



دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

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 حسامی‌فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر علی‌نقی 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 بین المللی 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 بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- حاکاک قزوینی، سید محمد؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- سوسا، دیوید؛ استاد دانشگاه تگزاس، آستین، امریکا
- فتح طاهری، علی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی 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

اسماعیلی، زهرا؛ باقرشاهی، علی نقی؛ پیک حرفه، شیرزاد؛ رحیم نصیریان، ایمان؛ رعایت جهرمی، محمد؛
سلطانی کوهانستانی، مریم؛ شجاعی جشوقانی، مالک؛ صمدیه، مریم؛ صوفیانی، محمود؛ طالبزاده،
سیدحمید؛ طالقانی، شهاب الدین؛ طباطبائی، محمدتقی؛ فاضلی، سیداحمد؛ محمدی نیا، عیسی؛ معماری،
داوود؛ موانیه‌ئی، حامد

محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (اگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسمادرنیسم 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، به همراه فهرست همه منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).

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

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

- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفسور، 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 به طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

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

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

فهرست مطالب

- ۱ رابطه انسان‌شناسی افلاطون با نظریه اخلاقی او.....
آقاجانی، فاطمه؛ رمضان مهدوی آزادبنی؛ کوکب دارابی
- ۲۳ بازاندیشی در تکررگرایی وجودشناختی: نقد دو پیش‌فرض نادرست.....
محمدحسین اسفندیاری
- مقایسه دیدگاه مرتضی مطهری و پل تیلیش
- ۴۹ در توسل به ایده‌ زبان نمادین در مسئله تکامل و آفرینش.....
میثم اکبرزاده
- ۷۱ حیرت، آغاز (و انجام) فلسفه؟.....
سیدمحمدرضا حسینی بهشتی
- کشف دوباره «جهان ادراک» به واسطه دیالکتیک نقاشی در فلسفه مرلو-پونتی
- ۸۳ با مراجعه مصداقی به مجموعه «تنه درختان» اثر سهراب سپهری
تهمتنی، علیرضا؛ محمد اکوان؛ محمد شکری
- ۱۰۳ این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه تحلیلی معاصر
خاکی‌پور، سارا؛ عبدالرزاق حسامی‌فر؛ سیدمسعود سیف؛ شیرزاد پیک حرفه
- ۱۲۵ ارتباط وجودی به‌مثابه اساس وجود اصیل انسانی در فلسفه کارل یاسپرس.....
درستی، محمود؛ اکبر رهنما
- ۱۴۵ مقایسه جایگاه نوموس در محاوره کریتون افلاطون و قانون در رمان محاکمه کافکا.....
قسامی، حسین؛ محمد اصغری
- ۱۶۹ کندوکاوی انتقادی در چیستی و ماهیت نئولبرالیسم.....
فرشاد گودرزی



The Relationship between Plato's Anthropology and his Ethical Theory

Fatemeh Aghajani^{1*}, Ramezan Mahdavi Azadboni², Kokab Darabi³

1 MA in Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

2 Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

3 Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The necessity of anthropological and moral studies stems from the fact that, without identifying moral principles, a person cannot organize their individual life and, accordingly, their social life; moral knowledge depends on self-knowledge. According to Plato, a person who has a bio-ethical intention must gain a correct understanding of himself, the first step of which is to know the parts of the soul and explain the special virtues of man. The issue raised in this regard is how the anthropological attitude of a thinker can influence the formation of his moral theory. Plato analyzes ethics from the perspective of the ego. According to him, what makes a human being a moral being is establishing a balance between the powers of the soul. The purpose of this research is to investigate the impact of Plato's anthropology on the direction of his moral theory. The authors investigated the mentioned problem with descriptive, analytical, and library collection methods.
Received: 2025/03/11	
Accepted: 2025/04/22	

Keywords: soul, ethics, anthropology, Plato, virtues.

Cite this article: Aghajani, Fatemeh; Mahdavi Azadboni, Ramezan & Darabi, Kokab (2025). The Relationship between Plato's Anthropology and his Ethical Theory. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 1-22.

DOI: 10.30479/wp.2025.21780.1155

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** ftmh.aghajani99@gmail.com

Extended Abstract

Introduction and Problem Statement

The influence that the anthropological perspective of a particular thinker or school of thought has on their ethical views is clearly understandable. Of course, ethical theory is not the only domain influenced by anthropological perspectives; in various other fields, such as epistemology, the impact of anthropological views on different areas can also be discerned, and numerous researchers investigate this relationship within the framework of interdisciplinary studies. There is no doubt about the importance of Plato and the ethical theory he left behind. In Plato's intellectual system, ethics is related to human happiness (eudaimonia). He believes that a human is happy when their soul is properly cultivated, and a balance is established among its parts and all aspects of their being (Copleston, 1996: 249). If a moral action is directed towards true happiness, it brings virtue. Thus, in Platonic philosophy, a human who follows a divine and rational soul attains true happiness (*Republic*, 590d: 2-3). Plato's aim in his philosophical innovations was the formation of genuine humans and, consequently, a society centered on justice, so that the true happiness worthy of a human could be provided. Humans seek to discover truth, and on the path of discovery, they utilize the soul, which is a divine gift. At the end of the path, they reach the supreme truth, which is God (the Form of the Good) (Stratton, 2000: 55). Humans are always seeking a divine origin for the world and consider the foundation of moral action, the immortality of the soul, and the discovery of the nature of good, evil, and justice to be dependent on knowledge of the true world. In our view, it is for this very reason that Plato puts forth the Theory of Forms. The Forms constitute a world consisting of a collection of ideals, the recognition of which leads to the attainment of genuine truth, and knowledge of it brings about happiness for humans. The issue to be examined in the present research is this: What is the relationship between the analysis of Plato's ethical theory concerning the basis of moral action and the transformation of humans into ethical beings, and Plato's anthropological perspective? Can Plato's ethical theory be evaluated without considering his anthropological view?

Plato believes that moral virtue is the product of the balance of the parts of the soul, under the leadership of reason. This research, using an analytical-descriptive method, shows that his ethical theory directly stems from an anthropology based on the "duality of soul and body" and the "connection of the soul with the world of Forms." Another issue is the role of knowledge in ethics. Is virtue innate or acquired? By emphasizing "recollection" (anamnesis), Plato considers knowledge of the good to be a prerequisite for ethics. The authors have not found any previous research that has examined the relationship between Plato's anthropological view and his ethical theory. This research is innovative in that it explores the connection between anthropology and ethics within the framework of Platonic metaphysics and shows why he confines ethics to humans: because only the human soul can know the Form of the Good and imitate it.

Plato's Ethical Theory

Before stating the influence of Plato's anthropological view on his ethical theory, his ethical theory will first be briefly outlined. Plato presents most of the ethical issues of his thought in the dialogue *Protagoras* and indirectly recounts a large part of his ethical solutions in the *Republic*. The fundamental question raised in this context is: How is an ethical life formed? Plato's ethics is based on happiness and virtue, and the condition for achieving happiness depends on following the divine and rational part of the soul (*Republic*, 590d: 1-5; *Laws*, 900d: 5-7). In the author's belief, Plato's ethics can be summarized in one important general rule: the sovereignty of reason over spirit and appetite, and the balance of these three parts of the soul. If this law prevails in human souls, an ethical life will manifest in society. Human well-being depends on the state of their soul, because without the soul, there would be no wisdom and reason. However, this principle does not mean absolute rationalism and the rejection of pleasures belonging to the

mortal parts of the soul; rather, a life combining pleasure and knowledge, balance, and not mixing the functions of these parts, is desirable for Plato (*Philebus*, 22a: 1-10, b: 1-8). He tries to show us the place of the Form of the Good or the Ideal Good in human life and its absolute sovereignty, and he explains the necessity of knowledge of it for the formation of an ethical life. Plato's ethical system is based on the pursuit of happiness, and the highest good for a human is the cultivation and harmony of all parts of their soul to attain well-being. Thus, human happiness depends on possessing the specific virtue of each part of their soul, but before that, human well-being is conditional upon justice among the parts of the soul. Establishing this justice among the parts requires education. The rational part of the soul is always striving to provide for the happiness of the entire soul. In Socrates' view, only reason can determine what should and should not be done. This is why rational knowledge is a prerequisite for human happiness.

Therefore, human happiness depends on knowledge of the higher world and understanding the truth of virtues. In the Protagoras, five principles are named as components of virtue: justice, courage, temperance (self-control), piety, and wisdom, which are not distinct from each other (*Protagoras*, 349b: 2-5). Plato explicitly states the sequence of virtues in the first book of the *Laws*: "Wisdom is the first and greatest divine blessing. After wisdom comes temperance and balance of soul. When these two blessings are combined with courage, the third blessing, justice, arises. In the fourth rank is courage. The ultimate goal of divine blessings is wise recognition" (*Laws*, 631c: 5-7, d: 1-3). Therefore, justice and moderation are the secret to human happiness, because justice means that every being performs its own duties. Thus, justice brings order first to the individual and then to society, because all parts of the world affect and are affected by each other.

Plato's Anthropological View

Plato's anthropological view is directly connected to the ethical Forms and the world of Forms. Therefore, human existence, like the existence of the world, is dualistic. The lower level is the sensible body of the human, and the higher level is the true soul. The primacy of the soul in Plato's philosophy led to the creation of the metaphor of the soul's imprisonment in the body. The soul, exiled from the world of the gods, becomes trapped in the body, and this body causes its knowledge to become dim and obscured. In the First Alcibiades, a dialogue takes place between Socrates and Alcibiades seeking to discover the truth of the human. A human is one of three things: either the soul, or the body, or the body and soul together. The hypothesis that "what commands the body is formed from the union of soul and body" is completely rejected, and the human is considered to be solely the soul (*Alcibiades*, 130c: 1-3). Therefore, we believe that when humans converse with each other, it is actually their souls that are communicating, and every desire and goal originates from the will of the soul. If a human can establish a balance between the body (strength of will) and the soul (knowledge and awakening of thought), they will be happy, the meaning of which is the compatibility and harmony of the desire for knowledge and the power of will. Humans are the only beings aware of their "existence" and "essence." Humans are created free and are responsible for the decisions they make. We cannot attain proper knowledge of humans with prior assumptions about their nature; rather, it is in the realm of human action and thought that their "whatness" is revealed (Dierks, 2015: 183). There is no doubt that, in our view, human nature refers back to the truth of the soul. The human body serves as an instrument placed at the service of the soul, but if a human does not elevate their reason and make the mortal parts of their soul the criterion and ruler of reason, certainly their body will rule over their intellect, and this person is completely alienated from their authenticity. This issue necessitates the human's knowledge of their own nature, i.e., their soul aspect, in order to gain a correct understanding of their own structure and find ethical concepts in a better way.

The soul has three parts, but these parts are functions of the soul and do not include material concepts: "the rational part, the spirited part (will), and the appetitive part" (*Republic*, 580d: 3-

5, 11-13, e: 1-4). It can be affirmed that the soul is composed of two different forces. The part with which the soul thinks and judges, we call the rational part of the soul, and the part through which the soul loves or is subject to other desires, we call the irrational and desiring part, which is subordinate to lusts, wishes, and seeks satisfaction and pleasure (Ibid, 439d: 3-7). Anger acts as the guardian of reason, protecting it from the force of appetite and the desires of this mortal part, but it must be noted that the rebellion of the spirited part also creates significant problems, which is why our recommendation is to maintain balance among the parts. It is important to mention that only the rational part of the soul is immortal, and the other two parts are mortal (*Timaeus*, 69c: 2-5). The reason for this lies in the fact that the Demiurge fashioned the rational part from the components of the World Soul and by himself, whereas the mortal parts of the soul were fashioned by the gods. Whatever has a divine origin becomes immortal. The consequence is that the merit of the rational part of the soul to lead the other parts and the whole body is also due to this part's greater share of the divine element. The perfection of the soul is also achieved through the pursuit of happiness and the following of reason.

Research Findings

Plato's anthropology, as the foundation of his ethical theory, plays a pivotal role in explaining how happiness and virtue are attained. By dividing the soul into three parts—the rational, the spirited (will), and the appetitive—Plato emphasizes the necessity of balance and harmony among these parts. According to him, true ethics is realized when reason, as the divine and immortal part of the soul, governs the two mortal parts (spirit and appetite). This balance guarantees not only individual justice but also social order, since human society is a reflection of the structure of the human soul. Plato's ethical theory is deeply intertwined with knowledge of the "Form of the Good." True happiness, considered the ultimate end of humans, depends on the knowledge of transcendent truth and the imitation of the Supreme Good. Plato believed that humans can only attain moral virtues through self-knowledge, which is the first step in knowing oneself. This self-knowledge requires an understanding of the hierarchical structure of the soul: the rational part, which originates from the world of Forms, is responsible for discovering ethical truths, while the other parts of the soul must be subordinate to it.

The connection between anthropology and ethics in Plato's philosophy demonstrates the unity of metaphysics and ethics. He regards ethics not merely as a set of prescriptions and prohibitions, but as an ontological process in which the soul attains perfection by drawing near to the Form of the Good. This approach is made possible through rational education and the cultivation of the four cardinal virtues (wisdom, courage, temperance, and justice). Justice, as the key virtue, results from the harmony of the parts of the soul and the community and ensures divine order in both realms. By proposing the dualism of soul and body, Plato gives primacy to the immaterial soul and considers the body an instrument in the service of its evolutionary journey. Therefore, the ethical life encompasses not only the improvement of worldly life but also preparation for the afterlife. The influence of Plato's anthropology on his ethics ultimately shows that ethics is incomplete without knowledge of the existential structure of the human being. This approach provides a foundation for interdisciplinary studies in which moral philosophy, anthropology, and metaphysics are interwoven. In other words, evaluating Plato's ethical theory without attention to its anthropological foundations will remain incomplete, because in his thought, ethics is the manifestation of the knowledge of the truth of the soul and the ultimate end of human existence.

References

- Aristotle (1999) *Nicomachean Ethics*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e No Publishing [in Persian].
- Augustine, Saint (2012) *The City of God*, translated by Hossein Tofighi, Qom: University of Religions and Denominations [in Persian].

- Brun, Jean (1984) *Plato*, translated by Seyed Abolghasem Pourhosseini, Tehran: Homa Publishing [in Persian].
- Cooper, J. M. (1997) *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company.
- Copleston, Frederick Charles (1996) *A History of Philosophy*, translated by Seyed Jalaluddin Mojtabavi, Tehran: Soroush Publishing [in Persian].
- Craig, E. (ed.). (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Routledge.
- Dierks, Hans (2015) *Philosophical Anthropology*, translated by Mohammad Reza Behshiti, Tehran: Hermes Publishing [in Persian].
- Durant, Will (1969) *The History of Philosophy*, translated by Abbas Zaryab Khoei, Tehran: Franklin Publishing [in Persian].
- Ferrari, G. R. (1987) *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press.
- Gilson, Étienne (1991) *The Spirit of Medieval Philosophy*, translated by Ali Morad Davoudi, Tehran: Elmi va Farhangi Publishing [in Persian].
- Gomperz, Theodor (1996) *Greek Thinkers*, Vol. 2, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].
- Guthrie, W. K. C. (1998) *A History of Greek Philosophy*, translated by Hassan Fathi, Tehran: Fekr-e Rouz Publishing [in Persian].
- Hare, R. M. (2017) *Plato*, translated by Malihe Aboui Mahrizi, Tehran: Farsi Publishing [in Persian].
- Jaeger, Werner (2014) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].
- Jaspers, Karl (1978) *Plato*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].
- McGrath, Alister E. (2006) *Christian Theology: An Introduction*, translated by Isa Dibaj, Tehran: Roshan Book Publishing [in Persian].
- Moss, J. (2021) *Plato's Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press.
- Nouri Sangdehi, Zahra (2018) *The Relationship between Human and Nature in Plato*, Tehran: Jihad-e Daneshgahi Publishing [in Persian].
- Răcilă, I. L. (2020) "Ethics and Morality in Plato's Vision", *Scientia Moralitas; International Journal of Multidisciplinary Research*, vol. 5, no. 1, pp. 16-34.
- Rahmani, Gholamreza (1964) *The Mystical Philosophy of Plotinus*, Tehran: Safineh Publishing [in Persian].
- Randall, John Herman & Buchler, Justus (1984) *Introduction to Philosophy*, translated by Amir Jalaluddin Alam, Tehran: Soroush Publishing [in Persian].
- Sedley, D. (ed.). (2003) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 34, Oxford University Press.
- Strathern, Paul (2000) *An Introduction to Plato*, translated by Masoud Olia, Tehran: Markaz Publishing. [in Persian].
- Taylor, A. E. (1974) *Plato*, London: Constable Company LTD.
- Zuckert, Catherine H. (2021) *Postmodern Plato*, translated by Seyed Jamal Same, Bahareh Mansouri & Mehdi Kiani, Tehran: Tarjoman-e Olum-e Ensani Publishing [in Persian].
- Webster's New Universal Dictionary of the English Language*.

رابطه انسان‌شناسی افلاطون با نظریه اخلاقی او

فاطمه آقاجانی^{۱*}، رمضان مهدوی آزادبنی^۲، کوبک دارابی^۳

- ۱ کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۳ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ضرورت مطالعات انسان‌شناسی و اخلاقی به این نکته بازمی‌گردد که انسان بدون شناسایی اصول اخلاقی نمی‌تواند زندگی فردی و به تبع آن، حیات اجتماعی خود را ساماندهی نماید و معرفت اخلاقی نیز در گرو معرفت به خویشتن است. به عقیده افلاطون، انسانی که قصد زیست اخلاقی داشته باشد، باید درکی درست از خویش به دست آورد که اولین مرحله آن، معرفت اجزاء نفس و تبیین فضایل ویژه انسان است. مسئله‌ای که در این رابطه مطرح می‌گردد این است که نگرش انسان‌شناختی یک متفکر چگونه می‌تواند در شکل‌گیری نظریه اخلاقی او تأثیر داشته باشد. افلاطون اخلاق را مبتنی بر نفس تحلیل می‌کند؛ بنا بر نظر وی، آنچه انسان را به یک موجود اخلاقی تبدیل می‌نماید، برقراری توازن میان قوای نفس است. پژوهش حاضر می‌کوشد تأثیر انسان‌شناسی افلاطون بر جهت‌دهی نظریه اخلاقی او را بررسی نماید. نویسندگان با روش توصیفی-تحلیلی و با شیوه جمع‌آوری کتابخانه‌ای، به واریسی مسئله یاد شده پرداخته‌اند.

کلمات کلیدی: نفس، اخلاق، انسان‌شناسی، افلاطون، فضایل.

استاد: آقاجانی، فاطمه؛ مهدوی آزادبنی، رمضان؛ دارابی، کوبک (۱۴۰۴). «رابطه انسان‌شناسی افلاطون با نظریه اخلاقی او». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۱-۲۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21780.1155



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: ftmh.aghajani99@gmail.com

مقدمه

هدف مقاله حاضر آشکار ساختن اهمیت انسان‌شناسی در حیطه نظریه اخلاقی افلاطون است. تأثیری که نگرش انسان‌شناختی یک متفکر یا مکتب خاص بر نگرش‌های اخلاقی دارد، به‌روشنی قابل درک است. البته این تنها نظریه اخلاقی نیست که از نگرش‌های انسان‌شناختی متأثر می‌شود بلکه در حوزه‌های مختلفی مانند معرفت‌شناسی نیز می‌توان تأثیر نگرش‌های انسان‌شناختی را بر سایر حوزه‌ها درک نمود و در قالب پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، محققان زیادی در این‌باره پژوهش می‌نمایند. انسان موجودی است که قدرت تعقل دارد و به‌همین سبب، حیات او صحنه انتخاب خوب و بد‌های بی‌شمار است که انتخاب هر یک از آنان نفس او را هدایت می‌نماید.

در مورد اهمیت افلاطون و نظریه‌ای که در حیطه اخلاق از خود به‌جا گذاشته تردیدی وجود ندارد. اخلاق افلاطون، منحصر در سعادت انسان است. به‌باور او، زمانی انسان سعادتمند است که نفس او به‌شیوه صحیح پرورش‌یافته و تعادل بین اجزاء آن و تمامی ابعاد وجودی او برقرار شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۴۹). اگر فعل اخلاقی در جهت سعادت حقیقی باشد، فضیلت را به‌همراه دارد. به‌این ترتیب، در فلسفه افلاطونی، انسانی که از نفسی الهی و خردمند پیروی نماید، سعادت حقیقی را کسب می‌کند (Republic, 590: d.2-3). به‌اعتقاد برخی فیلسوفان دیگر نیز ارزش اخلاقی مختص فعلی است که نشئت گرفته از اراده فرد باشد و افعال اخلاقی به‌دلیل بهره‌مندی از خیر، زیبا در نظر گرفته می‌شود. خود مبدأ، خیر مطلق است و میزان فضیلت نفس به‌مقدار نزدیکی به منبع الهی است (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۵۰۰). همچنین آنها معتقدند آرامش انسان در نزدیکی و ایمان به خدا و اتصال نفس به واحد در عالم برتر ممکن می‌شود (آگوستین، ۱۳۹۱: ۹۱۰).

هدف افلاطون از ابداعات فلسفی‌اش، شکل‌گیری انسان‌هایی راستین و به‌تبع آن، جامعه‌ای با محوریت عدالت بود، تا سعادت حقیقی شایسته انسان فراهم آید. انسان در پی کشف حقیقت است و در مسیر اکتشاف، از نفس که هدیه‌ای خدایی است بهره می‌جوید و در انتهای مسیر، به حقیقت برتر که همانا خداست (مثال نیک)، می‌رسد (استراتون، ۱۳۷۹: ۵۵). انسان همواره در پی یافتن منشأیی الهی برای جهان است و بنیاد فعل اخلاقی، جاودانگی نفس و کشف ماهیت خیر، شر و عدالت را تابع معرفت جهان حقیقی می‌داند (کراث، ۱۳۸۵: ۳۱). در نظر ما، افلاطون بنا بر همین علت، نظریه مثل را مطرح می‌کند. مُثُل، جهانی متشکل از مجموعه مثال‌هایی است که شناسایی آن، موجب دستیابی به حقیقت راستین می‌شود و معرفت به آن، سعادت را برای انسان رقم می‌زند.

مسئله‌ای که در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار خواهد گرفت این است که تحلیل نظریه اخلاقی افلاطون درباب مبنای فعل اخلاقی و تبدیل انسان به‌عنوان یک موجود اخلاقی، چه نسبتی با نگرش انسان‌شناختی وی دارد. آیا می‌توان نظریه اخلاقی افلاطون را بدون ملاحظه نگرش انسان‌شناختی او مورد ارزیابی قرار داد؟ این پژوهش با تمرکز بر رابطه دیالکتیکی انسان‌شناسی و اخلاق در فلسفه افلاطون، به این

پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چگونه نگرش افلاطون به ماهیت انسان، جهت‌گیری نظریه اخلاقی او را تعیین می‌کند؟ مسئله اصلی، بررسی تأثیر تقسیم سه‌گانه نفس (عقل، خشم، شهوت) بر مفهوم فضیلت و سعادت است. آیا اخلاق افلاطون بدون در نظر گرفتن ساختار نفس، قابل تحلیل است؟

افلاطون معتقد است فضیلت اخلاقی محصول تعادل اجزای نفس، تحت رهبری عقل است. این تحقیق با روش تحلیلی-توصیفی نشان می‌دهد که نظریه اخلاقی او به‌طور مستقیم از انسان‌شناسی مبتنی بر «دوگانگی نفس و بدن» و «ارتباط نفس با عالم مُثُل» سرچشمه می‌گیرد. مسئله دیگر، نقش معرفت در اخلاق است؛ آیا فضیلت ذاتی است یا اکتسابی؟ افلاطون با تأکید بر «یادآوری» (انامنسیس)، معرفت به خیر را پیش‌شرط اخلاق می‌داند. نویسندگان تاکنون پژوهشی که در آن رابطه نگرش انسان‌شناسی افلاطون را با نظریه اخلاقی او بررسی کرده باشد، نیافته‌اند. پژوهش حاضر از این جهت نوآورانه است که پیوند انسان‌شناسی و اخلاق را در چارچوب متافیزیک افلاطونی، می‌کاود و نشان می‌دهد که چرا او اخلاق را منحصر به انسان می‌داند: زیرا تنها نفس انسانی است که توانایی شناخت مثال نیک و تقلید از آن را دارد.

بر این اساس، هدف پژوهش حاضر تحلیل تأثیرات دوسویه ساختار انسان‌شناسی و نگرش اخلاقی است و از آنجاکه افلاطون در دانش‌های مختلف فلسفه، نظریه‌هایی کارآمد ارائه داده است، دیدگاه‌های معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، متافیزیک و علم سیاست او، در عصر امروز نیز در افکار پژوهشگران اثرگذار است و به باورهای آنان جهت می‌دهد. بسیاری از نظریه‌های فلسفی پس از افلاطون، چکیده‌ای از دستاوردهای او هستند، اما توجه ویژه افلاطون به اخلاق و انحصار آن در میان بشریت، نشان‌دهنده جایگاه والای این دانش در اندیشه اوست. با نظر به جایگاه اخلاق در زندگی انسان که در آثار فیلسوفان از دوره نخست منعکس گردیده است، پژوهش درباره آن، همواره از دغدغه‌های متفکران است. همچنین نظر به اینکه افلاطون فیلسوفی است که نظریه اخلاقی ارائه نموده و جایگاه اخلاق در حیات انسانی را امری آشکار تبیین نموده، پژوهش مسائل اخلاقی از منظر وی به پیشبرد معرفت بشری درباره اخلاق کمک خواهد نمود.

نظریه اخلاقی افلاطون

قبل از بیان تأثیر نگرش انسان‌شناختی افلاطون بر نظریه اخلاقی او، نخست به‌طور خلاصه نظریه اخلاقی او را بیان می‌کنیم. اخلاق، علم انسان به نحوه زندگی اجتماعی است و بدون آگاهی و معرفت به این علم، نه تنها زندگی فردی و منزلت نفس از بین می‌رود، بلکه حیات اجتماعی مطلوب فراهم نمی‌آید. افلاطون عمده مسائل اخلاقی اندیشه خود را در رساله پروتاگوراس مطرح کرده و در رساله جمهوری، بخش عظیمی از راهکارهای اخلاقی را به‌طور غیرمستقیم بازگو نموده است؛ اما هیچ دستگاه اخلاقی منسجمی در فلسفه افلاطون وجود ندارد. پرسش اساسی و مهمی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که زیست اخلاقی چگونه شکل می‌گیرد؟ اخلاق افلاطون مبتنی بر سعادت و فضیلت است و شرط دستیابی به سعادت نیز در گرو تبعیت از جزء الهی و خردمند نفس است (Republic, 590: d.1-5; Laws, 900: d.5-7).

به باور نویسنده، اخلاق افلاطون خلاصه در یک قاعده کلی مهم است: حاکمیت عقل بر خشم و شهوت، و تعادل این سه جزء از اجزاء نفس. اگر این قانون در نفوس انسان‌ها حکم‌فرما باشد، زیست اخلاقی در جامعه بروز می‌یابد. نیکبختی انسان وابسته به حالت نفس او است، زیرا اگر نفس نباشد، دانایی و خرد هم وجود نخواهند داشت. اما این اصل به معنی مطلق عقل گرایی و طرد لذات متعلق به اجزاء فانی نفس نیست، بلکه زندگی توأم با لذت و دانایی و تعادل و عدم خلط هر یک از این دو در حیطه وظایف دیگری، مطلوب افلاطون است (Philebus, 22: a.1-10, b.1-8). او تلاش می‌کند جایگاه مثال خیر یا مثال نیک در زندگی انسان و حاکم مطلق بودن او را به ما نشان دهد و ضرورت معرفت به آن را در تشکیل حیات اخلاقی بازگو نماید (مروین هیر، ۱۳۹۶: ۳۹). هدف انسان نیز دستیابی به خیر و سعادت است.

اهمیت این مسئله تا حدی تعیین می‌شود که غایت هر دانش و هر عمل و هر انتخابی در زندگی انسان، معطوف به یک خیر است. به همین دلیل می‌توان خیر را غایت همه چیز نامید (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹۴a). افلاطون نیز در تلاش است فضیلت فی‌نفسه را مورد توجه قرار دهد. به عبارتی دیگر، فضیلت وسیله‌ای برای هدف مشخص نیست، بلکه خودش، هدف است، و به عنوان تفکر، عین حضور شخص عمل‌کننده متفکر است و این همان مفهوم مدنظر افلاطون است (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۴۷). حال می‌دانیم که فضیلت وجود دارد اما قابل وضع به دلخواه بشر نیست، بلکه باید آن را با قوای عقلی کشف نمود. نیکبختی یا سعادت، همان غایت نهایی است که همه فضایل برای رسیدن به آن مورد استفاده قرار می‌گیرند، درحالی‌که کسب فضایل بدون معرفت حقیقی توسط جزء خردمند نفس و به وسیله مثال‌ها ناممکن است. سعادت حقیقی انسان در گرو هر چه بیشتر به خدا شبیه شدن است و هر انسانی که پا در این مسیر بگذارد، با پیوند ناگسستنی فضیلت و معرفت روبه‌رو خواهد بود.

همانطور که یگر اذعان دارد، در نظر افلاطون، دانش فضیلت یا نیک با تمامی پژوهش‌های اخلاقی او پیوند ناگسستنی دارد (یگر، ۱۳۹۳: ۷۹۷). اگر همه فعالیت‌های نفس انسان با خرد و معرفت همراه باشد، سعادت انسان حاصل می‌شود، در غیر این صورت موجب نگونبختی است (Meno, 88: c.1-3). برداشت نویسنده از این عبارت این است که پیوند اخلاق فضیلت‌مدارانه، قبل از هر مؤلفه دیگر، به نفس انسان و میزان اطاعت‌پذیری اجزاء مادی او از جزء خردمند بازمی‌گردد، زیرا زمامداری حق لایزال خرد است؛ بنابراین دلیل که خرد جزء دانای نفس است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام نفس را تأمین کند و وظیفه خشم این است که دوست و دستیار خرد باشد.

همانطور که ذکر کردیم، زمانی انسان به سعادت می‌رسد که پا در عرصه فضیلت گذارد. در نظر ما، هر چقدر آدمی در پرورش صحیح نفس خود (تربیت)، کوشاتر باشد، به مرتبه بالاتری از معرفت و فضیلت دست می‌یابد و هر چه در این مسیر پیش‌تر رود، به درک حقایقی چون عالم مثل و خیراعلی نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین، مسیر سعادت برای انسان به‌طور ویژه فراهم شده است، در این میان، انسانی که به درجه‌ای از خودشناسی رسیده باشد، قدم در این مسیر می‌گذارد و سعادت جاودانه را برای خویشتن به‌ارمغان می‌آورد.

سعادت، پیامد فضیلت

افلاطون، سعادت یا خیر غایی را «ائودایمونیا» (Ευδαιμονία) قلمداد می‌کند. معنای لغوی این واژه یونانی، داشتن زندگی به‌طور عینی مطلوب و تحت فرمان عقل است (Webster's New Universal Dictionary of the English Language: p. 629). سعادت انسان، مشروط به بالفعل شدن استعدادهای بالقوه آدمی است. استعداد ویژه انسان در درک اخلاق به جزء الهی نفس او بازمی‌گردد. بنابراین، می‌توانیم این‌گونه نتیجه‌گیری کنیم که انسان به‌طور فطری، معرفت به مفاهیم (مثال) اخلاقی را در درون خود دارد. انسان موجود ذاتاً اجتماعی است و یونانیان در این اندیشه اتفاق نظر داشته‌اند که خیر فرد و خیر جامعه انفکاک ناپذیر است (رندل و باکلر، ۱۳۶۳: ۲۳۸؛ Răcilă, 2020: 18). به‌همین منظور، افلاطون قصد ندارد تنها مسائل اخلاق فردی را مورد بحث قرار دهد بلکه مسائل اساسی در بنای یک جامعه نوین را مطرح می‌کند (دورانت، ۱۳۴۸: ۳۳). شاید بتوان سعادت‌مندی و علم اخلاق را از نظر افلاطون، اینگونه تعریف کرد: «این یگانه دانش، یعنی شناسایی خوب و بد است که آدمی را نیکبخت می‌سازد (Charmides, 174: c.2-3).

بدین سبب، افلاطون نیز فرد سعادت‌مند را در نتیجه رسیدن به نیکی، سعادت‌مند می‌داند. او هرگونه پرسش دیگر در این‌باره را جایز نمی‌داند، زیرا سعادت، خود، پاسخ است (Symposium, 205: a.3-5). در واقع، سعادت، نهایی‌ترین غایات است که ما آن را تنها برای خودش می‌خواهیم نه برای غایتی دیگر (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹۷a-b). با توجه به گفته‌های پیشین، در نظر ما، نظام اخلاقی افلاطون بر مبنای کاوش سعادت است و برترین خیر برای انسان، پرورش و هماهنگی تمامی اجزاء نفس اوست تا به نیکبختی رسد. به این ترتیب، سعادت‌مندی انسان وابسته به دارا بودن فضیلت ویژه هر یک از اجزاء نفس اوست، اما پیش از آن، نیکبختی انسان مشروط به عدالت در اجزاء نفس است. برقراری این عدالت در بین اجزاء نیازمند تربیت است. جزء عقلانی نفس همواره در تلاش است سعادت تمام نفس را تأمین کند. در نظر سقراط نیز فقط عقل می‌تواند تعیین کند که چه باید کرد و چه نباید کرد. به‌همین دلیل است که معرفت عقلی، لازمه سعادت بشر است. این جزء با ارزش از طریق ادبیات و موضوعات آموزشی نیرومند می‌شود. بنابراین در تحلیل ما، نفس سعی دارد به‌یاری آن نیروی خاص خود که هم‌جنس هستی حقیقی است و خاصیتش درک حقایق است، ماهیت هر چیز را شناسایی کند.

بر این اساس، سعادت انسان تابع شناخت عالم برتر و معرفت به حقیقت فضایل خواهد بود. در رساله پروتاگوراس، پنج اصل به‌عنوان اجزاء فضیلت نام برده شده‌اند: عدالت، شجاعت، خویشتن‌داری، دین‌داری و دانایی؛ این موارد متمایز از هم نیستند (Protagoras, 349: b.2-5). افلاطون در کتاب نخست قونین، توالی فضایل را به‌طور صریح بیان می‌کند:

خرد، نخستین و بزرگ‌ترین نعمت خدایی^۱ است. بعد از خرد، خویشتن‌داری و تعادل نفس است. چون این دو نعمت با شجاعت به‌هم آمیزند، نعمت سوم

یعنی عدالت پدید می‌آید. در مرتبه چهارم، شجاعت است. غایت نعمت‌های خدایی، شناسایی خردمندانه است (3-1.d.7-c.5: Laws).

بنابراین، عدالت و اعتدال رمز سعادت بشر است، زیرا عدالت بدین معناست که هر یک از موجودات به انجام وظایف خود بپردازند. پس عدالت سبب نظم در فرد و سپس در جامعه می‌شود، زیرا هر یک از اجزاء جهان بر یکدیگر اثر می‌کنند و اثر می‌پذیرند. عدالت در اجزاء موجب شکل‌گیری عدالت کل خواهد بود. فضیلت خویش‌داری نیز به فضیلت عدالت شباهت دارد. زمانی شناخت به وظایف میسر می‌شود که انسان ابتدا به شناخت حقیقی نسبت به خود و استعدادهای طبیعی‌اش دست یابد که این خود، فضیلت دانایی است. نویسندگان معتقدند خویش‌شناسی پایه و ریشه شکل‌گیری مابقی فضایل (شجاعت، دینداری) است. می‌توان نتیجه گرفت که انسان زمانی نیک می‌شود که فضیلتی در او شکل گیرد؛ هر فضیلتی نیز در پرتو نظم و قاعده پدید می‌آید. نفس زمانی نظم خاص خود را می‌یابد که پایبند به اصولی خاص باشد و هر نفسی که این قاعده را در خود ایجاد نماید، خویش‌دار است و در پرتو این فضیلت، دیگر فضایل را کسب می‌کند (Gorgias, 506: e.1-6).

منظور از جوهر فضیلت، مجموع کل فضایل است نه یکی از آنان. زمانی که افلاطون از فضیلت سخن می‌گوید، به دنبال تعریف از ماهیت آن نیست بلکه مفهوم آن، مثال فضیلت است که واحد است (یگر، ۱۳۹۳: ۸۰۰). اساس تحلیل ما این است که توالی فضایل وابستگی آنان به هم را نشان می‌دهد. اگر کسی یکی از اجزاء فضیلت را دارا باشد، دیگر اجزاء نیز به‌مرور و پیوسته در او پدیدار می‌شوند و این فضایل چون سلسله‌ای هستند، نفس با همراهی معرفت و شناسایی مرحله‌ای، به رأس این سلسله، یعنی مثال نیک که منشأ و سرچشمه اخلاق است، می‌رسد. در هر صورت، افلاطون در هیچ‌یک از مکالمات خود به‌طور واضح و در عین حال مصمم، درباره فضیلت و اجزاء آن سخن نگفته است. اما نکته مسلم این است که تنها با عقل و تفکر عقلانی است که فضایل و به‌مثابه آن، اخلاق قابل فهم خواهند بود.

فضیلت چیزی جز معرفت خوب و بد نیست، و امری است که هر شخص باید برای خودش کشف کند، زیرا یادگیری فضیلت، کشفی است عقلانی در جهان عقلانی؛ جهانی که حقایق اخلاقی و ریاضی به آن تعلق دارند و عدالت و فضیلت همیشه در آنجا به یک حال و ثابت باقی می‌مانند (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۴ / ۸۹).

نگرش انسان‌شناختی افلاطون

نگرش انسان‌شناختی افلاطون به‌طور مستقیم با مثال‌های اخلاقی و جهان مثل در ارتباط است. از این‌رو، هستی انسان نیز مانند هستی جهان، دو ساحتی است؛ مرتبه پایین‌تر کالبد محسوس انسان است و مرتبه والاتر، نفس حقیقی می‌باشد. اصالت نفس در فلسفه افلاطون منجر به خلق استعاره اسارت نفس در بدن شد؛ نفسی که از جهان خدایان تبعید شده، در کالبد گرفتار می‌شود و این بدن، سبب می‌شود دانش او تیره

و تار گردد و سعادتش آسیب ببیند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۵۱). بنابراین پیشنهاد قابل ارائه ما، پاکی نفس است که تضمین‌کننده رهایی نفس بوده و انسان را به‌سوی کشف زندگی راستین از طریق کسب اخلاق، هدایت می‌کند و این معنا را در بر دارد که آدمی تا حد امکان نفس خود را مجرد و جدا از جسم نگاه دارد تا بتواند فضایل را آن‌طور که هستند، بشناسد. شاید به‌همین دلیل باشد که فیلسوفان راستین، مشتاق مرگ هستند تا از بند جسم رهایی یابند و به حقیقت راستین (مثال نیک) نزدیک گردند. با توجه به نکات فوق، به تقدم ارزش‌شناختی و هستی‌شناختی نفس بر بدن پی می‌بریم. به‌همین شیوه، به تشریح ماهیت انسان می‌پردازیم.

ماهیت انسان

در رساله *آلکیبیداس اول*، گفتگویی بین سقراط و آلکیبیداس روی می‌دهد که در پی کشف حقیقت انسان است. آدمی یکی از سه چیز است: یا نفس است، یا تن، یا تن و نفس با هم. فرضیه «آنچه به تن فرمان می‌دهد از اتحاد نفس و بدن شکل گرفته است» کاملاً مردود است و آدمی تنها نفس در نظر گرفته می‌شود (Alcibiades, 130: c.1-3). بنابراین، ما معتقدیم زمانی که انسان‌ها با هم گفتگو می‌کنند، در واقع نفوس آنان در حال برقراری ارتباطاند و هر میل و هدفی، نشئت گرفته از خواسته نفس است. اگر انسان بتواند تعادل بین بدن (نیرومندی اراده) و نفس (دانش و بیداری تفکر) را فراهم آورد، سعادتمند خواهد بود؛ که مفهوم آن، سازگاری و هماهنگی اشتیاق به دانش و نیروی اراده است.

انسان تنها موجودی است که از «هست» و «ماهیت» خود آگاهی دارد. انسان آزاد آفریده شده است و در برابر تصمیماتی که اتخاذ می‌کند، مسئول است. ما نمی‌توانیم با دانسته‌های پیشین درباره ماهیت انسان، به معرفت شایسته او نائل شویم، بلکه در حوزه عمل و اندیشه انسان است که چستی او نمایان می‌شود (دی‌رکس، ۱۳۹۴: ۱۸۳). شکی نیست که ماهیت انسان در دیدگاه ما به حقیقت نفس بازمی‌گردد. جسم انسان حکم ابزاری را دارد که در خدمت نفس قرار می‌گیرد، اما اگر انسان، عقل خود را ارتقا ندهد و اجزاء فانی نفس خود را معیار و حاکم عقل قرار دهد، قطعاً جسم او بر عقلش فرمانروایی می‌کند و این شخص از اصالت خود کاملاً طرد می‌شود. این مسئله مستلزم معرفت انسان به ماهیت خویش، یعنی جزء نفسانی او، است تا بتواند درک درستی از ساختار خود کسب نماید و مفاهیم اخلاقی را به‌شیوه‌ای نیکوتر بیابد.

ماهیت نفس

علت منحصر به فرد بودن ماهیت انسان به ساختار نفس او برمی‌گردد. از آغاز قرن چهارم قبل از میلاد، این واژه توسط افلاطون، در تقابل با بدن مطرح شد (Craig, 1998: 809). یکی از انتقادات مهم و اساسی به فلسفه افلاطون، مربوط به بخش نفس‌شناسی اوست. افلاطون در رساله *تیمائوس*، نفس را مخلوق می‌شمارد، درحالی‌که در رساله *فایدروس*، نفس، جوهر ازلی، مجرد، غیرجسمانی (Phaedo, 80: a.8) و خود محرک است که عامل تحرک همه چیز (Phaedrus, 245: c.6-7) معرفی شده است. در نظر ما، دوگانگی تعاریف

نفس به این دلیل است که تبیین ماهیت و توصیف مثال نفس، نیازمند بیانی الهی است و ما نمی‌توانیم به حقیقت راستین آن دست یابیم. انسان توانایی توصیف ماهیت حقیقی امر روحانی همچون نفس را ندارد و باید با تمثیل و داستان‌سرایی، صرفاً شناخت اجمالی با توجه به میزان درک خود فراهم آورد. بنابراین ماهیت نفس سه جزئی به شیوه اسطوره‌ای بیان می‌شود:

می‌گویند نفس به نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌ران مانند است. اسب‌ها و ارابه‌رانان خدایان، هم خود نیکند و هم تبارشان نیک است، ولی در مورد دیگران چنین نیست بلکه بعضی اصیل‌اند و بعضی نه. در مورد ما آدمیان، اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و ثانیاً، یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگر بر خلاف آن (Ibid, 5-7.b.1-5).

افلاطون با استفاده از روش اسطوره‌ای خود، سعی در به تصویر کشیدن موجود سرمدی داشته است. طبق توصیف فوق، تمامی مخلوقات، از جمله خدایان، دارای نفوسی در مراتب متفاوت‌اند. اما صرف حلول نفس در یک بدن، به معنای ثبات همیشگی جایگاه والا و برتر نفس نیست. این شیوه افلاطون در توصیف نفس، با هدف مطرح کردن وقایع امکانی در فلسفه انجام می‌شود. اسطوره برای افلاطون، ابزاری برای فهم ساده وقایع است (Ferrari, 1987: 133). درجه اهمیت اسطوره افلاطونی درباره نفس نه تنها به مفهوم انسان‌شناسی و شریعت و علم غایات و آخرت و علم اخلاق مربوط می‌گردد، بلکه اهمیت آن از نقطه نظر «شناخت معرفت» که به نوعی متافیزیک و علم الهی ختم می‌شود نیز مشخص می‌گردد (برن، ۱۳۶۳: ۱۱۷). نفس نیروی حیات‌بخشی است که چون خود محرک است، نیروی حرکت را به دیگر چیزها انتقال می‌دهد. بنابراین، نفسی که در جسم محسوس قرار می‌گیرد دارای اجزاء دیگری نیز می‌شود که در ادامه بدان اشاره می‌کنیم.

سرشت سه جزئی نفس

در تفسیر ما، نفس هدایت‌شده، عامل نظم هستی انسان خواهد بود. به‌طور کلی، نظم موجود در جهان هستی مشابه نظم در هستی انسان تلقی می‌شود. به تعبیر دیگر، تمام اجزاء و خصلت‌های موجود در جامعه، به ابعاد مختلف انسان نیز نسبت داده می‌شود. با این فرضیه، نکته مهمی مطرح خواهد شد: آیا فعل و انفعالاتی که در انسان پدیدار می‌شود، توسط نیرویی واحد شکل می‌گیرد یا سه نیروی مختلف؟ یا تمامی این موارد ناشی از تمام نفس است؟ نفس دارای سه جزء است اما این اجزاء، عملکردهای نفس‌اند و شامل مفاهیم مادی نمی‌شوند: «جزء عقلانی، جزء همت و اراده، و جزء شهوانی» (Republic, 580: d.3-5.11-13.e.1-4). می‌توان ادعان داشت که نفس متشکل از دو نیروی مختلف است؛ جزئی را که نفس با آن می‌اندیشد و داوری می‌کند، جزء خردمند نفس می‌نامیم و جزئی را که نفس به واسطه آن دوست می‌دارد یا دستخوش میل‌های دیگر می‌گردد، جزء بی‌خرد و میل‌کننده نام می‌دهیم که دست‌نشانده هوس‌ها و آرزوها و خواهان

ارضا و لذت است (Ibid, 439: d.3-7). خشم به مثابه نگهبان خرد عمل کرده و از آن در مقابل نیروی شهوت و هوس‌های این جزء فانی محافظت می‌کند، اما باید توجه داشت که طغیان جزء خشم نیز به مراتب مشکلاتی بزرگ را در پی دارد، به همین دلیل، توصیه ما حفظ تعادل بین اجزاء است. ذکر این نکته حائز اهمیت است که تنها جزء عقلانی نفس غیرفانی است و دو جزء دیگر مرگ‌پذیرند (Timaeus, 69: c.2-5). علت این امر در این مسئله نهفته است که دمیورگوس جزء عقلانی را از اجزاء نفس جهان و توسط خود، ساخته است و اجزاء فانی نفس را خدایان ساخته‌اند. هر آنچه منشأیی الهی یابد، فناپذیر خواهد شد.

نتیجه این است که شایستگی رهبری جزء خردمند نفس بر دیگر اجزاء و کل بدن نیز به دلیل بهره‌مندی افزون‌تر این جزء از عنصر الهی است. کمال نفس نیز در سعادت‌طلبی و پیروی از خرد حاصل می‌شود. نوع انسان، در جستجوی کمال، به سه دسته تقسیم می‌شوند اما از میان آنان، جزئی که دارای صلاحیت داوری است (Republic, 582: e.6-8) و از نظر اخلاقی، زندگی شریف‌تری دارد، جزء دانش‌پژوه است که در پی شناختن حقیقت و کسب دانش گام برمی‌دارد (Ibid, 582: b.2-6). بنابراین، عالی‌ترین لذت، لذتی است که فرد دانش‌پژوه در مسیر کسب دانش و معرفت به دست می‌آورد، زیرا تنها موجودی که می‌تواند به عالی‌ترین نوع معرفت که همانا جستجوی منشأ و اصل خدایان است، پردازد، نفس است؛ به همین سبب، هر چه از نوع نفس است، شریف‌تر و اصیل‌تر از نوع جسم است و هر چیزی که به خدا شبیه‌تر باشد، اصیل‌تر است. به باور ما، جاودانگی نفس از ضروریات این نظریه است. در اندیشه افلوپین نیز سرنوشت نفس وابسته به خصوصیات است که در عالم محسوس کسب می‌نماید. نفس پس از جدایی از بدن، تبلور همان صفتی می‌شود که بیش از هر چیزی دارا بوده است. اگر انسان رذایل را در خود تقویت کند، به دلیل سنگینی بار این خصوصیات، نفس توان عروج به عالم معقول را نخواهد داشت و دوباره به کالبد انسان درمی‌آید، اما اگر نفس مزین به فضایل باشد، به عالم برتر بازگشته و سعادت‌مند می‌شود (رحمانی، ۱۳۴۳: ۳۷۰-۳۶۵).

بر این اساس نویسندگان مقاله معتقدند سه جزئی بودن نفس قابل پذیرش نیست و نفس از مثال نیک سرچشمه گرفته که خود کمال مطلق تمام خوبی‌هاست. بنابراین می‌توان دو جزء فانی نفس را وابسته به جسم انسان در نظر گرفت، زیرا نفس بشر در آغاز که توسط دمیورگوس خلق شد، تنها جزء عقلانی را دارا بود و در هبوط به این جهان، دارای دو جزء غیرفانی شد. پس از مرگ جسم و بازگشت دوباره نیز تنها جزء الهی را با خود خواهد برد.

تحول نفس به موجود زنده فانی (آفرینش انسان)

جسم جهان، فرمانبر نفس جهان و نفس انسانی، راهبر جسم انسان است. به‌طور کلی، نفس به کل کیهان و موجودات فاقد نفس، فرمان می‌دهد (Phaedrus, 246: b.6-7.c.1-3) و به صورت‌های گوناگون جلوه می‌کند. طبق قانون سرنوشت، تمامی نفوس در یک درجه و مرتبه خلق شدند. نفسی که کمال و خلوص

خود را حفظ کند. به عالم بالا صعود می‌کند، اما اگر دچار آلودگی شود، اختیار خود را از دست داده و به هر سمت و سویی سرگردان می‌شود، تاجایی‌که به چیز سخت و دارای سکون، وارد شود و به این صورت آن نفس والا مرتبه به کالبد زمینی حلول می‌کند. حال، آن جسم با جنبش نفس، متحرک می‌شود و از پیوند جسم و نفس، موجودی واحد شکل می‌گیرد (Laws, 981: a.8-10). نفس موجودی خودمحرک و دارای جنبش است که به جسم ساکن وارد می‌شود. کاملاً طبیعی است که با تفاوت‌هایی که جسم و نفس دارند، در وهله اول بی‌نظمی و عدم ارتباط دوسویه صحیح بین آنان، منجر به آشفتگی شود. همانگونه که در رساله تیمائوس، نفس جهان به‌مرور زمان با جسم آن خویشی گرفت، نفس انسان نیز زمانی می‌تواند با بدن، حیات شایسته خود را از سر گیرد که بتواند تعادل را با بدن برقرار سازد.

بر حسب عدالت دمیورگوس، همه نفوس در تولد نخستین وضع و شرایط برابری داشتند تا بی‌عدالتی از سوی او متوجه هیچ‌یک از آنان نباشد. ما از این ادعا، مختار بودن انسان را نتیجه می‌گیریم. انسان‌ها تمامی اسباب زندگی خوب را دارا هستند، اما انتخاب‌های آنان در شرایط متفاوت زندگی‌شان، منجر به تغییر جوهر پاک و الهی آنان خواهد شد. اگر جزء الهی نفس، فرمانده اجزاء دیگر خود و راهبر بدن باشد و انسان، معرفت به فضیلت‌های اخلاقی را کسب کرده باشد، می‌تواند تصمیم‌گیری مطابق خیر خود را رقم زند. داشتن حیات اخلاقی وابسته به میزان قدرت و تصمیم‌گیری‌های جزء الهی نفس است. هر چقدر انسان در تربیت این جزء سرنوشت‌ساز بکوشد، سعادت خود را ضمانت می‌کند. بنابراین، حیات اخلاقی نتیجه همکاری معرفت به فضایل و نفس الهی است. هر یک از این دو، در صورت عدم حضور دیگری، کارکرد حقیقی خود را نخواهد داشت. بنابراین، پیوند نفس انسان و فضایل اخلاقی در راستای حصول حیات راستین، ضروری است.

تحلیل رابطه نفس و اخلاق

یافته‌های ما نشان می‌دهد که علت تعلق حیات اخلاقی به انسان، به ساختار ویژه نفس او بازمی‌گردد؛ نفس مهم‌ترین جوهری است که توان استنباط اخلاق را دارد و همچنین تنها موجودی است که انسان را موظف به زیست اخلاقی می‌سازد. این مسئله نشان می‌دهد که نظریه اخلاقی افلاطون به‌طور مستقیم مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی است که انسان را دارای نفس می‌داند؛ اگر چنین قوه‌ای با چنین اجزائی در او وجود نداشت، قطعاً نظریه اخلاقی افلاطون نیز مبتنی بر توازن بین اجزاء نفس نبود. افلاطون در حوزه اخلاق عمدتاً این پرسش اخلاقی مهم را مطرح می‌کند که چگونه باید زندگی کرد؟

با مطالعه رساله‌هایی که درباره دو عالم سخن گفته، متوجه می‌شویم که مرز اخلاق بین ارتباط سعادت‌گونه عالم مثل با عالم محسوس است (Moss, 2021: 234-242) و تنها موجودی که با آگاهی کامل، بین این دو مرز در حال سیر و شناخت است، نفس انسان است. به عبارتی دیگر، انسانی که قصد زیست اخلاقی داشته باشد، باید قدم در مسیر معرفت‌شناسی گسترده افلاطون بگذارد که اولین مرحله آن، شناسایی

اجزاء نفس و تبیین فضایل این موجود متافیزیکی است و مرحله دوم، حاوی درک مثال‌های حقیقی توسط جزء عقلانی نفس است. انسان با جزء الهی نفس خویش، این توانایی را دارد که از مرز محسوسات فراتر رفته و با راهیابی به عالم مُثُل، مثال‌های اخلاقی را دریابد. بنابراین، نحوه دست‌یابی انسان به زندگی اخلاقی مستلزم معرفت حقیقی او به مُثُل و نیز در گرو شناخت جزء عقلانی نفس اوست. پس برای درک نظریه اخلاقی افلاطون، ابتدا باید ماهیت نفس را از نظر او شناخته شود، زیرا نفس، عامل اتصال بین متافیزیک و عالم محسوسات است (Taylor, 1974: 74).

این بیانات ما نشان می‌دهد که قبل از هر اقدام خردمندانه‌ای، باید آگاهی کامل از استعدادهای خود داشته باشیم، یا به عبارت دیگر، به خودشناسی حقیقی دست‌یابیم تا بتوانیم این ارتباط رازآلود بین نفس انسان و اخلاق را دریابیم. در رساله تیمائوس، افلاطون علم‌النفس توسعه‌یافته‌تری ارائه می‌دهد که به او کمک می‌کند مشکل وحدت فضیلت و معرفت (بصیرت عقلانی) را رفع نماید، زیرا نفس علاوه بر عنصر عقلانی، دو عنصر غیرعقلانی نیز دارد. لذا فضایل عقلانی جزء برتر، باید کنترل دو عنصر متضاد را به دست گیرند، به این منظور که عنصر الهی و شایسته‌تر باید بر آن دو حکومت کند. اگر خرد که جزء عقلانی نفس انسان است، بر تمامی ابعاد او حکم براند، تعادل و توازن حقیقی اجزاء شکل گرفته و می‌توان یقین داشت که زیست اخلاقی مدنظر مثال‌نیک نیز فراهم می‌آید.

علاوه بر این، رابطه فوسیس (φύσις / طبیعت) و نوموس (νόμος / قانون)، یکی از مسائلی است که اندیشه وحدت اخلاق و متافیزیک افلاطون را نشان می‌دهد. بشر برای بقای خویش، نیازمند ورود به عرصه اجتماعی است، اما انسان‌ها توان ایجاد زندگی اجتماعی را نداشتند، زیرا فاقد دانش اصول حیات اجتماعی بودند. به‌باور افلاطون، زئوس (Ζεύς، خدای آسمان و کوه‌ها) و هرمس (Ερμής، خدای روشنائی)، برای جلوگیری از نابودی انسان‌ها، شرم و عدالت را که از پایه‌های اخلاق است، در انسان‌ها قرار دادند و به این ترتیب، پیوند انسان‌ها و نظم و قانون شکل گرفت (نوری، ۱۳۹۷: ۱۶۰). بشر به کمک قانون که متناسب با طبیعت الهی وی بود، همکاری و تداوم حیات اجتماعی خود را از سر گرفت. به عبارت دیگر، ما معتقدیم همه انسان‌ها استعداد پذیرش قوانین الهی اخلاقی را دارند و به همین دلیل است که تربیت برای نوع بشر معنا پیدا می‌کند. بنابراین اخلاق مبتنی بر نفس تحلیل می‌شود.

انسان در حیات اجتماعی است که پایدار می‌ماند و خارج از اجتماع، استعدادهای منحصر به فردش زایل خواهد شد. انسان‌ها بدون همراهی با یکدیگر نمی‌توانند زندگی خوبی داشته باشند، اما تفاوت‌هایی که در اندیشه آنان یافت می‌شود، همزیستی مسالمت‌آمیز را دچار مشکل می‌کند. بنابراین، تنها قانون می‌تواند با مشخص کردن حد و مرزهای میان آنان، حیات راستین را فراهم آورد. حال این قانون است که به نوع تربیت انسان جهت می‌دهد. اگر قانون مطابق سعادت انسان باشد، تربیت اتخاذ شده نیز علاوه بر آراستگی نفس به فضایل حقیقی، انسان را به شناسایی خدا سوق می‌دهد. به عقیده ابن‌میمون نیز قانون زمانی قابلیت فراهم

آوردن سعادت حقیقی بشر را دارد که هدفش ساماندهی نفس و نحوه دست‌یابی معرفت الهی باشد (زاکرت، ۱۴۰۰: ۱۴۲). اگر تمامی انسان‌ها از اصل اخلاقی مشترکی که متعلق به جهانی برتر از این عالم است، بهره جویند، علاوه بر ارتقاء نفس خویش، به درجات بالاتر هستی و وجود دست می‌یابند و موجب شکوفایی حیات اجتماعی نیز خواهند شد. هدف افلاطون نیز در جمهوری، ارائه چنین جامعه راستینی بود، اما به دلیل اجزاء میل‌کننده نفس بشر و عدم شناخت و کنترل صحیح آنان، از شکل‌گیری آن به‌طور کامل ناامید گشت. یکی از خصوصیات اصلی اخلاق سقراطی و افلاطونی این است که تبیین یک زندگی خوب و بافضیلت، بیش از آنکه به ثروت، شهرت، سلامتی یا تصمیم‌ها وابسته باشد، با شرایط روان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص همبستگی دارد. اما افلاطون برای گسترش این شرح، نظریه روان‌شناختی و نظریه کیهانی ویژه‌ای را معرفی می‌کند که بر اساس سعادت کیهانی و تشابه ساختار و کارکرد بین بخش عقلانی نفس فردی و نفس جهانی صورت‌بندی شده است. تیمائوس در ابتدای سخنرانی خود متذکر می‌شود که درمیورگوس ابتدا نفس جهان را ایجاد کرد (که حرکت ستارگان و سیارات را تبیین می‌نمود)، سپس از بقایای همان مخلوط، که کیفیت پایین‌تری از ترکیب اول داشت، و با استفاده از همان ساختار پیچیده ریاضی، بخش عقلانی نفس فردی انسان را به‌وجود آورد (Sedley, 2003: 280).

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که هر یک از اجزاء جهان، به‌ویژه ستارگان که برخی سنخیت و پیوستگی عملکرد آنان را با نفس انسان در نظر می‌گیرند، در مدار مشخص خود و با استفاده از بند روح (Timaeus, 38: e4-7) به هم مرتبط و متصل هستند. نویسندگان، فرضیه نوینی را در این راستا پیش می‌کشند، با این مضمون که جهان هستی بر حسب انرژی و فرکانس ویژه‌ای به نام نیکی بنا نهاده شده و تنها جنبه جدایی‌ناپذیر آن، نظم است. از سوی دیگر، هر یک از اجزاء جهان نیز دارای انرژی منحصربه‌فرد خود هستند که اگر همسو با انرژی نفس جهان (فضیلت) عمل کنند و وظایف ویژه خود را محقق سازند، درواقع به افزایش سطح نیکی کمک کرده‌اند. نفوس، حامل این انرژی هستند و به این علت است که بعضی دانشمندان از تأثیر حرکت ستارگان بر شرایط روحی و روانی انسان که همان نفس موجود است، سخن می‌گویند. از طریق دیگر، ارسطو نیز با شیوه متفاوت، به تأیید فرضیه ما کمک می‌کند. ارسطو باور داشت همه چیز در جهان دارای فضیلت است، حتی امور بی‌جان نیز فضیلت ویژه خود را دارند که از آن به کارآمدی یاد می‌کند. به عبارتی، نیروی نیکی حاصل از افعال اخلاقی که انتشار می‌یابد، بر نفوس دیگر و تمامی اجزاء جهان، به‌ویژه نفس کیهان تأثیر می‌گذارد. این انرژی یا نیروی در جریان هوا، «اثر» خوانده می‌شود. (Cratylus, 410: b.5-6).

به این ترتیب تیمائوس یک خویشاوندی و هم‌شکلی اساسی را بین بخش عقلانی نفس فردی و نفس جهانی کیهانی نشان می‌دهد. بنابراین، نه‌تنها انرژی ساطع‌شده نفس انسان و جهان دارای تأثیر و تاثر متقابل اند، بلکه تمامی موجودات زنده و غیرزنده نیز شامل این قانون خواهند بود. با وجود این تشابه، یک تفاوت مهم و اساسی بین آنان وجود دارد و آن این است که نفس جهانی همیشه هماهنگ و منظم می‌چرخد، درحالی‌که

نفس انسان با تأثیراتی که هنگام تولد و پس از تولد فرد، به نفس می‌رسد و با توجه به امیال اجزاء غیرعقلانی، آشفته و متلاطم می‌شود. با وجود این، اگر انسان اندیشه خود را بر حرکات آسمانی متمرکز کند، نفس او می‌تواند از الگوهای آسمانی تقلید نموده و بدین ترتیب حرکات منظم و هماهنگ خود را باز یابد. انسان زمانی می‌تواند زندگی خوبی داشته باشد که بخش الهی یا نفس عقلانی او به‌خوبی انتظام یابد. این هماهنگی، غایت نفس و هدف و تحقق زندگی انسان است. نفس انسان حد میانی است بین موجودات فناپذیر و مرکب، و از سوی دیگر، موجودات الهی و فناپذیر و غیرمرکب. ذات اولیه نفس به امر الهی نزدیک‌تر است، اما نفس به‌مرور زمان، شبیه چیزی می‌شود که دائماً به آن مشغول است. اگر انسان به امور جسمانی اهمیت دهد و از امیال و لذت‌های جسمانی لبریز شود، نفسش مانند آن خواهد شد. در مقابل، اگر شخص بیشتر وقت خود را صرف شناسایی مثال‌های الهی و قابل فهم کند، آنگاه نفس او تا حد امکان پاک می‌شود و هنگام مرگ به حالت الهی خود می‌رسد.

این استدلال می‌تواند نشان دهد که هدف زندگی انسان «شبیه شدن به خدا» است. به علاوه، نفس، تنها جوهری است که طبق نظریه یادآوری، در عالم مثل به‌سر برده و حقایق راستین را تعقل نموده است. دمیورگوس با پیروی از مثال نیک، جزء جاودان و الهی نفس را از خرد که یکی از فضایل مهم است، ساخته و از آنجایی که مثال نیک، خود تبلور فضایل اخلاقی است، می‌توان نتیجه گرفت که جزء عقلانی نفس انسان، نشئت‌گرفته از مثال نیک است و طبیعی است که ذاتاً و فطرتاً گرایش و معرفت به اخلاق را در خود داشته باشد. اگر انسان، نفس خود را به‌درستی بشناسد و به آن معرفت داشته باشد، تمامی فضایل و رذایل آن را شناسایی کرده و چون به جایگاه والای این جوهر الهی خود پی می‌برد، امکان ندارد آن را در گناه و فساد آلوده سازد. اما هنگام حلول در بدن، امیالی که متعلق به جسم محسوس این جهانی هستند، در فرد قدرت یافته و امور لذت‌گونه را بر فضایل نیکو ترجیح می‌دهد. حال تنها شخصی که می‌تواند در برابر این امیال آگاهانه عمل کند، فیلسوف راستین است که تمامی ابعاد وجودی او در تعادل کامل به‌سر می‌برند.

فضیلت اجزاء نفس، نشان‌دهنده ارتباط نفس با مبانی اخلاق است. هر یک از فضایل اخلاقی زمانی در عالم محسوس تحقق می‌یابند که نفس انسان نسبت به آنان معرفت یابد. زمانی انسان می‌تواند زیست اخلاقی داشته باشد که جزء عقلانی او فضیلت دانایی، جزء خشم او فضیلت شجاعت، و جزء اراده او فضیلت خویش‌داری را در خود تقویت نماید و در نهایت، فضیلت عدالت بین اجزاء شکل گیرد. در فلسفه افلاطون معرفت به فضیلت، حکم وجود فضیلت در نفس فرد را دارد که این امر نشان‌دهنده جایگاه والای معرفت حقیقی است که اگر کسی به آن دست یابد، تأثیر امیال را به‌حداقل می‌رساند. اگر انسان کارکرد معرفتی نفس جهان را درک کند، به درک اصول دیالکتیک می‌رسد. دمیورگوس خوب است و قصد داشت دنیای فیزیکی نیز تا حد امکان خوب باشد، به‌همین دلیل است که نفس جهان را به‌عنوان مهم‌ترین موجود جهان فیزیکی ساخت. اگرچه این مطلب به‌طور مستقیم در رساله تیمائوس بیان نشده، اما اگر انسان ساختار و عملکرد

نفس جهان (که ساختار ریاضی گسترده‌ای دارد) را فهم کند، در می‌یابد که نفس، بی‌واسطه‌ترین تجلی خیر در جهان فیزیکی است. بنابراین، هر میزان، دانش و شناسایی انسان از نفس خود^۲ فزونی گیرد، معرفت به مثال نیک و مثل نیز سهولت می‌پذیرد و در پی آن، فهم اخلاق حقیقی و فضیلت شایسته نفس الهی، افزایش می‌یابد. پیش‌تر نیز بیان کردیم که نفس از جنس عقل است و عقل جوهر الهی است که عالم مثل و نفس انسان بر پایه آن بنا شده‌اند؛ بنابراین رابطه‌ای انفصال‌ناپذیر بین آنان برقرار است.

نتیجه

انسان‌شناسی افلاطون، به‌عنوان بنیاد نظریه اخلاقی او، نقش محوری در تبیین چگونگی دستیابی به سعادت و فضیلت ایفا می‌کند. افلاطون با تقسیم سه‌گانه نفس به جزء عقلانی، خشم (اراده)، و شهوانی، بر ضرورت تعادل و هماهنگی میان این اجزاء تأکید دارد. از نظر او، اخلاق راستین زمانی محقق می‌شود که عقل، به‌عنوان جزء الهی و جاودان نفس، بر دو جزء فانی (خشم و شهوت) حکمرانی کند. این تعادل نه تنها عدالت فردی، بلکه نظم اجتماعی را نیز تضمین می‌نماید، چراکه جامعه انسانی بازتابی از ساختار نفس انسان است. نظریه اخلاقی افلاطون عمیقاً با معرفت به «مثال نیک» گره خورده است. سعادت حقیقی، که غایت نهایی انسان شمرده می‌شود، در گرو شناخت حقیقت متعالی و تقلید از خیر اعلی است. افلاطون باور داشت انسان تنها از طریق معرفت به ذات خویش، که نخستین گام در خودشناسی است، می‌تواند به فضایل اخلاقی دست یابد. این خودشناسی مستلزم درک سلسله‌مراتبی نفس است: جزء عقلانی، که از عالم مثل سرچشمه می‌گیرد، مسئول کشف حقایق اخلاقی است، درحالی‌که اجزاء دیگر نفس می‌بایست تابع آن باشند.

ارتباط انسان‌شناسی و اخلاق در فلسفه افلاطون، نشان‌دهنده وحدت متافیزیک و اخلاق است. او اخلاق را نه صرفاً مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، بلکه فرایندی وجودشناختی می‌داند که در آن، نفس با تقرب به مثال نیک، به کمال می‌رسد. این تقرب، از طریق تربیت عقلانی و پرورش فضایل چهارگانه (خرد، شجاعت، خویشتنداری، و عدالت) امکان‌پذیر می‌شود. عدالت، به‌عنوان فضیلت کلیدی، حاصل هماهنگی اجزاء نفس و جامعه است و تضمین‌کننده نظم الهی در هر دو ساحت است. افلاطون با طرح دوگانه‌انگاری نفس و بدن، اصالت را به نفس مجرد می‌دهد و جسم را ابزاری در خدمت سیر تکاملی آن می‌داند. از این‌رو، زیست اخلاقی نه تنها بهبود زندگی دنیوی، بلکه آمادگی برای حیات اخروی را نیز در بر می‌گیرد. تأثیر انسان‌شناسی افلاطون بر اخلاق او، در نهایت، نشان می‌دهد که اخلاق بدون شناخت ساختار وجودی انسان، ناقص است. این رویکرد، زمینه‌ای برای مطالعات میان‌رشته‌ای فراهم می‌کند که در آن، فلسفه اخلاق، انسان‌شناسی و متافیزیک در هم تنیده‌اند. به عبارت دیگر، ارزیابی نظریه اخلاقی افلاطون بدون توجه به مبانی انسان‌شناختی او ناتمام خواهد بود، چراکه اخلاق در اندیشه وی، تجلی شناخت حقیقت نفس و غایت هستی انسان است.

یادداشت‌ها

۱. نعمت‌ها دو دسته‌اند: نعمت‌های بشری و نعمت‌های خدایی (Laws, 631: b.5-7).
۲. به‌همین دلیل سقراط می‌گوید: اگر می‌خواهی هستی را بشناسی، اول خودت را بشناس.

منابع

- آگوستین، قدیس (۱۳۹۱) شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- استراتون، پل (۱۳۷۹) آشنایی با افلاطون، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۷۸) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- برن، ژان (۱۳۶۳) افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: نشر هما.
- دورانت، ویل (۱۳۴۸) تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: فرانکلین.
- دیرکس، هانس (۱۳۹۴) انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۴۳) فلسفه عرفانی افلوطین، تهران: سفینه.
- رندل، هرمن؛ باکلی، جاستوس (۱۳۶۳) درآمدی به فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
- زاکرت، کاترین اچ. (۱۴۰۰) افلاطون‌های پست مدرن، ترجمه سیدجمال سامع، بهاره منصوری و مهدی کیانی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰) روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش.
- کراث، الستر مک (۱۳۸۵) درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مروین هیر، ریچارد (۱۳۹۶) افلاطون، ترجمه ملیحه ابویی مهریزی، تهران: نشر فارسی.
- نوری سنگدهی، زهرا (۱۳۹۷) نسبت انسان و طبیعت در افلاطون، تهران: جهاد دانشگاهی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۷) افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یگر، ورنر (۱۳۹۳) پایدیه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Craig, E. (ed.), (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Routledge.

Ferrari, G. R. (1987) *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press.

Moss, J. (2021) *Plato's Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press.

Plato (1997) *Complete Works*, edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Co.

- Răcilă, I. L. (2020) "Ethics and Morality in Plato's Vision", *Scientia Moralitas; International Journal of Multidisciplinary Research*, vol. 5, no. 1, pp. 16-34.
- Sedley, D. (ed.) (2003) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 34, Oxford University Press.
- Taylor, A. E. (1974) *Plato*, London: Constable Company LTD.
- Webster's New Universal Dictionary of the English Language*.



Reconsidering Ontological Pluralism Critique of Two Misguided Presuppositions

Mohammad Hossein Esfandiyari*

PhD in Philosophical Logic, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Ontological pluralism is an approach in metaontology that has been systematically introduced over the past decade. However, there is still no detailed formulation and proper explanation of it. In addition, since ontological pluralism has generated a new literature in analytic philosophy, it has led to the belief that it is a new approach to ontology with little historical precedent. The following article is dedicated to these two works. First, it has been shown how ontological pluralism has had prominent supporters in various periods of the history of philosophy; in a way, it can be said that it is the dominant approach in the history of ontology. Second, it has been shown that ontological pluralism has been pursued in two different and seemingly unrelated formulations in the past decade; in such a way that each of them has different presuppositions, concerns, arguments, and consequences. The first formulation focuses on the metaphysical structure of the world and considers the world to consist of facts that are not uniform in their way of being. The second formulation deals with ontological descriptions of the world and focuses on the fact that different and conflicting ontological descriptions of the world can be put forward.
Received: 2024/12/07	
Accepted: 2025/08/09	
Keywords: ontological pluralism, analytic metaphysics, metaontology, ontology, existential quantifier.	

Cite this article: Esfandiyari, Mohammad Hossein (2025). Reconsidering Ontological Pluralism: Critique of Two Misguided Presuppositions. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 23-48.

DOI: 10.30479/wp.2025.21292.1134

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: mhesfandyari@gmail.com

Extended Abstract

Introduction

Ontological pluralism is an emerging approach in analytic philosophy that has been systematically introduced into the philosophical literature, emphasizing the acceptance of multiple modes of being and multiple, even conflicting, descriptions of reality. This approach has especially been presented as an alternative to Quinean ontological monism, seeking to account for the possibility of various ways of being.

However, two common misconceptions about ontological pluralism have become widespread: first, the assumption that ontological pluralism is a wholly new approach lacking historical precedent; and second, the interpretation of it as a single, unified approach with consistent motivations and presuppositions. The present paper aims to correct these misunderstandings.

The first thesis of the article is that ontological pluralism has a long-standing history in philosophy, with pluralistic interpretations traceable in the works of philosophers such as Thomas Aquinas, Descartes, Meinong, Heidegger, Russell, and Ryle. The second claim of the paper analyzes two distinct contemporary formulations of ontological pluralism, each shaped by its own assumptions and concerns, sharing little more than a common name. By presenting historical examples and clarifying formulations for ontological pluralism, this article seeks to provide a clear and critical framework for understanding this approach / these approaches.

Historical Examples

The second section explores the historical roots of ontological pluralism, showing that many philosophers, though not explicitly labeling their views as pluralist, implicitly adhered to it.

Thomas Aquinas: Following Aristotle, Thomas Aquinas recognized multiple meanings for “being” and analyzed entities within the ten Aristotelian categories. He drew a fundamental distinction between the being of God and that of creatures: God is pure and simple being, while creatures are composite and limited. To resolve the problem of univocal and equivocal predication, Aquinas introduced the theory of analogy, according to which shared attributes between God and creatures are used neither in the same sense nor in entirely different senses, but in an analogous one. Thus, Aquinas envisaged two kinds of being - the pure being of God and the finite being of creatures - representing an early form of ontological pluralism.

Descartes: For Descartes, the substance of God and that of creatures are ontologically distinct. God is independent and self-sufficient, whereas creatures are dependent and contingent. The term substance does not apply to God and creatures in a univocal way; rather, each possesses a distinct mode of being. This separation reflects the acceptance of two different kinds of existence.

Meinong: Alexius Meinong divided entities into three groups: material and temporal objects, ideal and non-material entities, and objects that do not exist. He also distinguished between existence and subsistence, thereby recognizing multiple types of being. In this sense, Meinong stands as a paradigmatic figure of ontological pluralism.

Russell: Although Russell, after developing his theory of descriptions, criticized some of Meinong’s ontological views, he nonetheless maintained the idea of distinct kinds of being in both his early and later works. For him, “being” is a general property of anything that can be meaningfully referred to, whereas “existence” applies only to certain things. Numbers, relations, and universals each possess different modes of being, expressing an ontological plurality.

Heidegger: Heidegger developed ontological pluralism by identifying six distinct modes of being: Dasein (the being of human existence), present-at-hand objects, readiness-to-hand objects or equipment, no-longer-Dasein, life, and subsistence. Each of these modes of being

has its own features and relational structures, demonstrating that different kinds of entities possess different ontological statuses.

Ryle: Gilbert Ryle, through his notion of category mistake, highlighted the differences between ontological categories. Using the example of a university and its constituent colleges, he argued that mind and body belong to different logical categories and cannot be analyzed within a single ontological framework. Hence, two distinct kinds of being must be acknowledged in conceptual analysis.

In addition to the figures mentioned above, philosophers such as Plato, Leibniz, Kierkegaard, Frege, Husserl, Karl Jaspers, Moore, Wittgenstein, Nelson Goodman, and Richard Rorty have also expressed views that can, in various ways, be interpreted as instances of ontological pluralism. The precise determination of each philosopher's pluralistic stance depends on the conceptual definition and analytical criteria adopted, an issue explored further in the next section of the article.

Two Contemporary Formulations of Ontological Pluralism

First Formulation: The Plurality of Ways of Being

The first formulation, known as quantificational pluralism, emphasizes the plurality of ways of being and holds that the difference among entities arises from their modes of existence rather than from their other characteristics. From the perspective of analytic philosophy, this approach, through the use of multiple existential quantifiers, recognizes various kinds of entities - such as abstract objects and spatio-temporal objects - as genuinely existent. For example, the existence of abstract objects and spatio-temporal objects can be represented by two distinct quantifiers, $\exists_1$ and $\exists_2$, in such a way that each quantifier ranges over its own specific domain of entities.

This approach contributes to resolving many classical ontological debates, including the ontological status of certain controversial entities such as abstract objects, scientific laws, Fregean senses, and the ontological distinction between, for instance, mind and body, or between possible and impossible beings. Moreover, the notion of "different ways of being" provides the possibility of analyzing conversational or ordinary objects in a more nuanced way. Ontological pluralism demonstrates that disagreements concerning different kinds of entities usually stem from a monistic attitude toward being, and that by acknowledging the diverse modes of existence for each entity, such disagreements can be better organized and clarified.

Consequently, ontological pluralism concerning the modes of being allows for discourse about all entities and, by focusing on the ways of existence, formulates ontological issues and questions in a more precise and systematic manner. Rather than denying the differences among entities or reducing ontological discussions to merely linguistic disputes, this approach expands the scope of ontological analysis and leads to a more accurate understanding of the various kinds of beings. It thus plays an important role in clarifying and resolving complex philosophical questions.

Second Formulation: The Plurality of Ontological Descriptions

The second formulation of ontological pluralism focuses on the plurality of ways of describing the ontological status of the world, and unlike the first formulation (quantificational pluralism), it emphasizes verbal and linguistic divergences. Eklund was the first to systematically introduce this approach. He argues that ontological vocabulary, such as the expression "there exists", acquires different meanings across languages; therefore, ontological debates are, for the most part, linguistic disagreements rather than revelations of objective truths about the world. For example, the question "Is a tomato a fruit or a vegetable?" concerns not the actual nature of the tomato, but the proper application of words within a particular

linguistic framework.

Within this approach, no language or descriptive scheme enjoys ontological superiority over another, and such differences should not lead to ontological preferences, although practical or functional preferences may be permissible. Ontological pluralism, in this formulation, denies the ontological priority of one descriptive scheme over others.

In summary, ontological pluralism either focuses on the plurality of ways of being of entities (the first formulation) or on the plurality of ways of describing the ontological status of the world (the second formulation). In both cases, the central point is that either entities themselves exist in diverse modes, or our descriptions of their being are diverse and concept-dependent, without any single ontological framework being absolutely superior to the others. This second formulation is generally categorized under a deflationary and anti-realist attitude in ontology.

Conclusion

This article has been written with the aim of correcting two mistaken presuppositions regarding ontological pluralism. The first presupposition is that ontological pluralism is a recent approach in analytic philosophy with no historical antecedents. In response, the article introduced six philosophers from different periods in the history of philosophy whose views can be interpreted through a pluralistic reading: Thomas Aquinas (medieval period), Descartes (early modern period), Meinong (late modern period), and Heidegger, Russell, and Ryle (contemporary period, including both Continental and analytic traditions). It was demonstrated how the ontological ideas of these philosophers can be understood as forms of ontological pluralism.

The second presupposition is that ontological pluralism constitutes a single, coherent philosophical approach. The article showed that this perspective actually comprises two distinct formulations: first, quantificational pluralism, which emphasizes the existence of multiple ways of being; and second, descriptive pluralism, which focuses on the diversity of ways to describe the ontological status of the world and regards ontological debates, to some extent, as linguistic and verbal disputes. Each of these formulations arises from different presuppositions and concerns and relies on separate arguments to defend pluralism.

The overall conclusion is that any discussion of ontological pluralism, before philosophical judgment or analysis, requires attention to two points: first, acknowledgment of the historical background and intellectual richness of this approach, and second, clarification of which specific formulation of pluralism is under consideration.

References

- Aquinas, Thomas (1947) *Summa Theologica*, vol. I, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers.
- Aquinas, Thomas (1968) *On Being and Essence*, translated by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aquinas, Thomas (1993) *Selected Philosophical Writings*, translated by Timothy McDermott, Oxford University Press.
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle*, translated and edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- Brentano, Franz (1975) *On the Several Senses of Being in Aristotle*, translated by Rolf George, University of California Press.
- Caplan, Ben (2011) "Ontological Superpluralism", *Philosophical Perspectives*, Vol. 25, No. 1, pp. 79-114.
- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press.

- Descartes, René (1985) *The Philosophical Writings*, vol. I, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Reginald Murdoch, New York: Cambridge University Press.
- Eklund, Matti (2006) "Metaontology", *Philosophy Compass*, Vol. 1, No. 3, pp. 317-334.
- Eklund, Matti (2008a) "Putnam on Ontology", *Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issues*, edited by Maria Uxia Rivas Monroy et al., New York: Rodopi.
- Eklund, Matti (2008b) "The Picture of Reality as an Amorphous Lump", *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by Theodore Sider, John Hawthorne, and Dean W. Zimmerman, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 382-396.
- Eklund, Matti (2009) "Carnap and Ontological Pluralism", *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, Oxford: Oxford University Press, pp. 130-56.
- Esfandiari, Mohammad Hossein, Morteza Hajhosseini, and Mohammad Ali Hodjati (2021) "Aristotle on Ontological Pluralism", *The Quarterly Journal of Philosophical Investigation*, Vol. 15, No. 36, pp. 264-283.
- Esfandiari, Mohammad Hossein (2018) "The Problem of 'Something' in Logic; Gricean Defense of Substitutional Interpretation of Particular Quantifier", *Metaphysics*, No. 25, pp. 63-76 [in Persian].
- Esfandiari, Mohammad Hossein (2023) "Putnam's Meaning-Based Version of Ontological Pluralism", *Journal of Philosophical Theological Research*, Vol. 25, No. 1, pp. 137-158.
- Heidegger, Martin. (2010). *Being and Time*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Ney [in Persian].
- Heidegger, Martin (2013) *Grundprobleme der Phänomenologie*, translated by Parviz Zia Shahabi, Tehran: Minooye Kherad [in Persian].
- Hofweber, Thomas (1999) *Ontology and Objectivity*, Dissertation Submitted to the Department of Philosophy of Stanford University.
- Lynch, M. (1998) *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge: MIT Press.
- McDaniel, Kris (2009) "Ways of Being", *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman, Oxford: Oxford University Press.
- McDaniel, Kris (2017) *The Fragmentation of Being*, New York: Oxford University Press.
- Meinong, Alexius (1904) "The Theory of Objects", *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm. Illinois: Free Press.
- Plato (2001) *Plato, Complete Works*, translated and edited by Mohammad Hasan Lotfi, Vol. 3, Tehran: Khwarizmi [in Persian].
- Meinong, Alexius (1983) *On Assumptions*, University of California Press.
- Putnam, Hilary (2004) *Ethics without Ontology*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (2013) *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.
- Russell, Bertrand (1903) *The Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand (1912) *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1914) *Our Knowledge of the External World*, London: George Allen and Unwin LTD.
- Russell, Bertrand (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: George Allen and Unwin LTD.
- Russell, Bertrand (1959) *My Philosophical Development*, New York: Simon and Schuster.
- Russell, Bertrand (2010) *The Philosophy of Logical Atomism*, London: Routledge.
- Ryle, Gilbert (2009a) *The Concept of Mind*, New York: Routledge.
- Ryle, Gilbert (2009b) *Collected Essays: Collected Papers vol. II 1929-1968*, New York: Routledge.
- Shields, Christopher (1999) *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.

- Spencer, Joshua (2012) "Ways of Being", *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 12, pp. 910-918.
Doi: 10.1111/j.1747-9991.2012.00527.
- Tonner, Philip (2010) *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, New York: Continuum.
- Turner, Jason (2010) "Ontological Pluralism", *Journal of Philosophy*, Vol. 107, No. 1, pp. 5-34.
- Turner, Jason (2012) "Logic and Ontological Pluralism", *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 41, pp. 419-48.
- Turner, Jason (2021) "Ontological Pluralism", *The Routledge Handbook of Metaphysics*, edited by J. Miller and R. Bliss, London: Routledge, pp. 184-196.
- van Inwagen, Peter (1998) "Meta-Ontology", *Erkenntnis*, Vol. 48, pp. 233-250.
- Wittgenstein, Ludwig (1967) *Zettel*, translated by G. E. M. Anscombe, California: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1974) *Philosophical Grammar*, translated by Anthony Kenny, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Wittgenstein, Ludwig (2020) *Philosophical Investigations*, translated by Malek Hosseini, Tehran: Hermes & Kargadan [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



بازاندیشی در تکثرگرایی وجودشناختی: نقد دو پیش فرض نادرست

محمدحسین اسفندیاری*

دانش‌آموخته دکتری منطق فلسفی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تکثرگرایی وجودشناختی، رویکردی در فراوجودشناسی است که دهه‌ای از معرفی نظام‌مند آن می‌گذرد، اما هنوز صورت‌بندی‌ای دقیق و شرح و تبیینی به‌سامان، از آن در دست نیست. همچنین، از آنجاکه تکثرگرایی وجودشناختی ادبیاتی نو را در فلسفه تحلیلی موجب شده، این باور را القا کرده که رویکردی نوپا در وجودشناسی است که پیشینه و سابقه‌ای چشم‌گیر ندارد. مقاله پیش رو وقف همین دو کار شده است؛ نخست، نشان داده که چگونه تکثرگرایی وجودشناختی در دوره‌های گوناگون تاریخ فلسفه، طرفدارانی برجسته داشته، به گونه‌ای که می‌توان گفت رویکرد غالب در تاریخ وجودشناسی است. دوم، نشان داده که تکثرگرایی وجودشناختی در دهه گذشته در دو صورت‌بندی متفاوت و گویی بی‌ربط پی گرفته شده است؛ به گونه‌ای که هر صورت‌بندی دربردارنده پیش‌فرض‌ها، دغدغه‌ها، استدلال‌ها و پیامدهایی گوناگون است. صورت‌بندی نخست، ساختار متافیزیکی جهان را در کانون توجه دارد و جهان را متشکل از امرهای واقع می‌داند که در نحوه بودن خویش یک‌دست نیستند، درحالی‌که صورت‌بندی دوم، به توصیف‌های وجودشناختی از جهان می‌پردازد و بر این امر متمرکز است که می‌توان توصیفات وجودشناختی متفاوت و متعارضی از جهان پیش نهاد.
دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۷	
پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۸	
کلمات کلیدی:	تکثرگرایی وجودشناختی، متافیزیک تحلیلی، فراوجودشناسی، وجودشناسی، سور وجودی.

استناد: اسفندیاری، محمدحسین (۱۴۰۴). «بازاندیشی در تکثرگرایی وجودشناختی: نقد دو پیش فرض نادرست».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۲۳-۴۸.

DOI: 10.30479/wp.2025.21292.1134



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

* نشانی پست الکترونیک: mhesfandyari@gmail.com

ملاحظات مقدماتی

تکررگرایی وجودشناختی عنوانِ رویکردی است که همین اواخر به ادبیات فلسفی افزوده شده و به گونه‌ای فنی و نظام‌مند به کار رفته است. این رویکرد، به عنوان رویکردی فراوجودشناختی، کم‌وبیش ناظر است به پذیرش انحاء گوناگون بودن، معنای مختلف «وجود» و توصیفات گوناگون و متعارض وجودشناختی از جهان. تکررگرایی وجودشناختی امروزه بخشی از ادبیات وجودشناسی (متافیزیک) تحلیلی به حساب می‌آید و گویی رویکردی در برابر رویکرد کواین در وجودشناسی است؛ چراکه به نظر می‌رسد احیای کواین در وجودشناسی، رهیافتی وحدت‌گرایانه را در وجودشناسی تقویت کرده است. از این رو، تکررگرایی وجودشناختی، افزون بر اینکه رویکردی نوپدید است، خود را به عنوان رویکردی بدیل در وجودشناسی تحلیلی معرفی کرده است. به عبارت دیگر، تکررگرایی وجودشناختی بدیل رویکرد کواین در وجودشناسی است که خوانشی وحدت‌انگار از وضعیت وجودشناختی جهان پیش می‌نهد.

همچنین، اگرچه تکررگرایی وجودشناختی دربردارنده دغدغه‌ها، پیش‌فرض‌ها و استدلال‌های متنوع است، اما گویی شرح و تبیینی به سامان از آن در دست نیست. به نظر می‌رسد این رویکرد در دو صورت‌بندی موازی و احتمالاً بی‌ربط پی گرفته شده است. تا آنجا که نویسنده می‌داند، نخستین استفاده فنی از تکررگرایی وجودشناختی، مربوط است به متی اکلوند (Eklund, 2006)، که ضمن رویکردهای انقباضی در وجودشناسی، از «تکررگرایی وجودشناختی» نام برده و کارنپ، پاتنم و ایلای هرش را فیلسوفان نمونه چونین رویکردی معرفی کرده است. در دیگر سو، کریس مک‌دانیل، با نگارش مقاله «راه‌های بودن» (McDaniel, 2009)، شرح و توصیفی از انحاء گوناگون بودن و تفاوت‌های وجودشناختی میان هستنده‌ها نزد هایدگر، با ارجاع مدام به ارسطو، به دست می‌دهد. بعدتر، جیسون ترنر (Turner, 2010) اشاره کرد که بهتر است «راه‌های بودن» را «تکررگرایی وجودشناختی» بنامیم؛ اشاره‌ای که مورد پذیرش مک‌دانیل نیز واقع شد.

در پرتو این توضیحات، می‌توان به دو پیش‌فرض نادرست اشاره کرد که در مواجهه با تکررگرایی وجودشناختی پیش آمده است: ۱) از آنجا که تکررگرایی وجودشناختی رویکردی جدید و بدیل در وجودشناسی تحلیلی است، عده‌ای گمان کرده‌اند این رویکرد پیشینه و سابقه‌ای ندارد و منظر و اندیشه‌ای نوپدید در تاریخ وجودشناسی است. ۲) از آنجا که شرح و صورت‌بندی دقیقی از تکررگرایی وجودشناسی در دست نیست، عده‌ای گمان کرده‌اند که تکررگرایی وجودشناختی رویکردی واحد و منسجم است که اگرچه شاید با انگیزه‌ها و دغدغه‌های مختلفی از آن جانبداری شود، اما نهایتاً می‌توان برای آن نسخه یا صورت‌بندی واحدی معرفی کرد. مقاله پیش رو صرف برطرف کردن همین دو پیش‌فرض نادرست درباره تکررگرایی وجودشناختی شده است. پس، این مقاله دو مدعای محوری دارد:

مدعای اول. تکررگرایی وجودشناختی، رویکردی باسابقه و بلکه غالب در تاریخ فلسفه بوده است.

برای اثبات این مدعا، تقریباً از هر دوره‌ای از تاریخ فلسفه، فیلسوفی را که می‌توان او را به‌لحاظ وجودشناختی تکثرگرا دانست، به‌عنوان نمونه برمی‌گزینیم و نشان می‌دهیم که چرا و چگونه می‌توان دیدگاه او را مصداقی از تکثرگرایی وجودشناختی تلقی کرد. روشن است که تکثرگرایی این فیلسوفان، برخاسته از انگیزه‌ها و دغدغه‌هایی متفاوت است، و هر یک صورت‌بندی خاصی از تکثرگرایی ارائه داده‌اند و استدلال‌هایی متمایز در دفاع از آن مطرح کرده‌اند. با این حال، تنوع در تقریرها و انگیزه‌ها مانع از آن نیست که بتوان جهت‌گیری مشترکی را ذیل عنوان «تکثرگرایی وجودشناختی» در میان آنان بازشناخت.

مدعای دوم. نشان می‌دهیم که در سال‌های اخیر، اساساً صورت‌بندی‌ها و نسخه‌های موازی و نامرتب از تکثرگرایی وجودشناسی شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای که تکثرگرایی وجودشناختی صرفاً به‌اشتراک لفظ میان آنها مشترک است. پس، مدعای دوم این مقاله از این قرار است که ضمن تدقیق و صورت‌بندی تکثرگرایی وجودشناسی، نشان دهیم که برای عنوان «تکثرگرایی وجودشناسی» دو نسخه یا صورت‌بندی جداگانه وجود دارد و این دو نسخه، اگرچه نامی مشترک دارند، اما پیش‌فرض‌ها، دغدغه‌ها، موضوعات، استدلال‌ها، شواهد و مسائل گوناگونی را به‌همراه دارند.

مقاله حاضر در دو بخش تنظیم شده است. در بخش نخست، تلاش شده با گردآوری نمونه‌هایی تاریخی، پیشینه‌داری تکثرگرایی وجودشناختی اثبات شود. به‌این‌منظور، شش فیلسوف از دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه معرفی شده‌اند که می‌توان آنها را مدافعان نوعی از تکثرگرایی وجودشناختی دانست: توماس آکوئینی به‌عنوان نماینده‌ای از فیلسوفان قرون وسطی، دکارت به‌عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان ابتدایی عصر مدرن، ماینونگ از فیلسوفان متأخر این دوره، و درنهایت، هایدگر، راسل و رایل از چهره‌های برجسته فلسفه معاصر در دو سنت قاره‌ای و تحلیلی. گزینش این فیلسوفان از آن‌رو صورت گرفته است که در آثارشان، طرحی نسبتاً صریح و منسجم از تکثرگرایی وجودشناختی دیده می‌شود و دیدگاه‌های آنان در باب وجودشناسی، پیامدهای قابل‌توجهی دارد که می‌توان به‌تفصیل درباره آنها بحث کرد، یا در مواردی به نقد آنها پرداخت.

با این حال، ممکن است این پرسش پیش آید که چرا در این فهرست نامی از ارسطو نیامده است، درحالی‌که او در زمره نخستین کسانی است که به‌وضوح از تکثر معنای «موجود» سخن گفته است. پاسخ آن است که دیدگاه تکثرگرایانه ارسطو در ادبیات معاصر به‌تفصیل مورد توجه قرار گرفته و در آثار آغازین مرتبط با تکثرگرایی وجودشناختی، به‌روشنی به آن اشاره شده است (McDaniel, 2009; Turner, 2010). افزون بر این، دیدگاه تکثرگرایانه ارسطو به‌وضوح در کتاب معروف و ارزشمند برنتانو با عنوان درباره معنای بسیار «موجود» نزد ارسطو (Brentano, 1975) بحث شده است. گفتنی است که نگارنده این مقاله پیش‌تر نیز در نوشتاری مستقل، به شرح دیدگاه تکثرگرایانه ارسطو پرداخته است.

در بخش دوم مقاله، تلاش بر آن است که نشان دهیم آنچه امروز با عنوان «تکثرگرایی وجودشناختی»

شناخته می‌شود، در واقع نامی مشترک برای دو رویکرد کاملاً متفاوت و ناهماهنگ است. از این رو، هرگونه داوری درباره این دو رویکرد بر مبنای یک سنجش واحد، بی‌معنا و نادرست خواهد بود؛ چراکه این دو رویکرد صرفاً در لفظ اشتراک دارند، بی‌آنکه در انگیزه‌ها، دغدغه‌ها یا مبانی نظری، اشتراک معناداری میان‌شان وجود داشته باشد. از همین رو، در بخش دوم از مقاله، کوشیده‌ایم شرح و تبیینی از تکثرگرایی ارائه دهیم که بتواند صورت‌بندی‌ها و نسخه‌های گوناگون این دیدگاه را معرفی کند و در نهایت نشان دهد که چگونه رویکردهایی مستقل و حتی بی‌ارتباط، ذیل عنوان واحد «تکثرگرایی وجودشناختی» گرد آمده‌اند.

نمونه‌های تاریخی

اشاره شد که تکثرگرایی وجودشناختی در سال‌های اخیر توجه بسیاری را به خود جلب کرده و به رویکردی بحث‌برانگیز و رقیبی جدی برای وحدت‌گرایی بدل شده است. اکنون قصد داریم به ریشه‌های تاریخی این رویکرد بپردازیم و نشان دهیم که چگونه فیلسوفان متعدد، هرچند بدون آنکه نامی صریح از «تکثرگرایی وجودشناختی» به میان آورند، در عمل از آن حمایت کرده‌اند. در ادبیات معاصر نیز اشاره‌هایی به برخی از این فیلسوفان دیده می‌شود.

۱- توماس آکوئینی

اجازه دهید بررسی تاریخی خود را از قرون وسطیا آغاز کنیم و توماس آکوئینی را به‌عنوان نخستین نمونه از فیلسوفانی در نظر بگیریم که می‌توان آنها را مدافع نوعی از تکثرگرایی وجودشناختی دانست. می‌دانیم که او، به‌پیروی از ارسطو، در آثار مختلف خویش، معناهایی گوناگون را برای وجود در نظر می‌گیرد. مثلاً در یکی از نخستین آثارش، رساله هستی و ذات، می‌نویسد: «ما باید (همراه با ارسطو) متوجه باشیم که اصطلاح «موجود» فی‌نفسه دو معنا دارد. از یک طرف، «موجود» به ده مقوله تقسیم می‌شود. از طرفی دیگر، دلالت بر صدق گزاره‌ها دارد» (Aquinas: 1968: 29). او بعدها این‌گونه منظور خویش را از معنای «موجود در ده مقوله» روشن می‌کند:

وجود داشتن می‌تواند درجاتی مختلف داشته باشد که این درجات مختلف، با روش‌های متفاوت از وجود داشتن مطابقت داشته و مقولاتی متفاوت از اشیا را تعریف می‌کنند. از این رو، یک جوهر نوعی موجود عام نیست که با افزودن ماهیتی معین متفاوت شود، بلکه کلمه جوهر روش خاصی از وجود داشتن را بیان می‌کند (Idem, 1993: 53; McDaniel, 2017: 122).

به این ترتیب، او موجودات را در مقولات ده‌گانه می‌دید و هر مقوله را به‌عنوان «روشی از وجود داشتن» در نظر می‌گرفت. افزون بر این، توماس به تفاوتی بنیادین میان خدا و مخلوق قائل بود؛ به‌طوری‌که نزد او

خدا و مخلوق بهره‌مند از نحوه‌هایی از بودن هستند که به گونه‌ای بنیادین متمایز است؛ مثلاً توماس نوشته: «خداوند به واسطه محض بودنش، موجودی است متمایز از دیگر موجودات» (Aquinas: 1968: 60). انگیزه الهیاتی در این دیدگاه توماس نقشی به سزا دارد. خدا و مخلوق اساساً دو قسم موجود متمایزند: خدا بساطت وجود دارد، حال آنکه مخلوق، مرکب است (از وجود و ماهیت، قوه و فعل...؛ خدا بالضرورة هست و مخلوق، بالامکان، خدا نامتناهی، قائم بالذات، علت العلل و متعالی است و مخلوق متناهی، قائم بالغیر، معلول و متدانی، و مواردی از این دست. به این ترتیب، در بحث از ذات و صفات خدا و مخلوق، توماس به دنبال راهی میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی میان این دو موجود (به گونه‌ای بنیادین) متفاوت رفت و نظریه تشابه^۱ (analogy) را که در ادامه الهیات سلبی است، مطرح کرد: اینکه ویژگی‌هایی که مشترکاً برای این دو موجود متفاوت، خدا و مخلوق، به کار می‌رود، نه در معنایی واحد و یکسان، و نه در معنایی به کلی غیر مشترک و بی ربط، بلکه در معنایی متشابه به کار می‌رود. از این رو، ناظر به «موجود بودن» این دو موجود نیز، خدا در همان معنایی که مخلوقات وجود دارند، وجود ندارد (Aquinas, 1947: part 1, question 13, article 5 and 6).

اگر توماس به اشتراک لفظی وجود می‌گرایید، افزون بر ندانم‌گرایی درباره خدا (که مورد پذیرش او نیست) با مشکل وحدت موضوعی برای متافیزیک مواجه می‌شد: بنا بر آموزه‌ای ارسطویی (Aristotle, 1003b)، هر علمی باید موضوع واحد داشته باشد و از آنجاکه موضوع متافیزیک «موجود به ما هو موجود» است، ممکن نیست «موجود» صرفاً مشترک لفظی باشد و هیچ ارتباطی میان مصادیق آن در کار نباشد. از دیگر سو، پذیرش اشتراک معنوی وجود نیز نمی‌توانست تبیینی برای فاصله وجودشناختی میان خالق و مخلوق، که در بالا بیان شد، پیش نهد؛ افزون بر اینکه توماس در مقام یک مسیحی و با انگیزه‌ای کلامی، نمی‌تواند خدایی را که خیر محض است، از سنخ وجودشناختی مخلوقاتی بداند که، ناظر به گناه نخستین، قرین شر هستند.

همچنین وابسته به نظریه بساطت الهی، که در اندیشه مسیحی سنتی پرمایه دارد، خدا را باید به لحاظ وجودشناختی موجودی متفاوت از موجودات دیگر دانست. می‌دانیم که توماس در مقالاتی هشت‌گانه (Aquinas, 1947: Q 1, A 1-8) خدا را دارای ذاتی بسیط دانسته که مبراست از داشتن جسم، متعلق بودن به یک جنس، یا راه داشتن یک عرض در او، یا اینکه مرکب باشد از ماده و صورت یا ماهیت و وجود یا هر ترکیب دیگر. از این رو، اگر خدا همان وجود محض است، و اگر مخلوقات نیز وجود دارند، یعنی از وجود بهره‌مندند و آن را مصداق می‌بخشند، پرسش این است که آیا مخلوقات از خدا بهره‌مندند و خدا را مصداق می‌بخشند؟ پاسخ منفی به این پرسش مستلزم این باور است که مخلوقات وجودی را مصداق می‌بخشند که همان وجود محضی نیست که اینهمان با خدا بوده است و در نتیجه، دست‌کم دو نوع وجود متصور است: وجود محضی که ذات خداست و اینهمان است با او، و وجودی که مخلوقات از آن بهره‌مندند. پس، نظریه بساطت الهی به تکررگرایی وجودشناختی منتهی می‌شود.

بنابر آنچه گذشت، توماس موجودات ذیل مقولات متفاوت را به‌لحاظ وجودشناختی متمایز می‌دید و این یعنی، مقولات را روش‌های به‌طور کلی متفاوت از وجود داشتن می‌پنداشت. افزون بر این، وجود خدا و مخلوقات را اساساً متمایز می‌دانست. پس، توماس آکوئینی را می‌توان تکثرگرای وجودشناختی دانست.

۲- دکارت

دکارت نیز که گویی از فلسفه مدرسی رویگردان بود، به‌نوعی جانب تکثرگرایی وجودشناختی را می‌گیرد و از روش‌های متمایز بودن سخن می‌گوید؛ آنجا که بین جوهر خالق و جوهر مخلوق تفاوتی بنیادین می‌بیند. مثلاً او ذیل اصلی با این عنوان که «آنچه که از «جوهر» منظور است و اینکه این اصطلاح، به خدا و مخلوقاتش به اشتراک معنوی اطلاق نمی‌شود»، می‌نویسد:

از جوهر چیزی را جز این درک نمی‌کنیم که به طریقی وجود دارد که به چیز دیگری برای وجودش مبتنی نیست. و فقط یک جوهر هست که می‌توان فهمید مبتنی بر هیچ چیز دیگری نیست، و آن خداست. در مورد همه جوهرهای دیگر، می‌دانیم که تنها به‌کمک این که خدا آنها را گرد هم آورده، می‌توانند موجود باشند. از این رو، اصطلاح «جوهر» در مورد خدا و چیزهای دیگر به اشتراک معنوی، در تعبیر مدرسیان، اطلاق نمی‌شود. این یعنی، هیچ معنای متمایزاً قابل فهمی از این اصطلاح که بین خدا و مخلوقاتش مشترک باشد، وجود ندارد (Descartes, 1985: 210).^۲

پس خدا و مخلوق از دو نحوه وجودی متمایز بهره‌مندند؛ مثلاً اینکه خدا مستقل و بی‌نیاز به غیر است و مخلوق نه. جوهر بودن نیز نزد دکارت در همین معنای استقلال وجودی داشتن به‌کار می‌رود. پس، از آنجاکه خدا و مخلوق دو موجود اساساً متمایزند، این خداست که فقط جوهر است و مخلوق، اگر جوهر دانسته شود، در همان معنایی نخواهد بود که خدا جوهر است.^۳

۳- ماینونگ

آلکسیوس ماینونگ، فیلسوف اتریشی قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم را نیز می‌توان به‌سادگی در دسته فیلسوفان تکثرگرا گنجاناد؛ چونانکه نوشته است: «هستی (being) را گاهی می‌توان به‌عنوان وجود (existence) فهمید، و گاهی به‌عنوان تقرر (subsistence)» (Meinong, 1904: 84). می‌دانیم که او اعیان (objects) یا اشیا را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، اعیانی که وجود دارند، که در نظر او یعنی زمان‌مند، مکان‌مند و مادی یا فیزیکی هستند؛ مثل نادرشاه، کوه دماوند و موجوداتی از این قبیل. دوم، اعیان ایده‌ای (ideal object) که تقرر دارند، یعنی اعیانی که مادی نیستند و خارج از زمان و مکان ثبوت دارند؛ همچون

اعداد، نسبت‌ها، ارزش‌ها و واقعیات نفس‌الامری (که به واسطه آنها جملات صادق، صادق هستند). دست‌آخر، اعیانی که نیستند، یعنی نه وجود دارند و نه تقرر؛ مثل مربع دایره و کوه طلا (Ibid: 78-83). پس، در نظر او بعضی از اشیا وجود دارند اما نیستند یا تقرر ندارند، و بعضی از اشیا هستند و تقرر دارند اما وجود ندارند، و بعضی از اشیا نه هستند و نه وجود دارند. از این رو، می‌توان گفت او به انواع و انحاء وجود و راه‌های مختلف بودن معتقد بوده و در نتیجه، به لحاظ وجودشناختی تکثرگراست.^۴

۴- راسل

همچنین برتراند راسل، فیلسوف بریتانیایی و از بنیان‌گذاران فلسفه تحلیلی را، که انتقاداتش به وجودشناسی ماینونگ معروف است، می‌توان تکثرگرای وجودشناختی دانست. می‌دانیم که او دست‌کم تا طرح نظریه وصف‌ها در ۱۹۰۵، به تعبیر خودش، وجودشناسی‌ای شلوغ و درهم از نوع ماینونگ دارد. در نظر او، همچون ماینونگ، صرف بیان هر چیزی نشان‌دهنده این است که آن چیز هست. بنابراین، نزد راسل «اعداد، خدایان هومری، نسبت‌ها، امور واهی، و فضاهای چهاربعدی، همگی هستند، زیرا اگر آنها نوعی از هستنده‌ها نبودند، نمی‌توانستیم در موردشان گزاره‌ای ارائه کنیم» (Russell, 1903: 449؛ ملاحظاتی مشابه در Ibid: 43)؛ و این تا آنجاست که حتی «در معنایی، هیچ چیز هم چیزی است» (Ibid: 73). بر این اساس، او نتیجه می‌گیرد که بودن (being) وصفی عام است برای هر چیزی. در مقابل، وجود داشتن (to exist) تنها منحصر است به بعضی چیزهایی که هستند. پس، بودن متفاوت است از وجود داشتن و چیزهایی هست که وجود ندارند (Ibid: 449).^۵

با این حال، می‌دانیم که راسل با طرح نظریه وصف‌ها از وجودشناسی ماینونگی، و تکثرگرایی ملازم آن، فاصله می‌گیرد.^۶ او بعدها از اصلی سخن به میان آورد که در نظرش الهام‌بخش کل فلسفه‌ورزی علمی است؛ یعنی «تیغ اُکام»: «هستنده‌ها نباید بدون ضرورت تکثیر شوند. به عبارت دیگر، در پرداختن به هر موضوعی، هستنده‌هایی را بیابید که به گونه‌ای انکارناپذیر دخیل هستند و هر چیز دیگر را بر اساس این هستنده‌ها بیان کنید» (Idem, 1914: 112). با وجود این، حتی بعد از طرح نظریه وصف‌ها، همچنان راسل را می‌توان معتقد به انواع و انحاء وجود دانست؛ به طوری که در فصل نهم از کتاب *مسائل فلسفه*، ضمن بحث از وجود نسبت‌ها، جمله «ادینبورگ در شمال لندن است» را پیش رو قرار داده و می‌نویسد:

... به نظر نمی‌رسد نسبت «شمال» در همان معنایی وجود دارد که ادینبورگ و لندن وجود دارند.... نسبت «شمال» با این چیزها به گونه‌ای ریشه‌ای متفاوت است. این نسبت نه مکان‌مند است و نه زمان‌مند، نه مادی است و نه ذهنی؛ و با این حال، چیزی است (Russell 1912: 56).

بنابراین، اندیشه‌ها و احساسات، اذهان و اعیان فیزیکی وجود دارند. اما کلی‌ها در این معنا وجود ندارند؛ باید گفت که آنها تقرر یا هستی دارند، جایی که «هستی» در مقابل «وجود»، بی‌زمان لحاظ می‌شود (Ibid: 57).^۷

۵- هایدگر

هایدگر نیز، از جایی بسیار دور از راسل، در دسته فیلسوفان تکثرگرای وجودشناختی جای می‌گیرد؛ چنانکه نوشته است: «ما بسیاری چیزها را، و به معنایی بسیار متفاوت، «هستنده» می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۱). هایدگر دست‌کم شش نحوه مختلف را برای بودن در نظر گرفته است:

نخست. هستنده‌ای که خود ماییم و هایدگر آن را *دازاین* نامیده که نوع هستی‌اش متفاوت است از دیگر هستنده‌ها، و از این‌رو، هایدگر برای هستی آن، اصطلاح *اگزیتانس* (existence) را برمی‌گزیند: «اصطلاح اگزیتانس به‌مثابه تعینی وجودی را تنها به دازاین اختصاص می‌دهیم»^۸ (همان: ۵۸؛ مقایسه کنید با همو، ۱۳۹۲: ۱۹۹-۲۰۰).

دوم. نوع دیگری از هستنده‌ها وجود دارند که اشیاء ممتد در جهان هستند و مثلاً از ویژگی آنها، که از پی امتدادشان می‌آید، این است که می‌توانند به‌سادگی در داخل یکدیگر (یا جایی، به‌طور کلی) باشند. هایدگر چنین هستنده‌هایی را *فراستی* (present-at-hand) نامیده و می‌نویسد: «این هستنده‌هایی که می‌توان «در» یکدیگر بودنشان را بدین‌گونه تعیین کرد، همگی از نحوه وجودی واحدی، یعنی وجود فراستی، به‌مثابه اشیائی واقع شونده «درون» جهان، برخوردارند. فراستی بودن «در» شیئی [که آن هم] فراستی [باشد]، هم فراستی بودن همراه با چیزی با همین نوع از وجود، به‌معنای نسبت معینی میان جاها، خصلت‌هایی اونتولوژیکی‌اند که ما آنها را مقولی می‌نامیم، و به هستنده‌ای تعلق دارند که نوع هستی‌اش، از سنخ دازاین نیست» (همو، ۱۳۸۹: ۷۳).

سوم. اشیائی که به فرایند تولید مرتبط‌اند و دل‌مشغولی ما نسبت به آنها از جهت به چنگ آوردن و به‌کار گرفتن آنهاست. این‌ها هستنده‌هایی‌اند «که به کارش می‌بریم، که تولیدش می‌کنیم و غیره» (همان: ۹۱) و شامل مواد خام اولیه، ابزارها، محصول نهایی و هستنده‌های از این دست می‌شوند. هایدگر چنین هستنده‌هایی را به‌طور کلی، «ابزار» (equipment) می‌نامد. ابزارها نوعی از هستنده‌اند که میان آنها، به‌عنوان متعلق شناسایی، و فاعل شناسا، که باید با آنها مواجه شود و هستی آنها را درک کند، فاصله‌ای نیست. از این‌رو، ابزارها هستی‌ای ویژه دارند: «ما نوع هستی ابزار را، که در آن خودش خودش را آشکار می‌کند، در دست‌بودگی (readiness-to-hand) می‌نامیم» (همان: ۹۳؛ مقایسه کنید با همو، ۱۳۹۲: ۲۰۹-۱۲).

چهارم. هایدگر آنجا که ملاحظات دربارۀ مرگ مطرح می‌کند و از هستن به‌سوی مرگ دازاین سخن می‌گوید، نوع دیگری از هستنده را در نظر می‌آورد. پرسش ست که دازاین پس از مرگ از چه هستی‌ای

برخوردار است؟ هستی او (دازاینی غیر از خود ما پس از مرگ) را نمی‌توان به‌مثابه هستی دازاین درک کرد. همچنین نوع هستی فرادست‌بودگی را هم ندارد، چون صرفاً یک شیء جسمانی بی‌جان نیست، بلکه شیئی است نازنده که زندگی‌اش را از دست داده است. از نوع هستی در دست‌بودگی نیز برخوردار نیست، به‌گونه‌ای که فاصله‌ای میان ما و آن شیء درک نشود یا دل‌مشغولی‌ای درگیرانه را از ما طلب کند. پس، هایدگر هستی‌ای به‌خصوص را برای این هستنده منظور می‌کند که «نه‌دیگر-دازاین» (no-longer-Dasein) نام دارد و می‌نویسد: «در مردن دیگران آن پدیده شایان توجه هستی را می‌توان تجربه کرد که مجال می‌دهد به‌مثابه برگشت هستنده‌ای از نوع هستی دازاین (یا از نوع هستی زندگی) به سوی نه‌دیگر-آنجا-هستن [no-longer-Dasein] تعیین شود» (همو، ۱۳۸۹: ۳۰۸).

پنجم. نحوه دیگری از هستی را هایدگر آنجا به‌رسمیت می‌شناسد که از مرزبندی میان تحلیل دازاین و زیست‌شناسی صحبت می‌کند و از اینکه در زیست‌شناسی پاسخی برای پرسش از هستی انسان، یا دازاین نمی‌توان یافت. با این حال، علم مذکور، به نوع خاصی از هستی مشغول است که هایدگر «حیات» (life) می‌نامدش:

حیات نوع ویژه‌ای از هستی است؛ اما ماهیتاً فقط در دازاین دسترس‌پذیر است. اونتولوژی حیات از طریق تفسیری عدمی انجام می‌گیرد؛ این اونتولوژی معین می‌کند که چیزی که می‌تواند صرف زنده بودن باشد، چه باید باشد. حیات نه فرادستی بودن صرف است، نه دازاین است. دازاین را نیز به‌نوبه خود نباید از حیث اونتولوژیکی با تلقی آن به‌عنوان حیات (که از حیث اونتولوژیکی تعین نیافته) به‌علاوه چیزی دیگر تعیین کرد (همان: ۶۸).

ششم. رابطه میان محتوای (مثالی) حکم و شیء واقعی که حکم درباره آن است، خود، هستی‌ای دارد که هایدگر تقرر (subsistence) می‌نامدش. در نظر هایدگر، وقتی حکمی صحیح خوانده می‌شود که رابطه مطابقت میان محکوم^۹ به حکم، که او محتوای مثالی حکم می‌نامدش (در تمایز از روند روانی و طبیعی حکم کردن)، و امر واقع که حکم ناظر به آن است، برقرار باشد. او سپس، با تمرکز بر هستی خود این رابطه می‌نویسد:

آیا معنای اونتولوژیکی رابطه میان امر واقعی و امر مثالی نباید محل پرسش باشد؟ با این حال، این رابطه باید برقرار باشد [subsist: تقرر داشته باشد].
برقرار بودن [subsisting: تقرر داشتن] از حیث اونتولوژیکی به چه

معناست؟ (همان: ۲۸۲).^۹

در پرتو این ملاحظات، هایدگر را می‌توان تکرارگرای وجودشناختی به‌حساب آورد؛ فیلسوفی که با به‌رسمیت شناختن نحوه‌های متفاوت از بودن، در آغاز کتاب هستی و زمان نوشته بود: «هستی در بودن و چگونه بودن، در واقعیت، در فرادستی بودن، در دوام (subsistence: تقرر)، در ارزش، در دازاین، در there

is (es gibt) قرار دارد» (همان: ۱۱).^{۱۰}

۶- رایل

گیلبرت رایل، فیلسوف تحلیلی و از پیشگامان فلسفه زبان متعارف، را نیز می‌توان تکثرگرای وجودشناختی دانست. او که نقدی، هرچند محترمانه، بر هستی و زمان هایدگر دارد، با طرح آموزه «خلط مقولاتی»، بر تمایز میان سطوح متفاوت وجودشناختی تأکید کرده است. رایل با این مثال بحث را پیش می‌برد که فرض کنید فردی می‌خواهد از دانشگاهی خاص دیدن کند. اما پس از اینکه به او دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها، ادارات وابسته و مواردی از این دست را نشان داده‌اند، می‌پرسد: «پس دانشگاه کجاست؟». درست است که من همینک از این مکان‌ها دیدن کرده‌ام، اما خود دانشگاه را هنوز ندیده‌ام». رایل این را مثالی می‌داند از خلط مقولاتی: اینکه پرسش‌گر دچار نوعی سردرگمی مفهومی شده و متوجه نیست که نمی‌توان از دانشگاه «در کنار» آن مکان‌های دیگر دیدن کرد؛ چراکه آنها اساساً در مقوله‌ای واحد نمی‌گنجد و در نتیجه، تلقی و برخوردی متفاوت را اقتضا می‌کند (Ryle, 2009a: 6-7).^{۱۱}

هدف رایل از این ملاحظات، القاء تمایز وجودشناختی میان ذهن و بدن است. او می‌خواهد ضمن آشکار ساختن جغرافیای منطقی مفاهیمی از قبیل ذهن و بدن، نتیجه بگیرد که آنها را نمی‌توان در مقوله‌ای واحد گنجانند و سپس درباره آنها سخن گفت؛ بلکه، چون آنها اساساً به مقولات متمایزی تعلق دارند، ملاحظات گوناگون را می‌طلبند. از این رو، نوشته است:

کاملاً بجاست که در یک لحن منطقی بگوییم ذهن وجود دارد و در لحن منطقی دیگر، بگوییم بدن وجود دارد. اما این عبارت‌ها بیانگر دو جنبه متفاوت وجود نیستند، زیرا «وجود» کلمه‌ای عام... نیست. این عبارت‌ها بیانگر دو معنای متفاوت «وجود دارد» هستند... و این مزاحی نجسب است که گفته شود اعداد اول و چهارشنبه‌ها و افکار عمومی و نیروهای دریایی وجود دارند؛ یا اینکه هر دوی ذهن و بدن وجود دارند (Ibid: 12).^{۱۲}

به این فهرست می‌توان فیلسوفان دیگری را افزود؛ مثلاً افلاطون، لایب‌نیتس، کیرکگور، فرگه، هوسرل، کارل یاسپرس، مور، ویتگنشتاین، نلسون گودمن و ریچارد رورتی. از این افراد کم‌وبیش در آثار این حوزه بحث سخن رفته است.^{۱۳} البته در تمامی این مثال‌ها می‌توان مناقشه کرد و درواقع، اینکه کدام فیلسوف را تکثرگرای وجودشناختی بدانیم یا نه، بسته به تدقیق و تعریفی دارد که از تکثرگرایی منظور داریم. این دومین هدف مقاله پیش رو است و در بخش بعدی خواهیم کوشید نشان دهیم تکثرگرایی وجودشناختی در سال‌های اخیر در دو صورت‌بندی مختلف پی گرفته شده است.

دو صورت‌بندی معاصر از تکثرگرایی وجودشناختی

از تکثرگرایی وجودشناختی در طول تاریخ فلسفه سخن گفتیم. اکنون می‌خواهیم به تقریرهای معاصر از این رویکرد بپردازیم. گفتی است که دو صورت‌بندی‌ای که در ادامه می‌آید، به‌ترتیب مربوط‌اند به گرایش‌های انبساطی و انقباضی در وجودشناسی. این یعنی، صورت‌بندی نخست مربوط است به گرایش‌هایی که بر اهمیت، اصالت و معناداری وجودشناسی تأکید دارند و گمان می‌کنند وجودشناسی حوزه‌ای از دانش است که خبری اصیل و واقعی از جهان پیش می‌نهد. در مقابل، صورت‌بندی دوم پیرامون این گرایش شکل گرفته که مباحثات وجودشناسی نوعی مناقشه لفظی‌اند و واقعیتی را از خود جهان آشکار نمی‌کنند. به عبارت دیگر، مباحثات وجودشناختی صرفاً نزاعی زبانی‌اند در این باره که کدام زبان یا نظام مفهومی را باید، مثلاً ناظر به فواید عملی، انتخاب کرد و به کار بست. پس، این گرایش دوم، عمدتاً رویکردی ضد واقع‌گرایانه و ضد وجودشناسی را پیش گرفته است.

صورت‌بندی نخست: تکثر شیوه‌های بودن

اشاره شد که تکثرگرایی وجودشناختی بر انحاء متکثر بودن متمرکز است. به عبارت دیگر، تفاوتی میان موجودات در کار هست که مشخصاً مربوط است به نحوه وجود داشتن آنها، و نه هیچ چیز دیگر. اگر از منظر فلسفه تحلیلی به این رویکرد نگاه کنیم، با این پیش‌فرض که سور نمایانگر تعهدات وجودشناختی است، باید ملتزم به این شد که طرق مختلفی از تسویر وجود دارد که یعنی، سورهای متکثری داریم. برای مثال، چنانکه در تاریخ فلسفه نیز طرفدارانی دارد، فرض کنید اشیاء انتزاعی به گونه‌ای متمایز از اشیاء زمانی-مکانی هستند. یعنی، این دو دسته از اشیاء از سنخ‌های وجودی متفاوت بهره‌مندند. اکنون، اگر به کار بردن سور را دالّ بر تعهد به وجود متغیر پای‌بند شده بدانیم، باید دو سور وجودی متفاوت را در دلالت‌شناسی منطق محمولات خویش به رسمیت بشناسیم: « $\exists 1$ » برای اشاره به اشیاء انتزاعی و « $\exists 2$ » برای اشاره به اشیاء زمانی-مکانی. در این صورت، «اشیاء انتزاعی وجود دارند» را این‌گونه نشان می‌دهیم:

$$(\exists 1x) (x=x)$$

و «اشیاء زمانی-مکانی وجود دارند» را این‌گونه:

$$(\exists 2x) (x=x)$$

پس، در یک صورت‌بندی، تکثرگرایی وجودشناختی یعنی به رسمیت شناختن تکثر سورهای وجودی، به گونه‌ای که این سورها واجد دامنه‌های متمایزی از اشیاء هستند (دامنه‌های متمایز در اینجا یعنی دست‌کم یک عضو غیر هم‌سان دارند). یا به عبارتی دیگر، مقولات وجودشناختی متفاوتی وجود دارد که هر یک، سور وجودی خاصی را اقتضا می‌کنند. این صورت‌بندی را می‌توان تکثرگرایی تسویری (quantificational pluralism) نامید

(McDaniel, 2009; Turner, 2010; Idem, 2012; Idem, 2021; Caplan, 2011; Spencer, 2012)

توجه کنید که بر اساس این صورت‌بندی، چگونه می‌توان بسیاری از مباحثات وجودشناختی را حل یا منحل کرد، یا به‌گونه‌ای سامان داد که از دقت لازم برخوردار باشند. از باب نمونه، بحثی طولانی وجود دارد در این باره که اشیاء انتزاعی، کلی‌ها، هستنده‌های ریاضیاتی، مفهومی‌های (sense) فرگه‌ای، قوانین علمی، و مواردی از این دست، در کجا هستند؟ و اگر در یک جهان سوم، در یک عالم مثلین، در ذهن خدا، یا چنان جاهایی هستند، آنجا چگونه جایی است؟ چگونه به آنجا دسترسی (معرفتی) داریم؟ و چرا، اگر اساساً آنجا باشند، چنان جایی هستند و نه اینجا (در ذهن یا جهان خارج محسوس)؟ تکثرگرایی وجودشناختی با مفاهیمی که این رویکرد در اختیارش می‌گذارد، مثلاً در اینجا «روش‌های متفاوت بودن»، استدلال می‌کند که اساساً چنین مباحثات و پرسش‌هایی محصول بی‌توجهی به این امر است که بعضی از موجودات به روش‌های متفاوت نسبت به دیگر موجودات هستند. این مباحثات جایی پیش می‌آید که طرفین با ذهنیتی وحدت‌انگار به سراغ موجوداتی متکثر رفته و بر اساس نحوه وجودی یک دسته از موجودات، از نحوه وجودی دسته‌ای دیگر از موجودات پرسش می‌کنند. مثلاً در این مورد، بحث از اینکه اشیاء انتزاعی در کجا هستند، محصول گسترش نگاهی زمانی-مکانی به اشیائی است که به‌نحوی متفاوت، هستند و همین نگاه است که به بحث‌ها، موشکافی‌ها و پرسش‌های بعدی می‌انجامد.

در پرتو این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که در هر بحثی که به نظر با مقولات متفاوت وجودشناختی مواجهیم، می‌توان «روش‌های متفاوت بودن» را به چون و چراهای وجودشناختی پیش‌آمده گستراند و بر اساس این مفهوم‌پردازی جدید، آن مباحثات را حل و فصل کرده یا در قالبی جدید مطرح‌شان کرد؛ مثلاً در بحث از موجودات تخیلی و موجودات واقعی، اشیاء پارشناختی (mereological) و غیر آنها، هستنده‌های بنیادین در فیزیک و هستنده‌های فهم عرفی (که احیاناً ترکیبی از آنها باشند ولی در زبان بنیادین فیزیک قابل صورت‌بندی نیستند)، ذهن و بدن، خدا و مخلوق، اشیاء غیر ممکن و اشیاء ممکن، جهان‌های ممکن و جهان بالفعل، و مواردی از این قبیل. همچنین «روش‌های متفاوت بودن» را می‌توان در مورد اشیائی به کار بست که وجودشان مورد چون و چراهای وجودشناختی است؛ مثلاً چاله‌ها (و سایه‌ها، رخنه‌ها، دره‌ها، حفره‌ها، و غیره، که مک‌دانیل (2017: 140) تقریباً هیچ‌ها (almost nothings) می‌نامدشان)، نهادهای اجتماعی (دادگاه، دانشگاه، پول، خانواده و غیره)، موجودات گذشته و آینده، حالات ذهنی (امیدها، باورها، ترس‌ها و غیره)، هستنده‌های محصول توافق‌های اجتماعی (قوانین، واحدهای اندازه‌گیری، بازی‌ها و غیره)، مرزها (و محدوده‌ها و حاشیه‌ها)، و مواردی از این دست.

افزون بر این‌ها، «روش‌های متفاوت بودن» را می‌توان در مورد موجوداتی منظور داشت که محصول استفاده از سور در گفتگوهای روزمره هستند (بیاید آنها را هستنده‌های محاوره‌ای بنامیم). گفتگوهای روزمره ما آکنده است از کاربردهایی از سور یا دیگر واژگان وجودشناختی که به نظر تعهدات وجودشناختی عجیبی برای ما در پی دارند. به این چند مثال توجه کنید: «تفاوت ظریفی میان رنگ لاجوردی

و رنگ نیلی وجود دارد: چیزی وجود دارد که آن چیز تفاوت ظریف میان دو رنگ است و آن چیز میان لاجوردی و نیلی برقرار است $(\exists x) (Fx \wedge Gx)$. یا مثلاً «چیزی» دیشب من را از خواب پراند، یک بختک» (درست مانند «چیزی» دیشب به کره زمین برخورد کرد، یک شهاب‌سنگ. هر دو جمله یک سیاق دارند، اما تعهد وجودشناختی به موجوداتی از نوع بختک مبهم است). یا مثلاً «بعضی» از فرازهای نوشته‌های کانت تفسیر دشواری دارند: وجود دارد فرازهایی که تفسیر دشواری دارند و.... (این مثال را در Putnam, 2004: 82-83 ببینید). یا مثلاً «بین مورخین تردیدی وجود دارد که شاه‌آرتور شخصیتی واقعی است یا نه». یا این مثال که نسبت به مثال‌های پیش‌تر سیاقی متفاوت دارد: دانشمندان سال‌ها در جستجوی سیاره‌ای بودند که موجب انحراف در مدار سیاره تیر می‌شد (و حتی آن سیاره را ولکان نامیده بودند). به عبارت دیگر، چیزی هست که دانشمندان سال‌ها در جستجوی آن بودند، اما هیچ‌گاه آن را نیافتند، چون وجود ندارد. پس (گویی) چیزی هست که وجود ندارد.^{۱۴} چنانکه می‌بینید، این مثال‌ها گوینده را متعهد به وجود هستنده‌هایی محاوره‌ای از قبیل «تفاوت‌های رنگی ظریف»، «بختک»، «فرازهایی با تفسیر دشوار» و «تردیدهای تاریخی» می‌کند؛ تعهدی که به نظر از همان سنخ تعهد به اشیا زمانی-مکانی نیست. تکرارگرای وجودشناختی این تفاوت در سنخ تعهدات وجودشناختی را برخاسته از روش‌های متفاوت بودن میان موجودات زمانی-مکانی و هستنده‌های محاوره‌ای می‌داند.

نتیجه آنکه، صورت‌بندی پیش‌گفته از تکرارگرایی وجودشناختی، یعنی تکرار انحاء بودن، این امکان را در اختیار می‌گذارد که از تمامی این اشیا به عنوان هستنده سخن بگوییم و با صرف تکیه بر یک نحوه بودن، که گویی نمی‌توان میان چنین اشیائی لحاظش کرد، از گفتگو درباره (دسته‌ای از) آنها چشم‌پوشی نکنیم. در این صورت، اختلاف‌های میان چنین هستنده‌هایی را به مثابه اختلاف وجودی میان آنها پنداشته و از این رو، با انتقال گفتگو درباره آنها به حوزه‌ای دیگر، در آنجا این اختلاف‌ها را تدقیق کرده و سامان می‌دهیم.

صورت‌بندی دوم: تکرار شیوه‌های توصیف در وجودشناختی

گذشته از تکرارگرایی تسویری، صورت‌بندی‌های دیگری نیز از تکرارگرایی وجودشناختی در دست هست. مثلاً اکلوند (Eklund, 2006; Idem, 2008b; Idem, 2009)، که شاید نخستین فردی است که از این اصطلاح استفاده کرده، تکرارگرایی وجودشناختی را تلویحاً در این خلاصه می‌کند که «وجود دارد» (یا دیگر واژگان وجودشناختی) در زبان‌های مختلف معنایی گوناگون را افاده می‌کند. بر اساس این صورت‌بندی، او نتیجه می‌گیرد که مباحثات وجودشناختی ناظر به اختلاف نظر درباره حقایق بیرونی نیست، بلکه مباحثاتی است لفظی و باید ناظر به تصمیم‌گیری‌ای زبانی به آنها نگریست؛ مبنی بر اینکه کدام جمله‌ها از حقیقتی درباره جهان حاکی‌اند. طبق صورت‌بندی اکلوند، زبان‌هایی مختلف وجود دارد که هر کدام از آنها، جملات وجودشناختی گوناگونی را صادق لحاظ می‌کنند، برآمده از این حقیقت که واژگان

وجودشناختی در این زبان‌ها معناهایی متفاوت را از وجود افاده می‌کنند. افزون بر این، این زبان‌ها در توصیف درست و کامل امور واقع جهان برابرند. این یعنی، هیچ ترجیح وجودشناختی‌ای بین این زبان‌ها نمی‌توان یافت. از این رو، او نوشته است که در مباحثات وجودشناختی، طرفین بحث درواقع از زبان‌های مختلف استفاده می‌کنند.

برای روشن کردن بحث، اکلوند مخاطب را با تمثیلی مواجه کرده و می‌پرسد: «آیا گوجه‌ها میوه هستند یا سبزی؟» فرض کنید ما توافق‌هایی درباره (حقیقت بیرونی) گوجه‌ها داریم؛ اینکه چگونه گیاهی هستند، چگونه رشد می‌کنند، چگونه مصرف می‌شوند و مواردی از این دست. پس، بحثی که باقی می‌ماند، پرسشی نیست درباره حقیقت خود گوجه‌ها، بلکه این پرسش است که کدام‌یک از این صورت‌بندی‌ها («گوجه میوه است» یا «گوجه سبزی است») «زبان» را درست به کار گرفته است؟ کوتاه اینکه، طبق این تقریر، بررسی‌های وجودشناختی درواقع کاوش‌هایی زبانی‌اند و دست‌آوردشان نحوه درست صورت‌بندی‌های وجودشناختی در یک زبان است. بنابراین، مباحثات و پرسش‌های وجودشناختی، پیش‌پاافتاده و سطحی‌اند، چون به کاوشی در جهان با پاسخی عینی منجر نمی‌شوند. از این روست که او تکثرگرایی را ذیل رویکردهای انقباضی (deflationary) در وجودشناسی قرار می‌دهد؛ رویکردهایی که در نظر او پرسش‌های وجودشناختی را عینی، دارای اهمیت فلسفی و اصیل لحاظ نمی‌کنند.

در ادبیات بحث، از تکثرگرایی وجودشناختی صورت‌بندی‌های دیگری نیز یافت می‌شود که نزدیک‌اند به همین صورت‌بندی اخیر. مثلاً اینکه ممکن است بیش از یک روایت صادق درباره جهان وجود داشته باشد؛ بر این اساس که حقایق و گزاره‌های صادق درباره جهان به شاکله‌های مفهومی یا جهان‌بینی‌ها وابسته‌اند (Lynch, 1998: 1-3). به عبارت دیگر، گزاره‌ها و حقایق مطلق درباره وضعیت وجودشناختی جهان وجود ندارد (Ibid: 13).^{۱۵}

ویژگی مهمی برای تکثرگرایی وجودشناختی، در این صورت‌بندی دوم، یافت می‌شود. دیدیم که طبق این صورت‌بندی، تکثرگرایی وجودشناختی در به رسمیت شناختن تکثر شیوه‌های توصیف در وجودشناسی خلاصه می‌شد و چنین تکثری حاصل نمی‌شود مگر اینکه هیچ شیوه توصیفی‌ای نسبت به شیوه‌های دیگر مرجح و برتر دانسته نشود. نکته‌ای مهم اینجا در میان است و آن اینکه، انکار رجحان (privilege) و برتری (primacy) حاکی از این نیست که به‌طور کلی هیچ ترجیحی را نمی‌توان در میان هیچ‌یک از شیوه‌های توصیفی لحاظ نمود، بلکه این انکار متوجه ترجیحات و برتری‌های وجودشناختی است، و نه مثلاً ترجیحاتی عمل‌گرایانه. این یعنی، تکثرگرایی وجودشناختی، در صورت‌بندی دوم، نفی ترجیح وجودشناختی یک شیوه توصیفی در وجودشناسی را نسبت به شیوه‌های دیگر در پی دارد. پس، نفی ترجیحات وجودشناختی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های تکثرگرایی نوع دوم لحاظ می‌شود.

بنا بر آنچه گذشت، اکنون اجازه می‌خواهم همه صورت‌بندی‌های تکثرگرایی وجودشناختی را بر این

دو موضوع متمرکز بدانم که یا موجود بودن شیوه‌هایی گوناگون دارد، یا شیوه‌های گوناگونی برای بیان وضعیت وجودشناختی جهان متصور است. به عبارت دیگر، یا خود اشیاء به شیوه‌هایی گوناگون هستند، یا توصیفات ما از بودن آنها شیوه‌هایی گوناگون دارد. پس، در اینجا تکثرگرایی وجودشناختی را در این خلاصه می‌کنیم که شیوه‌هایی گوناگون برای بودن یا برای بیان بودن (یعنی برای بیان وضعیت وجودشناختی جهان) وجود دارد. و اگر «وجود دارد» را از صورت‌بندی خود حذف کنیم، که بدان واسطه از این بحث چشم‌پوشی کنیم که همین «وجود دارد» را باید متکثر انگاشت یا نه؟، تکثرگرایی وجودشناختی را در به رسمیت شناختن شیوه‌هایی گوناگون برای بودن یا برای توصیفات وجودشناختی خلاصه می‌کنیم. به نظر می‌رسد در هر صورت‌بندی‌ای از تکثرگرایی وجودشناختی، دست‌کم یکی از این دو موضوع مرکزیت دارد.^{۱۶}

نتیجه

این مقاله با هدف برطرف کردن دو پیش‌فرض نادرست درباره تکثرگرایی وجودشناختی نگاشته شده است. پیش‌فرض نادرست نخست این بود که تکثرگرایی وجودشناختی، درست مانند ادبیات آن، رویکردی نوپا در فلسفه تحلیلی است و پیشینه و سابقه‌ای ندارد. در پاسخ به این تصور و به عنوان نتیجه نخست این مقاله، ما با چشم‌پوشی از ارسطو، که پیش‌تر در مقاله‌ای جداگانه به دیدگاه او پرداخته بودیم، شش فیلسوف را از دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه معرفی کردیم که می‌توان خوانشی تکثرگرایانه از دیدگاه‌های وجودشناختی آنها به دست داد: توماس آکوئینی به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان قرون وسطی، دکارت به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان ابتدایی عصر مدرن، ماینونگ به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان انتهای عصر مدرن، و هایدگر، راسل و رایل به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان عصر حاضر در دو مکتب قاره‌ای و تحلیلی. نشان داده شد که چگونه اندیشه‌های وجودشناختی این فیلسوفان می‌تواند در قالب گونه‌هایی از تکثرگرایی وجودشناختی تفسیر شوند.

پیش‌فرض نادرست دوم این بود که تکثرگرایی وجودشناختی عنوان رویکرد فلسفی واحد و منسجمی است که با دغدغه‌ها و مبانی نظری مشابه شکل گرفته است. در پاسخ به این تصور و به عنوان نتیجه دوم این مقاله، نشان دادیم که آنچه با عنوان تکثرگرایی وجودشناختی مطرح می‌شود، در واقع دو صورت‌بندی متفاوت و متمایز دارد که هریک با پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های گوناگون شکل گرفته‌اند و هریک، به استدلال‌های گوناگون در جانبداری از تکثرگرایی متوسل شده‌اند.

در نتیجه، هنگام بحث از تکثرگرایی وجودشناختی، از سویی سزاوار است توجه داشته باشیم که از رویکردی با پیشینه و سابقه‌ای پرمایه سخن می‌گوییم و از دیگر سو، سزاوار است پیش از هر داوری، به روشنی مشخص کنیم که کدام صورت‌بندی از این دیدگاه را در نظر داریم.

یادداشت‌ها

۱. خود «تشابه» البته ریشه در آراء ارسطو دارد؛ مثلاً بنگرید به Aristotle, 99a; 1016b. با این حال، «تشابه» نزد توماس متفاوت از مفهوم ارسطویی آن است و این دو فیلسوف دو گونه متفاوت از تشابه را منظور دارند (Shields, 1999: 106, fn. 126). همچنین ملاحظات را درباره تشابه به‌طور کلی و اینکه به چه نسخه‌هایی از تکثرگرایی وجودشناختی می‌انجامد، در فصل دوم از (McDaniel, 2017) ببینید.
۲. هایدگر ذیل شرح این بخش از اصول فلسفه دکارت می‌نویسد: «در اینجا دکارت به مسئله‌ای اشاره کرده که اونتولوژی قرون وسطی را به‌شیوه‌های گوناگون به خود مشغول کرده بود، یعنی این پرسش که چگونه معنای هستی بر هر هستنده‌ای که در هر مورد محل بحث است، دلالت می‌کند. در بیان‌هایی چون «خدا هست» و «جهان هست» از هستی خبر می‌دهیم. اما این واژه «هست» نمی‌تواند جایی که میان این دو هستنده دقیقاً تفاوتی «نامتناهی» از حیث هستی وجود دارد، در هر دو مورد به یک معنا دلالت کند. اگر دلالت «هست» دلالتی تک‌معنایی بود، در آن صورت مخلوق به‌مثابه نامخلوق لحاظ می‌شد یا نامخلوق به مخلوق تنزل می‌یافت. اما در عین حال «هستی» همچون نامی صرف و یکسان نیز عمل نمی‌کند، بلکه در هر دو مورد «هستی» فهمیده می‌شود. مدرسیان این معنای ایجابی دلالت «هستی» را به‌عنوان دلالت «تشکیکی» (analogy)، در تمایز از دلالت تک‌معنایی یا هم‌نامی صرف، در نظر گرفتند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۲۵؛ مقایسه کنید با همو، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۳، ۱۹۶-۷، ۱۹۹، ۲۰۱).
۳. دکارت را به روش‌هایی دیگر نیز می‌توان تکثرگرای وجودشناختی دانست؛ مثلاً ترنر (Turner, 2012: 428) با پیش کشیدن تمایزی که دکارت میان واقعیت عینی و واقعیت صوری (objective and formal reality) قائل شده، اشاره به خوانش‌هایی می‌کند که این تمایز را همچون تمایزی میان دو طریقه متفاوت بودن لحاظ می‌کنند.
۴. اگرچه آراء ماینونگ به‌کلی خالی از ابهام نیست، به‌ویژه درباره اشیاء ایده‌ای که صرفاً تقرر دارند و نیز اشیاء ناموجود. با این حال، ملاحظات مشابه را در (Meinong, 1983: 58-59) ببینید.
۵. ملاحظات درباره وجودشناسی ابتدایی راسل را تا ۱۹۰۷، که البته مؤید تکثرگرایی اوست، در (Caplan, 2011: 30, N. 105) ببینید.
۶. راسل بعدها نوشته است: «ماینونگ، که برای آثارش احترام زیادی قائل بودم... خاطر نشان کرده بود که می‌توان جملاتی ساخت که در آنها «کوه طلا» موضوع باشد، اگرچه هیچ کوه طلایی موجود نباشد. او استدلال می‌کرد اگر بگویید کوه طلا وجود ندارد، آشکار است که چیزی هست که درباره‌اش می‌گویید وجود ندارد، یعنی کوه طلا. بنابراین، کوه طلا باید در نوعی جها افلاطونی هستی، تقرر داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، جمله شما که کوه طلا وجود ندارد، معنایی نخواهد داشت. من اعتراف می‌کنم پیش از مواجهه با نظریه وصف‌ها این استدلال به‌نظم قانع‌کننده می‌آمد» (Russell, 1959: 84؛ مقایسه کنید با Ibid: 63 and 157-160).
۷. مقایسه کنید با Russell, 1940: §25. به‌ویژه صفحات (344-347). نیز بنگرید به کتاب فلسفه / تمیسم منطقی، جایی که راسل اذعان می‌کند «وجود دارد» در جمله «یک کل وجود دارد» و جمله «یک جزئی وجود دارد» در معناهای کاملاً متفاوت به‌کار می‌رود (Idem, 2010: 109).
۸. اجازه دهید در اینجا به این نکته اشاره کنم که اگرچه هایدگر نحوه وجودی انسان‌ها، دازاین، را «اگزیستانس» می‌داند، اما دست‌کم سه هستنده دیگر را در همین نحوه وجودی می‌بیند و همین اصطلاح را بر آنها اطلاق می‌کند:

نخست، او (۱۳۹۲: ۲۱۲-۲۱۵) اصطلاح اگزیستانس را برای عالم (world) نیز به کار می برد و باور دارد این هر دو، عالم و دازاین، یک نحوه وجودی دارند: «عالم پیش دست نیست، بلکه اگزیستانس دارد، یعنی وجودی دارد از سنخ وجود دازاین» (همان: ۲۱۴). دوم، او زبان (language) را نیز دارای همین نحوه وجودی، اگزیستانس، دانسته و می نویسد: «زبان ها نه چیزهایی است پیش دست چنان چون اشیا. زبان همان مجموع واژه های مضبوط در یک لغت نامه نیست، بلکه زبان تا هست چنان است که دازاین است، بدین معنا که زبان اگزیستانس دارد...» (همان: ۲۶۳). سوم، دانش (science) نیز از همان سنخ وجودی دازاین است و اگزیستانس دارد: «دانش ها به مثابه رفتارهای انسانی از نوع هستی این هستند (انسان) برخوردارند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۷).

۹. مک دانیل (McDaniel, 2017: 18) نیز پنج نحوه بودن را به هایدگر نسبت می دهد که با شش نحوه ای که در بالا بیان شد، اشتراکاتی دارد؛ البته تمامی توضیحات و ارجاعات او ذیل مطالب، به نظر درست و دقیق نمی آید. به طور کلی، در فصل اول کتاب پیش گفته می توان اطلاعاتی گسترده درباره تکررگرای وجودشناختی هایدگر یافت مقایسه کنید با (Caplan, 2011: 94).

۱۰. سزاوار است در اینجا به این نکته اشاره کنم که اگرچه هایدگر به انواع و انحاء از وجود معتقد است، و در نتیجه وجود را بسته به آن انحاء، در معانی گوناگون می بیند، اما به نظر می رسد یک معنای واحد، مرکزی و مشترک را برای همه آن معانی گوناگون به رسمیت می شناسد (بنگرید به Deleuze, 1994; Tonner, 2010; McDaniel, 2017: 18-27). دو منبع نخست مشخصاً تبار این دیدگاه هایدگر را به دونس اسکوتوس می رسانند (Deleuze, 1994: 66; Tonner, 2010: 27-35, 58). البته مک دانیل اشاره می کند که اگرچه هایدگر معنایی کانونی را برای «وجود دارد» منظور داشته است، و از این رو نزد او سور عامی را می توان مفروض داشت که تمامی موجودات در دامنه آن قرار می گیرند، با این حال، بازنمایی وجودشناختی موجودات بر اساس معانی خاص وجود یا سورهای مقید به نوع خاصی از بودن، بازنمایی طبیعی تر است. به عبارت دیگر، نزد هایدگر معانی خاص از وجود را نمی توان بر اساس سور عام تعریف کرد و آنها به لحاظ دلالت شناختی ابتدایی (semantically primitive) هستند (McDaniel, 2017: 28, 55). ملاحظاتی در باره سور عام و معانی طبیعی تر سور را در مقاله «راه های بودن، سور مقید و سور عام» از همین نویسنده ببینید.

۱۱. توضیحاتی درباره رویکرد تکررگرایانه رایل، و نیز خلط مقولاتی نزد او را در (McDaniel, 2017: 128-130) ببینید. مک دانیل اشاره می کند که خلط مقولاتی اساساً مبهم است، اگرچه در جهت ایضاح آن کوشیده است.

۱۲. ملاحظاتی مشابه را در Ryle, 2009b: 216 ببینید؛ همچنین نقدی بر این دیدگاه رایل را در Quine, 2013: 118 و نقدی کلاسیک بر اینکه نزد رایل «وجود مشترک لفظی است» را در van Inwagen, 1998: 237 ببینید.

۱۳. من در اینجا از شش فیلسوف یاد کرده ام. تکررگرای وجودشناختی ارسطو و پاتنم نیز در دو مقاله (Esfandiari, 2021; Idem, 2023) بررسی شده اند. به جز این ها و از باب نمونه، مک دانیل با این ادعا که اگرچه امروزه در فلسفه تحلیلی وحدت گرایی وجودشناختی غالب است، اما در تاریخ فلسفه افراد کمی طرفدار وحدت گرایی بوده اند، لایپ نیتس، کانت، لوتسه، مور، سوزان استیونگ، هوسرل و ادیت اشتین را در زمره تکررگرایان می بیند (McDaniel, 2017: 2-3). کاپلان (2011) از آراء تکررگرایانه فرگه ناظر به وجودشناسی صحبت می کند، ترنر (Turner, 2010: 2-3).

1. (5; 2021: 193, N. 1) مور را نمونه می‌آورد و اکلوند (2008b: 383; 2006: 320) در میان فیلسوفان معاصر به ویلیام جیمز، ایلائی هرش، آلن سیدل و ارنست سوزا اشاره می‌کند.

۱۴. به‌طور کلی، «در جستجوی» متن را بدل به متنی غیر مصداقی می‌کند و از این رو، آن متن به‌لحاظ ارجاعی ناشفاف (referentially opaque) خواهد بود. پس، مسورسازی آن متن که تعهد وجودشناختی به متغیر پاینده شده را به‌همراه دارد، فاقد اعتبار است. مثال‌های فراوانی برای معرفی سور وجودی بر چنین جملاتی یافت می‌شود؛ مثلاً بنگرید به Hofweber, 1999: 71 و راه‌حلی برای مواجهه با چنین متن‌هایی را در اسفندیاری، ۱۳۹۷: ۶۷-۶۸، ۷۲ ببینید. البته این معضل که از چنین جملاتی نتیجه وجودشناختی بگیریم، که جملات حاوی گزایش گزاره‌ای را نیز شامل می‌شود، معضلی قدیمی و درواقع، معمایی افلاطونی است:

سقراط: «آیا کسی که می‌اندیشد، به چیزی می‌اندیشد؟» ثئی‌توس: «بله». سقراط:
«و آیا او به چیزی که هست می‌اندیشد؟» ثئی‌توس: «بله». و سپس: سقراط: «اگر
کسی به چیزی که نیست بیندیشد، او به هیچ چیز نیندیشیده است؟» ثئی‌توس:
«بله». سقراط: «و کسی که به هیچ چیز نیندیشیده است، اصلاً نیندیشیده است؟»
ثئی‌توس: «این‌گونه است» (افلاطون، ثئی‌توس: ۱۸۹).

نقدهایی به این دو فراز را در وی‌تگنشتاین، ۱۳۹۹: ۵۱۸§، ۹۰§؛ Idem, 1974: ۹۰§؛ Wittgenstein, 1967: §69 ببینید. وی‌تگنشتاین با تمایزی که میان افعال «کشتن» و «اندیشیدن» می‌گذارد، می‌خواهد توجه دهد که همان قاعده‌ای که برای کشتن برقرار است (کشتن چیزی یعنی کشتن چیزی که هست) برای گزایشی گزاره‌ای مثل اندیشیدن (اندیشیدن به چیزی یعنی اندیشیدن به چیزی که هست) برقرار نیست و برخلاف صورت ظاهری آنها، این دو فعل قواعد دستور زبانی مختلف را اقتضا می‌کنند.

۱۵. البته لینچ در تشریح و تدقیق تکررگرایی متافیزیکی کوشیده و این تکررگرایی به حقایقی همچون خدا، ذهن و جهان مشغول است (Lynch, 1998: 3). من با تمرکز بر همین قسم اخیر از تکررگرایی در نگاه او، آن را تقریباً معادل تکررگرایی وجودشناختی در نظر گرفته‌ام.

۱۶. از باب نمونه، لینچ نوشته است: «این ایده که انسان‌ها می‌توانند... شاکله‌های مفهومی متفاوتی را به‌کار بگیرند، عنصر لازم هر نوع تکررگرایی است» (Ibid: 31). من در بالا «شیوه‌های گوناگون توصیف در وجودشناسی» را طوری منظور دارم که همین شاکله‌های مفهومی مورد نظر لینچ را نیز در بر می‌گیرد. او البته استفاده از شاکله‌های مفهومی متفاوت را متلازم هر نوع تکررگرایی می‌داند و ما در اینجا، با پیش نهادن صورت‌بندی نخست تکررگرایی که به شاکله‌های مفهومی بی‌ربطی است، با این سخن لینچ مخالفت کرده‌ایم.

منابع

اسفندیاری، محمدحسین (۱۳۹۷) «مسئله «بعضی» در منطق؛ دفاعی گرایسی از تفسیر جانشینی از سور جزئی»، متافیزیکه شماره ۲۵، ص ۶۳-۷۶.

افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.

- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲) مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۹) تحقیقات فلسفی، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس و کرگدن.
- Aquinas, Thomas (1947) *Summa Theologica*, Vol. I, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers.
- Aquinas, Thomas (1968) *On Being and Essence*, Translated by Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aquinas, Thomas (1993) *Selected Philosophical Writings*, translated by Timothy McDermott, Oxford University Press.
- Aristotle (1984) *The Complete Works*, translated and edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- Brentano, Frantz (1975) *On the Several Senses of Being in Aristotle*, translated by Rolf George, University of California Press.
- Caplan, Ben (2011) "Ontological Superpluralism", *Philosophical Perspectives*, Vol. 25, No. 1, pp. 79-114.
- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press.
- Descartes, Rene. (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Reginald Murdoch, New York: Cambridge University Press.
- Eklund, Matti (2006) "Metaontology", *Philosophy Compass*, Vol. 1, No. 3, pp. 317-334.
- Eklund, Matti (2008a) "Putnam on Ontology", *Following Putnam's Trail: On Realism and Other Issue*, edited by Maria Uxia Rivas Monroy et al., New York: Rodopi.
- Eklund, Matti (2008b) "The Picture of Reality as an Amorphous Lump", *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by Theodore Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 382-396.
- Eklund, Matti (2009) "Carnap and Ontological Pluralism", *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David Chalmers and David Manley and Ryan Wasserman, Oxford: Oxford University Press, pp. 130-156.
- Esfandiari, Mohammad Hossein (2023) "Putnam's Meaning-Based Version of Ontological Pluralism", *Journal of Philosophical Theological Research*, Vol. 25, No. 1, pp. 137-158.
- Esfandiari, Mohammad Hossein, Morteza Hajhosseini, and Mohammad Ali Hodjati (2021) "Aristotle on Ontological Pluralism", *The Quarterly Journal of Philosophical Investigation*, Vol. 15, No. 36, pp. 264-283.
- Hofweber, Thomas (1999) *Ontology and Objectivity*, Dissertation Submitted to the Department of Philosophy of Stanford University.
- Lynch, M. (1998) *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge: MIT Press.
- McDaniel, Kris (2009) "Ways of Being", *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, edited by David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, Oxford: Oxford University Press.
- McDaniel, Kris (2017) *The Fragmentation of Being*, New York: Oxford University Press.
- Meinong, Alexius (1904) "The Theory of Objects", *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm, Illinois: Free Press.
- Meinong, Alexius (1983) *On Assumptions*, University of California Press.
- Putnam, Hilary (2004) *Ethics without Ontology*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (2013) *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.
- Russell, Bertrand (1903) *The Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Russell, Bertrand (1912) *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1914) *Our Knowledge of the External World*, London: George Allen and Unwin Ltd.
- Russell, Bertrand (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: George Allen and Unwin Ltd.
- Russell, Bertrand (1959) *My Philosophical Development*, New York: Simon and Schuster.
- Russell, Bertrand (2010) *The Philosophy of Logical Atomism*, London: Routledge.
- Ryle, Gilbert (2009a) *The Concept of Mind*, New York: Routledge.
- Ryle, Gilbert (2009b) *Collected Essays: Collected Papers*, vol. II 1929-1968, New York: Routledge.
- Shields, Christopher (1999) *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- Spencer, Joshua (2012) "Ways of Being", *Philosophy Compass*, Vol. 7, No. 12, pp. 910-918; Doi: 10.1111/j.1747-9991.2012.00527.x.
- Tonner, Philip (2010) *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, New York: Continuum.
- Turner, Jason (2010) "Ontological Pluralism", *Journal of Philosophy*, Vol. 107, No. 1, pp. 5-34.
- Turner, Jason (2012) "Logic and Ontological Pluralism", *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 41, pp. 419-48.
- Turner, Jason (2021) "Ontological Pluralism", *The Routledge Handbook of Metaphysics*, edited by J. Miller and R. Bliss, London: Routledge, p. 184-196.
- van Inwagen, Peter (1998) "Meta-Ontology", *Erkenntnis*, Vol. 48, pp. 233-250.
- Wittgenstein, Ludwig (1967) *Zettel*, translated by G. E. M. Anscombe, California: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1974) *Philosophical Grammar*, translated by Anthony Kenny, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.



Comparison of Murtaza Mutahhari's and Paul Tillich's Views on the Use of Symbolic Language in the Issues of Evolution and Creation

Maysam Akbarzadeh*

Assistant Professor, Theology Department, Payam Noor University, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Many Christian philosophers, theologians, and thinkers have considered the story of Noah's flood and the creation of man and other historical stories in the sacred texts not to be a report of a historical event, but rather a symbolic way of presenting religious points. However, Paul Tillich, who is a complete hermeneuticist, interprets all religious statements, including the story of creation, in the form of symbolic language (non-realistic cognitive linguistics) in the interpretation of religious texts. For this reason, he believes that there is no conflict between science and religion. In contrast, Murtaza Mutahhari interprets only the story of the creation of Adam, in which a realistic interpretation is not possible, based on symbolic and symbolic language, and has generally not said anything about negation or affirmation about other Quranic stories. Mutahhari, by relying on symbolic language in the story of Adam, distinguishes it from the descriptive language of science because what is not permissible in scientific language is permissible in symbolic language, and what is essential to observe in scientific language is negligible in symbolic language. Although Mutahhari emphasizes the symbolic nature of the language of the Quran in the story of the creation of Adam, because he has a propositional approach to revelation, he does not consider the language of religion to be a non-realist cognitive linguist like Tillich. Basically, in his view, the material in the story of Adam is all real, but the language of revelation in the description of creation is symbolic.
Received: 2024/10/26	
Accepted: 2025/02/11	
Keywords: Morteza Mutahhari, Paul Tillich, science and religion, Creation Issue, Symbolic Language.	

Cite this article: Akbarzadeh, Maysam (2025). Comparison of Murtaza Mutahhari's and Paul Tillich's Views on the Use of Symbolic Language in the Issues of Evolution and Creation. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 49-69.

DOI: 10.30479/wp.2025.21104.1123

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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

Extended Abstract

As familiar to scholars, one of the major and fundamental topics in contemporary philosophy of religion is the realm of "religious language," which finds its origin in the analytical philosophy of language.

One of the issues where religious language becomes significant is the theory of creation, which is a central theory in the Abrahamic religions. On the other hand, some evolutionists see the story of creation as incompatible with the theory of evolution. Consequently, over time, even among the faithful and theologians, the idea has taken root that the story of creation, due to its incompatibility with the theory of evolution, should be interpreted symbolically. On this basis, and with a critical look at this recent approach, this article examines the views of Murtaza Mutahhari and Paul Tillich on the issue of creation and its related challenges. Inspired by the opinions of these two thinkers, we aimed to address the objections arising from Darwinism to the theory of creation and tried to find a solution to the dispute between evolutionism and the theory of creation.

The degree of reliance on symbols and metaphorical language differs greatly between these two thinkers. Although for some philosophers and theologians, the symbolic nature of religious language is common, and many Christian thinkers consider the story of Noah's flood, the creation of humans, and other historical narratives of sacred texts as symbolic ways of presenting religious points rather than historical events, some contemporary perspectives interpret all religious propositions, including the story of creation, within symbolic language. Paul Tillich uses this approach in interpreting religious texts and, therefore, believes that there is no conflict between science and religion.

Paul Tillich represents a trend that seeks to extend symbolism to all elements and components of Christianity because he believes that science approaches all elements of religion in a negatory manner, and the only way to escape this is to resort to metaphorical and symbolic language in interpreting religion. In fact, Paul Tillich is a complete hermeneuticist.

On the other hand, Murtaza Mutahhari, who has taken theoretical and methodological steps in the philosophical and theological explanation of human creation, proposes the theory of separating the language of science from the language of revelation and religion to resolve the apparent conflict between science and religion in this matter. This shows his careful consideration in the contemporary religious thought arena.

Mutahhari distinguishes the symbolic language in the story of Adam from the descriptive language of science because what is permissible in scientific language is not allowed in symbolic language, and what is necessary to observe in scientific language can be disregarded in symbolic language. Although Mutahhari emphasizes the symbolic nature of the Qur'anic language in the story of creation, because he has a propositional view of revelation, he does not see religious language, like Tillich, as cognitively non-realist. In other words, from Mutahhari's perspective, the story of Adam is a real story, but the language of revelation in expressing creation and the story of Adam is symbolic.

Unlike Tillich, Mutahhari has a cautious approach to modern science and, when facing the issue of science and religion, tries as much as possible to avoid symbolic interpretation of religion. Mutahhari prefers not to subject the entirety of an issue to interpretation at once but to apply interpretation and symbolic language only to its parts and only to the extent necessary, and he is also theoretically not a proponent of complete symbolism. As mentioned, he does not consider the entirety of the elements and components of the story of creation as symbolic. Mutahhari, without haste and passivity, tries to resist as much as possible. His reason for this is clear. Engaging in full-scale symbolism and interpretation greatly blocks the way to defend the appearances of religion and Shariah, or at least, makes it very difficult. In addition to being a theologian and philosopher, Murtaza Mutahhari is a religious cleric who, although attentive to the requirements of time and the evolution of jurisprudence, is firmly a defender of *Shariah*

and religious appearances. In contrast, Tillich's approach is more compatible with the approach observed among religious intellectuals, as Tillich is fundamentally one of the intellectual sources of religious intellectualism.

Therefore, if we want to learn from Murtaza Mutahhari's approach to the issue of creation and evolution and extract a methodology, we can say that his basic method is to deal with contemporary issues step by step and only resort to symbolic interpretation where a realistic interpretation is not possible. Hence, Mutahhari has only interpreted the story of Adam's creation based on symbolic language and has generally neither affirmed nor denied other Qur'anic stories.

In any case, considering symbolic language for some Qur'anic verses may be a successful approach in resolving conflicts between religious propositions and scientific propositions. Consequently, such an approach by a thinker like Mutahhari, who spent his life addressing questions and solving problems related to Islamic issues in the contemporary world, is, in fact, a beginning for entering the challenging field of modern theological issues and the philosophy of religion. On the other hand, it is a committed effort to maintain the capability and dynamism of religious thought, avoid rigidity in the appearances of texts, and preserve the purity and sanctity of religious texts while avoiding unregulated syncretism and incompatible combinations.

References

- Abdollahi, Mohammad Ali (2002) "Science and Religion", *Essays in Modern Theology*, Tehran: SAMT [in Persian].
- Bakhshi, Abbas (2011) *Rationality in the Sphere of Religion*, Rasht: Sepidrud Publication [in Persian].
- Eisley, Loren (1960) *Darwin's Century: The Theory of Evolution and the Man Who Succeeded in Discovering It*, translated by Mahmoud Behzad, Tehran: Khayyam Publishing [in Persian].
- Faramarzi Qaramaleki, Ahad (1994) *The Position of Science and Religion in the Creation of Man*, Tehran: Arayeh Cultural Institute [in Persian].
- Faramarzi Qaramaleki, Ahad (2004) *Mutahhari and Modern Theology*, Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought [in Persian].
- Heywood, Thomas John (1997) *Paul Tillich*, translated by Forouzan Rassekhi, Tehran: Kodous Publishing [in Persian].
- Hordern, William (1989) *A Layman's Guide to Protestant Theology*, translated by Tatavos Mikaelian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Co. [in Persian].
- Macquarie, John (1999) *Twentieth-Century Religious Thought*, translated by Behzad Saleki, Tehran: Amir Kabir Publishing House [in Persian].
- Malekian, Mostafa (2002) "Spirituality, the Essence of Religions", *Tradition and Secularism*, Tehran: Serat Cultural Institute [in Persian].
- Mohaidian, Ali (n.d.) "The Problem of Faith and Doubt from Paul Tillich's Perspective", *Haft Aseman Quarterly*, No. 7 [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1974) *The System of Women's Rights in Islam*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1989) *Collected Works*, Vol. 1, Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1990) *Collected Works*, Vol. 2: *An Introduction to Islamic Worldview*, Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1991) *An Introduction to the Qur'an*, Vols. 1 & 2. Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (1998) *The Problem of Knowledge*, Qom: Sadra Publishing [in Persian].
- Mutahhari, Murtaza (n.d.) *Philosophical Essays*, Tehran: Hekmat Publishing [in Persian].

- Nichols, William (1999) "Revelation and the Three Meanings of Reason", translated by Davoud Dadashnejad, *Iran Newspaper*, Jan 9 [in Persian].
- Paul Tillich (1957) *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Row Publishers.
- Paul Tillich (1961) "The Meaning and Justification of Religions", *Religions, Experience and Truth*, edited by Sidney Hook, New York University Press.
- Sajjadi, Abolfazl (2004) *Symbolic Language and the Qur'an*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [in Persian].
- Tillich, Paul (1951) *Systematic Theology*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1957) *The Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Publishers.
- Tillich, Paul (1961) "The Meaning and Justification of Religions", *Religious Experience and Truth*, edited by Sidney Hook, New York University Press.
- Tillich, Paul (1996a) *The Dynamics of Faith*, translated by Hossein Norouzi, Tehran: Hekmat Publishing [in Persian].
- Tillich, Paul (1996b) "The Meaning and Justification of Religious Symbols", translated by Amir Abbas Alizamani, *Ma'refat Journal*, No. 19 [in Persian].
- Tillich, Paul (1997) *Theology of Culture*, translated by Morad Farhadpour and Fazlollah Pakzad, Tehran: Tarh-e No [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



مقایسه دیدگاه مرتضی مطهری و پل تیلیش در توسل به ایده زبان نمادین در مسئله تکامل و آفرینش تطبیقی

میثم اکبرزاده*

استادیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	بسیاری از فیلسوفان، متألهان و متفکران مسیحی، داستان طوفان نوح و خلقت انسان و دیگر قصص تاریخی متون مقدس را نه گزارش یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای نمادین و سمبلیک برای ارائه نکات دینی دانسته‌اند، ولی پل تیلیش که تأویل‌گرایی تمام‌عیار است، در تفسیر متون دینی، همه گزاره‌های دینی، از جمله داستان آفرینش را نیز در قالب زبان نمادین (زبان‌شناختاری غیرواقع‌گرا) تفسیر می‌کند و به همین سبب معتقد است بین علم و دین تعارض وجود ندارد. در مقابل، مرتضی مطهری تنها داستان آفرینش آدم را که در آن امکان تفسیر واقع‌گرایانه ممکن نیست، بر اساس زبان نمادین و سمبلیک تفسیر می‌کند و درباره سایر قصص قرآنی، عموماً سخنی به سلب یا ایجاب نگفته است. مطهری با تکیه بر زبان نمادین در داستان آدم، آن را از زبان توصیفی علم متمایز می‌سازد، زیرا آنچه در زبان علمی جایز نیست، در زبان سمبلیک رواست و آنچه در زبان علمی رعایت آن ضروری است، در زبان نمادین قابل اغماض است. هرچند مطهری در داستان آفرینش آدم بر نمادین بودن زبان قرآن تأکید می‌ورزد، ولی به دلیل آنکه نگرش گزاره‌ای به وحی دارد، از این جهت زبان دین را، همچون تیلیش، زبان شناختاری غیرواقع‌گرا نمی‌داند، و اساساً از نظر ایشان، مواد داستان آدم، همه حقیقی است، اما زبان وحی در بیان آفرینش، زبان نمادین است.
دریافت:	
۱۴۰۳/۸/۵	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۱/۲۳	

کلمات کلیدی: مرتضی مطهری، پل تیلیش، علم و دین، مسئله آفرینش، زبان نمادین.

استاد: اکبرزاده، میثم (۱۴۰۴). «مقایسه دیدگاه مرتضی مطهری و پل تیلیش در توسل به ایده زبان نمادین در مسئله تکامل و آفرینش». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۴۹-۶۹.

DOI: 10.30479/wp.2025.21104.1123



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

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

مقدمه

در فلسفه دین معاصر یکی از مباحث عمده و اساسی، قلمرو «زبان دین» بوده که خاستگاه آن را می‌توان در حوزه فلسفه تحلیلی زبان جستجو کرد. از مهم‌ترین گزاره‌های مطرح در زبان دین، گزاره‌های مربوط به خداوند و ویژگی‌های اوست. بنا بر آموزه‌های ادیان ابراهیمی، خداوند موجودی متعالی با صفاتی غیر جسمانی، نامتناهی و بی‌زمان است. از آنجاکه صفات انسان، یعنی موجودی جسمانی، متناهی، زوال‌پذیر و زمان‌مند، بر خداوند قابل اطلاق نیست، این پرسش پیش می‌آید که چگونه یک انسان با محدودیت‌هایی که دارد، می‌تواند از خداوند نامتناهی و با صفاتی متفاوت سخن بگوید؟ چگونه واژه‌های استفاده شده برای موجودات محدود، می‌تواند درباره خداوند به‌کار رود؟ یا اوصافی را که درباره موجودات محدود به‌کار می‌رود، تا چه میزان می‌توان به خداوند هم نسبت داد؟ آیا اصولاً می‌شود درباره خدا سخنی معنادار گفت یا خیر؟ و اگر می‌شود چگونه و چه چیزی می‌شود گفت؟ مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «خداوند خیر است» کلمه «خیر» در اینجا به چه معناست؟ آیا به‌همان معنایی است که در گزاره «علی خیر است» بیان شده، یا معنایی متفاوت دارد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت: با یک تقسیم‌بندی کلی، فیلسوفان دین در تحلیل زبان به دو دیدگاه معتقدند: بنا به دیدگاه نخست، گزاره‌های دینی مهمل و فاقد معنا هستند. این راه‌حل متأثر و برگرفته از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم و حلقه وین، یعنی فیلسوفان تجربه‌گرای منطقی در آغاز قرن بیستم است که ملاک معناداری گزاره‌ها را امکان تحقیق‌پذیری تجربی آنها می‌دانستند؛ یعنی تنها معیاری که شخص می‌تواند با استفاده از آن، معناداری گزاره‌ها را بیازماید. بر اساس این دیدگاه، تمام گزاره‌های متافیزیکی و دینی فاقد معنا هستند، زیرا تحقیق‌پذیر تجربی نیستند. دیدگاه دوم زبان دین را زبانی معنادار می‌داند، و خود به دو گروه تقسیم می‌شود: گروهی که زبان دین را معرفت‌بخش می‌دانند و گروهی دیگر چنین ویژگی‌ای برای آن قائل نیستند. هر یک از این دیدگاه‌ها خود به انواع متعدد تقسیم شده‌اند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی که زبان دین را معنادار و در عین حال غیر معرفت‌بخش، می‌داند نظریه «نمادین بودن زبان دین» است که در غرب توسط پل تیلش مطرح شده است.

یکی از مسائلی که در آن زبان دین اهمیت پیدا می‌کند، درباره نظریه آفرینش است؛ نظریه‌ای که در ادیان ابراهیمی یک نظریه محوری به‌شمار می‌آید. اما در سوی دیگر تکامل‌گرایان قرار دارند که داستان آفرینش را با نظریه تکامل ناسازگار می‌بینند. در نتیجه، به‌مرور حتی در میان دینداران و متألهان نیز این نظریه رسوخ یافته است که داستان آفرینش را به‌دلیل ناسازگاری با نظریه تکامل به‌نحو نمادین تفسیر کنند. بر این اساس و در نگاهی انتقادی به رویکرد اخیر، در این مقاله ابتدا آراء شهید مطهری و تیلش در باب مسئله آفرینش و چالش‌های مربوط به آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت. سپس به‌قصد ارائه راه‌حل برون‌رفت از آن چالش‌ها، با الهام از آراء آن‌دو، درصدد پاسخ‌گویی به ایرادات برآمده از نظریه داروینیسیم به نظریه آفرینش برخوایم آمد.

تقابل نظریه تکامل و نظریه آفرینش

زیست‌شناسی جدید با طرح نظریه تکامل انواع (species evolution) از سوی ژان باتیست لامارک (Jean Baptiste Lamarek; 1744-1829)، چارلز داروین، جولیان هاکسلی و دیگر زیست‌شناسان، زمینه تازه‌ای را برای تعارض بین داده‌های علمی و ظواهر کتاب مقدس باز کرد. با ظهور این نظریه مسئله جدیدی برای مخالفت علوم تجربی با تعالیم کتاب مقدس در مناقشات علم‌گرایان و اصحاب کلیسا مطرح شد. کلیسا بر آن بود که کتب آسمانی، خلقت و تکوین را امری وضعی دانسته و به‌ویژه آفرینش موجود زنده و به‌طور خاص انسان را مستقل از انواع دیگر و به‌طور وضعی و معجزه‌آسا تلقی می‌کنند، درحالی‌که زیست‌شناسان برای تفسیر خلقت در مفهوم کلی آن، مراحل تکامل تدریجی مستمری را ترسیم می‌کنند که بر اساس آن، موجودات کامل‌تر از موجودات پیشین حاصل آمده‌اند. نظریه تکامل انواع در مغرب‌زمین، تحولات عظیمی در معارف دینی و غیردینی ایجاد کرد. با این نظریه بود که تفسیر متون دینی دچار دگرگونی شد و تقریرهای مرسوم از برهان نظم متزلزل گردید. از سوی دیگر، اخلاق دینی و انسانی جای خود را به اخلاق تکاملی داد و ترحم بر زیردستان، تقبیح شد و ستایش زورمندان، تمجید؛ و بلکه پشتوانه اعمال آنها گردید.

علاوه بر این‌ها، این تفسیر از منشأ زیست‌شناختی انسان، با مقام و منزلت یگانه انسان و کرامت و شرافت ذاتی او در تعارض آشکار بود. در بینش دینی و قبل از طلوع نظریه تکامل، انسان محور و مرکز عالم مخلوقات بود و با اشرافیت و مقام والای خود، مثل آفریدگار محسوب می‌شد. برای مثال در تورات (سفر تکوین: باب اول، شماره ۲۷) می‌خوانیم: «پس خدا آدم را به‌صورت خود آفرید. او را به‌صورت خدا آفرید». طبیعت تابع و طفیلی وجود انسان بود و نقش سایر موجودات با نقشی که در برآوردن اهداف انسانی و آمال و آرزوهای انسان داشت، تبیین می‌شد. اصلاً جهان برای انسان خلق شده بود و انسان برای بندگی، و رستگاری انسان در این بود که مطیع فرمان خدا باشد. عقل انسانی او را در قله‌ای بسیار مرتفع‌تر از سایر حیوانات باهوش قرار می‌داد. انسان موجودی بود که اگر جسماً فانی بود، روحاً فناناپذیر و جاودانی بود و به‌همین لحاظ، موجودی طبیعی به‌شمار نمی‌آمد، بلکه بسیار فراتر از حد موجودات طبیعی تصور می‌شد؛ هر چند در بعضی خصلت‌ها با بعضی موجودات طبیعی اشتراک داشت. اما با طلوع نظریه تکامل، بی‌همتایی مقام بشر و اشرافیت او نقض شد و به‌قول لورن آیسلی (Lorn Eiseley)، انسان از نظرگاه کلامی، دیر زمانی دارای منزلت مخصوص و ماورای طبیعی در آفرینش شمرده می‌شد، اما تکامل‌اندیشان برای پیشبرد منظور خویش، با توجه به پیوند نزدیکی که انسان با سایر موجودات زنده دارد، درصدد تأکید بر صفاتی برآمدند که منشأ زمینی ما را برملا می‌کند (آیسلی، ۱۳۳۹: ۴۵۰).

مسئله علم و دین و نظریه تکامل از دیدگاه مرتضی مطهری

بررسی آثار و اندیشه‌های فلسفی کلامی مطهری درباره نحوه مناسبات و چگونگی ارتباط علم و دین، بیانگر

عقیده راسخ وی به هماهنگی و هم‌گرایی بین آن دو بوده و در مواردی نیز آنها را مکمل و متمم هم می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۵). آنگاه که از «هماهنگی» علم و دین سخن می‌رود، مقصود این است که گزاره‌هایی که آن دو درباره موضوع واحدی به دست می‌دهند، اگر چه به ظاهر متفاوت‌اند، ولی در حقیقت نافی یکدیگر نیستند و در جایی که از «مکملیت» آنها بحث می‌شود، سخن ناظر به محدوده علم بوده و نشان می‌دهد که علم در پیش فرض‌های بنیادین خود، نیازمند تبیین‌های مابعدالطبیعی است (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۳۳۵).

یک نکته روش‌شناختی مهم در تبیین استاد مطهری از نسبت علم و دین، توجه به چندضلعی بودن مسئله علم و دین است. در نظر وی اگرچه ظاهر مسئله دو موضعی است (علم و دین) اما بدون توجه به فلسفه و نسبت هر یک از علم و دین با آن نمی‌توان تصویر درستی از مسئله علم و دین ارائه کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۸۷-۴۸۵). از این رو، علم، دین و فلسفه، سه تبیین و تنسيق نظام هستی و مکمل یکدیگرند.

مطهری ابتدا نیازهای بشر را به دو دسته «ثابت و متغیر» تقسیم می‌کند و سپس به نحوه ارتباط میان عنصر «ابدیت و تغییر» پرداخته و از این رهگذر تلاش می‌کند مسئله نسبت میان علم و دین را از نظر جهان‌بینی اسلامی تبیین کند و به حل تعارض ظاهری آنها نائل آید (همو، ۱۳۵۳: ۱۰۰-۹۵).

در جهان‌بینی دینی، علم و عقل تا سقف معینی نیازهای آدمی را پاسخ می‌دهند و آن برآوردن احتیاجات مادی دنیوی است که از آن امروزه با عنوان «سطح زندگی» یاد شده و به «رفاه» آدمی در حیات دنیوی می‌افزاید، اما دین، پاسخگوی نیازهای وجودی و فراعقلی و معنوی انسان‌هاست (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۰۸). جهان‌بینی دینی از نگاه مطهری، بازتاباننده سه سطح معرفت - یعنی معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت شهودی - است (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۵). از این رو جهان‌بینی دینی در قلمرو معرفت‌شناسی نه مبتنی بر «حس‌گرایی» صرف است، نه «خرد‌گرایی» محض و نه «شهودگرایی» خالص، بلکه آمیزه‌ای از سه طریق یاد شده است (همو، ۱۳۷۰: ۳۶-۳۵). بنابراین می‌توان دیدگاه مطهری را در باب تفاوت میان علم و دین چنین خلاصه کرد:

اگر چه علم و دین برای گسترش شناسایی آدمیان آمده‌اند، اما «علم» افزایش «افقی» به انسان ارزانی می‌کند و «دین»، گسترش «عمودی» در بشر ایجاد می‌کند. دین می‌گوید تمام این جهانی که می‌بینی در مقابل جهان غیبی که بر این جهان احاطه دارد، مثل یک حلقه است در صحرا. لذا هر یک از علم و دین، ابعادی از جهان هستی را فراوری انسان‌ها می‌گشاید که آدمی به همه آنها نیازمند است. در نتیجه، نه علم می‌تواند جانشین دین شود و نه دین می‌تواند جانشین علم (همو، ۱۳۷۷: ۱۶۷).

همانطور که اشاره شد، مسئله تعارض علم و دین، نخستین مسئله در الاهیات نوین مسیحی است و در تاریخ اندیشه‌های کلامی معاصر نیز از بحث برانگیزترین مسائل بوده است. تعارض، آن‌گونه که در فرهنگ

اسلامی معاصر انعکاس یافته است، شامل موارد فراوان است. اما عمده ترین و پرچالش ترین آنها، نظریه تبدیل انواع است. چارلز داروین سال ۱۸۳۷ در رساله ای درباره انواع، نظریه ای خاص در برآمدن انواع به صورت تصادفی مطرح کرد؛ آنگاه در منشأ انواع به سال ۱۸۵۹ تئوری تبدیل انواع را با ادله فراوان شرح داد.

تئوری تبدیل انواع، به این دلیل از عمده ترین مصداق های تعارض علم و دین قرار گرفت که همه ابعاد تعارض ادعا شده بین علم و دین را شامل می شود. بنابراین کسانی همچون مطهری در مباحث تعارض علم و دین غالباً به بحث از نظریه تبدیل انواع اکتفا کرده اند. نظریه داروین برای متکلمان مغرب زمین چهار مسئله را برانگیخت، و هر چهار مسئله نزد دانشمندان مسلمان مورد بحث قرار گرفته است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳).

عمده ترین ابعاد تعارض علم و دین را می توان در تعارض در «جهانبینی» و تعارض در «محتوا» خلاصه کرد. از جمله تعارض در جهانبینی، تعارض در اندیشه های هستی شناختی و انسان شناختی است و مراد از تعارض در محتوا، تعارض با تعالیم کتب مقدس است. مطهری در هر دو بعد ذیل نظریه تبدیل انواع سخن رانده است. او در مواضع فراوانی از آثار خویش (برای نمونه، علل گرایش به مادی گری؛ نظام حقوق زن در اسلام) ناسازگاری ادعا شده بین نظریه تبدیل انواع با خداشناسی را مطرح کرده و با مطالعه تاریخی-تطبیقی به تحلیل دلایل بروز تضاد توحید و تکامل می پردازد. او تعارض نظریه داروین با جهانبینی الهی را به تضاد توحید و تکامل تعبیر می کند.

اولین نکته، ارتباط این تعارض با مسئله علل گرایش به مادی گری است:

از جمله مسائلی که به نظر من تأثیر زیادی در گرایش های مادی داشته است، توهم تضاد میان اصل «خلقت و آفرینش» از یک طرف و اصل «ترانسفورمیسیم» یعنی اصل تکامل، خصوصاً تکامل جانداران، از طرف دیگر است. به عبارت دیگر، توهم اینکه آفرینش مساوی است با آنی و دفعی الوجود بودن آفرینش، و تکامل مساوی با خالق نداشتن اشیاء است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/۵۱۳).

از نظر وی نظریه تکامل به منزله یک تئوری علمی، از جهت منطقی تعارضی با خداشناسی و جهانبینی الهی ندارد. بنابراین باید عوامل فرامنطقی بروز چنین تعارضی را جستجو کرد:

اصل توحید و اصل تکامل طبیعت در همه اشکال خود، حتی در تکامل نوعی جانداران، مؤید و مکمل یکدیگرند، نه منافای و نه مخالف. فرض منافات این دو اصل ناشی از جهالت و بی خبری است (همو، بی تا: ۱/۶۶).

مطهری از تعارض مسئله خداشناسی با تئوری تبدل انواع، تقریرهای مختلف ارائه کرده است (فرامرز

قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۹۷). معروف‌ترین تلقی از تعارض نظریه تبدیل انواع با اندیشه دینی به برهان نظم بازمی‌گردد. برهان نظم مؤلف از مقدمه صغروی دال بر نظم در جهان است (بر حسب تقریرهای متنوع آن) و مقدمه کبروی دال بر نظم حاصل تدبیر قبلی مدبر و ناظم است. چنین گفته‌اند که بر مبنای نظریه تبدیل انواع، کبرای برهان یاد شده ابطال می‌گردد، مطهری این مسئله را با عنوان «نظریه داروین و دلیل الاهیون» بیان می‌کند:

موحدین به‌عنوان دلیل بر خداشناسی، به نظام حکیمانه خلقت استناد کرده‌اند. اگر یک قوه مدبری در کار نباشد و به‌تعبیر قرآن، اگر آنچه مشهود است مسخر نامشهود نباشد، این نظام حکیمانه به‌وجود نمی‌آید. اگر کسی قائل شد که همین قوانین محسوس مشهود طبیعت بدون دخالت شعوری، اراده‌ای و حکمتی، لزوم داشته باشد، کافی است برای اینکه این نظام حکیمانه را به‌وجود بیاورد، یکی از دلایل خداشناسی، بلکه از نظر عمومیت، عمده‌ترین دلیل خداشناسی، مخدوش و تضعیف می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۴۱ (با اندکی تلخیص)؛ همان، ۱/ ۵۱۶)

کبرای برهان نظم (هر نظامی حاصل تدبیر و طرح مدبر با شعور است) درواقع وجود نظم را تبیین می‌کند. مناقشه‌های سنتی درباره برهان نظم - حتی مناقشه‌های هیوم - غالباً صغرای آن را مورد نقد قرار می‌دادند و در تبیین‌پذیری نظم به‌وسیله ناظم باشعور، مناقشه جدی وجود نداشت. بر مبنای نظریه داروین، وجود نظم تبیین دیگری می‌یابد: نظم حاصل بی‌نظمی و تصادف در زمان بسیار طولانی و تحول تدریجی است. این تبیین غایت‌گرایانه و مبتنی بر طرح و نقشه نیست. بنابراین تعارض نظریه داروین با خداشناسی را می‌توان ارائه تبیین رقیب برای فهم در جهان دانست. به‌اصطلاح منطقدانان مسلمان، نظریه داروین به‌نحوی قیاس مقاومت در برابر برهان نظم ارائه می‌کند و کبرای آن را مخدوش یا حداقل تضعیف می‌کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

روش مطهری در رفع تعارض نظریه داروین با خداشناسی متضمن سه پاسخ است: اولاً، دلیل اتقان صنع را به‌عنوان تنها دلیل بر وجود خدا محسوب داشتن، غلط است و به‌عنوان عمده دلیل ذکر کردن، مبالغه است. ثانیاً، نظام خلقت منحصر به ساختمان اعضای حیوانات نیست تا گفته شود، تکامل تدریجی جانداران برای توجیه وجود تصادفی آنها کافی است. ثالثاً، پیدایش تدریجی و تغییرات تصادفی ساختمان اندام‌های گیاهان و حیوانات به‌هیچ‌وجه برای توجیه تشکیلات و نظام‌های دقیق اندام‌های آنها کافی نیست. او جواب سوم را جواب اصلی اشکال می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۱۷). استاد به این نکته نیز اشاره می‌کند که اگر از ضیق مفاهیم نارسای فلسفی در الاهیات مسیحی فراتر رویم و با مبانی حکمت اسلامی

سخن بگوئیم، «دلالت اصل تکامل بر وجود متصرفی غیبی در کار جهان، از هیچ اصلی کمتر نیست» و از این رو اصل توحید و اصل تکامل مؤید و مکمل یکدیگرند نه مناف (همان، ۶۴).

جنگال‌آمیزترین بُعد تعارض نظریه تبدیل انواع با اندیشه دینی، ناسازگاری آن با تعلیم کتب مذهبی یا همان تعارض در محتوا است. حاصل ناسازگاری این نظریه با آموزه‌های کتاب مقدس این است که کتاب‌های آسمانی، آفرینش انسان را دفعی و مستقلاً از خاک می‌دانند، در حالی که بر اساس این نظریه، انسان، برآمده از انواع قبلی و دارای خلقت تدریجی و تحولی است. مطهری با موشکافی خاصی به تحلیل روی آورد قرآن به داستان آدم و تمایز آن با رویکرد تفکر یهودی به خلقت آدم می‌پردازد.

نکته عجیب این است که در قرآن کریم، قضیه و داستان آدم ابوالبشر آمده ولی به عنوان یک تعلیم دیگری نه به عنوان شهادت بر توحید و [نه به] این دلیل که [چون] زندگی بشر به آن صورت آغاز شده، پس به خدایی خدا اعتراف کنید (همان، ۵۱۵؛ همان، ۳/۱۱۶).

روش تعلیماتی قرآن این است که در مسئله توحید به موضوع آغاز حیات تمسک نشده و نگفته به دلیل اینکه حیات و زندگی، آغازی [و] شروعی دارد، به این دلیل خدا را بشناسید (همان: ۱۱۷).

مطهری پس از نفی روی آورد جستجوی خدا در آغاز حیات و در میان مجهولات از ساحت قرآن، به این نکته اشاره می‌کند که مقاصد قرآن در داستان آدم به تعلیمات اخلاقی و عرفانی بازمی‌گردد. او در مواجهه با نظریه تبدل انواع بیان می‌کند که نظریه تبدیل انواع یک تئوری زیست‌شناسی است اما متکلم با رویکرد زیست‌شناختی به این مسئله نمی‌پردازد و از این حیث، وی هرگز در مقام نفی و اثبات نظریه تبدیل انواع نیست، و از آن جایی که اشتغال وی به مسائل کلامی است، نفی و اثبات نظریه تکامل می‌تواند برای متکلم، مسائل کلامی تولید کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۰۹).

مطهری می‌گوید: بحث و تحقیق در این مسئله بر عهده علمای زیست‌شناسی است. طرفداران فلسفه الهی یا فلسفه مادی می‌بایست ببینند آنچه که علم بیان می‌کند با اصول فلسفی که آنها در دست دارند و از آن پیروی می‌کنند، تطبیق می‌کند یا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/۶۴). از این روی نفی و اثبات نظریه تبدل انواع را باید به روش، ابزارها و ترازوهای زیست‌شناختی موکول کنیم و صرفاً از موضع کلامی به نفی و اثبات آن بپردازیم. او در رفع تعارض ظاهری آموزه‌های دینی در خلقت انسان و نظریه تبدل انواع، راه‌حلهایی متنوع را به ترتیب مطرح می‌کند. توجه به تنوع پاسخ‌ها و نیز ترتیب منطقی آنها در فهم روش و مبانی وی اهمیت دارد:

اولاً، آنچه علوم در این باره بیان کرده‌اند، فرضیه‌های در حال تغییرند که اصلاح شده یا باطل شناخته

شده و فرضیه‌ای دیگر جانشین آن شده است. با چنین فرضیه‌هایی نمی‌توان مطالب کتاب آسمانی را که به صورت مطالب صریح و غیرقابل توجیه بیان شده، مردود دانست (همان، ۵۱۴).

ثانیاً، بر مبنای علوم، تغییرات اساسی جانداران در تبدل انواع، به صورت جهشی، یعنی سریع و ناگهانی بوده است. اگر به فرض کتب مذهبی صراحت داشته باشند که از طرفی، آدم اول مستقیماً از خاک آفریده شده، و از طرف دیگر، بیان کند که طینت آدم طی چهل روز سرشته شده، می‌توان گفت همه مراحل را که به طور طبیعی اولین سلول حیاتی باید در طول میلیاردها سال طی کند تا منتهی به حیوانی از نوع انسان بشود، به اقتضای شرایط فوق‌العاده‌ای که دست قدرت الهی فراهم کرده، در مدت چهل روز طی کرده است.

ثالثاً، در صورت فرض قطعی بودن نظریه داروین و امتناع فرضی که در پاسخ دوم بیان شد، ظواهر مذهبی غیرقابل توجیه نیستند (همانجا). توجیه‌پذیری ظواهر قرآن محتاج ملاک و شاخص است. در غیر این صورت، اخذ این طریق در هر مقامی، سیال بودن فهم ما از قرآن را به میان می‌آورد که مورد پذیرش بسیاری از عالمان دین نیست.

استاد به این نکته توجه داشته است و از این رو پس از بیان توجیه‌پذیری ظواهر قرآن، به شاخص و ملاک آن نیز اشاره می‌کند: «ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است» (همانجا).

اما سمبولیک بودن آیات قرآن در داستان آدم چه مفهومی دارد؟ سمبولیک دانستن زبان قرآن نیازمند تبیین است، یعنی بدون داشتن تئوری خاص معرفت‌شناختی که با مبانی تفسیر نیز سازگار باشد، نمی‌توان آیه‌ای از آیات قرآن را سمبلیک دانست. بیان مطهری در مورد سمبولیک بودن زبان وحی در تفسیر خلقت انسان چنین است:

آیا ظواهر مذهبی غیرقابل توجیه است؟ ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است. منظورم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون سمبل انسان است؛ ابداً. قطعاً «آدم اول» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن، داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبلیک طرح کرده است (همانجا).

نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را مطرح می‌کند (همانجا).

سمبولیک بودن زبان قرآن در بیان داستان آدم می‌تواند توجیه‌پذیری این دسته از آیات را مشخص کند.

البته باید توجه داشت که مطهری، تنها داستان «آفرینش آدم» را بر اساس زبان نمادین یا سمبلیک تفسیر کرده و درباره سایر قصه‌های قرآنی، عموماً سخنی به سلب یا ایجاب نگفته است (بخشی، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

نمادگرایی تام تیلیش

تیلیش اعتقاد داشت که یکی از خصایص بارز سده بیستم ضعف و نارسایی مفاهیم سنتی مسیحیت است و همواره تلاش می‌کرد مفاهیم بنیادی مسیحیت را دوباره تفسیر و تبیین نماید. به نظر وی، انسان معاصر بین کهنه و جدید، بین میراث انباشته با معنای قدسی و رهیافت دنیوی عصر جدید واقع شده است. او این وضع را موقعیت مرزی می‌داند. او کوشید مسیحیت را با هر آنچه در کل فرهنگ بشری با آن مناسبت و تلائم دارد، ترکیب و تلفیق کند و مسیحیت سنتی را با مباحث نوگرایی سازگاری دهد. البته به هیچ‌کدام، یعنی مسیحیت و نوگرایی، برتری مطلق نمی‌دهد. وی معتقد است وظیفه حتمی تمام متکلمان این است که پیام کتاب مقدس را با مسائل و مشکلات انسان عصر خود و نیز با کل فرهنگ جدید بشری ارتباط دهد. تیلیش روش خود را در پل زدن میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید، «روش همبستگی» (correlation method) نامید. طبق این روش، محتوای متون مقدس دینی و مذهبی را در هر عصر و زمانی، باید از راه جواب‌هایی که این متون به سؤالات ناشی از وضعیت فرهنگی آن عصر و زمان می‌دهند، شناخت و شناساند.

تیلیش می‌گوید: روش همبستگی، مضامین ایمان مسیحی را از طریق سؤالات وجودی و با پاسخ‌های الهیاتی در ارتباط متقابل تبیین می‌کند (Tillich, 1951: 1/ 68). او بر اساس «اصل ارتباط متقابل» صورت پرسش‌هایی را که در عصر حاضر در زندگی و افکار مردم مطرح شده و پاسخ‌هایی را که به وسیله نمادهای بنیادی مسیحیت به آنها داده شده، به هم ارتباط داده است. به نظر تیلیش، الهیات نمی‌تواند نسبت به مسائل زمان بی تفاوت باشد و باید در پاسخگویی به مسائل وجودی انسان حاضر، به زبان فرهنگی سخن بگوید (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۱). از این رو «تیلیش را یکی از چند عالم الهیات فرهنگ خوانده‌اند» (هی وود توماس، ۱۳۷۶: ۱۱۳).

پل تیلیش با طرح دین به مثابه وجهی از حیات معنوی آدمی، آن را از حوزه احساس، اخلاق و معرفت فلسفی فراتر می‌برد و با «وجود» و دغدغه‌های اگزیستانسیال موقعیت حدی انسان پیوند می‌زند و رهیافت وجودی به دین را در افق حیات معنوی انسان معاصر می‌گشاید (تیلیش، ۱۳۷۶: ۴۸). از منظر پل تیلیش، انسان معاصر دارای دو گونه مسائل است: مسائل وجودی و مسائل غیرووجودی. پاسخ مسائل اخیر بر عهده علوم بشری مانند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، باستان‌شناسی، تاریخ، فیزیک، شیمی، زیست و... است، اما مسائل وجودی و اگزیستانسیال آدمی در قلمرو دین و الهیات قرار می‌گیرند و این مسائل وجودی بشر عبارتند از: تنهایی (Finitude)، بیگانگی (Estrangement)، ابهام (Ambiguity)، معنای زندگی (Meaning of life) و شکاکیت (Skepticism) که آفریده فرهنگ معاصرند و پاسخ‌های متناسب خود را

در دین جستجو می‌کند و دین می‌بایست به این مسائل وجودی انسان پاسخگو باشد. این پنج مسئله وجودی، کل پنج بخش کتاب سه جلدی *الاهیات نظام‌مند* یا جامع (Systematic Theology) را به خود اختصاص داده‌اند.

بدین ترتیب، از نگاه پل تیلیش، دین یک سلسله اعمال و اعتقادات خاص نیست، بلکه همانا دلبستگی به «امور نهایی» (ultimate) است که با احساس قطعی بودن امور و با نوعی تسلیم محض و غیرمشروط در برابر آن امر نهایی و قربانی نمودن همه چیز در پای آن همراه باشد (همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۶-۱۷). از این نظر تعبیر «امور نهایی» در الهیات او جایگاهی ویژه دارد و آن اموری است که «بودن» و «نبودن» انسان به آن ارتباط می‌یابد، یعنی آنچه انسان حاضر است بود خویش را فدایش سازد (موحدیان، ۱۳۷۹: ۴۷).

از آموزه‌های حائز اهمیت در اندیشه پل تیلیش این است که وی بر این باور است که «نمونه نهایی» انسان را باید به‌طور نمادی مطرح کرد، چون تنها زبان نمادین قادر است امور نهایی و دلبستگی واپسین و فرجامین را به‌دور از هرگونه تحریف و تقلیل دادن در سطح معرفت تجربی که پوزیتیویست‌ها از آن دم می‌زنند و شناخت فلسفه‌ای که فیلسوفان ایده‌آلیست از آن سخن می‌گویند، بیان نماید، چنانکه می‌گوید: «نمادهای دینی تنها طریقی هستند که از رهگذر آنها، دین می‌تواند خود را به‌طور مستقیم اظهار نماید» (تیلیش، ۱۳۷۵ ب: ۳۹). نمادهای دینی تنها طریقی است که از رهگذر آنها، دین می‌تواند خود را به‌طور مستقیم اظهار نماید؛ هرچند که دین به‌طور غیرمستقیم نیز ممکن است خود را در قالب اصطلاحات کلامی، فلسفی و هنری اظهار کند، ولی خودنمودی مستقیم (direct self-expression) آن از طریق نماد و مجموعه به‌هم‌پیوسته نمادهاست (Tillich, 1961: 3). تیلیش می‌گوید: «دلبستگی واپسین انسان را باید به‌طور نمادی مطرح کرد» (تیلیش، ۱۳۷۵ الف: ۵۷).

از دیدگاه وی، نماد دینی بیانگر دلبستگی واپسین یا غایت محتواست. برای درک نمادهای دینی، نخست باید معنای نماد (symbol) را در پرتو وجوه تشابه و تفارق آن با نشانه (sign) توضیح داد؛ چراکه اگرچه از یک جنبه اساسی، آن دو مشابه هم‌اند، ولی وجوه تفاوت بسیاری میان نماد و نشانه است. پل تیلیش ویژگی نمادها را در شش خصیصه ارائه می‌کند: (۱) اشاره به‌سوی فراتر از خود، (۲) مشارکت در واقعیت و معنای امر مورد اشاره، (۳) داشتن هویت جمعی، (۴) قدرت گشودن و نشان دادن ابعاد پنهان واقعیت و ابعاد ناشناخته روح انسان به خود او، (۵) داشتن نقش اصلاحی یا تخریبی، (۶) وابستگی به شرایط اجتماعی در پیدایش، رشد و افول (همان، ۵۹-۵۷). از آنجاکه توضیح هر یک از ویژگی‌های یاد شده موجب اطلاع کلام می‌گردد، در اینجا برای آشنایی با برخی از آنها، به‌شرح اجمالی آن بسنده می‌کنیم.

از نگاه تیلیش، هر چند در وادی نظر، بین نشانه‌ها و نمادها می‌توان شباهت‌هایی را ملاحظه کرد و آن اینکه هر دو در ورای خود به چیز دیگری اشاره می‌کنند به‌عنوان مثال چراغ قرمز در چهارراه، یک «نشانه» است و از معنای عبور ممنوع حکایت می‌کند. اما این چراغ قرمز کاملاً قراردادی است و عبور ممنوع

صرفاً، بیان یک رابطه خارجی است؛ رابطه‌ای که به چراغ قرمز عارض می‌گردد، درحالی‌که در هویت و ساختار درونی چراغ قرمز، چیزی به معنای عبور ممنوع نیامده است. به دیگر سخن، چراغ قرمز در آن چیزی که از آن حکایت می‌کند، شرکت نمی‌جوید، از این رو یکی از تفاوت‌های بنیادی میان نماد و نشانه آن است که نشانه‌ها به هیچ طریقی در واقعیت و قدرت چیزی که بدان اشاره می‌کنند، مشارکتی ندارند، ولی نمادها گر چه عین چیزی نیستند که آن را نمادپردازی کرده‌اند، اما در مفهوم و قدرت آن شریک‌اند (همو، ۱۳۷۶: ۶۴). بنابراین می‌توان نشانه‌ها را به دلایل مصلحتی یا قراردادی جایگزین کرد (همو، ۱۳۷۵ الف: ۵۸).

خصیصه دیگر نمادها این است که سطوح واقعیتی را نمایان می‌سازند که جز در این صورت، برای ما پنهان می‌مانند، زیرا واقعیتی را که شعر و موسیقی، نقاشی و سایر آفرینش‌های هنری برای ما بازنمایی و حکایت می‌کنند، هیچ چیز دیگری توانایی چنین کاری را ندارد. اگر زبان علمی یا فلسفی را به کار بندیم، آنچه این زبان به ما منتقل می‌سازد، همان نیست که زبان به واقع شهری انتقال می‌دهد (همو، ۱۳۷۶: ۶۵). بنابراین خاستگاه نمادها را می‌بایست در «ناخودآگاه جمعی» بشر جست و این برخلاف نشانه‌ها است که آگاهانه ابداع و برکنار می‌شوند، لذا نماد را نمی‌توان به گونه‌ای ارادی و تعمداً پدید آورد، چون نماد امری است قراردادی و تابع مواضع و مصلحت‌اندیشی نبوده و بدون پذیرش جمعی ایجاد نشده و باقی نمی‌ماند و اگر گروه نماد را بپذیرد، ممکن است مانند خدایان باستانی به یک مجاز تبدیل شوند (همو، ۱۳۷۵ ب: ۴۰). از این نظر، پل تبلیش کارکرد نمادها را نه در زبان عرفی یا فنی، مانند علم و تکنولوژی، بلکه در حوزه آفرینش‌های هنری، تاریخ و دین می‌جوید؛ و کارکرد نمادهای دینی را عین کارکردهای نمادهای دیگر می‌بیند. یعنی همان گونه که نمادها، ابعادی از واقعیت روح ما را که به دلیل غلبه جنبه‌های محسوس و انضمامی واقعیت، پنهان‌اند، به ما نشان می‌دهند، نمادهای دینی نیز ابعادی دیگر از واقعیت و به ویژه سطح عمیق‌تری از زوایای ناآشکار وجودمان را به ما آشکار می‌سازند، و این اعماق درونی‌تر وجود جزء با نمادها شناخته نمی‌شوند. به عبارت دیگر، نمادهای دینی، تجربه آن مرتبه ژرف از وجود است که آن را خود وجود یا قوه غایی گویند. از این منظر، دین از غایت قصوی، یعنی دلبستگی فرجامین حکایت می‌کند و اساساً تنها از طریق «نمادهای دینی» است که می‌توانیم از «غایت قصوی» سخن بگوییم.

تبلیش در پاسخ به پرسش‌هایی مانند اینکه «چرا نمی‌توان دلبستگی واپسین انسان و متعلق آن را به‌طور صریح و حقیقی بیان کرد؟» چنین می‌گوید: «هر چیزی که متعلق دلبستگی مطلق است، به عنوان خدا تلقی می‌شود و آن را فقط از طریق نماد می‌توان بیان کرد». اگر ملیت غایت قصوای شخصی است، در این صورت، نام ملیت (نزد او) نامی مقدس می‌شود و ملیت اوصافی قدسی را به خود می‌گیرد (Tillich, 1957: 43). در این صورت، «ملیت» نماد برای آن غایت نهایی، یعنی غایت واقعی - البته به طریقی بت‌پرستانه - می‌شود. نتیجه اینکه اگر ما بخواهیم هر گونه دلبستگی واپسینی را بیان کنیم، خواه متعلق آن

خدا باشد یا ثروت یا جاه یا هر امر دیگری، باید از زبان نمادین بهره بجویم و با نمادها، آن دل‌بستگی واپسین را مجسم کنیم. همچنین در جواب این پرسش که چرا اموری که متعلق دل‌بستگی نهایی ما واقع می‌شود، به صورت نماد درمی‌آیند و نمی‌توانیم آن را به طور غیرنمادین و مستقیم بیان کنیم؟ تیلیش می‌گوید: علت این تبدل شکل مفاهیم به سمبل‌ها، ویژگی غایی بودن از یک سو و ذات ایمان از سوی دیگر است. آنچه غایت واقعی (غایت حقیقی) است، به طور نامحدود از قلمرو واقعیت محدود فراتر است. بنابراین، هیچ واقعیت محدودی نمی‌تواند آن را به طور مستقیم و غیرنمادین بیان کند (Ibid, 44).

بنا بر نظر تیلیش، دست‌کم در ادیان ابراهیمی، خداوند دل‌مشغولی غایی یا واپسین ماست (Ibid, 52-53). از سوی دیگر، تیلیش بیان می‌کند که دل‌بستگی غایی انسان باید به صورت نمادین بیان شود؛ از نظر وی واژه «خدا» چنین نقشی دارد، یعنی واژه‌ای است که نماد بنیادین دل‌مشغولی غایی ماست (Ibid, 4). بنابراین،

هرچه ما در باب آنچه که دل‌بستگی واپسین (غایت قصوای) ماست سخن بگوییم، خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است. این دل‌بستگی (غایت) به ورای خود اشاره می‌کند، درحالی‌که در آنچه که به آن اشاره می‌کند، مشارکت می‌جوید، ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را به طور رسا و کافی بیان کند. زبان ایمان، زبان نمادهاست (Ibid, 45).

به گفته تیلیش در کتاب *الاهیات نظام‌مند*،

تردیدی نیست که هرگونه بیان محسوس و متعین درباره خداوند باید نمادین باشد؛ زیرا یک بیان ملموس، بیانی است که از عناصر تجربی محدود استفاده می‌کند تا مطالبی را درباره خداوند بیان کند. این بیان از محتوای این عناصر تجربی فراتر می‌رود؛ اگرچه همچنان در بر دارنده آن نیز است. عنصر محدود واقعیت که محملی برای بیان ملموس درباره خداوند است، هم‌زمان هم تأیید و هم سلب می‌شود. این بیان، نمادین می‌شود، زیرا یک بیان نمادین، بیانی است که معنای ظاهری آن با آنچه به آن اشاره می‌کند، سلب می‌شود. با این حال، این بیان با آن تأیید نیز می‌شود؛ و این تأیید، به بیان نمادین معنای مناسبی می‌دهد تا به فراتر از خود اشاره کند (Idem, 1951: 239).

مقصود تیلیش از اینکه معنای واژه‌ها هنگامی که به شکل نمادین استفاده می‌شوند، همواره با آنچه به آن اشاره می‌کنند، نفی می‌شود، این است که هر واژه‌ای شایستگی و مناسبت لازم را ندارد تا درباره خداوند به کار برده شود. در واقع، در حمل این کلمات به خداوند، به ناچار معنای معمولی و غیرنمادین آن واژه نفی می‌شود. برای مثال، این عبارت را در نظر بگیرید «خداوند به عهد خود وفا می‌کند». نماد در اینجا واژه وفاداری است که معنای آن هم‌زمان، هم نفی و هم تأیید می‌شود و در همان زمان که استعلا نیز

می‌یابد، نفی می‌شود، زیرا وفای به عهد خداوند موضوع اعتماد و تعهد است که می‌توان گفت به گونه‌ای از سنخ روابط انسانی است؛ و استعلا می‌یابد، زیرا وفاداری خداوند به مراتب شدیدتر از نوع وفاداری انسانی است.

بر همین اساس تیلش ابراز سخنان حقیقی (یا غیرنمادین) درباره خداوند را نادرست می‌داند، زیرا معتقد است چنین سخنانی خداوند را موجودی در عرض سایر موجودات می‌انگارد. این قبیل سخنان مبتنی بر این فرض نادرست است که خداوند نوع خاصی از موجودات است، اوصافی خاص دارد و کارهای خاص انجام می‌دهد. این مفروضات، نامتناهی و غایی بودن خداوند را نقض می‌کنند. تیلش خداوند را یک موجود در میان سایر موجودات نمی‌داند، چراکه لازمه آن، محدودیت و متناهی بودن خداوند است. از نظر تیلش، خداوند ورای همه این چیزهاست. برای تیلش، خداوند خود وجود و مبنای ساختار وجود است، نه وجودی در میان سایر موجودات. به عبارت دیگر، هر موجودی وجود و قدرت خود را در وجود خداوند و مشارکت در وجود او می‌یابد.

از این رو تیلش معتقد است هر سخنی درباره خداوند معنایی را با خود حمل می‌کند، اما نمادین است. تنها سخن غیرنمادین درباره خدا این است که بگوییم: «خدا خود وجود و هستی محض است» که با بودن، همه وجودها را امکان‌پذیر می‌سازد (Ibid, 238-239). البته باید توجه داشت که معنی نمادین بودن سخن درباره خداوند، معنایی محدود و تجربی نیست، بلکه مقصود، اشاره آن سخنان به سوی ماوراء است. بر همین قیاس، تمام اوصافی که به خداوند نسبت می‌دهیم اوصافی همچون قدرت، رحمت، عدالت و نظایر آنها- چون همگی از تجارب محدود بشری اخذ شده‌اند، به ناچار به شکل نمادین به کار برده می‌شوند (Idem, 1957: 47).

تیلش بیان می‌کند که تمام اوصاف و محمولات خدا، دارای معنای نمادین‌اند. توضیح مطلب اینکه در متون دینی و کتب مقدس اوصاف متعددی به خدا نسبت داده شده است؛ مانند اینکه خدا عالم است یا قادر است و... در این اسناد اوصاف به خداوند، گویا خدا را به عنوان یک موجودی با ویژگی‌های خاص می‌شناسند؛ گویی خداوند موجودی است در میان سایر موجودات که دارای اوصافی خاص است، درحالی‌که داستان از این قرار نیست و خداوند یک موجود نیست، بلکه خود وجود است. پس هر وصفی -که در متون دینی به خدا نسبت داده می‌شود- رمزی و نمادین خواهد بود. پس معنای «خدا عادل است» را نباید این گونه تفسیر کرد که در جهان، موجودی وجود دارد به نام خدا که دارای صفت عدالت است، زیرا تیلش اعتقاد دارد خدا موجود نیست، بلکه وجود است و این جمله یعنی «وجود عادل است» و کل جهان یکپارچه عادل است، نه اینکه یک موجود در جهان عادل است. به عبارت دیگر، از سراسر جهان عدالت می‌بارد و هر کاری در جهان، دارای اثرات خاص خودش است (تیلش، ۱۳۷۵: ب: ۲۶۶). هنگامی که گفته می‌شود «خدا شخصیت دارد» این گفته را نمی‌توان به طور غیرسمبلیک تحلیل کرد، زیرا شخصیت

محدودیت دارد، ولی در عین حال، اسناد سمبلیک شخصیت به خدا، درست و مناسب است، زیرا خدا قدرت وجود تمام شخصیت‌ها و به وجود آورنده آنهاست.

تیلیش بر این نکته تأکیدی ویژه دارد که نماد، آنچه را که از هیچ راهی بیان شدنی نیست، بیان می‌کند. به دیگر سخن، وی بر تحول ناپذیری نمادها تأکید دارد (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۲۶)؛ به این بیان که نمی‌توان نمادها را ساده، و به زبان حقیقی تبدیل کرد. درواقع می‌توان گفت همین ویژگی نماد است که به آن این قدرت را می‌دهد تا آنچه را که بیان شدنی نیست، بیان کند.

زبان نمادین برای امر واپسین، فراتر از مقولات زبان متعارف است. از دیدگاه معرفت‌شناختی، امر متعارف به حوزه فهم بشری مربوط می‌شود که تیلیش انسان را به مقولات متناهی وابسته می‌داند. درک انسان از واقعیت با تناهی آمیخته شده و انسان در ایجاد ابزارهای مفهومی تحلیل فراتر از متناهی ناتوان است. بنابراین، مقولات انسان ضرورتاً مقولات تناهی هستند و خدا نمی‌تواند موضوع این مقولات باشد. برای تیلیش توصیف خدا با چنین اصطلاحات و مقولاتی، تنها با تحول نمادین آنها میسر است. سؤال این است که ما چه اصطلاحات و مقولاتی را می‌توانیم به خداوند به صورت نمادین اطلاق کنیم؟ و چگونه می‌توانیم معنای غیرمتعارف و غیرلفظی این اصطلاحات را درباره خداوند بدانیم؟

طریقه تشابه (analogy) و نمادگرایی (symbolism) موضوعی متوسط ارائه می‌دهند که از افتادن در دام افراط اجتناب می‌کند. مفاهیم به کار گرفته شده درباره خدا، باید هم تا حدی مشابه و هم تا حدی متفاوت با معنای آنها در گفتار معمولی است. تیلیش از نظریه‌های جایگزینی و رقیب برای توصیف سرشت نماد بهره می‌گیرد. او می‌نویسد: شناخت و حیانی مربوط به آموزه خدا، فقط از طریق تشابه یا نماد صورت می‌گیرد. روش تشابه، حقایقی درباره خدا نمی‌گوید که به الاهیات طبیعی منجر شود، بلکه فقط ساختار و صورتی است که «هر شناخت ناشی از وحی را باید در قالب آن بیان کرد»؛ به این معنا تشابه مانند نماد دینی به ضرورت برگرفته از واقعیت متناهی برای محتوابخشی به نقش ساختاری وحی اشاره می‌کند. معرفت نمادین و تشابهی برای بیان حقایق و حیانی مربوط به خدا، مناسب‌تر است (Tillich, 1957: 137).

در اندیشه تیلیش، ایمان از طریق تجربه شخصی صورت می‌گیرد؛ انسان در این تجربه، حضور امر قدسی مطلق، نامتناهی و نامشروط را تجربه می‌کند. در این رهگذر، سرّی که مکشوف می‌گردد، دلبستگی واپسین ماست، زیرا مبدأ هستی و وجود ماست. اصلی‌ترین سخن تیلیش این است که تجربه شخصی موجب دو تحول یا انقلاب معرفتی می‌شود: انقلاب اول، در شناخت هستی و جهان است و انقلاب دوم، در شناخت غایت‌ها و ارزش‌ها. اینجا یک تحول وجودی در میان است که ابتدا در هست‌ها رخ می‌دهد و سپس در باید‌ها؛ یعنی ابتدا معرفت نسبت به هست‌ها تغییر می‌کند و به دنبال آن، معرفت نسبت به باید‌ها عوض می‌شود. اینجا است که فرد به چشم ایمان می‌نگرد. به دیگر سخن، این تجربه درونی و امر قدسی که متعلق دلبستگی نهایی انسان است، دگرگونی ژرفی را هم در نسبت با «هست‌ها» و هم در ارتباط با «باید‌ها» ایجاد

می‌کند که آن را نه می‌توان معرفت تجربی به سیاق علوم رایج دانست و نه از سنخ شناخت عقل ابزاری برشمرد، بلکه نوعی دگرگونی است در ناحیه بینش‌ها و گرایش‌ها، که از آن به بصیرت می‌توان یاد کرد و در حقیقت می‌بایست آن را تحول معرفتی ناشی از «وحی» تلقی نمود، زیرا معرفتی که از طریق وحی حاصل می‌شود، کارکردی وجودی داشته و می‌تواند نسبت آدمیان را با «هست‌ها» و «بایدها» دگرگون سازد.

این اساسی‌ترین کارکرد نماد دینی بوده که وصول به «حیات ایمانی» را میسر می‌سازد، به گونه‌ای که تمام عناصر حیات شخص در عمل ایمان متحد می‌شوند و در پویایی معرفتی سهیم می‌گردند. البته این ایمان از صاعقه‌های ناخودآگاه غیرعقلانی و از ساختارهای خودآگاه عقلانی فراتر می‌رود، اما هرگز آنها را متلاشی نمی‌کند، زیرا خصیصه وجودی ایمان، ویژگی عقلانی ایمان را طرد نمی‌نماید، اگرچه با آن یکسان هم نیست. به عبارتی، از دیدگاه پل تیلیش، وحی مخالف عقل عمل نمی‌کند، بلکه برعکس، عقل را به سطح بالاتری تعالی می‌بخشد (مک‌کواری، ۱۳۷۸: ۵۵). از همین موقف است که تیلیش معتقد است عقل و وحی می‌باید نه هم‌سنگ باشند (بنا بر روش نوارتدوکسی) و نه یکی تابع دیگری (طبق روش طبیعت‌گرایی)، بلکه باید با هم ارتباط متقابل داشته باشند (نیکولز، ۱۳۷۸: ۹).

بحث و بررسی (نتیجه)

روشن است که درجه توسل به نماد و زبان استعاری نزد این دو متفکر بسیار متفاوت است. اگرچه در اندیشه بعضی فیلسوفان و متألهان، نمادین بودن زبان دین رایج بوده و بسیاری از متفکران مسیحی، داستان طوفان نوح و خلقت انسان و دیگر قصص تاریخی متون مقدس را نه گزارش از یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای سمبلیک برای ارائه نکات دینی دانسته‌اند، ولی برخی از دیدگاههای متأخر، همه گزاره‌های دینی و از جمله داستان آفرینش را نیز در قالب زبان نمادین تفسیر می‌کنند. پل تیلیش این شیوه را در تفسیر متون دینی به کار می‌برد و به همین سبب معتقد است بین علم و دین تعارض وجود ندارد. تیلیش نماینده جریان‌ی است که تلاش می‌کند نمادگرایی را به تمام عناصر و اجزا دین مسیحیت بسط دهد، چون معتقد است علم در همه جا به همه عناصر دین از در نفی وارد می‌شود و تنها راه‌هایی، توسل به زبان استعاری و نمادین در تفسیر دین است. درواقع تیلیش یک تأویل‌گرای تمام‌عیار است.

اما در مقابل، مرتضی مطهری نظریه تفکیک زبان علم از زبان وحی را مطرح کرده که خود نشان‌دهنده دقت نظر وی در عرصه اندیشه دینی معاصر به‌شمار می‌آید. مطهری با تکیه بر زبان سمبلیک در داستان آدم، آن را از زبان توصیفی علم متمایز می‌سازد، زیرا آنچه در زبان علمی جایز نیست، در زبان سمبلیک رواست و آنچه در زبان علمی رعایت آن ضروری است، در زبان سمبلیک قابل اغماض است. هرچند وی در داستان آفرینش آدم بر نمادین بودن زبان قرآن تأکید می‌ورزد، ولی به دلیل آنکه نگاه گزاره‌ای به وحی دارد، از این جهت زبان دین را، همچون تیلیش، زبان شناختاری غیرواقع‌گرا نمی‌داند. به عبارت دیگر، از نظر مطهری داستان آدم، داستانی حقیقی است اما زبان وحی در بیان آفرینش و داستان آدم، زبان نمادین است.

مطهری برخلاف تیلیش، یک رویکرد و تقرب محتاطانه نسبت به علم جدید دارد و در مواجهه با مسئله علم و دین، تلاش می‌کند تا حد امکان به سمت تأویل و تفسیر نمادین دین نرود. مطهری ترجیح می‌دهد نه فقط کلیت یک مسئله را یک‌جا به دست تأویل نسپارد. او تأویل و توسل به زبان نمادین را فقط در اجزاء و بخش‌های آن، و آن‌هم به حد ضرورت وارد می‌سازد، بلکه به‌نحو نظری نیز طرفدار ایده نمادگرایی تمام‌عیار نیست. چنانکه دیدیم، در مورد داستان آفرینش نیز کل اجزاء و عناصر را نمادین نمی‌داند. درواقع مطهری به‌دور از شتابزدگی و انفعال، تلاش می‌کند تا حد ممکن، مقاومت کند. دلیل کار او روشن است. درافتادن در نمادگرایی و تأویل تام و تمام، راه را برای دفاع از ظواهر دین و شریعت تا حد زیادی مسدود، یا دست کم، بسیار دشوار می‌کند. مرتضی مطهری در کنار اینکه یک متأله و فیلسوف است، یک روحانی دینی است که هرچند به مقتضیات زمان و تحول فقه توجه دارد، اما به‌جد مدافع شریعت و ظواهر دین است. در مقابل، رویکرد تیلیش بیشتر با رویکردی سازگار است که نزد روشنفکران دینی مشاهده می‌کنیم؛ تیلیش خود یکی از منابع فکری روشنفکری دینی به‌شمار می‌آید.

بنابراین، اگر بخواهیم از رهیافت مرتضی مطهری به مسئله آفرینش و تکامل درس بگیریم و یک روش‌شناسی استخراج کنیم، می‌توانیم بگوییم اساس روش او این است که قدم‌به‌قدم و مرحله‌به‌مرحله، با مسئله مستحده برخورد کنیم و فقط آنجا که امکان تفسیر واقع‌گرایانه ممکن نبود، سراغ تأویل و تفسیر نمادین برویم. از این‌رو مطهری، تنها داستان «آفرینش آدم» را براساس زبان نمادین یا سمبلیک تفسیر کرده و درباره سایر قصه‌های قرآنی، عموماً سخنی به سلب یا ایجاب نگفته است.

به هر روی، قائل شدن به زبان نمادین برای برخی از آیات قرآن، شاید برون‌شد موفقی در عرصه حل تعارضات میان گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی به‌شمار می‌رود. درنتیجه، چنین گامی از سوی متفکری نظیر مطهری که همه عمر، دغدغه پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و حل مشکلاتی را داشت که در زمینه مسائل اسلامی در جهان معاصر رخ می‌نمود، خود در حقیقت آغازی برای ورود به عرصه پرچالش مسائل کلامی نوین و فلسفه دین بوده و از دیگر سو، تلاشی متعهدانه برای حفظ توانایی و پویایی اندیشه دینی و پرهیز از جمود بر ظواهر نصوص و همچنین حراست از خلوص و قداست متون دینی و اجتناب از التقاطی‌گری بی‌ضابطه و ترکیب ناسازوار محسوب می‌شود.

منابع

- آیسی، لورن (۱۳۳۹) قرن داروین: نظریه تکامل و مردی که به کشف آن توفیق یافته ترجمه محمود بهزاد، تهران: خیام.
- بخشی، عباس (۱۳۹۰) عقلانیت در سپهر دیانت، رشت: سپیدرود.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵ الف) پویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- تیلیش، پل (۱۳۷۵ ب) «معنا و توجیه نمادهای دینی»، ترجمه امیرعباس علیزمانی، مجله معرفت، شماره ۱۹.

تیلیش، پل (۱۳۷۶) *الاهیات فرهنگ* ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳) *زبان نمادین و قرآن*، قم: موسسه امام خمینی.

عبداللهی، محمدعلی (۱۳۸۱) «علم و دین»، جستارهایی در کلام جدید، تهران: سمت

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۳) *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۳) *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۳) *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) *مجموعه آثار*، ج ۳ و ۱، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) *مجموعه آثار*، ج ۲: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) *آشنایی با قرآن*، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) *مسئله شناخت*، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (بی‌تا) *مقالات فلسفی*، تهران: حکمت.

مک‌کواری، جان (۱۳۷۸) *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) «معنویت، گوهر ادیان»، در: *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.

موحدیان، علی (۱۳۷۹) «مسئله ایمان و شک از دیدگاه پل تیلیش»، *فصلنامه هفت آسمان*، شماره ۷، ص ۴۵-۵۸.

نیکولز، ویلیام (۱۳۷۸) «وحی و سه معنای عقل»، ترجمه داود داداش‌نژاد، *روزنامه ایران*، ۱۳۷۸/۱/۱۹.

هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸) *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه طاهره‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.

هی وود توماس، جان (۱۳۷۶) *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: کدّوس.

Tilich, Paul (1951) *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press.

Tilich, Paul (1957) *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Raw.

Tilich, Paul (1961) "The Meaning and Justification of Religions", *Religious Experience and Truth*, edited by Sidney Hook, New York University Press.



Awe, Origin (and End) of Philosophy

Seyyed Mohammad Reza Hoseini Beheshti*

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities,
University of Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Plato in the dialogue <i>Theaetetus</i> and Aristotle in Book Alpha of <i>Metaphysics</i> both describe awe as the beginning of philosophy in terms that are strikingly close to one another. This statement has continued to occupy the minds of many thinkers throughout the centuries up to the present day. For Plato, <i>Arche</i> signifies the origin—the “from where” and “from whom” of everything—as well as the governing principle that makes each thing what it is. The consequence of such an understanding is that awe is not only the source and beginning, but also the end of philosophy. He sees this end in the intellectual contemplation of the Ideas, especially the Idea of the Good (<i>Agathon</i>). The final awe is the joy arising from beholding the Ideas or the truths of things. By contrast, although Aristotle also regards awe as the starting point of philosophy, for him, this awe culminates in knowledge of the four causes. If any wonder remains, it is only because someone might hold a belief other than this. Drawing on Aristotle’s words, Heidegger considers awe to be the beginning of philosophy insofar as one observes in the being its existence or beingness, and thereby grasps what he calls the “ontological difference.” This awe is no longer a historical wonder at the origins of philosophy, nor does it pertain to everything about which we seek knowledge or, more generally, curiosity. Moreover, by relying on the second meaning of the word <i>Arche</i> , he interprets it as a principle that, in the beginning, middle, and end, always accompanies and sustains philosophy. Although Heidegger’s perspective is worthy of reflection, it seems that reconciling it with the context in which Plato’s and Aristotle’s statements about the beginning of philosophy are situated involves certain difficulties.
Received: 2025/11/01	
Accepted: 2025/11/22	

Keywords: Awe, origin, end, Philosophy, Aristoteles, Plato, Heidegger.

Cite this article: Hoseini Beheshti, Seyyed Mohammad Reza (2025). Awe, Origin (and End) of Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 71-82.

DOI: 10.30479/wp.2025.23006.1213

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** mrbeheshti@ut.ac.ir

Extended Abstract

Plato, in his dialogue *Theaetetus* and Aristotle in *Metaphysics* (Book Alpha), both—using seemingly similar expressions—take “awe” as the origin of philosophy. This statement has inspired many thinkers throughout the centuries, especially in modern times. The Greek word *arche* means origin, or the question “from where?” and “since when?”—which in Latin is rendered as *principium*, denoting the spatial and temporal beginning of a thing. Additionally, the verb “*Archean*” carries a second meaning: to rule or to dominate.

In *Theaetetus*, the famous phrase “awe is the beginning of philosophy” appears in the context of a dialogue where *Theaetetus*, responding to Socrates’ argument based on Protagoras’ thought, expresses his astonishment. Socrates, recognizing this reaction, considers *Theaetetus* worthy of becoming a philosopher, precisely because he sees “awe” as the starting point of philosophy.

Nevertheless, from Plato’s statement about the beginning of philosophy, one can discern a kind of generality. He even, by appealing to a myth that Hesiod recounts in the *Theogony*—where the lineage of Iris, the messenger of the gods, is traced back to Thaumás and the etymology of his name is connected to wonder—regards this myth as a confirmation of the relationship between awe and philosophy.

On the other hand, in Plato’s doctrine of Ideas, he explores the nature of knowledge (*episteme*) by examining its levels—from sensory perception to intellectual intuition (*noein*). He ultimately identifies the culmination of knowledge as the contemplation of the Ideas, especially the Idea of the Good (*Agathon*). The feeling or affect experienced by the observer in gazing upon this realm is expressed with the word *ekplettein*, which signifies a kind of wonder infused with delight.

From Aristotle’s interpretation in *Topica* of the verb *ekplettein*, it appears that he takes this word to mean not merely an excess but rather the very height of wonder. Accordingly, the encounter of the observer with ideas—and ultimately with the Idea of the Good—brings him to a state in which awe and admiration take place together.

Thus, for Plato, awe is not only the beginning but also the end of philosophy—that is, the recognition of the Ideas and the Idea of the Good.

Aristotle also refers to awe as the beginning of philosophy in his *Metaphysics*. In his analysis, philosophy—or the love of wisdom—is rooted in the understanding of principles (*archai*) and causes (*aitiai*). Moreover, by causes, he specifically means the four types: material, formal, efficient, and final causes.

Aristotle, after Plato and in a different way, let this initial awe transform into its opposite through the understanding of these four causes. Ultimately, awe is dispelled upon the attainment of knowledge.

Additionally, according to Aristotle, all things can be subject to awe, as well as statements or phenomena that provoke astonishment, doubt, and admiration in individuals.

For this reason, he also counts examples such as automaton dolls and solar eclipses among the things that cause awe. Moreover, Aristotle considers the knowledge possessed by wise men concerning subjects of understanding—of which ordinary people are ignorant—as another source of awe and admiration.

In his *Rhetoric*, Aristotle also includes within the category of wondrous things the speeches of orators who adorn their words with unusual figures of expression to win the admiration of their audience.

Thus, it can be said that the word awe for him carries multiple meanings and is not confined merely to the initial sense of awe. The term even encompasses the meaning of doubt, which departs from its original sense.

Drawing on Aristotle’s statement, Heidegger considers awe as a fundamental mood—not as a historical event marking the beginning of philosophy, but as the starting point for

philosophizing in general, and especially in our contemporary age. This awe takes place as we egress from self-evidence, confronting the very being we encounter in everyday life, which in our time is the technical being.

Technology is not only the source of our conception of artificial entities, but also the origin of our understanding of nature and natural beings. From Heidegger's perspective, the metaphysical tradition culminates in technology, which marks the furthest distance from philosophy's original question—the question of Being.

The absence of Being in technology startles us and evokes awe, which serves as the first resonance of thinking and prompts us to question. This questioning is no longer a pursuit of this or that kind of knowledge, nor is it driven by curiosity or the desire to satisfy it. Rather, it is directed toward the Being itself, questioning it once again in terms of its Being—that is, its *Seiendheit* (beingness)—and ultimately, the Being of the being (*Sein des Seienden*).

Heidegger believes that what first and exclusively made the Greeks awe was the concentrated presence of the being in the Being itself—that is, the mode in its *Wesen* and *Wesung*, which is the very foundation of beings. To be in awe is something that must be relearned, so that instead of the scientific approach—where, by means of method, a predetermined question is posed along with certain expectations of an answer—the questioner withdraws and remains with himself, allowing Being to disclose itself in an event imbued with the atmosphere of awe, makes the questioner as belonging to himself. By doing so, the questioner stands out (*ekstasis*), and exposes himself to the disclosure of Being. He must endure (*Ausstehen*) in this standing-out.

Thus, Heidegger regards this awe as the beginning of what he calls the “ontological difference.” In this distinction, a separation is made between being (*Seiendes*) and Being (*Sein*), and although our questioning begins with the being, it ultimately turns toward the Being of the being—or ultimately, toward Being itself, insofar as it is Being.

Moreover, Heidegger, by emphasizing the second meaning of the Greek verb *Archean*—namely, to rule, to dominate, or to be the governing principle that makes a thing what it is—considers awe not only as the beginning of philosophy but also as its constant companion and culmination. He regards awe as a fundamental mood that, beyond the historical emergence of philosophy, always accompanies it, sustains it, and the more abundant it is, the more it intensifies the philosophical nature of philosophy itself.

Although this interpretation by Heidegger is thought-provoking and holds a significant place within his philosophical system, it appears to be difficult to reconcile with the statements of Plato and Aristotle regarding the beginning of philosophy—especially when those statements are read within the context of their original texts.

References

- Aristotle (2006) *Metaphysics*, translated by Sharaf al-Din Khorasani. Tehran: Hikmat Publishing [in Persian].
- Deils, H. (1969) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. W. Kranz, Bd. II, Dublin, Zürich.
- Hesiod (2024) *Theogony: Hesiodos*, translated and annotated by Farida Farnoudfar, Tehran: University of Tehran Press [in Persian].
- Osthoff, H. (1908) “Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte; 3. Iris”, *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 11, S. 44-74.
- Plato (2001) *Collected Works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



حیرت، آغاز (و انجام) فلسفه؟

سیدمحمدرضا حسینی بهشتی*

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۸/۱۰

پذیرش:

۱۴۰۴/۹/۱

افلاطون در محاوره ثا/تیتوس و ارسطو در آلفای بزرگ کتاب *مابعدالطبیعه*، با تعابیری نزدیک به هم، حیرت را سرآغاز فلسفه دانسته‌اند. این جمله در سده‌های بعد تا زمان معاصر، اندیشه‌ورزان متعددی را به خود مشغول داشته است. افلاطون از آرخه همان مبدأ یا از کجایی و از کی‌ای هرچیز و نیز اصل حاکم بر همه چیز را می‌فهمد که موجب می‌شود هر چیزی آن باشد که هست. پیامد چنین فهمی این است که حیرت نه تنها خاستگاه و آغاز، بلکه پایان فلسفه نیز هست. او این پایان را در مشاهده عقلی ایده‌ها، به‌ویژه ایده خیر یا آگاثون می‌بیند. حیرت پایانی همان بهجت ناشی از تماشای ایده‌ها یا حقایق امور است. در مقابل، ارسطو هرچند سرآغاز فلسفه را حیرت می‌داند، اما این حیرت برای او به دانستن علت‌های چهارگانه منتهی می‌گردد. در این حال، اگر هم حیرتی باقی بماند، از این است که کسی پنداری جز این داشته باشد. هایدگر با بهره‌گرفتن از سخن ارسطو، حیرتی را سرآغاز فلسفه می‌داند که در موجود، وجود یا موجودیت آن را ملاحظه کند و آنچه را که خود «تمایز انتولوژیک» می‌نامد، دریابد. این حیرت، دیگر حیرتی تاریخی در سرآغازهای فلسفه نیست و به هر چیزی که از آن طلب دانایی و به‌طریق اولی، کنجکاوی می‌کنیم، تعلق نمی‌گیرد. به‌علاوه، او با تکیه بر معنای دوم واژه آرخه، آن را اصلی می‌داند که در آغاز، میانه و پایان، همواره ملازم و برآورنده فلسفه است. این نگرش هایدگر هرچند درخور تأمل است، اما به‌نظر می‌رسد وفق دادن آن با سیاقی که جمله افلاطون و ارسطو درباره سرآغاز فلسفه در آن قرار گرفته‌اند، با دشواری‌هایی همراه باشد.

کلمات کلیدی: حیرت، آرخه، فلسفه، افلاطون، ارسطو، هایدگر.

استناد: حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا (۱۴۰۴). «حیرت، آغاز (و انجام) فلسفه؟». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*.

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۶۱-۸۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.23006.1213



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

* نشانی پست الکترونیک: mrbeheshti@ut.ac.ir

مقدمه

در محاورات افلاطون به سخنی مشهور برخورد می‌کنیم که از دیرباز مورد توجه و گفتگو قرار گرفته است و سرآغاز فلسفه را این چنین بازگو می‌کند:

زیرا حال و وضع کسی که دوستار دانایی است، در مواقع بسیار حیرت است و آغاز دیگری برای فلسفه جز این نیست (ثائیتوس، ۱۵۵ d).

از شاگرد برجسته او، ارسطو نیز مشابه این سخن نقل شده است:

زیرا حیرت برای انسان‌ها اینک و پیش از این، آغاز فلسفه بوده است (مابعدالطبیعه، ۱۱-۱۳ b ۹۸۲).

با این اوصاف، هر دو چهره نامدار فلسفه عهد باستان «حیرت» (Qauha/ zein) را سرآغاز فلسفه دانسته‌اند. همان گونه که می‌دانیم، پرسش فیلسوفان پیش‌تر از «آرخه» (ἀρχή) بود. آرخه از مصدر آرخی (ἀρχεῖν) در زبان یونانی، سرآغاز یا به‌بیانی دقیق‌تر، به‌معنای «از کجا»یی و «از کی» است و دلالت بر مبدأ مکانی و زمانی دارد. اندیشه‌ورزان پیش از سقراط، بلکه حتی اسطوره‌سرایانی همچون همر و هزیود، بدین معنا در جستجوی آرخه بوده‌اند. آنها این پرسش را متوجه تمامی آنچه پیرامون آنها، بلکه در درون آنها حاضر بود یا به‌تعبیری دیگر، «ماحضر» می‌کردند که در زبان یونانی، to\o)/n یا در صیغه جمع ta\ o)/nta خوانده می‌شد. از این رو، می‌توان آنها را «آرخایولوگ» نامیده، یعنی کسانی که درباره آرخه یا موتوس (mu/qoj؛ اسطوره) می‌گفته‌اند، یا لوگوس (logoj). ارسطو فیلسوفان یونانی را «فوسیولوگوی» می‌نامد و آنها را اندیشه‌ورزانی می‌داند که درباره فوسیوس، لوگوس می‌گویند. او در بیان فوسیوس، آن را آرخه می‌خواند؛ آن هم آرخه genesisij (پیدایش) و fqw=ra (زوال) (fufio lo/goi).

آنچه در عبارات افلاطون و ارسطو جلب نظر می‌کند، این است که اینک پرسش از آرخه یا مبدأ، متوجه خود فلسفه شده است. به‌لحاظ لغوی مصدر arxei/n علاوه بر این، به‌معنای حکمروایی نیز هست. بدین ترتیب، پرسش از آرخه، گذشته از سرآغاز، از اصل حاکم بر همه چیز، و در اینجا از فلسفه، نیز می‌پرسد. هر دوی این فیلسوفان در پرسش از سرآغاز فلسفه نزد انسان‌ها، آرخه یا مبدأ آن را حیرت دانسته‌اند. موجود انسانی که در زندگی روزمره بی‌آنکه نیازی به اندیشیدن داشته باشد، روزگار خویش را سپری می‌سازد و از سر می‌گذراند، آن هنگام که با چیزی یا رویدادی برخورد می‌کند که برای او نامأنوس و غریب است، به‌ناگاه از بدهات روزمرگی خارج می‌شود، یگه می‌خورد و با رویداری روبه‌رو می‌شود که برای او بی‌سابقه است و این رویداد او را به حیرت و سردرگمی می‌افکند و به پرسش از آرخه یا مبدأ آن پدیده یا همان «از کجا»یی و «از کی»ای آن می‌کشاند. این «یگه‌خوردن» و دغدغه‌نگرانی از رویارویی با چیزی که ناشناخته است و چه‌بسا می‌تواند برای موجودیت او تهدیدآمیز باشد، انسان را ناآرام می‌سازد و

به نوعی درماندگی و «حیرت» می اندازد، و این حال و احساس و انفعال (Affekt/ affect) او را به پرسش درباره آن می کشاند.

این سخن برای اندیشه ورزان بعدی آنچنان بدیهی بوده که آن را نقل کرده اند، اغلب بی آنکه در این باره درنگ بیشتری کرده باشند. چرا واکنش موجود انسانی در قبال چنین رویدادی باید «حیرت» باشد؟ آیا انفعال های دیگری همچون ترس، خشم، قهر، غم، یأس، بی تفاوتی و نظایر آن، نمی توانست برای این موجود حاصل شود؟ چرا این انفعال در موجود انسانی به پرسش منجر می شود؟ چه تفاوتی میان جاندار انسانی و دیگر جانداران در این زمینه وجود دارد؟ آیا خود حیرت سرآغاز فلسفه است یا پرسشی که در پی آن برانگیخته می شود؟ در این صورت، آیا این پرسش نیست که باید آرخه برای فلسفه شمرده شود؟ پرسش های فراوان دیگری هست که می توانند مطرح شوند و به نظر می رسد یافتن پاسخ برای آنها و هم راهیابی برای یافتن این پاسخ ها، کار آسانی نباشد. در هر حال، هم افلاطون و هم ارسطو حیرت را آغاز فلسفه دانسته اند.

بار دیگر به جملاتی که از آنها نقل شد، توجه کنیم. در هر دوی این جملات، حرف عطف ga/r آمده است که آن را به «زیرا» برگردانده اند و نشان دهنده آن است که این جملات در سیاق متنی آمده اند، اما با مراجعه به متن هایی که این جملات به ظاهر مشابه در آنها آمده اند، به نظر می رسد سیاق مطلب نزد افلاطون و ارسطو تفاوت ظریفی دارد که برای فهم معنا و پیامدهای این جملات فاقد اهمیت نیست. حرف ربط ga/r در زبان یونانی اگر به تنهایی به کار رود، یا برای تعلیل آورده می شود (= زیرا) یا برای توضیح (= یعنی)، و اگر همراه با a)lla به کار رود، توضیحی است، به معنای اما...، در این صورت.

حیرت در اندیشه افلاطون

نخست، به سراغ متن افلاطون می رویم. جمله نقل شده از افلاطون در محاوره *ثائیتوس* آمده است. پرسش محوری محاوره *ثائیتوس*، پرسشی از شناخت یا همان اپیستمه (episth/mh) است؛ درحالی که سخن ارسطو ناظر به سوفیا (soai/a) است که قسمی از اپیستمه به شمار می رود. نزد افلاطون، اپیستمه و سوفیا با یکدیگر مترادف اند (e ۱۴۵).

در محاوره *ثائیتوس* به ترتیب سه رأی در باب اپیستمه یا شناخت مطرح می شود. براساس این سه رأی: اپیستمه ادراک حسی است (aisqh\sj) (e ۱۵۱).

اپیستمه باور (تصور) درست است (a)lh/qhj do/xa) (b ۱۸۷).

اپیستمه باور درست همراه با تبیین آن است (lo/goj) (d و c ۲۰۵).

اما در جریان واری این سه گفته، هیچ یک از آنها در برابر ایرادها دوام نمی آورند. به جای تعریف شناخت در نهایت، این نتیجه از گفتگوها حاصل می شود که شناخت باور یا تصور درست است همراه با شناخت نالاین همانی یا غیریت (a ۲۱۰). با این حال، محاوره *ثائیتوس* به آپوریا (apori/a) و درماندگی ناشی از راه به

جایی نبردن، ختم نمی‌شود، زیرا دست‌کم موفق می‌شود رابطه میان این مفاهیم را روشن‌تر سازد. بررسی رأی نخست، یعنی اینکه اپیستمه همان ادراک حسی است، با این اندیشه آغاز می‌شود که تعریف یک چیزی به خودش با تعریف آن در نسبت با چیزی دیگر، فرق دارد. برای آنکه سقراط بتواند در مراحل بعد میان نگاه مطلق به چیزی و نگاه به همان چیز در نسبتی که با چیزی دیگر دارد، تمایزی قائل شود، ابتدا تعارضی را مطرح می‌کند که حاصل خلط میان این دو است. او ابتدا سه گزاره را بیان می‌کند که به‌نظر می‌رسد هر سه درست‌اند:

- ۱- مادام که چیزی خودش، خودش باشد، نه بزرگ می‌شود و نه کوچک (a ۱۵۵).
 - ۲- مادام که چیزی نه بزرگ شود و نه کوچک، خودش خودش است (a ۱۵۵).
 - ۳- اگر چیزی، چیزی باشد که پیش‌تر نبود، این چیزی که جدید است، باید پدید آمده (شده) باشد، یعنی در شیء یک دگرگونی (شدن) رخ داده باشد (b ۱۵۵).
- حال، اگر مثلاً فرد کوچک‌تری را در نظر بگیریم که رشد می‌کند و از فردی دیگر بزرگ‌تر می‌شود، به‌نظر می‌رسد دچار تناقضی شده باشیم، زیرا فرد دوم اینک کوچک‌تر شده، با اینکه خودش همچنان با خودش یکی است. بنابراین، بی‌آنکه غیر خودش شود، دگرگون شده است (b, c ۱۵۵).
- ثائیتوس از این بیان سقراط به «حیرت» می‌افتد و می‌گوید: «هرآینه قسم به خدایان، ای سقراط، من بسیار در حیرتم (qaua/zw) که چنین چیزی چگونه می‌تواند باشد!» (c ۱۵۵).
- سقراط جمله معروف آغاز فلسفه را به این سخن ثائیتوس گره می‌زند و در پاسخ می‌گوید: «عزیز من، ثئودوروی به‌درستی درباره طبیعت تو داوری می‌کند، زیرا حال و وضع کسی که دوستار دانایی است، در مواقع بسیار، حیرت است و آغاز دیگری برای فلسفه جز این نیست» (d ۱۵۵).
- این سخن سقراط درباره درستی داوری ثئودوروس درباره طبیعت ثائیتوس، به آغاز گفتگوی سقراط و ثئودوروس در این محاوره بازمی‌گردد. ثئودوروس در آنجا ثائیتوس را به‌عنوان جوانی تحسین می‌کند که پر استعداد است و انتظار آینده‌ای درخشان از او می‌رود (a, b ۱۴۴). با نظر به چنین پیش‌زمینه‌ای است که جمله معروف درباره آغاز فلسفه اینک مصداق خود را در حیرت این نوجوان می‌یابد.
- اما حیرت ثائیتوس از چیست؟ درماندگی و شگفت‌زدگی او هنگامی است که سقراط تعریف اپیستمه همان ادراک حسی است را به آموزه پروتاگوراس در باب معیار بودن انسان برای همه چیز، بازمی‌گرداند: «انسان، معیار همه چیز است» (a ۱۵۲- e ۱۵۱)، یعنی همان جمله این سوفیست نامدار که بعدها در تعبیر لاتینی کوتاهش (homo mensura) مباحثات فراوانی را برانگیخت.

توصیف سقراط از لوازم رأی به این‌همانی ادراک حسی با شناخت، با تکیه بر این جمله پروتاگوراس موجب یگه‌خوردن ثائیتوس می‌شود؛ به‌طوری که در پاسخ می‌گوید: «من بسیار در تحیرم»، و بر آن می‌افزاید: «بلکه گاهی هنگامی که درست می‌نگرم، دچار سرگیجه می‌شود» (۱۵۵). ثائیتوس به‌جای آنکه

با برخوردی جدلی همانند خود سوفیست‌ها، بخواهد پاسخی به سقراط بدهد تا از معرکه عقب نماند، در اینجا سکوت اختیار می‌کند و حیرت می‌کند؛ و این برای سقراط نشانه آن‌است که او پا به عرصه فلسفه گذاشته است، چراکه گفتگوی افلاطونی تازه در اینجا آغاز می‌گردد، که فلسفه‌ورزی حقیقی است.

می‌دانیم که سقراط با پرسش از «چیست این؟» (ti esti) خود که آن را بسیار ساده ادا می‌کرد، نخستین ضربه را به دیواره باور سخت و فکرناشده طرف‌های گفتگوی خود وارد می‌ساخت. طبیعی است که به‌دنبال آن، طرف گفتگو پاسخی را ارائه می‌کند. اما سقراط در توصیف خودش از قول دیگران در «دفاعیه» اش گفته است که «می‌گویند سقراط خرمگس است». ویژگی خرمگس این‌است که بر روی چارپایان می‌نشیند و حیوان زبان‌بسته سعی می‌کند با حرکتی آن را از خود دفع کند. اما خرمگس از جایی برمی‌خیزد و باز در جای دیگری از بدن او می‌نشیند. سقراط نیز در مقابل پاسخ طرف گفتگویش، با سماجت دوباره می‌پرسد: حال، این یکی چیست؟ و این پرسش را تا جایی ادامه می‌دهد که حریف او سرانجام بگوید: نمی‌دانم! یعنی او از سخن بازماند و دچار حیرت شود. مسیر فلسفه تازه در اینجا آغاز می‌گردد. سقراط با پرسیدن‌های خود لایه‌لایه دانسته‌های ظاهری انباشته از دوران کودکی و خانواده و جامعه را که در حقیقت، باورهای وارسی‌نشده‌اند، واپسینی می‌کند تا فرد را به نقطه «می‌دانم که نمی‌دانم» خود برساند و در نتیجه، به حیرت وادارد تا بتواند اینک در جریان گفتگو، مسیر به‌جانب دانایی حقیقی را بگشاید. باید توجه داشت که خود این کار سقراط چندان بی‌خطر هم نیست، چراکه بیشتر افراد از اینکه ناگزیر به اذعان به نادانی خود شوند و عریان با این واقعیت روبه‌رو گردند، خوشحال نخواهند شد و ممکن است این راه سرانجام به جام شوکران منتهی شود.

بنابراین، با توجه به سیاق متنی که نزد افلاطون داریم، حیرت از آن‌جهت آغاز فلسفه است که موجب قطع سخن نادرست می‌شود، که به‌جای آشکار ساختن حقیقت، آن را می‌پوشاند. بدین‌ترتیب، تفاوت فلسفه و غیر فلسفه آشکار می‌شود. کسی که صرفاً در پی جدل است و استهزا می‌کند و تا آنجا که بتواند به دغل‌کاری روی می‌آورد، نه دوستار دانایی، بلکه دشمن آن است. فیلسوف کسی است که می‌خواهد به‌راستی پژوهش کند و خطاهایی را برملا سازد که سخن خطاآمیز و فریبکارانه آن را رهبری می‌کند (b ۱۶۸- e ۱۶۷). تفاوت این‌دو، تفاوت در مهارت یا فن است: فن ادعای حق به‌جانب بودن همیشگی، یا فن در جستجوی حقیقت بودن. حیرت حال و وضع (qaua) دوستار دانایی است (d ۱۵۵).

جالب اینجاست که افلاطون در جای دیگری درصدد استوار ساختن این سخن خود با توسل به اسطوره است: «به‌نظر می‌رسد آن که گفته است ایریس دختر ثاوماس است، تبار او را نادرست تشخیص نداده است» (d ۱۲۵).

هزیود در تبارشناسی *خدايان* یا همان *تئوگونی* (بیت ۲۶۵)، چنین ادعایی کرده بود. در اینجا ثاوماترین یا همان حیرت کردن با نام ثاوماس گره زده می‌شود. ثاوماس به‌لحاظ ریشه‌شناسی به‌معنای کسی است که

انباشته از حیرت است. هرمان اُستهوُف در *آرشیو علوم دینی*، ذیل مدخل ایریس می‌نویسد: ثاوماس تشخیص شگفت‌زدگی و حیرت است (Osthoff, 1908: 75). افلاطون با بهره‌گیری از یک ریشه‌شناسی رایج در میان عامه، در *محاورة کراتولوس* میان ایریس و فلسفه ربط برقرار می‌کند. او می‌نویسد: ایریس از مصدر *eirein* برگرفته شده (b ۴۰۸) که به‌لحاظ معنا با *le/gein* است و با وساطت دیالکتیک یا همان دیالگئای، به فلسفه گره می‌خورد (*کراتولوس*، d ۳۹۸). پیک خدایان یا همان ایریس، تمثیلی برای فلسفه می‌شود. همانطور که ایریس واسطه میان خدایان بود، وظیفه فلسفه نیز وساطت است و در میان گذاشتن عالم مُثُل. همان‌طور که ایریس از تبار ثاوماس یا حیرت تشخیص یافته بود، فلسفه نیز سرآغازش و خاستگاهش، حیرت است.

بهجت، بالاترین مرتبه حیرت

پیش از آنکه به جمله ارسطو روی آوریم، لازم است به واژه دیگری که ارسطو برای حیرت کردن به‌کار می‌برد نیز توجه کنیم؛ مفهومی که افلاطون از آن به‌عنوان غایت فلسفه نام می‌برد؛ یعنی *khle/zij* e) و مصدر *ekple/tiein* e). از کتاب *طوبیقای ارسطو* چنین برمی‌آید که سروکار ما در اینجا با مبالغه در حیرت است: «گفته می‌شود اِکپلکسیس فزونی ثاوماتزین (حیرت) است» (*طوبیقا*، b ۱۷ ۱۳۶). ربط این فعل با غایت فلسفه را افلاطون در *محاورة فایدروس* برقرار می‌شود. اِکپلکسیس حال و وضع کسی است که در فله دریافت فلسفی می‌تواند ایده‌ها را تماشا کند. در این محاوره، سقراط اسطوره‌ای را نقل می‌کند که براساس آن، نفس پیش از آنکه با بدن متصل شود، ایده‌ها را مشاهده می‌کرده است. هرچه نفس ایده‌ها را با روشنی بیشتری دیده باشد، مرتبت آن در روی زمین بالاتر خواهد بود. کسی که بیش از همه ایده‌ها را دیده باشد، بالاترین مرتبه را خواهد داشت. او دوست دانایی و زیبایی خواهد بود (*فایدروس*، d ۱۴۸). ایده زیبایی از برترین ایده‌هاست که با خیر گره خورده است. تمامی تلاش چنین انسانی این‌است که تا آنجا که ممکن است به مرتبه «وجود حقیقی» ایده‌ها اوج بگیرد. اروس یا همان عشق به‌عنوان بالاترین نوع، که به لطف الهی نصیب او شده است (*a mani/a*، ۱۴۴)، بالاترین رانای است که با نظر کردن به زیبایی دنیوی از طریق یادآوری، ما را به ایده زیبایی راهبری می‌کند. اروس، بهجت یا وجد نسبت به سرآغاز را در نفس گره‌خورده با بدن برمی‌انگیزند، اما آن لحظه‌ای که در آن نظر به زیبایی دنیوی یاد ایده زیبایی را در او بیدار می‌کند، لحظه‌ای است که از آن به برترین مرتبه حیرت تعبیر شده است:

اینان (که این یاد در آنها به حد کافی همچنان قوت دارد) اینک هنگامی

که روگرفتی از آنجا (عالم ایده‌ها) را می‌بینند، دچار بهجت و وجد

می‌شوند و دیگر بر خود مسلط نیستند (*فایدروس*، a ۲۵۰).

این جنونی است تحت الهام یزدانی. این حیرتی است که به واسطه آن، انسان از خود به در می‌شود. بدین ترتیب، فلسفه‌ای که با حیرت آغاز می‌شود، در افلاطون در بالاترین مرتبه خود، به اوج حیرت در حال و وضع بهجت و وجد منتهی می‌شود. با این اوصاف، از دیدگاه افلاطون، حیرت نه تنها آغاز، بلکه انجام فلسفه نیز هست، هرچند خاستگاه و مرتبه آن متفاوت باشد.

حیرت نزد ارسطو

همان‌گونه که گفتیم، ارسطو در سیاق پرسش از چیستی «دانایی» و سوفیا، از حیرت سخن می‌گوید. او پیش از آنکه در بخش دوم نخستین کتاب *مابعدالطبیعه*، یعنی در *آلفای بزرگ* به داوری درباره آرای فیلسوفان پیش از خود بپردازد، در دو فصل اول، بررسی نظام‌مندی از مفهوم سوفیا دارد. پاسخ ارسطو به این پرسش این است: دانایی با حکمت دانش (اپیستمه) درباره مبادی (آرخی) و علل (آیتیای) است (*مابعدالطبیعه*، ۷-۹، ۹۸۲ b). ارسطو در مسیر استدلال خود از ادراک حسی و تجربه آغاز می‌کند که اصل بودن چیزی را بیان می‌کند، تا به دانایی با حکمت می‌رسد که علت و غایت، یعنی به‌خاطر چیزی بودن یک چیز را درمی‌یابد. ارسطو سپس با اطمینان به اینکه آراء پیشینیان خود را در قالب بحث از مبادی و علل مورد نقد و تصحیح قرار داده است، به سراغ تعریف خودش از فلسفه می‌رود. او بنیان دانایی به علل اربعه هر چیزی را در فلسفه اولی می‌داند، یعنی همان دانشی که بعدها «مابعدالطبیعه» خوانده شد و آن را نوعی از دانایی تلقی می‌کند که به‌خاطر خودش دنبال می‌شود و همچون سایر دانایی‌ها (حکمت‌ها)، در پی غایتی عملی نیست، اما در دانشی که شناخت فاقد هرگونه فایده‌ای جز خودش باشد، رانه ما برای روی‌آوری به چنین دانشی، چه می‌تواند باشد؟ تنها، حیرت!

حتی کهن‌ترین فیلسوفان نیز اثبات می‌کنند که این دانایی، [دانشی] فراآورنده نیست، زیرا حیرت برای انسان‌ها اینک و پیش‌تر، آغاز فلسفه‌ورزی بوده است (۹۸۲ b، ۱۰-۱۳).

بنابراین، انفعال حیرت در اندیشه ارسطو در مقابل فایده‌جویی آمده است. حیرت از آن‌جهت آغاز فلسفه است که محرک برای شناختی است که از هرگونه تفکر فایده‌جویانه فارغ است. از دیدگاه او، چنین حیرتی به‌محض حاصل‌شدن این شناخت، برطرف می‌شود. کسی حیرت می‌ورزد که نادان است. اما کسی که درباره چیزی و موضوعی در حیرت است، بر این باور است که آن را نمی‌شناسد (۹۸۲ b، ۱۷-۱۸). او خود را در برابر چیزی می‌بیند که نمی‌تواند آن را توضیح دهد، اما اگر در نهایت، بتوان آن چیز را توضیح داد، حیرت از میان خواهد رفت. اگر غلبه و فائق آمدن بر نادانی غایت فلسفه است، باید در پی غلبه بر حیرت نیز باشد. ارسطو در این باره می‌گوید: انسان‌ها «فلسفه‌ورزی کردند تا از نادانی رهایی یابند» (۱۹-۲۰، ۹۸۲ b). او بر منقلب شدن انفعال آغازین به بی‌انفعالی فرد دانا تصریح می‌کند:

اما داشتن آن (برترین دانش = فلسفه اولی) باید برای ما به نوعی به ضد پژوهش آغازین منقلب شود، زیرا همان گونه که گفته شد، همه با حیرت در این باره آغاز می کنند که آیا چیزی واقعاً این چنین آغاز می گیرد... چرا که (در آغاز) برای همگان این مایه حیرت است؛ از آن جهت که هنوز علت ها را دریافته اند... اما در پایان این باید به ضد خودش و «آنچه بهتر» است، منقلب شود... آن هنگام که آموخته باشیم (علت ها را دریابیم) (۱۹-۱۱، ۹۸۳ a).

ارسطو حیرت را مادامی آغاز و رانه برای فلسفه و انفعالی فلسفی می داند که در نهایت، بر آن غلبه شود. اگر حیرت بیش از اندازه دوام آورد و نوعی بهجت زدگی باشد، برعکس حالت انسانی، غیرفلسفی می شود. ویژگی آن که صاحب دریافت است، ست که آنچه برای دیگران مایه حیرت است، برای او حیرت آور نیست.

بدین ترتیب، برای ارسطو حیرت هرچند آغاز فلسفه است، اما انجام آن نیست و نباید باشد. حیرت تنها در صورتی می تواند آغاز فلسفه باشد که با حاصل شدن شناخت از میان برود. براساس چنین فهمی شاید بهتر باشد در مورد ارسطو، به جای حیرت تأکید را بر «بی حیرتی» بگذاریم. البته چنین واژه ای نزد ارسطو به کار نرفته است اما در قطعات گردآوری شده پیش سقراطیان، از قول دموکریتوس چنین آمده است: «آن دانایی که هیچ چیز نتواند مایه حیرت آن گردد، به همه چیز می ارزد» (Deils, 1969: 189; DK 216).

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵) متافیزیکه ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- هزیود (۱۴۰۳) کتاب تنوگونی هسیودوس، ترجمه و شرح فریدا فرنودفر، تهران: دانشگاه تهران.
- Deils, H. (1969) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. W. Kranz, Bd. II, Dublin, Zürich.
- Osthoff, H. (1908) "Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte; 3. Iris", *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 11, S. 44-74.



Rediscovering “The World of Perception” through the Dialectics of Painting in Merleau-Ponty’s Philosophy, with an Example Reference to the Art Collection “Tree Trunks” by Sohrab Sepehri

Alireza Tahamatini^{1*}, Mohammad Akvan², Mohammad Shokry³

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

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

3 Assistant Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2024/12/06
Accepted:
2025/01/29

The main idea of Merleau-Ponty's philosophy (1908-1961), as one of the important representatives of French existentialism, is the return to the nature of the first experience of reality, the direct relationship of consciousness with oneself and the world, and the effort to understand the mind and human life in the world. He believes that modern art and philosophy allow for a rediscovery of "The World of Perception", the world that emerges to us through our senses and in our daily lives. Sepehri opposes imposed knowledge and the incompatibility with human nature and equates feelings in his art, both in his poetry and paintings, with sensory perception. This study aims to meditate on the possibility of emerging the world as we perceive it through the dialectic of painting, a world that is not just a collection of what meets the eye but an environment and situation in which we dwell and interact. In this process, by visiting the collection "The Tree Trunks," we will seek an answer to the question of whether, through the primordial world created by the dialectic painter, being emerges, and does the dialectic of painting make the emergence of the "world of culture" possible? This article, in terms of its goal, is fundamental and adopts a descriptive-analytical approach with a historical perspective. The data collection method used is library research, and the data analysis is qualitative. The research findings indicate that art, especially the dialectic of painting, enables a sense of dwelling in the proximity of existence and emerges as a manifestation of our being-in-the-world. In this process, a rediscovery of the perceived world becomes possible, and the emergence of being, as interpreted by Merleau-Ponty through the invisible, what this world contains, preserves it, sees itself, and the inner possibility of the world as visible.

Keywords: Sohrab Sepehri, Merleau-Ponty, phenomenology of perception, Emergence of the Sense of Being, being-in-the-world, towards things, Dialectics of painting.

Cite this article: Tahamatini, Alireza; Akvan, Mohammad & Shokry, Mohammad (2025). Rediscovering “The World of Perception” through the Dialectics of Painting in Merleau-Ponty’s Philosophy, with an Example Reference to the Art Collection “Tree Trunks” by Sohrab Sepehri. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 83-102.

DOI: 10.30479/wp.2025.21286.1133

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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

Extended Abstract

Introduction

The main idea of Maurice Merleau-Ponty's philosophy (1908-1961), as one of the important representatives of French existentialism, is the return to the nature of the first experience of reality, the direct relationship of consciousness with oneself and the world, and the effort to understand the mind and human life in the world. He believes that modern art and philosophy allow for a rediscovery of "The World of Perception," the world that emerges to us through our senses and in our daily lives. According to Merleau-Ponty, perception is not subjective and internal, but a state of being and a manifestation of our being-in-the-world, and perceptual phenomena are a natural aspect of our being.

The perspective of Sohrab Sepehri, a renowned Iranian poet and painter, on perception is similar to Merleau-Ponty's theory of sensory perception.

Sepehri opposes imposed knowledge and the incompatibility with human nature and equates feelings in his art, both in his poetry and paintings, with sensory perception. This study aims to meditate on the possibility of emerging the world as we perceive it through the dialectic of painting, a world that is not just a collection of what meets the eye but an environment and situation in which we dwell and interact, and we have no choice but to become rivals of possibilities and impossibilities, opportunities and obstacles. And in this process, by visiting the collection "The Tree Trunks," we will seek an answer to the question of whether, through the primordial world created by the dialectic painter, being emerges, and does the dialectic of painting make the emergence of the "world of culture" possible?

Methodology

This article, in terms of its goal, is fundamental and adopts a descriptive-analytical approach with a historical perspective. The data collection method used is library research, and the data analysis is qualitative. The research findings indicate that art, especially the dialectic of painting, enables a sense of dwelling in the proximity of existence and emerges as a manifestation of our being-in-the-world. In this process, a rediscovery of the perceived world becomes possible, and the emergence of being, as interpreted by Merleau-Ponty through the invisible, what this world contains, preserves it, sees itself, and the inner possibility of the world as visible.

Discussion

"Trees" or "The Tree Trunks" is a collection of Sepehri's paintings that depict trees primarily in earthy colors such as brown and ochre, with black, shadowy strokes, arranged in a limited and dark color palette like his other works. This collection, one of his most important works, started in the late 1960s and includes a complex intertwining of trees, summarized and geometric, emphasizing the rough and porous texture of tree trunks. In these works, the trees are not in the distance, as is common in landscape paintings, but so close that there is no trace of branches and leaves in the painting frame, only a part of the trunk is visible, as if the painter is immersed in their shadow and has drawn them, inviting the viewer not only to see but also to touch, smell, hear, and even taste. One of the first experiences that the viewer encounters with these works is the liberation from the dominance of pure visual perception; the painting becomes an opportunity to momentarily regain awareness of our senses and engage in a state of non-mediated relationship with the world of the artwork, touching us through the painting and making us aware of its existence.

Sepehri's approach to the issue of perception is similar to Merleau-Ponty's theory of sensory perception. Merleau-Ponty's philosophy is a study related to life that enables him to address the issue of the visible. Merleau-Ponty's phenomenology is a deeper sense of phenomenology, meaning a phenomenology of life, ultimately grounded in contemplation of

life and defined by this contemplation.

Merleau-Ponty believes that "perception" can reveal a world; in his view, every world is not just a collection of entities but an environment and a situation in which we dwell and navigate, inevitably becoming rivals of possibilities and impossibilities, opportunities, and obstacles; thus, every world is a space of meaning. Merleau-Ponty, in search of the general conditions of meaning, brings a wide range of cultural practices to the fore.

Merleau-Ponty, like Heidegger, believes that "the meaning of existence is discovery," and existence must manifest and reveal itself, but unlike Heidegger, who understands the visibility of existence through disclosure, studying existence in human being, Merleau-Ponty does not discover the real meaning of existence through human being, but through the "invisible"; the invisible in this world, meaning what this world holds, preserves it, makes itself and the inner possibility of the world visible. According to Merleau-Ponty, painting is also an unveiling of existence because painting is a visual representation that makes awareness of the invisible possible. By observing painting as a form of language that signifies existence, he not only claims that painters do not create their paintings out of nothing but also sees them as witnesses to the claim that the visible presupposes the invisible, and the collection of visible and invisible entities constitutes beings.

The human being in its existential appearance forms the core of Sepehri's poems and thoughts. A human being who is a small world in the realm of the galaxy and the manifestation of light and the essence of the world in this world. For Sepehri, human existence is a journey of consciousness, sadness, love, loneliness, the meaning of life, death, and how to confront the sublime command, which are among the central existentialist concepts in "Eight Books."

Conclusion

The significance of Sohrab Sepehri in the modern art scene of Iran is undeniable. His mystical life and worldview, deeply rooted in Eastern art, Buddhism, and Zen, alongside his understanding of Western art and philosophical traditions, have made him an interpreter of existential being. In the proximity of trees, he found the occurrence of being-in-the-world. Sepehri sang through his paintings, transforming them into a home for being.

The intertwining of the trunks of trees in Sepehri's work speaks of the passage of time, tells of the wind and the sun, speaks of the thirsty soil, and of Kashan and its surroundings. Delving into the texture of the trees alerts us to their corporeality. It reveals an earthly world that intends to keep its secrets. The silent and dark houses in the distance and the warning from behind the trees are a reminder of our estrangement from our essence and the existential nature. He makes us aware of all our senses, not just sight; touch, smell, hear, taste. He reminds us of our bodies. He invites us to the trees, to the earth, to the soil, and calls us back to the proximity of things, to touch and engage with the essence of existence. An existence that is closer to us than what has been said; yes! The truth was with a poet who said: "There was a way from us to the flower, nothing... .

References

- Azizi Far, Amir Abbas, Bakhtiari, Fatemeh, Shokri, Morteza (2018) "Review and Analysis of the Foundations of Existentialist Philosophy in the Poetry of Sohrab Sepehri", *Persian Language and Literature*, No. 237, pp. 103-128 [in Persian].
- Carman, Taylor (2011) *Merleau-Ponty*, translated by Masoud Oliya, Tehran: Ghoghnoos Pub. [in Persian].
- Carman, Taylor & Hansen, Mark B. N. (2012) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, translated by Hanieh Yaseri, Tehran: Ghoghnoos Pub. [in Persian].
- Cloonan, Thomas F. (2010) *Art and Flesh: A Psychology of Art by Way of Merleau-Ponty*, Les Collectifs du Cirp, Volume 1 (édition spéciale), pp. 61-76.

- Carbone, Mauro (2020) *Making Visible: Merleau-Ponty and Paul Klee*, translated by Ali Asghar Taghavi, Tehran: Farahner Pub. [in Persian].
- Hale, Jonathan (2022) *Merleau-Ponty for Architects*, translated by Golnaz Saleh Karimi, Tehran: Fekreno Book [in Persian].
- Heidegger, Martin (2003) *The Origin of the Work of Art*, translated by Parviz Zia Shahabi, Tehran: Hermes Pub. [in Persian].
- Heidegger, Martin (2023) *The Origin of Art*, translated by Tim Newcomb, Independently published.
- Juhani Pallasmaa (2019) *The Eyes of the Skin with an Analytical Article on Maurice Merleau-Ponty's Philosophy and Architecture*, translated by Alireza Fakharkonandeh, Tehran: Cheshme Pub. [in Persian].
- Kaviani, Shiva (1989) "Sohrab Sepehri's Philosophical Thought", *Chista*, No. 61, pp 39-53. [in Persian].
- Merleau-Ponty, Maurice (2023) *The World of Perception*, translated by Farzad Jabralansar, Tehran: Qoqnoos Publications. [in Persian].
- Merleau-Ponty, Maurice (2005) *Primacy of Perception*, translated by C. Smith, London: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (2004) *The World of Perception*, translated by O. Davis, London: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1945), "Cezanne's Doubt".
- Merleau-Ponty, Maurice (1968) *The Visible and the Invisible*, translated by A. Lingis, Evanston, IL: Northwestern Press.
- Matteus, Eric (2018) *Maurice Merleau-Ponty: Phenomenology of Perception*, translated by Mahmoud Daryanavard, Tehran: Everyday Life Pub. [in Persian].
- Pallasmaa, Juhani Uolevi (2019) *The Eyes of the Skin with an Analytical Essay on the Philosophy of Maurice Merleau-Ponty and Architecture*, translated by Alireza Fakharkonandeh, Cheshme Pub. [in Persian].
- Priest, Stephen (2003) *Merleau-Ponty, The Arguments of the Philosophers*, London: Routledge.
- Pietersma, Henry (2019) *Phenomenological Epistemology (Theory of Knowledge in the Phenomenology of Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty)*, translated by Farzad Jaberalansar, Tehran: Kargadan Pub. [in Persian].
- Rikhtegaran, Mohammadreza (2019) *Art from the point of view of Martin Heidegger*, Tehran: Iranian Academy of the Arts [in Persian].
- Samkhanyani, Aliakbar (2013) "Phenomenological Approach in Sohrab Sepehri's Poetry", *Journal of Lyrical Literature Research*, No. 20, pp 121-142 [in Persian].
- Semonovitch, Kascha, DeRoo, Neal (2010) *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, Continuum International Publishing Group.
- Shaygan Far, Nader; Zia Shahabi, Parviz (2013) "Explanation of Merleau-Ponty's Phenomenological Interpretation of Cézanne's Paintings", *Shinakht*, No. 1/65, pp. 57-81. [in Persian].
- Shokri, Mohammad (2012) "Husserl, Merleau-Ponty, and the Concept of Body", *Wisdom and Philosophy Journal*, Vol. 8, No. 2, pp. 41-56 [in Persian].
- Shayeganfar, Nader; Zia Shahabi, Parviz (2014) "Merleau-Ponty's interpretation of the dialectical aspect of modern art and the opening of being in it, with a focus on Cézanne's Paintings", *Shinakht*, No. 1/71, pp. 117-136 [in Persian].
- Young, Julian (2005) *Heidegger's Philosophy of Art*, translated by Amir Maziar, Tehran: Gameno Pub. [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



کشف دوباره «جهان ادراک» به واسطه دیالکتیک نقاشی در فلسفه مرلو-پونتی

با مراجعه مصداقی به مجموعه «تنه درختان» اثر سهراب سپهری

علیرضا تهمتی^۱، محمد اکوان^{۲*}، محمد شکری^۳

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

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

۳ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰	می‌توان درون‌مایه اصلی فلسفه موريس مرلوپونتی را بازگشت به چگونگی نخستین تجربه از واقعیت، رابطه بی‌واسطه آگاهی با خود و با جهان و تلاش برای شناخت ذهن و زندگی انسان در عالم دانست. او بر این باور است که هنر و فلسفه مدرن کشف دوباره «جهان ادراک» را ممکن می‌سازد؛ آن‌جهانی که به‌واسطه حواسمان و در اثنای زندگی روزمره بر ما آشکار می‌شود. نگاه سپهری به ادراک، مشابه نظریه ادراک حسی مرلوپونتی است. او با دانش تحمیلی و ناسازگار با فطرت متفکر بشری مخالف است و در هنر وی، احساس نیز معادل ادراک حسی است. هدف از این پژوهش تأملی بر امکان انکشاف جهان، آن‌چنانکه ما آن را ادراک می‌کنیم، به‌واسطه دیالکتیک نقاشی است؛ آن‌جهانی که تنها انباشته‌ای از آنچه به‌چشم می‌آید نیست، بلکه وضعیتی است که در آن سکنی می‌گزینیم. در این رهگذر با مراجعه موردی به مجموعه «تنه درختان»، در پی یافتن پاسخی بر این پرسش خواهیم بود که آیا به‌واسطه جهان آغازینی که دیالکتیک نقاش فراز می‌آورد، تناوردگی وجود ممکن می‌گردد؟ آیا طنین تئانه نقاشی، انکشاف دوباره «جهان فرهنگ» را ممکن می‌سازد؟ این مقاله، از منظر هدف، بنیادی و از حیث روش، توصیفی-تحلیلی است و با جمع‌آوری اطلاعات به‌روش کتابخانه‌ای گردآمده، ابزار به‌کار گرفته شده نیز فیش‌برداری است. همچنین داده‌ها به‌شیوه تجزیه و تحلیل کیفی بررسی شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هنر و مشخصاً دیالکتیک نقاشی، امکان اسکان در قرب وجود را فراهم می‌سازد و جلوه‌ای از در-جهان‌بودگی ما را ظهور بخشیده و در این رهگذر، کشف دوباره جهان ادراک ممکن می‌گردد و انکشاف وجود، که به‌دآوری مرلوپونتی از طریق نادیدنی است، یعنی آنچه در این عالم خانه دارد، آن را حفظ می‌کند، خودش را و امکان درونی عالم را دیدنی می‌سازد، میسر می‌گردد. کلمات کلیدی: مرلوپونتی، سهراب سپهری، پدیدارشناسی ادراک، تن-آگاهی، در-جهان‌بودن، به‌سوی چیز، دیالکتیک نقاشی.

استناد: تهمتی، علیرضا؛ اکوان، محمد؛ شکری، محمد (۱۴۰۴). «کشف دوباره «جهان ادراک» به‌واسطه دیالکتیک نقاشی در فلسفه مرلوپونتی؛ با مراجعه مصداقی به مجموعه «تنه درختان» اثر سهراب سپهری». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۸۳-۱۰۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21286.1133



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

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

مقدمه

مرلوپونتی مانند هایدگر، معتقد است «معنای وجود، منکشف بودن است» و وجود باید خود را عیان و منکشف سازد. اما بر خلاف هایدگر که آشکارگی وجود را از طریق دازاین (Dasein) می‌داند و وجود را در هستی انسان مطالعه می‌کند، از نظر مرلوپونتی وجود ب‌معنای حقیقی کلمه، از طریق هستی انسانی منکشف نمی‌شود، بلکه انکشاف وجود از طریق «نادیدنی» (Invisible) است؛ نادیدنی این عالم یعنی آنچه که در این عالم خانه دارد، آن‌را حفظ می‌کند، خودش را و امکان درونی عالم را دیدنی می‌سازد. دیدنی از لحاظ پدیدارشناختی وابسته به نادیدنی است و به واسطه نادیدنی است که وجود عالم منکشف می‌شود (شکری، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

به‌داوری مرلوپونتی، نقاشی نیز انکشاف وجود است، چراکه نقاشی تجسم دیدنی‌ای است که آگاهی از نادیدنی را ممکن می‌سازد. وی با ملاحظه نقاشی به مثابه یک نوع زبان که وجود را نشانه رفته است، نه تنها می‌خواهد نتیجه بگیرد که نقاشان آثار نقاشی خود را از عدم ایجاد نمی‌کنند، بلکه همچنین آن‌را شاهد دیگری می‌داند بر این ادعای خود که دیدنی، نادیدنی را مفروض می‌گیرد و مجموعه دیدنی و نادیدنی موجودات را تشکیل می‌دهند (همان، ۱۵۰).

فلسفه مرلوپونتی پژوهشی است مربوط به زندگی، که او را قادر می‌سازد مسئله پدیدار را مطرح کند. پدیدارشناسی مرلوپونتی، به معنای عمیق‌تر، پدیدارشناسی زندگی است، یعنی پدیدارشناسی‌ای که در نهایت بر تأملی درباره زندگی استوار است و با همین تأمل نیز تعریف می‌شود (کارمن و هنسن، ۱۳۹۱: ۳۲۴). زندگی در جای‌جای اندیشه‌های مرلوپونتی حضور دارد و مرکز «ساختار رفتار» را تشکیل می‌دهد. مرلوپونتی در آغاز نخستین اثر منتشر شده خود با عنوان *ساختار رفتار*، موضوع بحث خود را چنین تشریح می‌کند: «هدف ما درک ارتباطاتی است که آگاهی با طبیعت داریم؛ ارتباطاتی اندامگانی، روانی و حتی اجتماعی». همچنین وی بر این اعتقاد است که «ادراک» می‌تواند جهانی را منکشف کند. به‌داوری او هر جهان صرف مجموعه‌ای از اعیان نیست، بلکه محیط و وضعیتی است که در آن سکنی می‌گزینیم و به‌سر می‌بریم و خود را ناگزیر می‌بینیم که حریف امکانات و امور ناممکن، فرصت‌ها و موانع آن شویم؛ بنابراین هر جهان، فضایی از معناست. مرلوپونتی در جستجوی شرایط عام معنا به طیف گسترده‌ای از اعمال فرهنگی روی می‌آورد. وی تاحدودی بیش از سلف خود، ادموند هوسرل به این نکته پی برد که شعار اصلی پدیدارشناسی، یعنی بازگشت به سوی خود چیزها، در کوشش‌های شاعرانه و هنرمندانه است که محقق می‌شود، نه اندیشه حساب‌گرانه و علمی. از این‌رو بخشی از سعی فلسفی او، مانند هایدگر، نزدیک کردن فلسفه به کار شاعران و هنرمندان بود (شکوهی‌منش، ۱۳۹۹: ۲).

رویکرد سهراب سپهری به مسئله ادراک، مشابه نظریه ادراک حسی مرلوپونتی است و می‌توان آثار سپهری را نمونه‌ای برجسته از نحوه فلسفه‌ورزی مرلوپونتی در نظر گرفت. اهمیت سهراب سپهری در جریان هنر مدرن ایران بر کسی پوشیده نیست، زیست عارفانه او و جهان‌بینی وی که گرایشاتی عمیق و

پایبند به هنر شرق دور، بودیسم و ذن دارد، در کنار شناخت‌اش از هنر و سنت تفکر غرب از یک‌سو، و وقوف به زبان، واژه و شعر از سوی دیگر، سپهری را به مفسر توانای هستی بدل ساخته است. او در قرب درختان، رخداد در-جهان‌بودگی را یافته بود. سهراب نقاشی را می‌سرود و از طریق این شاعرانگی، نقاشی‌هایش را به خانه وجود بدل می‌ساخت.

«درختان» یا «تنه درختان» عنوان مجموعه‌ای از نقاشی‌های سپهری است که با روشی کمینه‌گرایانه، نمایشگر درختانی است عمدتاً با رنگ‌های خاکی چون قهوه‌ای و اخراپی و سایه‌قلم‌هایی مشکی که مانند دیگر آثار وی، با رنگ‌بندی محدود و تیره ترتیب داده شده است. این مجموعه که از مهمترین آثار وی به حساب می‌آید، از اواخر دهه ۱۳۴۰ شمسی شروع شد و شامل ترکیبی است درهم‌تنیده از درختان، به‌نحوی خلاصه شده و هندسی، با تأکید بر بافت زبر و متخلخل تنه درختان. در این آثار، درختان نه در دوردست، بنا به عادت معمول نقاشان منظره‌پرداز، که چنان نزدیک است که اثری از سرشاخه‌ها و برگ‌های درختان در قاب نقاشی نیست و جز بخشی از تنه آن به چشم نمی‌آید؛ گویی نقاش در سایه‌سارشان آرمیده و آنها را به نقش کشانده است و بیننده را نه تنها به دیدن که به لمس کردن، بوییدن، شنیدن و حتی چشیدن آن دعوت می‌کند. می‌توان صدای زوزه باد را که از لابه‌لای درختان می‌وزد شنید، بوی خاک و نم نشسته بر تنه درختان را استشمام کرد و زبری پوسته آن را لمس نمود. یکی از نخستین تجربه‌هایی که در مواجهه با این آثار شامل حال مخاطب آن می‌شود، رهایی از سلطه محض حس بینایی است؛ نقاشی فرصتی می‌شود تا برای لحظه‌ای، دیگر حواس خود را بازایم و از وجود آنها آگاه شده و در حالتی تن‌آگاهانه و در نسبتی بی‌واسطه با عالم اثر بیامیزیم؛ نقاشی ما را لمس می‌کند و ما را از وجودش آگاه می‌سازد.

پژوهش حاضر در صدد است صورت فلسفی اندیشه‌های سهراب سپهری را در جایگاه یکی از مهم‌ترین و موثرترین هنرمندان معاصر ایران، واکاوی نموده و نسبت آن را با فلسفه مرلوپونتی مورد تأمل قرار دهد و در این رهگذر، پاسخی برای این پرسش بیابد که آیا می‌توان به‌واسطه دیالکتیک نقاشی به انکشاف معنای وجود نائل گردید؟ آیا نقاشی می‌تواند کشف دوباره جهانی را برایمان ممکن سازد که به‌داوری مرلوپونتی، در آن جهان زندگی می‌کنیم، لیکن همواره مستعد غفلت از آن هستیم، آن جهان به ادراک درآمده (Le monde perçu) و آن جهان تجربه زیسته که در زیر رسوبات دانش و حیات اجتماعی از ما پنهان شده است؟ و آیا می‌توان به مدد دیالکتیک نقاشی آن‌را به زندگی بازگرداند؟ در واقع آیا نقاشی می‌تواند ما را به جانب بینشی درباره خود چیزها بازگرداند و دیگر بار به حضور جهان زیسته بکشاند؟

پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی

مرلوپونتی در *پدیدارشناسی ادراک* (Phenomenology of Perception)، ابتدا به‌صورتی کلی به پرسش «پدیدارشناسی چیست؟» می‌پردازد و قصد خود را از پدیدارشناسی ترسیم می‌کند؛ توصیف ارتباط مستقیم و پیشاتأملی ما با جهان پیرامونمان در ادراک. و در ادامه تبیینی پدیدارشناختی از عناصر گوناگون تجربه

ادراکی ما را بسط می‌دهد؛ عناصری همچون آگاهی ما از بدن خودمان، جهان اجتماعی افراد دیگر، زمان و مکان آن‌چنانکه زیسته می‌شوند، تاریخ، آزادی و کنش و کوگیتو (Cogito). او در این راستا به تأمل و تبیین نسبت ذهن و بدن، نسبت آگاهی و ناخودآگاهی، توضیح رفتار انسان، آزادی اراده، نسبت فرد با جامعه و معنای تاریخ و ارتباط آن با سیاست همت گمارده است. حاصل آن، دیدگاهی ویژه است در باب انسان ب‌مثابه موجودی بدن‌مند که فعالانه در این جهان شرکت دارد و به آن معنا می‌بخشد. باید در نظر گرفت که پدیدارشناسی از منظر مرلوپونتی بیشتر یک روش است؛ روشی که فلسفه را همچون چیزی می‌پندارد که باید به توصیف (describing) پردازد، نه تبیین (explaining) یا تحلیل (analyzing).

هر توصیف پدیدارشناسی باید بدون هیچ پیش‌فرضی باشد، به‌ویژه آن پیش‌فرضی که از زمان دکارت در فلسفه جدید پدید آمده، باید کنار گذاشته شود، یعنی اندیشیدن ابژکتیو به این معنا که جهانی ابژکتیو وجود دارد؛ جهانی که از تجربه ما از آن، یک‌سره جداست. یعنی تجربه ما از این جهان باید مطلقاً اندرنگرانه (contemplative) باشد. به این معنا که ما این جهان و از جمله بدن خودمان را از منظر بیرون از آن مشاهده می‌کنیم؛ سوژکتیویته‌ای که بخشی از این جهان نیست، همانچه کانت آن را سوژکتیویته استعلایی می‌نامد. از این جهت، دو شیوه برای تبیین تجربه ما نتیجه می‌شود که به‌ظاهر با یکدیگر در تضادند. اول، جهان آن‌چنانکه علم آن را می‌بیند؛ مجموعه‌ای از ابژه‌ها با کیفیاتی معین که با یکدیگر صرفاً روابط مکانی و علی دارند؛ این جهان ابژکتیو از ارزش و معنا فارق است و هر ارزش و معنایی که می‌پنداریم که در این جهان می‌یابیم، واقعیتهای سوژکتیو است که ما بر این جهان می‌افکنیم. دیگری، فلسفه‌های تجربه‌گراست که تلاش دارند با تبیین خود تجربه به‌مثابه معلول تأثیر علی ابژه‌های بیرونی و کیفیات آنها، بر نوع دیگری از ابژه، یعنی خود ما، مهار این ابژکتیویسم علمی را در دست گیرند. در این شیوه جایی برای سوژکتیویته وجود ندارد.

مرلوپونتی در *پدیدارشناسی/ادراک* اساساً تئوری بدن را با تئوری ادراک این‌همان می‌داند. او در این کتاب کار پدیدارشناسی را پرده برداشتن از راز جهان و راز خرد می‌داند، چراکه ادراک است که جهان را منکشف می‌سازد. اما ادراک در هر جایی زاده نمی‌شود، نزد وی، ادراک از اعماق و زوایای بدن سر بر می‌آورد. اما پدیدارشناسی مرلوپونتی تحلیلی برای پردازش نظریه تبیینی ادراک یا شناخت نیست، بلکه کوششی است برای توصیف ادراک و بدن به‌شکلی نو، در راه شوریدن علیه سنت شکاف ریشه‌دار و دامنه‌دار و عمیق ذهن یا روح یا آگاهی، و بدن و ارتباط آن با جهان (کارمن و هسن، ۱۳۹۱: ۶۵-۳۲).

از نظر مرلوپونتی ادراک چیزی نیست که از برای اندیشه ابژکتیو باشد، یعنی نوعی اندرنگری جدا افتاده ناب در باب چیزها از جانب سوژه‌ای متمایز از آنها نیست. همچنین بر خلاف ادعای عقل‌گرایی، ادراک به‌معنای جذب ابژه‌ها در سوژکتیویته خود ما نیست (متیوز، ۱۳۹۷: ۲۰). ادراک حاکی از نسبتی بین سوژه‌ها و ابژه‌ها است که هر کدام از آنها تا حدی از دیگری مستقل است. از نظر مرلوپونتی، سوژکتیویته امری صرفاً درونی و جدا افتاده از ابژه‌هایش نیست بلکه چیزی است که تنها تا آنجا می‌تواند وجود داشته

باشد که با جهان ابژه‌ها در ارتباط است.

از سوی دیگر، مرلوپونتی معتقد است سنت فلسفه غرب از زمان افلاطون و ارسطو، درباره نقش ادراک حسی در شکل‌گیری تجربه دچار سوء تفاهم شده است؛ این نتیجه نوعی تعصب سنتی است که لازم است بر آن غلبه نمود. وی به جای ارائه نظریه‌ای در ارتباط با ادراکات حسی، به انتقاد از دیدگاه‌های عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، که آنان را نمایندگان تفکر عینی برمی‌شمرد، می‌پردازد. مرلوپونتی بر این باور است که برخلاف آنچه پنداشته می‌شود که احساس چیزی مأنوس و بدیهی است، در واقع «هیچ چیز نامشخص‌تر از آن نمی‌تواند باشد» (Merleau-Ponty, 2005: 2) و مفهوم احساس با هیچ چیز در تجربه ما مطابقت ندارد. او می‌گوید: نمی‌شود تعریفی فیزیولوژیکی از احساس ارائه داد، هرچند وسوسه می‌شویم احساس‌ها را بر مبنای محرک‌هایی که باعث آن‌ها می‌شوند، تعریف کنیم؛ امری که منتج به فرضیه ثبات (Constrancy Hypothesis) می‌گردد، باوری درباره ارتباط مستمر میان نقاط محرک و اندام‌های حسی و ادراک اولیه ما.

تجربه‌گرایان قصد دارند ارتباط میان فرضیه ثبات و تجربه ما را با مفاهیمی همچون تداعی یا فرافکنی خاطرات توضیح دهند و قائل‌اند که تجربه واقعی ما را نمی‌توان جز از طریق انطباعات و نسبت‌های تداعی توضیح داد. از آنجاکه پدیدارهای ادراکی از آنچه به نظر می‌رسد مفاهیم احساس، تداعی و حافظه اقتضا می‌کنند، فاصله دارند، طبیعی است فرض کنیم که ترتیب واقعی ظهور آنها باید زیر لایه‌ای از شناسایی که به‌طرزی فعال، به آن سامان می‌بخشد، نهان مانده است. این همان چیزی است که مرلوپونتی آن را تعقل‌گرایی می‌نامد؛ که در قلب معرفت‌شناسی دکارتی و کانتی قرار دارد. برای تعقل‌گرایی، ادراک نوعی حکم است. به‌باور کانت، نفس این واقعیت که آنچه می‌بینیم اشیاء هستند نه صرف دسته‌هایی از کیفیات، از آن‌روست که مفهوم جوهر را بر کثرات شهود، که منفعلانه از طریق حواس فراهم می‌آید، اطلاق می‌کنیم. از این گفته چنین استنباط می‌شود که هرآنچه ادراک می‌کنیم باید در قالب گزاره باشد. مقولات فاهمه و نیز قوانین حاکم بر عملکرد تخیل استعلایی که در نظریه کانت قوه ادراک محسوب می‌شود، عبث نیستند. انواع حقایقی که می‌توانیم ادراک کنیم از قبل توسط مفاهیم فاهمه تعین یافته‌اند (رفیقی و همکاران، ۱۳۹۸: ۶). مرلوپونتی بر این باور است که آنچه نظریه‌های عقل‌گرایان درباره ادراک نمی‌توانند تصدیق کنند، بدن‌مندی تجربه و واقع‌بودن آن در یک وضعیت است، چراکه این نظریه‌ها محتوای ادراکی را به شناسایی معلق سوژه‌ای که تنانه نیست، تحویل می‌نماید. درواقع در نظر مرلوپونتی، ادراک نه احساس است و نه حکم.

بدن و ارتباط آن با جهان ادراک

من بدن خویش هستم... و آن را زیست می‌کنم... و بدن نیز چیزی است

که جهان را زندگی می‌کند (Merleau-Ponty, 1962: 231).

مفهوم بدن‌مندی (Embodiment) به عنوان باستانی‌ترین و جدیدترین مفهوم در تاریخ اندیشه غرب ظاهر شده است. در قرن بیستم، چنین مفهومی به نظر می‌رسد احتمال ارتباط بین بدن و طبیعت و نجات هر دو از عینیتی را نشان می‌دهد که دکارتیسم در تلاش بود آنها را تقلیل دهد. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، ممکن است بگوییم در قرن بیستم مفهوم بدن‌مندی تلاشی برای نام‌گذاری امکان ارتباط بین ادراک هوسرلی از بدن به عنوان Leib-یعنی وحدت ادراکی و حرکت- و طبیعت است که به عنوان «شی‌ای که به هیچ وجه شی نیست» درک می‌شود؛ همان‌طور که مرلو-پونتی گفته هوسرل را توضیح می‌دهد. در حقیقت مرلو-پونتی می‌گوید طبیعت «واقعاً پیش روی ما نیست، بلکه در وجود ماست»، چیزی نیست که با آن روبه‌رو شویم، بلکه چیزی است که در وجود ما قرار دارد. او در آخرین یادداشت‌های مرلو-پونتی در کتاب مرئی و نامرئی (*The Visible and the Invisible*) می‌نویسد: «طبیعت جنبه دیگر انسان (به عنوان بدن‌مندی و نه ماده) است». مرلو-پونتی اولین کسی بود که در قرن بیستم، به روشنی ارزش فلسفی برای مفهوم «بدن‌مندی» قائل شد و از آن برای نشان دادن نوعی «هستی» استفاده نمود که اسمی در فلسفه نداشت، زیرا نه ماده است و نه ذهن و نه جوهر، بلکه ساختار واحدی است که در آن هر بدن و هر چیز تنها به صورت تفاوت میان بدن‌های دیگر و چیزهای دیگر خود را نشان می‌دهد. درواقع از نظر وی مفهوم «بدن‌مندی» همان افق مشترکی را نشان می‌دهد که همه هستی‌ها به آن تعلق دارند (کاربن، ۱۳۹۹: ۱۶).

مرلوپونتی بدن خود را بر ساخته از همان گوشتی می‌داند که جهان را ساخته است. «گوشت» (Flesh)، خمیره فیزیکی و مادی نیست، بلکه خمیره مشترک میان ما و جهان و پیونددهنده ما با یکدیگر است. مرلوپونتی بر این باور است که گوشت نه ماده، نه روح و نه جوهر، هیچ‌کدام نیست؛ گوشت زیر بنای وجودی پذیرندگی حسی، ادراک‌پذیری محیط ادراکی، دیدارپذیری دیدن، لمس‌پذیری لمس و در معرض قرار گرفتن هر آن چیزی است که جهان به تجربه عرضه می‌کند (کارمن و هنسن، ۱۳۹۱: ۱۷۷). گوشت فراتر از تجربه آگاهانه آدمی است که مرلوپونتی در «شک سزان»، از آمیزش ناآگاهانه ما با جهان، در هیئت گوشت از آن سخن می‌گوید (همان، ۲۶۴).

به‌دواری مرلوپونتی ادراک ساختار شکل/زمینه دارد و آگاهی در زمینه، روی به‌سوی اعیان خود دارد. از سویی، ادراک از نظر مرلوپونتی تنانه (Embodiment) است و ارتباط سوژه با عالم به واسطه بدن و اعمال حسی-حرکتی آن شکل می‌گیرد: «بدن ما در عالم به‌منزله قلب جاندار است، چشم‌انداز مرئی را پیوسته با پر جا نگه می‌دارد، زندگی را به آن می‌دمد، آن را از درون حفظ می‌کند و با آن نظامی را برمی‌سازد» (Merleau-Ponty, 2005: 202). بنابراین مرلوپونتی مفهوم آگاهی محض را رد کرده و به جای آن به سوژه تجربه برمی‌گردد که آگاهی را به‌منزله بدن‌مند یا متجسد در یک وضعیت آشکار می‌سازد. درواقع ما با بدنمان ادراک می‌کنیم، چراکه موقعیت و حرکت بدن، ما را قادر می‌سازد تا آنچه که در دسترس بینایی‌ام است را ببینم. بنابراین ادراک شیوه وجودی در مرحله پیشاتأملی است، دیالکتیکی است میان سوژه متجسد و عالمش (Cullen, 1994: 109).

از این رو آنچه ما را با جهان عینی متصل می‌نماید، تن ما است: «تن وسیله ثبات ما در عالم، واسطه میان عالم و ما است» (Merleau-Ponty, 2005: 128). بر این اساس و بر خلاف دیدگاه دکارتی، نه تنها آگاهی و جهان از یکدیگر منفک نیستند، بلکه بدن و آگاهی درهم‌تنیده‌اند و انسان، آگاهی تنانه است و از عالم به واسطه بدن خود آگاه است (Ibid, 82). مرلوپونتی بدنی که در آن هیچ جدایی میان بدن، آگاهی و جهان پیرامون آن وجود ندارد، «بدن زیسته» (Lived body) می‌نامد، که در قالب اول شخص در دسترس ماست و حیات آگاهی ما به منزله آگاهی تنانه، از طریق آن آشکار می‌شود (رفیقی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۱). مرلوپونتی در این راستا به هنر و مشخصاً نقاشی مراجعه می‌کند تا از این رهگذر به ادراک جهان نائل آید.

مرلوپونتی می‌گوید: «بدن من به سان پارچه‌ای است که تمامی چیزها چون تار و پود در آن بافته شده‌اند و این بدن دست‌کم در رابطه با جهان ادراک شده، وسیله کلی درک و دریافت من است». البته بدن مورد نظر مرلوپونتی، بدن مادی، یعنی آنچه مورد مطالعه علم زیست‌شناسی است، نیست و بدن زیسته منظور اوست؛ این بدن زیسته است که در نظامی پیچیده و چند لایه از همخوانی‌ها، هماهنگی‌ها، رابطه‌ها و انطباق‌ها در کنار هم، یک میدان یا بافت ادراکی را پدید می‌آورد. تن مورد نظر مرلوپونتی نه بنا بر اصول عقل‌گرایان ایده‌باور قابل مفهوم‌پردازی است و نه بنابر اصول واقع‌گرایان تجربه‌باور. تن یک حد سوم است، آنچه به گفته او، تاکنون در فلسفه جایگاهی هستی‌شناختی و تعریف‌شده نداشته است. تن درواقع نمودار کار تمام‌عیار درهم‌تنیدگی تمایزناپذیر سوژه و ابژه است (پالاسما، ۱۳۹۳). صرف‌نظر از شباهت‌های ظاهری و به‌رغم تأثیر غیرقابل انکار نوشته‌های هوسرل بر اندیشه‌های مرلوپونتی، نظر آن‌دو درباره تن و نقش آن در تجربه ادراکی تفاوت‌های اساسی دارد. علت اصلی این تفاوت رویکرد متفاوت آنها به قصدیت، ذهنیت و روش فلسفی است (شکری، ۱۳۹۱: ۵۵).

برای مرلوپونتی تن‌یافتگی سوژه (ذهن) است که اهمیت دارد. نزد وی تمایز میان سوژه و ابژه و بی‌شک میان نوئما (noema) و نویسیس (noesis) در بدن محو می‌شود. به‌داوری مرلوپونتی، بدن در حاشیه تمام ادراکات باقی می‌ماند، بدن در تجربه ادراکی دارای نقشی تقویمی است و به واسطه بدن است که تجربه بنیاد می‌یابد و در حاشیه افق ادراکی ما باقی می‌ماند.

بدن‌مندی مرلوپونتی همچون آنچه هایدگر به آن قائل است، به اگزیزتانس آدمی مرتبط است و این اگزیزتانس نیز با در-جهان‌بودن ارتباط دارد (کارمن و هنسن، ۱۳۹۱: ۲۹). مرلوپونتی بر این رای است که «بدن لنگرگاه ما در جهان است» (همان، ۲۸) و این بدان معناست که بدن داشتن همان سکنی گزیدن در جهان است. او می‌نویسد:

بدن من از همان گوشت جهان ساخته شده است... جهان نیز در گوشت بدن من سهیم است، آن‌را منعکس می‌کند، به‌سوی آن دست دراز می‌کند و بدن نیز به‌سوی جهان دست می‌یازد. آنها در رابطه‌ای متقابل درهم‌تنیده

هستند (Merleau-Ponty, 1968: 248).

فلسفه لاجوردی سهراب سپهری

در اشعار سپهری زمره وجود و گشایش هستی طنین‌انداز است. او برای درک این صدا گوش مخصوص درک آن را دارد؛ چراکه این آواز برای هر گوشی شنیدنی نیست. سپهری می‌گوید: «دست من در رنگ‌های فطری بودن شناور است» (سپهری، ۱۳۸۵: ۳۸۷). «رنگ بودن» ما را به حیطه هستی‌شناسی پدیدارشناختی می‌برد.

سپهری از شاعران صاحب‌سبک معاصر است که به‌گواهی اشعارش، دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی‌ای همچون عشق، غم، تنهایی، معنای زندگی و مرگ، چگونگی مواجهه با امر متعالی و... در تفکر او حضور پررنگ دارند. وی شاعری است که خود گرفتار دغدغه‌های وجودی بوده و به آنها اندیشیده و در صدد پاسخ به پرسش‌های عافیت‌سوز وجودی برآمده است. او اندیشه‌ها و تأملات خود را در مورد این دغدغه‌ها، در هشت کتاب مطرح کرده است (عزیزی‌فر و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

درواقع فلسفه لاجوردی سپهری، نه فلسفه دکارتی است و نه فلسفه یونانی، بلکه فلسفه‌ای است که طنین هایدگری دارد و از مواجهه غیرمفهومی و غیرتصویری با عالم سراغ می‌گیرد. نگاه تازه که حاصل شستن چشم‌ها و جور دیگر دیدن پدیده‌هاست، به‌وجودآورنده زندگی تازه‌ای است؛ زندگی‌ای که سپهری در منظومه بلند «صدای پای آب» به تفصیل در باب آن سخن گفته است.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های شعر سهراب رویکرد شناخت مؤلفه‌های وجودی و تأثیرپذیری آنها از آراء فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. در دفتر «حجم سبز» که سرشار است از دیدگاه‌های اگزیستانسیال سپهری و مسائلی چون غم، تنهایی، اضطراب، دلهره و... که در منظومه‌های آغازین جنبه سیاسی و اجتماعی داشت، در این منظومه‌های پایانی به دغدغه‌های وجودی تبدیل می‌شود و رنگ اگزیستانسیال می‌یابد؛ نکاتی چون عرفان عنایتی و توجه به جهان پیرامون، پرداختن به پدیده‌های طبیعی به‌جای انسان و... (میرزایی بهمن‌آباد و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۷۷).

سپهری در چند دفتر آخر عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه‌های پدیدارشناختی قرار داشت و شخصیت فکری، محتوا، زبان و سبک شعری او نیز دچار دگرگونی فراگیر شده بود. بسیاری از توصیه‌های نظری او هم‌خوان با آموزه‌ها و آراء پدیدارشناسان، بویژه ادموند هوسرل است. حضور قاطع «من» متفکر شاعر در تعریف پدیده‌ها و ارائه گزاره‌ها، ابزار تردید در آموزه‌های عرفی، سنتی و علمی، به تعلیق درآوردن پیش‌فرض‌ها و رجوع به عین اشیاء، تأکید بر فهم و ادراک پدیده‌ها، بازتعریف پدیده‌های مادی و انتزاعی، عادت‌گریزی، داشتن نگاه چندبعدی و توصیه به کشف و بعد پنهان پدیده‌ها، تعلیق دلالت و واژگان، ارائه صورت‌گرایی متفاوت و تحولات بنیادگرایانه در محور هم‌نشینی و جانشینی زبان و نیز ماهیت متفاوت «تنهایی» در پنج دفتر اخیر شعر سهراب سپهری، از نشانه‌های رویکرد پدیدارشناختی اوست. همچنین وجود پریشامد و گاه هنجارشکنانه کلماتی مانند سفر، عبور، معنی، یعنی، آگاهی، تجربه، فهم، ادراک، بعد، جهت، سمت، ضلع، پشت و مواردی از این دست در اشعار وی، در شبکه نشانه‌شناختی پدیدارشناسی قرار می‌گیرد (سام خانیانی، ۱۳۹۲).

بر اساس آموزه‌های هوسرل، هر فرد باید یک آغازگر باشد و با تردید درباره هر واقعیت (تعریف واقعی) به شناخت ویژه برسد. این من را من ناب نیز می‌نامند. هوسرل در جلد دوم کتاب *جستارهای منطقی*، درباره من ناب آورده است: من ناب ضرورتاً متعلق به حقیقت تجربه ذهنی است. وجود در آگاهی در حقیقت همان ارتباط با «من» است و هرآنچه در این ارتباط قرار می‌گیرد، محتوای آگاهی است (Husserl, 1970: 2/ 142).

بررسی‌ها نشان می‌دهد در بسیاری از نظریات جهان‌شناختی، عرفانی و اجتماعی و حتی نکات شعرشناختی سپهری از دهه چهل خورشیدی بدین سو، درواقع یا نظری اصول و آموزه‌های پدیدارشناسانی چون هوسرل، مرلوپونتی، هایدگر و روان‌شناسانی چون فروتس برتانو و اریک فروم، وجود دارد (سام خانیانی، ۱۳۹۲: ۱۲۵). حضور نیرومند «من متفکر» (ego)، انکار صریح واقعیت و تأکید بر وجود تفاوت بین واقعیت و حقیقتی که در پس آن نهفته است، فرانگری و فراجویی و توجه دادن مخاطب به ابعاد پنهان واقعیت‌ها، طرح و توصیه نظری به دگرگونه دیدن، تأکید بر فهم دوباره پدیده‌ها، طرح فلسفی ادراک، تجربه و آگاهی، ارائه روی-آورد‌های شخصی و اصیل از پدیده‌ها در مناسبت‌های شناختی مختلف، تعلیق معنا و هنجارهای سنتی و حتی علمی، ارائه فرمالیسم فلسفی و اعتبار پدیدارشناختی آن در تعلیق قواعد عادی هم‌نشینی و جانشینی، گرایش به تنهایی به‌معنای فرصت‌رهایی خویش از غوغای جمع، منع تقلید و عادت، نگاه نوستالژیک فلسفی به کودکی و نیز وجود شبکه‌ای از واژگان مبین جنبش، حرکت، سیر، سفر، عبور، ستیز با عادت و سنت، همگی مؤید وجود رویکرد پدیدارشناختی سهراب سپهری و تأثیرپذیری او از دیدگاه‌های پدیدارشناسانه متفکران این ساحت است (همان، ۱۳۶). «ما هیچ‌ما نگاه» به‌صراحت بر این اصل پدیدارشناختی تأکید دارد که معنی حیات «من» در «نگاه» و به اصطلاح «روی آورندگی» است.

سپهری با برخی پرسش‌های تأمل‌برانگیز درباره واقعیت‌های روزمره، درحقیقت قصد دارد بنیاد نگاه تقلیدی و عادت را براندازد و حس اصیل و پرسش‌گری را با ایجاد شک پدیدارشناختی پویا نماید. در شعر او عادت در نقطه مقابل هوش قرار می‌گیرد و ستیز سپهری با عادت و تقلید نیز از همین‌روست (همان، ۱۳۰). درواقع نزد سپهری هنرمند مقلد جهان حاضر نیست، بلکه سازنده جهانی آغازین است؛ جهان آغازین یعنی جهانی که پیش از این مرئی و محسوس نبوده و نخستین‌بار از تن-آگاهی و کنش بدن‌مند هنرمند تولید یافته است.

سپهری واقف است به اهمیت دیدن در دست‌یابی به سرچشمه‌های وجود. دیدن چیزها یعنی برقراری ارتباط آغازین، ادراک مستقیم و بازگشت به خود چیزها. وی با کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و عادات، به طبیعت، تمام و کمال، مجال دیده شدن می‌دهد. سپهری در پی نقش زدن طبیعت در جایگاه خاستگاه جهان انسانی است، نه آن طبیعت دکارتی به‌عنوان مجموعه‌ای از ابژه‌ها که طبیعتی پیشین بر دوگانه سوژه و ابژه است؛ همان طبیعتی که نزد مرلوپونتی دست‌گیر ما برای کاوش در هستی وحشی و فاقد شعور است (شکوهی‌منش، ۱۳۹۹: ۷۷).

طنین تنانه تنه درختان سپهری

سپهری در قالب یک توصیه عام، مکرر از ادراک و احساس سخن رانده و در اشعاری مانند مورد زیر، بیان می‌کند که باید ادراکی دیگر داشته باشیم:

هیجان‌ها را پرواز دهیم

روی ادراک فضا، رنگ، صدا، پنجره، گل نم بزیم

...

بار دانش را از دوش پرستو به زمین بگذاریم (سپهری، ۱۳۸۵: ۳۰۴).

نگاه سهراب به ادراک مشابه نظریه مرلو-پونتی است. به‌داوری مرلو-پونتی، ادراک پدیداری سوژکتیو و درونی نیست بلکه حالتی از وجود و جلوه‌ای از در-جهان‌بودن ماست (کارمن و هنسن، ۱۳۹۱: ۷۳). ادراک پدیده به معنای بودن طبیعی ماست. سپهری با دانش تحمیلی و ناسازگار با فطرت متفکر بشری مخالف است و در شعر سهراب احساس نیز معادل ادراک حسی است. ادراک یا دریافت حسی عبارتست از آگاهی تجربی (empirique)، یعنی چنان آگاهی‌ای که در هنگام احساس وجود داشته باشد (کانت، ۱۳۶۲: ۲۶۷). اما ارزش ادراک حسی به واقع‌نمایی آن است و توجیه واقع‌نمایی ادراک حسی نیز طریق درک شهودی ممکن است. درک شهودی به معنای ادراک متمایز یک واقعیت (سام خانیانی، ۱۳۹۲: ۱۳۱). نقاشی‌های سپهری و مشخصاً مجموعه «تنه درختان»، در مرز میان بازنمودی و غیربازنمودی واقع می‌شود. آثار وی در حرکت میان این دو وضعیت امکان تفسیر را به ناظرش می‌بخشد. در این مجموعه، وی بر خلاف عادت معمول نقاشان منظره‌پرداز، چنان به درختان نزدیک می‌شود و در قرب آنها واقع می‌گردد که جز بخش میانی و تنه درختان چیزی در قاب نقاشی جای نمی‌گیرد، نه ریشه و نه شاخه‌ها و برگ‌های درختان. گاهی نیز از لابه‌لای تنه‌ها با چند تاش ساده، نمودی از خانه‌هایی را در دوردست به تصویر می‌کشد. نقاشی‌های سپهری امکان اسکان در قرب وجود را فراهم می‌آورد. همچون شعر که برقرار کردن نسبت با وجود را ایجاد می‌کند، نقاشی‌های او نیز به همین طریق، خانه وجود می‌شود. ما می‌توانیم در آن ساکن شویم، نه آنکه در مقابل آن واقع گردیم و به این واسطه به آرامش دست یابیم. نقاشی‌های او شعر است، چراکه با وجود نسبتی می‌یابد. این تفکر شاعرانه که در نقاشی متبلور می‌شود، می‌تواند ما را از نهیلیسم و تفکر گشتلی و تکنولوژیک این روزگار نجات بخشد. او ارتباطی تنانه با وجود می‌یابد و تعاملی زنده و پیوسته با جهان برقرار می‌کند و نقش حاصل دیالکتیکی درهم‌تنیده و زنده میان بدن و روان می‌شود که حاصلش ظهور جهانی می‌گردد که نه محصول صرف ذهن نقاش، بلکه نتیجه تعامل پویا و پیوسته تن-سوژه با جهان است. او با زبانی شاعرانه به اصیل‌ترین شیوه، بودن-با-دیگران و بودن-در-جهان را ترسیم می‌کند؛ همچنانکه به‌داوری هیدگر، شاعران اصیل افرادی وجوداندیش هستند که در بحر هستی غرق وجود و امواج آن هستند و با زبانی شاعرانه این چنین کنند.

سپهری چه در شعر و چه نقاشی، از عادت‌ها عبور می‌کند تا به تفکری اصیل و هستی‌شناسانه نائل گردد. بر همین اساس است که بر خلاف عادت نقاشان منظره‌پرداز، به منظره چنان نزدیک می‌شود که با آن تنیده می‌گردد و با عبور از دوگانه سوژه-ماژبه به فراسوی آن می‌رود و به واسطه دیالکتیک نقاشی، فرصت بازگشتن به سوی چیز را به بیننده‌اش می‌بخشد. درختان در مجموعه «تنه درختان» چنان به ما نزدیک هستند که در مواجهه با آن به درون اثر کشیده می‌شویم و نقاش ما را در تجربه حیرت خود سهیم می‌سازد. چنانکه نقاش خود با جهان درهم‌تنیده می‌شود، این درهم‌تنیدگی را به بیننده خود نیز هم‌رسانی می‌کند. مدام نقش سوژه و ابژه عوض می‌شود و این فرایند دوسویه تا جایی تکرار می‌گردد که سوژه و ابژه یکی می‌شود؛ نقاش و نقش از سویی، و نقش و بیننده آن از سوی دیگر. نقاش در-جهان‌بودگی را می‌آزماید و این تجربه را به دیگری نیز می‌بخشد و نقش محل وقوع این وحدت رازآلود می‌شود.

سپهری گاهی به راه ادبیات می‌رود و گاهی از نقاشی این نسبت را برقرار می‌سازد. او تصویرگر وجود است، چه به واژه یا به نقش. وی به معناسازی دوباره از جهان می‌پردازد تا به این واسطه نه تنها خود را از مصائب در-جهان‌بودن برهاند، بلکه با معنای اثر خود، گشودگی جدیدی برای انسان محصور در زمان ایجاد کند. او خود نقش می‌شود، آن‌چنانکه میان بدن و ذهن، جهان و تن-سوژه، هنرمند و سبک او، جهان هنرمند و اثر او، زبان هنرمند و بدن او، تمایز و فاصله‌ای باقی نمی‌ماند. سپهری همچون هر نقاش اصیلی، ماجرای را بازسازی نمی‌کند، بلکه رویدادی تصویری پدید می‌آورد و به جای تقلید از جهان، جهانی مستقل و آغازین می‌آفریند و منظره‌ای خودبسنده را بر سطح بوم می‌کشد.

نقاشی‌های سپهری این امکان را ایجاد می‌نماید که در پیکار زمین به عنوان قلمرو رازها و عالم در جایگاه وجه ظهور، وجودی را آشکار سازد که جهان آغازین است. همچنین آثار او این قابلیت را دارد که جامعه غیر اصیل را به جامعه اصیل بدل کند؛ به این معنا که هستی‌ای که میراث خود را از یاد برده است را متوجه ارزش‌های فراموش شده‌اش سازد. آثار او می‌تواند کاشانه وجود گردد و در حرکتی در مرز بازنما و انتزاع، رخداد حقیقت را رقم بزند. او با شناخت عمیق از سرزمین و زادگاهش و ریشه‌های فرهنگی خود، تصویرگر اصالت وجودی ناب و خالص است و حاصل کار او بخشی از «جهان فرهنگ» به حساب می‌آید. مرلو-پونتی بر این باور بود که برای نقاش، نقش‌ها از خود اشیاء ساطع می‌شوند، آن نقش‌ها شبیه فیگورهایی هستند که بر صورت فلکی، بر آسمان نمایان می‌شوند؛ اشیاء به زبان می‌آیند و در فرهنگ می‌درخشند، نقاش با آنها می‌آمیزد و آنها را به نقاشی می‌سپارد و نقاشی بخشی از آن چیزی می‌شود که به آن جهان فرهنگ (World of Culture) می‌گویند (Merleau-Ponty 2004: 101).

نقاشی رخداد دیالکتیک منظره با نقاش است. نقاش سکوت می‌کند تا منظره به واسطه او به زبان آید. تنه درختان همان تن-آگاهی نقاش می‌شود. او دوگانگی آنچه حاضر است و حضور را در آن واحد تحقق می‌بخشد و به وحدتی مرموز بدل می‌سازد؛ وحدتی میان کثرات چیز-نقاش-نقش-دیگری-جهان،

وحدتی میان سوژه و ابژه، میان مرئی و نامرئی؛ گویی حجابی فرومی‌افتد و وجودی رخ می‌نماید. نقاش فعالانه و آگاهانه از خویشتن به‌عنوان واسطه کار بهره می‌جوید. تن-آگاهی مرکبی برای طی مسیر است. آشکارگی هستی حاصل دیالکتیکی است میان نقش و نقاش، ناظر و منظره. نقاشی‌های سپهری قادر است هستی را به‌نحوی هنرمندانه آشکار و نمایان سازد. او با عبور از وجه ظاهری درختان، واقعیت مکتوم و مغفول آن‌را درمی‌یابد و به‌نحوی پدیدارشناسانه به خود درخت بازمی‌گردد. سپهری از رویکردهای مسلط زیباشناسانه و پیش‌فرض‌های علمی و مبتنی بر رویکرد طبیعی زمانه‌اش درمی‌گذرد تا بستر آثارش را به محل رخداد وجود بدل سازد. وی عمق را به‌عنوان بُعد سوم کنار می‌گذارد و صحنه آثار او محل حضور هستی می‌گردد.

همچنانکه هستی از نظر هایدگر عام‌ترین مفهوم، تعریف‌ناپذیر و مفهومی بدیهی است، و باید با هستی بدون هیچ‌گونه تعریف و ذهنیت سوژه‌محور روبرو شد، چراکه تعریف‌ها خود به خفاورنده هستی امورند و نگاه دقیق را از انسان می‌گیرند. سپهری نیز اینچنین با وجود درمی‌آمیزد و پرده از نالدیدنی فرو می‌اندازد و دیدنی را می‌نمایاند و هم‌زمان دوگانگی آنچه حاضر است و حضور را محقق می‌سازد. سزان، نقاش مورد علاقه مرلوپونتی، معتقد است نقاش فردی ابله نیست و کسی نیست که صرفاً به بازتولید بازنمایانه جهان پیش‌رو مشغول باشد و همچون مقلدی صرف، آینه‌وار جهان ملموس را تکرار کند، بلکه دست به کار روایتی نو از جهان است (شایگان‌فر و ضیاءشهابی، ۱۳۹۳). هایدگر درباره پرتره «باغبان» سزان شعری سرود:

... نقاش ...

دوگانگی آنچه حاضر است و حضور را در آن واحد تحقق بخشیده و رفع کرده
آن را به وحدتی رازآمیز بدل کرده
آیا در اینجا طریقی آشکار است
که به اتحاد شعر و تفکر می‌انجامد؟ (یانگ، ۱۳۸۴: ۲۴۳-۲۴۲).

سپهری نیز جهانی آغازین را می‌آفریند. او از چشم‌انداز خود، هستی را ادراک می‌کند و با آن تن به تن می‌شود و تناورگی وجود را ممکن می‌سازد. او برخلاف تفکر علمی که تفکری است که از بالا می‌نگرد و به شیء در کل می‌اندیشد، به زمین بازگشته و خود را در مجاورت زمین واقع می‌نماید و به‌جای تسخیر هستی، به گشایش آن مشغول می‌شود. سپهری چنان تنه درختان، خاک و زمین را درهم می‌بافد و به‌هم پیوند می‌زند و پراکندگی را از آن‌ها می‌گیرد، تا جایی که کلی را در نسبت به امر جزئی و جزئی را در نسبت کلی درک کرده و در میان عناصر به‌ظاهر متخاصم، دیالکتیکی را جاری می‌سازد تا به کلیتی وحدت‌یافته بازگرداند. وی از خود رها می‌شود و با تکیه بر علمی شهودی از طبیعت، به آن می‌پیوندد و جزئی از آن می‌شود. امتداد تنه درختان به تن نقاش می‌رسد و با آن می‌آمیزد و تن دیگری نیز در برخورد

با نقش در این تنیدگی سهیم می‌شود و جزئی از آن وجود وحدت یافته می‌گردد. سپهری نقاش-شاعر دیالکتیک منظره است و زبانش، دیالکتیک نقش است و شعر.

رویکرد و دل‌مشغولی سپهری به تفکر عرفانی و شرقی که از نوع زیست او و دریافت و مشاهداتش در سفرهایش به سرزمین‌های شرق دور حاصل شده است، در هم‌نشینی با شناخت او از سنت فلسفه غرب و به‌ویژه فلسفه اگزیستانسیالیسم، توانایی و شهودی به او بخشیده که توان وحدت‌بخشی به‌چیزها را یافته است و وحدتی مرموز را در نقاشی‌هایش پدیدار ساخته است؛ وحدتی ناگسستگی، چنانکه در برخورد با نقاشی‌های او گویی با نقاش روبه‌رو می‌شویم. تنه درختان همان تن نقاش است که ما را به جهان باز می‌گرداند و ما را متوجه تن خود می‌کند و سیستم ادراک حسی ما را می‌گستراند؛ ما را به تن جهان نزدیک می‌کند و به‌همین منوال، به تن خود باز می‌گردیم. سپهری راز و رمز و دوسویگی تماس مستقیم و عریان ما را با جهان به‌تصویر می‌کشد و ما را به تن-آگاهی خود آگاه می‌سازد و گوشزد می‌کند که تن ما آن تن ماشینی و دکارتی سوژه‌انگار نیست، بلکه ما آگاهی‌ای بدن‌مندیم. در این رهگذر و با این وحدت ایجاد شده میان تن و آگاهی، دوگانه سوژه-ابژه کنار گذاشته می‌شود و حاصل آن بدنی است که دیگر واسطه آگاهی و جهان نیست، بلکه تن-آگاهی، در-جهان‌بودگی‌اش را درک می‌کند و سکنی می‌گزیند. سپهری در هنرش بیانگر تجربه زیسته و پیش‌تأملی از جهان است. در آثار او میان بدن نقاش و جهانی که عرضه می‌کند و نقاشی پیوندی برقرار است که در آن بیننده و مرئی شده و موضوع نقاشی و جهان، از یکدیگر جدا نیستند.

سعی اصلی پدیدارشناسی، پر کردن شکاف تاریخی بین فاعل شناسا و عین مدرک بود. مرلو-پونتی در این راه ابتدا با طرح سوژه بدن‌مند در پدیدارشناسی ادراک و سپس با طرح مضمون «گوشت» به‌عنوان خمیره مشترک میان ما و جهان، در هستی‌شناسی متاخرش گام‌های فلسفی بزرگی برداشت. او در تمام این سیر فلسفی، ملهم از نقاشان بود، زیرا اعتقاد داشت نقاشی ما را از میان مفاهیم ساخته‌وپرداخته در فرادش، آزاد و به‌سوی جهان تجربه زیسته هدایت می‌کند؛ آن‌چنانکه در آثار سپهری فاصله متافیزیکی میان انسان و طبیعت، تبدیل به نوعی همبستگی ارگانیک می‌شود. طبیعت آثار سپهری دیگر ابژه شناخت نیست، پاره‌ای از امتداد تن اوست. او طبیعت درونی را با هر دم به درون می‌کشد و با هر بازدم در پرده‌اش دیدارپذیر می‌سازد. او همچون عارفی خود را در طبیعت و طبیعت را در خود می‌بیند (شکوهی‌منش، ۱۳۹۹: ۱۰۱). او می‌گوید:

به گوش هنرمند خاور دور خوانده‌اند، ده سال خیزران را طراحی و بررسی
کن تا جایی که خود به خیزران بدل شوی، اما آنگاه که سرانجام در ترسیم
آن کامیاب شدی، فراموش کن که از طبیعت سرچشمه می‌گیری (سپهری،
۱۳۸۲: ۸۷).

سپهری به‌واسطه شاعرانگی آثارش، درختی می‌شود که واقعیت در-جهان‌بودگی را یافته و به دیگری نیز می‌بخشاید.

نتیجه

انشقاق تاریخی سوژه و بدن که ریشه در سنت تفکر فلسفی غرب دارد، در مرلوپونتی از میان برداشته می‌شود. بدن به‌دآوری وی از سوژه جدایی‌ناپذیر است و انسان از طریق حالات بدنی خود جهان را تجربه و احساس می‌کند. بنابراین جهان ابژه‌ای در برابر سوژه نیست و بدن و جهان هرکدام در پرتوی دیگری فهم‌پذیر می‌شوند؛ هیچ‌گاه نمی‌توان فرایند خلق اثر را فعالیتی صرفاً ذهنی تلقی نمود. هنر و ادبیات نیز از طریق بدن با جهان پیوند می‌خورند و تجسد می‌یابند. ادبیات از طریق واژه و هنر از طریق عناصر بصری ما را به جهان پیوند می‌دهند. در اقع بدن خاستگاه هر دلالت و منشأ هر بیانی است که با تدارک فضایی برای معانی به آن حالتی بیرونی می‌دهد. در تفکر مرلوپونتی جهان، بدن و دیگری در امتداد یکدیگرند.

نقاشی برای مرلوپونتی نوعی اندیشیدن تلقی می‌شود؛ اندیشیدن هستی، آنچه بر ادراک شخصی هنرمند از جهان استوار است. در نقاشی ذهن و بدن و بازنمایی و ادراک و جهان درهم‌تنیده می‌شود. نقاشی همچون ادراک حسی است که مرئی بودن جهان را بر ما مرئی می‌کند و لذا انکشاف هستی وظیفه هنرمند است. هنرمند عالمی را ظاهر می‌سازد و به این وسیله ما را متوجه وجود می‌کند. حاصل رخداد دیالکتیکی تن-آگاهی نقاش و جهان نقشی می‌شود که دروازه هستی را پیش روی دیگری نیز می‌گشاید. دیگری نیز در-جهان‌بودگی را ادراک می‌کند و بر بستر نقاشی وحدتی میان نقاش-جهان- دیگری رخ می‌دهد. خود و دیگری در نقاشی سکنی می‌گزینند و حاصل آن عبور از تشویش مدام این دوران عسرت و نائل شدن به آرامش از دست رفته است؛ سکینه‌ای که بر خلاف بشارت تجدد، با وجود تمام پیشرفت‌های تکنولوژیکی و صنعتی هیچ‌گاه محقق نشد و حاصل آن سلطه روزافزون تفکر گشتلی و تکنیکی بوده که می‌خواهد همه چیز را به نظم دلخواه خود درآورد، تا از آن بهره‌جویی کند که حاصل آن، نهیلیسم و فلاکت روزگار حاضر بوده است.

در این میان، تفکر و زبان شاعرانه می‌تواند نجات‌بخش انسان بی‌تاب و سرگشته‌حال باشد و معنای فراموش‌شده و حیات‌بخش هستی را برای انسان آشکار سازد؛ حقیقتی که دلنگی انسان را درمانی خواهد بود. حقیقت به مثابه یک رخداد ظهور است که در اثر هنری اتفاق می‌افتد. از نظر هایدگر، در اثر هنری حقیقت به‌عنوان یک رخداد فراپیش می‌آید و آشکارگی برای هر دیگری به‌نوعی رخ می‌دهد. انسان باید به‌سوی چیزها بازگردد، تا از این رهگذر در-جهان‌بودگی را دریابد و به معنای وجود نائل آید. نقاشی‌های سهراب سپهری این امکان را به دیگری می‌بخشد تا در مواجهه با اثر او، در قرب آن واقع گردد، آنرا نه تنها با حس بینایی که با تمام حواس ادراک کند، تا جایی که حاصل آن ارتباط تنانه و در نهایت، سکنی گزیدن باشد. بنابراین تفکر شاعرانه سپهری می‌تواند ما را از نهیلیسم و تفکر گشتلی نجات دهد. سپهری واقعیت را در تجربه زیست خود می‌جوید، دیدن جهان را به ما می‌آموزد و از ما می‌خواهد جهان را زندگی کنیم، یعنی آن را ادراک نماییم.

مضامین اصلی پدیدارشناسی مرلوپونتی مانند بازگشت به جهان ادراک، تحویل و درهم تنیدگی سوژه و ابژه در نقاشی‌های سپهری تبلور یافته است. وی در جایگاه هنرمندی وجودگرا در متن طبیعت قرار می‌گیرد و می‌کوشد ما را با حیرت مقدس اساطیری انسان نخستین از طبیعت مواجه سازد. تقریباً همان حیرت مقدسی که از نگاه دقیق به هستی برای فیلسوفی چون هایدگر یا مرلوپونتی ظاهر می‌شود. طبیعت آثار او طبیعتی آغازین برآمده از عمق ادراک شخصی هنرمند است، همچنانکه در اندیشه‌ورزی مرلوپونتی همچون راهی برای کنکاش در وجود نخستین مطرح می‌شود. شاید به مراتب بیشتر از فلاسفه نخستین یونان، نزدیکی و این‌همانی نظریات سهراب را با اندیشه فلاسفه اگزیستانس می‌توان یافت که نه در قید عقل محض‌اند و نه تجربه را کافی برای شناخت فلسفی و تحول درونی می‌دانند و ماهیت نیز فقط در آن حد که مسئله ذات انسان و تقرر او در میان باشد، برایشان اهمیت دارد.

کجی تنه درختان درهم تنیده سهراب از گذر زمان خبر می‌دهد، از باد و خورشید می‌گوید، از خاک تشنه می‌گوید، از کاشان و کاشانه می‌گوید. پرداختن به بافت درختان، بدن‌مندی آن چیز را گوشزد می‌کند، عالم زمینی را فاش می‌کند که قصد رازداری دارد. خانه‌هایی خاموش و تاریک در دور دستان و از لابه‌لای درختان، خطراتی است بر دورافتادگی ما از اصل و آرخه وجودیمان. او ما را متوجه تمامی حواسمان می‌کند؛ علاوه بر دیدن، لمس کردن، بوییدن، شنیدن، چشیدن. او تن ما را به‌خاطرمان می‌آورد. به درخت دعوت‌مان می‌کند، به زمین، به خاک و ما را به بازگشت به قرب چیزها، به تن و وجود فرامی‌خواند. وجودی که بیش از آن‌چه گفته‌اند به ما نزدیک است؛ آری! حقیقت نزد شاعری بود که می‌گفت: راهی بود/ ما تا گل هیچ...

منابع

- پالاسما، یوهان (۱۳۹۳) چشمان پوست؛ با مقاله‌ای تحلیلی بر فلسفه موریس مرلوپونتی و معماری، ترجمه علیرضا فخرکننده، تهران: چشمه.
- رفیعی، سمیه؛ اصغری، محمد؛ صوفیانی، محمود (۱۳۹۸) «نقش بدن زیسته در عینیت‌بخشی به اعیان از منظر مرلوپونتی»، شناخت دوره ۱۲، شماره ۲.
- سام خانیانی، علی اکبر (۱۳۹۲) «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری»، پژوهشنامه ادب غنایی، شماره ۲۰، ص ۱۴۲-۱۲۱.
- سپهری، سهراب (۱۳۸۲) اطاق آبی، به کوشش پروانه سپهری، تهران: نگاه.
- سپهری، سهراب (۱۳۸۵) هشت کتاب، تهران: طهوری.
- شایگان فر، نادر؛ ضیاءشهبازی، پرویز (۱۳۹۳) «بررسی تلقی مرلوپونتی از وجه دیالکتیکی هنر مدرن و گشایش هستی در آن با تأکید بر نقاشی‌های سزان»، شناخت، شماره ۷۱، ص ۱۳۶-۱۱۷.

شکری، محمد (۱۳۸۵) تن و پدیدارشناسی ادراک در فلسفه مرلوپونتی، پایان نامه دکتری دانشگاه تهران.
 شکری، محمد (۱۳۹۱) «هوسرل، مرلوپونتی و مفهوم تن»، حکمت و فلسفه، سال ۸، شماره ۲، ص ۴۱-۵۶.
 شکوهی منش، پوریا (۱۳۹۹) بررسی پدیدارشناسانه نقاشی های سهراب سپهری با تکیه بر اندیشه های موریس مرلوپونتی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر اصفهان.
 عزیزی فر، امیرعباس؛ بختیاری، فاطمه؛ شکری، مرتضی (۱۳۹۷) «بررسی و تحلیل مبانی فلسفه اگزیستانسیالیسم در شعر سهراب سپهری»، نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، شماره ۲۳۷، ص ۱۰۳-۱۲۸.

کاربن، مارو (۱۳۹۹) دیدنی شدن؛ مرلوپونتی و پل کلی، ترجمه علی اصغر تقوی، تهران: فراهنر.
 کارمن، تیلور؛ هنسن، مارک بی.ان. (۱۳۹۱) مرلوپونتی؛ ستایشگر فلسفه، ترجمه هانیه یاسری، تهران: ققنوس.
 کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
 متیوز، اریک (۱۳۹۷) موریس مرلوپونتی؛ پدیدارشناسی ادراک، ترجمه محمود دریانورد، تهران: زندگی روزانه.
 میرزایی بهمن آباد، زهرا؛ غفوری مهدی آباد، فاطمه؛ یوسفی پور کرمانی، پوران (۱۴۰۱) «بررسی دیدگاه های فلسفی وجودی (اگزیستانسیالیسم) در دفتر شعر «حجم سبز» سهراب سپهری و دفتر «زمستان» اخوان ثالث»، مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۶۲، ص ۱۶۳-۱۷۸.

یانگ، جولیان (۱۳۸۴) فلسفه هنر هیدگر، ترجمه امیر مازیار، تهران: گام نو.

- Cullen, B. (1994) "Philosophy of Existence 3: Merleau-ponty", *Twenties Century, Continental Philosophy*, edited by R. Kearney, London: Routledge.
 Husserl, E. (1970) *Logical Investigations*, Humanities Press International.
 Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*, translated by C. Smith, London: Routledge.
 Merleau-Ponty, Maurice (1968) *The Visible and the Invisible*, translated by A. Lingis, Evanston, IL: Northwestern Press.
 Merleau-Ponty, Maurice (2004) *The World of Perception*, translated by O. Davis, London: Rutledge.
 Merleau-Ponty, Maurice (2005) *Primacy of Perception*, translated by C. Smith, London: Routledge.



The Mind-Body Identity in Contemporary Analytic Philosophy

Sara Khakipour^{1*}, Abdurrazzaq Hesamifar², Seyed Masoud Seif³, Shirzad Peik Herfeh⁴

¹ PhD in Philosophy, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

² Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

³ Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

⁴ Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research

Article

Received:

2024/09/23

Accepted:

2024/10/13

One of the most important issues in the philosophy of mind is the relationship between mind and body or mind and brain, and there are important theories in this field, one of which is the identity theory of mind and body. By rejecting the theories of substantive dualism and property dualism, the proponents of this theory consider the mind and body to be a single reality that does not have any duality in it. Therefore, what is mentioned under the title of mental states, such as sadness, happiness, and thought, are all reduced to physical states. The identity theory of mind and body has two important versions: One is the theory of type theory of identity which believes that the correspondence and rather the unity of mental states with physical states is achieved in kind, and the other is the theory of token theory of identity which considers unity limited to each instance, such for example the mental state of pain with the physical state of stimulation of C fibers in a token of a type, and says that in another token, pain can be the same as stimulation of D fibers. The identity theory of mind and body is connected with other theories in the philosophy of mind, such as supervenience and mental causality. The purpose of this article is to analyze and examine the point of view of contemporary analytic philosophers about the identity theory and related theories.

Keywords: type-type identity, token-token identity, mind, body, causality.

Cite this article: Khakipour, Sara; Hesamifar, Abdurrazzaq; Seif, Seyed Masoud & Peik Herfeh, Shirzad (2025). The Mind-Body Identity in Contemporary Analytic Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 103-123.

DOI: 10.30479/wp.2025.20916.1114

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** sara.sophy84@gmail.com

Extended Abstract

The mind-body problem has long been central to contemporary philosophy of mind, particularly in analytic traditions. Among the many theories addressing this issue, the identity theory -especially in its two dominant readings, type identity and token identity- offers a physicalist framework to understand mental phenomena. This paper explores both variants of identity theory, critically assesses their strengths and weaknesses, and investigates Donald Davidson's theory of anomalous monism and supervenience as a response to the challenges posed to reductive physicalism.

The type identity theory asserts that mental states are identical with specific types of physical states. For example, the mental state of pain is nothing over and above a particular type of brain process. This theory offers a reductive and scientifically attractive model, supporting the unity of science and enabling mental phenomena to be explained in terms of physical laws. However, the type identity theory encounters substantial difficulties, particularly the problem of multiple realizability. Hilary Putnam and others have argued that the same mental state can be realized by different physical states in different organisms or even in machines, suggesting that mental types cannot be strictly reduced to a single type of physical realization.

In contrast, the token identity theory maintains that while each particular mental event is identical to a particular physical event, there need not be a strict identity between mental and physical types. This view accommodates the multiple realizability of mental states, preserving a form of non-reductive physicalism. Nevertheless, token identity theory struggles to explain how mental properties can have causal efficacy if they are not reducible to physical laws. This concern opens the door to further inquiry into how mental events relate to the physical world without invoking dualism or epiphenomenalism.

To address this tension, Donald Davidson proposes the theory of anomalous monism, where mental events are token-identical with physical events but not governed by strict psychological-physical laws. Mental events are said to supervene on physical events: there cannot be a change in the mental without a change in the physical. Yet, mental properties are not reducible to physical properties. Supervenience, as Davidson presents it, involves three elements: non-reducibility, covariation, and dependence. First, mental phenomena are not analytically or ontologically reducible to physical phenomena. Second, mental events co-vary with physical ones, such that identical physical configurations will result in identical mental states. Third, mental events depend asymmetrically on physical events; the physical constitutes the base upon which the mental arises.

This nuanced relationship preserves the distinctiveness of mental vocabulary while situating it within a physicalist ontology. Davidson's position, however, has been criticized for being vague and for lacking explanatory power regarding how exactly mental supervenience works without laws. Critics like Jaegwon Kim have noted that Davidson's account reads more like a metaphysical gesture than a detailed theory.

Another central theme in the paper is the debate over mental causation. Functionalism—particularly computational and machine-state functionalism—provides a framework where mental states are defined by their causal roles in a system, akin to the entries in a Turing machine table. In this view, mental states are individuated by their functional roles rather than their physical makeup. Functionalism allows for a kind of independence of psychological explanation from strict physical reduction.

However, wide content functionalism, which includes the historical and environmental context in the individuation of mental states, faces challenges concerning mental causation.

If the content of a thought depends on external factors, how can that content causally explain behaviour? Dennett's soda machine analogy is used to highlight this point: the machine responds to the physical properties of a coin, not its economic value, which is an externally

defined property. Similarly, if propositional attitudes derive their meaning from external relations, their causal role becomes unclear.

Fred Dretske's approach attempts to resolve this by distinguishing between behavior and bodily movement. He argues that while physical properties explain bodily motions, intentional content explains behavior, which is rational and goal-directed. Still, this solution conflates epistemic explanation with metaphysical causation. Dretske is criticized for not fully accounting for how the meaning of a mental state could be a genuine cause of physical events.

In light of these debates, the paper concludes that while type identity theory offers a reductive clarity, it fails to account for the variability of mental realization. Token identity theory, while more flexible, faces difficulties in securing the causal efficacy of mental properties. Davidson's supervenience account, though non-reductive and elegantly avoiding dualism, remains metaphysically underdeveloped and epistemologically ambiguous. Functionalism provides useful tools for modelling mental processes, but runs into problems when addressing the causal powers of wide content states.

Ultimately, the paper suggests that none of the theories surveyed provides a fully satisfactory resolution to the mind-body problem. However, the progression from type identity through token identity and toward supervenience reflects an evolving understanding of how the mental might be both part of and yet not wholly reducible to the physical world. The issue of mental causation, especially as it intersects with questions of intentionality and content, remains a crucial frontier for future inquiry in philosophy of mind.

References

- Carruthers, Peter (1991) *Introducing Persons*, New York: Routledge.
- Churchland, Paul (2007) *Matter and Consciousness*, translated by Amir Gholami, Tehran: Nashr Markaz [in Persian].
- Davidson, D., (1980) "Mental Events", *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel (1997) "The Cartesian Theater and 'Filling in' the Stream of Consciousness", *Nature of Consciousness*, edited by Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzler, Massachusetts: MIT Press.
- Dretske, Fred (1988) *Explaining Behavior; Reasons in a World of Cause*, Massachusetts: MIT Press.
- Graham, George (1998) *Philosophy of Mind: An Introduction*, Massachusetts: Blackwell.
- Hart, William D., et al. (2002) *Philosophy of Mind*, translated by Amir Divani, Tehran: Soroush [in Persian].
- Jackson, Frank (1997) "Finding the Mind in the Natural World", *Nature of Consciousness*, edited by Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzler, Massachusetts: MIT Press.
- Kim, Jaegwon (1998) *Mind in a Physical World*, Cambridge: MIT Press.
- Kim, Jaegwon (2005) *Physicalism, or Something near Enough*, Princeton University Press.
- Macdonald, Cynthia (1992) *Mind-Body Identity Theories*, Oxford: Routledge.
- Masile, Kate (2012) *An Introduction to the Philosophy of Mind*, translated by Mehdi Zakeri, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture [in Persian].
- McGinn, Colin (2001) "Consciousness and Content", *Nature of Consciousness*, edited by Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzler, Massachusetts: MIT Press.
- Melnyk, Andrew (2003) *A Physicalist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Coner, Timothy & Robb, David (2003) *Philosophy of Mind Contemporary Readings*, London: Routledge.
- Putnam, Hilary (1975) "Meaning of Meaning", in *Mind, Language and Reality; Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Putnam, Hilary (1984) "What is Realism", *Scientific Realism*, edited by Jarrett Leplin, Berkeley: University of California Press.
- Ravenscroft, Ian (2008) *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*, translated by Hossein Sheikh Rezai, Tehran: Siraat [in Persian].
- Stoljar, Daniel (2001) *There is Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Franck Jackson's Knowledge Argument*, Massachusetts: MIT Press.



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه تحلیلی معاصر

سارا خاکی‌پور^{۱*}، عبدالرزاق حسامی‌فر^۲، سیدمسعود سیف^۳، شیرزاد پیک حرفه^۴

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

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

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

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

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه ذهن، ارتباط میان ذهن و بدن است. نظریات مهمی در این‌باره مطرح شده که در آن میان، یکی نظریه این‌همانی ذهن و بدن یا ذهن و مغز است. قائلان به این نظریه با نفی نظریه‌های دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری ویژگی، ذهن و بدن را حقیقتی واحد می‌دانند که هیچ ثنویتی در آن راه ندارد. بنابراین آنچه تحت عنوان حالات ذهنی مطرح می‌شود، مثل غم و شادی و فکر، همه به حالات بدنی یا فیزیکی تحویل می‌شود. نظریه این‌همانی ذهن و بدن دو خوانش مهم دارد: یکی نظریه این‌همانی نوعی که معتقد است تطابق و بلکه یگانگی حالات ذهنی با حالات بدنی در نوع حاصل می‌شود، و دیگری، نظریه این‌همانی مصداقی که یگانگی را محدود به هر مصداق می‌داند؛ چنانکه فی‌المثل، حالت ذهنی درد را با حالت فیزیکی تحریک اعصاب C در یک مصداق جزئی یک نوع، یکی می‌داند و می‌گوید در یک مصداق دیگر، درد می‌تواند با تحریک اعصاب D یکی باشد. نظریه این‌همانی ذهن و بدن با نظریات دیگر در فلسفه ذهن، همچون وقوع تبعی و علیت ذهنی، پیوند دارد. هدف این مقاله تحلیل و بررسی نظر بعضی فیلسوفان تحلیلی معاصر در باب نظریه این‌همانی و نظریات مرتبط با آن است.

دریافت:

۱۴۰۳/۷/۲

پذیرش:

۱۴۰۳/۷/۲۲

کلمات کلیدی: این‌همانی نوعی، این‌همانی مصداقی، ذهن، بدن، علیت.

استناد: خاکی‌پور، سارا؛ حسامی‌فر، عبدالرزاق؛ سیف، سیدمسعود؛ پیک حرفه، شیرزاد (۱۴۰۴). «این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه تحلیلی معاصر». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۱۲۳-۱۰۳.

DOI: 10.30479/wp.2025.20916.1114



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: sara.sophy84@gmail.com

مقدمه

مسئله رابطه ذهن و بدن یکی از قدیمی‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. این مسئله که چگونه ذهن و بدن با یکدیگر ارتباط دارند و ماهیت این ارتباط چیست؟ از زمان افلاطون و ارسطو تا به امروز مورد بحث و مناقشه بوده است. در فلسفه معاصر غرب، این مسئله با ظهور نظریات جدید در حوزه علوم شناختی و فلسفه ذهن، ابعاد تازه‌ای یافته است. یکی از مهم‌ترین نظریاتی که در این زمینه مطرح شده، نظریه این‌همانی ذهن و بدن یا این‌همانی ذهن و مغز است. این نظریه که ریشه در فیزیکیسم دارد، مدعی است حالات ذهنی در واقع چیزی جز حالات فیزیکی مغز نیستند. به عبارت دیگر، این نظریه بر این باور است که ذهن و بدن دو جوهر متمایز نیستند، بلکه یک واقعیت واحد هستند که از دو منظر متفاوت قابل بررسی است.

در این پژوهش، ضمن بررسی پیشینه تاریخی این نظریه، به تحلیل و ارزیابی استدلال‌های مطرح شده در دفاع از آن و نیز انتقادات وارد شده بر آن خواهیم پرداخت. همچنین، جایگاه این نظریه در فلسفه معاصر غرب و تأثیر آن بر سایر حوزه‌های فلسفی و علمی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نظریه این‌همانی ذهن و بدن، که گاهی با عنوان نظریه این‌همانی نوع یا نظریه این‌همانی مصداقی نیز شناخته می‌شود، یکی از دیدگاه‌های مهم در فلسفه ذهن است. این نظریه در تقابل با دوگانه‌انگاری دکارتی قرار دارد که ذهن و بدن را دو جوهر کاملاً متمایز می‌داند. اصل اساسی نظریه این‌همانی این است که حالات و فرآیندهای ذهنی درواقع همان حالات و فرآیندهای فیزیکی مغز هستند. به عنوان مثال، طبق این نظریه، وقتی ما درد را تجربه می‌کنیم، این تجربه چیزی جز فعالیت خاصی از نورون‌های مغز نیست. به عبارت دیگر، هر رویداد ذهنی با یک رویداد فیزیکی در مغز این‌همان است. این نظریه با چالش‌های متعدد روبه‌رو است. یکی از مهم‌ترین این چالش‌ها، مسئله کیفیات ذهنی است. منتقدان استدلال می‌کنند که تجربیات ذهنی ما، مانند تجربه رنگ قرمز یا احساس درد، ویژگی‌های کیفی خاصی دارند که به نظر نمی‌رسد قابل تقلیل به فرآیندهای فیزیکی باشند. از سوی دیگر، طرفداران نظریه این‌همانی استدلال می‌کنند که این نظریه ساده‌ترین و منسجم‌ترین تبیین را برای رابطه ذهن و بدن ارائه می‌دهد و با یافته‌های علوم عصب‌شناختی نیز سازگار است.

به شکل خلاصه می‌توان گفت: مطابق نظریه دوگانه‌انگاری، حالات ذهنی نمی‌توانند هرگز با حالات فیزیکی مغز یکی قلمداد شوند. حالات ذهنی در این دیدگاه همواره غیر فیزیکی هستند و تغییراتی هستند که در حالات غیر فیزیکی جنبه غیرمادی انسان، یعنی نفس او، رخ می‌دهند. در این پژوهش قصد داریم به سؤالاتی درباره رابطه این‌همانی ذهن و بدن از منظر فیزیکیسم و این‌همانی نوعی و مصداقی و فرا رویدادگی و علت ذهنی بپردازیم و مزایا و معایب هر دیدگاه را بررسی نماییم.

نظریه این‌همانی ذهن و بدن ریشه در فیزیکیسم قرن بیستم دارد، اما می‌توان رد پای آن را در آثار

فیلسوفان پیشین نیز مشاهده کرد. برخی از مهم‌ترین مراحل تکامل این نظریه عبارتند از:

۱. **پیش‌زمینه‌های تاریخی:** اگرچه نظریه این‌همانی به‌شکل مدرن آن در قرن بیستم مطرح شد، اما می‌توان ریشه‌های آن را در آثار فیلسوفانی چون اسپینوزا در قرن هفدهم یافت که معتقد بود ذهن و بدن، دو وجه از یک جوهر واحد هستند.
۲. **ظهور فیزیکالیسم:** در اوایل قرن بیستم، با ظهور پوزیتیویسم منطقی و فیزیکالیسم، زمینه برای طرح نظریه این‌همانی فراهم شد. فیلسوفانی چون رودلف کارناب و اتو نویراث از پیشگامان این جریان بودند.
۳. **نظریه این‌همانی نوعی:** در دهه ۱۹۵۰، فیلسوفانی همچون هربرت فایگل و جی. جی. سی. اسمارت، نظریه این‌همانی نوع را مطرح کردند. این نظریه مدعی بود هر نوع حالت ذهنی با یک نوع حالت فیزیکی مغز این‌همان است.
۴. **نظریه این‌همانی مصداقی:** در دهه ۱۹۶۰، فیلسوفانی نظیر دیوید لوئیس، نظریه این‌همانی مصداقی را مطرح کردند که مدعی بود هر نمونه خاص از یک حالت ذهنی با یک نمونه خاص از حالت فیزیکی مغز این‌همان است.
۵. **انتقادات و چالش‌ها:** از دهه ۱۹۷۰ به بعد، انتقادات جدی به نظریه این‌همانی وارد شد. فیلسوفانی از قبیل سول کریپکی و دیوید چالمرز استدلال‌های قوی علیه این نظریه مطرح کردند.

فیزیکالیسم و اصول آن

برخی از فلاسفه بین دو تعبیر متفاوت از فیزیکالیسم، فرق می‌گذارند؛ نخست فیزیکالیسمی است که امر فیزیکی را با ابتناء بر فیزیک تعریف می‌کند و به‌صورت «فیزیک‌آلیسم» (physics-alism) نوشته می‌شود، و دیگری، فیزیکالیسمی که در یک رویکرد کلی، مقابل «ذهن باوری»^۱ قرار می‌گیرد و به «فیزیکالیسم» (physicalism) یا ناتورالیسم فلسفی معروف است (Jackson, 1997: 27). این دو تعبیر، در عمل مستقل از هم نیستند و بیشتر از حیث موضوع و روش اختلاف دارند. فیزیکالیسم در تعریف خود از ماده به فیزیک‌آلیسم رجوع می‌کند و بین تعاریف و مفاهیم آن‌دو، هم‌پوشانی وجود دارد، با این تفاوت که فیزیک‌آلیسم مفاهیم و روش خود را فقط از علم فیزیک می‌گیرد ولی فیزیکالیسم که مقابل ذهن باوری است، گاهی رهیافت خود را از «رابطه ذهن و بدن» به‌عنوان یک موضوع اخذ می‌کند و همین باعث می‌شود از حیث روش با فیزیک‌آلیسم تفاوت داشته باشد.

مزایای فیزیکالیسم

سادگی: تبیین‌های فیزیکالیستی، ساده و مقتصدانه است، زیرا ما را از به‌کار گرفتن واژگان یا مفاهیم پراکنده و ناهمگونی که در علوم غیر دقیق یافت می‌شود، بی‌نیاز می‌کند. از آنجاکه فیزیکالیسم «علمی درباره هر چیز است»، تبیینی یک‌دست از تمام عالم ارائه می‌دهد و آن را به‌صورت واقعیتهای منظم به‌تصویر

می‌کشد؛ برای مثال، فیزیولوژیست می‌گوید آموختن، یک تغییر شیمیایی پایدار در مغز است و پیش‌فرض گرفتن فرایندهای فیزیکی-شیمیایی به وجهی مقتصدانه و یکنواخت، می‌تواند حالات روان‌شناختی انسان و سایر حیوانات را توضیح دهد؛ با این تفاوت که مکانیسم هر کدام به‌ترتیب پیچیده و ساده است. فیزیکیالیسم واقعیت را مشتمل بر پدیده‌های فیزیکی می‌داند؛ از این‌رو در جستجوی وحدت یافتن تمام علوم است (Melnik, 2003: 17).

وحدت در تبیین: عالم در نگرش فیزیکیالستی واقعیتهای واحد است و در عین حال، نحوه ترکیبات آن نشان می‌دهد که ذومراتب است. فیزیکیالیسم تمام علوم را به یک علم واحد که مشحون از اصطلاحات و نظریه‌های فیزیکی است، فرو می‌کاهد؛ بدین ترتیب که می‌گوید عالم مراتب متعدد دارد که به‌سبب پیچیدگی و سادگی مکانیسم، با هم تفاوت دارند؛ مثلاً حیوانات از اندام، سلول، ملکول و در نهایت اتم ساخته شده‌اند. پس مزیت فیزیکیالیسم در مقایسه با سایر ایده‌ها در این است که مراتب عالم را به‌نحو متنازلی، وحدت می‌بخشد؛ یعنی رفتار سطح بالاتر را با عملکرد سطح پایین توضیح می‌دهد (Graham, 1998: 148).

محدودیت‌های فیزیکیالیسم

قیاس ذوحدین: کارل همپل می‌گوید: فیزیکیالیسم با یک قیاس ذوحدین روبه‌روست. از یک‌سو، اگر اصول فیزیکیالیسم بر فیزیک جدید استوار باشد می‌توان دلایل بسیاری برای غلط بودن آن آورد، زیرا فیزیک به‌عنوان یک علم، همیشه در حال جرح و تعدیل است (Melnik, 2003: 12)؛ همان‌طور که مکانیک نیوتن با نظریات اینشتین تغییر کرد. فیزیک نوین نیز دیر یا زود دچار تحول خواهد شد. پس امکان غلط بودن مبانی فیزیکیالیسم که مبتنی بر فیزیک جدید است، وجود دارد. از سوی دیگر، اگر اصول فیزیکیالیسم بر نظریات فیزیکی که در آینده مطرح می‌شود، استوار باشد، پس نمی‌توان تعیین کرد که دقیقاً چه چیز فیزیکی است، زیرا مستقل از فیزیک نباید درباره مادی بودن پدیده‌ها صحبت کرد و نظریات فیزیکی کامل نیز هنوز تدوین نشده‌اند. هلمان در این‌باره می‌گوید:

فیزیک اخیر مطمئناً ناقص (حتی در وجودشناسی) و به‌همان اندازه در قوانین خود، نابسند است. این یک قیاس ذوحدین را مطرح می‌کند؛ یا اصول فیزیکیالیست بر فیزیک اخیر مبتنی شده است که در این صورت به‌هر دلیلی می‌توان اصول مورد نظر را غلط دانست؛ یا اینکه اصول مزبور غلط نیستند، که در این صورت تفسیر آنها مشکل است، زیرا مبتنی بر نظریه فیزیکی هستند که وجود ندارد. با این اوصاف ما فاقد یک ملاک کلی از شیء، ویژگی و قانون فیزیکی هستیم که مستقل از نظریه فیزیکی موجود، شکل گرفته باشد (Ibid).

بیشتر فیلسوفانی که یک تعریف کلی برای فیزیکیالیسم آورده‌اند، با قیاس همپل روبه‌رو شدند که از میان آنها می‌توان به جفری پولاند و فرانک جکسون اشاره کرد. جفری پولاند برای تعریف امر فیزیکیال بر دانش کنونی از فیزیک تأکید نمی‌کند و به‌صورت تلویحی، به انتظار یک فیزیک کامل است که دقیقاً حدود و ثغور ماده را مشخص کند؛ همین او را به دام بخش دوم از قیاس همپل می‌اندازد. فرانک جکسون نیز میگوید فیزیکیالیسم سه ملاک مناسب برای تعیین فیزیکی بودن اشیاء دارد که عبارتند از: (۱) غیرجاندار بودن، (۲) آنچه به‌طور کلی مربوط به فیزیک جدید است، (۳) آنچه نسبتاً خرد یا کوچک است. اینکه جکسون ملاک سوم را مستقل آورده، ظاهراً برای تأکید بر پدیده‌هایی است که مرئی نیستند و البته او به نسبی بودن این مسئله نیز اشاره می‌کند. این ایراد بر جکسون وارد است که قید «به‌طور کلی» را در ملاک دوم به کار می‌برد که دقیقاً دلالت آن مشخص نیست. این تعریف آزادمنشانه و کلی باعث می‌شود برخی بینه‌های اخیر فیزیکی را برای تعیین امر فیزیکیال کافی ندانند و مدعی شوند فقط یک فیزیک کامل می‌تواند درباره مادی یا غیرمادی بودن برخی از پدیده‌ها نظر بدهد. پس تعریف جکسون نیز به دام بخش دوم از قیاس همپل می‌افتد (Melnyk, 2003: 12-13).

بعضی برای گریز از قیاس ذوحدین همپل، به اصول کلی یا جان‌مایه فیزیکیالیسم^۲ که به فیزیک جدید یا قدیم، محدود نمی‌شود، اشاره می‌کنند. وابستگی فیزیکیالیسم به یافته‌های جدید علم فیزیک شاید در ابتدا موجب شود برای مثال، توماس هابز را فیزیکیالیست ندانیم، ولی می‌توان گفت هابز نیز فیزیکیالیست است، زیرا نگرش او نقاط مشترک زیادی با فیزیکیالیسم دارد. عامل اشتراک بین هابز و فیزیکیالیست معاصر را باید در اصولی جستجو کرد که فیزیکیالیسم بر اساس آن شکل می‌گیرد؛ پس روح یا جان‌مایه کلی فیزیکیالیسم در فیزیک امروز و آینده وجود دارد و هر دو را به صورت یک علم پایه مطرح می‌کند. با ظهور نظریات جدید فیزیکی، امکان این هست که قیود جدیدی در تعریف «امر فیزیکیال» اضافه شود و صورت‌بندی قبلی ما از فیزیکیالیسم تغییر کند، ولی اصول کلی آن به‌عنوان یک رهیافت متافیزیکی ثابت بماند. اگر به روح فیزیکیالیسم که از یک پارادایم علمی به پارادایم دیگر منتقل می‌شود، توجه کنیم، دیگر با قیاس ذوحدین همپل روبه‌رو نیستیم، زیرا در آن صورت، اصول فیزیکیالیسم را نظریات جزیی فیزیک، اعم از قدیم، جدید و آینده، تعیین نمی‌کند. فیزیک اخیر مجموعه نظریاتی است که فیزیکدان‌ها بر آن اتفاق نظر دارند و در آموزش فیزیک نیز به‌کار می‌رود. فیزیک اخیر شامل شاخه‌های متنوعی مثل ماده چگال که مربوط به پدیده‌های ماکرو و همچنین فیزیک ذرات و مکانیک کوانتوم است که به پدیده‌های میکرو می‌پردازد، و از سوی دیگر، می‌توان با قوانین میکرو ماکرو خواص یک پدیده را از اجزاء فیزیکی آن به‌نحو اشتقاقی دریافت (Ibid, 14-16).

دور باطل: این انتقاد بر فیزیکیالیسم وارد است که از یکسو امر فیزیکیال را بر اساس نظریات علم فیزیک تعریف می‌کند و از سوی دیگر، نظریات فیزیکی را درباره امر فیزیکیال می‌داند. فیزیکیالیسم برای تعیین قلمرو

خود باید تعریف روشنی از امر فیزیکیال داشته باشد، درحالی‌که در تعریف مفهومی آن، یک دور منطقی دیده می‌شود؛ یعنی امر فیزیکیال و نظریه فیزیکی مبتنی بر یکدیگرند و درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که فیزیکیالیسم نیز مثل علم فیزیک، ماده را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته است (Stoljar, 2001: 15).

نظریه این‌همانی ذهن و بدن

بعد از آنکه برای بسیاری از فلاسفه معلوم شد که دیدگاه رفتارگرایی در تبیین ذهن و حالات ذهنی ناتوان است، و از طرف دیگر زمینه مساعدی در علوم فیزیولوژی و اعصاب فراهم شد، نظریه این‌همانی ذهن و مغز در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نظریه غالب گردید و فیلسوفانی چون پلیس، اسمارت و آرمسترانگ از آن دفاع می‌کردند. با توجه به این نظریه، ذهن همان مغز است و حالات ذهنی همان حالات مغزی. هر چند از حیث مفهومی حالات ذهنی با حالات مغزی متمایزند، اما از لحاظ مصداق وحدت دارند. تفاوت ظاهری و مفهومی بین حالات ذهنی و حالات مغزی ناشی از تفاوت روان‌شناسی عرفی و روان‌شناسی علمی است، آنچه که در زبان عرفی به آن درد یا خوشحالی گفته می‌شود، در زبان علمی به آن فعالیت سلول‌های عصبی C می‌گویند.

هدف واقعی نظریه‌پردازان این‌همانی، با الهام گرفتن از علم، دفاع از این‌همانی انواعی از پدیده‌ها، یعنی این‌همانی پدیده‌های ذهنی به‌طور کلی، با انواع خاصی از فرایندهای فیزیکی در مغز بود. دانشمندان علوم تجربی به موفقیت‌های چشم‌گیری در یکی گرفتن نوعی از پدیده‌های فیزیکی با نوعی دیگر دست یافته بودند و امید می‌رفت همان موفقیت در یکی گرفتن پدیده‌های ذهنی با پدیده‌های فیزیکی نیز به‌دست آید. ادعای اصلی نظریه این‌همانی، سادگی است: حالات ذهنی، حالات فیزیکی مغز هستند. یعنی هر نوع حالت یا فرایند ذهنی با نوعی حالت یا فرایند فیزیکی درون مغز یا سیستم عصبی مرکزی، این‌همانی عددی دارد. ما در حال حاضر به‌قدر کافی درباره کارکردهای ظریف مغز نمی‌دانیم تا بتوانیم این‌همانی‌های یادشده را به‌طور مشخص بیان کنیم، اما نظریه این‌همانی به این ایده متعهد است که پژوهش بیشتر درباره مغز سرانجام آنها را آشکار خواهد کرد.

نظریه این‌همانی که روایتی معاصر از ماده‌گرایی است، با وجود اینکه همه حالات ذهنی را حالات فیزیکی می‌داند، اما بر خلاف کارکردگرایی و رفتارگرایی، نظریه‌ای در باب معنا نیست. یعنی این طور نیست که این نظریه کلماتی مانند درد و تصور خیالی را بر حسب توصیف فرایندهای مغزی مورد تحلیل یا توصیف قرار دهد، زیرا چنین چیزی کاملاً بی‌معناست، بلکه این نظریه درباره این‌همانی اموری در این عالم بحث می‌کند که عبارات ما به آنها اشاره دارد و به آنها بازمی‌گردد. این دیدگاه طرق تفکری بازنمایی‌شده توسط اصطلاحات حالات آگاهی و شیوه‌های تفکری بازنمایی‌شده از طریق بعضی از اصطلاحات حالات عصبی و مغزی را درواقع راه‌های مختلفی از تفکر در باب حالات فیزیکی می‌داند (Carruthers, 1991: 31).

نظریه این‌همانی ذهن و مغز برخوردی انعطاف‌ناپذیر با اعتقاد به ذهن، به‌عنوان موجودی ذاتاً فیزیکی

دارد. پدیده‌های ذهنی چیزی جز پدیده‌های فیزیکی نیستند. نظریه این‌همانی، نمونه‌ای از یگانه‌انگاری و به تعبیر دقیق، یگانه‌انگاری مادی است؛ زیرا می‌گوید فقط جوهرهای مادی و حالات آنها وجود دارند، و دور از انتظار نیست اگر به‌عنوان نمونه‌ای از فیزیکالیسم نیز از آن یاد شود. لازم به ذکر است که در دهه ۱۹۶۰ نوعی رهیافت ماتریالیستی در میان فلاسفه تحلیلی شایع شد که مرهون عوامل بسیاری بود. یکی از آن عوامل، موفقیت علوم طبیعی و به‌ویژه بیوشیمی، در اثبات این مسئله بود که واقعیت‌های بیولوژیکی به واقعیت‌های شیمیایی متکی‌اند. خود این قضیه به اثبات این مسئله می‌انجامد که واقعیت‌های ذهنی درنهایت در قالب واژگانی درمی‌آیند که مستقیماً عملکرد سلول‌های عصبی را بیان می‌کنند و چنین نتیجه‌ای برای متولیان این نظریه بسیار گران‌بها بود (Macdonald, 1992: 17).

امروزه گسترده‌ترین آثار تدوین‌شده در حوزه این‌همانی ذهن و بدن، تحت تأثیر آثار جی. جی. سی. اسمارت بنا نهاده شده است. وی در مقاله مهم خود به نام «احساسات و فرآیندهای مغزی» به دفاع از دیدگاهی می‌پردازد که خودش آن را این‌همانی دقیق و محض احساسات و فرآیندهای مغزی می‌نامد؛ یک رابطه این‌همانی بین ذهن و مغز و از سنخ این‌همانی‌های علمی، از قبیل این‌همانی رعد و برق و آزاد شدن نیروی الکتریکی میان دو ابر (Ibid). آثار اسمارت بیشتر از آن جهت اهمیت یافته‌اند که در مقابل ایرادات و اشکالات علیه نظریه این‌همانی، پاسخ‌های نسبتاً مناسب و خوبی ارائه کرده است. این پاسخ‌گویی به اعتراضات در مقایسه با روایتی از این‌همانی که در آثار او مطرح شده است، نزد صاحب‌نظران این حوزه از اهمیت بیشتری برخوردار است. نظریه این‌همانی نوعی ادعا می‌کند که هر نوعی از حالت ذهنی با نوع خاصی از حالت مغزی یکی است. بنابراین، مثلاً در هر زمان و هر مکان، هر کسی دردی داشته باشد، مغز او در نوع خاصی از حالت فیزیکی خواهد بود، همانطور که در هر زمان و هر مکان، هر کسی با نوع ماده آب مواجه شود، با نوع ماده H_2O هم مواجه شده است. نمی‌توان پیشاپیش مشخص کرد که چه نوع حالت مغزی با احساس درد داشتن یکی خواهد بود، اما لازم است به‌روشنی تجربی و از طریق مشاهده حالات مغزی کسانی که درد می‌کشند، این موضوع کشف شود. اگر تناظر یک به یک، بین درد داشتن و وجود نوع خاصی از حالت مغزی در همه موارد بررسی‌شده دیده شود، طرفدار این‌همانی نوعی ذهن و مغز استدلال خواهد کرد که بهترین تبیین برای تناظر، این‌همانی موارد متناظر است. جملاتی مانند «ستاره صبح ستاره شب است»، یا «هماورد رستم پسر رستم است»، فقط شامل این‌همانی اشیای جزئی است و این چندان اهمیتی برای نظریه‌پرداز این‌همانی ندارد. آنها فقط مثال‌های ساده‌ای هستند که می‌توانند برای طراحی چارچوب اصلی نظریه‌ای که درباره ماهیت ذهن بسط می‌دهیم، مفید باشند.

این‌همانی نوعی تأکید می‌کند که هر نوع حالت ذهنی با نوع معینی از حالت فیزیکی یکی است و این قاعده استثناء ندارد؛ این نکته‌ای است که این فرضیه را قوی و پر مدعا می‌کند. ما می‌پذیریم که آب همیشه باید H_2O باشد، اما آیا ناگزیریم بپذیریم که مثلاً درد در هر کجا و هر زمان، باید با شلیک عصب C یکی

باشد؟ آیا ممکن نیست درد در برخی از موارد در دیگر انسان‌ها یا در حیوانات، با نوع متفاوتی از حالت فیزیکی یکی باشد؟ اندکی پس از ظهور نظریه این‌همانی نوعی، این اندیشه که حالات ذهنی می‌توانند به صورت چندگانه تحقق یابند، باعث افول این نظریه در دهه ۱۹۷۰ شد. نظریه این‌همانی نوعی مستلزم این‌همانی مصداق‌های دو نوع مورد نظر است. اما عکس این قضیه صادق نیست؛ هر مصداقی از یک نوع حالت ذهنی می‌تواند با مصداقی از یک نوع حالت فیزیکی یکی باشد، اما لازم نیست مصداق نوع واحدی از حالات فیزیکی در همه موارد حضور داشته باشند (مسِلین، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

تردید در درستی نظریه این‌همانی نوعی معقول است. اینکه انواع مختلف ارگانیسم‌ها دست‌کم ممکن است در برخی از انواع حالت‌های نفسانی مثل درد، شریک باشند، پذیرفتنی و خردپسند است، حتی اگر اختلاف‌های کالبدشناسانه و فیزیولوژیکی آنها به قدری زیاد باشد که نتوانند در انواع حالت بدنی مربوط شریک باشند. بدین ترتیب، هیچ نوع حالت بدنی واحدی با این انواع حالت‌های نفسانی متناظر نخواهد بود. این امکان، قابلیت تحقیق حالت‌های نفسانی به طرق گوناگون و متعدد نامیده می‌شود. البته قابل تصور است که زیست‌شناسی روزی حالت‌های فیزیولوژیکی را به گونه‌ای مشخص کند که به شکل نسبتاً خوبی با انواع حالت‌های نفسانی متناظر باشد، اما نمی‌توان تضمین داد که چنین کاری اتفاق می‌افتد (هارت، ۱۳۸۱: ۶۱). از معایب این‌همانی نوعی آن است که بیش از حد لزوم محدود کننده است. چرا ذهن‌مندی بایدها محدود به انسان و ساختار زیستی انسان باشد؟ چرا ذهن‌مندی نتواند در دستگاه‌های فیزیکی کاملاً متفاوت، مانند ساختار زیستی نهنگ‌ها، موجودات فضایی یا حتی دستگاه‌های غیر زنده که در ربات‌ها و آدم ماشینی‌ها یافت می‌شود، تحقق یابد؟ فقط تجربه و نه نظریه‌پردازی فلسفی پیشینی، می‌تواند به ما بگوید که آیا این‌ها حقیقتاً ممکن هستند یا نه؟

در پاسخ به نظریه این‌همانی مصداقی استدلال کرده‌اند که ما می‌توانیم نظریه نوعی را حفظ کنیم، به شرط آنکه قلمرو آن را محدود کنیم، و تا آنجا پیش رفته‌اند که روایت خاصی از آن را تصور کرده‌اند که فقط در نوع خاصی صادق است. بنابراین در انسان‌ها درد همیشه عبارت است از شلیک فیبرهای عصبی C، اما در میمون‌ها عبارت است از شلیک فیبرهای عصبی مثلاً D، و به همین ترتیب در سایر انواع و گونه‌ها. اما به هیچ وجه نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که حتی این روایت از این‌همانی نوعی (محدود به انواع) نیز صادق باشد، چرا که می‌توان تحقق‌پذیری چندگانه را حتی در مورد افراد یک نوع و گونه را نیز به شکلی متناسب مطرح کرد؛ بدین صورت که وجود درد در من و شما متفاوت از هم باشد، یعنی در من با شلیک عصب‌های C تحقق یابد، در حالی که در شما با شلیک عصب‌های R. پس هیچ تضمینی نیست که بتوانیم درد را در نوع انسان با شلیک یک نوع واحد از عصب‌ها این‌همان بدانیم.

حتی می‌توان تحقق‌پذیری چندگانه را به نحوی شدید و افراطی نیز مطرح کرد. مثلاً درد پای من که امروز بر اثر زمین خوردن ایجاد شده، با درد همان پا که دیروز بر اثر اصابت سنگ به وجود آمده بود، متفاوت است،

چراکه در مورد اول، عصب‌های C شلیک کرده‌اند و در درد دوم، عصب‌های D؛ از این رو حتی در یک شخص نیز نمی‌توان قائل به این‌همانی انواع شد، و تنها می‌توان در مورد این‌همانی یک مصداق با مصداق دیگر اظهار نظر کرد. بدین ترتیب، نظریه این‌همانی مصداقی ظاهراً معقول‌تر از نظریه این‌همانی نوعی است. اما پذیرفتن نظریه این‌همانی مصداقی منجر به این اشکال می‌شود که پایه‌های کل طرح یکی گرفتن امر ذهنی با امر فیزیکی در معرض خطر سست شدن قرار می‌گیرد (مسلین، ۱۳۹۱: ۱۲۹-۱۳۱).

بنابر نظریه این‌همانی، انواع حالات ذهنی با انواع حالات مغزی یکسان هستند. این تأکید بر این‌همانی انواع مورد چالش قرار گرفته است. در میان فلاسفه ذهن معاصر اتفاق‌نظری وجود دارد بر اینکه این‌همانی انواع که توسط طرفداران نظریه این‌همانی مطرح می‌شود، یا باید محدودتر شود یا با این‌همانی مصداقی جایگزین شود. تحقق‌پذیری چندگانه حتی در افراد یک نوع باعث شده برخی فلاسفه ذهن، حتی صورت محدود شده نظریه این‌همانی را نیز طرد کنند. بنا بر نظر آنان، آنچه حداکثر می‌توانیم بگوییم آن‌است که نمونه هر حالت ذهنی دارای این‌همانی با نمونه برخی حالات مغزی است. به عبارت دیگر، این گروه از فلاسفه صرفاً این‌همانی نمونه‌ها میان حالات مغزی و ذهن را تأیید می‌کنند (ریونز کرافت، ۱۳۸۷: ۸۲-۷۹). درست عکس نظریه این‌همانی مصداقی، به نظر می‌رسد نظریه این‌همانی نوعی شکلی از مکاتب ماده‌گرایی تحویل‌گرا باشد، چراکه این نظریه که خواص ذهنی همان خواص فیزیکی هستند، این ایده را در خود دارد که خواص ذهنی چیزی بیش از خواص فیزیکی نیستند. به این ترتیب، نظریه این‌همانی نوعی نظریه ماده‌گرایی بسیار قوی و استوار در مورد امور ذهنی است (Kim, 1998: 61-62).

نقاط قوت نظریه این‌همانی

به دلایل متعدد، اگر بتوان روایتی کارآمد از نظریه این‌همانی ساخت، آموزه جذابی خواهد بود. اولاً، نظریه‌ای نسبتاً ساده است، چراکه می‌گوید حالات ذهنی صرفاً حالات مغزی‌اند. در شرایط یکسان، نظریه ساده‌تری که فرض‌های کمتری دارد و می‌تواند با اصل موضوع قرار دادن موجودات یا ویژگی‌های کمتری حرکت کند، نظریه ارجح خواهد بود. برخلاف دوگانه‌انگاری که باید هم جوهرهای مادی و هم جوهرهای غیر مادی را مفروض بگیرد و همچنین، برخلاف دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها که باید هم ویژگی غیرفیزیکی و هم ویژگی‌های فیزیکی را فرض کند، نظریه این‌همانی می‌تواند فقط با اشیای فیزیکی و ویژگی‌های فیزیکی کار خود را پیش ببرد.

ثانیاً، با این نظریه، مشکل دکارت درباره اینکه چگونه ذهن می‌تواند بر بدن اثر بگذارد، به کلی از میان می‌رود. اگر حالات ذهنی همان حالات مغزی‌اند، در این صورت، مسئله تعامل ذهن و بدن از میان می‌رود، زیرا آنچه در ابتدا علیت ذهنی-فیزیکی به نظر می‌رسد، سرانجام معلوم می‌شود علیت فیزیکی-فیزیکی است. رویدادهای فیزیکی در مغز جزء سلسله فیزیکی بسته‌ای هستند که از محرک‌های فیزیکی در محیط شخص آغاز می‌شوند، این‌ها هم به سهم خود، موجب خروجی‌های رفتاری‌ای می‌شوند که تغییراتی را در

عالم بیرون از بدن انسان پدید می‌آورند. وقتی ما علیت را کاملاً فیزیکی-فیزیکی بدانیم، دست‌کم از تبیین چگونگی تأثیر جوهر غیرفیزیکی بدون بُعد بر ماده ممتد، معاف هستیم.

ثالثاً، این نظریه ما را قادر می‌سازد بی‌درنگ دریابیم که چرا تغییرات ناشی از جراحی، بیماری، جراحی و مواد مخدر در مغز، همراه با تغییراتی در کارکرد ذهن است. به‌همین نحو، می‌توانیم دریابیم چرا هرچه در مقیاس تکاملی بالاتر می‌رویم، افزایش حجم و پیچیدگی مغز، کاملاً متناظر با پیشرفت توانایی‌های عقلی و غنای حیات ذهنی است (مسلین، ۱۳۹۱: ۱۳).

اشکالات وارد به نظریه این‌همانی

انبوهی از مشکلاتی که متوجه نظریه این‌همانی شده است، ناشی از طرف‌داری و جانب‌داری از نظریه این‌همانی نوعی است. بنابراین بسیاری از اشکالات را ذیل عنوان این‌همانی نوعی مطرح می‌کنیم و چنانچه هر کدام از اشکالات متوجه نظریه این‌همانی مصداقی نیز باشد، به‌تناسب موقعیت و ذیل روایت‌های مختلف این‌همانی مصداقی مطرح و بحث خواهد شد.

چرچلند در کتاب *ماده و آگاهی* می‌گوید: هیچ‌یک از استدلال‌هایی که علیه نظریه این‌همانی مطرح می‌شود، گیرایی ۲۰ سال پیش^۳ را ندارد، چراکه آشنایی با نظریه این‌همانی و آگاهی فزاینده از نقش مغز، احساس غرابتی را که این ادعاها در مورد محتوای سمانتیک فرایندهای مغزی ایجاد می‌کنند، سست کرده است. اما حتی اگر همچنان معتقد باشیم که نظریه این‌همانی دچار اغتشاش معناشناختی است و استدلال-های مدافع این ایراد هنوز هم برایمان گیرا باشند، باز هم وزن چندانی ندارند. پیش از آنکه موجی بودن پدیده‌های صوت و نور پذیرفته شود، این ادعا که صوت دارای طول موج است یا اینکه نور فرکانسی دارد نیز همین قدر اپذیر می‌نمود (چرچلند، ۱۳۸۶: ۵۸). معلوم شده است که نظریه این‌همانی در مقابل اعتراضات و اشکالات عمدتاً ضد ماتریالیستی بسیار پابرجاست، اما ایرادات دیگری که از جانب روایت‌های ماتریالیستی رقیب مطرح می‌شوند، تهدیدهای بسیار جدی‌تری علیه نظریه این‌همانی هستند (همان، ۶۵). دو راه عمده برای استدلال علیه نظریه این‌همانی وجود دارد؛ راه اول، توسل به اصل لایب‌نیتس، مبنی بر عدم تمایز دو هویت دارای این‌همانی؛ راه دوم، توسل به ویژگی تحقق‌پذیری چندگانه، که باعث تفکیک میان این‌همانی نوعی و این‌همانی مصداقی می‌شود.

طبق اصل عدم تمایز این‌همانی‌های لایب‌نیتس، اگر الف و ب دارای نسبت این‌همانی باشند، آنگاه آنها در همه ویژگی‌هایشان شریک هستند. اصل لایب‌نیتس می‌تواند در مورد مصادیق و انواع به‌کار رود. اگر همان‌طور که طرفداران نظریه این‌همانی ادعا می‌کنند، درد همان تحریک اعصاب C است، آنگاه هر ویژگی‌ای که درد دارد، ویژگی تحریک اعصاب C هم هست و بر عکس. در نتیجه اگر بتوان ویژگی‌ای را برای درد پیدا کرد که ویژگی تحریک اعصاب C نباشد، یا برعکس ویژگی‌ای برای تحریک اعصاب C پیدا کرد که ویژگی درد نباشد، در آن صورت نشان داده‌ایم که نظریه این‌همانی درست نیست.

در اشکال مربوط به توسل به ویژگی تحقق‌پذیری چندگانه، هیلاری پاتنم در مقاله «چیستی حالات ذهنی» (Putnam, 1975) می‌گوید: پیدا کردن موجوداتی که درد در آنها یک فرایند فیزیولوژیکی متفاوت با درد در انسان باشد، سخت و غیرممکن نیست؛ یا به عبارتی درد در انواع مختلف موجودات با انواع مختلفی از حالات فیزیکی یا فیزیولوژی این همان است. پاتنم معتقد است نمی‌توانیم بگوییم «درد = فرایند X در مغز»، چرا که ممکن است در عضوی دیگر «درد = فرایند Y در مغز» باشد، یا در عضوی دیگر، «درد = فرایند Z» (O'Coner and Robb, 2003, 216-219).

وقوع تبعی

وقوع تبعی یا فراویدادگی (supervenience)، یک دیدگاه یگانه‌انگاری غیرتحویلی در فلسفه ذهن متأخر، و نماینده برجسته آن دونالد دیویدسن است. دیویدسن با انکار تحویل یک‌جای امر ذهنی به امر فیزیکی، قوانین رابطی را که رویدادهای دارای توصیفات ذهنی را به رویدادهای دارای توصیفات فیزیکی مرتبط می‌سازند، منتفی دانست و قائل به خوانشی از نظریه این‌همانی مصداقی، با عنوان نظریه وقوع تبعی شد. به اعتقاد دیویدسن، رویدادها را باید هم‌طراز با جوهرهای منطقی، امور جزئی، تکرارناپذیر و انضمامی دانست. از آنجاکه او منکر دوگانه‌انگاری جوهری است، معتقد است رویدادهای صرفاً ذهنی وجود ندارد، بلکه فقط رویدادهای فیزیکی وجود دارند. اما رویدادهای فیزیکی نه فقط ویژگی‌های فیزیکی دارند که بر حسب آنها فیزیکی‌اند، بلکه به‌نحوی تحویل‌ناپذیر، ویژگی‌های ذهنی هم دارند. بدین ترتیب، او سرانجام از یگانه‌انگاری غیرتحویلی دفاع می‌کند (چرچلند، ۱۳۸۶: ۴۰).

اما صرف گفتن اینکه رویدادهای جزئی دارای ویژگی‌های ذهنی غیرقابل تحویل و نیز ویژگی‌های فیزیکی‌اند، به شدت نامطلوب به نظر می‌رسد، زیرا رابطه ویژگی‌های ذهنی با ویژگی‌های فیزیکی را تبیین‌نشده رها می‌کند. آیا قرار است به‌عنوان واقعیتی ساده بپذیریم که این دو نوع ویژگی به‌عنوان ویژگی رویدادها، هم‌بودی دارند و یکی بر حسب دیگری قابل تبیین نیست؟ آیا همان‌طور که یک چیز ممکن است صرفاً به صورت اتفاقی، هم قرمز و هم مربع شکل باشد، این ویژگی نیز حامل هیچ نوع ارتباط ذاتی یا تبیینی با یکدیگر نیستند؟ (همان، ۲۴۰).

دیویدسن برای غلبه بر این مشکل و برای نزدیک‌تر کردن رابطه ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های فیزیکی، بدون آنکه آنها را به ویژگی‌های فیزیکی تحویل برده یا با آنها یکی بگیرد، رابطه زیر را میان این دو نوع ویژگی پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های فیزیکی فراویداده (supervene) می‌شوند. معنای لغوی این کلمه ناآشنا و واقعاً مبهم، «بر سر چیزی قرار گرفتن» است. لب مطلب این است که یک پدیده، یعنی پدیده تابع، بر روی پدیده پایه‌ای‌تری که پدیده اول ویژگی و وجودش را مدیون آن است، یعنی بر روی پدیده متبوع و پایه، ظاهر می‌شود (همان: ۲۴۰ و ۲۴۲).

دیویدسن در مقام تبیین نظریه وقوع تبعی می‌گوید: هرچند این نظریه نافعی وجود قوانین روانی-فیزیکی

است، اما با این دیدگاه سازگار است که صفات ذهنی، به یک معنا، وابسته به صفات فیزیکی یا تابع آنها هستند. چنین وقوع تبعی‌ای را می‌توان بدین معنا گرفت که امکان ندارد دو رویداد در همه جنبه‌های فیزیکی یکسان، اما در برخی جنبه‌های ذهنی، متفاوت باشند، یا یک چیز نمی‌تواند بدون تغییر در جنبه فیزیکی، در جنبه ذهنی تغییر کند (Davidson, 1980: 214).

این توصیف از وقوع تبعی بیش از حد موجز است. درواقع، همان‌طور که کیم گفته است، این توصیف شبیه به نکته‌ای استطرادی یا اتفاقی در متن اثر دیویدسن است (Kim, 1998: 5-6). با این حال، در پرتو مطالب بسیاری که از آن پس درباره وقوع تبعی انتشار یافته، اکنون می‌توان آنچه را برای رابطه وقوع تبعی اساسی است، به دست آورد. به نظر می‌رسد توصیف دیویدسن از وقوع تبعی، به همراه اشارات برگرفته از سیاق توصیف وی، دارای سه عنصر است (مسلین، ۱۳۹۱: ۲۴۱):

۱. **تحویل ناپذیری:** پدیده‌ها یا واقعیت‌های تابع، به‌طور تحلیلی و از طریق تعریف یا به‌لحاظ وجودی، قابل تحویل به واقعیت‌ها یا پدیده‌های متبوع نیستند. پدیده‌های تابع، علاوه بر پدیده‌های متبوع و پایه، وجود دارند. برخلاف آنچه در نظریه این‌همانی نوعی پذیرفته می‌شود، در نظریه این‌همانی مصداقی، حتی اگر برخی توصیف‌های عام‌تر درباره وقوع تبعی را در نظر نگیریم، ویژگی‌های ذهنی را نه از طریق تعریف و نه به‌لحاظ وجودی، نمی‌توان به ویژگی‌های فیزیکی تحویل کرد. تفکیک صریح دیویدسن در عبارت فوق میان ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های فیزیکی، مؤید این خصوصیت رابطه وقوع تبعی است.

۲. **هم‌تغییری:** پدیده‌های تابع با تغییرات در پایه و پایگاه متبوع زیرین، تعین می‌یابند و با آنها هم‌تغییرند؛ بدین معنا که تغییر در پدیده تابع می‌تواند وجود داشته باشد، اگر و تنها اگر، تغییر در پدیده متبوع و پایه وجود داشته باشد، و نه برعکس. پس تغییر در پایه متبوع بالضروره مستلزم تغییر در ویژگی‌های تابع نیست. در مورد رابطه ذهن و بدن، فرضیه تحقق‌پذیری چندگانه به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا امر فیزیکی می‌تواند تغییر کند، بدون اینکه امر ذهنی تغییر کند؟ این فرضیه درنهایت به این‌همانی مصداقی می‌انجامد که طبق آن، نوع واحدی از حالت ذهنی، قابل تحقق در انواع گوناگونی از آرایش‌های فیزیکی است. راه دیگر برای توضیح معنای هم‌تغییری این است که بگوییم دو امر جزئی نمی‌توانند در ویژگی‌های تابع متفاوت باشند، مگر آنکه تفاوتی در ویژگی‌های متبوع داشته باشند. به تعبیر دیگر، اگر دو امر جزئی در ویژگی‌های سطح متبوعشان، دقیقاً همانند یکدیگر باشند، باید به‌لحاظ ویژگی‌های سطح تابعشان از یکدیگر قابل تمیز نباشند؛ چنانکه فی‌المثل یک رونوشت دقیق و مولکول به مولکول فیزیکی از شما، باید به‌لحاظ ذهنی دقیقاً همانند شما باشد.

۳. **وابستگی:** پدیده‌های تابع از پدیده‌های متبوع پایه ظاهر می‌شوند و برای وجودشان وابسته به آنها هستند؛ آنها همچنین صفت خاص‌شان را مدیون پدیده‌های پایه هستند. این وابستگی نامتقارن است. در سیاق نظریه این‌همانی مصداقی، وجود امر ذهنی و ویژگی‌های آن به‌وسیله امر فیزیکی تعین می‌یابد. تقدیمی

که این نظریه به امر فیزیکی می‌دهد، روشن می‌کند که این نظریه صورت ضعیفی از فیزیکالیسم است. امر فیزیکی مقدم است، اما تا آنجا که امر ذهنی به امر فیزیکی تحویل نشود یا به نفع آن حذف نشود. پس این کاربرد خاص وقوع تبعی، به یگانه‌انگاری غیر تحویلی یا دوگانه‌انگارهای ویژگی می‌انجامد؛ به این معنا که دو نوع ویژگی متمایز فیزیکی و ذهنی وجود دارد، اما در نهایت، امر ذهنی فقط به سبب امر فیزیکی وجود دارد و نمی‌تواند مستقل از آن تغییر کند.

علیت ذهنی

علیت ذهنی در زمره مهم‌ترین مسائلی است که در فلسفه ذهن مطرح است. بسیاری از موضوعاتی که در این حوزه شکل می‌گیرد بر محور این مسئله است که چه نوع هم‌کنشی بین ذهن و بدن وجود دارد؟ بحث علیت ذهنی دو پرسش اساسی را دنبال می‌کند که یکی ناظر به چرایی و دیگری ناظر به چگونگی رابطه علی بین ذهن و بدن است. اینکه آیا حالت ذهنی علت رفتار است، ناظر به پرسش از چرایی است و اینکه حالت ذهنی چگونه رفتار را ایجاد می‌کند، مربوط به پرسش از چگونگی است. اگر حالت ذهنی را علت رفتار ندانیم، تبیین‌های روان‌شناختی که رفتار آدمی را با رجوع به جهت‌گیری ذهنی معقول می‌کند، بی‌معنی خواهد شد و عاملیت انسانی که محور مسئولیت اخلاقی است، مورد تردید قرار می‌گیرد. پس اگر علّیت ذهنی را نفی کنیم، چیزی به عنوان خود یا عامل انسانی که مسئول رفتار است، ثابت نمی‌شود و مسئولیت هر کس در قبال رفتارهای خود، با شکاکیت فلسفی مواجه می‌شود. بسیاری از مباحثی که اکنون در فلسفه ذهن دیده می‌شود، حاصل تلاش اندیشمندان در پرداختن به پرسش از چگونگی یا کشف مکانیسم رابطه علی بین ذهن و بدن است. الگوهای مختلفی که برای تبیین رابطه ذهن‌بدن ارائه می‌شود، مسبوق به تعریفی است که فلاسفه از طبیعت ذهن و بدن دارند. پس با بررسی این پرسش که چه مکانیسم علی بین حالات ذهن و رفتار برقرار است، می‌توان درکی جامع از نظریات موجود در فلسفه ذهن پیدا کرد.

مسئله علّیت ذهنی در فلسفه کلاسیک مبتنی بر دوگانه‌انگاری جوهری بود، ولی در فلسفه معاصر در بستر دوگانه‌انگاری ویژگی مطرح می‌شود؛ زیرا سؤال از چگونگی هم‌کنشی ذهن و بدن، مسبوق به تمایز بین آن دو از حیث جوهر یا ویژگی است. امروزه تبیین رابطه ذهن و بدن عموماً با توسل به نظریات فیزیکالیستی صورت می‌گیرد، ولی میزان پای‌بندی هر یک از نظریات به اصول فیزیکالیسم، متفاوت است و همین امر باعث گونه‌گونی و تنوع نظریات می‌شود. مسئله علّیت ذهنی، زمانی مطرح می‌شود که خواص ذهنی و فیزیکی را متمایز از هم بدانیم و در تبیین اینکه چگونه این خواص متمایز می‌توانند هم‌کنشی علی داشته باشند، با یک معضل فلسفی روبه‌رو شویم.

در یک نگاه کلی، فیزیکالیسم به نظریات تحویل‌گرا و غیر تحویل‌گرا تقسیم‌بندی می‌شود که درجه الزام هر یک از این نظریات و بالتبع، نحوه پاسخ‌گویی هر کدام به مسئله علّیت ذهنی، متفاوت از دیگری است. اصل انسداد علی و عدم تعین چندعاملی، حدود و ثغور فیزیکالیسم را مشخص می‌کند؛ چنانکه

فیزیکالیستی بودن یک نظریه با میزان پای‌بندی به این اصول، تعیین می‌شود. اصل دیگر فیزیکالیسم این است که تنها زنجیره‌ای از عوامل فیزیکی می‌توانند در تبیین کامل از یک پدیده شرکت کنند. اصل «کامل بودن تبیین فیزیکی» با اصل دیگری تحت عنوان «عدم تعین چندعاملی» تکمیل می‌شود. بنا بر اصل عدم تعین چندعاملی، دو زنجیره ناهمگون و متفاوت از وقایع نمی‌توانند در ایجاد معلول شرکت کنند؛ یعنی رفتار، ناشی از تعامل امور فیزیکی و غیرفیزیکی نیست بلکه تنها پدیده فیزیکی در ایجاد رفتار نقش علی ایفا می‌کند. فیزیکالیسم نمی‌تواند «علیت چندعاملی» را بپذیرد، چراکه بر اساس اصل انسداد علی در قلمرو فیزیکالیسم، هر تغییری که در عالم اتفاق می‌افتد، یک تبیین ماتریالیستی دارد؛ زیرا علت ایجادکننده آن، دارای مکانیسم فیزیکی است. پس بین فیزیکالیسم و اصل انسداد علی باید رابطه‌ای دوسویه باشد، به‌طوری‌که نفی یکی مستلزم نفی دیگری باشد؛ زیرا هر رویدادی که در این عالم اتفاق می‌افتد، یک تبیین علی کاملاً فیزیکی دارد و نمی‌توان وجود دو تبیین مستقل از یک رویداد را پذیرفت.

نظریات فیزیکالیستی معاصر در پاسخ به مسئله علیت ذهنی، یا از اساس دوگانه‌انگاری و ویژگی را نفی یا تبیین می‌کنند. جریان نفی یا تبیین علیت ذهنی در نظریات فیزیکالیستی وابسته به این است که هر نظریه تا چه اندازه خود را به اصل انسداد علی و عدم تعین چندعاملی، ملزم می‌کند. فیزیکالیست بسته به اینکه تحویل‌گرا یا غیرتحویل‌گرا باشد، در مورد علیت ذهنی با یک قیاس ذوحیدین روبه‌رو می‌شود که یک سوی آن شبه پدیدارگرایی و سوی دیگر آن خلط وجودشناختی و معرفت‌شناختی است.

برخی از نمونه‌های فیزیکالیسم غیرتحویل‌گرا، مثل کارکردگرایی، با این مسئله روبه‌رو می‌شوند که علیت ذهنی چگونه ممکن است؟ کارکردگرایی حالت ذهنی و فیزیکی را مربوط به دو سطح متفاوت می‌داند که قابل تحویل به یکدیگر نیستند. در کارکردگرایی حالت ذهنی یک ویژگی مرتبه دوم است که تنها با نقش علی خود شناخته می‌شود و متمایز از ساختار فیزیکی خودش است. در این نحله، دقیقاً مشخص نمی‌شود که حالت ذهنی و فیزیکی، چگونه می‌توانند رابطه علی داشته باشند؟ در کارکردگرایی اغلب گفته می‌شود بین حالات ذهنی نیز رابطه علی هست، ولی هیچ‌کس به تفصیل درباره مکانیسم رابطه علی بین حالات ذهنی سخن نمی‌گوید. از آنجاکه کارکردگرایی استقلال روان‌شناسی را در مقابل علوم فیزیکی می‌پذیرد، به نقشی که حالات ذهنی در تبیین رفتار دارد، توجه می‌کند. در کارکردگرایی گرایش‌های گزاره‌ای به‌عنوان دلیلی برای عقلانی کردن رفتار انسان لحاظ می‌شوند و از این جهت کارکردگرایی تبیین روان‌شناختی را جایگزین علیت ذهنی می‌کند.

کارکردگرایی، محاسبات هر حالت ذهنی در ارگانیسم را با حالتی از جدول ماشین تورینگ یکسان می‌داند. در این نظریه که از حالت ذهنی با محتوای محدود حمایت می‌کند، تنها شرایط فیزیکی ارگانیسم، تعیین‌بخش حالات ذهنی است (Putnam, 1975: 200). در مقابل، کارکردگرایی اجتماعی مدافع نظریه حالت ذهنی با محتوای وسیع است؛ یعنی محتوای حالت ذهنی ماحصل ارتباط فعال ارگانیسم با عوامل

محیطی و تاریخی نیز هست و صرفاً با شرایط فیزیکی (درونی) تعیین نمی‌شود (Idem, 1984: 140-153). وقتی محتوای بازنمایی یک فکر ناشی از خواص فیزیکی یا بدنی سوژه نباشد، این مسئله مطرح می‌شود که این حالت ذهنی با محتوای وسیع چگونه می‌تواند رفتار را ایجاد کند؟ یا محتوای این افکار چه نقش علی در حیات روان‌شناختی ما خواهد داشت؟

نظریه حالت ذهنی با محتوای وسیع با تمثیل زیر مورد انتقاد قرار می‌گیرد: ماشین نوشابه‌ای را تصور کنید که در قبال سکه ده تومانی، نوشابه می‌دهد. درواقع ماشین طوری تنظیم شده که جنس سکه ده تومانی را تشخیص می‌دهد، یعنی یک نوع تناسب علی بین خواص فیزیکی سکه و قطعه‌ای از ماشین برقرار شده است. ماشین ارزش سکه را که محصول ارتباط با عوامل بیرونی است تشخیص نمی‌دهد، بلکه واکنش آن صرفاً در مقابل ویژگی فیزیکی سکه است (Dennett, 1997: 290). بر همین قیاس، معنای یک جهت‌گیری گزاره‌ای که محصول ارتباط گسترده با عوامل بیرونی است، اقتضای علی ندارد. پس توان علی یک حالت ذهنی برای ایجاد رفتار، با رجوع به خواص فیزیکی ارگانیزم قابل توضیح است.

در مورد حالات ذهنی التفاتی این سؤال مطرح است که چگونه این حالات التفاتی، رفتار را ایجاد می‌کنند؟ پاسخ درتسکی این است که ویژگی التفاتی برای ایجاد «معلول به‌عنوان رفتار» (cause as behavior) مناسب است، ولی خواص فیزیکی برای ایجاد «معلول به‌عنوان حرکات بدنی» (cause as bodily movement) مناسب‌اند. او بین رفتار و حرکت بدنی فرق می‌گذارد، زیرا رفتار را حرکتی معقول می‌داند که بر اساس هدف از قبل تعیین‌شده سوژه، محقق می‌شود ولی حرکت بدنی بنا بر اقتضائات صرفاً فیزیکی شکل می‌گیرد (Dretske, 1988: 79-78). این نقد بر درتسکی وارد است که ارتباط مفهومی بین حالت ذهنی التفاتی و رفتار را به نوعی اقتضای تبیینی سوق می‌دهد. ولی پرسش اصلی این است که آیا واقعاً محتوا یا معنای حالت ذهنی، علت یک پدیده فیزیکی مثل رفتار است؟ درتسکی معتقد است محتوای یک حالت ذهنی نمی‌تواند نقش علی داشته باشد. او محتوا یا معنای یک جهت‌گیری ذهنی را علت پدیده فیزیکی نمی‌داند، ولی حالت ذهنی را تبیین‌کننده رفتار می‌داند. بدین ترتیب، او علّیت ذهنی را که جنبه متافیزیکی دارد، با استراتژی تبیین که جنبه معرفت‌شناختی دارد، خلط می‌کند.

نتیجه

نظریه این‌همانی ذهن و بدن یا این‌همانی ذهن و مغز دو خوانش مهم دارد: یکی نظریه این‌همانی نوعی و دیگری نظریه این‌همانی مصداقی. در کنار این دو خوانش، دونالد دیدیویدسون، فیلسوف تحلیلی معاصر، نظریه‌ای را تحت عنوان نظریه وقوع تبعی مطرح کرده که بر اساس آن، رویدادهای ذهنی بر رویدادهای فیزیکی استوار هستند و با این همه، نمی‌توان رویدادهای ذهنی را به رویدادهای فیزیکی تحویل کرد. این خوانش دیویدسون نه خوانشی در عرض دو خوانش دیگر، بلکه خوانشی از نظریه این‌همانی مصداقی به‌شمار می‌آید. نظریه این‌همانی همچون اغلب نظریات مطرح در فلسفه ذهن معاصر، از قبیل

رفتارگرایی و کارکردگرایی، نظریه‌ای فیزیکالیستی است. خوانش نخست این نظریه نقاط قوت و ضعفی داشت که به برخی از آنها اشاره شد، و همین کاستی‌ها موجب طرح خوانش دوم از این نظریه شد که تا حد زیادی برکنار از کاستی‌های خوانش نخست بود. نظریه این‌همانی مصداقی نیز خالی از اشکال نبود و انتقادات وارد شده بر آن، فیلسوفانی چون دیویدسون را به طرح نظریات جدیدی در جهت رفع کاستی‌های این نظریه برانگیخت؛ نظریه وقوع تبعی دیویدسون حاصل این تلاش بود. در این مقاله کوشیدیم با تبیین نظریه این‌همانی از منظر بعضی فیلسوفان تحلیلی معاصر، پاره‌مباحث پیرامونی آن را تحلیل و بررسی کنیم.

یادداشت‌ها

۱. ذهن‌باور (mentalists) هر چیز را بر اساس تجربه سوژکتیو تعریف می‌کند. در این رویکرد مثلاً، ویژگی دایره به چیزی تحویل می‌یابد که کیفیت دایره بودن را برای شیئی خاص دارد. البته ذهن، باور ایدئالیست نیست، زیرا معتقد است واقعیت‌هایی بیرون از ما وجود دارد که ممکن است ادراک شود یا مورد ادراک قرار نگیرد. محور اصلی نظریه ذهن‌باوری این است که هر حالتی از امور به یک تجربه سوژکتیو قابل فروکاستن است. ذهن باوری با همه‌روان‌انگاری (panpsychism) نیز فرق می‌کند، زیرا در همه‌روان‌انگاری، هر شیء علاوه بر خواص مادی، یک ویژگی ذهنی دارد، ولی ذهن‌باور می‌گوید ویژگی فیزیکی هر شیء، فی نفسه ذهنی است (McGinn, 2001: 261).
۲. موضع فیزیکالیستی نسبت به جهان، متعهد به پذیرش دو اصل است: (۱) بستگی علی جهان فیزیک و (۲) انحصار علی یا اصل طرد علی. بر اساس اصل اول، چنانچه یک رویداد فیزیکی در لحظه دارای علتی خاص باشد، این علت در لحظه فقط و فقط علتی فیزیکی است. اصل دوم می‌گوید: چنانچه رویداد e علت کافی c در لحظه t داشت، هیچ رویدادی در لحظه t و متمایز از c نمیتواند علت e محسوب شود. بر اساس اصل طرد، علت کافی c رویداد e در لحظه t، میتواند فیزیکی یا ذهنی باشد. با این حال، در صورتی که اصل طرد را با اصل بستگی علی فیزیک پیوند دهیم و رویداد e ماهیتی مطلقاً فیزیکی داشته باشد، ادعای اخیر رد می‌شود. در نتیجه طبق این دو اصل هم‌پیوند، تنها رویدادهای فیزیکی میتوانند علت رویدادهای فیزیکی دیگر باشند (Kim, 2005: 17).
۳. نویسنده در سال ۱۹۸۳ این کتاب را نوشته، بنابراین منظور وی از ۲۰ سال پیش، حدوداً دهه ۱۹۶۰ است.

منابع

- چرچلند، پاول (۱۳۸۶) ماده و آگاهی، ترجمه امیر غلامی، تهران: نشر مرکز.
- ریونز کرافت، ایان (۱۳۸۷) فلسفه ذهن، راهنمای مقدماتی، ترجمه حسین شیخ‌رضایی، تهران: صراط.
- مسلمین، کیت (۱۳۹۱) درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هارت، ویلیام دی. و دیگران (۱۳۸۱) فلسفه ذهن، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش.
- Carruthers, Peter (1991) *Introducing Persons*, New York: Routledge.
- Davidson, D., (1980) "Mental Events", *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel (1997) "The Cartesian Theater and 'Filling in' the Stream of Consciousness", *Nature of Consciousness*, edited by Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzzer, Massachusetts: MIT Press.

- Dretske, Fred (1988) *Explaining Behavior; Reasons in a World of Cause*, Massachusetts: MIT Press.
- Graham, George (1998) *Philosophy of Mind: An Introduction*, Massachusetts: Blackwell.
- Jackson, Frank (1997) "Finding the Mind in the Natural World", *Nature of Consciousness*, edited by Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzler, Massachusetts: MIT Press.
- Kim, Jaegwon (1998) *Mind in a Physical World*, Cambridge: MIT Press.
- Kim, Jaegwon (2005) *Physicalism, or Something near Enough*, Princeton University Press.
- Macdonald, Cynthia (1992) *Mind-Body Identity Theories*, Oxford: Routledge.
- McGinn, Colin (2001) "Consciousness and Content", *Nature of Consciousness*, edited by Ned Block, Owen Flanagan and Guven Guzler, Massachusetts: MIT Press.
- Melnyk, Andrew (2003) *A Physicalist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Coner, Timothy, and Robb, David (2003) *Philosophy of Mind Contemporary Readings*, London: Routledge.
- Putnam, Hilary (1975) "Meaning of Meaning", in *Mind, Language and Reality; Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1984) "What is Realism", *Scientific Realism*, edited by Jarrett Leplin, Berkeley: University of California Press.
- Stoljar, Daniel (2001) *There is Something about Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Franck Jackson's Knowledge Argument*, Massachusetts: MIT Press.



Existential Communication as the Basis for Authentic Human Existence in Karl Jaspers

Mahmoud Dorosti^{1*}, Akbar Rahnama²

1 PhD in Philosophy of Education, Department of Educational Sciences, Shahed University, Tehran, Iran.

2 Associate Professor, Department of Educational Sciences, Shahed University, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	This article explores the concept of existential communication and its significance from the point of view of Karl Jaspers' existential philosophy, using the research method of concept analysis of the type of conceptual interpretation and expansion. The author tries to show that, from Jasper's point of view, the need for existential communication is a fundamental and inherent need in human existence. Accordingly, the concept of existential communication is defined and analyzed as the communication of life.
Received: 2024/06/26	Jaspers posits that establishing existential communication provides a foundation for achieving self-awareness and attaining Existenz, considering it a form of experiencing the eternal moment. From his point of view, existential communication is highly unique and subjective, and its purpose is to be in an intimate and honest relationship with another individual. Jaspers views existential communication as a quest for existential truth, guiding not only human relationships but also individuals towards God as the absolute existence – the transcendent being.
Accepted: 2025/05/02	

Keywords: existential connection, Jaspers, Existenz, eternity, transcendence.

Cite this article: Dorosti, Mahmoud & Rahnama, Akbar (2025). Existential Communication as the Basis for Authentic Human Existence in Karl Jaspers. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 125-144.

DOI: 10.30479/wp.2025.20561.1094

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** mahmoud.dorosti@shahed.ac.ir

Extended Abstract

This article explores the concept of existential communication and its significance from the point of view of Karl Jaspers' existential philosophy, using the research method of concept analysis of the type of conceptual interpretation and expansion. The author tries to show that, from Jasper's point of view, the need for existential communication is a fundamental and inherent need in human existence. Accordingly, the concept of existential communication is defined and analyzed as the communication of life. Jaspers posits that establishing existential communication provides a foundation for achieving self-awareness and attaining Existenz, considering it a form of experiencing the eternal moment. From his point of view, existential communication is highly unique and subjective, and its purpose is to be in an intimate and honest relationship with another individual. Jaspers views existential communication as a quest for existential truth, guiding not only human relationships but also individuals towards God as the absolute existence, the transcendent being.

An overview of the philosophical works of Jaspers mentioned above shows that this philosopher discusses various forms of communication; however, the greatest importance is given to the analysis of existential communication. Why? The reason is that Jasper was concerned about the human situation, his mental state in the modern world. Jaspers believed that the human "spirit and heart" are called to communication, and his personality is shaped through existential communication. (Gordon, 2000:107). Therefore, in Jaspers' philosophy, there is an inseparable link between communication and human life. Jaspers clearly adopted this basic attitude from Kierkegaard's philosophy. In his work "Reason and Existenz" (1957b), he speaks of three states of being. In this context, clear similarities can be seen with Kierkegaard's three stages of life. Jaspers repeatedly emphasizes in his writings that human existence is unconditionally inclined towards communication, noting that "the greatest achievement of a human being in this world is the communication of one personality with another" (Jaspers, 1973:71). In fact, here Jaspers refers to existential communication, which is considered the main goal of man. His philosophy is full of statements that emphasize the special importance of existential communication in human life.³ It can be claimed that Jaspers tries to "prove the priority of human communication over the formation of man" (Gordon, 2000:111). According to him, every new human being is born in communication. Therefore, existential communication provides the birth of human personality and existence.² In addition, Jaspers, like Kierkegaard, emphasizes the constant presence of the individual in communication. "First, man exists as a being in the world who has a relationship with himself. Second, man exists as a being who is in communication with other people as beings" (Jaspers, 2000: 114).

This shows that Jaspers considers humans to be relative beings who, as communicative beings, have their authentic existence and identity derived from existential communication. In the second volume of his three-volume book *Philosophy*, in a chapter entitled "Communication," he repeatedly emphasizes the priority of communication for becoming human: "I am only through communication with another" (Jaspers, 1970, 47). And in another part of the book, he says, "Just as I am not conscious without an object, I am not self-conscious without the self-consciousness of others from myself" (Jaspers, 1970, 51). Therefore, it can be claimed that existential communication is an integral part and the secret of human existence. In analyzing this view, Gordon states that "Jaspers sees communication as the universal condition of a human being, to the extent that our comprehensive essence, which is what we are and what is for us, is tied to communication" (Gordon, 2000:106).

To summarize the points presented, it should first be noted that existential communication is a certain secret of human life and its existential need. Secondly, this communication is the basis of authentic existence and its main purpose, since it is only through this highest form of communication that man can realize the purpose of his existence and become his true self. It can be claimed that this type of communication "reveals the unique horizons of existential

creation" (Kačerauskas, 2010:18). Therefore, "for Jaspers, existential communication is the most complete, fundamental and effective form of communication" (Górniak-Kocikowska, 2012:423). Thirdly, existential communication is not merely a process of exchanging words, but a communication in which the subjective world of two people and their existential depth meet, when "existence communicates with existence." Therefore, existential communication can rightly be called the communication of life.

The second aspect that reveals itself in the discussion of existential communication is truth. From Jasper's point of view, communication is vital for philosophy and the achievement of philosophical truth. "Truth," for Jaspers, is based on communication: If I could have achieved truth alone, in absolute solitude, I would never have suffered so much from the lack of communication, and I would never have experienced such an unparalleled pleasure from authentic communication. But I am only in connection with the other; alone, I am nothing (Jaspers, 1973:80).

Philosophical truth arises specifically through human dialogue, grows out of the authentic communication between selves who are trying to understand themselves and the other, life and meaning, and is not simply transferred from one to the other. It is a truth that comes into being for the first time in the course of communication, a truth that is only actualized within it and through it; a truth that is neither pre-existent to be transferred to another, nor a goal that can be achieved by a particular method and considered without valid communication (Jaspers, 1957b: 97).

The third aspect that stands out in Jasper's analysis of existential communication is "existential ethics," which can be related to "ethics of communication." In speaking of existential communication, Jaspers specifies the ethical position and values of the individual in relation to the other person with whom we want to establish authentic and real communication.

References

- Arendt, H. (1957) "Karl Jaspers: Citizen of the World", *The Philosophy of Karl Jaspers*, edited by P. A. Schilpp, La Salle, IL: Open Court Publishing, pp. 539-549.
- Ashman, I., and Lawler, J. (2008) "Existential Communication and Leadership", *Leadership*, Vol. 4, No. 3, pp. 253-269. DOI: 10.1177/1742715008092361.
- Cissna, Kenneth N. & Anderson, Rob (1994) "Communication and the Ground of Dialogue", in R. Anderson, K. N. Cissna & R.C. Arnett (eds.), *The Reach of Dialogue: Confirmation, Voice, and Community*, Hampton Press, p. 9-30
- Deurzen, E., and Iacovou, S. (2013) *Existential Perspectives on Relationship Therapy*, Palgrave Macmillan.
- Friedman, M. S. (1976) *Martin Buber: the Life of Dialogue*, Chicago: University of Chicago Press.
- Girnius, J. (2019) "Laisvė ir Būtis. Karlo Jasperso Egzistencinė metafizika (Freedom and Being, The Existential Metaphysics of Karl Jaspers)", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk (State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science)*, Vol. 47, pp. 129-136.
- Gordon, R. D. (2000) "Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication", *Southern Journal of Communication*, Vol. 65, No. 2-3, pp.105-118.
- Górniak-Kocikowska, K. (2012) "The Factor of Listening in Karl Jaspers' Philosophy of Communication", *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, edited by H. Wautischer, et.al., Springer Verlag, pp. 419-434.
- Jaspers, K. (1957a) *Man in the Modern Age*, translated by C. Paul, New York: Anchor Books.
- Jaspers, K. (1957b) *Reason and Existenz*, translated by W. Earle, New York: The Noonday Press.
- Jaspers, K. (1957c) "Philosophical Autobiography", translated by P. A. Schilpp and L. B. Lefebvre, *The Philosophy of Karl Jaspers*, edit by P. A. Schilpp, La Salle, IL: Open Court Publishing, pp. 4-94.

- Jaspers, K. (1970) *Philosophy*, Vol. II. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1973) *Way to Wisdom*, New Haven: Yale University Press.
- Jaspers, K. (1998) *Filosofijos įvadas (Introduction to Philosophy)*, Vilnius: Pradai.
- Jaspers, K. (2000). *Vsemirnaya istoriya filosofii, Vvedeniye (World History of Philosophy, Introduction)*, St. Petersburg: Nauka.
- Johannesen, R. L. (1971) "The Emerging Concept of Communication as Dialogue", *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 57, pp. 373-382.
- Kačerauskas, T. (2010) "Seeing, Viewing and Imagination: Existential Interactions", *Philosophy, Sociology*, Vol. 21, No. 1, pp. 11-19.
- Kirtiklis, K. (2009) *Komunikacijos samprata šiuolaikinėje filosofijoje (The Conception of Communication in Modern Philosophy)*, Dr. Diss. Vilnius.
- Littlejohn, S. W. (1996) *Theories of Human Communication*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Matson, F., & Montagu, A. (eds.) (1967) *The Human Dialogue: Perspectives on Communication*, New York: Free Press.
- Mickevičius, T. M. (2018) "Heidegger's Twofold Treatment of Modern Technology", *Philosophy, Sociology*, Vol. 29, No. 1, pp. 32-38.
- Peach, F. (2012) "Reflections on Philosophical Faith and Faith in the Twenty-First Century", *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, edited by H. Wautischer, A. M. Olson, and G. J. Walters, Springer, pp. 253-268.
- Pečiulis, Ž. (2016) "Digital Era: from Mass Media towards a Mass of Media", *Philosophy, Sociology*, Vol. 27, No. 3, pp. 240-248.
- Salamun, K. (2006) "Karl Jaspers' Conceptions of the Meaning of Life", *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and Arts*, No. 1, pp. 1-8.
- Schrag, O. O. (1971) *An Introduction to Existence, Existenz, and Transcendence*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Šliogeris, A. (1998) "Karl Jaspersas", Jaspers, K., *Filosofijos įvadas (Introduction to Philosophy)*, Vilnius: Pradai, pp. 216-245.
- Smith, C. R. (1998) *Rhetoric and Human Consciousness: A History*, Prospect Heights, IL: Waveland Press.



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



ارتباط وجودی به مثابه اساس وجود اصیل انسانی در فلسفه کارل یاسپرس

محمود درستی^{۱*}، اکبر رهنما^۲

دانش آموخته دکتری علوم تربیتی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: این مقاله مفهوم ارتباط وجودی و اهمیت آن را از دیدگاه فلسفه وجودی کارل یاسپرس، با استفاده از روش تحقیق تحلیل مفهوم از نوع تفسیر و بسط مفهومی، مورد بررسی قرار می‌دهد.

مقاله پژوهشی

نویسنده تلاش می‌کند نشان دهد از نگاه یاسپرس نیاز به برقراری ارتباط وجودی، نیازی بنیادین و ذاتی در وجود انسان است. بر همین اساس، مفهوم ارتباط وجودی به مثابه ارتباط زندگی تعریف و تحلیل می‌شود. یاسپرس برقراری ارتباط وجودی را زمینه‌ای برای رسیدن به خودآگاهی و دستیابی به اگزیستنز مطرح کرده و آن را نوعی تجربه لحظه‌ای ابدیت می‌داند. از نگاه وی، ارتباط وجودی بسیار منحصر به فرد و ذهنی است و هدف از آن، بودن در یک رابطه صمیمی و صادقانه با دیگری است. یاسپرس برقراری ارتباط وجودی را جستجوی حقیقت وجودی دانسته که نه تنها روابط انسانی، بلکه انسان را به سوی خدا به عنوان وجود مطلق (امر متعال) هدایت می‌کند.

دریافت:

۱۴۰۳/۴/۶

پذیرش:

۱۴۰۴/۲/۱۲

کلمات کلیدی: ارتباط وجودی، یاسپرس، اگزیستنز، ابدیت، امر متعال.

استناد: درستی، محمود؛ رهنما، اکبر (۱۴۰۴). «ارتباط وجودی به مثابه اساس وجود اصیل انسانی در فلسفه کارل یاسپرس». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۱۲۵-۱۴۴.

DOI: 10.30479/wp.2025.20561.1094



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mahmoud.dorosti@shahed.ac.ir

مقدمه

در نگاه اول، ارتباط یک پدیده بدیهی و طبیعی به نظر می‌رسد. با این حال، تحلیل و تعریف مفهوم ارتباط کار آسانی نیست. مفهوم ارتباط بسیار گسترده و چندوجهی است و مطالعات علمی مربوط به آن مدام در حال گسترش است. منابع علمی مربوط به ارتباطات به سرعت در حال افزایش‌اند و انواع مختلفی از آن را از هم تفکیک و بررسی می‌کنند، از جمله: ارتباط بین فردی، ارتباط گروهی، ارتباط جمعی، ارتباط بین فرهنگی، ارتباط بین‌المللی و بسیاری موارد دیگر.

بسیاری از فلاسفه نیز به پدیده ارتباط پرداخته‌اند. چهره‌های برجسته اگزیستانسیالیسم، مانند کارل یاسپرس، مارتین بوبر، مارتین هایدگر، با نظریه ارتباط وجودی (existential communication) شناخته می‌شوند. در اینجا ارتباط در سطح «پیشا-علمی» (pre-scientific) ویژگی‌ای از وجود انسان تلقی می‌شود (Kirtiklis, 2009: 12). اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند ارتباط وجودی که بر پایه گفتگوی مستقیم استوار است، یکی از شرایط بنیادین زندگی انسانی به شمار می‌رود. بنابراین، درک و بررسی این نوع ارتباط، بینشی نو به ارتباط انسانی و جوهره آن می‌بخشد و مسیر درست را برای رسیدن به رابطه‌ای اصیل میان انسان‌ها روشن می‌کند.

کارل یاسپرس به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان اگزیستانسیالیست قرن بیستم شناخته می‌شود، با این حال، آثار او تا حد زیادی در حوزه‌های ادبیات ارتباط بین فردی و گفتگویی (dialogical) مغفول مانده است. اگرچه در آثار موجود به دیدگاه‌های ارتباطی افرادی مانند بوبر، کی‌یرکگور، هایدگر، باختین، گادامر و سایر فیلسوفان توجه شده است، اما آثار کارل یاسپرس کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. در واقع در مورد یاسپرس اغلب به جایگاهی در پاورقی بسنده شده است. فریدمن، یاسپرس را یکی از هفت متفکری می‌نامد که به‌طور مستقل از بوبر به فلسفه گفتگویی یا فلسفه من-تو رسیده‌اند، اما این کار در یک پاورقی انجام می‌شود و در متن اصلی کتاب به یاسپرس پرداخته نشده است (Friedman, 1976: 162). لیتل جان نیز یاسپرس را یکی از شش منتقد برجسته جامعه انبوه (mass society) نام می‌برد، اما او نیز تنها در یک پاورقی به آن پرداخته و هیچ بحثی درباره ایده‌های یاسپرس یا هیچ ارجاعی به آثار او نداشته است (Littlejohn, 1996: 332). سیسنا و اندرسون، در یک یادداشت پایانی، یاسپرس را به عنوان اولین کسی که ممکن بود در صورت گسترش دامنه مقاله خود در نظر بگیرند، فهرست می‌کنند (Cissna & Anderson, 1994: 10). یوهانسن پس از معرفی بوبر به عنوان فیلسوف اصلی گفتگومحور، در متن مقاله اولیه‌اش که اکنون اثری کلاسیک به شمار می‌رود، اشاره می‌کند که «دو اگزیستانسیالیست دیگر که گفتگو یا معادلی برای آن را برای درک انسان [بشر] اساسی می‌دانند، کارل یاسپرس و گابریل مارسل هستند» (Johannesen, 1971: 374)؛ با این حال، در آن مقاله توجه بیشتری به کار یاسپرس وجود ندارد.

اسمیت نیز یاسپرس را به عنوان یکی از پنج فیلسوف برجسته اگزیستانسیالیست نام می‌برد (Smith,

270: 1998)، اما حتی با وجود این تأیید، کمتر از یک صفحه و نیم به خلاصه‌سازی جنبه‌ای از فلسفه یاسپرس که به ارتباطات انسانی مربوط می‌شود اختصاص داده است (Ibid, 287) و حتی این پوشش نیز به‌صورت مشترک با بوبر و هایدگر مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین متیسون و مونته‌گ در کتاب اصلی خود در مورد گفتگو، که بیش از ۲۵ سال پیش منتشر شد، ادعا می‌کنند که «هیچ‌کس در زمان ما بر نقش حیاتی ارتباط چه اندیشه و چه در وجود به‌اندازه یاسپرس تأکید نکرده است» (Matson and Montagu, 1973: 7). یاسپرس اغلب در مورد اراده مطلق انسان برای ارتباط می‌نویسد و ادعا می‌کند که «بالاترین دستاورد انسان در این جهان، ارتباط از یک شخصیت به شخصیت دیگر است» (Jaspers, 1973: 71).

یاسپرس ارتباط را «شرط همگانی» (universal condition) انسان می‌داند، به‌گونه‌ای که «جوهر جامع» (comprehensive essence) ماست؛ به این معنا که هر آنچه هستیم و هر آنچه برای ما وجود دارد، «گره خورده با ارتباط» است (Iddem, 1957b: 79). وی همانند مارتین بوبر و تعداد محدودی دیگر از فلاسفه و نظریه‌پردازان گفتگومحور اوایل قرن بیستم، در درک اهمیت ارتباط برای انسان از نظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، از زمان خود جلوتر بود (Gordon, 2000: 106).

یاسپرس حرف‌های زیادی برای گفتن درباره ارتباط داشت و نباید توسط علاقه‌مندان به حوزه ارتباط بین فردی و گفتگویی نادیده گرفته شود. این مقاله به‌عنوان یک مقدمه کوتاه برای برخی از کلیدی‌ترین اندیشه‌های این فیلسوف اگزیستانسیالیست مهم عمل می‌کند تا به دیگران کمک کند تصمیم بگیرند که آیا به سراغ آثار یاسپرس بروند یا خیر. بنابراین، این مقاله سعی دارد رمز و راز ارتباط وجودی را از منظر فلسفه اگزیستانسیالیستی یاسپرس آشکار کند. می‌توان گفت یاسپرس از آن دسته متفکرانی بود که دغدغه اصلی در فلسفه‌اش ارتباط وجودی بود. او می‌خواست ارتباط و منشأ آن را از منظر روابط انسانی و وجود فردی عمیقاً آشکار کند. یاسپرس در آثار خود توجه‌ها را به وضعیت معنوی بحرانی انسان در دنیای مدرن جلب می‌کند. او می‌گوید در عصر فناوری و عقل‌گرایی، فرد به‌دلیل فقدان ارتباط وجودی، احساس تنهایی، بیگانگی و عذاب را تجربه می‌کند. این در حالی است که به‌دلیل غلبه مادی‌گرایی و جامعه توده‌وار، ارتباط وجودی چندان ضروری و حیاتی تلقی نمی‌شود. بدیهی است که این بینش‌ها و کاوش‌های یاسپرس درباره ارتباط وجودی، برای فردی که در عصر حاضر ارتباطات و اطلاعات زندگی می‌کند، مهم و مرتبط هستند. گوردون تلاش می‌کند این ایده را تأیید کند که فلسفه یاسپرس به‌ویژه برای علوم ارتباطات اهمیت دارد. این علوم که غرق در الگوهای عینی ارتباطات هستند، به‌نظر می‌رسد اهمیت روح و قلب فرد را در ارتباطات بین فردی فراموش کرده‌اند (Ibid, 118). نظریه ارتباطات وجودی همچنین با فلسفه گفتگوی بوبر، گابریل مارسل، ژان پل سارتر، وجودگرایی هایدگر، و نظریه پدیدارشناسی مرلوپونتی در ارتباط است. می‌توان گفت که «یاسپرس بیش از بوبر و سایر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، به درک ما از ارتباط وجودی که تنها در روابط عمیق و اصیل فردی امکان‌پذیر است، کمک کرده است» (Deurzen and Iacovou, 2013: 110).

ارتباط وجودی به مثابه ارتباط زندگی

ارتباط و اگزیستنز یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه یاسپرس است. او در آثاری چون *عقل و اگزیستنز* (Reason and Existenz, 1957b)، *راهی به سوی خرد* (Way to Wisdom, 1973) و سه جلدی معروف، *فلسفه* (Philosophy, 1970) و آثار دیگر، نظریه فلسفه اگزیستانسیالیستی را با هدف تأکید بر ارزش عملی آن و پیوندهای نزدیک با زندگی فردی انسان توسعه داد. ابعاد مختلف مفهوم یاسپرس از ارتباط وجودی در آثار علمی بسیاری از نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته است (برای نمونه، Deurzen and Iacovou, 2013; Ashman and Lawler, 2008). کریستینا گورنیاک کوچیکوفسکا اشاره می‌کند که «ارتباط وجودی محور درک یاسپرس از وجود انسان است» (Górniak-Kocikowska, 2012: 423). انسان در فلسفه یاسپرس، به عنوان اگزیستنزی درک می‌شود که در جستجوی خود و معنای زندگی خود است؛ شک می‌کند، پرسش می‌کند و موقعیت‌های مرزی را تجربه می‌کند.

انسان به مثابه اگزیستنز، یک شیء تجربی نیست که بتوان آن را با روش‌های علمی توصیف یا بررسی کرد، زیرا عمق وجود انسان منحصر به فرد و غیر مادی است. یاسپرس با الهام از کی‌یرکگور بیان می‌کند که وجود فردی امری داده شده نیست، بلکه هدف و مقصدی است که برای او تعیین شده است. به عبارت دیگر، خود فرد باید جوهر خود را بیافریند؛ به عبارت دیگر، خود واقعی‌اش باشد و اصیل زندگی کند. این امر اهمیت ارتباط را نشان می‌دهد. در دیدگاه یاسپرس، انسان نمی‌تواند به تنهایی خود را بشناسد و وجود خود را کامل کند؛ دیگران برای او ضروری هستند. یاسپرس می‌نویسد «یک انسان منزوی، هیچ است» (Jaspers, 1998: 28). بنابراین، برقراری ارتباط در زندگی فرد اهمیت زیادی پیدا می‌کند؛ برقراری ارتباط وجودی که به سوی یک گفتگوی صادقانه بین فردی هدایت می‌شود. کوچیکوفسکا اشاره می‌کند که «یاسپرس در همان اوایل تأکید کرد که وجود انسان به عنوان هستی اصیل و حقیقی در خود، تنها در فرایند ارتباط با انسان‌های دیگر واقعی و حقیقی می‌شود» (Górniak-Kocikowska, 2012: 423).

بررسی اجمالی آثار فلسفی یاسپرس که در بالا ذکر شد نشان می‌دهد که این فیلسوف اشکال مختلف ارتباط را مورد بحث قرار می‌دهد؛ با این حال، بیشترین اهمیت به تحلیل ارتباط وجودی داده می‌شود. چرا؟ دلیل آن این است که یاسپرس نگران موقعیت انسان و وضعیت روحی او در دنیای مدرن بود. او آثار متعددی از خود به جای گذاشت که در آنها به تحلیل وضعیت معنوی و سیاسی اروپای غربی پرداخت. ادعا می‌شود که «یاسپرس در سال‌های پس از جنگ به عنوان یکی از رهبران معنوی در آلمان شناخته می‌شد» (Šliogeris, 1998: 221). این فیلسوف آلمانی در کتاب خود با نام *انسان در عصر مدرن* (Jaspers, 1957a) به نقد سلطه تکنولوژی، جامعه توده‌ای می‌پردازد و به از خودبیگانگی فزاینده انسان و شخصیت جمعی او اشاره می‌کند. یاسپرس می‌نویسد: «تمایزترین نشانه آشوب و بحران کنونی این است که مردم کمتر و کمتر همدیگر را درک می‌کنند، با بی‌تفاوتی ملاقات می‌کنند و از هم جدا می‌شوند، و دیگر هیچ

وفاداری و رفاقت راسخ وجود ندارد» (Idem, 1998: 27). این نشان می‌دهد که یاسپرس ضرورت ارتباط وجودی را درک کرده است.

جوزاس گیرنیوس بیان می‌کند که «یاسپرس ارتباط وجودی را شرط اصلی حل بحران فرهنگی و روحی انسان می‌داند» (Girniūsis, 1991: 38). روشن است که دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی یاسپرس به‌ویژه برای جامعه معاصر ما که به آن جامعه ارتباطی (communication society) گفته می‌شود، مرتبط است. می‌توان درباره «عصر دیجیتال» و «جامعه وب» (Pečiulis, 2016: 240) صحبت کرد که در آن روابط بین مردم و شیوه زندگی آنها به‌صورت مجازی تغییر می‌کند. بسیاری از محققان پیامدهای مثبت و منفی تثبیت فناوری‌های مدرن را تحلیل می‌کنند. استاسولیس (Nerijus Stasiulis) خاطر نشان می‌کند که فناوری‌ها «تغییرات مخربی در هستی‌شناسی انسان» ایجاد می‌کنند (Peach, 2012: 22)، روابط انسان با دیگری و واقعیت را تحریف می‌کنند. ارتباط بین فردی به‌طور فزاینده‌ای به ارتباط جمعی تبدیل می‌شود، تلفن‌های همراه گسترده و همچنین سایر اشکال تثبیت‌شده ارتباط مجازی، ارتباط بین فردی را به‌عنوان یک گفتگوی تعاملی تعیین می‌کنند.

پیچ فیلز (Filiz Peach) بر این باور است که «در سطح فردی مهارت برقراری ارتباط رو در رو با دیگران، به نظر در حال بدتر شدن است... ما در عصر فناوری و کامپیوتری مهارت برقراری ارتباط با دیگران را از دست داده‌ایم» (Mickevičius, 2018: 255). در عصر فناوری، روابط مردم از صراحت، فوریت و پیوند روحانی عاری است. ارتباط با دیگری نه بر اساس با هم بودن و کمک متقابل، بلکه بر اساس اصل سود و محاسبه، به‌دنبال سلطه و کنترل دیگری است. با این حال، همان‌طور که یاسپرس ادعا می‌کند، برای اینکه انسان بتواند شخصیت خود را توسعه دهد و بهبود بخشد، به یک گفتگوی عاشقانه اصیل و صمیمانه با دیگری نیاز دارد. بنابراین، منحصر به فرد بودن متون فلسفی یاسپرس در تلاش آنها برای صحبت با روح و قلب مردم و تشویق آنها به برقراری ارتباط بین فردی اصیل نهفته است.

بنابراین، ارتباط وجودی چیست؟ سلامون براین عقیده است که «ارتباط وجودی که عالی‌ترین و با ارزش‌ترین شکل ارتباط است، قابل تحقیق توسط علوم نیست و به‌درستی با زبانی عینی توصیف نمی‌شود... این موضوع فقط توسط فلسفه می‌تواند توضیح داده شود و باید در زندگی خود تجربه شود» (Salamun, 2006: 5). این نشان می‌دهد که این ارتباط تنها از طریق تجربه ذهنی انسان آشکار می‌شود؛ بنابراین، به‌طور دقیق قابل تعریف و تفسیر نیست. همچنین به‌عنوان ارتباط در بالاترین سطح، ارتباط اصیل، ارتباط مطلق یا ارتباط در جستجوی حقیقت شناخته می‌شود. یاسپرس معتقد است اشتیاق و تمایل به ارتباط وجودی در قلب هر انسانی نهفته است. بنابراین، از منظر فلسفی یاسپرس، این ارتباط نیاز اولیه فرد و بخشی جدایی‌ناپذیر از وجود اوست.

یاسپرس معتقد بود «روح و قلب» انسان برای برقراری ارتباط فراخوانده شده‌اند و شخصیت او از

طریق ارتباط وجودی شکل می‌گیرد (Gordon, 2000: 107). بنابراین، در فلسفه یاسپرس، پیوندی جدایی‌ناپذیر بین ارتباط و زندگی انسان وجود دارد. یاسپرس آشکارا این نگرش اساسی را از فلسفه کی‌یرکگور اتخاذ کرده است. وی در *عقل و انگیزستنز* (Jaspers, 1957b) از سه حالت بودن سخن می‌گوید. در این زمینه می‌توان شباهت‌های آشکاری را با مراحل سه گانه زندگی کی‌یرکگور مشاهده کرد. به گفته سالامون (Salamun, 2006: 5) هر حالت بودن مستلزم نوع متفاوتی از ارتباط است. اولین حالت، حالت تجربی یا بیولوژیکی وجود است. این بعد از هستی، زندگی فرد را ابتدایی، تحت کنترل غرایز خودجوش و احساسات ناپایدار توصیف می‌کند. کی‌یرکگور پایین‌ترین مرحله زیبایی‌شناختی را به این مرحله نسبت می‌دهد؛ زمانی که ارتباط با دیگران مبتنی بر انگیزه‌های خودخواهانه است.

حالت، دوم آگاهی است (جهان تفکر و عقلانیت). یاسپرس نیز مانند کی‌یرکگور خاطر نشان می‌کند که در این مرحله، ارتباط بر اساس تفکر منطقی و قواعد شکل می‌گیرد. افراد برای دستیابی به نتایج ملموس و اهداف مشترک با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند.

حالت سوم روح (Geist) است. این حالت بودن، دنیای معنوی و درونی انسان را آشکار می‌کند و با هنجارهای اخلاقی و ایمان دینی مرتبط است. بنابراین، ارتباط در این مرحله مبتنی بر اساس باورهای ذهنی انسان، جهان‌بینی او و مجموعه ارزش‌های فرد بنا می‌شود. بر خلاف کی‌یرکگور، یاسپرس به چهارمین حالت بودن، که عالی‌ترین حالت است، اشاره می‌کند که ارتباط نزدیکی با آزادی دینی دارد. وجود انسان در این مرحله فراتر از نیازهای ابتدایی، محدودیت‌های ذهن و تعصبات دینی است. ارتباط در این مرحله از هستی مبتنی بر یک رابطه صمیمی و اصیل بین فردی است.

یاسپرس در نوشته‌های خود بارها تأکید می‌کند که وجود انسان بی‌قیدوشرط به‌سوی برقراری ارتباط گرایش دارد و خاطر نشان می‌سازد که «بزرگ‌ترین دستاورد یک انسان در این جهان ارتباط یک شخصیت با شخصیت دیگر است» (Jaspers, 1973: 71). درحقیقت در اینجا یاسپرس به ارتباط وجودی اشاره می‌کند که به‌عنوان هدف اصلی انسان در نظر گرفته می‌شود. فلسفه وی مملو از گزاره‌هایی است که بر اهمیت ویژه ارتباط وجودی در زندگی بشر تأکید می‌کند. می‌توان ادعا کرد که یاسپرس تلاش می‌کند «اولویت ارتباط انسانی بر شکل‌گیری انسان را اثبات کند» (Gordon, 2000: 111). به گفته وی، هر انسان جدید، در ارتباط متولد می‌شود. بنابراین، ارتباط وجودی تولد شخصیت و اگزیزستنز انسان را فراهم می‌سازد. علاوه بر این، یاسپرس، مانند کی‌یرکگور، بر بودن همیشگی فرد در ارتباط تأکید می‌کند. «اولاً، انسان به‌عنوان موجودی در جهان (Being-in-the-World) وجود دارد که با خودش رابطه دارد. ثانیاً، انسان به‌عنوان موجودی وجود دارد که با سایر مردم به‌عنوان موجودات در ارتباط است» (Jaspers, 2000: 114). این امر نشان می‌دهد که یاسپرس انسان‌ها را موجوداتی نسبی (relative beings) می‌داند که به‌عنوان موجود ارتباطی (communicative human)، وجود و هویت اصیل آنها ناشی از ارتباط وجودی است. وی در جلد

دوم از کتاب فلسفه، در فصلی که با عنوان «ارتباط» است، مکرراً بر تقدم ارتباط برای انسان شدن تأکید می‌کند: «من تنها از طریق ارتباط با دیگری هستم» (Idem, 1970, 47). یا در قسمت دیگری از کتاب می‌گوید: «همان‌طور که بدون ابژه، آگاه نیستم، بدون خودآگاهی دیگران از خودم، خودآگاه نیستم» (Ibid, 51).

بنابراین می‌توان ادعا کرد که ارتباط وجودی جزء لاینفک و راز (mystery) وجود انسان است. گوردون در تحلیل این دیدگاه بیان می‌کند که «یاسپرس ارتباط را به‌عنوان شرط جهانی (universal condition) یک انسان می‌بیند، تا جایی که جوهر جامع ما که آنچه هستیم و آنچه برای ماست، با ارتباط گره خورده است» (Gordon, 2000: 106).

برای خلاصه کردن نکات ارائه شده، ابتدا باید توجه داشت که ارتباط وجودی راز معینی از زندگی انسان و نیاز وجودی اوست. ثانیاً، این ارتباط اساس وجود اصیل و هدف اصلی آن است، زیرا تنها از طریق این عالی‌ترین شکل ارتباط است که انسان می‌تواند هدف وجود خود را درک کند و به خود واقعی‌اش تبدیل شود. می‌توان ادعا کرد که این نوع ارتباط «افق‌های منحصر به فرد آفرینش وجودی» را آشکار می‌کند (Kačerauskas, 2010: 18). بنابراین، «برای یاسپرس، ارتباط وجودی کامل‌ترین، بنیادی‌ترین و مؤثرترین شکل ارتباط است» (Górnjak-Kocikowska, 2012: 423). ثالثاً، ارتباط وجودی فرایندی صرفاً تبادل کلمات نیست، بلکه ارتباطی است که در آن جهان ذهنی دو نفر و عمق وجودی آنها به هم می‌رسند، زمانی که «وجود (existenz) با وجود ارتباط برقرار می‌کند». بنابراین، ارتباط وجودی را به‌درستی می‌توان ارتباط زندگی نامید.

آشکار شدن حقیقت از طریق ارتباط

دومین جنبه‌ای که در بحث از ارتباط وجودی خود را نشان می‌دهد، حقیقت است. از دیدگاه یاسپرس، ارتباط برای فلسفه و دست‌یابی به حقیقت فلسفی، امری حیاتی است. «حقیقت» برای یاسپرس بر پایه ارتباط بنا شده است:

اگر من می‌توانستم در تنهایی مطلق، به‌تنهایی به حقیقت دست یابم، هرگز تا این حد عذاب فقدان ارتباط را نمی‌کشیدم و هرگز از ارتباط اصیل، چنین لذتی بی‌مانند نمی‌بردم. اما من تنها در پیوند با دیگری هستم؛ به‌تنهایی هیچ هستم (Jaspers, 1973: 80).

حقیقت فلسفی به‌طور خاص از طریق گفتگوی انسانی پدید می‌آید، از ارتباط اصیل بین خودها که در تلاش برای درک خود و دیگری، زندگی و معنا هستند، رشد می‌کند و به‌سادگی از یکی به دیگری منتقل نمی‌شود. این حقیقتی است که برای اولین بار در جریان ارتباط به‌وجود می‌آید، حقیقتی که تنها در بطن آن و از طریق آن بالفعل می‌شود؛ حقیقتی که نه از پیش موجود است تا به دیگری منتقل شود، و نه هدفی است که با روشی خاص قابل دست‌یابی باشد و بدون ارتباط معتبر تلقی شود (Idem, 1957b: 97).

یاسپرس درک اولیه‌ای از مفهوم گفتگوی رایج امروزی داشت که بر اساس آن، ایده‌ها، دانش و حقایق کامل به سادگی بین افراد رد و بدل نمی‌شوند، بلکه از طریق فرآیند ارتباط پدید می‌آیند. وی به تأمل مستقل بر خود، ارزش می‌دهد اما تأکید می‌کند که «حقیقت با دو نفر آغاز می‌شود»:

آنچه که در خودبینی به تنهایی به دست می‌آورم - اگر همه چیز باشد - هیچ به دست نیآورده‌ام. آنچه در ارتباط تحقق نمی‌یابد، هنوز وجود ندارد، و آنچه در نهایت بر آن بنا نشده باشد، پایه‌ای مناسب ندارد. حقیقت با دو نفر آغاز می‌شود (Idem, 1973: 124).

یاسپرس در آثار خود تأکید دارد که ارتباط‌گر مصمم «تلاش می‌کند در گفتگوی ارتباطی عمیق که لازمه حقیقت است و بدون آن حقیقتی وجود ندارد، نقش خود را ایفا کند» (Ibid, 166). «حقیقت» از طریق ارتباط آشکار می‌شود، «تفکر» فعالیتی است که بین افراد رخ می‌دهد تا به جای اینکه تنها به عنوان عملکردی انفرادی در درون یک فرد رخ دهد، و حقیقت را می‌توان «از پراکندگی آن با ارتباط بازایی کرد» (Idem, 1957b: 104). حقیقت با ارتباط گره خورده است و جستجوی آن باید مبتنی بر گفتگو باشد. حقیقت سرسختانه ارتباط را قطع می‌کند و ادعای مطلق بودن حقیقت، خطرناک است. ارتباط‌گر خردمند به دنبال حقیقت ارتباطی است، زیرا می‌داند که حقیقت‌ها متعدد هستند و ما در تولید و کشف آنها نقش داریم (Idem, 1973: 99). حقایق ما باید به گونه‌ای باشند که امکان ارتباط را فراهم کنند، زیرا حقیقت در حال تغییر و تکامل، و همیشه پذیرای دیدگاه‌های جدید است (Idem, 1957b: 97).

یاسپرس در جای دیگری گفته که ارتباط وجودی یک «مبارزه حقیقت‌خواه» (truth-loving struggle) است (Idem, 1998: 28). این گزاره چه مفهومی را القا می‌کند؟ گیرنیوس (Girnius, 2019: 33) معتقد است یاسپرس با اشاره به ارتباط وجودی به عنوان «مبارزه حقیقت‌خواه»، قصد داشته تمایز بین «حقیقت وجودی» (existential truth) و «حقیقت شناختی منطقی» (logical cognitive truth) را برجسته کند. اگر حقیقت دانش علمی عینی و کلی باشد، آنگاه حقیقت وجودی برای یاسپرس اساساً تقلیدناپذیر، ذهنی و مرتبط با حق انسان برای خود اراده است. هایدگر جوهر حقیقت را آزادی می‌داند؛ این موضع توسط یاسپرس نیز پذیرفته شد که اظهار داشت آزادی ضرورت حقیقت است. بدیهی است که حقیقت شناختی منطقی با دومین حالت وجود انسانی مرتبط است، درحالی‌که حقیقت وجودی نشان‌دهنده حالت وجودی بودن است. از دیدگاه مقایسه‌ای، اگر حقیقت منطقی به بیان حقایق می‌پردازد و تنها به ذهن انسان رجوع می‌کند، حقیقت وجودی چیزی است که باید باشیم، یعنی رسالت انسانی ماست.

بنابراین، بدیهی است که حقیقت وجودی ارتباط نزدیکی با زندگی انسان دارد، زیرا امکانات انسانی و معنای وجود را روشن می‌سازد. بنابراین، با این دیدگاه، ارتباط وجودی «ارتباط حقیقتی است که فرد را به سوی تحقق اگزیستنز سوق می‌دهد» (Ashman and Lawler, 2008: 253). به این ترتیب، ارتباط

وجودی، انسان را در جستجوی حقیقت و رشد شخصیت آزاد می‌کند.

اخلاق در ارتباط وجودی

سومین جنبه‌ای که در تحلیل ارتباط وجودی یاسپرس برجسته می‌شود، «اخلاق وجودی» (existential ethics) است که با «اخلاق ارتباط» (ethics of communication) پیوند دارد. یاسپرس در صحبت از ارتباط وجودی، جایگاه اخلاقی و ارزش‌های فرد را نسبت به فرد دیگری که می‌خواهیم با او ارتباط اصیل و واقعی برقرار کنیم، مشخص می‌کند. قابل توجه است که یاسپرس یک اگزیستانسیالیست اخلاق‌گراست که برای فضیلت‌ها و نگرش‌های اخلاقی‌ای مانند شجاعت، صبر، وقار، صداقت، وفاداری، همبستگی و به‌ویژه مسئولیت‌پذیری، ارزش بالایی قائل است (Salamun, 2006: 151). گیرنیوس بیان می‌کند که برای یاسپرس، یکی از مهم‌ترین اصول اخلاقی، عشق است. عشق به‌عنوان اصل بنیادین ارتباط نشان می‌دهد که گفتگوی اصیل بین دو نفر باید دوجانبه و بی‌غرض باشد.

ارتباط وجودی، نبردی بین دو شخصیت نیست که منجر به تسلیم دیگری یا نابودی حقیقت او شود، این ارتباط تنها به‌عنوان یک «مبارزه دوستانه» (loving struggle) امکان‌پذیر است، «جایی که هر نوع قدرت و برتری، پیش داوری و پنهان کاری حسابکارانه در برابر دیگری از میان برداشته می‌شود» (Ibid, 6). مشابه مفهوم «رابطه من-تو» در فلسفه بوبر، یاسپرس تأکید می‌کند که فردی که می‌خواهد وارد گفتگویی عمیق‌تر و نزدیک‌تر شود، باید صریح و صادق باشد. «اعتماد و روابط عمیق شخصی، تسهیل‌کننده ارتباط وجودی است» (Deurzen and Iacovou, 2013: 110). یاسپرس همچنین در پی آن بود که اصل برابری وجودی را بر پایه عشق بنا کند. برابری وجودی به این معناست که فرد باید دیگری را به‌عنوان یک شخصیت، با آزادی و حقیقت او، فارغ از جنسیت، موقعیت اجتماعی و تفاوت‌های فرهنگی، احترام بگذارد. چنین موضع بی‌طرفانه‌ای در ارتباط، آمادگی فرد برای شنیدن دیگری را نشان می‌دهد.

بنابراین، ارتباط وجودی تنها می‌تواند خود را به‌عنوان یک گفتگوی باز و آزاد بین دو شخصیت نشان دهد. در این رابطه، هر کسی وجود دیگری را می‌پذیرد و خود را در دیگری می‌بیند. این نشان می‌دهد که یاسپرس بیشترین اهمیت را نه به نتیجه نهایی ارتباط وجودی، بلکه به خود فرایند ارتباط و کیفیت وجودی آن (که از روح و قلب فرد نشئت می‌گیرد) می‌دهد. به عبارت دیگر، معنا و ارزش ارتباط وجودی در فرآیند مستمر آن نهفته است تا رسیدن به یک نتیجه مشخص. انسان در روند این ارتباط، خود را از نو ارزیابی می‌کند و با اثبات حقیقت وجودی‌اش، به رشد و توسعه خود دست می‌زند.

با این حال، «حقیقت وجود» (truth of existence) نهایی نیست؛ بالاترین حقیقت، «حقیقت امر متعال» (transcendence) است (Ashman and Lawler, 2008: 5). این حقیقت امر متعالی با خدا مرتبط است، و باعث می‌شود فرد از وجود عینی فراتر رود و خود را به‌سوی «وجود ابدی» (eternal being) بگشاید. یاسپرس که تحت تأثیر آثار کی‌یرکگور قرار داشت، بر اهمیت امر متعال در ارتباط تأکید کرد و اظهار

داشت که تنها امر متعال است که عمیق‌ترین ارتباط وجودی را اثبات می‌کند. یاسپرس استدلال می‌کند که هر وجودی ریشه در امر متعال دارد. این ارتباط به چه معناست؟ این نشان می‌دهد که وجود محدود انسان هرگز نمی‌تواند به اعتبار و امنیت کامل خود دست یابد، زیرا اساس و تکیه‌گاه آن در امر متعال قرار دارد. از این رو، انسان با خدا پیوند دارد: «اگر امر متعال نبود، وجود هم نبود» (Girnius, 2019: 83). یاسپرس فرد را به جستجوی خدا نه به عنوان موضوع شناخت، بلکه با برقراری ارتباط با او، تجربه او به صورت وجودی در روحش ترغیب می‌کند و برای اینکه این اتفاق بیفتد، ایمان فلسفی آزاد ضروری است. یاسپرس توضیح می‌دهد که ارتباط وجودی بدون امر متعال قابل تصور نیست، زیرا خداوند به عنوان وجود مطلق (absolute being) و حقیقت ازلی (eternal truth)، منبعی تمام‌نشدنی برای حقیقت وجودی و تضمینی تداوم ارتباط بین انسان‌هاست. بنابراین، وجود فرد، ارتباط وجودی و حقیقت وجودی او، تا زمانی که در امر متعال ریشه داشته باشد، اصیل و معنادار، آزاد و اخلاقی است؛ به سویی امر متعال جهت‌گیری دارد و از آن گواهی می‌دهد.

ارتباط فراگیر

یاسپرس سه منبع برای فلسفه قائل است: شگفتی، تردید و موقعیت‌های مرزی (مانند رنج، مبارزه، مرگ). با این حال، شگفتی، تردید و دست و پنجه نرم کردن با موقعیت‌های مرزی کافی نیست: «آنها تنها در صورتی می‌توانند عمل کنند که ارتباطی بین انسان‌ها وجود داشته باشد» (Jaspers, 1973 : 25). هانا آرنست یاسپرس را اولین فیلسوفی می‌داند که «علیه تنهایی اعتراض کرد»، کسی که جرأت کرد همه افکار را زیر این یک معیار، زیر پرسش ببرد: «آنها چه معنایی برای ارتباط دارند؟ آیا آنها به گونه‌ای هستند که به ارتباط کمک کنند یا مانع ارتباط شوند؟ آیا آنها را به تنهایی اغوا می‌کنند یا برانگیخته به برقراری ارتباط می‌شوند؟» (Arendt, 1957: 543). ارتباط فراگیر هسته اصلی فلسفه گفتگویی یاسپرس است، زیرا ارتباط می‌تواند همه چیز را متحول کند و به ظهور ایده‌های جدید منجر شود. اخلاق ارتباطی معاصر که تأکید بر ادامه گفتگو دارد، با نظر یاسپرس همسو است.

در نوشته‌های یاسپرس، مفهوم «مبارزه دوستانه» به طور مداوم برای اشاره به کشمکش با دیگری به کار می‌رود تا هر دو فرد درگیر در این کشمکش، به درک و تجربه‌ای عمیق‌تر از خود و جهان برسند.

مبارزه‌ای دوستانه که در آن هر فرد سلاح‌های خود را به دیگری تسلیم می‌کند. قطعیت وجود اصیل تنها در ارتباط بی‌پرده بین افرادی که با هم زندگی می‌کنند و در یک جامعه آزاد با یکدیگر رقابت می‌کنند، تحقق می‌یابد؛ کسانی که ارتباط خود را با یکدیگر تنها مرحله‌ای مقدماتی می‌دانند، هیچ چیز را مسلم نمی‌گیرند و همه چیز را زیر پرسش می‌برند. تنها در ارتباط است که تمام

حقیقت دیگری تحقق می‌یابد، تنها در ارتباط است که من خودم نه تنها زندگی می‌کنم بلکه زندگی را به کمال می‌رسانم (Jaspers, 1973: 26).

چندین حالت مخرب ارتباط انسانی وجود دارد، از جمله تظاهر، بی‌صدافتی، فریب و دروغ‌گویی که ناشی از خجالت، ترس، سوء ظن، تعصب، خودمحوری، ادعای تفوق، بی‌توجهی، جنگ‌طلبی، بداخلاقی، و صحبت‌های مدام بیهوده است. یاسپرس بیان می‌کند که من بدون قید و شرط بر مسیر ارتباط تأکید می‌کنم، اما از پیش‌فرض موفقیت از پیش تعیین شده صرف نظر می‌کنم. من متقاعد هستم که اگر کسی از خطراتی که می‌تواند ارتباط را از بین ببرد آگاه باشد، شانس موفقیتش بیشتر است.

از نگاه یاسپرس برای دست‌یابی به ارتباط اصیل وجودی، به موارد زیر نیاز است: برابری (equality): طرفین درگیر در ارتباط باید از جایگاه برابر برخوردار باشند. شناسایی متقابل (mutual recognition): هر فرد باید دیگری را به رسمیت بشناسد و وجود او را درک کند. تأیید (affirmation): ارزش و اعتبار یکدیگر را تأیید کردن.

همبستگی (solidarity): احساس همبستگی و در کنار هم بودن. زیر پرسش بردن (questioning): به چالش کشیدن ایده‌ها و فرضیات یکدیگر. رها کردن خودمحافظت (abandonment of ego protection): کنار گذاشتن منافع شخصی و خودمحوری در جهت رسیدن به درک مشترک.

در پی پیروزی نبودن (no quest for victory): هدف از این نوع ارتباط، برنده شدن بر دیگری نیست بلکه رسیدن به حقیقت است.

شفاف‌سازی نامحدود (unlimited clarification): تمایل به روشن شدن کامل موضوع و ابهام‌زدایی بدون هیچ‌گونه محدودیتی.

پرهیز از مغالطه (no sophistry): استفاده نکردن از استدلال‌های فریبنده و مغالطه‌آمیز. یاسپرس در ادامه به اهمیت این نوع ارتباط اشاره می‌کند: «مغالطه‌کاری (سفسطه) مانند سرهای هیدرا (Hydra) است؛ برای نابودی حتی یک سر هم تلاش لازم است و به‌ازای هر سر نابود شده، تعدادی سر جدید پدید می‌آیند» (Idem, 1957b: 89). یاسپرس چنین ارتباطی را صرفاً فعالیتی در کنار سایر فعالیت‌های جستجوگران حکمت نمی‌داند، بلکه آن را زیربنای تلاش فلسفی می‌شمارد.

در نتیجه، فلسفه خواستار این موارد است: تلاش مداوم برای برقراری ارتباط با دیگران، وارد شدن به ارتباط با تمام وجود و بدون ترس از شکست، کنار گذاشتن غرور و خودمحوری که به شکل‌های مختلف در شما ظاهر می‌شود. با این باور زندگی کنید که با رها کردن خودخواهی، درنهایت به درک عمیق‌تری از خود خواهید رسید (Idem, 1973: 124).

منبع و تلاش نهایی فلسفه، «اراده ارتباط اصیل» است. جوینده حکمت، ارتباطی بی‌پروا را دنبال می‌کند، که شامل گوش دادن عمیق و ژرف می‌شود، همه چیز را بر سر ارتباط می‌گذارد تا در روشنایی خود، دیگری و هستی پیشرفت کند: «پس ارتباط هدف فلسفه است و در ارتباط است که تمام اهداف دیگر آن در نهایت ریشه دارند: آگاهی از هستی، روشنایی از طریق عشق، دستیابی به آرامش» (Ibid, 37). به ندرت به ارتباط انسانی چنین جایگاه محوری اعطا شده است و کسانی که در رشته‌های خارج از رشته ما هستند، با قوت بیشتری درباره آن صحبت کرده‌اند.

ابدیت در لحظه

یاسپرس معتقد است «من جدا» دیگری را به مثابه «ماده»، ابژه‌ای قابل کنترل و موجودی غیرشخصی که وجودش کاملاً با وجود خود فرد برابر نیست، در نظر می‌گیرد (Idem, 1970: 49). در مقابل این شیوه ارتباط، «ارتباط وجودی» قرار دارد:

دیگری، تنها همین دیگری است. یگانگی، پدیده اصالت وجود اوست. ارتباط وجودی الگوبرداری یا تکرارپذیر نیست؛ هر بار کاملاً منحصر به فرد است. این نوع ارتباط بین دو خودی رخ می‌دهد که صرفاً خودشان هستند، نماینده دیگری نیستند و بنابراین قابل جایگزین نمی‌باشند (Ibid, 54).

در تلاش عاشقانه برای خودشناسی، ارتباط‌گر وجودی از فرض یکسان بودن دیگران با خود پرهیز می‌کند و تنوع را ارج می‌نهد، هرچند ریشه مشترکی در انسانیت داریم (Idem, 1957b: 91). یاسپرس، در اواسط قرن بیستم، متوجه شد که تنوع انسانی به فرصتی برای آغاز گفتگو تبدیل می‌شود. الزامات ارتباط وجودی دشوار است. هر دو طرف گفتگو باید آماده ملاقات باشند، به دیگری اهمیت دهند، رابطه‌ای متقابل برقرار کنند، از عهده شرایط برآیند و آسیب‌پذیر باشند. اگر هر یک از طرفین، برای پذیرش ریسک‌های ذاتی این نوع ارتباط، تمایلی یا توانایی نداشته باشد، گسست یا شکافی در ارتباط وجودی وابسته به هم رخ خواهد داد.

چراکه من صرفاً با عمل خودم به نقطه نهایی ارتباط نمی‌رسم، طرف مقابل هم باید به این عمل پاسخ دهد. در لحظه‌ای که دیگری به جای ملاقات با من، خود را به ابژه من تبدیل کند، رابطه‌ای دردناک و همواره ناکافی شکل می‌گیرد. اگر او با کنش‌هایش وجود خود را اثبات نکند، کنش‌های من هم وجود مرا اثبات نخواهند کرد (Idem, 1970: 53).

هر دو نفر باید خود را برای خود، دیگری و گفتگو، در جریان آزاد ارتباطی که از «تحرك بی‌حد و

حصر دیدگاه‌ها» ناشی می‌شود، تعیین‌کننده ببینند. شیوه‌های ارتباطی معیوب ارتباط وجودی را امکان‌پذیر نمی‌سازد، زیرا «مونادهای بسته» نمی‌توانند وارد «دایره وجودی» شوند که در آن «پیوند هستی به هستی» ایجاد می‌شود که به ارتباط اگزیستنز با اگزیستنز منتهی می‌گردد.

در فلسفه اگزیستانسیالیستی یاسپرس، که اغلب با عنوان «فلسفه وجود» (existenz philosophy) از او یاد می‌شود (Schrage, 1971)، در سطح درونی [=ذاتی]، ما هر یک سه وجه داریم: «وجود تجربی» (در زمان و مکان وجود داریم)، «آگاهی محض» (فکر می‌کنیم و صحبت می‌کنیم)، و «روح» (به کمال و وحدت تمایل داریم). در سطح دیگری از وجودمان، ما همچنین چیزی هستیم که یاسپرس آن را «اگزیستنز بالقوه» می‌نامد. این اگزیستنز از «امکان»، «آزادی»، «وظیفه»، و «ارتباط» نشئت می‌گیرد. اگرچه یاسپرس استدلال می‌کند که تعریف عینی و دقیقی از «اگزیستنز» ممکن نیست، چراکه این امر آن را به یک موضوع فکری تبدیل می‌کند (که دقیقاً همان چیزی است که اگزیستنز هرگز صرفاً نمی‌تواند باشد)، اما می‌توان به آن به مثابه عمیق‌ترین مبنای آمادگی‌مان برای فراتر رفتن از «وجود تجربی»، «آگاهی کلی» و «روح» خام اشاره کرد (Jaspers, 1970: 22). هنگامی که در برقراری ارتباط بین فردی با بالاترین کیفیت، «خود را آشکار می‌کنیم»، می‌توانیم «اگزیستنز بالقوه» خود را به رسمیت بشناسیم، و «این راه رسیدن به کمال و شرط هر چیز دیگری است» (Ibid, 97).

با اینکه نمی‌توانیم این سطح از ارتباط وجودی را تحمیل کنیم، لازمه آن «همبستگی وجودی ارتباط شخص به شخص» است. در چنین ارتباطی است که اگزیستنز می‌تواند جان بگیرد: «بنابراین، اگزیستنز تنها زمانی آشکار و در نتیجه واقعی می‌شود که از طریق دیگری و همراه با دیگری به خود برسد» (Idem, 1957b: 92). اگزیستنز بُعدی از وجود ماست که توانایی ایستادن میان جهان و «امر متعال» را داراست و در مواقعی با یک نگاه اجمالی مورد لطف قرار می‌گیریم: «رویداد ارتباط وجودی، دریچه‌ای به سوی امر متعال می‌گشاید». بیان شده است که مفهوم «امر متعال» نزد یاسپرس بیشتر «افقی» است تا «عمودی»، نه حرکتی به بالا و فراتر از همه چیز، بلکه نفوذی عمیق‌تر با «آگاهی روان» به درون و میان آنچه در اطراف ما به عنوان دنیای ظواهر وجود دارد.

انسان‌ها با ریشه‌های خود، همان‌طور که در حال تماشای «ارتباط بین فردی با بالاترین کیفیت» در حال شکل‌گیری هستند، به «مرزی» می‌رسند که «آنچه کل است، فراتر از هر تقسیم‌بندی‌ای، می‌تواند برای لحظه‌ای درخشش کند» (Ibid, 106). شرکای گفتگو در این هنگام ممکن است با چیزی که یاسپرس آن را «دربرگیرنده» یا «فراگیر» توصیف می‌کند، تماس پیدا کنند. درحالی که معنای این اصطلاح و ترجمه‌های آن را نمی‌توان با تعریف‌های عینی تقلیل‌گرایانه محدود کرد، یاسپرس از آن به عنوان عبارتی خلاصه برای توصیف بافت بزرگتری که در آن وجود داریم و خارج از تفکر عینی به‌تنهایی است، استفاده می‌کند (Ibid, 76).

فراتر از هر افق اندیشه، تجربه و ماده، افق دیگری وجود دارد، و فراتر از آن هم افقی دیگر، تا بی‌نهایت.

آن فراگیر بی‌افق است که تمام این افق‌ها را در برمی‌گیرد و از آنها فراتر می‌رود، و سوژه و ابژه، هستی و نیستی به نظر می‌رسد از آن «بیرون کشیده» یا «جدا شده‌اند» (Idem, 1957c: 790). گسترش آگاهی به فراسوی محدودیت‌های ذهنی و عینی، و عبور از مرز بین این‌دو، احساس همه‌جانبه بودن را به همراه دارد (Ibid, 729). این امر به آگاهی گسترده‌تر و روشنائی بیشتر راه می‌دهد. این محتوای اندیشه نیست که چنین روشنائی‌ای ایجاد می‌کند، بلکه عبور از چنین اندیشه‌ای است به‌سوی آنچه در «سکوت عمیق» نهفته است. با اینکه طبیعت و آثار هنری و ادبی می‌توانند الهام‌بخش و تأثیرگذار باشند، اما از نظر یاسپرس، برقراری ارتباط انسانی با کیفیت بالا، به‌ویژه در مورد مسائل متافیزیکی، است که ما را به‌طور محکم‌تری به‌سوی «فراگیرنده» سوق می‌دهد و «امر متعال» را ممکن می‌سازد. تحقق، شدن، آگاهی، این‌ها از طریق «پیوندهای ارتباطی» وجودی شکل می‌گیرند، و انگیزه ارتباطی را به‌بار می‌آورند، به‌گونه‌ای که «من منزوی» پیشین، با دیگری در «وجود خود ارتباطی» مشارکت می‌کند (Idem, 1970: 52). حاصل چنین تجلی‌ای شاید چیزی بیش از یک نگاه متقابل و دست دادن نباشد، اما این «سکوت گویا» از پیوند ما در ارتباط وجودی سخن می‌گوید، چراکه «وجود (being)، بودن باهم است، نه فقط در هستی، بلکه به‌مثابه اگریستن» (Ibid, 68). برای آشکار ساختن اگریستن از طریق ارتباط وجودی، ریسک، امری محوری است:

اگر می‌خواهم آشکار شوم، کاملاً خود را در ارتباط به‌خطر می‌اندازم، که تنها راه خودشناسی من است. کل «آن‌طور که هستم» را به‌میان می‌گذارم، چراکه می‌دانم در درون آن، اگریستن خودم هنوز به خود خویش نرسیده است (Ibid, 59).

بیشترین انگیزه برای «اراده برقراری ارتباط تمام‌عیار» زمانی در ما ایجاد می‌شود که از برقراری ارتباط روزمره ناشی از «وجود تجربی» خود ناراضی شده‌ایم. با اشتباه گرفتن «آن‌طور که هستیم» با «آنچه به‌مثابه اگریستن، ابدی هستیم»، ما ترجیح می‌دهیم «آن‌طور که هستیم» باقی بمانیم و حفظ شویم، تا اینکه، اگر خوش‌شانس باشیم، حس «نقص» در برقراری ارتباط پدیدار شود؛ چراکه «من به‌شکلی عمیق تحت تأثیر آنچه از ارتباط به‌دست می‌آورم و به‌دست نمی‌آورم، قرار می‌گیرم». این تجربه می‌تواند ما را برای ارتباط عمیق‌تر و معنایی‌تر با دیگران بیدار کند (Ibid, 53). از طریق ارتباط با دیگران، ما از تنهایی خود خارج می‌شویم و به خودشناسی می‌رسیم:

در این قلمرو نامحسوس ذهن، در هر لحظه، معدود کسانی هستند که با ساکن شدن در نزدیکی هم، از طریق صمیمیت ارتباطشان، آتش از یکدیگر برمی‌افروزند. آنها سرچشمه والاترین اوج‌گیری ممکن در جهان کنونی هستند (Idem, 1957a: 211).

با این حال، مقدر نیست که در حالت بینش گسترده‌ای که چنین ارتباطی فراهم می‌کند، باقی بمانیم، چراکه «روشنایی حاصل از آن گذراست» (Idem, 1957b: 6). همان‌طور که یاسپرس می‌گوید، «در گذر زمان، نظم همواره چنین است: پیش برو. گم می‌شویم و دوباره خود را می‌یابیم. من در جاده فلسفه ورزیدن هستم» (Idem, 1957c: 829). حتی پس از مواجهه‌های قابل توجه با ارتباط وجودی، ما هرگز کاملاً همان فرد سابق باقی نمی‌مانیم، به‌ویژه با تکرار تجارب چنین ارتباطاتی و برانگیخته شدن مکرر اگزیزتنتز (ابدی درونی). علاوه بر این، درک و قدردانی ما از شریک ارتباط وجودی خود و رابطه‌مان غنی‌تر شده است، چراکه به درکی از جایگزین‌ناپذیری و تکرارناپذیری دست یافته‌ایم. در چنین لحظاتی، ما «از طریق لحظه، ابدیت» را تجربه کرده‌ایم (Ibid).

نتیجه

فلسفه یاسپرس اهمیت زیادی به مسئله ارتباط وجودی داده است. از دیدگاه فلسفه وجودی یاسپرس، این ارتباط به یکی از عالی‌ترین اشکال ارتباط تبدیل می‌شود که در زندگی انسان اهمیت اساسی دارد. تنها از طریق این ارتباط مستقیم بین فردی، انسان می‌تواند خود را بشناسد و به فعلیت برساند، یعنی به خود واقعی‌اش تبدیل شود و زندگی ارزش‌مندی داشته باشد. یاسپرس توضیح می‌دهد که این ارتباط به‌دنبال هیچ سود مادی یا نتایج نهایی نیست. هدف از این ارتباط صرفاً بودن در یک رابطه صمیمی و صادقانه با دیگری است. ارتباط وجودی زمانی خود را نشان می‌دهد که گفتگویی مستقیم رخ دهد که در آن دنیای درونی دو نفر و عمیق‌ترین وجودشان به هم می‌رسد، زمانی که «وجود یکی با وجود دیگری ارتباط برقرار می‌کند». بنابراین، این ارتباط را به‌درستی می‌توان ارتباط زندگی نامید.

ارتباط وجودی بسیار منحصر به فرد و ذهنی است؛ بنابراین، الگوی مشخصی برای چگونگی عملکرد آن وجود ندارد. یاسپرس معتقد است سرچشمه آن در آزادی دینی نهفته است و پیش‌شرط‌های آن، صداقت متقابل، برابری متقابل و عشق است. وی برقراری ارتباط وجودی را زمینه‌ای برای رسیدن به خودآگاهی و دستیابی به اگزیزتنتز مطرح کرده و آن را نوعی تجربه لحظه‌ای ابدیت می‌داند. هدف این ارتباط جستجوی حقیقت وجودی است. قابل توجه است که این ارتباط نه تنها روابط انسانی را سامان می‌بخشد، بلکه انسان را به‌سوی خدا به‌عنوان وجود مطلق (امر متعال) هدایت می‌کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این ارتباط وجودی بین فردی، راز زندگی انسان و اساس وجود اصیل انسانی است که به رشد فرد، شناخت او از واقعیت و درک معنای وجود انسان کمک می‌کند.

منابع

- Arendt, H. (1957) "Karl Jaspers: Citizen of the World", *The Philosophy of Karl Jaspers*, edited by P. A. Schilpp, La Salle, IL: Open Court Publishing, pp. 539-549.
- Ashman, I., and Lawler, J. (2008) "Existential Communication and Leadership", *Leadership*, Vol. 4, No. 3, pp. 253-269. DOI: 10.1177/1742715008092361.

- Cissna, Kenneth N. & Anderson, Rob (1994) "Communication and the Ground of Dialogue", in R. Anderson, K. N. Cissna & R.C. Arnett (eds.), *The Reach of Dialogue: Confirmation, Voice, and Community*, Hampton Press, p. 9-30
- Deurzen, E., and Iacovou, S. (2013) *Existential Perspectives on Relationship Therapy*, Palgrave Macmillan.
- Friedman, M. S. (1976) *Martin Buber: the Life of Dialogue*, Chicago: University of Chicago Press.
- Girnius, J. (2019) "Laisvė ir Būtis. Karlo Jasperso Egzistencinė metafizika (Freedom and Being, The Existential Metaphysics of Karl Jaspers)", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya – Tomsk (State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science)*, Vol. 47, pp. 129-136.
- Gordon, R. D. (2000) "Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication", *Southern Journal of Communication*, Vol. 65, No. 2-3, pp.105-118.
- Górniak-Kocikowska, K. (2012) "The Factor of Listening in Karl Jaspers' Philosophy of Communication", *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, edited by H. Wautischer, et.al., Springer Verlag, pp. 419-434.
- Jaspers, K. (1957a) *Man in the Modern Age*, translated by C. Paul, New York: Anchor Books.
- Jaspers, K. (1957b) *Reason and Existenz*, translated by W. Earle, New York: The Noonday Press.
- Jaspers, K. (1957c) "Philosophical Autobiography", translated by P. A. Schilpp and L. B. Lefebvre, *The Philosophy of Karl Jaspers*, edited by P. A. Schilpp, La Salle, IL: Open Court Publishing, pp. 4-94.
- Jaspers, K. (1970) *Philosophy*, Vol. II. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1973) *Way to Wisdom*, New Haven: Yale University Press.
- Jaspers, K. (1998) *Filosofijos įvadas (Introduction to Philosophy)*, Vilnius: Pradai.
- Jaspers, K. (2000). *Vsemirnaya istoriya filosofii, Vvedeniye (World History of Philosophy, Introduction)*, St. Petersburg: Nauka.
- Johannesen, R. L. (1971) "The Emerging Concept of Communication as Dialogue", *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 57, pp. 373-382.
- Kačerauskas, T. (2010) "Seeing, Viewing and Imagination: Existential Interactions", *Philosophy, Sociology*, Vol. 21, No. 1, pp. 11-19.
- Kirtiklis, K. (2009) *Komunikacijos samprata šiuolaikinėje filosofijoje (The Conception of Communication in Modern Philosophy)*, Dr. Diss. Vilnius.
- Littlejohn, S. W. (1996) *Theories of Human Communication*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Matson, F., & Montagu, A. (eds.) (1967) *The Human Dialogue: Perspectives on Communication*, New York: Free Press.
- Mickevičius, T. M. (2018) "Heidegger's Twofold Treatment of Modern Technology", *Philosophy, Sociology*, Vol. 29, No. 1, pp. 32-38.
- Peach, F. (2012) "Reflections on Philosophical Faith and Faith in the Twenty-First Century", *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, edited by H. Wautischer, A. M. Olson, and G. J. Walters, Springer, pp. 253-268.
- Pečiulis, Ž. (2016) "Digital Era: from Mass Media towards a Mass of Media", *Philosophy, Sociology*, Vol. 27, No. 3, pp. 240-248.
- Salamun, K. (2006) "Karl Jaspers' Conceptions of the Meaning of Life", *An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and Arts*, No. 1, pp. 1-8.
- Schrag, O. O. (1971) *An Introduction to Existence, Existenz, and Transcendence*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Šliogeris, A. (1998) "Karl Jaspersas", Jaspers, K., *Filosofijos įvadas (Introduction to Philosophy)*, Vilnius: Pradai, pp. 216-245.
- Smith, C. R. (1998) *Rhetoric and Human Consciousness: A History*, Prospect Heights, IL: Waveland Press.



A Comparative Study of Nomos in Plato's *Crito* and Law in Kafka's *The Trial*

Hossein Ghassami^{1*}, Muhammad Asghari²

1 PhD Student, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

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

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The subject of this article is the comparison of <i>nomos</i> in Plato's <i>Crito</i> and law in Franz Kafka's novel, <i>The Trial</i> . In ancient Greece, <i>nomos</i> had various meanings, among which we can refer to the general human law, established law, and law as the absolute power of the government. With the coming of Plato, the meaning of <i>nomos</i> transforms. In his three periods of thought - the Socratic period, the middle period, and the old age period - Plato has included <i>nomos</i> sometimes in opposition to <i>Phusis</i> and sometimes united with it. In <i>Crito</i> , which is a work belonging to the Socratic period, <i>nomos</i> is opposed to <i>Phusis</i> and takes an absolute form. On the other hand, in Kafka's novel <i>The Trial</i> , the law is introduced as an absolute thing, beyond the rules and mechanisms of the modern world. Finally, considering Platonic <i>nomos</i> and Kafka-esque law in the context of Michel Foucault's and Giorgio Agamben's thoughts, it seems that despite the apparent differences between the treatise and the novel, the essence of the law is manifested in them in such a way that they can be considered aligned in different ways. Therefore, it can be said that this research offers a new way of philosophical reading of Kafka's novel <i>The Trial</i> .
Received: 2024/10/30	
Accepted: 2024/12/02	

Keywords: Nomos, Law, Plato, Kafka, *Crito*, *the Trial*.

Cite this article: Ghassami, Hossein & Asghari, Muhammad (2025). A Comparative Study of Nomos in Plato's *Crito* and Law in Kafka's *The Trial*. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 145-168.

DOI: 0.30479/wp.2025.21125.1125

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



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

Extended Abstract

This research proceeds to explore the relationship between two fundamental conceptions of law: one in ancient Greek thought, embodied in the notion of *nomos* in Plato, and the other in the modern world, represented by the concept of *law* in Kafka's *The Trial*. We aim to present a philosophical interpretation of law as a metaphysical and sovereign phenomenon that, beyond legal and political structures, exercises power over human existence and the body. This study reconstructs the semantic transformations of *nomos* in the Greek tradition and, drawing upon Foucault's theories of the body and power as well as Agamben's concept of *bare life*, compares the ontological structure of law in Plato and Kafka. The methodology is analytical and comparative, based on close textual interpretation and philosophical commentary.

1. Problem Statement and Theoretical Framework

We begin by invoking Dante and Hobbes's analysis of sovereignty in *Leviathan* to articulate the central question: law, as an instrument of governance, embodies a history of coercion and violence. Unlike juridical or political studies that focus on the legitimacy of rule, we investigate the *essence* of law as a self-founding and transhistorical force. The core question is whether *nomos* in Greek philosophy and *law* in the modern age shares an ontological structure, and if so, at what level—rational, moral, or biopolitical—this similarity emerges.

To explore this, we examine two seminal texts: Plato's *Crito*, in which Socrates refuses to escape from prison and submits to the command of law, and Kafka's *The Trial*, in which Josef K. is arrested without cause and ultimately executed. In both works, law appears as an absolute and unanswerable authority before which the individual is reduced to silence and obedience.

2. The Origin and Semantic Transformation of *Nomos* in Greek Thought

In the first section, we trace the etymology and semantic evolution of νόμος. Derived from νέμω, meaning "to distribute" or "to allocate," *nomos* evolved from denoting natural order in the archaic period to signifying a codified human law in the classical era. Based on Herodotus and modern scholarship, we show that by the fifth century BCE, *nomos* had replaced *thesmos*, acquiring a political dimension. Through analysis of *Hesiod*, *Aeschylus*, and *Pindar*, we identify three semantic stages:

1. In *Hesiod*, *nomos* (linked with *dike*) is a divine and universal law bestowed by Zeus.
2. In *Aeschylus*, it becomes a human institution mediating between rulers and the populace, enabling critique of authority.
3. In *Pindar*, it acquires both divine and political aspects, transforming into the absolute principle of sovereign power.

Thus, Plato inherits a conception of *nomos* that is simultaneously sacred and political. Across his works, he reshapes their relationship: in his early dialogues such as *Crito* and *Protagoras*, *nomos* is set against *physis* (nature), affirming the primacy of conventional over natural law; in later works, Plato seeks to reconcile *nomos* with reason and education, attempting to transcend its despotic tendencies.

3. Philosophical Analysis of the *Crito*

We divide *Crito* into three structural moments: the initial dialogue between Crito and Socrates in prison; the recollection of earlier ethical principles; and the imagined dialogue between Socrates and the *Laws* (*Nomoi*). Crito appeals to practical and social reasoning, urging Socrates to escape to protect his family and reputation. Socrates, by contrast, grounds his refusal in moral and rational argument. The climactic conversation with the personified *Laws* presents *nomos* as both the creator and guardian of the polis. The *Laws* tell Socrates that disobedience to the court's verdict would dissolve the political order; even unjust laws must be obeyed, since social order precedes individual justice.

We argue that Plato thereby portrays *nomos* as a product of *logos*—a creation of rational discourse and agreement that, once established, transcends human reason itself. The dialogue reveals three interrelated levels of justification:

- the logical (order as a condition of survival),
- the ethical (gratitude toward law as a nurturing father),
- and the theological (continuity of the law's authority in the afterlife).

By fusing these dimensions, Plato constructs a law that is autonomous, absolute, and immune to critique. Hence, we conclude that the *nomos* of the *Crito*, despite its rational façade, is fundamentally authoritarian, encompassing every sphere of human existence and leaving no space for dissent. It represents a synthesis of the religious *nomos* of Hesiod, the political *nomos* of Aeschylus, and the sovereign *nomos* of Pindar.

4. Analysis of Kafka's *The Trial*

In the second major section, we interpret *The Trial* as the modern embodiment of this same legal structure. Kafka depicts a modern world in which law has lost its human face and has become an impersonal bureaucratic network devoid of moral logic. Josef K., arrested without charge, gradually discovers that the courts operate in hidden, suffocating spaces—attics and dark rooms—where the legal process serves no purpose beyond its own perpetuation. The various figures Josef encounters—faceless officials, the sickly lawyer, Leni, Titorelli, the court painter, and the prison chaplain—each manifest a different aspect of the law's absurdity. Titorelli's assertion that "there is no true acquittal" crystallizes Kafka's vision: law in the modern age functions not as an instrument of justice but as a self-replicating mechanism of power.

Kafka's parable "Before the Law," inserted near the end of the novel, reveals the paradoxical nature of law. The peasant who spends his life waiting to enter the Law ultimately learns that the gate was meant for him alone, yet dies without ever being admitted. We interpret this parable as a precise analogue of Plato's *nomos*: a law that simultaneously invites and excludes, that promises access but never grants it. Law maintains its authority through the deferral of entry—it governs by keeping the subject perpetually waiting. In this way, law's presence is constituted by its absence, just as the *nomos* in *Crito* asserts itself through the absence of justice.

5. Comparative Perspective: Law and the Body in Foucault

Building on Michel Foucault's *Discipline and Punish*, we analyze how both texts link law to the body. For Foucault, modern power operates through the regulation and exhibition of the body. We extend this insight to both Plato and Kafka: Socrates' imprisoned body and Josef K.'s confined body are the sites where law materializes its authority. In each case, the law does not persuade but rather possesses. The condemned body becomes a medium through which law manifests its sovereignty. Through ritualized submission and confession, the subject internalizes the command of law and participates in its perpetuation.

Confession plays a central role in this dynamic. The condemned must become, as Foucault puts it, "the herald of his own condemnation." Socrates, by silently accepting his death, performs this confession; Josef K., through his futile efforts to justify himself, reenacts it in a modern bureaucratic key. In both narratives, the body, as the final locus of power, is ultimately annihilated: Socrates by the hemlock, Josef K. by the knife of two anonymous agents. Law consummates its rule through the destruction of the very body it has subjugated.

6. Comparative Perspective: Law and *Bare Life* in Agamben

Next, drawing upon Giorgio Agamben's notion of *homo sacer*, we reveal another structural parallel between the two texts. In *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Agamben argues that the modern state, by creating the "state of exception," transforms the citizen into a sacred yet killable being—one who can be killed without the act counting as murder. We find both Socrates and Josef K. situated in this condition. Socrates, by accepting his sentence,

becomes a sacred man upon whom *nomos* exercises total authority; Josef K., though outwardly a citizen, is stripped of all legal protection, and his execution by nameless hands embodies the pure state of exception. In both cases, law exists only as the power to take life.

From this perspective, the Platonic *nomos* and Kafka's *law* are mechanisms for producing *bare life*. Both reduce the human being from a rational subject to a mere living entity whose only relation to law is submission and death. Despite their historical distance, Plato and Kafka disclose the same logic of sovereignty—a power that creates life to destroy it.

7. Conclusion

We conclude that *nomos* in Plato's *Crito* and *law* in Kafka's *The Trial* are ontologically and functionally homologous. Both are absolute, self-legitimizing, and resistant to critique; both claim rational or moral authority while operating through violence and obedience. In *Crito*, *nomos* legitimizes itself through ethical and theological rhetoric; in *The Trial*, law perpetuates itself through bureaucratic opacity and linguistic formalism. In each, the individual's existence is reduced to survival through submission. Thus, in both texts, law transcends the legal sphere and assumes a metaphysical dimension—an all-encompassing force governing both body and soul.

Our comparative reading demonstrates that these two works, though separated by millennia, reveal the same philosophical structure of domination. *Crito* is not merely an ethical dialogue about obedience to the law but a proto-modern exposition of power's metaphysical claim over life. *The Trial* exposes the same mechanism in its modern, bureaucratic form. *Nomos* and *law* are two historical configurations of a single truth: the truth of law as total domination over life.

References

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer; Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Aeschylus (1926) *Aeschylus with an English Translation*, translated by Herbert Weir Smyth, London: William Heinemann Ltd.
- Benjamin, Walter (2007). *Illuminations*, translated by Harry Zohn, New York: Schocken Books.
- Dante (1984) *The Divine Comedy*, translated by Mark Musa, Middlesex: Penguin Classics.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2013) *Kafka; Toward a Minor Literature*, translated by R. Sirvan & N. Gooran, Tehran: Rokhdade-no Pub. [in Persian].
- Foucault, Michel (2020) *Discipline and Punish; The Birth of the Prison*, translated by N. Sarkhosh & A. Jahandideh, Tehran: Ney Pub. [in Persian].
- Guthrie, W. K. C (1998) *A History of Greek Philosophy*, translated by H. Fathi, Tehran: Fekre-Rooz Pub. [in Persian].
- Godley, A. D. (1920) *Herodotus: The Histories*, Washington, D.C: Harvard University Press.
- Hesiod (1914) *The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation*, translated by Hugh G. Evelyn-White, London: William Heinemann Ltd.
- Kafka, Frantz (2014) *The Trial*, translated by A.A. Haddad, Tehran: Mahi Pub. [in Persian].
- Ostwald, Martin (1969) *Nomos and The Beginning of The Athenian Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Pindar (1924) *The Odes of Pindar with an English Translation*, translated by Sir John Sandys, London: William Heinemann Ltd.
- Plato (2001) *Complete Works*, translated by M.H. Lotfi & R. Kaviani, Tehran: Kharazmi Pub. [in Persian].
- Plato (2023) *Crito*, translated by E. Shafi-Beyk, Tehran: Ney Pub. [in Persian].
- Zajadlo, Jerzy (2020) "The Concept of Nomos; Some Remarks", *Krytyka Prawa*, Vol. 12, pp. 143-161.



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



مقایسه جایگاه نوموس در محاوره کریتون افلاطون و قانون در رمان محاکمه کافکا

حسین قسامی^{۱*}، محمد اصغری^۲

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	موضوع این مقاله مقایسه جایگاه نوموس در محاوره کریتون افلاطون و قانون در رمان محاکمه فرانتس کافکا است. ما بر آنیم تا از این رهگذر خوانشی فلسفی از رمان محاکمه به دست دهیم، و در عین حال، در جهت به روزآوری محاوره افلاطون بکوشیم. در یونان باستان نوموس معانی گوناگون داشته، که از آن جمله می‌توان به قانون عام انسانی، قانون وضع شده و قانون به مثابه قدرت مطلق حکومت اشاره کرد. در افلاطون معنای نوموس دستخوش دگرگونی شد. افلاطون در سه دوره فکری خود دوران سقراطی، دوران میانی و دوران کمال- نوموس را گاه در مقابل فوسیس و گاه متحد با آن لحاظ کرده است. اما در کریتون، که اثری متعلق به دوران سقراطی است، نوموس در مقابل فوسیس قرار می‌گیرد و وجهی مطلق می‌یابد. از سوی دیگر، در رمان محاکمه کافکا نیز قانون، و رای ضوابط و سازوکارهای دنیای مدرن، به مثابه امری مطلق معرفی می‌شود. در نهایت با ملاحظه نوموس افلاطونی و قانون کافکایی در زمینه تفکرات میشل فوکو و جورجو آگامبن، به نظر می‌رسد به رغم تفاوت‌های ظاهری محاوره و رمان، ذات قانون به گونه‌ای در آنها تجلی یافته که می‌تواند از جهات مختلف هم‌سو در نظر گرفته شوند. از این رو می‌توان گفت این پژوهش راهی نو برای خوانش فلسفی از رمان محاکمه کافکا ارائه می‌دهد.
دریافت: ۱۴۰۳/۸/۹ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۲	کلمات کلیدی: نوموس، قانون، افلاطون، کافکا، کریتون، محاکمه.

استناد: قسامی، حسین؛ اصغری، محمد (۱۴۰۴). «مقایسه جایگاه نوموس در محاوره کریتون افلاطون و قانون در رمان محاکمه کافکا». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۱۶۸-۱۴۵.

DOI: 10.30479/wp.2025.21125.1125



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

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

مقدمه

آنگاه که بدخواهی و زورمندی با هوشیاری درآمیخته باشد، هیچ‌کس را یارای مقاومت نیست (Dante, 1984: 355).

اگر گفته دانته را از زمینه دوزخی‌اش برگنیم و به جهان فانیان بیاوریم، مصداق آن چه خواهد بود؟ پاسخ ما را توماس هابز در کتاب معروفش، *لویاتان*^۱ داده است. این مقاله اما نوشته‌ای درباب ساختار حکومت نیست، بلکه پژوهشی پیرامون ابزار آن، قانون، است. همان که از عهد حمورابی^۲ و دیرتر جوامع انسان‌ها را نظم داده و در این راه البته خشونت ورزیده است.

در این نوشتار تلاش می‌کنیم بار دیگر قانون را به مرکز توجه بیاوریم. دل‌شمغولی ما البته رابطه قانون و حکومت نیست، همچنان‌که پروای قانون خوب و قانون بد را نیز در دل نمی‌پروریم. موضوع این مقاله قانون به ماهو قانون است. با این حال پرداختن به ذات قانون بدون در نظر گرفتن مصادیق مشخص، چندان مفید فایده نخواهد بود. از این‌رو برآنیم تا جایگاه قانون را در دو اثر برگزیده مورد واکاوی قرار دهیم. نخستین آنها محاوره کریتون افلاطون است، و دو دیگر، رمان محاکمه فرانتس کافکا.

افلاطون در محاوره کریتون آخرین روزهای زندگی سقراط را به تصویر می‌کشد. کریتون، دوست سالیان سقراط، در زندان بر بالین او حاضر می‌شود و گفتگویی درمی‌گیرد. کریتون به‌نمایدگی از جمع یاران آمده تا سقراط را متقاعد به فرار کند. مطابق اظهارات کریتون، سقراط می‌تواند در ازای پرداخت پول -که توسط دوستان فراهم آمده- از مجازات مرگ رهایی یابد و در شهری دیگر به زندگی‌اش ادامه دهد. کریتون برای خواسته‌اش سه دلیل اقامه می‌کند؛ اولین آنکه، از دست شدن استادی همچو سقراط خسارتی جبران‌ناپذیر برای دوستان او خواهد بود. دلیل دوم به قضاوت مردم بازمی‌گردد، اینکه اگر سقراط پیشنهاد فرار را نپذیرد، مردم تا همیشه کریتون و سایر یاران سقراط را مقصر می‌دانند. سومین دلیل نگرانی کریتون در مورد سرپرستی فرزندان سقراط است؛ اینکه اگر سقراط بمیرد، سرنوشت آنان بهتر از سرنوشت دیگر یتیمان نخواهد بود. به‌رغم این دلایل اما سقراط پیشنهاد فرار را نمی‌پذیرد و آن را خطا و خیانت می‌شمارد. سقراط بیان می‌کند که داوری عوام‌الناس محلی از اعراب ندارد و فرزندان او نیز می‌توانند در سایه یاران و نزدیکانش پرورش یابند. اصلی‌ترین دلایل سقراط برای رد کردن پیشنهاد فرار اما طی گفتگوی خیالی او با نوموس یا قانون مطرح می‌شود. این گفتگو به‌نحوی است که کریتون با شنیدن آن دست از اصرار می‌کشد و فیلسوف پیر را به‌حال خود می‌گذارد. محاوره در همین نقطه به پایان می‌رسد.

از سوی دیگر، در رمان محاکمه با شخصیتی به نام یوزف کا مواجه می‌شویم که یک روز صبح بی‌دلیل در خانه‌اش بازداشت می‌شود. یوزف کا، که مشاور ارشد بانک است، ابتدا ماجرا را جدی نمی‌گیرد و همه چیز را یک شوخی فرض می‌کند. اما در ادامه با مشاهده دادگاه -که نه در مکانی معمولی، بلکه در اتاق زیرشیروانی یک ساختمان مسکونی حومه شهر قرار دارد- و حضور در جلسات بازجویی، پی می‌برد که

قضیه جدی است. یوزف کا در ادامه با کسانی دیدار می‌کند و از ایشان کمک می‌خواهد. اما این افراد نه تنها کمکی نمی‌کنند، بلکه هر کدام، از وکیل گرفته تا نقاش دادگاه و کشیش زندان، وضع را بغرنج‌تر می‌کنند. سرانجام یک سال پس از بازداشت بازداشتی که عملاً چیزی به جز چند جمله از زبان مأمورها نبوده- دو نفر غریبه به سراغ یوزف کا می‌آیند و او را به قتل می‌رسانند.

این مقاله درصدد است با بررسی جایگاه قانون در این آثار، به این پرسش پاسخ دهد که آیا اساساً امکان ارائه خوانشی فلسفی بر مبنای محاوره افلاطون از رمان کافکا وجود دارد یا خیر؟ برای رسیدن به پاسخ لازم است ابتدا به واکاوی مفهوم نوموس بپردازیم.

۱- نوموس چیست؟

در زبان یونان باستان واژه νόμος (nomos) از ریشه νέμω (nemo) به معنی «توزیع کردن» گرفته شده است. نوموس همچنین با واژه νέμος (nemos) به معنی «درخت‌زار» نسبت دارد، و از همین رو می‌توان ارتباط آن را با واژه اشتقاقی νομαρχικός (nomarchiakos) به معنی «ولایت و سرزمین»، توجیه کرد. با این همه، معنایی که در فلسفه از واژه نوموس مراد می‌شود، «قانون» است. اینکه چرا و چگونه این واژه به مثابه قانون بازشناخته شده، چندان روشن نیست.

بر اساس اظهارات هرودوت، پیش از قرن پنجم پ.م مفهوم قانون با واژه θεσμος (thesmos) خصلت‌نمایی می‌شده است. دراکون^۳ (۷۰۰ پ.م) و سولون^۴ (۵۶۰-۶۳۰ پ.م) هر دو قوانین خود را با لفظ ثسموس می‌خواندند (Godely, 1920: 1, 6, 59). اما پس از سال ۵۱۰ پ.م، سال سرنگونی حکومت استبدادی پیسیستراتوس^۵، واژه ثسموس بار حقوقی خود را از دست داده و تنها در مناسک مذهبی و سخنان شاعرانه به کار رفته است (Ostwald, 1969: 4). از این تاریخ به بعد کلمه نوموس بار حقوقی ثسموس را به دوش می‌گیرد و در آثار شاعران و نمایش‌نامه‌نویسانی چون هسیودس، آیسوخولوس و پیندار نیز ظاهر می‌شود.

۱-۱. هسیودس و نوموس به مثابه قانون عام انسانی

هسیودس در مجموعه کارها و روزها می‌نویسد:

فرزند کروئوس^۶ این نوموس را برای انسان‌ها نهاد. ماهی‌ها، حیوانات و پرندگان بالدار یکدیگر را می‌خورند، از آن‌رو که دیکه در میانشان نیست. باری، او به انسان‌ها نعمت دیکه را ارزانی داشت؛ نعمتی که همانا بهترین است (Hesiod, 1914: 15).

واژه δίκη (dike) کلید فهم گفته هسیودس است. دیکه طیف وسیعی از معانی از جمله «فرهنگ»، «روش»، «قانون» و «عدالت» را در بر می‌گیرد. مطابق گفته هسیودس، دیکه -که در زمره نوموس است- نه

توسط خود انسان‌ها بلکه به‌دست خدایان آفریده شده، و زئوس آن را به‌عنوان موهبتی بزرگ، به انسان‌ها ارزانی داشته است. دیکه بر این اساس حدود انسانیت است، و معیار تمییز میان انسان و سایر جانوران. دیکه است که جایگاه آدمی را رفیع می‌سازد و او را مهبای زیستن در پولیس می‌کند. با این همه، این قانون هنوز یک ویژگی مهم‌تر دارد؛ جهان‌شمولی. دیکه از آنجاکه قسمی فیض تلقی می‌شود، نمی‌تواند امری اکسبابی باشد. بهره‌مندی از دیکه محتاج تحصیل در مدرسه نیست. آدمی بر اساس فطرت خود این قانون خدایی را می‌فهمد و آن را پاسداری می‌کند. حتی جباران خون‌خواره نیز علناً در مخالفت با دیکه موضع‌گیری نمی‌کنند؛ به‌عکس، آنها خود را پاسبان دیکه و یگانه پاسبان حقیقی آن معرفی می‌کنند.

جهان‌شمولی دیکه اما ابعاد دیگری هم دارد. دیکه میان همه انسان‌ها مشترک است. این طور نیست که اعضای یک شهر نسبت به اعضای شهری دیگر بیشتر ملزم به رعایت دیکه باشند. انسان، چه فقیر و چه غنی، چه شهروند و چه برده، از آن رو که انسان است، صاحب دیکه است. نوموس از این منظر هم‌بسته ذات انسان و امری ازلی-ابدی به‌شمار می‌آید.

اما این یگانه برداشت یونانیان باستان از مفهوم نوموس به‌مثابه قانون نیست. با گذشت زمان نوموس جایگاهی دیگرگونه یافت که از جمله در آثار آیسخولوس به‌چشم می‌آید.

۲-۱. آیسخولوس و نوموس به‌مثابه قانون وضع شده

آیسخولوس در نمایش‌نامه *زنان پناهجو*^۷ می‌نویسد:

اما اگر نوموس سرزمین شما (مصر) اعلام می‌دارد که پسران آنگیپتوس فرمانروایان برحق شمايان‌اند، و نسب خویشاوندی ایشان را به شما نزدیک گردانده است، در این‌صورت چه کسی تواند که با آنها به مخالفت برخیزد؟ شما باید به‌وسیله نوموس سرزمین خود از خویشتن محافظت نمایید. و بر اساس همان نوموس نشان دهید که آنان حق حکومت بر شما را ندارند

(Aeschylus, 1926: 21).

نوموس در اینجا امری است که میان حکومت و مردم قرار می‌گیرد. این نوموس ذاتی مستقل دارد. همان‌قدر که متعلق به حکومت است، متعلق به مردم نیز هست. به عبارت دیگر، جایگاه نوموس چنان رفیع است که می‌تواند میان حاکمان و مردم به‌قضاوت بنشیند. راهنمای ما در فهم معنای نوموس در متن نمایش‌نامه واژه *φρυγην* (فوگین) است. در فرهنگ حقوقی آتن باستان، فوگین به معنای «متهم کردن» و «تحت پیگرد حقوقی قرار دادن» است. آیسخولوس با به‌کار بردن این واژه «محافظت از خویشتن» را به‌طور ضمنی به معنای «طرح دعوی علیه حاکمان» گرفته است. به بیان ساده‌تر، نوموسی که آیسخولوس از آن حرف می‌زند، قانونی است که مردم عادی و حاکمان در مقابل آن برابرند. این نوموس، بر عکس نوموس هسیودسی، از جانب خدایان و برای

تمامی نوع بشر نازل نشده است، اینان قوانین وضع شده توسط مردم‌اند که برای زیستن در پولیس به‌وجود آمده‌اند. نوموس آیسخولوسی وجهی سیاسی دارد و به‌وضوح زائیده پیشرفت تمدن است.

۳-۱. پیندار و نوموس به‌مثابه قدرت مطلق حاکمیت

اما وقتی نوموس سیاسی آیسخولوسی با نوموس عام هسیودسی ترکیب می‌شود، صورتی دگرگونه می‌یابد. الوهیت از یک‌سو و سیاسیت از سوی دیگر، وجهی انحصاری و البته تمامیت‌خواهانه به نوموس می‌بخشد. در این معنا، نوموس دیگر قاضی میان مردم و حاکمان نیست، بلکه ابزار اعمال قدرت حکومت است. پیندار در قطعه ۱۶۹ از قطعات اولمپی می‌نویسد:

نوموس سرور همگان است؛ چه میرندگان و چه نامیرایان. همانا با قوی‌ترین دست‌ها حکومت می‌کند، و می‌تواند به‌حدّ نهایت خشونت ورزد. شاهد مدعای من اعمال هرکول است؛ همو که گله گاوان گریون را دزدید و آنها را از سرزمین سیکلوپ‌ها، جایی که اوریستئوس بر آن فرمانروایی می‌کند، خارج کرد. و البته هیچ مجازات و تنبیهی ندید^۸ (Pindar, 1924: 602-603).

نوموس در اینجا اولاً امر الهی است؛ زیرا که سرور همگان است؛ چه میرندگان و چه نامیرایان. اما همزمان امر سیاسی نیز هست. واژه $\nu\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ (vasileus) در متن یونانی که با $\nu\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$ (vasileia) به معنی حکومت و پادشاهی، هم‌ریشه است، این نکته را تأیید می‌کند. نوموس در این معنا از آنجاکه وجه الهی دارد می‌تواند هر کاری بکند. می‌تواند نوموس عام هسیودسی را بشکند و فرمان دزدی بدهد. همچنین از آن سبب که صاحب قوی‌ترین دست‌ها است، می‌تواند به نوموس آیسخولوسی، یعنی قوانین وضع شده برای پولیس، نیز بی‌توجه باشد و سرقت را بدون مجازات بگذارد. بدین ترتیب، نوموس از حدّ قانون فراتر می‌رود و بدل به «قدرت» می‌شود. واژه $\nu\beta\iota\alpha\iota\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$ (viaiotaton) که از ریشه $\nu\beta\iota\alpha\iota\omicron\varsigma$ (viaios) به‌معنای خشونت می‌آید، درواقع به حدود اختیارات بی‌حد و اندازه نوموس اشاره می‌کند. نوموس از روی خشم یا از سر کینه خشونت نمی‌ورزد، خشونت می‌ورزد چون توانایی‌اش را دارد. او فرمانروای همگان است و صاحب قوی‌ترین دست‌ها^۹. نوموس مالک جسم و جان همگان است، بنابراین هر زمان اراده کند می‌تواند این و آن را لت وکوب نماید، یا پاداش دهد؛ بی‌آنکه مرتکب ظلم یا بی‌عدالتی شده باشد.

۴-۱. دگردیسی معنایی نوموس در افلاطون

نوموس در آثار افلاطون اغلب در مقابل مفهوم $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (phusis) به‌معنی طبیعت به‌کار رفته است. فوسیس نه‌تنها طبیعت به‌معنای مصطلح واژه، بلکه طبیعت انسانی را نیز شامل می‌شود. ازاین‌رو تقابل نوموس و فوسیس به‌نوعی تقابل قانون قراردادی با قانون فطری است. مثلاً در محاوره کریتون، که در ادامه به‌تفصیل

بدان خواهیم پرداخت، وقتی سقراط مرگش را می‌پذیرد و پیشنهاد آزادی در ازای پرداخت پول را رد می‌کند، درواقع قانون فطری حبّ نفس را فدای قوانین قراردادی آتن می‌کند (افلاطون، ۱۴۰۲: ۶۴-۵۰).

افلاطون در محاوره پروتاگوراس بار دیگر فوسیس و نوموس را مقابل هم قرار می‌دهد: «قانون فرمانروایی مستبد است و بسی از احکام آن مخالف طبیعت‌اند» (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۱). این سخن که به طرزی شگفت ناگهان در میانه بحثی نامرتبط (مسئله فضیلت و معرفت) مطرح می‌شود، گویای اعتقاد راسخ افلاطون به برتری نوموس در مقابل فوسیس است.

در محاوره گرگیاس نیز شاهد تقابل نوموس و فوسیس هستیم. کالیکلس، که نماینده تفکر فوسیس‌محور است، خطاب به سقراط که از نوموس طرفداری می‌کند، می‌گوید: «طبیعت و قانون بیشتر اوقات ضد یکدیگرند» (همان، ۲۹۶). به عبارت دیگر، آنچه از منظر فوسیس ناپسند است، می‌تواند از دیدگاه نوموس ارزشمند باشد و برعکس. افلاطون در ادامه محاوره، مسئله انسان قوی و انسان ضعیف را مطرح می‌کند. از منظر فوسیس انسان قوی می‌تواند به واسطه حق طبیعی‌اش، که همانا قدرت اوست، دارایی انسان ضعیف را بستاند، چراکه توانایی‌اش در تصاحب دارایی، او را سزاوار تملک بر آن دارایی می‌کند. از دیدگاه نوموس اما این کار ظلم تلقی می‌شود و ناپسند می‌نماید. از همین رو کالیکلس باور دارد که نوموس ساخته و پرداخته ضعیفان است (همان، ۲۹۷-۲۹۶).

نکته قابل توجه درباره سه محاوره مذکور آن است که دو محاوره کریتون و پروتاگوراس، که در آنها افلاطون به روشنی از امکان ناعادلانه بودن نوموس می‌گوید، متعلق به دوره سقراطی‌اند، حال آنکه محاوره گرگیاس، که در آن لحن افلاطون نسبت به نوموس قدری تعدیل یافته، متعلق به دوره میانی یا انتقالی تفکر اوست. این تغییر آهنگ در مراودات دوره کمال و دوره سال‌خوردگی نیز به چشم می‌آید.

۳-۱. پیندار و نوموس به مثابه قدرت مطلق حاکمیت

اما وقتی نوموس سیاسی آیسخولوسی با نوموس عام هسیودسی ترکیب می‌شود، صورتی دگرگونه می‌یابد. الوهیت از یک سو و سیاسیّت از سوی دیگر، وجهی انحصاری و البته تمامیت‌خواهانه به نوموس می‌بخشد. در این معنا، نوموس دیگر قاضی میان مردم و حاکمان نیست، بلکه ابزار اعمال قدرت حکومت است. پیندار در قطعه ۱۶۹ از قطعات /ولمپی می‌نویسد:

نوموس سرور همگان است؛ چه میرندگان و چه نامیرایان. همانا با قوی‌ترین دست‌ها حکومت می‌کند، و می‌تواند به حدّ نهایت خشونت ورزد. شاهد مدعای من اعمال هرکول است؛ همو که گله گاوان گریون را دزدید و آنها را از سرزمین سیکلوپ‌ها، جایی که اوریستئوس بر آن فرمانروایی می‌کند، خارج کرد. و البته هیچ مجازات و تنبیهی ندید^{۱۰} (Pindar, 1924: 602-603).

نوموس در اینجا اولاً امر الهی است؛ زیرا که سرور همگان است؛ چه میرندگان و چه نامیرایان. اما همزمان امر سیاسی نیز هست. واژه vasileus βασιλευς در متن یونانی که با vasileia βασιλεια به معنی حکومت و پادشاهی، هم‌ریشه است، این نکته را تأیید می‌کند. نوموس در این معنا از آنجاکه وجه الهی دارد می‌تواند هر کاری بکند. می‌تواند نوموس عام هسیودسی را بشکند و فرمان دزدی بدهد. همچنین از آن سبب که صاحب قوی‌ترین دست‌ها است، می‌تواند به نوموس آیسخولوسی، یعنی قوانین وضع شده برای پولیس، نیز بی‌توجه باشد و سرقت را بدون مجازات بگذارد. بدین ترتیب، نوموس از حدّ قانون فراتر می‌رود و بدل به «قدرت» می‌شود. واژه $\text{viaiotaton βιαιωτατον}$ که از ریشه viaios βίαιος به معنای خشونت می‌آید، درواقع به حدود اختیارات بی‌حد و اندازه نوموس اشاره می‌کند. نوموس از روی خشم یا از سر کینه خشونت نمی‌ورزد، خشونت می‌ورزد چون توانایی‌اش را دارد. او فرمانروای همگان است و صاحب قوی‌ترین دست‌ها^{۱۱}. نوموس مالک جسم و جان همگان است، بنابراین هر زمان اراده کند می‌تواند این و آن را لت‌وکوب نماید، یا پاداش دهد؛ بی‌آنکه مرتکب ظلم یا بی‌عدالتی شده باشد.

۴-۱. دگردیسی معنایی نوموس در افلاطون

نوموس در آثار افلاطون اغلب در مقابل مفهوم phusis φυσis به معنی طبیعت به کار رفته است. فوسیس نه تنها طبیعت به معنای مصطلح واژه، بلکه طبیعت انسانی را نیز شامل می‌شود. از این‌رو تقابل نوموس و فوسیس به نوعی تقابل قانون قراردادی با قانون فطری است. مثلاً در محاوره کرتیون، که در ادامه به تفصیل بدان خواهیم پرداخت، وقتی سقراط مرگش را می‌پذیرد و پیشنهاد آزادی در ازای پرداخت پول را رد می‌کند، درواقع قانون فطری حبّ نفس را فدای قوانین قراردادی آتن می‌کند (افلاطون، ۱۴۰۲: ۵۰-۶۴).

افلاطون در محاوره پروتاگوراس بار دیگر فوسیس و نوموس را مقابل هم قرار می‌دهد: «قانون فرمانروایی مستبد است و بسی از احکام آن مخالف طبیعت‌اند» (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۱). این سخن که به طریزی شگفت ناگهان در میانه بحثی نامرتبط (مسئله فضیلت و معرفت) مطرح می‌شود، گویای اعتقاد راسخ افلاطون به برتری نوموس در مقابل فوسیس است.

در محاوره گرگیاس نیز شاهد تقابل نوموس و فوسیس هستیم. کالیکلس، که نماینده تفکر فوسیس‌محور است، خطاب به سقراط که از نوموس طرفداری می‌کند، می‌گوید: «طبیعت و قانون بیشتر اوقات ضد یکدیگرند» (همان، ۲۹۶). به عبارت دیگر، آنچه از منظر فوسیس ناپسند است، می‌تواند از دیدگاه نوموس ارزشمند باشد و برعکس. افلاطون در ادامه محاوره، مسئله انسان قوی و انسان ضعیف را مطرح می‌کند. از منظر فوسیس انسان قوی می‌تواند به واسطه حق طبیعی‌اش، که همانا قدرت اوست، دارایی انسان ضعیف را بستاند، چراکه توانایی‌اش در تصاحب دارایی، او را سزاوار تملک بر آن دارایی می‌کند. از دیدگاه نوموس اما این کار ظلم تلقی می‌شود و ناپسند می‌نماید. از همین رو کالیکلس باور دارد که نوموس ساخته و پرداخته ضعیفان است (همان، ۲۹۷-۲۹۶).

نکته قابل توجه درباره سه محاوره مذکور آن است که دو محاوره کریتون و پروتاگوراس، که در آنها افلاطون به روشنی از امکان ناعادلانه بودن نوموس می‌گوید، متعلق به دوره سقراطی‌اند، حال آنکه محاوره گرگیاس، که در آن لحن افلاطون نسبت به نوموس قدری تعدیل یافته، متعلق به دوره میانی یا انتقالی تفکر اوست. این تغییر آهنگ در مراودات دوره کمال و دوره سال‌خوردگی نیز به چشم می‌آید. افلاطون در محاوره جمهوری از $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ (paideia) یا تعلیم و تربیت به عنوان نوموس بزرگ نام می‌برد و می‌گوید:

اگر افراد جامعه ما در پرتو تعلیم و تربیت درست مردانی قابل بار آیند، در همه امور راه را به آسانی خواهند یافت؛ حتی در اموری که امروز دستوری درباره‌اش نمی‌دهیم (همان، ۹۳۸).

آنچه واضح است آنکه نوموس در اینجا به مثابه امر نظم‌دهنده جامعه معرفی می‌شود. با این حال، ربط دادن نوموس با مفهوم پایدیا - که در یونان باستان ناظر به تعلیم و تربیت کودکان و مهیا کردن ایشان برای بر عهده گرفتن امور جامعه به کار می‌رفته - چیزی فراتر از نظم دادن صرف را بیان می‌کند. به نظر می‌رسد نظام‌بخشی نوموس از طریق نوعی فرایند نظارتی دائمی صورت می‌گیرد. نوموس نه تنها رفتار انسان را جهت می‌دهد، بلکه او را زیر نظر می‌گیرد. نوموس چونان یک مربی، افراد جامعه را هدایت می‌کند و از این طریق سعادت عمومی را به ارمغان می‌آورد.

تأکید بر وجه نظارت‌گر نوموس در محاوره قوانین نیز به چشم می‌خورد. افلاطون در این محاوره نوموس را نخست در جایگاه تأسیس جامعه قرار می‌دهد. به اعتقاد افلاطون، جامعه سیاسی از به هم پیوستن خانواده‌ها تشکیل می‌شود، و هر خانواده آداب و رسوم و قوانینی دارد. بنابراین لازم است تعدادی انتخاب شوند و برای پولیس قوانین همه‌شمول تصویب کنند، تا بدین شکل نظام سیاسی تازه‌ای تأسیس شود (همان، ۱۹۷۴-۱۹۷۲). او درباره قانون‌گذاران می‌گوید: «قانون‌گذار هنگام وضع قانون نباید هدفی جز فضیلت انسانی داشته باشد» (همان، ۱۹۱۵). به باور وی، فضیلت انسانی تنها زمانی به دست می‌آید که قانون‌گذار قوانینی را تصویب کند که کلیت انسان را مد نظر قرار دهد، نه مسائل کوچک و جزئی را (همانجا).

افلاطون در محاوره مرد سیاسی عقیده‌ای نسبتاً مشابه را دنبال می‌کند. وی می‌نویسد:

در اداره امور جامعه یگانه قانون درست، دانش و هنر کسی است که در امر سیاست استاد است و نیروی هنر را بالاتر از قانون مدون می‌شمارد. بنابراین هر کار که استادان هنر سیاست از روی روشن‌بینی بکنند، دور از خطاست؛ به شرط آنکه از یک وظیفه غفلت نورزند و آن اینکه به پیروی از خرد و هنر، به هر فردی حقش را تمام و کمال ادا کنند و از این راه افراد جامعه را تا آنجا که میسر است، از بدی برهانند و به سوی نیکی سوق دهند (همان، ۱۵۱۹).

وجه تمایز نگاه افلاطون در دو محاوره قوانین و مرد سیاسی، جایگاه حاکم است. در قوانین سعادت جامعه در گرو تصویب نوموس الهی (قوانینی که کلیت انسان را مد نظر قرار دهد) معرفی می‌شود. به عبارت دیگر، این نوموس‌ها هستند که انسان را به سعادت می‌رسانند، حال اینکه در مرد سیاسی این وظیفه بر عهده هنر سیاستمدار نهاده می‌شود. در محاوره مرد سیاسی نوموس نه آن قوانین به تصویب رسیده، بلکه روشن‌بینی حاکم است. به نظر می‌رسد افلاطون با ارائه این خوانش از نوموس، از دوگانه نوموس-فوسیس که در آثار دوران اولیه به چشم می‌خورد، گذر می‌کند و نوموس را به مثابه توأمانیت قانون و طبیعت می‌نماید. شاهد این مدعا تأکید بر ملاحظه فردیت یا به عبارتی، حفظ منافع یکایک آحاد جامعه است. چندان‌که پیشتر اشاره شد، نگاه فوسیس محور، چه در کریتون و چه در گریاس، همواره در صدد به دست آوردن خیر فردی است؛ چراکه انسان طبیعتاً موجودی خودخواه است و از منظر طبیعی خیر فردی را بر خیر جمعی ترجیح می‌دهد. افلاطون در دیدگاه متأخر خود با پیش کشیدن سویه فردگرای نوموس، می‌کوشد حتی الامکان فوسیس را در نوموس جذب نماید و به تعریف تازه‌ای از نوموس دست یابد. بر این اساس، نوموس نه تنها ناعدلانه و مستبد نیست، بلکه در کنار سامان‌دهی جامعه، به لذت‌های فردی اعضای جامعه نیز توجه دارد. این نوموس نمی‌خواهد با توسل به زور و به هر قیمت، افراد را به خیر و سعادت برساند، بلکه «تا آنجا که میسر است» بدین وظیفه پایبند است. قیدی که افلاطون منظور داشته از آن جهت اهمیت دارد که نوموس را از هرگونه تمامیت‌خواهی مبرا می‌کند. نوموس در این معنا دیگر مستبد نیست؛ او خرد را جانشین استبداد ساخته و از این رهگذر جامعه را رهبری می‌نماید.

۲- تحلیل محاوره کریتون

۱-۲. ریخت‌شناسی محاوره

محاوره کریتون مشتمل بر سه بخش اساسی است. بخش نخست ملاقات کریتون با سقراط در زندان و تلاش برای متقاعد ساختن سقراط به فرار است. این بخش که کوتاه‌ترین بخش محاوره محسوب می‌شود، بیش از همه بر دلایل مبتنی بر عقل عرفی (فوسیس) کریتون بنا شده است. موضع کریتون این است که حفظ جان بر همه چیز اولویت دارد و گذشته از این، سقراط باید برای حفظ آبروی دوستانش در مقابل عوام‌الناس، و نیز به خاطر فرزندانش، پیشنهاد فرار از زندان در قبال پرداخت پول را بپذیرد. بخش دوم، پاسخ سقراط به اصرارهای کریتون است و یادآوری گفتگوهای گذشته که نتایجی مورد توافق طرفین در پی داشته است. این نتایج عبارتند از: اولاً، پاسخ ظلم نباید با ظلم همراه باشد، ثانیاً، نظر عموم مردم چندان اعتبار ندارد و رأی یک تن متخصص صائب‌تر از آرای بی‌شمار غیرمتخصص است. بخش سوم محاوره نیز به گفتگوی خیالی سقراط با قوانین (نوموس) اختصاص دارد. طی این گفتگو نوموس سقراط را متقاعد می‌کند که عمل به قانون، حی اگر آن قانون ظالمانه باشد، بر فرد واجب است و در غیر این صورت، هم شهر و هم شهروندان به هلاکت می‌رسند. نخستین نکته حائز توجه در محاوره کریتون تقابل فوسیس-نوموس است، که مشخصاً به دوره سقراطی تفکر

افلاطون برمی‌گردد. کریتون نماینده دیدگاه فوسیس محور است و سقراط نماینده تفکر نوموس محور. اما پیش از همه باید پرسید که اساساً چرا سقراط از نوموس دفاع می‌کند؟ این پرسش به‌ویژه وقتی جلب نظر می‌کند که محاوره *آپولوژی*^{۱۲} را -که به لحاظ منطقی و تاریخی مقدم بر این محاوره است- به یاد آوریم. سقراط *آپولوژی* به‌روشنی از نوموس آتن انتقاد می‌کند و با خطابه‌ای تند و تیز، داورانش را به چالش می‌کشد (همان، ۴۴-۴۲). با این همه، او پس از محکومیت به مرگ، و دقیقاً یک روز مانده به اعدام، در محاوره کریتون از در حمایت از نوموس درمی‌آید و احترام به آنها را از احترام به پدر و مادر مهم‌تر برمی‌شمرد. به اعتقاد گاتری، موضع سقراط در *آپولوژی* نمی‌تواند دیدگاه واقعی فیلسوف در باب نوموس باشد، حال آنکه آنچه در کریتون بیان شده، اعتقاد راستین اوست (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۶۱). با این همه، کماکان دوگانه سقراط *آپولوژی*- سقراط کریتون پابرجا می‌ماند. در ادامه بار دیگر به این پرسش بازمی‌گردیم و تلاش می‌کنیم از منظری تازه بدان پاسخ گوئیم.

نکته دیگر محاوره کریتون اما این واقعیت است که افلاطون تلاش می‌کند نوموس را برآمده از لوگوس معرفی کند. این ادعا وقتی ثابت می‌شود که می‌بینیم سقراط برای دفاع از نوموس، از استدلال منطقی بهره می‌گیرد. سقراط و کریتون از پژوهش‌های مشترکی (d48-d46) که در آن، هر دو طرف درباره مقدمات بحث به توافق رسیده‌اند، می‌آغازند و سپس با موافقت یکدیگر پیش می‌روند. این پژوهش‌های مشترک همان بخش دوم محاوره است که کمی پیش‌تر بدان اشاره کردیم. نتایج به‌دست آمده در گفتگوهای قبلی سقراط و کریتون، اینک در حکم مقدماتی می‌شوند که سقراط با کمک آنها استدلالش را پیش می‌برد. توسل افلاطون به منطق نشان می‌دهد که از نظر او نوموس نه تنها وجهی عقلانی دارد، بلکه مطابق آکسیوم‌های از پیش پذیرفته شده است؛ به عبارتی، نوموس قواعدی فاقد پیش‌زمینه نیستند، آنها ریشه در باورها و اصول اخلاقی مردم دارند. در چنین شرایطی است که سقراط مرگ را بر پشت پا زدن به نوموس ترجیح می‌دهد. او باور دارد که شکستن نوموس همانا شکست خود و جامعه است.

۲-۲. واکاوی معنای نوموس در محاوره

از آنجا که مهم‌ترین بخش این محاوره گفتگوی خیالی سقراط و نوموس است، لازم است با تفصیل بیشتری به آن بپردازیم. در نخستین دقیقه از این گفتگو (c50a-50)، نوموس از تصمیم احتمالی سقراط برای فرار انتقاد می‌کند و می‌گوید: «شهری که در آن احکام صادر شده در دادگاه‌ها نافذ نباشند و به‌دست شهروندان منفرد بی‌اعتبار و تباه شوند، می‌تواند همچنان نگون‌سار نشود؟» (افلاطون، ۱۴۰۲: ۵۰). بدین‌سان افلاطون اعلام می‌کند که نوموس نه تنها در تأسیس جامعه نقش به‌سزا دارد (او این نکته را به تفصیل در محاوره *قوانین* شرح می‌دهد)، بلکه بقای جامعه نیز به آنها وابسته است.

در دقیقه دوم (c51c-50)، نوموس اظهار می‌کند که حتی اگر از جانب ایشان ظلمی بر سقراط رفته باشد، باز هم این بدان معنا نیست که سقراط حق دارد آنها را زیر پا بگذارد، چراکه شهروندان به‌مثابه فرزندان نوموس‌اند و نوموس ایشان را (و اجداد ایشان را) تغذیه کرده است (همان، ۵۴-۵۲). افلاطون نوموس را بر

فرد انسانی مقدم می‌داند. پرواضح است که این باور راه را برای استبداد نوموس هموار می‌سازد.

در سومین دقیقه گفتگو (۵۱-۵۲c)، نوموس بیان می‌کند که فرار سقراط به مثابه تجاوز به ساحت نوموس خواهد بود، زیرا که او پیشتر نوموس را پذیرفته و از مواهب آنها بهره‌مند شده است؛ اگر جز این بود، هر آینه می‌توانست مهاجرت کند و به شهری دیگر برود (همان، ۵۶). افلاطون در این بخش به‌طور ضمنی به ماهیت متغییر و غیرثابت نوموس اشاره می‌کند. نوموس اگرچه پس از تدوین مطلق و لازم‌الاجرایند، اما این بدان معنا نیست که در همه‌جا یکسان باشند. این گفته مشابه اظهارات ارسطو در رساله /خلاق نیکوماخوس است، که قبلاً به آن اشاره رفت. معنای سخن افلاطون همچنین این است که نوموس مورد بحث منشئی زمینی دارند و ساخته و پرداخته انسان‌ها هستند؛ از همین رو نوموس آتن با نوموس تب یا مگارا متفاوت است.

در دقیقه چهارم گفتگو (۵۲-۵۳a)، نوموس می‌کوشد تا خود را مبتنی بر خرد و غیر مستبد نشان دهد. او می‌گوید: «ما اجبار نمی‌کنیم که آنچه را فرمان می‌دهیم به‌جای آورید، بلکه یکی از این دو گزینه را پیش می‌نهیم؛ یا ما را مجاب سازید، یا آنچه را فرمان می‌دهیم به‌جای آورید» (همان، ۵۶). اما سؤال اینجاست که سقراط چگونه می‌توانست نوموس را مجاب کند و به ایشان بقبولاند که بر خطا هستند؟ با این پرسش، بار دیگر به دوگانه سقراط /پولوژی- سقراط کرتئون باز می‌گردیم. شاید دلیل تفاوت رویکرد سقراط در دو محاوره مذکور همین کوشش در جهت مجاب ساختن نوموس باشد. خطابه سقراط در /پولوژی با بیان خطای معارضان و دروغ‌گویی ایشان آغاز می‌شود و در ادامه به تلاشی برای رفع اتهامات ناروا از خود می‌رسد، و سپس با انتقاد از نوموس و داوران پایان داده می‌شود. چنانچه این همه را به‌عنوان کوشش سقراط برای مجاب کردن نوموس به‌شمار آوریم، ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که اساساً هیچ امکانی برای مجاب کردن نوموس وجود ندارد.

در دقیقه پنجم (۵۳-۵۴a) اما نوموس به سقراط اثبات می‌کند که حتی اگر بتواند فرار کند و در شهرهایی همچون تب یا مگارا سکونت یابد، باز هم سعادتمند نخواهد شد، چراکه او یک قانون‌شکن است و قانون‌شکنان دشمن سیاسی شهرهای قانون‌مند به‌شمار می‌آیند. همچنین او به شهرهای بی‌قانونی چون تسالیا نیز نمی‌تواند برود، زیرا آنجا گوشی برای شنیدن سخنان حکیمانه او پیدا نمی‌شود. از این‌رو ناچار است خردورزی پیشین را رها کند و مانند دیگران، اوقاتش را به سورچرانی بگذراند (همان، ۶۰).

به‌نظر می‌رسد از این دقیقه به بعد، استدلال‌های نوموس از وجوه بیرونی همانند آنچه در دقایق اول تا سوم مشاهده کردیم- به سمت وجوه درونی (روانی) تغییر جهت می‌دهد. اگر تا پیش از این حفظ یکپارچگی شهر و رعایت حرمت نوموس دلیل تبعیت سقراط از نوموس بود، اکنون ترس از زایل شدن آرامش فردی جانشین آن می‌شود. اینکه سقراط در سرزمین دیگر نتواند چون گذشته به تفلسف بپردازد، یا آنکه از سوی جوامع تازه مورد احترام واقع نشود، نه سویه‌ای سیاسی یا اخلاقی، بلکه سویه‌ای روانی دارند. بدین ترتیب، افلاطون تلاش می‌کند پیامدهای عدم رعایت نوموس را از سطح اجتماعی به سطح فردی گسترش دهد.

در ششمین و آخرین دقیقه گفتگو (۵۴-۵۴b)، نوموس بار دیگر از بی‌عدالتی تبری می‌جوید: «اکنون اگر رهسپار [هادس] شوی، بر اثر بیدادی که نه از ما قوانین، بلکه از مردمان بر تو رفته است، رهسپار

خواهی شد» (همان، ۶۲). اگرچه افلاطون می‌کوشد ذات نوموس را مبتنی بر عدالت نشان دهد، اما در آخرین تکه محاوره، دقیقاً پس از جملات مذکور، نکته‌ای وجود دارد که کوشش فیلسوف را بی‌اثر می‌سازد. در انتهای گفتگو، نوموس به سقراط هشدار می‌دهد که اگر فرار کند، تا زنده است مورد خشم آنها خواهد بود و پس از مرگ نیز چنین خواهد شد. «در آنجا برادران ما، قوانین درون هادس، تو را با مهربانی نخواهند پذیرفت، زیرا می‌دانند که تو در حد توانت کوشیده‌ای تا ما را بر باد دهی» (همان، ۶۴). افلاطون در این بخش برای پاسداشت نوموس به دلیلی الهیاتی متوسل می‌شود.

بنابراین می‌توان دلایل نوموس برای ممانعت از فرار سقراط را شامل سه دسته دانست. دسته نخست (دقیقه اول)، منطقی و استدلالی، دسته دوم (دقایق دوم و سوم)، اخلاقی و دسته سوم (دقیقه ششم)، الهیاتی. توسل نوموس به هر سه ساحت منطق، اخلاق و الهیات نشان می‌دهد که نوموس معرفی شده در این محاوره کاملاً خصلت تمامیت‌خواهانه و مستبد دارد. این قوانین تمام ابعاد فردی و اجتماعی، این جهان و آن‌جهانی زندگی سقراط را متعلق به خود می‌دانند و از این‌رو نمی‌توان آن‌چنانکه افلاطون باور دارد، آنها را عادل قلمداد کرد. به نظر می‌رسد نوموس در محاوره کریتون به نوعی تلفیقی از نوموس هسیودسی، آیسخولوسی و پینداری باشد. آنها ابدی‌اند؛ چندان‌که حتی پس از مرگ نیز می‌توانند گریبان قانون‌شکنان را بگیرند. اما ایشان نه به دست خدایان، بلکه توسط انسان‌ها وضع شده‌اند. با این حال، مطلق‌اند و می‌توانند تا بی‌نهایت خشونت بورزند، بی‌آنکه کسی بتواند آنها را محکوم به بی‌عدالتی کند.

۳- تحلیل رمان محاکمه

۳-۱. ریخت‌شناسی رمان

رمان محاکمه با یک اعلان آغاز می‌شود: «بی‌شک کسی به یوزف کا تهمت زده بود، زیرا بی‌آنکه از او خطایی سر زده باشد، یک روز صبح بازداشت شد» (کافکا، ۱۳۹۳: ۱۳). اعلان بازداشت یوزف کا آن چنان کوبنده است که گویی همان ابتدا سرانجام مصیبت‌بار قهرمان داستان برملا می‌شود. از این پس داستان دو قسمت می‌شود؛ در قسمت اول -که از فصل یکم تا ششم ادامه می‌یابد- یوزف کا نسبت به ماجرای محاکمه‌اش بی‌تفاوت است، و حتی آن را به‌سخره می‌گیرد. اما در قسمت دوم -فصل ششم تا پایان- با ورود شخصیت عمو و تحریکات او، قضیه برعکس می‌شود و یوزف کا تلاش می‌کند از خودش رفع اتهام نماید. سرنوشت یوزف کا همچون دیگر قهرمانان داستان‌های کافکا -وجهی تراژیک دارد. او به‌رغم تلاش‌هایش نمی‌تواند خودش را تبرئه کند و سرانجام به‌طرزی رقت‌بار کشته می‌شود. اما آنچه یوزف کا را به کشتن می‌دهد، کردارهای انسانی نیست. درواقع نه یوزف کا و نه هیچ فرد مشخص دیگر، عامل حقیقی مرگ او نیستند. والتر بنیامین اعتقاد دارد یوزف کا قربانی ساختار بروکراتیک قدرت شده است (Benjamin, 2007: 116). به بیان دیگر، او به‌دست هیولایی که هیچ‌شانسی در برابر آن نداشته، کشته شده. همین امر به تلاش‌های یوزف کا برای رهایی از چنگال قانون، صورتی دراماتیک می‌دهد. پس بیایید قدری درباب این تلاش‌ها بحث کنیم.

یوزف کا برای پیگیری جریان محاکمه‌اش، ناچار است به دادگاه رفت و آمد کند. این دادگاه اما هیچ شباهتی به دادگاه‌های معمولی ندارد. دادگاه یوزف کا در مکانی عجیب و غریب - اتاق تنگ زیرشیروانی یک ساختمان مسکونی نیمه‌خرابه در حومه شهر - قرار دارد. یوزف کا رفته‌رفته کشف می‌کند که نه تنها دادگاه، بلکه کل سیستم قضایی در چنان مکان‌هایی واقع شده است (دفاتر دادگستری همگی در راهروهای تنگ و خفه ساختمانی تو در تو تعبیه شده‌اند، چندان‌که هیچ‌کس به‌جز کارمندا، تحمل آن فضای بسته را ندارد). حتی آدم‌هایی هم که با سیستم قضایی مرتبط‌اند - وکیل و قاضی و نقاش و... - در خانه‌هایی تاریک و نمور و تار عنکبوت‌گرفته سکونت دارند. رفت و آمد یوزف کا به این مکان‌ها یادآور سرگردانی محکومان افسانه‌ای در هزارتوی کرت است؛ هیچ شانسی برای بیرون رفتن نیست. تنها انتخاب رویارویی با مینوتور^{۱۳} است.

سویه دیگر تلاش یوزف کا - که می‌تواند در تناظر با رفت و آمد به مکان‌های نامعمول داستان در نظر گرفته شود - ملاقات با شخصیت‌های گوناگون است. این شخصیت‌ها هر کدام به‌نوعی با سیستم قضایی مرتبط‌اند. اولین شخصیت‌هایی که قهرمان کافکا با آنها مواجه می‌شود، مأموران ابلاغ حکم بازداشت‌اند؛ فرانتس، ویلم و سرنگهبان. آنها بدون هیچ توضیحی وارد خانه یوزف کا می‌شوند و او را بازداشت می‌کنند. این شخصیت‌ها نماینده ذات غیرمنطقی و ناعادلانه قانون‌اند؛ قانونی که می‌تواند ناگهان و بدون دلیل موجه بر سر شهروندان نازل شود و روال عادی زندگی ایشان را بر هم بزند. در همچو وضعیتی مهم نیست یک قانون چقدر غیرعقلانی یا ناشناخته باشد، قانون بودن قانون به‌خودی‌خود این مجوز را به مأموران می‌دهد که هر کاری می‌خواهند بکنند. «من این قانون را نمی‌شناسم». «پس حسابی بد آوردید» (کافکا، ۱۳۹۳: ۱۸). این جملات که میان یوزف کا و یکی از نگهبان‌ها رد و بدل می‌شود، به‌روشنی یک‌جانبه‌گرایی قانون را نشان می‌دهد.

اما شخصیت دیگری که یوزف کا با او مواجه می‌شود، لنی، پرستار و منشی وکیل هولدا، است. یوزف کا با لنی رابطه عاطفی برقرار می‌کند، و لنی - که ظاهراً در مواجهه با پرونده‌های قضایی حسابی باتجربه است - می‌کوشد به کا کمک کند که از طریق غیررسمی مشکلاتش را حل کند.

شخصیت مجاور شخصیت لنی، وکیل هولدا، است؛ وکیلی باتجربه که با پیچ‌وخم‌های دستگاه قضایی آشنایی زیادی دارد. با این همه، وکیل پیر و بیمار نه تنها کاری از پیش نمی‌برد، بلکه یوزف کا را بیش از پیش درگیر پیچیدگی‌های قضایی می‌کند. «وکیل در پی تسلأ بود یا ناامیدی؟ کا در این باره چیزی نمی‌دانست. ولی یقین داشت که دفاع از او به دست‌های مطمئنی سپرده نشده است» (همان، ۱۲۵). از یک منظر می‌توان وکیل هولدا و لنی را دو روی یک سکه دانست. آنها نماد چرخ‌دنده‌های پوسیده قانون‌اند؛ قانونی که در سطح رسمی و غیررسمی به یک اندازه ناکارآمد است.

شخصیت دیگری که یوزف کا با او دیدار می‌کند، تیتورگی، نقاش دادگاه، است. او پرتره قاضی‌ها و مقامات قضایی را نقاشی می‌کند. نقاش در خانه محقر خود - خانه‌ای که پرده‌ها هیچ‌گاه از مقابل پنجره‌هایش کنار نمی‌روند - می‌نشیند و تابلوهای پر زرق و برق و تجملاتی می‌آفریند. تیتورگی جایگاهی کلیدی در داستان دارد.

او همزمان، درون و بیرون دستگاه قضایی است. تیتورگی نخستین کسی است که علناً پرده از ماهیت پوچ قانون برمی‌دارد؛ «تبرئه واقعی اصلاً وجود ندارد» (همان، ۱۵۱). نقاش به یوزف کا پیشنهاد می‌دهد که به جای تلاش برای تبرئه شدن، وضعیت پیش‌آمده را بپذیرد و سعی کند برای خودش وقت بخرد (همان، ۱۵۷-۱۵۲).

شخصیت دیگر که به نوعی مکمل تیتورگی به حساب می‌آید، کشیش دین‌یار زندان است، که کا در کلیسای جامع با او دیدار می‌کند. کشیش داستانی را تعریف می‌کند: در مقابل قانون، درباری ایستاده است. مردی روستایی به سراغ این دربان می‌آید و تقاضای ورود به قانون می‌کند. اما دربان به او می‌گوید فعلاً نمی‌تواند وارد شود. مرد از او می‌پرسد که آیا ممکن است بعداً اجازه ورود پیدا کند؟ دربان جواب می‌دهد که ممکن است، اما حالا نه. از آنجاکه در قانون همیشه باز است و دربان هم کنار رفته است، مرد سر خم می‌کند تا از شکاف در نگاهی به داخل بیندازد. دربان با دیدن او در این حالت می‌خندد و می‌گوید اگر تا این اندازه مجذوب شده‌ای، سعی کن به‌رغم ممانعت من وارد شودی، ولی بدان که من قدرتمندم. و با این همه دون‌پایه‌ترین دربان‌ها هستم. پس از من تالار به تالار دربان‌هایی ایستاده‌اند؛ هر یک قدرتمندتر از دیگری. هیبت سومین دربان را حتی من هم تاب نمی‌آورم. مرد روستایی تصمیم می‌گیرد آن‌قدر منتظر بماند تا اجازه ورود بگیرد. او سال‌ها در کنار دروازه منتظر می‌ماند و بارها سعی می‌کند دربان را متقاعد کند که به او اجازه ورود بدهد، اما هربار دربان به او می‌گوید نمی‌تواند وارد شود. مرد در تمام این سال‌ها به دربان رشوه می‌دهد، اما دربان این رشوه‌ها را به‌عنوان هدیه می‌پذیرد و همچنان اجازه ورود نمی‌دهد. با گذشت سال‌ها مرد پیر و ضعیف می‌شود، اما کماکان در انتظار اجازه ورود است. در نهایت، زمانی که مرگ او نزدیک است، تصمیم می‌گیرد آخرین پرسش را از دربان بپرسد؛ همه در جستجوی قانون‌اند، پس چگونه است که در طول این همه سال، جز من کسی خواهان ورود نشده است؟ دربان می‌گوید از این در جز تو کسی نمی‌توانست وارد شود. این مدخل تنها برای تو در نظر گرفته شده بود. اکنون می‌روم و آن را می‌بندم (همان، ۲۰۸-۲۰۷).

داستان تمثیلی کشیش ذات متناقض‌نمای قانون را عیان می‌کند. قانون به‌ظاهر وجهی انسانی دارد، زیرا توسط انسان‌ها تهیه و تنظیم می‌شود، اما در عمل انسان‌ها را به زیر یوغ می‌کشد و را تباه می‌سازد.

۳-۲. واکاوی معنای قانون در رمان

دُلوز و گتاری در کتاب *کافکا؛ به سوی یک ادبیات خُرد* درباره مفهوم قانون در رمان محاکمه می‌نویسند:

از آنجاکه قانون فاقد ابژه شناخت است، تنها ضمن بیان شدن عملی می‌شود، و این بیان شدن صرفاً در عمل مجازات صورت می‌گیرد (دُلوز و گتاری، ۱۳۹۲: ۸۷).

در اینجا مجازات هیچ ارتباطی با گناه ندارد. درواقع در این داستان گناه، امر غیرضروری تلقی شده است. یوزف کا می‌تواند درست به‌اندازه سقراط محاوره کریتون بی‌گناه باشد، و با این حال به شدیدترین وجه ممکن

مجازات می‌شود. از این‌رو قانون نه سازوکاری برای برقراری عدالت، که دم و دستگاهی برای ریشخند کردن انسان‌های منفرد است. دربان در حکایت کشیش، نه تنها مرد روستایی را محکوم به انتظاری ابدی می‌کند (و چه کسی می‌تواند بگوید این خودش به مثابه حکم اعدام نیست؟) بلکه با نوعی طعنه و تمسخر این کار را می‌کند. او به ظاهر به مرد اختیار می‌دهد که هر کاری می‌خواهد بکند، اما همزمان به او هشدار می‌دهد و از دربان‌های قدرت‌مندتر از خودش می‌گوید. دربان‌های دیگر همان نوموس درون هادس در محاوره کریتون‌اند. بدین ترتیب، غیاب عملاً بر حضور تقدّم می‌یابد. دربان‌ها از آن رو مهیب‌اند که عجلتاً از نظر غایب‌اند. آنها می‌توانند حاضر شوند، اما هنوز نه. خروج آنها از غیبت، منوط به گذشتن مرد روستایی از حد و مرز تعیین شده است. مادام که مرد از دروازه عبور نکند و تا زمانی که سقراط قصد فرار نداشته باشد، می‌تواند اطمینان یابد که دربان‌های غایب آن نوموس درون هادس، به او آسیبی نخواهند رساند. حربه قانون این است که دقیقاً در وقت اعمال مجازات، محکوم را از اعمال همان مجازات می‌ترساند. به عبارتی، غیبت مجازات مجازاً قانون، شدیدترین شکل حضور آن است. و همین تناقض است که موقعیت کم‌دی را رقم می‌زند.

حضور یوزف کا در اتاق زیرشیروانی دادگاه، و استیصال مرد روستایی در برابر دربان، واقعاً آدم را به خنده می‌اندازد. از این‌رو قانون نه در تراژدی، که در وضعیت کم‌دی ظهور و بروز می‌یابد. درواقع همه هیمنه قانون در کمیک بودن آن است. رفتار مأمورها در آغاز رمان به گونه‌ای است که یوزف کا گمان می‌کند همه چیز فقط یک شوخی است. همچنین آدم‌های مرتبط با دستگاه قضایی، قاضی‌ها و منشی‌ها و خدمتکارها، وکلا و صاحب‌منصبان، کوچک و بزرگ، همه و همه بیشتر به دلقک‌هایی بی‌مزه شبیه‌اند تا کارمندان درست و حسابی. درواقع تنها آدم حسابی داستان همان کسی است که در نهایت محکوم و کشته می‌شود.

۴- قانون و بدن

قانون همواره بر بدن‌ها اعمال می‌شود. این واقعیت که یوزف کا ناچار است در مکان‌های تنگ و خفه، جاهایی شبیه سیاهچال‌های قرون وسطایی، رفت‌وآمد کند و سقراط ناگزیر است در محبس بماند، خود گویای این امر است. در حقیقت چنین به نظر می‌رسد که قانون، بدن محکوم را به عاریه می‌گیرد تا به واسطه آن، خود را تثبیت نماید. از این‌رو می‌توان گفت بدن محکوم ابزار قانون است. میشل فوکو در کتاب *مرقبت و تنبیه؛ تولد زندان* می‌نویسد:

بدن به‌طور مستقیم در حوزه‌ای سیاسی جا دارد؛ مناسبات قدرت بر بدن چنگالی بی‌واسطه می‌گشاید، آن را محاصره می‌کند، بر آن داغ می‌کوبد، آن را رام و تربیت می‌کند، به اجرای مراسمی وامی‌داردش، و نشانه‌هایی را از آن می‌طلبند (فوکو، ۱۳۹۹: ۳۷).

این بدن-ابزار که ابزاربودگی‌اش همانا وجه سیاسی آن است، همان‌قدر که متعلق به محکوم است، متعلق

به قانون نیز هست. بدین سان، میان محکوم و قانون نزاعی درمی گیرد؛ نزاعی بر سر بدن. در این نزاع البته قانون دست بالا را دارد. در رمان محاکمه مأموران بازداشت از یوزف کا می خواهند با ظاهری آراسته به ملاقات سرنگهبان برود (کافکا، ۱۳۹۳: ۲۰)، و این گونه بدنی را که دیگر متعلق به او نیست، به صاحب تازه اش تقدیم کند. در محاوره کریتون اما این اشاره واضح تر است. نخستین ادعایی که نوموس در گفتگو با سقراط مطرح می کند، مالکیت بر بدن اوست؛ «در سایه ما نبود که پدرت مادرت را به زنی گرفت و تو را به بار آورد؟» (افلاطون، ۱۴۰۲: ۵۲). قانون از آنجاکه خود فاقد جسمیت است، می کوشد از طریق سازوکار مجازات، بدن محکوم را تصاحب و در آن حلول نماید. اما در اینجا یک نکته وجود دارد. محکوم نباید به شکل تام و تمام، بدنش را رها کند؛ دست کم فعلاً نه. او کماکان باید مسئولیت بدن را بر دوش بکشد. به عبارت دیگر، قانون تنها سویه درونی بدن را طلب می کند و سویه بیرونی و اجتماعی آن را برای محکوم باقی می گذارد. فوکو می نویسد:

محکوم باید جارچی محکومیتش باشد. به عبارتی، مسئولیت اعلام و در نتیجه مسئولیت تصدیق حقیقت آنچه محکوم به آن متهم شده، بر دوش محکوم است (فوکو، ۱۳۹۹: ۵۷).

بدین ترتیب، بدن محکوم عملاً بدل به تجسم قانون می شود. قانون حالا که توانسته صاحب بدن شود، میل دارد این حضور بدن مند خود، این زیستن در بدن محکوم، را به نمایش بگذارد. او توده ها را به شهادت می گیرد. حضار پر شمار هم شکل در دادگاه یوزف کا و عوام الناسی که کریتون از قضاوتشان بیم دارد، همانا شاهدان قانون اند. تنها کار شاهدان تماشا کردن است. آنها با نگاه کردن به بدن محکوم بر حضور (حقانیت) قانون مهر تأیید می زنند. اما این تمام ماجرا نیست. قانون نه تنها تأیید شاهدان، بلکه تأیید خود محکوم را هم می خواهد. به عبارت دیگر، خود محکوم نیز باید به خودش و به بدنش بدنی که دیگر مال او نیست - نگاه کند؛ و اینجاست که مسئله اعتراف کردن مطرح می شود.

بن پارشناسی واژه confession به معنی اعتراف، ما را به واژه لاتین *confessare* می رساند. واژه اخیر متشکل از دو جزء *con* (صورت تغییر شکل یافته *com*) به معنی با هم، و *fateri* به معنی صحبت کردن و گفتن است. گفتگویی که واژه *confessare* آن را خصلت نمایی می کند، در قرون وسطا مفهومی کاملاً مذهبی داشته و تنها از قرن هفدهم به بعد بار حقوقی یافته است. قانون اما نه تنها وجه حقوقی اعتراف، بلکه وجه مذهبی آن را نیز مد نظر دارد. وجه حقوقی اعتراف قانون را به مثابه عامل نظم جامعه معرفی می کند، وجه مذهبی اعتراف نیز قانون را به عنوان کارگزار سعادت شهروندان تثبیت می نماید. بدین ترتیب «اعتراف محکوم قانون را صاحب تمام عیار حقیقت می کند» (همان، ۵۸).

از این پس، قانون دیگر نیازی به بدن محکوم ندارد. به یک معنا قانون بدن محکوم را به تمامی مصرف می کند و در آخر، پوسته خالی آن را به محکوم بازمی گرداند. یوزف کا پس از آنکه درباره محاکمه اش با این و آن گفتگو می کند (در برابر عموم اعتراف می کند)، به کلیسا می رود. کلیسا به عنوان محلی که بدن در

آن غسل تعمید می‌یابد، نماد بازپس دادن بدن محکوم به محکوم است؛ بدنی که از این پس هیچ امکانی به جز مردن ندارد، همچنانکه سقراط از پس گفتگوی طولانی‌اش با کریتون، امکانی به‌جز مرگ ندارد.

۵- قانون و هوموساکر

جورجو آگامبن در کتاب *هوموساکر*؛ قدرت حاکم و حیات برهنه مفهومی را با استفاده از یکی از اصطلاحات حقوقی روم باستان صورت‌بندی می‌کند. این اصطلاح، هوموساکر^{۱۴} است. آگامبن به نقل از پومپئوس فستوس^{۱۵} می‌نویسد:

هوموساکر (انسان مقدس) آن کسی است که مردم او را به‌واسطه ارتکاب جرم داوری کرده‌اند [و مجرم بودنش مسجل گشته است]. قربانی کردن این فرد [در مراسم آیینی] مجاز نیست، اما کسی که او را بکشد، محکوم به قتل نمی‌شود... بدین سبب است که اغلب انسان ناپاک یا بدکار را مقدس می‌نامند (Agamben, 1998: 47).

آگامبن در کتابش نشان می‌دهد که چگونه دولت‌های مدرن از مفهوم وضعیت استثنایی (وضعیتی که در آن حکومت خود را محق می‌داند، بدون در نظر گرفتن قوانین عادی هر کاری بکند) استفاده می‌کنند تا بر زندگی انسان‌ها کنترل کامل داشته باشند. این امر به‌نوعی بازگشت به مفهوم قدیمی هوموساکر است. آگامبن با اشاره به تمایز دو مفهوم *βίος* (*vios*) و *ζωή* (*zoe*) در یونان باستان، بیان می‌کند که ویوس به زندگی انسانی از آن‌رو که مبدأ و مقصدی دارد، اشاره می‌کند و زوئی بیانگر صرف زنده بودن یا حیات برهنه است (Ibid, 9). از این‌رو آنچه می‌تواند در ساحت سیاست قرار بگیرد، قاعدتاً ویوس است؛ چندان‌که ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* از *βίος πολιτικός* (*vios politikos*) به معنی زندگی سیاسی نام می‌برد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۱). با این حال، آگامبن ادعا می‌کند که دولت‌ها در عمل، زوئی یا حیات برهنه را به سطح سیاسی برکشیده‌اند. او این رویکرد را با آنچه در اردوگاه‌های نازی رخ داده مقایسه می‌کند (Agamben, 1998: 69-102) تا نشان دهد قدرت قانونی فارغ از اینکه پشت کدام صورت مخفی شده باشد، در نهایت هدفی جز سلطه مطلق بر انسان ندارد.

اما به‌نظر می‌رسد وضعیت بدل شدن شهروند به هوموساکر، نه در نسبت انسان با دولت‌ها، که در ارتباط او با ذات نوموس، قانون افلاطونی-کافکایی ریشه دارد. نوموس/قانون از یک سو قدرت مطلق را در دست دارد و از سوی دیگر، هویت خود را در گرو پراکسیس (*praxis*) می‌بیند. این واقعیت که هر قانونی ناگزیر قانونی برای عمل کردن است، این امر را اثبات می‌کند. در اینجا لازم است بار دیگر به محاوره هم‌جوار کریتون، یعنی *اپولوژی*، مراجعه کنیم. سقراط به‌واسطه شکایت تنی چند از مدعیان؛ به‌اتهام فاسد کردن ذهن جوانان، به دادگاه احضار شده است. از خطابه او چنین برمی‌آید که دادگاه متشکل از لاقل دو گروه است؛ یک گروه شهروندان داور، که بر اساس اظهارات سقراط درباره تعداد آرا (افلاطون،

۱۳۸۰: ۳۹) می‌توان چنین استنباط کرد که تعدادشان احتمالاً بیش از پانصد تن بوده است، و گروه دوم، مدعیان. مدعیان ناگزیر از اقامه دلیل‌اند، و سقراط نیز فرصت دارد از خود دفاع کند.

این سازوکار نشان می‌دهد که محکومیت سقراط، به‌رغم ادعای نوموس در محاوره کریتون، نه از سر هوا و هوس مردمان، که بر اساس قوانین رخ داده است. برای این ادعا دو دلیل می‌آوریم؛ نخستین دلیل احتمالاً تعداد زیاد داوران است. نمی‌توان به‌آسانی پذیرفت که اغلب این داوران بدون استناد به قوانین مشخص، رأی به محکومیت سقراط داده باشند؛ چه، در این صورت آنان که رأی به تبرئه داده‌اند و تعدادشان تنها سی تن کمتر از گروه اول است، می‌توانستند خطای طرف مقابل را متذکر شوند و جلوی اجرای حکم را بگیرند. دلیل دوم اما الزام مدعیان به ارائه ادله در محکمه است. این امر نشان می‌دهد مدعیان تنها در صورتی که می‌توانسته‌اند تضاد رفتاری سقراط با قوانین مصرح آتن را به اثبات برسانند، ره به مقصود می‌برده‌اند. از کلیت محاوره چنین برمی‌آید که به این هدف نیز رسیده‌اند.

بنابراین می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که سقراط نه قربانی ظلم مردمان منفرد، که اتفاقاً قربانی نوموس شده است. انگشت سبابه نوموس او را مسح و بدل به انسان مقدس می‌کند. خواب عجیب سقراط در زندان (همو، ۱۴۰۲: ۳۲) نیز می‌تواند نشانه‌ای از همین واقعیت باشد؛ مضافاً اینکه کمی بعد از بازگو کردن خواب، کریتون سقراط را با لفظ δαίμονι (daimoni) می‌خواند (همان، ۳۳). یک معنای این واژه مقدس است، که به‌شکلی جالب توجه یادآور انسان مقدس رومی است. مقدس شدن سقراط تلویحاً به‌معنای متمایز شدن از انسان‌های عادی و استعلایش به ساحتی بالاتر است؛ ساحتی نه‌دیگراین جهانی که همانا عرصه مرگ است. از سوی دیگر، در رمان محاکمه نیز با وضعیتی مشابه مواجهیم. آنچه در بدو امر از یوزف کا سلب می‌شود، آزادی او نیست؛ او به‌رغم بازداشت می‌تواند آزادانه هرکجا می‌خواهد برود. مال و اموال او نیز مصادره نمی‌گردد، همچنانکه حقوق اجتماعی‌اش، از جمله شغلش در بانک، هم تهدید نمی‌شود. آنچه در معرض خطر قرار می‌گیرد، تنها یک چیز است؛ زوئی یا حیات برهنه او. وقتی تیتورگی نقاش به یوزف کا می‌گوید که حتی اگر بتواند تبرئه صوری (و نه واقعی، تبرئه واقعی اصلاً وجود ندارد) کسب کند، باز هم قانون هر لحظه اراده کند می‌تواند وارد خانه‌اش شود و او را بازداشت نماید (کافکا، ۱۳۹۳: ۱۵۶)، درواقع به همین امر اشاره دارد. ازاین‌رو می‌توان یوزف کا را یک هوموساگر به‌حساب آورد. اینکه او به‌طور رسمی اعدام نمی‌شود و به دست دو غریبه -که شاید اصلاً هیچ ربطی به سیستم قضایی نداشته باشند- «مثل سگ» (همان، ۲۲۰) کشته می‌شود، مبین این امر است. یوزف کا نه به‌سبب ارتکاب جرم -که اصلاً معلوم نیست رخ داده یا نه- بلکه به‌صرف مواجه شدن با قانون مورد تعدی قرار می‌گیرد. گفته عمومی یوزف کا مبنی بر اینکه مواجه شدن با قانون به معنای شکست است (همان، ۱۰۰)، دقیقاً به همین واقعیت اشاره دارد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت مفهوم نوموس در محاوره کریتون افلاطون و قانون در رمان محاکمه

کافکا از برخی جهات همانند یکدیگرند. در محاوره کریتون، نوموس برای ممانعت از فرار احتمالی سقراط سه دسته دلیل اقامه می‌کند؛ دلایل اخلاقی، دلایل منطقی و در نهایت، دلایل الهیاتی. این دلایل درواقع ساحت فردی و اجتماعی سقراط را شامل می‌شود و به تعبیری آن را تسخیر می‌کند. بدین سان نوموس وجهی تمامیت‌خواه می‌یابد و خود را حاکم مطلق معرفی می‌کند. در رمان محاکمه نیز قانون امری مطلق است. قانون می‌تواند بدون اطلاع، یک روز صبح به اتاق خواب یک شهروند عادی برود و بی‌آنکه توضیحی بدهد، او را بازداشت کند.

علاوه بر این، نوموس در محاوره کریتون و قانون در رمان محاکمه، از آن جهت که سلطه بر بدن‌ها اعمال می‌کنند، قابل مقایسه‌اند. مطابق آنچه فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان* بیان می‌کند، بدن ذاتاً در حوزه‌ای سیاسی قرار دارد. این ادعا دقیقاً با آنچه در محاوره کریتون و رمان محاکمه رخ می‌دهد، در تناظر است، چراکه در هر دوی این آثار، آنچه مورد تحدید و تعذیب واقع می‌شود، درواقع بدن‌های انسان‌ها است.

همچنین می‌توان نوموس در محاوره کریتون و قانون در رمان محاکمه را از آن‌رو که انسان را بدل به هوموساگر می‌کنند، مشابه دانست. آگامبن در کتاب *هوموساگر؛ قدرت حاکم و حیات برهنه* تصریح می‌کند که نهاد قدرت درصدد است با برکشیدن زوئی یا حیات برهنه انسان‌ها به عرصه سیاست، آنان را بدل به هوموساگر کند و به عبارتی، بر ایشان سلطه تام و تمام اعمال نماید. این دقیقاً همان چیزی است که نوموس بر سر سقراط و قانون بر سر یوزف کا می‌آورند.

بر اساس یافته‌های این پژوهش می‌توان رمان محاکمه کافکا را از منظری تازه مورد خوانش قرار داد، و همچنین می‌توان محاوره افلاطون را از زاویه‌ای نو بازایی نمود.

یادداشت‌ها

۱. لویاتان واژه‌ای متعلق به عهد عتیق و به معنی هیولای دریایی است. هابز این اصطلاح را ناظر به حکومتی با قدرت مطلق به کار می‌برد. اشاره به لویاتان در اینجا از آن روست که قانون نیز همچون لویاتان زورمند و هوشیار است.
۲. ششمین شاه بابل (از ۱۷۹۲ تا ۱۷۵۰ پ.م). معروفترین بازمانده او، قانون حمورابی است که بر روی یک سنگ ثبت شده است. این سنگ‌نوشته بر روی یک تخته‌سنگ ایستاده با بیش از ۸ فوت بلندی (۴/۲ متر) حک شده و در سال ۱۹۰۱ در شوش ایران پیدا شد.
۳. اولین قانون‌گذار ثبت‌شده در تاریخ آتن در یونان باستان؛ دراکون مجموعه قوانین مکتوبی را تدوین کرد که جایگزین قانون شفاهی و دشمنی‌های خونی بین قبایل یونانی شد.
۴. دولت‌مرد، قانون‌گذار و غزل‌سرای آتنی؛ او را پدر شهر آتن خوانده‌اند. وی قانون اساسی شهر را نوشته و در پایه‌ریزی دموکراسی آتنی نقش مهم و تأثیرگذار داشت.
۵. فرمانروای آتن که در فاصله ۵۶۱ پ.م تا ۵۲۷ پ.م بر آتن حکومت کرد. پس از او دو پسرش حکومت را به‌دست گرفتند و سرانجام در سال ۵۱۰ پ.م حکومت ایشان سرنگون شد. از حکومت پیسیستراتوس و پسرانش به‌عنوان آخرین حکومت استبدادی آتن یاد می‌شود.
۶. منظور زئوس است که طبق اساطیر یونان، فرزند کروئوس و رئا است.
۷. پنجاه دختر دانائوس از مصر به آرگوس می‌گریزند. پلاسگوس، شاه آن کشور، با اعطای پناهندگی به آنها موافقت

- می‌کند، هرچند ممکن است این اقدام انگیزه مصر برای شروع جنگ شود.
۸. آپولو هرکول را فرمان داده بود که برای مبرا شدن از گناهان و رسیدن به جاودانگی، دوازده کار دشوار را به‌انجام برساند. دهمین کار هرکول دزدیدن گله گاوه‌های هیولای سه سر و شش پا، گریون، بود.
۹. نوموس در این معنا شباهت زیادی به یهوه در عهد عتیق، خاصه کتاب /یوب، دارد.
۱۰. آپولو هرکول را فرمان داده بود که برای مبرا شدن از گناهان و رسیدن به جاودانگی، دوازده کار دشوار را به‌انجام برساند. دهمین کار هرکول دزدیدن گله گاوه‌های هیولای سه سر و شش پا، گریون، بود.
۱۱. نوموس در این معنا شباهت زیادی به یهوه در عهد عتیق، خاصه کتاب /یوب، دارد.
۱۲. محاوره /پولوژی یا دفاعیه گزارشی جامع از دادگاه سقراط است. در این محاوره خطابه دفاعیه سقراط از زبان خود او بیان شده است.
۱۳. هیولای افسانه‌ای در اساطیر یونانی که سر گاو و بدن انسان داشته و در مرکز هزارتوی کرت می‌زیسته است.
۱۴. در زبان لاتین homo به معنی انسان است و sacer به معنای مقدس.
۱۵. دستور زبان‌دان رومی که در اوایل قرن دوم میلادی در شهر نابو (در فرانسه امروزی) زاده شد. وی در اواخر قرن دوم میلادی به چهره‌ای تأثیرگذار در دستور زبان و فقه‌الغه بدل شد.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۹) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۴۰۲) کریتون، ترجمه ایمان شفیعی‌بیک، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل؛ گتاری، فلیکس (۱۳۹۲) کافکا؛ به‌سوی یک ادبیات خرد، ترجمه رضا سیروان و نسترن گوران، تهران: رخداد نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۹) مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کافکا، فرانتس (۱۳۹۳) محاکمه، ترجمه علی‌اصغر حداد، تهران: نشر ماهی.
- گاتری، دبیلو. کی. سی. (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- Aeschylus (1926) *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, London: William Heinemann Ltd.
- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer; Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Benjamin, Walter (2007) *Illuminations*, translated by Harry Zohn, New York: Schocken Books.
- Dante (1984) *The Divine Comedy*, translated by Mark Musa, Middlesex: Penguin Classics.
- Godley, A. D. (1920) *Herodotus: The Histories*, Washington D.C: Harvard University Press.
- Hesiod (1914) *The Homeric Hymns and Homeric*, with an English translation by Hugh G. Evelyn-White, London: William Heinemann Ltd.
- Ostwald, Martin (1969) *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Pindar (1924) *The Odes of Pindar*, with an English translation by Sir John Sandys, London: William Heinemann Ltd.



A Critical Exploration into the Nature of Neoliberalism

Farshad Goudarzi*

Postdoctoral researcher in Sociology, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2024/12/24
Accepted:
2025/01/12

The purpose of writing this article is to conduct a theoretical and critical study of the philosophy of neoliberalism. Neoliberalism is a political and economic philosophy that has significantly affected various aspects of human life since the 1980s. The method of this research is documentary and, based on various texts, it examines the nature of neoliberalism and the criticisms it has received. Accordingly, in this article, the historical roots of neoliberalism are first examined based on the opinions of thinkers such as Friedrich von Hayek, Friedrich von Mises, and Milton Friedman, and then the basic characteristics of the neoliberal order are examined, which include: emphasis on the free market, technology, non-intervention of the state or state intervention in favor of the market, individual freedoms and individualism, competitiveness, privatization and profiteering, and political governance. The results of this research showed that neoliberalism, based on the logic of the market, has transformed social and moral values, developed a form of economic rationality that has imposed economic calculation on the subject in every field, removed the burden of responsibility from the structure, meaning the government, and placed it on the individual, imposed psychological afflictions such as depression and despair, which are caused by economic individualism and competition, on the subject, and ultimately spread consumerism and quantity to all areas of life.

Keywords: Capitalism, competitiveness, free market, individualism, Neoliberalism.

Cite this article: Goudarzi, Farshad (2025). A Critical Exploration into the Nature of Neoliberalism. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 169-204.

DOI: 10.30479/wp.2025.21375.1138

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: farshadgoudarzi262@gmail.com

Extended Abstract

Introduction

Historians will probably consider the years 1978-1980 as a revolutionary turning point in the economic, social, and political history of the world in the future. The years when Deng Xiaoping in China combined a free economy with communist regulations, Paul Volcker became chairman of the US Federal Reserve, Margaret Thatcher became Prime Minister of Britain by limiting the power of labor unions and ending the disastrous stagflation, and Ronald Reagan became President of the United States. Volcker, Thatcher, Reagan, and Xiaopeng all raised debates that had been going on for a long time, but were only being addressed by a minority, and transformed them into debates by the majority, eventually bringing out of the darkness and obscurity a specific doctrine that came to be known as neoliberalism, which has been an important guiding principle of human thought and economic and social management for more than four decades. Neoliberalism should be understood as a dominant rationality that creates distinct types of subjects, behaviors, value systems, and social meaning-making. This rationality gives an economic character to all human spheres and activities, and instead of a model of society based on a social contract that leads to the creation of justice, it proposes a conception according to which society is organized in the form of a market, and that it is the requirements of the market that guide states. As neoliberal rationality is replaced by the common sense of the people, the principles of this kind of rationality not only govern us through the state, but also find a pervasive presence in workplaces, schools, hospitals, sports stadiums, the media, and in short, in all human inclinations and decisions (Brown et al., 2022: 22).

Methods and Data

The method of this research is documentary and, based on various texts, it examines the nature of neoliberalism and the criticisms it has received.

Findings

Development According to Wendy Brown, neoliberalism accuses the social of being imaginary and unreal and thereby becomes egalitarian. But at the cost of sacrificing the spontaneous order of markets and moral standards. Neoliberal wisdom portrays the adherence to these norms and routines as a misguided attempt to undermine freedom, to replace moral imperatives with political ones, and to engage in totalitarian social engineering (Brown et al, 2022: 51). Brown believes that the political sphere, along with other aspects of contemporary life, has succumbed to an economic rationality; in other words, not only has humanity been completely configured as an economic man, but all aspects of human life have been shaped according to a market rationality. While this requires the submission of all action and politics to utilitarian considerations, it is equally important that the outcome of all human and conventional actions be treated as a rational corporate action and according to a profit-seeking, utilitarian calculation or consent to the microeconomic network of scarcity, supply, and demand, and moral and value neutrality.

Pierre Bourdieu sees neoliberalism as a utopia of limitless exploitation that has been operationalized as a coherent program for the systematic destruction of collective structures that could create an obstacle to the logic of the perfect market (Bourdieu, 2019: 84). Neoliberal governmentality is a Foucauldian reading of the relationship between neoliberal discourse and the modern state, which presents new mechanisms of modern state intervention in social policymaking under neoliberalism. In *The Birth of Biopolitics* as a Paleontologist, Foucault is interested in the mechanisms of formulation that govern the objects, concepts, and practices of neoliberal discourse. According to Foucault, neoliberalism reformulates the classical theory of the free market, but instead of defining the market in terms of exchange, it substitutes competition (Foucault, 2023: 168).

According to Byung-Chul Han, the neoliberal political psyche has always brought about more innovative methods of exploitation. Countless self-management workshops, motivational rehabilitation, and seminars on personality and mental training promise unlimited self-optimization and increased productivity. Subjects are guided by neoliberal techniques of domination, which aim not only to invest in working hours but also in the personality or self of the subject. All these techniques are directed at individual orders and, in fact, at the subjects' lives. Neoliberalism considers the whole human being as an object of exploitation (Han, 2021b: 35).

Zygmunt Bauman condemns the consumerism inspired by the neoliberals, such as von Hayek and von Mises, for being hypocritical on two counts; first, industrial capitalism was much more honest than neoliberal capitalism based on consumerism, because it was blunt and unvarnished. The industrial capitalism was saying, "These are the bosses, these are the employers, and these are the workers; people are and will remain branches; all we can offer is the chance that if you really try your best, you will join those who are better than you; but there will always be winners and losers and so on" (Bauman, 2017: 370). Consumerism based on neoliberal capitalism does not have this frankness; it promises something it cannot deliver. Consumerism, in fact, promises the universalization of happiness. Everyone is free to choose, and if everyone is allowed to enter the store, then everyone is equally happy. This is one of the hypocrisies of consumerism. The next hypocrisy is its limitation and inability to do what it pretends to do, namely, that when freedom of consumption is granted, the problem of freedom is completely solved, and this is the reduction of freedom to consumerism. People are led to forget that there are other ways to express themselves than simply buying a better product and consumerism. The first hypocrisy is due to the mockery of the principle of justice, and the second hypocrisy is due to the mockery of the principle of self-expression (Bauman, 2017: 370-371).

Conclusion and Discussion

Over the past few decades, the philosophy of neoliberalism has existed in all areas of human life, but the debate about its essence and nature in the current era and in view of the economic crises and class and cultural divides that have occurred in different societies has attracted more and more attention from researchers and experts. So far, various studies have been conducted in different fields of social and human sciences on the essence and nature of neoliberalism, but these studies have mostly occurred abroad, and within the country, studies related to neoliberalism have begun in earnest in the last decade. The debate about neoliberalism is still very heated among its critics and supporters, but the reality is that there is no coherent theoretical reading of neoliberalism in our country and most of it is ideological fronts. Accordingly, this study attempted to examine the historical roots of neoliberalism, and to present a coherent picture of the essence and nature of neoliberalism using different and credible sources, examining the views of different experts, first providing a definition of neoliberalism, and then listing its characteristics. What was evident in the aforementioned definitions is that neoliberalism has an economic nature, although it is referred to as a type of political governance, but in fact it is based on the logic of the free market and economic rationality. The basic characteristics of neoliberalism, based on the texts under review, are: emphasis on the free market, technology, non-intervention or intervention by the state in favor of the market, individual freedoms, of course in the economic sense, competition based on market order, privatization, and profit-seeking. Each of these characteristics manifests itself in specific ways in different societies.

References

- Bauman, Z. (2017) *Intimations of Postmodernity*, translated by Hassan Chavoshiyan, 4th ed., Tehran: Qoqnoos Publication [in Persian].
- Bauman, Z. (2021) *Liquid Love on Frailty of Human Bonds*, translated by Erfan Sabeti, 7th, Tehran: Qoqnoos Publication [in Persian].

- Bourdieu, P. (2006) *Speeches on Resistance to Neoliberalism*, translated by Alireza Palasid, 1st ed., Tehran: Akhtaran Publishing House [in Persian].
- Bourdieu, P. (2016) *Social Structures of the Economy*, translated by Hassan Chavoshiyan, 1st ed., Tehran: Institute for Social Security Research Publishing [in Persian].
- Bourdieu, P. (2018) *About the Government*, translated by Soroosh Gharaei, 1st ed., Tehran: Mooli Publishing [in Persian].
- Bourdieu, P. (2019) *Leçon Inaugurale Au Collège de France*, translated by Naser Foukahi, 4th ed., Tehran: Ney Publishing [in Persian].
- Brown, W. (2022b) *The Collapse of Liberal Democracy*, translated by Masuod Omid, 1st ed., Tehran: Gol-Azin Publishing [in Persian].
- Brown, W. Gordon, P.E., & Pensky, M. (2022a) *Authoritarianism: Three Inquiries*, translated by Narges Imani Marei, Saeid Esmaeili, and Saleh Najafi, 1st ed., Tehran: Ney Publishing [in Persian].
- Callero, P. L. (2023) *The Myth of Individualism: How Social Forces Shape Our Lives*, translated by Hadi Jalili, 4th ed., Tehran: Bidgol Publishing House [in Persian].
- Castells, M. (2021) *Governance Developments in the Era of Globalization*, translated by Mehdi Moghadari, 2nd ed., Tehran: Negahe Moaser Publishing [in Persian].
- Chomsky, N. (1401) *Profit over people: neoliberalism and global order*, translated by Mozghan Amozegar, 1st ed., Tehran: Shoma Publishing House [in Persian].
- Dardot, P. & Laval, Ch. (2014) *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Verso Books.
- Davies, W. (2023) *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and Logic of Competition*, translated by Hasan Fesharaki, 1st ed., Tehran: Shirazeh Publication [in Persian].
- Foucault, M. (2023) *The Birth of Biopolitics*, translated by Reza Najafzadeh, 11sted, Tehran: Ney Publishing [in Persian].
- Friedman, M. (2022) *Capitalism and Freedom*, translated by Gholamreza Jamshidi, 8th ed., Tehran: Ney Publishing [in Persian].
- Gain, N. (2014) "Sociology and Neoliberalism: A Missing History", *Sociology*, Vol. 48, No. 6, pp. 1092-1106.
- Giddens, A. (2021) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, translated by Hassan Chavoshiyan, 1st ed., Tehran: Ketabe Parseh Publication [in Persian].
- Han, B. Ch. (2021a) *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*, translated by Mostafa Ensafi, 2nd ed., Tehran: Logos Publishing House [in Persian].
- Han, B. Ch. (2021b) *The Bournout Society, The Transparency Society*, translated by Mohammad Memariyan, 6th ed., Tehran: Tarjoman Publishing House [in Persian].
- Han, B. Ch. (2023) *In the Swarm: Digital Prospects & the Expulsion of the Other: Society, Perception and Communication Today*, translated by Mohammad Rasekh Mahnad and Mehdi Parizadeh, 2nd ed., Tehran: Baan Publishing House [in Persian].
- Hardt, M. & Negri, A. (2022) *Assembly*, translated by Fouad Habibi, 2nd ed., Tehran: Negah Publishing House [in Persian].
- Harvey, D. (2021) *A Brief History of Neoliberalism*, translated by Mahmoud Abdullahzadeh, 5th, Tehran: Datt Publishing House [in Persian].
- Heller, H. (2022) *A Marxist History of Capitalism*, translated by Rozhan Mozaffari, 1st ed., Tehran: Negah Publishing House [in Persian].
- Kazemi, S. (2023) *Feminism under the Shadow of Neoliberalism*, 1st ed., Tehran: Roozamad Publishing House [in Persian].
- Kotsko, A. (2021) *Neoliberalism's Demons: On the Political Theology of Late Capital*, translated by Hooman Kasebi, 8th ed., Tehran: Ney Publishing House [in Persian].
- Mises, L. (1981) *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Rehmann, J. (2021) *Theories of Ideology: the Powers of Alienation and Subjection*, translated by Mehrdad Emami, 1st ed., Tehran: Cheshmeh Publishing House [in Persian].

- Sandel, M. (2013) "Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists should re-engage with Political Philosophy", *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 27, No. 4, pp. 121-140.
- Sandel, M. (2018) "Populism, Liberalism and democracy", *Journal of Philosophy and Social Criticism*, Vol. 44, No. 4, pp. 253-259.
- Sandel, M. (2021) *What Money Can't Buy*, translated by Hassan Afshar, 12th ed., Tehran: Markaz Publishing House [in Persian].
- Smith, A. (2016) *The Invisible Hand*, translated by Marziyeh Khosravi, 1st ed., Tehran: Roozegare No [in Persian].
- Steger, M. & Ravi, K. (2022) *Neoliberalism: A Very Short Introduction*, translated by Moslem Ghorban Babaei, 2nd ed., Tehran: Logos Publishing House [in Persian].
- Varoufakis, Y. (2022) *Talking to My Daughter About the Economy: A Brief History of Capitalism*, translated by Farhad Akbarzadeh, 11th ed., Tehran: Baan Publishing House [in Persian].
- Varoufakis, Y. (2024) *Techno-Feudalism: What Killed Capitalism*, translated by Siamak Kafashi, 1st ed., Tehran: Bidgol Publishing House [in Persian].
- Von Hayek, F. (2022) *The Road to Serfdom*, translated by Fereydoon Tafazoli and Hamid Padash, 5th, Tehran: Negahe Moaser Publishing House [in Persian].
- Von Mises, L. (2023) *Liberalism: the Classical Tradition*, translated by Mehdi Tadaioni, 4th ed., Tehran: Ketab Parseh Publishing House [in Persian].
- Wainwright, H. & Bieler, A. (2023) *Challenging Corporate Capital: Creating an Alternative to Neo-Liberalism*, translated by Masoud Omidi, 1st ed., Tehran: Gol-Azin Publishing House [in Persian].
- Weber, M. (2018) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Abdolkarim Rashidiyan and Parisa Manouchehri Kashani, 7th ed., Tehran: Elmi-Farhangi Publishing House [in Persian].



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



کندوکاوی انتقادی در چیستی و ماهیت نئولیبرالیسم

فرشاد گودرزی*

پژوهشگر پسادکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی (ره)، بروجرد، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۱۰/۴

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۲۳

هدف از نگارش مقاله حاضر بررسی نظری و انتقادی نئولیبرالیسم است. نئولیبرالیسم فلسفه‌ای سیاسی و اقتصادی است که از دهه ۱۹۸۰ به بعد به شکلی چشم‌گیر، ساحت‌های مختلف زندگی انسان را تحت تأثیر قرار داد. روش این پژوهش اسنادی بوده و بر اساس متون مختلف، به بررسی ماهیت نئولیبرالیسم و نقدهای وارده به آن پرداخته است. بر این اساس، در مقاله حاضر ابتدا ریشه‌های تاریخی نئولیبرالیسم بر اساس آراء متفکرانی چون فردریش فون‌هایک، فردریش فون میزس و میلتون فریدمن مورد بررسی قرار گرفته و سپس ویژگی‌های اساسی نظم نئولیبرال که عبارتند از: تأکید بر بازار آزاد، تکنولوژی، عدم مداخله دولت یا مداخله دولت به نفع بازار، آزادی‌های فردی و فردگرایی، رقابت‌گرایی، خصوصی‌سازی و سودجویی و حکمرانی سیاسی تحلیل شده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد نئولیبرالیسم بر اساس منطق بازار ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی را دگرگون کرده، فرمی از عقلانیت اقتصادی را توسعه داده که حسابگری اقتصادی را در هر حوزه‌ای بر سوژه تحمیل کرده، بار مسئولیت را از دوش ساختار به معنای دولت برداشته، و بر دوش فرد گذاشته، مصائب روانی چون افسردگی و استیصال را که ناشی از فردگرایی اقتصادی و رقابت‌جویی است، بر سوژه تحمیل کرده و در نهایت مصرف‌گرایی و کمیت‌گرایی را به تمامی حوزه‌های زندگی گسترش داده است.

کلمات کلیدی: بازار آزاد، رقابت‌گرایی، سرمایه‌داری، فردگرایی، نئولیبرالیسم.

استاد: گودرزی، فرشاد (۱۴۰۴). «کندوکاوی انتقادی در چیستی و ماهیت نئولیبرالیسم». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۱۶۹-۲۰۴.

DOI: 10.30479/wp.2025.21375.1138



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

* نشانی پست الکترونیک: farshadgoudarzi262@gmail.com

مقدمه

جهانی که امروزه در آن زیست می‌کنیم، دستخوش فرآیندی از تغییرات ساختاری در ابعاد گوناگون فنی، تکنولوژیکی، اقتصادی، فرهنگی، سازمانی و نهادی است. این موضوع از آن‌رو اهمیت دارد که می‌تواند زمینه بسیاری از فرصت‌ها و نیز عامل به وجود آمدن تهدیداتی شود (کاستلز، ۱۴۰۰: ۱۵). تاریخ‌نگاران احتمالاً در آینده، سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۸۰ را نقطه عطف انقلابی در تاریخ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جهان تلقی می‌کنند. سال‌هایی که دنگ شیائوپنگ (Deng Xiaoping) در چین، اقتصاد آزاد را با مقررات کمونیستی ادغام کرد، پل ولکر (Paul Volcker) به ریاست بانک مرکزی ایالات متحده رسید، مارگارت تاجر (Margaret Thatcher) با محدود کردن قدرت اتحادیه‌های کارگری و پایان دادن به رکود تورمی فلاکت‌بار، به نخست‌وزیری بریتانیا منصوب شد و رونالد ریگان (Ronald Reagan) به ریاست جمهوری ایالات متحده رسید. ولکر، تاجر، ریگان و شیائوپنگ، همگی بحث‌هایی را مطرح کردند که از مدت‌ها قبل در گرفته بود ولی تنها اقلیتی به آنها مشغول بودند، و آنها را به بحث‌های اکثریت تبدیل کردند و در نهایت از میان تاریکی و ابهام، دکترین خاصی را بیرون کشیدند که نئولیبرالیسم (Neoliberalism) نام گرفت و بیش از چهار دهه است که به اصل رهنمون‌کننده مهم اندیشه‌های بشری و مدیریت اقتصادی و اجتماعی تبدیل شده است.

باید نئولیبرالیسم را نوعی عقلانیت مسلط بدانیم که انواع متمایزی از سوژه‌ها، رفتارها، سامانه‌های ارزشی و معنابخشی اجتماعی را ایجاد می‌کند. این عقلانیت به همه حوزه‌ها و فعالیت‌های انسانی، خصلتی اقتصادی می‌دهد و به جای مدلی از جامعه مبتنی بر قرارداد اجتماعی که به ایجاد عدالت می‌انجامد، برداشتی را پیش می‌نهد که مطابق با آن، جامعه در قالب بازار ساماندهی می‌شود و الزامات بازار است که دولت‌ها را هدایت می‌کند. با بدل شدن عقلانیت نئولیبرال به عقل سلیم فراگیر مردم، اصول این نوع از عقلانیت نه تنها از طریق دولت بر ما حکمرانی می‌کند، بلکه در محل‌های کار، مدارس، بیمارستان‌ها، ورزشگاه‌ها، رسانه‌ها و خلاصه در همه آمیال و تصمیم‌های انسانی حضوری فراگیر می‌یابد (براون و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۲).

اینکه نئولیبرالیسم امروزه چگونه بر سراسر جهان حکمرانی می‌کند، بحثی مفصل است که باید بر مبنای توسعه نامتوازن جغرافیایی در مناطق مختلف دنیا مورد بررسی قرار گیرد، اما اینکه مرام و مسلک نئولیبرالیسم چگونه در سطوح مختلف زندگی اجتماعی ما رخنه کرده و مبنایی برای تعیین تمام کنش‌ها و اعمال ما شده، مهم و قابل تأمل است. نئولیبرالیسم نه یک بسته اقتصادی صرف، بلکه پارادایمی فراگیر و تأثیرگذار در همه حوزه‌های حیات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی و اخلاقی است؛ به عبارت دیگر، نئولیبرالیسم خود سیستم سرمایه‌داری (Capitalism) است که در این مرحله از حیات خود، به صورت اجتناب‌ناپذیری به این نسخه افسارگسیخته منجر شده است (وین‌رایت و بیلر، ۱۴۰۲: ۱۱). اساساً هر زمان که شیوه تفکر برخاسته از یک جهان‌بینی بخواهد به عنوان شیوه‌ای غالب برای اندیشیدن مبدل شود، باید ساختاری ادراکی شکل بگیرد که برای احساسات، غرایز، ارزش‌ها و خواسته‌های انسان و نیز برای امکان موجود در این جهان

اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم، گیرایی داشته باشد. اگر چنین باشد، این ساختار ادراکی به‌اندازه‌ای در شعور مشترک ما جای می‌گیرد که آن را امری مسلم و غیر قابل تردید می‌انگاریم.

بر این اساس، پیشروان فلسفه و اندیشه نئولیبرال، آرمان‌های سیاسی چون منزلت انسانی و آزادی فردی را به‌عنوان اصول بنیادین و ارزش‌های محوری تمدن بشری برگزیدند. این گزینش بسیار عاقلانه بود، زیرا این آرمان‌ها درواقع، آرمان‌های پرجذبه و وسوسه‌برانگیز هستند. آنان معتقد بودند این ارزش‌ها نه‌تنها از سوی فاشیسم، دیکتاتوری و کمونیسم، بلکه از سوی هر شکلی از مداخله دولتی که عقیده و انتخاب اشتراکی را جایگزین آزادی فردی کند، تهدید می‌شوند (هاروی، ۱۴۰۰: ۱۲).

گفتمان نئولیبرال شاید در نگاه ساده و اولیه، ماهیتی اقتصادی داشته باشد، اما با نگاهی عمیق‌تر می‌توان دریافت که نئولیبرالیسم بسیاری از شئون زندگی بشر را در طول چند دهه اخیر دگرگون کرده است. تغییر ساختارهای اقتصادی و سیاسی در سطح ملی و فراملی، عینی‌ترین تحولاتی است که از درون جهان‌بینی نئولیبرال سر بیرون آورده‌اند، اما به‌موازات تغییر در ساخت‌های اقتصادی و سیاسی، گفتمان نئولیبرال اجزا و عناصر ساختارهای فرهنگی و به‌ویژه ارزش‌های اجتماعی را نیز تغییر داده است. باید اذعان کرد که امروزه در حوزه حکمرانی و به‌ویژه علوم انسانی، نئولیبرالیسم به واژه‌ای پرکاربرد تبدیل شده است که طیف‌های مختلف فکری از آن استفاده می‌کنند، اما هنوز هم بر سر ذات و ماهیت آن بحث وجدل فکری وجود دارد. بنابراین تبیین نظری ماهیت نئولیبرالیسم و همچنین بررسی برخی از نقدهای وارده به آن، برای شناسایی و درک بهتر فلسفه نئولیبرال می‌تواند راهگشا باشد. بر اساس آنچه گفته شد، در مقاله حاضر تلاش می‌شود به چستی فلسفه نئولیبرالیسم پرداخته شود، سپس ریشه‌های تاریخی و نظری آن مورد بحث قرار گیرد و در نهایت، برخی از نقدهای وارده به آن بررسی گردد.

افول لیبرالیسم کلاسیک و ابداع نئولیبرالیسم؛ فون‌هایک، فون‌میزس و فریدمن

لیبرالیسم کلاسیک، هم‌زمان با جنبش روشنگری، در اواخر قرن هفدهم و هجدهم میلادی شکل گرفت؛ جنبشی که عقل را بنیاد آزادی فردی می‌دانست. متفکران روشنگری مانند جان لاک استدلال می‌کردند که در وضع طبیعی، همه انسان‌ها آزاد و برابرند و در نتیجه، واجد حقوقی لاینفک و مستقل از قوانین هر حکومت یا قدرتی هستند. انسان‌هایی که طبیعتاً از حق حیات، آزادی و مالکیت برخوردارند، به‌طور مشروع، تنها می‌توانند حکومت‌هایی محدود تأسیس کنند که وظیفه اصلی آنها تأمین و حفظ این حقوق فردی، به‌ویژه مالکیت خصوصی است (استگر و روی، ۱۴۰۱: ۱۱). روزگاری آدام اسمیت در کتاب دست نامرئی گفته بود:

بشر تقریباً همیشه نیازمند هموعان خود است و بیهوده است که فکر کند

می‌تواند این کمک را از حس خیرخواهی آنها کسب کند، و احتمالاً اگر

بتواند حس خودخواهی آنها را به‌نفع خود تغییر دهد و به آنها بفهماند که

انجام چیزی که وی از آنها می‌خواهد به نفع خود آنان است، در این راه پیروز می‌گردد، بنابراین حس خیرخواهی و بشردوستی قصاب یا نانوا نیست که غذای ما را تأمین می‌کند، بلکه توجه آنها به منافع خودشان است که موجب این کار می‌شود (اسمیت، ۱۳۹۵: ۱۹-۲۰).

لیبرال‌های کلاسیکی مثل آدام اسمیت و دیوید ریکاردو (David Ricardo)، مزیت اقتصادی بازار آزاد و لِسِه‌فِر (Laissez-faire) را تبلیغ می‌کردند. اسمیت به ایجاد تصویر روشنگرانه اسکاتلندی از انسان اقتصادی شناخته می‌شود؛ دیدگاهی که افراد، اشخاص جدا-جدایی هستند که اعمالشان غالباً منعکس‌کننده منافع شخصی مادی آنهاست. طبق این دیدگاه و در کل، موضوعات اقتصادی و سیاسی، تفکیک‌پذیرند و اقتصاد نیز، چون بدون دخالت حکومت و تحت نظامی هماهنگ از قوانین طبیعی، بهترین عملکرد را دارد، از جایگاهی برتر برخوردار است. بنابراین، دولت باید از دخالت کردن در فعالیت‌های اقتصادی شهروندان منفعّت‌جو اجتناب کند و در عوض، از قدرتش برای تضمین مبادله اقتصادی آزاد استفاده کند (استیگر و روی، ۱۴۰۱: ۹). نزد لیبرال‌های کلاسیک، تولیدکنندگان، خادمان مصرف‌کنندگان هستند؛ کسانی که به دنبال نیازهای مادی خود هستند و آنچه را صلاح خود می‌بینند، می‌خواهند.

لیبرال‌های کلاسیک که حامی مالکیت خصوصی و اجرای قانونی قرارداد هستند، استدلال آورده‌اند که دست نامرئی بازار، تضمین‌کننده کارآمدترین و مؤثرترین تقسیم منابع است و تبادل تجاری صلح‌آمیز میان ملت‌ها را تسهیل می‌کند. اندیشه لیبرال‌های کلاسیک، نیروی قوی در به راه انداختن انقلاب‌های بزرگ قرن هجدهم، جدایی کلیسا از دولت و درهم‌کوبیدن عقاید جزمی مرکاتیلیسم و ظهور سرمایه‌داری صنعتی بود. در قرن نوزدهم، وارثان لیبرالیسم کلاسیک سعی کردند مردم را متقاعد کنند که اوضاع بد اقتصادی، همیشه منعکس‌کننده صورتی از ناکامی دولت است. آنها استدلال کردند که اگر بازارها از دخالت دولت در آمان باشند، طبیعتاً قابلیت شکست را ندارند.

نئولیبرالیسم به عنوان پادزهری بالقوه برای خطرات تهدیدکننده نظام اجتماعی سرمایه‌داری، و همچون راهی برای حل مشکلات آن، مدت‌ها در محافل سیاست‌گذاری عمومی نهفته بود. گروهی کوچک و منحصربه‌فرد از مدافعان پورشور، عمدتاً اقتصاددانان، مورخان و فیلسوفان دانشگاهی، در سال ۱۹۴۷ پیرامون فردریش فون‌هایک (Friedrich von Hayek)، فیلسوف سیاسی اتریشی گرد آمده بودند تا جمعیتی به نام مونت‌پلرین (Mont Pelerin Society) را تأسیس کنند. دیگر چهره‌های سرشناس این مکتب عبارت بودند از: لودویگ فون‌میزس (Ludwig Von Mises)، میلتون فریدمن (Milton Friedman) و حتی برای مدتی، فیلسوف نامدار، کارل پوپر (Karl Popper) (هاروی، ۱۴۰۰: ۳۲). این گروه معتقدند گسترش دیدگاهی از تاریخ که منکر همه معیارهای مطلق اخلاقی است و رشد نظریه‌هایی که ضرورت حکومت قانون زیر سؤال می‌برند، این تحولات را به وجود آورده‌اند. به علاوه، این گروه باور دارند که کاهش اعتقاد

به مالکیت خصوصی و بازار رقابتی، موجب این تحولات شده است، زیرا بدون قدرت و ابتکار عمل پراکنده که با این نهادها مرتبط باشند، تصور جامعه‌ای که بتوان آزادی را در آن حفظ کرد، دشوار است. اعضای این مکتب به دلیل تعهدشان به آرمان‌های آزادی شخصی، خود را لیبرال (به معنای سنتی اروپایی آن) توصیف می‌کردند. اما، برچسب نئولیبرال، نشان‌دهنده پیروی آنان از اصول بازار اقتصادی نئوکلاسیکی بود که در نیمه دوم قرن نوزدهم پدید آمده بودند تا جای نظریه‌های کلاسیک آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و البته کارل مارکس (Karl Marx) را بگیرند. اعضای این مکتب به این دیدگاه اسمیت که دست نامرئی بازار را بهترین وسیله برای تحریک حتی پست‌ترین غرایز انسانی، نظیر شکم‌پرستی، ولع و میل به داشتن ثروت و قدرت، به نفع همه می‌دانست نیز وفادار ماندند. بنابراین، دکترین نئولیبرال به شدت مخالف نظریه‌های مداخله‌گرانه دولت، مانند نظریه‌های جان مینارد کینز (John Maynard Keynes) بود که در دهه ۱۹۳۰ در پاسخ به رکود بزرگ اهمیت پیدا کردند (همان، ۳۳).

برای درک بهتر اندیشه نئولیبرال در اینجا بر سه اثر مهم: راه بردگی از فون‌هایک، لیبرالیسم از فون‌میزس، و سرمایه‌داری و آزادی از فریدمن تأکید می‌شود. این سه اثر تا حدود زیادی دیدگاه متفکران جریان‌ساز مکتب مونت‌پلرین درباره اصول اساسی اندیشه نئولیبرال را نمایان می‌کنند. فون‌هایک در کتاب راه بردگی، مجموعه‌ای از اصول نئولیبرالیسم را به صورت دوتایی همچون آزادی/سلطه، عدالت/رقابت، فردگرایی/جمع‌گرایی، هدایت متمرکز/همکاری داوطلبانه مطرح می‌کند. او از فردگرایی و آزادی شروع می‌کند. به باور او، فردگرایی، امروز عنوان بدی دارد و این واژه به خودمحوری و خودمحوری مرتبط شده است. این یک اصل بنیادین که ما باید در نظم‌دهی به امور خود، تا بیشترین حد ممکن از نیروهای خودجوش جامعه استفاده کنیم و تا حداقل ممکن به زور متوسل شویم، بالقوه دارای کاربرد بی‌نهایت متعدد است. درحالی‌که نگرش لیبرال‌ها (همان نئولیبرال) به جامعه همانند باغبانی است که از یک گیاه مراقبت می‌کند برای اینکه بتواند شرایط را برای رشد آن مهیا کند، سوسیالیسم حداقل در آغاز راه، اثبات می‌کند که راهی نه به سوی آزادی، بلکه به سوی دیکتاتوری و شبه‌دیکتاتوری و وحشیانه‌ترین جنگ‌های داخلی است، و سوسیالیسمی که از طریق ابزارهای دموکراتیک به دست می‌آید، محققاً به دنیای آرمان‌شهرها تعلق دارد (فون‌هایک، ۱۴۰۱: ۶۳-۷۳). فون‌هایک معتقد است:

سوسیالیسم ممکن است به معنی آرمان‌های عدالت اجتماعی، برابری بیشتر، رفاه و امنیت که اهداف نهایی آن‌اند، تعریف شود، اما همچنین به معنای روش‌های خاصی است که اکثر سوسیالیست‌ها از طریق آن‌ها می‌خواهند به اهداف خود برسند و بسیاری از مردم باصلاحیت تصور می‌کنند که تنها روش‌های موجود برای رسیدن سریع‌تر به این اهداف‌اند. به این مفهوم، سوسیالیسم به معنی حذف شرکت‌های خصوصی، سلب مالکیت خصوصی

ابزار تولید و به وجود آوردن یک نظام اقتصادی برنامه‌ریزی‌شده خواهد بود که در آن کارآفرینی که برای سود کار می‌کند، جای خود را به یک نهاد برنامه‌ریزی مرکزی می‌دهد (همان، ۷۹).

به باور فون‌هایک، مشکل اصلی در رابطه با سوسیالیسم، عمدتاً نه بر سر خود اهداف، که بر سر روش‌ها و ابزار رسیدن به آنهاست. بر این اساس، باید عنوان نمود که بحث اساسی بر سر این است که بهترین راه ممکن برای انجام این کار، چه راهی است؟ (همان، ۸۳-۸۱). در ادامه فون‌هایک در مورد نظم نئولیبرال این گونه می‌نویسد:

استدلال لیبرال‌ها بر بهترین استفاده ممکن از رقابت به عنوان وسیله‌ای برای هماهنگ کردن تلاش‌های انسانی تأکید دارد، و نه واگذاری امور به حال خود. هر جا که بتوان رقابت مفید و مؤثر ایجاد کرد، این رقابت می‌تواند به بهترین راه برای هدایت تلاش افراد باشد. کارکرد یک نظام رقابتی نه تنها نیازمند سازمان‌دهی کافی برخی نهادها از قبیل پول، بازارها و شبکه‌های اطلاعاتی - که شرکت‌های خصوصی هرگز نمی‌توانند، برخی از آنها را به‌طور کافی فراهم کنند - است، بلکه، بالاتر از همه، به وجود یک سیستم قانونی مناسب که هم از رقابت حمایت کرده و هم آن را تا حد امکان، کارساز کند، وابسته است (همان، ۸۵-۸۴).

آنچه مشخص است، تأکیدی است که فون‌هایک بر رقابت و آزادی‌های فردی دارد. هایک هرگونه جماعت‌گرایی را محکوم به شکست و دیکتاتوری می‌داند، درحالی‌که نظم خودجوش بازار آزاد را ضامن خوشبختی و بهروزی انسان می‌شمارد. درحالی‌که زبان فون‌هایک در راه بردگی بیشتر فلسفی است، هم‌قطار اتریشی او، لودویگ فون‌میزس تلاش دارد صورتی جامعه‌شناختی به نئولیبرالیسم ببخشد. نکته جالب در مورد اندیشه فون‌میزس، تأثیرپذیری او از ماکس وبر (Max Weber)، اندیشمند آلمانی و به‌ویژه ایده‌های او در مورد نظام سرمایه‌داری است. وبر زمانی در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* گفته بود:

در زمینه تولید ثروت خصوصی، کیش ریاضت‌کشی هم تقرب و هم آزمندی صرفاً غریزی را محکوم می‌نمود؛ چیزی که به‌عنوان بخل، مال‌پرستی و... محکوم می‌شد. جستجوی ثروت به‌خاطر نفس ثروتمند شدن بود، زیرا ثروت به‌خودی‌خود، یک وسوسه به‌شمار می‌رفت. اما ریاضت‌کشی در اینجا همان نیرویی بود که همواره خیر را می‌خواهد، اما همیشه شر می‌آفریند. وقتی محدودیت در مصرف با آزادی فعالیت مال‌اندوزانه تلفیق شود، نتیجه

عملی اجتناب‌ناپذیر آن روشن است؛ ایجاد سرمایه از طریق میل غیرقابل مقاومت ریاضت‌کشی به پس‌انداز. محدودیت‌های تحمیل‌شده بر مصرف ثروت، طبیعتاً به افزایش آن از طریق امکان‌پذیر ساختن سرمایه‌گذاری مولد خدمت می‌کرد (وبر، ۱۳۹۶: ۱۸۲).

وبر معتقد بود بسیاری از کنش‌های انسان به‌صورت نیت‌مندانه سمت‌وسویی اقتصادی دارند و نقش سازوکارهای اقتصادی در شکل‌دهی به کنش‌های انسانی غیرقابل انکار است. چهره‌های شاخصی چون فون‌هایک و فون‌میزس آشکارا از ایده‌های وبر برای طرح‌ریزی فلسفه نئولیبرال استفاده کردند. در تاریخ اندیشه نئولیبرال، فون‌میزس یک شخصیت مهم اما نادیده گرفته شده است. درست زمانی که دوره جامعه‌شناسی کلاسیک به پایان رسید، کتاب *سوسیالیسم: تحلیل اقتصادی و جامعه‌شناختی* را در سال ۱۹۲۲ منتشر کرد، کتابی که فون‌هایک آن را تحسین کرد (Gain, 2014: 1093). فون‌میزس با تأثیرپذیری از این ایده وبر که «عمل اقتصادی منطقی بدون پول و حسابداری غیرممکن است» (Mises, 1981: 475)، حملات گسترده‌ای را به اقتصاد سوسیالیستی برنامه‌ریزی‌شده انجام داد. دغدغه آنها مسئله مالکیت خصوصی بود، درحالی‌که فون‌میزس و فون‌هایک با ایده‌های مارکس مبنی بر اقتصاد اشتراکی مخالف بودند، هم‌داستان با وبر، این باور را توسعه دادند که «هرکسی که تمایل دارد جامعه وجود داشته باشد و پیشرفت کند، باید مالکیت خصوصی تملک ابزار تولید را بدون محدودیت بپذیرد» (Gain, 2014: 1093). برای میزس مالکیت خصوصی که از درون لیبرالیسم کلاسیک شکل گرفت و در عصر کینزی‌گرایی رو به افول نهاد و سپس در دوران نئولیبرالیسم با شدت بیشتری تثبیت شد، امری مقدس است که حیات سرمایه‌داری را تضمین می‌کند. فون‌میزس در کتاب *لیبرالیسم* می‌نویسد:

آنچه اهمیتی تعیین‌کننده دارد این است که در تک‌تک مراحل هر تولید، منافع خصوصی اشخاص مشغول در آن مرحله به نزدیک‌ترین شکل با میزان بازدهی آن جزء از کار پیوند دارد. اگر سرمایه‌داری توانسته است، ثروت‌هایی را پدید آورد که در اختیار دارد، فقط به این دلیل است که تک‌تک کارگران باید نهایت فشار را به‌خود آورند و دستمزدشان از طریق نتیجه کارشان تعیین می‌شود و تک‌تک کارفرمایان نیز باید در تقلا باشند تا ارزان‌تر از رقبای، یعنی با بذل هزینه و کار کمتر، تولید کنند. ویژگی شاخص نظام اجتماعی سرمایه‌داری این است که این تحریک برای کار بیشتر را به تک‌تک اعضای جامعه انتقال می‌دهد، تک‌تک افراد را به بیشترین قابلیت کاری وامی‌دارد و از این رهگذر بیشترین نتایج را به‌دست می‌آورد. مالکیت خصوصی سپهری حکومت‌زدوده برای فرد ایجاد می‌کند،

دامنه تأثیرگذاری اراده حاکمیت را محدود می‌کند و اجازه می‌دهد قدرت‌های دیگری در کنار قدرت و در برابر قدرت سیاسی، سربرآورد (فون میزس، ۱۴۰۲: ۱۱۷-۱۱۶).

به باور فون میزس، کسی که از مالکیت خصوصی دفاع می‌کند، برای حفظ وحدت اجتماعی بشر و برای حفظ فرهنگ و تمدن انسانی وارد میدان شده است. او آپولوژیست (Apologies)، و مدافع جامعه، فرهنگ و تمدن است و چون خواستار چنین اهدافی است، باید یگانه‌ابزاری را نیز که به ای‌ن‌ها می‌انجامد، بخواهد و مدافعش باشد، و آن یگانه ابزار، هیچ چیز نیست مگر مالکیت خصوصی (همان، ۱۴۲). در نهایت دیدگاه فون میزس نسبت به صورت‌بندی جدید لیبرالیسم یا همان نئولیبرالیسم بر مبنای مالکیت خصوصی شکل می‌گیرد:

لیبرالیسم جدید، مینا را بر علوم محض اقتصاد و جامعه‌شناسی قرار می‌دهد که در نظام خود با ارزش‌گذاری بیگانه‌اند؛ یعنی در این باره هیچ اظهارنظری نمی‌کنند که چگونه باید باشد و چه چیز خوب و چه چیز بد است، بلکه فقط چیستی و چگونگی را مشخص می‌کند؛ وقتی این علوم به ما نشان می‌دهد که از همه امکان‌های قابل تصور برای سازمان‌دهی اجتماعی، تنها یکی همانا نظام اجتماعی مبتنی بر مالکیت خصوصی ابزارهای تولید-قابلیت وجود دارد، زیرا همه نظام‌های اجتماعی قابل تصور دیگر اجرانشدنی است. این هرچه باشد چیزی نیست که بتوان آن را خوش‌بینی توصیف کرد. اینکه نظام اجتماعی سرمایه‌داری مؤثر است و قابلیت بقاء دارد، گفته‌ای است که هیچ ارتباطی به خوش‌بینی ندارد (همان، ۱۴۴).

اگر زبان توصیف فون‌هایک درباره نئولیبرالیسم، فلسفی‌تر و توصیف فون میزس رنگ و بویی جامعه‌شناختی دارد، زبان میلتن فریدمن، دیگر شارح بزرگ نئولیبرالیسم، کاملاً فنی و اقتصادی است، اما در اینجا تلاش می‌شود که نگاه او به سرمایه‌داری و نئولیبرالیسم کمتر فنی و بیشتر در راستای اهداف پژوهش باشد. فریدمن سرمایه‌داری را تنها شرط لازم برای آزادی سیاسی می‌داند (فریدمن، ۱۴۰۱: ۲۰). می‌توان گفت دغدغه اصلی فریدمن در کتاب *سرمایه‌داری و آزادی*، مسئله آزادی است، هرچند بر رقابت و خصوصی‌سازی تأکید ویژه دارد، اما آزادی در سطوح مختلف زندگی اجتماعی، روابط سیاسی و اقتصادی، برای او به عنوان یک دال مرکزی عمل می‌کند. فریدمن در مورد آزادی می‌نویسد:

یکی از هدف‌های اصلی لیبرال‌ها این است که در افتادن با مشکل اخلاق را به خود فرد واگذار کنند. مشکلات واقعاً مهم اخلاقی آنهایی هستند که

در جامعه آزاد، فرد با آن مواجه است، یعنی اینکه فرد باید با آزادی‌اش چه کند؟ پس دو مجموعه ارزش وجود دارد که لیبرال‌های بر آن دسته از ارزش‌ها تأکید دارند که مربوط به روابط بین انسان‌ها باشد؛ یعنی ارزش‌هایی که در اولویت نخست، به آزادی اختصاص می‌یابد و دسته دوم ارزش‌هایی است که مربوط به فرد در بهره‌برداری از آزادی‌اش می‌شود و این در قلمرو اخلاق فردی و همچنین فلسفه قرار می‌گیرد (همان، ۲۲-۲۳).

به‌باور فریدمن، مسئله اساسی سازمان‌دهی اجتماعی، نحوه هماهنگ کردن فعالیت‌های اقتصادی بسیاری از مردم است. حتی در جوامع نسبتاً عقب‌مانده، برای استفاده مؤثر از منابع موجود، تقسیم گسترده کار و تخصصی کردن وظایف شغلی ضروری است. به‌طور اساسی، فقط از طریق دو راه می‌توان فعالیت‌های اقتصادی میلیون‌ها انسان را هماهنگ کرد. راه اول، هدایت مرکزی از طریق «اعمال زور» است که روش ارتش و دولت‌های خودکامه امروزی است. راه دوم، «همکاری آزادانه» و «داوطلبانه» افراد بر مبنای روش بازار است (همان، ۲۳). اقتصاد بازار آن چیزی را که مردم نیاز دارند در اختیارشان می‌گذارد و نه آنچه را که گروهی می‌پندارند باید مورد نیاز مردم باشد. کار بازار این است که تا حد زیادی از کثرت مسائلی که تکلیف آنها باید از راه‌های سیاسی معلوم شود، می‌کاهد و بدین ترتیب نیاز به شرکت مستقیم دولت در آن بازی را به حداقل می‌رساند. بازار مستقل و بی‌طرف، فعالیت‌های اقتصادی را از دیدگاه‌های سیاسی جدا کرده و اجازه نمی‌دهد افراد در فعالیت‌های اقتصادی خود به دلایلی که ربطی به بهره‌وری آنان ندارد، مورد تبعیض قرار گیرند؛ خواه این دلایل مربوط به عقاید سیاسی آنان باشد و خواه رنگ پوست آنها (همان، ۳۲-۳۴).

به‌عقیده فریدمن، وسایل مناسب در جهت رسیدن به جامعه بازار، عبارت است از: بحث آزاد، همکاری اختیاری و اشاره به اینکه اجبار به هر شکل، نامناسب است. استفاده گسترده از بازار آزاد، فشار وارد بر ساختار را کاهش می‌دهد، زیرا نیاز به دنباله‌روی در فعالیت‌های مربوطه از بین می‌رود. هر چه حوزه فعالیت‌های بازار وسیع‌تر باشد، تعداد مسائلی که باید تصمیمات صریح سیاسی در قبال آنها گرفته شود نیز کمتر است و از این رو باید در مورد آنها به توافق رسید. به‌همین ترتیب، هر چه تعداد مسائلی که باید بر سر آنها به توافق رسید کمتر باشد، احتمال حصول توافق در عین داشتن جامعه‌ای آزاد، افزایش می‌یابد (همان، ۳۵-۳۷).

ذات نئولیبرالیسم

جهان کنونی پر از «ایسم»‌هایی است که ما را سردرگم می‌کند. نئولیبرالیسم نیز یکی از همین ایسم‌ها است که در بزنگاهی تاریخی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی-اجتماعی پدیدار شد. تعاریف متفاوتی از نئولیبرالیسم وجود دارد که پرداختن به آنها می‌تواند در برداشتی منسجم از این مفهوم به ما کمک کند. دیوید هاروی (David Harvey)، نظریه‌پرداز برجسته انگلیسی، با اتخاذ رویکردی تاریخی به

نئولیبرالیسم، به یکی از برجسته‌ترین مفسران نظم نئولیبرال در زمانه کنونی تبدیل شده است، او معتقد است:

نئولیبرالیسم در وهله نخست نظریه‌ای در مورد شیوه‌هایی در اقتصاد سیاسی است که بر اساس آنها با گشودن راه برای تحقق آزادی‌های کارآفرینانه و مهارت‌های فردی در چارچوبی نهادی که ویژگی آن حقوق مالکیت خصوصی قدرتمند، بازارهای آزاد و تجارت آزاد است، می‌توان رفاه و بهروزی انسان را افزایش داد. در این میان، نقش دولت، ایجاد و حفظ یک چارچوب نهادی مناسب برای عملکرد آن شیوه‌هاست (هاروی، ۱۴۰۰: ۸).

هنری هلر (Henry Heller)، نظریه‌پرداز آمریکایی که تکامل نظام سرمایه‌داری را در بستر تاریخ مورد بررسی قرار داده است، نئولیبرالیسم را به‌عنوان متأخرترین مرحله تکوین سرمایه‌داری، به این صورت تعریف می‌کند:

نئولیبرالیسم به‌عنوان نظریه اقتصادی و سیاسی متولد شد و به‌تدریج به فرهنگ جدید واقعی تبدیل شد که توسط دولت، دانشگاه‌ها و رسانه‌ها ترویج می‌شود. منطق نئولیبرالیسم در این حقیقت منعکس می‌شود که برای ایجاد یک بازار آزاد به دست سنگین دولت نیاز است، اما به‌رغم مداخله دولت در گفتمان نئولیبرال، بازار به طرز وقیحانه‌ای به‌مثابه وسیله یا ماشینی خودکار ارائه می‌شود که قدرت‌مندترین پردازنده قابل تصور اطلاعات است (هلر، ۱۴۰۱: ۱۴۳).

یان رمان (Yan Rehmann)، نظریه‌پرداز و فیلسوف آلمانی، صورتی ایدئولوژیک از نئولیبرالیسم ترسیم می‌کند:

نئولیبرالیسم نوعی ایدئولوژی است که با جار زدن آزادی‌های فردی، توصیه می‌کند که همه کنش‌ها و امیال انسان به بازار آورده شود، زیرا مبادله در بازار را، فی‌نفسه اخلاقی می‌داند که قادر است جایگزین همه باورهای اخلاقی پیش‌تر تصور شود. نئولیبرالیسم خود را عاملیتی آزادی‌بخش از بوروکراسی دولتی ارباب‌منش معرفی کرده است و سوژه‌های خود را به واسطه فراخوانی مداوم آنها به فعال و خلاق بودنشان، بسیج می‌کند. نئولیبرالیسم در عین حال سوژه‌ها را به تبعیت از نظم محتوم بازار فرا می‌خواند که مرتباً به نحوی فزاینده تلاش‌های بسیاری از افراد را ناکام می‌گذارد و نقش بر آب می‌کند. نئولیبرالیسم ایدئولوژی است که پیوسته نیازمند آن است که باور به موفقیت را در همه افراد پدید آورد و در عین حال نگذارد که این باور به مطالبه اخلاقی یا حتی نقد بنیادین

ناعقلانیت کلی سرمایه‌داری تبدیل شود (رمان، ۱۴۰۰: ۳۷۰-۳۵۰).

مایکل هارت (Michael Hardt) و آنتونیو نگری (Antonio Negri) با خوانشی پس‌اساختارگرایانه، نئولیبرالیسم را چنین تعریف می‌کنند:

نئولیبرالیسم معمولاً چهره اقتصادی‌اش را نمایش می‌دهد، اما قلبی سیاسی دارد. نئولیبرالیسم آزادی بازارها را احیا نکرده، در عوض دولت را از نو ابداع کرده است، از این طریق که کوشیده آن را از چنگ مبارزه طبقاتی و مطالبات اجتماعی رهایی ببخشد و نظریه و عمل ناظر بر توسعه سرمایه‌داری را از خطرات تعارض اجتماعی مصون بدارد. نئولیبرالیسم نوعی نیروی واکنشی است؛ واکنشی که به عوض فلسفه و سیاست، عمدتاً از رهگذر ایدئولوژی و کنش اقتصادی عمل می‌کند؛ نئولیبرالیسم بیش از آنکه مرام باشد، علم است، از این جهت که بیش از اقتدار یک کلیسا، سرکردگی سرمایه را تجهیز می‌کند و بیش از هویت ملی، به نیروی بازار متوسل می‌شود. نئولیبرالیسم همه این‌ها را به‌مدد آرایش متکثر و متنوعی تحقق می‌بخشد که به‌جای درهم‌شکستن قوای دشمن خویش، سعی در تصاحب آنها می‌کند (هارت و نگری، ۱۴۰۱: ۳۷۰-۳۵۰).

آدام کاتسکو (Adam Kotsko) نئولیبرالیسم را به‌مثابه قسمی از الهیات سیاسی سرمایه‌داری معاصر در نظر می‌گیرد:

مجموعاً در نئولیبرالیسم، قرائتی از طبیعت بشر که رقابت اقتصادی در آن بالاترین ارزش را دارد، به نظریه‌ای سیاسی می‌انجامد که در آن وظیفه اصلی دولت این است که چنین رقابتی را ممکن سازد و به‌راستی حکم به آن دهد و نتیجه جهانی است که در آن افراد، شرکت‌ها و دولت‌ها، جملگی پیوسته مجبورند خودشان را با رقابت اقتصادی ابراز کنند. این امر بدان معناست که نئولیبرالیسم به آفرینش جهانی تمایل دارد که در آن نئولیبرالیسم حقیقی باشد. به‌زحمت می‌توان الهیات سیاسی بیش از این منسجم و خودتقویت‌گری را تصور کرد؛ اما معتقدم هر تلاشی به هدف آفرینش بدیل برای نئولیبرالیسم باید دقیقاً به‌همین سیاق عمل کند (کاتسکو، ۱۴۰۲: ۶۳).

ویلیام دیویس (William Davies)، نظریه‌پرداز انگلیسی نیز معتقد است:

نئولیبرالیسم، تلاشی است در جهت جایگزین کردن ارزیابی اقتصادی به جای قضاوت سیاسی، ولی نه فقط ارزیابی، که به وسیله بازار انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، نئولیبرالیسم عبارت است از تلاش جهت منکوب کردن سیاست توسط اقتصاد (دیویس، ۱۴۰۲: ۲۵).

همچنین نوآم چامسکی (Noam Chomsky)، فیلسوف آمریکایی، نئولیبرالیسم را اینگونه تعریف می‌کند:

نئولیبرالیسم به مثابه فرم اصلاح شده آزادی به نفع بازار آزاد سرمایه‌داری، تعریفی از الگوی سیاسی اقتصادی زمانه ما است. این مفهوم به سیاست و فرآیندی اطلاق می‌شود که به موجب آن، به اقلیتی از سودجویان بخش خصوصی، مجوز کنترل زندگی اجتماعی را می‌دهد تا سود شخصی خود را به حداکثر برسانند (چامسکی، ۱۴۰۱: ۷).

وندی براون (Wendy Brown)، نظریه پرداز آمریکایی، در مقاله‌ای تحت عنوان «نئولیبرالیسم و پایان لیبرال دموکراسی»، نئولیبرالیسم را این گونه صورت بندی می‌کند:

گفتمان نئولیبرال درحالی که بازار را برجسته می‌کند، فقط یا حتی اساساً، متمرکز بر اقتصاد نیست، بلکه گسترش و ترویج ارزش‌های بازار در همه نهادها و اقدامات اجتماعی را نیز شامل می‌شود، تا آنجا که خود بازار همچون یک بازیگر برجسته در همه این حوزه‌ها باقی می‌ماند (براون، ۱۴۰۱: ۵۲).

با تأمل در تعریف‌های مورد بررسی در این بخش می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی‌های جهان‌بینی نئولیبرالیسم عبارتند از:

۱. بازار آزاد. بر مبنای تعاریف ارائه شده، بازار آزاد بخش جدانشدنی نظم نئولیبرال است، به شکلی که بدون وجود بازار آزاد، نئولیبرالیسم بی‌معنا و ناکارآمد است؛ هر چند زندگی بدون بازار، شاید زندگی غیرقابل تصویری باشد، اما سلطه بازار بر سایر حوزه‌های زیسته انسان، یعنی آنچه نظم نئولیبرال بر آن تأکید دارد، نیز خود عاملی در مختل کردن زندگی انسان است (استگر و روی، ۱۴۰۱؛ هلر، ۱۴۰۱؛ براون، ۱۴۰۱؛ چامسکی ۱۴۰۱؛ رمان، ۱۴۰۰؛ هاروی، ۱۴۰۰).

۲. تأکید بر تکنولوژی. تکنولوژی در ذات خود ماهیتی بی‌طرف دارد، اما منتقدین نظم نئولیبرال معتقدند نئولیبرالیسم تکنولوژی را به نفع اهداف خود مصادره کرده و به ابزاری برای استثمار زندگی انسان تبدیل شده است (هلر، ۱۴۰۱؛ هان، ۱۴۰۰؛ همو، ۱۴۰۰).

۳. مداخله دولت به نفع بازار آزاد: هر چند نئولیبرال‌ها به سختی با مداخله دولت در امور اقتصادی و

بازار آزاد مخالفت می‌کنند، اما از سوی دیگر معتقدند هر زمان نیاز باشد دولت باید به یاری بازار آزاد آمده و مشکلات آن را رفع کند. همین امر است که به عنوان تناقضی اساسی مورد توجه منتقدان نئولیبرالیسم قرار گرفته است (کاتسکو، ۱۴۰۲؛ هارت و نگری، ۱۴۰۱؛ هلر، ۱۴۰۱؛ هاروی، ۱۴۰۰).

۴. **آزادی‌های فردی.** مهم‌ترین اعتراض نئولیبرالیسم به عدم توجه به آزادی‌های فردی است. معمولاً اعتراض نئولیبرال‌ها به هر گونه ایدئولوژی جمع‌گرا مانند کمونیسم و سوسیالیسم، مربوط به همین نادیده گرفته شدن آزادی‌های فردی است، اما خود نئولیبرالیسم صرفاً شعار آزادی‌های فردی را سر می‌دهد در حالی که خود نیز آزادی‌های فردی را در سطحی کلان نادیده می‌گیرد، زیرا نئولیبرالیسم این آزادی‌های فردی را صرفاً در سطحی اقتصادی می‌خواهد، برخلاف لیبرالیسم کلاسیک که مدافع آزادی در تمامی سطوح بود و از حقوق شهروندی دفاع می‌کرد (هاروی، ۱۴۰۰؛ رمان، ۱۴۰۰).

۵. **رقابت.** نئولیبرالیسم تأکید می‌کند که اصول بازار آزاد که مهم‌ترین آن رقابت است، می‌تواند نقش اساسی در ایجاد نظم خودجوش اجتماعی ایفا کند. رقابت فی‌نفسه چیز بدی نیست، اما نقدی که به رقابت در چهارچوب نظم نئولیبرال وارد است، این است که نئولیبرال‌ها داشتن حداقلی از شرایط رقابت را برای افراد جامعه در نظر نمی‌گیرند و گمان می‌کنند تمامی افراد شرایط یکسانی برای رقابت دارند (کاتسکو، ۱۴۰۲؛ رمان، ۱۴۰۰).

۶. **خصوصی‌سازی و سودجویی.** همانگونه که گفته شد، نئولیبرال‌ها با دخالت دولت در امور اقتصادی مخالف‌اند و معتقدند مالکیت خصوصی افراد باید محترم شمرده شود. برعکس فلسفه اقتصادی کینزی، که حداقلی از دخالت دولت را برای دفاع از حقوق محرومان جامعه و به‌ویژه طبقه کارگر قائل بود، نئولیبرال‌ها تاب هیچ‌گونه دخالتی در سودجویی و خصوصی‌سازی ندارند (دیویس، ۱۴۰۲؛ هاروی، ۱۴۰۰).

۷. **حکمرانی سیاسی.** نئولیبرالیسم صرفاً به حکمرانی اقتصادی رضایت نمی‌دهد، بلکه در خوانشی دیگر، اساساً نئولیبرالیسم، سازوکاری است که تلاش می‌کند سیاست و روابط قدرت را از نو صورت‌بندی کند (دیویس، ۱۴۰۲؛ براون، ۱۴۰۱).

نئولیبرالیسم در بوته نقد

منطق بازار آزاد و دگردیسی ارزش‌ها

اساساً اقتصاددانانی نئولیبرال مثل فون‌هایک و فریدمن، بیش از آنکه جنبه‌های اخلاقی بازار را در نظر داشته، بر جنبه‌های اقتصادی آن تکیه دارند و همین نگاه جانب‌دارانه آنها است که بازار آزاد را در عصر کنونی به یک مسئله تبدیل کرده است. به عبارت دیگر، همیشه این پرسش بی‌پاسخ مانده که بازار آزاد تا کجا می‌تواند پیش برود؟ و در چه جاهایی باید محدودیت‌ها را بپذیرد؟ اسکار وایلد (Oscar Wilde) زمانی نوشته بود:

آدم بدین کسی است که قیمت همه چیز را می‌داند، اما ارزش هیچ چیز را نمی‌داند. جوامع ما معمولاً همه‌مان را بدین می‌کنند و هیچ‌کس بدین‌تر از اقتصاددانی نیست که ارزش مبادله را یگانه ارزش موجود می‌بیند و ارزش تجربی را مانند چیزی غیرضروری در جامعه بی‌اهمیت می‌شمرد؛ جامعه‌ای که در آن هرچیز بر اساس معیارهای بازار سنجیده می‌شود (واروفاکیس، ۱۴۰۱: ۳۷).

خیلی وقت پیش، بیشتر چیزها بیرون از مدار دادوستد تجاری به سخن دیگر، بیرون بازار- تولید می‌شدند. البته این بدین معنا نیست که جهان جایی بهتر و اخلاقی‌تر بود. طی دو یا سه سده گذشته جوامع ما به مرحله دیگری از تاریخ انسان گذر کرده‌اند. محصولات ما بیشتر و بیشتر بدل به کالا شده‌اند، حال آنکه بخش مولد ما منجر به تولید چیزهایی برای مصرف شخصی می‌شود. این کالایی‌شدن و پیروزی توقف‌ناپذیر ارزش مبادله بر ارزش تجربی، صرفاً در حوزه شخصی زندگی ما محصور نمی‌ماند. اکنون ما به نقطه‌ای رسیده‌ایم که بازار به قدری گسترش یافته که حتی ژن‌های انسان و حیوان هم قابل خرید و فروش بوده و ارزش مبادله پیدا کرده است. کم‌کم این کالایی‌شدن به همه‌جا سرایت می‌کند؛ حتی رَحِم مادر هم ارزش مبادله می‌یابد، وقتی به صورت رسمی و قانونی به اجاره زوجی درمی‌آید که به نحو دیگری قادر به بچه‌دارشدن نبوده‌اند. خیلی زود ما قادر به خرید و فروش سیارک‌ها در فضا و گسترش امپراتوری بازار و برتری ارزش مبادله از کره خاکی تا بی‌نهایت خواهیم بود (همان، ۳۸-۳۹).

همین استیلای بازار آزاد و قابل مبادله‌شدن هر چیز است که تفاوت بین «جامعه دارای بازار» و «جامعه بازار» را مشخص می‌کند. در عهد باستان کالا، بازار و ارزش مبادله واقعاً وجود داشت و نقشی مهم در زندگی انسان نیز ایفا می‌کردند، اما نکته اساسی آن است که این جوامع تحت سیطره منطق بازار نبودند. زندگی در جوامع بازار را صرفاً می‌توان طبق ضوابط اقتصادی درک کرد. البته فرهنگ، سنت‌ها و باورهای مذهبی همچنان اهمیت دارند، اما حتی این بقایای جهانی که در آن بازارها در حاشیه بودند و ارزش‌های تجربی همچنان حاکم بودند، معمولاً خود را از طریق تأثیرشان بر بازار جلوه‌گر می‌کنند. جوامع بازار وقتی به وجود آمدند که مولدترین فعالیت‌ها از خلال بازارها هدایت شدند (همان، ۴۲-۴۳). غلبه ارزش مبادله بر ارزش تجربی، چه خوب و چه بد، جهان را دگرگون کرد. از سویی، با کالایی‌شدن چیزها، مفهوم جدیدی از آزادی تحت سیطره بازار به وجود آمد و از سوی دیگر، این دگرگونی مروج بدبختی بی‌سابقه جدیدی مثل فقر و برده‌داری بالقوه بود. پول شاید امروزه هستی و هدف همه چیز است، اما همیشه این طور نبوده است. پول شاید همواره ابزار مهمی بوده که به افراد کمک کرده به هدف‌شان برسند، اما هدفی در خود و برای خود، به حدی که امروز هست، نبود. با پیروزی ارزش مبادله بر ارزش‌های تجربی، همچنان‌که جوامع دارای بازار به جوامع بازار تکامل یافتند، چیز دیگری رخ داد؛ پول از وسیله به هدف تبدیل شد (همان، ۵۱-۴۹).

به‌باور یانیس واروفاکیس (Yanis Varoufakis)، سرمایه‌داری باید هر چیزی را که لمس می‌کند، کالایی کند، اما در عین حال، نرخ مبادله‌ای بالا و در نتیجه سود زیاد منوط به این است که از به‌انجام رساندن کامل این کار باز بماند. سرمایه‌داری نمی‌خواهد به سرنوشت گله‌ای از درندگان دچار شود که شکارشان را آن‌قدر ماهرانه و با کارایی تمام می‌بلعند که از گرسنگی تلف می‌شوند، و به‌همین دلیل متکی بر وجود لایتناهی از ارزش‌های تجربی است تا ارزش‌های مبادله‌ای‌اش را با آنها پروار کند. سرمایه‌داری باید همواره درصدد کشف و کالایی کردن چیزهایی باشد که تاکنون از دستش دررفته‌اند (همو، ۱۴۰۳: ۴۵).

سرمایه‌داری نئولیبرال هم در مواجهه با ارزش تجربی تا جای ممکن، آن را در زنجیره ارزش مبادله‌ای‌اش ادغام کرده و به این شکل سیاره زمین را تصاحب کرده است. سرمایه‌داری پس از ادغام همه منابع، محصولات و مصنوعات، حالا دیگر به کالایی‌سازی امواج رادیویی و تلویزیونی، رحم زنان، هنر، اطلاعات ژنتیکی، سیارک‌ها و حتی خود فضا روی آورده است. در این فرآیند ارزش تجربی همه چیزها به ارزش پولی و دلاری تقلیل یافته، به یک دارایی پول‌ساز و نوعی قرارداد تجاری (همان، ۴۳). پول بیش از هر چیز، بازتابی است از روابط ما با یکدیگر و با مظاهر فناوری؛ یعنی ابزار و طرقي که ما با آنها ماده را دگرگون می‌کنیم. به بیان شاعرانه مارکس:

پول قابلیت بیگانه‌شده بشر است. آنچه من به‌عنوان یک انسان از انجامش
ناتوانم و در نتیجه همه قدرت‌های ذاتی و فردی من هم از انجامش
ناتوان‌اند، به‌واسطه پول ممکن می‌شود. پس پول هر یک از این قدرت‌ها
را بدل به چیزی می‌کند که به‌خودی خود نیست؛ یعنی آن را به ضد
خودش بدل می‌کند (مارکس به‌نقل از همان، ۳۴).

از سوی دیگر، مایکل سندل (Michael Sandel)، نظریه‌پرداز آمریکایی، در تلاش است رابطه بین اخلاق و اقتصاد بازار را برای ما نمایان کند. به‌باور وی «اخلاق نشان می‌دهد که ما دوست داریم دنیا چگونه عمل کند، اقتصاد نشان می‌دهد که دنیا عملاً چگونه است» (سندل، ۱۴۰۰: ۷۷). سندل برای نقد بازار، «عدالت» را به‌عنوان مفهوم مرکزی دستگاه نظری خود در نظر گرفت. بر اساس دیدگاه وی، عدالت بر مبنای عضویت افراد در اجتماع‌ها صورت‌بندی شده و هدف اساسی آن، ارزش‌مند شمردن خیر عمومی است (Sandel, 2013: 123). خیر عمومی بر اساس ارزش‌مند شمردن فرهنگ‌ها و اجتماعات متفاوت موجود در آنها شکل گرفته است که در شکل‌گیری هویت افراد نقشی غیرقابل انکار دارند (Idem, 2018: 253).

به‌باور سندل، خیلی از اقتصاددان‌ها گمان می‌کنند بازار به‌خودی خود خنثی است و تأثیری در کالایی که مبادله می‌کند، نمی‌گذارد، اما این‌طور نیست. بازار اثرش را می‌گذارد. ارزش‌های بازار گاهی ارزش‌های دیگر را، یعنی ارزش‌های که باید حفظ کنیم را، از میدان به‌در می‌کنند. بازار زمانی مخرب می‌شود که به حوزه‌هایی از زندگی دست‌درازی می‌کند که جنبه پولی و کالایی ندارند. بعضی چیزهای خوب زندگی ما

اگر صورت کالا پیدا کنند، فاسد می‌شوند و ارزش‌شان را از دست می‌دهند. پس برای اینکه ببینیم جایگاه بازار کجاست و کجا نباید به بازار اجازه دخالت داد، باید ببینیم چیزهایی از قبیل بهداشت، آموزش، زندگی خانوادگی، هنر یا تکالیف مدنی را چگونه ارزیابی می‌کنیم. این‌ها مسائل اخلاقی و سیاسی هستند، نه صرفاً اقتصادی. برای حل آنها ما باید مورد به مورد، درباره معنی اخلاقی‌شان و راه درست ارزش‌گذاری آنها بحث کنیم؛ بنابراین بدون آنکه متوجه شویم، بدون اینکه درباره‌اش تصمیم گرفته باشیم، از اقتصاد بازار داشتن به جامعه بازاری بودن گذار کردیم (سندل، ۱۴۰۰: ۷-۶).

مسئله اساسی برای سندل، دست‌درازی پول و بازار به ساحتی از زندگی است که زمانی هنجارهای غیربازاری بر آن حاکم بود (همان، ۲۳). اقتصاددانان اغلب وانمود می‌کنند بازار چیزها را فقط سامان می‌دهد؛ دست به آنها نمی‌زند و آلوده‌شان نمی‌کند، اما این حقیقت ندارد، بازار انگش را روی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی می‌زند، غالباً مشوق‌های غیربازاری را تضعیف می‌کند یا از بین می‌برد (همان، ۵۶). به بیان سندل، دوره فخرفروشی بازار درست همان دوره‌ای بوده که گفتمان عمومی تا حد زیادی از محتوای اخلاقی و معنوی خالی شده است. تنها راه ننگ داشتن بازار در جای خودش این است که ما بی‌پرده و بی‌تعارف، درباره فضیلت‌های اخلاقی و امور اجتماعی که برایمان مهم‌اند گفتگو کنیم. هر چقدر چیزهایی که با پول می‌توان خرید بیشتر شوند، فرصت‌های برخورد افراد از قشرهای مختلف با یکدیگر کمتر می‌شود. در زمانه افزایش نابرابری، بازاری کردن همه‌چیز موجب می‌شود دارا و ندار روز به روز بیشتر جدا از یکدیگر زندگی کنند (همان، ۱۷۹). در نهایت مسئله بازار در واقع این است که ما چگونه می‌خواهیم در کنار یکدیگر زندگی کنیم. آیا جامعه‌ای می‌خواهیم که همه‌چیزش قابل خرید و فروش است؟ یا فضیلت‌های اخلاقی و مدنی وجود دارند که بازار احترام‌شان را ننگه نمی‌دارد و با پول نمی‌توان خریدشان؟ (همان، ۱۸۰). در نهایت باید عنوان نمود جوامع بازار ماشین‌های فوق‌العاده و ثروت باورنکردنی، فقر حیرت‌انگیز و بدهی‌های عظیم تولید می‌کنند، اما همزمان امیال و رفتارهایی را در ما تولید می‌کنند که برای تداوم خودشان لازم است (واروفاکیس، ۱۴۰۱: ۱۶۶).

نئولیبرالیسم به مثابه فرمی از توسعه عقلانیت اقتصادی

به‌باور وندی براون، نئولیبرالیسم امر اجتماعی را متهم می‌کند به اینکه خیالی و غیرواقعی است و از طریق آن، برابری طلب می‌شود، اما به‌بهای قربانی شدن نظم خودانگیخته حاصل از بازارها و موازین اخلاقی. خرد نئولیبرال جانب‌داری از این هنجارها و روال‌ها را تلاشی کج‌اندیشانه برای پشت‌پازدن به آزادی، جایگزینی دستورات اخلاقی با احکام سیاسی و اهتمام در مهندسی اجتماعی منتهی به تمامیت‌خواهی نشان می‌دهد (براون و دیگران، ۱۴۰۱: ۵۱). براون معتقد است حوزه سیاسی، همراه با سایر ابعاد زندگی معاصر، تسلیم یک عقلانیت اقتصادی شده است؛ به عبارت دیگر، نه تنها بشریت به‌طور کامل به‌صورت انسان اقتصادی پیکربندی شده، بلکه تمام ابعاد زندگی بشر بر اساس یک عقلانیت بازاری

قالب‌بندی شده‌اند. درحالی‌که این امر مستلزم تسلیم کردن هرگونه کنش و سیاست‌ورزی به ملاحظات سودجویانه است، به‌همان اندازه مهم است که با خروجی همه کنش‌های انسانی و متعارف به‌عنوان یک اقدام عقلانی شرکتی و بر طبق یک حسابگری سودجویانه، منفعت‌طلبانه یا رضایت در برابر شبکه کمیابی اقتصاد خرد، عرضه و تقاضا- و بی‌طرفی اخلاقی و ارزشی رفتار می‌شود.

نئولیبرالیسم تصور نمی‌کند که به این سادگی تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را بتوان به چنین حسابگری تقلیل داد، بلکه می‌کوشد اقدامات نهادی و پاداش‌هایی را برای گفتمان و سیاست، معیارهای خود را ترویج کند، بازیگران منطقی را ایجاد کرده و یک منطق بازار را برای تصمیم‌گیری در همه حوزه‌ها تحمیل نماید. ازاین‌رو، مهم‌تر اینکه نئولیبرالیسم دربردارنده ادعایی هنجاری به‌جای هستی‌شناختی در مورد فراگیر بودن عقلانیت اقتصادی است و از نهادسازی، سیاست‌ها و توسعه گفتمان متناسب با چنین ادعایی حمایت می‌کند (همان، ۵۴).

براون معتقد است گسترش عقلانیت اقتصادی به حوزه‌ها و نهادهای سابقاً غیراقتصادی به رفتار فردگرایانه منجر می‌شود؛ یا به عبارت دقیق‌تر، یک نظم نئولیبرال را برای شهروندان تجویز می‌کند. درحالی‌که لیبرالیسم کلاسیک، تمایز و حتی گاهی تنش را از جمله معیارهای اقدامات اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی فردی بیان می‌کند، نئولیبرالیسم به‌طور هنجاری، افراد را به‌عنوان یک بازیگر شرکتی در همه حوزه‌های زندگی پرورش داده و هویت می‌بخشد. نئولیبرالیسم، افراد را موجوداتی منطقی و محاسبه‌گر نشان می‌دهد که استدلال اخلاقی آنها با استعداد مراقبت از خود، یعنی توانایی تأمین نیازهای خود و ارائه خدمت به جاه‌طلبی‌های خود، سنجیده می‌شود. نئولیبرالیسم با ایجاد مسئولیت‌پذیری کامل فرد نسبت به خود، مسئولیت اخلاقی را معادل با کنش منطقی معرفی می‌کند و اختلاف بین رفتار اقتصادی و اخلاقی را با پیکربندی مطلق امر اخلاقی به‌عنوان یک موضوع عقلانی پیرامون هزینه‌ها، منافع و پیامدها پاک می‌کند، اما با انجام این کار، مسئولیت در قبال خود را به فرازی جدید می‌رساند (همان، ۵۶-۵۷).

به‌باور براون، سوژه‌های نئولیبرالی از طریق آزادی‌شان کنترل می‌شوند، نه آن‌گونه ساده که متفکران مکتب فرانکفورت به‌واسطه فوکو مورد بحث قرار داده‌اند، به‌دلیل اینکه آزادی در یک نظام سلطه می‌تواند ابزاری برای آن سلطه باشد، بلکه به‌دلیل اخلاق‌گرایی نئولیبرال ناشی از پیامدهای این آزادی. چنین کنترلی همچنین به این معنی است که صرف‌نظر کردن دولت از حوزه‌های خاص و به‌دنبال آن خصوصی‌سازی برخی از کارکردهای دولت، به‌معنای برچیده شدن دولت نیست، بلکه به منزله یک تکنیک حکمرانی است (براون، ۱۴۰۱: ۶۰). در حقیقت، این تکنیک نشانه حکمرانی نئولیبرالی است که در آن، اقدام اقتصادی عقلانی که سراسر جامعه را اشباع کرده است، جایگزین قانون یا مقررات روشن دولتی می‌شود. نئولیبرالیسم با هدف تشویق افراد برای دادن یک شکل کارآفرینانه خاص به زندگی خود، صلاحیت نظارتی دولت را به‌سمت افراد مسئول و عقلایی سوق می‌دهد (همان، ۶۱). سرانجام، اشباع هم دولت و هم فرد از عقلانیت

اقتصادی، تأثیر اساسی در دگرگونی و ایجاد محدودیت بنیانی معیارهای سیاست اجتماعی مناسب در برابر لیبرال دموکراسی کلاسیک دارد. سیاست اجتماعی نه تنها باید با آزمون‌های سودآور سازگار باشد، رقابت را برانگیزد و مسیر رقابت را بگشاید و افراد عقلانی تولید کند، بلکه از اصل کارآفرینانه «نابرابری برای همه» پیروی کند، چنان‌که اشکال کارآفرینانه را با بدنه اجتماعی درهم آمیخته و گسترش دهد. این اصلی است که حکمرانی دولت نئولیبرال را با جامعه و فرد مرتبط می‌کند.

روی هم رفته، تعمیم عقلانیت اقتصادی به تمام جنبه‌های تفکر و فعالیت، قرار دادن دولت در خدمت صریح و مستقیم به اقتصاد، تقلیل سازمان دولت به عنوان شرکتی که توسط عقلانیت بازار سازمان یافته است، ترویج مفهوم فرد اخلاقی به عنوان یک فرد کارآفرین، و بنای سیاست اجتماعی مطابق با این معیارها، می‌تواند به عنوان شکل شدیدتری از اشباع حوزه‌های اجتماعی و سیاسی توسط سرمایه به جای شکل جدیدتر آن ظاهر شود. این یعنی اینکه عقلانیت سیاسی نئولیبرالیسم را می‌توان مرحله‌ای از سرمایه‌داری تعبیر کرد که درواقع بیانگر استدلال مارکس است که سرمایه به تمام جنبه‌های زندگی نفوذ و آن را دگرگون می‌کند؛ بازسازی هر چیزی در شمایل آن و کاهش هر ارزش و فعالیتی به توجیه خشک و رسمی آن (همانجا).

نئولیبرالیسم؛ تمیزه‌شدن و مسئولیت فردی

از نظر جامعه‌شناسان نوعی از فردگرایی مهم‌تر از سایر انواع آن است و آن، عبارت است از فردگرایی که معرف نظام اقتصادی ماست. درحقیقت، بسیاری از جامعه‌شناسان معتقدند ایدئولوژی فردگرایی از لحاظ تاریخی پیامد مستقیم ظهور اقتصاد سرمایه‌داری است. با وجود این، گروه دیگری از جامعه‌شناسان معتقدند جهان‌بینی فردگرایانه نقطه شروع بود و نظام اقتصادی مدرن در حقیقت معلول فردگرایی است، نه علت آن (کالرو، ۱۴۰۲: ۵۰). سرمایه‌داری و فلسفه پشتیبان آن، بیش از هر نظام اقتصادی دیگری، به فردگرایی گرایش دارند. این امر هنگامی آشکارتر می‌شود که بدانیم لازمه سرمایه‌داری این است که فرآیند تولید در دست مالکیت خصوصی باشد نه در تملک پدیده‌های عمومی بزرگ‌تر. همچنین فردگرایی در ایده بازار کار نیز هویداست. در بازار کار زمان و توان آدمی بدل به کالاهایی شخصی می‌شوند و فرض بر این است که هر کارگر شخصاً مسئول تأمین امنیت شغلی خود است. اما وقیحانه‌ترین شکل فردگرایی را می‌توان در آن دسته از پیش‌فرض‌های فلسفی دید که بیشتر اقتصاددانان برای توجیه و دفاع از آن به خدمت می‌گیرند (همان، ۵۳).

پیر بوردیو (Pierre Bourdieu)، نئولیبرالیسم را به مثابه آرمان‌شهری از استثمار بی‌حد و مرز می‌داند که به شکل برنامه‌ای منسجم برای تخریب منظم ساختارهای جمعی عملیاتی شده که می‌توانستند مانعی بر سر راه منطق بازار تمام و کمال به وجود بیاورند (بوردیو، ۱۳۹۸: ۸۴). نقطه شروع بوردیو برای نقد نئولیبرالیسم این سؤال است که جامعه چگونه آتمیزه و فردگرا می‌شود؟ یا به عبارت بهتر، چرا سرنوشت مشترک برای افراد هیچ اهمیتی ندارد و هر کس به فکر منافع خود است و فردگرایی دامن همه افراد جامعه را گرفته

است؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها قبل از هر چیز به یک جمله معروف و عامیانه که امروزه بسیار رایج شده باید اشاره کرد: «اگر بدبخت یا فقیر هستی، مقصر خودت هستی». این جمله را می‌توان به‌عنوان نقطه عطف استیلای گفتمان نئولیبرالیسم در نظر گرفت. چنین جمله‌ای نه تنها بار مسئولیت را از دوش ساختارها برداشته و بر گردن خود فرد انداخته، بلکه به گفتمان نئولیبرالیسم نیز مشروعیت بخشیده است. پیر بوردیو با اشاره به مسئله‌ای چون «فقر» نشان می‌دهد که چنین نگاهی که بر ساخت گفتمان نئولیبرال است، تا چه اندازه به خطا رفته است. بوردیو بر این باور است که نئولیبرال‌ها مسئله‌ای چون فقر را که یک مسئله کلان اجتماعی است را به مسئله فردی و خصوصی تقلیل داده‌اند و هیچ مسئولیتی برای دولت در این زمینه در نظر نگرفته‌اند. بر همین مبناست که اقتصاددانان نئولیبرال از «بازگشت فرد» سخن می‌گویند؛ به عبارتی، بازگشت سوژه مسئول و نادیده گرفتن مسئولیت دولت و تبلیغ ایده «هر کس بر اساس لیاقتش» به جای «ایده هرکس بر اساس نیازش» که حکایت از کاهش دخالت‌های دولت در مسئولیت‌های اجتماعی دارد (همو، ۱۳۹۵: ۱۱۴). منظور از بازگشت مسئولیت فردی، برگشت به سوژه‌ای است که معمولاً خودش سرنوشتش را رقم می‌زند و در نهایت، مسئولیت موقعیتی است که در زندگی دارد، یعنی سوژه‌ای که وقتی در موقعیت قربانی است، می‌توان سرزنشش کرد و همچنین به‌خاطر ایجاد نقص در سیستم امنیت اجتماعی به او حمله کرد (همو، ۱۳۹۷: ۵۳۴).

به باور بوردیو گفتمان نئولیبرالیسم مانند گفتمان‌های دیگر نیست. نئولیبرالیسم گفتمانی قدرت‌مند است که چون همه قدرت‌های موجود در جهان روابط قدرت را در پشت خود دارد، جنگیدن با آن سخت و طاقت‌فرساست. این جهان روابط قدرت، با جهت دادن به گزینه‌های اقتصادی کسانی که بر روابط اقتصادی استیلا دارند و در نتیجه با افزودن نیروی ویژه نمادین خودش به آن روابط قدرت، آن را چنانکه هست، کمک می‌کند که بسازد (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۰). منطق اقتصاد نئولیبرال از خلال نهادهای بین‌المللی نظیر بانک جهانی یا صندوق بین‌المللی پول و دولت‌هایی که این نهادها مستقیم یا غیرمستقیم اصول حکومتی‌شان را به آنها دیکته می‌کنند، امروز در پی تحمیل خود به سراسر جهان است. این اقتصاد بخشی از مشخصات خود را که دعوی جهان‌شمولیت آنها را دارد، مدیون آن است که در یک جامعه خاص بستریافته، یعنی در نظامی از باورها و ارزش‌ها، در یک رفتار و یک بینش اخلاقی نسبت به جهان، و به‌صورتی خلاصه در یک عقل سلیم اقتصادی، ریشه کرده و به‌همین عنوان در ساختارهای اجتماعی و ساختارهای شناختی یک نظام اجتماعی خاص جای می‌گیرد (همو، ۱۳۹۸: ۵۹).

از سوی دیگر، خوانش میشل فوکو (Michel Foucault) در کتاب *تولد زیست سیاست*، از نسبت بین دولت و نئولیبرالیسم، می‌تواند در اتمیزه شدن سوژه‌های نئولیبرال راهگشا باشد. به‌باور فوکو، نئولیبرالیسم شکلی از حکومت‌مندی است، نوعی از عقلانیت حکمرانی که انواع جدیدی از قلمرو اجتماعی را تولید می‌کند. نئولیبرالیسم به‌عنوان شکلی از حکومت، فراتر از سیاست اقتصادی یا حتی حوزه اقتصادی، آن‌گونه

که به‌طور سنتی تصور می‌شود، گسترش می‌یابد (کاظمی، ۱۴۰۲: ۴۱-۴۰). حکومت‌مندی نئولیبرال، خوانشی فوکویی از رابطه بین گفتمان نئولیبرال و دولت مدرن است که سازوکارهای جدیدی از مداخله دولت مدرن در امر سیاست‌گذاری اجتماعی تحت وضعیت نئولیبرالیسم ارائه می‌کند.

فوکو در *تولد زیست سیاست* به‌مثابه یک دیرینه‌شناس، در بخشی از کتاب به سازوکارهای صورت‌بندی علاقه‌مند است که حاکم بر ابژه‌ها، مفاهیم و عملکردهای گفتمان نئولیبرالیسم است. به‌باور فوکو، نئولیبرالیسم، نظریه کلاسیک بازار آزاد را از نو صورت‌بندی می‌کند، اما به‌جای تعریف بازار در قالب مبادله، رقابت را جایگزین می‌کند (همان، ۱۶۸). به‌نظر وی، نظم نئولیبرال، به‌جای ایجاد چارچوب مبادله بین دو شریک برابر، ایده نابرابری و عدم تعادل را جایگزین می‌کند. بدین جهت می‌توان گفت گفتمان نئولیبرال را از طبیعت‌گرایی پنهان لیبرالیسم تفکیک می‌کند. در این گفتمان رقابت، طبیعی نیست، حتی خروجی بازی گرایز و نیازها هم نیست، بلکه ساختاری است که شامل ویژگی‌های رسمی است که می‌تواند تنظیم اقتصادی را به‌واسطه سازوکار قیمت‌ها تأمین کند. در این بین، نقش دولت بسیار حیاتی است. دولت وظیفه دارد رقابت مد نظر جهان‌بینی نئولیبرال را از طریق بخش مهمی از مداخلات دائمی ایجاد کند. بر این اساس، دخالت یا عدم دخالت دولت نیست که نئولیبرالیسم را از یک سیاست برنامه‌ریزی‌شده جدا می‌کند، بلکه ذات و ماهیت این مداخله است که تمایز را ایجاد می‌کند. مداخله باید در اوضاع بازار، که همان چهارچوب است و نه در سازوکارها، صورت گیرد.

فناوری نئولیبرال حکومت باید اقتصاد بازار آزاد را درون یک چارچوب نهادی صورت‌بندی کند، نه اینکه آن را هدایت یا برنامه‌ریزی کند. ماهیت لیبرالیسم کلاسیک نه بر اساس حکومت اقتصادی، بلکه به‌مثابه یک حکومت یا سیاست جامعه، در معنایی که تنها این سیاست می‌تواند هدف اعمال و کنش حکومتی باشد، تعریف می‌کند. در چنین شرایطی که جامعه به هدف عمل حکومت تبدیل می‌شود، این‌همه معنی مفهوم اقتصاد اجتماعی بازار را منعکس می‌کند؛ بر این اساس تحلیل نئولیبرالیسم، امکان رد شدن این نگاه که اقتصاد فرآیندی مستقل است را فراهم می‌کند و بر یک نظم هم‌زمان اقتصادی، حقوقی و نهادی تأکید می‌کند (همان، ۲۰۶).

در نگاه فوکو، گفتمان نئولیبرال، به‌ویژه نئولیبرالیسم آمریکایی، تلاش دارد اقتصاد را از نو تعریف کند: تحلیل اقتصادی دیگر بر مبنای خوانش سازوکارهای تولید، مبادله و مصرف صورت‌بندی نمی‌شود، اساساً نئولیبرالیسم خود را به‌مثابه علم رفتار بشری معرفی می‌کند. بر این اساس، اقتصاد تبدیل به تحلیل و بررسی فعالیتی می‌شود که خود را به‌مثابه رابطه میان اهداف و ابزار و وسایل کمیاب تعریف می‌کند (همان، ۳۰۱). این دگرگونی در پارادایم اقتصادی، مفهوم کار را هم دگرگون می‌کند؛ یعنی حرکت از مفهوم‌سازی از نیروی کار به مفهوم‌سازی سرمایه‌شایستگی و تبحر. بنابراین، کار کردن نوعی رفتار اقتصادی، عقلانی و محاسبه‌شده از جانب فردی است که کار می‌کند تا با اثرگذاری بر منابع، به هدف و سودی مشخص دست

یابد. به باور فوکو، انسان در چهارچوب نظم نئولیبرال، انسانی است که خودکارآفرین است؛ به عبارت دیگر، سرمایه مخصوص به خود را دارد که برای او به مثابه منبع درآمد است (همان، ۳۰۳). نگاه میشل فوکو به سوژه نئولیبرال نیز می تواند در درک نحوه اتمیزه شدن جامعه به ما کمک کند. به باور فوکو، در عصر نئولیبرالیسم، فرآیندها، نقش اقتصادی به خود گرفته اند؛ اکنون از همه ما انتظار می رود که کارآفرینان خودمان باشیم و تا سرحد مرگ با دیگران رقابت کنیم، همیشه خودمان را به کار در سطوح بالاتر هل دهیم، همیشه به دنبال فرصت های جدید سرمایه گذاری باشیم، حتی فرصت هایی با ریسک بالا، تا به بهترین شکل از منابع شخصی خود بهره برداری کنیم و حداکثر سود شخصی را به دست آوریم. نئولیبرالیسم نوع جدیدی از فرد را تولید کرده است؛ به عبارت بهتر، سوژه جدیدی را تولید کرده که بخش های عمومی و خصوصی را به یکدیگر متصل می کند. فرد نئولیبرال، فردی رقابتی است که به طور کامل در رقابت های جهانی غوطه ور شده است. علاوه بر این، سوژه نئولیبرال نه تنها از قفس آهنگین اقتصاد سرمایه داری و بر بیرون نیامده، بلکه درون قفس های فردی که تحت تأثیر جهانی نئولیبرال قرار دارد، خود را محبوس کرده است (Dardot and Laval, 2014).

روان سیاست نظم نئولیبرال

اقتصاد سرمایه داری نئولیبرال به بقا جایگاه مطلق می دهد. این اقتصاد نگران زندگی نیک نیست، مایه دوام چنین اقتصادی این توهم است که سرمایه بیشتر یعنی حیات بیشتر، و حیات بیشتر یعنی ظرفیت زندگی بیشتر (هان، ۱۴۰۰: ب: ۸۸). مردمی که در ورطه جامعه در حال پیشرفت نئولیبرال فروغلتیده اند، به جای به پرسش کشیدن جامعه و نظام، خود را در برابر این نظام مسئول و متعهد می دانند و در برابر آن احساس شرم می کنند (همان، ۱۱).

به باور بیونگ چول هان (Byung-Chul Han)، روان سیاست نئولیبرال همواره شیوه های بدیع تر استثمار را به ارمغان آورده است. کارگاه های بی شمار مدیریت خویشتن، بازدرمانی انگیزشی و سمینارهایی با موضوع آموزش شخصیتی و ذهنی، نوید نیل به خودبهبهت سازی نامحدود و بهره وری فزاینده را می دهند. سوژه ها به واسطه تکنیک های نئولیبرال سلطه، که هدفشان نه تنها سرمایه گذاری در ساعت کار، بلکه سرمایه گذاری بر شخصیت یا خود سوژه است، هدایت می شوند. همه این تکنیک ها معطوف به فرامین فردی و درواقع، معطوف به زندگی سوژه هاست. نئولیبرالیسم، هستی انسان کامل را به مثابه ابژه ای برای استثمار در نظر می گیرد (همان، ۳۵). ایدئولوژی نئولیبرال خودبهبهت سازی، معرف و ویژگی های مذهبی درواقع متعصبانه است. این نوع از خودبهبهت سازی دربرگیرنده شکل جدید سوژه سازی است. کارکردن بی وقفه به همراه تهذیب نفس همچون خودسنجی و خودکنترلی پروتستانیسم، معرف نوعی فناوری سوژه سازی و سلطه به معنای واقعی کلمه است. در حال حاضر، به جای جستجوی گناهان، فرد باید افکار منفی را یافته و از بین ببرد (همان، ۳۶).

روان سیاست نئولیبرالیسم با تلاش برای ترویج آگاهانه این امر که ذهن انسان هیچ نیست مگر یک ماشین مولد مثبت‌اندیش، ذهن انسان را ویران می‌کند. سوژه نئولیبرال اسیر اجبار خودبهنه‌سازی شده است؛ یعنی، همواره مجبور به کسب دستاوردهای بیشتری است؛ گویا معالجه، به کشتار تبدیل شده است (همو، ۱۴۰۰الف: ۳۸). روان سیاست نئولیبرال با راهکار ایجابی، سلطه می‌یابد. به جای به‌کارگیری مؤلفه‌های منفی، روان سیاست با محرک‌های مثبت‌اندیش پیش می‌رود (همان، ۴۲). روان سیاست نئولیبرال از طریق کنترل هیجانات، کنش‌های فعال را مدیریت می‌کند. روان سیاست نئولیبرال با دستاویز قرار دادن هیجان، کنش‌های سطح پیش‌انعکاسی را با جرح و تعدیل‌های عمیق درونی، مدیریت می‌کند. در نتیجه، هیجان ابزار کارآمدتری برای کنترل روان سیاسی تمامیت فرد است؛ فرد به‌مثابه یک کل (همان، ۵۴).

هان معتقد است جامعه قرن بیست‌ویکم دیگر یک جامعه انضباطی نیست، بلکه یک جامعه «دستاوردسالار» است. ساکنانش هم دیگر سوژه‌ای منقاد نیستند، بلکه سوژه‌های «دستاوردخواه» هستند. آنها کارآفرینان خودشان هستند (همو، ۱۴۰۰ب: ۲۵). «می‌توانی» بی‌پایان، فعل معین ایجابی جامعه دستاوردسالار است؛ می‌توانی سطح بهره‌وری را افزایش می‌دهد، به‌همین دلیل است که سوژه دستاوردخواه سریع‌تر و بهره‌ورتر از سوژه منقاد است (همان، ۲۶-۲۷). جامعه مبتنی بر زحمت‌کشی و دستاورد، جامعه‌ای آزاد نیست؛ این جامعه قیدوبندهای جدیدی خلق می‌کند. بالاخره دیالکتیک ارباب و برده به جامعه‌ای که در آن، همه آزاد و قادر به فراغت‌اند، نمی‌رسد، بلکه به یک جامعه کارسالار می‌رسد که خود ارباب به یک برده زحمت‌کش تبدیل شده است. در این جامعه اجبارمدار، هر کسی یک اردوگاه کار اجباری درون خودش می‌سازد. این اردوگاه با این حقیقت تعریف می‌شود که همه افراد زندانی و نگهبان یا قربانی و مجرم هستند. فرد خودش را استثمار می‌کند؛ یعنی استثمار حتی بدون سلطه هم میسر است (همان، ۴۲). سرچشمه افسردگی، که اغلب در فرسودگی به اوج می‌رسد، همانا خودارجاعی سخت هیجان‌زده، افراطی و زیاده از حد است که خصیصه‌های مخرب یافته است.

سوژه دستاوردخواه مستهلک و افسرده، خودش را به اصطلاح خُرد و خاکشیر می‌کند. این سوژه خسته است، او اصلاً نمی‌تواند از خودش پا بیرون بگذارد، بیرون خودش بایستد، به دیگری و به دنیا تکیه کند. به‌همین دلیل، آرواره‌هایش را روی خودش می‌فشارد. پارادوکس ماجرا آنجاست که با این کار از درون تهی و خالی می‌شود (همان، ۷۸). اگر در جامعه انضباطی فوکو، نفی‌اندیشی و ممنوعیت، دیوانگان و مجرمان را می‌سازد، افسردگان و بازندگان، محصول جامعه دستاوردسالار مجازی نئولیبرال هستند. در واقعیت آنچه فرد را افسرده می‌کند، زیادت مسئولیت و ابتکار عمل نیست، بلکه دستور دستاورد داشتن است (همان، ۲۶-۲۸). در نتیجه سوژه دستاوردخواه معاصر بر خودش خشونت روا می‌دارد و به جنگ خویش می‌رود (همان، ۶۸).

هان معتقد است جامعه امروز یک جامعه دستاوردسالار است که روزبه‌روز بیشتر وجه سلبی

ممنوعیت‌ها و فرمان‌ها را کنار می‌گذارد و خود را همچون جامعه آزادی‌مدار عرضه می‌کند. فعل معینی که شاخص جامعه دستاوردسالار است، «باید» نیست بلکه «می‌توانی» است. سوژه دستاوردخواه دوره پسامدرن دچار نفی و سلب است. این سوژه بر مدار اثبات می‌چرخد (همان، ۶۹). سوژه دستاوردخواه دوران معاصر به دنبال وظیفه نمی‌رود؛ اصل و قاعده‌اش ابداً تمکین، قانون و انجام تعهد نیست، بلکه آزادی، لذت و تمایل است. فراتر از همه اینکه، او از کارش انتظار سودی دارد که همان تمتع است. او برای لذت است که کار می‌کند و به دستور دیگری عمل نمی‌کند. به‌واقع، او اساساً به خودش گوش می‌دهد. بالاخره، انتظار می‌رود او یک کارآفرین خویش‌فرما باشد. ولی این آزادی از قید دیگری اساساً رهایی‌بخش و آزادی‌بخش نیست؛ دیالکتیک آزادی، قیدهای جدیدی می‌سازد. آزادی از قید دیگری به رابطه‌ای خودشیفته‌گونه با خویش‌تن تبدیل می‌شود و این رابطه زمینه‌ساز بسیاری از اغتشاش‌های روانی است که دامن‌گیر سوژه دستاوردخواه امروزی شده‌اند. بنابراین سوژه دستاوردخواه احساس می‌کند مجبور است بیشتر و بیشتر عملکرد داشته باشد (همو، ۱۴۰۲: ۷۳).

امروزه همه می‌خواهند از بقیه متفاوت باشند، اما این اراده به تفاوت‌طلبی می‌تواند یکسانی را تداوم ببخشد. امروزه ما با نوع پیشرفته‌ای از سازگاری و همسانی روبه‌رو هستیم، یکسانی خود را از طریق دیگربودگی آشکار می‌کند؛ حتی اصالت دیگری، سازگاری را استوارتر می‌کند، چون مؤثرتر از یکسان‌سازی اجباری است که بسیار شکننده و ضعیف است (همان، ۱۱۶). آنچه مشکل‌آفرین می‌شود، نه رقابت فردی فی‌نفسه، بلکه خودارجاعی است که به رقابت مطلق می‌انجامد. یعنی سوژه دستاوردخواه با خودش رقابت می‌کند، او تسلیم این میل اجباری ویرانگر می‌شود که مدام می‌خواهد از خودش پیشی بگیرد، مدام می‌خواهد رتّباً از سایه‌اش جلو بزند. این قیدوبندی که شخص به دست و پای خودش می‌بندد و به‌عنوان آزادی تحمیل می‌شود، نتایجی مهلک دارد (همو، ۱۴۰۰: ۸۲).

اجبار خویش‌تن، که خود را همچون آزادی جلوه می‌دهد، جای اجبار توسط دیگری را می‌گیرد. این تحول پیوند تنگاتنگی با روابط تولید سرمایه‌داری دارد. وقتی به سطح معینی از تولید برسیم، استثمار خویش‌تن بسیار کاراتر می‌شود و بازده بسیار بیشتری دارد. جامعه دستاوردسالار یعنی جامعه استثمار خویش‌تن. سوژه دستاوردخواه آن‌قدر خودش را استثمار می‌کند تا فرسوده شود. طی این فرآیند او دچار پرخاش به خویش‌تن می‌شود که اغلب اوقات تشدید شده و به خشونت خودویرانگری می‌رسد. این امر از قضا گلوله‌ای می‌شود که سوژه دستاوردسالار به‌سوی خودش شلیک می‌کند (همان، ۸۳).

سوژه دستاوردخواه خود را تسلیم اجبار آزادانه می‌کند تا عملکرد را بیشینه کند. او بدین ترتیب خودش را استثمار می‌کند. استثمار خویش‌تن به‌مراتب کاراتر از استثمار توسط دیگری است، چون با حس فریبنده آزادی مقارن است. استثمارگر در آن واحد همان استثمار شده است. اکنون استثمار بدون سلطه رخ می‌دهد. همین است که استثمار خویش‌تن را چنین کارا می‌کند. سیستم سرمایه‌داری از استثمار

توسط دیگری به سمت استثمار خویشتن می‌رود تا شتاب بگیرد (همو، ۱۴۰۰ الف: ۸۶). رسانه‌ها و فناوری ارتباطی جدید نیز هستی برای دیگری را رقیق و کم‌مایه کرده‌اند. دنیای مجازی، از جهت دگرگونی و مقاومتی که به‌نمایش می‌گذارد، فقیر است. در شبکه‌های اجتماعی مجازی، کارکرد اصلی دوستان آن‌است که با بذل توجه در مقام مصرف‌کننده به آگویی که مثل کالا عرضه شده است، خودشیفتگی را تشدید کنند. جامعه امروزی، جامعه «دیگران را دوست بدار» نیست که ما همگی خود را داخل یک کشتی بدانیم، بلکه جامعه دستاورد است که باعث تنهایی می‌شود، سوژه در پی نتیجه، خود را استثمار می‌کند تا اینکه فرو بپاشد (همو، ۱۴۰۲: ۶۳).

نئولیبرالیسم؛ بازتولید مصرف‌گرایی و سیالیت رادیکال

زیگمونت باومن (Zigmunt Bauman)، مصرف‌گرایی ملهم از نگرش نئولیبرال‌هایی چون فون‌هایک و فون‌میزس را به‌خاطر دورویی در دو زمینه محکوم می‌کند؛ یکی اینکه سرمایه‌داری صنعتی در مقایسه با سرمایه‌داری نئولیبرال مبتنی بر مصرف‌گرایی بسیار صادق‌تر بود، چون رک و بی‌پرده بود. حرف سرمایه‌داری صنعتی این بود که «این‌ها رؤسا هستند، این‌ها کارفرمایان و این‌ها کارگران؛ مردم شاخه شاخه‌اند و شاخه شاخه خواهند ماند؛ تنها چیزی که می‌توانیم عرضه کنیم این شانس است که اگر واقعاً با نهایت توش و توان خود تقلا کنید، به کسانی که بهتر از شما هستند ملحق شوید؛ اما همیشه برنده‌ها و بازنده‌ها وجود خواهند داشت و چیزهایی از این قبیل» (باومن، ۱۳۹۶: ۳۷۰). مصرف‌گرایی مبتنی بر سرمایه‌داری نئولیبرال، این صراحت لهجه را ندارد؛ چیزی را وعده می‌دهد که نمی‌تواند آن را تأمین کند. مصرف‌گرایی، درواقع همگانی‌شدن شادکامی را نوید می‌دهد. همه آزادند تا انتخاب کنند و اگر همگان مجاز باشند که وارد فروشگاه شوند، پس همگان به یکسان شادمان‌اند. این یکی از ریاکاری‌های مصرف‌گرایی است.

دورویی بعدی عبارت است از محدودیت و ناتوانی آن در زمینه چیزی که به آن وانمود می‌کند، یعنی اینکه وقتی آزادی مصرف داده شود، مسئله آزادی به‌طور کامل حل می‌شود و این فروکاستن آزادی به مصرف‌گرایی است. مردم به‌سمت فراموشی این مطلب رانده می‌شوند که برای ابراز وجود، راه‌های دیگری غیر از صرف خریدن محصولی بهتر و مصرف‌گرایی هم وجود دارد. ریاکاری نخست به‌علت تمسخر اصل عدالت، و ریاکاری دوم به‌علت تمسخر اصل ابراز وجود است (همان، ۳۷۱-۳۷۰).

اما نکته مهم‌تر در خوانش باومن از نسبت بین پست‌مدرنیته و نئولیبرالیسم، اشاره به این مطلب است که مصرف‌گرایی صرفاً مربوط به مصرف کالاها نیست، بلکه به سرتاسر حوزه‌های زیسته انسان قابل تعمیم است. باومن در کتاب *عشق سیال* تصویری از جهان مجازی‌شده مبتنی بر مصرف‌گرایی نئولیبرال به‌تصویر می‌کشد که تمامی ارزش‌های انسانی، از جمله عشق را مصرفی کرده است. به‌باور باومن:

در فرهنگی مصرفی مثل فرهنگ ما که از محصولات حاضر و آماده برای استفاده آنی، تورگ‌زنی‌های سریع، ارضای فوری، نتایج آسان‌یاب و دستورالعمل‌ها و نسخه‌های مطمئن و بی‌خطا، بیمه تمام خطرها و ضمانت پس گرفتن پول کالای فروخته شده طرف‌داری می‌کند، وعده یادگیری هنر عشق‌ورزی، وعده دروغین و فریبکارانه‌ای است که خیلی دلمان می‌خواست باشد، وعده‌ای برای تبدیل تجربه عشقی به هیئت دیگر کالاها، وعده‌ای که با به رخ کشیدن تمام این ویژگی‌ها ما را می‌فریبد و اغوا می‌کند و قول می‌دهد که بدون صبر و انتظار، به آنچه می‌خواهیم دست‌یابیم و به‌آسانی و بدون عرق‌ریزی به مراد دل خود برسیم (همو، ۱۴۰۰: ۲۸).

اساساً مقولات ارزشمندی چون عشق، بر قسمی از رابطه استوار است که به‌معنای پیوند عاطفی نزدیک و مستمر با دیگری است. عشق به‌معنای واقعی، نوعی رابطه ناب است و رابطه ناب به وضعیتی اطلاق می‌شود که رابطه اجتماعی فقط به‌خاطر نفس رابطه و به‌خاطر چیزی که هر کس از معاشرت پایدار با دیگری کسب می‌کند، برقرار شده باشد، و تا وقتی ادامه پیدا می‌کند که هر دو طرف فکر می‌کنند از ماندن در این رابطه به‌قدر کافی رضایت دارند. بنابراین عشقی که مبتنی بر رابطه ناب است، بر پایه گرایشی مساوات‌طلبانه شکل گرفته و تعلق خاطر عاطفی دو نفر در آن مهم است، نه معیارهای بیرونی (گیدنز، ۱۴۰۰: ۶۸-۷۲).

باومن مدرنیته تغییرناپذیر و ایستا را در مقابل مدرنیته سیال قرار می‌دهد که بسیار به مؤلفه‌های پست‌مدرن نزدیک است. عقلانیت سیال مدرن مصرف‌کنندگان، هیچ نیازی به پیوندها و تعهدها متصور نیست و آنها را بی‌فایده می‌داند. زندگی مصرفی طرف‌دار سبکی و سرعت است و نیز تازگی و تنوعی که امید می‌رود سبکی و سرعت به‌آنها پر و بال دهد و آنها را تسهیل کند (باومن، ۱۴۰۰: ۸۵-۸۸). باومن معتقد است ما در «جوامع فروشی» زیست می‌کنیم. مشخصه جوامع فروشی این است که «کمی‌سازی» بر همه ابعاد آن غلبه کرده است. پس شعار چنین جامعه‌ای می‌تواند این باشد که «وقتی کیفیت شما را مایوس می‌کند، در کمیت به‌دنبال رستگاری می‌گردید. وقتی دوام خوب نیست، سرعت تغییر است که ممکن است شما را رستگار کند» (همان، ۱۰۰).

اعتقاد به غلبه اندازه‌گیری و کمی‌سازی، اصلی کلی در عصر دیجیتال است. نفس کمیت‌یافته، در عین حال معرف فردی که با داده‌های فناورانه سروکار دارد نیز هست. خویشتن فرد، به کمک داده‌ها به‌نحوی تخریب می‌گردد که دیگر هیچ حسی برایش باقی نمی‌ماند. شعار این نفس کمیت‌یافته «کسب دانش نسبت به خود به‌واسطه اعداد» است. اما هیچ بینشی نسبت به خویشتن، صرفاً با داده‌ها و اعداد به‌وجود نخواهد آمد؛ هیچ چیزی در مورد خویشتن وجود نخواهد داشت (هان، ۱۴۰۰: ۶۵-۶۶).

به‌باور باومن، ظهور همجواری‌های مجازی، پیوندهای انسانی را به‌طور هم‌زمان بیش‌تر، سطحی‌تر، شدیدتر و کوتاه‌تر می‌کند. پیوندها بسیار سطحی‌تر و کوتاه‌تر از آن‌اند که به‌صورت علقه یا رشته الفت درآیند. فوران و غلیان هم‌جواری مجازی به‌نحوی مطلوب، بدون هیچ باقیمانده یا ته‌نشست و رسوبی پایدار، به‌پایان می‌رسد، هم‌جواری مجازی می‌تواند، هم به‌طور استعاری، فقط با فشار دکمه‌ای پایان یابد. هر چه انسان به تنوع مجازی هم‌جواری بیشتر توجه کند و بیشتر آن را فراگیرد، وقت کم‌تری را به کسب و به‌کارگیری مهارت‌های لازم برای هم‌جواری غیرمجازی اختصاص می‌دهد. چنین مهارت‌هایی از میان می‌روند، از یاد می‌روند، یادگیری آنها هرگز در اولویت قرار نمی‌گیرد، از آنها دوری می‌کنند و در بهترین حالت، با بی‌میلی به آنها روی می‌آورند. هم‌جواری مجازی، فشاری را که نزدیکی غیرمجازی اعمال می‌کند، خنثی می‌سازد. هم‌جواری مجازی در عین حال به الگوی تمام دیگر انواع هم‌جواری‌ها بدل می‌شود. اکنون تمام هم‌جواری‌ها ناگزیرند محاسن و معایب خود را با موازین هم‌جواری مجازی بسنجند. در راه رسیدن به جامعه فردگرایانه سیال اتفاقات زیاد دیگری رخ داده که تعهدات بلندمدت را به امری کمیاب، التزام بلندمدت را به توقعی نادر، و وظیفه مساعدت متقابل مبتنی بر «هرچه بادا باد» را به قولی غیرواقع‌بینانه و بی‌ارزش بدل کرده است (باومن، ۱۴۰۰: ۱۱۱-۱۰۹).

بخش مهمی از سستی و ناپایداری روابط و ارزش‌های انسانی، از جمله عشق، در هم‌جواری‌های مجازی خلاصه می‌شود که اقتصاد بازار آزاد و نظم نئولیبرال، بر مبنای مصرف‌گرایی پدید آورده است. تمام تلاش اقتصاد بازار آزاد این است که حیطه‌هایی از زندگی انسانی، مانند روابط عاطفی و عاشقانه که رنگ و بویی بازاری نداشته‌اند را مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد از نو صورت‌بندی کنند. در نظم نئولیبرال تنها شخصیتی که فعالان بازار قادر و مایل به پذیرش و در نظر گرفتن آن هستند، انسان مصرف‌کننده است؛ انسانی که همه چیز را مصرف کرده و سپس دور می‌اندازد. خریدار تنها به خودمشغول است؛ خودخواهی که جستجو برای یافتن بهترین معامله را به‌عنوان درمانی برای تنهایی خود انتخاب کرده و هیچ درمان دیگری نمی‌شناسد، تنها اجتماعی که می‌شناسد و به آن نیاز دارد، فوج مشتری‌های مرکز خرید است. انسان اقتصادی و انسان مصرف‌کننده، مردان و زنان بدون پیوندهای اجتماعی هستند. آنها ساکنان آرمانی اقتصاد بازاری و کسانی هستند که ناظران نظم نئولیبرال را خوشحال می‌کنند (همان، ۱۱۸-۱۱۶).

هجوم نیروها و عوامل بازار مصرفی به اجتماع و استعمار آن، اجتماعی که محل اقتصاد اخلاقی است، ترسناک‌ترین خطر را به‌وجود می‌آورد که شکل فعلی با هم بودن و مؤدت انسانی را تهدید می‌کند. مهم‌ترین و احتمالاً سرنوشت‌سازترین موفقیت حمله بازار تاکنون، فروپاشی تدریجی، ناقص و برگشت‌پذیر ولی مداوم مهارت‌های اجتماعی شدن یا حُسن معاشرت است. چیزی که نابودی مهارت‌های اجتماعی شدن و سست‌شدن روابط و سیال‌شدن ارزش‌های را تسریع و تقویت می‌کند، گرایش ملهم از شیوه زندگی مصرف‌گرایانه غالب به رفتار کردن با دیگران به‌عنوان ابژه‌های مصرف و قضاوت درباره آنها بر اساس الگوی

ابژه‌های مصرفی و بر مبنای میزان لذت حاصل از آنها و با معیار «ارزش در ازای پول» است. در بهترین حالت، دیگران به‌عنوان افراد همراه در فعالیت در اصل انفرادی مصرف، با ارزش هستند؛ هم‌پالکی‌هایی در شادی‌های حاصل از مصرف، کسانی که حضور و مشارکت فعال آنها ممکن است این لذات را تشدید کند. در جریان این کار، ارزش ذاتی دیگران به‌عنوان انسان‌های منحصر به فرد، از نظر محو شده است؛ همبستگی انسانی اولین قربانی پیروزی‌های بازار مصرفی است (باومن، ۱۴۰۰: ۱۲۴-۱۲۲).

نتیجه

در طول چند دهه اخیر، فلسفه نئولیبرالیسم در سراسر حوزه‌های زندگی بشر حضور داشته، اما بحث درباره ذات و ماهیت آن در زمانه کنونی و با توجه به بحران‌های اقتصادی و شکاف طبقاتی و فرهنگی که در جوامع مختلف رخ داده، بیش از پیش مورد توجه محققان و صاحب‌نظران قرار گرفته است. تاکنون مطالعات مختلفی در حوزه‌های متفاوت علوم اجتماعی و انسانی درباره ذات و ماهیت نئولیبرالیسم صورت گرفته، اما این مطالعات اکثراً در خارج از کشور بوده و در داخل ایران مطالعات مربوط به نئولیبرالیسم در یک دهه اخیر به‌طور جدی شروع شده است. هنوز هم بحث درباره نئولیبرالیسم در میان منتقدان و موافقان آن بسیار داغ است، اما واقعیت مطلب این است که خوانش نظری منسجمی از نئولیبرالیسم در کشور ما وجود ندارد و بیشتر جبهه‌گیری‌ها، ایدئولوژیک است. بر این اساس، این مطالعه تلاش کرد ضمن بررسی ریشه‌های تاریخی نئولیبرالیسم، تصویری منسجم از ذات و ماهیت نئولیبرالیسم، با استفاده از منابع متفاوت و معتبر، با بررسی دیدگاه صاحب‌نظران مختلف، ابتدا تعریفی از نئولیبرالیسم ارائه داده، سپس ویژگی‌های آن را برشمارد.

آنچه در تعاریف مذکور مشهود بود، این نکته را در خود دارد که نئولیبرالیسم، ذاتی اقتصادی دارد، هرچند از آن به‌عنوان نوعی حکمرانی سیاسی یاد می‌کنند، اما در واقع بر منطق بازار آزاد و عقلانیت اقتصادی استوار است. ویژگی‌های اساسی نئولیبرالیسم بر اساس متون مورد بررسی، عبارتند از: تأکید بر بازار آزاد، تکنولوژی، عدم مداخله یا مداخله دولت به نفع بازار، آزادی‌های فردی البته به معنای اقتصادی، رقابت مبتنی بر نظم بازار، خصوصی‌سازی و سودجویی. هر کدام از این مختصات، به‌شيوه‌هایی خاص در جوامع مختلف نمود پیدا می‌کنند.

از سوی دیگر، باید گفت نئولیبرالیسم، نسبت با لیبرالیسم کلاسیک، خوانشی متفاوت از مقولاتی چون آزادی، فردگرایی، بازار، مالکیت خصوصی و... ارائه می‌دهد و حتی شاید از لیبرالیسم کاملاً منفک شده است. پسوند «نئو» نمی‌تواند صرفاً به معنای ادامه دهنده راه لیبرالیسم کلاسیک باشد، چراکه به نظر می‌رسد متفکرانی و به عبارت بهتر، اقتصاددانان نئولیبرالی همچون فون‌هایک، فون‌میزس و فریدمن لیبرالیسم کلاسیک را تا حد توان به حوزه اقتصاد تقلیل داده و حوزه سیاسی و اجتماعی را از معنای واقعی لیبرالیسم تهی کرده‌اند.

نکته قابل تأملی که از این تقلیل‌گرایی افراطی به حوزه اقتصاد و به‌طور خاص، جهان‌بینی بازار آزاد قابل بحث است، نقدهایی است که به ساحت‌های مختلف نئولیبرالیسم وارد است. به‌عنوان مثال، نئولیبرالیسم صرفاً به دنبال فردگرایی اقتصادی است؛ فردگرایی که سوژه فقط منافع خود را می‌بیند و جهان را به مثابه نوعی بازار درک می‌کند که حتی والاترین ارزش‌های اخلاقی و انسانی نیز در آن، قابل معامله و خرید فروش‌اند. نتیجه چنین امری، کمیت‌گرایی غیرقابل‌مهارى است که هر حوزه از زندگی انسان را به عدد و رقم تقلیل می‌دهد. البته این تنها سویه‌های منفی نظم نئولیبرال نیست؛ مصرف‌گرایی افسارگسیخته، مصرفی‌شدن تمامی امور زندگی، اتمیزه شدن و مصائب روانی همچون افسردگی که از رقابت افسارگسیخته و دست‌اندرسالتاری حاصل می‌شود، مصادره شدن دولت به نفع سرمایه‌داران و سرکردگان بازار، و سرکوب جامعه مدنی و دموکراسی، از دیگر پیامدهای نئولیبرالیسم است که منتقدان نئولیبرالیسم بر آن تأکید دارند.

منابع

- استرگر، مانفرد؛ روی، راوی (۱۴۰۱) نئولیبرالیسم؛ درآمدی خیلی کوتاه، ترجمه مسلم قربان‌بابایی، تهران: لوگوس.
- اسمیت، آدام (۱۳۹۵) دست نامرئی، ترجمه مرضیه خسروی، تهران: روزگار نو.
- باومن، زیگمونت (۱۳۹۶) اشارت‌های پست‌مدرنیته، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- باومن، زیگمونت (۱۴۰۰) عشق سیال؛ درباب ناپایداری پیوندهای انسانی، ترجمه عرفان ثابتي، تهران: ققنوس.
- براون، وندی (۱۴۰۱) فروپاشی لیبرال دموکراسی: از نئولیبرالیسم به سوی نئوفاشیسم، نقد فلسفه سیاسی نئولیبرالیسم، ترجمه مسعود امیدی، تهران: گل‌آذین.
- براون، وندی؛ گردن، پیترا؛ پنسکی، ماکس (۱۴۰۱) اقتدارگرایی؛ سه کاوش در نظریه انتقادی، ترجمه نرگس ایمانی مرنی، سعید اسماعیلی و صالح نجفی، تهران: نشر نی.
- بورديو، پیر (۱۳۸۷) گفتارهایی دربارهٔ ایستادگی در برابر نئولیبرالیسم، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران: اختران.
- بورديو، پیر (۱۳۹۵) ساختارهای اجتماعی اقتصاد، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
- بورديو، پیر (۱۳۹۷) درباره دولت، ترجمه سروش قرائی، تهران: مولی.
- بورديو، پیر (۱۳۹۸) درسی درباره درس، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- چامسکی، نوآم (۱۴۰۱) بهره‌کشی از مردم؛ نئولیبرالیسم و نظم جهانی، ترجمه مژگان آموزگار، تهران: شما.
- دیویس، ویلیام (۱۴۰۲) حدود نئولیبرالیسم؛ اقتدار، حاکمیت و منطق رقابت، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه کتاب‌ما.

- رمان، یان (۱۴۰۰) نظریه‌های ایدئولوژی: قدرت‌های بیگانگی و انقیاد، ترجمه مهرداد امامی، تهران: چشمه.
- سندل، مایکل (۱۴۰۰) آنچه با پول نمی‌توان خرید؛ مرزهای اخلاقی بازار، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- فریدمن، میلتن (۱۴۰۱) سرمایه‌داری و آزادی، ترجمه غلامرضا رشیدی، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۴۰۲) تولد زیست سیاست ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نشر نی.
- فون میزس، لودویگ (۱۴۰۲) لیبرالیسم، ترجمه مهدی تدینی، تهران: پارسه.
- فون‌هایک، فردریش (۱۴۰۱) راه بردگی، ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش، تهران: نگاه معاصر.
- کاتسکو، آدام (۱۴۰۲) اهریمنان نئولیبرالیسم: در باب الهیات سیاسی سرمایه متأخر، ترجمه هومن کاسبی، تهران: نگاه.
- کاستلز، مانوئل (۱۴۰۰) تحولات حکمرانی در عصر جهانی‌شدن، ترجمه مهدی مقدری، تهران: نگاه معاصر.
- کاظمی، سیمین (۱۴۰۲) فمینیسم زیر سایه نئولیبرالیسم، تهران: روزآمد.
- کالرو، پیتروال. (۱۴۰۲) افسانه فردگرایی؛ نیروهای اجتماعی چگونه زندگی ما را شکل می‌دهند، ترجمه هادی جلیلی، تهران: بیدگل.
- گیدنز، آنتونی (۱۴۰۰) دگرگونی عشق و صمیمیت؛ جنسینگی، عشق و شهوت در جوامع مدرن، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: پارسه.
- هارت، مایکل؛ نگری، آنتونیو (۱۴۰۱) آسملی، ترجمه فؤاد حبیبی، تهران: نگاه.
- هاروی، دیوید (۱۴۰۰) تاریخ مختصر نئولیبرالیسم، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: دات.
- هان، بیونگ-چول (۱۴۰۰الف) روان سیاست؛ نئولیبرالیسم و فناوری‌های جدید قدرت، ترجمه مصطفی انصافی، تهران: لوگوس.
- هان، بیونگ-چول (۱۴۰۰ب) جامعه فرسودگی، جامعه شفافیت، ترجمه محمد معماریان، تهران: نشر ترجمان.
- هان، بیونگ-چول (۱۴۰۲) در میان جمع و طرد دیگری، ترجمه محمدراسخ مهند و مهدی پری‌زاد، تهران: نشر بان.
- هلمر، هنری (۱۴۰۱) تاریخ مارکسیستی سرمایه‌داری، ترجمه روزان مظفری، تهران: نگاه.
- واروفاکیس، یانیس (۱۴۰۱) حرف‌هایی با دخترم درباره اقتصاد: تاریخ مختصر سرمایه‌داری، ترجمه فرهاد اکبرزاده، تهران: نشر بان.
- واروفاکیس، یانیس (۱۴۰۳) تکنوفنودالیسم، آنچه سرمایه‌داری را نابود کرد، ترجمه سیامک کفاشی، تهران: بیدگل.
- وبر، ماکس (۱۳۹۶) اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- وین‌رایت، هیلاری؛ بیلر، آندریاس (۱۴۰۲) جایگزین نئولیبرالیسم؛ چالش‌های ایجاد جایگزین نئولیبرالیسم، ترجمه مسعود امیدی، تهران: گل‌آذین.

- Dardot, P., and Laval, Ch. (2014) *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Verso Books.
- Gain, N. (2014) "Sociology and Neoliberalism: A Missing History", *Sociology*, Vol. 48, No. 6, pp. 1092- 1106.
- Mises, L. (1981) *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- Sandel, M. (2013) "Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists should re-engage with Political Philosophy", *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 27. No. 4, pp. 121-140.
- Sandel, M. (2018) "Populism, Liberalism and Democracy", *Journal of Philosophy and Social Criticism*, Vol. 44, No. 4, pp. 253-259.