مطالعه نفس، هم شیوه علمی-فلسفی و هم عرفانی-اخلاقی را به کار بسته و در هر دو زمینه، آثاری برجسته دارد. او در آثاری همچون *معارج القادس فی مدارج معرفه النفس*، رهیافتی علمی-فلسفی و در آثاری مانند *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت*، رهیافتی عرفانی-اخلاقی دارد. نوشتار حاضر نیز با توجه به این مطلب، این دو حوزه را کاملاً از یکدیگر تفکیک کرده و با توجه به اینکه پروکلوس نیز صرفاً دغدغه وجودشناختی و معرفت‌شناختی داشته، از همین دو وجه سامان یافته است.

۲. تبیین مسئله تجرد نفس نزد پروکلوس و غزالی

غزالی علاوه بر اینکه با ادله وجودشناختی به اثبات تجرد نفس پرداخته، از علل ماهیت‌شناختی، علل عقلی و علل نقلی و عللی نیز در این راه بهره برده است.

۲-۱. تجرد نفس بر اساس تعریف آن

پروکلوس^۱ و غزالی^۲ هر دو، با استفاده از تعریف نفس، بر تجرد آن تأکید کرده‌اند؛ البته پروکلوس از تعریف فلسفی خود از نفس استفاده کرده و غزالی تعریف غیر فلسفی‌اش را به کار برده است. پروکلوس با توجه به تعریف فلسفی ارسطو از نفس^۳، آن را کمال بدن و درواقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی‌حیات بالقوه معرفی می‌کند و البته به نقد و بررسی آن نیز می‌پردازد (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶).

عده‌ای بر ارسطو اشکال کرده‌اند که چرا نفس را صورت جسم طبیعی معرفی کرده، و معتقدند این نظریه با تجرد نفس در تضاد است، اما پروکلوس ایده دیگری دارد. گرچه در میمر سوم از کتاب *اثولوجیا*، صورت بودن نفس انکار و ابطال شده، اما با تفاوتی که پروکلوس بین صورت طبیعی و صنایع با صورت نفس قائل است، نقد وارد شده بر نظریه ارسطو را نمی‌پذیرد و صورت بودن نفس را برای جسم، منافی تجرد نفس نمی‌داند. درواقع، سخن پروکلوس آن است که نفسی غیر مجرد است که صورت طبیعی باشد، و نفسی که ارسطو معرفی می‌کند، صورت به‌معنای تمام فاعل است، نه به‌معنای مفعول و صورت طبیعی. به‌عبارت دیگر، نفسی مجرد است که پدیدآورنده بدن و موجب کمال آن باشد (همان: ۹۳؛ Proclus, 1971: 23-24).

همچنین، با توجه به سخن پروکلوس که نفس را صرفاً صورت جسم جاندار بالقوه‌ای می‌داند که به‌واسطه حرکت ارادی، افعال مختلفی از آن سر می‌زند و بنابراین کمال و صورت بدن است که جسم به‌وسیله آن از حس و عقل برخوردار است، کمال و تمام بودن نفس به‌معنای متمم و مفید بودن آن برای جسم است،

به طوری که نوعیت جسم به واسطه نفس تمام گردد و صاحب حس و عقل شود. این معنا، نشان دهنده تجرد نفس است، زیرا دال بر این است که فعل نفس در ماده، از طریق امری حاصل می شود که از سوی نفس به آن ماده افزوده شده است. بنابراین، هر چیزی که فعل آن از طریق قوه متوسطه دیگر باشد، آن صورت در مرتبه بالاتری از آن ماده قرار می گیرد و بنابراین، مجرد از ماده است (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۹۵).

با توجه به تعریف غیر فلسفی غزالی از نفس، به علتی ماهیت شناختی برای اثبات تجرد نفس می توان پی برد. در واقع، بر خلاف استدلال مبتنی بر تعریف نفس پروکلوس، استدلال غزالی در این باره، استدلال یک عالم دینی است. هنگامی که غزالی نفس یا روح را تعریف می کند،^۴ با توجه به آنچه در شریعت آمده است، روح را امری از جانب حق تعالی می داند که سرچشمه آن، عالم امر است و تفاوتش با عالم خلق در این است که مقدار و کمیت ندارد، در حالی که عالم خلق از این دو ویژگی برخوردار است.

غزالی دو معنا را برای نفس بیان می کند؛ نفس انسانی و نفس حیوانی. وی نفس انسانی را از جنس روح ملائکه می داند، اما نفس حیوانی را بخاری لطیف از اخلاط باطن حیوان معرفی می کند که در شریان ها جریان دارد و میان انسان و حیوان، مشترک است و اگر تغذیه نشود یا حادثه ای موجب پایان زندگی اش شود، کاملاً از بین می رود. در حقیقت، غزالی نفس حیوانی را امری مادی می داند که با مرگ از بین می رود، اما نفس انسانی را به دلیل آنکه از جانب حق تعالی است و سرچشمه آن عالم امر است و از جنس روح ملائکه است، امری مجرد قلمداد می کند (غزالی، ۱۹۹۶ ج: ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۸ ب: ۳/۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۶، ۸۴-۸۳؛ همو، ۱۹۹۶ د: ۵۲؛ همو، ۱۹۸۸ الف: ۱۶۶ و ۴۴).

۲-۲. تجرد نفس بر اساس علم نفس

پروکلوس در استدلالی دیگر، با استفاده از علم حضوری نفس به خود،^۵ تجرد آن را به اثبات می رساند. به عقیده وی، علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحدند و بنابراین، علم، دست کم علم ذاتی، ماهیتی حضوری دارد. او می گوید: از آنجایی که حضور درباره ماده بی معناست، فقط موجود مجرد می تواند علم حضوری داشته باشد و چون نفس دارای چنین علمی است، پس وجودش مجرد است. در واقع، پروکلوس بر این باور است که هر عالمی که ذات خود را ادراک می کند، به طور کامل به ذات خویش رجوع می کند و این امر فقط زمانی محقق می شود که عالم و معلوم، واحدی باشند، زیرا عالم که مدرک ذاتش است از آن است و به سوی اوست؛ در واقع از اوست، زیرا او عالم است و همچنین به سوی اوست، زیرا او معلوم است (Brand, 1984: Proposition 124-128, 32).

غزالی نیز برای اثبات تجرد نفس، از مبحث علم، البته از علم حصولی یاری می جوید. به عقیده وی، علم به معنای صورت حاصل از شیء نزد عقل، نمی تواند در ماده نقش ببندد، زیرا اگر علم، برای مثال در جزئی از مغز یا قلب حلول کند، جهل به علت اینکه ضد علم است، در جزء دیگر حلول می کند. بنابراین، انسان در یک لحظه به یک چیز هم عالم می شود و هم جاهل؛ در این حالت، اجتماع ضدین پیش می آید

که امری محال است. علت به وجود آمدن این دو ضد آن است که محل علم، همان محل جهل و یکی است و فقط در صورتی جایگزینی علم در یک جا و جهل در جای دیگر محال نیست که این محل قابل تقسیم باشد، اما این جایگزینی امری محال است. پس محل آن تقسیم پذیر نیست و امکان ندارد که انسان در یک لحظه به یک چیز هم عالم باشد و هم جاهل. بدین ترتیب، علم در جزئی از چیزی حلول نمی کند و فقط در امری غیرمادی نقش می بندد. به عبارت دیگر، حقیقت نفس، مقدار و کمیت ندارد و قسمت پذیر هم نیست، زیرا اگر قسمت پذیر بود، در یک سمت آن جهل به چیزی و در سمت دیگر، علم به همان چیز وجود داشت و در یک لحظه نفس هم عالم به آن چیز بود و هم جاهل، که امری محال است (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۱۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۷).

۳-۲. تجرد نفس بر اساس حرکت

پروکلوس در قضیه ۱۷ از کتاب *مبادی الهیات*، اثبات می کند که هر آنچه در اصل، خودمتحرک است، قادر است به خود بازگردد و با توجه به اینکه در قضایای دیگر، این اثر اثبات می کند که هر آنچه به خود باز می گردد، مجرد است (Proclus, 1963: Proposition 186, 163)، می توان به این نتیجه رسید که آن چیزی که خودمتحرک است، غیرمادی است. وی علت تجرد یک خودمتحرک را این گونه بیان می کند: اگر چیزی خودش حرکت کند، فعالیت انگیزشی آن چیز، به خود آن باز می گردد. بدین ترتیب، محرک و متحرک هم زمان، یک چیزند، زیرا آن چیز یا با جزئی از خودش حرکت می کند و آن را به جزء دیگر منتقل می کند، یا کل آن چیز حرکت می کند، یا کل آن چیز ایجادکننده حرکتی است که در یک جزء اتفاق می افتد، یا بالعکس، جزء آن چیز ایجادکننده حرکتی است که در کل آن اتفاق می افتد.

در صورتی که محرک یک جزء باشد و جزء دیگر را به حرکت در آورد، کل آن چیز خودمتحرک نخواهد بود، زیرا ترکیبی خواهد بود از اجزائی که خودمتحرک نیستند. بنابراین، این کل فقط نمودی از یک خودمتحرک خواهد بود و تحرک، ذاتی آن نیست. همچنین، اگر کل یک چیز، حرکتی را به وجود بیاورد که در جزء اتفاق بیفتد یا برعکس، جزء حرکتی را به وجود آورد که در کل اتفاق بیفتد، ایجادکننده حرکت قسمتی مشترک بین هر دو خواهد بود که به طور هم زمان و در یک جهت، محرک و متحرک است و این قسمت مشترک، آن بخشی است که در اصل، خودمتحرک است. علاوه بر این، اگر یک چیز و فقط همان چیز، متحرک و محرک باشد، آن چیز به عنوان یک خودمتحرک، فعالیت حرکتی خود را در جهت خود دارد، اما جهت دادن به فعالیت بر هر چیزی، به معنای روی آوردن به آن چیز است. بنابراین، هر چیزی که در اصل خودمتحرک است، بازگشتش به سمت خودش است و بنابراین، مجرد است (Ibid: 16, 19-21).

غزالی نیز به پیروی از شیخ الرئیس (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۶۹-۱۶۵)، با استفاده از بحث حرکت، در برهانی به نام برهان حرکت یا برهان طبیعی، که یکی از براهین وجودشناختی وی در اثبات وجود نفس است، نشان می دهد که نفس امری غیرمادی است. او می گوید: گرچه تمام اجسام دارای ابعاد سه گانه طول، عرض و عمق

هستند، اما همه آنها متحرک نیستند؛ حرکت آن دسته متحرک نیز ذاتی آنها نیست، بلکه معلول نیرو و مبدئی وراء این اجسام، به نام نفس است، زیرا اگر جسمیت علت حرکت بود، همه اجسام از این ویژگی برخوردار بودند، در صورتی که همان گونه که ذکر شد، تمام اجسام متحرک نیستند (غزالی، ۱۹۸۸: ب: ۱۲).

۲-۴. تجرد نفس بر اساس جایگاه نفس در بدن

پروکلوس در این استدلال، تجرد نفس را با بررسی موقعیت نفس در بدن اثبات می کند. به عقیده او، چه نفس در درون انسان باشد و چه در بیرون نمایان شود، هیچ بخشی از بخش های آن، جایگاهی مشخص در بدن ندارند، زیرا یک جایگاه، چیزی را که در آن جای می گیرد، در بر دارد و این در بر گرفتن، امری جسمانی و مادی است و آن چیز نیز همانند جایگاهی که آن را در بر گرفته، جسمانی است، در صورتی که نفس و قوای آن، جسمانی نیستند.

وی برای روشن کردن عقیده خود، مثالی می آورد: نفس در بدن همچون قرار گرفتن چیزی بر باربر نیست، زیرا آنچه بر چیزی بار می شود، نشانه ای از نشانه های باربر است و بارها و نشانه ها، از باربرها جدا نمی شوند، مگر در صورت از بین رفتن باربرها؛ در صورتی که نفس از بدن جدا می شود، بدون آنکه از بین برود و نیست شود، یا به واسطه تغییرات بدن، تغییر کند. به عبارت دیگر، نفس در بدن همچون حقیقت قسمتی از یک چیز در تمام حقیقت آن چیز نیست، زیرا حقیقت نفس قسمتی از حقیقت هستی بدن نیست. البته پروکلوس در پاسخ به کسانی که نفس را بخشی از حقیقت همه یک جاندار می دانند و معتقدند نفس در بدن همچون حقیقت قسمتی از چیزی در حقیقت تمام آن چیز است، می گوید:

اگر این سخن صحیح باشد، نفس به دو صورت در بدن قرار می گیرد: یا مانند نوشیدنی در جای نوشیدنی است، یا مانند خود جای نوشیدنی است. صورت اول که ناممکن است، زیرا اگر بدن مانند جای نوشیدنی که نوشیدنی را احاطه کرده است، گرداگرد نفس باشد و بر آن احاطه داشته باشد، باید نفس نیز مانند جای گرفتن نوشیدنی که به مرور در جای نوشیدنی جا می گیرد، به مرور در درون بدن برود؛ و علاوه بر این، باید بخشی از نفس نیست شود، مانند نیست و نابود شدن بخشی از نوشیدنی که جای همان را به خود می گیرد و خشک می شود. همچنین، صورت دوم نیز ناممکن است، زیرا حقیقت نفس، موضوع خود قرار نمی گیرد (فلوطين، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۱).

پروکلوس با توجه به جایگاه نفس نسبت به بدن، استدلال دیگری نیز برای اثبات تجرد نفس بیان می کند. تقریر وی چنین است: اگر نفس جسم باشد، باید در درون تمام بدن وارد شود و مانند آمیخته شدن اجسام به یکدیگر، با همه بخش های بدن آمیخته شود، زیرا نفس به دلیل آنکه می خواهد همه نیروهای خود را به بدن

برساند، نیازمند آن است که در درون بدن وارد شود، و در صورت این آمیخته شدن با بدن، ذاتاً فعلیت نخواهد داشت؛ در این صورت، به محض درهم آمیختن برخی با برخی دیگر، هیچ کدام در حالت اولیه خود پایدار نمی‌مانند و هستی خود به خودی آنها، فعلیت پیدا نمی‌کند، اما آن دو جسم، پس از آنکه با یکدیگر درهم آمیخته شوند، به صورت بالقوه در هستی درآمیخته شده، تحقق پیدا می‌کنند. همچنین، نفس نیز به محض آنکه با بدن آمیخته شود، ذاتاً فعلیت نخواهد داشت، بلکه صرفاً به صورت بالقوه در هستی بدن هستی می‌یابد. در نتیجه، با درهم آمیختن نفس با بدن، نفس ذات خود را از دست می‌دهد و تباه و نابود می‌شود. پروکلوس در استدلالی دیگر، نادرستی جسم بودن نفس را اثبات می‌کند و می‌گوید:

به محض آنکه جسم و ماده‌ای، با جسم و ماده‌ای دیگر، در هم آمیزند، آن جسم و ماده، در تمام جسم و ماده دیگر وارد نمی‌شود، زیرا هیچ جسم و ماده‌ای، تمام بخش‌های جسم و ماده دیگر را تقسیم نمی‌کند، در صورتی که نفس تمام جسم را به بی‌نهایت بخش تقسیم می‌کند و در آن وارد می‌شود (همان: ۹۷-۹۶).

غزالی در استدلالی مشابه، با توجه به چگونگی و وضعیت نفس نسبت به بدن، و با ارائه نکاتی درباره نفس و بدن، نشان می‌دهد که نفس جسم نیست و بنابراین، مجرد است. او می‌گوید: نفس یا حال در بدن است، یا خارج از آن؛ در صورتی که خارج از بدن باشد، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که نفس چگونه در بدن تأثیر می‌گذارد؟ چگونه قوام بدن، به واسطه نفس است؟ چگونه نفس در معارف عقیده ملک و ملکوت تصرف می‌کند؟ چگونه خداوند را می‌شناسد؟ چگونه مسافر سفر عرفان عقلی می‌شود و معقولات را درک می‌کند؟ اگر حال در بدن باشد نیز دو وضعیت پیش می‌آید؛ یا حال در تمام بدن است، یا حال در بعضی از قسمت‌های آن. اگر حال در تمام بدن باشد و طرفی از آن بریده شود، ناقص و قابل انتقال از عضوی به عضو دیگر می‌شود و بدین ترتیب، در صورتی که اعضا امتداد پیدا کنند، ممتد می‌شود و اگر اعضا لاغر شوند، در هم فشرده می‌شود؛ اما اگر انسان غریزه‌ای درست و فطرتی مستقیم و پاک از شوائب خیال داشته باشد، می‌داند که تمام این موارد محال است. اگر هم نفس در قسمتی از بدن حلول کند، یا بالفعل منقسم است یا بالعرض، پس نفس باید آن قدر تقسیم شود که به کوچک‌ترین جزء برسد؛ و این محال است. غزالی در ادامه می‌گوید:

چگونه ممکن است نفسی که محل معارف است و شرف انسان بر سایر حیوانات به واسطه آن است و مهیای ملاقات خداوند متعال است، این حالات را داشته باشد؛ بنابراین، در صورتی که جسم رشد کند یا ناقص یا لاغر یا مضمحل شود، نفس از آن متأثر نمی‌شود (غزالی، ۱۹۸۸: ب: ۵۵-۵۴).

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد این است که غزالی در اینجا برای اثبات مدعای خود، به یک استدلال صرف اکتفا نمی‌کند، بلکه آن را با پرسشی برخاسته از دیدگاه الهی خود، خاتمه می‌بخشد؛ چنانکه نفس آدمی را محل معارف الهی و واسطه‌ای برای آمادگی انسان به ملاقات حضرت حق، معرفی می‌کند.

۳. برهان نقلی

استفاده غزالی از علل نقلی، آیات و روایات و درواقع، یاری گرفتن از شرع، دیدگاه او را در مسئله اثبات تجرد نفس ممتاز ساخته است. وی بر اساس اینکه خطاب‌ها و تکالیف شرعی، به امور معدوم و فاقد هستی تعلق نمی‌گیرد و صرفاً متوجه اموری است که هستی دارند، برهان خود را تبیین می‌کند. غزالی با توجه به اینکه حیوانات مکلف نمی‌شوند، معتقد است اوامر و نواهی شرع، به نفسی که مشترک بین انسان و حیوان است، تعلق نمی‌گیرد و بنابراین، از آنجائی که انسان مکلف شده، باید دارای امر دیگری به نام نفس ناطقه باشد (همو، ۱۹۹۶: ۲۲۵-۲۲۶؛ همو، ۱۹۹۶: ج ۱۱۶). وی علاوه بر این، با در نظر گرفتن این مسئله که نفس مذکور موجب شرف انسان بر حیوان و مستعد شدن انسان برای لقاء الهی و همچنین مستعد شدن او جهت مورد خطاب الهی قرار گرفتن است، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۹۸۸: ۵۴-۵۵).

غزالی با اشاره به آیه ۸۵ سوره اسراء («و یسألونک عن الروح، قل الروح من امر ربی»)، می‌گوید: امر پروردگار نمی‌تواند جسم یا عرض باشد و خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض را که اموری تغییرپذیر و پست هستند، به خود نسبت بدهد، بلکه این امر جوهری ثابت به نام نفس است که با توجه به اینکه آن را جسم نمی‌داند، مجرد است (همو، ۱۹۹۶: ج ۱۱۶).

همچنین، غزالی در *الرساله الدنیه و کیمیای سعادت* نیز نفس را موجودی مبراً از جسم و عرض می‌داند و آن را همانند عقل اول و لوح و قلم بشمار می‌آورد و برای این ادعا، خود را ملزم به آوردن برهان نمی‌داند، بلکه مستند او ایمان وی به این مسئله است. او می‌گوید: خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض که اموری پست و تغییرپذیر هستند را به خود نسبت دهد (همو، ۱۹۹۶: ۲۲۶-۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۱/۱۵).

نتیجه

بر اساس آنچه در این نوشتار به تفصیل گذشت، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- پروکلوس در استدلالی که بر مبنای تعریف نفس ارائه کرده و آن را کمال بدن و درواقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی حیات بالقوه معرفی می‌کند و صورت را در اینجا به معنای تمام فاعل می‌داند، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد. غزالی به عنوان عالمی دینی و بر اساس تعریف غیرفلسفی خود از نفس، و اینکه نفس انسانی را امری از جانب حق تعالی و از جنس ملائکه می‌داند که سرچشمه آن عالم امر است، تجرد نفس را اثبات می‌کند.

۲- پروکلوس در استدلالی دیگر، با استفاده از علم حضوری نفس به خود و اینکه فقط موجود مجرد

می‌تواند علم حضوری داشته باشد، تجرد نفس را اثبات می‌کند. غزالی نیز از مبحث علم، البته علم حصولی، برای اثبات تجرد نفس استفاده کرده است. او معتقد است با توجه به اینکه علم به معنای صورت حاصل از شیء نزد عقل، نمی‌تواند در ماده نقش ببندد و این علم در نفس حاصل می‌شود و با توجه به تقسیم‌ناپذیری آن، نفس امری مجرد است.

۳- خودمتحرک بودن نفس و بازگشت آن به خود، از منظر پروکلوس، دلیل دیگری بر تجرد نفس است. وی بر این باور است که هر آنچه بالذات خودمتحرک باشد، می‌تواند به خود بازگردد و هر آنچه بازگشت به خود داشته باشد، مجرد است. غزالی نیز با تأسی به شیخ‌الرئیس، از طریق یکی از براهین وجودشناختی خود به نام برهان حرکت یا برهان طبیعی که به واسطه آن وجود نفس را اثبات می‌کند، تجرد نفس را نیز به اثبات می‌رساند؛ با این تفاوت که تمرکز وی در این استدلال، بر علت حرکت اجسام است و از این طریق به نتیجه می‌رسد، اما پروکلوس بر متحرک بودن خود نفس تأکید دارد.

۴- پروکلوس در استدلالی دیگر، مبتنی بر اینکه نفس هیچ جایگاه مشخصی در بدن ندارد، غیر مادی بودن آن را به اثبات می‌رساند. همچنین در استدلالی دیگر، از فرض جسم بودن نفس، بالقوه بودن و عدم فعلیت آن را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: اگر نفس مادی باشد، ذات خود را از دست می‌دهد. علاوه بر این، در بیانی دیگر، نادرستی جسم بودن نفس را این‌گونه اثبات می‌کند که اگر نفس جسم باشد و با جسم دیگری درآمیزد، همه بخش‌های آن جسم را تقسیم نمی‌کند؛ در صورتی که نفس تمام جسم را به بی‌نهایت بخش تقسیم می‌کند. غزالی نیز در اثبات تجرد نفس، وضعیت آن را نسبت به بدن مورد توجه قرار داده و در ابتدای استدلال خود، دو فرض برای نسبت نفس و بدن در نظر گرفته است؛ یکی اینکه نفس حال در بدن باشد و دیگر آنکه، خارج از آن باشد. وی در نهایت، پس از رد فرض اول، آن را از منظر دین نیز مورد خدشه قرار می‌دهد و می‌گوید: نفس که شرف انسان بر سایر حیوانات و محلی برای معارف و مهیا برای لقاء الله است، نمی‌تواند حالات مترتب بر حال بودن نفس در بدن را بپذیرد.

۵- غزالی علاوه بر ادله‌ای که خود بر اثبات تجرد نفس بیان کرده و از ابداعات فلسفی او محسوب می‌شود و همچنین، استدلال‌های وجودشناختی که در طرح آنها به شیخ‌الرئیس تأسی می‌جوید، بر بیشتر استدلال‌های خود، که با ادله پروکلوس نوافلاطونی در هسته اصلی و مرکزی مشترکند، رنگ و بوی اسلامی زده و با نگاهی دینی و از منظر شریعت، به عنوان اندیشمندی الهی، آن ادله را مورد بررسی قرار داده است.

۶- آنچه غزالی را در مسئله اثبات تجرد نفس از پروکلوس ممتاز می‌گرداند، به‌کارگیری دلایل نقلی و آیات قرآن، و به‌عبارت دیگر، یاری گرفتن از شرع است.

یادداشت‌ها

۱. پروکلوس نفس را به دو گونه معرفی می‌کند؛ یکی به واسطه تعریف فلسفی از نفس (فلوطین، ۱۳۹۶: ۱۰۶) و دیگری با تعریفی غیرفلسفی (Proclus, 2008: 76-77; Idem, 1987: 328, 354-356; Idem, 1963:)

(Proposition 188-189, 197, 163-165; Idem, 2013: 74; Idem, 2017: 140-141).

۲. از آثار غزالی، دو گونه تعریف از نفس بدست می‌آید؛ یکی تعریف فلسفی (غزالی، ۱۹۸۸: ۴۴) و دیگری تعریف غیرفلسفی (همو، ۱۹۹۶: ج ۱۱۷، ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۹۸۸: ۱۱ و ۴؛ همو، ۱۹۹۶: ۵۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۸۷-۸۳؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۲۴-۲۲۵؛ ۱۹۸۸ الف: ۱۶۶-۱۶۵، ۱۵۵، ۱۰۸؛ همو، ۱۹۹۶ الف: ۳۶۱).
۳. ارسطو دو گونه تعریف از نفس ارائه می‌دهد؛ یکی تعریف فلسفی (ارسطو، ۱۳۶۹: ۴۱۲ الف ۲۷-۱۸) و دیگری، تعریف غیرفلسفی (همان: ۴۱۴ الف ۱۳-۸؛ ۴۱۵ ب ۹).
۴. غزالی در معارج القلوس، اصطلاح روح را شرح کرده و آن را مترادف با نفس دانسته است. او برای هر یک از آنها دو معنا ذکر می‌کند؛ معنایی مادی و معنایی روحانی و معنوی (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۱، ۳۹).
۵. پروکلوس در قضیه ۱۸۶ کتاب مبادی الهیات، ضمن بیان این مطلب که نفس جوهری غیرمادی دارد و جداشدنی از جسم است، به کیفیت علم نفس و چگونگی دریافت آن اشاره می‌کند و می‌گوید: علم نفس به خویش، بدیهی است، زیرا از آنجایی که به اصول مافوق خود علم دارد، به خود نیز عالم است و علم شهودی را از علم به علت‌های مادون خویش کسب کرده است (Proclus, 1963: Proposition 186, 163).

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۲). اشارات و تنبیهاات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه علیمیراد داودی. تهران: حکمت.
- اقوام کرباسی، اکبر؛ خادمی، عین‌اله (۱۳۹۳). «تأثیر اعتقادات فلسفی ابن سینا بر غزالی در تجرد نفس». تأملات فلسفی. شماره ۱۳، ص ۳۱-۹.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷ م). الافلاطونية المحدثه عند العرب. الكويت: وكالة للمطبوعات.
- (۱۹۸۰ م). التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامی. بیروت: دارالقلم.
- بدوی، عبدالرحمن؛ حسینی اسفیدواجانی، سیدمهدی (۱۳۸۹). «منابع یونانی غزالی». اطلاعات حکمت و معرفت. سال ۵، شماره ۳، ص ۴۸-۴۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). فارابی، فیلسوف فرهنگ. تهران: ساقی.
- رحیمیان، سعید؛ اسکندری، زهرا (۱۳۹۲). «صادر اول از دیدگاه پروکلوس و صدرالتألهین». الهیات تطبیقی. شماره ۱۰، ص ۵۰-۴۱.
- سراجی‌پور، نسرین (۱۳۹۳). «مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی». فلسفه دین. شماره ۱۹، ص ۳۹۲-۳۷۱.
- (۱۳۹۶). «مقایسه برهان تجرد نفس ابن سینا و غزالی». حکمت سینوی. شماره ۵۸، ص ۱۳۷-۱۲۳.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

- (۱۹۸۸م/الف). *الأربعین فی اصول الدین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۹۸۸م/ب). *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۹۹۴م). *تهافت الفلاسفه*. شرح علی بوملحم. بیروت: دار الهلال.
- (۱۹۹۶م/ب). *الرسالة اللدنیة*. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- (۱۹۹۶م/ج). *روضة الطالبین*. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- (۱۹۹۶م/د). *معراج السالکین*. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- (۱۹۹۸م/ب). *إحياء علوم الدین*. قاهره: دار الحدیث.
- (۱۹۹۶م/الف). *الأجوبة الغزالیة فی المسائل الأخروية* در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- فلوطين (۱۳۹۶). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- (۱۳۹۸ق). *اثولوجیا*. با تعلیقات قاضی سعید قمی. بی جا: انجمن فلسفه ایران.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۴). *افلاطونیان متأخر از ادریوس تا ویکتور کوزن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- نتون، یان ریچارد (۱۳۸۰). «سرچشمه‌های فلسفه اسلامی». ترجمه جواد قاسمی. *نقد و نظر*. شماره ۲۷ و ۲۸. ص ۴۴۵-۴۲۷.
- Brand, D. J. (1984). *The Book of Causes*. translated with an introduction by D. J. Brand. Marquette University Press.
- Proclus (1963). *The Elements of Theology*. a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: The Clarendon.
- (1971). *Proclus: Alcibiades I*. A translation and commentary by W. O'Neill. University of Southern California.
- (1987). *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*. translated by G. R. Morrow & J. M. Dillon, with introduction & notes by J. M. Dillon. New Jersey: Princeton University Press.
- (2008). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volume II, Book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*. translated with an introduction and notes by D. T. Runia and M. Share. New York: Cambridge University Press.
- (2013). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volume V, Book 4: *Proclus on Time and the Stars*. translated with an introduction and notes by D. Baltzly, New York: Cambridge University Press.
- (2017). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volume VI, Book 5: *Proclus on Gods of Generation and the Creation of Humans*. translated with an introduction and notes by H. Tarrant. New York: Cambridge University Press.