

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، زمستان ۱۴۰۳

فصلنامه علمی فلسفه غرب

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

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

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیرمسئول: دکتر علی فتح طاهری

سردبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

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

صفحه‌آرایی و تدوین: مهدی سلطانی گازار

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

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

پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

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

آدرس الکترونیکی نشریه: 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
- حکاک قزوینی، سیدمحمد؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- سوسا، دیوید؛ استاد دانشگاه تگزاس، آستین، امریکا
- فتح طاهری، علی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- کاوندی، سحر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران
- مصلح، علی اصغر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مشاوران علمی این شماره

اترک، حسین؛ اصغری، محمد؛ پیک حرفه، شیرزاد؛ رستمی، یداله؛ شجاعی جشقانی، مالک؛ عبدالحی، امیرحسین؛ عسکرزاده، اکرم؛ ملایوسفی، مجید؛ موانیه‌ئی، حامد؛ نظری، احسان؛ نمایندگی، زهرا (سارا)؛ 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 (اگزیه‌ستان، سیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

شیوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه علمی فلسفه غرب

۱- زبان نشریه

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

۲- شرایط علمی

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

ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.

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

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

۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

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

۴- شرایط نگارش مقاله

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

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

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

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

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

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و

وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و

تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه

منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).

- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.

- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.

- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.

- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.

- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.

- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.

- ارجاعات مقاله‌ها به صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).

- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).

- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).

- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب،... یا a و b و... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸ / 1994a).

- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به صورت همو/ Idem، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

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

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

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

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

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

۵- شرایط پذیرش اولیه

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

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

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

فهرست مطالب

- تفکر وجودی از منظر ابن عربی و هایدگر؛ مطالعه‌ای تطبیقی در ریشه‌ها ۱
اسفندیار، حسین؛ علی فلاح رفیع
- علوم شناختی، نسبی‌گرایی و مسئله شناخت ۱۹
پیکانی، جلال
- مارکس: پراکسیس، آگاهی و سوژکتیویته ۳۳
جعفرزاده، نسرین؛ مسعود امید
- تحلیل و بررسی مفهوم «یقین‌های اخلاقی» از منظر سوفی چپل ۵۵
عبداللّهی، محمدسعید
- نگاهی انتقادی به آزمایش لیبت در دفاع از اراده آزاد ۷۳
موسوی‌نژاد، سیدحسین؛ میرسعید کریمی
- وحدت تفکر و وجود در تعالیم اساطیری هرمس
و نسبت آن با ایده گسست از سوژکتیویسم در افکار هایدگر ۹۵
ناطق، فرهاد؛ بیژن عبدالکریمی



Existential Thinking from the Perspective of Ibn Arabi and Heidegger: A Comparative Study

Hossein Esfandiar^{1*}, Ali Fallah Rafie²

1 PhD in Philosophy, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

2 Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/08/11
Accepted:
2024/12/10

Existential thinking is a crucial keyword in contrast to metaphysical-conceptual thought. For Heidegger, existential thought is directed towards the truth of Being, is based on openness, and occurs in events. It does not possess a representational attitude, which awaits the occurrence of truth. Similarly, in the teachings of Ibn Arabi, existential thinking can be discussed as having the characteristics of contemplation and a journey from falsehood to truth. It begins with attentiveness and openness to the truth of Being, is strengthened by existential refinement and detachment from attachments, and results in the unveiling of the veil and the vision of the whole in the part and the absolute in the contingent. In this article, the author aims to provide a comparative study of the roots of existential thinking from the perspectives of these two thinkers using an analytical method and to reveal their shared non-metaphysical foundations. These shared roots include the truth of Being, the distinction between Being and beings, openness to Being, truth as the Alethia, the relationship of humans with Being, and finally, the duality of event-manifestation of Being. Although the distinctions and divergences between these two thinkers, such as differences in their respective worlds, historical contexts, and methods, cannot be overlooked, the convergence of their approaches in the realm of thought heralds the possibility of dialogue and shared discourse.

Keywords: Existential thinking, truth of Being, openness to Being, Heidegger, Ibn Arabi.

Cite this article: Esfandiar, Hossein & Fallah Rafie, Ali (2024). Existential Thinking from the Perspective of Ibn Arabi and Heidegger: A Comparative Study. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 4, pp. 1-18.

DOI: 10.30479/wp.2025.20754.1106

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** hossein.esfandiar@modares.ac.ir



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، زمستان ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تفکر وجودی از منظر ابن عربی و هایدگر؛ مطالعه‌ای تطبیقی در ریشه‌ها

حسین اسفندیار^{۱*}، علی فلاح رفیع^۲

۱ دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، گروه حکمت، فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛ پژوهشگر همکار گروه فلسفه معاصر، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
۲ استادیار گروه فلسفه، حکمت و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: «تفکر وجودی» به مثابه کلیدواژه‌ای مهم در مقابل تفکر متافیزیکی، مفهومی است که به اعتقاد برخی فیلسوفان معاصر، عبور از متافیزیک در گرو دستیابی به آن است. این تفکر نزد هایدگر تفکری معطوف به حقیقت وجود بوده، مبتنی بر گشودگی است و در «رویداد» رخ می‌دهد، خصلت بازنمودی و تمثلی ندارد و با وارستگی و گشایش برای راز، در انتظار رخداد حقیقت است. بر اساس آموزه‌های ابن عربی نیز می‌توان تفکری وجودی را مطرح کرد که خصلت تدری و سیری از باطل به سوی حق دارد، از التفات و گشودگی به حقیقت وجود آغاز می‌گردد و در اثر صیقلی شدن وجودی و وارستگی از تعلقات، قوت می‌گیرد و نتیجه آن، کشف حجاب و رؤیت کل در جزو و مطلق در مقید است. در این مقاله، برآنیم تا با روش تحلیلی، مطالعه‌ای تطبیقی در ریشه‌های تفکر وجودی از منظر دو متفکر ارائه دهیم و بنیادهای مشترک غیر متافیزیکی آن‌دو را آشکار نماییم. این ریشه‌های مشترک عبارتند از: دوگانۀ وجود-حق، تمایز وجود و موجود، گشودگی به وجود، حقیقت به مثابه کشف‌المحجوب، نسبت انسان با وجود، و نهایتاً، دوگانۀ رویداد-تجلی وجود. هرچند نمی‌توان از تمایزها و افتراقات این دو متفکر، از جمله تفاوت در عوالم، تفاوت بستر تاریخی و تفاوت روش ایشان، چشم پوشید، اما تقارب رویکرد آنها در عرصه تفکر، نویدبخش آفاقی از امکانات هم‌سخنی و گفتگوی مشترک است.

دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۲۱

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۲۰

کلمات کلیدی: تفکر وجودی، حقیقت وجود، گشودگی به وجود، هایدگر، ابن عربی.

استاد: اسفندیار، حسین؛ فلاح رفیع، علی (۱۴۰۳). «تفکر وجودی از منظر ابن عربی و هایدگر؛ مطالعه‌ای تطبیقی در ریشه‌ها». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، ص ۱-۱۸.

DOI: 10.30479/wp.2025.20754.1106



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: hosssein.esfandiar@modares.ac.ir

مقدمه

تفکر وجودی در مقابل تفکر متافیزیکی مفهومی مطرح می‌شود. تفکر متافیزیکی که به «موجود من حیث هو موجود» با نگرشی انتزاعی می‌اندیشد، به بحث از «موجود مطلق» یا کلیت موجودات می‌پردازد و خصلتی مفهومی دارد؛ نسبت به جلوه‌های مختلف حقیقت وجود، گشایش ندارد و همواره می‌کوشد از طریق مقولات مفهومی پیشین، تصویری از جهان ارائه دهد. این تفکر در صورت مدرن خود، خصلت ذهنی و انتزاعی (سوژکتیو) پیدا کرده و مبتنی بر اصالت عقل خودبنیاد، به تفکر تکنیکی حساب‌گرانه مبدل شده است. در مقابل این تفکر، می‌توان از تفکر وجودی سخن گفت که هم آن حقیقت وجود است، نه موجودات، و به جای سیر مفهومی برای رسیدن به مجهولات و تفکری انعکاسی (بازنمودی)، از راه کشف حجاب و توجه به ظهورات وجود، سعی در فهم وجود دارد.

انسان صرفاً یک فاعل شناسا که به متعلقات آگاهی صورت ببخشد، نیست بلکه موجودی گشوده به ساحت جهان و وجود است و درکی غیر مفهومی (حضور) از وجود دارد که بر بنیاد این نسبت با وجود، می‌تواند با موجودات دیگر نسبت برقرار کند و در پرتو این نسبت، حقیقت خود را بشناسد. تمام معرفت او نسبت به عالم، مبتنی بر درک و دریافت نظری و مفهومی نیست و موقعیت‌هایی که «وجود تعلق انسان به هستی» خود را در آن می‌یابد، موجب احوالی می‌شود که حاکی از سنخ دیگری از معرفت است. این تفکر از آنجا که مبتنی بر انفکاک فاعل شناسا از متعلق شناسایی نیست، تفکر انعکاسی و بازنمودی نبوده و از راه مفهوم‌پردازی و مقوله‌سازی منطقی سعی در کشف حقیقت ندارد. پس می‌توان گفت، این تفکر غیر مفهومی است و چون معطوف به حقیقت وجود است، «تفکر وجودی» نام دارد. این تفکر ما را دعوت می‌کند تا نسبت به وجود گشوده باشیم. این نوع نگاه به حقیقت وجود دقیقاً در برابر تفکر مفهومی متافیزیک است. از میان فیلسوفان معاصر، هایدگر به تفکر وجودی پرداخته و به آن دعوت کرده است.

از سوی دیگر، نگارنده بر این باور است که می‌توان نمونه‌ای از این تفکر را مبتنی بر آموزه‌های ابن‌عربی در سنت عرفان اسلامی نیز ارائه کرد (اسفندیار و فلاح رفیع، ۱۴۰۳)، بنابراین در این مقاله بر آن است تا با روش تحلیلی، مطالعه‌ای تطبیقی در ریشه‌های تفکر وجودی از منظر دو هایدگر و ابن‌عربی ارائه دهد و بنیادهای مشترک و مشابه غیر متافیزیکی آن دو را آشکار سازد. هرچند نمی‌توان از تمایزات و افتراقات این دو متفکر در این عرصه چشم پوشید، اما تقارب زیاد رویکرد ایشان در عرصه تفکر، آفاقی از امکانات هم‌سخنی و گفتگوی مشترک را نوید می‌دهد.

از پژوهش‌هایی که پیش‌تر در این باره انجام شده می‌توان به پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن‌عربی و هایدگر از علی‌اصغر مصلح (۱۳۸۴) اشاره کرد که مسئله اصلی آن بررسی حقیقت انسان از منظر دو متفکر است و به بحث تفکر وجودی تنها اشاراتی داشته است. از این رو می‌توان گفت، تحقیق پیش رو، پژوهشی کاملاً نو و بدون سابقه است.

تفکر وجودی نزد دو متفکر

الف) تفکر وجودی نزد هایدگر

هایدگر پرسش از وجود را به مثابه پرسش از بنیان متافیزیک و سرلوحه کار فکری خود قلمداد کرده است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳). با پرسش از حقیقت وجود و تجربه آن، زمینه انتقال تاریخی از تفکر فلسفی به آغاز دیگری فراهم می‌گردد. در این اندیشه، دیگر وجود به عنوان وجود موجود تجربه نمی‌شود، بلکه خود وجود در ظهور خاص خودش، به صورت تاریخی فهم می‌شود. طرح پرسش از حقیقت وجود، مستلزم فراروی از پرسش اساسی متافیزیک است و در این راستا، اندیشه به امکان آغازی دیگر معطوف می‌گردد. چنین تفکری را هایدگر، تفکر وجودی و در تعبیری دیگر، تفکر متأملانه (معنوی) نامیده است (همو، ۱۳۹۳: ۵۶).

این تفکر، توأم با تذکر نسبت به حقیقت وجود، و متصف به تسلیم، انتظار و وارستگی است. این تفکر برخاسته از تجربه مستقیم وجود است. این تفکر وقتی آغاز می‌شود که بدانیم عقل استدلالی - که از طریق کاربرد مفاهیم و تفکر انعکاسی متوجه موجودات است - از موانع تفکر بوده است (همان: ۶۷). این تفکر البته به سادگی و سهولت تفکر حسابگر نیست، ارتباطی با پیشبرد امور عملی ندارد و سودی از آن حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به ممارست و انتظار دارد. در حقیقت، حفظ گوهر ذاتی انسان، مستلزم زنده نگه داشتن تفکر تأملی یا وجودی است.

به طور خلاصه، تفکر وجود از منظر هایدگر را می‌توان با خصلت‌های زیر معرفی نمود:

۱- تفکر، معطوف به حقیقت وجود است. متعلق این تفکر «حقیقت وجود» است نه موجودات. وجود در ادوار مختلف تاریخ خود، جلوه‌های گوناگونی دارد و خود را به انحاء مختلف اظهار می‌دارد. این اظهار، همان موهبت وجود است؛ بنابراین متعلق تفکر نه موجودات، بلکه وجود (داد وجود/ ظهور وجود) است (Von Herrman, 2001: 106; Heidegger, 2012: 27-28).

۲- این تفکر متذکر به تفاوت هستی‌شناختی، یعنی تفاوت میان وجود (حضور) و موجود (امر حاضر) است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

۳- این تفکر مبتنی بر «گشودگی» وجود که زیربنای ظهور و اختفای وجود است، رخ می‌دهد. این گشودگی در «رویداد از آن خودکننده»^۱ ریشه دارد که همان ظهور و تجلی وجود است و انسان را روشنی‌گاه خود می‌کند (Von Herrmann, 1964: 212-310).

۴- این تفکر مبتنی بر جدایی فاعل شناسایی از متعلق آن، نیست؛ آدمی را سوژه و حقیقت را صدق نمی‌داند، بلکه انسان را به وصف «در-عالم-بودن» و حقیقت را به مثابه الئیا (ناپوشیدگی) لحاظ می‌کند. از این منظر، خصلت تفکر نظری و انعکاسی (بازنمودی) را ندارد (عبدالکریمی، ۱۴۰۱: ۱۴۹).

۵- این تفکر متذکرانه و معناگراست و با وارستگی از مقوله‌سازی درباره حقیقت، محقق می‌شود. وارستگی به این معناست که بگذاریم چیزها همانی که هستند باشند و خود را مخاطب حقیقت وجود قرار

دهیم تا خود را بر ما منکشف نماید (Heidegger, 1966: 25).

۶- انسان در راستای این تفکر، باید گشودگی برای راز داشته باشد، یعنی به وجوه باطنی و آشکار نشده حقیقت وجود توجه داشته باشد و تنها به وجه ظاهر و منکشف شده آن اکتفا نکند تا از جنبه باطن و پنهان آن غافل شود. به تعبیر دیگر، باید به حقیقت وجود التفات کند و در انتظار رخداد حقیقت باشد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

بر این اساس، تفکر وجودی نزد هایدگر، به‌ویژه در اندیشه متأخر وی، تفکری معطوف به وجود بوده، مبتنی بر گشودگی است که در رویداد رخ می‌دهد؛ خصلت باز نمودی و تمثلی ندارد و با وارستگی و گشایش در برابر راز، در انتظار رخداد حقیقت است.

ب) تفکر وجودی نزد ابن عربی

فکر در متن فتوحات مکیه، در دو تعبیر مختلف بررسی شده است: اعتبار، تدبیر. در تعبیر اول، فکر قوه‌ای طبیعی در انسان است و حکم آن تنها درباره انسان جاری می‌گردد. فکر به‌مثابه اعتبار، امری است که به موجود انسانی امکان بهره‌وری از دلالت‌های اشیاء و موجودات را می‌دهد و او را در زندگی این دنیا، علم نافع می‌بخشد تا با آن، زندگی را سامان دهد. به‌گفته ابن عربی «فکر» به‌مثابه اعتبار، نمی‌تواند درباره حق حکمی داشته باشد، زیرا مناسبتی بین ذات حق و ذات خلق نیست (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۰). اما چنانکه فکر را به‌مثابه تدبیر در نظر بگیریم، امری است که با اسم مُدبِّر حق مرتبط است. «تدبیر» در لغت به‌معنی نظر کردن انسان در عاقبت امور - که همان پشت صحنه امر است - و سپس عمل متناسب با آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۲۴). بدین معنا، حق مبدأ تدبیر در عالم است، زیرا اوست که موجودات را تقدیر می‌کند و بر اساس تقدیر مناسب، خلقت آنها، رزق آنها و نیازمندی‌شان را به ایشان اعطا می‌نماید؛ مجموعه این امور نسبت به حق، تدبیر نامیده می‌شود.

بر این اساس، مقصود از تدبیر، آن‌چنان فکری است که در عاقبت امور یا پشت صحنه امور نظر کند و خصلت ترددی (رفت و برگشتی / دور هرمنوتیکی^۲) دارد؛ به این ترتیب، در ظاهر امور نمی‌ماند و به آنچه ظاهر امر به آن منتهی می‌شود یا بدان بازمی‌گردد، سیر می‌کند و دوباره از حقیقت به ظاهر بازمی‌گردد. پس تدبیر با سیر از ظاهر به باطن و «تأویل» (ارجاع امور به حقیقت خود) سنخیت پیدا می‌کند و خصلت این تفکر، خصلتی هرمنوتیکی خواهد بود. این تفکر از نظر در آیات آفاقی و انفسی تغذیه می‌کند و این نظر کردن در آیات آفاق و انفس، به‌منظور دریافت اشارت آنها بر امر دیگر است. فهم و دریافت این دلالت، خروج از باطل به سوی حق است (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۳۴۷؛ حکمت، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

تفکر به‌مثابه اعتبار که از مبدأ عقلانیت استقلال‌ی انسان نشئت می‌گیرد، وی را دچار توهم استقلال وجودی و معرفتی می‌کند و حجابی بر علم فطری او می‌افکند (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۱؛ الصادقی، ۲۰۱۰:

۲۳۹). در طرف مقابل، اگر تفکر همراه با ذکر (عطف توجه به حقیقت وجود) باشد و با خصلت تدبری و ترددی خود، همواره «یادآور» باطن و حقیقت پشت صحنه، و درنهایت، «یادآور حق» باشد، چنین تفکری موجب انس با حق و طهارت روح می‌گردد. از این رو، تفکر خود ابن عربی، آن‌گونه تفکری است که از گوش سپاری و توجه انسان پاک شده از انانیت (وارسته از غیر حق) به ندای وجود، برمی‌خیزد (الصادقی، ۲۰۱۰: ۳۲۹). چنین تفکری که سیر از ظاهر به باطن دارد، در اثر صقالت و آینه‌گی انسان رخ می‌دهد و عقل را حیث قابل می‌بخشد تا قابل احکام تجلیات متعدد وجود باشد. این تفکر را ابن عربی نردبان قلب می‌نامد و می‌گوید: «فکر نردبان قلب است، پس اگر با آن، قلب را به سوی ظاهر حرکت دهد، همانجا متوقف و منقطع می‌گردد، زیرا ظاهر محدود به جسمانیت فناپذیر است، و اگر با آن، به سوی باطن حرکت کند، دیگر هیچ حدی و توقفی ندارد، بلکه مستمر در ادراک معانی پیش‌روی می‌کند» (ابن عربی، ۲۰۰۵: ۵۹).

بر این اساس است که می‌توان گفت، چنین تفکری که خصلت تدبری و هرمنوتیکی دارد و سیر از باطل سوی حق است، از تذکر و التفات به حقیقت وجود و در اثر صقالت وجودی و وارستگی از تعلقات و موجودات، نشئت می‌گیرد و این همان تفکر وجودی است. این تفکر به‌مثابه سلوک و طی راه است، نه روش (متد) به‌معنای متعارف منطقی و فلسفی آن.

اطلاق وصف «وجودی» بر این تفکر (بر مبنای آموزه‌های ابن عربی)، به این دلیل است که این تفکر برخاسته از حقیقت وجودی انسان است که معطوف به حقیقت وجود بوده و در آن، ذات بنیادین هستی مورد تفکر قرار می‌گیرد. انسان، روشنی‌گاه وجود و منطقه ظهور نور وجود است و ماورای تفکر متافیزیکی، دارای نوعی التفات به حقیقت وجود است که از گشودگی وی به وجود و نسبت بی‌واسطه او با حقیقت برمی‌خیزد. انسان با التفات به حقیقت خود، که نسبت و ربط به وجود است، ملتفت سریان حقیقت وجود در موجودات و سریان موجودات در یکدیگر می‌گردد. به‌عبارتی دیگر، وجود انسان که در جهان واقع شده و ابعاد مختلف وجود او و احوالات وی به‌عنوان آیه‌ای انفسی- و خود جهان و موجودات به‌مثابه آیه آفاقی- در موقعیت‌های مختلف، اندیشه‌برانگیز خواهند بود و تذکر به هستی متجلی در آن موجودات، به‌مثابه آیات حقیقت وجود، می‌تواند مبدأ تفکر متأملانه معطوف به حقیقت وجود باشد. اینجاست که انسان، دیده آیه‌بین پیدا می‌کند و موجودات را آیات حق و مظاهر او می‌شمارد. این معرفت که نتیجه وقوف بر حال فقر وجودی است، معرفت بلندی است که تنها نصیب انسان در حالت اصالت خود، می‌گردد.

بر این اساس، تفکر وجودی که از گشودگی به وجود آغاز می‌گردد، در ادامه، با التفات و تذکر به فقر وجودی و وقوف بر آن، طی مسیر می‌کند و با کشف حجاب‌ها، از تجلیات وجود به ظهورات اسماء سیر می‌کند. در این هنگامه، از جزو به کل و از ظاهر به باطن عبور کرده و در مقید، مطلق را می‌بیند. بر این اساس، تفکر به‌مثابه کشف المحجوب و تأویل رخ می‌نماید و اندیشه، انسان و عالمی دیگر را نوید می‌دهد.

ریشه‌های مشترک یا مشابه غیر متافیزیکی

۱- وجود-حق

وجود سرمنشأ ورود به اندیشه‌های هایدگر و ابن‌عربی است. پرسش از وجود، اولین پرسش اندیشه هایدگر و مقوم اندیشه او بوده است. در اندیشه ابن‌عربی نیز «حق» یا همان «حقیقت وجود» نقش اساسی ایفا می‌کند. شارحان ابن‌عربی با اذعان به گزاره «الوجود هو الحق» (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴)، پایه‌گذار مکتبی بزرگ در تاریخ فرهنگ اسلامی شدند که می‌تواند با صاحبان مکاتب دیگر وارد گفتگو شود. پس وجود بنیادی مشترک برای تفکر هایدگر و ابن‌عربی است و می‌تواند نقطه شروع یک گفتگو باشد.

تفکر به‌مثابه سیر و در راه بودن، به‌تدریج که با بی‌کرانگی حقیقت و انسان آشنا می‌شود، به امری عظیم و سترگ ملتفت می‌شود که متفکران و اندیشمندان با عناوین مختلف به آن اشاره کرده‌اند و رایج‌ترین این تعابیر، «وجود» است. با سیر در تاریخ سنت فلسفی غربی، هایدگر تفکر اساسی را تفکر وجود می‌داند و مقصود نهایی اندیشمندان بزرگ را وجود تلقی می‌کند. هایدگر در نخستین تألیف خود یعنی هستی و زمان-بر غفلت از وجود و اهمیت طرح پرسش وجود تأکید می‌کند و تاریخ متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود معرفی می‌کند (Heidegger, 1996: 2-3). او هرچه در طریق تفکر خود پیش می‌رود، بیش از پیش به عظمت پرسش وجود پی می‌برد و تحول در دوره متأخر تفکر وی، نتیجه گشوده شدن افق‌ها و مناظر عظیم‌تر از وجود، پیش روی اوست. وی در دوران طولانی تفکرش در باب وجود، به مراتب و لایه‌هایی عمیق از حقیقت وجود راه می‌برد که نمودی از سیر او در مراتب وجود است. او در جستجوی معنای وجود، به ناتوانی اندیشه و زبان انسان مدرن برای تقرب به ساحت وجود واقف می‌شود، کلمه وجود (Sein) را برای اشاره به مقصود، ناکافی و مندرس می‌داند و به‌جای آن، از واژه «Seyn» که شکل متروک وجود در زبان آلمانی است، استفاده می‌کند (Idem, 1999: 52). وجود چونان «Seyn»، دیگر برآمده از موجودات نیست و نباید به‌مثابه امر حاضر فهمیده شود، بلکه شایسته است بر اساس ذاتش که همان رویداد است، فهمیده شود. به‌تعبیر دیگر، «Seyn» خاستگاه و بنیاد است (یانگ، ۱۳۹۴: ۳۶). هایدگر در تفکر متأخر خود، بر «Es» (آن) به‌عنوان واهب وجود موجودات، تأکید می‌کند و در تفسیر «آن وجود دارد» (Es giht)، «Es» را تعبیری از عطاکننده وجود می‌داند؛ معنای این عبارت چنان است که وجود، خود را عطا می‌کند (می‌بخشد). وی در واقع از نوعی اعطای وجود و مصدریت وجود موجودات سخن می‌گوید. شاید بتوان «Seyn» را همان حقیقتی دانست که در جمله «وجود» (آن) می‌بخشد و خود را عطا می‌کند، نقش اصلی را دارد؛ به‌عبارت دیگر، همان است که در بخشش وجود ظاهر می‌شود. در واقع این وجود است که خود را عطا می‌کند و در همین عطا کردن، ذات خود را بر ما عیان می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۵: ۲۹۷).

این حقیقت با هویت ساریه که دربرگیرنده وجود همه موجودات است، و موجودات تعینات آن به‌شمار می‌آیند (نفس رحمانی)، شباهتی بسیار دارد. در عرفان، حق یا همان حقیقت وجود، با یک فیض واحد خود

که وجود منبسط نامیده می‌شود، به طلب اسماء و صفات پاسخ داده و نفس رحمانی اظهارکننده مظاهر اسماء و صفات، عطا می‌شود. در واقع، این همان اسم رحمن است که همه موجودات را در بر گرفته و در هر موجودی، «هویت مطلق حق» به نحوی متعین شده و ظهور می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۶۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۶).

در مکتب ابن عربی، واژه وجود با اضافات و قیود، به صورت‌های مختلف استفاده شده که بر خود حقیقت وجود، مراتب آن، یا به وجود به اعتباری خاص دلالت می‌کند: وجود مقید، وجود مطلق، وجود منبسط، وجود به شرط لا، وجود به شرط شیء، وجود لابلشروط قسمی، و وجود لابلشروط مقسمی. اگر «Es» با وجود منبسط و نفس رحمانی قابل مقایسه است، می‌توان آن مقام و حقیقت را که در تفکر هایدگر با عنوان «Seyn» به آن اشاره می‌شود، با وجود لابلشروط مقسمی و مقام «غیب مغیب» در عرفان، قابل تطبیق دانست.

۲- تمایز وجود و موجود

با توجه به مبانی عرفانی، حقیقت وجود، واحد به وحدت حقه حقیقیه اطلاقیه است و کثرت در مراتب ظهور اوست، و این ظهورات متکثر او، همان «موجودات» اند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۴). موجود امری است که بهره‌ای از نور تجلی وجود برده و خود وجود نیست. وجود چیزی از چیزها و موجودی از موجودات نیست که آن را بتوان در عداد موجود به حساب آورد. از طرف دیگر، در عرفان نظری نیز اطلاق «وجود» بر اشیاء و مراتب موجودات، مجاز است، زیرا آنها نمودند نه بود، ظهورند نه وجود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳ و ۱۶).

انسان بنا به مقومات ذاتش، بین وجودی‌بینی و موجودی‌بینی، یا به تعبیری، میان حقیقی‌بینی و خلق‌بینی، در تردد است. موجودی‌بینی از اقتضائات زندگی ناسوتی و این جهانی انسان است و کثرت‌بینی لازمه آن. اما انسان مایل به فراروی از کثرت‌بینی و نیل به وحدت‌بینی و حقیقی‌بینی است. توحید مورد نظر عارفان، همین دیدن ظاهر (حق مطلق) در مظاهر (حق مقید) است. نکته ظریف آنکه، حق جز با خلق ظهور نکرده است، پس وجودی‌بینی مستلزم نظر به موجودات است. انسان بر اساس طبیعت خود، در آغاز، موجودی‌بین و در عین حال، طالب وجود است؛ آن‌گاه به مقام عالی حکمت می‌رسد که ظاهر و مظهر، حق و خلق را با هم دیده و میان وجودی‌بینی و موجودی‌بینی جمع کند.

هایدگر از ابتدای تفکر خود به تمایز مهم وجود و موجود توجه دارد. موجودات، یعنی افراد، حیوانات، اشیاء (اعم از طبیعی و تولیدی)، حتی فکرها، اندیشه‌ها، تصورات و احساسات. این‌ها موجودات‌اند، اما همان هستی (وجود) نیستند که از پژوهش صفت‌های مشترک‌شان، گمان کنیم راهی به فهم وجود یافته‌ایم؛ چون وجود را هنوز مطرح نکرده‌ایم و نمی‌شناسیم. تا زمانی که خود وجود به معنای کلی آن، مرکز پرسش‌گری و اندیشه ما قرار نگیرد، از راهی دیگر نمی‌توانیم هست بودن موجودات را دریابیم. گام نخست از افق پرسش‌گری درباره هستی، فهم تفاوت میان وجود و موجود است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۶۹). آغازگاه اندیشه هایدگر، تفاوت نهادن میان طرح انتیک یا موجودشناسانه (بررسی موجودات به روش‌های دانایی سنتی یا

روش‌های علوم مدرن)، با طرح انتولوژیک یا هستی‌شناسانه (یعنی مسئله وجود به مثابه موضوع اندیشه ژرف و تفکر وجودی) است.

افق کلی دانایی، در نگرش علمی برآمده از بینش متافیزیکی، همواره به جای وجود، موجودات را مورد بررسی قرار می‌دهد و وجود را رها یا فراموش می‌کند. بر این اساس، به نظر هایدگر، متافیزیک با پرداختن به موجود، از وجود غافل شده است. او به‌ویژه در هستی و زمان سعی می‌کند فروماندن اهل متافیزیک و دانشمندان را در موجودبینی و غفلت از وجود، نشان دهد (همان: ۷۱-۷۰). همچنین در کتاب *متافیزیک چیست*، نشان می‌دهد که چگونه متافیزیک که از وجود بما هو وجود، پرسش کرده و متکفل پاسخ آن است، به جای آن، به موجود پرداخته است. از این رو، تاریخ متافیزیک را تاریخ موجودبینی و فراموشی وجود می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ۳۵-۴۰). او مدام از متافیزیک متعارف و زبان آن فاصله می‌گیرد و با زبان شاعرانه و نامتعارف، در باب وجود سخن می‌گوید.

در طرف دیگر و نزد ابن عربی، مشیت حق به رؤیت عین خود در کون جامع تعلق گرفته و می‌خواهد موجودی ظهور کند که آینه او باشد. چون خود این آینه مظهر جامع اسماء حق و خلیفه اوست، حق با او به موجودات می‌نگرد. این خلیفه، همان انسان است که به مثابه مردمک چشم حق است و با اوست که حق با رحمت به خلق می‌نگرد. پس حق که کنز مخفی بود، با خلق انسان و جهان، معروف واقع شد و در مظاهر که وجود می‌فیندند، شناخته می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۵-۱۰۳). اما تنها انسان می‌تواند به حق (به مثابه ظاهر) در تمامی مظاهر، معرفت پیدا کند. این مشیت حق تنها با ایجاد طلب و اشتیاق در انسان به سوی حق و معرفت او، محقق می‌شد، پس طلب رؤیت حق در او استقرار یافت و این همان است که به صورت پرسش و پروا و خوف اجلال وجود در انسان نهادینه شده است. این پرسش برای انسان، پرسش از حق و از وحدت است؛ پرسش از بنیاد وجود خویش.

۳- گشودگی در برابر وجود

گشودگی انسان، اصل حکمت و تفکر اصیل نزد هایدگر و ابن عربی است. از نظر هر دو متفکر، انسان موجود در خود فرو بسته نیست و رو به سوی وجود دارد. وجود انسان وجودی دارای نسبت، یا عین نسبت با وجود است. از این رو می‌تواند مجلا و روشنی‌گاه وجود باشد.

از نظر هایدگر، سنگ بنای نخست «تفکر معطوف به هستی»، گشودگی است. این گشودگی است که اجازه ظهوری را اعطا کرده و گشایش را فراهم می‌آورد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۳۳). او رخداد گشودگی را همان آلتیا (رفع حجاب) می‌داند که باید تفکر ما، باطن این رفع حجاب و از خفا به گشودگی رفتن را، تجربه کند. بدون تجربه‌ای قبلی از رفع حجاب (آلتیا)، به سان گشایش، هر سخنی درباره تفکر، بی‌اساس خواهد بود، زیرا مسیر تفکر، چه نظری و چه شهودی، نیاز به یک گشودگی دارد (Heidegger, 1949: 29). از این منظر،

پرسش از حقیقت هستی، پرسش از حقیقتی است که امکان گشایش و ظهور خود را نیز فراهم می‌کند؛ بنابراین، تفکر اصیل (وجودی) از منظر وی، تفکر معطوف به «رخ نمودن هستی» است.

مبنای گشودگی در تفکر متأخر هایدگر، «رویداد» (Ereignis) است که مفهومی مهم در تفکر وی به‌شمار می‌آید (Idem, 1999: 366). نگاهی که در پرتو این مفهوم به‌دست می‌آید (عطف توجه به وجود در رویداد آن)، نگاه جدید غیرمتافیزیکی است که سرمنشأ تازه‌ای برای تفکری متذکرانه و معطوف به هستی، خواهد بود. به تعبیر وی، «این خود وجود است که فکر ما را تسخیر می‌کند و راه و رسم تفکر را پیش پای ما می‌نهد و سبب خطاب میان انسان و وجود می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۰۳). این نوع نگاه به حقیقت هستی، دقیقاً در برابر تفکر مفهومی متافیزیک است.

هایدگر برای تحقق گشودگی و تقرب به تفکر معنوی، به کلیدواژه «وارستگی» اشاره می‌کند که مقصود از آن، ترک اراده تملک اشیاء و تسلط بر آنهاست. وارستگی که نوعی مراوده خاص با موجودات و اشیاء است و برای تفکر متذکرانه وجودی لازم شمرده می‌شود، به معنی رهایی از اشیاء است؛ وارستگی آن است که بگذاریم چیزها، چیز باشند و از خلال چیز بودن آنها، عالم آشکار شود و ما مخاطب حقیقت وجود قرار گیریم. با این وارستگی، آدمی پیوند خویش با وجود به‌مثابه امر گشوده را متحقق می‌سازد. ورود به این قلمرو و گشودن عرصه وجود آدمی، امکان زیستن در جهان را به طریقی کاملاً متفاوت برای ما فراهم می‌کند و بینش و بصیرتی جدید در مورد ریشه‌دار بودن در زمین به ما می‌بخشد و بنیادی را نوید می‌دهد که در دنیای تکنولوژی، بی‌آنکه به بندگی آن در آییم، می‌توانیم بر آن قرار و آرام بگیریم.

گشودگی به وجود نزد ابن عربی نیز از جمله مبادی تفکر وجودی است که بر دو مبنای نسبت بی‌واسطه انسان به وجود و بحث تجلی (رویداد وجود) مبتنی است. وقتی انسان در نسبت بی‌واسطه با وجود قرار دارد، یعنی به حقیقت وجود از وجهی خاص و با اسمی خاص، نائل شده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۳۴۲) به تعبیر دیگر، وجود برای او حضوری خاص دارد و او انس و نسبتی ویژه با آن برقرار کرده است؛ هر چند از آن غافل باشد. نتیجه این نیل به وجود و حضور بی‌واسطه، علم حضوری به حقیقت وجود و فهم غیر مفهومی از آن است. از طرف دیگر، این نسبت خاص انسان با وجود است که تجلی خاص وجود را برای او اقتضا می‌کند. این رویداد به وصف تاریخی خود، می‌تواند برای فرد انسان‌ها، یا قومی از انسان‌ها، یا یک تمدن انسانی، رخ دهد؛ این‌گونه است که گشودگی ویژه‌ای برای آن انسان یا انسان‌ها فراهم می‌کند و وجود برای ایشان در ظهوری خاص، آشکار می‌گردد.

در هر دو سیاق فکری، برای تقرب به حقیقت وجود، باید پذیرا و تسلیم نحوه تجلی و رخداد آن در جایگاه ظهور آن بود. در نظر هایدگر، بدین وسیله است که می‌توان در باب وجود در آشکارگی خاص آن به‌نحو تاریخی اندیشید. در منظر تفکر وجودی ابن عربی، می‌توان از سیر در مقتضیات تجلی ظاهر، به‌سوی باطن و اسم حاکم بر آن، حرکت کرد و این سیر وجودی غیر متافیزیکی، در ساحات مختلف انفسی، آفاقی

و تدوینی، ممکن است. نتیجه آنکه، با «تفکری آیه‌بین» روبرو هستیم که از آیه و امر ظاهر، به باطن و اسم حاکم سیر می‌کند و این با گشودگی اتفاق می‌افتد که ریشه در عطا و رویداد وجود دارد. نزد هر دو متفکر، وارستگی از لوازم مهمی است که این گشودگی برای امر عظیم و سترگ (حقیقت وجود) را فراهم می‌کند، زیرا در پرتو آن، می‌توان مواجهه‌ای غیر متافیزیک با حقیقت داشت. بدین ترتیب، تفکر معنوی و متأملانه وجودی، در پرتو وارستگی و گشودگی می‌تواند امکان مواجهه اصیل با حقیقت و معنای اصیل وجود را در قلمروی خارج از قلمرو تفکر بازنمودی، برای ما به‌ارمغان آورد.

۴- حقیقت به مثابه کشف المحجوب

در نظر هر دو متفکر، میان وجود و حقیقت پیوند وجود دارد. هر دو متفکر، آمادگی و استعداد طالب و سالک را برای نیل به حقیقت متذکر می‌شوند، حقیقت را رفع و کشف حجاب می‌دانند، و معانی سطحی از حقیقت را تنها صورت و ظهوری از حقیقت می‌دانند. هایدگر در مقاله «درباره ذات حقیقت»، در مورد نسبت حقیقت و ظهور (آشکارگی)، معتقد است آدمی تا بدان حد مالک حقیقت است که مختار و آزاد است، اما تا آنجا مختار و آزاد است که به‌روی اشیاء، آن‌چنانکه هستند، گشوده باشد، و این رخ نمی‌دهد مگر آنکه او اجازه دهد آنها آنچه هستند، باشند؛ در آنها دستکاری نکند، بلکه در ظهورشان مشارکت نماید. حقیقت از منظر وی، همان نامستوری و مکشوف شدن است که ترجمه کلمه «Alethia» در زبان یونانی است. حقیقت در این معنا «رخ می‌نماید» و آن وقتی است که حجاب‌ها کنار زده می‌شوند و اشیاء به عرصه ظهور می‌آیند؛ بنابراین، حقیقت در هستی در دازاین (Dasein) ریشه دارد و «دازاین» عرصه‌ای روشن در تاریکی هستی است؛ انسان جایی است که در آن گشایش روی می‌دهد؛ بنابراین، او به‌واسطه این واقعیت که قائم به خود است (اگزیستانس دارد) و وجود دارد، حائز حقیقت است (Heidegger, 1949: 292).

بحث درباره حقیقت، در اندیشه دو متفکر با بحث از ظهور و بطون نیز پیوند دارد. انسان در تردد خود در احوال و عوالم مختلف، در مراتب قُرب و بُعد از حقیقت به‌سر می‌برد. قُرب، ظاهر شدن وجود بر انسان و بُعد، پنهانی و مستوری آن از انسان است. هایدگر در هم‌سخنی با حکیمان یونانی، همچون پارمنیدس و هراکلیتوس، به این برداشت از حقیقت نزدیک می‌شود. او مدام بر روشنی‌گاه و لزوم انتظار برای رخداد تأکید می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۵: ۱۰۴؛ مولر، ۱۳۷۸: ۲۰۹). روشنی‌گاه، محلی است که هر آنچه بخواید پدید آید و ظاهر شود، ابتدا در آن تقرر می‌یابد و انسان بدان محل راه دارد.

از سوی دیگر، نزد ابن‌عربی حقیقت با اضافه به وجود، بنیادی‌ترین امری دانسته می‌شود که می‌تواند موضوع تفکر باشد. وجود در نسبت با انسان، در حجاب است و او باید در پی رفع حجاب باشد. این همان کشف المحجوب است که ریشه همه معانی دیگر حقیقت (از جمله مطابقت با واقع، صدق و...) است. بر این اساس، رویکرد هایدگر به حقیقت، با تلقی آن نزد ابن‌عربی و شاگردان مکتب او، بسیار شباهت دارد، زیرا به عقیده ایشان، آنچه در عالم هویدا شده، مظاهر اسماء حق است. حقیقت در ادوار مختلف، نور خود

را بر جهان می‌افکند و مظاهر متعدد اسماء در دوره‌های مختلف محقق می‌شوند. انسان نیز به‌حسب وجود زمان‌مند خود، در دوره‌ای خاص تحقق دارد و به‌میزان بهره از انواری که در دوره او ظاهر شده، از حقیقت بهره می‌برد. بر این اساس، حقیقت به‌مثابه کشف محجوب (که آن محجوب، وجود است) بر انسان و جهان و معرفت او احاطه دارد. او به‌جهت حقیقت انسانیت خویش - که مظهر اسم الله بوده و در احدیت جمع قرار دارد - قابلیت سیر در مظاهر و گستره یافتن وجودش را دارد. این حقیقت‌جویی به او استعداد فراروی از حکمت‌ها و جلوه‌ها را در دوره‌های خاص می‌دهد و جریان ایام و تغییر دوران را امکان‌پذیر می‌کند (قونوی، ۲۰۱۰، ۵۸۷؛ مصلح، ۱۳۸۴: ۲۳۲).

در تفکر هایدگر نیز دازاین با گشوده شدن موجود، در روشنایی وجود قرار می‌گیرد؛ امری که مقوم آن، خود دازاین است. پس حقیقت از این منظر نیز نحوه‌ای رخ دادن و روی نمودن است. بر همین اساس، وی در تفکر متأخر خود، بر رویداد تأکید می‌کند که می‌توان آن‌را هم‌تراز بحث ظهور اسماء در مظهریت موجودات، در تفکر وجودی قلمداد کرد.

۵- انسان و نسبت با وجود

دازاین در اندیشه هایدگر، نامی است برای موجود انسانی از حیث نسبت خاص او با وجود. با تأمل در دازاین است که می‌توان به تأمل در وجود پرداخت. پس پرسش از وجود، با پرسش از موجود انسانی آغاز می‌گردد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۰). از این رو، دازاین مجلا، مظهر و جایگاه رخدادن وجود است. این موجود پرسش‌کننده از وجود، که گشوده بر وجود است، مطلع رخداد و ظهور وجود می‌شود و می‌تواند سخن‌گوی وجود شود (Heidegger, 1977: 259).

در منظر ابن عربی، انسان نسبت حقیقی و ربط به حق است. به تعبیر قونوی، شاگرد بی‌واسطه ابن عربی، حقیقت انسان، نسبت محض به امر مطلق کامل است و بین او و ذات مطلق، امتیازی نیست و بنا به نسبت ذاتی مطلق کلی با مقیدات، ساری در همه آنهاست (قونوی، ۲۰۱۰: ۹۹). انسان با التفات به نحوه وجود فقری خود، حجاب‌های انانیت را کنار زده و متوجه وجه حقانی وجود خود می‌گردد. به تعبیر دیگر، انسان هنگامی که به فقر وجود خود وقوف یابد و ربط بودن او بر خودش آشکار گردد و خویش‌ناش از میان برخیزد، برای او کشف حجاب شده و حق را می‌بیند؛ «میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست، تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز».

این همان نگرش عمیقی است که نظر به موجود می‌کند، اما با دید «آیه‌بین»، ملتفت به جهت حقی آن می‌شود و شیء را آیه حقیقت وجود می‌بیند. این به‌معنای التفات به ذات حقیقت وجود است که در همه موجودات سریان دارد. با این نظر، گذار از وجه موجودی (ماهیت‌پنداشتن یا موجود مستقل دیدن) به وجه وجودی و حقانی شیء صورت می‌گیرد، که نحوی سلوک فکری-عملی است. به تعبیر ابن عربی، «انسان آگاه به فقر، به موجود به‌مثابه مظهر حق، نظر می‌کند و با این نظر، از «حق» محجوب نمی‌گردد، زیرا او حق را

در لباس و حجاب این موجود، لحاظ می‌کند. پس افتقار او نیز جز به «الله» نیست» (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۱۷)؛ با این نگاه است که تفکر و دید آیه‌بین وجودی پیدا می‌شود و خود را در مقام مظهریت ادراک می‌کند. تفکر اصیل نیز در نتیجه نسبت وی با وجود، به ظهور می‌رسد. تفکر به مثابه قرب وجود و سیر انسان از باطل به حق، او را فرامی‌خواند و انسان این دعوت را اجابت می‌کند. نسبت‌هایی که انسان با حقیقت وجود برقرار می‌کند، نحوه ظهور وجود با اسماء گوناگون خود را بر او متعین می‌کند. درحقیقت، این نسبت بی‌واسطه با وجود است که استعداد و قابلیت پذیرا شدن تجلی و موهبت خاص وجود را به او اعطا می‌کند. انسان با این نسبت، مظهر اسمی خاص می‌شود و حقیقت وجود را با همان اسم می‌شناسد. از این رو، ظهور هستی بر هر موجود انسانی، متناسب و وابسته به این است که او چه نسبتی با وجود برقرار کرده و مظهر کدام اسم قرار گرفته باشد. این نسبت، اساس گشودگی انسان بر وجود را نیز فراهم می‌کند؛ که مبنایی اساسی در بحث تفکر وجودی است.

۶- رویداد وجود/ عطا و تجلی وجود

«تجلی» کلیدواژه‌ای مهم در اندیشه ابن عربی است و نحوه پیدایش موجودات به مثابه مظاهر وجود، با تجلی توضیح داده می‌شود. ازین منظر، تجلی حقیقت وجود به مثابه موهبتی است که وجود خود را در آن عطا می‌کند. هر عطاییه و جهبی از وجوه حقیقت وجود را در بردارد که غیر از وجه دیگر آن است (همو، ۱۹۴۶: ۵۸-۵۹). اسماء، وجود حاکم بر تجلیات هستند و هر تجلی، دارای حکم و شأنی است که اثری در وجود خارجی دارد و به اقتضای تجلی، در جایگاه خود روی می‌دهد (همو، بی تا: ۲/ ۵۳۷). بر این اساس، موهبت و عطای وجود، همان رویداد خاص وجود است که حکم و شأنی خاص در جهان دارد و حاکم بر مقتضیات «موجود» می‌گردد. گشودگی به وجود، نتیجه این ظهور خاص وجود است که در رویداد به انسان عطا می‌شود.

در طرف دیگر، هایدگر از مفهوم «رویدادی از آن خودکننده» سخن می‌گوید که وجود در آن، خود را می‌بخشد و با این عطا و بخشش، موجود را از آن خود می‌کند و اقتضای خاص خود را بر آن حاکم می‌نماید. درواقع، تجربه گشایش به سوی وجود در تفکر متأخر هایدگر، همان گشایشی که در آن، هستی رخ می‌نماید و باز خود را مستور می‌کند، در «رویداد از آن خودکننده» رخ می‌دهد (Heidegger, 1999: 253). رویداد، روشن‌کننده‌ای است که به اشیاء رخصت حضور می‌دهد. این روشن‌کننده بنیاد اختفاء نیز هست؛ امری که ظهور و خفا ذاتی اوست و این انکشاف دوگانه در آن، وجود موجودات را معنادار می‌سازد. هستی در زمان، لحظه‌ها و موقف‌ها، رخ‌نمایی و ظهور دارد. در هر موقف تاریخی، آدمی با هستی، و هستی با آدمی، نسبتی خاص دارد، اما چگونگی این نسبت، از خود هستی برمی‌خیزد. هستی انسان را از آن خود می‌کند و تقدیر، ذات همه چیز از جمله هنر، علم، سیاست، تکنیک و... را در یک عصر رقم می‌زند (Von Herrmann, 2012: 27-28; Heidegger, 1964: 212-310). «رویداد» نگاهی تازه به حقیقت وجود است که سعی می‌کند

با فراتر رفتن از متافیزیک، به حقیقت و معنای وجود بیندیشد. تسلیم شدن به رویداد، با تسلیم به وجود یکی است، زیرا رویداد همان تعبیر غیر متافیزیکی از وجود و اندیشیدن غیر متافیزیکی به آن است. مفهوم «رویداد از آن خودکننده» در هایدگر و مفهوم «تجلی و عطای وجود در ظرف خاص» نزد ابن عربی، با تقارب معنایی که با یکدیگر دارند، از حقیقتی شگرف پرده برمی‌دارند که نحوه‌ای اندیشه غیر متافیزیکی به وجود را نوید می‌دهد.

تمایزات و افتراقات

۱- تفاوت عوالم و بستر تاریخی

تفاوت در نحوه توصیف‌های تفکر و معرفی حق و انسان، به تفاوت عوالم دو متفکر بازمی‌گردد. هایدگر در عالمی زیست می‌کند که مدرنیسم به اوج خود رسیده و بحران‌هایی چون پوچ‌گرایی و فقدان معنا، اراده معطوف به قدرت، بحران علوم و تکنولوژی مسخ‌کننده انسان و... را موجب شده است. او از اعماق عالمی که تحت سیطره پوچ‌گرایی و ذهنیت‌گرایی (سوبژکتویسم) است، به سوی عالمی حرکت می‌کند که در آن، حضور و فتح و گشودگی به ساحت وجود معنا داشته باشد. وی بزرگ‌ترین خطر عصر مدرن و عالم خود را به‌خطر افتادن گوهر انسان می‌داند. از این‌رو، با دعوت به وارستگی و گشودگی به وجود، به بازگشت به خانه و زمینی که انسان در آن ریشه دارد، دعوت می‌کند. او انتظار کشیدن «رخداد وجود» را گشوده ماندن انسان به تقدیری جدید از سوی «وجود» می‌داند؛ بنابراین، در مسیر سلوک منازل تفکر، به نقطه‌ای می‌رسد که می‌تواند متذکر گشودگی به وجود در عصر خویش باشد.

در طرف دیگر، عالمی که ابن عربی و عارفان در آن زیست می‌کنند، عالمی سراسر شور و شوق و بهجت و مملو از معناست؛ عالمی که در اثر التزام به دین خاص و طریقت برگرفته از آموزه‌های آن، نسبتی ویژه با وجود دارد و در پرتو گشودگی آن نسبت، دریافت‌کننده انواع فتوحات و مکاشفات است. ابن عربی و دیگر عرفا، گشوده بودن به‌روی حق را در حیات خود تجربه کرده‌اند و آثاری که برجای گذاشته‌اند (از قبیل فتوحات و ترجمان‌الاشواق و...) نتیجه دوره‌ای طولانی از انفتاح به‌روی وجود است.

در عالمی که هایدگر در آن زیست می‌کند، با دکارت ذهنیت‌گرایی (سوبژکتویسم) دوره مدرن شکل گرفت و در قرن هجدهم، توجه به تاریخی بودن تفکر آغاز شد که در عصر روشنگری و رمانتیک به اوج رسید. هر متفکر نیز در این تاریخ، سهمی در ابداع یا تقویت یکی از عناصر مقوم آن ادا کرده و هر یک، عزم خود را برای تغییر مقومات عالیشان نشان می‌دهند. تفکر هایدگر و التفات او به وجود، از پس فلسفه مبتنی بر سوژه و ابژه، انسان‌محوری (اومانیزم) و نهیلیسم غالب بر روح زمانه اروپا، پا به عرصه وجود گذاشته است؛ اموری که تجربه ابن عربی و دیگر عارفان فاقد آنهاست. هایدگر معتقد است تقدیر و تحول دوره مدرن در سیری از دوران باستان و همزمان با سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز شده است. اما در عوالم شرقی، و

مثلاً در عالم اسلامی، این نسبت میان متفکران و اندیشمندان برقرار نبوده است. در اندیشه ابن عربی، امکانی نهفته برای گذر از متافیزیک، الهیات (کلام) و شریعت‌مداری ظاهری وجود داشته، ولی مقومات تاریخی که وی در آن زیست می‌کرد، اجازه بروز آن را در حد تغییر عالم، نمی‌داده است. از این‌رو، در عالم اسلامی، مشارب متفاوت فکری در کوشش برای شرح و تبیین بهتر حقیقت واحد بوده‌اند.

خلاصه آنکه، آن سیر متکثر و متنوع در تفکر غربی که به تغییر عالم انجامید، در عالم اسلامی نبوده و به‌جای آن، عوامل وحدت‌بخش دینی سیطره داشته‌اند. شاید ابن‌عربی در مسیر درک حکمت‌ها و مظاهر نامتناهی حق، به مقومات عوالم و ساحات دیگر نیز توجه پیدا کرده، ولی به‌عنوان انسانی متعین در تاریخ و جهان خود، آنچه دیگر متفکران در تاریخی دیگر تجربه کرده‌اند را تجربه نکرده است. پس انتظاری از او نیست که در باب عوالم متفاوت، به‌ویژه عالم مدرن، سخن و نکته‌ای صریح در آثار خود گفته باشد. با این همه، آنچه ابن‌عربی در باب حقیقت انسان و نسبت او با وجود و نحوه ظهور و بطون وجود و تجلی او بر انسان، گفته و تجربه کرده، می‌تواند در مقام تطبیق و مقایسه با آراء دیگر متفکران، به‌ویژه هایدگر، امدادگر مسائل انسان در هر عصر باشد.

بنابراین، تفاوت عوالم هایدگر و ابن‌عربی، و تاریخی که دو متفکر در بستر آن زندگی کرده و به تفکر و تأمل پرداخته‌اند، تفاوتی جدی و اساسی در اندیشه آنها ایجاد کرده است. همین امر، نحوه تقرب آنها به بحث حقیقت انسان، تفکر وجودی، و حقیقت وجود، را متفاوت ساخته است؛ نزد ابن‌عربی، وجود اساساً با حق مساوق دانسته می‌شود و بر این اساس، حضور «خداوند» در این تفکر، بسیار مهم و جدی، بلکه اساس اندیشه است. اما نزد هایدگر، سخنی صریح از خدا نیست و در غیاب قرار دارد. او تنها در نهایت تفکر خویش، تقرب به حقیقت وجود را راهی به‌سوی امر قدسی و نهایتاً، انتظار برای ظهوری جدید از «خدا» می‌داند.

۲- تفاوت روش

نحوه تفکر وجودی هایدگر با تفکر وجودی بر مبنای آموزه‌های ابن‌عربی، تفاوت‌هایی با هم دارند. هایدگر نخست با روش تحلیل پدیدارشناسانه به سراغ پرسش وجود می‌رود و در این راستا، از دازاین و تحلیل ساختار اگزیستانسیال آن آغاز می‌کند، و «پروا» و «مبالات» و سرانجام، «زمان‌مندی» را از ساختارهای مقوم آن معرفی می‌کند. هرچند او متعلق به عالم جدید است و تفکر او در ادامه تاریخ مدرن ظهور کرده است، اما در شیوه تفکر فلسفی خود، دیگر تلقی‌ها و برداشت‌های متافیزیکی یا دینی از انسان و وجود را تعلیق کرده و در پراگمات می‌گذارد (اپوخه کردن)؛ بر همین اساس، ناقد جدی متافیزیک غربی شناخته می‌شود. اما او در تفکر متأخرش، از این شیوه فاصله می‌گیرد و اندیشه و زبان وی، هرچه بیشتر از متافیزیک و زبان متعارف دور شده و به شعر و تفکر شاعرانه نزدیک می‌شود. بدین ترتیب، وی به رخداد حقیقت و رویداد از آن خودکننده التفات می‌یابد و می‌خواهد بروز حقیقت را در تحولات آن، از جمله در اثر هنری و شعر، بنیان نهادن دولت سیاسی، تفکر و پرسش متفکرانه، مورد بررسی قرار دهد و از این راه تقرب به وجود پیدا کند.

در طرف مقابل، تفکری که بر مبنای آموزه‌های ابن عربی بسط پیدا می‌کند، رنگ و صبغه سنت عرفانی را دارد که در بستر عالم دینی (اسلامی) و با تلاش‌های عرفایی چون ابن عربی و شاگردان مکتبش، به ثمر نشسته است. هرچند می‌توان ملتزم به سنت دینی خاص ابن عربی نبود و با این تفکر همراه شد، اما باید دست‌کم آموزه‌هایی عرفانی چون حقیقت وجود و محوریت آن در تفکر و شهود، نظام اسماء و صفات، اصل ظهور و تجلی، حضوری بودن معرفت اصیل، کون جامع بودن انسان، فقر ذاتی و نسبت بی‌واسطه انسان به وجود را پذیرفت یا با آن هم‌دلی داشت. در این تفکر، عناصری چون توجه انسان به فقر وجودی خود و احوالات وجودی، آشکارکننده باطن بوده و انسان با آن می‌تواند سیری از ظاهر (احوالی که ناشی از تجلی خاص وجود است) به باطن (اسم خاص وجود) داشته باشد.

انسان در حقیقت خود، نزد هایدگر دازاین نامیده می‌شود که ساختاری زمان‌مند براساس مبالات و پروا دارد و این تلقی قرابتی با اندیشه ابن عربی دارد، اما هویت اساسی انسان نزد ابن عربی، وجود فقری او دانسته می‌شود که امکان دید آیه‌بین را فراهم می‌کند، آن‌گونه که انسان در وجود مقید خود، امکان مشاهده وجود مطلق را داشته باشد و سیر از مقید به مطلق را طی کند.

نتیجه

تفکر وجودی در مقابل تفکر متافیزیکی مفهومی است که به اعتقاد برخی فیلسوفان معاصر، عبور از متافیزیک در گروه دست‌یابی به آن است. می‌توان گفت این تفکر نامفهومی است و چون معطوف به حقیقت وجود است، «تفکر وجودی» نام دارد. این تفکر ما را دعوت می‌کند تا نسبت به وجود گشوده باشیم. این تفکر نزد هایدگر مبتنی بر گشودگی است و در رویداد رخ می‌دهد، خصلت باز نمودی و تمثلی ندارد و با وارستگی و گشایش برای راز، در انتظار رخداد حقیقت است. براساس آموزه‌های ابن عربی نیز می‌توان تفکر وجودی را مطرح کرد که خصلت تدبری و سیری از باطل به سوی حق دارد، از التفات و گشودگی به حقیقت وجود آغاز می‌گردد و با تذکر به هستی فقری انسان، حیث آینه‌گی و آیوی (مظهر و نشانه تجلی الهی بودن) وی را بیدار می‌کند و با وارستگی و تزکیه، این حیث را به تمامیت می‌رساند، تا نفس آدمی پذیرای تجلیات وجود گردد و از تجلی و عطای وجود، سیری به باطن آن، یعنی اسم ظاهر در تجلی داشته باشد و به معرفت تفصیلی و علم به اسماء دست یابد.

با بررسی ریشه‌های غیرمتافیزیکی آموزه تفکر وجودی نزد هایدگر و ابن عربی، می‌توان به مطالعه تطبیقی دو متفکر پرداخت:

۱- حقیقت وجود (وجود-حق) سرمنشأ ورود به اندیشه‌های دو متفکر است و به نظر می‌رسد «Es» در تفکر هایدگر، با وجود منبسط و نفس رحمانی نزد ابن عربی، قابل مقایسه است. همچنین می‌توان آن مقام و حقیقت را که در تفکر هایدگر با عنوان «Seyn» به آن اشاره می‌شود، با وجود لابشرط مقسمی و مقام «غیب مغیب» در عرفان، قابل تطبیق دانست.

۲- تفاوت هستی‌شناسانه (تمایز وجود و موجود).

۳- گشودگی به وجود.

۴- حقیقت به مثابه کشف المحجوب.

۵- نسبت خاص انسان با وجود: آشکارگی هستی بر هر موجود انسانی، متناسب و وابسته به این است که او چه نسبتی با وجود برقرار کرده است. نسبت، اساس گشودگی انسان به وجود را فراهم می‌کند.

۶- دوگانۀ رویداد از آن خودکننده در هایدگر و تجلی خاص وجود: تجربه رویداد وجود/ تجلی وجود، نگاهی تازه به حقیقت وجود است که سعی می‌کند با فراتر رفتن از متافیزیک، به حقیقت و معنای وجود بیندیشد.

اما به‌رغم این ریشه‌های مشترک و مشابه میان اندیشه دو متفکر، تمایزاتی مهم نیز میان آنها وجود دارد؛ از جمله: تفاوت عوالم و بستر تاریخی و تفاوت روش، که یکی ملتزم به وحی و شهود است و دیگری، از دل نقد تاریخی سنت متافیزیک غربی و با تفکر هرمنوتیکی بیرون می‌آید. هرچند نمی‌توان از افتراقات دو متفکر در این عرصه‌ها چشم پوشید، اما تقارب زیاد رویکرد ایشان در عرصه تفکر، آفاقی از امکانات هم‌سخنی و گفتگوی مشترک را نوید می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. مفهوم «رویداد از آن خودکننده» در تفکر متأخر هایدگر، مفهومی کلیدی و سرنوشت‌ساز است. رویداد از آن خودکننده آن است که وجود طی آن، خود را می‌بخشد و در آن عطا، انسان را از آن خود می‌کند. در هر موقف تاریخی، آدمی با وجود، و حقیقت وجود با آدمی، نسبتی خاص دارد، و رویداد جایگاه آن نسبت است. بدین ترتیب، وجود در رویداد خود را به‌نحو تاریخی، حوالت می‌کند و تقدیر ذات انسان را در یک عصر رقم می‌زند. با تفکر در رویداد است که انسان قرب به وجود را تجربه می‌کند و در همسایگی آن سکنی می‌گزیند (Heidegger, 1999: 48, 52 & 366).

۲. دور هرمنوتیک (Hermeneutic circle): فرآیند درک یک متن هرمنوتیک را توصیف می‌کند و در این دانش، ناظر بر این مفهوم است که شناخت اجزای یک مجموعه، به‌واسطه فهم کل اثر مقدور است، و بالعکس.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ، (۲۰۰۵م) شجون المسجون و فنون المفتون، دمشق: دار سعدالدین.
- ، (بی تا) الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اسفندیار، حسین؛ فلاح رفیع، علی (۱۴۰۳) «امکانات آموزه‌های ابن عربی در بسط طریقی نو تفکر وجودی»، آینه معرفت، شماره ۷۸، ص ۳۵-۵۴.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹) متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری. تهران: متن.

الصادقی، احمد (۲۰۱۰م) «إشکالیة العقل و الوجود فی فکر ابن عربی»، بحث فی فینومینولوجیا الغیاب، طرابلس: دار المدار الاسلامی.

عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۱). «هنر روزه‌ای به امر معنوی در تفکر هایدگر»، مطالعات نظری هنر، سال دوم، شماره ۳، ص ۱۵۱-۱۳۵.

قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰م) *مفتاح الغیب، بیروت: دار الکتب العلمیة.*

قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴) پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر، تهران: کتاب طه.

مولر، ماکس (۱۳۷۸) «مابعدالطبیعه و تاریخ در تفکر مارتین هایدگر»، ترجمه پرویز ضیاءشهابی و دیگران، فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۵) *تفکر چیست؟*، ترجمه فرهاد سلمانیان، تهران: نشر مرکز

-----، (۱۳۸۶) *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر مرکز.

-----، (۱۳۸۷) *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

-----، (۱۳۹۳). «وارستگی: گفتار در تفکر معنوی»، ترجمه محمدرضا جوزی، فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.

یانگ، جولیان (۱۳۹۴) هایدگر واپسین، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: حکمت.

Heidegger, M. (1949) *Existence and Being*, trans. trans. by R. F. C. Hull & Alan Crick, New York: Harper and Row.

-----, (1966) *Discourse on Thinking*, trans. by John M. Anderson & E. Hans Freund, New York: Harper and Row.

-----, (1977) *Basic Writings*, trans. by Richard Taft, Indiana University Press.

-----, (1996) *Being and Time*, trans. by John M. Anderson & E. Hans Freund, Indiana University Press.

-----, (1999) *Contribution to Philosophy*, trans. by Parvis Emad & Kenneth Maly, Indiana University Press.

-----, (2012). *Contribution to Philosophy (of the Event)*, trans. by Richard Rojcewicz & Daniela Vallega-Neu, Indiana University Press.

Von Herrmann, F. W. (1964) *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan.

-----, (2001) "Contribution to Philosophy and Enowning-Historical Thinking", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indian University Press.



Cognitive Sciences, Relativism, and the Problem of Knowledge

Jalal Peykani*

Professor of the Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/10/19

Accepted:
2024/11/23

Although relativism is inherently a philosophical and epistemological issue, empirical sciences are also directly (less so) and indirectly (more so) related to relativism, a relationship that has significantly increased in contemporary times. Among modern empirical sciences, experimental cognitive sciences have directly addressed the issue of cognition. Accordingly, this article aims to demonstrate that the prevailing trend in experimental cognitive sciences clearly indicates and supports relativism, despite the challenges and controversies surrounding the interpretation of many empirical findings related to relativism. Consequently, epistemologists who seek to refute relativism should also consider the strong evidence presented in favor of relativism, which has received less attention in epistemology—both in its common and philosophical senses.

Keywords: Relativism, Experimental Cognitive Sciences, Evolutionary Psychology, Neuroscience, Epistemology.

Cite this article: Peykani, Jalal (2024). Cognitive Sciences, Relativism, and the Problem of Knowledge. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 4, pp. 19-32.

DOI: 10.30479/wp.2025.21074.1120

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: J_peykani@pnu.ac.ir



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، زمستان ۱۴۰۳
شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴
شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



علوم شناختی، نسبی‌گرایی و مسئله شناخت

جلال پیکانی*

استاد گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هرچند نسبی‌گرایی به‌خودی‌خود یک مسئله معرفت‌شناختی و فلسفی است، اما علوم تجربی نیز به‌نحو مستقیم (کمتر) و غیرمستقیم (بیشتر)، با نسبی‌گرایی نسبت دارند؛ و در دوران معاصر این نسبت بسیار بیشتر شده است. از میان علوم تجربی معاصر، علوم شناختی تجربی به‌طور مستقیم به مسئله شناخت پرداخته‌اند. بر این اساس، در این مقاله کوشیده‌ایم نشان دهیم که جریان اصلی حاکم بر علوم شناختی تجربی آشکارا بر نسبی‌گرایی دلالت دارد و بر آن صحه می‌گذارد؛ هرچند در تفسیر بسیاری از یافته‌های تجربی ناظر بر نسبی‌گرایی، دشواری‌ها و مناقشه‌هایی نیز وجود دارد. در نتیجه، معرفت‌شناسانی که تمایل دارند در نفی نسبی‌گرایی بکوشند، باید این قسم از قرائن قدرت‌مند که به‌سود نسبی‌گرایی ارائه شده را نیز در نظر بگیرند؛ قرائنی که در معرفت‌شناسی به‌معنای رایج و فلسفی-کمتر مورد توجه قرار گرفته است.
دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲۸	
پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۳	
	کلمات کلیدی: نسبی‌گرایی، علوم شناختی تجربی، روان‌شناسی تکاملی، علم اعصاب، معرفت‌شناسی.

استناد: پیکانی، جلال (۱۴۰۳). «علوم شناختی، نسبی‌گرایی و مسئله شناخت». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، ص ۳۲-۱۹.

DOI: 10.30479/wp.2025.21074.1120



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

* نشانی پست الکترونیک: J_peykani@pnu.ac.ir

مقاله حاضر از طرحی پژوهشی با حمایت مالی دانشگاه پیام نور استخراج شده است.

مقدمه

علوم انسانی و علوم تجربی، و حتی زندگی روزمرهٔ پساوشنگری و به تعبیر دقیق‌تر، پساارنسانس-مسیری را طی کرده که به تدریج جنبهٔ نسبی‌گرایانه در آن رسوخ کرده است. هرچند سرآغاز فلسفه به‌نحوی با واکنش منفی به نسبی‌گرایی (relativism) سوفیستی پیوندی وثیق دارد، اما تا دوران پساارنسانس، نسبی‌گرایی روی‌هم‌رفته در حاشیه قرار داشت و جزم‌گرایی (dogmatism) رویکرد معرفتی غالب در فضای علوم انسانی و علوم طبیعی بود. در هر حال، همواره نسبی‌گرایی، به‌ویژه قرائت‌های شکاکانهٔ آن، از پرمناقشه‌ترین رویکردهای فلسفی بوده‌اند. در قرن بیستم این مناقشه‌ها به اوج خود رسید، به‌ویژه آنکه چهره‌های برجسته‌ای در فلسفه، با انگیزه‌های اخلاقی، اجتماعی و انسانی، در دفاع از نسبی‌گرایی قدم برداشتند. در مقابل، مخالفان نسبی‌گرایی علاوه بر اینکه از منظرهای معرفتی و فلسفی به نقد نسبی‌گرایی پرداخته‌اند، از خطرات آن برای زندگی و اجتماع سخن گفته‌اند. هرچند اغلب تصور می‌شود نسبی‌گرایی بیشتر در فلسفهٔ قاره‌ای ریشه دارد، اما فلسفهٔ تحلیلی نیز با گذر زمان به سمت پذیرش اقسامی از نسبی‌گرایی سوق یافته است.

فیلسوفان عموماً نسبی‌گرایی را چالشی برای امکان معرفت (knowledge) می‌دانستند و بیش از همه با نسخهٔ شکاکانهٔ (skeptical) آن در افتاده‌اند، به‌نحوی که اغلب گفته می‌شود معرفت‌شناسی در واقع در واکنش به شکاکیت به‌وجود آمده است (Fumerton, 2006: 21). معرفت‌شناسی تا به امروز کم‌وبیش در این مسیر پیش رفته است. از سوی دیگر، در قرن بیستم درون خود فلسفه و علوم انسانی رویکردهایی غلبه یافته‌اند که جنبهٔ نسبی‌گرایانهٔ پررنگ دارند؛ رویکردهایی مانند هرمنوتیک، اگزیستانسیالیسم، پست مدرنیسم، نظریهٔ پارادایم توماس کوهن (Thomas Kuhn)، زمینه‌گرایی ویتگنشتاین و بسیاری دیگر. اما از آنجا که همیشه رشد علوم تجربی بر ایده‌های فلسفی تأثیری مستقیم می‌گذارد، برخی تحولات مهم در قلمرو علوم تجربی، بر داستان نسبی‌گرایی در فلسفه نیز اثری مستقیم گذاشته است. به‌طور خاص، ظاهر امر چنین است که علوم شناختی تجربی (empirical cognitive sciences؛ اصطلاحی که چندان رایج نیست، ولی برای مقصود ما در این مقاله بسیار سودمند است) و روان‌شناسی تکاملی (evolutionary psychology)، بیش از همهٔ دانش‌های دیگر، به تقویت نسبی‌گرایی منجر شده‌اند.

در این مقاله تلاش خواهد شد نشان داده شود که چگونه رشد علوم تجربی ناظر بر شناخت (به‌ویژه علوم شناختی تجربی و روان‌شناسی تکاملی) در موجه ساختن نسبی‌گرایی به‌نحو مؤثر عمل می‌کند. در آغاز بحث، توجه به این نکته ضروری است که درون هر یک از این دانش‌های تجربی مورد اشاره، رویکردهای متعدد و حتی متضاد وجود دارد، به‌نحوی که نمی‌توان در هر دانش مورد نظر، توضیحی واحد از شناخت و نسبی بودن یا مطلق بودن آن به‌دست داد؛ با این حال، می‌توان از رویکرد غالب یا تقریر مسلط و به تعبیری دیگر، روح یا جریان اصلی (Main stream) حاکم بر هر دانش در رابطه با مسئلهٔ شناخت و نسبی بودن آن سخن گفت. همچنین ذکر این نکته ضروری است که در پژوهش حاضر، رویکرد هنجاری و ارزشی مثبت یا منفی در قبال اتخاذ نخواهد شد.

تلاش برای روشن‌ساختن معانی نسبی‌گرایی

فارغ از اینکه مفاهیم و اصطلاحات فلسفی از ابهامی رنج می‌برند که چه بسا کثرت استعمال باعث نمی‌شود آن ابهام زدوده شود (و گاه بر ابهام می‌افزاید)، رواج اصطلاحات فلسفی در ادبیات «ژورنالیستی» و گاه سیاسی، آن را به کلی از معنا و مسیر اصلی خود دور می‌سازد. «نسبی‌گرایی» اصطلاحی است که به چنین سرنوشتی دچار شده است. بنابراین، لازم است ابتدا و به‌سیاقی تحلیلی، معنای مورد نظر خود را از آن روشن سازیم.

واژه *relativism* از ریشه لاتین *relatus* گرفته شده که به معنی «مربوط به» یا «در ارتباط با» است. این واژه از فعل *referre*، به معنی «به عقب بردن، ارجاع دادن» ساخته شده است. اما روشن است که معنای اصطلاحی و فنی آن با ریشه زبان‌شناختی آن فاصله بسیار دارد. مطابق تعریفی ساده، نسبی‌گرایی اصطلاحی است فلسفی که بر مبنای آن، حقیقت، زیبایی، ارزش، و به‌طور کلی، حقایق، نسبی هستند و بسته به شرایط و زمینه‌های مختلف، تغییر می‌کنند.

مدخل «نسبی‌گرایی» *دانشنامه فلسفی استنفورد* جنبه‌های دشوار روشن‌ساختن معنای نسبی‌گرایی را به ما نشان می‌دهد. در قدم نخست، این مدخل تعریفی مشابه تعریف رایج اخیر را عرضه می‌کند:

نسبی‌گرایی، به‌طور کلی، دیدگاهی است که حقیقت و کذب، درست و نادرست، استانداردهای استدلال و رویه‌های توجیه را محصولات قراردادهای چارچوب‌های ارزیابی متفاوت می‌داند و اعتبار آنها به زمینه‌ای محدود است که آنها را به‌وجود آورده است. به‌بیانی دیگر، برخی داوری‌های مهم و اساسی، مانند «موجه»، «خوب»، «درست» و نظیر این‌ها، مطلق نیستند، بلکه بر اساس چارچوبی که ارزیابی در آن صورت می‌گیرد (شامل چارچوب فرهنگی، شخصی، و نظیر این‌ها) معنادار و معتبرند. پس، هیچ تکیه‌گاه و بنیاد مستقل و مطلق برای ارزیابی و داوری وجود ندارد. (Baghramian, 2020)

سپس نشان می‌دهد که از هر دری که برای ایضاح و تدقیق این تعریف وارد بشویم، با مشکل مواجه می‌شویم. نکته‌ای مهم که در مدخل مذکور درباره نسبی‌گرایی مطرح می‌شود و انتظار ما را از یافتن تعریفی دقیق می‌زداید، این است که تعبیر «نسبی‌گرایی» در واقع نه مشیر بر دیدگاهی مشخص، که بیشتر تعبیری است که برای جمع کردن دسته‌ای از رویکردهای فلسفی به‌کار می‌رود که عمدتاً به‌منظور نفی دسته‌ای دیگر از رویکردهای فلسفی به‌کار می‌روند. مهم‌ترین رویکردهای مقابل رویکردهای نسبی‌گرایانه از این قرارند: مطلق‌گرایی (*absolutism*)، عینی‌گرایی (*objectivism*)، یگانه‌انگاری (*monism*)، و واقع‌گرایی (*realism*) (Ibid). اما نویسنده این را بیان نمی‌کند که خود این تعابیر اخیر نیز بر مفادی دقیق و روشن دلالت ندارند. بنابراین، به نظر می‌رسد برای ایضاح نسبی‌گرایی، بهترین راه این است که به خود هر ایده و دیدگاهی رجوع کنیم که نسبی‌گرایانه خوانده می‌شود و از کلی‌گویی‌هایی که با روح فلسفه تحلیلی بیگانه

است، دوری کنیم. شاید هم، توسل بدان تعریف غیر دقیق آغازین، اجتناب‌ناپذیر باشد.

علوم شناختی تجربی

تعبیر «علوم شناختی» (cognitive science) اصطلاحی است جدید که برای اشاره به مجموعه‌ای از دانش‌های مرتبط با مسئله شناخت به کار می‌رود. برخی از این دانش‌ها مانند علم منطق و معرفت‌شناسی (epistemology) - سابقه‌ای طولانی دارند و برخی دیگر مانند علم اعصاب (neuroscience) و دانش هوش مصنوعی (artificial intelligence) - جدیدند و وابسته به فناوری. در اینجا بیشتر دسته دوم مد نظر است، یعنی آن دسته از دانش‌های مرتبط با مسئله شناخت که جنبه تجربی داشته، در قرن بیستم و بیست‌ویکم تکامل یافته‌اند و عمدتاً به فناوری وابستگی دارند. این دانش‌ها دو ویژگی مهم دارند. نخست اینکه، به طور کلی بر اذهان اثرگذاری بسیار بالایی دارند؛ به این صورت که گزاره‌ای درباره شناخت که مورد تأیید یکی از این دانش‌ها باشد، پذیرش بالایی از سوی عموم پیدا می‌کند. دوم اینکه، این دانش‌ها به واسطه ویژگی تجربی و آزمایشی خود، دلایل ملموس و تجربی و آزمایشی برای ادعاهای خود عرضه می‌کنند. در هر صورت، علوم شناختی تجربی بیشتر از آزمایش‌های روان‌شناختی و عصب‌شناختی استفاده می‌کند. متفکران بی‌شماری در این حوزه فعالیت می‌کنند و به دشواری می‌توان تصویری کامل از این حوزه به دست داد. اما در این حوزه نیز برخی جریان‌ها و ایده‌ها غلبه دارند و چنانکه گفتیم، روح جاری در علوم شناختی تجربی را شکل داده‌اند.

در آن بخش از علوم شناختی تجربی که به مقوله نسبییت شناخت، خط‌پذیری آن، سوگیری‌های شناختی و نظیر این‌ها می‌پردازد، چند چهره برجسته و تأثیرگذار وجود دارند که ایده‌های آنها در شکل دادن به آن بسیار تعیین‌کننده بوده است. باید توجه داشت که علوم تجربی به طور کلی به دو نحو می‌توانند بر نسبی‌گرایی صحنه بگذارند. نخست اینکه، بر نسبی بودن شناخت به مثابه واقعیتی شناختی در نوع بشر تأکید کنند، اما آن را محدودیتی وجودی و غیرقابل گذر ندانند، بلکه راه‌هایی را برای خروج از نسبی‌گرایی پیش روی ما قرار دهند (رویکرد اول). دوم اینکه، نسبی‌گرایی را امری وجودی و و سرنوشت نوع بشر بدانند (رویکرد دوم). در این مقاله از هر دو رویکرد شاهدهایی را خواهیم آورد.

از برجسته‌ترین نمونه‌های رویکرد اول، دانیل کانمن (Daniel Kahneman)، روان‌شناس و اقتصاددان برنده جایزه نوبل اقتصاد است. اهمیت او در مطالعات علوم شناختی کمتر از اقتصاد نیست. او در ایران نیز چهره‌ای شناخته شده است و بسیاری از آثار او به فارسی نیز ترجمه شده است. در میان طیف وسیع علائق و قلمروهای پژوهشی کانمن، پرداختن به نسبی‌گرایی نیز قرار دارد. او در یک از کتاب‌های مهم خود با عنوان *ذهن نامحدود*، از این ایده دفاع می‌کند که ما جهان را نه آن‌طور که هست، بلکه آن‌طور که مغز ما آن را تفسیر می‌کند، می‌بینیم. این تفسیر تحت تأثیر تجربیات گذشته، انتظارات، و حتی حالات عاطفی ما قرار دارد (Kahneman, 2011: 45). کانمن به طور خاص به نقش سوگیری‌های شناختی در شکل دادن به درک

ما از واقعیت توجه کرده است. او معتقد است این سوگیری‌ها می‌توانند هم مفید باشند و هم مضر. اما کانمن سوگیری‌های شناختی را به‌مثابه یک محدودیت وجودی برای انسان نمی‌پذیرد، بلکه معتقد است باید به روش‌هایی، به مقابله با آنها برخاست. به‌باور او، آگاهی از نسبی بودن شناخت و وجود سوگیری‌های شناختی، اولین قدم در مقابله با آنهاست. او چند راهکار پیشنهاد می‌کند:

۱. تفکر انتقادی: پرورش مهارت‌های تفکر انتقادی برای ارزیابی دقیق‌تر اطلاعات و استدلال‌ها.
 ۲. تنوع دیدگاه‌ها: قرار گرفتن در معرض دیدگاه‌های متنوع برای گسترش افق فکری.
 ۳. خودآگاهی: تلاش مداوم برای شناخت سوگیری‌های شخصی و تأثیر آنها بر تفکر و رفتار.
 ۴. یادگیری مداوم: به‌روز نگه داشتن دانش و آگاهی از یافته‌های جدید علمی در زمینه شناخت و روان‌شناسی.
- درنهایت، کانمن تأکید می‌کند که درک نسبی بودن شناخت و آگاهی از سوگیری‌های شناختی می‌تواند به ما کمک کند تا دیدگاهی متعادل‌تر و واقع‌بینانه‌تر نسبت به جهان و خودمان داشته باشیم. برای مثال، او در کتاب مشهور خود، *تفکر سریع و آهسته*، دو سیستم تفکر را معرفی می‌کند که به درک بهتر فرآیندهای تصمیم‌گیری و قضاوت کمک می‌کند.

سیستم اول: این سیستم سریع، شهودی و احساسی است. تصمیم‌گیری‌ها در این سیستم به‌طور خودکار و بدون تفکر عمیق، انجام می‌شوند. این نوع تفکر می‌تواند به سوگیری‌های شناختی منجر شود، زیرا فرد به‌سرعت و بر اساس احساسات و تجربیات قبلی خود قضاوت می‌کند.

سیستم دوم: این سیستم آهسته‌تر و منطقی‌تر است. تصمیم‌گیری در این سیستم نیاز به تفکر و تحلیل دارند. در این حالت، فرد می‌تواند سوگیری‌های شناختی را شناسایی کرده و بر اساس اطلاعات دقیق‌تر تصمیم بگیرد. کانمن معتقد است سوگیری‌های شناختی ناشی از اعتماد به سیستم اول، می‌تواند به خطاهای جدی در قضاوت و تصمیم‌گیری منجر شود. او به بررسی عواملی مانند خطای اعتبار، خطای خوش‌بینی و سوگیری تأیید می‌پردازد که همگی نشان‌دهنده تأثیرات نسبی‌گرایانه در شناخت و قضاوت هستند.

اما بخشی مهم از آثار و ایده‌های شناختی کانمن محصول همکاری او با آموس تورسکی (Tversky Amos) است. به نظر می‌رسد در آثاری که کانمن با تورسکی منتشر کرده است، تأکید بر نسبی‌گرایی به‌مراتب بیشتر است. آنها با صراحتی بیشتر بیان می‌کنند که شناخت انسان به‌شدت نسبی و وابسته به زمینه است. آنها بر این عقیده‌اند که قضاوت‌های ما اغلب بر اساس مقایسه‌های نسبی شکل می‌گیرند، نه ارزیابی‌های مطلق. آنها در این‌باره نظریه چشم‌انداز را مطرح کرده‌اند که نشان می‌دهد چگونه افراد، ارزش را به‌صورت نسبی نسبت به یک نقطه مرجع-ارزیابی می‌کنند، نه به صورت مطلق (Kahneman & Tversky, 1979: 267-269). این نظریه توضیح می‌دهد که چرا افراد در مواجهه با احتمال خطر (ریسک) و عدم قطعیت، تصمیمات غیرمنطقی می‌گیرند. افزون بر این، تورسکی و کانمن چندین سوگیری شناختی مهم را برجسته ساخته و مطالعه کرده‌اند:

۱. اثر قاب‌بندی: نحوه ارائه یک گزینه می‌تواند بر تصمیم‌گیری تأثیر بگذارد، حتی اگر محتوای اصلی یکسان

باشد (Tversky & Kahneman, 1981: 155). این سوگیری به نحوی با ایده زمینه‌گرایانه ویتگنشتاینی تطابق دارد.
۲. در دسترس بودن: تمایل به ارزیابی احتمال یک رویداد بر اساس سهولت به یاد آوردن نمونه‌های مشابه بالاتر می‌رود (Idem, 1973). چنانکه می‌دانیم، از این نکته در مهارت‌های حفظ مطالب استفاده می‌شود.
۳. نمایندگی: احتمال تحقق یک رویداد، بر اساس شباهت آن به یک کلیشه ذهنی مرتبط، افزایش پیدا می‌کند (Kahneman & Tversky, 1972: 269).

۴. لنگر زدن و تعدیل: انسان تمایل دارد هنگام تصمیم‌گیری، به اولین اطلاعات دریافتی تکیه کند (Tversky & Kahneman, 1974).

از دیگر جنبه‌های جالب دیدگاه نسبی‌گرایانه تورسکی و کانمن این است که انسان‌ها برای مقابله با پیچیدگی‌های جهان، از میان‌برهای ذهنی استفاده می‌کنند. این میان‌برها اگرچه اغلب مفید هستند، می‌توانند به خطاهای سیستماتیک در قضاوت منجر شوند (Ibid).

کار تورسکی و کانمن چالشی جدی برای مفهوم سنتی «انسان اقتصادی عقلانی» ایجاد کرد. آنها نشان دادند که تصمیم‌گیری انسان اغلب از قوانین منطقی و احتمال پیروی نمی‌کند، بلکه تحت تأثیر عوامل روان‌شناختی و زمینه‌ای قرار دارد. به دلیل آنکه این دو بر رویکرد اول پافشاری می‌کنند، راهکارهایی را نیز برای بهبود تصمیم‌گیری پیشنهاد کرده‌اند که به رویکرد شخصی کانمن بسیار شبیه است. در هر صورت، همه این ایده‌ها بر این واقعیت تأکید دارند که موانعی جدی بر سر راه رسیدن به حقیقتی واحد وجود دارد.

سومین چهره بسیار تأثیرگذار در علوم شناختی تجربی، ریچارد نیسبت (Richard Eugene Nisbett) است. ریچارد نیسبت، روان‌شناس اجتماعی برجسته آمریکایی، با تحقیقات گسترده خود در حوزه فرهنگ، تفکر و استدلال، دیدگاه‌هایی بس مهم درباره نسبی بودن شناخت و سوگیری‌های شناختی ارائه کرده است. کار او به‌طور خاص بر تأثیر فرهنگ بر شناخت و تفکر متمرکز است. نیسبت معتقد است شناخت انسان به شدت تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی قرار دارد. او استدلال می‌کند که روش‌های تفکر و استدلال در فرهنگ‌های مختلف، به‌طوری قابل توجه، متفاوت است. او در کتاب معروف خود، *جغرافیای اندیشه*، با تأکید بر تفاوت‌های اساسی در شیوه‌های تفکر بین فرهنگ‌های شرقی (به‌ویژه چین) و غربی، به‌صراحت بر نسبی‌گرایی فرهنگی و شناختی صحنه می‌گذارد. نیسبت معتقد است افراد در فرهنگ‌های غربی، تمایل به تفکر تحلیلی دارند (تمرکز بر اجزا)، درحالی‌که در فرهنگ‌های شرقی، بیشتر به تفکر کل‌نگر گرایش دارند (تمرکز بر کل و روابط). همچنین، نیسبت نشان می‌دهد که غربی‌ها بیشتر از منطق صوری استفاده می‌کنند، درحالی‌که شرقی‌ها تمایل بیشتری به استفاده از روش‌های دیالکتیکی دارند. افزون بر این، او معتقد است فرهنگ غربی بر کنترل محیط تأکید دارد، درحالی‌که فرهنگ شرقی بر هماهنگی با محیط تمرکز می‌کند.

نیسبت بر این باور است که سوگیری‌های شناختی نیز تا حد زیادی تحت تأثیر فرهنگ قرار دارند. او چندین سوگیری مهم را شناسایی و مطالعه کرده است. سوگیری اسناد بنیادین باعث می‌شود تمایل به

توضیح رفتار دیگران، بر اساس ویژگی‌های شخصیتی، به‌جای عوامل موقعیتی، انجام گیرد. به‌باور نیست، این سوگیری در فرهنگ‌های غربی قوی‌تر است (Nisbett, et.al, 2001: 298). او بر سوگیری شناختی دیگری نیز تأکید می‌کند، که آن را «خطای همگانی» نامیده است، یعنی باور غلط به اینکه دیگران بیشتر شبیه ما هستند. در این سوگیری، درجه شباهت دیگران به ما، بسیار بیشتر از آنچه واقعاً هستند، تلقی می‌شود. نیست معتقد است این خطا در فرهنگ‌های فردگرا شایع‌تر است (Nisbett & Masuda, 2003). در سوی‌گیری موسوم به سوگیری خودمحور، تمایل به دیدن خود به‌عنوان مرکز جهان، اهمیت دارد. نیست معتقد است این سوگیری در فرهنگ‌های مختلف به‌شکل‌های متفاوت بروز می‌کند.

نیست بر اهمیت محیط در شکل‌گیری شناخت تأکید می‌کند. به‌باور او، تفاوت‌های شناختی بین فرهنگ‌ها نه‌تنها ناشی از تفاوت‌های ژنتیکی نیست، بلکه عمدتاً نتیجه تجربیات متفاوت و محیط‌های اجتماعی متفاوت‌اند. از آنجا که نیست راهکارهایی برای اجتناب از سوگیری‌های شناختی (مانند آگاهی فرهنگی، تفکر انتقادی، تجربه فرهنگی، و غیره) ارائه می‌دهد، به نظر می‌رسد به رویکرد اول تمایل بیشتری دارد. نیست نیز همچون کانمن، چند راهکار برای مقابله با سوگیری‌های شناختی و بهبود تفکر پیشنهاد می‌کند. اما برجسته‌ترین فیلسوف، و متخصص علوم شناختی تجربی، که از رویکرد دوم، یعنی گریزناپذیری نیست، به‌جد دفاع می‌کند و در این مسیر از ابزار رسانه نیز بسیار کمک می‌گیرد، دنیل دنت (Daniel Dennett) است. دنت در آثار خود به بررسی عمیق مسئله شناخت و آگاهی پرداخته است. یکی از جنبه‌های کلیدی نظریه‌های وی، مفهوم نسبی بودن شناخت و رابطه آن با فرآیندهای شناختی و عصب‌شناختی است. دنت با تحلیل‌های خود به این نتیجه رسیده که شناخت، نه‌تنها وابسته به ساختارهای ذهنی و عصبی فرد است، بلکه تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی نیز قرار دارد. دنت در کتاب خود، آگاهی: یک راهنمای نظری، به بررسی چگونگی شکل‌گیری آگاهی و شناخت پرداخته و تأکید می‌کند که آگاهی به‌عنوان یک فرآیند پیچیده، شامل تعاملاتی متنوع است که نمی‌توان آن را صرفاً به ساختارهای داخلی مغز محدود کرد. او به‌طور خاص، به مفهوم «نسبی بودن» شناخت اشاره می‌کند که نشان می‌دهد چگونه عوامل مختلف از جمله زبان، فرهنگ و تجربه‌های فردی- در شکل‌دهی به شناخت و ادراک ما نقش دارند (Dennett, 1991: 47-60).

به‌عبارت دیگر، و مطابق تفسیر نیگل از دنت، آگاهی ما از جهان درونی خود، همانند تصویری است که درختان و باکتری‌ها از جهان دارند و باید از طریق رفتار بیرونی آنها فهمیده شود. دنت با طرح این ایده که آگاهی ما توهمی بیش نیست، به نوعی نسبیت‌گرایی شناختی دامن می‌زند. او معتقد است ما نمی‌توانیم به‌طور مستقیم به واقعیت درونی خود دسترسی داشته باشیم و تصویر ما از جهان، همواره نسبی و وابسته به زمینه است. درواقع، دنت با طرح این ایده که علم مدرن با کنار گذاشتن امر ذهنی به پیشرفت رسیده است، به‌نوعی از نسبیت‌گرایی در حوزه شناخت دفاع می‌کند (نیگل، ۱۳۹۶).

دنت همچنین به انتقادات از رویکردهای سنتی در فلسفه ذهن اشاره می‌کند که معمولاً آگاهی را به‌عنوان

یک پدیده ثابت و غیرقابل تغییر در نظر می‌گیرند. او معتقد است آگاهی و شناخت باید فرایندهای پویا در نظر گرفته شوند که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار دارند. این دیدگاه به وضوح نشان می‌دهد که شناخت نمی‌تواند مستقل از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی شکل بگیرد. در این راستا، دنت به بررسی نقش زبان در شناخت می‌پردازد و این نکته را مطرح می‌کند که زبان به‌عنوان ابزاری برای انتقال تجربه‌های شناختی، در شکل‌گیری فهم ما از جهان و شناخت ما از خود، بسیار تأثیرگذار است (Dennett, 1996). از سوی دیگر، دنت به نوعی نظریه تکاملی در زمینه شناخت اشاره می‌کند که بر اساس آن، فرایندهای شناختی از تعاملات پیچیده میان فرد و محیط اجتماعی‌اش شکل می‌گیرند. به بیان دیگر، شناخت به‌عنوان یک محصول تکاملی، نتیجه تعاملات طولانی‌مدت میان انسان‌ها و محیط‌هایشان است. این تعاملات نه تنها شامل یادگیری و انتقال دانش، بلکه شامل شکل‌گیری هویت و فهم فرد از خود نیز می‌شود (Idem, 1998).

روان‌شناسی تکاملی شناخت

طبق تعریفی که از علوم شناختی به دست دادیم، روان‌شناسی تکاملی شناخت، یا معرفت‌شناسی تکاملی نیز جزو علوم شناختی در معنای عام قرار می‌گیرد. اما به دو دلیل آن را متمایز و مجزا کرده‌ایم. نخست اینکه، روان‌شناسی تکاملی شناخت واجد برخی جنبه‌های غیرتجربی پررنگ است که آن را از دانش‌هایی مانند علم اعصاب، که به کلی تجربی هستند، جدا می‌کند. دوم اینکه، در یک دهه اخیر، روان‌شناسی تکاملی شناخت غلبه و جذابیتی بسیار پیدا کرده و توضیحاتی که برای پدیده‌های شناختی در انسان ارائه می‌دهد، مورد توجه جدی مختصان و علاقمندان عمومی قرار گرفته‌اند. اما به هر حال، این دانش جنبه‌های نظرورزانه، حدسی و حتی گاه شبه‌علمی نیز به خود می‌گیرد. امروزه تعداد بسیاری از دانشمندان جذب و حتی مسحور این رویکرد نوظهور شده‌اند. به جرئت می‌توان گفت، آن اعجاب و انقلاب و تحرکی که فیزیک جدید در اواسط قرن بیستم در جهان علم اعم از علوم تجربی و انسانی - به وجود آورد، امروزه با شدتی کمتر، روان‌شناسی تکاملی، و به طور کلی، دانش‌های مرتبط با زیست‌شناسی، به وجود آورده‌اند. در ایران برجسته‌ترین چهره‌ای که در معرفتی روان‌شناسی تکاملی و روان‌شناسی تکاملی شناخت، جهد بلیغ دارد و در مسیر معرفی تقریرهای علمی و صحیح آن بسیار موفق بوده، دکتر آذرخش مگری است.

روان‌شناسی تکاملی، به‌عنوان یک رویکرد نظری در روان‌شناسی، به بررسی چگونگی تکامل ذهن و رفتار انسان می‌پردازد. در این حوزه، بسیاری از محققان برجسته به مطالعه نسبی بودن شناخت و اهمیت سوگیری‌های شناختی پرداخته‌اند. در ادامه، به بررسی دیدگاه‌های برخی از مهم‌ترین این چهره‌ها می‌پردازیم. دیوید باس، روان‌شناس تکاملی برجسته، بر تکامل رفتارهای اجتماعی و روان‌شناسی جنسیت تمرکز کرده است. باس معتقد است شناخت انسان به‌شدت تحت تأثیر جنسیت و نقش‌های تولیدمثلی قرار دارد. او استدلال می‌کند که مردان و زنان، در برخی حوزه‌های شناختی، به دلیل فشارهای تکاملی متفاوت، عملکردی متفاوت

دارند (Buss, 1995: 21-27). باس سوگیری‌های شناختی را استراتژی‌های سازگارانه می‌بیند که در طول تکامل شکل گرفته‌اند. به‌عنوان مثال، او استدلال می‌کند که حسادت جنسی یک سوگیری شناختی است که برای محافظت از روابط و اطمینان از پدری، تکامل یافته است (Idem, 2000: 22). مکانیسم‌های روانی ما که طی میلیون‌ها سال تکامل یافته‌اند، ما را قادر می‌سازند واقعیت‌های عینی محیط را درک کنیم. او معتقد است این مکانیسم‌ها به ما اجازه می‌دهند فراتر از نسبییت فرهنگی، به درک مطلق از جهان دست یابیم (Buss, 2019: 143).

لدا کاسمیدس (Leda Cosmides) و جان توبی (John Tooby)، از پیشگامان روان‌شناسی تکاملی، هر دو بر این عقیده‌اند که ذهن انسان از مجموعه‌ای از مکانیسم‌های پردازش اطلاعات تشکیل شده که در طول تکامل، برای حل مسائل خاص سازگاری شکل گرفته‌اند. کاسمیدس و توبی معتقدند شناخت انسان نسبی و وابسته به زمینه است، زیرا مکانیسم‌های شناختی ما برای حل مسائلی خاص در محیط تکاملی ما طراحی شده‌اند (Cosmides & Tooby, 1992). آنها استدلال می‌کنند که بسیاری از سوگیری‌های شناختی در واقع راه‌حل‌هایی بهینه برای مسائل تکراری در محیط تکاملی ما بوده‌اند. به‌عنوان مثال، آنها نشان داده‌اند که انسان‌ها در تشخیص قوانین اجتماعی و تقلب در تبادلات اجتماعی بسیار ماهر هستند (Ibid).

استیون پینکر (Steven Arthur Pinker)، زبان‌شناس و روان‌شناس شناختی، دیدگاهی مهم درباره تکامل ذهن و زبان ارائه کرده و از چهره‌های بسیار تأثیرگذار این حوزه به‌شمار می‌رود. پینکر مفهوم «ماژول‌های ذهنی» را مطرح کرده که بر اساس آن، ذهن از بخش‌هایی تخصصی تشکیل شده که هر کدام، برای حل مسائلی خاص تکامل یافته‌اند. اما ویژگی ماژول‌های ذهنی این است که بسته به شرایط محیطی تکامل یافته و شکل می‌گیرند. در نتیجه، شناخت ما نسبی و وابسته به محیط است (Pinker, 1997: 159). پینکر استدلال می‌کند که بسیاری از سوگیری‌های شناختی ما نتیجه تعامل بین ماژول‌های ذهنی مختلف و محیط مدرن هستند. او معتقد است درک این سوگیری‌ها می‌تواند در بهبود تصمیم‌گیری به ما کمک کند (Idem, 2002).

روبرت تریورز، که در حوزه تکامل رفتارهای اجتماعی فعالیت می‌کند، بر روان‌شناسی تکاملی تأثیری عمیق گذاشته است. او بر این باور است که شناخت ما به‌شدت تحت تأثیر نیازهای اجتماعی و تولیدمثل ما قرار دارد. به‌باور وی، بسیاری از جنبه‌های شناخت ما برای مدیریت روابط اجتماعی پیچیده تکامل یافته‌اند (Trivers, 1971). تریورز مفهوم «خودفریبی» را مطرح کرده است. او استدلال می‌کند که توانایی ما در فریب دادن خودمان، یک سوگیری شناختی است که به ما امکان می‌دهد دیگران را مؤثرتر فریب دهیم، که از نظر تکاملی می‌تواند مفید باشد (Idem, 2011).

مخالفان نسبی‌گرایی در علوم شناختی

برخی دانشمندان تجربی به‌طور ضمنی یا صریح، با نسبی‌گرایی مخالفت کرده‌اند. در این قسمت به بعضی از این دانشمندان و ایده‌های آنها اشاره می‌کنیم.

جری فودور (Jerry Alan Fodor)، فیلسوف و دانشمند علوم شناختی، از مدافعان سرسخت رئالیسم علمی و امکان دست‌یابی به شناخت مطلق است. او معتقد است مفاهیم ذهنی ما می‌توانند به‌طور دقیق، واقعیت را بازنمایی کنند. او از نظریه «زبان فکر» دفاع می‌کند که بر اساس آن، تفکر در یک زبان درونی و جهانی انجام می‌شود که می‌تواند حقایق مطلق را بیان کند (Fodor, 1975: 95). فودور استدلال می‌کند که اگر شناخت کاملاً نسبی باشد، علم و ارتباط معنادار، غیرممکن خواهد بود. او معتقد است وجود پیشرفت علمی و توانایی ما در پیش‌بینی و کنترل جهان، نشان‌دهنده امکان دست‌یابی به شناخت مطلق است (Idem, 1983: 55).

نوام چامسکی (Noam Chomsky)، زبان‌شناس و فیلسوف برجسته، دیدگاه‌هایی مهم درباره ماهیت زبان و شناخت ارائه کرده است. چامسکی از وجود یک «دستور زبان جهانی» دفاع می‌کند که به‌طور ذاتی در مغز انسان وجود دارد. او معتقد است این ساختار زبانی مشترک، امکان دست‌یابی به حقایق مطلق درباره زبان و شناخت را فراهم می‌کند (Chomsky, 1965: 201). از دید چامسکی، توانایی کودکان در یادگیری سریع و دقیق زبان، نشان‌دهنده وجود ساختارهای شناختی جهانی است که فراتر از تأثیرات فرهنگی و محیطی عمل می‌کنند (Idem, 1986: 73). البته امروزه کسانی که رویکردهای تجربی دارند، عمدتاً نگاهی انتقادی به دیدگاه و تبیین چامسکی دارند و آن را بیش از حد نظرورزان می‌دانند؛ اما به هر حال، دیدگاه‌های او، به‌اصطلاح، رویکردی کلاسیک تلقی می‌شود و اغلب محل رجوع است.

استیون پینکر اگرچه در برخی زمینه‌ها از نسبی بودن شناخت دفاع می‌کند، اما در مورد برخی جنبه‌های شناخت، از امکان دست‌یابی به حقایق غیرنسبی حمایت می‌کند. پینکر معتقد است برخی از جنبه‌های شناخت انسان، مانند توانایی درک مفاهیم ریاضی و منطقی، جهانی و مطلق هستند. او استدلال می‌کند که این توانایی‌ها نشان‌دهنده وجود ساختارهای شناختی جهانی در مغز انسان است (Pinker, 1994: 89). پینکر با نسبی‌گرایی افراطی فرهنگی مخالف است و استدلال می‌کند که وجود الگوهای مشترک در رفتار و شناخت انسان در فرهنگ‌های مختلف، نشان‌دهنده امکان دست‌یابی به حقایق مطلق درباره طبیعت انسان است (Idem, 2002). پینکر استدلال می‌کند که مغز انسان دارای ساختارهای ذاتی و جهانی است که توسط تکامل شکل گرفته‌اند و این ساختارها به ما اجازه می‌دهند درک نسبتاً عینی و مطلق از جهان داشته باشیم (Ibid). بنابراین، داوری درباره موضع پینکر نسبتاً دشوار است و در بخش تحلیل و بررسی بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

دیوید چالمرز (David John Chalmers)، فیلسوف ذهن و دانشمند علوم شناختی، دیدگاه‌هایی مهم و گاه جنجالی، درباره ماهیت آگاهی و امکان شناخت مطلق ارائه کرده است. او از «رئالیسم درباره آگاهی» دفاع می‌کند و معتقد است تجربیات آگاهانه، واقعیت‌های عینی و مطلق هستند که می‌توان به شناخت دقیق از آنها دست یافت (Chalmers, 1996: 43-56). چالمرز استدلال می‌کند که وجود «مسئله سخت آگاهی» (یعنی چگونگی پیدایش تجربیات ذهنی از فرآیندهای فیزیکی مغز)، نشان‌دهنده این است که آگاهی یک پدیده بنیادی و غیرقابل تقلیل است که می‌تواند موضوع شناخت مطلق قرار گیرد (Chalmers, 1995: 192).

پل بلوم (Paul Bloom)، روان‌شناس تکاملی، دیدگاه‌هایی ارائه کرده که از امکان دست‌یابی به شناخت

مطلق در برخی زمینه‌ها حمایت می‌کند. بلوم معتقد است برخی از جنبه‌های شناخت اخلاقی و اجتماعی در انسان‌ها ذاتی و جهانی هستند. او استدلال می‌کند که این جنبه‌ها می‌توانند پایه‌ای برای شناخت مطلق در حوزه‌های اخلاق و روابط اجتماعی باشند (Bloom, 2013: 76-81). بلوم با نشان دادن الگوهای مشترک در رشد شناختی و اخلاقی کودکان در فرهنگ‌های مختلف، استدلال می‌کند که برخی از جنبه‌های شناخت انسان، فراتر از تأثیرات فرهنگی عمل می‌کنند و می‌توانند موضوع شناخت مطلق قرار گیرند (Idem, 2004). نکته جالب ماجرا این است که برخی از متفکرانی به‌عنوان مدافعان نسبی‌گرایی برشمردیم، عبارات و ایده‌هایی نیز مطرح کرده‌اند که می‌تواند بر ضد نسبی‌گرایی تفسیر شود، و چه بسا خود آنها نیز چنین تفسیر می‌کنند. مثلاً جان توبی و لدا کاسمیدز، در عین اینکه شکل‌گیری «ماژول‌های شناختی» را محصول کامل و برای حل مسائل خاص محیطی می‌دانند، در عین حال معتقدند در مرحله عمل، به‌طور مطلق و غیر نسبی، اطلاعات محیطی را پردازش می‌کنند (Tooby & Cosmides, 1992). به‌تعبیر دیگر، ساختارهای شناختی تکامل یافته ما، ما را قادر می‌سازند به‌طور عینی و غیر نسبی، اطلاعات محیطی را پردازش کنیم. او استدلال می‌کند که این ساختارها در همه انسان‌ها مشترک‌اند و بنابراین، امکان درک مطلق و جهانی از واقعیت را فراهم می‌کنند.

این دیدگاه‌ها در تضاد با نظریات نسبی‌گرایانه در علوم اجتماعی و انسان‌شناسی قرار می‌گیرند که بر تأثیر فرهنگ و تجربیات فردی بر شناخت تأکید دارند. روان‌شناسان تکاملی مذکور استدلال می‌کنند که گرچه فرهنگ می‌تواند بر نحوه تفسیر ما از جهان تأثیر بگذارد، اما ساختارهای اساسی شناختی ما که توسط تکامل شکل گرفته‌اند، امکان درک عینی و مطلق از واقعیت را فراهم می‌کنند.

تحلیل و بررسی؛ گریزناپذیری نسبی‌گرایی

نه‌فقط خود متفکرانی که در بالا برشمردیم، لزوماً و به‌صراحت بر نسبی‌گرایی صحه نمی‌گذارند، بلکه برخی‌شان از مخالفان نسبی‌گرایی هستند. اما مشکل این است که یافته‌های تجربی و نظریه‌های علمی آنها از منظر معرفت‌شناسی قابلیت تفاسیر متعدد دارد؛ که از قضا خود این هم می‌تواند موضعی نسبی‌گرایانه تلقی شود! در نتیجه واقعاً نمی‌توان با اطمینان در مورد مضمون معرفتی این ایده‌های تجربی داوری کرد. در واقع این پرسش که «آیا دانش‌هایی که شاهدهایی از آنها برشمردیم، به‌نحو صریح بر نسبی‌گرایی دلالت دارند یا نه»، پاسخی قاطع نمی‌تواند داشته باشد، بلکه فقط می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که «روح حاکم بر جریان اصلی دانش‌هایی که برشمردیم، بیشتر تفسیر نسبی‌گرایانه را می‌پذیرد یا تفسیر خلاق آن را؟» بنابراین، هر تحلیلی درباره موضوع پژوهش حاضر، باید با عطف نظر به این نکته بسیار مهم انجام بگیرد.

فارغ از نکته مهم اخیر، نسبی‌گرایی بیشتر نتیجه و محصول نهایی اغلب رویکردهای فلسفی غالب پسا‌رئیس‌گرایانه است. اگر چنین بنگریم، باید گفت درحالی‌که اغلب نسبی‌گرایان، بی‌آنکه لزوماً و به‌صراحت، خود را نسبی‌گرا بنامند و بدانند، توصیفی از واقعیت یا سازوکار دسترسی انسان به واقعیت ارائه می‌دهند که نسبی بودن، به یکی از ویژگی‌های آن تبدیل می‌شود. بنابراین - و باز چنانکه در بالا گفتیم - اخذ نتایج

معرفتی از یافته‌های علمی دانشمندان علوم تجربی، نه فقط دشوار، بلکه پرمخاطره نیز هست. حتی اینکه یک دانشمند علوم تجربی از مطالعه تجربی خود، به صراحت نتیجه می‌گیرد که «پس، معرفت نسبی است» یا «پس، معرفت نسبی نیست»، لزوماً موجه نیست. کارل پوپر به ما آموخته است که «مشاهده نظریه‌بار است» و به همین دلیل، تفسیر طبیعت و امر تجربی کاری است دشوار.

نکته سوم اینکه، اگرچه دیدگاه غالب در علوم شناختی معاصر بر نسبی بودن شناخت تأکید دارد، چهره‌های برجسته‌ای که در این متن معرفی شدند، استدلال‌های قوی برای امکان دست‌یابی به شناخت مطلق در برخی حوزه‌ها ارائه کرده‌اند. این دیدگاه‌ها چالش‌هایی مهم را در برابر نسبی‌گرایی افراطی ایجاد می‌کنند و نشان می‌دهند که بحث درباره ماهیت شناخت و امکان دست‌یابی به حقایق مطلق، همچنان یکی از موضوعات مهم و پویا در فلسفه ذهن و علوم شناختی است. شاید به این دلیل است که معرفت‌شناسی معاصر، که خواه ناخواه از علوم تجربی بسیار اثر پذیرفته است، تلاش می‌کند میان نسبی‌گرایی و جزم‌گرایی، یک موضع معرفتی بینابینی قابل اتکا، بیابد.

چهارمین نکته مهم این است که بسیاری از ایده‌های فلسفی نسبی‌گرایانه‌ای که به‌ویژه در قرن بیستم و در فلسفه مطرح شده‌اند (مانند زمینه‌گرایی و هرمنوتیک)، در یافته‌های علوم شناختی تجربی بیشتر مؤید می‌یابند تا مبطل. به تعبیر ساده‌تر، درست همان‌طور که بسیاری از رویکردهای فلسفی قرن بیستمی به درجات مختلف، جنبه نسبی‌گرایانه دارند، جریان اصلی حاکم بر علوم شناختی تجربی نیز چنین است. اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسئله معرفتی محض در این باره، این پرسش است که آیا این یافته‌های تجربی بر این دلالت دارند که نسبت، امری است هستی‌شناختی و غیرقابل گذر، یا واقعیتی رایج، اما قابل گذر؟ هرچند دانشمندان علوم شناختی تجربی، به اقتضای زمینه کاری خود، به‌طور مشخص به این پرسش فلسفی نمی‌پردازند، اما به‌نحو ضمنی بدان توجه دارند. مطالعه دیدگاه‌های این دانشمندان، به‌ویژه آنهایی که در این مقاله از نظر گذرانده شدند، ما را به دیدگاهی مورد اجماع هدایت نخواهد کرد. هرچند دانشمندانی همچون کانمن نسبت را اصلی وجودی نمی‌داند، افرادی مانند دنت، خلاف این را باور دارند. بنابراین، در نهایت این پرسش که آیا علوم شناختی تجربی بر نسبی‌گرایی دلالت دارند یا نه، به پاسخ ما به پرسش اخیر بستگی خواهد داشت؛ پرسشی که پاسخی قاطع و فیصله‌پذیر از علوم شناختی تجربی اخذ نمی‌کند. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که حتی اگر علوم شناختی تجربی لزوماً بر نسبی‌گرایی صحه نگذارد، هرچه مطالعه و غور ما در آن علوم بیشتر می‌شود، این احساس در ما قوی‌تر می‌شود که از هر دری که وارد شویم، به‌نحوی، با نوعی نسبی‌گرایی مواجه می‌شویم.

منابع

نیگل، تامس (۱۳۹۶) «آگاهی توهمی فهم‌ناپذیر است»، ترجمه علی کوچکی، فصلنامه ترجمان؛

- Baghramian, Maria (2020) "Relativism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/entries/relativism/>
- Bloom, P. (2004) *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books.
- , (2013) *Just Babies: the Origins of Good and Evil*, Crown.
- Buss, D. M. (1995) "Evolutionary Psychology: a New Paradigm for Psychological Science", *Psychological Inquiry*, vol. 6, no. 1, pp. 1-30.
- , (2000) *The Dangerous Passion, Why Jealousy is as necessary as Love and Sex*, Free Press.
- , (2019) *Evolutionary Psychology: the New Science of the Mind*, Routledge.
- Chalmers, D. J. (1995) "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, no. 3, pp. 191-210.
- , (1996) *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Chomsky, N. (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press.
- , (1986) *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, New York: Praeger.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (1992) "Cognitive Adaptations for Social Exchange", in J. H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, pp. 163-228.
- Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company
- , (1996) *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books.
- , (1998) *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. A. (1975) *The Language of Thought*, Harvard University Press.
- , (1983) *The Modularity of Mind: an Essay on Faculty Psychology*, MIT Press.
- Fumerton, Richard (2006) *Epistemology*, Blackwell.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1972) "Subjective Probability: A Judgment of Representativeness", *Cognitive Psychology*, vol. 3, no. 3, pp. 430-454.
- , (1979) "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk", *Econometrica*, vol. 47, no. 2, pp. 263-292.
- Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux.
- Nisbett, R. E. & Masuda, T. (2003) "Culture and point of view", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 100, no. 19, pp. 11163-11170.
- Nisbett, R. E.; Peng, K.; Choi, I. & Norenzayan, A. (2001) "Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition", *Psychological Review*, vol. 108, no. 2, pp. 291-310.
- Pinker, S. (1994) *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, William Morrow and Company.
- , (1997) *How the Mind Works*, W. W. Norton & Company.
- , (2002) *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*, Viking.
- Tooby, J. & Cosmides, L. (1992) "The Psychological Foundations of Culture", in J. H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, pp. 19-136.
- Trivers, R. L. (1971) "The Evolution of Reciprocal Altruism", *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, no. 1, pp. 35-57.
- , (2011) *The Folly of Fools: the Logic of Deceit and Self-deception in Human Life*, Basic Books.
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1973) "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability", *Cognitive Psychology*, vol. 5, no. 2, pp. 207-232.
- , (1974) "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases", *Science*, vol. 185, Issue 4157, pp. 1124-1131.
- , (1981) "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice", *Science*, vol. 211, Issue 4481, pp. 453-458.



Marx: Praxis, Consciousness, and Subjectivity

Nasrin Jaafarzadeh^{1*}, Masoud Omid²

1 M.A in Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

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

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Both in Marx and Marxist thinkers, two basic questions can be raised: the question of consciousness and that of subjectivity. In this article we want to show: 1. the texts about Marx contain discussions concerning consciousness and subject-object relationship and elements of subjectivity in Marx. 2. The analysis of consciousness and its nature and, consequently, subjectivity according to Marx, is different from other philosophical views. 3. In Marx's thinking, it is praxis that is the origin of consciousness, in the forms of individuality, sociality, and historicity of consciousness. 4. Marxian subjectivity is the activity of consciousness within praxis, dialectic, class, and historical and social orientation. Subjectivity in Marx can be considered a two-sided coin, on the one side the individualized praxis and on the other the person involved in the praxis.
Received: 2024/11/01	
Accepted: 2024/12/29	
	Keywords: Consciousness forming, praxis, consciousness and existence, practical existence, practical materialism, materialist consciousness, Marx's subjectivity.

Cite this article: Jaafarzadeh, Nasrin & Omid, Masoud (2024). Marx: Praxis, Consciousness, and Subjectivity. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 4, pp. 33-54.

DOI: 10.30479/wp.2025.21095.1126

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، زمستان ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



مارکس: پراکسیس، آگاهی و سوژکتیویته

نسرین جعفرزاده^{۱*}، مسعود امید^۲

۱ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

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

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۱

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۹

هم نزد مارکس و هم نزد نظریه‌پردازان مارکسیست، می‌توان به طرح دو پرسش اساسی پرداخت؛ پرسش از آگاهی و پرسش سوژکتیویته. این مقاله نشان می‌دهد که: (۱) متون مربوط به مارکس مشتمل بر طرح دیدگاه‌هایی است که در آنها به مسئله آگاهی، و رابطه سوژه و ابژه، و عناصر سوژکتیویته مارکس پرداخته شده است. (۲) تحلیل آگاهی و ماهیت آن و به تبع، سوژکتیویته نزد مارکس، متفاوت از دیگر دیدگاه‌های فلسفی است. (۳) در تفکر مارکسی، این پراکسیس است که خاستگاه آگاهی است؛ در قالب‌های فردیت، اجتماعیت و تاریخت آگاهی. (۴) سوژکتیویته مارکسی فاعلیت آگاهی در چاقوب عناصری از قبیل پراکسیس، دیالکتیک، طبقه و جهت‌داری تاریخی و اجتماعی است. سوژکتیویته مارکس را می‌توان همانند سکه دو رو، از سویی پراکسیس فردیت یافته و از سوی دیگر، فرد درگیر پراکسیس در نظر گرفت.

کلمات کلیدی: تقویم آگاهی، پراکسیس، آگاهی و هستی، هستی پراتیکی، ماتریالیسم پراتیکی، آگاهی ماتریالیستی، سوژکتیویته مارکس.

استناد: جعفرزاده، نسرین؛ امید، مسعود (۱۴۰۳). «مارکس: پراکسیس، آگاهی و سوژکتیویته». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، ص ۳۳-۵۴.

DOI: 10.30479/wp.2025.21095.1126



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

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

مقدمه

شاید از بخشی از آرای مارکس بتوان خوانشی پسامدرن ارائه داد، اما مارکس و پروژه او، اساساً ذیل مدرنیته تقرر و تقوم یافته است، هر چند به شدت با آن در چالش و تنش است و آن را پروژه‌ای ناتمام می‌داند؛ از این رو، اساساً و لزوماً نمی‌توان وی را یک متفکر پسامدرن به معنای متفکری کاملاً گسیخته و منفک از مدرنیته انگاشت. واقع‌بینانه آن است که وی را یک متفکر مدرن به شدت منتقد، یا به تعبیری دقیق‌تر، ایده‌پرداز یا نظریه‌پرداز یک مدرنیته خاص دانست. این نکته‌ای است که حتی از آرای برخی از مارکسیست‌ها، از قبیل جرج لوکاچ نیز قابل استنباط است؛ اینکه مدرنیته و جهان‌بینی مارکس به نوعی عقلانی‌تر و سالم‌تر و واقعی‌تر از نگرش مدرنیست‌هاست (Berman, 1988: 88).

از سوی دیگر، مهم‌ترین شاخص مدرنیته و قلب آن روشن‌گری، همانا آگاهی (consciousness) است. با این وصف، با تقرر تفکر مارکس در این چارچوب و در چنین زمینه فرهنگی و فلسفی، پرسش از ماهیت آگاهی و تقویم آن نزد مارکس، پرسشی بی‌ربط و بی‌وجه نخواهد بود. با رجوع به آثار مارکس، برجستگی و آشکارگی مسئله آگاهی و موضوعیت آن کاملاً هویدا است. در این نوشتار، تلاش بر آن است تا با ترتیبی ویژه، آگاهی‌شناسی متمایز مارکس یا مقومات و ویژگی‌های آن، تنظیم و توصیف گردد.

موضوعیت آگاهی

نخستین پرسش در مسئله آگاهی از نظر مارکس، این است که آیا اساساً چنین مسئله‌ای برای مارکس مطرح بوده و موضوعیت داشته است؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان علاوه بر استناد به تقرر و تقوم تفکر مارکس در فضای مدرن، از سه طریق تدارک دید: رجوع به آثار خود مارکس، رجوع به برخی از نظریه‌پردازان مارکسیست و رجوع به شکل‌گیری شاخه‌های مطالعاتی متأثر از تفکر مارکس.

الف) آگاهی نزد مارکس

تحلیل مفهوم کلیدی فلسفه مارکس، یعنی پراکسیس (praxis)، نشان از حضور و اندراج آگاهی ذیل این ایده فلسفی دارد. پراکسیس نه آگاهی محض است و نه عمل محض، و نه حتی کار معمولی، بلکه ترکیبی خاص و جهت‌دار از آنهاست؛ کار تولیدی و سازمان یافته:

باید اعتراف کرد که واژه «Praktik» به خاطر باری که در سنت سخن فلسفی یافته، بیشتر عمل ناب را به ذهن می‌آورد، در صورتی که مارکس از طریق اهمیت دادن به فعالیت تولیدی (و طرح‌اندازی‌های انسانی)، نقش عامل ذهنی را هم مهم می‌دانست. در نتیجه، واژه «praxis» به مقصود و هدف او نزدیک تر است: کنشی توأم با اندیشه، عملی استوار به نظریه. (احمدی، ۱۳۸۵: ۶۱)

در ادامه و در مباحث بعدی نکاتی دقیق‌تر دربارهٔ پراکسیس خواهد آمد.

ادبیات و اصطلاح‌شناسی (terminology) فلسفی مارکس، در اثر مهم‌اش معروف به *تزهایی* در باب فوئرباخ، بر محور مسئلهٔ آگاهی و در ارتباط با مسئلهٔ سوژه و ابژه می‌چرخد. این اثر به دنبال تلاش برای ارائهٔ راه‌حلی متفاوت برای آگاهی و سوژه است. حتی در این اثر، اصطلاحات فلسفی مارکس در باب آگاهی، تفاوتی مشخص با اصطلاحات مرسوم فلسفی، از قبیل شیء یا اشیا (things) دارد (مارکس، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۷ و پاورقی). مارکس به گذر از آگاهی محض و حتی به پیوستگی عمل با آگاهی می‌اندیشد و آگاهی تهی را نفی می‌کند، نه مطلق آگاهی و نه آگاهی راستین را؛ که همان آگاهی عملی به معنای پراکسیس است. تفکر ویژه دربارهٔ آگاهی نزد مارکس را می‌توان ذیل آگاهی خاص، یعنی آگاهی فلسفی نیز به‌نظاره نشست. فلسفه به‌عنوان عالی‌ترین شکل آگاهی، لازم است به‌نحو عملی تقویم گردد و به اجرا گذاشته شود؛ به بیان دیگر، در درون پراکسیس بازنمایی گردد. از همین‌رو، مارکس از پایان فلسفهٔ انتزاعی و آغاز تأسیس و تشکیل فلسفه‌ای با ماهیت عملی سخن می‌گوید (احمدی، ۱۳۸۵: ۱۴۰). این همان فلسفه‌ای است که مارکس در *تز یازدهم خویش*، تمایز آن را چنین بیان می‌کند: «فلاسفه به‌شیوه‌های گوناگون جهان را تفسیر کرده‌اند، مسئله اما، تغییر جهان است» (Marx, 2019: 22). این سخن به معنای فراروی از هر فلسفه‌ای نیست، بلکه عبور از فلسفه‌های محض و ایدئالیستی، و روی آوری به فلسفه‌ای دیگر است. درواقع، به بیان کارل گُرش، «این فرارفتن کلی از دیدگاه ناب فلسفی، هنوز در خود، سرشتی فلسفی دارد» (گُرش، ۱۳۸۲: ۸۰). با رجوع به برخی از آثار مارکسیستی و نحوهٔ ورود آنها به مسئله پراکسیس، می‌توان به این نتیجه رسید که فلسفهٔ مارکس را می‌توان فلسفهٔ پراکسیسی نامید؛ مشابه فلسفه تحلیلی یا فلسفه پراگماتیستی و... (خامه‌ای، ۱۳۶۹: فصل ۳ تا ۷).

ب) مسئلهٔ آگاهی نزد مارکسیست‌ها

مسئلهٔ آگاهی نزد نظریه‌پردازان مارکسیسم به‌نحو بارز و مبسوط مورد تأمل و تحقیق قرار گرفته است. برای نمونه، اثر جورج لوکاج با عنوان *تاریخ و آگاهی طبقاتی (History and Class Consciousness)* بر محور آگاهی از نوع طبقاتی شکل گرفته و یکی از فصول آن، با عنوان آگاهی طبقاتی (Class consciousness) تنظیم شده است (لوکاج، ۱۳۹۶: ۲۰۱-۱۵۱). لوسین گلدمن در باب این اثر می‌نویسد: «[لوکاج] در این کتاب، مفهوم آگاهی فرافردی و به‌ویژه آگاهی طبقاتی را با پی‌گیری مطرح کرده است. با این همه، او بسی بیش از آنکه رابطهٔ آگاهی طبقاتی را با آگاهی فردی آشکارا توصیف کند، جایگاه تاریخی آگاهی طبقاتی را نشان می‌دهد» (همان: ۲۱) نمونهٔ دیگر، اثر مهم لویی آلتوسر با عنوان *علم و ایدئولوژی (Science and Ideology)* است. وی به‌نحو دقیق، آگاهی ایدئولوژیک - که مارکسیسم نیز یکی از مصادیق مهم و بارز آن است - را تحلیل و توصیف می‌کند. از خلال این اثر، تمایز و تشابه سه حوزهٔ آگاهی فلسفی،

علمی و ایدئولوژیک، آشکار می‌گردد (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۴۲). همچنین اثر تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر با عنوان *دیالکتیک روشنگری (Dialectic of Enlightenment)* مشتمل بر بیان ویژگی‌های آگاهی روشنگری و نقد آن، و طرح آگاهی مورد نظر در نظریه مارکسیستی و امتیازات آن است (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: دیباچه و فصل نخست).

ج) مسئله آگاهی در حوزه‌های مطالعاتی متأثر از فلسفه مارکس

دو نشانه دیگر در باب موضوعیت آگاهی برای مارکس و مارکسیسم، تولد دو حوزه مطالعاتی مارکسیستی است که عبارت‌اند از شناخت‌شناسی از نظر مارکسیسم و جامعه‌شناسی شناخت از نظر مارکس. برای نمونه می‌توان به دو اثر *نظریه شناخت و کارل مارکس و جامعه‌شناسی شناخت (Sociology of Knowledge)* اشاره کرد. این دو اثر مشتمل بر طرح مسئله آگاهی و نسبت آن با زبان، ایدئولوژی، ذهن، کار، کنش و... هستند (کورنفورث، ۱۳۵۷: بخش اول تا سوم؛ آشتیانی، ۱۳۸۶: بخش اول و دوم).

جایگاه بحث از آگاهی

مسئله آگاهی نزد مارکس ذیل دو مبحث قابل طرح است: معرفت‌شناسی و سوژکتیویته. در باب معرفت‌شناسی مارکسی باید گفت معرفت‌شناسی وی ذیل شاخه یا رشته مرسوم معرفت‌شناسی فلسفی قرار نمی‌گیرد و از آن نوع نیست. معرفت‌شناسی فلسفی یا نظریه فلسفی شناخت، با باور صادق موجه (justified true belief) سروکار دارد. مسائلی که نزد معرفت‌شناسانی مانند چیسلم مطرح است، از این قبیل‌اند: تفاوت شناخت و باور صحیح، معلومات مستقیم و بی‌واسطه، حدود شناخت، مسئله حقایق عقلانی، منطقی و ریاضی، مقدار تضمین صدق با دلیل و... (چیسلم، ۱۳۷۸: پیشگفتار). اما معرفت‌شناسی مارکس از نوع پراکسیسی یا اجتماعی است؛ به‌همین دلیل، خاستگاه جامعه‌شناسی شناخت قرار گرفته است. می‌توان گفت، معرفت‌شناسی مارکس نه از نوع انتزاعی و گزاره‌ای، بلکه از نوع انضمامی و عملی است. همچنین، معرفت‌شناسی مرسوم فلسفی از نوع کلی‌گرایانه است ولی معرفت‌شناسی مارکس کل‌گرایانه است.

سوژکتیویته مارکس نیز از نوع دکارتی، کانتی، هیومی و... نیست، سوژه مارکسی برخوردار از فعالیت پراکسیسی و عملی است، نه معطوف به عینیت‌بخشی محض فلسفی به ابژه، بلکه تولید فهم و ایجاد تغییر در آن است. بر همین اساس، حتی برخی مانند کولاکوفسکی، عنوانی خاص به سوژکتیویته مارکس اختصاص داده‌اند:

با در نظر گرفتن فرایافت مارکس از عقل، به‌عنوان یک وسیله عملی وجود

جمعی، و با در نظر گرفتن فرایافت او از عین، به‌عنوان چیزی که ذهن آن

را تعریف می‌کند اما به آن عینیت [فیزیکی] نمی‌بخشد، می‌توان شناخت‌شناسی مارکس را سوژکتیویسم نوعی (generic subjectivity) نام نهاد. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱۲)

برای فهم نظر مارکس در باب ماهیت آگاهی، لازم است فاصله‌گیری صریح و قاطع وی از دیگر نظریات آگاهی مورد توجه قرار گیرد. در ادامه، به ترتیب، به توضیح مختصر نظریات غیرمارکسی آگاهی در تاریخ فلسفه - که مارکس درصدد پشت سر نهادن آنها و تعریف و تأسیس نظریه‌ی خاص خویش بوده است - می‌پردازیم؛ پس از آن، به توصیف نظریه‌ی آگاهی مارکس یا وجه ایجابی نظریه‌ی مارکسی خواهیم پرداخت.

نظریه‌های آگاهی‌شناسی پیش از مارکس

۱- آگاهی متافیزیکی کلاسیک

تعریف آگاهی به‌عنوان هویتی متافیزیکی، یعنی تقویم آگاهی به‌واسطه‌ی مقولات متافیزیکی - از قبیل مثال (بر اساس نظریه‌ی مُثُل)، عقل فعال، فعلیت، جوهر، صورت، وجود، تجرد (غیرمادی بودن)، تمثّل، وجود ذهنی و... - را می‌توان نزد فیلسوفان کلاسیک یونانی و میانه، مانند افلاطون، ارسطو، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و... یافت. برای نمونه، در *مباحثات افلاطون* می‌خوانیم: «پژوهیدن و آموختن در حقیقت جز یادآوری [مثّل] نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/ ۳۶۵). یا ملاصدار می‌نویسد: «لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ وجوداً أو ظهوراً آخرَ عبّر عنه بالوجودِ الذّهنيّ مظهره المدارك العقليّة و المشاعر؛ هر انسانی، نحوه‌ای از وجود و ظهور دارد که می‌توان آن را وجود ذهنی نامید و در سطح آگاهی‌ها و شعور عقلانی او نمودار می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۶۳). در آثار ارسطو نیز آگاهی در چنین حال و هوایی تعریف می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۹: دفتر سوم).

۲- آگاهی انتزاعی دکارتی

با دکارت آگاهی از موجود و وجود پیشی می‌گیرد و بر صدر می‌نشیند و قدر می‌بیند. فلسفه در دکارت به‌جای موجود و وجود و جوهر، از اندیشه و آگاهی آغاز می‌شود. اما تقویم آگاهی دکارتی بر اساس من اندیشنده‌ی انتزاعی و محض و جوهری معطوف به محتوای فطری خویش صورت گرفته است (دکارت، ۱۳۷۶: فصل ۶ و ۱۲). این آگاهی در نخستین گام خود، انتزاعی و محض است (می‌اندیشم) و نیز مستقل و مستقرّ در نقطه‌ای ارشمیدسی است. در ادامه، قوام این آگاهی انتزاعی، به عناصری چون جوهریت و مفاهیم فطری است. اما این عناصر نیز نمی‌توانند آن را از محو و استقلالش خارج سازند. تمایز آن از بدن و عدم حضور آن در بدن و عدم ارتباط و کنش بی‌واسطه‌ی آن با جهان، یک دشواری ماندگار در فلسفه‌ی دکارت است (Descartes, 2008: ch. 1, 5 & 6).

۳- آگاهی استعلایی کانتی

آگاهی استعلایی کانت در تلاش برای خروج از انتزاعیت آگاهی به ترکیب دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی می‌اندیشد و به طرح پیوند میان فاهمه و حساسیت می‌پردازد. آگاهی کانتی در نهایت پیوستاری است مرکب از من استعلایی، فاهمه، شهودات حسی، عقل عملی، ایده‌ها و فعالیت آزاد قوا (کورنر، ۱۳۶۷: فصل ۱، ۶، ۸). در این میان، آنچه برای کانت مهم است، حضور بی‌واسطه عناصر استعلایی عالم طبیعت و عالم عمل انسانی (کنش)، نزد آگاهی است. ولی این حضور در عین اهمیت و استثنایی بودن و عینیت‌اش، صبغه انتزاعی دارد؛ یعنی یک حضور انتزاعی است. «ما دارای شناخت‌های پیشینی و یقینی هستیم، و حتی فاهمه مشترک هرگز عاری از این شناخت‌ها نیست» (Kant, 1964: b4).

۴- آگاهی نظام‌مند و تاریخی هگلی

آگاهی نزد هگل از آن روح مطلق است که در قالب ایده‌ها و نظام‌ها و به‌شیوه دیالکتیکی محقق می‌شود. مطلق، به‌سوی آزادی درونی از بیرونیت‌اش رهسپار است و اوج آزادی روح مطلق در قالب یک ابرنظام فلسفی (نظام هگل) رخ می‌نماید (هگل، ۱۳۹۱: پیش‌گفتار هگل). هگل مشخصاتی برای آگاهی برشمرده که بسیار مهم‌اند؛ از قبیل اینکه می‌نویسد: «فهم، تعین‌ها را تعیین می‌کند و تثبیت می‌نماید، خرد، منفی و دیالکتیکی است، چون تعیین‌های فهم را در هیچی منحل می‌کند؛ خرد، مثبت است، چون امر عام را می‌سازد و امر خاص را در آن می‌فهمد» (همان: ۲۴). در هگل با آگاهی محض و انتزاعی سروکار نداریم، بلکه آگاهی چیزی در ارتباط با امر مشخص و متعین است: «آگاهی، روح به‌مثابه دانایی کنکرت... گرفتار در بیرون بودگی است» (همانجا). غیرانتزاعی بودن و غیرمحض بودن آگاهی نزد هگل، آنجا به‌نحو روشن خود را نشان می‌دهد که وی آگاهی را جمع عقلانیت و فعلیت می‌داند: «در پیش‌گفتار کتاب فلسفه حق من، این گزاره را داریم: آنچه عقلانی است، بالفعل می‌باشد. و آنچه بالفعل است، عقلانی می‌باشد» (همو، ۱۳۹۷: ۹۲).

همچنین این آگاهی از آغاز تا انجامش، دچار ناخشنودی و ناخرسندی درونی ناشی از اشتغال آن بر نفی و ماهیت دیالکتیکی آن است (وال، ۱۳۸۷: ۳۵). آگاهی ره به‌سوی تاریخ می‌سپارد و خود را هم در قالب‌های انتزاعی یعنی آموزه‌های هنری و حوزه‌های دینی و نظام‌های فلسفی- و هم در قالب‌های انضمامی از قبیل اقوام و ملل و دولت‌ها- به نمایش در می‌آورد و از این طریق خصلت تاریخی به خود می‌گیرد (استیس، ۱۳۸۱: ۲/ بهره دوم و سوم).

خلاصه اینکه، آگاهی هم با امور انتزاعی، یعنی منطوق و هستی، و با هم امور انضمامی، یعنی تاریخ و طبیعت، عجین است. در آگاهی، عناصر انتزاعی و انضمامی، با هم در هم تنیده هستند. بر همین اساس است که دو گانه‌های هستی و نیستی، اثبات و نفی، کل و جزء، ماروای طبیعی و طبیعی، تاریخ و فرد،

دولت و فرد و... در این آگاهی با هم حضور دارند و نقش خود را ایفا می‌کنند. گفتنی است که آگاهی در نهایت بر اساس ایده‌های کلی و جزئی و منطق حاکم بر آنها قوام می‌یابد و به سیر خود ادامه می‌دهد.

۵- آگاهی ماتریالیستی کلاسیک و مکانیکی

آگاهی ماتریالیستی به معنای کلی، آگاهی ماده‌محور و مادی‌انگارانه از حقایق است. اما به دلیل معانی مختلفی که از ماتریال / ماتریالیسم در تاریخ فلسفه رخ نموده، باید به تفاوت و آنگاه اقسام یا انواع آنها نیز توجه داشت. از سویی، ما با ماتریالیسم کلاسیک، یعنی ماتریالیسم ذره‌گرایانه دموکریتوسی و اپیکوروسی مواجهیم، ولی از سوی دیگر، با ماتریالیسم مکانیستی و ماشین‌انگارانه دکارتی سروکار داریم. برای مثال، جهان برای دکارت همچون یک ماشین است و ماهیت آن، امتداد و حرکت است. دکارت در اصل ۱۸۸ اصول فلسفه می‌نویسد: «جهان ماشینی است که جز شکل و حرکت (اجزای خویش) چیز قابل ملاحظه‌ای ندارد» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۹۵). ماتریالیسم مکانیستی بیش از آنکه ذره‌گرایانه صرف باشد، بر اساس امتداد است و به رابطه ریاضی-ماشینی میان عناصر مادی، یعنی ذرات و نیز حرکات آنها می‌اندیشید. مثلاً، از نظر دکارت فرمول و فهم ریاضی حرکت در جهان عبارت از: حرکت = جرم \times سرعت. ماتریالیسم دکارت و نیز نیوتن، از نوع مکانیستی است و از همین‌رو گویی ماده و جهان، نیازمند چیزی ماورای ماده است تا آن را به حرکت درآورد. در همین راستا می‌توان از فیزیک‌گرایی سخن گفت که جهان را در افق دانش فیزیک فهم می‌کند. در این قسم از ماتریالیسم، ماده و جهان بر اساس علم فیزیک و در افق آن و ذیل مقولات آن اندیشیده می‌شود.

به نظر می‌رسد می‌توان ماتریالیسم یا ماده‌انگاری را برحسب تعریف‌هایی که از ماده می‌شود، دارای اقسامی دانست. در پرسش از چیستی ماده، می‌توان به چند مفهوم و معنی متعدد یا متنوع اشاره داشت: ذره شکل‌دار متعارف، طبیعت، امتداد، ذرات اتمی، میدان و ذرات زیراتمی، غیر ذهن، آگاهی مادی، دانش فیزیکی، قضیه با معنای فیزیکی، شیء فیزیکی (در علم فیزیک) و... (استولجر، ۱۳۹۴: ۱۵-۱۳). بر همین اساس، می‌توان از اقسام ماتریالیسم ذره‌گرایانه، طبیعت‌گرایانه، امتدادگرایانه و مکانیستی، زبانی، فیزیکالیستی، فیزیکیستی (فیزیک‌گرایانه) و... سخن گفت. یکی از مهم‌ترین اشکال آگاهی ماتریالیستی در دوره معاصر، آگاهی حاصل از دانش فیزیک به‌نحو خاص یا دانش‌های علوم طبیعی به‌نحو عام، است.

وجه ایجابی آگاهی‌شناسی مارکس

۱- مارکس متقدم و کشف اهمیت آگاهی و آگاهی ماتریالیستی

مارکس متقدم به دلیل گرایش هگلی‌اش، نخستین‌بار در رساله دکترای خود مسئله آگاهی را مطرح کرد:

مارکس نخستین‌بار در رساله‌اش از لفظ آگاهی استفاده کرد. در این رساله

که نگارش آن در مارس ۱۸۴۱ به پایان رسید، او جانب اصل اپیکوروسی آزادی آگاهی را گرفت و نشان داد که فقط با این آزادی آگاهی است که انسان می‌تواند به کامل‌ترین شکلی طبیعت را دگرگون کند، درحالی‌که دترمینیسم یا جبرگرایی دمکریتوسی نسبت به اهمیت کنش آگاهانه انسان بی‌توجه است. این پایه طرح مارکس در مورد اصلاح آگاهی‌ها نیز شد که کمی بعد، آن را به‌یاری نوشته‌های هگلی‌های جوان و آرنولد روگه پیش کشید. (احمدی، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۳)

اما در باب نوع آگاهی ماتریالیستی مارکس، باید گفت در آغاز می‌توان و باید ماتریالیسم را در انواعی از این قبیل در نظر گرفت: ماتریالیسم ماده‌گرا، تجربه‌گرا، علم‌گرا، اجتماع‌گرا، سیاست‌گرا، تاریخ‌گرا، اقتصادگرا (ایگلتن، ۱۳۹۷: فصل اول).

مارکس در دوره نخستین تفکر خویش، به مسئله ماتریالیسم کلاسیک که اساساً ماده‌گرایانه (از نوع ذره‌گرایانه) بود، پرداخت. عنوان تحقیق یا رساله وی، عبارت بود از: «اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکریتی و اپیکوری». نکته قابل تأمل آنکه، مارکس در این اثر در سپهر آگاهی و خودآگاهی گام برمی‌دارد، اما سپس به تدریج به تعریف و تأسیس ماتریالیسم خاص خود می‌پردازد که دارای سطوح اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی خاص است.

ماتریالیسم کلاسیک از نوع دموکریتی و اپیکوری، اساساً ماده‌گرا و برخوردار از بار متافیزیکی است. اما برای مارکس، وجه ذهنی ماتریالیسم مهم‌تر و فراتر از وجه متافیزیکی آن است:

حلقه مکاتب اپیکوری، رواقی و شکاکی به‌لحاظ شکل ذهنی، که همانا خصلت فلسفه یونانی است، اهمیت بیشتری دارند. اما تاکنون همین شکل ذهنی، این حامل معنوی نظام فلسفی، را به‌نفع ویژگی‌های متافیزیکی آنها تقریباً به‌تمامی نادیده گرفته‌اند. (همان: ۳۹)

مارکس این جریان ماتریالیستی را (در کنار جریان رواقی و شک‌گرایی) کلید درک تاریخ راستین فلسفه یونان و ذهن یونانی و زندگی یونانی می‌داند (Marx, 2000: 3). به بیان دیگر، از نظر مارکس، ماتریالیسم گویبی جزو حاق آگاهی یونانی و دست‌کم یکی از مقومات مهم آن است. از نظر وی «اپیکوریان، رواقیان و شکاکان، مظهر تمام و کمال همه جنبه‌های خودآگاهی [یونانی] هستند» (Ibid: 39).

بر همین اساس است که مارکس متقدم، از آنجا که در تألیف و تدوین رساله‌اش، هگلی‌مشرّب بود، با اشاره به تاریخ فلسفه هگل، و به‌نوعی با پیش فرض‌های هگلی، ماتریالیسم را نیز در کسوت مرتبه‌ای از تحول آگاهی در دیالکتیک روح در دوره یونان معرفی می‌کرد.

گفتنی است که مارکس در مقدمه خود بر چاپ رساله‌اش، به مسئله خودآگاهی و اهمیت آن تأکید و تصریح کرده و می‌نویسد:

درواقع [سخن پرومته در باب دوری از خدایان] اعتراف خود فلسفه و کلام قصار آن است بر ضد تمام خدایان زمینی و آسمانی که خودآگاهی آدمی را به‌عنوان برترین الوهیت نمی‌پذیرند. خودآگاهی آدمی هم‌آوردی ندارد. (Ibid: 33)

اما ماتریالیسم کلاسیک بر معنایی خاص از ماده تکیه دارد: ذره‌ای بودن، حرکت جبری و/یا تصادفی، ترکیب‌پذیری بدون کیفیت عینی (دوموکریتی) یا کیفیت‌زا (اپیکوری). اما ماتریالیسم مارکسی چیزی متفاوت از آن را در بر می‌گیرد و ابتکار جدیدی را در معنا و مفاد ماده پیش چشم دارد. ماتریالیسم مارکسی، ماتریالیسم ذره‌ای یا طبیعت‌گرا نیست، بلکه می‌توان آن را ماتریالیسم پراکسیسی نامید. همچنین گفتنی است که توجه خاص مارکس به ماتریالیسم اپیکور در رساله‌اش، از نوع یک تحقیق یا تکلیف آکادمیک و با اهداف صرفاً پژوهشی و انتزاعی نبوده است، بلکه اساساً انگیزه مارکس، انسان‌گرایانه، اجتماع‌گرایانه و سیاست‌گرایانه بود. مارکس به‌دنبال ماتریالیسمی با نتایج انسانی، اجتماعی و سیاسی بود و آن را نزد اپیکور یافته بود. این نکته‌ای است که برخی از مارکس‌پژوهان بدان اذعان داشته‌اند:

مارکس شور و شوق اپیکوروس به عدالت و آزادی، انزجار او از انباشت ثروت، نگاه مترقی او به زنان و جدیت او در برخورد با سرشت شهوانی بشر را ستود و همه این‌ها را در گرو دیدگاه‌های فلسفی او می‌دانست. (ایگلتون، ۱۳۹۷: ۵)

اما مارکس تنها به‌دنبال ماتریالیسمی با نتایج فلسفی صرف نبود، بلکه در پی ماتریالیسمی با نتایج عملی (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و...) بود؛ یعنی ماتریالیسمی اجتماعی، اقتصادی و اساساً رهایی‌بخش. به بیان دیگر، مارکس دریافته بود که تنها آگاهی ماتریالیستی از نوع خاص است که رهایی‌بخش است، اما این رهایی‌بخشی را نمی‌توان از هر ماتریالیسمی انتظار داشت.

۲- مقومات ماتریالیسم در مارکس متأخر

عناصر و مقومات و دلالت‌های ماتریالیسم مورد نظر مارکس در مارکس متأخر را می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

الف) طرد و نفی خودمختاری اندیشه‌ها در زندگی اجتماعی و سپس، نفی و طرد تقدم اندیشه‌ها در زندگی اجتماعی.

ب) تعهدی روش‌شناختی به پژوهش تاریخ‌نگارانه مشخص، در مقابل ژرف‌اندیشی فلسفی به‌نحو انتزاعی.
ج) محوریت پراکسیس انسان در تولید و بازتولید زندگی اجتماعی.
د) تأکید بر اهمیت کار در تاریخ انسان، از آن‌رو که در دگرگون ساختن طبیعت و وساطت مناسبات اجتماعی درگیر می‌شود.
ه) اهمیت طبیعت برای انسان از حیث استقلال از طبیعت و تقابل با آن، در عین وابستگی آدمی به طبیعت، ولی تسلط انسان بر آن. و اینکه نسبت انسان و طبیعت، نامتقارن است: از سویی، انسان وابسته به طبیعت است و از سوی دیگر، طبیعت مستقل از انسان است.
و) تعهدی پایدار به رئالیسم ساده‌روزمه (خام) و تعهدی رو به بالیدن و تدریجی به رئالیسم علمی در نسبت به طبیعت (باتامور و دیگران، ۱۳۸۸: ۶۰۹-۶۰۸).

۳- آگاهی ماتریالیستی پراکسیس‌بنیاد

جهان و آگاهی از نظر مارکس از ماهیتی ماتریالیست برخوردار است. در این دیدگاه، مراد از ماتریال، صرفاً معنای چیزی مستقل از ذهن، به‌نام جهان و ماده نیست (که معنایی ست مدرسی و انتزاعی)، بلکه همان جهان عملی یا جهان به‌معنای علایق عملی انسانی و عمل اجتماعی خاص، یا پراکسیس است (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱۰). آگاهی حاصل از این ماتریال خاص، آگاهی ماتریالیست است. از این نوع ماتریالیسم می‌توان به‌عنوان ماتریالیسم پراکسیسی نام برد. مضمون ماتریالیسم مورد نظر مارکس را می‌توان چنین بیان کرد:

تولید ایده‌ها، پنداشت‌ها و آگاهی، در آغاز به‌طور مستقیم با فعالیت مادی و مناسبات و مراوده مادی انسان‌ها - این زبان زندگی واقعی - درهم تنیده شده است. ادراک، تفکر و مراوده ذهنی انسان‌ها در این مرحله، هنوز در برآیند پالایش‌یافته مستقیم رفتار مادی آنان جلوه می‌کند. همین امر در مورد تولید ذهنیات نیز آن‌چنان‌که در زبان سیاست، حقوق، اخلاق، دین، مابعدالطبیعه و جز آن، در هر قومی ابراز می‌شود، صادق است. انسان‌ها تولیدکنندگان پنداشت‌ها و ایده‌های خودشان هستند، البته انسان‌های واقعی و فعال که فعالیت‌شان مشروط است به تکامل نیروهای مولدشان، و مراوده متناسب با این نیروها تا دورترین شکل‌هایش. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاهانه باشد، و هستی انسان‌ها فرآیندزیست واقعی آنان است. (مارکس، ۱۳۸۰: ۲۹۴)

گفتنی است که ماتریالیسم پراکسیسی مارکس به دو ماتریالیسم دیگر، یعنی ماتریالیسم تاریخی و

دیالکتیکی نیز پیوسته است. در واقع، آگاهی ماتریالیست مارکس دارای سه وجه پراکسیسی، تاریخی و دیالکتیکی است.

آگاهی مارکسی تقویم یافته بر اساس پراکسیس است و معطوف به تغییر، بنابراین می توان آن را آگاهی ماتریالیستی پراکسیس بنیاد یا آگاهی پراکسیسی (Praxis consciousness) نامید. اما پراکسیس چیست؟ پراکسیس عبارت است از:

فعالیت جسمی و فکری، فعالیت سازنده و دگرگون کننده انسانی، یعنی تأثیر همه جانبه انسان بر محیط خویش، کوشش انسان در راه مهار کردن این محیط و دگرگون ساختن آن، و در نتیجه، تطابق خود او با این تغییر محیط. پراکسیس تنها امری عملی نیست بلکه تئوریک نیز هست. کارگری که در معدن کار می کند، مهندسی که نقشه پلی را می کشد، پژوهنده ای که آزمایش می کند، ریاضی دانی که فرمولی را گسترش می دهد، و شاعری که شعر می سراید، همه مظاهری از پراکسیس هستند. به این سان، شناخت و پراکسیس جدا از هم نیستند، دو روی یک مدال هستند. شناخت، تظاهر ذهنی پراکسیس است و پراکسیس، تظاهر عینی شناخت. از این نظر، تحلیل پراکسیس مانند تحلیل شناخت، محور اصلی بررسی های فلسفی را تشکیل می دهد. (خامه ای، ۱۳۶۹: ۴۱)

نکته قابل توجه و تأمل در پراکسیس، صرفاً کنش یا فعالیت یا کار تصادفی نیست، بلکه کار خاص و تعریف شده و حتی سازمان یافته و سازنده یا تولیدی در سطح فرد و جمع است، یعنی

جنبه اصلی فعالیت یا کنش انسانی، تولید شرایط زندگی انسان هاست به دست خودشان، و تولید مناسبات اجتماعی ای که در آن مناسبات، شرایط زندگی شکل می گیرند. در انسان شناسی مارکس هیچ نکته ای به اندازه فعالیت و کنش انسان اهمیت ندارد. مارکس در برابر سوژه همیشه دانا و شناسای دکارت، انسانانی درگیر عمل و فعالیت را قرار داد. (احمدی، ۱۳۸۵: ۶۱)

نزد مارکس می توان از سه سطح مهم آگاهی، یعنی عینی یا علمی، اجتماعی و انقلابی نام برد (همان: ۶۳). آگاهی هم دارای سطح ابژکتیو به معنای شرایط و مناسبات تولید است و هم دارای سطح سوژکتیو به معنای عامل انسانی (همانجا).

شبکه مفهومی آگاهی از نظر مارکس را می توان مشتمل بر چنین عناصری در نظر گرفت: غیرانتزاعی، کار از نوع تولیدی، کنش ارتباطی و سازنده، نفی کنندگی، رهایی بخشی، دگرگون کننده و تغییرزا، و عاملیت،

خواه نظری و خواه عملی (مارکس و انگلس، ۱۳۹۵: ۲۹-۱۵ و فصل اول).

معنا و مقوم آگاهی نه از طریق امور ذاتی و درونی آن از قبیل مفاهیم فطری و مقولات و ایده‌ها- قابل ترسیم است، نه با تکیه بر امور بیرونی معمولی از قبیل تاریخ، ماده خارجی، طبیعت، جامعه و... و نه بر مبنای ماورای طبیعی از قبیل خدا و عقل فعال و... قابل طرح و توجیه است، بلکه آگاهی به معنای دقیق، تنها بر اساس پراکسیس و مقومات آن قابل فهم و توجیه است. آگاهی مورد نظر مارکس، نه از نوع انتزاعی دکارتی و کانتی است، و نه انتزاعی از نوع علمی؛ همچنین انضمامی از نوع وجودی (اگزیستانسیالیست) یا اخلاقی نیست، بلکه انضمامی از نوع عملی است، اما آگاهی عملی معطوف به عمل محض هم نیست، بلکه آگاهی پراتیکی، مبتنی بر پراکسیس، در قالب کار و مربوط به تولید و شرایط و مناسبات تولیدی است. از نظر مارکس، آگاهی محصول پراکسیس و مؤخر از آن و متقوم بدان است، نه مقدم بر آن و مبدأ و مقوم آن. این نوع آگاهی، متحرک و متغیر است، ولی در سیلان خود، نه از بیرون خود، بلکه از درون خود تغذیه می‌کند؛ از این رو ماهیت مکانیکی ندارد، بلکه دینامیکی است. آگاهی پراکسیسی، از دینامیسم درونی برخوردار است. این نوع دینامیسم مبتنی بر عناصر نفی و جدال و دیالکتیک درونی است.

آگاهی، پراکسیس‌بنیاد، جامعه‌ساز، تاریخ‌ساز، اقتصادساز، سیاست‌ساز و حتی طبیعت‌ساز است. اما این نوع آگاهی، جهت‌دار است، یعنی شکلی خاص از جامعه، تاریخ و حتی طبیعت را در پی دارد. مثلاً، آگاهی پراکسیسی از حیث اقتصادی، معطوف به جامعه منصرف از مالکیت خصوصی و بی طبقه، از حیث اجتماعی جامعه فرهنگی اقتصادمحور، از جهت سیاسی، سرمایه‌داری‌ستیز و رهایی‌بخش، و از جهت تاریخی منتهی به ظهور ادواری خاص به نام سوسیالیسم و کمونیسم در تاریخ است.

۴- آگاهی طبقاتی

مارکس میان موقعیت عینی یک طبقه و عضویت در آن، با آگاهی ذهنی از این موقعیت، تمایز می‌گذاشت. اما خود موقعیت عینی نیز می‌توانست در دو قالب متمایز، یعنی جایگاه (موروثی) و طبقه (اقتصادی) لحاظ گردد. آگاهی مبتنی بر جایگاه، امری موروثی و بر اساس حقوق و امتیازات موروثی شکل می‌گیرد، ولی تکوین آگاهی طبقاتی محصول فرآیند اقتصادی و مناسبات تولید و نزاع سیاسی میان طبقات است؛ مثلاً، میان طبقه بورژوا و پرولتاریا. آگاهی از مناسبات تولیدی طبقه، به مثابه بنیاد دیگر آگاهی‌ها است و کامل‌ترین و بنیادی‌ترین آگاهی طبقاتی را در پی دارد، زیرا این

مناسبات تولیدی موجود میان افراد [است که] ضرورتاً باید خود را به مثابه مناسبات سیاسی و حقوقی نمایان کند. این مناسبات، درون تقسیم کار و در مقابل افراد، وجودی مستقل دارند. در زبان، این مناسبات تنها در قالب مفاهیم قابل بیان هستند. این واقعیت که این کلیات و مفاهیم به‌عنوان

قدرت‌های رازگونه پذیرفته شده‌اند، پیامد ضروری هستی مستقلی است که مناسبات واقعی، آن را مفروض دانسته‌اند، آن کلیات و مفاهیم، تجلی این مناسبات واقعی‌اند. با پذیرش این کلیات در آگاهی روزمره، دانشمندان سیاست و حقوقدان‌ها به این کلیات ارزش ویژه و توسعه بیشتری داده‌اند. این دانشمندان و حقوق‌دانان، در نتیجه تقسیم کار به پرستش این مفاهیم پرداخته‌اند. آن‌ها در [این] کلیات، بنیان حقیقی مناسبات مالکیتی واقعی را می‌بینند، به‌جای اینکه در مناسبات تولیدی ببینند. (مارکس، ۱۳۸۷: ۵۵)

گفتنی است که آگاهی طبقاتی، سپس‌تر نزد کائوتسکی و لنین، در دو وجه اقتصادی و سیاسی لحاظ شد که اولی از طریق اتحادیه‌های کارگری و دومی توسط روشن‌فکران قابل حصول است. اما بزرگ‌ترین تحول فلسفی در مفهوم آگاهی طبقاتی را لوکاج، در تراز یک مبحث متافیزیکی، یعنی برای طبقه‌بماهو طبقه و بالتبع هر طبقه، مطرح ساخت. بر این اساس، هر طبقه‌ای به‌نحو «در خود»، از آگاهی طبقاتی برخوردار است و لازم است آن را به مرتبه «برای خود»، یعنی به مرتبه خودآگاهی برساند. از سوی دیگر، آگاهی طبقاتی در حوزه فلسفه تاریخ نیز قرار می‌گیرد و بر این اساس، آگاهی طبقاتی در حد یک فاعلیت تاریخی ممکن (در نظامی متفاوت از سطله طبقه حاکم) قرار می‌گیرد که می‌تواند هم به‌عنوان یک رسالت تاریخی و هم منشأ تأثیر در حوزه‌های متعددی در تاریخ، لحاظ گردد (باتامور و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۱). از نظر لوکاج «طبقات اجتماعی یگانه فاعل‌های تاریخی و نیز شالوده‌های اساسی و ویژه مارکسیسم هستند. وی آگاهی فرافردی و به‌ویژه آگاهی طبقاتی را با پی‌گیری تمام مطرح کرده است» (لوکاج، ۱۳۹۶: ۲۱، مقدمه گلدمن).

۵- آگاهی کاذب

یکی از مفاهیمی که مارکس به‌صراحت آن را به‌کار برده و باید در آگاهی‌شناسی مارکس بدان پرداخت، آگاهی کاذب (false consciousness) است. در وهله نخست باید توجه داشت که معرفت‌شناسی مرسوم (فلسفی)، عهده‌دار مسئله صدق و کذب فلسفی آگاهی است، ولی معرفت‌شناسی مورد نظر مارکس، عهده‌دار مسئله صدق و کذب پراکسیسی آگاهی و بر محور تولید یا عدم تولید آگاهی‌های خاص و نیز رهایی‌بخشی یا رهایی‌نابخشی آگاهی است. مارکس از نوعی آگاهی سخن می‌گوید که محصول پراکسیسی است که منجر به تولید آگاهی وارونه و تحریف‌گر و پنهان‌ساز می‌شود؛ چنین آگاهی‌ای منجر به رهایی نمی‌شود. این نوع آگاهی را مارکس آگاهی کاذب می‌نامد. به بیان دیگر، آگاهی از سویی قابل تقسیم به صدق و کذب و از سوی دیگر، قابل تقسیم به وارونه/پنهان‌ساز یا ناوارونه/ناپنهان‌ساز است. با این کاربرد جدید مارکس از آگاهی، واژه آگاهی کاذب یک مشترک لفظی خواهد بود با دو معنای متفاوت و متمایز. آگاهی کاذب نزد مارکس ذیل ایدئولوژی رخ می‌نماید و بر این اساس، ایدئولوژی نزد مارکس معنایی

خاص و منفی دارد. آگاهی کاذب نوعی آگاهی است که تضادهای اقتصادی و اجتماعی موجود میان طبقات را پنهان یا وارونه نشان می‌دهد و از این‌رو، و یک آگاهی دارای اعوجاج و انحنا و تحریف‌گر است. دین و ایدئولوژی سرمایه‌داری از نوع آگاهی کاذب‌اند. در این نوع آگاهی‌ها، تضادهای اقتصادی و شکاف‌ها و آسیب‌های اجتماعی در پشت مقولاتی چون خدا، جهان آخرت، آزادی، برابری، مالکیت، رقابت و... پنهان یا وارونه می‌شوند (باتامور و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۳۵-۱۲۸). مهم‌ترین وجه وارونگی در این مقولات آن است که این امور به جای آنکه معلول مناسبات تولیدی و اقتصادی فهم و لحاظ شوند، بر عکس، علت آنها لحاظ می‌شوند. برای نمونه، مارکس در سرمایه می‌نویسد:

در رقابت، همه چیز وارونه می‌نماید. الگوی نهایی روابط اقتصادی، آن سان که در سطح به چشم می‌آید، در هستی واقعی خود، و از این‌رو، در مفهومی‌هایی که به مدد آن حاملان و عاملان این روابط در پی فهم این روابط بر می‌آیند، بسیار متفاوت با الگوی بنیادین درونی ولی پنهان خود و مفهوم‌های منطبق بر آن، و در واقع کاملاً وارونه آن است. (همان: ۱۳۰)

آگاهی کاذب محصول نوعی تولید توهم برای پنهان‌سازی روابط واقعی اقتصادی و نتایج آن از سوی سرمایه‌داری است. این توهم لزوماً به نحو اختیاری و با برنامه‌ریزی، ساخته نمی‌شود، بلکه گویی مقتضی مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری و از لوازم آن است.

اگر در روان‌شناسی فلسفی کلاسیک با چیزی به نام توهم متعارف سروکار داریم (واقعیت‌سازی یا واقعیت‌افزایی در ظرف واهمه)، و نزد کانت با توهم استعلایی (عینی‌انگاری امر غیرعینی، مثلاً در باب متافیزیک)، گویی نزد مارکس نیز با توهمی از نوع دیگر مواجهیم که می‌توان آن را توهم ایدئولوژیک نامید (وارونه‌سازی مناسبات اجتماعی و اقتصادی).

۶- آگاهی از خودبیگانه

آگاهی از خود بیگانه (alienated consciousness)، متضمن نوعی تقید و تعلق منفی و برقراری نسبتی منفی با متعلقات خاص است. آگاهی از خود بیگانه عبارت است از بت‌سازی از فرآورده‌های ناشی از پراکسیس و مناسبات خود و بندگی نسبت به آنها. این آگاهی بیگانه شده ناشی از مناسبات خاص اقتصادی و آگاهی طبقاتی ویژه‌ای است که همانند آگاهی کاذب، ویژه مناسبات سرمایه‌داری عالم کاپیتالیست است.

از خودبیگانگی یعنی بندگی انسان در دست فرآورده‌های خود او که صورت چیزهای مستقل را به خود گرفته‌اند. سرشت کالایی فرآورده‌ها و بیان آن به شکل پول، این تأثیر را دارد که فرایند اجتماعی مبادله را عواملی

نظم می دهند که فارغ از اراده انسان، و همچون قوانین طبیعی عمل می کنند. کارگر در نتیجه اهداف سودجویانه سرمایه داری از خودش بیگانه و در مسیر سودرسانی و چرخه رقابت سرمایه داری قرار می گیرد. از خودبیگانگی به مالکیت خصوصی و نهادهای سیاسی می انجامد. دولت برای جبران فقدان اجتماع واقعی در جامعه مدنی، اجتماع دروغین می آفریند. در این اجتماع، روابط انسانی سرانجام به صورت برخورد خودخواهی ها درمی آید. بندگی جمع در دست فرآورده های خودش با انزوای متقابل افراد ملازمه دارد. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱۴)

به نظر می رسد آگاهی از خودبیگانگی از جهتی حاصل آگاهی کاذب و وارونه است؛ برای مثال، چون حقیقت مناسبات اقتصادی و تولیدی سرمایه داری آنچنان که هست، آشکار نمی گردد (آگاهی کاذب)، میوه های موجود آن، از قبیل کالا و پول و... اموری مستقل محسوب می شوند و موضوع تعلق خاطر و بندگی قرار می گیرند (از خودبیگانگی آگاهی).

مارکس در دست نوشت های سال ۱۸۴۴م، فلسفه را نیز نوعی آگاهی از خودبیگانگی می داند. از نظر وی، گوهر فلسفه (ایدالیست یا شاید حتی کاپیتالیست)، بیگانگی انسان از جهان و دیگران و خودش است. در واقع، فلسفه نوعی آگاهی است که انسان با تعلق خاطر بدان و استقلال و موضوعیت دادن بدان را از خود جهان و دیگران و خودش بیگانه می شود. مارکس در برخی دیگر از آثارش (مثلاً در *ایدئولوژی آلمانی*) فلسفه را ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب نیز می داند (احمدی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

گفتنی است که به نظر می رسد خاستگاه دو مفهوم آگاهی کاذب و از خودبیگانگی مارکس، تحت تأثیر فلسفه هگل (در نسبت روح مطلق به جلوه های انتزاعی و انضمامی اش و بالعکس) شکل گرفته است. اما نزد هگل، اولاً، نسبت فرآورده ها و جلوه های روح مطلق به او هیچ گاه وارونه و پنهان نیست، و ثانیاً، نسبت روح مطلق به آنها، علی الاصول منفی نیست. از خودبیگانگی در هگل بیشتر ناظر به نوعی تعیین یابی و تمایز یابی و تقرر در مرحله متفاوت است و نیز منفیت به معنای ناخشنودی و نابسندگی تعینات است که مستلزم صبرورت و ورود به دیگر تعینات و مراحل است.

۷- آگاهی علمی

تصور مارکس از علم (science)، بر اساس فضای قرن نوزدهم شکل گرفته است، یعنی در فضایی پوزیتیویست. اما در کنار چنین تصویری از علم، مارکس به اقتضای تفکر خاص خویش نیز در باب علم می اندیشید. از نظر مارکس، آگاهی علمی اساساً در تمایز با آگاهی فلسفی و ایدئولوژیک است، اما امکان تبدل آگاهی علمی به فلسفی و ایدئولوژیک نیز وجود دارد. می توان گفت: در مجموع از نظر مارکس،

آگاهی علمی نوعی آگاهی پوزیتیو (تجربه‌گرایانه)، رئالیست، نقاد، رازگشا، دقیق، بازنمایانه (نسبت به واقعیت) و حتی رهایی‌بخش است (همان: ۱۳۰-۱۲۴). اما در ادامه باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه، آگاهی پوزیتیویست را می‌توان ذیل یا در ارتباط با آگاهی پراکسیسی نیز در نظر داشت. دوم آنکه، باید آگاهی علمی را ذیل آگاهی تاریخی لحاظ کرد. این امر بدین معناست که یا علم تاریخ‌مند است یا آنکه علم، تاریخ دارد و محصول یک پراکسیس تاریخی است. «ما فقط یک علم [مادر و اصلی] می‌شناسیم، علم تاریخ. به تاریخ می‌توان از دو سو نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها تقسیم کرد...» (مارکس، ۱۳۸۰: ۲۸۳، پاورقی).

آگاهی علمی برای مارکس امری متعین، مقبول و حتی اساسی است، ولی امروزه مسئله مهم، ارتباط آگاهی علمی با ایدئولوژی، خواه به معنای منفی یا عام آن، است. پرسش این است که آیا علم اساساً امری ایدئولوژیک یا گران‌بار یا کم‌بار از ایدئولوژی است؟ آیا آگاهی علمی در فضای ایدئولوژی تنفس می‌کند و شکل می‌گیرد؟ آیا ایدئولوژی مقوم آگاهی علمی است یا ظرف و فضای آن است؟ رابطه ایدئولوژی با علم، تقویمی است یا تنظیمی؟

شاید پاسخ این پرسش‌ها، «هیچ‌کدام» است! چراکه به نظر می‌رسد مارکس معتقد است علم امر مستحکم و گویی خودبسنده، در عین حال ناقص است، اما می‌تواند صبغه و قالب ایدئولوژیک نیز به خود بگیرد (احمدی، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

سوژکتیویته مارکس

طرح مسئله آگاهی نزد مارکس، به دنبال خود، امکان طرح مسئله سوژکتیویته مارکس را نیز فراهم می‌آورد. در همین آغاز، لازم است میان دو مفهوم سوژکتیویسم و سوژکتیویته قائل به تمایز شد؛ بدین صورت که اغلب سوژکتیویسم را تفکری در باب رابطه معرفت‌شناختی صرف میان سوژه و ابژه تعریف می‌کنند. اما سوژکتیویته ناظر به نظریه‌ای در باب سوژه و مقومات آن نزد یک متفکر است که از نوعی تعدد و تنوع برخوردار است؛ مانند سوژکتیویته دکارت، هیوم، کانت و... با این وصف، با توجه به تمایز و تفاوت معرفت‌شناسی پراکسیسی مارکس از معرفت‌شناسی فلسفی محض، و با لحاظ اینکه هر معرفت‌شناسی، متضمن یا مشتمل بر نظریه‌ای در باب سوژه یا متضمن سوژکتیویته خاص خودش است، می‌توان از سوژکتیویته مارکس نیز سخن گفت.

ادبیات نظری و فلسفی و انتقادی مارکس در خلال آثارش، اساساً مشتمل بر کاربرد مفاهیم سوژه، سوژکتیویسم و سوژکتیویته نیست؛ حتی وی از چیزی به نام اگو (ego) یا خود (self) یا اول شخص مفرد (I) سخن نمی‌گوید، بلکه به جای آنها از مفاهیم متعارف و مرسوم از قبیل انسان یا تا حدی تخصصی‌تر، از مفهوم فرد استفاده می‌کند. از سوی دیگر، شارحان مارکس از اصطلاح سوژه و مفاهیم مرتبط با آن، مانند

سوژکتیویته، برای تشریح و تفسیر مارکس سود برده‌اند، مانند لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی، یا کولاکوفسکی در جریان‌های اصلی مارکسیسم (ج ۳) و نیز به‌طور مشخص و برجسته، درک سایر در سرمایه‌داری و مدرنیته/اش (فصل دوم). روشن است که فیلسوفی که به‌نحو عمیق و متفاوت به مسائل فلسفی از قبیل آگاهی، معرفت‌شناسی و... پرداخته و درگیر آن است (مانند مارکس)، به‌نوعی متضمن دیدگاهی در باب سوژکتیویته نیز خواهد بود. مضمون کلی سوژکتیویته مارکس را می‌توان به‌نحو کلی در تزه‌های معروف وی (تزه‌های فوئرباخ)، به‌ویژه تزه‌های سوم و ششم ملاحظه نمود (Marx, 2019: 19-20).

مهم‌ترین نکته‌ای که در باب نظریه مارکس باید بدان توجه داشت، آن است که نقطه ثقل و کانون سوژکتیویته وی نه من اندیشنده (دکارت)، نه من روان‌شناختی (هیوم)، نه من استعلایی (کانت)، نه ماده (ماتریالیسم مکانیکی) و نه انسان مادی ولی انتزاعی (فوئرباخ) و نه روح مطلق (هگل)، بلکه انسان/فرد پراکسیسی است. می‌توان گفت سوژه نزد مارکس به‌معنای فرد درگیر پراکسیس یا پراکسیس فردیت یافته است؛ و شاید سوژکتیویته‌اش را نیز بتوان به‌معنای پراکسیسیته لحاظ کرد. سوژه یک من درگیر عمل و کنش در مناسبات اجتماعی، به‌ویژه کنش اقتصادی و ابزاری-تولیدی، البته در یک سیر تاریخی است. بر این اساس، خودانگیختگی، خودآیینی، عاملیت، فعالیت، خلاقیت، تأثیرگذاری، برنامه‌ریزی، طراحی، طرح‌افکنی و... سوژه، اساساً تحت تأثیر و بر محور پراکسیس آن است. سوژه، کانونی تهی است که آگاهی آن طی عمل اجتماعی و کنش ابزاری و تولیدی و نیز سازمان یافته با دیگران و افراد و در طی مناسبات اجتماعی و اقتصادی خود با جامعه، به‌تدریج شکل می‌گیرد. این پراکسیس است که آگاهی و ایده‌های سوژه را تولید می‌کند و آنها را در تاریخ پیش می‌برد و به اوج خود می‌رساند.

مارکس در باب مولد بودن و خودانگیختگی ناشی از پراکسیس و کار و مناسبات اجتماعی و اقتصادی می‌گوید: «خود تقسیم کار کل شبکه مناسبات اجتماعی را می‌آفریند که به‌نحوی خودانگیخته رشد می‌کند و مستقل و کاملاً بیرون از کنترل کنش‌گرانش قرار دارد» (سایر، ۱۴۰۲: ۹۱). در این حالت، آنچه مناسبت، کار و فعالیت و مناسبات اجتماعی و اقتصادی است و این مناسبات نتایج و پیامدهایی دارد که صرفاً محصول انسان انتزاعی و نوعی یا آگاهی صرف نیست (همان: ۹۲). با این وصف، تقویم سوژه نزد مارکس، نه از طریق علم حضوری، یا مفاهیم فطری، یا حس درونی، یا احساسات/تجربه بیرونی، یا آگاهی استعلایی، یا ایده‌های روح مطلق، یا...، بلکه از طریق پراکسیس سوژه صورت می‌گیرد.

مؤلفه‌ها و مقومات سوژکتیویته مارکسی چیست؟ به نظر می‌رسد می‌توان عناصری چون پراکسیس، دیالکتیک، نفی، طبقاتی بودن و جهت‌داری تاریخی (عطفیت نسبت به تغییر مناسبات تولیدی و تغییر طبقاتی) را جزو مقومات سوژکتیویته مارکس دانست. این مقومات است که اسباب و بنیادهای سوژگی در علم، سیاست، حقوق، اخلاق، دین و... را فراهم می‌آورند و آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

دیگر نکته مهم در باب سوژکتیویته مارکس، جمع میان ضرورت با امکان، جبر با آزادی، فاعلیت با

مفعولیت، اجتماع/ تاریخ با فردیت در آن است. از نظر مارکس، فردیت و عاملیت، و امکان و آزادی تنها در چارچوب پراکسیس، جامعه، مناسبات تولیدی و ضرورت و جبر تاریخی معنا دارد و مستقل از آنها، بی معنی است. سوژه بر حسب پراکسیس و تقدیر و صیروت مشخص تاریخی و مناسبات اجتماعی و در چارچوب کنش و واکنش های اقتصادی، دارای هویت و امکان تأثیر و آزادی عمل است، نه در استقلال از آن (احمدی، ۱۳۸۵: ۹-۱۰). این مؤلفه های و چارچوب و مناسبات و آگاهی جمعی و کلی، نه به عنوان عناصری بیگانه از فردیت و آگاهی فردی سوژه، بلکه به منزله مقومات او محسوب می شوند. در واقع، با رفع بیگانگی میان فرد با پراکسیس اجتماعی و آگاهی اجتماعی و آگاهی و ضرورت تاریخی اش، هویت و شأنی برای فردیت و عاملیت سوژه شکل می گیرد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۷-۱۹۶). شاید بتوان گفت: از سویی، سوژه برساخته پراکسیس و جامعه و تاریخ است و از سوی دیگر، در برساخته شدن آنها سهیم است.

نتیجه

افق فکری مارکس را می توان بر حسب سه مفهوم پراکسیس، آگاهی و سوژکتیویته فهم و دریافت کرد. جریان تحول مسئله آگاهی نزد مارکس را می توان از آگاهی ایدئالیستی (هگلی) به آگاهی ماتریالیستی ذره ای (اپیکوری) و سپس، با نقد آگاهی ماتریالیست انضمامی (فویرباخ)، منتهی به آگاهی ماتریالیست-پراکسیسی-تاریخی در نظر گرفت. مارکس، آگاهی را هستی آگاه می داند اما هستی برای مارکس همان پراکسیس است؛ پس آگاهی یعنی آگاهی حاصل از پراکسیس. در واقع، آگاهی چیزی نیست جز تجلی هستی آگاهانه انسان و هستی انسان همان فرآیند زندگی واقعی اوست. اما پراکسیس که گوهر این آگاهی است، عبارت است از نسبتی انضمامی با دیگری و شیء در سطح فردی یا جمعی، و به منزله کار، که مولد و سازنده و تغییر دهنده است.

آگاهی را می توان محصول کنش و عمل اجتماعی، مناسبات اقتصادی در قالب طبقاتی و به نحو تاریخی و قابل جمع با دانش تجربی (علمی) دانست. برای مارکس، مسئله ارزش شناخت شناسانه معرفت، مستقل از ارزش آن به عنوان ابزار خودیابی و رهایی انسان، اصولاً مطرح نیست. آگاهی سالم، به معنای گذر از آگاهی کاذب و نیز رفع از خود بیگانگی ناشی از کار است. شناخت شناسی پراکسیسی مارکس بخشی از آرمان شهر اجتماعی اوست؛ در کمونیسم، آگاهی کاذب و از خود بیگانگی نه با جایگزینی تصاویری درست به جای تصاویر نادرست، بلکه از طریق دگرگونی شیوه زندگی و ایجاد مناسبات نوین اقتصادی از بین می رود. در واقع، زندگی کمونیستی پایان بخش پرسش های انتزاعی معرفت شناسانه خواهد بود.

از دیدگاه مارکس، آگاهی فی نفسه، نه سوژکتیو صرف است و نه ابژکتیو صرف. آگاهی، سکه ای دو روست، مرکب از امر سوژکتیو و امر ابژکتیو. شاید به بیانی دیگر بتوان گفت: آگاهی امری سوژکتیو است، مشروط به امر ابژکتیو. البته در اینجا ابژکتیو دارای معنای مارکسی است. توضیح اینکه، اولاً، از نظر مارکس

سوژکتیویته آگاهی نه به معنای محتوای فطری دکارتی (مفاهیم فطری) است، نه به معنای وجه و چارچوب صوری کانتی (شهودات، مقولات و ایده ها)، و نه به معنای تاریخ‌مندی دیالکتیکی مطلق هگلی. حتی سوژکتیویته آگاهی را نمی‌توان به معنای صرفاً ماده/مادی/طبیعی از دیدگاه ماتریالیسم کلاسیک یا مکانیکی انگاشت. سوژکتیویته آگاهی مارکس، امری پسینی و محصول ابژکتیویته خاص، یعنی پراکسیس است. ثانیاً، آگاهی محض، بی‌معنی است، آگاهی نه به نحو محض، بلکه به نحو مشروط تحقق دارد. شرط آگاهی نه در خود، بلکه مربوط به پراکسیس است.

هم سوژکتیویته مارکس و هم ماتریالیسم وی را که در باب تاریخ و آگاهی مطرح شده، می‌توان به ترتیب، بر حسب سوژکتیویته پراتیکی و ماتریالیسم پراتیکی فهم و تفسیر کرد. سوژکتیویته مارکس معطوف به شناخت محض و عینیت‌بخشی نظری به ابژه نیست، بلکه اساساً معطوف به فهم عملی ابژه و ایجاد تغییر عملی در آن است. تقویم سوژکتیویته مارکس نه بر اساس مقولات متافیزیکی، فیزیکی، روان‌شناختی یا استعلایی، بلکه بر اساس مفهوم عملی-اجتماعی، یعنی پراکسیس صورت می‌گیرد. سوژه متضمن خودانگیختگی پراکسیسی و عملی و خودانگیختگی اقتصادی در نسبت با دیگران است. خودآیینی سوژه تابعی از نحوهٔ مناسبات و مراودات عملی و اقتصادی و طبقاتی او و در خدمت آنهاست. دو نکته نیز قابل ذکر است:

نخست، روش مارکس در فهم آگاهی، تاریخ و جامعه و اقتصاد و...، گویی به شیوهٔ متافیزیکی سیر می‌کند، یعنی بر حسب تعریف یا کشف یک موضوع و فهم واقعیات بر حسب آن موضوع است. نزد مارکس نیز شاهد تعیین یک موضوع، مانند پراکسیس، و تعریف رابطه‌ای خاص میان سوژه و ابژه (رابطه پراتیکی) و استخراج نتایج حاصل از آن هستیم. این شیوه از استخراج انضمامی مارکس از موضوع خاص خودش، قرابتی نزدیک با روش مرسوم و معهود متافیزیک کلاسیک و جدید، مبنی بر تعیین یک عنوان و مفهوم و مقولهٔ کلیدی مانند مثل، صورت، وجود، موند و... و فهم و تفسیر و استخراج واقعیات بر حسب آنها، دارد.

دوم، وجه تفاوت و تشابه مارکس با هایدگر آن است که اولاً، مارکس در درون پارادایم فلسفی سوژکتیویته تقرر دارد، ولی هایدگر در صدد یا در انتظار تغییر این پارادایم است؛ صرف نظر از توفیق یا عدم توفیق وی. ثانیاً، مارکس در پی حفظ سوژه و تغییر آن به سوژهٔ پراتیکی است، اما هایدگر دست‌کم در بادی نظر، در صدد حذف سوژه و تبدیل آن به دازاین است. ثالثاً، هم سوژهٔ پراتیکی و هم دازاین، هر دو به نحو بی‌واسطه با جهان خود در ارتباطند. البته جهان مارکسی، طبقه‌ای اقتصادی است، ولی جهان هایدگری، عالمی آنتولوژیکال و نیز تاریخی-فرهنگی است.

مارکس مسیر جدید و متفاوتی را در فهم آگاهی و سوژکتیویته به روی ما گشوده است.

منابع

- آدورنو، تئودور؛ هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۴) دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۶) کارل مارکس و جامعه‌شناسی شناخت، تهران: قطره.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۶) علم و ایدئولوژی، ترجمه مجید مددی، تهران: نیلوفر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۵) واژه‌نامه فلسفی مارکس، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۶۹) درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- استولجر، دنیل (۱۳۹۴) فیزیکالیسم، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: ققنوس.
- استیس، و. ت. (۱۳۸۱) فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران: امیرکبیر.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۷) ماتریالیسم، ترجمه رحمان بوذری، تهران: نشر مرکز.
- باتامور، تام؛ کیرنن، جی.؛ میلی‌بند، رالف (۱۳۸۸) فرهنگ‌نامه اندیشه مارکسیستی، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: بازتاب نگار.
- چیسلم، رودریک (۱۳۷۸) نظریه شناخت، ترجمه مهدی دهباشی، تهران: حکمت.
- خامه‌ای، انور (۱۳۶۹) از خودبیگانگی و پراکسیس، تهران: به نگار.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶) اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
- سایر، درک (۱۴۰۲) سرمایه‌داری و مدرنیته، ترجمه محمود مقدس، تهران: پبله.
- کرش، کارل (۱۳۸۲) مارکسیسم و فلسفه، ترجمه حمید وارسته، تهران: اختران.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷) فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- کورنفورث، م. (۱۳۵۷) نظریه شناخت، ترجمه فرهاد نعمانی و منوچهر سناجیان، تهران: امیرکبیر.
- کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۴) جریان‌های اصلی در مارکسیسم، ترجمه عباس میلانی، تهران: آگاه.
- لوکاچ، جورج (۱۳۹۶) تاریخ آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: بوتیمار.
- مارکس، کارل (۱۳۸۰) لودویک فون‌باخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران: چشمه.
- ، (۱۳۸۷) هستی و آگاهی و چند مقاله دیگر، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری راد و محمد قانلی، تهران: آگاه.
- مارکس، کارل؛ انگلس، فریدریش (۱۳۹۵) ایدئولوژی آلمانی، ترجمه تیرداد نیکی و عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس.
- ملاصدرا (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، قم: مصطفوی.
- هگل، گئورگ ویلهلم (۱۳۹۱) دانش منطق، ترجمه ابراهیم ملک‌اسماعیلی، تهران: نگاه.
- ، (۱۳۹۷) منطق، ترجمه بهمن اصلاح‌پذیر، تهران: روزآمد.
- وال، ژان (۱۳۸۷) ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.

- Berman, Marshall (1988) *The Experience of the Modernity*, Penguin Books.
- Descartes, Rene (2008) *Meditations on First Philosophy*, trans. by Michael Moriarty, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1964) *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Marx, Karl (2000) *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, trans. by Andy Blunden, Progress Publishers.
- , (2019) *Theses on Feuerbach*, trans. by Karlos Bendana-Pedroza, Bonn.



Analysis and Review of the Concept of “Moral Certainties” from Sophie Chappell's Point of view

Mohammad Saied Abdollahi*

PhD Student in Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/07/11</p> <p>Accepted: 2024/11/02</p>	<p>The concept of “moral certainties” has attracted much attention in the past few decades. Although this concept has a long history and has been used in various fields, in the last three decades, Wittgenstein's approach has become essential, and many philosophers look at it with Wittgenstein's approach. But Sophie Grace Chappell, an American philosopher, made a new plan and had a completely different view of this concept, independent and far from Wittgenstein's ideas. What Chappell means by “moral certainties” are propositions that bring certainty that no other dubious proposition can confront and doubt. Any reason given to doubt a proposition like "killing is wrong" would engage in a credibility contest and lose credibility. According to Chappell, the only thing that can eliminate one moral certainty is another moral certainty, and in this situation, the only solution to the conflict will be to abandon one of them. Propositions of “moral certainty” are not natural or innate. For this reason, in order to start moral education, we must be able to acquire new moral certainties and even put aside some of them that we have acquired before. In this article, we are going to explore this concept through Chappell's independent approach and show what are their characteristics, what is their difference with moral intuitions, and why other moral theories do not have the function of these moral certainties.</p> <p>Keywords: moral certainties, Sophie Chappell, ethical theories, ethical intuition.</p>

Cite this article: Abdollahi, Mohammad Saied Seyed (2024). Analysis and Review of the Concept of “Moral Certainties” from Sophie Chappell's Point of view. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 4, pp. 55-72.

DOI: 10.30479/wp.2024.20633.1099

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: m.saied.abdollahi@ut.ac.ir



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، زمستان ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تحلیل و بررسی مفهوم «یقین‌های اخلاقی» از منظر سوفی چپل

محمدسعید عبداللهی*

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

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۴/۲۱

پذیرش:

۱۴۰۳/۸/۱۲

مفهوم «یقین‌های اخلاقی» در چند دهه گذشته توجه فیلسوفان بسیاری را به خود معطوف ساخته است. اگرچه این مفهوم تاریخی دور و دراز دارد و در قلمروهای مختلف به کار بسته شده، اما می‌توان گفت در سه دهه اخیر، رویکرد ویتگنشتاینی به این مفهوم، دست برتر پیدا کرده است. در این میان، سوفی گریس چپل، فیلسوف امریکایی، طرحی نو در انداخته و نگاهی متفاوت، مستقل و دور از ایده‌های ویتگنشتاینی مرسوم، به این مفهوم داشته است. مراد چپل از «یقین‌های اخلاقی» گزاره‌هایی هستند که چنان یقینی به‌ارمغان می‌آورند که هیچ گزاره شک‌برانگیز دیگری برای مقابله و شک در آن را ندارد. هر دلیلی برای شک در گزاره‌ای مانند «کشتن نادرست است» ارائه شود، درگیر یک مسابقه اعتبار شده و اعتبار خود را از دست خواهد داد. به‌باور چپل، تنها چیزی که می‌تواند یک یقین اخلاقی را از میان بردارد، یک یقین اخلاقی دیگر است و در این شرایط، تنها راه‌حل تعارض، کنار گذاشتن یکی از آنها خواهد بود. در نظر او، این اتفاق همان‌اندازه منطقی و عقلانی است که کسب یک یقین اخلاقی که پیشتر نداشته‌ایم. گزاره‌های «یقین اخلاقی» فطری یا ذاتی نیستند. به‌همین دلیل، برای آغاز آموزش اخلاقی، باید بتوانیم یقین‌های اخلاقی جدید کسب کنیم و حتی برخی از آنها را که پیشتر به دست آورده‌ایم، در شرایطی کنار نهم. در این مقاله برآنیم از رهگذر رویکرد مستقل چپل، مفهوم «یقین‌های اخلاقی» را کاویده و نشان دهیم چه ویژگی‌هایی دارند و چرا دیگر نظریه‌های اخلاقی کارکرد این «یقین‌های اخلاقی» را ندارند.

کلمات کلیدی: یقین اخلاقی، سوفی چپل، باورهای متعارض، نظریه‌های اخلاقی، شهود اخلاقی.

استناد: عبداللهی، محمدسعید (۱۴۰۳). «تحلیل و بررسی مفهوم «یقین‌های اخلاقی» از منظر سوفی چپل». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، ص ۷۲-۵۵.

DOI: 10.30479/wp.2024.20633.1099



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

* نشانی پست الکترونیک: m.saied.abdollahi@ut.ac.ir

مقدمه

جستجویی با کلید واژه «یقین اخلاقی» در متون و مقاله‌های فلسفی انگلیسی‌زبان، آشکارا بیانگر اهمیت این مفهوم و گواه کاربست لوازم و نتایج آن در قلمروهای مختلف، مانند فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی است. اما در یک نگاه تاریخی، شاید بتوان نخستین کاربست و استعمال این اصطلاح را در آثار و اندیشه‌های ژان گرسون (Jean Gerson; 1363-1429)، الهی‌دان فرانسوی رهگیری کرد (درمورد اندیشه‌های گرسون ر.ک. McGuire, 2006). باری، این گرسون بود که سکه اصطلاح «یقین اخلاقی» را ضرب زد و این مفهوم را در یک بستر دینی و برای اندازه‌ای از یقین، یعنی اعمال اخلاقی‌ای که گناه تلقی نمی‌شوند، به کار برد (Hubert, 2023: 6). به‌باور گرسون، یک گونه «یقین اخلاقی» وجود دارد که برای هدف ما لازم و کافی است و ما انسان‌ها این‌گونه «یقین اخلاقی» را زمانی داریم که در یادآوری و آزمودن وجدان خویش، درمی‌یابیم که کاری را انجام داده‌ایم که هم صلاح خودمان و هم توصیه‌های نیکوی دیگران، آن را پیشنهاد می‌دهد (Gerson, 1883: 57). مسئله و دغدغه گرسون باورهای دینداران بود، به‌همین دلیل، در مورد یقین‌های اخلاقی اعتقاد دارد که ممکن است در این‌باره تردیدهای کوچک به ذهن دینداران بیاید اما باید این تردیدها را به‌کناری نهاد. این شک و تردیدها، اموری جزئی‌اند. حال، اگر هر دو طرف مسئله‌ای به یک اندازه احتمال داشته باشد، باید به‌کمک عقل، مشورت با دیگران، یا با الهام الهی که از طریق دعا به‌دست می‌آید، زمینه تصمیم‌گیری بیشتری پیدا کنیم، زیرا تا زمانی که شخص در چنین حالتی، آرامش و امنیت را به‌دست نیاورده، همواره با خود می‌اندیشد که داوری‌اش بد و نادرست بوده و بنابراین، هرگز احساس آرامش و امنیت نخواهد کرد (Ibid: 57-58).

پس از گرسون، می‌توان به دیدگاه دکارت در باب یقین‌های اخلاقی اشاره کرد. دکارت مفهوم یقین اخلاقی را به‌صراحت به‌کار برده است. او معتقد بود از آنجایی که در زندگی روزمره باید بدون درنگ عمل کنیم و از سویی، وقتی تشخیص درست‌ترین نظرات در توان ما نیست، باید محتمل‌ترین نظر را دنبال کنیم، باید این موارد را نه از نظر عملی مشکوک، بلکه به‌عنوان واقعی‌ترین و یقینی‌ترین امور بدانیم، چراکه دلیلی که ما را وادار به پذیرش آنها کرده است، خود دلیلی درست و یقینی است (Descartes, 1985: 123). دکارت یقین اخلاقی را چنین تعریف کرده است:

یقین اخلاقی، یقینی است که برای تنظیم رفتار ما کافی است، یا به‌اندازه یقینی است که ما در مورد مسائل مربوط به رفتار زندگی خود داریم، که معمولاً در آن شک نمی‌کنیم. (Ibid: 289)

پس از دکارت، جان لاک یکی دیگر از فیلسوفانی بود که می‌توان در باب دیدگاه او سخن گفت. او از دو گونه یقین مطلق و یقین اخلاقی سخن می‌گوید و این‌دو را در مفهوم «یقین واقعی» می‌گنجاند.

استدلالات‌های لاک برای انواع معرفت و یقین را در کتاب چهارم جستار او می‌توان دید (Locke, 1977: Book IV, Ch. II, § 6). در اندیشه او، یقین اخلاقی نخست به‌عنوان درجه‌ای از یقین برای ادعاهای اخلاقی به‌کار برده می‌شد که می‌توان برای همه اهداف عملی به آن یقین داشت، اما اخلاق امکان شکل بالاتری از یقین را فراهم می‌کند، چراکه با ریاضیات هم‌تراز است و همچنین ادعاهای اخلاقی نیز قابل اثبات‌اند. در نتیجه، باید توجه کنیم که یک برهان اخلاقی صحیح، به یقینی واقعی که همان یقینی است که از اثبات‌های ریاضی به‌دست می‌آید، خواهد رسید (Hubert, 2023: 10).

بعدتر و در این سیر تاریخی، مفهوم یقین اخلاقی در دین و کلیسای کاتولیک رومی (Roman Catholic)، برای روشن نمودن حالت ذهنی قاضی در یقین به اینکه آیا متهم درحقیقت مجرم است یا نه، به‌کار می‌رفت. همچنین باید توجه داشت که یقین اخلاقی‌ای که در سنت کاتولیک نقش محوری و مهم دارد، از نظر تاریخی در حوزه فقه نمانده و در قوانین و محاکمات سکولار نیز به آن اشاره و البته به‌مرور، دستخوش تغییر شده است (Hahn, 2019: 300). مفهوم یقین اخلاقی بعدتر و در قرن‌های هفدهم و هجدهم، به‌تدریج برای اشاره به یقین در باب چیزی که خود را در عمل اثبات نموده به‌کار رفته و همچنین درباب هر نوع اعتماد ثابت شده توسط قیاس و قاعده‌ها و همچنین اعتماد به شهادت دیگران نیز کاربرد بسیار داشته است (Halbfass, 1974: 593).

پس از اشاره به تاریخچه‌ای مختصر در باب مفهوم «یقین اخلاقی»، اکنون در پی آنیم که به دیدگاه یکی از فیلسوفان معاصر پردازیم. سوفی گریس چپل (Sophie Grace Chappell)، فیلسوفی برجسته است که در زمینه‌های اخلاقی بسیاری قلم زده و استواری استدلال‌ها یا نحوه تخریب استدلال دیگران را به‌خوبی می‌شناسد. او برای ورود به بحث «یقین‌های اخلاقی»، مسیر مستقل و متفاوتی را پیش کشیده است. این مقاله تلاشی برای فهم هرچه بهتر یک دیدگاه مستقل (در مقابل رویکردهای ویتگنشتاینی) در باب اصطلاح یقین‌های اخلاقی است.

یقین‌های اخلاقی و آوردگاه اعتبار باورهای متعارض

چپل بر این باور است که باید مسیر خود را با «تعارض باورها» (Belief conflict) آغاز کنیم. ما باورهای متعارضی داریم که باید برای آنها چاره‌اندیشی کنیم. برای نمونه اگر p و q را به‌عنوان مفروضاتی قابل قبول که تمایل به پذیرش آنها داریم، تصور کنیم و بگوییم:

p , and if p , then not $-q$
 q , and if q , then not $-p$

روشن است که نمی‌توانیم هر دوی p و q ، یا هر دو جفت باور را بدون تعارض بپذیریم. وقتی چنین درگیری‌هایی رخ می‌دهند، چه باید کرد؟ چگونه می‌توانیم آنها را به‌شکلی منطقی حل کنیم؟ برای نمونه، ممکن است:

الف) تعارض را رد کنیم، به این بیان که تنها ممکن است یکی از باورها را انکار کنیم.

ب) تعارض را بپذیریم.

ج) منطق خود را به گونه‌ای تغییر دهیم که بعضی یا همه تعارض‌ها مجاز باشد، به گونه‌ای که این به‌عنوان یک تناقض تلقی نشود.

د) p و q را در یک مسابقه اعتبار قرار دهیم. ممکن است دلایل خود را برای اعتقاد به p و q مقایسه کنیم و برای نمونه، تصمیم بگیریم که دلیل بیشتری برای اعتقاد به p نسبت به q داریم و q را رد کنیم (Chappell, 2015: 186-187).

از میان گزینه‌های مطرح‌شده، چپل تنها به گزینه آخر علاقه دارد. اما انتخاب در چنین شرایطی بی‌اندازه دشوار است. ما با باورها سروکار داریم. باورها را چگونه می‌توان وزن‌کشی نمود؟ این مسابقه اعتبار، در مورد باورها چگونه عمل می‌کند؟ باری، ما باورهای بسیاری داریم که آوردگاه اعتبار سنجش آنها با یکدیگر، نتیجه روشنی دارد، اما در باب رقابت جدی میان دو باور که درجه اعتبار بالایی دارند و به تساوی رسیده‌اند، باید چه کنیم؟ چپل به این امر توجه داشته و خود برخی از این پرسش‌ها را مطرح کرده است: **پرسش نخست:** آیا باورهای قهرمان (Champion Beliefs) (همواره برنده)، یعنی باورهایی که در هر مسابقه اعتباری (Credibility Contest) که وارد شوند، پیروز بیرون آیند، وجود دارند؟

پرسش دوم: آیا مجموعه نسبتاً بزرگی از باورهای قهرمان وجود دارد که بتوانیم آن را به‌عنوان تصویری منسجم از جهان، در کنار هم نگه داریم، یعنی باورهایی که در رقابت‌های اعتبار با یکدیگر قرار نمی‌گیرند و با فهم و شعور متعارف یا همان عقل سلیم، مطابقت دارند؟

پرسش سوم: آیا این مجموعه از باورهای قهرمان، دارای اعتباری مطلقاً بالا هستند، یا اعتبارشان نسبتاً بالا است؟ یعنی آیا باورهایی که ما نسبت به دیگر باورهایمان، به آنها یقین داریم، باورهایی هستند که ما به آنها یقین مطلق و بی‌اندازه داشته باشیم؟

حال، باید دید هر کدام از ما، چگونه به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم. اگر به پرسش اول و به‌همین ترتیب، به پرسش‌های دوم و سوم، پاسخ منفی دهیم، به گونه‌ای، شکاک هستیم. به باور ما هیچ چیز قطعی نیست، زیرا هر باوری توسط باور یا بعضی باورهای دیگر، بی‌ثبات می‌شود. این شکاکیت، شکاکیت آبلاردی (Abelardian scepticism) نام دارد. اگر به پرسش اول پاسخ آری دهیم، اما به پرسش دوم، پاسخ منفی دهیم، به یک نوع دیگر شکاکیت ورزیده‌ایم؛ اینکه برخی چیزها یقینی هستند، اما کافی نیستند که مبنایی منطقی برای چیزی مانند جهان‌بینی شعور متعارف یا عقل سلیم به ما بدهند. این گونه از شکاکیت را شکاکیت هیومی (Humean scepticism) می‌نامند. اگر به پرسش اول و دوم پاسخ آری دهیم اما به پرسش سوم پاسخ منفی، سومین نوع شکاک هستیم؛ اینکه مجموعه‌ای از باورهای قهرمان وجود دارند، اما این باورهای قهرمان، واقعاً و یک‌سره یقینی نیستند و معرفت آدمی ضعیف و مشکوک است. این نوع

شکاکیت، شکاکیت مونتینی (Montaignean skepticism) نام دارد (Ibid: 187-189).

به باور چپل، امروزه بیشتر افراد به هیچ‌یک از این سه معنای مورد نظر، شکاک نیستند، چراکه به پرسش‌های ۱، ۲ و ۳ پاسخ آری می‌دهند؛ به این بیان که باورهایی بی‌اندازه یقینی وجود دارند که همواره در آوردگاه‌های سنجشش باورها پیروز شوند. اما در باب توجیه این باورهای همواره برنده، چه باید گفت؟ آیا موجه نیز هستند؟ نحوه توجیه این یقین‌های برنده چگونه است؟ آیا مانند دیگر گزاره‌های موجود هستند؟ معرفت‌شناسان چه دیدی نسبت به این گزاره‌ها دارند؟ آیا توجیه آنها بسته به این است که در کدام زمینه و حوزه سخن می‌گوییم؟

بدیهی است که حوزه‌های مختلفی وجود دارند که این ایده یعنی آوردگاه و مسابقه اعتبار گزاره‌های متعارض- ممکن است در آنها به‌کار گرفته شود. برای نمونه، در معرفت‌شناسی می‌توان استدلال کرد که هیچ استدلال شک‌برانگیزی که وجود ندارد که مستلزم این باشد که «من نمی‌دانم دست دارم»، به‌اندازه «علم من به دست داشتنم» قطعی نیست (Ibid: 189). این سخن چپل اشاره به دیدگاه جی. ای. مور (G. E. Moore) دارد. شاه‌کلید مور برای به‌دست دادن برهانی برای اثبات وجود چیزهای خارج از ما، ایده «شعور و فهم متعارف» بود و از این رهگذر، گزاره‌هایی به‌زعم خود- یقینی را مطرح می‌کند. مور معتقد است ما به گزاره‌هایی مانند «این یک دست است»، معرفت داریم و آنها را می‌دانیم. او در پی اطمینان بخشیدن به این است که ما به وجود دست خویش علم داریم:

من می‌توانم شمار فراوانی از برهان‌های گوناگون بیاورم که هر کدام کاملاً قوی باشد. چگونه؟ با اینکه دو دست خود را بالا ببرم و ضمن اینکه با دست راست اشاره‌ای می‌کنم، بگویم که «این یک دست است» و سپس ضمن اینکه با دست چپ اشاره‌ای می‌کنم، بیفزایم که «و این یک دست است». (مور، ۱۳۸۲: ۱۴۲)

مور معتقد است مانند گزاره «این یک دست است و...»، گزاره‌های بسیاری وجود دارند که می‌توان آنها را دانست و بدان‌ها یقین داشت (Moore, 1925; Idem, 1939; Idem, 1941).

همچنین، در فلسفه دین نیز می‌توان استدلال کرد که شاید هیچ استدلال الحادی‌ای وجود ندارد که مستلزم این باشد که یک مؤمن نمی‌تواند تجربیات دینی واقعی‌ای داشته باشد که برای آن، مؤمن شناخته شده است (Chappell, 2011). اما این مسئله در اخلاق چگونه است؟ باری، بنا بر دیدگاه چپل، می‌توان گفت هیچ استدلال شکاکانه‌ای وجود ندارد که مستلزم این باشد که من ندانم «کشتن» بد است. بنابراین، هیچ شکی یارای مقابله با علم من به بد بودن کشتن را ندارد، به این معنا که یقین به نادرستی «کشتن»، از گزاره‌های شک‌برانگیز قدرت بیشتری دارد. پس یقین‌های اخلاقی وجود دارند، به این معنا که گزاره‌هایی

در اخلاق وجود دارند که ما در برابر آنها این حق را داریم که بیشتر از هر دلیلی که می‌توان برای شک در آنها ارائه کرد، بدان‌ها یقین داشته باشیم. برای نمونه او به گزاره‌های زیر اشاره کرده است:

الف) کشتن بد است.

ب) تجاوز جنسی بد است.

ج) کودک آزاری بد است.

د) شکنجه بد است.

به‌باور چپل، هر دلیلی که ممکن است برای شک در هر یک از این گزاره‌ها یا ادعاها ارائه شود، با آن گزاره و ادعا درگیر مسابقه اعتبار می‌شود و آن گزاره‌ای که در بردارنده شک است، اعتبار خود را از دست خواهد داد. هر شاهد یا استدلالی که به ما بگوید هر یک از این گزاره‌ها یا بهتر بگوییم هر یک از این نوع کنش‌ها، «نادرست» نیست، یقین ما را به گزاره‌های اخلاقی‌ای که برشمردیم، تضعیف نمی‌کند، بلکه آن گزاره شکاکانه را از چشم ما می‌اندازد.

چپل برای روشن‌تر شدن دیدگاهش، نمونه‌های دیگری را نیز بیان کرده است. برای نمونه، او ادعاهای عمومی مانند اینکه انواع کنش‌هایی که سخاوت، عدالت، عشق، مهربانی، خرد، شجاعت و شوخ طبعی را نشان می‌دهند، یک‌سره خوب هستند، را در نظر می‌گیرد. باز هم هر دلیلی که ممکن است برای شک در هر یک از این ادعاها ارائه شود، با آن ادعا وارد مسابقه اعتبار شده و تا جایی که مسابقه اعتبار به‌صورت عقلانی برگزار شود، گزاره شک‌برانگیز بازنده خواهد بود (Idem, 2015: 189).

بنابراین، مراد چپل از «یقین‌های اخلاقی» گزاره‌هایی هستند که آن اندازه برای ما یقین به‌ارمغان می‌آورند که هیچ گزاره دیگری یارای مقابله و شک در آن را ندارد. چپل فرآیند این هم‌وردی دو گزاره را مسابقه اعتبار میان گزاره‌های متعارض نامیده است. اما باید به این نکته توجه داشت که وقتی چپل از مسابقه اعتبار سخن به‌میان می‌آورد، به‌راستی این سنجش میان دو اعتبار بر چه مبنایی است؟ آن اعتبار اولیه که در ذهن ما وجود دارد و بر پایه آن باورها را می‌سنجیم، چگونه پدید می‌آید؟ باری، او معتقد است ما می‌توانیم تشخیص دهیم که کدام باور اعتبار بیشتری دارد یا در کجا دو باور، اعتبارشان مساوی است، اما می‌توان گفت توضیحی قانع‌کننده ارائه نمی‌دهد که ما بر اساس چه اعتبار اولیه‌ای، داوری می‌کنیم؟

یقین‌های اخلاقی و مسئله واقع‌گرایی

آیا نکاتی که در باب «یقین‌های اخلاقی و آوردگاه اعتبار گزاره‌های متعارض» آمد، ممکن است گونه‌ای واقع‌گرایی اخلاقی (moral realism) را به‌بار آورند؟ باری، یکی از دلایل سنتی و مهم در باب تردید در صحت گزاره‌ها در اخلاق، «نظریه خطا» (error theory) مکی^۱ است که مستلزم نادرست بودن این گزاره نیز هست: «تجاوز بد است». اما حتی طرف‌داران سرسخت مکی نیز یقین بیشتری به گزاره «تجاوز بد

است» دارند تا به خود «نظریه خطای» مکی. بنابراین، آیا می‌توان نظریه خطا را به دلیل از دست دادن این مسابقه اعتبار، رد کرد؟ از طرفی، یکی دیگر از دلایل تردید در گزاره‌های اخلاقی، «ابرازگرایی» (expressivism) است، که مستلزم آن است که گزاره «تجاوز بد است»، درست نباشد. اما باز هم باید توجه داد که حتی طرف‌داران سرسخت «ابرازگرایی» نیز بر این باورند که گزاره «تجاوز بد است» بسیار یقینی‌تر از آموزه «ابرازگرایی» است. بنابراین، در اینجا نیز آیا نباید به دلیل از دست دادن این مسابقه اعتبار، «ابرازگرایی» را رد کرد؟ (Chappell, 2015: 190-191).

نکته‌ای که چپل بدان توجه می‌دهد، بسیار مهم است؛ مگر نه اینکه یقین افراد به شکلی یک‌سره طبیعی، به گزاره «کشتن نادرست است» نسبت به دیدگاه نظری کسی همچون مکی، بسیار بیشتر است، پس آیا می‌توان به راحتی دیدگاه شکایت اخلاقی مکی را کنار نهمیم؟ پرسش مهم دیگر اینجاست که رویکرد سرآمدان این دو دیدگاه به گزاره‌های یقین اخلاقی‌ای مانند گزاره «تجاوز بد است»، چگونه است؟

بنا بر رویکرد چپل، معتقدان به «نظریه خطا» شاید در این مسئله با ما هم‌داستان باشند که این یقین‌های اخلاقی به همان اندازه که هر چیزی در اخلاق می‌تواند برای ما شناخته شود، آشکار است، اما آنها این افزوده را نمی‌پذیرند که این گزاره‌ها «در واقع فراتر از اخلاق» (indeed beyond ethics) هستند. همچنین، آنها ممکن است راه‌های زیادی پیدا کنند تا به این نتیجه برسند که گزاره «تجاوز بد است»، به گونه‌ای حقیقت دارد، حتی اگر به شکلی یک‌سره شناخت‌گرایانه (fully cognitively) صادق نباشد. حال، اگر طرف‌دار گزاره‌های یقین اخلاقی بانگ برآورند که این تقریر، آن حقیقتی نیست که مدعیان و مردمان عادی، هنگام اظهار یقین‌های اخلاقی در ذهن دارند، نظریه پرداز خطا یا ابرازگرا نیز پاسخ خواهند داد که رویکرد متافیزیکی-واقع‌گرایانه شما نیز آن حقیقتی نبود که مدعیان عادی و روزمره هنگام کاربرد یقین‌های اخلاقی در ذهن داشتند (Ibid: 191). در این چالش نیز اگرچه چپل تمایل خود را به دیدگاه واقع‌گرایانه نشان می‌دهد اما سخن را بیشتر ادامه نمی‌دهد و معتقد است چنین چالش‌هایی نیاز به بررسی گسترده‌تر دارد و از حوصله نوشته او خارج است.

حال، وقتی چپل می‌گوید این گزاره‌ها، خوبی و بدی‌شان یقینی است، دقیقاً چه میزان یقین را پیش چشم دارد؟ چه چیزی این یقین را به آن گزاره‌ها می‌دهد؟ آیا واقعاً مرادش این است که هیچ چیز نمی‌تواند یقینی بودن آنها را به چالش بکشد؟ چپل برای پاسخ به این پرسش‌ها، به دیدگاه مور و برهان «اثبات جهان خارج» او اشاره می‌کند و معتقد است ادعاها و «گزاره‌های مور»، بیش از هر دلیل دیگری که ممکن است برای شک کردن در آنها پدید آید، یقینی هستند. در همین حال، چپل هشدار می‌دهد که این بدان معنا نیست که یقین‌های اخلاقی راه را برای یک جزم‌اندیشی غیرقابل جبران باز کنند. باری، چپل در اینکه آیا واقعاً هیچ چیز نمی‌تواند یقینی بودن آنها را به چالش بکشد؟ با مور هم‌داستان نیست و اعتقاد دارد که در مواردی امکان دارد این یقین به چالش کشیده شود.

تعارض میان یقین‌های اخلاقی

باید دقت کنیم که این گزاره‌های یقین اخلاقی آن اندازه یقینی نیستند که هیچ گزاره‌ای نتواند در برابر آن صف‌آرایی کند. البته تنها چیزی که می‌تواند یک یقین اخلاقی را از میان بردارد، یک یقین اخلاقی دیگر است. اگر این اتفاق بیفتد، تنها راه‌حل تعارض، کنار گذاشتن یکی از آنها خواهد بود. این اتفاق همان اندازه منطقی و عقلانی است که کسب یک یقین اخلاقی که پیشتر نداشته‌ایم. چپل در اینجا تذکری جالب می‌دهد، اینکه گزاره‌های «یقین‌های اخلاقی» فطری و ذاتی نیستند. به‌همین دلیل، برای اینکه آموزش اخلاقی شروع شود، باید بتوانیم یقین‌های اخلاقی جدید کسب کنیم و حتی یقین‌های اخلاقی‌ای را که پیشتر به‌دست آورده‌ایم نیز بتوانیم کناری بگذاریم. بنابراین، بی‌راه نیست که بگوییم یقین‌های اخلاقی‌ای که امروزه آنها را پذیرفته و دل در گرو آنها داریم، امکان دارد به‌مرور کم‌رنگ شده و نرم‌نرمک از میان برداشته شوند (Ibid). از نکات مهمی که تفاوت او با دیگران و به‌طور مشخص رویکرد غالب^۲ در یقین‌های اخلاقی را روشن می‌سازد، همین نحوه نگاه چپل به یقین‌های اخلاقی و فطری و غریزی ندانستن آنهاست؛ حال آنکه ویتگنشتاین نوعی غریزی بودن برای این‌گونه گزاره‌ها قائل است.

چپل مسیر و چگونگی زیر سؤال بردن یقین‌های اخلاقی را نیز توضیح می‌دهد. او از مفهومی به‌نام «شک سالم» (healthy doubt) یا «فروتنی معرفتی» (epistemic humility) سخن به‌میان می‌آورد. باری، این دو مفهوم هستند که باعث می‌شوند بعضی یقین‌های اخلاقی خود را زیر سؤال ببریم و آنها را مرور و گاه نقادی کنیم. به باور چپل، این گونه از شک سالم، ما را از نظر معرفتی آگاه می‌سازد و به ما این امکان را می‌دهد که نشان دهیم می‌توانیم خارج از اعتقاد خود بایستیم، به‌شکلی متفاوت بدان نگاه کرده و آن را نقد کنیم. باری، نباید این گونه از شک و تردید سازنده را با «شک ناسالم» (unhealthy doubt)، یعنی شکی که جایگاه و شرایط لازم را ندارد، اشتباه بگیریم. همچنین شاید بتوان گفت گاه پیشرفت اخلاقی (moral progress) به این دلیل اتفاق می‌افتد که کسی با مرور باورهای خود به‌شیوه‌ای «سالم»، یک یقین اخلاقی جدید به‌دست می‌آورد. از طرفی، این را نیز می‌دانیم که از دست دادن یقین‌های اخلاقی یا به‌دست آوردن یقین‌های اخلاقی جدید، امری فراگیر نیست و به‌ندرت پدید می‌آید و در زندگی افراد جامعه، امری رایج نیست (Ibid: 191-192). چپل تلاش می‌کند با آوردن نکته‌هایی مانند اینکه ما باید بیرون از اعتقادهای خود بایستیم و بتوانیم آنها را نقد کنیم، یا اینکه پیشرفت اخلاقی در سایه نقد و بررسی شک‌گرایانه به باورهای یقینی رخ می‌دهد، مخاطب خود را قانع سازد که یقین‌های اخلاقی دستخوش تغییر می‌شوند و همواره ثابت نیستند. اما اگر این یقین‌های اخلاقی دستخوش تغییر می‌شوند و همواره یقینی و ثابت نیستند، آیا روا نیست که یک دسته‌بندی میان آنها پدید آوریم و بگوییم یقین‌های اخلاقی‌ای داریم که همواره ثابت‌اند و تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند و از سویی، یقین‌های اخلاقی‌ای داریم که در مواردی تغییر پذیرند و می‌توان آنها را کنار گذاشت؟

همچنین روشن است که گزاره‌هایی مانند «تجاوز بد است» را کسی جز یک دیوانه و کسی که مشکل اساسی در فهم دارد، انکار نمی‌کند. اما هستند افرادی عاقل اما بدکار و بدطینت، که برخلاف یقین‌های اخلاقی خویش عمل می‌کنند؛ برای نمونه، بعضی که در جنگ بوسنی و در دهه ۱۹۹۰ فکر می‌کردند برخی موارد خاص تجاوز درست است، در واقع برای آن افراد نیز این مسئله، از طریق داستان‌هایی عجیب توجیه می‌شد، اما این امور نیز بی‌اندازه نادراند. دلایل زیادی وجود دارد که چرا مردم کار اشتباه و خلاف یقین اخلاقی خود انجام می‌دهند (Ibid: 191-193)

ویتگنشتاین نیز به مسئله دیوانگی در بعضی گزاره‌ها اشاره دارد؛ در شرایطی مشخص و ویژه می‌توان در باب گزاره‌هایی خطا کرد، اما این به معنای دیوانگی است نه خطا کار بودن (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: فقره‌های ۷۱-۷۵، ۱۵۶، ۳۰۳-۳۰۵، ۵۷۹ و ۶۲۸). درحقیقت، ویتگنشتاین میان اشتباه و خطا و دیگر گونه‌های اعتقاد غلط، فرق می‌گذارد. اگر کسی یک‌سره به نادرستی تصور کند که دیر زمانی طولانی در جایی زیسته است، تصور او خطا و اشتباه نیست، بلکه نتیجه نوعی اختلال روانی یا به عبارتی، جنون است. شاید بتوان تفاوت این دو را در این دانست که برای اشتباه و خطا می‌توان دلیل آورد اما در مورد جنون تنها می‌توان از علت آن سخن گفت (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۷۴).^۳

نکته دیگر که چپل به دقت بدان نپرداخته این است که اگر شخصی یک گزاره یقینی را انکار کند، حال چه با رفتار خود و چه به شکل شفاهی، این امر چه معنایی دارد؟ مایکل کوبر^۴ برای این پرسش چهار فرض را در نظر گرفته و تحلیل می‌کند:

الف) ممکن است شرایطی پدید آید که در آن، چندین یقین اخلاقی با یکدیگر در تضاد بیفتند یا حتی مورد تردید قرار گیرند؛ برای نمونه، «کشتن در دفاع از خود» یا «کشتن هنگام استبداد». چنین احتمال‌هایی شاید اصلاح واژگان اخلاقی یک جامعه را نیز در پی داشته باشد. می‌توان کشتن در دفاع از خود، یا هنگام استبداد را از کشتن به‌طور کلی، باز شناخت و تنها کشتن و قتل را از نظر اخلاقی شر و نادرست اعلام کرد.

ب) شخص منکر، فردی است که در جامعه‌ای بزرگ شده است که در آن گزاره «کشتن مردم شر است»، یک یقین اخلاقی نیست. چنین فردی در گفتمان اخلاقی ما فردی آگاه و شایسته تلقی نمی‌شود و بنابراین از چنین کنشی مستثنی می‌گردد. همچنین او را به‌عنوان چالشی جدی برای «جهان-تصویر اخلاقی» خود در نظر نمی‌گیریم.

ج) شخص منکر، دچار اختلال روانی باشد و بنابراین قادر به پیروی از هنجارهای اخلاقی سازنده ما نباشد. توانایی پیروی از هنجارهای اخلاقی سازنده، خود معیاری برای عقلانیت است. افرادی که قادر به اطاعت از این هنجارهای اساسی نباشند، در موارد جدی با ارجاع به یک موسسه روانی، از فعالیت‌های ما کنار گذاشته می‌شوند.

د) در باب امور اخلاقی هیچ شخص «پست فطرتی» وجود ندارد. آن دسته از اعضای جامعه که اختلال

روانی ندارند اما رفتارشان از یقین‌های اخلاقی فاصله گرفته و منحرف شده است. با فرستادن به ندامتگاه، مدتی از فعالیت‌های سایر افراد طرد می‌شوند. این افراد عموماً «مجرم» نامیده می‌شوند، نه «پست فطرت» (Kober, 1997: 376).

با این همه، به عقیده چپل آشکار است که وقتی کسی آماده ارتکاب تجاوز جنسی یا شکنجه می‌شود، این یقین اخلاقی نیست که او را راهنمایی می‌کند، بلکه این نیت و ایمانی نادرست، خودفریبی، امتناع از اندیشیدن در باب مفاهیم منطقی و عملی یقین‌های اخلاقی است که شخص را به این سمت می‌برد. پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا اینکه گزاره‌ای یک یقین اخلاقی است، به معنای صادق بودن آن گزاره است؟ چپل از طرفی به این پرسش پاسخی منفی می‌دهد و باور دارد که وضعیت ما می‌تواند از نظر معرفتی بسان شیطان نابغه دکارت باشد، یعنی چیزهایی که به نظر ما یقین اخلاقی‌اند، اشتباه باشند و از طرفی، بر این باور است که این اشتباه کردن در باب یقین اخلاقی نیاز به دلیل خاص دارد و بدون وجود چنین دلیل خاصی ما موظفیم برخی گزاره‌ها را یقین اخلاقی بدانیم (Chappell, 2015: 191-193). چپل اشاره کرده که یقین‌های اخلاقی هیچ پایگاه فطری و ذاتی‌ای ندارند، اما آیا واقعا چنین است؟ آیا در نهاد ما هیچ علاقه‌ای فطری به برخی امور وجود ندارد؟ هیچ «بد و خوب» و «درست و نادرست» فطری‌ای وجود ندارد؟ آیا چنین نیست که افراد پیش از اینکه امور را سبک سنگین کنند و آنها در سیر تربیت و آموزش و بزرگ شدن در جامعه فرا بگیرند، ایده‌ای در باب باورها داشته باشند؟ در باب فطری و ذاتی بودن برخی امور در انسان‌ها و با توجه به رویکرد اسلامی، زمینه‌های خوبی برای بحث و گفتگو وجود دارد که می‌توان دیدگاه چپل را به چالش کشید، اما این کار مجال موسع و مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد و در این مقاله نمی‌گنجد.

یقین‌های اخلاقی و مسئله تربیت و آموزش

یکی از بحث‌های بسیار مهم که فیلسوفان در باب یقین‌های اخلاقی باید روشن سازند و موضع خود را در این باره تبیین کنند، ربط و نسبت این یقین‌های اخلاقی با مسئله تربیت و آموزش است. چپل پیشتر اشاره کرد که این گزاره‌های یقین اخلاقی، اموری ذاتی و فطری نیستند، حال او تلاش می‌کند بر همین اساس، نحوه دست‌یابی به یقین‌های اخلاقی و بعضی ویژگی‌های مسیر رسیدن به این یقین‌ها را آشکار سازد. به باور او، یقین‌های اخلاقی دسته‌ای از اعتقادات اساسی (basic convictions) در باب ماهیت زندگی اخلاقی (nature of moral life) هستند که از رهگذر تأمل و آموزش، و به‌طور کلی، زیستن، پدید می‌آیند؛ به همین دلیل، شکل تربیتی که در خانواده با آن سروکار داشته‌ایم، بی‌اندازه در درک و نحوه اکتساب آنها مهم است (Ibid: 192-194).

مایکل کوبر نیز تربیت اخلاقی فرزندان را یک تعهد اجتماعی می‌داند و بنابراین، برای او یقین‌های اخلاقی ریشه‌ای اجتماعی دارند. تنها در صورتی می‌توان تربیت اخلاقی را موفق دانست که بزرگسالان جامعه،

مطابق با یقین‌ها و داوری‌های اخلاقی مرتبط با آن عمل کنند. از آنجایی که یقین‌های اخلاقی ما، یقین‌های اخلاقی جامعه‌ای است که در آن بزرگ شده‌ایم، نمی‌توانیم هم هنجارهای اخلاقی‌ای را که خود می‌خواهیم به رسمیت بشناسیم، پیروی کنیم، و هم هنجارهایی را که دیگران تصدیق کرده‌اند، انتخاب کنیم (Kober, 1997: 375). ما به شکلی خودجوش، یقین‌ها را به چنگ می‌آوریم، چراکه در جامعه‌ای خاص متولد شده و رشد و نمو داریم. این جامعه است که یقین‌های از پیش توسعه‌یافته خود را قبل از اینکه حتی توانایی زیر سؤال بردن اعتبار آنها را داشته باشیم، به ما می‌آموزد. خاستگاه رویه‌های معرفتی ما از توافق با دیگر هم‌زیبانان مان ساخته می‌شود. ادعاها و یقین‌های معرفتی تنها در جامعه‌ای که بازی زبانی مربوطه در آن انجام می‌شود، معتبر یا درست است و تنها در صورتی صادق است که اعضای جامعه پذیرش خود را در رفتارشان نشان دهند. کوبر خوانش خود از یقین‌های معرفتی را به یقین‌های اخلاقی گسترش می‌دهد. یقین‌های اخلاقی در جنبه اجتماعی‌ای که یقین‌های معرفتی دارند، مشترک‌اند. آنها با توافق جامعه تعیین می‌شوند و از طریق آموزش پیش‌عقلانی به دست می‌آیند. همانند یقین‌های معرفتی، یقین‌های اخلاقی نیز تعیین می‌کنند که چه چیزی از نظر اخلاقی درست یا نادرست است (Ibid: 370-374).

به‌باور چپل، در تربیت خانوادگی اگر بخت یارمان باشد، در وهله نخست می‌آموزیم که سخاوت، مهربانی، عدالت و مانند این امور، خوب هستند؛ البته فهم و درک این خوبی با قرار گرفتن در معرض اعمالی خاص که به‌طور معمول توسط والدین و دیگر اعضای خانواده انجام می‌شوند، پدید می‌آید. همچنین افراد، به‌وسیله درکی که از طریق بازتاب‌های برانگیخته یا ناخواسته خودمان هست، به خوبی این امور نیز پی می‌برند. از طرفی، در کنار خانواده می‌آموزیم که حملات فیزیکی، مانند تجاوز، کشتن، شکنجه و مانند آن، بد هستند. چپل به این نکته اشاره دارد که معمولاً در بافت خانواده، قطب‌نمای اخلاقی افراد یاد می‌گیرد که چگونه به‌سمت درست اشاره کند. این تربیت اخلاقی که از طریق تجربه، آموزش و تفکر فراچنگ می‌آید، بسیار جالب است، هم از این نظر که فقط بخشی از برنامه گسترده‌تر والدین است، و هم به این معنا که به هیچ چیز محرمانه یا متافیزیکی دسترسی ندارد (Chappell, 2015: 192-194).

اکنون مسئله‌ای که ذهن را به فکر مشغول می‌سازد، این نکته است که پدر و مادر چگونه فرزند خویش را تربیت می‌کنند؟ چگونه به او می‌آموزند که سخاوت و عدالت و یاری رساندن به دیگران، خوب و کشتن و شکنجه و آزار دیگران، بد است؟ باری، در اینجا می‌توان به ایده جی. ای. مور و شعور متعارف او اشاره کرد. چپل نیز توجه می‌دهد که پدر و مادر نه‌تنها به فرزندان خود می‌آموزند که سخاوت و عدالت خوب است و شکنجه و بدخواهی بد است، بلکه به فرزندان خود می‌آموزند که اجاق داغ می‌سوزاند، اشیاء بدون پشتوانه می‌ریزند، یک به علاوه یک، دو می‌شود و.... بنابراین، والدین به فرزندان خود شعور متعارف و عقل سلیم، از جمله انواع مختلف یقین را نیز آموزش می‌دهند. باری، مراد این نیست که موارد ذکر شده به‌اندازه یقین‌های اخلاقی قطعی هستند و چنین جایگاهی دارند، بلکه برخی از آنها قطعی هستند

و بعضی قطعی نیستند. بخش‌های اخلاقی این شعور متعارف و عقل سلیم و یقین‌های اخلاقی، تنها نمونه‌ای از این مجموعه هستند؛ یا به تعبیر جالب چپل، شاید بتوان گفت این‌ها تنها بخشی از مجموعه‌ای هستند که ارسطو آن را حکمت عملی (phronêsis) می‌نامید (Hursthouse, 2011).

پرسش دیگر اینکه اگر پدر و مادر به فرزند این امور را آموزش ندهند، یا خلاف این یقین‌های اخلاقی را آموزش دهند و حتی خلاف امور شعور متعارف را بیاموزند، آن‌گاه چه می‌شود؟ پاسخ چپل این است که این موارد بسیار نادر هستند و از طرفی، شخص در یک جامعه زیست می‌کند و امکان آموختن یک یقین اخلاقی کاذب در برابر دیگر یقین‌های اخلاقی وجود دارد (Chappell, 2015: 194).

در باب جایگاه آموزش و تربیت پدر و مادر و نقش آن در یقین‌های اخلاقی، ویتگنشتاین و شارحان او نکاتی مهم دارند. ویتگنشتاین بر این باور است که ما انسان‌ها، از هنگام تولد و در سیر تربیت و رشد و یادگیری و تعلیم، به مرور چارچوبی برای نگاه به این جهان و عالم پیدا می‌کنیم که در وهله نخست، نتیجه بررسی و گزینش شخصی ما نیست، بلکه برخاسته از نحوه عمل و زندگی و چیزهایی است که خواه‌ناخواه از دیگران و محیط پیرامون، در مقام آموزش گرفته‌ایم و در وهله دوم، مبنا و اساس هرگونه پژوهشی است که از سوی وی در آینده انجام خواهد گرفت. ویتگنشتاین این را تصویر شخص از جهان یا جهان تصویر می‌نامد (حجت، ۱۳۸۱).

در اینجا نکته‌ای دیگر وجود دارد، اینکه بچه می‌داند اجاق داغ می‌سوزاند، بر پایه شعور متعارف است و نیازی نیست که ما یک قوه متافیزیکی عجیب، با نقش ویژه تشخیص حقایق مربوط به نوع «سوختن اجاق‌های داغ» ارائه کنیم. همین امر در مورد یقین‌های اخلاقی نیز صدق می‌کند. در یقین‌های اخلاقی نیز لازم نیست نوعی خاص از مسیر معرفتی وجود داشته باشد (Chappell, 2015: 193-194). همانگونه که دیدیم، در اندیشه چپل یقین‌های اخلاقی ما، موضوع شعور متعارف است، اما این نکته در نظر غیرواقع‌گرایان اخلاقی، مانند مکی، به طرز شگفت‌انگیزی نادیده گرفته می‌شود؛ یعنی اینکه به این مسئله توجه کنند که قوه عجیب ادراک اخلاقی چگونه عمل می‌کند که به موجب آن، ما یقین‌های اخلاقی را تشخیص می‌دهیم (Ibid: 193-196).

یقین‌های اخلاقی و مقایسه آن با نظریه‌های اخلاقی

در یک نظریه اخلاقی، نکته مهم این است که ما برخی از اصول اخلاقی دست بالا را شناسایی کرده‌ایم که همه چیزهای دیگر، یا تقریباً هر چیز دیگری را توضیح می‌دهد. از طرفی، چپل معتقد است در رویکرد خود، خاستگاه اساسی‌ترین تبیین‌ها برای اموری مانند «خوب و بد» و «درستی و نادرستی»، مفهوم «یقین‌های اخلاقی» است. باری، او توضیح می‌دهد که اینکه یک عمل کشتن به شمار آید، خود دلیل اصلی بدی آن است و اگر هیچ توجیه یا شرایط خاصی وجود نداشته باشد، دلیل اصلی «نادرستی» آن عمل نیز

هست. بنابراین، در اینجا و در شناسایی چیزی به‌عنوان کشتن، به بستری توضیحی (explanatory bedrock) رسیده‌ایم. اگر می‌خواهید بدانید چرا این کنش نادرست است، بهترین توضیح فقط این است که این یک کشتن است. چپل به امور بدیهی اشاره کرده و موضوع تبیین و توضیح را در اینجا امری بدیهی دانسته و می‌گوید:

اگر آنچه من در مورد یقین‌های اخلاقی گفتم درست باشد، پس دیدگاه‌هایی مانند «کشتن بد است» عمدتاً بدیهی است، زیرا آنها یقین‌های اخلاقی هستند. (Ibid: 200)

اکنون با نگاهی به انواع تبیین‌هایی که نظریه‌های اخلاقی به‌دست می‌دهند، و مقایسه آن با دیدگاه چپل و تبیینی که یقین‌های اخلاقی از بعضی گزاره‌ها مانند بد بودن و نادرستی کشتن-به‌دست می‌دهند، نکته مهمی رخ می‌نماید. برای نمونه، در «نظریه‌های اخلاقی» عمل کشتن نادرست است، زیرا:

الف) فایده کلی را بیشینه نمی‌کنند.

ب) در بردارنده یک امر عام و جهانی نیستند.

ج) خیر اساسی زندگی را نقض می‌کند.

د) با فضایل هم‌خوانی ندارد.

و... مانند این نمونه‌ها.

چنین دلایلی، به‌شرط قابل فهم بودن، ممکن است یک‌سره درست باشد، اما حتی اگر درست باشند نیز آنها توضیحی درباره نادرستی عمل کشتن نیستند، زیرا این دلایل نادرستی آشکار کاری را که شخص در کشتن انجام می‌دهد، به چیز دیگری که آشکارتر است ربط نمی‌دهند. باری، حتی اگر، از نظر فلسفی، بسیار سخت باشد که بدانیم چه چیز بیشتری باید بگوییم، مهم است که چرا افراد، وقتی از آنها خواسته می‌شود توضیح دهند که چرا قتل نادرست است، معمولاً کلمات را گم می‌کنند. مشکل آنها این نیست که توضیحی ندارند، مشکل آنها این است که توضیحات زیادی دارند و هیچ راهی برای تصمیم‌گیری ندارند. این نشان‌دهنده شکست یکی از آرزوهای کلیدی نظریه‌های اخلاقی معمولی است؛ یعنی ارائه توضیحی کامل و کاملاً کلی از درست و نادرست، و این نشان می‌دهد که چرا شرح و تبیین اخلاقی‌ای که من در اینجا ارائه می‌دهم، نه فقط غیرنظری، بلکه ضد نظری است (Ibid).

یکی از اشکال‌هایی که می‌توان دیدگاه چپل و این رویکرد را با آن مواجه دانست، این است که این بدیهی بودن برای چه کسی است؟ چپل معتقد است یقین‌های اخلاقی‌ای را شناسایی کرده که بدیهی‌اند و از اموری که بعضی نظریه‌های اخلاقی بدان معتقدند مانند حداکثر رساندن فایده، یا عمل مطابق با فضایل-آشکارتر است. اما مطمئناً یک امر واضح این است که افراد مختلف، چیزهایی مختلف را واضح و بدیهی

می‌دانند. آیا این ایراد خدشه‌ای بر رویکرد چپل وارد می‌سازد؟

چپل بر این باور است که این موضوع مشکلی برای دیدگاه او پدید نیاورده، چراکه این ایراد تنها نشان می‌دهد که هرگاه می‌گوییم چیزی بدیهی است، منظور ما این است که برای هر ناظر دارای صلاحیت (competent observer)، بدیهی است. وقتی می‌گوییم چیزی بدیهی است، به این معناست که کسانی که آن را بدیهی نمی‌دانند، اشتباه می‌کنند؛ همانطور که وقتی می‌گوییم چیزی از نظر اخلاقی خوب است، همواره به این معناست که کسانی که آن را خوب نمی‌دانند، اشتباه می‌کنند. تنها چیزی که این اعتراض نشان می‌دهد این است که این رویکرد و استدلال برای داوری در باب خوبی و درستی به آنچه بدیهی است، تکیه دارد؛ اما مگر نه اینکه هر استدلالی در اخلاق، به داوری در جایی تکیه می‌کند؟ (Ibid: 202).

هر دیدگاهی که اخلاق را به زمین بازی شعور متعارف بکشاند، کاری غلط نکرده است. یقین‌های اخلاقی همه توضیحی که ما در اخلاق هنجاری بدان نیاز داریم را برآورده می‌سازد. باری، برای درک «درستی و نادرستی» و «خوبی و بدی»، ما صرفاً به نظریه‌هایی مانند وظیفه‌گرایی کانتی یا فایده‌گرایی و دیگر نظریه‌های اخلاقی نیاز نداریم. تعداد بسیار زیادی از مردم که «افراد معمولی» (ordinary people) به‌شمار می‌آیند، بدون چنین نظریه‌هایی، به‌آسانی به‌سر می‌برند. اما نکته مهمی که وجود دارد این است که آنها بدون یقین‌های اخلاقی، نمی‌توانند از پس این‌گونه امور اخلاقی برآیند (Ibid: 205).

پرسش دیگری که چپل باید بدان پاسخ دهد و خود او نیز بدان توجه دارد، این است که: آیا اموری وجود دارند که بتوانند این یقین‌های اخلاقی را برای ما تبیین کنند؟ چالشی که چپل باید با آن دست و پنجه نرم کند از این قرار است:

اگر پاسخ منفی باشد، همان‌گونه خود او نیز اشاره می‌کند، متهم به تاریک‌اندیشی است. در دیگر سو، اگر پاسخ آری دهد نیز باید توضیح دهد که مگر اموری هستند که از یقین‌های اخلاقی روشن و بدیهی‌تر باشند؟ بنابراین، آیا باید گفت چپل در رویکرد خود شکست خورده است؟ او پاسخ می‌دهد که این پرسش نیز مانند بسیاری از پرسش‌های دوگانه و دوراهه (dilemmatic questions)، جوابی دوگانه دارد، هم آری و هم نه. نه؛ به این دلیل که هیچ چیز یقین‌های اخلاقی را به‌عنوان یک اصل، بهتر از خود آنها و بدیهی بودنشان توضیح نمی‌دهد؛ یعنی آن‌گونه بدیهی بودن که توجیه این یقین‌های اخلاقی نیز به‌یاری همین بدیهی بودن است، به‌ویژه آنکه هیچ‌یک از اصول ارائه شده توسط نظریه‌های اخلاقی، هیچ شانس برای ایفای این نقش ندارند. همچنین هیچ‌یک از آن اصول قادر به ارائه توضیحی علمی از یقین‌های اخلاقی نیستند. آری؛ از این رو که هیچ چیز مبهمی در مورد چگونگی شناخت یقین‌های اخلاقی وجود ندارد، بنابراین، هیچ چیز مبهمی در مورد اینکه چگونه ممکن است برای شناخت خود از آنها استدلال کنیم، وجود ندارد. ما به یقین‌های اخلاقی بسیار ساده پی می‌بریم. یقین‌های اخلاقی در درک اخلاقی ما از امور دیگر نیز ساری و جاری می‌شوند. مشاهده اینکه چگونه یقین اخلاقی ما مبنی بر بد بودن قتل، تجاوز،

شک‌کنجه و مانند این موارد، یکی از عواملی است که در تعامل ما با دیگران نقش دارد، یکی از جنبه‌های درک یقین‌های اخلاقی است.

به‌باور چپل، با در نظر داشتن اموری که فراگیر شدن یقین‌های اخلاقی ما را آشکار می‌کند، و همچنین با کنار هم گذاشتن و جمع‌آوری یادآوری‌ها از آنچه پیش‌تر آنها را می‌شناسیم^۵ و بدان‌ها معرفت داریم، می‌توانیم به معنایی یک‌سره درست برای یقین‌های اخلاقی استدلال کنیم؛ حتی در مواردی که یقین‌های اخلاقی با هم مخالفت می‌کنند نیز می‌توانیم برخلاف برخی از یقین‌های اخلاقی خود و بر اساس برخی دیگر، استدلال کنیم. با این همه، استدلال‌ها برای یقین‌های اخلاقی به‌شکلی نیستند که توجیه‌پذیری یک یقین اخلاقی را با قرار دادن آن ذیل یک اصل بالاتر، نشان دهند، زیرا هیچ اصول درجه بالاتری وجود ندارد (Ibid: 206).

بنابراین، چپل سخن از برخی سرنخ‌ها و عواطف ما آدمیان به‌میان می‌آورد و تلاش دارد نشان دهد که این امور، نه به‌طور مستقیم در استدلال‌های اخلاقی، بلکه به‌یاری ما می‌آیند تا یقین‌های اخلاقی را به‌یاد آوریم و آنها را پررنگ‌تر جلوه دهند. برای نمونه، اموری مانند زیبایی، معصومیت، مهربانی، بی‌آزاری، درماندگی و بی‌پناهی کودکان، نه دلایل، بلکه سرنخ‌هایی هستند که به ما گوشزد می‌کنند که کشتن بد و نادرست است. درست به‌همین دلیل، کسانی که در استدلال‌های خود برای نادرست بودن کشتن کودکان، به اموری مانند زیبایی، معصومیت، مهربانی و... اشاره می‌کنند، راه درست را نمی‌پیمایند (Ibid: 208).

نتیجه

با توجه آنچه گذشت، می‌توان نکات زیر را به‌عنوان نتیجه برشمرد:

۱- منظور چپل از «یقین‌های اخلاقی» گزاره‌هایی است که آن اندازه برای ما یقین به‌ارمغان می‌آورند که هیچ گزاره دیگری یارای مقابله و شک در آن را ندارد. این گزاره‌های یقین اخلاقی آن اندازه یقینی نیستند که هیچ گزاره‌ای نتواند در برابر آن صف‌آرایی کند. البته باید توجه داشت که تنها چیزی که می‌تواند یک یقین اخلاقی را از میان بردارد، یک یقین اخلاقی دیگر است. اگر این اتفاق بیفتد، تنها راه‌حل تعارض، کنار گذاشتن یکی از آنها خواهد بود. گزاره‌های «یقین‌های اخلاقی» فطری و ذاتی نیستند.

۲- یقین‌های اخلاقی، دسته‌ای از اعتقادات اساسی در باب ماهیت زندگی اخلاقی هستند که از رهگذر تأمل و آموزش، و به‌طور کلی زیستن، پدید می‌آیند. به‌همین دلیل، شکل تربیتی که در خانواده با آن سروکار داشته‌ایم، بی‌اندازه در درک و نحوه اکتساب آنها مهم است.

۳- خاستگاه اساسی‌ترین تبیین‌ها برای اموری مانند «خوب و بد» و «درستی و نادرستی»، مفهوم «یقین‌های اخلاقی» است. اینکه یک عمل، کشتن به‌شمار آید، دلیل اصلی بدی آن است و اگر هیچ توجیه یا شرایطی خاص وجود نداشته باشد، دلیل اصلی نادرستی آن عمل نیز هست. بنابراین، در اینجا و در

شناسایی چیزی به عنوان کشتن، به بستری توضیحی رسیده‌ایم.

۴- با در نظر داشتن اموری که فراگیر شدن یقین‌های اخلاقی ما را آشکار می‌کنند و همچنین با کنار هم گذاشتن و جمع‌آوری یادآوری‌ها از آنچه پیش‌تر آنها را می‌شناسیم و بدان‌ها معرفت داریم، می‌توانیم به معنایی یک‌سره درست برای یقین‌های اخلاقی استدلال کنیم.

یادداشت‌ها

۱. Mackie. یکی از مهم‌ترین هجمه‌ها به واقع‌گرایی را جان لزلی مکی، فیلسوف استرالیایی، داشته است. مکی از رویکردی به نام شکاکیت اخلاقی طرف‌داری می‌کرد و وجود ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر واقعیت‌های عینی را رد می‌نمود. /اخلاق: اختراع درست و نادرست، کتابی بود که او در سال ۱۹۷۷ نگاشت. پس از عنوان اثر که به‌وضوح طعنه‌آمیز است، مکی کتاب را با این جمله آغاز می‌کند که هیچ ارزش عینی‌ای وجود ندارد. در نگاه او، ارزش‌های اخلاقی مستقل از امیال، حالات روحی و روانی اشخاص و عواطف ما آدمیان، وجود ندارد. وی نه تنها ارزش‌های اخلاقی را ذهنی می‌داند، بلکه بر این باور است که ارزش‌های زیبایی‌شناسانه نیز یک‌سره در قلمرو ذهن تعریف می‌شوند (Mackie, 1977: 15). مکی معتقد است دیدگاهش در باب واقع‌گرایی اخلاقی، دربردارنده نوعی شکاکیت اخلاقی وجودشناسانه است، نه شکاکیتی معناشناسانه. بیان به دیگر، رویکرد او مربوط وجود یا عدم خاصه‌های اخلاقی است، نه صرفاً بحثی در باب معانی این امور (Miller, 2003: 95-98).

۲. در بحث از «یقین‌های اخلاقی با رویکرد ویتگنشتاینی» دیدگاهی وجود دارد که بدان دیدگاه غالب می‌گویند. رویکرد غالب دربردارنده دیدگاه سه فیلسوف معاصر مهم، یعنی نایجل پلینتز، جولیا هرمان و اونیل اوهارا است. ۳. برای فهم بیشتر این معنا می‌توان به کتاب راش ریز -ویتگنشتاین در باب یقین، مقاله «یقین و جنون» - یکی از سه میراث‌دار علمی ویتگنشتاین مراجعه کرد (Rhees, 2003).

۴. کوبر فیلسوفی است که با رویکردی ویتگنشتاینی مفهوم یقین‌های اخلاقی را تحلیل و بررسی می‌کند (ر.ک: Kober, 1997).

۵. اشاره دارد به این سخن ویتگنشتاین که می‌گوید: «کار فیلسوف گرد آوردن یادها است برای غرضی خاص» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹: بند ۱۲۷).

منابع

حجت، مینو (۱۳۸۱) «جهان-تصویر، بررسی اجمالی مبانی معرفت از دید ویتگنشتاین»، نامه مفید، شماره ۳۶، ص ۷۱-۹۴.

مور، جورج ادوارد (۱۳۸۲) «برهان عالم خارج»، ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون، شماره ۷ و ۸، ص ۱۴۷-۱۲۳. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۷) در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

----- (۱۳۹۹) تحقیقات فلسفی، ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.

Chappell, Sophie (2011) "Theism in Historical Perspective", *European Journal for the Philosophy of Religion*, vol. 3, no. 1, pp. 123-138.

- , (2015) *Intuition, Theory, and Anti-Theory in Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, & Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerson, J. (1883) *The Snares of Devil*, London: Thomas Richardson.
- Hahn, J. (2019) "Moral Certitude: Merits and Demerits of the Standard of Proof Applied in Roman Catholic Jurisprudence", *Oxford Journal of Law and Religion*, vol. 8, pp. 300-325; doi10.1093/ojlr/rwz012.
- Halbfass, W. (1974) "Gewißheit", in Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3. Basel/Stuttgart: Schwabe; doi.org/10.30965/9783846749388.
- Hubert, M. (2023) "The History of Moral Certainty as the Pre-History of Typicality", in A. Bassi, S. Goldstein, R. Tumulka & N. Zanghi (eds.), *Physics and the Nature of Reality: Essays in Memory of Detlef Dürr*, Heidelberg: Springer.
- Hursthouse, Rosalind (2011) "What Does the Aristotelian phronimos Know?", J. Wuerth & L. Jost (eds.), *Perfecting Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kober, Michael (1997) "On Epistemic and Moral Certainty: A Wittgensteinian Approach", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 5, pp. 365-381; DOI: 10.1080/09672559708570863.
- Locke, J. (1997) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Roger Woolhouse, London: Penguin.
- Mackie, John Leslie (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin.
- McGuire, B. (2006) *A Companion to Jean Gerson*, ed. by Brian Patrick McGuire, Leiden: Brill.
- Miller, Alexander (2003) *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge: Blackwell.
- Moore, G. E. (1925) "A Defense of Common Sense", in J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, London: Allen and Unwin, pp. 193-223. Reprinted in *G. E. Moore: Selected Writings*, Routledge, 1993, pp. 106-33.
- , (1939) "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, pp. 273-300. Reprinted in *G. E. Moore: Selected Writings*, Routledge, 1993, pp. 147-70.
- , (1941) "Certainty", Reprinted in *G. E. Moore: Selected Writings*, Routledge, 1993, pp. 171-196.
- Rhees, R. (2003) *Wittgenstein's On Certainty*, Blackwell.



A Critical Approach to Libet's Experiment in Defense of Free Will

Seyed Hossein Moosavinezhad^{1*}, Mirsaeid Mousavi Karimi²

1 MA in Philosophy of Science, Mofid University, Qom, Iran.

2 Professor Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/08/31
Accepted:
2024/11/02

This article aims to carry out a critical study of certain deterministic approaches to the result of some of the neuroscience experiments, including the Libet experiment. In these experiments, the choices leading to action are investigated and demonstrated to originate from parts of the brain that are beyond our control and will. Following an explanation of the experiments, the paper offers a logical analysis of their results. Then, reasons are presented to criticize deterministic results based on Libet's experiments. Among other things, it is shown that Libet's test and the results obtained from it are faced with the following problems: inappropriate generalization of the test and its results to all the conscious actions of people, non-spontaneity of the performance of the test subjects, lack of time accuracy, and unconscious intention. Finally, the paper shows that the results of neuroscience experiments are too ambiguous and cannot be used to reject free will.

Keywords: Determinism, Free will, Libet, Neuroscience.

Cite this article: Moosavinezhad, Seyed Hossein & Mousavi Karimi, Mirsaeid (2024). A Critical Approach to Libet's Experiment in Defense of Free Will. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 4, pp. 73-94.

DOI: 10.30479/wp.2025.20850.1110

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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

نگاهی انتقادی به آزمایش لیبت در دفاع از اراده آزاد

سیدحسین موسوی نژاد^{۱*}، میرسعید موسوی کریمی^۲

۱ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

۲ استاد گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	هدف این مقاله، بررسی و نقد رویکردهای جبرگرایانه به برخی از آزمایش‌های عصب‌شناسی، از جمله آزمایش لیبت است. در این آزمایش‌ها، انتخاب‌های منجر به عمل، بررسی شده و نشان داده می‌شود که انتخاب‌های ما در واقع از بخش‌هایی از مغز سرچشمه می‌گیرند که خارج از اختیار و اراده ماست. در مقاله حاضر، پس از توضیح آزمایش‌ها، نتایج آنها صورت‌بندی منطقی می‌شود.
مقاله پژوهشی	سپس، دلایلی در نقد نتایج جبرگرایانه‌ای که مبتنی بر آزمایش‌های لیبت صورت‌بندی شده‌اند، ارائه می‌گردد؛ از جمله نشان می‌دهیم که آزمایش لیبت و نتایج آن، با اشکالاتی از این قبیل مواجهند: تعمیم نابه‌جای آزمایش و نتایج آن به تمام اعمال آگاهانه آدمیان، خودجوش نبودن عملکرد آزمایش‌شوندگان، فقدان دقت زمانی، رد تشخیص داشتن بخش‌های مختلف ذهن و قصد ناخودآگاه.
دریافت:	سرانجام، مقاله نشان خواهد داد که نتایج آزمایش‌های عصب‌شناسی، ابهام‌های زیادی دارند و نمی‌توان از آنها برای رد اراده آزاد استفاده کرد و رد اراده آزاد، به استدلال‌ها و آزمایش‌های محکم‌تری نیاز دارد.
۱۴۰۳/۶/۱۰	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۸/۱۲	

کلمات کلیدی: اراده آزاد، جبرگرایی، علوم اعصاب، لیبت.

استناد: موسوی نژاد، سیدحسین؛ موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۳). «نگاهی انتقادی به آزمایش لیبت در دفاع از اراده

آزاد». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، ص ۹۴-۷۳.

DOI: 10.30479/wp.2025.20850.1110



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

مقدمه

پیشینه بحث فلسفی درباره اراده آزاد، احتمالاً به دوران یونان باستان برمی‌گردد. فیلسوفانی همچون دموکریتوس، ارسطو، اپیکور و کریسیپوس (Chrysippus) نخستین متفکرانی بودند که به این موضوع پرداختند (Doyle, 2022). در دوره‌های بعد، کسانی نظیر آگوستین، آکویناس، دکارت و کانت نیز به این بحث توجه کرده‌اند.^۱ مباحث سنتی در این موضوع، بیشتر درباره مسائلی همچون توانایی انسان برای اتخاذ تصمیم آگاهانه و آزاد و همچنین مسئولیت اخلاقی بوده است (Fischer, et al., 2007: 1).

می‌توان وجود یا نبود اراده آزاد را در چارچوب اصل علیت بررسی کرد. آیا همه چیز U از جمله «من» U تحت حاکمیت صرف قوانین علی طبیعت قرار دارد؟ از منظری دیگر، می‌توان در چارچوبی تجربی به این موضوع پرداخت: آیا ارگان‌ها و بخش‌های مختلف مغز که در دسترس انسان نیست، «شخص» را کنترل می‌کند، اما شخص به اشتباه گمان می‌کند که واجد اراده آزاد است؟ در این چارچوب، مدتی است که آزمایش‌های علم عصب‌شناسی (Neuroscience) به‌عنوان روشی برای بررسی اراده آزاد به‌کار می‌رود. ادعا شده است که آزمایش‌های صورت‌گرفته در علوم اعصاب نشان می‌دهد تصمیم‌ها و انتخاب‌های فرد را خود او انجام نمی‌دهد یا برنامه‌ریزی نمی‌کند، بلکه منشأ این اعمال، بخش‌هایی از مغز او است؛ بخش‌هایی از مغز که شخص به آنها دسترسی و آگاهی ندارد، هرچند این توهم به او القا می‌شود که خود او انتخاب می‌کند. یکی از نخستین آزمایش‌های صورت‌گرفته در این باره، آزمایش لیبِت (Benjamin Libet) است.

موضوع اصلی این مقاله نیز بررسی و نقد نتایج آن دسته از آزمایش‌های عصب‌شناسی و تحلیل‌های برآمده از این نتایج است که اراده آزاد را رد می‌کنند؛ یعنی نظریه‌های جبرگرایانه برآمده از تحلیل‌های آزمایش‌های عصب‌شناسی. نگارندگان بر این باورند که این آزمایش‌ها نمی‌تواند مبنایی برای نظریات فلسفی جبرگرا باشد. ساختار مقاله چنین است: پس از توضیح آزمایش‌ها، براهین مبتنی بر آنها به صورت منطقی صورت‌بندی می‌شوند. سپس، با نقد این براهان‌ها، نشان می‌دهیم که آزمایش‌های عصب‌شناسی از اشکالاتی چون ابهام در زمان پتانسیل آمادگی (Readiness Potential; RP) و تعمیم نادرست رنج می‌برند. نتیجه پایانی مقاله این است که آزمایش‌های علوم اعصاب و نظریات جبرگرایانه متکی بر این آزمایش‌ها، اعتباری ندارند.

آزمایش‌های عصب‌زیست‌شناسی و نظریات علیه اراده آزاد

بسیاری از افراد به‌لحاظ شهودی، یقین دارند که اراده آزاد دارند و بر این باورند که کسی جز خود شخص در اعمال و انتخاب‌هایش نقش ندارد. اما برخی از اعمال ما تابع اراده آزاد ما نیست و بدون دخالت یک «شخص» انجام می‌شود؛ مانند رفلکس تکان‌دهنده زانو،^۲ تپش قلب و انقباض مردمک چشم. در واقع، فقط کنترل بخش کوچکی از اعضای بدن در اختیار «شخص» است؛ از جمله انقباض بعضی از عضلات

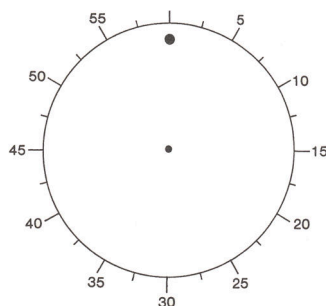
(Churchland, 2013: 213-215). در همین راستا، ادعا شده است که کنترل‌کننده ما نیز «ناخودآگاه»^۳، یا چیزی درون مغز است که هرچه انجام می‌دهیم، با تصمیم یا انتخاب آن است، هر چند اشخاص گمان می‌کنند با اراده آزاد خود تصمیم گرفته‌اند. برای توجیه این ادعا، به برخی از آزمایش‌های اخیر در علم اعصاب استناد شده است. یکی از پیش‌گامان در زمینه بررسی یافته‌های عصب‌شناسی درباره اراده آزاد، بنجامین لیبیت است. برخی گمان کرده‌اند که نتایج آزمایش‌های او در سال ۱۹۸۵ بر روی مغز چند داوطلب، با فرض وجود اراده آزاد در تعارض است.

آزمایش بنجامین لیبیت

اگر به تعدادی بگویند دست خود را بالا نگه دارید و اگر دوست داشتید، ضربه‌ای به صورت خود بزنید، دو حالت اتفاق می‌افتد: یا آنها این کار را انجام می‌دهند یا از آن صرف‌نظر می‌کنند. اما آیا در هر دو حالت، کسی یا چیزی برای آنها برنامه‌ریزی می‌کند که چه چیزی را انتخاب کنند؟ یا با اراده خود انتخاب می‌کنند؟ با تصویربرداری و اندازه‌گیری از فعالیت‌های مغز، می‌دانیم که عمل ضربه‌زدن، همراه با فعل‌وانفعالات مغزی است. ظاهراً این فعل‌وانفعالات از بخش جلوپیشانی (prefrontal) شروع می‌شوند و از طریق کورتکس حرکتی (motor cortex)، با کورتکس پیش‌حرکتی (premotor) ارتباط برقرار می‌کنند که برای برنامه‌ریزی طراحی شده است. همچنین، به‌واسطه این فعالیت‌های مغزی، بین کورتکس‌های حرکتی و دیگر بخش‌ها ارتباط برقرار می‌شود و در نهایت، کورتکس حرکتی دستور را صادر می‌کند. احتمال دارد این فعالیت‌ها بر بخش‌های دیگر مغز^۴ هم تأثیرگذار باشند. بسیاری از فعالیت‌های بدن، بخش‌های متفاوتی از مغز را درگیر می‌کنند (Ibid: 208-220; Blackmore, 2005: 82-85).

لیبیت در آزمایش خود از تعدادی داوطلب خواست مچ دست خود را هر زمان که خواستند، بچرخانند. داوطلبان مجاز بودند این کار را انجام دهند یا از آن صرف‌نظر کنند. لیبیت این عمل را چند بار تکرار کرد و این مؤلفه‌ها را اندازه‌گیری نمود: ۱- زمان پیچاندن دست؛ ۲- زمان فعالیت مغزی؛ ۳- زمان انتخاب یا تصمیم‌گیری داوطلب برای پیچاندن مچ دست. سؤالی که برای او مطرح شد، این بود که چه چیزی این عمل را شروع می‌کند؟ فرایند مغزی آغازگر عمل است یا شخص داوطلب؟

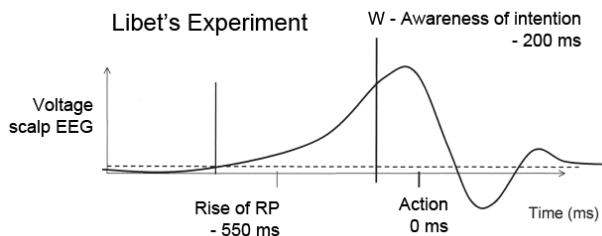
لیبیت برای افزایش دقت، آزمایش را به‌نحوه دیگری تکرار کرد. او در این آزمایش بر روی یک صفحه نمایش، دایره‌ای ساعت‌مانند طراحی کرد که روی درجات آن، نقطه‌ای نورانی به‌جای عقربه‌های ساعت می‌چرخید. او داوطلبان را رویه‌روی صفحه نمایش نشانده افراد داوطلب می‌بایست در زمان دلخواه، مچ دست خود را می‌چرخانند و لحظه چرخش دست، ثبت می‌شد. از طرف دیگر، لیبیت از آنها خواست نقطه در حال چرخش را دنبال کنند و هنگامی که تصمیم به چرخش مچ دست گرفتند، زمان تصمیم را از روی ساعت، به‌طور ذهنی انتخاب کنند و زمان دقیق این تصمیم را گزارش دهند. لیبیت، زمان تصمیم داوطلبان برای انتخاب یک لحظه از روی ساعت را اندازه‌گیری کرد.



شکل ۱. تصویر متحرک ساعت لیبت (برای مشاهده تصویر متحرک، کلیک کنید)

به طور خلاصه، لیبت در آزمایش خود چند مؤلفه را اندازه‌گیری کرد: ۱- زمانی که عمل پیچاندن دست اتفاق می‌افتد (شروع حرکت دست)؛ ۲- زمان آغاز فعالیت در کورتکس حرکتی مغز؛ ۳- لحظه‌ای که داوطلب شروع به تصمیم آگاهانه برای انجام عمل می‌گیرد.^۵

لیبت زمان اندازه‌گیری عمل چرخاندن دست را با نصب نوار عصب^۶ که شامل الکترودهای اندازه‌گیری بود، بر روی مچ دست و لحظه آغاز فعالیت‌های کورتکس مغز را با نصب الکترودهایی روی پوست سر که به آن نوار مغزی (Electroencephalography; EEG) می‌گویند، اندازه‌گیری می‌کرد. زمان تصمیم برای حرکت دست را نیز داوطلب گزارش می‌کرد که از ساعتی که روبه‌روی او بود، به دست می‌آمد. لیبت، این زمان را با فعالیت‌های مغزی که نشان‌دهنده تصمیم‌گیری فرد در آزمایش بود، مقایسه کرد. او دریافت که فعالیت مغزی افراد حدود ۳۵۰ میلی‌ثانیه زودتر از زمانی رخ می‌دهد که فرد به تصمیم خود آگاه می‌شود. او این فاصله زمانی را «پتانسیل آمادگی»^۷ نامید (Libet, et al., 1983: 623-624). طبق این آزمایش، تصمیم به انجام یک عمل، حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه قبل از عمل بود؛ اما پتانسیل آمادگی حدود ۳۵۰ میلی‌ثانیه قبل از تصمیم و ۵۵۰ میلی‌ثانیه قبل از عمل صورت گرفته است (Blackmore, 2005: 84-90; Churchland, 2013: 208-220). لیبت معتقد بود زمانی که ما از تصمیم یا قصد آگاهانه برخوردار می‌شویم، ۱۰۰ تا ۲۰۰ میلی‌ثانیه فرصت داریم تا آن را رد (Veto) کنیم (Libet, 1999: 51; Libet, et al., 1983: 623)؛ نگاه کنید به شکل ۲.



شکل ۲. این تصویر، پتانسیل آمادگی (RP) را نشان می‌دهد؛ یک فعالیت افزایشی که با استفاده از EEG اندازه‌گیری می‌شود. شروع RP قبل از شروع یک قصد یا تصمیم آگاهانه برای عمل شروع می‌شود (Schurger, et al., 2012).

نکته جالب توجه در این آزمایش‌ها این است که فرایندهای مغزی و تحرکات برنامه‌ریز مغزی ۳۵۰ میلی‌ثانیه پیش از تصمیم شخص، فرایند خود را برای انتخاب شروع می‌کنند. این نکته را نباید فراموش کرد که در سیستم مغزی، این زمان برای پردازش اطلاعات، زمان زیادی است؛ بنابراین نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد.

سؤالی که در این آزمایش‌ها مطرح می‌شود، این است که فعالیت‌هایی که ۳۵۰ میلی‌ثانیه قبل از تصمیم‌گیری شکل می‌گیرند، به چه علت است؟ تصمیم به اجرای یک عمل که تحرکات عصبی متفاوت در پی دارد، توسط کدام بخش از مغز صورت می‌گیرد؟ مسئول این فعالیت‌ها بخش خودآگاه مغز است یا ناخودآگاه؟ آیا برای تصمیم‌گرفتن، فقط آگاهی کافی است؟ اگر بر اساس آزمایش‌ها، فرایندهای مغزی پیش از آگاهی ما تصمیم گرفته‌اند و ما بعد از اخذ تصمیم از آن آگاه می‌شویم، اراده آزاد در اینجا چه نقشی دارد؟ آیا اراده آزاد توهم است؟

پاسخ لیبیت به مسئله اراده آزاد این است: درست است که فرایند به‌طور ناخودآگاه انجام می‌شود، اما می‌توان در آخرین لحظه آن را و تو کرد؛ بنابراین، کنترل انسان بر تصمیم‌ها و انتخاب‌ها با رد آنها مشخص می‌شود. طبق آزمایش‌ها،

فرایندهای [مغز] در ناخودآگاه تولید می‌شوند؛ اما این عملکرد آگاهانه است که همچنان می‌تواند نتیجه را کنترل و انتخاب‌ها را و تو کند؛ این یافته‌ها برای دیدگاه‌های مرتبط با اراده آزاد در مورد اینکه چگونه اراده آزاد ممکن است عمل کند، محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند. این اعمال گرچه آزادانه شروع نمی‌شوند، می‌توان عملکرد آنها را کنترل کرد. (Libet, 1999: 47)

بررسی دیدگاه‌های فلسفی که از نتایج این آزمایش‌ها گرفته شده است

دیدگاه سم هریس

سم هریس بر این باور است که علم به ما نشان می‌دهد ما عروسک‌های بیوشیمیایی هستیم. زندگی روزمره به ما نشان داده انسان اراده آزاد ندارد. ما فقط به بخش کوچکی از اطلاعاتی که در مغز در حال پردازش است، آگاهی داریم. افکار و اعمال ما توسط رویدادها و فعل‌و‌انفعالات عصب‌زیست‌شناختی مرتبط با آنها، از پیش تعیین شده است. در واقع، اراده آزاد توهم است. به گفته وی، ما نویسنده افکار و اعمال خود نیستیم. مفهوم اراده آزاد بسیار گسترده است. هریس بر یافته‌های عصب‌شناسی، از جمله آزمایش لیبیت تکیه می‌کند تا اثبات کند که اراده آزاد توهم است. او معتقد است ما فقط بر بخش کوچکی از اطلاعاتی که ناخودآگاه در اختیارمان می‌گذارد، آگاهی داریم و این ما نیستیم که افکار را تولید می‌کنیم، بلکه این آگاهی توسط ناخودآگاه به ما می‌رسد. به عقیده وی: «قصد انجام یک کار از آگاهی نشئت

نمی‌گیرد، بلکه در آگاهی ظاهر می‌شود» (Harris, 2012: 16).

وقتی نتوانیم تا لحظه‌ای که حالت ذهنی، فکر یا عمل ایجاد می‌شود، به آن حالات ذهنی، فکر یا عمل بعدی آگاهی داشته باشیم، معنای آزادی آن بی‌معنی می‌شود. به‌باور هریس، ما اراده‌ آزاد نداریم و مغز ما یک سیستم فیزیکی است که از قوانین طبیعت تبعیت می‌کند. همچنین، رویدادهای ذهنی محصول رخدادهای جسمی است.

او معتقد است اراده‌ آزاد شروع‌کننده همه‌چیز نیست و حتی امری شهودی هم نیست. همه کنش‌های ما حاصل رویدادهای علی هستند. شما برای رسیدن به یک عمل ارادی، نیازمند کنترل کامل اعمال خود هستید. صرف اینکه می‌توانید آنچه را که می‌خواهید انجام دهید، به‌معنای داشتن اختیار نیست، زیرا شما «آگاهانه» آنچه را می‌خواهید، انتخاب نمی‌کنید.

کنش‌های ما بر اساس فعالیت‌های عصبی هستند و در ناخودآگاه ما بر اساس علل قبلی تعیین می‌شوند که از آنها بی‌خبریم. پس ما از هیچ آزادی و اراده‌ای برخوردار نیستیم و آنچه به‌اسم اراده‌ آزاد وجود دارد، به آگاهی ما القا می‌شود. در نتیجه، اراده‌ آزاد، توهم است.

هریس معتقد است اراده‌ آزاد جزئی از سیستم عصبی است که در مغز ما می‌گذرد. اراده‌ آزاد وجود ندارد، اما می‌توانیم چهارچوبی برای انتخاب‌های خود ایجاد کنیم که نتایج خاص را بیش از سایرین محتمل کند. او استدلال می‌کند که شواهد زیادی در روان‌شناسی وجود دارد؛ برای مثال، توهم درون‌نگری^۸ که نشان می‌دهد از نظر متافیزیکی، اراده‌ آزاد وجود ندارد. او عقیده دارد نداشتن اراده‌ آزاد و درک ما از اراده‌ آزاد، کاملاً شهودی است.

البته سخنان هریس در این‌باره چندان روشن نیست. وی معتقد است اندیشه‌ها خودشان در مغز ساخته می‌شوند و انبوه اندیشه‌هاست که یک انتخاب را می‌سازد:

قطارهای اندیشه... واقعیت ظاهری انتخاب‌های منتخب را آزادانه منتقل می‌کنند، اما از منظر عمیق‌تر... اندیشه‌ها و تصمیمات به‌سادگی در مغز به وجود می‌آیند. آنها چه کار دیگری می‌توانند انجام دهند؟ واقعیت درباره‌ ما پیچیده‌تر از آن است که بسیاری گمان می‌کنند؛ توهم اراده‌ آزاد، خود توهم است. (Ibid: 112)

در نتیجه، رفتارها و رویدادها بر اساس جبر پیش می‌روند و هریس به ما هشدار می‌دهد که این را با تقدیرگرایی اشتباه نگیریم (Ibid: 105).^۹ او برداشت عمومی از اراده‌ آزاد را رد می‌کند و می‌گوید این برداشت بر دو اصل غلط استوار است: «۱) هرکدام از ما توانایی رفتاری متفاوت با رفتار قبلی خود داریم؛ ۲) ما سامانه‌ای آگاه از تفکرات و کنش‌هایمان در لحظه هستیم» (Ibid: 15)؛ یعنی اصل انتخاب‌های بدیل

و منبع نهایی. او معتقد است اراده آزاد با واقعیت‌ها و روابط پیچیده ذهنی که منبعث از اجتماع پیرامون است، سازگار نیست، بلکه خودبه‌خود به وجود می‌آید. این موضوع با قوانین فیزیک نیز اثبات‌پذیر است.^{۱۰} هریس دقیقاً نمی‌گوید این واقعیت‌های ذهنی چیستند و معتقد است کنش‌ها و حتی جملاتی که بر زبان ما می‌آید، به سبب ناآگاهی است. مثلاً اگر بگوییم: «فیل حیوانی دوست‌داشتنی است، انتخاب فیل از کجا می‌آید؟ من در جمله‌ام می‌توانستم کلمه خرگوش را بیاورم، اما چرا از کلمه فیل استفاده کردم؟» (Ibid: 43). هریس معتقد است اگر به جای آن از کلمه دیگری هم استفاده می‌کرد، باز نمی‌توانست آن را توضیح بدهد. ما هیچ آگاهی‌ای از این موضوع نداریم و نمی‌توانیم مغزمان را تغییر دهیم. او معتقد است وقتی من نظری را بیان می‌کنم، نمی‌توانم جز آن موضوع بیندیشم و نمی‌توانم برای فکر نکردن به آن موضوع، مقاومت کنم. در نتیجه، آزادی حق انتخاب وجود ندارد. اراده آزاد یک مفهوم صفرویک است؛ یعنی ما یا اراده آزاد داریم یا نداریم. بنابراین، نمی‌توان سازگاری بین اراده و جبر را پذیرفت، زیرا اگر اولی باشد، دومی نیست و برعکس. به‌گفته هریس، این نکته را باید در نظر داشت که «داشتن اراده آزاد در واقع به چه چیزی نیاز دارد؟ شما باید از تمام عواملی که افکار و اعمال شما را تعیین می‌بخشند، آگاهی داشته باشید و باید کنترل کامل بر این عوامل داشته باشید» (Ibid: 18)؛ اما مشخص است که ما بر همه رویدادهای مغزی کنترل نداریم. حتی بر انتخاب‌های شخصی‌مان نیز کنترل نداریم. این نشان می‌دهد رفتار افراد مطابق با چیزی که از پیش تعیین شده، پیش می‌رود:

ما می‌دانیم که جبرگرایی با هر مفهومی که به رفتار انسان ارتباط دارد، درست است. رویدادهای عصبی ناخودآگاه افکار و اعمال ما را تعیین می‌بخشند و خود آنها با علل قبلی تعیین می‌شوند که ما از نظر ذهنی، از آنها بی‌خبریم.
(Ibid: 20)

فقط به این دلیل که می‌توانید کاری را که می‌خواهید انجام دهید، دارای اختیار نیستید، زیرا شما آگاهانه آنچه را می‌خواهید، انتخاب نمی‌کنید. درست است که شما به‌سادگی آن را می‌خواهید، اما نمی‌توانید توضیح دهید که چرا آن را می‌خواهید. او تا جایی پیش می‌رود که هر تفکر و کنش مختار را توهم می‌پندارد؛ حتی خود این گزاره را که اراده آزاد، توهم است: «توهم اراده آزاد، خود، توهم است» (Ibid: 112). فرایندهای عصبی که از آگاهی پشتیبانی می‌کنند و اعمال ما را آشکار می‌کنند، به همان اندازه که اعمال آگاهانه ما هستند، بخشی از ما نیز هستند؛ بنابراین، اراده آزاد یک فرایند عصبی است که همانند باقی عملیات مغزی به کار خود ادامه می‌دهد، نه چیزی بیشتر. ماشین‌آلاتی که عملکردهای ما را پیش می‌برند، واقعیت ذهن ما است. او می‌گوید انواع تحقیقات درباره رفتار اثبات کرده که ما معمولاً اعمالی را که انجام می‌دهیم، به دلایل

نادرست نسبت می‌دهیم. ما استدلال می‌کنیم و دلایل مختلفی برای اعمال خود می‌سازیم. ما تقریباً همیشه این کار را می‌کنیم.

به عقیده هریس، اراده آزاد یک توهم است، چون ما کاملاً درک نمی‌کنیم که واقعاً چه چیزی باعث حرکت اعمال ما می‌شود. این بحث درباره علل اساسی رفتار انسان است. در بسیاری از موارد، این دلایل از نظر ما پنهان‌اند. از سویی دیگر، هریس تصدیق می‌کند که اگرچه اراده آزاد وجود ندارد، اما ما می‌توانیم چهارچوبی را برای انتخاب‌های خود ایجاد کنیم که رسیدن به آن عمل و نتیجه دلخواه، بیش از سایر راه‌ها محتمل باشد. برای مثال، می‌توانید تمام آب‌نبات‌ها را از خانه خود حذف کنید تا احتمال خوردن شیرینی‌ها کاهش یابد؛ با وجود این، تمایل به خوردن شیرینی چیزی نیست که شما بر آن کنترل داشته باشید. «خواسته‌های» شما به سادگی وجود دارند و شما نمی‌توانید آنها را کنترل کنید:

با تلاش و نظم می‌توانید زندگی و خود را تغییر دهید، اما شما هر ظرفیتی که برای تلاش و نظم و انضباط دارید، همان چیزی است که در آن لحظه دارید، نه یک لحظه بیشتر یا [نه یک لحظه] کمتر (Ibid: 31). شما سال‌ها است که می‌خواهید لاغر شوید، اما زمانی واقعاً این را عملی می‌کنید. تفاوت در چیست؟ هر چه باشد، تفاوتی نیست که شما به وجود بیاورید. (Ibid: 30)

همه این مسائل می‌تواند بر رویکرد اخلاقی و نحوه قضاوت ما تأثیر بگذارد؛ برای مثال، اگر بدانیم زندگی جنایتکاران یا قاتلان به گونه‌ای بوده که این روند زندگی و تأثیراتی که بر آنها گذاشته (زنجیره علی) موجب شده است دست به جنایت بزنند، یعنی در لحظه وقوع جرم آنها اراده آزاد نداشته‌اند، احتمالاً همدلی بیشتری با آنان صورت می‌گیرد و مجازات کمتری نصیب‌شان می‌شود: «با توجه به تأثیر ناخودآگاه مغز، چگونه می‌توانیم زندگی خود را منطقی بدانیم و مردم را برای یک انتخاب پاسخ‌گو بدانیم؟» (Ibid: 14-15) و «اصرار به قصاص به بینش ما درباره علل اصلی رفتارهای انسانی بستگی دارد» (Ibid: 39).

این به معنای بی‌توجهی به سیستم عدالت کیفری و خطر افراد مجرم در جامعه نیست، بلکه هریس می‌گوید: مفهوم اراده متعین این است که مجازات کردن افراد فقط برای جزا و تنبیه آنها غیرمنطقی می‌شود. به نظر می‌رسد فقط اصلاح رفتار و بازدارندگی دیگران، دلیلی بالقوه معتبر برای مجازات است (Idem, 109: 2010). این به‌ویژه بدین دلیل است که اصلاح رفتار، نوعی درمان برای رفتارهای شر است. هریس در همین زمینه یک آزمایش فکری ارائه می‌دهد: در نظر بگیرید دارویی برای انسان کشف شود که انسان را از انجام هر نوع عمل شر دور کند. این دارو می‌تواند همچون قرص مصرف شود. در این صورت چه اتفاقی می‌افتد؟! رویکرد اخلاقی و برخورد ما با مجرمین چه خواهد بود؟ تصور کنید درمان روان‌پریشی می‌توانست به صورت مستقیم مثل استفاده از داروهای تقویتی باشد (Ibid: 109-210).

دیدگاه دنیل وگنر

دنیل وگنر (Daniel Wegner) اراده آگاهانه^{۱۱} را موضوعی روان‌شناختی می‌داند. او با تکیه بر آزمایش‌های عصب‌زیست‌شناختی، به این نتیجه می‌رسد که اراده آگاهانه را مانند بسیاری از اعمال، بخش‌هایی از ذهن تولید می‌کند که ما به آن دسترسی نداریم؛ پس اراده آزاد، توهم است که زیرا مکانیسم و سیستم عصب‌شناختی، کنترل همه رفتار و کنش‌های ما را در اختیار دارد. ما گمان می‌کنیم به صورت آگاهانه اعمال خود را انجام می‌دهیم، اما این اعمال خودبه‌خود اتفاق می‌افتند.^{۱۲} اراده آگاهانه به ما در درک خود و حس مسئولیت و اخلاق راهنمایی می‌کند (Wegner, 2002).

وگنر آنچه را «نظریه علیت ظاهری ذهنی» (theory of apparent mental causation) می‌نامد، عامل اراده آزاد می‌داند. او این‌گونه توضیح می‌دهد: هنگامی که تجربه آگاهانه رخ می‌دهد، مثلاً شخصی کنشی انجام می‌دهد، ذهن پس از تصمیم و انتخاب آن کنش، نمونه‌ای مطابق با اصل آن انتخاب یا تصمیم را پیش از وقوع عمل برای ما ارائه می‌دهد. این عمل با یک توالی علی صورت می‌گیرد و ما خیال می‌کنیم خودمان تصمیم گرفته‌ایم. به‌بیانی دیگر، اراده آزاد مثل تردستی است؛ درست مثل بیرون آوردن خرگوش از درون کلاه. ترفندهای هر تردستی شامل پنهان کردن چند توالی علی است. شعبده‌باز این رویدادها و توالی علی را مدیریت می‌کند. درحالی‌که شما به سمت دیگری نگاه می‌کنید یا حواستان به چیزی که شعبده‌باز به شما نشان می‌دهد، سرگرم شده است، ناگهان شعبده‌باز خرگوشی را از کلاه خالی بیرون می‌آورد. او توهمی آگاهانه را در شما ایجاد می‌کند که به باوری غیرواقعی منجر می‌شود.

وگنر اسم این رویدادها را «توالی علی ظاهری» می‌گذارد. او مثال شعبده‌باز را به ذهن و اراده آزاد تعمیم می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که اراده آزاد، توهم است: «تجربه اراده آگاهانه توهمی است که توسط یک توالی علی ظاهری در اندیشه آگاهانه فرد درباره عمل او ظاهر می‌شود. درواقع، این ممکن است به هیچ‌وجه سازوکار علی نباشد» (Wegner & Wheatly, 1999: 490).

پس یک توالی علی ظاهری در ذهن ما به وجود می‌آید که به‌جای توالی واقعی قرار می‌گیرد و از لحاظ زمانی، تا حدودی با هم مطابقت دارند. در نتیجه، ما گمان می‌کنیم اراده آزاد داریم. وی انسان را حداکثر، یک پردازنده اطلاعاتی بزرگ می‌پندارد که در صورت دریافت اطلاعات صادق، به‌خوبی از پس پردازش آن برمی‌آید: «علیت ذهنی ظاهری را فرایندی ایجاد می‌کند که اساساً از روند مکانیکی علیت واقعی ذهنی جدا است. تجربه اراده می‌تواند نشانه‌ای باشد از اینکه ذهن باعث عمل می‌شود» (Ibid). درواقع، تجربه‌ای که از اراده آزاد به ما القا می‌شود، عملکرد منحصر به فرد ذهن است؛ به‌نحوی که پس از قصد برای انجام کنش، احساس نیرومندی ایجاد می‌شود که گمان می‌بریم قصد ما توالی علی را می‌سازد. اما این فقط پیش‌نمایشی از سلسله‌اتفاقاتی است که ناخودآگاه (به‌عنوان موجودی مستقل) انجام می‌دهد و ما افکار پیشینی را قصد می‌پنداریم؛ درحالی‌که

مکانیسم علی واقعی، شبکه پیچیده و شگفت‌انگیز علی است که موضوع روان‌شناسی علمی است. احساس اراده، مستقیماً به این شبکه متصل نیست و در عوض، گرایش ما به انتخاب یک گزینه، چیزی است که دنت (Daniel Dennett, 1987) آن را «حالت قصدی» می‌نامد. حالت قصدی شامل مشاهده علل روان‌شناختی است، یعنی فاعل آرزوها و اعتقاداتی دارد که موجب آن قصد می‌شود. اراده آگاهانه بخشی از روند حالت قصدی خود فرد است. (Wegner & Wheatly, 1999: 490)

درواقع، بسیاری از رفتارهای ما به صورت خودکار انجام می‌شوند؛^{۱۳} بنابراین، بینش آگاهانه‌ای هم درباره آن وجود ندارد. این تحقیق بیانگر این است که آگاهی ما مکانیسم علی واقعی را درک نمی‌کند و فرایند علی در ناخودآگاه رخ می‌دهد. مجموع علل و فرایندی که موجب کنش در شخص می‌شوند، با تجربه اراده آگاهانه بسیار متفاوت است. حتی فرایندهای غیرخودکار نیز مستقیماً نشان‌دهنده اراده آزاد نیستند:

این فرایندهای [غیرخودکار] ممکن است کارایی کمتری نسبت به فرایندهای خودکار داشته باشند و به منابع شناختی بیشتری احتیاج داشته باشند؛ اما حتی اگر همراه با تجربه کنترل یا اراده آگاهانه رخ دهند، این تجربه نشانه مستقیم تأثیر علی واقعی آنها نیست. (Ibid)

همچنین،

[ناخودآگاه] این احساس را به ما القا می‌کند که ما علت قصدهایمان هستیم. درواقع، سازوکارهای ناخودآگاه و کنترل‌ناپذیر ذهن، هم فکر آگاهانه درباره عمل را ایجاد می‌کنند، هم کنش را ایجاد می‌کنند، هم احساس اراده‌ای را تولید می‌کنند که ما به عنوان علت عمل تجربه می‌کنیم؛ بنابراین، اگرچه ممکن است درک ما از اعمالمان همراه با تصور و نقش روابط علی عمیق و مهم باشد، تجربه اراده آگاهانه از روندی ناشی می‌شود که این انتخاب‌ها را می‌سازند. این که تصمیم آگاهانه ما باعث اعمال ما می‌شود، خطایی مبتنی بر تجربه واهی اراده [آزاد] است؛ درست مثل این که باور کنیم خرگوش واقعاً از کلاه خالی بیرون آمده است. (Ibid)

درک فرایند پیچیده آگاهی به سادگی ممکن نیست. وگنر می‌نویسد: «هنگامی که در ذهن خود ۳ را بر ۶ ضرب می‌کنید، پاسخ را به سرعت درمی‌یابید، بدون آنکه مشخص شود چگونه این کار را انجام داده‌اید»

(Wegner, 2002: 67). شاید به جرئت بتوان گفت فهم آگاهی، فرایندهای ذهن و درک کامل ذهن امری تصورناپذیر است؛ اما چگونه گمان می‌بریم و به‌طور شهودی آگاهی را درک می‌کنیم؟ شهود از تطابق بین عمل و فکر ایجاد می‌شود. همچنین، بین این دو پیوستگی وجود دارد. قصد هر عمل پیش از آن عمل رخ می‌دهد، اما این پیوستگی به معنای علیت نیست. فقط به این دلیل که X به‌طور منظم مقدم بر Y است، حتی اگر X همیشه مقدم بر Y باشد، لزوماً اثبات نمی‌کند که بین این دو رابطه علی وجود دارد: «اگرچه روز همیشه بر شب مقدم است... اینکه بگوییم روز باعث شب می‌شود، اشتباه است، زیرا مسلماً هر دو در نتیجه چرخش زمین در برابر خورشید ایجاد می‌شوند» (Ibid: 66).

وگنر با بیان مثال‌های زیاد از رفتار انسان و اختلالات روانی انسان، به دنبال تأیید این موضوع است که قصد و فکر ما لزوماً علت عمل ما نیست. برای مثال، وگنر با تجزیه و تحلیل توهم، اختلال چندشخصیتی، رفتار جمعیت محور، دوست خیالی، جن‌زدگی، هیپنوتیزم، خواب و... به بررسی فکر پیش از عمل می‌پردازد: «آیا این واقعیت که افکار قبل از عمل قرار دارند، اثبات این است که علت واقعی آنها است؟» (Ibid: 121). او معتقد است علوم اعصاب به سادگی جواب این سؤال را می‌دهد. امواج عصبی (nervous impulses) از طریق مغز و بدن باعث عمل می‌شوند. افکار ما مستقل از این پالس‌ها نیستند. افکار، مستقل از فعالیت عصبی بیولوژیکی عمل نمی‌کنند. هیچ دلیلی برای این وجود ندارد که اندیشه مقدم بر عمل است. استدلال جبرگرایی این است که فعالیت‌های عصبی قبلی، کلیه فعالیت‌های عصبی از جمله افکار آگاهانه را تعیین می‌کند. آگاهی، ناشی از فعالیت‌های عصبی است، نه برعکس.

وگنر معتقد است باور شهودی به اراده آزاد، ممکن است فقط یک احساس باشد، نه حالت انتزاعی دانش (knowledge) که ما آن را تصور می‌کنیم. خودآگاهی برای کمک به ما در تعامل با جهان و تعیین مرزهای آنچه می‌توانیم و نمی‌توانیم در آن تأثیر بگذاریم، تکامل یافته است: «به‌همان معنا که لرزیدن به ما هشدار می‌دهد که بدن ما می‌ترسد، تجربه اراده آزاد به ما یادآوری می‌کند که ما در حال انجام کاری هستیم» (Ibid: 325).

ر هر صورت، تعریفی که وگنر، هریس و دیگران از اراده آزاد ارائه می‌کنند، به‌مثابه عمل‌گر ذهنی است که در کنار بقیه ارگان‌ها، به فعالیت یک مجموعه یعنی بدن، کمک می‌کند.

نقد و بررسی

صورت‌بندی و نقد نتایج آزمایش‌های لیبیت

در این بخش، قصد داریم نشان دهیم که آزمایش‌های علوم اعصاب تهدیدی جدی برای اراده آزاد محسوب نمی‌شوند. بر همین مبنا، شپرد (Joshua Shepherd) معتقد است انتقاداتی که به اراده آزاد می‌شود، از غنای کافی برخوردار نیست، بلکه تهدیدهایی سطحی به این حوزه است: «من تعدادی از انتقادات را

که به علوم اعصاب مربوط است، مرور کرده‌ام و گفته‌ام که تهدید علوم اعصاب واقعی نیست، بلکه فقط ظاهری است» (Shepherd, 2017: 10)؛ هرچند با توجه به جوانی عمر این علوم، ممکن است این تهدیدات در آینده بسیار جدی‌تر شوند. همچنین، اسمیت می‌گوید: «دانشمندان گمان می‌کنند می‌توانند اثبات کنند که اراده آزاد توهم است. در مقابل، فیلسوفان معتقدند این موضوع جای فکر بیشتری دارد و به‌سادگی نباید نتیجه‌گیری کرد» (Smith, 2011: 23).

برای رسیدن به این هدف، ابتدا استدلال‌های جبرگرایان مبنی بر آزمایش‌های لیبت صورت‌بندی می‌شوند. سپس، استدلال‌هایی علیه نتایج این آزمایش‌ها و نظریات جبرگرای متأثر از آن آورده می‌شود تا نشان داده شود که رویکرد جبرگرا مبتنی بر چنین آزمایش‌هایی، با مشکلات گوناگون دست به‌گریبان است.

صورت‌بندی برهان جبرگرایانه، مبنی بر نتیجه آزمایش ابتدایی لیبت چنین است:

۱. در صورتی که هر کس بر اساس تصمیم آگاهانه خود عمل کند، اراده آزاد وجود دارد.
۲. شرکت‌کنندگان در آزمایش لیبت، پیش از آنکه از تصمیم خود آگاه شوند، ناخودآگاهشان برای آنها تصمیم گرفته است.

۳. پس، هیچ‌کس از تصمیمی که به عمل منجر می‌شود، آگاهی ندارد.

۴. بنابراین، اراده آزاد وجود ندارد.

صورت‌بندی این استدلال معتبر است. بنابراین، برای نقد آن به‌سراغ ماده استدلال می‌رویم. بنا بر گزاره دوم این استدلال، ناخودآگاه، منبع اصلی انتخاب‌های ما است. رد این گزاره بنیاد استدلال را سست خواهد کرد. ایرادی که به گزاره دوم و آزمایش لیبت می‌توان گرفت، مربوط به فرآیند تصمیم داوطلب برای تکان‌دادن دست یا فشردن دکمه و اعلام آن به آزمایشگر است. اول اینکه شرکت‌کننده باید دکمه را خودجوش و بدون تصمیم قبلی فشار دهد. دیگر اینکه، از او می‌خواهند زمان تصمیم^{۱۴} برای فشار دادن دکمه را به‌طور دقیق بیان کند. هر دو فرآیند با اشکالاتی مواجه است.

اشکال اول: اگر فشردن دکمه خودجوش است و پیش‌تر درباره آن تصمیمی گرفته نشده است، پس نشان‌دادن لحظه تصمیم برای فشار دکمه بسیار سخت می‌شود. اما اگر شرکت‌کننده پیش از فشار دکمه تصمیم گرفته که چه زمانی را برای فشاردادن دکمه انتخاب کند، آن عمل، خودجوش نیست. به‌بیان دیگر، برای نشان‌دادن اراده آزاد نباید به یک عمل خودجوش متوسل شد، زیرا معمولاً ما برای اعمال خودجوش تصمیم‌گیری نمی‌کنیم؛ یعنی، عموماً اعمال خودجوش، آگاهانه نیست و آن را از روی اراده انجام نمی‌دهیم، بلکه برای انجام اعمالی تصمیم‌گیری می‌کنیم که قابل‌انتخاب باشد، یا انگیزه و قصدی برای آن مشخص شده باشد. در تولید اعمال، تصمیماتی که باعث این اعمال می‌شود، باید آگاهانه گرفته شود تا عمل آزاد محسوب شود.

لازم است اشاره شود که در بعضی از آزمایش‌ها نه‌تنها مشخص نیست آزمایش‌گر به‌دنبال عمل

خودجوش بوده یا آگاهانه، بلکه واژه‌هایی همچون قصد و تصمیم نیز با ابهام به‌کار رفته‌اند. در واقع، در بسیاری از مقالات مرتبط با آزمایش‌ها، واژه‌های انتخاب شده دقیق نیستند و اصطلاحاتی که در این تحقیقات استفاده شده، به‌درستی به‌کار گرفته نشده است؛ مثلاً، از اصطلاحاتی چون قصد، تصمیم و انتخاب، بارها به‌جای اراده آزاد استفاده شده، حال آنکه ضرورتاً این اصطلاحات معنای اراده آزاد را نمی‌رسانند. مثلاً «قصد» زودتر از «انتخاب» اتفاق می‌افتد و ممکن است به انتخاب منجر نشود. همچنین، همه اقدامات آگاهانه نیست و همه اعمال آگاهانه با اراده آزاد انجام نمی‌شوند. «فرد اغلب آگاهانه از اعمال خود، آگاه است که ممکن است به‌طور ناخودآگاه ایجاد شده باشد، مانند مشاهده رفلکس حرکت زانو» (Kelmm, 2010: 47). بنابراین، این موضوع بسیار حائز اهمیت است که آگاهی آگاهانه را از انتخاب آگاهانه (اراده آزاد) متمایز کنیم، زیرا ضرورتاً به یک معنی نیستند.

درباره با نکته اول، یعنی خودجوش‌بودن عمل، تجربه آلفرد میلی فیلسوف ذهن را در اینجا بازگو می‌کنیم که در یکی از آزمایش‌های به‌سبک لیبت، به‌عنوان داوطلب شرکت کرده بود. میلی می‌گوید: زمانی که از من خواسته شد زمان قصد برای حرکت دست را انتخاب کنم، منتظر ماندم تا انگیزه‌هایی آگاهانه در من ظاهر شود تا وقتی که قرار شد به آزمایش‌کننده گزارش دهم، چیزی برای ارائه داشته باشم، اما بعد «منتظر ماندم تا مطمئن شوم که انگیزه‌ها به‌خودی‌خود ظاهر نمی‌شوند. تعجب کردم که چه‌کار کنم و یک استراتژی را دنبال کردم. تصمیم گرفتم فقط بی‌صدا به خودم بگویم «اکنون»، مچ دستم را در پاسخ به نشانه‌ای که بی‌صدا به زبان می‌آید خم کنم و بعد، کمی بعد، وقتی گفتم «اکنون»، تلاش کردم نشان دهم عقربه ساعت^{۱۵} لیبت کجا است» (Mele: 2014: 14).

میلی هیچ ایده و دلیلی برای انتخاب لحظه خم‌کردن دستش نداشت. او می‌گوید، من فقط دستورالعمل‌ها را دنبال کردم. شاید آن «اکنون» لحظه‌ای است که ذهن تصمیم می‌گیرد و لحظه قصد همان لحظه کلمه اکنون است، نه لحظه حرکت دست. میلی این انتخاب را به انتخاب یک کالا یا شیء معمولی در یک لحظه تشبیه می‌کند. این درست مثل انتخاب یک شیشه کره بادام‌زمینی در سوپرمارکت است. بین همه شیشه‌ها ما فقط یک شیشه را انتخاب می‌کنیم، بدون هیچ دلیلی خاص. مسئله اصلی اینجاست که برای انتخاب لحظه‌ای، معمولاً تصمیم گرفته نمی‌شود، بلکه این صرفاً یک انتخاب خودجوش است. اما در زندگی عادی بسیاری از انتخاب‌ها بر اساس سنجش مزیت یا معایب آن گرفته می‌شود. این انتخاب لحظه‌ای چقدر شبیه به انتخاب‌ها در زندگی است؟ «در موقعیت‌های زندگی واقعی که ما آگاهانه درباره چیزهایی که می‌خواهیم انجام دهیم استدلال می‌کنیم، مسیر عمل کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد. به نظر می‌رسد اغلب این اعمال بسیار کمتر خودسرانه و خودجوش است» (Ibid: 15). اسمیت نیز تأکید می‌کند: «حتی کسانی که احتمالاً مرگ آزادی اراده را پیش از موعد اعلام کرده‌اند، موافقاند که چنین نتایجی باید در سطوح مختلف تصمیم‌گیری، تکرار شود. فشار دادن یک دکمه یا انجام یک بازی کوچک [در این

آزمایش‌ها]، با نوشیدن یک فنجان چای، نامزدی برای ریاست جمهوری یا ارتکاب جرم بسیار متفاوت است» (Smith, 2011: 25).

ز طرف دیگر، می‌توان گفت وقتی شرکت‌کننده عددی را پیش از عمل به‌عنوان شروع نیت و قصد خود انتخاب می‌کند، درواقع درباره خود زمان تصمیم نیز فکر کرده است. یعنی از لحظه‌ای که شخص آزمایش‌کننده به داوطلب می‌گوید هنگام انتخاب لحظه فشردن کلید، عدد مشخصی را در ذهن ثبت کنید و آن را گزارش بدهید، درواقع، داوطلب در حال تصمیم و انتخاب زمان مشخصی است. پس، فرایند تفکر و فعالیت ذهنی از لحظه شروع آزمایش به‌واسطه درخواست آزمایش‌کننده اتفاق افتاده است و چندان هم خودجوش نیست.

اشکال دوم: نکته اصلی این اشکال، ابهام زمانی است. شرکت‌کننده باید لحظه‌ای بسیار کوتاه را در نظر بگیرد؛ یعنی زمانی که در آن لحظه تصمیم به انتخاب گرفته است. بعد، باید آن لحظه را به‌خاطر بسپارد و به آزمایش‌گر اعلام کند. در نظر داشته باشید که سرعت چرخش عقربه کند نیست. یک نقطه در حدود $2/5$ ثانیه به‌دور ساعت می‌چرخد که تقریباً سریع است. شاید آزمایش ذهنی زیر مسئله را کمی روشن‌تر کند. فرض کنید شرکت‌کننده‌ها درست مانند آزمایش لیبِت، روبه‌روی ساعت قرار گرفته‌اند و از آنها خواسته شده دستشان را حرکت دهند. همچنین، آنها باید زمان قصد و نیت خود را برای تصمیمی^{۱۶} که گرفته‌اند، بازگو کنند؛ یعنی باید دقیقاً بگویند در چه لحظه‌ای تصمیم گرفته‌اند دکمه را فشار دهند. بازگویی لحظه تصمیم بر اساس نگاه کردن به ساعت دوار است که با سرعت در مقابل آنها می‌چرخد. این به‌آن‌معناست که چشم وظیفه اعلام زمان انتخاب ذهنی را بر عهده دارد؛ اما انتخاب زمان دقیق توسط چشم، ساده به نظر نمی‌رسد.

اجازه دهید فرض کنیم داوطلب عدد ۶ را انتخاب می‌کند؛ اما او هرقدر هم دقیق عقربه را روی عدد ۶ دیده باشد، باز نمی‌تواند بدون تلورانس، آن عدد را بازگو کند. اگر فرض بگیریم همه شرکت‌کننده‌ها عدد ۶ را انتخاب کرده باشند، باز هم هر شرکت‌کننده عدد یا زمانی متفاوت با شرکت‌کننده دیگر مشاهده کرده است. مثلاً $6/3$ ، $6/8$ ، $5/79$ ، $5/93$. پس انتخاب دقیق عدد کار بسیار مشکلی است و خطای زمانی دارد. این را نباید فراموش کرد که در فعالیت‌های ذهنی کسری از ثانیه می‌تواند تعیین‌کننده باشد و نمی‌تواند از کوچکی عدد صرف‌نظر کرد. حال، مجدداً به صورت ذهنی آزمایش لیبِت را تکرار می‌کنیم. شرکت‌کننده دکمه را فشار می‌دهد و عدد ۸ را به‌عنوان نیت و قصد ذهنی برای حرکت دستش گزارش می‌دهد؛ اما درواقع، او $7/6$ را به‌جای ۸ دیده و به‌محض فشار دکمه، به‌علت تأخیر، عدد $8/49$ را انتخاب کرده است. یعنی $0/89$ ثانیه تفاوت زمانی وجود دارد. کل زمان تأخیر ذهن یا پتانسیل آمادگی که گفته می‌شود فرد از تصمیم خود آگاه می‌شود، حدود ۳۵۰ میلی‌ثانیه است.

چگونه می‌توان شروع زمان یک عملکرد ذهنی را که با دستگاه‌های دقیق مشخص می‌شود، به‌عهده خود انسان گذاشت که معمولاً دچار خطا می‌شود؟ به نظر می‌رسد انتخاب زمان توسط انسان آن‌چنان دقیق نیست؛ بنابراین، فرض دوم استدلال غلط است و بر مبنای آن می‌توان کل استدلال را رد کرد.

استدلالی در ردّ تشخیص داشتن بخش‌های مختلف ذهن

فرض کنید قشر جلوپیشانی و ناخودآگاه من مسئول تصمیم‌گیری‌های من است و عملاً آگاهی من در مرحله بعد از تصمیم قرار می‌گیرد. اجازه دهید این بخش را به اختصار PC بنامیم. در این فرض، این گزاره صادق است: «PC قبل از من برای حرکت تصمیم گرفته است». دو حالت را در اینجا می‌توان فرض کرد: یا PC مستقل از من وجود دارد، یعنی یک موجود مستقل در بخش جلو مغز من است که همه تصمیم‌گیری‌ها بر عهده او است؛ یا تصمیم‌گیری‌ها صرفاً بر عهده PC نیست و به بخش‌های دیگر نیز مرتبط است. لازمه حالت اول این است که PC نیز آگاهی دارد، چون برای انتخاب‌های خود، نیازمند تفکر، شناخت و آگاهی است. بنابراین، «من بودن» به قشر جلوپیشانی انتقال پیدا می‌کند. آن بخش از مغز که آگاهی دارد و من خود را با آن می‌شناسم، همان PC است. نتیجه اینکه، دانشمندان چیزی به معلومات ما اضافه نکرده‌اند، بلکه فقط برای بخش جلو مغز اسمی انتخاب شده که هنگام تصمیم‌گیری به‌دلیلی فعال می‌شود و این همان «من» است.

اما بنا به فرض دوم که در آن PC مستقل نیست و در همکاری با بخش دیگری در مغز، مثلاً به نام PC'، تصمیم می‌گیرد، باز همان سؤال مطرح می‌شود که PC و PC' به‌صورت مستقل تصمیم می‌گیرند یا با دیگر بخش‌ها نیز در ارتباط‌اند. در صورت پاسخ مثبت، استدلال ذکرشده برای PC و PC' نیز مؤثر است و PC و PC' «من بودن» را می‌سازند، اما در صورتی که پاسخ، خیر باشد، یعنی این دو با همکاری بخش دیگری به نام PC'' تصمیم می‌گیرند، باز هم «من بودن» شامل PC, PC' و PC'' می‌شود. این استدلال آن‌قدر می‌تواند پیش برود که یا به بی‌نهایت برسد و درباره تک‌تک سلول‌ها صدق کند، یا به مجموعه‌ای از ارگانیسم‌ها که مسئول انتخاب، تصمیم‌گیری، تفکر و آگاهی‌اند برسد. این وضعیت در واقع همان ذهن است که بدون نیاز به چنین آزمایش‌ها و مفروض‌هایی نیز می‌شد به آن دست یافت. در واقع، استدلال جبرگرایان در این وضعیت ربطی به آزمایش لیبت نخواهد داشت.

وتو یا رد درخواست

مطلبی در مقاله لیبت آمده که بحث انتخاب جایگزین یا امکان‌های بدیل^{۱۷} را دوباره طرح می‌کند، که شرط لازم برای اراده آزاد است؛ به این معنا که شخص می‌تواند یکی از گزینه‌های متفاوت پیش روی خود را آگاهانه انتخاب کند. به‌طور دقیق‌تر، امکان‌های بدیل به این معنا است که فاعل در هنگام انجام یک کنش، توانایی و آزادی عمل در تغییر آن کنش و انتخاب متفاوت را داشته باشد. در انتهای نوشتار لیبت (Libet, 1999: 52-53) ذکر شده که ما توانایی وتو انتخاب را در آخرین لحظه داریم؛ بنابراین، حتی اگر فرض کنیم که ناخودآگاه یا عوامل دیگری منجر به تصمیم او شده است، شخص این توانایی را دارد که انتخاب ناخودآگاه را رد کند:

سوژه‌ها ظاهراً قادر به وتوی حرکات ارادی‌شان هستند. یعنی سوژه حتی بعد از لحظه تصمیم‌گیری آگاهانه هنوز می‌تواند از انجام حرکات اجتناب کند. انتخاب‌های آگاهانه آغازگر اعمال نیستند، اما هنوز می‌توانیم انتخاب کنیم که عمل را انجام دهیم یا خیر. آزمایش لیبِت به نظر شواهدی به نفع اراده آزاد بیان می‌کند. (Lowe, 2004: 254)

بعلاوه، لیبِت باور داشت «به محض اینکه از تصمیمات یا اهداف خود برای انجام کاری آگاه شویم، حدود یک‌دهم ثانیه فرصت داریم تا آنها را وتو کنیم. او فکر می‌کرد که اراده آزاد ممکن است در وتو کردن نقش داشته باشد... لیبِت معتقد بود اگرچه ما اراده آزاد نداریم، نخواستن آزاد داریم» (Mele, 2014: 12).^{۱۸} رد یک عمل، یعنی وجود جایگزین برای عمل نخست؛ بنابراین، با فشار ندادن دکمه و رد گزینه اول، ما گزینه دیگری را انتخاب کرده‌ایم. پس استدلال توهم بودن اراده آزاد دوباره مناقشه‌برانگیز می‌شود.

بررسی و نقد دیدگاه‌های جبرگرایانه

همان‌گونه که گفته شد، وگنر معتقد است داشتن اراده آزاد به نیت آگاهانه از علل اعمال مربوطه وابسته است. او اراده آزاد را موضوعی روان‌شناختی می‌داندست و با تکیه بر آزمایش‌های عصب‌زیست‌شناختی، به این نتیجه می‌رسید که اراده آگاهانه را مانند بسیاری از اعمال، ذهن تولید می‌کند. درواقع، اعمال ما همان همبستگی سلول‌های عصبی است. او معتقد است نیت آگاهانه، علت اصلی اعمال نیست، زیرا مکانیسم سیستم عصب‌شناختی و ناخودآگاه، کنترل همه رفتار و کنش‌های ما را در اختیار دارد. همچنین، همه اعمال اساساً به یک‌شکل ایجاد می‌شوند؛ در نتیجه، قصد آگاهانه هرگز از علل اعمال مرتبط نیست. ابتدا صورت‌بندی از استدلال وگنر ارائه و سپس نقد می‌شود:

۱. برخی از اعمال انسان ناشی از نیت آگاهانه نیست (و همین امر درباره همبستگی سلول‌های عصبی نیز صدق می‌کند که به مقاصد آگاهانه منجر می‌شوند).
۲. همه اعمال انسان اساساً به یک‌شکل ایجاد می‌شود.
۳. بنابراین، هیچ عمل انسانی حتی تا حدی ناشی از نیت آگاهانه نیست (همین امر درباره همبستگی‌های عصبی مقاصد آگاهانه نیز صدق می‌کند) (از ۱ و ۲).
۴. مردم اراده آزاد ندارند؛ مگر اینکه گاهی اوقات مقاصد آگاهانه آنها (همبستگی‌های عصبی آنها) یکی از علل اعمال مربوطه باشد.
۵. بنابراین، مردم اراده آزاد ندارند (از ۳ و ۴). (Ibid: 49-50)

در گزاره دوم استدلال می‌توان تردید کرد. چگونه ممکن است علت همه رفتارها یکی باشد یا همه اعمال شبیه به هم باشند؟ اعمال کاملاً با هم متفاوت‌اند. یک عمل مثل تکان دادن دست، هنگامی که آهنگی موزون می‌شنویم و با ضرباهنگ آن همراهی می‌کنیم، با تکان دادن دست هنگام صحبت و مشخص کردن زمان دفاع متفاوت است؛ زیرا ضرب‌الاجل دانشگاه‌ها پایان اسفند است. اعمال نوع دوم با برنامه‌ریزی صورت می‌گیرد. گفتنی است که شاید حرکت دست من آگاهانه نباشد، اما تمرکز بر نوشتن یک مقاله، انتخاب دانشگاه یا گرفتن آزمون زبان مستلزم برنامه‌ریزی است. از طرفی، بین تصمیمات یا مقاصد ما نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. بعضی از آنها تصمیمات نزدیک (proximal) و بعضی تصمیمات دور (distal) است. حرکت دست یا انتخاب یک دکمه که در لحظه انجام می‌شود، تصمیم نزدیک است، اما انتخاب دانشگاه خوب در کشوری متفاوت که با بررسی‌های زیاد انجام شده، تصمیمی دور است (Ibid: 50-51). بر این مبنا، می‌توان گفت «دفاع و گنر از تز توهم خود درباره اراده آزاد معطوف به اهداف نزدیک است» (Nahmias, 2002). این ادعای و گنر است:

قصد و نیت معمولاً به‌عنوان ایده‌ای درک می‌شود که شخص قصد انجام آن را دارد و قبل از انجام آن در آگاهی ظاهر می‌شود. این ادعا به‌صراحت بر اهداف دور اعمال نمی‌شود (همچنین، شرط کافی برای قصد داشتن یک چیز را مشخص نمی‌کند. مثلاً، همان‌طور که رانندگی می‌کنید، راننده دیگری حرف شما را قطع می‌کند. ایده زیر درباره آنچه قصد دارید انجام دهید... دقیقاً قبل از اینکه شما با ماشین او برخورد کنید، در هوشیاری ظاهر می‌شود. «اوه نه! دارم با آن ماشین تصادف می‌کنم». این ایده بیانگر پیش‌بینی است، نه قصد). او در واقع کمک زیادی به این برنامه نکرده است. این استدلال او همچنان بر اساس اهداف نزدیک است. (Kane, 2011: 632)

درباره گزاره سوم، باید توجه داشت که «شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد نیت و قصد آگاهانه در مواردی مؤثر هستند؛ یعنی تصمیمی که یک عامل می‌گیرد، به آن عمل منتهی می‌شود» (Mele, 2014: 51). در نتیجه، اگر حتی اندکی از مقاصد و تصمیم‌ها در علل اعمال حضور داشته باشند، این استدلال پابرجا نیست:

ادعای و گنر مبنی بر اینکه مقاصد آگاهانه هرگز جزء علل اعمال انسان نیست، ادعایی بسیار جسورانه است. این مربوط به تک‌تک اقداماتی است که هر انسانی تاکنون انجام داده است؛ باین‌حال، او آن را فقط با داده‌های

لیبت و شواهد چالش برانگیز، همراه با این ادعای بسیار بحث برانگیز تأیید می‌کند که همه اعمال انسان اساساً به یک شکل انجام می‌شوند (اگر اعمال حاشیه‌ای و خم‌شدن مچ دست در آزمایش‌های لیبت، نیات آگاهانه نداشته باشند، در میان علل آنها، هیچ اعمال انسانی انجام نمی‌شود). (Ibid)

بنابراین، استدلال و گنر پذیرفتنی نیست، چون با رد مقدمات این استدلال، نتیجه‌ای که وگنر از آن به دست آورده است نیز باطل می‌شود.

اینکه اعمال انسان به دلیل پیچیدگی و تنوع خود نمی‌توانند به یک شکل یا با یک علت به وجود آیند. همچنین، خودجوش بودن عمل در آزمایش‌های لیبت مشکل ساز است، چراکه اگر عمل بدون تصمیم‌گیری آگاهانه انجام شود، نمی‌توان از آن برای اثبات یا رد اراده آزاد استفاده کرد. اشکالات زمانی و دقت در تعیین لحظه قصد نیز به نقد آزمایش‌های لیبت کمک می‌کنند، زیرا انتخاب زمان دقیق توسط انسان دچار خطاهای غیرقابل اجتناب است. بنابراین، استدلال وگنر به دلیل نادیده گرفتن تأثیر نیات آگاهانه و عدم دقت آزمایش‌های لیبت، به طور کامل قابل پذیرش نیست.

نتیجه

در این مقاله، پس از شرح مختصری از آزمایش‌ها و نتایج آنها، به نقد و بررسی یافته‌های آزمایش لیبت پرداخته شد. همچنین، با ارائه صورت‌بندی نتیجه آزمایش‌ها و نظریه‌های مرتبط، توانستیم راه نقد آنها را هموارتر سازیم. در انتها با رد استدلال‌های مبتنی بر این نظریه، به این نتیجه رسیدیم که پیش فرض‌های این نظریه استوار نیست. نقدهای مطرح شده در این مقاله عبارتند از: تعمیم نابه‌جای نتایج آزمایش به تمام اعمال انسان، عدم خودجوش بودن انتخاب داوطلبان، فقدان دقت زمانی در اندازه‌گیری‌ها و برخی ایرادهایی دیگر. در نتیجه، با توجه به ابهامات و چالش‌های موجود در نتایج آزمایش عصب‌شناسی لیبت، به ویژه آزمایش لیبت و نقض استدلال جبرگرایان نمی‌توان از آن برای رد اراده آزاد استفاده کرد. در مجموع، به نظر می‌رسد درست است که برای بررسی مسئله اراده آزاد باید تجربه‌های انجام شده در علوم جدید را در نظر گرفت و در آنها تأمل کرد و در واقع بدون در نظر گرفتن دستاوردهای علمی، بیان مسئله اراده آزاد، بازگویی مسئله حل‌نشده فلاسفه از هزاران سال پیش تاکنون است. اما باید در نظر داشت که تکیه صرف بر آزمایش‌ها برای حل مشکل اراده آزاد یا منحل کردن آن کفایت نمی‌کند. تفاسیر مرتبط با آزمایش، در بر دارنده روایت‌های فلسفی و نظری‌ای است که نشان می‌دهد علاوه بر بررسی تجربی، باید به بررسی نظری آزمایش‌ها از دیدگاه فلسفی نیز پرداخت. از این رو، به نظر می‌رسد واقعیت اراده آزاد را نمی‌توان به سادگی رد کرد؛ دست‌کم استدلال‌هایی که در این مقاله آمده و نظراتی که فلاسفه دیگر بیان کرده‌اند، بیانگر این است که برای رد اراده آزاد نیازمند استدلال‌ها و آزمایش‌های محکم‌تری هستیم.

یادداشت‌ها

۱. در سنت‌های فلسفی ایران، هند و چین نیز به بحث اراده آزاد توجه شده که محل بحث رساله حاضر نیست.
۲. بدن رفتارهایی را به صورت خودکار انجام می‌دهد که بسیاری از آنها در ناخودآگاه صورت می‌گیرد؛ از جمله رفلکس ناگهانی زانو یا پلک‌زدن یا بستن چشم هنگام برخورد جسمی با آن. «معنای خودکاربودن برای یک فرایند روان‌شناختی این است که وقتی اتفاق می‌افتد که مجموعه‌ای از پیش شرط‌های آن اتفاق، بدون نیاز به انتخاب آگاهانه یا کمک رخ می‌دهند. رفتارهای پایه‌ای رفلکس مانند واکنش حیرت‌آور به یک صدای ناگهانی بلند یا رفلکس حرکت ناگهانی زانو نیز از این دست هستند» (Bargh, 1997: 3-27).
۳. در اینجا منظور از ناخودآگاه (subconscious) بخش‌هایی از مغز و ذهن است که انسان هیچ آگاهی و دسترسی به آن ندارد.
۴. مثل بخش‌هایی چون قسمت حرکتی مکمل (supplementary motor area)، کورتکس غلاف قدامی (anterior cingulate cortex)، جلوپیشانی بطنی (ventral prefrontal) و
۵. یا به اختصار w؛ w اختصار کلمه Will به معنای اراده است.
۶. electromyograph دستگاهی است برای محاسبه و ضبط حالات ماهیچه بدن که با توجه به انقباض و انبساط اطلاعات را ثبت می‌کند. به این تکنیک برای ثبت اطلاعات electromyography یا به اختصار EMG گفته می‌شود.
۷. Readiness Potential (RP). در ابتدا پتانسیل آمادگی (bereitschafts potential) را کورنهایبر (Kornhuber) و دک (Deecke) بررسی کردند. این نام به تجمع آهسته پتانسیل الکتریکی پوست سر اندازه‌گیری شده با استفاده از (EEG) یا الکتروکورتونینوگرافی (ECOG)، قبل از شروع حرکات خودجوش و ناگهانی اشاره دارد. هنگامی که پتانسیل آمادگی با استفاده از فالوگرافی مغناطیسی (MEG) اندازه‌گیری می‌شود، تجمع به عنوان «میدان آمادگی» شناخته می‌شود و هنگامی که به عنوان تغییر در سرعت شلیک در سلول‌های عصبی منفرد اندازه‌گیری می‌شود، به عنوان «تخلیه آمادگی» شناخته می‌شود (Schurger, et al., 2016: 77).
۸. توهم درون‌نگری یک سوگیری شناختی است که در آن افراد به اشتباه تصور می‌کنند که از ریشه حالات ذهنی خود بینش مستقیمی دارند. این توهم در آزمایش‌های روان‌شناختی بررسی شده و به عنوان مبنایی برای سوگیری شناختی در نحوه مقایسه افراد با دیگران مطرح شده است (Wilson, 2002: 170).
۹. لازم به ذکر است که در دیدگاه جبرگرایی (determinism) تمامی وقایع و حالت‌های جهان بر اساس قوانین علی مشخص و از پیش تعیین شده رخ می‌دهند. به بیان دیگر، وضعیت کنونی جهان و قوانین فیزیکی تعیین می‌کنند که چه اتفاقی در آینده رخ خواهد داد. در این دیدگاه، هر پدیده‌ای نتیجه علت‌های قبلی است و هیچ واقعه‌ای بدون علت رخ نمی‌دهد (Hoefler, 2024). از سوی دیگر، تقدیرگرایی (fatalism) به این باور اشاره دارد که برخی از رویدادها یا سرنوشت‌ها بدون توجه به علل یا انتخاب‌های ما، به شکلی اجتناب‌ناپذیر اتفاق خواهند افتاد. در تقدیرگرایی، حتی اگر بتوانیم علت‌هایی را تحت کنترل بگیریم یا انتخاب‌های متفاوتی داشته باشیم، نتیجه نهایی از پیش تعیین شده است و نمی‌توانیم از آن فرار کنیم (Rice, 2024).
۱۰. این مسئله بسیار مناقشه‌برانگیز است و کلمه اثبات نیز بار سنگینی در مباحث علمی دارد، تا جایی که واژه تأیید

بیشتر استفاده می‌شود تا اثبات؛ اما می‌توان گفت مراد هریس از ناسازگاری اراده آزاد با قوانین فیزیک، صرفاً قوانین طبیعت و جبر علی است که آن نیز مورد بحث است و در رساله حاضر نمی‌گنجد.

۱۱. وگنر به جای واژه «اراده آزاد» از «اراده آگاهانه» یا «conscious will» استفاده می‌کند.

۱۲. هیچ مدرکی در این باره وجود ندارد که اراده آزاد به ما در به‌خاطر سپردن چیزی کمک می‌کند. وگنر هم سندی درباره این موضوع ارائه نمی‌کند. گفتنی است که داشتن حافظه به معنی اراده آزاد نیست. کامپیوترهای امروزی از حافظه بالایی برخوردارند، ولی به این معنی نیست که اراده آزاد دارند.

۱۳. مثل پس کشیدن دست به صورت خودکار هنگام برخورد با جسمی داغ یا پس کشیدن و حرکت ناخودآگاه دست هنگامی که در مزرعه‌ای قدم می‌زنیم و دست با گیاهی برخورد می‌کند و گمان می‌کنیم حشره یا خزنده‌ای است (Bargh, 1997).

۱۴. لحظه‌ای که شرکت‌کننده در ذهن انتخاب می‌کند تا عملی مثل فشردن دکمه را انجام دهد.

۱۵. در آزمایشی که میلی شرکت کرده بود، ساعت لیبیت به جای نقطه گردان، عقربه گردان داشت.

۱۶. مثلاً، تکان دادن دست یا فشار دادن دکمه.

۱۷. Principle of Alternative Possibilities (PAP) «شخص مسئول کاری است که انجام داده است، اگر و تنها بتواند به‌نحو دیگری عمل کند» (Robb, 2020).

18. We don't have free will, we do have free won't.

منابع

- Bargh, J. A. (1997) "The Automaticity of Everyday Life", in *The Automaticity of Everyday Life: Advances in Social Cognition*, vol. 10, pp. 1-61, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Blackmore, S. (2005) *Consciousness: A Very Short Introduction*, New York: OUP Oxford.
- Churchland, P. M. (2013). *Matter and Consciousness*, 3rd ed., Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Doyle, B. (2022). "Free Will in Antiquity". https://www.informationphilosopher.com/freedom/free_will_in_antiquity.htm
- Fischer, J. M.; Kane, R.; Pereboom, D. & Vargas, M. (2007) *Four Views on Free Will*, Malden: Blackwell Publishing.
- Harris, S. (2010) *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, New York: Free Press.
- , (2012) *Free Will*, New York: Free Press.
- Hoefer, Carl (2024) "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward N. Zalta & Uri Nodelman; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/determinism-causal>.
- Kane, R. (2011) "Introduction: the Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)", *Oxford Handbook On Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Klemm, W. R. (2010) "Free Will Debates: Simple Experiments Are not so Simple", *Advances in Cognitive Psychology*, vol. 6, pp. 47-65; doi:10.2478/v10053-008-0073-5.
- Libet, B. (1999) "Do we have free will?", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, no. 8-9, pp. 47-57.
- Libet, B.; Gleason, C. A.; Wright, E. W. & Pearl, D. K. (1983) "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (readiness-potential). The Unconscious

- Initiation of a Freely Voluntary Act”, *Brain: A Journal of Neurology*, no. 106 (Pt3), pp. 623-642. doi:10.1093/brain/106.3.623.
- Lowe, E. J. (2004) *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press; doi: 10.1017/CBO9780511801471.
- Mele, A. R. (2014) *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Nahmias, E. A. (2002) “When Consciousness Matters: A Critical Review of Daniel Wegner's the Illusion of Conscious will”, *Philosophical Psychology*, vol. 15, no. 4, pp. 527-541.
- Rice, Hugh (2024) “Fatalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward N. Zalta & Uri Nodelman; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/fatalism>.
- Robb, D. (2020) “Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/alternative-possibilities>.
- Schurger, A.; Mylopoulos, M. & Rosenthal, D. (2016) “Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective”, *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 20, pp. 77-79; doi:10.1016/j.tics.2015.11.003.
- Schurger, A.; Sitt, J. D. & Dehaene, S. (2012) “An Accumulator Model for Spontaneous Neural Activity prior to Self-initiated Movement”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109, no. 42; doi:<https://doi.org/10.1073/pnas.1210467109>.
- Shepherd, J. (2017) “Neuroscientific Threats to Free Will”, in K. Timpe, M. Griffiths & N. Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, Vol. 37, pp. 2-12, London and New York: Routledge.
- Smith, K. (2011) “Neuroscience vs Philosophy: Taking Aim at Free Will”, *Nature*, vol. 477, no. 7362, pp. 23-25; doi:10.1038/477023a.
- Wegner, D. & Wheatley, T. (1999) “Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will”, *The American Psychologist*, no. 54, pp. 480-492. doi:10.1037//0003-066X.54.7.480.
- Wegner, D. M. (2002) *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Wilson, T. D. (2002) *Strangers to Ourselves Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press. doi:10.2307/j.ctvjghvsk.



The Unity of Thinking and Being in the Mythological Teachings of Hermes and its Relationship with the Idea of Departing from Subjectivism in Heidegger's Thought

Farhad Nateghi^{1*}, Bijan Abdolkarimi²

1 PhD Student, Department of Philosophy, Science & Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

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

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
2024/12/04
Accepted:
2024/12/28

Heidegger considers the history of philosophy as the history of the development of metaphysical subjectivism, so the end of philosophy is the perfection of metaphysics. He wants to break away from metaphysical subjectivism. The purpose of this article is to remove the answer to the question of whether there is a relationship between Hermetic ideas and Heidegger's thought. I mean by Hermetic ideas as the unity of thinking and Being, or a non-dualistic view, different from subject-object one, between man and the world, and whether these ideas can help us break away from metaphysics. In the teachings of Hermes, the fate of philosophy is predicted as going to destruction. Hermes has spoken about the unity of thought and the universe, he has given man, a prestigious position on the level of the gods, whose duty is to protect the world and complete creation. Heidegger considers thinking and Being in unity and considers the truth of man to be part of Being that should be the guardian of the truth of Being with his existence. In this regard, Hermes and Heidegger have spoken of two types of consciousness, namely "Nous" and "Logos", and they try to defend Nous against the dominance of Logos.

Keywords: Hermes, Heidegger, Nous, Logos, Thinking, Being.

Cite this article: Nateghi, Farhad & Abdolkarimi, Bijan (2024). The Unity of Thinking and Being in the Mythological Teachings of Hermes and its Relationship with the Idea of Departing from Subjectivism in Heidegger's Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 4, pp. 95-112.

DOI: 10.30479/wp.2025.21264.

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; E-mail: abdolkarimi12@gmail.com

وحدت تفکر و وجود در تعالیم اساطیری هرمس و نسبت آن با ایده گسست از سوپژکتیویسم در افکار هایدگر

فرهاد ناطقی^۱، بیژن عبدالکریمی^{۲*}

۱ دانشجوی دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

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

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

هایدگر از تاریخ فلسفه به عنوان تاریخ بسط سوپژکتیویسم متافیزیکی یاد نموده است، بنابراین، از نظر وی پایان فلسفه، کمال متافیزیک و نهایت ثنویت سوپژه-ابژه است. او خواهان گسست از سوپژکتیویسم و نیل به نوعی از تفکر غیرمتافیزیکی است. قصد مقاله پیش رو یافتن پاسخی به این پرسش است که آیا رابطه‌ای میان اندیشه‌های هرمسی به معنای وحدت تفکر و هستی، یا به عبارت دیگر، تلقی غیرثنوی (سوپژه-ابژه)، متمایز از ثنویت سوپژه-ابژه، میان انسان و جهان-با اندیشه هایدگر وجود دارد؟ آیا این اندیشه‌ها می‌توانند ما را در گسست از متافیزیک یاری رسانند؟ در تعالیم هرمس، سرنوشت فلسفه، به منزله عزیمت به بی‌راهه و تباهی، پیش‌بینی شده است. متون هرمسی در مورد وحدت اندیشه و جهان هستی سخن گفته و برای انسان، به عنوان آینه کیهان، مقامی شامخ در حد خدایان قائل شده‌اند که وظیفه‌اش نگاهبانی از جهان و تکمیل آفرینش است. هایدگر نیز با تأثیر از اساطیر و متفکران یونان باستان، تفکر و وجود را در وحدت دانسته و حقیقت انسان را نقشی از هستی می‌داند که باید با آگریستانس خویش، نگاهبان حقیقت هستی گردد. در این راستا، هرمس و هایدگر از دو نوع آگاهی، «نوس» و «لوگوس»، سخن گفته‌اند و می‌کوشند از نوس در برابر سیطره لوگوس دفاع نمایند.

کلمات کلیدی: هرمس، هایدگر، نوس، لوگوس، تفکر، وجود.

استناد: ناطقی، فرهاد؛ عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۳). «وحدت تفکر و وجود در تعالیم اساطیری هرمس و نسبت آن با ایده گسست از سوپژکتیویسم در افکار هایدگر». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال سوم، شماره چهارم (پیاپی ۱۲)، ص ۹۵-۱۱۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21264.1131



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

مقدمه

هرمس، نه تنها یکی از مهم‌ترین اساطیر یونان باستان است، بلکه یکی از معروف‌ترین اسطوره‌ها در بسیاری از فرهنگ‌ها و دیگر ملل جهان و به اصطلاح، یکی از اسطوره‌های موازی (parallel myths) است. در تعالیم اسطوره‌ای هرمس، نکاتی به چشم می‌خورد که بیان‌گر وحدت اندیشه و وجود است. اما اندیشه‌ای که در تعالیم او دیده می‌شود با آنچه که در دوران مدرن تحت عنوان اندیشه و تفکر رایج از آن یاد می‌شود، متفاوت است. با وجود این، میان اندیشه‌های اسطوره‌ای او و تفکرات فلسفی هایدگر مشابهت‌ها و همدلی‌های جالب توجهی وجود دارد. هرمس از عقل و کلام به‌عنوان «نوس» و «لوگوس» سخن گفته است. با توجه به بنیادهای حکمی تعالیم هرمسی، از وحدت «نوس» و «لوگوس» به وحدت انسان و جهان، یا به‌دیگر سخن، وحدت اندیشه و هستی تعبیر می‌شود.

بر وفق اندیشه هایدگر، امروز، بشر متافیزیکی، مواجه با دوگانه‌باوری (dualism) سوپژه‌ابژه یا همان سوپژکتیویسم متافیزیکی و در اصل، تقابل میان تفکر به‌عنوان شناخت، از یک سو و جهان، از سوی دیگر است. اما هایدگر با توجه به اساطیر و نیز اندیشه‌های یونان باستان، به نقد بنیادین این مواجهه پرداخته، نه تنها این ثنویت را برنمی‌تابد، بلکه به‌نوعی به وحدت میان اندیشه و هستی معتقد است. آن چیزی که هایدگر را از دیگر اندیشمندان هم‌عصر خویش، متمایز می‌نماید، رویکرد او به هستی و شیوه‌ای از تفکر است که از آن به‌عنوان «تفکر متأملانه» (meditative thinking) در مقابل «تفکر محاسبه‌گر» (calculative thinking) یاد می‌کند. تفکر متأملانه هایدگر به ویژگی‌های مندرج در تعالیم هرمس نزدیک است.

هرمس

هرمس به مصری، تات یا تحوت (Thoth) خوانده شده و رومیان او را مرکور (Mercury) می‌نامیدند. یونانیان او را هرمس سه بار بزرگوار یا مثلث‌العظمه (Thrice greatest Hermes) یا Terismegistos ملقب نموده‌اند؛ از این روی که هم پیامبر، هم حکیم و هم پادشاه بوده و نشانه میزان اهمیت و توجهی است که به این خدای اسطوره‌ای داشته‌اند (امیری، ۱۳۹۱: ۳۰-۳۱).

نخستین عظمت هرمس، پیامبری است. او به‌عنوان پیک خدایان و پیام‌آور از سوی آنان برای انسان معرفی شده است. در فرهنگ یونانی، این ویژگی حتی در مورد شاعران نیز صدق می‌کرد، یعنی آنان شاعران را کسانی می‌دانستند که سخن از غیب یا قدس می‌آوردند. واژه prophet در زبان‌های اروپایی، از جمله انگلیسی، هم به‌معنای پیامبر و هم به‌معنای پیش‌گو و غیب‌گو است. در زبان یونانی باستان، prophetes به‌معنای پیامبر و پیش‌گو، از دو بخش pro به معنی قبل و از پیش و phemis به‌معنای سخن گفتن و نیز pheme یعنی ندای غیبی و ندای آسمانی و ملکوتی تشکیل شده است (Liddell and Scott, 1883: 1269, 1332, 1664-1665).

دومین عظمت هرمس، مربوط به حکمت بود، زیرا یونانیان تحت تأثیر تعالیم مصریان، هرمس را

آورنده حکمت، یعنی بنیان‌های فلسفه و عرفان می‌دانستند، اما تعالیم هرمس نوعی اندیشه باستانی و پیشامنتقی است. نوشته‌های کهن منسوب به هرمس، معروف به هرمتیکا، متونی است آمیخته با علوم غریبه و تنجیم (Astrology)، که اصالت آن در قرن هفده میلادی به شدت زیر سوال رفت و به فراموشی سپرده شد، اما در سال ۱۹۴۵ میلادی نسخه‌ای از آن که در فصولی به نام کورپوس هرمتیکوم (Corpus Hermeticum)، اسکلیپوس (Asclepius) و استوبائوس (Stobaeus) مشهور شد. در میان آثار مفقوده گنوسی‌ها در محلی معروف به نجع حمادی (Nag Hammadi) کشف شد که اصالت متون هرمسی را تأیید می‌نمود (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۳۵ و ۴۴).

دانگن می‌گوید تفکر اسطوره‌ای در آثار هرمس با تفکر عقلایی (Rational thought) متفاوت است و از آن به عنوان تفکر پیش‌عقلایی (Pre-rational) و پیشامنتقی (Proto-rational) یاد کرده که نوعی تفکر در دوران باستانی و پیش از یونان است و ریشه در مصر باستان دارد (Dungen, 2010: 27). سومین ویژگی یا عظمت هرمس، پادشاهی است و در آن نوعی حکمت نهفته است که به اصطلاح امروزی، بیانگر اندیشه سیاسی است و در این اندیشه، مفاهیم مهمی مثل پاسداری از حریم انسان‌ها و حقوق دیگر مخلوقات و عدالت، نهفته است.

انسان به منزله موجودی هرمنوتیکی

همان‌گونه که هرمس پیام‌آور خدایان بود، هایدگر معتقد است انسان (دازاین) نیز پیام‌آور هستی است. سنت هرمنوتیکی، روش تأویل هستی از طریق زبان است و این زبان عموماً شعر است. معنی نام هرمس را افلاطون، از زبان سقراط، این‌گونه بیان نموده است:

نام هرمس گمان می‌کنم نمودار سخن گفتن و ترجمه کردن و پیامبری و دزدی و مغلطه و سوداگری باشد. چنانکه میدانی، سخنوری و زبان‌آوری هسته مرکزی همه آن کارهاست. از دو جزء نام او یکی، چنانکه گفتم، به معنی سخن گفتن است و دیگری به قول هومر، به معنی اندیشیدن. قانون‌گذار، با توجه به اینکه آن خدا سخن گفتن و اندیشیدن را آفریده... به ما دستور داده است او را «آی‌ره‌مس» بخوانیم. ولی بعدها آن نام را برای اینکه زیباتر کنند، دگرگون ساخته و به صورت هرمس در آورده‌اند. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲ / ۷۲۰)

هایدگر روش خود در پژوهش‌های فلسفی‌اش را پدیدارشناسی اگزیستانسیال و تحلیل هستی‌شناسانه خود را هرمنوتیک می‌نامید. به نظر می‌رسد موضوع هرمنوتیک به نحوی شباهت‌های ظاهری میان اندیشه‌های هایدگر از یک‌سو و بنیان‌های تعالیم هرمس، از سوی دیگر، را روشن کند.

ریشه واژه هرمنوتیک (hermeneutics) در فعل یونانی هرمنوین (hermeneuein) به معنای تأویل کردن و اسم هرمنیا (hermeneia) یعنی تأویل، نهفته است که ریشه‌ای مشترک به نام هرمس دارد. هایدگر، فلسفه را نیز تأویل می‌انگاشت و آن را به منزله علم هرمنوتیک می‌دانست؛ هرمنوتیک با هرمس و متون هرمنوسی پیوند دارد. هرمنوین، امری است که پیام را می‌رساند. هر آنچه به شرح درمی‌آید، می‌تواند تبدیل به پیام شود. این‌گونه آشکار کردن همان چیزی است که از طریق شاعران گفته شده است؛ کسانی که از نظر سقراط، پیام‌آوران خدایان‌اند (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۰).

هایدگر معتقد است انسان در سنتی هرمنوتیکی، مقام دارد و در این سنت، آدمی پیام‌آور و زبان هستی است. انسان در سخن گفتن هستی را تأویل می‌کند. در سخنانی که شاعر یا متفکری بزرگ گفته است، در متن خود، باز بسیاری از چیزها همچنان مستور و ناگفته باقی می‌ماند. پس گفتگوی متفکرانه با متن، خود به افشای بیشتر می‌انجامد (همان: ۱۶۵).

پیش‌گویی هرمس در مورد سرنوشت فلسفه

هرمس قرن‌ها پیش از میلاد مسیح، پیش‌گویی کرده بود که انسان‌ها از فلسفه ناب که در اصل مجاهدت و تلاشی معنوی در راستای کسب معرفت، برای نایل شدن به حقیقت است، رویگردان شده و به بیراهه خواهند رفت. امر قدسی خاموش گشته و خدایان زمین را ترک گفته و اخلاق و معنویت سقوط خواهد کرد؛ پیش‌گویی‌ای که شباهتی عجیب با روزگار امروز بشر دارد:

فلسفه ناب، مجاهدتی روحانی است،

از راه تأمل ثابت،

برای حصول معرفت حقیقی

درباره «خداوند»^{*}، خدای واحد

اما اینک از آینده خواهیم گفت،

روزگارانی خواهد آمد

که دیگر کسی جویای فلسفه نباشد

با ثبات قدم خویش

با صفای قلب خویش.

با اکراه

و با خوی نامصفانه

خواهند کوشید تا مانع آدمیان در کشف

^{*} در متن اصلی به جای خداوند از واژه «آتوم» استفاده شده است (Freke and Gandy 1997: 27-28).

مواهب پر ارزش جاودانگی شوند.
فلسفه غامض خواهد شد،
دشوار خواهد شد درک آن.
تباه خواهد شد
با تأملات بی اساس
و گرفتار خواهد شد در
دام علوم سردرگم
همچون حساب، موسیقی و هندسه.
... ولی من پیش بینی می کنم که در روزگار آینده،
عقل های فطن
عقول آدمیان را به بیراهه خواهند کشید
و آنان را از فلسفه ناب روگردان کرده،
خواهند آموخت که
نیایش مقدس ما بی حاصل است...
... ولی خدایان زمین را رها کرده
و باز به آسمان باز خواهند گشت،...
... هر صدای مقدس خاموش خواهد شد.
تاریکی بر نور چیره خواهد شد.
هیچ چشمی به آسمان نظاره نخواهد کرد.
پاکی را بلاهت خواهند دید،
و به ناپاکی مانند خرد، افتخار خواهند کرد.
دیوانه را دلیر خواهند پنداشت
ناپسند را چون نیک احترام خواهند کرد... (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۵۶-۵۱).

در دوران مدرن، حقانیت دانش و معرفت بشری بر بنیان ریاضیات و استدلال های منطق ریاضی گذارده شده است. ریاضیات، همه چیز را از پیش تعیین می کند یا به اصطلاح، یقینی است؛ بدین نحو که جهان بر مبنای قوانین ریاضی که منطبق بر قوانین طبیعت است، عمل می کند و تنها روش ریاضیاتی است که می تواند قوانین حاکم بر جهان و طبیعت را از قبل پیش بینی نماید.
ریاضیات برگرفته از واژه یونانی ماته‌ما (Mathema) به معنی یک درس یا آنچه که آموخته شده، است و هم‌ریشه با ماته‌ماتیکوس (Mathematicos) به معنای تمایل و علاقه به یادگیری است (Liddell et al.,

391 (1940). در زبان یونانی باستان، معادل علم حساب امروزی، واژه لوگوسموس (Logismos)، یعنی حساب و محاسبه به کار می‌رفت و لوگستیس (Logistis) به معنای معلم حساب، حسابگر و محاسب بود. واژه آریتمتیکا خویشاوند واژه آریتموس (Arithmos) و آریتمه‌ما (Arithmema) به معنای عدد و شماره بوده است (Ibid: 102 & 386).

ریاضیات و مفاهیم آن به قدری نزد فیثاغوریان به معرفتی یقینی تبدیل شده بود که به یک مکتب فکری تبدیل گشت. تعالیم ریاضی جنبه رازورانه و عرفانی به خود گرفت و چون شامل علم اختربینی و ستاره‌شناسی نیز می‌شد، رموز اعداد و بنیادهای از پیش تعیین‌کننده آن به پیش‌گویی و طالع‌بینی نیز منجر شده بود. یحتمل، ویژگی ریاضی به دوران معاصر نیز راه یافته و نتایج ریاضی در علوم، خصلتی از پیش تعیین شده و یقینی یافته است؛ چنانکه دکارت بر حسب همین خصلت یقینی ریاضی، یقین فلسفی خود را بنیان نهاد که منجر به کوژیتو و تحکیم دوآلیسم سوژه‌ایزه گردید. با ورود ریاضیات به اندیشه فلسفی، یکی از شالوده‌های مهم لوگوس‌باوری در تاریخ فلسفه غرب، یا بر اساس نظر هایدگر، تاریخ متافیزیک، بنا نهاده شد.

فیثاغوریان اعضای مکتب خود را به دو گروه تقسیم کردند؛ سماعان (Accousmaticos) یا کسانی که در طریقت دینی خود صرفاً به مناسک و جنبه‌های اعتقادی اهمیت می‌دادند، و تعلیمیان یا ماته‌ماتیکوس، یعنی کسانی که به یادگیری و توسعه و تکمیل علمی ریاضیات تمایل داشتند؛ رویکردی که در مکتب افلاطون مورد توجه قرار گرفت و از مبادی فلسفه شد (بریه، ۱۳۷۴: ۹۴-۹۳).

مفاهیم ریاضیات، یعنی آموخته و از پیش دانستن و حساب و محاسبه، برگرفته از واژه لوگوس است. تعالیم ریاضی، از طریق انجمن‌های سری فیثاغوری، به اندیشه‌های فلسفی دیگر متفکران، از جمله افلاطون راه یافت و بذره‌های سوژکتیویسم متافیزیکی غرب یا همان مفهوم «لوگوس‌باوری» در اندیشه بشری، کاشته شد.

لازم به ذکر است که واژه لوگوس در اندیشه‌های اساطیری و نزد متفکران پیشاسقراطی، به معنای ندای هستی و کلام هستی بود و آدمی را به استماع خود دعوت می‌کرد تا به قرب هستی نائل شود. هایدگر نیز از لوگوس معنایی شبیه به اندیشه‌های اسطوره‌ای ارائه نموده و این واژه را به نیوشا بودن در مقابل هستی تعبیر نموده است. هایدگر با تشبث به هراکلیتوس، معتقد است نیوشا بودن به لوگوس، حضور یافتن نسبت به هستی است (پروتی، ۱۳۷۹: ۱۰۴). هایدگر، لوگوس را از لگین (Legein)، به معنای شنیدن و گوش فرا دادن می‌داند (Dreyfus & Wrathall, 2005: 123 & 127).

به نظر می‌رسد لوگوس به تدریج و در طول تاریخ فلسفه، خصلت کلامی و معنوی خود را از دست داده و به بنیان‌های منطقی (لوگوس لوزیک) که به ریاضیات نیز قابل تحویل است، یعنی گزاره و حکم، تبدیل شده است. از نظر هایدگر، دانش خودبنیاد توسط ریاضیات، امر شناخت‌پذیر را بر گزاره‌های اولیه‌ای بنیان نهاد که خود نیازمند هیچ بنیانی نیستند (ویس، ۱۳۹۷: ۱۶۳).

در متون هرمسی، قرن‌ها پیش از میلاد مسیح، پیش‌گویی شده بود که انسان‌ها از فلسفه ناب که در اصل مجاهدت و تلاشی معنوی برای کسب معرفت به‌منظور نایل شدن به حقیقت است، رویگردان شده و به بیراهه خواهند رفت. دیگر کسی جوای فلسفه نخواهد بود و فلسفه غامض و اسیر افکاری بی‌اساس خواهد گشت و به علوم سردرگم، همچون حساب و هندسه و موسیقی (که خود گرایشی در ریاضیات محسوب می‌شد)، تنزل خواهد یافت. هایدگر نیز از پایان فلسفه سخن گفته است. به‌رغم فضای اسطوره‌ای که بر اندیشه‌های هرمسی حاکم است، شباهت‌هایی میان افکار فلسفی هایدگر و سخنان اسطوره‌ای هرمس وجود دارد. هایدگر پایان را به‌عنوان کمال می‌داند و کمال فلسفه را به‌معنای متافیزیک، یعنی همان واقعه‌ای که در دوران مدرن اتفاق افتاده است. پیدایی علوم جدید که بنیان آن بر مبنای ریاضیات و اکسیوم‌هایش شکل گرفته است و سایبرنتیک (Cybernetic)، نهایت این بنیان‌هاست.

هایدگر در *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*، فلسفه را همان متافیزیک می‌داند که به موجودات من حیث هی، توسط شیوه تفکر بازنمایی، می‌اندیشد. بنابراین، از آن هنگام که فلسفه آغازیدن گرفت، هستی‌هستندگان، خود را به‌عنوان یک بنیان (آرچه؛ Arche)، نشان داده است. پایان هر چیز به‌معنای منفی آن، یعنی توقف محض یا فقدان تداوم آن، یا ضعف و کاستی آن، تلقی می‌گردد، اما درست برعکس، مقصود از پایان فلسفه به‌معنای کمال متافیزیک است (Heidegger, 1993: 432).

معنای قدیم واژه «پایان»، مرتبه و جایگاه بوده است. پس پایان فلسفه، مرتبه و جایگاهی است که کل تاریخ فلسفه، حد اعلای امکان‌ش را گردآورده است. کمال فلسفه در اصل، دقیقاً همان دستاوردی است که خود فلسفه گشود و در عین حال، منتج به جدایی علوم از فلسفه شد. رشد علوم در قلمرو هستندگان، همچنان جریان دارد و لازمهٔ اتمام یافتن و کامل‌شدن فلسفه است (Ibid: 433). به زودی برای این علوم یا همان تجربهٔ تکنولوژیک، احکام و قوانینی توسط یک دانش‌بنیادین نوین به‌نام سایبرنتیک تعیین می‌گردد، زیرا این دانش نظریهٔ تنظیم امکان برنامه‌ریزی و ترتیب کارهای انسان است. این دانش زبان را به ابزاری برای تبادل اخبار و هنرها را به‌وسیله‌ای تنظیم شده برای نظم بخشیدن به اطلاعات، تبدیل می‌نماید (Ibid: 434).

تمامی علوم مربوط به کامپیوتر و سیستم‌های اطلاعاتی، که مدرن‌ترین دانش تکنولوژیک عصر حاضر است، بر مبنای هوش ریاضیاتی بنا شده، که خود مبین همان مفهوم «لوگوس‌باوری» در فلسفه و علم جدید است. این مفهوم با توجه به معنای نهفته در بطن واژه آرچه، اساساً سلطه‌گری و حکم‌رانی سوژه را تداعی می‌کند؛ واژه آرچه در زبان یونانی به دو معنای آغاز و سلطه آمده است (ریتر و همکاران، ۱۳۹۱: ۴).

دانش بشری در روزگار حاضر توانسته ریاضیات را به‌مثابه یک هوش، یا به‌عبارت بهتر، عقل محاسبه‌گر، در آورد و در ماشین قرار دهد. این عقل محاسبه‌گر ماشین یا «هوش مصنوعی»، در محاسبه و پردازش اطلاعات، قدرت و سرعت به مراتب بالاتری نسبت به انسان دارد. رسیدن به این جایگاه، نهایت

لوگوس‌باوری و لوگوس‌محوری است و بنیان آن سلطه‌گری و حکمرانی است که ظاهراً به یاری سوژه و به منظور شکار ابژه آمده است.

سایبرنتیک ریشه در واژه یونانی kubernetike دارد که مشتق از لفظ kubernan به معنی فن حکومت یا رهبری اراده است؛ آنچه بعدها به عنوان بخشی از علم سیاست تلقی گردید. اما مهم‌ترین مفهوم آن در دوران مدرن، عبارت است از مجموعه نظریات و تحقیقات در مورد پیوند میان اجزاء زنده و اجزاء ماشین. این تعبیر امروزه به فونونی اطلاق می‌شود که به واسطه آنها می‌توان ماشین‌هایی تولید کرد که مانند انسان، خودبه‌خود اعمالی را انجام دهند و آن را زیر نظر می‌گیرد (صلیبا، ۱۳۹۳: ۴۰۳).

دانش جدید یا همان علوم تجربی، از نظر هایدگر پوزیتیویست و مبتنی بر بنیان‌های سوژکتیویسم است؛ بنیان‌هایی که آکسیوم‌های خود را از ریاضیات، یعنی اوج تفکر حسابگرانه، می‌گیرد. از دید هایدگر، علوم تجربی مبتنی بر ریاضیات، دانشی است از خویش مطمئن. علم جدید بر اساس ریاضیات، شیئیت شیء را به عنوان چیزی تعین می‌بخشد که می‌بایست از پیش به صورت ماتقدم، به مثابه ابژه‌ای تعیین گردد که سوژه بازنمایی نموده است (ویس، ۱۳۹۷: ۲۱۹ و ۲۲۰). از نظر هایدگر، دانش مدرن با بازنمایی مجدد جهان در قالب مفاهیم ریاضی، امکان تولید ابژه‌های فاقد فردیت و شیء‌گونگی حقیقی را فراهم می‌نماید. پس به جای توصیف تکنولوژی به عنوان «علم کاربردی»، دقیق‌تر آن است که علم به عنوان «تکنولوژی نظری» توصیف شود (میچم، ۱۳۹۲: ۶۶).

سلطه تکنولوژی بر علم جدید، به‌ویژه فیزیک مدرن، بنیانی کاملاً سوژکتیویست و مبتنی بر تفکر محاسبه‌گر یا همان تسلط لوگوس‌باوری بر نظام علم و در اصل به نظام طبیعت است. سلطه لوگوس‌محورانه تکنولوژی بر فیزیک و متعاقب آن، طبیعت، بر بنیاد ریاضیات است و اصول موضوعه خویش را از آن اخذ می‌کند؛ یعنی با خصلت از پیش تعیین شده ریاضی، طبیعت را وادار به کرنش در برابر دستاوردهای علمی و به‌واقع، خواسته‌های تکنولوژی می‌نماید.

پیش‌گویی هرمس درباره تباه گردیدن فلسفه، بیانی اسطوره‌ای است که با نقد بنیادین هایدگر بر تاریخ فلسفه به عنوان پایان فلسفه و کمال متافیزیک، شباهت‌هایی دارد. به عبارت بهتر، زبان اسطوره، پیش‌گویی و زبان تفکر، نقد می‌کند.

نوس و لوگوس، عقل و کلام

هرمس در مورد دو ساحت آگاهی، یعنی «نوس» و «لوگوس»، و وحدت میان آنها سخنانی قابل توجه دارد. نام هرمس، برگرفته از دو امر سخن گفتن و اندیشیدن است و او آفریننده این دو امر معرفی شده است، یعنی همان که به عنوان نوس و لوگوس، شناخته می‌شوند.

هرمس در یک مکاشفه رازورانه مبتنی بر تأمل و مراقبه، شاهد خلقت جهان است و نوری را می‌بیند که همان عقل اعلی است، و با او سخن می‌گوید و این که حیات، وحدت عقل (Nous؛ فکر) و کلمه (Logos)

است. سپس این نور از هرمس می‌خواهد که حکمت تمام آنچه را در خلقت جهان دیده و دریافته است، برای کسانی که سزاوار هدیه معرفت باشند، بر الواحی مقدس حک کند و خودش (هرمس) راهنمای روحانی بشر گردد تا از طریق او، خداوند نوع بشر را نجات دهد (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۵۹، ۶۳ و ۶۵).

در تعالیم هرمس که از زبان مصری به یونانی ترجمه شده، واژه «نوس» بارها آمده است و چنانکه در مطالب فوق از نظر گذشت، این واژه در متون هرمسی از اهمیت زیادی برخوردار است. این واژه اما به نظر با اندیشه‌های مصر باستان و حکمت این سرزمین که منسوب به هرمس است، معنایی نسبتاً مشابه دارد. واژگان یونانی *nous* به معنی ذهن، فکر کردن و دریافت و *noein* به معنای دریافت کردن، مشاهده کردن، شناختن و فهمیدن، می‌تواند واجد معنایی مشابه با *nu* (nw) مصری به معنی دیدن، نگریستن و دریافتن باشد. این واژه در زبان مصری اسم اشاره یا صفت و ضمیر اشاره‌ای برای طرز عمل با چشمان، یعنی تماشا کردن، مراقبت کردن، راهنمایی کردن، مواظب بودن و شبانی کردن بوده است (Dungen, 2019: 68).

در میان هستندگان، تنها به انسان، عقل و کلام یا به عبارت بهتر، نوس و لوگوس، هر دو با هم عطا گشته است، یعنی دو ساحت آگاهی؛ ضمن اینکه وجود عقل در انسان، متضمن کلام نیز هست. عقل و کلام، بزرگ‌ترین مواهب الهی‌اند که فقط به آدمی ارزانی شده‌اند؛ اگر خردمندانه به کار روند، هادی وی خواهند بود و او را به همنشینی با خدایان رسانده، مانند آنان جاودان خواهد ساخت. دیگر مخلوقات فقط صدا دارند نه کلام. کلام، وجه مشترک همه آدمیان است. همان‌گونه که انسان یکتاست، کلام هم یکتاست که از زبانی به زبان دیگر در می‌آید، اما معنا همان می‌ماند، چراکه کلام، تصویری از عقل و عقل، تصویری از خداست (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۹۰-۱۸۸). هایدگر نیز معتقد است انسان زبان را ابداع نکرده بلکه زبان از هستی می‌آید و به انسان اعطا گشته است.

از نظر هایدگر، اگر انسان قوه نطق را به‌طور نهفته در ذات خود نمی‌داشت، هستی به‌روی او گشوده نمی‌بود. انسان، بدون زبان به هیچ نحوی قابل تصور نیست. او معتقد است این گمان که انسان زبان را اختراع کرده، توهمی بیش نیست. انسان زبان را اختراع نکرده، چنانکه آگاهی، زمان یا خود هستی را اختراع نکرده است؛ هستی است که در زبان خانه می‌کند و در خانه‌اش انتظار انسان را می‌کشد (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۷۰). از نظر هایدگر زبان، خانه هستی است و انسان مقیم این خانه. آدمیانی که در واژگان اندیشه و کلمات را ابداع می‌کنند، حافظان این اقامت‌اند. آنان به‌عنوان نگاهبان این خانه، با سخن گفتن، انکشاف هستی را به تحقق رسانده و آن را در زبان، تداوم بخشیده و حفظ می‌نمایند. حقیقت انسان نقشی است از هستی که به حکم هستی و در متن هستی، افکنده شده تا با اگزستانس خویش، نگاهبان حقیقت هستی شود. هستی در زبان تجلی می‌یابد و هستی و زبان در تفکر است که به هم می‌آمیزند (پروتی، ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۰۵).

در تعالیم هرمس، تصویر خدا در عقل و تصویر عقل، در کلام است؛ می‌توان گفت عقل همان تصویر خدا در کلام است. به بیان اسطوره‌ای، بسان خانه‌کردن هستی در زبان و انکشاف هستی در اندیشه و زبان

است که هایدگر در آثار خود بارها از آن سخن گفته است. در اصل وحدت تفکر و وجود به بیانی تجلی هستی در زبان و تفکر است. به نظر هایدگر، میان نام، تصور و شیء، یک وحدت حقیقی و پیشینی وجود دارد. نامیدن یک شیء، معنا کردن آن است و معنا کردن، تجربه آن شیء به عنوان چیزی است که هست. نام، جدای از شیء نیست، شیء نیز جدای از نام نیست و تصور هم جدا از شیء نیست. حضور اشیاء یعنی رخداد یک «دیدن، گفتن و اندیشیدن». اگر یکی از آنها مطلق و مستقل از دو مورد دیگر در نظر گرفته شود، رویداد اصلی حقیقت، گشودگی یا همان «رویداد هستی» به ورطه فراموشی، سپرده خواهد شد (تونلی و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۷-۶۶). امری مشترک میان دیدن، شنیدن و اندیشیدن، یعنی تفکر و کلام با هستی، وجود دارد که نادیده گرفته شدن آن، باعث به فراموشی سپردن مفهوم نوس از یک سو، و به ورطه مغفول واقع گشتن رویداد هستی، از سوی دیگر، شده و هر دو نتیجه سوبرکتیویسم متافیزیکی تاریخ فلسفه غرب است.

تعالیم هرمس با زبان اسطوره، گویای حقیقتی مهم است: رابطه میان تفکر و وجود. به بیان اسطوره‌ای، کلام، تصویر عقل و عقل، تصویر خداوند است، رابطه میان زبان (نام و شنیدن)، تفکر (تصور و اندیشیدن) و هستی (خدا) را یادآوری می‌کند. این سخنان به نحوی یادآور همان جمله معروف پارمنیدس است که هایدگر نیز به آن توجه خاصی داشته و در بیان رابطه میان هستی با لوگوس و نوس به آن پرداخته است؛ جمله معروفی که می‌گوید: «لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستند» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۳۵۰). نوس به عنوان تفکر و به تلقی تعالیم هرمسی، تفکر به عنوان یک امر نامرئی، با هستی در ذات خویش که آن نیز امری نامرئی است، وحدت دارد. پس هستی در هر جا هست، نوس هم در آنجا هست. هستی در همه چیز هست و به اصطلاح می‌هستند. پس نوس هم به همه چیز می‌اندیشد. بنابراین، هستی و اندیشه با یکدیگر در وحدت‌اند. کلام پارمنیدس، مبنی بر اینکه اندیشه، همان هستی است، یک وحدت را می‌رساند. بدون فهمیدن و شناختن هستندگان در مقام هستندگان، گویی آنان حاضر نیستند و آنجا که هستندگان نیستند، شناختن قابل فرض نیست؛ یعنی جایی که هستی امکان آشکار شدن ندارد، هستند خویش را به شناخت نمی‌گشاید. هستند فقط آنجاست که شناختن، هست و شناخت، تنها آنجاست که هستند هست. این سخن بر امر سومی نیز دلالت دارد که حافظ ارتباط آن دو دیگر است، یعنی حقیقت (آلتیا). مطابق با نظر هایدگر، از دیر هنگام، شناخت یا همان فهمیدن و دریافتن هستی هستندگان، به «نوس» نسبت داده شده است (همو، ۱۳۹۳: ۳۴۵-۳۴۴).

مراتب نوس و اهمیت اندیشه و تأمل در شناخت حقیقت

در تعالیم هرمس، سه درجه از نوس معرفی شده است. این امر مبین رابطه الهی و کیهانی با انسان و بیانگر جایگاه قدسی و آسمانی انسان در اندیشه‌های اساطیری است. پس، نوس میان خدا، کیهان و انسان امری مشترک است. سه درجه نوس عبارت‌اند از: نوس الهی، نوس کیهانی و نوس انسانی. تمامی آدمیان،

نوس صرفاً انسانی را در خود دارند و بعضی از ایشان، نوس کیهانی را نیز در خویش دارند، ولی تعداد قلیلی از آنان از نوس الهی برخوردارند. نوس الهی توانایی‌ای است که در میان انسان‌ها به برگزیدگان تعلق می‌گیرد و به این خاطر، الهی است، چون از جانب خداوند اعطا می‌شود (Scott, 1926: 209).

در تعالیم هرمس، تفکر متأملانه یا همان نوس، در اصل از قدرت تفکر سخن می‌گوید. فکر فکر یا تأمل بر تفکر یا به‌نحوی که در فرهنگ غنی عرفانی از آن به «ذکر و فکر» تعبیر شده. در واقع تأمل بر قدرت تفکر است.

حقیقت یا Alethia (نامستوری) مبین هستی است. از طرفی، با توجه به ریشه آن (Lethe یا فراموشی)، بدر آمدن از فراموشی و مدهوشی نیز هست. بنابراین، مفهوم حقیقت حاوی هر دو امر هستی و آگاهی است. دو امر هستی و «نوس»، حکایت از یک چیز دارند و این تعبیر اسطوره‌ای، گویای وحدت تفکر و وجود است.

خداوند خود از نظر پنهان، و با این حال، آشکارترین است. او نیازی به آشکار شدن ندارد. خدا از راه آگاهی انسان همه چیز را بر او آشکار می‌نماید و از این راه، او خویش را از طریق همه چیزها و در همه چیزهای دیگر، آشکار می‌نماید؛ خاصه بر کسانی که خود می‌خواهد خویش را بر آنان آشکار سازد (Idem, 1924: 159). در تعالیم هرمس آمده است که غرق در تأمل شوید، زیرا نامرئی را تنها می‌توان با افکاری که خود نامرئی هستند، دید. اگر توانایی دیدن افکار را ندارید، چگونه توقع دارید خداوند را ببینید؟ با این حال، با خرد خویش نظاره‌گر باشید، او بر شما آشکار خواهد شد و خویش را بی‌درنگ در سراسر هستی، متجلی می‌گرداند. چیزی دیدنی‌تر از او نیست که همه چیز را چنان آفریده تا از طریق‌شان بتوان وی را نگریست (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۸۴-۸۳).

خداوند حاکم بر ابدیت، نخستین، کیهان، دومین و انسان، سومین است. خداوند دو تصویر دارد؛ یکی کیهان و دیگری انسان، و انسان هم بر خویش واقف است و هم بر کیهان (Scott, 1924: 305).

منظور از برگزیدگان کسانی هستند که لایق درجات اعلی نوس‌اند. به نظر هایدگر، انسان برگزیده، انسانی است که «نگاهبان» است. کسی که شاعر و متفکر است. هایدگر متفکران و شاعران را پاس‌دارندگان اساس کلمه در زبان معرفی می‌کند. او به تفکر فرا می‌خواند، چون زبان در مقام ناب خود، تفکر است؛ تفکری که عین شعر است، شعری که بشر را بشر می‌کند، بشری که مخاطب حقیقت است، حقیقتی که از جانب مبدأ هستی فرا می‌رسد. میان هستی و انسان، نسبتی برقرار است که به‌شکل زبان ظهور می‌کند و این زبان، دو جلوه دارد؛ یکی شعر و دیگری تفکر. این هر دو درحقیقت یک فروغ‌اند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۰ و ۱۹).

تفکری که هایدگر از آن سخن می‌گوید، تفکر حساب‌گرانه (لوگوس‌محور) نیست، بلکه تفکر متأملانه (نوس‌محور) است؛ تفکری که عموم انسان‌ها آن را فراموش کرده‌اند، بجز شعرا و متفکران، که همانا نگاهبانانند و بر اساس تعالیم هرمس، برگزیدگان.

منزلت انسان، نگاهبانی و مراقبت از ساحت‌های چهارگانه (Fourfold)

در تعالیم هرمس، انسان‌ها به‌عنوان مراقب دیگر موجودات، و زندگی او دوره خدمت به‌عنوان حافظان این جهان معرفی شده است. بشر قرار است با دانش و هنر خود، در تکمیل این جهان و نیز تکمیل خود انسان، نقش داشته باشد. ارسطو از امری سخن می‌گوید به‌نام «اصل تکمیل»، که فن، یعنی هنر و صنعت، در کنار تعلیم، رخنه‌هایی را می‌پوشانند که طبیعت آنها را پرناکرده رها ساخته است (ریتر و همکاران، ۱۳۸۹: ۸۶). خدایان، انسان‌های جاوید و انسان‌ها، خدایان فانی‌اند (Scott, 1924: 225). آدمی یک اعجاز است؛ موجودی مرکب از الوهیت و میرایی، فراتر از هر موجود فانی، او صاحب شرف و حرمت و حائز صفات خدایان است (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۳۴). این وظیفه انسان است که کار خداوند را کامل کند. آدمی خلق گشت تا از روی هیبت و حیرت، جهان را نظاره کند و عزم نماید تا به معرفت خدای خویش نائل آید (همان: ۱۴۱). زمین به‌وسیله معرفت انسان و با استفاده از دانش و هنر محفوظ می‌ماند، زیرا اراده خداوند بر آن بوده که کیهان کامل نباشد تا اینکه بشر نقش خود را در این مهم ایفا نماید (همان: ۱۲۶).

میان روح خدایان، روح انسان‌ها و روح مخلوقات، مشارکت و همدلی وجود دارد. انسان‌ها از مخلوقات، و خداوند از همه جمیع آنان، مراقبت می‌نماید. خداوند، مشرف بر همه است؛ پس کیهان مطیع و تحت فرمان خداوند است و انسان تحت فرمان و مطیع کیهان. نیروهای ایزدی، انواری هستند که توسط خداوند ساطع می‌گردند. نیروهایی که پرتو آنها موجب زایش و رشد موجودات است، توسط کیهان تابانیده می‌شود و هنرها و مصنوعات دستی، پرتوهایی‌اند که توسط انسان انتشار می‌یابند. آنچه در عالم پایین هست، مطابق است با آنچه در عالم بالا است و آنچه در بالاست، مطابق است با آنچه در پایین است (Dungen, 2010: 34 & 35).

خداوند انسان را از روی تصویر خویش آفریده است. انسان دو گونه روح دارد؛ یکی از آنها از مبدأ نخستین می‌آید و از قدرت خالق بهره‌مند است، روح دیگر توسط فرگشت اجسام سماوی در آدمی قرار گرفت، و سپس، آن روح که قادر است خداوند را ملاقات کند، به روح اخیر درآمد (Scott, 1924: 537 & 539). از نظر هایدگر نیز تفکر متأملانه یا شاعرانه، در مورد برگزیدگان یا کسانی است که به نگاهبانی از محتوای جهان یا همان هستی، یعنی ساحت‌های چهارگانه، ایزدیان، آسمان و زمین می‌پردازند و چون آدمیان (میرایان)، به‌عنوان شبان هستی، نیز در این جمع حضور دارند، امر نگاهبانی مشمول حال خودشان نیز می‌گردد. میرندگان، همانا انسان‌هایند و با جهان یا هستی، رابطه‌ای خطیر دارند. اگر خدایان در اندیشه اسطوره‌ای، همان هستی تعبیر شود، بدین ترتیب، وحدت میان هستی و انسان، مفهوم پیدا می‌کند. در اصل، «روی زمین بودن» یعنی «زیر آسمان بودن»، و هر دوی این عبارات به‌معنای «در پناه خدایان بودن» است و متضمن «تعلق آدمیان به یکدیگر». به اعتبار وحدتی ازلی، این چهارگانه به یکدیگر تعلق دارند و امری واحد را تشکیل می‌دهند، زمین و آسمان، خدایان و فانیان. انسان، هنگامی که در مورد یکی از آنها سخن

می‌گوید، در عین حال، به سه وجه دیگر هم اندیشه می‌کند، ولی درباره وحدت ساده‌ای که در میان هر چهار وجه وجود دارد، تأمل نمی‌نماید (Heidegger, 1971: 147).

هایدگر معتقد بود شاعر و متفکر، نگاهبان‌اند، چون واجد اندیشه متأملانه هستند و از آن طریق که بر حقیقت و هستی گشوده‌اند، آن را بر مرکب کلام نشانده، به عرصه می‌آورند. بدین نحو، آنان تصویر حقیقت را بر «نوس» و تصویر «نوس» را بسان هستی، بر «لوگوس» می‌نشانند و حقیقت بر زبان جاری می‌گردد. پوئیس یا همان شاعری و تغزل، نزد یونانیان باستان عبارت بود از پدید آوردن، یعنی چیزی در راستای حضور در انکشاف است در گشودگی که بشر آن را در پیش روی و گرد خویش دارد. یعنی آوردن آن چیزی را که «هست» و در امر آورده شده چونان آن هستنده‌ای که هست، به طلعت می‌آید. متفکر نیز به آنچه که هست می‌اندیشد. متفکر در قرب خود هستی واقع است. در این قرب است که هستی، خود را به بشر عطا می‌کند و هستنده نزد متفکر، هستنده‌تر می‌شود. در نهایت، هایدگر متفکر و شاعر را در نسبت با هم، این‌گونه توصیف می‌کند: متفکران، متکلمان تفکرپردازند و شاعران، متفکران متکلم (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۱، ۴۴ و ۹۸).

هر دو پدیده شاعری و تفکر، با امر آفریدن و خلق کردن، پیوندی استوار دارند. شعر یا سرایش یا به عبارت دیگر، آفرینش ادبی- نوعی خلق و به‌ظهور رساندن یا زبان‌آمد هستی است و فلسفه، آفرینش یا ظهور هستی در قالب اندیشه است. هنر به دلیل ویژگی آفرینندگی، که مهم‌ترین خصلت جهان است، نقشی با اهمیت دارد و در ارتباط با نوع خاصی از تفکر، یعنی تفکر متأملانه یا همان «نوس»، یعنی یادآوری هستی، ذکر و ساختن به‌منظور پاسداشت است. در میان هنرها، شعر که به یونانی پوئیس (Poiesis) گفته می‌شد، با پوئیکوس یا خلق کردن و خلاقیت، هم‌ریشه است. به عبارت بهتر، ادبیات تخیلی به فلسفه بسیار نزدیک است، تاجایی که آثار متفکران اولیه یونان، موسوم به پیشاسقراطی، عمدتاً به صورت شعر بوده است. «نزد افلاطون، پوئیس به‌عنوان نامی برای شعر، همانند هر فن پدیدآورنده دیگری، علتی است که به‌واسطه آن چیزی از نیستی به هستی قدم بگذارد» (ریتر و همکاران، ۱۳۸۹: ۹۰).

متفکر سخن از هستی می‌گوید و شاعر قدس را می‌نامد. شاعر قریب و قرین امر قدسی است و به ندای قدسی لبیک می‌گوید؛ درست همان‌گونه که متفکر، قرب به هستی دارد و خطاب به هستی پاسخ می‌دهد. شعر، افتتاح نامیدن هستی و حقایق چیزهاست. شاعر با نامیدن امر قدسی، نسبتی خاص با وجود برقرار می‌نماید. بدین ترتیب، باید چنین گفت که شاعر و متفکر، میرندگانی خاص و ممتازند (پروتی، ۱۳۷۳: ۱۳۳-۱۳۱).

زمین همان منشأ آب و خاک، رشد، باروری و نعم و منشأ حیات گیاهان و جانوران است. آسمان همان مسیر خورشید و ماه و تالو ستارگان است؛ محل تغییر فصول، و روز و شب. خدایان همان پیام‌آوران الوهیت و ربانیت هستند. خداوند از طریق امر قدسی حضور خویش را متجلی می‌سازد یا در مستوری

محو می‌نماید. فانیان همان انسان‌ها هستند. تنها انسان‌ها هستند که میرایند، البته تا هنگامی که روی زمین، زیر آسمان و در حضور خدایان باشند (Heidegger, 1971: 147 & 148).

در تعالیم هرمسی، انسان به‌عنوان یک اعجاز، ترکیبی از الوهیت و میرایی است و مرگ پایان زندگی نیست. ترس آدمیان از مردن به‌دلیل غفلت آنان از حقیقت مرگ است. تولد، شروع زندگی نیست، بلکه صرفاً شروع یک هشیاری فردی است و مرگ تنها پایانی بر آن هوشیاری است. ولی اغلب آدمیان از مرگ می‌هراسند و از حقیقت آن غافل‌اند. در اصل، دوره خدمت ما به‌عنوان حافظان این جهان، آن‌هنگام که از آن‌ها می‌گردیم، پایان می‌پذیرد (فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۱۶۸). سرشت آدمی که پیوند فانی و باقی است، برای برآوردن نیازهای هر دو سرچشمه خویش، می‌بایست به این امور مهم بپردازد: نخست خدمت به خداوند، سپس تکریم موجودات آسمانی، بعد از آن، اداره و اعانت موجودات روی زمین و بالاخره، خدمت به هم‌نوعان تا باعث همبستگی میان اقوام بشری گردد (همان: ۱۲۰).

ویژگی اسطوره‌شناختی انسان به‌عنوان «خدای فانی»، در برابر خدایان به‌عنوان «انسان‌های جاوید»، در آثار هرمس با میرندگی انسان (دازاین) به‌عنوان یک ویژگی هستی‌شناسانه منحصر به فرد نسبت به دیگر موجودات، نزد هایدگر، گویای رابطه وثیق و عمیق انسان با آفرینش و هستی توسط میرایی او در هر کدام از این اندیشه‌هاست. هایدگر از مرگ‌آگاهی و اضطراب ناشی از آن سخن گفته و این‌که تنها انسان میرنده است، نه دیگر جانداران، و اوست که درباره مرگ می‌اندیشید؛ چنانکه سقراط نیز می‌گفت: فلسفه، ممارست برای مرگ است. در عین حال، وظایفی که در تعالیم هرمس برای انسان، به‌عنوان حافظان جهان برشمرده شده، با آنچه هایدگر به‌عنوان نگاهبانی از ساحات چهارگانه عنوان کرده، شباهت دارد.

در اندیشه هایدگر، فانیان با سکنی‌گزیدن، در امر چهارگانه حضور دارند. فانیان با سکنی‌گزیدن است که زمین را نجات می‌دهند. فانیان سکنی می‌گزینند که آسمان را چون آسمان، پذیرا باشند و در انتظار خدایان، همچون خدایان هستند که ارمغانی غیرمنتظره برایشان بیاورند. فانیان با این آغاز که ماهیت خویش را به‌سوی مرگی خوب هدایت نمایند، سکونت می‌کنند. بدین ترتیب، فانیان سکنی‌گزیدن را همچون نگاهبانی و صیانت امر چهارگانه به‌منزله امر چهارگانه تحقق می‌بخشند (Heidegger, 1971: 148 & 149). دیدگاه هایدگر درباره مرگ و میرندگی انسان، «به‌سوی مرگ هستن» است. بدین ترتیب، مرگ آن وجه از وجود انسان است که دازاین از هنگامی که در جهان هست، باید پذیرای آن باشد. هر آدمی پیشاپیش از بدو تولد، به‌اندازه کافی برای مردن سال‌خورده است (ویس، ۱۳۹۷: ۲۸۰-۲۷۹).

بر مبنای آموزه‌های هرمس، کلام همانند خود انسان، یکتاست و هر دو، تصویری از خداوند هستند. از آن جایی که زبان یا سخن، مهم‌ترین نحوه ارتباط خدایان با انسان است، هایدگر در آثار خود، شاعران را مخاطبان سخن خدایان و پیام‌آوران آنان می‌دانست، اما نه خدای تئولوژیک و متافیزیک. شاعران و متفکران، از طریق زبان با خدایان در رابطه‌اند و به‌عنوان نگاهبانان ساحات چهارگانه، سکنی می‌گزینند. از نظر هایدگر،

در تفکر تئولوژیک نیز با توجه به نحوه تفکر مبتنی بر بازنمایی امور، حتی خداوند هم مقام قدسی خویش را از دست داده و به یک علت فاعلی تبدیل شده و به موجودات تقلیل می‌یابد و به خدای فلسفه تبدیل می‌شود؛ یعنی به خدای کسانی که امر مستور و نامستور را با توسل به علیت صنع، تعریف می‌نمایند (Heidegger, 1993: 331). او به‌صراحت در مورد خدای متافیزیک می‌گوید: در برابر آن نه می‌شود عبادت کرد، نه قربانی؛ در مقابل خدای متافیزیکی فلسفه که خود علت خویش (Causa sui) است، نه از روی هیبت می‌توان به خاک افتاد و نه در پیشگاهش می‌شود نغمه‌سرایی و پایکوبی نمود (پروتی، ۱۳۷۹: ۹۲).

هرمس در پیش‌گویی‌های خویش، از عزیمت خدایان سخن گفته است. در اصل، انسان‌ها هستند که با رویکرد نادرست خویش در مورد روابط حاضر در دنیا، به خدایان پشت کرده‌اند. غفلت از «نوس» و به‌تبع آن، فراموشی هستی، آدمیان را از وظیفه نگاهبانی جهان که یکی از ساحاتش خدایان هستند، باز داشته است. منموزین (Mnemosyn) الهه یاد، مادر موزها یا الهه‌های هنر و شعرسرایی است. یاد، همان الهه‌ای که در اصل سرچشمه سرایش شعر است و شعر، به‌نوعی تفکری است که به‌منزله یادآوری و ذکر می‌باشد. طرد و تبعید او چیزی نیست، مگر فراموشی و نسیان؛ فراموشی هستی (هایدگر، ۱۳۹۲: ۸۷، ۸۸ و ۱۱۹).

نتیجه

در آموزه‌های حکمی هرمس، پیش‌گویی شده است که فلسفه، به‌عنوان دانشی در راستای کشف حقیقت، به بیراهه رفته و در پیچیدگی‌های ریاضیات سردرگم خواهد گشت. هایدگر نیز پایان فلسفه را کمال متافیزیک و منتج به جدایی علوم تجربی مبتنی بر ریاضیات، از آن و درنهایت، سوق به‌سوی سایبرنتیک میداند که نهایت سوپژکتیویسم است.

در تعالیم هرمس، انسان تصویر یا آینه کیهان یا همان هستی است. انسان‌ها خدایان فانی و خدایان، انسان‌های جاویدند. به زبان اسطوره، انسان با کیهان وحدت دارد. انسان در تعالیم هرمس و با توجه به فرهنگ اسطوره‌ای، صاحب ویژگی‌های خدایان است و بدین لحاظ، واجد صفات الهی و دارای ارج و قرب است و وظیفه او نیز الهی است؛ یعنی حافظ جهان و مخلوقات است. از نگاه هایدگر، دازاین با هستی، نسبت به ویژگی‌های خویش، در وحدت است، ولی با آن برابر نیست. بنابراین، انسان با این توصیفات در نسبت با کیهان یا جهان، در قرب هستی مقام دارد و نگاهبان چهارگانه زمین، آسمان، خدایان و میرندگان است.

در تعالیم هرمس، کلام، تصویری از عقل و عقل، تصویری از خداوند است که بیان اسطوره‌ای وحدت میان آنهاست. در افکار هایدگر نیز زبان، آگاهی و هستی، دارای وحدت پیشینی هستند. برگزیدگان در تعالیم هرمس، علاوه بر نوس انسانی، واجد نوس کیهانی و الهی نیز هستند. به‌تعبیر هایدگر، میرندگان خاص، یعنی شعرا و متفکران، رابط میان این جهان و جهان مینوی‌اند و به‌نوعی پیام‌آوران هستی.

تعالیم هرمس حامل وحدت تفکر و هستی است. این کلام اسطوره‌ای حامل این پیام مهم است که

شناخت و معرفت انسانی در یکسو، و جهان هستی در سویی دیگر، قرار ندارد و ثنویت سوپژه‌ایزه ناشی از تفکر متافیزیکی تاریخ فلسفه غرب، فاقد اصالت هستی‌شناختی و حتی معرفت‌شناختی در بنیان‌های تفکر بشری است. هایدگر نیز به وحدت میان اندیشه و هستی اشاره می‌کند. حاصل تفکر «نوس‌باورانه» به‌جای «لوگوس‌باورانه»، یا همان نگرش ثنوی، بر بنیانی وحدت‌بخش میان آگاهی و اندیشه با وجود، استوار می‌گردد.

منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- امیری، رضا (۱۳۹۱) هرمس و حکمت هرمسی، قم: دانشگاه مفید.
- بریه، امیل (۱۳۷۴) تاریخ فلسفه، دوره یونانی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۷) علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- پروتی، جیمز (۱۳۷۹) پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: ساقی.
- تونلی، جورجیو و دیگران (۱۳۹۴) جستارهایی در عقلانیت، ترجمه سیداحمد موسوی خوئینی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- ریتز، یوآخیم؛ گروندر، کارلفرید؛ گابریل، گتفرید (۱۳۸۹) فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و دیگران، جلد اول: فلسفه هنر، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۹۱) فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، جلد اول: گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه، ترجمه زهرا بهفر، پرستو خانبانی و ماریا ناصر، تهران: سمت.
- صلیبا، جمیل (۱۳۹۳) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
- فرک، تیموتی؛ گندی، پیتر (۱۳۸۴) هرمتیکا، گزیده‌هایی از متون هرمسی، حکمت مفقوده فرعونان، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر مرکز.
- میچم، کارل (۱۳۹۲) فلسفه تکنولوژی چیست؟، ترجمه پریسا موسوی، یاسر خوشنویس و مصطفی تقوی، تهران: سروش.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶) تفکر و شاعری، نیچه و هولدرلین، ترجمه منوچهر اسدی، اصفهان: پرسش.
- (۱۳۹۲) چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- (۱۳۹۳) نیچه، ترجمه ایرج قانونی، جلد دوم، تهران: آگه.
- ویس، ژان ماری (۱۳۹۷) واژه‌نامه هایدگر، ترجمه شروین اولیایی، تهران: ققنوس.
- Dreyfus, H. L. & Wrathall, M. A. (2005) *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell.
- Dungen, Wim van den (2010) *The Ten Keys, Ancient Egyptian Roots of the Principia Hermetica*; Sofiatopia.Org.
- , (2019) *Book of Lemmas, Fundamental of Epistemology*, Belgium: Taurus Press.
- Freke, Timothy & Gandy, Peter (1997) *The Hermetica: The Lost Wisdom of the Pharaohs*, London: Judy Piatkus.

- Heidegger, M. (1971) *Poetry, Language, Thought*, trans. by Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- , (1993) *Basic Writing from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, ed. by David Farrell Krell, San Francisco: Harpercolins Publishers.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1883) *Greek English Lexicon*, New York: Harper and Brothers.
- Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. & Mckekzie, R. (1940) *A Greek and English Lexicon*, a simplified edition by Didie Fontaine, Oxford: Clarendon Press.
- Scott, Walter (1924) *Hermetica, The Ancient Greek and Latin Writing which Contain Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes, Trismegistus*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press.
- , (1926) *Hermetica, The Ancient Greek and Latin Writing which Contain Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes, Trismegistus*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press.