

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



فصلنامه فلسفه غرب  
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال اول ، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱



فصلنامه فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ه)</sup> - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ه)</sup> - 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<sup>(ه)</sup>، 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](mailto: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 حسامی‌فر:** 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 حسامی‌فر، 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

بررسی اختلاف میان رئالیسم و ضدرئالیسم در مسئله استقلال جهان از ذهن

عارف آئینی، محمدصادق زاهدی / ص ۱

واکاوی مفهوم اختیار در تفکر هانری برگسون

گودرز شاطری / ص ۱۷

دین در وضعیت پست‌مدرن؛ از فضای ریزوماتیک تا اسارت در ماتریکس ذهن

فرشاد گودرزی، اسدالله بابایی فرد / ص ۳۳

شاکله‌شناسی رهیافت تجربه‌دینی در رویکردهای کتز و پرادفوت

بهمن اکبری / ص ۵۱

ذهن و بارهای تاریخی-فرهنگی عبارت‌های زبانی

ابوالفضل صبرآمیز / ص ۶۹

پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه

حسین آزادمنجیری / ص ۸۷





## A Study of the Disagreement between Realism and Anti-realism Concerning the Independence of the World from the Mind

Aref Aeini<sup>1\*</sup>, Mohammad Sadegh Zahedi<sup>2</sup>

<sup>1</sup> PhD Candidate in Islamic philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

<sup>2</sup> Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

### Article Info ABSTRACT

**Article type:**  
**Research Article**

**Received:**  
**18/02/2023**  
**Accepted:**  
**27/06/2023**

The fundamental disagreement between realism and anti-realism concerns the "independence" or "dependence" of the world on human mind. The different modes of dependence of one object on another object are; Causal dependence: If a being is the cause of another being, the second being is causally dependent on the first being. Ontological dependence: If an entity is dependent on another entity both in existence and continuity of existence, this relationship is ontological dependence. Structural dependence: This means that reality does not have a certain structure, but the structure of the human perceptual system gives a certain structure to the world. Dependence in individuation and classification: Classification and demarcation of objects depends on the conceptual schemes of the human mind. According to metaphysical realism, not only the existence of natural objects is independent of humans, but also human artifacts are ontologically independent. Anti-realist theories are diverse and each of them claim a special meaning of the dependence of the world on the mind. Idealist theories consider the world and all the objects in it to be nothing but mental ideas. Relativistic theories accept the causal and ontological independence of the world from the human mind, but they claim that the structure of the world is dependent on the human mind. The so-called constructivism theories rely more on dependence in the individuation and differentiation of objects, that is, they consider the classification of objects and the differentiation of objects from each other to be dependent on the human mind.

**Keywords:** realism, anti-realism, dependence on the mind, independence from the mind.

**Cite this article:** Aeini, Aref & Zahedi, Mohammad Sadegh (2023). A Study of the Disagreement between Realism and Anti-realism Concerning the Independence of the World from the Mind. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 1-16.

DOI: 10.30479/wp.2023.18448.1036

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; E-mail: aref.aiini@yahoo.com



## فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



### بررسی اختلاف میان رئالیسم و ضد رئالیسم در مسئله استقلال جهان از ذهن

عارف آئینی<sup>۱</sup>، \* محمدصادق زاهدی<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.  
<sup>۲</sup> دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

#### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱۱/۲۹

پذیرش:

۱۴۰۲/۰۴/۰۶

اختلاف اساسی میان رئالیسم و ضد رئالیسم، درباره «استقلال» یا «وابستگی» جهان به ذهن انسان است. حالت‌های مختلف وابستگی یک شیء به شیء دیگر، عبارتند از: وابستگی علی، اگر موجودی علت بوجود آمدن موجودی دیگر باشد، موجود دوم وابستگی علی به موجود اول دارد. وابستگی وجودشناختی، اگر موجودی هم در وجود و هم در استمرار وجود، وابسته به موجود دیگر باشد، این رابطه وابستگی وجودشناختی است. وابستگی ساختاری، یعنی واقعیت ساختاری معین ندارد، بلکه ساختار دستگاه ادراکی انسان، به جهان ساختاری خاص می‌بخشد. وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی، یعنی طبقه‌بندی و مرزبندی اشیاء وابسته به طرح‌های مفهومی ذهن انسان است. بر اساس رئالیسم تمایزیکی، نه تنها وجود اشیاء طبیعی مستقل از انسان است، بلکه مصنوعات بشری نیز گرچه به لحاظ علی وابسته به انسانند، اما به لحاظ وجودشناختی مستقل‌اند. نظریه‌های ضد رئالیستی متنوع بوده و هر یک، معنای خاصی از وابستگی جهان به ذهن را ادعا می‌کنند. نظریه‌های ایدئالیستی جهان و همه اشیاء موجود در آن را چیزی جز ایده‌های ذهنی نمی‌دانند. نظریه‌های نسبی‌گرا استقلال علی و وجودشناختی جهان از ذهن انسان را می‌پذیرند، اما مدعی هستند ساختار جهان وابسته به ذهن انسان است. نظریه‌های موسوم به ساخت‌گرایی، بیشتر بر وابستگی در تشخیص و تمایز اشیاء تکیه می‌کنند، یعنی طبقه‌بندی اشیاء و تمایز اشیاء از یکدیگر را وابسته به ذهن انسان می‌دانند که اگر ذهن انسان نباشد، جهان شامل این طبقه‌بندی و مرزبندی میان اشیاء نخواهد بود؛ نه اینکه اشیاء وجود دارند و ذهن انسان به گونه‌ای دیگر آن را بازنمایی می‌کند، بلکه اشیاء مستقل از ذهن انسان وجود ندارند.

**کلمات کلیدی:** رئالیسم، ضد رئالیسم، وابستگی به ذهن، استقلال از ذهن.

استناد: آئینی، عارف؛ زاهدی، محمدصادق (۱۴۰۱). «بررسی اختلاف میان رئالیسم و ضد رئالیسم در مسئله استقلال جهان از ذهن». *فصلنامه فلسفه غرب*. سال اول، شماره چهارم، ص ۱۶-۱.

DOI : 10.30479/wp.2023.18448.1036



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

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: aref.aiini@yahoo.com

## مقدمه

اصطلاح رئالیسم، کاربردها و معانی مختلفی در فلسفه دارد. ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین معنای رئالیسم، دیدگاهی است که به «فهم عرفی»<sup>۱</sup> مشهور است. بر اساس این معنا از رئالیسم، جهان خارج و اشیاء و رخدادهای موجود در آن، واقعی است و به غیر از مواردی مانند خطاهای حسی و ذهنی، تقریباً به همان شکلی است که ما می‌بینیم و می‌شناسیم. نقطه مقابل رئالیسم به این معنا، شک‌گرایی<sup>۲</sup> است. شک‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن، واقعی بودن برخی از موجودات و هویت‌ها یا کل جهان خارج، مورد شک و تردید است و وجود آنها غیر قابل اثبات، تلقی می‌شود.

به عبارتی دقیق‌تر، رئالیسم نظریه‌ای است که طبق آن، جهان خارج از ذهن و اشیاء موجود در آن، واقعی و وجود و نحوه وجود آنها، مستقل از ذهن و اندیشه انسان یا هر موجود اندیشنده‌ای است. این نوع رئالیسم را رئالیسم هستی‌شناختی<sup>۳</sup> یا رئالیسم متافیزیکی<sup>۴</sup> نیز می‌نامند.

رئالیسم متافیزیکی مربوط به جهان، اشیاء و اوصاف آنهاست؛ درختان، کوه‌ها، خورشید، الکترون‌ها و همه اشیایی که جهان خارج را می‌سازند. رئالیست بودن درباره این اشیاء، باور به این است که آنها وجود دارند و وجودشان مستقل از ذهن است. اگر انسان‌ها و همه ناظران دیگر، ناگهان نابود شوند، جهان فیزیکی همان‌طور که انسان‌ها آن را می‌بینند، باقی خواهد ماند. (Sebold, 2014: 16)

رئالیسم به این معنا، به‌طور کلی شامل دو مدعاست. نخست اینکه، اشیاء، اوصاف اشیاء، رخدادها و فرایندهای جهان، واقعی هستند. دوم اینکه، وجود و نحوه وجود آنها مستقل از ذهن انسان است. در مقابل این نوع رئالیسم، نظریه‌های ضدرئالیستی مختلفی قرار دارند. دیدگاهی که مدعای اول رئالیسم، یعنی وجود اشیاء خارج از ذهن را انکار می‌کند، ایدئالیسم<sup>۵</sup> است که بر اساس آن، چیزهایی که واقعاً وجود دارند، تصورات و داده‌های حسی هستند. دیگر نظریه‌های ضدرئالیستی، وجود جهان خارج و اشیاء و دیگر هویت‌ها را انکار نمی‌کنند، بلکه مدعای دوم رئالیسم، مبنی بر «استقلال از ذهن»<sup>۶</sup> را مورد تردید و انکار قرار می‌دهند. طبق این دسته از نظریه‌های ضدرئالیستی، آنچه ما به‌عنوان جهان خارج و اشیاء و اوصاف آنها می‌شناسیم، به نحوی وابسته به ذهن انسان است. نسبت‌گرایی<sup>۷</sup>، ساخت‌گرایی<sup>۸</sup>، مفهوم‌گرایی<sup>۹</sup>، عمل‌گرایی<sup>۱۰</sup> و رئالیسم درونی<sup>۱۱</sup> نمونه‌هایی از نظریه‌های ضدرئالیستی هستند که هر یک به نحوی مدعای دوم رئالیسم را رد می‌کنند.

امروزه در مباحث فلسفی، اختلاف میان رئالیسم و ضدرئالیسم بیش از آنکه در مورد وجود جهان خارج باشد، در مسئله استقلال یا عدم استقلال آن از ذهن انسان است. معنای «استقلال از ذهن» و در مقابل، «وابستگی

به ذهن»<sup>۱۲</sup> که به ترتیب، رئالیست‌ها و ضد رئالیست‌ها به آن معتقدند، مبهم و اختلاف‌برانگیز است. این اختلاف، موجب ابهام در تعریف رئالیسم و ضد رئالیسم شده است. برای ارائه تعریفی دقیق از مفهوم رئالیسم و ضد رئالیسم، تحلیل و تبیین دقیق معنای استقلال از ذهن، ضروری است. همچنین، با توجه به معانی مختلفی که برای این دو مفهوم می‌توان در نظر گرفت، نظریه‌های رئالیستی و ضد رئالیستی مختلفی شکل گرفته است. بنابراین، تفکیک انواع نظریه‌های رئالیستی و همچنین انواع نظریه‌های ضد رئالیستی، و تعیین موضع دقیق هر یک نسبت به نظریه‌های مخالف، نیازمند تصریح و توضیح مفهوم استقلال و وابستگی است.

مسئله دیگر این است که ظاهراً استقلال یا وابستگی برخی اشیاء و هویت‌ها، بدیهی و غیر قابل انکار است. بنابراین، چگونه می‌توان در مقام یک رئالیست، همه اشیاء را مستقل از انسان، و به عنوان یک ضد رئالیست، همه اشیاء را وابسته به ذهن انسان دانست؟ مثلاً، استقلال اشیاء طبیعی از ذهن انسان، امری نزدیک به بدیهی است، زیرا روشن است که قبل از اینکه انسان به وجود بیاید، آنها وجود داشته‌اند. پس چگونه برخی از نظریه‌های ضد رئالیستی مدعی وابستگی همه اشیاء، از جمله اشیاء طبیعی، به ذهن انسان هستند. وابستگی اشیاء طبیعی به ذهن انسان، طبق این دیدگاه‌ها، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

از سوی دیگر، واضح و روشن است که بسیاری از اشیاء و رخدادها واقعی، مانند اشیاء مصنوع بشر، فرایندهایی که انسان به طور مستقیم ایجاد می‌کند و حالت‌های ذهنی، وابسته به انسان هستند. با این حال، رئالیسم متافیزیکی متضمن این ادعاست که جهان و اشیاء موجود در آن، مستقل از انسان است. اگر این حکم، اشیاء و هویت‌هایی را که انسان در ایجاد آنها نقش دارد شامل شود، به چه معنایی می‌تواند معقول باشد و رئالیست‌ها چگونه ادعای خود را تبیین می‌کنند؟ آیا معنای استقلال درباره اشیاء مصنوع و دیگر فرایندهای انسانی، با معنای استقلال درباره اشیاء طبیعی که انسان در وجود آنها نقشی ندارد، فرق دارد؟

با توجه به مسائل مطرح شده، به نظر می‌رسد بسیاری از منازعات رئالیسم-ضد رئالیسم، ریشه در ابهام معنای «استقلال» یا «وابستگی به ذهن» دارد. ممکن است معنای استقلال جهان که رئالیسم مدعی آن است، متفاوت از معنایی باشد که هر یک از انواع ضد رئالیسم منکر آن هستند. بنابراین، با ابهام‌زدایی از معنای استقلال و وابستگی، زمینه حل برخی از اختلاف‌نظرهای میان رئالیسم و انواع ضد رئالیسم فراهم می‌شود. در ادامه، ابتدا معانی مختلف «وابستگی به ذهن» بررسی می‌شود، سپس مهم‌ترین رهیافت‌های رئالیستی و ضد رئالیستی، بر اساس معانی مختلف وابستگی، تحلیل و در نهایت به ریشه اختلاف میان آنها، تا حد امکان پرداخته می‌شود.

## بحث و بررسی

### ۱- حالت‌های مختلف وابستگی یک شیء به شیء دیگر

الف) وابستگی علی: یکی از حالت‌های وابستگی یک موجود به موجود دیگر، وابستگی علی<sup>۱۳</sup> است.

اگر موجودی علت به وجود آمدن موجودی دیگر باشد، موجود دوم وابستگی علی به موجود اول دارد. در مبحث رئالیسم، وابستگی علی به این معناست که انسان یا ذهن انسان، علت موجود شدن اشیاء است. در مقابل، استقلال علی به این معناست که انسان یا ذهن انسان در زنجیره علی جهان و اشیاء، نقشی ندارد. نشانه وابستگی علی جهان به انسان این است که اگر انسان‌ها هیچ‌گاه موجود نمی‌شدند، جهان و اشیاء نیز وجود نداشتند. استقلال علی جهان و اشیاء در صورتی اثبات می‌شود که نشان دهیم قبل از اینکه انسان‌ها موجود شوند، اشیاء وجود داشته‌اند (Brock & Mares, 2007: 38).

به نظر می‌رسد در اینکه بسیاری از اشیاء به‌لحاظ علی، مستقل از انسان هستند، اختلاف نظری وجود ندارد. تقریباً بدیهی است که موجودات طبیعی، استقلال علی از انسان دارند، زیرا قبل از اینکه انسان به‌وجود آید، طبیعت و اشیاء و رخدادهای طبیعی، وجود داشته‌اند. از طرفی، قابل انکار نیست که برخی از اشیاء و رخدادهای موجود در جهان، وابستگی علی به انسان دارد. اشیاء ساخته‌شده توسط انسان، رخدادها و فرایندهای ایجاد شده توسط انسان، روابط و قوانین اجتماعی و... به‌لحاظ علی وابسته به انسان هستند، زیرا در صورتی که انسان به وجود نمی‌آمد، هیچ‌کدام از آنها موجود نمی‌شدند.

**ب) وابستگی وجودشناختی:** نوع دیگر وابستگی میان دو موجود، وابستگی وجودشناختی است. وابستگی وجودشناختی<sup>۱۴</sup> از وابستگی علی، شدیدتر است. اگر موجودی هم در وجود و هم در استمرار وجود، وابسته به موجود دیگر باشد، به این رابطه، وابستگی وجودشناختی گفته می‌شود. در مبحث رئالیسم و ضدرئالیسم، وابستگی وجودشناختی به این معناست که وجود یا عدم اشیاء، وابسته به وجود یا عدم انسان است. در مقابل، استقلال وجودشناختی به این معناست که وجود اشیاء مستقل از وجود یا عدم انسان است.

نشانه وابستگی وجودشناختی چیزی به وجود انسان، این است که با معدوم شدن انسان، آن شیء نیز معدوم شود. بر اساس فهم عرفی، بیشتر اشیاء پیرامون ما، مانند موجودات طبیعی، اکثر فرایندها و رخدادهای طبیعی و حتی اشیاء ساخته‌شده توسط انسان، به‌لحاظ وجودشناختی مستقل از انسان هستند، زیرا بدیهی به نظر می‌رسد که معدوم شدن همه انسان‌ها، موجب معدوم شدن آنها نخواهد شد. با این حال، چیزهایی هستند که وابستگی وجودشناختی به انسان دارند. رخدادها و فعالیت‌هایی که به‌طور مستقیم از سوی انسان ایجاد می‌شوند، مانند صداهای ایجاد شده توسط انسان، حالت‌های ذهنی و فعالیت‌های ادراکی انسان، اعتبارات اجتماعی و...، وابستگی وجودشناختی به انسان دارند، زیرا معدوم شدن انسان‌ها، موجب معدوم شدن آنها می‌شود (Ibid: 39).

نکته قابل توجه در اینجا این است که وابستگی وجودشناختی مستلزم وابستگی علی است، اما وابستگی علی اشیاء به انسان، لزوماً به معنای وابستگی وجودشناختی نیست، زیرا ممکن است چیزی توسط انسان ایجاد شده باشد، اما با معدوم شدن انسان، معدوم نشود. بسیاری از اشیاء مصنوع، وابستگی

علی به انسان دارند، اما به لحاظ وجودشناختی، مستقل از انسان‌اند. «x به لحاظ علی مستقل از y است، اگر x توسط y ایجاد نشده باشد. x به لحاظ وجودشناختی مستقل از y است، اگر x در وجود داشتن وابسته به y نباشد، یعنی x حتی در غیاب y هم بتواند وجود داشته باشد» (Sacks, 1989: 6-11; cit. ) (Forrai, 2001: 12).

پ) **وابستگی ساختاری:** در برخی از نظریه‌های ضد رئالیستی، نوع دیگری از وابستگی مطرح شده است که به اصطلاح، وابستگی ساختاری<sup>۱۵</sup> نامیده می‌شود. وابستگی ساختاری واقعیت به ذهن انسان، که برخی از انواع ضد رئالیسم مدعی آن هستند، به این معناست که واقعیت ساختار معینی ندارد، بلکه ساختار دستگاه ادراکی انسان، به جهان ساختاری خاص می‌بخشد.

یک استعاره که می‌تواند این مفهوم وابستگی را به تصویر بکشد این است که جهان قبل از آنکه توصیف شود، شبیه به یک قطره بدون شکل است و اعمال و اژه‌ها و جمله‌ها، مانند قرار دادن یک قالب بر آن (قطره) است. این قالب، شکل و ساختاری که از قبل نداشته است را به آن می‌بخشد. استعاره دیگر این است که واقعیت قبل از اینکه توصیف شود، مانند قطره فلز مذاب، بدون شکل است. (Wright, 1997: 16)

در مقابل، استقلال ساختاری جهان واقع نسبت به انسان یا ذهن انسان، به این معناست که واقعیت فی‌نفسه، ساختار و ویژگی‌های ساختاری دارد. به عبارت دیگر، جهان واقع و اشیاء و فرایندهای طبیعی، دارای ساختار معین و مستقل از ذهن انسان هستند. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از اشیاء طبیعی نمی‌تواند مثالی برای وابستگی ساختاری باشد، زیرا هر موجود طبیعی دارای ساختاری خاص و مستقل از انسان و ذهن انسان است.

ت) **وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی:** نوع پیچیده‌تری از وابستگی، که برخی از نظریه‌پردازان معاصر مدعی آن هستند، حالتی است که در آن، طبقه‌بندی<sup>۱۶</sup> و مرزبندی اشیاء، وابسته به طرح‌های مفهومی ذهن انسان تلقی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، ذهن انسان به اشیاء جزئی تشخیص<sup>۱۷</sup> می‌دهد و آنها را از هم متمایز کرده و مرزبندی می‌کند. همچنین این ذهن انسان است که اشیاء جزئی را دسته‌بندی کرده و انواع مختلف را تعیین و از هم متمایز می‌کند. یعنی، در صورتی که ذهن انسان نباشد، در طبیعت تعیین و تشخیص موجودات جزئی و تنوع و تمایز میان انواع طبیعی، وجود نخواهد داشت؛ دست‌کم به این شکل فعلی. گبور فررای<sup>۱۸</sup> از این نوع وابستگی با عنوان وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی یاد کرده است؛ «معنای مد نظر من از اصطلاح «ساختار»، در واقع اصول تشخیص و طبقه‌بندی است» (Forrai, 2001: 12).

در مقابل، استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی اشیاء نسبت به ذهن انسان، به این معناست که تمایز میان

افراد جزئی هر نوع و تشخیص هر موجود و همچنین تمایز میان انواع طبیعی و نوعیت آنها، مستقل از ذهن انسان است. بر اساس رئالیسم متافیزیکی، اصول طبقه‌بندی، ماهیت ذاتی دارد، به این معنی که هر طبقه دارای معیارهای عضویت خود است. البته یک رئالیست متافیزیکی نمی‌گوید اشیاء با برجسب‌هایی که عضویت طبقاتی آنها را مشخص می‌کند، به وجود آمده‌اند. او اذعان می‌کند که ما هستیم که چیزها را طبقه‌بندی می‌کنیم، ما مفاهیم را برای طبقه‌ها معرفی می‌کنیم. او می‌گوید این طبقه‌ها باید با طبقات طبیعی مطابقت داشته باشند (Ibid: 13).

وابستگی ساختاری و وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی، بسیار به هم نزدیک‌اند. تفاوت آنها در این است که به نظر می‌رسد افراد معتقد به وابستگی ساختاری، مدعی هستند که ساختار ذهن انسان در شناخت جهان مؤثر است، یعنی آنچه به‌عنوان جهان خارج می‌شناسیم، چیزی است که ساختار ذهن ما آن را برای ما بازنمایی می‌کند و شاید ساختار واقعیت، این‌گونه نباشد. اما کسانی که مدعی وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی هستند (در قسمت بعد به نظریات آنها اشاره می‌شود)، مدعی هستند که اگر انسان نباشد، می‌توان گفت اشیاء جهان وجود ندارند. به عبارت دیگر، ذهن انسان جهان را می‌سازد.

## ۲- معنای «مستقل بودن جهان» از نظر رئالیست‌ها

پس از بررسی معانی مختلف وابستگی، در این بخش به این مسئله می‌پردازیم که اختلاف میان رئالیسم و انواع نظریات ضد رئالیستی، به کدام یک از معانی وابستگی، مربوط است. در تعاریف مختلفی که از رئالیسم وجود دارد، استقلال به معانی مختلف به‌کار برده شده است. یکی از تعاریف مشهور رئالیسم، تعریف هیلاری پاتنم است. گرچه پاتنم در آثار متأخر خود، رئالیسم متافیزیکی را نقد کرده، اما تعریف او از رئالیسم متافیزیکی بسیار مورد استناد است. او رئالیسم متافیزیکی را چنین تعریف کرده است:

۱. جهان از تمامیت ثابتی از اشیاء مستقل از ذهن تشکیل شده است.

۲- تنها یک توصیف کامل و صادق از جهان وجود دارد.

۳- صدق مستلزم مطابقت میان الفاظ و علائم فکری و اشیاء خارجی و

مجموعه‌های اشیاء است. (Putnam, 1981: 49)

بر اساس این تعریف، رئالیسم نظریه‌ای است که می‌گوید: جهان مستقل از ذهن است و تنها یک توصیف کامل و صادق از آن وجود دارد. با توجه به مؤلفه دوم و سوم رئالیسم در این تعریف، به نظر می‌رسد استقلال از نظر پاتنم، علاوه بر استقلال علی و وجودشناختی، استقلال ساختاری و استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی را نیز شامل می‌شود، زیرا اگر ساختار و طبقه‌بندی جهان مستقل از ذهن نباشد، صدق مستلزم مطابقت میان زبان و جهان خارج نخواهد بود.

همچنین پاتنم در جای دیگر، در تعریفی دیگر از رئالیسم متافیزیکی می‌نویسد:

بر اساس این نسخه [از رئالیسم] مفاهیم شیء و صفت هر کدام، فقط یک معنای فلسفی درست دارند و جهان به خودی خود، به نحوی خاص به اشیاء و اوصاف تقسیم شده است. (Idem, 1995: 123)

تقسیم‌بندی جهان به اشیاء و اوصاف، به معنای استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی جهان از ذهن انسان است. بنابراین، از نظر پاتنم، رئالیسم متافیزیکی متضمن استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی جهان است که لزوماً استقلال ساختاری وجودشناختی و علی را نیز شامل می‌شود. جان سرل؛ یکی از طرفداران رئالیسم، در تعریف رئالیسم بیان می‌کند:

من رئالیسم را این‌گونه تعریف کرده‌ام: این دیدگاه که جهان مستقل از بازنمودهای ما وجود دارد. این تعریف، نتیجه می‌دهد که اگر ما هرگز وجود نداشتیم و هرگز هیچ بازنمودی (حکم‌ها، باورها، ادراکات، افکار، و...) از جهان وجود نداشت، تقریباً تمام جهان بدون تغییر، باقی می‌ماند. (Searle, 1997: 153)

در این تعریف، سرل بر استقلال جهان از ذهن انسان تأکید کرده است. هر چند وی به صراحت نوع استقلال از ذهن را بیان نکرده، اما از این توضیح که «اگر هیچ بازنمودی از جهان وجود نداشت، تقریباً تمام جهان بدون تغییر باقی می‌ماند» می‌توان برداشت کرد که استقلال مد نظر سرل، استقلال وجودشناختی است. اما در توضیح بیشتری که سرل در ادامه همین مطلب آورده، ظاهراً انواع دیگر استقلال را - که در این نظریه آن را رئالیسم خارجی<sup>۱۹</sup> نامیده است - نیز در نظر گرفته است:

رئالیسم نظریه‌ای درباره چگونگی جهان نیست. ممکن است ما درباره چگونگی جهان در همه جزئیات، کاملاً در اشتباه باشیم، اما رئالیسم همچنان درست باشد. رئالیسم این دیدگاه است که اشیاء به نحوی خاص وجود دارند که به لحاظ منطقی مستقل از بازنمودهای انسان است. (Ibid: 155)

جهان واقع‌اهمیتی نمی‌دهد که ما چگونه آن را توصیف می‌کنیم و با وجود توصیف‌های مختلف ما، یکسان باقی می‌ماند. (Ibid: 163)

مایکل دویت<sup>۲۰</sup> در تعریف رئالیسم متافیزیکی، ضمن اشاره به تعریف هایرس<sup>۲۱</sup> در *دانشنامه فلسفی*،<sup>۲۲</sup>



رنالیسم را دارای دو جنبه می‌داند؛ جنبه وجودی و جنبه استقلالی. دویت معتقد است مفاهیم کلیدی در جنبه استقلالی رنالیسم، مستقل، خارجی و عینی بودن جهان است. استقلال یا عینی بودن یک شیء از نظر دویت، به این معناست که ماهیت آن مستقل از فعالیت‌های شناختی ذهن باشد. عینی بودن یک شیء به معنای غیر قابل شناخت بودن آن نیست، بلکه به این معناست که آن شیء با دانش، ارزش‌های معرفتی و ظرفیت ما در ارجاع به آن مفاهیم، نظریه‌ها و زبان ما تشکیل نشده باشد (Devite, 1996: 13-15).

برخی از نظریه‌پردازان در تعریف رنالیسم به‌طور صریح به استقلال ساختاری و استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی واقعیت اشاره کرده‌اند. به‌عنوان مثال، گبور فورای تأکید می‌کند که استقلال جهان از ذهن، به معنای تشخیص و تعین اشیاء و طبقه‌بندی ذاتی واقعیت است.

بنابراین، بر اساس رنالیسم متافیزیکی، استقلال وجودشناختی ساختار جهان به این معناست که اصول تشخیص و طبقه‌بندی از ویژگی‌های ذاتی واقعیت است. طبق رنالیسم متافیزیکی این‌گونه نیست که واقعیت یک توده بدون شکل باشد که توسط ذهن انسان به اشیاء تقسیم می‌شود، بلکه واقعیت به‌صورت واحدهای طبیعی به وجود می‌آید. (Forrai, 2001: 12)

چنانکه ملاحظه شد، بر اساس تعاریف ارائه شده توسط رنالیست‌ها، مهم‌ترین مؤلفه نظریات رنالیستی، استقلال جهان از ذهن است. استقلال مد نظر آنها صرفاً استقلال علی و وجودشناختی نیست، بلکه به‌صراحت یا به‌طور ضمنی، به استقلال ساختاری و استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی واقعیت نیز اشاره کرده‌اند. هر چند کاربرد اصطلاحات نزد نویسندگان مختلف، متفاوت است، اما در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس رنالیسم، ساختار جهان واقع مستقل از ذهن انسان است و استقلال علی و وجودشناختی اشیاء طبیعی و استقلال وجودشناختی اشیاء مصنوع، بدیهی است و وابستگی علی اشیاء مصنوع، به معنای عدم استقلال جهان نیست.

### ۳- انواع ضدرنالیسم بر اساس معانی مختلف وابستگی

نظریه‌هایی که در مقابل رنالیسم قرار دارند، بسیار متنوع‌اند. بر اساس این نظریه‌ها، واقعیت به‌نحوی وابسته به ذهن انسان است. از مهم‌ترین رویکردهای ضدرنالیستی که هر یک متضمن نوع خاصی از وابستگی ذهنی هستند، می‌توان به ایدئالیسم<sup>۳۳</sup> رنالیسم درونی<sup>۳۴</sup> و ساخت‌گرایی اجتماعی<sup>۳۵</sup> اشاره کرد. در این بخش این سه رویکرد از جهت نوع وابستگی مورد ادعای آنها بررسی می‌شود.

#### ایدئالیسم

مشهورترین دیدگاه ضدرنالیستی که در برابر رنالیسم عرفی و رنالیسم متافیزیکی قرار دارد، ایدئالیسم

است. ایدئالیسم رهیافتی است که بر اساس آن، چیزی جز ذهن و تصورات ذهنی، وجود ندارد. بنابراین، در رابطه با استقلال از ذهن، ایدئالیسم نمونه‌ای از ضدرئالیسم است. وابستگی مورد ادعای ایدئالیست‌ها، وابستگی وجودشناختی است، زیرا از نظر آنها، اگر ذهن وجود نداشته باشد، جهان خارج و اشیاء فیزیکی وجود نخواهند داشت. به طور کلی دو نوع ایدئالیسم وجود دارد: ایدئالیسم ذهنی<sup>۲۶</sup> و ایدئالیسم مطلق<sup>۲۷</sup>. بر اساس ایدئالیسم ذهنی، ذهن انسان‌ها به طور مستقیم چیزی جز خود و ایده‌های خود را ادراک نمی‌کند. بر اساس ایدئالیسم مطلق، همه چیز از جمله ذهن انسان‌ها، قسمتی از ذهن بزرگ‌تر، یعنی ذهن خداست. جورج برکلی و جان استورات میل از مشهورترین ایدئالیست‌های ذهنی و هگل، مک‌تاگارد و برادلی از مشهورترین ایدئالیست‌های مطلق هستند. ایدئالیست‌ها با این ادعای رئالیست‌ها که اشیاء مستقل از ذهن انسان وجود دارند، مخالف‌اند (Brock & Mares, 2007: 48).

### رئالیسم درونی

از مهم‌ترین نظریه‌هایی که در مقابل رئالیسم متافیزیکی مطرح شده است، نظریه پاتنم، موسوم به رئالیسم درونی است. پاتنم به‌رغم اینکه در ابتدا از رئالیسم متافیزیکی دفاع می‌کرد، در دوره دوم تفکر خود با طرح انتقاداتی به رئالیسم متافیزیکی، نظریه‌ای را مطرح کرد که خود آن را رئالیسم درونی یا درون‌گرایی<sup>۲۸</sup> نامید:

من این چشم‌انداز را درون‌گرایی خواهم نامید، زیرا بر اساس مشخصه این دیدگاه، این سؤال که جهان شامل چه اشیایی است؟ تنها در درون یک نظریه یا توصیف، معنا دارد. بسیاری از فیلسوفان درون‌گرا، گرچه نه همه آنها، بر این باورند که بیش از یک نظریه یا توصیف درست از جهان وجود دارد. (Putnam, 1981: 49)

از نظر پاتنم، بر خلاف رئالیسم متافیزیکی، طرح‌های مفهومی<sup>۲۹</sup> و توصیف‌های مختلف از جهان وجود دارد. پاتنم این ویژگی نظریه خود را نسبت مفهومی<sup>۳۰</sup> می‌نامد و معتقد است رئالیسم می‌تواند با نسبت مفهومی سازگار باشد. «رئالیسم درونی این است که رئالیسم با نسبت مفهومی سازگار نیست. یک شخص می‌تواند هم رئالیست باشد و هم نسبی‌گرای مفهومی» (Idem, 1987: 17).

گرچه پاتنم نظریه خود را رئالیسم نامیده است، اما در واقع نظریه او نوعی ضدرئالیسم است. زیرا وجه استقلال‌ی رئالیسم متافیزیکی را نقض کرده است و وجود یا نحوه وجود اشیاء را وابسته به طرح‌های مفهومی یا توصیف‌ها قرار داده است.

بر اساس رئالیسم درونی، پرسش از اینکه چه چیزی وجود دارد، تنها در

تناسب با یک نظریه یا طرح مفهومی خاص معنا دارد. بنابراین، دیدگاه پاتنم ضد رئالیسم است، زیرا گرچه او وجود اشیاء مختلف را می‌پذیرد، اما وجود آنها را وابسته به نظریه یا طرح مفهومی خاص می‌داند. پس پاتنم یک نسبی‌گرا است. از نظر پاتنم طرح‌های مفهومی زیادی وجود دارد که همه به یک اندازه، درست هستند. طرح مفهومی مجموعه‌ای از مفاهیم است که ما برای طبقه‌بندی اشیاء در جهان به‌کار می‌بریم. (Brock & Mares, 2007: 72)

آنچه دربارهٔ نظریهٔ پاتنم در اینجا اهمیت دارد، نوع وابستگی اشیاء به ذهن انسان است. پاتنم به‌صراحت بیان کرده که جهان از ذهن انسان و طرح‌های مفهومی و زبان مورد استفاده، مستقل نیست؛

یک نشانه [زبانی] که در واقع به‌طرزی خاص توسط جامعه‌ای خاص از کاربران به‌کار گرفته شده است، [تنها] می‌تواند با اشیاء خاصی در قالب طرح مفهومی آن کاربران، مطابقت داشته باشد. اشیاء مستقل از طرح‌های مفهومی وجود ندارند. ما [انسان‌ها] با کاربرد توصیف‌های مختلف، جهان را به اشیاء تقسیم می‌کنیم. از آنجا که اشیاء و نشانه‌ها هر دو نسبت به طرح توصیفی، درونی هستند، این امکان وجود دارد که گفته شود چه نشانه‌ای با چه شیئی مطابقت دارد. (Putnam, 1981: 52)

چنانکه می‌بینیم، بر اساس رئالیسم درونی، «اشیاء مستقل از طرح‌های مفهومی وجود ندارند» و «ما با کاربرد توصیف‌های مختلف، جهان را به اشیاء تقسیم می‌کنیم». بنابراین، گرچه پاتنم استقلال علی و وجودشناختی جهان را می‌پذیرد، اما استقلال در تشخیص و طبقه‌بندی واقعیت را انکار می‌کند و معتقد است تعیین اشیاء و مرزبندی واقعیت، وابسته به ذهن انسان است و واقعیت مستقل از ذهن انسان و طرح‌های مفهومی آن، این تقسیم‌بندی‌ها و تعیین‌ها را ندارد. در نتیجه، رئالیسم درونی پاتنم متضمن وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی جهان به ذهن انسان است.

### ساخت‌گرایی

رویکرد کلی ضد رئالیستی دیگر که در سنت فلسفه تحلیلی-آمریکایی طرفدارانی دارد، ساخت‌گرایی یا ساخت‌گرایی اجتماعی است. نظریه‌های مختلفی با عنوان‌های متفاوت، مانند پراگماتیسم، نسبی‌گرایی و ناواقع‌گرایی<sup>۳۱</sup> را می‌توان انواعی از ساخت‌گرایی به‌شمار آورد، هرچند طرفداران این نظریه‌ها با این نامگذاری موافق نباشند. نظریهٔ پراگماتیستی ریچارد رورتی و نظریهٔ جهان‌سازی<sup>۳۲</sup> نلسون گودمن، از

مشهورترین این نظریه‌ها هستند. رورتی در توصیف دیدگاه ضدرئالیستی خودک می‌گوید:

ما افراد مشهور به نسبی‌گرا، مدعی هستیم بسیاری از چیزهایی که فهم عرفی گمان می‌کند یافته یا کشف کرده است، در واقع ساخته یا ابداع شده‌اند است. (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۱).

بر اساس ساخت‌گرایی اجتماعی، جهان از اشیاء متعین و ثابت تشکیل نشده است، بلکه توصیف‌های ما از جهان، آن را به انواع و اشیاء طبقه‌بندی و جزءبندی می‌کند.

در معنایی وسیع‌تر از ساخت‌گرایی اجتماعی، همه چیز از جمله زرافه‌ها و مولکول‌ها، ساخته اجتماعی هستند، زیرا هیچ مجموعه زبانی‌ای (به‌عنوان مثال، جانورشناسی یا فیزیک) واقعیت را طبق بخش‌های خودش تقسیم نمی‌کند، چراکه واقعیت هیچ بخشی ندارد. واقعیت تنها توصیف‌هایی دارد که برخی از آنها به‌لحاظ اجتماعی از بقیه مفیدترند. (Rorty, 1998: 83)

این عبارتهای رورتی دقیقاً به وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی اشیاء به ذهن انسان، تصریح می‌کند. نظریه ضدرئالیستی دیگر که جهان را وابسته به ذهن و توصیف‌های انسان می‌داند، نظریه نلسون گودمن است. «گودمن نظریه خود را ناواقع‌گرایی نامیده است. ناواقع‌گرایی این ادعا نیست که همه چیز غیرواقعی است، بلکه این دیدگاه است که جهان (هر چه باشد) در نسخه‌ها حل می‌شود و وجودشناسی از بین می‌رود» (Cohnitz & Rossberg, 2014: 194). «جهان در نسخه‌ها حل می‌شود» به این معناست که ساختار جهان بستگی به نسخه‌هایی دارد که ما با آنها، جهان را توصیف می‌کنیم. بنابراین، واقعیت ثابتی وجود ندارد که وجودشناسی به‌دنبال کشف آن باشد. در نتیجه، وجودشناسی از بین می‌رود. بر اساس نظریه جهان‌سازی گودمن، همان‌طور که توصیف‌های متعدد از جهان ممکن است، جهان‌های متعدد نیز وجود دارند. گودمن مدعی است نسخه‌هایی که ما با آنها، جهان را توصیف می‌کنیم، اگر نسخه‌هایی درست باشند، هر کدام یک جهان متناسب با خود را می‌سازند.

در اینجا جهان‌سازی به‌طور عمده ساختن به‌وسیله دست نیست، بلکه ساختن با ذهن یا زبان یا دیگر نظام‌های نشانه‌ای<sup>۳۳</sup> است. با این حال، زمانی که من می‌گویم جهان ساخته شده است، به معنای واقعی کلمه می‌گویم. مطمئناً ما نسخه‌ها<sup>۳۴</sup> را می‌سازیم و نسخه‌های درست، جهان‌ها را می‌سازند. (Goodman, 1996: 145)

جهان‌هایی را که گودمن توصیف کرده است، جهان‌های ممکن نیستند، بلکه جهان‌های واقعی هستند. این جهان‌ها به نسخه‌های غلط پاسخ نمی‌دهند، بلکه همه به نسخه‌های درست پاسخ‌گو هستند. همه جهان‌های گودمن، واقعی‌اند. (Cohnitz & Rossberg, 2014: 196)

گودمن برای توضیح نظریه خود، صور فلکی<sup>۳۵</sup> را مثال می‌زند که توسط ذهن انسان و با انتخاب چند ستاره از میان دیگر ستاره‌ها و رسم خطوط فرضی میان آنها، ساخته می‌شوند. به اعتقاد گودمن «همان‌طور که صور فلکی را با انتخاب و کنار هم قرار دادن بعضی از ستاره‌ها می‌سازیم، ستاره‌ها را نیز با کشیدن مرزهایی و جدا کردن از هم می‌سازیم» (Godman, 1996: 145). به عبارت دیگر، همان‌طور که در واقعیت، صورتهای فلکی وجود ندارند و ذهن انسان آنها را می‌سازد، دیگر اشیاء جهان نیز با مرزبندی‌های ذهن انسان ساخته می‌شوند و در واقعیت این اشیاء وجود ندارند.

چنانکه دیدیم، بر اساس نظریه‌های رورتنی و گودمن، جهان و اشیاء موجود در آن، مستقل از انسان نیست، بلکه ذهن انسان و توصیف‌های انسان از جهان، آن را طبقه‌بندی و جزءبندی می‌کند. به عبارت دیگر، مرزبندی و تعین اشیاء، وابسته به ذهن و اجتماع انسانی است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نوع وابستگی که نظریه‌های موسوم به ساخت‌گرایی اجتماعی مدعی آن هستند، وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی است؛ به این معنا که طبقه‌بندی جهان حاصل توصیف‌های علمی و فلسفی، و تعین اشیاء حاصل تصورهای ذهن انسان است. به اعتقاد آنها، بخش زیادی از جهان به‌لحاظ ساختاری و در تشخیص و طبقه‌بندی، وابسته به ذهن انسان است.

### نتیجه

چنانکه بیان شد، مهم‌ترین اختلاف میان رئالیست‌ها و ضد رئالیست‌ها، مسئله استقلال یا عدم استقلال واقعیت از ذهن انسان است. فهم عرفی، جهان و اشیاء طبیعی را مستقل از ذهن انسان تلقی می‌کند، زیرا وجود جهان و طبیعت، قبل از اینکه انسان موجود شود، بدیهی به نظر می‌رسد. پس، انسان نمی‌تواند در ایجاد آنها نقشی داشته باشد. همچنین اینکه اشیاء ساخته‌شده توسط انسان و پدیده‌هایی که انسان به‌وجود آورده است، وابسته به انسان هستند، قابل انکار نیست. اما مسئله میان رئالیسم و ضد‌رئالیسم، پیچیده‌تر از تلقی عرفی از واقعیت است.

رئالیسم متافیزیکی ضمن تأیید فهم عرفی، استقلال واقعیت از انسان و ذهن انسان را به معنایی دقیق‌تر مطرح می‌کند. بر اساس تعاریفی که طرفداران رئالیسم متافیزیکی ارائه کرده‌اند، نه تنها موجودات طبیعی مستقل از انسان هستند، مصنوعات بشری نیز گرچه به‌لحاظ علمی وابسته به انسان‌اند، اما به‌لحاظ وجودشناختی، مستقل از انسان‌اند، زیرا با فرض نابودی همه انسان‌ها، آنها نابود نمی‌شوند. با این حال،

چیزهایی وجود دارند که رئالیست‌ها نیز وابستگی آنها به انسان را می‌پذیرند؛ مانند حالت‌های ذهنی و روحی-روانی و نیز نهادها و قراردادهای اجتماعی. در صورت از بین رفتن انسان‌ها، این پدیده‌ها یا نابود می‌شوند یا مفهوم اعتباری خود را از دست می‌دهند. اما این موارد عدم استقلال رئالیسم را نقض نمی‌کند و چیزی نیست که ضدرئالیسم به دنبال اثبات آن است.

نظریه‌های ضدرئالیستی متنوع بوده و هر یک معنای خاصی از وابستگی جهان به ذهن را مطرح می‌کنند. نظریه‌های ایدئالیستی، جهان و همهٔ اشیاء موجود در آن را چیزی جز ایده‌های ذهنی نمی‌دانند. بنابراین، این نظریه‌ها نه تنها حالت‌ها و فرایندهای ذهنی را وابسته به ذهن می‌دانند، بلکه حتی موجودات طبیعی را نیز تصورات ذهنی تلقی می‌کنند. در نتیجه، استقلال وجودشناختی واقعیت را انکار می‌کنند؛ به این معنا که اگر ذهنی وجود نداشته باشد، آنچه ما به‌عنوان واقعیت خارج از ذهن می‌شناسیم نیز وجود نخواهد داشت. هر چند این دیدگاه ممکن است طرف‌دارانی داشته باشد، اما نظریه‌های ضدرئالیستی معاصر مدعی انواع دیگری از وابستگی ذهنی هستند.

نظریه‌های نسبی‌گرا مدعی‌اند که گرچه خارج از ذهن، واقعیتی وجود دارد و به‌لحاظ علی و وجودشناختی، مستقل از انسان است، اما اینکه واقعیت شامل چه اشیائی است، نسبت به طرح‌های مفهومی ما تعیین می‌شود. پاتنم با طرح نظریهٔ رئالیسم درونی، ضمن تأیید نسبت مفهومی، مدعی شد که طرح‌های مفهومی ما جهان را به انواع و اشیاء جزئی طبقه‌بندی می‌کند. همچنین رورتی، ضمن اذعان به این واقعیت که وجود موجودات طبیعی قبل از انسان و استقلال علی آنها از انسان قابل انکار نیست، تشخیص و طبقه‌بندی واقعیت و اشیاء را وابسته به ذهن انسان می‌داند، به این معنا که اگر انسان نباشد، کوه و دریا، کوه و دریا نخواهند بود، بلکه با اشیاء پیرامون خود مرزبندی مشخصی ندارند. نلسون گودمن وابستگی مورد نظر پاتنم و رورتی، یعنی وابستگی در تشخیص و طبقه‌بندی را شدت بیشتری بخشیده است. او با طرح نظریهٔ جهان‌سازی، مدعی شده است که برخلاف رئالیسم متافیزیکی، نه تنها صرفاً یک توصیف درست از جهان وجود ندارد، بلکه توصیف‌های مختلف متعدد از جهان، جهان‌های متعدد واقعی را می‌سازند. طبق این دیدگاه، طبقه‌بندی جهان و تشخیص اشیاء، کاملاً وابسته به ذهن انسان است.

در نهایت می‌توانیم نتایج به دست آمده را به این صورت بیان کنیم:

۱- رئالیسم هستی‌شناختی متضمن این باور است که جهان خارج وجود دارد، اشیاء طبیعی، اوصاف آنها، فرایندها و رخدادهای طبیعی، استقلال علی و وجودشناختی از ذهن انسان دارند و جهان دارای ساختار و اصول طبقه‌بندی مستقل از ذهن انسان است؛ هرچند ممکن است انسان جهان را آن‌گونه که هست، به ادراک در نیابرد (بحث نحوهٔ ادراک جهان توسط انسان، مربوط به بحث رئالیسم و ضدرئالیسم معرفت‌شناختی است که موضوع این مقاله نیست).

۲- رویکردهای ایدئالیستی، یا به‌طور کلی وجود جهان خارج را انکار می‌کنند، یا بسیاری از اشیاء و

اوصاف آنها را به لحاظ علی و وجودشناختی، وابسته به ذهن انسان می‌دانند.

۳- نظریه‌های نسبی‌گرا، استقلال علی و وجودشناختی جهان از ذهن انسان را می‌پذیرند، اما مدعی‌اند ساختار جهان وابسته به ذهن انسان است. البته به نظر می‌رسد ادعای آنها دربارهٔ جهانی است که به ادراک ما در می‌آید؛ به این معنا که ساختار جهان ادراک‌شده، وابسته به ساختار ذهن انسان است، یعنی ساختار ذهن انسان در ادراک جهان مؤثر است.

۴- نظریه‌های موسوم به ساخت‌گرایی، بیشتر بر وابستگی در تشخیص و تمایز اشیاء تکیه می‌کنند، یعنی وجود جهان خارج را به‌طور کلی می‌پذیرند، اما طبقه‌بندی آن و تمایز اشیاء از یکدیگر را وابسته به ذهن انسان می‌دانند؛ یعنی اگر ذهن انسان نباشد، جهان شامل این طبقه‌بندی و مرزبندی میان اشیاء نخواهد بود، نه اینکه اشیاء وجود دارند و ذهن انسان به‌گونه‌ای دیگر آن را بازنمایی می‌کند، بلکه اشیاء مستقل از ذهن انسان وجود ندارند.

#### یادداشت‌ها

- 1 Common sense
- 2 Skepticism
- 3 Ontological Realism
- 4 Metaphysical Realism
- 5 Idealism
- 6 Mind- Independence
- 7 Relativism
- 8 Constructionism
- 9 Conceptualism
- 10 Pragmatism
- 11 Internal-Realism
- 12 Mind- Dependence
- 13 Causal Dependence
- 14 Ontological dependence
- 15 Structural dependence
- 16 Classification
- 17 Individuation
- 18 Gábor Forrai
- 19 External Realism
- 20 Michael Devite
- 21 R. J. Hirs
- 22 *The Encyclopedia of Philosophy*
- 23 Idealism
- 24 Internal-Realism
- 25 Social Constructionism
- 26 Subjective idealism
- 27 Absolute idealism
- 28 Internalism
- 29 Conceptual Schemes
- 30 Conceptual Relativity
- 31 Irrealism
- 32 Worldmaking
- 33 Symbol Systems
- 34 Versions
- 35 Constellations

## منابع

- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: نشر نی.
- Brock. S. & Mares. E. (2007). *Realism and anti-realism; central problems of philosophy*. McGill Queens University Press.
- Cohnitz. D. & Rossberg, M. (2014). *Nelson Goodman (philosophy now)*. Routledge.
- Devitt. M. (1996). *Realism and truth*. Princeton University Press.
- Forrai, G. (2001). *Reference, truth and conceptual schemes; a defense of internal realism*. Springer.
- Goodman, N. (1996). *On Starmaking, from his "Of Mind and Other Matters"*. in McCormik, P. J., *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*. Bradford Books. pp. 143-150.
- Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge University Press.
- (1995). *Renewing philosophy*. Harvard University Press.
- (1987). *The many faces of realism*. Open Court Publishing Company.
- Rorty, R. (1998). *Truth and progress; philosophical papers*. Volume 3. Cambridge University Press.
- Searle, J. (1997). *The construction of social reality*. Free Press.
- Sebold. R. (2014). *Continental anti-realism; a critique*. Rowman & Littlefield International Ltd.
- Wright, J. (1997). *Realism and explanatory priority*. Springer.





## Analyzing the Concept of Free Will in Henri Bergson's Thought

Goodarz Shateri\*

Assistant Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

### Article Info ABSTRACT

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**16/07/2023**  
**Accepted:**  
**30/08/2023**

Free will is one of the important issues of Bergson's philosophy. He considers all the arguments of the opponents of free will, i.e. determinists and discretionary, to be a kind of geometric symbolization caused by the confusion of time and space, and he negates them. From his point of view, determinists propose two types of physical and psychological determinism through the law of conservation of energy and psychological experience, and the supporters of the rational proof of free will by using the power of imagination have considered the action after doing it, which is the image the action is in space, not the action itself, because the action itself is during execution. But Bergson's free will is based on real-time (duree) and according to him, duree is the horizon of the inner world, which, unlike mathematical time (false time), has the characteristic of sequence without differentiation and Freedom emerges from this context and we find it directly (intuitively). Therefore, Bergsonian freedom is indefinable, because if we define it with the help of words, concepts, and reason, I have distorted it because these spatial symbols are free actions, not actions themselves.

**Keywords:** Bergson, Free Will, physical determinism, psychological determinism, sequence.

**Cite this article:** Shateri, Goodarz (2023). Analyzing the Concept of Free Will in Henri Bergson's Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 17-32.

DOI: 10.30479/wp.2023.19062.1050

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* E-mail: goodarz58@gmail.com



## فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیک: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



### واکاوی مفهوم اختیار در تفکر هانری برگسون

گودرز شاطری\*

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	اختیار از مباحث مهم در فلسفه برگسون است. او تمام استدلال‌های مخالفان اختیار یعنی
مقاله پژوهشی	حتمیت‌گرایان و اختیارگرایان را نوعی نمادسازی هندسی ناشی از خلط زمان با فضا می‌داند و
دریافت:	آنها را نفی می‌کند. از دیدگاه وی، حتمیت‌گرایان از دو طریق قانون بقای انرژی و تجربه
۱۴۰۲/۰۴/۲۵	روان‌شناسانه، دو گونه حتمیت فیزیکی و روانی را مطرح می‌کنند و طرف‌داران اثبات عقلی
پذیرش:	اختیار نیز با استفاده از قدرت خیال، فعل را پس از انجام آن در نظر گرفته‌اند که این امر تصویر
۱۴۰۲/۰۶/۰۸	فعل در فضاست، نه خود فعل، چراکه خود فعل در حین اجراست. اما اختیار برگسون مبتنی بر
	زمان حقیقی (دیرند) است و از نظر وی، دیرند افق دنیای درون است که برخلاف زمان ریاضی
	(زمان دروغین)، دارای ویژگی توالی بدون تمایز است. اختیار از این بستر ظهور می‌کند و ما
	به‌طور بی‌واسطه (شهودی) آن را درمی‌یابیم. بنابراین، اختیار مد نظر برگسون، غیر قابل تعریف
	است، چراکه اگر به‌مدد کلمات و مفاهیم و عقل، آن را تعریف کنیم، آن را تحریف کرده‌ایم، زیرا
	این‌ها نمادهای فضایی فعل آزادند، نه خود آن.
	<b>کلمات کلیدی:</b> برگسون، اختیار، حتمیت فیزیکی، حتمیت روانی، توالی.

استاد: شاطری، گودرز (۱۴۰۱). «واکاوی مفهوم اختیار در تفکر هانری برگسون». فصلنامه فلسفه غرب. سال اول، شماره چهارم، ص ۱۷-۳۲.

DOI : 10.30479/wp.2023.19062.1050



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

\* نشانی پست الکترونیک: goodarz58@gmail.com

## مقدمه

این پرسش که اختیار<sup>۱</sup> چیست و آیا ما دارای اختیار هستیم؟ همواره یکی از مسایل مهم و مورد توجه فیلسوفان بوده و دیدگاه‌هایی متفاوت در مورد آن بیان داشته‌اند. هانری برگسون نیز در دوران جدید به مسئله اختیار پرداخته و برخلاف بسیاری از فیلسوفان قبل از خود، به اختیار شأنی کاملاً فلسفی بخشیده است و با تحلیلی ژرف توانسته یک تلقی جدید از آن را ارائه دهد. خاستگاه و ریشه این تلقی جدید، به تفکرات شایع آن زمان برمی‌گشت. در آن روزگار، تفکرات جان استوارت میل و اسپنسر رایج بود. تفکر اسپنسر اوج تفکر مکانیکی بود. در این تفکر با پذیرش کلیت اصل علیت، به نظر می‌رسید برای اختیار و اراده انسان هیچ جایی وجود ندارد و اصل حتمیت بر عالم حکمفرماست.

برگسون به‌رغم اینکه ابتدا پیرو فلسفه اسپنسر بود، ولی سرانجام به ضعف ارتباطی بین ماده و حیات، ماده و روح، جبر و اختیار در تفکر وی پی برد. به عقیده برگسون، ما به‌طور طبیعی به مادی‌گرایی تمایل داریم، چون تفکر ما در حدود «فضا»<sup>۱</sup> است و از زمان حقیقی غافلیم و آن را با فضا خلط می‌کنیم. بر این اساس، او معتقد بود بسیاری از مشکلات فلسفی کاذب و دشوار فلاسفه، ناشی از خلط بین «دیرند»<sup>۲</sup> (زمان حقیقی) و فضا است؛ از این‌رو در فلسفه خود همواره درصدد است با ارائه تصویری دقیق از دیرند، بسیاری از مشکلات فلسفی را حل کند. یکی از این مشکلات فلسفی، بحث «اراده آزاد» یا «اختیار» است. برگسون در سرآغاز کتاب *زمان و اراده آزاد* می‌نویسد:

از بین مسائل، مسئله اختیار را که فلسفه و روان‌شناسی در آن سهیم‌اند، انتخاب کرده‌ایم و سعی می‌کنیم نشان دهیم که هر بحث بین حتمیت‌گرایان<sup>۳</sup> و مخالفان آنان، از آغاز ناشی از خلط بین دیرند با امتداد<sup>۴</sup>، توالی<sup>۵</sup> با هم‌زمانی<sup>۶</sup>، و کیفیت<sup>۷</sup> با کمیت است. (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۱)

بنابراین، برگسون می‌کوشد با رفع این اختلاط، ایراداتی که بر ضد اختیار مطرح شده را از میان بردارد و به تلقی جدید خود برسد. اما این تلقی جدید چیست؟ برگسون چگونه به آن دست یافته است؟ و مهم‌تر اینکه ما چگونه اختیار را در می‌یابیم؟ مسئله مقاله پیش رو، پاسخ به این پرسش‌ها است که سعی می‌شود با روش توصیفی تحلیلی، به واکاوی آن پردازیم. از آن جا که بحث زمان به‌مثابه مقدمه‌ای برای اثبات اختیار، و درواقع از نتایج آن در تفکر برگسون محسوب می‌شود، لازم است ابتدا به مفهوم زمان از دیدگاه برگسون اشاره کنیم.

## مفهوم زمان در تفکر برگسون

در تفکر برگسون، مفهوم زمان چنانکه در سنت جاری فلسفه و دانش‌های طبیعی آمده است، ناشی از نفوذ تصور فضا در ذهن و اندیشه آدمی است. هرچند که این نوع از زمان در علوم به کار می‌رود و

در بسیاری از مسائل فیزیکی و نجومی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما تصویری است کاذب و غیرواقعی از زمان که حاصل تطبیق با بُعد و فضا است که کمیت‌اند. مثلاً، هر گاه زمان را در مدت یک شبانه روز در نظر بگیریم، درحقیقت خورشید را به ذهن آورده‌یم که از مشرق دمیده، فضای آسمان را پیموده، در مغرب فرو رفته و دوباره از مشرق سر برآورده است. اگر درست تعمق کنیم، این چیزی نیست جز تصور تقارن خورشید با نقاط مختلف فضا؛ یعنی تصور بُعدی معین. وقتی می‌گوییم «یک شبانه‌روز»، تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف یک دایره آسمانی. پس درواقع، ابعادی را، و هم‌زمانی چیزی را با آن ابعاد، به نظر آورده‌ایم؛ از این‌روست که تصور هم‌زمانی یک شبانه‌روز را کمیت می‌دانیم (فروغی، ۱۳۸۳: ۷۷۸)، یا آنچه را که با نگاه خود به عقربه‌های ساعت درمی‌یابیم، درواقع زمان نیست، بلکه تنها جابه‌جا شدن عقربه‌های ساعت، و درواقع همان فضا است. این زمان ریاضی که به‌صورت فضا تصور می‌شود، برای مرتب و منظم ساختن حرکات و فعالیت‌های ضروری است، ولی زمان دروغین است نه زمان واقعی.

زمان واقعی یا دیرند، از هر نوع همگنی با فضا به‌دور است؛ فرآیندی از تغییر است که همگان از طریق اندیشه در زندگی درونی خویش، آن را درک می‌کنند. هیچ‌یک از بخش‌های این فرایند از یکدیگر خارج نیستند، بلکه آن‌چنان در هم تنیده‌اند که نمی‌توان آنها را از هم متمایز ساخت. از این‌رو بر خلاف زمان فضایی شده، بین گذشته و حال اتحاد ناگسستگی وجود دارد؛ همان‌طور که هنگام یادآوری نت‌های پیایی یک آهنگ، آنها را در هم درک می‌کنیم، به‌نحوی که همانند اعضای یک موجود زنده، به‌علت همبستگی حیاتی، در هم نفوذ دارند، که اگر روی یکی از نت‌های آهنگ بیش از اندازه تکیه کنیم، نه تنها طول آن نت بی تناسب می‌شود، بلکه در کل، عبارت موسیقی تغییر کیفی می‌کند و اختلال ایجاد می‌شود. بنابراین، در دیرند توالی را بی‌جداسازی، و مانند یک نفوذ متقابل و یک همبستگی می‌توان درک کرد.

دیرند محض صورتی است که توالی خودآگاهی ما در حالتی فرض می‌شود که نفس ما برای خود زندگی می‌کند، موقعی که نفس از تفکیک حالت فعلی خود از حالات قبلی امتناع ورزد. برای این هدف، نفس نه نیازمند آن است که کاملاً در احساس یا تصور پیشین محو شود - چون در این صورت، تداوم زیادی نخواهد داشت - و نه نیازمند آن است که حالات قبلی‌اش را فراموش کند؛ کافی است که در فراخوانی این حالات، آنها را در کنار حالت بالفعل به‌عنوان نقطه‌ای در جنب دیگری قرار ندهند، بلکه حالت گذشته و حال را به‌صورت کل منتظم شکل

بخشد. (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۰۰)

برگسون در عبارت دیگری با همین مضمون می‌گوید:

دیرندی که در درون ماست چیست؟ کثرتی کیفی که با عدد شباهتی ندارد؛ تحولی است آلی که افزونی کمی ندارد، یا عدم تجانسی است که در آن کیفیت‌های مجزا وجود ندارد. به‌طور خلاصه، لحظه‌های دیرند درونی نسبت به هم خارجی نیستند. چه دیرندی خارج از ما وجود ندارد؟ فقط زمان حال یا به بیان بهتر، مقارنه. (همان، ۲۲۰)

بنا بر نظر برگسون، این «توالی بدون تمایز» ویژگی بنیادین آگاهی و وجدان است، چون در حال دیرند است. آگاهی ما سلسله‌ای از حالت‌های منفرد نیست، بلکه فرایندی است پیوسته که در طی آن، هر لحظه تازه، به همه آنچه پیش‌تر بوده است، آغشته می‌شود و آنچه در قبل بوده است، در هر لحظه تازه وارد می‌شود و در هم تداخل پیدا می‌کند (شوارتس، ۱۳۸۳: ۲۴).

اکنون ممکن است این پرسش پیش آید که اگر دیرند امری است که لحظات آن به هم آغشته شده‌اند، به‌گونه‌ای که نتوان بین آنها جدایی افکند، پس چگونه ما لحظات زمان را می‌شماریم و بدین طریق آن را اندازه می‌گیریم؟

پاسخ برگسون این است: به‌رغم اینکه به‌نظر می‌رسد ما لحظات را می‌شماریم و بدین طریق آن را اندازه می‌گیریم، اما این‌گونه نیست. او برای روشن ساختن این موضوع، مثالی ارائه می‌دهد و می‌گوید: زمانی که می‌گوییم «یک دقیقه گذشت»، منظور ما این است که آونگی که ضربات ثانیه‌ها را می‌زند، ۶۰ ثانیه نوسان کرده است. حال، درک ما از این ۶۰ نوسان به دو گونه ممکن است؛ یا این نوسان‌ها را به‌وسیله یک فعل وجدان و یکجا درک می‌کنیم، یا آنها را به‌طور متوالی درک می‌کنیم. در صورت اول، ما توالی را حذف کرده‌ایم و به ۶۰ ضربه متوالی فکر نمی‌کنیم، بلکه به ۶۰ نقطه یک خط ثابت می‌اندیشیم؛ این فرض نمی‌تواند مورد قبول باشد. در صورت دوم، که نوسان‌ها را به‌طور متوالی درک می‌کنیم، آیا خاطره نوسان سابق حذف می‌شود یا حفظ می‌شود؟ اگر خاطره نوسان سابق را حذف کرده‌ایم، درواقع به حالت اول که توالی را حذف کرده بودیم، برگشته‌ایم و در نتیجه خود را محصور به حل کرده‌ایم؛ پس این فرض مورد قبول نیست. پس، درک ما از نوسانات با حفظ خاطره سابق است؛ در این صورت، امر از دو حال خارج نیست: یا این دو تصور را پهلوی پهلوی قرار می‌دهیم - که این فرض نیز متضمن حذف توالی است - یا اینکه نوسانات را به‌صورت در هم ذوب شده و مانند نت‌های یک آهنگ که دارای کثرت کیفی است، درک می‌کنیم. برگسون این حالت اخیر را درک واقعی از دیرند می‌داند که در آن به‌خاطر درهم پیچیدگی نوسانات، امکان شمارش و اندازه‌گیری وجود ندارد (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

درواقع آن چیزی را که در یک دقیقه گذشت می‌شماریم و اندازه می‌گیریم، لحظات زمان نیست بلکه تعداد هم‌زمانی‌ها است.

اعلام اینکه یک رویداد پس از زمان  $t$  روی خواهد داد، بدین معناست که وجدان ما از اکنون تا آن زمان تعداد  $t$ ، هم‌زمانی از نوعی را درک خواهد کرد و نایستی از اکنون تا آن زمان، ما را به اشتباه اندازد، زیرا فاصله دیرند فقط برای ما، و به‌علت نفوذ متقابل حالت وجدانی ما وجود دارد. بیرون از ما فقط فضا و هم‌زمانی است. (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۰۹)

بنابراین، دو گونه زمان وجود دارد؛ یکی، از هر آمیختگی آزاد است و دیگری، به‌طور پنهان تصور فضا را با خود دارد. زمان ریاضی تصور آمیخته با فضا است. درواقع برگسون میان دو صورتی که کانت با نام‌های فضا و زمان آنها را مطالعه کرده بود، جدایی کامل برقرار کرد؛ به‌عبارت دیگر، فضا را صورت و زمان را واقعیت دانست، بدین معنی که فضا را ساخته ذهن انسان و زمان حقیقی را عین واقع انگاشت. تمایز زمان به صورت فضا تصور شده و زمان واقعی از مباحث مهم تفکر برگسون است (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۴).

مهم‌ترین ویژگی‌های زمان ریاضی یا زمان دروغین، عبارتند از: (۱) به‌صورت کمیت تصور می‌شود. (۲) اجزای آن نسبت به یکدیگر، خارجی‌اند، یعنی لحظات را منفک و مجزای از هم در یک فضا تصور می‌کنیم.

اما زمان حقیقی یا دیرند همان است که از هر آمیختگی آزاد است و مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از: (۱) کیفیت محض است که تنها از طریق تأمل درونی قابل دستیابی است. (۲) زمان راستین است و در پرتو توجه به حالات نفسانی و خود‌زندگی قابل درک است. (۳) یک حقیقت ممتد و پیوسته است. (۴) عین حرکت است و رو به کمال دارد (نجفی‌افرا، ۱۳۸۲: ۲۱۶).

برگسون معتقد است پیشینیان بین این دو زمان خلط کرده‌اند و این امر مشکلات فلسفی متعددی را در پی داشته است.

### اختیار به‌مثابه بهره دیرند

برگسون بعد از تحلیل دیرند در کتاب *زمان و اراده آزاد* به تحلیل مفهوم اختیار می‌پردازد که مبتنی بر تلقی وی از دیرند است. او برای رسیدن به مفهوم اختیار، آن‌گونه که مدنظر دارد، ابتدا هم عقیده طرف‌داران حتمیت (مکانیست‌ها) که کنش‌های انسان را همچون تمام فرایندهای طبیعت، مشمول قوانین عام می‌دانستند و هم عقیده طرف‌داران اختیار (دینامیست‌ها) که با کنش‌های انسان همچون امور اتفاقی برخورد می‌کنند، را ارزیابی و سپس نفی می‌کند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۳۷).

## ۱- بررسی عقیده قائلان به حتمیت

برگسون اعتقاد دارد که طرفداران حتمیت، به دو طریق، اختیار را نفی کرده‌اند؛ طریق اول تجربه روان‌شناسانه است و طریق دوم، استفاده از قانون بقای انرژی. از طریق تجربه روان‌شناسانه، این مطلب را پیش می‌کشند که اعمال ما بر حسب احساسات و تصورات و هم، رشته حالات سابق وجدان ما ایجاب می‌شوند؛ از طریق قانون بقای انرژی هم اختیار را با خواص اصلی ماده ناسازگار می‌شمارند (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۳). به عقیده برگسون، این دو بیان موجب دو گونه حتمیت می‌شود که عبارتند از: حتمیت فیزیکی و حتمیت روانی.

### ۱-۱. حتمیت فیزیکی

حتمیت فیزیکی جهان را مانند یک توده ماده متصور می‌کند که در عالم ذهن، مرکب از ملکول‌ها و اتم‌ها است که بر اساس قانون بقای انرژی، این ذرات بی‌انقطاع در حرکت گوناگون هستند؛ گاهی مرتعشند و گاهی حرکت انتقالی دارند، و همه رویدادهای فیزیک، واکنش‌های شیمیایی، کیفیت‌های مادی که حواس ما درک می‌کنند، گرما، صورت، الکتریسیته، حتی شاید جاذبه، به‌لحاظ عینی به این حرکات بازمی‌گردند. ماده‌ای که در ترکیب بدن‌های زنده وارد می‌شود نیز محکوم به همان قوانین است. مثلاً، علم اعصاب جز ملکول‌ها و اتم‌ها که در جنبش‌اند و یکدیگر را جذب و دفع می‌کنند، چیز دیگری نخواهد یافت و چون اصل بقای انرژی غیر متزلزل فرض شده است، می‌توان موضع تمام اتم‌ها -چه در جهان و چه در دستگاه عصبی- را به سبب جمع اعمال مکانیکی، معین کرد و ریاضی‌دانی که مواضع ملکول‌ها و اتم‌های بدن یک انسان را در لحظه معین، و همچنین موضع و حرکت تمام اتم‌های از جهان را که بتوانند در آن اثر داشته باشد، بشناسد، با دقت خط‌پذیری، کارهای گذشته، کنونی و آینده شخصی را که این بدن به او تعلق دارد، محاسبه خواهد کرد؛ چنانکه یک رویداد نجومی را پیش‌بینی می‌کنند. بر این اساس، همان‌گونه که یک تکه سنگ رها شده از بلندی، واند مانع سقوط خود شود، انسان نیز نمی‌تواند در اوضاع معین، از داشتن اندیشه‌ای خاص اجتناب کند، یا هنگامی که اندیشه‌ای خاص دارد، به‌گونه‌ای معین و متناسب با آن اندیشه، عمل کند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۳۴). این همان حتمیت فیزیکی است. این حتمیت مبتنی بر اصل بقای انرژی است.

برگسون اصل بقای انرژی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و معتقد است این قانون، همه پدیده‌ها را به اتم و مولکول‌های متحرک برمی‌گرداند، اما نظریه اتمی ماده هنوز یک فرضیه علمی است و از طرف دیگر، هیچ چیزی از خود وجود اتم، مشکوک‌تر نیست؛ بنابراین، قانون بقای انرژی که مبتنی بر فرضیه اتمی است، نمی‌تواند مبنایی مستحکم باشد (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۵). از طرف دیگر، برگسون معتقد است ما باید بین دو قلمرو کاملاً متفاوت جاندار و بی‌جان (آگاهی و ماده)، تمایز قائل شویم و بر فرض

که شمول قانون بقای انرژی در مورد ماده بی‌جان پذیرفته شود، شامل موجودات جاندار نمی‌شود. بنابراین، می‌نویسد:

حیات درونی ما باز تا حدودی کاملاً به ما بستگی دارد.... فرضاً که امتداد و سرعت هر اتم مغزی در تمام لحظات دیرند معین بوده باشند، از این امر به‌هیچ‌روی نتیجه نمی‌شود که زندگانی روانی ما محکوم به همان سرنوشت باشد، زیرا نخست باید ثابت کرد که به هر حالت مغزی معلوم، یک حالت روانی کاملاً معین وابسته است و هنوز این امر ثابت نشده است. (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۳۵)

به‌عبارت دیگر، سیر حوادث در ذهن کاملاً مغایر با سیر حوادث در عالم فیزیک است. در ذهن، هیچ امری در دو لحظه یکسان نیست، برخلاف عالم خارج... در نتیجه علت تعمیم قانون بقای انرژی به عالم درون، به‌دلیل غفلت از اختلاف میان عالم خارج و دنیای درون است؛ ما دیرند حقیقی را با دیرند ظاهری یکسان گرفته‌ایم. دنیای بیرون، دنیای زمان غیر حقیقی است و دنیای درون، دنیای دیرند است، و دیرند از قوانین طبیعت تبعیت نمی‌کند (Guerlac, 2006: 79).

بنابراین، از دیدگاه برگسون، حتمیت فیزیکی که نتیجه قانون بقای انرژی است، معلول یک تئوری روان‌شناسی است که بر مبنای آن، عالم درون که دارای دیرند حقیقی است را با عالم خارج که دارای دیرند ظاهری است، یکسان گرفته و می‌نویسد: «به‌جاست که از خود بپرسیم آیا تعمیمی که از اصل بقای انرژی به همه اجسام طبیعت قائل می‌شوند، خود متضمن یک تئوری روان‌شناسی نیست؟» (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۳۸). بر این اساس، برگسون به این نتیجه می‌رسد که حتمیت فیزیکی ریشه در حتمیت روانی دارد و باید حتمیت روانی را نیز مورد بررسی قرار داد.

## ۲-۱. حتمیت روانی

در حتمیت روانی، حالت کنونی وجدان نتیجه حالت سابق تلقی می‌شود. درواقع، حتمیت روانی ناشی از تعمیم قانون علیت به رویدادهای روانی است؛ یعنی کاری که طرفداران تداعی معانی می‌کنند، آنها نیز حالت کنونی نفس را نتیجه ضروری و قطعی حالت سابق می‌دانند (پیرمادی، ۱۳۹۲: ۲۲۵)، درحالی‌که از نظر برگسون، بین حالات متوالی وجدان، اختلاف کیفی وجود دارد که مانع می‌شود یکی از آنها را، به فتوای قبلی عقل، معلول حالات قبلی بدانیم، زیرا بین حالات نفس، تقدم و تأخر وجود ندارد؛ آنها ذوب در همدیگرند و یکی نماینده همه آنهاست (همان، ۲۲۶).

بین حالات متوالی وجدان یک اختلاف کیفی وجود دارد، که مانع از



آن است که یکی از آنها را، به فتوای قبلی عقل، از حالاتی که پیش از آنند، نتیجه گرفت. آن گاه به تجربه متوسل می‌شوند، و از تجربه می‌خواهند که همیشه عبور یک حالت روحی را به حالت بعدی، به مدد دلیل ساده‌ای توجیه کند، به گونه‌ای که حالت بعدی از دعوت حالت سابق اطاعت کند. در واقع تجربه این امر را نشان می‌دهد، ما وجود رابطه‌ای را بین حالت کنونی و هر حالت جدیدی که وجدان از آن بگذرد به آسانی می‌پذیریم (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۴۵)

اینکه حالات نفس متمایز از یکدیگرند، به گونه‌ای که یکی از آنها تداعی‌کننده حالت دیگر است، عقیده قائلان به تداعی معانی است. این عقیده اینان سلب دیرند از وجدان است که همان تلقی نادرست از نفس و حالات نفس است. در واقع، «سلسله تداعی‌ها کوششی است ناظر به گذشته، برای فراخواندن یک تصور تازه» (همو، ۱۳۵۴: ۱۵۳). همچنین، به خاطر این تلقی نادرست از نفس دارای دیرند است که قائلان تداعی معانی نفس، «من» را مجموعه‌ای از حالات روانی تصور می‌کنند که نیرومندترین آنها نفوذ غالبی دارد و دیگران را با خود می‌کشد. بنابراین، این عقیده امور روانی همراه را دقیقاً از یکدیگر تمییز می‌دهد. به طور مثال، جان استوارت میل می‌گفت: «من می‌توانستم از کشتن خودداری کنم، اگر بیزاری من از جنایت و ترس من از نتایج آن، کمتر از وسوسه‌ای بود که مرا وادار به ارتکاب آن می‌کرد». در اینجا استوارت میل نفس را مجموعه‌ای از حالات مجزا تصور می‌کند که به سبب غلبه تصور بیزاری از جنایت و ترس از نتایج آن، از کشتن خودداری کرده است (همو، ۱۳۶۸: ۱۴۸).

برگسون با نقد مبانی دو گونه حتمیت‌گرایی، معتقد است حتمیت فیزیکی که مبتنی بر اصل بقای انرژی است، به حتمیت روانی برمی‌گردد و حتمیت روانی مبتنی بر تلقی نادرست از دیرند است. او بر این اساس، راه را برای اثبات «اراده آزاد»، آن گونه که خود می‌اندیشد، باز می‌کند. از طرف دیگر، وی اندیشه اثبات عقلی موافقان اختیار و مخالفان آنان را نیز نقد و نفی می‌کند. البته او از یک جهت با حتمیت‌گرایان موافق است و آن اینکه اگر هر عملی را جداگانه بررسی کنیم، می‌توانیم با دلایلی انکارناپذیر، اثبات نماییم که هر یک با آنچه مقدم بر آن بوده، تعیین و مشخص شده است، ولی به نظر وی، این برداشت را نمی‌توان ملاک قرار داد، زیرا چنین امری حاصل یک تجرید عقلی کاذب است که عمل را جدا می‌پندارد (قیصر، ۱۳۸۴: ۲۸۳).

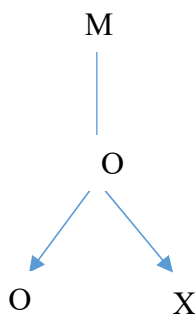
## ۲- نقد برگسون بر اثبات عقلی موافقین و مخالفین اختیار

اختیار مد نظر برگسون، مدعی فراتر رفتن هم‌زمان از موجبیت علی و اختیارگرایی است. منظور برگسون از شرح اختیار در تفکر خویش، نه فقط پاسخ به موجبیت‌گرایی رایج، بلکه پاسخ به

اختیارگرایان نیز بود، چراکه اختیارگرایان، وجود علت را برای کنش‌های انسان انکار می‌کنند؛ این بدین معناست که کنش من هیچ ارتباطی با من به‌عنوان یک فرد، ندارد. آنها از شخصیت من، یا امیال من یا آرزوهای من، یا هر چیز مربوط به من، سرچشمه نمی‌گیرند، زیرا این بدان معناست که آنها معلول این چیزها هستند، حال آنکه اختیارگرایی می‌گوید کنش‌های انسان هیچ علتی ندارند. اما اگر آنها از هیچ چیز مربوط به من سرچشمه نمی‌گیرند، پس اصلاً کنش من نیستند، بلکه صرفاً حرکاتی اتفاقی‌اند، «درحالی‌که عمل آزاد و اختیاری، عملی است که نشان از شخصیت ما دارد، زیرا نفس مصدر آن است». در نتیجه، برگسون به تحلیل و نقد دیدگاه عقلی این دو گروه می‌پردازد. از نظر وی، مدافعان اختیار می‌گویند وقتی عملی از روی اختیار انجام می‌دهیم، عمل دیگر «به‌طور مساوی، ممکن» بوده است. آنها درباره این رأی، متوسل به گواهی وجدان می‌شوند که در ورای نفس عمل، قدرت تصمیم در جهت مخالف را به ما نشان می‌دهد. موجب‌گرایان نیز قائل‌اند که با فرض مقدمات معین، فقط وقوع یک عمل ممکن بوده است (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۷۰).

برگسون برای نقد این دو دیدگاه، مسئله «امکان مساوی دو عمل یا دو اراده متضاد» که مورد اعتقاد هر دو گروه است را با تصویر هندسی جریان تصمیم‌گیری، تحلیل می‌کند (شکل زیر) و می‌نویسد:

۱- اینکه من بین دو عمل  $X$  و  $Y$  درنگ می‌کنم و به‌نوبت از یکی به دیگری می‌روم، بدان معناست که من از یک سلسله حالات می‌گذرم و بر حسب اینکه بیشتر به  $X$  یا به جهت مغایر، متمایل باشم، این حالات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد.



الف) براساس دیدگاه اختیارگرایان، اگر نفس در جهت  $OX$  تصمیم بگیرد، مسیر  $OY$  باقی خواهند ماند، اگر  $OY$  را انتخاب کند مجرای  $OX$  مفتوح خواهد ماند، و در انتظار موقعی که نفس برای استفاده از آن به مبدأ بازگردد، خواهد نشست و بدین معنی است که در بحث عمل آزاد، برای وقوع عمل مخالف قائل به امکان تساوی هستیم.

ب) براساس دیدگاه موجب‌گرایان، فعالیت نفس ما پیوسته به یک جهت متمایل می‌شود و نتیجه آن موجبیت است، چراکه دلیلی ندارد فعالیت نفس در نقطه  $O$  را از عملی که به آن می‌انجامد و با آن یک پارچه است، جدا کنیم. اگر  $X$  را برگزیدیم، آنچه که در نقطه  $O$  قرار داده می‌شود، فعالیت بی‌طرف

نیست، بلکه عملی است که به‌رغم درنگ‌های ظاهری، از پیش به جهت  $OX$  گرایش دارد و اگر تصمیم نیز در جهت  $OY$  بوده است، باز هم وضع به‌همین صورت است.

۲- در هر صورت، طرف‌داران اختیار و مخالفان آنان، موافقت دارند که فعل انسان را مسوق به نوعی نوسان مکانیکی بین دو نقطه  $X$  و  $Y$  سازند. اگر  $X$  را اختیار کنیم، مدافعان آزادی خواهند گفت: شما تردید کردید، به سنجش نشستید، بنابراین، لذا  $Y$  هم ممکن بود. مخالفان پاسخ خواهند داد که شما  $X$  را انتخاب کردید، پس دلیلی برای این کار داشته‌اید.

۳- آنچه اتفاق می‌افتد این است که هر دو گروه (موافقان اختیار و مخالفان) خود را پس از انجام فعل  $X$  قرار می‌دهند و جریان فعالیت ارادی مرا با مسیر  $MO$  نمایش می‌دهند که در نقطه  $O$  منشعب می‌شود و خطوط  $OX$  و  $OY$  نماینده دو جهتی هستند که انتزاع، آنها را در فعالیت مداوم که هدف آن  $X$  است، تشخیص می‌دهد.

۴- قرار گرفتن خود پس از انجام فعل  $X$ ، در واقع تجزیه فعالیت نفسانی ما در مکان است؛ صرفاً رمزی است و عمل را در حال وقوع به من نشان نمی‌دهد، بلکه پس از وقوع نشان می‌دهد که صرفاً تصویر حافظه ثابت و مجسم جریان را عرضه می‌کند، نه پیشرفت پویایی را که در عمل جریان داشته است.

۵- در نتیجه، این پرسش بی‌معنا خواهد بود که آیا نفس که مسیر  $MO$  را طی کرده و در جهت  $X$  تصمیم گرفته است، می‌توانست یا نمی‌توانست  $Y$  را انتخاب کند؟ زیرا نه امتداد  $MO$  وجود دارد، نه نقطه  $O$ ، نه مسیر  $OX$  و نه جهت  $OY$ . طرح چنین پرسشی، قبول امکان تصویر کامل زمان به وسیله فضا و تجسم توالی به وسیله هم‌زمانی است (همان، ۱۷۱).

برگسون معتقد است دو گروه برای بیان عقاید خود، به‌نوعی این شکل هندسی را بنا نهاده‌اند و مراحل مختلف توالی را به‌صورت هم‌زمانی درک کرده‌اند. زمان را در فضا فراقنده‌اند، درحالی‌که این شکل هندسی یک شیء را نشان می‌دهند، نه یک جریان را. این شکل در عین ثبات و سکون‌اش، با نوعی حافظه مجسم از کل جریان تأمل و تصمیم نهایی که تأمل منجر به آن شده است، مطابقت دارد و نمی‌تواند جریانی پویا و متغیر را به ما نشان دهد؛ با وجود این، همین‌که به شکل پرداخته می‌شود، در عالم تخیل به زمان گذشته بر می‌گردیم و می‌پذیریم که فعالیت نفس ما دقیقاً مسیر رسم شده را دنبال کرده است. بدین ترتیب، گرفتار اشتباه می‌شویم، تبیین واقعیتی را عرضه می‌کنیم و سپس این تبیین را جانشین نفس واقعیت می‌سازیم. از این‌رو از همان آغاز با مشکلی غیر قابل رفع روبرو هستیم: اگر هر دو جریان امکان مساوی داشتند، چگونه به انتخاب خود تحقق داده‌ایم؟ اگر فقط یکی از آنها ممکن بود، چرا خود را مختار پنداشته‌ایم؟ و ما نمی‌بینیم که هر دو مسئله به این پرسش برمی‌گردد که آیا زمان، فضا است؟ در واقع، اشتباه اساسی دو گروه، خلط زمان و فضا است. نفس در اظهار تجربه مستقیم آزادی، از لغزش مبری است، اما نمی‌تواند آن را تبیین کند (همان، ۱۷۷).

### ۳- حقیقت اختیار

از دیدگاه برگسون، اختیار «رابطه انضمامی نفس با عملی است که آن را انجام می‌دهد. این رابطه غیر قابل تعریف است، فقط به این علت که ما آزاد هستیم» (همان، ۲۱۳)، زیرا شیء را می‌توان تجزیه کرد، اما جریان را نه، و اگر در تجزیه آن اصرار ورزیم، ناخودآگاه جریان را به شیء، و دیرند را به بُعد تغییر شکل داده‌ایم. عمل اختیاری زمانی رخ می‌دهد که در جریان است، نه زمانی که سپری شده است؛ بنابراین، اختیار امری است واقع که در میان واقعیاتی که مشاهده می‌کنیم، هیچ‌یک آشکارتر از آن نیست.

درواقع برگسون می‌خواهد بگوید نفس تا زمانی که به شهود می‌پردازد، به فعل آزاد دست یافته است و آن را حس می‌کند، اما همین که می‌خواهد به‌مدد مفاهیم و کلمات و با عقل و تحلیل، آن را توجیه کند، آن را در فضا قرار می‌دهد و تحریف می‌کند، زیرا اختیار با ویژگی‌های شخصی خود، در قالب کلمات و شکل هندسی نمی‌گنجد. کلمات و اشکال، نماد فضایی فعل آزاد است، نه خود آن. (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۸)

البته برگسون اعتقاد ندارد که همه اعمالی که انسان انجام می‌دهد، اعمال اختیاری است، چراکه بین دو نوع «من» مختلف، فرق می‌گذارد. به عبارت دیگر، در تفکر برگسون، ما دارای دو خویشتن متفاوت هستیم، که توضیح آن حقیقت اختیار را روشن‌تر می‌سازد.

#### - دو سیمای «من»

برگسون در کتاب *زمان و اراده آزاد*، معتقد است هر یک از ما دو «من» متفاوت داریم: یکی مانند تصویر، خارجی است و دیگری، نمایش فضایی آن و گویی اجتماعی آن است. ما به اولی، به‌مدد یک تفکر عمیق می‌رسیم، تفکری که حالات درونی ما را مانند موجوداتی زنده، همیشه در راه شکل، مانند حالات اندازه‌ناپذیر، که در یکدیگر نفوذ دارند، به ادراک یقینی ما می‌رساند؛ حالتی که پیاپی آمدن آنها در دیرند، هیچ وجه مشترکی با مجاورت در فضای همگن ندارد. ولی لحظاتی که در آن، ما خود را بدین‌سان باز می‌شناسیم، کمیاب‌اند و از اینجاست که ما به‌ندرت، آزادیم. در بیش‌تر اوقات، ما بیرون از خود زندگی می‌کنیم، از خود جز شبحی بی‌رنگ و سایه‌ای که دیرند ناب در فضای همگون انداخته است، درک نمی‌کنیم، در نتیجه، زندگانی ما بیشتر در فضا گسترده است تا در زمان، ما بیشتر برای جهان بیرون زنده‌ایم تا برای خودمان، ما بیشتر به کار افتاده هستیم تا کارکننده. عمل به اختیار، تصرف دوباره خویش و استقرار مجدد در دیرند محض است (برگسون، ۱۳۶۸: ۲۱۲).

برگسون با تمایز بین این دو سیمای از «من» یا «خود»، معتقد است ما معمولاً از تجربه‌های بلاواسطمان منفصل هستیم. اکثر اوقات ما در همان لایه‌های سطحی ذهن یا من سطحی می‌مانیم و

خودمان را با فضای همگنی فرا می‌افکنیم که از خلال آن، با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کنیم. ما به‌جای آنکه به حالت‌های روحی و روانی عمیق‌مان، یعنی من ژرف، توجه داشته باشیم که در طول زمان در تغییر است، جهانی را درک می‌کنیم که متشکل از اشیای پایدار جدا از هم است که در فضا پیش روی ما قرار دارند. در نتیجه تطابق دادن خود با شرایط خارجی، اندیشه‌های ما عملاً طبق قوانینی کار می‌کنند که به‌همان اندازه قوانین حاکم بر اشیای مادی، معین و قطعی هستند. اما در زیر این لایه‌های آگاهی، هنوز یک حیات عمیق‌تر ذهنی وجود دارد، که عموماً نادیده می‌گیریم (شوارتس، ۱۳۸۳: ۲۹).

به نظر برگسون، اعمال آزادانه (اختیاری)، اعمالی هستند که از من ژرف‌تر یا خود به‌عنوان دیرند واقعی، سرچشمه می‌گیرند. هر چه به‌سوی لایه‌های سطحی‌تر نفس (من) می‌رویم، پیوند آن با کنش و نیازهای آن قوی‌تر می‌شود. اندیشه‌ها در این لایه‌های سطحی بیشتر درگیر دخالت فعال در جهان پیرامون ما هستند، و به‌همین دلیل، لزوماً به زبان معمولی که برای ارتباط با دیگران در فعالیت‌های عملی مشترک با آنان به‌کار می‌بریم، کاملاً بیانی‌شدنی‌اند، درحالی‌که در لایه‌های ژرف‌تر من یا نفس، اختیار بیان ناشدنی است و «هر تعریفی از آزادی، برای موجبیت علی‌پیروزی به‌ارمغان خواهد آورد» (Bergson, 1950: 219)، چراکه تعریف، نتیجه تحلیل و تبدیل پویش به شیء است، و تبدیل استمرار زمانی به امتداد فضایی، لازمه تحلیل است. با این حال، برگسون درنهایت، در کتاب *زمان و اراده آزاد*، تعریفی از آزادی یا اختیار ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «آزادی رابطه تعریف‌ناپذیر «من» ژرف (انضمامی) با فعلی است که انجام می‌دهد» (Ibid)؛ چیزی است که از آن آگاهی بی‌واسطه داریم، اما چیزی نیست که بتوان آن را اثبات کرد، زیرا کوشش برای اثبات آن، مستلزم اتخاذ همان دیدگاهی است که به موجبیت علی می‌انجامد، دیدگاهی که زمان را با فضا یکی می‌داند، یا به هر تقدیر، زمان را با تعبیر فضا تفسیر می‌کند.

برگسون معتقد است فعل آزاد در زمان در حال جریان تولید می‌شود، نه در زمان جریان‌یافته. بنابراین، اختیار امری عینی است و در میان امور عینی که مشهود است، هیچ‌یک روشن‌تر از آن نیست. تمام معضلات مسئله و خود مسئله از این برخاسته است که می‌خواهند دیرند، همان اوصاف گستره را داشته باشد، یک توالی را به‌مدد یک هم‌زمانی تعبیر کنند و تصور اختیار را به زبانی بیان کنند که بدیهی است در آن زبان، ترجمه‌ناپذیر است.

او در *زمان و اراده آزاد*، برای نشان دادن این امر که دو سیمای متفاوت از «من» داریم، و در «من» ژرف‌تر است که مختاریم -چراکه در آنجا اندیشه‌ها، ادراک‌ها، میل‌ها و... آنچنان در یکدیگر جریان می‌یابند که جدا کردن «علت» از معلول، آن‌گونه که لازمه پیش‌بینی علمی است، ناممکن است. مثال‌هایی عالی مطرح می‌کند؛ مثال‌هایی که روشن می‌کند چرا نویسندگانی چون مارسل پروست، فلسفه وی را موافق پسند خود تلقی کرده‌اند. یکی از مثال‌ها به زنده شدن خاطرات کودکی در اثر بوی گل سرخ مربوط می‌شود. بیان برگسون در این مثال، چنین است:

من بوی گل سرخی را استشمام می‌کنم و بلافاصله یادگارهای مبهم کودکی‌ام به یاد می‌آید. در واقع، این یادگارها به هیچ روی به سبب عطر گل سرخ به خاطر آورده نشده‌اند: من آنها را در خود عطر استشمام می‌کنم، این بو برای من همه این‌هاست. دیگران آن را به گونه دیگری احساس خواهند کرد. - خواهند گفت این بو همیشه همان بو است، ولی قرین تصورات مختلف - من کاملاً موافقم که شما نظر خود را این‌گونه بیان کنید، اما فراموش نکنید که شما نخست عنصر شخصی را از تأثیرات متفاوتی که گل سرخ در هر یک از ما ایجاد می‌کند، حذف کرده‌اید؛ شما فقط جنبه عینی آن، یعنی آن جزء از رایحه گل سرخ را نگه داشته‌اید که مشخصه‌ی عمومی، و از همین رو، متعلق به مکان است. شما فقط از این طریق توانسته‌اید گل سرخ و عطر آن را نام گذاری کنید. و اکنون می‌گویید تأثیرات متفاوت ما، تأثیرات شخص ما، ناشی از تداعیِ خاطرات متفاوت با رایحه گل سرخ است. اما تداعی‌یی که از آن سخن می‌گویید، وجود ندارد، مگر برای شما و به‌عنوان یک روش توضیح.

(برگسون، ۱۳۶۸: ۱۵۱)

در این مثال، تداعی خاطرات کودکی با رایحه گل سرخ، یک تداعی کاملاً شخصی است؛ تداعی خاطرات و یادگارهای کودکی خود برگسون است در اثر بوییدن گل سرخ توسط وی. در این نوع نگاه، که نگاهی ژرف است، خودِ مشخص (برگسون) با توضیح علی سروکار ندارد، زیرا آن را چون جزئی از جریان سرگذشت خویش می‌فهمد؛ سرگذشتی که او آن را با شهود درک می‌کند، به این دلیل که سرگذشت خود اوست و در «خود» ژرف وی اتفاق افتاده است. خود «ژرف» همان دیرند است که در آن، لحظات چنان در هم ذوب شده‌اند که قبل و بعدی را نمی‌توان بر آن اطلاق کرد.

این توضیح را می‌توان درباره رابطه بین انگیزه‌ها یا دلیل‌ها و کنش‌ها نیز پیش کشید. برای مثال، فرض کنید شخص در حالتی خاص قرار گرفته و نمی‌داند که چگونه عمل کند. شاید تردید دارد که در مورد بیماری دوستش، حقیقت را به وی بگوید یا سکوت کند تا احساساتش جریحه‌دار نشود. برای انتخاب یکی از این دو امر، دچار عذاب است؛ از یک طرف، ترس از اینکه مبدا بازگویی حقیقت وی را ویران کند، سکوت می‌کند و از طرف دیگر، احساس می‌کند باید درباره احتمال بهبودش با وی صحبت کند. سرانجام، در مقام یک دوست، راهی جز گفتن حقیقت نمی‌یابد. این امر، از آنجا که تجربه واقعی کسی است، سخت شخصی و کاملاً منحصر است؛ هم احساسات این فرد در مورد دوستش به‌واسطه

گذشته‌ای که با هم بوده‌اند، شخصی است که وی را و می‌دارد که حقیقت را بگوید، و هم ترس از نتایج سکوتش (شوارتس، ۱۳۸۳: ۳۷). بنابراین، هر تصمیمی که این شخص بگیرد، در پرتو سرگذشت وی فهمیدنی است. به عبارت دیگر، از سرگذشت وی ناشی خواهد شد، اما به گونه‌ی علی تبیین نمی‌گردد، زیرا علت و معلول باید وجودهای جدا داشته باشند، درحالی‌که در سرگذشت وی، که کاملاً در درون او اتفاق افتاده است، هیچ چیز نیست که از چیز دیگر در این سرگذشت جدا باشد. احساسات گذشته‌ی وی درباره‌ی دوستش، با اندیشه‌های کنونی‌اش، وجودی متمایز ندارند، بنابراین، اختیار انسان در «من ژرف» پدیدار می‌شود. اختیار نتیجه‌ی وجدان و خودآگاهی است؛ خود را مختار دانستن، عبارت‌است از اینکه شخص بداند چه می‌کند. به عبارت دیگر، اختیار رابطه‌ی انضمامی نفس با عمل یا کنشی است که آن را انجام می‌دهد؛ درواقع، پیوندی است با طبیعت خاص زندگی درونی.

### نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که:

- ۱- برگسون با نقد دیدگاه موجیبت‌گرایان و اختیارگرایان، پا را فراتر گذاشته است و تلقی‌ای که از اختیار ارائه می‌دهد، از افق دنیای درون (دیرند) برخاسته است و از طریق تجربه‌ی درونی (شهود) شناخته می‌شود.
- ۲- اختیار امری واقعی است، اما تعریف‌شدنی نیست، چراکه تعریف هر چیز، تحلیل آن است و تحلیل فروکاستن آن به اجزاء است و این کار گسترده‌ی آن در فضا است، درحالی‌که این امر در دیرند امکان‌پذیر نیست، چراکه دیرند یک جریان است.
- ۳- از دیدگاه برگسون، تلقی رایج از اختیار از یک بدفهمی نشئت گرفته است؛ بدفهمی‌ای که طبیعت دیرند یا زمان حقیقی را با زمان نجومی که به وسیله ابزارهای مختلف اندازه‌گیری می‌شود، اشتباه می‌گیرد.
- ۴- زمان نجومی مربوط به قلمرو ماده است و ذهنی که با این قلمرو مأنوس است، اختیار را با خواص ماده ناسازگار می‌پندارد، چراکه قوانین حاکم بر ماده حاکی از روابط ضروری بین وقایع فیزیکی است، درحالی‌که چنین رابطه‌ای بین حالات نفس که قلمرو آگاهی است، وجود ندارد؛ اختیار دقیقاً از همینجا نشئت می‌گیرد.
- ۵- نمی‌توان نامی بر اختیار نهاد، یا آن را از بیرون معین کرد، چراکه جریانی است که از من ژرف برخاسته و در جایی ژرف‌تر از زبان و مفاهیم، واقع شده است و هر تعریفی از آن، مؤید حتمیت خواهد بود.
- ۶- تمام مشکلات مسئله‌ی اختیار ناشی از این است که می‌خواهیم اوصافی مثل بُعد را به دیرند، توالی را به هم‌زمانی، و تصور اختیار را به زبانی بیان کنیم که مستعد انتقال به آن نیست.

## یادداشت‌ها

- 1 space
- 2 duration, duree
- 3 determinism
- 4 extensity
- 5 succession
- 6 simultaneity
- 7 Intensity

## منابع

- برگسون، هانری (۱۳۵۴) *زمان و اراده آزاد*، احمد سعادت نژاد، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۸) پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ترجمه علی قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۹۲) *فلسفه هستی سیال*، تهران: سروش.
- شوارتس، سنفورد (۱۳۸۳) *آنری برگسون*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳) *سیر حکمت در اروپا*، تهران: هرمس.
- قیصر، نذیر (۱۳۸۴) *اقبال شش فیلسوف غربی*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: یادآوران.
- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸) *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۸۲) *حرکت و زمان در فلسفه*، تهران: روزنه.
- وال، ژان (۱۳۸۰) *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- Bergson, H. (1950) *Time and Free Will: an Essay on The Immediate Date of Consciousness*, trans. by F. L. Pogson, London: George Allen and Unwin LTD.
- Guerlac, S. (2006) *Thinking in Time*, New York: Cornell University Press.





## Religion in the Postmodern Condition from Rhizomatic Space to Captivity in the Matrix Mind

Farshad Goudarzi<sup>1\*</sup>, Asadollah Babaeifard<sup>2</sup>

<sup>1</sup>PhD student of Sociology, studying Iran social issues, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran

<sup>2</sup> Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran.

---

### Article Info ABSTRACT

---

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**17/12/2022**  
**Accepted:**  
**19/06/2022**

Religion is one of the most important human phenomena that has had a special place in the theoretical apparatus of thinkers and thinkers in the field of human sciences in every historical period. It was the modern era and the concepts created during this period, in this research, an attempt has been made to examine a category such as religion from the perspective of postmodern thinkers. Accordingly, in the present research, a phenomenon such as religion has been examined from the perspective of postmodern thinkers such as Deleuze, Derrida, Lyotard, Baudrillard, and the type of view of each of these thinkers has been examined based on their theoretical apparatus. Am. The results of this article showed that religion in the postmodern era also faces many contradictions that these contradictions show the incompatibility of the epistemic foundations of religion and postmodernity. Based on the results of this research and the perspective of postmodern thinkers, it can be claimed that Religion and postmodernity are not compatible with each other.

**Keywords:** deconstruction, Modernity, Postmodernity, religion.

---

**Cite this article:** Goudarzi, Farshad & Babaeifard, Asadollah (2023). Religion in the Postmodern Condition from Rhizomatic Space to Captivity in the Matrix Mind. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 33-50.

DOI: 10.30479/wp.2023.18187.1030

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University

---



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** farshadgoudarzi262@gmail.com



## فصلنامه

### فلسفه غرب

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیک: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



## دین در وضعیت پست‌مدرن؛ از فضای ریزوماتیک تا اسارت در ماتریکس ذهن

فرشاد گودرزی<sup>۱</sup>، \* اسدالله بابایی فرد<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، بررسی مسائل اجتماعی ایران، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	دین از مهم‌ترین پدیده‌های بشری است که در هر دوره تاریخی، جایگاهی ویژه در دستگاه
مقاله پژوهشی	نظری اندیشمندان و متفکران حوزه علوم انسانی داشته است. بسیاری از اندیشمندان، دوران
دریافت:	مدرنیته و ظهور عصر روشنگری را دوران افول دین دانسته‌اند. اما ظهور عصر پست‌مدرنیته
۱۴۰۱/۰۹/۲۶	زنگ خطری برای عصر مدرن و مفاهیم برساخته این دوره بود. در این پژوهش سعی بر آن
پذیرش:	است که مقوله‌ای چون دین را از منظر اندیشمندان پست‌مدرن مورد بررسی قرار دهیم. بر
۱۴۰۲/۰۳/۲۹	همین اساس، دین از منظر اندیشمندان جریان‌ساز پست‌مدرن چون دلوز، دریدا، لیوتار و
	بودریار بررسی شده و نوع نگاه هر کدام به دین را بر مبنای دستگاه نظریاتش مورد بررسی
	قرار داده‌ایم. نتایج این بررسی نشان داد که دین در عصر پست‌مدرن نیز با تناقض‌های
	متعددی روبه‌رو است که این تناقض‌ها نشان‌دهنده عدم سازگاری بنیان‌های معرفتی دین و
	پست‌مدرنیته است. بر مبنای نتایج این پژوهش و نوع نگاه متفکرین پست‌مدرن، می‌توان
	ادعا کرد که بنیان‌های معرفتی و شناختی دین و پست‌مدرنیته، با یکدیگر سازگاری ندارند.
	<b>کلمات کلیدی:</b> پست‌مدرنیته، دین، شالوده‌شکنی، مدرنیته.

استناد: گودرزی، فرشاد؛ بابایی فرد، اسدالله (۱۴۰۱). «دین در وضعیت پست‌مدرن؛ از فضای ریزوماتیک تا اسارت در ماتریکس ذهن». فصلنامه فلسفه غرب. سال اول، شماره چهارم، ص ۳۳-۵۰.

DOI : 10.30479/wp.2023.18187.1030



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

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: farshadgoudarzi262@gmail.com

## مقدمه

یکی از مباحث مهمی که پس از رنسانس و ظهور مدرنیته در غرب مطرح شد و تأثیری گسترده و عمیق بر مبانی معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، نظام ارزشی، سبک زندگی و تمدن جدید غرب و پیروان آن نهاد، تردید نسبت به ضرورت دین و آینده دین، از طریق شک و تردید نسبت به خاستگاه و کارکرد دین بود (خاکبان، ۱۳۹۷: ۹۰). به اعتقاد ماکس وبر،<sup>۱</sup> جهان مدرن و انسان نوین، خدایانش را رها کرد، از صحنه بیرون راند، آنچه در دوران پیشین با بخت، احساس، سودا، تعهد، جاذبه شخصی، وفاداری به ارباب، خیرخواهی و اخلاق قهرمانان فرهمند تعیین می‌شد را عقلایی کرده و تابع محاسبه و پیش‌بینی‌پذیر ساخته است تا به وسیله افسون‌زدایی از جهان و عقلانی‌سازی آن بر مبنای خرد، پیشرفت انسان را در عصر جدید امکان‌پذیر سازد (کوزر، ۱۳۹۴: ۳۱۸).

از اواخر قرن نوزدهم، تردید مهم و قابل توجهی در حرکت عظیم مدرنیته و زندگی انسان به وجود آمد. پست‌مدرنیته از یک‌سو، به مثابه یک رخداد مهم در حوزه اندیشه و فلسفه و از سوی دیگر، به شکلی شیخ‌وار بر زندگی انسان پایان قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم، سایه افکند (دهقانی بنارکی، ۱۳۸۸: ۱). عصر پست‌مدرن، شامل دوره‌ای از تاریخ فکری غرب می‌شود که پس از سال ۱۹۷۰، همراه با نقد عقل‌گرایی به وسیله سورن کی‌یرکگور،<sup>۲</sup> تأملات زبان‌شناختی لودویگ ویتگنشتاین،<sup>۳</sup> دلزدگی فردریش نیچه<sup>۴</sup> از انسانی که متفکران عصر مدرن به دنبال ساختن آن بودند، و به لحاظ معرفت‌شناسی با عصر جدید و جهان‌بینی رایج حاصل از آن، متمایز و متعارض است (مهدوی آزادبنی، ۱۳۸۸: ۶۲). اندیشه پست‌مدرن، اساساً با نقد نظام‌های اندیشه در غرب به مبارزه برخاست. پست‌مدرن‌ها ادعا داشتند که دارای جامعیت و فراگیری هستند و توانایی توضیح همه چیز را دارند؛ بر فرهنگ‌های عامه و مختلف، کثرت‌گرایی انواع زندگی، مصرف‌گرایی و تقلید تأکید داشتند و موضوع به بن‌بست رسیدن مدرنیته را به‌عنوان یک پدیده غربی، پیش می‌کشیدند. جامعه‌شناسی پسامدرن، دیگر به تقسیم دنیا میان یک تمدن و تعدادی اقوام غیرمتمدن اعتقاد ندارد، بلکه بر پذیرش فرهنگ‌ها، مذاهب و ملت‌های متعدد تأکید دارد، بسیاری از بنیان‌های مدرنیته را مورد بازاندیشی و تردید قرار داده و مفاهیم و مقوله‌هایی را که در دوران مدرنیته به حاشیه رانده شده بود، دوباره در مرکز توجه قرار داده است (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۱). زیگمونت باومن<sup>۵</sup> در مقدمه کتاب *اشارات‌های پست‌مدرنیته*،<sup>۶</sup> مدرنیته و بنیان اساسی آن که افسون‌زدایی از جهان است، را ایدئولوژی مسخر ساختن جهان دانسته و رام ساختن جهان را به نفع کسانی معرفی می‌کند که از حق داشتن اراده و قدرت برخوردارند (باومن، ۱۳۹۶: ۱۳).

در مورد ارتباط دین و پست‌مدرنیته، برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. برخی از اندیشمندان، فلسفه پست‌مدرن را به مثابه مرگ خدایان و نابودی دین تلقی کرده‌اند، اما از منظر گروهی دیگر، پست‌مدرنیته به اصول بازگشت ایمان و التزامات ایمان سستی اشاره دارد، حتی از منظر برخی از صاحب‌نظران، فلسفه

پست‌مدرن بیانگر امکان بازسازی ایده‌های مذهبی فراموش شده است (حبیبی، ۱۳۹۰: ۱۵۸). از سوی دیگر، نگاه دین‌داران به پست‌مدرنیته نیز متناقض است؛ برخی درصدد نفی پست‌مدرنیته برآمده‌اند، درحالی‌که عده‌ای دیگر آن را پذیرفتند و میان آموزه‌های دینی و مبانی معرفتی پست‌مدرن سازگاری ایجاد کردند و قرائتی پسانجدگرایانه از دین ارائه دادند و آن را منطبق با پست‌مدرنیته می‌دانند (نوذری، ۱۳۸۵: ۴۰۷). یکی از تفاوت‌های اساسی مقاله حاضر با پژوهش‌های پیشین، تشریح پست‌مدرنیته و واکاوی مسئله دین در اندیشه متفکرین جریان‌ساز این نحله فکری است. از سوی دیگر، این مقاله به دنبال یک جمع‌بندی نهایی از جایگاه دین در رهیافت پست‌مدرنیته است. پژوهش حاضر به بررسی جایگاه دین از منظر چند تن از اندیشمندان مهم پست‌مدرن پرداخته و به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که نسبت دین و پست‌مدرنیته در نگاه خود اندیشمندان پست‌مدرن چگونه است؟ آیا می‌توان پست‌مدرنیته را جریانی برای امکان تفکر دینی دانست؟

### پیشینه پژوهش

ارزیابی جایگاه دین از منظر پست‌مدرنیته، سابقه چندان‌ی در پژوهش‌های محققین داخلی ندارد و اثر در خور توجهی که رابطه این دو مفهوم را بررسی کرده باشد، نوشته یا ترجمه نشده است؛ گرچه محدود پژوهش‌هایی در این باره وجود دارند:

پژوهش خاکبان (۱۳۹۷) نشان می‌دهد که با ظهور دوره پست‌مدرن شاهد زوال سلطه صدساله سکولاریسم بر جهان مدرن و رشد دسکولاریسم هستیم.

نتایج پژوهش مصباحی جمشید و همکاران (۱۳۹۵)، حکایت از آن دارد که رویارویی انسان پست‌مدرن با مقوله معنویت، فارغ از اتصال و اتکای معرفت وجودی به این مفاهیم است، زیرا انسان‌شناسی پست‌مدرن ماهیتی برای انسان در نظر می‌گیرد که طبق آن، غایت و روش معنویت نیز همچون ذات انسانی، ماهیتی سیال و تناقض‌پذیر دارد.

رحیمی و شیرخانی (۱۳۹۵) در پژوهش خود، به این نتیجه رسیده‌اند که وجوه مثبت اندیشه پست‌مدرنیسم که تا حدودی در اندیشه اسلامی مورد غفلت واقع شده یا کمتر به آن بها داده شده است، می‌تواند به عنوان یک کاتالیزور برای دین اسلام در عصر پست‌مدرن، ایفای نقش کند. همچنین این پژوهش حکایت از این دارد که با نوفهمی و نوآوری در ساحت دین‌پژوهی، توجه به بینشی با جوهر معنوی تازه، برای رها شدن انسان از پوچ‌انگاری مثبت و منفی، توجه به تحولات جهان و باور به ظرفیت خود و با اعتبار بخشیدن به دیگری‌ها و تغییر خواست خود از منظر روان‌شناسانه به تاریخ، می‌توان به ارائه نقشی شایسته در دوران پست‌مدرن امیدوار بود.

بری (Berry, 2016) معتقد است تعقیب فزاینده لذت‌های دنیوی، همراه با استانداردهای زندگی هر

چه بالاتر و فشارهای حاصل از تلاش برای زندگی بهتر و مصرف بیشتر، جایگزین تأکید بر اشکال اخروی و مذهبی آسایش یا رستگاری شده که در جوامع ماقبل سرمایه‌داری، وجود داشتند. همان‌گونه که پژوهش‌های گذشته نشان می‌دهد، هر کدام از محققین در بررسی‌های خود به بُعد خاصی از دین درباره پست‌مدرنیته پرداخته‌اند؛ بعضی به آینده دین در عصر پست‌مدرن اشاره داشته‌اند، برخی تکثرگرایی دینی و مصرف‌گرایی متأثر از پست‌مدرنیته را مد نظر قرار داده‌اند و عده‌ای، به جایگاه انسان و نوع نگاه او به موضوع دین توجه کرده‌اند. از سوی دیگر، گروهی پست‌مدرنیته را فرصتی برای بازسازی تفکر دینی دانسته‌اند و عده‌ای آن را به‌مثابه پایان حیات دینی می‌دانند. می‌توان گفت اندیشه‌های جریان‌ساز پست‌مدرن و نوع نگاه اندیشمندان وابسته به این پارادایم، در پژوهش‌های گذشته چندان مورد توجه قرار نگرفته و حتی مغفول مانده، چراکه دین به‌عنوان یک موضوعی فرعی در اندیشه پست‌مدرن مطرح بوده است.

## بحث و بررسی

### ۱- پست‌مدرنیته چیست؟

شاید یکی از پرسش‌های مهم که پیرامون پست‌مدرنیته به‌وجود آمده، این باشد که ریشه‌های فکری این پارادایم چیست و چگونه می‌توان آن را تعریف کرد؟ در بسیاری از آثاری که درباره پست‌مدرنیته نوشته شده، فردریش نیچه، مارتین هایدگر<sup>۷</sup> و لودویگ ویتگنشتاین به‌عنوان سه فیلسوف جریان‌ساز و تأثیرگذار بر نحله فکری پست‌مدرنیته معرفی شده‌اند. لارنس کهن بر این باور است که فردریش نیچه بیش از هر متفکری بر پست‌مدرنیسم تأثیر گذاشته است. نیچه در قامت یک فیلسوف، به نقد فرهنگ مدرن و بررسی ادعاهای خرد جدید پرداخت؛ خردی که مدرنیته بر مبنای آن بنا شده بود. نقد خرد شاید مهم‌ترین وجه تشابه و عامل اثرگذاری نیچه بر پست‌مدرنیته باشد، عقلانیت و باورمندی به خرد انسانی، محوریت غالب بر تمام ابعاد مدرنیته است که در هر یک از این وجوه و اشکال، به‌شکلی متفاوت ظهور کرده است. نیچه عقل را که در مدرنیته تنها ابزار شناخت حقیقت تلقی می‌شد، بی‌پروا نقد کرده و حاصل شناخت عقلی را چیزی جز فریب نمی‌داند (کهن، ۱۳۸۴: ۲۰).

برخی از منابع مارتین هایدگر را در کنار نیچه، چهره‌ای مؤثر در پیدایش تفکر پست‌مدرن می‌دانند. هایدگر مانند استاد خود، ادوموند هوسرل<sup>۸</sup>، با استفاده از فلسفه پدیدارشناختی، به نگرش علمی افراط‌آمیز اعتراف کرده و بر بازگشت تجربیات انسانی تأکید کرده است. بر همین مبنای هایدگر پدیدارشناسی را به‌مثابه ابزاری ضدعلمی و ضدبنیادگرایی به‌کار گرفته است. لودویگ ویتگنشتاین نیز از جمله فیلسوفانی بود که در کنار نیچه و هایدگر، شرایط مناسبی را برای ظهور اندیشه پست‌مدرن فراهم ساخت. در اندیشه وی، زبان یک مفهوم محوری است. او بر این باور بود که ما هر چه داریم، از زبان است و همین

زبان، زمانی که به بازنمایی واقعیت می‌پردازد، حتی در بهترین و ماهرانه‌ترین حالت خود، آکنده از اشتباه، تخمین، حدس و گمان است. بر اساس رویکرد زبانی ویتگنشتاین، مرزهای زبان همان مرزهای اندیشه‌اند، چون اندیشه نیز نمی‌تواند غیرمنطقی باشد. ما نمی‌توانیم پا را از حد زبان فراتر گذاریم، زیرا برای این کار باید از محدوده‌های احتمال منطقی فراتر رویم. گزاره‌های منطقی زبان، تصاویری از جهان هستند و نمی‌توانند چیز دیگری جز آن باشند، آنها درباره هیچ چیز دیگری سخن نمی‌گویند. معنای این حرف آن است که برخی چیزها را صرفاً نمی‌توان گفت (استراترن، ۱۳۹۲: ۳۲).

نمی‌توان دقیقاً گفت که پست‌مدرنیته چیست، اما می‌توان با بررسی بنیان‌های آن، تا حدی، تصویری نسبتاً منسجم از این جنبش فکری به دست آورد. به باور اسکات لَش<sup>۹</sup>، پست‌مدرنیسم نوعی نظام دلالت و منحصرأ امری فرهنگی است. پست‌مدرنیسم نظام دلالت بسیار منحصر به فردی است که خصلت بنیادینش، تفکیک‌زدایی است، تفکیک‌زدایی که مبتنی بر فروریزی است. در واقع اگر مدرن‌شدن فرهنگی، فرایندی مبتنی بر تفکیک بود، پست‌مدرن شدن فرایندی است مبتنی بر تفکیک‌زدایی (لَش، ۱۳۹۴: ۱۹-۲۹). ارنست گلنر<sup>۱۰</sup> نیز این تصویر را از پست‌مدرنیته ترسیم می‌کند:

پست‌مدرنیسم یک جنبش قوی و شیک است. در واقع مشخص نیست که چیست. در واقع هیچ مانیفست پست‌مدرنی وجود ندارد که بتوان با آن مشورت کرد تا به خود اطمینان دهیم که ایده‌های آن چیست؟ تأثیر جنبش پست‌مدرن را می‌توان در انسان‌شناسی، مطالعات ادبی و فلسفه به خوبی تشخیص داد. پست‌مدرنیسم بر پایه این ایده شکل گرفته که همه چیز یک متن است، اینکه مواد اولیه متون جوامع و تقریباً هر چیزی، معنا است، اینکه معانی برای ساختارشکنی یا رمزگشایی وجود داشته و واقعیت عینی مشکوک است. همه این موارد به نظر می‌رسد بخشی از جو یا غباری است که پست‌مدرنیته در آن شکوفا می‌شود یا گسترش می‌یابد. (Gellner, 2003: 23)

زیگمونت باومن نیز تلاش می‌کند یک دیدگاه کلی از پست‌مدرنیته ارائه دهد:

روی هم‌رفته می‌توان گفت پست‌مدرنیته چیزی را به جهان پس می‌دهد که مدرنیته از آن دور کرده بود؛ می‌توان پست‌مدرنیته را افسون‌شدگی مجدد دنیایی دانست که مدرنیته به‌سختی کوشیده بود از آن افسون‌زدایی کند. همینه خدعه و نیرنگ مدرن است که باطل شده؛ و همین نخوت و

تفرعن خرد قانونگذار است که برملا گشته و محکوم و رسوا شده است.  
همین نیرنگ و همین خرد، یعنی خرد نیرنگ باز است که در دادگاه  
پست مدرنیته گناهکار شناخته می‌شود. (باومن، ۱۳۹۶: ۱۲)

هسته اصلی پست مدرنیته را باید در عدم اطمینان و ناباوری کلی و عمومی نسبت به هرگونه نظریه‌ها و کاربست‌های کلان، نفی هرگونه ایدئولوژی، آموزه و در نهایت نفی هرگونه فراروایت<sup>۱۱</sup> در تمامی عرصه‌های دانش، شناخت و معرفت بشری دانست (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۸۳-۱۸۱). جریان پست مدرنیته از پایان یافتن شناخت‌شناسی سخن به میان می‌آورد. این خود باعث شده که موضعی نسبی‌گرایانه بر مواضع شناختی این رویکرد حاکم باشد. اگر در اندیشه مدرن، عقل و تجربه به وسیله فهم و ادراک به‌شمار می‌آمدند، در اندیشه پست‌مدرن، این دو عامل از محدودیت فهم و حتی مانعی بر سر راه آن تلقی می‌شوند (علیپوریانی و نوری، ۱۳۹۰: ۲۱۳-۲۱۲).

معرفت‌شناسی پست‌مدرن حول سه محور اساسی سامان یافته است؛ (۱) ضدیت با ذات‌گرایی. در اندیشه پست‌مدرن رسیدن به جوهر حقیقی، یک پدیده ناممکن است؛ هویت و ساختارها، وابسته به شرایط تاریخی بوده و نمی‌توان از ساختاری آزلی و ابدی دفاع کرد. (۲) معرفت‌شناسی این رویکرد، علوم اجتماعی مدرن را نفی می‌کند؛ به عبارتی دیگر، متفکرین پست‌مدرن معتقدند علوم اجتماعی بر مفاهیم عینی استوار نیست و تولیدات این علوم نوعی تجربه‌گرایی بی‌هدف و بی‌غایت است. تلاش علوم اجتماعی در توجیه فراگفتن، نه ممکن است و نه مطلوب، زیرا تلاش برای تعمیم یک گفتن، به معنای نادیده گرفتن متون، فرهنگ، تمدن‌های دیگر و تحمیل خشونت است (نصری، ۱۳۸۵: ۱۱). (۳) پست مدرنیته فراروایت‌ها را نفی می‌کند. به اعتقاد اندیشمندان پست‌مدرن، هر تلاش نظری برای یافتن اصول کلی حاکم بر همه فعالیت‌های بشری و همه روابط اجتماعی، مورد تردید قرار می‌گیرد. در عصر پست‌مدرن، به دلیل تنوع ماهوی بازی‌های زبانی، جایی برای اصل یا اصول حاکم بر همه آنها نیست و هر کوششی برای یافتن یک فراروایت، ناگزیر محکوم به شکست است (حقیقی، ۱۳۸۳: ۳۳).

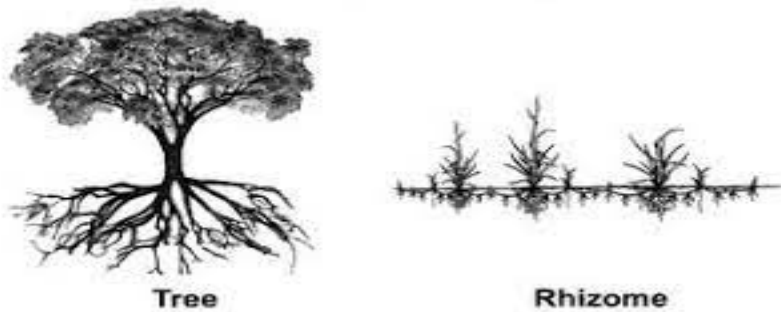
## ۲- دین در وضعیت پست‌مدرن

### ۱-۲. دین در فضای ریزوماتیک

رویکرد ریزوماتیک<sup>۱۲</sup> دیدگاهی معرفت‌شناختی است که توسط ژیل دلوژ<sup>۱۳</sup> مطرح شد. تفکر ریزوم مخالف نظریه ساختار درختی-ریشه‌ای یا شاخه‌ای مربوط به دانش و معرفت است. شاخه‌ها سلسله مراتبی هستند، کلیت‌های طبقه‌بندی شده‌ای که روابط محدود و قاعده‌مند را بر اجزاء خود تحمیل می‌کنند؛ بر عکس، ریزوم‌ها غیر سلسله‌مراتبی و چندگانگی‌های افقی هستند که نمی‌توانند در یک ساختار یکپارچه قرار گیرند (سجادی و ایمان‌زاده، ۱۳۹۱: ۵۹). در درون هر یک از این فضاها، نوع

جنبش و حرکت، تفاوت دارد. فضای ریزوماتیک بر شدن و سرگردانی تأکید دارد، درحالی‌که فضای ناهموار یا سلسله‌مراتبی، رفتن از نقطه‌ای به نقطه دیگر را مد نظر دارد. در فضای سلسله‌مراتبی، نقطه‌ها و مقاصد، اولویت یافته و فرد از یک نقطه به نقطه دیگر می‌رسد، اما در فضای ریزوماتیک، نقطه چندان مد نظر نیست، بلکه خط سیر در اولویت قرار می‌گیرد. در فضای ریزوماتیک حرکت باز، نامحدود و چندسویه است، اما در فضای سلسله‌مراتبی، حرکت بالا به پایین، حرکت عقب به جلو یا برعکس، مد نظر است (Bayne, 2004: 34).

ژیل دلوز به‌طور خاص به مسئله دین پرداخته، اما می‌توان رویکرد او به دین را با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی خاص او، در فضای ریزوماتیک مورد بررسی قرار داد. از دیدگاه دلوز، وحدت و غایت‌مندی طبیعت در مقام یک سیستم سلسله‌مراتبی و یک ارگانیسم به‌مانند یک خرد جهان، همیشه از روی الگوی خدا ساخته شده است. بر همین مبنا، اساس الهیات طبیعی و طبیعت الگو گرفته از الهیات، همان صورت‌های پنهان سیاست را تشکیل می‌دهند. ارگانیسم به‌منزله قضاوت خدا و قضاوت خدا، طرفدار جنگ و علیه قدرت اجتماعی متفاوت است، چراکه قضاوت بر اساس معیارهای اخلاقی صورت می‌گیرد و اخلاقیات نیز تفاوت را سرکوب و محو می‌کنند (زمانی جمشیدی و واعظی، ۱۳۹۷: ۸۷). از منظر رویکرد ریزوماتیک، هیچ چیز مطلقاً معنا ندارد. حقیقت، دین، عدالت و مفاهیمی از این قبیل، نه‌تنها ریشه در واقعیت ندارند، بلکه مفاهیمی هستند که در دوره‌های خاص، منافع عده‌ای را تأمین کرده و برای استثمار گروهی دیگر تولید شده‌اند. در فضای ریزوماتیک که همه چیز به شدت متکثر است و به‌صورت افقی رشد می‌کند، تحمیل قدرت از بالا به پایین، معنایی نداشته و اگر دین را به‌مثابه امری سلسله‌مراتبی که از بالا به پایین سیر می‌کند، در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که امر متعالی و متافیزیکی در این رویکرد، بی‌معناست.



تصویر ۱. رشد ریزومی یا هموار (سمت راست)، رشد درختی، ناهموار و سلسله‌مراتبی (سمت چپ)

این رویکرد به مسائل و به‌ویژه دین، ناشی از سیاسی انگاشتن همه امور از دیدگاه دلوز است. او معتقد که هیچ چیز خارج از سیاست، معنادار نیست؛ حتی می‌توان تجربه‌گرایی دلوز را بیشتر سیاسی دانست تا معرفت‌شناختی. تجربه‌گرایی دلوزی به‌جای شناسایی معرفت‌راستین، نفس تجربه‌گرایی را به



مسئله بدل می‌کند (دلوز، ۱۳۹۸: ۹). به اعتقاد وی، ذهن انسان تمایل و آگاهی نسبت به امور نداشته و در خارج نیز هیچ پایه و مبنایی برای جهت‌دهی به آگاهی ما به‌سوی حقیقت عینی وجود ندارد؛ آنچه هست، میدان نیروهای سیاسی گروه‌های مختلف است که بر رفتار و گرایش‌های افراد اثر گذاشته و آنها را به این‌سو و آن‌سو می‌کشاند. دلوز با طرح معرفت‌شناسی ریزومی، هرگونه فراروایت و سخن برتر را نفی می‌کند. ذات، جوهر، وجود، خدا، تعالی و... مفاهیم مرکزی هستند که سایر مفاهیم، پیرامون آنها انسجام یافته‌اند. دلوز در باب نفی ایده غایت‌مندی و اصل وجود خدا، معتقد است:

ایده خدا به‌منزله سازگاری اولیه اندیشه چیزی به‌طور کلی است. این اندیشه نمی‌تواند محتوایی پیدا کند، مگر با تحریف خود، با این‌همان شدن با نمودی که تجربه بر ما آشکار می‌سازد، با تعین یافتن بر اساس قیاسی ضرورتاً ناقص. (دلوز به‌نقل از سجادی و باقرزاده، ۱۳۹۰: ۱۲۷)

دلوز در طرح مفاهیم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، تحت تأثیر باروخ اسپینوزا<sup>۱۴</sup> است. مهم‌ترین مسئله در فهم فلسفه اسپینوزا، نظر وی درباره خداوند است؛ اعتقاد یا عدم اعتقاد او به وجود خدا در جهان. به بیان دیگر، فلسفه او یک فلسفه «همه‌خدایی» است که در آن، هر موجود، جزئی از خداست و خدا عبارت است از کل عالم طبیعت؛ یا نظریه‌ای است مبین این معنا که خدا در هر موجودی هست، یا به تعبیر خود او، هر موجودی خداست (Gilson, 1969: 102). آنچه دلوز را به اسپینوزا نزدیک می‌کند، تفاوت و تکرار در نگاه آنهاست. آنچه دلوز درباره ایده خداوند مطرح می‌کند، شکل افراطی‌تر ایده اسپینوزا درباره وجود خداوند است. دلوز بیشتر درباره ایده خداوند سخن گفته و سپس آن را نامعتبر تلقی کرده است. این بدان معنا است که خدا به‌منزله یک فکر و تصور مطرح شده است، نه به‌عنوان موجودی واقعی. درنهایت، از دید دلوز، آنچه به نام دین و به‌طور کلی، خدا شناخته شده و انسان را به بازتولید جهانی خاص در چارچوب قواعد دینی مجبور و زندگی را محبوس می‌کند، تنها صورتی از فاشیسم است. در فاشیسم هویت‌ها و تفاوت‌ها طرد شده و بازتولید امر جاودان سلطه می‌یابد و زندگی که در نفس خود، پویش و فرایندی است که هر لحظه به تولید امر جدید و آفرینش دست می‌زند، محبوس می‌گردد. فاشیسم طردکننده تفاوت‌ها و تثبیت‌کننده سلسله‌مراتبی است که تنها در قضاوت و طرد حوزه اخلاق ریشه دارد (زمانی جمشیدی و واعظی، ۱۳۹۷: ۸۰).

## ۲-۲. شالوده‌شکنی و دین

اصطلاح شالوده‌شکنی<sup>۱۵</sup> ترجیح‌بند همه آثار ژاک دریدا<sup>۱۶</sup> است. او مدعی است شالوده‌شکنی راه خود را به‌واسطه حرکتی ابداعی، به سوی آینده باز می‌کند که در آن خود ایده حرکت به‌سوی آینده،

به شیوه‌ای کاملاً و اساساً تازه که دیگر غایت‌شناختی نیست، درک می‌شود (گلدینینگ، ۱۳۹۸: ۴۷). شالوده‌شکنی در اندیشهٔ دریدا، نه روش، بلکه رهیافتی است که کل انگاره‌های متافیزیکی و سنت فلسفی غرب، از افلاطون تا هوسرل، را به بوتهٔ نقد می‌کشد.

دریدا این اصطلاح را به نقدی اطلاق می‌کند که نشان می‌دهد چگونه تقابلهای نامستحکم تخریب‌شده یا شالودهٔ شکستهٔ تفکر سلسله‌مراتبی غرب، با نوشته‌هایی که آنها را تأیید کرده و بر آنها قوام یافته‌اند، به صورت شالوده یا تحمیل‌های ایدئولوژیک عرضه شده‌اند. وی با اتخاذ تعبیر دین بدون دین، تلاش کرده با نفی روایت متعصبانه از دین، مفاهیمی را که در گفتمان کلاسیک مسیحیت وجود داشته، شالوده‌شکنی کند. در این فرایند شالوده‌شکنانه و ظهور معنی، این مفاهیم دم‌به‌دم معنای تازه‌تری می‌یابند و نسبت جدی‌تر و پویاتری می‌توانند با حیات دینی و معنوی انسان پیدا کنند (فتحی، ۱۳۹۹: ۱۵۶). دریدا موعودباوری و باور به ظهور منجی را از گفتمان مسیحیت اقتباس کرده و آن را در/شباح مارکس<sup>۱۷</sup> شالوده‌شکنی کرده و می‌کوشد روایت تازه و بدیعی از آن ارائه کند. او ضمن بی‌اعتبار و بی‌ارزش جلوه دادن ادیان آسمانی، موعود باوری‌های وابسته به آنها را از سر ساده‌لوحی دانسته و معتقد است ساختار ذهنی موعودباور را مبتنی بر موعودباوری‌های تاریخی گوناگون تفسیر می‌کند. در واقع، در دیدگاه وی، موعودباوری‌های تاریخی همواره به‌روی یک دیگری خاص با خصوصیات معین و در عین حال درک‌ناپذیر و ناشناس، گشوده است (همان: ۱۵۷).

رویکرد پساساختارگرایانه دریدا به دین، خود را مدیون و متعدد به نظام‌های فکری و عقیدتی که در آن باور به وجود خدا توجیه شود، نمی‌داند، بلکه فارغ از هرگونه دیدگاه ایجابی که در الهیات سنتی از آن به‌عنوان تکیه‌گاهی برای توجیه و تبیین دین بهره‌برداری می‌شد، شالوده‌شکنی را عنصر اساسی در روی آورد به نظام‌های فکری گذشته می‌داند. با این تلقی از عنصر دینی، رویکرد شالوده‌شکنانه پست‌مدرن به سمت‌وسویی حرکت کرده که برخی آن را مابین با چیزی می‌دانند که در الهیات سنتی جریان داشته و از این‌رو عنوان نالهیات بر آن گذاشته‌اند (کهن، ۱۳۸۴: ۷۸۸).

از دیدگاه دریدا، تنها راه ورود به حوزهٔ دین و ایمان، روشی است که در فلسفه به الهیات سَلَبی شهرت یافته است. از این‌رو، وی در انتقادی که به طرز تفکر سنت متافیزیک وارد می‌کند، یادآور می‌شود که سخن و گفتار که ابزار انتقال معنا در زبان محسوب می‌شوند، هرگز قادر نیستند رابطه‌ای را که برای فهم امر مطلق لازم است، برقرار کنند. او کسانی را که سعی می‌کنند مسائل الهیاتی را در چارچوب زبان به مخاطبان خود انتقال دهند، به خشونت متافیزیکی متهم می‌کند. به باور دریدا، مسائل و مقولات الهیاتی، از جمله خداوند، در نظام زبانی رایج بشری طرح شدنی نیستند، چراکه ماهیت این مسائل به‌گونه‌ای است که در قالب ایجابی نمی‌توان از آنها سخن گفت. به باور او، مضمون و محتوایی که اندیشهٔ خدا در چهارچوب آن مطرح می‌شود، ذاتاً به‌گونه‌ای است که نمی‌توان هیچ پرسشی در قالب آن

طرح کرد، چراکه نمی‌توان از آن در قالب یک موجود سخن گفت؛ اصولاً خدا به‌عنوان اندیشه هستی، مقدم بر هرگونه روش و خط سیر فکری است (دریدا به نقل از عسکرزاده و رسولی‌پور، ۱۳۹۸: ۷۰۵). دریدا خداوند را دیگری مطلق و دسترسی‌ناپذیر می‌داند که هرگونه امکان برای دسترسی به او، به بن‌بست می‌انجامد و صرفاً از طریق شالوده‌شکنی امر و اسازی‌ناپذیر، می‌توان به آن پی برد. به باور دریدا، فقط به‌وسیله شالوده‌شکنی می‌توان فهمید چه اموری را نمی‌توان شالوده‌شکنی کرد. در اینجا اگر بپذیریم که این سخن دریدا درباره دین نیز صدق می‌کند، رویکرد او به دین را می‌توان تلقی امر الهی به‌عنوان امری که امکان شالوده‌شکنی آن وجود ندارد و هرگز در جهان تن به شالوده‌شکنی نمی‌دهد، به‌شمار آورد. دریدا خدایی را که مشخصات معین داشته و اعمال خاصی انجام می‌دهد، نمی‌پذیرد. او ادیانی با خدای بازنمایی‌شده را شکل نهایی بت‌پرستی می‌داند؛ به عبارتی، اتفاقی که درباره ادیان رخ می‌دهد، محصور شدن امر نامتناهی است. می‌توان گفت دریدا خدای دسترسی‌ناپذیر را می‌پذیرد.

## ۲-۳. دین به‌مثابه فراروایت

ژان فرانسو لیوتار<sup>۱۸</sup> به پژوهش انتقادی پست‌مدرنی متوسل می‌شود که در پی برجیدن بنیان‌ها و برهم‌زدن سلسله‌مراتب بوده و از جانب انسان‌های ستم‌دیده، سخن می‌گوید. لیوتار مشخصه مدرنیته را حمله به دانش روایی دانسته است؛ روایت‌هایی مانند دین و اسطوره، به‌مثابه جهل و خرافه و به‌منزله تمدنی پست‌تر، کنار گذاشته می‌شوند. لیوتار بر این باور است که علم مدرن برای مشروعیت، به روایت‌هایی متوسل می‌شود و این تناقض است، چراکه علم به‌دلیل کنار گذاشتن روایت‌هایی چون دین است که ادعای برتری دارد. علم بر روایتی متفاوت با نوع پیشامدرن آن متکی است. لیوتار این نوع از روایت‌ها را «کلان‌روایت» یا «فراروایت» می‌خواند، زیرا داستان‌های تلفیقی هستند که به داستان‌ها یا اعمال موضعی یا کوچک‌تر انسجام و معنا می‌بخشند. به باور او، روایت‌های کلان یکی از اجزای اساسی مدرنیته بوده و ویژگی اساسی وضعیت پست‌مدرن، فروکاستن قدرت مشروعیت‌بخشی کلان‌روایت‌ها است (سیدمن، ۱۳۹۶: ۲۲۶). بر این اساس، لیوتار استدلال می‌کند که «وضعیت پست‌مدرن، وضعیت بی‌اعتمادی و ناباوری به هرگونه فراروایت است» (لیوتار، ۱۳۹۵: ۲۴).

اما پرسشی که در مورد دیدگاه لیوتار درباره فراروایت‌ها شکل می‌گیرد، این است که فراروایت بر اساس چه معیاری مورد بررسی قرار می‌گیرد؟ چه چیزی کلان‌روایت است و چه چیزی نیست؟ به‌عنوان مثال، مقوله‌ای چون دین، آیا یک کلان‌روایت است یا خیر؟ بهتر است برای روشن‌تر شدن مسئله، به مقاله‌ای از جیمز اسمیت<sup>۱۹</sup> با عنوان «داستانی کوچک در مورد فراروایت‌ها: لیوتار، دین و پست‌مدرنیسم تجدیدنظرشده» اشاره کنیم. اسمیت معتقد است:

مقصود لیوتار از فراروایت، صرفاً به داستان‌های بزرگی که ادعای جهانی

دارند، اشاره نمی‌کند. به عبارت دیگر، دامنه این روایت‌ها برای لیوتار مهم نیست، بلکه ماهیت ادعای آنهاست که حائز اهمیت است. (Smith, 2001: 359).

برای لیوتار، فراروایت‌ها به این روایت مشروعیت بخشیده و آن را با توسل به عقل جهانی، قانونی می‌کند. به عنوان مثال، لیوتار استدلال می‌کند که مارکسیسم یک سیستم فکری است و به عنوان یک فراروایت مشروعیت یافته و در نتیجه، مورد پذیرش جهانی قرار گرفته است. بر اساس نوع نگاه لیوتار به مقوله‌ای چون فراروایت، می‌توان استدلال نمود که دین یک فراروایت به معنای لیوتاری آن نیست؛ هر چند ادعای بزرگ جهانی دارد، اما ادعای مشروعیت یافتن بر اساس عقلانیت ندارد، بلکه بر اساس ایمان، مشروعیت یافته است (Ibid).

«مشروعیت» یک مفهوم کلیدی در نظام فکری لیوتار است. بر اساس این مفهوم، می‌توان مقوله‌هایی چون دین را نیز مورد کنکاش قرار داد. چنانکه گفته شد، نه تنها لیوتار، بلکه تمامی اندیشمندانی که به نحله فکری پست‌مدرن تعلق خاطر دارند، به کلیت‌گرایی و یکسان‌سازی، نقد جدی دارند. اگر به تعریف لیوتار از کلان روایت توجه کنیم، متوجه می‌شویم که عنصر کلیت‌گرایی یا یکپارچه‌سازی در این تعریف، یکی از عناصر محوری بوده، چراکه فراروایت، از یک سو بر اساس این عنصر تعریف شده و از سوی دیگر، عنصر مشروعیت بر اساس عقلانیت و دانش، در این تعریف نقش محوری دارد. بر این اساس، دین در دستگاه نظری لیوتار چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ آیا اساساً دین یک فراروایت است؟ در پاسخ به این پرسش، تناقضی اساسی وجود دارد که دیدگاه لیوتار نسبت به فراروایت‌ها را دچار مشکل می‌کند. دین از یک سو یک کلان‌روایت است، زیرا بر عنصری محوری چون کلیت‌گرایی تأکید می‌کند. از سوی دیگر، فراروایت نیست، چراکه همانند مارکسیسم، بر عقلانیت و دانش تأکید نمی‌کند و بر اساس ایمان مشروعیت یافته است. البته آنچه گفته شد، صرفاً یک ادعا است و اثبات آن به کنکاش بیشتر در آثار لیوتار وابسته است. نقد مهمی که می‌توان به لیوتار وارد کرد این است که تعریف او حتی در کتاب جریان‌ساز وضعیت پست‌مدرن، به درستی از فراروایت‌ها مطرح نشده و تناقضات حل‌نشده در این تعریف وجود دارد که در بررسی پدیده‌ای چون دین، بیشتر نمایان می‌شود.

## ۴-۲. دین در چنگال ماتریکس

در سال ۱۹۹۹ یک فیلم سینمایی با عنوان «ماتریکس»<sup>۲۰</sup> به بازار سینمای جهانی عرضه شد که نگاهی جدید به زندگی انسان داشت. این فیلم اسارت انسان در یک دنیای شبیه‌سازی شده مملو از نشانه‌ها و رمزهای فرهنگی، سیاسی و... را به نمایش می‌گذارد؛ جهانی که به شدت کامپیوتریزه شده و گیج‌کننده است و تحت سلطه رسانه‌ها قرار دارد. بسیاری از منتقدان در زمان عرضه این فیلم، آن را بازتاب و نمودی از

تحلیل‌های ژان بودریار<sup>۲۱</sup> از جامعه معاصر دانستند. بودریار یکی از پرکارترین نویسندگان و اندیشمندان غربی است که دغدغه اصلی‌اش، مسئله واقعیت است. او درباره چیزی می‌نویسد که حاضر نیست، چیزی که از دست رفته و دیگر وجود ندارد، چیزی که خمیره، شالوده یا بنیان خود را از دست داده است. بودریار اصرار دارد که خصلت اصلی زمان ما، غیبت و ناپیدایی است. به عبارتی، تاریخ متوقف شده، پیشرفت متوقف شده، البته اگر اصلاً چنین چیزهایی وجود داشته بوده باشند (باومن، ۱۳۹۶: ۲۵۹).

بودریار در بخشی از کتاب *شفافیت شیطنانی*، این تصویر از زیست انسان در جامعه معاصر را ترسیم می‌کند:

حال، حداکثر کاری که می‌توانیم انجام دهیم، وانمود دوران افراط و آزادی است. ممکن است ادعا کنیم که در همان مسیر حرکت می‌کنیم، حتی بر شتاب خود نیز افزوده‌ایم، اما در واقع، ما شتابان در خلأ حرکت می‌کنیم. اینک چیزها با به پایان رسیدن عمرشان و با مرگشان از میان نمی‌روند. در عوض، از طریق تکثیر یا آلوده‌سازی و نیز از رهگذر اشباع‌شدگی یا شفافیت، به دلیل ضعف یا نابودی، یا در نتیجه همه‌گیری شبیه‌سازی و برخوردار گردیدن از هستی ثانوی از طریق شبیه‌سازی، ناپدید می‌شوند. (بودریار، ۱۳۹۶: ۱۳)

بودریار در کتاب *وانمودها و وانمود*، شخصیت معمولی جامعه غربی امروزی را به‌عنوان یک جامعه شبیه‌سازی شده معرفی می‌کند. این جامعه با آمیزه‌ای از رموزها، نشانه‌ها و مدل‌ها در یک سیستم شبیه‌سازی، تولید و بازتولید می‌شود؛ فضایی که مکانیسم شبیه‌سازی بر آن حاکم است. بودریار در کتاب *مبادله نمادین و مرگ*، معتقد است در جوامع شبیه‌سازی شده، تغییر ارزش‌ها در جامعه امروزی، یعنی تغییر ارزش مصرف به ارزش مبادله نشانه‌ها، تبدیل شده است. در جامعه مصرف‌گرای امروزی، ارزش‌ها و تغییر ارزش‌ها دیگر قابل باور نیستند، اکنون عصر شکوه ارزش‌ها و نمادهایی است که با انفجار تصاویر و معنا توسط رسانه‌های جمعی و تحولات فناورانه، پشتیبانی می‌شوند و این ارزش‌ها زیر بنای ساختمان فرهنگی جامعه را شکل می‌دهند. جامعه مصرف‌گرای غربی شامل افرادی است که تشنه مصرف هستند، اما نه مصرف اشیاء واقعی، بلکه مصرف نشانه‌ها. در نهایت، بودریار فرهنگ پست‌مدرن را به‌مثابه جهانی شبیه‌سازی شده می‌داند که با چینه نشانه‌ها، تصاویر و حقایق، از طریق تولید و بازتولید، همپوشانی و درهم‌تنیده ساخته شده است. این فرهنگ با اصطلاح فراواقعیت بیشتر خود را نمایان می‌کند، جایی که واقعیت کاذب از اصل واقعیت پیشی می‌گیرد (Husni & Al Jauhari, 2017: 27-28).

بودریار در هیچ‌کدام از آثارش، دین و مسائل مذهبی را در نقطه مرکزی نظریات خود قرار نداده است.

از نظر وی دنیای پست‌مدرن، جهانی بی‌معناست که در آن هیچ چیز واضح، صریح و شفاف نبوده و بسیار ناپایدار است. نگرش بودریار به جوامع و زندگی انسان، نهیلیستی است و ارزش‌های اخلاقی و مذهبی در آن جایی ندارد. اگر بخواهیم دین را در چارچوب دستگاه نظری بودریار بررسی کنیم، باید اذعان کنیم که دین نیز همانند سایر ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی، در درون ماتریکس حبس شده و آنچه از دین، به‌ویژه به‌وسیله رسانه‌ها، به نمایش گذاشته می‌شود، صرفاً یک فراواقعیت است که از ارزش‌های اصیل دین سبقت گرفته است. دیگر، مرجعی چون دین، نمی‌تواند انسان‌ها را هدایت کند و باید زندگی را با بی‌تفاوتی گذراند. دیگر، حقیقت، قداست و ارزش‌های متعالی وجود نداشته و اخلاق و مذهب را نمی‌توان مرجع ارزش‌ها و اصول زندگی دانست. دیدگاه پوچ‌گرایانه بودریار به زندگی انسان، نشان می‌دهد او به مقوله‌هایی چون دین و ارزش‌های مذهبی در جهان معاصر، به‌عنوان یک مرجع برای هدایت انسان‌ها، باور نداشته و تأثیرگذاری آنها را مربوط به زمان پیشامدرن و قبل از ظهور نظام‌های سبیرنیک<sup>۲۲</sup> می‌داند.

بودریار در بخش پایانی کتاب *وانموده‌ها و وانمود*، با عنوان «درباره نهیلیسم»، می‌نویسد:

هنگامی که خداوند مُرد، هنوز نیچه‌ای وجود داشت تا از آن سخن به‌میان آورد. اما پیش از شفافیت شبیه‌سازی شده امور، پیش از وانموده تحقق ماتریالیستی یا ایدئالیستی جهان در قالب ابر واقعیت، یعنی خدایی که نمرده بلکه تبدیل به ابرواقعیت شده است، دیگر خدای نظری و انتقادی برای شناخت آفریده‌های خود، وجود ندارد. جهان و همه متعلقات آن، وارد وانموده و قلمرو شوم و نه حتی شوم، بلکه بی‌تفاوتی بازدارنگی شده است، به‌شبه‌ای عجیب، نهیلیسم دیگر نه از طریق نابودسازی، بلکه از طریق وانموده و بازدارندگی، به‌طور کامل تحقق یافته است. (بودریار، ۱۳۹۷: ۲۱۰-۲۰۹)

درنهایت، با تأمل در دستگاه نظری بودریار، می‌توان این نکته را فهمید که انسان‌ها در درون فضایی شبیه به فیلم ماتریکس، اسیر شده‌اند؛ فضایی که به‌شدت تکنولوژیک است و هرگونه واقعیت، حقیقت و ارزش‌های اخلاقی و دینی را نفی کرده و بدل آن را ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، آنچه در این فضا ساخته می‌شود، حتی اگر ادعای دینی و مذهبی هم باشد، چیزی جز یک «فراواقعیت»<sup>۲۳</sup> نیست؛ فراواقعیتی که از اصل واقعی خود پیشی گرفته و با رسانه‌ها و فضای مجازی در هم تنیده شده و هدفی جز گمراه کردن انسان ندارد. اساساً واقعیت این فضا، پوچی است، چراکه آنچه در آن تولید و بازتولید می‌شود، صرفاً کدهایی است که از روی اصل خود تکثیر یا به عبارت دیگر، شبیه‌سازی شده است و نمی‌تواند مرجع درستی باشد و اعتماد به آن، اشتباه است.

## نتیجه

پست‌مدرنیته در دهه ۱۹۷۰، به‌عنوان یک جنبش فلسفی مهم ظهور کرد و بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی و شاخه‌های مختلف آن را درنوردید و در تمامی حوزه‌ها نفوذ کرده و تأثیر عمیقی بر آنها به‌جای گذاشت. اما سخن از اینکه این جنبش بر حوزه دین چه اثراتی داشته، کمی دشوار است، چراکه آثار اندکی در حوزه دین و پست‌مدرنیته تألیف شده و اساساً می‌توان گفت مسئله دین در اندیشه پست‌مدرن یک موضوع فرعی بوده است. در پژوهش حاضر سعی بر آن داشتیم که مقوله مهمی چون دین را از منظر دستگاه نظری اندیشمندان پست‌مدرن، بررسی کنیم. نخستین نکته در مورد نسبت دین و پست‌مدرنیته این است که بنیان‌های معرفتی این دو مقوله، با هم تضاد جدی دارند، اما نوع نگاه اندیشمندان به این مقوله، کمی متفاوت است. ژیل دلوز فلسفه خود را بر مبنای تکثرگرایی شدید بنیان نهاده بود. در اندیشه او، جهان هستی به‌مثابه یک بدن بی‌سر بوده و هرگونه سلسله‌مراتب و امر متافیزیکی و مطلق در آن، محل تردید است. این بحث در دیدگاه ژاک دریدا با نفی موعودباوری ادامه پیدا کرده و او معتقد است امر الهی قابل شالوده‌شکنی نیست و بنابراین، در این دنیا جایی ندارد و تلاش برای شناخت آن، به بن‌بست خواهد انجامید. دین در نظر لیوتار بدان دلیل که از کلیت‌گرایی سخن می‌گوید، یک کلان‌روایت است و بدان دلیل که مشروعیت آن بر عقلانیت مبتنی نیست، بلکه بر ایمان استوار است، کلان‌روایت نیست. درنهایت، بودریار معتقد است انسان‌ها حقیقت را گم کرده‌اند، دین نیز می‌تواند یک حقیقت باشد، اما این حقیقت فعلاً در جایی نشسته و منتظر است انسان آن را پیدا کند، هر چند انسان غرق در اطلاعات و نظام‌های سیبرنیتک، به نظر برای رسیدن به حقیقت شکست‌خورده است و هر آنچه در رسانه‌ها از دین به نمایش گذاشته می‌شود، در واقع چیزی جز فراواقعیت یا شبیه‌سازی نیست. در نهایت باید گفت دین و پست‌مدرنیته از بنیان، با یکدیگر سرسازش نداشته و بنیان‌های معرفتی آنها با یکدیگر در تعارض است؛ دین اساساً مقوله‌ای است که بر یکسان‌سازی تأکید دارد، درحالی‌که پست‌مدرنیته بر نسبی‌گرایی و برداشت‌های متکثر تأکید می‌کند. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که این دو مقوله با یکدیگر سرسازگاری داشته باشند.

البته ذکر این نکته مهم است که انتقاداتی جدی به اندیشه پست‌مدرن وارد شده و نکاتی که در این مقاله آمد بدین معنا نیست که هر آنچه اندیشمندان این پارادایم به آن اشاره کرده‌اند، در مورد دین صدق می‌کند. همان‌گونه که گفته شد، برای بررسی نسبت این دو مقوله، لازم است مطالعات بیشتری صورت گیرد تا بتوان تصویری بهتر از نسبت این دو مفهوم ترسیم کرد.

## یادداشت‌ها

- 1 Max Weber
- 2 Søren Kierkegaard

- 3 Ludwig Wittgenstein
- 4 Friedrich Nietzsche
- 5 Zigmunt Bauman
- 6 *Hints Postmodernity*
- 7 Martin Heidegger
- 8 Edmund Husserl
- 9 Scott Lash
- 10 Ernest Gellner
- 11 Metanarrative
- 12 Rhizomatic
- 13 Gilles Deleuze
- 14 Baruch Spinoza
- 15 Déconstruction
- 16 Jacques Derrida

۱۷ اثری از ژاک دریدا که در آن، خوانشی جدید از مارکس و مارکسیسم ارائه می‌دهد.

- 18 Jean-François Lyotard
- 19 James Smith

۲۰ Matrix. این فیلم به نویسندگی و کارگردانی «واچوفسکی‌ها» در چهار قسمت عرضه شد؛ ۱۹۹۹ با عنوان ماتریکس، ۲۰۰۳ با عنوان بارگذاری مجدد و انقلاب ماتریکس‌ها، ۲۰۲۱ با عنوان رستاخیز.

- 21 Jean Baudrillard
- 22 Cybernetics
- 23 hyperreality

## منابع

- استراتن، پل (۱۳۹۲). *آشنایی با ویتگنشتاین*. ترجمه علی جوادزاده. تهران: نشر مرکز.
- انصاری، ابراهیم (۱۳۸۹). «درآمدی بر جامعه‌شناسی پسامدرن (فراجدد)». *فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر*. شماره ۱۱، ص ۱۶-۳.
- باومن، زیگمونت (۱۳۹۶). *اشارت‌های پست‌مدرنیته*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ققنوس.
- بودریار، ژان (۱۳۹۶). *شفافیت شیطانی؛ رساله‌ای درباره پدیده‌های افراطی*. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: نشر ثالث.
- (۱۳۹۷). *وانموده‌ها و وانمود*. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: نشر ثالث.
- حبیبی، رضا (۱۳۹۰). *غرب‌شناسی؛ مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مدرنیته*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳). *گذار از مدرنیته*. تهران: آگه.
- خاکبان، سلیمان (۱۳۹۷). «ضرورت و آینده دین از منظر پست‌مدرنیسم». *قبسات*. شماره ۸۹، ص ۱۰۸-۸۷.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۸). *تجربه‌گرایی و سوپرتکتیویته*. ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
- دهقانی بنادکی، مجتبی (۱۳۸۸). «درباره پست‌مدرنیسم». *فصلنامه چیدمان*. سال ۲، شماره ۲، ص ۹-۱.



رحیمی، مهدی؛ شیرخانی، علی (۱۳۹۵). «چالش‌های پست مدرنیسم برای آموزه‌های اسلامی شیعی و راهکارهای مقابله با آن چالش‌ها». *آینه معرفت*. شماره ۴۹، ص ۸۶-۶۹.

زمانی جمشیدی، محمدزمان؛ واعظی، اصغر (۱۳۹۷). «پادالهیات دلوزی و سیاست تخیل». *غرب‌شناسی بنیادی*. سال ۹، شماره ۱، ص ۸۱-۶۵.

سجادی، سیدمهدی؛ ایمان‌زاده، علی (۱۳۹۱). «تبیین و تحلیل دلالت‌های تربیتی دیدگاه معرفت‌شناختی ژیل دلوز و نقد دلالت‌های آن برای تعلیم و تربیت». *اندیشه‌های نوین تربیتی*. شماره ۳۲، ص ۸۰-۵۳.

سیدمن، استیون (۱۳۹۶). *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.  
عسکرزاده، مهدی؛ رسولی‌پور، رسول (۱۳۹۸). «بررسی انتقادی تفکر ساختارشکنانه ژاک دریدا در حوزه فلسفه دین با تکیه بر آرای علامه طباطبایی». *فلسفه دین*. دوره ۱۶، شماره ۴، ص ۷۱۵-۶۹۷.  
علیپوریانی، طهماسب؛ نوری، مختار (۱۳۹۰). «صورت‌بندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی». *فصلنامه مطالعات سیاسی*. شماره ۱۱، ص ۲۳۲-۲۰۷.  
فتحی، سروش (۱۳۹۹). «اسازی دریدا به‌مثابه رهیافتی برای امکان تفکر دینی». *حکمت و فلسفه*. شماره ۶۳، ص ۱۶۴-۱۳۵.

کهن، لارنس (۱۳۸۴). *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

کوزر، لوئیس (۱۳۹۴). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی و فرهنگی.

گلندینینگ، سایمون (۱۳۹۸). *درآمدی بر ژاک دریدا*. ترجمه مهدی پارسا. تهران: نشر شونند.  
لش، اسکات (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی پست مدرنیسم*. ترجمه شاپور بهیان. تهران: ققنوس.  
لیوتار، ژان فرانسو (۱۳۹۵). *وضعیت پست مدرن؛ گزارشی درباره دانش*. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: گام نو.

مصباحی جمشید، پرستو؛ سرمدی، محمدرضا؛ فرج‌الهی، مهران؛ میردامادی، سیدمحمد؛ اسماعیلی، زهره (۱۳۹۵). «وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه». *فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*. شماره ۳۳، ص ۱۲۶-۹۵.  
مهدوی آزادینی، رمضان (۱۳۸۸). «پست‌مدرن و دین؛ تهدید یا فرصت». *فصلنامه فلسفه*. دوره ۳۷، شماره ۴، ص ۷۷-۶۱.

نصری، قدیر (۱۳۸۳). «پست‌مدرنیته و مطالعات راهبردی: الزامات روش‌شناختی». *فصلنامه مطالعات راهبردی*. شماره ۳۱، ص ۳۰-۷.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵). صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی. تهران: نقش جهان.

- Bayne, S. (2004). Smoothness and striation in digital learning spaces. *E-Learning and Digital Media*. vol. 1, no. 2, pp. 302-316. DOI:10.2304/elea.2004.1.2.6
- Berry, P. (2016). *Postmodernism and post-religion*. Cambridge University press.
- Gellner, E. (2003). *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge.
- Gilson, E. (1969). *God and Philosophy*. New Haven & London: Yale University press.
- Husni, T. & Al Jauhari, T. (2017). *Religion, Modernism and Postmodernism: study on Jean Baudrillard philosophy*. *International Journal of Religion Studies*. vol. 5, no. 2, pp. 1-42.
- Smith, J. (2001). A little story about Metanarratives: Lyotard, religion, and postmodernism. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian*. vol. 18, no. 3, pp. 353-368.



## Schematization of the Approach to Religious Experience in Katz and Proudfoot

Bahman Akbari\*

Faculty Member of the Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran,  
Iran.

---

### Article Info ABSTRACT

---

**Article type:** Today, religious experience with its structure and scope constitutes one of the basic topics of the psychology of religion and contemporary philosophy of religion. Thus, the formation of the view of religious experience and the scope of its discussions in the West mainly came about following the challenges of philosophers such as Descartes to Hume and Kant who questioned the theological arguments of Madrasī and expanded with Schleier Macher's thoughts. In his famous work, *Christian Faith*, Schleier Macher claimed that religious experience is not a cognitive and intellectual experience, but a "feeling of absolute dependence". As today, the discussion of religious experience has been one of the most important topics since the 18th century and from that period until now, thinkers in various fields of study such as philosophy of religion, the new word, science of religion and psychology of religion, etc. Its nature, its scope of study, its function in human life and the essence of religion or its truth or falsity have drawn various opinions in these time periods. Among them, phenomenologists and philosophers of religion have drawn dimensions and characteristics for religion, one of which is the experimental dimension of religion. In the thought of constructivists such as Proudfoot and Katz, who emphasize the mystical dimension of religious experience in explaining it, they believe that the nature of religious experience is influenced by the network of subjective beliefs and concepts of the subject and that experiences are devoid of beliefs and concepts (unlike the approach of essentialists). Does not exist. In the present research, our attempt is to analyze the two mentioned approaches with regard to their structures and compare the differences or commonalities of these two perspectives.

**Research  
Article**

**Received:  
11/12/2022**

**Accepted:  
19/03/2023**

**Keywords:** the nature of religious experience, structural approach, structuralism, Proudfoot's approach, Katz's approach, analysis and evaluation.

---

**Cite this article:** Akbari, Bahman (2023). Schematization of the Approach to Religious Experience in Katz and Proudfoot. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 51-68.

DOI:10.30479/wp.2023.18157.1029

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* E-mail: bakbari@pnu.ac.ir



## فصلنامه

### فلسفه غرب

سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## شاکله‌شناسی رهیافت تجربه دینی در رویکردهای کتز و پراودفوت

بهمن اکبری\*

عضو علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۹

امروزه تجربه دینی با ساختار و دامنه و فراختای خود، یکی از موضوعات اساسی روان‌شناسی دین و فلسفه دین معاصر است؛ چنانکه شکل‌گیری نگره تجربه دینی و گستره مباحث آن در غرب، عمدتاً در پی چالش‌های فیلسوفانی چون دکارت، هیوم و کانت که براهین کلامی مدرسی را مورد تردید قرار دادند، به وجود آمد و با اندیشه‌های شلایرماخر گسترش یافت. شلایرماخر در اثر معروف خود، *ایمان مسیحی*، مدعی شد تجربه دینی، تجربه‌ای معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس وابستگی مطلق» است. بحث تجربه دینی یکی از مباحث بسیار مهم از قرن هجدهم به بعد بوده و از آن دوره تاکنون، اندیشمندان عرصه‌های مختلف مطالعاتی همچون فلسفه دین، کلام جدید، علم‌الادیان، روان‌شناسی دین و... در باب چیستی و ماهیت آن، گستره مطالعاتی آن، کارکردش در زندگی انسان و گوهری بودن دین یا صدق و کذب آن، به نحو ثبوتی یا سلبی، اظهار نظرهای مختلف کرده‌اند. از جمله، پدیدارشناسان و فیلسوفان دین، برای دین ابعاد و ویژگی‌هایی ترسیم کرده‌اند که یکی از آنها بُعد تجربی دین است. در اندیشه ساخت‌گراهایی مثل پراودفوت و کتز، که بیشتر در تبیین تجربه دینی بر بعد عرفانی آن تأکید دارند، ماهیت تجربه دینی متأثر از شبکه باورها و مفاهیم ذهنی فاعل شناساست و تجارب خالی از باورها و مفاهیم (برخلاف رویکرد ذات‌گراها)، وجود ندارند. در پژوهش حاضر سعی ما این است که دو رویکرد مذکور را با عنایت به سازه‌های آنها تحلیل کنیم و مقایسه‌ای در مورد وجوه متفاوت یا مشترک این دو دیدگاه ارائه دهیم.

**کلمات کلیدی:** ماهیت تجربه دینی، رویکرد ساختی، شاکله‌شناسی، رهیافت پراودفوت،

رهیافت کتز، تحلیل و ارزیابی.

استناد: اکبری، بهمن (۱۴۰۱). «شاکله‌شناسی رهیافت تجربه دینی در رویکردهای کتز و پراودفوت». *فصلنامه فلسفه غرب*.

سال اول، شماره چهارم، ص ۵۱-۶۸.

DOI : 10.30479/wp.2023.18157.1029



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

\* نشانی پست الکترونیک: Bakbari@pnu.ac.ir

## مقدمه

امروزه یکی از مباحث مهم و بحث‌برانگیز در باب دین و رهیافت‌های آن، ازجمله رویکردهای اندیشمندان حوزه فلسفه دین<sup>۱</sup> و روان‌شناسی دین<sup>۲</sup> در باب تجربه دینی<sup>۳</sup> است و در این راستا، جست‌وجوی ابعاد دینی و ریشه‌های آن در تجربه‌های دینی، با رهیافت‌های معرفت‌شناختی، پدیدارشناختی، روان‌شناختی، فلسفی و عرفانی شکل گرفته است. با عنایت به وقایع و رویدادها و پیامدها و چالش‌هایی که در عرصه دین، فلسفه و متافیزیک در قرن‌های هجدهم و نوزدهم رخ داد، در اواخر قرن نوزدهم، شلایرماخر<sup>۴</sup> (۱۷۶۸-۱۸۳۴) مؤسس الهیات لیبرال/اعتدالی، که از بنیان‌گذاران تجربه دینی است، سعی کرد دین را در ساحتی غیرعقلانی و غیرمعرفتی جستجو کند و تجربه دینی را نوعی احساس و عاری از بعد شناختاری بداند. او که در فضای رماتیک احساسات و عواطف می‌زیست، با عقل‌گرایی افراطی و همسان‌نگاری دین با اخلاق، به مخالفت برخاست. او اصل دین را نه تعالیم و حیانی می‌دانست که در ادیان الهی مطرح است، و نه عقل نظری، چنانکه در الهیات طبیعی مطرح بوده است (شلایرماخر، ۱۳۹۵). در روند شکل‌گیری و استخوان‌بندی تجربه درونی و شخصی توسط شلایرماخر، سه پارامتر اساسی نقشی به‌سزا داشتند؛ (۱) پروژه تقلیل و تحویل دین به اخلاق که با کانت برجسته شد. (۲) به‌سبب نقد تاریخی متون مقدس، شاکله و اعتبار متون و نصوص مسیحیت خدشه‌دار شد و مورد بازخوانی قرار گرفت. (۳) مفهوم وحی و چالش جدی که در مسیحیت در این‌باره شکل گرفت. بر این اساس، شلایرماخر سعی کرد حوزه الهیات و دین را بر موج احساسات و شهود متمرکز کند و مدعی شود که نباید حوزه دین با حوزه شناخت تداخل کند. به‌عبارتی، دین از سنخ احساسات و عواطف است، نه از سنخ شناختی و عقلی. در این راستا، اندیشمندانی همچون استیون کتز<sup>۵</sup> و وین پرادفوت<sup>۶</sup> در باب تجربه دینی رویکردی ساختی<sup>۷</sup> در پیش گرفتند. در این مقاله یافته‌های حاصل از رویکردهای مزبور را تبیین و تحلیل خواهیم کرد.

## ماهیت‌شناسی تجربه دینی

بی‌تردید تجربه دینی یکی از موضوعات اساسی روان‌شناسی دین (Spilka et.al., 2003) و فلسفه دین معاصر (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰؛ گیسلر، ۱۳۷۵) است. تجربه دینی و گستره مباحث آن در غرب، عمدتاً در پی چالش‌های فیلسوفانی چون دکارت، هیوم و کانت که براهین کلامی مدرسی<sup>۸</sup> را مورد تردید قرار دادند، به وجود آمد و با اندیشه‌های شلایرماخر گسترش یافت. شلایرماخر در اثر معروف خود، *ایمان مسیحی*<sup>۹</sup>، تجربه دینی را تجربه‌ای غیر معرفت‌بخش و غیر عقلانی دانسته و آن را یک نوع «احساس وابستگی مطلق»<sup>۱۰</sup> ترسیم می‌کند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۸۶).

اندیشمندان بسیاری همچون رودلف اتو،<sup>۱۱</sup> متأثر از این دیدگاه هستند. از منظر اتو، تجربه مینوی،<sup>۱۲</sup>

حالتی روان‌شناختی و کاملاً منحصر به فرد و غیرقابل تقلیل به هر امر دیگری است (Otto, 1957: 1). ویتگنشتاین نیز از جمله کسانی است که به نحوی در رهیافت فکری اندیشه شلایرماخر قرار دارد. او در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق»<sup>۱۳</sup> از یک نوع «احساس ایمنی مطلق»<sup>۱۴</sup> که نمود یک تجربه شخصی است، سخن گفته است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۹۷؛ مالکوم، ۱۳۸۳: ۲۲). به علاوه، رویکردهای این حوزه مطالعاتی حاکی از آن است که تجربه دینی پریشی به‌غایت دشوار است. به‌قول ویلیام رو<sup>۱۵</sup> (۱۳۷۹: ۲۸۷)، در پرسش از تعریف و تحدید معنای تجربه دینی، هیچ تعریف واحدی که مورد اتفاق نظر همگان باشد، وجود ندارد (مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹)، بلکه این اصطلاح در موارد متفاوت، به‌کار رفته است. برای نمونه، برخی این اصطلاح را به پدیده‌های مرموز و رازآلودی نسبت می‌دهند که با اعمالی نظیر غیب‌گویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارد، بعضی دیگر، آن را به‌معنای شنیدن نجواها و نداها و رؤیایی می‌دانند، عده‌ای آن را در گستره معنایی که هر سنخ رویدادی که دشوار و توصیف‌ناپذیر<sup>۱۶</sup> و با ابهام همراه است؛ به‌کار می‌برند، و گروهی کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی که با روش‌های خاصی از تأمل به‌دست می‌آید، تحدید می‌کنند (هرد، ۱۳۸۲: ۶۳). در نگرش کیث یندل، «تجربه دینی حالتی آگاهانه است که فاکتور نجات‌بخشی آن در ظرف یک دین یا نظام مفهومی دینی، شکل می‌گیرد» (یندل، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

ویلیام آلستون<sup>۱۷</sup> فیلسوف معاصر فلسفه دین، اصطلاح تجربه دینی را به معنای خاص و دقیق آن، ارتباط داشتن حیات دینی فرد با هر نوع تجربه آدمی می‌داند، از جمله احساس گناه، رهایی، وجد و سرور، خوف، اشتیاق، تمنا، احساس امتنان و سپاس، و مانند آن (آلستون و همکاران، ۱۳۸۹: ۶۸). نورمن گیسلر<sup>۱۸</sup> نیز تجربه دینی را دارای دو عنصر اساسی می‌داند؛ آگاهی و معرفت به امر متعالی همراه با سرسپردگی به آن. همچنین تجربه دینی در رویکرد هود<sup>۱۹</sup> (بر اساس سنت روان‌شناسان تجربی با انگیزه و صبغه کلامی-الهیاتی)، عبارت است از هر گونه مواجهه و رویایی با امر مقدس و قدسی، یا به‌معنای دقیق کلمه، هر نوع تجربه‌ای که به‌صورت تجربه دینی حاصل شود، یا به این عنوان تلقی گردد. بنابراین، مسئله اصلی، مقام داور در اعتبارسنجی حقیقی این اسناد (یعنی تلقی دینی کردن) است (خادمی، ۱۳۸۱). البته چنین امری محتاج شناخت و درک سنت‌های ایمانی ادیان بزرگ است و درک اینکه متدینان چگونه تجارب قدسی خویش را بر حق می‌دانند و تجارب قدسی دیگران را تصدیق یا انکار می‌کنند.

ماحصل آنکه، تجربه دینی، به یک معنا، در ارتباط با تجربه امر قدسی و مؤلفه‌های همخوان با سنت‌های گوناگون ایمانی تعریف می‌شود؛ چنانکه در اندیشه هود، تجربه‌هایی که برانگیخته از ایمان دینی است، موجب رضایت و خشنودی (شادکامی) و عاملی برای یافتن و پذیرفتن ایمانی عمیق‌تر می‌گردد (هود، ۱۳۷۷). در نگرش ویلیام رو، با عنایت به رهیافت آتو<sup>۲۰</sup> تجربه دینی نوعی ارتباط مستقیم با امر قدسی/ مینوی است که بیرون از خود فرد، به‌نحو آگاهانه برای تجربه‌کننده دست می‌دهد. اما

اساس اشکال توصیف اتو درباره تجربه دینی، از نگاه رو، این است که این تعریف از تجربه دینی، آن دسته از تجربه‌های عرفانی که در آن هیچ نوع آگاهی درباره چیزی متمایز از خود وجود ندارد را شامل نمی‌شود (تجربه اتحاد مطلق با ذات الهی). بازخوانی و اصلاح ویلیام رو از تعریف اتو از این نوع تجربیات که خارج از مدار دینی نشود، چنین است:

تجربه دینی، شامل آن نوع تجربه‌ای است که تجربه‌کننده در آن، حضور خدا را به نحو مستقیم احساس کند. چنانکه با این تعریف رو، آن بخش از تجربیاتی که در آن هیچ‌گونه احساس غربت نیست، بلکه به‌نوعی همراه با احساس اتحاد و یگانگی با خداست و هم تجربیاتی که همراه با آن، گونه‌ای از احساس آشکار، غیریت و احساس مواجهه با سیمای الهی است، را در بر می‌گیرد. (رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱-۲۹۰؛ عباسی، ۱۳۸۴)

### شاگله‌بندی تجارب در نگره دیویس

در این راستا دیویس، تنوع تجربه را در شش مقوله به تصویر کشیده است که عبارتند از: تجارب تفسیری،<sup>۲۱</sup> تجارب شبه‌حسی<sup>۲۲</sup> یا مبتنی بر ساخت ادراک حسی (ویلیام آلستون)، تجارب و حیانی<sup>۲۳</sup> (تجارب رُسل و حوزه ادیان)، تجارب احیاگر،<sup>۲۴</sup> تجارب عرفانی<sup>۲۵</sup> (نظیر استیس و ویلیام جیمز)، تجربه مینوی اتو (Davis, 1989: 33-65؛ آذربایجانی و همکاران، ۱۳۹۵).

**تجارب تفسیری:** تجارب تفسیری از لحاظ ساختاری، تجاربی هستند که دینی بودن آنها به‌خاطر برخوردار از ویژگی‌های خود تجربه نیست، بلکه به‌دلیل وجود تفسیرهای پیشین است که دینی تلقی می‌شوند؛ یعنی نگره فاعل تجربه، بر اساس یک سلسله تفاسیر اولیه است. به‌عبارتی، در اندیشه دیویس، دایره و فراخنای تجربه دینی بسیار وسیع و گسترده است، بنابراین تجربه دینی همواره به‌صورت مستقیم، تجربه امر متعالی نیست، بلکه ممکن است یک عمل برای افراد متعدد، عملی طبیعی باشد، اما فرد دیگر بر اساس تفسیر خاصی که از آن عمل ارائه می‌دهد، آن را برای خود، به‌عنوان تجربه دینی ملحوظ دارد.

**تجارب شبه‌حسی:** در این نوع تجربه، دخالت یکی از حواس پنج‌گانه در برخی تجارب دینی مطمح نظر است؛ یعنی اگر تجربه، دینی بوده و یکی از حواس پنج‌گانه در آن نقش داشته باشد، در آن صورت، تجربه‌ای شبه‌حسی رخ داده است. این تجارب در رؤیا، درد و رنج، شنیدن صداهای خاص یا دیدن ملائکه، انبیاء یا ائمه در خواب جلوه می‌کند.

**تجارب و حیانی:** تجاربی که ممکن است برای افراد خاصی روی دهد. به‌عبارتی، تجاربی که به‌طور ناگهانی و بدون انتظار قبلی، فاعل تجربه را فرا می‌گیرد مثل رسل الهی و وحی نبوی، الهام و بصیرت

دینی- را دیویس تجارب وحیانی می‌نامد. تجارب وحیانی با توجه به محتوای آنها، دارای این شاخصه‌ها ذیل هستند: (۱) ناگهانی و طولانی‌اند؛ (۲) فاعل تجربه‌کننده از معرفتی بی‌واسطه برخوردار است؛ (۳) معرفت حاصله برای فرد تجربه‌کننده، خالص و بدون دخالت عامل بیرونی است؛ (۴) فرد تجربه‌کننده ایمانی راسخ و استوار دارد؛ (۵) این سنخ از تجارب، توصیف‌ناپذیر و بیان‌ناشدنی‌اند.

**تجارب احیاگر:** یکی از متداول‌ترین تجارب دینی، تجارب احیاگر هستند و غالباً مردم عادی به این تجارب دست می‌یابند. این تجارب در حین انجام عبادات و اعمال دینی و مناسک، پدید می‌آیند و بالتبع، به دنبال خود، امید، قدرت، امنیت و آرامش و نشاط را برای تجربه‌کننده به همراه می‌آورند.

**تجارب مینوی:** تجاربی هستند که دارای ساختاری با حالت‌های جذب و دفع بوده و همراه با حالت هراس‌انگیز یا دفع‌کننده و حالت جذب‌کننده یا کشش‌اند. کاربرد این نوع تجارب از ابتکارات اتو است. او اثر مینوی را در سه نوع احساس می‌داند: (۱) احساس وابستگی و تعلق مطلق در مواجهه با امر قدسی. (۲) برخورداری از حالت و احساس خوف دینی و هیبت‌انگیز که هنگام ارتباط با امر قدسی، به انسان دست می‌دهد. (۳) حس شوق و اشتیاق انسان در مواجهه با موجود متعالی که همراه با کشش و جذب و بی‌تابی است (وینرایت، ۱۳۷۸).

**تجارب عرفانی:** بخشی از تجارب دینی که برای تجربه‌کننده همراه با شاخصه‌های ذیل باشد: تجربه‌ احساسی واقعیت مطلق، حس رهایش از تحدیدهای زمانی و مکانی و فردیت، احساس وحدت و یکپارچگی و آرامش و سعادت (Davis, 1989: 33-65؛ فعالی، ۱۳۹۴: ۳۷۳-۳۹۸).

اگر در همه‌ی اقسام مختلف تجربه‌دینی که دیویس برشمرده، تأملی کنیم، می‌بینیم که تمامی تجارب مطمح نظر در طبقه‌بندی وی، متعلق امر متعالی به صورت مستقیم است و تجارب مذکور بی‌واسطه یا باواسطه، با امر متعالی مرتبطند. افزون بر این، از موارد شش‌گانه، در حوزه فلسفه دین، سه نوع تجربه مد نظر قرار می‌گیرد؛ تجارب عرفانی، شبه‌حسی و تجربه مینوی. بنابراین تجربه‌دینی واقع‌ای است که شخص، خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر، از سر می‌گذراند و از آن آگاه است و متعلق این تجربه موجود، یا حضوری مافوق طبیعی است (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل)، یا آن را موجودی می‌انگارد که به گونه‌ای با خداوند مربوط است (مانند تجلی شخصیتی نظیر مریم عذرا)، یا حقیقتی غایی می‌پندارد؛ حقیقتی که توصیف‌ناپذیر است (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۶). به تعبیر دیگر، تمایز تجربه‌دینی از سایر تجارب، مانند تجربه حسی یا علمی، وابسته به متعلق آن است. چنانکه مشهود است، در تجربه حسی، تجربه‌کننده امری محسوس را با حواس خود درمی‌یابد، اما در تجربه دینی، متعلق تجربه امری است که دینی تلقی می‌شود. به قول برایتمن، «تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خداوند می‌تواند داشته باشد» (لنگهاوزن، ۱۳۷۹: ۷) یا به تعبیر ویلیام رو، «تجربه دینی، تجربه‌ای است که حضور مستقیم خدا در آن، توسط تجربه‌کننده احساس شود» (رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱).



## رویکردها و رهیافت‌های گستره تجربه دینی

در گستره تجربه دینی می‌توان به دو رویکرد اساسی اشاره کرد: رویکرد پدیدارشناسانه<sup>۲۶</sup> و رویکرد معرفت‌شناسانه.<sup>۲۷</sup> در رویکرد پدیدارشناسانه، محور بحث در باب ماهیت تجربه دینی است؛ اینکه تجربه دینی از چه سنخ تجربه‌هاست و دارای چه شاخصه‌ها و ویژگی‌ها و اوصافی است؟ انواع تجربه دینی و رهیافت‌ها و دیدگاه‌های مربوط به آن، کدامند؟ اما در رویکرد معرفت‌شناسانه، محور مطالعات و پرسش اصلی این است که تجربه دینی تا چه میزان می‌تواند توجیه‌کننده باورهای دینی باشد.

### رویکرد پدیدارشناسانه

در رویکرد پدیدارشناختی، می‌توان به دو دیدگاه متمایز از هم اشاره کرد: نظریه ذات‌گرایی<sup>۲۸</sup> و نظریه ساخت‌گرایی<sup>۲۹</sup>.

**رهیافت نظریه ذات‌گرایی:** در رهیافت ذات‌گراها، اصل عینیت و عینیت‌گرایی یکی از پارادایم‌های مهم برای تبیین تجارب دینی است. در این رهیافت، تجارب دینی به‌رغم تعدد و تنوع، دارای ذات واحد بوده و از شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه‌کننده مستقل است. به عبارتی، تجربه دینی یک اتفاق است که مستقل از باورها و شبکه مفاهیم، رخ می‌دهد. به بیان دیگر، بر اساس دیدگاه ذات‌گرایی، تجارب دینی هسته و لب مشتریکی دارند و ذات‌گراها به‌طور کلی دو ادعا را دنبال می‌کنند: اول اینکه، زبان، معلومات، انتظارات و فرهنگ عارف و صاحب تجربه، در تجربه‌اش دخالت ندارند و به آن شکل و صورت نمی‌دهند. دوم اینکه، همه تجارب دینی و عرفانی هسته مشتریکی دارند که همان تجربه خام و محض و غیرمتأثر از زبان، فرهنگ و معلومات است. بنابراین، می‌توان مفاد شاکله رویکرد ذات‌گرایی را به‌صورت ذیل فهرست کرد:

۱. این دیدگاه همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه‌گران را دارای ذات واحد و هسته و گوهری مشترک، به‌نام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا ذات مطلق می‌شمارد (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۱).

۲. در رویکرد ذات‌گراها، تجارب عرفانی، ناب هستند و از زبان، فرهنگ و پیش‌فرض‌های تجربه‌کننده متأثر و منفعل نبوده، بلکه همانند دیگر تجارب حسی، معرفت‌زا هستند.

۳. در رهیافت ذات‌گراها، مبنا و گوهر دین، تجربه دینی شخص متأله است. بنابراین، به آموزه‌های موجود در ادیان آسمانی و همچنین آموزه‌های عقلانی موجود در الهیات طبیعی و نظریه اراده اخلاقی کانت، وقعی نمی‌نهند.

۴. مبنای دیانت بر این اساس، «انتباه دینی»<sup>۳۰</sup> است و دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده (هوردن، ۱۳۶۸: ۴۰). از جمله اندیشمندان این رویکرد می‌توان به شلایرماخر، آتو، ویلیام آلستون، پاول تیلیخ،<sup>۳۱</sup> استیس و جیمز اشاره کرد (اکبری و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۵۰).

**رهیافت نظریه ساخت‌گرایی:** در رهیافت ساخت‌گراها، ذهن‌گرایی و توجه به ذهن، از پارادایم‌های اساسی برای تبیین تجارب دینی است. به عبارتی، ساختار ذهن و شبکه باورها و مفاهیم فرد تجربه‌کننده، در شاکله‌سازی و شکل‌گیری تجارب دینی نقش دارد و تجربه دینی مستقل از تجارب شخصی و ساختار ذهن فرد، نیست، بلکه شبکه باورها و مفاهیم شخص، شاکله تجربه دینی را شکل می‌دهد. در حوزه پدیدارشناسی، در باب تجربه دینی، این دیدگاه‌ها و رهیافت‌های آنها، از جمله چالش‌های مربوط به این دو حوزه (ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی) است.

می‌توان مفاد رویکرد ساخت‌گرایی را به صورت ذیل فهرست کرد:

۱. در رویکرد ساخت‌گراها، تجارب دینی دارای هسته مشترک نبوده و متأثر از پیش‌فرض‌ها، پیشداوری‌ها و پیش‌دانسته‌های اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی هستند.
۲. بیشتر ساخت‌گرایان از فلسفه کانتی تأثیر پذیرفته‌اند؛ چنانکه خود ساخت‌گرایان اذعان می‌کنند، نظریه آنان تقریری جدید از نظریه کانت و فلسفه استعلایی اوست (هیک، ۱۳۸۲: ۶۳).
۳. توجه ساخت‌گرایان به فلسفه هوسرل و حیث / جهت‌تفاتی او.
۴. تجربه ناب وجود ندارد؛ آنچه هست، وجود یکسری اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام و فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون است. بنابراین، تجربه انبانی از مفاهیم و تئوری است و نمی‌تواند خالی از آن باشد.
۵. از دیدگاه ساخت‌گرایان، معرفت عرفانی همانند معرفت‌های دیگر، التفاتی و به‌ناچار سه‌وجهی است و بین سه مؤلفه سازنده آن، یعنی عالم، معلوم و علم، هیچ اتحادی برقرار نیست. بنابراین همه معرفت‌ها دارای ساختاری سه‌وجهی‌اند (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۶۸).
۶. زمینه‌های فکری و اجتماعی عارف و تجربه‌کننده، به‌ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن زیست می‌کند، شکل‌دهنده تجارب است.
۷. تجربه همیشه متأثر از تفسیر است، و تفسیر و محتوای تجربه دینی، یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم تجربه‌کننده. تجارب دینی و عرفانی معلول همین ذهن تجربه‌کننده است. از جمله طرفداران این رویکرد، می‌توان به ویتگنشتاین، جان هیک، نینان اسمارت، پراودفوت، وینرایت و استیون کتز اشاره کرد (هوردن، ۱۳۶۸: ۹۳-۶۳).
۸. ساخت‌گرایی واکنشی است به دیدگاه رقیب، یعنی ذات‌گرایی که بر فرض بنیادین وجود و هسته مشترک در میان تمامی تجربه‌های دینی و عرفانی تأکید می‌کند.

### ساخت‌گرایی استیون کتز

رویکرد ذات‌گرایی با شلایرماخر شکل گرفت و با اندیشه‌های جیمز و اُتو بسط بیشتری یافت. در

این گستره، بر تجارب دینی و به‌ویژه تجارب عرفانی اُتو و جیمز تأکید می‌کردند و این نوع تجارب را دارای هستهٔ مشترکی می‌دانستند و معتقد بودند عرفای راستین، دست‌کم در تجارب عرفانی خاص، آن هستهٔ واحد را تجربه می‌کنند. به‌تعبیری، ذات‌گرایان بر این باورند که زمینه‌های فکری و مفاهیم ذهنی، اجتماعی و مذهبی عارف، در تفسیر آن تجارب - نه تکون‌بخشی و ماهیت آنها- اثرگذار است؛ از این‌رو، به‌رغم تنوع گزارش‌های تجارب عرفانی در سنت‌های گوناگون، هستهٔ مشترکی در میان آنها وجود دارد. اما ساخت‌گرایان، هستهٔ مشترک یاد شده در میان تجارب عرفانی در سراسر جهان را منکرند و به اختلاف و تنوع و تشتت تجارب عرفانی در میان اقوام، فرهنگ‌ها و ادیان باور دارند. به اعتقاد ساخت‌گرایان، خود تجارب عرفانی - نه تفسیر و تعبیر آنها- به‌طور خاص و گسترده، توسط زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی عارف، به‌ویژه سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن قرار دارد، شکل داده می‌شود و متأثر از شبکه باورها و مفاهیم بوده و مستقل از آنها قابل تصور نیست (برخلاف ذات‌گرایان که آنها را مستقل از شبکه باورها و مفاهیم می‌دانند).

در رویکرد ساخت‌گرایی، به‌ویژه در تجارب عرفانی که مورد توجه کتز و پراودفوت نیز هست، در یک سنجه می‌توان به دو تفسیر و تعبیر اشاره کرد (اسماعیلی، ۱۳۹۳). رهیافت اول، ساخت‌گرایی مطلق، حداکثری یا افراطی. مطابق این نگرش، تجربه به‌طور کامل از مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌ها متأثر است. در واقع، در این نوع ساخت‌گرایی، تجربهٔ عرفانی مانند توهم است که در آن هیچ ورودی حسی از عالم خارج از نفس در کار نیست و تنها مجموعهٔ ذهنی است که دارای حیاتی تجربه‌گونه است (فورمن، ۱۳۸۴: ۸۲). به اعتقاد طرفداران این نظریه، عرفان بسط روانی ارزش‌های دینی و باورها با ارزش‌های غیرمتعارف است (همان: ۸۱).

رهیافت دوم، ساخت‌گرایی تقییدی، حداقلی<sup>۳۲</sup> یا اعتدالی است. در این نگرش، تجربه یعنی برخورداری از مجموعه‌ای از پیش‌زمینه‌های ذهنی که همراه با ورودی حسی یا هر ورودی دیگری، ساخته و پرداخته می‌شود. این نوع از ساخت‌گرایی، چون معقول‌تر است، طرفداران زیادی را به‌خود جذب کرده است (همان: ۸۲-۸۱). می‌توان استیون کتز، از بنیانگذاران ساخت‌گرایی و مهم‌ترین مدافعان ساخت‌گرایی عرفان، را در زمرهٔ این گروه برشمرد.

در رویکرد کتز، هر تجربهٔ دینی یک ساختار پیچیده دارد و این تجارب، خالی از شبکه باورها و مفاهیم شخص تجربه‌کننده نیست. از سویی، چارچوب مفاهیم و باورهای دینی در فرهنگ‌های مختلف، در محتوا به‌صورت تفسیر وجود دارند. به عبارتی، تجربه همیشه متأثر از تفسیر است. تفسیر و محتوای تجربهٔ دینی یکی است و برخاسته از چارچوب ذهن و مفاهیم فرد تجربه‌کننده است. تجارب دینی (عرفانی) معلول همین ذهن تجربه‌کننده است. در این راستا، کتز در عرفان و تحلیل فلسفی ترتیبی داد که بحث بر سر عرفان و تحلیل‌های فلسفی آن، فراتر از جیمز و اُتو و استیس و دیگران، پیش رود (Kats, 1978: 3).

به یک تعبیر، کتز مهم‌ترین ترویج‌دهنده اعتقاد به وجود چارچوب مفهومی شکل‌دهنده به تجارب عرفانی است (Forman, 1993: 10-16). پیامد این باور، این‌است که از آنجاکه تجارب عرفانی متأثر از باورهای سنت‌های گوناگون هستند و سنت‌ها نیز با هم تفاوت دارند، پس این تجارب، ذات مشترکی با یکدیگر نداشته و دارای تفاوت‌های بنیادین‌اند. به عبارتی، «تجربه بی‌واسطه»<sup>۳۳</sup> و «تجربه ناب»<sup>۳۴</sup> وجود ندارد. شخصیت دیگر در این حوزه، وین پرادفوت است که رویکردی نزدیک به دیدگاه کتز دارد؛ البته در زوایایی از او فاصله می‌گیرد که بدان اشاره خواهیم کرد.

یک پرسش اساسی و مسئله بنیادی در رویکرد ساخت‌گرایی، نفی این اصل مورد پذیرش ذات‌گرایان است که تمام تجارب دینی، به‌ویژه تجارب عرفانی، هسته مشترکی ندارند. این در حالی است که بعضی متفکران معتقدند واجد بودن تجربه‌های دینی از عناصر مشترک، به‌ویژه در تجربه‌های عرفانی، مشهود است، یعنی در تجربه‌هایی که متضمن معرفت بی‌واسطه و غیراستنتاجی از واقعیت غایی است؛ معرفتی که بر تمایز میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی تقدم دارد. عارف به مرتبه وحدت با واقعیت غایی نایل می‌شود، خواه از حیث شناختی (یعنی وقتی که هیچ تمایزی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را تجربه نمی‌کند)، خواه از حیث وجودشناختی (یعنی وقتی که هیچ فاصله و تمایزی واقعی میان شخص تجربه‌گر و موضوع تجربه وجود ندارد). این تجربه را فقط بعداض یا با به‌کارگیری مقولات و مفاهیم عقلیک می‌توان بیان کرد، اما به محض انجام این کار، بیان‌ناپذیری<sup>۳۵</sup> آن تجربه اولیه زائل می‌شود.

### شاکله‌سازی تجربه دینی در رهیافت کتز

در یک نگرش کلی، می‌توان شاکله ادعاهای کتز در باب تجارب دینی از سنخ عرفانی را در اصول ذیل ترسیم کرد:

۱. بنیان‌گذاری مکتب ساخت‌گرایی با تأکید بر تکثر تجربه‌های عرفانی.
۲. نفی گوهر برای تجارب عرفانی.
۳. در نگره کتز، تجربه‌های خالص و آگاهی محض به‌طور مطلق نفی می‌شود.
۴. تقدم باورها و شبکه باورهای ذهنی بر تجارب عرفانی.
۵. واسطگی تجربه‌های عرفانی با باورها.
۶. وجود حیث التفاتی<sup>۳۶</sup> در همه تجربه‌ها و گزاره‌های عرفانی.
۷. ویژگی‌های بیان‌ناپذیری، فوق‌زمان و مکان بودن، مغایر با عقل بودن، مقدس بودن، سرورآفرین بودن، و واقعیت و عینیت داشتن، برای نفی گوهر برای تجارب عرفانی (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۵).
۸. مشروط بودن پذیرش واقعیت تجربه‌های عرفانی، با تعین‌بخشی آن به آگاهی‌های پیشینی.
۹. فهم کامل و دقیق از تجربه عرفانی در هر دو چهره سنتی و افراطی، منوط به نقش‌آسوه در هر حلقه عرفانی، در راستای فهم فرایند مطالعه متنی و تاریخی است.

۱۰. آرمانی بودن شخص آسوه در زندگی، که جامعه نیز متأثر از اندیشه‌ها و کردارهای اوست.
۱۱. شاکله‌بندی هر تجربه بر مبنای مفاهیم، اعتقادات، باورها و هنجارهای فرد تجربه‌کننده؛ یعنی منتفی بودن تجربه محض و بی‌واسطه. به عبارتی، واسطه‌مندی همه تجارب دینی؛ چنانکه این واسطه‌ها طرح‌هایی مفهومی‌اند که به آنها حیات می‌بخشند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۴۵۶).
۱۲. تأثیرپذیری کتز از مقولات پیشینی کانت؛ مبنی بر اینکه هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل شود و ساختار پیشین ذهن، در شاکله‌بندی تجربه و شکل دادن به آن مؤثر است. به عبارت دیگر، پذیرش نقش علی باورها در تجربه‌ها.
۱۴. تنوع مفاهیم فرهنگی و باورهای عارفان، معلول تنوع تجربه‌ها نزد عرفای فرهنگ‌های مختلف است.
۱۵. وابسته بودن محتوای تجربه به صورت و شبکه مفاهیم.
۱۶. تنوع فرهنگی و باورها و متون عرفان، عامل پیچیدگی و غامض بودن زبان عرفانی است.
۱۷. نقش فرهنگ و اعتقادات و هنجارها و باورها و متن زیسته عارف در ادراک زبان او.
۱۸. تجارب بی‌واسطه و تفسیر نشده، خالی از محتوا و در نتیجه، بی‌معنا، پوچی و تهی‌اند.
۱۹. توجه دادن به این نکته که نوعی رابطه علی میان ساخت و شاکله‌های فرهنگی و اعتقادی و ماهیت تجربه عرفانی وجود دارد. دلیل این رابطه، تقدم زمانی باورها و مفاهیم فرهنگی بر تجربه است.
۲۰. تفاوت در گزارش‌ها منوط به میزان تفاوت در زبان و تفکر موجود در فرهنگ‌های مختلف است.
۲۱. شاکله‌بندی تجارب عرفانی صرفاً با وجود چارچوب مفهومی معنا می‌یابد. به عبارتی، تجربه در قالب‌های مفهومی و شبکه باورهای ذهنی، ادراک و فهم می‌شود و شاکله‌زبانی عارف در تجارب عرفانی او تأثیرگذار بوده و به آن شکل و تعیین می‌بخشد و بدون چارچوب‌های مفهومی، تهی است. به اعتقاد کتز، با افزودن مفاهیم توسط فاعل به تجارب، لزوماً گزارش تجربه دینی شکل می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۳۹۳).
۲۲. کتز با نفی هرگونه ویژگی مشترک بین تجارب (عرفانی)، یک تبیین کثرت‌گرایانه<sup>۳۷</sup> برای آن تجارب را لازم می‌داند (اکبری و همکاران، ۱۴۰۱).

### ساخت‌گرایی وین پراودفوت

در رویکرد پراودفوت تجربه دینی نوعی تبیین مافوق طبیعی تلقی شده و از سنخ تجربه حسی نیست. به اعتقاد او، زمانی می‌توان تجربه‌ای را حسی دانست که دارای شاخصه‌های (۱) وجود شیء مدرک و (۲) علت تجربه بودن آن شیء، باشد. برای مثال، در صورتی می‌گوییم  $x$  را دیده است که اولاً، وجود  $Z$  را بپذیریم، ثانیاً، علت تجربه دیداری، بودن وجود  $Z$  برای  $x$  باشد. بنابراین، در ادراک حسی، متعلق ادراک، وجودی واقعی و حقیقی دارد.

پراودفوت تنوع تجربه‌های دینی را می‌پذیرد و معتقد است نمی‌توان میان آنها هسته مشترکی پیدا

کرد. پس اگر تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی بدانیم، باید بپذیریم که متعلق این تجربه‌ها، وجود حقیقی دارد؛ در این صورت، می‌توانیم تنها یکی از انواع تکثر تجارب دینی را واقعی، و مابقی را موهوم بدانیم، زیرا ممکن نیست همه این تجارب متعارض، واقعی باشند. در نتیجه، نمی‌توانیم تمام فرهنگ‌ها را برخوردار از تجربه دینی بدانیم. بنابراین، در اندیشه پرادفوت، تجربه دینی، تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که حامل اعتقاد است و اگر به صورت نظریه و فرضیه احساس نمی‌شود، به دلیل ناگهانی بودن و عنصر اعتقادی است که در ضمن آن است. به اعتقاد وی، نظریه ادراک حسی جیمز، درست نیست، چراکه او برای تجارب حسی و عرفانی تجربه‌کنندگان، یک اعتبار مطلق متصور بود، درحالی‌که غالباً با تأمل و شواهد جدید، می‌توان در احکام حسی تجدید نظر کرد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۷).

در رهیافت پرادفوت، تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب تجربه، آن را دینی تلقی کند. دینی دانستن یک تجربه نیز منوط به اعتقاد تجربه‌گر است. به بیانی دقیق‌تر، تبیین کردن آن تجربه بر مبنای امور طبیعی، نارسا و ناکافی است و آن تجربه را صرفاً بر مبنای آموزه‌های دینی و امری فوق طبیعی، می‌توان تبیین نمود (همان: ۲۵۰-۲۴۳). بر اساس این نگرش، باید میان توصیف تجربه و تبیین آن تمایز نهاد. در مقام توصیف تجربه، نگره‌های تجربه‌گر و صاحب تجربه، حاکم است و تجربه‌های دینی را نمی‌توان بدون ملاحظه نظام‌های باوری صاحبان آن تجربه‌ها، توصیف کرد. به بیانی دیگر، توصیف تجربه دینی متضمن تفسیر علی آن تجربه است و این تفسیر نیز مقتضی وجود موجودی مافوق طبیعی است؛ ما در مقام توصیف، ملزم به پذیرشیم و حق نداریم تجربه دینی را به هیچ نوع تجربه دیگری فرو کاسته و تحویل کنیم. اما در مقام تبیین تجربه، می‌توانیم از نظام باورهای اعتقادی تجربه‌گر فراتر رفته و برای تجربه او، تبیین طبیعی ارائه دهیم. به عبارتی دیگر، هرچند صاحبان تجربه‌های دینی خود را بر مبنای وجود موجودی فراطبیعی درک و توصیف می‌کنند و در این فرایند محق هم هستند، اما این بدان معنا نیست که آنها واقعاً موجودی فراطبیعی را درک کرده‌اند، بلکه ممکن است آنان از چیزی که علت اصلی تجربه آنهاست و امری مادی نیز هست، غفلت کرده و امری دیگر را علت تجربه‌شان تلقی کرده باشند (همانجا).

ماحصل آنکه در نگره پرادفوت، تجربه دینی، تجربه حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که با اعتقاد همراه است و اگر به صورت نظریه یا فرضیه احساس نمی‌شود، به دلیل ناگهانی بودن و وجود عنصر اعتقاد است که متضمن آن است. از سوی دیگر، این حقیقت که فاعل‌ها تجربه را برحسب موجود مافوق طبیعی می‌فهمند، به این معنا نیست که آنها واقعاً موجود مافوق طبیعی را تجربه می‌کنند یا تبیین طبیعی مناسب، برای تجارب آنها وجود ندارد. پس معیار تجربه دینی، جنبه حسی آن نیست؛ یعنی از این حیث که از نوع تجربه حسی است، تجربه دینی شمرده نمی‌شود، بلکه از این حیث که فاعل، آن را در چارچوب نظام باورهای خود تبیین می‌کند، تجربه دینی قلمداد می‌شود (همان: ۳۵۸).

## سازه‌های رهیافت پرادوفوت در تبیین تجربه دینی

با توجه به رویکرد پرادوفوت در ماهیت‌شناسی تجربه دینی به‌عنوان تبیین مافوق طبیعی، در ادامه به بیان مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مبانی اندیشه او در باب تجربه دینی و شاخصه‌های مورد تأکید و پذیرش وی در شاکله‌سازی تجارب عرفانی اشاره می‌کنیم.

۱. اندیشه پرادوفوت یک رویکرد ساخت‌گرایانه، با تأکید به برخورداری تجربه از شبکه باورها و مفاهیم فاعل یا تجربه‌گر است. به عبارتی، تجربه خالی از مفاهیم و باورها وجود ندارد و تجربه تحت تأثیر شبکه باورها و مفاهیم ذهنی شخص تجربه‌کننده، شکل می‌گیرد.

۲. اندیشه پرادوفوت متداول‌ترین بدیل برای نظریه شلایرماخر و آلتون است، با این تفاوت که تجربه دینی در اندیشه شلایرماخر و آلتون، به ترتیب از سنخ تجربه حسی (عواطف) و شبه‌حسی است، اما در اندیشه پرادوفوت، ماهیت تجربه دینی عبارتست از یک تبیین و توضیح متافیزیکی و ماورایی از یک اتفاق. به علاوه، در نگرش وی، در ادراکات حسی، مفاهیم نیز دخالت دارند. با اثبات این ادعا، او زمینه‌های خلع سلاح شلایرماخر، ویلیام جیمز و استیس را فراهم کرد (همان: ۳۱۸).

۳. پرادوفوت برای اثبات مسبق بودن تجربه دینی به عقیده، معتقد است تجارب حسی نیز متضمن عقیده و باورند؛ به این معنا که پیش‌فرض تجارب حسی، عقایدی درباره علل تجارب است. اگر رابطه علی مناسب میان چیزی که رؤیت شده و خود رؤیت، وجود نداشته باشد، کسی تجربه‌اش را حسی به‌شمار نمی‌آورد.

۴. توصیف تجربه دینی از چشم‌انداز فاعل. یعنی تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل آن را دینی تلقی کند. او این دیدگاه خود را تعریفی نسبتاً نزدیک به تعریف جیمز از دین، می‌داند. دین در نگرش جیمز عبارتست از: آن دسته از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها، برای انسانی روی می‌دهد؛ به طوری که رابطه برقرار کردن انسان از میان این همه مجموعه، باید منوط به ارتباط بین او و آن چیزی که آن را امر خدایی/مقدس می‌نامد، باشد (جیمز، ۱۳۷۲: ۶). در اندیش، پرادوفوت، دو قید «می‌یابد» و «امر خدایی» اشاره به توصیف‌های فاعل شناسا و باورهای تضمینی اوست.

۵. دینی بودن تجربه از چشم‌انداز فاعل، با این اعتقاد همراه است که تبیین طبیعت‌گرایانه از تجربه دینی، ناکافی، و نارسا و نادرست است؛ درستی یک تبیین صرفاً بر اساس عقاید و باورهای دینی میسر است (اسماعیلی، ۱۳۹۳).

۶. تبیین‌های طبیعت‌گرایانه در مقابل تبیین مافوق طبیعی است؛ به این معنا که در تبیین طبیعت‌گرایانه، یعنی تبیین تجربه بر مبنای امور طبیعی، تجربه صرفاً بر مبنای عواملی طبیعی همچون عوامل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، بیولوژیک و فیزیکی-تبیین می‌شود و خارج از قلمرو این امور، علتی برای تجربه وجود ندارد. اما در تبیین متافیزیکی، تجربه بر مبنای علتی غیرطبیعی، مانند موجودی مجرد و ماورایی تبیین می‌شود. بنابراین، دینی بودن تجربه از چشم‌انداز فاعل آن، به این معناست که پذیرش تبیین فوق طبیعی تجربه، مقدم

- بر تبیین طبیعت‌گرایانه است که فاعل تجربه این سنخ از تجربه را نمی‌پذیرد (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۳۵۸-۳۵۹).
۷. مطابق نگرش پرادفوت، تجربه خدا امری آنفوسی است و صرفاً ساخته شده از عواطف و احساسات شخصی است که با انضمام یک تبیین، همراه است و بر اساس این تبیین، تجربه نیز معلل به خداوند می‌شود؛ با این تفاوت که فاعل تجربه، باید تبیینی دینی از تجربه دینی به‌جای تبیین طبیعت‌گرایانه، ارائه نماید.
۸. تفکیک بین توصیف تجربه و تبیین آن و اینکه در توصیف تجربه، معیار چشم‌انداز فاعل است و توصیف تجارب دینی جدا از نظام باورهای فاعل‌ها نیست.
۹. بر اساس تعریف پرادفوت از تجربه دینی، تجربه دینی یک امر روان‌شناختی است، زیرا به وابسته به تلقی فاعل است؛ یعنی اگر فاعل تجربه خود را به علت فراطبیعی مستند کند، آن، تجربه دینی است و اگر بدون استناد به علت فراطبیعی باشد، تجربه حاصل، تجربه دینی نیست (همانجا).
۱۰. تفکیک توصیف و تبیین، عامل تغییر در متعلق تجربه نیست. بنابراین، عامل جدایی تجربه دینی از غیر دینی، متعلق تجربه است. این امر در تجربه دینی، امری فراتر از امور طبیعی و محسوسات ظاهری است. البته مصون نبودن تجربه‌کننده در توصیف متعلق تجربه خود، از تفاسیر شخصی، باورها، امیال و عواطف درونی‌اش ساری است، چراکه او نمی‌تواند توصیفی خالص و محض از تجربه خود ارائه دهد؛ افزون بر اینکه، تمامی تجربه‌کنندگان در ادیان متعدد، در این امر دارای وجه اشتراک‌اند که تمام یا بخشی از متعلق تجربه آنها، از سنخ اموری فراطبیعی است و با تجارب حسی قابل توصیف نیست (همانجا).
۱۱. از چشم‌انداز پرادفوت، تحویل‌گرایی بر دو قسم است: تحویل‌گرایی در مرحله توصیف تجربه و تحویل‌گرایی در مرحله تبیین تجربه. اولی جایز نیست، ولی دومی کاملاً معقول و موجه است. تحویل‌گرایی توصیفی به این معنی است که نتوانیم یک احساس، عمل یا تجربه را با وصفی که فاعل با آن تجربه، عمل یا احساس، خود را شناسایی می‌کند، شناسایی کنیم. اما تحویل‌گرایی تبیینی عبارتست از ارائه تبیینی از تجربه در قالب تعابیری غیر از تعابیر فاعل؛ تبیینی که به امضای فاعل نرسیده باشد.
۱۲. به اعتقاد او، تبیین تجربه و حادثه، وقتی است که با وصفی شناسایی شود، چراکه شاخصه تجربه دینی باور شخص است که صرفاً در ساختار تعبیرهای دینی می‌تواند تجربه‌اش را تبیین کند. بنابراین اگر تعیین‌کننده دینی بودن یا دینی نبودن تجربه را منوط به مفاهیم و اعتقاداتی که شخص، تجربه خود را با آنها می‌شناسد، بدانیم، پس ضروری است که آن مفاهیم و عقاید خاص به‌کار گرفته شده (توسط شخص)، تبیین گردد. البته این امر به‌طور کلی، منوط به تبیین‌های فرهنگی و تاریخی است (همان: ۳۶۶).
۱۳. در اندیشه وی، مفروض بودن موجودی فراطبیعی، در مقام توصیف تجربه دینی مدنظر است، اما در مقام تبیین، نمی‌توان وجود موجودی فراطبیعی را مدنظر قرار داد.
۱۴. تجربه عرفانی از نظر پرادفوت، تجربه‌ای است ترکیبی از ماده و صورت؛ یعنی داده‌های متعلق بیرونی و شبکه‌های مفهومی که با وصف و تبیین تجربه‌کننده همراه است. بنابراین، توصیف‌ها و



تبیین‌های متنوع از سوی فاعل‌های گوناگون، عاملی برای تغییرپذیری ماهیت تجربه عرفانی است.

۱۵. فقدان ماهیتی واحد همچون احساس وابستگی مطلق یا احساس ارتباط با واقعیت متعالی در تجارب عرفانی؛ اما به نحوی می‌توان به اعتبار وجود برخی خصوصیات غیر ذاتی مشترک در این نوع تجارب، عنوان واحد «تجربه عرفانی» را برای همه آنها به کار بست.

۱۶. کاملاً شخصی بودن تجربه عرفانی نزد عارف با هر ویژگی شناخته شده؛ چنانکه آن ویژگی مشهود، قابلیت حکایتگری از واقعیت تجربه عرفانی را نداشته و از طرفی هم، برای غیر نیز ارزش واقعی چندانی به همراه نخواهد داشت (همان: بخش چهارم).

### تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های کتز و پراودفوت

هر دو رویکرد در رهیافت تجربه دینی و شاکله‌بندی آن، رویکردی ساختارگونه داشته و بر بعد تجربه عرفانی آن تأکید دارند و ماهیت تجربه دینی را متأثر از شبکه مفاهیم دینی و فاعل شناسا می‌دانند. از این منظر، رهیافت‌های این دو اندیشمند، در نقطه مقابل رویکرد ذات‌گراها قرار می‌گیرد، در عین حال، دارای یکسری وجوه افتراق نیز هستند که به اهم آنها اشاره می‌کنیم.

۱. پراودفوت در تحلیل یکی از وجوه اختلاف اصلی خود با کتز، اذعان می‌کند که در نگرش او وجود شاخصه ارتباط علی روشن، میان باورها و تعهدات پیشین که شخص با آنها وارد تجربه می‌شود و تجربه را ناشی از آن می‌داند، مشهود بوده و از طرفی، تثبیت این حقیقت را با نشان دادن تقدم زمانی، نمودی بیشتر می‌بخشد. اما در نظر خود پراودفوت، ارتباط بین باورهای پیشین عارف و تجربه وی، یک ارتباطی مفهومی است، نه ارتباطی علی و معلولی؛ این ارتباط مفهومی است که سبب ساخت و شاکله‌مندی تجربه و تعبیر و تفسیر آن از مفاهیم پیشینی می‌شود (همان: ۱۷۳). البته به یک معنا می‌توان گفت درباره میزان تأثیر پیش‌زمینه‌ها در تجربه عرفانی، هر دو رویکرد، قائل به تأثیر این امور در بافت صورت تجربه‌اند؛ نه در ماده آن.

۲. تفاوت دیگر دیدگاه پراودفوت و کتز، در کاربرد و استعمال اصطلاح «تجربه عرفانی» است. تبیین کتز از تجارب، لزوماً یک تبیین کثرت‌گرایانه و در نتیجه، نافی هرگونه ویژگی مشترک تجارب است (همان: ۱۷۴). در مقابل، پراودفوت در قالب پرسشی، مدعی است که اگر تجارب عرفانی در هر فرهنگی با تجارب عرفانی در فرهنگ دیگر، به‌طور ذاتی متفاوت باشد، در کاربرد واژه تجربه عرفانی چه توجیهی می‌توان داشت؟ (همان: ۱۷۵-۱۷۴).

۳. تفاوت دیگر رویکرد کتز و پراودفوت مربوط به مقوله «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی است. در اندیشه کتز، این ویژگی ابهامی، نوعی راهبرد حفاظتی است که عرفا برای جلوگیری از تحلیل دقیق تجربه عرفانی پیش گرفته‌اند. به عبارتی، از دیدگاه او، کاربرد مفاهیم پارادوکسیال و بیان‌ناپذیر در این نوع تجارب، استراتژی‌های مدهوش‌کننده و خنثی‌کننده برای دور نگه داشتن این سنخ از تجارب، از

تیرس محققان است؛ که در نتیجه مطالعات تطبیقی آنها را غیرممکن و بی‌فایده می‌سازد (کتز، ۱۳۸۳: ۸۴). اما در رهیافت پرادفوت، واژه‌هایی مانند «بیان‌ناپذیر»، علاوه بر ای که صریح و دقیق‌اند، سازنده ماهیت تجربه عرفانی نیز هستند (همان: ۱۷۶).

### نتیجه

با عنایت به رویکردهای مورد بررسی و تحلیل پارادایم‌های آنها، می‌توان اذعان کرد که هر دو رهیافت، با رویکردی ساخت‌گرایانه، سعی در تبیین مؤلفه‌های تجربه دینی که از سنخ عرفانی است، دارند. در اندیشه پرادفوت، دینی بودن تجربه ناشی از دینی دیدن تجربه از چشم‌انداز فاعل است؛ به عبارتی، این فاعل است که تجربه‌اش را دینی تبیین می‌کند. همچنین رجوع به سوابق تاریخی و فرهنگی او، میراث باورهای دینی اوست که بدان اذعان می‌کنیم. بنابراین در اندیشه پرادفوت، ارتباط بین عقاید پیشین عارف و تجربه، یک ارتباط مفهومی و شبکه‌ای است، درحالی که در نگاه کتز، این ارتباط صرفاً ارتباطی علی است.

از سویی دیگر، در یک تحلیل، رویکرد کتز و پرادفوت در «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی، تبیین این خصیصه از دو زاویه متفاوت است. کتز با اندیشه راهبردی، تدبیری حفاظتی می‌سازد که دارای ابهام بوده و این تحلیل، مطالعات تطبیقی را بی‌فایده و غیرممکن می‌سازد. اما در نگاه پرادفوت، این مفاهیم سازنده هویت و ماهیت تجارب عرفانی هستند که دارای صراحت و دقت‌اند.

### یادداشت‌ها

- 1 Philosophy of Religion
- 2 Psychology of religion
- 3 religious experience
- 4 Friedrich Schleiermacher
- 5 Steven Katz
- 6 Wayne Proudfoot
- 7 A constructive approach
- 8 Teacher's theological arguments
- 9 *The Christian faith*
- 10 The feeling of absolute dependence
- 11 Rudolf Otto
- 12 The numinous experience
- 13 Lecture on ethics
- 14 A feeling of absolute safety
- 15 William Ro
- 16 Indescribable
- 17 William Alston
- 18 Norman Geisler
- 19 Hood approach
- 20 The approach of Otoo
- 21 Interpretive experiences
- 22 Pseudo- intuitive

- 23 Revelatory experiences
- 24 Restorative experiences
- 25 Mystical experiences
- 26 Phenomenological approach
- 27 Epistemological approach
- 28 Theory of Essentialism
- 29 The theory of constructivism
- 30 Religious awareness
- 31 Paul Tillich
- 32 Minimalist constructivism
- 33 Immediate experience
- 34 Pure experience
- 35 Inexpressibility
- 36 Intentionality
- 37 Pluralistic explanation

## منابع

- آذربایجان، مسعود؛ شیرازی، علی؛ لواسانی، سیدمحمدرضا؛ حبیبی، مرتضی (۱۳۹۵). تجربه دینی در فرهنگ اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آلتون، ویلیام و دیگران (۱۳۸۹). درباره تجربه دینی. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۳). «مقایسه و ارزیابی ساخت‌گرایی کتز و پرادوفوت در باب ماهیت تجربه دینی». قبسات. شماره ۷۴، ص ۴۵-۷۶.
- اکبری، بهمن؛ علم‌الهدی، سیدعلی؛ پیکانی، جلال؛ اسکوئیان، عباس (۱۴۰۱). «بررسی روش‌شناسی دیدگاه‌های کتز و فیلیپس در باب تجربه دینی». پژوهش‌های فلسفی. شماره ۳۹، ص ۱۵-۱.
- پترسون، مایکل؛ بازنجر، دیوید؛ هاسکر، ویلیام؛ رایسناخ، بروس (۱۳۹۰). عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین). ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. تهران: طرح نو.
- پراودفوت، وین (۱۳۹۳). تجربه دینی. ترجمه و توضیح عباس یزدانی. قم: طه.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سهروردی.
- جمیز، ویلیام (۱۳۷۲). دین و روان. ترجمه ی مهدی قائنی. قم: دار الفکر الاسلامی.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۱). «چیستی تجربه دینی». مجله معارف. شماره ۱۰.
- رو، ویلیام (۱۳۷۹). «تجربه دینی و عرفانی». ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. نقد و نظر، دوره ۶، شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۲۸۶-۳۱۹.
- ریچاردز، گلین (۱۳۸۰). به سوی الهیات ناظر به همه ادیان. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شالایرماخر، فردریش (۱۳۹۵). «تجربه دینی». ترجمه هژبر مهری. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛

عباسی، ولی الله (۱۳۸۴). «ماهیت‌شناسی تجربه دینی». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. شماره ۵۱ و ۵۲، ص ۱۵۴-۶۶.

فعالی، محمد تقی (۱۳۹۴). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فورمن، رابرت کی. سی. (۱۳۸۴). عرفان، ذهن، آگاهی. ترجمه عطا انزلی. قم: دانشگاه مفید.

کتز، استیون (۱۳۸۳). زبان، معرفت‌شناسی و عرفان در ساخت‌گرایی، سنت و عرفان. ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی. قم: انجمن معارف اسلامی.

گیسلر، نورمن ال. (۱۳۹۴). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.

لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). «تجربه دینی (اقتراح)». نقد و نظر. شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۲۴-۴.

مالکوم، نورمن (۱۳۸۳). دیدگاه دینی ویتگنشتاین. ترجمه علی زاهد. تهران: گام نو.

مایلز، ریچارد (۱۳۸۰). تجربه دینی. ترجمه جابر اکبری. تهران: سهروردی.

هرد، گری لکود (۱۳۸۵). تجربه عرفانی و اخلاقی. ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

هود، رالف (۱۳۷۷). «تجربه دینی، روان‌شناسی دین و الهیات در گفتگو با دکتر رالف هود». ترجمه احد فرامرز قراملکی. قیسات. شماره ۸ و ۹، ص ۲۱-۲.

هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸). راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه ط. میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.

هیگ، جان (۱۳۸۶). بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: قصیده‌سرا.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۱). سخنرانی درباره اخلاق: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

وینرایت، ویلیام (۱۳۷۸). «امر قدسی از نگاه رودلف اتو». ترجمه علی شیروانی. نامه مفید. شماره ۱۹، ص ۱۴۲-۱۲۷.

یندل، کیث (۱۳۷۹). «تجربه دینی». ترجمه انشالله رحمتی. نقد و نظر. شماره ۲۳ و ۲۴، ص ۲۶۱-۲۴۷.

- Davis, C. (1989). *The evidential of religious experience*. New York: Oxford University press.
- Forman, R. (1993). *The problem of pure consciousness, mysticism and philosophy*. New York and London: Oxford University press.
- Katzt, S. (1978) *Mysticism and philosophy analysis*. Oxford University press.
- Otto, R. (1957). *The Idea of the Holy*. trans. by W. Horvey. London.
- Spilka, B.; Hood, R. W., & Hill, P. C. (2003). *The psychology of religion; an empirical approach*. New York: The Guilford Press.



## Mind and the Historico-cultural Elements of Linguistic Expressions

Abolfazl Sabramiz\*

*PhD in Philosophy, ACECR Institute for Humanities and Social Studies (IHSS), Tehran, Iran.*

---

### Article Info ABSTRACT

---

**Article type:** Language sounds we make. Language sounds and letters do not carry information about the world, and it is the listener who understands a sentence and properly reacts to it based on their background knowledge of the world. This simple language behavior, i.e., understanding words and phrases instantly based on our background knowledge of the world has a very complex explanation. In the present paper, I aimed to describe a dilemma in explaining this complex issue. On the one hand, historical-cultural information (auditory or non-auditory) should be considered to exist inside the mind rather than in something outside it; on the other hand, we must believe that historical-cultural information exists outside the mind, and that it is for this reason that language sounds and letters can carry new information. Here we suggest to better understand this dilemma to focus on the concept of brain-body instead of the concept of mind, or theories that are guided by common intuition about the mind. We will show that by focusing on the concept of brain-body, the dilemma becomes a trivial problem.

**Research Article**

**Received:**  
29/04/2023  
**Accepted:**  
26/08/2023

**Keywords:** Historico-cultural element, language understanding, Speed of understanding, Mind, Frame problem.

---

**Cite this article:** Sabramiz, Abolfazl (2023). Mind and the Historico-cultural Elements of Linguistic Expressions. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 69-86.

DOI: 10.30479/wp.2023.18700.1040

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* **E-mail:** sabramiz@gmail.com

## ذهن و بارهای تاریخی-فرهنگی عبارت‌های زبانی

ابوالفضل صبرآمیز\*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه، پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ما از طریق اصوات زبانی که تولید می‌کنیم، انتظار داریم مخاطبان مان اطلاعاتی جدید از جهان دریافت کنند. نشانه‌های زبانی به‌عنوان آواهای صوتی، خودشان حامل اطلاعاتی از جهان نیستند و این کار شنونده است که با توجه به دانش پیش‌زمینه‌ای‌اش از جهان، یک عبارت را در یک آن، بفهمد و واکنش متناسب با آن را انجام دهد. توضیح این رفتار ساده زبانی یعنی فهمیدن عبارت‌های زبانی در یک آن، با توجه به پیش‌داشته‌هایی که از جهان داریم، بسیار پیچیده است. در این مقاله سعی می‌کنیم نشان دهیم که برای تبیین این مسئله پیچیده، با یک دو راهی روبه‌رو هستیم. از یک‌سو، باید جایگاه بارهای فرهنگی-تاریخی را نه در چیزی بیرونی (صوتی یا غیرصوتی)، بلکه در ذهن بدانیم، و از سوی دیگر، باید معتقد باشیم بارهای فرهنگی-تاریخی خارج از شخص و ذهن او، وجود دارند و به همین دلیل، اصوات زبان می‌توانند حامل اطلاعاتی جدید از جهان باشند. در اینجا پیشنهاد می‌کنیم برای درک بهتر این دوراهی به‌جای مفهوم ذهن، یا تئوری‌هایی که توسط شهود عرفی درباره ذهن هدایت می‌شوند، بر مفهوم مغزبندن متمرکز شویم. نشان خواهیم داد که با تمرکز بر مفهوم مغزبندن این دوراهی تبدیل به مسئله‌ای پیش‌پا افتاده می‌شود.
دریافت:	
۱۴۰۲/۰۲/۰۹	
پذیرش:	
۱۴۰۲/۰۶/۰۴	

**کلمات کلیدی:** ذهن، مغزبندن، بارهای فرهنگی-تاریخی، فهم زبانی، سرعت فهمیدن.

استناد: صبرآمیز، ابوالفضل (۱۴۰۱). «ذهن و بارهای تاریخی-فرهنگی عبارت‌های زبانی». *فصلنامه فلسفه غرب*. سال اول،

شماره چهارم، ص ۸۶-۶۹.

DOI : 10.30479/wp.2023.17716.1023



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

\* نشانی پست الکترونیک: sabramiz@gmail.com

## مقدمه

تامس نیگلبا قلمی جذاب، یکی از ویژگی‌های محسورکننده معناداری لغات و عبارتهای زبانی را چنین بیان می‌کند:

ما موجودات کوچکی هستیم، لیکن معنا قادرمان می‌سازد به یاری صداها و علاماتی روی کاغذ، به تمام جهان و بسیاری چیزها در درون آن، دست یازیم. و حتی چیزهایی ابداع کنیم که وجود ندارند و شاید هرگز هم به وجود نیایند. مسئله این است که این امر چگونه ممکن می‌گردد؟ چگونه چیزهایی که می‌گوییم یا می‌نویسم - از جمله تمام کلمات این کتاب - معنایی دارند؟ (Nagel, 1987: 46)

شبهه همین نکته را کالین مک‌گین به این صورت بیان می‌کند:

یک کلمه ساده، مثل قرمز، کاربرد بالقوه فراوانی دارد؛ هم برای گذشته، هم برای آینده و هم برای حال؛ و علاوه بر این، تعداد زیادی از کاربردهای این کلمه برای اشیایی است که تا به حال، اصلاً دیده نشده است. (McGinn, 1993: 62-3)

این ویژگی چگونه ممکن است؟

در کنار این ویژگی جالب معناداری عبارتهای زبانی، ویژگی محسورکننده دیگری درباره فهمیدن معنای عبارتهای زبانی وجود دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این ویژگی را ظرفیت تاریخی-فرهنگی<sup>۱</sup> عبارتهای زبانی می‌نامیم. عبارتهای زبانی فراتر از آنچه که حتی بتوانیم تصور کنیم، حامل بارهای فرهنگی، تاریخی، زبانی و به‌طور خلاصه، آنچه در اینجا فرهنگی-تاریخی می‌نامیم، هستند. فهمیدن «آنچه گفته شده»<sup>۲</sup> است، درهم‌تنیده با زیست‌جهان کاربر زبان است. کلمه‌ها و عبارتهای زبانی، حامل مجموعه‌ای بزرگ از اطلاعات فرهنگی و اجتماعی، تاریخی و... هستند که در پیوند با موقعیت‌های شخصی افراد، فهمیده می‌شوند. عباراتی مانند «آینده زمین در معرض خطر است» یا «دستمزدها هر ساله ارزش کمتری پیدا می‌کنند»، و جمله‌هایی از این دست، تنها جملاتی ساده نیستند که معنایی استاندارد دارند، بلکه برای افراد مختلف، حامل بارهای شناختی فرهنگی و اجتماعی متناسب با وضعیت‌شان، هستند. برای مثال، می‌توان حدس زد که این دو جمله برای مردمان کشوری مانند آمریکا، متفاوت فهمیده می‌شود تا در کشوری مانند نروژ، و در هر دوی این کشورها در نسبت با کشوری مانند ونزوئلا یا کنیا، فهمی متفاوت دارند. به‌صورت شهودی قابل درک است که کلمات و عبارتهای زبان، حامل بارهای شناختی ناشی از فرهنگ و تاریخ هستند و افراد هم‌فرهنگ و تاریخ، هم‌موقعیت، این بارهای شناختی را که در واژه‌ها و عبارتهای زبانی مستتر هستند، به چنگ می‌آورند و می‌فهمند.

این توصیف ساده از زبان، جنبهٔ مسحورکننده‌ای از زبان را نشان می‌دهد که با جنبهٔ رازآمیزی معنا که توسط نیگل مطرح شد، تفاوت دارد. نیگل و مک‌گین، این پرسش را مطرح می‌کنند که چگونه معنای کلمات در قالب اصوات و نوشتار، می‌تواند فرای محدودیت مکانی و زمانی و حتی فراتر از نمونه‌ای بالفعلی که از معنای‌شان پیدا شده است، به‌کار روند. ما در مقالهٔ پیش‌رو، این پرسش را طرح خواهیم کرد که چگونه ممکن است یک عبارت زبانی از خلال صوت یا نوشتار، حامل حجم زیادی از بارهای (اطلاعات) فرهنگی، تاریخی، اجتماعی، شخصی و... باشد. علاوه بر این، آنچه این ویژگی فهمیدن معنای عبارت‌های زبانی را جالب‌تر می‌کند، این است که نه‌تنها اصوات زبانی حامل بارهای تاریخی-فرهنگی هستند، بلکه ما همهٔ این بارهای تاریخی-فرهنگی را به‌سرعت و در یک آن، می‌فهمیم. به‌محض مواجهه با اصوات زبانی در زبانی که می‌شناسیم، معنای آنها را می‌فهمیم؛ بدون تلاش، بدون استنتاج آگاهانه، فوری و بی‌واسطه، کلمات و عبارات زبانی را می‌فهمیم (Wright, 2001: 177; Smith, 2012).

داشتن بار فرهنگی-تاریخی، منحصر به فهمیدن عبارتهای زبانی نیست، و برای تجارب ادراکی دیگر، به‌ویژه تجارب ادراکی دیداری، نیز می‌توان همین نکته، یعنی فهمیدن عبارت حامل بارهای فرهنگی-تاریخی، را مطرح کرد. هرچند تمرکز اصلی این مقاله بر ادراک شنیداری از صوت زبان است، اما می‌توان گفت اشیاء را نیز همراه با بار فرهنگی-تاریخی‌شان است که می‌بینیم و درک می‌کنیم. برای مثال، یک تکه پارچه، برای بسیاری، تنها یک تکه پارچه است، اما برای برخی ممکن است همین تکه پارچه، مقدس باشد. دو فرد از دو کشور متفاوت، تکه‌ای پارچه را می‌بینند، یکی از آنها، آن را همچون نمادی برای کشورش می‌بیند؛ کشوری که عزیزی را برای حفاظت از آن، از دست داده یا خودش مجروح شده و این تکه پارچه به‌عنوان پرچم کشورش، ارزش بسیاری برای او دارد، درحالی‌که فرد دیگر، همین پرچم را تکه پارچه‌ای می‌بیند که ممکن است برای گردگیری از آن استفاده کند. یا در مثالی دیگر، شیء چوبی را فرض کنید که برای مردمان امروزی یک عروسک چوبی است اما برای مردمان بدوی، در حکم، موجودی قابل پرستش بود. این مردمان، شیء چوبی را نمی‌بینند، بلکه موجود مقدسی را می‌بینند که حامل بارهای فرهنگی و تاریخی قبیلهٔ آنهاست. یک سنت دینی و فرهنگی، هنگام دیدن بت (عروسک چوبی)، برای مردم بدوی دخیل است.

حال، پرسش همانند پرسشی که در مورد فهمیدن زبان مطرح کردیم- این است که چگونه ممکن است یک فرد در مواجهه با یک چیز، این همه اطلاعات مختلف را در یک آن، ببیند. پاسخ اولیه به این پرسش این است که ما به‌نحوی ذخیره‌ای از دانش فرهنگی، اجتماعی و تاریخی، زبانی و... که عنوان آن را دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان می‌گذاریم- در ذهن‌مان داریم و به‌کمک این دانش پیش‌زمینه‌ای، آنچه را که می‌بینیم و می‌شنویم، اینچنین می‌بینیم و می‌شنویم. در این دیدگاه، دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان، یا پیش‌داشته‌های فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و شخصی، باعث می‌شود مثلاً، فردی تکه پارچه را به‌عنوان



پرچم کشورش، همچون چیزی مقدس ببیند، و فرد دیگر، آن را تنها یک تکه پارچه درک کند. در نظر اول، این رویکرد، نگاهی معقول به نظر می‌آید. مهم‌ترین دلیل معقولیت این پاسخ، این است که یک عروسک چوبی بیرونی، یک تکه پارچه بیرونی، یک صوت زبانی (همچون سیگنال صوتی) و...، هیچ‌کدام بار معنایی، فرهنگی و تاریخی ندارند. از منظر جهان بیرونی/ کائنات، چیزها معنادار نیستند، چراکه یک شیء چوبی برای انسان امروزی و یک بدوی، یک شئی چوبی است. اما با دو بار متفاوت فرهنگی و تاریخی روبرویم، برای یکی عروسکی بیش نیست و برای دیگری، بت است. بنابراین معقول است و تاندازه‌ای نیز بدیهی می‌نماید، که چیزها در جهان خارج، خودشان حامل بارهای معنایی، فرهنگی و تاریخی نیستند.

اما اگر جای این بارهای معنایی و فرهنگی-تاریخی، در بیرون نیست، پس باید در درون انسان‌ها و موجوداتی باشد که این چیزهای بیرونی را باردار/ معنادار می‌بینند؛<sup>۳</sup> به واقع، جایگاه بارهای معنایی و شناختی، اذهان ما انسان‌ها است. نام این دیدگاه متداول که جایگاه بارهای شناختی را در ذهن می‌داند را **ذهن‌گرایی غالب** می‌گذاریم. هدف اصلی این مقاله این است که نشان دهد ذهن‌گرایی غالب نمی‌تواند تصویر رضایت‌بخشی از چگونگی فهمیدن عبارت‌های زبانی به دست دهد.

در این مقاله دو اعتراض بر این دیدگاه وارد می‌شود. اولین نقد، مبتنی بر سرعت فهمیدن است. نشان خواهیم داد که ذهن‌گرایی غالب نمی‌تواند به این سؤال که چرا به محض مواجهه با اصوات زبانی، آنها را می‌فهمیم، پاسخ دهد. این اعتراض را با الهام از مسئله چارچوب در معرفت‌شناسی، و وارد کردن مفهوم کلیدی مسئله چارچوب، یعنی «ربط داشتن»، طرح خواهیم کرد. اعتراض دوم بر ناتوانی این دیدگاه در تبیین چگونگی به دست آوردن اطلاعات جدید، استوار است. درنهایت، با توجه به آثار بهین اربابی (۱۳۸۹؛ ۱۳۸۶)، و با استفاده و معرفی ایده‌های وی، سعی می‌کنم یک دیدگاه و راهی جدید برای پاسخ به این پرسش به دست بدهم که چگونه می‌توانیم صوت یا شیئی را در عین حال که حامل بارهای فرهنگی-تاریخی است، در یک آن بفهمیم؟

## بحث و بررسی

### ۱- غالب بودن ذهن‌گرایی غالب در تبیین نحوه فهمیدن عبارات زبانی

بدیهی به نظر می‌آید که هر فردی، پیش‌داشته‌ها و اطلاعاتی از فرهنگ، اجتماع و جهان زیست خود، دارد. حال پرسش این است که چگونه از این پیش‌داشته‌های فرهنگی، تاریخی و مخزنی‌مان، یا به اصطلاح، دانش پیش‌زمینه‌مان از جهان، در شنیدن و دیدن چیزها استفاده می‌کنیم. در ادبیات موجود برای فهمیدن زبان، دو نوع دیدگاه غالب در نحوه مواجهه با دانش زبانی که به نحوی هر یک از انسان‌ها از آن برخوردارند، وجود دارد. اولین دیدگاه این است که ما هنگامی که عبارتی را می‌شنویم، از طریق دسترسی استنتاجی به این دانش پیش‌زمینه‌ای، به فهم آنچه می‌شنویم دست می‌یابیم. دیدگاه دیگر این است که ما تنها دسترسی روان‌شناختی به این دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان داریم (Pettit, 2010).<sup>۴</sup>

به‌طور خلاصه، دیدگاه اول بر این عقیده است که هنگامی که صوت زبانی را می‌شنویم، از طریق دسترسی استنتاجی به دانش زبانی و پیش‌داشته‌هایی که از جهان داریم، به فهم آنچه شنیده‌ایم، دست می‌یابیم. در واقع، برای رسیدن به فهم آنچه می‌شنویم، دست به استنتاج‌های فوری و ضمنی می‌زنیم. اما دیدگاه مقابل، معتقد است ما دسترسی روان‌شناختی به این پیش‌زمینه‌مان از جهان داریم. تعبیر روان‌شناختی در اینجا، بیش از اینکه وجه ایجابی داشته باشد، وجه سلبی دارد؛ به این معنا که دسترسی ما استنتاجی نیست، و ما عبارت‌های زبانی را محتوادر می‌شنویم.

برای مثال، این جمله را در نظر بگیرید «قربانی خشونت خانوادگی، در بیمارستان بستری است». معمولاً هنگام شنیدن این جمله، کتک خوردن زن توسط شوهرش به ذهن متبادر می‌شود. به‌همین دلیل است که جمله‌ای مانند «مریم همسرش را تا آنجا زد که مجبور شدیم او را به بیمارستان ببریم»، جمله‌ای دورتر از پیش‌داشته‌های ما از جهان است و فهم آن ناآشنا تر و زنده‌تر است. به‌لحاظ فرهنگی، انتظار داریم جنس مرد به جای اینکه کتک خورده باشد، کتک‌زننده باشد. بنابراین، این دو جمله را با توجه به بارهای فرهنگی-تاریخی است که می‌فهمیم. این بارهای فرهنگی-تاریخی در پیش‌داشته‌های ذهنی فرد جای دارند. حال پرسش این است که آیا به استنتاج‌های فوری و ناآگاه از مخزن دست می‌زنیم و آنگاه می‌فهمیم که احتمالاً منظور از «قربانی» جنسیت زنانه است، یا خیر، ما این جمله را محتوادر و تفسیر شده می‌شنویم و خبری از استنتاج‌های ضمنی نیست؟<sup>۵</sup>

علاوه بر مبحث بالا، درباره چگونگی دسترسی به دانش زبانی و پیش‌زمینه‌ای از جهان (Pettit, 2010 & Longworth, 2008; 2002)، بحث مرتبط دیگری به این موضوع، مباحث مربوط به محتوای تجربه ادراک شنیداری یا بصری است<sup>۶</sup> که از چگونگی تأثیر دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان، هنگام شنیدن عبارت‌های زبانی می‌پرسد. یک پرسش متداول درباره تجربه ادراکی این است که آیا محتوای تجربه ادراکی ما شامل ویژگی‌های سطح بالا است یا خیر؟ (Bayne, 2009; Siegel, 2006). آیا هنگام دیدن یک درخت کاج، در محتوای تجربه ادراکی ما، ویژگی‌ای به نام درخت کاج بودن وجود دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا ابتدا خصوصیات اولیه اشیا - مثل رنگ، شکل، بو، بوی و زبری صدا و... را می‌بینیم و می‌شنویم، و سپس با کمک دانش پیش‌زمینه‌ای که از جهان داریم، اشیا و اصوات را با بار معنایی‌شان می‌بینیم و می‌شنویم یا خیر؟ از همان ابتدا، آنها را محتوادر می‌بینیم و می‌شنویم؟ برای مثال، در ابتدا بدوی‌ای که شیئی چوبی را می‌بینید، شکلی را می‌بینید، به‌همراه خصوصیات اولیه آن، و سپس با کمک دانش پیش‌زمینه‌اش از جهان، درنهایت، عروسک چوبی را همچون بت می‌بینید؟ یا برعکس، از همان ابتدا شیء چوبی را بت می‌بینید؟<sup>۷</sup>

هر دو موضوع بالا، یعنی مبحث چگونگی دسترسی به دانش زبانی و مبحث محتوای تجربه ادراکی، دارای دو دیدگاه اصلی هستند. اما همگی این دیدگاه‌ها، در این نکته هم‌نظرند که دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان (بارهای فرهنگی، تاریخی، زبانی، اجتماعی و...) در بیننده و شنونده وجود دارد. نزاع آنها تنها بر

سر چگونگی دخالت این دانش پیش‌زمینه‌ای است. به عبارت دیگر، رویکردهای مختلف درباره محتوای تجربه ادراکی و چستی فهم زبانی، مفروض گرفته‌اند که دانشی فرهنگی-تاریخی در ذهن شنونده یا بیننده وجود دارد و از این طریق، به فهم آنچه شنیده یا دیده‌ایم، دست پیدا می‌کنیم. از همین رو است برای دیدگاه طرفدار وجود دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان در ذهن، از اصطلاح ذهن‌گرایی غالب استفاده کرده‌ایم. مقابل این دیدگاه، دیدگاه فرضی دیگری می‌تواند وجود داشته باشد، متکی بر این ایده که دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان، باید بیرون از ذهن باشد. این نظریه، طرفدار چندانی ندارد.

با این حال، ممکن است گفته شود جان مک‌داول، جایگاه بارهای شناختی (معنا) را خارج از ذهن می‌داند. مک‌داول (McDowell, 1998b: 315) معتقد است اهمیت زبان و اظهارات زبانی دیگران، در این است که آنها تنها واقعیت‌هایی در دسترس، در مورد رفتار زبانی ما هستند. از نظر او (Ibid: 99) شنیدن و فهمیدن یک صوت زبانی بدین‌گونه نیست که اول صداها را بشنویم و سپس معنا را از آنچه شنیده‌ایم، استخراج کنیم، بلکه معنا، «چیزی است که در کلمات وجود دارد و حاضر هست؛ چیزی در کلمات وجود دارد که قابلیت شنیده شدن یا دیده شدن در کلمات را به‌وسیله کسی که آنها را می‌فهمد، دارد». از نظر او، برای اینکه بتوانیم بگوییم چرا به‌محض مواجهه با اصوات زبانی، معنای کلمات و جملات را می‌فهمیم، باید معتقد باشیم که معانی در سطح زبان، در رفتار زبانی ما وجود دارند. معنای زبانی، پنهان در پشت اصوات زبانی، یعنی در ذهن ما نیست، بلکه در سطح زبان است. از نظر وی، رفتار زبانی تنها زمانی معنا دارد که ما عضوی از یک جامعه زبانی باشیم. رفتار زبانی ما گزارشی است از آنچه که آن جامعه زبانی می‌داند. وی می‌نویسد (Idem, 1998a: 253)، اهمیت عضوی از یک جامعه زبانی بودن به‌خاطر این امر نیست که ابعاد بیرونی رفتار زبانی یا هر رفتار قابل مشاهده ما را توجیه می‌کند، بلکه اهمیتش به این دلیل است که ما را مجهز می‌سازد که ذهنمان را برای دیگران دسترس‌پذیر کنیم. استفاده از زبان و عضوی از جامعه زبانی بودن، به ما این توانایی را می‌دهد که ذهنمان را از خلال آنچه که در بیرون است، برای دیگران آشکار کنیم. نکته کلیدی حرف مک‌داول این است که جامعه زبانی، صرفاً جامعه‌ای نیست که هم‌زبانان را کنار هم‌دیگر آورده است، بلکه جامعه زبانی برای ما ظرفیت «ملاقات اذهان» (Ibid) دیگر را فراهم می‌کند و این امر از طریق رفتار زبانی و اصوات زبان، اتفاق می‌افتد.

نظر مک‌داول، در وهله اول جذاب است اما همچنان، در قالب نظریه ذهن‌گرایی غالب می‌گنجد، چراکه از نظر وی، حضور در یک اجتماع زبانی، ظرفیتی ذهنی را برای کاربر آن اجتماع ایجاد می‌کند که می‌تواند معنا را در رفتار زبانی و غیرزبانی مشاهده کند. به عبارت دیگر، فردی می‌تواند بارهای تاریخی-فرهنگی را که در سطح رفتار زبانی و غیر زبانی قرار داد، ببیند، که ظرفیت ذهنی دیدن آنها در وی شکل گرفته باشد. بنابراین، ابزار دیدن، ذهنی است که ظرفیت دیدنش به‌واسطه حضور در اجتماع زبانی به‌دست آمده است. مثلاً می‌توان گفت، حضور فرد بدوی در یک جامعه بدوی، ظرفیت ذهنی‌ای را برای آن فرد به‌وجود آورده است که می‌تواند شیئی چوبی را همچون بت ببیند. چنین پاسخی به‌جای آنکه تبیین کند چگونه می‌توان چنین

توانایی را به فرد نسبت داد، بیان می‌کند که فرد، چنین توانایی را تنها به‌خاطر حضور در یک اجتماع به‌دست آورده است. ظرفیت ذهنی که در اثر بودن در اجتماع به‌وجود می‌آید، در ارتباط با دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان، یا همان بارهای فرهنگی-تاریخی است. بنابراین، حضور در اجتماع، ذهن فرد را مجهز به دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان می‌کند که از این طریق، معنا را از سطح زبان به چنگ می‌آورد. بر این اساس، از منظر این مقاله، پاسخ مک‌داول همچنان در قالب نظریه ذهن‌گرایی غالب جای می‌گیرد.

به‌طور خلاصه، فهمیدن اصوات زبانی هنگامی که آنها را می‌شنویم یا دیدن چیزها و...، با کمک دانشی پیش‌زمینه‌ای از جهان میسر است. جملات زبانی، صرف اصوات یا نوشته‌هایی روی کاغذ نیستند، بلکه چیزی فراتر از صوت در آنها وجود، تاریخ و فرهنگی را حمل می‌کنند و ما با این وجه جملات زبانی در تماس هستیم. چالش اصلی‌ای که به نظر نگارنده باید طرح شود، این است که چگونه ممکن است چنین دانش پس‌زمینه‌ای از جهان وجود داشته باشد و کار کندک بدیهی می‌نماید که اصوات مادی و اشیاء بیرونی، خودشان حامل بار معنایی و فرهنگی-تاریخی که ما در آنها می‌بینیم، نیستند، پس باید فرض کنیم که چنین دانشی از جهان، با این همه اطلاعات فرهنگی و تاریخی و... در جایی در ذهن ما است و ما هنگام دیدن اشیاء، به‌نحوی به این شناخت‌هایمان دسترسی پیدا می‌کنیم و آنها را می‌بینیم، می‌شنویم و می‌فهمیم. در ادامه تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که نظریه ذهن‌گرایی غالب نمی‌تواند نظر درستی باشد.

## ۲- اعتراض‌هایی به ذهن‌گرایی غالب

### الف) مسئله چارچوب و سرعت فهمیدن

اولین اعتراض ما به ذهن‌گرایی غالب، مسئله چارچوب<sup>۱</sup> و مبحث مرتبط با سرعت فهمیدن است. به‌صورت شهودی می‌توانیم با این پدیدار موافق باشیم که به‌محض مواجهه با اصوات زبانی، آنها را می‌فهمیم (Pettit, 2002; Smith, 2012; Wright, 2001). زمانی که از فهمیدن عبارت‌های زبانی صحبت می‌کنیم، منظورمان فهمیدن یک عبارت زبانی با همه بارهای فرهنگی، اجتماعی، تاریخی، شخصی است. برای مثال، فردی از دوست شما برای جمع کردن یک جمع دوستانه در منزلش تشکر می‌کند و شما احساس ناراحتی و معذب بودن می‌کنید، یعنی جمله را فهمیده‌اید و حس خوشایندی ندارید؛ بعد از تأمل آگاهانه، ممکن است به این نتیجه برسید که روی سخن گوینده با شما بوده است که این‌بار نوبت شما یا وظیفه شما بوده که این جمع دوستانه را تشکیل بدهید و تشکرش از فرد دیگر در واقع نوعی طعنه زدن به شما بوده و شما ناخودآگاه آن را حس کرده و به همین دلیل، بدون اینکه آگاهانه بفهمید، ناراحت شدید. سپس روز بعد این مطلب به سطح آگاهی شما آمده و تازه فهمیده‌اید از چه ناراحت شده بودید. علاوه بر این، ناراحتی در فرهنگی اتفاق می‌افتد که دورهمنشینی مهم است و این دورهمنشینی باید طبق قاعده‌ای خاص باشد و مثلاً باید طبق قاعده‌ای نانوشته، نوبتی باشد. اگر به جمله پیش بازگردیم، گوینده به نفر سومی گفته است «ممنون که ما را دور هم جمع می‌کنی»

و شنونده از همین جمله، که به لحاظ استاندارد زبانی، معنای تشکر کردن دارد، فهمی پیدا می‌کند، این فهم (که برای عده‌ای ممکن است پیش‌پا افتاده باشد یا نباشد، درست باشد یا نباشد و...) حامل بارهای شخصی، فرهنگی و تاریخی و اجتماعی است. همانطور که گفتیم، پرسشی که پیش می‌آید این است که چگونه ممکن است فوری و بی‌واسطه، فرد بتواند این همه اطلاعات تودرتو را در یک آن بفهمد؟ به عبارت دیگر، چگونه ممکن است شخص اطلاعات مرتبط با فهم این جمله را در ذهن خود به سرعت مشخص کند و از این اطلاعات استفاده کند تا به فهم جمله مورد نظر برسد و احساس آزرده‌خاطر شدن نیز داشته باشد؟ بسیاری از جملات و عبارتهایی که می‌شنویم یا چیزهایی که می‌بینیم، حاوی بارهای مخزنی فراوان و تودرتو هستند؛ حال اگر ادعا این باشد که هر شخصی دانشی از بارهای فرهنگی و تاریخی و اجتماعی را درون خود دارد و از طریق چیزها را می‌بینید یا می‌شنود، با این پرسش روبه‌رو هستیم که چگونه چنین چیزی در یک آن، ممکن است؟ برای اینکه منظورمان را بهتر نشان دهیم، می‌توانیم از مسئله چارچوب نیز الهام گرفته و استفاده کنیم.

مسئله چارچوب، نخست توسط مک‌کارتی و هیز (McCarthy & Hayes, 1969)، برای نشان دادن چالشی در ساخت ماشین‌های هوشمند طرح شده بود. این مسئله بر زمان مشخص و محدودی که ماشین در حال انجام عملی است، تمرکز دارد. در حین انجام عمل، برخی امور تغییر می‌کنند و برخی امور ثابت می‌مانند. به‌طور مثال، در جابه‌جا کردن فیزیکی یک جعبه، رنگ آن جعبه یا شکل آن ثابت می‌ماند، ولی محل آن تغییر می‌کند. مسئله چارچوب می‌پرسد چگونه می‌توان اموری که در حین انجام یک عمل ثابت می‌مانند را تشخیص داد و برنامه‌ای برای بازنمایی آنها توسط ماشین نوشت؟ (Viger, 2010). با الهام از ادبیات موضوع مسئله چارچوب در هوش مصنوعی، این مسئله در شکل معرفت‌شناسه آن نیز طرح شد. دنیل دنت، این پرسش را این‌گونه طرح کرده است: «یک موجود شناسا، با باورهای بسیاری در مورد جهان، چگونه می‌تواند هنگام اجرای عملی که مستلزم اعتقادات راسخی در مورد جهان است، باورهای خود را روزآمد کند؟» (Dennett, 1978: 125).

به‌طور خلاصه، مسئله چارچوب از نظر دنت این است که در یک زمان محدود، یک سیستم شناختی باید تفاوت میان پیامدهای مرتبط و نامرتب با عمل را یاد بگیرد و همچنین بیاموزد که چگونه پیامدهای نامرتب را نادیده بگیرد (Gryz, 2013: 25).

حال با الهام از مسئله چارچوب، میتوان از نحوه روزآمد شده باورها به‌طور کلی، نه تنها هنگام اجرای عملی، پرسید. برای روشن‌تر شدن بحث، مثال زیر را در نظر بگیرید. فرض کنید آقای نیلی توسط دوست یا همسرش که بسیار به او اعتماد داشته، خیانت بزرگی می‌بیند. در اینجا، مشخص است که باورهای آقای نیلی نسبت به برخی چیزها تغییر خواهد کرد، مانند اعتماد به افراد نزدیک و حتی افراد دورتر، دیدگاهش نسبت به زندگی، کمک به دیگران، آینده زندگی خودش و... همه و همه تغییر

می‌کنند. روشن است که تغییر در باورهای آقای نیلی، تنها محدود به همسر یا دوستش نمی‌ماند. حال، یک پرسش می‌تواند این باشد که چگونه و چه باورهایی از آقای نیلی، روزآمد می‌شود؟

ما موجوداتی هستیم با باورهای بسیاری دربارهٔ جهان، هر عمل‌مان بازخوردهایی دارد که موجب بازبینی، تغییر، یا اساساً باورهای جدید نسبت به جهان می‌شود. حال مسئله اینجاست که بازبینی باورها چگونه انجام می‌شود؟ یا از کجا می‌دانیم چه باورهایی دچار بازبینی می‌شوند؟ و چه باورهایی نمی‌شوند؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌دانیم کدام باورها به عمل ما و نتایج آن «مربوطند» و کدام باورها «نامربوطند»؟ چگونه باورهای جدید باورهای قدیمی را کنار می‌گذارد؟ و چگونه باوری که باید کنار نهاده شود، انتخاب می‌شود؟ بنابراین، «ربط»،<sup>۹</sup> مفهوم کلیدی مرتبط با مسئله چارچوب است، چون تنها جنبه‌های مشخصی از یک موقعیت به زمینه هر عمل مشخص مربوط است و در نتیجه در هنگام اجرای عمل مزبور، تنها لازم است همین دسته از پیامدها مورد توجه ماشین قرار گیرند (Shanahan, 2016).

پلیشیان نیز می‌نویسد: مسئله این است که در استنتاج کردن باورهای مان، چگونه حوزه و قلمرو مشخصی از شناخت را انتخاب می‌کنیم و قلمروهای دیگر را نامربوط می‌دانیم؟ (Pylyshyn, 1987: viii).

با الهام از مسئله چارچوب، می‌توان گفت کاربر زبان، به محض مواجهه با عبارت زبانی، آن عبارت را می‌فهمد. او برای فهمیدن عبارت زبانی، از دانش پیش‌زمینه‌اش از جهان استفاده می‌کند. حال پرسش این است که کاربر زبان، چگونه مشخص می‌کند کدام حوزه از دانش پیش‌زمینه‌اش برای فهم این جمله لازم و مربوط است و کدام حوزه نامربوط است؟ چه احساساتی به این جمله ربط دارد، چه احساساتی ربط ندارد؟ علاوه بر این، همهٔ این اطلاعات را نیز باید به صورت فوری، بی‌واسطه و ناآگاهانه استنتاج کند یا به نحوی دسترسی پیدا کند. باید نشان داده شود که چگونه انسان‌ها قادرند در یک آن، چیزهای مربوط برای فهمیدن یک جمله را مشخص کنند و از آن استفاده نمایند؟

وضعیت بغرنج مسئله از اینجا روشن‌تر می‌شود که برای انجام دادن کارهایی به لحاظ شناختی سبک‌تر و آسان‌تر، یا دست‌کم برابر، آگاهانه شاهد تلاش و استنتاج‌های خودمان هستیم. مثلاً، هنگامی که از ما خواسته می‌شود ربط میان دو جمله یا دو حرکت را بیان کنیم، باید کمی فکر کنیم و استنتاج کنیم ربطشان با یکدیگر چیست، حتی برای مربوط کردن دو جمله ساده، مانند «شنبه‌ها روز اول هفته است»، «جمعه‌ها گویی زودتر از سایر روزهای هفته تمام می‌شود»، باید کمی فکر کنیم و ارتباط میان این‌دو را از همدیگر استنتاج کنیم. حال، با وجود دانستن چنین نکته‌ای، عجیب است که کسی معتقد باشد انسان‌ها این توانایی را دارند که می‌توانند اولاً انبوهی از بارهای شناختی و فرهنگی و تاریخی را در ذهن داشته باشند، ثانیاً، نحوهٔ دسترسی به اطلاعات چنان باشد که به محض مواجهه با عبارات زبانی، اطلاعات فرهنگی، تاریخی مربوطه را جدا کنیم و سپس از طریق این اطلاعات، به فهم آنچه که شنیده‌ایم برسیم. ما انسان‌ها این توانایی را داریم، ولی برای وصل کردن دو جمله ساده به هم مرتبط، مثل «درها را بستیم» و «فردا صبح هوا

طوفانی است»، کمی باید فکر کنیم و از آن مهم‌تر، نسبت میان این دو جمله به صورت آگاهانه در ذهن من نقش می‌بندد، ولی نسبت میان اطلاعات فرهنگی و تاریخی به ندرت آگاهانه حاضر می‌شوند.

به‌طور خلاصه، دیدگاه ذهن‌گرایی غالب معتقد است دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان در ذهن فرد است. ولی همانطور که در این اعتراض نشان دادیم، این دیدگاه نمی‌تواند تیبینی مناسب از مسئله سرعت فهمیدن عبارت‌های زبانی، آن‌هم با توجه به نکته‌ای که از مسئله چارچوب ذکر کردیم، ارائه کند.

### ب) بارگیری و یادگیری چیزهای جدید

می‌دانیم که بسیاری اوقات، جملات زبانی حامل دانسته‌ها و اطلاعات جدیدی هستند که تاکنون نمی‌دانسته‌ایم. آنها حامل بارهای معنایی و فرهنگی جدیدی هستند که ما آنها را یاد می‌گیریم. مشخص است که کودک بدوی، از ابتدا عروسک چوبی را به‌مثابه بت نمی‌شناخته است. به عبارت بهتر، بار قداست بت بودن عروسک برای وی، متناسب با زندگی در جامعه‌اش برای او ساخته شده است. همچنین، بسیاری از جملات و عبارت‌هایی که می‌شنویم، باعث تغییر دیدگاه ما و اضافه شدن دانش پیش‌زمینه‌ای ما از جهان می‌شوند. یعنی عبارت‌های زبانی حاوی بارهای شناختی / مخزنی‌ای هستند که در دانش پیش‌زمینه‌ای فرد در جهان، نبوده است. حال، اگر دانش فهمیدن این جملات، در ذهن شونده است، پس شونده چگونه می‌تواند اطلاعات جدیدی را یاد بگیرد و دانشش گسترده‌تر شود؟ بنابراین، در نظر اول شاید باید بگوییم بارهای فرهنگی-تاریخی‌ای که فرد یاد می‌گیرد، در ذهن شونده نیست، بلکه در بیرون و همراه با صوت است.

افلاطون در کتاب منون، (Plato, 1997: *Meno* 80d) از زبان منون پارادوکسی را طرح می‌کند که شبیه همین نکته بالا است. منو در پاسخ به پرسش سقراط می‌گوید: «دربارۀ چیزی که اصلاً نمی‌دانی چیست، چگونه می‌خواهی تحقیق کنی؟ و اگر آن را بیایی، از کجا خواهی دانست که آنچه یافته‌ای همان است که می‌جستی؟» (Ibid: 80). به‌طور خلاصه، پارادوکس منون این نکته را بیان می‌کند که اگر شما پاسخ پرسشی را می‌دانی، پس پاسخ را می‌دانی و چیزی از این پاسخ نمی‌آموزی. و اگر پاسخ را نمی‌دانی، پس شما نمی‌توانی پاسخ درست را تشخیص بدهی، حتی اگر آن را به شما ارائه کنند. بنابراین، فرد به‌وسیله پرسیدن سؤال، هیچ چیز نمی‌تواند بیاموزد. یک راه حل طبیعی پارادوکس منون این است که نشان دهیم صورت‌بندی تحقیق، فقط بخشی از جهل ماست. فرد می‌داند که می‌تواند به‌کفایت، جواب درست را تشخیص دهد، اما جواب درست کافی را فعلاً در چنته ندارد (Sorensen, 2017: sec 6.1). آنچه ما در اینجا مطرح می‌کنیم، هرچند از جهتی شبیه پارادوکس منون است، اما نمی‌خواهیم مسئله‌ای معرفت‌شناسانه را مطرح کنیم. نکته ما این است که می‌دانیم افراد در مواجهه با اصوات زبانی که می‌شنوند، حتماً چیزهای جدیدی یاد می‌گیرند و دانش پیش‌زمینه‌ای‌شان از جهان، تغییر می‌کند. بسیاری از چیزها را قبلاً در ذهن نداشته و آنها را در خلال دیدن و شنیدن یاد می‌گیریم. بنابراین، باید فرض کنیم این اطلاعات جدید نه در ذهن، که در بیرون و بر روی صوت زبانی هستند.

حتی این پرسش را می‌توان گسترده‌تر نمود و پرسید: بارهای معنایی کلمات و عبارت‌های زبانی در کجا قرار دارد؟ آیا در ذهن قرار دارند یا خیر؟ نیگل می‌نویسد:

راز معنا [بارهای شناختی] در این است که به‌نظر نمی‌رسد در جایی مشخص قرار داشته باشد. معنا در کلمه قرار دارد، نه در ذهن، و نه حتی در خود مفهوم یا تصویری مجزا و سرگردان بین کلمه و ذهن، و خود چیزهایی که درباره‌شان صحبت می‌کنیم. با وجود این، ما همواره زبان را به‌کار می‌بریم و زبان ما را قادر به تفکرات پیچیده می‌سازد؛ تفکراتی که زمان و مکان را در می‌نوردند. (Nagel, 1987: 43)

بنابراین، به‌طور خلاصه، اگر بارهای شناختی بر روی اصوات زبانی نیستند و در ذهن شنونده حضور دارند، این پرسش پیش می‌آید که چرا انتظار داریم با گفتن کلمات، مخاطب‌مان چیزهای جدیدی یاد بگیرد؟ به‌صورت شهودی، این فرض را داریم که دانش پیش‌زمینه‌ای جهان، تنها در ذهن فرد نیست و اصوات زبانی نیز حاوی بارهای شناختی از جهان هستند. بنابراین، دیدگاه ذهن‌گرایی غالب با این اعتراض نیز دست به‌گریبان است.

### ۳- کلیت مغز-بدن؛ به‌سوی منحل کردن پرسشی فلسفی

به‌طور خلاصه، تا به اینجا گفتیم که بدیهی است که در فهمیدن هر عبارت زبانی اطلاعات مخزنی‌مان، پیش‌داشته‌های فرهنگی-تاریخی‌مان دخیل هستند. حال پرسش از چگونگی اثرگذاری این پیش‌داشته‌ها است. از یک‌سو، می‌دانیم پیش‌داشته‌های مخزنی در جهان بیرون، بر روی صوت یا چیز بیرونی نیستند، به این دلیل ساده که دو نفر با دو فرهنگ متفاوت، از یک چیز بیرونی فهم‌های متفاوت دارند. مثل عروسک چوبی‌ای که برای یک بدوی بت است و برای ما یا مردمان هم‌مخزن‌مان، تنها عروسکی بیش نیست، یا یک صوت یکسان برای دو نفر از دو فرهنگ متفاوت و دو تجربه شخصی متفاوت، می‌تواند فهم‌های متفاوتی داشته باشد. از سوی دیگر، گفتیم که اگر اطلاعات فرهنگی و مخزن در بیرون نباشند، پس باید در درون ذهن هر شخص باشند، و سعی کردیم نشان دهیم که پذیرش چنین نکته‌ای، مسائل مختص خودش را به‌وجود می‌آورد. ازجمله این مسائل، اینکه چگونه ممکن است این حجم زیاد اطلاعات مختلف، در ذهن یک شخص باشد؟ چگونه ممکن است همه پیش‌داشته‌های مرتبط در فهمیدن یک جمله، هم‌زمان در ذهن حاضر باشند و حوزه مربوط و نامربوط به فهمیدن آن عبارت، مشخص شوند؟ سرعت فهمیدن و در یک آن فهمیدن عبارات زبانی، بدون تلاش و استنتاج آگاهانه، آن‌هم با استفاده از این اطلاعات فرهنگی-تاریخی، چگونه ممکن است؟ و درنهایت، اگر با پیش‌داشته‌های‌مان جملات را می‌فهمیم، چگونه ممکن است اطلاعات جدیدی از آنها به ما منتقل شود؟



برای فهمیدن عبارت‌های زبانی و استفاده از فرهنگ و تاریخ، با یک دوراهی روبه‌رو هستیم که هر کدام از این دو راه، مخاطرات خودش را دارند و نمی‌تواند پاسخ‌های مطلوبی برای ما فراهم کنند. از یک سو، بارهای فرهنگی-تاریخی یا پیش‌داشته‌های مخزنی نمی‌توانند در بیرون و بر روی اشیاء فیزیکی یا سیگنال‌های صوتی باشند و از سوی دیگر، اگر بارهای شناختی و مخزنی تنها در ذهن فرد باشند، دست‌کم با دو مسئله روبه‌رو می‌شویم؛ سرعت فهمیدن و یادگیری چیزهای جدید.

این دوراهی که هر سمت، به‌وسیله شهودهای ما نیز حمایت می‌شود، ارزش بررسی بیشتری دارد. ما در ادامه؛ یک پیشنهاد اولیه برای نگاه به این دوراهی، با الهام از آثار اربابی (۱۳۸۶؛ ۱۳۸۹)، مطرح می‌کنیم. نکته اصلی این پیشنهاد این است که به‌جای آنکه به ذهن و قابلیت‌های آن برای حل این دوراهی متوسط شویم، بر مغز یا مغزیدن تمرکز کنیم.

یکی از دلایل اصلی دو راهی ایجاد شده در بالا، این است که تبیین فهمیدن ما توسط شهود عامیانه درباره ذهن، هدایت شده است. این شهود متعارف بر این مبناست که می‌توان فرایندهای مغزی یا ذهنی را به‌صورت مقوله‌های مجزا، که هر کدام کارکرد خاص خود را دارند، تعریف کرد. این فرایندها، جدای از اینکه ما در مسئله ذهن‌بدن در کدام سو ایستاده باشیم، تعریف می‌شوند. برای مثل، هیمن و برت (Hoemann, & Barrett, 2019: 67) معتقدند یک شهود متعارف این است که عاطفه و شناخت، مقوله‌های متمایز و مبتنی بر بیولوژیک از پدیدارها هستند که برای کنترل رفتار انسان‌ها با یکدیگر در رقابت‌اند. درواقع حتی یک مادی‌گرا در رابطه با مسئله ذهن و بدن، می‌تواند توسط این شهود عامیانه درباره ذهن هدایت شود. فرایندهایی مثل تفکر، استدلال، استنتاج، فراخوانی از حافظه و... نیز از همین نوع‌اند.

پیشنهاد اصلی به‌جای تبیین‌هایی که توسط شهود عرفی درباره ذهن و بر اساس مقوله‌بندی‌ای مجزای فرآیندهای ذهنی هدایت می‌شوند، این است که مغز یا مغزیدن را همچون یک کلیت ببینیم و به‌دنبال یک تئوری وحدت‌بخش برای تبیین فرآیندهای مغزی انسان‌ها باشیم. از جمله، می‌توان به تبیین کدگذاری پیش‌بینی‌کننده<sup>۱۰</sup> اشاره کرد.

تبیین کدگذاری پیش‌بینی‌کننده به‌دنبال توضیح این است که چگونه مغز بازده انرژی را، درحالی‌که سیستم‌های فیزیولوژیک بدن را در تعادل نگه می‌دارد، بهینه می‌کند (Ibid: 68-69). این نظریه دو ایده را باهم ترکیب می‌کند: اول، مغز را به‌عنوان ارگانی برای به‌حداقل رساندن خطای پیش‌بینی می‌بینید و دوم، تبیینی خاص از معماری شناختی مغز به‌دست می‌دهد. کمینه‌سازی خطای پیش‌بینی، عامل اصلی فرآیند این معماری است (Williams, 2020: 1750).<sup>۱۱</sup>

فارغ از اینکه تبیین کدگذاری‌کننده پیش‌بینی‌کننده درست باشد یا نه، می‌تواند به‌عنوان یک خط جدید برای تبیین فرآیندهای مغزی در نظر گرفته شود. پیشنهاد مقدماتی ما در این مقاله نیز بر همین امر استوار است که نظریاتی که مبتنی بر مقوله‌بندی‌های مجزای فرآیندهای ذهنی هستند - مثل تفکیک

استنتاج، استدلال، عواطف، اطلاعات، ذخیرسازی مجزای اطلاعات درحافظه و... نمی‌توانند تبیین خوبی از فهمیدن عبارات زبانی یا اموری که دارای بارهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی هستند، بدست بدهند. به‌جای تأکید بر این نظریات، باید به‌سمت ارائه نظریاتی برویم که به مغزبدن همچون یک کلیت نگاه می‌کنند که در برخورد با پدیدارها، به‌مثابه یک کل، نه اجزای متمایز گوناگون، واکنش نشان می‌دهند.

اگر از دیدگاه سوم شخص یا جهانی به انسان‌ها نگاه شود، ما موجوداتی طبیعی هستیم که در موقعیت‌های مختلف، واکنش و رفتارهای متفاوت و متناسب با موقعیت، از خود نشان می‌دهیم. این رفتار یا واکنش‌های متفاوت و متناسب با موقعیت، لزوماً رفتار قابل دیدن یا عکس‌العمل بیرونی نیستند، بلکه یک وضعیت متفاوت کلیت مغزبدن‌اند که می‌تواند بروز بیرونی داشته باشد، یا خیر. همین امر درباره‌ی یک ماده‌ی گرافیتی مثل مغز مداد، که از اتم‌های کربن تشکیل شده است، صادق است. این ماده در موقعیت‌های مختلف که به‌صورت بالقوه می‌تواند بی‌شمار باشد، واکنش‌های متفاوتی دارد. مثلاً در مواجهه با برخی مواد، واکنش سریع نشان می‌دهد، نسبه به برخی دیگر، واکنش کند دارد، حتی عدم واکنش در مواجهه با برخی دیگر از مواد نیز نوعی واکنش محسوب می‌شود که در این موقعیت خاص، این ماده واکنش مورد انتظار ما را انجام نداد، پس یک از واکنش‌های این ماده در مقابل برخی از مواد، عدم واکنش است. بنابراین، سرعت واکنش نیز در موقعیت‌های مختلف و در حضور شرایط مختلف، متفاوت است. از دید سوم شخص، واکنش و عمل‌های این ماده در موقعیت‌های گوناگون، به‌سرعت انجام می‌شود.

از جهتی این نکته که در هر موقعیت، مغزبدن ما در وضعیت جدیدی قرار می‌گیرد، بدیهی به نظر می‌رسد و این پرسش پیش می‌آید که اصلاً این موضوع قرار است چه چیز اضافه‌ای را بر آنچه از قبل میدانیم، به‌دست بدهد. پیشنهاد مطرح شده در اینجا، هرچند یک نکته ساده و برای بسیاری بدیهی است، اما مستلزم پرسیدن پرسش‌های جدید است؛ پرسش‌هایی از قبیل اینکه چگونه بارهای مخزنی، فرهنگی-تاریخی، می‌توانند مغزبدنی باشند؟ به عبارت دیگر، میدانیم که بارهای فرهنگی و تاریخی بر روی یک چیز بیرونی، یا یک سیگنال صوتی نیستند، بلکه درون انسان‌ها هستند و از جنس مغزبدن‌اند؛ پس این پرسش که بار فرهنگی، مخزن‌بدنی باشد، اصلاً به چه معنا است؟

در حال حاضر نمی‌توان به‌صورت جزئی و ریز مشخص کرد که چرا یک مغزبدن هنگام شنیدن این صوت زبانی، این واکنش خاص را انجام می‌دهد، یا چگونه به‌صورت جزئی و مشخص بارهای فرهنگی و تاریخی بر روی مغزبدن هستند. اما نکته اصلی این است که عکس‌العمل متناسب با موقعیت، تنها مختص به انسان نیست و در تمام چیزهای دیگر نیز وجود دارد.

نکته‌ای که در اینجا می‌خواهیم بگوییم این است که دوراهی‌ای که در بالا ذکر کردیم، یعنی اینکه بارهای فرهنگی تاریخی اصوات زبانی، از یک سو نمی‌توانند در خارج و بر روی صوت باشند و از سوی دیگر، اگر فرض کنیم در ذهن هستند، با مسائلی همچون ایراد چارچوب و یادگیری چیزها جدید

روبه‌رو می‌شویم، زمانی به مشکل فلسفی تبدیل می‌شود که بخواهیم بارهای فرهنگی-تاریخی در مواجهه با چیزها را توسط فرآیندهای مغزی (یا ذهنی) که توسط شهود عرفی درباره‌ی ذهن هدایت می‌شوند، حل کنیم. اگر به‌جای تمرکز بر مقوله‌بندی‌های مجزای فرآیندهای روانی شناخت انسانی، بر کلیت مغز-بدن متمرکز شویم، آنگاه نه با یک مسئله پیچیده فلسفی (علوم انسانی)، که با یک پدیده طبیعی روبه‌رویم که به‌لحاظ علمی، می‌توان امیدوار بود در آینده، تبیین‌ها بهتری از آنها به‌دست آید.

واکنش انسانی به چیزهای جدید در قالب فهمیدن عبارت‌های زبانی، یک واکنش طبیعی است؛ همان‌گونه که واکنش یک ویروس در یک موقعیت به میزبانش، یک واکنش طبیعی است. برای یک ویروس هم تا حدی می‌توانیم تاریخچه، حافظه و... قائل شویم و مثلاً بگوییم جهش قبلی در ویروس‌های دیگر، در یک ویروس جدید نیز اثر گذار است، مثل بارهای فرهنگی-تاریخی در انسان؛ با این تفاوت که انسان‌ها درجه پیچیدگی بسیاری بیشتری دارند. این امر شاید پاسخ دل‌خواه به پرسشی فلسفی نباشد (هرچند در علوم اعصاب و ژنتیک، پرسش‌هایی مهم است)، ولی به‌لحاظ سلبی می‌گوید که بدون در نظر گرفتن مغز-بدن به‌مثابه یک کل، برای بقا در این جهان و تنها با کمک مفاهیمی که از مقوله‌بندی‌های روانی به‌دست آمده‌اند، نمی‌توان پاسخی برای چگونگی فهمیدن بارهای فرهنگی-تاریخی عبارت‌های زبانی در یک لحظه فراهم نمود. ولی اگر برای تبیین نحوه فهمیدن بارهای فرهنگی-تاریخی، اصوات و چیزها، منظری ناظر به کلیت مغز-بدن داشته باشیم که توسط مقوله‌های مجزایی که به‌وسیله شهود عرفی درباره کارکرد ذهن هدایت نمی‌شوند، آنگاه این مسئله، همانند مسئله هر چیز طبیعی دیگر می‌شود که به‌لحاظ فلسفی، مسئله‌ای غیرجدی و همه‌جایی است.

## نتیجه

گفتم یکی از ویژگی‌های جالب فهمیدن معنای عبارت‌های زبانی، این است که این عبارت‌ها فراتر از آنچه که قابل تصور باشد، دارای بارهای فرهنگی-تاریخی و اجتماعی هستند. به‌محض مواجهه با یک عبارت زبانی، آن را می‌فهمیم و فهمیدن یک عبارت زبانی، با توجه به این بارهای فرهنگی-تاریخی است. نشان دادیم که برای تبیین این ویژگی جذاب توسط ذهن انسانی، با دو راهی‌ای روبه‌رو می‌شویم که از یک‌سو بارهای شناختی نمیتوانند بر روی چیزهای فیزیکی (اعم از صوتی و غیر صوتی) باشند، و از سوی دیگر، اگر این بارهای فرهنگی-تاریخی، در ذهن باشند، آنگاه با اعتراض‌هایی از جمله دو اعتراض مطرح شده در این مقاله- روبه‌رو می‌شویم.

یک پیشنهاد اولیه که ارزش بررسی بیشتری دارد، این است که به‌جای تمرکز بر مفاهیمی که توسط شهود عرفی درباره‌ی ذهن هدایت می‌شوند، به مغز-بدن، به‌مثابه یک کل منسجم که می‌توان تبیینی واحد از همه کارکردهای آن، به‌دست داد، متوسل شویم. درواقع، برای فهمیدن عبارت‌های زبانی (یا حتی دیدن اشیاء)، وظایف سنگینی بر عهده مقوله‌های ذهنی گذاشته‌ایم، درحالی‌که ابزارهای کافی برای انجام این وظایف سنگین توسط این مقوله‌ها، به‌صورت مجزا وجود ندارد. به عبارت دقیق‌تر، مقوله‌های

ذهنی‌ای مثل استنتاج از پیش‌داشته‌ها، مسئول انجام وظایف ساده‌ای مثل فهمیدن زبان است، اما نمی‌توانیم به‌خوبی نشان دهیم چگونه چنین عمل ساده‌ای ممکن است؟  
راه‌حل ما برای پاسخ به پرسش چگونگی فهمیدن بارهای شناختی-فرهنگی در اصوات زبانی، این است که این امر، بخشی از کارکرد طبیعی مغزیدن ما به‌مثابه یک کل منسجم است. هر دو اعتراض که در این مقاله مطرح کردیم، از جهت عملکرد طبیعی موجودات مختلف است، و اگر تخیل کنیم که موجودات دیگر نیز این مقوله‌های مجزای ذهنی را دارند، آنگاه برای تبیین عملکرد طبیعی آنها توسط آنها به مشکل برمی‌خوریم. حال، اگر برای انسان که بسیار پیچیده‌تر نیز هست، به بعد مادی مغزیدن به‌مثابه یک کلیت، برای نگاه به این دوراهی توسط بجویم، آنگاه مسئله، طبیعی خواهد بود. در این صورت، شاید پرسش‌های جالب دیگری مثل نحوه انتقال بارهای فرهنگی-تاریخی، مجال بروز بیشتری پیدا کنند و تعریف مقوله‌های ذهنی بازبینی شود.

### یادداشت‌ها

- ۱ historical-cultural. منظور از اصطلاح فرهنگی-تاریخی را در طول مقاله توضیح خواهیم داد. فقط ذکر این نکته لازم است که معنای وسیعی و مسامحه‌ای، در مقابل معنای تخصصی آن، را از این کلمه انتظار داریم.
- ۲ منظور از «آنچه گفته شده» (what is said)، در مقابل معنای استاندارد زبانی است؛ یعنی معنای عبارت با توجه به موقعیت در انواع جهت زبانی و غیرزبانی؛ در مقابل معنای استاندارد زبانی آن (Dummett, 1993: 58)، در تفکیک معنای dispositional و وقوعی (Longworth, 2010).
- ۳ یکی از ویژگی‌های معنادار یا نماد بودن، حیث التفاتی است. کلمات و عبارت‌های زبانی، یا پارچه به‌عنوان پرچم، درباره چیز دیگری هستند و از همین رو خود فیزیکی بیرونی‌شان، حامل بار معنایی نیست. نکته ما در اینجا درباره حیث التفاتی نیست. پرسش این است که چگونه ممکن است یک جمله یا شیء حامل اطلاعات بسیار باشد.
- ۴ پتیت در مقاله‌اش، نحوه دسترسی را به توانش زبانی محدود کرده است. ما در اینجا آن را به‌صورت گسترده‌تر و دسترسی به دانش پیش‌زمینه‌ای نیز به‌کار می‌بریم.
- ۵ یک مثال کلاسیک در این باره ک مثال استانی است. او از ما می‌خواهد مثال زیر را در نظر بگیریم: «پلیس دزد را دستگیر کرد. او ماسک زده بود.» ما برای فهم این جمله باید بدانیم که معمولاً در چنین مواقعی، «او» به دزد بازمی‌گردد، نه پلیس. برای چنین استنتاجی، به شناختی از نحو و معنای زبان‌مان و همچنین شناخت پس‌زمینه‌ای از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، احتیاج داریم. استنلی معتقد است برای فهمیدن هر جمله یا عبارتی از زبان که می‌شنویم، در چنین موقعیتی قرار داریم. به عبارت دیگر، تمام جمله‌های ما، گفته‌هایی وابسته به بافت هستند و فهم‌مان از طریق استنتاج محتوای معنایی این جمله‌ها، به‌دست می‌آید (Stanley, 2005: 131-2).
- ۶ اندرس نس (Nes, 2016) معتقد است موضوع ادراکی یا استنتاجی بودن فهم زبانی با پرسش از محتوای تجربه ادراکی، دو موضوع‌اند که از حیث منطقی و مفهوم از همدیگر مستقل‌اند. به نظر، نس درست می‌گوید، ولی از آنجا که نحوه تأثیر دانش پیش‌زمینه‌ای از جهان در هر دو موضوع تأثیر دارد، ما آنها را بدون تفاوت‌هایشان در نظر گرفته‌ایم.
- ۷ همین پرسش را می‌توان در قالب پرسشی دیگر مطرح کرد: آیا ادراک دیداری تجربه‌ای است که توسط

فرآیندهای بالا به پایین تبیین می‌شود یا برعکس، توسط فرآیندهای پایین به بالا توضیح داده می‌شود؟ برای مثال، کسی مثل بروگارد (Brogaard, 2016) معتقد است که ادراک مستقیم معنا با فرآیند بالا به پایین سازگار است. در واقع همان‌گونه که در ادراک حسی، مثل دیدن شیء، به‌طور مستقیم از چیزی که می‌بینیم، آگاهی و این آگاهی مستقیم با فرآیندهای بالا به پایین هم‌خوان است، برای ادراک صوت زبانی نیز همین‌گونه است و فرد از معنای چیزی که می‌شنود، آگاهی مستقیم دارد. به‌طور خلاصه، منظور از فرآیندهای بالا به پایین و پایین به بالا این است: فرآیند پایین‌بالا: به‌دلیل اینکه در این فرایند، ادراک از خود محرک شروع می‌شود، به‌عنوان فرآیند داده‌محور نیز شناخته می‌شود. این فرآیند در یک خط مستقیم و مراحل پی در پی، از شبکیه چشم آغاز می‌شود و به کورتکس دیداری ختم می‌گردد.

فرآیند بالا-پایین: به اطلاعات متنی و بافت ارجاع دارد. برای مثال، فهمیدن متن بدخط، هنگامی که کل جمله را کامل بخوانیم، راحت‌تر است تا زمانیکه هر کلمه را جداگانه و تکی بخوانیم. این بدین خاطر است که معنایی از کلماتی که کنار هم هستند، یک بافت را به وجود می‌آورند که فهمیدن را راحت‌تر می‌کند (McLeod, 2007).

8 Frame problem

9 relevance

10 A predictive coding account

۱۱ این نظریه برای تبیین معماری شناختی مغز، خود به تئوری‌های مختلفی تقسیم شده است. برای مثال، اسپر‌تلینگ‌پنج الگوریتم مختلف کدگذاری مغز توسط محققان این نظریه را احصا کرده است (Spratling, 2017). علاوه بر این، کسانی مثل ویلیامز (Williams, 2020) نقدهایی بر این نظریه وارد کرده‌اند، مبنی بر ناتوانی آن برای تبیین تجلیات ظرفیت روانی انسان‌ها.

## منابع

اربابی، بهین (۱۳۸۶). *زبان فهم‌ها، زبان چیزها*. تهران: اربابی.

----- (۱۳۸۹). *ضرب فهم‌ها*. تهران: اربابی.

Bayne, T. (2009). Perception and the reach of phenomenal content. *Philosophical Quarterly*. Issue 236, pp. 385-404. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2009.631.x>

Brogaard, B. (2016). In defense of hearing meanings. *Synthese*. pp. 1-17. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1178-x>

Dennett, D. (1978). *Brainstorms*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1664.001.0001>

Dummett, M. A. E. (1993). *Origins of Analytic Philosophy*. Cambridge: Harvard University press.

Gryz, J. (2013). The frame problem in artificial intelligence and philosophy. *Filozofia Nauki*. vol. 21, no. 2, pp. 15-30.

Hoemann, K. & Barrett, F. L. (2019). Concepts dissolve artificial boundaries in the study of emotion and cognition, uniting body, brain, and mind. *Cognition and Emotion*. vol. 33, no. 1, pp. 67-76. <https://doi.org/doi:10.1080/02699931.2018.1535428>

Longworth, G. (2008). Linguistic understanding and knowledge. *Nous*. vol. 42, no. 1, pp. 50-79. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00673.x>

----- (2010). A Plea for understanding. in *New waves in philosophy of language*. ed. by S. Sawyer. Palgrave MacMillan. pp 138-164. [https://doi.org/10.1057/9780230248588\\_8](https://doi.org/10.1057/9780230248588_8)

- McCarthy, J. & Hayes, P. J. (1969). Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence. *Readings in artificial intelligence*, pp. 431-450. <https://doi.org/10.1016/b978-0-934613-03-3.50033-7>
- McDowell, J. (1998a). *Mind, value and reality*. Cambridge: Harvard University press.
- (1998b). *Meaning, knowledge, and reality*. Cambridge: Harvard University press.
- McGinn, C. (1993). *Problems in philosophy: the limits of inquiry*. Blackwell.
- McLeod, S. A. (2007). *Visual perception theory*. Retrieved from [www.simplypsychology.org/perception-theories.html](http://www.simplypsychology.org/perception-theories.html)
- Nagel, T. (1987). *What does it all mean? a very short introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University press.
- Nes, A. (2016). On what we experience, when we hear people speak. *Phenomenology and Mind*. vol. 10, pp. 58-85. [https://doi.org/10.13128/Phe\\_Mi-20092](https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-20092)
- Pettit, D. (2002). Why knowledge is unnecessary for understanding language. *Mind*. vol. 111, Issue 443, pp. 519-550. <https://doi.org/10.1093/mind/111.443.519>
- (2010). On the epistemology and psychology of speech comprehension. *Baltic international yearbook of cognition, Logic and communication*. vol. 5, no. 1, pp. 1-43. <https://doi.org/10.4148/biyclc.v5i0.286>
- Plato (1997). *Plato: The complete works*. ed. by J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett.
- Pylyshyn, Z.W. (1987). *Robot's Dilemma: the frame problem in artificial intelligence*. ABLEX Publishing Corporation.
- Shanahan, M. (2016). The frame problem. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/frame-problem/>>.
- Siegel, S. (2006). Which properties are represented in perception?. *Perceptual Experience*. ed. by T. S. Gendler & J. Hawthorne. Oxford: Oxford University press, pp. 481-503. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199289769.003.0015>
- Smith, B. C. (2012). The publicity of meaning and the interiority of mind. in Coliva, A. (ed.). *Mind, meaning, and knowledge: themes from the philosophy of Crispin Wright*. Oxford University press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199278053.003.0006>
- Sorensen, R. (2017). Epistemic paradoxes. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://seop.illc.uva.nl/entries/epistemic-paradoxes/>
- Spratling, M. W. (2017). A review of predictive coding algorithms. *Brain and Cognition*. Issue 112, pp. 92-97. <https://doi.org/10.1016/j.bandc.2015.11.003>
- Stanley, J. (2005). Hornsby on the Phenomenology of Speech. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. vol. 79, No. 1, pp. 131-145. <https://doi.org/10.1111/j.0309-7013.2005.00129.x>
- Viger, C. (2010). Frame problem. in *Concise encyclopedia of philosophy of language and linguistics*. ed. by A. Barber and R. J. Stainton. Elsevier. pp 265-268.
- Williams, D. (2020). Predictive coding and thought. *Synthese*. vol. 197, no. 4, pp. 1749-1775. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1768-x>
- Wright, C. (2001). *Rails to infinity: essays on themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Harvard University press.



## Kant's Paradox in the Pure Categories of Understanding

Husain Azadmanjiri\*

PhD in Islamic Philosophy and Theology, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

---

---

Article Info	ABSTRACT
--------------	----------

---

**Article type:**  
**Research**  
**Article**

**Received:**  
**11/01/2023**

**Accepted:**  
**26/08/2023**

In his Copernican revolution, Kant changed the centrality of cognition from the external world to the subject. In this way, human mental structure provides the context of experience; and based on that, he acquires aesthetic and imaginary knowledge and finally reaches the understanding of the external world. Although Kant proposes this theory and goes as far as the schematism by imagination, it seems that his views are confused in explaining categories as pure concepts that are completely independent of experience, sense and time. According to Kant's doctrine, every concept and therefore categories must be referred to an intuition. But on the one hand, if categories are returned to sense and experience in any way, then they are not pure concepts of understanding; Although Kant does not accept it, he cannot explain his opinion successfully; On the other hand, if categories are pure and beyond experience and sense, then they must be referred to something; And Kant refers them to the "objective in general" intuition; But in this case, he is caught in the transcendental object; Especially, the characteristics that Kant enumerates for the "object in general" create the suspicion that the understanding perceives the categories with intellectual intuition from the "object in general" or in other words from "Being".

**Keywords:** Kant, understanding, category, object in general, schema, transcendental.

---

**Cite this article:** Azadmanjiri, Husain (2023). Kant's Paradox in the Pure Categories of Understanding. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 4, pp. 87-104.  
DOI: 10.30479/wp.2023.18290.1034

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* E-mail: husainazadmanjiri@gmail.com

## پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه

حسین آزادمنجیری\*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	کانت در انقلاب کپرنیکی خود، محوریت شناخت را از جهان خارج به فاعل شناسا تغییر داد؛
مقاله پژوهشی	به‌این ترتیب، ساختار ذهنی انسان بستر تجربه را فراهم می‌کند و بر اساس آن، به معرفت حسی و خیالی دست می‌یابد و درنهایت، به درک عالم خارج می‌رسد. اگرچه کانت این موضع را مطرح کرده و تا بحث شکل‌گیری شاکله‌ها توسط قوه خیال پیش رفت، اما به نظر می‌رسد نظرات وی در تبیین مقولات به‌عنوان مفاهیمی محض که به‌طور کامل از تجربه، حس و زمان مستقل هستند، مشتت است. بر اساس آموزه کانتی، هر مفهومی، و به‌تبع آن، هر مقوله‌ای باید به شهودی بازگردند. اما از یک‌سو، اگر مقولات به هر نحوی به حس و تجربه بازگردانده شوند، دیگر مفاهیم محض فاهمه نخواهند بود؛ امری که اگرچه کانت آن را نپذیرفته، اما در تبیین آن هم موفق نبوده است. از سوی دیگر، اگر این مقولات، کاملاً محض و بری از تجربه و حس باشند، چنانکه کانت آنها را به شهود «متعلق به طور کلی» ارجاع می‌دهد، آنگاه وی گرفتار امری استعلایی شده است؛ به‌ویژه، ویژگی‌هایی که وی برای «متعلق به‌طور کلی» برمی‌شمارد، این شائبه را ایجاد می‌کند که فاهمه، مقولات را با شهود عقلی از «متعلق به‌طور کلی» یا به عبارت دیگر، از «وجود» ادراک می‌کند.
دریافت:	
۱۴۰۱/۱۰/۲۱	
پذیرش:	
۱۴۰۲/۰۶/۰۴	

کلمات کلیدی: کانت، فاهمه، مقولات، متعلق به طور کلی، شاکله، استعلایی

استناد: آزادمنجیری، حسین (۱۴۰۱). «پارادوکس کانت در مقولات محض فاهمه». فصلنامه فلسفه غرب. سال اول، شماره

چهارم، ص ۸۷-۱۰۴

DOI : 10.30479/wp.2023.18290.1034



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

\* نشانی پست الکترونیک: husainazadmanjiri@gmail.com



## مقدمه

معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فلسفی است که در آن از نحوه چگونگی کسب علم توسط انسان بحث می‌شود. ذهن انسانی دارای قوایی است که او را بر کسب علم و معرفت توانا می‌سازد. اگرچه تمام فیلسوفان از جایگاه عقل در کسب معرفت سخن رانده‌اند، اما در میزان نقش آن مناقشه‌ها بسیار است. فیلسوفان مغرب‌زمین تا قبل از کانت، معتقد بودند عقل در برابر جهان، همچون آینه‌ای است که منفعل است و صرفاً جهان خارج در آن تأثیر می‌گذارد. مسئله فعال بودن عقل در کسب معرفت انسان، در غرب نخستین بار توسط کانت مطرح شد. این نظر کانت را به انقلاب کپرنیکی در فلسفه تعبیر کرده‌اند. او ادعا کرد که عقل منفعل نیست و دارای مفاهیمی است که اگرچه با تجربه شروع به کار می‌کنند، اما قبل از تجربه وجود داشته‌اند و بنابراین فاهمه نیز در نحوه شکل‌گیری معرفت مؤثر است و همه معرفت، ناشی از تجربه نیست.

در این مقاله با مروری بر نظرات کانت، میزان نقش فعال عقل در کسب معرفت را مورد بررسی و چالش قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

## معنای استعلا

کانت فلسفه‌ای معرفت‌شناختی پی‌افکنده است؛ به این معنا که توانایی شناخت انسان، از وجود تا حدود و ثغور آن، مشخص شود. کتاب *نقد عقل محض* وی عهده‌دار بحث استعلایی<sup>۲</sup> در رابطه با نحوه شناخت ما از اشیاء است.

اصطلاح «استعلا» نزد کانت به دو معنای متفاوت به‌کار رفته است؛ یک معنای سلبی و یک معنای ایجابی. به‌همین دلیل، وی هم فلسفه خود را استعلایی می‌خواند و هم نظام‌های فلسفی جزمی پیش از خود را که فلسفه او، نقدی بر آن نظام‌ها محسوب می‌شود. در نظر کانت، استعلا در معنای ایجابی آن شرایط امکان شناخت، یعنی عناصر پیشینی و ضروری برای تجربه، و بررسی منشأ آنهاست. این عناصر ضروری و پیشینی، اگرچه فراتر از تجربه هستند به این معنا که از تجربه اخذ نمی‌شوند. اما به‌عنوان شرایط امکان‌پذیری تجربه حسی، مورد بررسی قرار می‌گیرند. بر این اساس، کانت فلسفه خود را استعلایی می‌نامد. استعلا در معنای سلبی آن هنگامی است که عقل می‌کوشد با عناصر پیشینی خود، درباره اموری خارج از شرایط تجربی، یعنی امور غیرزمانی، شناخت کسب کند. این امر از نظر کانت، صفت مشترک تمام فلسفه‌های جزمی است که فاهمه را به تلاش وامی‌دارند تا به فهم مفاهیمی مانند وحدت، کثرت، علیت، جوهر و مانند آن، در خارج از مرزهای تجربه دست یابد.

اوینگ برای تبیین تفاوت بین دو معنای استعلا، می‌گوید کانت بین دو واژه *Transcendent* و *Transcendental* تفاوت قائل شده است. واژه *Transcendent* به چیزی اشاره دارد که نمی‌تواند موضوع

تجربه باشد؛ بنابراین و به نظر کانت، معرفت استعلایی<sup>۳</sup> به این معنا، غیرممکن است (Ewing, 1983: 25). در حقیقت، Transcendent برای اشاره به فراتر رفتن از محدوده تجربه حسی انسان است. اما واژه Transcendental به شرایط ضروری تجربه اشاره دارد. معرفت استعلایی به این معنا،<sup>۴</sup> برای کانت قطعاً ممکن است و بخش اصلی نقد عقل محض را شامل می‌شود (Ibid). بنابراین، Transcendental برای اشاره به مبانی پیشینی یا شهودی معرفت به عنوان امور مستقل از تجربه، استفاده می‌شود. این اصطلاح به شرایط لازم تجربه اشاره دارد. کانت فلسفه خود را به همین معنا، استعلایی می‌داند.

اما با بررسی متن نقد عقل محض، نمی‌توان این تمایز را مشاهده کرد. در نقد عقل محض اصطلاح Transcendent، تنها یک بار، در فقره «Bxxi» ظاهر می‌شود و پس از آن، تا «B352» غیب می‌شود. به عنوان مثال، کانت در «B63» به وضوح، اصطلاح<sup>۵</sup> Transcendental object را برای اشاره به معنای عین، خارج از حیطه شناخت، یعنی به معنای نومن، استفاده کرده است. او در «B352» دوباره این اصطلاح را به کار برده و بین آن با Transcendental تفاوت قائل شده است؛ با وجود این، اوینگ به رغم قائل شدن به تفاوت بین این دو اصطلاح، خود اشاره می‌کند که «با این حال، متأسفانه، کانت گاه، به ویژه در دیالکتیک،<sup>۶</sup> در جایی که ما انتظار Transcendent را داریم، از اصطلاح Transcendental استفاده کرده است» (Ewing, 1983: 25).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد اوینگ دچار مغالطه «استثناء قابل چشم‌پوشی» شده است. درحالی‌که برای نقض یک نظر کلی، ارائه یک مثال نقض کافی است، قائل شدن به این تمایز بین این دو اصطلاح توسط وی و همچنین کانت، با علم به اینکه کانت به این تمایز وفادار نمانده و آنها را در معانی مختلف و به جای یکدیگر استفاده کرده، توجیه چندانی ندارد. بنابراین، معنای دقیق اصطلاح Transcendental، با توجه به سیاق جمله، امکان تفسیرهای متفاوت دارد.

### شهود محض در حسیات استعلایی

معرفت نزد کانت، در چارچوب تجربه رخ می‌دهد. وی تجربه و ادراک حسی را با شهودی<sup>۷</sup> تبیین می‌کند که در سیطره زمان و مکان است. قوه حس،<sup>۸</sup> قوه‌ای است که تصویرها را از متعلق شناسا<sup>۹</sup> به صورتی که ما را متأثر می‌سازد، دریافت می‌کند.<sup>۱۰</sup> متعلق نامتعیین یک شهود تجربی،<sup>۱۱</sup> پدیدار<sup>۱۲</sup> نامیده می‌شود (B33-34).<sup>۱۳</sup> هر پدیدار، ماده‌ای دارد و صورتی. ماده پدیدار، تمام چیزهایی است که در پدیدار، با احساس متناظر باشد. صورت نیز چیزی است که باعث وحدت کثرات یک پدیدار در نسبت‌هایی معین شود. بنابراین، صورت نمی‌تواند امری باشد که با تجربه کسب شود، زیرا چیزی که احساس‌ها فقط در آن می‌توانند خود را منظم کنند و به صورتی معین قرار گیرند، خود نمی‌تواند احساس باشد. کانت این تصورات را، که در آنها هیچ امری که مرتبط با احساس باشد یافت نشود، «شهود محض» می‌نامد و می‌گوید این صورت‌های محض شهود حسی، به صورت پیشینی در ذهن وجود دارند و آگاهی ما به آنها، به وسیله شهود محض اتفاق می‌افتد؛

به این معنی که اگر از تصور یک جسم، هر چیزی را که به تجربه و فاهمه تعلق دارد جدا کنیم، باز هم موادی باقی می‌ماند که این‌ها، از آن یک شهود محض‌اند که به صورت پیشینی،<sup>۱۵</sup> به عنوان صورت محض قوه حس، در ذهن قرار دارند (B34-35). کانت در بخش حسیات استعلایی، به عناصر پیشینی قوه احساس، یعنی مکان و زمان، به مثابه دو صورت محض شهود حسی می‌پردازد. در نظر وی، مکان و زمان اموری تجربی نیستند، بلکه ضروری پیشینی‌اند. مکان و زمان خاصیت شیء فی نفسه نیستند، همچنین نسبت‌های اشیاء هم نیستند، بلکه مکان صورت محض همه شهودهای بیرونی است و زمان، صورت محض همه شهودهای درونی و بیرونی. پس به طور کلی، زمان شرط پیشینی همه پدیدارهاست (B38-50).

### شکل‌گیری مقولات شاکله خیال و مقولات فاهمه

دومین منبع شناخت، قوه‌ای است که به وسیله آن، عین را در نسبت با آن تصوراتی که از راه حس از عین داده شده، می‌اندیشد. اندیشیدن به وسیله مفهوم‌ها، یعنی اطلاق مقولات، بدست می‌آید و بدین وسیله شناخت حاصل می‌شود. منظور کانت از اطلاق مقولات این است که تصوراتی گوناگون را طی یک حکم، زیر یک تصور مشترک منظم کنیم. در نظر کانت رابطه بین موضوع و محمول در احکام، از چهار «وجه نظر» بیشتر نیست که هر کدام می‌تواند سه شکل مختلف داشته باشد:

- ۱- کمیت: ۱۶ کلی<sup>۱۷</sup> (مقوله وحدت)، جزئی<sup>۱۸</sup> (مقوله کثرت)، شخصی<sup>۱۹</sup> (مقوله تمامیت)؛
- ۲- کیفیت: ۲۰ ایجابی<sup>۲۱</sup> (مقوله واقعیت)، سلبی<sup>۲۲</sup> (مقوله سلب)، عدولی<sup>۲۳</sup> (مقوله حصر)؛
- ۳- نسبت: ۲۴ حملی<sup>۲۵</sup> (مقوله جوهر و عرض)، شرطی<sup>۲۶</sup> (مقوله علت و معلول)، انفصالی<sup>۲۷</sup> (مقوله مشارکت)؛

- ۴- جهت: ۲۸ ظنی<sup>۲۹</sup> (امکان و امتناع)، قطعی<sup>۳۰</sup> (وجود و عدم)، یقینی<sup>۳۱</sup> (ضرورت و امکان). در یک سو کثرات شهود را داریم و در سوی دیگر، تعدد مقولات را. پس باید امر سومی باشد تا از یک سو با مقوله و از سوی دیگر با پدیدار، سنخیت داشته باشد، تا تطبیق مقوله را بر پدیدار ممکن سازد. این تصور واسطه، باید محض (یعنی عاری از هر گونه جنبه تجربی) باشد و با این همه، باید از یک سوی عقلانی<sup>۳۲</sup> باشد و از سوی دیگر سوسی<sup>۳۳</sup>؛ چنین تصویری همان شاکله استعلایی<sup>۳۴</sup> است (B177).

شاکله<sup>۳۵</sup> زمان‌مند است. از سویی، زمان به عنوان شرط صوری تکثرات حس درونی و در نتیجه، به عنوان شرط صوری ارتباط همه تصورها، یک تکثر پیشینی را در خود می‌گنجاند. از دیگر سو، این تعیین زمانی استعلایی، با «مقوله» (که وحدت آن را تشکیل می‌دهد) سنخیت دارد، زیرا «کلی» و بر پایه یک قاعده پیشینی، استوار است. پس تطبیق مقوله بر پدیدارها به واسطه تعیین زمانی استعلایی ممکن می‌شود (B177-178).

شاکله توسط قوه سومی به نام قوه خیال،<sup>۳۶</sup> تشکیل می‌شود. شاکله به عنوان فرآورده قوه خیال، از هیچ شهودی که خاص خودش باشد، به دست نمی‌آید، بلکه صرفاً وحدتی است که از تعینات حسی حاصل می‌شود و همین امر نیز وجه تمایز آن از خیال می‌گردد (B179).

کانت «کثرات شهود»، «تألیف قوه خیال» و «مفهوم»<sup>۳۷</sup> را سه عنصر شناخت یک عین می‌داند. پیتون در بحث از شاکله‌ها، ابتدا سه اصطلاح را از یکدیگر متمایز می‌کند که عبارتند از: مقولات محض،<sup>۳۸</sup> مقولات متشاکل<sup>۳۹</sup> و شاکله‌های استعلایی، و سپس کثرات شهود را تحت عنوان شاکله استعلایی، تألیف قوه خیال را زیر عنوان مقوله متشاکل، و مفهوم را با عنوان مقوله محض بررسی می‌کند.

مقوله محض، مفهومی است که از تألیف «X» به دست می‌آید. این «X» سرشت ویژه تألیف را نشان می‌دهد. اصلی که این تألیف بر پایه آن می‌باشد، مفهومی در صورت حکم است. این مقوله هیچ ارتباطی با زمان ندارد، بلکه صرفاً از حکم اخذ می‌گردد.

مقوله متشاکل را می‌توان مفهومی تألیفی از همان «X» در ارتباط با زمان (در برخی مقولات به همراه مکان) دانست. اصلی که این تألیف بر پایه آن است، همان مفهوم مقوله محض است، با این تفاوت که در اینجا، این مفهوم در ارتباط با زمان است.

و در نهایت، شاکله استعلایی فرآورده‌ای است که از تألیفی حاصل می‌شود که در مقوله متشاکل به دست می‌آید. این شاکله، ساختاری ضروری برای تمام اعیان زمان‌مند است و بر ما از طریق شهود آشکار می‌شود (Paton, 1961: 2/ 42-43).

شاکله استعلایی مقولات کمیت، «عدد» است، و آن تصویری است که افزایش پیاپی عدد «یک» را بر «یک»، از شیئی واحد تداعی می‌کند. یعنی عدد چیزی نیست جز وحدت تکثر شهود موارد هم‌جنس. مقوله محضی که تحت عنوان کمیت است، از صورت کلی حکم «هر الف، ب است» اخذ می‌شود. مفهوم تألیف این مقوله «هم‌جنس بودن»<sup>۴۰</sup> است. مقوله متشاکل آن، مفهوم تألیف «هم‌جنس بودن در زمان و مکان» است (Ibid: 44-45).

شاکله استعلایی مقولات کیفیت چنین است که شاکله یک ایجاب به عنوان کمیت یک چیز، تا آنجا که آن چیز زمان را پُر می‌کند، دقیقاً همان تولید مستمر و یکنواخت کمیت در زمان است، به گونه‌ای که انسان در زمان، از یک احساس با یک درجه معین، تا محو آن احساس، برود، یا به تدریج از سلب آن احساس به حجم آن پیش می‌رود. شاکله استعلایی، که از تألیف «بودن و نبودن» حاصل می‌شود، را «درجه»<sup>۴۱</sup> می‌نامند (B183).

مقوله محض از صورت حکم «الف، غیر ب است» به دست می‌آید. مفهوم تألیفی آن «بودن و نبودن» است. بنابراین، این ساختار نشان می‌دهد که موضوع با سنتز «بودن و نبودن» تعیین می‌یابد. مقوله متشاکل در اینجا مفهومی تألیفی از «بودن و نبودن در زمان و مکان» است و می‌توان آن را به عنوان مقوله واقعیت (یا حصر) در زمان و مکان توصیف کرد (Paton, 1961: 48-49).

اولین مقوله محض در وجه نظر نسبت، مفهوم تألیف موضوع و محمول است. در منطق، موضوع و محمول قابل تغییرند. اما در منطق استعلایی، از آنجا که مقوله محض، صورت حکمی است که برای

تعیین اعیان به کار می‌رود، موضوع به‌عنوان امری که هرگز نمی‌تواند محمول واقع گردد، در نظر گرفته می‌شود. مقوله متشاکل، مفهوم تألیف «پایداری و تغییر در زمان»<sup>۴۲</sup> است. به طور خلاصه مقوله متشاکل عبارت است از مقوله جوهر و عرض (Ibid: 52-53). شاکله استعلایی حاصل از این تألیف، «دوام»<sup>۴۳</sup> است. بنابراین، شاکله استعلایی جوهر از دوام چیزی در زمان شکل می‌گیرد. یعنی مفهوم جوهر برای اینکه بر داده‌های ادراک قابل اطلاق باشد، باید متشاکل بشود، و این مستلزم آن است که جوهر، به‌عنوان زمینه دائم تغییر در زمان، تصور گردد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۲).

دومین مقوله محض نسبت، عبارت است از مفهوم تألیف «موضوع و نتیجه»<sup>۴۴</sup>. مفهوم علیت اینجا صرفاً بر مبنای آن امری است که ما را قادر می‌سازد ظهور امر دیگری را از آن استنتاج کنیم، بدون ارجاع به زمان. مقوله متشاکل عبارت است از مفهوم تألیف «موضوع و نتیجه که در زمان، نتیجه به‌دنبال موضوع می‌آید» و آن را مقوله علت و معلول می‌نامیم. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود، عبارت است از «توالی ضروری»<sup>۴۵</sup> یا «توالی مطابق با یک قاعده» (Paton, 1961: 53-54).

مقوله محض مشارکت عبارت است از مفهوم تألیف تکه‌های دوه‌دو مانعة‌الجمع یک کل که یکدیگر را تعیین می‌بخشند. مقوله متشاکل عبارت است از مفهوم تألیفی از جوهر پایدار که به‌عنوان عاملان تغییر عوارض یک جوهر دیگر، در آن علیت دارند، و برعکس. این مقوله را می‌توان «تقابل» نامید. شاکله استعلایی حاصل از این تعریف عبارت است از «هم‌زمانی ضروری عوارض یک جوهر با عوارض جوهر دیگر»، یا به‌قول کانت، «هم‌بودی مطابق با یک قاعده کلی» (Ibid: 54-55). وجود، خود مقوله‌ای است که به‌معنای آگزیستانس عین در زمان است. بنابراین «هم‌بودی» در اینجا یعنی هم‌زمانی در تأثیر گذاشتن بر حس (Allison, 1986: 236).

کانت مقولات محض در وجه‌نظر جهت را با تمایز بین احکام ظنی، قطعی و یقینی مرتبط می‌کند. این تمایز به محتوای حکم ارتباطی ندارد، یعنی راهی وجود ندارد که ادراکات مختلف در حکم، به وحدت برسند. تنها راه ممکن، تحلیل حکم، فارغ از محتوای آن است. اگر حکم را به‌عنوان یک امکان منطقی بپذیریم، یک حکم ظنی است؛ اگر آن را تصدیق کنیم، حکمی قطعی است؛ و اگر باید درباره آن حکم به‌واسطه قواعد تفکر بیان‌دیشیم، آن حکم یقینی است (Paton, 1961: 57-58).

مقولات محض جهت، مفاهیم تألیفی محضی هستند که در هر حکمی حاضرند. مقوله محض امکان عبارت است از مفهوم تألیف «امری به‌مثابه قائم بالذات مطابق با قاعده صوری تفکر». مقوله محض وجود، مفهوم همان تألیف است به‌مثابه «اظهار تعین یک عین واقعی». مقوله محض ضرورت، مفهومی است از همان تألیف به‌مثابه «نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام با قوانین صوری تفکر».

مقوله متشاکل امکان عبارت است از تألیف شامل صور شهود. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود را به‌طور کلی می‌توان «توافق تألیف ایده‌های متفاوت با شروط زمان» دانست. یک عین،

در مقابل ایده، اگر با سرشت زمان سازگار باشد، ممکن (در برابر امتناع) است. مقوله متشاکل وجود عبارت است از تألیف شامل ماده شهود امر مفروض در تعینی زمانی. شاکله استعلایی که از این تألیف حاصل می‌شود، «ظهور در تعینی زمانی» است. یک عین اگر با شروط مادی تجربیهک یعنی حس، متعین شده باشد، وجود دارد.

مقوله متشاکل ضرورت، تعین تعدد «داده مفروض» با ارجاع به کل زمان است. شاکله استعلایی که از این تعین حاصل می‌شود، «ظهور در نسبت با کل زمان» می‌باشد. یک عین هنگامی ضروری است که با شروط مادی مطابق با قوانین کلی یا شروط صوری، متعین شده باشد (Ibid: 57-59).

بر اساس توضیحات فوق، می‌توان جدول زیر را فراهم نمود:

	مقولات	مقولات محض	مقولات متشاکل	شاکله استعلایی
کمیت	وحدت	هم‌جنس بودن	هم‌جنس بودن در مکان و زمان	عدد
	کثرت	هم‌جنس بودن	هم‌جنس بودن در مکان و زمان	عدد
	تمامیت	هم‌جنس بودن	هم‌جنس بودن در مکان و زمان	عدد
کیفیت	واقعیت	بودن و نبودن	بودن و نبودن در زمان	درجه
	سلب	بودن و نبودن	بودن و نبودن در زمان	درجه
	حصر	بودن و نبودن	بودن و نبودن در زمان	درجه
نسبت	جوهر و عرض	موضوعی که نمی‌تواند محمول واقع شود	پایداری و تغییر در زمان	دوام
	علت و معلول	استنتاج یک امر از امر دیگر، بدون ارجاع به زمان	موضوع و نتیجه که در زمان نتیجه به دنبال موضوع می‌آید	توالی ضروری (توالی مطابق یک قاعده)
	مشارکت	تألیف تکه‌های دو به دو مانع‌الجمع یک کل، که یک‌دیگر را تعیین می‌بخشند	مفهوم تألیفی از جوهر پایدار عاملان تغییر عوارض یک جوهر دیگر که علیت دارند	هم‌زمانی ضروری عوارض یک جوهر با عوارض جوهر دیگر؛ هم‌بودی مطابق با یک قاعده کلی؛ هم‌زمانی در تأثیر گذاشتن بر حس
جهت	امکان و امتناع	امری به‌مثابه قائم بالذات مطابق با یک قاعده صوری	تألیف شامل صورت شهود	توافق تألیف ایده‌های متفاوت با شروط زمان
	وجود و عدم	اظهار تعین یک عین واقعی	تألیف شامل ماده شهود امر مفروض در تعین زمانی	ظهور در تعین زمانی
	ضرورت و امکان	نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام با قوانین صوری تفکر	تعین تعداد داده مفروض با ارجاع به زمان	ظهور در نسبت با کل زمان

## ارتباط مقولات محض فاهمه با شاکله‌ها

«هم‌جنس بودن»، «بودن و نبودن»، «موضوعی که محمول واقع نمی‌شود»، «استنتاج یک امر از امری دیگر بدون ارجاع به زمان»، «تألیف تکه‌های دوبه‌دو مانعة‌الجمع که یکدیگر را تعیین می‌بخشند»، «امری به‌مثابه قائم بالذات مطابق با یک قاعده صوری تفکر»، «اظهار تعیین یک عین واقعی» و «نتیجه منطقی صورت مفاهیم دیگر یا احکام، با قوانین صوری تفکر» مقولات محضی هستند که ۲ مورد نخست بر ۶ مقوله اول و ۶ مورد بعدی متناظر با ۶ مقوله دوم هستند.

درباره این مقولات و نحوه استنتاج آنها، نقدهای گوناگونی مطرح شده است (فتح طاهری و قنبرلو، ۱۳۹۲). آنچه در اینجا مطرح می‌شود، بیشتر ناظر بر پارادوکسی است که در ادعاهای کانت درباره مقولات محض مشاهده می‌شود. کانت در استنتاج استعلایی مقولات،<sup>۴۶</sup> تلاش کرده نشان دهد مقولات باید به اعیان زمان مند اعمال و البته کاربرد آنها را به همین اشیاء محدود کنیم: «استنتاج استعلایی قبلاً به ما نشان داده است که مقولات فقط کاربرد تجربی را می‌پذیرند و نه استفاده ماورایی» (Paton, 1961: 31). ادعای کانت آن است که «اندیشه‌ها بی از گنجانیده، تهی‌اند؛ سهش (شهود)‌ها بی از مفهوم‌ها کورند» (کانت، ۱۳۸۳: ۱۳۸). در این صورت، این پرسش پیش می‌آید که مقولات محض فاهمه به‌عنوان مفاهیم، چگونه با اعیان زمان مند در ارتباطند؟ کانت بلافاصله پاسخ خواهد داد: مقولات استعلایی هستند، به این معنا که شروط ضروری شناخت‌های تجربی‌اند. اما باز پرسش دیگری مطرح می‌شود: در این صورت، از چه چیزی استنتاج می‌شوند؟ وی دوباره در پاسخ خواهد گفت: منظور از استنتاج، اثبات کردن حقی است نه وقوع امری، معنایی که حقوق‌دانان سده هجدهم به همین مفهوم به کار می‌بردند (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۸۸-۱۸۷). پرسش سوم این است که در این صورت، ارتباط منطقی بین عین و شاکله با مقولات از بین خواهد رفت. نزد کانت، قوه خیال نقش اساسی دارد، زیرا خلأ بین ادراکات حسی و مقولات عقلی را پر می‌کند. خیال به‌واسطه زمان و مکان، شاکله‌ها را می‌سازد که از طرفی با احساس و از طرف دیگر با مقولات، در ارتباط است. اما به نظر می‌رسد شاکله‌ها که برای پر کردن شکاف بین متعلق شناسا و مقولات وارد بحث شده‌اند، خود جانشین مقولات شدند و کانت نتوانست تمایز صریحی بین این دو قائل شود. بنابراین کانت وقتی درباره مقولات سخن می‌گوید، معمولاً مقصودش شاکله‌هاست و «به عبارت دیگر، مقوله‌ها فقط به‌عنوان شاکله واقعی می‌شوند» (Kemp Smith, 1962: 195). کمپ اسمیت ادامه می‌دهد: به‌عنوان مثال، مقوله جوهر با مفهوم صرفاً منطقی «موضوع گزاره‌ای» متفاوت است، زیرا مفهوم چیزی است که همیشه موضوع است و هرگز محمول نیست، و چنین تصویری برای ما فقط به‌عنوان دائمی در زمان، معنایی خاص دارد (Ibid).

بنابراین می‌توان گفت مقولات در معرفت بشری، حتی در مقولات محض که مجرد از شروط حسی، یعنی مکان و زمان‌اند، همواره در ارتباط با زمان هستند؛ از این رو انتقادات کانت بر رئالیسم استعلایی،<sup>۴۷</sup> تا

حدودی مبهم است (Bird, 2006: 194). هایدگر نیز تلاش می‌کند «نشان دهد که قوه خیال نه کارکردی از قوه فاهمه است و نه قوه مستقلی در کنار حس و فاهمه، بلکه باید آن را به منزله ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی کرد» (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۱۸-۲۱۷؛ Heidegger, 1977: 190-203). بنابراین به نظر می‌رسد کانت خود در تبیین رابطه بین شاکله‌ها و مقولات، دچار مشکل بوده و در نهایت، در ویراست دوم، قوه خیال را به عنوان کارکرد فاهمه مطرح می‌کند: «در این صورت‌بندی اخیر از رابطه خیال و فاهمه، کانت تألیف کثرات شهود را، که قبلاً به قوه خیال نسبت داده بود، به فاهمه نسبت می‌دهد» (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۱۷). با این تفسیر، کانت نتوانست مقولات را مستقل از زمان و مکان تبیین کند.

### معضل متعلق به طور کلی

کانت اگرچه هنگام بحث از وجود، به صراحت ما را از شناخت آن مأیوس می‌کند، اما در فلسفه خود تعابیری دارد که گویی بدون آنکه خود متوجه باشد، مسیری را برای وجود گشوده است. این مسیر را می‌توان از خلال ادعای دوم وی استنباط کرد. چنانکه بیان شد، وی ادعا می‌کند که شهود، بی‌واسطه به شیء یا پدیدار (متعلق شناسا) مربوط می‌شود. اما از سوی دیگر، مفاهیم نیز باید با واسطه با شهود مرتبط باشند، چراکه هیچ موضوعی نمی‌تواند به شیوه دیگری غیر از شهود، داده شود. از نظر وی، اقسام مختلف شناخت، یعنی تمام تمثالاتی (بازنمود، تصویر) که به معرفت اشیاء مربوط می‌شود، یا شهودند یا مفهوم؛ شهود، تمثال شخصی است و مفهوم، تمثال کلی (Kant, 1992: 589).

در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که درباره عناصر شناخت در هر مقوله به دست آمد، اصرار کانت بر این است که مقولات محض به هیچ عنوان با زمان و در نتیجه، با پدیدارها ارتباطی ندارند و صرفاً از خود حکم به دست می‌آیند. حال، این پرسش مطرح می‌شود که این مفاهیم که از امور حسی به دست نیامده‌اند، با چه شهودی در ارتباط هستند؟ مقولات محض از آن جهت که مفهوم‌اند، لاجرم باید در ارتباط با یک شهود باشند، زیرا کانت خود مدعی است که هر مفهومی باید در ارتباط با یک شهود باشد. اما این شهود از نظر کانت نمی‌تواند حسی باشد، چراکه اصرار وی بر این است که این مفاهیم با زمان مرتبط نیست. هم‌چنین نمی‌تواند در ارتباط با یک شهود محض باشد، چون ما هر چه یک شهود حسی را واکاوی کنیم، نمی‌توانیم مقولات (مثلاً علیت) را در آن کشف کنیم. به علاوه، هر گونه ارتباط مفهوم با شهود حسی، ربطی به زمان یا مکان خواهد داشت. پس این مفاهیم با چه چیزی در ارتباطند؟ متعلق شهود این مفاهیم چیست؟ وی در پاسخ می‌گوید:

همه تصورهای ما، در واقع از طریق فهم به‌گونه‌ای برون‌آخته (عین) مربوط می‌شوند، و چون پدیدارها چیزی جز تصورها نیستند، پس فهم پدیدارها از یک چیز [ = ein Etwas ] همچون برابریستای یک سهش (شهود) حسی مربوط می‌سازد: ولی این چیز همچون برابریستای (عین)



یک سهش به سان کلی، تا آنجا که در این رابطه قرار گیرد، فقط برون آخته (عین) ترافرازنده (استعلایی) است. (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶۱)

بنابراین وی نامی برای این متعلق بیان نمی‌کند. او در ارتباط با متعلق مقولات، اصطلاح «متعلق به‌طور کلی»<sup>۴۸</sup> را به کار می‌برد و گاه به جای اصطلاح «متعلق به‌طور کلی»، لفظ «چیزی»<sup>۴۹</sup> را می‌نشانند. یعنی مفاهیم محض فاهمه از حیث مفهوم بودن‌شان، باید با «چیزی» مرتبط باشند (A250). این بیان روشن می‌سازد که مفاهیم محض فاهمه، اولاً، نمی‌توانند طبق ادعای پیشین کانت، صورت صرف کارکردهای منطقی فاهمه باشند. این سخن بدان معناست که به‌رغم نظر صریح کانت، مقولات واقع‌نما هستند. ثانیاً، به‌همان دلیل که کانت نمی‌تواند متعلق این مفاهیم را مشخص کند، نمی‌تواند تعریف دقیقی از خود مقولات ارائه دهد: «ما نمی‌توانیم تعریفی واقعی از هیچ کدام از آنها [مقولات] ارائه دهیم، مگر آنکه بی‌درنگ به شرط‌های حس [زمان] و در نتیجه به صورت پدیدارها، متوسل شویم؛ در این صورت می‌توانیم مقوله‌ها را بدان‌ها، چونان موضوع منحصر به فردشان، تعریف کنیم» (B300). به عبارت دیگر، برای تعریف آنها ناچار به ورطه‌ی زمان و پدیدارها می‌افتیم، درحالی‌که از نظر کانت، این مفاهیم هیچ ارتباطی با زمان ندارند.

اینجا بررسی موضع کانت در باب هستی، ضروری به نظر می‌رسد. نظر او را می‌توان این‌گونه تشریح نمود که او برای فعل «هست‌بودن» دو معنی قائل می‌شود:<sup>۵۰</sup>

۱. به‌عنوان یک رابط، که محمول را با موضوع مرتبط می‌سازد؛ مانند «سقراط، انسان است». این همان معنای رابط است.

۲. در معنایی که بودن و وجود خارجی موضوعی را مقرر می‌کند، مانند «خدا، هست»؛ یعنی معنای اسمی. «هست بودن» به معنای دوم است که کانت آن را محمول واقعی نمی‌شمارد. او معتقد است محمول همواره باید محمول چیزی باشد، درحالی‌که «هست بودن» تعینی نیست؛ به عبارت دیگر، در ذات نیست (وال، ۱۳۸۰: ۱۵۶)، و از آنجا که داخل در ذات نیست، پس نمی‌توان آن را محمول قرار داد. آنچه را که محمول قرار داده‌ایم، نه یک صفت است، نه یک ممیزه و نه هیچ چیز دیگر؛ آن نه در ذات و ماهیت یک شیء قرار دارد و نه از عرضیات آن است. پس این فعل چیست که آن را بر چیزی اطلاق می‌کنیم؟

در نفی برهان وجودی آنسلم قدیس، و پس از او دکارت،<sup>۵۱</sup> کانت بر آن است که «هست‌بودن» یک صفت نیست و بنابراین نمی‌تواند ذاتی یک «عین» باشد؛ با این وصف، نمی‌توان آن را محمول دانست. با این توصیف، ما راهی به وجود فی‌ذاته نداریم و جهان خارج برای انسان، یک راز باقی خواهد ماند.

اکنون این مسئله مطرح است که آیا با قائل شدن کانت به «متعلق به‌طور کلی»، مدعای پیشین وی زیر سوال می‌رود؟ ادعای کانت روشن است: متعلقات معرفت بشری باید تحت شرایط مکان و زمان به ما داده شود. اما اندیشه «متعلق به‌طور کلی» هیچ ارتباطی به تجربه ندارد، بلکه یک حالت کلی برای

اندیشیدن به اعیان ممکن<sup>۵۲</sup> است. بنابراین، تلاش برای دستیابی به معرفتی درباره چیزها از طریق مفاهیم شاکله‌بندی‌نشده<sup>۵۳</sup> محض به‌عنوان مفاهیم مربوط به «متعلق به‌طور کلی»، در حقیقت به این معناست که ما می‌توانیم به این متعلق، مستقل از آنچه که تحت شرایط حساسیت<sup>۵۴</sup> به ما داده می‌شود، دسترسی داشته باشیم؛ «بنابراین می‌توانیم، دانشی درباره این [متعلق] داشته باشیم، بدون اینکه پیوندی ضروری بین آن با [شرایط] دیدگاه [معرفتی] خاص انسان در نظر بگیریم» (Bird, 2006: 194).

کانت برای «متعلق به‌طور کلی» ویژگی‌هایی را بیان می‌کند:

۱) همه مقولات از شهود یک امر به‌طور کلی به‌دست می‌آیند. طبق توضیح کانت، منظور از «به‌طور کلی» بودن این است که این چیز امری «مشترک بین تمام مقولات» است که به‌وسیله آن، مقولات حاصل می‌شوند، به این معنا که برای دریافت هر کدام از مقولات، باید رو به‌سوی همین متعلق داشت.

۲) «غیر قابل اشاره بودن» متعلق مقولات. طبق سخن کانت که در بالا آمد، همین که بخواهیم به آن اشاره کنیم، در وادی پدیدارها می‌افتیم و این «به‌طور کلی» از دست می‌رود.

۳) «چیز» بودن این متعلق. کانت بر این نکته تأکید دارد و این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های «متعلق به‌طور کلی» است، زیرا نشان می‌دهد که این چیز یک امر مقرر است. ضروری است بدانیم که اگر متعلق به‌طور کلی باید متعلق مقولات باشد، پس باید «چیزی» باشد و این «چیز بودن» نمی‌تواند خود، استعلایی، به‌معنای ایجابی نزد کانت، باشد، چراکه امر استعلایی به این معنا نمی‌تواند متعلق قرار بگیرد. در نظر او، متعلق به‌طور کلی «چیزی است که... می‌تواند به یگانگی بسیارگان در سهش حسی خدمت کند» (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶۱)، بنابراین، خود نمی‌تواند چیزی در کنار اعیان متکثر باشد. در نظر کانت، این متعلق، امکان وحدت تکثرات مختلف توسط مقولات را فراهم می‌سازد و نمی‌توان آن را از داده‌های حسی جدا کرد. به عبارت دیگر، متعلق مقولات با حضور هر محسوسی، حضور پیدا می‌کند، اما خود موضوع شناخت حسی قرار نمی‌گیرد.

۴) ما «درباره آن هیچ نمی‌دانیم» (همانجا)، یعنی «غیرقابل تعریف» است؛ اگرچه ما به آن اذعان داریم اما برای ما قابل تعریف نیست.

در کنار این ویژگی‌ها، باید غیرقابل تعریف بودن مقولات نزد کانت، و همچنین، ناکامی وی در شرح قواعد چگونگی کشف مفاهیم را در نظر بگیریم. به‌عنوان مثال، وی در باب علیت بیان می‌کند که توالی طبق یک قاعده خاص، قابل ادراک است، اما شرح نمی‌دهد که این قاعده چگونه و با چه واسطه‌ای، قابل کشف است<sup>۵۵</sup> (Scruton, 1998: 148).

بنابراین به نظر می‌رسد اگر بخواهیم برای ویژگی‌های «متعلق به‌طور کلی» یک مدلول بیابیم که کشف مفاهیم توسط مقولات و همچنین غیرقابل تعریف بودن مقولات را موجه سازیم، ناگزیر به این نتیجه خواهیم رسید که تمام این ویژگی‌ها، وصف «وجود» باشد.

بر اساس نظر جمهور فیلسوفان عقل‌گرا در سنت فلسفی غربی و اسلامی، همچون ملاصدرا، اولاً، تمام مسائل فلسفه از قبیل علیت و ضرورت و امکان، از شهود خود وجود حاصل می‌شود و بنابراین، امری مشترک بین تمام مفاهیم متافیزیکی و عقلی محسوب می‌شود. ثانیاً، وجود امری حسی و بنابراین قابل اشاره نیست و انسان به محض آنکه قصد اشاره به آن را داشته باشد، به وادی امور حسی گرفتار می‌شود و در هر اشاره‌ای، به موجود اشاره می‌کند. از دیگر سو، با حضور هر موجود حسی، وجود امری محصل است. هایدگر در کتاب *درباره وجود و فوسیس* در کتاب *طبیعیات ارسطو*، برای آنکه «فوسیس» را به «وجود به ما هو وجود» ترجمه کند، سخن ارسطو مبنی بر اینکه تلاش برای اثبات اینکه  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  هست، مضحک است. را این‌گونه تفسیر می‌کند که «هر کجا موجودی از  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  ظهور پیدا کرده باشد،  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  پیش از آن موجود، خود را متجلی و در برابر ما ظاهر کرده است» (Heidegger, 1999: 240). در واقع، وی از اشتراک حضور وجود و فوسیس با یک موجود، این‌همانی فوسیس و وجود را نتیجه می‌گیرد.

ثالثاً، چیز بودن را می‌توان به معنای اسمی وجود تعبیر کرد؛ چنانکه پیش‌تر توضیح آن آمد.<sup>۵۶</sup> رابعاً، وجود قابل تعریف نیست. این امر یکی از مسائل مشترک بین بیشتر فیلسوفانی است که به امر وجود پرداخته‌اند. از جمله، ملاصدرا در ابتدای کتاب *سفار*، می‌نویسد: فلسفه «باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود... فوجب أن يكون الموجود المطلق بيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والاثبات وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲). علاوه بر آن، تعریف یا به واسطه حد است، یا رسم، و این هر دو قسم، در مورد وجود، باطل است، چراکه وجود از یک سو، جنس و فصل ندارد و از سویی دیگر، روشن‌تر و شناخته‌شده‌تر از وجود، نیست (همان: ۳۳).

### نتیجه

بر اساس دو ادعای کانت، دو نتیجه حاصل می‌شود که به نظر می‌رسد در تناقض با یکدیگر قرار دارند. اول آنکه، کانت ادعا کرده که حس و مفهوم، همواره ارتباط خود را حفظ می‌کنند. او تفکر را بدون محتوا، تهی دانسته و شهودها را بدون مفهوم، کور خوانده است. بر این اساس و بنا بر نظر هایدگر و کمپ اسمیت، کانت نتوانست مقولات محض را فراتر از خیال و شاکله‌ها قرار دهد؛ به این معنا، فاهمه نزد کانت واقعاً بلااستفاده می‌ماند. هایدگر با انتقاد از کانت، اظهار می‌دارد که مقولات، مفاهیم محض فاهمه نیستند؛ آنها از فاهمه به دست نمی‌آیند که فاقد هرگونه مضمون و محتوا باشند، بلکه از عملکرد محض قوه خیال به دست می‌آیند. بنابراین، مقولات، مفاهیم محض نیستند، بلکه محمول‌هایی وجودشناختی‌اند.

کانت در ادعای دوم خود، می‌گوید: مقولات ناشی از شهود «متعلق به طور کلی» هستند، اما از آنجا که این متعلق به زمان، حس و تجربه، قابل ارجاع نیست، پس باید به وجود محض ارجاع داده شود که توسط

عقل محض ادراک شده است. بنابراین یک پارادوکس گریبان‌گیر کانت می‌شود، اینکه مقولات اگر به شاکله‌ها و قوه خیال ارجاع داده شود، چیزی از شاکله‌ها فراتر نرفته است و در نتیجه، محض نیستند؛ و اگر فراتر از شاکله‌ها، به «متعلق به‌طور کلی» ارجاع داده شوند که فراتر از تجربه و حس است، آنگاه در حقیقت مقولات واقع‌نما هستند و به وجود ارجاع داده شده‌اند.

بنا بر تفسیر ارائه شده، به نظر می‌رسد فلسفه کانت اگرچه در توضیح روند تجرید مفاهیم از امور حسی تا شاکله خیالی مقولات، موفق ظاهر می‌شود، اما دعای وی مبنی بر کارکرد محض فاهمه، دچار چالش است، زیرا وی همانطور که اذعان دارد حس مستقیماً از متعلق شناسا تأثیر می‌پذیرد، با قائل شدن به «متعلق به‌طور کلی»، در واقع پذیرفته است که عقل تحت تأثیر وجود قرار می‌گیرد و مفاهیم عقلی را در پرتو وجود و در شهودی از آن، کسب می‌کند؛ هرچند عدم توفیق وی در اندریافت شهود عقلانی، نشان از آن دارد که این امر با آگاهی رخ نداده است.<sup>۵۷</sup>

### یادداشت‌ها

۱ کانت فاهمه را در مقابل عقل قرار می‌دهد؛ آن بخش از قوای ذهن که در حصول معرفت سهیم است، فاهمه است. اما در اینجا هوشمندانه، به‌جای فاهمه از لفظ عقل استفاده شده که در ادامه مقاله این مسئله روشن می‌شود.

2 transcendental

3 transcendent knowledge

4 transcendental knowledge

۵ در متن آلمانی نیز *transzendente Objekt* آمده است. ادیب سلطانی برای اصطلاح *Transcendent* از واژه «تراگذرنده» و برای واژه *Transcendental* از واژه «ترافرازنده» استفاده کرده است.

۶ اینکه اوینگ بیان می‌کند «به‌ویژه در دیالکتیک» بر این واقعیت تأکید دارد که در دیگر بخش‌ها نیز اصطلاح *transcendental* به‌جای *transcendent* استفاده شده است.

7 intuition

8 sensibility

9 object

۱۰ کانت برای اشاره به مسائلی مانند خدا، برای مثال در B71، از واژه *gegenständ* و برای اشاره به موجودات حسی در B72 از واژه *objekt* استفاده کرده است. البته وی گاهی نیز، مثلاً در A46، از اصطلاح *ابژه* استعلایی (*transzendente objekt*) استفاده کرده که آشکارا بر معنای نومن و ذات معقول دلالت دارد. ادیب سلطانی در صفحات ۱۲۸، ۱۳۴ و ۱۳۵ از کتاب *سنجش خرد ناب*، به‌جای واژه نخست، از واژه «برابر ایستا»، برای ترجمه واژه دوم، از واژه «برون‌آخته» و برای اصطلاح سوم، از واژه «برون‌آخته ترافرازنده» استفاده می‌کند که ترجمه دقیقی است. اما مترجمان انگلیسی، مثلاً در ترجمه پل گایر و الن وود (p. 191)، برای ترجمه هر دو واژه نخست آلمانی، از واژه «object» استفاده کرده‌اند. بر این اساس، مترجمان دیگر در فارسی، هر دو را به «عین» ترجمه کرده‌اند. بنابراین، دست‌کم باید گفت «عین» نزد کانت، به دو معنا استفاده می‌شود؛ هم به‌معنای امر عینی در برابر امر ذهنی، که همان نومن و برابر ایستاست که گپ ذهن و عین به این معنا قوام می‌یابد و به عبارت صریح‌تر،

همان امر خارجی است، و هم به معنای همان‌چه ادیب سلطانی به «برون‌آخته» و سایر مترجمان به «متعلق شناسا» ترجمه کرده‌اند.

11 empirical

12 appearance

۱۳ تمام ترجمه‌های صورت گرفته از متن *نقد عقل محض* در این مقاله، از ترجمه زیر است:

Kant, I. (1997). *Critique of pure reason*. trans. by P. Guyer & A. W. Wood. Cambridge University press.

۱۴ نکته مهمی که کانت به آن می‌پردازد، تمایز نومن و فنومن است. ما نمی‌توانیم بگوییم که «اشیاء در زمان‌اند»، زیرا ممکن است شهودهای دیگری از آنها نیز امکان داشته باشد؛ شهودهایی غیر از شهود حسی، که ما فاقد آنها هستیم. ولی اگر شرط پدیدارها به این جمله اضافه شود، می‌توان گفت همه اشیاء همچون پدیدارها (یعنی ابژه‌های شهود حسی)، در زمان‌اند (B52). البته کانت توضیح می‌دهد که منظور او این نیست که اعیان صرفاً نمود یا وهم (illusion) هستند، بلکه به این معناست که چون آنچه که از یک شیء شهود می‌کنیم، به شیوه شهود ذهنی در نسبت با شیء، بستگی دارد، پس باید بین شیء به‌عنوان پدیدار، و خود آن شیء خارجی به‌عنوان ذات فی‌نفسه، تفاوت قائل شویم، وگرنه باید پدیدار و حتی همان ماهیاتی را که به اعیان اطلاق می‌کنیم، واقعی بشماریم (B69). در نظر وی، وقتی انسان درباره یک «عین» می‌اندیشد که برایش امکان شهود آن عین وجود ندارد، در واقع از حدود شناسایی معتبر خود فراتر رفته است (B71).

15 a priori

16 quantity

17 universal

18 particular

19 singular

20 quality

21 affirmative

22 negative

23 infinite

24 relation

25 categorical

26 hypothetical

27 disjunctive

28 modality

29 problematic

30 assertoric

31 apodictic

32 intellectual

33 sensible

34 transcendental schema

35 schema

36 imagination

37 concept, conception

38 pure category

39 schematized category

40 homogeneous

41 degree

42 the permanent and the changing in time

43 permanence

44 ground and consequent

45 necessary succession

46 transcendental deduction of the categories

47 transcendental realism

48 Object in General/ als Gegenstand einer Anschauung überhaupt

49 ein Etwas

۵۰ برای وجود می‌توان چهار معنا برشمرد: معنای مصدری (to exist)، معنای اسمی (existence)، معنای رابط (to be)، معنای رابطی. معنای مصدری مفهومی انتزاعی است و معقول؛ مثلاً انسانیت یک وجود مصدری است. منظور از معنای رابط همان کلمه ربط در گزاره‌هاست. کلمه «است» در گزاره «هوا طوفانی است»، معنای رابط وجود را می‌رساند. وجود رابطی مربوط به وجودهای وابسته است؛ مثلاً وجود عرض یک وجود رابطی است، وجود معلول برای علت یک وجود رابطی است، بدین معنا که معلول چیزی جدای از علت نیست که رابطه بین آنها علیت و معلولیت باشد، بلکه معلول عین ربط به علت است. وجود اسمی امری است که در باب آن مناقشه بسیار است. از وجود به معنای اسمی نمی‌توان معنای محصلی داشت. ادعای کسانی که به این معنا قائل هستند، این است که معنای اسمی وجود، امری شهودی است و هر کس به اندازه سعه وجودی خود، می‌تواند آن را درک کند؛ و قابل تعریف نیز نیست. کانت به معنای مصدری و رابطی توجهی ندارد، اما معنای رابط را قبول می‌کند. یعنی معنادار بودن وجود مثلاً در گزاره «هوا طوفانی است» را می‌پذیرد. وی به شدت با معنای اسمی وجود مخالف است.

۵۱ آنسلم در برهان وجودی خود، وجود خدا را از عالی بودنش استنتاج می‌کند؛ بدین صورت که از نظر او، خدا عالی‌ترین موجودی است که از آن عالی‌تر یا عظیم‌تر را نمی‌توان درک کرد و اگر منکر وجود این موجود شویم، دچار تناقض گشته‌ایم (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۳۴-۲۰۳). دکارت نیز معتقد است خداوند کمال محض است و وجود داشتن نیز کمال است، پس خداوند نیز موجود است. در حقیقت آنسلم برای اثبات خود، یک ممیزه را جست‌وجو می‌کند و دکارت یک صفت را.

52 possible objects

53 pure unschematized concepts

54 conditions of sensibility

۵۵ ابن سینا در فصل اول *شفا*، آنجا که این احتمال را که اسباب قصوی از حیث اسباب بودنشان، موضوع فلسفه باشند را رد می‌کند، بیان می‌کند که حس فقط و فقط به توالی دو پدیده می‌رسد و چنان نیست که اگر دو پدیده، یکی بعد از دیگری محقق شدند، قطعاً یکی از آنها سبب دیگری باشد. اما اینکه نفس ما به علت کثرت موارد تعاقبی که حس و تجربه به ما می‌رسانند، به رابطه سببیت بین دو چیز پی می‌برد، امری یقینی نیست و به اثبات علل و اعتراف به وجود علل و اسباب نیازمند است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸). کانت برای اثبات این ادعا که ذهن خود دارای مقوله پیشینی علیت است، باید توضیح دهد که طبق چه قاعده‌ای توالی را می‌توان دال بر علیت گرفت. اما به نظر می‌رسد کانت به خوبی از عهده آن برنیامده است.

۵۶ کسانی که به این معنا معتقدند، در مقابل کانت، معتقدند وجود خود یک موجود است. از نظر آنان، اینکه وجود یک معقول ثانوی فلسفی است، به این معنا نیست که امری است که صرفاً وجود ذهنی دارد و در خارج هیچ تعینی ندارد. البته آنها در این امر با کانت همراه هستند که ما به کنه هستی دسترسی نداریم. دلیل آنان برای مدعا این است که مهم‌ترین خصیصه هستی، خارجیت است، درحالی که انسان برای درک یک امر، باید از آن امر به یک وجود ذهنی دست یابد، و اگر بخواهیم وجود را ذهنی کنیم، این امر برای وجود، یک انقلاب در ذات است.

اما تفاوت این دسته با کانت در این است که برای عقل این قدرت را قائل اند که جدای از قدرت تجرید از امور حسی، خود قدرت برخورد با هستی و شهود آن را دارد و صرفاً از این طریق می‌توان به هستی نزدیک شد. اما کانت نه تنها این نکته را رد می‌کند، بلکه معتقد است اصولاً وجود نفس را نمی‌توان در این سیاق اثبات کرد، زیرا در هیچ شهود تجربی به دست نیامده است. پس وقتی نمی‌توان از نفس سخن گفت، به طریق اولی، از درک وجود به مشاهده حضوری نیز نمی‌توان سخن به میان آورد.

۵۷ در نظر قائلان به معنای اسمی وجود، معقولات اولی، از طریق حواس و معقولات ثانوی، از طریق خود عقل حاصل می‌شوند؛ و در هر دو مورد، کار ذهن، کشف است، نه خلق.

## منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الشفاء، الهیات*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱). *هایدگر و استعلاء؛ شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت*. تهران: نقد فرهنگ.
- فتح طاهری، علی؛ قنبرلو، زینب (۱۳۹۲). «بررسی و نقد استنتاج متافیزیکی مقولات در فلسفه کانت». *فصلنامه ذهن*. شماره ۵۶، ص ۱۱۵-۱۴۰.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ج ۶: *از ولف تا کانت*. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- ملاصدرا، (۱۳۸۳) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۱. تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی و همکاران. تهران: خوارزمی.
- Allison, H. E. (1986). *Kant's transcendental idealism*. New Haven and London: Yale University press
- Bird, G. (2006). *A companion to Kant*. Wiley-Blackwell.
- Ewing A. C. (1938). *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: the University of Chicago press,
- Heidegger, M. (1997). *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. trans. by P. Emad & K. Maly. Indiana
- (1999). On the being and conception of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1. trans. by T. Sheehan. *Man and World*. vol. 9, no. 3, pp. 219-279.
- Kant, I. (1929). *Critique of pure reason*. trans. by Norman Kemp Smith. London: MacMillan.
- (1992). *Lectures on Logic*. part 17, The Jasche logic. trans. by M. Young. Cambridge University press.

- (1997). *Critique of pure reason*. trans. by Paul Guyer & A. W. Wood. Cambridge University press.
- Kemp Smith, N. (1962) *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Humanities press
- Paton, H. J. (1961). *Kant's metaphysic of experience*. New York: MacMillan.
- Scruton, R. (1998) *Kant*. Oxford University press.