

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI  
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب  
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، تابستان ۱۴۰۳

فصلنامه علمی فلسفه غرب

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

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

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیرمسئول: دکتر علی فتح طاهری

سردبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی‌فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

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

صفحه‌آرایی و تدوین: مهدی سلطانی گازار

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ره)</sup>، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه، صندوق

پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

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

آدرس الکترونیکی نشریه: [wp@journals.ikiu.ac.ir](mailto:wp@journals.ikiu.ac.ir)

تلفکس: ۰۲۸-۳۳۹۰۱۶۳۴-۹۸+

## 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
- حکاکی 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

بیات، محمدرضا؛ رحیم نصیریان، ایمان؛ رعایت جهرمی، محمد؛ سلیمانی، نبی‌الله؛ شجاعی جشقانی، مالک؛ صمدیه، مریم؛ عاملی، نعمت‌الله؛ عرفانی فر، حمیدرضا؛ موانیه‌ئی، حامد؛ نمایندگی، زهرا (سارا)؛ نوظهور، یوسف؛ نیکورزم، سعید

## 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 (اگزوستاز سیالو سم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

## 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، به همراه 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 هم‌زمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

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

## فهرست مطالب

- متن به مثابه گفتمان و عمل و گزاره‌های کنش-گفتار: بررسی آرا پل ریکور و جان سرل ..... ۱  
ایمانی، نیلوفر؛ علی‌نقی باقرشاهی
- تجربه وجودی وجود در مکتب مارتین هیدگر ..... ۱۹  
حسینی، علی؛ مهناز حسین‌پور
- رخداد سوژکتیویستی، تأکیدی بر تعیین فرم زبانی امر زیبا در اندیشه کانت  
با تأکید بر تلقی انتولوژیکی هایدگر از مفهوم رخداد ..... ۳۹  
راه‌بار، ندا؛ محمد اصغری
- نسبت موقعیت‌باوری و اراده آزاد انسان در فلسفه مالبرانش ..... ۵۱  
شهرآیینی، سیدمصطفی؛ مازیار رئیسی
- تأملی کثرت‌گرایانه بر مفهوم کاتارسیس ارسطو ..... ۶۷  
صدری، نعیم؛ محمد اکوان؛ محمدرضا شریف‌زاده
- مقایسه و نقد معناشناسی صفات خداوند در اندیشه ملاصدرا و توماس آکویناس ..... ۸۵  
قنبری، حسن







## Text as Act, Discourse, and Speech-Act Propositions: A Study of Paul Ricoeur and John Searle's Views

Niloofer Imani<sup>1\*</sup>, Ali Naqi Baqershahi<sup>2</sup>

*1 M.A. Student of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.*

*2 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.*

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

#### Research Article

#### Received:

2023/01/10

#### Accepted:

2023/11/06

The present paper aims to explore the views of two great continental and analytic philosophers, Paul Ricoeur and John Searle concerning the nature of text and propositions. Ricoeur first aimed to examine the nature of text and semantics in his hermeneutic study. To do this, he expanded the meaning of the text, which included writing, speaking, human acts, and even human sciences. By expanding the meaning of the text, in addition to a compromise between explanation and understanding, he tries to make a compromise between humanities and natural sciences. John Searle too as an analytic philosopher expanded the meaning of the propositions by proposing his theory of speech-act propositions. In this way, he parted himself from classic analytic philosophy and approached continental philosophy. Searle sees the fundamental role of language as the function of performing various actions. According to him, propositions and sentences have a practical aspect as well as a theoretical aspect and they have meaning with illocutionary acts. Ricoeur is trying to decode the hidden meaning in the text, as in Searle's theory, it is the illocutionary act in the speech that includes the indirect meaning of the speech. Ricoeur points out that during the formation of speech, a conversation is first established between the person and himself and acts show the intention of the speaker, as Searle values the speaker's intention in his speech. Ricoeur's reliance like Searle's reliance is on the illocutionary act. The present paper is an attempt to highlight the common points of these two philosophers: 'The concept of understanding and interpretation', 'semantics', 'linguistic communication', and act.

**Keywords:** text, discourse, meaning, Paul Ricoeur, John Searle.

**Cite this article:** Imani, Niloofer & Baqershahi, Ali Naqi (2024). Text as Act, Discourse, and Speech- Act Propositions: A Study of Paul Ricoeur and John Searle's Views. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 1-18.

DOI: 10.30479/wp.2023.18286.1033

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** Imani\_ji@yahoo.com

## متن به‌مثابه گفتمان و عمل و گزاره‌های کنش-گفتار

### بررسی آرای پل ریکور و جان سرل

نیلوفر ایمانی<sup>۱\*</sup>، علی نقی باقرشاهی<sup>۲</sup>

۱ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

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

#### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۲/۸/۱۵

هدف این تحقیق بررسی آرای دو فیلسوف قاره‌ای و تحلیلی غرب، پل ریکور و جان سرل، درباره ماهیت متن و گزاره‌ها است. ریکور در دوره دوم تفکر خود، افقی جدید در هرمنوتیک فلسفی گشود و بر اساس آن، بررسی ماهیت متن و معناشناسی را هدف اصلی هرمنوتیک خود قرار داد. از نظر او، متن نه تنها شامل نوشتار و گفتار است، بلکه کنش و فعالیت‌های بشری و حتی کل علوم انسانی را نیز دربرمی‌گیرد. او با گسترش معنای متن، می‌کوشد علاوه بر سازش میان تبیین و تفهم، به نحوی میان علوم انسانی و علوم طبیعی نیز سازش ایجاد کند. جان سرل نیز در مقام یک فیلسوف تحلیلی، با بسط معنای گزاره‌ها و ارائه نظریه کنش-گفتار، تا حدی از چهارچوب فلسفه تحلیلی فراتر رفته و به فلسفه‌های قاره‌ای نزدیک‌تر می‌شود. سرل نقش بنیادی زبان را توان انجام کنش‌های گوناگون معرفی می‌کند. به باور او، گزاره‌ها و جملات، علاوه بر جنبه نظری، از جنبه عملی نیز برخوردارند و با افعال مضمون در خود (فعل مضمون در سخن) معنا پیدا می‌کنند. ریکور درصدد رمزگشایی معانی پنهان در متن است، هم‌چنانکه در نظریه سرل، این فعل مضمون در سخن است که معنای غیرمستقیم گفتار را دربردارد. ریکور به این نکته اشاره می‌کند که در جریان شکل‌گیری سخن، ابتدا مکالمه‌ای میان فرد با خودش برقرار می‌شود و کنش‌ها در واقع قصد‌گوینده را نشان می‌دهند؛ هم‌چنانکه سرل به قصدی که گوینده در گفتار خود دارد، بها می‌دهد و ارجاع کنش-گفتار را در مقصود گوینده می‌بیند. تکیه ریکور در کنش معنادار مانند تکیه سرل در کنش گفتاری بر فعل مضمون در سخن است. با بررسی انجام شده در این تحقیق، می‌توان شباهت تفکر این دو فیلسوف را در چهار محور دانست: «مفهوم فهم»، «تأویل»، «معناشناسی»، «ارتباط زبانی» و «کنش».

**کلمات کلیدی:** متن، گفتمان، معنا، پل ریکور، جان سرل.

**استاد:** ایمانی، نیلوفر؛ باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۳). «متن به‌مثابه گفتمان و عمل و گزاره‌های کنش-گفتار؛ بررسی آرای پل ریکور و

جان سرل». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۱۸-۱.

DOI: 10.30479/wp.2023.18286.1033



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

## مقدمه

در طول تاریخ بشری، ویژگی‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی و روابط پیچیده میان انسان‌ها همواره موضوع بحث علوم مختلف بشری بوده، و با توجه به اینکه در میان آنها ارتباط زبانی از اساسی‌ترین روابط انسانی محسوب می‌شود، توجه به نقش زبان و مفهوم معنا یکی از محوری‌ترین مباحث در میان آنها بوده است. هرمنوتیک نیز به مسئله فهم، معنا و متن توجه داشته و به آشکار کردن معنای ضمنی و پنهان متن اهتمام ورزیده است. متفکرانی مانند دیلتای، هوسرل، هایدگر، گادامر، ریکور، هرش و دیگران، در این باب دیدگاه خاص خود را داشته‌اند؛ اما با ظهور متفکرانی چون هایدگر، گادامر و ریکور در عرصه هرمنوتیک، این دانش به صورتی فلسفی مطرح شد. آنها به جای ارائه نظریه‌ای برای تفسیر هستی‌شناختی، خود فهم را مورد بررسی قرار می‌دهند و بدین طریق، هرمنوتیک را بر اساس پدیدارشناسی پایه‌گذاری می‌کنند؛ به طوری که هایدگر هرمنوتیک را از عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، به عرصه هستی‌شناسی منتقل می‌کند. گادامر نیز در دیدگاه هرمنوتیکی خود، بسیار متأثر از هایدگر بوده و او نیز فهم را عین وجود می‌داند، ولی دغدغه او، برخلاف هایدگر، صرف هستی نبود، بلکه دغدغه اصلی او هستی‌شناسی فهم بود. او نیز مانند هایدگر، ذهن مفسر یا تأویل‌کننده را چونان لوحی نانوخته نمی‌دانست، بلکه آن را برخوردار از برخی پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها قلمداد می‌کرد، از این رو، فهم بدون پیش‌داوری را غیرممکن می‌دانست. هرمنوتیک ریکور مبتنی بر معنی‌شناسی بوده، از این رو به مباحث نماد و استعاره و در نهایت، گفتمان و متن علاقه‌مند بود. ریکور بر خلاف هایدگر و گادامر، کوشید از طریق معناشناسی و تفسیر نمادها و اسطوره‌ها به هستی‌شناسی بپردازد. به نظر او، نمادها دارای معانی متعدد هستند که باید کشف شوند. او برخلاف هایدگر و گادامر، خود را به حوزه‌ای خاص محدود نکرد و از دانش‌های دیگر چون زبان‌شناسی، منطق، فلسفه‌های تحلیلی و روان‌کاوی نیز استفاده کرد و به این صورت، دامنه هرمنوتیک خود را از طریق اسطوره‌شناسی، تحلیل عمل اجتماعی و تفسیر متن و نماد و استعاره، به روان‌کاوی و تفسیر رؤیا و دین‌شناسی نیز گشانده و بررسی متن را قلمرو هرمنوتیک فلسفی خود قرار داد. در این باره، او از آرای فلسفی فیلسوفانی مانند هوسرل، هایدگر، گادامر، یاسپرس، مارسل، فروید، فرگه، آستین و سرل بهره‌مند شد؛ از این رو، نظریه تفسیری ریکور را یک نظریه ترکیبی (Combined theory) می‌نامند.

از سوی دیگر، فلسفه تحلیلی که با جورج ادوارد مور و برتراند راسل، به‌عنوان واکنشی در مقابل ایده‌آلیسم هگلی، آغاز شده بود، با ظهور فیلسوفانی نظیر ویتگنشتاین، آستین و سرل، گسترش یافته و به مرحله‌ای جدید پا گذاشته و برای گزاره‌ها ابعادی جدید قائل بود. به طور کلی، فلسفه تحلیلی را می‌توان تلاشی دانست که بر تبیین فلسفی زبان، وضوح و دقت در استدلال، و استفاده از منطق تأکید می‌کرد. نظریه افعال یا کنش‌گفتاری، نظریه‌ای جدید است که در دامن فلسفه تحلیلی پدید آمد. این نظریه، توصیف منظم عملی است در زمانی که صحبت می‌کنیم، از این رو آن را کنش‌گفتاری می‌گویند، و نشانگر رفتارهای

ارتباطی انسان است. پاره‌گفتارها (Part of speech) و گفتارها، نه‌تنها نوعی رویداد محسوب می‌شوند، بلکه نوعی رفتار یا کنش گفتاری هم به‌حساب می‌آیند. جان آستین، واضح این نظریه است که طبق آن، گوینده در مرحلهٔ نخست، با بررسی پاره‌گفتارها، در پی کشف نیت‌ها است. او در ابتدا معتقد بود بعضی از جملات، نه صادق‌اند و نه کاذب، اما با بیان این جملات، گوینده موظف است عملی انجام دهد. به‌نظر وی، در برخی موارد، زبان آن اندازه که کاری را انجام می‌دهد، به‌روشنی آن را بیان نمی‌کند. آستین این جملات را کنشی نامیده و در تحلیل بیشتر این جملات، روشن نموده که چگونه جملات کنشی می‌توانند به مسیری خطا بروند، زیرا مسئله گسترده‌تر از صدق و کذب آنهاست؛ مثلاً، جملات خبری زیادی وجود دارند که چیزی را توصیف، یا واقعیتی را بیان نمی‌کنند، در مورد این‌گونه جملات، پرسش از صدق و کذب بی‌معناست. بدین ترتیب، او تمایزی سه‌گانه میان کنش‌هایی که شخص هنگام بیان یک جمله انجام می‌دهد، برقرار کرد.

سرل پس از استادش آستین، نظریهٔ کنش گفتاری را تکمیل کرد. او مدعی است که نظریهٔ افعال گفتاری، مسائل مهمی همچون معنا، وابستگی افعال گفتاری به نهادهای اجتماعی و... را توضیح می‌دهد. فیلسوفان با التزام‌های فلسفی متفاوت، و مردم با هر سلیقه و عقیده‌ای، می‌توانند دربارهٔ افعال گفتاری بحث کنند و به توافق برسند. سرل نیز مانند آستین معتقد بود گوینده با اظهار هر جمله، دست‌کم سه فعل انجام می‌دهد: فعل سخن گفتن، که همان ادای واژه‌ها است؛ فعل ناشی از سخن، که حکایت و حملی است که در جمله وجود دارد؛ و فعل مضمون در سخن، که بار محتوایی جمله است، مانند اخبار، نهی، توصیف و... به‌عقیدهٔ وی، فعل گفتاری کامل در ادای جملات، همان فعل مضمون در سخن است.

از نظر سرل، فعل مضمون در یک سخن، هدف اصلی جمله است و چون افعال گفتاری عمدتاً افعالی هستند که توسط گوینده دارای قصد، و به‌وسیله الفاظ و علائم معنادار، انجام می‌شوند، معنا به‌جز قصد گوینده، به نهادهای اجتماعی، قراردادهای و قواعد زبانی نیز وابسته است و پدیده‌ای است که در ارتباط زبانی میان گوینده و شنونده تحقق می‌یابد. معنای واژه یا جمله، امری وضعی و قراردادی است که تابع قواعد و قوانین خاص هر زبان است. اما معنای مقصود گوینده، پدیداری است که از طرفی متقوم به قصد گوینده است و از طرف دیگر، تابع قراردادهای زبانی؛ آنچه در نظریهٔ کنش گفتاری مهم است، تجزیه و تحلیل کنش مضمون در سخن است که درحقیقت، تعیین‌کنندهٔ معناست و با تحقق آن، ارتباط زبانی حاصل می‌شود.

در این تحقیق، ابتدا به بررسی مفهوم متن از دیدگاه ریکور پرداخته شده، سپس دیدگاه سرل دربارهٔ گزاره‌های کنش گفتاری بررسی می‌گردد، و در پایان، مقایسه‌ای میان آنها انجام می‌شود. تاکنون چنین پژوهشی در این حوزه انجام یا منتشر نشده است.

## الف) دیدگاه ریکور

از نظر ریکور، ما به هستی‌شناسی مستقل، آن‌گونه که هایدگر به آن می‌اندیشید، دسترسی نداریم و همهٔ

هستی‌شناسی‌ها آکنده از نمادهاست. پس برای شناخت هستی، چاره‌ای جز گذار از معناشناسی نیست. او با گذار از سطح هستی‌شناسی، محور اصلی کار خود را بر معناشناسی (semantic) قرار می‌دهد و از معناشناسی به سطح تأملی و هستی‌شناسی فهم می‌رسد (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۳۸). اهتمام هایدگر به پرسش از هستی است و در هستی‌شناسی او، به فهم نه همچون یک روش شناخت، بلکه همچون شیوه‌ای از وجود نگریسته می‌شود. اما از نظر ریکور، زبان دارای منابعی ژرف است که به‌شکلی فوری، قابل تحویل نیست. توجه ریکور به واسطه‌های زبانی و بررسی آنها برای رسیدن به معنای وجود معطوف است، زیرا با هستی‌شناسی فهم به روش هایدگر، پرسش‌هایی از قبیل اینکه چگونه می‌توان سازوکاری برای تفسیر و فهم متون انتخاب کرد؟ یا چگونه می‌توان در اختلاف تأویل‌ها، قضاوت کرد؟ بدون پاسخ می‌مانند (Ricoeur, 2004: 132).

دیدگاه هرمنوتیکی ریکور، به دو دورهٔ متقدم و متأخر تقسیم می‌شود و در هر دو دوره، دغدغهٔ اصلی او معناشناسی و آشکار کردن معنا بود. او در دورهٔ اول تفکر خود، به رمززدایی نمادها (symbols) و استعاره‌هایی که چندپهلوی یا چندمعنایی هستند، پرداخت، ولی در دورهٔ دوم تفکرش، به ماهیت متن پرداخته و سعی کرد معنای آن را گسترش دهد. متنی که ریکور محور هرمنوتیک خود قرار داده است، تنها نوشتار را دربر نمی‌گیرد، بلکه از نظر او، متن علاوه بر نوشتار، شامل گفتمان، عمل، فعالیت‌های بشری و حتی کل علوم انسانی است. از نظر او، متن هر گفتمانی است که به‌وسیلهٔ نوشتن تثبیت می‌شود. طبق این تعریف، تثبیت به‌وسیلهٔ نوشتن، خود سازندهٔ متن است. اما آنچه به‌وسیلهٔ نوشتن تثبیت می‌شود چیست؟ او می‌گوید: ما گفته‌ایم، هر گفتمانی (Idem, 2016, 107) پاسخ این سؤال را در ارتباط متن و گفتار می‌جوید.

از نظر ریکور، تحقق زبان در یک گفتمان، محصول یک بیان فردی به‌وسیلهٔ یک گویندهٔ شخصی است، بدین ترتیب، هر متن را می‌توان گفتار محسوب کرد. در مورد مخاطب، متن مناسبتی بارها گسترده‌تر از نسبت مکالمه - که همواره در ارتباط میان من - تو محصور می‌ماند - می‌گشاید. متن مخاطب‌هایی نامحدود دارد و به روی هر کسی که می‌تواند بخواند، گشوده است؛ بدین ترتیب، در قیاس با بسته بودن مکالمه، متن به‌روی تعداد بی‌پایان خوانش‌ها گشوده است و هر خوانش، رخدادی تازه در گفتن است که به متن، فعلیتی تازه می‌بخشد (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۳).

## ۱- تبیین یا تفهم

ریکور درصدد است نشان دهد که مفهوم متن نیاز به تجدید دو مفهوم تبیین (explanation) و تفهم (understanding) دارد و می‌خواهد رابطه‌ای متقابل میان آنها بیابد. او می‌گوید: دلتای فهم را جریانی می‌داند که به‌وسیلهٔ آن، ما چیزی از زندگی روانی را از طریق درک نشانه‌های محسوسی که آن را آشکار می‌سازد، می‌شناسیم (Ricoeur, 2016: 112)، اما راه‌حل میانجی‌گرایانهٔ ریکور، مبتنی بر ایجاد ارتباط میان تفهم و تبیین است و بر اساس ارتباط دیالکتیکی میان این دو پایه‌ریزی می‌شود. آنچه ریکور به آن توجه دارد این است که

هرچند عرصه علوم انسانی، اساساً با علوم طبیعی متفاوت است و با فهم سروکار دارد، اما باید پذیرفت که از جهات تبیینی خالی نیست، زیرا تبیین در قلب مفهوم تفسیر ظاهر می‌شود (Ibid: 113). او تحلیل متن را فراتر از کشف ساده معنا، و بیش از ادراک ساده کارکرد زبان می‌داند. این تحلیل، شکل تأویل به خود می‌گیرد؛ جریان پیوسته حدس زدن، ساختن و آزمودن معنا. هر تأویل بیان (expression) یعنی پی بردن از آنچه هست به آنچه نیست، از حضور به غیاب، از دال به مدلول، از مدلول به مدلول‌های دیگر (لاکوست، ۱۳۷۵: ۷۵).

در نظر او، تحلیل متن، دیالکتیک میان متن و خواننده است که این دیالکتیک، سهم هر کدام را به‌نحوی حفظ می‌کند: «برخورد میان متن و خواننده، برخوردی است میان تمامی ادعاهای متن، افقی که بدان راه می‌یابد، امکاناتی که آشکار می‌کند، و افقی دیگر؛ افق انتظارهای خواننده» (واینسهایمر، ۱۳۸۹: ۵۳). بدین ترتیب، همواره دو جهان وجود دارد: جهان متن و جهان خواننده، و از آنجا که جهان هر خواننده مختصات خاص خودش را دارد، این دیالکتیک برای هر خواننده منحصر به فرد و گاه متعارض با خوانش خواننده‌های دیگر است؛ به‌همین دلیل، خواندن‌های متعدد وجود دارد (واعظی، ۱۳۸۴: ۲۳۵). ریکور در آثارش به این نکته اشاره می‌کند که در جریان شکل‌گیری سخن، قبل از هر چیز، مکالمه‌ای میان فرد با خودش برقرار می‌شود. از سوی دیگر، همان‌طور که در جریان ترجمه، زبان، میانجی مترجم و خواننده است، هنگام آغاز سخن نیز زبان، میانجی فرد با خودش می‌شود، به‌صورتی که فرد از همان ابتدا طرف گفتگوی خویش قرار می‌گیرد (ریکور، ۱۳۸۶: ده).

دیدگاه ریکور به تفسیر نیز دیدگاهی سازگار با متن است. او می‌گوید:

اگر در خواندن، تعلیق را امتداد داده و آن را تقویت کنیم، که بر ارجاع متن به دنیای اطراف و مخاطبان اثر می‌گذارد، دیدگاهمان تبیینی خواهد بود. اما اگر تعلیق را برداریم و متن را در گفتار حاضر انجام دهیم، تعلیق، حرکت متن را به‌سوی معنا قطع نمی‌کند. (Ricoeur, 2016: 119)

## ۲- نظریه تفسیری

ریکور با تشبیه فرآیند نظریه تفسیری (Interpretive theory) خود به یک پل، آن را قوس هرمنوتیکی (Hermeneutic arc) می‌نامد. در این قوس، سه عنصر اساسی وجود دارد: تبیین، تفهم و به خود اختصاص دادن. عنصر تبیین که آغاز این قوس است، بعد زبان‌شناسانه است. عنصر تفهم به‌معنای درک مفاد و مصادیق متن است که در میانه این پل قرار دارد، و در انتها نیز با درگیر شدن تأویل‌گر با معنای متن و ورود به جهانی جدید و به خود اختصاص دادن آن، قوس کامل می‌شود (دادخواه، ۱۳۹۷: ۲۲۴). به این ترتیب، ریکور تفسیر متن را به صورت تدریجی از تبیین شروع می‌کند که فهم سطحی متن است، سپس در میانه قوس، فهم عمیق‌تر می‌شود و مرحله آخر، به خود اختصاص دادن است که احساس آشنایی و تعلق به‌دست می‌آید و متن تبدیل به امری آشنا می‌شود.

نظریه تفسیری ریکور را می‌توان به سطح سایر کنش‌ها و اعمال انسانی نیز تعمیم داد. یکی از پدیده‌هایی که در این رده قرار می‌گیرد، عمل معنادار (meaningful action) است. ریکور اعتقاد دارد که کنش (act) را می‌توان از کنشگر جدا دانست، زیرا معنای یک عمل، می‌تواند با قصد اولیه فرد متفاوت باشد. بدین ترتیب، کنش مانند یک متن، اثری باز (open work) بوده و ممکن است خوانندگان زیادی آن را به شیوه‌های گوناگون، تفسیر یا قضاوت کنند. او بیان می‌کند که تحلیل ساخت‌گرایان از زبان‌شناسی فراتر رفته و دربرگیرنده پدیده اجتماعی است که به‌عنوان نظام نشانه‌ها شناخته می‌شود (مور، ۱۳۷۸: ۱۶۴). کنش مشتمل است بر: «سخن» (از آن حیث که سخن نوعی کردار است)، «کنش عادی» (از آن حیث که مداخله‌ای در جریان امور است)، «روایت» (از آن حیث که بازگردآوری روایی زندگی‌ای است که در زمان گسترده است) و «توانایی نسبت دادن مسئولیت کنش به خود یا دیگران» (داونهاور و پلاور، ۱۳۹۴: ۲۷).

در اینجا هدف ریکور این است که نشان دهد کنش، فهم‌پذیر است. او برای انجام این کار، بحث خود را بر برداشت از گفتار، که در واقع زبان در مقام کاربرد است، استوار می‌کند (همان: ۲۹). از دیگر مفاهیم مهم فلسفه ریکور می‌توان به استعاره (metaphor) و روایت (narration) اشاره کرد. او مفهوم استعاره را در حوزه‌ای فراتر از یک جانمایی ساده در کلمه به‌کار می‌برد و آن را در جمله و متن قابل بررسی می‌داند. در واقع متون، از طریق خوانش و تفسیر، ما را به زندگی، یعنی به عرصه عملی و احساسی زندگی، بازمی‌گردانند؛ بنابراین، میان استعاره، روایت و کنش، پیوندی نزدیک وجود دارد. به‌کمک تخیل، ترکیب امور ناهمگون در استعاره، زمینه گسترده‌ای از تفاسیر و خوانش‌ها را باز می‌گشاید، که سبب صورت‌بخشی ساختار فهم می‌شود و از آنجا که میان کنش و فهم ارتباطی عمیق وجود دارد، فهم هر فرد بر کنش‌های او و جامعه تأثیرگذار است. بر این اساس، در تفکر ریکور هر کنش به‌منزله یک روایت، دارای طرح و نظام است و می‌تواند تفسیر شود (ریکور، ۱۳۹۷: ۱۳۶).

ویژگی استعاره، انتقال از یک سطح معنایی به سطحی دیگر است. استعاره زنده، نشان می‌دهد که چگونه زبان دچار جهش و دگرگونی خلاقانه می‌گردد و دغدغه اصلی خود را کشف این نکته می‌داند که چگونه عمل یا کنش گفتن (raconter) در بیان یک داستان می‌تواند زمان طبیعی را به زمان خاص انسانی تبدیل کند (Valdés, 1991: 463). ریکور معتقد است در استعاره، اجتماع دو امر متفاوت محقق می‌شود؛ یعنی یافتن شباهت‌ها در میان تفاوت‌ها، که این امر به استفاده از گزاره‌های نامعمول می‌انجامد و به‌واسطه آن، معنای جدید خلق می‌شود (Ricoeur, 1994: 122). او براین باور است که استعاره، جهان را بازتوصیف کرده و معانی جدید را از معانی بی‌ارتباط بیرون می‌کشد و با نوآوری معنایی، جنبه‌هایی جدید از واقعیت را آشکار می‌سازد (Idem, 1978: 291) و از آنجا که انگیزه دلیل منطقی کنش است، بنابراین، انگیزه و کنش لازم و ملزوم یکدیگر بوده و میان آنها رابطه دوری وجود دارد. در واقع، ما در یک زنجیره منطقی، از خواستن آغاز می‌کنیم و سپس برای انجام دادن، تلاش می‌کنیم و در نهایت، کنش را انجام می‌دهیم (Idem, 1992: 63).

از نظر او، گفتمان دو قالب دارد: یکی گفتاری و دیگری نوشتاری. در کلام، میان آنچه منظور گوینده است و معنای گفتار او، تقریباً پیوندی کامل برقرار می‌شود، اما متن از افق محدود نیت نویسنده، فراتر رفته و استقلال خود را حفظ می‌کند. او معتقد است در گفتار، نسبتی سه‌گانه میان کسی که حرف می‌زند، کسی که می‌شنود و واقعیتی که از آن سخن گفته می‌شود، وجود دارد. در رویکرد به مسئله متن، این اولین مرحله است. مرحله بعدی، بازتابی است که در آن، متن به این مناسبت سه‌گانه اضافه می‌شود. سومین مرحله در رویکرد به متن، جهانی است که گشوده می‌شود، زیرا متن به روی تعداد نامحدودی از خوانندگان گشوده است. خواندن، کنشی انسانی است که قواعد آن متفاوت از شنیدن یک مکالمه است و چون متن، پاسخی به خواننده نمی‌دهد، باید به آن زندگی بخشید. ریکور می‌گوید: کارکرد هرمنوتیک تکامل کنش خواندن است که با توانایی نهفته در متن برای باززنده کردن گفتار، مرتبط است (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۴-۲۳).

### ب) دیدگاه سرل

نظریه کنش گفتاری (speech-act theory)، نظریه‌ای کلی است که هدف اصلی آن تحلیل و بررسی مسائل فلسفه زبان، به‌ویژه افعال زبانی است. بر مبنای دیدگاه استقلال زبان (the viewpoint of language independent)، زبان صرفاً وسیله انتقال آنچه در درون انسان است، نیست، بلکه زبان چیزی است که امکان تجربه جهان را برای ما فراهم می‌سازد. از آنجا که به‌نظر سرل، مفهوم ما از واقعیت بر محور مقولات فلسفی ما می‌چرخد، معتقد است جهان آنگونه تقسیم می‌شود که ما تقسیمش می‌کنیم و وسیله عمده ما برای تقسیم آن، زبان است.

هرچند سرل واضح نظریه کنش گفتاری نیست، اما سعی کرده تحلیلی دقیق و جامع از رابطه زبان و ذهن، در بافتی وسیع‌تر مطرح کند. پرسش اصلی او این است که زبان چگونه با واقعیت مرتبط می‌شود و چه چیزی به انسان این امکان را می‌دهد که با تولید اصوات و علائم و نشانه‌های قراردادی، پیامدهای معناشناختی را رقم بزند؟ طبق نظریه ویتگنشتاین متأخر، برای به‌دست آوردن تصور دقیق از زبان و اینکه چگونه واژه‌ها واقعیت را نشان می‌دهند، باید به کاربرد زبان در زندگی واقعی توجه کنیم. «درطیف وسیعی از موارد که از واژه معنا استفاده می‌کنیم، می‌توانیم آن را چنین تعریف کنیم: معنای هر واژه، کاربرد آن در زبان است» (Wittgenstein, 1953: 43). طبق این تعریف، زبان یک ابزار محسوب می‌شود. برای داشتن معنا نباید پرسیم واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می‌کند، بلکه باید پرسیم واژه یا جمله چه کاری انجام می‌دهد؟ بدین ترتیب، معنای واژه‌ها با توجه به قصدهای گویندگان آنها و کاربردی که دارند، تعیین می‌شود.

روزنبرگ معتقد است بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات معناشناختی و دستورزبانی واژه‌ها، می‌تواند به حل مسائل فلسفی کمک کند (Rosenberg, 1971: 405). سرل نیز می‌گوید: «فلسفه زبان عبارت است از تلاش برای حل مسائل فلسفی خاص، از طریق توجه به کاربرد معمولی واژه‌های خاص یا دیگر مؤلفه‌های یک



زبان خاص...» (سرل، ۱۳۸۷: ۸۶). کنش‌های گفتاری، نوعی فعل انسانی‌اند و این توانایی انسان برای عرضه اشياء و اوضاع امور، درحقیقت بخشی از توانایی اصلی و کلی ذهن انسان است. بنابراین، هر تبیین کامل از سخن گفتن، مستلزم تبیین ذهن و چگونگی عملکرد آن است (Searle, 1983: viii).

آستین اعتقاد داشت که هر اظهاری، نوعی فعل گفتاری است و نظریه کنش گفتاری یا speech act را بنیان گذاشت. در این نظریه، او سه سطح متفاوت از افعال را برشمرده است: (۱) فعل اظهار و تلفظ یک جمله معنادار، یا همان سخن گفتن (locutionary act)؛ (۲) فعل مضمون در سخن (illocutionary act)، یعنی کارهایی که گوینده هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد، مثل پرسیدن، نهی کردن، خبر دادن از چیزی و...؛ (۳) فعل ناشی از سخن (perlocutionary act)، یعنی افعالی که از انجام افعال مضمون در گفتار ناشی می‌شوند، مانند اینکه وقتی گوینده خبری می‌دهد، شنونده خوشحال، ناراحت یا متقاعد می‌شود (Ibid: 94).

محور تحلیل در نظریه کنش گفتاری، فعل مضمون در سخن است. توصیف فعل سخن گفتن، معنای جمله را دربرمی‌گیرد و یک فعل مضمون در سخن خاص، با معنای آن جمله تبیین می‌شود (Idem, 1968: 407). از نظر سرل، تنها با توجه به این نکته که سخن گفتن و ارتباط زبانی از مقوله فعل قصدی و قاعده‌مند است، می‌توان این پدیده‌ها را تبیین کرد و ارتباط زبانی در صورتی تحقق می‌یابد که کنش گفتاری تحقق یابد، و کنش گفتاری فعلی است قاعده‌مند که شخص دارای قصد، آن را انجام می‌دهد. البته نباید تصور کرد که نظریه کنش گفتاری، تنها به قصد گوینده توجه می‌کند و نقش و اهمیت صوری زبان، یعنی الفاظ و معانی، را نادیده می‌گیرد. سرل توضیح داده است که کنش‌های گفتاری همواره با اظهار یک جمله یا علامت انجام می‌شوند؛ از این حیث، کنش‌های گفتاری تابع معنای جمله‌اند، که سرل با این تعبیر آن را بیان کرده است: «بررسی معنای جمله‌ها و بررسی افعال گفتاری، مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه یک بررسی‌اند از دو نظرگاه متفاوت» (سرل، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۰).

### ۱. مفاد نظریه کنش گفتاری سرل

مهم‌ترین فرضیه این نظریه این است که «سخن گفتن به یک زبان، وارد شدن در نوعی رفتار قاعده‌مند است. به تعبیر واضح‌تر، سخن گفتن، انجام افعالی است مطابق با قواعد» (همان: ۱۱۷). مفاد این فرضیه را می‌توان چنین برشمرد: اولاً، سخن گفتن همان انجام کنش‌های گفتاری است. ثانیاً، امکان تحقق این افعال، منوط به این است که طبق قواعدی خاص که حاکم بر زبان‌اند، انجام گیرند. بدین ترتیب، ارتباط زبانی همان انجام کنش گفتاری است و کنش گفتاری در صورتی تحقق می‌یابد که شرایط و لوازم کافی انجام آن، تحقق یابد. شرایط انجام کنش گفتاری نیز از قواعد معناشناختی نشئت می‌گیرد؛ قواعدی که بر کاربرد ابزارهای زبانی‌یی که برای انجام کنش‌های گفتاری به کار می‌روند، حاکم‌اند. به‌طور اساسی، قوام کنش گفتاری به قصد گوینده و ابزار زبانی که برای ابراز و اظهار آن قصد استفاده می‌شوند، است و هم قصد گوینده و هم ابزارهایی

که برای اظهار آن به‌کار می‌روند، تابع شرایطی هستند که اگر آن شرایط تحقق یابند، کنش گفتاری به‌صورت تام انجام می‌شود (همانجا).

با این تحلیل سرل، پرسشی پدید می‌آید که میان قصد گوینده و الفاظ و عباراتی که برای ابراز و اظهار آن به‌کار می‌روند، چه ارتباطی برقرار است؟ آیا هرچه قصد کنیم، می‌توانیم با الفاظ، عبارات و علائم بیان کنیم؟ سرل با اصل بیان‌پذیری به این پرسش پاسخ داده است.

## ۲. اصل بیان‌پذیری

اصل بیان‌پذیری (sayability) این است: «هرچه را بتوان قصد کرد، می‌توان بیان کرد». طبق این اصل، هیچ واقعیت و اندیشه‌ای وجود ندارد که انسان بتواند آن را قصد کند، اما نتواند آن را بیان کند. اگر زبانی خاص به‌لحاظ صرفی، نحوی یا فقر واژگان، امکان بیان مقاصد گویندگان را نداشته باشد، می‌توان این امکان را فراهم کرد و زبان یاد شده را غنی ساخت (همان: ۱۱۱). سرل می‌گوید: فرضیه‌ام این است که قواعدی خاص، پایه و اساس کاربرد مؤلفه‌های خاص زبانی از طرف من است. بنابراین، توصیف‌های زبانی را عرضه و سپس داده‌های این توصیف را با تنسيق قواعد بنیادین، تبیین می‌کنم، که البته اتکای زیادی بر شهودهای اهل زبان دارد. او در مثال الف) این یک سیب است؛ ب) سیب یک اسم است؛ ج) در زبان انگلیسی قاعده مربوط به حرف تعریف اسم نامعین، قبل از اسمی است که با حرف صدادار شروع می‌شود (یعنی قبل از اسم نامعینی که با حرف صدادار شروع می‌شود، به‌جای A از AN استفاده می‌شود)، «ج» را تبیین زبانی می‌داند و تأکید می‌کند که داده‌هایی از نوع الف را تبیین‌هایی از نوع «ج» توضیح می‌دهد. اما خود گزاره‌های «ج» مقید و مشروط به قید و شرطهایی هستند که به‌طور معمول، هر تبیینی مشمول آنهاست (همان: ۱۰۶).

## ۳. مبانی نظریه کنش گفتاری سرل

نظریه کنش گفتاری سرل شامل چهار مبناست: قواعد، انواع، معنا و واقعیت‌های نهادی.

### - قواعد

سرل معتقد است آگاهی از اینکه چگونه باید به زبانی سخن گفت، مستلزم تسلط بر قواعدی است که موجب نظام‌مندی و قاعده‌مندی کاربرد مؤلفه‌های آن زبان می‌شوند (همان: ۱۰۳-۱۰۲). او به دو نوع قاعده نظام‌بخش (regulative) و قوام‌بخش (constitutive) قائل است. قواعد نظام‌بخش، صورت‌هایی از رفتار را که از پیش موجودند، نظام می‌بخشند. برای مثال، بسیاری از قواعد آداب و معاشرت، نظام‌بخش روابط میان اشخاص هستند، پس این قواعد در دسته قواعد نظام‌بخش قرار می‌گیرد. اما قواعد قوام‌بخش، صورت‌های جدیدی از رفتار را ایجاد یا تعیین می‌کنند. برای مثال، قواعد بازی فوتبال یا شطرنج، صرفاً بازی فوتبال یا شطرنج را نظام نمی‌بخشند، بلکه به‌تعبیری، امکان بازی کردن چنین بازی‌هایی را به‌وجود می‌آورند؛ به این

معنا که اگر این قواعد نباشند، امکان بازی فوتبال یا شطرنج به این شکل، وجود نخواهد داشت. سرل می‌گوید: روش او این است که مجموعه شرایط لازم و کافی انجام انواعی خاص از کنش‌های گفتاری را بیان می‌کند و سپس، از این شرایط، مجموعه‌هایی از قواعد معناشناختی برای کاربرد ابزارهای زبانی بی‌استخراج می‌کند که اظهارات را به‌عنوان آن انواع کنش‌های گفتاری مشخص می‌سازد (همانجا).

### - انواع کنش‌های گفتاری

سرل اعتقاد دارد گوینده به‌طور معمول، با اظهار هر جمله، دست‌کم سه نوع فعل متمایز انجام می‌دهد: ادای واژه‌ها؛ حکایت و حمل؛ بیان، سؤال، تحسین، وعده و مانند این‌ها. او معتقد است در انجام یک فعل مضمون در سخن، هم‌زمان افعال ناشی از سخن و افعال سخن گفتن نیز انجام می‌شوند. افعال سخن گفتن اظهار رشته‌ای از واژه‌ها هستند و افعال مضمون در سخن و ناشی از سخن، عبارتند از اظهار واژه‌هایی در جمله‌ها، در زمینه‌هایی خاص، تحت شرایط خاص با قصدهای خاص. مفهوم افعال مضمون در سخن، ملازم با مفهوم نتایج یا آثاری است که چنین افعالی بر افعال، افکار یا باورهای شنوندگان و مخاطبان دارند. صورت دستوری خاص فعل مضمون در سخن، جمله کامل است و صورت دستوری خاص افعال ناشی از سخن، بخش‌هایی از جمله هستند. به‌طور کلی، افعال ناشی از سخن، نمی‌توانند به‌تنهایی تحقق یابند، یعنی نمی‌توان بدون اخبار یا پرسیدن سؤال یا انجام فعل مضمون در سخن دیگری، تنها حکایت و حمل کرد (همان: ۱۲۴-۱۲۱).

### - معنا

از دیدگاه سرل، بررسی تمام و کمال کنش گفتاری، همان مطالعه زبان است. وی اعتقاد دارد که در مطالعه معناشناختی، بررسی معنی جمله‌ها و بررسی انجام کنش گفتاری، به‌طور جداگانه انجام نمی‌شوند و کنش‌های گفتاری که در اظهار یک جمله انجام شده‌اند، به‌طور کلی، تابعی از معنای جمله‌اند. اما قصد کردن چیزی که گفته می‌شود و معنا داشتن یک چیز، یعنی چه؟ پاسخ سرل این است: هرگاه من قصد می‌کنم تأثیری خاص در شنونده ایجاد کنم، آن‌هم از این راه که او را به تشخیص قصد خود مبنی بر ایجاد آن تأثیر وادار سازم، علامتی که برای ایجاد این تأثیر به‌کار می‌برم، علامتی است که برحسب قرارداد و از طریق قواعدی که بر کاربرد آن علامت حاکم‌اند، به‌عنوان وسیله‌ای برای ایجاد اثر مضمون در سخنی کاملاً متفاوت به‌کار می‌رود و در تحلیل افعال مضمون در سخن، باید ویژگی‌های قصدی و قراردادی، به‌ویژه ارتباط میان آنها را فهم کرد (همان: ۱۵۷-۱۵۱).

### - واقعیت‌های طبیعی و نهادی

می‌توان گفت سرل بر این باور است که برای شناخت، موارد قطعی وجود دارد و این موارد قطعی، چنان

تلقی شده‌اند که گویی الگوی هر شناختی هستند. موارد قطعی، بسیار متنوع‌اند. برای مثال، «این سنگ نزدیک آن سنگ است». او معتقد است تمام این موارد، در جنبه‌های مشترک خاصی سهیم هستند. این جنبه مشترک را می‌توان طبیعی بودن مفاهیمی دانست که این شناخت را ایجاد می‌کنند. سرل آن دسته از امور واقعی را که به توافق انسان‌ها وابسته‌اند، امور واقع نهادی (institutional facts) می‌نامد؛ در مقابل امور واقع غیرنهادی یا امور واقع بی‌شعور. (brute facts) امور واقع نهادی، وابسته به نهادهای بشری است، اما وجود امور واقع بی‌شعور، به هیچ نهاد انسانی وابسته نیست (سرل، ۱۳۹۵: ۱۷). از نظر او، این واقعیت‌ها، درحقیقت واقعیت هستند، اما وجودشان بر خلاف وجود واقعیت‌های طبیعی (Natural facts)، مستلزم وجود نهادهای خاص انسانی است. تنها با فرض (مثلاً) نهاد پول است که یک اسکانس پنج دلاری وجود دارد. این نهادها، نظام‌هایی متشکل از قواعد قوام‌بخش هستند و اگر سخن گفتن به یک زبان، انجام افعالی با قواعد قوام‌بخش است، این واقعیت که کسی کنش گفتاری خاصی انجام داده، واقعیتی نهادی است و واقعیت‌های نهادی، تنها برحسب قواعد قوام‌بخشی که آنها را بنیان می‌نهند، تبیین می‌شوند (همو، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۶۲). او می‌گوید:

ما در جهانی متشکل از عناصر فیزیکی در میدانی از نیرو زندگی می‌کنیم.  
تعدادی از این سیستم‌ها، نظام‌های حیاتی هستند و تعدادی از نظام‌های  
حیاتی، آگاهی را دربرمی‌گیرند. با آگاهی، حیثیت التفاتی همراه است.

(Searle, 1998: 22)

از نظر او، افعال انسانی دارای حیث التفاتی هستند و رفتار، یکی از مفهوم‌های التفاتی است؛ «وصفی از ذهن که به وسیله آن، ذهن به سوی اشیاء و اوضاعی در جهان که مستقل از آن‌اند، معطوف می‌شود» (سرل، ۱۳۸۰: ۲۵۳). مثلاً یک باور، همیشه باوری است دربارهٔ اینکه وضع، فلان جور است. بدین ترتیب، اینکه قصد می‌کنیم کاری را انجام دهیم، صرفاً نوعی حیث التفاتی در کنار باور داشتن، میل داشتن، امید داشتن، ترسیدن و... است (همو، ۱۳۸۲: ۱۱۵). سرل در گفتگوی خود با برایان مگی، التفات را چنین تعریف می‌کند: «بعضی حالت‌های ذهنی ما به سوی چیزهایی خارج از خودشان جهت می‌یابند، یا دربارهٔ آنها هستند... فلاسفه به این جهت یافتگی یا دربارگی، اسمی می‌دهند و به آن می‌گویند، «التفات» (مگی، ۱۳۷۴: ۳۴۲).

#### ۴. ارتباط زبانی (فهم)

فرضیه اصلی نظریه کنش گفتاری این است که سخن گفتن، فعلی پیچیده و قاعده‌مند است. لازمهٔ این فرضیه این است که واحد ارتباط زبانی، کنش گفتاری باشد؛ یعنی در صورتی ارتباط زبانی تحقق می‌یابد که گوینده با استفاده از علائم و نشانه‌های زبانی، کاری انجام دهد. هر ارتباط زبانی از نظر سرل، مستلزم افعال زبانی است و واحد ارتباط زبانی ایجاد یا صدور نشانه، واژه یا جمله در انجام کنش گفتاری است، و افعال گفتاری، واحدهای بنیادین ارتباط زبانی هستند (عبداللهی، ۱۳۸۴: ۲۰۸). او دربارهٔ اثر فعل مضمون در سخن،

اعتقاد دارد که این اثر عبارت است از اینکه شنونده، اظهار گوینده را فهم کند. بنابراین، گوینده قصد می کند یک اثر مضمون در سخن در شنونده پدید آورد، از این راه که او را به تشخیص قصد خود وادارد. از اینجا سرل به مفهوم «فهم» (understanding) می رسد و می گوید: اثر خاص مقصود از معنا، «فهم» است؛ به این ترتیب که در طرف گوینده، گفتن چیزی با قصد ایجاد اثر خاص در شنونده ارتباط دارد و در طرف شنونده، فهم اظهار گوینده با تشخیص قصدهای او مرتبط است (سرل، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

### ج) مقایسه دیدگاه ریکور و سرل

می توان تشابه تفکر این دو فیلسوف را در چهار محور دانست:

#### ۱- مفهوم فهم و تأویل

فهم در نظر ریکور مراحل متوالی را طی می کند و از سطح به عمق معناشناسی متن می رسد تا سرانجام، در تعامل با مفسر قرار گرفته و به فهمی متفاوت از خویش می رسد. از دیدگاه ریکور، فهم متن از کنار هم قرار دادن متوالی معانی کلمات حاصل نمی شود، بلکه بر عکس، فهم متن یک فرایند ترکیبی است. متن را باید یک کل با اجزای کوچک تر در نظر گرفت که بر اساس نگاه تأویلگر، برخی از این اجزاء، اصلی و برخی فرعی هستند، به طوری که می توان آن را با دیدگاه های متفاوتی نظاره کرد. از سوی دیگر، بر اساس قوس هرمنوتیک، عمل فهم متن، در نظر ریکور، فرایندی بی پایان نیست، بلکه می توان برای آن پایانی در نظر گرفت؛ یعنی هرچند به نظر می آید که در هرمنوتیک ریکور تأویل های زیادی برای یک متن وجود دارد، ولی با تکیه او بر تبیین، تعدد و تکرار تأویل های بی پایان، بی معنی می شود. از نظر ریکور، تبیین، استخراج ساختار درونی متن است که مفهوم اولیه ما از تفسیر متن را تصحیح می کند و ارائه تأویل های بی پایان را محدود می سازد. بدین ترتیب، هر متن، محدودیت ها و الزامات خود را دارد و باید برای انتخاب یک تأویل متفاوت، دلیلی بهتر داشته باشیم.

در اندیشه سرل نیز اثر خاص مقصود از معنا، فهم است. تکیه سرل بر فعل مضمون در سخن است. گوینده قصد می کند از طریق واداشتن شنونده یا خواننده به تشخیص قصد خود، یک اثر مضمون در سخن را در شنونده به وجود آورد. در سوی گوینده، گفتن یک چیز و قصد آن، قرار دارد و در سوی مخاطب، فهم اظهار گوینده که با تشخیص قصد او انجام می شود؛ مخاطب با فهم مقصود گوینده به معنای گفتار او می رسد. از نظر سرل، فهم یک جمله، یعنی آن جمله را بدانیم و معنای آن را با قواعد مشخص کنیم. بدین ترتیب، سرل بر اساس بعضی قواعد مربوط به جمله، و با این فرض که مخاطب آن جمله را موضوع آن قواعد می داند، فهم را تحلیل می کند. از دید او، این قواعد، مقوم فهم هستند و در اظهار یک جمله، قصد واداشتن مخاطب به دانستن چند چیز، مدنظر است: اینکه شرایط خاصی که به وسیله بعضی از قواعد معین شده اند،

تحقق یافته است؛ اینکه او این امر را تشخیص بدهد و اینکه این تشخیص به‌وسیله شناخت او از قواعد جمله اظهار شده انجام شود.

نکته مهم در اینجا این است که بیان اظهارات زبانی، قواعد خاص خود را دارد. یادگیری و تسلط بر این قواعد، به مؤلفه‌های زبان سامان بخشیده و آنها را نظام‌مند می‌سازد و از این طریق، توانایی سخن گفتن به یک زبان خاص پدید می‌آید. قواعد قوام‌بخش، علاوه بر نظام‌بخشی، صورت‌هایی جدید از رفتار را به وجود آورده و همان‌گونه هستند. بدین ترتیب، وضع هر قاعده، صورت‌های جدید رفتار را، که طبق قاعده خاصی انجام می‌شوند، امکان‌پذیر می‌سازد. اما این صورت‌های جدید نیز نامحدود نیستند، وجود قواعد خاص سبب می‌شود معانی هر اظهار بی‌پایان نبوده و سرانجام داشته باشد.

## ۲- معناشناسی

در نگاه ریکور، کنش خواندن، مجموع فعالیت‌هایی متنوع است که از تفسیر ساده جملات تا ادراک کار یک مؤلف را شامل می‌شود. از نظر او، معناشناسی از حد جملات فرد و یگانه فراتر نمی‌رود، اما هرمنوتیک از فرض اثر - که می‌تواند یک متن، یک نقاشی یا یک اثر هنری دیگر باشد - به‌عنوان یک کل معنادار آغاز می‌شود؛ کلتی که مجموعه ساده‌ای از جملات نیست، بلکه نوعی ارتباط میان تمام بخش‌های اثر است که قوانین و قواعد خود را دارد. او سخن را فعالیتی می‌داند که در آن، از نظام‌های زبانی استفاده می‌شود و تحلیل متن را از کشف ساده معنا فراتر می‌داند. این تحلیل، شکل تأویل به‌خود گرفته و به‌صورت جریانی پیوسته از حدس زدن، ساختن و آزمودن درمی‌آید. ریکور هرمنوتیک را رمزگشایی معانی غیرمستقیم می‌داند. درواقع، هرمنوتیک او تحلیل زبان است. از نظر وی، عنصر مشترک تمام متون، معنی است؛ معنی‌یی که درک مستقیم آن امکان‌پذیر نیست و با تفسیر و تأویل، قابل درک است. ریکور در پی دستیابی به معنا، میانجی‌های زبانی را مورد بررسی قرار داده و معتقد است تأویل یعنی رسیدن از آنچه هست به آنچه نیست. تأویل برای او، یافتن معانی پنهان در معانی آشکار است و هرمنوتیک او نشان می‌دهد که هستی ابتدا در بیان، و سپس در تأمل، به‌دست می‌آید. این امر از طریق کشف پیوسته و همیشگی مفاهیمی که در آثار نمادین ظاهر می‌شوند، صورت می‌پذیرد.

تکیه سرل نیز همچون ریکور، بر معناست. سرل می‌گوید: فهم معنای یک لفظ و توانایی کاربرد آن، مستلزم داشتن معیار نیست و از آنجا که توصیف‌های زبانی، شهودهای اهل زبان و درواقع، توصیف شهودهای زبانی هستند که اهل زبان با آموختن مهارت‌های زبانی به‌طور طبیعی و شهودی به آن دست یافته و آنها را به‌کار می‌برند، بنابراین یافتن معیار، خود مبتنی بر فهم معناست. او کنش‌های گفتاری را تابع معنای جمله می‌داند، زیرا کنش گفتاری با اظهار یک جمله یا علامت، انجام می‌شود. از این‌رو، اگر جمله با معنایی وجود نداشته باشد، کنش گفتاری تحقق نمی‌یابد. از دیدگاه سرل، کنش گفتاری تبیین‌کننده معنا است، زیرا فهم

دقیق یک جمله به تشخیص و تعیین قصد گوینده و بار محتوایی مستتر در جمله، بستگی دارد. ساخت معناشناسی زبان از نظر سرل، فعلیت قراردادی مجموعه‌ای از قواعد قوام‌بخش است و کنش گفتاری نیز فعلی است که با اظهار عبارات، مطابق با این قواعد، انجام می‌شود. او معتقد است در مطالعه معناشناختی، بررسی معنی جملات و بررسی انجام کنش‌های گفتاری، متمایز از هم نیستند، چراکه کنش گفتاری -چنانکه بیان شد- تابعی از معنای جمله است. به باور سرل، به‌ازای هر کنش گفتاری، جمله یا جملاتی وجود دارند که اظهار لفظی آن در یک بافت خاص، مقوم انجام آن کنش گفتاری است، و هرچند با اظهار یک جمله، سه نوع فعل متمایز انجام می‌شود، اما این افعال از هم جدا نیستند، بلکه در انجام یک فعل مضمون در سخن، معمولاً افعال سخن گفتن و ناشی از سخن نیز انجام می‌شوند.

### ۳- ارتباط زبانی

ریکور اعتقاد دارد که ارتباطات متن با جهان عینی و نیز ذهنیات قابل گفتگو، تفسیر می‌شود. در طرح او، خواننده متن در مورد موقعیت خویش در مکان متن، تصمیم می‌گیرد. در این حالت، می‌توان گفت متن تنها ویژگی‌های درونی دارد، نه بیرونی، چراکه خواننده خود موقعیتش را درون متن برمی‌گزیند. بدین ترتیب، نگرش تبیینی به متن امکان‌پذیر می‌گردد. از دیدگاه ریکور، زبان مانند قوانین و قواعد بازی است که گفتار را اجرا می‌کند.

از نظر سرل نیز هر ارتباط زبانی مستلزم فعل زبانی است و واحد ارتباط زبانی، کنش گفتاری است. بدین ترتیب، ارتباط زبانی هنگامی محقق می‌شود که گوینده با استفاده از نشانه‌ها و علائم زبانی، کاری انجام دهد. درحقیقت، سرل معتقد است این واژه‌ها و نشانه‌ها نیستند که ارتباط زبانی را برقرار می‌کنند، بلکه ایجاد آنها، این کار را انجام می‌دهد. در این معنا، کنش‌های گفتاری واحدهای بنیادین ارتباط زبانی هستند؛ یعنی تحقق ارتباط زبانی با تحقق کنش گفتاری انجام می‌شود و از سوی دیگر، کنش گفتاری فعلی قاعده‌مند است که هم قصد گوینده و هم الفاظ و معانی، در آن نقش دارند.

### ۴- کنش

از دید ریکور، کنش‌ها نیز مانند گفتار، جهان‌های باز و گشوده‌ای هستند که معنای آنها از کارکردشان، مانا تر است، زیرا در اندیشه او هر کنش به‌سان یک روایت، واجد طرح و نظام، و قابل تفسیر است. ریکور تثبیت کنش معنادار را با نوعی عینیت‌بخشی میسر می‌داند. این عینیت‌بخشی از طریق بعضی ویژگی‌های درونی کنش، که شبیه به ساختار کنش گفتاری است، انجام می‌شود. ساختار کنش ابتدا شبیه ساختار فعل تلفظی، انجام ظاهری عمل است و محتوای گزاره‌ای کنش، مانند محتوای گفتار، مبنایی برای یافتن معنای کنش به ما می‌دهد (همانند کنش گفتاری). او می‌گوید: یک کنش مانند یک کنش گفتاری، نه‌تنها طبق محتوای گزاره‌ای خود، بلکه طبق نیروی مضمون در خود، شناسایی می‌شود.

محور نظریه کنش گفتاری سرل نیز فعل مضمون در سخن است. او هر گفتار را نوعی کنش می‌داند، زیرا از دید او در هر گفتار، کنشی انجام می‌شود که پایه آن، قصد گوینده یا همان بار مضمون در سخن است که در فعل سخن گفتن، نهفته است. مفاهیم، بار مضمون در سخن، و افعال مضمون در سخن متفاوت، مستلزم اصولی است که سبب تمایز آنها می‌شود. بعضی از این اصول که سرل به آنها اشاره کرده، عبارت‌اند از: هدف فعل، که مهم‌ترین اصل است، جایگاه نسبی گوینده و مخاطب، تفاوت در محتوای قضیه‌ای، تفاوت در نحوه ارتباط قضیه و ... .

### نتیجه

در مجموع می‌توان گفت: خوانش ریکور از هرمنوتیک، خاص خود اوست، به گونه‌ای که از هستی‌شناسی هایدگر به سمت هرمنوتیک هستی‌شناسانه خود گذر می‌کند. نظریه تفسیری او ترکیبی از دو رویکرد هرمنوتیکی بوده و نقش میانجی را میان این دو رویکرد، بازی می‌کند که نتیجه آن امتزاج تبیین و تفهم است. ریکور با ایجاد پیوند میان زبان، استعاره و تخیل، فهم و معرفت را نوعی کشف معنا می‌داند. از نظر او، آنچه در فهم روی می‌دهد، فهمیدن چیزی به منزله چیز دیگر است، که نشان می‌دهد فهم ذاتاً استعاری است. البته مقصود ریکور از استعاره، چیزی فراتر از آرایه کلامی و بلاغی است. او استعاره را فرایندی می‌داند که به کمک آن، چند معنایی کلمات، گسترش و تغییر شکل می‌یابد و ما را به تبیین مجدد واقعیت سوق می‌دهد؛ بدین معنی که شباهت‌ها در میان تفاوت‌ها یافت می‌شود و به واسطه آن، معانی جدید به وجود می‌آیند که نتیجه تفسیر آن، هم بازگشت به معنای اولیه و هم گذر از معنای تحت‌اللفظی و ظاهری به معنای دیگری است که به عمیق شدن و توسعه فهم ما می‌انجامد. از نظر او، تفسیر فعالیتی است که به دنبال رمزگشایی معنای پنهان متن است، و مفسر نیز تلاش دارد نه تنها به دلالت‌های مطابق با متن، بلکه به دلالت‌های ضمنی نهفته در متن نیز پی ببرد. او معتقد است در متن، معنا بر گفتن مقدم است، بنابراین، ابتدا معنا بوده و سپس، معنا در قالب نوشتار، ماندگار می‌شود. از آنجا که در متن، مخاطب معین وجود ندارد، بنابراین می‌توان متن را برای مجموعه‌ای از قرائت‌های نامحدود آماده ساخت تا بتواند با مخاطبان خود دوباره خلق شود؛ چراکه برای دلالت معنایی متن، نمی‌توان محدودیتی اعمال کرد. او بر استقلال معنایی متن از خواننده تأکید دارد.

از سوی دیگر، نگاه سرل به زبان، نگاهی استقلالی است، به طوری که امکان تجربه جهان با زبان برای ما فراهم می‌شود. سرل در نظریه خود به دنبال این است که دریابد زبان و واقعیت چگونه به هم مرتبط می‌شوند؟ پاسخ این پرسش، در تأکید بر معنا است. زبان از نظر او ابزاری است که به طرق مختلف، مورد استفاده قرار می‌گیرد و معنای هر واژه، با توجه به منظور و قصد گوینده و کاربرد آن واژه، مشخص می‌شود. در واقع، ارتباط زبانی و گفتمان، از طریق کنش‌هایی است که انسان انجام می‌دهد.



## منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۰) ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- دادخواه، میثم (۱۳۹۷) شأن روش و گرامر مفاهیم هستی‌شناسانه، پایان‌نامه دکتری فلسفه، به‌راهنمایی دکتر علی‌نقی باقرشاهی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین.
- داونهور، برنارد؛ پلاور، دیوید (۱۳۹۴) پل ریکور، از دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز، تهران: ققنوس.
- ریکور، پل (۱۳۷۳) زندگی در دنیای متن؛ شش گفت‌وگو، یک بحث، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۸۶) درباره ترجمه (اندیشه در عمل)، ترجمه مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۹۷) زمان و حکایت، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نشر نی.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۰) «فلسفه تحلیلی»، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، در نگرش‌های نوین در فلسفه، قم: طه.
- (۱۳۸۲) ذهن، مغز و علم، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۷) افعال گفتاری، جستاری در فلسفه زبان، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۹۵) ساخت واقعیت اجتماعی، ترجمه میثم محمدامینی، تهران: فرهنگ نو.
- عبداللهی، محمدعلی (۱۳۸۴) «طبقه‌بندی افعال زبانی در فلسفه تحلیلی و علم اصول»، مجله نقد و نظر، سال دهم، شماره سوم و چهارم.
- لاکوست، ژان (۱۳۷۵) فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
- مگی، برایان (۱۳۷۴) مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- مور، هنریتا (۱۳۷۸) «پل ریکور: کنش، معنا و متن»، اقتباس و تلخیص نسیم مجیدی قهرودی، نامه فرهنگ، شماره ۳۴، ص ۱۶۵-۱۶۱.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴) درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۹) هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- Ricoeur, Paul (1978) *The Rule of Metaphor*, trans. by Robert Czerny, London: Routledge.
- , (1992) *Oneself as Another*, trans. by Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- , (1994) "Imagination in Discourse and Action", in *Rethinking Imagination*, ed. by Gillian Robinson and John Rundell, London: Routledge.
- , (2004) *The Conflict of Interpretations*, trans. by Kathleen McLaughlin, London: Continuum International Publishing Group.
- , (2016) *Hermeneutics and Human Sciences*, ed. & trans. by John B. Thompson, Cambridge University Press.

- Rosenberg, J. F. (1971) *Reading in The Philosophy of Language*, New Jersey: Prentice Hall.
- Searle, John R. (1968) "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *The Philosophical Review*, vol. 77, no 40, Cornell University.
- , (1983) *Intentionality; An Essay in The Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- , (1998) *Mind, Language and Society*, New York: Basic Books.
- Valdés, Mario J. (1991) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto: University of Toronto Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigation*, New York: Wiley Blackwell.



## Existential Experience of Existence in Martin Heidegger's Philosophy

Ali Hoseini<sup>1\*</sup>, Mahnaz Hoseinpour<sup>2</sup>

*1 Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.*

*2 MA in Islamic Philosophy and Theology, Yasouj University, Yasouj, Iran.*

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research  
Article

#### Received:

2024/08/14

#### Accepted:

2024/09/22

The main subject posited by Heidegger in his philosophy is existence. He believes that this subject has been neglected in the history of Western philosophy after Plato and Aristotle and it that it has been replaced by epistemology. In the modern era, he has made a lot of efforts to the revitalization of the forgotten subject, "existence". He endeavored to transcend beyond the conceptual realm of existence and get to the objective and concrete depth of existence. To achieve this goal, Heidegger looks for a way of identifying existence; for the same reason, he becomes more inclined toward human beings. From his perspective, humans are the only beings capable of asking about existence and they are the sole manifestations able to grant meaning to all the other phenomena. The question about existence can only come about through the creatures because existence is latent inside all of them and its solution lies in the analysis and investigation of the concrete reality of existence. The present article tries briefly evaluating the thoughts of this German philosopher about the existence.

**Keywords:** Heidegger, existence, meaning of existence, hermeneutic phenomenology, questioning of existence.

**Cite this article:** Hoseini, Ali & Hoseinpour, Mahnaz (2024). Existential Experience of Existence in Martin Heidegger's Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 19-38.

DOI: 10.30479/wp.2024.20774.1107

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** a.hoseini@yu.ac.ir

## تجربه وجودی وجود در مکتب مارتین هیدگر

علی حسینی<sup>۱\*</sup>، مهناز حسین پور<sup>۲</sup>

۱ استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

موضوع اصلی که فلسفه هیدگر، وجود است. او معتقد است این موضوع در تاریخ فلسفه غرب بعد از افلاطون و ارسطو مورد غفلت قرار گرفته و جای خود را به معرفت‌شناسی داده است. در دوران جدید، وی برای احیای مجدد موضوع فراموش‌شده وجود، تلاش زیادی انجام داد و کوشید از قلمرو مفهومی وجود فراتر رفته و به کنه حقیقت عینی و انضمامی وجود نائل شود. هیدگر برای رسیدن به این منظور، به دنبال راهی برای شناسایی وجود است؛ به همین دلیل به انسان رو می‌آورد. از منظر او، انسان تنها موجودی است که توانایی پرسش از وجود را دارد و تنها پدیداری است که می‌تواند به همه پدیدارها معنا ببخشد. در واقع، پرسش از وجود تنها از طریق موجودات حاصل می‌شود، چراکه وجود در موجودات مخفی است و راه گشایش آن، تحلیل و بررسی واقعیت انضمامی وجود است. این مقاله با روشی تحلیلی-توصیفی، در صدد بررسی تجربه وجودی وجود از نگاه هیدگر است؛ از آن جهت که تجربه کردن وجود و عینیت یافتگی آن به معنای ظهورات وجود و نامستور بودن وجود است و تجربه کردن وجود انسان به مثابه موجودی برآمده از وجود، برجسته‌ترین گونه ظهور وجود.

دریافت:

۱۴۰۳/۵/۲۴

پذیرش:

۱۴۰۳/۷/۱

**کلمات کلیدی:** هیدگر، وجود، معنای وجود، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، پرسش از وجود.

**استناد:** حسینی، علی؛ حسین پور، مهناز (۱۴۰۳). «تجربه وجودی وجود در مکتب مارتین هیدگر». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۳۸-۱۹.

DOI: 10.30479/wp.2024.20774.1107



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

## مقدمه

مارتین هیدگر (Martin Heidegger)، فیلسوف آلمانی معاصر، اندیشمندی است که پس از سال‌ها، بار دیگر، «پرسش هستی» را در مغرب زمین زنده کرد. از دیدگاه او، مهم‌ترین پرسش که امروزه بشر از آن غفلت کرده، پرسش هستی است. مفاد این پرسش را «معنای هستی» یا «حقیقت هستی» تشکیل می‌دهد. اما یکی از دغدغه‌های مهم تفکر وی این بود که از زمان افلاطون تا دکارت، حتی روزگار ما، بیشترین توجه را به موجود نموده‌اند نه به وجود. او سراسر عمر خود را وقف پرسش از هستی کرد. جرقه آغازین اندیشه او به دوران نوجوانی‌اش بازمی‌گردد؛ هنگامی که به‌طور تصادفی با کتاب برنتانو (Franz Brentano/ 1838-1917) به نام معنای متعدد وجود نزد ارسطو (*On the Manifold Sense of Being in Aristotle*) روبه‌رو شد و نویسنده و ارسطو را هم‌نوا با خود دید. برنتانو در این کتاب بدین پرسش می‌پردازد که وجود چیست که در هر مقوله‌ای به شکل همان مقوله خود را نشان می‌دهد؟ وجود چیست که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض؟ مطالعه این کتاب، طلب همیشگی هیدگر برای پرسش از وجود را بنا نهاد. این پرسش، پرسش همیشگی هیدگر است که در تمام مراحل رشد اندیشه او همچنان پا بر جاست (پیراوی ونک، ۱۳۹۳: ۹).

وجود (Being) از پیدایش و تکوین فلسفه و تلاش‌های ارسطو به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه و فلسفه معرفی شده است. این تلقی از موضوع مابعدالطبیعه در سنت فلسفه مدرسی (Scholastic) نیز ادامه یافت، ولی با تحولاتی که در دوره رنسانس در حوزه علم و فلسفه روی داد، محور اصلی پژوهش‌های فلسفی از وجودشناسی به معرفت‌شناسی بدل گردید و رفته‌رفته در لابه‌لای مباحث فلسفه‌های زبانی، پوزیتیویسم، پراگماتیسم و فلسفه‌های اجتماعی، به فراموشی سپرده شد. برخی از فیلسوفان جدید، وجودشناسی را در مقابل پدیدارشناسی (Phenomenology) قرار می‌دهند و به‌همین دلیل، آن را علم به اشیاء فی‌نفسه یا «ذوات معقول» (Noumenon) می‌نامند و معتقدند وجودشناسی نیز مانند مابعدالطبیعه بالمعنی‌الاصح یا مابعدالطبیعه خصوصی، مشتبه می‌شود که متعلق آن واقعیاتی است که مقوم‌نهایی‌ترین تبیین پدیدارهاست؛ مانند ماده. این درحالی است که وجودشناسی (ontology) متعارف و کلاسیک، فقط «وجود بما هو وجود» را موضوع بحث خود قرار می‌دهد (فولکیه، ۱۳۷۸: ۳-۴). از این رو، مراد از آن، شناخت و علم موجودهای جزئی نیست، بلکه علم به وجود به‌نحو کلی و عام است؛ یعنی وجودی که در تمام موجودها یافت می‌شود. از اینجاست که اصطلاح مابعدالطبیعه عمومی، یا علم وجود از آن جهت که وجود است، به عنوان مبدأ و اساس تمام موجودات قرار گرفت.

## پرسش از معنای وجود

هیدگر در مقدمه کتاب وجود و زمان (*Being and Time*) که مهم‌ترین اثر وی است، از ضرورت بازگشت به پرسش از معنا و مفهوم «وجود» (Being) سخن می‌گوید. این پرسش نخستین تفکرات فلسفی غرب را پدید آورده است. این پرسش نه تنها تاکنون به فراموشی سپرده شده، بلکه با توجه به بدیهی بودن هستی، توسط

هیچ‌یک از فلاسفه به‌جد مطرح نشده است. در واقع، سه پیش‌داوری و باور نادرست در باب وجود، متفکران را از پرداختن به مسئله وجود باز داشته و ضرورت طرح آن را متفی نموده است. این سه پیش‌داوری منحصر به این باور می‌شوند که پرسش از هستی فاقد ضرورت است (طریقت و صافیان، ۱۳۹۳). منظور هیدگر از طرح چنین پرسشی، روشن شدن حقیقت وجود است، زیرا به نظر او، در حوزه مابعدالطبیعه سنتی، وجود به یک مفهوم کلی و غیر قابل تعریف تقلیل یافته است؛ یعنی وجود از نظر فیلسوفان مدرسی، اساساً نیازی به تعریف نداشته، بلکه مفهومی بدیهی و روشن دارد. بدین ترتیب، یک اصل و قاعده مسلم شکل گرفت که وجود هر چند در ابتدای امر برای یونانیان مسئله‌ای سخت و دشوار و مبهم تلقی می‌شد، به امری بدیهی تبدیل شد، به‌طوری که اگر کسی می‌پرسید وجود چیست، به خطا و اشتباه در روش متهم می‌شد (Heidegger, 1962: 70). این اصل مسلم و قاعده پذیرفته شده در مابعدالطبیعه سنتی سه ویژگی عمده داشت:

- ۱- هستی کلی‌ترین و عام‌ترین مفهوم است و پیشاپیش در فهم موجودات نهفته است،
- ۲- هستی غیرقابل تعریف و شناخت است،
- ۳- هستی امر بدیهی و کاملاً روشن است.

نخستین پیش‌داوری این است که هستی عام‌ترین و کلی‌ترین مفهوم است، درحالی‌که هیدگر کلی‌تر بودن مفهوم وجود را دلیل واضح بودن وجود نمی‌داند، بلکه معتقد است آن باید بیشتر مورد بحث قرار گیرد، چراکه تاریک‌ترین و مبهم‌ترین مفهوم است و این کلیت و عمومیت، وجود را از ابهام و تاریکی خارج نمی‌سازد.

پیش‌داوری دوم از پیش‌داوری اول نتیجه می‌شود. بدین معنا، نتیجه‌ای که از تعریف‌ناپذیری وجود می‌گیرد، نه بدان معناست که روشن و بی‌نیاز از تعریف است، حال آنکه سنت فلسفی از آغاز به‌همین دلیل آن را به کناره نهاده و به طاق نسیان سپرده، بلکه به این معناست که آن با هستنده و موجودات دیگر متفاوت است. این مطلب از کلیتِ اعلاّی وجود نشئت می‌گیرد و در صورتی صحیح است که ما به‌دنبال تعریف حدی، یعنی تعریف به جنس و فصل باشیم، درحالی‌که نیستیم. وجود نه یک شیء است و نه یک جنس، بنابراین به‌وسیله منطقی که به طبقه‌بندی اشیاء می‌پردازد و سپس آنها را تعریف می‌کند، قابل تعریف نیست و نمی‌توان آن را به‌وسیله تعریف از مفاهیم عالی یا دانی، به‌دست آورد. در واقع، وجود را نمی‌توان چونان یک موجود در نظر گرفت و ویژگی و عنوان موجود و «هویت» (Entity/ Seind) را برای آن به‌کار برد (طریقت و صافیان، ۱۳۹۳).

بر اساس بیان فوق، سومین نتیجه‌ای که از آخرین پیش‌داوری در مورد بداهت وجود مطرح می‌شود، این است که در مفهوم وجود به یک دو پهلویی و ابهام دچار می‌شویم. وجود مفهومی بدیهی‌التصور بالذات، خودپیدا و آشکار دانسته شده، درحالی‌که هیدگر، کلی و بدیهی دانستن مفهوم وجود را عامل رویگردانی فیلسوفان از بررسی معنای هستی و کنه حقیقت آن می‌داند و بر این باور است که این‌گونه از احکام منسوب

به وجود، موجب شده فیلسوفان در طول تاریخ اندیشه فلسفی، به جای خود وجود، به مطالعه موجود بپردازند (همان). به بیان دیگر، وجود و حضور هستی در تمامی گزاره‌ها، نه به آن معناست که هستی برای ما قابل فهم است، بلکه به این معناست که ما پیشاپیش در فضای گونه‌ای از هستی زندگی می‌کنیم و تصویری مبهم از هستی داریم که باید مورد پرسش و کاوش قرار گیرد. اما مفهوم هستی همچنان تاریک‌ترین مفهوم است. در واقع، هستی چیزی مانند هستنده نیست، بلکه آن است که هستنده را چونان هستنده تعیین می‌کند. بدین سان، تحلیل هستنده در شکل دازاین، نقطه آغاز پژوهش معرفتی می‌شود (Heidegger, 1962: 25). بوخنسکی، (۱۳۷۹: ۱۳۰). بنابراین، می‌توان این گونه برداشت کرد که او کلی و بدیهی دانستن مفهوم وجود را مانع گذر از مفهوم به حقیقت و در نتیجه، مانع گذر از موجود به وجود می‌داند. اما به نظر هیدگر این سه پیش‌داوری دلیلی مناسب برای کنار گذاشتن پرسش از هستی نیست.

فلسفه وجودشناسی و انتولوژی در میان فیلسوفان اسلامی نیز رواج فراوانی دارد. آنها هستی را عام‌ترین مفهوم و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می‌شمارند، اما عام بودن آن را از سنخ اجناس عالیه معرفتی نمی‌کنند، بلکه به این دلیل آن را مفهومی تعریف‌ناپذیر می‌دانند. از نظر فیلسوفان اسلامی، بدهت وجود، امری شایع است، چنان‌که ابن‌سینا به پیروی از ارسطو، می‌نویسد: «معنای موجود، و شیء ضروری به صورت اولی در نفس مرتسم می‌شوند و در این ارتسام نیازی به چیزی که اعرف از آن باشند، نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۹). شیخ اشراق نیز با همه اختلافی که با مشائیان داشت، در باب بدهت وجود می‌نویسد: «پس موجود از آن جهت که موجود است، جز به وجود شناخته نمی‌شود» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۰). ملاصدرا نیز در بدهت وجود، هم با اسلاف خود و هم با ارسطو هم‌نظر بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶). اما در نظر هیدگر چنین تمایزی میان مفهوم وجود و حقیقت وجود، اساساً محصول التقاط و یکی شمردن وجود و موجود است؛ مفهوم وجود زمانی بدیهی خواهد بود که وجود چونان موجود باشد (جباری، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۱).

البته خود هیدگر اذعان می‌کند که با توجه به این پیش‌فرض‌ها، پرسش از وجود نه تنها فاقد پاسخ است، بلکه خود این پرسش، تاریک و بدون جهت است. بنابراین، اگر خواهان احیای پرسش از هستی هستیم، همین احیاء به آن معنی است که ابتدا باید به‌طریقی برای ضابطه‌مند کردن آن راهی یابیم. همچنین از نظر وی، این سه باور باعث شده اصل وجود مفروغ‌عنه واقع شده و به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی مطرح نشود، زیرا وقتی چیزی از حیث مفهوم روشن و بدیهی باشد و از حیث ماهیت و حقیقت هم قابل تعریف نباشد، خودبه‌خود از عرصه تحقیق و پرسش کنار می‌رود. به همین دلیل، هیدگر معتقد است مفهوم وجود آن‌قدر هم روشن و بدیهی نیست که اصلاً پرسش از آن ضرورت نداشته باشد (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۱۵۲). در واقع، این سه ویژگی به مفهوم وجود مربوط است و اگر مفهوم را داریم، به جهت خود وجود است و اینکه به‌گونه‌ای با آن آشنایی داریم. بنابراین، این پیش‌داوری‌ها مانع پرداختن به مسئله وجود نمی‌شود، بلکه باید آنها را کنار گذاشت تا این پرسش باز شنیده شود. چون ما از یک سو مفهوم وجود را درک

می‌کنیم و آن را در قالب اشیاء و موجودات متعین باز می‌یابیم، و از طرف دیگر، خود وجود در پرده اسرار پوشیده است و به وصف در نمی‌آید، از هر تعینی مبراست و در آن می‌توان یک امر عظیم غیر قابل احاطه دید که در عقل بشر نمی‌گنجد و به کنه آن نمی‌توان راه برد (طریقت و صافیان، ۱۳۹۳).

وانگهی، آنچه از نظر هیدگر، از آن غفلت شده، مفهوم وجود نیست، بلکه واقعیت وجود است که با بدیهی انگاشتن مفهوم آن و غیرقابل تعریف دانستن آن، به فراموشی سپرده شده است (Heidegger, 1962: 24-25). مسلماً واقعیت انضمامی وجود، مفهومی بدیهی نیست، بلکه تاریک‌ترین چیزهاست و هیدگر برای فهم آن به تحلیل «اگزیستانسیال» (Existential) وجود انضمامی انسان روی می‌آورد.

به اعتقاد هیدگر، پرداختن به پرسش از وجود و تلاش برای روشن و شفاف ساختن این پرسش، ما را ملزم به تحلیل وجود خود پرسشگر، یعنی ملزم به تحلیل وجود انسان یا همان دازاین می‌سازد، چر که خود همین پرسش از وجود، نحوه‌ای از فعالیت است (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۴۳).

البته، سؤال از معنی هستی نشان‌دهنده فهم متداول و مبهم از هستی است و هستی به جهاتی از ما پوشیده و پنهان بود، یعنی ما پیشاپیش در فضای فهمی از فهم هستی زندگی می‌کنیم. معنای هستی برای ما در ستر ظلمت مستور است و در مقصد، نقاب از رخ هستی برداشته می‌شود و پرده‌برداری از امر پوشیده و پنهان شکل می‌گیرد. این خود گواهی مسلم بر آن است که اعاده پرسش از معنای هستی ضرورتی بنیادین است (هیدگر، ۱۳۹۱: ۱۱؛ جمادی، ۱۳۸۶: ۶۵). ما همیشه وجود را از موجودات انتزاع کرده‌ایم؛ مثلاً، در این قضایا که «درخت موجود است»، «میز موجود است» و هرگونه قضایایی عام از عقلی و خیالی - که در آنها به وجود چیزی اشاره می‌رود، صحبت از هستی پنهان پشت این موجودات است، یعنی بدهت وجود. اما در همان حال که می‌پرسیم وجود چیست؟ یک امر مبهم و مشکوک در ذهن داریم که به روشنی قابل درک نیست. پس وجود، خود همه‌جا آشکار می‌شود.

هیدگر قائل به این است که همه ما همواره درکی از وجود داریم که مقدم بر همه دریافت‌ها و ارزش‌ها و کارهای ماست و آن، همان فهم ماقبل از وجودشناسی از وجود است. پس درک و فهم ما از وجود مقدم بر هر درک مفهومی است. هیدگر پاسخ پرسش از معنای هستی را پدیدارشناسی دازاین و تحلیل ساختار وجود انسانی می‌داند. روش این تحلیل، برهانی و استنتاجی نیست، یعنی وجود از آن‌رو که وجود است، با برهان ثابت نمی‌شود؛ پس فقط می‌توان آن را نشان داد، زیرا در استنتاج، تلاش بر آن است که علم یقینی به وجود با واسطه به دست آید، درحالی‌که از غیر وجود هیچ چیزی را نمی‌توان در باب وجود استنتاج کرد. تنها راه شناخت و تحلیل ساختار وجود انسانی، روش پدیدارشناسی وجود است. تنها وجود است که می‌تواند خود را نشان داده و معنا کند و از راه نشان دادن وجود است که می‌توان به معنای هستی راه یافت. پس تحلیل، نوعی پدیدارشناسی است.

به‌گفته هیدگر، بحث از وجود، به‌ظاهر ساده اما در واقع مشکل است، چراکه در حین بحث از هستی،



ما به موجود روی می‌آوریم و همین‌که بخواهیم آن را تعریف و بیان کنیم، فرو می‌ریزد، زیرا آن یک موجود نیست؛ از جهتی هیچ است. بنابراین، هگل حق داشت که گفته است «وجود محض و عدم محض، عین هم‌اند». اما موجود، هست. فقط فیلسوفان نخستین یونان، یعنی هراکلیتوس و پارمنیدس، متعرض این عنصر شگفت شده‌اند و خواسته‌اند آن را روشن سازند و در سخن بیاورند (وال، ۱۳۷۲: ۲۱۹).

اساساً آنچه برای هیدگر مهم بود، بررسی هستی بود نه باشندگان. حالا که سؤال از هستی مطرح است، لزوماً ساختار بنیادین پرسش بنیادین باید مشخص گردد. باید موضوع پرسش، مقصد پرسش و پرسشگری را بدانیم. «آنچه مورد سؤال قرار گرفته تا حدودی یک قصد و یک غایت برای سؤال فراهم می‌سازد. در واقع، یک امر مورد سؤال است و سؤال نیز رفتاری از یک باشنده‌ای است که سؤال می‌کند» (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۵). هیدگر با انتقاد از وجودشناسی سنتی، بحث وجودشناسی بنیادین را پیش می‌کشد و روش خود را از فلسفه سنتی جدا می‌کند. او با بیان تفاوت میان هستی‌شناسی سنتی و هستی‌شناسی بنیادین، هستی‌شناسی سنتی را تسلیم نگرش اُنْتیک می‌داند، یعنی به‌جای هستی، به هستنده توجه کرده است. هستی‌شناسی بنیادین (اگزیستانسیال)، همچون راهنما یا مفهومی هستی‌شناسانه، به خود هستی به‌معنای عام کلمه پرداخته است، حال آنکه هستی‌شناسی ارسطویی در دام موجود گرفتار شد؛ که به اعتقاد هیدگر از زمان افلاطون تا نیچه ادامه داشته است (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۲۴).

از نظر هیدگر، هستی‌شناسی بنیادین باید به پرسش از وجود بپردازد، اما چگونه؟ ما از چه راهی می‌توانیم به وجود راه‌راییم؟ درحالی‌که آنچه در مقابل ما قرار دارد، جز موجودات نیست. ما از وجود سخن می‌گوییم ولی جز موجودات نمی‌یابیم، هرچند موجودات در هستی متفاوتی از هم وجود دارند، هر کدام به‌نحوی نشانی از هستی دارند، اما با کدام‌یک از این موجودات می‌توان وجود را شناخت؟ به بیان دیگر، باشنده‌ای که سؤال می‌کند، کیست؟ این هستنده در واقع کسی جز خود انسان نیست، اما هیدگر ترجیح می‌دهد نامی برای انسان انتخاب کند. او در اینجا کلمه بسیار مشهور و کلیدی فلسفه خود، «دازاین» را به‌کار می‌برد. این واژه اشاره به جنبه هستی‌شناختی انسان دارد.

البته دازاین کلمه‌ای نیست که هیدگر برای اولین بار جعل کرده باشد؛ این کلمه قبلاً هم به‌معنای هستی و همچنین حیات و زندگی استعمال شده است، اما در فلسفه هیدگر، به‌معنای وجود خاص و محدود انسان به‌کار رفت. به‌همین دلیل نیز واژه «وجود» (existence) که معنای عام داشت، به‌معنای وجود خاص که قیام ظهوری دارد، به‌کار رفت، زیرا فقط انسان است که می‌تواند فهمی از وجود داشته باشد و به‌همین جهت، از میان سایر موجودات بیرون می‌جهد و می‌ایستد.

هیدگر در وجود و زمان واژه دازاین را به‌معنای لفظ‌به‌لفظ آن مراد می‌کند. این واژه از دو بخش تشکیل شده است: «دا» به‌معنی «آنجا» - «آنجا» که متعلق به خود وجود است؛ یعنی «دا» از وجود جدا نیست (Richardson, 1974: 536). و «زاین» به‌معنی بودن یا هستی، که دلالت بر حضور و وجود ملموس و

عینی انسان در جهان دارد. دازاین موجودی است که هم اینجاست و هم آنجا. این مفهوم، درست یا غلط، از دید هیدگر، یعنی انسان، که تنها موجودی است که هستی او دارای استعلاء است، یعنی حضور وجودش برای خودش مکشوف است (کوروز، ۱۳۷۹: ۲۷؛ هیدگر، ۱۳۹۱: ۱۴).

هیدگر با انتخاب انسان به عنوان موجودی که از دیگر باشنده‌ها اولویت بیشتری در کشف وجود دارد، سه مورد از این ویژگی‌ها را به اختصار بیان می‌کند:

۱- تقدم «موجودشناختی»، یعنی دازاین موجودی است که وجودش ویژگی خاص اگزیتنس را دارد؛ یعنی هستی انسانی از طریق اگزیتانس تعریف می‌شود.

۲- تقدم «وجودشناختی»، یعنی دازاین من حیث هو، وجودشناختی است و فهمی از موجوداتی دارد که تطابقی با دازاین ندارند.

۳- تقدم «موجودشناختی-وجودشناختی»، که امکان هرگونه وجودشناسی را برای دازاین فراهم می‌سازد (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۶۵). اما هر موجودی شایستگی تحقیق در مورد وجود را ندارد، بلکه فقط دازاین و «وجود-آنجا» می‌تواند قلمروی برای تحقیق درباره معنای وجود باشد.

### ساختار صوری پرسش از هستی

پرسش از وجود نزد هیدگر ساختاری ویژه دارد که وی از آن با عنوان «ساختار صوری پرسش از وجود» (Formale struktur des frage nach dem sein) یاد می‌کند. ساختار صوری پرسش از وجود، همان طرح و صورت‌بندی دقیق پرسش از معنای وجود است. بنابراین، هیدگر در بند دوم از کتاب وجود و زمان با نشان دادن ساختار پرسش از معنای عام، خاص بودن پرسش از هستی را توصیف می‌کند. برای این کار، ابتدا وی متعلقات هرگونه پرسش، اعم از اینکه درباره هستی یا هر چیز دیگری باشد، را دسته بندی می‌کند؛ «هر پرسشی، جستجو است» (Heidegger, 1977: 24). هر پرسشی درباره هستی، درحقیقت پرسشی است درباره شناخت هستی، که سرانجام به شناخت سوپژه یا شناسنده می‌رسد. درواقع، هر جستجوی پیشاپیش در مورد چیزی است و این پرسندگی آگاهانه درباره هستنده است، از آن حیث که هست و از آن حیث که چنین و چنان است. پرسش کردن از هر چیزی، ظاهراً بدان معناست که ما از قبل فهمی هر چند مبهم، از آنچه درباره آن می‌پرسیم، داریم و در عین حال، بدان معناست که ما فاقد فهمی از آن هستیم، زیرا هر پرسش از قبل نوعی جهت دارد و ما به‌زور نمی‌توانیم درباره چیزی پرسش کنیم، اگر دست‌کم تصویری از آنچه درباره آن می‌پرسیم نمی‌داشتیم. با این وصف، ما این دردسر را به خود نمی‌دادیم که درباره هر چیزی پرسیم، مگر اینکه چیزی باشد که ما چیزی درباره آن نمی‌دانیم (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۳۷).

بنابراین، برای پرسش از هر چیزی لازم است:

الف) فهمی مقدماتی از آنچه جستجو می‌شود، داشته باشیم، یعنی پیشاپیش حداقل فهمی گنگ و مبهم از امر مورد پرسش داریم. درواقع، هیچ جستجوی به‌عبث و در خلأ نیست و عمل پرسیدن دارای سوگیری است؛

ب) اما این پرسش درباره چیست؟ هیدگر آن چیزی را که پرسش و جستجو راجع به آن است، موضوع پرسش می‌نامد. «پرسش در مقام پرسش از... خود دارای آن چیزی است که پرسش درباره آن است»؛

ج) افزون بر این، «به هر پرسش، مرجع پرسش نیز تعلق می‌گیرد»؛

د) علاوه بر اینها، در انتها مقصد نیز مطرح است.

جاناناتان ری درباره آنچه هیدگر در مورد ساختار پرسش ذکر می‌کند، می‌گوید: «این سخنان به‌ویژه در زبان انگلیسی- ممکن است به‌عنوان سخنانی مبهم و زمخت و گسخته، حسابی ما را از جا بپراند». در زبان فارسی نیز می‌بینیم که برای معادل‌یابی واژگان آلمانی، ناچاریم آنها را در قالب توضیحاتی بیان کنیم. می‌توان در قالب یک مثال، «موضوع پرسش» (Das Gefrage) را پرسش به‌طور کلی دانست و «مقصد پرسش» (Das Erfragte) را طی مسیر و رسیدن به مقصد از طریق پرسش وجود شمرد. در این میان، «مرجع پرسش» (Das Befragte) قرار دارد که هدف اصلی و غایی پژوهش است و همان چیزی است که «حقیقتاً مراد» هر پژوهش است (همدانی، ۱۳۸۶: ۱۲۵؛ فاتح، ۱۳۸۸؛ ۲۵؛ Heidegger, 1977: 25).

ما همواره پیشاپیش، در فضایی از فهم هستی به‌سر می‌بریم. ما نمی‌دانیم که «هستی» گویای چیست، اما وقتی می‌پرسیم «هستی چه چیزی هست؟» پیشاپیش با گفتن همین «هست»، نشان می‌دهیم که فهمی، هر چند مبهم، از هست داریم، بی آنکه بتوانیم از لحاظ مفهومی معنی آن را اثبات کنیم. هیدگر این فهم را «فهم میانه [متداول] و مبهم هستی» می‌نامد و آن را یک «امر واقع» می‌داند. این فهم از هستی، در ابتدا تاریک و پوشیده است و تنها در مقصد است که شفاف می‌شود.

در طرح هستی‌شناسی هیدگر، آنچه درباره آن پرسش می‌شود، وجود است و آنچه قرار است از این طریق کشف شود، معنای وجود است، حال آنکه وجود تعیین‌کننده موضوع پرسش است و وجود همواره وجود موجودات است، پس موجود، همان چیزی است که می‌بایست مورد بررسی قرار گیرد. اما موجود بر بسیاری از چیزها اطلاق می‌شود. ما چیزهای بسیاری را «موجود» می‌نامیم و این کار را به‌طرق گوناگون انجام می‌دهیم. کدام‌یک از این چیزها می‌تواند متعلق بررسی قرار گیرد و از کدام منظر دارای تقدم است؟ تنها انتخاب ممکن، انسان است؛ انسان به‌مثابه موجودی که فهمی پیش‌انظری از وجود دارد و نیز به‌مثابه موجودی که برخوردار از طیفی متنوع از رفتارها، نگرش، فهمیدن و ادراک امور گرفته تا انتخاب میان آنها و دسترسی به موجودات، از تقدم برخوردار است. پرسش از وجود را انسان مطرح می‌کند و طرح این پرسش خود یکی از انحای وجود اوست (همدانی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۵).

هیدگر ساختار پرسش از هستی را این‌گونه مورد بحث قرار می‌دهد: هستی از آن حیث که هستنده‌ها را همچون هستنده‌ها متعین می‌کند، موضوع پرسش است و خود هستندگان هستند که به‌منزله مرجع پرسش قرار می‌گیرند، یعنی هستنده از حیث هستی‌اش، مرجع پرسش می‌شود. مقصد پرسش هم هستی هستندگان است، با این تفاوت با هستی در مقام موضوع پرسش، که در اینجا هستی به اعتبار خود هستی مد نظر است نه به‌لحاظ

ظهورش در هستنده‌ها، زیرا هستی هستندگان، خود یک هستنده «نیست»، پس، بنا به تحلیل داده شده و با توجه به آنکه مرجع پرسش هستنده‌ها هستند، باید پیشاپیش نوعی دسترسی درست واقعی به هستندگان برای ما حاصل شده باشد. هستنده باید فی‌نفسه آنطور که هست، دسترس‌پذیر باشد. ولی ما چیزهای زیادی را «هستنده» می‌نامیم؛ هر چه درباره‌اش سخن می‌گوییم، هر آنچه منظور نظر ماست، و هر چه به‌نحوی با آن سرو کار داریم، هستنده است. «هستی در هر آن چیزی که هست، نهفته است» (Heidegger, 1977: 26).

معنای هستی را از طریق کدام هستنده می‌توان دریافت؟ این هستنده نمونه، به چه معنایی بر دیگر هستندگان ارجحیت دارد؟ پاسخ هیدگر در مورد هستنده‌ای که می‌تواند برای کشف و آشکارسازی هستی آغاز باشد، روشن است؛ از میان وجودات، وجود انسانی که هیدگر از آن به «دازاینی (Dasein)» تعبیر می‌کند، یگانه راه شناخت ما از هستی است؛ زیرا دازاین وجودی است که بیشترین پرسش را از معنای هستی دارد و تحقیق از معنای هستی، یکی از امکان‌های وجودی اوست. به نظر هیدگر، یگانه راه ما به سوی شناخت و درک هستی، تحلیل ساختار وجودی دازاین است. این به معنای آن نیست که به‌لحاظ وجودی، دازاین مقدم بر «هستی» (Being) است، بلکه برای آشکار کردن و شفافیت هستی، راهی جز آشکاری خود وجود انسانی دازاین، وجود ندارد. هیدگر وجود خود پرسشگر و محقق را همان موجودی می‌داند که باید مورد بررسی قرار گیرد. هر یک از ما همان موجودی هستیم که قادر به طرح پرسش از وجود هستیم. هیدگر برای نامیدن این موجودی که هر یک از ما یکی از آن هستیم، از اصطلاح دازاین استفاده می‌کند؛ یعنی «وجود در آنجا» (Ibid: 27). مراد هیدگر از دازاین به معنای «وجود در آنجا»، محدودیت و تناهی، و به بیان دیگر، زمان‌مند و مکان‌مند بودن انسانی است که همواره خود را در موقعیتی خاص می‌یابد.

به نظر هیدگر، دازاین تنها موجودی است که در مورد وجود سؤال می‌کند و دغدغه و پروای وجود را دارد و می‌تواند به فهمی از حقیقت و ذات وجود برسد؛ تنها برای آدمی است که از طریق نحوه هستی‌اش، وجود برایش آشکار می‌شود. تحلیل هستی‌شناختی وجودی (غیر مقولی) دازاین، زمینه‌ساز یافتن میانجی برای فهم معنای وجود خواهد بود. اما از سوی دیگر، ما برای فهم سرشت وجودشناختی آدمی و حقیقت وجودی وی، به فهم معنای وجود نیازمندیم. پس فهم معنای وجود در گرو فهم و تحلیل وجود آدمی، و فهم تحلیل وجود آدمی، مبتنی بر فهم وجود است. آیا ما در اینجا با یک دور آشکار مواجه نیستیم؟ پاسخ هیدگر به این پرسش منفی است. دور آنگاه رخ می‌دهد که ما بخواهیم در مورد چیزی استدلال کنیم که خود این استدلال پیشاپیش، امر مورد اثبات را مفروض می‌گیرد. اما ما در اینجا خواهان استدلال برای چیزی نیستیم، بلکه خواهان فهم یک امر هستیم.

به اعتقاد هیدگر، در صورت‌بندی پرسش از وجود، آن‌گونه که ما توصیف کردیم، هیچ‌گونه دوری وجود ندارد. موضوع، مبتنی کردن چیزی بر چیزی یا بنیاد قرار دادن امری نیست که خود بنیاد نیست و مأخوذ از امری دیگر و متکی به چیز دیگری است، بلکه مسئله، عریان و آشکار ساختن بنیادها و نمایش

دادن این بنیادها است. بنابراین، در پژوهش درباره معنای وجود، هیچ‌گونه استدلال دوری وجود ندارد، بلکه مسئله یک ارتباط قابل اشاره است که آنچه که ما در جستجوی آنیم (یعنی وجود)، ما را به سوی خود پژوهش به منزله نحوه‌ای از وجود یک موجود (یعنی دازاین)، سوق می‌دهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۴۴).

به‌گفته هیدگر، دازاین به عنوان هستنده‌ای که در جهان است، دارای ساختار دوری است. انسان با جهان در ارتباط است و او در جهان و جهان در او اثر می‌گذارد و از این تأثیر و تأثر، فهمیدن‌ها و معانی تازه خلق می‌شوند. بنابراین، در این دور، تکرار دو امر ثابت وجود ندارد که دور باطل باشد، بلکه هر بار، دنیا و انسان یا اشیاء عالم و نگرش‌های انسان، نو می‌شوند و رابطه‌ای تازه با وجود پیدا می‌کنند. پس این تأثیر و تأثر، اگزستانسیال است (هیدگر، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

### چرا پرسش از هستی مقدم است؟

هیدگر در بند سوم کتاب وجود و زمان استدلال می‌کند که پرسش از هستی، به‌لحاظ هستی‌شناختی مقدم است. از نظر وی، این امر از زمان یونان باستان مسلم فرض شده که پرسش از هستی مقدم بر هستندگان است، اما از علت این امر، هرگز حتی سؤال هم نشده است. اما زمانی که ما اصطلاح تقدم را به کار می‌بریم، نوعی از زمان‌مندی را مد نظر داریم که با اندازه‌گیری زمان متفاوت است. پس تنها تفسیر هستی از طریق زمان‌مندی می‌تواند روشن کند که چرا و چگونه این ویژگی تقدم همراه با هستی است» (Heidegger, 1982: 20) به همین جا ختم نمی‌شود. از آنجایی که درک ما از هستی، از طریق هستنده صورت می‌گیرد، هر درکی از هستی تجربه‌ای است که از آن کسب شده است؛ در نتیجه، درک هستی، علاوه بر آنکه بسیار متنوع است، امری است که مخصوص یک دازاین واقعی بوده و مختص یک پژوهش تاریخی است. هیدگر معتقد است علوم مختلف از قبیل ریاضیات، علوم اثباتی، زیست‌شناسی، الاهیات و حتی هستی‌شناسی - که تاکنون بوده‌اند، به هستندگان پرداخته‌اند و از هستی در معنای عام آن، غافل مانده‌اند. دلیل این فراموشی آن بوده که هستی همواره هستی هستنده‌ای است و چون مجموعه هستندگان ممکن است هر یک به‌سهم خود، دارای موضوعی خاص باشند، به‌جای اینکه مفاهیم بنیادین خود را شفاف سازند، به هستندگان پرداخته‌اند. هرچند این علوم با پژوهش در هستندگان گوناگون از حیث هستنده بودنشان، پیشاپیش به حیطة فهمی از هستی وارد شده‌اند، اما چون از قبل، معنای هستی را روشن نکرده و این روشنگری را به‌منزله مقصد بنیادین خود نگرفته‌اند، از مقصد اصلی خود دور افتاده‌اند. همچنین علوم در مقام رفتارهایی که از انسان صادر می‌شوند، از نوع هستی هستنده‌ای انسان بهره دارند که هیدگر از این هستنده به دازاین نام می‌برد.

هیدگر در بند چهارم وجود و زمان، در پی اثبات آن است که پرسش از هستی، علاوه بر اینکه از لحاظ هستی‌شناختی ارجحیت دارد، هم چنین به‌لحاظ هستنده‌ای نیز مقدم است. دازاین خود در قیاس با هستندگان دیگر، هستنده‌ای مشخص، ممتاز و متمایز است. اما آنچه به بنیان هستی دازاین تعلق دارد این است که او در حیطة هستی خود، نسبت به هستی خود مناسبتی دارد. این خود‌گویای آن است که دازاین در حیطة هستی‌اش،

هستی خودش را به نحوی واضح و آشکار می‌فهمد. او در حالتی از فهم هستی قرار دارد یا درکی خاص از هستی دارد؛ «ویژگی خاص این هستنده آن است که با هستی خودش و از طریق هستی خودش، این هستی بر او گشوده می‌گردد. فهم هستی خود مشخصه هستی دازاین است» (احمدی، ۱۳۸۱: ۸۳؛ جمادی، ۱۳۸۶: ۸۳). آنچه باعث می‌شود این هستنده از هستندگان دیگر متمایز شود، این حقیقت است که نه تنها دازاین از هستی برخوردار است، بلکه برای دازاین، در همین هستی‌اش، هستی مسئله است.

ما آن هستی‌ای را که دازاین می‌تواند به نحوی از انحاء، با آن نسبت داشته باشد و همواره نیز به نحوی با آن نسبت دارد، اگزیستانس می‌نامیم. البته، فهم هستی، خود مشخصه هستی دازاین است. ممیزه هستومندی دازاین در آن است که او هستی‌شناسانه است، چون هستی این هستنده در هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد. نگرشی نسبت به خویش داشتن، فهمیدن خود در ارتباط با امکانات وجودی خویش و ناگزیر بودن به سنجیدن پیوسته این امکانات، همان مرز وجودی و فصل ممیز موجودی است که با اگزیستانس توصیف می‌شود. (بیمل، ۱۳۷۸: ۴۸)

هستندگان دیگر صرفاً هستند، بی‌آنکه برخوردار از اگزیستانس باشند. دازاین بدان جهت که در حیطة هستی خودش، از این هستی بیرون می‌زند، به لحاظ هستنده‌ای از دیگر هستندگان ممتاز است؛ یعنی دازاین با هستی خود دارای مناسبتی است. ویژگی دازاین به عنوان هستنده این است که از طریق هستی خودش، هستی بر او منکشف می‌شود. فهم هستی، خود مشخصه صریح هستی دازاین است. هیدگر برای نخستین بار، در بند ۱۱ کتاب وجود و زمان، میان دو امر اُنْتیک و اُنْتولوژیک تمایز می‌نهد: اُنْتیک از واژه to on یونانی اخذ شده که به معنی موجود و در تمایز با «ساختار» (Struktur) یا «مؤلفه‌های ماهوی» (Wesensmomente) است. دازاین علاوه بر اینکه حالت هستنده‌ای (اُنْتیک) دارد، دارای خصوصیت هستی‌شناسانه (اُنْتولوژیک) نیز هست. برای روشن ساختن موضوع، دو بینش اُنْتیک و اُنْتولوژی را مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهیم. هیدگر به آن بینشی که فقط متوجه هستی هستندگان و مشخصه‌های (صفت‌های) آن است، «اُنْتیک» (Ontisch) و آن نگرشی را که به هستی توجه می‌کند، «اُنْتولوژیک» (Ontologisch) می‌خواند. هر چه دیدگاه هستی‌شناسانه‌ها را نیز در بر می‌گیرد، مثلاً این پرسش که «عمر زمین چقدر است؟» پرسشی اُنْتیک است. هر چند تحقیق در این مورد سخت است و یافتن پاسخ دقیق کاری آسان به نظر نمی‌رسد، اما می‌توان در جریان پژوهش‌های علمی و به یاری نظری‌های علمی برای پاسخ گفتن تلاش کرد. روش علمی‌ای که پاسخ را می‌جوید، و خود پرسش، اُنْتیک هستند. اما پرسش «چرا زمین وجود دارد؟» پرسشی است هستی‌شناسانه، یعنی اُنْتولوژی. پاسخ دادن به این پرسش، کار دانشمند و سخن علمی نیست، بلکه پاسخ را باید در قلمرو سخن فلسفی جستجو کرد (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۲۰-۲۱۹).

هیدگر اولین بند از بخش دوم درآمد (بند پنجم) را دوباره به تحلیل هستی‌شناختی دازاین برای آشکار نمودن معنای هستی اختصاص داده است: دازاین که در حیطه پرسش از هستی، نقش اول و اصلی را به عهده دارد، چگونه در دسترس قرار می‌گیرد، در فهم می‌آید و تفسیر می‌شود؟ هیدگر در آغاز، این دریافت نادرست را رد می‌کند که اولویت هستنده‌ای دازاین موجب می‌گردد هستی او بلاواسطه منکشف شود و بی‌واسطه درک گردد، هر چند دازاین از منظر اُنْتیک نزدیک‌ترین چیزها به ما است، زیرا آدمی به عنوان کسی که می‌پرسد، خود موجودی از سنخ دازاین است. اما از منظر اُنْتولوژیک از خود بسیار دوریم، همان‌طور که عینک برای چشم‌هایی که از آن استفاده می‌کند، نزدیک‌ترین چیزهاست، اما عینکی‌ها همین عینکی را که از درون آن به بیرون می‌نگرند، نمی‌بینند. البته دازاین به لحاظ پیش هستی‌شناسانه، فهمی از هستی خود دارد و به همین دلیل، نه چندان بیگانه با خویش است.

البته باید گفت فهم هستی دازاین دشواری‌هایی دارد که نه به نقص در قوه شناخت مربوط است و نه به فقدان در مفهوم‌اندیش مناسب، بلکه این دشواری‌ها به فهم دازاین از هستی بالفعلش بر می‌گردد که گاه فرومی‌پاشد. اگرچه در حوزه‌های گوناگون معرفت بشری از جمله روان‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی، اخلاق، شعر، زیست‌شناسی، تاریخ‌نگاری و... به شیوه‌های مختلف در رفتارها، توانایی‌ها و نیروها و امکانات دازاین پژوهش کرده‌اند، اما همه این کندوکاوها دازاین را از لحاظ اگزیستانسیل در نظر گرفته‌اند و اگر ما بخواهیم به هستی از طریق دازاین بررسی، م‌باید وجه اگزیستانسیال آن را مد نظر قرار دهیم، یعنی چنان شیوه دسترسی و تفسیری را برگزینیم که برحسب آن، «این هستنده بتواند با اتکا به خودش (فی-نفسه)، خودش را به خودش (من‌نفسه) نشان دهد» (فاتح، ۱۳۸۸؛ Heidegger, 1962: 37). چنین شیوه‌ای دازاین را در آغاز و اغلب در هر روزیگی میانه‌اش نشان می‌دهد و موجب می‌شود نحوه‌ای از بودنی که به‌طور عادی و معمولی و در زندگی هر روزاش هست را بفهمیم (بیمل، ۱۳۸۷: ۴۹).

### پدیدارشناسی هرمنوتیکی هیدگری

در بند هفتم وجود و زمان، هیدگر به این پرسش می‌پردازد که شخصی که می‌خواهد از وجود تحقیق کند چه باید بکند؟ پاسخ وی پدیدارشناسی و تحلیل فهم وجود است که با خود وجود به انسان داده شده و با روش استدلالی و نظری دکارت و کانت و عرفان و روش فلسفه تحلیلی و پدیدارشناسی هوسرلی متفاوت است. وقتی از معنای وجود پرسش می‌شود، پژوهش ما با پرسش بنیادین فلسفه سروکار دارد. این چیزی است که باید به شیوه پدیدارشناختی بررسی شود (Heidegger, 1962: 49-50).

دکارت با تفکیک سوژه و ابژه، در پی این است که ذهن با جهان خارج ارتباط برقرار کند و آن را کشف نماید. وی بشر و اندیشه او را ملاک حقیقت و شناخت چستی اشیاء و جهان می‌داند و حقیقت نزد او، یقین یا مطابقت ذهن با عالم خارج است.

کانت نیز همان اندیشه دکارت را بسط و توسعه داده است. من، سوژه است و شیء، ابژه، و وجود از

مقولات فاهمه بشر، و مسئله او، معرفت‌شناسی و بررسی فهم و درک آدمی است. او به‌جای سیر از ابژه به سوژه، به سوژه و فاعل‌شناسا می‌پردازد و مفاهیم و مقولاتی که در قالب آنها، اشیاء و موجودات به فهم بشر در می‌آیند را احصاء و تحلیل می‌کند، ولی باز هم انفکاک و شکاف بین سوژه و ابژه لاینحل باقی می‌ماند (طریقت و صافیان، ۱۳۹۳).

از آنجا که روش فلسفی هیدگر با متافیزیک سنتی و جدید تفاوت است. وی قائل به این است که وجودشناسی مبتنی بر متافیزیک سنتی و جدید باید از بُن و اساس اصلاح و مورد نقد و بررسی قرار بگیرد. بدین‌سان، هیدگر با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت فلسفه خود را شناخت «وجود» قرار می‌دهد، نه موجودی خاص؛ مانند مثل افلاطونی، جوهر ارسطویی، خدا یا جهان در فلسفه‌های مسیحی، یا مانند ذهن و زبان و امور متعدد دیگر که موضوع اصلی در فلسفه‌های مدرن و معاصر هستند (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

اساساً هیدگر روش خود را در حل مسائل وجودشناسی، روش پدیدارشناسی می‌نامد و پدیدارشناسی را راهی برای یافتن نوع جدیدی از پرسش از وجود یا تجدید پرسش از وجود به‌کار می‌برد. از آنجا که هر پدیداری، همیشه از نوعی وجود حکایت می‌کند و وجود نیز همیشه در قالب وجود موجودات عرض اندام می‌کند، برای هیدگر پدیدارشناسی هویتی وجودی پیدا می‌کند و در این میان، دازاین، مصداق بارز آن موجودی است که می‌تواند راهگشای ما به سوی وجود باشد. پس پدیدارشناسی هیدگر، در نهایت به پدیدارشناسی وجودی دازاین می‌انجامد.

هیدگر از میان همه موجودات، فقط وجود انسانی (دازاین) را نقطه آغازین شناخت هستی می‌داند و البته این انتخابش بی‌دلیل هم نیست، چون دازاین بر سایر موجودات در نمایاندن هستی تقدم دارد (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۲۶). دازاین به‌عنوان «هستی-در-جهان»، به دو طریق بر خودش منکشف می‌شود: نخست، از طریق احوال و احساسات و دیگر، از راه فهم. فهم، مقوله‌ای است که امکان‌های دازاین را برای او آشکار می‌کند. مراد از امکان، معنای وجودی آن است، نه امکان به‌معنای احتمال اتفاق چیزی برای دازاین.

هیدگر در پدیدارشناسی، بیشتر از ارسطو و به‌طور کلی تفکر یونانی درباره وجود و آلتیا تأثیر پذیرفته است. نزد یونانیان، آلتیا نامستوری امر حاضر است که باید خود را در تجلی خویشتن آشکار کند (Krell, 1978: 13). در تفکر پیشاسقراطی، «فنومن» جنبه ظهور وجود است، و در افلاطون، وجه بیرونی اشیاء در مقابل وجه غیرقابل دسترس آنهاست. نزد ارسطو، موجود مطلق جای وجود را می‌گیرد و پدیدار، ویژگی این موجود مطلق است که مابه‌ازایی ندارند و این همان نامستوری امر حاضر است (طرت و صافیان، ۱۳۹۳).

هیدگر در بند هفتم وجود و زمان، در توضیح روش پدیدارشناسی خود، ابتدا معنی پدیدار، سپس لوگوس، و بعد پدیدارشناسی را توضیح می‌دهد:

کلمه یونانی «فاینومن» که واژه پدیدار به آن راجع می‌گردد، خود از فعل



«فاینستای» (phainesthai) به معنای آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد، چیزی ظاهر و منکشف. «فا» (pha) خویشاوند است با «فوس» (phos) به معنای نور یا درخشندگی آنچه در آن چیزی می‌تواند مرئی باشد. پس پدیدارها مجموع آن چیزی هستند که در نور روز آشکار می‌شوند... «لوگوس» (Logos) نیز آن چیزی است که در سخن گفتن انتقال داده می‌شود، پس معنای عمیق‌تر لوگوس، رخصت ظهور دادن به چیزی است. (Heidegger, 1962: 51)؛ سلیمی، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹

پدیدار نزد یونانیان آشکارگی و کشف حجاب است و نزد هوسرل نیز امری آشکار است، ولی نزد هیدگر هم پنهان است و هم آشکار؛ گاه رخ می‌پوشاند و گاه چهره عیان می‌کند (Heidegger, 1962: 60). پدیدارشناسی طریق گوش دادن به ندای وجود است؛ ندایی که از سوی وجود موجودات فرا می‌رسد. وجودشناسی هیدگر از طریق پدیدارشناسی به دنبال کشف و یافتن معنای وجود است و آنچه از خود وجود ظاهر می‌گردد، لگین تا فاینومنا، یعنی آشکار ساختن آنچه ظاهر می‌شود و پدیدار، یعنی چیزی که خود را نشان می‌دهد (طریقت و صافیان، ۱۳۹۳). از طرفی، هیدگر معتقد است پدیدار چیزی است که خودش را نشان می‌دهد و ظاهر می‌سازد و پدیدارها همان چیزهایی هستند که یونانیان «تائنتا» (Taonta) یا موجودات و «ذوات» (Entities) می‌نامیدند. از سوی دیگر، او «شیء فی‌نفسه» (Noumenon) کانت را منکر می‌شود و می‌گوید ما فقط پدیدارها را چنانکه خودشان را از ذوات آشکار می‌کنند، می‌توانیم بشناسیم (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۳۹).

پدیدارشناسی راهی است برای دستیابی به موضوع وجودشناسی، یعنی وجود موجودات، و علم به وجود موجودات از این طریق که بگذاریم وجود انسان (دازاین) خود درباره خودش با ما سخن گوید و خود را ظاهر سازد؛ چیزی که مخفی است و می‌تواند آشکار شود، نه آن شیء، نه این موجود یا آن موجود است، بلکه وجود موجودات است. اما منظور از پدیدارشناسی در فلسفه هیدگر، روش هستی‌شناسی است، یعنی پدیدارشناسی بازگشت به هستی است (جمادی، ۱۳۸۶: ۴۲۲). به بیان دیگر، پدیدارشناسی هیدگر این است که بگذاریم اشیاء همان‌گونه که خود را نشان می‌دهند، دیده شوند.

در تفکر هیدگر، روش پدیدارشناسی، روش استدلالی و اثباتی و عقلانی محض و صرف و نیز روش تجربی نیست، بلکه روش توصیفی تحلیلی فلسفی و نشان‌دانی است، آن خود، بی‌واسطه و بی‌درنگ، دلیل هست بودن خود است و از شناخت‌های حضوری و شهودی استفاده می‌کرده است، یعنی وجود از آن‌رو که وجود است، با برهان ثابت نمی‌شود؛ پس فقط می‌توان آن را نشان داد. در حقیقت، هستی قابل برهانی شدن نیست و تنها خود هستی است که می‌تواند خود را نشان داده و معنا کند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۴۸؛ وال، ۱۳۷۲: ۱۴۳). در این روش، هیدگر با دقت و تأمل، خود اشیاء و پدیدارها را مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهد، البته منظور هیدگر از خود اشیاء، وجود آنهاست نه ماهیتشان. او در این راه خود را از هرگونه

ثنویت آزاد کرده و تلاش می‌کند تمامی پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها را برداشته، خود پدیده‌ها را که با اتکا به خودشان (فی‌نفسه)، نشان دهد.

از آنجا که هیدگر به دنبال فهم و شناخت «وجود» (Being) بود، درحالی‌که خود وجود با قطع نظر از موجودات، در خفای مطلق و پوشیدگی کامل به سر می‌برد، تنها راه شناخت وجود را تحلیل و شناسایی موجودی می‌دانست که ظهور و نمودی از وجود است، یعنی شناسایی پدیدار. به همین خاطر، از روش پدیدارشناسی که بازگشت به خود اشیاء است، استفاده می‌کند. او معتقد بود با تحلیل پدیداری که انکشاف وجود است، می‌توان به وجود رسید (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۱۵۱). البته هیدگر با استفاده از این روش، انسان را به‌عنوان یک پدیدار مورد تحقیق و تحلیل پدیدارشناختی قرار می‌دهد و از هرگونه تحلیل مفهومی، شناخت ذهنی و حصولی، روش قیاسی و تمایز ذهن و عین که در فلسفه‌های ارسطویی، مدرسی و مدرن رایج بود، پرهیز می‌کند. او همچون بیکن معتقد است در شناخت اشیاء و موجودات، باید مستقیم «به‌سوی خود اشیاء رفت» (Heidegger, 1962: 50).

بخش دوم اصطلاح «فنونولوژی» (phenomenology)، یعنی «لوژی» (logy) به لوگوس برمی‌گردد. به زعم هیدگر، پدیدارشناسی با واژه لوگوس یا «شناخت» (legein) مرتبط است که به معنی آشکار ساختن آن چیزی است که فرد در مورد آن سخن می‌گوید یا می‌گذارد دیده شود. معنای لوگوس شبیه معنای «روشن‌کنندگی» (aphopainesthai) است که در لغت، بر ترتیب دادن، سرو سامان دادن، ساختن و طبقه‌بندی کردن اشیاء دلالت می‌کند. این واژه در زبان یونانی به معنای ظاهر ساختن و معانی دیگری مانند: عقل، حکم، اصل و نطق و سخن به کار می‌رود (خاتمی، ۱۳۸۵: ۲۲۵؛ محمدیانی، ۱۳۸۸: ۱۵۹). پدیدارشناسی، عیان کردن و آشکار ساختن شیئی است که خودش را پدیدار می‌سازد.

پدیدارشناسی هیدگر، با تفسیری خاص از حقیقت به مثابه نامستوری و انکشاف، موجود را به‌عنوان پدیدار، یعنی موجودی که در نامستوری، خود را به طرق مختلف و بسته به شیوه تقرب دازاین، نشان دهد، نشان می‌دهد. وقتی موجودات به‌عنوان این یا آن ظاهر می‌شوند، می‌توانند به‌انحاء گوناگون بر ما ظاهر شوند. اینکه آنها چگونه بر ما ظاهر می‌شوند، مبتنی است بر نوع تقریبی که ما در هر حال نسبت به آنها داریم.

به‌طور کلی، هیدگر راه وصول به معنای هستی را در فرایند تحلیل ساختار «وجود انسانی دازاین» (Dasein existence) می‌داند. به عبارتی، درست نشناختن انسان و تعریف نادرست از او (مانند تعریف انسان به حیوان ناطق) باعث سوء برداشت و تعریف نادرست از پدیدارها و نیز از کل وجود می‌شود. به عقیده وی، فهم درست وجود در گرو فهم درست از وجود انسان است. او این تحلیل «وجودی» را فلسفه حقیقی می‌داند و آن را هم فلسفه و هم پدیدارشناسی و هم هرمنوتیک می‌خواند. پس به نظر او، پدیدارشناسی، هرمنوتیک و فلسفه، هر سه عبارت‌اند از پرداختن به تحلیل وجودی انسان و شناختن او به‌منظور راه یافتن به درک و شناخت معنای وجود. بر این اساس، او پدیدارشناسی را به وجودشناسی تبدیل می‌کند. البته، پدیدارشناسی

روش ماهیت‌شناسی نیست، بلکه روش وجودشناسی است (بیات، ۱۳۹۱: ۶۶). روش فلسفی و حرکت فکری دانستن پدیدارشناسی، از ادموند هوسرل آغاز شد. وی برخلاف کانت، پدیدارشناسی را در پدیدارها یا نمودها محدود نکرد، بلکه وجود را به‌عنوان امر غیر قابل دسترس و پنهان شده، محدود دانست. همچنین بر خلاف هگل، آن را در وجود منحل نکرد، بلکه با قرار دادن اشیاء و آنچه غیر از پدیدار بود، به مطالعه پدیدار برای رسیدن به هستی اقدام کرد. در اینجا پدیدار و هستی در یک معنی قرار گرفتند و پدیدارشناسی وسیله‌ای برای رسیدن به وجود و ذات اشیاء در آگاهی و قرین وجودشناسی شد (هیدگر، ۱۳۹۱: ۴۹). خلاصه اینکه، پدیدارشناسی یک روش است، اما روش رسیدن به حقیقت و «انکشاف» (disclosedness). به این ترتیب، پدیدارشناسی بیشتر از یک روش محض است.

هیدگر هر چند معنای پدیدارشناسی و روش هوسرل را تغییر داده، اما شگفتی همه شگفتی‌ها نزد هوسرل، «من محض» (pure ego) و وجدان محض است. ولی شگفتی اساسی هیدگر، وجود است. خود هیدگر مدعی است که او اولین متفکری است که در سرتاسر تاریخ فلسفه، به‌طور آشکار پرسش از معنای وجود را مطرح می‌سازد. درستی و مشروعیت چنین ادعایی پیش‌فرض وضوح معنای وجود است (طریقت و صافیان، ۱۳۹۳). وی از پدیدارشناسی هوسرل متأثر بود، هر چند که پدیدارشناسی هیدگر فراتر و گسترده‌تر از تلقی بسیط، خام و سطحی هوسرل بود. هیدگر اقرار می‌کند که محاورات با هوسرل در پدیدارشناسی او نقشی اساسی داشته است (Richardson, 1974: 55). ولی هوسرل هنوز در دام سوپژکتیویسم و اصالت فاعل‌شناسا قرار دارد و شیء نزد او، همان شیء بیرونی است و خودپیدایی اشیاء از جانب خودشان. هیدگر روش هوسرل و معنای پدیدارشناسی را تغییر می‌دهد. وی به نظاره ماهیت حیث التفاتی ذهن راضی نمی‌شود، بلکه تحلیل را در ساختارهای وجود انضمامی که مقدم بر التفات و توجه است، رسوخ می‌دهد و وجود خاص انسانی را با در امکان بودن یا در جهان بودن آن، به‌جای مدرک استعلایی قرار می‌دهد (دارتیک، ۱۳۸۴: ۱۴۱؛ طریقت و صافیان، ۱۳۹۳).

روش هرمنوتیک در فلسفه هیدگر همان روش پدیدارشناسی و پرسش بنیادین است، یعنی پرسش از وجود که در سراسر پژوهش‌های فلسفی او موج می‌زند؛ روشی که وی برای وجودشناسی در پیش می‌گیرد نیز همان روش پدیدارشناسی است. بنابراین، وقتی پرسش از معنای وجود در میان باشد، از طریق هرمنوتیک، معنی اصیل وجود و ساختارهای اساسی آن که به دازاین اختصاص دارد، به‌وسیله فهم دازاین از وجود آشکار می‌شود. در چنین شرایطی است که ما با پرسش بنیادین فلسفه سروکار داریم؛ نحوه تعامل ما با این پرسش، پدیدارشناختی می‌شود (جباری، ۱۳۸۷: ۳۵).

هیدگر در وجود و زمان، برای پاسخ به پرسش از وجود، به پدیدارشناسی وجود انسان (دازاین) و پدیدارشناسی فهم اگزیستانسیال به‌عنوان «بودن-در-جهان» (being-in-the-world) پرداخت. او تحلیل خود را از انسان (دازاین) را «هرمنوتیک دازاین» می‌نامد. این هرمنوتیک به علم یا قواعد تفسیر متن و

به روش‌شناسی علوم انسانی اشاره ندارد، بلکه بر تبیین پدیدارشناختی وجود انسان دلالت دارد. تحلیل هیدگر نشان داد که «فهم» و «تفسیر»، شئون وجودی انسان هستند؛ به همین دلیل، هرمنوتیک او نوعی وجودشناسی فهم است (توران، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۸). بنابراین، هیدگر پدیدارشناسی دازاین را غرض وصول به درک معنای هستی، رسالت اصلی فلسفه و حقیقت فلسفه راستین اعلام می‌کند و پدیدارشناسی را همان هرمنوتیک می‌نامد؛ چون پدیدارشناسی دازاین است که هستی را قابل فهم می‌سازد. پس تحلیل ساختار وجودی دازاین و پدیدارشناسی آن، عملی هرمنوتیکی است (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۴۰). روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی عبارت است از وجودشناسی بنیادین؛ یعنی تحلیل وجود-آنجایی، شناختن وجود-آنجایی که اگزیستانس داشتن از خصوصیات ذاتی اوست، ظاهر و عیان گردد (جمادی، ۱۳۸۶: ۱۴۰؛ هیدگر، ۱۳۹۱: ۲۲). درواقع، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، ناظر به پدیدارشناسی دازاین است که از رهگذر آن، هستی‌شناسی بنیادین تحقق می‌یابد. وجود دازاین متمایل به افتادن در ورطه نسیان است. پس هستی‌شناسی درصد رفع این نسیان بر می‌آید و پدیدارشناسی دازاین با تأویل او، به دنبال خروج از این نسیان و انحطاط است (جباری، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۷).

درواقع به همین علت است که هیدگر وجودشناسی و هرمنوتیک و پدیدارشناسی هرمنوتیکی که سه علم به هم وابسته هستند را یک چیز می‌داند. به اعتقاد او، فلسفه حقیقی باید در جستجوی معنای وجود باشد و این هدف جز از رهگذر تحلیل پدیدارشناسانه دازاین حاصل نمی‌شود. این همان تحلیل پدیدارشناسانه هرمنوتیکی است (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۳۵). بنابراین، توصیف دازاین نوعی تفسیر آن است و ذاتاً هرمنوتیکی است. بر این اساس، روش هیدگر را چه به عنوان پدیدارشناسی، چه به عنوان هرمنوتیک، و چه به عنوان وجودشناسی مطرح کنیم، نکات مشترک میان این روش با این عناوین این است که در آن از استدلال و برهان عقلی خبری نیست و در استفاده از این روش‌ها، به سلوک عقلی و قلبی نیازی نداریم؛ به عبارتی مشترک معنوی هستند.

بنا بر نظر هیدگر، تفسیری که ما از «وجود» و نیز از «دازاین» داریم، در تفسیر متون کاملاً دخیل و تأثیرگذار است. به نظر وی، به واسطه درک صحیح ساختار وجودی انسان است که می‌توان راهی به سوی درک معنای وجود یافت. چون دازاین خود و جهان را به روشی خاص و معمولاً به شکلی بد تفسیر می‌کند -مثلاً، ممکن است خود را به عنوان حیوان ناطق، جوهر متفکر، یا امروزه به شکل یک ماشین لحاظ کند- باید لایه‌های سوء تفسیر را برداریم تا دازاین و وجود را همان‌طور که هست، بتوانیم ببینیم (بیات، ۱۳۹۱: ۴۸۳). این سوء تفسیرها در نظرات فیلسوفانی همچون ارسطو، دکارت، کانت و... نیز وجود دارد. اما هیدگر معتقد است ما باید این سوء تفسیرها را در موقعیت هرمنوتیکی و هنگام تفسیر، آشکار کنیم و خود را از تأثیر آنان رها سازیم. به‌طور کلی، بر اساس هرمنوتیک فلسفی هیدگر، تفسیر صحیح از وجود انسان و به تبع آن، تفسیر از وجود، در تفسیر متون تأثیرگذار است.

## نتیجه

مسئله اساسی فلسفه مارتین هیدگر پرسش از معنای وجود است. اگرچه این مسئله از شروع دوران فلسفی و متافیزیکی، یعنی عصر افلاطون تاکنون، مورد بی‌اعتنایی و غفلت بود و کاری لغو و بیهوده پنداشته می‌شد، ولی به نظر او، همین پرسش است که نخستین متفکران غرب را پدید آورده است. به‌رغم دیدگاه سنتی فلسفی، از نظر هیدگر، وجود دارای مکاتب تشکیکی نیست و تنها وجودی که اگزیستانس دارد و می‌تواند با وجود ارتباط برقرار کند، انسان است. بنابراین، وجود انسان همواره در بیرون از خویش قیام دارد. اما آن بنیانی که وجود انسان را معنا می‌بخشد، چیزی جز حقیقت وجود نیست. بنابراین، طبیعت انسان نیز دارای حرکت و سیلان دائمی است؛ انسان یک موجود ثابت و ایستای قابل شناخت ذهنی نیست، بلکه یک فرایند دینامیک یا پویاست که موجودات را از خفا به‌ظهور می‌آورد. او این امر را نامستوری می‌نامد.

فهم وجود از طریق شناخت نظری و ذهنی برای ما به ست نمی‌آید، بلکه ما نوع دیگری از فهم داریم که همان مهارت و کاربردهای عملی و سروکار داشتن با ابزارها و اشیاء است. نیل به فهم وجود نیز در طول زندگی و از راه تحلیل وجود خاص و منفرد انسانی و ساختارهای بنیادین آن میسر است. دازاین در میان موجودات افکنده و مستغرق شده است و هیدگر دازاین را در همین احوالات روزمره‌اش و در تماس‌های روزانه و میانه‌حال با اشیاء، موجودات و عالم، تحلیل می‌کند تا از فهم ناقص و مبهم و خام، بر تجربه وجود تمرکز نموده و به‌کمک فیلسوفان پیش از سقراط و عرفای قرون وسطی، به ساختار وجودی او و تجربه وجود دست یابد. او انسان را چونان دازاین یا «موجود در-عالم» توصیف نموده و می‌خواهد از این طریق به فهم وجود عام نایل گردد.

وقتی هیدگر از معرفت واقعیت وجود سخن می‌گوید، از تحلیل و شناخت انسان آغاز می‌کند، زیرا از نظر وی، گرچه وجود عبارت است از وجود موجودات، و هر چند راه شناخت وجود به شناخت موجودات بستگی دارد، اما وجود تنها از طریق موجودی خاص قابل تحقیق و شناسایی است؛ یعنی تنها از طریق وجود انسان و «تقرر ظهوری» آن تجلی می‌کند و آشکار می‌شود. غیر از انسان، در هیچ موجود دیگری استعداد و امکان ظهوری و تجلی نیست و در همه آنها، ماهیت مقدم بر وجودشان است و همچون حجابی مانع از برون‌شوندگی و تقرر ظهوری وجود می‌گردد.

## منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق) الشفاء، الاهیات، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱) هیدگر و پرسش بنیادین، تهران: مشر مرکز.
- بوخنسکی، اینوستیوس (۱۳۷۹) فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بیات، عبدالرسول (۱۳۹۱) فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر، تهران: سمت.

- بیمل، والتر (۱۳۷۸) بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- پیروای ونک، مرضیه (۱۳۹۳) زبان در تفکر هایدگر، تهران: ایران.
- توران، امداد (۱۳۸۹) تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر (جستاری در حقیقت و روش)، تهران: بصیرت.
- جباری، اکبر (۱۳۸۷) پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هیدگر، تهران: کویر.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۶) زمینه و زمانه؛ جستاری در زندگی و اندیشه هوسرل و هیدگر، تهران: ققنوس.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۵) جهان در اندیشه هیدگر، تهران: اندیشه معاصر.
- دارتیک، آندره (۱۳۸۴) پدیدارشناسی آندره دارتیک، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۹) هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی، تهران: رخداد.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- طریقت، حسین؛ صافیان، محمدجواد (۱۳۹۳) «روش پژوهش هایدگر در کتاب وجود و زمان»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۴، ص ۹۲-۷۱.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱) هیدگر و استعلاء: شرحی بر تفسیر هیدگر از کانت، تهران: نقد و فرهنگ.
- فاتح، سعید (۱۳۸۸) مسئله هستی از منظر هیدگر و ارسطو، پایان‌نامه ارشد رشته فلسفه، دانشگاه تبریز.
- فولکیه، پل (۱۳۷۸) هستی‌شناسی (بحث وجود)، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کوروز، موریس (۱۳۷۹) فلسفه هیدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران: حکمت.
- محمدیانی، داوود (۱۳۸۸) وجودشناسی تطبیقی هیدگر و ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۶) مارتین هیدگر، تهران: گروس.
- (۱۳۷۷) فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ملاصدرا (۱۳۶۳) المشاعر، تهران: طهوری.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶) درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- وال، ژان (۱۳۷۲) پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- همدانی، امید (۱۳۸۶) عرفان و تفکر، تهران: نگاه معاصر.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۱) وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. by John Macquarie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.
- , (1977) *Basic Writings*, ed. by David Farrell Krell, New York: Harper and Row.
- , (1982) *Nietzsche*, trans. by David Farrell Krell, New York: Harper and Row.
- Krell, David Farrell (1978) *Martin Heidegger; Basic Writings*, London: Routledge.
- Richardson, William J. (1974) *Heidegger; Through Phenomenology to Thought*, Netherlands: Martinus Nijhoff.



## Subjectivist Event, an Emphasis on Determining the Linguistic Form of the Beautiful Thing in Kant's Thought, with an Emphasis on Heidegger's Ontological Understanding of the Concept of Event

Neda Rahbar<sup>1\*</sup>, Mohammad Asghari<sup>2</sup>

1 Visiting professor at Mazandaran University; PhD Student of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

2 Professor of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research  
Article

Received:  
2024/08/08

Accepted:  
2024/10/02

The present analyzes Kant's subjectivist understanding of the concept of the event in the way aesthetic judgments are issued under the aesthetic experience. Heidegger returns to the original position of Ereignis or event in the way of finding the question about understanding the inner foundations of language. An event is a situation in which language reveals itself through speech and speaks about itself, and in this way, other beings also enter the field of presence. But in Kant, the subjectivist view of the event is revealed in the free play between imagination and understanding. Kant does not directly use the concept of event in explaining the beautiful thing. However, the examination of his view on the validity of aesthetic judgments indicates the cognitive interaction between understanding and imagination, which beyond epistemological rules and foundations is revealed in a general, necessary, and universal way in the situation of the event. From Kant's point of view, because the understanding is faced with difficulties in how to issue reflective judgments, and the understanding lacks prior categories that can formulate the sensory impressions contained in the imagination, therefore, the issuing of judgments outside of the cognitive rules is manifested in an event-like way. The subject goes beyond their subjectivity in relation to the object to beyond the object at the moment of encounter, they interact through the event of the game. It is the first interaction of the subject with the world and then the free play between imagination and understanding.

**Keywords:** Kant, Heidegger, event, beauty, linguistic form, play.

**Cite this article:** Rahbar, Neda & Asghari, Mohammad (2024). Subjectivist Event, an Emphasis on Determining the Linguistic Form of the Beautiful Thing in Kant's Thought, with an Emphasis on Heidegger's Ontological Understanding of the Concept of Event. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 39-50.

DOI: 10.30479/wp.2024.21022.1117

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** n.rahbar.b@gmail.com



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## رخداد سوژکتیویستی، تأکیدی بر تعیین فرم زبانی امر زیبا در اندیشه کانت (با تأکید بر تلقی انتولوژیکی هایدگر از مفهوم رخداد)

ندا راه‌بار<sup>۱\*</sup>، محمد اصغری<sup>۲</sup>

۱ مدرس مدعو دانشگاه مازندران؛ دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

۲ استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۷/۱۷

پذیرش:

۱۴۰۳/۸/۱۲

نوشتار حاضر تلقی سوژکتیویستی کانت از مفهوم رخداد را در چگونگی صدور احکام زیبایی‌شناختی ذیل تجربه زیبایی‌شناختی واکاوی می‌کند. به‌طور عام، «رخداد» مفهومی انتولوژیکی در اندیشه هایدگر است. هایدگر در مسیر یافتن پرسش در باب فهم بنیادهای درونی زبان، به موقعیت اصیل «ارایگنیس» یا رخداد بازمی‌گردد. رخداد موقعیتی است که در آن، زبان از طریق گفتار خود را عیان کرده و درباره خود سخن می‌گوید و بدین‌شکل، سایر هستندگان نیز به عرصه حضور پای می‌گذارند. اما در کانت، تلقی سوژکتیویستی از رخداد، در بازی آزاد میان تخیل و فاهمه عیان می‌شود. کانت به‌طور مستقیم، مفهوم رخداد را در تبیین امر زیبا به‌کار نمی‌برد، اما بررسی دیدگاه وی در باب اعتبار احکام زیبایی‌شناختی، دلالت بر تعامل شناختی میان فاهمه و تخیل دارد که فراتر از قواعد و بنیادهای معرفت‌شناختی، به‌شکلی کلی، ضروری و همگانی، در وضعیت رخداد عیان می‌شود. از نگاه کانت، چون چگونگی صدور احکام تأملی از سوی فاهمه با دشواری مواجه است و فاهمه فاقد مقولات پیشینی است که بتواند تأثرات حسی منطوقی در تخیل را صورت‌بندی کند، صدور حکم خارج از قوانین شناختی به‌شکلی رخدادگونه عیان می‌شود. در واقع، سوژه فراتر از سوژگی خود، در نسبت با ابژه، به فراتر از ابژه‌گی در لحظه مواجهه، از طریق رخداد بازی به تعامل می‌رسند. رخداد است که اجازه می‌دهد تعامل نخست سوژه با جهان و سپس بازی آزاد میان تخیل و فاهمه صورت پذیرد.

کلمات کلیدی: کانت، هایدگر، رخداد، امر زیبا، فرم زبانی، بازی.

استناد: راه‌بار، ندا؛ اصغری، محمد (۱۴۰۳). «رخداد سوژکتیویستی، تأکیدی بر تعیین فرم زبانی امر زیبا در اندیشه کانت (با تأکید بر تلقی انتولوژیکی هایدگر از مفهوم رخداد)». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۳۹-۵۰.

DOI: 10.30479/wp.2024.21022.1117



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

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: n.rahbar.b@gmail.com



## مقدمه و بیان مسئله

کانت در نقدهای سه‌گانه خویش، تحلیلی نظام‌مند از چگونگی صدور حکم شناختی در باب خود شناخت، گزاره‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی ارائه می‌دهد. در نقد عقل محض پرسش بر سر شناخت خود شناخت و چگونگی تعیین حدود شناختی است. در معرفت‌شناسی یکی از دغدغه‌های مهم، نحوه پیوند روابط میان ذهن و عین، یا سوژه و ابژه است. کانت در پروژه شناخت‌شناسی با این دل‌مشغولی که قوانین علمی چگونه صادر می‌شوند و حدود شناخت ما تا کجاست، تحلیلی نظام‌مند و عقلانی از مسئله شناخت و علم ارائه می‌دهد. او به‌رغم نفی متافیزیک، با به‌کارگیری مفهوم استعلایی در فرایند شناخت، از بنیان نوعی متافیزیک غیرالهیاتی یا سکولار است که از متافیزیک سنتی یا کلاسیک متمایز است. ایده‌الیسم کانت، ایده‌الیسم استعلایی (transcendental idealism) است.

کانت با این پرسش که ذهن چگونه می‌شناسد یا چگونه دست به صدور قوانین می‌زند، نقادی را نزدیک‌ترین و کامل‌ترین شیوه دست‌یابی به شناخت قطعی و یقینی می‌داند. وی در بحبوحه دل‌مشغولی شناختی، به نقد قوه داوری (critique of power of judgment) می‌پردازد که چگونه می‌توان در باب امر زیبا، گزاره‌های قطعی، یقینی، کلی و ضروری صادر کرد. به‌دیگر سخن، آیا در باب امر زیبا می‌توان حکم شناختی صادر نمود یا باید از احکامی تازه سخن گفت که صرفاً در نسبت با امر زیبا ساخته و پرداخته می‌شوند؛ که به تعبیر کانت، احکام تأملی (reflective judgment) نام دارند.

در اندیشه کانت، نحوه صدور احکام زیبایی‌شناختی کاملاً متفاوت از احکام شناختی یا تعینی است. تجربه زیبایی‌شناختی از نگاه کانت، فراتر از شناخت و متفاوت از آن است؛ فراتر از شناخت، به‌معنای عدم تبیین گزاره‌های تأملی در محدوده قوانین شناختی است که صادر می‌شود. به‌زعم وی، در تجربه زیبایی‌شناختی، نحوه تعامل میان قوای ذهنی (تخیل و فاهمه) مهم است. به‌نظر می‌رسد در تعامل میان تخیل و فاهمه، وارد بازی آزادی می‌شویم که به‌صورت رخداد (event) عیان می‌شود. تلقی سوپژکتیویستی از مفهوم رخداد در اندیشه کانت، به بافت مفهومی و انتولوژیکی رخداد در اندیشه هایدگر اشاره دارد. گویا تلقی هستی‌شناسانه هایدگر از مفهوم رخداد به‌شکلی سوپژکتیویستی و معرفت‌شناسانه در کانت عیان شده است. واژه آلمانی ereignis به‌معنای رخداد و اتفاق، به‌تعبیر هایدگر رویداد از آن خودکننده است. هایدگر با این اصطلاح قصد دارد موقعیت اصیل دازاین را در جهان تعیین کند و به بنیادهای درونی زبان در پیوند با خود زبان دست یابد. ereignis یعنی رخدادی که در آن هستندگان، خود را به‌همان نحو که هستند، مختص با ویژگی‌های خودشان، نشان می‌دهند.

با توجه به یافته‌های حاصل شده، پژوهش حاضر به واکاوی تبیین مفهوم رخداد در فرایند بازی آزاد (free play) میان تخیل و فاهمه - که اساساً سوپژکتیویستی است - می‌پردازد که چگونه رخداد، ایجاب‌کننده شرایط امکان تعامل میان نخست ذهن و جهان، و سپس تخیل و فاهمه است. در نهایت، رخداد موقعیتی

است که در صدور احکام زیبایی‌شناختی عیان‌کننده فرم زبانی حکم زیبایی‌شناختی است و این مواجهه سرانجام به صدور حکم تأملی می‌انجامد.

### تلقی کانت از نحوه صدور احکام زیبایی‌شناختی (حکم ذوقی)

در *نقد عقل محض* کانت ضمن نقد متافیزیک کلاسیک و تأکید بر جدایی متافیزیک از علم، بر این باور است که حدود شناخت بایستی مشخص شده و مستقل از متافیزیک باشد. حدود شناخت از نظر کانت، تجربه است. اما تجربه مدنظر کانت، کاملاً متفاوت با تلقی سنتی از آن است. در تلقی سنتی، تجربه دلالت بر امری بیرون از ذهن دارد که ماهیتاً جدا از ساختار ذهن است و در نسبت تطابقی با ذهن، امکان شناخت را فراهم می‌کند. در نظر کانت، تجربه به‌مثابه ابژه است که در نسبت با سوژه عیان می‌شود به دیگر سخن، ذهن و عین به سوژه و ابژه مبدل می‌شود سوژه و ابژه‌ای که بدون حضور یکی، دیگری نمی‌یابد. بنابراین، تجربه سوپژکتیو است. سوژه شکل‌دهنده و معنادهنده به آن است.

صرف نظر از این مسئله، ایده‌الیسم کانت، ایده‌الیسم استعلایی است. استعلایی یعنی برفراز قرار گرفتن سوژه بر جهان. به عبارتی، فاعل شناسنده عامل صدور قوانین در جهان است. استعلایی به‌منزله انتزاعی محض نیست. کانت به تجربه توجه دارد اما تجربه سوپژکتیو است. رویکرد کانت در *نقد عقل محض* و توجه به تجربه در *نقد قوه حکم و داوری* به‌شکلی تازه عیان می‌شود. گاردنر به نقل از کانت در فقره نخست *نقد قوه داوری*، می‌گوید: «ما تحت تأثیر اشیا هستیم» (Gardner, 1999: 186). اشیا در این فقره به‌حتم، امر تجربی خام نیستند، بلکه ابژه‌هایی هستند که ذهن به جهان می‌دهد؛ در واقع سوپژکتیو هستند. آنها پیش‌فرض‌هایی هستند که در ساخت ذهن به‌صورت ابژه درآمده‌اند. گویا ذهن پیش‌فرض‌های اولیه را به اشیا داده و به‌صورت ابژه دریافت می‌کند. این نوع دریافت اولیه در تعریف کانت، حس استعلایی (transcendental sense) نام دارد. حس استعلایی داده‌ها یا پیش‌فرض‌های اولیه‌ای هستند که ذهن به امر تجربی داده و خود دریافت‌کننده آنها به صورت شهودی (intuition) و ذهنی است. به نظر می‌رسد فراتر از تأثیرپذیری اشیا، ذهن به صورتی استعلایی، داده‌های حسی را به طبیعت داده و به‌شکلی سوپژکتیو آنها را دریافت می‌کند.

صرف نظر از دغدغه شناختی در *نقد عقل محض*، نقطه عطف مباحث در *نقد قوه داوری* چگونگی صدور احکام زیبایی‌شناختی است. وقتی گفته می‌شود «این گل زیباست» چطور می‌توان تفسیری شناختی از آن ارائه کرد؟ آیا مفاهیمی همچون زیبایی، از قابلیت شناختی توسط احکام منطقی در فاهمه برخوردار هستند؟ از نظر کانت، فاهمه در نسبت با گزاره‌های شناختی، به صدور احکام پرداخته و پیوند آگاهانه میان داده‌های حسی، تخیل و فاهمه منجر به صدور حکم شناختی می‌شود. در *نقد قوه داوری*، تمایز میان احکام شناختی (تعینی) و احکام زیبایی‌شناختی (تأملی) بسیار حائز اهمیت است. در حکم تعینی، ذهن از طریق فرایند سه‌گانه شناخت (داده‌های حسی، تخیل و فاهمه) به‌صورت یک سیستم منظم و پیچیده، حکم شناختی

صادر می‌کند. درحقیقت، از طریق ساختارهای پیشینی (apriori) متعلق به ذهن، فاهمه قادر بر صدور حکم تعینی بوده و بر ادراک ذاتی پدیده‌ها کاملاً آگاه است. اما حکم زیبایی‌شناسانه یا تأملی، به‌صورت نظام‌مند و مطابق روال فرایند شناخت، گزاره‌ای صادر نمی‌کند؛ نه اینکه احکام تأملی فاقد هیچ نوع ظرفیت شناختی باشند، بلکه نه مبتنی بر شناخت یقینی هستند و نه تحت انقیاد امور تجربی قرار می‌گیرند.

چنانکه در حکم تعینی، فاهمه ایفاکننده نقش اصلی است در حکم تأملی، تخیل نقش‌آفرینی می‌کند. زیبایی، ذاتی یک اثر نیست و نمی‌توان آن را مشخصه ذاتی اثر دانست؛ باید یک داوری کلی ارائه داد. در داوری امر زیبا، نه ذهنیت مطلق حاکم است و نه حساسیت مطلق؛ حکم در میانه هر دو دیدگاه است. کانت مفهوم «استتیک» (aesthetics) را که در یونان به‌معنای ادراک حسی شمرده می‌شد، به‌عاریت گرفته و در پارادایم فکری خود، به‌صورت ادراک حسی اولیه، از ساحت تجربه خارج کرده و آن را درونی و سوژکتیو می‌کند.

به‌عقیده کانت، ذهن در مواجهه با شیء زیبا، وارد یک بازی سوژکتیویستی می‌شود؛ بازی آزاد میان تخیل و فاهمه که به حس رضایت و صدور حکم ذوقی (the judgment of taste) می‌انجامد (کانت، ۱۳۷۷: ۱۲۱-۱۲۰؛ Kant, 2002: xxix). این نوع داوری نسبت به شیء، می‌تواند با رضایت یا عدم رضایت همگان واقع شود. کانت ابژه داوری شده را زیبا و حکم صادر شده را ذوقی می‌نامد (Ibid: 96). به‌تعبیر وی، چون قضاوت در باب امر زیبا منطوقی در ذهن است و متعلق به ذهن یا عین نیست، این نوع احکام که ذوقی نام دارند، مؤکد بر صدور احکام زیبایی‌شناختی‌اند. به‌زعم کانت، ذوق هرگز قادر بر صدور احکام شناختی نخواهد بود، اما امر زیبا از طریق حکم ذوقی بازبینی و تحلیل می‌شود (Ibid: 89). به‌همین خاطر، فاهمه وارد وضعیتی تازه به‌نام بازی آزاد می‌شود؛ بازی آزادی که هیچ‌یک از قوای تخیل و فاهمه ذیل دیگری مندرج نیست و چون داده‌ها ذیل هیچ‌یک نیست، در یک نوع رهایی و آزادی قرار دارد. همین رهایی و آزادی عامل لذت‌بخش و به‌وجد آمدن است (جوانلی، ۱۳۹۸: ۸۹).

حکم زیبایی‌شناختی حکمی حسی است که مبنای آن در ذهن و تصور زیبایی در تخیل است. تصور ما سازنده زیبایی، شادی، لذت و الم است. به‌گفته کانت، اگر می‌گوییم حکم شناختی یا متعین برای زیبایی وجود ندارد، یعنی هیچ قاعده بنیادینی برای صدور حکم زیبایی‌شناختی وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان شیء را بالاجبار وادار به پذیرش زیبایی یا عدم آن کرد. چون قاعده بنیادین و مطلق وجود ندارد، صرفاً نوعی بازی آزاد میان تخیل و فاهمه در حال انجام است (Kant, 2002: 215-216). به‌شکلی دقیق‌تر، تخیل داده‌های کثیر برگرفته از تجارب حسی را شاکله‌سازی (Schema) کرده و در نسبتی بازی‌گونه با فاهمه، به ذوق یا لذت تبدیل می‌کند. بازی آزاد قوای فاهمه (Understanding) و تخیل (Imagination)، بازی سوژکتیویستی است که برانگیزاننده آن، ادراکات حسی‌اند (Ibid: xxvi؛ کانت، ۱۳۷۷: ۱۲۲-۱۲۱). به‌باور کانت، «برای آنکه بفهمیم چه چیز زیبا است، تأثر حسی را به فاهمه پیوند نمی‌زنیم، بلکه به تخیل نزدیک می‌کنیم» (Ibid: 8). بنابراین، حکم ذوقی حکم منطقی و شناختی نیست، بلکه حکمی «استتیکی» است که تعین ایجابی آن جز به‌کمک سوژه نمی‌تواند قابل فهم باشد.

تخیل نقش بازتولید پدیده‌ها را در فرایند شناخت بر عهده داشته و واسطه میان قوای حسی و فاهمه است. تأثرات داده‌های حسی انتزاع شده، در تخیل جمع‌بندی و شاکله‌سازی می‌شوند. تخیل کثرت داده‌های حسی را وحدت می‌بخشد. مفاهیم فاهمه بدون سنتزهای مفهومی در تخیل، نمی‌توانند به حکم تبدیل شود. در واقع، داده‌های شاکله‌سازی شده در تخیل، پیش شرط امکان صدور حکم در فاهمه‌اند. شاکله‌سازی یعنی تخیل، «از یک سو با مقولات پیشینی و از سوی دیگر با پدیده‌ها همراستا و همگن است تا تسلط مقولات بر پدیده را ممکن سازد» (Kant, 1999: 138). شاکله در حقیقت یک قاعده برای توافق میان مفهوم حسی اعیان در نسبت توافقی با اعیان است (Ibid: 147). بنابراین، شاکله‌سازی یک قاعده و روش در تخیل است که مفاهیم حسی برگرفته از اعیان در آن فرم می‌گیرند و از سوی دیگر، این فرم گرفتن داده‌ها در مقولات منطبق با فاهمه صورت می‌گیرد.

اما در صدور حکم زیبایی‌شناختی فرایند شاکله‌سازی ملزم به تطبیق با فاهمه نیست و می‌تواند صرف نظر از اینکه پیش شرط احکام فاهمه باشد، حکم صادر کند. بنابراین، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های ویژگی تخیل در نقد اول کانت (حکم تعینی یا شناختی) و نقد سوم (حکم زیبایی‌شناختی)، آزادی است. صدور حکم تعینی منوط به تطبیق قواعد شاکله‌سازی با مفاهیم فاهمه است، اما صدور حکم تأملی تخیل آزادانه عمل می‌کند. در عین حال، آزادی تخیل در حکم تأملی در نسبت با فاهمه است؛ چنانکه در حکم تعینی یا شناختی، شاکله‌سازی بر مبنای قوانین فاهمه انجام می‌گیرد، در حکم تأملی تابعیت از قوانین فاهمه به‌طور مطلق لازم نیست، چون فاهمه عاری از مفاهیمی است که بتواند با حکم ذوقی مطابقت پیدا کند. در این مقطع، تخیل به نوعی آزادی حداقلی می‌رسد. مک‌کریل نقش قوه تخیل در صدور حکم ذوقی را اینگونه توصیف می‌کند:

گرچه تخیل در صدور حکم شناختی فعال است اما به‌طور کامل مستقل نیست، یعنی قوانین خود را بنا نمی‌گذارند، بلکه با قوانینی مطابقت دارند که هنوز قوانین فاهمه هستند. (Makkreel, 1990: 46)

اما قوانین فاهمه در مبحث صدور حکم ذوقی محدود هستند. به‌همین خاطر، تخیل به‌طور کامل فعال در صدور حکم تعینی و در احکام ذوقی آزادانه عمل می‌کند (سالاری و سلمانی، ۱۴۰۳: ۲۰۱). این آزادی رخدادگونه است. صرف‌نظر از این مسئله، اعتبار احکام زیبایی‌شناختی از نظر کانت، منوط بر کلیت، ضرورت و همگانی بودن آن است. به‌زعم وی، کلی و ضروری بودن احکام زیبایی‌شناختی منوط به حس مشترک است. به دیگر سخن، کیفیت ایده امر زیبا، موضوعی است که همه به‌طور یکسان از آن بهره می‌برند. در واقع، تجارب مشترک همه انسان‌ها در پذیرش امر زیبا، کلی است.

صرف‌نظر از اعتبار کلی و ضروری احکام زیبایی‌شناختی، چگونگی داوری در باب امر زیبا دغدغه مهم کانت است. دستاورد کانت در داوری امر زیبا، بدون هیچ نوع تعصب، وابستگی و غایتی خاص، در ساحت ذهن رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد بی‌علاقه بودن امر زیبا و عاری از غایت و تعصب و توجه قرار

گرفتن، عامل کلی بودن و همگانی و ضروری بودن حکم زیبایی‌شناختی است. کانت فکر می‌کرد چون امر زیبا عاری از غایت است، قابل تعمیم بر همه است. غایت‌مندی امر زیبا، غایت‌مندی سوژکتیو (subjective) است. احکام زیبایی‌شناختی غایت‌عینی ندارند که امر بیرونی مد نظر باشد. مد نظر کانت، ماهیت شیء نیست، فرم یا صورت حسی غایت اصلی کانت است. غایت‌مندی که مبتنی بر بازی آزاد باشد، ذهن است. ماده نقطه آغاز ادراک حسی است اما وارد بازی نمی‌شود، صورت یا فرم شیء زیبا است که وارد بازی می‌شود. این نوع زیبایی‌شناسی کانتی، زیبایی‌شناسی استعلایی است؛ نوعی زیبایی‌شناسی که در ساحت ذهن و متعلق به یافته‌های شناختی است. به گفته گاردنر:

زیبایی‌شناسی استعلایی (Transcendental Aesthetics) به‌شکلی معقول، به اشیاء تا جایی که به ادراک حسی (sense perception) درآیند، توجه دارد. تمرکز اصلی آن بر زمان و مکان است. ادعای مهم و اصلی کانت این است که زمان و مکان دو صورت پیشینی حس استعلایی (شکل معقولی از تجربه) هستند و نقش اساسی و مهمی در امکان‌پذیر کردن اشیاء دارند. چنین تلقی از زمان و مکان آن را از تعاریف و مؤلفه‌های تجربی (یا تاریخی که نیوتن، کلارک و...) رایج کرده‌اند، متمایز می‌سازد. دومین ادعا این است که زمان و مکان واقعیت مطلق نیستند، بلکه فرمی حسی هستند؛ عناصری از ساختار ذهنی و شناختی ما. (Gardner, 1999: 43)

امر زیبا به‌زعم کانت، در ساحت زمان و مکان استعلایی که متعلقات ذهن هستند، صادر می‌شود. درواقع تمامی امکان‌های شناختی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی در ذهن عیان شده و ذهن به سیاق شرایط و امکان‌های داده شده احکام شناختی یا زیبایی‌شناختی صادر می‌کند.

### بازی آزاد قوا به‌مثابه رخدادی شناختی، با تأکید بر تلقی هستی‌شناختی هایدگر از رخداد

چنانکه اشاره شد، کانت در صدور احکام زیبایی‌شناختی (تأملی) از وضعیت تازه نام می‌برد که حاکی از صدور حکم ذوقی است؛ وضعیتی که آن را بازی آزاد میان قوای تخیل و فاهمه شمرده است. چرا کانت واژه «بازی» را در تبیین احکام زیبایی‌شناختی به‌کار می‌برد؟ پدیده بازی کردن (Play) یکی از مفاهیم کاربردی اندیشه کانت در تحلیل امر زیباست که اعاده‌کننده روابط هماهنگ میان تخیل و فاهمه است. به باور کانت، فاهمه نمی‌تواند احاله‌دهنده مفهوم زیبایی ذیل ساحت شناختی به حکم تعیینی باشد و عاری از مقوله‌ای است که بتواند مفهوم زیبا را به‌صورت حکم شناختی درآورد. در این وضعیت، رخداد بازی شکل می‌گیرد؛ بازی میان تخیل و فاهمه که هیچ‌یک ذیل دیگری قرار نمی‌گیرند. نوعی بازی آزاد، رها و نامحدود و به‌دور از منطق، میان فاهمه و تخیل که به حکم ذوقی می‌انجامد، در حال شکل‌گیری است.

به نظر می‌رسد ماهیت فعل بازی نوعی رخداد است. رخداد سوژکتیویستی عامل تعیین حکم تأملی یا زیبایی‌شناختی است. رخداد مفهومی است که نخستین‌بار در اندیشه هایدگر به صورت مستقیم، و در گادامر غیرمستقیم، به کار رفته است.

هایدگر متأخر در باب پرسش مهم چگونگی تعیین زبان، یعنی اینکه زبان چگونه خود را بیان کرده و توصیف‌کننده خود است، موضعی تازه اتخاذ کرده است. به عقیده وی، زبان معجزه‌ای است که خود را برای ما عیان کرده و از خود به ناگهان خبر می‌دهد (Heidegger, 1971: 111). زبان از طریق نشان دادن در قالب سخن گفتن، آنچه را در بی‌نهایت خود نهفته دارد، عیان می‌کند (Idem, 1993: 411). گفتن به معنای نشان دادن که در آن‌جا رخ می‌دهد، اصیل‌ترین موقعیت دازاین است که هایدگر آن را ارایگنیس (Ereignis) یا رخداد می‌نامد. او در کتاب *در راه زبان*، در مورد ارایگنیس یا رخداد می‌گوید: «نیروی محرکی که در نمایش و نشان دادن گفتن وجود دارد، همانا رخداد از آن خودکننده است. این رخداد است که تمامی موجودات حاضر و غایب را به ساحت خودشان می‌آورد» (Idem, 1971: 127؛ کمالی، ۱۳۹۵: ۷۸-۷۹). رخداد تعامل میان دازاین و هستی است. ارایگنیس یا رخداد، به لحاظ هستی‌شناختی برای نخستین‌بار، حرکت به سوی زبان در چارچوب گفتن را به منصفه ظهور می‌آورد (Ibid: 130). رخداد است که ذات زبان بما هو زبان، را مانند زبان (گفتن) به زبان (گفتار) می‌آورد (Idem, 1993: 242).

در تلقی هایدگر، رخداد شکلی از تعیین زبان به شکل گفتار است که فارغ از هر نوع امکان شناخت، هویت خود را به صورت هستی‌شناختی عیان کرده و ناگهان از خود خبر می‌دهد. حرکت ناگهانی رخداد بدون هیچ نوع پیش‌فرض از پیش تعیین‌شده، در لحظه وقوع تعیین بازی رخ می‌دهد. ذات زبان عاری از هر نوع غایت‌مندی خاص، به محض قراگرفتن در موقعیت عیان‌شدگی ذات خویش، به‌طور ناگهانی طنین خموش زبان را به گفتن وادار کرده و خود را بروز و ظهور می‌دهد. به نظر می‌رسد در فرایند رخداد تخصیص زبان به لحاظ هستی‌شناختی هیچ قاعده و قانونی وجود ندارد تا مرزهای زبان را مشخص کند. وضعیت ارایگنیس یا رخداد صرفاً وضعیتی آنی است که هستندگان در شرایط و حالات مختص به خودشان، پای به عرصه هستی می‌گذارند و با توجه به میزان تعامل هستندگان با هستی، جهان‌مندی خاص خود را دارند (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۵۶).

زبان از طریق رخداد نقش اساسی در نحوه پاسخ انسان به ندای هستی دارد. زبان رخدادگونه، انسان را به خانه‌اش دعوت می‌کند و آدمی در خانه زبان اقامت دارد (Heidegger, 1993: 217). صرف نظر از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر متأخر به موضع اصیلی چون رخداد، به نظر می‌رسد در تلقی معرفت‌شناسانه کانت و در تعیین و صدور احکام تأملی (زیبایی‌شناختی) رخدادی شناخت‌شناسانه در حال وقوع است. گرچه کانت مستقیم از واژه رخداد در فرایند صدور حکم تأملی بهره نبرده، اما تبیین دقیق وی از نحوه بازی و چونگی صدور حکم تأملی، حاکی از رخدادی معرفت‌شناسانه است. کانت معتقد است لحظه

مواجهه با امر زیبا، بازی‌ای رخدادگونه شکل می‌گیرد و تخیل فعال می‌شود. درک صورت حسی (فرم) یک اثر هنری یا شیء زیبا، نه ماده آن، و دریافت آن توسط تخیل و نسبت بازی‌گونه آن، فراتر از تعیین احکام، که نقطه شروع احکام تأملی است. اینکه کانت روابط میان فاهمه و تخیل را بازی تلقی می‌کند، به ویژگی رخدادگونه مفهوم بازی بازمی‌گردد.

صرف نظر از نگاه هایدگر و کانت، در هرمنوتیک فلسفی گادامر، رخداد حقیقتی از پیش تعیین شده نیست که مخاطب بخواهد آن را دریافت کند. مخاطب در مواجهه با امر زیبا وارد رخداد فهم می‌شود و فهمیدن رخدادگونه، فارغ از هر نوع پیش‌فرض دست‌یابی به حقیقت است. از نظر گادامر، مخاطب در مواجهه با شیء زیبا وارد بازی می‌شود، بازی‌ای که به‌گفته‌ی وی، رخدادگونه است (Gadamer, 2006: 104-105). به‌زعم وی، در بازی از منظر هستی‌شناختی، هیچ نقطه کانونی یافت نمی‌شود. اما در بازی سوبژکتیویستی کانت، بازیکن و تماشاگر دو نقطه کانونی منطقی در بازی هستند و فعالیت فاعل شناسا یا بازیکن، با اراده شخصی، لذتی توأم با رهایی ایجاد می‌کند. اما به‌باور گادامر، در فرایند بازی، بازیکن و تماشاگر نقطه کانونی بازی نیستند. بازی خلق جهانی تازه است که افق‌های تازه به‌روی بازیکن و تماشاگر بازمی‌کند. در واقع، «بازی فراتر از آگاهی بازیکن و فراتر از فعل و انفعال سوژه است» (Ibid: xxxiii).

در تلقی کانت، بازی در ساحت آگاهی شخص یا فاعل شناسا و فعل و انفعالات سوژه و ابژه است. آگاهی از امر زیبا در فاهمه به‌صورت حکم شناختی صورت‌بندی نمی‌شود. در این مقطع، بازی نوعی رخداد است. در فرایند رخداد، بازیکن (سوژه) و تماشاگر (امر زیبا) در بازی مشارکت می‌کنند. در نسبت با شیء زیبا، به‌زعم کانت، بازیکن (سوژه استعلایی)، احاطه‌کننده تماشاگر (امر زیبا) است، اما احاطه شدن توسط سوژه در بازی آزاد، میان تخیل و فاهمه به‌معنای تسلط سوژه بر امر زیبا نیست. در فرایند بازی به نظر می‌رسد سوژگی از سوژه سلب می‌شود و هر نوع روابط آزاد میان تخیل و فاهمه، مشارکت دوجانبه آنها با هم، در ساحت آگاهی است. در رخداد بازی هیچ‌یک از مؤلفه‌های تخیل و فاهمه ذیل دیگری مندرج نیست، بلکه رخداد فراهم‌کننده فرایندی است که مشارکت دو سویه در آن شکل می‌گیرد.

اساساً رخداد ویژگی مهم بازی است که نه به سوژه صرف توجه داشته و نه ابژه یا شیء زیبا مد نظر است. رخداد، عیان‌کننده روابط اشتراکی و آزاد میان تخیل و فاهمه است. در اندیشه هایدگر و هرمنوتیک فلسفی گادامر، رخداد تعریفی انتولوژیکی پیدا می‌کند، اما در تلقی کانت، رخداد عملی سوبژکتیویستی است. رخداد فراهم‌کننده بازی است. رخداد است که فرم زبانی مفاهیم را که فاقد مقوله‌ای پیشین هستند، در قالب گفتار عیان می‌کند. در حقیقت، در لحظه رخداد، فرم زبانی ساخته می‌شود. کانت مشخصاً از واژه رخداد در تعریف و تبیین تجربه زیبایی‌شناسی استفاده نکرده، اما تبیین دقیق وی از آزادی روابط میان تخیل و فاهمه، حاکی از ویژگی رخدادگونه بازی دارد که در آن مشارکت سوبژکتیویستی رخ می‌دهد. در مشارکت آزاد میان تخیل و فاهمه، هر یک به‌سوی دیگری فراخوانده شده و هیچ‌یک داده‌های خود را

مندرج در دیگری نمی‌داند (جوانلی، ۱۳۹۷: ۸۹). بنابراین، در رخداد بازی، سوژگی یا فعلیت سوژه از فاهمه یا تخیل سلب شده و هیچ‌کدام فاعل یا منفعل مطلق نیستند. این رخداد بازی‌گونه است که تصمیم‌گیرنده نهایی در صدور احکام تأملی است. اساساً فعالیت ذهن سازنده قوانین و قواعد بازی نیست، بازی در لحظه رخداد (مواجهه آنی ذهن با شیء زیبا، بدون هماهنگی از پیش تعیین شده) در خود قوانین می‌سازد. در رخداد قواعد در نسبت با اثر هنری یا امر زیبا عیان می‌شوند.

اینکه چرا رخداد مهم است و چرا تجربه زیبایی‌شناختی به‌مثابه بازی آزاد میان فاهمه و تخیل، نوعی رخداد است؟ به‌باور نویسنده، به دلایل ذیل مرتبط است:

۱- در بنیان احکام زیبایی‌شناختی و چگونگی داوری در باب امر زیبا، بی‌علقگی وجود دارد. لذت بی‌علقه و عاری از هر گونه تعصب و توجه، لذت از خودش یا صورت آن است (همان: ۹۲). در احکام زیبایی‌شناختی غایت‌مندی عینی وجود ندارد. زیبایی‌شناسی «نسبت به وجود عین بی‌تفاوت است» (Kant, 209: 2002). بنابراین، ماده وارد بازی نمی‌شود. فرم یا صورت ایفاکننده نقش اصلی است و شیء زیبا را غایت‌مند جلوه می‌دهد؛ غایت‌مندی فاقد غایت‌مندی (غایت‌مندی ذهنی؛ subjective purposiveness). این نوع غایت‌مندی عاری از تعصب و بدون غایت، مبتنی بر بازی آزادی است که کاملاً سوژکتیو است. رخداد عاری از تعصب و غایت‌مندی، سازنده احکام ذوقی است. بی‌علقگی و رهایی و عاری از تعصب، خود دال بر رخدادگونگی احکام زیبایی‌شناختی است.

۲- در سیاق با رخدادگونگی بازی، احکام تأملی نه ذهنی مطلق هستند و نه حسی مطلق. احکام تأملی پیونددهنده ذهن و عین‌اند. به‌نوعی تعامل میان ذهن و عین یا امر زیبا و ورود آن به ساحت استعلایی ذهن، رخدادی است که زمینه‌ساز شکل‌گیری احکام تأملی است.

۳- صدور حکم تأملی عاری از هر نوع غایت‌مندی است؛ به عبارتی، باید از غایت‌مندی بدون غایت سخن گفت. غایت‌مندی بدون غایت، غایت‌مندی سوژکتیویستی است که در جستجوی غایت خویش، به‌دنبال امر بیرونی نیست. هر چه رخ می‌دهد، رخدادی است ذهنی که واردکننده صورت در بازی است. رخداد بازی تخیل و فاهمه است که فراهم‌کننده امکان فاقد غایت‌مندی احکام تأملی است. در رخداد همان‌طور که گفته شد- سوژه‌گی و ابژه‌گی، از سوژه و ابژه سلب می‌شود و تخیل وارد بازی آزاد و رها در لحظه می‌شود، لحظه‌ای که در آن هیچ غایت یا آینده‌نگری وجود ندارد؛ نه در مورد شیء زیبا و نه روابط بازی‌گونه تخیل و فاهمه.

۴- رخدادگونگی بازی میان تخیل و فاهمه دال بر عدم وجود پیش‌فرض‌هاست. در رخداد، هیچ نوع پیش‌فرضی وجود ندارد، زیرا حکم ذوقی بر مفاهیم مبتنی نیست (Ibid: 338-339). حکم ذوقی ذاتاً دربرگیرنده احکام تأملی بدون پیش‌فرض است. رخداد خود شامل حقیقت بدون پیش‌فرض است. رهایی، آزادی، فاقد پیش‌فرض بودن، و بی‌علقگی از مؤلفه‌های رخداد بازی تخیل و فاهمه‌اند. عدم وجود ماده یا عین، دلیل دیگری بر عدم وجود پیش‌فرض‌هاست که مسئله رجوع به‌سمت صورت یا ساحت ذهن است.



۵- رخداد بودگی اعتبار احکام زیبایی‌شناختی است که بر کلیت (Totality) و ضرورت (Necessity) گزاره‌های تأملی تصریح و تأکید می‌کند. نحوه داوری کانت در باب امر زیبا به‌گونه‌ای است که در صدور احکام هیچ نوع قاعده بنیادینی وجود ندارد که به‌واسطه آن، احکام صورت‌بندی می‌شود. عدم وجود قواعد حاکی از آن است که این احکام مورد تأیید همگان بوده و با کلیت و ضرورت همراه است. کلی و ضروری بودن حکم تأملی، ذیل فاقد قوانین بودن گزاره‌های زیبایی‌شناختی، دلالت بر همگانی بودن، نوعی رخداد جمعی است که اعاده‌کننده حس مشترکی است که از نظر کانت، همه انسان‌ها از آن بهره‌مند هستند. به‌زعم وی، تجارب همه انسان‌ها در مواجهه با اثر هنری، مشابه است و در همه آنها هیچ قواعد از پیش تعیین‌شده‌ای حاکم نیست. به نظر می‌رسد تعین کلیت، ضرورت و فاقد قوانین بودن گزاره‌های زیبایی‌شناختی، رخدادگونه است، زیرا رخداد ساگر از منظر کانت هم به مسئله توجه کنیم- قابل تعمیم است و در اندیشه همه انسان‌ها به‌عنوان مؤلفه‌ای مهم، پایدار و حاضر است. رخداد بازی میان تخیل و فاهمه است که حکم ذوقی را به‌طور مشترک در همه انسان‌ها بسط می‌دهد (Janaway, 1997). در واقع، حس مشترک به‌طرزی رخدادگونه، شرایط را برای صدور حکم ذوقی در همگان فراهم می‌کند. بنابراین، رخداد عبارت است از: شناختی ایجاب‌کننده امکان مواجهه با امر زیبا به‌صورتی مشترک در همه انسان‌ها.

۶- رخداد بودگی حکم ذوقی دال بر تعین احکام فاقد قواعد است که مبتنی بر مفاهیم نیست.

۷- در هنرمند نیز رخداد شکل می‌گیرد. به‌گفته کانت، نبوغ (genius) در هنرمند، استعداد یافتن چیزی است که هیچ قواعد واضح و مشخصی نداشته است (Kant, 2002: 307-308). رخداد خلق اثر هنری که ایده زیبایی‌شناختی نام دارد، در نبوغ هنرمند برای اثبات چستی امر زیبا، دست به آفرینش چیزی می‌زند تا بتواند آن را الگو قرار دهد. مفهوم نبوغ خود، رخداد است که نه قابل آموختن است و نه قابل آموزش دادن. رخداد در هنرمند تعین امکان‌های نبوغ و تعین ایده زیبایی‌شناختی است که می‌تواند در نسبت با اثر هنری تأثیرگذار باشد.

## نتیجه

هدف اصلی پژوهش حاضر، بررسی مفهوم رخداد و کارکرد شناختی آن در چگونگی صدور احکام زیبایی‌شناختی است. گرچه این مفهوم به‌طور مستقیم در اندیشه کانت به‌کار نرفته، اما به‌عنوان یکی از مفاهیم مهم در تلقی انتولوژیکی هایدگر و گادامر، ذیل چگونگی تعین بنیادهای درونی زبان و فهم به‌کار رفته است. به نظر نویسنده، کانت در تبیین چگونگی داوری امر زیبا، از یک نوع رخداد سوژکتیویستی پرده برمی‌دارد؛ رخدادی که نه‌تنها در بازی آزاد میان تخیل و فاهمه نقش اساسی ایفا می‌کند، که شرط امکان ایجابی خود بازی نیز هست. رخداد فرایندی سوژکتیویستی در اندیشه کانت است. رخداد فرم زبانی مفاهیم را که فاقد مقولات پیشین است، در قالب گفتار صورت‌بندی می‌کند. درحقیقت، لحظه رخداد، لحظه تعین فرم زبانی مفهوم زیبا است که در بازی آزاد میان تخیل و فاهمه عیان می‌شود. مؤلفه‌هایی

همچون عدم توانایی فاهمه در مقوله‌بندی امر زیبا، بی‌علقگی نسبت به امر زیبا، پیش‌فرض نداشتن احکام تأملی، کلیت، ضرورت و قابلیت تعمیم‌پذیری احکام، فقدان قوانین و قواعد از پیش مشخص در صدور گزاره‌های زیبایی‌شناختی، غایت‌مندی فاقد غایت احکام تأملی و حسی، و ذهنی نبودن مطلق آن، عوامل قابل تأکیدی هستند که بر رخدادگونگی بازی آزاد میان تخیل و فاهمه تصریح دارند.

## منابع

- اشمیت، لارنس کی (۱۳۹۵) درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: ققنوس.
- جوانلی، الکساندر (۱۳۹۸) متفکران بزرگ زیبایی‌شناسی، ترجمه امیر مازیار و همکاران. تهران: لگا.
- سالاری، هادی؛ سلمانی، علی (۱۴۰۳) «نسبت خیال و والا در زیباشناسی کانت». پژوهش‌های فلسفی، شماره ۴۶، ص ۱۹۰-۲۰۹، <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.58669.3607>
- کانت، امانوئل (۱۳۷۷) نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- کمالی، سیدمجید (۱۳۹۵) لوگوس و حقیقت زبان نزد هایدگر، اصفهان: نشر پرسش.
- Gadamer, Hans Georg (2006) *Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, London: Continuum.
- Gardner, Sebastian (1999) *Kant and the Critique of Pure Reason*, London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1971) *On the Way to Language*, trans. By John Stambaugh, New York: Harper and Row.
- , (1993) *Letter on Humanism*, in *Basic Writings*, 2<sup>nd</sup> rev. & expanded ed., ed. by David F. Krell, New York: Harper Collins, pp. 213-266.
- Janaway, Christopher (1997) "Kant's Aesthetics and The Empty Cognitive Stock", *The Philosophical Quarterly*, vol. 47, no. 189.
- Kant, Immanuel (1999) *Critique of Pure Reason*, ed. by Paul Guyer & Allen W. Wood, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press.
- , (2002) *Critique of the Power of Judgment*, ed. by Paul Guyer & Allen. W. Wood, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press.
- Makkeel, Rudolf A. (1990) *Imagination and Interpretation in Kant; the Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, University of Chicago Press.



## **The Relation between Occasionalism and Human Freedom in Malebranche's Philosophy**

Seyed Mostafa Shahraeini<sup>1\*</sup>, Maziyar Raissi<sup>2</sup>

*1 Professor at Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.*

*2 PhD Student in Philosophy, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.*

---

---

<b>Article Info</b>	<b>ABSTRACT</b>
---------------------	-----------------

---

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

**Received:**  
**2024/09/17**  
**Accepted:**  
**2024/10/04**

To solve the mind-body problem that didn't get the proper response from Descartes, Malebranche by reanalyzing the concept of "causal power" in addition to purifying the human mind from the Scholastic faults, tried to de-independent all the creatures and by suggesting the theory so-called "Occasionalism", considered God as the only real cause and treated the natural events as a mere occasion for God's agency. However, according to the high position of morality in Malebranche's thought, he must provide an explanation to count human beings responsible for their actions. This explanation should be compatible with his basic epistemic principle -i.e. Occasionalism- and to solve the problems like the problem of Evil, which needed to proceed not by mere faith but only with reliance on philosophical rationality (which was a mixture of Descartes and Saint Augustine). Malebranche who realized well that in this matter we cannot expect complete rational clear and distinct expression and should be content with metaphoric ones, indeed retreated from his desired Cartesian rationality and none of his solutions were good enough to reconcile between Occasionalism and human freedom.

**Keywords:** Malebranche, Occasionalism, Human freedom.

---

**Cite this article:** Shahraeini, Seyed Mostafa & Raissi, Maziyar (2024). The Relation between Occasionalism and Human Freedom in Malebranche's Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 51-66.

DOI: 10.30479/wp.2024.20955.1112

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** m-shahraeini@ihcs.ac.ir



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## نسبت موقعیت باوری و اراده آزاد انسان در فلسفه مالبرانش

سیدمصطفی شهرآیینی<sup>۱\*</sup>، مازیار رئیسی<sup>۲</sup>

۱ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

۲ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۷</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۳</p>	<p>مالبرانش برای حل مسئله نسبت میان ذهن و بدن که از سوی دکارت پاسخی درخور نیافته بود، با تحلیل مجدد مفهوم «توان علی»، ضمن تلاش برای پیرایش ذهن آدمی از خطاهای فیلسوفان مدرسی، از تمامی موجودات استقلال‌زدایی کرد و با قول به نظریه «موقعیت باوری»، خداوند را یگانه علت راستین معرفی کرد و رویدادهای طبیعی را تنها علت‌هایی موقعی یا موقعیتی برای عاملیت خداوند دانست. اما از آنجا که اخلاق برایش جایگاهی ویژه داشت، باید تبیینی برای اراده آزاد انسان به دست می‌داد تا بتواند آدمیان را در برابر افعال‌شان، سزاوار پاداش یا پادافره بداند. این تبیین باید هم با بنیادی‌ترین آموزه نظام معرفتی‌اش، یعنی موقعیت باوری، سازگار می‌بود و هم در ضمن حل مسائلی از قبیل نسبت کمال خداوند و شرور در عالم، نه بر ایمان صرف، که بر عقلانیتی فلسفی (که تلفیقی از آراء دکارت و آگوستین قدیس بود) تکیه می‌داشت. اما مالبرانش که می‌دانست در این مبحث نمی‌توان توقع وضوح و تمایز کامل عقلی داشت و باید به بیانی استعاره‌ای قناعت کرد، عملاً از عقلانیت دکارتی مطلوب خود، عقب‌نشینی کرد و هیچ‌یک از راه‌حل‌هایش برای ایجاد سازگاری میان موقعیت باوری و اراده آزاد انسان، در نهایت کامیاب نبود.</p>
---	---

کلمات کلیدی: مالبرانش، موقعیت باوری، اراده آزاد انسان.

استاد: شهرآیینی، سیدمصطفی؛ رئیسی، مازیار (۱۴۰۳). «نسبت موقعیت باوری و اراده آزاد انسان در فلسفه مالبرانش».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۵۱-۶۶.

DOI: 10.30479/wp.2024.20955.1112



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

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

## مقدمه

مالبرانش، در کنار بسیاری دیگر از اندیشمندان دوران جدید، از فیلسوفانی بود که فلسفهٔ ارسطویی-مدرسی را در پاسخ به مسائل زمانه ناکارآمد یافته و مترصد فرصتی برای تغییر و دست‌یابی به نقطه‌ای ایمن و کارآمد برای پاسخ‌گویی به بحران‌های زمانه‌اش بود. او پس از تحصیل الهیات در سوربون، وارد اوراتوری پاریس شد که مؤسس آن، کاردینال برون، از پیروان آگوستین قدیس و همچنین از دوستان رنه دکارت فرانسوی بود؛ هرچند در مشی فلسفی از مخالفان دکارت به‌شمار می‌رفت. مالبرانش به‌طور تصادفی به نسخه‌ای از رساله در باب انسان دکارت برخورد و همین اثر، به عزیمت‌گاهی برای فعالیت‌های علمی و فلسفی وی تا آخرین روز عمرش تبدیل گشت. این رساله یکی از دو بخش به‌جامانده از کتاب عالم بود که در آن دکارت قصد داشت تمامی پدیده‌های جهان طبیعی را تبیین کند، اما پس از شنیدن خبر محاکمهٔ گالیله -که او نیز برای تغییر طرح‌وارهٔ ارسطویی-مدرسی می‌کوشید- در دادگاه تفتیش عقاید، انتشار اثر را به تعویق انداخت و تنها پس از مرگش بود که دیگران آن را جمع‌آوری و منتشر کردند. نسخه‌ای که مالبرانش از این رساله به‌دست آورده بود، از قضا با تصاویر و نکاتی از جانب لوئی دو لا فورژ (Louis de la Forge) فیزیک‌دان همراه بود؛ همو که بعدها اثر مهم‌اش، رساله در باب نفس انسان، از مهم‌ترین منابع مالبرانش برای طرح آموزهٔ موقعیت‌باوری شد (Malebranche, 1997: viii-ix).

آنچه مالبرانش در رسالهٔ دکارت جذاب و حیرت‌آور می‌یافت، تبیین یک‌سره مکانیکی او از فیزیولوژی انسان بود. دکارت در آن رساله کوشیده بود با فرض ماده‌ای همگون که حرکتش به‌وسیلهٔ ارتباط با شیئی دیگر تغییر می‌کند، تمامی حرکات بدن انسان از قبیل جریان خون، کارکرد عضلات و اعصاب، حواس گوناگون، نحوهٔ بینایی و غیره- را به تفصیل شرح دهد. نظریهٔ دکارت بدیلی نیرومند برای نظریهٔ ماده و صورت ارسطویی به‌شمار می‌رفت که مالبرانش از قبل آن را ناکارآمد یافته بود. مالبرانش پس از خواندن این رساله، به سراغ دیگر آثار دکارت از قبیل گفتار در روش، تأملات و اصول فلسفه- رفت اما مواجهه‌اش با این فیلسوف از نوع نسبت مرید و مراد و پذیرش کورکورانهٔ تمام آموزه‌های او نبود. مالبرانش در عین پذیرش طرح کلی فلسفهٔ دکارت در باب جهان مادی، در قلمرو مابعدالطبیعه با بازخوانی و تفسیر آرای آگوستین، به ابتکاراتی در فلسفهٔ دکارتی دست زد که مهم‌ترین‌شان موقعیت‌باوری<sup>۱</sup> بود. این نظریه تلاشی بود برای حل یکی از مهم‌ترین مسائلی که دکارت نتوانست به‌خوبی از عهدهٔ تبیین آن برآید: نسبت میان ذهن و بدن که در فلسفهٔ وی به‌مثابه دو جوهر کاملاً متمایزی از یکدیگر مطرح بودند و تبیین رابطهٔ متقابل میان آنها، به‌اذعان خود دکارت، بسیار دشوار می‌نمود (Ibid: ix-x).

محصول تلاش مالبرانش برای حل مسائل حل‌ناشده در فلسفهٔ دکارت، و نیز برای یافتن پاسخ برای مسائل کلامی یا الهیاتی آن روزگار -که مالبرانش برخلاف دکارت، به‌شدت خود را دل‌مشغول آنها نشان می‌داد- کتابی بود که شاید او آن را با الهام از عنوان اثر ناتمام دکارت، در جستجوی حقیقت به‌وسیلهٔ نور

طبیعی، در جستجوی حقیقت (*Recherche de la verite*) نامید. کتاب دکارت در بردارنده سیزده گفتگو میان سه شخصیت اپیستمون (نماد علامه مدرسی)، پولیاندر (نماد خردمند بی‌بهره از تحصیلات مدرسی) و ادوکسوس (نماد درست‌اندیش، در اینجا نماینده آرای دکارت) (Descartes, 1985: AT X.498-499) بود که ناتمام مانده و بخش‌های اندکی از آن پس از مرگ دکارت در آمستردام با ترجمه‌ای لاتینی چاپ شد. جالب توجه اینکه در عنوان فرعی اثر دکارت آمده است: «تنها همین نور [طبیعی عقل] است که بی‌هیچ کمکی از دین یا فلسفه، آرائی را که انسانی نیک باید در هر موضوعی اتخاذ کند، تعیین می‌کند و به رازهای علوم پنهان راه می‌یابد» (Ibid: AT X.495)؛ درحالی‌که در عنوان فرعی کتاب مالبرانش می‌خوانیم: «در این کتاب، درباره ماهیت ذهن آدمی و استفاده بایسته از آن برای پرهیز از خطا در علوم، بحث می‌کنیم». معنای این عنوان فرعی آن است که برای نیل به حقیقت، باید از خطا پرهیز کرد؛ پرهیزی که گویی شرط هم لازم و هم کافی برای رسیدن به حقیقت است (Malebranche, 1997: xii).

در جستجوی حقیقت مالبرانش برخلاف در جستجوی حقیقت دکارت، قالب گفتگو ندارد (گرچه او در این قالب نیز کتابی با عنوان گفتگوهایی در باب مابعدالطبیعه و دین<sup>۲</sup> نوشته است) و مدعای اصلی‌اش در این اثر استقلال‌زدایی از تمامی موجودات، از جمله انسان، و تأکید بر وابستگی آنها در همه افعال‌شان به خداوند نامتناهی قادر مطلق است. توجه به همین عدم استقلال مطلق همه ماسوی‌الله است که ما را از خطا مصون می‌دارد و بنیان‌های همه علوم و اخلاق را قوام می‌بخشد و شالوده آموزه موقعیت‌باوری نیز همین است. در این مقاله، نخست نظریه موقعیت‌باوری را شرح می‌دهیم و سپس به نسبت آن با آزادی اراده در انسان می‌پردازیم.

### موقعیت‌باوری

نظریه موقعیت‌باوری، ابداع مالبرانش نبود؛ علاوه بر سابقه این نظریه در قرون وسطی و همچنین میان برخی از اندیشمندان مسلمان اشعری، همچون محمد غزالی، بسیاری از فیلسوفان دکارتی قرن هفدهمی، از قبیل کوردمو (Cordemoy)، دلافورژ (Forge)، خولینکس (Geulincx) و کلاوبرگ (Clauberg)، نیز همگی به درجات گوناگون، از موقعیت‌باوران بوده و کوشیده‌اند مسئله نسبت میان نفس و بدن را با آن تبیین کنند. اما با مالبرانش بود که موقعیت‌باوری در مقام شالوده دستگاهی فلسفی، آن‌هم برای حل مسائل مابعدالطبیعی، طبیعی و الهیاتی، در قالب تحلیلی پیچیده از مفهوم رابطه علی آشکار گشت (Nadler, 2006: 113).

مالبرانش در کتاب در جستجوی حقیقت، بخشی مستقل را به «موقعیت‌باوری» اختصاص نداده،<sup>۳</sup> بلکه این مبحث کلیدی را در دومین بخش از فصل ششم کتاب (که واپسین فصل است)، هنگام بحث در باب روش، و بسیار دیر هنگام، طرح می‌کند.<sup>۴</sup> نویسنده در آغاز بخش دوم از فصل ششم، مخاطبان‌ش را با قواعد لازم برای جستجوی حقیقت و همچنین طریقه استفاده از آنها آشنا می‌سازد تا به وسیله آنها، در حل تمامی مسائل خود کامیاب گردند. ویژگی این قواعد آن است که همگی باید بسیط، طبیعی، اندک، بسیار معقول، و در پیوند با یکدیگر

باشند. به عبارت دیگر، این قواعد، برخلاف قواعد ناکارآمد منطق ارسطویی که ذهن را از توجه کافی به موضوع پژوهش بازمی‌دارند، باید ذهن و توجه‌مان را نسبت به موضوع پژوهش هدایت و تنظیم کنند؛ آنها واضح‌ترین و سبب‌ترین اصول‌اند و بیشترین منفعت ممکن را به‌ارمغان می‌آورند (Malebranche, 1997: VI.2.i).

اصلی که همه قواعد مالبرانش بر آن تکیه دارد از این قرار است: باید همواره تعقل‌مان را روشن نگاه داریم تا حقیقت را بدون ترس از خطا، کشف کنیم. بر پایه همین اصل، قاعده‌ای کلی در مورد موضوع مورد مطالعه ما مطرح می‌شود: باید تنها درباره موضوعاتی تفکر کنیم که تصویری آشکار از آنها داریم. لازمه منطقی این قاعده آن است که باید همواره با ساده‌ترین امور آغاز کنیم و هنگام مواجهه با پیچیده‌ترین و دشوارترین موضوعات، درنگ کنیم. دیگر قواعدی که مالبرانش در ادامه می‌آورد، اشکال دیگری از همان اصول پیش‌گفته است و همان‌گونه که خود نیز پذیرفته، نشان از تعلق خاطر کامل وی به فلسفه دکارتی دارد (Ibid). اما از این قواعد چگونه به نظریه موقعیت‌باوری می‌رسیم؟ مالبرانش با تکیه بر این اصول و قواعد، در دو گام به موقعیت‌باوری می‌رسد: نخست با نقد فیلسوفان مدرسی و سپس، با تحلیل عقلانی مفهوم علیت؛ که در ادامه به هر یک می‌پردازیم.

مالبرانش هنگامی از رعایت‌نکردن اقتضائات تفکر روش‌مند و بی‌توجهی به تصورات واضح و متمایز در این دوره سخن می‌گوید، انگشت اتهامش به‌سوی ارسطوئیان است، زیرا ارسطو و پیروانش همواره بر پایه تصورات مغشوش برگرفته از حواس، و همچنین بر پایه تصورات کلی و مبهمی که هیچ چیز خاصی را به ذهن متبادر نمی‌کنند، آغاز می‌کرده‌اند. در نظر مالبرانش، ارسطو بسیار صحبت می‌کند، اما درواقع چیزی نمی‌گوید، زیرا واژگان و اصطلاحات عام فلسفه وی، که آنها را از حواس می‌گیرد، در آدمی جز تصوراتی مغشوش پدید نیاورده و جز واژگانی بی‌معنا نیستند که در بسیاری موارد، از فرط چندپهلویی و ابهام، به‌سادگی زمینه‌ساز خطا می‌گردند (Ibid: VI.2.ii). برای نمونه، وقتی ارسطوئیان می‌گویند «آتش گرم است»، «علف سبز است» و «قند شیرین است»، مانند کودکان و عوام معتقدند آتش حاوی چیزی است که ایشان هنگام گرم‌شدن احساس می‌کنند، علف دارای آن رنگی است که ایشان می‌بینند، و سرانجام، قند دارای شیرینی‌ای است که ایشان هنگام خوردنش، درک می‌کنند. درواقع، آنها به‌سبب ابهام الفاظ، حالات اذهان را با حالات اجسام خلط کرده‌اند. مثال دیگر مالبرانش، الفاظ کلی است که ارسطوئیان در منطق پیوسته به‌کار می‌برند که با آنها توضیح تمامی امور، بدون داشتن کوچک‌ترین شناختی از آنها، سهل می‌نماید و کتب ارسطو آکنده از چنین واژگانی است. ارسطو تمامی امور را از طریق واژگانی چون جنس، نوع، قوه، فعل، کیفیات و غیره، توضیح می‌دهد، اما این واژگان حاکی از هیچ چیزی نیستند و هنگامی که آنها را بر زبان می‌آوریم، هیچ چیزی به معلومات پیشین‌مان نمی‌افزایم (Ibid).

مالبرانش در ادامه می‌گوید: ارسطوئیان افزون بر خطاهای پیش‌گفته، اصلی بنیان‌نهادنده که می‌تواند به نتایجی بس خطرناک بینجامد؛ اگر مانند ایشان، اجسام را دارای ویژگی‌های متفاوتی از ماده بدانیم که ما تصور

تمایزی از آن نداریم، می‌توانیم آن ویژگی‌ها را علل راستین معلول‌هایی بدانیم که مشاهده می‌کنیم، و این ویژگی‌ها همان چیزهایی است که ارسطوئیان از آنها به صورت نوعیه و کیفیات واقعی یاد کرده‌اند. او در مخالفت با ارسطوئیان، بر آن است که اگر تصورمان از علت یا قوه عمل را به دقت بررسی کنیم، بی‌شک تصدیق خواهیم کرد که این تصور حاکی از امری الوهی بر پایه نوعی آفرینندگی است، و اگر مانند یونانیان بپذیریم که قوه ایجاد معلول‌های گوناگون در درون اجسام وجود دارد، اجسام را تقدیس کرده و موضع مشرکانه ایشان را پذیرفته‌ایم. در این میان، اگرچه برخی خواسته‌اند این مشکل را با نفی عقل در فرآیند علی میان اجسام، برطرف کنند، اما باید پذیرفت که هرگونه علیت متضمن وجود عقل در علت است (Ibid: VI.2.iii).

مالبرانش با ارجاع به آگوستین قدیس، خاطر نشان می‌سازد که هرچه بتواند بر ما در مقام علتی راستین، اثر بگذارد، ضرورتاً از نظر وجودی، برتر از ماست. عقل مؤید این امر است، زیرا اثرگذاری هر چیز بر ما، همچون پاداش و جزایی است که از سوی پروردگاران می‌بینیم، و همین موجب می‌شود عامل مذکور را در مقام خدای خود بدانیم؛ به همین دلیل است که در متون مقدس، قوم بنی‌اسرائیل از پذیرش خدایان مشرکان منع شده‌اند، زیرا آن خدایان دروغین تأثیری بر ایشان نداشتند و نمی‌توانستند علت خیر و شری در زندگی‌شان باشند. تنها خداوند است که در مقام علت راستین خیر و شر، شایسته پرستش و یگانه متعلق ترس و عشق آدمیان است (Ibid).

او بر پایه همین تأملات و ملاحظات، معتقد است باید تنها یک علت راستین در کار باشد، چراکه تنها یک خدای راستین وجود دارد و ماهیت یا توان تمامی موجودات، چیزی جز اراده الهی نیست و تمامی دیگر علل، نه علل راستین که علل موقعی (occasional causes) هستند. طبق این نظریه، نه تنها با دقت در تصویری که از اجسام داریم، درمی‌یابیم هیچ جسمی (چه کوچک و چه بزرگ) توانایی حرکت خود را ندارد، بلکه با تدقیق در تصورمان از اذهان متناهی نیز به این نتیجه می‌رسیم که هیچ ربط ضروری میان اراده آدمی و هیچ‌یک از حرکات بدنش، در کار نیست. اما وقتی در مورد تصور خداوند، یعنی موجودی نامتناهی و دارای قدرتی نامتناهی، می‌اندیشیم، میان اراده وی و حرکت تمامی اجسام، رابطه‌ای ضروری درک می‌کنیم، به طوری که امکان ندارد اراده خداوند به حرکت جسمی تعلق گیرد، اما آن جسم حرکت نکند. این رابطه ضروری در مورد هیچ موجود دیگر، حتی انسان، صادق نیست (Ibid).

معنای «موقعیت» در اینجا این است: هنگام فرورفتن سوزنی در پوست، این رویداد مادی، صرفاً موقعیتی است برای خداوند تا علت حالت ذهنی متناظر با آن، یعنی احساس درد در ما، گردد؛ اراده‌ای در نفس‌مان به منظور بلند کردن دست یا تفکر درباره موضوعی خاص، صرفاً موقعیتی است برای خداوند تا علت حرکت بازو یا حضور آن تصور در ذهن‌مان گردد. برخورد توپ بیلیارد به توپی دیگر نیز موقعیتی است برای خداوند تا نخستین توپ را در حالت سکون و توپ دیگر را در حالت حرکت قرار دهد. در همه این مثال‌ها، فعالیت علی فراگیر خداوند (مگر در معجزات)، طبق قوانین عام صورت می‌پذیرد و خداوند تنها هنگامی عمل می‌کند که شرایط یا موقعیت‌های لازم مادی یا روانی برای عمل وی، فراهم باشد (Nadler, 2006: 116).



مالبرانش پس از استدلال پیشین و رسیدن به موقعیت باوری از طریق تحلیل مفهوم علت، در ادامه بحث خود می‌کوشد موقعیت باوری را در مقام استنتاج بهترین تبیین برای حرکات بدن انسان نیز ارائه دهد، گرچه این تبیین هم‌چنان دستخوش اتهام «خدای رخنه‌پوش» می‌ماند. او می‌پرسد: اصلاً چگونه در عمل ممکن است بتوانیم بازوان مان را حرکت دهیم؟ برای این کار، ضرورتاً باید ارواح حیوانی داشته باشیم و آنها را از طریق اعصابی مشخص، به سوی عضلاتی مشخص بفرستیم تا آنها را منقبض کرده و بدین وسیله بازویی که متصل بدان هاست، حرکت کند. اما با تمام این اوصاف، کماکان روشن نیست چگونه این امر رخ می‌دهد. اگرچه انسان‌ها نمی‌توانند برجی را جابه‌جا کنند، دست‌کم می‌دانند برای انجام این کار، چه باید کرد؛ درحالی‌که هیچ انسانی نمی‌داند از رهگذر کدامین فرآیند است که می‌تواند به وسیله ارواح حیوانی، یکی از انگشتانش را حرکت دهد و تنها خداوند است که از چگونگی این امر آگاهی دارد (Malebranche, 1997: VI.2.iii).

مالبرانش در ادامه می‌افزاید: ما انسان‌ها نه تنها چگونگی این فرآیند را نمی‌دانیم، بلکه حتی قول به اینکه ما فاعل حرکات بدنی مان هستیم، متضمن تناقض است. علت راستین از نظر مالبرانش، علتی است که ذهن میان آن و معلول‌هایش، رابطه‌ای ضروری درک می‌کند و از آنجا که ذهن این رابطه را تنها در مورد اراده موجود نامتناهی و کامل (یعنی خداوند) درک می‌کند، در نتیجه تنها خداوند است که شایستگی عنوان علت راستین تمامی حرکات را دارد. علاوه بر این، فهمیدنی نیست که خداوند عاملیت علی خود را به دیگر موجودات ببخشد و آنهایی که معتقدند خداوند چنین قابلیتی به انسان‌ها داده است، توجه ندارند که لازمه این قول آن است که بگوییم خداوند به اذهان آدمیان قابلیت ایجاد و اعدام نیز داده و آدمی را در کنار خود، به مرتبه‌ی خدایی رسانده است. این سخن به شرک می‌انجامد و از آنجا که اذهان نوع بشر، به موجب گناه اولیه آدم، استعدادی بسیار در گرایش به شرک دارند، باید از همراهی با چنین آرای پرهیز کرد (Ibid).

مالبرانش در پایان این بحث، سرمست از یافتن فلسفه‌ای جدید که میان مبانی آن و مبانی ایمان مسیحی، سازگاری کامل وجود دارد، می‌گوید: اگر دین می‌گوید فقط یک خدا وجود دارد، فلسفه نیز می‌گوید تنها یک علت راستین وجود دارد؛ اگر دین به ما تعلیم می‌دهد که خدایان مشرکان جز مثنی سنگ و فلز مرده و ناتوان از تأثیرگذاری در زندگی آدمیان نیستند، فلسفه نیز آنها را اجسامی بی‌اراده می‌داند. اما به‌رغم این پیروزی اولیه، مسائل متعدد درباره‌ی موقعیت باوری، یکی پس از دیگری سربرمی‌آورند که یکی از مهمترین‌شان، همین نسبت میان موقعیت باوری و اراده آزاد انسان است. در نظر مالبرانش، آدمیان قادر به اراده چیزی نیستند، مگر خداوند ایشان را به سوی خیر کلی، یعنی خودش، حرکت دهد؛ زیرا خداوند آدمیان را فقط برای خود آفریده است. ایشان می‌توانند از مسیری که خداوند برایشان اراده کرده منحرف شوند، چنانکه در ارتکاب گناهان رخ می‌دهد؛ با این همه، مالبرانش معتقد است حتی در ارتکاب گناه نیز نمی‌توان به انسان گناهکار، قدرت یا توان علی نسبت داد (Ibid). حال، اگر چنین باشد، چگونه می‌توان انسان‌ها را در برابر اعمالی که خودشان، عامل راستینش نیستند، بلکه آن اعمال با علت اصیل الهی و تنها در موقعیت بدنی خاص ایشان رخ داده است، سزاوار پاداش یا پادافره دانست؟

## نسبت اراده الهی با اراده انسان

مالبرانش بحث در باب اراده در انسان را در همان نخستین فصل در جستجوی حقیقت چنین پیش می‌کشد: ذهن آدمی جوهری غیرمادی، بسیط، تقسیم‌ناپذیر و دارای دو قوه فاعله و اراده است، اما از آنجا که تصویری واضح و متمایز از این دو قوه نداریم، به نظر می‌رسد بهتر باشد آنها را در مقایسه با ویژگی‌های امور مادی توضیح دهیم؛ گرچه این مقایسه تبیینی دقیق نیست و تنها برای تقریب بیشتر این واژگان به ذهن انسان است که از آن بهره می‌بریم. ماده یا امتداد دارای دو قوه یا ویژگی است: نخستین قوه آن چیزی است که قابلیت پذیرش اشکال گوناگون را دارد و دومین قوه، قابلیت دریافت حرکت است. به همین قیاس، ذهن آدمی نیز دارای قوه دریافت‌کننده تصورات گوناگون (فاهمه) و دریافت‌کننده تمایلات و خواست چیزهای گوناگون (اراده) است (Ibid: I.i). اما باید توجه داشت که در ذهن آدمی، قوه عقل صرفاً منفعل است، اما قوه اراده هم فعال است و هم منفعل (Ibid: Conclusion of the First Three Books).

اینکه اراده قوه‌ای است هم منفعل و هم فعال، به چه معناست؟ آیا مالبرانش به تناقض‌گویی افتاده است؟ در واقع، کلید حل نسبت سازگاری یا ناسازگاری میان موقعیت‌باوری و اراده آزاد انسان، در فهم همین انفعال در عین فعالیت قوه اراده نهفته است. در نظر مالبرانش، اراده تا آنجا فعال است که آزاد باشد، و همان گونه که وی در آخرین اثر خود (یعنی تأملات) می‌گوید: داشتن اراده آزاد را خداوند به‌منظور سروری ما بر اعمال، اراده فرموده است (Kremer, 2006: 192). اما نسبت میان اراده الهی و اراده انسان را چگونه تبیین کنیم که به آزادی انسان آسیبی نرسد؟ در نظر مالبرانش خداوند هم علت کلی تمامی حرکات ماده و هم علت کلی تمام تمایلات اذهان است؛ حال، همان‌گونه که تمامی حرکات موجودات مادی در خطی مستقیم روی می‌دهد، مگر آنکه برخورد علتی خارجی مسیر حرکت‌شان را تغییر دهد (قانون اول نیوتن)، تمامی تمایلاتی که ما از جانب خداوند بدست آورده‌ایم نیز به‌طور مستقیم معطوف به، و متوجه اوست، مگر علتی خارجی جهت اراده ما را به‌سوی شرور سوق دهد (Malebranche, 1997: I.i). اما مگر بر پایه نظریه موقعیت‌باوری، علتی جز خداوند می‌تواند در کار بود که ما را از غایت راستین مان (یعنی خداوند) دور کند؟ برای فهم چگونگی این امر باید به تلقی مالبرانش از نسبت میان اراده و عشق، که صبغه‌ای کاملاً آگوستینی دارد، بپردازیم.

در نظر آگوستین قدیس، اراده قوه‌ای نیست که میان دو گزینه، کاملاً حالتی ختنی داشته باشد، بلکه همواره به‌نسبت اینکه کدام‌یک از طرفین در او عشق بیشتری برانگیزند، اراده به‌همان طرف متمایل می‌گردد. آگوستین میان دو نوع عشق در اراده تفاوت می‌گذارد: «استفاده کردن» (‘to use/ ‘Uti’)، یعنی چیزی را برای چیز دیگری دوست می‌داریم (که در نظر وی عشق به ماسوی‌الله یک‌سره از این جنس است) و «لذت بردن» (‘to enjoy/ ‘Fru’i’)، یعنی چیزی را برای خودش دوست بداریم (که تنها مصداق آن خداوند است) (Moriarty, 2011: 66). مالبرانش با الهام از این تقسیم‌بندی آگوستینی، دوست‌داشتن چیزی برای خودش را «دوست داشتن مطلق و ذاتی» (to love absolutely and intrinsically) می‌نامد (Malebranche, 1997: I.2).

و معتقد است جز خدا را نباید برای خودش دوست داشت، و عشق درست نسبت به مخلوقات آن است که تمامی ماسوا را فقط برای نسبتی که با خداوند دارند، دوست بداریم.

اینک، با توجه به موقعیت باوری مالبرانش، آیا می توان چیزی جز خداوند را به طور مطلق و ذاتی دوست داشت؟ اگر پاسخ مالبرانش به این پرسش مثبت باشد، آیا در این صورت، لازمه این سخن آن نیست که خداوند علت گناهان ما باشد؟ در آن صورت، نسبت شرور با ذات الهی که عاری از هر گونه نقص است، چگونه تبیین خواهد گشت؟ مالبرانش ضمن پاسخ مثبت به نخستین پرسش (که در ادامه آن را پی خواهیم گرفت)، به دومین پرسش چنین پاسخ می دهد: خداوند علت گناهان ما نیست، زیرا او ما را چنین آفریده که هنگام مواجهه با چیزی خاص و مجذوب گشتن بدان، آزادانه این قابلیت را داریم که یا تا انتها میلمان را پی بگیریم، یا در برابر تمایلی که نسبت به آن موضوع داریم، ایستادگی کنیم و مسیری دیگر برگزینیم (Ibid: Elucidation. I). در اصل، ریشه تمامی گناهان آدمی دوست داشتن امری جز خداوند به نحو مطلق و ذاتی است (Kremer, 2006: 194).

برخلاف تصویری که بسیاری ممکن است از موقعیت باوری داشته باشند،<sup>۵</sup> مالبرانش به منظور پاسخ به مسئله شرور، معتقد است اعمال خداوند بر پایه اراده ای کلی و طبق قوانینی عام واقع می گردد که خودش واضع آنهاست و طبیعت هم چیزی نیست مگر قوانین عامی که خداوند برای حدوث و بقای اثر خویش، با بهره گیری از ساده ترین ابزار (یعنی فعلی که همواره یک شکل، پیوسته، شایسته حکمتی نامتناهی و همچنین علتی کلی است) وضع کرده است. چنین نیست که افعال یا همان مخلوقات خداوند، در مقام موجودات با عقل محدود و تفکر متناهی، بر پایه اراده جزئی جزافیه ای از او صادر شوند که تن به هیچ قانونی ندهد.<sup>۶</sup> اگر در جایی سیل یا زلزله موجب ویرانی بسیار گردد، یا کودکی ناقص الخلقه به دنیا می آید، نشان از آن ندارد که خداوند از روی اراده جزئی به ایجاد این امور اراده کرده باشد، بلکه رویدادهایی از این قبیل، از پیامدهای ناگزیر قوانین عامی است که خداوند از روی اراده کلی خود، وضع کرده است. اینک اگر از این منظر به افعال خداوند بنگریم و تمامی آنها را مبتنی بر صفات کمالی نامتناهی او ببینیم، در آنها فایده بسیاری برای عالم در مقام کل نیز می یابیم (Riley, 2006: 224-225).

در نظر مالبرانش، کسانی که معتقدند خداوند باید از طریق اراده جزئی خویش، قوانین طبیعت را، هنگامی که به انسان های بی گناه یا نیکوکار آسیب می رساند، به تعلیق درآورد، دریافته اند که رها کردن اراده کلی و دخالت های معجزه آمیز پیوسته در جریان طبیعت، شایسته خداوندی با حکمتی نامتناهی نیست؛ این باور آنها ناشی از جهل شان نسبت به خداوند و از روی خودخواهی است. باید توجه داشته باشیم که خداوند حکمتش را بیش از نوع بشر دوست می دارد، اما چنین نیست که آنان را به حال خود رها کرده باشد، زیرا او در عهد جدید به مؤمنان صبور وعده حیات ابدی داده است و این وعده در سازگاری کامل با عدل الهی است. وانگهی، مالبرانش تصور خداوند را که پیوسته بر اساس اراده جزئی جزافی عمل کند، نه تنها با کمالات بی پایان او سازگار می داند، بلکه معتقد است آدمیان را نیز به نسبی گرایی اخلاقی می کشاند و نظم اجتماعی را بر هم می زند (Ibid: 225-227).

او در رساله درباره اخلاق (*Treatise on Ethics*) بازم یادآوری می‌کند که اگر عمل خداوند بر پایه اراده جزئی‌اش صورت می‌پذیرفت، آن‌گاه انسان‌هایی که هنگام بارش باران یا سقوط ساختمانی که علتش فعل جزئی خداوند بوده، به دنبال سرپناهی گشته یا از محل حادثه می‌گریزند، در پیشگاه خداوند عصیان کرده‌اند. افزون بر این، اکثر تجارب و روایات تاریخی بشر گویای آن هستند که طرف عدل و نیکی در جنگ‌ها، همواره غلبه نمی‌یابد، که اگر تمام این‌ها را به اراده جزئی خداوند نسبت دهیم، هرگز نمی‌توانیم به مسئله شرور پاسخ دهیم، بلکه تنها از طریق ارجاع افعال به اراده کلی خداوند است که می‌توان در برابر رویدادهای طبیعی‌ای که او عامل‌شان است، بدون عصیان در برابر اراده وی، در برابر افعالش فعالانه چاره‌اندیشی کرد، چراکه هیچ‌یک از رویدادهای جزئی را ایجاباً و مستقیم به خداوند نسبت نمی‌دهیم، بلکه آنها را از لوازم اجتناب‌ناپذیر اراده کلی او می‌دانیم (Peppers-Bates, 2009: 35-37).

از نظر آرتو (که از مهم‌ترین دکارتی‌های معاصر مالبرانش، و از مخالفان اوست)، خطای نظریه مالبرانش در این است که اراده عام و اراده خاص الهی را غیرقابل جمع می‌انگارد، درحالی‌که هیچ تناقضی ندارد که پادشاهی عادل، از روی اراده‌ای پیشین، چنان بخواهد که تمامی تابعانش با خوشبختی زندگی کنند، گرچه از روی اراده‌ای پسین و به‌منظور تحقق این امر، مفسدان را اعدام کند؛ بسیاری از روایات کتاب مقدس نیز مؤید همین رویکرد هستند. به نظر می‌رسد مالبرانش با طرح نظریه اراده عام، خداوند را برده باسلتش ساخته و معجزات را که به معنای مداخله خداوند در جریان طبیعت هستند، ممتنع دانسته باشد؛ لازمه این امر، انکار توانایی خداوند برای تحقق عدالت در این جهان خواهد بود. مالبرانش در پاسخ وی، در رویکردی نه‌چندان سازگارانه، اظهار داشت که معجزات متعلق به یهودیان باستان، پیش از لطف رستگاربخش مسیح بوده و پس از آن، خداوند فقط بر طبق اراده کلی خود عمل می‌کند؛ افزون بر این، کتاب مقدس تصویری انسان‌وار از خداوند ارائه می‌دهد که بیشتر متناسب با فهم عوام است.<sup>۷</sup> در نظر آرتو، کتاب مقدس بر آنچه که فلسفه درباره خداوند می‌گوید، حد می‌نهد، اما در نظر مالبرانش، این فلسفه است که با انکار توصیفی انسان‌وار از خداوند، روایت کتاب مقدس را محدود به فهم عوام می‌سازد (Riley, 2006: 227-234).

با توجه به آنچه گفتیم، مالبرانش اگر بخواهد مسئولیت شرور اخلاقی را از دوش خداوند بردارد، باید آزادی اراده در انسان را به اثبات برساند و نشان دهد این آزادی در سازگاری کامل با موقعیت‌باوری است؛ همچنین باید نشان دهد که این آزادی اراده، انسان را از لطف خداوند بی‌نیاز نمی‌سازد، و از همه مهم‌تر، تمامی این فرآیند را با بهره‌گیری از مفاهیم واضح و متمایز عقلی شرح و تبیین نماید. اما به نظر می‌رسد در تحقق مورد اخیر، وی از همان آغاز شکست را پذیرفته، زیرا معتقد است تنها از راه «احساس درونی» است که می‌توان به آزادی اراده در انسان پی برد؛ گویی از این حیث، گامی از دکارت فراتر نمی‌نهد، زیرا دکارت نیز درباره وحدت نفس و بدن، به همین احساس درونی استناد می‌جست و از تبیین عقلی آن‌شانه خالی می‌کرد.

مالبرانش عقیده دارد «احساس درونی» نوعی شناخت است که از طریق آن، هر کسی می‌تواند به وجود ذهن خود و اعمالش دسترسی پیدا کند، اما حتی اگر طریق مذکور نیز موجب باور به آزادی‌مان نشد، می‌توانیم

از طریق عقل کشف کنیم که انسان ضرورتاً آزاد آفریده شده است (Malebranche, 1997: Elucidation, I). علاوه بر این، مالبرانش معتقد است هر متألّهی باید اصول تعیین شده از سوی کلیسا را همواره در پیش چشم بدارد و از هر چیزی که با آنها در تضاد باشد، بپرهیزد و بالاتر از همه این اصول، قول به آزادی اراده انسان جای دارد (Kremer, 2006: 195). او استدلال می کند که باور به آزادی، به چندین نحو بر احساس درونی متکی است؛ نخست، گرچه از روی ایمان و نیز با عقل درمی یابیم که تمامی انسان ها آزاد آفریده شده اند، نه ایمان و نه عقل، نمی تواند مرا با چگونگی این آزادی آشنا کند و تنها از طریق احساس درونی است که می توانیم بدانیم آزاد بودن چگونه است. دوم، نمی توانم قانع شوم که آزادم، مگر اینکه از قبل قانع شده باشم که وجود دارم، و آگاهی از وجود خود نیز تنها از طریق احساس درونی میسر است. همچنین مالبرانش می گوید: استدلال انتزاعی درباره آزادی و موجبت، چه بسا ما را در باور به داشتن آزادی اراده به شک بیندازد:

اگر به جای گوش دادن به احساس درونی مان، به استدلال انتزاعی روی آوریم که ما را از تفکر در باب خودمان بازدارد، آنگاه هنگام از دست رفتن این بینش، ممکن است فراموش کنیم چه هستیم، و در تلاش برای سازگاری میان شناخت و قدرت مطلق خداوند بر اراده مان، ممکن است در اینکه آزاد هستیم به شک افتاده و مرتکب خطایی شویم که به واژگونی تمامی اصول دین و اخلاق می انجامد (Malebranche, 1997: Elucidation, I).

اینکه مالبرانش می گوید اگر از روی احساس درونی قانع نشدیم، می توانیم از روی عقل کشف کنیم که انسان ضرورتاً آزاد آفریده شده و از سوی دیگر، این گفته که استدلال انتزاعی می تواند ما را درباره باور به آزادی مان به شک بیندازد، موجب می شود در باب نسبت این دو تأمل بیشتری به خرج دهیم، زیرا به نظر نمی رسد احساس درونی و استدلال عقلانی، مکمل یکدیگر در شناخت آزادی باشند. مالبرانش بر آن است که احساس درونی می تواند به شخص تنها در مورد خودش شناخت دهد، اما برای رسیدن به قضایای کلی از قبیل اینکه تمامی انسان ها دارای اراده آزاد هستند، کفایت نمی کند، زیرا چنین قضایایی تنها از طریق عقل و ایمان به شناخت درمی آیند. گرچه احساس درونی به ما نشان می دهد آزاد بودن چگونه است، اما شناختی از ماهیت اراده آزاد بدست نمی دهد و ما را با شناختی مغشوش از آن، تنها می گذارد (Kremer, 2006: 195-196).

چنانکه گذشت، مالبرانش برای متمایزتر ساختن تصور اراده و آزادی، آنها را با ویژگی های امور مادی می سنجد (Malebranche, 1997: I,i) و اکنون، دلیل این امر با توجه به این نکته که احساس درونی مان برای حصول تصویری واضح و متمایز از چیستی آزادی اراده کفایت نمی کند، روشن می گردد. مالبرانش همچنین در پاسخ به ایراد آرنو، می گوید: تمامی عبارات به کار رفته در تبیین اراده و آزادی، یک سره مبهم و استعاره ای است و چون تصویری واضح از نفس نداریم، چاره ای جز کاربرد همین واژگان نداریم (Kremer, 2006: 196-197)؛ رویکردی که درست در برابر رویکرد دکارتی قرار دارد که تمام بنیان نظام

معرفتی خود را بر پایه تصور واضح و متمایز از «من اندیشنده» بنا نهاده بود. مالبرانش با این همه، بر آن شد تا می‌تواند، تصویری متمایزتر از اراده و آزادی به دست دهد تا شاید چیزی بیش از احساس درونی‌مان، ما را از وجود و چیستی آزادی اراده‌مان آگاه سازد. در نظر وی، تفاوتی مهم هست میان حرکتی که خداوند در ماده ایجاد می‌کند و حرکتی که در اذهان به‌سوی امر کلی نیک پدید می‌آورد؛ زیرا ماده نیرویی ندارد که حرکتش را متوقف کند یا آن را به‌سویی دیگر منعطف سازد، بلکه حرکتش - همان‌گونه که گفتیم - پیوسته بر خط مستقیم دوام می‌یابد، اما این درباره اراده انسان که به‌معنایی فعال است، صدق نمی‌کند. اراده گرچه نمی‌تواند علت راستین تمایلاتش باشد، می‌تواند آنها را به‌سوی متعلقی که بدان میل بیشتری دارد، سوق دهد و از همین جاست که مالبرانش می‌کوشد تعریفی از «اراده» و «آزادی» بدست دهد:

... مرادم از واژه اراده، یا قابلیت نفس برای دوست داشتن امور نیک گوناگون، انطباع یا محرکی طبیعی است که ما را به‌سوی امر نیک کلی و نامتعین سوق می‌دهد. و از واژه آزادی، مرادم جز قوه‌ای از نفس نیست که می‌تواند این انطباع را به‌سوی متعلقاتی بکشانند که به‌قدری خوشایندمان هستند که تمایلات طبیعی‌مان معطوف به متعلقی جزئی می‌شوند... (Malebranche, 1997: I,i).

مالبرانش در ادامه خاطر نشان می‌سازد که تمایلات طبیعی، گرچه انتخابی است، مصداقی از «آزادی بی‌انگیزگی» (freedom of indifference)، یعنی یکسانی اراده در فعل و ترک، یا حتی اراده خلاف آنچه تمایلات طبیعی‌مان ما را بدان سوق می‌دهند، نیستند، زیرا گرچه عشق ما نسبت به امر نیک کلی (یعنی خداوند)، آزادانه و از روی انتخاب است، باز هم بدین جهت که خواستن یا نخواستن سعادت به قوه اراده‌مان ربطی ندارد، آزادانه نیست (Ibid). مالبرانش در واقع مانند دکارت در «تأمل چهارم» (Descartes, 1985: AT VII.57-59)، رویکرد «آزادی برانگیختگی» (freedom of spontaneity) را به «آزادی بی‌انگیزگی» ترجیح می‌دهد.<sup>۸</sup> رویکرد آزادی برانگیختگی عبارت است از اینکه وقتی عقل امری را واضح و متمایز دریابد، اراده نمی‌تواند از پذیرش امتناع ورزد؛ مالبرانش نیز در اینجا درست همین موضع دکارتی را اتخاذ کرده است. او معتقد است آزادی در این حالت بدین معناست که هنگام مواجهه با امر نیک جزئی‌ای که ذهن آن را واضح و متمایز شایسته عشق (مطلق و ذاتی) تشخیص ندهد، می‌توانیم عشق و تصدیق بدان را به حالت تعلیق درآوریم (Malebranche, 1997: I,i). او در اتخاذ همین رویکرد که اراده را مسئول حکم قرار می‌دهد نیز آشکارا وامدار دکارت است (Descartes, 1985: AT VII.56).

البته مالبرانش معتقد است باید به تفاوت میان تصدیق حقیقت (consent of truth) و تصدیق امر نیک (consent of goodness) نیز توجه کنیم؛ تفاوت میان این دو در آن است که تصدیق امر نیک در نسبت با ما معنا می‌یابد، اما تصدیق حقیقت، چنین نیست، زیرا حقیقت تنها نسبت میان دو یا چند چیز است، درحالی‌که نیکی نسبتی است که آن چیز با ما دارد. در نتیجه، تنها یک فعل اراده در نسبت با حقیقت وجود

دارد و آن، پذیرش یا تصدیق نسبت میان امور است، اما در مورد نیکی، دو فعل اراده وجود دارد: یکی، پذیرش یا تصدیق نسبت آن چیز با ما و دیگری، عشق یا برانگیختگی نسبت به آن چیز. میان تصدیق چیزی و سوق یافتن با عشق به آن چیز، که ذهن آن را بازمی‌نمایاند، تفاوت است، زیرا ما اغلب اموری را تصدیق می‌کنیم که از آنها دوری می‌جوییم و خواهان نبودشان هستیم.<sup>۹</sup>

در نهایت، گناه محصول تصدیق آزادانه اموری است که ذهن به‌نحو مبهم درک کرده است، و از آنجا که در وضعیت کنونی، چیزها را ناقص می‌شناسیم، باید بالضروره برای عدم تصدیق، از آزادی بی‌انگیزی بهره‌مند باشیم وگرنه مانند دکارت، باید با مسئله نسبت خداوند کامل مطلق و فریبکاری حاکی از نقص دست‌وپنجه نرم کنیم (Malebranche, 1997: I,ii). استفاده مالبرانش از «آزادی بی‌انگیزی» در اینجا، در معنای رایج آن نیست، چراکه در نظر وی، به‌تبع آگوستین، تعلیق تصدیق اراده به هیچ متعلقی روی نمی‌دهد مگر آنکه اراده مجذوب متعلق دیگری گردد، و این بیشتر قابل ارجاع به «آزادی برانگیختگی» است تا «آزادی بی‌انگیزی».

هر چقدر تا این جای بحث، مالبرانش با بیان استعاری و گاه نامناسب خود، مخاطب را دچار ابهامات بسیار ساخته باشد، در بخش چهارم از فصل اول در جستجوی حقیقت، مخاطب را به‌کلی از یافتن راه‌حلی برای سازگارسازی موقعیت‌باوری و اراده آزاد انسان، نومید می‌کند و وضعیت را بیش از پیش، غامض می‌سازد:

گرچه تنها علت خطا، سوءاستفاده از آزادی است... ما را قوای بسیاری است که علل خطاهایمان است؛ علت‌هایی که آنها را نه علل راستین، بلکه عللی موقعی می‌توان نامید. همه شیوه‌های ادراک ما موقعیت‌هایی برای خطا هستند، زیرا از آنجا که احکام نادرست ما دربردارنده دو چیز (تصدیق اراده و ادراک فاهمه) است، هر یک از شیوه‌های ادراک، آشکارا می‌تواند موقعیتی برای خطا گردد، زیرا می‌تواند ما را به صدور احکام شتاب‌زده وادارد (Ibid: I,iv).

گرچه مالبرانش سوءاستفاده از آزادی را تنها علت خطای ما می‌داند، اما در کنار آن از علل موقعی خطا نیز سخن می‌گوید و تک‌تک قوای ادراکی نفس -یعنی فاهمه محض (pure understanding)، تخیل (imagination) و حواس (senses)- را به‌همراه تمایلات (inclinations) و انفعالات (passions)، در مقام پنج علت موقعی اصلی معرفی کرده و می‌کوشد نشان دهد چگونه هر یک از آنها ممکن است آدمی را به خطا بیندازد (Ibid). اما خطای آشکار مالبرانش در اینجا است که اگر سوءاستفاده از آزادی را تنها علت راستین وقوع خطا و قوای ادراکی را علل موقعی قلمداد می‌کند، تأثیر علی خداوند چه جایگاهی در این تقسیم‌بندی خواهد داشت؟ در اصل، اگر سوءاستفاده از آزادی تنها علت راستین خطا باشد، نظریه موقعیت‌باوری آسیب می‌بیند و اگر موقعیت‌باوری صادق باشد، سوءاستفاده از آزادی نیز باید در عرض قوای ادراکی که خاستگاه‌های پنجگانه خطا از نگاه مالبرانش بود، در شمار علل موقعی باشد.

او در نخستین «ایضاح» (Elucidation)، پس از پایان در جستجوی حقیقت، که در قالب پیوست کتاب آمده

است، می‌کوشد با ایجاد تفاوت میان ساحت میل به امر نیک کلی و میل به امر نیک جزئی، در عین حفظ موقعیت‌باوری، به دفاع از اختیار آدمی برخیزد. او بر آن است که با فرض اینکه خداوند تنها برای خود عمل می‌کند، ممکن نیست خداوند ما را به سوی چیزی غیر از خود برانگیزد، از این رو سوق‌یافتن به سوی امر نیک کلی، اجتناب‌ناپذیر و غیرارادی می‌نماید، اما میلی که ما نسبت به امور جزئی نیک داریم، بالضرورة چنان است که قابلیت عدم تصدیق و روی‌گردانی از متعلقش، همواره در اختیار و اراده آدمی است (Ibid: Elucidation, I). در همان بخش، لب کلام مالبرانش این است که انسان تنها بدین معنا آزاد و در برابر اعمالش مسئول است که به محرکی پاسخ می‌دهد، و آن را تصدیق یا تکذیب می‌کند، اما در این فرآیند پاسخ‌دهی، انسان به هیچ معنی، علت رویدادی نیست. به عبارت دیگر، اگر بگذاریم شهوات بر ما غلبه یابند و نتوانیم برای خداوند تصدیق‌مان را به حالت تعلیق درآوریم، در واقع چه کرده‌ایم؟ پاسخ مالبرانش این است که تنها کار ما در اینجا توقف خود و قرار دادن خود در وضعیت سکون است. شکی نیست که در اینجا عملی روی داده، اما این عملی درون‌ماندگار (immanent) است که موجب تغییری فیزیکی در جوهر ما نمی‌گردد (Riley, 2006: 254). فرض مالبرانش - که در یکی از آثار دیگرش، *در باب ارتقای فیزیکی (On Physical Promotion)* بدان اشاره می‌کند - این است که هر عملی را تنها در صورتی واقعیتی فیزیکی است که آغاز یا پایان آن عمل، به منزله تغییری واقعی در عاملش باشد؛ وگرنه حالت جوهر، بدون تغییر واقعی یا فیزیکی در جوهرش، نمی‌تواند تغییر کند و این وضعیت را می‌توان با حالت سکون در اجسام مقایسه کرد؛ بودن اجسام در حالت سکون، گرچه همچون فعلی به اجسام نسبت داده می‌شود، هیچ واقعیت فیزیکی ندارد (Kremer, 2006: 210-212). اما این مثال چندان سودمند نیست، زیرا سکون را که حالتی منفعلانه در جسم است، نمی‌توان با اراده انسان، که مالبرانش خود آن را نوعی فعالیت می‌داند، مقایسه کرد.

اینکه در وضعیت تصدیق یا تعلیق تصدیق نسبت به محرکی خاص، تغییری واقعی در جوهر - که در اینجا انسان است - رخ نمی‌دهد، بدین معنا نیست که هیچ رویدادی از هیچ نوعی به وقوع نپیوسته است. مالبرانش معتقد است تصدیق به محرک، نه به قلمرو نظم فیزیکی، بلکه به قلمرو نظم اخلاقی تعلق دارد و گرچه نفس علت راستین اعمال آزادانه‌ای است که به قلمرو اخلاقیات مرتبط است (زیرا آنها به موجب تأثیرگذاری‌شان، تغییری فیزیکی ایجاد نمی‌کنند)، نفس انسان علت راستین حالات خود نیست، چراکه بر اساس موقعیت‌باوری، این عاملیت تنها متعلق به خداوند است (Ibid: 213). مالبرانش توضیح بیشتری در باب نسبت میان قلمرو فیزیکی و اخلاقی به ما ارائه نمی‌دهد و حتی دشوار می‌توان درک کرد چگونه می‌توان بر اساس نظریه موقعیت‌باوری، در یکی از این دو قلمرو، برای انسان به فاعلیت قائل بود و در دیگری فاعلیت را از او سلب کرد، بی‌آنکه خداوند در هر دوی این قلمروها، یگانه فاعل راستین باشد.

#### نتیجه

مالبرانش در صدد بود با الهام از فلسفه دکارت و با استفاده از تفکر روش‌مندی که تنها بر تصورات واضح



و متمایز استوار بود، ذهن آدمی را از خطاهای فلسفه مدرسی بپیراید. او برای رسیدن به این هدف، کوشید با تحلیل مفهوم «توان علی» از سویی، و طرح نظریه «موقعیت‌باوری» از دیگر سو، از تمامی موجودات عالم استقلال‌زدایی کند و تمامی رویدادهای طبیعی را «علل موقعی» دانست تا بتواند برخلاف نظریه صور نوعیه ارسطویی (که گویی میراث به‌جامانده از فرهنگ مشرکانه یونانیان بود)، خداوند را در مقام یگانه علت تمامی افعال موجودات و عامل اثربخش بر زندگی‌شان، معرفی نماید. از سوی دیگر، مالبرانش، از آنجا که اخلاقیات و نیک و شر را در گرو قبول آزادی اراده می‌انگاشت، کوشید با در کار آوردن لطایف‌الحیل گوناگونی (از قبیل احساس درونی از آزادی، تفکیک میان امر نیک کلی و امر نیک جزئی، فعل درون‌ماندگار آزاد اراده، قلمرو نظم فیزیکی و قلمرو اخلاقی و مانند این‌ها)، میان موقعیت‌باوری و آزادی اراده در انسان سازگاری ایجاد کند. اما او به‌رغم موشکافی و تحلیل عقلی بسیار درباره طرح موقعیت‌باوری، هنگامی که به بحث در باب نسبت میان اراده الهی و اراده انسان می‌رسد، یک‌باره در کاریست وضوح و تمایز دکارتی به دشواری‌های بسیار برمی‌خورد و گویی ناگزیر به روش همان مدرسیونی بازمی‌گردد که از منتقدان سرسخت آنها بود. مالبرانش در بحث اراده کلی الهی، با مسائل فلسفی و الهیاتی گوناگونی مواجه شد و از آنجا که انسان را فاقد تصور واضح و متمایزی از مفاهیمی چون نفس و آزادی می‌دانست، دست به دامن تعابیر استعاری گردید. او هر چه با نقدهای بیشتری از سوی مخالفانش مواجه می‌شد، صرفاً به تکرار مدعیات پیشین خود پرداخت و گویا برای آن مددعیات، شأن «اصل موضوعی» قائل بود و حاضر نمی‌شد از معیارهای والای حاصل از روش مندی در تفکر عقب‌نشینی کند؛ همین امر موجب شد تلاش‌های وی برای حل نسبت میان موقعیت‌باوری و اراده آزاد انسان به ثمر نرسد.

## یادداشت‌ها

1. Occasionalism. البته این نظریه در آرای خود دکارت نیز به‌تلویح بود اما مالبرانش با تغییراتی، آن را از آن خود ساخت.
2. برخلاف گفتگوی دکارت، طرفین صحبت در گفتگوهای مالبرانش نه نماینده دو موضع فلسفی متفاوت، بلکه استاد (تئودور) و دو شاگرد او هستند که یکی از آنها خام و ساده‌اندیش (آریستس) و دیگری، مستعد و تیزبین (تئوتیموس) است (Peppers-Bates, 2009: 8).
3. گفتنی است در نخستین ویراست در جستجوی حقیقت در سال ۱۶۷۴، این نظریه به‌طور کامل نیامده بود و در ویراست دوم به‌تفصیل افزوده شد (Kremer, 2006: 191).
4. از کاستی‌های کتاب در جستجوی حقیقت مالبرانش آن است که در این اثر از نسبت و ترتیب منطقی مورد انتظار میان فصول و بخش‌ها، مثلاً در مقایسه با تأملات دکارت، خبری نیست.
5. برای نمونه بنگرید به: کاوشی درباره فهم بشری دیوید هیوم که در آن، از موقعیت‌باوری مالبرانش تصویری مبتنی بر عمل خداوند بر طبق اراده جزئی به‌عمل آمده است (Hume, 2007: SBN 71).
6. به‌عبارت دیگر، تصور مالبرانش از خداوند به‌مثابه موجودی که از کمالی نامتناهی برخوردار است، نه‌تنها خداوند را در مقام یگانه عامل علی به‌تصویر می‌کشد، بلکه با ارجاع به اراده عام (نه خاص) تبیین می‌کند که خداوند چگونه از این قوه و عاملیت علی خویش استفاده می‌کند (Peppers-Bates, 2009: 24). همچنین باید متذکر شد که برخلاف رویکرد دکارت

- در ششمین مجموعه اعتراضات (Descartes, 1985: AT VII.432)، در نظر مالبرانش خداوند حقایق را از روی اراده جزافی خود وضع یا جعل نمی‌کند، زیرا حقایق ازلی همان حکمت ازلی خداوند هستند و اگر جز این باشند، صرفاً در حالت امکانی باقی خواهند ماند و نمی‌توانند صفت «ضروری» را به‌خود بگیرند (Peepers-Bates, 2009: 27-28).
۷. البته مالبرانش برخلاف پاسخی که به آرنو می‌دهد، در رساله در باب طبیعت و لطف، معجزات را در مقام استثنائی بر قوانین طبیعت، لحاظ کرده اما در گفتگوهایی در باب مابعدالطبیعه و دین، وقوع معجزات را نیز قابل ارجاع به اراده عام خداوند تلقی می‌کند (Peepers-Bates, 2009: 41).
۸. برای توضیح بیشتر در باب آزادی اراده در نظر دکارت، بنگرید به: شهرآیینی و ذوالقدر، ۱۳۹۷: ۱۸۰-۱۷۳.
۹. این تفکیک مالبرانش متناظر است با تفکیکی که میان دو نوع حقیقت می‌کند: حقایق نسب مقدار (relations of magnitude) که حقایق نظری بوده و موجب هیچ حرکتی (چه عشق، چه نفرت) در نفس نمی‌گردند و حقایق نسب کمال (relations of perfection) که حقایق مربوط به ساحت عملی بوده، اما نسبت به حقایق نظری وضوح کمتری دارند و علاوه بر حکم، برانگیزاننده حرکتی در نفس نیز هستند و به ما اجازه ارزش‌گذاری میان پدیده‌ها را می‌دهند (Peepers-Bates, 2009: 25).

## منابع

- شهرآیینی، سیدمصطفی؛ ذوالقدر، مینا (۱۳۹۷) «بررسی ارزیابی اسپینوزا از اراده آزاد دکارت»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۷۹، ص ۱۸۲-۱۶۵.
- Descartes, Rene (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press.
- Hume, David (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by Peter Millican, Oxford University Press.
- Kremer, Elmar. J. (2006) "Malebranche on Human Freedom", *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.
- Malebranche, Nicolas (1977) *The Search after Truth*, trans. and ed. by Thomas Lennon & Paul Olscamp, Cambridge University Press.
- Moriarty, Michael (2011) *Disguised Vices*, Oxford University Press.
- Nadler, Steven (2006) "Malebranche on Causation", *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.
- Peepers-Bates, Susan (2009) *Nicolas Malebranche: Freedom in an Occasionalist World*, London: Continuum.
- Riley, Patrick (2006) "Malebranche's Moral Philosophy: Divine and Human Justice", *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.



## A Pluralistic Reflection on the Aristotelian Concept of Catharsis

Naeim Sadri<sup>1</sup>, Mohammad Akvan<sup>2\*</sup>, Mohammad Reza Sharifzadeh<sup>3</sup>

*1 PhD Student of Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.*

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

*3 Professor of Art Research Department, Faculty of Art, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.*

---

### Article Info ABSTRACT

---

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

**Received:**  
**2024/09/21**  
**Accepted:**  
**2024/10/03**

Catharsis is one of the most controversial ideas presented in the realm of aesthetics and the philosophy of art. Aristotle's lack of a precise definition of this concept in "Poetics" is one of the reasons for its ambiguity. This issue has led critics and philosophers to speculate about this idea and offer various interpretations of it. In this article, we will attempt to address the most prominent interpretations that have emerged regarding this idea. From this perspective, we will examine three significant interpretations of this concept that have been proposed in three different domains: ethical (purification), psychological (refinement), and epistemological (clarity). Alongside this, we will also explore the relationship of this idea with other aesthetic concepts, including tragic pleasure, tragic flaw, and tragic knowledge. Additionally, we will review the views of some philosophers, such as Nietzsche and Hume, who have had concerns about tragedy and have written extensively on the subject—particularly those passages that have contributed to the clarification of the concept of catharsis. Ultimately, we will demonstrate that the idea of catharsis is one characterized by uniqueness and plurality, which cannot be reduced to abstract concepts of thought and cannot be confined within the framework of a singular grand narrative. Instead, it finds its meaning and specific functionality depending on the perspective from which it is viewed or the context in which it is employed.

**Keywords:** tragedy, catharsis, *Poetics*, Aristotle, Hume, Nietzsche.

---

**Cite this article:** Sadri, Naeim; Akvan, Mohammad & Sharifzadeh, Mohammad Reza (2024). A Pluralistic Reflection on the Aristotelian Concept of Catharsis. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 67-84.

DOI: 10.30479/wp.2024.21094.1121

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** mo\_akvan2007@yahoo.com

## تأملی کثرت‌گرایانه بر مفهوم کاتارسیس ارسطویی

سیدنعیم صدری<sup>۱</sup>، محمد اکوان<sup>۲\*</sup>، محمدرضا شریف‌زاده<sup>۳</sup>

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

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

۳ استاد گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

کاتارسیس یکی از مناقشه‌برانگیزترین ایده‌های مطرح شده در قلمرو زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر است. فقدان تعریف دقیق ارسطو در فن شعر از این مفهوم، یکی از دلایل ابهام آن است. همین مسئله باعث شده متقدمان و فلاسفه درباره این ایده گمانه‌زنی کنند و تفاسیری مختلف از آن ارائه دهند. در این مقاله تلاش خواهیم کرد به شاخص‌ترین تعبیری که از این ایده به دست آمده بپردازیم. از این منظر، سه تفسیر شاخص ارائه شده از این ایده در سه قلمرو مختلف اخلاقی (تزکیه)، روان‌شناختی (پالایش) و معرفتی (شفافیت) را از نظر خواهیم گذارند و به موازات آن تلاش می‌کنیم به نسبت این ایده با سایر مفاهیم زیبایی‌شناختی، از جمله لذت تراژیک، نقص تراژیک و معرفت تراژیک نیز بپردازیم. همچنین آرای برخی از فلاسفه، همچون نیچه و هیوم را که دغدغه تراژدی داشته و در باب آن قلم‌فرسایی کرده‌اند به‌ویژه آن فرازهایی که به تقویم مفهوم کاتارسیس همت گمارده‌اند را از نظر خواهیم گذراند. در نهایت، نشان خواهیم داد که ایده کاتارسیس، ایده‌ای واجد تکینگی و کثرت‌مندی است که قابل تقلیل به مفاهیم انتزاعی اندیشه نبوده و در قالب یک کلان‌روایت خاص، قابل حصر نیست، بلکه به‌فراخور چشم‌اندازی که از آن نگریسته می‌شود یا زمینه‌ای که در آن به‌کار می‌رود، معنا و خویش‌کاری خاص خود را پیدا می‌کند.

دریافت:

۱۴۰۳/۷/۳۰

پذیرش:

۱۴۰۳/۹/۱۰

کلمات کلیدی: تراژدی، کاتارسیس، ارسطو، فن شعر، هیوم، نیچه.

استاد: صدری، سیدنعیم؛ اکوان، محمد؛ شریف‌زاده، محمدرضا (۱۴۰۳). «تأملی کثرت‌گرایانه بر مفهوم کاتارسیس ارسطویی». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۸۴-۶۷.

DOI: 10.30479/wp.2024.21094.1121



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

## مقدمه

کاتارسیس (catharsis) که آن را به پالایش، تزکیه یا حتی شفافیت ترجمه کرده‌اند، ایده‌ای مبهم و چندوجهی است که اولین بار ارسطو در *بوطیقا* (*Poetics*) و ذیل بحث تراژدی‌های یونان باستان بدان پرداخته است. کاتارسیس ایده‌ای کلیدی و البته مبهم، در تاریخ هنر و زیبایی‌شناسی است که تاکنون تعاریف و تفاسیر مختلف و مناقشه‌برانگیزی درباره آن ارائه شده است. چنانکه می‌دانیم، از منظر ارسطو، ایده کاتارسیس به عنوان غایت تراژدی شناخته می‌شود و یکی از مفاهیم کلیدی در فن شعر (بوطیقا) ارسطو است که از ذیل بحث در قلمرو هنر (و به طور خاص، هنر تراژدی) فراتر رفته و به عنوان مفهومی ذیل یکی از شاخه‌های فلسفه، یعنی زیبایی‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد. چنانکه پوسو (Pusso, 1989: 288) به درستی می‌گوید: «کاتارسیس یکی از بزرگترین مفاهیم مسئله‌ساز در زمینه زیبایی‌شناسی و نقد است. اگر هنر تقلیدی از رشته کوه‌های هیمالیا باشد، کاتارسیس اورست است. قله هزاران منظر دارد».

از این منظر، بسیاری از هنرپژوهان و زیبایی‌شناسان معتقدند این ایده تنها به تراژدی محدود نمی‌شود و به عنوان کیفیتی شناخته می‌شود که در مواجهه با سایر هنرها نیز قابل پیگیری است. همچنین ایده کاتارسیس، هرچند در بستر تجربه زیبایی‌شناختی بالیدن می‌گیرد، اما کیفیتی صرفاً زیبایی‌شناختی نیست؛ هرچند ممکن است خاستگاه یا عزیمت گاهی زیبایی‌شناختی داشته باشد. از این منظر، کاتارسیس در نتیجه شکلی از شناخت و تحول ظاهر می‌شود که می‌تواند جنبه‌های مختلف معرفت‌شناختی و اخلاقی نیز داشته باشد. در نتیجه، ایده کاتارسیس علاوه بر اینکه مفهومی زیبایی‌شناختی است، ایده‌ای فلسفی و اخلاقی هم تلقی می‌شود. همچنین کاتارسیس از این منظر که در یک فرآیند روان‌شناختی مخاطب را متأثر می‌کند، هم‌زمان می‌تواند ایده‌ای روان‌شناختی نیز محسوب شود. از این نظر، کاتارسیس چنانکه در تبارشناسی واژگانی آن هم خواهیم دید، با کیفیاتی همچون تزکیه و پالایش روانی مرتبط می‌شود و گفته می‌شود که از خاصیتی درمانی برخوردار است.

بنابراین، کاتارسیس ایده‌ای فراخ و دارای وسعت معنایی بسیار است که هم‌زمان، چند قلمرو و رشته را به خود معطوف می‌کند و درست به همین دلیل، ایده‌ای چندوجهی و البته مبهم و دارای ابهام است. دلیل نگارش این مقاله البته تلاش برای رفع این ابهام و تقلیل دادن این مفهوم به معنایی تکسویه نیست. برای نیل به چنین مقصودی چاره‌ای نداریم جز اینکه این ایده را از مناظر گوناگون نگریسته و آرای فلاسفه و زیبایی‌شناسان را درباره آن بررسی کنیم تا شاید بتوانیم چشم‌اندازی جامع از این ابهام تاریخی به دست دهیم.

در این مقاله پیش از رجوع به آرای نظریه‌پردازان، به خود واژه «کاتارسیس» پرداخته و تلاش می‌کنیم تبار و خاستگاه معنایی آن را در بستر تاریخ و فرهنگ یونان باستان بازبانی کنیم. تصور می‌شود گاهی شناخت خاستگاه واژگانی یک ایده یا مفهوم در بستر تاریخی و فرهنگی‌ای که آن ایده متولد شده است، می‌تواند به شناخت عمیق‌تر آن ایده یا مفهوم یاری رساند. در گام بعدی، به سراغ ارسطو، به‌ویژه کتاب

بوطیقا (فن شعر) رفته و تلاش می‌کنیم تعریف ارسطو از ایده کاتارسیس را تبیین نوده و آن را از دیدگاه مفسرانش بررسی کنیم؛ عموماً سه تفسیر عمده از ایده کاتارسیس وجود دارد که شرح آنها را از نظر خواهیم گذراند. سپس، به نسبت میان ایده تراژدی و سایر مفاهیم دراماتیک، از جمله آناگنورسیس (تعرف تراژیک)، هامارتیا (نقص تراژیک) و لذت تراژیک می‌پردازیم. در پایان، تلاش می‌کنیم ضمن مقایسه این آرا با یکدیگر، ابعاد معنایی مختلف مفهوم کاتارسیس را بررسی کنیم.

از آنجایی که کاتارسیس ایده‌ای بسیار کلیدی در تاریخ زیبایی‌شناسی است و به‌عنوان غایت تراژدی (و حتی هنر) شناخته می‌شود، تصور می‌رود تعیین حدود معنایی این ایده می‌تواند به فهم بیشتر ما از ایده‌هایی همچون تراژدی، هنر و حتی زیبایی‌شناسی، کمک کند.

### تبارشناسی واژگانی کاتارسیس

کاتارسیس که واژه‌ای یونانی است، در این زبان به‌شکل κάθαρσις (catharsis) به‌کار رفته و معنای تحت‌اللفظی اش، «پالایش» یا «پاک‌سازی» است و امروزه برای اشاره به پاک‌سازی افکار و احساسات از طریق بیان آنها استفاده می‌شود (Berndtson, 1975: 235). در فرهنگ وبستر (1995: 217) این واژه ذیل علم دراماتورژی به‌معنای برانگیختن احساسات منفی در تماشاگران و رهانیدن آنها از آن احساسات تعریف شده است. اما این واژه به‌خودی‌خود، ریشه در فعل Cathar دارد که در یونانی به‌معنای پاک کردن است، که بعدها در فرهنگ لاتینی قرون وسطی از سوی برخی فرقه‌های مسیحی به‌ویژه فرقه‌های مرتبط با پاک‌دینان (Puritans)، برای توضیح نوعی پاک‌سازی اخلاقی به‌کار گرفته شد (Burkert, 1992: 64). اما به‌نظر می‌رسد تا پیش از آن، این واژه در ارتباط با هر نوع طهارت، از جمله نظافت بدنی نیز به‌کار می‌رفت؛ چنانکه با نظر به برخی متون، واژه لاتینی Kataros به‌معنی پاک‌سازی بدن (به‌ویژه روده‌ها)، پاک از خاک، تمیز، بی‌لک و در جای دیگر، به‌معنی پاک از گناه استفاده شده است که البته منشئی ناشناخته دارد (Ibid: 66). این اصطلاح همچنین در یونانی برای اشاره به فرآیند پاک‌سازی معنوی که در مذهب کاتولیک مطرح می‌شود، استفاده می‌شود. نوافلاطونیان یونانی نیز از این اصطلاح برای اشاره به تطهیر معنوی استفاده می‌کردند (Reale, 1990: 166-167).

### کاتارسیس پیش از عصر هلنی

اولین استفاده از واژه کاتارسیس یا مشتقات آن را می‌توان در آثار هومر پیگیری کرد. در اینجا به اصطلاح kathairein برمی‌خوریم که به‌طور خاص، به آداب تطهیر اشاره دارد. از آن به بعد بود که کلمات kathairein و katharos در زبان و فرهنگ یونانی رایج شد. گمان می‌رود ریشه این واژه را می‌توان تا کلمه سامی «qatar» پیگیری کرد که در آن فرهنگ، به‌معنای بخور دادن (fumigate) استفاده می‌شده است (Burkert, 1992: 65). با رجوع به حماسه آیتیوپیس (Aithiopsis) -که مهم‌ترین منبع در مطالعه سیر وقایع جنگ تروا است- از واژه کاتارسیس ذیل روایت جنگ آشیل و ترسیتس یاد می‌شود. به نظر می‌رسد آشیل با به قتل رساندن سربازی

به نام ترسیس، دچار گناه شده و خشم خدایان را برمی‌انگیزد. در اینجا کاتارسیس به لحظه‌ای اشاره دارد که آشیل بخشیده شده و از گناه تطهیر می‌شود. به این ترتیب، معنای کاتارسیس در ادبیات یونانی وارد مرحله‌ای جدید شد که به معنای پاک کردن گناهی که در نتیجه ریخته شدن خون ناحق، حاصل شده، استفاده می‌شد. بعدها، یونانیان اقدامات جدیدی را برای پاک کردن «گناه خون» انجام دادند، بدین معنا که به این نتیجه رسیدند که «خون از طریق خون پاک می‌شود»؛ روندی در توسعه فرهنگ هلنیستی که در آن اوراکل دلفی نقشی برجسته داشت. نمونه کلاسیک آن در تراژدی را می‌توان در *نمایشنامه اورستس* پیگیری کرد. در آنجا آیسخولوس به همان رویه باستانی استناد می‌جوید که به واسطه آن، خون یک خوکچه ریخته شده و بدین شکل، اورستس از گناه قتلی که مرتکب شده بود، تطهیر (کاتارسیس) می‌شود (Ibid: 57).

### کاتارسیس در سنت افلاطون‌گرایی

کاتارسیس یکی از مفاهیم مورد علاقه افلاطون‌گرایان، به‌ویژه نوافلاطونیان و خود فلوطین بود. از این نظر، آنها مفهوم کاتارسیس را به نفع آموزه‌های خود به کار گرفتند، چنانکه می‌توان گفت به واسطه نوافلاطونیان بود که جنبه عرفانی و اخلاقی مفهوم کاتارسیس تقویت شد. در افلاطون‌گرایی، کاتارسیس بخشی از عروج تدریجی روح به سوی معرفت است، وسیله‌ای برای فراتر رفتن از عالم محسوسات و در آغوش گرفتن عالم پاک معقولات. نزد نوافلاطونیانی همچون فلوطین و فُرفوریوس (porphyry)، کاتارسیس به معنای از میان برداشتن احساسات تند و هوای نفس است، به طوری که این کار منجر به تمایز آشکار در فضایل می‌شود. در رساله دوم از *انثاد اول*، فلوطین تفاوت بین فضایل مدنی و فضایل کاتاریک را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که فضایل مدنی یا سیاسی، پست‌تر از فضایل کاتاریک هستند. فضایل کاتاریک منشأ نظم و زیبایی‌اند (Plotinus, 1991: 1.22).

فضایل کاتاریک اگرچه با جهان محسوسات در ارتباطاند، اما اثری از خیر مطلق را حفظ می‌کنند، هرچند منجر به اتحاد روح با الوهیت نمی‌شوند. همانطور که فرفوریوس روشن کرده، کارکرد آنها تعدیل احساسات فردی و امکان همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران است. فضایل تطهیرکننده یا کاتاریک، شرط انس با الوهیت‌اند. آنها روح را از محسوس، از هر چیزی که خود واقعی آن چیز نیست، جدا می‌کنند و او را قادر می‌سازند در ذهن (نوس) تأمل کند (Smith, 2004: 62-64).

### کاتارسیس در سنت کاتولیک

مفهوم کاتارسیس از یک بار معنایی الهیاتی نیز برخوردار است و از این منظر، به معنای نوعی پالودگی از گناه شناخته می‌شود. چنانکه گفته شد، شواهدی وجود دارد که برداشتی الهیاتی از این واژه در دوران یونان باستان نیز وجود داشته و عموماً یونانیان در مناسک مذهبی و قربانی‌های خود، چنین غایتی را مطالبه می‌کردند. در دوران قرون وسطی و بعد از آن، پیروان مسیحیت در فرقه‌هایی خاص، این مفهوم را در همان معنای

آمرزیدگی و خلاصی از گناه به‌کار بردند. از این منظر، این ایده بسیار به‌کار فرقه پاک‌دینان آمد که غایت اعمال مذهبی را رهایی از گناه می‌دانستند. این مقوله، یعنی احساس آرامش ناشی از رهایی، آنقدر نزد مسیحیان مهم بود که از دل آن یک فرقه به‌نام کاتاریسم (Catharism/ تزکیه‌گرایی) به‌وجود آمد که نامش از ایده کاتاریسیس گرفته‌برداری شده است. کاتاریسم یک جنبش شبه‌دوگانه یا شبه‌گنوسی مسیحی بود که بین قرن‌های ۱۲ تا ۱۴ میلادی، اروپای جنوبی، به‌ویژه ایتالیا و جنوب فرانسه را درگیر کرد، اما پیروان آن توسط کلیسای کاتولیک به‌عنوان یک فرقه بدعت‌گذار محکوم شدند و بعداً توسط تفتیش عقاید قرون وسطی، مورد حمله قرار گرفته و سرانجام تا سال ۱۳۵۰ میلادی بیشتر دوام نیاورد و ریشه‌کن شد (Huey, 2012).

### کاتاریسیس در دوران جدید

با رجوع به متون قرن هجدهم، می‌توان فهمید که این واژه به صورت جدی و تخصصی در علم پزشکی به‌کار می‌رفته و به‌معنای تصفیه و تسهیل در درمان بیماری‌های رود، و در علم روان‌شناسی به‌عنوان شکلی از آرامشِ روحی-روانی استفاده شده است (Scheff, 1979: 22). سرانجام، این اصطلاح بعدها وارد زبان انگلیسی شده و امروز نیز در انگلیسی معیار به‌معنای تطهیر و تصفیه به‌کار می‌رود؛ به‌ویژه اینکه استفاده این واژه به‌صورت Cathartic -یعنی به‌عنوان یک اسم و صفت- بسیار معمول است و از این نظر به معنای هر آن‌چیزی به‌کار می‌رود که منجر به پالایش و تسهیل شود (چه از نظر روان‌شناختی و چه از نظر فیزیولوژیک). بنابراین، می‌توان گفت معنای این اصطلاح، در طول زمان بخشی از بار معنایی خود را از دست داده و بخشی را نیز حفظ کرده است؛ به این معنا که در گذشته، یعنی در دوره یونانیان عصر تراژدی، این مفهوم علاوه بر جنبه‌های روان‌شناختی و فیزیولوژیک، دارای ابعاد دینی و اخلاقی بوده اما در طول زمان، این بار معنایی را از دست داده است.

این اصطلاح مورد علاقه فروید نیز بود. بر این اساس، در روان‌شناسی، این اصطلاح با روان‌کاوی فرویدی همراه است، جایی که به بیان ترومای مدفون (علت یک روان‌رنجوری) پرداخته و از تکنیکی صحبت می‌شود که با آوردن این تروما به سطح آگاهی و رهاسازی آن، بیمار به نوعی تصفیه و پالایش روحی (کاتاریسیس) دست می‌یابد. در آن کتاب که فروید آن را با همکاری دوست و همکار خود، بروئر نوشته، کاتاریسیس به‌عنوان کیفیتی برای رهاسازی از بیماری‌های هیستریک مطرح شده است (Breuer and Freud, 1895).

### کاتاریسیس در علم هنر

ایده کاتاریسیس به‌واسطه ارسطو وارد حوزه زیبایی‌شناسی و هنر شد. در ادامه بتفصیل درباره ایده کاتاریسیس در فن شعر سخن خواهیم گفت، اما به‌طور کلی، کاتاریسیس ذیل درام و در نتیجه یک فرآیند ظاهر می‌شود؛ فرآیندی که با سمپاتی آغاز شده و به کاتاریسیس ختم می‌شود. از این نظر، تماشاگر به‌واسطه مواجهه با تراژدی و طی یک روند تدریجی، در طول داستان موفق می‌شود با قهرمان همذات‌پنداری کند. بدین واسطه، او



احساسات و مصائب قهرمان را درون‌ریزی می‌کند و در وقت معین، این احساسات و فشارهای منفی را از خود بیرون کرده و شادی و آرامش را جایگزین آن می‌سازد. اینکه درام و به‌طور کلی هنر، چگونه چنین فرایندی را موجب می‌شود، پرسشی است که فلاسفه و هنرشناسان درصدد پاسخ بدان برآمده‌اند. اما فارغ از هر پاسخی، نمی‌توان این مهم را انکار کرد که هنر و به‌ویژه دراما، نقش درمانی داشته و می‌تواند ما را از فشارها و احساسات منفی رهایی بخشد. بر همین اساس، در قرن بیستم علمی همچون سایکودرام و هنردرمانی ظهور کردند که درصدد بودند از همین ظرفیت‌های بالینی هنر، برای درمان بیماری‌های روحی بهره‌برند.

### کاتارسیس در فن شعر

این ارسطو بود که بحث درباره کاتارسیس را به‌طور خاص وارد قلمرو هنر و زیبایی‌شناسی کرد و با طرح این ادعا که کاتارسیس غایت تراژدی است، معمایی را طراحی نمود که هنوز فلاسفه و زیبایی‌شناسان نتوانسته‌اند آن را حل کنند. به نظر می‌رسد ارسطو نوعی لذت برآمده از تراژدی را تشخیص داده بود و تلاش می‌کرد با به‌کارگیری واژه کاتارسیس، آن را توضیح دهد. ارسطو در کل آثارش تنها دو بار از کاتارسیس یاد کرده است؛ اولین بار آن را در رساله سیاست مطرح کرده اما توضیح چندانی درباره آن نمی‌دهد و چون به ابهامات فراوان آن آگاه بوده، و حتی شاید بدین دلیل که آن اصطلاح برای خودش نیز به‌طور دقیق مشخص نبوده، توضیح و تفصیل آن را به رساله فن شعر حواله داده است. او در سیاست می‌نویسد:

ما طبقه‌بندی برخی فیلسوفان را که انواع ملودی‌ها را به ملودی‌های اخلاقی، عملی و شورانگیز تقسیم کرده‌اند، می‌پذیریم. بنا بر رای آنها، هر یک از این نوع ملودی‌ها هارمونی و مقام‌های خاص خود را دارند. اما گذشته از این، بر این اعتقاد هستیم که موسیقی را نه از برای یک منفعت، بلکه از برای چند سود آن باید آموخت. اول برای آموزش، دوم تزکیه (اصطلاح تزکیه را در اینجا بدون توضیح رها می‌کنیم اما در رساله فن شعر بتفصیل از آن صحبت خواهیم کرد) و سوم برای سرگرمی؛ که از این نظر، به کاهش تنش و آرامش ما از فشارها کمک می‌کند. پس روشن است که همه مقام‌ها [هارمونی‌ها] را می‌توانیم به‌کار ببریم، اما نه به یک شیوه. در امر تربیت، ملودی‌های اخلاقی برتری دارند، اما می‌توان به ملودی‌ها عملی و شورانگیزی که دیگران می‌نوازند نیز گوش داد؛ زیرا احساساتی چون رحم، ترس و نشاط، در نهاد برخی از انسان‌ها نیرویی فراوان دارند و کم‌وبیش در دیگران نیز نفوذ می‌کنند. کسانی که شور مذهبی در سر دارند، از شنیدن ملودی‌های روحانی مسحور می‌شوند و از اینرو که این

ملودی‌ها پالوده‌بخشِ روان‌اند، آنان که گرفتار ترس، یا رحم یا عواطف دیگرند نیز به چنین حالاتی دچار می‌شوند؛ زیرا برخی افراد به شدت در معرض این نوع احساسات هستند و تحت تأثیر موسیقی مقدس، می‌بینیم که این افراد وقتی از آهنگ‌هایی استفاده می‌کنند که به شدت روح را تحریک می‌کند، در حالتی قرار می‌گیرند که گویی تحت درمان دارویی قرار گرفته و پاک‌سازی شده‌اند. (Aristotle, 1932: 669-671)

چنانکه می‌توان از فحوای کلام ارسطو در رساله سیاست دریافت، او کم‌وبیش در این رساله ایده کاتارسیس را در بستری زیبایی‌شناختی، به‌عنوان کیفیتی در نظر می‌گیرد که در نتیجه‌رهایی از احساسات منفی حاصل می‌شود. اینکه زمینه بحث در اینجا هنر موسیقی و منافع آن بر روح آدمی است، نشان می‌دهد که ارسطو از همان ابتدا بر ماهیت هنر به‌عنوان عنصری پالایش‌گر تأکید داشته و بحث او تنها منحصر به تراژدی نیست. اما در رساله فن شعر، وقتی برای دومین بار این اصطلاح را به کار می‌برد، کم‌وبیش توضیح مشابهی را به کار برده و شرح مبسوط این واژه را به فصل‌های آتی کتاب محول می‌کند؛ فصل‌هایی که صدافسوس از دالان قرن‌ها گذر نکرده و به دست ما نرسیده‌اند:

پس تراژدی تقلید است، از کار و کرداری شگرف و تمام دارای درازی و اندازه‌ای معین، به‌وسیله کلامی به انواع زینت‌ها آراسته و آن زینت‌ها نیز هر یک به‌حسب اختلاف اجزاء، مختلف، و این تقلید به‌وسیله کردار اشخاص تمام می‌گردد، نه اینکه به‌واسطه نقل و روایت انجام پذیرد، و شفقت و هراس را بر می‌انگیزد تا سبب تزکیه نفس انسان از این عواطف و انفعالات (کاتارسیس) گردد. (ارسطو، ۱۳۴۳: ۳۶)

چنانکه می‌بینیم، این تعریف بسیار مبهم و نارسا است. حتی نسبت میان ترس و ترحم با مفهوم کاتارسیس نیز معین نشده است. آیا قرار است به‌واسطه کاتارسیس از ترس و ترحم رها شویم؟ آیا کاتارسیس از پی این ترس و ترحم ظاهر می‌شود؟ آیا قرار است این ترس و ترحم را در دل ما به‌وجود آورد؟ آیا قرار است آنها را تلطیف کند؟ تفاسیر در مورد این تعریف ارسطو بسیارند، اما هیچ نتیجه قطعی‌ای تاکنون حاصل نشده است.

برخی استنتاج کرده‌اند که این عمل باعث می‌شود آدمی بر عواطف خود چیره شود. عده‌ای می‌گویند عامل از بین برنده آن در نهاد آدمی است. حتی بعضی آن را یک اصطلاح طبی دانسته‌اند. آنچه مسلم است، همه این‌ها حدس و گمان است... ترجمه کلمه کاتارسیس ایجاد ابهام می‌کند. به‌علاوه، خود کلمه

کاتارسیس نیز ابهام دارد؛ ابهام این واژه هم به خاطر عدم پرداختن کامل ارسطو به این معناست. شاید در زمان ارسطو این کلمه بسیار روشن بوده است. شاید هم ارسطو زیرکانه از تعبیر آن شانه خالی کرده است. (قادری، ۱۳۸۰: ۸۵)

### سه تفسیر شاخص از ایده کاتارسیس

همین ابهامات و دشواری‌ها در تعریف ایده کاتارسیس، سبب شده تا مفسران ارسطو نتوانند در نسبت با ایده کاتارسیس به اجماع برسند. اما با نظر بر تعاریف و تفاسیر مختلفی که از فن شعر ارسطو صورت گرفته، می‌توان گفت به طور کلی، کاتارسیس تاکنون در سه معنی به کار رفته است که هر یک از این سه تعبیر، معادل با قلمروی خاص از معرفت است.

۱- «پالایش» (Purgation) که در قلمرو بالینی-روان‌شناختی جای می‌گیرد.

۲- «تزکیه» (purification) یا تطهیر که در قلمرو اخلاق قابل طرح است.

۳- «شفاف‌سازی» (Clarification) که در قلمرو معرفت می‌گنجد.

با نظر بر آرای منتقدان می‌توان گفت به غیر از برخی نخبگان همچون نیچه، هر منتقد دیگر معمولاً این مفهوم را در یکی از این سه معنا به کار برده است. اما به طور کلی، همه موافقاند که تراژدی ترس و ترحم و در نهایت، رهایی از این کیفیات را برمی‌انگیزد، اما تفاوت‌های شدیدی در مورد چگونگی و کیفیت این روند وجود دارد.

کاتارسیس به عنوان یک استعاره پزشکی-روان‌شناختی، ب معنای «تصفیه یا پالایش» در نظر گرفته شده است. از این نظر، کاتارسیس مفهومی بالینی-روان‌شناختی دارد؛ به این معنا که کاتارسیس کیفیتی است که بر روح تاثیر گذاشته و آن را تطهیر می‌کند، مشابه تاثیر دارو بر بدن. این دیدگاه با نظر بر قسمتی از رساله سیاست تقویت می‌شود که در آن ارسطو به درمان دیوانگی مذهبی توسط آهنگ‌های خاصی که کیفیت را تحریک و به اوج می‌رساند، اشاره می‌کند. در دوران رنسانس، گروه دیگری از منتقدان پیشنهاد کردند که تراژدی (کاتارسیس) راهی است که به تعادل و سرسختی احساسات ختم می‌شود؛ بدین معنی که تماشاگران با دیدن حوادث رقت‌انگیز و ترسناک زندگی، نسبت به آنها ضد ضربه یا سرسخت می‌شوند.

هامفری هاوس (House, 1956: 104-105) ایده «پالایش» را رد کرده و قویاً از نظریه «تزکیه» که شامل آموزش و یادگیری اخلاقی است، دفاع می‌کند. او از فرایندی به نام «شرطی کردن اخلاقی» یاد می‌کند. بر اساس نظریه «تزکیه»، کاتارسیس کیفیتی است که در نتیجه آن احساسات ما از نقص (هامارتیا) و افراط مبرا شده، به حالت اعتدال تقلیل یافته و بدین شکل، این احساسات میشوند شده تا در زمان مناسب، به سمت اشیاء مناسب هدایت شوند. به دیگر سخن، تماشاگر با مشاهده تراژدی، استفاده صحیح از ترحم، ترس و احساسات مشابه را می‌آموزد. بوتچه نیز در نسبت با نظریه غایت اخلاقی کاتارسیس، با هاوس همسو است و مینویسد: «کاتارسیس نه تنها شامل ایده تسکین عاطفی می‌شود، بلکه بیشتر با تزکیه اخلاقی از طریق متعادل کردن احساسات در ارتباط است» (Butcher, 1932: 64).

به نظر می‌رسد ایراد اساسی هر دو نظریه پالایش و تزکیه، این است که بیش از حد به روان‌شناسی مخاطب مشغول هستند. آنها فراموش کرده‌اند که ارسطو رساله‌ای نه در روان‌شناسی، بلکه در مورد تراژدی نوشته است. او «کاتارسیس» را نه به احساسات تماشاگران، بلکه به کیفیتی که در نتیجه حوادث تراژدی ظاهر می‌شود، ربط داده است.

اما هستند مفسرانی که تلاش می‌کنند ایده کاتارسیس را وارد قلمروهای بنیادی‌تری، از جمله قلمرو معرفت و وجود (اگزیستانس) نمایند. ورود به این بحث، نیازمند فهم آن چیزی است که پارادوکس تراژیک نامیده می‌شود. پارادوکس تراژیک اولین بار به صورت جدی نظر دیوید هیوم را به خود جلب کرد؛ ما از تراژدی لذت می‌بریم، اما این لذت پارادوکسیکال است. موضوع تراژدی حوادث رقت‌انگیز و ترسناک است. آنها شامل اتفاقاتی وحشتناک هستند، مانند اینکه مردی خودش را کور می‌کند، زن شوهرش را به قتل می‌رساند یا مادری بچه‌هایش را می‌کشد، اما این رویدادها نه تنها در ما دافعه ایجاد نمی‌کند، بلکه باعث لذت نیز می‌شوند. به راستی چگونه می‌شود این تناقض را حل کرد؟ بسیاری از منتقدان تلاش کرده‌اند این تناقض را توضیح دهند.

هیوم معتقد است چنین وضعیت متناقض‌نما و غیرقابل توجیهی، ذهن هر انسانی را که دارای شمس فلسفی است درگیر می‌کند: «شمار اندکی از منتقدان که شمس فلسفی داشته‌اند، این پدیده عجیب را تشخیص داده و بر توجیه و تبیین آن کوشیده‌اند» (Hume, 1757: 186). بر این اساس، هیوم در مقاله خود، ابتدا به بررسی و نقد آرای کسانی که این تناقض را تشخیص داده‌اند می‌پردازد. قاعدتاً او باید از ارسطو و ایده کاتارسیس آغاز کند. اما هیوم آگاهانه یا ناآگاهانه، ایده ارسطو را نادیده می‌گیرد. این مسئله در حالی است که او در ابتدای مقاله خود به مفهومی اشاره می‌کند که قرابت زیادی با ایده کاتارسیس دارد: «تماشاگران تراژدی هرگز این قدر خوشحال نمی‌شوند که وقتی اشک می‌ریزند، هق‌هق می‌کنند و گریه سر می‌دهند، اندوهشان را بیرون بریزند و قلبشان را، که آکنده از لطیف‌ترین همدردی و غمخواری است، سبک کنند» (Ibid, 186). این اصطلاح «بیرون ریختن» (Relieve) ناخودآگاه ما را به سمت نظریه کاتارسیس ارسطو سوق می‌دهد؛ به شرطی که آن را از منظر صرف درمانی و روان‌شناختی تفسیر کنیم. اما هیوم اسمی از کاتارسیس و ارسطو نمی‌برد. بر همین اساس، جولیان یانگ معتقد است هیوم «فن شعر ارسطو را نخوانده است»، چون اگر «هیوم ارسطو را خوانده بود، این موضوع حتماً باعث می‌شد دست‌کم، اشاره‌ای به این مفهوم داشته باشد» (Young, 2013: 58).

در هر حال، هیوم معتقد است به واسطه قوه خیال می‌توان یک رویداد تلخ را چنان با آرایه‌های صناعی مزین ساخت که انفعال منفی برآمده از آن، به تأثری مثبت و شیرین «تبدیل» شود. بخش اعظم مقاله کوتاه دیوید هیوم به نام «درباره تراژدی» به تشریح ایده «تبدیل» به عنوان راه‌حلی برای حل «معمای تراژدی» اختصاص دارد. طبق نظر وی، لذت تراژیک نتیجه غلبه انفعالی فرعی اما قوی‌تر (حظ استتیک)، بر انفعالی اصلی اما ضعیف‌تر (تألم و اندوه) است. ذات تراژدی دهشت است و تراژدی به حس ترس و شفقت منجر

می‌شود و این انفعال جریان اصلی تراژدی است، اما به واسطه دخالت قوه خیال، یک انفعال فرعی که همان حظ استتیک است، بر کل فرآیند انفعالات غلبه کرده و نه تنها اندوه ناشی از آن انفعالات را از بین می‌برد، بلکه از آن انفعالات پست‌تر در راستای تقویت خود بهره می‌جوید. تقویت انفعال فرعی به واسطه انفعال اصلی، طبق قاعده «هم‌نشینی تلخ و شیرین» رخ می‌دهد؛ بدین معنی که گاهی یک احساس به واسطه هم‌نشینی با احساس متضادش، تشدید شده و انفعال منفی را در راستای تقویت خودش به کار می‌گیرد.

منظور از استحاله (تبدیل) در نظر هیوم، آستانه‌ای روان‌شناختی است که در آن یک تأثیر منفی به واسطه «بیان زیبا» نه تنها عنصر منفی خود را از دست می‌دهد، بلکه خود امر منفی به منشأیی برای لذت تبدیل می‌شود. اما چگونه چنین پدیده‌ای ممکن است...؟ هیوم معتقد است آنچه زیبایی می‌نامیم می‌تواند انطباعات منفی را استحاله بخشیده و به انطباعات مثبت مبدل سازد. اما بیان زیبایی‌شناختی چگونه اینکار را انجام می‌دهد...؟ از منظر هیوم، لذت تراژیک محصول غلبه یک انفعال قوی‌تر بر یک انفعال ضعیف‌تر است. نظریه تبدیل هیوم را باید در چهارچوب همان فلسفه هیوم درباره انطباعات درک کرد. به این معنا، وقتی هیوم می‌گوید زیبایی می‌تواند تلخی را به شیرینی مبدل سازد، منظورش این نیست که «موضوع تقلید» به واسطه قرار گرفتن در کانون یک کنش زیبایی‌شناختی، دستخوش تحوّل هستی‌شناختی می‌شود. حتی این ایده را نیز در سر ندارد که لذت زیبایی‌شناختی نتیجه تحوّل و بازشناخت در مخاطب است. ایده هیوم درباره نقش زیبایی در تبدل تلخی به شیرینی، دلالت بر «احساس ناظر بر زیبایی» دارد، نه خود زیبایی. یعنی لذت تراژیک نتیجه غلبه انفعال ناظر بر زیبایی، بر تألم برآمده از وضعیت تراژیک است. درحقیقت، صرفاً یک انفعال فرعی اما قوی‌تر، بر یک انفعال اصلی اما ضعیف‌تر، غلبه می‌کند. (نیکورزم و کرمی، ۱۴۰۱: ۱۱۰)

اما چگونه احساس ناظر بر زیبایی می‌تواند کشش یا شور ناشی از غم را سمت‌وسویی جدید ببخشد؟ هیوم تنها به این پاسخ اکتفا می‌کند که: «هنگامی که این احساسات غالب می‌شوند، کل ذهن را تسخیر و احساسات دسته اول را به خود تبدیل می‌کنند» (Hume, 1757: 191). هیوم هرگز به روشنی توضیح نداده که چگونه این تبدل اتفاق می‌افتد. قاعدتاً در شدیدترین حالت، غلبه حظ استتیک می‌بایست منجر به محو شدن تألم تراژیک شود، یا از زاویه‌ای دیگر، این تألم را تشدید کند، نه بدین صورت که آن را تبدیل نماید. اما اگر لذت تراژیک ناشی از حظ استتیک نیست، پس ناشی از چیست؟ هیوم یک گام رو به جلو برداشته است. او نکته‌ای ظریف را در تراژدی تشخیص داده است: تراژدی رنج را تخفیف نمی‌دهد، بلکه

آن را تبدیل می‌کند. کار سخت هیوم این است که توضیح دهد چگونه این مکانیسم در تراژدی عمل می‌کند؟ او لذت تراژیک را به صرف انفعالات روان‌شناختی تقلیل می‌دهد، به‌همین خاطر، تفاوتی میان تراژدی با سایر هنرهای صناعی قائل نیست و شاید تنها تراژدی را شکلی کامل‌تر از آنها می‌داند. بنابراین، همانطور که ملاحظه می‌شود، لذت تراژیک از منظر هیوم، نه نتیجه یک تحول معرفت‌شناختی، بلکه صرفاً به‌واسطه غلبه احساس ناظر بر زیبایی رخ می‌دهد.

حقیقت این است که قاعده همنشینی تلخ و شیرین، چندان در مورد تراژدی مصداق ندارد. احساس ناظر بر زیبایی چندان تجانسی با احساس تألم ناظر بر دهشت تراژیک پیدا نمی‌کند. شاید آنچه هیوم حظ استتیک می‌نامد، بتواند بر تألم برآمده از دهشت تراژیک غلبه کرده و آن را تخفیف دهد. قابل تصور نیست که صرف «بیان زیبا» بتواند دهشت نهفته در امر تراژیک را توجیه کند. اما اگر لذت تراژیک نتیجه بیان زیبا نیست، پس از چه ناشی می‌شود؟

اینجاست که نظریه سوم درباره کاتارسیس ظاهر می‌شود. ارسطو به‌صراحت به ما می‌گوید که ما نباید از تراژدی، هر لذتی را بجوییم، «بلکه فقط لذتی را که مناسب آن است» باید انتظار داشته باشیم. تقلید یا بیان زیبایی‌شناسانه، لذت را به‌طور کلی تولید نمی‌کند، بلکه فقط لذتی را که از یادگیری (شفافیت) برمی‌آید به‌دست می‌دهد. این یادگیری از کشف رابطه بین کنش و عناصر کلی تجسم یافته در آن حاصل می‌شود. شاعر ممکن است مطالب خود را از تاریخ یا سنت بگیرد، اما آن را بر حسب احتمال و ضرورت، انتخاب کرده و ارائه می‌کند و آنچه را که «ممکن است» بازنمایی می‌کند، نه آنچه الزاماً واقعی است. او از امر جزئی به امر کلی می‌رسد و درست به‌همین خاطر است که ارسطو می‌گوید: درام فلسفی‌تر از تاریخ است. به دیگر سخن، تراژدی از امر محسوس به امر معقول می‌رسد و شکلی از معرفت را در ما بیدار می‌کند. بر اساس این تفسیر، «کاتارسیس» به‌معنای روشن شدن مفهوم کلی در بطن حوادثی است که به‌تصویر کشیده می‌شود؛ تعریفی که منجر به درکی بهتر از قوانین حاکم بر زندگی و سرنوشت انسان می‌گردد. شاید لذت تراژیک را باید در همین ایده تعریف و بازشناخت جست. در این دیدگاه، کاتارسیس نه یک اصطلاح پزشکی است، نه یک اصطلاح دینی و اخلاقی، بلکه یک ایده شناختی است. این اصطلاح به حوادثی جزئی اطلاق می‌شود که در تراژدی به‌تصویر کشیده می‌شود، اما به‌شیوه شاعرانه (زیبایی‌شناختی) که ذیل آن ساحت کلی مفاهیم ظاهر می‌شود.

نظریه شفاف‌سازی دارای محاسن بسیاری است. اولاً، این نظریه به تکنیک و زیبایی‌شناسی تراژدی مربوط است، نه به روانشناسی مخاطب. ثانیاً، نظریه‌ای خودآیین است، یعنی مبتنی بر آن چیزی است ارسطو در فن شعر می‌گوید و نیازی به کمک و پشتیبانی آنچه ارسطو در سیاست و اخلاق گفته است، ندارد. ثالثاً، کاتارسیس را هم به نظریه تقلید و هم به بحث احتمال و ضرورت مربوط می‌کند. رابعاً، این نظریه می‌تواند ارتباط خود را با سایر ایده‌های فن شعر، از جمله هامارتیا و آناگورسیس (تعرف) مشخص کند.

فراموش نکنیم که ارسطو می‌گوید: کاتارسیس غایت تراژدی است، پس برای فهم آن باید نظام کامل شگرد تراژیک را درک کرد. همچنین لازمه درک کاتارسیس آشنایی کامل با فلسفه تراژدی، امر تراژیک و لذت تراژیک است. نباید از یاد برد که کاتارسیس ایستگاه آخر از مسیری است که ده‌ها ایستگاه دیگر نیز دارد. بدون عبور و آشنایی کامل با آن ایستگاه‌ها هرگز نمی‌توان به فهمی دقیق از آنچه کاتارسیس خوانده می‌شود، دست یافت. بنابراین، فهم کاتارسیس در گرو فهم مفاهیم هم‌بسته با آن است. از این نظر، ایده کاتارسیس با دو ایده کلیدی دیگر در تراژدی هم‌بسته است؛ هامارتیا و آناگنورسیس. به‌زعم نگارندگان این مقاله، فهم کاتارسیس بدون شناخت رابطه آنها با ایده کاتارسیس میسر نیست.

به گفته ارسطو، احساسات غم‌انگیز اولیه عبارتند از ترحم و ترس و درد. اگر قرار است تراژدی لذت بخشد، ترحم و ترس باید به‌نحوی از بین برود. وقتی کسی را در حال رنج می‌بینیم و گمان می‌کنیم ممکن است سرنوشتی مشابه برای ما رقم بخورد، ترس ایجاد می‌شود. ترحم، احساس دردی است که در اثر دیدن رنجی که دیگران از آن رنج می‌برند، ایجاد می‌شود. تماشاگر می‌بیند که این خطای تراژیک یا هامارتیای قهرمان است که منجر به رنج می‌شود و بنابراین، چیزی در مورد رابطه کلی شخصیت و سرنوشت او می‌آموزد. در نتیجه، برداشت ارسطو از کاتارسیس عمدتاً معرفت‌شناختی است، نه تعلیمی و نه حتی اخلاقی. اگرچه ممکن است در مراحل بعدی تأثیرات اخلاقی و پالایش روان‌شناختی و حتی الهیاتی هم از آن حاصل شود، اما این‌ها کیفیاتی ثانویه هستند و اصل موضوع دارای بُعدی فلسفی و معرفتی است. کاتارسیس ارسطو یک آموزه اخلاقی نیست که شاعر تراژیک را ملزم کند نشان دهد که انسان‌های بد به سرانجام بدی می‌رسند، و نه نوعی تسکین الهیاتی ناشی از کشف این موضوع که قوانین خدا به‌طور نامرئی عمل می‌کنند تا همه چیز را به بهترین نحو انجام دهند.

### نیچه و کاتارسیس

نیچه، آن فیلسوفی که خود را نابهنگام می‌خواند، نگرشی متفاوت به ایده کاتارسیس در معنای ارسطویی آن دارد. البته نظریه نیچه درباره تراژدی در دو دوره کاری وی متفاوت است. او برخی از نظراتش درباره تراژدی را در *زایش تراژدی* مطرح کرده اما بعدها از آنها عدول کرد. در آنجا نیچه تراژدی را به‌منزله راهی برای توجیه زیبایی‌شناختی هستی معرفی می‌کند که از طریق آشتی میان سائقه‌های دیونیزوسی و آپولونی حیات ظاهر می‌شود. بنابراین، تفسیر نیچه از تراژدی در این کتاب تفسیری دیالکتیکی است؛ یعنی تراژدی در مقام یک سنتز، از مواجهه تز و آنتی‌تز دیونیزوسی-آپولونی ظاهر می‌شود. در آنجا، جایگاهی منحصر به فرد برای تراژدی قائل است و هرچند به‌طور صریح از کاتارسیس سخن نمی‌گوید، اما می‌توان حدس زد که کاتارسیس را به‌منزله کیفیتی در نظر می‌گیرد که از پس توجیه زیبایی‌شناختی نیروهای منفی زندگی همچون رنج، حاصل می‌شود. از این منظر، تراژدی راهی برای حل کردن تناقض زندگی است؛ به این معنا که انسان تلاش می‌کند از طریق تراژدی، رنج را تاب آورد، و می‌توان گفت کیفیتی که در نتیجه رهایی از

این رنج حاصل می‌شود، کاتارسیس نام دارد. دلوز در کتاب *نیچه و فلسفه* می‌نویسد:

تناقض در زایش تراژدی... تناقض زندگی و رنج است. این تناقض اولیه بر ضد زندگی گواهی می‌دهد، این تناقض زندگی را متهم می‌کند. زندگی باید توجیه شود، یعنی باید از رنج و تناقض بازخیرد شود... این تناقض در تضاد دیونیزوس و آپولون انعکاس می‌یابد... تراژدی همین مصالحه است. (دلوز، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۳)

بنابراین، از طریق آشتی میان سائقه آپولونی و دیونیزوسی، رنج به انگاره‌ای زیبایی‌شناختی بدل شده و به منشایی برای لذت تبدیل می‌شود.

اما نیچه در دوره‌های بعدی زندگی خود، به نقد کتاب *زایش تراژدی* و دیدگاه‌های نهفته در آن روی آورد. به نظر می‌رسد *زایش تراژدی* در مدح تراژدی نوشته شده و آماج نقد نیچه در آن تنها شکل منحرف آن تحت تأثیر سقراط‌گرایی است که بیش از هر چیز در آثار اورپید نمود پیدا می‌کند. اما در آثار متأخر نیچه، نه تنها اورپید بلکه تراژدی را به‌طور کلی آماج نقد خود قرار می‌دهد. هرچند آرای نیچه در اینباره پراکنده‌اند، اما می‌توان با قطعیت گفت که نیچه درام و تراژدی و وجه کاتاریک آن را شکلی از انحراف و بیماری تلقی می‌کند. از این منظر، نیچه تراژدی را «تقدس رنج» می‌نامد و درست به‌همین دلیل، تراژدی شکلی از نیهیلیسم به نظر می‌رسد؛ به این معنا که هنوز شکلی از «نه‌گویی» به زندگی در تراژدی وجود دارد و تراژدی این اندیشه را به ذهن متبادر می‌کند که زندگی ناعادلانه، گناه‌آلود و دهشت‌ناک است و نیاز به توجیه دارد.

این در حالی است که نیچه از آری‌گویی به زندگی سخن گفته و اذعان به اینکه زندگی گناه‌کار و دهشت‌ناک است را نشانی از افول نیروها و خواست قدرت دانسته و در نتیجه، چنین تفسیری را زائیده ذهن انسانی می‌داند که به یکی از انواع بیماری نیست‌انگاری دچار شده است. بنابراین، او در آثار متأخرش، این اندیشه را به‌طور ضمنی مطرح می‌کند که همچون دین و اخلاق، باید از تراژدی نیز عبور کرد. اما هنوز اندیشه‌ای در *زایش تراژدی* وجود دارد که نیچه حتی در دوره‌های بعدی کار فکری خود آن را رها نمی‌کند. ایده‌ای که از آن را در *زایش تراژدی* مطرح کرد و چنانکه در مقدمه چاپ دوم کتاب اشاره می‌کند، آن ایده تنها آموزه‌ای است که هنوز برایش معتبر بوده و آن را یگانه دستاورد اصلی آن اثر معرفی می‌کند: «وجود جهان تنها به‌مثابه پدیداری زیبایی‌شناختی قابل توجیه است» (Nietzsche, 1999: 8).

با این حال، نیچه تراژدی یا آن جهان‌بینی تراژدیک را شکست خورده تلقی کرده و آن را در راستای توجیه زیبایی‌شناختی جهان نمی‌داند. او در تراژدی نوعی «نه‌گویی به زندگی» را تشخیص داده بود، به‌همین دلیل، در دوره‌های متأخر کار فکری خود، ایده «امر تراژیک» (the Tragic) را مطرح کرد که چیزی یک‌سره متفاوت و حتی متضاد با تراژدی است. او در *خواست قدرت* می‌نویسد: «امر تراژیک را من کشف کردم. حتی یونانیان آن را تشخیص ندادند» (Idem, 1968: 531).



پرداختن به این موضوع که امر تراژیک به راستی چیست و چرا در تقابل با تراژدی قرار می‌گیرد؟ از حوصله این مقاله خارج است، اما در نگاهی کلی می‌توان گفت: امر تراژیک شکل راستین توجیه زیبایی‌شناختی از هستی و آری‌گویی به زندگی و خواست قدرت است. به همین دلیل، تفاوت میان تراژدی و امر تراژیک را باید در تفاوت آنها در مواجهه با ایده رنج جستجو کرد. گفتیم که تراژدی از طریق تقدیس رنج و توجیه آن در نسبت با ایده تقدیر، تلاش می‌کند آن را به امری تاب‌آوردنی تبدیل کند. اما رویکرد امر تراژیک در برابر رنج چیست؟ پاسخ این است که امر تراژیک اصلاً رنج را به عنوان رنج تشخیص نمی‌دهد، امر تراژیک داعیه‌دار آن شکلی از معرفت است که بر فراز دوگانه‌هایی همچون «رنج‌لذت» یا «خیر و شر» می‌ایستد. اگر تراژدی قصد دارد تناقض نام‌برده را حل کند، امر تراژیک می‌خواهد آن را منحل کند. تراژدی نویسان همچون اهالی دیالکتیک، هنوز هستی را در قالب اصل دوگانه‌انگاری تفسیر می‌کنند و تلاش می‌کنند به کمک یک سنتز در قالب یک ایده یا حقیقت، زندگی را که گناه‌کار تلقی می‌شود نجات دهند، یعنی بازخرید کنند. بنابراین، نیچه در این نگاه به هستی، هنوز تفسیری افلاطونی-مسیحی از جهان را تشخیص می‌دهد که انسان را گناهکار و مفلوک تلقی می‌کند.

در پی نقد نیچه بر تراژدی، نقد او بر ایده کاتارسیس به مثابه شکلی از پالایش یا تطهیر ظاهر می‌شود. از این منظر، کاتارسیس ایده‌ای منفعلانه برای رسیدن به نوعی آرامش بیمارگونه است؛ به این معنی که کاتارسیس کیفیتی است که در نتیجه نفی و نه‌گویی به زندگی ظاهر می‌شود. کاتارسیس ارمغانی است که در نتیجه ترس و ترحم و رهایی از آن به انسان پیشکش می‌شود؛ درحالی‌که امر تراژیک، به هیچ وجه انفعالاتی همچون ترس، رنج و ترحم را تشخیص نمی‌دهد. انسان یونانی قبل از تراژدی‌ها، اصلاً رنج را به مثابه رنج یا شر را به مثابه شر، تشخیص نمی‌داد. اینکه انسان هنوز چیزهایی همچون رنج، ترس و ترحم را تشخیص می‌دهد و برای توجیه آنها نیاز به سوگواره، تعذیه و تراژدی دارد، یعنی هنوز از نقصانی رنج می‌برد. انسان نژاده و والا که نیچه از آن به ابرانسان تعبیر می‌کند، نمی‌تواند با ترس و ترحم سروکار داشته باشد. ابرانسان هیچ نسبتی با اخلاق مبتنی بر ترس و ترحم ندارد.

همانطور که گفته شد، اصلاً امر تراژیک چنین انفعالات منفی را تشخیص نمی‌دهد که بخواهد آن را توجیه کند. ابرانسان بی‌آنکه بخواهد در برابر سرنوشت سر خم کند و از رنج، چیزی مقدس بسازد، با شوقی دیونیزوسی و اراده‌ای معطوف به قدرت، به «پیشامد» آری گفته و به جای اینکه تسلیم سرنوشت شود، می‌گوید «من خودم سرنوشت هستم». از نظر نیچه، اینکه انسان رنج را تشخیص می‌دهد، یعنی هنوز انسانی می‌اندیشد، زیادی انسانی. برای عبور از چنین حالت فلاکت‌بار و زبونانه‌ای، باید از انسان عبور کرد و به ابرانسان رسید؛ «انسان چیزی است که باید بر آن چیره شد» (نیچه، ۱۳۸۸: ۴۹). از منظر نیچه، انسان بودن (حتی انسان تراژیک) هنوز بیمار است. انسان تراژیک که بر سرنوشت خود می‌گرید و تسلیم اراده تقدیر می‌شود و نمی‌تواند به پیشامد بخندد، هنوز بیمار است و این بیماری چیزی نیست جز نیهیلیسم.

بنابراین، نیچه کاتارسیس را در معنای منفعلانه و ارسطویی آن رد می‌کند. از منظر نیچه، کاتارسیس

چه به معنای الایش اخلاقی و چه به معنای پالایش روان‌شناختی - حاصل فعالیت عواطف افسرده‌ساز و احساسات «واکنشگر» است (دلوز، ۱۳۹۰: ۴۹). متعاقباً، نیچه تراژدی و جهان‌بینی تقدیرباورانه آن را رد می‌کند، اما کلیت «دراما» را به‌مثابه سنخی از «بازی»، رد نمی‌کند. به‌عنوان مثال، می‌دانیم که نیچه شیفته کمدی‌های کلاسیک، به‌ویژه آثار آرسطوفان بود. به‌طور کلی، نیچه این تفسیر تراژدی از هستی که انسان محکوم به رنج و تقدیر است را رد می‌کند. از منظر وی، ایرانسان نه تراژیک، بلکه شاد و خندان است. او می‌نویسد: «فهرمان شاد است. این نکته‌ای است که از نظر مؤلفان تراژدی دور مانده است» (Nietzsche, 1968: 50). دلوز در تفسیر خود بر نیچه، کلید فهم ایده امر تراژیک را در همین ایده «شادی» می‌جوید:

آنچه امر تراژیک را تعریف می‌کند همانا شادی امر بس‌گانه است، شادی کثیر. این شادی نتیجه گونه‌ای الایش، پالایش، جبران، تسلیم یا آشتی نیست: نیچه می‌تواند در تمام نظریه‌های امر تراژیک، اشتباهی اساسی را افشا کند، عدم شناخت تراژدی به‌منزله پدیده‌ای زیبایی‌شناختی. تراژیک به‌معنی شکل زیبایی‌شناختی شادی است، نه دستورالعملی پزشکی، و نه راه‌حلی اخلاقی برای درد، ترس یا ترحم. آنچه تراژیک است، شادی است. اما این بدان معناست که تراژدی بی‌واسطه شادی‌بخش است، و فقط ترس و ترحم تماشاگران کندذهن، شنونده بیمار و تهذیب‌گری را بر می‌انگیزد که انتظار دارد تراژدی کارکرد درست الایش‌های اخلاقی یا پالایش‌های پزشکی‌اش را تضمین کند. (دلوز، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰)

پس از منظر نیچه، امر تراژیک نه مفهوم طبی‌روان‌شناختی که همچون عنصری تدخیری و منفعلانه، است، و نه ایده‌ای اخلاقی که حس رحم و شفقت را در انسان برانگیزاند، حتی ایده‌ای در خدمت معرفت و یادگیری هم نیست. امر تراژیک شکل زیبایی‌شناختی شادی است. بنابراین، کاتارسیس آن‌چنانکه نیچه در نظر دارد، در نتیجه آری‌گویی به زندگی و چیرگی بر نیهیلیسم حاصل می‌آید. کاتارسیس لذتی است که در شهود و مواجهه زیبایی‌شناختی هستی ظاهر می‌شود. کاتارسیس شادی حاصل از تعین امر دیونوزوسی است. از اینرو، کاتارسیس بیش از هر چیز باید ذیل هنر موسیقی فهمیده شود. حس لذتی که از شنیدن یک موسیقی خوب بر ما مستولی شده، نشانگر جدایی ما از تمام دوگانگی‌ها و اتحاد دوباره ما با هستی است.

بنابراین، کاتارسیس نزد نیچه طینی متافیزیکی دارد. کاتارسیس همان مواجهه بی‌واسطه انسان با هستی از طریق موسیقی (نه خود موسیقی، بلکه روح موسیقی) است که ذیل آن، انسان از فردیت خود و حجاب آپولونی رها شده و با هستی یکی می‌شود. ماحصل چنین وضعیتی، نوعی شور و خلسه دیونوزوسی است که دیگر اصلاً رنج را به‌مثابه رنج تشخیص نمی‌دهد. کاتارسیس استغراق‌ناگزیر در درون هر شادی و رنجی است که هستی به ما عرضه می‌کند و متعاقباً، بصیرت همراه با آرامشی است که در نتیجه این تسلیم ظاهر می‌شود.

## نتیجه

در این مقاله تلاش کردیم به‌زعم خود، نوری بر ایده مبهم و کدر کاتارسیس تابانده و اندکی از ابهام معنایی آن را بزدایم. از این نظر، به تفاسیر مختلف از ایده کاتارسیس پرداخته و ابعاد معنایی آن را در قلمروهای مختلف معرفتی، اخلاقی و روان‌شناختی بررسی کردیم. همچنین به ارتباط میان این ایده با دیگر ایده‌های زیبایی‌شناختی، از جمله نقص تراژیک (هامارتیا)، معرفت تراژیک (آناگنورسیس) و لذت تراژیک پرداختیم. همچنین تلاش کردیم این ایده را در چهارچوب فلسفه دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه - که درباره تراژدی قلم‌فرسایی کرده‌اند- یعنی دیوید هیوم و فردریش نیچه بررسی کنیم.

اکنون در قالب یک نتیجه‌گیری می‌توان گفت: ایده کاتارسیس تعریفی ثابت و متقنی ندارد و با توجه به زمینه‌ای که این ایده در آن قرار می‌گیرد، معنای خاص خود را پیدا می‌کند. بر این اساس، وقتی در بستر روان‌شناختی آن را زیر ذره‌بین قرار می‌دهیم، به معنای نوعی پالایش روان‌شناختی ظاهر می‌شود؛ وقتی آن را در بستر اخلاقی مورد کنکاش قرار می‌دهیم، به معنای والایش اخلاقی به‌کار می‌رود؛ و وقتی آن را در نسبت با ایده‌هایی همچون آناگنورسیس (تعرف) بررسی می‌کنیم، به‌منزله شفافیت یا حتی شهود ظاهر می‌شود. از این نظر می‌توان گفت کاتارسیس ایده‌ای است که بیشتر با خوانش پست‌مدرن از مفاهیم منطبق است؛ به این معنی که نمی‌توان آن را در چهارچوب یک کلان‌روایت محصور کرد. کاتارسیس ایده‌ای واجد تکینگی (singularity) و کثرت‌مندی است که با توجه به منظری که از آن نگریسته می‌شود، معنای خاص خود را پیدا می‌کند. چنین ابهام، کثرت‌مندی و تکینگی در ذات ایده کاتارسیس است که به‌آسانی تن به قید معنی نمی‌دهد و همواره از تعریف شدن می‌گریزد.

بهترین رویکرد برای بررسی کاتارسیس این است که آن را به‌عنوان یک مفهوم سیال در نظر بگیریم. به عبارت دیگر، اگرچه می‌توانیم جایگاه کاتارسیس را شناسایی کنیم، اما هرگز قادر نخواهیم بود ماهیت دقیق آن را تعیین کنیم. از این منظر، می‌توان ادعا کرد که ارسطو به‌طور ناخواسته، صحیح‌ترین رویکرد را در تعریف کاتارسیس پیش گرفته است. او به‌وضوح جایگاه کاتارسیس را در روند تراژدی مشخص کرده و بیان کرده است که هر تراژدی (که در واقع به‌شکل کلی درام اشاره دارد) مراحل متعددی را طی می‌کند و ابزارهای مختلفی (مانند هامارتیا و تعرف) را به‌کار می‌گیرد تا در نهایت، به نقطه هدف خود، یعنی کاتارسیس، دست یابد. با این حال، ارسطو به ماهیت و کیفیت خود کاتارسیس اشاره‌ای نکرده است.

ما تنها می‌دانیم که کاتارسیس به‌عنوان یک مقصد نهایی، پس از طی کردن مراحل مشخص و تجربه‌های تراژیک قابل دسترسی است. اما اینکه این مقصد دقیقاً چه شکل و ماهیتی دارد، از دیدگاه هر ایدئولوژی و جهان‌بینی قابل تفسیر است و می‌تواند به‌نحوی قابل توجه، متفاوت باشد. به‌عبارتی، کاتارسیس ایده‌ای تکین است که قابل تقلیل به مفاهیم انتزاعی نیست و تنها خود را به‌واسطه تجربه زیبایی‌شناختی عرضه می‌کند.

## منابع

- ارسطو (۱۳۴۳) فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: امیرکبیر.  
دلوز، ژیل (۱۳۹۰) نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی.  
قادری، نصرالله (۱۳۸۰) آناطومی ساختار درام، تهران: کتاب نیستان.  
نیچه، فردریش (۱۳۸۸) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.  
نیکورزم، سعید؛ کرمی، زاگرس (۱۴۰۱) «بررسی و نقد نظریه دیوید هیوم درباره منشأ لذت تراژیک»، فصلنامه تئاتر، شماره ۹۱، ص ۱۲۰-۱۰۳.

- Merriam-Webster's Encyclopedia of Literature*, Merriam-Webster. 1995.  
Aristotle (1932) *Politics*, trans. by Harris Rackham, Harvard University Press.  
Berndtson, Arthur (1975) *Art, Expression, and Beauty*, R. E. Krieger Publishing Company.  
Breuer, Josef & Freud, Sigmund (1895) *Studies on Hysteria*, Universal Digital Library.  
Butcher, Samuel H. (1932) *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, with a critical text and translation of the Poetics, London: Macmillan.  
Burkert, Walter (1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.  
Hume, David (1757) *Four Dissertations*, London: A. Millar, in the Strand.  
House, Humphry (1956) *Aristotle's Poetics*, London: Rupert Hart-Davis.  
Huey, Whitney (2012) "Cathars", *The Encyclopedia of Christian Civilization*, Wiley-Blackwell.  
Nietzsche, Fredrich (1968) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollindale, New York: Vintage.  
-----, (1999) *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. by Ronald Speirs, Cambridge University Press.  
Plotinus (1991) *The Enneads*, Abridged Edition, Penguin Classics.  
Pusso, J. P. (1989) *I. A. Richards: His life and Works*, Baltimore: The John Hopkins University Press.  
Reale, Giovanni (1990) *History of Ancient Philosophy*, trans. by John R. Catan, Albany: State University of New York Press.  
Scheff, Thomas J. (1979) *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*, University of California Press.  
Smith, Andrew (2004) *Philosophy in Late Antiquity*, London: Routledge.  
Young, Julian (2013) *Philosophy of Tragedy, from Plato to Zizek*, Cambridge University Press.



## **A Comparison and Criticism of Mulla Sadra and Aquinas's Views on the Semantic of God's Attributes**

Hassan Ghanbari\*

*Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Farabi Campus, University of Tehran,  
Qom, Iran.*

---

---

### **Article Info    ABSTRACT**

---

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

**Received:**  
**2024/06/29**  
**Accepted:**  
**2024/10/12**

From ancient times until now there have been two theories about speaking of God and His attributes, namely, negative Theology, and univocity. However, some religious thinkers rejected them because the former caused the suspension of reason and the second caused the analogy of God with creatures. Meanwhile, some thinkers as Mulla Sadra in Islamic tradition and Thomas Aquinas in Christian tradition tried to find a middle way between them. The theory of Univocity, degrees of existence in Mulla Sadra, and the theory of Analogy in Aquinas are this middle way. In this article, we have compared their views and concluded that although their foundations are different their conclusions are the same. In the end, we have concluded that both theories failed to solve the problem.

**Keywords:** Attributes of God. Univocity, existential gradation, analogy, Mulla Sadra, Thomas Aquinas.

---

**Cite this article:** Ghanbari, Hassan (2024). A Comparison and Criticism of Mulla Sadra and Aquinas's Views on the Semantic of God's Attributes. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 85-97.

DOI: 10.30479/wp.2024.20700.1103

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* **E-mail:** haghanbari@ut.ac.ir

## مقایسه و نقد معناشناسی صفات خداوند در اندیشه ملاصدرا و توماس آکویناس

حسن قنبری\*

دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	درباره معنای صفات خداوند و به‌طور کلی، سخن گفتن درباره خدا، دو نظریه‌ی الاهیات سلبی و اشتراک معنوی به‌عنوان قدیمی‌ترین نظریه‌ها، همیشه مطرح بوده‌اند. اما برخی از متفکران دینی هر دو نظریه را رد کرده‌اند، به این دلیل که اولی به تعطیل عقل و فهم می‌انجامد و دومی به تشبیه خداوند با مخلوقات. در این میان، برخی درصدد یافتن راهی میانه بین این دو نظریه برآمده‌اند.
مقاله پژوهشی	ملاصدرا در سنت اسلامی و توماس آکویناس در سنت مسیحی، از جمله کسانی هستند که تلاش و افری برای یافتن این راه میانه به‌عمل آورده‌اند. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی ملاصدرا و نظریه تمثیل آکویناس، در همین مسیر مطرح شده‌اند و شرح و تفسیرهای بسیاری درباره آنها به زبان‌های مختلف نوشته شده است. ما در این مقاله به مقایسه این دو نظریه پرداخته‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که هر چند مبانی و اصول این دو نظریه در بدو امر، مختلف به نظر می‌آیند، اما هر دو به نتیجه‌ای مشترک می‌رسند. ما این نتیجه مشترک را بررسی و نقد کرده‌ایم و در نهایت گفته‌ایم که هر دو نظریه، در حل مسئله فهم صفات خداوند ناتوان‌اند.
دریافت:	کلمات کلیدی: صفات خداوند، اشتراک معنوی وجود، تشکیک وجودی، تمثیل، ملاصدرا، توماس آکویناس.
۱۴۰۳/۵/۱۰	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۸/۲۲	

استناد: قنبری، حسن (۱۴۰۳). «مقایسه و نقد معناشناسی صفات خداوند در اندیشه ملاصدرا و توماس آکویناس».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۸۵-۹۷

DOI: 10.30479/wp.2024.20700.1103



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

## مقدمه

بحث درباره معنای گزاره‌های دینی، به‌ویژه معنای صفات خداوند، پیشینه‌ای به قدمت تاریخ ادیان دارد. این بحث از ابتدای پیدایش ادیان ابراهیمی در الاهیات این ادیان مورد توجه متفکران و الاهی‌دانان قرار گرفت و نظریه‌های مختلفی درباره آن مطرح شد. از همان آغاز، برخی الاهی‌دانان بر این رأی مشی کرده‌اند که زبان دین نیز مانند زبان عادی است و در اغلب موارد، معنای ظاهری کلام مورد نظر است، مگر به‌ندرت، در جاهایی که به قراین قطعی، نتوان معنای ظاهر را اخذ کرد؛ که آنجا به تأویل معنای ظاهری تن داده می‌شود. در مقابل، الاهی‌دانان سلبی بر این رأی مشی کرده‌اند که سخن گفتن ایجابی درباره خدا موجب تشبیه خدا به مخلوقات می‌شود که نامقبولی آن مسلم است؛ در نتیجه، اظهار داشتند که هیچ سخن ایجابی درباره خداوند نمی‌توان گفت و تنها از طریق سخنان سلبی می‌توان خدا را توصیف کرد. برخی از الاهی‌دانان بر الاهیات سلبی این ایراد را وارد دانسته‌اند که این نگاه گرچه به قصد نفی «تشبیه» مطرح شده، اما خود در وادی «تعطیل عقل» می‌افتد، زیرا هر نوع شناخت محصل و ایجابی از خدا را منکر است.

بر همین اساس، این متفکران در پی یافتن راهی میانه بین نظریه «اعتبار معنای ظاهری» (Face Value Theory) و الاهیات سلبی برآمده‌اند؛ راهی که مشکل تشبیه و تعطیل را حل می‌کند و در عین حال، می‌تواند معنای صفات منتسب به خداوند را توجیه کند. در این نوشتار به بررسی نظریه دو متفکر بزرگ از دو سنت اسلامی و مسیحی، یعنی ملاصدرای شیرازی (۱۶۴۰-۱۵۷۲م) و توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) می‌پردازیم؛ دو نظریه‌ای که هر چند به‌لحاظ مبانی فلسفی با هم اختلاف دارند، اما در عمل و حاظ کارکردی، شبیه هم‌اند.

## ملاصدرا و نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی

ملاصدرا در سنت اسلامی، از یک سو به تبع متون دینی (قرآن و سنت)، برای خداوند هم صفات ایجابی و هم صفات سلبی قائل است و از سوی دیگر، به‌عنوان یک فیلسوف و الاهی‌دان، به فهم و تعقل آدمی اهمیت می‌دهد، بنابراین مانند الاهی‌دانان سلبی نمی‌تواند به تعطیل فهم و عقل رأی دهد. با این حال، بر این نکته نیز متفطن است که «تشبیه» آشکارا بر خلاف صراحت متون دینی و مشی متدینان است. بر این اساس، تلاش می‌کند راهی میانه بین این دو رأی نامقبول بیابد. او در دو اثر مهم خود، یعنی کتاب‌های *اسفار و مفاتیح الغیب*، به تفصیل درباره صفات الاهی سخن گفته که خلاصه این سخنان را می‌توان در ضمن چند مبنای اساسی به شرح ذیل بیان کرد:

۱- ذات خداوند هم دارای صفات ایجابی است و هم صفات سلبی؛ همه صفات ایجابی خداوند به صفت «وجوب وجود» ذات الاهی، و همه صفات سلبی به «سلب امکان» از ذات الاهی باز می‌گردند.

الصفة اما ایجابیة ثبوتیة و اما سلبیة تقدیسیة، و قد عبر الكتاب عن هاتین بقوله

«تبارک اسم ربك ذي الجلال والاکرام»، فصفة الجلال ما جلت ذاته... و صفت الاكرام ما تکرمت ذاته بها... والاولی [صفات جلالیة= سلبيّة] سلوب عن النقايس والاعدام و جميعها يرجع الى سلب واحد، هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية [صفات اكرامية= ايجابية] تنقسم الى حقيقية... و جميع الحقیقات ترجع الى وجوب الوجود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۰۹)

اعلم ان كل صفة كمالیة يتصف بها الموجود بما هو موجود... فوجودها في مبدئه الفياض عليه، اولی و اقدم و اشد... ثم ان جميع صفاته الحقيقية يجب ان يكون عين ذاته. (همو، ۱۳۸۶: ۵۲۱)

۲- این صفات ذاتی به لحاظ مفهوم و لفظ، متکثرند، اما مصداق آنها (ذات الاهی)، واحد است.

و كما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لاتزيد على ذاته تعالى و ان تغايرت مفهوماتها و الا لكانت الفاظها مترادفة. (همو، ۱۳۸۱: ۱۱۰)

۳- اشتراك معنایی صفات باری با مخلوقات؛ صفاتی مانند علم، حیات، قدرت و غیره، به معنایی واحد هم بر خداوند صدق می کنند و هم بر مخلوقات و موجودات ممکن. برای مثال، علم به معنای آگاهی و کشف است، هم در مورد خدا و هم در مورد انسان. اما نکته مهم در اندیشه ملاصدرا، اشتراك تشکیکی است.

۴ - تشکیک وجودی صفات به تبع تشکیک مفهوم وجود؛ چنانکه بیان شد، از نظر ملاصدرا همه صفات ايجابية خداوند به صفت وجوب وجود برمی گردند و وجود مفهومی مشترک است که به حمل تشکیکی و به نحو تواطی، بر مصداق خود حمل می گردد (همو، ۱۳۸۳: ۴۱). به عنوان مثال، علم به لحاظ وجودی درجات و مراتب گوناگون دارد که معنای آگاهی و کشف بر همه آنها صدق می کند، اما هر مرتبه ای نسبت به مرتبه پایین تر خود به لحاظ کمی و کیفی، برتر و نسبت به مرتبه بالای خود، دون مرتبه تر خواهد بود. در قوص صعود، بالاترین و کامل ترین مصداق مربوط به ذات خداوند است. نظریه تشکیک وجود صدرالمتهلین، بر نظریه اصالت وجود وی استوار است.

۵- اصالت وجود از مبانی اصلی صدرایی در مسئله مورد بحث ماست؛ در واقع، نظریه تشکیک وجودی مبتنی بر اصالت وجود است. بر اساس نظریه اصالت وجود صدرایی، آنچه در خارج تحقق و مصداق دارد، وجود است نه ماهیت که اعتبار ذهن است. به عبارت دیگر، همه آثار خارجی یک «هستی» به هست بودن و وجود آن است و به اصطلاح، مفهوم وجود که امری معقول است، در خارج دارای مصداق عینی است. بنابراین، در نگاه ملاصدرا وجود، کمال است و در واقع همه کمالات به وجود برمی گردند، چون اصالت و عینیت به وجود است.

انه لما كان الباری - جل ثنائه - موجوداً ثابتاً حقاً و له صفات كمالیة مبیانة لصفات جميع ما سواه، كما ان وجوده مبین لوجود جميع الموجودات... و مع ذلك فان



الوجود مشترك معنوی بینها و بینه و كذا العلم و القدرة والارادة وغيرهما... فان العلم حقيقة واحدة و هي في الواجب و في غيره ممكن على وزن حقيقة الوجود، لان مرجع العلم و الارادة وغيرهما الوجود. (همو، ۱۳۸۱: ۳۳۴-۳۳۳)

پس نتیجه نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی این است که هر صفتی، به لحاظ مفهومی معنایی واحد دارد اما در خارج و عینیت مصادیق آن، به عدد تعینات موصوف‌های آن، متکثر و در واقع، متدرج است. بنابراین، در مورد صفات خداوند و مقایسه آنها با مخلوقات گفته می‌شود مثلاً علم، به لحاظ مفهومی معنای آگاهی و کشف را دارد، اما در خارج متدرج و متکثر است، و خداوند از اعلى مرتبه آن برخوردار است. با این نظریه هم شبهه تشبیه در مورد خداوند رفع می‌شود و هم نظریه تعطیل عقل در فهم صفات خداوند و سخن نگفتن درباره او مردود می‌گردد.

### نقد نظریه ملاصدرا

با این حال، به نظر می‌رسد این نظریه نمی‌تواند مشکل شناخت و فهم انسان از صفات خداوند، و به تبع آن، مسئله سخن گفتن ایجابی درباره خداوند را حل کند. صرف نظر از نزاع لفظی و بی‌ثمر اصالت وجود و ماهیت، و اینکه آیا تشکیک در ماهیت است یا در وجود، آنچه در مسئله مورد بحث ما اهمیت دارد، شناخت و فهم صفات خداوند است که به‌باور قائلان به «نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی»، عین ذات خداوند هستند و اگر فهمی از آنها حاصل نگردد، طبعاً سخن گفتن درباره آنها و درباره ذات الهی ناممکن می‌گردد. باز می‌گردیم به مثال علم؛ اگر علم به معنای آگاهی و کشف باشد، حصول این آگاهی و کشف در ساحت انسانی مکانیسم مشخصی دارد که در این مکانیسم دست‌کم سه عنصر دخالت دارد: شی خارجی (معلوم بالعرض)، دستگاه شناخت (ذهن، عقل، فاهمه) و مواجهه این دو و در نتیجه محصول تعامل آنها (علم = آگاهی و کشف).

در مورد علم خداوند گفته می‌شود که علمی پیشین و ازلی و ابدی است و در نتیجه، به هیچ‌یک از عناصر سه‌گانه نیازی ندارد. بنابراین، کیفیت علم الهی متمایز و غیر از علم در زبان عادی است. معنای این سخن این است که گرچه در زبان عادی می‌گوییم خداوند عالم است، یعنی آثار مترتب بر علم را دارد، اما معنای دقیق علم را ادراک نمی‌کنیم. پس بازگشت صفات ذاتی مانند علم، به فعل خداوند خواهد بود و در نتیجه، بازگشت به نظریه نفی صفات ذاتی است. به علاوه، از آنجا که صاحب این نظریه طبعاً به عدم تناهی مرتبه علم الهی قائل است، چنین به نظر می‌رسد که ویژگی‌های کیفی که در معنای علم دخالت دارند برای مثال، میزان دقت و انکشاف-هم نامتناهی است. بنابراین، در هیچ نقطه‌ای نمی‌توان گفت اینجا نقطه پایانی و تام حصول کیفیت است تا بتوان ادعا کرد که از علم الهی شناخت داریم. در نتیجه، معنای این سخن این خواهد بود که در هیچ نقطه‌ای ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که معنای علم خداوند را ادراک کرده‌ایم. نکته‌ای که به نظر می‌رسد خود وی، به‌رغم بیان‌های ایجابی، اذعان دارد که با عقل و فلسفه نمی‌توان به فهم صفات الهی نائل شد:

اعلم ان معرفة اسماء الله و صفاته في غاية العظمة والجلالة لا يمكن تحصيلها بافكار  
فلسفية و انظار بحثية و لا الكشف عنها بنقل اقوال متكثرة. (همو، ۱۳۸۶: ۵۳۲)

حدود سه قرن پیش از ملاصدرا، توماس آکویناس، بزرگ‌ترین الاهی‌دانان قرون وسطای مسیحی، نیز درباره صفات خداوند اندیشیده و «نظریه تمثیل» (Analogy) را مطرح کرده بود. نظریه او گرچه به لحاظ مبنایی با نظریه ملاصدرا متفاوت است، ولی به سبب اینکه می‌کوشد راهی برای سخن گفتن ایجابی درباره خداوند باز کند، و نیز به دلیل اینکه صفات خداوند را با صفات مخلوقات مقایسه می‌کند و صفات خداوند را در مرتبه بالاتر می‌نشانند، می‌توان آن را با نظریه ملاصدرا مقایسه کرد.

### نظریه تمثیل توماس آکویناس

توماس نیز بر خلاف الاهی‌دانان سلبی، نه تنها قائل به شناخت خداوند بود، بلکه برهان‌هایی فلسفی برای اثبات وجود خدا ارائه داد. او پنج برهان برای اثبات وجود خدا اقامه کرد که عمدتاً از آثار ابن سینا گرفته است و به طرق پنج‌گانه توماس معروف شده‌اند. از طرف دیگر، او مانند همه الاهی‌دانان ادیان ابراهیمی، معتقد بود ذات و کمالات خداوند فراتر و ماورای همه مخلوقات است. بنابراین، باید به این پرسش محوری پاسخ می‌داد که اگر خداوند فراتر از همه موجودات مخلوق است، چگونه در محدوده عقل مخلوق انسانی قرار می‌گیرد و به شناخت درمی‌آید؟ بر این اساس نظریه تمثیل، در وهله نخست، در پی حل این مسئله بود، اما از آنجا که گویی از منظر توماس نیز میان شناخت و سخن گفتن ارتباط مستقیم برقرار است، این نظریه را بیشتر در جهت حل مسئله سخن گفتن از خدا مطرح کرده است.

توماس آکویناس در جستجوی یافتن راهی میانه بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی است. از منظر او، صفات خداوند در مقایسه با صفات مخلوقات، نمی‌توانند مشترک لفظی باشند، زیرا در این صورت، هیچ فهمی از صفات الاهی در کار نخواهد بود و در نتیجه، شناخت خداوند برای انسان ناممکن می‌گردد. از طرف دیگر، اشتراک معنوی را نیز نمی‌پذیرد، زیرا خداوند شبیه و مثل مخلوقات تصور می‌شود. اما نظریه تمثیل، به زعم وی، می‌تواند باب تعطیل عقل و نیز تشبیه را مسدود کند. «به نظر جیمز راس، نظریه تمثیل راه میانه خوبی فراهم می‌آورد تا کلماتی را که در سخن گفتن از خداوند به کار می‌گیریم، مشترک معنوی یا لفظی ندانیم؛ یعنی به ورطه تشبیه یا تعطیل نغزیم» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷۵).

توماس کتاب یا رساله‌ای مستقل درباره تمثیل ننوشته، اما در لابه‌لای آثار خود، چندین جا از آن سخن گفته است؛ از جمله این عبارات:

۱- گاهی حمل را تمثیلی گویند که چیزی محمول برای چندین موضوع دارای مفاهیم مختلف می‌گردد، برای مثال، سالم بر بدن حیوانی، بر ادرار، بر نوشیدنی حمل می‌گردد، درحالی‌که در همه این حمل‌ها، معنای واحدی مراد نیست.

۲- دو روش برای تقسیم چیزهای مشترک وجود دارد... نوع دوم تقسیم بر اساس تمثیل است، یعنی

چیزی محمول یکی از موضوعات می‌گردد به جهت اینکه با مفهوم کامل آن موضوع اشتراک دارد، و حمل بر موضوع دیگری می‌گردد به جهت اینکه با مفهوم ناقص آن موضوع اشتراک دارد. بنابراین، وجود به جوهر و عرض و به قوه و فعل تقسیم می‌گردد. این تقسیم راهی میانه است بین اشتراک لفظی (equivocity) و اشتراک معنوی (univocity).

۳- واژه‌های دارای اشتراک معنوی، همه معنایی واحد دارند و واژه‌های دارای اشتراک لفظی، همه دارای معنایی متفاوت‌اند. اما در تمثیل، یک معنا از معانی یک واژه اخذ می‌شود و در تعریف همان واژه، در معانی دیگری به کار می‌رود.

۴- هر وقت چیزی به نحو تمثیلی بر چند چیز حمل می‌گردد، مفهوم کامل آن تنها در یکی از آنها محقق می‌گردد.

۵- آشکار است که چیزهایی که به نحو تمثیلی حمل می‌گردند، راهی میانه بین محمول‌های دارای اشتراک لفظی و محمول‌های دارای اشتراک معنوی هستند.

۶- در تمثیل، یک نام حمل بر بسیاری از موضوعات می‌گردد، بر اساس مفاهیمی که به‌تمامه متفاوت نیستند، بلکه از جهتی واحد شبیه یکدیگرند (Klubertanz, 1960: 37).

### بررسی و نقد نظریه تمثیل

چنانکه در عبارات فوق تصریح شده است، تمثیل راهی میانه است بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، اما از آنها واقعاً نمی‌توان فهمید که این راه میانه دقیقاً چیست؟ اساساً تصور این راه میانه، به تصریح اکثر شارحان توماس، بسیار دشوار است. «راس می‌پذیرد که نظریه تمثیل نظریه‌ای بسیار پیچیده است که مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفته است» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷۵). شاید با ذکر مثال‌هایی که خود توماس یا برخی از شارحان وی آورده‌اند، بتوان به درک مراد وی از تمثیل نزدیک شد. ادعا این است که الفاظ از جهاتی هم‌معنا هستند و از جهات دیگری، معانی متفاوتی دارند که البته این جهات به موضوع این محمول‌ها مرتبط است، یعنی ذات موضوع است که نحوه حمل را مشخص می‌کند. در توضیح همین نکته است که توماس در ادامه متن (۱) می‌گوید: واژه «سالم» به‌عنوان نشانه سلامت، بر ادرار حمل می‌شود (ادرار سالم است، یعنی نشانه سلامت است) و بر بدن به‌عنوان موضوع سلامتی حمل می‌گردد (بدن سالم است، یعنی سلامتی مربوط و متعلق به بدن است) و بر نوشیدنی به‌عنوان علت سلامتی حمل می‌گردد (نوشیدنی سالم است، یعنی نوشیدنی علت سلامتی است). با این حال، همه این مفاهیم به یک هدف، یعنی سلامتی، نسبت دارند. پس گاهی آن چیزهایی که بر اساس تمثیل (یعنی تناسب، تطابق یا توافق) به هم شباهت دارند، به یک هدف نسبت داده می‌شوند؛ چنانکه در مثال مذکور آمده است. گاهی آنها به یک عامل نسبت داده می‌شوند. واژه پزشکی (medical) شخصی را توصیف می‌کند که دارای مهارت تکنیکی است و نیز شخصی را که فاقد این مهارت (مانند ماما) است و حتی ابزارها را توصیف می‌کند. گاهی نیز

آنها محمول موضوع واحدی می‌شوند. بدین قرار است که وجود بر جوهر و کمیت، کیفیت و دیگر مقولات حمل می‌گردد. مفهوم جوهر، کمیت و دیگر مفاهیم که وجود نامیده می‌شوند، کاملاً یکسان نیستند؛ همه این‌ها وجود نامیده می‌شوند، زیرا به جوهر، یعنی متعلق و موضوع آنها نسبت داده می‌شوند. وجود اولاً و بالذات، بر جوهر و ثانیاً و بالعرض، بر دیگر امور حمل می‌گردد (Klubertanz, 1960: 39). همچنین ذکر مثال‌هایی که برخی شارحان آورده‌اند، می‌تواند به فهم مراد آکویناس به ما کمک کند:

آکویناس معتقد بود لفظی مانند عادل، وقتی هم بر مخلوق اطلاق می‌شود و هم بر خالق، مشترک معنوی نیست (یعنی معنای آن در هر دو مورد دقیقاً یکسان نیست)، اما مشترک لفظی هم نیست (یعنی چنین نیست که دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشد، مثل واژه داغ که هم برای توصیف غذا و هم برای توصیف مسابقه اتومبیل‌رانی به کار می‌رود). میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباطی وجود دارد، یعنی میان یکی از صفات خداوند و یکی از صفات انسان‌ها شباهتی وجود دارد... همین شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌دارد. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵۶)

جان هیک، فیلسوف معاصر دین، درباره نظریه تمثیل آکویناس می‌گوید: برای فهم این نظریه، ابتدا باید نوعی تمثیل نزولی را ملاحظه کنیم، یعنی از یک حیات انسانی به سوی شکل نازل‌تر حیات؛ برای مثال، گاهی به یک سگ می‌گوییم وفادار است و به یک انسان نیز می‌گوییم وفادار است، این واژه را برای هر دو مورد به کار می‌بریم، چراکه میان کیفیت معینی از رفتار سگ و رفتاری که از یک انسان بروز می‌کند و ما او را وفادار می‌دانیم، شباهتی وجود دارد. ما اینجا واژه وفاداری را به نحو مشترک لفظی یا مشترک معنوی به کار نمی‌بریم، بلکه به نحو تمثیلی به کار می‌بریم (Hick, 1990: 83). با توجه به مطالبی که ذکر شد، مفسران و شارحان آرای آکویناس، به دو نوع تمثیل در آرای وی قائل شده‌اند: تمثیل اسنادی و تمثیل تناسبی.

به لحاظ تاریخی، دو تبیین برای نظریه تمثیل فوق‌العاده مؤثر بوده است، تمثیل اسنادی و تمثیل تناسبی. تمثیل اسنادی را با مثالی که آکویناس می‌آورد می‌توان فهمید؛ ما صفت سالم را با اشخاص به معنای لفظی نسبت می‌دهیم، اشخاص دارای سلامتی‌اند. از طرف دیگر، می‌گوییم دارو سالم است که قطعاً به معنای لفظی که به اشخاص نسبت می‌دهیم، نیست. علت آن است که دارو علت سلامتی اشخاص است. (Stiver, 1996: 24)

بنابراین، می‌توان گفت در تمثیل اسنادی یک وصف خاص به دو یا چند موضوع متفاوت اسناد داده می‌شود

و به اصطلاح منطقی، حمل می‌گردد، اما در یکی از موضوعات، اسناد به‌نحو حقیقی و اولیه است و در دیگر موضوعات، به‌نحو ثانویه. در مثال مذکور، صفت سالم وقتی به اشخاص نسبت داده می‌شود، اسناد حقیقی است و وقتی به دارو نسبت داده می‌شود، اسناد مجازی است. همچنین است مثالی که جان هیک مطرح می‌کند؛ اسناد وفاداری به انسان، حقیقی است و اسناد آن به سگ، مجازی است. از مطالبی که از خود توماس نقل کردیم و مثال‌هایی که خود وی آورده، به نظر می‌رسد این نوع تمثیل را مد نظر داشته است. این نوع اسناد گاهی به‌نحو نزولی یا تنازلی است، یعنی ابتدا معنای صفت مورد نظر در مصداق بالاتر و کامل (مثلاً انسان) به‌عنوان مصداق حقیقی تشخیص داده می‌شود و سپس به دلیل شباهت آن با مورد پایین‌تر و ناقص (مثلاً سگ)، بر آن نیز حمل می‌گردد. در مورد صفت سالم نیز ابتدا به اشخاص به‌عنوان مصداق تام و کامل، و سپس به دارو به‌عنوان مصداق ناقص نسبت داده می‌شود. در هر دو مورد، به نظر می‌رسد اسناد اولیه، حقیقی و ثانویه، مجازی خواهد بود.

چنانکه قبلاً بیان شد و از این مطالب نیز آشکار می‌شود، مهم‌ترین ویژگی نظریه تمثیل این است که اختلاف معنایی محمولات را به اختلاف مرتبه وجودی موضوع نسبت می‌دهد، در عین حالی که به نوعی شباهت میان موضوعات نیز قائل است؛ تفاوت در عین شباهت و شباهت در عین تفاوت مربوط به ذات موضوعات است و همین تفاوت و اختلاف است که موجب می‌شود بتوان صفتی را به موضوعات مختلف نسبت داد، بدون اینکه اشتراک لفظی یا اشتراک معنایی در کار باشد. حال اگر بخواهیم قاعده مذکور در مثال‌های آکویناس را در مورد معاشناسی صفات الهی به‌کار ببریم، مثلاً در مورد صفت علم، ما اولاً و بالذات، این صفت را به موجودات انسانی نسبت می‌دهیم و طبعاً به‌عنوان یک پدیده محسوس از آن شناخت داریم؛ خداوند نیز به‌عنوان علت همه موجودات، از جمله انسان‌ها، و به دلیل سنخیت میان علت و معلول، نمی‌تواند فاقد این صفت باشد. در نتیجه، ثانیاً و بالعرض، صفت علم را به خداوند نسبت می‌دهیم. در مورد خداوند، به نظر می‌رسد تمثیل صعودی یا تصاعدی است، یعنی از تشخیص معنای صفت در مصداق ناقص (انسان) و شباهت آن با مصداق کامل و اتم (خداوند)، به معنای آن صفت در خداوند پی می‌بریم. بنابراین، گفته می‌شود خداوند در مرتبه وجودی برتر از انسان‌ها، از این صفت برخوردار است. به‌تصریح خود آکویناس، مجوز این نوع اسناد، علت‌العلل بودن خداوند است، یعنی هر صفتی که در مخلوقات وجود داشته باشد، در خداوند به‌عنوان علت «همه چیز» باید وجود داشته باشد (درست مانند صفت سالم که به دارو نسبت داده می‌شود چون علت سلامتی است). این عبارت از آکویناس، همین نکته را بیان می‌کند:

شناخت طبیعی ما از حواس آغاز می‌شوند و بنابراین به امور مادی تعلق می‌گیرد. اما ذهن ما نمی‌تواند به ذات خداوند راه پیدا کند، زیرا آثار محسوس خدا با قدرت خدا به‌مثابه علل آنها، برابر نیست. بنابراین، از طریق شناخت امور محسوس تمام قدرت خداوند شناخته نمی‌شود... اما از آنجا که آنها آثار اویند و مبتنی بر علل خود هستند، ما می‌توانیم از طریق

آنها به شناخت اینکه او وجود دارد، نائل شویم، و نیز به شناخت اینکه او علت نخستین همه چیز است (Ibid: ST, 1.12.12. به نقل از Ibid).

با این بیان از نظریه تمثیل، به نظر می‌رسد آکویناس باید حمل صفات کمالی بر خداوند را حمل مجازی بداند، زیرا چنانکه تصریح شد، این صفات در وهله نخست، به نحو حقیقی بر مخلوقات انسانی حمل می‌گردند و در وهله بعد، به نحو مجازی به خداوند اسناد پیدا می‌کنند. اما از نگاه متدینان ادیان الهی، قضیه بر عکس است؛ بسیاری از صفات کمالی به نحو حقیقی به خداوند نسبت داده می‌شوند؛ برای مثال، علم، قدرت و حیات حقیقتاً و اصالتاً به ذات الهی تعلق دارند و علم و قدرت و حیات مخلوقات، متقوم و وابسته به ذات خداوندند.

در این رویکرد، صفات، اولاً و بالذات به مخلوقات اسناد داده می‌شوند، نه خالق، درحالی‌که حساسیت‌های الاهیاتی ما ایجاب می‌کنند که بگوییم این کمالات در وهله نخست به خدا تعلق دارند نه به مخلوقات. (Ibid: 26)

ایراد مهم دیگری که به نظریه تمثیل وارد شده این است که به فرض صحت آن، می‌توان هر چیزی را به خدا نسبت داد.

اگر توصیف خداوند به صفتی، صرفاً به جهت این باشد که او علت آن وصف است، پس باید بتوان همه چیز را به خدا نسبت داد، زیرا خدا علت همه چیز است. چگونه می‌توان میان اوصاف مناسب خدا و نامناسب خدا تمیز داد؟ آیا صفت «عشق» به همان تناسبی که به «شیر» اسناد داده می‌شود، به خداوند نیز اسناد داده می‌شود؟ بالاتر، آیا خدا بیشتر از اینکه خیر باشد شر است؟ یا خدا که قادر مطلق است، ترش مزه نیز هست؟ (Ibid: 25)

آکویناس می‌تواند در پاسخ بگوید: بحث ما درباره صفات کمالی ایجابی است، نه صفاتی که دلالت بر نقص دارند، یا سلبی، یا عدمی و نسبی‌اند. برای مثال، در مورد شر و برخی صفات غیراخلاقی، که انسان‌ها به آنها متصف می‌شوند، قطعاً خداوند به آنها متصف نمی‌شود، زیرا این‌ها اموری عدمی یا نسبی هستند و ساحت وجودی و مطلق ندارند. اما درباره نام‌هایی که در زبان عادی به کار می‌روند، مانند سنگ و...، اگر گفته شود که چون خدا علت همه چیز است، پس باید این نام‌ها نیز بر خدا اطلاق شوند، پاسخ توماس چنین است:

نام‌هایی وجود دارند که بر کمالات نشئت گرفته از خدا دلالت دارند، به گونه‌ای که روش ناقصی که مخلوقات از کمال الهی دریافت می‌کنند، جزء خود مدلول همان نام است، مانند سنگ که بر یک موجود مادی دلالت دارد؛ این نوع نام‌ها تنها به معنای استعاری درباره خدا به کار می‌روند. اما نام‌های دیگری

مانند وجود، خیر، حیات و مانند آنها، بر کمالات به نحو مطلق دلالت دارند، بدون اینکه چنین دلالت مشارکتی جزء دلالت آنها باشد؛ چنین نام‌هایی به طور کامل درباره خدا به کار می‌روند. (St.1.13.3. به نقل از Ibid)

البته پاسخ دیگری نیز می‌توان از جانب آکویناس به این ایراد داد و آن این است که معنای علت‌العلل بودن خداوند و اینکه خدا علت همه چیز است، این نیست که خداوند بالمباشره و بدون واسطه همه چیز را ایجاد کرده است. چنانکه در جای خود، به‌ویژه در کلام و فلسفه‌های دینی (به‌ویژه در بحث از ربط واحد به کثیر) گفته شده است، در جهان آفرینش سلسله علل وجود دارد که در رأس آن خداوند قرار دارد و از خدا تا پدیده‌های جهان تحت‌القمر، بسیاری از علل واسطه‌ای درکارند که هر کدام، در این نظام علی و معلولی کار خود را انجام می‌دهند. بنابراین، همان‌طور که در مسئله شر گفته شده است، شرور و نواقص خلقت را نمی‌توان مستقیم به خداوند نسبت داد؛ آنها هر کدام به علل واسطه‌ای خود اسناد داده می‌شوند. در نتیجه، نباید پنداشت که مثلاً چون خدا علت پدید آمدن سنگ است، پس سنگ نیز به او اطلاق می‌شود. اما درباره این ایراد که حمل صفات بر خداوند، مجازی خواهد بود، حال آنکه احساسات الاهیاتی ما عکس آن را گواهی می‌دهند، می‌توان گفت: توجه آکویناس به نحوه اطلاق و در واقع به نحوه دریافت و فهم ما از صفات الاهی معطوف است؛ یعنی ما در وهله نخست، از طریق مقایسه شباهت صفات در مخلوقات، به درک صفات خدا نائل می‌شویم و در وهله بعد، چونکه خدا را از همه جهات نامتناهی می‌دانیم، این درک را استعلا داده و صفات خدا را در اعلی مرتبه وجودی قرار می‌دهیم. پس از این جهت مجاز بودن صفات خداوند، نقص تلقی نمی‌شود.

برخی نظریه تمثیل آکویناس را «تمثیل مبتنی بر نسبت صحیح» (analogy of proper proportionality) دانسته‌اند و فرمول تمثیل را به شکل یک تناسب نشان داده‌اند:

$$\frac{\text{صفات انسانی}}{\text{ذات انسان}} = \frac{\text{صفات خداوند}}{\text{ذات خداوند}} \quad \text{برای مثال} \quad \frac{\text{حکمت سقراط}}{\text{ذات متناهی سقراط}} = \frac{\text{حکمت خداوند}}{\text{ذات نامتناهی خداوند}}$$

در این مثال، میان حکمت سقراط و حکمت خدا، متناسب با ذات خدا و ذات انسانی سقراط، نسبتی برقرار است؛ «سقراط به نحوی حکیم است که یک انسان می‌تواند حکیم باشد، حکمت او با نحوه بودن مخلوقانه‌اش متناسب است، یعنی محدود و متناهی است. حکمت خداوند نیز با نحوه بودن او متناسب است، یعنی نامتناهی است» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵۸). اما در نهایت، چنانکه در تناسب نشان داده می‌شود، دو طرف تناسب برابر خواهند بود.

به نظر می‌رسد این تعبیر از تمثیل، هیچ کمکی به فهم معنای صفات الاهی نمی‌کند، زیرا اینکه در یک طرف تناسب، گفته می‌شود حکمت خداوند نامتناهی است چونکه ذات خداوند نامتناهی است، و در طرف دیگر بیان می‌شود که حکمت سقراط متناهی است چونکه ذات سقراط متناهی است، هیچ تصویر

روشنی از معنای صفات خداوند به دست نمی‌دهد. «به بیان دیگر، این نوع تمثیل یک مجهول ندارد، دو مجهول دارد: یکی حکمت خداوند و دیگری ذات نامتناهی خداوند» (همان: ۲۵۹) و آشکار است که برای چنین معادلات تناسبی با دو مجهول، راه‌حلی وجود ندارد.

### مقایسه دو نظریه

هم ملاصدرا و هم آکوئیناس، در صدد یافتن راهی میانه بین نظریه سلبی و نظریه اعتبار معنای ظاهری (یا اشتراک معنوی) هستند، زیرا در مقام دو الاهی‌دان از دو دین ابراهیمی، به تبع متون مقدس دین خود، از یک طرف نمی‌توانند نظریه سلبی را بپذیرند - چونکه علاوه بر اینکه در این متون به صراحت سخن ایجابی درباره خداوند آمده است، نظریه سلبی مستلزم تعطیل عقل و تفکر درباره خدا و صفات الاهی است - و از طرف دیگر، نظریه اعتبار معنای ظاهری یا اشتراک معنوی نیز موجب عینیت یا تشبیه خداوند با مخلوقات می‌شود. بنابراین، این دو متفکر، با این مبنای مشترک، دو مسیر مختلف را طی کرده‌اند؛ دو مسیری که در بدو نظر، متفاوت به نظر می‌آیند اما در نهایت، به نتیجه‌ای مشترک می‌رسند. هر چند آکوئیناس، سه قرن پیش از ملاصدرا، شاید اساساً متوجه نظریه تشکیک وجودی ملاصدرا نبوده، اما به‌خوبی می‌داند که اشتراک معنوی صفات به تشبیه منتهی خواهد شد. بر همین اساس، نظریه تمثیل را ابداع نمود.

خلاصه نظریه تمثیل این است که در گزاره‌های الاهیاتی که موضوع آنها خداوند است، اختلاف معنایی محمول‌ها را به اختلاف مرتبه وجودی موضوع نسبت می‌دهد، در عین حالی که به‌نوعی شباهت میان موضوعات نیز قائل است؛ تفاوت در عین شباهت و شباهت در عین تفاوت، مربوط به ذات موضوعات است و همین تفاوت و اختلاف است که موجب می‌شود بتوان صفاتی را به موضوعات مختلف نسبت داد، بدون اینکه اشتراک لفظی یا اشتراک معنایی در کار باشد. برای مثال، خداوند عالم است، انسان‌ها نیز عالم‌اند، اما علم خداوند در مرتبه‌ای بالاتر از علم انسان‌ها است. از آنجایی که خداوند نامتناهی است، طبعاً صفات او نیز نامتناهی‌اند و ما با قیاس صفات او با صفات انسانی، می‌توانیم آنها را فهم کنیم (ادعای آکوئیناس).

اما ملاصدرا راه میانه خود را بر اساس اصل تشکیک وجود و نیز اصالت وجود پیش می‌برد. از آنجا که در عالم چیزی جز وجود و هستی در کار نیست و این هستی، سلسله مراتب تشکیکی دارد، هر مرتبه‌ای از وجود متصف به صفاتی در حد و مرتبه خود می‌گردد. برای مثال، علم انسان در مرتبه وجودی انسانی است و علم خداوند در مرتبه‌ای اعلای وجودی است. ما معنای علم انسانی را می‌فهمیم، اما درباره معنای علم خداوند باید بگوییم علم او در بالاترین و اعلا مرتبه وجود قرار دارد.

### نتیجه

با این مقایسه به نظر می‌رسد سخن آکوئیناس واضح‌تر از سخن ملاصدرا است، زیرا او مدعی است که هر چند علم خداوند در مرتبه‌ای بالاتر از علم انسانی قرار دارد، اما ما با مقایسه آن به علم انسانی، فهم



اجمالی از آن پیدا می‌کنیم. البته، چنانکه در نقد نظریه تمثیل گفتیم، راه میانه توماس مشکل فهم صفات الاهی را حل نمی‌کند. اما در نظریه ملاصدرا، اساساً روشن نیست که فهم ما از صفات خداوند، در کجا حاصل می‌آید؛ به عبارت دیگر، هر جایی از علم خداوند را مد نظر قرار دهیم، باز گفته می‌شود علم خداوند بالاتر از آن است، زیرا نامتناهی است. بنابراین، مشکل فهم صفات خداوند همچنان باقی است و نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی کمکی به حل آن نمی‌کند.

### منابع

- پترسون، پیتر و دیگران (۱۳۸۹) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- Klubertanz, George Peter (1960) *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago: Loyola University Press.
- Hick, John (1990) *Philosophy of Religion*, 4<sup>th</sup> ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Stiver, Dan R. (1996) *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell.