

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

فصلنامه علمی فلسفه غرب

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

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

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیرمسئول: 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^(ره)، 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

اسلامی، شهلا؛ اکوان، محمد؛ امانی، میثم؛ حسامی فر، عبدالرزاق؛ حسینی، علی؛ فتح طاهری، علی؛
قنبرلو، زینب

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، پساامدرنیسم 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

شيوه‌نامه 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 هیئت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیئت 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 به میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به ترتیب 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 به صورت 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 به صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به صورت همو/ Idem، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- معادل واژه‌های تخصصی و اسامی خاص به زبان اصلی یل انگلیسی، کنار واژه (داخل پرانتز) در خود متن بیاید.

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

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

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

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

۵- شرایط پذیرش اولیه

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

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش تر منتشر نشده یا هم زمان 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 این صورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

- ۱..... بررسی دیدگاه طبیعت‌گرایان به تربیت و عوامل مؤثر بر آن با تکیه بر اندیشه‌های روسو.....
افتخاری، جابر؛ مهین حصاری؛ اکبر رضایی‌فرد
- ۱۷..... خوانشی از تبارشناسی/اخلاق نیچه به‌متابۀ نقد روشنگری و تفکر مدرن.....
امامی، محمدحسین؛ سیداحمد فاضلی؛ حسین مصباحیان
- ۳۷..... رویکرد نوودانتایی به مفهوم «نفی» با تأکید بر آرای باتاچاریا.....
باقرشاهی، علی‌نقی
- ۵۱..... طرح ریچارد ولهایم دربارهٔ هستی‌شناسی اثر هنری بر اساس مفهوم نوع/مصدق.....
رفاهی، هدی؛ علی مرادخانی؛ مجید پروانه‌پور
- ۶۷..... کانت و نقش علیت در ساختن تجربه و تعیین تجربی زمان.....
شاد، علی؛ مهدی منفرد
- ۸۵..... دیرند، حافظه و همبودی گذشته و حال در فلسفهٔ برگسون.....
شاطری، گودرز؛ سیدسجاد ساداتی‌زاده



A Study of the Naturalistic View of Education and its Underlying Factors Based on Rousseau's Thoughts

Jaber Eftekhari^{1,*}, Mahin Hesari², Akbar Rezaeifard³

1 PhD Student in Philosophy of Education, Department of Education, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

2 PhD Student in Philosophy of Education, Department of Education, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

3 Assistant Professor of Farhangian University, Fars, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
2024/04/26
Accepted:
2024/05/18

Rousseau is considered one of the most prominent representatives of Enlightenment philosophy, who led education to new directions with his works and deeply impacted people's lifestyles. Therefore, the current research aims to explain Rousseau's point of view as a representative of naturalism in the field of education and the factors affecting it, and to achieve this, a descriptive-analytical method was used. In Rousseau's view, various factors impact human education and several stages can be considered for human development. The findings of the research showed that the central principle of Rousseau's educational philosophy is nature. From his point of view, children are noble savages who have a sense of right and wrong by nature and have natural plans for orderly and healthy growth. According to Rousseau, a person is virtuous at the beginning, and due to civilization and its effects, he is out of the natural state and moral vices appear. So, people achieve human values from self-love with the help of natural education. Rousseau saw the child as innocent and considered childhood the most natural period of human development. Therefore, by emphasizing the natural, spontaneous, and necessary parts of a person's nature, he wished to return him to his childhood. Therefore, he gave up trying to change a person into a citizen of the state and believed that the law should be compatible with the natural force and spirit of the person.

Keywords: education, Rousseau, nature, philosophy, naturalism.

Cite this article: Eftekhari, Jaber; Hesari, Mahin & Rezaeifard, Akbar (2024). A Study of the Naturalistic View of Education and its Underlying Factors Based on Rousseau's Thoughts. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 1-16.

DOI: 10.30479/wp.2024.20273.1073

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



بررسی دیدگاه طبیعت‌گرایان به تربیت و عوامل مؤثر بر آن با تکیه بر اندیشه‌های روسو

جابر افتخاری^۱، مهین حصاری^۲، اکبر رضایی‌فرد^۳

۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
۲ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
۳ استادیار گروه روانشناسی، دانشگاه فرهنگیان، فارس، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۲/۷

پذیرش:

۱۴۰۳/۲/۲۹

روسو از برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه روشنگری به‌شمار می‌رود که با آثار خود، تعلیم و تربیت را به مسیری جدید سوق داد و بر سبک زندگی مردم تأثیری عمیق گذاشت. بر این مبنای هدف پژوهش حاضر تبیین دیدگاه روسو به‌عنوان نماینده طبیعت‌گرایی، دربارهٔ تربیت و عوامل مؤثر بر آن است و به‌منظور دستیابی به این مهم، از روش توصیفی-تحلیلی بهره برده است. در نگاه روسو، عواملی گوناگون بر تربیت انسان تأثیر داشته و برای رشد انسان چندین مرحله می‌توان در نظر گرفت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اصل محوری فلسفه تربیتی روسو «طبیعت» است. از منظر او، کودکان وحشی‌های نجیب و بزرگواری هستند که ذاتاً از احساس درست و غلط، برخوردارند و برای رشد منظم و سالم، برنامه‌هایی فطری دارند. به‌زعم روسو، آدمی در آغاز، نیک‌نفس است و بر اثر تمدن و آثار آن، از حال طبیعی خارج شده و رذایل اخلاقی به‌وجود می‌آید. پس انسان‌ها به کمک آموزش و پرورش طبیعی، از خویشتن‌دوستی به ارزش‌های انسانی نایل می‌آیند. روسو کودک را انسان ابتدایی معصومی می‌داند و دوران کودکی را طبیعی‌ترین دوران رشد انسان می‌داند. از این رو با تأکید بر بخش‌های طبیعی و خودجوش و نیازموده طبع آدمی، آرزوی بازگرداندن وی به کودکی‌اش را داشت؛ بنابراین، از تلاش برای تغییر آدمی به شهروند دولتی چشم پوشید و بر این باور بود که قانون باید با نیروی طبیعی و روح آدمی سازگار باشد.

کلمات کلیدی: تربیت، طبیعت، فلسفه، طبیعت‌گرایی، روسو.

استاد: افتخاری، جابر؛ حصاری، مهین؛ رضایی‌فرد، اکبر (۱۴۰۳). «بررسی دیدگاه طبیعت‌گرایان به تربیت و عوامل مؤثر بر آن با تکیه بر اندیشه‌های روسو». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۱۶-۱.

DOI: 10.30479/wp.2024.20273.1073



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

* نویسندهٔ مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: jaber.eftekhari@gmail.com

مقدمه

انسان در طول قرون متمادی به امر آموزش و نقش آن در تربیت فرزندان خود واقف بوده و می‌توان گفت آموزش در مسیر خود، راهی پرفراز و نشیب را پیموده است و همواره مد نظر بزرگان و متفکران بوده است که آن را پایه و اساس ساخت جامعه انسانی و پیشرفت و اعتلای روحی انسان دانسته‌اند (مهدوی، ۱۳۹۰: ۳۷). در این راستا، بررسی و تحلیل جهان‌بینی متفکران و بزرگان تعلیم و تربیت، ما را با مسائل و چالش‌هایی که برای آنها مهم بوده و همچنین تجارب و تدابیر آنها، آشنا می‌کند و برای برنامه‌ریزان، متفکران و مجریان آموزشی بسیار سودمند خواهد بود تا با بهره‌گیری از آنها، به توسعه و ترویج روش‌های تربیتی درست پردازند.

در این زمینه ویژگی‌های فطری، فیزیولوژیکی، روانی و اخلاقی بشر در شکل‌گیری نظریه‌های تربیتی نقشی مهم ایفا کرده‌اند؛ به‌صورتی که بسیاری از صاحب‌نظران این حوزه، دانش و علوم تجربی را به‌منظور تربیت انسان‌ها در اولویت قرار داده‌اند (کریم‌نژاد لالمی، ۱۳۹۸: ۳۹). در این میان، طبیعت‌گرایی یا فلسفه اصالت طبیعت، از جمله فلسفه‌های محض قدیمی است. به نظر پیروان این نظام فکری، آنچه واقعیت دارد همان طبیعت است، آنچنان‌که حواس ما درمی‌یابند و هیچ‌گونه علت و قدرت فراسوی طبیعی بر جهان حکومت نمی‌کند (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۳).

طبیعت‌گرایی آدمی را نه فرزند جامعه، بلکه فرزند طبیعت می‌پندارد و معتقد است جامعه از افرادی نتیجه می‌شود که خود را در یک قید اجتماعی به هم مرتبط ساخته‌اند تا از هرج و مرج در امان باشند. در این راستا، روسو درباره تشکیل جامعه مدرن معتقد است: «نخستین انسانی که قطعه زمینی را محصور کرد و با خود اندیشید که این مال من است و دریافت که مردم به‌آسانی مالک‌بودن او را تصدیق کردند، بنیانگذار جامعه مدنی بود» (کاپلستون، ۱۳۸۹: ۱۶ / ۸۲۶). تصور طبیعت‌گرایان از انسان وابسته به تصویر داروینی از پیدایش انسان از حیوانات پست‌تر است، به‌صورتی‌که انسان را تا سطح حیوان پایین می‌آوردند و از همه آمال متعالی محروم می‌کنند و انسان متافیزیکی جای خود را به انسان فیزیولوژیکی می‌دهد. از نظر طبیعت‌گرایان، حواس آدمی مهم‌ترین، معتبرترین و تنهاترین وسیله کسب معرفت هستند و تربیت درست و مطلوب در هماهنگی با طبیعت خلاصه می‌شود (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۴۷).

پیش‌تر پژوهش‌هایی به بررسی آثار و اندیشه‌های روسو در این‌باره پرداخته‌اند، از جمله:

- یزدانی و همکارانش (۱۴۰۲) نشان داده‌اند که گرچه فردیت و جمعیت، ویژگی طبیعی دو دوره متمایز رشد/میل به حساب می‌آیند، اما اصل تسلیم ضرورت شدن در کل /میل طنین‌انداز است و همین اصل است که وحدت اندیشه تربیتی روسو را مصون نگه می‌دارد.

- سفیداری و نصری (۱۴۰۲) دریافته‌اند که روسو در *اعترافات* به دنبال نمایش خود با تمام خصوصیات حقیقی و طبیعی آن است و ادعا می‌کند که خود حقیقی و طبیعی او، تنها با در نظر داشتن زنجیره احساساتش،

فهم منشأ این احساسات و مشخص کردن تمایز بین آنها از جهت اصیل یا غیراصیل بودن، قابل فهم است. روسو برای رفع اتهام فریب و خودفروبی، نتیجه‌گیری نهایی در مورد کیستی خود را به خوانندگان واگذار می‌کند. - نصیری (۱۴۰۲) در پژوهشی نشان داده که روسو هدف غایی و نهایی تربیت را «انطباق و هماهنگی کامل با طبیعت» می‌داند. اصول تربیت از دیدگاه او عبارت‌اند از: اصلاح اجتماع بدون اصلاح روش تربیتی میسر نیست؛ آموزش و پرورش صحیح باید بر روان‌شناسی تجربی و شناخت خصوصیات روانی دوران کودکی مبتنی باشد؛ باید از تحمیل سلیقهٔ مربی به‌عنوان بزرگسال به کودک خودداری شود؛ به‌جای روش لفظی و کتابی، روش‌های شهودی و عملی را باید به‌کار برد؛ مربی باید نیازهای حقیقی طبیعت را پرورش دهد و تلون کودک را به‌صورت نگرش خلاق درآورد؛ اخلاق برترین جنبه انسان است. او انسان کامل را کسی می‌داند که دارای فضایل اخلاقی باشد.

- طالبی (۱۴۰۱) روایت می‌کند که روسو معتقد است قانون طبیعی مبتنی بر عقل نیست، بلکه در غرایز و احساسات بشر ریشه دارد. اشکال اساسی این دیدگاه، نگرش مادی روسو به طبیعت بشر است و همین باعث شده که انسان در نظر او، در سطح یک حیوان فروکاسته شود.

مقیمی زنجانی (۱۳۹۹) دریافته که روسو درست همانند اسلاف مدرن خویش، با این حکم موافقت کرده که انسان بنا به طبیعت خویش، موجودی غیرسیاسی است و تحلیل وضع بشر را باید از ایدهٔ فرد آغاز کرد. روسو در این باره می‌گوید: «آنچه در انسان طبیعی است، آزادی اوست نه سیاسی بودن او. آزادی نه مقوله‌ای سیاسی، بلکه مقوله‌ای است ناظر بر وجود طبیعی آدمی. آزادی در این معنای اولیه، یعنی در وضع طبیعی، امری پیشاحقوقی است». به‌زعم روسو، صرف نظر کردن از آزادی، به‌معنای صرف نظر کردن شخص از مقام انسانی خویش است (Rousseau, 1987: 144). پس نقد روسو بر نابرابری ناشی از تشکیل اجتماع سیاسی را باید در پرتو اصل مقوم آزادی مورد ملاحظه قرار داد. بر این اساس، باید گفت آنها که غنی‌ترند، آزادترند، زیرا امکان بیشتری برای لذت‌بردن از زندگی دارند؛ آنها می‌توانند قانون را بخرند و انسان‌ها را نیز بخرند (Bloom, 1990: 217).

در پژوهش حاضر به بررسی تربیت و عوامل مؤثر بر آن از منظر روسو، به‌عنوان نمایندهٔ طبیعت‌گرایی و یک اندیشمند تربیتی، پرداخته شده است.

روش‌شناسی

پژوهش حاضر با توجه به ماهیت، هدف و سؤال پژوهش، از روش توصیفی-تحلیلی بهره برده است، به این صورت که، پژوهشگر ابتدا به‌صورت کتابخانه‌ای به بررسی کتاب‌ها و پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه موضوع مورد پژوهش پرداخته، سپس به شرح و توصیف مطالب مرتبط با تربیت از دیدگاه روسو همت گماشته و پس از آن، براساس اطلاعاتی که شرح شده‌اند، تحلیل و جمع‌بندی صورت گرفته است.

یافته‌های پژوهش

روسو روشنفکری بود که تعلیم و تربیت را متحول ساخت و عقایدش، راهگشای آرمان‌های انقلابی و مفاهیم حقوق بشر شد. او کودکان را وحشی‌های بزرگواری می‌دانست که ذاتاً از احساس درست و غلط برخوردارند و برای رشد منظم و سالم، برنامه‌هایی فطری دارند (مهدوی، ۱۳۹۰: ۶۱). روسو هرگز با زندگی شاد و فریبنده پاریس جور نبود و از زندگی و تن‌آسایی رایج در مجامع ادبی، به‌گونه‌ای غریب و پیچیده در شگفت بود و بر این باور بود که خصلت منحرف و غیر طبیعی زندگی مدرن است که او و تمام جامعه فرانسوی را فاسد کرده است (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۹۳: ۸۳). منبع اصلی تاریخچه زندگی خصوصی و عمومی او *اعترافات* است. این کتاب حاوی فرایندهای مکاشفه روحی و احساسی ساده‌دلانه و گاه هولناک فردی استثنایی است. روسو در صفحه نخست *اعترافات* می‌نویسد: «تصمیم به انجام دادن کاری مهم و بی‌سابقه گرفته‌ام... من به‌گونه‌ای آفریده شده‌ام که شبیه هیچ‌یک از افرادی که تاکنون دیده‌ام، نیستم» (همان: ۹۵). او در *اعترافات* نشان می‌دهد که طرفدار آزادی افراطی است و این مضمون را در *امیل* نیز پیگیری کرده است (گوتک، ۱۳۹۶: ۱۵۶).

زندگانی سخت و پرماجرای روسو، ارتباطی که با طبقات اجتماعی گوناگون داشت، و مشاهده ستمی که طبقات بالای جامعه نسبت به طبقات پایین روا می‌داشتند، او را به تفکر و مطالعه آثار ادبی، اجتماعی و فلسفی برانگیخت. بدین ترتیب، او برای دگرگون ساختن اوضاع اجتماعی نابه‌سامان و ظالمانه روزگار خود، به چاره‌اندیشی پرداخت و با نوشته‌های شورانگیز خود، آثاری را پدید آورد که در تحریک افکار عمومی برای ایجاد انقلاب سیاسی فرانسه بسیار مؤثر بود و در حوزه تربیت، پس از افلاطون، بزرگترین متفکر و پدیدآورنده فلسفه تربیتی مغرب‌زمین است (کاردان، ۱۳۹۶: ۸۷).

روسو نشان داد که چگونه آدمی در آغاز، نیک‌نفس، مهربان، آزاد و سرخوش است و بر اثر تمدن و آثار آن، از حال طبیعی خارج می‌شود و رذایل اخلاقی مانند حسادت، حرص، طمع و جنگ و خونریزی- و اختلاف میان افراد و حکومت به‌وجود می‌آید و نیکی و نیک‌بختی نخستین، به بدی و بدبختی تبدیل می‌شود (همان: ۹۸). از این رو می‌توان گفت کتابهای *امیل*، *قرارداد اجتماعی* و *رساله منشأ عدم تساوی* بین مردم از شاهکارهای بی‌نظیری هستند که در نوع خود، در شمار بزرگترین شاهکارهای علمی و اجتماعی قرار می‌گیرند. روسو با منتسکیو، ولتر و دیدرو، چهار رکن انقلاب فرانسه را تشکیل می‌دهند و برخلاف متفکران گذشته و معاصران خود، مراحل چندگانه را برای رشد و نمو انسان در نظر می‌گیرد.

روسو هنر و علم را عامل فساد اخلاق و تمام زندگی به‌شمار می‌آورد. پس از حکمی که دادگاه تفتیش عقاید در مورد گالیله صادر کرد، مقاله روسو مهم‌ترین اعتراض به علم بود که او در *گفتار درباره اثرات اخلاقی هنر و علم* بیان کرد. گرچه روسو مدعی بود که از علم انتقاد نمی‌کند و از فضیلت دفاع می‌کند، اما به‌راستی از علم انتقاد می‌کرد و معتقد بود تمدن و جامعه با فرهنگ، یعنی جامعه‌ای که بر پایه هنر و علم بنا

شده، رذیلت‌های کنونی انسان را به‌بار آورده است (شاتو، ۱۳۸۴: ۱۱۷). هنر، اصالت و طبیعی بودن عواطف و رفتارهای برآمده از آنها را از انسان زائل می‌کند؛ «پیش از آنکه هنر، سلوک و رفتار ما را قالب‌ریزی کند و به عواطف ما زبانی جعلی ببخشد، اخلاقیات ما زمخت اما طبیعی بودند و تفاوت رفتار ما نشان‌های آشکار از تفاوت شخصیت‌های ما بود» (Rousseau, 2002: 49). بنابراین، روسو الگوی زندگی جدیدی را برای خود طرح‌ریزی کرد و دریافت که باید از اجتماع کنار بکشد، زیرا فقط در تنهایی و انزواست که می‌توان به سرشت واقعی خود، که نهادهای بد آن را فاسد نکرده‌اند، دست یافت.

او در سال‌های پایانی زندگی، درباره خود به‌صورت سوم شخص، چنین نظر می‌دهد: «یکی از شادترین لحظات زندگی‌اش زمانی بود که تصمیم گرفت روزبه‌روز زندگی کند و به این منظور، از تمام برنامه‌هایی که برای آینده داشت چشم‌پوشی کرده و حتی از شر ساعتش نیز خلاص شد. فریادی از سر شادی برآورد؛ خدا را شکر، دیگر مجبور نیستم بدانم ساعت چند است». به نظر می‌رسد تمام اندیشه روسو پیامد منطقی این واقعیت است که او برای اخلاق، جایگاهی برتر از معرفت و برای فضیلت، جایگاهی برتر از تحصیل و هنر قائل بود و معتقد بود معرفت و هنر نباید آزاد باشند، بلکه باید آنها را تابع نیازهای اجتماعی زندگی اخلاقی کرد (شاتو، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

۱- رابطه انسان، طبیعت و اجتماع

روسو در مقام نماینده پیشاهنگ طبیعت‌گرایی، معتقد است برنامه و روش تربیتی باید از طبیعت کودک نشئت گیرد، زیرا شر از جامعه فاسد سرچشمه می‌گیرد و نهاد آدمی نیک است؛ اگر آموزش و پرورش بخواهد افرادی خلاق و در جستجوی دانش بپرورد، باید به انگیزه‌ها و تمایلات طبیعی کودک به‌عنوان خاستگاه روابط اخلاقی توجه کند. انسان طبیعی به‌کمک تجربه مستقیم با محیط خود به تعامل پرداخته و با آن روبه‌رو می‌شود، نه از طریق فرمول‌های لفظی یا مجرد کلامی، فلسفی و حقوقی. از نظر طبیعت‌گرایان، کودکان اموری را فراژمی‌گیرند که آمادگی و رغبت یادگیری آنها را دارند. تجربه انسان، گستره متنوع و پرباری از فعالیت‌ها را دربرمی‌گیرد که به رشد و نمو انسان می‌انجامد. رویارویی فعالانه با محیط و استفاده از حواس خویش و مشکل‌گشایی، از اصول اصلی آموزش و یادگیری در نظریات طبیعت‌گرایان است (همان: ۱۵۷).

روسو بر این باور بود که بین پروردن انسان طبیعی یا انسان مدنی (شهروند)، ناگزیر به‌گزینش هستیم، زیرا آدمی نمی‌تواند هم‌زمان نقش هر دو را بازی کند. روسو پرورش شهروند را برگزید و این واقعیت را تأیید کرد که تمام نهادهای خوب اجتماعی، و هرگونه آموزش صحیح، باید ماهیت طبیعی آدمی را دگرگون سازد، به‌گونه‌ای که «من را به واحدی اجتماعی بدل کند». از این‌رو، تنها راه‌حل این بود که انسان را همگام با گرایش‌های طبیعی، دگرگون سازیم. وی اظهار داشت که دو راه برای دستیابی به پاسخ وجود دارد؛

می‌توانیم به قلب خود رجوع کنیم یا به خود طبیعت روی آوریم. روسو در گفتار درباره منشأ نابرابری، کوشیده تا نشان دهد که انسان وحشی به درون خود نظر دارد، درحالی‌که انسان امروزی به برون خود چشم دوخته است. او می‌گفت: «وحشی درون خود می‌زید، درحالی‌که انسان اجتماعی، پیوسته در خارج از خود زندگی می‌کند و فقط می‌داند چگونه بنا بر عقاید دیگران زندگی کند، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد فقط از زاویه دید دیگران نسبت به خود، از وجود خویش آگاهی می‌یابد» (همان: ۱۴۶).

روسو از تلاش برای بدل کردن آدمی به شهروند دولتی ملی، چشم پوشید و قصد داشت آدمی را به کیش وحشی نجیب درآورد، گرچه می‌دانست این فقط توفعی بی‌جاست. او در کتاب *قرارداد اجتماعی*، اراده عمومی را به‌عنوان اراده همه مردم، یا مظهر رأی همگانی یکپارچه، تلقی می‌کند. پس چون اراده فردی جزء لاینفک اراده عمومی یا اراده همه مردم است، فرد خود مرجع اقتدار سیاسی خویش است و از فرمان دیگران اطاعت نمی‌کند (همان: ۱۴۹). بنابراین می‌توان گفت روسو علم و هنری را می‌ستاید که انسان را از فضیلت‌های انسانی، پرهیزکاری، وجدان، جسارت و بزرگواری خود دور نکند و حس مالکیت و خودخواهی و شهرت‌طلبی، او را به موجودی پست، زورگو و سلطه‌گر بر دیگر هم‌نوعان خود، تبدیل نکند تا بتواند به اندرون خود فرو رود و ندای وجدان را شنیده و در سکوت و آرامش طبیعی زندگی کند. به این ترتیب، مشروعیت نقش هنجاری به عواطف و احساسات، ناشی از این فرض است که آنها بخشی از نظم طبیعی این جهان منظم هستند (Taylor, 2001: 362).

۲- مفهوم کودکی و مراحل رشد

روسو از دوران کودکی با مفهومی که در روزگار نوشتن *امیل* متداول بود، به شدت مخالف بود. مفهوم کودکی در اوایل قرن هجدهم، به شدت تحت تاثیر آراء جان کالون بود؛ به این صورت که کودکی دوره‌ای شیطانی تلقی می‌شد که باید به سرعت پشت سر گذاشته شود. کودکان، به‌ویژه خردسالان، موجوداتی کثیف، شلوغ، شیطان‌صفت و مستعد شر و بطالت انگاشته می‌شدند (گوتک، ۱۳۹۶). در دیدگاه سنتی، کودک خوب کسی است که حتی‌الامکان، بزرگسال‌گونه باشد. کودک خوب یا بزرگسال در قیاسی کوچک، فردی وظیفه‌شناس، آرام و فرمان‌بردار بود و هرچه مدت زمانی که صرف بازی، سرگرمی و رفتار کودکانه می‌گردید، کوتاه‌تر می‌بود، پسندیده‌تر می‌نمود. روسو که کودک را یک انسان ابتدایی معصوم می‌دید، دوران کودکی را به‌عنوان طبیعی‌ترین دوران رشد انسان در نظر گرفت که باید هرچه طولانی‌تر از آن بهره‌مند شد و لذت برد. از این‌رو، مربیان پیشرفت‌گرای قرن بیستم نیز بر تجربه مستقیم، فعالیت دانش‌آموز و روش پروژه تأکید می‌کردند نه بر عرضه موضوعات تخصصی علمی در سنین پایین (همان: ۸۹).

روسو در *داستان هلوتیز جدید* (۱۷۶۱) و *امیل* (۱۷۶۲)، درباره شیوه آرمانی بزرگ شدن و زندگی کردن افراد سخن می‌گویند و اینکه آنان باید در میان درختان و در روستاها و باتوجه به احساسات قلبی‌شان و

ندای وجدانشان، زندگی کنند. /امیل با این اعتقاد اساسی روسو آغاز می‌شود که بشر سرشتی نیکو دارد، ولی جامعه آن را فاسد می‌کند. پس آموزش خوب، پیرو طبیعت است و تا ۱۰ یا ۱۲ سالگی حالتی منفی دارد و به کودک اجازه پیشرفت به شیوه خودش را می‌دهد و به او امر و نهی نمی‌کند. کودک نه از راه‌های انتزاعی، بلکه از راه مشاهده واقعیت‌ها به فراگیری می‌پردازد. او به جای امر و نهی، فقط با مثال‌ها روبه‌رو می‌شود (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۹۳: ۷۵). به این ترتیب، روسو خطر کردن و قرار گرفتن در معرض آفتاب و باد را توصیه می‌کند تا قهرمانش برای زندگی، تربیت شود. حتی به امیل نجاری می‌آموزند تا به وقت نیاز، به کارش آید. /امیل، رمان تعلیمی روسو، ترسیم شخصیت پسر بیچه‌ای است که ضمن بهره‌مندی از آموزش و پرورش طبیعی، به گونه‌ای شکل می‌گیرد که تمایل طبیعی او به خویشتن‌دوستی، رشدی متعالی دارد، به گونه‌ای که می‌تواند در برابر وسوسه‌ها و فشارهای اجتماعی که به خودخواهی منجر می‌شوند، مقاومت کرده و بر آنها فایق آید. او امیل را در شرایطی طبیعی در مزرعه‌ای به‌دور از مؤسسات و آداب اجتماعی تباہ‌کننده، تربیت می‌کند (گوتک، ۱۳۹۶: ۵۲).

روسو مراحل چندگانه زیر را برای رشد و نمو انسان بازشناخت: (۱) مرحله طفولیت (از تولد تا ۵ سالگی)؛ (۲) مرحله کودکی (از ۵ سالگی تا ۱۲ سالگی)؛ (۳) مرحله پیش‌نوجوانی (از ۱۵ سالگی تا ۱۸ سالگی)؛ (۴) سرآغاز بزرگسالی (از ۱۸ سالگی تا ۲۰ سالگی).

طی مرحله اول، انسان‌ها موجودات درمانده‌ای هستند که برای ارضای نیازهایشان، کارهای زیادی باید صورت پذیرد. اهداف عمده این دوران عبارت‌اند از: فراهم ساختن غذای ساده و آزادی حرکات برای پرورش جسمی قوی و سالم. در خلال این دوره، انسان به‌عنوان مخلوقی طبیعی، تحت سیطره غریز، تجارب و احساس لذت یا الم است، زیرا حافظه و قوه تخیل عمدتاً غیرفعالند و انسان‌ها توانایی تفکر انتزاعی و قضاوت اخلاقی را ندارند. از نظر رشد زبانی، اولین کلمات باید معهود، ساده و روشن باشند و بر اشیاء ملموس دلالت کنند.

در مرحله دوم رشد که از پنج سالگی تا دوازده سالگی است، مشخصه اصلی، ظهور نیروی جسمانی رو به رشد کودک و توانایی برای انجام بسیاری از کارهای شخصی است؛ دوره‌ای که غریزه صیانت ذات در آن قوی است. در این دوره، مفهوم آموزش و پرورش سلبی امری مهم است. روسو که قدرت تجربه‌های دوران آغازین کودکی را در تعیین الگوهای مراحل بعدی زندگی تشخیص می‌داد، علاقه داشت که این تأثیرات محیطی باز باشند تا شخص بتواند از تجارب بیشتری بهره‌برد. آموزش و پرورش سلبی به الگوهای بسته، فرمایشی و نهی‌شده برخاسته از عرف اجتماع، که مانع برخورد باز افراد با تجربه می‌شوند، اجازه مداخله نمی‌دهد. این دوره شامل زمانی برای ممارست و پرورش حواس کودک از راه اندازه‌گیری، شمارش، توزین و مقایسه اشیاء محیط است. همچنین روسو مریبان را از معرفی پیش‌هنگام کتاب و دروس کلامی که موجب پرورش فرزندان جوانی می‌شود که اطلاعات حفظ‌شده را طوطی‌وار پس می‌دهند، برحذر می‌داشت.

مرحله سوم رشد که از دوازده سالگی تا پانزده سالگی تحقق می‌یابد، زمانی است که کودک یادگیری فواید اشیاء و روابط بین آنها را آغاز می‌کند. مشاهده پدیده‌های طبیعی و محیط کمک می‌کند به تدریج احساسات و عواطف به ایده‌ها و افکار تبدیل شوند.

در مرحله چهارم که سال‌های نوجوانی است و از پانزده سالگی تا هجده سالگی است، کودک آمادگی ورود به دنیای روابط اجتماعی را پیدا می‌کند. تربیت جنسی با پاسخ مستقیم و حساس به پرسش‌های نوجوان، بدون دست‌یازی به خشونت و رمزوارگی، آغاز می‌شود. کودک بر اساس حس خویشتن‌دوستی پرورش یافته خویش، هر جا که با مردمان فقیر رویارو می‌شود، با آنان همدردی می‌کند.

در دوره بعد که نیل به انسانیت است و از هجده تا بیست سالگی طول می‌کشد، فرد نسبت به روابط اخلاقی آگاهی پیدا کرده، ارزش عدالت و نیکی را که از عواطف ابتدایی وی سرچشمه می‌گیرد و اکنون به نور عقل به آنها می‌نگرد، تجربه می‌کند (همان: ۱۱۴).

روسو تمامی این مراحل را با مثال و تفسیر کامل، با کودک فرضی خود در کتاب تربیتی *امیل*، بیان می‌دارد و طی این مراحل رشد امیل را پرورش و تعلیم می‌دهد. امیل این مراحل را یکی پس از دیگری، طی می‌کند و وارد جامعه می‌شود و ذوق زیبایی‌شناختی خود را برای ادبیات، هنر و موسیقی به کار می‌برد. او سوفی را که زنی بهره‌مند از تربیت طبیعی است، ملاقات می‌کند و او را به همسری برمی‌گزیند و برنامه‌ریزی می‌کنند تا بچه‌های خود را به همان سیاقی که امیل تربیت شده، یعنی بر مبنای اصول طبیعت، تربیت کنند (همان: ۷۹). روسو با همه ارادتش به لیبرالیسم، طرفدار افراطی برتری جنس مرد است و سوفی که همسر امیل می‌شود، با این هدف تربیت می‌شود که نیازهای امیل را برآورده سازد، نه آنکه اهداف تربیتی خویش را محقق سازد (همان).

۳- نقش و جایگاه معلم

در شیوه تربیتی روسو، معلم شخص آسان‌گیری است که همراه شاگردان خویش، به یادگیری می‌پردازد. روسو که تجربه‌های موفق و رضایت‌بخشی از آموزش نداشت، طرفدار آزادی افراطی بود و اغلب با مراجع قدرت، درگیری داشت و اقتدار خشک معلمان خودکامه را مردود می‌دانست و عموماً از آنها گریزان بود. مرجع قدرت در کتاب *امیل*، منش اوست، به گونه‌ای که امیل از تبعات اعمال خویش، گاه لذت می‌برد و گاه رنج، اما تحت سلطه دیگری قرار ندارد. با اینکه روسو اهمیت فکری علوم و هنرها را تصدیق می‌کرد، بر اهمیت تجربه مستقیم فرد از محیط طبیعی تأکید داشت. به زعم وی، به احساسات و عواطف که محصول تماس‌های شخصی انسان با طبیعت‌اند، باید اعتماد کرد و از آنها محظوظ شد، نه آنکه از طریق امر و نهی مراجع دینی، سیاسی و ادبی، مهارشان کرد (همان). بنابراین، دوره کودکی به عنوان دوره‌ای از رشد که مطلوبیت ذاتی دارد، برنامه تربیتی مخصوصی دارد و آموزش و پرورش به نیکوترین صورت، در محیطی قابل

تحقق است که ضمن حفظ وجوه طبیعی، به‌گونه‌ای طراحی شده باشد که موقعیت‌هایی را برای تحریک حس کنجکاوی و فعالیت متعلم فراهم کند و با سطح آمادگی او برای یادگیری سازگار باشد. کودک در محیط آزادانه‌ای که در آن انتخاب‌های اساسی خود را درباره اعمال خویش انجام می‌دهد و از پیامدهای آن بهره‌مند یا متأثر می‌شود، یاد می‌گیرد.

از نظر روسو، شخصیت مربی مهم است، زیرا روشنگر نوع شخصیتی است که از معلم طبیعی ایده‌آل انتظار دارد. اصول تربیتی روسو همراه با رشد کودکی فرضی به‌نام امیل، به‌صورت عملی، مرحله به مرحله پیش می‌رود. او اعمال تربیتی این کودک را منطبق بر نظریاتش جلو می‌برد. از بدو تولد، تمام وظایف مادر در قبال کودک توضیح داده می‌شود. سپس امیل تحت تربیت مربی خود قرار می‌گیرد و در تمام مراحل زندگی، مربی همراه امیل است. از نظر روسو، جامعه در راه رسیدن به‌سوی تمدن، از طبیعت انسانی دور شده، به تجمل رو کرده و در بند امور ساختگی گرفتار آمده است. از این‌رو، اولین کار مربی شناخت کودک و مراحل رشد طبیعی اوست و توجه به این نکته که کودک با بزرگسال متفاوت است. درحقیقت، مربی مواظب کودک است و او را دور از جامعه، در محیطی بسته و باتوجه به تفاوت‌های فردی‌اش، تربیت می‌کند. اگر کودک سؤالی بپرسد، مربی به آن پاسخ نمی‌دهد، زیرا پاسخ دادن به سؤال کودک، او را از فکر کردن باز می‌دارد، بلکه با پرسیدن پرسش‌های هدایت‌کننده، او را راهنمایی می‌کند تا خودش مشکل را بگشاید. پس آموزگار خوب کسی است که شوق به آموختن و فهمیدن را در شاگرد برانگیزد.

روسو از اساتید تربیت اینگونه یاد می‌کند: طبیعت، آدمیان، اشیاء. او اولی را اصل می‌گیرد و دو عامل دیگر را با آن اصل اول هماهنگ می‌کند و می‌گوید: تربیت باید در راستای طبیعت انسان و در راستای قلب و روح او باشد. از این میان، تربیتی را که به‌وسیله اشخاص انجام می‌گیرد، توأم با اختیار می‌داند و آن را نوعی هنر می‌شمارد که مستلزم مهارت بیشتر است و محال است با موفقیت کامل همراه باشد. البته ناگفته نماند که استاد اصلی را طبیعت غیرفاسد معرفی می‌کند و دو استاد دیگر را با استاد اول هماهنگ می‌داند. پس تربیت، هنر یا فنی است که به‌صورت راهنمایی یا حمایت و هدایت طبیعی متربی و با رعایت قوانین رشد طبیعی و با همکاری خود او و برای زندگی کردن، تحقق می‌پذیرد (شاتو، ۱۳۸۴: ۹۱). بنابراین، معلم در درجه اول، کسی است که با طبیعت کاملاً هماهنگ باشد.

همچنین معلمی که نقش تربیتی محیط طبیعی را درک می‌کند، در طبیعت دخالت نمی‌کند و در جزر و مد نیروهای طبیعی، همکاری می‌کند و با وقوفی که نسبت به مراحل رشد و نمو آدمی دارد، کودک را مجبور به یادگیری نمی‌کند، بلکه یادگیری را از طریق تحریک او به کاویدن و بالیدن از راه تعامل با محیط خویش، ترغیب می‌کند. همچنین، معلم به‌عنوان پرورش‌کاری که برای یادگیری کودک عجله‌ای ندارد، فردی صبور، سهل‌انگار و بی‌آزار است. علاوه بر این، کودک موقعی یاد می‌گیرد که آماده باشد و معلم در مقام پرورش‌کار، موافق روش کشفی است که طی آن، محصل دانش را خود کشف می‌کند، بدون آنکه معلم نیابتاً آن را به او

ارزانی دارد. پس معلم باید از خود شکیبایی زیادی نشان دهد و نمی‌تواند حقیقت را به متعلم عرضه نماید، بلکه باید پا پس بگذارد و شاگرد را به خوداکتشافی ترغیب نماید.

معلمی که روسو در کتاب/میل توصیف می‌کند، راهنمای تقریباً نامرئی یادگیری است؛ اگرچه همیشه حضور دارد، هیچ‌گاه معرکه‌گردان نیست. نظارت او با ظرافت آمیخته است؛ به این معنی که محیط یادگیری را تنظیم می‌کند و از این راه، شخصیت و منش متعلم را شکل می‌بخشد. مربی همچون معلم پیشرفت‌گرا، بر فعالیت، جستجو و یادگیری از راه عمل تأکید می‌کند و بر محفوظات و گردآوری اطلاعات ادبی پافشاری نمی‌کند. باوجود رابطه معلم‌شاگردی سهل‌انگارانه و آرام، یکی از وجوه آموزش و پرورش طبیعت‌گرایانه، بی‌تکلفی است و نجات وحشی نجیب باید از طریق منش‌پروری خودگردان تحقق یابد (گوتک، ۱۳۹۶: ۱۰۳).

از نظر شاتو، تربیت مورد نظر روسو بر سه اصل استوار است: طبیعت خوب است، چون منشأ الهی دارد؛ اجتماع بد است؛ آزادی، تبعیت کامل از قانون مدینه ایده‌آل است. در انجام مراحل و روش‌های تربیتی در راستای اصول بالا، به چند نکته باید اشاره کنیم؛ روسو معتقد است قبل از شروع تربیت کودک، باید طبیعت کودک و آنچه را که خداوند در وجود او نهاده است، خوب بشناسیم و هر سن مقتضیاتی دارد و هر فرد انسان نیز استعدادی خاص دارد و هر فرد باید متناسب با این‌دو اداره شود.

روسو همواره می‌گفت: مسائل را در دسترس کودک قرار دهید، ولی بگذارید خودش آن را حل کند؛ نباید چیزی را بر اساس گفته شما قبول کند، باید آن را خودش دریابد؛ نباید علوم را بیاموزد، بلکه باید آن را کشف کند. هنر معلم این است که کاری کند تا دانش‌آموزان از درس لذت ببرند. اما برای اینکه این لذت حاصل شود، نباید فکر دانش‌آموز در برابر گفته‌های شما بی‌کار بماند؛ یعنی برای فهم هیچ‌گونه کوششی نکند. باید همیشه مطالب را فهماند ولی لازم نیست همیشه همه‌چیز را گفت، زیرا کسی که همه چیز را می‌گوید، چیز زیادی نخواهد داد. اگر دانش‌آموز اشتباه کرد، خطای او را تصحیح نکنید، صبر کنید تا به اشتباه خود پی‌ببرد و خودش آن را تصحیح کند.

روسو توصیه می‌کند که در امر آموزش، خود دانش‌آموز باید فعالیت کند و کمک دیگران به دانش‌آموز نباید به‌گونه‌ای باشد که همه‌چیز را آماده در اختیارش بگذارند و خودش نیازی به تلاش برای یافتن پاسخ نداشته باشد. او می‌گوید: دانش‌آموزی که همیشه تحت یک آموزش اجباری قرار دارد، تا دستوری نگیرد، کاری انجام نمی‌دهد؛ وقتی گرسنه است، جرئت خوردن ندارد؛ وقتی شاد است، جرئت نمی‌کند بخندد؛ وقتی غمگین است، جرئت گریه کردن ندارد؛ حتی جرئت نخواهد کرد بدون اجازه شما تنفس نماید. وقتی به‌جای او به همه‌چیز فکر می‌کنید، انتظار دارید خودش به چه فکر کند؟ شما که مراقب تمام اعمال و کردارش هستید، دیگر چه احتیاجی دارد خودش مواظب چیزی باشد؟ بدین ترتیب، چنین کودکی هرگز احتیاج نخواهد داشت در مورد چیزی قضاوت کند. اگر بعدها در زندگی با مشکلی مواجه گردد، به‌کلی گیج و درمانده خواهد شد. روسو تفاوت‌های فردی را در آموزش مورد توجه قرارداده و می‌گوید: پرورش نباید

مانند لباسی مشابه باشد که به تمام دانش‌آموزان می‌پوشانند، بلکه باید متناسب با اخلاق و روحیه آنها باشد (شاتو، ۱۳۸۴: ۷۹).

۴- تربیت منفی

مهم‌ترین مسئله‌ای که روسو به آن پرداخته، تربیت منفی است. به نظر او لازم نیست از محاسن کار درست اخلاقی صحبت کنیم، بلکه کافی است کار بد را به کودک نیاموزیم، زیرا فرد به‌صورت طبیعی، کاری مثل دروغ گفتن را بلد نیست؛ انسان به‌صورت طبیعی راستگوست و جامعه است که دروغ گفتن را به او می‌آموزد. با توجه به مذمت جامعه از طرف روسو، عده‌ای فکر می‌کنند روسو جامعه را به کلی حذف کرده، درحالی‌که تأکید می‌کند عظمت فکر و تکامل اخلاق این آدم تربیت‌شده را محفوظ بداریم و در عین حال، خوش‌قلبی و آزادی و سعادت را که انسان به‌طور طبیعی دارا بوده است، به او برگردانیم. این احیا و تجدید به دو صورت ممکن است؛ تجدید فرد و تجدید جامعه. درحقیقت، روسو در مقابل لاک، اصلاح جامعه را وابسته به اصلاح فرد می‌داند؛ به این مفهوم که هدف تعلیم و تربیت، بازسازی انسانی است که بتواند در جامعه بازسازی شده، زندگی کند (گوتک، ۱۳۹۶: ۱۵۳).

۵- امیل و آثار تربیتی

روسو در کتاب معروف خود که در سال ۱۷۶۲ به رشته تحریر درآورد، اصولی را به‌صورت داستانی، در آموزش کودک فرضی خود، امیل، ارائه می‌دهد که بسیار قابل توجه بوده و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار در زمینه تعلیم و تربیت کلاسیک، همواره مورد نظر بوده است. *امیل*، ترسیم شخصیت پسر بچه‌ای است که ضمن بهره‌مندی از آموزش و پرورش طبیعی، به‌گونه‌ای شکل می‌گیرد که تمایل طبیعی او به خویشتن‌دوستی، رشدی متعادلی دارد، به‌گونه‌ای که می‌تواند در برابر وسوسه‌ها و فشارهای اجتماعی که به خودخواهی منجر می‌شوند، مقاومت کرده و بر آنها فائق آید. روسو در *امیل* مضامینی را پرورده که آثاری بارز بر اصلاحات تربیتی مبتنی بر طبیعت‌گرایی، و بر آموزش و پرورش پیشرفت‌گرا داشته است.

روسو بر اساس اعتقاد خویش به اینکه انسان‌ها برنامه زمانی ویژه‌ای برای یادگیری دارند، آموزش و پرورش را بر اساس مراحل رشد امیل سازمان‌دهی می‌کند. در هر مرحله از رشد، کودک علایمی را دال بر آمادگی خویش برای یادگیری اموری که مناسب آن مرحله است، از خود بروز می‌دهد. اعمال و رویدادها و فعالیت‌های یادگیری وی نیز با دوره رشد او سنخیت دارند. بر مبنای این مراحل رشد، آموزش و پرورش را می‌توان به‌صورت فرایندهایی متوالی با نتایج تربیتی مترکام، در نظر گرفت (همان: ۱۴۶).

از نظر روسو آموزش و پرورش باید نوعی تغییر و استحاله واقعی به وجود آورد. تربیت به یک معنا، نوعی تغییر طبیعت است، ولی به‌معنایی دیگر، تبعیت از طبیعت در معنای وسیع‌تر و معنوی‌تر آن است. مراد تنها طبیعت از لحاظ اجبار و ضرورت آن نیست، جز در دوره طفولیت، بلکه غرض قانون اخلاقی، دینی و

مدنی است که *امیل* تحت عنوان طبیعت، همواره بدان استناد می‌کند، زیرا قوانین جاودانی طبیعت و نظم خاص آن وجود دارد. این قوانین در اعماق قلب، وجدان و عقل مرد عاقل، منقوش است و برای او در حکم قانون قطعی است. خردمند برای تحصیل آزادی باید پیروی از آنها را گردن نهد (شاتو، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

روسو در کتاب *امیل*، کودکی خیالی به نام امیل را از والدین و جامعه و مدارس دور نگه می‌دارد تا او را بر وفق طبیعت، تربیت کند، زیرا بر این باور بود که هرچیز مادام که ساخته خداست، زیباست و هرچیز که دست آدمی به آن می‌خورد، دچار تباهی و فساد می‌شود. بنابراین، اگر بخواهیم کودک، خوب تربیت شود، باید او را از جامعه دور سازیم و به عالم طبیعت نزدیک گردانیم؛ زیرا آموزش و پرورش، چیزی جز رشد طبیعی نیروهای کودکان نیست. پس نباید آموزش و پرورش را عاملی خارجی و مصنوعی پنداشت و بر کودکان تحمیل کرد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۶۷). ب این اساس، امیل در یک محیط مادی زندگی خواهد کرد. در نتیجه، نه درس خواهد داشت و نه مجازات خواهد شد؛ تنها مجازاتی که بشناسد، نتیجه طبیعی عمل ناروای او خواهد بود، چنانکه مثلاً اگر شیشه پنجره را شکسته باشد، در سرما به سر ببرد.

از اینجا چنین نتیجه می‌شود که مربی باید پیرامون امیل را به گونه‌ای مرتب کند که به صورت محیطی تربیتی درآید (شاتو، ۱۳۸۴: ۱۲۱). در انتها، امیل با طی مراحل مختلف رشد، برای دوره بزرگسالی آماده شده و بعد از استفاده از حواس خود، در دوره مناسب استفاده از نیروی عقلانی خود را نیز می‌آموزد و سپس با سوفی ازدواج می‌نماید و هر دو تصمیم می‌گیرند که فرزندان خود را نیز به همین سیاق و روش، آموزش دهند.

۶- عشق ذاتی به هستی-غور

روسو بین دو نوع عزت نفس تمایز قائل است: *آموردوسوا* یا خویشتن‌دوستی و *آمورپروپر* یا خودپسندی. خویشتن‌دوستی عاطفه‌ای طبیعی درباره حیات است که میل صیانت ذات را در فرد به وجود می‌آورد. انسان‌ها از خویشتن‌دوستی به کمک آموزش و پرورش طبیعی، به ارزش‌های انسانی نائل می‌آیند. در تقابل با خویشتن‌دوستی، خودپسندی محصول اجتماعی است که از خارج اکتساب می‌شود. به مدد این خصیصه، افراد در صدد برمی‌آیند دیگران را کنترل کنند و بر آنان مسلط شوند و آنها را برای تأمین مقاصد جاه‌طلبانه خویش به خدمت بگیرند. وقتی شخص تحت سیطره خودپسندی باشد، دیگران را یا وسیله‌ای برای تحقق اغراض خویش خواهد یافت، یا مانعی که باید از سر راه کنار نهاده شوند (گوتک، ۱۳۹۶: ۷۵). روسو خودپسندی را به سبب خاصیت رقابتی این نوع از خوددوستی، و الزامی که برای به رسمیت شناختن برتری و تسلط بر دیگر انسان‌ها به همراه می‌آورد، خاستگاه تعارض بین انسان‌ها می‌داند آن را منشأ شر تلقی می‌کند (Bertram, 2020: 68).

نتیجه

روسو به طبیعت و روند طبیعی جهان اهمیت زیادی داده و معتقد است بهترین نوع تربیت، همان است

که طبیعت آن را شکل می‌دهد. با این حال، معتقد است با وضعیت کنونی، اگر آدمیان فرزندان خود را تربیت نکنند، اوضاع و احوال ما بدتر از اینکه هست، خواهد شد، زیرا نوع بشر یا باید طبق قوانین طبیعت بزرگ شود یا مطابق قوانین جامعه‌های متمدن. روسو بدین دلیل بر تربیت در دوران کودکی تأکید می‌کند که معتقد است باید تمام چیزی را که هنگام کودکی نداریم و در بزرگسالی به آن احتیاج پیدا می‌کنیم، در این دوران یاد بگیریم. در تربیتی که روسو از آن دفاع می‌کند، باید پیشرفت طبیعی نوجوان را مورد توجه قرار داد.

تعلیم صحیح عبارت است از تشخیص انگیزه‌هایی که به صورت طبیعی ایجاد می‌شوند. به منظور آنکه تأثیر تربیتی نوجوان مثبت باشد، باید به مبانی تعلیمی مرتبط با اعمال قدرت قانونی پرداخت. همچنین برای شکل دادن فردی مشتاق آزادی، باید ویژگی و ارزش نوجوانی را شناخت و از مقایسه‌اش با فرد بالغ اجتناب کرد. ایده روسو آن است که تربیت نوجوان باید بر اساس تلقین ارزش‌های اخلاقی، اعمال قدرت یا توقعات جامعه باشد، اگر هدف تربیت، شکل دادن شخص است، نباید هدف و روش را با هم اشتباه گرفت، تا نتیجه غیر طبیعی به دست نیاید. باید با افکار و احساسات نوجوان کنار آمد تا از تبدیل او به شخصی آشوب‌گر و حساب‌گر، اجتناب شود. طبق نظر روسو، تربیت نوجوان قبل از سن بلوغ نباید بر پایه اجبار، اطاعت و بی‌توجهی به اصول اجتماعی باشد. لو بر این عقیده است که استدلال کردن با نوجوان، کاری بیهوده و تضادآفرین است.

روسو معتقد بود انسان در دوران بدویت، بیشترین رضایت را از زندگی داشت، اما آن دوران سپری شده و لزومی ندارد که به میزان امروزی، ضعیف و تسلیم باشیم. طبیعت، همچنان در جاده استقلال، راهنمای رشد کودک است. کودک تحت تأثیر طبیعت، به طور خودانگیز، قابلیت‌ها و قوای تمییز خود را از طریق تماس با اشیاء، کامل خواهد کرد، بی‌آنکه به آموزش بزرگسالان نیاز داشته باشد. بنابراین، اگر طبیعت را راهنمای خود قرار دهیم، قادر خواهیم بود کودک را با ذهنی مستقل به نوجوانی برسانیم. آنگاه زمانی که جوان به اجتماع وارد شود، خواهد توانست به طوری مؤثر با آن کنار بیاید.

روسو باور دارد که خود امیل می‌تواند، بسیاری از مطالب را از رهنمودهای درون‌زاد طبیعت بیاموزد. مثلاً، امیل در نوباوگی به کشف جهان از طریق حواس خود، اشتیاقی شدید دارد، بنابراین، روسو همه اشیای مضر را از خانه پاک‌سازی می‌کند و به امیل فرصت کشف محیط را می‌دهد. اگر امیل بخواهد چیزی را بررسی کند، روسو آن را در اختیارش قرار می‌دهد. امیل به هیچ وجه به راهنمایی بزرگسالان نیاز ندارد. در عین حال، روسو به امیل اجازه نمی‌دهد نظرش را بر او تحمیل کند. فقط زمانی چیزی را برای امیل مهیا می‌کند که امیل تمایلی ذاتی به داشتن آن شیء داشته باشد، اما هرگز به امیل اجازه نمی‌دهد مریی خود را به انجام هوس‌های خود وادار کند. امیل راه رفتن و سخن گفتن را نیز خود فرا خواهد گرفت. روسو هرگز شاگردش را به کاری وادار، یا رفتارهای او را اصلاح نمی‌کند؛ چنین اعمالی موجب ترس و اضطراب کودکان می‌شود.

به نظر روسو، انسان در وضعیت طبیعی، به‌رغم برخورداری از آزادی نامحدود ظاهری، به‌معنای واقعی

کلمه آزاد نیست. انسان زمانی به معنای واقعی کلمه، آزاد است که به ذاتی اخلاقی ارتقا یابد و در مقام شهروند، از قوانینی که خود تدوین کرده، پیروی کند. بنا به نظر روسو، در گذار از وضعیت طبیعی به جایگاه شهروندی، تغییری جدی صورت می‌پذیرد، اما این تغییر خصلتی تکوینی یا تکاملی یا حتی طبیعی ندارد، بلکه تغییری هنجاری است. انسان در وضعیت شهروندی به ذاتی اخلاقی تبدیل می‌شود و رفتار و کنش خود را در چارچوب هنجارها، در راستای خیر عمومی و رفاه اجتماعی سوق می‌دهد. پس اگر آزادی طبیعی همه افراد نامحدود است، آزادی شهروندی، آزادی تعیین‌شده از طرف جمع، و بنابراین، آزادی محدود شده فردی است.

به این ترتیب، روسو تلاش می‌کند نوعی هماهنگی میان آزادی فردی و جمعی ایجاد کند. او این کار را در اثر معروف خود، *قرارداد اجتماعی* انجام داده است. روسو در این اثر به دنبال طرحی دولتی برای یک قرارداد اجتماعی است که بر مبنای آن، شکلی از هم‌پیوندی میان افراد یافت شود که نه تنها از فرد دفاع و محافظت کند، بلکه در نتیجه اتحاد او با دیگران، همان میزان از آزادی را که فرد در وضعیت طبیعی از آن برخوردار بوده است، برای وی تأمین کند.

مهم‌ترین اصل نظریه روسو این است که شاگرد خود را از وابستگی به اندیشه دیگران آزاد سازد و اجازه ندهد که دیگران به جای او بیاندیشند؛ این خود گواه اهمیتی است که او برای مفهوم آزادی قائل است. در نظریه روسو، تربیت طبیعی به مثابه سنگ بستر توسعه در نظر گرفته می‌شود، چراکه در بستر تربیت صحیح است که استعدادها و ظرفیت‌های افراد شکوفا می‌شود، علایق و عواطف بارور می‌شوند، و هر فرد بر اساس اقتضائات سرشت خویش، سرنوشت خویش را می‌یابد و می‌سازد. روسو باور دارد اگر طبیعت راهنمای کودکان قرار گیرد، آنها با ذهنی مستقل و زندگی آزموده، به نوجوانی و بزرگسالی خواهند رسید و اجتماعی که قوانینش، شهروندان را آلوده نکرده باشد، می‌تواند در مسیر صلح و تکامل قرار گیرد.

منابع

برونوفسکی، جیکوب؛ مازلیش، بروس (۱۳۹۳) *سنت روشنفکری در غرب از لئونارد تا هگل*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: آگاه.

سفیداری، سیده ملیکا؛ نصری، امیر (۱۴۰۲) «تنش بین ساختار روایت و محتوای فلسفی در *اعترافات روسو*»، حکمت و فلسفه، سال ۱۹، شماره ۲، ص ۱۶۵-۱۴۷.

شاتو، ژان (۱۳۸۴) *مریجان بزرگ* ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران: دانشگاه تهران.

شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۹۵) *فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: امیرکبیر.

طالبی، محمدحسین (۱۴۰۱) «مطالعه انتقادی نظریه‌های قانون طبیعی عقل‌گرایان دوره جدید، با تأکید بر دیدگاه‌های منتسکیو، روسو و کانت»، فصلنامه تاریخ فلسفه، سال ۱۳، شماره ۲، ص ۶۷-۸۸.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی.

کاردان، علی محمد (۱۳۹۶) سیر آرای تربیتی در غرب، تهران: سمت.

کریم‌نژاد لالمی، زهرا (۱۳۹۸) «نقش تربیتی محبت از نظر ملا احمد نراقی و هانریش پستالوزی»، پژوهش و مطالعات علوم انسانی، شماره ۲، ص ۳۶-۴۶.

گوتک، جرال.د. اف. (۱۳۹۶) مکاتب فلسفی و آرای تربیتی، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران: سمت.
مقیمی زنجانی، شروین (۱۳۹۹) «ژان ژاک روسو و بسط ایده شهروندی مدرن»، فصلنامه سیاست، دوره ۵۰، شماره ۱، ص ۳۰۷-۳۲۵.

مهدوی، بهاره (۱۳۹۰) بررسی تطبیقی آموزه‌های تربیتی سه متفکر بزرگ آموزش: روسو، پستالوزی و دیویی (در زمینه نوع آموزش و نقش معلم)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی.

نصری، فهیمه (۱۴۰۲) «بررسی تطبیقی اندیشه‌های تربیتی و اخلاقی ژان ژاک روسو و یوهان فردریک هربارت»، اندیشه‌های فلسفی و کلامی، شماره ۵، ص ۱۱۱-۱۳۴.

یزدانی، سیدعلی؛ محمودنیا، علیرضا؛ قائدی، یحیی (۱۴۰۲) «فردیت و جمعیت تربیت طبیعی در امیل»، شناخت، سال ۱۶، شماره ۲، ص ۲۵۱-۲۳۳.

Bertram, Ch. (2020) "Jean Jacques Rousseau", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E. N. Zalta, Online; <https://plato.stanford.edu/entries/rousseau/>

Bloom, A. (1990) "Rousseau, the Turning Point", in *Confronting the Constitution: The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism*, ed. by Allan Bloom, Cornell University Press.

Rousseau, J. J. (1987) *Basic Political Writings*, trans. & ed. by D. A. Cress, Hackett Publishing Company.

Rousseau, J. J. (2002) "The First Discourse; Discourse on the Sciences and Arts", *The Social Contract and The First and Second Discourses*, trans. by S. Dunn, New Haven: Yale University Press, pp. 43-68.

Taylor, Ch. (2001) *Source of the Self*, Massachusetts: Cambridge University Press.



A Study of Nietzsche's *Genealogy of Ethics* as a Criticism of Enlightenment and Modern Thought

Muhammad Hossein Emami^{1,*}, Seyyed Ahmad Fazeli², Hossein Mesbahian³

1 PhD Student, Department of Ethics, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

2 Assistant Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

3 Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/06/13
Accepted:
2024/06/24

Nietzsche's philosophy is considered a fundamental criticism of the tradition of Modern philosophy in general and specifically in opposition to Kant's project. For Nietzsche, the ironic and paradoxical aspect of Kant's critical philosophy is that it takes the form of legislation (viz. categorical imperative). Kant's critique confined itself to delimiting the laws governing knowledge and the claims to morality but, in so doing, failed to challenge the value of knowledge and moral ideas per se. Nietzsche considers Kant's philosophy a clear manifestation of Enlightenment appearance/reality and subject/object distinctions, which are challenged through genealogical inquiry in the first and second essays of *On the Genealogy of Morality* respectively. This paper will examine Nietzschean genealogy. In addition, it will discuss the nature and value of Nietzschean genealogy as a critique. In the end, it is concluded that "Nietzsche's genealogy project" can be considered the first postmodern confrontation against Kant's Enlightenment project and modernity thinking, in which the radicalism viewpoints of genealogy are hidden.

Keywords: Genealogy, Nietzsche, Kant, Ethics, Enlightenment, Modernity.

Cite this article: Emami, Muhammad Hossein; Fazeli, Seyyed Ahmad & Mesbahian, Hossein (2024). A Study of Nietzsche's Genealogy of Ethics as a Criticism of Enlightenment and Modern Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 17-36.

DOI: 10.30479/wp.2024.20495.1088

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** mh.emami@stu.qom.ac.ir



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



خوانشی از تبارشناسی اخلاق نیچه به مثابه نقد روشنگری و تفکر مدرن

محمدحسین امامی^۱،* سیداحمد فاضلی^۲، حسین مصباحیان^۳

۱ دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ استادیار گروه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۳ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

<p>فلسفه نیچه به مثابه «انتقاد بنیادین از» سنت تفکر فلسفی مدرن به طور کلی، و به طور خاص مخالفت با پروژه کانت در نظر گرفته شده است. وجه دوگانه و متناقض (آیرونیک و پارادوکسیکال) فلسفه نقادی کانت در این است که «نقادی» صورت قانون به خود می گیرد (همان امر تنجیزی) و خود را به قوانین معطوف به علم و مدعیات اخلاقی، محدود می کند، اما در نقد ارزش علم و آرمان های اخلاقی شکست خورده است. نیچه فلسفه کانت را نمود بارز تفکر روشنگری یا تفکر سوژه/ابژه محور می داند و این تفکر را در مقاله های اول و دوم کتاب تبارشناسی اخلاق به نقد می کشد. مقاله پیش رو درصدد است با روش پژوهشی و نظری در باب ماهیت «تبارشناسی نیچه»، و نیز در مورد ماهیت خود علم «تبارشناسی» و اهمیت آن در مقام «تفکر نقادانه»، به بررسی مدعی نیچه مبنی بر نقد روشنگری بپردازد. در این راستا، ابتدا به مبحث تبارشناسی و ماهیت آن نزد نیچه پرداخته و سپس نسبت این دانش با نقد روشنگری و تفکر کانت در مقام سرآمد این اندیشه را جستجو کرد. سرانجام این نتیجه حاصل شد که «پروژه تبارشناسی نیچه» در برابر پروژه روشنگری کانت و تفکر مدرنیته، می تواند نخستین مواجهه پست مدرن تلقی گردد که در آن سویه های رادیکالیسم اندیشه تبارشناسانه نهفته است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۴</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۴</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------

کلمات کلیدی: تبارشناسی، نیچه، کانت، اخلاق، روشنگری، مدرنیته.

استاد: امامی، محمدحسین؛ فاضلی، سیداحمد؛ مصباحیان، حسین (۱۴۰۳). «خوانشی از تبارشناسی اخلاق نیچه به مثابه نقد روشنگری و تفکر مدرن». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۳۶-۱۷.

DOI: 10.30479/wp.2024.20495.1088



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mh.emami@stu.qom.ac.ir

مقدمه

فلسفه نیچه غالباً با دشواری در فهم و تفسیرهای بسیاری همراه است که عمدتاً منجر به سوءبرداشت در تفسیر آراء او می‌گردد. اما در واقع نیچه را نمی‌توان جدای از جریان فکری روشن‌گری به‌طور کلی، و اندیشه‌های کانت، به‌طور خاص، مورد نقد و نظر قرار داد. اساساً نیچه فلسفه خود را در برابر یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت‌های فلسفی در دوران مدرن، یعنی کانت، بازمی‌شناسد؛ آنچه او به‌عنوان «وقفه‌ای» در جریان فکری روشن‌گری به‌طور کلی، و طرح اندیشه‌ورزانه کانت به‌طور خاص، مشخص می‌سازد. به‌نظر نیچه، غایت نافرجام طرح کانت در این مهم نهفته است که «نقادی»، صورت «قانون کلی» به‌خود می‌گیرد و در نقادی باقی نمی‌ماند، بلکه تبدیل به «نظام» می‌شود و واجد ضرورت و کلیت می‌گردد. برای مثال، امر تجزیه‌ی در نظر کانت سبب می‌شود تا دیگر وجهه نقادی، صورت عملی خویش را از دست بدهد.

باری، آنچه نیچه به‌عنوان «تبارشناسی» معرفی می‌کند، در گام نخست، به نقد تفکر متافیزیکی و روش منطقی و قانون‌آفرین عقل می‌پردازد؛ یعنی آن منطق دوگانه‌انگار «صدق و کذب، درست و غلط، و حقیقت و اعتبار» را برهم می‌زند و این تمایزات را صرفاً استوار بر تمایزات نهان در پس دستور زبان و ساختار آن در ساحت استعاره می‌انگارد. اما در گام دوم، با ایضاح روش تبارشناسی و نیز «ریشه لغت‌شناسی»، نگرش انتقادی به‌معنای اصیل کلمه را بیان می‌سازد. در نهایت می‌توان اندیشه نیچه را در این باب، در زمره نخستین اندیشمندان پست‌مدرن در برابر تفکر مدرن و ایده روشن‌گری دانست.

بخش اول، ایضاح تبارشناسی به‌مثابه روش

ابتدا باید توجه داشت که تبارشناسی برای نیچه نه یک نظریه علمی است، و نه یک فلسفه روشی، چراکه نیچه اساساً با هر گونه حکم کلی و مطلق که درصدد تعیین تکلیف ذات‌انگاران امری باشد، مخالف است و آن را صرفاً برآمده از میل به ساده‌سازی و تعیین حکم برای «هستی» می‌داند. او می‌نویسد:

بی‌معنایی کلّ مابعدالطبیعه به‌عنوان نتیجه‌گیری [امر] «مشروط از نامشروط»، در طبیعت اندیشیدن است که به نامشروط می‌اندیشد و آن را همچون ضمیمه و فرعی بر مشروط ابداع می‌کند، درست همان‌گونه که به نفس اندیشید و آن را ابداع کرد. (Nietzsche, 1968: 308-309)

تبارشناسی را نزد نیچه بیشتر می‌توان یک رویکرد یا حتی یک خط‌مشی در ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌های پیشین دانست؛ چنانکه رسالت تبارشناسی در این است که در فرایندی که طی آن انسان به «مدرنیت» دست‌یافته و اصطلاحاً «مدرن» شده است، یک بازنگری بنیادینی به‌عمل آورد. بنابراین، آغاز چشم‌انداز تبارشناسی «اکنون» است، یعنی زمانی که اعتقادات مذهبی دیگر تأثیری بر وجدان و روح آدمی ندارند و ارزش‌های اخلاقی نیز خود در معرض انتقادات سخت قرار گرفته‌اند. در حقیقت، تبارشناسی

راهی برای غلبه بر «نیپیلیسم» کنونی، از طریق فهم و دریافت آن است، یعنی از طریق فلسفه. به عبارت دیگر، تعبیر نیچه از نقد که همان «بازارزش‌گذاری ارزش‌ها» است، ما را از اکنون (که گرفتار معضلات تفکر مدرن هستیم) به آینده‌ای (هرچند نامعلوم) راهنمایی می‌کند. گویی در این نگرش نیچه، اساساً «طریقه مواجهه» با جهان پیرامون دیگر از سنخ باورهای متافیزیکی یا نظریه‌های علمی - که جزء لاینفک شناخت بر اساس نگرش مدرن هستند - نیست، بلکه نزد نیچه و تبارشناسی وی، طریق مواجهه به نحوی دیگر و بی‌بدیل صورت می‌پذیرد. اما این شناخت به چه نحو انجام می‌گیرد؟ و به چه معنایی است؟

بر اساس بیان نیچه، تحلیل تبارشناسانه، شامل ترکیب تجزیه و تحلیل تمام آن احوال و احکامی می‌شود که ما در اخلاق، مذهب، احساسات و تصورات زیباشناختی تجربه می‌کنیم، و نیز تجزیه-تحلیل تمام محرک‌هایی که خود در تعاملات بزرگ و کوچک فرهنگی و اجتماعی یا حتی در فردیت و تنهایی خویش، آنها را تجربه می‌کنیم. او می‌گوید:

شیمی مفاهیم و احساسات. تقریباً تمام مسائل فلسفه یک‌بار دیگر همان پرسش دوهزار سال پیش را مطرح می‌سازند: چگونه چیزی می‌تواند از ضد خود به وجود آید... تمام آنچه ما می‌خواهیم، و آنچه تنها اکنون که هریک از علوم به سطح فعلی خود رسیده‌اند به ما تفویض می‌گردد، شیمی مفهوم‌ها و احساس‌های اخلاقی، دینی و زیباشناختی است؛ همچنین شیمی همه انگیزش‌هایی است که در مرادفات فرهنگی و اجتماعی و حتی به‌هنگام تنهایی، در درون خود تجربه می‌کنیم. (نیچه، ۱۳۸۴: ۱)

توجه به اصطلاح «شیمی» دو مطلب را در بر دارد: نخست آنکه نمایانگر طبیعی بودن تبارشناسی به مثابه یک «علم» است؛ یعنی قابلیت صدق و کذب و تحقیق و پژوهش در مورد داده‌های خود را دارد. دیگر آنکه، تبارشناسی (مانند علم شیمی) در ابتدای امر به ساخت‌گشایی، یعنی به تجزیه و تحلیل مسائل خود می‌پردازد و این ساخت‌ها را به عناصر و مؤلفه‌های سازنده خود تجزیه می‌کند. در مرحله بعد، این عناصر را بازسازی می‌کند و ساختی جدید به دست می‌آورد. شاید در اینجا این گونه به نظر آید که نیچه به نحو استعاری از کلمه «شیمی» استفاده کرده است، اما در حقیقت این مفهوم، به‌درستی مقصود از تبارشناسی و روش آن را روشن می‌نماید، چراکه اگر عبارت بالا از نیچه بنگریم، در خواهیم یافت که تبارشناسی از روش علمی بهره دارد (همان: ۱ و ۶۳۵)، و نیز می‌تواند به سطحی از عینیت برسد که از طریق آن، خود را از خطر نسبیت‌گرایی محض برهاند. این خاصیت دوم که به ساخت‌گشایی و بازسازی معطوف است، بر تقابل با آراء تمام فیلسوفان هم‌عصر نیچه دلالت دارد؛ از این جهت که در آن اندیشه‌ها، «حیث تاریخی» در تفکر نادیده انگاشته شده است.

به نظر نیچه، اشتباه فلسفه مدرن در آن است که به تفکر کنونی انسان‌ها به عنوان حقایق ازل می‌نگرد، در حالی که او خود می‌گوید: «هرآن چیزی که برای پیشرفت انسانی ضروری است در اعصار کهن، یعنی بیش از آن چهارهزار سالی که کم‌وبیش با آن آشناییم، رخ داده است» (همان: ۲). حتی فلسفه یونان باستان نیز، آنگاه که به حقایق، واقعیات یا گزاره‌ها، وجود ازل بخشد، دچار اشتباهی معرفت‌شناسانه شد. پس وظیفه تبارشناسی نشان دادن آن است که «هرچه به وجود آید، نه واقعیتی ازل است و نه حقیقتی مطلق» (همانجا).

البته نیچه می‌پذیرد که ممکن است حقایق مطلق یا متافیزیکی و ازل وجود داشته باشند، اما فلسفه امکان کشف آنها را ندارد. در واقع او معتقد است حتی اگر حقایق ازل وجود داشته باشند، و البته دست‌یافتنی نیز باشند، معرفت نسبت به آن فایده چندانی نخواهد داشت و نسبت به دیگر معرفت‌ها، بی‌ثمرتر است (همان: ۹).

به عنوان مثال، یکی از اشتباهات در اندیشه مسیحیت، فلسفه مدرن، و نظریه‌های سیاسی مثل لیبرالیسم، آن است که میان «سوژه» و «ابژه» ای که در جهان طبیعی در مواجهه با آن قرار می‌گیرند، تمایز می‌گذارند؛ یعنی میان «فاعل» و «عمل» (همان: ۱۸). بنا بر باور نیچه، تمایزهایی از این دست به تبعیت از تمایز اساسی است که در تفکر مدرن میان معرفت تجربی و معرفت متافیزیکی (که صاحب ضرورت و کلیت است) لحاظ شده است (همان: ۱۶). با این حال، اگر با چشم‌انداز تبارشناسی به نگرش کانتی و مسیحی به موضوع انسان بنگریم، درمی‌یابیم که در واقع این نگرش دربردارنده اراده آزادی است که نتیجه پیروی از ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌های حاصل از «سیاست عظیم انتقام» بوده است (همو، ۱۳۸۷: ۱، ۸). به این ترتیب، آن تمایز پیشین که فارغ از تمایز اخلاقی که میان «خوب» و «بد» بود، اکنون بدل به تمایزی ارزش‌گذارانه میان «نیکی» و «بدی» گشته است. نیچه می‌گوید:

قیام بردگان آنگاه آغاز می‌شود که کینه‌توزی خودآفریننده می‌شود و ارزش‌زا؛ کینه‌توزی وجودهایی که [امکان] واکنش راستین، واکنش عملی، از ایشان دریغ شده است و تنها از راه یک انتقام خیالی، آسیبی را که خورده‌اند جبران توانند کرد. (همان: ۱۰)

البته منظور نیچه آن نیست که صحت ادعای فوق به معنای ذکر واقعه‌ای تاریخی و در زمانی به خصوص است - یعنی این موضوع اتفاقی است که زمانی در گذشته رخ داده باشد - بلکه برعکس، او در نوشتار خود تأکید دارد که رویدادهای تاریخی نقل شده‌اش (همگی) فرضی‌اند (برای مثال، همان: ۱۶ و ۱۷). به این ترتیب، رسالت تاریخ تبارشناسی رهاسازی خود از منظرهای اخلاقی موجود و ریشه‌کن کردن تمامی پیش‌داوری‌های اخلاقی گذشته است. به این منظور، او به ریشه‌ها و خاستگاه ارزش‌های اخلاقی

بازمی‌گردد تا آنها را برای اول‌بار، مورد استیضاح قرار دهد (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۶). البته مسئله اصلی برای نیچه خود «خاستگاه» فی‌نفسه نیست، چراکه آنچه منجر به ارزش‌گذاری می‌شود، «بعد از خاستگاه است» (همان: ۳). تحلیل تبارشناسانه او می‌گوید: چون «ارباب» و «برده» ضرورتاً جهان را به طرفی اساساً متفاوت، ارزش‌گذاری می‌کنند، نمی‌توانند نقش «اصلی» یا «واقعی» در تعیین ارزش‌ها داشته باشند. به همین دلیل است که نیچه از داستان‌های افسانه‌ای ارباب و برده استفاده می‌کند. دنبال کردن ریشه‌های انسان به‌عنوان سوژه‌ای که آزاد به انجام فعل است، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که این ارزش‌گذاری به‌همراه واژگانی چون «گناه» و «خطا»، توسط «بردگان» و به‌منظور نفی و طرد اخلاق «اربابان» و ملامت ابرمردان، بخاطر آنچه هستند، اختراع شده است. و این در حالی است که آنها (بردگان) آزادانه پذیرفته‌اند که زبون و خوار باشند. در نتیجه، تصوراتی همچون «سوژه انسانی» و «اراده آزاد»، حقایق فی‌نفسه و ازلی یا واقعیت‌های فراتاریخی و فراهی‌نگی نیستند، بلکه مشروط به برخی ساختارهای روابط قدرت‌اند، یا صورت‌هایی از اراده معطوف به قدرت‌اند (همو، ۱۳۸۴: ۴۴).

سرانجام، به‌زعم نیچه، مفهوم سوژه انسانی در بهترین حالت، یک چشم‌انداز متفرد یا خاص است یا شاید یک «تفسیر». اما به هر حال، قطعاً تنها اخلاق نیست که چشم‌اندازی نیست، [چون] معرفت در سطح هستی‌شناسانه‌اش نیز تنها می‌تواند جزئی باشد (همان: ۶). به این ترتیب، مسئله چشم‌اندازگرایی از اهمیت بسیاری در اندیشه نیچه برخوردار می‌گردد؛ از یک‌سو از حیث معرفت‌شناختی که در تقابل با نگرش «کل‌نگر» علمی و متافیزیکی است؛ یعنی چشم‌اندازگرایی نیچه در ساحت معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که چه چیزی را «می‌توانیم» بشناسیم. از دیگر سو، نه همچون «دانای کل» که علم به اشیاء را چنانکه هست، به‌دست می‌آورد، بلکه شناخت به‌منزله تفسیر صورت می‌پذیرد. در حقیقت، جهان از طریق چشم‌اندازهایی تفسیر می‌شود که توسط غرایز و محرک‌های برطرف‌کننده نیازهای ما، یا تقویت‌کننده اراده ما هدایت می‌شوند. پس جهان سراسر متعلق تفسیر است نه شناخت (همو، ۱۳۹۲: ۲۶۷).

بنابراین، انسان نمی‌تواند موضع یک ناظر دانای مطلق از واقعیت را داشته باشد، چراکه در مکان و زمانی خاص واقع شده که افق نگاهش را محدود می‌کند. براساس «چشم‌اندازگرایی»، تنها از طریق چشم‌اندازها می‌توان خود را به‌عنوان نوعی خاص از «فرد» شناخت. بر اساس نظر نیچه، تفاوت در ارزش‌ها نه فقط به‌علت شرایط اجتماعی تاریخی است، بلکه مهم‌تر از آن، مرهون علل مؤثر فیزیولوژیکی و غریزی یا عاطفی است. برای مثال، در متن زیر نیچه در مقابل معرفت‌شناسی مدرن، که دیدگاه ناظر بودن خدا را مفروض گرفته است، چنین سخن می‌گوید:

پس، سروران فیلسوف من، ازین پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه
خطرناک مفهوم دیرینه که یک «سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد
بی‌زمان» فرا می‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌های مفهوم‌های ناهمسازی همچون

«خرد ناب»، «روحیت مطلق»، «دانش در ذات خویش». این‌ها همواره از ما انتظار اندیشیدن به شمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاهش به هیچ‌سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راه آنها دیدن همواره چیزی-دیدن می‌شود؛ که این چشم‌داشتی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس؛ «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هرچه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گویند، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریاف» ما از آن و «عینی‌نگری» ما به آن، کامل‌تر خواهد بود. اما، یک‌سره از میان‌برداشتن خواست و آونگاندن (to suspend) عاطفه‌ها یکایک، گیرم که در توان ما نیز باشد، اما این جز اخته‌کردن عقل چه معنا دارد؟ (همو، ۱۳۸۷: ۳، ۱۲)

در اینجا دو نکته شایان توجه است. نخست اینکه، نیچه از واژه «ادراک» (wahrnehmung) به هر دو طریق استعاره‌ای و تحت‌اللفظی استفاده می‌کند. درک در معنای استعاره‌ای با هدف مقابله با معرفت‌شناسی مدرن است، که تصورات متناقض‌نمای من استعلایی و شیء فی‌نفسه را در خود فرض دارد و باعث می‌شود نیچه ادعا کند که چشم‌اندازهای ما همگی از منظر و مأوایی خاص واقع شده‌اند؛ همواره این چشم‌اندازها هستند که همیشه برقرار می‌مانند. درحقیقت، تمام معرفت ما، به‌زعم نیچه، صرفاً از طریق ورود به اندام‌های حسی و روانی به‌دست می‌آید که مؤید محدودیت‌های فیزیولوژیک ما در شناخت جهان است (همو، ۱۳۸۴: ۱۰). این عبارت نمایان‌گر آن است که ادراک یا آگاهی برای نیچه، ماهیتاً به معنای «واقعی فرض گرفتن» است؛ پس ارزش‌های ما تنها می‌تواند محصول نگرش یا دیدگاه محدود ما باشد. دوم آنکه، آنچه می‌توانیم بشناسیم نیز مشروط به تأثرات یا احساسات ماست؛ یعنی «رشد نظریات از رشد احساسات است» (همان: ۶۷۳).

اکنون اگر از نحوه ارتباط چشم‌اندازگرایی در مقام بنیاد اندیشه نیچه، با تبارشناسی پرسش شود، می‌توان به این مطلب اشاره داشت که در تبارشناسی، نقطه آغاز از خلال «هم‌افق شدن» موجودات در مقام شناسنده و شناسا-شونده پدیدار می‌گردد. در حقیقت، برای نیچه «معانی» و «حقایق» از یک‌سو، و نیز «فاعل شناسا» از سوی دیگر، هیچ‌یک بدون حضور دیگری و در فرایند اعمال اراده بر یکدیگر (که همانا فرایندی دال بر تأثیر و تأثر متقابل است)، به چشم‌انداز در نمی‌آیند. این تغییر نگرش نیچه، بنیادی‌ترین تفاوتی است که میان تبارشناسی و دانش‌های منطقی و فلسفی مدرن برقرار می‌شود. به این ترتیب، معانی (یعنی ایده‌ها و اصول اخلاقی) همواره در فرایندها «جای» پیدا می‌کنند و گویی آفریده‌هایی پویا هستند، نه داده‌هایی ایستا و مطلق. بر این اساس، همواره ارزش‌گذاری‌ها منوط و مشروط به شرایط گوناگون

فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و حتی فیزیولوژیک و فردی خواهند بود:

به راستی، هر لوحی از ارزش‌ها، هر «تو باید»ی که تاریخ یا قوم‌شناسی با آن آشناست، پیش از هر روشنگری و معناگری روانشناسیک، نیازمند روشنگری و معناگری فیزیولوژیک است. (همو، ۱۳۸۷: ۶۸)

البته این نکته را نباید به معنای نسبی‌انگاری در اخلاق یا معرفت‌شناسی لحاظ نمود، بلکه از قضا، نیچه بر این باور است که با تکرر و تعدد در چشم‌اندازها می‌توان به «باریک‌بینی» بیشتری دست‌یافت (همانجا). ولی از سوی دیگر، نیچه باور دارد که مسئله راستین حقیقت یا ارزش، در گرو فهم چرایی پرداختن به آن است؛ که به نظر او پاسخ این سؤال را در «افزودن قدرت یا سازگاری گروهی از مردم» می‌توان یافت (همانجا). بنابراین، «کار فیلسوف، حل مسئله ارزش‌هاست و رده‌بندی ارزش‌ها» (همانجا). در ادامه، نیچه از اهمیت زبان به مثابه یک علم سخن می‌گوید. او اظهار می‌دارد که در فلسفه مدرن، این معضل وجود دارد که مفاهیم و معانی به گونه‌ای در نظر گرفته می‌شوند که گویی مستقل از شرایط مادی و طبیعی بشر، وجود دارند. برای نیچه این معضل بیش از هر چیز، مربوط به زبان و اهمیت آن است. به نظر نیچه، انسان که سازنده زبان است، با گذر تاریخ و به دلایلی از جمله «غروری که خود را فراتر از سایر حیوانات لحاظ کرده است»، بر این تصور بوده که می‌تواند از طریق معرفت یا شناخت، جهان را «از آن خود کند». (همو، ۱۳۸۴: ۹۲، ۱۱) اما نیچه بر این باور است که این نام‌گذاری صرفاً الصاق نامی از سر ساده‌سازی و «نامیدن» اشیاء است (همانجا).

سازنده زبان آن‌چنان فروتن نبود تا باور کند تنها اشیاء را نام‌گذاری می‌کند، بلکه تصور می‌کرد از طریق واژگان، معرفت متعالی اشیاء را بیان می‌دارد؛ زبان، در واقع، نخستین مرحله اشتغال خاطر به علم است. ... مدت‌ها بعد، در روزگار ما، آدمیان دانستند که اعتقادشان به زبان، اشتباه بزرگی را رواج داده است. خوشبختانه، خیلی دیر است تا [بتوانیم] فرایند تکامل خرد را که مبتنی بر این باور است، به عقب برگردانیم. (همانجا)

به این ترتیب، در نظر نیچه، زبان به عنوان خاستگاه چشم‌اندازگرایی نقش‌آفرینی می‌کند و اگر اکنون در نگرش بشری مفاهیمی همچون روح و جسم، واقعیت و نمود، سوژه و ابژه، از یکدیگر متمایز تلقی می‌شوند، از آن‌رو است که چشم‌اندازی افلاطونی-مسیحی یا لیبرال و مدرن، بر دیگر چشم‌اندازها غلبه نموده است. به همین دلیل، رسالت اصلی تبارشناسی آن است که از چهره نقاب‌زده این دوگانگی‌ها پرده بردارد و این وظیفه دقیقاً همان کاری است که نیچه در تبارشناسی اخلاق انجام می‌دهد. در گفتار اول، موسوم به در باب «خیر» و «شر»، به بررسی تبارشناسانه منشأ تمایز نمود با حقیقت می‌پردازد که در «قیام

برده علیه اخلاق» یافت می‌شود. در مقاله دوم در باب «گناه»، «بدوجدانی» و «مسائل مرتبط با آن»- اساساً به ارائه شرحی تبارشناسانه از تمایز سوژه و ابژه می‌پردازد. در نهایت، در گفتار سوم با عنوان «معنای آرمان زهد چیست؟»- سعی دارد تجلی تمایز میان حقیقت و خطا، و نیز ذهن و جسم، را روشن نماید. هر سه گفتار تبارشناسی/اخلاق، به نقد تمامی تمایزات فوق با دنبال نمودن ریشه‌های آن در گذشته می‌پردازد. در عین حال، این نقد از شرایط کنونی نیست‌انگاری و امکان غلبه بر خود اخلاق بردگان در آینده، آگاه است، زیرا برای غلبه بر اخلاق بردگی، ابتدا باید «چند پله پایین‌تر» رفت؛ یعنی «حرکت واپس‌گرا ضروری است». بشر امروزی باید هم توجیه تاریخی و هم توجیه روان‌شناختی را در اندیشه‌های متافیزیکی درک کند (همان: ۱۰۵ و ۴۵۷).

در اینجا توجه به این نکته حائز اهمیت است که نیچه در دعوت به «غلبه بر خویش در اخلاق»، ادعای نسبتاً قوی‌تری از ضرورت نقادی اخلاق دارد و مدعی است که هر نظام اخلاقی در بالاترین حد تحقق خویش، خود به ویرانی خویش دست می‌یازد: «چیزهای بزرگ همگی از راه برکشیدن خویش به دست خویش به نابودی کشیده می‌شوند. قانون زندگی نیز همین را می‌طلبد، قانون «بر-خویش-چیرگی» ناگزیر در ذات زندگی» (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۷).

در این عبارت، نیچه از «غلبه بر خویش» به عنوان «قانون زندگی» یاد می‌کند تا بر تضاد میان «فلسفه زندگی» و «اخلاق» تأکید نماید. در ادامه، او از مسیحیت به عنوان مثالی که مؤید مدعای اوست یاد می‌کند و نابودی مسیحیت را در «غلبه خودبیر-خویش» می‌انگارد؛ «بدین‌سان، مسیحیت، در مقام اصل بی‌چون-و-چرا، به دست اخلاق خویش به نابودی کشیده شد. همین‌گونه اکنون مسیحیت در مقام اخلاق نیز می‌باید نابود شود؛ و ما در آستانه این حادثه‌ایم» (همانجا).

«مسیحیت همچون نگرش جزم‌اندیش» به وسیله اخلاق مدرن که بدیل بی‌دین آن بود، نابود گردید. این فرایند بیشتر در فلسفه کانت مشهود است که از یک‌سو امکان شناخت خدا را رد کرد، زیرا انسان‌ها قادر به درک جهان «واقعی» (به تعبیر او، «قلمرو نومن») نیستند و از سوی دیگر، گمان می‌کرد اخلاق می‌تواند به عنوان یک امر ایمانی، در پذیرش وجود خدا برای بشر استوار باشد، زیرا در غیر این صورت، تمام اعمال اخلاقی بی‌معنی خواهد بود؛ بر این اساس، جایگاه امر ایمانی مجال دریافت اخلاق را به طور فی‌نفسه فراهم می‌آورد. اما برای نیچه این موضع، از قضا، به نابودی فرهنگ اخلاق مسیحی منجر خواهد شد، زیرا اخلاق مسیحی هرچند (در آغاز) «اراده به حقیقت و درستی» را ایجاد کرد که به نوبه خود به وحدت عقلانی ترجمه شده است، اما در نهایت، این ادراک علمی است که توهم اخلاق مسیحی را اثبات خواهد نمود.

به این ترتیب، درمی‌یابیم که نگرش تبارشناسانه در مورد چشم‌اندازگرایی بیش از همه، صحت و درستی یک تحلیل را داراست، زیرا با تشخیص چگونگی ساخت ارزش‌ها از نگرش‌های خاص، درواقع

این ادعا که ارزش‌های اخلاقی کلی، جامع یا عقلانی هستند را زیر سؤال می‌برد. در عین حال، تبارشناسی منجر به زدودن نقاب‌های اساطیری و استعاره‌ی زبان و ساختار دستوری آن می‌شود. این مهم از دو طریق میسر خواهد شد. به‌زعم نیچه نخستین راه آن است که باید هنر خوب-خواندن (خوانندگان خوب)، سبب رهاسازی زبان از گرفتاری‌های دستوری و اسطوره‌ای شود؛ هنری که به‌زعم، نیچه معاصران او فاقد آن بودند. به همین دلیل، طبق یکی از استعاره‌های معروف نیچه، رنگ تبارشناسی «سیاه» یا «تیره» است:

... و البته، پنهان نماند که تبارشناس اخلاق را رنگ سیاه صدمبار به است
از سیاهی تاریکی؛ یعنی رنگ هر آنچه بر سندی ثبت است، آنچه به‌راستی
برای آن گواه می‌توان آورد و به راستی در کار بوده است، و، کوتاه کنیم،
تمامی آن سند دورو-دراز هیروگلیف-نوشت گذشته اخلاقی بشر، که
دشوار تن به رمزگشایی می‌دهد! (همان: ۲۲)

چنانکه از این عبارت می‌توان دریافت، تاریخ (تبارشناسی) اخلاق، به خودی خود به‌مثابه متنی است که برای رمزگشایی معانی آن، شدیدترین تحلیل‌های متنی لازم است. رنگ «سیاه» نشان‌دهنده ابهام و عدم اطمینان در مورد درستی (یا، بهتر است بگوییم، تفسیر صحیح) این مسیر گذشته (یعنی تاریخ) است. در واقع، تبارشناسی نیچه با هدف ترویج سبکی خاص از «خواندن»، که در آن خواننده را به بردباری و درنگ در متن ترغیب می‌کند، به وجود آمده است و این نکته بیش از صرف بحث دستوری و کلامی، بلکه نشان‌گر تفاوت بنیادین رویکرد نیچه و تفکر مدرن در باب دست‌یابی به حقیقت است. از نظر نیچه، ناتوانی در انجام این کار (هنر خوب خواندن) به این معنی است که خواننده قادر به خواندن متون او، بدون دخالت دادن تفسیر خود نخواهد بود. نیچه نیاز به «خوب خواندن» را چنین بیان می‌کند:

برای چنین کاری، بی‌گمان چیزی می‌باید تا که خواندن را به هنر بدل کند؛
همان چیزی که امروز بیش از همه از یادها رفته است (پس هنوز مانده
است تا نوشته‌های من «خواندنی» شوند) و آن اینکه برای آن آدمی می‌باید
کما بیش گاو باشد و اهل نشخوار و هرگز، نه «انسان مدرن». (همان: ۲۴)

تمثیل نیچه از «نشخوار» (wiederkäuen) بیانگر تعمق است، یعنی خواندن متفکرانه و بازخوانی همان کلمات به‌منظور رمزگشایی معنای آنها. با وجود این، چنانکه شریف اشاره کرده است، اشکالی در مطالبه نیچه برای «خواندن خوب» وجود دارد، چراکه «به‌نظر می‌رسد [این فراخوان] مستلزم این است که چیزی وجود دارد، یعنی همان «متن»، که به خودی خود، مستقل از تفاسیر است» و واضح است که این امر «با تفسیر چشم‌اندازگرایانه نیچه از علم یا آگاهی، ناسازگار است و مانع از هرگونه برون‌رفت از معضل تفسیرباوری می‌شود» (Schrift, 1987: 104). به‌همین دلیل، شریف معتقد است تبارشناسی باید جایگاهی

میان «علم‌اللغه» (philology) و «چشم‌اندازگرایی» (perspectivism) داشته باشد. چنین رویکردی مستلزم مفهوم «تغییر ارزش متن» است. این متن تغییر ارزش یافته، در عین تمایز از هر گونه تفسیر خاص، در هر صورت، چیزی جز تفسیر باقی نمی‌ماند (Ibid: 105). این نکته می‌تواند به‌خوبی بر ادعای هستی‌شناختی‌ای دلالت داشته باشد که بر اساس آن، چیزی جز صیوروت وجود ندارد؛ مانند رودخانه‌ای که در استعاره هراکلیتوس به‌یاد داریم، که اگرچه همیشه ثابت است، اما همواره در جریان و تغییر مدام باقی می‌ماند.

بخش دوم، تبارشناسی لغت یا ریشه‌شناسی

باری، روش دومی که نیچه از طریق آن زبان را رمزگشایی می‌کند، بررسی تبارشناسانه ریشه‌های واژه‌ها و معانی، به منظور یافتن رد پایی از فرایندهای استعاری است که در آن، به تدریج اصطلاحات مبتنی بر روابط قدرت، شمایل مفاهیم اخلاقی به‌خود می‌گیرند. این نکته نیز حائز اهمیت است که «ریشه‌شناسی» (etymology) می‌تواند با ارجاع به زبان، به‌جای «تبارشناسی» استفاده شود، چراکه ریشه‌شناسی در واقع ترکیبی از دو کلمه است: «اتیمون» (ethimon) و «لوگوس». «اتیمون» به‌معنای ریشه‌ای است که یک کلمه یا اصطلاح از آن مشتق شده است، و «لوگوس» نیز معنای علم و معرفت می‌دهد. پس «ریشه‌شناسی» در لغت به معنای علم به ریشه‌های اصطلاحات و مفاهیم است. به‌همین دلیل، نیچه از زبان و ساختار آن مکرر یاد می‌کند و از نقش به‌سزایی که بر فرهنگ و اندیشه برجای می‌گذارد سخن می‌گوید. به‌عنوان مثال، او در تحلیل تبارشناسانه خود بیان می‌کند که:

رهنمای من به راه راست، این پرسش بود که چیست معنای راستین ریشه‌شناسیک آنچه در زبان‌های گوناگون رسانی [معنای] «نیک» است؟ چنین یافته‌ام که این‌ها همه به یک دگردیسی مفهومی بازمی‌گردند؛ و همه‌جا آن مفهوم بنیادی‌ای که «نیک» (نیک به‌معنای «از شمار والا روانان»، «نژاده»، «دارای روان و الاتبار»، «از شمار روان‌برتران») ریشه در مفهوم «والاتبار» و «نژاده»، به‌معنای پایگاه اجتماعی، دارد. برآمدن این مفهوم همپای برآمدن آن مفهوم دیرینه است که در آن «همگانی» و «عامیانه» و «پست»، سرانجام معنای «بد» به خود می‌گیرد. (نیچه، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۰)

در عباراتی به‌نحو مشابه، کلماتی مانند εσθλός (دشمن)، αγαθός (ساده) و مترادف‌های آنها، به‌جای ارزش اخلاقی، «یک ویژگی شخصیتی معمولی» را نشان می‌دهند (همو، ۱۳۸۷: ۱، ۵). در حقیقت، به نظر نیچه «تعریف ارزش اخلاقی در همه‌جا ابتدا برای انسان‌ها به‌کار می‌رفته است، و تنها بعدتر و به‌نحوی اشتقاقی و برگرفته شده، به اعمال و افعال تسری یافته» است (همو، ۱۳۸۸: ۲۶۱). اگر دلالت‌هایی مانند «خوب» و «بد»، با گذشت زمان مفاهیم اخلاقی پیدا کرده‌اند، به‌دلیل هدفی است که برای آن در نظر گرفته

شده است. اهمیت تاریخ تبارشناسی در توانایی تمایز «منشأ» از «هدف» نهفته است، و از این طریق به ما می‌آموزاند که با خواستن مبدأ، آن را از هدف (هایی) که به دست آورده است، مبرا می‌سازیم.

نیچه استدلال می‌کند که تحلیل تاریخی «هدف» یا «فایده» هنجارهای اجتماعی یا دستورات قانونی (مثلاً مجازات)، برای دست‌یابی به «منشأ» آنها ممکن نیست، چراکه این اهداف یا کارآیندی‌ها، تنها نمایان‌گر چیرگی یک اراده معطوف به قدرت بر اراده‌ای دیگر است، و بررسی علت‌ها از طریق این گونه فرایندهای چیرگی، میسر نیست؛ چراکه نیچه از سویی دیگر، بر «ارباب بخت و اقبال» باور دارد. پس در صیوروت مورد نظر نیچه، آغاز و انجام هر چیز، نامعین است (همو، ۱۳۸۷: ۹۷).

به این ترتیب، تبارشناسی به مثابه یک نگرش تاریخی خاص در نظر گرفته می‌شود که عبارت است از متناسب ساختن گذشته از طریق بررسی دگرباره بنیان‌های ممکن دیگری که به وسیله آنها ما به آنچه اکنون هستیم، یعنی انسان‌های مدرن، تبدیل گشته و شرایط امروز خود را درک می‌کنیم. بنابراین، مقصود تبارشناسی افزایش معرفت ما نسبت به خویش و جهان خویش است. اما آیا تبارشناسی علاوه بر این، می‌تواند صورتی از نقد نیز تلقی شود؟ اگر چنین است، ماهیت این رویکرد انتقادی چگونه خواهد بود؟ باید توجه داشت که در واقع، تبارشناسی یک فعل انتقادی مهم است، زیرا نشان می‌دهد که همه ارزش‌ها و آرمان‌ها، محصول تحول و توسعه تاریخی هستند، نه چیزی بیشتر. هر مفهوم، احساس و اشتیاق، تاریخی دارد. به این ترتیب، هیچ چیز ثابت و تغییرناپذیر نیست. هر چیزی که وجود دارد، از جمله نهادهای قانونی، آداب و رسوم اجتماعی و مفاهیم اخلاقی، تکامل یافته و محصول شکلی خاص از اراده معطوف به قدرت‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد تبارشناسی صرفاً انتقاد ساده مذکور نیست بلکه رویکردی عمیق‌تر و بنیادی‌تر است، زیرا وظیفه تحلیل تبارشناسانه صرفاً بازسازی یا ارزیابی مجدد گذشته، به منظور مقابله با پیش‌داوری‌های دوران حاضر، نیست که طی آن تفسیری موافق دیدگاه‌های آزادی‌خواهانه و نسبی‌انگاری در ارزش‌ها، بر دیگر نگرش‌ها تحمیل شود، بلکه علاوه بر آن، فرایند تبارشناسی در پی آن است که، همچون کاری که علم شیمی با مواد و عناصر انجام می‌دهد، از طریق واسازی ساختار اولیه گذشته و پیش‌فرض‌های مرسوم پیشین، به ایجاد و بازسازی آینده اقدام نماید.

بر اساس نظر دیوید اُون، تبارشناسی نیچه در اصل نگرشی است بر اکنون، اما به مثابه رویکردی انتقادی بروز می‌نماید (Owen, 1994). از این رو، شناخت وضع موجود و نقد آن، به هم مرتبط هستند. در حقیقت، آنچه در تبارشناسی نیچه روی می‌دهد، نه تنها پاسخ به پرسش از «چیستی ما» و «طریق این چنین بودن ما» است، بلکه از آن مهم‌تر، به این مسئله می‌پردازد که آنچه به ما داده شده است، ما را به چه چیزی می‌تواند تبدیل کند؟ بر این اساس، نباید نقادی را صرفاً به معنای ویران‌سازی آن در نظر گرفت.

با این همه، باید در نظر داشت که تبارشناسی نمی‌تواند صرفاً یک نقادی درونی (immanent critique) باشد - چنانکه مثلاً نزد هگل، مارکس یا حتی هابرماس در نظر گرفته می‌شود - چراکه ایده «نقادی درونی»

به نحوی بخصوص، با نظریه انتقادی‌ای در پیوند است که هدف آن تبیین فلسفی «ابژه» به طریقی است که به نحوی نهفته، مخنوم به خرد جمعی در نهادهای اجتماعی شود، تا از این طریق، ایشان را از «وضعیت واقعی خود» آگاه سازند. در مقابل، برای نیچه، چیزی «آنجا» در انتظار کشف شدن نیست، بلکه ماهیت هر رویداد گذشت، ه با توجه به نگرش کنونی و نقشی که در تحلیل تبارشناسانه خود انجام می‌دهد، تعیین می‌شود. علاوه بر این، یک «نقادی درونی» دست‌کم تا اندازه‌ای - در چارچوب «ضرورت» عمل می‌کند، به این معنا که هر «لحظه» نتیجه منطقی تضادهایی است که در مورد قبلی ظاهر شده است. یعنی هر سنتز، بالضرورة برآمده و حاصل یک فرایند تز و آنتی‌تز است. با وجود این، اگر تبارشناسی را به مثابه «نقادی درونی» بدانیم، امکان این وسوسه وجود دارد که نقد اخلاق ارباب و اخلاق برده نزد نیچه را روایتی دیگر از دیالکتیک ارباب و برده هگل تلقی کنیم (Hegel, 1977: 113-115) که طی آن، در آغاز ارباب قدرتمند بردگان را مقهور خویش می‌سازد، ولی بعدتر، برده از طریق «بازارزش‌گذاری همه ارزش‌ها»، بر ارباب اقتدار پیدا می‌کند. در پایان، ارباب مجدداً بازمی‌گردد و تمامی ارزش‌های پیشین را دگرباره از نو می‌آفریند. اما این مشابه‌سازی از دقت کافی برخوردار نیست، چراکه اتفاقاً نیچه - در مقابل هگل و دیگر قائلین به ضرورت دیالکتیکی منطق هستی - بر اهمیت شانس و اقبال در تاریخ بشر تأکید دارد: «ارباب بخت و اقبال، او قدیمی‌ترین اشرافی جهان است» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۸۱). در واقع، در اندیشه نیچه، چیزی به نام تاریخ واحد و یکپارچه بشری وجود ندارد، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از رویدادهای منقطع و تصادفی است که تاریخ را شکل می‌دهد؛ «انسان ریسمانی است که بین حیوان و ابرمرد بسته شده است؛ ریسمانی بر فراز پرتگاه» (همو، ۱۳۹۶: ۳۵)، که در آن «انسان اولی» انسانی است که با اخلاق بردگی مشخص می‌شود. اما دومی هدف نیست، بلکه تنها وسیله‌ای است برای چیزی عظیم‌تر و والاتر، یعنی «آبر انسان»، که مشتاقانه بر فراز «فراسوی خیر و شر» خواهد ایستاد. «پرتگاه» دوران نیست‌انگاری است. نیچه انسان اخلاقی را به بندبازی تشبیه می‌کند که می‌کوشد به انتهای ریسمان برسد، یعنی جایی که آبر مرد ایستاده است. «[این مسیر] فرارفتنی است پر خطر، در راه‌بودنی پُر خطر، واپس‌نگریستن پُر خطر، لرزیدن و درنگی پُر خطر» (همان: ۲۴) و ممکن است این بندباز تلو تلو خورده و سقوط کند. این تصادف البته بی‌دلیل و کاملاً اتفاقی خواهد بود (همان: ۲۹).

بنابراین به نظر می‌رسد تبارشناسی نیچه را نباید دقیقاً مصداق «نقادی درونی» دانست، چراکه یک نقادی درونی معمولاً از درون تز و آنتی‌تز برآمده و منجر به سنتز می‌شود، حال آنکه نگرش نیچه در تبارشناسی/اخلاق، ساختار نقد را معطوف به بیرون از محتوای تز و آنتی‌تز می‌کشد. در حقیقت، نزد نیچه این نقادی فراتر از حدود خود-آگاهی است.

با توجه به ملاحظات فوق، به نظر می‌آید تبارشناسی را باید به‌عنوان نوعی «نقد اجرایی یا عملی» در نظر گرفت؛ به این ترتیب که «این‌گونه خوانش نیچه از گذشته در راستای راهنمایی ما به سوی چشم‌اندازی

خاص از آینده به کار گرفته می‌شود» (Withe, 1988: 685). در این توصیف، تبارشناسی به معنی ارزش‌گذاری مجدد است. بنابراین، با نظری دقیق‌تر، گویی اگر تبارشناسی به مثابه مفهوم «نقد عملی» در مقابل «نقادی درونی» قرار گیرد، عنوانی مناسب‌تر خواهد بود، زیرا در این صورت این رویکرد تأکید می‌کند که آنچه مورد نظر نیچه در بحث از بازارزش‌گذاری ارزش‌ها است، واجد تمایزی مهم و نیز دقیق‌تر نسبت به موضع (اخلاقی) او، از دیگر نظام‌های اخلاقی «ارباب‌برده» است. این سخن به معنای آن است که ارزش‌گذاری دگرباره ارزش‌ها، یک روند ممتاز و جدا از مسیر موضع‌گیری اخلاقی و ارزش‌گذاری بردگان را نزد نیچه آشکار می‌سازد.

بر اساس نظر نیچه، در پی «مرگ خدا»، بشر بر سر یک دوراهی قرار می‌گیرد؛ فلسفه مبتنی بر ضرورت متافیزیکی، در مواجهه با این موضوع، ممکن است از زوال غایی انسان و ارزش‌های او حکایت کند، اما نیچه نشان می‌دهد که به غیر از این موضع، امکان دیگری نیز وجود دارد. تبارشناسی تا آنجا که در پی القای امکان تحقق ابرمرد در افراد است، به مثابه یک «نقادی عملی و اجرایی» تلقی می‌شود؛ به این معنا که با ساحت‌های عملی و زیستی انسان سروکار دارد. از این‌رو، امر «زمان‌مند» و «جاودان»، به واسطه فعل اراده به یکدیگر پیوند می‌خورند و این، همانجایی است که جذب تمامیت گذشته در فرد، مجال تعالی آفرینشگر خویش (یعنی همان غلبه بر خود) را در تحقق آینده به وی می‌دهد (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

بنابراین، در این معنا، تاریخ تبارشناسی و ایده بازگشت جاودان به هم مرتبط هستند، زیرا درحالی‌که تبارشناسی به عنوان یک «نقادی عملی و عینی»، خوانشی ویژه از گذشته را فراهم می‌کند تا ما را به سوی دیدگاهی خاص از آینده سوق دهد، «بازگشت جاودان» تلاش می‌کند تا گذشته را به اکنون یا آینده نزدیک (یعنی بازگشت نژادگان) باز رساند. دبرا برگوفن معتقد است تبارشناسی نیچه، ندای بازگشت است، خواه بازگشت سرکوب‌شدگان و انتقام‌جویان، و خواه بازگشت ابرمرد، اما در هر صورت، این مهم به ضرورت بازگشت جاودان همان روی می‌دهد (Bergoffen, 1983: 137). با وجود این، برای پرهیز از ابهام و سوءتفاهم در این سخن، باید در نظر داشت که بر اساس استدلال برگوفن، با اعمال تاریخ تبارشناسی، آنچه به ادراک و نظر می‌رسد، بیشتر از آنکه مربوط به بازارزش‌گذاری بردگان باشد، با قدرت نهفته در «ضمیر اراده بردگان» متناسب است. بنابراین، در درون ما میل به بازگشت به (یعنی بازگرداندن) قدرت اصلی پدیدار می‌شود (Ibid: 129-138).

اما اگر با دقتی مضاعف به مفهوم تبارشناسی نیچه بنگریم، ناکافی بودن تحلیل فوق آشکار می‌گردد، زیرا هدف نیچه از انجام یک تحلیل تبارشناختی، صرفاً بازگشت به «منشأ» اخلاق در اربابان یا بردگان نیست. اولاً، نیچه اساساً به هر گونه «منشأ»، بدبین و مردد است، چراکه نزد وی، فرایند اراده از اساس موافق با غایت و منشأ مشخص یا از پیش تعیین‌شده، نبوده است، بلکه او این نگرش را مربوط به منشأ اعتباری متافیزیکی یا هستی‌شناختی می‌داند و خود را از آن مبرا می‌انگارد. هم از این‌رو، ایده «بازگشت

سروران» از نظر نیچه حالتی متعالی تر و والاتر از معنای معمول کلمه است، یعنی آن جایی که حاکمیت آبرمرد و اخلاق وی در راستای غلبه بر خویش محقق می‌گردد.

در این صورت، تبارشناسی به عنوان یک «نقادی عملی»، چگونه می‌تواند منجر به تغییر اعمال و رفتار در آینده گردد؟ پاسخ این خواهد بود که هر چند در تبارشناسی باورها و ارزش‌های تثبیت شده (آنچه نیچه آن را «بت‌ها» می‌نامد) مورد انتقاد قرار می‌گیرد، اما هدف صرفاً انکار کردن آنها نیست، بلکه بازآفرینی آنهاست (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۱۵). بر این اساس، تبارشناسی نه تنها نسبت به تاریخ اخلاق رویکردی انتقادی دارد، بلکه از اساس خود بنیان‌اخلاق‌آفرین است؛ اما نه چون اخلاقی ضروری و کلی، بلکه همچون یک فرایند و روند همواره در حال سیروورت (Kemal, 1990: 240).

اما این ارزش آفرینی چه اهمیتی دارد؟ بدیهی است که تبارشناسی با توجه به تأکیدی که بر آفرینش دارد، آن را در مورد آینده، قانون ضروری و کلی نمی‌داند؛ یعنی موضع خود را به مثابه قانون یا دستورالعملی کلی بیان نمی‌کند، بلکه در مقابل، «تبارشناسی به خالقان و تفاسیر آنها توجه دارد»؛ و این تعبیری است که «قدرت خلاقیت برای رستگاری را تجسم می‌بخشد»، زیرا «اراده آفریننده را نشان می‌دهند» (Ibid: 242). در عصر نیهیلیسم تنها یک راه وجود دارد که از طریق آن می‌توانیم خود را نجات دهیم، و آن ایجاد ارزش‌ها است: «خدا یک فرض است. اما من می‌خواهم که تصور شما فراتر از اراده آفرینش‌گر خودتان نباشد» (نیچه، ۱۳۸۷: ۹۸). این سخن به تعبیری دیگر نیز توسط نیچه بیان شده است: «اراده به نیستی، بیزاری از زندگی، اما اراده است و باقی می‌ماند!... انسان همچنان تمایل به نیستی را ترجیح می‌دهد تا اراده نکردن را...» (همان: ۳، ۲۸).

به این ترتیب درمی‌یابیم که پرسش‌هایی نظیر آنکه چرا نیچه به تاریخ تبارشناسی می‌پردازد؟ او چگونه رویکرد خود را توجیه می‌کند؟ و جایگاه او در برابر مدرنیته کدام است؟ به هم مرتبط هستند. در ابتدا، به نظر می‌رسد هدف تبارشناسی رهسپار شدن به «فراسوی خیر و شر» باشد (نیچه، ۱۳۸۸)، از آن جایی که اختلافات نظر صرفاً در چارچوب ارزش‌ها ایجاد می‌شود؛ بنابراین، تبارشناسی فراتر از این اختلافات عمل می‌کند، زیرا به دنبال کشف خاستگاه ارزش‌ها است. با این همه، آیا تبارشناسی نیچه، خود، مجموعه‌ای از ارزش‌ها را پیش فرض نمی‌گیرد؟

باید در نظر داشت که حتی اگر تبارشناسی منشأ ارزش‌ها را در روابط قدرت مشخص کند، مخالفتش با آن ارزش‌ها تنها یک معنا دارد و آن اینکه، خود در چارچوبی از ارزش‌ها عمل می‌کند. در واقع موضوع این است که تبارشناسی نیز، همچون دیگر رویکردها به ارزش‌های اخلاقی، از منظری خاص به موضوع خود نائل می‌آید؛ یعنی پیشاپیش فرض می‌کند که ساختاری از سلطه و قدرت را در منشأ ارزش‌های اخلاقی خواهد یافت. می‌توان گفت این نگرش مرهون این دلیل است که یک تبارشناس، گذشته را با رجوع به دیدگاه فعلی خود درک می‌کند. به عنوان مثال، نیچه چنین ادعاهای بزرگی را مطرح کرده است

که: «این جهان اگر از درون دیده شود یعنی جهان بر اساس «خصلت قابل فهم» آن توصیف و تعریف شود. «اراده به قدرت» خواهد بود و نه چیزی دیگر». (همان: ۷۸). با توجه به وجود گزاره‌هایی از این دست، دشوار می‌توان تبیین کرد که چگونه تبارشناسی نیچه فاقد هرگونه ادعای هستی‌شناختی است. بالاتر از آن اینکه، به نظر می‌رسد می‌توان گفت هستی‌شناسی نیچه به وحدت‌انگاری متمایل است. به‌عنوان مثال، توجه به برخی عبارات نیچه در این باب مؤید این سخن است: «اگر جهان را از درون بنگریم، اگر جهان را بنا به «وجه دریافتنی» آن تعریف و بازگو کنیم، چیزی نخواهد بود مگر «خواست قدرت»» (همانجا).

در پایان، با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا ما واقعاً اراده را موجود می‌دانیم؟ آیا به علیت اراده باور داریم یا نه؟ اگر آری... آنگاه باید به‌طور فرضی و پیش‌انگارانه علیت اراده را به‌عنوان تنها علیت موجود مورد بررسی قرار دهیم. (همانجا)

عبارت فوق مؤید آن است که «اراده معطوف به قدرت»، اعتبار هستی‌شناسانه دارد. با در نظر گرفتن این موضوع، افق تفسیرگونه چشم‌اندازگرایی آشکار می‌گردد. همانطور که پیش‌تر آمد، رسالت تبارشناسی این است که نشان دهد «[اساساً] چیزی به نام پدیده اخلاقی در کار نیست؛ آنچه هست تفسیر اخلاقی پدیده‌هاست (همان: ۱۲۰). با این حال، به نظر می‌رسد چنین عباراتی از نیچه با عقیده صریح او درباره حقیقت اراده معطوف به قدرت، ناسازگار است. اما آیا این موضوع نشان‌دهنده تناقض در اندیشه نیچه است یا آنکه این پارادوکس ظاهری از روی تعمد اوست؟ بر اساس آراء و تفاسیر مشهور، «تأکید نیچه بر ماهیت اخلاق شناخت نباید ما را نسبت به تأکید هم‌زمان او بر ارزش حقیقی کمال عقلی غافل کند» (Detwiler, 1990: 22). برخی عبارات و گزین‌گویی‌های نیچه، بر دشواری و سخت بودن بار حقیقت تأکید دارد؛ و اینکه روح انسان تا چه اندازه تاب و توان و جرئت حقیقت را دارد. خطا برای نیچه، نه از سر اشتباه یا کوری، بلکه از سر بزدلی و بیم، و از سوی دیگر، هر گام به‌سوی حقیقت از سر شجاعت، سخت‌گیری به خویش و پاکی (و سراسستی) گام بگذاریم، روی می‌دهد (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۱). یا به همین ترتیب آرزو می‌کند که جویندگان حقیقت و پژوهندگان روح، اساساً دلاور و بلنداندیش باشند تا برای قربانی کردن هر چیز در پای حقیقت، آمادگی لازم را داشته باشند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷).

اما باید در نظر داشت که نیچه از سویی دیگر، شکاکیت مطلق را نیز به‌بوتۀ نقد می‌کشد؛ «زیرا شکاکیت، معنوی‌ترین تبیین یک وضعیت پیچیده فیزیولوژیکی است که در زبان آشنا، نامش ضعف و بیماری اعصاب است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۰). بنابراین، بر اساس نظر نیچه، همواره و در هر تبیینی از حقیقت، مقداری التزام و چشم‌اندازگرایی به‌نحو ضروری وجود دارد. با این حال، او تأکید دارد که چشم‌انداز شخص نباید منجر به نگرشی جزمی شود. اگر جستجوی حقیقت بخواهد به‌نحو اصیل صورت پذیرد،

«فعل اراده» یعنی یک فعل آفرینش‌گر- نیز باید به‌نحو هم‌بود و هم‌زمان محقق شود. این سخن به‌معنای آن‌است که هر «حقیقت» برآمده از آفرینش‌گری همان اراده است، نه همچون امری که «کشف می‌شود». به این ترتیب، «حقیقت»، مخلوق «اراده» است؛ «حکم من، حکم من است: دیگری را به‌آسانی حق دست‌یابی به آن نیست» (همان: ۸۲).

ملاحظات فوق ما را به این نتیجه می‌رساند که «وحدت عقلی» مورد نظر نیچه، سبب می‌شود تحلیل تبارشناسی و تمام نتایج آن را تاب آورد، صرف نظر از آنکه خوشایند یا دردناک باشند. با این حال، هم‌زمان، تاریخ تبارشناسی او با مفروضات اساسی مشخصی همراه است، به‌ویژه با این باور که ارزش‌های اخلاقی و دانش، وابسته به صورت‌بندی معینی از روابط قدرت هستند. نیچه نمی‌خواهد ادعاهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود (یعنی زندگی اراده قدرت است) را بر دیگران تحمیل کند، بلکه او به‌عنوان یک تبارشناس، که ارزش‌های اخلاقی را از بیرون نقد می‌کند، نمی‌تواند درک خود از باورهای دیگر را با ادراک خویش نسبت به آن ارزش‌ها، مقایسه نماید؛ به‌ویژه آن باورهایی که ممکن است برای نتیجه‌گیری‌هایش ادعای برتر بودن داشته باشد، به این دلیل که هرگز نمی‌توان به آن باور دیگری، دسترسی مستقل از چشم‌انداز باوری خویش داشت. او خود را فیلسوف آینده می‌دید و چنین فیلسوفی

می‌باید از بدذوقی هم‌رأیی با بسیاران رها شده باشد. «خیر» دیگر خیر نیست اگر همسایه‌ات بر آن دهان زده باشد. و «خیر همگانی» کدام است! این عبارت با خود ناهمساز است... (همانجا)

اگر چنین باشد، تبارشناسی نیچه تلاشی برای گریز از چشم‌اندازگرایی نیست، که اگر جز این بود به اصل خود، یعنی به اینکه هیچ ارزشی به‌نحو عام یا حقایق ازلی وجود ندارد، وفادار نمی‌ماند. بلکه نزد وی، چیزی به نام دانش و اخلاق بدون پیش‌فرض، امکان حضور ندارد. تبارشناسی انتقادی او با هدف تضعیف تمام اشکال جزم‌گرایی معرفت‌شناختی انجام شده است. نهایتاً می‌توان گفت ممکن است حقیقت‌های ما صرفاً خطاهای انکارناپذیر ما باشند، اما با وجود این، با شهود عقلی‌مان همخوانی دارند و بنابراین، بیش از آنکه که ابطال‌پذیر باشند، سزاوار توجه و التفات جدی ما هستند (Detwiler, 1990: 22-25).

در مقام نقد این تحلیل، شاید بتوان گفت در نگاه نخست، به نظر می‌رسد چنین تبیینی از تبارشناسی، آن را از چالۀ شناخت عینی و کلی‌نگری به چاه نسبی‌گرایی خواهد انداخت؛ همانطور که یکی از انتقادات علیه تبارشناسی نیچه این است که به‌سمت یک نسبی‌گرایی بی‌جهت و عام میل می‌کند. با این حساب، آیا تبارشناسی می‌تواند این انتقاد را پاسخ دهد یا بر آن فائق آید؟ مهمتر از همه آنکه، نیچه تحلیل تبارشناسی خود را ایده‌ای علمی می‌داند (نیچه، ۱۳۸۴: ۸۸، ۴۶۷، ۴۷۰) و به این ترتیب، مدعی عینیت تبارشناسی است، نه اینکه صرفاً یک تعبیر استعاری باشد. در این صورتک چگونه می‌تواند در عین حال، هم مطلق و

عینی باشد و هم نسبی‌گرایانه؟ نیچه خود در بخشی از تبارشناسی اخلاق پاسخی برای این مسئله ارائه می‌دهد. آنچه مهم است این است که «عینی‌نگری» نباید همچون «نگاه بی‌طرف و بی‌چشم‌داشت» (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۷) تلقی شود، بلکه باید به معنای «گونگونی چشم‌اندازها و به‌میان آوردن تفسیرهای از سر احساسات و عواطف» (همانجا) دریافت گردد.

بنابراین، برای نیچه، «عینیت» به معنای توانایی در نظر گرفتن چشم‌اندازهای مختلف است، در عین حالی که قادر به نگاه‌داشت («مزایا» و «معایب») افق دیدگاه خود نیز بمانیم. نیچه آن اخلاقی را که «آزادی بی‌حد و مرز را می‌آموزاند و تخم نیاز به افق‌های محدود و وظیفه‌های فوری را می‌کارد؛ و تنگ کردن چشم‌انداز، و بدین‌سان، به یک معنا، حماقت را همچون شرط لازم زندگی و رشد می‌آموزاند» (همو، ۱۳۸۸: ۱۴۰) مورد انتقاد قرار می‌دهد. به این ترتیب، معنای «عینی‌نگری» در نظر نیچه همانا «تغییر داری» است (Schrift, 1987: 99)، به این معنا که فیلسوف «اصیل»، در مقابل یک «کارگر فلسفی» «می‌باید سنجش‌گر و شک‌آور و جزم‌باور و تاریخ‌گزار باشد و، افزون بر آن، شاعر و گردآورنده و معماگشا و اخلاق‌پرداز و پیشگو و «آزاده‌جان» و کمابیش، همه‌چیز» (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

به این ترتیب، می‌توان گفت به نظر نیچه، این تجربه است که سبب‌ساز فیلسوف‌بودن می‌شود. با وجود این، تجربه دیدگاه‌های مختلف همیشه امکان‌پذیر نیست، یعنی انسان‌ها قادر نیستند در زندگی خود، تمام چشم‌اندازهای مختلف را تجربه کنند. مثلاً نمی‌توان هم‌زمان محافظه‌کار و لیبرال، آنارشیست و دموکرات، لیبرال-دموکرات و سوسیالیست، و سوسیال-دموکرات و کمونیست بود. به طوری که «تمامی دایره ارزش‌های بشری و احساس‌های ارزشی را ببینید، و با گونه‌گون چشم‌ها و وجدان‌ها، از بلندا به هر دوردست، از ژرفا به هر بلندا، از کُنج به هر پهنه نگریستن تواند» (همانجا). این فرض ناممکن است، زیرا همانطور که اشاره شد، انسان در مکان و زمان خاص قرار دارد که افق دید او را محدود می‌کند. اعتقادات سیاسی و شرایط مادی و رفاه اجتماعی دست‌کم تا اندازه‌ای- باورهای افراد را تعیین می‌کنند. بر این اساس، مثلاً حمایت کارگران عادی و یدی از جنبش‌های سیاسی چپ‌گرا و کمونیستی، احتمالاً زیاده‌تر از دیگر اقشار جامعه (مثلاً تاجران یا سرمایه‌داران) خواهد بود.

بر این اساس تنها می‌توان گفت آنچه سبب تمایز چشم‌اندازباوری نیچه از نظریات نسبی‌گرایی می‌شود، این است که همیشه بین دیدگاه هر شخص و شرایط مادی، علل فیزیولوژیک یا غریزی، ارتباطی وثیق وجود دارد. بعلاوه اینکه، شاید بهتر بود نیچه در ازای تلاش برای تعریف مفهوم «عینیت» در قالبی تغییر ارزش‌یافته، به فرایند تبارشناسی مجال گذر از «فراسوی عینیت و ذهنیت» یا «صدق کذب» می‌بخشید.

اما در نهایت فیلسوف مورد نظر نیچه، در کدام جایگاه اهمیت پیدا می‌کند؟ «فیلسوفان آینده، [تنها] آزمایش‌گران و وسوسه‌گران شناخته می‌شوند» (همان: ۸۲). «آفریدن این است: نجات بزرگ از رنج و مایه آسایش زندگی. اما رنج و دگرگونی بسیار باید تا آفریننده‌ای در میان آید» (همو، ۱۳۸۷: ۹۹). به عبارت

دیگر، دنیای انسان درست مانند یک اثر هنری، خلق شده است. این در حالی است که تجربه هنری صرفاً ذهنی است و در نتیجه مشمول تفسیرهای متفاوت (حتی متضاد) می‌شود.

نتیجه

تبارشناسی نیچه نمونه‌ای بارز از گسست تفکر فلسفی از سنت روشنگری به‌طور عام، و فلسفه نقادی کانت، به‌طور خاص است (Deleuze, 1986: 89-94)؛ هرچند در مقابل، دیوید اُون تبارشناسی نیچه را دگرذیبی پروژه نقادی کانت می‌داند. (Owen, 1994: 17-32). پروژه کانت که منجر به قانون‌گذاری عقل نقادانه و صدور احکام تنجیزی و مطلق می‌گردد، از نظر نیچه خودمتناقض است، یعنی گرچه نقادی کانت، قوانین حاکم بر عقل و مدعیات اخلاق را محدود می‌کند، اما نمی‌تواند ارزش دانش و آرمان‌های اخلاقی را به خودی خود زیر سؤال ببرد. بنابراین، به نظر نیچه، کانت‌گرایی نمونه‌ای است از تمایزاتی مفروض انگاشته در اندیشه روشنگری میان نمود/واقعیت و سوژه/ابژه که این همه در اندیشه نیچه به‌طور عام، و در تبارشناسی اخلاق به‌نحو خاص (در گفتارهای اول و دوم)، مورد نقد قرار می‌گیرد؛ به این ترتیب که این تمایزات صرفاً فرع بر تفاوت‌های نهان در دستور زبان و ساختار آن در ساحت اسطوره و استعاره‌هاست. به‌طور خاص، باور اندیشه مدرن به جدایی «سوژه» یا «من استعلایی»، از «هستی»، برگرفته از تمایز دستوری زبان میان «فاعل» و «فعل» بوده که ساختار زبان آن را به شکل «موضوع» و «محمول» درمی‌آورد. همان‌طور که با گذشت زمان، انسان‌ها فراموش کردند که این خودشان بودند که نمادهای زبانی را ایجاد کردند، به مفاهیمی رسیدند که گویی واقعیت‌های ابدی هستند (نیچه، ۱۳۸۴: ۹۲). در نتیجه، هر زمان و شاید متناسب با شرایط مختلف که بر زندگی حاکم است، بی‌دلیل خاص و صرفاً از سر بخت و اقبال، اراده نظام‌ساز و منتقد نسبت به حقیقت، انسان را به سوی خویش می‌کشد که این نیز مربوط به ساختار مفاهیم و زبان است (همو، ۱۳۸۸: ۵۱). به همین دلیل، فلسفه نقادی کانت در نظر نیچه، از آن جهت که «کارکردهای دستوری زبان» را بدیهی می‌داند، نمی‌تواند دقیقاً نقادانه باشد. بنابراین، فلسفه کانت بیش از هر چیز، تجدید حیات گذشته و «نوعی نیاگرایی اعلی است» (همانجا). بر همین اساس، می‌توان «پروژه تبارشناسی نیچه» را در برابر روشنگری و مدرنیته کانت، نخستین رویکرد پست‌مدرن دانست که در آن سویه‌های رادیکالیسم اندیشه تبارشناسانه نهفته است؛ هرچند همچنان مجال برای دیگر تفاسیر و انتقاد از تحویل رویکرد نیچه به پست‌مدرنیسم در رویکرد مفسران وجود خواهد داشت که رهگشای تحقیقات دیگر است.

منابع

نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۴) انسانی، زیاده انسانی، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: نشر مرکز.

- (۱۳۸۶) این است انسان، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: جامی.
- (۱۳۸۷) تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۸۸) فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۹۲) اراده به قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- (۱۳۹۶) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- Bergoffen, D. B. (1983) "Why a Genealogy of Morals?", *Man and World*, vol. 16, pp. 129-138.
- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche and Philosophy*, London: The Athlone Press.
- Detwiler, B. (1990) *Nietzsche and the politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Kemal, S. (1990) "Nietzsche's Genealogy of Beauty and Community", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 21, no. 3, pp.234-249.
- Nietzsche, W. F. (1968) *The Will to Power*, trans. by W. Kaufmann and R. J. Holingdale, A Vintage Giant.
- Owen, D. (1994) *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, London and New York: Routledge.
- Schrift, A. D. (1987) "Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic", *Nietzsche-Studien*, vol. 16, no. 1, pp. 91-111.
- White, R. (1988) "The Return of the Master: an Interpretation of Nietzsche's 'Genealogy of Morals'", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 48, no. 4, pp. 683-696.



Neo-Vedantian Approach to the Notion of Negation with Special Reference to Bhattacharya's Views

Ali Naqi Baqershahi*

Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University
(IKIU), Qazvin, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: In its confrontation with Western philosophy, the Neo-Vedantian School of philosophy in India had a constructive approach, and Bhattacharya's approach in this regard is considered to be an example of a Neo-Vedantian approach. The present article is an attempt to explore the notion of negation as his metaphysical foundation. Indeed, negation in Bhattacharya's philosophy is rooted in Upanishad's concept of neti neti through which one can attain the absolute. In his view the terrain of negation is the terrain of indetermination, so the absolute should be considered as negation, for any known or affirmative matter may change it into a kind of determined matter. Accordingly, in his view, the only way to achieve the absolute is to follow the process of negation. Moreover, the absolute is understandable only through negation, for its content is not expressible. Yet, it does not mean that it is unknown and unrecognizable. Bhattacharya refers to Kant and Hegel's views and criticizes their views.

Research Article

Received: 2024/04/17
Accepted: 2022/06/15

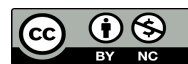
Keywords: Neo-Vedantian, Bhattacharya, the notion of negation, the absolute, Vedanta school of thought.

Cite this article: Baqershahi, Ali Naqi (2024). Neo-Vedantian Approach to the Notion of Negation with Special Reference to Bhattacharya's Views. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 37-50.

DOI: 10.30479/wp.2024.17130.1012

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



رویکرد نوودانتایی به مفهوم «نفی» با تأکید بر آرای باتاچاریا

علی نقی باقرشاهی*

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

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱/۲۸

پذیرش:

۱۴۰۱/۳/۲۵

جریان فکری نوودانتایی در هند، در مواجهه با آرای فلسفی غرب رویکردی سازنده داشته است که یکی از نمایندگان آن، کریشنا چاندر باتاچاریا، متفکر معاصر هندی است. رویکرد وی به مسائل فلسفی را می‌توان نمونه‌ای از یک رویکرد نوودانتایی تلقی نمود. در این مقاله به آرای باتاچاریا درباره مفهوم «نفی» پرداخته شده که در واقع، مبنای متافزیک او را تشکیل می‌دهد. واژه «نفی» که در فلسفه باتاچاریا مطرح شده، ریشه در مفهوم «نتی نتی» (نه این نه آن) او پانیشاد دارد. او آن را مبنای رسیدن به امر مطلق می‌داند و معتقد است حیطة «نفی» حیطة امر نامتعین است و امر مطلق نیز باید به‌عنوان نفی مطلق تلقی شود، زیرا هر مضمون شناخته شده و هر انتساب ایجابی، ممکن است آن را تبدیل به امری متعین نماید؛ از این رو، او معتقد است فقط از طریق فرایند نفی می‌توان به مطلق رسید. از نظر باتاچاریا، امر مطلق فقط به‌طور سلبی قابل فهم است، زیرا مضمون آن به‌طور واقعی قابل بیان نیست. اما این بدین معنا نیست که آن ناشناخته و غیرقابل شناخت است؛ حتی نمی‌توان گفت امر مطلق، ناشناخته و غیرقابل شناخت است، چراکه این نیز نوعی ایجابی سخن گفتن درباره آن است. باتاچاریا نظر کانت درباره حقیقت که معتقد است نه شناخته‌شده و نه قابل شناخت است - را رد می‌کند. او همچنین نظر هگل را درباره امر مطلق نقد می‌کند و امر مطلق را مطابق با دیدگاه ودانتا مطرح می‌نماید.

کلمات کلیدی: نوودانتایی، باتاچاریا، مفهوم نفی، امر مطلق، مکتب ودانتا.

استناد: باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۳). «رویکرد نوودانتایی به مفهوم «نفی» با تأکید بر آرای باتاچاریا». فصلنامه علمی فلسفه غرب.

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۳۷-۵۰.

DOI: 10.30479/wp.2024.17130.1012



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

* نشانی پست الکترونیک: baghershahi@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

جریان فکری نوودانتایی (Neo-Vedanta) به جریانی گفته می‌شود که در قرن ۱۹ میلادی در هند مطرح شد و هدف اصلی آن، تفسیر نظریات فلسفی غرب در پرتو مکتب ودانتا، و همچنین بازبینی سنت‌های فکری هندی از چشم‌انداز یافته‌های فلسفی جدید غربی بوده است. به‌طور کلی، هدف این جریان فکری ایجاد نوعی تعامل سازنده میان فلسفه هند و فلسفه غرب بوده است. نمایندگان اصلی این جریان عبارتند از: ویویکاناندا (Swami Vivekananda)، اورویندو (Sri Aurobindo)، راداکریشنان (Sarvepalli Radhakrishnan)، رایبندرانات تاگور (Rabindranath Tagore)، و کریشنا چاندرا باتاچاریا (Krishna Chandra Bhattacharyya). در این مقاله به آراء باتاچاریا درباره یکی از مفاهیم بنیادی فلسفی، یعنی مفهوم «نفی» (negation) پرداخته می‌شود.

کریشنا چاندرا باتاچاریا (۱۸۷۵-۱۹۴۹م) یکی از متفکران نوودانتایی و معاصر هند بود که در شهر سرامپور واقع در بنگال غربی (کلکته)، در یک خانواده برهمن به دنیا آمد. او تحصیلات خود را در دانشگاه در رشته فلسفه به پایان رساند و سپس، به تدریس فلسفه در دانشگاه کلکته مشغول شد و بعد از بازنشستگی نیز از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ ریاست انجمن فلسفه هند را به عهده گرفت. آثار باتاچاریا به دو دسته طبقه‌بندی شده است: آثار تفسیری، شامل تفسیر ودانتا، سانکیها، یوگا، جین و فلسفه‌های دیگر هندی، و آثار سازنده، که حاوی آراء فکری خود او است.

فهم آراء فلسفی باتاچاریا بسیار دشوار است، به‌طوری که راداکریشنان، فیلسوف شهیر معاصر هند، معتقد است برای نقد آراء باتاچاریا، ابتدا باید آراء او را فهمید و برای فهمیدن آراء او نیز باید چندین بار آنها را مورد تأمل و بررسی دقیق قرار داد (Kadankavil, 1972: 7). معرفی فلسفه باتاچاریا حتی براساس هر یک از مدل‌های پذیرفته شده فلسفی، یا با اشاره به چهره‌آی خاص در فلسفه نیز کار دشواری است. راس ویهاری داس (RasVihary Das)، نویسنده معاصر هندی، معتقد است باتاچاریا باهوش‌ترین متفکر معاصر هند است. او در حیات علمی خود کوشید میان ایده‌آلیسم شرق و ایده‌آلیسم غرب تلفیق ایجاد نماید و برای این کار به‌طور جدی به بررسی فلسفه کانت و هگل، و همچنین بازاندیشی مکتب فلسفی ودانتا، مکتب سانکیها و آیین جین پرداخت (Chatterjea, 2003: 77).

محوری بودن سوژه در فلسفه کانت برای باتاچاریا الهام‌بخش بود و او آن را همسو با مکتب ودانتا می‌دانست. او از این طریق کوشید نسبتی میان مکتب ودانتا و فلسفه‌های غربی، به‌ویژه کانت برقرار کند و بدین طریق بتواند به مکاتب فلسفی هندی معاصرت بخشد. در این راستا، او به تحلیل نظر کانت درباره «من» (self) پرداخته و معتقد بود هرچند موضوع اصلی کتاب *نقد عقل محض* کانت، بررسی ماهیت و محدوده معرفت بشری است، ولی آنچه در آن از اهمیت بالاتری برخوردار است، نقش سوژه «من» در معرفت است. باتاچاریا از کانت نیز تأثیر پذیرفته بود و با او موافق بود که «من» غیر قابل فکر و شناخت

است، ولی برخلاف کانت، معتقد بود «من» موضوع باور (object of faith) است نه موضوع باور اخلاقی (object of moral faith) (Kadankavil, 1972: 62).

باتاچاریا به تأسی از مکتب ودانتا معتقد بود «من» نوعی آگاهی خوددرخشنده (self-shining consciousness) است (Ibid: 67). او با هگل نیز در موضوعاتی چون امر مطلق، وارد گفتگو شده و معتقد بود امر مطلق از نظر هگل این‌همانی‌دراین‌نه‌آنی (identity-in-difference) است؛ در این مورد باتاچاریا با هگل موافق نبود. او با اشاره به مکتب ودانتا، معتقد بود امر مطلق، وجود محض (sat)، معرفت محض (cit) و سرور یا بهجت محض (anand) است، بدون اینکه از هیچ دوگانگی برخوردار بوده باشد (Ibid: 79). برخی موضوع او را در مقابل ایده‌آلیسم کانت، یک موضع واقع‌گرایی رمزی یا نهانی نامیده‌اند (Burch, 1976: 14). باتاچاریا در ارائه نظر خود از مکتب سانکیها و آیین جین هم تأثیر پذیرفته بود. سانکیها در لغت به معنی «آنچه مبتنی بر اعداد است» می‌باشد و به طریقی خاص اشاره دارد که این مکتب فکری از طریق آن، به سلسله مراتبی از وجود اعتقاد داشت. معنی دیگر این کلمه، «فرضیه»، «نظر» و «تعمق» در مطلب است (شایگان، ۱۳۵۶: ۲ / ۵۴۸). اعتقاد آیین جین بر عدم قطعیت و کثرت‌گرایی، و همچنین نظریه‌اش درباره حقیقت که به چند-جنبه‌ای (anekandaveda) شهرت دارد، نیز بر آراء باتاچاریا تأثیری به‌سزا داشته است (Kadankavil, 1972: 34).

برخی فلسفه باتاچاریا را نوعی ایده‌آلیسم استعلایی (Transcendental Idealism) می‌دانند. منظور از ایده‌آلیسم در اینجا داشتن تصویری از حقیقت نهایی به‌عنوان فرایندی که در حال تحقق است، می‌باشد. باتاچاریا در تفکر خود هر چیزی را به تجربه نسبت می‌دهد و از حقیقت به‌عنوان پیش‌فرض نهایی تجربه یاد می‌کند، که نه ذهن‌بنیاد (subjective) است و نه عین‌بنیاد (objective)؛ او حقیقت نهایی را فراتر از تمایز میان ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد می‌داند. برخی نیز از فلسفه او با نام ایده‌آلیسم انتزاعی (Abstract Idealism) یاد می‌کنند، زیرا حقیقت نهایی را نه دقیقاً شبیه جوهر اسپینوزایی می‌داند و نه دقیقاً مانند برهمن ودانتایی، بلکه آن را بسیار انتزاعی می‌داند. انتزاعی به این معنی که حقیقت نهایی طی فرایندی به‌صورت انتزاعی حاصل می‌شود (Kumar Lal, 1973: 224).

نفی به‌عنوان مبنای فلسفه

مبنای متافیزیک باتاچاریا، نفی یا سلب (negation) است، همان‌طور که مبنای فلسفه هگل، دیالکتیک است. برای روشن شدن این سخن، لازم است اشاره‌ای شود به جایگاه این مفهوم در *اوپانیشادها* که سرچشمه اصلی مکتب نو-ودانتایی است. طبق نظر فیلسوفان هندی، *اوپانیشادها* برای اینکه ذات نامتناهی آتمان و برهمن را تا حد امکان بیان کند، متوسل به روش نفی ماسوای حق می‌شود، یعنی می‌کوشد او را با صفات سلبیه و تنزیهی تعریف کند. این شیوه نفی در عباراتی چون «نتی نتی» (neti neti) (نه این نه

آن) منعکس شده است (شایگان، ۱۳۵۶: ۲/ ۱۰۴). باتاچاریا نیز به پیروی از *اوپانیشادها*، نفی را مبنای رسیدن به امر مطلق می‌داند و معتقد است حیطة نفی، حیطة نامتعیین (indefinite) است. به نظر او، مطلق را باید به‌عنوان نفی مطلق تصور کرد، زیرا هر مضمون شناخته‌شده‌ای و هر انتساب ایجابی، ممکن است آن را به امری متعین تبدیل کند. از این‌رو، فقط از طریق پیگیری فرایند نفی می‌توان به مطلق رسید.

مفهوم نفی آن‌طور که مد نظر باتاچاریا است، با نفی به‌معنی رایج آن تفاوت دارد. نفی به‌معنی رد چیزی ممکن است شامل وهم نیز می‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه نوع وهمی ممکن است مورد انکار قرار گیرد؟ دو پاسخ برای این پرسش قابل طرح است. پاسخ اول؛ آن چیزی که در اینجا مورد انکار قرار می‌گیرد، عین‌بنیاد نیست. چنین پاسخی در واقع عینیت یک چیزی که به‌صورت وهمی درک می‌شود را انکار می‌کند، به این معنا که ممکن است آن چیز غیر عین‌بنیاد بوده باشد. پاسخ دوم؛ ممکن است اصلاً چنین چیزی وجود نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، آن نه عین‌بنیاد باشد و نه ذهن‌بنیاد. در اینجا هر نوع چیزی ممکن است مورد انکار قرار گیرد. در شرح این نکته، باتاچاریا می‌گوید: وهم در اینجا ممکن است به دو صورت انتزاعی و تناقض‌آمیز ظاهر شود. او در توضیح وهم به نظریه‌شانکارا درباره‌ی ما یا اشاره می‌کند و ضمن تحلیل سه مرحله از وهم، به دو نوع نفی نیز اشاره می‌کند که اولی دارای سه نوع استلزام (implication) است. او در کل، چهار نوع نفی برای آن فرض می‌کند (Kumar Lal, 1973: 238).

این چهار نوع نفی بیانگر چهار نوع نگرش متفاوت فلسفی است. به نظر باتاچاریا، اگر این تقسیم‌بندی را با مراحل مختلف توجه ایجابی و سلبی (affirmative and negative attention) مورد انطباق قرار دهیم، در آن صورت، این موضوع را می‌توان به‌طریق گوناگون مورد بحث قرار داد و گفت: چهار مرحله توجه ایجابی با چهار مرحله توجه سلبی، به‌صورت زیر قابل انطباق است. در مرحله اول، توجه ایجابی معطوف به خود عین (object) است. در مرحله دوم، توجه میان عین و ذهن (subject) است. در مرحله سوم، توجه هم‌زمان معطوف به عین و ذهن است. در مرحله چهارم، توجه نه به عین است و نه به ذهن، ولی در کل، توجه ایجابی است. بدین طریق، او راه را برای درک نامعین هموار می‌کند.

با توجه به اهمیت این چهار مرحله نفی، لازم است توضیحی درباره‌ی آنها ارائه شود:

۱- اولین مرحله نفی، مطابق است با آن نوع از توجه ایجابی که معطوف به تحلیلی از یک عین از میان توده‌ای نامشخص (confused mass) است. توجه در اینجا از یک توده متعین به‌سوی یک عنصر عین‌بنیاد است و عناصر عینی، ایجابی و متعینی توجه‌ها را جلب کرده و هر چیزی غیر از عین‌بنیاد نفی شده و غیرحقیقی محسوب می‌شود. یعنی آنچه انکار می‌شود غیرعین (non-object) و عین غیروهمی (not-illusory) است. به عبارت دیگر، آنچه متعین است ذهن‌بنیاد نیست، بلکه عین‌بنیاد است. باتاچاریا می‌گوید: این سخن که عین در اینجا وهمی نیست، به معنای این نیست که گفته شود این عین‌بنیاد، ذهن‌بنیاد نیست، بلکه هوویت (self-identical) است (Bhattacharya, 1956: 1/ 213). این مرحله از

توجه به نفی، ریشه در دیدگاهی فلسفی دارد که به آن «پان-آبجکتیویسم» (pan-objectivism) می‌گویند و نفی در اینجا غیر عین‌بنیاد (non-objective) است که او آن را وهمی (illusory) می‌داند.

۲- در مرحله دوم، توجه نفی فقط معطوف به عین نیست، بلکه ابتدا معطوف به عین و سپس به ذهن است؛ یعنی هر دو امور عین‌بنیاد و ذهن‌بنیاد، هر چند متضاد هم هستند، ولی به صورت امور وهمی ظاهر می‌شوند. به نظر باتاچاریا، وقتی توجه‌ها معطوف به امور عین‌بنیاد می‌شود، امور ذهن‌بنیاد مورد انکار قرار می‌گیرند و وقتی توجه‌ها معطوف به امور ذهن‌بنیاد می‌شود، امور عین‌بنیاد انکار می‌گردند. امور ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد پی‌درپی یا به‌جای یکدیگر، مورد توجه و انکار قرار می‌گیرند. معمولاً نگرش فلسفی با این دیدگاه دوگانه‌انگار مأنوس است.

۳- در مرحله سوم، ممکن است هر دو جنبه با هم مورد توجه قرار گیرند و مانند دو جنبه یک نظام فکری باشند. یکی از ویژگی‌های این مرحله این است که هیچ جنبه‌ای از تفکر به صورت غایت ظاهر نمی‌شود، هر چند هیچ جنبه‌ای از تفکر به صورت ایجابی نامتعیین و غیرقطعی نخواهد بود. در این مرحله، موضوع توجه یکسان بودن عین و ذهن است، یعنی یک چیز یکسان ممکن است هم به صورت عین‌بنیاد و هم به صورت ذهن‌بنیاد باشد. در واقع، در اینجا تمایز میان توجه ایجابی و توجه سلبی از بین می‌رود. باتاچاریا معتقد است هر وضعیتی در میان وضعیت‌های نامتعیین دیگر متفاوت خواهد بود، بنابراین، مقوم آن تعداد نامحدودی از تفاوت‌ها از طریق نفی‌های نامحدود است. در اینجا، هر نفی‌ای، نفی یک وضعیت بی‌پایان است، یعنی نفی‌ای که عین وضعیت بی‌پایان است. بنابراین، تمایز میان یک وضعیت متعیین خاص و نفی مشابه آن از بین می‌رود؛ امر ذهن‌بنیاد ممکن است به صورت عین‌بنیاد ظاهر شود. چنین نگرشی نسبت به توجه و نفی، شباهتی در فلسفه هگل دارد. این سه مرحله‌ای که از آنها یاد کردیم مراحل مختلف توجه ایجابی را تشکیل می‌دهند.

۴- چهارمین مرحله نفی، مرحله ایجابی-سلبی است. در این مرحله توجه‌ها معطوف به هیچ‌یک از امور ایجابی عین‌بنیاد و ذهن‌بنیاد نیست. البته این رویکرد ممکن است در ظاهر به صورت ایجابی باشد. در اینجا ما با یک نفی استعلایی (transcendental negation) به‌عنوان اولین اصل نفی، شروع می‌کنیم. سپس تمام تعین‌ها نفی می‌شوند، وجود پایان می‌یابد و فقط نفی مطلق باقی می‌ماند که نه فقط غیرقابل تبیین است، بلکه به صورت نفی خود یا ارجاع به خود نیز غیرقابل تبیین است؛ البته از حیث عملکرد آزاد است. این نحوه از توجه سلبی، در واقع نوعی توجه کامل و طریق درست درک کردن امر مطلق است. فلسفه‌ای که مطابق با این مرحله از نفی باشد، به مکتب ودانتا نزدیک‌تر است (Kumar Lal, 1973: 239-40).

در فلسفه باتاچاریا چهارمین مرحله نفی جایگاهی خاص دارد و از این طریق است که می‌توان حقیقت را درک کرد. در واقع، اهمیت نفی در این است که ذهن باید مجموعه‌ای از نفی‌ها و انکارها را طی کند تا مطلق را درک نماید. از آنجایی که انسان در زندگی عادی خود در واقع در یک جهان تجربی قرار دارد،

پس اولین نفی باید نفی عین تجربی باشد؛ عینی که از طریق ادراکات حسی آشکار می‌شود، به یک عین محض که مستقل از تفکر است، منتهی می‌شود، سپس این عین محض مورد انکار قرار می‌گیرد. این دومین انکار، منجر به باور به یک امر ذهن‌بنیاد می‌شود، اما این امر ذهن‌بنیاد هم در یک تجربه مورد انکار قرار می‌گیرد؛ مانند تسلیم دینی یا انکار متافیزیکی و حتی انکار «من»، که این نهایت نفی است. نفی در اینجا به اوج کمال خود می‌رسد. انکار بیش از این ممکن نیستک زیرا در اینجا هیچ چیزی فرض نمی‌شود. انکار در جایی است که حکمی صادر می‌شود. این انکار حتی فراتر از من-آگاهی (I-consciousness) بوده و بدین طریق می‌تواند امر مطلق یا بیکران را درک کند (Kumar Lal, 1973: 240).

بر اساس مطالب فوق، باتاچاریا نفی را مبنای فلسفه خود قرار داده و برای آن مراحل مختلفی قائل است که از طریق آن، سیر متافیزیکی به سوی امر مطلق ممکن می‌شود.

امر مطلق

باتاچاریا نظر خود را درباره امر مطلق با نقد آراء هگل درباره مطلق پیش می‌کشد (Kadankavil, 1972: 78). از نظر باتاچاریا، امر مطلق همان امر نامتعیین است که نه عین‌بنیاد است و نه ذهن‌بنیاد. او معتقد است خطای فیلسوفان غربی در این است که می‌کوشند امر مطلق را به نحوی توصیف کنند. برای مثال، کانت هرچند به بیهوده بودن چنین کاری اذعان کرده، ولی وقتی می‌گوید امر مطلق نامعلوم و غیر قابل شناخت است، خود دچار چنین خطایی شده است؛ کانت با این سخن ناآگاهانه آن را توصیف می‌کند. ولی باتاچاریا معتقد است امر مطلق را نمی‌توان توصیف کرد، زیرا نامتناهی است، یعنی فراتر از ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد است. ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد هرگز نمی‌توانند عاری از محتوایی معین باشند.

درباره امر نامتعیین رویکردهای گوناگون وجود دارد، مانند مفهوم عدم افلاطونی، خلأ بودائی، نامتعیین بودن شور حیات برگسونی، و اطاق تاریک وجود هگلی که هیچ‌کدام بیانگر راستین امر نامتعیین نیستند، زیرا هر کدام از آنها امر نامتعیین را یا در عین یا ذهن یا در یک قلمرو بی‌طرف می‌بینند، در صورتی که حتی نمی‌توان درباره امر نامتعیین فکر کرد (Kumar Lal, 1973: 252). وقتی باتاچاریا سخن از امر نامتعیین به میان می‌آورد به نظر می‌رسد دچار تعارض شده است، زیرا او معتقد است نمی‌توان درباره آن حتی فکر کرد، ولی او با توسل به اصل *اوپانیشادی* «نتی نتی»، به آن پاسخ می‌دهد. باتاچاریا به اینکه منطق هگلی بتواند پاسخ‌گوی برخی از پرسش‌های بنیادی متافیزیکی باشد، تردید دارد. برای نمونه، امر نامتعیین که نه موجود است و نه ناموجود، جایی در فلسفه او ندارد. باتاچاریا معتقد است منطق باید از یک دوگانه‌انگاری جامع‌تر و انتزاعی‌تری شروع کند، یعنی از نوعی دوگانه‌انگاری متعین و نامتعیین (Kadankavil, 1972: 80). از این رو، از نظر وی امر مطلق یا امر نامتعیین، فراتر از دیالکتیک هگلی است.

در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود؛ اگر امر مطلق نامتعیین، نامعلوم و فراتر از وجود و ناوجود است

و نمی‌توان آن را به صورت منطقی بیان کرد، پس بیهوده و حتی از نظر منطقی ناسازگار خواهد بود که بتوان آن را توصیف کرد. باتاچاریا خود متوجه چنین اشکالی بود. او می‌گوید این توصیف از امر مطلق خصلت نامتعیین بودن را از مطلق نمی‌گیرد. به نظر او، مفهوم برهمن شانکارا هم نامتعیین است. ولی او از آن با عنوان ساکسیداناندا (saccidananda) یاد می‌کند، یعنی این امکان وجود دارد که کسی برای دانستن چیزی که قابل دانستن نیست، تلاش کند. در مکتب ودانتا از برهمن به عنوان وجود، آگاهی و سرور، یعنی چیزی شبیه مطلق، یاد شده است؛ همچنین به عنوان دانستن، اراده کردن و حس کردن. ولی چنین توصیفاتی تأثیری بر ماهیت استعلائی امر مطلق ندارد. باتاچاریا نمی‌خواهد بگوید امر مطلق به سه شکل است؛ او به صراحت می‌گوید: اگر از روی شناخت اظهار شود که سه امر مطلق یا یک امر مطلق وجود دارد، بی‌معنی است. آنچه به عنوان سه نوع یاد شده است، فقط به صورت نمادهای لفظی است. نتیجه اینکه، امر مطلق از محتوایی معلوم برخوردار نیست، بنابراین، نمی‌توان هیچ توصیفی از آن به دست داد (Kumar Lal, 1973: 253).

پس به صراحت می‌توان گفت امر مطلق به نحو عادی قابل درک نیست، در نتیجه بی‌معنی است که کسی بخواهد ویژگی‌های آن را توصیف کند، زیرا چنین توصیفی را فقط از یک موجود معلوم می‌توان ارائه کرد. نتیجه اینکه، امر مطلق را نمی‌توان شناخت، ولی می‌توان آن را باور کرد، زیرا امر مطلق یک هویت باور شدهٔ ایجابی (positively believed entity) است، و تا حدی می‌توان آن را به صورت سلبی فهمید. افزون بر این، فقط بر اساس نمادها می‌توان از آن سخن گفت، زیرا کاملاً نامتعیین است. اینکه چه نوع آگاهی به امر مطلق تعلق می‌گیرد، موضوعی است که باید بررسی شود. به نظر باتاچاریا دو نوع آگاهی وجود دارد؛ یکی آگاهی حسی یا ادراکی که کاملاً خصوصی است و نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد، و دیگری، آن نوع از آگاهی حسی که هر چند نمی‌توان آن را بیان کرد، ولی نمی‌توان آن را هم انکار کرد (Ghosh, 2008: 29).

آگاهی نظری

به نظر باتاچاریا، آگاهی نظری (theoretic consciousness) هم به علم تعلق دارد و هم به فلسفه. به بیان دیگر، علم و فلسفه بیان‌های گوناگون آگاهی نظری هستند، زیرا هر دو با قضایایی سروکار دارند که قابل گفتگو و قابل بیان (speakable) هستند، یا دست‌کم به طور نظام‌مند قابل انتقال‌اند. آگاهی نظری از آن جهت نظری است که جدا از نمود و تجلیات آن، قابل درک است. همچنین ماهیت آن نظری است، زیرا از یک مضمون باور شده (believed content) برخوردار است، نه از یک محتوای قصد شده (meant content). به نظر باتاچاریا، آگاهی نظری، در پایین‌ترین حدش، فهم یک امر قابل بیان است (Bhattacharya, 1956: 2/ 101). امر قابل بیان در این سطح، از مضمونی معنی‌دار برخوردار نیست، بلکه فقط باور شده است. این مطلب نیاز به توضیح بیشتری دارد؛ باتاچاریا با ذکر مثالی می‌کوشد آن را روشن

نماید. او می‌گوید: دایره‌مستطیل نه باور شده (believed) است و نه باور نشده (disbelieved)، حتی از یک محتوای بیانی و زبانی (spoken content) نیز برخوردار نیست، ولی وقتی به بیان درمی‌آید، گویی به بیان در نیامده است. بنابراین، آن نمی‌تواند جزئی از آگاهی نظری باشد، بلکه فقط بخشی از آگاهی نظری است که قابل بیان بوده و از مضمون باور شده برخوردار است. برای مثال، دروغ می‌تواند جزئی از آگاهی نظری باشد، زیرا هر چند دروغ است، ولی وقتی به زبان و سخن درمی‌آید، از مضمونی برخوردار می‌شود که باور شده است. وقتی یک دروغ به زبان در می‌آید و بیان می‌شود، نظر و عقیده‌ای را اعلام می‌کند به اینکه مرا باور کنید. فهم چنین مضمون به سخن درآمده‌ای تشکیل‌دهنده بخشی از آگاهی نظری است.

این نوع آگاهی از سخن علم و معرفت نیست، بلکه متضمن نوعی باور است به اینکه چیزی می‌تواند معلوم شود. علم نوعی آگاهی صریح نسبت به یک امر ممکن و واقعی است، ولی آگاهی نظری آگاهی صریح نیست. طبق نظر باتاچاریا، آگاهی نظری متضمن دانستن نیست، بلکه متضمن فهم یک امر قابل بیان است؛ یعنی انسان به‌طور صریح نمی‌داند، ولی آگاه است به اینکه می‌فهمد (Kumar Lal, 1973: 226).

چهار مرتبه آگاهی نظری

به‌طور کلی، آگاهی نظری به جنبه‌های متفاوت تفکر مربوط می‌شود و متضمن فهم موضوعی است که قابل بیان است. به نظر باتاچاریا، چهار نوع آگاهی وجود دارد که یکی از آنها آگاهی تجربی است و به علم مربوط می‌شود و سه نوع دیگر آن به مربوط به فلسفه است (Paranjape, 2008: 107-108).

آگاهی تجربی (empirical awareness): آگاهی تجربی همیشه اشاره به یک وجود عین‌بنیاد دارد. چنین اشاره و ارجاعی، سطحی و اتفاقی نیست، بلکه خود اشاره مقوم معنای آن است. این آگاهی به مضمونی تعلق دارد که یا درک شده یا قرار است درک شود. در واقع، چنین ارجاعی به یک شیء، بخشی از معنای یک مضمون را تشکیل می‌دهد. در اینجا از شیء به‌عنوان یک واقعیت یاد می‌شود. برای فهم مضمون این آگاهی به شیء، به‌مثابه یک امر واقعی، نیازی به ارجاع آن به تفکر نیست.

آگاهی عینی (objective awareness): این نوع آگاهی شبیه آگاهی تجربی، عین‌بنیاد است. تفاوت آن با آگاهی تجربی این است که در دومی ارجاع به ادراک حسی به‌عنوان آشکارکننده واقعیت، ضروری است، ولی در اولی چنین ضرورتی وجود ندارد. به‌علاوه، در تفکر تجربی به ذهن یا سوژه ارجاع نمی‌شود، اما در آگاهی عین‌بنیاد به شیئی ارجاع می‌شود که ارتباطی با یک ذهن دارد. از این‌رو، در آگاهی تجربی از یک شیء به‌مثابه یک واقعیت یاد می‌شود، اما در آگاهی عین‌بنیاد از آن به‌عنوان واقعیت یاد نمی‌شود، بلکه از آن به‌عنوان یک امر خودبنیاد (self-subsistent) سخن می‌رود.

آگاهی ذهن‌بنیاد یا معنوی (subjective or spiritual awareness): در این نوع آگاهی به یک امر عین‌بنیاد خاص ارجاع نمی‌شود، بنابراین، این نوع آگاهی کاملاً ذهن‌بنیاد یا درون‌گرایانه است. در واقع،

چنین آگاهی‌ای از محتوایی برخوردار نیست که بتوان نسبت به آن یک رویکرد عین‌بنیاد داشت، بلکه باید یک رویکرد درون‌گرایانه به آن داشت. در این نوع آگاهی، نوعی لذت بردن وجود دارد.

آگاهی استعلایی (transcendental awareness): این نوع آگاهی نه به یک عین خاص و نه به یک ذهن خاص تعلق دارد، بلکه فراتر از این تمایز است. محتوای این نوع آگاهی، استعلایی است، یعنی عین حقیقت است (Kumar Lal, 1973: 227).

از نظر باتاچاریا، فلسفه با آگاهی تجربی نسبتی ندارد، بلکه با سه قسم دیگر آگاهی سروکار دارد. تلاش برای تبیین و تمایز بیشتر میان نوع اول آگاهی و سه نوع آگاهی دیگر، باعث روشن‌تر شدن بیشتر تمایز میان فلسفه و علم می‌شود. او معتقد است علم تجربی اساساً تفکری ظاهری یا لفظی (literal) است، ولی فلسفه نوعی تفکر نمادین (symbolic) است. چنین طبقه‌بندی از آگاهی انسان، منجر به ایجاد سه نوع فلسفه می‌شود که عبارتند از: الف) فلسفه عین؛ ب) فلسفه ذهن یا روح؛ ج) فلسفه حقیقت.

فلسفه عین (philosophy of object)

محتوای فلسفه عین، امر خودبنیاد (self-subsistent) است. نفی عین به‌عنوان یک واقعیت (که قلمرو علوم تجربی است) به یک امر عین‌بنیاد به‌مثابه امر خودبنیادی منتهی می‌شود. باتاچاریا معتقد است به‌خاطر عدم کفایت نظری رویکرد ما به عین، و همچنین غیرعقلانی بودن ما نسبت به حقایق نهایی، واقعیت‌ها ما را به یک باور عقلانی‌تری از یک عین محض یا امر خودبنیاد، سوق می‌دهند (Malkani, 1950: 44).

پس، عینی که موضوع فلسفه است، امری واقعی نیست، بنابراین، برای بررسی آن باید به رویکردی عین‌بنیاد متوسل شد، زیرا آن چیزی نیست که باید شناخته شود، بلکه شکلی از عین‌بنیادی است که دغدغه آن، کمابیش، آن چیزی است که به آن، داده‌های آزمایشی می‌گویند. فلسفه عین را برخلاف علم، به‌نحو عین‌بنیاد مورد مطالعه قرار نمی‌دهد، بلکه در چنین فلسفه‌ای تأکید بر تجربه درونی و شخصی یک وجود عین‌بنیاد است که پیش‌فرض آن این است که مفاهیمی چون ماده، زندگی، و ذهن، دارای شباهت‌هایی در برخی تجربه‌های درونی هستند و معانی خود را از آن تجربه‌ها می‌گیرند. خطای فلسفی زمانی رخ می‌دهد که میان یک امر عین‌بنیاد و وجود، یا میان یک امر خود بنیاد و امر واقعی، تمایز قائل نشویم، یا این باور ایجاد شود که عین بیرون و مستقل از انسان می‌تواند وجود داشته باشد. باتاچاریا معتقد بود حتی کانت نیز اشتباه می‌کرد که می‌گفت شیء فی نفسه نامعلوم و غیرقابل شناخت است. اشتباه او این بود که فکر می‌کرد شیء فی نفسه، عین بنیاد است. اما اگر ما به‌طریقی به این نتیجه برسیم که شیء فی نفسه یک امر بیرونی برای ما نیست، آنگاه نخواهیم گفت آن نامعلوم است. از طرف دیگر، می‌توان حس کرد که آن کاملاً معلوم است (Kumar Lal, 1973: 230).

پس فلسفه عین با چیزی سروکار دارد که فقط در نسبت با یک سوژه قابل فهم است؛ به‌عبارت دیگر،

با یک عین خودبنیادی سروکار دارد. نقطه اشتراک میان شیء و واقعیتی که علم تجربی با آنها سروکار دارد، عین‌بنیادی بودن آنهاست. عین‌بنیادی در اینجا نوعی واقعیت نیست، بلکه یک مناسبت یا وضعیت است که در آن چیزی را به نحو عینی می‌توان فهمید. عین‌بنیادی بودن واقعیت‌ها صوری نیست، بلکه واقعی است. اما عین‌بنیادی یک امر خودبنیاد صوری است.

بخشی از فلسفه عین که با صور امر خودبنیاد سروکار دارد و آن را شرح می‌دهد، را منطقی می‌گویند. صوری که در منطقی مطالعه می‌شوند، ضرورتاً به واقعیت‌هایی اشاره نمی‌کنند، از این رو منطقی علم محسوب نمی‌شود، بلکه آن نوعی فلسفه عین است. اما این صور منطقی ممکن است به برخی از اشیاء محض اشاره کنند؛ این عین‌های محض، از امور عینی هستند و امور واقعی نیستند. باتاچاریا هنگام سخن گفتن از عین محض، ممکن است مثل افلاطونی را مد نظر داشته باشد که آنها را عین‌بنیاد می‌داند، ولی واقعی نمی‌داند. به این عین‌های محض، عین‌های متافیزیکی هم می‌گویند.

طبق این سخنان، می‌توان گفت فلسفه دارای دو بخش است: منطقی و متافیزیک.

فلسفه ذهن یا روح

برای درک بهتر ماهیت فلسفه ذهن یا روح یا سوژه، ابتدا باید نظر باتاچاریا را درباره ذهن بدانیم. طبق نظر او، میان ذهن و مراتب مختلف آگاهی نظری نسبتی وجود دارد و محتوای آن نیز امر خودبنیاد است. متافیزیک، آن‌طور که مشاهده کردیم، به بیان مفهوم عین و نسبت آن با ذهن می‌پردازد. این به معنای آن است که هیچ مفهوم متافیزیکی بدون ارجاع به ذهن یا روح قابل فهم نیست. در واقع، منطقی در قلمرو فلسفه عین یا روح با عین‌های محض سروکار دارد و این عین‌های محض، موضوع متافیزیک را تشکیل می‌دهند. به عبارتی، می‌توان گفت فعالیت‌های منطقی فعالیت‌هایی نمادین هستند که از یک محتوای متافیزیکی برخوردارند. مفاهیم متافیزیکی نمی‌توانند نماد واقعیت‌ها باشند، زیرا آنها خودبنیادند. آنها فقط می‌توانند نماد محتوایی باشند که اعتقاد به آنها به نحوی لذت (enjoyingly believed) است. لذت بردن از فهم یک مضمون، به معنی آگاهی پیدا کردن به نماد یک معنایی است که به نحو عین‌بنیاد قابل تأمل است. این مضامینی که از روی لذت فهمیده می‌شوند، موضوع فلسفه روح را تشکیل می‌دهند (Ibid: 231).

مطالب فوق را از طریق تمایز میان امر خودبنیاد (مضمون فلسفه عین) و حقیقت (مضمون فلسفه ذهن) می‌توان فهمید. آگاهی نسبت به امر خودبنیاد، در واقع آگاهی به عین‌بنیادی است که نسبتی با ذهن دارد. این نوع آگاهی مبتنی بر شیوه‌ای عین‌بنیاد است. اما امر خودبنیاد حقیقت نیست. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان نسبت به حقیقت آگاهی پیدا کرد؟ چنین آگاهی‌ای را نمی‌توان به طریق عین‌بنیاد به دست آورد، زیرا حقیقت را فقط می‌توان درک کرد، یعنی به نحوی لذت‌بخش درک کرد. ایجاد یک رابطه عین‌بنیاد میان عین و ذهن، موجب رضایتی در انسان می‌شود که خودبنیاد است. موضوع

فلسفه روح فعالیت لذت‌بخش ذهن است و از این طریق است که می‌توان حقیقت را درک کرد. این آگاهی لذت‌بخش همیشه معطوف به مرجعی به نام «من» است. لذت بردن از فهم یک مضمون را می‌توان نوعی درون‌کاوی یا خویش‌نگری (introspection) دانست.

باتاچاریا معتقد است درون‌کاوی روشن‌ترین نوع فعالیت معنوی و ذهنی است، زیرا مضمون آن جسم و بدن نیست. آن، نوعی فعالیت ذهنی هم نیست که احتمال خودبنیادی بودن (self-subsistence) در آن وجود داشته باشد، بلکه مضمون آن «من» است که متضمن کناره‌گیری از یک رویکرد عین‌بنیاد است.

به‌طور خلاصه، فلسفه روح نوعی تعامل با یک رویکرد ذهنی محض، در مقابل رویکرد عینی محض علم تجربی یا فلسفه عین است. می‌توان گفت فلسفه روح مطالعه هر نوع مضمونی است که اشاره‌ای صریح به «من» دارد. باتاچاریا به سه مرتبه از این نوع آگاهی اشاره کرده است: الف) آگاهی لذت‌بخش ذهن آن‌طور که تجسم یافته است؛ ب) آگاهی نسبت به دیگران؛ ج) آگاهی به فراتر از خود. به این نوع آگاهی‌ها، آگاهی معنوی و دینی نیز می‌گوید. بدین طریق، می‌توان گفت فلسفه ذهن با درجات گوناگون آن که شامل آگاهی دینی نیز هست، موضوع اصلی فلسفه روح را تشکیل می‌دهد (Ibid: 232).

فلسفه حقیقت

چنانکه اشاره شد، تلاش برای کسب آگاهی دینی بالاترین فعالیت معنوی است. اما این نوع آگاهی متضمن انکار نظری ذهن به‌عنوان «من» یا «خود» نیست. از طرف دیگر، در این نوع آگاهی که همراه با آگاهی به خود فراشخصی (over-personal self) است، یک نوع آگاهی لذت‌بخش نسبت به «من نیستم» (I am not) وجود دارد. باتاچاریا به امکان وجود چنین آگاهی‌ای اشاره می‌کند و مضمون چنین آگاهی‌ای را حقیقت می‌داند که فراتر از تمایز میان عین و ذهن است. این نوع آگاهی، آگاهی به مطلق یا حقیقت است. امر مطلق عین حقیقت فراشخصی نیست. حقیقت فراشخصی مقوم مضمون آگاهی دینی است و آگاهی دینی نیز فرایندی از درون‌کاوی است؛ فرایندی که در آن، «من» نفی نمی‌شود، بلکه لذت می‌برد. تمام این فرایند کاملاً درونی و ذهنی است. امر مطلق جنبه‌ای از زندگی کامل محض نیست و بالاترین شکل آگاهی نظری است؛ بنابراین، هرچند به‌نحو ایجابی باور شده است، ولی به‌نحو نمادین و به‌صورت سلبی، درک می‌شود. بر این اساس، باتاچاریا می‌گوید: «آگاهی به حقیقت نه به‌نحو عین‌بنیاد و نه به‌نحو ذهن‌بنیاد و نه به‌طور واقعی یا لفظی قابل بیان نیست، بلکه به‌نحو نمادین که نوعی آگاهی استعلایی یا فرادینی است، قابل بیان است» (Bhattacharya, 1958: 2/ 16). بنابراین، امر مطلق آن‌طور که فراتر از عین و ذهن است، مانند امر نامتعیین، تشکیل‌دهنده موضوع فلسفه زندگی است (Kumar Lal, 1973: 233).

باتاچاریا در مقاله «معرفت و حقیقت»، معرفت را عین حقیقت دانسته است. او معتقد است معرفت و حقیقت را باید بر اساس یکدیگر تعریف کرد. البته به نظر او، برای جستجوی حقیقت باید معرفت واقعی

را به کار برد (Kadankavil, 1972: 178). او دربارهٔ معرفت همچنین معتقد است از طریق درون‌کاوی معرفت درمی‌یابیم که قبل از اینکه معرفت پیدا کنیم به یک نوع باور می‌رسیم. معرفت آن‌طور که متمایز از باور صرف است، متضمن آگاهی به تمایز است. معرفت در اینجا بر اساس باور تعریف شده است. طبق این تعریف، هیچ چیزی دانسته نمی‌شود، مگر اینکه ابتدا باور شود. همچنین میان باور و شیء باور شده، تفاوت قائل می‌شود و معتقد است آگاهی به این تمایز جنبه‌های اساسی معرفت را تشکیل می‌دهد.

از نظر باتاچاریا معرفت اساساً نوعی آگاهی است. آگاهی نیز دو نوع است: آگاهی با رویکرد عین‌بنیاد و آگاهی با رویکرد ذهن‌بنیاد. به نظر باتاچاریا، از میان این دو نوع آگاهی، رویکرد عین‌بنیاد از حیث معرفت‌شناسی مهم‌تر است (Bhattacharya, 1958: 2/ xvii). او همچنین معتقد است آگاهی انسان به خود (آگاهی با نگرش ذهن‌بنیاد) نیز معرفت نامیده می‌شود. به علاوه، او ضمن بحث دربارهٔ استلزام متقابل حقیقت و معرفت، معتقد است آن‌دو را باید بر اساس یکدیگر تعریف نمود؛ اولی را آن‌طور که به تنهایی صادق است و دومی را آن‌طور که به تنهایی معلوم است. دانستن آن‌طور که فقط در آگاهی صریح از حقیقت مضمّن است، معلوم می‌شود و اینکه حقیقت فقط به‌عنوان مضمون می‌معلوم است، اعلام می‌شود. در اینجا معرفت و حقیقت به یکدیگر مربوط‌اند. تصور حقیقت با رویکرد عینی به‌صورت دانستن نیست (Kumar Lal, 1973: 234).

به‌طور کلی، توصیف معرفت از جانب باتاچاریا کمی مبهم به نظر می‌رسد، و این درک دقیق نظر او را در این‌باره دشوار می‌نماید. آنچه واضح است اینکه، او خود معرفت را به‌صورت شفاف و روشن مطرح نکرده و در نتیجه، نظر او دربارهٔ معرفت کمی مبهم است. هر چند این واژه در کاربرد عادی و تخصصی آن نیز عاری از ابهام نیست. اگر معرفت را در پرتو نظر او دربارهٔ مفهوم فلسفه در نظر بگیریم، شاید چنین ابهامی بر طرف شود. آنچه مسلم است اینکه باتاچاریا معرفت را یک نوع حالت انفعالی ذهن یا سوژه نمی‌داند، بلکه آن را نوعی عمل فعالانه نفس می‌داند. معرفت در نظر او فعالیت آزادانه از جانب نفس نسبت به یک موضوع خاص است.

نتیجه و جمع‌بندی

متفکران معاصر هندی در مواجهه با فلسفه‌های غربی، به چند گروه تقسیم می‌شوند. گروهی بعد از آشنایی با فلسفه‌های غربی، موضع تهاجمی به خود گرفته و سعی کردند نقاط ضعف فلسفه‌های غرب را برجسته نموده و از دیدگاه سنت‌های فکری خود، آنها را مورد نقادی قرار بدهند. گروهی نیز با آشنا شدن با فلسفه‌های غرب، شیفته آنها شده و کاستی‌ها و ضعف‌هایی در سنت‌های فکری خود مشاهده کردند و آنها را عامل عقب‌ماندگی خود دانستند و اقدام به نقد آنها نمودند. برخی نیز کوشیدند صرفاً میراث فرهنگی هند را به نگارش درآورده و بدین طریق، غرب را با فرهنگ غنی هند آشنا کنند. عده‌ای نیز، که تعدادشان کم بود ولی از نبوغ بالایی برخوردار بودند، کوشیدند میان فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های هندی نوعی

گفتگوی سازنده برقرار کنند و به سنت‌های فکری خود نوعی معاصرت بدهند، که لازمه آن آشنایی کافی با فلسفه‌های غربی و سنت‌های فکری هندی بود. باتاچاریا به این گروه تعلق داشت؛ گروهی که در واقع می‌توان آن را نماینده اصلی مکتب نوودانتایی نامید.

باتاچاریا به‌عنوان یکی از نماینده گان اصلی این مکتب فکری، با احاطه کامل بر سنت‌هایی فلسفی هند و آشنایی با فلسفه‌های غرب، به‌ویژه فلسفه کانت و هگل کوشید گفتگویی سازنده میان آنها برقرار نماید؛ و هر جا لازم می‌دانست به نقد آنها نیز می‌پرداخت. برای مثال، وقتی او متوجه تأکید کانت بر محوریت سوژه و ماهیت شیء فی‌نفسه شد و همچنین وقتی با دیدگاه هگل درباره مفهوم نفی و امر مطلق و نقش دیالکتیک در فلسفه آشنا شد، متوجه نقاط ضعف آنها شده و نظر خود را درباره آنها با الهام گرفتن از مکاتب فلسفی هندی همچون مکتب ودانتا، مکتب سانکیها، مکتب یوگا و آیین جین- مطرح نمود. باتاچاریا این رویکرد خود را یک رویکرد سازنده و نوعی تعامل فکری مفید می‌دانست، از این رو در آثار خود کوشید از یک طرف از چشم‌انداز فلسفه‌های جدید غربی، مکتب‌های فلسفی سنتی هند را مورد بازبینی قرار دهد و از طرف دیگر، از سرمایه‌های فکری مکتب ودانتا، در ارزیابی فلسفه‌های غربی استفاده کند؛ چنین رویکردی در نوع خود یک رویکرد کم‌نظیر بوده و راه را برای تعاملات سازنده فکری بعدی میان سنت فکری هندی و اندیشه‌های غربی هموار نمود.

منابع

شایگان، داریوش (۱۳۵۶) ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران. امیرکبیر.

- Bhattacharya, K. C. (1956) *Studies in Philosophy*, Calcutta: Progressive Publishers.
- Burch, G. B. (1976) *Search for the Absolute in Neo-Vedant*, the University of Hawaii Press.
- Chatterjee, Tara (2003) *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*, New York: Lexington Books.
- Ghosh, Raghunath (2008) *Humanity, Truth and Freedom (Essays on Modern Indian Philosophy)*, New Delhi: Norther Book Center.
- Kadankavil, Kurian T. (1972) *The Philosophy of Absolute, a Critical Study of Krishnachandra Bhattacharya's Writings*, Bangalore, India.
- Kumar Lal, Basant (1973) *Contemporary Indian Philosophy*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publication.
- Malkani, G. R. (1950) "Some Points in K. C. Bhattacharya's Concept of Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, no. 23, pp. 41-60.
- Paranjape, Makarand (ed.) (2008) *Science, Spirituality, and the Modernization of India*, New Delhi: Anthem Press.



Richard Wollheim's Project Regarding the Ontology of the Work of Art Based on the Concept of Type/Token

Hoda Refahi¹, Ali Moradkhani²,* Majid Parvanehpour³

1 PhD Student, Philosophy of Art, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2 Associate Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

3 Assistant Professor, Art Studies, Academy of Art, Tehran, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2024/07/31
Accepted:
2024/08/15

The concept of "type/token" and the understanding of an artwork based on such an ontological framework in analytical aesthetics arises from the distinction between types of artworks and their media. Richard Wollheim, by rejecting the hypothesis of the artwork as a physical object and proposing the idea of type/token, examines the mode of being of the artwork in such a way as to include arts such as music or literature, which lack a material object, within his purview. In this context, two distinct ontological strategies are presented: on the one hand, artworks are defined as having an abstract and general existence of the type category; on the other hand, artworks are interpreted as concrete cultural manifestations of the token category. Wollheim argues that the nature of artworks can be interpreted based on the degree of sharing and transmission of features between general entities (types) and their elements (tokens). This research employs a descriptive-analytical method, and data collection has been conducted through a library-based approach.

Keywords: Ontology of Work of Art, Richard Wollheim, Type/Token, Analytic Aesthetics.

Cite this article: Refahi, Hoda; Moradkhani, Ali & Parvanehpour, Majid (2024). Richard Wollheim's Project Regarding the Ontology of the Work of Art Based on the Concept of Type/Token. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 51-66.

DOI: 10.30479/wp.2024.20687.1102

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



طرح ریچارد ولهایم درباره هستی‌شناسی اثر هنری بر اساس مفهوم نوع/مصدق

هدی رفاهی^۱، علی مرادخانی^۲،* مجید پروانه‌پور^۳

۱ دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۳ استادیار پژوهشکده هنر، فرهنگستان هنر، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: ریچارد ولهایم (۲۰۰۳-۱۹۲۳)، فیلسوف بریتانیایی، با رد فرضیه اثر هنری به مثابه ابژه‌ای مادی، مقاله پژوهشی و با طرح مفهوم «نوع/مصدق»، نحوه هستی اثر هنری را تحلیل کرده تا بتواند هنرهای همچون موسیقی یا ادبیات که فاقد ابژه‌ای مادی هستند را نیز در حوزه نظر خود وارد کند. در این میان، دو راهبرد هستی‌شناسانه متمایز نیز در این بحث مطرح است؛ از سویی، آثار هنری را واجد نحوی هستی انتزاعی و کلی و از سنخ نوع تعریف می‌کنند، از دیگر سوی، آثار هنری را به مثابه جزئیات ظهور یافته فرهنگی و از سنخ مصادیق تفسیر می‌نمایند. ولهایم مدعی که می‌توان چستی آثار هنری را مبتنی بر میزان اشتراک و انتقال ویژگی‌ها میان موجودیت و هویات کلی (نوع) و مؤلفه‌هایشان (مصدق‌ها) تفسیر کرد.

دریافت:

۱۴۰۳/۵/۱

پذیرش:

۱۴۰۳/۵/۲۵

کلمات کلیدی: هستی‌شناسی اثر هنری، ریچارد ولهایم، نوع/مصدق، زیبایی‌شناسی تحلیلی.

استناد: رفاهی، هدی؛ مرادخانی، علی؛ پروانه‌پور، مجید (۱۴۰۳). «طرح ریچارد ولهایم درباره هستی‌شناسی اثر هنری بر

اساس مفهوم نوع/مصدق». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۶۶-۵۱.

DOI: 10.30479/wp.2024.20687.1102



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

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

مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی اثر هنری

هستی‌شناسی (ontology) به بررسی ماهیت اشیاء، انواع موجودات و شرایط وجود آنها می‌پردازد و به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ می‌دهد که آیا جهان عبارت از کلیات است یا همه چیزهایی که وجود دارند، امور جزئی هستند؟ آیا همه چیزهایی که «وجود» دارند، عینی (خارجی) هستند، یا وجود می‌تواند گاهی عینی و گاهی ذهنی باشد؟ اکنون پرسش این است: آیا آثار هنری در ذات خود، نوعی خاص از اشیاء هستند، یا مفهوم انتزاعی هنر است که چیزهای معمولی را در مرزهای خود به‌عنوان آثار هنری تعریف می‌کند؟ همچنین می‌توان در چارچوب مباحث هستی‌شناسی هنر، این پرسش را مطرح کرد که آیا همه آثار هنری مادی هستند یا تنها برخی از آنها ویژگی مادی بودن را دارند؟ و حسب این پرسش، چگونه هنرهای تجسمی و بصری را، با این توضیح که بخشی از آنها ساختاری و بخشی تاریخی است، تعریف کنیم؟ بخش ساختاری معطوف به صورت اوصاف، تصویری است که گودمن آنها را ویژگی‌های بصری (pictorial properties) می‌نامد و بخش تاریخی را نیز می‌توان در هویت اثر مشخص کرد. البته در اینکه می‌بایست به هویت هنرمند نظر کرد یا زمان و مکان تکوین اثر هنری، اختلاف نظر وجود دارد. در این میان، ساختارگرایان بر شرایط تاریخی تأکید دارند و ضدساختارگرایان، بر اوصاف ظاهری قابل رؤیت خود اثر (Currie, 2014: 4025).

باری، تعریف نیاز به کلیت دارد و رسیدن به امر کلی در کثرت آثار هنری منحصر به فرد، مقدور نیست، مگر با طرد عوامل متعدد (مصادق‌ها) و تحصیل همسانی کثرات (نوع‌ها). بنابراین، تعریف همواره با نوعی حذف جزئیات و طرد امور پیش‌بینی‌ناپذیر توأم است. بر این اساس، هستی‌شناسی هنر نیز همواره دارای نوعی تنش و خودنفی‌کنندگی است، زیرا از سویی برای رسیدن به تعریف، در پی ارتقاء دانش نظری و صورت‌بندی‌های انتزاعی است، و از سویی دیگر، خاص و یگانه بودن آثار هنری را مابه‌الامتیاز آن می‌گیرد؛ گویی در عین حال که می‌خواهد تعریفی کلی از هنر عرضه کند، با عدم تعیین در تعریف آن نیز موافقت می‌کند. ریشه‌های معاصر این قبیل مباحث در هستی‌شناسی هنر، به فلسفه تحلیلی و متعاقب آن، به زیبایی‌شناسی تحلیلی بازمی‌گردد. زیبایی‌شناسی یا همان دانش امور حسانی (aesthetics)، عقل بازمانده از ادراک هنر را پشت سر گذاشته و با پدید آوردن نوعی علم یا منطق انضمامی، دانشی جداگانه فراهم می‌آورد که همراهی کلیات عقل و جزئیات حس را در خود دارد. تقسیم‌بندی‌های هستی‌شناختی آثار هنری، امکانی فراهم می‌کند که بر طبق آنها بتوان آثار هنری را در زمینه‌ای فلسفی ادراک و وصف کرد.

پرسش از ماهیت آثار هنری به‌طور خاص با این مسئله مرتبط است که چگونه این آثار، هم در جهان تجربی (عینی) و هم در جهان فرهنگی-تاریخی، وجود و حضور دارند؟ هستی‌شناسی تحلیلی هنر که شاخه‌ای از زیبایی‌شناسی معاصر است، نشان می‌دهد که آثار هنری چگونه می‌توانند به‌عنوان اشیائی مادی

با ویژگی‌های قصدی (intentional) همچون ویژگی‌های بازنمایانه (representational) یا بیان‌گرانه (expressive) - مورد چون‌وچرا قرار گیرند. مسئله اصلی این‌است که آیا آثار هنری را می‌توان واقعی دانست؟ چنانکه پدیده‌های فیزیکی یا بیولوژیک واقعی هستند. آیا ویژگی‌های قصدی همچون بازنمایی یا بیانگری، به قدر ویژگی‌های فیزیکی، واقعی تلقی می‌شوند؟ پاسخ به این پرسش‌ها نظریه‌های بنیادینی در سنت زیبایی‌شناسی تحلیلی فراهم آورده است (Margolis, 2014: 4015-4016).

جوزف مارگولیس، ذیل مدخل «هستی‌شناسی هنر» در *دانشنامه زیبایی‌شناسی آکسفورد*، چهار رویکرد را در مواجهه با پرسش از چیستی هنر در زیبایی‌شناسی تحلیلی برمی‌شمارد. رویکرد اول متعلق است به نلسون گودمن است که بخش عمده آن در کتاب *زبان‌های هنر* (Goodman, 1976) مطرح شده است. گودمن در بحث کارکرد نشانه‌شناختی (semiotic function) اشاره می‌کند که ابزارها و اهداف هنر، تمایز چندان روشنی با علم و تجربه روزمره ندارند و آثار هنری به‌عنوان اشیاء، زمانی در گفتار انتقادی پذیرفته می‌شوند که به‌جای انتساب اوصاف ذاتی، کارکردهای نشانه‌شناختی را به خود اختصاص دهند. در واقع، گودمن پرسش «هنر چیست؟» را به «چه زمانی یک چیز هنر است؟» تغییر می‌دهد. او تلاش پوزیتیویستی برای تشخیص معنادار از بی‌معنا، و امکان راستی‌آزمایی درست / نادرست را شکست خورده می‌داند. به نظر گودمن، آثار هنری از نمادها ساخته شده‌اند و به‌همین دلیل تفسیر آنها در نظامی از نمادها روی می‌دهد؛ به عبارت دیگر، تفسیر آثار هنری به‌مثابه شناخت آنهاست.

رویکرد دوم از آن آرتور دانتو (Arthur Danto) است که تعریف متعارف هنر مبتنی بر اوصاف صوری، بیانی یا زیبایی‌شناختی را به‌کناری نهاد و هنر را اساساً در ساحت نهادی بررسی کرد.

در رویکرد سوم، کندال والتون مدعی است که تلقی چیزهایی واقعی به‌عنوان آثار هنری، اساساً به‌واسطه خیال‌پردازی (Make-believe) روی می‌دهد. او استدلال می‌کند که بازنمایی‌های هنری وسایلی در بازی‌های خیال‌پردازانه هستند، و یک بازنمایی تجویز می‌کند که چیزهایی خاص را تخیل کنیم (Walton, 1990).

درنهایت، رویکرد ریچارد ولهایم مطرح می‌شود که حسب آن، آثار هنری یا دست‌کم اغلب آنها را ابژه‌هایی معرفی می‌کند که ممکن است ویژگی‌های قصدی، ذاتاً به آنها نسبت داده شود و درنهایت نحوه وجود آنها را با دو اصطلاح نوع و مصداق (type and token) تبیین می‌کند. باید در راهی باریک گام نهاد که بین افراط در ذهنی کردن تحلیل هنر یا تأکید بیش از اندازه بر دریافت‌های حسی در هستی‌شناسی هنر، تعادلی حاصل شود. نقد جدی وارد بر نظریه‌های هنر این‌است که ارزیابی آثار هنری در مسئله کلی یا جزئی بودن، یگانه یا چندگانه بودن، عینی یا ذهنی بودن، قادر به تبیین بسیاری از انواع هنرها یا رسانه‌هایشان نبوده و آنها را از دایره شمول تعاریف خود بیرون می‌نهند. برای مثال، نظریه‌هایی که هنر را عبارت از تأکید بر حیث وجود مادی شیء هنری می‌دانند، از تبیین هنرهایی چون موسیقی یا ادبیات بازمی‌مانند؛ یا نظریه‌های مبتنی بر هنر به‌مثابه بازنمای، ی برای هنرهای غیربازنمایانه کاربردی نخواهند داشت.

ولهایم نخست از عرضه تعریفی منطقی برای چیستی هنر پرهیز می‌کرد و با ضدنظریه‌گرایی خاص خود، بحران تعریف هنر را به هستی‌شناسی ای مبتنی بر تشخیص اثر هنری تغییر داد. سپس، با ترسیم معیاری تازه بر اساس اصطلاح نوع/مصدق، تمایز میان آثار هنری را در ماهیات کلی و عمومی‌شان صورت‌بندی کرد.

مسئله مقاله حاضر یافتن این نقدها در نظریه‌های فلسفه تحلیلی هنر و توضیح پاسخی است که ولهایم به آنها داده است. از میان رویکردهای مذکور، و بعضی دیگر که در زمینه زیبایی‌شناسی تحلیلی مطرح شده‌اند، آنچه در مقاله حاضر تبیین خواهد شد دو راهبرد هستی‌شناختی متمایز در آراء ولترستورف و مارگولیس است تا به قدر وسع، بتوان از مجرای تبیین آنها راهی به اندیشه ریچارد ولهایم یافت. روش این تحقیق کیفی، توصیفی-تحلیلی است و گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

در گذشته پژوهش‌هایی در حوزه هستی‌شناسی اثر هنری، شأن خاص هنر در ذهن و زندگی انسان، چیستی هنر و چگونگی وجود اثر هنری، انجام شده است. ذیل مدخل «هستی‌شناسی هنر» در *دانشنامه زیبایی‌شناسی آکسفورد* (Margolis, 2014)، مباحث هستی‌شناسانه مبسوطی درباره آثار هنری معطوف به ویژگی‌های ظاهری و همچنین هم‌سو با ویژگی‌های قصدی هنر آمده است؛ پرسش این است که آیا این ویژگی‌ها و خصصت‌ها، همان معنای واقع‌گرایانه‌ای را افاده می‌کنند که در سایر ابژه‌ها، مثلاً فیزیکی، افاده می‌کنند؟ محققان معتقدند پاسخ چنین پرسش‌هایی را می‌توان در نظریه‌های بنیادین هنر در سنت زیبایی‌شناسی تحلیلی (که ریچارد ولهایم نیز یکی از صاحب‌نظران آن سنت است) یافت.

ذیل مدخل «تاریخ هستی‌شناسی هنر» در *دانشنامه فلسفه استنفورد* (لیوینگستون، ۱۳۹۶) نیز آمده است که پرسش‌های محوری در هستی‌شناسی هنر از قرن نوزدهم به بعد مطرح شده، و به توضیح تأملات محققانی می‌پردازد که به‌اجمال یا تفصیل، با نظر به رسانه‌های مختلف هنری، اظهار نظری در باب هستی‌شناسی اثر هنری کرده‌اند. در این میان، به آراء ولهایم در بحث منحصر به فرد بودن اثر هنری، یگانه‌انگاری اثر هنری، و نیز تمایز میان نوع و مصداق در آثار هنری، اشاره شده است.

اما در آثار فارسی‌زبان، منابع چندانی درباره اندیشه ولهایم و هستی‌شناسی اثر هنری در دست نیست؛ در عین حال، مشابهت‌هایی هر چند غیرمستقیم، بلحاظ مضمون یا از نظر روش تحقیق، در حوزه پدیدارشناسی دیدن در برخی آثار مشهود است (ابوالقاسمی، ۱۳۹۵؛ احمدی افرمجان و رحمانیان، ۱۳۹۵؛ خاتمی، ۱۳۸۵؛ سوانه، ۱۳۸۸؛ مارگولیس، ۱۳۸۸).

هنر و ابژه‌هایش

ریچارد ولهایم (۱۹۲۳-۲۰۰۳) ک فیلسوف بریتانیایی، در حوزه زیبایی‌شناسی تحلیلی، دو ایده اصلی در تاریخ فلسفه هنر را بررسی کرده است: یکی، مطالعه هنر به‌مثابه رسانه هنری، و دیگری، مطالعه هنر به‌مثابه بیان فردی هنرمند. او در نهایت نیز هیچ‌یک از این دو ایده را به‌تنهایی کافی ندیده و بر همراهی

توأمان آنها تأکید می‌کند. ولهایم کتاب هنر و *ابژه‌هایش* (Art and its objects, 1980) را در حالی نوشت که نظریه‌های زیبایی‌شناسی بسیاری سعی در عرضه تعریفی از هنر داشتند، درحالی‌که وی کوشید چرخشی در بنیاد این پرسش دیرینه ایجاد کند (Herwitz, 2014: 5638). تلقی ولهایم از مفهوم هنر، پیچیده و چندوجهی است و اساساً رهیافت معیار در راستای عرضه تعریفی از هنر را نابسند می‌داند. مالکوم باد در مقاله‌ای درباره ولهایم، ماهیت و جوهر نگاه هستی‌شناسانه وی را استوار بر سه مدعای او می‌داند: نخست اینکه، هویت یک اثر هنری با تاریخ خلق آن تعیین می‌شود، زیرا ولهایم هنر را پدیده‌ای ذاتاً تاریخی می‌داند. دوم، او مدعی است تمایزی بنیادین میان آثار هنری که منفرد و یگانه (individual) هستند و آثار هنری که از سنخ نوع‌اند (type)، وجود دارد. سوم اینکه، وی می‌گوید هر اثری که دارای فرم هنری مشابه است، به همان دسته و مقوله (category) تعلق دارد (Budd, 2012: 182).

ولهایم تنشی را میان انواع هنر و رسانه‌هایشان از یک‌سو، و نظر کردن بر آثار هنری به‌طور کلی، برای یافتن ویژگی‌های مشترکشان، از سوی دیگر، تشخیص می‌دهد. او مدعی است می‌توان در گام نخست، تعاریف و توصیفات جزئی را منظور نظر کرد تا قدر مشترک احتمالی میان آثار هنری بدست آید و در نتیجه راه به تعاریف کلی باز شود؛ به عبارت دیگر، می‌توان کار را با نوعی هم‌پوشانی آغاز کرد، یعنی به پرسش از «چیستی اثر هنری» از منظر چیزهایی که به آنها لفظ هنر اطلاق می‌شود، پاسخ داد. اثر هنری عبارت‌است از یک شعر، یک نقاشی، قطعه‌ای موسیقی، یک مجسمه یا یک رمان و... پس می‌توان پرسید: شعر چیست؟ نقاشی چیست؟ قطعه‌ای موسیقی، مجسمه، داستان چیستند؟ و دیگر بار، به ویژگی‌های جزئی و مشترک هر کدام از این گروه‌آثار توجه کنیم، یعنی برای مثال، چیزی در تمامی نقاشی‌ها بیابیم و از آن قدر مشترک، به تعریف نقاشی برسیم. اما ولهایم این رویه را به‌سختی ممکن می‌داند و راهی خلاف بررسی‌های جزئی را در پیش می‌گیرد و به جای انتظار برای بروز این مقادیر مشترک جزئی تا برآمدن پاسخی کلی، بر تجربه‌ای پیشینی در ما تأکید می‌کند؛ به این معنا که ما همگی از پیش در درون خویش تجربه‌ای از درک آثار هنری داریم و در اغلب موارد، می‌توانیم هنر بودن یک چیز را تشخیص دهیم.

ولهایم تأکید دارد که تمایزی بسیار مهم میان پرسش از چیستی هنر و پرسش از آنچه میان انواع هنرها یا آثار هنری مختلف مشترک است، وجود دارد. در همین راستا، نخستین فرضی که مطرح می‌کند این است که اگر بخواهیم آنچه هنر است را بازشناسیم و تشخیص دهیم، باید اثر هنری را چیزی از سنخ ابژه‌ها (چیزها) بدانیم. ولهایم این فرض را «فرضیه ابژه مادی» (physical-object hypothesis) می‌نامد (Wollheim, 1980: 3). ابژه‌های هنری به‌وضوح خود را به افکار، ادوار تاریخی، سبک‌ها و مانند آن، پیوند می‌زنند و قول به اینکه آثار هنری ابژه‌هایی مادی هستند، با بسیاری از مفاهیم سنتی هنر مطابقت دارد.

ولهایم در مقاله تکمیلی سوم کتاب خود، تمایزی را میان ابژه‌های مادی و ابژه زیباشناختی (aesthetic object) مطرح می‌کند و فرض می‌گیرد که به‌ازای هر اثر هنری (که ابژه‌ای مادی است)، یک ابژه

زیباشناختی همسان با آن وجود دارد. تأمل در زمینه تاریخی آن ابژه نشان می‌دهد که اگر ویژگی‌های صوری و مادی را از آن ابژه حذف کنیم، آنچه باقی می‌ماند پیوستاری از مجموعه ویژگی‌های تاریخی است. ویژگی‌های متعین مادی در طول زمان تغییر می‌کنند (به‌طور مثال، رنگ محو می‌شود، مجسمه فرسوده می‌شود و...) اما در مقابل، ابژه زیباشناختی که حامل ویژگی‌های متعین تاریخی-فرهنگی است، از فرسودگی و محو شدن در امان است (Ibid: 119-120).

ولهیم نقدهایی را بر این تمایز وارد می‌کند؛ از جمله اینکه: تشخیص ویژگی‌های زیباشناختی و غیرزیباشناختی چندان میسر نیست. همچنین، او این بحث را منحصر به هنرهایی می‌داند که ابژه‌ای مادی دارند و تشخیص ویژگی‌های زیباشناختی آنها تنها از طریق نگرستن صورت می‌پذیرد. ولهیم چنین محدودیتی را از دلایل نابسندگی تبیینی فرضیه ابژه مادی برمی‌شمارد. او هنرهایی را که ابژه‌های مادی قابل قبولی دارند (همچون نقاشی یا مجسمه‌سازی)، از هنرهایی که ابژه‌های مادی متعارفی ندارند (همچون موسیقی و ادبیات)، متمایز می‌کند، اما همان‌قدر که در راستای حفظ فرضیه ابژه مادی می‌کوشد، آن را به بوته نقد نیز می‌کشد و از قضا، مناقشه در این فرضیه بیشتر درباره آثار هنری‌ای است که ابژه مادی در معنای متعارف دارند.

«در فراسوی این قطعیت، هنرهای مختلفی هستند که سرکشانه، جزئی و مشخص باقی می‌مانند. این امر بیانگر آن است که برساختن خواست سنتی [به تعریف هنر] هرگز خطا نبوده، بلکه به کلیت خود رضایت نمی‌دهد» (Ibid: 2). قطعیتی که ولهیم از آن سخن می‌گوید، همان تعریف کلی متعارف، قابل درک و قطعی است که به‌شکلی سنتی در تاریخ هنر مطرح می‌شود و هنرها را به‌شکل حقیقتی معنادار، طبقه‌بندی شده و در دسترس فهم قرار می‌دهد. این فرض سنتی، البته قرن‌هاست که با پدید آمدن هنر مدرن، به تعلیق درآمده است. در فلسفه هنرهای معاصر، مسئله حتی بغرنج‌تر از تعریف هنر است، چراکه انواع نوپدیدی از هنرها و رسانه‌ها، همواره پرسش از چیستی هنر را پیش می‌کشند. اسوالد هنفلینگ در کتاب چیستی هنر، ویژگی برجسته مفهوم هنر را همانا تعریف‌ناپذیری و اختلاف نظر در آن می‌داند:

برجستگی خاص مفهوم هنر در این است که تصورات راه‌یافته به درون،
آنگاه در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند، نه تنها درباره اینکه هنر چیست،
بلکه درباره اینکه هنر چه باید باشد، و نیز چه چیز در خصوص هنر
درخور اهمیت است و کدام یک از فعالیت‌های مورد بحث را باید واجد
برترین ارزش دانست، نیز به بازتاب نگرش‌های متضاد می‌انجامد.
(هنفلینگ، ۱۴۰۱: ۵)

تعریف منطقی از هنر با شروط لازم و کافی، تعریفی است که در پی کشف ذات هنر است؛ شرط لازم

یعنی هر چیز که هنر باشد باید ویژگی x را داشته باشد، و شرط کافی به این معناست که هر چیزی که ویژگی x را داشته باشد، می‌بایست هنر باشد. آن هنگام که هنر به شکلی جامع و مانع تعریف می‌شود، یعنی حد و مرزی برای آن تعیین و تثبیت می‌شود، با کنش و ذهنیت خلاق هنرمند که در جهت برگردشتن از همان مرزهاست، دچار تناقض می‌شود. بنابراین، همواره تنشی در مسئله تعریف هنر وجود دارد. اما راهی دیگر نیز برای پاسخ دادن به پرسش «هنر چیست؟» یا «آثار هنری چیستند؟» وجود دارد و آن این است که تعریف را کنار گذاشته و تشخیص را جایگزین کنیم (یعنی identification را به جای definition بنشانیم) و پرسش را به «چگونه می‌توان اثر هنری را تشخیص داد؟» تغییر دهیم. گویی تنها با نگرستن به آثار هنری و مواجهه با ابژه‌ها می‌توان در مورد ادراک آنها توافق کرد، نه با بحث و تحلیل صرف. ولهایم می‌خواهد در تقابل با ذات‌گرایی (Essentialism) در نظریه هنر، رویکردی دیگر از سنخ تشخیص و شناخت اثر هنری ترسیم کند.

برای اینکه تعریف ذات‌گرایانه از اثر هنری بهتر تبیین شود، باید بار دیگر این پرسش را مطرح کنیم که آیا آثار هنری فی‌نفسه، دارای نوعی خاص از ویژگی‌ها هستند که این ذات (essence) می‌تواند چیزهای معمولی را به آثار هنری تبدیل کند؟ آیا با در نظر گرفتن یا شناختن آن ذات، می‌توان هنر بودن یک چیز را تشخیص داد؟ اگر اینچنین است، تعریف و تشخیص اثر هنری ممکن و در دسترس خواهد بود. اما ولهایم باور دارد که نمی‌توان آثار هنری را به سنخ‌های مشخص تقسیم و صورت‌بندی کرد، زیرا تفاوت‌های آشکاری میان گروه‌های مختلف آثار هنری وجود دارد. حتی آثار هنری هم‌گروه نیز هستی‌ای نظیر یکدیگر ندارند.

کوشش ولهایم برای حفظ و اثبات فرضیه ابژه مادی، ناکام می‌ماند و در نهایت پرسش «آیا آثار هنری ابژه‌های مادی هستند؟» را به دو صورت و از دو وجهه نظر توضیح می‌دهد. اگر تأکید بر حیث مادی اثر هنری باشد، گویی از ساختار اثر هنری و اینکه از چه چیز ساخته شده است، یا حتی از مادی یا ذهنی بودن آن پرسیده‌ایم. اگر تأکید را بر ابژه بودن اثر هنری بگذاریم، گویی معیارهای هویت و تشخیص آن را در نظر داشته‌ایم؛ یعنی پرسیده‌ایم که آثار هنری به‌مثابه ابژه‌ها چیستند؟ آیا کلیاتی هستند که مصادیقی از آنها وجود دارد؟ یا دسته‌هایی هستند که دارای اعضای جزئی هستند؟ اساساً ابژه‌های هنری، کلی (universal) هستند یا جزئی (particular)؟ ولهایم نهایتاً این دو گروه از پرسش‌های متافیزیکی و منطقی را در یک پرسش خلاصه می‌کند: «چه نوع چیزی اثر هنری است؟» (What kind of thing a work of art is?) (Wollheim, 1980: 23). او بررسی مسئله حیات فیزیکی آثار هنری را در زیبایی‌شناسی به برشمردن ویژگی‌های ذاتی آنها ترجیح می‌دهد.

اثر هنری ویژگی‌هایی دارد که با ویژگی‌های آشکار یک ابژه مادی در تضاد است و از سویی دیگر، اثر هنری ویژگی‌هایی دارد که هیچ ابژه مادی

نمی‌تواند دارای آن باشد. در هیچ‌یک از این حالات اثر هنری نمی‌تواند صرفاً ابژه‌ای مادی باشد. (Ibid: 8)

در کاخ پیتی (Pitti Palace)، یک بوم ۸۵ در ۶۴ سانتی‌متری، با عنوان دوناولاتا^۱ وجود دارد و نیز در موزه ملی فلورانس، قطعه مرمری به بلندی ۲۰۹ سانتی‌متر با عنوان سنت جورج^۲ طبیعتاً می‌توان آنها را ابژه‌های مادی تلقی کرد. اما درباره سنت جورج می‌گوییم زندگی در آن جریان دارد (به نقل از وازاری)، در عین حال که قطعه‌ای سنگ مرمر است؛ درباره دوناولاتا می‌گوییم فخیم و والامرتبه است (به نقل از ولفلین)، درحالی‌که احتمالاً یک تکه پارچه رنگ شده در کاخ پیتی، نمی‌تواند دارای چنین خصوصیتی باشد. بنابراین، دوناولاتا نمی‌تواند تنها تکه‌ای بوم باشد (Ibid). این ناسازگاری میان آثار هنری و ابژه‌های مادی صرف، درنهایت فرضیه ابژه مادی را منسوخ می‌کند.

مفهوم نوع/مصدق

در منطق صوری، ماهیت یا چیستی یک چیز، درواقع نوع آن چیز یا مجموعه ذاتیات آن است. به عبارت دیگر، «نوع تمام حقیقت افراد است، یعنی هم، ذاتیات افراد را بیان می‌کند و به این جهت گاهی هم آن را چنین تعریف می‌کنند که نوع، آن کلی است که تمام حقیقت افراد است»^۳ (خوانساری، ۱۳۹۵: ۷۰). اما نوع و مصداق را در تبیین فلسفه تحلیلی معاصر باید فارغ از دلالت‌های معمول منطقی آنها و فقط به‌عنوان اصطلاح در نظر آوریم. نوع، امر انتزاعی و واحد است و مصداق، صورت عینی و انضمامی آن.

نوع و مصداق را چارلز سندرس پیرس در زبان‌شناسی، اوایل قرن بیستم و در مقاله خود با عنوان «پیش‌درآمدی بر دفاعیه‌ای از پراگماتیسم»، با ذکر مثالی از یک صفحه متن مکتوب به کار برد. ما به‌طور طبیعی در هر صفحه از یک متن، تعدادی کلمات تکراری می‌بینیم، در عین حال که می‌دانیم از آن کلمه (که ممکن است ده‌ها بار تکرار شده باشد) فقط یکی در زبان وجود دارد و آن هم وجودی نامشهود و غیر عینی دارد، زیرا یک چیز یا رویدادی منفرد نیست. «این کلمه وجود ندارد، بلکه فقط چیزهایی را که وجود دارند تعیین می‌کند و آن را معنادار می‌سازد» (Peirce, 1906: 506). پیرس آن را نوع می‌نامد. همچنین کاربرد آن کلمه مذکور را در شکلی منفرد، به‌طوری‌که در زمان و مکانی منحصر به فرد قرار گرفته باشد، و معنایش را تنها در همان رخداد بیاید، مصداق می‌نامد. بنابراین، خود کلمات، نوع هستند، و کاربرد بی‌شمار زمانی-مکانی (spatiotemporal) آنها، مصداق آن نوع محسوب می‌شوند. وقتی تکرار کلمه‌ای را در نوشتار یا گفتار مشاهده می‌کنیم، روشن است که آن کلمات تکراری، یکسان نیستند و هرکدام در موقعیت کاربردی و معنایی منحصر به خود قرار دارند. «برای اینکه یک نوع به کار رود، باید در مصداقی تجسم یابد، به‌طوری‌که مصداقی از آن نوع را برساند و به موضوعی که نوع تعیین می‌کند، اشاره کند»^۴ (Ibid).

بازتاب تأثیر ایده پیرس بر ولهایم، در زیبایی‌شناسی، به‌ویژه در بحث هستی‌شناسی اثر هنری او ظاهر

شده است. ولهایم با اقتباس از نوع / مصداق پیرس، تمایز میان خود آثار هنری به عنوان نوع، تجسم و تجسد مادی یا اجراها و نسخه‌های روگرفت متعدد از آنها را به عنوان مصادیق مطرح کرد. نوع هیچ قطعه جزئی و انضمامی مشخص نیست، و به این معنا شأن هستی‌شناختی ویژه‌ای دارد و نمی‌توان آن را به هیچ‌یک از مصداق‌های جزئی فروکاست. برای مثال، اجراهای متعدد از یک اپرا، از اجرای سال‌ها پیش گرفته تا اجرای همین امشب، با زبان‌ها و شکل‌ها و کارگردان‌های متفاوت، همگی مصداق‌ها و نمونه‌های نوع آن اپرا هستند و نسبت منطقی خاصی میانشان برقرار است. البته ممکن است اجراها و مصادیق یک نوع اثر هنری، آنچنان منحصر به فرد باشد که خود شأنی نمونه‌وار بیابد. ولهایم معتقد است هر بحثی درباره بازنمایی یا فرانمایی، ضرورتاً بر تمایزات هستی‌شناختی، نظیر تمایز بین انواع و مصادیق، مبتنی است تا بتواند تفاوت میان رسانه‌های هنری مختلف (همچون تمایز میان موسیقی با نقاشی به لحاظ ابژگی و مادیت) را تبیین کند.

امداد یک اثر هنری در طول تاریخ، توسط بی‌شمار هنرمند و بی‌شمار نسخه‌های تکرار شده از آثار هنری، نشان می‌دهد که «لحظه به انجام رساندن» در چنین ساحتی وجود ندارد. یکی از مثال‌های ولهایم، رمان *اولیس* (Olysses) است که وی مدعی است شناسایی *اولیس* به وسیله نسخه مادی (یا ابژه فیزیکی) آن، مهم است و این مناقشه را طرح می‌کند که «اگر بگوییم *اولیس* همان نسخه رونوشت متعلق به من است، آشکارا خطاست. با این حال، ابژه‌ای مادی وجود دارد که شناسایی به وسیله آن، کاملاً صحیح است و اگرچه رونوشت نامیده نمی‌شود، اما دقیقاً مشابه نسخه رونوشت من است. این ابژه همان نسخه دست‌نوشته مؤلف است؛ به بیان دیگر، همان نسخه‌ای از *اولیس* است که جویس در زمان خلق این اثر، با خط خود نوشته بود» (Wollheim, 1980: 5). آیا میان دست‌نوشته مؤلف، از یک سو و محتوای نوشته، از سوی دیگر، ارتباطی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا میان نسخه‌های فیزیکی بی‌شمار از کتاب و آنچه مؤلف تنها برای یک‌بار «به انجام رسانده است» ارتباطی وجود دارد؟ آیا اگر منتقدی بخواهد *اولیس* را نقد کند، لزوماً باید نسخه دست‌نوشته جویس را بخواند؟ یا حتی اگر فرض کنیم که تمامی نسخه‌های آن از بین برود، آیا باید بگوییم که رمان *اولیس* از بین رفته است؟ *اولیس* حقیقی کدام است؟ آنچه جویس نوشته است یا نسخه روگرفتی که در دست ماست؟

نسخه‌های متنوعی از *اولیس* اعم از نسخه‌های چاپ شده در سال‌های مختلف، یا حتی ترجمه‌های آن به زبان‌های دیگر - همگی می‌گویند *اولیس* هستند نه چیزی دیگر. ولهایم معتقد است می‌توان رونوشت‌ها یا اجراهای گوناگون یا نسخه‌های منحصر به فرد از یک اثر هنری را در یک مفهوم نشان داد و در نسبت و ارتباطی خاص با یکدیگر قرار داد.

دو راهبرد (استراتژی) هستی‌شناختی؛ مارگولیس و ولترستورف

تعریف و شناخت آثار هنری به نحوی دقیق و روشن، با طبقه‌بندی‌ها و صورت‌بندی‌های هنرها بر

اساس نوع، رسانه یا محتوایشان، کاملاً منطبق نیست. همه آثار هنری که به یک نوع مربوط می‌شوند، یکسان پدید نمی‌آیند. حتی می‌توان آثار هنری از یک نوع را نه از منشأ علی آن، بلکه بر اساس صرفاً صورت ظاهر آنها، از وجه یگانه یا چندگانه بودن، از هم متمایز کرد. هرچند هنرها تن به تعریف کلی و ضروری نمی‌دهند، اما باید بنیاد اصلی شیوه‌های ادراک و توصیفشان از مجرای صورت‌بندی هستی‌شناسانه آنها تبیین شود. اگر آثار هنری را از وجه هستی‌شناختی بنگریم و همچنین در امتداد بحث نوع/مصدق (و در پیوند با آن بحث کلی/جزئی) بمانیم، با دو استراتژی هستی‌شناسانه متمایز در فلسفه تحلیلی روبرو خواهیم بود. یکی از این رویکردها را نیکولاس ولترستورف (Nicholas Wolterstorff) بسط داد که مدعی است آثار هنری دارای هستی‌ای انتزاعی و کلی هستند. در دیگر سوی، جوزف مارگولیس است که آثار هنری را به‌مثابه جزئیات ظهور فرهنگی تفسیر می‌کند (Margolis, 2014: 4018).

هر دوی این راهبردها و نظریه‌ها، بر وجود ویژگی‌های قصدی در آثار هنری تأکید دارند، اما هم ولترستورف در توجیه واقع‌گرایانه کلیات انتزاعی و هم مارگولیس برای عرضه شکلی کلی از واقع‌گرایی فرهنگی، با دشواری مواجه‌اند. «ولترستورف معتقد است انواع یا کلیات، نیازی به رخ دادن و فعلیت یافتن ندارند، یعنی ممکن است نمونه‌هایی موجود نباشند، درحالی‌که مارگولیس استدلال می‌کند که هیچ نقش شناختی مختص کلیات در هیچ‌جا وجود ندارد، هیچ نیازی به آن کلیات نیست و انتساب‌های کلی تنها می‌تواند چیزی شبیه به اشکال زندگی نزد ویتگنشتاین، سنت‌ها به نزد گادامر، یا اپیستم‌های فوکویی تبیین شود» (Ibid).

هسته اصلی این دو نوع دیدگاه، از کوشش برای هماهنگ‌سازی و مطابقت مفهومی هستی‌شناسی آثار هنری با جایگاه‌های توصیفی، تفسیری و ارزش‌یابی در هنرها شکل می‌گیرد. نسبت دادن ویژگی‌ها به آثار هنری، این پیش‌فرض را در خود دارد که آثار هنری دارای ماهیتی مناسب برای تحصیل و تشخیص، فعلیت‌یابی و بازشناسایی هستند و ابهام و اختلاف نظر در نظریه‌های مذکور، زمانی پیدا می‌شود که این ویژگی‌های عینی و انتساب‌های جزئی، با تعاریف کلی و انتزاعی ناسازگار جلوه می‌کند.

مارگولیس معتقد است یک اثر هنری تنها زمانی که خود را در معرض دید یا ادراک ما قرار می‌دهد، به تصویری ادراکی تحول می‌یابد؛ یعنی «فعلیت ادراک شده یک اثر هنری، تمام وجود آن است» (Idem, 1958: 30). پرسش بنیادین مارگولیس، چیستی (identity) اثر هنری است، بنابراین، به‌جای اینکه در پی تعریفی از هنر باشد، می‌خواهد مشاهدات خود را از ویژگی‌های رسانه‌های هنری بیان کند و این شیوه را در فراچنگ آوردن هویت اثر هنری، بیشتر نتیجه‌بخش می‌داند تا عرضه یک تعریف از آن. او می‌پرسد: «چه چیزی باعث قوام و تشخیص آثار هنری چنانکه هستند، شود؟» و معتقد است ویژگی‌هایی در آثار هنری مشخص و معین وجود دارند که قادرند آنها را از سایر اشیاء دیگر متفاوت جلوه دهند (Idem, 1959: 37).

مارگولیس مدعی است همواره نمی‌توان آثار هنری را به یک شیوه شناسایی کرد، و معیارهایی متنوع در کاربرد هنجاری آنها وجود دارد. اما ایده وی این است که اثر هنری نمونه‌ای است با ویژگی‌هایی محصل و مشخص، نه نوعی انتزاعی و کلی. می‌توان به یک نظام مادی (physical system) که به‌عنوان رسانه هنری به‌کار می‌رود اشاره کرد، اما این ساختار مادی هنوز یک اثر هنری نیست. «دلالت بر یک اثر هنری باید به‌معنای دلالت بر یک شیء مادی یا اشیائی که بتوانند به‌عنوان رسانه هنری تفسیر شوند، صورت گیرد» (Ibid).

از دیگر سوی، ولترستورف نیز همین پرسش را مطرح کرده که آیا می‌توان همه آثار هنری را در موقعیت هستی‌شناختی یکسانی قرار داد؟ مبنای تحلیل ولترستورف از تمایز میان «اثر اجرا» (performance-work) و «اثر هنری» (work of art) آغاز می‌شود. «اثر اجراها» همان آثار هنری‌اند که قابل اجرا هستند (work of art can be performed)، کلی‌اند و می‌توانند اجراهای متعددی داشته باشند، اما وضعیت هستی‌شناختی به‌شدت پیچیده و گیج‌کننده‌ای دارند، زیرا یک رخداد مشخص نیستند که بتوان به‌روشنی از ادراک آن سخن گفت. اما «آثار هنری» که همان اجراها (performances) و رویدادهای خاص و جزئی هستند، وضعیت روشنی دارند. آنها در زمان و مکانی مشخص رخ می‌دهند، و آغاز و انجامی معین دارند (Wolterstorff, 1975: 116). در هنرهای غیراجرائی، همچون نقاشی یا مجسمه‌سازی یا چاپ، که مبتنی بر وجود ابژه‌ای مادی هستند نیز همین تمایز میان «اثر ابژه» (object-work) و «اثر هنری» برقرار است؛ «اثر ابژه»، کلی است و «آثار هنری» همان نمونه‌ها، قالب‌گیری‌ها و تکثیر نسخه‌های چاپی‌اند که مصادیق جزئی آن کلی‌ها محسوب می‌شوند (Ibid: 117). ولترستورف مدعی است اثر ابژه‌ها و اثر اجراها، نوع هستند و نمونه‌ها و مصادیق آنها، اجراها و ابژه‌های آنها؛ در نتیجه «آثار هنری از سنخ نوع‌اند» (Ibid: 126).

امر کلی و مؤلفه‌هایش در نظر ولهایم

چنانکه ذکر شد، ولهایم ابتدا فرضیه اثر هنری به‌مثابه ابژه‌ای مادی را طرح و تبیین کرد و سپس با رد این فرضیه و در تقابل با آن، مسئله نوع / مصداق را به‌میان کشید تا بتواند نحوه وجود اثر هنری را بررسی کند، به‌طوری‌که هنرهایی همچون موسیقی یا ادبیات، که فاقد ابژه‌ای مادی هستند، را نیز در حوزه نظر خود وارد کند. در واقع ولهایم طرح فلسفی خود را به‌بهای کنار نهادن و طرد برخی هنرها و رسانه‌هایشان، استحکام نمی‌بخشد، بلکه دایره نظر خود را با اقتباس از برخی ایده‌ها، بسط می‌دهد. همچنین مفهوم نوع و مصداق که ولهایم برای ترسیم شأن هستی‌شناختی اثر هنری به‌کار می‌برد، به تمایز میان کلی و جزئی نیز پیوسته است. پرسشی که می‌تواند در طرح این ایده پیش آید، این است که آیا نوع همان کلی است؟ آیا نوع نیز همانند کلی در تقابل با امر جزئی است؟

ولهایم برای حل چنین مشکلی یک صورت‌بندی تازه را برای درک نسبت میان نوع / مصداق و همچنین

کلی / جزئی، بدست می‌دهد. به‌سختی می‌توان تصور کرد که کلیات بتوانند مستقل از جزئیات، وجودی از آن خود داشته باشند. به‌فرض وجود کلیات، این پرسش پیش می‌آید که آیا آثار هنری کلی‌اند یا جزئی؟ ولهایم خاطر نشان می‌کند که این‌گونه مواجهه با آثار هنری، به نتایجی گنگ و گیج‌کننده منجر می‌شود، به‌طوری‌که در ایده مارگولیس، فعلیت جزئی و مادی اثر هنری دیده شد، و در ایده ولترستورف، نوع‌های کلی و انتزاعی مورد توجه قرار گرفت. از این منظر، آثار هنری را از وجه مادی یا ذهنی بودنشان، به موجودیت‌هایی مختلف تقسیم می‌کند؛ یعنی آثار هنری را با موجودیت‌های ذهنی‌شان یکسان بینگاریم (همچون کروچه و کالینگود) یا با موجودیت‌های مادی‌شان (فرضیه ابژه مادی). او اینهمانی اثر هنری را با هر یک از این سویه‌های ذهنی یا مادی (خارجی) به‌تنهایی، نابسند می‌داند.

ولهایم مفهوم نوع/مصادق را با تمایز میان سه نوع از چیزها ترسیم می‌کند و ارتباط آنها را نیز بر اساس مقیاس «نزدیکی» (intimacy) یا «درونی بودن» (intrinsicality) می‌سنجد (Wollheim, 1980: 50).
- «دسته»ها (class) که ناهمگون‌ترین یا بیرونی‌ترین ارتباط را با اعضای خود دارد؛ یعنی اعضای که صرفاً گرد هم جمع شده‌اند تا دسته‌ای را بسازند.
- «کلی»ها که نسبت به دسته‌ها، ارتباطی بنیادی‌تر با مثال‌های خود دارند، زیرا می‌توان هر یک از کلی‌ها را در مثال‌هایشان مشاهده کرد.

- «نوع»ها (type) که بیشترین ارتباط درونی و بنیادی را با مصادیق خود دارند (بیشتر از دسته‌ها و کلی‌ها)، زیرا نه‌تنها در تمامی مصادیق حاضرند، بلکه آن زمان که درباره نوع‌ها سخن می‌گوییم، گویی مصادیقی هستند، گرچه به‌نحوی خاص‌تر و برجسته‌تر.^۶

ولهایم دسته‌ها، کلی‌ها و نوع‌ها را «موجودیت‌های کلی» (general entity) و اعضای دسته، مثال‌های کلی و مصادیق نوع را «مؤلفه‌ها» (elements) می‌نامد. چپستی اثر هنری باید مبتنی بر روش‌ها یا روابطی که میان این موجودیت‌های کلی و مؤلفه‌هایشان در چنین صورت‌بندی طرح شده، تحلیل شود. معیار پیچیده و فنی ولهایم برای گستره‌ای از دسته‌ها تا نوع‌ها، میزان اشتراک و انتقال ویژگی‌ها میان موجودیت‌های کلی و مؤلفه‌هایشان است؛ در یک‌سوی این گستره، دسته‌ها قرار دارند و در سر دیگر آن، نوع‌ها هستند که دارای بیشترین میزان اشتراک و انتقال ویژگی‌ها هستند. ولهایم انتقال و اشتراک ویژگی‌ها را این‌چنین تبیین می‌کند: وقتی A ویژگی f را دارد، و B ویژگی f را دارد، A و B در ویژگی f مشترکند، اما هنگامی که A ویژگی f را دارد «به‌واسطه اینکه» B ویژگی f را دارد، و برعکس، یعنی ویژگی f میان A و B منتقل شده است (Ibid: 51). سمت‌وسوی این انتقال برای ولهایم اهمیتی ندارد، یعنی موجودیت‌های کلی می‌توانند ویژگی‌های مؤلفه‌هایشان را انتقال دهند و برعکس. اما بیشترین میزان این انتقال و اشتراک در نوع‌ها و مصادیقشان یافت می‌شود.

ابتنای شرح ولهایم از وضعیت هستی‌شناختی اثر هنری بر تمایزی است که میان نوع‌ها و کلی‌ها

می‌گذارد. تمایز میان آثار هنری در نوع آنهاست، نه در درجه‌ای از تفاوت میان دو موجودیت کلی. «اگر ولهایم موفق نمی‌شد انتقال ویژگی‌ها را به‌عنوان تمایز اساسی میان کلی و نوع نشان دهد، می‌بایست آثار هنری را به‌عنوان امر کلی پیشنهاد می‌داد» (Bachrach, 1973: 110). اما با این اوصاف، نقدهایی نیز بر ایده ولهایم وارد است. باکراخ معتقد است ولهایم نمی‌تواند به‌درستی همه مصادیق شرح خود را نشان دهد و تعریف خود از نوع و تمایز آن با کلی را در ابهام باقی می‌گذارد (Ibid). ولترستورف نیز پیشنهاد ولهایم در مورد تمایز نوع/مصداق را نقد کرده و معتقد است نظریه ولهایم بینشی اندک درباره رابطه تمایز میان انواع و مصادیقشان، در اختیار می‌گذارد، به طوری که مثلاً، معیار تشخیص مصادیق خطا و نابسند از یک نوع، در قیاس با مصادیق صحیح و صادق، بدست داده نمی‌شود.

نتیجه

در مبحث هستی‌شناسی اثر هنری، نظریه پردازان و فیلسوفان هنر، هر کدام با رهیافت خود، پاسخی متفاوت به چستی اثر هنری داده‌اند. زیبایی‌شناسی تحلیلی به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه هنر، به تجزیه و تحلیل مفاهیمی می‌پردازد که آفرینش هنری و نظریه‌پردازی درباره آن را امکان‌پذیر می‌سازد، و در نحوه «وجود» اثر هنری و انواع رسانه‌هایشان تأمل می‌کند. ریچارد ولهایم در حوزه زیبایی‌شناسی سنت تحلیلی، پاسخی نو به پرسش از چستی اثر هنری از منظر هستی‌شناختی داده است. پاسخ او ناظر به نابسندگی‌های نظریه‌های زیبایی‌شناسانه‌ای است که در زمانه او (دهه ۱۹۶۰) در باب ماهیت هنر مورد توجه بوده است. پذیرش ویژگی‌های قصدی و منحصر به فرد اثر هنری، باید با این حقیقت همراه باشد که موضوع هستی‌شناسی اثر هنری، منطقی نسبی‌گرایانه را اقتضا می‌کند؛ منطقی که مطابق بر ارزش‌های تفسیری مبتنی بر ادعاهای دوگانه حقیقی-غیرحقیقی نباشد. نظریه هنر معاصر نیازمند منطقی چندارزشی، نامتقارن و به‌دور از صدق و کذب است.

می‌توان دو طرح متمایز اما مکمل را در اینجا لحاظ کرد. اول اینکه، نوع چیزی که اثر هنری است، مشخص شود. دوم، رابطه‌ای که این نوع چیزها باید با ما داشته باشند تا آثار هنری محسوب شوند، باید مشخص گردد. به هر حال، در مواجهه با کثرت انواع مختلف آثار هنری، چه امیدی وجود دارد که به پرسش از چستی اثر هنری، پاسخی کاملاً نهایی و قطعی داده شود؟ مطمئناً، یک پاسخ کلی به‌سادگی تفاوت بین انواع متکثر و منحصر به فرد را می‌پوشاند، مگر اینکه به‌طرز ناامیدکننده‌ای مبهم باشد. ولهایم می‌کوشد با طرح نظرگاه خود و پرهیز از یک‌سوگیری در اندیشه‌اش، گونه‌ای از حیات آثار هنری را به‌دور از این ابهام ترسیم کند. او از کلیت انتزاعی غیر قابل ادراک فاصله گرفته و اثر هنری را به‌مثابه چیزی قابل درک تبیین می‌کند؛ یعنی ادراک چیزهای جزئی با ویژگی‌های متکثرشان. اما از سوی دیگر، در جزئی و خاص بودگی اثر هنری هم باقی نمی‌ماند، تا نهایتاً بتواند راهی برای تشخیص آن نیز در فراسوی آثار

متعین هنری بیابد. او با استفاده از مفهوم نوع/مصادق و ویژگی‌های زیباشناسانه‌ای که میان انواع و مصادق‌هایشان به اشتراک گذاشته شده یا منتقل می‌شوند، به پرسش از چیستی اثر هنری پاسخ می‌دهد. شرح ولهایم از انواع و مصادیق، این رجحان را بر دیگر نظریه‌های تحلیلی دارد که می‌تواند وضعیت منطقی هنرهای چون موسیقی، ادبیات، شعر، چاپ و مانند آنها - که یا ابژه‌ای مادی ندارند یا هستی چندگانه و متعدد دارند - را نیز تبیین کند؛ همانطور که در مورد هنرهای متعارفی همچون نقاشی و مجسمه‌سازی، چنین می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. Donna Velata؛ پرتره زنی با سرپوش، اثر رافائل، ۱۵۱۶ میلادی.
۲. St George؛ مجسمه مرمرین اثر دوناتلو که در سال‌های ۱۴۱۷-۱۴۱۵ به سفارش یکی از اصناف فلورانس، برای تزئین طاقچه خارجی یک کلیسا ساخته شده است.
۳. به تمایز میان «نوع» و «کلی» بعداً اشاره خواهد شد.
۴. کلمه «است» در هر صفحه از یک متن، بارها تکرار می‌شود اما فقط یک کلمه «است» در زبان فارسی وجود دارد. کلمه «است» نوع است و کاربرد بی‌شمار آن در همین صفحات و سطور، که یگانه و منحصر به فرد رخ می‌دهند و هر بار به‌فراخور کاربرد و جایگاهشان، به معنای نوع خود اشاره می‌کند، مصادق‌های آن «است» هستند.
۵. مارگولیس معتقد است اطلاق لفظ اثر هنری بر یک شیء، عبارتی گنگ و نارساست، زیرا باید ساختاری مادی باشد که به‌مثابه رسانه‌ای هنری به‌کار رود؛ یعنی تنها آن زمان که رسانه‌ای مادی را از مجرای حواس‌مان درک کنیم، می‌توانیم بگوییم طرحی زیباشناسانه مطابق با آن اثر را از طریق تخیل خود درک کرده‌ایم.
۶. مثالی که ولهایم برای ایضاح طرح خود آورده، عبارت‌است از: دسته چیزهای سرخ (red things)، سرخی به عنوان امر کلی (redness)، و پرچم سرخ به‌عنوان نوعی خاصی از ابژه‌ها (red flag) (Wollheim, 1980: 50).

منابع

- ابوالقاسمی، محمدرضا (۱۳۹۵) «هستی‌شناسی موسیقی و اثر ادبی از دیدگاه رومن اینگاردن»، حکمت و فلسفه، سال ۱۲، شماره ۴، ص ۲۲-۷.
- احمدی افرمجان، علی‌اکبر؛ رحمانیان، احمد (۱۳۹۵) «نلسون گودمن؛ مسئله وجودشناسانه ارزش هنر»، حکمت و فلسفه، سال ۱۲، شماره ۳، ص ۲۹-۴۰.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۵) «ابژه زیبایی‌شناسیک»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۰، ص ۱۲-۱.
- خوانساری، محمد (۱۳۹۵) دوره مختصر منطق صوری، تهران: دانشگاه تهران.
- سوانه، پیر (۱۳۸۸) «جستارها؛ پدیدارشناسی و هستی‌شناسی اثر هنری»، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، زیباشناخت، شماره ۲۰، ص ۲۸۰-۲۶۱.

لیوینگستون، پیزلی (۱۳۹۶) دانشنامه فلسفه استنفورد؛ تاریخ هستی‌شناسی هنر، ترجمه ابراهیم لطفی، تهران: ققنوش.

مارگولیس، جوزف (۱۳۸۸) «خصلت غریب هستی‌شناسی اثر هنری»، ترجمه شهریار وقفی پور، زیباشناخت، شماره ۲۱، ص ۲۱۶-۲۰۷.

هنفلینگ، اسوالد (۱۴۰۱) چستی هنر، ترجمه علی رامین، تهران: هرمس.

Bachrach, Jay E. (1973) "Richard Wollheim and the Work of Art", *Journal of Aesthetics and Criticism*, vol. 32, no. 1, pp. 108-111.

Budd, Malcolm (2012) "Richard Wollheim", *Aesthetics: the Key Thinkers*, ed. by Alessandro Giovannelli, Continuum International Publishing Group.

Currie, Gregory (2014) "Analytic Ontology", *Encyclopedia of Aesthetics*, ed. by Michael Kelly, Oxford University Press.

Goodman, Nelson (1976) *Languages of Art; an Approach to a theory of Symbols*, Hackett Publishing.

Herwitz, Daniel (2014) "Richard Wollheim", *Encyclopedia of Aesthetics*, ed. by Michael Kelly, Oxford University Press.

Margolis, Joseph (1958) "The Mode of Existence of Work of Art", *The Review of Metaphysics*, vol. 12, no.1 , pp. 26-34.

----- (1959) "The Identity of Work of Art", *Mind*, New Series, vol. 68, no. 269, pp. 34-50.

----- (2014) "Ontology of Art", *Encyclopedia of Aesthetics*, ed. by Michael Kelly, Oxford University Press.

Peirce, Charles Sanders (1906) "Prolegomena to an Apology for Pragmatism", *The Monist*, vol. 16, no. 4.

Walton, Kendall (1980) *Art and its Objects*, Cambridge University Press.

----- (1990) *Mimesis as Make-believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Harvard University Press.

Waterstorff, Nicholas (1975) "Toward an Ontology of Work of Art", *Noûs*, vol. 9, no. 2, pp. 115-142.



The Role of Causality in Constituting Experience and Empirical Determination of Time as viewed by Kant

Ali Shad^{1,*}, Mahdi Monfared²

1 PhD Student in Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.

2 Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type: Research Article
Received: 2024/06/08
Accepted: 2024/07/10

Causality and time are the most central subjects in Kant's philosophy. He considers phenomena as objects of experience that are possible only with the law of causality and determines them in temporal relation. Kant responded to Hume who considered causality to be purely empirical and habit-based, and saw the causality to be a priori. For Kant, there is an order among human representations; the current state in this order is correlated to a prior and past state, and this correlation is still undetermined. Determining the current phenomenon from the past phenomenon is possible through time; so this mental sequence becomes an objective sequence, and phenomena are determined through their temporal determination. This process for Kant makes possible an empirical understanding of the time sequence. Causality does not occur through sensory perception and comparison of phenomena by repetition, uniformly, and through a succession of previous phenomena; rather, causality is an a priori concept. Kant introduces time in any transition from one state to another state and thus deals with the empirical determination of time. From Kant's point of view, the relationships are not in the phenomena, but the links of time have an empirical structure, according to which we determine objectively these phenomena as perceptual objects of a single experience with the help of A Priori Principles.

Keywords: causality, schematism, categories, analogy, experience, time.

Cite this article: Shad, Ali & Monfared, Mahdi (2024). The Role of Causality in Constituting Experience and Empirical Determination of Time as viewed by Kant. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 67-84.

DOI: 10.30479/wp.2024.20489.1085

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** alishad@alumni.znu.ac.ir



فصلنامه علمی فلسفه غرب



سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴

کانت و نقش علیت در ساختن تجربه و تعیین تجربی زمان

علی شادا،* مهدی منفرد^۲

۱ دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۳/۱۹

پذیرش:

۱۴۰۳/۴/۲

علیت و زمان، محوری‌ترین موضوعات فلسفه کانت هستند. کانت امکان شناخت نمودها به‌عنوان ابژه‌های تجربه را با قانون علیت میسر می‌داند و در نسبت زمانی، متعین می‌سازد. او در پاسخ به هیوم که علیت را صرفاً تجربی شمرده و آن را به عادت و خو گرفتن انسان وابسته می‌دانست، به استقرایی بودن دیدگاه وی پاسخ می‌دهد و علیت را پیشینی معرفی می‌کند. نزد کانت، میان بازنمایی‌های انسان، نظمی وجود دارد که در این نظم، حالت کنونی که رخ داده است، با یک حالت پیشین و گذشته هم‌بسته است؛ این همبستگی هنوز نامتعیین است. به نظر کانت، تعیین پدیده کنونی به پدیده گذشته، با زمان امکان‌پذیر است؛ بر این اساس، این توالی ذهنی به توالی عینی تبدیل می‌گردد و نمودها از راه معین شدن با نسبت زمانی خود، متعین می‌شوند. کانت از این فرایند، درک تجربی از توالی زمانی را برای انسان فراهم می‌نماید. از سوی دیگر، در باور کانت، علیت از راه درک حسی و مقایسه پدیده‌ها با تکرار و به‌شکل یکسان و با یک روش که به‌دنبال نمودهای قبلی است، به‌دست نمی‌آید، بلکه علیت نیز نزد وی، پیشینی است. علاوه بر این، کانت در هر گونه گذر از یک حالت به حالت دیگر، زمان را داخل می‌کند و بر اساس آن، به تعیین تجربی زمان می‌پردازد. از دید وی، برای تعیین زمانی نمودها، روابط در خود نمودها نیست که در زمان تقرر داشته باشند، بلکه پیوندهای زمان، ساختاری تجربی دارند که ما این نمودها را مطابق با این ساختار، به‌صورت متعلق ادراکات حسی یک تجربه واحد، به‌کمک اصول پیشینی، به‌نحو عینی، متعین می‌سازیم.

کلمات کلیدی: علیت، شاکله‌سازی، مقولات، آنالوژی، تجربه، زمان.

استاد: شادا، علی؛ منفرد، مهدی (۱۴۰۳). «کانت و نقش علیت در ساختن تجربه و تعیین تجربی زمان». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۸۴-۶۷.

DOI: 10.30479/wp.2024.20489.1085



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: alishad@alumni.znu.ac.ir

مقدمه

علیت (causality) یکی از بن‌مایه‌های علوم و شناخت هستی است و در صورت نفی علیت، بخش بزرگی از علم و شناخت به‌طور کلی از بین خواهد رفت. به‌عبارت دیگر، علیت، علم به جهان بیرون را ممکن می‌سازد. پیوند میان علیت و علم آن‌قدر مهم است که یونینگ در این‌باره می‌گوید: «یا باید علیت را پذیرفت یا بدون آن، به چیزی معتقد نبود. یعنی بدون علیت، صادر کردن هیچ حکمی درباره علوم تجربی امکان ندارد» (Ewing, 1969: 100). بنابراین، در فرایند علم به جهان هستی و شناخت پدیده‌های آن، چه به‌گونه تجربی و چه به‌گونه فلسفی، یکی از مبانی مورد بررسی، علت هست شدن و دگرگونی پدیده‌ها است. فیلسوفان از آغاز به‌دنبال تبیین آرخه (Arche) جهان بوده‌اند؛ به‌گونه‌ای که بنیان‌پیدایش و دگرگونی پدیده‌های جهان را به‌دست آورند. طالس بنیاد و آرخه جهان را آب، آناکسیمندر آن را آپایرون (Apeiron) بیکران، آناکسیمنس هوا، فیثاغورس و شاگردانش عدد، هراکلیتوس آتش و گزونیوفانس خاک می‌دانستند و از این راه به شناخت علت پیدایش جهان می‌پرداختند. افلاطون نیز با ابتکار خود و با تکیه بر عقیده ثبات و بی‌حرکتی پارمنیدس، و نیز دیدگاه جنبش پیوسته هراکلیتوس، تبیین خود را از هستی در قالب عالم مثل و عالم ماده بیان کرده و به‌دنبال دست‌یابی به علم و معرفت است. او شناخت را در گرو دست‌یابی به علم حقیقی عالم مثل می‌داند و در بحث فیزیک و طبیعت‌شناسی خود، برای علت پیدایش عالم، جهان محسوس را پیوسته در حال تغییر و شدن معرفی می‌نماید که این تغییر و آنچه می‌شود، بالضروره باید به‌واسطه فعل علتی بشود» (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۲۸۳). افلاطون در پی این تبیین، علت را دمیورژ (Demiurge) معرفی می‌کرد.

پس از افلاطون، ارسطو برای تبیین علت پیدایش و علم به آن علت، دیدگاه ماده و صورت و جوهر و عرض را پیش کشید. او در این تبیین، علیت را هم‌پای علم و معرفت بالا برد و حکمت را از یک‌سو، علم بررسی مبادی دانست و از سوی دیگر، علم علت‌ها. ارسطو می‌گوید: «آنچه حکمت نامیده می‌شود، در پیرامون علت‌های نخستین و مبادی است» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۶). او درباره شناسایی علت‌ها تا آنجا پیش می‌رود که شناخت علت‌ها را پایه و مبنای شناخت سایر چیزها قرار می‌دهد و می‌گوید: «شایسته‌ترین چیزهای شناختنی، اصل‌های نخستین و علت‌ها هستند، زیرا به‌وسیله این‌ها و بر پایه این‌هاست که همه چیزهای دیگر را می‌توان شناخت» (همان: ۸). او بر خلاف افلاطون که حقایق را در عالم مثل می‌جست و عالم محسوس را روگرفت آن می‌دانست، و برخلاف فیلسوفان پیشاسقراطی که آرخه جهان را یک علت می‌دانستند، به اشیای جهان ماده و جسم در قالب علت‌های چهارگانه باور دارد و این علت‌ها را با تبیین اصل حرکت، پیش می‌برد.

تبیین ارسطویی از علیت و بحث از آن در تبیین علوم، تا زمان توماس هابز ادامه یافت. هابز در قرن هفدهم میلادی، مبنایی برای علم عرضه کرد که بر اساس آن، «هر معلولی، یک علت مادی دارد و هر

علتی همواره همان معلول را به دنبال دارد» (برونوسکی و مازلیش، ۱۳۷۸: ۴۹۰). هابز وابستگی معلول به علت را ضرورت درونی می‌داند که انسان، این ضرورت را با اندیشه به دست می‌آورد. این دیدگاه که علت و معلول با ضرورتی بهم پیوند می‌خورند که فراتر از تجربه انسان است، تا قرن هجدهم توسط فیلسوفان علمی پذیرفته شد.

در قرن هجدهم، دیوید هیوم رویارویی بنیادینی با دیدگاه هابز را برگزید. او دیدگاه هابز که وابستگی معلول به علت را ضرورتی درونی و قابل شناخت با اندیشه انسان می‌داند، زیر سؤال برد و معتقد شد رسیدن از علت به معلول، فقط بدلیل آشنایی انسان است؛ چون یک پدیده رخ می‌دهد و تکرار می‌شود، برای انسان عادی می‌شود و انسان آن را می‌شناسد، وگرنه «علیت خاستگاه تجربی و نمونه عینی خارجی نداشته و برای ما در تجربه کردن آن هیچ انطباق حسی (impressions of sensation) وجود ندارد» (Hume, 1955: 67). افزون بر این، هیوم برای تبیین خاستگاه علیت بر این باور است که: «ما فقط بر حسب عادت انتظار داریم که آینده مطابق با گذشته باشد. من وقتی توپ بیلاردی را می‌بینم که به سوی توپی دیگر در حرکت است، ذهنم بر حسب عادت، فوراً متوجه معلول همیشگی می‌شود و به حرکت در آمدن توپ دوم را پیش از رؤیت عینی من، به تصور درمی‌آورد» (برونوسکی و مازلیش، ۱۳۷۸: ۴۹۱). بنابراین، از دید هیوم، پیوند میان علت و معلول، تجربه است نه ضرورت. وی با تأکید بر تجربه، به شناخت پدیده‌های طبیعت می‌پردازد.

در سوی دیگر و در همان قرن، کانت و برخی از فیلسوفان آلمانی، دیدگاه هیوم را با دقت بررسی نموده و به این نتیجه رسیدند که برای شناخت برخی از پدیده‌های طبیعت، تنها از تجربه باید کمک گرفت و آن‌چنان این پدیده‌ها تکرار می‌شوند که برای انسان عادت می‌گردند؛ ولی این همه ماجرا نیست. کانت بر این باور بود که در طبیعت، پیوندهایی میان پدیده‌ها وجود دارد که ضروری هستند و شناخت آنها به تنهایی از تجربه بر نمی‌آید و به تفکر نیاز دارد. علاوه بر این، کانت در کتاب *نقد قوه حکم (Critique of Judgment)*، در آغاز جزء دوم که به نقد قوه حاکمه غایت‌شناختی می‌پردازد، درباره تجربه و توان آن برای شناخت غایت می‌گوید:

خود تجربه (experience) نیز نمی‌تواند واقعیت این مطلب [ایجاد قانون‌مندی شناخت غایت برای انسان] را برای ما ثابت کند؛ مگر اینکه از قبل، به لطایف حیل، مفهوم غایت، بی‌آنکه از اعیان و از شناخت تجربی‌شان، اخذ گردد، به طبیعت اشیاء داخل شود و از آن برای قابل فهم کردن طبیعت، از طریق تمثیل با مبنای ذهنی پیوند تصورات در ما، به جای شناختن آن بر پایه مبانی عینی، استفاده شود. (کانت، ۱۴۰۱ج: ۳۱۴)

از دیگر سو، عین نیز نمی‌تواند تعلیمی تجربی به انسان دهد و انسان هیچ نیازی به غایت خارج از

خود در شناخت غایت‌مندی درباره‌ی اعیان ندارد و این عقل است که به‌نحو پیشین می‌تواند به آن دست یابد. کانت بر این باور است که:

عین هیچ‌گونه تعلیم تجربی درباره‌ی غایت‌مندی به من نمی‌دهد، در نتیجه، برای این غایت‌مندی به هیچ غایت خاصی خارج از خودم در اعیان نیاز ندارم؛ اما چون این ملاحظه، مستلزم کاربرد نقادانه‌ی عقل است، پس نمی‌تواند بی‌واسطه در داوری درباره‌ی عین بر حسب صفات آن، محوری باشد. این داوری، بی‌واسطه چیزی جز وحدت قواعد ناهمگون در یک اصل را به‌دست من نمی‌دهد، اصلی که بدون آنکه مستلزم یک مبنای خاص پیشین در خارج از مفهوم و به‌طور کلی [خارج از] تصورم باشد، به‌نحو پیشین توسط من حقیقی شناخته می‌شود. (همان: ۳۲۰)

کانت برای این شناخت، زمان و مکان را مبنا قرار می‌دهد که پیشینی هستند و حتی باید قوانین طبیعت با آن سازگار گردند. وی معتقد است بدون این دو مبنا، حتی نمی‌توان جهان را شناخت. او در کتاب *تقدیر عقل عملی* به این نکته می‌پردازد و می‌گوید:

شهود (intuition) حسی محض (مکان و زمان) داده‌ی نخستینی است که شناخت پیشینی (a priori) را آن هم فقط برای برابریستاهای حواس، ممکن می‌سازد. (همو، ۱۴۰۱: ب: ۱۲۰)

او تا جایی در این فرایند پیش می‌رود که ایده‌ی اساسی‌اش، یافتن تجربیات فرد در زمان می‌شود. ایده‌ی اساسی کانت این است که ترتیب یافتن تجربیات فرد در زمان، شرط ضروری هر گونه تفکر منسجم است و یگانه راه برای اینکه تجربیات ما در وهله‌ی نخست در زمان ترتیب یابد، تفکر بر حسب رابطه‌ی این تجربیات با اموری است که پیرامون ما در جریان است (باردون، ۱۴۰۰: ۴۵).

از سوی دیگر، کانت علیت را یک پیشینی ترکیبی (synthetic) قلمداد می‌نمود. به باور او، اغلب نمی‌توان علت یک رخداد مورد مشاهده را دریافت و نمی‌توان پذیرفت که آن رخداد، بدون علت رخ داده است. حال، باید دید کانت، چگونه با تبیین علیت، به ساخت تجربه و تعیین تجربی زمان (empirical determination of time) می‌پردازد.

فرایند شاکله‌سازی در ایجاد تجربه

در نظر کانت، دو نیروی حس و عقل، از یکدیگر جدا می‌شوند، اما پیوندی نزدیک و استوار با هم دارند. در فرایند شناسایی نزد کانت، و در آغاز ادراکات حسی، به ذهن وارد شده و صورت پیشینی قوه

حس، زمان و مکان، را می‌گیرند و ابعاد متکثر موجود در آن ادراکات حسی در کنار یکدیگر بصورت یکپارچه درآمده و برای شخص انسانی پدیدار می‌گردد. پدیدارهای گوناگون که نمود می‌یابند، در قوه خیال در کنار هم قرار گرفته و فاهمه (understanding)، این پدیدارها را یکپارچه می‌سازد و از فرایند یکپارچه شدن پدیدارهای گوناگون در فاهمه، ابژه‌ها (objects) ساخته می‌شوند. این ابژه‌ها در ساختن تجربه برای انسان، نقشی بنیادین دارند. اندیشه در حکم کردن درباره ابژه‌ها، یکپارچه‌سازی این ابژه‌ها را در پی دارد و این امر، تجربه را به وجود می‌آورد.

۱. حس و فاهمه در فرایند شاکله‌سازی تجربه

فرایند شاکله‌سازی (schematism) تجربه نزد کانت، عملکردی دارد که صورت‌های محض به‌کمک آن می‌آیند و این فرایند در قالب مقولات (categories) شکل می‌گیرد. پرسشی که مطرح می‌گردد، این است که تجربه باید عینی باشد. حال کانت چگونه به تجربه عینیت می‌بخشد؟ پاسخ آن است که کانت یکپارچه‌سازی نموده‌ها (appearances) را به صورت‌های محض و مقولات احاله می‌دهد که در آن، یک ادراک و عین، شکل می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، لازمه عینیت‌بخشی به تجربه، آن است که به‌نحو ضروری بین حس و قوای آن با فاهمه، یکپارچگی به‌وجود آید، زیرا این یکپارچگی بین حس و فاهمه سبب می‌گردد هم ماده ادراک حسی (perception) را به حس بدهد و هم فاهمه کارکرد عینی خود را داشته باشد. از سوی دیگر، داده‌های حسی به‌صورت پیشینی، زمان و مکان را می‌گیرند و وارد فاهمه شده و شناخت یک ابژه را برای شخص انسانی فراهم می‌سازند. کانت می‌گوید:

شناخت ما از دو سرچشمه اصلی در ذهن ناشی می‌شود که اولین آنها پذیرش بازنمایی‌ها (پذیرندگی [receptivity] تأثرات) است و دومین آنها، قوه شناخت یک ابژه به‌وسیله این بازنمایی‌ها (خودانگیختگی مفاهیم) است. از طریق نخست، ابژه به ما داده شده است و از طریق دوم، به ابژه در نسبت آن با بازنمایی (در مقام تعیین محض ذهن) اندیشیده می‌شود.

(کانت، ۱۴۰۱ الف: ۱۳۷)

۲. شاکله‌سازی

در ساخته شدن تجربه از دید کانت، باید داده‌های حسی در یکپارچگی خودآگاهی نفسانی، دوباره به وحدت برسند تا مقولات به آنها تعلق گیرد. تعلق گرفتن مقولات بر داده‌های حسی، نیازمند یک هم‌بودی است که از یک‌سو، به مقولات و مفاهیم محض پیشینی غیرتجربی پیوند بخورد، و از سوی دیگر، با داده‌های حسی که صورت‌های پیشینی زمان و مکان را دارند، پیوند داشته باشد. کانت این هم‌بودی و پیوند را شاکله می‌نامد و فرایند یاد شده را شاکله‌سازی می‌خواند. وی در کتاب *نقد عقل محض* (Critique of Pur Reason) می‌گوید:

در هر نوع عملی که بر اساس آن، یک ابژه تحت یک مفهوم آورده شود، بازنمایی ابژه باید با مفهوم متجانس باشد؛ یعنی باید آن چیزی را شامل شود که در ابژه‌ای که تحت تابعیت آن مفهوم قرار می‌گیرد، بازنمایی شده است، چراکه این دقیقاً معنای این عبارت است که: یک ابژه تحت یک مفهوم مندرج شده است. (همان: ۲۳۳)

کانت برای تبیین تجانس یک ابژه با یک مفهوم، نمونه بشقاب را مثال زده و میگوید: مفهوم تجربی حسی یک بشقاب با مفهوم هندسی محض یک دایره تجانس دارد، چراکه گردی که در مفهوم دایره تصور می‌شود، می‌تواند در بشقاب شهود (دریافت) شود.

اشکالی در اینجا پیش می‌آید، و آن اینکه اگر مفاهیم محض فاهمه، در مقایسه با شهودات تجربی حسی، پیش نیاید یا کاملاً نامتجانس باشند و شهودی بین مفهوم و ابژه پیدا نشود، پیروی ابژه‌ها از مفاهیم و شهودات تحت مفاهیم محض فاهمه چگونه خواهد بود؟ کانت به این اشکال پاسخ داده و رفع این اشکال را به یک امر سوم وابسته می‌کند که از یک سو با مقوله، تجانس دارد و از سوی دیگر، با نمود.

حال معلوم است که امری سوم باید وجود داشته باشد تا از یک طرف به مقوله، تجانس داشته باشد و از طرف دیگر، با نمود؛ امری که اطلاق مقوله را بر نمود ممکن می‌کند. این بازنمایی وساطت‌کننده، باید محض (یعنی بدون هر نوع تجربه حسی) باشد و البته از یک طرف، عقلی باشد و از طرف دیگر، حسی. (همان: ۲۳۴)

۳. شاکله استعلایی

کانت در شاکله‌سازی، مقولات را به‌عنوان شاکله معرفی می‌کند و این‌گونه شاکله‌سازی را شاکله استعلایی (transcendental) می‌خواند و آن را از شاکله‌های پسین و مفاهیم ریاضی جدا می‌نماید. او در پی این تبیین، زمان را به‌عنوان شرط صوری کثرت حس درونی همه بازنمایی‌ها، وارد می‌کند که هر مقوله‌ای که تحت این شرط باشد، تحت عنوان اعیان متعلق تجربه، نامیده می‌شود. بنابراین، یکی از واسطه‌ها و مهم‌ترین این واسطه‌ها، زمان است.

زمان در مقام شرط صوری، کثرت پیشینی را در شهود محض جای می‌دهد. حال، تعیین زمانی استعلایی، تا جایی با مقوله متجانس است که کلی باشد، و مبتنی بر یک قاعده پیشینی است. اما از طرف دیگر، تعیین زمانی استعلایی تا جایی با نمود متجانس است که زمان در هر بازنمایی تجربی حسی کثرات، جای گرفته باشد. به این ترتیب، اطلاق مقوله بر نمودها به‌واسطه تعیین زمانی

استعلایی ممکن می‌شود، و این تعیین، در مقام شاکله مفهوم فاهمه، تابعیت نموده‌ها را تحت مقوله، وساطت می‌کند. (همان: ۲۳۴)

کانت زمان را پیوند میان مقوله بر نموده‌ها قرار می‌دهد که باید در جریان این فرایند، تعیین زمانی استعلایی از یک‌سو، کلی باشد و از سوی دیگر، متجانس با نمود. علاوه بر نقش واسطه‌ای زمان در فرایند شاکله‌سازی، زمان در کنار مکان جایگاهی ویژه دارد؛ زمان و مکان، دو امری هستند که در ذهن انسان از دریافت هیچ شناختی جدا نمی‌شوند و هر صورتی که تنظیم‌کننده دریافت‌های انسان باشد، از دو گونه خارج نیست؛ گونه بیرونی که یک رخداد را از بیرون در ذهن نمایان می‌کند، و آن مکان یا بعد یا فضا است، و گونه درونی که زمان است و ذهن، آن را در درون خود می‌یابد و بیرون از خود تصور نمی‌کند. به‌عنوان نمونه، خورشید نزد انسان، تأثیرات گوناگون دارد که شامل گرمی، روشنی و... می‌شود، ولی ادراک وجود خورشید آن‌هنگام برای انسان به‌دست می‌آید که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان به یک دیگر پیوند دهد.

۴. مقولات و شاکله‌سازی

مقولات یا مفاهیم محض فاهمه، برای صورت بخشیدن به داده‌های حسی و تجربی، نزد کانت از اهمیت بسزایی برخوردارند. مقولات فاهمه به داده‌های تجربی، صورت لازم را می‌دهد و شناخت با این داده‌ها، محتوای عینی را به خود می‌گیرد و بدین ترتیب، اندیشه دلالت عینی پیدا می‌نماید. برای دلالت عینی اندیشه، از یک‌سو به مفاهیم و اصول پیشینی استوار نیاز است و از سوی دیگر، محتوای تجربی لازم می‌آید که بر اموری دلالت می‌نماید که واقعی و عینی هستند. در این فرایند،

لازمه اطلاق مقولات بر داده‌های حسی، وجود امر واسطه‌ای است که از یک‌سو به مقولات شبیه باشد و از سوی دیگر، به داده‌های حسی که صرفاً حسی هستند ولی واجد صورت‌های زمان و مکان می‌باشند. کانت از ضرورت وجود این واسطه تحت عنوان شاکله یاد کرده است. (ماحوزی، ۱۴۰۱: ۳۲)

در ادامه، کانت برای روشن شدن زوایای علم، به پیوند میان موضوع و محمول اشاره می‌کرده و در بررسی این موضوع، چهار دسته کمیت (quantity)، کیفیت (quality)، نسبت (اضافه؛ relation) و جهت (ماده؛ modality) را می‌آورد. او برای هر یک از این دسته‌های چهارگانه، سه گونه پیوند معرفی می‌کند و در مجموع، دوازده پیوند می‌شود که آنها را مقولات می‌نامد. او سه مقوله جوهر (substance)، علیت و مشارکت را در دسته نسبت قرار داده است.

اشتفان کورنر دربارهٔ دسته نسبت از دید کانت می‌نویسد:

برحسب آنچه نسبت نام گرفته است، هر حکم، یا حملی است (مانند

«سقراط انسان است»، یا شرطی [متصل] (مثل «اگر عدالت کامل وجود داشته باشد، آن گاه هر کس که پیوسته بدکار است، کیفر خواهد دید»). یا شرطی [منفصل] (مثل، «وجود جهان یا به واسطه اتفاق محض است، یا ضرورت ذاتی، یا علت خارجی»). (کورنر، ۱۳۹۹: ۱۸۰)

بنابراین، کانت مقوله علیت را در کنار جوهر و مشارکت، در دسته نسبت آورده و در نقد عقل محض می‌گوید:

شاکله علت و علیت یک شیء به‌طور عام، عبارت است از امر واقعی‌ای که هر گاه که وضع شود، همواره چیزی در پی آن می‌آید. بنابراین، این شاکله، عبارت است از توالی (succession) کثرت، تا جایی که تابع قاعده‌ای باشد. (کانت، ۱۴۰۱ الف: ۲۳۷)

از دید کانت، در مقوله علیت، توالی و تعاقب وجود دارد، به‌گونه‌ای که این توالی و تعاقب، شامل هر حرکتی نمی‌شود. هارتناک در تفسیر نظر کانت می‌نویسد:

شاکله مقوله «علیت» توالی رویدادها است؛ چنان‌که وقتی یک رویداد معین رخ می‌دهد و سپس یک رویداد دیگر متعاقب آن روی می‌دهد، بر حسب یک قاعده متعین می‌گردد. (هارتناک، ۱۳۷۶: ۸۵)

کانت همه مقولات را به شرطهای زمانی، محدود می‌کند و با این محدود کردن، مقولات کارکرد تجربی و معنای عینی خود را پیدا می‌کنند. بنابراین، مقولات کانتی را باید با کارکرد تجربی آنها در نظر داشت. در ساختار اندیشه‌ای کانت، پیوند شاکله‌های مقولات و زمان بسیار مهم است؛ تا جایی که می‌توان شاکله‌ها را همان مقولات متعین شده به شرطهای زمانی تجربه، قلمداد کرد؛ «شاکله‌ها شرطهای زمانی مقولات هستند و مقولات صورت‌های محض فاهمه هستند» (ماحوزی، ۱۴۰۱: ۳۴). در نتیجه، شاکله‌ها همان مقولات هستند که کانت آن را در چهار دسته کمیت، کیفیت، نسبت و جهت معرفی نموده و هشت اصل را برای آن بیان کرده است.

کانت اصول بنیادین دسته نسبت را آنالوژی (analogy) می‌خواند و آن را در تناسب با مقولات، فیزیک محض یا علوم طبیعی می‌نامد، تا جایی که «در آنالوژی دوم، برهانی را برای علیت می‌آورد که آن را با نام‌های اصل تولید و اصل توالی زمان برابر با علیت می‌خواند» (Buchdahl, 1965: 187). به بیان دیگر، آنالوژی از دید کانت، دستوراتی برای کاربرد درست مقولات در راستای اطلاق آنها برای داده‌های حسی است. واتکینز در این زمینه می‌گوید: «کانت در آنالوژی دسته دوم به علیت می‌پردازد و در آن شرایط امکان تجربه را تبیین می‌کند. یعنی آن شرایطی که به وسیله آن، تجربه و شناخت مبتنی بر آن، محقق شده

و شناخت عینی به وسیله آن به دست می آید» (Watkins, 2005: 11). حال باید دید آنالوژی‌ها چه جایگاهی در ساخت تجربه دارند؟

آنالوژی و ساخت تجربه

کانت دسته نسبت را به عنوان آنالوژی می خواند. وظیفه آنالوژی‌ها و اصول دسته نسبت، تعیین بخشیدن است. فرایند تعیین بخشیدن به نمودهایی رخ می دهد که از حس، گذر کرده و به قوه حکم یا خیال می رسند. نمودها در قوه حکم و در وحدت ادراکی نفسانی محض، داشته‌های حس، خیال، مقولات تعیین یافته و اصول فاهمه در وجدان یا عقل سلیم، به شکل یک حکم به هم پیوند می خورند و گزاره‌ای به وجود می آید که محمول این گزاره‌ها، رابطه‌ای ضروری و غیرقابل انکار با موضوع دارد. در این گام از فرایند، عین یا ابژه بر اساس زمان و مکان، استنتاج می شود. کانت در نقد عقل محض بر این باور است:

نمایش مفاهیم محض، در مقام اصول امکان تجربه است؛ اما تجربه‌ای در مقام تعیین نمودها در مکان و زمان به طور عام، و سرانجام نمایش این تعیین بر مبنای اصل ادراک نفسانی، در مقام صورت فاهمه در ارتباط با مکان و زمان، به عنوان صورت‌های اصلی حساسیت است. (کانت، ۱۴۰۱ الف: ۲۲۸)

کانت پس از اینکه وظیفه آنالوژی‌ها را تعیین بخشیدن به نمودها معرفی می کند، به دنبال تبیین تجربه است؛ او این وظیفه را واقعیت ابژکتیو بخشیدن به همه شناخت‌های انسان، معرفی می نماید. کانت آن تجربه‌ای را دارای ویژگی واقعیت ابژکتیو بخشیدن، قلمداد می کند که بر مبنای وحدت ترکیبی نمودها و بر پایه ترکیب مطابق با مفاهیم ابژه نمودها به طور عام، قرار داشته باشند؛ بدون این ترکیب، تجربه شناخت به شمار نمی رود و تنها به عنوان نوعی هیجان ادراکات شناخته می شود. کانت پس از تبیین این جریان، به فرایند ساخته شدن تجربه می پردازد که طبق آن، باید ادراک‌های حسی در یک پیوند ضروری با هم قرار گیرند و از سطح رابطه‌های ذهنی نمودها که دارای ضرورتی نیستند، گذر نمایند. از دید کانت، اصل بنیادین در ساخت تجربه، پیوند ادراک‌های حسی در آنالوژی‌ها است. او اصل بنیادین تجربه را تنها به واسطه بازنمایی نوعی پیوند ضروری ادراکات، ممکن می داند و سپس تبیین دقیق خود را درباره ساخت تجربه بیان می کند:

تجربه عبارت است از شناختی تجربی، یعنی شناختی که یک ابژه را از طریق ادراکات تعیین می کند. بنابراین، تجربه عبارت است از ترکیب ادراکات؛ این ترکیب خود در ادراک جای نگرفته است، بلکه دربردارنده وحدت ترکیبی کثرت ادراک در یک آگاهی واحد است و این وحدت، آن چیزی را تشکیل می دهد که برای شناختی از ابژه‌های حواس، یعنی ابژه‌های تجربه، ذاتی است. حال، البته ادراکات فقط به طور تصادفی در

تجربه بعد از یکدیگر می‌آیند، به طوری که ضرورت پیوندشان، به هیچ وجه در خود ادراکات آشکار نیست و نمی‌تواند آشکار شود، زیرا دریافت فقط نوعی همنشینی کثرات شهود تجربی است، اما هرگز بازنمایی ضرورت وجود درهم‌آمیخته نموده‌ها که دریافت، آنها را در مکان و زمان کنار هم می‌نشانند، در خود دریافت پیدا نمی‌شود. ولی چون تجربه عبارت است از شناخت ابژه از طریق ادراک، در نتیجه نسبت در وجود کثرات، نه آن‌طور که در زمان ترکیب می‌شود، بلکه همان‌طور که به‌طور ابژکتیو در زمان موجود است، باید در آن بازنمایی شود. اما از آن جایی که خود زمان نمی‌تواند ادراک شود، پس تعیین وجود ابژه‌ها در زمان، فقط از طریق هم‌آمیزی آنها در زمان به‌طور عام و در نتیجه، فقط از طریق مفاهیم پیشینی پیونددهنده می‌تواند رخ دهد. اما چون مفاهیم پیشینی پیونددهنده، همواره ضرورت را با خود دارند، بنابراین، تجربه فقط از طریق بازنمایی پیوند ضروری ادراکات، ممکن است. (همان: ۲۶۰)

کانت در فرایند ساخته شدن تجربه، سه وجه ماندگاری، توالی و هم‌زمانی را با سه اصل جوهریت، علیت و مشارکت همراه می‌سازد و این فرایند را تبیین می‌کند. حال، باید دید کانت چگونه از علیت برای ساخته شدن تجربه و تعیین تجربی زمان، بهره برده است.

۱- علیت، ساخت تجربه و تعیین تجربی زمان

پرداختن به علیت به‌عنوان مهم‌ترین محور علم و شناخت طبیعت، پیشینه‌ای به درازای تاریخ اندیشه و علم دارد. بررسی دیدگاه‌های کانت در این باره، افزون بر اینکه ریشه در سرچشمه این امر در طول تاریخ فلسفه و علم دارد، بیشتر مبنای شکل‌گیری نگاه نوینی در فلسفه و فلسفه علم ایجاد کرده است، به‌گونه‌ای که او توانست با واکاوی نوین علیت، فلسفه علم را تکامل بخشد. تکامل بخشیدن فلسفه علم از سوی کانت، علاوه بر اینکه بر اساس روش نوین وی صورت می‌گرفت، ادغامی بود بین دیدگاه‌های لایب‌نیتس و هیوم. او توانست علاوه بر اتکا بر تجربه، آن را یگانه راه معرفت و قطعیت علم ندانسته و به ذهن نیز نقشی بنیادین در معرفت بدهد، تا جایی که نظر وی، دیدگاه الهام‌بخش فیزیک نیوتن در شناخت جهان شده است. بنابراین، نقش بی‌مانند کانت در تکامل فلسفه علم، مربوط به ادغام استدلال‌گرایی لایب‌نیتس - که بر مبنای نظریه دکارت ساخته شده بود- و آزمون‌گرایی هیوم بود که می‌توان آغاز تدوین آن را در فرانسیس بیکن دانست. لایب‌نیتس در استدلال‌گرایی خود و در بخش علیت، هرگونه دگرگونی در پدیده‌های جهان را به دگرگونی درون منادها (monads) وابسته می‌داند و علیت بیرونی را نفی می‌کند. او معتقد است:

تغییرات منادها از اصلی درونی ناشی می‌شود، چون که علتی خارجی ممکن نخواهد بود که درون آن اثر کند. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۱۰۴)

لایب‌نیتس این علت درونی را برای یک پدیده از پدیده پیش از خود نمی‌داند و آن را بر مبنای تحرک ذاتی، مانند سلسله زمانی می‌داند که از پی هم می‌آیند، بدون اینکه پدیده پیشین، علت پدیده پسین باشد. در دید لایب‌نیتس، این امر، ابزاری است برای تکمیل راهبرد اصل علیت، ولی اصل علیت هنوز بدون تبیین است. در سوی دیگر ماجرا، دیدگاه هیوم قرار دارد. هیوم منشأ علیت را عادت شخص انسانی می‌داند. در باور هیوم، «فرض که آینده به گذشته می‌ماند بر پایه هیچ‌گونه حجتی استوار نیست، بلکه ناشی از عادت است که بدان متعین می‌شویم تا برای آینده، همان رشته اشیا را انتظار داشته باشیم که به آن خو گرفته‌ایم» (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۲۸). از دید هیوم، دیدن تکرار رخدادها در گذشته، بازتابی ذهنی از تصورات پیشین ایجاد می‌کند که این تصورات به صورت ضروری در ذهن ساخته می‌شوند. از دید وی، تکرار انطباق گذشته، نمی‌تواند تصور اصلی که بیان‌گر رابطه ضروری است، باشد. بنابراین، هیوم اعتبار گزاره‌ها و قوانین علمی را که بر مبنای رابطه علی ساخته شده‌اند و معرفت یقینی و قطعی شمرده می‌شوند، انکار می‌کند. در مقابل، کانت از یک سو می‌خواهد شکاف عدم تبیینی که لایب‌نیتس در علیت داشت را پر کند و از سوی دیگر، با تکیه بر پشتوانه پیشینی، نه صرفاً تجربی، فیزیک تجربی نیوتنی را به عنوان مبنایی برای علم و معرفت یقینی و قطعی معرفی نماید. از دید کانت، وقتی در انسان ادراک حسی شکل می‌گیرد که فرد انسانی در قوه خیال همه چیز را متوالی می‌یابد. ویژگی این توالی دیدن، ذهنی است و عینیت بیرونی و ضرورت ذاتی ندارد. از دید کانت، این توالی ذهنی، منشأ حس ندارد و محصول قوه خیال است که حس درونی را در نسبت با زمان متعین می‌نماید. توالی نزد کانت بر اساس قوه خیال، فرقی ندارد که کدام یک مقدم و مؤخر است. به عبارت دیگر، برای خیال، تفاوتی ندارد که کدام یک ضرورتاً مقدم باشد. وی این مفهوم را که واجد یک ضرورت وحدت ترکیبی است، به فاهمه نسبت می‌دهد و آن را در نسبت میان علت و معلول، و نقش زمان میان این دو تبیین میکند. کانت در نقد عقل محض می‌گوید:

من فقط آگاه هستم که تخیل (imagination) من، یک حالت را اول، و حالت دیگر را بعد از آن قرار می‌دهد، نه اینکه در یک ابژه، یک حالت مقدم بر حالت دیگر باشد. به عبارت دیگر، از طریق ادراک محض، نسبت ابژکتیو نمودهایی که پشت سر هم می‌آیند، نامعین باقی می‌ماند. حال برای آنکه این نسبت به عنوان امری متعین شناخته شود، باید نسبت میان هر دو حالت، طوری تصور شود که از آن طریق، تعیین گردد که ضرورتاً کدام یک باید جلوتر قرار گیرد و کدام یک بعد از آن جای گیرد، نه بر عکس. اما این مفهوم که واجد یک ضرورت وحدت ترکیبی (synthetic unity)

است، فقط می‌تواند یک مفهوم محض فاهمه باشد که در ادراک، قرار ندارد و در اینجا مفهوم نسبت علت و معلول است. در این نسبت، علت، معلول را در زمان معین، می‌سازد و آن به‌عنوان نتیجه خود، نه به‌عنوان چیزی که صرفاً بتواند در تخیل مقدم باشد، یا حتی اصلاً نتواند با حس درک شود. (کانت، ۱۴۰۱ الف: ۲۷۰)

کانت پس از بیان منشأ ضرورت وحدت ترکیبی. و پس و پیش بودن رخدادها، امکان تجربه را بیان می‌نماید. او بر این باور است که «خود تجربه، یعنی شناخت تجربی نمودها، فقط به این دلیل ممکن می‌شود که ما توالی نمودها و در نتیجه همه تغییرات را تابع قانون علیت می‌کنیم» (همان: ۲۷۰). کانت شناخت نمودها به‌عنوان ابژه‌های تجربه را تنها با قانون علیت شدنی می‌داند. پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه، کانت چگونه دریافت کثرت نمودها را به‌صورت متوالی تبیین می‌کند؟ درحالی‌که بازنمایی‌های اجزا را متوالی و پشت سر هم می‌داند. او دریافت متوالی نمودها را با مثال نمونه کشتی در حال حرکت در رودخانه، توضیح می‌دهد. در نظر او، دریافت متوالی نمودها، مانند درک یک کشتی است که در یک رودخانه در حرکت است و در آغاز در نقطه A، پس از آن در نقطه B، و سپس در نقطه C قرار می‌گیرد. به ترتیب و به‌گونه بیرونی، نقطه A بر B و C مقدم است و نمی‌توان این ترتیب را برعکس نمود، در صورتی که به‌گونه درونی و در قوه خیال، می‌توان این ترتیب را بر هم زد. ولی آیا این نمودها که در قوه خیال هستند، به‌صورت عینی و بیرونی نیز وجود دارند و از ادراک‌های حسی متمایزند. کانت می‌گوید:

تا جایی که نمودها، صرفاً در مقام بازنمایی‌ها، در عین حال ابژه‌های آگاهی باشند، به هیچ وجه از دریافت‌شان، یعنی از پذیرش‌شان در ترکیب تخیل، متمایز نمی‌شوند. بنابراین، باید گفت کثرت نمودها همواره متوالیاً در ذهن تولید می‌شود. (همان: ۲۷۱)

کانت در این تبیین، به‌دنبال آن است که بگوید تا نمودها تحت قاعده‌های ضروری پیوند کثرات نیابند و در نسبت زمانی متعین نشوند، هیچ‌گاه متعین نخواهند شد و توالی آنها تنها به‌گونه‌ای ذهنی خواهد ماند؛ که ساخته شدن عین، رهاورد این رابطه ضروری است. در نظر کانت، از آنجایی که اصل بنیادین توالی، برابر با قانون علیت است، پس همه تغییرات نیز برابر با قانون پیوند میان علت و معلول رخ خواهد داد.

اگر من درک کنم که چیزی رخ می‌دهد، آن‌گاه نخستین چیزی که در این بازنمایی جای گرفته، این است که چیزی باید قبلاً وجود داشته باشد، زیرا دقیقاً در نسبت با همین بازنمایی است که نمود، نسبت زمانی خود را کسب می‌کند؛ یعنی بعد از یک زمان مقدم که این رویداد در آن وجود

نداشت، موجودیت پیدا می‌کند. اما این رویداد وضعیت زمانی معین خود را در این نسبت فقط در صورتی می‌تواند کسب کند که چیزی در حالت قبلی، چیزی پیش‌فرض گرفته شده باشد که بر اساس آن، این رویداد همواره، یعنی مطابق با یک قاعده، نتیجه می‌شود: بعداً، از اینجا نتیجه می‌شود که ابتدا، من نمی‌توانم سلسله را برعکس کنم و آنچه را اتفاق می‌افتد، قبل از چیزی قرار دهم که از آن نتیجه می‌شود؛ دوم اینکه اگر حالت قبلی وضع شود، آن‌گاه این رویداد معین به شیوه‌ای اجتناب‌ناپذیر و ضروری، بعد از آن می‌آید. (همان: ۲۷۶)

از اینجا نتیجه می‌شود که در میان بازنمایی‌های انسان، نظمی وجود دارد که در این نظم، حالت کنونی که رخ داده است، به یک حالت پیشین و گذشته هم‌بسته است؛ این همبستگی هنوز نامتعیین شناخته می‌شود. کانت، تعیین پدیده کنونی به پدیده گذشته را با زمان بیان می‌نماید. بر اساس این، توالی ذهنی به توالی عینی تبدیل می‌گردد و نمودها از راه معین شدن با نسبت زمانی خود، متعین می‌شوند و صورت بیرونی یا ابژکتیو (objective) به خود گرفته و نمود مؤخر به دنبال امر مقدم می‌آید. کانت از این فرایند، درک تجربی از توالی زمانی را برای انسان فراهم می‌نماید، زیرا از دید وی، «درک فی‌نفسه زمان، امری محال است. از این‌رو برای درک زمان یا باید آن را در اعیان متوالی درک کرد یا در اعیان هم‌بود» (ماحوزی، ۱۴۰۱: ۵۱). از سوی دیگر، علیت از راه درک حسی و مقایسه پدیده‌ها با تکرار و به‌شکل یکسان و با یک روش به دنبال نمودهای قبلی می‌آید، به‌دست نمی‌آید.

کانت در پاسخ به هیوم که علیت را صرفاً تجربی می‌دانست، به استقرایی بودن دیدگاه وی توجه داده و علیت را پیشینی می‌داند:

هر آنچه اتفاق می‌افتد، علتی دارد، دقیقاً مانند خود تجربه، حادث خواهد بود؛ در نتیجه، کلیت و ضرورت قاعده پوچ خواهند شد و هیچ نوع اعتبار کلی حقیقی نخواهند داشت، زیرا مبنایی پیشینی نخواهند داشت، بلکه فقط مبتنی بر استقرا هستند. اما در اینجا وضعیت مانند دیگر بازنمایی‌های محض پیشینی (مکان و زمان) است که ما فقط به آن دلیل می‌توانیم آنها را به‌عنوان مفاهیمی واضح از تجربه استخراج کنیم که خودمان آنها را در تجربه قرار داده‌ایم و خود تجربه را ابتدا به‌وسیله آنها به وجود آورده‌ایم. (همان: ۲۷۴)

کانت برخلاف هیوم که شناسایی انسان را وابسته به انطباعات حسی می‌دانست، این انطباعات را یگانه منبع شناسایی نمی‌داند و در کنار آن، ذهن را هم وارد می‌کند. پس شناسایی از دید کانت، برآیندی از حس

و اندیشه است. او برای علیت، اصل جهت کافی را هم ذکر می‌کند؛ بر اساس این اصل، توالی ذهنی کثرات در قوه خیال متعین می‌گردد.

در اینجا باز هم شک و تردیدی وجود دارد که باید برطرف شود. اصل پیوند علی در میان نموده‌ها، در ضابطه ما، به توالی این نموده‌ها محدود است، هر چند در جریان کاربرد این اصل، روشن می‌شود که این اصل همچنین بر باهم‌بودن نموده‌ها اعمال می‌شود، طوری که علت و معلول می‌توانند هم‌زمان وجود داشته باشند. (همان: ۲۷۸)

او برای روشن شدن این موضوع، مثالی آورده است: اگر در یک اتاق، گرما وجود داشته باشد و در هوای آزاد و بیرون از اتاق نباشد، شخص برای یافتن علت گرمای اتاق، بخاری روشن را می‌بیند. این بخاری روشن در مقام علت، با معلول که گرم بودن اتاق است، هم‌زمان و همبود است. کانت از این مثال نتیجه می‌گیرد که از لحاظ زمانی، هیچ توالی‌ای میان علت و معلول وجود ندارد، بلکه علت و معلول هم‌زمان هستند. او در ادامه می‌گوید:

اکثر علل مؤثر در طبیعت، با معلول‌های خود هم‌زمان است و توالی زمانی این معلول‌ها فقط به واسطه این حقیقت موجود شده است که علت نمی‌تواند تمامی معلول خود را در یک آن به وجود آورد. اما در آنی که معلول ابتدا در آن وجود می‌یابد، با علیت علتش، همواره هم‌زمان است، زیرا اگر بودن علت، آنی قبل، متوقف می‌شد، آن‌گاه معلول هرگز ایجاد نمی‌شد. (همان: ۲۷۸)

باید توجه داشت که در علیت و توالی بین پدیده‌های مؤخر از پدیده‌های مقدم، موضوع تغییر قابل پیگیری است که اگر نباشد، شناسایی به‌درستی انجام نخواهد شد. ولی باید دید معیار تجربی شناسایی از دید کانت چیست؟ از نظر کانت معیار شناسایی هر چیزی از جمله جوهر، تغییر است نه ثبات.

چون هر معلولی در امری که رخ می‌دهد، در نتیجه در امر متغیری وجود دارد که زمان را در توالی مشخص می‌کند، پس سوژه نهایی هر امر تغییرپذیر، امر ماندگار، در مقام زیرنهاد همه متغیرها، یعنی جوهر است. زیرا مطابق با اصل علیت، اعمال همواره اولین مبنای اولیه هر نوع تغییر، نموده‌ها هستند؛ بنابراین نمی‌توانند در سوژه‌ای قرار داشته باشند که خودش تغییر می‌کند، زیرا در این صورت، اعمال دیگر و یک سوژه دیگر، لازم خواهد بود تا این تغییر را تعین ببخشند. (همان: ۲۷۹)

کانت برای هر گونه گذر از یک حالت به حالت دیگر، زمان را وارد می‌کند و بر اساس آن به تعیین تجربی زمان می‌پردازد.

بین دو «آن»، همواره زمانی وجود دارد و در بین دو حالت در این دو «آن»، همواره تفاوتی وجود دارد که واجد یک کمیت است. بنابراین، هر انتقالی از یک حالت به حالت دیگر، در زمانی صورت می‌گیرد که در بین دو «آن» جای گرفته است، که از آن دو «آن»، اولین «آن» حالتی را تعیین می‌کند که از آن حالت، حرکت شیء شروع می‌شود و دومین «آن»، حالتی را تعیین می‌کند که این شیء به آن می‌رسد. بنابراین، هر دوی این لحظات، مرزهای زمانی یک تغییر هستند و در نتیجه مرزهای زمانی، حالت بینابینی در بین دو حالت هستند. بنابراین، در مقام مرزهای زمانی حالت بینابینی، به کل تغییر تعلق دارند. حال هر تغییری، علتی دارد که در کل زمانی که این تغییر در آن رخ می‌دهد، علیت خود را آشکار می‌سازد. بنابراین، این علت، تغییر خود را ناگهان عملی نمی‌کند، بلکه طی یک زمان چنین می‌کند، به نحوی که هم‌چنانکه زمان از آن اولیه الف تا کامل شدن آن در ب، زیاد می‌شود، مقدار کمی واقعیت (ب - الف) نیز از طریق همه درجات کوچک‌تری که در بین «آن» اول و «آن» آخر جای گرفته‌اند، تولید می‌شود. بنابراین، هر تغییری فقط به وسیله یک عمل مستمر علیت ممکن است، که تا جایی که یکنواخت باشد، یک عامل نامیده می‌شود. (همان: ۲۸۱)

علاوه بر این، زمان نزد کانت متعلق واقعی ادراک حسی نیست و پایداری (permanence: لازم ذاتی)، توالی (پیامد) و هم‌زمانی (هم‌نهش؛ simultaneity) را که وجوه زمان هستند، باید بین پدیدارها و از راه اوصاف حسی نموده‌ها، قابل دریافت حسی نمود. این روش نزد کانت به‌عنوان تعیین زمانی یا متعین ساختن پدیدارها بر اساس زمان است. او درباره این روش می‌گوید:

سه نسبت پویا که همه نسبت‌های دیگر از آنها ناشی می‌شوند، به این ترتیب‌اند: لازم ذاتی، پیامد و هم‌نهش. بنابراین، سه قیاس تجربه، این‌ها هستند. این سه، هیچ نیستند، مگر اصول بنیادین تعیین وجود نموده‌ها در زمان، مطابق با سه حالت از زمان: یعنی نسبت به خود زمان، در مقام یک کمیت (کمیت وجود؛ یعنی استمرار)، نسبت در زمان به‌عنوان یک سلسله (یکی پس از دیگری)، و سرانجام، چنین نسبت در زمان به‌عنوان مجموع

کلی هر نوع وجود هم‌زمان. این وحدت تعیین زمانی کاملاً پویاست، یعنی زمان در آن، طوری در نظر گرفته نمی‌شود که تجربه به‌نحوی بی‌واسطه وضعیت هر وجود را تعیین کند؛ چنان تعیینی ناممکن است، زیرا زمان مطلق ابژه ادراک نیست که از طریق آن، نمودها بتوانند با هم متحد شوند، بلکه قاعده فاهمه که فقط از طریق آن، وجودها می‌تواند از لحاظ نسبت‌های زمانی وحدت ترکیبی پیدا کند، وضعیت هر نمود را در زمان تعیین می‌کند، که در نتیجه به‌نحو پیشینی است و برای همه و تک‌تک زمان‌ها معتبر است. (همان: ۲۸۶)

بنابراین، از دید کانت برای تعیین زمانی نمودها، روابط در خود نمودها نیست که در زمان تقرر داشته باشند، بلکه پیوندهای زمان، ساختاری تجربی دارند که ما این نمودها را مطابق با این ساختار، به‌صورت متعلق ادراکات حسی یک تجربه واحد به کمک اصول پیشینی، به‌نحو عینی متعین می‌سازیم.

نتیجه

از دید کانت، شناسایی تنها با تکیه بر حس و تجربه به‌دست نمی‌آید و در کنار حس و تجربه، ذهن نیز نقش بنیادین دارد. آنچه از تجربه به‌دست می‌آید، تنها نمود است و در نمودها، تصویری از رابطه ضروری به‌دست نمی‌آید. کانت شناسایی واقع را به‌صورت ابجکتیو به وجود اعیانی وابسته می‌داند که با یکدیگر رابطه ضروری داشته باشند؛ که این موضوع از پدیدارها به‌دست نمی‌آید. از نظر وی، علیت قانونی است که در ذهن است؛ طبیعت از تطبیق با اعیان با علیت ساخته می‌شود. پس شناخت طبیعت به این بستگی دارد که چگونه در ذهن انسان ساخته می‌شود. بنابراین، ساخته شدن عین و پیوند اعیان، بر اساس ذهن و قواعد ذهنی صورت می‌گیرد که توالی نمودها در آن متعین می‌شود.

در فرایند شناسایی نزد کانت، در آغاز ادراکات حسی به ذهن وارد شده و صورت پیشینی قوه حس، زمان و مکان، را می‌گیرند و ابعاد متکثر موجود در آن ادراکات حسی، در کنار یکدیگر به‌صورت یکپارچه درآمده و بر شخص انسانی پدیدار می‌گردند. پدیدارهای گوناگون که نمود می‌یابند، در قوه خیال در کنار هم قرار گرفته و مفاهمه این پدیدارها را یکپارچه می‌سازد، و از فرایند یکپارچه شدن پدیدارهای گوناگون در مفاهمه، ابژه‌ها ساخته می‌شوند.

این ابژه‌ها در ساختن تجربه برای انسان نقش بنیادین دارند. اندیشه در حکم کردن درباره ابژه‌ها، یکپارچه‌سازی این ابژه‌ها را در پی دارد و این امر تجربه را به‌وجود می‌آورد. فرایند تجربه‌سازی نزد کانت عملکردی دارد که صورت‌های محض به‌کمک آن می‌آیند و این فرایند در قالب مقولات شکل می‌گیرد؛ مقولات فاهمه به داده‌های تجربی صورت لازم را می‌دهد و شناخت با این داده‌ها، محتوای عینی را به

خود می‌گیرد و بدین‌گونه، اندیشه دلالت عینی پیدا می‌نماید. زمان در نظر کانت، متعلق واقعی ادراک حسی نیست و پایداری (لازم ذاتی)، توالی (پیامد) و هم‌زمانی (هم‌نهی) را که وجوه زمان هستند، باید بین پدیدارها و از راه اوصاف حسی نموده‌ها، قابل دریافت حسی نمود. این روش نزد کانت به‌مثابه تعین زمانی یا متعین ساختن پدیدارها بر اساس زمان است.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۷) متافیزیکه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- باردون، آدریان (۱۴۰۰) تاریخچه زمان، ترجمه حسن امیری آرا، تهران: کرگدن.
- برونوسکی، ج.؛ مازلیش، بروس (۱۳۷۸) سیر اندیشه در غرب، ترجمه کاظم فیروزمند، تبریز: اختر.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶) تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۴۰۱ب) نقد عقل عملی، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نشر نی.
- (۱۴۰۱ج) نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- (۱۴۰۱الف) نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- کورنر، اشتفان (۱۳۹۹) فلسفه کانت، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵) منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ماحوزی، رضا (۱۴۰۱) فلسفه علم کانت، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هارتاک، یوستوس (۱۳۷۶) نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۶) رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
- Buchdahl, G. (1965) *Causal Laws and Scientific Theory in the Philosophy of Kant*, Oxford, Oxford University Press.
- Ewing, A. C. (1969) *Kant's Treatment of Causality*, London: Routledge.
- Hume, David (1955) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York: The Liberal Arts Press.
- Watkins, Eric (2005) *Kant and Metaphysic of Causality*, New York: Cambridge.



Duration, Memory, and Coexistence Past and Present in Bergson's Philosophy

Goodarz Shateri^{1,*}, Seyed Sajad Sadatizadeh²

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

2 Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Medical Science, Dezful, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2024/06/21
Accepted:
2024/07/20

In Bergson's philosophy, "duration" (*durée*) is a fundamental concept, representing a fluid and continuous flow that is always in the process of becoming. Within this fluid flow, the past, present, and future are inextricably intertwined. Memory plays a crucial role in the experience of real-time, or *durée*, by not only storing the past but also bringing it into the present and merging it with current experiences. This process results in the simultaneous presence of the past and present in our experiences. To elucidate the relationship between the past and the present, Bergson employs the concept of "coexistence". Coexistence signifies the simultaneous presence of all moments of our lives in our minds. In other words, all our experiences, from the past to the present, are stored in memory and are simultaneously present in our minds. This simultaneous presence implies that the past exists Virtually in memory, actively influencing our thoughts, feelings, and actions in the present. This study examines the role of memory in the continuity of time and the coexistence of the past and present, demonstrating how different moments of time are interconnected and interwoven in human experience, to the extent that they cannot be considered independently. Considering Bergson's perspective, this research aims to analyze and elucidate the complex and dynamic relationship between time, memory, and human experience. The final conclusion of this study is that a deeper understanding of the roles of memory and coexistence in Bergson's philosophy can contribute to a better comprehension of the nature of time and human experience.

Keywords: Bergson, Duration, Memory, coexistence, virtual, Past, Present.

Cite this article: Shateri, Goodarz & Sadatizadeh, Seyed Sajad (2024). Duration, Memory, and Coexistence Past and Present in Bergson's Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 85-98.

DOI: 10.30479/wp.2024.20545.1091

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: goodarz58@gmail.com

دیرند، حافظه و همبودی گذشته و حال در فلسفه برگسون

گودرز شاطری^۱،* سیدسجاد ساداتی زاده^۲

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

۲ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۴/۱

پذیرش:

۱۴۰۳/۴/۳۰

در فلسفه برگسون، «دیرند» به عنوان یک مفهوم بنیادی، جریانی سیال و پیوسته است که همواره در حال شدن است. در این جریان سیال، گذشته، حال و آینده به طور جدایی ناپذیر در هم تنیده‌اند. حافظه در تجربه زمان حقیقی یا دیرند، نقش کلیدی دارد؛ به گونه‌ای که نه تنها گذشته را ذخیره می‌کند، بلکه آن را به زمان حال می‌آورد و با آن درمی‌آمیزد. این فرایند منجر به حضور هم‌زمان گذشته و حال، در تجربه‌های ما می‌شود. برگسون برای توضیح رابطه میان گذشته و حال از مفهوم «همبودی» استفاده کرده است. همبودی به معنای حضور هم‌زمان تمام لحظات زندگی در ذهن ما است. به عبارت دیگر، تمام تجربیات ما از گذشته تا حال، در حافظه ذخیره شده‌اند و به طور هم‌زمان، در ذهن ما حضور دارند. این حضور هم‌زمان به این معنا است که گذشته به صورت بالقوه و نهفته در حافظه موجود است و به طور فعال، بر افکار، احساسات و اعمال ما در حال تأثیر می‌گذارد. پژوهش حاضر، به بررسی نقش حافظه در تداوم زمان و همبودی گذشته و حال می‌پردازد و نشان می‌دهد چگونه لحظات مختلف زمان در تجربه انسانی به هم پیوسته و در هم تنیده‌اند، به طوری که هیچ‌گاه نمی‌توان آنها را مستقل از یکدیگر در نظر گرفت. با توجه به دیدگاه برگسون، این تحقیق تلاش می‌کند ارتباط پیچیده و پویا میان زمان، حافظه و تجربه انسانی را تحلیل و تبیین نماید. فهم عمیق‌تر از نقش حافظه و همبودی در فلسفه برگسون، می‌تواند به درک بهتر از ماهیت زمان و تجربه انسانی کمک کند.

کلمات کلیدی: برگسون، دیرند، حافظه، همبودی، بالقوه، گذشته، حال.

استناد: شاطری، گودرز؛ ساداتی‌زاده، سیدسجاد (۱۴۰۳). «دیرند، حافظه و همبودی گذشته و حال در فلسفه برگسون».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۸۵-۹۸.

DOI: 10.30479/wp.2024.20545.1091



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: goodarz58@gmail.com

مقدمه

هانری برگسون، فیلسوف فرانسوی، همواره در آثار خود، مفهوم «زمان» را به عنوان مفهومی محوری مورد بحث قرار داده و توانسته است تلقی‌ای جدید از زمان ارائه دهد که در سنت فلسفی پیش از وی، سابقه نداشته است. فلاسفه تا آن زمان، بیشتر از زمان مکانی بحث کرده‌اند؛ در زمان مکانی، آنات در کنار هم اعتبار شده‌اند، به گونه‌ای که یکی پس از دیگری می‌گذرد و فانی می‌شوند. زمان مکانی به صورت یک کمیت عرضه می‌شود که اجزای آن نسبت به همدیگر خارجی‌اند، یعنی آنات را منفک و مجزای از هم، در یک مکان تصور می‌شود. اما برگسون به این عقیده باور نداشت و معتقد بود زمان حقیقی به گونه‌ای دیگر است که وی از آن به عنوان «دیرند» یاد می‌کند و در آثار مختلف خود، همواره آن را از جنبه‌های مختلف مورد بحث قرار داده است.

یکی از آن جنبه‌های مهم بحث، آنات زمان و نسبت آنها به هم است. در دیرند/ زمان حقیقی، آنات در کنار هم اعتبار نشده‌اند، بلکه تفکیک آنها اصلاً امکان‌پذیر نیست؛ چنانکه در کتاب *زمان و اراده آزاد*، برگسون قائل است که زمان «گذشته» کاملاً آمیخته و مندرج در زمان «حال» است. با وجود این، او در کتاب *ماده و یاد*، با طرح بحث حافظه و اقسام آن، به نظر می‌رسد از گذشته‌ای بحث می‌کند که با حال «همبود» است و حافظه نقشی انکارناپذیر در این همبودی دارد.

بر این اساس، مسئله مقاله پیش رو این است که برگسون چه تلقی‌ای از نسبت آنات زمان با بکدیگر دارد؟ اصلاً، همبودی گذشته و حال چگونه است؟ اینکه برگسون گذشته را امری بالقوه می‌داند، به چه معناست؟ آیا می‌توان گفت برگسون در *زمان و اراده آزاد* و *ماده و یاد*، دو دیدگاه در مورد گذشته دارد؟ و چنانکه ژان وال معتقد است (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۷)، در این دو اثر، از دو گونه گذشته بحث می‌کند؟ در مقاله حاضر سعی شده است به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع مرتبط، به این پرسش‌ها پاسخ داده شود.

دیرند به مثابه توالی بدون تمایز

برگسون در کتاب *زمان و اراده آزاد* از دو گونه زمان بحث می‌کند؛ یکی زمان ریاضی یا زمان دروغین، و دیگری، زمان حقیقی یا دیرند. از نظر وی، زمان ریاضی اصلاً زمان نیست، بلکه مکان است و ما آن را به غلط زمان می‌پنداریم. این مسئله از نظر وی موجب مشکلات فلسفی بسیاری شده است. بنابراین، برای حل این مشکلات بود که زمان حقیقی یا دیرند را مطرح کرد. دیرند کیفیت محض است و از طریق خودآگاهی قابل درک است. ژان وال در این باره می‌نویسد: «زمان راستین، زمان دلتنگی‌ها و ملامت‌ها و افسردگی‌ها و زمان دریغ، دریغ‌گویی‌ها و ناشکیبایی‌های ما و زمان امیدواری‌ها و آرزومندی‌های ماست» (همان: ۳۷۵). به گفته خود برگسون «دو مفهوم ممکن برای زمان وجود دارد، یکی از هر آلاشی آزاد است

و دیگری، به‌طور نهانی مفهوم فضا را به‌همراه دارد» (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۰۰).

مشخصه بنیادین دیرند، پیوستگی و اتحاد ناگسستگی آنات یا لحظات آن است. برای تبیین تفاوت این دو نوع از زمان، برگسون دو گونه کثرت را مطرح می‌کند؛ یکی، کثرت متمایز و دیگری، کثرت در هم. کثرت متمایز کثرتی است که از طریق اعداد و شمردن به‌دست می‌آید و به جهان اشیاء که در فضا گسترانده شده‌اند، تعلق دارد. اما کثرت در هم کثرتی است که عناصر یا اجزای آن، در هم تنیده شده‌اند و هیچ نسبتی با عدد و شمردن ندارند. کثرت آنات دیرند، از نظر برگسون، از قسم دوم‌اند. همچون نت‌های پیایی یک آهنگ، که آنها را در هم درک می‌کنیم. در واقع، وقتی ما به یک آهنگ گوش می‌دهیم، هیچ‌گونه تفکیکی بین نت‌های آن قائل نمی‌شویم و آن را به‌عنوان یک کل منتظم، درک می‌کنیم؛ گویی تمام نت‌های آن در یکدیگر نفوذ کرده‌اند و ما یک «توالی بدون تمایز» را درک می‌کنیم. بدین صورت، دیرند محض شکلی است که توالی احوال خودآگاه ما به خود می‌گیرد، در هنگامی که نفس ما خود را به حال خود وامی‌گذارد، یعنی هنگامی که از جدا کردن احوال کنونی خود از حالات پیشین، خودداری می‌کند. (همانجا)

در تفکر برگسون برای اینکه چنین امری میسر شود، نفس ما مجذوب تصور یا احساس فعلی نمی‌شود، چون در این صورت تداومی نخواهد بود، همچنین حالات گذشته را فراموش نمی‌کند، بلکه کافی است در به‌خاطر آوردن حالات گذشته و حالات کنونی، آنها را همچون نقطه‌ای در کنار نقطه دیگر، قرار ندهند، بلکه هر دو حالت را به‌صورت یک کل تصور کند که گذشته و اکنون در هم نفوذ کرده‌اند و نمی‌توان آنها را از هم متمایز کرد، مگر با تفکر انتزاعی (همان: ۱۰۱)؛ یعنی زمان گذشته کاملاً آمیخته و مندرج در زمان حال لحاظ شده است (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۷).

همین توالی بدون تمایزی است که در دیرند اتفاق می‌افتد، برخلاف زمان ریاضی که توالی به‌صورت خط یا زنجیری ممتد، تصور می‌شود، که پاره‌های آن با هم برخورد دارند، بدون آنکه در هم نفوذ کرده باشند، بلکه آنچه هست، تقارن و هم‌زمانی است، که آن هم مستلزم ماقبل و مابعد است (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۰۱).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر آنات دیرند در هم ذوب شده‌اند، چگونه آنها را می‌شماریم؟ برگسون پاسخ می‌دهد: به‌رغم اینکه ظاهراً به نظر می‌رسد آنات دیرند را می‌شماریم و آن را اندازه می‌گیریم، اما این گونه نیست. او برای روشن شدن مسئله، مثالی طرح می‌کند: به‌طور مثال، من می‌گویم اکنون «یک دقیقه گذشت». حال، منظور از «یک دقیقه گذشت» چیست؟ آیا غیر از این است که عقربه ثانیه‌شمار ۶۰ نوسان کرده است؟ حال این ۶۰ نوسان چگونه درک می‌شود؟ آیا یکجا و با یک فعل نفس، یا اینکه آن را

به صورت متوالی درک می‌کنیم؟ اگر یکجا و با یک فعل نفس درک شود، توالی حذف شده است و دیگر ۶۰ ضربه متوالی مطرح نیست، بلکه به ۶۰ نقطه یک خط ثابت فکر می‌شود. پس این فرض مورد قبول نیست. اگر این نوسانات متوالی درک شوند، آیا با حذف خاطره سابق است یا اینکه خاطره نوسان سابق حفظ می‌شود؟ اگر خاطره سابق حذف شود، در واقع به حالت اول که توالی حذف می‌شود، برگشت می‌شود و بنابراین، همیشه محصور در حال است. پس این فرض هم قابل پذیرش نیست. پس درک ما از نوسانات متوالی با حفظ خاطره نوسان سابق است. در این صورت، امر از دو حال خارج نیست؛ یا این دو تصویر پهلو به پهلو قرار می‌گیرند، که این فرض هم حذف توالی است، یا نوسانات در هم نفوذ می‌کند و مانند نت‌های همساز و دمساز شده یک نغمه، دارای کثرتی کیفی و غیر قابل تجزیه درک می‌شود. برگسون این شق اخیر را درک واقعی دیرند می‌داند (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۱۳۵).

با توجه به آنچه گفته شد، آنات زمان حقیقی در هم تنیده‌اند و در هم ذوب شده‌اند. بنابراین از دیدگاه برگسون، امکان شمارش و اندازه‌گیری آنها وجود ندارد. این عدم شمارش و در هم پیچیدگی آنات زمان را با تحلیل صدای زنگ ساعتی که ما را از خواب بیدار می‌کند، بهتر می‌توان فهمید. هنگامی که زنگ ساعت ما را از خواب بیدار می‌کند، این آخرین صدای زنگ ساعت نیست که ما را بیدار کرده است، چون در آن صورت، این سؤال پیش می‌آید که چرا صداهای قبل تر زنگ ساعت، چنین ویژگی‌ای نداشته‌اند، بلکه باید بپذیریم که اصوات و حرکات زنگ ساعت، با هم ترکیب شده‌اند و این بیدار شدن معلول همسازی و دمسازی آهنگین مجموعه آنهاست که ما آن را در فضا می‌گسترانیم و آنگاه به جای موجود زنده‌ای که در حال شدن است و به جای تغییرات در هم ذوب شونده، دریافتی حسی تصور می‌کنیم که گویی روی یک طول، همواره پهلو به پهلو خود قرار می‌گیرد. پس «دیرند کمیت نیست تا بخواهد آن را اندازه بگیرد، ندانسته فضا را جانشین آن می‌کنند» (همان: ۱۳۶). بدین ترتیب، آنچه که برگسون در مورد آنات زمان در کتاب *داده‌های بی‌واسطه وجدان* قائل است، این است که گذشته، منحل و ذوب در حال است و نمی‌توان بین آنات زمان جدایی و انفکاک قائل شد.

حافظه و همبودی گذشته و حال

برگسون در کتاب *ماده و یاد*، تغییرات و بسط‌هایی در نظریه دیرند که در کتاب اول بیان کرده بود، انجام می‌دهد. در کتاب *زمان و ارده آزاد*، آنات زمان حقیقی، همچون نت‌های یک آهنگ موسیقایی در هم ذوب شده بودند، به گونه‌ای که ماقبل و مابعدی وجود نداشت، به عبارت دیگر، زمان گذشته کاملاً در زمان حال لحاظ شده بود. اما در *ماده و یاد*، گذشته، متمایز از حال می‌نماید و ساحت خاص می‌یابد. پس می‌توانیم بگوییم برگسون در مورد گذشته دو نظر داشته است؛ یکی آن که در کتاب *داده‌های بی‌واسطه وجدان* اظهار داشته، و دیگری آن که در کتاب *ماده و یاد* آمده است. در اولی گذشته منحل و ذوب شده

در حال است و در دومی، گذشته به خودی خود وجود دارد و چنین می‌نماید که یک‌باره پدید آمده است (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۷).

درواقع برگسون با طرح دو نوع یاد یا حافظه در کتاب *ماده و یاد* - یاد عادت و یاد ناب - متناسب با این دو، دو نوع گذشته را طرح می‌کند و معتقد است گذشته به دو صورت بقا پیدا می‌کند: «گذشته در دو صورت متمایز باقی می‌ماند: اول، در افزارهای محرک و دوم، در یادمانده‌های مستقل» (برگسون، ۱۳۷۵: ۱۱۸). شکل اول، یعنی یاد عادت، عبارت‌است از مجموعه‌ای از سازوکارهای هوشمندانه ساخته‌شده‌ای که واکنش مناسب به ضرورت‌های عملی بی‌واسطه را تضمین می‌کند تا خود را بر شرایط حاضر منطبق کنیم. این نوع یاد، کارکرد جسمانی دارد که در آن تجربه گذشته ما را «به‌عمل می‌آورد» اما تصویر آن را فرامی‌خواند. این نوع از گذشته «هیچ نشانی حاکی از خاستگاهش و طبقه‌بندی‌اش در گذشته نیست. آن جزء حالت کنونی من است بهمان عنوان که عادت راه رفتن و نوشتن من است. آن «زیسته» من است. بیشتر رفتاری من است تا تصویری من» (همان: ۱۲۲).

در حافظه عادت، «گذشته» در هم بستگی‌های اعضای ما انباشته و خزینه می‌شود، و می‌توان گفت آن گذشته‌ای است که حالت «حال» دارد (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۸). این نوع از حافظه، غیر آگاهانه است و با تکرار و تمرین شکل می‌گیرد و به ما امکان می‌دهد کارهای روزمره را انجام دهیم، مثل زمانی که در حال رانندگی هستیم و نیازی به یادآوری آگاهانه تمام مراحل لازم برای رانندگی نداریم و به‌طور خودکار رانندگی می‌کنیم؛ گویی بدن ما به‌طور فزاینده‌ای به ماشین تبدیل شده است (Al-Saji, 2005: 211). اما در حافظه ناب، «گذشته» به‌صورت تصاویری ذخیره‌شده است که از ذهن برمی‌خیزد و رخدادها را با تمام ویژگی‌های خاص زمانی و مکانی، بیان می‌کند؛ درواقع گذشته‌ای است «که گویی فی‌نفسه و ناحیه‌ای است بنفسه، که بیشتر بالقوه است تا واقعی» (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۸).

حافظه در اندیشه برگسون، کلید زمان است. او معتقد است ما به‌طور مداوم، در حال تجربه زمان هستیم، اما این زمان به‌سرعت به گذشته تبدیل می‌شود. بنابراین برای درک زمان، باید بتوانیم گذشته را حفظ کنیم و آن را به حال حاضر تبدیل نماییم. از دیدگاه برگسون، حافظه صرفاً توانایی بازتولید گذشته نیست، بلکه یک فرآیند خلاقانه است که گذشته را با حال حاضر ترکیب می‌کند تا آینده را شکل دهد. او خاطر نشان می‌کند که ما هرگز گذشته را به‌طور کامل و دقیق به‌یاد نمی‌آوریم، بلکه خاطرات خود را به‌گونه‌ای بازسازی می‌کنیم که با نیازها و علایق فعلی ما مطابقت داشته باشند. برگسون در مورد حافظه ناب می‌نویسد:

همه حالات ما را به تدریجی که تولید می‌شوند، نگه می‌دارد و سپس، یکی را پس از دیگری، ردیف می‌کند، هر امری را به جایش می‌گذارد و در نتیجه تاریخی بر آن می‌نهد، درحالی‌که به راستی در گذشته قطعی حرکت

می‌کند، نه اینکه مانند اولی (گذشته در حافظه عادت)، در اکنونی که بی‌انقطاع، دوباره آغاز می‌شود. (برگسون، ۱۳۷۵: ۲۲۰)

این همان گذشته‌ای است که گویی به‌خودی‌خود وجود دارد و فقط در مکانی که این گذشته در خودش هست، به چنگش می‌آوریم، نه در خودمان یا در حال حاضرمان (دلوز، ۱۳۹۳: ۷۵). در واقع نزد برگسون، گذشته همواره یکی است، اما درک ما از آن دو گونه است؛ گاهی در حافظه عادت است - که گذشته به صورت مکانیکی و مجزا از حال، درک می‌شود - و گاهی در حافظه ناب، گذشته به صورت پیوسته با حال، درک می‌شود و آن را به حال پیوند می‌زند. بر این اساس، درک دو گونه گذشته در تفکر برگسون به این معنا، اعتباری است نه حقیقی. گذشته حقیقی همان است که در دیرند با حال تنیده شده است و در ماده و یاد هم همان است که در حافظه ناب ذخیره شده است و این دو یکی‌اند.

بنابراین، برخلاف دیدگاه ژان وال، برگسون دو گونه متفاوت از گذشته را طرح نکرده است، مگر به صورت اعتباری. اما اینکه چگونه گذشته‌ای که در حافظه حفظ می‌شود و خود را به اکنون فرد گره می‌زند، یکی از دغدغه‌های اصلی کتاب ماده و یاد برگسون است که با عنوان «همبودی گذشته و اکنون» آن را مورد بحث قرار می‌دهد؟ از این حیث، همبودی نقشی کلیدی دارد.

برگسون بر این باور است که زمان، جریانی خطی و مطلق نیست، بلکه گذشته و حال، هم‌زمان در لحظه حاضر وجود دارند و هم‌بودند. برای درک این مفهوم، به مثالی از حافظه خودمان توجه کنید. زمانی که خاطره‌ای را به یاد می‌آوریم، صرفاً آن را به عنوان یک رویداد گذشته تجربه نمی‌کنیم، بلکه آن خاطره را در حال، دوباره زنده می‌کنیم. به عبارتی، خاطره به لحظه ما راه می‌یابد و با تجربیات و احساسات فعلی ما در هم می‌آمیزد. بر این اساس، حافظه صرفاً مجموعه‌ای از تصاویر ثابت از گذشته نیست، بلکه مخزنی پویا و سیال از تجربیات ماست که به‌طور مداوم، در حال تغییر و تکامل است. هر بار که به یاد خاطره‌ای می‌افتیم، آن را با توجه به لحظه حال خود بازسازی و تفسیر می‌کنیم؛ معنای حضور هم‌زمان گذشته و حال در لحظه حاضر، همین است (Gillies, 1996: 136).

بر اساس نظریه برگسون، زمان به‌مثابه یک رودخانه در حال جریان نیست، بلکه بیشتر شبیه یک دریای بیکران است که تمام لحظات گذشته و حال و آینده، در آن وجود دارند. در این دریای زمان، گذشته به‌طور کامل از بین نمی‌رود، بلکه به حال ما راه می‌یابد و با تجربیات و احساسات فعلی ما در هم می‌آمیزد و با آنها هم‌بود است. اما این بدین معنا نیست که ما همواره از این همبودی آگاه هستیم، بلکه حافظه ناب در پیچه‌ای است برای درک این همبودی، و به ما امکان می‌دهد تا گذشته را به صورت زنده و پویا درک کنیم.

برای فهم مطلب، تصور کنید که به تماشای فیلمی که در حال پخش است نشستیم. در هر لحظه فقط یک فریم از فیلم نمایش داده می‌شود، اما ما حرکت و پویایی را تجربه می‌کنیم. در واقع حافظه کمک

می‌کند تا فریم‌های قبلی را به‌خاطر بسپاریم و آنها را با فریم‌های فعلی مرتبط سازیم، که در نهایت موجب می‌شود داستان فیلم را منسجم درک کنیم. به‌همین‌سان، حافظه در دیرند کمک می‌کند تا گذشته و حال با هم تجربه شوند و ما تداوم و پویایی را درک کنیم (Perri, 2014: 837).

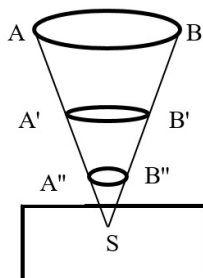
چنانکه برگسون در مقدمه بر *مابعدالطبیعه* می‌نویسد:

دیرند درونی، حیاتی است استمرار یافته از حافظه‌ای که گذشته را در اکنون تداوم می‌بخشد؛ خواه به این صورت که آن اکنون تصویر بزرگ‌شونده گذشته را در خود محصور کند و خواه اینکه اکنون به‌واسطه تغییر کیفیت مستمری که دارد، حاکی از باری باشد که هرچه سالخورده‌تر، سنگین‌تر- به دوشش می‌کشیم. بدون بقای گذشته در اکنون، دیرندی در کار نخواهد بود، بلکه «آن به آن بودن» در میان خواهد بود. (برگسون، ۱۴۰۲: ۳۸)

درواقع، در تفکر برگسون، آنچه وجود زمان گذشته را به مفهومی قابل دوام تبدیل کرده، همان ناخودآگاه ماست (Guerlac, 2006: 149).

برگسون برای اشاره به از بین رفتن گذشته که در ناخودآگاه وجود دارد- و تجربه آن با حال، از اصطلاح «بالقوه» یا «نهفته» استفاده می‌کند و معتقد است گذشته بالقوه در لحظه حال موجود است و هر لحظه می‌تواند خود را آشکار سازد. «گذشته ذاتاً بالقوه است... بیهوده است که اثر گذشته را در چیزی که فعلیت دارد و هم‌اکنون متحقق است، جستجو کنیم؛ مانند این است که تاریکی را زیر روشنی جستجو نماییم» (برگسون، ۱۳۷۵: ۲۰۰). منظور وی از بالقوه بودن این نیست که فرض کنیم گذشته هنوز حالت‌های محقق‌نشده‌ای دارد و می‌تواند بالفعل شود، بلکه منظور این است که درک ما از وقایع و تجربیات گذشته، می‌تواند به‌شکلی تازه، در زمان حال بر ما ظاهر شود.

برای مثال، (مطابق تصویر زیر) خاطره با اتفاقی که در قسمت A/B رخ داده است، ممکن است در نقطه A'/B'، زوایای تازه‌ای از آن برای ما روشن شود. بدین ترتیب، در یک رویداد مشخص، دریافت‌های حسی، در سطوح و زمان‌های مختلف، متفاوت خواهند بود. مثلاً، رویداد متأثرکننده‌ای مانند مرگ یک عزیز، در سطح A/B شاید به‌شدت متأثرکننده باشد، اما کمی بعدتر، در سطح A'/B'، از شدت تأثر آن کاسته می‌شود و این دیرند مستمر و متحول‌شونده ادامه پیدا می‌کند (ملکی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۱) بنابراین، بالقوه به آن سطح از واقعیت اشاره دارد که هنوز تحقق نیافته است اما پتانسیل تبدیل شدن به واقعیت را دارد. این مفهوم شبیه به مفهوم «امکان» ارسطو است، با این تفاوت که در تفکر برگسون، بالقوه ذاتاً پویا و در حال تغییر است.



درواقع، برگسون معتقد است تفاوت گذشته و اکنون به «هست و نیست» بر نمی‌گردد، چراکه گذشته در اکنون وجود دارد، گرچه سودمند نیست. به عبارتی دیگر، او گذشته و اکنون را همبود می‌بیند؛ این همبودی به معنای گرد آمدن توالی‌ای از حالت‌های مجزا در یک وحدت نیست، بلکه برعکس، وجود عناصر متفاوت در درون یک حالت است. گذشته پیش از حال نمی‌آید، بلکه با آن هم‌زمان است. به جای فرض زمان حال که با آمدن «حال» بعدی، در گذشته فرومی‌رود، برگسون همبودی مطلق حال و گذشته را بدیهی می‌شمارد. اما آنچه آنها را از هم متمایز می‌سازد، محور زمانی نیست، بلکه الگوهای گوناگون امر بالفعل و بالقوه است (فتح طاهری، ۱۳۹۲: ۱۳۶). گذشته «از دست رفته» نیست، چراکه گذشته از اکنون هرگز جدا نشده است. پس بنا بر استدلال برگسون، تمایز میان گذشته، اکنون و آینده را باید نه بر حسب روابط متفاوت با وجود، بلکه بر حسب روابط متفاوت با کنش فهمید. گذشته هیچ سودی برای ما ندارد و کنش ممکن خویش را انجام داده است، اما آینده در تقابل با گذشته، انرژی هنوز مصرف نشده، در خود دارد (لوید، ۱۳۸۰: ۱۹۳).

درواقع در تفکر برگسون، حافظه شامل گذشته‌ای است که در حال حاضر وجود دارد و آینده‌ای است که در حال شکل‌گیری است. این دو جنبه از حافظه به‌طور جدایی‌ناپذیر، با هم مرتبط‌اند و هر کدام بدون دیگری، قابل درک نیست. گذشته به‌طور کامل از بین نمی‌رود، بلکه در حافظه ما ذخیره می‌شود و به‌طور مداوم بر حال ما تأثیر می‌گذارد. این امر به این دلیل است که حافظه ما نه تنها شامل خاطرات مجزا و گسسته نیست، بلکه شامل جریانی سیال از تجربیات گذشته است که به‌طور مداوم در حال تغییر و تحول است. این جریان سیال از تجربیات گذشته، حال ما را شکل می‌دهد؛ به این معنا که انتخاب‌ها و اقدامات ما در حال حاضر، تحت تأثیر تجربیات گذشته ما قرار می‌گیرد. به‌طور مثال، اگر تجربه بدی از برخورد با یک شخص داشته‌ایم، ممکن است در آینده در برخورد با او، محتاط‌تر عمل کنیم. همچنین، حال ما هم به‌طور مداوم در حال تبدیل شدن به گذشته است، به این معنا که هر لحظه که سپری می‌شود، به بخشی از حافظه ما تبدیل می‌شود و این تجربیات گذشته ما، بر حال و آینده تأثیر می‌گذارد (Massey, 2015: 38).

ناگفته نماند که درک کامل حال یا اکنون دشوار است. این دشواری تا حد زیادی به این واقعیت مربوط می‌شود که زمان دائم در حال تغییر است و از درون این جریان در حال تغییر، تعیین دقیق اینکه چه زمانی

«حال» وجود دارد، می‌تواند بسیار دشوار باشد. حتی تلاش‌های ما برای درک حال، ذاتاً خودویرانگر به‌نظر می‌رسد. اگر حال می‌توانست تعیین شود، از جریان باز می‌ایستاد (Barnard, 2011: 173). اما همانطور که برگسون اشاره کرده «حال واقعی، عینی، زیسته، آن چیزی که از آن صحبت می‌کنم وقتی از ادراک کنونی ام سخن می‌گویم، این به‌ناچار شاغل دیرندی است» (برگسون، ۱۳۷۵: ۲۰۳).

بنا بر خوانش ژیل دولوز، از نظر برگسون این نه گذشته، بلکه حال است که نیست. ما با تصور گذشته همچون باز ایستاده از بودن را با حاضر بودن اشتباه می‌گیریم. اما حال که «شدن» ناب است، درواقع، نیست (لوید، ۱۳۸۰: ۲۰۰). دولوز می‌نویسد:

عنصر مناسب حال، نه هستن، بلکه فعال و امر مفید است. از سوی دیگر، گذشته از عمل کردن یا مفید بودن دست کشیده است، اما از بودن دست نکشیده است، گذشته در بهترین معنای کلمه، هست... گذشته با هستن خود، این همان است. نباید گفت که گذشته «بود»، زیرا گذشته امر فی‌نفسه هستن است؛ گذشته فرمی است که ذیل آن، هستن فی‌نفسه حفظ می‌شود.

(دولوز، ۱۳۹۲: ۷۳)

برگسون می‌نویسد: «ما عملاً جز گذشته را درک نمی‌کنیم» (برگسون، ۱۳۷۵: ۲۱۹) و گذشته نیز در استمراری که به «حال» منجر می‌شود، حضور دارد. به‌عبارتی، این گذشته است که اکنون شده است، و با آن همبود است. بر این اساس نیز از نظر برگسون، «یادآوری» به هیچ روی، پسروری از اکنون به گذشته نیست، بلکه عبارت‌است از ترقی از گذشته به سوی اکنون. ما خود را یک‌ضرب در گذشته می‌گذاریم (همان: ۳۴۴) و این دقیقاً همان نکته‌ای است که ویلیام جیمز، آن را انقلاب کپرنیکی برگسون خوانده بود (Al-Saji, 2005: 204).

همان‌طور که دیدیم، برگسون نشان داده است که علاوه بر گذشته تقویمی، علاوه بر اکنون‌های سپری‌شده، با گذشته‌ای دیگر مواجهیم، گذشته‌ای که هیچ‌گاه اکنونی نبوده است. این گذشته در عین تفاوت با اکنون، در اکنون بالقوه است و با اکنون، همبود است. همین گذشته همبود با اکنون است که «کیستی» ما را رقم می‌زند و ما را به کنش وامی‌دارد. اما این گذشته صلب و منجمد نیست، بلکه مدام در حال تغییر است. اما اگر این گذشته ما دائم تغییر می‌کند، چگونه بین گذشته واقعی و گذشته متغییر و تحریف‌شده یا بازسازی‌شده، می‌توان تمایز قائل شد؟ اصلاً چگونه می‌توان گذشته کامل را درک کرد و با آن تعامل داشت، درحالی‌که دائم در حال تغییر است؟ همچنین، اگر طبق آنچه که برگسون گفته، گذشته و حال به‌طور جدایی‌ناپذیری، در هم تنیده‌اند، چگونه می‌توانیم آزادی واقعی انتخاب و عمل داشته باشیم؟ در ضمن، ایده همبودی تا حد زیادی انتزاعی است و تطبیق آن با تجربیات روزمره ما، دشوار است؛ از طرفی

دیگر، ایده همبودی ناشی از شهود فلسفی و تجربیات شخصی برگسون بوده است، بنابراین، شواهد علمی قابل قبولی نیز برای آن نمی‌توان یافت. شاید بتوان گفت این‌ها مهم‌ترین ابهامات ایده همبودی گذشته و حال در تفکر برگسون است.

مدل سینمایی شناخت آنات زمان

از دیدگاه برگسون، ذهن ما به‌جای آنکه از بی‌زمانی جدا شده و به تداوم (دیرند) درآمده باشد، در واقع از استمرار و تداوم جدا شده و به برداشت‌هایی باطل از زمان گرفتار شده است. عقل وحدتی اصیل را به اجزاء متلاشی شده تبدیل می‌کند و به‌عبارتی، روند را به برهه‌ها تقسیم می‌کند (لوید، ۱۳۸۰: ۱۸۵). عقل به‌منظور تسهیل هر چه بیشتر زندگی عملی، پیوستگی و استمرار واقعی را در هم می‌شکند و از موقعیتی دگرگون شده عکس‌برداری می‌کند (همان: ۱۸۶). در تفکر برگسون، باور به این توهم که می‌توان لحظات زمان را تقسیم کرد، همانا مدل سینمایی شناخت است. بنابراین، در تحول خلاق، می‌گوید: ما به‌جای دیدن خود دیرند به‌عنوان واقعیت بنیادین، از واقعیت گذرا عکس‌برداری می‌کنیم و آن عکس‌ها را بر یک «شدن» مجرد، یکنواخت و نامرئی، که در پشت دستگاه شناخت جای دارد، ردیف می‌کنیم (برگسون، ۱۳۷۱: ۳۴۴).

در مدل سینمایی شناخت، ذهن از وحدتی یکپارچه و پیوستگی و تداوم محض، به گسیختگی نزول می‌کند که همانا علت آن، از دست دادن وحدت متمرکز کنش است. به‌طور مثال، هنگامی که با علاقه فراوان به یک شعر گوش می‌سپاریم، خود را در درون احساسات شاعر جای می‌دهیم و در نتیجه، آن حالت یک‌دست و ناب را همراه با شاعر، تجربه می‌کنیم، اما کافی است توجه‌مان را سست کرده و به کشش درونی مان اجازه دهیم صرفاً به اصوات توجه کند. در آن صورت است که اصوات به‌طور متمایز، یک‌به‌یک، در مادیت‌شان بر ما ظاهر می‌شوند و مل نیز کنش وحدت‌بخش را از دست می‌دهیم (لوید، ۱۳۸۰: ۱۹۱).

در دیرند برگسون، برخلاف مدل سینمایی شناخت، گذشته و حال، در همبودی‌اند؛ همبودی‌ای که از طبیعت آنها ناشی می‌شود. «گذشته محفوظ مانده است، نه به دلیل اینکه ذهن قادر است با گریز حال به درون نیستی مقابله کند، بلکه بدین علت که تنها از طریق توهم است که ما اصولاً گذشته را جدا از حال در نظر می‌گیریم» (همان: ۱۹۲). در ایده همبودی برگسون، گذشته از دست رفته نیست، چراکه گذشته در واقع، از حال حاضری که وجودش آن (گذشته) را طرد می‌کند، هرگز جدا نشده است. بنابراین، مرز میان گذشته و اکنون را نباید مرز بودن و نبودن بدانیم، چراکه فهمی نادرست از گذشته است، بلکه باید تمایز بین گذشته و اکنون و آینده را نه بر حسب روابط متفاوت‌شان با «وجود»، بلکه بر حسب روابط متفاوت آنها با «عمل یا کنش، فهمید. بدین ترتیب، از نظر برگسون، گذشته تنها از سودمند بودن ایستاده است نه از بودن.

طرح بحث حافظه و ارتباط آن با دیرند، در واقع به منظور یافتن یک وحدت در میان پراکندگی پاره‌های تجربه شده زمان به صورت گذشته، حال و آینده است (رستمیان، ۱۳۹۱: ۱۰۵). بدین ترتیب، می‌توان گفت نظریه دیرند، به نظریه حافظه وابسته است، چراکه طبق این نظریه، چیزهای به‌یادمانده در حافظه باقی می‌مانند و در چیزهای حاضر تداخل می‌کنند. گذشته و حال، متقابلاً متخارج هم نیستند، بلکه در وحدت شعور و آگاهی، با هم در آمیخته‌اند؛ در واقع دیرند چیزی جز حافظه و آگاهی نیست. «استمرار برگسونی گونه‌ای حافظه است... و حافظه در تفکر وی، سنتز گذشته و اکنون به سوی آینده است» (مشایخی و آزموده، ۱۳۹۲: ۱۰). چنانکه تارکوفسکی می‌گوید، در فلسفه برگسون، زمان و حافظه دو روی یک سکه‌اند. کاملاً واضح است که بدون زمان، حافظه هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. این همان نکته است که ژیل دولوز در کتاب برگسونیسم از آن به‌عنوان این‌همانی حافظه و دیرند یاد کرده و معتقد است ابقا و انباشت گذشته در حال، همان این‌همانی حافظه و دیرند است؛ حافظه، آشکارا با دیرند این‌همان و هم‌امتداد است (دلوز، ۱۳۹۲: ۶۹). این همان چیزی است که برگسون در *زمان و ارده آزاد*، قائل بود؛ یعنی توالی بدون تمایز دیرند.

از دیدگاه برگسون، عناصری که موجب می‌شوند زمان گذشته چونان چیزی «از دست رفته» پنداشته شود، عبارتند از: حس تکه‌پارگی، پیوند میان حضور و وجود بالفعل، پیوند میان گذشتگی و نفی، و در نهایت، گرایش به مفهوم‌سازی از طریق مکان. این عناصر ناشی از نقش عقل (هوش) در فهم تجربه انسانی از زمان است. او معتقد است عقل بیش از آنکه راهگشای وحدت دوباره آگاهی باشد، سرچشمه گسست و چندپارگی است؛ «هوش به‌جز منفصل، تصور روشنی ندارد» (Bergson, 1994: 321).

نتیجه

فهم زمان حقیقی یا دیرند، حافظه و همبودی گذشته و حال در تفکر برگسون، انقلابی در درک ما از تجربه انسانی ایجاد می‌کند. در تقابل با دیدگاه مکانیکی رایج از زمان - که آن را به‌عنوان مجموعه‌ای از لحظات مجزا و منفک از یکدیگر در نظر می‌گیرد - برگسون زمان را به‌مثابه یک جریان سیال و پیوسته معرفی می‌کند و آن را «دیرند» می‌نامد. در این جریان سیال، گذشته به‌طور کامل از بین نمی‌رود، بلکه در حال یا اکنون، به اشکال مختلف، از قبیل حافظه ناخودآگاه، وجود دارد. حافظه ناخودآگاه، مخزنی عظیم و پویا از تجربیات گذشته ما است که به‌طور مداوم، بر افکار، احساسات و اعمال ما در حال حاضر، تأثیر می‌گذارد. این به‌معنای آن است که گذشته صرفاً مجموعه‌ای از خاطرات ثابت نیست، بلکه نیرویی زنده و پویاست که در شکل‌گیری حال ما مؤثر است. به‌همین ترتیب، حال نه لحظه‌ای گذرا، بلکه نقطه تلاقی دائمی گذشته و آینده است.

همچنین، دیدگاه برگسون از زمان و حافظه، پیامدهایی عمیق برای درک ما از خود و جایگاه مان در

جهان دارد. در روان‌شناسی، این دیدگاه می‌تواند به ما در درک ماهیت ناخودآگاه و نقش آن در رفتار انسان، کمک کند. برای مثال، می‌توان از آن برای توضیح پدیده‌هایی مانند رؤیا، هیپنوتیزم و روان‌کاوی استفاده کرد. در فلسفه ذهن، دیدگاه برگسون می‌تواند به ما در درک رابطه بین ذهن و بدن و ماهیت آگاهی کمک کند. برخلاف دیدگاه دوگانه‌گرایانه سنتی که ذهن و بدن را دو ماده مجزا می‌داند، برگسون معتقد است ذهن و بدن به‌طور جدایی‌ناپذیر به هم مرتبط‌اند و آگاهی از تعامل آنها در دیرند پدید می‌آید. در اخلاق، دیدگاه برگسون می‌تواند به ما در درک مفهوم آزادی اراده و مسئولیت کمک کند. اگر گذشته به‌طور کامل از بین نرود و همچنان بر حال ما تأثیر بگذارد، این سؤال مطرح می‌شود که تا چه حد می‌توانیم برای اعمال خود مسئول باشیم؟ برگسون معتقد است آزادی واقعی نه در انتخاب بین گزینه‌های از پیش تعیین‌شده، بلکه در توانایی ما برای خلاقانه عمل کردن و شکل دادن به آینده خودمان نهفته است. در هنر، دیدگاه برگسون می‌تواند به ما در درک خلاقیت و رابطه بین هنرمند و مخاطب کمک کند. هنرمند کسی است که می‌تواند به دیرند دسترسی پیدا کند و تجربیات گذشته را به‌گونه‌ای جدید و بدیع، در اثر هنری خود بیان نماید. مخاطب نیز می‌تواند با اثر هنری ارتباط برقرار کند و در دیرند غوطه‌ور شود و به درکی عمیق‌تر از خود و جهان خود دست یابد.

تحقیقات بیشتر درباب اندیشه برگسون در مورد زمان، حافظه و همبودی گذشته با حال، می‌تواند به ما در درک بهتر خودمان و جایگاه‌مان در جهان کمک کند. ایده‌های برگسون پتانسیلی قابل توجه برای کمک به ما در غلبه بر چالش‌های زمانه و ایجاد آینده‌ای بهتر دارند.

منابع

- برگسون، هنری (۱۳۵۴) زمان و اثبات اختیار، ترجمه احمد سعادت‌نژاد، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۷۱) تحول خلاق، ترجمه علیقلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۷۵) ماده و یاد، ترجمه علیقلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۴۰۲) مقدمه بر مابعدالطبیعه، ترجمه سیداشکان خطیبی، تهران: فرهنگ نشر نو، آسیم.
- پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۹۲) فلسفه هستی سیال، تهران: سروش.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲) برگسونیسم، ترجمه زهره اکسیری و پیمان غلامی، تهران: روزبهان.
- رستمی جلیلیان، حسین (۱۳۹۱) «بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق زمان در اندیشه برگسون و ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۴۲، ص ۹۷-۱۸۸.
- فتح‌طاهری، علی (۱۳۹۲) «آهنگ زمان در فلسفه حیات برگسون»، غرب‌شناسی بنیادی، دوره ۴، شماره ۲، ص ۱۳۱-۱۵۸.
- لوید، ژنویو (۱۳۸۰) هستی در زمان، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران: دشتستان.

- ملکی، مژگان و همکاران (۱۴۰۱) «تحلیل زمان‌های در هم رونده در عکس‌های یادمانی از منظر برگسون و فروید»، رهپویه هنرهای تجسمی، دوره ۵، شماره ۳، ص ۱۹-۲۸.
- مشایخی، عادل؛ آزموده، محسن (۱۳۹۲) دلوز، ایده، زمان، تهران: بیدگل.
- وال، ژان (۱۳۸۰) بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- Al-Saji, Alia (2005) "The Memory of another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time", *Continental Philosophy Review*, no. 37, pp. 203-239.
- Barnard, G. William (2011) *Living Consciousness: the Metaphysical Vision of Henri Bergson*, State University of New York Press.
- Bergson, Henri (1994) *Creative Evolution*, trans. by Arthur Michel, New York: Modern Library.
- Gillies, Ann Mary (1996) *Henri Bergson and British Modernism*, McGill-Queen's University Press.
- Guerlac, Suzanne (2006) *Thinking in Time: an Introduction to Henri Bergson*, London: Cornell University.
- Massey, Heath (2015) *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, State University of New York Press.
- Perri, Trevor (2014) "Bergson's Philosophy of Memory", *Philosophy Compass*, vol. 9, no. 9, pp. 837-847.