

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI  
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب  
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲

فصلنامه علمی فلسفه غرب

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

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ره)</sup> - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیر مسئول: دکتر علی فتح طاهری

سردبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر علی نقی باقرشاهی (ویراستار انگلیسی)؛ مهدی سلطانی گازار (ویراستار فارسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: مهدی سلطانی گازار

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ره)</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 علمی فلسفه غرب

- احمدی افرمجانی، علی اکبر؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
- اصغری، محمد؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
- باقرشاهی، علی نقی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- پایا، علی؛ استاد فلسفه کالج اسلامی، لندن، انگلستان؛ استاد وابسته مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران
- حسامی فر، عبدالرزاق؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- حکاک قزوینی، سیدمحمد؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- سوسا، دیوید؛ استاد دانشگاه تگزاس، آستین، امریکا
- فتح طاهری، علی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- کاوندی، سحر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران
- مصلح، علی اصغر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

## مشاوران علمی این شماره

اصغری، محمد؛ باقرشاهی، علی نقی؛ حسامی فر، عبدالرزاق؛ رعایت جهرمی، محمد؛ شهرآیینی، سیدمصطفی؛ عاملی، نعمت‌الله؛ فتح طاهری، علی؛ قنبرلو، زینب؛ مصلح، علی اصغر؛ نوری، میلاد

## 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 (اگزیستانسیالیسم، 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 علمی 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، به‌منظور 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، به‌ترتیب 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

- کلمهٔ درونی؛ ناكرانمندی مرزهای زبان (تأملی بر تمایز کلمهٔ درونی و اظهارشده در اندیشهٔ گادامر) ..... ۱  
امینی، عبدالله
- بررسی تحلیلی مرحلهٔ ادراک حسی در پدیدارشناسی روح هگل و لوازم شکست این مرحله برای تاریخ فلسفه ..... ۱۹  
حاجی علی اورک‌پور، صبورا
- مؤلفه‌های ایمان‌گرایی ویتگنشتاین ..... ۴۳  
رستمی، یداله؛ مخلص، سهام
- بررسی دیدگاه افلاطون در باب کاتارسیس ..... ۵۵  
سلمانی، علی؛ حبیبی، مینو
- تحلیل و واکاوی مبانی معرفت‌شناختی حقوق بشر از دیدگاه ریچارد رورتی ..... ۷۷  
سلیمانی، نبی‌الله
- اندیشهٔ شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی ..... ۱۰۱  
شجاعی جشوقانی، مالک







## A Reflection on the Distinction between the Inner and the Expressed Word in Gadamer's Thought

Abdollah Amini\*

*Assistant Professor, Educational Sciences Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.*

---

---

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

---

<b>Article type:</b>	The problem of the limitedness and unlimitedness of language boundaries about the reality of things has a long history. In this perspective, with the assumption of language as a "mirror", the question has always revolved around how language can "represent" things as they are. However, based on his philosophical hermeneutic principles, Gadamer largely overcomes the common distinction between word and thing (even between language and thought) and places the distinction in the language itself and our linguisticity. In this regard, he appeals to the "inner word" implied in the Christian tradition and the expressed word in the philosophical tradition in order to show the limitedness and unlimitedness of language boundaries. In this article, while reviewing some of Gadamer's important insights on language, we try to use a descriptive-analytical method to show how and why he goes beyond the aforementioned distinctions. What are the hermeneutic results of Gadamer assuming the distinction between the inner and the expressed word? We will also show that by assuming the inner word, which we can speak only with "stuttering", Gadamer somehow places his project in the Kantian epistemological tradition. Of course, it has some difficulties.
<b>Research Article</b>	
<b>Received:</b>	
<b>2024/02/01</b>	
<b>Accepted:</b>	
<b>2024/05/13</b>	

**Keywords:** Language, Linguisticality, Inner word, Expressed word, Word and thing, Sign.

---

**Cite this article:** Amini, Abdollah (2023). A Reflection on the Distinction between the Inner and the Expressed Word in Gadamer's Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 1-18.

DOI: 10.30479/WP.2024.19920.1060

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



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



## فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



### کلمهٔ درونی؛ ناكرانمندی مرزهای زبان

### (تأملی بر تمایز کلمهٔ درونی و اظهارشده در اندیشهٔ گادامر)

عبدالله امینی\*

استادیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	بحث کرانمندی و ناكرانمندی مرزهای زبان در رابطه با واقعیت اشیاء، سابقه‌های دیرینه دارد. در این برداشت، با فرض زبان به‌مثابه «آینه»، همواره پرسش پیرامون این محور بوده که زبان تا چه حد می‌تواند چیزها را آنگونه که هستند، «بازنمایی» کند. وانگهی، گادامر به‌تأسی از مبانی هرمنوتیک فلسفی خویش، به‌ویژه الگوی حاکم بر عمل تفسیر، عمدتاً از تمایز رایج میان کلمه و شیء (حتی میان زبان و تفکر) فرامی‌رود و تمایز را در دل خود زبان و حیث زبانی ما قرار می‌دهد. او در این زمینه، برای نشان دادن کرانمندی و ناكرانمندی هم‌زمان مرزهای زبان، به «کلمهٔ درونی» متضمن در سنت مسیحی (به‌ویژه در خوانش آگوستینی) و «کلمهٔ اظهارشده» در سنت فلسفی (در خوانش ارسطویی) متوسل می‌شود. در این نوشتار، ضمن مرور برخی بصیرت‌های مهم گادامر در رابطه با زبان و نقش آن در فهم، می‌کوشیم با روش توصیفی-تحلیلی، نشان دهیم که او چگونه و چرا از تمایزهای میان کلمه و شیء، و تفکر و زبان، گذر می‌کند و فرض تمایز میان کلمهٔ درونی و کلمهٔ اظهارشده برای او چه نتایج هرمنوتیکی در بر دارد؟ همچنین نشان خواهیم داد که گادامر با فرض کلمهٔ درونی به‌عنوان بُعدی از زبانمندی ما، که تنها با «لکنت» می‌توانیم آن را به زبان بیاوریم، به‌نوعی پروژهٔ خودش را در همان سنت معرفت‌شناسانهٔ کانتی قرار می‌دهد و البته برخی از دشواری‌های آن را هم با خود دارد.
دریافت:	
۱۴۰۲/۱۱/۱۲	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۲/۲۴	
کلمات کلیدی:	زبان، زبانمندی، کلمهٔ درونی، کلمهٔ اظهارشده، کلمه و شیء، نشانه.

استناد: امینی، عبدالله (۱۴۰۲). «کلمهٔ درونی؛ ناكرانمندی مرزهای زبان (تأملی بر تمایز کلمهٔ درونی و اظهارشده در اندیشهٔ گادامر)». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۲۰-۱.

DOI: 10.30479/WP.2024.19920.1060



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

\* نشانی پست الکترونیک: aminiphilosophy@gmail.com

## مقدمه

نسبت میان کلمه و شیء، یا به‌طور کلی‌تر، زبان و جهان، در مکاتب فلسفی یکی از چالش‌های محوری بوده و تاریخی دیرینه دارد. آنچه نزد گادامر به دل‌مشغولی اصلی در این‌باره تبدیل شده، بیش از آنکه متکی بر دعوای رایج بر سر ارتباط میان کلمه و شیء باشد، درست بر سر تمایز درونی در خود زبان است؛ تمایز میان زبان به‌منزله یک امکان و توانش ذاتی -یا آنچه از آن به «کلمه درونی»<sup>۱</sup> یاد می‌کند- از یک‌سو، و زبان در مقام کلمه اظهارشده یا به اصطلاح، «بیان»<sup>۲</sup>، از سوی دیگر.<sup>۳</sup> مسئله بر سر این است که آیا آنچه ما در قالب کلمات و در هیئت گزاره‌ها به بیان درمی‌آوریم، سرشت کامل زبان است و مرزهای زبان را پوشش می‌دهد، یا دایره مرزهای زبان بسی بیش از صرف نمود بیرونی آن در قالب کلمه اظهارشده یا گزاره‌هاست. بحث نسبت میان «کلمه درونی» و کلمه اظهارشده یکی از دغدغه‌های کانونی هرمنوتیک فلسفی گادامر (و همچنین شارح برجسته او، ژان گروندن<sup>۴</sup>) است. جدای از بحث‌های گادامر در مورد کلمه درونی و تمایز آن با کلمه اظهارشده در آثار بعد از حقیقت و روش، او در فرازی از بخش سوم کتاب اخیر، به دلالت کلمه درونی می‌پردازد (Gadamer, 2004: 420-426). البته باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم تمایز مورد نظر گادامر به تمایز در خود زبان بازمی‌گردد، قصد ما برگرداندن رویکرد گادامر به تمایز دیرینه دیگری میان تفکر و زبان -که به باور هریس، تا قرن نوزدهم همچنان در تاریخ فلسفه غرب پابرجا بود- نیست. «طبق این دیدگاه، تفکر و زبان، فعالیت‌هایی مجزا هستند: زبان فعالیتی با واژه‌هاست و تفکر فعالیتی با ایده‌ها. واژگان وابسته به ایده‌ها هستند اما ایده‌ها وابسته به واژگان نیستند» (Harris, 1988: 2).<sup>۵</sup>

این تفکیک میان فهم (به‌مثابه وجه «درونی» تفکر) و سخن یا گفتار (به‌مثابه وجه «بیرونی» تفکر)، آن‌قدر حیاتی بوده که فهم را موضوع هرمنوتیک، و سخن را موضوع خطابه دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه، شلایرماخر در سنت هرمنوتیک، همچنان به این تمایز افلاطونی پایبند است: «هنر سخن گفتن و فهمیدن در مقابل یکدیگر قرار دارند؛ درحالی‌که سخن گفتن صرفاً وجه بیرونی اندیشه است، هرمنوتیک به هنر اندیشیدن مربوط می‌شود و بنابراین، فلسفی است» (شلایرماخر، ۱۴۰۱: ۱۳۶). تمایز مورد نظر گادامر، چنانکه بعداً خواهد آمد، این تمایزی افلاطونی را هم برنمی‌تابد، زیرا نزد او، اندیشه به‌عنوان «گفتگوی نفس با خویشتن»، لزوماً بدون واسطه زبان انجام نمی‌گیرد. به بیان دیگر، در قاموس اندیشه گادامر، «سخن» یا کلمه صرفاً «واسطه اندیشه» نیست، بلکه عین خود اندیشه است.<sup>۶</sup>

گادامر «مفهوم» را یکی از نشانه‌های متمایز فلسفه می‌داند و پیوسته ما را تشویق می‌کند که باید به ریشه‌های این اندیشه مفهومی بازگردیم و مفاهیم فلسفی را که بر اثر گذر روزگار و کاربردهای رایج، صلب و بی‌رمق شده‌اند، از نو مورد تأمل قرار دهیم و بار دیگر آنها را به متن زندگی بازگردانیم. از این منظر است که «کلمه»<sup>۷</sup> را در تقابل با «مفهوم» قرار می‌دهد، چراکه کلمه از سرزندگی بیشتری در نسبت با بافت برخوردار است. او بازگشت به این «آغاز» را به‌عنوان بدیلی در مقابل الگوهای رایج کمی و محاسبه‌گرانه علم مدرن و

تمدن حاصل از آن، که از قاعده «تعادل» غفلت کرده، ضروری می‌داند (گادامر، ۱۳۹۵ الف). به همین دلیل، گادامر همواره گوشه چشمی به الگوی «آغاز» تفکر فلسفی نزد یونانیان دارد. به زعم او، آنها رهیافتی دیگرگونه (در تقابل با نگرش عینیت‌بخشی علم مدرن) به زبان داشتند، تا جایی که حتی برای «زبان» در معنای امروزی آن، واژه‌ای خاص نداشتند. آنها به اندامی که آواها را ادا می‌کند، *glotta* می‌گفتند و به آنچه که از این طریق مخبره می‌شود، «لوگوس/*logos*»<sup>۸</sup>. با مفهوم اخیر چیزی پدیدار می‌شود که با «خودفراموشی» کلمه درونی که همراه با لوگوس فراخوانده می‌شود، مرتبط است (همو، ۱۴۰۰ الف: ۱۸۰؛ Gadamer, 2004: 406-407). ما در این نوشتار، ضمن مرور بحث دیرینه ارتباط میان کلمه و شیء (و زبان و تفکر) و نیز توضیح نقش کلمه به مثابه نشانه یا تصویر، به دلالت مفهوم کلمه درونی نزد گادامر و نسبت آن با کلمه اظهارشده خواهیم پرداخت. همچنین زمینه را برای پاسخ به این پرسش فراهم می‌کنیم که چگونه گادامر با قول به این تمایز، درصدد فراروی از دو تمایز مذکور (تقابل دینزینیه میان کلمه و شیء و تقابل دیرینه میان تفکر و زبان یا گفتار) است و با گسترش مرزهای زبانمندی، تقابل را به شیوه هرمنوتیکی در دل خود زبان قرار می‌دهد.

#### کلمه و شیء؛ مرزهای زبان

از آنجا که مطابق دعوی گادامر، زبان در معنای عام آن، «میانجی‌گر خصلت کلیه دسترسی‌ها [ی ما] به جهان است» (گادامر، ۱۳۹۵ ب: ۹۱)، پس در بادی امر، مسئله بر محور این انحاء دسترسی و کم‌وکیف آن می‌چرخد. مسئله ارتباط میان کلمه و شیء (یا زبان و جهان) که عموماً می‌توان از آن به مسئله «بازنمایی» تعبیر کرد، از مسائل کانونی تاریخ فلسفه است. در این رابطه، پرسش این است که آیا زبان، آیین تمام‌نمای واقعیت/شیء است یا به تعبیری، تنها «وجود زبانی چیزها را هم‌رسانی می‌کند» (بنیامین، ۱۳۹۸: ۴۷). همچنین اصولاً آیا میان کلمه/نام و شیء، ارتباطی ضروری و ماهوی برقرار است؟ یا نام‌ها و نشانه‌های زبانی، عموماً امری قراردادی هستند و با سرشت خود چیزها، نسبتی ضروری ندارند؟<sup>۹</sup> آغاز تأمل منسجم و فلسفی درباره این پرسش‌ها و دلالت‌هایشان را می‌توان دست‌کم تا رساله کر/تیلوس افلاطون<sup>۱۰</sup> و درباره تثلیث و اعترافات آگوستین به عقب برد. در ادامه، با ظهور مسیحیت، نسبت میان کلمه و شیء در مسئله تجسد دلالتی خاص پیدا کرد که گادامر از آن به «الهیات کلمه»<sup>۱۱</sup> یاد می‌کند (Gadamer, 2004: 425).

به باور گادامر، در زمان‌های بسیار کهن، میان کلمه و شیء «وحدتی صمیمی» برقرار بود، به نحوی که «نام حقیقی/onoma» را بخشی از سرشت صاحب‌نام، نه جانشینی صرف برای آن، تلقی می‌کردند. باری، با تحولی که در نتیجه فلسفه یونان حاصل شد، کم‌وبیش این بصیرت رواج یافت که کلمه «تنها» یک نام است و بس، و بازنمایانده خود موجود حقیقی نیست. از این به بعد، نقش کلمه، به مثابه نمایانده حقیقت شیء یا دست‌کم همچون بخشی از سرشت آن، به صرف «جانشینی» برای آن کاهش یافت (Ibid, 406). با این تحول است که شکاف میان کلمه و شیء، به مسئله تبدیل می‌شود و نمود آن را می‌توان در رساله مذکور افلاطون دید.

گادامر با توجه به مبنای هرمنوتیکی اندیشه‌اش، نمی‌تواند و نمی‌خواهد همان «وحدت حقیقی / صمیمی» میان کلمه و شیء را در سر بپروراند. به علاوه، او همانند هایدگر، درصدد است از متافیزیک افلاطونی متکی بر تقابل میان دوگانه معقول و محسوس که بر مبنای آن، زبان/کلمه ابزاری مناسب برای بازنمایی سرشت حقیقی شیء/واقعیت، به‌ویژه در ساحت امر معقول نیست و تنها قائل به «نظاره» است، فراتر برود. باری، گادامر هم‌زمان می‌کوشد از رویکرد سوپژکتیویستی به زبان هم‌گذر کند، تأکید او بر زبان به‌عنوان «زبان خود چیزها» ناظر به این امر است.<sup>۱۲</sup> در برداشت افلاطونی، کلمه، به‌ویژه کلمه نوشتاری، چندان حامل حقیقت شیء نیست و مقامی ثانوی دارد (افلاطون، ۱۳۶۳: ۳/ فقره‌های ۲۷۶-۲۷۴). برای افلاطون «... زبان تنها همچون عنصری بیرونی و دوپهلوی<sup>۱۳</sup> لحاظ می‌شود» (Gadamer, 2004: 408). به همین دلیل، تفکر حقیقی در گفتار افلاطونی، از جنس زبان مرسوم نیست و حالت زبانی ندارد (بیشتر از جنس «نظاره» است، همچون آنچه در تمثیل خورشید و تمثیل غار آمده است) و زبان در آن خموش است.

این درست برعکس رویکرد گادامر است که در آن، فرایند تفکر، حتی در والاترین سطحش (چه در قالب گفتگوی نفس با خویشتن، چه با دیگری)، باز مستلزم و مشتمل بر درگیری با زبان و به‌کارگیری آن است. به تعبیر یکی از مفسران، طبق این برداشت اخیر، همان‌گونه که حقیقت (در معنای *آلتیا*) را نمی‌توان تنها به آنچه «حاضر می‌شود» تقلیل داد، آنچه در زبان نیز سکنی می‌گزیند، صرفاً «حضور» چیز نیست، بلکه «غیاب» آن هم هست (Grondin, 2003: 146). البته انکار نمی‌توان کرد که نگرش گادامر در مورد نسبت میان زبان و جهان، یا اصطلاحاً کلمه و شیء، از این انگاره آگوستین در درباره تثلیث، متأثر است:<sup>۱۴</sup> «وقتی چیزی از طریق یک صدا یا نشانه بدنی خاصی به بیان درمی‌آید، آن چیز را نه آن‌گونه که هست، بلکه آن‌گونه که از طریق حواس می‌تواند دیده یا شنیده شود، به بیان درمی‌آوریم» (Augustine, 2002: 188).

تحولی که با برداشت گادامر از زبان به‌وجود می‌آید، این است که او شکاف رایج میان کلمه و شیء را به شکاف در خود زبان بدل می‌کند، که توأمان هم بر محدودیت زبان دلالت دارد و هم بر ناکرآمدی آن. بنابراین، دیگر دعوا بر سر این نیست که آیا زبان/کلمه یارای «بازنمایی» واقعیت/اشیاء را دارد یا خیر؟<sup>۱۵</sup> اصولاً، طرح چنین پرسشی مبتنی بر این فرض است که گویا ما بیرون از مرزهای زبان، می‌توانیم داوری کنیم که آیا زبان و جهان، دقیقاً همپوشانی دارند یا نه. گادامر با بازگشت به مفهوم «کلمه درونی» در سنت الهیات مسیحی، مشخصاً نزد آگوستین،<sup>۱۶</sup> و با برجسته‌کردن تمایز میان کلمه درونی و کلمه اظهارشده، شکاف مذکور را به درون مرزهای خود زبان بازمی‌گرداند که متکی بر حیث زبانی/زبانمندی<sup>۱۷</sup> خود ماست. بدین ترتیب، او خواسته یا ناخواسته، بیشتر مبانی معرفت‌شناختی و پدیدارشناختی فلسفه مدرن را تثبیت می‌کند تا مبانی هستی‌شناختی فلسفه کلاسیک را. البته لزوماً این سخن به‌معنای همراهی او با برخی از رویکردهای محوری مدرن به زبان نیست. به‌عنوان نمونه، او با نگرش تقلیل‌گرایانه سوسوری به زبان، که کلمه را صرف «نشانه» قلمداد می‌کند، از اساس مخالف است. این موضوع را در بخش بعدی مورد بحث قرار خواهیم داد.

### گام سلبی؛ کلمه، نشانه یا تصویر؟

واینسهایمر در فصل پنجم کتاب *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، به این برداشت گادامر در حقیقت و روش، که کلمه صرفاً نقش یک «نشانه»<sup>۱۸</sup> را بازی نمی‌کند و زبان صرفاً «نظام نشانه‌ها» نیست، پرداخته و آن را در تقابل با رویکرد نشانه‌شناسانه سوسوری و حتی رویکرد نام‌گرایانه در خوانش نیچه‌ای آن قرار داده است. گادامر با این موضع سوسور که رابطه میان دال و مدلول، نه «پیوندی طبیعی»، بلکه امری «دل‌بخواهی» و محصول قرارداد است (Saussure, 2016: 69)، هم‌داستان نیست. به باور گادامر، نشانه تنها در صورتی نقش یک نشانه را بازی می‌کند که نشانه «چیزی دیگر» باشد و چون چنین باشد، آنگاه نشانه بیشتر به «نماد»<sup>۱۹</sup> نزدیک است، که در آن وجه «دل‌بخواهی‌بودن» تاحدی رنگ می‌بازد؛ به این دلیل که دال، عمدتاً «جایگزین‌ناپذیر» است، بنابراین، میان دال و مدلول ارتباطی نسبتاً ضروری برقرار است (واینسهایمر، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۳۹). هر کلمه یا دال، در مقام نشانه، فراتر از وجه دل‌بخواهی‌بودن، حامل «ارتباطی عمیق‌تر» با مدلول یا آنچه را که «نام‌گذاری می‌کند»، است. بنابراین، حتی از اینکه صرف «روگرفت»<sup>۲۰</sup> چیزی باشد هم فراتر می‌رود، چون کلمه تنها تقلیدی رنگ‌ورورفته (به معنای افلاطونی آن) از واقعیت و دارای جایگاه ثانوی نسبت به آن نیست، بلکه به‌طور مستقل، حاوی دلالت خاص خودش است (Risser, 2019: 3-4). گادامر ریشه نگرش سوسوری به زبان را به افلاطون بازمی‌گرداند و رساله *کراتیلوس* او را نخستین گام به سوی «نظریه ابزاری مدرن» و «ایدئال نظام نشانه‌ای عقل» می‌داند که طی آن، هستی زبان میان دو بُعد تصویر<sup>۲۱</sup> و نشانه، پیوسته در نوسان است و سرانجام، به سطح «نشانه صرف» تقلیل می‌یابد (Gadamer, 2004: 417).

البته گادامر به‌طور کلی نمی‌خواهد وجه نشانه‌ای کلمه را از اساس منکر شود، آنچه با آن مشکل دارد این است که ما هستی کلمه یا زبان را به تصویر یا «نشانه صرف» تقلیل دهیم. چراکه در هر صورت، نمی‌توان انکار کرد که بُعد اشارت‌گری و دلالت «به چیزی دیگر» در سرشت کلمه قرار دارد؛ کلمه به‌طور کلی همواره ما را به چیزی دیگر راهبر است. لذا از جهتی کلمه همانند عدد به نشانه چیزی بدل می‌شود که از پیش شناخته شده و کاربستش هم در همین است. اما پرسش این است که آیا وقتی می‌گوییم هستی کلمه در «اشاره کردن به چیزی دیگر» نهفته است، می‌توان لزوماً این دلالت‌گری را تنها در چارچوب تنگ نشانه‌ای محدود کرد یا دلالتی گسترده‌تر دارد؟ بدون تردید گادامر دلالت را بُعد اساسی زبان و حتی حیث زبانی ما می‌داند. در این سیاق، دلالت در زبان و حیث زبانی ما یعنی «فهمیدن چیزی به‌مثابه نشانه چیزی دیگر»<sup>۲۲</sup> (گادامر، ۱۴۰۰: ۳۸). چنین تلقی عامی از دلالت نشانه، راه به مفاهیم نماد، روگرفت و تصویر هم می‌برد که وجه‌مميزه آدمی هم هست، چون تنها انسان معنای نماد (و حتی روگرفت و تصویر) را درک می‌کند و از آن در زبان بهره می‌برد.

دلیل مخالفت گادامر با رویکرد سوسوری، دغدغه‌ای هستی‌شناختی و متعاقب آن معرفت‌شناختی است که از آن طریق او می‌کوشد به‌نوعی کل سنت افلاطونی را نقد کند. اگر ما کلمه را یک «نشانه صرف» قلمداد

کنیم، آنگاه برای آن محتوا و وجودی مستقل قائل نیستیم، لذا این تلقی به همان چالش دیرینه نسبت میان اصل و روگرفت وفادار می‌ماند، که طبق آن روگرفت به‌تنهایی هیچ استقلال وجودی از خود ندارد و تنها تصویر یا روگرفت «صرف» امر مورد تقلید می‌باشد. اینجا نیز گادامر با این سنت دیرینه درمی‌افتد. او برخلاف تصور رایج، روگرفت را تقلید محض «اصل» نمی‌داند، بلکه دلالت و موجودیت مستقلی برای آن قائل است و از همین‌رو، آن را از یک «نشانه صرف» متمایز می‌کند، زیرا از طریق روگرفت است که خود اصل یا امر تقلیدشده پدیدار می‌شود. لذا کلمه علاوه بر وجه نشانه‌ای‌اش همزمان نقش یک روگرفت یا تصویر را هم بازی می‌کند که لزوماً امری از حیث وجودی کاملاً وابسته و فاقد استقلال معنایی نیست یا لزوماً وابسته به خواست یا قرارداد ما نیست. چنان‌که خود گادامر در این‌باره می‌گوید:

زبان چیزی بیش از یک نظام نشانه‌ای صرف است که کلیت ابژه‌ها را علامت‌گذاری می‌کند. کلمه صرفاً یک نشانه نیست. به‌معنایی که فهمش دشوار است، کلمه تقریباً چیزی شبیه روگرفت یا تصویر است... زبان و تفکر درباره چیزها آنچنان بهم گره خورده‌اند که تصور نظام حقایق به‌منزله یک نظام ازپیش‌داده‌شده امکان‌های هستی که سوژه دلالت‌بخش<sup>۳۳</sup> نشانه‌های منطبق و متشابه [با آنها] را انتخاب می‌کند، انتزاعی بیش نیست. کلمه نه نشانه‌ای است که کسی [دل‌بخواهانه] آن را برگزیند و نه نشانه‌ای که کسی آن را بسازد یا به فرد دیگری هدیه دهد؛ کلمه چیز موجودی نیست که فرد آن را بردارد و برای رؤیت‌پذیرساختن موجود دیگری از طریق آن، آرمانیتی<sup>۳۴</sup> از معنا را به درون آن تزریق کند... به‌عکس، آرمانیت معنا در خود کلمه قرار دارد. کلمه از پیش معنادار است. (Gadamer, 2004: 416-417)

بنابراین، نه‌تنها کاربرد زبان، بلکه حتی معنای کلمه نیز ضرورتاً به‌خواسته کاربر زبان و امری دل‌بخواهی نیست؛ به‌ویژه وقتی پای «کلمه درونی» یا «کلمه درست» در میان باشد. گادامر در جستار مهم «زبان و فهم»، برداشت خودش از «کلمه» را در تقابل با رویکرد سوسوری و فیلسوفان زبان، بیشتر روشن می‌کند. او در این جستار نیز با این رویکرد که گویا کلمه صرفاً «نام»ی است که ما به‌نحو دل‌بخواهی و تصنعی بر موجودات تحمیل و آنها را نام‌گذاری می‌کنیم، اساساً مخالف است. این نحوه انتساب دل‌بخواهی و انتخاب تصادفی نام‌ها به اشیاء و پدیده‌ها، از «رابطه بنیادین زبان با کلمات» بسیار دور است، زیرا «همواره پیشاپیش نظامی از واژه‌ها و کلمات وجود دارد که مبنایی است برای معنای هر کلمه» (گادامر، ۱۳۹۵: ج ۱: ۱۶۰).

نظر به این تقدم زبان و حیث زبانی بر صرف عمل نام‌گذاری، سخن‌گفتن از «کلمه آغازین»، امری خودمتناقض است. ما پیشاپیش و همواره در دایره زبان قرار داریم و باید بیرون از چارچوب زبان، بتوان به

«کلمه آغازین» دست یافت؛ چنین کاری عملاً برای انسان مقدور نیست. بنابراین، دریافت گادامر از کلمه با آنچه معمولاً در دستور زبان یا بحث‌های رایج زبان‌شناختی در باب زبان قصد می‌شود، بسیار متفاوت است. کلمه مورد نظر او، نه «اسم» است که دل‌بخوآهانه بتوان آن را همچون برچسبی برای نام‌گذاری چیزی استفاده کرد، و نه «کوچک‌ترین واحد معنا» که با تحلیل ساختار یک گفتار یا گزاره تا واپسین جزء سازنده‌اش، به آن دست یافت. بدین ترتیب، تلقی او از کلمه اساساً دریافتی هرمنوتیکی است که معنایش در نسبت با متن و گفتگو مشخص می‌شود. در نتیجه، کلمه مورد نظر او بیان یا گزاره‌ای تک‌افتاده و بریده از متن نیست که به راحتی بتوان آن را به اجزاء مقومش تحلیل کرد و معنا یا معانی‌اش را بلافاصله مشخص نمود، بلکه معنای آن اساساً در بافت و در فرایند گفتگو و آمیزش افق‌ها، خود را بروز می‌دهد. به تعبیر پدیدارشناسانه گادامر، کلمه «خودش خودش را عرضه می‌کند» (همانجا).

بنابراین، او با کم‌رنگ کردن بُعد سوژکتیویستی نسبت ما با زبان، می‌کوشد روند دلالت و معنابخشی کلمات و زبان را برعکس کند، یعنی بیش از آنکه ما کلمات را به زبان درآوریم و معنای قصدی خودمان را بر آنها تحمیل کنیم، این خود کلمات هستند که معنایشان را در بافتی خاص و در جریان گفتگو بر ما تحمیل می‌کنند. حال باید مشخص کنیم که مقصود گادامر از «کلمه» که از جهتی ناظر به «کلمه درونی» است و از جهتی ناظر به کلمه اظهارشده، دقیقاً چیست و نسبت آن با خود زبان چگونه است. همچنین جا دارد روشن سازیم که گادامر از این تمایز، در هرمنوتیک خود چه بهره‌ای برده است؟

### کلمه درونی: کرانمندی و ناکرانمندی حیث زبانی ما

گادامر اصطلاح «کلمه درونی» را از کتاب دربارهٔ تثلیث آگوستین (و سنت مسیحی) وام گرفته<sup>۲۵</sup> و با بسط دلالت آن در دریافت هرمنوتیکی خودش از زبان و حیث زبانی فهم ما، از آن هم‌زمان برای اشاره به کرانمندی و ناکرانمندی زبان استفاده می‌کند. خود او اذعان می‌کند که در دل اصطلاح *Sprachlichkeit* (زبانمندی)، دلالت «کلمه درونی» سنت مسیحی «خودنمایی می‌کند»<sup>۲۶</sup> (همو، ۱۴۰۰: ج ۱: ۲۷۰). برای درک دقیق تلقی گادامر از کلمه درونی، بهتر است ابتدا به تقابلی، هرچند مبهم، که گادامر در جستار «از کلمه به مفهوم»، میان کلمه و «مفهوم» قائل شده توجه کنیم؛ او رسالت هرمنوتیک را «وساطت» میان این دو می‌داند (همو، ۱۳۹۵ الف: ۱۸۶-۱۶۹). نسبتی که گادامر در اینجا میان کلمه و مفهوم برقرار می‌کند، تاحدی همانند همان نسبتی است که سوسور میان «لانگ» و «پارول» قائل است. کلمه در این سیاق، به توان سخن گفتن و به قالب زبان درآوردن، یا به عبارتی، به توانش زبانی و زبانمندی ما اشاره دارد که امری نامتناهی، سرزنده، امکانی است و همچون یک رسالت، پیوسته و بی‌پایان در برابر ما قرار دارد، آنگاه که با جهان و واقعیت‌ها روبرو می‌شویم و می‌کوشیم آنها را «به زبان درآوریم».<sup>۲۷</sup> در این سیاق، کلمه در مقابل منطق گزاره‌ای قرار دارد. اما در عوض، مفهوم همان کلمه‌ای است که دیگر از حالت امکانی به در آمده و لباس وجود پوشیده و



محقق گشته است و در نتیجه، بر اساس کاربست‌های پی‌درپی آگاهی جمعی، به امری صُلب بدل شده و سرزندگی اولیه خود را از دست داده است.

حال برای اینکه اندیشه و زبان ما همواره از سرزندگی و حیات پویای کلمه برخوردار باشد، یا اینکه مفاهیم، پیوسته ما را به «آغاز» و سرزندگی اولیه‌یشان رهنمون شوند، باید چه کار کرد؟ اینجاست که گادامر راهی پیش پای ما می‌نهد که به نوعی، وساطت میان این دو بُعد است. سرزندگی و حیات فرهنگی هم در گرو این وساطت است.

به عقیده من، بدون به سخن درآوردن مفاهیم و بدون زبان مشترک، قادر نخواهیم بود واژه‌هایی را بیابیم که بتوان به دیگر اشخاص نزدیک شد. این درست است که ما معمولاً «از کلمه به مفهوم» حرکت می‌کنیم، اما باید همچنین قادر به حرکت «از مفهوم به کلمه» باشیم، اگر بخواهیم به شخص دیگر نزدیک شویم. (همان، ۱۸۷)

ذات کلمه در این نیست که تمام و کمال، به بیان درآید. چنین انتظاری نوعی نقض غرض است و اصولاً ناممکن، هر چند همچون یک ایده «استعلایی» کانتی، پیوسته ما را وسوسه می‌کند. بلکه دقیقاً سرشت کلمه «در آنچه ناگفته می‌ماند و به بیان در نمی‌آید» قرار دارد (گادامر، ۱۳۹۵: ۲۶۰). با توجه به آنچه آمد، آیا گادامر همچنان بر تقابل دیرینه یونانیان میان تفکر و گفتار پافشاری می‌کند، یا چیزی متفاوت با آن را در نظر دارد؟ یکی از مفسران، کلمه درونی مورد نظر گادامر را «تجربه درونی تفکر» و کلمه اظهار شده را «تجربه بیرونی تفکر» می‌خواند (Laurukhin, 2016: 54). این تفسیر گرچه به ظاهر تمایز دیرینه میان تفکر و گفتار را برهم می‌زند، اما به طور ضمنی، تمایز میان زبان و تفکر را همچنان تثبیت می‌کند؛ گویی تنها «تجربه بیرونی تفکر» سرشت زبان را شکل می‌دهد. این در حالی است که خود گادامر در جستار «هایدگر و الهیات ماربورگ»، ضمن تأکید بر این مدعای هرمنوتیک فلسفی خویش که هر فهم و به تبع آن، هر تفسیری، در درون رسانه زبان رخ می‌دهد و مفسر آنچه را که فهم و تفسیر می‌کند، به درون «جهان زبانی» خودش منتقل می‌سازد، تمایز مذکور را موضعی غیر قابل دفاع می‌داند (Gadamer, 1964: 210-11).

گادامر بسته به موقعیت، «دیگری» کلمه را با تعابیر متفاوت لحاظ کرده و البته در بیشتر موارد، کم و بیش در صدد القای موضعی واحد بوده است. چنان که گذشت، یکبار کلمه را در مقابل مفهوم قرار می‌دهد، یکبار آن را در مقابل لوگوس، و یکبار هم در مقابل اظهار/بیان، مفهوم، لوگوس و اظهار یا حکم، وجوه به بیان درآمده همان کلمه درونی هستند. به عنوان مثال، در جستار «زبان و فهم»، کلمه را در مقابل اظهار/بیان قرار داده و با نقد منطقی گزاره‌ای، امر اخیر را محصول کلمه «اظهار شده» می‌داند. در این سیاق، کلمه نه شکل مفرد دارد، نه جمع بسته می‌شود: «مقصود من بیشتر کلمه‌ای است که همیشه مفرد است و هیچ‌گاه جمع بسته نمی‌شود!»

(گادامر، ۱۳۹۵: ج: ۱۵۳). هر کلمه در بافت معینی از زندگی، کلمه‌ای که مناسب و مربوط به آن بافت است، به فرد گفته می‌شود یا «هدیه می‌گردد»، و لذا معنایش را نیز مدیون همان بافت است. بر این اساس، معنای یک کلمه یا گزاره را باید با توجه به «بافت انگیزشی» آن تفسیر کرد، نه بیرون از آن.<sup>۲۸</sup> او در جستار «فلسفه یونانی و تفکر»، همین موضع را در تأکید بر شکاف میان کلمه درونی و کلمه اظهارشده دنبال می‌کند و آن را واکنشی در مقابل منطق گزاره‌ای و «قطعیت و بدهت خودآگاهی» معرفت‌شناسی مدرن می‌داند (همو، ۱۴۰۰: الف: ۱۸۰). از آنجا که کلمه درونی، گسترده‌تر و اولی‌تر از کلمه اظهارشده است، معنای یک کلمه یا یک گزاره، نسبتاً بعدی نامتناهی دارد و ضرورتاً به الگوی صدق/حقیقت در نظریه مطابقت قابل تقلیل نیست.

به باور گروندن، کلمه در کاربرد گادامر، پژواک ضعیفی از لوگوس یونانی است (Grondin, 2003: 144). لوگوس نزد گادامر همان چیزی است که افلاطون در رساله سوفیست، از آن به «گفتگوی نفس با خویشتن» تعبیر کرده است. به‌نوعی، گادامر درصدد تا لوگوس یونانی را با کلمه درونی در سنت مسیحی در مسئله زبان و فهم گره بزند؛ چراکه لوگوس یونانی دو معنای محوری دارد؛ هم به‌معنای علت و دلیل<sup>۲۹</sup> است و به‌معنای کلمه و گفتار<sup>۳۰</sup>. کلمه درونی لزوماً همان سخن<sup>۳۱</sup> نیست، بلکه عین تفکر است و هر تفکری هم اساساً، زبانی و هم «گفتگوی با خویشتن» است. «کلمه درونی، از طریق به بیان درآمدن تفکر، تهاهی فهم استدلالی‌مان<sup>۳۲</sup> را ترسیم می‌کند» (Gadamer, 2004: 422). فهم استدلالی (همچون نسبت پارول به لانگ نزد سوسور)، تنها یکی از نمودهای کلمه درونی است.

با تمرکز بر سه تفاوت بنیادینی که توماس آکوئینی میان «کلمه بشری» و «کلمه الهی» قائل است، محوریت سنت مسیحی را می‌توانیم در هرمنوتیک گادامر، به‌ویژه در مورد سرشت زبان و کلمه نزد او، ببینیم:

۱- کلمه بشری برخلاف کلمه الهی، پیش از تحققش، امری «بالقوه» است و البته این قابلیت را دارد که به شکلی درآید.

۲- کلمه بشری برخلاف کلمه الهی، «ذاتاً» ناقص است، به این معنا که هیچ کلمه بشری، یکبار برای همیشه نمی‌تواند مافی‌الضمیر را به‌طور کامل بیان کند؛ البته این به ناکامل بودن ذهن بشر بازمی‌گردد نه به خود کلمه فی‌نفسه، زیرا «کلمه به‌طور کامل، آنچه را که ذهن می‌اندیشد بازتاب می‌دهد» (Ibid: 424). دلیل این ناکاملی و نقص، به این برمی‌گردد که ذهن بشری هیچ‌گاه به‌طور کامل و همه‌جانبه و یکجا، نزد خودش حاضر نیست، بلکه هر دم، به این یا آن اندیشه اهتمام دارد و متفرق است. بنابراین، با توجه به این تفرقه، کلمه بشری، برخلاف کلمه الهی، یکپارچه و واحد نیست و ضرورتاً کلمه‌های متعدد برای بیان یک چیز در کار است و تعدد فهم و تفسیر هم از اینجا برمی‌خیزد.

۳- «درحالی‌که خداوند به‌طور کامل، سرشت و ذات خودش را در کلمه در بی‌واسطگی محض بیان می‌کند، هر اندیشه‌ای که ما می‌اندیشیم و بنابراین هر کلمه‌ای که تفکر، خودش را در آن بروز می‌دهد) پیشامد محض ذهن است.<sup>۳۴</sup> کلمه تفکر بشری به‌سوی چیزی معطوف است، اما نمی‌تواند آن را به‌عنوان یک

کل در درون خود احاطه کند» (Ibid: 223-224).<sup>۳۵</sup> ناسازۀ ظاهری سپهر نامحدود زبان (با تکیه بر کلمۀ درونی) و مرزهای زبان<sup>۳۶</sup> در اندیشۀ گادامر را باید با توجه به این پس‌زمینۀ الهیاتی فهمید. میزان این وامداری او را در این اظهارنظرش می‌توان فهمید که کلمۀ درونی یا «کلمۀ دل» را آیینۀ، و تصویر را «کلمۀ الهی» می‌داند، یعنی آیینۀ‌ای است که کلمۀ الهی در آن دیده می‌شود. بدین ترتیب، نسبت میان کلمه و شیء، از یک‌سو و کلمۀ درونی و کلمۀ اظهارشده و نیز کلمۀ الهی و بشری از سوی دیگرۀ با توجه به این سنت الهیات مسیحی پدیدار می‌شود.

به‌طور کلی، محدودیت در ساختار زبان از منظر گادامر، معطوف به کثرت زبان‌ها نیست -چنین چیزی نه محدودیت، بلکه فرصتی برای گفتگو و نیل به فهم مشترک ایجاد می‌کند- بلکه به سرشت خود کلمه/ زبان بازمی‌گردد، نه به این یا آن زبان. مانعی که «در خود کلمه قرار دارد»، «رسالتی بی‌پایان» در مقابل فرد برای به بیان درآوردن و محقق‌کردنش قرار می‌دهد (گادامر، ۱۴۰۰: ۲۹). به سخن دیگر، کلمۀ درونی به‌مثابه توانش زبانی یا زبانمندی انسان، ذاتاً غنا و قابلیت بی‌پایان دارد و هر تلاشی برای تحقق و بیان آن، همواره تنها بخش‌هایی از آن را پوشش می‌دهد و بنابراین، همچون یک شعر ناب، هیچ‌گاه به تحقق کامل خود نمی‌رسد. درنتیجه، کلمۀ درونی مختص یک زبان خاص یا ویژگی کلمات بر ساخته حافظه هم نیست، بلکه از اول تا آخر، موضوع اصلی تفکر است (Gadamer, 2004: 421).

### تقابل کلمۀ درونی با کلمۀ اظهارشده

به باور گروندن، مقصود گادامر از کلمه در معنای عام، یعنی کلمه‌ای که نه مفرد است و نه جمع بسته می‌شود- یک «موجود زبانی» نیست، بلکه کلمه‌ای است که ما را با خود درگیر می‌کند و بر ما مستولی می‌گردد، بر سازندۀ معناست و سخن می‌گوید (Grondin, 2003: 144). این سخن گروندن نه تنها بر تلقی گادامر از کلمه و به‌ویژه کلمۀ درونی پرتوی نمی‌افکند، بلکه با غیرزبانی خواندن آن، به‌نوعی به مبانی هرمنوتیکی اندیشۀ او در باب زبان، پشت پا می‌زند. شاید تقابلی که گادامر میان کلمۀ درونی و کلمۀ اظهارشده قائل است را بتوان با تقابلی مقایسه کرد که ویتگنشتاین در رسالۀ منطقی-فلسفی میان «نشان دادن» و «گفتن/به‌بیان‌درآوردن» قائل می‌شود: «آنچه را می‌توان نشان داد، نمی‌توان گفت» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۵۸). اما باید آگاه بود که دلالت سخن ویتگنشتاین اول در باب آنچه نمی‌توان گفت، یعنی «امر رازآلود»،<sup>۳۷</sup> را نباید به برابری سخن گادامر تسری داد، چراکه ویتگنشتاین با این تمایز، بر اندیشۀ «مرز می‌نهد»؛ مرزی که خود زبان می‌گذارد و ویتگنشتاین آنچه را ورای این مرز باشد، «مهمل» می‌خواند (همان: ۲۵). این در حالی است اصل مدعای گادامر این است که سرشت زبان و هستی آن را ضرورتاً نمی‌توان به صرف آنچه در قالب کلمه و گزاره به بیان درمی‌آید، محدود کرد. اظهار یا کلمۀ بیان‌شده، تنها حیث انضمامی و بیرونی زبان در آگاهی جمعی است، بنابراین، نمایندۀ کل زبان و توانش زبانی ما نیست. خود گادامر در تأیید این سخن، در جستار

«معنی‌شناسی و هرمنوتیک» به‌صراحت می‌گوید:

بررسی هرمنوتیکی بر این واقعیت استوار است که زبان همواره به پس‌خودش و به فراسوی ظاهری تعابیر زبانی مشهود که نخست بیان می‌شوند، می‌رود. زبان، به‌تعبیری، با آنچه در آن بیان می‌شود، با آنچه در قالب کلمات صورت‌بندی می‌شود، یکی نیست. (Gadamer, 1972: 88)

لذا کلمه درونی دارای غنا، گستردگی و امکان‌هایی است که هیچ‌گاه در کلمه اظهارشده فعلیت تام خود را نمی‌یابد و امر اخیر همواره نسبت به آن نابسنده و غیرکافی (و نه لزوماً بی‌ربط) است. لذا ما همواره می‌کوشیم آن را هرچند با «لکنت»<sup>۳۸</sup> به زبان بیاوریم. کلمه اظهارشده تلاشی است برای به‌بیان‌درآوردن کلمه درونی که لزوماً به همه تلاش‌های انجام‌گرفته برای بیان آن قابل‌تقلیل نیست. به همین جهت، گادامر برخلاف هایدگر «زبان متافیزیک» را گرچه نابسنده می‌داند، اما آن را به‌طورکلی نفی نمی‌کند. به باور او، ما از صورتی از «زبان متافیزیک» رهایی نداریم؛ زیرا مسئله برخلاف تصور هایدگر امری دل‌خواهی نیست که به‌یک‌باره و آگاهانه بتوان آن را کنار گذاشت. مسئله هم به ساختار خود زبان و هم به آنچه ما درصدد فهمش، یعنی جهان، هستیم برمی‌گردد (گادامر، ۱۴۰۰: ۲۳۳). گذشته از این، زبان متافیزیک نیز نمودی انضمامی از کلمه درونی است و نقش کلمه اظهارشده را بازی می‌کند.

در هر صورت، کلمه درونی چیزی بیرون یا ورای زبان و زبانمندی ما نیست، بلکه دقیقاً «در» زبان یا «مرز» زبان و امکان زبانمندی ماست. به تعبیر گروندن، «زبانی است که زبان را مدام جستجو می‌کند و ردّ و نشان آن است. مرز زبان در همین است» (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۳۲). بدین ترتیب، گادامر از جهتی، مرزها و نابسندگی زبان ما را متذکر می‌شود که از آن به کلمه اظهارشده تعبیر می‌کند، اما از سوی دیگر، می‌کوشد گستردگی و ناكرانمندی زبانمندی ما را گوشزد کند که قابلیت نامتناهی دارد و هر کدام از «بازی‌های زبانی» موجود (به‌تعبیر ویتگنشتاین)، تنها صورت‌بندی‌ها و نمودهایی ناقص از آن هستند. نسبت این‌دو را می‌توان همچون نسبت حقیقت عشق و تمامی روایت‌های عاشقانه از آن در نظر گرفت. تاکنون با زبان‌ها و با سبک‌ها و انحاء گوناگون، در مورد عشق سخن‌ها گفته شده و خواسته‌اند حقیقت آن را وصف کنند، با این‌همه، هنوز هم می‌توان از امکان‌های ناگفته آن نوشته‌ها و تحلیل‌های بیشتر سخن گفت. همین‌الگو در باب شعر ناب و خوانش و ترجمه‌های ممکن آن نیز قابل‌اطلاق است. بنابراین، مسئله بیش از آنکه هستی‌شناسانه باشد، معرفت‌شناسانه است؛ یعنی مبنای تمایز مذکور گادامر به شیوه کاربست ما از زبان و قابلیت‌های ما برای پوشش دادن سرشت آن بازمی‌گردد، وگرنه نسبت به خود زبان، هر دو بُعد جزء ساختار زبان هستند، نه چیزی بیرون از مرزهای آن. نزد گادامر، تنها کلمه اظهارشده نشانه بُعد زبانی اندیشه ما نیست، کلمه درونی که اظهار نشده نیز عین زبانمندی ماست، امی ما هنوز کلماتی برای بیان آن دست‌وپا نکرده‌ایم، یا موقعیتی پیش نیامده

که آن را از زاویه‌ای خاص اظهار کنیم. خود گادامر در حقیقت و روش، این قصور را چنین بیان می‌کند:

این واقعیت که میل و قابلیت‌مان برای فهمیدن، همواره به فراسوی هر گزاره‌ای<sup>۳۹</sup> می‌رود که می‌توانیم صورت‌بندی کنیم، همچون نقدی بر [خود] زبان به نظر می‌رسد. باری، این امر نافی تقدم بنیادی زبان نیست. امکان‌های شناخت‌مان گویا بسیار محدود و جزئی‌تر است از امکان‌ها و قابلیت‌های ارائه‌شده به‌وسیله زبان. (Gadamer, 2004: 402)

بر این اساس، پاسخ گادامر به این پرسش که آیا هر آنچه را ما می‌اندیشیم و می‌فهمیم، ضرورتاً می‌توانیم به قالب کلمات درآوریم، منفی است. اما همین اندیشه بیان‌ناشده، باز بیرون از مرز زبان یا امری غیرزبانی نیست. بسا موضوعات و تجربه‌هایی هستند که ما کلمه‌ای برای بیان آنها نداریم و اینجا با «مرزهای زبان» (البته در ساحت کلمه بیان‌شده) سروکار داریم. این دو موضع گادامر ناسازگار نیستند، «زیرا آنچه نمی‌توانیم بگوییم یا به کلمات درآوریم، همواره آن چیزی است که می‌خواهیم بگوییم یا باید بگوییم، اما درست به این دلیل نمی‌توانیم بگوییم که کلمات [لازم] را نداریم» (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۳۱). اما اینجا همچنان یک دشواری باقی می‌ماند و آن، شکاف ظاهری میان کلمه اظهارشده و چیزی است که جزء کلمه درونی نیست؛ وانگهی، نمی‌توان آن را ذیل کلمه اظهارشده هم قرار داد (یعنی مواردی که به‌نوعی نمود انضمامی پیدا کرده‌اند، اما از جنس «کلمه» نیستند). تکلیف چنین مواردی، که بر اساس مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر، قاعدتاً بایستی جزء فهم و از همین‌رو- زبانمندی ما باشند، چیست؟ اینجا مشخصاً مقصود مواقعی است که ما از توانش زبانی استفاده می‌کنیم، اما آن را در قالب کلمات در نمی‌آوریم.

خود گادامر به‌نحوی به چنین پرسش مقدری پاسخ گفته و بر این باور است که نمود زبان در قالب کلمات و گزاره‌ها، تنها مصداقی از زبانمندی ما و تحقق انضمامی آن است. در نتیجه، هیچ ضرورتی ندارد که فرایند پرسش و پاسخ (همچون بهترین روش برای فهم یک متن) همواره در قالب کلمات صورت‌بندی شود. گاهی یک نگاه، یک ایماواشاره یا حتی یک سکوت، نیز می‌تواند نقش پرسشی را بازی کند و نگاه یا سکوت فرد دیگر، به‌منزله پاسخ و فهم آن پرسش لحاظ شود (گادامر، ۱۴۰۰: ۳۳).

به‌طور کلی، یکی از اهداف اصلی گادامر از تأکید بر کلمه درونی و در کل، کلمه‌ای که در بافتی خاص به کسی ارزانی می‌شود و معنایش هم بسته به آن بافت و موقعیت است، نه اینکه پیشاپیش مشخص باشد، این است که با منطق گزاره‌ای و «صوری‌سازی ریاضیاتی منطق مدرن» (گادامر، ۱۳۹۵: ج ۱۵۴) مقابله کند. منطق گزاره‌ای (در خوانش ارسطویی آن)، تنها با تأکید بر صورت گزاره‌ها و نسبت‌شان باهم در چارچوب یک استدلال، نه تنها آنها را بیرون از بافت‌شان و به‌نحو انتزاعی ارزیابی می‌کند، بلکه علاوه بر آن، با این کار تمام انحاء زبان و صور دیگر سخن را به حاشیه می‌راند، یا به این فرم تقلیل می‌دهد. این در حالی است که

«به هر حال، گزاره تنها شکل موجود سخن گفتن نیست» (همان: ۱۵۵). به عنوان نمونه، «پرسش» همچون مثالی نقص در مقابل این منطق گزاره‌ای عمل می‌کند که لزوماً شکل یک گزاره را ندارد، اما حاوی فهم و معناست و فرد را وادار به پاسخ می‌کند. گزاره‌های علمی نیز در اصل، «بیان‌هایی انگیزه‌شده» هستند در واکنش به «بافت انگیزشی» معین و به‌نوعی، پاسخی به پرسشی خاص هستند، اما به دلیل انتزاع‌شان از این بافت انگیزشی، اکنون بیان‌هایی انتزاعی بیش نیستند. گادامر نه تنها در مورد کلمهٔ درونی، بلکه حتی در مورد خود این بیان‌ها و اظهارها نیز، می‌گوید: دلالت‌های معنایی آنها یک‌بار برای همیشه آشکار نمی‌شود و حتی گاهی معنایشان در خودشان نهفته نیست. او به عنوان نمونه، به «بیان‌های اقتضایی»<sup>۴۰</sup> در زبان مثل دلالت قیده‌های زمان و مکان در جملاتی همچون «اکنون شب است» یا «اینجا چیزی ننویسید» اشاره می‌کند و می‌گوید: «معنایشان به‌طور کامل در خودشان نیست» (همان: ۱۵۸).

### نتیجه

کلمهٔ درونی بیشتر ناظر به حیث زبانی ماست، که هر بار و در هر تفسیر و موقعیت، جنبه‌ای از آن به نمایش درمی‌آید، یعنی هر تفسیری جنبه‌ای از این حیث زبانی ماست و نظر به بی‌پایانی تفسیر، ما پیوسته درصدد به‌نمایش گذاشتن آن امکان یا حیث زبانی هستیم، ولی هیچ‌گاه این روند به پایان نمی‌رسد؛ تعدد تفسیرها ناظر به این امکان است. مصداق بارز آن را می‌توان در متون ادبی دید که موضوعی واحد را می‌توان با تعبیر مختلف و در سبک‌های متفاوت بیان کرد و باز، امکان تعبیر و تفسیری متفاوت و نو، هنوز گشوده است. از این منظر، گویی کلمهٔ درونی مدنظر گادامر، نقش همان «لانگ/نظام زبان» و کلمهٔ اظهار شده نقش همان «پارول/گفتار» را در برداشت سوسور بازی می‌کند. باری، نقش مفسر یا «سوژهٔ سخنگو» در نحوهٔ مواجهه با زبان، در تمایز گادامر پررنگ‌تر است، زیرا کلمهٔ درونی، ساختاری مستقل از فرد و بیرون از مرزهای زبان نیست، بلکه درست در حیث زبانی او نهفته است و پیوسته می‌کوشد آن را به بیان درآورد؛ گرچه گاهی برای اظهار آن، دچار «لکنت» می‌شود. از این منظر، برداشت گادامر از نسبت میان کلمهٔ درونی و اظهارشده، دقیقاً مبتنی بر بصیرت‌های هرمنوتیکی او در باب زبان و تفسیر متون است.

به‌علاوه، تعارض ظاهری میان ناکرانمندی و کرانمندی هم‌زمان مرزهای زبان در بیان گادامر را باید با توجه به تمایزی که میان دو بُعد از زبانه‌مندی می‌گذارد، فهمید. زبان ناکرانمند است، از این جهت که کلمهٔ درونی، قابلیت این را دارد که به شیوه‌ها و تعبیر نامتناهی، به بیان درآید، اما هم‌زمان، کرانمند نیز هست، چراکه هر بیان و نمود انضمامی آن، محدودیت خاص خود را دارد. این رابطه درست همانند عمل تفسیر است که هر بار تنها امکان‌های نهفتهٔ متن را برملا می‌سازد و هم‌زمان، به‌نوعی امکان‌های دیگر آن را می‌پوشاند. ولی پرسش این است که آیا فرض کلمهٔ درونی که کلمهٔ اظهارشده تعین‌یافتگی انضمامی آن است (و نیز فرض «تقدم بنیادی زبان»)، به همان اشکال فرض «نومن/شیء فی نفسه»<sup>۴۱</sup>ی کانتی دچار نمی‌شود؟

چیزی که از حیث معرفتی، دقیق نمی‌دانیم چیست، ولی از حیث وجودی آن را مفروض می‌گیریم. نظر به اینکه در نقطه شروع پروژه هرمنوتیکی گادامر، به‌ویژه در حقیقت و روش، به شیوه کانتی طرح مسئله می‌شود (برای پاسخ به این پرسش که «فهم چگونه ممکن می‌شود؟»)، جنبه‌هایی از برداشت گادامر نسبت به زبان و فهم، متأثر از نظام فکری اوست.

## یادداشت‌ها

1 verbum interius

2 assertion/Aussage

۳ البته به باور واتیمو، از آنجا که زبان برای گادامر «محل تشخیص و تحقق انضمامی منش / اتوس جمعی متعلق به یک جامعه متعین تاریخی» است، بنابراین، بیشتر بر یک «زبان متعین تاریخی» دلالت دارد تا «توانایی کلی انسان برای سخن گفتن» (واتیمو، ۱۴۰۲: ۳۰۶).

4 Jean Grondin

۵ به‌عنوان مثال، آگوستین رابطه میان حروف، کلمات و اندیشه را این‌چنین در نظر می‌گیرد (البته در نهایت اصالت با تفکر است): «... حروف نشانه‌های کلمات‌اند، درحالی‌که خود کلمات در گفتارمان نشانه‌های چیزهایی هستند که به آنها می‌اندیشیم» (Augustine, 2002: 187).

۶ ویتگنشتاین نیز در پژوهش‌های فلسفی، تمایز مذکور را به هم می‌زند و به این پرسش که «آیا اندیشه نوعی سخن گفتن است؟» پاسخ مثبت می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۴۰۱، § ۳۳۰: ۱۹۸).

7 wort

۸ به‌باور گادامر، هستی‌شناسی یونانی، سپس بر «واقع‌بودگی زبان» بنیان گذاشته می‌شود و زین پس، سرشت زبان بر اساس گزاره‌ها یا منطق گزاره‌ای فهم می‌گردد (Gadamer, 2004: 443).

۹ این رویکرد در نظریه تصویری زبان ویتگنشتاین نمود پیدا کرده است؛ «اشیاء را تنها می‌توان نامید» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۳۸).

۱۰ هرچند در نهایت، افلاطون با این انگاره کراتیلوس چندان مخالف نیست که «نام یک چیز غیر از خود آن چیز است» (افلاطون، ۱۳۶۳: ۲ / فقره ۴۳۰: ۷۸۷)، اما در نهایت، استدلال‌هایش به این نتیجه‌گیری سوق پیدا می‌کند که «واژه درست چنان واژه‌ای است که بتواند ماهیت چیزی را که بر آن اطلاق می‌شود، بیان کند» (همان، فقره ۴۲۸: ۷۸۵).

11 the theology of verbum

۱۲ گادامر در مقاله «مارتین هایدگر متفکر»، با عنایت به نسبت میان زبان و هستی در اندیشه هایدگر می‌گوید: «چنین نیست که زبان اینجا باشد و هستی آنجا، اینجا باور و آنجا چیزی که متعلق باور است ...» (Gadamer, 1969: 67).

13 equivocal

۱۴ خود گادامر هم در حقیقت و روش آن را نقل کرده است (Gadamer, 2004: 420).

۱۵ رویکردی که متافیزیک افلاطونی و پیش‌فرض‌های وجودی و معرفت‌شناختی متعاقب آن را از پیش فرض می‌گیرد؛ این فرض که از حیث هستی‌شناختی، جهان و اشیاء موجود در آن، مستقل از ذهن ماست و ذهن یا دستگاه شناختی ما توانایی شناخت جهان یا اشیاء را آن‌گونه که هستند، دارد.

۱۶ آگوستین در وصف کلمه درونی می‌گوید: «ازاین‌رو، کلمه‌ای که بی‌صدا می‌آید، نشانه کلمه‌ای است که در درون

می درخشد، که نام «کلمه» به طور درست تری به آن تعلق دارد» (Augustine, 2002: 187).

17 Linguisticity / Sprachlichkeit

18 sign

19 symbol

20 copy

21 image

۲۲ گادامر با توجه به اهمیت این بُعد دلالت‌گری، حتی زبانمندی را «توانش کاملاً عامی که طی آن چیزی توسط چیزی دیگر قصد می‌شود» تعبیر می‌کند (گادامر، ۱۴۰۰: ب: ۳۸).

23 the signifying subject

24 ideality

۲۵ هرچند در گفت‌وگو با گروندن ریشه انگاره «کلمه درونی» (logos endiathetos) را به روایون نسبت می‌دهد (همان، ۳۰). اما دلیل توسل گادامر به آموزه کلمه درونی مشخصاً نزد آگوستین برای درک راز کلمه و مرزهای زبان چنین است: «یقیناً به این دلیل که آگوستین به یاری آن آموزه، در طی کمابیش پانزده کتاب، به راز تثلیث نزدیک تر شد، بدون اینکه به دام نگرش غلط گنوستیکی بیفتد» (همان، ۲۹).

۲۶ توجه به دلالت «کلمه» در عبارت مشهور کتاب مقدس («در آغاز کلمه بود») که در سنت مسیحی، به تعبیر بنیامین، به‌مثابه «وجود زبانی خداوند» نمود پیدا می‌کند (بنیامین، ۱۳۹۸: ۵۷)، در این رابطه شایسته توجه است.

۲۷ گرچه گادامر در این مقاله نه اصطلاح «کلمه درونی»، بلکه به‌تنهایی، «کلمه» را به‌کار برده، دلالت آن بر کلمه درونی بسیار نزدیک است. البته گادامر در بافتی دیگر، از «کلمه» هم برای اشاره به کلمه یا کلام شاعرانه و هم برای اشاره به هنرهای کلامی که سرشت‌شان را کلمه تشکیل می‌دهد، بهره می‌گیرد؛ ما در اینجا از این دلالت کلمه بحث نمی‌کنیم.

۲۸ گادامر از روندی که طی آن، کلمه یا گزاره بیرون از بافت معنا می‌شود، به فرایند «صوری‌سازی» (formalization) تعبیر می‌کند (گادامر، ۱۳۹۵: ج: ۱۵۴-۱۵۵).

29 ratio

30 verbum

۳۱ هرچند گادامر، کلمه درونی را «صرفاً» همان لوگوس یونانی در معنای «گفتگوی نفس با خویشتن» نمی‌داند (Gadamer, 2004: 421).

32 utterance

33 discursive

۳۲ به بیان دیگر، «زبان، زبان خود عقل است» (Ibid, 402). بنابراین، اگر عقل ذاتاً محدودیت ساختاری دارد، این محدودیت به زبان نسبیز سرایت می‌کند.

۳۵ بنیامین نیز با توجه به زمینه الهیاتی بحث، از این نقیصه به «هبوط» تعبیر می‌کند که طی آن «کلمه بشری» متولد می‌شود و نام، دیگر امری مستقل و دست‌نخورده نیست، زیرا «... کلمه باید چیزی (غیر از خودش) را هم‌رسانی کند. هبوط حقیقی زبان در همین واقعیت نهفته است» (بنیامین، ۱۳۸۹: ۶۲).

۳۶ گروندن «تجربه مرزهای زبان» در اندیشه گادامر را «بنیادی‌ترین تجربه هرمنوتیک» او می‌داند (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

۳۷ البته امر رازآلود «در قالب کلمات در نمی‌آید» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸: ۱۲۸).

۳۸ تعبیر «لکنت» را از ژان گروندن وام گرفته‌ام (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۳۲).

39 statement



#### 40 occasional expressions

#### منابع

- افلاطون (۱۳۶۳). *دوره آثار افلاطون*، ج ۲ و ۳: کراتیلوس و فایدروس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بنیامین، والتر (۱۳۹۸) «در باب زبان و زبان بشری»، در *درباره زبان و تاریخ*، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس.
- شلایرماخر، فردریش (۱۴۰۱) *هرمنوتیک (دست‌نوشته‌های سال‌های ۱۸۰۹ و ۱۸۱۹)*، ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران: نشر نی.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۵الف) «از کلمه به مفهوم: رسالت هرمنوتیک به مثابه فلسفه»، در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۱۸۷-۱۶۹.
- (۱۳۹۵ب) «متن و تفسیر» در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۱۳۶-۷۹.
- (۱۳۹۵ج) «زبان و فهم»، در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۱۶۸-۱۴۳.
- (۱۳۹۵د) «هیدگر و زبان متافیزیک» در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۲۶۸-۲۵۳.
- (۱۴۰۰الف) «فلسفه یونانی و تفکر مدرن» در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۱۸۱-۱۷۱.
- (۱۴۰۰ب) «نگاهی به مجموعه آثار [گادامر] و تاریخ تأثیرشان»، در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۴۶-۱۵.
- (۱۴۰۰ج) «هرمنوتیک، ردّ را ردیابی می‌کند»، در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۳۰۹-۲۵۶.
- (۱۴۰۰د) «هرمنوتیک و تفاوت هستی‌شناختی» در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۲۴۹-۲۲۳.
- گروندن، ژان (۱۳۹۹) *از هایدگر تا گادامر: در مسیر هرمنوتیک*، ترجمه سیدمحمدرضا بهشتی و سیدمسعود حسینی، تهران: نشر نی.
- واتیمو، جانّی (۱۴۰۲). «حقیقت و خطابه در هستی‌شناسی هرمنوتیکی» در *پایان مدرنیته: نیست‌انگاری و هرمنوتیک در فرهنگ پست‌مدرن*، ترجمه علیرضا ساعتی و طیبه محمدی، آبادان: پرسش، ص ۳۲۳-۳۰۳.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۹) *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۴) *رساله منطقی فلسفی*، ترجمه و شرح سروش دباغ، تهران: هرمس.

----- (۱۴۰۱) *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

Augustine (2002) *On the Trinity* (Books 8-15), trans. by Stephen McKenna, ed. by G. B. Matthews, Cambridge University Press.

Gadamer, Hans-Georg (1964) "Martin Heidegger and Marburg Theology", in *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. by David E. Linge, Berkley: University of California, pp. 198-212.

-----, (1969) "The Thinker Martin Heidegger", in *Heidegger's Ways*, trans. by John Stanley, State University of New York, pp.61-67.

-----, (1972) "Semantic and Hermeneutics", in *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. by David E. Linge, Berkley: University of California, pp. 82-94.

-----, (2004) *Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum.

Grondin, Jean (2003) *The Philosophy of Gadamer*, trans. by Kathryn Plant, Acumen Publishing.

Laurukhin, Andrei (2016) "The Ontological Dimension of Language in H. G. Gadamer's Hermeneutics", *Kalbos ir Pažinimo Filosofija*, vol. 90, pp. 48-56.

Harris, Roy (1988) *Language, Saussure, and Wittgenstein: How to play games with words*, London and New York: Routledge.

Risser, James (2019) "When Words Fail: on the Power of Language in Human Experience", *Journal of Applied Hermeneutics*, vol. 6, pp. 1-11.

Saussure, Ferdinand de (2016) *Course in General Linguistics*, ed. by C. Bally and A. Sechehaye, trans. by Wade Baskin, New York: Philosophical Library.



## An Analytical Study of the Stage of Perception in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the Requirements of its Failure for the History of Philosophy

Saboura Hajiali Orakpour\*

Assistant Professor, Department of Philosophy, Shiraz University, Shiraz, Iran.

Article Info	ABSTRACT
<b>Article type:</b> <b>Research Article</b>	Perception is the second stage of the developmental process of consciousness in Hegel's <i>Phenomenology of Spirit</i> , which consists of logical necessity and universality. It clears the ground for the possibility of the emergence of things as "essence" for the first time in this process. The conflict between the unity of the thing and plurality of its properties is, however, a fundamental problem that thinkers in the first phase of the history of philosophy (namely, the Aristotelian's intellectual tradition) tried to solve by making the distinction between essential and non-essential aspects of the thing and ascribing the latter to it multitudinous properties. Nevertheless, when the subject's role in achieving knowledge came to the front in Modern Philosophy, this solution of Naïve Realism was being challenged, and rethinking it was quite required. As a consequence, this rethinking at first resulted in turning this conflict into an insoluble controversy between Rationalism and Empiricism in ascribing the essential aspect (unity) to the thing (or the object) and the non-essential one (plurality) to the subject by the former and its vice-versa by the latter; the controversy which Kant's Copernican Revolution proceeded to be its final terminator through invalidating the traditional distinction between essential and non-essential and re-defining the notion of "essence" under the subject's transcendental conditions for knowledge; However once again his solution was put into the challenge by Hegel's phenomenology.
<b>Received:</b> <b>2023/07/04</b>	
<b>Accepted:</b> <b>2024/04/24</b>	

**Keywords:** Sensory Certainty, Perception, Thing, Essence, Hegel.

**Cite this article:** Hajiali Orakpour, Saboura (2023). An Analytical Study of the Stage of Perception in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and the Requirements of its Failure for the History of Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 19-41.  
DOI: 10.30479/WP.2024.18937.1046

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* **E-mail:** saboura.orakpour@saadi.shirazu.ac.ir



## بررسی تحلیلی مرحله ادراک حسی در پدیدارشناسی روح هگل و لوازم شکست آن برای تاریخ فلسفه صبورا حاجی علی اورکپور\*

استادیار بخش فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۳  
پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۵

ادراک حسی دومین مرحله از مراحل سیر آگاهی در پدیدارشناسی روح هگل است که بر محور کلیت و ضرورت منطقی قوام یافته و بنابراین، در بستر آن برای نخستین بار در این سیر، امکان ظهور شیء به مثابه «ذات» فراهم می‌گردد. اما تعارض وحدت شیء و کثرت ویژگی‌های آن، معضلی بنیادین است که اندیشمندان در دوره اول تاریخ فلسفه (یا همان سنت فکری ارسطویی)، با وضع تمایز میان امر ذاتی و غیرذاتی و انتساب امر دوم به ویژگی‌های متکثر شیء، درصدد حل آن برآمده‌اند. در عین حال، با به‌چالش کشیده شدن این راه‌حل واقع‌گرایی خام در پی برجسته شدن نقش فاعل‌شناسا در فرآیند شناخت در فلسفه متجدد، بازاندیشی این معضل، برای معرفت‌شناسان متجدد ضرورت یافت. اما حاصل این بازاندیشی، تبدیل تعارض مورد بحث به جدالی لاینحل میان دو نحله عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در مورد انتساب وجه ذاتی (وحدت) به شیء و وجه غیرذاتی (کثرت) به فاعل‌شناسا در نحله اول و برعکس آن در نحله دوم، بود؛ جدالی که انقلاب کوپرنیکی کانت با بی‌اعتبار ساختن تمایز سنتی ذاتی و غیرذاتی، و باز تعریف مفهوم ذات ذیل شرایط استعلایی فاعل‌شناسا (سوژه) برای شناخت، بنا داشت مهر ختامی همیشگی بر آن باشد، هرچند راه‌حل وی نیز بار دگر، با پدیدارشناسی هگل به‌چالش کشیده شد.

**کلمات کلیدی:** یقین حسی، ادراک حسی، شیء، ذات، هگل.

استناد: حاجی علی اورکپور، صبورا (۱۴۰۲). «بررسی تحلیلی مرحله ادراک حسی در پدیدارشناسی روح هگل و لوازم شکست آن برای تاریخ فلسفه». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۱۹-۴۱.  
DOI: 10.30479/WP.2024.18937.1046



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

\* نشانی پست الکترونیک: saboura.orakpour@saadi.shirazu.ac.ir

## درآمد

یقین حسی عهده‌دار درک امر حقیقی نیست، زیرا حقیقت این امر، کلی است، حال آنکه چنین یقینی در پی ادراک «این» -یعنی امر جزئی- است؛ از سوی دیگر، ادراک حسی آنچه را که برایش حاضر است، به‌مثابه چیزی کلی درک می‌کند. (Hegel, 2018: 67 & 48)<sup>۱</sup>

به نظر اکثر مفسران فلسفه هگل، فهم درست فصل ادراک [حسی] در کتاب *پدیدارشناسی*، که دو اصطلاح «شیء»<sup>۲</sup> و «توهم»<sup>۳</sup> را همراه دارد و گویی میان آنها نوعی تداخل برقرار می‌کند، کلیدی است برای فهم کل فلسفه هگل. با تأمل در این فصل است که موضع فلسفی هگل، روش تحقیق او و آنچه را که دیالکتیک هگلی نامیده می‌شود، بهتر می‌توان فهمید، زیرا در این فصل است که به‌نحو عمیق، نشان داده می‌شود که شیء فقط با گذشتن از خود و تبدیل شدن به پدیدار، قابل شناخت می‌شود. پدیدار در اصل، نه شیء است و نه توهم؛ واقعیت آن در حرکت و... داشتن صورت عقلانی است و بدین طریق است که کل بحث پدیدارشناسی هگل شکل گرفته است (هیپولیت، ۱۳۷۱: ۵۶).

ادراک حسی در *پدیدارشناسی* روح هگل، دومین مرحله از مراحل سیر پدیدارشناسانه روح در ساحت آگاهی به‌شمار می‌رود و جایگاه بحث از آن، در میان دو مرحله یقین حسی و فاهمه است. نقل قول فوق نشان می‌دهد که مبحث ادراک حسی در روند دیالکتیکی آگاهی در *پدیدارشناسی* روح، از چه اهمیت و جایگاهی برخوردار بوده و چه نقشی در شکل‌گیری ارکان نظام پدیدارشناسانه فلسفه هگل ایفا می‌کند. اما اینکه جملات فوق، درواقع چه معنایی دارد و مرحله ادراک حسی چگونه در بنیان پدیدارشناسی هگل ایفای نقش می‌کند، مستلزم تمرکز بر مباحث عنوان شده در این مرحله و پیگیری موضوعاتی است که با برخورداری از روندی منسجم، به تکوّن چنین مرحله تعیین‌کننده‌ای در سیر دیالکتیکی آگاهی در *پدیدارشناسی* انجامیده‌اند.

ازاینرو در مقاله حاضر برآنیم به بررسی تحلیلی مطالب عنوان شده در مرحله ادراک حسی در *پدیدارشناسی* روح، از بدو ورود آگاهی بدین مرحله، سیری که در این مرحله دنبال می‌کند و سرانجام، مواجهه‌اش با معضلی که موجب فراروی آن از مرتبه ادراک حسی به سطح فهم می‌گردد، بپردازیم. روشن است که با توجه به انسجام و ارتباط درونی مراحل در کل فرایند آگاهی در *پدیدارشناسی* روح هگل از یک‌سو، و نقش مقدماتی مرتبه یقین حسی در انتقال به مرحله مورد بحث در این مقاله، از سوی دیگر، ناگزیر ضروری است در وهله نخست از باب مقدمه، گزارشی مجمل از فصل نخست کتاب -یعنی مرحله یقین حسی- به دست دهیم تا از این رهگذر، اساساً امکان پرداختن به مطالب فصل بعدی -یعنی مرحله ادراک حسی- و زمینه فهم بهتر این مطالب برای خوانندگان فراهم گردد.

همچنین، شایان ذکر است که گرچه در بررسی تحلیلی خود، از شروع شارحین برجسته‌ای همچون تیلور، هیپولیت<sup>۴</sup> و به‌ویژه، فیندلی بر پدیدارشناسی روح هگل بهره جسته‌ایم، اما شیوه خاصی که در نهایت در بیان مطالب اتخاذ شده و مقایسه‌ها و تطبیق‌هایی که بین مباحث هگل در این فصل و دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در تاریخ فلسفه متجدد غربی، صورت گرفته است، ابتکار عمل نگارنده این سطور است. بنابراین، به‌رغم اینکه شیوه گزارش ما در مرحله مقدماتی یقین حسی، بیشتر متن محور بوده و با استنادات مکرر به متن همراه است - که مسلماً نوع بیان نسبتاً قابل فهم هگل در این مرحله نیز چنین اقتضائی دارد- در بحث از مرحله ادراک حسی، در عین استندهای گه‌گاه به متن و شروع آن، اساس کار را بر روایت‌گری مبتکرانه و بیان تحلیلی مطالب استوار ساخته‌ایم؛ که این البته، زمینه فهم بهتر گفته‌های هگل در این مرحله را که به‌شیوه‌ای دشوارفهم بیان شده‌اند، نیز فراهم می‌کند.

#### مقدمه؛ مرحله یقین حسی

فرایند دیالکتیکی آگاهی در پدیدارشناسی روح با مرحله یقین حسی آغاز می‌شود. یقین حسی در واقع محصول اولین و ابتدایی‌ترین مواجهه آگاهی با جهان خارج از طریق حواس ظاهری، یا نخستین مرتبه حضور وجود در آگاهی است که در آن، در وهله نخست، حتی تمایز میان متعلق شناخت<sup>۵</sup> و فاعل شناسایی<sup>۶</sup> نیز از صورتی متعین برخوردار نبوده و جز وحدت بحث و بسیط وجود و آگاهی، و به‌تعبیری، غوطه‌ور بودن بی‌واسطه آگاهی در وجود یا صرف وجود محضی که عین آگاهی است، امر دیگری در میان نیست. از اینرو، مرحله یقین حسی به‌عنوان «دانش شیء<sup>۷</sup> بی‌واسطه یا چیزی که صرفاً هست» به‌عنوان بی‌واسطه‌ترین مرتبه شناخت تلقی شده و «از باب محتوای [به‌ظاهر] انضمامی، بی‌درنگ به‌مثابه غنی‌ترین نوع دانش، جلوه می‌کند» (Hegel, 1977: 58). آگاهی در این مرحله از شناخت، بی‌آنکه در بدو امر، به تمایز میان خود و متعلقش نظر کند، بر این باور است که به‌نحو مطلقاً بی‌واسطه، به شناخت آنچه پیش روی اوست، در عینیت انضمامی نائل شده و بی‌آنکه کمترین دخل و تصرف و اعمال تغییری در متعلق شناخت صورت دهد، از آن تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین، این مرحله آغازین را همچنین صادق‌ترین مرتبه شناخت خویش می‌داند.

اما دیری نمی‌پاید که ضعف و بی‌پایگی این مرحله خود را بر وی آشکار می‌سازد؛ چراکه به‌محض کم‌ترین تأمل از جانب آگاهی در باب محتوای متعلقش، بساطت و بی‌واسطگی یقین حسی در هم شکسته و با وساطت و ترکیب جایگزین می‌شود. این خود از آن‌روست که با این تأمل، اولاً، وحدت آغازین وجود و آگاهی، یا همان وجود محض و بسیط اولیه که با آگاهی عینیت داشت،

بی‌درنگ دوپاره می‌شود به آنچه ما دو «این» می‌خوانیم: یکی «این» به‌مثابه

«من» و دیگری «این» به‌مثابه «شیء». هنگامی که «ما» در باب این تمایز

می‌اندیشیم، درمی‌یابیم که هیچ‌یک از دو طرف تمایز، صرفاً به‌نحو بی-  
واسطه در یقین حسی ظاهر نیست، بلکه هر یک به‌طور هم‌زمان (با  
دیگری) با واسطه است: من به‌واسطه چیزی دیگر، یعنی شیء، واجد این  
یقین هستم، و آن (شیء) به‌همین ترتیب، به‌واسطه چیزی دیگر، یعنی  
به‌واسطه «من» در یقین حسی است. (Ibid, 59)

بدین ترتیب است که تمایز میان من (فاعل شناسایی) و شیء (متعلق شناخت)، نخستین بار در خود  
مرتبه یقین حسی تعین می‌یابد و از این رهگذر، بی‌واسطگی مرتبه مذکور، به وساطت بدل می‌شود؛  
به‌علاوه، تنها چیزی که آگاهی با تأمل در محتوای یقین حسی پس از ادراک تمایز فوق‌الذکر درمی‌یابد،  
عبارت است از اینکه «همه آنچه آن [یعنی یقین حسی] درباره امر مورد شناسائیش می‌گوید، فقط این است  
که آن هست؛ و حقیقت آن مشتمل بر چیزی به‌جز وجود محض شیء نیست» (Ibid, 58)؛ به عبارت دیگر،  
آگاهی درمی‌یابد که محتوای آنچه به آن به‌مثابه متعلق شناخت خود نظر کرده و با واژه «این» بدان اشاره  
داشته، چیزی جز وجود محض نیست. از طرفی، آگاهی در این مرحله، خود را نیز جز به‌مثابه وجود  
محض درک نمی‌کند: «من هستم در این یقین، تنها به‌مثابه یک «این» محض است، و شیء نیز به‌همین  
ترتیب، صرفاً به‌مثابه یک «این» محض است. من، این من جزئی، به این شیء جزئی، یقین دارم» (Ibid) و  
«این» به هیچ محتوایی جز وجود محض اشاره ندارد، بی‌آنکه کیفیات یا خصوصاتی را در امر مشارالیه از  
یکدیگر متمایز کرده و بر برخوردار می‌یابد یا شیء از وجوه گوناگون وجودی دلالت نماید.

اما در پی متمایز شدن من و شیء از یکدیگر به‌مثابه دو مؤلفه یقین حسی، هگل به مرحله جدیدی از  
بحث منتقل می‌شود؛ یعنی بحث از اصالت یا به‌اصطلاح، بالذات بودن هر یک از طرفین یقین حسی و  
تابعیت طرف دیگر. گویی این روال متعارف ذهن آدمی است که در مراتب اولیه ادراک، در مواجهه با  
دوپارگی امر یگانه-در اینجا، وجود محض- از قبول اصالت و ذاتیت هر دو طرف تمایز ابا داشته و خود  
را ناگزیر از آن می‌بیند که تنها یکی از طرفین را به‌مثابه امر ذاتی و اصیل برگزیند، حال آنکه طرف دیگر  
را غیرذاتی و تابعی از آن می‌داند؛ چنانکه در عین حال که از یک‌سو، وساطت هر یک از طرفین را برای  
دیگری مشاهده می‌کند، از سوی دیگر، مایل است بی‌واسطگی اولیه قبل از تمایز را همچنان حفظ، و به‌نفع  
یکی از دو طرف مصادره کرده و عنصر وساطت را به‌نحو یک‌طرفه، به دیگری نسبت دهد.

اما این شیوه بیان ما نباید موهم این معنا باشد که تمایز میان ذاتی و غیرذاتی چیزی را غیر از تمایز  
میان فاعل شناسا و متعلق شناخت، و صرفاً محصول وضع و اراده جزمی ذهن فاعل شناسا تلقی کنیم، زیرا  
چنانکه گفته شد، یقین حسی به‌مثابه نخستین مرتبه حضور وجود در آگاهی، در وهله نخست، مرتبه  
وحدت وجود و آگاهی است که در عین حال، از باب خاصیت بازتابی<sup>۸</sup> آگاهی، ضرورتاً مستعد حصول  
تمایز میان من (فاعل شناسا) و شیء (متعلق شناخت) بوده و اقتضای پدیدار شدن چنین تمایزی را در

خود دارد. اما این تمایز، خود از باب خاصیت پی‌جویی آگاهی از یک اصل واحد در تبیین واقعیت، عیناً همان تمایز میان ذاتی و غیرذاتی است و اساساً چنانکه هگل در مبحث نظریه ذات در علم منطق بحث کرده- ذات و به تبع آن، غیرذاتی، محصول در هم شکستن بی‌واسطگی وجود، دوپارگی آن و در نتیجه، آشکار شدن عنصر وساطت در آن است: «هستی درونی، ذات است و پوسته بیرونی آن در بادی امر، مجاز و غیر ذات» (استیس، ۱۳۵۷: ۱/ ۲۳۴). این مطلب به‌خوبی در این بیان هگل که در آن شیوه پدیدارشناسانه سیر آگاهی را مورد تأکید قرار داده است، بازگو می‌شود:

این صرفاً ما نیستیم که این تمایز را میان ذات و مظهر آن، (یا) میان بی‌واسطگی و وساطت وضع می‌کنیم، (بلکه) برعکس، ما آن را در خود یقین حسی می‌یابیم، و آن باید به صورتی اخذ شود که در آنجا (یعنی در یقین حسی) حاضر باشد، نه صرفاً آن‌طور که ما آن را تعریف کرده‌ایم. (Hegel, 1977: 59)

روشن است که هگل با این تأکید، در صدد متمایز ساختن شیوه فلسفه‌ورزی خود نه تنها با هر گونه فلسفه سنتی جزم‌انگار که درکی از وحدت مبنایی تمایز ذاتی و غیرذاتی و تمایز من و شیء ندارند، بلکه همچنین و به‌طور خاص، با شیوه تفکر کانتی است که به‌رغم نقد اندیشه سنتی، بر مبنای جزمی همان اندیشه، بر جستجوی اصالت در یکی از طرفین تمایز تکیه می‌کند؛ با این تفاوت که بر پایه انقلاب کوپرنیکی، نسبت من و شیء را معکوس کرده و واقعیت وجود را نه بدان نحو که بر ما پدیدار شده یا در آگاهی حضور می‌یابد، بلکه آن‌سان که فاعل شناسا در باب آن می‌اندیشد، مورد توجه قرار می‌دهد. با این حساب، گویی هگل معتقد است از همین ابتدای حرکت آگاهی در پدیدارشناسی، موضع خود را در قبال دیگر انحاء تفکر مشخص کرده و خط سیر خویش را از ایشان جدا سازد تا سبب‌باور خویش- در پایان بتواند به استنتاج نتایج غیرجزمی مباحثات و رزد.

در عین حال، این تفکیک میان ذاتی و غیرذاتی، که بر پایه ضرورتی برآمده از خود یقین حسی استوار است، خصیصه کلی آگاهی در تمامی مراتب ادراک نیست. هگل در مبحث نظریه ذات علم منطق و نیز به‌نحوی مشابه در *منطق دایره‌المعارف*<sup>۹</sup> - ذیل سه مقوله کلی «ذات به‌مثابه بازتاب درونی»،<sup>۱۰</sup> «ظهور»<sup>۱۱</sup> و «فعلیت یا واقعیت»<sup>۱۲</sup> (Idem, 2010: 5)، ضمن بحثی مفصل، کوشیده است لوازم این تفکیک، تناقض نهفته در بطن ذات‌انگاری سنتی و در نتیجه، نابسندگی گریزناپذیر آن در تبیین حقیقت را نشان داده و در نهایت، این اصل را به اثبات برساند که ظهور به‌مثابه امر غیرذاتی، با ذاتی که ظهور می‌کند، در واقع یکی و دو روی یک سکه‌اند، چراکه در اصل، این خود ذات است که ظهور می‌کند، و به این دلیل ظهور می‌کند که باید ظهور کند، وگرنه ذات نخواهد بود:

ذات باید ظهور کند... ظهور کردن خصیصه‌ای است که از رهگذر آن، ذات



از وجود متمایز می‌شود [و اساساً] ذاتیت ذات به آن است؛... بنابراین، ذات چیزی در وراء یا پساپشت ظهور نیست، بلکه صرفاً از آن جهت که آن، ذاتی است که وجود دارد، وجود، [عین] ظهور است. (Idem, 2001: 98)

بر این اساس، نه تنها غیرذاتی بر ذات استوار است، بلکه ذات نیز به همان میزان، بر غیرذاتی متکی بوده و بنابراین، غیرذاتی نیز به اندازه ذات، از وجه ذاتیت برخوردار است. نهایت اینکه از نظر هگل، «واقعیت تجلی به تمام و کمال ذات است که هیچ چیز پنهانی و رای خود ندارد، زیرا آن، ظهور کامل آن چیزی است که ذاتی است» (Taylor, 1975: 279).

ما در ادامه بحث خود در مقاله حاضر، آنجا که به تبیین معضل مرتبه ادراک حسی می‌پردازیم، از این نکته سود خواهیم برد. مقصود ما از طرح این مطالب در میانه بحث، صرفاً جلوگیری از سوء فهم احتمالی مخاطبین به شرحی که گذشت، بود. در عین حال، با توجه به اینکه در دنباله بحث هگل، هر یک از متعلق شناخت و فاعل شناسا، به ترتیب در جایگاه ذاتی و غیرذاتی قرار می‌گیرند، می‌توان گفت وی خود به نحو ضمنی و در سطحی دیگر از بحث، به نوعی تمییز میان دو تمایز سابق‌الذکر قائل شده که برای تسهیل در گزارش مطالب مرتبه یقین حسی، باید از آن بهره برد. البته لازم به ذکر است که این تمییز در بیان هگل، چنانکه پس از این خواهیم دید، به شیوه‌ای کاملاً طبیعی و متناسب با ساختار پدیدارشناسانه بحث وی صورت گرفته و در نتیجه، خود بر ضرورتی پدیدارشناختی در سیر دیالکتیکی آگاهی مبتنی است.

روند بحث بدین قرار است که: در وهله اول، اصالت و ذاتیت به‌جانب شیء می‌رود، بدین معنی که آگاهی در مرتبه یقین حسی، پس از آنکه خود را از شیء یا متعلق شناختش، متمایز یافت، آن را مستقل از خود و شناخت خویش می‌بیند و بنابراین، حقیقت را قابل انتساب به آن، و خود را به مثابه جستجوگر و تابع حقیقت بیرونی، تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، حکم آگاهی به اینکه «شیء آن چیزی است که حقیقی است، یا [اینکه] شیء ذات است» (Hegel, 1977: 59)، از آن روست که «شیء باقی می‌ماند، حتی اگر مورد شناخت واقع نشود، حال آنکه اگر شیء موجود نباشد، هیچ شناختی (یا دانشی) در کار نیست» (Ibid).

شیء در این مرحله، دقیقاً همان شیء خاص یا امر محسوس جزئی است که آگاهی در مرتبه یقین حسی، آن را حقیقت و خود را واجد دسترسی بی‌واسطه به آن می‌پندارد. از اینرو، بحث هگل نیز دقیقاً بر همین معنی - یعنی «بر طریقی که شیء بدان طریق در یقین حسی حاضر است» (Ibid) - متمرکز می‌شود. وی نخست، مفهوم «این»<sup>۱۳</sup> را مورد پرسش قرار می‌دهد؛ «این» همان واژه‌ای است که شیء جزئی با آن مورد اشاره آگاهی واقع می‌گردد و از آنجا که شیء جزئی ناگزیر، امری زمانمند و مکانمند است، این مفهوم به‌نوبه خود به دو مفهوم متعین‌تر «اینجا»<sup>۱۴</sup> و «اکنون»<sup>۱۵</sup>، تحویل می‌شود؛ برای مثال، «اکنون روز است» و «اینجا درخت است» (Ibid, 60). پس از این، هگل از رهگذر یک بحث تحلیلی بسیار خواندنی،

نشان می دهد که به رغم آنچه در وهله نخست به نظر می رسد، مفهوم «این» و دو مفهوم برآمده از آن، یعنی «اینجا» و «اکنون»، خود به اقتضای طبیعت مفهومی شان، اموری کلی اند و بنابراین، شیء جزئی که تاکنون تصور می رفت به طور بلاواسطه قابل دسترسی است، در واقع، از رهگذر و به واسطه مفاهیم کلی، متعلق یقین واقع می شود. بدین ترتیب، ادعای یقین حسی در دسترسی بی واسطه به شیء جزئی، در جانب شیء یا متعلق شناخت، با شکست مواجه می شود.

اما این شکست انتهای مرحله یقین حسی نیست، چراکه هنوز طرف دیگر تمایز، یعنی «من» یا فاعل شناسا به مثابه «یک آگاهی محض منفرد»،<sup>۱۶</sup> «یک من جزئی»<sup>۱۷</sup> یا «یک «این» محض»،<sup>۱۸</sup> به قوت خویش باقی است (Ibid, 58) و یقین حسی که «از شیء بیرون انداخته شده»، این بار به منظور تدارک جزئیت و بی واسطگی شناخت، به آن متوسل و به تعبیر هگل، «به درون «من» عقب رانده می شود» (Ibid, 61). بر این اساس، در این مرحله از سیر آگاهی، ثقل بحث به جانب فاعل شناسا رفته و اصالت و ذاتیت بدان انتساب می یابد. این امر موجب می شود رابطه اولیه طرفین تمایز، در روند پدیدارشناسانه بحث، به عکس خود بدل شود؛ بدین نحو که: شیئی که ما آن را (به مثابه) عنصر ذاتی یقین حسی می انگاشتیم، اکنون عنصر غیرذاتی است، زیرا امر کلی ای که وجود شیء به آن می انجامد، دیگر آن چیزی نیست که قرار بود شیء به طور ذاتی در ازای یقین حسی باشد. بر عکس، یقین اکنون باید در عنصر مقابل یافت شود، یعنی در دانستن (یا شناخت)،<sup>۱۹</sup> که قبلاً عنصر غیرذاتی بود. (این بار) حقیقت یقین در شیء، به مثابه متعلق شناخت «من»، یا در «از آن من بودن آن»<sup>۲۰</sup> است؛ آن هست، به دلیل آنکه «من» آن را می شناسم. بنابراین، نیروی حقیقت آن، اکنون در «من» مستقر است (Ibid).

آگاهی در این مرحله از سیر خود، گمان می کند بی واسطگی حواس من جزئی در ادراک اشیاء، جزئیت اینجایی و اکنونی متعلق شناخت را تأمین می کند؛ بدین ترتیب که برای مثال، «اکنون» روز [یعنی یک متعلق شناخت جزئی] است، زیرا من [جزئی] آن را می بینم؛ [و] «اینجا» یک درخت است، [باز] به همان دلیل» (Ibid). اما در اینجا نیز همان تحلیلی که به استنتاج کلیت «این» و «اینجا» و «اکنون» انجامید، و به عبارتی، همان دیالکتیک ابطال کننده یقین حسی که کلیت را از دل جزئیت مورد ادعای این یقین استخراج کرد، قابل اعمال است؛ چراکه «من» نیز مفهومی کلی است که بر مصادیق یا من های جزئی گوناگون اطلاق می شود و در عین حال، با نفی همه این جزئیات از خود، در فراسوی آنها به نحو باواسطه باقی می ماند.

هنگامی که من می گویم «من»، این «من» جزئی، من به طور کلی از همه  
 «من» ها سخن می گویم؛ هر کس همانی است که من از آن سخن می گویم،  
 هر کس «من» است، این «من جزئی» و آنچه در این همه ناپدید نمی شود،  
 «من» به مثابه امر کلی است. (Ibid, 62)

بدین ترتیب، ادعای یقین حسی بر دست‌یابی بی‌واسطه به جزئیت در جانب من یا فاعل شناسا، نیز با شکست مواجه می‌گردد و با منتفی شدن جزئیت و بلاواسطگی در هر دو طرف تمایز، آگاهی به تجربه درمی‌یابد که «درواقع این امر کلی است که محتوای حقیقی یقین حسی را تشکیل می‌دهد» (Ibid, 60). هگل دریافت این واقعیت را از رهگذر تحلیل مفاهیم و واژگان زبانی که بر امور جزئی دلالت دارند، ناشی از «طبیعت الهی زبان»<sup>۲۱</sup> دانسته که به موجب آن، زبان آدمی «صادق‌تر از آن است»<sup>۲۲</sup> که بتواند دقیقاً همان چیزی را که آگاهی در یقین حسی قصد بیان آن را دارد یعنی شیء یا من جزئی را- اظهار کند (Ibid, 60 & 66). مقصود هگل از طبیعت الهی زبان، «تعلق آن به آگاهی، یعنی به آن چیزی است که ذاتاً کلی است» (Ibid, 66)؛ از اینرو زبان «نمی‌تواند به این حسی که مقصود واقع شده، دست یابد و در تلاش حقیقی برای بیان آن (این حسی) سقوط می‌کند» (Ibid). «برای ما هرگز ممکن نیست که یک وجود حسی را که مورد نظر ماست، بیان یا در قالب کلمات اظهار کنیم» (Ibid, 60)، بلکه «در زبان، خود ما بی‌درنگ آنچه را که قصد بیان آن را داریم، ابطال می‌کنیم، و دقیقاً از آنجا که کلی محتوای حقیقی یقین حسی است، زبان تنها این محتوای حقیقی را اظهار می‌کند» (Ibid). از رهگذر چنین اظهاری است که من، متعلق یقین حسی را «به‌مثابه آنچه حقیقتاً هست، می‌پذیرم، و به‌جای شناخت یک شیء بی‌واسطه، به حقیقت آن پی می‌برم،<sup>۲۳</sup> یا آن را ادراک می‌کنم<sup>۲۴</sup>» (Ibid, 66).<sup>۲۵</sup> درست در همین جاست که به اقتضای شیوه پدیدارشناسانه سیر دیالکتیکی آگاهی، مرتبه ادراک حسی از دل مرتبه یقین حسی سر برآورده و با نشان دادن تناقض درونی این مرتبه، خود را به‌مثابه حقیقت آن معرفی می‌کند؛ چنانکه لفظ «ادراک» در زبان آلمانی نیز بر همین امر دلالت دارد.

## مرحله ادراک حسی

### ۱. ویژگی‌های مرحله ادراک حسی

مرحله ادراک حسی مرحله‌ای است «که در آن، متعلق شناختی که در مقابل ما قرار می‌گیرد، از اینکه صرفاً یک «این» محض<sup>۲۶</sup> باشد، باز ایستاده و به یک «شیء»<sup>۲۷</sup> تبدیل می‌شود؛ شیء‌ای که با اوصاف و خصوصیات کلی چندی متعین شده است» (Findlay, 2002: 91).

با این حساب، در این مرحله از سیر آگاهی، ما به معنای دقیق کلمه با «شیء» به‌مثابه متعلق شناسایی مواجهیم. شیء، دیگر یک امر جزئی بی‌واسطه نیست که محتوایی جز وجود محض نداشته و بر هیچ کیفیت متمایزی در متعلق شناسایی دلالت نکند، بلکه بنا بر قاعده کلی مرتبه ادراک حسی که عبارت است از «کلیت باواسطه»<sup>۲۸</sup> یا همان شناخت متعلق جزئی به واسطه مفاهیم کلی، اکنون این کلیت باواسطه است که طبیعت متعلق شناخت در مرتبه ادراک حسی را تشکیل می‌دهد و «متعلق شناسایی این طبیعت خود را از رهگذر نشان دادن خویش به‌مثابه «شیء با خصوصیات بسیار» اظهار می‌کند» (Hegel, 1977: 67). به بیان واضح‌تر، آگاهی که با عبور از مرتبه یقین حسی، دریافته که حقیقت ناشی از هر داده حسی به هر طریق، خود امری

کلی است و یقین حسی بی‌واسطه در واقع حقیقتی را در خود منعکس نمی‌کند، اکنون دیگر در پی شناخت متعلق خود به‌مثابه یک امر جزئی صرف و بی‌واسطه نیست، بلکه درصدد است حقیقت کلی آن امر جزئی را به‌واسطه مفاهیم کلی «ادراک» کند؛ از اینرو، برای نخستین بار، متوجه خصوصیات و کیفیات متکثری در این متعلق می‌شود که آن را از دیگر جزئیات - که همگی در اطلاق مفهوم «این» با یکدیگر مشترک‌اند - متمایز کرده و به‌مثابه یک «شیء» متعین می‌کنند. «این مفهوم از متعلق شناخت که هگل آن را «ادراک» می‌خواند، فهم ما را از آن به‌مثابه یک متعلق جزئی، با بصیرتی که اکنون حاصل کرده‌ایم، پیوند می‌دهد؛ یعنی اینکه آن تنها از رهگذر توصیفات کلی می‌تواند مورد فهم واقع شود» (Taylor, 1975: 146) و همین امر موجب غنای هرچه بیشتر مرتبه ادراک حسی در قیاس با مرتبه پیشین می‌گردد.

به بیان فنی هگلی، در این مرحله از سیر آگاهی، متعلق شناختی که جایگزین متعلق قبلی گشته است، بنا بر شیوه کلی دیالکتیک، «در آن واحد، هم نفی است و هم حفظ» (Hegel, 1977: 68)؛ بدین معنی که از یک سو، به نفی «این» با محتوای وجود محض و میان‌تهی می‌پردازد، و از سوی دیگر، از آنجا که این نفی، نفی‌ای متعین به‌مثابه نفی «این» است، «بی‌واسطگی آن را حفظ کرده و خودش امری حسی<sup>۲۹</sup> - یا وابسته به حواس - است، اما یک بی‌واسطگی کلی<sup>۳۰</sup> است» (Ibid). هگل ضمن بحثی تحلیلی، تأکید می‌کند که با نفی این محض در پایان مرتبه یقین حسی که منجر به انتقال آگاهی به مرتبه ادراک حسی شد، متعلقی که در این مرتبه از سیر آگاهی، در پی شناخت آن هستیم، در عین حفظ «عنصری حسی»<sup>۳۱</sup> در خود، از باب تعین نفی مذکور به‌مثابه نفی این، نه نفی مطلق، «دیگر بدان نحو که در موضع یقین بی‌واسطه گمان آن‌گونه بودنش می‌رفت، نیست؛ یعنی دیگر نه به‌مثابه موجود منفرد که «مورد قصد واقع می‌گردد»، بلکه به‌عنوان یک امر کلی یا آن‌چیزی است که به یک «خصوصیت» یا «کیفیت»<sup>۳۲</sup> تعریف خواهد شد» (Ibid). همین کلیت متعلق شناخت در این مرحله، که ناشی از نفی وجود محض به‌مثابه محتوای این جزئی است، منجر به تحقق هم‌زمان خصوصیات متعین و متمایزی در آن می‌گردد که جملگی «از باب مشارکت در این کلیت» به نفی یکدیگر می‌پردازند؛<sup>۳۳</sup> بنابراین، متعلق شناخت در این مرحله، از یک سو «واسطه»<sup>۳۴</sup> تحقق کیفیات و خصوصیات کلی است، و از سوی دیگر، به‌واسطه آنها شناخته می‌شود: «این واسطه کلی انتزاعی<sup>۳۵</sup> را به‌سادگی می‌توان «شیئت»<sup>۳۶</sup> یا «ذات محض»<sup>۳۷</sup> نامید» (Ibid).

به این اعتبار، می‌توان ارتقاء آگاهی به مرتبه ادراک حسی را نقطه شروع تفکر فلسفی، و به‌طور خاص، موقف ارسطو به‌عنوان بنیانگذار فلسفه به‌مثابه «علم کلی»<sup>۳۸</sup> و نخستین فیلسوف جوهراندیش تاریخ فلسفه به‌شمار آورد؛ چه اینکه، این مفهوم از متعلق شناخت در این مرحله در بیان هگل نیز در واقع همان مفهوم متعارف شیء در عرف فلسفی به‌مثابه ذات جوهری ثابت است که حامل کیفیات متغیر عرضی بوده و حواس آدمی را بدان راهی نیست، بلکه با منتفی شدن امکان دسترسی بی‌واسطه به متعلق شناخت، اکنون در مرتبه ادراک حسی - تنها این کیفیات‌اند که به حس درآمده و از وجود ذاتی مستقل و واحد در بنیان خویش خبر می‌دهند.

هگل در تبیین مقصود خود از «شیء»، یک تکه نمک را مثال می‌زند. ما در اولین مواجهه با یک تکه نمک در مرتبه یقین حسی، آن را به‌مثابه یک این محض یا یک امر جزئی واحد و بسیط می‌یابیم، اما با تحلیل مفهوم «این»، به کلیت حقیقت آن پی برده و از این رهگذر، متوجه خصوصیات می‌شویم که به متعلق شناخت مورد بحث (تکه نمک) تعیین می‌بخشند؛ خصوصیات از قبیل سفیدی، نرمی، شکل مکعبی، شوری، وزن خاص و... که نمک به‌واسطه آنها از دیگر اشیاء متمایز می‌گردد. نکته آن‌که، هیچ‌یک از این خصوصیات، خود دیگر به‌مثابه یک این مجزا و واحد به ادراک در نمی‌آیند، بلکه همه آنها در یک این واحد یافت شده و به‌مثابه یک امر واحد و بسیط مورد اشاره حسی یا ذهنی واقع می‌شوند:

همه این خصوصیات در یک «اینجای» بسیط و منفرد موجودند؛ بنابراین، در آن با یکدیگر درآمیخته و یکی شده‌اند، بی‌آنکه هر خصوصیت، اینجای متمایزی از دیگر خصوصیات داشته باشد، بلکه هر یک در همه‌جا و در همان اینجایی است که دیگران در آن هستند. (Ibid)

پس برای مثال، در یک تکه نمک، نمی‌توان جایی خاص برای هر یک از ویژگی‌های آن مشخص کرد و مثلاً گفت، شوری نمک در این قسمت خاص و مجزا از آن وجود دارد و نرمی نمک در آن قسمت خاص و مجزای دیگر، که هیچ‌یک از دیگر خصوصیات را به محدوده‌اش راه نیست. از طرفی، این خصوصیات، در عین حضور هم‌زمان و تلفیق‌شده با یکدیگر در وحدتی بسیط، هیچ‌گونه رابطه متقابل یا تأثیر و تأثری بر یکدیگر نداشته و تنها همگی با هم و در کنار هم و در عین حال، مستقل و به‌نحو علی‌السویه نسبت به هم، در آن وحدت حضور دارند، بی‌آنکه «در این آمیختگی بر یکدیگر تأثیر گذاشته» و به نفی یا اثبات هم بپردازند، و نیز بی‌آنکه در آن وحدت، «با یکدیگر ارتباط یابند» (Ibid). از اینرو، در مثال مورد بحث، «سفیدی نمک بر شکل مکعبی و نیز مزه شور آن تأثیرگذار نیست و هكذا» (Ibid, 69). این ویژگی خصوصیات چنانکه در سطور آغازین بحث اشاره شد. ناشی از مشارکت آنها در کلیت شیء است؛ «چه، دقیقاً از رهگذر مشارکت<sup>۳۹</sup> آنها در این کلیت است که آنها به‌نحو علی‌السویه نسبت به دیگران، بر پای خود ایستاده‌اند» (Ibid, 68).

## ۲. معضل و تناقض درونی مرتبه ادراک حسی

از همین‌جا معضل و تناقض درونی مرتبه ادراک حسی آشکار، و زمینه فراروی از آن به مرتبه فاهمه یا نیرو فراهم می‌شود، که البته به‌دلیل غلبه این تلقی از شیء، به‌مثابه ذات جوهری واجد اعراض غیرذاتی، در سنت فلسفی غرب و اشتغال بخش عمده‌ای از تاریخ این سنت بدان، فراروی مذکور تنها در پی تلاش‌های فراوان فلاسفه غربی به‌ویژه فیلسوفان عصر تجدد، به اقتضای اهمیت یافتن مباحث معرفت‌شناختی نزد ایشان- و اتخاذ مواضع گوناگون به‌منظور حل این معضل، و سرانجام، ناتوانی و عدم موفقیت آنها در این امر،

صورت گرفته است. بنابراین، معضل مورد بحث باید معضلی دشوار و برای اذهان متوقف در مراحل اولیه آگاهی - که هگل مجموع فلاسفه متجدد پیشاکانتی را نیز جزو ایشان تلقی می‌کند - امری محیرالعقول باشد و واقعیت نیز آن است که این معضل ریشه در مسئله بنیادین فلسفه دارد که دغدغه اصلی خود هگل نیز بوده و عبارت است از نحوه جمع وحدت و کثرت (به مثابه دو امر متعارض) در تبیین واقعیت. بر این اساس، معضل مرتبه ادراک حسی عبارت خواهد بود از نحوه جمع وحدت شیء با کثرت خصوصیات آن؛ عبارات اولیه هگل در مثال نمک بر این مطلب دلالت دارد: «این نمک، یک اینجای بسیط است و در عین حال، کثرت است» (Ibid, 68). وی خود در ادامه بحث، به صراحت به طرح معضل ادراک حسی پرداخته است:

اکنون بیائید آنچه را که آگاهی در ادراک حسی بالفعل خود تجربه می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم. برای ما این تجربه تاکنون مشتمل بر تکون و ظهور شیء و طرز تلقی‌ای بوده است که در حال حاضر برای آگاهی از آن حاصل شده است؛ [اما] این تجربه صرفاً ظرف ظهور تناقضاتی است که در آن موجود است: شیئی که من ادراک می‌کنم، خود را صرفاً به مثابه یک امر واحد<sup>۴۰</sup> نشان می‌دهد، ولی من در آن خصوصیتی نیز ادراک می‌کنم که کلی است، و از این رهگذر از فردیت شیء فرامی‌رود. (Ibid, 70)

به عبارت دیگر، مواجهه آگاهی در این مرتبه از سیر خود، با شیء به مثابه ذاتی واحد و بسیط، و مستقل از خصوصیات متکثر خویش از یک سو، و با این خصوصیات متکثر به مثابه اموری علی‌السویه و مستقل از یکدیگر و در عین حال در آمیخته با هم در وحدت شیء، از سوی دیگر، وی را متوجه نوعی تقابل میان این دو جنبه وحدت و کثرت در شیء ساخته و در تبیین چیستی شیء، بدین معضل دچار می‌کند که شیء به‌ازای کدام یک از این دو جنبه، به‌راستی واقعی است؟

اگر بر جانب خصوصیات متکثر و متقابلاً بی‌ارتباط با یکدیگر در شیء که صرفاً به یکدیگر اضافه می‌شوند، تأکید شود، عملاً وحدت شیء و استقلال آن از خصوصیات، از دست رفته و به امری موهوم تنزل می‌یابد. در این صورت، شیء به یک «همچنین بزرگ»<sup>۴۱</sup> به مثابه مجمع خصوصیات بدل می‌گردد که هر یک از آنها «تنها با همچنینی علی‌السویه به دیگر خصوصیات مرتبط است» (Ibid, 69)؛ برای مثال، «نمک سفید است و همچنین شور است، همچنین مکعبی شکل است، همچنین دارای این وزن خاص است، و هکذا» (Ibid, 68). «این همچنین... همان «شیئیت» است که این خصوصیات را بدین نحو در کنار یکدیگر نگه می‌دارد» (Ibid, 69). هر یک از خصوصیات شیء در این تلقی «به‌مثابه یک «ماده آزاد»<sup>۴۲</sup> ظاهر می‌گردد» و شیء نیز در این حالت «به توده‌ای از «مواد» و به‌جای آنکه حقیقتی واحد باشد، صرفاً به یک سطح ظاهری دربرگیرنده [آنها]<sup>۴۳</sup> تبدیل می‌شود» (Ibid, 74).

از سوی دیگر، اگر جانب وحدت در شیء برجسته شود، کثرت خصوصیات و تمایز متقابل آنها از یکدیگر، و نیز کلیت این خصوصیات، دیگر قابل توجه نخواهد بود، چراکه در این صورت به منظور حفظ وحدت شیء، تنها به نحو سلبی و با حرف ربط «تا آنجا که»،<sup>۴۴</sup> می توان در مورد خصوصیات آن سخن گفت؛ بدین ترتیب که مثلاً نمک «تا آنجا که سفید است، مکعبی شکل نیست، و تا آنجا که مکعبی شکل و نیز سفید است، شور نیست و هکذا» (Ibid, 73). روشن است که این نحوه سخن گفتن در مورد خصوصیات - که در واقع، نوعی تعریف و معنا کردن سلبی آنها به یکدیگر است - موجب از دست رفتن استقلال معنایی خصوصیات و در نتیجه، کلیتی که هر یک به دلیل برخورداری از این استقلال واجد آن هستند، می گردد. بر این اساس، در این تلقی اخیر، ادراک خصوصیات مستقل و متمایز از یکدیگر برای شیء است که جنبه توهمی می یابد.

هگل به اقتضای شیوه پدیدارشناسانه خود، ضمن بحثی مفصل، می کوشد توضیح دهد که چگونه تلقی نخست از شیء به مثابه یک «همچنین بزرگ» یا «صرف باهم بودن عده ای کثرات»<sup>۴۵</sup> (Ibid, 68)، در واقع، نخستین تلقی آگاهی از شیء در مواجهه با آن در مرتبه ادراک حسی است؛ زیرا - چنانکه پیش تر گفته شد - در این مرتبه، در پی نفی وجود محض به مثابه محتوای این جزئی، در وهله نخست، توجه آگاهی به جانب خصوصیات متمایزی در شیء جلب می شود که موجب تعیین یافتن آن می گردند. همین امر سبب می شود که شیء در بادی امر، به مثابه مجموعه ای از این خصوصیات به ظاهر بی ربط به یکدیگر و صرفاً اضافه شونده به هم، تلقی گردد.

اما در پی این تلقی، «مرحله متضاد با این همچنین بزرگ - یعنی شیء پدیدار شده در وهله نخست - در ادراک حسی پدیدار می شود»، چراکه آگاهی اکنون متوجه فقدان عنصر وحدت در شیء می شود؛ «وحدتی که تمایز را از خود سلب می کند» و به موجب آن، می توان از یک شیء به مثابه «بنیاد خصوصیات مستقل و بسیار» سخن گفت. به منظور رفع این نقیصه، و در عین حال، «جلوگیری از فرو ریختن خصوصیات در وحدت شیء»، است که آگاهی «تا آنجا که» را پیشنهاد می کند، تا بدین طریق، خصوصیات را به مثابه اموری متقابلاً بیرونی و شیء را به مثابه یک همچنین بزرگ، حفظ نماید» (Ibid, 73).

اما واقع آن است که این راه حل آگاهی، نه تنها مشکل فقدان وحدت شیء را حل نمی کند - چراکه شیء هنوز همان همچنین سابق است که این بار اثبات برخی ویژگی ها برای آن، مستلزم سلب دیگر ویژگی ها از ساحت آن است - بلکه دقیقاً نقض آن چیزی را به دنبال دارد که آگاهی مجدانه در پی حفظ آن است؛ یعنی استقلال متقابل خصوصیات از یکدیگر که اکنون از رهگذر ورود عنصر «تا آنجا که» در تعریف شیء، صرفاً به نحو سلبی و با نفی دیگر خصوصیات، معنا شده و بنابراین، در این معنای سلبی خود به یکدیگر وابسته اند.

آگاهی بدین ترتیب درمی یابد که... شیء خود را در این طبیعت دوگانه

یعنی واحد محض و فاقد کثرت از یکسو، و همچنین بزرگی که خود را در «مواد» مستقل تجزیه می‌کند، از سوی دیگر- آشکار می‌سازد. بنابراین، تجربه ما این است که شیء خود را به آگاهی‌ای که آن را ادراک می‌کند، به شیوه‌ای خاص نشان می‌دهد، اما در آن واحد، از همان طریقی که خود را برای آگاهی نمایان ساخته است، بازتاب یافته و به درون خود بازمی‌گردد؛ به عبارت دیگر، آن [یعنی شیء] در خودش مشتمل بر حقیقتی متضاد است. (Ibid, 74)

نکته قابل توجه - که هم در نقل قول فوق و هم در نقل قول پیش گفته از هگل، در بیان معضل مورد بحث مشهود است- آنکه، تقابل میان من (فاعل شناسا) و شیء (متعلق شناخت) که در همان نخستین مرتبه آگاهی و با کمترین تأمل در یقین حسی پدیدار می‌شود، در مراحل بعدی آگاهی نیز حفظ شده و البته با ویژگی‌های خاص هر مرحله تلائم می‌یابد. هگل در بدو ورود به بحث از مرتبه ادراک حسی بر این مطلب تصریح می‌کند:

درست همان‌طور که کلیت، قاعده کلی این مرتبه به‌طور عام است، لحظات بی‌واسطه خود-تمایزگر درون ادراک نیز کلی‌اند: «من» یک کلی است و شیء [نیز] یک کلی است... با ظهور قاعده کلی مذکور، این دو لحظه نیز که در [بدو] پدیدارشدنشان [در مرتبه یقین حسی] صرفاً «روی می‌دهند»،<sup>۴۶</sup> [این بار به‌حسب کلیت قاعده، به‌ضرورت منطقی] به‌وجود می‌آیند: یکی، عمل نشان دادن<sup>۴۷</sup> یا «فعل ادراک کردن»،<sup>۴۸</sup> دیگری، همان عمل به‌مثابه رویدادی بسیط یا «شیئی که ادراک می‌شود».<sup>۴۹</sup> (Ibid, 67)

به‌علاوه، بنا بر همان منوال مذکور در مرتبه سابق، «از آنجا که این دو لحظه به‌مثابه دو امر متقابل با یکدیگر مرتبط‌اند، در این رابطه، تنها یکی از آن دو می‌تواند ذاتی باشد و تمایز میان لحظه ذاتی و غیرذاتی باید بین آنها قسمت شود»؛ اما در این مرحله نیز در وهله نخست، این شیء است که به‌مثابه عنصر ذاتی تلقی می‌شود: «یکی از آنها، [یعنی] شیء که به‌مثابه موجودی بسیط تعریف شده است، ذات است، صرف نظر از اینکه ادراک شود یا نشود؛ ولی عمل ادراک کردن به‌مثابه یک فعالیت، لحظه‌ای غیرذاتی است، عاملی متغیر که ممکن است باشد یا نباشد» (Ibid).

به نظر می‌رسد این ذاتیت شیء - به‌رغم توضیحات پیچیده هگل در باب نوسان و تناوب آن میان من و شیء- بر فضای کلی مرحله ادراک حسی حاکم بوده و حتی آنجا که هگل در راستای تبیین‌های پدیدارشناسانه خود، به برجسته ساختن نقش فاعل شناسا پرداخته و «بر طریقه‌ای که شیء بر ما پدیدار



می‌شود»، تأکید می‌کند، حاصل بحث وی، در نهایت، انتقال ذاتیت از شیء به متعلق شناسایی نیست، بلکه -چنانکه توضیح بیشتر آن در بیان راه‌حل‌های پیشنهاد شده برای معضل مذکور خواهد آمد- در عین حال که ذاتیت همچنان در جانب شیء محفوظ است، به‌منظور رفع معضل «پدیدارشدن آن بر ما در طبیعتی دوگانه، یکی از این دو صورت پدیداری به‌مثابه وجه غیرذاتی شیء» به فاعل شناسا انتساب می‌یابد. بنابراین، در واقع تنها با عبور از این مرحله به مرحله فاهمه است که نسبت میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی به‌کلی دگرگون شده و سرانجام، در سطحی بالاتر و پیچیده‌تر به فاعل شناسا انتقال می‌یابد؛ البته این‌بار به‌مثابه شرط حصول ذاتیت شیء، نه صرف ذات در مقابل غیرذاتی که نوع خاص نسبت میان من و شیء در سطح یقین و ادراک حسی است.

### ۳. مواضع تاریخ-فلسفی اتخاذ شده در حل معضل

با در نظر داشتن این نکته، اکنون به معضل و تعارض مورد بحث و تلاش‌هایی باز می‌گردیم که در طول تاریخ فلسفه، به‌ویژه در فلسفه متجدد، و مشخصاً در دو نحله عقل‌گرایی<sup>۵۰</sup> و تجربه‌گرایی<sup>۵۱</sup>، با بهره‌گیری از بحث تمایز ذاتی و غیرذاتی، برجسته کردن نقش فاعل شناسا در فرایند ادراک و در نتیجه، تمرکز بر مباحث معرفت‌شناسانه، در راستای رفع این معضل صورت پذیرفته و هگل به اقتضای شیوه خاص خود در فلسفه‌ورزی، بی‌آنکه نامی از شخص یا نحله‌ای خاص ببرد، صرفاً از حاصل فکر ایشان به‌مثابه مؤلفه‌های فرایند آگاهی در مرحله ادراک حسی بهره برده است. شایان ذکر است که هر یک از دو نحله تجربه‌گرا و عقل‌گرا، به‌منظور حل این معضل، موضعی کاملاً متفاوت و بلکه متضاد با موضع نحله دیگر اتخاذ کرده است؛ بدین قرار:

**راه‌حل اول**، که در واقع همان موضع عقل‌گرایان در تبیین نحوه ادراک ما از شیء در سنت فلسفه متجدد غربی است، آن است که جنبه کثرت در شیء را به خویشتن به‌مثابه فاعل شناسا نسبت داده و جنبه وحدت را به خود شیء بازگردانیم؛ یعنی معتقد شویم که این فاعل شناساست که از باب برخورداری از حواس متعدد، در مواجهه با شیء واحد، در هر یک از حواس خود، تأثیری خاص از شیء، متناسب با آن حاسه، دریافت نموده و در نتیجه، شیء را واجد کیفیات گوناگون ادراک می‌کند؛ کیفیاتی که در واقع مابه‌ازایی در شیء نداشته و به تعدد حواس در فاعل شناسا راجع‌اند. بنابراین، شیء در ذات خود واحد است و کیفیات متعدّدش، به‌مثابه ویژگی‌های غیرذاتی و ثانویه شیء، جنبه سوپژکتیو یا ادراکی داشته و در ارتباط با تخیل، نه وجه عقلانی، فاعل شناسا معنی پیدا می‌کنند.

در این میان، زمانی خطا در ادراک رخ می‌دهد که ما بی‌توجه به این تمایز، کیفیات غیرذاتی شیء را به خود آن نسبت داده و در پی مابه‌ازایی برای آنها در ذات شیء باشیم. مطالبی به‌همین مضمون را دکارت، در مقام سردمدار نحله عقل‌گرایی، در مواضع گوناگون از آثار متعدد خود، از جمله *تأملات*، اصول فلسفه

و نیز رساله/انفعالات نفس، به طور مفصل و با ذکر مثال‌هایی متنوع آورده و مورد تأکید قرار داده است (دکارت، ۱۳۶۹: تأمل پنجم و ششم؛ همو، ۱۳۷۶: اصول فلسفه، بخش اول، اصل ۶۸ تا ۷۰ و بخش دوم، اصل ۳ تا ۵: انفعالات نفس، بند ۲۲ تا ۲۵).

**راه‌حل دوم** عبارت‌است از موضع خاص تجربه‌گرایان در بیان چیستی و چگونگی تحقق ادراک، که صریح‌ترین تقریر آن را در آثار هیوم، در مقام فیلسوفی که نقطه اوج تجربه‌گرایی قلمداد شده و همه امکانات آن را به فعلیت رسانده است، می‌توان یافت. به‌موجب این موضع و بر مبنای قول به اصالت پدیدار یا فنومنالیسم هیومی،<sup>۵۲</sup> شیء به‌خودی خود، صرفاً توده‌ای انباشته از خصوصیات متکثری است که از رهگذر تأثر و انفعال حواس فاعل شناسا از عالم خارج، برای وی حاصل می‌شوند و او با بهره‌گیری از قوه خیال و حافظه خویش، به آنها وحدت بخشیده و بدین ترتیب، به ادراک یک شیء به‌عنوان امری واحد و این‌همان‌با-خود نائل می‌شود. بر این اساس، این‌بار این وحدت شیء است که جنبه ادراکی و به‌تبع، غیرذاتی پیدا کرده و در مقابل، اصالت و ذاتیت به ویژگی‌های متکثر آن به‌مثابه اموری که در مواجهه با عالم خارج دریافت می‌شوند، منسب می‌گردد.<sup>۵۳</sup> به‌علاوه، چنانکه ملاحظه می‌شود، در این موضع نیز همچون موضع سابق، وجه غیرذاتی شیء به قوه متخیله فاعل شناسا مرتبط بوده و از آن ناشی می‌گردد؛ از این‌روست که جنبه سوپژکتیو وجه مذکور، در هر دو موضع، معنایی روان‌شناسانه یعنی مربوط به حالات روانی فاعل شناسا که معلول انفعالات درونی یا بیرونی اوست و به یقینی روان‌شناختی می‌انجامد<sup>۵۴</sup> - داشته و از تدارک معرفتی کلی و ضروری او به اصطلاح، عقلانی- در باب حقیقت شیء معذور است.

واقعیت آن‌است که هیچ‌یک از این دو موضع و راه‌حل، در نهایت معضل تعارض وحدت و کثرت در ادراک حسی را رفع نمی‌کند، زیرا درحالی‌که قائلان به هر دو موضع، چاره کار را در آن دیده‌اند که یکی از دو سر تعارض را به‌مثابه عنصر غیرذاتی از مقابل طرف دیگر برداشته و به تخیل فاعل شناسا نسبت دهند، از این نکته غفلت ورزیده‌اند که با این‌کار، درواقع به پاک کردن صورت مسئله به‌جای حل آن، مبادرت کرده‌اند. این نیز خود از آن‌روست که هر دو نحله، سعی بر حل تعارض مورد بحث در خود مرتبه ادراک حسی، با همه محدودیت‌های آن، داشته و ناگزیر شده‌اند شیء یا متعلق شناخت را به‌دلیل طبیعت دوگانه‌ای که در این سطح از خود نشان می‌دهد، به دو مؤلفه ذاتی و غیرذاتی تجزیه نموده، و مؤلفه ذاتی را به خود شیء و مؤلفه غیرذاتی را به فاعل شناسا - که در همین سطح، در تقابل با متعلق شناسایی قرار دارد- نسبت دهند، حال آنکه -چنانکه پیش از این، در مرتبه یقین حسی اشاره شد- از نظر هگل و بنا بر شیوه پدیدارشناسانه وی، هر امر غیرذاتی به‌مثابه آنچه ذات به‌تمامه در آن ظهور می‌کند، درواقع ریشه در خود ذات داشته و به‌اندازه آن، از وجه ذاتیت برخوردار است و بنابراین، «جنبه‌های متغیر شیء باید «به‌نحوی» ریشه در ذات نامتغیر آن داشته باشند، و این ذات نامتغیر نیز خود باید... با اشیاء بیرونی «مرتبط شود»» (Findlay, 2002: 92).

بر این اساس، ایجاد انقطاع و دوپارگی میان وجه ذاتی و غیرذاتی شیء، و لحاظ وجه اخیر به مثابه آنچه هیچ‌گونه مابه‌ازایی در خود شیء نداشته و صرفاً از قوه متخیله فاعل شناسا ناشی می‌شود، در حقیقت، باز خود نوعی تنزل دادن وجه غیرذاتی شیء به امری موهوم است، و این دقیقاً همان چیزی است که این دو راه‌حل به منظور اجتناب از آن، مطرح شده‌اند، جز آنکه این بار مسیر طولانی‌تر و پیچیده‌تری تا رسیدن به همان نتیجه که صورت ساده و اولیه تعارض بدان می‌انجامید یعنی اصالت دادن به یک طرف و موهوم دانستن طرف دیگر- طی شده است.

نهایت آنکه، عدم توفیق هر دو نحله در حل معضل مورد بحث در سطح ادراک حسی، نشان‌دهنده عدم کفایت ادراک حسی در به دست دادن تبیینی منسجم و عاری از تعارض از واقعیت است. بدین ترتیب، مرتبه ادراک حسی به مثابه دومین موقف حضور وجود در آگاهی نیز از باب محدودیت‌هایی که بدان‌ها دچار است، سرانجام محکوم به شکست می‌شود و آگاهی در سیر خود به جانب مطلقیتی انضمامی-که امکان تبیین همه جنبه‌های واقعیت به نحوی سازگار در آن فراهم باشد- از آن عبور کرده و به جانب مرتبه فاهمه یا نیرو رهسپار می‌گردد.

### نتیجه؛ حل معضل

مضمون راه‌حلی که هگل با بهره‌گیری از فلسفه نقادی کانت، برای رفع این معضل پیشنهاد کرده و با طرح آن، عملاً از سطح ادراک حسی به مرتبه فاهمه (نیرو) عدول می‌کند، به‌طور خلاصه بدین قرار است: به عقیده هگل، محدودیت‌های مرتبه ادراک حسی مانع از آن است که بتوان معضل مورد بحث را صرفاً در آن سطح مورد حل و فصل قرار داد، بلکه بدین منظور، در عین حال که همچنان می‌توانیم از تمایز میان فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناخت (ابژه) و برجسته‌سازی نقش فاعل شناسا در فرایند ادراک بهره بجویم، برای جلوگیری از ابتلاء به دور تمایز ذاتی و غیرذاتی، باید از سطح ادراک حسی صرف فراتر رفته و با برآمدن به سطحی بالاتر-که همان سطح فاهمه یا نیروست- این بار تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی را در دو سطح در نظر بگیریم؛ بدین نحو که اولاً، فاعل شناسا را در این سطح جدید (سطح فاهمه) مستقر ساخته و به امکاناتی (مقولات محض) مجهز کنیم که از رهگذر آنها، ادراک شیء به مثابه یک امر واحد برای وی میسر می‌شود و ثانیاً، کثرت را به سطح ادراک حسی و آنچه در این سطح از دو مدخل زمان و مکان دریافت می‌کنیم (کثرات شهود حسی) منتسب سازیم. بدین ترتیب، تعارض میان وحدت و کثرت در شیء، با طرح آن در دو سطح قابل رفع خواهد بود، بی‌آنکه در این سطح‌بندی، یکی از دو سطح به مثابه ذات و سطح دیگر در مقابل آن، به مثابه غیرذاتی تلقی شود؛ چراکه اکنون، وحدت از جمله امکانات یا شروط ادراکی فاعل شناسا به عنوان مقولات یا مفاهیم محض فاهمه، محسوب می‌گردد که فاعل شناسا با اطلاق آنها بر کثرات شهود حسی، به این کثرات شیئیت و ذاتیت می‌بخشد، و در نتیجه، کثرتی که به مرتبه ادراک حسی

انتساب می‌یابد نیز پیش از اطلاق مقولات فاهمه، از هیچ‌گونه ذاتیتی برخوردار نبوده و تنها از رهگذر اطلاق این مقولات است که از این کثرت، ذات یا شیء واحد حاصل می‌شود.

بنابراین، پیش از دخالت دستگاه ادراکی فاعل شناسا، اساساً شیء یا ذاتی در کار نیست که به‌مثابه متعلق شناخت، در تقابل با فاعل شناسا قرار گرفته و از باب برخورداری از طبیعتی دوگانه، به دو مؤلفه ذاتی و غیرذاتی تقسیم گردد. از طرفی، این کثرت قبل از مرحله اطلاق مقوله، غیرذاتی در مقابل یک ذات- نیز محسوب نمی‌شوند، چراکه فاعل شناسا، یا به‌اصطلاح، وحدت و قوف نفسانی استعلایی، خود یک ذات نیست، بلکه پیش‌شرط یا افق امکان تحقق ذاتیت و شیئت در جهان پدیداری است که مقولات ذات یا جوهر، وحدت، واقعیت و... به‌مثابه ابزار، نه عین یا متعلقات شناخت آن به‌حساب می‌آیند.

بر این اساس، با انتساب خصوصیات متکثر شیء به جهان ظهورات حسی، در یک سطح، و وحدت آن به افق سوژه، در سطح دیگر، متعلق شناخت در مرتبه فاهمه نیز معنایی متفاوت با معانی مطرح در دو مرتبه سابق پیدا خواهد کرد که به‌موجب این معنای جدید، دیگر نه در تقابل با فاعل شناسا به‌عنوان طرف دیگر شناخت، بلکه به‌مثابه امری برساخته شده در افق آن محسوب می‌شود.

لازم به ذکر است که به‌رغم آنکه مطالب اخیر در سبک و سیاقی کانتی و با بهره‌گیری از اصطلاحات خاص فلسفه وی بیان شده و از شیوه بیان و نوع طرح بحث هگل در مرتبه فاهمه- که از نظر وی، مقوله بنیادین آن، نیرو است-<sup>۵۵</sup> تا حدودی فاصله دارد، اما از آنجا که از یک‌سو، اساس بحث در اندیشه هر دو فیلسوف نزد هگل، دست‌کم در این سطح از آگاهی- یکی بوده و از سوی دیگر، اصل طرح بحث از قلمرو فاهمه به‌مثابه ساحتی که در آن می‌توان بر شکاف میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در تبیین واقعیت عالم در رابطه با فرایند ادراک، فائق آمد، متعلق به کانت است و هگل نیز در بهره‌گیری از مرحله فاهمه به‌مثابه یکی از مراحل سیر آگاهی به‌جانب تمامیت، در واقع وامدار اوست، و نیز به‌سبب آنکه معضل مورد بحث در مقاله حاضر در انطباق با دو نحله عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بحث شده است، در بیان شیوه حل این معضل، با عبور از مرتبه ادراک حسی صرف نیز به‌طور مستقیم، به مبتکر اصلی ساحت فاهمه مراجعه کرده و از نوع بیان خاص او، که البته به‌مراتب ساده‌تر و قابل‌فهم‌تر از شیوه بیان هگلی است، تمسک جسته‌ایم، تا بدین‌وسیله در عین انتقال اصل مطلب به خوانندگان محترم، از ابتلاء به اطناش‌اشیء از پیچیده‌گویی‌های خاص هگلی در این مرحله نهایی از بحث، پرهیز کرده باشیم.

مرحله فاهمه، به‌مثابه مرحله نهایی ساحت آگاهی- نقشی عمده در برجسته کردن جنبه فعال فاعل شناسا (سوژه) در فرایند شناخت داشته که از رهگذر آن، زمینه‌ساز تحقق عرصه خودآگاهی و درنتیجه، یکی از مراحل بسیار کلیدی و از نقاط عطف سیر آگاهی در پدیدارشناسی روح محسوب می‌شود؛ در عین حال روشن است که از نظر هگل، این مرحله نیز به‌نوبه خود، دچار محدودیت‌ها و تعارضاتی است که به‌موجب آنها، صرفاً مرحله و موقفی گذرا برای استقرار وجود در آگاهی خواهد بود. تعارضاتی که در

روند سیر آگاهی در این مرحله پایانی پدیدار و منجر به عبور آگاهی از آن به ساحت خودآگاهی می‌شوند، در واقع همان معضلاتی هستند که به عقیده هگل، فلسفه کانت از باب محدود کردن آگاهی به شیء فی نفسه به مثابه امری همچنان مستقل در تأمین ماده شناخت- بدان‌ها دچار بوده و از اینرو، به رغم همه اهمیتی که این فلسفه در دگرگون کردن جریان فلسفه و عبور دادن آن از سطح واقع‌گرایی خام<sup>۵۶</sup> دارد، در نهایت، قادر به ارائه تبیینی درست از واقعیت نیست.

نکته دیگر آنکه، آنچه در این بخش اخیر در باب طرح طرفین تعارض در ادراک حسی در دو سطح، به منظور رفع آن گفته شد، در واقع اختصاصی به این مرحله از آگاهی نداشته و حل تعارض در این مرحله بدین نحو، تنها یک نمونه از رویدادی است که به اقتضای روش دیالکتیک به مثابه روش محوری کل نظام فلسفی هگل، و نیرو محرکه پویایی واقعیت در کلیت انضمامیش از نظر وی، در پایان هر مرحله اصلی از مراحل سیر آگاهی در پدیدارشناسی، تکرار و منجر به عبور آگاهی از آن مرحله و انتقالش به مرحله بعد می‌شود.

سرانجام آنکه، این نحوه تقریر هگل از شکست مرحله ادراک حسی و انتقال آن به مرحله فاهمه، به مثابه موقف اندیشه کانت، در حقیقت مهر تأیید بر این است که وی نقطه عطفی در سیر تاریخی فلسفه در غرب، اندیشه او در دست‌بندی کلی فلسفه غربی به فلسفه پیشاکانتی و پساکانتی، واجد آن است؛ گو اینکه از نظر وی، شکست ادراک حسی شکست هر اندیشه‌ای است که ذات مستقل از ادراک را به رسمیت شناخته و از ماهیت پدیداری شناخت غافل مانده است. در عین حال، عدم اهتمام کانت به اصل ذاتی بودن پدیدار و ظهور تمام و کمال ذات در آن - که مبنای انتقاد اساسی هگل از اندیشه کانت است<sup>۵۷</sup> - به عقیده هگل، همان نقطه ضعف کلیدی‌ای است که باعث چندپارگی آگاهی در فلسفه کانت گشته و اصالت اثربخشی در عرصه واقعیت را از آن سلب کرده است. همین ضعف است که زمینه عدول هگل از اندیشه کانت را فراهم کرده و او را مهیای تدارک طریقی در اندیشه متجدد نموده است که در آن، حقیقت به قیمت حصول یقین علمی، از دست نرود<sup>۵۸</sup> و «معقول» در کل ساحات عالم انسانی، عیناً همان «امر واقعی» باشد؛<sup>۵۹</sup> طریقی که به جای تقسیم اراضی صلح‌آمیز کانتی میان ساحات وجود آدمی، نبرد خونین عقل وی در حرکت پیوسته‌اش به سوی خودآگاهی را طلب کرده و تاریخ پرفراز و نشیب حیات او - که روی دیگر سکه واقعیت و بلکه روح زندگی‌بخش به آن است - را رقم می‌زند.

## یادداشت‌ها

۱ در ترجمه این عبارت از پدیدارشناسی روح هگل، از دو ترجمه انگلیسی میلر و اینوود به طور هم‌زمان و ترکیبی استفاده شده است.

2 The Thing

3 Illusion

۴ بهره‌گیری از شرح ژان هیپولیت، به طور غیر مستقیم و به واسطه اثر اقتباسی دکتر مجتهدی بوده است.

5 object

6 I

۷ ترجمه واژه «object» به «شیء» در مرحله یقین حسی، خالی از نوعی تسامح و اغماض نیست که در مقاله حاضر، بیشتر به منظور سهولت در امر گزارش به کار رفته و کاربرد «متعلق شناسایی» به جای آن، ارجح است، چراکه شیء در عرف فلسفه دلالت بر ذات جوهری بهره مند از خصوصیات گوناگون عرضی دارد، حال آنکه متعلق شناسایی در این مرحله، صرف وجودی محض و میان تهی است که با واژه «این» (This) بدان اشاره می شود. البته شیء در معنای دقیق کلمه، معادل واژه انگلیسی «thing» به مثابه متعلق ادراک حسی است.

8 reflective

۹ در بخش اول از *دایره المعارف علوم فلسفی هگل* که مشتمل بر خلاصه منطق اوست، این سه مقوله با اندکی تغییر و به همراه عناوین دیگر مقولات فاهمه، در جایگاه دومین زیربخش منطق عین دو زیربخش وجود (Being) و مفهوم (Notion) - آمده اند. برای اطلاعات بیشتر، بنگرید به:

[http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Hegel,G.W.F/Hegel,\\_G.W.F.Encyclopaedia\\_of\\_the\\_Philosophical\\_Sciences\\_Part\\_One.pdf](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Hegel,G.W.F/Hegel,_G.W.F.Encyclopaedia_of_the_Philosophical_Sciences_Part_One.pdf)

10 Essence as Reflection within

11 Appearance

12 Actuality

13 This

14 Here

15 Now

16 Consciousness as a pure I

17 this particular I

18 I as a pure "This"

۱۹ هگل در مرحله یقین حسی، در عین حال که از «من» به عنوان طرف دیگر تمایز بحث کرده است، در مورد آن، تعبیر «فاعل شناسا» (subject) را به کار نبرده و به جای آن، در اشاره به «من» از تعبیر «آگاهی» (consciousness) استفاده کرده است. این نحوه احتیاط در کاربرد اصطلاح «سوژه»، از قرار معلوم، از باب معنای خاصی است که وی برای این تعبیر در ترادف با «خودآگاهی» (self-consciousness) در نظر دارد؛ از اینرو، عامدانه از کاربرد آن در مراحل نخست آگاهی اجتناب می ورزد. اما ما در عین تذکر و جلب التفات خوانندگان محترم بدین نکته، به منظور تسهیل در امر گزارش، چه در مرحله یقین حسی و چه در مرحله ادراک حسی، از طرفین تمایز با عناوین «فاعل شناسا» و «متعلق شناخت» سخن می گوئیم.

20 in its being mine (Meinen)

21 divine nature

22 the more truthful

23 to take the truth of it

24 perceive it

۲۵ راز تعاقب این دو عبارت در پایان مرتبه یقین حسی در پدیدارشناسی روح هگل، چنانکه میلر نیز در پانوشته انتهایی این مرتبه بدان متذکر شده، در نکته جالب توجهی در باب واژه «ادراک» در زبان آلمانی نهفته است؛ و آن اینکه: معادل آلمانی «ادراک کردن» (to perceive) واژه «wahrnehmen» است که معنی تحت الفظی آن عبارت است از «حقیقت چیزی را به چنگ آوردن».

26 This

27 Thing

28 mediated universal

۲۹ sensuous: روشن است که هگل از حسی بودن شیء یا متعلق ادراک حسی، که معادل با همان جوهر محسوس سنت فلسفی است، همان چیزی را مراد کرده که فلاسفه سنتی از انتساب وصف محسوس به جوهر، مراد کرده‌اند، یعنی واجد کیفیات محسوس بودن، نه محسوس واقع شدن خود جوهر؛ چنانکه انتخاب دقیق واژه «sensuous» (به معنای وابسته به حس)، نه «sensible» (به معنای خاص محسوس) توسط مترجم انگلیسی، نیز بر همین امر دلالت دارد.

30 universal immediacy

31 sense-element

32 property

۳۳ به این ویژگی خصوصیات در ادامه بحث باز خواهیم گشت.

34 the medium

۳۵ با توجه به ملازمت «بی‌واسطگی» و «انتزاعی بودن» در قاموس هگل، ظاهراً کاربرد وصف انتزاعی (abstract) برای جوهر در این عبارت، از باب بی‌واسطگی و حضور عنصر حسی در آن، در عین کلیتش، است؛ چنانکه در سطور پیشین نیز ذکر این مطالب رفت.

36 thinghood

37 pure essence

۳۸ universal science اصطلاح «علم کلی» را ارسطو دقیقاً در فصل اول از کتاب ششم (اپسیلن) *مابعدالطبیعه* که یکی از مواضع کلیدی این کتاب در معرفی «فلسفه اولی» است، در توصیف آن به کار برده است (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

39 participating

40 as a One

41 the Also

42 free matter

43 an enclosing surface

44 in so far as

45 a simple togetherness of a plurality

46 merely occur

47 the movement of pointing-out

48 act of perceiving

49 object perceived

50 Rationalism

51 Empiricism

۵۲ Phenomenalism: شایان ذکر است که هرچند موضع اصالت پدیداری هیوم بدین معنی که جهان ما در واقع جهانی پدیداری است و آگاهی ما از اشیاء، محدود به حوزه ادراکات ماست. نطفه فلسفه کانت با محوریت سوژه فعال در فرایند آگاهی را در خود دارد، اما پایبندی وی به اصول واقع‌گرایی خام، مانع از آن می‌شود که وی بتواند به کلی، از قائل شدن به نوعی اصالت و ذاتیت برای جهان خارجی که قوای ادراکی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، منصرف گردد؛ در عین حال، نفی جوهر مادی به مثابه بنیاد وحدت‌بخش به کیفیات عرضی، سبب شده تا وی بکوشد وحدت شیء را با توسل به قوه خیال و حافظه فاعل شناسا تأمین کند. ذکر این نکات از آن‌روست که با در نظر گرفتن آنها هنگام مطالعه متن مقاله، از وقوع هرگونه سوءفهم در باب مطالب مذکور در این باب، پیشگیری شود؛ چه، با توجه به این نکات، روشن است که اولاً، اصالت و ذاتیتی که در متن فوق، از انتساب آن به ویژگی‌های متکثر شیء سخن رفته، معنایی اعم از «جوهریت»ی دارد که هیوم به کلی منکر آن است و اساساً بدین معنی، انتسابش به اوصاف عرضی شیء، بی‌معنی است. ثانیاً، این معنی از ذاتیت، در واقع باید ذیل دو آموزه در عین حال متعارض فلسفه هیوم، یعنی پدیداری بودن جهان از نظر وی از یک‌سو، و برخورداری آن از واقعیتی مستقل از فاعل شناسا، از سوی دیگر، فهم شود.

۵۳ برای کسب اطلاعات بیشتر، بنگرید به دو اثر مهم هیوم،

*An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Sect. III, IV, V; *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part I, Sect. I-V & Part II, Sect. VI & Part III, Sect. V.

همچنین در مورد نحو [حصول «اصل هو هویت و وحدت اشیاء» برای آدمی، به طور مشخص بنگرید به: Ibid, Book I, Part IV, Sect. II: "Scepticism with regard to the senses"; به ویژه ص ۲۵۵-۲۵۰؛ همچنین در Sect. VI از همان بخش

با عنوان "Personal Identity"، ضمن بحث از نحوه ادراک «من شخصی»، به نکاتی در این باره اشاره شده است.

۵۴ هیوم در مورد این یقین روان‌شناسانه، تحت عنوان «باور» (Belief)، بیشتر در فصول ۷-۱۰ بخش سوم از کتاب اول رساله در طبیعت بشر (*Enquiry*)، و نیز ذیل عنوان «The idea of necessary connection» که عیناً عنوان فصل ۱۴ از بخش

سوم همان کتاب و فصل هفتم از کتاب تحقیق در باب فاهمه بشر (*Treatise*) را تشکیل می‌دهد، سخن گفته است.

55 force

56 Naïve Realism

۵۷ بند چهل تا شصت منطقی دایره‌المعارف یا همان منطقی صغیر- از جمله مواضعی است که هگل در آن، به طور مفصل به اظهار نظر در باب فلسفه کانت پرداخته است؛ چه اینکه مقدمه علم منطقی یا همان منطقی کبیر- نیز از دیگر مواضع کلیدی برای پیگیری انتقادات هگل از اندیشه کانتی است که سرزنش وی به دلیل نادیده‌انگاری نسبت حقیقت و پدیدار و لوازم این عدم اهتمام، فحواصی اصلی آن را تشکیل می‌دهد.

۵۸ این مطلب مضمون انتقادی است که هگل در مقدمه علم منطقی به نحو ضمنی، متوجه دو گانه‌انگاری بنیادین کانت میان متعلق شناخت و شیء فی‌نفسه، و بیرون گذاشتن امر اخیر از محدوده شناخت، توسط وی دانسته و از آن به عقب‌نشینی شناخت به ساحت عقیده تعبیر کرده است (Hegel, 1929: 56-57).

۵۹ با الهام از این جمله مشهور هگل در مقدمه فلسفه حق که «هرآنچه معقول است، واقعی است و هرآنچه واقعی است معقول» (Idem, 1967, p. 10).

## منابع

- ارسطو، (۱۳۹۲) *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۵۷) *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹) *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ، (۱۳۷۶) *فلسفه دکارت*؛ شامل یک مقدمه تحلیلی و ترجمه سه رساله قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه، انفعالات نفس، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
- هیپولیت، ژان (۱۳۷۱) *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، ترجمه کریم مجتهدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Findlay, John Niemeyer (2002) *Hegel: A Re-Examination*, New York: Humanities Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1929) *Science of Logic*, trans. by: W. H. Johnston & L. G. Struthers, London: G. Allen & Unwin LTD.
- , (1967) *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press.
- , (1977) *The Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller, New York: Oxford University press.
- , (1991) *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Part One, Blackmask Online, <http://www.blackmask.com>.



- , (2001) *The Philosophy of History*, with prefaces by Charles Hegel and trans. by J. Sibree, Kitchener: Batoche Books.
- , (2010) *The Science of Logic*, trans. by George di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
- , (2018) *The Phenomenology of Spirit*, trans. by Michael Inwood, New York: Oxford University Press.
- Hume, David (1951) *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, London: Oxford University Press.
- , (1969) *A Treatise of Human Nature*, London: Penguin Books.
- Taylor, Charles (1975) *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.





## The Components of Wittgenstein's Fideism

Yadolah Rostami\*<sup>1</sup>, Soham Mokhlee<sup>2</sup>

*1 Assistant Professor, Department of Philosophy, Payam Noor University, Tehran, Iran.*

*2 Assistant Professor, Department of Philosophy, Payam Noor University, Tehran, Iran.*

---

---

### Article Info      ABSTRACT

---

**Article type:**

**Research  
Article**

**Received:  
2023/06/18**

**Accepted:  
2023/10/11**

In this article, we examine and evaluate Wittgenstein's theory of fideism. It will be said that Wittgenstein's fideism is based on the fact that faith is compatible with the absence of reason, that is, a person can have no reason but have faith. In other words, there is a kind of precedence of faith over reason and reasoning. In Wittgenstein's fideism, the argument is that faith must come first so that man can reason. With the design of language games, he says that believing is a special and practical language game that takes place in the context of religious life. Also, in his opinion, believers have religious images in their background that make their religious life possible. Of course, this image is the result of work and activity, not reasoning.

**Keywords:** Fideism, Faith, Reasoning, God, Wittgenstein.

---

---

**Cite this article:** Rostami, Yadolah & Mokhlee, Soham (2023). The Components of Wittgenstein's Fideism. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 43-54.

DOI: 10.30479/wp.2023.18944.1045

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** rostami17@pnu.ac.ir



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## مؤلفه‌های ایمان‌گرایی ویتگنشتاین

یداله رستمی\*<sup>۱</sup>، سهام مخلص<sup>۲</sup>

۱ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۲ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

ایمان‌گرایی ویتگنشتاین مبتنی بر این است که ایمان، با فقدان دلیل سازگار است، یعنی انسان می‌تواند دلیل نداشته باشد، اما ایمان داشته باشد. به عبارت دیگر، او به نوعی تقدم ایمان بر تعقل و استدلال قائل است. در ایمان‌گرایی ویتگنشتاین، بحث در این است که اساساً ابتدا باید ایمان حاصل آید تا بعد، انسان بتواند تعقل کند. او با طرح بازی‌های زبانی، می‌گوید: ایمان آوردن یک بازی زبانی خاص و عملی است که در متن حیات دینی می‌روید. همچنین به نظر او، مؤمنان تصاویر دینی در پیش‌زمینه خود دارند که حیات دینی آنها را میسر می‌سازد. البته این تصویر، حاصل ورزه و فعالیت است، نه استدلال و دلیل.

دریافت:

۱۴۰۲/۳/۲۸

پذیرش:

۱۴۰۲/۷/۱۹

کلمات کلیدی: ایمان‌گرایی، ایمان، استدلال، خدا، ویتگنشتاین.

استناد: رستمی، یداله؛ مخلص، سهام (۱۴۰۲). «مؤلفه‌های ایمان‌گرایی ویتگنشتاین». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم،

شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۴۳-۵۴.

DOI: 10.30479/wp.2023.18944.1045



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

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: rostami17@pnu.ac.ir

## مقدمه

سابقه ایمان‌گرایی، به قرون متقدم مسیحی برمی‌گردد. ترتولیان، متکلم قرن دوم، می‌گفت: ایمان می‌آورم، چون نامعقول است (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۶۶)؛ یعنی اگر معقول بود، به آن علم پیدا می‌کردم، ولی چون نامعقول است، به آن ایمان می‌آورم. یکی دیگر از ایمان‌گرایان، اگوستین قدیس است. او معتقد بود ایمان مقدمه برای عقل است و می‌گفت: ایمان می‌آورم تا فهم کنم و فهمم، پاداش ایمان است؛ بنابراین، نباید در پی این بود که فهم‌ورزی لازمه ایمان آوردن است، بلکه ایمان‌آوری لازمه فهم است (همو، ۱۳۷۱: ۱۰). آنسلم قدیس نیز مدافع همین دیدگاه بوده است. او بر این عقیده است که برای فرد مسیحی، ایمان نقطه‌ای معین است که باید از آن شروع کند؛ اموری که او باید فهم کند و واقعیت‌هایی که عقلش باید تبیین کند، از طریق وحی به او عطا شده است. شخص برای ایمان‌آوری، نیازی به فهم ندارد، بلکه برای فهمیدن نیاز به ایمان‌آوری دارد (همو، ۱۳۸۹: ۱۹۳). او درباره برهان وجودی خود می‌گفت: بیست سال به خدا باور داشتم و همیشه از خداوند تقاضا می‌کردم که بتوانم دلیلی بر وجود او برای بی‌باوران و غیرمؤمنان به وجود خداوند، بیاورم (ملکیان، ۱۳۷۷: ۶۱). یعنی او به خدا ایمان داشت، بعد از آن، برهان وجودشناسی (کامل‌ترین موجود) را بر وجود خدا ارائه کرد. توماس آکویناس نیز بر این عقیده بود که ایمان و تعقل، مکمل همدیگرند؛ یعنی عقیده به برخی از مجموعه گزاره‌های دینی را ایمان فراهم می‌کند و عقیده به برخی دیگر را، عقل. بنابراین، حیطة عقل و ایمان، جدا از هم هستند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۰۸-۵۱۰).

نظام فکری ویتگنشتاین، مشتمل بر دو دوره است. در دوره اول، او معتقد به دیدگاه تصویری بود. بر اساس این دیدگاه، زبان، تصویرگر امور واقع است و واقعیت را نشان می‌دهد. فهم یک قضیه، یعنی علم به اینکه اگر آن قضیه مطابق با واقع باشد، چه اوضاعی پیش خواهد آمد؛ به عبارت دیگر، آن قضیه چه چیزی را تصویر می‌کند (هادسون، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۶). مبنای اساسی ویتگنشتاین برای انکار الهیات و عقاید دینی در این دوره، این اصل بود که حد و مرزهای زبان ما، حد و مرزهای جهان ماست، و الهیات و عقاید دینی، خارج از واقعیت هستند. بنابراین، به عنوان مثال، عبارت‌هایی مانند «خدا وجود دارد»، اوضاعی از امور که ممکن است مابه‌ازای واقعیت باشند را به تصویر نمی‌کشند؛ به عبارت دیگر، زبان معنادار است، اگر و فقط اگر، جهانی را که هست نشان بدهد. خدا چون متعالی است، فراسو و ماورای جهان است و چیزی که فراسوی جهان است، جهان نیست (همان، ۴۱).

در دوره دوم، او قائل به نظریه کاربردی شد؛ او در این مرحله بر کاربردهای زبان تأکید می‌ورزید. زبان کاربردهای زیادی دارد و تصویرگری، یکی از کاربردهای آن است (Wittgenstein, 1967: 11-12). او از کاربردهای متعدد زبان، به عنوان «بازی‌های زبانی» یاد می‌کرد و بر این اساس، بر این باور بود که دین و فلسفه، از هم منفک و جدا هستند.

## مغایرت و تمایز ایمان با عقل

بر اساس ایمان‌گرایی ویتگنشتاین، نظام باورهای دینی مورد ارزیابی عقلی قرار نمی‌گیرد. او بر این

باور است که ما با بازی‌های زبانی مختلف مواجه هستیم؛ مانند زبان دین، زبان فلسفه و... که هر کدام از این بازی‌های زبانی متفاوت، قسمی از یک گونه زندگی هستند و در حقیقت، ما با گونه‌های متعددی از زیستن و حیات روبرو هستیم و هرکدام از این نحوه‌های زندگی، عالمی خاص را به وجود می‌آورند؛ عالم فلاسفه، عالم متدینان، و... برای فهم صحیح هر بازی زبانی خاص، باید گونه معیشت یا زندگی متناسب با آن را به نحوی صحیح شناخت. به عنوان مثال، فرد باید به عالم متدینان وارد شود و تا فرد دارای خصوصیت ایمان آنها نشود، نمی‌تواند گفته‌های آنها را بفهمد. به همین ترتیب است عالم فیلسوفان. هر کدام از این بازی‌های زبانی گوناگون، قاعده مخصوص به خود دارد و با سنجها و معیارهای مخصوص خودش، نقادی و ارزیابی می‌شود. از این رو، زبان دین و ایمان، متفاوت از زبان فلسفه و تعقل است، در نتیجه، ممکن نیست بتوان زبان دین را با تکیه بر قواعد حاکم بر قلمرو فلسفه (دلیل)، ارزیابی کرد.

ما قادر نیستیم ایمان را با سنج‌های خارج از ایمان ارزیابی کنیم (استیور، ۱۳۹۳: ۱۵۳). کاربرد زبان در بیان باورهای دینی، به هیچ وجه شباهتی با کاربرد آن در بیان امر واقع ندارد (Hyman, 2004: 4-5). به عنوان مثال، می‌توان گفت: اگر کسی در طول عمرش، احساس گرسنگی نکرده باشد، نمی‌توان با استدلال، به او گرسنگی را بفهماند، ولی می‌توان او را در اتاقی حبس کند و تا یک هفته غذا به او نداد، بعد از آن، به آستانه و حس گرسنگی می‌رسد. به نظر ویتگنشتاین، غیر متدینان را هم نمی‌شود با استدلال متدین کرد و فقط باید به آنها گفت به گونه‌ای زندگی کنند که دین را دریابند.

ایمان آوردن یک بازی زبانی خاص است که در بافت حیات دینی رویش پیدا می‌کند؛ گفتارهای اعتقادی کاملاً در درون حیات دینی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. آنچه موجب تفاوت میان مؤمن و فیلسوف می‌شود، یافته‌های فلسفی نیست. این گونه نیست که مؤمن با توسل به دلایل فلسفی، مسیر خود را از فیلسوف جدا کرده باشد. آموزه‌های فلسفی با ایمان و باور دینی مرابط نیستند، زیرا آنها متعلق به بازی‌های زبانی دیگری‌اند که از نحوه حیات فلسفی می‌رویند. فلسفه نه ممد ایمان دینی است و نه به آن آسیبی می‌رساند، بلکه ایمان، صرفاً از حیات دینی ارتزاق می‌کند. فلسفه و عقلانیت، نه باورهای فلسفی را می‌پذیرد و نه با آن باورها مخالفت می‌ورزد.

در حقیقت، به عقیده ویتگنشتاین، ایمان یک امر فاقد دلیل است و دلیل به نفع یا ضرر آن، ارائه نشده است. ایمان و دین، مغایرت تام‌وتمام با فلسفه و عقلانیت دارند و به هم هیچ ربطی ندارند. به عقیده او، اعتقاد دینی، اعتقادی است که بر هیچ دلیل و شاهد و مدرکی مبتنا ندارد. اینکه این اعتقادات دارای مبنای عقلانی نیستند، به این معنا نیست که براهین مستدل تری ارائه نشده است، بلکه به این معنا است که عقاید دینی کاملاً سرشتی غیرعقلانی دارند و برهان‌ناپذیرند. قلمرو دین، قلمرو استدلال نیست. ویتگنشتاین به این نتیجه می‌رسد که اگر ملاک و بینه‌ای برای ایمان وجود می‌داشت، این امر در واقعیت، موضوع ایمان را کاملاً تباه می‌کرد (Wittgenstein, 1978: 56).

ویتگنشتاین دربارهٔ دین مسیح می‌گوید: اگر این دین حقیقت است، هر فلسفه‌ای دربارهٔ آن نادرست است. یا دربارهٔ خدا معتقد است هیچ‌گاه وجود خدا اثبات‌پذیر نیست. او با اشاره به برهان وجودشناسی، که بر اساس آن، تصور خدا مستلزم وجود اوست، می‌گوید: در بحث دینی، بیش از آنکه وجود خداوند اهمیت داشته باشد، منظور ما از کلمهٔ خدا مهم است. او هرگز در بحث دین و باور دینی، در پی چرایی، تبیین و توضیح نیست (Idem, 1998: 82). باور دینی نه تنها منطقی نیست، بلکه ادعای منطقی بودن نیز ندارد (Ibid, 57)، بدین معنا که مؤمنان همیشه در مورد باورهایشان استدلال نمی‌ورزند و نباید هم در پی دلیل و مدرک باشند.

ویتگنشتاین دربارهٔ اینکه چرا دین خارج از حیطهٔ بحث‌های عقلی است، اظهار می‌کند: التزامی که مؤمن در قبال عقاید دینی دارد، از نوع التزامی که از توجه به شواهد موجود حاصل می‌شود، نیست. فردی که بر اساس شواهد به داوری می‌پردازد، فردی فاقد شور و احساس است و به محض اینکه کفهٔ شواهد به سوی دیگر بچرخد، باورش را تغییر خواهد داد. اما مؤمن فردی است که در برابر اشخاصی که می‌خواهند او را در آتش اندازند، با شور و حرارت از خود مقاومت نشان می‌دهد. در چنین اوضاع و احوالی، استدلال جایگاهی ندارد، سراسر ترس است. شور و احساس ایمان، زمانی است که فرد به‌طور مستقیم، حقایق ایمانی را بفهمد و در نتیجه، ممکن نیست این شور و هیجان را در نتایج حاصل از استدلال منطقی پیدا کنیم (لگنهاوزن، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

از موارد جالبی که ویتگنشتاین به آن اشاره کرده، این است که باور داشتن و باور یافتن ما بدون دلیل است، «درک و فهم دلیل نداشتن باورهای ما مشکل است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۹۷). ما به اموری عقیده داریم، بدون آنکه مستدل باشیم (حجت، ۱۳۸۷: ۱۱۳). به نظر می‌رسد به عقیدهٔ او، خواستن و تقاضای دلیل برای تمام عقاید دینی ما، بی‌معنا است و تمامی گزاره‌های دینی، از این لحاظ که کاملاً بدون دلیل قبول می‌شوند، مانند هم هستند.

### تأکید بر امور عملی در ایمان‌گرایی ویتگنشتاین

به نظر ویتگنشتاین، تأکید بر اعتقاد دینی باید به واسطهٔ عمل، اصلاح روش‌های زندگی شخص و تغییر جهت دادن به زندگی او صورت گیرد. هیچ دیدگاهی قدرت انجام چنین کاری را ندارد، چه معقول باشد، چه نامعقول. به نظر او، اصل مهم در یک زندگی دینی، قبول آموزه‌ها یا اصول عقاید نیست، بلکه اعمال است (مالکوم، ۱۳۸۳: ۳۸ و ۳۹). فهم ایمان یک رویهٔ عملی، شیوه‌ای از زندگی، و نگرشی خاص به زندگی است. باور دینی می‌تواند چیزی شبیه به التزام پرشور به نوعی نظام راهنما باشد، بدین معنا که به‌رغم اینکه اعتقاد است، در حقیقت، گونه‌ای زیستن و شیوه‌ای برای ارزیابی زندگی است (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸۱). دیندار باید بیاموزد که صرفاً به عمل اکتفا کند (همان، ۲۷۴). در واقع، به نظر او، زبان دین بیشتر مربوط به

عمل است و آنچه اصالت دارد، احوال، اعمال و تجارب روح است؛ الهیات نیز نوعی بیان زبانی آنها است. از نظر او، دعاوی مانند «خدا وجود دارد»، اساس زندگی سلوک دینی است. در چنین نظرگاهی، ایمان به خدا در پرتو عمل در یک متن و زمینه دینی حاصل می‌شود؛ گویی در ارتباط با خدا است که او را می‌یابیم. مفاهیم و اعتقادات دینی معنی‌شان را از دل یک شیوه عملی به دست می‌آورند (زاگزیسکی، ۱۳۹۴: ۱۲۳). این گونه نیست که با مباحث نظری و استدلالات عقلی، فرد بتواند شیوه زیست دینی را قبول کند، بلکه برای درک این شیوه، باید به درون آن گام نهاد و قواعد و معیارهای ویژه آن شیوه خاص را عملاً آموخت و به کار بست (Nielsen, 2007: 424).

چنین به نظر می‌رسد که از نظرگاه ویتگنشتاین، کارایی و جنبه عملی یک باور، نقشی به سزا در قبول آن ایفا می‌کند. آنچه سبب می‌شود ما همچنان به باورهای اساسی و زیربنایی خود ملتزم بمانیم، این است که آنها را برای مقاصد عملی خود، کاملاً کارا و مفید می‌یابیم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۲۱۳). به نظر وی، عقاید دینی نه به این دلیل که از شواهد قوی برخوردارند، بلکه به دلیل نقش زیادی که در زندگی مؤمنان دارد، تزلزل‌ناپذیرند (لگنهاوزن، ۱۳۷۴: ۱۱۸).

### دیدگاه تصویری ایمان

ویتگنشتاین در کتاب *پژوهش‌های فلسفی*، وقتی خصوصیات زبان را برمی‌شمارد، به تصویر بودن آن، و ناچار بودن ما از به‌کارگیری آن، اشاره می‌کند؛ «تصویر ما را اسیر خود می‌کند و ما نمی‌توانیم از آن خارج شویم» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۳: ۱۱۵). به‌کارگیری تصویر در باور دینی نیز مطرح است و ویتگنشتاین کاملاً نسبت به آن آگاهی دارد. تصاویر دینی، تصاویری هستند که همواره در نظر مؤمن حضور دارند و هر آنچه که مؤمن می‌بیند، با رجوع به آنها برایش معنا پیدا می‌کند (زندیه، ۱۳۸۶: ۳۷۰). بین افرادی که همواره توجه‌شان معطوف به این تصاویر است و افراد دیگری که هرگز این تصاویر را مشاهده نکرده‌اند، تفاوت زیادی وجود دارد. این تصویر، تصویری است که مؤمنان، شورمندان آن را می‌پذیرند و رفتار آنها را جهت می‌بخشد. شق بدیل آن، این نیست که باور آنها نادرست یا یخردستیز باشد، بلکه پایبند نبودن به آن راه و همراه نبودن با آن تصویر است (زاگزیسکی، ۱۳۹۴: ۱۵۰). ویتگنشتاین می‌گوید: دین با نحوه زیستن با یک تصویر، پیوند خورده و فرد یا دارای چنین تصویری هست یا نیست (استیور، ۱۳۹۳: ۱۵۰). باور دینی استفاده از یک تصویر است، یعنی سراسر زندگی فرد را نظم و نسق می‌بخشد و ضبط و مهار می‌کند، و همواره آن را در پس‌زمینه تفکرش دارد (هادسون، ۱۳۸۸: ۷۳). باورهای دینی مبتنی بر تصویری هستند که با آن تصویر، زندگی و حیات دینی شکل می‌گیرد.

ویتگنشتاین ایمان‌آوری را یک فرایند تلقی می‌کند که حصول آن، به تلاش انسان بستگی دارد، اما زمانی که حاصل شد، از اختیار او خارج است. در اینجا او مثال «تصویر» را آورده و از این نظر، این دیدگاه معمولاً دیدگاه «تصویری از ایمان» نامیده می‌شود. او در قالب یک مثال به این مبحث می‌پردازد و می‌گوید:



تصویرهایی سه بعدی را در نظر بگیرید. اگر بر اساس نظر و گفته کسانی که در اطراف شما و مورد اعتماد هستند (به عقیده او ایمان مبتنی بر اعتماد است) به آن تصاویر نگاهی بیندازید، دیر یا زود یک شیء سه بعدی را مشاهده می‌کنید. به عنوان مثال، در بطن یک نقاشی، شکارچی را مشاهده می‌کنید. تا زمانی که شکارچی را نیافته‌اید، نهایت سعی و کوشش خود را صرف یافتن او می‌کنید، اما بعد از اینکه او را یافتید، از آن زمان به بعد، امکان ندارد به تصویر نگاه بیندازید اما او را نبینید. در حقیقت، به عقیده ویتگنشتاین، آن تصویر، عالم طبیعت و مادی است و آن گم شده‌ای را که در این تصویر یافتیم، خدا است؛ مادامی که فرد ایمان نیاورده، هر چه نظر می‌اندازد، خدا برایش قابل مشاهده نیست، در حالی که اشیا و موجودات دیگر مانند انسان، حیوان، جنگل و... را می‌بیند، اما بعد از اینکه بر اثر ریاضت‌هایی که متحمل می‌شود، ایمان برای او حاصل آمد و خدا را مشاهده کرد، امکان ندارد او را در عالم طبیعت مشاهده نکند (ملکیان، ۱۳۷۷: ۲۱۷).

جریان و فرایند متدین شدن و ایمان ورزیدن، این گونه است که افرادی مانند پیامبران، می‌گویند که خدا یا دست او، در طبیعت مشهود و ملموس است، سخنان و گفته‌های این افراد باید برای ما قابل اعتماد باشد. بعد از اعتماد، شروع به جستجو در طبیعت کنیم و پیگیر آن هستیم تا سرانجام، خدا را مشاهده و تجربه کنیم. بنابراین، اعتماد می‌تواند منجر به تدین شود (ایمان همان اعتماد اولیه است). متدین فردی است که خدا را بیابد و تجربه کند. بعد از اینکه متدین شد، گزاره‌های دینی برای او قابل فهم می‌شوند؛ در حقیقت، فهم گزاره‌های دینی بعد از تدین حاصل می‌گردد. به تعبیری، تدین و ایمان، مقدم بر علم و معرفت است (ایمان می‌آورم تا بفهمم). ابتدا شخص باید متدین و مؤمن شود، بعد از آن، علم پیدا می‌کند و از آن جایی که تدین نوعی تمرین و ورزه است، معنایش این است که در اینجا عمل بر علم تقدم دارد. در واقع می‌توان چنین برداشت کرد که ویتگنشتاین معتقد است مشاهده خدا در عالم طبیعت، مانند مشاهده ماه در شب اول ماه قمری در صحنه آسمان است. روند معیشتی متدین این است که شنیده است کسانی می‌گویند: ما در آسمان ماه را دیده‌ایم؛ یعنی در عالم طبیعت خدایی دیده‌ایم. آن راوی‌ها، انبیاء هستند و متدین به قول آنها اعتماد پیدا می‌کند و در نتیجه این اعتماد، به نگاه کردن در عالم طبیعت ادامه می‌دهد. متدین به متون مقدس ادیان مراجعه می‌کند تا نحوه دین‌ورزی را بیاموزد؛ همان‌طور که در مثال، فرد از کسی که ماه را مشاهده نموده، انتظار دارد چگونگی دیدن ماه را بیان کند. وقتی متدینان ناگهان، خدا یا دست خدا را در عالم هستی می‌بینند، نتیجه اعتماد به انبیاء و نحوه معیشت و فراگرفتن آن نحوه زیست است.

در اینجا نیز، متدین که بعد از فرایند ایمان‌ورزی، خداوند را تجربه کرده، امکان ندارد با استدلال برای او اثبات کرد که خدا وجود ندارد و قبل از ایمان‌آوری هم، با دلیل نمی‌شود وجود خدا را برای او اثبات کرد؛ زیرا خداوند برای او به واسطه ریاضت و تمرین تجربه می‌شود؛ همان‌گونه که با استدلال نمی‌شود به فردی تصویر سه بعدی را نشان داد، بلکه فقط به ورزه و عمل فرد بستگی دارد. بنابراین، استدلال و برهان برای مؤمن، کارگشا نیست؛ از این نظر است که دینداران نسبت به ادعاهای فلاسفه، بی‌اعتنا هستند.

به عقیده فیلیپس، یکی از شارحان و مفسران ویتگنشتاین، فردی که به خدا عقیده دارد در مقایسه با فردی که چنین عقیده‌ای ندارد، همانند انسانی است که به تصویری باور دارد در مقایسه با انسانی که به چنین تصویری باور ندارد. اما این باور مانند قبول فرضیه یا ارائه یک مفهوم و نگرش ذهنی نیست. پذیرش یک عقیده متناسب با قوت شواهد یا دلایل نیست، بلکه به تصویر بستگی دارد (Philips, 1970: 89). قوت و ثبات باورهای ما مبتنی بر شواهد، بینه، دلایل و عقلانی بودن آنها نیست، بلکه پذیرش چنین عقایدی، مبتنی بر تصویر و نظرگاهی از عالم است که خواستار آن هستیم، و این‌گونه به ما القا می‌شود که زندگی خود را به همان جهت معطوف کنیم.

برای اینکه دیدگاه ویتگنشتاین واضح‌تر شود، مثالی می‌آوریم. فرض کنید دو ریاضی‌دان، در مورد یک مسئله ریاضی با هم اختلاف پیدا می‌کنند و یکی چیزی را اثبات می‌کند که دیگری همان چیز را نفی می‌کند. به عبارت دیگر، بین سخنان آنها تناقض وجود دارد. اگر چنین وضعی پیش آمد و نیاز به داوری شد، این داور نمی‌تواند یک زیست‌شناس یا یک ریاضی‌دان باشد. وقتی دو ریاضی‌دان با هم اختلاف دارند، اگر خواستار فیصله نزاع بین آنها باشیم، باید داور نیز ریاضی‌دان باشد، زیرا فقط اوست که اصول موضوعه ریاضیات و تعاریف آن را می‌داند. ویتگنشتاین می‌گوید: در نزاعی که بین متدینان رخ می‌دهد، غیرمتدینان حق داوری ندارند، چون غیرمتدین قواعد بازی متدینان را فهم و قبول نکرده است. دین فی‌نفسه قواعد بازی خاص خود را دارد؛ همان‌طور که دو ریاضی‌دان سلسله پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی خاص خود دارند، متدینان نیز یک سلسله پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی دارند و کسی که متدین نیست، این پیش‌فرض‌ها را فهم و قبول نکرده است. اگر غیرمتدین تعریف متدین را درباره خدا قبول ندارد، صرفاً صلاحیت داوری خود را از دست داده، زیرا تعریف آنها را نپذیرفته است. غیرمتدینان، چون بی‌علاقه به دین هستند یا حتی مخاف آن‌اند، تعریفی از خدا به دست می‌دهند و با آن تعریف که از خدا دارند، وارد نفی و اثبات گزاره‌های دینی و مذهبی می‌شوند. به نظر ویتگنشتاین، چنین امری جایز نیست و باید دید که خود متدینان چه تعریفی ارائه می‌دهند. او می‌گوید: راه تشخیص اینکه غیرمتدینان با متدینان فرق می‌کنند، این است که گزاره «خدا وجود دارد»، برای متدین، جمله‌ای متناقض است، اما یک غیرمتدین می‌گوید: می‌شود درباره «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد»، بحث کرد. یعنی بود و نبود خدا، برای او محتمل است. در واقع، به نظر ویتگنشتاین، مفهوم وجود نداشتن خدا، فی حد ذاته، مفهومی متناقض و پارادوکسیکال است. رمز اینکه مفهوم عدم وجود خدا برای متدین تناقض‌آمیز است و برای غیرمتدین این‌گونه نیست، این است که تصور آنها از خدا با تفاوت دارد.

قبلاً بیان شد که قواعد بازی متدینان را باید فهم و قبول کرد. ویتگنشتاین در مرحله بعدی سخنش، می‌گوید: فهم آن قواعد بازی به‌سادگی امکان ندارد. کسی می‌تواند قواعد بازی متدینان را فهم کند، که نحوه معیشت آنها را داشته باشد. متدینان نحوه معیشتی دارند که غیرمتدینان آن را ندارند و نمی‌فهمند.

ایمان‌گرایی ویتگنشتاین مبتنی بر یک سلسله ارکان است. رکن اول آن، این است که هر کس بخواهد در یک حوزه‌ای داورى کند، چاره‌ای جز این ندارد که مفروضات و پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی آن حوزه را فهم و قبول کند. دوم اینکه، فهم پیش‌فرض‌های آن حوزه، جز با زیستن در آن حوزه امکان ندارد. ما باید یک نحوه معیشت خاص داشته باشیم و یک زندگی خاص را زیست کنیم. پس از واجد شدن آن نحوه معیشت، فهم قواعد بازی آن نحوه زیست، برای ما میسر می‌شود. اگر بین دو متدین، در مسئله دینی نزاعی صورت گرفت، فقط متدینی دیگر می‌تواند بگوید حق با این است یا با آن، زیرا فقط او از این پیش‌فرضها، فهم و قبولی حاصل کرده و این نحوه معیشت را زیسته است. اگر فردی که دارای علقه دینی نیست، مدعی شد که تعریف متدینان از دین نادرست است، همان قدر تعجب‌آور است که شخصی قائل شود که تعریف ریاضی‌دانان از نقطه نادرست است. اما اینکه چگونه این نحوه معیشت، در فهم و قبول اثر می‌گذارد، ویتگنشتاین آن را در قالب مثالی بیان کرد که در دیدگاه تصویری ایمان بیان شد و گفته شد که متدینان، خدا را در عالم طبیعت می‌بینند.

پیتر وینچ که از فیلسوفان مدافع دیدگاه ویتگنشتاین است، می‌گوید: ماحصل دیدگاه ویتگنشتاین این است که برای نامتدین، خدا یک اسم عام است یا به تعبیر منطقی، یک مفهوم کلی است، اما برای متدینان، یک اسم خاص است. با توجه به دیدگاه تصویری ویتگنشتاین، متدین خدا را در عالم طبیعت دیده، و بر آنچه در عالم دیده، نام «خدا» نهاده است. در واقع، مؤمن بر یافته خودش، به اصطلاح، برچسپ خدا را زده و به زبان حال، قائل است که در آن واقعه خاص (تصویر)، پدیده را یافته و به‌طور ناگهانی آن را شهود کرده است، و در عالم، لغت خدا را بر آن می‌گذارد. بعد از این تجربه، اگر غیرمتدینان بگویند درباره اینکه خدا وجود دارد یا نه، باید بحث شود، متدین در پاسخ مدعی است که فهم غیرمتدین از خدا، یک اسم عام است و در واقع، درباره مفهوم کلی می‌شود بحث کرد که آیا مصداق دارد یا ندارد. اما درباره اسم خاص نمی‌شود بحث کرد که مسمما دارد یا ندارد، زیرا اساساً، اسم خاص وقتی پدید می‌آید که مسمایش را یافته باشد. به‌نظر پیتر وینچ، ویتگنشتاین می‌خواهد بگوید که خدا برای متدینان، اسم خاص است و بنابراین، بحث از عدم وجود خدا یک مفهوم تناقض‌آمیز و بی‌معناست. اما خدا برای غیرمتدینان یک اسم عام است. به‌عنوان مثال، خدا به نظر آنها موجودی است که خالق عالم طبیعت، یا حاکم بر طبیعت است (ملکیان، ۱۳۷۴: ۱۹۰).

## نقد و ارزیابی

درباره این دیدگاه ویتگنشتاین که دینداری و ایمان، یک بازی زبانی خاص است که صرفاً در بطن و بافت زندگی دینی قابل ارزیابی است، باید گفت: اگر این دیدگاه درست باشد، چرا دینداران و دین‌ورزان، این تلقی و احساس را ندارند که نباید با غیردین‌ورزان گفتگو کنند، یا غیرمتدینان احساس نمی‌کنند که نباید با متدینان وارد گفتگو شوند. به‌علاوه، پیامبران ادیان مختلف، غیردینداران را مخاطب خود قرار

داده‌اند. اصولاً مسئله احساس مأموریت به دعوت و تبلیغ، در همه بنیان‌گذاران ادیان وجود داشته است و آنها همیشه در پی متدین ساختن غیرمؤمنان و دین‌گریزان و حتی دین‌ستیزان بوده‌اند، و در این فرایند و جریان، رنج بسیار متحمل شده‌اند.

همچنین، به نظر می‌رسد صرف اینکه انسان‌های غیرمؤمن تجربه مناسب و لازم برای فهم درست دین ندارند، موجب نمی‌شود که بگوییم آنها نمی‌توانند ایراداتی قوی بر باورهای دینی وارد سازند و با دین مخالفت ورزند. در حقیقت، باید گفت: هرچند وجود تجربه برای فهم تام و تمام دین ضروری است، اما فقدان تجارب، دلیل کافی برای نادیده گرفتن ایرادات و اعتراضات نیست (لگنهاوزن، ۱۳۸۰: ۱۵۹). حتی اگر مسئله بازی‌های زبانی مورد قبول واقع شود، دلیل چندان ممکن وجود ندارد که دین و عقل، دارای معیارها و ملاک‌های مشترک نباشند. تاریخ الهیات ادیان دنیا شاهد این واقعیت است که بسیاری از متفکران بزرگ دینی سعی کرده‌اند بر اساس سنجه‌های عقلی و منطقی، ادیان را بشناسند (همان، ۱۶۱) و در این مسیر با صداقت و جدیت گام برداشته‌اند.

اگر دین و ایمان آوردن افراد باید با سنجه‌های دینی ارزیابی شود، در مورد دو مذهب متفاوت یک دین، چه حکمی می‌شود صادر کرد؟ لازمه دیدگاه ویتگنشتاین این است که بگوییم در این مورد هم، فردی باید داوری کند که دارای همین مذهب باشد. می‌شود گفت: کم‌کم به این امر منجر می‌شود که داوری بین هیچ نزاع دینی ممکن نیست؛ در هر مذهب هم شاخه‌ها و زیرمجموعه‌هایی وجود دارد. نحوه حیات دینی و مؤمنانه‌ای که ویتگنشتاین می‌گوید، اگر به‌طور جدی در نظر گرفته شود، باید گفت: شیوه زندگی دینی هیچ دو انسانی قابل انطباق بر هم نیست. مثلاً در فرهنگ دینی ما، علامه حلی و حاج ملاهادی سبزواری، با اینکه هر دو، شیعه بودند، اما آیا واقعاً احوال دینی آنها شبیه هم بود؟ پس، بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین، امکان گفتگو بین آنها میسر نیست (ملکیان، ۱۳۷۴: ۱۲۴).

به‌علاوه، اینکه در دیدگاه تصویری دین ذکر شد که شخص وقتی متدین می‌شود که خدا را در طبیعت ببیند، ممکن است در مورد ادیان غربی و ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) درست باشد، ولی در ادیانی مثل بودیسم که به خدای نامتشخص و غیرانسان‌وار معتقدند، چه حکمی صورت می‌پذیرد؟ با اینکه به نظر می‌رسد آنها نیز در زمره دینداران قرار دارند.

استقلال اعتقادات دینی را می‌توان سرپوشی برای پنهان نگه داشتن عقلانی نبودن آنها به حساب آورد. انسان‌های حقیقتاً غیرعقلانی، ممکن است بازی‌های زبانی با قواعد مخصوص به خودشان پدید آورند (لگنهاوزن، ۱۳۷۴: ۱۲۴). همچنین می‌شود گفت: میان بازی‌های متعدد، مفاهیم و مسائلی مشترک وجود دارند، در غیر این صورت، ویتگنشتاین نمی‌توانست به‌آسانی درباره آنها بحث و گفتگو کند. در حقیقت، به نظر می‌رسد سخن گفتن درباره بازی‌های مختلف زبانی، حاکی از این است که مفاهیم مشترک در میان آنها وجود دارد (استیور، ۱۳۹۳: ۲۶-۳۱).

از طرف دیگر، منصفانه است اگر بپذیریم که در اکثر موارد، دینداران و غیردینداران سخن و نظرگاه همدیگر را فهم و درک نمی‌کنند، به این دلیل که در فضایی مشترک به سر نمی‌برند و حتی می‌شود گفت با یکدیگر همدلی ندارند. در واقع، نحوه حیات دینداران با غیردینداران و قواعد زندگی آنها، با هم متفاوت است و نمی‌شود غیرمؤمنان، در مورد معیشت دینی مؤمنان چون و چرا و تبیین عقلی به خرج دهند، بلکه آنچه در این گونه معیشت یا معیشت‌ها، مهم است، کاربرد و نقش قواعدی است که برای اشخاص مربوط به هر مکتب وجود دارد. همچنین، باورهای دینی قابل ارزش‌گذاری و داوری عقلانی نیستند و مؤمنان حقیقی چنین نیازی را در خود احساس نمی‌کنند. شاید فهم دین از طریق استدلال هم صورت بگیرد، اما متدینان و دین‌ورزان واقعی، از استدلال بی‌نیازند.

### نتیجه

مؤلفه‌های ایمان‌گرایی ویتگنشتاین، حاکی از نوعی ایمان‌گرایی معتدل است. او عقاید دینی را عقل‌گریز می‌داند که در تیررس خرد قرار نمی‌گیرند و خرد نه می‌تواند آنها را اثبات کند و نه انکار نماید. به عبارت دیگر، خردورزی و استدلال، قواعد بازی فلسفه است که نباید بر اساس آنها، درباره ایمان و دین‌ورزی داوری کرد. در واقع، ویژگی بارز ایمان‌گرایی ویتگنشتاین این است که ایمان، بدون دلیل است؛ یعنی دلیل در حوزه ایمان کارایی و کاربرد ندارد. او بر نقش عملی داده‌های دینی در زندگی مؤمنان تأکید می‌ورزد. از نظر او، باور دینی در اساس و از اصل، شأن برهان و دلیل آوردن ندارد. در اندیشه وی، ایمان دینی نه عقلانی است و نه غیرعقلانی، بلکه مقدم بر عقل، و حتی بی‌نیاز از عقل است. به تعبیری، زندگی مؤمنان، بدون دلیل عقلانی، نمی‌لنگد؛ کسی که بخواهد برای دین، دلایل و شواهد عقلانی ارائه کند، میان صورت زندگی دینی و ایمانی، و علمی (عقلی) خلط کرده است.

### منابع

- استیور، دان آر (۱۳۹۳) *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان.
- حجت، مینو (۱۳۸۷) *بی‌دلیلی باور، تأملی درباب یقین ویتگنشتاین*، تهران: هرمس.
- زاگربسکی، لیندا (۱۳۹۴) *فلسفه دین؛ درآمدی تاریخی*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: پارسه.
- زندیه، عطیه (۱۳۸۶) *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، تهران: نگاه معاصر.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱) *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۹) *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: سمت.
- کیویت، دان (۱۳۷۶) *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۴) «ایمان‌گرایی»، ترجمه محمد موسوی، *نقد و نظر*، شماره ۳ و ۴.

- ، (۱۳۸۰) «گناه ایمان‌گرایی ویتگنشتاین»، ترجمه محمود موسوی، نقد و نظر، شماره ۲۵ و ۲۶.  
مالکوم، نورمن (۱۳۸۳) دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ترجمه علی زاهد، تهران: گام نو.  
ملکیان، مصطفی (۱۳۷۴) عقلا نیت باور به دعاوی دینی، قم: مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.  
-----، (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه غرب، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.  
ویتگنشتاین، لودیگ (۱۳۸۷) در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.  
-----، (۱۳۹۳) پژوهشهای فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.  
هادسون، دانالد (۱۳۷۸) ویتگنشتاین و ربط فلسفه او به باورهای دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران:  
نگاه معاصر.

- Hyman, John (2004) "The Gospel according to Wittgenstein", in R. L. Arrington & M. Adis (eds.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London: Routledge.  
Nielsen, Kai (2007) *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. by Ch. Meister & P. Copan, London: Routledge.  
Philips, D. Z. (1970) *Faith and Philosophical Enquiry*, London: Routledge.  
Wittgenstein, Ludwig (1967) *Philosophical Investigation*, Oxford: Basil Blackwell.  
-----, (1978) *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, University of California Press.  
-----, (1998) *Culture and Value*, ed. by G. H. Von Wright, trans. by Peter Winch, Oxford: Blackwell.



## Investigating Plato's view on *Catharsis*

Ali Salmani<sup>\*1</sup>, Mino Habibi<sup>2</sup>

1 Associate Professor, Department of Philosophy of Art, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran.

2 MA in Philosophy of Art, Department of philosophy of Art, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran.

---

---

### Article Info

### ABSTRACT

---

---

**Article type:****Research****Article****Received:****2024/02/06****Accepted:****2024/06/04**

Chatharsis is a Greek term, derived from the root of the word: Chatharos which means: pure. This term, semantically is related to two concepts: purity and integrity. Plato in Sophist, divided cleaning art into two items: 1) cleaning as separating similar from similar. 2) cleaning as separating good from bad. He called the second one, as the cleaning Psyche from its flaws; and presented his Catharsis in this context. In Plato's thought, philosophy or in exact terms, the practice of philosophy through an argumentation reasonably, is Catharsis.

**Keywords:** Catharsis, Plato, Psyche, practice of philosophy.

---

**Cite this article:** Salmani, Ali & Habibi, Mino (2023). Investigating Plato's view on *Catharsis*. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 55-75.

DOI: 10.30479/WP.2024.19940.1061

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** salmani@basu.ac.ir



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیک: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



## بررسی دیدگاه افلاطون در باب «کاتارسیس»

علی سلمانی\*<sup>۱</sup>، مینو حبیبی<sup>۲</sup>

۱ دانشیار گروه فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۱۷

پذیرش:

۱۴۰۳/۳/۱۵

«کاتارسیس» اصطلاحی یونانی است از ریشه واژه «کاتاروس» به معنای پاک. این اصطلاح، از نظر معنایی با دو مفهوم مرتبط است: خلوص و کمال. معمولاً این اصطلاح بیشتر با نام ارسطو و دیدگاه او در مورد موسیقی و به ویژه تراژدیک به ذهن متبادر می‌شود، اما پیش از ارسطو، افلاطون در برخی رساله‌هایش به این مفهوم اشاره کرده و پیرامون آن بحث نموده است. بدیهی است که دیدگاه افلاطون در مورد کاتارسیس را باید با توجه به دیدگاه او در مورد کنترل احساسات و عواطف بوسیله عقل، مورد توجه قرار داد. برای بررسی کاتارسیس در آثار افلاطونی، ابتدا به بررسی معنای تاریخی این اصطلاح در یونان باستان می‌پردازیم. با عنایت به اینکه این اصطلاح در برخی از آثار افلاطونی، در ارتباط مستقیم با پسوخته مطرح می‌شود، دیدگاه وی در مورد روح یا پسوخته را نیز بیان می‌کنیم و سپس به صورت مصداقی، به بررسی کاتارسیس در آثارش می‌پردازیم. این پژوهش نشان می‌دهد که کاتارسیس به معنای نوعی تطهیر نمودن نفس و جداسازی با هدف ایجاد نوعی تعادل و نظم است، و فیلسوف باید برای شباهت یافتن هرچه بیشتر به وجه الهی‌اش، از آن بهره‌مند شود. از نظر افلاطون، فلسفه، یا به بیان دقیق‌تر، تمرین فلسفی، از طریق پروردن توان استدلال عقلی در انسان، قادر به ایجاد کاتارسیس است.

**کلمات کلیدی:** کاتارسیس، افلاطون، پسوخته، تمرین فلسفی.

استناد: سلمانی، علی؛ حبیبی، مینو (۱۴۰۲). «بررسی دیدگاه افلاطون در باب کاتارسیس». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۷۵-۵۵.

DOI: 10.30479/WP.2024.19940.1061



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

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: salmani@basu.ac.ir



## مقدمه

افلاطون در چندین اثر خود، از کاتارسیس<sup>۱</sup> سخن به میان آورده است. مهم‌ترین استفاده‌های افلاطون از اصطلاح یونانی کاتارسیس در *فایدون* و *سوفیست*، در رابطه با پاکیزه نمودن پسوخته از عیوب و خطاهای موجود در آن است. در *سوفیست*، این بحث ذیل تقسیم هنرها، و در *فایدون*، ذیل استدلالی مطرح گردیده که در آن افلاطون تلاش می‌کند اثبات نماید که پسوخته یا روح آدمی، دارای وجهی الهی و نامیرا است. برای روشن شدن دیدگاه خاص افلاطون در مورد کاتارسیس، ابتدا معنای تاریخی این اصطلاح را در نظر می‌گیریم تا زمینه معنایی که افلاطون در آن، کاتارسیس خویش را مطرح نموده، نشان داده شود و سپس این اصطلاح را در آثار افلاطونی، آن‌گونه که خودش آن را به کار برده، مورد بررسی قرار می‌دهیم. با توجه به اینکه افلاطون، کاتارسیس را در ارتباط با پسوخته مطرح می‌کند، لازم است پیش از پرداخت به آثار افلاطون، در مدخلی جداگانه، به معنای پسوخته در اندیشه افلاطونی بپردازیم. در نهایت، تلاش خواهیم کرد معنای کاتارسیس در فلسفه افلاطونی را با تکیه بر مکالمات او و نیز دقت بیشتر بر نکاتی که از این مکالمات به دست می‌آید، استخراج و تبیین نماییم.

## کاتارسیس و معنای تاریخی آن

کاتارسیس، اصطلاحی یونانی است که نظریه پردازان معاصر توجهی ویژه به آن داشته و در حوزه‌های مختلف از آن استفاده نموده‌اند. اما در دوران باستان، زمانی که انسان هنوز فاصله چندانی با نگرش اساطیری به جهان نداشت، کاتارسیس به نحوی دیگری مطرح شده است. ریشه واژه کاتارسیس در زبان یونانی باستان، کاتاروس<sup>۲</sup> به معنای پاک است (ضمیران، ۱۳۹۸: ۷۶) و کاتارسیس فرآیند ویژه‌ای است که به پاک‌سازی می‌انجامد. تمایز کاتارسیس با «شستن» نزد عامه و در کاربرد روزمره این است که بدون آب و از راه الک یا غربال کردن انجام می‌شود. هنگامی که طب یونانی پیشرفت‌های اولیه را حاصل کرد، بخشی از درمان به کمک تصفیه و خالی نمودن اخلاط مضر از بدن، با تعبیر کاتارسیس بیان شد. مولینیر معتقد است کاتارسیس نزد پزشک یونانی، تقریباً با «هماهنگی و تعادل» یکی بوده است؛ زیرا صفت سلامت، بر مبنای تعادل چهار عنصر فهمیده می‌شده، که در صورت بر هم خوردن این تعادل، یا بدن خودش ترکیبات زیادی را تخلیه می‌کرد یا چنین تصفیه‌ای به کمک پزشک صورت می‌گرفت (Moulinier, 1952: 156-166).

در نگرش اساطیری پیشاسقراطی، کاتارسیس اغلب گویای راه برون‌رفت از برخی عیوب معین همچون نابخردی، مرگ، جنون و... که بر پسوخته عارض می‌گشت، بوده است. گروهی از این آیین‌ها، همانند اورفئیسم، فانی بودن انسان را عیب اساسی در نظر گرفته، کاتارسیس را به معنای دور کردن آدمی از زندگی فانی، به کمک ایجاد نوعی خلوص و نزدیک نمودن وی به وجه الهی وجودش، یا همان نفس بسیط، و در معنای کمال به کار برده‌اند (Podbielski, 2003: 52).

بنابراین، کاتارسیس علاوه بر مفاهیم هماهنگی و تعادل، با مفاهیم خلوص و کمال نیز ارتباط معنایی دارد. پارکر و مولینیر، دو محقق در حوزه یونان باستان، نحوه ارتباط مذکور را چنین تشریح کرده‌اند: صفت خلوص نزد ایشان، اغلب با ویژگی‌هایی همچون تمیزی، مرتبی، پاکیزه (کاتاروس)، منظمی و آراستگی شناخته می‌شد و عمده‌تاً ارزش مادی برای آن قائل بودند. دلالت مهم دیگر کاتارسیس نزد آن مردم، به مفهوم «خود بودن، نه چیز دیگر» است که بدون آن، به‌درستی درک نخواهد شد، چراکه کاتارسیس نزد ایشان، فقط شامل خلوص در اشیاء فیزیکی نبوده، بلکه به‌طور مثال، درباره «حقیقت خالص» نیز به‌کار می‌رفته است (Moulinier, 1952: 115).

برای یونانی باستان، درجه‌بندی سطح خلوص، به این ترتیب نیست که هر چقدر یک چیز بیشتر عاری از ترکیب باشد، خالص‌تر تلقی گردد، بلکه یک چیز، تاحدی که همچنان با خودش برابر باشد، حتی اگر در ترکیب باشد، خالص تلقی می‌شود. بروز و ظهور چنین برابری با خود، در تعادل داشتن چیزها است. بر این اساس، تا حدی که تعادل و هماهنگی در یک چیز به‌هم نخورده باشد، ترکیب و اختلاط، همچنان به‌عنوان حالتی از کمال در نظر گرفته می‌شده است. از این نظر، صفت کاتاروس یا پاک، بر سه‌گونه چیزها دلالت دارد: ۱) چیزی که بدون هر ترکیب خارجی بوده، و فقط خودش باشد. ۲) چیزی که عاری از ترکیبات نامطلوب، و در نتیجه، در تعادل است. ۳) چیزهایی که صرفاً کمال طبیعی دارند و همواره در تعادل به‌سر می‌برند، مثل اجرام سماوی. در واقع کاتارسیس برای یونانی باستان، آنجا که «خود» چیز، معلوم و معین باشد، به مفهوم خلوص نزدیک‌تر است، و آنجا که «خود» چیز یا ذات آن نامشخص باشد، به مفهوم کمال نزدیک‌تر است (Ibid: 153-167).

با آنچه بیان شد مشخص گردید که کاتارسیس به‌عنوان نوعی پاک کردن و جدا نمودن و تطهیر، هم در مورد امور جسمانی و بدن بکار گرفته شده است و هم در مورد پسوخته به‌عنوان وجه حیاتی جاندار. در آثار افلاطون نیز این اصطلاح در ارتباطی تنگاتنگ با پسوخته یا روح مطرح می‌شود. بنابراین، بهتر است پیش از پرداختن به دیدگاه افلاطون در لابه‌لای آثارش، به‌طور مختصر به دیدگاه وی در مورد پسوخته بپردازیم.

### پسوخته در اندیشه افلاطون

در اندیشه فلاسفه یونان باستان، پسوخته -که در فارسی به جان و روح، و در عربی به نفس ترجمه شده است- به موجودات زنده جان می‌بخشد و دو کارکرد اساسی دارد: ۱) به بدن قدرت حرکت می‌بخشد. ۲) جاندار را از طریق احساس (در مورد آدمیان، از طریق اندیشه نیز) از محیط اطرافش آگاه می‌سازد. عده‌ای از فلاسفه بر کارکرد اول تأکید کرده‌اند، عده‌ای بر کارکرد دوم، و عده‌ای نیز کوشش کرده‌اند هر دو کارکرد (حرکت‌بخشی و آگاهی‌بخشی) آن را تبیین نمایند (گاتری، ۱۳۹۵: ۱۹۱). گروهی از فیلسوفان پیشاسقراطی (همچون آناکساگوراس)، برای اشاره به وجه حیاتی جاندار، از ریشه پسوخته، یعنی «پنوما» استفاده کرده‌اند

که نزد یونانیان، به معنای هوا، دم، نفس و منشأ زندگانی بوده است. «پنوما» را ارسطو علت صوری حیات تلقی کرده و بعدها این کلمه نزد وی، جای خود را به واژه یونانی «آنیما» داده است. پنوما نزد رواقیان به معنای روح، نیرو و آتش خلاق اخذ شده است؛ آتشی که وجود انسانی را گرما و حرارت می بخشد.

در اندیشه افلاطون، دو تصور از پسوخه به چشم می خورد: یکی بسیط و دیگری دارای اجزاء. میلر معتقد است برهان افلاطون در *فایدون* بر بقاء نفس، بر مبنای تصور بسیط از پسوخه، ولی مقدمه و زمینه ساز تصور سه جزئی از آن است. در آن برهان، افلاطون پسوخه را چیزی می داند که با حیات توأم است، بدین معنا که در هر چیزی حضور پیدا کند، به آن حیات و حرکت می بخشد. به علاوه، چنین وجودی پذیرای مرگ نیست. *فایدون* رابطه نفس و حیات را تبیین ناشده رها می کند و افلاطون تبیین این رابطه را در محاورات دیگر، همچون *قوانین*، *فایدروس* و *جمهوری* انجام می دهد (Miller: 1998, 58). او در کتاب دهم *قوانین* درباره پسوخه می نویسد: «آنچه که خود را به حرکت درمی آورد». نفس، مبدأ حیات است، پس باید متحرک بالذات نیز باشد (افلاطون: ۱۳۸۰، ۲۲۰۰). چون نفس قبل از تأثیر گذاشتن بر بدن، خود حرکاتی مختلف دارد، وجود این حرکات، یا به تعبیر دقیق تر، کشش ها، که گاه با هم تعارض نیز دارند، حاکی از آن است که نفس دارای اجزاء مختلف است. افلاطون در *فایدروس* برای توضیح این مطلب، تشبیه اربابان را می آورد: «درمورد ما آدمیان، اولاً، دو اسب به ارباب بسته اند و ثانیاً، یکی از اسب ها خوب و اصیل است و اسب دیگر، برخلاف آن. از این رو ارباب رانی ما کاری است بس دشوار» (همان، ۱۲۲۴).

افلاطون این سه جزء پسوخه را تحت عنوان جزء عقلانی، جزء شهوانی و جزء شجاعانه (یا خشم) معرفی می کند. او در *جمهوری* با بیان حکایت لئونتیوس پسر آگلائون، نتیجه می گیرد که جزء شجاعانه گاهی با میل (جزء شهوانی) مخالفت می کند (همان، ۹۶۱). بر اساس وجود چنین کشمکش هایی در نفس، که حاکی از گرایش های متضاد و غیرقابل جمع در آن است، افلاطون نتیجه می گیرد که مبدأ این گرایش ها، یکی نیست. مثلاً، شخص تشنه وقتی به آب مسموم می رسد، هم زمان میل به نوشیدن و نیز گرایش به اجتناب از نوشیدن دارد (همان، ۹۶۰). در مقام جمع میان پسوخه بسیط و سه جزئی، می توان گفت افلاطون آنجا که به ذات نفس به خودی خود، نظر دارد، نفس را بسیط تلقی می کند، ولی آنجا که نفس را از آن حیث که مدبر و محرک بدن است در نظر می گیرد، از اجزاء سه گانه نفس سخن می گوید (رحمتی: ۱۳۸۵، ۹۱).

همان طور که در ادامه خواهیم دید، در برخی محاورات همچون *سوفیست*، افلاطون به آرامی و طی مکالمه، ابتدا به پسوخه می رسد و سپس کاتارسیس را مطرح می کند، و در برخی دیگر همچون *فایدون*، که اساساً در باب وجه نامیرای حیات است، کاتارسیس مستقیماً در ارتباط با پسوخه مطرح می گردد. به هر حال، ما با در نظر داشتن دیدگاه افلاطون در باب پسوخه یا روح، می توانیم به سراغ آثار او رفته و کاربردهای اصطلاح کاتارسیس در آنها را مورد مذاقه قرار دهیم.

## کاتارسیس در آثار افلاطون

در این مقاله با جستجوی واژه یونانی کاتارسیس (καθαρσις) در نسخه موجود از محاورات افلاطون در کتابخانه الکترونیک پرسئوس،<sup>۳</sup> ابتدا تمامی کاربردهای او از این اصطلاح، تعیین، و سپس هر یک به طور جداگانه و در زمینه موضوعی همان رساله، مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت، در یک جمع بندی، ارتباط آنها مد نظر قرار گرفت تا از آن میان، دیدگاه افلاطون درباره کاتارسیس پدیدار گردد.

### ۱. سوفیست

قطعه‌های ۲۲۶ و ۲۲۷ از رساله سوفیست، طبق شماره گذاری استفانوس،<sup>۴</sup> حاوی تعریفی از کاتارسیس است که برخی آن را قطعه اصلی برای فهم این اصطلاح می‌دانند. افلاطون در این رساله، واژگانی مختلف به معنای پاک کردن به کار برده است که ریشه<sup>۵</sup> آنها واژه کاتاروس است؛ مثل کاتارستون<sup>۶</sup> و کاتارتیکون<sup>۷</sup>. بین این واژگان تمایز معنایی قابل توجهی وجود ندارد و همگی به نوعی پاک کردن از طریق جداسازی اشاره دارند.

۲۲۶. بیگانه: همه تصدیق می‌کنند که پاک کردن (کاتارتیکون)<sup>۸</sup> نیز بر دو نوع است.

تنتوس: اگر وقت داشتم و می‌اندیشیدم، شاید می‌توانستم آن دو نوع را ببابم، ولی این دم نمی‌دانم مقصودت کدام دو نوع است.  
بیگانه: همه اقسام پاک کردن را که با جسم سروکار دارد، باید به یک نام خواند.

تنتوس: مرادت کدام اقسام و کدام نام است؟

بیگانه: قسمی پاک کردن اجسام زنده (بدن) است و چنانکه می‌دانی دارو و ژیمناستیک درون بدن را پاک می‌کند و استحمام بیرون آن را.

۲۲۷. بیگانه: برای کسی که در تحقیق روشی خاص در پیش گرفته است، مثلاً وسایل و اسباب استحمام، نه بی‌ارج‌تر از وسایل داروسازی است و نه مهم‌تر از آنها. گرچه هنر داروسازی برای تن آدمی سودمندتر از استحمام است، زیرا غایت روش ما این است که نمایان سازد کدام هنرها با هم خویشی دارند و کدام نه. از این رو روش ما همه آنها را به یک چشم می‌نگرد و آنجا که شباهتی ببیند، هیچ‌یک را بر دیگری برتری نمی‌نهد، و مثلاً هنر سرداری سپاه را که رشته‌ای از هنر نیرنگ است، برتر از هنر کسی نمی‌داند که پیشه‌اش پاک کردن خانه‌ها از ساس و پشه است، بلکه فرق آن دو را تنها

در این می‌بیند که آن‌یک ادعایی بیشتر از این دارد. بنابراین، اگر بررسی که کارهایی را که اثرشان پاک کردن جسم، اعم از جاندار و بی‌جان است، به چه نام باید خواند، روش ما کوچک‌ترین اعتنایی به ظرافت یا خشونت آنها نخواهد نمود و همه را به یک نام خواهد خواند؛ جز هنر پاک کردن (کاتارستون) پسوخه، که آن را از دیگر هنرهای پاک‌کننده جدا خواهد کرد، زیرا غایت روشی که در تحقیق پیش گرفته‌ایم، همین است.

تنتوس: مقصودت را دریافتم و تصدیق می‌کنم که پاک کردن بر دو نوع است: یکی پاک کردن جسم است و دیگری پاک ساختن (کاتارستوس)<sup>۹</sup> پسوخه. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۸۸-۱۴۸۷)

تعریف سوفیست از پاک کردن، بسیار ساده است: هر جدا کردن، که آنچه بهتر است نگاه دارد و بدتر را دور بیاندازد. در اینجا هنر پاک کردن به دو قسم تقسیم می‌شود: (۱) پاک کردن اجسام زنده یا همان بدن جانداران، و (۲) پاک کردن اجسام غیرزنده که فاقد پسوخه‌اند. در مورد قسم اول، ورزش و دارو را پاک‌کننده درون، و استحمام را شوینده بیرون معرفی می‌کند. افلاطون ضمن تشریح روشی که برای این تقسیم‌بندی‌ها به کار برده است (روش دیالکتیکی)، تأکید می‌کند که چون غایت، نمایان ساختن هنرهای همانند است، هر جا شباهتی تشخیص دهد، تمام موارد شبیه را به یک چشم خواهد نگریست و بدون اینکه یکی را بر دیگری برتری دهد، آنها را در یک دسته جای خواهد داد. بدین ترتیب و با مقدمه مذکور، او تقسیم‌بندی دوم را ارائه می‌دهد: (۱) پاک کردن جسم (چه جاندار و چه بی‌جان)، (۲) پاک کردن پسوخه. در ادامه بحث، افلاطون بر پاک کردن خود پسوخه متمرکز می‌گردد و به تقسیم‌بندی عیوب پسوخه مشغول می‌شود. او دو عیب برای روح آدمی در نظر می‌گیرد که یکی قابل مقایسه با بیماری در تن، و دیگری مقایسه با زشتی و از دست دادن فرم<sup>۱۰</sup> در بدن است.

واژه‌ای که افلاطون در اینجا به کار برده، و در فارسی به زشتی و در انگلیسی، به از دست دادن فرم ترجمه شده است، واژه «آیسخوس اگیگنومنون»<sup>۱۱</sup> است و ترجمه تفصیلی آن، چیزی است که لمس آن را دگرگون خواهد کرد و به همین خاطر، لمس آن برای انسان زنده است (Jowett, 1986: 1516).<sup>۱۲</sup>

افلاطون اولاً، با مقایسه بیماری و ناهماهنگی، آنها را دارای شباهت تشخیص می‌دهد، و ثانیاً، وجود کجی در روح آدمی را با فقدان تقارن شبیه می‌گیرد. او در اینجا تأکید می‌کند که هیچ‌کس داوطلبانه به راه خطا نمی‌رود، بلکه فرآیند فهمیدن، خود منحرف‌کننده است. او در ادامه چنین شرح می‌دهد: همان‌طور که ورزش ژیمناستیک برای رفع زشتی یا دفرمگی در تن است، هنگامی که نوعی نادانی عارض پسوخه است که شخص خود از آن آگاه نیست، از قدیم راهی برای رهانیدن وی از وضعیتش در پیش گرفته شده، و آن عبارت است از: نمایان ساختن تناقضات موجود در گفتار شخص به کمک دیالوگ. آنها سخن شخصی

را که فکر می‌کند چیزی می‌گوید، درحالی‌که چیزی نمی‌گوید، قطع می‌کنند و تناقض موجود در نظرش را به او می‌نمایانند که چگونه در موارد یکسان، به نتایج گوناگون می‌انجامد.

افلاطون در ادامه، چنین کاری را با طبابت مقایسه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که پزشک می‌داند که تا موانع درونی تن رفع نگردد از غذا سودی نخواهد برد، پاک‌کنندگان روح (کاتارسیس پسوخه) نیز می‌دانند که تا شخص از تعصباتش پاک نشود، از اضافه شدن دانش سودی نخواهد جست و بدون ساختار و نظم، در راهی وارد می‌شود که می‌توانست در آن برکت یابد (Ibid: 1519).

پس در سوفیست، غایت تقسیم‌بندی‌هایی که افلاطون از انواع پاک کردن صورت می‌دهد، یافتن مشابه‌ها، و غایت کاتارسیس به‌عنوان پاک‌کننده پسوخه از عیوبش، بازیابی نظم و ساختار در شخصی است که در راه شناخت، دچار نوعی نادانی شده، که به از دست دادن تعادل و تقارن شباهت دارد. چنین شخصی، لازم است از تعصباتش رهایی یابد تا بتواند به راه خویش به‌گونه‌ای ادامه دهد که در آن برکت یابد. منشأ حرکت در چنین پاک کردنی، بیرونی (به کمک دیگران) است و کاتارسیس سوفیست، به‌صراحت با درمان پزشکی مقایسه شده است.

## ۲. تیمائوس

افلاطون در قطعات ۵۲ و ۸۹ تیمائوس، از واژگان کاتارسیس<sup>۱۳</sup> و کاتارستون<sup>۱۴</sup> برای بیان مفاهیم خویش استفاده می‌کند. او در قطعه ۵۲، از انواع مختلف هستی می‌گوید و سعی دارد شرح دهد که چگونه یک هستی از نوع تصویر، برای اینکه با هستی در حال شدن مرتبط گردد، مجبور است بالضرورة در چیز دیگری تکوین یابد. او برای هستی از نوع «شدن» که در زمان است، دایه‌ای متصور می‌گردد که با حرکت خود و نیز حرکاتی که به خود می‌پذیرد، اجزاء شبیه را از ناشبیه جدا و پاک می‌کند:

۵۲. در یک سو نوعی از هستی وجود دارد که پیوسته همان است و همان می‌ماند؛ نه می‌زاید و نه از میان می‌رود، نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی دیگر فرو می‌شود. نه دیدنی است و نه با حواس دیگر دریافتنی، بلکه فقط تفکر خردمندانه می‌تواند از دیدار آن بهره‌مند گردد. در سوی دیگر، نوع دومی هست که در عین حال که با نوع اول هم‌نام و شبیه است، به چشم دیده می‌شود، یا با دیگر حواس می‌توان آن را دریافت، و زاده می‌شود و پیوسته در حرکت است، در یک مکان پدید می‌آید و باز از همان مکان محو می‌گردد، و از راه تصور و پندار، و به یاری ادراک حسی، قابل درک است. اما نوع سومی هم هست که از نوع مکان است؛ دستخوش فنا و فساد نیست و به هر حادث و شونده‌ای جای

می‌دهد، به حواس در نمی‌آید و روح نیز تنها از راه تفکر و استدلالی شگفت‌انگیز می‌تواند به آن پی‌ببرد، و نمی‌توان آن را در تعریف قابل اعتمادی گنجاند، این همان است که ما به آن توجه داریم وقتی که در عالم خواب و خیال به خود می‌گوییم: «آنچه هست قطعاً و بالضروره باید در جایی باشد و در مکانی قرار داشته باشد. بنابراین، آنچه نه در روی زمین است و نه در آسمان، اصلاً نیست...» از آن به این حقیقت پی‌می‌بریم که: یک تصویر (که حتی هدفی را هم که به‌خاطر آن به‌وجود آمده است در خود ندارد، بلکه همیشه به‌صورت جلوه چیز دیگری نمایان می‌شود) ناچار است یا در چیز دیگری تکوین یابد و بشود و به‌وجود آید تا به‌نحوی با هستی مرتبط گردد، یا اینکه اصلاً نباشد. ولی در مورد باشنده حقیقی، به‌عکس، فقط این جمله صحیح صدق می‌کند: مادام‌که دو چیز غیر از یکدیگرند، غیر ممکن است که یکی از آن‌دو در دیگری به‌وجود آید. در نتیجه، آنها در عین حال، هم یکی باشند و هم دو چیز مختلف.

به این ملاحظه، من رأی خود را به‌نحوی که بیان کردم اعلام می‌نمایم و بیان خود را چنین خلاصه می‌کنم: «هستی» و «مکان» و «شدن»، سه نوع مختلف‌اند از یکدیگر جدا. و این سه نوع وجود داشتند پیش از آنکه جهان پای به مرحله وجود گذارد. دایه و غذادهنده «شدن»، چون هم مرطوب می‌شد و هم مشتعل می‌گردید و هم صورت هوا و خاک را می‌پذیرفت و هم سایر صورت‌ها را، از این‌رو به جلوه‌های گوناگون متجلی می‌گردید، و چون نیروهایی که در او جای داشتند، نه شبیه یکدیگر بودند و نه هم‌وزن، و چون خود او نیز دارای موازنه‌ای نبود بلکه بی‌نظم و قاعده به هر سو می‌گرایید، از این‌رو گاه آن نیروها او را به‌حرکت درمی‌آوردند و می‌جنبانند و گاه خود او به سبب حرکت خود، آنها را حرکت می‌داد و می‌جنباند. بر اثر این جنبش، آنها از یکدیگر جدا می‌گردیدند و هرکدام به‌سویی می‌افتاد؛ همچنان که چون غله را در الک یا ظرفی شبیه الک برای پاک کردن (کاتارسین) حرکت دهند، اجزاء سنگین‌تر از اجزاء سبک جدا می‌شود و هر جزء در سویی گردهم می‌آید. به‌همین نحو، دایه و پذیرنده شدن، با حرکات خویش، اجزاء بی‌شبهت به هم را از هم جدا، و اجزاء شبیه به هم را در یکجا گرد هم آورد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۹-۱۸۶۷)

افلاطون در قطعۀ ۸۹ نیز دو نوع حرکت را برای پاک کردن (کاتارستون) بدن و تندرستی بر می‌شمرد، که منشأ یکی از آنها در درون، و منشأ دیگری، از بیرون پسوخه است. اولین حرکت، که افلاطون آن را بهترین حرکت‌ها می‌داند، «ورزش» است و دومین حرکت، که افلاطون آن را تنها هنگام ضرورت سودمند می‌داند، «دارو» است.

۸۹. بهترین و مناسب‌ترین حرکات بدن، آن است که منشأ آن، درون خودش و از خودش باشد، زیرا این نوع بیش از هر حرکت دیگری، به حرکت خرد و کل جهان شبیه و با آن خویشاوند است. در مرتبۀ دوم، حرکتی است که سبب آن جسم دیگری باشد، و بدترین و نامناسب‌ترین حرکت آن است که به واسطهٔ جسم دیگری به یک قسمت از بدن که خود در حال سکون و آرامش است، دست دهد. از این‌رو، بهترین راه برای پاک کردن (کاتارستون) و تندرست ساختن بدن، ورزش است. راه دوم، حرکتی است که بدن را وقتی انسان سوار بر کشتی یا وسیلهٔ دیگر است، فرامی‌گیرد و هیچ خستگی به‌بار نمی‌آورد. راه سوم، پاک کردن (کاتارستوس) بدن به‌وسیلهٔ داروهاست، که اگرچه هنگام ضرورت سودمند است، ولی مردم خردمند آن را جایز نمی‌شمارند، زیرا پیدایش بیماری‌ها با پیدایش موجودات زنده از یک لحاظ شباهت دارد: هنگامی که نوع ذاتی زنده، به مرحلهٔ تکوین می‌رسد، همان دم، مدت حیات نسل آن نوع و همچنین مدت حیات یک‌یک افراد آن، معین می‌گردد، و اگر تصادفی ناشی از یک ضرورت کور به‌میان نیاید، آن ذات زنده، زمان مقدر را به‌سر می‌برد و بیش از آن مدت معین، نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد. همین امر در مورد بیماری‌ها نیز صادق است. اگر انسان به‌وسیلهٔ دارو، نگذارد بیماری مدت مقدر را به‌سر ببرد، از بیماری‌های کوچک، بیماری‌های بزرگ زاده می‌شود. (همان، ۱۹۱۶-۱۹۱۵)

بنابراین، کاتارسیس در رسالۀ تیمائوس، به‌عنوان یک حرکت، همان پاک نمودن از طریق جدا کردن است که بهتر را نگاه دارد و بدتر را کنار بگذارد؛ به بیان دیگر، غربال‌کند. غایت چنین حرکتی، نظم‌یافتن معرفی شده که در طبیعت، هم‌ارز حرکت درونی و بیرونی هستی از نوع در حال «شدن» است. اشارهٔ دوم افلاطون در تیمائوس به کاتارسیس نیز به یک حرکت است، اما این‌بار در مورد سلامت انسان و تندرستی اوست، و حرکت درونی او، ضمن تأیید سودمندی حرکت بیرونی هنگام ضرورت، برای سلامتی انسان برتر معرفی می‌شود.



### ۳. کراتیلوس

موضوع بحث کراتیلوس، آن است که بر چه مبنای چیزها را به نامشان می‌خوانیم؟ سؤالاتی همچون این پرسش: «آیا دلالت نام چیزها بر خود آنها، صرفاً بر حسب توافق آدم‌ها است، یا ماهیتی را پس پشت آنها نشان می‌دهد؟» موضوع بررسی سقراط و هم‌صحبتش، هرموگنس است. نامیدن چیزها همچون سخن گفتن و بافتن و دیگر کارها، به‌عنوان عملی در نظر گرفته می‌شود که قواعدی بر آن حاکم است و کاملاً در اختیار میل ما نیست. افلاطون دستگاه بافندگی را دارای نمونه‌ای کامل در طبیعت در نظر می‌گیرد که هر سازنده دستگاه، برای ساختنش، به سراغ آن می‌رود. افلاطون در این رساله، به نقد پروتاگوراس می‌پردازد و استدلال می‌کند که اگر آدمی مقیاس هر چیز باشد و هر چیز برای هر کس، همان باشد که بر او نمودار می‌گردد، آنگاه خرد و بی‌خردی نمی‌تواند معنا داشته باشد.

در قطعه ۳۹۶ از رساله کراتیلوس، سقراط پس از صحبت در باب مناسبت نام زئوس با ماهیت خدایی و زندگی‌بخشی او، نزد هرموگنس اقرار می‌کند که از پژوهشی که در حال انجام آن هستند، به وجد آمده و احوال وی شبیه به اشخاصی است که به الهامات، اتکای بیش از اندازه دارند و مجذوب خدایان‌اند و ادعا می‌کنند که از سوی خدایان به ایشان وحی می‌شود. او چاره چنین وضعیتی را پیدا کردن کاهن یا سوفیستی می‌داند که در کاتارسیس پسوخته ماهر باشد و بتواند وی را از این حالت رهایی بخشد.

۳۹۶. سقراط: نام زئوس همچون جمله‌ای است که از میان به دو نیم کرده باشند. گروهی از مردمان نیمی از آن را به‌کار می‌برند و او را با واژه زئوس، که حالت مفعولی واژه زن<sup>۱۵</sup> (= زندگی) است، می‌خوانند. گروهی دیگر، نیمه دیگر را به‌کار می‌برند و او را دیا<sup>۱۶</sup> (= به‌واسطه او) می‌نامند. اگر آن دو نام را به هم بپیوندیم، ذات خدا به بهترین وجه نمایان می‌گردد، و این خاصیتی است که به عقیده ما هر نام درست باید از آن برخوردار باشد. خدایی که بر همه جهان فرمان می‌راند، به‌راستی مایه زندگی همه جانداران است... وقتی که نخستین بار می‌شنویم زئوس فرزند کرونوس است، این سخن به نظر ما کفر و ناسزا می‌آید، ولی چون نیک بنگریم درمی‌یابیم که زئوس زاده خرد است، زیرا در نام کرونوس، واژه کروس، به معنی کودک نیست، بلکه معنی درست کرونوس، خرد ناب (کاتارون)<sup>۱۷</sup> است... اگر نام‌های دیگر اسلاف زئوس را نیز به‌یاد داشتیم، در توجیه آنها چندان داد سخن می‌دادم تا آثار معرفتی که نمی‌دانم چگونه و از کجا در این دم به من روی آورده است، تمام و کمال آشکار شود.

هرموگنس: آری سقراط! به نظر من نیز چنین می‌آید که در این دم مانند مجذوبان خدا سخن می‌گویی.

سقراط: هرموگنس گرامی، گمان می‌کنم این معرفت از اوتیفرون اهل پروسپالتا به من سرایت کرده است، زیرا امروز از بامداد به سخنانش گوش می‌دادم و معلوم می‌شود نه تنها گوش‌های مرا آکنده، بلکه روحم را نیز تصاحب کرده است. اگر موافق باشی، پژوهشی که دربارهٔ واژه‌ها آغاز کردیم، امروز به یاری این معرفت، تا پایان دنبال کنیم و فردا، دست از آن بشوییم و کاهن یا سوفیستی ماهر در کاتارسیس روح پیدا کنیم، تا به یاری او، روح خود را پاک (کاتارین)<sup>۱۸</sup> کنیم. (همان، ۷۵۲-۷۵۱)

افلاطون در قطعهٔ ۴۰۵ کراتیلوس، کاتارسیس را بار دیگر در رابطه با ریشه‌یابی معنایی نام آپولون مطرح می‌کند:

۴۰۵. سقراط: گوش کن تا عقیده‌ام را در این باره بگویم. جز آپولون، نامی نمی‌توان یافت که به‌تنهایی برای هر چهار خصلت خدا مناسب باشد و در آن واحد بتواند استادی او را در موسیقی و پیشگویی و پزشکی و تیراندازی، بیان کند.

هرموگنس: توضیحی بیشتر بده. معلوم می‌شود به‌عقیدهٔ تو، در آن نام خاصیتی غریب نهفته است.

سقراط: نامی است خوش‌آهنگ و درخور خدای موسیقی. می‌دانی که هر پاک‌ساختنی (کاتارسیس و کاتارموی<sup>۱۹</sup>) خواه به یاری فن پزشکی باشد و خواه از راه غیب‌دانی و پیشگویی، اعم از اینکه وسیلهٔ شستشو انجام پذیرد یا به وسیلهٔ اوراد و عزایم، برای آن است که روح و تن آدمی پاکیزه (کاتارون) شود. (همان: ۷۶۳)

سقراط نام آپولون را برای بیان ماهیت ذات آن خدا بسیار مناسب می‌یابد و توضیح می‌دهد که چگونه هر چهار خصلت او را، که استادی در موسیقی، پیشگویی، پزشکی و تیراندازی نقل شده است، بیان می‌کند. نام آپولون، یعنی «پاک‌کننده» و هر پاک‌سازی، چه به دست پزشکان و چه به دست کاهنان، و همچنین چه با شستن و بخور دادن، و چه به کمک دارو (فارماکون)<sup>۲۰</sup>، برای آن است که روح و تن را پاکیزه کند. نام آپولون هارمونی دارد و درخور خدای هارمونی است. آپولو به معنای «حرکت‌دهنده با هم»، «هماهنگی در آهنگ» و نیز «توافق» است. از طرفی «آی‌بالون» نیز واژه‌ای است که بیان‌کنندهٔ شخصی است که تیرش به

خطا نمی‌رود و «هوموپولون» یعنی کسی که هنر موسیقی زیر فرمان اوست. به این ترتیب، سقراط نام آپولون را که ترکیبی از اسامی آی بالون، آپولو، و هوموپولون است، معنا می‌کند و کاتارسیس را در رابطه با ریشه‌ها و معانی دیگر نام آپولون، در کنار پاک کننده، مورد استفاده قرار می‌دهد (همانجا).

هنگامی که از این کار فارغ می‌گردد، به نام دینوزئوس، خدای شراب می‌رسد، و در اینجا وضعیت انسان مست را با مایه‌ای از طنز شرح می‌دهد. بنجامین جووت، محاوره کراتیلوس افلاطون را سرشار از طنز و هزل توصیف می‌کند که نتیجه الهام اوتیفرون و اسب‌های شوخ طبع اوست. جووت معتقد است افلاطون انسان مست را این‌گونه توصیف می‌کند: «آن که خود را خردمند می‌پندارد»، و به این طریق، بار دیگر، وضعیت سقراط را یادآوری می‌کند که از الهامات سرمست است. انسان مست، می‌پندارد ذهنی دارد که گوینده‌ای از آن خویش ندارد، بلکه با الهامات پُر می‌شود (Jowett, 1986: 112).

به‌طور کلی، غایت کاتارسیس در کراتیلوس آن است که خرد از الهام، برای راهبری کسی که مشغول شناسایی است، عقب‌نماند. افلاطون در همه حال، حرکت درونی پسوخه را به حرکت بیرونی برتری می‌دهد. او الهامات را در کراتیلوس، به پندار انسان مست تشبیه می‌کند که می‌پندارد خردمند است. انسان مست گمان می‌برد که حرکت‌دهنده‌ای از آن خویش ندارد و توسط چیزی کاملاً بیرونی به حرکت درمی‌آید. آنچه افلاطون در کراتیلوس از غایت کاتارسیس در نظر دارد، حفظ منشأ حرکت، در درون پسوخه، ضمن حفظ تعادل و هماهنگی است. او تأکید دارد که اگرچه ما در عمل و ساختن، از طبیعت الهام می‌گیریم، اما ضروری است حرکت‌دهنده در درون پسوخه باقی بماند و از این طریق، بر لزوم خرد برای شناخت تأکید می‌ورزد.

#### ۴. فایدون

افلاطون در رساله فایدون، کاتارسیس را به‌طور مستقیم در رابطه با پسوخه مطرح کرده است. او ابتدا تأملات قابل توجهی در باب برابری چیزها با خودشان، مطرح کرده و سپس روش فیلسوف برای پالودن پسوخه یا همان کاتارسیس را در رابطه با آن معرفی می‌کند. دو قطعه ۶۷ و ۶۹ از رساله فایدون، حاوی دیدگاه افلاطون در باب کاتارسیس است. در این رساله، سقراط واپسین لحظات عمر خویش را (قبل از نوشیدن جام شوکران) در کنار یاران و شاگردان جوانش سپری می‌کند و در گفتگو با ایشان، در باب مسائل گوناگون، به تأملات فلسفی می‌پردازد. یکی از عمیق‌ترین تأملات ایشان، در باب برابری چیزها با خودشان و نیز شباهت است. او می‌گوید:

وقتی دو خوب یا دو چیز برابر می‌بینیم، در برابری آنها نقصی می‌بینیم و درمی‌یابیم که این برابری از حیث کمال به «خود برابری» نمی‌رسد... پس باید اقرار کنیم که وقتی کسی چیزی را می‌بیند، به خود می‌گوید آنچه در اینجا می‌بینم می‌خواهد همانند چیز معین و معلوم دیگری باشد ولی

نمی‌تواند همانند آن شود و از این رو ناقص‌تر از آن است. ولی کسی که چنین می‌گوید، باید آن چیز معلوم و معین را بشناسد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۱۰-۵۰۴)

همچنین افلاطون در این تأملات، پیش از آنکه دیدگاه خویش در باب کاتارسیس را مطرح کند، از آرزوی فیلسوف سخن می‌گوید. او آرزوی فیلسوف (چنانچه از راه درست به فلسفه بپردازد) را مرگ معرفی می‌کند و هدف واقعی او را از چنین اشتیاقی، شناخت و دستیابی به خرد می‌داند:

اگر می‌خواهیم زمانی چیزی را به صورت محض بشناسیم، باید از بدن خلاصی جوئیم و با خود روح، خود چیزها را بنگریم. (شفیع بیک، ۱۳۹۴: ۲۶)

سپس در رابطه با آن نوع فلسفه که در راستای آرزوی فیلسوف است، از کاتارسیس سخن می‌گوید:

۶۷. آیا کاتارسیس این نیست که از دیر باز به آن اشاره شده است و عبارت است از: جدا کردن پسوخته از بدن تا حد ممکن، و عادت دادن آن به اینکه به‌طور کلی با خودش جمع شود<sup>۲۱</sup> و خودش را از تمام اجزاء گرد هم آورد<sup>۲۲</sup> و تا آنجا که ممکن است پیوسته بکوشد تنها<sup>۲۳</sup> خودش<sup>۲۴</sup> بماند و رها شده از تن و قید و بندهای آن به‌سر برد؟ (Jowett, 1986: 1022)

راسل می‌گوید: واژه‌ای که افلاطون برای جمع کردن و گرد هم آوردن در این قطعه به‌کار برده، در محاوره‌های جمهوری و گریگاس نیز به‌کار رفته و به معنای گردهمایی و جمع شدن یک ارتش برای ایستادگی و پایداری است (راسل، ۱۳۹۰: ۲۱۰). در ادامه، افلاطون می‌کوشد تشریح نماید که مرگ، آن‌گونه که فیلسوف آن را آرزو می‌کند، چگونه چیزی است. او می‌گوید: بسیاری افراد پس از مرگ معشوق یا فرزند خود، می‌خواهند هرچه زودتر به جهان دیگر بشتابند، چراکه مشتاق در آغوش کشیدن آنها هستند. پس آیا دل‌باختگان دانش می‌توانند هنگام انتقال به جهان روح، اندوهناک باشند؟ (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۹۶). او در اینجا تمثیل سکه را مطرح نموده و در رابطه با آن، بار دیگر کاتارسیس را برای بیان دیدگاه خویش به‌کار می‌بندد.

افلاطون خرد را به سکه‌ای تشبیه می‌کند که خود با هر چیز قابل مبادله است. همچنین، اخلاق لذت‌جو و سودگرای متعارف زمانه‌اش را به مبادله بی‌پایان لذات و ترس‌ها و دردها با هم، تشبیه می‌کند. توالی بی‌پایان لذت و درد و ترس، راه را برای بسیاری معامله بی‌معنا باز می‌گذارد، حال آنکه فضیلت و قابلیت یافتن راستین، مستلزم تبعیت همه اعمال از یک معیار واحد است (همان، ۴۹۸). او خویشتن‌داری را به «با انضباط بودن نسبت به میل» تعریف می‌کند و معتقد است «تنها بر کسانی می‌برازد که سخت به تن بی‌اعتناوند و با فلسفه می‌زینند» (شفیع بیک، ۱۳۹۴: ۳۱). مولینر می‌گوید: افلاطون در این تمثیل تلاش دارد نشان دهد که اگر هدف زندگی دستیابی به خرد باشد، شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت نیز در مسیر آن وجود دارد و کاتارسیس چیزی جز همین رهایی از اسارت، به‌واسطه شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت نیست. او اخلاق

متعارف زمانه‌اش را با قرار دادن در معرض یک هدف جدید، یعنی تعالی عقلی و دست‌یابی به خرد، تغییر داده است. فضیلت‌هایی همچون خویش‌داری و شجاعت، دیگر نه به سبب لذتی که می‌بخشند یا رنجی که دور می‌کنند، مطلوب‌اند، و نه به‌خودی‌خود، بلکه خوبی آنها در آزادی‌ای است که به فیلسوف می‌دهد تا بدون مزاحمت خواهش‌های تن، راه خرد را دنبال کند (Mulinier, 1952: 348).

بدین ترتیب و با استدلال فوق، افلاطون پسوخته آدمی را دارای جنبه‌ای غیرفانی معرفی می‌کند که قادر است به کمک پیمودن راه خرد، و نیز به کمک اخلاق، پایداری ورزد، از دگرگونی مصون بماند و درنهایت، از اضمحلال تن هنگام مرگ، نجات یابد. او کاتارسیس را در *فایدون* به‌عنوان رهایی روح از اسارت تن و مسائل مربوط به آن، تا حد ممکن قبل از مرگ، و به‌طور کامل پس از مرگ، این‌گونه مطرح می‌کند:

۶۹. دانایی جز رهایی از اسارت و پاکی از آرایش نیست. من تصور می‌کنم کسانی که آداب تزکیه و تطهیر (کاتارسیس) را به ما آموخته‌اند، عاری از روشنفکری نبودند، بلکه معنایی نهانی در نظر داشتند. آنها گفتند هر که آغاز نکرده به جهان دیگر می‌رود، در منجلاب می‌خوابد. اما کسی که به آنجا می‌رسد درحالی که آغاز کرده (اکلونتای) ۲۵ و تطهیر یافته (کاتارمنوس) ۲۶ است، با خدایان ساکن خواهد شد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۹۸؛ Jowett, 1986: 1023)

غایت کاتارسیس در رساله *فایدون*، حیات انسان را به‌طور کلی در نظر دارد. در این رساله، غایت حیات انسانی، یکی شدن پسوخته انسان با پسوخته واحد و بسیط جهان، از طریق هرچه بیشتر شبیه شدن به آن، معرفی می‌شود. تیلور می‌گوید: از نظر افلاطون، زندگی پسوخته آدمی در تن، باید بتواند او را برای چنین غایتی آماده کند تا مرگ را همچون هم‌نشینی با خدایان و در آغوش کشیدن دانش محض، در نظر آورد (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۹۱). مولینیر می‌گوید: او با چنین صورت‌بندی از زندگی فیلسوفانه، در واقع شناخت و دست‌یابی به خرد را، از غایات سودگرایانه یا لذت‌جوی رایج در زمانه‌اش، جدا و رها می‌کند. افلاطون تلاش دارد راهیان مسیر شناخت یا فلسفه را متوجه نماید تا فضایل اخلاقی را، از روی کارکردی که برای شناخت دارند تشخیص دهند و همچنین آنها را برای کمک به شناخت خویش، به‌عنوان شیوه زندگی برگزینند، نه چیز دیگر (Mulinier, 1952: 347).

در *فایدون*، انسان در جستجوی حقیقت باید هرچه بیشتر، به وجه الهی وجودش شباهت یابد. کاتارسیس فایدون در همین رابطه، هرچه بیشتر برابر شدن پسوخته با خودش (برابر شدن پسوخته با ایده‌اش)، تبیین می‌گردد (Pawłowski, 2019: 71).

در رساله *جمهوری* خواهیم دید و افلاطون به ما نشان می‌دهد که انسان از وجه الهی حیات خویش تصویری روشن ندارد و به‌راحتی ممکن است دچار خطا گردد و برابری با خود را، با خودمحموری اشتباه بگیرد و مستبد گردد.

## ۵. جمهوری

افلاطون در قطعه ۵۶۷ جمهوری، در پی برشمردن انواع حکومت و نحوه تبدیل یا پیدایش آنها از یکدیگر، به حکومت استبدادی و نحوه پدید آمدن حاکم مستبد می‌رسد. او می‌گوید:

۵۶۷. فرمانروای مستبد اگر بخواهد قدرت خویش را نگهدارد، ناچار است همه خرده‌گیران را نابود کند و چیزی نمی‌گذرد که کسی نمی‌ماند که به کار آید. کار او درست بر عکس کاری است که پزشک حاذق می‌کند. پزشک برای پاک کردن (کاتارمون)<sup>۲۷</sup> بدن، عناصر نامطلوب را از میان می‌برد و عناصر خوب را بر جای می‌گذارد. ولی فرمانروای مستبد، برای پاک کردن جامعه، خلاف آن روش را به کار می‌برد. روح فرد مستبد، بی‌خردی و لگام گسیختگی را به پاسداری خود می‌گمارد و چون دیوانه‌ای به تکاپو می‌افتد؛ اگر پیرامون خود امیال و احساساتی را پیدا کند که هنوز به نظم و شرم، وفادار مانده‌اند، پاره‌ای را می‌کشد و پاره‌ای را تبعید می‌کند و از این طریق، روح را از هر گونه خویشنداری که بتواند لگام امیال را به دست گیرد، پاک می‌سازد (کاتارون) و بی‌خردی را در آن جای می‌دهد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۰۹)

از نظر افلاطون چاره خطای مذکور، توجه به وجه درونی شباهت است. وجه بیرونی شباهت پسوخه آدمی به پسوخه واحد و بسیط جهان، همان‌طور که در تیمائوس مطرح شد، آن است که همچون طبیعت، نیروهایش در آغاز، بی‌نظم و قاعده، به هر سو می‌گرایند و امیال طبیعی راهبر آن است. خرد در نظر افلاطون، حرکت درونی پسوخه است که با کمک شناخت جهان، در پی دستیابی به آن است تا بتواند از آن طریق، تا حد ممکن، وجه درونی شباهت (ماهیت) را در یابد و درنهایت، تا حد ممکن به وجه الهی خویش شبیه گردد. می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر افلاطون، آنچه برای آدمی روشن نیست و موجب خطای وی می‌گردد، این است که وجه درونی شباهت پسوخه آدمی با پسوخه واحد و بسیط جهان، برای انسان واضح و روشن (کاتارمنوس) نیست.

کاربرد کلیدی اصطلاح کاتارسیس در کتاب هفتم جمهوری، در ادامه تمثیل معروف غار آمده است. پس از اینکه افلاطون تمثیل غار را (که آخرین تمثیل سه‌گانه اوست) کامل کرد، یادآوری می‌کند که هر خردمندی می‌داند که چشم در دو مورد از دیدن ناتوان می‌شود. یکی، وقتی از تاریکی به یک‌باره به محیطی روشن رود، و دیگری، هنگامی که از روشنایی به تاریکی برود. اگر کسی پی برده باشد به اینکه روح آدمی نیز همین حال را دارد، از مشاهده روحی که دچار تشویش است یا از عهده درک مطلبی بر نمی‌آید، تعجب نخواهد کرد و چون ابلهان نخواهد خندید (همان، ۱۱۳۴). همچنان‌که چشم را به تنهایی نمی‌توان به‌سویی

گرداند، بلکه تمام بدن باید از تاریکی به سوی روشنایی گردانده شود، نیروی شناسایی نیز که در روح نهفته است، باید به همراه خود روح، آماده درک ماهیت شود (همان، ۱۱۳۵).

افلاطون سپس سعی می‌کند دانش‌هایی را معرفی نماید که قادر باشند روح را آماده چنین درکی کنند. در این جستجو، ابتدا برخی دانش‌ها را به علت اینکه صرفاً کارکردی تمرین‌دهنده دارند و پرورش آنها از طریق ایجاد عادت‌های مفید در آدمی است، برای این منظور نامناسب تشخیص می‌دهد. سپس به استدلال در این باره می‌پردازد که علم حساب و اندازه‌گیری، مورد نیاز همگان است. او در جریان این استدلال، چیزها را به دو نوع متمایز تقسیم می‌کند: یکی، آنچه به وسیله خرد شناخته می‌شود و دیگری، آنچه به وسیله حس ادراک می‌گردد. چشم (یا همان حس) چیزها را درآمیخته با هم درک می‌کند، و نیروی تفکر قادر است چیزها را جدا از هم درک کند و آنها از هم تمییز دهد (همان، ۱۱۴۴). به این ترتیب و با چنین معیاری، او دانش‌های مورد نظر خویش را معرفی می‌کند. فایده دانش‌های مقدماتی که در پژوهش افلاطون پیدا می‌شوند، این‌گونه توصیف شده است که چشم روح را، آنگاه که به علت پرداختن به امور معمول، بیمار و نابینا شده است، پاک کنند و روشنایی را به آن بازگردانند، تا آماده گردد وجه درونی شباهت (ماهیت) را در مورد هر چیز دریابد:

درک آن بسیار دشوار است ولی اُرگانون یا دستگاهی برای شناخت در هر  
پسوخته<sup>۲۸</sup> وجود دارد که می‌تواند پاک شود (کاتائرتای)<sup>۲۹</sup> و دوباره شعله‌ور  
گردد.<sup>۳۰</sup> فایده دانش‌هایی که برشمردیم این است که چشم روح را، آنگاه  
که از پرداختن به امور معمول، بیمار و نابینا می‌شود، پاک سازند  
(کاتارمنوس) و روشنایی را به آن باز گردانند. (همان، ۱۱۴۸؛ Jowett,

(Shorey, 1992: 175; 1986: 1402)

از بررسی کاتارسیس افلاطونی در آثار وی، دو نکته مهم به دست می‌آید. اولاً، کاتارسیس نزد افلاطون به‌عنوان یک حرکت، پاک کردن از طریق جداسازی، با هدف ایجاد نوعی تعادل و نظم است. اما دریافتن نظرگاه وی در باب کاتارسیس پسوخته، نیازمند توجهی بیشتر است، زیرا با توجه به نوع هستی‌ای که افلاطون در هر مکالمه مد نظر دارد، درک می‌شود. هنگامی که پسوخته در ارتباط با بدن آدمی است، از آن حیث که مدبر و محرک بدن است و هستی‌ای از نوع «در حال شدن» دارد، مطمح نظر اوست. هستی از نوع «در حال شدن» برای اینکه بتواند در نهایت به نظم و تعادل برسد، لازم است حرکات درونی برآمده از خود را، با حرکاتی که از بیرون به خود می‌پذیرد، هماهنگ گرداند، و این امر از طریق گردهم‌آیی اجزاء شبیه و جدا شدن از اجزاء ناشبیه ممکن می‌گردد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۹). از منظر افلاطون، پسوخته خود می‌تواند منشأ حرکت باشد و نیز از بیرون و از طریق امیال، حرکت داده شود. افلاطون در تیمائوس، هنگام سخن گفتن از

انواع هستی، به‌طور کلی پدید آمدن چیزی از یک نوع در چیزی از نوع دیگر را، مادام‌که به‌کلی غیر از یکدیگر و بی‌شبهت به هم باشند، غیرممکن دانسته است (همان، ۱۸۶۸). بر این اساس، می‌توان گفت از نظر او، برای آنکه پسوختهٔ آدمی آن نوع هستی پسوخته که در حال شدن است (در زمان است) - بتواند در نهایت با وجه الهی پسوخته آن نوع هستی پسوخته که بسیط است - یکی شود، باید ابتدا برای آن واجد شرایط گردد. این امر از نظر وی، مستلزم شباهت یافتن پسوختهٔ فانی به پسوختهٔ الهی در زندگی است.

ثانیاً، باید به این نکته توجه کرد که از نظر افلاطون، انسان از وجه الهی خویش تصویری روشن ندارد و به‌راحتی ممکن است دچار خطا گردد. شناخت و نور خرد، آن چیزی است که افلاطون در محاورات فوق مدام به آن اشاره می‌کند و کاتارسیس پسوخته را از یک‌سو به آن گره می‌زند. اگر در همین نقطه از بحث، نگاهی اجمالی به تبیین افلاطون از عملکرد معرفتی و شناختی پسوخته بیان‌دازیم، دریافتن دیدگاه وی در باب کاتارسیس برای ما آسان‌تر خواهد شد.

### تبیین افلاطون از عملکرد معرفتی نفس

برای بیان چستی معرفت نزد افلاطون، شاید بهتر باشد ابتدا تمایز معرفت از اندیشه را در دیدگاه وی روشن کنیم. در جمهوری، تفاوت معرفت و اندیشه (اپیستمه و دوکسا) به‌واسطهٔ متعلق آنها تعیین می‌شود. هر دوی آنها قوه (دونامیس)هایی از نفس (مثل دیدن و شنیدن) هستند ولی قوه‌ها، رنگ و شکل ندارند که بتوان بواسطهٔ آنها از هم متمایزشان کرد، بلکه در رابطه با قوه‌ها، فقط به آنچه که به آن مربوط می‌شود (متعلق) و آن کاری که با آن می‌کنند (عملکرد)، مراجعه می‌کنیم و می‌گوییم، کدام قوه است. در جمهوری قلمرو دوکسا، عالم محسوسات و قلمرو اپیستمه، صور غیرحسی تعیین شده است. افلاطون در رسالهٔ *تئتوس*، حکمی را که ما دربارهٔ تمایز ماهیت رنگ‌ها و صداها می‌کنیم، تکه‌ای از معرفت (اپیستمه) ما می‌خواند و از آن نتیجه می‌گیرد که خود نفس، حالاتی مشترک را که از حواس دریافت می‌شوند، رصد می‌کند. اندیشه (دوکسا)، فعالیت نفس به‌خودی خود است که عبارت از آن باوری است که به‌طور کلی دربارهٔ یک موضوع به ما رسیده است.

افلاطون در *تئتوس* استدلال می‌کند که معرفت (اپیستمه) را نمی‌توان اندیشهٔ (دوکسای) درست در نظر گرفت، زیرا در برخی موارد، افراد باورهای درستی دربارهٔ امری را بدون داشتن معرفت به آن امر، دارند. درحالی‌که برای دانستن اینکه الف چیست؟، باید بتوانیم آن را به عناصرش تجزیه کنیم. پس معرفت، باور درست به‌علاوهٔ لوگوس است و لوگوس، در اینجا یک نوع آنالیز<sup>۳۱</sup> است (کنی، ۱۴۰۰: ۲۴۷-۲۴۲). بنابراین، آن دوگانگی که بسته به زاویهٔ نگاه افلاطون به پسوخته و بسته به وجهی که آن را در نظر می‌گیرد، وجود داشت، در جایگاه شناختی آن نیز به‌چشم می‌خورد.

در رسالهٔ *تئتوس*، افلاطون به‌دنبال ویژگی اساسی معرفت (اپیستمه) است که عبارت‌است از همان



ویژگی حالت ذهنی شناسنده که باید شامل لوگوس (آنالیز) نیز باشد. اما در جمهوری، فرق ایستمه و دوکسا، فرق بین متعلق آنها، یعنی محسوسات و معقولات است. افلاطون در جمهوری، برای بیان وضعیت ذهنی کسی که تصوراتش را با واقعیت اشتباه می‌گیرد، از واژه «دوکسا» استفاده کرده، چون چنین شخصی تصوراتش را به‌عنوان چیزی که از متعلقات دوکسا است، با واقعیت آن چیز که از متعلقات ایستمه (معرفت) است، اشتباه گرفته است.

قلمرو دوکسا، یعنی محسوسات، در جمهوری به دو دسته تقسیم شده است: ۱) خیال (ایکازیا) که متعلق آن، سایه‌ها و بازتاب‌هاست، و ۲) باورها (پیستیس) که متعلق آن، موجودات زنده مرتبط با ما و ساخته‌های طبیعت یا ساخته‌های دست آدمیان است. به‌همین نحو، قلمرو ایستمه را نیز که عبارت از فهم (نوئیسس) است، دو دسته می‌کند: ۱) صور غیرحسی مُثُل، ۲) صور غیرحسی ریاضیاتی که در تغییرناپذیری شبیه مُثُل، و در تعدد و جمع‌پذیری و تداخل‌پذیری، شبیه به اشیاء جهان محسوس‌اند (همان، ۲۴۸-۲۴۹). هنگامی که افلاطون در جمهوری، به دنبال دانش‌هایی می‌گردد که قادر باشند روح را به‌همراه خودش برگردانند (چنانکه چشم باید به‌همراه تن برگردانده شود)، ریاضیات را دارای فایده‌ی اساسی تشخیص می‌دهد. او شرط فایده‌مندی ریاضیات برای چنین منظوری را، آموختن ریاضیات به‌عنوان مقدمه‌ای برای شناسایی (نه بازرگانی) می‌داند. او در توضیح منظور خویش، می‌افزاید: «ریاضیات روح آدمی را مجبور می‌سازد در پژوهش، با خود اعداد سروکار داشته باشد و اجازه نمی‌دهد که آدمی اعداد را نماینده‌ی اجسام و اشیاء مرئی بداند». حس، مفاهیم را به‌هم درمی‌آمیزد و آنها را به‌صورت آمیخته به‌هم درک می‌کند، نه جدا از یکدیگر، درحالی‌که نیروی تفکر برای اینکه علت این درهم آمیختگی و تناقض را دریابد، مجبور است مفاهیم متضاد (مثل بزرگی و کوچکی) را جدا از هم تصور کند. فقط در این هنگام است که فکر از خود می‌پرسد: «بزرگ» به‌خودی خود و «کوچک» به‌خودی خود، آنچنان‌که به‌وسیله‌ی خرد بتوان شناخت، نه آن‌گونه که حس عرضه می‌کند، چیست؟ (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۱۴۶-۱۱۴۴).

بنابراین، می‌بینیم که افلاطون نه تنها فضایل اخلاقی، بلکه به‌کارگیری ریاضیات را نیز، تنها وقتی که به شناخت کمک می‌کنند، در جهت دست‌یابی به خرد می‌داند، نه هنگامی که با غایت لذت‌جویانه یا برای بازرگانی به‌کار روند.

### نتیجه

در پرتو تبیینی که افلاطون از عملکرد معرفتی نفس ارائه می‌دهد، کاتارسیس به‌مثابه «نوعی پاکیزگی نفس، به‌معنای واجد شرایط شدن برای غایتی که در زندگی داریم»، معنادار خواهد بود. غایت زندگی انسان، در کل، برای افلاطون، یکی شدن با پسوخه‌ی بسیط و وجه الهی‌اش است. برای اینکه نفس ما از زندگی در تن تأثیر پذیرفته باشد و هرچه بیشتر با نفس بسیط الهی، شباهت یافته باشد، باید در زندگی

کوشیده باشد هرچه بیشتر برای غایتش، واجد شرایط شده باشد. چنین امری نزد افلاطون، به معنای به‌کارگیری هرچه بیشتر اندیشه (دوکسا) به‌همراه لوگوس (آنالیز)، یعنی «اندیشه استدلالی» و تلاش برای دست‌یابی به خرد است. کاتارسیس پسوخه، با توجه به دیدگاه افلاطون در جمهوری، قابلیت همگانی است و هر پسوخه آدمی می‌تواند از راه تمرین فلسفی، پاکیزه گردد.

## یادداشت‌ها

1 καθαρσις

2 καθαρως

۳ پروژه پرسئوس (Perseus Project) نام یک کتابخانه دیجیتال، وابسته به دانشگاه تافتس (ماساچوست، ایالات متحده آمریکا) است که مجموعه‌ای دیجیتالی از منابع علوم انسانی را گردآوری می‌کند. این پروژه دیجیتال در سال ۱۹۸۷ ایجاد شد تا مواد و داده‌هایی را برای مطالعات یونان باستان جمع‌آوری و عرضه کند. با اینکه این مقاله، ترجمه استاد لطفی از آثار افلاطون را مبنای کار خود قرار داده، اما برای بررسی دقیق‌تر تمامی فقراتی که اصطلاح کاتارسیس در آنها آمده، ترجمه مذکور را با متن اصلی مقایسه نموده و گاه نیز اصلاحاتی صورت گرفته است.

4 Stephanus numbers or Stephanus pagination

۵ ریشه ابتدایی‌ترین واحد لغوی یک کلمه یا یک خانواده است (ریشه را اساس کلمه نیز می‌نامند) که مهم‌ترین بعد مفاد معنایی را حمل می‌کند و نمی‌تواند به اجزای کوچک‌تر تقسیم شود (لغت‌نامه دهخدا).

6 καθαρσεων

7 καθαρτικόν

8 καθαρτικόν

9 καθαρσεως

10 deformity

11 αίσχος ἐγγιγνόμενον

12 disgusting to touch

13 καθαρσιν

14 καθαρσεων

15 ζηνα

16 Δια

17 καθαρόν

18 καθαιρειν

19 καθαρμοι

20 φαρμακον

21 αθροιζεσθαι

22 συναγειρεσθαι

23 μονην

24 αυτην

25 εκτελούνται

26 καθαρμένος

27 κσθσρμον

28 ψυχής

29 καθαιρεται

30 Very difficult to realize that there is in every soul an organ or instrument of knowledge that is purified and kindled afresh by such studies. (χαλεπὸν πιστεῦσαι, ὅτι ἐν τούτοις μαθήμασιν ἐκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται.)

31 analysis

## منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- تیلور، کریستوفر (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه غرب (از آغاز تا افلاطون)، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- راسل، برتراند (۱۳۹۰) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۵) «جاودانگی نفس؛ تأملی در محاوره فایدون افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۸، ص ۷۹-۱۱۸.
- شفیع بیگ، ایمان (۱۳۹۴) «تعریف فلسفه و فیلسوف در فایدون افلاطون»، فلسفه، شماره ۲۴، ص ۲۱-۴۰.
- ضمیران، محمد (۱۳۹۸) فلسفه هنر ارسطو، تهران: فرهنگستان هنر.
- کنی، آنتونی (۱۴۰۰) تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه رضا یعقوبی، تهران: پارسه.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز (۱۳۹۵) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: دانشگاه تهران.
- Jowett, B. (1986) *Selected Dialogues of Plato, Prometheus*, Oxford: Clarendon Press.
- Miller, F. D. (1998) "Plato on the Parts of the Soul", in N. D. Smith (ed.), *Plato: Critical Assessments*, vol. 3: *Plato's Middle Period: Psychology and Value Theory*, London: Routledge, pp. 48-65.
- Moulinier, L. (1952) *The Pure and the Impure in the Thought of the Greeks from Homer to Aristotle*, Cambridge.
- Pawłowski, K. (2019) "Catharsis in Phaedo and Republic of Plato", *Journal of Human (Studia Humanistyczne AGH)*, vol. 18, no. 3, pp. 67-74.
- Podbielski, M. (2003) "Plato's Philosophical Definition of Catharsis", *Roczniki Humani Stycznem*, LI, zeszyt 3, pp. 49-61.
- Shorey, P. (1937) *The Republic of Plato with an English translation*, vol. 2, Harvard University Press.





## Analyzing the Epistemological Foundations of the Concept of Human Rights from the Perspective of Richard Rorty

Nabiullah Soleimani\*

PhD in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran .

### Article Info ABSTRACT

#### Article type: Research Article

Received:  
2022/06/30  
Accepted:  
2022/09/03

When philosophers and jurists of the natural law school talk about human rights, they consider them to be rights derived from human nature. Philosophers such as Richard Rorty have taken a deconstructive approach to the nature and universal truth about human beings, criticizing essentialism and fundamentalism in human rights with skepticism. Instead, with a historical and pragmatic approach, they dismiss the philosophical approach as a universal foundation for human rights and argue that fundamental rationalist projects such as the concept of human rights if Make no mistake, they are unnecessary and outdated. Rorty believes that at any time and place, a kind of legal discourse is formed for each society and is accepted as a legal principle by a consensus in the same society. Therefore, it would be futile to impose a universal and equal law as human rights on all societies. According to him, there is no transcendent human nature by which we seek to justify our beliefs. What brings us together is not human rationality but common historical contexts. Therefore, the best way to promote a culture of human rights is through our shared sad experiences, in order to lead people towards respect for human rights and a sense of empathy. Human rights here are not rational and metaphysical but constructive in the interests of humanity. Our attempt in this article is to answer such doubts: Can Rorty's irrational sentimentalism be able to distinguish between true and false human rights stories? How is his thought possible and explicable? On the other hand, is the classical theory of human rights, that is, the theory that defines human rights based on the common interests of the people, an unsuitable basis for understanding human rights in international relations? Is deconstruction the general principles of morality, is it not immoral and the negation of morality?

**Keywords:** Human Rights, Universal, Essence, Empathy.

**Cite this article:** Soleimani, Nabiullah (2023). Analyzing the Epistemological Foundations of the Concept of Human Rights from the Perspective of Richard Rorty. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 77-99.

DOI: 10.30479/wp.2022.17484.1020

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* E-mail: n.soleimani2015@gmail.com

## تحلیل و واکاوی مبانی معرفت‌شناختی حقوق بشر از دیدگاه ریچارد رورتی

نبی‌الله سلیمانی\*

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

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	وقتی فلاسفه و حقوق‌دانان مکتب حقوق طبیعی درباره حقوق بشر سخن می‌گویند، آن را حقی بر گرفته از ذات و طبیعت بشر می‌پندارند. اندیشمندانی نظیر ریچارد رورتی، با اتخاذ رویکردی تاریخی، عمل‌گرایانه و ساختارشکنانه، ذات و حقیقت جهان‌شمول در مورد انسان، ذات‌گرایی و مبنای‌گرایی در حقوق بشر را به بوته نقد می‌کشند. رورتی معتقد است به‌فراخور هر زمان و مکان، نوعی گفتمان حقوقی برای هر جامعه شکل می‌گیرد و با اجماع کلی در همان جامعه، به‌عنوان اصول حقوقی پذیرفته می‌شود. بنابراین، بیهوده خواهد بود که یک قانون جهانی و یکسان را به‌عنوان حقوق بشر، بر همه جوامع تحمیل کنیم. به عقیده او، آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند، نه عقلانیت بشری، بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. بنابراین، بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق بشری، تجربه‌های غمگین مشترک ماست، به این منظور که مردم را به سمت احترام به حقوق بشری و احساس هم‌دردی سوق دهیم. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم به شبهاتی از این قبیل پاسخ دهیم: آیا عاطفه‌گرایی غیرعقلانی رورتی، قادر است بین داستان‌های درست و جعلی حقوق بشر تمایز قائل شود؟ با فرض تبیین رورتی از حمله به هرگونه ذات‌گرایی در انسان، مفهوم حقوق بشر در اندیشه وی چگونه امکان‌پذیر و قابل تبیین است؟ از طرف دیگر، آیا نظریه کلاسیک درباره حقوق بشر، یعنی نظریه‌ای که حقوق بشر را بر مبنای علایق و مصالح مشترک آدمیان تعریف و تبیین می‌کند، مبنای نامناسبی برای فهم حقوق بشر است؟ آیا دیدگاه رورتی که ساختارشکنی اصول کلی اخلاق است، ضد اخلاقی و نافی اخلاق‌مداری نیست؟
دریافت: ۱۴۰۱/۴/۹	
پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۲	
کلمات کلیدی: حقوق بشر، جهان‌شمول، ذات، هم‌دردی.	

استناد: سلیمانی، نبی‌الله (۱۴۰۲). «تحلیل و واکاوی مبانی معرفت‌شناختی حقوق بشر از دیدگاه ریچارد رورتی». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۷۷-۹۹.

DOI: 10.30479/wp.2022.17484.1020



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

## مقدمه

در تلقی سنتی از حقوق بشر، فرد انسان‌ها مستقل تلقی می‌شوند و هر یک از آنها، به صرف انسان بودن صرف نظر از نژاد، مذهب، جنسیت یا گروه اجتماعی‌ای که بدان تعلق دارند- دارای علایق و مصالحی اساسی فرض می‌شوند که در تمام انسان‌ها مشترک‌اند. در این چارچوب، وظیفه حقوق بشر، صیانت از آن علایق و مصالح اساسی و مشترک عقلانی است. حقوق بشر در نگاه سنتی، بیشتر از جنبه فلسفی و اعتقادی مورد توجه قرار می‌گیرد که برای انسان کرامت و حیثیت ذاتی قائل بوده و او را صاحب یکسری حقوق و تکالیف می‌داند که از انسان جدایی‌ناپذیرند. در این رویکرد، تلاش اندیشمندان بر این است که مبانی‌ای فلسفی برای حقوق انسانی ارائه دهند.

به دنبال تغییر و تحولات تاریخی که بخش اعظم آن به خاطر گستاخی نهادهای دین (کلیسا) با هم‌دستی نهاد سلطنت به وجود آمد، اندیشمندان غربی را بر آن داشت تا قرائتی غیردینی و غیرعقلانی از حقوق بشر ارائه دهند. آنها با رویکرد ضدبنیان‌گرایی و شالوده‌شکنانه، جهان‌شمولی فطری حقوق بشر را انکار کرده و قائل به نسبی‌گرایی فرهنگی در بحث حقوق بشر شدند. ریچارد رورتی از جمله این ناقدان است. بر اساس دیدگاه رورتی، انسان‌ها ذات یا فطرتی مشترک ندارند و مفهوم حقوق بشر فاقد مبانی فلسفی، متافیزیکی یا فطری است. وی پرداختن به موضوع مبانی حقوق بشر را از نظر پرماتیک و عمل‌گرایانه، مفید نمی‌داند. او در بحث اشاعه و گسترش موضوعات حقوق بشری، پرورش احساسات و عواطف را کارآمدتر و سودمندتر از پرداختن به مبانی فلسفی و متافیزیکی می‌داند.

با پذیرش این رویکرد شالوده‌شکنانه، پرسش‌ها و شبهاتی به ذهن خطور می‌کند؛ تلاش ما در این مقاله، تحلیل و واکاوی چنین موضوعاتی است: با فرض اعتقاد به دیدگاه جدید، نفی ستم و طرفداری از عدالت بر چه بنیاد و میزانی استوار است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک‌سو زیبایی را ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر، ماهیت<sup>۱</sup> انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟

## نگاهی به محورهای اختلاف دو جبهه فکری

مدافعان حقوق بشر سنتی، دست‌کم سه ویژگی برای آن قائل‌اند: (۱) این حقوق، جهان‌شمول‌اند، یعنی تمام انسان‌ها از آن حیث که انسان‌اند صرف نظر از نژاد، دین، ملیت، طبقه اجتماعی جنسیت، قومیت و غیره- مستحق آن حقوق هستند. (۲) حقوق بشر از جنس حقوق تکلیف‌آورند، نه حقوق فارغ از تکلیف. (۳) این حقوق برخاسته از برخی ویژگی‌های مشترک آدمیان هستند و بر اساس آنها توجیه می‌شوند. به عقیده این نظریه‌پردازان، در انسان‌ها علایق و مصالحی اساسی و مشترک وجود دارد که تأمین آنها لازمه یک زندگی حداقلی آبرومند و شایسته است و حقوق بشر در واقع ضامن تأمین آن علایق و مصالح است.

در این سنت، حقوق بشر بناست طیفی گسترده از نیازهای یک انسان، به‌مثابه یک موجود اخلاقی و کرامت‌مند را پاس بدارد. بنابراین، در اینجا مفهوم و مصداق حقوق بشر بر مبنای «تلقی‌ای جامع» از انسان و نیازهای اساسی او شکل می‌گیرد.

خوانش رورتی از دیدگاه سنتی این است:

براساس فهم معمول ما، حقوق انسانی نه‌تنها کلی است، بلکه اعتبار آن نیز به آن است که به‌نحو مطلق وضع شود. این موضوع باعث می‌شود تا ما حقوق بشر را به‌مثابه معیاری مطلق و اساسی برای مشروعیت‌بخشی به سایر نظام‌های سیاسی و اجتماعی قلمداد نماییم. حتی این موضوع در جوامعی که در آن حقوق بشر، سازمانی و اخلاقی در کتاب قانون آنها نیامده و وضع نشده نیز صدق می‌کند. این یک اصل است که مبنای حقوق بشری برای همه انسان‌ها در همه جوامع، ادیان و فرهنگ‌ها، فارغ از تنوع و تفاوت آنها، یکسان است؛ بنابراین، امری مطلق است و موضوعی نسبی تلقی نمی‌شود. بر این اساس، حقوق بشری بالاتر و مهم‌تر از علائق فردی و اجتماعی است، از اینرو نه‌تنها سرانجام امری کلی و قابل‌تعمیم محسوب می‌شود، بلکه ذاتاً دارای ویژگی اشتراکی و معتبر است. (Walla, 2006: 13)

این در حالی است که بر عکس، دیدگاه رورتی ادعای «جهان‌شمول»<sup>۲</sup> بودن مصادیق حقوق بشر را از هر نظر، اشکال‌برانگیز، غیردفاع و غیرقابل توجیه می‌داند. به عقیده او، حقوق بشر جهان‌شمول از تنوع چشم‌گیر فرهنگ‌ها، ادیان و سنت‌های ملی در جهان غفلت می‌کند. فرهنگ‌ها و جوامع مختلف از هنجارها و ارزش‌هایی متفاوت پیروی می‌کنند و هیچ معیار عینی برای برتری بخشیدن به ارزش‌های یک فرهنگ خاص بر سایر فرهنگ‌ها وجود ندارد. بنابراین، هیچ فرهنگی حق ندارد ارزش‌های مقبول خود را جهانی فرض کند و بکوشد آنها را بر فرهنگ‌های دیگر که از ارزش‌های متفاوت پیروی می‌کنند، تحمیل نماید. به بیان دیگر، مدافعان حقوق بشر، از نسبت ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی غفلت کرده‌اند و در نتیجه، نسبت به فرهنگ‌های بیگانه کم توجه بوده‌اند، و از اینرو در قالب دفاع از حقوق بشر، از نوعی امپریالیسم فرهنگی بزرگ‌شده دفاع می‌کنند. می‌توان گفت اکثر منتقدان حقوق بشر سنتی تلاش می‌کنند بر مبنای نوعی «نسبیت‌گرایی فرهنگی»، به نفع نظام‌های ارزشی مورد قبول خود استدلال کنند. مدافعان دیدگاه نسبیت‌گرایی فرهنگی معتقدند تصدیق این آموزه زمینه مناسبی را برای تسامح و احترام متقابل میان فرهنگ‌های مختلف جهان پدید می‌آورد، و سلطه‌گری یا امپریالیسم فرهنگی را نفی می‌کند.

تلقی سنتی حقوق بشر، ریشه در اعتقاد به وجود ذوات و ماهیت در انسان‌ها دارد؛ دیدگاهی که بنیادگرایی منجر می‌شود. طبق خوانش ریچارد رورتی، در نگاه سنت‌گرا همه چیز دارای یک ساختار و چارچوب



مشخص است که برحسب همین چارچوب فکری، می‌توانیم تعریفی منطقی و عقلانی از چیزها ارائه دهیم؛ که به‌زعم وی ریشه در نظریهٔ مطابقت صدق یا نظریهٔ حقیقت دارد. برای مثال، در نگاه ارسطویی، در تعریف انسان، «حیوان ناطقی آمده است. این تعریف اولاً، چارچوب موجود را کاملاً مشخص کرده، به‌گونه‌ای که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. ثانیاً این تعریف در همهٔ حوزه‌های دانشی قابل پذیرش است و بر اساس همین تعریف، می‌توان برای انسان حقوقی عقلانی و ثابت را مشخص کرد. این تعریف شرحی منطقی و عقلانی از انسان، به‌دور از تغییر و تحولات احتمالی او در سیر تاریخ و حوزه‌های مختلف علمی، خواهد بود. بر این اساس، ویژگی اولیهٔ «بنیان‌گرایی عبارت‌است از مفاهیم و ایده‌های اخلاقی و سیاسی، که بر مبنای ثابت و جاودانه فلسفی بنا شده‌اند؛ اعم از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی یا انسان‌شناختی. یعنی نظرات اخلاقی، منطبق بر طبیعت و ذات جهان یا انسان است» (Rorty, 1993).

فیلسوفان در مقام مروجان این دیدگاه، تلاش می‌کنند با باور به یک ذات یا ماهیت برای انسان‌ها، نقش حقوق بشر و آثار آن را بر همین اساس توجیه نمایند. اینجاست که ریچارد رورتی، فیلسوف نوپراگماتیست و ساختارشکن آمریکایی، درصدد به‌چالش کشیدن اندیشهٔ سنتی، از طریق زیر سؤال بردن پیوند و دخالت فیلسوفان در امور اجتماعی است. او به هیچ‌گونه ذات یا ماهیت در انسان قائل نیست و مدعی است که ما دارای ذاتی مقدم بر تاریخ نیستیم - که فیلسوفان درصدد توصیف ساختارهای آن باشند - بلکه هستی انسان، در تاریخ و به‌تبع تغییرات فرهنگی مختلف، شکل می‌گیرد. رورتی همچون مارکس، ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی انسان را محصول وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی می‌داند. به‌عقیدهٔ وی، امروزه وقتی فلاسفه و حقوق‌دانان مکتب حقوق طبیعی، دربارهٔ حقوق بشر سخن می‌گویند، آن را حقوقی برگرفته از ذات و طبیعت بشر می‌پندارند؛ ذات و طبیعتی که در میان همهٔ انسان‌ها در هر زمان و مکان، مشترک، عام و جهان‌شمول است. در نتیجه، به‌عقیدهٔ او،

اتویای پراگماتیست چیزی نیست که در آن ماهیت انسانی غیرقابل تغییر باقی بماند، بلکه هر کسی این شانس را دارد که شیوه‌های که ممکن است ما با هم یک جامعه جهانی ایجاد کنیم را پیشنهاد کند و چنین پیشنهادهایی در یک مواجهه باز و آزاد بدست یابد... هیچ ماهیت انسانی وجود ندارد که در زنجیر باشد (محصور باشد) بلکه انواع ما - زمانی که زبانش پیشرفت کرد - باعث ایجاد ماهیت برای خودش می‌شود. (Leigland, 1999: 498)

او مدعی است که

امروزه ما متقاعد می‌شویم که حقوق انسانی نه‌تنها حمایت از انسان‌ها علیه ظلم و بی‌رحمی، بلکه همچنین دسترسی به حداقل معیارهای ارزشمند و

ضروری زندگی انسان، از قبیل طبیعت، آموزش و مقداری مشخص از کالاهای مادی است. (Walla, 2006: 13)

به عقیده رورتی، نکته محوری نگاه جدید به حقوق بشر، ریشه در زیر سؤال بردن پیوند مفهوم حقیقت و فلسفه، و جایگزینی آن با مفهوم هم‌بستگی و سیاست دارد. او می‌خواهد با ایجاد یک خط انشقاق میان حوزه خصوصی و حوزه عمومی، سهم و دخالت فیلسوفان را در ارائه نظریه‌پردازی‌ها مشخص کند و ادعا دارد که حوزه سیاست نیازی به آن ندارد که مبانی خود را از معیارهای شخصی حوزه خصوصی (فلسفه) کسب نماید. بنابراین، او با نگاهی نقادانه به تاریخ فلسفه، در جستجوی رویکردی جدید برای مفهوم حقوق بشر است؛ مفهومی که دیگر نمی‌خواهد زیر بیرق فیلسوفان حرکت نماید. به نظر او، بهتر است پیشنهادهاى مربوط به ماهیت زندگی اجتماعی و چگونگی مطالعه آن را مشارکت در چیزی شبیه یک گفتگو در نظر بگیریم، که در آن احتمالاً بهترین توجیه از طرف جامعه علمی پذیرفته می‌شود و باید پذیرفته شود (Rorty, 1991: 27).

#### رد ماهیت‌باوری، زمینه‌ساز اندیشه پساتفیزیکی حقوق بشر

ماهیت‌باوری و شناخت ماهیت و ذوات، در فلسفه سنتی بخشی از تحقیق و کاوش در راستای شناخت بن و ریشه موجودات و حقیقت درونی آنهاست. براساس خوانش رورتی، «تصویر انسان به مثابه دانای ذوات، موجب ایجاد مفهومی تحت عنوان «جستجوی حقیقت» در تحقیق می‌شود؛ حقیقت جایی است که ذوات شناخته شوند» (Tartaglia, 2002: 357). در این دیدگاه، انسان به نوعی بیننده ماهیت تلقی می‌شود و تصویری که از واقعیت و جهان خارج ارائه می‌دهد، دارای ماهیت ذاتی و جاودان است، که انسان از طریق مواجهه رویارویی یا دستیابی به این واقعیت، به شناخت یقینی می‌رسد. از این نظر است که رورتی می‌گوید «مفهوم ماهیت انسانی یک مفهوم متافیزیکی است نه تجربی» (Huang, 1994: 7). برعکس، رورتی از آنجایی که یک متفکر پراگماتیست است، ویژگی‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، تاریخی و تحولات علمی را در تعاریف اشیاء دخیل می‌داند. در اولین موضع‌گیری در برابر دیدگاه سنتی، رورتی ویژگی برجسته سنت پراگماتیستی را در این می‌داند که کاملاً ضدذات‌گراست.

به عقیده رورتی، تعریف چیزها به واسطه کاربرد آنهاست که مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. او در تعریف انسان نیز همین نکته را مد نظر قرار می‌دهد و در نتیجه، تعاریفی را که به ذاتیات ثابت و یکسان در انسان می‌پردازند، چون فاقد این خصوصیت کاربردی هستند، نمی‌پذیرد. رورتی در توضیح این ادعای خود می‌گوید:

اگر دو شخصیت تاریخی مانند مارکس و آگوستین را در نظر بگیریم، هر یک ابتدا هدف و خواسته‌ای را در نظر می‌گیرند و واژگان مناسب را برای نیل به آن خواسته، انتخاب می‌نمایند. مارکس با واژگان «انسان، سازنده تاریخ

است» به تعریف انسان می‌پردازد و از طریق الغای سرمایه‌داری، انتقال به سوسیالیسم را تبیین و راه عملی آن را قلمداد می‌کند. این در حالی است که آگوستین با خواسته‌های دیگر و واژگانی متفاوت، از انسان تعریف دیگری ارائه می‌دهد و می‌گوید: انسان به این دنیا تعلق ندارد، موجودی معنوی و روحانی است، نه مادی و دنیوی، و باید از بیهودگی و پوچی زندگی دنیوی، به سعادت و آرامش ابدی در زندگی اخروی تغییر اندیشه و رفتار دهد، و بدین وسیله درصدد جانمایی نظام اجتماعی-فرهنگی مسیحی، به جای نظام اجتماعی امپراتوری روم برمی‌آید. (Berry & Wernick, 1980: 138)

نتیجه‌ای که رورتی از این بحث می‌گیرد، این است که نظریه‌پردازها صرفاً به دستکاری کلمات می‌پردازند، با این قصد که برای کاربرد، مفید واقع شوند، زیرا اگر صرفاً مفهوم ذاتی و معین انسان را در نظر داشته باشند، واژگان مفید و کاربردی واقع نمی‌شود. از اینرو چیزی به اسم ماهیت بشر وجود ندارد. از نظر رورتی، افراد و فرهنگ‌ها واژگان تجسم یافته‌اند. بشر فاقد باورها و علائق ثابت و یکسان است. چیزی به عنوان ذات مشترک، و چیزی به عنوان میراث بشری که وحدت انسانی بر آن بنیاد گردد، وجود ندارد.

به عقیده رورتی، جامعه‌پذیری و شرایط تاریخی مقوله‌ای است که همه چیز به آن ختم می‌شود و قبل از آن، چیزی وجود ندارد که معرف انسان باشد. او معتقد است پرسش «ماهیت انسان چیست؟» باید تغییر کند و به جای آن، پرسش‌هایی مانند «شهروندی در یک جامعه کاملاً دموکراتیک معاصر چگونه است؟» و «چگونه شهروند چنان جامعه‌ای می‌تواند بیش از یک بازیگر، نقشی که متن آن از قبل نوشته شده باشد» داشته باشد. مطابق دیدگاه رورتی، آرمان‌شهر او مقصدی است که وحدت انسانی در آن محقق می‌شود. این وحدت، وحدتی نیست که با طرد تعصبات یا جستجو در اعماق پنهان پیشینی فرهنگ تجویز شود؛ وحدت مورد نظر او، وحدتی است که در فرآیندی عمل‌گرایانه به عنوان یک هدف به دست می‌آید و سازوکار اکتساب این وحدت تحقیق نیست بلکه تخیل است. تخیل مردمان دیگر، حتی ناآشنا و بیگانه به عنوان انسان‌های هم‌درد و هم‌رنج، و این وحدت، با اندیشه کشف نمی‌شود بلکه خلق می‌شود. بنابراین، «این وحدت نتیجه رشد حساسیت فرد به نمودهای درد و ظلم است؛ حساسیتی که به کمک نقادی ادبی افزایش می‌یابد. این وحدت نتیجه تصور فکری خلاق است. فرد این وحدت را خلق می‌نماید، نه اینکه با حالت انفعالی آن را کشف کند» (Rosenow, 1998: 257).

رورتی معتقد است در جوامع آزاد، همواره انسان‌های نو در حال بوجود آمدن هستند. از اینرو «فلسفه نباید نمایشگر ماهیت باشد، بلکه باید درصدد خلق پیشنهادهای جدید و آنچه باید بشویم، باشد» (Wolf, 2008: 375). او همچون پست‌مدرن‌ها معتقد است تعریفی یگانه و محتوم از انسان وجود ندارد. آدمی در هر موقعیت به تعریفی جدید از خویش، یا به بازآفرینی خود می‌پردازد. تعریفی که رورتی از ماهیت انسان ارائه می‌دهد

«به‌سان یک احتمال تاریخی است، یعنی به‌صورت شبکه‌ای بی‌کانون و بی‌مرکز از خواست‌های تاریخی» (رورتی، ۱۳۸۲: ۴). در این دیدگاه، انسان در دو بعد فردی و جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. در بعد فردی، با کمک اصطلاح طعن‌ورز (طنزپرداز) آزاد (آیرونیست)، و در بعد اجتماعی، فرد وابسته به آرمان‌شهر آزاد تعریف می‌شود. طعن‌ورز آزاد، همچون طنزپردازان ادبی، با روشی هنرمندانه و نواندیش عمل می‌کند. او از هرگونه ظلم و کاستی در زندگی کنونی بشر بیزار است و با نقادی مداوم بی‌عدالتی‌ها و درد و رنج‌هایی که بر آدمیان می‌رود، حتی انسان‌های ناآشنا و بیگانه، نقش مسئولانه فردی و اجتماعی خود را ایفا می‌کند.

به عقیده رورتی، تلاش برای نادیده گرفتن تمایز دو قلمرو، مشخصه فلسفه سنتی است؛ جایی که افلاطون جامعه را انسانی در ابعاد بزرگ می‌پندارد. این فلاسفه می‌کوشند چند کانون مرکزی و غیرتاریخی، مثل عقل یا انگیزه اخلاقی، خاص را در درون ما تمییز دهند و از وجود این عنصر در درون ما، به‌عنوان توجیهی به نفع نهادهای سیاسی و اجتماعی خاص استفاده کنند. این فیلسوفان مدعی‌اند که اساسی برای تعهدات اخلاقی ما در قبال دیگران ارائه می‌دهند؛ اینکه آنها باید عقلانی باشند و فرض بر این است که عقلانیت، یعنی توانایی برای آشکار ساختن اعتبار کلی و عام موضع خود. از نگاه نوپراگماتیستی رورتی «آدمی می‌تواند انسان‌گرا باشد، بدون آنکه کل‌گرا باشد، بدون آنکه باور داشته باشد عقلانی است، یا غمخوار دیگران باشد، یا انسانی مشترک وجود داشته باشد که آدمی را به دیگران مقید می‌سازد» (Bernstein, 1992: 667).

هدف رورتی اختصاص دو ایدئال در دو قلمرو متفاوت از زندگی ماست: خودآفرینی برای آیرونیست در قلمرو خصوصی، و مسئولیت اجتماعی برای لیبرال در قلمرو عمومی. آنچه در مورد این بدیل (الترناتیو) رورتی اساسی است، این است که او نتیجه ضدبنیادگرایی اش<sup>۳</sup> را از نقد فلسفه مدرن به‌دست می‌آورد تا این استراتژی پراگماتیکی را توجیه نماید که تلاش برای ادغام دو قلمرو عمومی<sup>۴</sup> و خصوصی<sup>۵</sup>، یعنی ادغام تلاش‌های افلاطونی برای پاسخ به این پرسش که چرا این علاقه در فرد هست که عادل باشد؟ و این ادعای مسیحیت که شناخت نفس از طریق خدمت به دیگران حاصل می‌شود. این تلاش‌های متافیزیکی، نتیجه باور به فرض وجود ماهیت مشترک انسانی است.

این دیدگاه سعی دارد ما را مجاب نماید که آنچه که برای هر کدام از ما اهمیت داردک تمام آن چیزی است که با دیگران مشترک‌ایم؛ یعنی اینکه به‌دنبال القای الگوی یکسان‌سازی و ادغام روش‌های رشد و کمال فردی، از یک طرف، و هم‌بستگی اجتماعی، از طرف دیگر، است. اما به اعتقاد رورتی، هیچ راهی برای ترکیب این دو قلمرو وجود ندارد و به‌لحاظ نظری، خودآفرینی با عدالت قابل جمع نیست، زیرا چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بستر اخلاقی لازم برای چنین وحدتی را ایجاد نماید. واژه خودآفرینی<sup>۶</sup>، ضرورتاً فردی، غیراشتراکی و غیرقابل استفاده برای بحث و استدلال است؛ برعکس، واژه عدالت، ضرورتاً عمومی، مشترک و ابزاری برای بحث و مناظره است.

در اینجا می‌توانیم ببینیم که ضدبنیادگرایی شناختی رورتی به‌طوری مشکوک و نامطمئن، به یک قلمرو اخلاقی امتداد یافته و تنها به این معنی نیست که بنیاد معرفتی در هیچ‌یک از اشیاء یا ذهن انسانی نیست.

بنابراین، نزد رورتی، همان‌طور که معرفت انسانی موضوع ساختار اجتماعی است، اخلاق موضوع اعمال اجتماعی است.

به عقیده رورتی، سنت متافیزیکی نه تنها غیرواقعی است (چون باورها و زبان امکانی است)، بلکه خطرناک نیز هست، چراکه ایده‌هایی شبیه «ماهیت انسانی» یا «آگاهی کلی» به معنای به‌کارگیری قدرت و مرجعیت در یک نهاد یا وجود واحد است. حقایق نهایی می‌توانند به راحتی منبع توجیه ایدولوژی‌ها شوند. بنابراین، ریسک خشونت بالاست، چون شخص می‌تواند هر چیزی را به اسم حقایق نهایی یا بی‌چون و چرا، انجام دهد.

(Pascal, 2004: 9)

مهم‌ترین کار رورتی، رد مفهوم پیشرفت‌های اجتماعی و اخلاقی است که وابسته به فهم بنیاد متافیزیکی وجود انسانی‌اند (Hutchinson, 1989: 567).

### تبیین مفهوم حقوق بشر در بستر توافق و هم‌بستگی

نقد رویکرد سنتی حقوق بشر، که منجر به نقد تاریخ فلسفه و مفاهیم متافیزیکی و معرفت‌شناختی می‌شود، به یقین جسارتی بزرگ می‌خواهد، چراکه آثار و تبعات خطرناکی می‌تواند در پی داشته باشد. در واقع، زمانی که از هرگونه موجود متافیزیکی و فرانسانی، و به‌طور کلی، تبیین هرگونه مبحث معرفت‌شناختی، در تشریح راهبرد دانشی خود چشم‌پوشی کنیم و مانند رورتی باور داشته باشیم که «هیچ واقعیت استعلایی به‌لحاظ اخلاقی وجود ندارد» (Woods, 2009: 58-64)، آنگاه «رورتی پیشنهاد می‌کند که مبنایی ممکن برای بحث از حقوق انسانی وجود ندارد» (Sweet, 1996: 1)، و نتیجه کار می‌تواند منجر به نیهیلیسم و پوچ‌گرایی و بی‌نظمی و آنارشیزم گردد که چه برای فرد و چه برای جامعه، می‌تواند خطرناک و سمی باشد. درحالی‌که در اینجا انتظار داریم که با چنین اندیشه پوچ‌گرایانه‌ای روبرو شویم، برعکس، رورتی مدعی است که اندیشه وی بدین‌سو سوق پیدا نمی‌کند، بلکه درصدد لذت، شادکامی و خوشبختی برای انسان است؛ زیرا اگرچه دیگر صحبت از حقیقت و خیر مطرح نیست، ولی با گسترده‌تر کردن هر چه بیشتر هم‌بستگی بین «ما»های انسانی، درصدد تغییر این جاده و سوق به سمت یک آرمان‌شهر فیزیکی و سراسر انسانی، و عبور از مفاهیم فرانسانی و متافیزیکی است.

مطابق توصیفی که رورتی ارائه می‌دهد، می‌توان گفت آرمان‌شهر او از حیث سرشت انسان و ارزش‌های فطری، به حقیقت نزدیک‌تر نیست، بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که آرمان‌شهر از حیث سرشت انسان، از استبداد فاشیستی حقیقی‌تر نیست، بلکه به عقیده رورتی، این برتری و رجحان از این نظر است که بسیار محتمل است که آرمان‌شهر او شادکامی بزرگ‌تری را برای اعضای جامعه به بار آورد. اینجاست که رورتی

درصد برمی‌آید تا فلسفه را با سیاست فرهنگی تعریف کند؛ سیاستی که در آن حقوق دیگران در فضایی اخلاقی رعایت می‌شود. او معتقد است مفاهیم سنتی فلسفه، مانند حقیقت محض، طبیعت انسان، یا طبیعت جهان، تصنعی هستند. اما به نظر او، این تمایل به ساختارشکنی نباید نشانهٔ عدم مسئولیت اخلاقی تلقی شود؛ دغدغهٔ رورتی حفظ فرهنگ لیبرالی حقوق بشر و مدارا است. اما آیا لیبرال‌ها می‌توانند یک بدیل اخلاقی و فلسفی قابل قبول و کافی، برای مبانی دینی ارائه دهند؟

در سال ۱۹۹۳ ریچارد رورتی در سخنرانی‌اش در دانشگاه آکسفورد در مورد حقوق بشر، با عنوان «حقوق بشر، عقلانیت و پیروی از عواطف و احساسات»، دیدگاه پراگماتیست را در مورد حقوق بشر ارائه می‌دهد. او برای تقویت «فرهنگ حقوق بشر» بر اساس یک «آموزش عاطفی» استدلال می‌کند و استدلال عقل‌گرا را رد می‌کند. رورتی مدعی است هیچ واقعیت استعلایی به لحاظ اخلاقی مرتبط، وجود ندارد و بنابراین، هیچ کار مفیدی در باب پرسش از ماهیت انسان (از قبیل ظرفیت عقلانیت بشر) به عنوان زمینه‌ای برای حقوق بشر میسر نیست. اگر توافق به امنیت بستگی دارد، پس نیاز است موضوعات زیست‌محیطی با نگرانی‌های حقوق بشر مرتبط باشد. رورتی ارزش دفاع از حقوق بشر که بر اساس مبانی فلسفی بنیاد یافته باشد را رد می‌کند. در عوض، او استدلال می‌کند که حقوق بشر باید به‌مثابه یک «فرهنگ» فهمیده شود، فرهنگی که شاید به نحوی اجتناب‌ناپذیر لیبرالی باشد؛ لیبرالیسم به طریقی امکانی، ایرونیکی و پست‌مدرن، تا طریقی محکوم‌شدهٔ جاوید و ماندگار. رورتی درخواست عقل‌گرا برای حقیقت بنیادین که در توجیه حمایت‌های حقوق بشر ارزشمند است را رد می‌کند. در عوض، معتقد است حقوق بشر باید به‌عنوان علامت آن چیزی که «آموزش عاطفی» نامیده شده، فهمیده شود. آموزش عاطفی محصول داستان‌های عاطفی و غمگینی است که شنوندگان را ترغیب می‌کند آنچه را که به وضعیت قربانیان شبیه است، به‌تصویر بکشند. داستان‌ها توافق را حاصل می‌کنند و ما یاد می‌گیریم که «دیگران» «شبیه خودمان» را بشناسیم.

رورتی معتقد است توافق بر سر حقوق بشر، موجب بنیادهای زائد فلسفی می‌شود و اشتباه فیلسوفان تحقیق چنین مبانی‌ای است. چیزی که همهٔ انسان‌ها مستحق آن هستند، رنج بردن است. رورتی استدلال می‌کند که آنچه دشمن حقوق بشر است، نوعاً نه فقدان عقل، بلکه فقدان توأمان توافق و امنیت است. آموزش عاطفی تنها کاری که می‌کند این است که انسان‌ها بتوانند راحت گوش بدهند. بدیهی است که آموزش عاطفی در شرایط امنیت نسبی، مؤثر است، در نتیجه، حقوق بشر صرفاً زمانی قابل قبول است که سطحی معقول از امنیت نسبی گسترش یابد. توافق ما با دیگران یا غریبه‌ها، اساس احترام به حقوق بشر است. حیوانات هم احساس رنج دارند، اما رورتی به ما می‌گوید: تنها شیوهٔ مفیدی که حیوانات را از انسان‌ها متفاوت می‌کند، این است که ما می‌توانیم برای همدیگر احساس کنیم که حدی بزرگ‌تر از آنچه هستیم، رورتی خاطر نشان می‌سازد که جنبهٔ رنج بردن، بیولوژیکی نیست، بلکه عاطفی است؛ بی‌رحمی و انسانیت، خصوصیات مشخص رنج بردن انسان است. رنج بردن به‌تنهایی پاسخ توافقی را تضمین نمی‌کند. حقوق بشر نیازمند

توافق و شرایط ایمنی است که احساس کند آن احترام به حقوق بشر است. در عین حال، توافق یک ضرورت است، اگرچه ناکافی باشد، و شرط تعهد به حقوق بشر. رنج بردن این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که رنج‌دیدگان شبیه خودمان را به‌مثابه اعضای یک جامعه اخلاقی مشترک، تشخیص دهیم. وجود حس انسانیت، فراتر از درد بیولوژیکی است (تفاوت با حیوانات) (Wood, 2009: 57).

در آرمان‌شهر رورتنی، همه چیز، از جمله مفهوم حقوق بشر، متناسب با مفهوم هم‌بستگی بین «ماها»ی مختلف جامعه اعتبار خواهد یافت و این امری غیرعقلانی و عاطفی خواهد بود که کتاب‌ها و رمان‌ها و رسانه‌ها، بیشترین کمک را در این باره خواهند کرد. به عقیده رورتنی، ما نیازی نداریم که بفهمیم چرا ما حقوق انسانی داریم. ما تنها نیاز داریم خودمان را در کفش‌های قربانیان تجاوز حقوق بشر قرار داریم تا احساس کنیم که چنین اعمالی غیرانسانی است. این می‌تواند به وسیله عواطف، با گفتن داستان‌های ملموس و غمگین، به دست آید. در این شیوه است که می‌توانیم شاهد پیشرفت اخلاقی باشیم، بدون اینکه درخواستی متناقض برای مقولات کلی داشته باشیم. به عقیده رورتنی، هیچ ماهیت انسانی متعالی که ما به واسطه آن درصدد توجیه باورهای مان باشیم، وجود ندارد. آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند، نه عقلانیت بشری، بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. بنابراین، بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق بشری، تجارب غمگین مشترک ما، از قبیل هولوکاست، است، تا مردم را به سمت احترام به حقوق بشر و احساس هم‌دردی سوق دهیم (Walla, 2006: 13).

طبق خوانش رورتنی از سنت فلسفی، گویی چیزی در بطن یکایک ما وجود دارد که بازتابی از حضور همان چیز در دیگر موجودات انسانی نیز هست. چنین توصیفی ما را به سمت این ادعا سوق می‌دهد که بگوییم، برای مثال، جنایتکاران آدم نبوده‌اند، یعنی آنها فاقد مؤلفه‌ای بوده‌اند که وجودش برای موجودیت در مقام یک انسان تمام عیار، ضرورت دارد. اما رورتنی بر این باور است که معیار انسان شایسته بودن، به شرایط تاریخی بستگی دارد؛ با هم‌بستگی موقت در این باره است که می‌توانیم بگوییم کدام دیدگاه بهنجار و کدام دیدگاه نابهنجار است. رورتنی تبیین و تحلیل خود از آموزه «هم‌بستگی» را بر اساس آن چیزی ارائه می‌دهد که سالرز از آن به «ماندیشی» تعبیر می‌کند. این تحلیل، پایه تشریحی خود را بر فرض «یکی از ما» بودن، می‌گذارد؛ چیزی مانند «ما آدم‌های این تپه‌ی (برخلاف کاسب‌ها و خدمتکارها)»، «یکی از رفقای عضو نهضت» (رادیکال)، «یونانی‌های مثل ما» (بر خلاف وحشی‌ها) و... رورتنی می‌گوید: من مدعی نافذ بودن یکی از این «ماها» بر دیگری نیستیم، بلکه معتقدم نیروی نفوذ «ما» ناشی از این نظر تضادانگیز است که در تضاد با «آنها» بی‌قرار می‌گیرد که آنها نیز انسان‌اند. ما باید بکوشیم درک خود را از «ما» به افرادی گسترش دهیم که پیش از این، «آنها» محسوب می‌شدند (رورتنی، ۱۳۸۵: ۳۶۵).

ما باید مراقب مردمان در حاشیه باشیم؛ مردمانی که ما هنوز به‌عنوان «آنها» نگاهشان می‌کنیم تا «ما». ما باید درصدد باشیم به شباهت‌هایمان توجه کنیم. از اینرو رورتنی از ما می‌خواهد که تفاوت‌های انسان‌ها از

نظر جنس، رقابت جنسی، مذهب و غیره را به‌لحاظ اخلاقی نادیده بگیریم و در عوض، شباهت‌های خودمان و مردمان دیگر را ببینیم (Seglow, 1996: 39). برحسب خوانش رورتی در نگاه سستی،

بر اساس دیدگاه کانتی از شخصیت، ما به دیگران احترام می‌گذاریم، چون خودمختاری و عقلانیت اصولی‌شان را شناخته‌ایم. این ماهیت کلی انسانی، اساسی برای حقوق مشترک و الزام‌آور در جامعه پلورالیزم می‌شود؛ جایی که بسیاری از مردم ممکن است کمتر با هم اشتراک داشته باشند. اما برای رورتی که مبنای انسانی را رد می‌کند، تنها منبع الزام‌آور اخلاقی، حس ما از هم‌بستگی با دیگران واقعی است. به‌همین دلیل باید تلاش کنیم حس «ما» بودن را تا جایی که می‌توانیم، گسترش دهیم. (Ibid, 36)

اشاره شد که رورتی برای تبیین و تشریح دیدگاه هم‌بستگی یا قوم‌مدارانه خود، از سلارز کمک می‌گیرد. سلارز «تکلیف» را با «اعتبار امری در بین افراد» یکی می‌گیرد؛ یعنی تکلیف به‌معنای اعتبار نزد همه اهالی آن، نیویورکی‌ها، مردان سفیدپوست، یا هر اجتماع دیگری نظیر اینها. سلارز می‌گوید: ما می‌توانیم با اتکا به حس هم‌بستگی خود با هر کدام از این گروه‌ها، تکلیفی خاص برای خود تعیین کنیم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۲). مطابق این دیدگاه، برای مثال، اینکه در جنگ جهانی، دانمارکی‌ها و ایتالیایی‌ها بر خلاف بلژیکی‌ها، به یهودی‌ها کمک کردند، نه از آن لحاظ بود که آنها را نیز همچون خودشان انسان می‌دانستند، بلکه از این نظر بود که توصیفاتی که آنها از هم‌ذات‌پنداری داشتند، یهودی‌ها را نیز در بر می‌گرفت و آنها را «یکی از ما» می‌دانستند. اما توصیفاتی که بلژیکی‌ها از هم‌ذات‌پنداری داشتند، به‌تعبیر دیگر، آن چیزهایی که بلژیکی‌ها بر سر آن توافق کرده بودند، یهودی‌ها را در بر نمی‌گرفت (همان، ۳۶۳). به‌عقیده رورتی، در قلمرو مفهوم هم‌بستگی،

اینکه استدلالی متافیزیکی در باب ماهیت انسان داشته باشیم، کمکی نمی‌کند که مردم را متقاعد کنیم که غیرانسانی است که صرب‌ها مسلمانان را می‌کشند، یا هواپیماهای صلیبی، مزاحم کافران می‌شوند، یا نازی‌ها یهودیان را منقرض می‌کنند، یا سفیدپوستان برای بردگی‌شان، یا مردان به حقوق زنان دست‌اندازی می‌کنند، یا بزرگسالان از کودکان سوء استفاده می‌کنند. چنین مردمانی ممکن است با نظریه ماهیت انسانی توافقی نداشته باشد. هنوز هم آنها استدلال می‌کنند که مسلمانان، کافران، بردگان، زنان یا بچه‌ها، فاقد چنین ماهیت انسانی‌ای هستند یا فقط یک ماهیت کامل‌نشده دارند.... (Huang, 1994: 518-519)



بنابراین، چیزی به‌مثابه پیشرفت اخلاقی در میان است و این پیشرفت در راستای افزایش هم‌بستگی انسانی<sup>۷</sup> است. هم‌بستگی نه به‌منزله یک ماهیت درونی که در بطن یکایک انسان‌ها وجود دارد، بلکه به‌مثابه قابلیت برای بی‌اهمیت قلمداد کردن تفاوت‌های سنتی (تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای، مذهبی، نژادی، عرفی و نظیر اینها) در مواجهه با شباهت‌های موجود در رابطه با رنج و تحقیر است. با پذیرش این دیدگاه جدید، درصدد خواهیم بود که افراد به‌شدت متفاوت با خود را همچون افراد داخل در طیف «ما»، در نظر بگیریم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۶۹). رورتی در مورد مفهوم هم‌بستگی یا قوم‌محوری می‌گوید: «قوم‌محوری به این معنی نیست که ادعا کنید «یک واژگان اخلاقی واحد و یک مجموعه واحد از باورهای اخلاقی، برای همهٔ جوامع انسانی مناسب باشد» (Voparil, 2011: 116). بنابراین، مبنای عینی یا حقیقی برای باورهای ما وجود ندارد، بلکه تنها معیار هنجارهای اجتماعی است که فرد متناسب با آنها، در جامعه‌ای معین زندگی می‌کند. حیات اجتماعی هر جامعه، امری تاریخی است و در شرایطی معین شکل می‌گیرد. در نتیجه ما نمی‌توانیم آن معیارها را به جوامع دیگر تحمیل یا تعمیم دهیم. در این فضای جدید اندیشه، به‌دنبال شکل‌گیری باورهایی خواهیم بود که به هم‌بستگی اجتماع و کاستن رنج میان انسان‌ها کمک کند. ازاین‌رو، هم‌بستگی و برقراری عدالت و کاهش آلام بشری، موضوعی متافیزیکی و فلسفی نیست، چراکه به‌عقیدهٔ رورتی، عدالت یک هدف عملی است؛ چیزی عمومی و مشترک، ابزاری برای مبادلات مستدل (Ward, 2008: 114).

### جامعهٔ لیبرال‌دموکرات به‌مثابه بستر رویش حقوق بشر پسامتافیزیکی

رورتی معتقد است تنها در بستر جامعهٔ لیبرال‌دموکرات است که به شهروندان نوید شادکامی افزون‌تر داده می‌شود. بنابراین، دنبال کردن آرمان‌شهر سیاسی، تنها شالوده‌های فایده‌باوری و پراگماتیکی دارد، نه دینی یا فلسفی. به‌عقیدهٔ رورتی، نشان دادن مسئلهٔ «خوشبختی انسان» به‌جای «حقیقت» در شکل دینی یا فلسفی-دیگر پاسخ‌گوی پرسش‌های مطرح در مورد خوشبختی نیست، چراکه در دنیای مدرن، یک جواب یا تعریف واحد برای خوشبختی نمی‌تواند ارائه شود. او بحث خوشبختی را در یک فضای سیاسی-اجتماعی قابل تبیین می‌داند و حوزهٔ سیاست را از این نظر بر دیگر حوزه‌ها برتری می‌دهد.

اکنون مسئله این است که آیا فلان طرح و برنامهٔ سیاسی، در این راستا، کارایی خواهد داشت یا نه؟ آیا در درازمدت، موجب کاهش آلام ما خواهد شد یا نه؟، نه اینکه آیا با فرامین «عقل» انطباق دارد یا نه؟ ازاین‌رو، به‌عقیدهٔ او، باید بنیان این اعلان جفرسون که «همهٔ انسان‌ها حقوقی سلب‌ناپذیر برای زندگی، آزادی و شادکامی دارند» را گفتاری سلیقه‌ای در بیان این نکته بدانیم که شادکامی بشر با انحلال برخی نهادها و تأسیس نهادهای دیگر به‌جای آنها، افزایش خواهد یافت (نه بنیانی حاکی از وجود یک استعداد فطری انسانی به‌نام «عقل»). ازاین‌رو، رورتی رویکردی جدید به فرهنگ را برای ما ترسیم می‌کند و می‌گوید:

حقیقت از منظر افلاطونی یعنی درک چیزی که راولز آن را «نظمی ماقبل که

به ما داده شده» می‌خواند، کاملاً به سیاست دموکراتیک بی‌ربط است. پس فلسفه هم به‌عنوان توضیح رابطهٔ چنین نظمی و طبیعت بشر، ربطی به سیاست دموکراتیک ندارد. وقتی فلسفه و سیاست دموکراتیک در تضاد قرار می‌گیرند، باید تقدم و اولویت به دموکراسی داده شود. (رورتی، ۱۳۸۲: ۴۸)

دیویی نیز با برداشتی داروینی از امور، می‌گوید: ما نباید درصدد توجیه دموکراسی به‌عنوان چیزی مبتنی بر سرشت بشر، یا عقل، یا واقعیت باشیم، بلکه باید به آن به‌مثابه تجربه‌ای نویدبخش نگاه کنیم که گروهی خاص از انواعی خاص از جانوران، در آن درگیرند. دیویی از ما می‌خواهد به‌جای آنکه از بیرون اطمینان یا پشتیبانی بخواهیم، ایمان‌مان را در درون‌مان قرار دهیم؛ او این امید آرمانی را ویژگی جامعهٔ دموکراتیک می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۵). به‌عقیدهٔ رورتی، آنچه جوامع را به‌هم پیوند می‌زند، واژگان مشترک و امیدهای مشترک است. ما نباید برای رسیدن به مقصود در نظریه‌پردازی اجتماعی به موضوعاتی همچون طبیعت غیرتاریخی انسان، انگیزهٔ رفتار اخلاقی، پرسش‌هایی دربارهٔ چرایی و معنای هستی و معنای زندگی انسان، توجه جدی نماییم. او این موضوعات را بی‌ربط به سیاست می‌داند. این رویکرد جدید به فرهنگ، متضمن این دیدگاه است که:

انسان‌شناسی فلسفی مقدمه‌ای لازم برای سیاست نیست، مقدمهٔ لازم برای سیاست، فقط تاریخ و جامعه‌شناسی است... چنین نیست که ما بر اساس داده‌های فلسفی پیشین بدانیم که انسان‌ها بر حسب ذاتشان حقوقی دارند، و بعد پیش برویم و بپرسیم چگونه جامعه باید از این حقوق حفاظت و حمایت نماید. (همو، ۱۳۸۲: ۲۹)

به‌عقیدهٔ رورتی، پدیده‌هایی همچون آزادی، هم‌بستگی، خردمندی و غیره، ویژگی‌های ذات بشر یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند، بلکه انسان پدیده‌هایی همچون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی و تحمل عقاید دیگران را در فرآیند آموزش و زندگی در جوامع دموکراتیک، خلق کرده است (تاجیک، ۱۳۸۶: ۲۹). بنابراین، استقبال از لیبرالیسم سیاسی بر اساس دیدگاه‌های فلسفی در مورد سرشت انسان، حقیقت یا تاریخ، صرفاً راه‌هایی برای درک بهتر و آگاهی از هویت اخلاقی خویش است، نه توجیهاتی برای دفاع از آن هویت، یا سلاح‌هایی برای از بین بردن آن.

رورتی معتقد است جامعهٔ لیبرال چیزی است بین ایدهٔ گفتگوی سقراطی، رفاقت مسیحی و علم روشنگری. بنابراین، چیزی نیست جز حس مشترک آسیب‌پذیر بودن درد و انسانیت. این منجر به التزام مشترک نسبت به زدودن و حذف کردن بی‌رحمی خواهد شد. کلید این کشمکش، جستجوی شیوه‌های جدید توصیف خودمان و وضعیت‌مان است. او خود را وامدار متفکرانی می‌داند که چنین دیدگاهی دارند، یعنی کسانی که می‌کوشند تا

ما حس «ما» بودن، و البته فهم مردمان در حاشیه (فمینیست‌ها و...) را نیز تاجایی که می‌توانیم، گسترش دهیم و بدین‌سان بپذیریم که تفاوت‌های سستی، نسبت به آنچه ما در پی ایجاد آن هستیم، بی‌اهمیت‌اند.

آیرونیست لیبرال رورتی اشخاص و فرهنگ‌ها را به‌مثابه واژگان تجسم می‌کند و درصدد است شک فرد در باب توصیفش یا فرهنگش را با گسترش آشنایی‌اش با مردمان و فرهنگ‌های دیگر، حل کند. به‌عقیده رورتی، این از طریق واژگان و به‌واسطه استفاده از اقناع (نه زور) انجام می‌گیرد. چنین اقناعی نیازمند یک متن سیاسی مشخص است که گفتمان را مهیا می‌کند. ماموریت فلسفه ایجاد چنین فضایی در اندیشه است. رورتی احساس می‌کند فلسفه نباید به‌عنوان بنیادی برای آموزش یا سیاست تلقی شود و تأکید می‌کند که بنیاد نهادن عمل سیاسی و اجتماعی بر اساس تئوری‌های فلسفی ماهیت انسان، مضر است تا مفید. ما نباید به فلسفه این‌طور نگاه کنیم که در تعیین اعمال آموزشی به ما کمک می‌کند، ما به فلسفه نیاز داریم که ما را در برابر «خطرات» متافیزیکی حفاظت کند. آثار ادبی ممکن است ما را با مسائل روبرو کنند، اما کمتر راه‌حلی به ما نشان می‌دهند. در تمثیل افلاطونی، چیزی از ملاقات و همکاری و گفتمان با دیگرانی که در غار هستند، به‌دست نمی‌آید، بلکه حقیقت در نسبت با چیزی خارجی و بیرون از غار حاصل می‌شود، یعنی چیزی که غیرتاریخی، غیرزمانمند و غیرتجربی است (Hendley, 1991: 4).

رورتی در تدوین مفهوم هم‌بستگی خود، بیشترین کمک را از هم‌وطن خویش، جان راولز گرفته است؛ جایی که راولز درصدد توصیف نظریه عدالت و اصل مدارا بر مبانی غیرمتافیزیکی و فلسفی است. راولز درباره کارگیری اصل مدارا، تشبیهی میان مذهب و فلسفه برقرار می‌کند. او می‌گوید: نیاکان ما به این نتیجه رسیدند که تدوین نظریه‌ای در باب حقوق انسان، نظریه‌ای در باب عدالت است که قرار است ساختار اساسی جامعه و اصلی‌ترین نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، آن را طراحی کنند که نه از خلال حل اختلافات مذهبی، بلکه از راه تعلیق آنها امکان‌پذیر است. بر همین قیاس، ما نیز باید به این نتیجه برسیم که برای رسیدن به چنان نظریه‌ای، بحث در باب «فلسفه» را تعلیق کنیم. در روزگار ما، مناقشه بر سر یک گزاره فلسفی همان قدر داغ و آشتی‌ناپذیر است که مناقشه‌های مذهبی در روزگار نیاکانمان. پس نه‌تنها ممکن، بلکه بایسته است که اصل مدارا را اینک به خود فلسفه اطلاق کنیم (Rawls, 1993: 154; Idem, 1985: 225). هم رورتی و هم راولز معتقدند نظریه عدالت و نظریه‌های سیاست، بدون توجه و نیاز به مبانی فلسفی امکان‌پذیرند.

یک تصویر سیاسی انضمامی و واقعی از قبل و پیشاپیش که متافیزیکی باشد، وجود ندارد. رورتی مدعی است تبیین مطلوب چنین تصویری با صحبت از جهان یا ماهیت انسانی، شبیه تبیین این‌است که چرا تریاک باعث می‌شود شما به خواب بروید، یا صحبت در مورد نیروی خواب روندگی‌اش. (Huang, 1994: 518-519)

راولز به‌عنوان پیشوای فکری رورتی، لیبرالیسم خود را نه یک لیبرالیسم فلسفی، بلکه یک لیبرالیسم سیاسی می‌داند که پیش از هر چیز، کثرت و تنوع چاره‌ناپذیر نظام‌های فلسفی، اخلاقی و دینی را می‌پذیرد و می‌کوشد برای پرهیز از جانبداری و تبعیض، که مقتضای نظریه عدالت است، نقطه آغاز خود را کثرت‌گرایی معقول در جهان مدرن قرار دهد، نه نظریه‌ای فلسفی در باب نظام اخلاقی جهان یا ماهیت بشر. رورتی نیز همانند راولز، برای نظریه عدالت اهمیت قائل است. به عقیده رورتی «عدالت نخستین فضیلت یا شاید همه فضیلت جامعه باشد» (Lawler, 1997: 31). به‌زعم رورتی، راولز معتقد است «فلسفه به‌مثابه جستجوی حقیقت درباره یک نظم مستقل متافیزیکی و اخلاقی... نمی‌تواند مبنایی مشترک و کارآمد برای برداشت سیاسی از عدالت در جامعه‌ای دموکراتیک باشد» (Rorty, 1991: 180). از اینرو، اخلاق لیبرال شاید نیازمند «بیان روشن فلسفی» باشد، اما لزوماً نیازمند «پشتوانه فلسفی» نیست.

دلیل رورتی برای اینکه عدالت نیازی به مفهوم نفس یا ماهیت بشر ندارد، این جمله توماس جفرسون است: «برای همسایه من فرقی نمی‌کند که بگوید بیست خدا هست یا خدایی وجود ندارد. نکته این حرف اینجاست که جامعه لیبرال دموکرات نیازی به باورهای سهیم‌شده یا مشترک موضوعات آگاهی فردی ندارد» (Guignon & Hilley, 2003: 25). می‌توان گفت که «نتیجه سیاسی این مسیر پراگماتیکی، افزایش انتقاد رورتی از لیبرالیسم فلسفی و ستایش لیبرال دموکراتیک است. اولی درصدد جستجوی مفاهیم عدالت در قالب مفاهیم متافیزیکی، نظیر عقل و ماهیت انسانی است» (Wilshire, 2000: 24).

### تحلیل و بررسی رویکرد رورتی در مورد حقوق بشر

اگر بتوانیم خود را به هر ترتیبی که دلمان می‌خواهد، از راه بازتوصیف تعین ببخشیم (آنطور که رورتی معتقد است)، پس تکلیف تعهدات و التزامات‌مان در قبال دیگران چه می‌شود؟ نبود یک ذات یا گوهر بشری مشترک، این نتیجه را به دنبال دارد که توجه یا احترام به نیازها و دلبستگی‌های دیگران، ضرورتی ندارد و چه‌بسا توجه به انسان بودن دیگران هم وجه چندانی نداشته باشد. همچنین از ارتکاب هیچ عملی بر این اساس که آن عمل از طبیعت ذاتی ما آدمیان تعدی می‌کند، منع نخواهیم شد. این عقیده که برخی کارها و نگرش‌ها، بالطبع، یعنی بموجب ماهیت‌شان، غیرانسانی‌اند، دیگر بی‌معناست. رورتی می‌گوید واکنش نشان دادن به رنج دیگران نیز نمی‌تواند منشأ التزام اخلاقی باشد؛ ممکن است چنین باشد، ولی چون مدعایی شکننده است، نمی‌توان به آن اعتماد کرد. او می‌گوید: من فایده‌ای در این کار نمی‌بینم که ریشه‌های تفاوت میان مردمی که نگران رنج دیگران‌اند و آنهایی که غم آن کار را ندارند، بکاویم. اصولاً تاریخ به این سؤال اهمیتی نداده است. ثانیاً، اگر پاسخی داشته هم ناشی از فرهنگ‌پذیری یا مربوط به ژن‌ها است. شاید در برخی مردم، تفاوت ناشی از میزان فرهنگ‌پذیری باشد و در دیگران، ناشی از ژن‌ها (دریدا و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

به عقیده رورتی، پرسش از ماهیت انسان (از قبیل ظرفیت عقلانیت بشر)، به مثابه زمینه‌ای برای حقوق بشری وجود، هیچ کارآمدی مفیدی ندارد، آنچه ما را به هم نزدیک می‌کند، نه عقلانیت بشری بلکه زمینه‌های مشترک تاریخی است. بهترین شیوه برای ارتقای فرهنگ حقوق بشری، تجارب غمگین مشترک ماست که از طریق انگیزه منتقل می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا بدون برخی انواع فرانظریه، رورتی می‌تواند به نحوی معقول ادعا کند که لیبرالیسم خوب است؟ بر اساس فهم معمول ما، حقوق بشر نه تنها به مثابه یک معیار محوری برای تعیین وضع نظام‌های سیاسی و اجتماعی کلی، اعتبار مقولی دارد، بلکه برای جوامعی که حقوق بشر سازمانی و اخلاقی ندارند نیز قابل قبول است. بنابراین، شاخصه انسانیت، بیانگر ضرورت حمایت و ارتقای عامل انسانی است و این عامل انسانی برای توجیه حقوق انسانی اساسی است؛ اگر انسانیت را واژگون سازیم، قادر نخواهیم بود اعمال مان را توجیه کنیم. به همین دلیل است که حقوق انسانی نمی‌تواند به وسیله علائق گروه‌ها و جوامع پایمال شود، زیرا همه علائق دیگر، نیروی خود را از این معنا که «آنها همچون ما انسان هستند» به دست می‌آورند. پس اینها برتری بر حقوق انسانی ندارند.

از طرف دیگر، نسیت‌گرایی فرهنگی رورتی به لحاظ فلسفی دفاع‌پذیر نیست و نمی‌توان بر مبنای آن، در اعتبار حقوق بشر جهان‌شمول، تردید کرد (Walla, 2006: 13). می‌توان گفت نسبی‌گرایی، گفتمان در مورد حقوق بشر را به چالش می‌کشد. نظم اجتماعی آینده بر اساس مفهوم طبیعت انسانی است؛ اینکه انسان همواره در یک فرهنگ خاص وجود دارد، اما به نحو جامع به وسیله فرهنگی یکسان تعریف نمی‌شود. در دیدگاه سنتی، گویی هر پیشرفتی در فرهنگ، وابسته به چیزی متعلق به انسان است که آن فرهنگ را متعالی می‌کند و موجب کمال آن می‌شود. رویکرد سنتی قبول می‌کند که این ماهیت محدود به فرهنگی خاص که انسان منحصر به همان فرهنگ باشد، نیست، بلکه امری کلی است. همین ویژگی منجر به تعالی و کمال شخصیت انسان می‌شود. رشد آگاهی اخلاقی، دستاوردهای فرهنگی و شرکت در یک جامعه آزاد، تعیین‌کننده خصوصیت فطری انسان است.

منتقدان حقوق بشر، آن را متشکل از دو بخش می‌دانند: مقدمه یا این ادعا که هر انسانی مقدس است، و ادعای اینکه چون هر انسانی مقدس است، باید انتخاب‌هایی مشخص انجام گیرد و انتخاب‌هایی مشخص رد شود؛ بعضی کارها نباید به وسیله هیچ انسانی انجام شود و کارهایی مشخص را باید همه انجام دهند. اما، آیا هر انسانی مقدس است؟ آیا بعد از «مرگ خدا»ی نیچه، و بعد از «متلاشی شدن متافیزیک» هابرماس، تقدس انسان می‌تواند به نحوی معقول پیش‌بینی شود. ممکن است برخی انسان‌ها مقدس باشد (مثلاً اعضای یک قبیله) اما نه هر انسانی؛ تقدس یک انسان بستگی به اوی مذکر یا اوی مونث، رنگ، زبان، دین، سیاست و... ندارد. نوسباوم<sup>۸</sup> فیلسوف آمریکایی، می‌گوید: «به نظر می‌رسد علامتی در انسان است که مراقب دیگران است و زمانی که چیزهای بدی برای آنها اتفاق می‌افتد، احساس آشفتگی می‌کند».

اگرچه برخی چیزها برای بعضی انسان‌ها خوب‌اند و برخی چیزها، بد، اما هیچ چیزی، خوب و هیچ چیزی، بد برای همه انسان‌ها نیست، زیرا انسان‌ها همگی در یک خصوصیت شبیه نیستند که از کلی‌گرایی حمایت کنیم. یک شیوه خوب زندگی ممکن است برای یکی خوب باشد، نه برای همه انسان‌ها، و یک شیوه بد زندگی ممکن است برای یکی بد باشد، نه همه انسان‌ها. اما بر خلاف نظر رورتی، درست همان‌طور که همه انسان‌ها نیازهای مبهم مشترک دارند، بعضی چیزها نیز برای همه انسان‌ها ارزش‌مندند. برخی خوبی‌ها، کلی و انسانی‌اند نه محلی. یکی از مهم‌ترین کسانی که بر انتقاد رورتی تأکید دارد، عبدالمهدی احمد العظیم است؛ به عقیده او «حقوق انسانی حمایت از مسلمانان جهان باید در داخل چارچوب اسلام، مؤثر عمل کند» (Hendley, 1991: 474-505).

علاوه بر این، رورتی مدعی است که با فرض قبول مبانی حقوق بشر، نمی‌توانیم باورهای اخلاقی را توجیه نماییم. در عین حال، او به وجود برخی اعمال شرور و بدجنس در این دنیا اذعان دارد. از طرف دیگر، از ما می‌خواهد از ابزارهای غیرعقلانی برای تغییر عواطف و رفتارهای مردم استفاده کنیم که با حقوق بشر سازگار باشد. پس او باید وجود مبانی حقوق بشر را بپذیرد، مگر اینکه کسی پیدا شود که در هر دو وضعیت، باورهایی موجه داشته باشد. در این صورت، پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان باورها و اعمال را به هر طریق دل‌بخوایی توجیه نمود و شخص را به خاطر عمل یا رفتاری، بدون داشتن دلایل موجه، بازخواست کرد؟ (Tomsons, 2008: 2). به نظر می‌رسد اگرچه رورتی لیبرالیسم را بر مبنای کاهش بی‌رحمی تعریف می‌کند، نمی‌خواهد پاسخ دهد که «چرا بی‌رحمی بد است؟». او معتقد است پاسخ غیردوری به این پرسش، یا دیگر پرسش‌های اخلاقی شبیه به این، وجود ندارد (Guignon & Hilley, 2003: 26)، زیرا هر پاسخی در قالب دیدگاه سنتی، ما را به تله و گرداب دورهای فلسفی می‌کشاند. بنابراین، رویکرد رورتی در مورد رد هرگونه مبانی یا ماهیت مشترک بین انسان‌ها و قائل شدن به رویکردی تماماً زمانی و تاریخی برحسب منافع عملی، دیدگاه او را با چالش اساسی روبرو می‌سازد. با توجه به دیدگاه رورتی، می‌توان از او پرسید نفی ستم و طرفداری از عدالت، بر چه بنیاد و میزانی است؟ آیا این دیدگاه از قبول ضمنی بنیادی عام در میان انسان‌ها حکایت نمی‌کند؟ آیا می‌شود از عدالت سخن گفت و انسان‌ها را فاقد زمینه‌های مشترک دانست؟ چگونه می‌توان از یک‌سو از زیبایی، ستایش و زشتی را نفی کرد و از سوی دیگر، ماهیت انسان را فاقد هرگونه گرایش دانست؟ نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش از زیبایی هم‌خوانی ندارد.

همچنین شبهاتی دیگر به اشکال مختلف می‌تواند مطرح گردد. برای نمونه، آنجا که رورتی عقلانیت ناشی از هم‌بستگی اجتماعی را بر دیگر معانی عقلانیت ترجیح می‌دهد، باید بگوییم این نوع عقلانیت مستلزم فرض خودهای عاقل است و این خودهای عاقل دارای طبیعت ذاتی‌اند، یعنی قائم به ذات هستند، و این همان ماهیت باوری است که رورتی آن را رد می‌کند و معتقد است خودهای انسانی طبیعت ذاتی ندارند

بلکه در طول تاریخ ساخته شده‌اند. پس ما در عقلانیت، خودهای انسانی را کشف نمی‌کنیم. یعنی رورتنی آنجا که ما را به رعایت حقوق بشر و ترویج تساهل در میان اعضای جامعه توصیه می‌کند، به‌طور تلویحی مرکزیت «خود» را در همهٔ انسان‌ها پیش‌فرض می‌گیرد و با همین پیش‌فرض نیز از حقوق بشر دم می‌زند.

سیگل بر این باور است که

مفهوم حقوق بشر جز با تصور مفهوم طبیعی یک ذات در انسان‌ها، به‌نام خود، قابل فهم نیست و هر نوع نظریه دربارهٔ حقوق بشر، مستلزم آن است که به همهٔ انسان‌ها به چشم سوژه‌های مستقل با مرکزیت «خود» یا نفس بنگرد. رورتنی نیز ناخواسته این مرکزیت خود را در بحث از مباحث حقوق بشر فرض مسلم می‌گیرد. (Siegel, 1990: 34)

نکته مهم دیگر اینکه، رورتنی به هیچ‌گونه ذات یا ماهیت در انسان قائل نیست. بنابراین، نفی قاطع نظریه‌های کلان و تعریف عام انسان، با این عدالت‌جویی و ستایش از زیبایی همخوانی ندارد. از طرفی، نظریهٔ رورتنی دارای نقدها و کاستی‌هایی است و نمی‌تواند واقعیات حقوقی و بشری جوامع مختلف را بازنمایی کند، و در مقایسه با نظریه‌پردازان مدرن که به یک امر جهان‌شمول و فراروایت<sup>۹</sup> بودن حقوق بشری معتقدند، رورتنی نوعی محلی‌گرایی و خرده‌گفتمان را در حقوق بشر توصیه می‌کند.

بر خلاف خوانش رورتنی، یک هسته ذاتی ماهیت انسانی در همهٔ انسان‌ها وجود دارد که در جوامع مختلف تقسیم شده است. هم‌بستگی بین «ما» و «آنها» چیزی نیست که ما کشف کنیم، بلکه چیزی است که ما خلق می‌کنیم یا مجبوریم بسازیم؛ به‌خاطر این واقعیت که «ما» و «آنها» جزایری مجزا نیستیم، بلکه یک مجموع‌الجزایر دامنه‌دار هستیم و «ما» مجبوریم در این جامعه جهانی با «آنها» زندگی کنیم (Huang, 1994: 499). به‌عقیدهٔ رورتنی، چیزی ذاتی ماهیت انسانی نیست که بتواند بستر اخلاقی برای چنین وحدتی باشد. اما به‌عقیدهٔ ما، قبول این دیدگاه مثل آن است که بگوییم من تمایلات و باورهای آنتی‌دموکراتیک، که به توصیف جهان می‌پردازد، داشته باشم، اما آنها را برای خودم نگه دارم و سعی نکنم جایی که به دیگران آسیب می‌رساند، آن را برای دیگران آشکار کنم (Kwak, 2004: 358).

رورتنی معتقد است دیدگاه جهان‌شمول اخلاق، فرض می‌گیرد که همهٔ موجودات انسانی باید بخشی از جامعهٔ اخلاقی مشترک باشند. او تصریح می‌کند که این مسئله با تعیین اولویت برای بیماران حاد شباهت دارد؛ درست مانند زمانی که پزشکان و پرستاران ناگزیرند تصمیم بگیرند کدام قربانیان به کمک نیاز دارند و کدام قربیان به کمک نیاز ندارند. آنها که در کشورهای صنعتی زندگی می‌کنند، باید بدانند قادر به کمک به همهٔ افراد بی‌بضاعت در کشورهای توسعه‌نیافته نیستند. اگر این مسئله مورد بحث باشد، آنها نمی‌توانند بخشی از این جامعهٔ اخلاقی باشند؛ درست نظیر پزشکانی که در موقعیت‌های حاد نمی‌توانند همه را جزو جامعهٔ اخلاقی خود قلمداد کنند. اگر همهٔ افراد جزو جامعهٔ اخلاقی ما نباشند، پس اخلاقی جهان‌شمول

وجود ندارد. اگر بخواهیم نتیجه رورتی را با طبیعت‌گرایی اخلاقی جمع کنیم، باید بگوییم اگر تمایلی در خود برای نیازهای افراد مختلف جهان حس نکنیم، نمی‌توانیم اخلاقی جهان‌شمول را از نیازهایی عام نتیجه بگیریم. به‌عنوان نتیجه، می‌توان گفت: «رورتی بیشتر لیبرال است تا دموکرات. اگرچه او از اینکه فلسفه باید بیشتر دموکراتیک باشد، خرسند است، اما درنهایت، نتیجه می‌گیرد که دموکراسی باید در خدمت لیبرالیسم باقی بماند» (Hutchinson, 1989: 555).

اما در این مورد که آیا رنج بردن، اگر رنج بردن در مرکز نگرانی ما برای حقوق بشر است، نیاز داریم بدانیم که علت رنج چیست و چه چیزی نباید انجام گیرد؟ منطقی است که پیشنهاد کنیم آموزش عاطفی در شرایط ایمنی نسبی مؤثر است، نتیجه این می‌شود که حقوق بشر صرفاً زمانی قابل احترام است که سطح معقولی از امنیت نسبی گسترش یابد. این باعث می‌شود ما رویکردی پرسشی به عدالت جهانی و موضوعات آن داشته باشیم که تصور می‌شود در داخل حیطه حقوق بشر تعریف می‌شود. نکته بعد اینکه، اگر رنج بردن صرفاً یک مکانیسم شناختی است، پس انسان‌ها نباید چندان متفاوت از حیوانات باشند. پس هرچه برای انسان‌ها می‌خواهیم را باید برای حیوانات هم بخواهیم. به نظر می‌رسد نظریه رورتی نمی‌تواند در پایان دادن به رنج، موفق باشد، چراکه فاقد شناخت علت‌هاست. چیزی که نیاز است، رویکردی دوگانه نسبت به حقوق بشر و عدالت جهانی است، چیزی که همزمان، هم انگیزه و هم عدالت را پیگیری نماید. امکانی بودن توافق، شکنندگی آن را به‌همراه دارد. پیشفرض‌های توافقی که بتواند در همه انسان‌ها وجود داشته باشد و قابل استخراج باشد، وجود ندارد.

همچنین رورتی از مسائل یا پرسش‌های ویژه برای الگوهای نهادی که درصدد پرورش شرایط تحقق حقوق بشری باشند، غفلت کرده است. درواقع، زمانی که رورتی وجود هرگونه مبنای عقلانی را در تبیین دستگاه فکری رد می‌کند، بدان معناست که مفهوم هم‌بستگی ارائه‌شده از طرف وی، یک «نگرش عمیقاً اخلاقی، بدون تمایل به عقل کلی» است. باید پرسید: «چه نوع از رنج بردن؟ چه چیزی علت این رنج است؟ در اندیشه رورتی، رنج بردن و حس هم‌بستگی، فقط به زبان مربوط می‌شود و علت این رنج بردن، مطرح نیست! هم‌بستگی به‌نظر وی، صرفاً با زبان و از طریق گفتگو و هم‌دردی با دیگران شدنی است، اما اساساً، این همدلی بدون توجه به زیرساخت‌های اقتصادی و... چگونه امکان‌پذیر است؟

نکته دیگر اینکه، به‌رغم مدعای رورتی مبنی بر محدود کردن مفهوم هم‌بستگی در دایره حس و عاطفه، او «نمی‌تواند بگوید هم‌بستگی صرفاً یک احساس یا حس است، چرا که هم‌بستگی رابطه‌ای است بین افراد، و مستلزم شناختی از دیگران به‌عنوان اشخاص است» (Sweet, 1996: 13). پس، هم‌بستگی نه تنها مستلزم توانایی شناخت درد دیگران است، بلکه دیدن دیگرانی است که با ما علائقی مشترک دارند؛ درحالی‌که رورتی فرض هرگونه شناخت و معرفت را در فرآیند هم‌بستگی غیرضروری می‌داند. دیگر اینکه، طبق خوانش ما از رورتی، واقعاً ما نیاز نداریم بدانیم چرا باید از حقوق بشر حمایت کنیم.



رورتنی برای پرسش‌هایی مانند چرا نباید ظلم کرد؟ چرا باید به دیگران کمک کرد؟ و... هرگونه پاسخی را نفی می‌کند. او در رد دیدگاه‌های نظری و دیدگاه‌های اخلاقی، می‌گوید: آنهایی که فکر می‌کنند برای پرسش‌هایی از این قبیل، پاسخ‌هایی با زمینه‌های قوی نظری وجود دارد، یا راه‌حلی برای این نوع مسائل اخلاقی می‌توان ارائه کرد، در واقع طرفداران الهیات و متافیزیک هستند که به قوانین و قواعد ورای زمان و تحول باور دارند. اما سؤال اینجاست، اگر دیدگاه الهی و متافیزیکی از ارزش‌های عام انسانی و از بنیادهای انسانیت سخن به میان می‌آورد، آیا به معنای فرار از زمان است؟ آیا بدون مراجعه به نظرات و معارف همه دیدگاه‌های الهی و متافیزیکی، می‌توان اتهام فرار از تحول و زمان را به همه آنها تعمیم داد؟

نکته پایانی: می‌توان رورتنی را به میهن‌پرستی افراطی متهم کرد، «در استدلال رورتنی هیچ پیشنهادی برای رهایی از این خطر آشکار وجود ندارد» (Wood, 2009: 57). او برای بسیاری از امپریالیست‌ها فریاد می‌زند، چرا که به وضوح از اصطلاحاتی شبیه «گسترش ما» و «شامل شدن آنها در ما» استفاده می‌کند.

### نتیجه

دیدگاه رورتنی در مورد حقوق بشر نشأت گرفته از رویکرد نسبی‌گرایانه اوست، که چالش‌هایی جدی برای وی به همراه دارد. به نظر می‌رسد نسبت‌گرایان، درباره تنوع و تفاوت ارزش‌ها در فرهنگ‌های مختلف مبالغه می‌کنند. در کنار تنوعی که در ارزش‌ها و هنجارهای مردم در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، نمی‌توان وجود برخی ارزش‌های اساسی مشترک را انکار کرد.

اگرچه فرهنگ‌های مختلف در مورد ارزش‌ها و نیازهای اساسی انسان‌ها، با هم اختلاف جدی دارند، اما باید بپذیریم که برای حل و فصل اختلاف‌ها در مورد مسائل مختلف، در سطح بین‌فرهنگی می‌توان به مبانی عقلانی مشترک نزدیک شد. گشودن باب گفتگو درباره حقوق بشر و بحث انتقادی در مورد مزایا و کاستی‌های آن، نیز می‌تواند رفته‌رفته زمینه‌های تفاهم و همدلی جهانی در مورد مسائل انسانی مبرم در جامعه جهانی را بیش از پیش فراهم آورد.

در هر فرهنگ ممکن است هزاران خرده‌فرهنگ، با انواع باورها و ارزش‌ها وجود داشته باشند. وقتی نسبت‌گرایان ارزشی خاص به کل یک فرهنگ معین می‌دهند، اغلب تنوع درون آن فرهنگ را نادیده می‌گیرند، و ارزش‌های یک گروه خاص را به تمام آن فرهنگ نسبت می‌دهند.

باید بپذیریم که نسبت‌گرایی لزوماً به تسامح و احترام متقابل ختم نمی‌شود، و به نحو عقلانی و منطقی نمی‌تواند مبنایی برای رویارویی مسالمت‌آمیز بین «ماها»ی مختلف فراهم آورد. یعنی رفتار هر  $x$  و  $y$  تنها در قالب پارادایم‌های مختص به خود، قابل فهم و ارزیابی است. این منجر بدان خواهد شد که بپذیریم نسبت‌گرایی به آسانی می‌تواند جواز خشونت و عدم تسامح را صادر نماید.

### یادداشت‌ها

- 2 universal
- 3 anti-foundamentalism
- 4 public domain
- 5 individual domain
- 6 self-creasion
- 7 human solidarity
- 8 Nussbaum
- 9 metanarrative

## منابع

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۶) «جزئیات الهی در اندیشه رورتی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، ص ۲۳-۳۴.
- دریدا و دیگران (۱۳۸۵ الف) *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲) *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- ، (۱۳۸۴) *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
- ، (۱۳۸۵) *پیشامد، بازی و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- Bernstein, J. M. (1992) "De-Divinization and the Vindication of Everyday Life: Reply to Rorty", *Tijdschrift voor Filosofie*, vol 54, pp. 668-692.
- Berry, Ph. & Wernick, A. (1992) *Postmodernism and Religion*, London: Routledge.
- Guignon, Ch. & Hillel, D. R. (2003) *Richard Rorty*, Cambridge University Press.
- Hendley, B. (1991) *The Conversation Continues: Rorty and Dewey*, Southern Illinois University Press.
- Huang, Yong (1994) "Political Solidarity and Religious Plurality: a Rortian Alternative to Liberalism and Communitarianism", *Journal of Law and Religion*, vol. 11, no. 2, pp. 499-534.
- Hutchinson, A. C. (1989) "The Three 'Rs': Reading/Rorty/Radically", *Harvard Law Review*, vol. 103, no. 2, pp. 555-585.
- Kwak, D. (2004) "Reconsideration of Rorty's View of the Liberal Ironist and its Implications for Postmodern Civic Education", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 36, no. 4, pp. 347-359.
- Lawler, P. A. (1997) "Democratic Therapy and the End of Community", *The Intercollegiate Review*, vol. 32, no. 2, pp. 27-.
- Leigland, S. (1999) "Pragmatism, Science, and Society: a Review of Richard Rorty's *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1", *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, vol. 71, no. 3, pp. 483-500.
- Pascal, Ana-Maria (2004) *The Notion of Public Sphere in Post-Totalitarian Times: A Normative Account*, Copyright © by Ana-Maria Pascal and TCDS.
- Rawls, J. (1985) "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, pp. 223-251.
- , (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. (1991) *Essays on Heidegger and others: philosophical papers*, Cambridge University Press.
- , (1993) "Putnam and the Relativist Menace", *Journal of Philosophy*, vol. 90, no. 9, pp. 443-461.
- Rosenow, E. (1998) "Towards an Aesthetic Education? Rorty's Conception of Education", *The Journal of the Philosophy of Education*, vol. 32, no. 2, pp. 253-265.
- Seglow, J. (1996) *Richard Rorty and the Problem of the Person' Politics*, Blackwell.
- Siegel, H. (1990) *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*, New York: Routledge.

- Sweet, W. (1996) *Human Rights as a Foundation of Solidarity; the Contribution of Jacques Maritain, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, Université catholique de Louvain St Francis Xavier University.
- Tartaglia, J. (2007) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Routledge.
- Tomsons, S. (2008) Philosophy, Epistemology, Required Text, Paul K. Moser and Arnold Vander Nat (eds.), *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, Oxford: Oxford University Press.
- Voparil, Ch. (2011) "Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others", *Contemporary Pragmatism*, vol. 8, no. 1, pp. 115-131.
- Walla, A. P. (2006) *Justifying Human Rights: a Kantian Approach*, University of Vienna.
- Ward, G. (2008) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell.
- Wilshire, B. (2000) *The Primal Roots of American Philosophy, Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, The Pennsylvania State University Press.
- Wolf, M. P. (2008) "Language, Mind, and World: Can't We all Just get along?", *Metaphilosophy*, vol. 39, no. 3, pp. 363-380.
- Woods, K. (2009) "Suffering, Sympathy, and (Environmental) Security: Reassessing Rorty's Contribution to Human Rights Theory", *Res Publica*, vol. 15, pp. 53-66.





## Early Dariush Shayegan; From the Discourse of Oriental Authenticity to Critical Occidental Studies

Malek Shojaei Jeshvaghani\*

*1 Assistant Professor of Philosophy, Contemporary Intercultural Studies Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.*

---

### Article Info ABSTRACT

---

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

**Received:**  
2024/04/07  
**Accepted:**  
2024/05/08

Dariush Shayegan (1935-2018) is one of the contemporary philosophers in Iran who, during five decades of his intellectual life discussed philosophical and comparative Occidental studies. During the five decades of his intellectual life, on the one hand, Shayegan has taken a serious position against radical modernity opponents and cultural relativism advocates, and as an Eastern-Third World thinker who has lived-experience the danger of losing enlightenment values in efforts, Shayegan is a defender of social-civilized order and achievements. It is modernity, and on the other hand, due to the recognition of the lack of meaning and spirit in the whole of the Western modernity experience, in the struggle between these levels in the model of planetary human, some approaches to the three stages and some to the three stages (looking at the periods his intellectual differences) have mentioned. This article, based on the early advocates (from 1940 to 1980) and the late advocates (from 1980 to 2017), has tried to deal only with the Early advocates and the main topics of his philosophical-comparative Occidental studies.

**Keywords:** Philosophical Occidentalism Studies, Asia against the West, Identity, Dariush Shayegan.

---

**Cite this article:** Shojaei Jeshvaghani, Malek (2023). Early Dariush Shayegan; From the Discourse of Oriental Authenticity to Critical Occidental Studies. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 101-118.

DOI: 10.30479/WP.2024.20175.1068

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* **E-mail:** malekmind@yahoo.com



## فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲  
شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴  
شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



### اندیشه‌های شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی

مالک شجاعی جشوقانی\*

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

#### اطلاعات مقاله چکیده

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

داریوش شایگان از معدود اندیشوران معاصر ایران است که طی پنج دهه کوشش فکری، به طرح مباحث غرب‌شناسی فلسفی و تطبیقی پرداخته است. او از سویی، در مقابل تجددستیزان و طرفداران نسبیست فرهنگ‌ها، موضع گرفته و در مقام فردی شرقی و جهان‌سومی که خطر از دست رفتن ارزش‌های روشنگری را در تجربه زیسته خود آزموده، مدافع نظم تمدنی-اجتماعی و دستاوردهای مدرنیته است، و از سوی دیگر، به دلیل تشخیص فقدان معنا و روح در کالبد تجربه تجدد غربی، در تکاپوست میان این مراتب در الگوی انسان سیاره‌ای مورد نظر خود، جمع و آشتی برقرار کند. برخی رویکردها ادوار مختلف فکری وی را به سه دوره، و بعضی به پنج دوره تقسیم کرده‌اند. این مقاله با مبنا قرار دادن شایگان متقدم (دوره فکری مابین دهه چهل تا اواخر دهه پنجاه هجری شمسی)، و شایگان متأخر (دوره فکری مابین دهه شصت تا نود هجری شمسی)، درون‌مایه‌های اصلی غرب‌شناسی فلسفی-تطبیقی شایگان متقدم را بررسی و تبیین می‌کند.

**دریافت:**

۱۴۰۳/۱/۱۹

**پذیرش:**

۱۴۰۳/۲/۱۹

**کلمات کلیدی:** غرب‌شناسی فلسفی، آسیا در برابر غرب، هویت، داریوش شایگان.

**استناد:** شجاعی جشوقانی، مالک (۱۴۰۲). «اندیشه‌های شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی». فصلنامه علمی

فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۱۱۸-۱۰۱.

DOI: 10.30479/WP.2024.20175.1068



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

\* نشانی پست الکترونیک: malekmind@yahoo.com

## مقدمه

داریوش شایگان (۱۳۹۷-۱۳۱۲) در آثار متقدم خود، از نوعی هویت اصیل شرقی در برابر آنچه به تبع گفتمان فکری قبل از انقلاب، غرب زدگی می خواند، سخن می گوید و می کوشد به پرسش فلسفی در باب تقدیر فرهنگ‌ها و تمدن‌های آسیایی، از جمله فرهنگ ایرانی، در مواجهه با غرب جدید پردازد. اما با گذشت زمان و بسط تأملات فلسفی و سیر آفاقی وی و از سر گذراندن تجاربی نظیر انقلاب اسلامی و آشنایی دست اول و تجربه زیسته غرب معاصر، در آثاری همچون *انقلاب دینی چیست؟* و *اسکیزوفرنی فرهنگی*، به تأمل انتقادی در باب آنچه هسته محوری ایده‌های وی در آثاری نظیر *آسیا در برابر غرب* و *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* بود، می پردازد و به نوعی به این دیدگاه متمایل می شود که در وضع کنونی فرهنگ‌ها، تجربه تجدد (مدرنیته) به محوری تبدیل شده که همه بینش‌ها، حتی آنهایی که به مشروعیت آن معترض‌اند، حول آن می چرخند. بر این مبنا، دستاوردهای عصر روشنگری، دستاوردهای همه بشریت است.

این موضع در گفت‌وگوهای وی با رامین جهان‌نگو در کتاب *زیر آسمان‌های جهان*، که به نوعی بازخوانی کارنامه و سلوک فکری شایگان، به روایت اول شخص، است، بسط بیشتری می یابد و از گریزناپذیری تجربه تجدد به مثابه سرنوشت محتوم سایر فرهنگ‌ها و حوزه‌های تمدنی، سخن به میان می آید. اما باید بدین نکته التفات داشت که مؤانست فکری-وجودی شایگان با عرفان شرقی و عرفان اسلامی، و اثرپذیری جدی وی از آموزه‌های عرفای اسلامی همچون ابن عربی و بعدها داراشکوه در رساله دکتری‌اش- و نیز تأملات و پژوهش‌های کسانی همچون هانری کرین و ایزوتسو، باعث شده همواره نوعی معنویت‌اندیشی و رگه‌های جدی مواجهه اشراقی و سهم جدی قائل شدن برای اقلیم حضور و معنا، در کاروبار فکری وی حضور داشته باشد و حتی در فضایی که نوعی نگاه نقادانه به آثار متقدم خود دارد، همچنان از بی‌روح بودن مدرنیته و خلأ معنا در آن سخن بگوید.

با نگارش و انتشار کتاب *افسون‌زدگی جدید* است که وی به صراحت از هویت چهل تکه سخن می گوید و به نوعی پس از گام اول هویت‌اندیشی و گام دوم خود در کتاب *انقلاب دینی* و *اسکیزوفرنی*، گام سوم را برمی دارد و از مراتب و سطوح متکثر آگاهی-هویتی و به رسمیت شناخته شدن آن، سخن می گوید.

## گفتمان اصالت شرقی

اواخر دهه چهل تا سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶، در کارنامه غرب‌شناسی شایگان، سال‌هایی تعیین‌کننده هستند. در این مقطع، شایگان به تأسیس مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها مبادرت ورزید؛ نهادی پژوهشی که مأموریت آن، پژوهش و پرسش در باب سرشت و سرنوشت معاصر فرهنگ‌ها و تمدن‌های شرقی در قبال غرب جدید بود. دو کتاب مهم شایگان، یعنی *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* و *آسیا در برابر غرب* در همین سال‌ها منتشر شد. در این مقطع، شایگان با فضا‌های روشنفکری دمخور بود و در عین حال، نگاهی نقادانه به آن داشت.

شایگان درگفت‌وگویی خود در سال ۱۳۹۵، فضای روشنفکری آن زمان را بیشتر توضیح داده است:

روشنفکران ما دنبال کربن راه نیفتادند، همه چپ‌زده بودند و دنبال روی مارکس و لنین و استالین. هفت‌هشت نفری هم گرد کربن جمع می‌شدند... من شخصاً شاهد زنده روشنفکری ایران بوده و از نزدیک با آنها زندگی کرده‌ام. هشتادویک سال دارم و بیشتر عمرم را پیش از انقلاب گذرانده‌ام و با روشنفکران آن زمان حشر و نشر داشتم. اغلب روشنفکران ایرانی آثار اندیشمندان غربی را از روی ترجمه‌های غیردقیق می‌خواندند و این باعث می‌شد که ملغمه‌ای از افکار عجیب و غریب شکل گیرد. درحالی‌که اگر فرهنگ غرب به‌طور سیستماتیک معرفی می‌شد، یعنی از یونان و روم و بعد قرون وسطا تا عصر جدید، اگر به‌طور نظام‌مند با این فرهنگ آشنا می‌شدیم، حتماً نوع مواجهه‌مان تغییر می‌کرد. (شایگان، ۱۳۹۵: ۸)

شایگان در غرب‌شناسی و به‌ویژه پژوهش‌های تطبیقی خود، متأثر از هانری کربن و روش‌شناسی وی در فلسفه تطبیقی است. هانری کربن و پل ماسون-اورسل<sup>۱</sup>، دو تن از پیشگامان فلسفه تطبیقی در قرن بیستم هستند. هر دو فیلسوف، به‌دنبال مقایسه و مطالعه فلسفه‌های مختلف، به‌ویژه فلسفه غرب و فلسفه شرق، بودند. با این حال، رویکردهای آنها به فلسفه تطبیقی، در تقابل با هم قرار دارد. مبنای فلسفی کربن، پدیدارشناسی و تأویل بود و معتقد بود برای فهم درست فلسفه‌های مختلف، باید به درون آنها نفوذ کرد و معانی پنهان آنها را کشف نمود. اما مبنای فلسفی ماسون-اورسل، نوعی پوزیتیویسم در تلائم با تاریخ‌گرایی بود. او معتقد بود فلسفه‌ها در بستر تاریخی خود شکل می‌گیرند و باید آنها را در چارچوب تاریخ درک کرد؛ در عین حال، او به‌رغم توجه به سنت فلسفه غربی (یونان) و شرقی (هند و چین)، به سنت اسلامی و ایرانی توجه نداشت. چنانکه برخی پژوهش‌های اخیر نشان داده‌اند، هانری کربن متأثر از پدیدارشناسی هوسرل،

با به‌عاریت گرفتن رجوع به ذات اشیاء هوسرل، ذات را طبق هستی‌شناسی باطنی فلاسفه مسلمان ایرانی، در عالم قدسی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کند. کربن به نقد تفکر تاریخی ماسون-اورسل پرداخته و با اخذ مفاهیمی از پدیدارشناسی هوسرلی، تماماً در مقابل وی ایستاده است. (شهرآئینی و کریمی، ۱۳۹۴: ۱۴۳)

در همین مقطع، که شایگان عضو حلقه‌ای شد که در قالب شب‌نشینی‌هایی در منزل امیرحسین جهاننگلو، شکل گرفته، و البته محور اصلی این جمع، سید احمد فرید بود. رامین جهاننگلو در مقدمه‌ای که بر کتاب زیر آسمان‌های جهان نوشته، روایتی دست اول از این شب‌نشینی‌ها نقل کرده است (جهاننگلو، ۱۳۷۴: ۹).



نزد فردید، «غرب» یک مفهوم جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی یا حتی فرهنگی نیست، بلکه به تبعیت از هایدگر، ماهیت غرب را متافیزیک می‌داند. متافیزیک تلقی و تفسیری خاص از وجود فی‌نفسه و نحوه رویارویی خاص با هستی، یعنی نوعی خاص از اونتولوژی است. به همین دلیل، در اندیشه فردید، به تبعیت از هایدگر، غرب، و به‌همان سان، شرق، مفاهیم اونتولوژیک<sup>۲</sup> هستند. غرب و شرق عبارتند از دو گونه اونتولوژی و دو گونه فهم از وجود فی‌نفسه، که خودشان را در دو سنت و تاریخ گوناگون، دو فرهنگ و تمدن مختلف، و دو گونه نظام اجتماعی متفاوت، آشکار می‌سازند. فردید فهم اونتولوژیک خود از غرب را چنین بازگو می‌کند: «تفکر غربزده متافیزیک است». تأثیر فردید منحصر به شاگردان او نیست و رد پای مفاهیم و ادبیات فردیدی را می‌توان در آثار بسیاری از معاصران، اعم از موافق و مخالف او، مشاهده کرد. از محتوای جلسات فریدیه که شایگان نیز عضو آن بوده، چیز زیادی نمی‌دانیم، هر چند می‌توان به تعبیر محمدمنصور هاشمی (۱۳۸۴)، حدس زد که حول «مسائل لعنتی» آن دوره بوده‌اند و احتمالاً فیلسوف پیر، در این زمینه میدان‌داری می‌کرده و نظراتش را به اطلاع دیگران می‌رسانده است. «مسائل لعنتی» تعبیری است که خود شایگان در کتاب *آسیا در برابر غرب* به‌کار برده است. این مسائل ناظر به تأملات فلاسفه و اندیشمندان و ادبای روسیه قرن نوزدهم است. شایگان این سنخ مسائل لعنتی را بی‌شبهت به مسائل ما (ایران) نمی‌داند (شایگان، ۱۳۸۶: ۳۱).

در این مقطع، شایگان متأثر از فلاسفه و اندیشمندان بود که به‌رغم افتراقاتی که دارند، در یک جهت‌گیری کلان هم‌داستان‌اند و آن هم چیزی نیست جز خوانش نقادانه غرب مدرن و اومانیزم و تفکر تکنیکی همبسته آن، و نیز روایت‌های مختلف نیهیلیسم انسان معاصر. ارجاعات شایگان در این دوره، به نیچه، هایدگر، یاسپرس، پل تیلیش، رنه گنون، خوزه اورتگای گاست،<sup>۳</sup> و کارل گوستاو یونگ<sup>۴</sup> است. نگاه داریوش شایگان را در قیاس با معاصرانی همچون سیدجواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی، بهتر می‌توان صورت‌بندی کرد. هر سه متفکر، نگاه سستی به غرب - که غرب را مترادف با مدرنیته و پیشرفت می‌دانست - را به چالش می‌کشند. آنها معتقدند غرب، یکپارچه و واحد نیست و تنوع فکری و فرهنگی در آن موج می‌زند. هر سه، به تأمل فلسفی در باب هویت ایرانی و تحلیل فلسفی تاریخ و فرهنگ ایران قائل هستند. دکتر داوری در آثار مختلف خود، «تجدد» را بسط تام و تمام تاریخ غربی می‌داند. تاریخ غربی همان تاریخ متافیزیک است که از زمانه افلاطون تاکنون، دو هزار و پانصد سال بر اندیشه غربی سیطره داشته است. نهال تجدد، در قرن پانزدهم و شانزدهم، در این زمین رشد یافت و فلسفه از زمان فرانسویس بیکن تا دوره معاصر، بیان ماهیت فهم متجدد بوده است. برای فهم ماهیت تجدد، و فلسفه و علوم انسانی همبسته با آن، باید به فلسفه فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت، هگل و نیچه، که مظاهر تاریخ جدیدند، و شعر دوره جدید، مراجعه کرد؛ همه شئون اقتصادی، سیاسی و تکنولوژیک غرب، فرع فلسفه و هنر غربی است. طباطبایی هم با طرح جدال قدیم و جدید، سعی در برون‌رفت از انحطاط سنت، از

طریق تأمل فلسفی در باب آن، از پایگاه تجدد دارد. داوری و شایگان اما با اتکاء به فلاسفه‌ای همچون هایدگر، نیچه و اندیشه پست‌مدرن، نگاهی نقادانه به اصالت تجدد دارند.

### مناسبات بینش اسطوره‌ای و تفکر تکنیکی

کتاب *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* نخستین بار در سال ۱۳۵۵ منتشر شد. این کتاب مجموعه مقالات و گفتارهای مؤلف به مناسبت‌های مختلف است؛ بدین قرار: «معارضه‌جویی معاصر و هویت فرهنگی»، «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی»، «تفکر هندی و علم غربی»، «تصویر یک جهان یا بحثی درباره هنر ایران» و جستاری تفصیلی با عنوان «بینش اساطیری»... وجه مشترک مقالات، طرح مسئله مناسبات غرب و شرق و پرسش‌هایی از این جنس است: «آیا سیطره بی‌چون و چرای تفکر تکنیکی غرب، ارتباط میان تمدن‌های بزرگ را میسر می‌سازد؟ چرا شکاف میان دیانت و فلسفه، روح و جسم، که دوگانگی مضمحل در ساخت بنیادی تفکر غربی است، معادلی در تمدن‌های بزرگ آسیایی نمی‌یابد؟» (همو، ۱۳۸۳: ۹). شایگان در بت‌های ذهنی به مقولات کلیدی‌ای چون «تقدیر تاریخی غرب و سیر نزولی آن»، «کلیت تجزیه‌ناپذیر غرب»، «دوره فترت و احتضار خدایان»، «احیای مضامین خاطره قومی»، «توجه به علوم امروزی و تفکر انتقادی» و «گفت‌وگو با غرب و گفت‌وگوی تمدن‌ها» و... می‌پردازد (همان، ۳۵).

او با این مقدمه، به طرح مسئله می‌پردازد: «معنای معارضه‌جویی چیست؟ معنای معارضه‌جویی معاصر این است که ما در خطر تغییر رابطه انسان با جهان و طبیعت قرار داریم. بنابراین، این معارضه‌جویی نه فقط گفت‌وگوی بین تمدن‌ها را میسر نمی‌کند، بلکه حکم انحلال تمدن‌ها را از طریق تمدنی دارد که دیگر جهانگیر شده است» (همانجا). و اینکه: «آیا می‌توان تکنیک و سنت را آشتی داد و خاطره قومی را نجات بخشید و در عین حال، رنج خاطره‌زدایی را نیز بر خود هموار کرد؟» (همان، ۳۱).

شایگان به تقریر سیر تحولات فکری غرب پرداخته، سیری که بخواهیم یا نخواهیم، در ذهن مخاطب ایرانی دهه پنجاه، نوعی زوال و انحطاط غرب را تداعی می‌کند:

در تحول فکری غرب، حرکتی از زبر به زیر، از عقل به غرایز، غایت‌بینی و معاد به تاریخ‌پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق مدهوشانه انسانی که محو در مطلق است، به سوی خودیابی فزون‌خواه نفس بیش از حد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند، صورت گرفته است.

(همان، ۲۰)

این تصویر از غرب، با انسان‌شناسی تمدن‌های شرقی که انسان را عالم صغیری می‌داند که با همه مراتب وجود پیوندی جادویی و باطنی دارد در تقابل است. اما در مواجهه این دو نوع نگاه به عالم و آدم، قدرت قهری از آن غرب است و این تقدیر محتوم ماست، چراکه تمدن غربی، کلیت‌پذیر است: «همان‌قدر

که این یورش، بی‌امان و بی‌رحمانه است، به‌همان اندازه نیروهای معروض آن، از ثبات پیشین خود بی‌بهره‌اند و نتیجتاً قادر به مقابله با آن نیستند» (همان، ۱۶).

شایگان مابه‌ازای بت‌های ذهنی را در خاطره‌های قومی کهن می‌داند و غرب را متهم به خاطره‌زدایی می‌کند؛ راهی که غرب رفت و ما نرفتیم. در همین مقاله است که با ارجاع به ژیلبر دوران،<sup>۵</sup> به مفهوم نیهیلیسم و اینکه از آغاز در نقطه تفکر غربی مضمربوده، پرداخته است. ژیلبر دوران می‌گوید: هفت قرن تحت سیطره سه فاجعه است: ۱) زمانی شدن کلیسا که «انکیزاسیون» (تفتیش عقاید)<sup>۶</sup> علامت شاخص آن است، ۲) دنیوی شدن فلسفه که ناشی از نفوذ فلسفه ابن‌رشد و گرویدن غرب به روش تجربی-تعقلی ارسطو نقطه آغاز آن است، و ۳) بت‌پرستی تاریخ که نقطه پایان آن محسوب می‌شود. این سه فاجعه، بی‌شک منتج از کشمکش آشتی‌ناپذیر همان دو میراثی است که بدان اشاره شد.

شایگان به تأمل در باب چرایی شکل‌گیری علم جدید در غرب و عدم شکل‌گیری آن در شرق، پرداخته و به این جمع‌بندی رسیده که سرّ آن امکان و این امتناع را باید در تحول نگاه به مناسبات عالم و آدم، در بنیادی‌ترین شکل آن، جست‌وجو کرد (همان، ۶۴).

بنیاد بحث فلسفی شایگان، هایدگر است. هایدگر اصطلاحات اساطیری و عرفانی یونانی، بودایی و هندی را معنایی فلسفی بخشید و آنها را وارد نظام فلسفی خود کرد. میت (اسطوره) و لوگوس (قدرت انسجام بخشی) در فلسفه هایدگر معنایی گسترده یافته و به یکدیگر پیوند می‌خورند (ر.ک: Lawrence, 1991).

در فاصله انتشار کتاب *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی* تا انتشار کتاب *آسیا در برابر غرب*، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها تأسیس شد. شایگان طراح و مدیر این مجموعه بود و چنان‌که در متن اساسنامه<sup>۷</sup> آن آمده (ملایی تورانی و همکاران، ۱۳۹۶)، هدف تأسیس این مرکز از این پرسش برخاست که چرا تمدن‌های بزرگ آسیایی که روزگاری آن‌قدر با هم ارتباط داشتند، امروز نسبت به هم بیگانه شده‌اند؟ این پرسش آشکار کرد که بیگانگی تمدن‌های آسیایی نسبت به یکدیگر، به این دلیل است که تمدن‌های مزبور، یکدیگر را از دید غربی می‌نگرند و در نتیجه هم با خود بیگانه شده‌اند هم با یکدیگر. این پرسش موجب شد مبحث تقدیر تاریخی این تمدن‌ها و نیز موقعیت کنونی آنها در جهان مطرح شود، زیرا ارتباط دوباره این تمدن‌ها می‌تواند موقعیت و شأن را در برابر تحولات دنیای امروزی تا حدی روشن نماید و نحوه رویایی با آن را بررسی کند. از مهم‌ترین فعالیت‌های این مرکز، می‌توان به برگزاری همایش بین‌المللی اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها در سال ۱۹۷۷ (۱۳۵۶) اشاره کرد که بعد از بیست سال، مجموعه مقالات آن به زبان فارسی ترجمه و منتشر شد (شایگان و دیگران، ۱۳۷۹).

### سلطه نیهیلیسم غربی و بر ساخت شرق آرمانی

کتاب *آسیا در برابر غرب* یک‌سال پس از *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، در سال ۱۳۵۶ منتشر شد، اما در عالم روشنفکری و فضای فکری و علمی و حتی سینما، تداعی خاص داشت تا جایی که شایگان با

این کتاب، به‌عنوان روشنفکر حوزه عمومی معرفی شد. او بعدها دربارهٔ زمینهٔ تاریخی-فرهنگی زمانهٔ نگارش این کتاب گفته است: «آسیا در برابر غرب در زمان خاصی نوشته شد، یعنی سال‌هایی که هنوز تفکرات دههٔ ۶۰ میلادی بر آن حاکم است. سال‌های عصیان ضد ارزش‌های غربی، سال‌های ضد فرهنگی در آمریکا، هیپی‌بازی، زمانی که همه ضد غرب و ضد تکنولوژی شدند و می‌خواستند به گذشته رجعت کنند (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۸).

اندیشهٔ زوال غرب، بخشی از جنبش پرسابقه اجتماعی است که با جنبش «ضد روشنگری» و مکتب رمانتیسیسم<sup>۸</sup> و پیدایش نسل جدید ضد فیلسوفان، آغاز شد که در دوران انقلاب فرانسه پا گرفتند. هدف این جنبش، به‌چالش کشیدن بدعت‌های معرفت‌شناختی و سیاسی بود که «حامیان خرد» مطرح می‌کردند. محافظه‌کارانی مانند ژوزف دومیستر<sup>۹</sup> و آنتوان ریوارول<sup>۱۰</sup> با تأکید بر رهیافت‌های الاهیاتی، در برابر پیشروی روح جست‌وجوگر و انتقادی مدرنیته هشدار می‌دادند. به‌عقیدهٔ آنها، هرگونه به‌چالش کشیدن اقتدار و اتوریتهٔ سلطنت و روحانیت، منجر به گسست و نابودی نظام اجتماعی می‌شود (Wolin, 2004: 2). این جریان در برابر اعلامیه حقوق بشر و شهروندی، از خاص و بی‌همتا بودن سنت‌های فرهنگی و تاریخی دفاع می‌کردند. درواقع، اصل مورد پذیرش آنها این بود که «آنچه نباید بدانیم، مهم‌تر از آن چیزی است که باید بدانیم» که در حقیقت، تقریری دفاع‌گونه از نوعی نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی و معنوی بود. زیر سؤال بردن ایمان روشنگری به قدرت خود در صورت‌بندی جامعهٔ بشری، گام دیگر این منتقدان بود. هر چه روشنگری بر فردیت و عاملیت تأکید می‌کرد، این جریان فاعلیت آدمیان را نوعی وهم می‌دانست و با بانگ بلند صلا می‌داد که «این انسان‌ها نیستند که انقلاب را رهبری می‌کنند، بلکه این انقلاب است که انسان‌ها را هدایت می‌کند» (همانجا).

بعدها نقدهای فلسفی و عمیق‌تری به نمایندگی نیچه و کی‌یرکگور، به‌کمک این جریان آمد. نیچه با حملهٔ تند خود به اندیشه غربی و اخلاقیات مسیحی، اروپا را دچار یک بحران معنوی عظیم دانست و آثار او نوعی اعلان جنگ علیه شرایط انحطاط بود. یکی از مقومات اصلی این انحطاط، رهیافت مساوات‌گرایانهٔ دموکراسی بود که به ترویج و تعمیق میان‌مایگی می‌انجامید (نیچه، ۱۳۸۵: ۶۴). نیچه مدرنیته را به‌مثابه انحطاطی معنوی برای فرهنگ غربی تصویر می‌کرد (Wolin, 2004: 3).

اندیشهٔ زوالک پس از سال ۱۹۱۴ شکلی جدی‌تری پیدا کرد و فلسفه‌های پایان شکل گرفتند: پایان اروپا، پایان انسان، پایان متافیزیک و پایان... حتی با اعلام آتش‌بس نیز شیوهٔ ترسیم مجدد نقشهٔ جهان، عاملی در تشدید سرخوردگی و حس انتقام‌جویی شد و موج نازیسم و فاشیسم را که خود علت بروز جنگ جهانی دوم شد، در پی آورد. همزمان با اتمام جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸، اسوالد اشپنگلر<sup>۱۱</sup> متفکر آلمانی، در کتاب *زوال غرب*، از تعبیر «انحطاط اروپا» سخن به‌میان آورد. او نسل‌های جوان را به این حقیقت فرامی‌خواند که هر فرهنگ بزرگی، دیگر به پایان خود رسیده است، تا بهتر بتوانند برای فتح جهان از لحاظ نظامی و تکنولوژیکی - که به نظر وی آخرین بخت غرب است - به میدان بیایند (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

البته شایگان، برخلاف اشپنگلر و هایدگر با وجود تفاوت‌هایی که این دو با هم دارند، به انحطاط کامل غرب معتقد نیست. او در این باره می‌گوید:

من به انحطاط غرب عقیده ندارم و بیشتر به دوره‌های توقف و به جهش‌های کمابیش موفقیت‌آمیز، فکر می‌کنم. به نظر من، تاریخ غرب به صورت ادواری است که از یک دوره فترت به دوران بازآغازی می‌رسد. به علاوه، غرب همواره در بحران بوده است و این وجه تمایز آن از دیگر فرهنگ‌های سیاره‌ای است. (شایگان، ۱۳۷۴: ۸۳)

شایگان دغدغه‌های خود در آسیا در برابر غرب را با پژوهش‌های پیشین خود در باب هند مرتبط می‌بیند:

چیزی که برای من خیلی جالب بود، این بود که وقتی تمدن‌های بزرگ آسیایی را نگاه می‌کنید، چه تمدن اسلامی و چه تمدن‌های هندوچین (البته در مورد ژاپن فرق می‌کند، چون کشور جوان‌تری است)، می‌بینید که در قرن هفدهم میلادی تقریباً قدرت خلاقیت این‌ها به پایان می‌رسد و این عجیب است که همه آنها با هم و در یک مقطع زمانی، دچار این وضعیت می‌شوند. قرن هفدهم میلادی هم‌زمان با ملامدرا در ایران و آخرین کارهای بزرگ در هند، و هم‌زمان با دورانی است که در چین، به آن دوران رجعت و بازگشت می‌گویند... (همو، ۱۳۷۹: ۱۴-۱۳)

کتاب آسیا در برابر غرب، در دو محور کلان «نیهیلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی» و «موقعیت تمدن‌های آسیایی در برابر سیر تطور غربی» شکل گرفته است؛ تمدن‌هایی که در برابر تمدن غرب، در دوره فترت‌اند و مقهور نیرویی نابودکننده، که همین نیهیلیسم یا نیست‌انگاری است که از آن به «سیر نزولی تفکر غربی» نیز تعبیر می‌کند. این سیر چهار مؤلفه دارد:

۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، ۲- نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، ۳- نزول از جوهر روحانی به سوائق نفسانی، ۴- نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی. این چهار حرکت، در حقیقت، درهم‌تنیده، و همگی وجوه مختلف از امری واحد، یعنی نیهیلیسم‌اند. (همو، ۱۳۸۶: ۴۷)

نکته تأمل‌برانگیز آن است که شایگان حکمی ایجابی یا سلبی در باب این سیر نزولی صادر نکرده و می‌گوید حکم به پیشرفت یا سقوط، بستگی به دیدی دارد که ما از تاریخ و سرنوشت بشریت داریم. او

تمدن‌های آسیایی (از جمله تمدن و فرهنگ ایران) را در وضع کنونی‌شان، در دوره فترت می‌داند که از سنت و خاطره‌آزلی رانده شده و از غرب متجدد، جا مانده‌اند. او پرسش فلسفی از سرشت و سرنوشت وضع فترت‌گونه تمدن‌های آسیایی را محور تأملات خود در این کتاب قرار داده است.

به باور شایگان تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی در واقع حاصل غفلتی مضاعف است که ارتباطی مستقیم با عدم آگاهی از تقدیر تاریخی غرب و همزمان غفلت نسبت به ماهیت فرهنگی خود دارد. این غفلت مضاعف به صورت توهمی مضاعف جلوه می‌کند که در نهایت، منجر به غرب‌زدگی و بیگانگی از خود می‌شود. او رویکرد خود در *آسیا در برابر غرب* را پرسشگری فلسفی می‌داند:

تا موقعی که ما موجودیت خود تمدنی را که معروض هستیم، نشانیم و مورد پرسش قرار ندهیم، در این باره توفیقی نخواهیم یافت. مورد پرسش قرار دادن، یعنی اتخاذ روش فلسفی. فقط با این روش است که می‌توانیم به ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان پی ببریم. (همان، ۵)

از دید شایگان، غرب کلیت واحد و تجزیه‌ناپذیری است که اجزای آن، قابل تفکیک از هم نیست و به‌عنوان مثال، نمی‌توان بخشی را تحت عنوان تکنیک (یا وجه مثبت تمدن غرب) برگزید و بخشی را به‌عنوان وجه منفی و ناسازگار با موازین فرهنگی خودی، کنار نهاد. دوره فترت دوره «نه‌آینی» و «نه‌آنی» است؛ یعنی نه در کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره قومی خویش (همان، ۸).

از نظر شایگان، نیهیلیسم دو وجه دارد: وجه غربی و وجه شرقی. داستایفسکی به‌عقیده من وجه شرقی این پدیده را ارائه می‌دهد. پیش از او نیز این امر سابقه داشته است. این تصور پیش‌تر در کتاب *پدران* و *پسران* تورگنیف طرح شده است. در این کتاب بازاروف تجسم نیهیلیسم است. اما نیهیلیسم آلمانی با نیهیلیسم روسی تفاوت دارد، زیرا نیهیلیسم روسی رو به سوی نظریه منجی بودن ملت روس دارد که به‌عقیده داستایفسکی، حامل خداست. همه شخصیت‌های بزرگ رمان‌های داستایفسکی، چهره‌های نیهیلیستی‌اند. مانند ایوان در *برادران کارامازوف*، راسکولنیکوف در *جنایت و مکافات* که نیهیلیستی است که به‌شدت ایوان، زهرآگین نیست و سرانجام، استاوروگین این غریب‌ترین شخصیت ادبیات جهان که در رمان *ابلیسان* یا *جن‌زدگان*، نماینده اوج نیهیلیسم یا نفی است. لحن مکاشفه‌ای و پیشگویانه رمان *ابلیسان* به‌راستی حیرت‌انگیز است. در آن، بذر سراسر آینده روسیه، گولاگ و استالینیسیم دیده می‌شود، چراکه همه «سنخ‌هایی» که توسط داستایفسکی به تجسم درآمدند، بعدها وجود جسمانی یافتند و به صورت شخصیت‌های واقعی تاریخی ظاهر شدند و چون گردباد، صحنه تاریخ را درنوشتند؛ گویی داستایفسکی ظهور این سنخ‌های تازه انسانی را که سرنوشت روسیه شوروی را رقم زدند، پیشگویی کرده بود (همو، ۱۳۷۴: ۱۴۷).

اما نیچه فقط در طرح نیهیلیسم مؤثر نبوده و به‌نوعی پیشگام پست‌مدرنیسم هم هست، و همین نکته سر نخ است برای نشان دادن استمرار تأملات شایگان از کتاب *آسیا در برابر غرب* تا *افسون‌زدگی جدید*

و حتی آثار متأخری همچون هشیاری و فانوس جادویی زمان. با اینکه مفسرانی نظیر پیتر چایلدز<sup>۱۲</sup> و جان لچت،<sup>۱۳</sup> نیچه را فیلسوفی مدرن می‌دانند، لارنس کهون در مجموعه از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، می‌گوید: «نیچه فیلسوفی است که بیش از همه، بر پست مدرنیسم تأثیر گذاشته است» (کهون، ۱۳۸۶: ۲۰). دیوید لایون<sup>۱۴</sup> نیچه را فیلسوفی پست مدرن می‌داند که «پیش از آنکه پسامدرنی در کار باشد، پست مدرن بود» (لایون، ۱۳۹۲: ۲۲). جیانی واتیمو،<sup>۱۵</sup> فیلسوف برجسته ایتالیایی نیز در بخش پایانی کتاب پایان مدرنیته، در مقاله «نیچه‌لیسم و پست مدرن در فلسفه»، به بررسی آرای نیچه پرداخته و به همین سبب، او را بانی پست مدرنیسم معرفی می‌کند (شایگان، ۱۳۹۷: ۲۷۵).

یک بُعد مهم نیچه‌لیسم نیچه‌ای، نیچه‌لیسم معرفت‌شناختی است؛ اینکه انسان‌ها فراموش کرده‌اند آنچه را که به نام معرفت و حقیقت می‌خوانند:

چیزی جز سلسله‌ای از توهمات نیستند که موهوم بودن آنها فراموش شده است. حقایق، استعاره‌هایی هستند که در اثر استعمال زیاد، فرسوده و بی‌رُمق گشته‌اند، همچون سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و از بین رفته است و اکنون، تنها قطعاتی فلز شمرده می‌شوند، نه سکه‌های مسکوک.  
(نیچه، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

چرا انسان‌ها موهومات و فریب‌ها را حقیقت خوانده‌اند؟ تحلیل نیچه آن است که این موهومات، ویژگی‌هایی دارند که آنها را برای انسان پذیرفتنی کرده است، در نتیجه، انسان‌ها بر آن موهومات لباس حقیقت پوشانده‌اند. این موهومات برای زندگی انسان سودمندند و انسان‌ها به دلیل سودمندی و کارآمدی آنها در نزاع برای بقاء نوع بشر و اراده معطوف به قدرت او، آنها را حقیقت شمرده‌اند (همو، ۱۳۸۶: ۹۴). نیچه در کتاب غروب بت‌ها و ذیل عنوان «چگونه جهان حقیقی، افسانه از کار در آمد؟» مراحل شش‌گانه تاریخچه تحولات مابعدالطبیعه، و به یک معنا تحولات حقیقت، را روایت می‌کند؛ روایتی که می‌توان آن را روایت تنزل حقیقت به افسانه و روایت نیچه‌لیسم معرفت‌شناختی خواند. این مراحل این‌چنین‌اند:

۱. در نخستین مرحله برای امکان‌پذیر تلقی کردن معرفت حقیقی، وجود جهان حقایق یا عالم مُثل پیشنهاد می‌شود؛ برای نیل به حقیقت، باید به عالم مُثل نایل شد. در این مرحله که آغاز مابعدالطبیعه است، فرزندگان و پارسایان، در خود جهان حقایق یا عالم مابعدالطبیعه زندگی می‌کنند.

۲. در مرحله دوم که با ظهور مسیحیت شکل گرفت، جهان حقایق، عالم دیگری است که در زندگی قبل از مرگ، برای انسان‌ها دست‌نیافتنی است و به پرهیزگاران و پاکدامنان نوید داده شده که می‌توانند سرانجام به آن دست بیابند، اما تا زمانی که در عالم محسوس به سر می‌برند، جهان حقایق از دسترس آنها خارج است. عالم محسوس در مقابل آن عالم، تهی از معنا و بی‌ارزش است.

۳. در مرحله سوم، جهان حقایق در هاله‌ای از ابهام فرومی‌رود، نه دست‌یافتنی است، نه اثبات‌شدنی و نه وعده‌دانی. اما صرف اندیشیدن درباره آن، مایه تسلی بشری است که در اثر از دست دادن حقیقت ثابت در عالم محسوسات، اندوهناک است. در این مرحله - که با نقد کانت از عقل محض آغاز شده - جهان حقایق اثبات‌ناشدنی و دست‌نیافتنی، ایجاد تکلیف و وظیفه می‌کند.

۴. در مرحله چهارم که مرحله ظهور پوزیتیویسم است، اعلام می‌شود که جهان اثبات‌ناشده و شناخت‌ناپذیر، نمی‌تواند سرچشمه و خاستگاه الزام و تکلیف باشد.

۵. در مرحله پنجم، پس از آنکه بی‌فایده بودن جهان حقایق روشن شد، به بطلان و نیستی جهان حقایق حکم می‌شود و دستور براندازی آن صادر می‌گردد. گویی نیچه خود در همین موقف از تاریخ حقیقت قرار دارد.

۶. مرحله ششم، مرحله نیست‌انگاری مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی است. در این مرحله، همه ارزش‌های مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی، بی‌ارزش شده و در اینجاست که زرتشت نیچه وارد می‌شود و درصدد انداختن طرحی نو از ارزش‌ها برمی‌آید (همو، ۱۳۸۱: ۵۲).

نیپیلیسم نیچه، تنها ابعاد معرفت‌شناسانه و مابعدالطبیعی ندارد، بلکه واجد ابعاد اخلاقی و دینی هم هست؛ در بُعد نیپیلیسم الاهیاتی نیز موضع نیچه بسیار صریح است. دین‌ورزی آدمیان، خاستگاهی جز جهل و ترس و ضعف ندارد و دعاوی و آموزه‌های پیشوایان الاهیاتی و دینی، بر بنیاد دروغ نهاده شده است. (همان، ۷۶). واقعیت آغشته به انواع هراس‌ها، و بدبینی آدمیان به سرشت هولناک هستی و زندگی، آدمی را به جعل دین کشاند تا در پرتو دین‌ورزی، به بی‌معنایی هستی و حیات، معنایی ببخشد و آن را تحمل‌پذیر کند. درواقع، دین اختراع آدمیان است برای سرپوش نهادن بر ضعف و رنجوری وجودی خوشان (همو، ۱۳۸۶: ۳۵).

مرگ خدا به‌عنوان بزرگ‌ترین رویداد فرهنگ معاصر از زبان دیوانه اعلان می‌شود، اینکه ما همه قاتلان خدا هستیم، اینکه قدسی‌ترین و تواناترین چیزی که جهان تاکنون داشت (خدا)، در زیر کاردهای ما غرقه به خون است:

نشیده‌اید داستان آن دیوانه را که در روشنای روز، با فانوسِ افروخته به  
بازارگاه دوید و پیوسته فریاد می‌زد که، «من خدا را می‌جویم! من خدا را  
می‌جویم!»؟!... (همو، ۱۳۷۷: ۱۹۳)

نیچه در فراز دیگری از حکمت *شادان*، پیامد نیست‌انگارانه واقعه مرگ خدا را صریح‌تر توضیح داده است:

بزرگ‌ترین واقعه از وقایع اخیر - مرگ خدا، یا به عبارت دیگر، این است  
که ایمان به خدای مسیحیت، توجیه خود را از دست داده است - از



هم اکنون اولین سایه‌های خود را بر سر اروپا می‌گسترانند... از این پس باید در انتظار دنباله‌ای طولانی و بی‌شمار از درهم شکستن‌ها، تخریب‌ها و زیر و رو شدن‌ها باشیم. چه کسی می‌تواند از همین امروز ابعاد قضیه را حدس بزند و پیام‌آور این همه وحشت و ظلمت و تاریکی و کسوف خورشیدی شود که بدون شک، زمین تاکنون تجربه نکرده است؟ (همان، ۳۱۰)

نیچه، نیست‌انگاری را به مهمانی تشبیه کرده است که بر در می‌کوبد، و دیر یا زود، ما را فرامی‌گیرد و هیچ راهی برای فرار از نیست‌انگاری وجود ندارد (همو، ۱۳۸۶: ۲۸).

در ادبیات نیچه‌ای، با دو نوع نیهیلیسم یا نیست‌انگاری مواجهیم: نیهیلیسم منفعل<sup>۱۶</sup> و نیهیلیسم فعال<sup>۱۷</sup>. نیهیلیسم منفعل، وضعیتی است که انسان نیست‌انگار، در اثر ضعف و زوال قدرت روح با اینکه ارزش‌های متداول را پوچ و بی‌معنا تشخیص می‌دهد. چون توانایی خلق ارزش‌های جایگزین را ندارد، به وضعیت موجود تن می‌دهد و در یأس و بدبینی باقی می‌ماند. نیچه این رویکرد را نفی کرده و غیرقابل قبول می‌شمرد. نیهیلیسم فعال، وضعیتی است که انسان نیست‌انگار، بر اثر قدرت و توانایی زیاد روح، ارزش‌های متداول را بی‌ارزش و پوچ تشخیص می‌دهد و تصمیم به درهم شکستن آنها می‌گیرد تا فعالانه ارزش‌های تازه‌ای بیافریند و جایگزین ارزش‌های کهن کند. نیچه این رویکرد را تجویز می‌کند (همان، ۲۳). به‌گمان او، عقل نمی‌تواند جای نیروی یگانگی‌بخش سنت و دین را بگیرد و میان انگیزه‌ها و نیت‌های متضاد افراد هماهنگی ایجاد کند. عقل به‌راستی نقابی است بر چهره خواست قدرت. خواست قدرت در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های جهانگیر اخلاقی را پدید می‌آورد. نیچه به‌جای اینکه برای غلبه کردن بر نارسایی‌های برداشت مدرن از عقل، امکان‌رهایی بشر را در دل اسارت مدرن نشان دهد، همه پیش‌انگاره‌های اندیشه روشنگری، از جمله مفاهیم رهایی و عدالت را مردود شمرد (احمدی، ۱۳۸۳: ۳).

به‌زعم شایگان، برای ما بسیار حیاتی است که با ویژگی‌های نیهیلیسم منفعل آشنا شویم:

این نیهیلیسم تطابق ارزش و غایت را نابود می‌کند، نیروی ایمان به‌تدریج سست می‌شود، ارزش‌هایی که دیگر هیچ سازگاری با غایت ندارند، به جان هم می‌افتند و جنگ ارزش‌ها می‌آغازد. (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۲)

شایگان کتاب *آسیا در برابر غرب* را با بیان تاریخچه نیهیلیسم آلمانی و اندیشه‌های نیچه و نیهیلیسم روس و اندیشه‌های داستایوسکی پیش می‌برد و می‌کوشد طرحی از سیر تاریخ اندیشه اروپایی، از اکهارت و نیکولای کوزایی تا قرن بیستم، ترسیم کند. آخرین منزل نیهیلیسم، دوره فترت است: «دوره فترت غرب... مرحله آخرین نیهیلیسم است که ظهور پوچی و ابسورد است و این دوره، دوره فترت نه این و نه آن است، دوره فترت غرب، به‌عبارت دیگر، مرحله بیمارگونه آگاهی است» (همان، ۳۹).

ما شرقیان (همچنین ایرانی‌ها) نیز «امکان اینکه دچار موتاسیون‌های غرب شویم، بسیار زیاد است، زیرا انتقال ایدئولوژی‌هایی که هیچ‌گونه پیوند سختی و خویشاوندی فکری با محیط جدید ندارند، ایشان را دگرگون می‌کند و وجود ناشناخته‌شان را آشکار» (همانجا). غرض از «موتاسیون» بروز پدیده‌ای جدید است که با سلسله علل پیشین ارتباطی مستقیم ندارد و از آنجا که خود نقطه عطف و سرآغاز تسلسلی نو است، می‌تواند به هر صورت جلوه کند؛ حتی نامحتمل‌ترین‌شان (همان، ۸). این پدیده عمدتاً در قشر متجدد و غربزده تمدن‌های آسیایی بروز کرده و توده‌های عظیم آسیا هنوز از گزند آن در امان‌اند. آسیا در برابر غرب به بررسی موتاسیون در چهار حوزه تفکر، هنر، رفتارهای اجتماعی و انسان‌شناسی می‌پردازد و حاصل این موتاسیون در حوزه‌های فوق، به ترتیب عبارت است از: به ظهور تفکر بی‌محمل، هنر بی‌جایگاه، و رفتارهای ناهنجار.

حاصل تأمل شایگان در آسیا در برابر غرب آن است که به لحاظ آنتولوژیک، تنها راهی که به رهایی داریم و آن راه می‌تواند ما را از چنگال توهم مضاعف رها کند و اساساً از «جمله لوازم بهداشت روانی» یک قوم است، نوعی آگاهی تحلیلی و انتقادی است، نوعی «خانه‌تکانی» و «درون‌پالایی» (همان، ۱۷۰) و اینکه فعلاً تا اطلاع ثانوی، پرسش کنیم که «آیا می‌توان خدایان بیمار را شفا بخشید؟ آیا می‌توان چراغ مرده را از نو برافروخت؟ نه، فقط می‌توان پرسش کرد. فقط می‌توان تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست. ولی اندیشه، آن‌گاه می‌شکفت که نیازی بدان باشد، نیاز به این اندیشه در جوامع آسیایی محسوس است، ولی این نیاز نه روشن است و نه متمایز» (همان، ۹۰).

### سرآغازهای «خود» انتقادی

فصل پایانی کتاب آسیا در برابر غرب، عنوان «تاریک‌اندیشی<sup>۱۸</sup> جدید» را بر پیشانی خود دارد و به‌نوعی، سرآغاز تأملات بعدی شایگان در آثار متأخر اوست؛ نوعی تلنگر و خودانتقادی و هشدار، نسبت به اینکه دچار توهم بومی و شرقی نشویم. شایگان بعدها در گفت‌وگو با جهان‌نگلو گفته است: «پایان این کتاب، آغاز بازنگری من در تفکر بود» (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۲). عبارات شایگان در این فصل پایانی، تأمل‌برانگیز است و نقل تفصیلی آن هر چند مرسوم نیست، اما به دلیل نثر کوبنده و انتقادی و هشداردهنده آن، مناسب به نظر می‌رسد:

گفتن اینکه ما چنین بودیم و چنان هستیم و تفکر فلسفی ما اشراقی بوده است و غرب، مهد شیطان است و تکنولوژی، بلای آسمانی؛ نه حکمت شرق را احیا می‌کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها... شناسایی تفکر غربی مستلزم آشنایی با چند زبان اروپایی (یونانی و لاتینی پیشکش) و درک تفکر تحولی و تطوری است، زیرا بُرد عظیم تفکر غربی در دورنمای

دید تاریخی روشن می‌شود و گرنه سروکارمان یا با آمریکایی‌های عرفان‌زده است که شمارشان رو به افزایش است، یا جوانان غرب‌زده ایرانی و آسیایی.  
(همو، ۱۳۸۶: ۲۹۵)

شایگان غرب‌زدگی را برخلاف جلال آل احمد، نوعی بیماری ناهنجار صرف اجتماعی نمی‌داند، بلکه می‌نویسد: «برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست، بلکه جهل به ماهیت واقعی تمدن غربی است که به از خودبیبگانگی می‌انجامد» (همان، ۸). «غرب‌زدگی حاصل تقدیر تاریخی روح زمان‌هایی است که در شرف گذراندنش هستیم. غرب‌زدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است. غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب. یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است» (همان، ۵۱). «از خودبیبگانگی از دست دادن بار امانت است که در میراث کهن ما حفظ می‌شده است و می‌شود، و فضای شکفتن آن، خاطره قومی است» (همان، ۵۷). او در این نوع طرح بحث در باب غرب، بیش از همه، از فردریش نیچه، مارتین هایدگر، رنه گنون، و البته فردید متأثر است؛ هر چند از سه شخصیت فکری نخست، بارها نام می‌برد و بدان‌ها ارجاع می‌دهد، ولی نامی از فردید نمی‌آورد و بهره‌گیری از برخی اصطلاحات او، مثل غرب‌زدگی، غفلت مضاعف و... اکتفا می‌کند.

این در حالی است که تاریخ اندیشه معاصر ایران، غرب‌زدگی را به نام فردید سکه زده است و البته خود فردید به این پیشگامی خودآگاهی دارد و تصریح می‌کند (فردید، ۱۳۹۵: ۲۶). آل احمد اما برخلاف شایگان، حقوق معنوی فردید را رعایت می‌کند و در مقدمه کتاب *غرب‌زدگی*، به وامداری خود نسبت به فردید در باب اصل اصطلاح *غرب‌زدگی*، اشاره کرده است (آل احمد، ۱۳۸۵: ۱۱).

اما باید توجه داشت که تلقی شایگان از *غرب‌زدگی* متأثر از فردید است (رجبی، ۱۳۹۹) و نسبتی با تلقی آل احمد از *غرب‌زدگی* ندارد. شایگان هر چند در *آسیا در غرب*، اشاره‌ای به جلال آل احمد نکرده، اما در *افسون‌زدگی جدید*، به تفصیل به نقد تلقی آل احمد از *غرب* پرداخته و او را در تحلیل *غرب‌زدگی*، دچار تضاد و اختلال فکری دانسته و نوشته‌های او را مجموعه‌ای از تضادهای حیرت‌آور معرفی کرده است. او از این هم پیش‌تر رفته و آل احمد را ثمره همان موقعیت بینابینی (انسان‌التقاطی) *غرب‌زده* به روایت آل احمد می‌داند که خودش (آل احمد) توصیف می‌کند (شایگان، ۱۳۹۷: ۲۱۷).

### نتیجه (جمع‌بندی)

به نظر می‌رسد دست‌کم اگر کتاب *آسیا در برابر غرب* را ملاک قرار دهیم، شایگان به تکرار بحران از منظر هایدگری اکتفا می‌کند و از او فراتر نمی‌رود، اما در فردید این تلاش خودآگاهانه برای عبور از هایدگر دیده می‌شود؛ هر چند در مورد کم‌وکیف و میزان توفیق او در این دعوی، باید بیشتر تأمل کرد.

شایگان به مرزبندی خود در نقد غرب با سنت‌گرایانی چون دکتر نصر، تصریح کرده است: «برداشت من با مواضع آقای نصر و دیگران، با تمام احترامی که برایشان قائلم، تفاوت داشت. آنها خیلی سعی می‌کردند آنچه خود داشت را تقویت کنند. من اشکال کار را در این می‌دیدم که اغلب ما راجع به غرب حرف می‌زنیم بی‌آنکه ماهیت واقعی آن را به‌درستی بشناسیم» (شایگان، ۱۳۹۵: ۸)

اما شایگان دهه نود، ایده‌های کلیدی آسیا در برابر غرب را با تحلیلی متفاوت بیان می‌کند: «امروز هم به همین معضل دچاریم. ما تمدن‌های آسیایی، نه فقط ایران و دیگر کشورهای اسلامی، بلکه هند و چین و... همگی در «تعطیلات تاریخی» به سر می‌برسیم» (همانجا).

در اینجا و به‌عنوان جمع‌بندی نهایی، می‌توان دستاوردهای غرب‌شناسی انتقادی شایگان برای عالم فکری ایران معاصر را در محورهای ذیل صورت‌بندی کرد:

**۱- نقد نگاه سنتی به غرب:** شایگان نگاه سنتی به غرب را که مترادف با مدرنیته و پیشرفت می‌دانست، به چالش کشید. او نشان داد که غرب یکپارچه و واحد، وجود ندارد و تنوع فکری و فرهنگی در آن موج می‌زند. همچنین، شایگان به نقد تقلید کورکورانه از غرب پرداخت و معتقد بود ایران باید با اتکا به هویت و فرهنگ خود، به مدرنیته بومی دست پیدا کند.

**۲- تأکید بر گفتگوی تمدن‌ها:** شایگان معتقد بود گفتگوی تمدن‌ها تنها راه حل چالش‌های دنیای معاصر است. او بر ضرورت شناخت متقابل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها تأکید می‌کرد و معتقد بود این شناخت می‌تواند به صلح و تفاهم بین ملت‌ها کمک کند.

**۳- طرح مفهوم «غربزدگی»:** شایگان مفهوم غربزدگی را برای توصیف وضعیتی به‌کار برد که در آن، برخی از روشنفکران ایرانی، بدون درک عمیق از فرهنگ و اندیشه غربی، صرفاً به ظواهر آن گرایش پیدا می‌کنند. او معتقد بود غربزدگی مانع از تفکر خلاق و نوآورانه در ایران می‌شود.

**۴- تأکید بر هویت ایرانی:** شایگان به دنبال احیای هویت ایرانی و بازخوانی تاریخ و فرهنگ ایران بود. او معتقد بود ایران دارای فرهنگ و تمدنی غنی است که می‌تواند در دنیای معاصر، نقشی ارزنده ایفا کند.

**۵- طرح مباحث جدید در فلسفه و علوم انسانی:** شایگان با طرح مباحث جدید در فلسفه و علوم انسانی، به غنی‌سازی این حوزه‌ها در ایران کمک کرد.

یادداشت‌ها

1 P. Masson -Oursel

2 Ontologic

3 José Ortega y Gasset

4 Carl Gustav Jung

5 Gilbert Durand

## 6 Inquisition

۷ از آقای محمدی که امکان بهره‌گیری از مطالب تدوین شده قبل از چاپ را فراهم کردند، سپاسگزارم.  
۸ به تعبیر آیزایا برلین، اهمیت رمانتیسیسم در این است که در چند قرن اخیر، بزرگ‌ترین جنبشی بوده که زندگی و اندیشه دنیای غرب را دگرگون کرده است (برلین، ۱۳۸۷: ۲۰). آلمانی‌ها نخستین و کاری‌ترین حمله را بر پیکر روشنگری، تحت لوای رمانتیسیسم وارد آوردند. مشهورترین اعضای این مکتب، لسینگ، کانت، شیلر، هردر و فیخته بودند (همان، ۷۴).

9 Joseph de Maistre

10 Antoine de Rivarol

11 Oswald Spengler

12 Peter Charles

13 John Lechte

14 David Lyon

15 Gianni Vattimo

16 passive

17 active

18 obscurantisme

۱۹. در این مقاله نشان داده شده که در آسیا در برابر غرب مفهوم غرب‌زدگی متأثر از آراء سیداحمد فرید مطرح شده، البته با فهمی متفاوت از درک هستی‌شناسانه او برای آسیب‌شناسی هستی و زبان ایرانی خودباخته در برابر فرهنگ غربی. شایگان در این کتاب، به تبع سیداحمد فرید، رویارویی هستی ایرانی و غربی را چونان دو هستی متفاوت بر بنیاد دو مفهوم «نیهیلیسم» و «نیهیلیسم مضاعف» می‌فهمد.

## منابع

- آل‌احمد، جلال (۱۳۸۵) *غرب‌زدگی*، تهران: خرم.
- احمدی، بابک (۱۳۸۳) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۷) *ریشه‌های رمانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی.
- جانینگلو، رامین (۱۳۷۴) «مقدمه»، در شایگان، *زیر آسمان‌های جهان*، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز.
- دولاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۰) *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- رجبی، مزدک (۱۳۹۹) «نقد مضمونی کتاب آسیا در برابر غرب»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های درسی علوم انسانی، شماره ۷۹، ص ۱۴۵-۱۳۱.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۴) *زیر آسمان‌های جهان*، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز.
- (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- (۱۳۷۶) «گفت‌وگو با حسین کاجی»، *مجله دنیای سخن*، ش ۷۷، صص ۱۲-۳۲.
- (۱۳۸۰) «پایه در آب و پایه در خاک»، *گفتگو با همشهری ماه*، شماره مردادماه، ص ۳۸.

- (۱۳۸۳) بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۸۶) آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۹۵) «شاهد زنده روشنفکری ایرانی هستم»، در گفت‌وگو با علی ورامینی و محسن آزموده، روزنامه اعتماد، شماره ۳۷۰۴ (سه‌شنبه ۷ دی)، ص ۸.
- (۱۳۹۷) افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمۀ فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز. شایگان، داریوش و دیگران (۱۳۷۹) اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها؛ مجموعه مقالات همایش ۱۹۱۷ مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ترجمۀ باقر پرهام، فریدون بدره‌ای و خسرو ناقد، تهران: فرزانه روز. شهرآئینی، مصطفی؛ کریمی، بیان (۱۳۹۴) «خوانش کربن از فلسفۀ تطبیقی»، تأملات فلسفی، شماره ۱۴، ص ۱۶۶-۱۴۳.
- فردید، سیداحمد (۱۳۹۵) غرب و غرب‌زدگی، تهران: فرنو.
- کهن، لارنس (۱۳۸۶) از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمۀ عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- لایون، دیوید (۱۳۷۷) پسامدرنیته، ترجمۀ محسن حکیمی، تهران: آشیان.
- ملایی توانی، علیرضا؛ محمدی، محمدحسین؛ ملکی، لیدا (۱۳۹۶) اسنادی از مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷) حکمت شادان، ترجمۀ جمال آل‌احمد و دیگران، تهران: جامی.
- (۱۳۸۱) غروب بت‌ها، ترجمۀ داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۸۶) اراده قدرت، ترجمۀ مجید شریف، تهران: جامی.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: کویر.
- Lawrence, J. H. (1991) "Heidegger and Myth: A Loop in the History of Being", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 22, pp. 45-64.
- Wolin, Richard (2004) *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Colombia University Press.