

متافزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

براساس رأی یکصد و سیزدهمین جلسه کمیسیون بررسی اعتبار نشریات علمی کشور، مورخ ۱۳۷۴/۱۲/۱۹ مجله «دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان» حایز شرایط دریافت درجه علمی - پژوهشی شناخته شد. طبق نامه مدیر کل پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری به شماره ۳/۴۴۴۱ مورخ ۸۷/۶/۶ این مجله به صورت چهار مجله تخصصی اجازه انتشار یافت، که نشریه «متافزیک» یکی از این چهار مجله است. بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۷۸۷ مورخ ۸۸/۵/۵ این نشریه با حفظ سابقه دارای درجه «علمی - پژوهشی» است.

سال چهل و نهم - دوره جدید - سال پنجم - شماره پانزدهم
بهار و تابستان ۱۳۹۲

متافیزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

سال چهل و نهم - دوره جدید - سال پنجم - شماره ۱۵ - بهار و تابستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

مدیر مسؤول: دکتر مجید صادقی (استادیار)

سر دبیر: دکتر محمدعلی اژه‌ای (استاد)

هیأت تحریریه:

دکتر محمدعلی اژه‌ای	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر محمود نوالی	استاد دانشگاه تبریز
دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی	استاد دانشگاه علامه طباطبائی	دکتر علی ارشد ریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران	دکتر فتحعلی اکبری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی	استادیار دانشگاه تهران
پرفسور محمد لگنهاوسن	استاد موسسه تحقیقات امام خمینی (ره) قم	دکتر غلامحسین توکلی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر زهرا مصطفوی	استاد دانشگاه تهران	دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان

مدیر اجرایی:

مرضیه جلالی

ویراستاری انگلیسی:

احسان گل‌احمر

ویراستار فارسی: علی جلالی

حروفچینی و صفحه آرایی:

امینه امیدی

ناشر:

دانشگاه اصفهان

چاپ و صحافی:

چاپخانه دانشگاه اصفهان

سال انتشار:

آبان ۱۳۹۲

با همکاری حوزه معاونت تحقیقات و فناوری دانشگاه اصفهان

این نشریه در پایگاه اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.srlst.com

دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پایگاه اولریخ (راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری) <http://ulrichsweb.serialsolutions.com>

پایگاه دوآج (فهرست مجلات پژوهشی با دسترسی آزاد) www.doaj.org

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و مجله در این زمینه مسؤولیتی ندارد.

نشانی: اصفهان، خیابان هزارجریب، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجله متافیزیک

نمابر: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۱۵۱

تلفن: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۰۹۷

سایت مجله: <http://uijs.ui.ac.ir/mp>

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پست الکترونیکی: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان
(علمی - پژوهشی)

الف - شرایط علمی

- ۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original research)، تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.
 - ۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده شده باشد.
- توضیح:** مقاله پس از دریافت، نخست در هیات تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیات تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می‌گیرد.

ب - شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
- ۳- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی اینترنتی (Email) ذکر شود (ذکر شماره تلفن مسئول مکاتبات در برگ ضمیمه نیز لازم است)
- ۴- چکیده فارسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد چنانکه خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.
- ۷- بیان پیشینه تحقیق از شرایط مقاله است.
- ۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
- ۹- مقاله باید دارای نتیجه‌گیری دقیق باشد.
- ۱۰- چکیده انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰) کلمه باشد.
- ۱۱- کلید واژه انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۱۲- نام نویسنده و درجه علمی و محل کار به لاتین ذکر شود.
- ۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر ذکر شود.

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ

ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از

ص تا ص)

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه)، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات،

محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص)

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک
ه: لوح فشرده

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقالات به صورت تمام الکترونیکی دریافت می گردد. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه اصفهان به نشانی
<http://uijs.ui.ac.ir/mph> مراجعه کنید و پس از ثبت نام در سامانه مقاله را ارسال نمایید.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی بلافاصله پس از فارسی آن داخل پرانتز در متن مقاله ذکر شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقالات ارسالی به هیچوجه برگردانده نمی شود.

۲۰- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری ۱: مجله در پذیرش یا نپذیرفتن مقاله همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری ۲: نویسنده باید هنگام ارسال مقاله متن زیر را تایپ و همراه مقاله ارسال نماید.

باسمه تعالی

سر دبیر مجله متافیزیک

تعهد می کنم

نویسنده مقاله

اینجانب

تا زمان اعلام نتیجه از سوی هیات تحریریه مجله متافیزیک، آن را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال
نکنم.

امضاء

تاریخ

مشاوران علمی مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۲

استاد دانشگاه اصفهان	محمدعلی اژه‌ای
دانشیار دانشگاه اصفهان	مرتضی حاج حسینی
دانشیار دانشگاه قم	محمد ذبیحی
استادیار دانشگاه اصفهان	فروغ‌السادات رحیم پور
دانشیار دانشگاه اصفهان	یوسف شاقول
دانشیار دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری
استادیار دانشگاه اصفهان	محمدجواد صافیان
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال	بیژن عبدالکریمی
پژوهشگر	محسن غلامعلیان
استادیار دانشگاه اصفهان	علی کرباسی زاده
پژوهشگر	علیرضا محبوبی آرانی
استادیار دانشگاه اصفهان	محمد مشکات
استادیار دانشگاه اصفهان	محمد مهدی مشکاتی
استادیار دانشگاه پیام نور اصفهان	ناصر مؤمنی
دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی	فرشته نباتی

مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال چهارم و نهم
دوره جدید - سال پنجم - شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۲

فهرست مطالب

-
- ۱-۱۶ صدق‌های منطقی غیر ضروری از منظر زالتا
سید محمدعلی حجتی - محمد سعیدی مهر - شهرام شهریاری
- ۱۷-۳۲ نقش خواجه نصیرطوسی در تعامل پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی
رضا محمدزاده - احمد عبادی
- ۳۳-۴۴ تحلیل هستی‌شناختی ابن سینا از اوسیای ارسطو
اسحاق طاهری سرتشنیزی
- ۴۵-۶۲ بررسی نقد هیدگر درباره مفهوم زمان هگل
علی اصغر مصلح - حسین رستمی جلیلیان
- ۶۳-۷۶ تقسیم فلسفه معاصر به تحلیلی و قاره‌ای
عبدالرزاق حسامی‌فر
- ۷۷-۹۶ طلوع «ابرانسان» در سپهر اندیشه نیچه
هدایت علوی‌تبار - سیده آزاده امامی
- ۹۷-۱۱۲ جایگاه فرولایه فوق محسوس در نظام فلسفه کانت
رضا ماحوزی

صدق‌های منطقی غیرضروری از منظر زالتا

* سید محمدعلی حجتی

** محمد سعیدی مهر

*** شهرام شهریار

چکیده

رای سنتی درباره صدق‌های منطقی، آن‌ها را ضروری می‌داند اما به ضروری بودن این صدق‌ها از منظرهای مختلف انتقادهایی وارد شده است. دیوید کاپلان و ادوارد زالتا با معرفی عملگرهایی منطقی مدعی‌اند که می‌توان جملاتی ساخت که بنا بر تعریف متعارف صدق منطقی باشند، با این حال در همه جهان‌ها صادق نباشند. ویلیام هانسن مثال‌های زالتا را مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی ناموجه می‌داند و به‌ویژه مفهوم اعتبار جهان بالفعل را تلقی درستی از اعتبار در صدق‌های منطقی نمی‌داند اما زالتا و نلسن در مقاله‌ای به انتقادهای او پاسخ می‌دهند و آن انتقادات را مبتنی بر آرائی دفاع‌ناپذیر می‌دانند. در این مقاله ابتدا صدق منطقی و تبیین تارسکی از آن را معرفی می‌کنیم سپس به ارائه مثال‌های کاپلان و زالتا می‌پردازیم. آنگاه انتقادات هانسن و پاسخ‌هایی را که به آن‌ها داده شده ذکر می‌کنیم و در انتها می‌کوشیم ریشه این اختلاف را در مبانی ما بعد الطبیعی طرفین بحث نشان دهیم.

واژه‌های کلیدی

صدق منطقی، ضرورت، جهان‌های ممکن، نظریه مدل، بالفعل‌گرایی، ممکن‌گرایی.

* دانشیار فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسؤول) hojatima@modares.ac.ir

** دانشیار فلسفه دانشگاه تربیت مدرس saedi@modares.ac.ir

*** کارشناس ارشد منطق دانشگاه تربیت مدرس shshahryari@modares.ac.ir

مقدمه

کرده‌اند (هاک، ۱۳۸۲: ۴۵؛ Read, 1995: 38; Beall & Restall, 2005; McKeon, 2007). یعنی اگر در استدلالی معتبر تعداد مقدمات به صفر برسد، حاصل یک صدق منطقی خواهد بود. مثلاً در فرمول " $\vdash p \vee \sim p$ " هر جمله‌ای که به جای P بگذاریم — چه صادق و چه کاذب — یک صدق منطقی به دست خواهد آمد (Read, 1995: 39); مانند «یا امروز باران می‌آید یا چنین نیست که امروز باران می‌آید». با توجه به اینکه طبق این تعریف صدق‌های منطقی استدلال‌های معتبر بدون مقدمه یا فرض هستند، استدلال‌های زیر صدق منطقی محسوب نمی‌شوند:

1. $(P \supset Q) \wedge P \vdash Q$
2. $(P \supset Q) \wedge (Q \supset R) \vdash (P \supset R)$

زیرا این استدلال‌ها دارای مقدمه هستند اما از هر استدلال می‌توان یک صدق منطقی ساخت، به این نحو که عطف مقدمات یا فرض‌های آن استدلال را به عنوان مقدم و نتیجه آن را به عنوان تالی قرار دهیم.^۱ پس اگر دو استدلال یادشده را به صورت زیر درآوریم، صدق منطقی خواهند بود:

- 1'. $\vdash ((P \supset Q) \wedge P) \supset Q$
- 2'. $\vdash ((P \supset Q) \wedge (Q \supset R)) \supset (P \supset R)$

به صدق‌های منطقی فوق «شرطی متناظر» (corresponding conditional) آن استدلال‌ها گفته می‌شود. استدلال هنگامی معتبر است که شرطی متناظرش صدق منطقی باشد. تارسکی کوشیده است با استفاده از مفهوم مدل و تعبیر (interpretation)، استنتاج و صدق منطقی را تعریف کند؛ بر مبنای تعریف او، اگر زبان صوری L و جمله ϕ را — که بر اساس قوانین زبان L ساخته شده است (=زدس) — در نظر بگیریم، آنگاه

صدق منطقی (logical truth) جمله‌ای است که در هر تعبیری از اجزایش — غیر از ثوابت منطقی (logical constants) — صادق باشد. همچنین عموماً صدق‌های منطقی گونه‌ای از صدق‌های تحلیلی دانسته می‌شوند یعنی جمله‌هایی که به واسطه معنا و ترتیب واژگان صادق‌اند. از سوی دیگر، جمله ضرورتاً صادق، جمله‌ای است که در همه جهان‌های ممکن صادق باشد. به نظر می‌رسد که صدق‌های منطقی از آنجا که صرفاً بر مبنای معنای واژگان یا فرم منطقی صادق دانسته می‌شوند، در هیچ جهان (یا حالت) ممکن نمی‌توانند صادق نباشند؛ از این رو، در تلقی متداول، صدق‌های منطقی را ضروری می‌دانند اما گاه نمونه‌هایی از جمله‌هایی ارائه شده است که به نظر صدق منطقی می‌رسند ولی فاقد ضرورت هستند. همچنان که در ادامه نشان داده خواهد شد، ادوارد زالتا مدعی است جمله‌هایی هستند که به لحاظ تحلیلی یا منطقی صادق به شمار می‌آیند ولی ضروری نیستند. ما پس از معرفی و بررسی این جمله‌ها به نتایجی که زالتا از وجود آن‌ها می‌گیرد، اشاره می‌کنیم و پس از آن به انتقاداتی که ویلیام هانسن به مثال‌های زالتا وارد کرده است، توجه می‌کنیم و سپس به دفاعی که زالتا و نلسن در برابر انتقادات هانسن آورده‌اند خواهیم پرداخت. در انتها به مبانی ما بعد الطبیعی هرکدام و نقش آن در شکل‌دهی تلقی‌شان از صدق منطقی اشاره خواهیم کرد.

صدق منطقی و تعریف آن بر مبنای مدل

درباره تعریف دقیق صدق منطقی اتفاق نظر وجود ندارد (Gómez-Torrente, 2011) اما معمولاً صدق منطقی را به صورت «نتیجه منطقی (logical consequence) یک استدلال بدون مقدمه» تعریف

تعبیرات صدق منطقی دارد؛ از دیدگاه زالتا برای آنکه عبارتی صدق منطقی به شمار آید، کافی است که تنها به ازای همهٔ تعبیرهای آن در جهان بالفعل صادق باشد (یعنی دامنه‌اش جهان بالفعل باشد)؛ از این رو وی عبارتی را که در همهٔ تعبیرهای جهان بالفعل صادق و در برخی تعبیرهای جهان‌های دیگر کاذب است، به عنوان نمونه‌ای از صدق منطقی غیرضروری معرفی می‌کند. از سوی دیگر هانسن این دیدگاه را نمی‌پذیرد و در کنار سائر اشکالاتی که به رأی زالتا وارد می‌کند، معتقد است که صدق منطقی باید در همهٔ تعبیرها از همهٔ جهان‌ها — بالفعل و غیربالفعل — صادق باشد (یعنی دامنهٔ آن باید همهٔ تعبیر در همهٔ جهان‌های ممکن باشد).

صدق‌های منطقی غیرضروری از دیدگاه زالتا

پیش از آنکه صدق‌های منطقی غیرضروری را از دیدگاه زالتا معرفی کنیم، لازم است اشاره کنیم که دیوید کاپلان نیز در بحث از کلمات نمایه‌ای (indexicals) می‌گوید که جملاتی مانند «من اینک اینجا هستم» یا «من وجود دارم» را هر کس بیان کند، صادق خواهند بود؛ یعنی در هر متنی صادق‌اند؛ به بیان دیگر این جملات در هر تعبیر صادق‌اند — و بنا بر تعریف باید صدق منطقی محسوب شوند — ولی ضروری نیستند (ر.ک: Kaplan, 1989). همچنین وی عملگری با نام Dthat معرفی می‌کند^۳ که وصف خاص (مانند نویسندهٔ *Hamlet* یا *the author of Hamlet*) را مانند اسم خاص می‌سازد (ر.ک: Kaplan, 1970). طبق نظریهٔ دلالت مستقیم^۴ و وصف خاص در هر جهان مدلولی دارد که شاید با مدلول آن در جهان دیگر تفاوت کند اما هنگامی که آن وصف داخل عملگر Dthat قرار می‌گیرد، در هر جهان ممکن

جملهٔ ϕ در L صدق منطقی دارد، اگر و فقط اگر این جمله در تمام تعبیر از L صادق باشد^۵ (ر.ک: Mckeon, Tarski, 1936: 414&5؛ به نقل از Mckeon, 2005). این جمله به این معناست که هر کلمه یا جمله‌ای از زبان L را به جای اجزاء ϕ بگذاریم (مگر اجزائی که ثابت منطقی محسوب می‌شوند) ϕ همچنان صادق خواهد بود. برای مثال، ϕ را معادل $p \vee \sim p$ در نظر بگیریم؛ هر تعبیری از P داشته باشیم جملهٔ ϕ صادق است: اگر P را جملهٔ «امروز باران می‌آید» تعبیر کنیم، جملهٔ ϕ ، یعنی اینکه «یا امروز باران می‌آید یا چنین نیست که امروز باران می‌آید» صادق خواهد بود. اگر P را «امروز باران نمی‌آید» تعبیر کنیم همچنان جملهٔ ϕ یعنی «یا امروز باران نمی‌آید یا چنین نیست که امروز باران نمی‌آید» صادق خواهد بود. به همین ترتیب، با هر تعبیر دیگری از P در زبان طبیعی، جملهٔ ϕ صادق خواهد بود — صرف نظر از صدق یا کذب P. مثالی دیگر از منطق محمولات: جملهٔ $(\forall x)(Fx \supset Gx) \supset (\forall x)(\sim Fx \vee Gx)$ را در نظر بگیریم؛ این جمله در هر تعبیر صادق است. مثلاً اگر Fx را به «x پرتقال است» و Gx را به «x نارنجی‌رنگ است» تعبیر کنیم، جملهٔ حاصل — یعنی جملهٔ «اگر همهٔ پرتقال‌ها نارنجی‌رنگ باشند، آنگاه چیزی یا پرتقال نیست یا نارنجی‌رنگ است» — صادق است. اگر به جای Fx یا Gx تعبیر «x آبی‌رنگ است» یا «x چهارگوش است» بگذاریم، همچنان جملهٔ ϕ صادق خواهد بود. اما باید توجه داشته باشیم که اجزائی مثل \supset و \supset ثابت منطقی هستند و از آن‌ها غیر از همان کاربردهای معمولشان در منطق، تعبیر دیگری نمی‌توانیم داشته باشیم. گفتنی است که در دهه‌های اخیر این تعریف از صدق منطقی در معرض انتقاد بوده است. مسئله‌ای که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار گرفته یکی از این انتقادات است که ریشه در دامنهٔ

operator) در زبان است. به دو مورد نخست اشاره‌ای مختصر می‌کنیم و مورد سوم را که بحث‌های مدافعان و منتقدان درباره آن شکل گرفته است با شرح و تحلیل بیشتر بررسی خواهیم کرد. مطابق تعریف تارسکی جمله‌ای صدق منطقی دارد که به ازای تمام تعبیرها (از غیرثوابت منطقی‌اش) صادق باشد؛ همچنان که در ادامه به تفصیل توضیح خواهیم داد از دید زالتا برای آنکه عبارتی صدق منطقی محسوب شود کافی است که به ازای همه تعبیرهای جهان بالفعل صادق باشد و لازم نیست که در تعبیرهایی هم که ناظر به اشیائی خارج از جهان بالفعل هستند صادق باشد. حال می‌پردازیم به مثال‌های وی؛ زالتا برای ارائه چنین مثال‌هایی جمله‌هایی شرطی می‌سازد که مقدمشان در جهان بالفعل و در نتیجه به علت داشتن عملگر فعلیت یا صلب بودن آن توصیف معین، در همه جهان‌ها متحقق (satisfy) می‌شود ولی تالی‌شان تنها در جهان بالفعل تحقق می‌یابد و نه دیگر جهان‌ها؛ به این ترتیب چون در همه تعبیرهای جهان بالفعل صادق‌اند صدق منطقی محسوب می‌شوند و چون در جهان‌های دیگر (به دلیل کذب تالی) صادق نیستند ضروری نخواهند بود. در دو مثال نخست، وی زبانی از منطق موجهات مرتبه اول معرفی می‌کند که در آن بتوان توصیفات معین صلب — به شکل $(ix)\varphi$ — ساخت؛ توصیفات معین در جهان بالفعل همواره به فردی خاص دلالت می‌کنند اما در جهان‌های دیگر ممکن است به فردی دیگر دلالت کنند؛ هنگامی که این توصیف معین صلب شود، در همه جهان‌های ممکن منحصرأً به شیئی خاص در جهان بالفعل دلالت می‌کند — شبیه عملگر "Dthat" نزد کاپلان (به مثال ارائه‌شده در آن بحث مراجعه کنید). بر این اساس نخستین مثال زالتا عبارتی است شرطی که می‌گوید «اگر شیء منحصر به فرد Q ویژگی P را داشته باشد آنگاه چیزی Q است»:

$$P(ix)Qx \supset (\exists y)Qy \quad \text{ص.م. ۱}^۷$$

به مدلول آن وصف در جهان بالفعل دلالت می‌کند — به تعبیر دیگر همانند اسم خاص، به دال صلب (rigid designator) تبدیل می‌شود. بنابراین Dthat(the author of Hamlet) نویسنده هاملت در جهان بالفعل است. با به کار بردن این عملگر نیز می‌توان جمله‌هایی ساخت که در جهان بالفعل صادق باشند ولی در جهان‌های دیگر نه و بنابراین ضروری نباشند. این مثال‌ها می‌توانند جمله‌هایی شرطی باشند که مقدمشان وصفی است مقید به عملگر "Dthat" و بنابراین در هر جهانی که بیان شود ارزش صدق آن بر مبنای جهان بالفعل تعیین می‌شود ولی تالی آن فاقد چنین عملگری است و لذا — به نظر وی — ارزش صدق آن بر مبنای جهانی که در آن ابراز شده تعیین می‌شود (ر.ک: Kaplan, 1989: 71). برای توضیح سخن کاپلان، جمله زیر را در نظر بگیرید:

اگر Dthat «نویسنده هاملت» شکسپیر باشد، آنگاه نویسنده هاملت شکسپیر است. این جمله اگر در جهان بالفعل ابراز شود، از آنجا که تالی آن در این جهان صادق است، صادق خواهد بود.^۵ اما اگر در جهانی دیگر ابراز شود که در آن شکسپیر نویسنده نمایشنامه هاملت نباشد، تالی آن کاذب خواهد بود در حالی که مقدمش به دلیل داشتن عملگر Dthat همواره به مرجع «نویسنده هاملت» در جهان بالفعل دلالت می‌کند؛ در نتیجه کل جمله با صدق مقدم و کذب تالی، کاذب خواهد بود. لذا این جمله نیز هرچند صادق است، ضروری نیست. اما زالتا مثال‌های کاپلان را قابل نقد می‌داند — دست‌کم چون نیازمند منطقی پیشرفته‌تر از منطق موجهات هستند و طبق تلقی متعارف نه صدق منطقی و نه حتی صدق تحلیلی

محسوب می‌شوند.^۶ زالتا خود به معرفی سه دسته دیگر از صدق‌های منطقی غیرضروری می‌پردازد. مثال‌های وی بر مبنای معرفی توصیفات معین صلب (rigid definite descriptions) و عملگر فعلیت (actuality)

صدق جمله ϕ بر مبنای جهانی که عبارت ص.م. ۳ در آن بیان می‌شود تعیین می‌شود. $A\phi$ به این معناست که «در جهان بالفعل (Wa) اوپاما رئیس جمهور امریکاست». حال نمونه‌ای از فرم منطقی ص.م. ۳، جمله «اگر بالفعل چنین باشد که اوپاما رئیس جمهور امریکاست، آنگاه اوپاما رئیس جمهور امریکاست» خواهد بود. چنین جمله‌ای در جهان بالفعل صادق است؛ زیرا در این جهان هم مقدم این جمله صادق است و هم تالی آن (با توجه به اینکه گفتیم به نظر زالتا ارزش صدق جمله صرفاً بر مبنای وضعیت آن در جهان بالفعل، تعیین می‌شود) اما ضروری نیست؛ زیرا در جهانی دیگر که در آن اوپاما رئیس جمهور امریکا نیست، کاذب است. توضیح اینکه ϕ ، یعنی جمله «اوپاما رئیس جمهور امریکاست» ضروری نیست؛ جهانی هست، مثلاً W_1 که در آن اوپاما رئیس جمهور امریکا نیست. در چنین جهانی مقدم این شرطی که می‌گوید «در جهان بالفعل اوپاما رئیس جمهور امریکاست» صادق است؛ زیرا این جمله درباره جهان بالفعل — یعنی Wa — است نه درباره W_1 . اما تالی آن کاذب است زیرا در جهان W_1 اوپاما رئیس جمهور امریکا نیست. بنابراین شرطی فوق در جهانی مثل W_1 کاذب خواهد بود. زالتا این عبارت را به عنوان نمونه‌ای از صدق‌های منطقی غیرضروری معرفی می‌کند. در باب «صدق منطقی بودن» این عبارت، به یاد بیاوریم که صدق منطقی مطابق تعریف، جمله‌ای است که در هر تعبیری از اجزایش (مگر ثوابت منطقی‌اش) صادق باشد و همچنان که گفتیم به باور زالتا منظور از «هر تعبیری» همه تعبیرهای جهان بالفعل است؛ از این رو وی جمله ص.م. ۳ را صدق منطقی می‌داند. از سوی دیگر، ضروری نبودنش به این معناست که در هر تعبیری از جهان بالفعل صادق است ولی در جهان‌های دیگر کاذب است. آیا مثال‌های زالتا را می‌توان صدق منطقی

هر تعبیری که مقدم این عبارت را متحقق کند، به شیئی منحصره‌فرد در جهان بالفعل دلالت می‌کند و به دلیل وجود چنین شیئی تالی نیز در جهان بالفعل متحقق خواهد شد؛ بنابراین ص.م. ۱ بنابر تعریف، صدق منطقی خواهد بود. اما ضروری نیست زیرا تعبیری خارج از جهان بالفعل می‌توان یافت که بنابر آن ص.م. ۱ صادق نباشد. کافی است چنین تعبیری دو شرط زیر را داشته باشد: (۱) در این تعبیر شیئی منحصره‌فرد باشد که در جهان بالفعل (Wa) حائز ویژگی Q و در همه جهان‌های ممکن دارای ویژگی P باشد. (۲) جهانی باشد (W_1) که در آن هیچ چیزی ویژگی Q را نداشته باشد. در این جهان مقدم ص.م. ۱ بنا بر شرط (۱) صادق خواهد بود زیرا در هر جهانی به شیئی در جهان بالفعل دلالت می‌کند ولی تالی آن (که ارزش صدقش در جهانی که در آن بیان شده، یعنی W_1 ، تعیین می‌شود) بنا بر شرط (۲) کاذب و لذا عبارت ص.م. ۱ صادق نخواهد بود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که این عبارت صدقی است منطقی اما غیرضروری. دومین مثال نیز مشابه همین مثال است؛ «اگر شیء منحصره‌فرد و بالفعل Q ویژگی P را داشته باشد آنگاه چیزی Q است»:

$$P(x)AQx \supset (\exists y)Qy \quad \text{ص.م. ۲}$$

در اینجا مقدم، عملگر فعلیت (A) نیز دارد؛ به طریق مشابه می‌توان نشان داد که این عبارت نیز صدق منطقی دارد اما ضروری نیست. بحث و بررسی ما در این مقاله بر سومین دسته از صدق‌های منطقی غیرضروری زالتا — که بر مبنای عملگر فعلیت (A) ساخته شده‌اند — متمرکز می‌شود. این صدق‌های منطقی جملاتی به شکل

$$A\phi \supset \phi \quad \text{ص.م. ۳}$$

هستند. در اینجا ϕ جمله‌ای ممکن است، مانند «اوپاما رئیس جمهور امریکاست»؛ زالتا معتقد است که ارزش

world validity) — یا به اختصار، «اعتبار بالفعل» — شناخته شده است. این تلقی از اعتبار، در مقابل تلقی دیگری است که آن را «اعتبار عام» (general validity) می‌خوانند. در تلقی اعتبار عام، علاوه بر آنکه لازم است ϕ در همه تعبیرهای جهان بالفعل صادق باشد، باید در همه تعبیرهای همه جهان‌های دیگر هم صادق باشد تا آن را معتبر یا صدق منطقی بدانیم. گفتنی است این دو تلقی از اعتبار در مقاله «دو مفهوم از ضرورت» دیویس و هامبرستن ارائه و از هم تفکیک شده‌اند:

هنگامی که فرمولی را در $S5$ دارای اعتبار می‌خوانیم به این معناست که در هیچ جهان از هیچ مدل کاذب نیست. این تصور از اعتبار (اعتبار عام) باید از تلقی دیگر متمایز شود: هر فرمول اعتبار جهان واقعی دارد اگر به ازای هیچ مدلی، در جهان بالفعل آن مدل کاذب نباشد (Davies & Humberstone, 1980: 1). در هر دو تلقی، ارزش صدق عبارات مرکب به صورت بازگشتی و بر مبنای صدق یا کذب سازه‌های آن — مطابق شرایط معمولی که در کتاب‌های آموزشی برای صدق \sim ، $\&$ ، و \supset آورده شده (مثلاً ر.ک: نبوی، ۱۳۸۳: ۶۷) — تعیین می‌شود. اگر عبارت ما عملگر فعلیت داشته باشد، یعنی به شکل $A\phi$ باشد، آنگاه ارزش صدق آن در هر جهان، بر مبنای ارزش صدق آن در جهان بالفعل (Wa) تعیین می‌شود؛ یعنی اگر ϕ در جهان بالفعل صادق باشد $A\phi$ هم صادق است و در غیر این صورت کاذب است. پس به ازای هر فرمول ϕ و هر جهان $w \in W$

$$V(A\phi, w) = T \text{ if } V(\phi, Wa) = T$$

$$V(A\phi, w) = F \text{ if } V(\phi, Wa) = F$$

با توجه به شرایط صدق فوق، ارزش صدق $A\phi$ در هر جهانی، همان ارزش صدق ϕ در جهان بالفعل است. به تعبیر دیگر اگر ϕ در جهان بالفعل صادق باشد، $A\phi$

دانست؟ آیا جمله‌ای به شکل $A\phi \supset \phi$ صدق منطقی به شمار می‌رود؟ زالتا می‌کوشد نشان دهد مثال‌های او مطابق با تلقی تارسکی و کریپکی، صدق منطقی‌اند. در تلقی تارسکی، صدق منطقی برحسب صدق در یک تعبیر تعریف می‌شود (ر.ک: Tarski, 1936) و صدق در یک تعبیر، نزد کریپکی برحسب جهان بالفعل تعریف می‌شود (ر.ک: Kripke, 1963). پس در واقع تعریف صدق منطقی برحسب مفهوم «صدق در همه تعابیر» — که میراث تارسکی است — و همچنین تعریف اعتبار بر حسب جهان بالفعل — که تعریف مورد پذیرش کریپکی است — دو پیشفرض اصلی زالتا هستند. برای روشن شدن این دو نکته، زالتا با استفاده از مدل^۸ سمانتیکی که کریپکی برای منطق موجّهات گزاره‌ای ارائه کرده است مدلی ارائه می‌کند که در آن، هر تعبیر از چهار جزء تشکیل می‌شود:^۹

$$\langle W, Wa, R, V \rangle$$

در این مدل W مجموعه‌ای غیرتهی از جهان‌های ممکن است؛ $Wa (\in W)$ جهان واقعی یا بالفعل است؛ R رابطه دسترس‌پذیری بین جهان‌های ممکن و V تابعی است که به هر جمله‌نشان در هر جهان ارزش صدقی نسبت می‌دهد. با تغییر هر یک از این چهار جزء مدل، تعبیری جدید به دست می‌آید^{۱۰} و به ازای هر تعبیر، $\langle W, Wa, R, V \rangle$ و هر جمله، ϕ ، ارزش صدق آن جمله در آن جهان بالفعل، یعنی $V(\phi, Wa)$ یا صادق است یا کاذب. اگر صادق باشد، آنگاه می‌گوییم ϕ در آن تعبیر صادق است. اگر ϕ در همه تعبیرها صادق باشد آنگاه می‌گوییم ϕ معتبر است یا صدق منطقی دارد. چنان که دیدیم در این تلقی معتبر بودن فرمول در جهان بالفعل^{۱۱} برای صدق منطقی دانستن آن کافی است.

تلقی‌ای که زالتا در این مدل از اعتبار ارائه کرده، در منابع با عنوان «اعتبار در جهان بالفعل»^{۱۲} (real

که بر مبنای چنین ویژگی‌ای تعریف شده، تلقی درست از صدق منطقی همان اعتبار بالفعل است. در مقابل، اعتبار عام مفهوم «صدق در تعبیر» را به عنوان صدق در یک جهان مشخص از یک تعبیر ندارد و از همین رو نمی‌تواند تلقی صحیحی از مفهوم صدق منطقی آن‌گونه که تارسکی آن را تعریف کرده بدهد (Nelson & Zalta, 2012: 155). برای توضیح بیشتر، ر.ک: (Zalta, 1988: 64-6). زالتا با پذیرش تعریف صدق منطقی بر مبنای اعتبار بالفعل، به انتقاد از تعاریف دیگر — مانند تعریف کرسول و هیوز در کتاب مشهورشان مقدمه‌ای به منطق موجهات (Cresswell & Hughes, 1974) — می‌پردازد. در این تعاریف، عنصر جهان بالفعل (یا جهان متمایز distinguished world که مبنای تعبیرها باشد) از مدل سماتیک حذف و تعریفی به صورت «صادق در همه جهان‌ها و در همه مدل‌ها» ارائه شده است؛ یعنی تعریف مبتنی بر اعتبار عام — تعریفی که مثال‌های زالتا را صدق منطقی تلقی نمی‌کند. از دید آن‌ها صدق منطقی بودن نه به معنای صدق در همه تعبیرهای جهان بالفعل، بلکه به معنای صدق بودن در همه تعبیرها از همه جهان‌هاست:

φ صدق منطقی است، به این معناست که:

$$\forall(I)\forall(W)(\varphi \text{ is true under } I \text{ at } W)$$

حذف جهان بالفعل از ساختارها، چه بسا به دلیل پرهیز از دخالت دادن بحث‌های متافیزیکی (مثل اینکه چه چیز باعث می‌شود که جهانی بالفعل و از سایر جهان‌ها ممتاز باشد) صورت گرفته باشد. غالب طرفداران چنین تعریفی از ساختار، آن را دقیقاً معادل تعریف کریپکی ولی ساده‌تر دانسته‌اند. از دید آن‌ها جهانی که قرار است همه تعبیرها از آن باشد، می‌تواند دلخواهانه انتخاب شود اما این هیچ ویژگی مابعدطبیعی متمایزی را بدان نسبت نمی‌دهد. زالتا نشان می‌دهد که در برخی زبان‌ها

در همه جهان‌ها صادق است؛ بنابراین $A\varphi \supset \varphi$ اعتبار بالفعل دارد؛ زیرا هر گاه مقدم $(A\varphi)$ صادق باشد (که به معنای صادق بودن φ در جهان بالفعل است) تالی (φ) هم صادق است (زیرا در این تعریف از اعتبار، ارزش صدق آن بر مبنای جهان بالفعل تعیین می‌شود که گفتیم در آن φ صادق است) اما اعتبار عام ندارد؛ چون ممکن است مقدم $(A\varphi)$ در جهان دیگری W_1 صادق باشد (به این دلیل که φ در جهان بالفعل W_a صادق است) در حالی که تالی (φ) در آن جهان صادق نباشد (و در نتیجه شرطی با صدق مقدم و کذب تالی کاذب خواهد بود). هر چند $A\varphi \supset \varphi$ اعتبار بالفعل دارد، ضروری نیست؛ یعنی $\Box(A\varphi \supset \varphi)$ اعتبار بالفعل ندارد زیرا اگر این جمله معتبر باشد طبق اصل K ($\Box(\psi \supset \omega) \supset (\Box\psi \supset \Box\omega)$) باید $\Box A\varphi \supset \Box\varphi$ نیز معتبر باشد اما شرطی اخیر به وضوح معتبر نیست زیرا ممکن است φ تنها در جهان بالفعل صادق باشد و نه همه جهان‌های دیگر. در این صورت $A\varphi$ در همه جهان‌ها صادق و در نتیجه ضروری خواهد بود (یعنی مقدم صادق می‌شود) ولی چون φ در جهان‌های دیگر صادق نیست ضروری نخواهد بود (به تعبیر دیگر تالی کاذب می‌شود). بازگردیم به مثال پیشین؛ جمله «اگر بالفعل چنین باشد که اواما رئیس جمهور امریکاست، آنگاه اواما رئیس جمهور امریکاست» — بر مبنای اعتبار بالفعل — منطقیاً صادق است اما ضروری نیست. در حالی که همین جمله بر مبنای اعتبار عام حتی صادق هم نیست زیرا تالی آن در جهانی دیگر که در آن اواما رئیس جمهور امریکا نیست، کاذب است. استدلال زالتا برای ترجیح اعتبار بالفعل بر اعتبار عام این است که صدق منطقی — همچنان که تارسکی به درستی تعریف کرده — همان صدق در همه تعبیرهای یک جهان متمایز است و چون تنها اعتبار بالفعل است

است. به نظر وی این مثال‌ها نشان می‌دهد که متناقض بودن یک عبارت نمی‌تواند توجیه کند که چنان چیزی ناممکن و نشدنی است.

۳. انتقاد به مثال‌های زالتا

گفته شد که تعریف زالتا از صدق منطقی دو پیشفرض اصلی دارد؛ یکی تعریف صدق منطقی بر مبنای صدق در تعبیر و دیگری تعریف صدق در تعبیر، برحسب جهان بالفعل. ویلیام هانسن در مقاله‌ای که در رد دیدگاه زالتا نوشته (Hanson, 2006)، بر این دو پیشفرض انگشت اعتراض نهاده و دلیل مستقل دیگری هم در رد آن آورده است. **انتقاد نخست:** هانسن ناظر به پذیرش صدق منطقی در زبان موجهات بر مبنای صدق در همه تعبیرهاست. چنان که وی می‌گوید، تعریف تارسکی از صدق منطقی برای زبان‌های مصداقی^{۱۳} (extensional languages) صورت‌بندی شده است، نه زبان‌های معنایی (intensional languages)؛ مثل منطق موجهات. تعبیری که در مدل تارسکی ارائه می‌شود مشتمل است بر مجموعه‌ای از مفردات و تابعی که مصداق‌های ارائه‌شده در این مجموعه را به ثابت‌های غیرمنطقی زبان نسبت می‌دهد اما تعبیری که در سمانتیک منطق موجهات به کار می‌رود به کل متفاوت است. در واقع تعبیر در اینجا [= منطق موجهات] به مجموعه‌ای از تعبیرهای مصداقی زبان شبیه‌تر است تا تعبیری واحد (Hanson, 2006: 442). به نظر می‌رسد آنچه سبب شده هانسن تعبیرهای منطق موجهات را مشابه «مجموعه‌ای از تعبیرهای مصداقی» بداند این است که در تعبیرهای این زبان — برخلاف زبان‌های مصداقی مانند منطق محمولات — علاوه بر اجزائی که در تعبیرهای منطق محمولات تغییر می‌کند، جهان‌ها و

(از جمله زبانی که او در مثال‌هایش به کار گرفته است) این دو تعریف معادل هم نیستند؛ افزون بر این معتقد است همچنان که اعتبار عام مفهوم مناسبی برای اعتبار صدق‌های منطقی نیست، تعریف صدق منطقی بر مبنای این اعتبار (که هیچ جهانی را به عنوان جهان بالفعل مشخص نمی‌کند) نیز تلقی صحیحی نیست زیرا چنین تعریفی از صدق منطقی از سویی مهم‌ترین تعریف سمانتیک در زبان، یعنی مفهوم صدق در یک تعبیر را ندارد و از سوی دیگر نمی‌تواند صدق منطقی را بر حسب مفهوم سمانتیک صدق تعریف کند. به علاوه وی تذکر می‌دهد که پیروان چنین تعریفی از صدق منطقی مفهوم سمانتیکی اعتبار را با مفهوم متافیزیکی ضرورت خلط کرده‌اند (Zalta, 1988: 66). زالتا از وجود صدق‌های منطقی غیرضروری خود نتایجی می‌گیرد؛ از جمله اینکه تعریف مشهور استدلال معتبر به عنوان «استدلالی که غیرممکن است مقدماتش صادق و نتیجه‌اش کاذب باشد» طرد می‌شود؛ زیرا مثلاً با در نظر گرفتن A به عنوان عملگر فعلیت، استدلال

$$A\varphi \vdash \varphi$$

در جهان بالفعل معتبر است اما غیرممکن نیست که مقدمه‌اش صادق و نتیجه کاذب باشد زیرا در جهان‌های دیگر مقدمه صادق است اما نتیجه ممکن است صادق نباشد. به بیان دیگر به لحاظ متافیزیکی ممکن است که مقدمه‌اش صادق و نتیجه‌اش کاذب باشد؛ یعنی برخلاف آنچه در تعریف اعتبار آمده است لازم نیست حتماً غیرممکن باشد که مقدمات صادق و نتیجه کاذب باشد. به نظر زالتا در چنین تعریفی از اعتبار، حقیقت قربانی ساده‌سازی شده است. نتیجه جالب دیگر اینکه امور منطقاً کاذب می‌توانند امکان متافیزیکی داشته باشند. زیرا از آنجا که مثال‌های او منطقاً صادق بودند، نقیض آن‌ها منطقاً کاذب است اما چون این‌ها ضروری نبودند، نقیضشان هم ممکن

مدلی که زالتا ارائه کرده بود، دو نقش ایفا می‌کرد: نخست عنصری از مدل بود که ارزش صدق جملاتی که دارای عملگر فعلیت (A) بودند، برحسب آن تعیین می‌شد. دوم عنصری بود که مفهوم «صدق در یک مدل» بر اساس تعبیرهای مختلف در آن تعریف می‌شد. چنان که دیده می‌شود در اینجا W^* عهده‌دار دومین وظیفه شده است؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که اعتبار عام نیز می‌تواند بر حسب صدق در یک مدل تعریف شود. به بیان دیگر پذیرش تعریف تارسکی از صدق منطقی (یعنی صدق در یک تعبیر) مستلزم پذیرش اعتبار بالفعل نیست. اما ممکن است به این مدل پیشنهادی این‌گونه انتقاد شود که طبق تعریف تارسکی، باید جهان مشخص — یعنی جهانی که مفهوم «صدق در یک مدل» بر اساس تعبیرهای مختلف در آن تعریف می‌شود — باید همان جهان بالفعل باشد. هانسن معتقد است توجیهی برای این ادعا وجود ندارد. نکته دیگری هم در تأیید اعتبار عام و رد اعتبار بالفعل می‌توان از میان سخنان هانسن استخراج کرد: مطابق با تلقی اعتبار بالفعل صدق‌های منطقی‌ای هستند که ضروری نیستند؛ در نتیجه قاعده ضرورت (necessitation rule: $\vdash \varphi \Rightarrow \vdash \Box \varphi$) در مورد شان برقرار نخواهد بود. چنین چیزی در تلقی اعتبار عام رخ نمی‌دهد؛ زیرا هر چند در اینجا $\Box(A\varphi \supset \varphi)$ اعتبار عام ندارد، خود فرمول $A\varphi \supset \varphi$ هم فاقد چنین اعتباری است؛ در نتیجه قاعده ضرورت در اینجا نقض نمی‌شود. به علاوه می‌توان نشان داد که هیچ جمله‌ای با اعتبار عام نیست که ضرورت آن معتبر نباشد. نقض قاعده ضرورت در اعتبار بالفعل و حفظ آن در اعتبار عام خود می‌تواند دلیلی به نفع اعتبار عام و رد اعتبار بالفعل باشد (Hanson, 2006: 440-1). اما غیر از نقد پیشفرض‌های زالتا، هانسن استدلالی مستقیم هم در رد وجود صدق‌های منطقی غیرضروری می‌آورد. استدلال او مبتنی بر دو مقدمه است؛ یکی این ادعای نسبتاً

روابط آن‌ها نیز در تعبیرها نقش دارند و می‌توانند تغییر کنند و از این‌رو گویی چند عامل و نه تنها یکی تغییر می‌کند؛ لذا — به نظر هانسن — حتی اگر تعریف تارسکی از صدق منطقی در زبان‌های مصداقی، یعنی صدق در همه تعبیرها را بپذیریم باز باید توجیهی ارائه شود که چرا این تعریف را می‌توان عیناً به زبان‌های غیرمصداقی منتقل کرد؛ در حالی که در زبان‌های معنایی مفهوم اصلی این تعریف، یعنی «تعبیر»، عوض می‌شود. پس مسئله نخست این است که چرا صدق‌های منطقی در زبان‌های معنایی نیز باید همان ویژگی‌های تعبیر در زبان‌های مصداقی را داشته باشند. دومین انتقاد: هانسن مدعی است حتی اگر تعریف تارسکی را بپذیریم و بخواهیم صدق منطقی را بر حسب صدق در همه مدل‌ها تعریف کنیم، باز ناگزیر نیستیم به اعتبار جهان بالفعل متوسل شویم بلکه می‌توانیم همان تعریف را بر مبنای اعتبار عام نیز به دست دهیم و در این صورت دیگر مثال‌های زالتا صدق منطقی محسوب نمی‌شوند. هانسن برای ارائه چنین کاری تعبیری پنج‌جزئی مطرح می‌کند (Hanson, 2006, 442-3):

$\langle W, W^*, W_a, R, V \rangle$

تنها تفاوتی که این مدل با مدل چهارگانه قبلی دارد این است که $W^* \in W$ جهانی مشخص است که ممکن است غیر از W_a یا همان باشد (از این جهان با عنوان «جهان مشخص» designated world یاد می‌کنیم). قواعد دلالت‌شناختی همان قواعد پیشین است با این تفاوت که φ در یک تعبیر $\langle W, W^*, W_a, R, V \rangle$ صادق است اگر $V(\varphi, W^*)=T$ (یعنی در جهان مشخص آن مدل صادق باشد) و φ معتبر یا صدق منطقی است اگر در همه تعبیر صادق باشد (به یاد بیاوریم که صدق در یک تعبیر در مدل زالتا به این صورت بود: $V(\varphi, W_a)=T$). یا جهان بالفعل در

پرطرفدار که همه صدق‌های منطقی جملاتی تحلیلی هستند. دوم این ادعای برآمده از سخن زالتا که برخی جملات دارای اعتبار بالفعل، تحلیلی نیستند (که این مقدمه را در ادامه توضیح خواهیم داد)؛ هانسن از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که اعتبار بالفعل نمی‌تواند صدق منطقی را به خوبی نمایش دهد. در توضیح مقدمه دوم این استدلال به یاد بیاوریم که زالتا هنگام نقد مثال‌های کاپلان می‌گوید: جملاتی مانند «من اینک اینجا هستم» را نمی‌توان تحلیلی به معنای اکید — یعنی جمله‌ای که تنها به اعتبار مطلق معنای واژگانش صادق باشد — دانست. بدون تمسک به بافت (context) نمی‌توان گفت که این جمله همان ویژگی سستی صدق‌های تحلیلی، یعنی صادق بودن به اعتبار معنای واژگان^{۱۴} را دارد؛ بلکه باید گفت: این جمله در همه متن‌ها به اعتبار معنایی که واژگانش در آن متن می‌یابند، صادق است (Zalta, 1988: 71). هانسن مدعی است مشابه همین سخنی را که زالتا در رد تحلیلی بودن جمله کاپلان آورده، می‌توان برای رد تحلیلی بودن ص.م. ۳ گفت. دست‌کم برخی جملات به شکل $A\phi \supset \phi$ نیز به اعتبار معنای واژگانشان صادق نیستند (مثلاً «اگر بالفعل چنین باشد که او باما رئیس جمهور امریکاست، آنگاه او باما رئیس جمهور امریکاست») زیرا تنها در نسبت با جهان ممکن که بالفعل دانسته شده صادق‌اند، نه مطلقاً. هانسن به پیروی از سخن زالتا می‌گوید:

اینجا نیز بدون تمسک به کاندیدی برای جهان بالفعل، نمی‌توان جمله را صادق دانست و نمی‌توان گفت که ویژگی سستی صدق‌های تحلیلی، یعنی صادق بودن به اعتبار معنای واژگان را دارد بلکه باید گفت: این جمله در همه کاندیدهای جهان‌های بالفعل به اعتبار معنایی که در تناسب با آن جهان می‌یابد صادق است (Hanson, 2006: 446). از اینجا نتیجه می‌شود که برخی جملات به شکل $A\phi \supset \phi$ (که دارای اعتبار

بالفعل‌اند) تحلیلی نیستند و این همان مقدمه دوم استدلال است. پس اگر بپذیریم که صدق‌های منطقی تحلیلی‌اند و از سوی دیگر تحلیلی بودن را به معنای اکیدش — یعنی صادق بودن به اعتبار معنای واژگان، نه به اعتبار معنای واژگان در متن یا معنای واژگان در جهان بالفعل یا در جهانی که می‌خواهیم آن را بالفعل فرض کنیم یا هر چیز دیگر — در نظر بگیریم، به دلیل تحلیلی نبودن عبارت دارای اعتبار بالفعل $A\phi \supset \phi$ از دید هانسن، نتیجه گرفته می‌شود که برخی جملات با اعتبار بالفعل صدق منطقی نیستند اما چنین وضعی درباره اعتبار عام برقرار نیست: همه جملاتی که دارای اعتبار عام هستند (و البته ص.م. ۳ فاقد چنین اعتباری است)، به معنای اکید تحلیلی‌اند. هانسن از اینجا نتیجه می‌گیرد که صدق‌های منطقی اعتبار عام دارند و نه اعتبار بالفعل؛ و با توجه به اینکه قاعده ضرورت اعتبار عام را حفظ می‌کند، (یعنی اگر عبارتی اعتبار عام داشت ضرورت آن هم اعتبار عام دارد) باید گفت که بر خلاف ادعای زالتا همه صدق‌های منطقی ضروری‌اند (Hanson, 2006: 446&7). اما این نتیجه‌گیری ناموجه به نظر می‌رسد؛ آنچه از دو مقدمه هانسن به دست می‌آید این است که «برخی جملات با اعتبار بالفعل (مثلاً ص.م. ۳) صدق منطقی نیستند» اما این نتیجه مطلوب هانسن نیست. او برای اینکه نشان دهد اعتبار بالفعل مفهوم صدق منطقی را درست بیان نمی‌کند باید عکس این نتیجه را نشان دهد؛ یعنی مبرهن کند که «برخی صدق‌های منطقی اعتبار بالفعل ندارند». بنابراین باید گفت که این استدلال هانسن نمی‌تواند نشان دهد که صدق منطقی را باید دارای اعتبار عام تلقی کنیم و به همین ترتیب نمی‌توان نتیجه گرفت که همه صدق‌های منطقی ضروری‌اند اما رد تحلیلی بودن ص.م. ۳ (یعنی $A\phi \supset \phi$) به انضمام این مقدمه که همه صدق‌های منطقی تحلیلی‌اند، نشان

جهان مشخصی که هانسن می‌طلبد عنصری بدون انگیزه و مبنای کافی به نظر می‌رسد، به ویژه اگر این جهان مشخص^{۱۵} (designated) را — که قرار است صدق منطقی بر حسب آن تعریف شود — مستقل از جهان ممتاز (distinguished) — که جهان بالفعل مدل به حساب می‌آید — بدانیم. طبیعی است که آن چیزی را درست و پذیرفتنی بدانیم که مطلقاً صادق است. مفهوم صدق در یک مدل با هدف نمایش همین ایده، در صدد است آنچه را صادق است نشان دهد؛ آنچه درست و پذیرفتنی است همان چیزی است که در وضعیت بالفعل صادق است. مثلاً صدق جمله «برف سفید است» وضعیتی را که در جهان بالفعل برقرار است نشان می‌دهد. به نظر زالتا و نلسن همین نکته می‌رساند که دو نقش فوق را که جهان بالفعل در اعتبار بالفعل داشت باید توسط یک شیء اجرا شود و نه دو جهان متفاوت — که در مدل هانسن دیده می‌شود؛ به این معنی که آنچه در یک مدل صادق نشان داده می‌شود باید وضعیت جهان بالفعل باشد، نه وضعیتی دیگر. بنابراین طرح هانسن آن بصیرت فلسفی‌ای را که در تعریف تارسکی از صدق منطقی نهفته از بین می‌برد (Nelson & Zalta, 2012: 156&7). زالتا و نلسن استدلال مستقیم هانسن در رد صدق‌های منطقی غیرضروری را نیز پذیرفتنی نمی‌بینند. استدلال هانسن این بود که همان‌طور که مثال‌های کاپلان (جملاتی مثل «من اینک اینجا هستم») را به دلیل آنکه صدقشان با تمسک به معنای واژگان در متنی مشخص — و نه با معنای واژگان به طور مطلق — معلوم می‌شود، نمی‌توان به معنای سنتی‌اش تحلیلی دانست، ص.م.۳ را نیز به دلیل آنکه صدقش با تمسک به معنای واژگان در جهان ممتاز و — نه با معنای واژگان به طور مطلق — معلوم می‌شود، نمی‌توان تحلیلی دانست. اما زالتا و نلسن بین این دو تفاوتی می‌بینند؛ از دید آن‌ها، هر گونه صدق

می‌دهد که این عبارت صدق منطقی نیست و این بنیان استدلال زالتا را به هم می‌ریزد.

پاسخ زالتا و نلسن

زالتا و نلسن در مقاله‌ای به انتقادهای هانسن پاسخ داده و آن‌ها را رد کرده‌اند (Nelson & Zalta, 2012). آن دو درباره نخستین انتقاد هانسن — یعنی انتقال ناموجه تعریف تارسکی در باب صدق منطقی به زبان‌های معنایی — هرچند می‌پذیرند که تعریف تارسکی برای زبان‌های مصداقی (غیرموجهاتی) ارائه شده و انتقال آن به زبان‌های معنایی (از جمله زبان موجهات) مستلزم تغییراتی در آن است اما بر آن‌اند که تعریف تارسکی فهمی صحیح از مفهوم صدق منطقی می‌دهد که عبارت است از صدق در همه تعبیرها؛ این مفهوم از صدق منطقی در هر زبانی که ارائه شود ثابت است. تغییری که انتظار می‌رود رخ دهد، نه در این مفهوم، بلکه در تعریف ما از «تعبیر» ظاهر خواهد شد. به نظر آنان، پیچیده‌تر بودن «تعبیر» در زبان منطقی موجهات، مستلزم تغییر مفهوم صدق منطقی نخواهد بود و در نتیجه ادعای هانسن در باب ناموجه بودن کاربرد این مفهوم برای صدق‌های منطقی در زبان‌های مصداقی درست نیست (Nelson & Zalta, 2012: 155&6).

اما انتقاد دوم هانسن — مبنی بر اینکه مفهوم اعتبار عام نیز می‌تواند با اندک تغییری (افزودن جهان مشخص) صدق منطقی را بر حسب صدق در مدل، یعنی تعریف تارسکی، بیان کند — نیز به نظر زالتا و نلسن پذیرفتنی نیست. از دید آنان اینکه جهان ممتاز چه نقشی داشته یا نداشته باشد به انتخاب ما نیست؛ منطقدانان تنها به دلیل نیازی که به وجود چنین نقشی حس کرده‌اند جهان ممتاز را مطرح کرده‌اند؛ در حالی که افزودن

منطقی حتی در زبان‌های غیرموجهاتی، مثلاً $p \supset p$ ، را تنها در یک مدل و با وجود تعبیری از آن می‌توان صادق دانست؛ یعنی لزوم وجود تعبیر برای صدق منطقی محسوب شدن جمله، ویژگی مشترک همه صدق‌های منطقی است و منافاتی با اینکه جمله صرفاً به دلیل معنای واژگانش صادق باشد ندارد. در مورد صدق منطقی بودن مثال زالتا، $A\phi \supset \phi$ ، نیز — بر خلاف مثال‌های کاپلان — چیزی بیش از وجود تعبیر نیاز نیست؛ و کافی است که این تعبیرها صرفاً از جهان ممتاز بالفعل باشند. از همین رو درباره ص.م. ۳ می‌توان گفت که تنها به اعتبار معنای واژگانش صادق است — دقیقاً به همان معنای سنتی تحلیلی بودن زالتا و نلسن تشابهی که هانسن بین این دو گونه از جملات قائل شده، مردود است و لذا این استدلال نیز صائب نیست.

نتیجه، تحلیل و ارزیابی دیدگاه طرفین

چنان که دیده شد، مثال‌های زالتا از صدق‌های منطقی غیرضروری مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است؛ نظیر تلقی تارسکی از صدق منطقی بر حسب نظریه مدل، جواز انتقال این تلقی از منطق‌های مصداقی به منطق‌های موجهاتی و همچنین پذیرش اعتبار بالفعل برای صدق‌های منطقی. این پیش‌فرض‌ها از دید هانسن قابل مناقشه‌اند. به نظر می‌رسد محور هر دو انتقاد هانسن بر مبنای نقشی است که به جهان بالفعل داده شده است؛ پیش‌فرض نخست زالتا مبتنی بر این است که مفهوم «صدق در یک مدل» بر اساس تعبیرهای مختلف در جهان بالفعل تعریف می‌شود و پیش‌فرض دوم زالتا مبتنی است بر اینکه برای معتبر بودن یک جمله کافی است که در جهان بالفعل صادق باشد. از سوی دیگر

استدلال‌هایی که طرفین مناقشه برای نقش جهان بالفعل ارائه داده‌اند چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. شاید بتوان ریشه این اختلاف نظر را در ایده مابعدطبیعی هر کدام درباره جهان‌های ممکن یافت. زالتا به بالفعل‌گرایی معتقد است؛^{۱۶} یعنی نظریه‌ای که می‌گوید موجود بودن معادل بالفعل بودن است و بنابراین هر چیز که در جهان بالفعل نباشد، وجود ندارد. در مقابل این ایده، ممکن‌گرایان معتقدند که اشیاء ممکن غیرالفعل نیز در جهان‌های دیگر موجودند و از این جهت جهان بالفعل و اشیاء بالفعل امتیاز ویژه‌ای نسبت به جهان‌ها و اشیاء دیگر ندارند. به همین دلیل ممکن‌گرایان نقش پررنگی برای جهان بالفعل قائل نیستند. از دید آن‌ها می‌توان هر جهانی را به عنوان جهان بالفعل در نظر گرفت؛ به همین دلیل هانسن در نوشتار خود مکرراً از بالفعل دانستن این یا آن جهان و شرایط صدق جملات در چنان وضعیتی سخن می‌گوید. دیوید لوئیس نیز معتقد است که بالفعل بودن مفهومی نمایه‌ای (indexical) است؛ یعنی اشیاء هر جهان برای ساکنان آن جهان، بالفعل محسوب می‌شوند (Yagisawa, 2009). ممکن‌گرایان بر مبنای چنین نگرشی به جهان‌های ممکن، اولاً لازم نمی‌بینند که جهان ممتازی که تعبیرهای مختلف آن مبنای تعریف صدق منطقی است جهان بالفعل باشد؛ ثانیاً کافی نمی‌بینند که جمله معتبر تنها در جهان بالفعل صادق باشد. اما اینکه هر جهانی را بتوان بالفعل در نظر گرفت از دید بالفعل‌گرایان ناپذیرفتنی است. زالتا و نلسن این ادعا را نه فقط نادرست بلکه بی‌معنا می‌دانند. از دید آن‌ها زبانی که برای تعبیر مفاهیم موجهاتی در زبان صوری به کار می‌رود، باید خود شامل مفاهیم موجهاتی نباشد اما هنگامی که جهانی غیرالفعل (یا خلاف واقع) را بالفعل می‌پنداریم، در واقع می‌خواهیم

پی‌نوشت‌ها

۱. مسئله‌ای که شاید در این صورت با آن مواجه شویم، معتبر شمرده شدن استدلال‌هایی است که مقدمه کاذب دارند؛ چنین استدلال‌هایی شرطی نظیر را به صورت شرطی خلاف واقع صادق در می‌آورند.
۲. البته ظاهراً تارسکی تعریفش را درباره «استنتاج منطقی» داده است اما با توجه به آنچه درباره رابطه استنتاج و صدق منطقی گفته شد این صورت‌بندی از صدق منطقی از نظر وی استخراج شده است.
۳. کاپلان گفته است که تلفظ Dthat «دَت» [Dat] است؛ و تلفظ That «دَت» [Ōat].
۴. این نظریه را از آن رو «ارجاع یا دلالت مستقیم» (direct reference) نامیده‌اند که بر آن است که اسامی خاص (مانند «ارسطو»، «رخش») نه به واسطه معنا (sense) بلکه مستقیماً به مدلول (referent) خود دلالت می‌کنند. طبق این نظریه، توصیفات خاص — یعنی وصف‌هایی که در جهان بالفعل به فردی خاص ارجاع می‌دهند (مانند «شاگرد افلاطون»، «اسب رستم») — معنا دارند و به واسطه معنایشان بر مدلول دلالت می‌کنند. جان استوارت میل و کریپکی دو تن از چهره‌های برجسته این نظریه‌اند.
۵. همچنان که خواهیم دید بخشی از انتقادهای راجع به همین است که شرط اعتبار فرمولی مثل Φ وقتی در جهان بالفعل ابراز می‌شود، چیست. کاپلان و زالتا پذیرفته‌اند که کافی است چنین عبارتی در جهان بالفعل صادق باشد ولی هانسن معتقد است که چنین جمله‌ای باید در همه جهان‌های ممکن صادق باشد (به تعبیر دیگر زالتا از کفایت اعتبار در جهان بالفعل دفاع می‌کند و هانسن از اعتبار عام و جهان‌شمول؛ در مورد این نکته و این اصطلاحات در ادامه به تفصیل توضیح می‌دهیم).
۶. در بخش بعدی، علت تحلیلی نبودن این جملات از منظر زالتا را شرح خواهیم داد (برای دیدن همه انتقادهای زالتا ر.ک: Zalta, 1988: 70-2).
۷. (ص.م. ۱) نشانی اختصاری برای صدق منطقی نمونه ۱ است.

وضعیتی را که اگر آن جهان بالفعل می‌بود بررسی کنیم و این کار خود بهره‌گیری از گفتمان موجهاتی درباره جهان است. این انتقاد را این گونه هم می‌توان گفت که با بالفعل دانستن جهانی غیربالفعل، در واقع بالفعل بودن را ویژگی محتمل (contingent) یک جهان می‌پنداریم؛ در حالی که هدف از به کار بردن جهان‌های ممکن، دست‌کم تاحدی، توضیح دادن همین مفاهیم موجهاتی از جمله «احتمال» است. بدین ترتیب چنین کاربردی گرفتار دور خواهد بود (Nelson & Zalta, 2012: 160&1). اگر مثال‌های زالتا موفق به ارائه صدق‌های منطقی غیرضروری شده باشند، دیدگاهی را برخلاف رأی سنتی در مورد ضروری بودن صدق‌های منطقی اثبات می‌کنند اما نکته‌ای که درباره مثال‌های زالتا باید در نظر داشت این است که این مثال‌ها حتی اگر به واقع بتوانند صدق منطقی محسوب شوند ضرورت قوانین منطقی (logical laws) را طرد نمی‌کنند زیرا در مثال‌های زالتا تنها با استفاده از عملگرهای منطقی، یعنی با معرفی یک ثابت منطقی با عملکردی ویژه، چنین نمونه‌هایی ارائه شده ولی هیچ یک از قوانین منطقی، نه در جهان بالفعل و نه در هیچ جهان دیگر، نقض نشده است. در انتها باید بیفزاییم که ضرورت استنتاج‌های منطقی، از منظرهای دیگری نیز در معرض انتقاد واقع شده‌اند. این انتقادهای برخلاف مثال‌های زالتا — چه بسا از «ضروری بودن» تلقی دیگری غیر از «صادق بودن در همه جهان‌های ممکن» دارند و ضروری بودن استنتاج‌های منطقی را به معنای دیگری مشکوک یا مردود می‌دانند. مثلاً کواین در مقاله مشهور «دو جزم تجربه‌گرایی» قوانین منطق را هم بخشی از جهان تجربه قلمداد می‌کند که اگر دلایل پراگماتیکی اقتضا کند می‌توان آن‌ها را برای معنا دادن به تجربه‌های جدید تغییر داد (کواین، ۱۳۷۴).

و جایگذاری آن‌ها با یکدیگر در زبانی مصداقی، مثل منطق محمولات، ارزش صدق گزاره شامل آن‌ها را تغییر نمی‌دهد؛ اما در زبانی معنایی، مثل منطق موجهات، ارزش صدق عبارت ممکن است تغییر کند. مثلاً در حالی که جمله «بالضروره نویسنده گلستان، نویسنده گلستان است» صادق است، جمله «بالضروره نویسنده گلستان سعدی است» کاذب است؛ زیرا جمله فوق در جهان ممکن‌ی که سعدی نویسنده گلستان نیست، صادق نیست.

۱۴. در اینجا «صادق بودن به اعتبار معنای واژگان» به عنوان تعریف سستی تحلیلی بودن دانسته شده است. اگر منظور صادق بودن تنها به اعتبار معنای واژگان باشد، (که به نظر می‌رسد همین مورد نظر باشد و الا معنای واژگان در صدق یا کذب جملات غیرتحلیلی هم نقش دارد) باید گفت که این تعریف خالی از اشکال نیست؛ دست‌کم «ترتیب واژگان» نیز در کنار معنای واژگان در صدق یا کذب جمله نقش دارد — همان‌طور که در قسمت دیگری از مقاله زالتا آمده است.

۱۵. این دو جهان را در بخش ۳، ذیل دومین انتقاد هانسن به تفصیل معرفی کرده‌ایم.

۱۶. زالتا از پایه‌گذاران بالفعل‌گرایی جدید (new actualism) است که قائل است اشیاء ممکن غیرالفعل در جهان بالفعل وجود دارند، اما وجودی غیرانضمامی. این ویژگی ذاتی آن‌ها نیست؛ آن‌ها اشیائی تصادفاً غیرانضمامی (contingently non-concrete) هستند، یعنی جهان دیگری هست که آن‌ها در آن انضمامی‌اند (برای توضیح بیشتر درباره رویکردهای مختلف به بالفعل‌گرایی، ر.ک: امیرخانلو، ۱۳۸۵؛ Menzel, 2008).

منابع

– امیرخانلو، مجتبی. (۱۳۸۵). ساختار نحوی و ساختار معنایی واقعی‌گرایی جدید در منطق موجهات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه – منطق (منطق فلسفی)، به راهنمایی لطف‌ا... نبوی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.

۸. در منابع گاه «مدل» را به معنای تعبیر می‌آورند، گاه به معنای تعبیری که فرمول را صادق می‌کند و گاه به معنای ساختار (structure)، یعنی مجموعه اشیائی که به آن‌ها ارجاع می‌شود، سورهایی که از آن‌ها استفاده می‌شود و تعداد عناصری که در هر تعبیر می‌آید؛ در این معنا گاه از اصطلاح «ساختار مدل» (model structure) استفاده می‌کنند. ما «مدل» را به همین معنای اخیر به کار برده‌ایم.

۹. البته در مدلی که خود کریپکی در مقاله مشهورش، «ملاحظات معناشناختی در منطق موجهات» ارائه می‌کند، هر تعبیر از سه جزء تشکیل شده است؛ اگر G جهان واقعی و K مجموعه‌ای از جهان‌ها و R رابطه دسترس‌پذیری باشد، آنگاه در هر مدلی مثل ϕ و هر ساختاری به شکل $\phi(A, G)=T$ (فرمول A معتبر است) (Kripke, 1963: 64).

۱۰. البته بنا بر نظر زالتا انتخاب جهان بالفعل (W_a) دلخواهانه نیست و از این‌رو این عنصر را در مدلی که او معرفی می‌کند، نمی‌توان تغییر داد.

۱۱. چنان که در متن توضیح دادیم «معتبر بودن فرمول در جهان بالفعل» به معنای آن است که به ازای تمام تعبیر جهان بالفعل، بتوان آن فرمول را بدون هیچ مقدمه‌ای استنتاج کرد.

۱۲. ترجمه دقیق این عبارت «اعتبار جهان واقعی» است اما با توجه به اینکه در بحث زالتا از جهان‌های بالفعل و عملگر بالفعل (به جای جهان واقعی یا عملگر واقعی) سخن رفته و از سوی دیگر، واقعی بودن جهان بالفعل دارای پیش‌فرض‌هایی مابعدطبیعی است که شاید مورد پذیرش دیگر منطق‌دانان نباشد، همه‌جا از اصطلاح «اعتبار جهان بالفعل» استفاده کرده‌ایم.

۱۳. منظور از «زبان مصداقی»، زبانی است که اگر عبارت‌های هم‌مصداق در جمله به جای یکدیگر قرار گیرند، ارزش صدق جمله تغییر نکند و «زبان معنایی» زبانی است که جایگذاری عبارات هم‌مصداق با یکدیگر ممکن است سبب تغییر ارزش صدق آن شود. مثلاً دو عبارت «نویسنده گلستان» و «سعدی» در جهان بالفعل هم‌مصداق‌اند

- _____ . (1996). "Dthat", in **The Philosophy of Language**, A. P. Martinich (ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, S .(1963). "Semantical Consideration on Modal Logic", reprinted in Leonard Linski, (ed.), **Reference and Modality**, New York: Oxford, 1971. pp. 63-72.
- McKeon, M. (2005). "Logical Consequence", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, URL = <http://www.iep.utm.edu/logcon/>
- _____ . (2007). "Model-Theoretic Conceptions of Logical Consequence", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, URL = <http://www.iep.utm.edu/logcon-m/>
- Menzel, Ch. (2008). "Actualism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/actualism/>
- Nelson, M. & Zalta, E.N. (2012). "A Defence of Contingent Logical Truth", **Philosophical Studies**, Volume 157, Issue 1, pp 153-162. (Accessible at <http://link.springer.com/article/10.1007/s11098-010-9624-y/fulltext.html>)
- Read, S. (1995). **Thinking about Logic: an Introduction to the Philosophy of Logic**, Oxford New York, OXFORD UNIVERSITY PRESS
- Tarski, A. (1936). "On the Concept of Logical Consequence", pp. 409-420 in Tarski (1983): **Logic, Semantics, Metamathematics**, 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Yagisawa, Takashi .(2009). "Possible Objects", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.),
- کواين، ويلرد ون اورمن. (۱۳۷۴). «دو جزم تجربه‌گرایی»، ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون، شماره‌های ۷ و ۸: ۲۷۸-۲۵۱.
- نبوی، لطف‌الله. (۱۳۸۳). **مبانی منطق موجهات**، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- هاک، سوزان. (۱۳۸۲). **فلسفه منطق**، ترجمه سید محمدعلی حجتی، قم: طه.
- Beall, J. C. & B. Restall. (2005). "Logical Consequence", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/logical-consequence>.
- Braun, D. (2010). "Indexicals", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/indexicals/>.
- Cresswell, M. J. & G. E. Hughes,. (1974). **A New Introduction to Modal Logic**, London: Methuen.
- Davies, M. & L. Humberstone,. (1980). "Two Notions of Necessity", **Philosophical Studies**, 38: pp. 1-30.
- Etchemendy, J. (1990). **The Concept of Logical Consequence**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gomez-Torrente. M. (2011). "Logical Truth", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/logical-truth/>.
- Hanson, W H. (2006). "Actuality, Necessity and Logical Truth", **Philosophical Studies**, 130: pp. 437-459
- Kaplan, D. (1989). "Demonstratives", in **Themes from Kaplan**, Joseph Almog, John Perry and Howard Wittstein (eds.) Oxford: Oxford University Press.

URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/possible-objects/>.

-Zalta, E. (1988). "Logical and Analytic Truths that Are not Necessary", **Journal of Philosophy**, 85: pp. 57-74.
URL=mally.stanford.edu/Papers/l-truths.pdf

نقش خواجه نصیرطوسی در تعامل پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی

رضا محمدزاده*

احمد عبادی**

چکیده

غرض از نگارش نوشتار حاضر، مطالعه و بررسی جایگاه خواجه نصیرالدین طوسی در ظهور، رشد و بالندگی پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است؛ از این‌رو، ابتدا ضمن ارائه توضیحات مختصری درباره مفهوم واژه «پارادایم» و سه مکتب فلسفی مذکور، بر معنای مختار از این واژه استوار می‌شود و سپس نقش خواجه نصیر طوسی در تطوّر این سه پارادایم تحلیل خواهد شد. نگارنده بر این باور است که خواجه نصیر با اتخاذ رویکردی تعامل محور، به رهیافتی جدید در فهم پارادایم‌ها نائل شده است. وی در زمره اندیشمندانی است که با ایجاد تعامل سازنده و ترابط اثربخش میان دو پارادایم مشاء و اشراق، زمینه ظهور پارادایم حکمت متعالیه را فراهم آوردند. این مسئله، هم از حیث مفهوم‌سازی اصطلاح «حکمت متعالیه» و هم از لحاظ رهیافت معرفتی قابل تبیین است. تأثر نظام حکمت صدرایی از خواجه نصیر طوسی در مسائل مختلف نیز چشمگیر و قابل تأمل است.

واژه‌های کلیدی

خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفه اسلامی، پارادایم، مشاء، اشراق، حکمت متعالیه

* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع) r_mohammadzadeh@yahoo.com

** استادیار معارف اهل‌البیت(ع) دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤل) ebadiabc@gmail.com

مقدمه

این نکته است که نحوه رویارویی وی با مکاتب، نظام-ها و نحله‌های فکری مختلف اعم از فلسفی، کلامی و عرفانی، کاملاً مبتنی بر نگرش تعامل‌محور و گفتگو‌مدار است. همین نگاه سازنده و راهگشای خواجه نصیر به عنوان مدافع راستین فلسفه، موجب بسترسازی فکری و جریان‌سازی علمی شد، که وی را از دیگر مدافعان فلسفه متمایز می‌سازد.

هدف از نگارش نوشتار حاضر، بررسی و واکاوی جایگاه علمی خواجه نصیرالدین طوسی در ایجاد تعامل سازنده میان پارادایم‌های مختلف فلسفه اسلامی و نیز نقش مؤثر وی در بسترسازی علمی و تبیین تأثیر پارادایم‌های فلسفی پس از اوست. به همین دلیل پس از مفهوم‌پژوهی واژه «پارادایم»، اجمالاً به معرفی پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی پرداخته می‌شود. سپس نقش خواجه نصیر طوسی در بالندگی هر یک از این پارادایم‌ها و نیز ایجاد تعامل میان آنها و چگونگی بسترسازی وی برای ظهور پارادایم‌های فلسفی پس از خود، تحلیل و بررسی می‌شود. رویکرد این مقاله در مطالعه محورهای مذکور، رویکرد تاریخی^۱، تحلیلی^۲ و تطبیقی^۳ است.

پارادایم‌های سه‌گانه

نخستین بار، توماس ساموئل کوهن (Thomas Samuel Kuhn) (۱۹۲۶-۱۹۲۲) واژه «پارادایم» (paradigme) را در کتاب معروف ساختار انقلاب‌های علمی (The Structure of Scientific Revolutions) به کار گرفت. وی در این کتاب، ضمن توضیح نظریه مشابهت خانوادگی لودویگ ویتگنشتاین (L. Wittgenstein)، بیان می‌گوید. وجود شبکه‌ای از شباهت‌های دارای هم‌پوشانی و تداخل، در تعیین هویت شیء ضروری است. اساساً

میراث فلسفی یونان پس از انتقال به عالم اسلام، هم از لحاظ کمی و هم از حیث کیفی تغییر و تحول گسترده-ای یافت. اندیشمندان مسلمان با اخذ این میراث علمی به بسط و گسترش آن پرداختند و طی چند قرن حوزه فرهنگ اسلامی به بستری برای ظهور و بروز چند مکتب فلسفی استوار، مبدل شد. حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، سه پارادایم مستقل فلسفی با تعیین معرفتی نظام‌مند هستند که با همت و تلاش دانشمندان مسلمان به منصفه ظهور رسیدند. بحث، چالش و نزاع علمی میان طرفداران و وفاداران هر یک از این نظام‌های فلسفی، رونق چشم‌گیری به مباحث علمی بخشید و موجب تولید فزاینده فکر و اندیشه در جهان اسلام شد.

از دیرباز، چگونگی تعامل و ترابط نظام‌های هستی-شناختی فلسفه اسلامی محل سؤال بوده است. آیا مشاء، اشراق و حکمت متعالیه سه نظام فلسفی علی-حده هستند؟ یا هر کدام قسمتی از یک جریان واحد فلسفی را تشکیل می‌دهند به نحوی که هر یک، مکمل و متمم قبلی است؟ آیا جمع میان این سه مکتب امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان به رهیافت واحدی برای تعامل سازنده میان این پارادایم‌ها رسید؟ آیا می‌توان این سه نظام فلسفی را سه ضلع مثلث واحدی دانست؟ بسیاری از دانشمندان و متفکران در مواجهه با این پرسش‌ها، در صدد ارائه پاسخ برآمدند و از این‌رو، مباحث مفصلی در این باره مطرح شد و تأییدها و تریف‌ها فراوانی ارائه شد.

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۸ هـ.ق) از جمله فیلسوفان نامدار جهان اسلام است که به دنبال ایجاد تعامل و ترابط اثربخش میان نظام‌های فکری مختلف بود. مطالعه و واشکافی دقیق آثار گوناگون وی، گویای

وسیع آن عبارت است از همه مؤلفه‌های یک توافق علمی که در برگیرنده ارزش‌های علمی متعددی چون انسجام (coherency)، کارایی (efficiency)، اثربخشی (effectiveness)، بهره‌وری (productivity) و... است. این ارزش‌ها همواره عمل می‌کنند اما به هنگام انتخاب تئوری (theory)، بیشتر مشهودند. آنها دانشمندان را به هنگام انتخاب تئوری راهنمایی می‌کنند نه آنکه تئوری خاصی را دیکته کنند؛ از این‌رو، اندیشمندان درون یک پارادایم ممکن است اختلاف نظر نیز داشته باشند بدون آنکه از حوزه عقلانی آن پارادایم خارج شوند (زروانی و حمیدی، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۱).

از ویژگی‌های عمده پارادایم‌ها این است که عام و گسترده‌اند (راین، ۱۳۸۷: ۲۷۷). پارادایم، تصویری بنیادین از موضوع یک علم است و تعیین می‌کند که در یک علم، چه چیزی را باید مورد مطالعه و بررسی قرار داد، چه پرسش‌هایی را می‌توان به پیش کشید، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به دست آمده چه ضوابط و قواعدی را باید رعایت کرد. پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چهارچوب یک دانش است. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، فرضیه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی و تعریف می‌کند و آنها را به هم مرتبط می‌سازد (ریترز، ۱۳۷۹: ۶۳۲).

همان‌گونه که در دانش‌های گوناگون مانند جامعه‌شناسی و دین‌شناسی پارادایم‌های متعدد ارائه شده است^۲، در مباحث هستی‌شناختی فلسفه اسلامی نیز سه پارادایم عمده وجود دارد: مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، در این نوشتار، مفهوم پارادایم وسیع‌تر از مفهوم‌سازی توماس کوهن به کار برده می‌شود. کسانی که پژوهش و تحقیق آنها بر پارادایم واحد مبتنی است،

تعیین هویت و نام‌گذاری، گواه وجود دسته‌ای از صفات مشترک است که موفقیت در آن، مشروط به آن است که خانواده‌های نام‌گذاری شده به تدریج هم-پوشانی یابند و با هم ادغام شوند. همین مدل را می‌توان در خصوص مسائل و فنون پژوهشی مختلفی که در یک سنت علمی واحد ظهور می‌یابند، به کار گرفت. آنچه این مسائل و فنون پژوهشی در آن اشتراک دارند، کشف قواعد و پیش‌فرض‌های صریح و روشن نیست بلکه آنها با مدل‌بخشی یکسان به دستاوردها و پیکره علمی یک دانش، با هم مرتبط می‌شوند (Kuhn, 1970: 45).

از نظر کوهن، ویژگی مشترک حوزه‌های نورسته علمی پیش از وصول به بلوغ، وجود نزاع‌های متعدد میان مکاتب رقیب و فقدان هر گونه اجماع در میان وفاداران یک رشته علمی نوظهور است. این نزاع نهایتاً زمانی به پایان می‌رسد که یک گروه بتواند راه‌حلی الگو وار برای مسائل پژوهشی برجسته ارائه کند. این راه‌حل الگو وار ناگزیر باید از دو مشخصه اساسی برخوردار باشد: ۱. هواداران مکاتب رقیب را به خود جذب و میان آنها وفاق برقرار کند. ۲. به اندازه کافی، مسیر را برای حل مسائل و پژوهش‌های علمی بعدی باز بگذارد. به عبارت دیگر، راه‌حل الگو به قدری وسیع و گسترده باشد که زیرمسائل فراوانی را در خود جای دهد (Kuhn, 1970: 67).

کوهن این راه‌حل‌های الگو وار را پارادایم می‌نامد. خصوصیت بارز پارادایم، اجماع گسترده درباره پرسش‌های بنیادین و مدل خاص پژوهش است؛ از این‌رو، نقش اصلی پارادایم هدایت‌گری و جهت‌دهی پژوهش در راهی روشن است. کوهن میان دو معنای محدود و وسیع پارادایم تمایز می‌نهد. معنای محدود پارادایم عبارت است از حل مسئله‌های الگو و معنای

مشاء و اشراق: تعامل یا تعارض؟

با نگارش کتاب *تهافت الفلاسفه* توسط ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۲۰ هـ. ق)، ضربه سختی به پیکره حکمت مشاء که توسط ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۶۰ هـ. ق) و شیخ الرئیس ابوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ. ق) در جهان اسلام گسترش یافته بود، وارد شد.^۵ غزالی در ستیز و خصومت با فلسفه مشاء، از هیچ کوششی دریغ نکرد و برای بیرون راندن فیلسوفان مشائی از صحنه پیکار علمی، حربه تکفیر را نیز به کار برد. این ضربه-های سهمناک چنان بود که چراغ پرفروغ حکمت و فلسفه در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی به خاموشی گرایید.^۶ حمله‌های تند غزالی بر فلسفه، بی‌پاسخ نماند و دیری نپایید که ابن‌رشد (۵۹۵-۵۲۰ هـ. ق) کتاب *تهافت‌التهافت* را در ردّ کتاب *تهافت‌الغلاسفه* نگاشت. با این اقدام ابن‌رشد، موضع فلاسفه مشائی تثبیت شد. مقارن همان ایام، شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷-۵۵۰ هـ. ق) مکتب فلسفی نوینی را بنیان نهاد که حکمت اشراق نام گرفت. از نظر سهروردی، ارسطو محور فلسفه نیست زیرا فلسفه جستجوی حقیقت است و حقیقت به آموزه‌های ارسطو محدود نیست. وی ضمن آنکه برای حکمت عتیقه اهمیت فراوانی قائل است، حاملان خمیره حکمت را کسانی می‌داند که اهل کشف و شهود باشند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/۵۰۳-۵۰۰). از این‌رو، حکمت در نظر سهروردی با آنچه فلاسفه مشاء گفته‌اند متفاوت و متمایز می‌شود. وی حکمت اشراقی را بارقه نورانی و سکینه ثابت الهی می‌داند. که رشته‌ای از معرفت است و هرگز گسیخته نمی‌شود و پیوسته در عالم موجود است.^۷

هم‌زمان با فعالیت‌های علمی شیخ اشراق، فخر رازی (۶۰۶-۵۴۱ هـ. ق) هم‌چون غزالی، ضربه دیگری بر پیکره حکمت مشاء وارد ساخت. وی ضمن شرح دو

به قواعد و استانداردهای مشترکی سرسپردگی دارند. این تعهد و سرسپردگی و اجماع ناشی از آن، شرط لازم برای تداوم سنت پژوهشی معینی است. در اینکه در حوزه پژوهش‌های متعلق به علوم انسانی به ویژه فلسفه و الهیات نیز می‌توان پارادایم‌های معین داشت، جای بحث و تردید فراوان است اما آنچه غیرقابل تردید است، فضای کلی کم و بیش واحد در سنت‌های پژوهشی است که چهارچوب نظری و مبانی مشترک، نظریات و حتی مکاتب را پدید می‌آورد (فرامرزی، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

هر یک از سه پارادایم مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه از تعین معرفتی برخوردار است. هر کدام دارای رویکرد (approach) هستی‌شناسانه، روش (method)، نگرش (attitude) و اضلاع معرفتی مخصوص به خود را دارد که آن را از سایر نظام‌های فکری متمایز می‌سازد. مطالعه، بررسی و واکاوی تعامل، ترابط و تأثیر و تأثر این سه پارادایم، در ارائه تصویری روشن از تعین معرفتی و استقلال ساختار فکری نظام هستی‌شناختی فلسفه اسلامی، بسیار راهگشا و اثربخش است. نگارنده بر این باور است که خواجه نصیرالدین طوسی مهم‌ترین و برجسته‌ترین فیلسوفی است که تعامل اثربخش و سازنده میان پارادایم‌های فلسفه اسلامی را بنیان نهاده است. وی نه تنها دو پارادایم مشاء و اشراق را به تعامل و گفتگو فرا خواند بلکه در بسترسازی برای ظهور پارادایم حکمت متعالیه نیز نقش مؤثر و چشم‌گیری ایفا کرد. در ادامه نوشتار، ابتدا جایگاه و نقش خواجه نصیر طوسی در ایجاد تعامل و ترابط میان دو پارادایم مشاء و اشراق مطالعه و بررسی می‌شود. و سپس میزان و چگونگی تأثر حکمت متعالیه از آراء و اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی تحلیل می‌گردد.

تنها بخش منطقی آن به دست ما رسیده است. ضمن آنکه شرحی بر حکمه‌الاشراق سهروردی نیز از او گزارش شده است که یافت نشد. خواجه نصیر بخش عظیمی از کتاب کلامی معروف خود یعنی *تجربید الاعتقاد* را به طرح آراء و دیدگاه‌های فلسفی خود اختصاص داده است.

با آنکه خواجه نصیر هیچ کتاب مستقل فلسفی تألیف نکرده است اما او را به حق، می‌توان برجسته‌ترین مدافع جریان فکر فلسفی در جهان اسلام دانست. از این حیث وی با ابن‌رشد، دیگر مدافع فلسفه قابل مقایسه است. ابن‌رشد در قرن ششم هجری در غرب جهان اسلام، با نگارش کتاب *تهافت‌التهافت* ضمن ردّ و ابطال آراء غزالی در کتاب *تهافت‌الفلاسفه*، به دفاع از فلسفه پرداخت. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در قرن هفتم هجری در شرق جهان اسلام، با شرح کتاب *الإشارات و التنبيهات* ضمن پاسخ‌گویی به تشکیکات فخر رازی خود را در موضع دفاع از فلسفه قرار داد. با این تفاوت که دفاع ابن‌رشد از فلسفه، دفاع از آراء و اندیشه‌های فلسفی ارسطو بود. ابن‌رشد در کتاب *تهافت‌التهافت* تا آنجا به ردّ و ابطال اندیشه‌های غزالی می‌پردازد که آنها را برخلاف مواضع فلسفی ارسطو بیابد؛ از این‌رو، در کتاب *تهافت‌التهافت* ابن‌رشد، مواضع فلسفی ابن‌سینا نیز در مواردی که برخلاف آراء ارسطو باشد، باطل و مردود شناخته می‌شود. به همین دلیل، برخی از صاحب‌نظران معاصر، کتاب *تهافت-التهافت* ابن‌رشد را دفاع از فلسفه ارسطو دانسته‌اند نه فلسفه ابن‌سینا و نه حتی فلسفه به معنای مطلق (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

اما خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، به دفاع از فلسفه به معنای عام آن می‌پردازد. بر خلاف ابن‌رشد که انحراف از راه و طریق ارسطو را خروج از حوزه

کتاب مهم از شیخ‌الرئیس (*الإشارات و التنبيهات* و *عیون‌الحکمه*) شدیداً به حکمت مشاء تاخت. اگر چه فخر رازی شارح اشارات بوعلی به شمار می‌آید اما در واقع، وی در شرح خود انتقادات جدی به حکمت مشاء وارد کرده است و با طراح تشکیکات متعدد درباره دیدگاه‌های فلسفی ابن‌سینا، گره بزرگی در فهم عبارات شیخ‌الرئیس، ایجاد کرد. فخر رازی در بخش منطقی کتاب اشارات، کاملاً شیفته آرا منطقی ابن‌سینا است و حتی از ابتکار وی در نگارش منطقی اشارات به شیوه منطقی‌نگاری دویبخشی و عدم استفاده از سبک منطقی‌نگاری نه‌بخشی، تبعیت می‌کند.^۸ اما بر خلاف بخش منطقی، فخر رازی در شرح بخش فلسفی کتاب اشارات، از ایراد هیچ انتقادی و جرح هیچ دیدگاهی از آراء شیخ‌الرئیس فروگذار نمی‌کند و بدین ترتیب، پارادایم مشاء را به چالشی عظیم فرا می‌خواند. در چنین بستری است که خواجه نصیرالدین طوسی وارد عرصه مناظرات فکری-فلسفی می‌شود. وی از یک‌سو می‌بایست در مواجهه با حمله‌های سخت غزالی، به دفاع از فلسفه پردازد و از سوی دیگر، باید خرده-گیری‌های پیچیده و شبهه‌آفرینی‌های فخر رازی را پاسخ دهد تا حکمت مشاء را از انقراض قطعی و مرگ حتمی نجات دهد. ضمن آنکه ظهور حکمت اشراق موجب بروز شائبه وجود تعارض میان دو پارادایم مشاء و اشراق شده بود که خواجه نصیر می‌بایست چنین شائبه‌ای را از اذهان بزدايد.

خواجه نصیر هیچ کتاب مستقل فلسفی تألیف نکرده است. آراء فلسفی وی یا به صورت شرح است و یا در ضمن کتب کلامی درج شده است. وی در فلسفه، کتاب *الإشارات و التنبيهات* شیخ‌الرئیس را شرح کرده است. بر *تنزیل‌الافکار* ابهری نیز شرحی انتقادی موسوم به *تعديل المعيار في نقد تنزیل الافکار*، تألیف کرده که

شهود و ذوق تأکید می‌ورزد، اما حکمت مشاء آغاز مسیر پر فراز و فرود کسب دانش فلسفی است و این مسیر با حکمت اشراق ادامه می‌یابد و به نقطه کمال خود نزدیک‌تر می‌شود. البته حکمت اشراق نیز کمال نهایی این مسیر نیست بلکه کمال فلسفه را باید در جمع میان مشاء و اشراق جستجو کرد.

خواجه نصیر در دانش منطق، یک مشائی تمام‌عیار است. پای‌بندی وی به منطق نه‌بخشی که میراث ارسطو و شارحان مشائی اوست، دلیل این مدعا است. همه مشائین و پیروان ارسطو و حتی خود بوعلی در منطق-*الشفاء*، شیوه منطق‌نگاری نه‌بخشی را اختیار کرده‌اند. اما شیخ‌الرئیس در منطق اشارات طرحی نو در منطق‌نگاری در انداخت و بر اساس تقسیم علم به دو قسم تصور و تصدیق، این کتاب را به شیوه دوبخشی نگاشت که ابتکاری بدیع در منطق‌نگاری است. اما خواجه نصیرالدین طوسی به پیروی از مشائین و پیروان ارسطو، با این اقدام ابن‌سینا به مخالفت پرداخت و هم-چنان بر منطق‌نگاری نه‌بخشی تأکید می‌ورزید (طوسی، ۱۳۸۳، الف)، ۸۳/۱-۸۴). وی در *تعديل المعيار* نیز منطق‌نگاران دوبخشی مانند افضل‌الدین خونجی (۵۹۰-۶۴۶ هـ. ق) و اثیرالدین ابهری (۶۶۴-۵۹۷ هـ. ق) را آماج حملات و انتقادات شدید خود قرار داد (نک: طوسی، ۱۳۸۶) و کتب تألیفی خود در دانش منطق مانند *اساس الإقتباس و منطق التجريد* را به تبعیت از مشائین و نیز به پیروی از *منطق‌الشفاء* بوعلی، به شیوهی نه‌بخشی نگاشت (نک: طوسی، ۱۳۶۱ و طوسی، ۱۳۸۱).^۹

خواجه نصیرالدین طوسی بر خلاف منطق، در برخی مسائل فلسفی به آراء اشراقی روی آورده است. وی ضمن تأکید بر دستاوردها و رهاوردهای ارزشمند حکمت مشاء، در برخی از مسائل فلسفی، آراء بدیع

اندیشه فلسفی می‌انگارد، خواجه نصیر اگر چه ارسطو را فیلسوف بزرگی می‌داند اما شکست اندیشه‌های ارسطویی و پایان پذیرفتن آنها را، شکست و پایان فکر و اندیشه فلسفی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است حتی با شکست و پایان اندیشه ارسطویی نیز، فلسفه پیوسته به حیات خود ادامه می‌دهد و در چهره‌های گوناگونی ظاهر و آشکار می‌گردد.

خواجه نصیرالدین طوسی با نگارش کتاب *حل معضلات الإشارات*، حکمت مشاء را از خطر انقراض و نابودی نجات می‌بخشد. این شرح که مهم‌ترین اثر فلسفی وی به شمار می‌آید، ناظر به شرح فخر رازی بر *الإشارات و التنبیها* است. فخر رازی در شرح خود از هیچ انتقادی دریغ نورزیده و حد امکان، بر اندیشه‌های ابن‌سینا اشکال وارد ساخته است؛ از این‌رو، خواجه نصیر در مقدمه شرح اشارات خود، شرح فخر را جرح نامیده است (طوسی، ۱۳۸۳، ۲/۱).

خواجه نصیر هم‌زمان با فعالیت در سنگر دفاع از حکمت مشاء، در حوزه دیگری نیز در تلاش و تکاپو بود. از دغدغه‌های اصلی وی، ایجاد تعامل و ترابط اثربخش میان دو پارادایم فلسفی مشاء و اشراق است. خواجه نصیر در حکمت مشاء، کتاب *الإشارات و التنبیها* را شرح کرد و در حکمت اشراق نیز، کتاب *حکمه‌الإشراق* را هم تدریس کرد و هم شرحی بر آن نگاشت که به دست ما نرسیده است. به نظر نگارنده، نتیجه تلاش‌های علمی خواجه نصیر، آن است که حکمت اشراق نه تنها با حکمت مشاء تعارض و تصادمی ندارد بلکه این دو مکمل یکدیگرند. با آنکه پارادایم حکمت مشاء، بحث‌محور است و صرفاً بر اندیشه‌های نظری و رهیافت‌های بحث‌محور مبتنی است و پارادایم حکمت اشراق، ذوق‌محور است و بیش از آنکه بر بحث و نظر متکی باشد بر کشف،

خود نخواهد داشت مگر به وسیله صورت‌های معقولی که حال در ذات او هستند (نک: طوسی، ۱۳۸۳، الف: ۳/۳۰۷-۳۰۴؛ بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۵۸). صدر المتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق) همه این اشکالات را پاسخ گفته است (نک: شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۲-۷۱) که برای رعایت اختصار به آنها پرداخته نمی‌شود. میان انتقادهای خواجه بر شیخ‌الرئیس و اشکالات اشعری- مسلک‌ها بر آراء وی، تفاوتی اساسی وجود دارد. بسیاری از تشکیکات وارد شده به ابن‌سینا مخربند و با هدف تخریب و تضعیف فلسفه ارائه شده‌اند اما انتقادات خواجه، سازنده، راهگشا و اثربخش بوده و برای بالندگی و تقویت دانش فلسفه مطرح شده‌اند.

دیدگاه خواجه نصیر درباره علم باری‌تعالی اگر چه بیشتر اشراقی است اما مؤلفه‌های مشائی نیز در آن لحاظ شده است. وی علم واجب‌تعالی به موجودات را علم حضوری می‌شمارد و معتقد است همان‌گونه که علم نفس به صورت‌های معقول، علم حضوری است، علم واجب‌تعالی به صورت‌های عینی، علم حضوری است؛ بلکه حضوری بودن علم واجب به اشیاء اولویت دارد زیرا نسبت نفس به صور علمیه، نسبت قبول است اما نسبت واجب به صورت‌های عینی، نسبت حصول است (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۰۰-۳۹۹).

وی برای تبیین علم حضوری واجب‌الوجود می‌گوید که واجب‌الوجود، علت تام برای ماسوی است و علم او به ذات خویش -که علم تام است- علت علم تام به ماسوای خویش است و چون این دو علت، مغایرت مفهومی و وحدت مصداقی دارند، معلول‌های آنها نیز از نظر مفهوم، مغایر یکدیگر و از نظر مصداق، واحد هستند. بنابراین، همان‌گونه که علت وجودی ماسوی و علت علم به ماسوی مصداقاً یکی هستند، معلول ذات و معلوم ذات هم در خارج یکی هستند. خواجه نصیر این

اشراقی را بر می‌گزیند. برای نمونه می‌توان به مسائلی هم‌چون علم باری‌تعالی، هیولای اولی و معقول ثانی که از مهم‌ترین مسائل چالش‌خیز و نزاع‌برانگیز تاریخ فلسفه اسلامی هستند، اشاره کرد.

۱. مسئله علم باری‌تعالی: از نظر مشائیان، حق‌تعالی به ذات خود علم حضوری دارد و اساساً علم او به ذات عین ذات است؛ زیرا موجودی که مجرد و قائم به ذات، خود باشد، گرفتار هیچ حجاب و مانعی نیست در نتیجه ذات خود را بدون شائبه‌ای می‌یابد. علم تفصیلی واجب‌تعالی به ماسوی قبل از ایجاد آنها به نحو حصولی است بدین صورت که ماهیات به همان نظام و ترتیبی که در خارج متحققند، برای ذات حق‌تعالی به نحو ارتسامی ثابتند؛ البته این ثبوت، علی وجه الکلی است بدین معنا که با تغییر معلوم، علم تغییر نمی‌پذیرد و این همان علم عنائی است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۱-۲۹۹؛ طوسی، ۱۳۸۳، الف: ۳/۳۰۲-۳۰۰؛ بهشتی، ۱۳۸۵، ۲۳۰-۲۲۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۴: ۳۵۵-۳۵۴).

خواجه نصیر اگر چه در آغاز شرح اشارات متعهد شده است که همواره شارح باشد و از اظهار نظر شخصی و اشکال بر متن اجتناب ورزد اما در این مسئله، پنج اشکال بر شیخ‌الرئیس وارد می‌سازد. اشکالات به اختصار به شرح ذیلند: اول آنکه، واجب‌الوجود نسبت به صورت‌های معقول، هم فاعل خواهد بود و هم قابل. دوم آنکه، خداوند افزون بر صفات اضافی و سلبی، صفات حقیقی زاید بر ذات هم خواهد داشت. سوم آنکه، ذات خداوند، محل صورت‌های معقول خواهد بود که معلول ذات، ممکن و متکثر هستند. چهارم آنکه، معلول نخستین (یعنی نخستین صورت معقول) جدای از ذات واجب‌الوجود نخواهد شد. پنجم آنکه، واجب‌الوجود قدرت بر ایجاد معلول‌های مابین با ذات

دیدگاه را با الهام از شیخ شهاب‌الدین سهروردی ارائه کرده است (نک: سهروردی، ۱۳۸۳: ۳۴۷-۳۴۶).

خواجه نصیر تا اینجا درباره مسئله علم باری تعالی رهیافت اشراقی اخذ کرده است اما در ادامه بحث، به پارادایم مشاء روی می‌آورد. وی علم جواهر عقلی را نسبت به موجودات مادون، علم حصولی می‌داند و بر این باور است که واجب‌الوجود، این جواهر عقلی را با همه صورت‌هایی که به علم حصولی در آنها ارتسام یافته‌اند، به علم حضوری ادراک می‌کند. لذا هیچ چیزی از علم او پوشیده و پنهان نیست (طوسی، ۱۳۸۳، الف: ۳/۳۰۷-۳۰۶). خواجه نصیر طوسی اگر چه اساس دیدگاه خود درباره علم واجب را بر علم حضوری نهاده است اما در این قسمت از دیدگاه خود به نظریه علم ارتسامی و حصولی که مشاء به آن باور دارد، روی آورده است.

۲. مسئله هیولای اولی یا ماده نخستین: مسئله دیگری که خواجه نصیر در حل آن همین رویکرد را اتخاذ کرده است، مسئله هیولای اولی یا ماده نخستین است. پیروان حکمت مشاء جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می‌دانند که اولی، حیثیت قوه اجسام و دیگری، حیثیت فعلیت آنهاست. اگر چه برخی از اندیشمندان نسبت دادن قول مذکور را به ارسطو صحیح ندانسته‌اند (بغدادی، ۱۳۵۷: ۳/۲۰۰) اما از نظر پیروان ارسطو، هیولای اولی است فاقد هر گونه فعلیت است و ویژگی آن، تنها پذیرش صورت‌های جسمانی است. حکمای حکمت مشاء هم‌چون فارابی و ابن‌سینا نیز این قول را پذیرفته‌اند. مشائیان برای اثبات هیولای اولی به عنوان جوهر فاقد فعلیت، دو دلیل «برهان قوه و فعل» و «برهان وصل و فصل» را می‌آورند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲/۴۴-۴۲).

در مقابل نظر مشائین درباره هیولی، دیدگاه اشراقیون و در رأس آنها شیخ‌اشراق جای دارد که وجود هیولی را انکار کرده‌اند. از نظر شیخ‌اشراق، ماده نخستین، جوهر دارای فعلیت است که مرکب از ماده و صورت نیست. جسم در همه تحولات همواره به صورت یک جوهر فعلیت‌دار باقی می‌ماند. در نتیجه، دیگر جایی برای هیولای اولی به عنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت باقی نمی‌ماند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۸۰-۷۴). شیخ‌اشراق، هم‌چنین جوهر بودن صورت‌های جدیدی را که جسم پذیرای آنها می‌شود انکار می‌کند و آنها را تنها به عنوان اعراضی برای جسم می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲۷۴).

خواجه نصیرالدین طوسی، در این مسئله نیز همانند مسئله علم باری تعالی، با تکیه بر رویکرد تعامل‌محور خود به آراء اشراقی روی آورده است. وی همانند سهروردی وجود هیولی را انکار می‌کند. از نظر وی قبول انقسام از سوی جسم، نمی‌تواند دلیلی بر وجود ماده (هیولی) باشد زیرا جسم یک جوهر متصل است که از ماده‌ای واحد برخوردار است و محال است که با انقسام جسم واحد، وحدت ماده محفوظ بماند؛ بلکه با انقسام جسم، هر جزء، ماده مخصوص به خود را خواهد داشت. حال اگر ماده هر جزء، پس از انقسام جسم حادث شده باشد، تسلسل لازم می‌آید زیرا طبق اصول حکمت مشاء هر حادثی، ماده‌ای دارد^۱ و اگر ماده‌ی هر جزء پیش از انقسام جسم، موجود باشد، چون قبول انقسامات از سوی جسم، نامتناهی است، لازم می‌آید که تعداد مواد نیز نامتناهی باشد و این، باطل است (طوسی، ۱۴۲۵: ۲۳۰-۲۲۹ و طوسی ۱۳۵۹: ۱۸۸).

بر خواننده روشن است که مسئله هیولای اولی، از مسائل اساسی و بنیادین در حکمت مشاء است که

و امکان (طوسی، ۱۴۲۵: ۳۴) را که همه مفاهیم فلسفی هستند، در شمار معقولات ثانیه قرار می‌گیرند ناگفته پیداست که مسئله معقولات ثانیه از جمله مباحث مهمی است که در آثار فیلسوفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. قطعاً نوع جهت‌گیری خواجه در این بحث، تأثیر ژرف و شگرفی در منظومه فکری - فلسفی وی بر جای نهاده است.

تبیین و بیان چرایی اخذ چنین دیدگاه‌هایی توسط خواجه نصیر را باید در رهیافت تعامل محور و گفتگوخیز وی جستجو کرد. خواجه نصیر عالمانه و هوشمندانه با مطالعه و بررسی دو پارادایم مشاء و اشراق و نیز آشنایی با سایر پارادایم‌ها و دانش‌های حوزه فرهنگ اسلامی، به مبانی استوار و نیز به ملاک نقد مشخصی دست می‌یابد و برای اعتلای دانش فلسفه، بدون هیچ‌گونه تعصب نسبت به شخصی خاص یا دستگاه فکری معین، دیدگاه‌ها، اندیشه‌ها و پارادایم‌های گوناگون فکری را به محک می‌گذارد. بر خلاف غزالی که نسبت به اعتقادات اشعری مآبانه خود تعصب می‌ورزد و نیز بر خلاف ابن‌رشد که پای‌بندی به آراء و نظرات ارسطو را ملاک ورود به فلسفه می‌داند، خواجه نصیر در مقام یک فیلسوف آزاداندیش، خود را از چنین گرایش‌های غیرعالمانه‌ای رها می‌سازد و تنها به اعتلا و بالندگی عقل و دانش فلسفه می‌اندیشد.

خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان یکی از بارزترین و موفق‌ترین فیلسوفان تعامل محور در حوزه فرهنگ اسلامی به شمار آورد. تعامل اندیشه‌ها، ترابط دستگاه‌های فکری مختلف و تفاهم پارادایم‌ها، دغدغه اصلی خواجه نصیر است. وی جداً از ایجاد تعارض و تصادم بی‌هدف میان اندیشه‌های مختلف اجتناب و خودداری کرده است؛ به همین دلیل است که مکاتبات و محادثات متعددی با بسیاری از علما و اندیشمندان

بسیاری از مباحث مطرح شده از سوی حکماء مشاء مستقیماً متأثر از آن است. طبیعی است که انکار این دیدگاه از سوی خواجه نصیر و توجه وی به رأی اشراقی، در منظومه فکری - فلسفی او اثربخشی بسیاری دارد. این امر موجب تقویت نگاه گفتگو محور و تعامل مدار طوسی در ایجاد توافق میان دو پارادایم مشاء و اشراق شده است.

۳. مسئله معقول ثانی: از جمله مسائلی که خواجه نصیر در آن به دیدگاه اشراقی روی آورده است، مسئله‌ی معقول ثانی است. وی بر خلاف ابن‌سینا و به تبع سهروردی، عمده مفاهیم فلسفی را از معقولات ثانیه می‌شمارد. ابن‌سینا اصطلاح معقول ثانی را در مورد مفاهیم فلسفی به کار نمی‌برد بلکه در واقع، معقول ثانی در آثار وی تعبیر دیگری از مفاهیم منطقی است. وی، در فن برهان از منطق‌الشفاء، تصریح می‌کند که محمولی جز جوهر و عرض وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۳۲/۳). مفاهیم جوهری و عرضی، مفاهیم ماهوی و از سنخ معقولات اولی هستند و اگر مفاهیم فلسفی - که محمول واقع می‌شوند - داخل در مفاهیم جوهری و عرضی باشند، نه از سنخ معقولات ثانیه بلکه از نوع معقولات اولی هستند. در مقابل، شیخ اشراق بر این باور است که مفاهیم فلسفی از سنخ معقولات ثانیه هستند. وی مفاهیمی از قبیل وجود وحدت، شیئیّت، ذات، حقیقت، عَرَضِیّت و امکان (سهروردی، ۱۳۹۶: ۷۱/۲، ۶۷، ۶۴، ۱۱۴، ۷۲، ۶۹-۶۸) را که همه مفاهیم فلسفی هستند در زمره معقولات ثانیه می‌شمارد.

خواجه نصیر در این مسئله، رویکرد اشراقی دارد. وی همانند سهروردی مفاهیم فلسفی را از سنخ معقولات ثانیه به شمار می‌آورد. از منظر وی، مفاهیمی هم‌چون وجود (طوسی، ۱۳۵۹: ۷۴)، شیء (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲)، حقیقت، ذات، عَرَض (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۴۰، ۸۵ و ۱۴۱)

فخر رازی، بر تعامل و ترابط فلسفه و کلام تأکید می‌ورزد (نک: طوسی، ۱۳۵۹: الف).

بستر سازی ظهور حکمت متعالیه

تعبیر حکمت متعالیه نخستین بار توسط شیخ‌الرئیس بوعلی سینا به کار رفته است. وی در نمط دهم از کتاب *الإشارات و التنبيهات* که نمط پایانی این کتاب و یکی از سه نمط عرفانی آن است، عبارت «ضرب من النظر مستوراً ألاً علی الراسخین فی الحکمه المتعالیه» را ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۹۹). ذیل این عبارت، خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، تعبیر «الحکمه المتعالیه» را تفسیر کرده است. از نظر وی، حکمت مشاء حکمت بحثی صرف است اما حکمت متعالیه، حکمتی است که میان بحث و نظر از یک سو و کشف و ذوق از سوی دیگر جمع کرده باشد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۰۱).

به نظر می‌رسد خواجه نصیر این معنا را از شیخ اشراق گرفته است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مقدمه مهم‌ترین کتاب خود یعنی *حکمه‌الإشراق*، مراتب و درجاتی را برای حکمت و حکما ذکر می‌کند. وی اوج حکمت را در جمع میان تأله و بحث می‌داند و بر این باور است که برترین و والاترین حکیم از میان حکما، حکیم الهی است که هم در تأله و هم در بحث متوغل باشد و میان بحث و ذوق جمع کرده باشد. وی در نهایت، کتاب *حکمه‌الإشراق* را به عنوان کتابی که میان تأله و بحث جمع کرده است، معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴ و سهروردی، ۱۳۸۴: ۲۳ - ۲۰).

با آنکه شیخ اشراق هیچ‌جا از تعبیر «حکمت متعالیه» استفاده نکرده است اما خواجه نصیر با الهام از آراء اشراقی سهروردی، تعبیری را که نخستین بار ابن‌سینا آن را به کار برد را شرح و تفسیر می‌کند. این اقدام طوسی را می‌توان یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین

صاحب نام هم‌عصر خود داشته است.^{۱۱} دلیل چنین تلاش و تکاپویی، دغدغه ارزشمند و تحسین‌برانگیز تعامل و تفاهم پارادایم‌ها و اندیشه‌ها است.

علت توجه خواجه نصیر به شرح کتب فلسفی و روی گرداندن از تألیف کتب مستقل فلسفی را نیز باید در رویکرد تعامل محور او جستجو کرد. خواجه نصیر با نگارش شرح *الإشارات و التنبيهات*، اولاً غموض و پیچیدگی‌های کتاب مهم شیخ‌الرئیس را برطرف ساخت و بدین ترتیب، به معرفی و ارائه تصویر روشنی از حکمت مشاء پرداخت. ثانیاً، در مقابل حمله‌های غزالی و نقدهای فخر رازی، از فلسفه سینوی دفاع کرد. کتاب *مصارع‌المصارع* خواجه نیز که در رد کتاب *مصارع‌ه الفلاسفه* شهرستانی نگاشته شده است، نمونه روشن دیگری بر عزم او برای دفاع از فلسفه و آمادگی وی برای گفتگوی ثمربخش و تعامل سازنده است.

خواجه نصیرالدین طوسی همین رهیافت را نیز درباره نسبت دانش کلام و فلسفه اتخاذ کرده است. وی به جد، برای رفع تعارضات میان کلام و فلسفه می‌کوشید. او را می‌توان از جمله اندیشمندانی دانست که در حوزه مطالعات اسلامی، برای ایجاد تعامل میان فلسفه و کلام به پا خاسته‌اند و برای ترابط میان این دو دانش مهم، کوشیده‌اند. از این رو، رویکرد خواجه نصیر در کتب کلامی مستقل خود، فلسفی-کلامی است. دو کتاب *تجريد الاعتقاد و قواعد العقائد* وی با همین رهیافت به رشته تحریر درآمده‌اند. ضمن آنکه وی در کتاب *تلخیص المَحْصَل*، معروف به *نقد المَحْصَل* نیز که نقدی بر کتاب کلامی فخر رازی با عنوان *مَحْصَل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء و المتکلمین* است، رهیافت تعامل محور اتخاذ کرده است و علاوه بر دفاع از آراء کلامی شیعه و نقد آراء اشعری

اندیشمندانی است که در جهان اسلام به مطالعه میان-رشته‌ای (interdisciplinary study) پرداخته‌اند. در واقع خواجه نصیر با شکلی ابتدایی از رهیافت میان-رشته‌ای، به مطالعه و واکاوی دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف پرداخته است. شکل تکامل‌یافته چنین رهیافتی، در نظام حکمت صدرایی ظهور و بروز یافت. مطالعه میان‌رشته‌ای، رویکرد نوینی است که برای رفع حصرگرایی روش‌شناختی (methodological exclusiveism) مطرح شده است. این رهیافت، در مطالعات دینی اهمیت فراوانی دارد زیرا مسائل دینی، چندتباری (multi-factorial) و کثیرالأضلاعند و بدون رهیافت میان‌رشته‌ای، خط دین‌پژوهشی به تحریف پدیدارهای دینی می‌انجامد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۴۱۱). به اعتقاد نگارنده، در فرهنگ اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی از آغازگران چنین مطالعاتی است و در میان اندیشمندان مسلمان، از پیشروان تفکر میان‌رشته‌ای در مطالعات دینی و فلسفی است. اوج این مطالعات را باید در آثار ملاصدرای شیرازی جستجو کرد که با به چالش خواندن فلسفه، کلام، عرفان و علوم تفسیری، به رویکردی ژرف در حکمت متعالیه دست یافته است.

خواجه نصیرالدین طوسی نه تنها در مفهوم‌سازی و ارائه رهیافتی نوین، بستر ظهور پارادایم حکمت متعالیه را فراهم ساخته است بلکه در طرح مسائل جدید و ارائه دیدگاه‌های متمایز نیز در آراء و اندیشه‌های ملاصدرا تأثیرگذار بوده است. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. اصالت وجود: در فلسفه اسلامی مسئله اصالت وجود که در مقابل اصالت ماهیت طرح شده است، مسئله‌ای مستحدث و نو است. این مسئله نخستین بار در زمان میرداماد و ملاصدرا به این صورت مطرح شد

اقدامات برای ایجاد تعامل و ترابط میان دو پارادایم فلسفی مشاء و اشراق دانست. اهتمام خواجه به این امر، به منزله فراهم‌سازی بستر معرفتی مناسبی برای تأسیس پارادایم فلسفی بزرگی در جهان اسلام به نام حکمت متعالیه بود. طرح بسیاری از مسائل عمیق فلسفی در پارادایم حکمت متعالیه را باید مرهون رهیافت تعامل‌مدار و تفاهم‌محور خواجه نصیر در رویارویی با دستگاه‌های فکری مختلف دانست. خواجه نصیر با برقراری گفتگوی اثربخش و سازنده میان اندیشه‌ها و پارادایم‌های فلسفی، بخش قابل توجهی از بستر معرفتی لازم را برای پایه‌گذاری مکتب عظیم حکمت متعالیه توسط صدرالمتألهین شیرازی فراهم ساخت.

البته میان مفهوم‌سازی خواجه نصیر از حکمت متعالیه و مفهوم‌سازی ملاصدرا از آن تفاوت بسیار است زیرا ملاصدرا به غیر از مشاء و اشراق، از عرفان نظری ابن‌عربی نیز متأثر است و همین تأثیرپذیری، مشرب فکری او را از دیگران متمایز ساخته است؛ اما اگر خواجه نصیر دو مکتب مشاء و اشراق را بر یک آبشخور نمی‌نشاند، چه بسا که حکمت متعالیه به این استحکام کنونی نبود، به هر روی نگاه تعامل‌محور به حکمت مشاء و حکمت اشراق، طوسی را به رهیافتی بحثی-ذوقی در مطالعات فلسفی رهنمون می‌کند و همین رهیافت، آغازی برای ظهور مکتب حکمت متعالیه است.

برخی از اندیشمندان و صاحب‌نظران معاصر، به حق، رهیافت صدرالمتألهین در حکمت متعالیه را رهیافت میان‌رشته‌ای (interdisciplinary approach) دانسته‌اند (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸ ب). مطالعه تاریخی (historical study) پارادایم‌های گوناگون فلسفی بیانگر آن است که خواجه نصیر از جمله

که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟ ملاصدرا بر خلاف استادش، قائل به اصالت وجود است. این مسئله اگر چه آن‌گونه که برای ملاصدرا مطرح شده، برای پیشینیان مطرح نبوده است اما نگارنده بر این باور است که ضمن آنکه نخستین بارقه‌های قول به اصالت وجود در عبارات شیخ‌الرئیس دیده می‌شود، اهتمام جدی و تأکید قوی بر این قول را باید در آراء و اندیشه‌های خواجه نصیر جستجو کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل هفدهم از نمط چهارم اشارات، ذیل مبحث سببیت ماهیت نسبت به صفات، به بیان دیدگاه شیخ‌الرئیس در این خصوص می‌پردازد. ماهیت، سبب با واسطه یا بی‌واسطه وجود نمی‌شود اما سبب با واسطه یا بی‌واسطه سایر اوصاف می‌شود. سپس خواجه می‌افزاید تا زمانی که وجود گام خود را به میان نهد و ماهیت را تحقق نبخشد، محال است که ماهیت، اتصاف به سبب بودن پیدا کند و یا موصوف به صفتی گردد. وجود، بالذات و نه بالواسطه، متصف به علیت، معلولیت، تحقق یا اوصاف دیگری می‌شود اما ماهیت برای اتصاف به اوصاف مزبور، به واسطه در عروض نیاز دارد. در نهایت وی به بیان این نکته ظریف می‌پردازد که سایر صفات، به سبب ماهیت موجود می‌شوند اما ماهیت به سبب وجود است که جامه هستی می‌پوشد: «إِنَّ سَائِرَ الصِّفَاتِ إِنَّمَا تَوْجَدُ بِسَبَبِ الْمَاهِيَةِ وَالْمَاهِيَةَ تَوْجَدُ بِسَبَبِ الْوَجُودِ» (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۲). در این عبارت، خواجه نصیر به صراحت تقدم را به وجود داده و ماهیت را از لیاقت و شایستگی برای سببیت نسبت به وجود ساقط کرده است. بدین ترتیب، وی با الهام از عبارات شیخ‌الرئیس، مسیر را برای طرح این مسئله به عنوان یکی از ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی، هموار ساخته است. مسیری که آغاز آن در عبارات ابن-

سیناست و در نظام حکمت صدرایی به اوج خود می‌رسد. یقیناً خواجه نصیر در رشد، بالندگی و به بار نشستن این نظریه بدیع فلسفی، از نقشی اثربخش، پویا و شایسته تقدیر برخوردار است.

۲. تشکیک وجود: این بحث نیز از جمله مسائلی است که قدمت چندانی در تاریخ فلسفه اسلامی ندارد. این مسئله آن‌گونه که برای ملاصدرا مطرح شده است، برای پیشینیان مطرح نبوده است. صدرالمتألهین در بحث وحدت و کثرت وجود، قائل به وحدت و کثرت تشکیکی است. به عقیده نگارنده این دیدگاه را باید در عبارات خواجه نصیر ریشه‌یابی کرد. اگر چه پیش از خواجه نصیر، شیخ اشراق به طرح بحث تشکیک پرداخته است اما نقش سازنده و اثربخش خواجه نصیر در جهت‌دهی و سامان‌بخشی به مبحث تشکیک وجود و زمینه‌سازی برای تبدیل این بحث به یک مسئله مستقل فلسفی دربارهٔ احکام کلی وجود غیر قابل انکار است.

فخر رازی در شرح اشارات، در بحث از مقدمات برهان توحید، اشکالی بر ابن سینا وارد می‌سازد. ابن سینا بر این باور است که تنها ممکنات، مشمول عروض وجود بر ماهیت هستند و این حکم بر واجب‌الوجود، صادق نیست زیرا در مورد واجب‌الوجود، ماهیت عین وجود است و این دو بر یکدیگر زیادت ندارند و اساساً واجب‌الوجود ماهیت بالمعنی الأخص ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۲۸). فخر رازی که معتقد است همان‌گونه که ممکنات ماهیت بالمعنی الأخص دارند، خداوند نیز ماهیت بالمعنی الأخص دارد و وجود واجب زائد بر ماهیت اوست، چنین بر شیخ‌الرئیس اشکال وارد می‌کند که اطلاق وجود بر وجود واجب و وجود ممکن یا به یک معنا است یا به دو معنا. اگر به یک معنا باشد، باید واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، مساوی در حقیقت

مقتضی لا عروض و یا نه مقتضی عروض است و نه مقتضی لا عروض. سپس قونوی اقتضا داشتن و اقتضا نداشتن را با وحدت و یگانگی وجود ناسازگار می‌داند (قونوی، ۱۳۸۳: ۲۰۱-۱۹۷).

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به قونوی با تمسک به معنای تشکیک می‌گوید هر لفظی که مفهوم واحدی دارد و در عین واحد بودن بر امور کثیر اطلاق شود، به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول به گونه‌ای است که مفهوم واحد بر همه افراد کثیر به طور یکسان صدق می‌کند، مانند مفهوم انسان. این گونه مفاهیم را متواطی می‌نامند. در قسم دوم، برخلاف قسم نخست، حمل مفهوم بر افراد و مصادیق به هیچ وجه یکسان و یکنواخت نیست، مانند مفهوم سفیدی. این قسم از مفاهیم و معانی که مفاهیم مشکک نامیده می‌شوند، ضمن اینکه از وحدت معنی برخوردارند از جهت صدق بر مصادیق خود یکسان و یکنواخت نیستند. وجود در زمره همین مفاهیم جای می‌گیرد. وجود در برخی مراتب خود (واجب الوجود) مقتضی عروض بر ماهیت نیست اما در مراتب دیگر (ممکنات)، مقتضی عروض بر ماهیت است (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۲۳-۲۲۲).

خواجه نصیر با طرح مسأله تشکیک درباره وجود نه تنها در پاسخ به پرسش‌های صدرالدین قونوی کامیاب بوده بلکه با این موضع‌گیری، راه را برای اندیشمندان پس از خود هموار کرده است. اجمال سخنان این حکیم در آثار صدرالمتألهین شیرازی به تفصیل رسیده است و پژوهش‌های وی، در قرن یازدهم هجری از زبان و قلم ملاصدرا به گوش می‌رسد.

نتیجه

مطالعه و بررسی جایگاه خواجه نصیر در سه پارادایم مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، نتایج ذیل را در بر دارد:

۱. خواجه نصیر را می‌توان یکی از مهم‌ترین مدافعان

باشند و اگر به دو معناست، لازم است که وجود، مشترک لفظی باشد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۳-۳۲).

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به اشکال فخر رازی، به بحث درباره تشکیک حقیقت وجود می‌پردازد. وی ابتدا چنین تذکر می‌دهد که فخر رازی گمان کرده است که اگر لفظی به تشکیک بر امور مختلفی اطلاق شود، باید به اشتراک لفظی باشد و حال آنکه چنین پنداری غلط است بلکه لفظی که به تشکیک در مورد اشیاء مختلف به کار می‌رود، بر همه آنها به معنای واحدی حمل می‌شود؛ جز اینکه آن معنا، معنای واحد متواطی نیست بلکه معنای واحد مشکک است. لذا میان آن اشیاء، در عین اشتراک معنوی اختلاف هست. سپس خواجه به بیان سه قسم تشکیک می‌پردازد: ۱. تشکیک به تقدم و تأخر ۲. تشکیک به اولویت و عدم اولویت ۳. تشکیک به شدت و ضعف. وی سرانجام درباره وجود چنین می‌گوید که وجود چنان عرض عریض و دامنه وسیعی دارد که جامع و شامل همه اقسام تشکیک است و هیچ یک از آنها را فاقد نیست. در نتیجه میان وجود واجب، و وجود ممکن، همه اقسام و انحای تشکیک، جاری است زیرا اطلاق موجود بر واجب، هم به تقدم، هم به اولویت و هم به شدت است حال آنکه اطلاق موجود بر ممکن در قبال واجب، به عدم اولویت و به ضعف و به تأخر است (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۵-۳۳).

خواجه نصیر همین دیدگاه را در پاسخ به یکی از اشکالات صدرالدین قونوی نیز مطرح می‌کند. صدرالدین قونوی مکاتبه‌ای با خواجه نصیر داشته است که در آن، پرسش و پاسخ‌هایی رد و بدل می‌شود. در یکی از این پرسش‌ها، قونوی درباره عروض وجود بر ماهیت چنین اظهار می‌دارد که وجود به عنوان یک مفهوم واحد و یگانه، یا مقتضی عروض است یا

- ۲- برای تفصیل سخن دربارهٔ رویکرد تحلیلی نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۶۰-۲۴۷ و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۱۳.
- ۳- برای تفصیل بیشتر دربارهٔ رویکرد تطبیقی نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۱۶-۲۸۷؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۵۲-۱۴۹.
- ۴- برای تفصیل سخن دربارهٔ انواع پارادایم‌ها در حوزه دین‌شناسی نک: زروانی و حمیدی، ۱۳۸۹.
- ۵- شایان ذکر است که برخی بر این باورند که حملات غزالی به فلسفه سنی، چندان مهم و تأثیرگذار نبوده است (نک: کُربن، ۱۳۵۲: ۲۳۴ - ۲۳۳).
- ۶- برای تفصیل سخن دربارهٔ نقش غزالی در تضعیف فلسفه نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: مقدمه.
- ۷- برای تفصیل سخن دربارهٔ چیستی حکمت اشراق نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: الف.
- ۸- برای تفصیل سخن دربارهٔ انواع منطق‌نگاری‌ها نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳: و فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸.
- ۹- برای تفصیل بیشتر دربارهٔ انواع منطق‌نگاری‌ها نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳: و فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: مقدمه.
- ۱۰- کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بماذِهِ و مُدَّهِ.
- ۱۱- عبدالله نورانی ۲۰ رساله از این گفتگوها را در مجموعه‌ای تحت عنوان *أجوبه المسائل النصيرية* گردآوری کرده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳) (الف) شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، تهران: حکمت.

----- (ب) منطق و معرفت در نظر

غزالی، تهران: امیرکبیر.

----- (۱۳۸۶) نصیرالدین طوسی فیلسوف

گفتگو، تهران: هرمس.

فلسفه دانست. وی بر خلاف ابن‌رشد، بدون گرفتار شدن در چنبره تعصب نسبت به شخص یا مکتبی خاص، از فلسفه به معنای مطلق آن دفاع کرده است. ۲. وی بدون آنکه اثر فلسفی مستقلی تألیف کند، با شرح‌نگاری‌های متعدد، حکمت مشاء را در مقابل حملات غزالی و نقدهای فخر رازی از افول نجات داده است. ۳. ایجاد تعامل سازنده و ترابط اثربخش میان دو پارادایم مشاء و اشراق، از دغدغه‌های اصلی خواجه نصیر است. وی این مهم را با تسلط کامل بر هر دو پارادایم به نیکی انجام می‌دهد. ۴. اگر چه خواجه نصیر در منطق کاملاً مشائی می‌اندیشد اما در فلسفه، رهیافتی تعامل‌محور و تفاهم‌مدار اخذ می‌کند. موضع وی در مسئله‌ی علم باری‌تعالی، تأییدی بر این مطلب است. ۵. رویکردی فلسفی - کلامی وی در آثار کلامی اش خود نیز حاکی از همین رهیافت تعامل‌محور است. ۶. زمینه‌سازی برای طرح برخی مسائل مهم فلسفی در پارادایم حکمت متعالیه، حاصل تلاش علمی خواجه نصیر است. وی با ایجاد تعامل و گفتگوی سازنده علمی میان دو پارادایم مشاء و اشراق، بستر معرفتی ظهور پارادایم بزرگ‌تری به نام حکمت متعالیه را فراهم آورده است. ۷. یکی از نقاط برجسته اخذ رهیافت بین‌رشته‌ای در جهان اسلام، در آراء و اندیشه‌های خواجه نصیر مشاهده می‌شود. شکل تکامل‌یافته این رهیافت، در نظام حکمت صدرایی به منصفه ظهور رسید. ۸. حکمت متعالیه در طرح پاره‌ای از مسائل، وام‌دار خواجه نصیر است. پیشینه مسائل مهمی چون اصالت وجود و تشکیک وجود را باید در آثار او ردگیری و رهگیری کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای تفصیل سخن دربارهٔ رویکرد تاریخی نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۸۶-۲۶۱ و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۴۷-۱۳۵.

- ابن سینا، بوعلی (۱۳۸۳) **الإشارات و التنبیہات**، در (شرح الإشارات) قم: نشر البلاغہ.
- ----- (۱۴۰۵) **الشفاء، المنطق، البرهان**، به کوشش طه حسین باشا، قم: منشورات مکتبه آیہ الله العظمی المرعشی النجفی.
- بغدادی، هبه الله ابوالبرکات (۱۳۵۷) **المعتبر فی الحکمه**، حیدرآباد دکن.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۵) **تجرید**، قم: بوستان کتاب.
- راین، آلن (۱۳۸۷) **فلسفہ علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- ریترز، جرج (۱۳۷۹) **نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- زروانی، مجتبی و بهزاد حمیدی (۱۳۸۹) **اسلام و سه پارادایم دین‌داری**، مجله عقل و دین، ش ۲، صص ۶۵-۹۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۳) **حکمه الإشراف**، در (شرح حکمه الإشراف از قطب‌الدین شیرازی)، به تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ----- (۱۳۸۰) **حکمه الإشراف**، در (شرح حکمه الإشراف از شمس‌الدین شهرزوری)، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۹۶) **المطارحات** (در مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران).
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیمی قوامی [ملاصدرا] (۱۳۸۲ ش) **الشواهد الربوبیہ فی المناهج السلوکیہ**، به تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۲۴) **نهایه الحکمه**، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم: اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱) **اساس الإقتباس**، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۸۱) **منطق التجرید**، در الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ----- (۱۴۲۵) **تجرید الإعتقاد**، در کشف‌المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ----- (۱۳۸۳) (الف) **شرح الإشارات**، حل معضلات الإشارات، قم: نشر البلاغہ.
- ----- (۱۳۸۶) **تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار** (در منطق و مباحث الفاظ)، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ----- (۱۳۵۹) (الف) **تلخیص المحصل** معروف به **نقد المحصل**، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۸۳) (ب) **اجوبه المسائل النصیریہ**، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۵۹) (ب) **قواعد العقائد** (در تلخیص المحصل)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸) (الف) **روش‌شناسی مطالعات دینی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

----- (ب) (۱۳۸۸) روش‌شناسی فلسفه

ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۵) اصول و فنون پژوهش در

گستره دین‌پژوهی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

----- (۱۳۷۸) التنقیح (مقدمه)، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۷۳) الإشارات و التنبیها؛ سرآغاز

منطق‌نگاری دوبخشی، تهران: آینه پژوهش، ش ۲۴.

----- صدرالدین (۱۳۸۳) رساله صدرالدین

القونوی الی نصیرالدین الطوسی (در اجوبه

المسائل النصیریة)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- کرین، هانری (۱۳۵۲) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه

اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.

-Kuhn, Thomas Samuel (1970) *The Structure of Scientific Revolution*, the University of Chicago Press.

تحلیل هستی‌شناختی ابن‌سینا از اوسپای ارسطو

اسحاق طاهری سرتشنیزی*

چکیده

ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمان است که به طور دقیق به پیوند عمیق مفهوم ارسطویی اوسپا با وجود و ناهمگونی‌های معناشناختی آن، توجه نموده است و کوشیده تا از طریق تحلیل هستی‌شناسانه معنای ارسطویی اوسپا، نقصان اندیشه ارسطو را ترمیم نماید. ابن‌سینا از مفهوم ماهوی اوسپای ارسطو به «ما کونه فی الواقع لا فی موضوع» تعبیر می‌کند و مفهوم غیر ماهوی آن را در خود وجود منحصر می‌سازد. به این طریق، ابهام در موضوع و مسائل متافیزیک مرتفع می‌گردد و ظرفیت فلسفه ارسطو در تاسیس یک نظام فلسفی وجودشناختی نمایان می‌گردد. از نظر این قلم، ژرف‌نگری و دقت نظر ابن‌سینا در فهم درست این مفهوم محوری ارسطو حاکی از قوت و اعتبار نظرات او در ارسطوشناسی است.

واژه‌های کلیدی

ابن‌سینا، ارسطو، حکمت سینوی، اوسپا، جوهر، اعتبارات ماهیت، الاهیات.

* دانشیار فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی mulibnkha@gmail.com

مقدمه

می‌داند و آن را محور مباحث خود در فلسفه اولی قرار می‌دهد و از سوی دیگر، آن را به معنای اولی همان افراد و اشخاص می‌انگارد اما از آنجا که موجود به ما هو موجود، در تقابل آشکار با فرد و شخص و از هر گونه قید پیراسته است، این دو را نمی‌توان دقیقاً به یک معنا تحت عنوان اوسیا قرار داد. نوشتار حاضر در صدد تحقیق چگونگی رهیافت ابن سینا در گشودن این معضل و در مقام پاسخ به این پرسش است: ابن سینا در مواجهه با اوسیا ارسطو چه تحلیلی از آن ارائه می‌کند و به چه نتایجی می‌رسد؟

مفهوم رایج جوهر در روزگار پیش از ابن سینا

در تاریخ فلسفه، نخست مسئله اصل یا ماده نخستین (آرخه) کانون توجه فیلسوفان واقع شد و سپس این مسئله نزد ارسطو در قالب نظریه اوسیا (οὐσία) متحول گردید. اوسیا که بعدها توسط برخی از مترجمان عرب زبان، «جوهر» ترجمه شد (محسن افغان، ۱۴۰۴: ۵۷)، مفهوم و مسئله راهبردی ارسطو در متافیزیک است. واژه «اوسیا» از مصدر «ایمی» (εἶμι) به معنای «بودن» در برابر (شدن)، وجود داشتن، رخ دادن، حاضر بودن، مصداق یا فرد عینی بودن است (Donnegan, 1840: 927; Liddell, 1996: 487-489)؛ نخست اسم فاعل مفرد مونث اوسا (οὐσα) از این مصدر و سپس با اندک تغییری در اسم فاعل، حاصل مصدر «اوسیا» از آن ساخته شده است. بر این قیاس، گرچه اوسیا در مجموع به معنای: «موجود پایدار، واقعیت ثابت، زیرایستا، ذات، طبیعت حقیقی آنچه که عضوی از یک نوع است، زیرایستایی، چیزی که از چنین طبیعتی برخوردار است، واقعیت بنیادی، محل یا موضوع زیرساز هر تغییر و فرآیند در طبیعت» به کار رفته است (Donnegan, 1840: 1274)، معانی «زیرایستایی، زیرایستا، محل یا موضوع» از معانی

مفهوم اوسیا در متافیزیک ارسطو، محور و نقطه تمرکز مباحث را تشکیل می‌دهد؛ صرف نظر از ابهام و اشکالاتی که در نظریه ارسطو در این باره وجود دارد، تاریخ فلسفه از دو جریان مرتبط با این نظریه حکایت می‌کند که این دو جریان با هم تفاوت‌هایی دارند حاکی از دو جریان متفاوت با فکر ارسطو در این زمینه است: یکی اندیشه فلسفی مسلمانان که نزد مدرسیان نیز جریان یافت و دیگری فلسفه جدید مغرب زمین. در اندیشه فلسفی اسلامی با ظهور ابن سینا رویکرد جدیدی آغاز می‌گردد که در ضمن آن، دو لایه معنایی جوهر از هم بازشناخته می‌شود و مورد توجه قرار می‌گیرد؛ از این دو، یکی ناظر به وجود و دیگری ناظر به ماهیت است. در جریان دوم که با دکارت در مغرب زمین آغاز می‌شود و سپس در قالب سنت‌های فلسفی ایدئالیست و تجربه گرا دنبال و سرانجام به گرایش‌های متنوع منتهی می‌گردد، در مواردی باور به وجود جوهر یکسره از میان می‌رود. نمود بارز این امر در امثال هیوم (Hume, 1825, 1: 33)، راسل (Russell, 1961: 202) و فیلسوفان اگزیستانس ... (Heidegger, 1962: 125) دیده می‌شود. البته در این اثنا فیلسوفان باورمند به متافیزیک نیز وجود داشته‌اند که بر مفهوم جوهر اهتمام ورزیدند و فلسفه بدون باور به آن را معقول نمی‌دانند. هر یک از دو جریان یاد شده دلایلی در جرح و تعدیل یا انکار و اثبات نظریه اوسیا ارائه کرده‌اند؛ در اصل این نظریه، آن گونه که در آثار ارسطو دیده می‌شود، نوعی ابهام و ناسازگاری قابل تشخیص است؛ این امر گرچه از دید ارسطوشناسان متقدم و فیلسوفان مسلمان دور نبوده است لیکن در سده‌های اخیر بیشتر بر آن پافشاری می‌شود. از این منظر، ارسطو از سویی اوسیا را معادل موجود به ما هو موجود

برمی‌گزینند. از این منظر «تغییر» و «دگرگونی» مستلزم وجود موضوع یا محل بنیادین است. بدون چنین امری نمی‌توان از تغییر و دگرگونی سخن گفت. اما به باور ارسطو، این امر بنیادی خود مصون از تغییر است: زیرنهاد آن است که چیزهای دیگر بر حسب آن گفته می‌شوند، اما خود آن محمول چیز دیگری نیست. بنابراین نخست باید این را تعیین کنیم. زیرا تصور می‌شود که اوسپا در حقیقی‌ترین معنای آن، زیرنهاد نخستین است (Aristotle, 1975: 1029b35). این امر ناپیدای بنیادی، سرانجام تنوع و در موردی، فردیت تام می‌یابد و سرانجام در قالب «تک فرد»، اوسپای واقعی خوانده می‌شود: نتیجه این گونه نگرش آن است که «ماده» اوسپاست اما این ممکن نیست. زیرا «جدا بودن» و «این چیز بودن» تصور می‌شود که بیش از همه چیزی به اوسپا تعلق داشته باشند و بدین علت گمان می‌رود که صورت و «مرکب از هر دوی آن‌ها» بیشتر از ماده، اوسپا باشند. (Aristotle, 1975: 1029a27-33) اوسپا با لحاظ این دو تعبیر اخیر ارسطو، دو ویژگی اساسی دارد: یکی این که چیزهای دیگر بر حسب آن گفته می‌شوند ولی آن محمول واقع نمی‌شود و دیگری جدایی و شیئی خاص بودن آن است. ویژگی نخست بیشتر ناظر به حمل و وضع است که در منطق مورد توجه واقع می‌شود. اوسپا همواره موضوع واقع می‌شود و هیچگاه محمول نیست اما ویژگی دوم ناظر به «تک فرد» است. او در جایی نیز برخوردار از چیستی و تعریف به طور مطلق را ویژگی دیگر اوسپا می‌داند. (Aristotle, 1975: 1030b6) نمی‌تواند اوسپا بودن در حقیقی‌ترین معنا را به صورت نسبت دهد؛ زیرا در آن صورت به نظریه افلاطون در بارهٔ مُثُل نزدیک خواهد شد و او با این نظریه مخالف است. بنابراین، در فصل ششم از زتا، کتاب هفتم متافیزیک، شیئی

مرسوم ریشه لغوی این واژه گرفته نشده است. واژه ای که به معنای از «زیرنهاد» یا «زیرایستا» در زبان متداول عصر ارسطو است، واژه یوپوکیمنون (υποκείμενον) برگرفته از یوپوکیممای (υπόκειμαι) معادل «در زیر قرار گرفتن» است (Donnegan, 1840: 1305) و ارسطو از این واژه بهره برده است (Aristotle, 1975: 1028b35). ارسطو در برخی تعابیر بر دلالت این واژه بر موجود تصریح کرده است؛ از جمله در جایی با اشاره به جایگاه این مفهوم راهبردی می‌گوید: در واقع آنچه که همواره تاکنون و برای همیشه تحقیق شده و خواهد شد و اسباب سرگشتگی بوده و هست، این است که: موجود چیست؟ و این بدان معناست که: «اوسپا» چیست؟ (Aristotle, 1975: 1028b2-6) در این سخن ارسطو، پیوند استواری بین «موجود» و «اوسپا» دیده می‌شود و بر این اساس، این معنای اوسپا بیشتر در تقابل با مفهوم «معدوم» نمایان می‌گردد تا در برابر «عرض». از این رو ارسطو می‌گوید: موجود به معنی نخستین و مقدم، یعنی نه به معنی مشروط بلکه به معنی مطلق، باید اوسپا باشد. (Aristotle, 1975: 1028a) پس از این منظر اوسپا، کل شیئی است که شامل کیفیات و اضافات و غیره است و این کل، ذات شیئی را تشکیل می‌دهد (Ross, 1995: 172). این تلقی از اوسپا سبب شده است که ارسطو در موارد متعددی موضوع فلسفهٔ اولی را اوسپا معرفی کند (Aristotle, 1975: 997a31; 1005a7-9; 1005b6; 1026a29-32) ارسطوشناسان آن را مرادف «موجود بماهو موجود» بدانند (شرف الدین خراسانی، ۱۳۷۹: صد). اما به رغم اهمیتی که ارسطو برای این مفهوم قائل است، تعابیر وی دربارهٔ مصداق واقعی اوسپا همگون نیست. او نخست به منظور تبیین حرکت و دگرگونی‌های طبیعت این اصطلاح را

صورت مجردی است که شایستگی صدق بر دیگر موجودات را پیدا می‌کند و این صورت نزدیک‌ترین چیز به مُثُل افلاطونی است و نمی‌توان قائل به جوهری شد که هم شیء منفرد انضمامی باشد و هم صورتی مجرد از ماده و ضمائم (ابن سینا، ۱۳۶۳: مقدمه ۱۲-۱۳).

مفهوم جوهر نزد فارابی

فارابی سخن خود درباره جوهر را با ذکر معانی لغوی آن آغاز می‌کند و می‌گوید: معانی جوهر منحصر به دو چیز است: یکی سنگ بسیار نفیس و دیگری ماهیت شیئی و آنچه ماهیت و قوام شیء به سبب آن است؛ و آنچه قوام بخش ذات شیئی است یا ماده است یا صورت و یا هر دو با هم (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۰). گرچه این تعبیر فارابی ناظر به معنای لغوی «جوهر» است، او با ذکر سه مصداق فلسفی آن بین معنای لغوی و اصطلاحی آن پیوند می‌زند و فهم دقیق معنای لغوی آن را در فهم معنای اصطلاحی آن الهام بخش می‌داند. گویا از نظر وی، مایه‌هایی از معنای لغوی جوهر در معنای اصطلاحی آن به نحو قابل توجهی نقش آفرین است. فارابی سپس در صدد معرفی معنای اصطلاحی آن در فلسفه برمی‌آید و می‌گوید: در فلسفه جوهر به شیء مشار الیهی که اصلاً در موضوع نیست و به محمولی که معرف آن مشار الیه است اعم از نوع، جنس و فصل گفته می‌شود و گاهی به معرف ماهیت شیئی و نیز به علل قوام ذات آن، جوهر گفته می‌شود. فارابی معنای اول و دوم را جوهر علی الاطلاق و معنای سوم آن را جوهر مضاف و مقید می‌خواند و می‌گوید: «چنان است که گویی این دو را از آن جهت علی الاطلاق جوهر خوانده‌اند که در ماهیت و در تقویم ذاتی از دیگر مقولات مستغنی بوده اما دیگر مقولات در تحصیل ماهیت به آن محتاج اند... پس از این جهت

منفرد را اوسیای واقعی می‌شمارد و می‌گوید: تصور می‌شود که «شیئی منفرد» چیز دیگری نیست جز جوهر خودش و چپستی نیز گفته می‌شود که اوسیای شیئی منفرد است. (Aristotle, 1975: 1031a18-19) بر این اساس، ذهن ارسطو به اوسیا بودن تک فردهایی مانند «این انسان خاص» نظر دارد (Aristotle, 1956: 2a13-2a15) او در مواردی نیز شیئی منفرد را همان ماهیت و چپستی و شناخت تک فرد را همان شناخت ماهیت می‌داند (Aristotle, 1924: 1031b20-21). اما وی توضیح نمی‌دهد که چگونه تک فرد همان ماهیت و چپستی است. از این رو، تأکید ارسطو بر تک فردهای مرکب از ماده، صورت و اعراض به عنوان اوسیای حقیقی او را با مشکلاتی مواجه ساخته است. زیرا تک فردها دائم دستخوش تغییرند و این امر با تغییرناپذیری و ثباتی که وی ناگزیر است در تبیین حرکت برای اوسیا قائل شود، سازگار نیست. لذا او در مواردی نیز ناگزیر می‌شود بر اوسیا بودن «صورت» و اصالت آن تأکید نماید (Aristotle, 1924: 1017b23; 1026a32; 1028a15) با توجه به این نابسامانی‌ها، شارحان و مفسران ارسطو خرده‌گیری‌هایی را بر او وارد دانسته‌اند. گمپرتس در مقام اشکال بر ارسطو می‌گوید: «ارسطو در بخشهای مختلف» مابعد الطبیعه در مورد این مسأله دو نظر کاملاً مختلف دارد، و جوهر (اوسیا) یا موجود حقیقی برای او گاه این است و گاه آن؛ این تناقض بسیار روشن است و تقریباً همه وجود آن را تأیید می‌کنند و هر کوششی برای پرده کشیدن بر وسعت تأثیر آن بی‌فایده است. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۲۹۹/۳).

ابراهیم مدکور نیز در مقدمه‌ای که بر الهیات شفا نگاشته است در اشاره به این ناهمگونی می‌گوید: در واقع، مفهوم ارسطویی جوهر خالی از تناقض نیست، جوهر حقیقی نزد او شیء منفرد محسوس و مرئی و چیزی است که به صورت حال در موضوع موجود نمی‌گردد. در عین حال،

ابن سینا و مسئله جوهر

ابن سینا با دقتی خاص و به تفصیل این مسئله را دنبال کرده است. ارائه تعابیر متفاوت در معرفی جوهر در آثار مختلف شیخ‌الرئیس نشان می‌دهد که او نسبت به تعارضات سخنان ارسطو در معرفی جوهر توجه دارد و می‌کوشد تعبیر مناسبی در این باره به دست دهد. او در رساله حدود معانی مختلف جوهر را ذکر کرده است. این معانی شامل این موارد پنجگانه است: ۱- ذات شیئی مانند ذات انسان و ذات بیاض؛ ۲- موجود قائم بالذات یا موجود لذاته که بالفعل قائم به ذات خویش است و در وجودش محتاج به اقتران و انضمام ذات دیگر به آن نیست؛ ۳- موجود لذاته که اضداد را به صورت متعاقب بر ذات خود می‌پذیرد؛ ۴- ذاتی که در محل نیست و ۵- ذاتی که وجودش در موضوع نیست. شیخ‌الرئیس می‌گوید جوهر مصطلح نزد قدمای فلاسفه از عصر ارسطو، به همین معنای اخیر است. او اطلاق معانی دوم، چهارم و پنجم جوهر بر مبدأ اول را صحیح می‌داند و هیولی را به معنای چهارم و پنجم، و صورت را تنها به معنای پنجم جوهر می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۹-۱۰۰). او در این جا سخنی از تک فرد به میان نمی‌آورد؛ سبب انصراف او از تصریح به «تک فرد» و «مشار الیه لافی موضوع» آن است که بدون ملاحظات فلسفی در باره ماهیت و اعتبارات آن و بدون تبیین چگونگی امکان وجود «ماهیت من حیث هی» در متن واقع، این گونه تعابیر دستخوش ابهام و اشکال است. او بر این اساس زمینه اثبات کلی طبیعی در عالم خارج را به دست می‌دهد و در تعبیری می‌گوید: اما حیوان مجرد و لابشرط از هر شیئی، در عالم خارج وجود دارد، حقیقت و ذات آن مشروط به چیزی نیست گرچه در خارج با هزار شرط همراه است. پس حیوان به مجرد حیوانیت در عالم خارج موجود است و این به معنای مفارق بودن آن

جوهر نسبت به دیگر مقولات از نظر وجودی کامل‌تر و استوارتر و نفیس‌تر است» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۳-۱۰۱). بر پایه این سخن فارابی، «مشار الیه لافی موضوع»، شایسته‌تر است که جوهر علی‌الاطلاق باشد نه جوهر مقید به معرف بودن، چون نه محمول واقع می‌شود و نه «بر» موضوع است و نه جوهر شیئی دیگر. همه آنچه غیر از خود آن است بر آن حمل می‌شود اما نه به صورت حمل «بر» موضوع یا حمل «در» موضوع. پس از نظر وی، این موضوع اخیر همه مقولات که خود موضوع ندارد و «لا علی الموضوع» است و به هیچ وجه موضوع شیئی هم نیست شایسته‌تر به جوهریت و در وجود، اکمل و اوثق است. فارابی سپس نتیجه می‌گیرد که آنچه در فلسفه جوهر خوانده می‌شود دو قسم است: یکی موضوع اخیری که اصلاً از برای آن موضوع نیست و دیگری ماهیت شیئی و به غیر از این دو جوهر گفته نمی‌شود. او سپس ماده و صورت را ماهیت و جوهر ثانی می‌خواند (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۵-۱۰۴). از سخنان فارابی چنین بر می‌آید که به ابهام و تردید نظر ارسطو توجه داشته و کوشیده است تا با لحاظ معانی متفاوت برای جوهر آن مشکل را رفع کند. اما این ابهام تا حدی در اندیشه فارابی نیز باقی می‌ماند. گرچه او به نکته دقیقی اشاره می‌کند و پرمایگی در وجود را ملاک جوهریت قلمداد می‌کند اما سرانجام موضوع اخیر را که برایش موضوعی نیست و همچنین ماهیت شیئی را جوهر می‌خواند و از این ملاک اندکی فاصله می‌گیرد. منظور وی از موضوع اخیر همان طبیعت نوعیه است که موضوع اعراض واقع می‌شود. این معنا بر «مشار الیه لافی موضوع» که مورد توجه وی است، انطباق ندارد؛ زیرا «مشار الیه لافی موضوع» ناظر به تک فرد است و شامل اعراض نیز می‌شود. بر این اساس، روشن نیست که سرانجام از نظر فارابی جوهر اولی تک فرد است یا موضوع اخیر و ماهیت.

از ضمائم نیست بلکه آن حیوانی است که «فی نفسه» فاقد شرایط لاحقۀ موجود در اعیان بوده، شرائط و احوالی در خارج به آن منضم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲۴). به این طریق، فیلسوف مسلمان با ابتکار اعتبارات ماهیت و تبیین چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج زمینه مناسبی برای تبیین جوهریت اشخاص و افراد عینی به دست می‌دهد و با تحلیل شخص جوهر و نقش آفرینی وجود در تحقق و آثار آن، مدخلی در هستی‌شناسی پیش روی او گشوده می‌شود و به این طریق، به قول ژان وال، ماهیت معتبر به اعتبارات سه گانه در مرکز فلسفۀ ابن سینا و به هر جهت در قلب هستی‌شناسی او جا می‌گیرد (وال، ۱۳۷۵: ۱۳۰). ابن سینا هنگام بحث از جوهر، نخست تعبیر «موجود لا فی موضوع» را که معرف جوهر است توضیح می‌دهد و می‌گوید: منظور از «موجود لا فی موضوع» معنی و ماهیتی است که لازم می‌آید هرگاه در اعیان تحقق یافت وجودش در موضوع نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۲). وی سپس این معنا را مقوم اول برای حقیقت جوهر می‌شمارد و با این تعبیر مفهوم مشترک اقسام و گونه‌های مختلف جوهر را نشان می‌دهد. همان گونه که اشاره شد شیخ می‌کوشد تا به نوعی تحقق عینی جوهر در متن واقع را بیان کند. او به این منظور، دو اصطلاحی را که در سخنان ارسطو و فارابی دیده نمی‌شود، به کار می‌گیرد: یکی تعبیر «اولی در جوهریت» و دیگری «اول در جوهریت». دقت در معنای این دو برای فهم نظر ابن سینا حائز اهمیت بسیار است. او می‌گوید: جوهر «اولی» همان شخصیات اند. جوهر شخصیته هر چند در حقیقت جوهریت اولی هستند اما در این جهت اول نیستند، هر چند از جهات مهم دیگری که به آن اشاره می‌شود اول نیز هستند. اول و اولی با هم متفاوتند. این طور نیست که هر چه نسبت به شیئی اولی است نسبت به آن قبلیت نیز داشته باشد بلکه در مواردی شیئی «موجود» نسبت به

دیگری اولی دانسته می‌شود. یعنی هنگامی که حقیقی‌ترین شیء، و نسبت به اشیاء دیگر از کمالات بیشتری برخوردار یا در وجود اقدم بر آنها باشد. اشیاء جزئی و شخصیات در حقیقت جوهریت، اول نیستند. زیرا این حقیقت از آن ماهیات آنهاست و ماهیات از این جهت با همدیگر تفاوتی ندارند اما جوهر شخصیته اولی به جوهریت هستند؛ زیرا آنها از جهت وجود اول اند و همین طور از جهت «تحقق» معیار جوهریت، «کون فی الأعیان لا فی موضوع»، و از جهت کمال و برتری و از جهت سبق در تسمیه. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۶-۹۵) بر پایه معیار جوهریت، جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شود، شأنیت احتیاج به موضوع ندارد. شخصیات جوهر از این معیار برخوردارند اما جوهر کلیه این گونه نیستند و محمول و قائم بالنفس واقع می‌شوند. از نظر کمال و فضیلت نیز جوهر شخصیته اول اند زیرا چه بسا ذوالأصل که اصل و فزون بر اصل را داراست و در نتیجه، نسبت به اصل، برتر و کامل‌تر است. اول بودن جوهر شخصیته در کمال و فضیلت از این جهت است که قصد طبیعت بر تحقق آنها و افعال و حالات مربوط، متمرکز است. اموری که با تحقق آنها در متن واقع تامين می‌گردد اما تقدم آنها در نامگذاری نیز از این جهت است که اول چیزی که «موجود نه در موضوع» دانسته می‌شود اشخاص جزئی هستند و از این جهت شایسته است که بر همه اشیا مقدم باشند. از آنجا که اشخاص نسبت به جوهر کلیه، موضوع بر سبیل «علی»، و نسبت به اعراض موضوع بر سبیل «فی» هستند، وجود هر چیزی بر آنها حمل، یا در آنها موجود می‌شود. شیخ الرئیس به جوهر کلیه که جوهر ثانیه دانسته می‌شوند نیز توجه دارد و آنها را در جوهریت یکسان نمی‌بیند. مثلاً نوع از این جهت بر جنس برتری دارد. زیرا نوع در ماهیات جوهر اول مشارکت پرمايه تری دارد و بیش از جنس بر آنها

با جواهر حقیقی که شامل اشخاص، انواع و اجناس است، نسبت عموم و خصوص مطلق دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳). ابن‌سینا بر خلاف فارابی، منکر جامعیت وصف «مقصود به اشاره بودن» برای جوهر شده، آن را مختص برخی از جواهر می‌داند. او همچنین بین اولی بالجوهریه و اشد فی الجوهریه تفاوت قائل می‌شود؛ از نظر او، اشخاص جواهر، اولی به جوهریتند نه اشد در جوهریت. اولی، به وجود جوهریت راجع است ولی اشد به ماهیت آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۸). شیخ در دیگر آثار خود نیز به معرفی جوهر مبادرت نموده است. او در الهیات شفا جوهر را موجود بالذات و در تعبیری، اقدم اقسام موجودات بالذات می‌داند و می‌گوید: وجود شیء گاهی بالذات است مثل وجود انسان برای انسان و گاهی بالعرض است مثل وجود بیاض در زید. امور عرضی حد ندارد. پس آن را می‌گذاریم و به موجود و وجودی که بالذات است روی می‌آوریم. پس (گوییم) اقدم اقسام موجودات جوهر است. دلیل مطلب این که موجود دو قسم است: یکی موجود در شیء دیگر است، و آن شیء دیگر، خود به لحاظ نوع و قوام متحصل است، آن موجود در این شیء مانند جزء نیست که مفارقت آن ممکن نباشد و آن موجود موجود در موضوع است و قسم دوم همان موجود که در شیء از این گونه اشیا نیست و از این رو، در موضوع نیست، و آن موجود، جوهر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵۷). آنچه در تعبیر یاد شده حائز اهمیت است آن که ابن‌سینا بر خلاف فارابی، از اصطلاح «شیء مشار الیه» استفاده نمی‌کند و به جای آن از «وجود» و «موجود» بهره می‌برد تا از این طریق به عامل اولویت بخش در جوهر که هستی و تحقق خارجی است، تصریح کرده باشد. در ضمن، او تعبیر «در شیء» بودن را به دو صورت معنا کرده است. گاهی «در شیء» بودن به

دلالت می‌کند؛ وقتی سؤال شود: زید و عمرو چیست؟ «انسان» در جواب ذکر می‌شود، زیرا انسان اتم از حیوان است و حیوان مشتمل بر کل ماهیت زید و عمرو نیست و سائل را قانع نمی‌کند. پس هر آنچه مشارکت پربارتری در جواهر اول، از جهت اول بودن، داشته باشد چون به سبب آن تقدم و تاخر می‌یابد، به آن نزدیک‌تر و اولی به جوهریت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۸). ممکن است بر این سخن خرده گرفت و گفت که لازمه سخن ابن‌سینا در این مقام آن است که متاخر دانستن جواهر عقلیه بر جواهر محسوس مستلزم تقدم شخصیات جوهری نسبت به عقل و خدای سبحان باشد؛ شیخ در پاسخ می‌گوید: خداوند داخل در جنس جوهر نیست. افزون بر آن، گرچه نوع و جنس، جوهر عقلی دانسته می‌شود، این گونه نیست که همه جواهر عقلی، نوع و جنس باشد. در جواهر عقلی، جواهری فردی و شخصی وجود دارد که قائم به ذات بوده و متعلق به موضوعی نیستند تا «بر» آن حمل یا «در» آن موجود شوند. این مفردات عقلی از هر چیز دیگری اولی به جوهریت هستند. زیرا علت جواهر فردی جسمانی بوده، نسبت به جواهر عقلی غیر منفرد، اگر چنین جواهری وجود داشته باشد، نیز به لحاظ فردیت اولی به جوهریت هستند و اما برتری آن‌ها نسبت به کلیات حسی طبیعی روشن است؛ زیرا آن‌ها نسبت به مفردات جسمانی که از کلیات حسی طبیعی برترند، اولی به جوهریت هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۰). ابن‌سینا با توجه به معیار جوهریت، یعنی «موجودیت لافی موضوع»، فصول منطقی را نیز برخوردار از این ویژگی می‌داند گرچه جنس و نوع نسبت به فصل، اولی به جوهریت هستند. فصول منطقی نظر به این که حمل بر جواهر شخصی می‌شود نظیر حمل محمول بر موضوع، با جواهر ثانیه وجه اشتراک دارند. پس مفهوم «موجود لافی موضوع» با جوهر مطلق نسبت تساوی منعکس و

گونه ای مانند «جزء شیء» بودن، در تمامیت و تحصیل نوعی و قوام شیء دخیل و در نتیجه، از آن انفکاک ناپذیر است. گاهی دیگر این گونه نیست؛ یعنی مطروف در نوعیت و قوام ذات، تام و متحصّل است و در نتیجه، مفارقت شیء که در آن واقع می‌شود، ممکن است؛ همان گونه که در تغییر حالات و اوصاف اشیا دیده می‌شود. جوهر موجودی است که به این معنای «در شیء» بودن متصف نمی‌شود، هر چند به معنای نخست آن ممکن است متصف گردد. او بیان این مطلب را بر تفاوت موضوع و محل استوار می‌سازد. تحلیل‌های گسترده و عمیق ابن‌سینا جایی برای دیگران پس از وی باقی نگذاشته است و شارحان در مسیری که او گشود گام برداشته‌اند. بهمنیار به پیروی از استاد خود اولویت جوهر شخصی را به وجود ارجاع می‌دهد و اشدیت را به ماهیت؛ (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۹) و خواجه نصیرالدین طوسی نیز جوهر را حقیقت موجود تعبیر کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱، ۵۹)

تمسک ابن‌سینا به موضوع و محل

شیخ‌الرئیس با طرح و بررسی تفاوت موضوع و محل، در واقع مبحثی را که در منطق برای تبیین معنای مشترک در جوهر مختلف ارائه کرده است، دنبال می‌کند. اگر برای جوهر معنای واحدی در برابر عرض منظور شود و جوهر «موجود لا فی موضوع» تلقی گردد چگونه می‌توان هیولای اولی، صورت، مرکب حاصله و عقل را به یک معنا جوهر خواند؟ ابن‌سینا برای تبیین مسئله به تفاوت دو مفهوم «محل» و «موضوع» تمسک جسته است. از این منظر، موضوع به نفس ذات و نوعیت خود قائم است و در قوام ذاتی و تحصیل نوعی وابسته به دیگری نیست. بنابراین، چیز دیگری که به آن قوام می‌یابد، امری از قبیل اجزای

مقوم و ذاتی نیست که از آن انفکاک ناپذیر باشد. اما محل چیزی است که چیز دیگری در آن حلول می‌کند و حالتی خاص به آن می‌بخشد. بنابر این، بعید نیست چیزی در محلی موجود شود ولی آن محل فی‌نفسه و بنفسه نوعی متحصّل و قائم به ذات و کامل بالفعل نباشد بلکه از طریق حال، موجودی فعلی و نوعی متحصّل و متمایز گردد. البته آنچه در این محل حلول کرده گرچه «موجود در محل» است «موجود در موضوع» نیست. ابن‌سینا سپس می‌گوید که نمی‌توان گفت که چنین چیزی «در» چیزی است مگر فی‌الجمله یا «در» محل است مگر به این معنا که مانند جزئی است نسبت به تمامیت اجزای آن محل به خلاف موضوع؛ چیزی که در موضوع است برای آن از قبیل جزء نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۹). بر این اساس، موضوع آن است که خود نوعی متحصّل و مستقل باشد و جوهر چیزی است که «در» چنین موضوعی نباشد هر چند «در» محل باشد، مثل صورت جوهریه که «در» ماده است و ماده، محل آن است ولی موضوعش نیست. البته خود این محل نیز جوهر است. ابن‌سینا سپس نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: ما آن جوهری را که در موضوع نیست و لکن در محل است صورت می‌نامیم هر چند صورت را به اشتراک لفظی بر امور دیگر نیز اطلاق می‌کنیم و چون موجودی که در موضوع نیست، جوهر است پس صورت هم جوهر است و محلش که ماده است چون در موضوع و در محل دیگر نیست آن هم جوهر است. همچنین است مرکب حاصل از این دو جوهر، یعنی جسم طبیعی نیز جوهر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۰-۵۹). شیخ‌الرئیس در کتاب نجات تعبیر دیگری دارد؛ او جوهر را محلی می‌داند که در قوام ذات و نوعیتش از حال بی‌نیاز است و عرض، از نظر او حالی است که در قوام ذات و صورت نوعیه اش مستغنی از محل نیست و محل اگر در قوام خود از حال

چگونگی رهیافت هستی‌شناختی ابن‌سینا بر پایه مفهوم اوسپا

شیخ در تعبیری از جوهر می‌گوید: «فیکون معقوله أنه اذا وجد فی الأعیان لم یکن فی موضوع» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۶) در این جمله «وجود در اعیان» جوهر در برابر «صورت معقول» آن تعیین پیدا می‌کند. «وجود در اعیان» که همان اشخاص جوهر است، ابن‌سینا را به اهمیت وجود رهنمون می‌سازد. به این طریق او در تعریف جوهر بیشتر به شخصیات جواهر توجه می‌کند و واژه «موجود» را به کار می‌برد؛ مانند: «موجود لا فی موضوع» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵۷؛ ۳۴۸، ۱۳۶۴: ۲۰۰؛ ۱۴۰۰: ۱۶؛ ۱۳۸۳: ۷ و ۹؛ ۱۴۰۴: ۷۳) هر چند گاهی نیز از ماهیت بهره برده است: «ماهیه وجوده فی الاعیان لا فی موضوع» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۰، ۱۴۳) در این جاست که ماهیت از وجود متمایز دانسته می‌شود و جوهر، به خودی خود، متضمن وجود دانسته نمی‌شود. صدرالدین شیرازی و حائری مازندرانی نیز به اهمیت وجود عینی در تحلیل‌های ابن‌سینا متذکر می‌شوند. شیرازی در شرح سخن ابن‌سینا در تعریف جوهر بر «موجود» متمرکز است (الشیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۷). همچنین حائری مازندرانی می‌گوید: «بالجملة ما کاری به وجود ذهنی در شناساندن جوهر و عرض نداریم. بلکه منظور ما وجود خارجی جوهر و عرض است که آثار مطلوبه بر آن مترتب است (حائری مازندرانی، بی تا: ۲، ۱۱۱). او باز هم بر این مطلب تأکید می‌کند و می‌گوید: نتیجه مقام این که تقسیم صحیح بی پیچ و خم و تعقید برای شناختن جوهر و عرض آن است که موجود خارجی یا موجود فی‌نفسه است و آن جوهر است یا موجود فی‌نفسه نیست و آن عرض است (حائری مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۱۵-۱۱۴). ابن‌سینا پس از متمایز ساختن جوهر و موجود از یکدیگر برخی

مستغنی باشد، موضوع خوانده می‌شود و اگر مستغنی نباشد موضوع خوانده نمی‌شود و هیولی نامیده می‌شود. پس هر ذاتی که در موضوع نیست، جوهر است و هر ذاتی که قوامش به موضوع است عرض است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۰). از این منظر، ممکن است شیء در محل باشد و با وجود این، جوهری است که در موضوع نیست چون صورت که محلش ماده است ولی ماده، موضوع صورت نیست چون به لحاظ ذات، قوام صورت به ماده نیست. ماده نیز گرچه جز به سبب صورت تقوم نوعی کسب نمی‌کند ولی در اصل ذات که ما بالقوه است بی‌نیاز از صورت است. در اینجا است که می‌توان گفت ماده متقوم به صورت است و با وجود این جوهر است. زیرا مدخلیت در قوام شیء به دو معنی است: یکی این که ذاتش تنها به سبب شیء دیگر نوعی بالفعل گردد مثل ماده و دیگر آن که ماهیت ذاتش قوام ذاتی نیابد جز به سبب شیء دیگر و این ویژگی عرض است. قوام جوهری ماده، قطع نظر از تنوع آن، متقوم به صورت نیست. دوگانگی حال و محل نیز گرچه در ظاهر موهم استقلال محل و حال از یکدیگر است، در متن واقع و هستی یک امر عینی وجود دارد و آن هم شیء است که تنها با نوعی تحلیل ذهنی می‌توان دو حیثیت حال و محل را در آن از هم باز شناخت. از این رو حائری مازندرانی با همه ارادتی که به ابن‌سینا دارد، این گونه تعبیر را نارسا می‌خواند و معتقد است که شیخ برای رعایت اصطلاحات مشاء، ناگزیر به بیان این گونه تعبیر شده است. نامبرده سپس به اصل محل اشکال اشاره می‌کند و می‌گوید: چیزی که موجب پیچ و تاب شده، اجزای جسم طبیعی است که ماده و صورت باشند. چه ماده بدون صورت حاصل نشود و صورت هم محتاج به ماده است (حائری، بی تا: ۲/ ۹۶-۹۵).

فیلسوفان مسلمان پس از ابن سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت در آثار ارسطو دیده نمی‌شود و در واقع از ابتکارات ابن سیناست. این فیلسوف تمام فلسفه خود را بر این تقسیم و روابطی که ماهیت و وجود در هر یک از حالات با هم دارند استوار ساخته است (Nasr, 1997: 25-26).

فوائد رویکرد ابن سینا

دقت شیخ الرییس در اوسیای ارسطو و باز تعریف آن بر پایه اعتبارات ماهیت و تمایز وجود و ماهیت نتایج قابل توجه و ماندگاری در بر داشت. از این رو، ماهیت معتبر به اعتبارات سه گانه مرکز فلسفه ابن سینا و قلب هستی شناسی او دانسته شده است. (وال، ۱۳۷۵: ۱۳۰) با ملاحظاتی که ابن سینا در این باره اعمال کرد، موضوع فلسفه اولی منحصر به موجود بماهو موجود شد و اوسیا با معنای جدیدی (جوهر) که پیدا کرد عنوان موضوعیت فلسفه نخستین را از دست داد. او در چهار فصل نخست از مقاله اولی در الاهیات شفا سعی و ژرفکاو بی ماندی را در جهت معرفی فلسفه اولی و موضوع و مسائل آن اعمال کرده است. مباحث این فصول از دو جهت اهمیت دارد؛ یکی این که از مواضع مهم برخوردار اندیشه ابن سینا با اندیشه ارسطو بر پایه کتاب چهارم متافیزیک است. ارسطو در این بخش از متافیزیک در صدد تعیین موضوع فلسفه اولی بر آمد و مسائل آن را نیز معرفی کرد اما اوسیا در این مباحث محوریت دارد و مرادف با موجود دانسته شده است. نظر به اهمیت اصل بحث، ابن سینا سخنان ارسطو را به طور فشرده ذکر (Bertolacci, 2006: 375) و با تحقیقات لازم کاستی‌های آن‌ها را ترمیم می‌کند. جهت دیگر اهمیت فصول یاد شده، ابداعات خود ابن سیناست. حائری مازندرانی در ذیل سخنان شیخ می‌گوید: از اسلوب سخن شیخ پیداست که بیان حد حکمت مطلقه و فلسفه

ملاحظات ارسطو در باره جوهر را در باره موجود اعمال می‌کند. ارسطو در تعبیری محوریت جوهر در هستی شناسی را این گونه ذکر می‌کند: «موجود» نیز در معانی مختلف به کار می‌رود ولی همه این معانی با یک مبدأ واحد نسبت دارند. بعضی اشیا موجود نامیده می‌شوند برای این که اوسیاند، بعضی برای این که انفعالات اوسیاند، بعضی برای این که جریان‌ی به سوی اوسیاند یا، به عکس، فساد یا عدم آند یا کیفیت اوسیا یا موجد آند یا مضاف به اوسیا، یا سلب و نفی یکی از این چیزها یا نفی و سلب خود اوسیاند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۰۳ ب ۶-۱۰). ارسطو بر همین اساس بخش‌های فلسفه را ناظر به اقسام اوسیا می‌داند: عدد بخش‌های فلسفه دقیقاً مطابق است با عدد اقسام اوسیا. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۰۴ الف ۲) ابن سینا در مطلع فصل چهارم از مقاله نخست الاهیات شفا همین تعبیر ارسطو را با عمق و تفصیل بیشتر منظور نموده و زمینه لازم برای تعیین مسائل فلسفه اولی با محوریت «موجود» را فراهم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۵). او با تمایزی که بین جوهریت و موجودیت در مفهوم اوسیا قائل می‌شود، محوریت را به موجود می‌دهد و جوهر را موضوع برای فلسفه قرار نمی‌دهد و این عنوان به موجود به ما هو موجود اختصاص می‌یابد. بر این اساس، اگر سخن ارسطو در باره محوریت جوهر، مطابق نظر ابن سینا بر پایه محوریت موجود نگرسته شود، مفاهیم اصلی هستی شناسی او از جمله واجب، ممکن و ممتنع حاصل می‌شود.

از این رو این تقسیم بندی موجود به واجب، ممکن و ممتنع ابتکار ابن سینا و بنیاد هستی شناختی فلسفه اسلامی دانسته شده است. حسین نصر در اشاره به این مطلب می‌گوید: تقسیم ابن سینا از وجود به سه قسم ممتنع، ممکن و واجب، با تمایز اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط تام دارد. این تقسیم که مورد قبول

تلقی در برابر نظر کسانی اهمیت پیدا می‌کند که مرحله نخست آشنایی با آثار ارسطو را که از طریق فیلسوفان مسلمان رخ داد، چندان معتبر نمی‌دانند (امیل به ریه، ۱۳۷۷: ۱۳۲). او به درستی دلالت اوسپا، یکی از مهم‌ترین مفاهیم در هستی‌شناسی ارسطو، بر وجود را دریافت کرد و با تبیینی که به دست داد، برابر نهاد نارسای مترجمان عرب زبان (جوهر) را منحصر به بعد ماهوی این اصطلاح دانست و بخش دیگر معنای آن را از واژه «موجود» و «وجود» مطالبه کرد. بر این اساس، از منظر این مقال ابن‌سینا هنوز مرجع معتبری برای فهم فکر فلسفی ارسطو دانسته می‌شود. این وجاهت ضرورت بازخوانی اندیشه فلسفی ابن‌سینا با لحاظ ارسطوشناسی معاصر را نمایان می‌سازد و پرسش‌های عدیده‌ای را فراروی پژوهشگران پیش می‌کشد؛ از جمله: سطح و میزان آگاهی ابن‌سینا از نفوذ آموزه‌های نوافلاطونی در آثار مترجم ارسطو و آثار به غلط منسوب به او چقدر بوده و چه آثاری در پی داشته است؟ آیا در اندیشه فلسفی ابن‌سینا نسبت به آموزه‌های ارسطویی تحریفی صورت گرفته است یا تنها افزایش در میان بوده است؟ آیا ابن‌سینا فلسفه ارسطو را از منظری دینی می‌نگرد یا فلسفی یا هر دو؟ تحقیق این گونه پرسش‌ها می‌تواند اعتبار ابن‌سینا را در مقام فیلسوفی معاصر و زنده نمایان سازد.

منابع

- ابن‌سینا. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، قم: نشر البلاغه.
- ----- (۱۴۰۴). *التعلیقات*، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام

اولی و بالاخره الاهیات بالمعنی الاعم و موضوعش پیش از او درست در دست نبوده و سابقین به تحریر آن بر وجهی که از سائر اجزای حکمت چون طبیعی و ریاضی و حکمت عملی و غیرها ممتاز شود، نپرداختند... پیداست که شیخ اول کسی است که آن را تحقیق و تحریر نموده و متاخرین هر چه در این باب نگاشتند لفظاً و معناً مقتبس از شیخ است (حائری مازندرانی، بی تا، ۱: ۸۹-۸۸). حاصل این رویکرد تاسیس یک نظام جامع فلسفی-توحیدی بر مدار وجود است. شیخ در فصل چهارم مقاله مذکور مسائل فلسفه و چگونگی پیوند آن‌ها با موجود به ما هو موجود را به اجمال بیان کرده است و به این طریق، طرحواره این نظام فلسفی را ارائه کرده است. در این نظام حکمی از نسبت وجود به مقولات، امکان، وجوب و امتناع، مراتب و وحدت وجود، مراتب و اقسام جواهر، مبادی و علل عالیه، نفس انسانی و سعادت آن، نبوت و اخلاق و نظائر آن سخن به میان می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۸-۲۵). در اندیشه فلسفی بوعلی با محوریت وجود، طبعاً خداشناسی نیز متحول شده است. از این منظر، دیگر خدا بر پایه حرکت اثبات و تعریف نمی‌شود و جوهری از قبیل جواهر عقلی پنداشته نمی‌شود. در فلسفه ابن‌سینا سخن از امکان و وجوب وجود به میان می‌آید و برهان امکان و وجوب تبیین می‌شود؛ شیء ممکن در ارتباط با علت هستی بخش وجوب بالغیر پیدا می‌کند و ایجاد می‌شود در حالی واجب الوجود بالذات، از وجوب ذاتی وجود بهره مند است و وجودش عاریه‌ای نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۲-۳۷).

نتیجه

ابن‌سینا به رغم برخی نابسامانی‌های عبارات و مباحث متافیزیکی ارسطو، توانست از طریق ترجمه‌های اولیه در دور نخست آشنایی با آثار ارسطو، به فهم صائبی از تفکر ارسطو نایل شود. این

- الإسلامی.
- (۱۳۶۲). الشفاء، الالهيات، راجعه و
 قدم له الدكتور ابراهيم مدكور، تهران: انتشارات
 ناصر خسرو.
- (۱۳۷۱). المباحثات، تحقيق و تعليقه
 محسن بيدار فر، قم: انتشارات بيدار.
- (۱۳۶۲). النجاء، تهران: المكتبه
 المرتضويه، چاپ دوم.
- (۱۴۰۰ هـ. ق). رسائل، قم: انتشارات
 بيدار.
- الشيرازي، صدر الدين محمد. (۱۹۸۱ م). الحكمة
 المتعاليه، بيروت: داراحياء التراث العربى، الطبعة
 الثالثة.
- (۱۳۸۲). شرح و تعليقه بر الهيات شفا،
 تصحيح، تحقيق و مقدمه: دكتور نجفقلی حبيبي،
 تهران: انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- الفارابي، ابونصر. (۱۹۸۶). كتاب الحروف، بيروت:
 دارالمشرق.
- برهيه، اميل. (۱۳۷۷). تاريخ فلسفة قرون وسطى و
 عصر تجدد، ترجمه و تلخيص: يحيى مهدوى،
 تهران: انتشارات خوارزمي
- بهمنيار. (۱۳۷۵). التحصيل، تصحيح و تعليق از استاد
 شهيد مطهرى، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه
 تهران
- حائرى مازندراني، ملاصالح، (بى تا)، حكمت
 بوعلی، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات علمي.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). متفكران يوناني، ترجمه
 محمد حسن لطفی، تهران: شركت سهامی انتشارات
 خوارزمي.
- محسن افنان، سهيل. (۱۴۰۴). واژه نامه فلسفی،
 تهران: انتشارات حكمت، چاپ دوم.
- وال، ژان. (۱۳۷۵). بحث در مابعدالطبيعه، ترجمه
 يحيى مهدوى و همكاران، تهران: انتشارات
 خوارزمي.
- Aristotle. (1956). **Categories**, J.L.
 Ackrill trans., Oxford: Oxford
 University Press.
- (1975). **Metaphysics**, W. D.
 Ross, Oxford: Oxford University
 Press.
- Bertolacci, Amos. (2006). **The
 reception of Aristotle's Metaphysics
 in Avicenna's Kitab al-Shifa'**,
 Boston: Brill, Leiden.
- Heidegger, Martin. (1962). **Being and
 Time**, Trans. by John Maquarie and
 Edward Robinson, New York: Harper
 and Row publication.
- Hume, David. (1825). **The
 Philosophical Works**, Edinburgh:
 Edinburgh University Press.
- James, Donnegan. (1840). **A New
 Greek and English Lexicon**, Boston:
 Hilliard, Gray & co.
- Liddle, Henry George. (1996). **A
 Greek and English Lexicon**, Oxford:
 Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1997). **Three
 Muslim Sages**, Third Printing, New
 York: Caravan Books, Delmar.
- Ross, W. David. (1995). **Aristotle**,
 Sixth Edition, London and New
 York: Routledge
- Russell, Bertrand. (1961). **The
 History of Western Philosophy**,
 London: George Allen & Unwin Ltd.
 Ruskin House Museum Street.

بررسی نقد هیدگر درباره مفهوم زمان هگل

علی اصغر مصلح*

حسین رستمی جلیلیان**

چکیده

یکی از موارد مواجهه هیدگر با فلسفه هگل، نقد مفهوم زمان اوست. از نظر هیدگر، زمان هگل زمان گذشته، عرفی و متعارف (vulgar) و بازخوانی صرف فیزیک ارسطوست. شارحان متعددی از جمله دریدا، ملبو، تراپورز و دیگران نقدهایی بر این نحوه تفکر هیدگر وارد دانسته‌اند. یکی از مهمترین نقدها در تفسیر هیدگر از زمان هگل این است که نقد او صرفاً مبتنی بر فلسفه طبیعت هگل و نه بر اساس تمامی دقائق فلسفه اوست. در این بررسی نشان داده می‌شود که او همچنین در این مسأله، بیش از اندازه در نقش صوری زمان به عنوان نفی نفی اغراق کرده است. در پایان نتیجه‌گیری می‌شود برخلاف تفسیر هیدگر، آینده بخش مهمی از فلسفه هگل است و مراحل متعددی از زمان در فلسفه او وجود دارد. بدین ترتیب زمان هگل را عرفی و متعارف دانستن، مورد تردید قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

هگل، روح، هیدگر، آینده، زمان.

* دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره) aamosleh@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبایی (ره) (نویسنده مسئول) jalilian1974@yahoo.com

مقدمه

بعد از اینکه هیدگر در «وجود و زمان» نشان می‌دهد که زمانمندی (Temporality)، اساس بنیاد دازاین است، سعی می‌کند که در دو فصل آخر کتاب خود به فهم تاریخ و تصور عرفی و متعارف از زمان در مقایسه با شرح زمان اصیل و نخستینی بپردازد. او در بخش ۸۲ این کتاب به بحث مفهوم زمان هگل می‌پردازد و مدعی است هگل فهم عرفی و متعارف مضاعفی از زمان را تکرار کرده است که تحلیل زمانمندی او درصدد غلبه بر این نحوه فهم از زمان است. چرا هیدگر مفهوم زمان هگل را به عنوان مفهوم عرفی و متعارف تفسیر می‌کرد؟ چرا به طور کلی، از نظر او این نوع تفسیر از زمان در طول ادوار گذشته از ارسطو تا برگسون تفوق یافته و به صورت امری مقبول و بدیهی درآمده است؟ آیا تفسیری دیگر از زمان قابل تصور است؟ در حقیقت، از نظر هیدگر، در مقابل این نوع تفسیر از زمان یعنی فهم عرفی و متعارف از زمان، تفسیر او از زمان به صورت الگوی بنیادی زمان یعنی زمانمندی قرار دارد و تمام همت او به خصوص در آثار اولیه‌اش مصروف شرح و بسط همین مفهوم می‌گردد؛ اما هیدگر در انتهای وجود و زمان، در تبیین تفاوت زمان اساسی در تفکر خودش و فهم عرفی و متعارف زمان، متعرض زمان هگلی شده است و زمان او را در شمار فهم عادی و متعارف از زمان قرار می‌دهد. به نظر او، چون در نظام فلسفی هگل، «پیشرفت تاریخ در زمان روی می‌دهد» (Heidegger, 1996: 428)، بنابراین باید بین روح و زمان نسبتی وجود داشته باشد (Heidegger, 1996: 428). چون او معتقد است زمان هگل، زمان عرفی و متعارف است، پس از نظر او هگل این نسبت را فقط به طریقی صوری می‌تواند بشناسد، یعنی با شناخت ساختار زمان و روح به عنوان

نفی نفی (Heidegger, 1996: 432). به عبارتی دیگر، لب کلام هیدگر در وجود و زمان درباره تفسیر زمان هگل صرفاً در این نکته خلاصه می‌شود که هگل هم زمان و هم روح را به عنوان نفی نفی شناخته و این نفی نفی ذاتی که مقوم ساختار اساسی روح است، خود در زمان اساسی و اصیل بنیاد دارد. وی در ادامه تفسیر زمان هگل، زمان او را نکته به نکته تکرار همان مسأله ارسطویی زمان در کتاب چهارم فیزیک می‌داند و معتقد است که او در این زمینه کاملاً از ارسطو پیروی کرده و فهم او از زمان همسو با فهم هر روزه و معمولی از زمان است (Heidegger, 1996: 421, 428). اما منظور هیدگر از فهم عرفی و متعارف از زمان چیست؟ هیدگر، از فهم عرفی و متعارف زمان به فراشد یکسان‌سازی (Leveling off) تعبیر کرده است (Heidegger, 1962: 474 ff). این تعبیر بدین معناست که در این فراشد، اهمیت و معنای بی‌واسطه تجربه موجودات زمانی به امری انتزاعی تقلیل می‌یابد و زمان به عنوان توالی متصل آنات اکنون فهمیده شود و در مقایسه با زمانی که در زندگی هر روزه تجربه می‌گردد، تهی از تمام معانی است (Heidegger, 1962: 422). از طرفی دیگر، هیدگر در «درس گفتارهای پدیدارشناسی روح هگل»، تعیین اصلی زمان در فلسفه هگل را زمان گذشته می‌داند، به طوری که به نظر او زمان گذشته در فلسفه هگل، جزء مقوم و اصلی زمان است؛ زمان برای او به عنوان زمان گذشته است (Heidegger, 1988: 82). هیدگر با این بیان در مورد غلبه زمان گذشته در این نحوه از تفکر هگل به این نتیجه می‌رسد که زمان در تفکر او زمان بی‌آینده‌ای است که در آن آینده به صورت گذشته حال یا حال گذشته درآمده است و چون هگل در انتهای نظام فلسفی‌اش به دنبال دستیابی به کلیت و تمامیتی به نام روح مطلق است، با تحقق

آینده در کلیت تفکر هگل را محرز می‌شمارند و این امر را در کلیت تفکر او جستجو کرده‌اند. برخلاف تفکر هیدگر که به غیبت هر گونه زمان آینده در تفکر هگل معتقد است، در مطالعات معاصر احراز وجود زمان آینده در تفکر او در مدار توجه مفسران قرار گرفته است. با اعتقاد به اینکه آینده در تفکر هگل نقشی اساسی دارد، افقی جدید در پیش روی ما نمودار می‌گردد و بدین ترتیب، واسازی وجودشناسی در این نحوه قرائت از فلسفه هگل نیز ممکن و میسر می‌گردد. بنابراین باید قرائت‌ها و تفاسیر دیگری نیز در واکاوی جامع‌الاطراف متون هگل مدنظر قرارگیرد. این جستار، در پی بسط و تبیین همان نظریه‌ای است که ناقدان هیدگر فرا روی ما نهاده‌اند. این نحوه قرائت و تفسیر نیز بی‌سابقه نیست. کوژو و کویره به عنوان متفکران روس، برخلاف هیدگر به سیطره و تقدم آینده بر زمان حال و گذشته در گفتارهای ینا معتقدند. چنانکه از نظر کوایره زمان در فلسفه هگل دیالکتیکی است و با تفوق و غلبه زمان آینده برساخته می‌شود (koyré, 1971: 148-9) و به نظر کوژو، زمان در فلسفه او با اولویت آینده مشخص می‌گردد (kojéve, 1947: 367). بسیاری از مفسران دیگر نیز وجود دارند که برخلاف تفسیر هیدگر به نقش آینده در تفکر هگل معتقدند. علت اقبال بسیاری از فیلسوفان بعد از هیدگر به دیالکتیک هگل، برخاسته از اهمیت همین نقش آینده در تفکر هگل است اما هیدگر با روش فلسفی هگل و دیالکتیک او و در نتیجه وجود زمان آینده در تفکر او موافق نیست؛ به عبارتی دیگر، به قول استامبو، دیالکتیک برای هیدگر از نوع هگلی آن نیست و او آن را به صورت دیگری در تفکر خودش تبدیل کرده است. به زعم وی، دیالکتیک هیدگر از نوع دیالکتیک هراکلیتوسی است که ساختاری سه وجهی ندارد بلکه ساختار آن دو وجهی است؛ بدین معنی که

روح مطلق، دیگر زمان آینده در تفکر او نمی‌تواند جای داشته باشد زیرا که در روح مطلق دیگر هیچ تحول و بسطی وجود ندارد. در نتیجه با همه این اوصاف، به نظر هیدگر، آینده برای هگل با نیل به روح مطلق در انتهای نظام فلسفی‌اش به عنوان میراث‌دار ارسطو به پایان رسیده است (Heidegger, 1944:82)؛ پس دیگر نمی‌توان برای تفکر او آینده‌ای را متصور شد. عدم اعتقاد به زمان آینده در تفکر هگل، تحت تاثیر تفسیر هیدگر مورد توجه بسیاری از متفکران قرار گرفته است. چنانکه از نظر کوایره، با اینکه زمان برای هگل دیالکتیکی است اما فلسفه تاریخ او وقتی ممکن است که به غایت خودش نائل گردد و آینده‌ای را نتوان برای آن متصور شد و به عبارتی بتوان زمان را متوقف کرد (koyré, 1971: 89). همین طور با اینکه کوژو به اولویت آینده در تفکر هگل معتقد است (kojéve, 1947: 367) اما آینده انسان با نیل به علم مطلق پایان می‌یابد (kojéve, 1947: 387). اصولاً به همین دلیل هیدگر، فلسفه هگل را پایان متافیزیک و فلسفه خود را آغاز تفکری دیگر برمی‌شمارد. در واقع، در تفکر او علت اصلی پایان متافیزیک در کل تاریخ فلسفه و آغاز تفکری دیگر با آغاز فلسفه او، در کنار گذاشتن فهم عرفی و متعارف از زمان و اقبال او به زمان اساسی و اصیل نهفته است. او فهم عرفی و متعارف از زمان را مقوم متافیزیک می‌داندست و زمینه هرگونه واسازی وجودشناسی سنتی و متافیزیک را تنها با تخریب این تفسیر از زمان عملی می‌داندست و او خود این کار را ضمن طرح پرسش از معنای وجود انجام می‌داد. پس هرگونه رهیافت واسازی بیش از هر چیز در گرو تغییر و تحول در فهم عرفی و متعارف از زمان است (Derrida, 1982: 31). اما تفسیر هیدگر، ناقدانی نیز دارد که نسبت دادن مفهوم عرفی و متعارف از زمان را به فلسفه هگل روا و جایز نمی‌شمارند و اتفاقاً وجود زمان

خود و در منطق با ابتدای از وجود بحث و بسیط، خود را کاملاً آشکار می‌کند و در انتها ایده مطلق می‌گردد؛ یعنی مفهوم در کل منطق هیچ خارجی نسبت به خود ندارد بلکه با آغاز فلسفه طبیعت است که خود را از آن حیث که از طریق زمان و مکان معلوم می‌گرداند، در مقابل واقعیت می‌بیند؛ یعنی واقعیت مفهوم در آغاز فلسفه طبیعت ابتدا به عنوان امری غیرمنطقی، غیراساسی و مبهم به نظر می‌رسد (Hegel, 1970: §248 rem., cf. §250). در نتیجه، مفهوم که تباین بین وجود صرف و خالص خود و عدم خلوص واقعیت را بر نمی‌تابد، سعی می‌کند این تضاد درونی خود را رفع کند، بنابراین مفهوم از خویش پیشی می‌گیرد تا به فلسفه طبیعت و روح می‌رسد. پس ایده مطلق در انتهای منطق هگل، با تکرار تاریخی خود این بار به صورتی دیگر و به عنوان طبیعت ظاهر می‌شود و به عبارتی، ایده مطلق منطق این بار در طبیعت خود را به صورت بالفعل در زمان و مکان تحقق می‌بخشد؛ یعنی مفهوم آزادانه خود را از سیطره و تسلط خویش رها کرده، خود را در واقعیت رها می‌کند. هگل این خارجیت زمان و مکان را صورت متعین ایده می‌نامد (Hegel, 1970: §247). به عبارتی دیگر، زمان و مکان از نظر هگل صورت های شهوندند، یعنی دسترسی به واقعیت به عنوان طبیعت از طریق صورت های زمان و مکان، ممکن می‌گردد: زمان مانند مکان صورت محض حساسیت یا شهود است؛ امر نامحسوس محسوس است (Hegel, 1970: §258 rem). هگل در اینجا به وضوح تحلیلی کانتی از زمان و مکان ارائه می‌دهد. مفهوم محض در توسعه خویش از وجود انتزاعی منطق تا طبیعت، خویش را کاملاً درک کرده است و واقعیت را به وجود می‌آورد. در منطق، این ظهورات با توجه به پیشرفت منطقی، موضوعیت می‌یابند و در طبیعت ظهورات این ایده‌ها بر اساس شهودات محض زمان و

دیالکتیک برای هیدگر در تفاوت و رابطه انسان و وجود نهفته است (Stambaugh, 1991:34). در واقع، دیالکتیک در فلسفه هیدگر برخلاف هگل در توجه به منطق تفاوت وجودشناختی وجود و موجود شناخته می‌شود تا منطق مقوله‌ای در فلسفه نظری هگل. بنابراین، بررسی و تحقیق درباره زمان خصوصاً زمان آینده، در فهم تاریخی فلسفه هگل و هیدگر بسیار با اهمیت است. در نوشتار حاضر، نسبت مفهوم و زمان در فلسفه هگل، نقد هیدگر به او، نقدهای شارحان به مفهوم عرفی و متعارف زمان و امکان وجود آینده در کلیت تفکر هگل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مفهوم و زمان در نظام هگل

جلد دوم کتاب دانشنامه علوم فلسفی، یعنی طبیعت، با نتیجه‌ای که در منطق گرفته شده است آغاز می‌شود، یعنی با پیشرفت منطقی روح؛ با این تفاوت که اندیشه محض فلسفی، حقیقت و ذات خودش را از دست می‌دهد و جای خود را به ارتباطات زمان و مکان می‌دهد. در فلسفه هگل، نقش امر درون ذات در حصول عالم خارج به وسیله تعیین ذاتی حرکت مفهوم محض فهمیده می‌شود. مفهوم با رفع تضاد و تعارضی که میان امر درون ذات و برون ذات وجود دارد، به عنوان وحدت مطلق تفاوت ها یعنی ایده مطلق شناخته می‌شود. امری که چندان واضح و روشن نیست، این است که این مفهوم مطلق که دسترسی به واقعیت را ممکن می‌کند چه نسبتی با زمان دارد. پس ابتدا باید فهم هگل از نسبت بین مفهوم و زمان بررسی شود. دانش مطلق تجلی و ظهور مفهوم است که در آن مفهوم کاملاً خود را تعیین بخشیده است و جنبه اساسی واقعیت را تشکیل می‌دهد. مفهوم در حرکت تاریخی

لنفسه‌ای پیدا می‌کند (Hegel, 1970: §257) که سبب پدید آمدن اختلاف می‌گردد و در پایان، نقطه به "آن" و "اکنون" بدل می‌شود. اما "اکنون" کاملاً قادر نیست تا وجود لنفسه خودش را به دست آورد و اصلاً نمی‌تواند خودش را در این اختلافات حفظ کند اما موجب تفاوت قبل و بعد می‌شود و دقیقاً بدین دلیل از خودش متفاوت می‌گردد و امتداد پیوسته و متصلی از زمان را به وجود می‌آورد که پیدایش موجودات را با صیوررت از وجود به عدم و برعکس ممکن می‌گرداند (Hegel, 1970: §259 rem). از نظر هگل خود زمان صیوررت یا کرونوسی است که همه چیز را به وجود می‌آورد و از بین می‌برد (Hegel, 1970: §258 rem). زمان تمامیت امر سلبی است که تمام امور متناهی و اشیاء محدود را در بر می‌گیرد. زمان، امر سلبی است و حرکتی است که موجب به وجود آمدن اختلاف بین قبل و بعد می‌گردد و تجربه حرکت را ممکن می‌کند و موجبات ایجاد تعدد، گوناگونی و وحدت را فراهم می‌سازد. هگل، زمان را صیوررت شهودیافته (Intuited becoming) می‌نامد (Hegel, 1970: §258)؛ از آن حیث که در زمان امکان دسترسی به کلیت موجودات که مدام در حال حرکت و تغییرند، فراهم می‌گردد. به عبارتی دیگر، از نظر هگل، حرکت تحقق بالذات مفهوم محض در عالم خارج، زمان نامیده می‌شود که در آن تمامی تمایزات خارجی به وجود می‌آید و بالمآل به واسطه روح ارتفاع می‌یابد. از این دیدگاه تاریخ روح متناهی حرکتی است که در آن خارجیت زمان و مکان رفع می‌گردد، به نحوی که حرکت مفهوم به صورت صرف و بسیط همواره در حال افزونی تحقق می‌یابد. از این رو تاریخ به عنوان حرکتی شناخته می‌شود که در آن روح به نحو فزون یافته‌ای از آزادی خویش آگاه شده است و سبب آن می‌گردد. به عبارتی، تاریخ ناشی از وضعی است که

مکان ظاهر و آشکار می‌گردند. چون این صورت‌ها در منطق نسبت به مفهوم، عرضی هستند، مفهوم محض باید از مقوله تهی وجود و شهودات محض مکان و زمان متمایز باشد. از این رو به نظر می‌رسد هگل تباین مفهوم محض و شهود محض کانت را پذیرفته است. مکان و زمان آنات مفهوم را تشکیل می‌دهد و خارجیت را ممکن می‌کنند. از این رو زمان امکانی را برای مفهوم محض به وجود می‌آورد تا موجب تمایز خارجی شود. فاهمه و زمان هر دو ویژگی انتزاعی و خارجی این حرکت هستند. با تمایز مفهوم محض از مفهوم وجود انتزاعی و مفهوم مکان و زمان، کثرت و امکان در این نظام ممکن می‌گردد. مفهوم به خودش صورت‌های خارجی زمان و مکان را می‌بخشد و ایده‌ای می‌شود که می‌تواند خودش را با توجه به محتوایش به عنوان طبیعت ظهور و تجلی ببخشد. از این رو زمان و مکان آنات و دقائق خود حرکت مفهوم هستند. از این رو هگل زمان را صرفاً مفهوم شهود یافته (Intuited concept) می‌نامد (Hegel, 1970: §248 rem). به همین علت، امتداد و حرکت را تنها از طریق شهودات حسی - انتزاعی و محض مکان و زمان می‌توان درک کرد. هگل در بخش دوم دانشنامه علوم فلسفی نسبت بین این دو صورت را نیز مشخص کرده است. او مکان را به عنوان شهودی که دسترسی به خارجیت ثابت و یکسان را ممکن می‌کند، توصیف می‌کند (Hegel, 1970: §254)؛ تفاوتی که در ضمن این خارجیت ظاهر می‌شود به دلیل نقطه است. نقطه با نفی محض نقاط ثابت مکان باعث ایجاد اختلاف بین نقطه، خط و صفحه می‌شود (Hegel, 1970: §256). مکان از جهت مفهوم در پرتو افزونی تعیین ذاتی هر چیزی رخ می‌دهد و با وقوع این امر و نفی مکانی نقطه، مفهوم می‌تواند در قلمرو مکان به خط و صفحه تبدیل شود. نقطه با این رویکرد وجود

در آن زمان کاملاً بر طبیعت غلبه دارد و در این رویکرد تاریخی، حرکت روح متناهی در کشاکش بین حرکت خطی زمان از یک طرف و حرکت دوری مفهوم محض از طرف دیگر رخ می‌دهد. بنابراین، زمان امر سلبی شهود یافته است که از طریق آن تمام موجودات از خودشان متمایز می‌گردند اما آنها هرگز نمی‌توانند به نحو تام بر این تفاوت غلبه کنند. موجودات متناهی نمی‌توانند خود را در این حرکت حفظ کنند و از بین می‌روند. زمان به عنوان سیورورت شهود یافته نمی‌تواند حرکت مفهوم را تحقق ببخشد ولی فقط در دانش مطلق است که با از بین بردن خودش به هدف نهایی‌اش نائل می‌گردد. در این ساحت و مرتبه، قدرت زمان از بین می‌رود و روح می‌فهمد که زمان یک شهود سوژکتیو نیست، بلکه دقیقه‌ای از دقائق خود مفهوم محض است که در یک حرکت سلبی منجر به تحقق ذاتی مفهوم می‌گردد. پس از این توضیح و تبیین مختصر در مورد نسبت مفهوم و زمان در فلسفه هگل، به تفسیر هیدگر از زمان هگل پرداخته می‌شود.

تفسیر هیدگر از زمان هگل

هیدگر در انتهای وجود و زمان و در بخش ۸۲ به بحث مفهوم زمان هگل می‌پردازد. بیان هیدگر با این عبارات آغاز می‌گردد که «پیشرفت تاریخ در زمان روی می‌دهد» (Heidegger, 1996: 428) و اگر این پیشرفت در زمان روی می‌دهد، پس روح خودش باید با زمان نسبتی داشته باشد (Heidegger, 1996: 428). او سپس بیان می‌کند هگل این نسبت را فقط به طریقی صوری می‌تواند بشناسد، یعنی با شناخت ساختار زمان و روح به عنوان نفی نفی (Heidegger, 1996: 432). از نظر هیدگر، مفهوم زمان هگل ریشه‌ای‌ترین نحوه شکل‌گیری مفهومی فهم عرفی و متعارف از زمان است

که او در تحلیل زمانمندی در فلسفه‌اش درصدد غلبه بر این نحوه فهم از زمان است. او فهم عرفی و متعارف از زمان را به فراشد یکسان‌سازی تعبیر می‌کند. در این نحوه فهم از زمان، تجربه بی‌واسطه زمان در اهتمام‌ها و دلمشغولی‌های انسان (مفهوم اصیل زمان)، به توالی انتزاعی لحظات همگون و تهی آنات زمان فروکاسته می‌شود و آنات زمان دیگر نه به صورت اهتمام بی‌واسطه به عالم و به تعبیر او حائز وضع تودستی (Ready-at-hand) تجربه می‌گردند، بلکه آنها به صورت اشیاء موردی و عینی در پیش روی ما قرار می‌گیرند و می‌توان آنها را حائز وضع فرادستی (Present-at-hand) خواند. از این رو، با این‌گونه از معنای زمان، تاریخ را صرفاً مجموعه‌ای از وقایع موردی می‌توان خواند. اما بنیاد معنایی در زمانمندی اصیل به عنوان امری موضوعی (سوژکتیو) در برابر حوزه موردی (ابژکتیو) قرار دارد. در نظر هیدگر، زمان به عنوان زمان قیام فی العالم (World-time)، موردی‌تر و عینی‌تر از هر مورد و عینی است، زیرا به مثابه شرط امکان موجودات درون عالم در گشودگی عالم همواره پیشاپیش به صورت افقی - برون خویشانه پیش افکنده شده و عینیت می‌یابد (Heidegger, 1962: 471-72). پس، به طور کلی می‌توان گفت مفهوم عرفی و متعارف زمان در نظر هیدگر از دوگانگی موضوع شناسایی و متعلق شناسایی ناشی می‌شود. همه مسائل بعدی درباره مفهوم زمان اساساً خود از این رابطه ناشی می‌شود. چنین مسائلی نه بر اساس تفکر اصیل مبتنی بر دازاین بلکه بر اساس اصطلاحات انتزاعی و نظری به وجود می‌آیند. از جمله موارد دیگر مربوط به نقد هیدگر از هگل، نقد تصور امر نامتناهی است. اگر زمان به مثابه استمرار و توالی آنات فهمیده شود، در این صورت زمان به مثابه "آن" نباید دارای آغاز و انجامی باشد. در واقع، در فهم عرفی و

صوری به عنوان نفیِ نفی و به عنوان امری که در زمان فرو می‌افتد می‌تواند بشناسد. همانطور که پیشتر بیان شد، تفسیر هیدگر مبتنی بر تفسیر بخش اول فلسفه طبیعت هگل است. او در این تفسیر معتقدست که همان طور که نقطه از آن حیث که فی‌نفسه مکانی است، قابلیت خود را برای تغییر نفی می‌کند و مکان، نفیِ نفی است، در تبیین زمان چون نقطه مکانی می‌تواند با فرض لنفسه خودش به عنوان اکنون - اینجا در تعارض با دیگران نافی خودش شود، در حقیقت می‌تواند به عنوان نفیِ نفی لحاظ شود. وقتی که نقطه به عنوان نفی واقعی مورد اندیشه قرار می‌گیرد، مفهوم زمان پدید می‌آید و خود مکان نیز از طریق آن و اکنون تعیین می‌یابد. از این رو، "آن" صورت کلی نفیِ نفی را نشان می‌دهد. همین طور "آن" به دلیل حرکت مدام زمان و سیلان دائمی آن ناملموس و درک ناشدنی است. به طور خلاصه، زمان صیوروت شهودی و تغییر انتزاعی است که با "آن" تعیین می‌یابد و خود در هیچ لحظه‌ای نمی‌تواند موجود باشد. این تحلیل، به نظر هیدگر تمهیدی را برای هگل مهیا می‌سازد که بر اساس آن روح، خودش را در زمان، ظاهر و متجلی سازد. بنابراین، روح به نظر هیدگر باید به مثابه نفیِ نفی و بر اساس همین ساختار صوری فهمیده شود. به دلیل این ساختار متناظر، هم زمان و هم روح به عنوان نفیِ نفی فهمیده می‌شوند. هیدگر با مقایسه تصور خودش از نسبت دازاین و زمانندی با تعبیر هگل از نسبت بین روح و زمان تفسیر خاص خودش را دنبال می‌کند؛ در واقع، او هیچ دلیل دیگری برای این استدلال خود بر نمی‌شمارد؛ مگر اینکه زمانی که روح در آن خود ظاهر و آشکار می‌کند زمان قیام در عالم است که هگل نمی‌تواند هیچ تجربه اصیلی از آن را دارا باشد. علاوه بر این، او در ادامه، تاریخ به مفهوم هگلی را فقط به اتکای زمانندی نخستینی دازاین ممکن می‌داند. در

متعارف زمان به دلیل خصلت همگن و انتزاعی آنات زمان، استمرار و امتداد آنات به آینده و گذشته مهیا می‌گردد. این تصور از امر نامتناهی با فهم هیدگر در تقابل است. زیرا دازاین در نظر او اساساً به عنوان وجود- رو به سوی- مرگ تعریف می‌گردد که از طریق فهم از معنای مرگ خودش به تناهی بنیادی خود اذعان دارد. مفهوم زمان به مثابه اتصال و استمرار آنات، امکان فهم راستین از تناهی بنیادی او را ناممکن می‌سازد و باعث می‌شود تا دازاین به مرگ به عنوان چیزی که در آینده‌ای دور و اساساً آینده نامتناهی رخ می‌دهد بیاندیشد. بنابراین، فهم عرفی و متعارف زمان نه تنها دازاین را در موقعیتش از معنای خود تهی می‌کند، بلکه این حیث بی‌معنایی را تا آینده‌ایی نامتناهی بسط و امتداد می‌دهد که در آن هرگز به نحو اصیل اندیشیده نخواهد شد. خلاصه اینکه، فهم عرفی و متعارف زمان به فهم متافیزیکی که به زعم هیدگر، از زمان افلاطون بر سنت سایه افکنده منجر شده است. «از این رو، حتی افلاطون در راستای همین نگاه به زمان به مثابه توالی آنات ناشی از گذار زمان ناچار شد زمان را تصویر ابدیت بنامد» (Heidegger, 1962: 475). به زعم هیدگر، هگل این گرایش ذاتی نهفته در متافیزیک غربی را تشدید کرده است. نقد هیدگر به هگل را می‌توان در عبارات زیر به طور خلاصه بیان کرد:

۱. هگل با شروع از فهم عرفی و متعارف زمان، زمان را از طریق نقاط مکانی بیرونی تحلیل کرده است. بنابراین زمان، از طریق صیوروت شهود می‌یابد؛ یعنی، تعاقب و تداوم نقاط متصل "آن" (اکنون) تبیین و شرح و بیان می‌گردد.
۲. اگر، روح، خودش را در زمان به منصفه ظهور می‌رساند، هگل باید مدعی باشد که روح نسبتی با زمان دارد.
۳. بر اساس این نسبت روح با مفهوم عرفی و متعارف زمان، روح این نسبت را فقط به طریقی

دیالکتیکی از مکان به زمان یعنی مسأله نفی نفی پرداخته و هیدگر در این مرحله بدرستی مشخصه صوری زمان را نفی نفی دانسته است اما چنانکه بعداً ذکر خواهیم کرد این تعبیر از زمان تنها در مرحله طبیعت قابل مقایسه با فهم عرفی و متعارف زمان است اما بر تمام مراحل فلسفه او به خصوص بر فلسفه روح او صادق نیست لیکن تعبیر هیدگر از زمان هگل در مورد نسبت روح و زمان از عبارت مشهوری در پدیدارشناسی در بخشی درباره دانش مطلق گرفته شده است:

«روح ضرورتاً در زمان ظاهر می‌شود... زمان خود مفهومی است که آنجاست و خویش را بر آگاهی به عنوان شهودی تهی عرضه می‌دارد. به همین دلیل است که روح ضرورتاً در زمان ظاهر می‌گردد» (Hegel, 1977: 487).

بر همین اساس نکاتی اساسی در مورد تفسیر هیدگر از مفهوم زمان هگل مطرح است. آیا اساساً تفسیر هیدگر در مورد نسبت روح و زمان تفسیر درستی است؟ هوارد تراپورز (Howard trivers) با نقل قول عبارات دیگری از هگل نشان می‌دهد که هیدگر در مسأله در افتادن روح در زمان بیش از اندازه در نقش صوری زمان به عنوان نفی نفی اغراق کرده است (Trivers, 1942: 164). به عبارتی دیگر، در آثار هگل عباراتی وجود دارد که در آنها نسبت روح و زمان امری درونی است و نه بیرونی. هگل در پدیدارشناسی می‌نویسد: «زمان، خود محض در صورت بیرونی است که در شهود ادراک می‌گردد و به وسیله خودش درک و فهم نمی‌گردد. زمان، مفهومی است که فقط از طریق شهود ادراک می‌گردد» (Hegel, 1949: 800). باز هم در پدیدارشناسی این مطلب آورده شده است که: «(روح) که به نحو شهودی بیرون از خود، خود محض خویش را به عنوان زمان ادراک می‌کند، همین طور وجود خودش را به عنوان مکان درک می‌کند»

واقع، به نظر هیدگر این روح نیست که در زمان ظاهر و آشکار می‌گردد و تجربه انضمامی و واقعی دازاین را تحقق می‌بخشد بلکه دازاین به مثابه امری انضمامی است که می‌تواند خود را به عنوان نوع اصیل زمانمندی به تاریخ عینی و ثابت و زمان مطابق فهم عرفی و متعارف تنزل دهد. «پس روح، در زمان فرو نمی‌افتد بلکه واقع بودگی دازاین، از زمانمندی اصیل و نخستینی خود تنزل پیدا می‌کند» (Heidegger, 1962: 486). در نتیجه آشکار و ظاهر شدن روح در زمان در نظر هیدگر فقط به واسطه تحلیل وجودی زمانمندی دازاین ممکن می‌گردد. نکته قابل توجه در انتهای همین تفسیر هیدگر از هگل این است که او به طور ضمنی به توافق بین نتیجه تفکر خود و هگل اعتراف می‌کند که خود این عبارت در نظر شارحان مورد تفسیرهای مختلفی قرار گرفته است: «به نظر می‌رسد تفسیر ارائه شده ما در مورد زمانمندی دازاین و شیوه تعلق زمان قیام فی العالم (World time) از حیث نتیجه با تفسیر هگل سازگاری و مطابقت داشته باشد اما به هر جهت، تحلیل ما اساساً از تحلیل او از حیث رهیافت تفاوت دارد و جهت‌گیری تحلیل او دقیقاً در جهت خلاف هدف وجودشناسی اساسی اوست» (Heidegger, 1962: 451). با این تبیین مختصر از نقد هیدگر بر زمان هگل به سراغ تحلیل این نقد می‌رویم.

نقدهایی بر تفسیر هیدگر

یکی از نقدهای عمده بر تفسیر هیدگر از زمان در نظر هگل این است که نقد او بیشتر از همه مبتنی بر تأکید او بر فلسفه زمان در فلسفه طبیعت اوست. او مسأله زمان را تنها در فلسفه طبیعت و نه در همه دقائق فلسفه او مورد بررسی قرار داده است (Surber, 1979: 366-372). درست است که هگل در فلسفه طبیعت به حرکت

است که تأثیر روح بر زمان در رابطه مفهومی و بی واسطه این دو قرار دارد که از طریق این رابطه، روح هم شامل زمان می‌گردد. بنابراین، زمان، وجه بیرونی روح نیست بلکه وجه درونی آن است که از طریق آن غلبه و برتری روح بر اشیاء زمانی به نحو زمانی جاری و ساری است. از نظر هگل، موجودات و اشیاء متناهی، زمانی و محکوم به فناوند زیرا محدودیت آنها به این علت است که با عامل نفی درآمیخته شده‌اند. امر متناهی همچون مفهوم، همه عدم را در محتوای خودش شامل نمی‌گردد، با اینکه در واقع عدم را به عنوان ذات کلی فی‌نفسه خود در بردارد اما وجود تماماً یکدست و واحد بر طبق کلیت خودش وجود ندارد و در نتیجه تنها مشروط و منوط به عدم خودش است، با توجه به اینکه قدرت تأثیر بر آن را نیز دارد (Trivers: 1942:165). ترایورز این عبارات را از هگل نقل قول کرده است (Trivers, 1942, 166):

«با وجود این، مفهوم، در آزادی و اطلاق خود و در وجود لافسه‌اش، با خودش یکسان می‌گردد و به عنوان من=من، فی‌نفسه عدم مطلق و آزادی است. بنابراین زمان تأثیری بر آن ندارد و نه در زمان و نه چیزی زمانی است؛ بلکه قدرت تأثیر بر زمان را دارد؛ زمانی که عدم به عنوان امری متحقق در خارج است» (Glockner edition, vol. IX: 80). بنابراین باید گفت که مفهوم به مثابه من=من، عدم مطلق و آزادی است و از این رو تأثیرگذار بر زمان. وقتی زمان، همان اصل من=من است، پس می‌توان غلبه روح بر زمان را دریافت، او زمان را عدم و همین عدم مطلق را به عنوان مفهوم صرف متحقق در خارج می‌خواند. چنین تحقق خارجی را نمی‌توان بیرونی بودن زمان نسبت به روح دانست بلکه به دلیل وجود همین عدم مطلق و اصل این همانی من=من، ولو در بساطت آن، نسبت زمان و روح را باید درونی دانست. ترایورز معتقد است که او در

(Hegel, 1949: 807). بنابراین در اینجا هگل رابطه‌ای مستقیم بین روح و زمان برقرار کرده است. این در حالی است که زمان نه فقط یک صورت شهود ذاتی است بلکه خویش را نیز به عنوان امری شهود یافته درمی‌یابد. این ارتباط بین ذات و زمان فقط در بخشهای انتهایی پدیدارشناسی آورده نشده است بلکه تصدیقات واضح و روشنی از این ارتباط در عباراتی از فلسفه طبیعت نیز وجود دارد:

«زمان، همان اصل من=من محض خودآگاهی است ولی همان مفهوم یا مفهوم بسیط، اکنون در تحقق کامل خارجی و انتزاعی آن، به عنوان سیورورت محض به شهود دریافته- وجود فی‌نفسه محض و به عنوان شناخت صرف خویش مطرح است» (Hegel, 1970: §201). هگل هیچ جای دیگری به غیر مطالب پیشگفته در پدیدارشناسی و فلسفه طبیعت این نکته را بیش از این شرح نداده است. شاید اگر تأکید و تعبیر هیدگر از رابطه روح و زمان نبود، بررسی این رابطه در مدار توجه شارحان قرار نمی‌گرفت. در عین حال در رابطه با نسبت بین ذات و زمان آشکارا رابطه بسیار نزدیک و عمیقی وجود دارد تا یک وابستگی صوری ناشی از ساختار دیالکتیکی به مثابه نفی نفی. هیدگر به خصلت وجودی زمان در فلسفه هگل، خیلی وقعی نهاده و همان قدر که در فلسفه هگل زمان را برای دازاین کمتر ذاتی می‌بیند، بیش از آن، آن را برای موجودات فرادستی لازم فرض کرده است. بنابراین، او می‌نویسد:

«زمان، به مثابه امری حاضر و در نتیجه به عنوان امری بیرون از روح، هیچ تأثیری بر مفهوم ندارد بلکه مفهوم بر زمان تأثیر می‌گذارد» (Heidegger, 1927: 435). بنابراین، به زعم ترایورز، او در مورد ارتباط مؤثر روح بر زمان با فرض زمان به مثابه موجود فرادستی اشتباه کرده و از این رو آن را بیرون از روح فرض کرده است (Trivers, 1942:165) زیرا نظر هگل این

جاهایی دیگری از پدیدارشناسی به این نسبت درونی زمان در روح در عباراتی متافیزیک گونه و مبهم و نارسا اشاره کرده است (Glockner edition, X. IX/ 80):

«ایده، روح، برتر از زمان است، زیرا ماهیت مفهومی زمان است؛ ابدی است، فی نفسه و لِنفسه، در زمان تحلیل نمی‌رود، زیرا ذات خود را در جنبه‌ای از فراشدش از دست نمی‌دهد» (Glockner edition: 82).

واضح و مبرهن است که به نظر هگل در این عبارات - مثل عبارت پیش‌تر - روح، در زمان و امری زمانی نیست زیرا برعکس، زمان در روح قرار دارد و بسان یک لحظه و آن، جنبه‌ای از فراشد ابدی آن است و منحصر در زمان است که روح می‌تواند در جنبه‌ای از ذاتش وجود داشته باشد. اگر زمان در روح، جنبه خاص فراشد آن را شامل گردد، می‌توان گفت تفسیر هیدگر در خصوص بحث بیرونی بودن زمان و روح در هگل سؤال برانگیز و مورد مناقشه است. بنابراین تفکر هیدگر نسبت به این مسأله که روح در زمان و تاریخ فرو می‌افتد، مؤید تقدم و جدایی روح از زمان نیست.

نقد دیگری که ملابو بر تفسیر هیدگر وارد می‌داند این است که زمان در فلسفه طبیعت هگل مربوط به بحث از خودبیگانگی (alienation) است و قابل صدق بر کلیت تفکر او نیست و تنها در همان حد فلسفه طبیعت می‌توان این زمان را زمان عرفی و متعارف خواند. در حقیقت نظر ملابو ناظر به بحث ارتفاع (sublation/ Aufhebung) در تفکر هگل است که از سوی هیدگر مورد تفسیر یک جانبه‌ای قرار گرفته است. در نظر هیدگر ارتفاع زمان به عنوان مقوم خود انسان در ظهور مجدد و حضور او نهفته است. این نحوه از تفکر هگل در نظر هیدگر مستلزم غلبه فهم عرفی و متعارف زمان و کناره‌گیری از زمانمندی اصیل و اساسی و در نتیجه مستلزم ثبات روح در حضور و ترجیح زمان حال بر سایر وجوه

زمان است. به زعم ملابو واضح است که در بخش دانش مطلق، زمان هگلی زمان از خودبیگانگی است (Malabou, 2005: 128); یعنی گونه‌ای از زمان در دوره معینی از انتقال روح به امری حسی که در آن دقیقه مفهوم به خودش شکل چیزی موجود را بخشیده و حضوری پدیداری می‌یابد. هگل در بخش دانش مطلق، زمان به طور کلی را در نظر نگرفته است بلکه به زمان خطی توجه داشته است، زمانی را که در آن سوژه خودش را در دقیقه‌ای گذرا در می‌یابد. عبارات هگل این گونه است:

«هدف از این پیشرفت، افشای باطن روح است و این مفهوم مطلق است. پس این افشاء، ارتفاع اندیشه از باطن خویش یا بسط آن است، نفی باز پس ستاندن من، نفی که به خارجیت یافتن جوهر آن منتهی می‌گردد و این افشاء همانا زمان مفهوم است. این حیث خارجیت بخشی، عینیت او به خودش در عالم خارج است و فقط در این عینیت خارجی با باطن خودش و با خودش یکی است» (Malabou, 2005: 492-493).

پس زمان، در اینجا صرفاً توالی خطی است که این با عبارات دیگری نیز تأیید می‌گردد:

«حوزه روح که در جهان بیرونی تشکیل می‌گردد، مقوم توالی در زمان است که در آن یکی دیگر از تعهداتش را آشکار می‌کند و قلمرو عالم را از پیشینیان خود در می‌ریاید» (Malabou, 2005: 492, 591).

زمان مجموعه تصاویری است که با توالی آن با قبل و بعد از آن فهمیده می‌شود. بنابراین به زعم ملابو، تفسیر هیدگر از هگل در انتهای وجود و زمان که ناظر به مفهوم زمان در نظر هگل و در کلیت تفکر اوست از توجه به این نکته غافل شده است. بنابراین، با تأکید هیدگر بر اینکه فهم هگل از زمان فهم عادی و متعارف از زمان است که بر سرنوشت و تقدیر متافیزیک غربی نیز سایه افکنده است، آیا او زمان دیالکتیکی را با زمان

عرفی و متعارف هم ارز نکرده تا ثابت کند زمان دیالکتیکی زمانی اصیل نیست؟

تقریر هیدگر بدین صورت است که زمان همزمان، زمان هم ارز است ... روح چیزی خارجی است ... روح باید در زمان فرو افتد اما در خوانش هیدگر هیچ چیزی درباره زمان از خود بیگانگی بیان و تبیین نشده است. از خود بیگانگی مقوله‌ای غیرزمانی است و مفهوم، خارجیت بخشی این فراشد ذاتی و منحصر به فرد را در دوره سوپژکتیویته نشان می‌دهد. پس تصور زمان در عالم در فلسفه هگل جایگاهی ندارد بلکه به تعبیر ملابو تفکر هگل با فلسفه خود هیدگر که معتقد به تصور زمان عالم است، همخوانی دارد و این مفهوم در فلسفه هگل، مفهومی کاملاً مسیحی است که از این نوع نحوه تفکر وام گرفته شده است البته تحلیل هیدگر همواره برای مفسران در هاله‌ای از ابهام قرار داشته و به نظر می‌رسد رهیافت او به این موضوع با توجه به مراجع مورد نظر او قابل بررسی بیشتری است که نمونه‌های از تحلیل‌ها در این باره برشمردیم.

فهم عرفی و متعارف از زمان

دریدا از کسانی است که در حال حاضر بیشترین تأثیر را بر مطالعات و بررسی‌های اخیر در خصوص رابطه تفکر هگل و هیدگر گذاشته است. او در نگاه اول تمایز بین زمان اساسی و زمان عرفی و متعارف را مورد پرسش و بررسی قرار می‌دهد. پیش از این گفتیم که هیدگر معتقد بود زمان هگل زمان گذشته، عرفی و متعارف و بازخوانی صرف فیزیک ارسطوست و هگل را در مسأله زمان به نوعی مقلد صرف ارسطو می‌داند. برخی از مشابهت‌های آنها از نظر هیدگر که در یک پاورقی طولانی در آخرین فصل وجود و زمان یعنی "زمانمندی و در ضمن زمان-بودگی به عنوان مأخذ خواهد بود و هنوز نیست" (۲۱۸a).

مفهوم عرفی و متعارف زمان "آورده شده عبارتست از: «ارسطو ذات زمان را در "آن" (nun) می‌بیند و هگل در لحظه (Jetzt). ارسطو "آن" را به مثابه حد (oros) می‌گیرد و هگل لحظه (Jetzt) را به مثابه حد و مرز (Grenz) می‌گیرد. ارسطو "آن" را به مثابه نقطه (stigmē) می‌فهمد و هگل لحظه (Jetzt) را به مثابه نقطه (Punkt) تعبیر می‌کند. ارسطو "آن" را به مثابه این چیز یا چیزی در اینجا (tode ti) توصیف می‌کند، هگل لحظه را "این مطلق" (das absolute Dieses) می‌نامد. ارسطو به پیروی از سنت زمان (khronos) را با فلک (spharia) همبسته می‌سازد، و هگل بر جریان دوری زمان (kreislauf) تأکید می‌کند (Heidegger, 1962:500). در واقع، هیدگر در همین پاورقی در انتهای وجود و زمان، معتقد که است تمام تاریخ فلسفه به نوعی تحت سیطره تقدم زمان حال و برتری آن بر سایر اجزای زمان بوده است. بنابراین به زعم او هگل نیز با اقتدای به ارسطو، زمان را به نحو روزمره می‌فهمیده است. اما دریدا در نوشته‌ای با عنوان حضور و خط (Ousia and grammē) در حاشیه‌نویسی‌های فلسفی (Margins of Philosophy) سعی می‌کند نشان دهد خود ارسطو در تحلیل خود از زمان، در کتاب چهارم فیزیک در واقع از عدم امکان تقدم زمان حال بر سایر زمانها نیز باخبر بوده است و از بخشی از زمان نیز سخن گفته است که به تعبیر او هنوز نیست اما او در بسط و توسعه این بخش از تفکر خود نکوشیده است. توضیح او در این باب به کمک عباراتی از فیزیک ارسطوست:

«"آن" چیزی است که نیست و آنچه هست که نیست. بدین معنا "آن" وجودش مبهم و ناشناختنی است، زیرا بخشی از آن بوده است و دیگر نیست و بخشی دیگر خواهد بود و هنوز نیست» (۲۱۸a).

عرفی و متعارف هم ارز نکرده تا ثابت کند زمان دیالکتیکی زمانی اصیل نیست؟

تقریر هیدگر بدین صورت است که زمان همزمان، زمان هم ارز است ... روح چیزی خارجی است ... روح باید در زمان فرو افتد اما در خوانش هیدگر هیچ چیزی درباره زمان از خود بیگانگی بیان و تبیین نشده است. از خود بیگانگی مقوله‌ای غیرزمانی است و مفهوم، خارجیت بخشی این فراشد ذاتی و منحصر به فرد را در دوره سوپژکتیویته نشان می‌دهد. پس تصور زمان در عالم در فلسفه هگل جایگاهی ندارد بلکه به تعبیر ملابو تفکر هگل با فلسفه خود هیدگر که معتقد به تصور زمان عالم است، همخوانی دارد و این مفهوم در فلسفه هگل، مفهومی کاملاً مسیحی است که از این نوع نحوه تفکر وام گرفته شده است البته تحلیل هیدگر همواره برای مفسران در هاله‌ای از ابهام قرار داشته و به نظر می‌رسد رهیافت او به این موضوع با توجه به مراجع مورد نظر او قابل بررسی بیشتری است که نمونه‌های از تحلیل‌ها در این باره برشمردیم.

از زمان حال می‌توان اندیشید؟ یا به عبارتی، آیا گونه‌ای از زمان اکنون به طور کلی وجود دارد که در هیچ تجربه‌ای دیده نشده است (Derrida, 1982:38)؟

آیا نهایتاً او در انتهای وجود و زمان در پرسش از زمانمندی به معنای وجود راه می‌یابد؟ چرا هیدگر در واسازی متافیزیک براساس تحلیل دازاین در راستای تغییر افق، موضوع زمان را همراه تناهی و حیث تاریخی مقوم افق استعلایی پرسش از وجود به تعلیق و توقیف وجود (epochality of Being) برمی‌گرداند (Derrida, 1982,64-65)؟ انگار لامحاله در مورد زمان جز زبان حضور نمی‌توان زبانی را یافت. از این رو تعریف هگلی مطابق با رویه اساسا یونانی تفکر به زمان حال و هر صورت زمان به عنوان ابدیت را جایز و روا می‌شمارد. از این رو به نظر او چاره‌ای نیست که دوگانه ارسطو یعنی حرکت و زمان را باید براساس جوهر (اوسیا) به عنوان حضور فهمید. جوهر (اوسیا) به مثابه فعل (energeia) در تضاد با قوه (dynamis)، همان حضور است. زمان که بخشی از آن چیزی است که نیست و نه هنوز است یک امر مرکب است. در زمان، فعل با قوه در هم آمیخته است. تعیین حیث وجودی (اوسیا) به عنوان انرژیا و فعلیت (entelekhia)، به عنوان فعل و غایت حرکت از تعیین زمان متمایز نیست. معنای زمان را باید بر اساس حال حاضر لازمانی فهمید. بنابراین به زعم دریدا، حرکت بین آغاز (آرخه) و انجام (تلوس) در تاریخ متافیزیک جز بر اساس حضور و به عنوان حضور قابل فهم نبوده است (Derrida, 1982: 51). از این رو در ارسطو محرک اول به عنوان فعل محض، حضور محض است. در فلسفه هگل همین حضور (اوسیا)، ظهور مجدد (پاروسیا) است و حضور بالذات. به عبارتی، در فلسفه هگل همه چیز به نوعی همان حضور پدیداری مفهوم محض (اوسیا) و ظهور مجدد همان مفهوم در فکر

پس مسأله اول که باید در ارسطو بررسی شود این است که آیا زمان به عنوان جزئی از موجودات (onta) هست یا نیست؟ بعد از طرح مسائل مربوط به خصوصیات زمان، موضوع دیگر که باید بررسی شود این است که زمان چیست؟ و او سپس امکان وجود زمان بر اساس "آن" و "آن" به مثابه جزء زمان مطمح نظر قرار می‌دهد و نتیجه‌گیری می‌کند:

«"آن" جزئی از زمان نیست و یا اینکه زمان از آنات تشکیل نشده است (۲۱۸a)».

پس می‌توان زمان را نه در زمره موجودات دانست و نه در زمره وجود (اوسیا). ارسطو تبیین این مسأله که چرا زمان را نمی‌توان در زمره وجود محسوب کرد ناتمام می‌گذارد و از اینجا به بعد این مسأله به حال خود رها شده است. در اینجا ارسطو تا حدی از طرح مسأله متافیزیکی احتراز کرده است. این غفلت و فروگذاری همان چیزی است که به نظر هیدگر مقوم متافیزیک می‌گردد و وجود و زمان او با تکرار پرسش از وجود در افق استعلایی زمان سعی او بر تاباندن نوری بر این بخش تاریخ و محذوف است. البته دریدا در همین مقاله نظریه هیدگر که متافیزیک قادر نیست به قدر کافی به تفکر درباره زمان بپردازد، مورد تردید قرار می‌دهد. به زعم او، مفهوم زمان در تمام اشکال و صور آن به متافیزیک تعلق دارد و نشانه تفوق و غلبه حضور است. آیا تجربه هیدگر در وجود و زمان این طور نبود؟ به نظر او، حتی وجودشناسی وجود و زمان هیدگر در دایره واژگان و زبان متافیزیک باقی مانده است و دلیل او این است که یکی از مفاهیم محوری در وجود و زمان به عنوان یک محور اساسی در واسازی متافیزیک، توجه به مفهوم اصالت (authentic) و عدم اصالت (inauthentic) است که در واقع خود مفهومی متافیزیکی است (Derrida, 1982: 63). به تعبیر او، آیا وجود و زمان هیدگر را براساس امری غیر

وجود هگل در زمان فرو می‌افتد بیان درستی از فلسفه او نیست (Derrida, 1982: 53). از این رو او مرز بین پرسش از زمان بر حسب حضور و عدم را مرز انسداد مفهوم خطی زمان (The Closure of grammē) نام می‌دهد؛ این به معنای پایان مفهوم خطی زمان و آغاز زمان دیگری است (Derrida, 1982: 63). اما دریدا به چنین چیزی که موجب آن این انسداد باشد، نام زمان نمی‌نهد. زمان براساس وجود به عنوان حضور مورد اندیشه واقع می‌گردد و پرسش از آن امر فراتر از تعیین زمان را نمی‌توان زمان نامید. امر مهم‌تری در اینجا رخ داده است. هیدگر خودش می‌داند که زمانندی، زمانی نیست که بر اساس وجود است ولی اساس فهم از هر وجودی است که بسیار کمتر در ارتباط با زمان معمولی است. بنابراین، دریدا سعی خود برای سخن گفتن در روشی غیرمتافیزیکی را در مورد آغاز و انجام کنار می‌گذارد و تأکید او در تفکر فلسفی‌اش بیشتر بر متافیزیک حضور است. دریدا مثل هیدگر می‌دانست چنین روش نامانوسی نمی‌تواند از این متافیزیک مسدود فراتر رود، ولی می‌تواند وجود امر دیگری را بپذیرد.

مفهوم انعطاف (plasticity) در تفکر هگل

به دلیل پذیرش و تأثیر تفسیر هیدگر از هگل در بین مفسران فرانسوی، هگل به دو مفهوم، فیلسوف گذشته است. یکی ارائه فلسفه‌ای که به فهم تاریخ‌گرایی دارد و اینکه از آینده در فلسفه او نمی‌توان سخن گفت. به قول دریدا در پیشگفتار کتاب ملابو، ما همگی میراث‌بران و اخلاف مارکس، هیدگر و دیگران هستیم و اغلب و شاید همیشه در بسیاری از سده‌های اخیر در این یقین به سر برده‌ایم که فلسفه هگلی رو به پایان است. ملابو درصدد ویرانی این تصور است که هگل از آینده سخن نمی‌گوید و بنابراین آینده‌ای

و سوژه متفکر به صورت پاروسیاست. این انتقال از وجود اعلا به سوژه متفکر، ذاتا هیچ تضاد و زاویه‌ای با فرادش (سنت) بنیادین ارسطویی ندارد. مفهوم به عنوان حیث موضوعی مطلق ذات خود را می‌اندیشد و نفسه و در قرب ذات خودش است و هیچ ظهور و بروزی در خارج ندارد و اشیاء را در زمان و زمانه‌اش و تفاوت در حضور ذاتی‌اش به طور یک جا گرد آورده است. زمان قیام ظهوری ادواری و حلقه‌ای است. حلقه حلقه‌ها (Circle of circles) امری است که او در انتهای منطق‌خود بدان اشاره کرده است (Derrida, 1982: 52). زمان، ادواری است. زمان در حرکت حلقوی و ادواری محفوف است. زمان در این حرکت دوری است که در آن خودش در تمامیتش از ذاتش پنهان است و در آن تفاوت‌ها در وحدت‌آغازین و انجامین‌اش رنگ می‌بازد (Derrida, 1982: 52). بنابراین، مفهوم محض زمان را درمی‌یابد. زمان چیزی است که در زمان محو می‌شود. اما این گذار اجازه احساس زمان را روا می‌دارد و آن را در توقیف خود نگاه می‌دارد. این گذار نوعی ارتفاع اندیشه است. از این رو زمان مفهومی است که خویش را به آگاهی به عنوان شهودی تهی و ناچیز عرضه می‌دارد. بدین دلیل روح ضرورتاً خویش را در زمان متجلی می‌گرداند و مبین ذات خویش در زمان است تا اندازه‌ای که مفهوم خود را تفهم و درایت می‌کند؛ یعنی زمان را حذف نمی‌کند. زمان برون ذات محض است. مفهومی که صرفاً شهودی است و بذاته قابل فهم نیست. وقتی این مفهوم ذات خود را می‌فهمد، صورت زمانی خویش را ادراک می‌کند و شهود را می‌شناسد و این شهود از نوع شهود عالم و معلوم است. از این رو زمان خویش را به عنوان تقدیر و به عنوان ضرورت و جبر روح که در عین حال در ضمن ذاتش به خودش علم حصولی دارد متجلی می‌سازد. بنابراین با این اوصاف، به نظر دریدا، تعبیر هیدگر که

اولویت آینده باشد. به تعبیر دیوید کلب، هر مرحله تحقق سوژکتیویته بخشی از حرکت کلی‌تر و بزرگتری است که نمی‌توان آن را مرحله نهایی نظام به عنوان تحقق سوژکتیویته مطلق دانست (Kolb, 1986: 216). بر همین اساس، ملابو با توسل به مفهوم انعطاف پذیری در فلسفه هگل درصدد ارائه الگوی آینده در فلسفه اوست. جوهره اثر ملابو خوانش سه دقیقه از دقائق فلسفه روح است. اول دقیقه روح سوژکتیو، دوم روح ابژکتیو و سوم روح مطلق. این سه مرتبه با عناوین "هگل درباره انسان"، "هگل درباره خدا" و "هگل درباره فیلسوف" نامگذاری شده است. این سه‌گانه انسان، خدا و فیلسوف اشاره‌ای به اتنو-تئو-لوژی (Onto-theo-logy) یا تفکر وجودشناختی - الهیاتی در فلسفه هگل دارد. چالش مورد نظر در این سه‌گانه نگاهی به تحول جوهر - سوژه در تمامی دقائق فلسفه هگل دارد؛ مراحلی متکامل از زندگی روح و رسیدن به مفهوم آن طور که در تاریخ متجلی می‌گردد و در نهایت بی‌تاریخ می‌ماند. اساساً راهبرد تفکر ملابو در برگرداندن آینده به هگل است البته نه اینکه سعی کند که نشان بدهد آینده در فلسفه او دارای جایگاه و مرتبه خاصی است که اغلب در فلسفه هگل انکار می‌شود بلکه تلاش می‌کند به گونه‌ای دیگر در فلسفه هگل غور کند. آینده، چیزی است که هنوز نیامده و همین تفاوت، خود مسأله انعطاف را نشان می‌دهد که در درون آینده حلول کرده است، این همان چیزی است که تاریخ آینده را تشکیل می‌دهد. آینده چیزی است که خواهد آمد. آینده در فلسفه هگل به سادگی دقیقه‌ای در کنار آنات دیگر زمان همچون گذشته و حال نیست و نمی‌توان آن را به نسبتی منظم در بین آنات تقلیل داد بلکه به نظر ملابو، با تفکر انعطاف پذیر، آینده، پیشی جستن آینده برآینده است (Malabou, 2005: 6). به عبارتی دیگر، آینده اصیل، دقیقه صرف و بسیط زمان نیست بلکه در فلسفه

ندارد (Malabou, 2005: xviii). البته پرسش از آینده توسط کوژو و کوایره نیز مطرح شده است. کوایره در مقاله‌اش به نام هگل در ینا و کوژو در مقدمه‌ای بر خوانش هگل قبول دارند که در دستگاه دوره ینا آینده بر گذشته و زمان حال تفوق و اولویت دارد (Malabou, 2005: 12, 18). هر دوی آنها به شباهت تفکر هیدگر و هگل جوان معتقدند اما طرح آنها کمکی به پرسش از آینده در تفکر هگل نمی‌کند. به عقیده آنها گرایش به آینده در تفکر هگل به بن‌بست می‌انجامد. کوایره از یک طرف استدلال می‌کند که به زعم هگل، زمان امری دیالکتیکی است و... از مزیت آینده نشأت می‌گیرد اما از طرف دیگر می‌گوید: فلسفه تاریخ به لحاظ فلسفه هگل به عنوان کل، یعنی نظام، فقط وقتی ممکن است که آینده به پایان خود برسد، و هیچ آینده‌ای نباشد و بتوان زمان را متوقف کرد (koyré, 1971: 89). هگل هرگز قادر به آشتی دو تصور از زمان در نظام فلسفی‌اش نبود: از یک طرف، آینده تقویمی (Chronological future) که پویایی‌اش اساس تمامی تحولات تاریخی است و از طرف دیگر، آینده به مثابه مفهوم حدوث منطقی یعنی مفهوم در فعل به خود آمدن (act-of-coming-to-itself). کوژو در این موضوع معتقد است که از یک طرف زمان برای هگل اولویت و تقدم آینده است اما از طرف دیگر، انسان وقتی به مرتبه دانش مطلق دست یابد برای او هیچ آینده‌ای باقی نمی‌ماند (kojéve, 1947: 387). اما با وجود مطالعات بسیار همچنان رابطه بین ابدیت و تاریخیت در فلسفه هگلی به عنوان امری حل نشده باقی مانده است. یکی از راههای رفع این تعارض، توجه به جنبه تاریخی فلسفه هگل است، که شاید با آن تعبیر هیدگر که معتقد به توافق نتیجه تفکر هگل و خودش است نیز مطابقت داشته باشد، با این تعبیر که جنبه تاریخی صرفاً تحول بی‌پایان همه صور زندگی نیست و البته نمی‌تواند خالی از

او سعی می‌کند نشان دهد هگل نه تنها موجودات انسانی بلکه حتی خدا را به طریقی اساساً منعطف مورد توجه قرار می‌دهد. ملابو این مسأله را ردیه‌ای بر دیدگاه الهیدانان می‌داند که معتقدند خدای هگلی تنها تحت ضرورت منطقی قابل تصور است و امکان هر گونه تعالی و از این رو آینده را از او سلب می‌کنند. دلیل الهیدانان این است اگر خدا تماماً ضرورت است، پس خداوند کاملاً حاضر است و برای فاهمه انسان واضح و آشکار است و امکان هرگونه حیرت و حضور در درگاه الهی را منتفی می‌داند. به نظر ملابو این شناخت غیر قابل قبولی از مفهوم خدای هگلی است. در نظر هگل، الهیات سلبی در افراطی‌ترین شکل آن فقدان و انفعال نیست بلکه نشان دهنده انعطاف مفهوم خداست (Malabou, 2005: 104). او نتیجه‌گیری می‌کند که هگل به انعطاف نه تنها در مورد سوژه‌های انسانی بلکه در مورد خداوند نیز قائل است. ملابو در بخش سوم کتاب خود نظام فلسفی را در یک نگرش منعطف مورد استدلال قرار می‌دهد. دانش مطلق امری متغیر است و نه ثابت که هویات فردی را شکل ببخشد و شیوه انتظار و اقبال به آینده را در آنها نظام‌مند می‌سازد (Malabou, 2005: 134). به نظر ملابو این ادعا که نظام هگل نسبت به تغییرات آسیب‌پذیر است و تنها چیزی که بر فلسفه و عالم حاکم است ضرورت دیالکتیکی است امری مردود است:

«برخلاف دیدگاه‌های رایج، هگل هرگز امکان را نفی نمی‌کند. این چیزی است که دانش مطلق می‌شناسد. فلسفه هگلی واقعیت مطلق ظهور صدفه و اتفاق را در دل هر ضرورتی به نحوی نهفته مفروض می‌دارد» (Malabou, 2005: 162-163).
به نظر ملابو، حرکت دیالکتیکی انفعالی نیست بلکه امری منعطف است. از نظر ملابو انسانیت، الهیات، عالم، فلسفه اموری کاملاً منعطف هستند و با این نگرش

نظری هگل، پیشی جستن آینده بر آینده است. برخلاف تفکر رایج، هگل منکر امکان نیست و تفکر و اندیشه ارتفاع اجازه این رفتن او در آینده را ممکن و میسر می‌گرداند. بخش‌های محوری تفکر ملابو در مورد اثبات آینده در تفکر هگل بررسی و کاوش در مفاهیمی شامل فهم او از عادت (habit)، ارتباط انسان‌شناسی (anthropology) با درباره نفس ارسطو، تفسیر او از مسیحیت، مفهوم نظام در تفکر اوست. ملابو در هریک از این سه بخش نقش مفهوم انعطاف را مورد تأکید قرار می‌دهد تا نشان دهد که هگل انسانیت، الهیات و فیلسوف را تحت دگرگونی‌های آینده می‌فهمد. ملابو در بازخوانی و تفسیری انعطاف‌پذیر از فلسفه هگل امکان دیدن امری که در فلسفه او در حال آمدن است؛ یعنی آینده را بررسی می‌کند که مانند فهم مرگ در فلسفه هیدگر عمل می‌کند. در این بازخوانی اولاً با تمرکز بر خود زندگی، و چیزی بنام عادت در درون این زندگی بر این وجه انسان‌شناسی در فلسفه او توجه، و متناظر با تقوم دازاینی هیدگر، عنصر اساسی ارگانیک و سازمند که در آن کلیت فرد محفوظ می‌گردد تشخیص داده می‌شود. بنابراین در تبیین آینده در فلسفه هگل مسأله مرگ و امر سلبی در زندگی روح روشن‌تر است. در فلسفه حق تحلیلی از عادت وجود دارد که به نظر ملابو انسان را می‌توان رو – به مرگ شناخت: ملابو می‌نویسد:

«چون عادت پیش شرط وجود احساس درونی است، بدون عادت هیچ کس نه زنده است و نه می‌میرد. موجودات بشری مجهز به ساعتی درون‌نگرانه هستند که دیدن فرارویشان را ممکن می‌سازد، بدین معنی که هدف و غایت را می‌توان پیش آورد و در همان زمان آنها به تأخیر انداخت. روحی که هنوز عادت نکرده است، نه مرگ خود را در می‌یابد و نه تنهایی‌اش را. بنابراین بی‌خرد است» (Malabou, 2005: 76).

تفسیر هیدگر را به چالش می‌کشد و هگل را فیلسوف آینده و با آینده می‌داند (Malabou, 2005: 190). قصد ملابو این است که نشان دهد نظام فلسفی هگل انعطاف دارد یا نسبت به تغییرات آینده گشوده است. در نتیجه به نظر می‌رسد آینده هگل به تعبیر ملابو، همچون رخدادی است که هنوز کاملاً از راه نرسیده است.

نتیجه

به نظر می‌رسد پرسش از فهم زمان برای هگل و هیدگر دغدغه‌ای واقعی است؛ پرسش این است که چگونه برای یک فرد متناهی و محدود، کشف کلیت او در ضمن تناهی تجربه‌اش ممکن است؟ به نظر هیدگر، فقط وقتی که دازاین بر اساس زمانمندی خود و تناهی ریشه‌ای‌اش تقوم و تقرر می‌یابد، آنگاه فهم عرفی و متعارف از زمان برای نخستین بار ممکن می‌گردد. اما شیوه‌ای که هگل برای تحلیل ریشه‌های این مسأله بر می‌گزیند، با هیدگر متفاوت است. از نظر هگل، تجربه هرگز به معنای غایبی‌اش دست نمی‌یابد بلکه پرسش از امکان تناهی کلیت تجربه فقط در صورتی ممکن است که امر غایبی در مواجهه با متعلق شناسایی بر اساس تناهی خود آگاهی فهمیده شود. با نیل به این فهم و درک، بیشتر آشکار می‌گردد که نه آگاهی و نه متعلقات آن دقیقاً شیء نیست؛ بر عکس، آگاهی اصیل‌ترین وجودی است که در فراشد خود فهم و عینیت بخشی افعال خویش به درک خویش نائل می‌گردد. بر این اساس می‌توان نسبت بین زمان و روح را درک کرد. زمان از نظر هگل، ساختار استعلایی معلوم وجود نیست که تناهی وجود را تقوم و تقرر می‌بخشد بلکه زمان خود به عنوان تعینی انتزاعی، در فراشد تعارض جدالی رویت و تأمل کشف می‌گردد که در آن آگاهی خود را به عنوان سرمنشاء این مفهوم باز می‌شناسد. در نتیجه هرچند تفسیر هیدگر از زمان در

فلسفه هگل، تفسیری مبتنی بر فلسفه طبیعت اوست اما چنانکه اکثر مفسران معتقدند او این تفسیر را به کلیت تفکر او تسری داده است و البته او مفهوم زمان را مثلاً در فلسفه روح مورد بررسی و کاوش قرار نداده و آن را در این موضع تفسیر نکرده است. اشکال مفسران به تفسیر هیدگر از زمان در نظر هگل اینست که چرا او نسبت به مفهوم نفی و سلب و حرکت دیالکتیکی در فلسفه هگل بی‌اعتنا بوده است؟ بنابراین اطلاق مفهوم زمان عرفی و متعارف به زمان در نظر هگل قابل صدق بر کلیت تفکر او در این باره نیست و تنها در همان حد فلسفه طبیعت می‌توان این زمان را زمان عرفی و متعارف خواند. در نتیجه می‌توان تفسیر هیدگر درباره زمان هگل را درباره زمان در فلسفه طبیعت او درست دانست اما چنانکه می‌دانیم هیدگر عبارت، زمان عرفی و متعارف یا vulgar را بر مفهوم زمان در کلیت تفکر او وارد دانسته است. بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری کرد مفهوم روح هگل به طور کلی مبتنی بر مفهوم عرفی و متعارف زمان نیست که هیدگر مدعی آن است. به بیان دیگر این سخن هیدگر در مورد تفکر هگل که روح در زمان فرو می‌افتد، نقشی را که فعالیت تأمل و رویت روح در فلسفه او بازی می‌کند نادیده گرفته است. چنین نقدی در مورد تفکر هگل این پیش‌فرض را در خود دارد که زمان تا حدی در برابر و رویاروی روح موجود و واقعی است و این واقعیت نادیده گرفته است که مفهوم عرفی و متعارف زمان در فراشد رویت و تأمل ذات خودش از روح فرو افتاده است. از این رو، اغلب شارحان، نقد هیدگر در مورد مفهوم زمان هگل را ناکافی می‌دانند. در این نوشتار با ارائه تفسیری منعطف از مفهوم زمان هگل به طور کلی نشان دادیم که تفسیر مفهوم عرفی و متعارف زمان هگل از جانب هیدگر قابل مناقشه است. هرچند بنا به اظهار خود او نتایج فلسفه‌های آنها درباره نقش آینده در فلسفه و تاریخ یکی است. آینده بخش مهمی از فلسفه هگل و

- /Heidegger, M. (1996). **Being and Time**, trans. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press.
- ----- (1962). **Being and Time**, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row.
- ----- (1988). **Hegel's phenomenology of Spirit**, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Kojève, A. (1947). **Introduction à la lecture de Hegel**, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris: Gallimard.
- Kolb, D. (1986). **The Critique of Pure modernity: Hegel, Heidegger, and After**, Chicago: University of Chicago Press.
- Koyré, A. (1971). "Hegel a Iena," *Etudes d'histoire de la pensee philosophique*, Paris, Gallimard.
- Malabou, C. (2005). **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic**, trans. Lisabeth During: Routledge.
- Stambaugh, J. (1991). **Thoughts on Heidegger**, Center for Advanced Research in Phenomenology: the University of Michigan.
- Surber, J. (1979). **Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time**, *phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3 (Mar, 1979), pp. 358-377.
- Trivers, H. (1942), **Heidegger's Misinterpretation of Hegel's Views on Spirit and Time**, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No. 2 (Dec, 1942), pp. 162-168

هیدگر را تشکیل می‌دهد و به نظر می‌رسد بتوان مراحل متعددی از فلسفه زمان را حتی فراتر از تمایز زمان اصیل و زمان عرفی و متعارف در فلسفه‌های آنها جستجو کرد. در حقیقت، بنیان موتور محرکه فلسفه هگل و ریشه آنچه را که هگل سلب و نفی می‌نامد باخبری و آگاهی از آینده است؛ آنچه که به عنوان حیث تاریخی وضع انسان در گرایش او به سوی آینده مطرح نظر است. آینده چیزی است که هنوز نیامده است و همچنین قدرت و توان نفی و سلب را بالمال می‌توان با قدرت خود زمان برابر دانست. از این رو، می‌توان بر این مسأله تأکید کرد زمانمندی وجود انسان زمان خطی نیست، بلکه اگزیستانس و تناهی اوست که آینده انسان را باز و گشوده نگاه می‌دارد. در نتیجه، نظام فلسفی هگل همواره نسبت به تغییرات آینده گشوده است.

منابع

- ارسطو. (۱۳۷۸)، *سماع طبیعی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- Derrida, J. (1982). **Margins of Philosophy**, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. (1970). **Philosophy of nature**, Ed. And trans. M. J. Petry, London and New York: Humanities Press.
- ----- (1977). **The phenomenology of Spirit**, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- ----- (1949). **The Phenomenology of Mind**, tr. Sir James Baillie, London: Allen & Unwin.
- ----- (1927-1930). **Sämtliche Werke. Fubildumsausgabe**, ed. Glockner, Hermann, 20 vols, Stuttgart: Fromann.
- Heidegger, M. (1927). **Sein und Zeit**, Tubingen, Max Niemeyer Verlag,

تقسیم فلسفه معاصر به تحلیلی و قاره‌ای

عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

اوایل قرن بیستم در زمانی که دیگر گرایش‌های فلسفی رو به رشد بودند، دو جریان فلسفی مهم پدید آمد و به سرعت بر فضای فکری حاکم شد: فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای. برجستگی این دو سنت سبب شده است که فلسفه معاصر در معروفترین طبقه‌بندی، به تحلیلی - قاره‌ای تقسیم شود اما این تقسیم، مسائلی از این دست را پیش آورده است: آیا این تقسیم جامع و مانع است و می‌تواند همه گرایش‌های فلسفی معاصر را در بر بگیرد؟ چه ویژگی‌هایی این دو سنت را از هم متمایز می‌کند؟ این تقسیم تا چه حد بر تلقی جغرافیایی - زبانی استوار است و چه کاستی‌هایی در این تلقی وجود دارد؟ در این مقاله پس از توضیح نسبت میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای، برخی از تلاش‌هایی که برای توجیه این تقسیم صورت گرفته است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای، فلسفه معاصر، تلقی جغرافیایی - زبانی، تاریخ فلسفه

* دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین ahesamifar@yahoo.com

مقدمه

دو سنت دارد؟ برای تحلیل نسبت میان آن دو ابتدا لازم است ویژگی‌های عام دو سنت را بررسی کنیم.

فلسفه تحلیلی

فلسفه تحلیلی، مفهومی خوشه‌ای است و تعریف آن تقریباً ناممکن است؛ زیرا مشتمل بر مجموعه یکدستی از آموزه‌ها نیست و به موضوع واحدی نمی‌پردازد؛ بلکه بیشتر شبیه یک روش و یک نحوه پرداختن به یک مسأله است و البته نه یک روش، بلکه مجموعه‌ای از روش‌ها و آموزه‌ها است که با هم مشابهت خانوادگی^۱ دارند (Hacker, 1998: 3-4). این فلسفه در فاصله سالهای دهه ۱۹۱۰ تا ۱۹۷۰ به عنوان یک جریان فلسفی برجسته مطرح بود ولی در ربع آخر قرن بیستم، آن برجستگی را از دست داد و در کنار فلسفه قاره‌ای چونان یکی از دو جریان فلسفی برجسته معاصر قرار گرفت. فلسفه تحلیلی امروزه دربرگیرنده اندیشه‌های متفاوت و گاه متناظر است چنانکه تلخیص و توصیف آن کاری دشوار است (Martinich and Sosa, 2001: 2-3). اگرچه از آغاز این جریان فکری، مفاهیمی چون تحلیل، تحلیل منطقی و تحلیل مفهومی به کار رفته بود اما عنوان «فلسفه تحلیلی» بعدها به کار رفت. این عنوان ظاهراً اولین بار در دهه سی قرن بیستم، در مقاله‌ای از نیگل با عنوان «تأثیرات و برداشتهای فلسفه تحلیلی» به کار رفته است. نیگل در این مقاله ماجرای تفکر فلسفی در باب منطق و روش را در کمبریج، وین، پراگ، ورشو و لوو دنبال می‌کند هر چند بیشتر به بیان آموزه‌های مور، ویتگنشتاین و فیلسوفان حلقه وین، به‌ویژه کارناپ، می‌پردازد. وی می‌گوید که شکل‌گیری حلقه وین به سال ۱۹۲۲ برمی‌گردد که در آن کرسی فلسفه در دانشگاه وین به موریتس شلیک سپرده شد. اما این حلقه تا مدتها بعد خود را چونان یک مکتب فلسفی تلقی نمی‌کرد. عناصر مؤثر در رشد این حلقه

معروفترین تقسیمی که در فلسفه معاصر صورت می‌گیرد و بسیار مورد توجه است، تقسیم آن به فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای است. این تقسیم، در نگاه اول، تقسیمی جامع می‌نماید چنانکه به نظر می‌رسد بتوان فیلسوفان انگلستان و آمریکا را فیلسوف تحلیلی و فیلسوفان بخش غیر بریتانیایی اروپا را فیلسوف قاره‌ای نامید اما وقتی مسأله را به تفصیل پی می‌گیریم و می‌خواهیم تک تک فیلسوفان معاصر را در این طبقه‌بندی جای دهیم با چنان ابهامی روبرو می‌شویم که ناگزیر به تجدید نظر می‌شویم. توجه فیلسوفان تحلیلی بیشتر معطوف به مسائل مربوط به منطق، زبان، نظریه معرفت و معرفت‌شناسی دانش‌های مختلف از جمله فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و فلسفه دین است در حالی که فلسفه قاره‌ای به مسائل خاصی از قبیل پدیدارشناسی، اگزیستانس انسانی، تفسیر متن، نقد مدرنیته و فلسفه تاریخ بیشتر توجه دارد. به هر حال اگر چه تقسیم فلسفه معاصر به فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای امروزه تقریباً مقبول افتاده است اما تداوم بحث‌ها در مورد آن موجب شده است که این مسأله همچنان مسأله‌ای زنده باشد و پیوسته در جهان غرب، مقالات و کتبی درباره آن نوشته شود. فضای این بحث چنان گسترده است که حجم وسیعی از آثار مکتوب در باره فلسفه تحلیلی به بحث درباره نحوه شکل‌گیری فلسفه تحلیلی و نسبت آن با فلسفه قاره‌ای اختصاص یافته است. علاوه بر آن، موضع‌گیری‌های گاه و بیگاه فیلسوفان دو سنت علیه یکدیگر، آتشی بر خرمن اختلاف میان آن دو افکنده است. اما آیا این تقسیم صرفاً یک تقسیم جغرافیایی و یا زبانی است یا اینکه ریشه در اختلاف نظر بنیادی میان دیدگاه‌های فیلسوفان

آکسفورد^۴ فعالیت می‌کردند. فلسفه تحلیلی در کمبریج با کارهای راسل و مور و به ویژه مواجهه آنها با ایده‌الیزم بریتانیا آغاز شد و به تدریج در کار راسل و ویتگنشتاین متقدم و با اتمیسم منطقی، به سمت تحلیل منطقی کشیده شد. این رویکرد منطقی بعدها در اندیشه فیلسوفان حلقه وین بازتاب یافت. البته ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش از آن رویکرد منطقی روی گردان می‌شود در حالی که راسل به آن وفادار می‌ماند و روی گردانی ویتگنشتاین را نیز بر نمی‌تابد. فلسفه تحلیلی در اندیشه پوزیتیویست های منطقی اگرچه با تأکید بر تحلیل منطقی همراه است اما به دلیل حاکمیت نگرش علمگرایانه و فیزیکیالیستی به فلسفه‌ای علمی تبدیل می‌شود. پوزیتیویست ها با برگرفتن اصل تحقیق‌پذیری چونان ملاک تفکیک علم از غیر علم و نیز ملاک معناداری، گزاره‌های مابعدالطبیعی، دینی و اخلاقی را فاقد معنا دانستند. هر چند منتقدان، پذیرش این ملاک را مستلزم بی‌معنایی سخنان آنها در باب این ملاک دانستند. فلسفه تحلیلی در آکسفورد، بیشتر متأثر از ویتگنشتاین متأخر بود که اندیشه‌های او را پیش از آنکه در پژوهش‌های فلسفی چاپ شود، وایزمن و پاول و بعدها آنسکوم به آکسفورد گسترش دادند. با اینهمه برخی از فیلسوفان آکسفورد، همچون آستین، نیل و گرایس اعتنایی به این اندیشه‌ها نکردند. این فلسفه برخلاف فلسفه حلقه وین یک مکتب نبود و نمی‌توان اصولی را به‌عنوان اصول مشترک اندیشه فیلسوفان آن معرفی کرد. آنها اندیشه‌های ویتگنشتاین را بیش از آنکه پیروانند مشابه سازی کردند. آرای ایشان چنان متفاوت و گاه متعارض است که به تعبیر هکر اطلاق عنوان گمراه کننده فلسفه زبان روزمره بر ایشان نشانه ناآگاهی از اندیشه‌های آنهاست (Nagel, 1936:22). فلسفه تحلیلی در ربع آخر قرن بیستم، برجستگی خود را از دست داد و پاره‌ای از فیلسوفان آن چون رورتی، در

عبارت بودند از: پوزیتیویسم آگوست کنت و ارنست ماخ و تحلیل منطقی راسل، قرارداد گرایی عملگرایی پوانکاره و پژوهش‌های روش‌شناختی پیر دوئم که در تراکتاتوس ویتگنشتاین با هم جمع شده بودند؛ کتابی که تا دو سال موضوع بحث جلسات حلقه بود (Nagel, 1936: 26). نیگل در این مقاله با صراحت از عنوان فلسفه تحلیلی استفاده می‌کند. وی می‌گوید:

فلسفه تحلیلی در ظاهر از لحاظ اخلاقی بی‌طرف است. استادان فلسفه تحلیلی به شاگردان خود عقاید جزئی در باب حیات، دین، نژاد یا جامعه القا نمی‌کنند. فلسفه تحلیلی ورزش عقل در یک حوزه خاص است و اگر شیوه عقل در طبیعت شخص رسوخ کند، هیچ آموزه و نهادی مصون از بازنگری انتقادی نخواهد بود زیرا فلسفه سنتی اغلب چونان نوعی ابهام‌گرایی به کار رفته است و تنفر حلقه وین را برانگیخته است (Nagel, 1936: 9).

نیگل سپس به چالشی اشاره می‌کند که میان فیلسوفان کمبریج و وین از یک‌سو و فیلسوفان آکسفورد از سوی دیگر وجود داشته است. او همچنین دو کارکرد را برای فلسفه تحلیلی برمی‌شمارد: یکی اینکه زمینه مناسبی را برای تحلیل عقلی فراهم می‌کند، دیگر آنکه چونان شمشیری تیز و براق کمک می‌کند باورهای نامعقول را کنار بگذاریم تا ساختار ایده‌ها آشکار شود. وی آنگاه می‌گوید: «هدف آن [فلسفه تحلیلی] این است که آنچه را واقعاً می‌دانیم تا آنجا که ممکن است، روشن کند» (Nagel, 1936: 9). اگر چه نیگل در مقاله خود چند بار عنوان فلسفه تحلیلی را به کار می‌برد اما این کاربرد موجب رواج آن نشد. فون رایت حدس می‌زند که این عنوان از طریق آثار پس از جنگ آرتور پاپ، نظیر عناصر فلسفه تحلیلی (۱۹۴۹) و معناشناسی و حقیقت ضروری: پژوهشی در مبانی فلسفه تحلیلی (۱۹۵۸) رواج یافته است. فلسفه تحلیلی، فیلسوفان بسیاری را در بر می‌گیرد که در سه مرکز کمبریج^۲، وین^۳ و

برابر آن، موضع انتقادی گرفتند. با این همه این فلسفه دو وظیفه کلی را برای فلسفه به جا گذاشته است تا نسل های آینده آنها را دنبال کنند:

الف) وظیفه انتقادی که در ویتگنشتاین متأخر مطرح است و آن عبارت است از وظیفه حل معضلات مفهومی و رفع ابهام های مفهومی، نه تنها در قلمرو فلسفه، بلکه در همه حوزه های تفکر آدمی. همچنین پرسش در باب معقولیت نه صدق. مثلاً سخنی که زبان شناسان نظری درباره زبان فطری تفکر و درباره ژن زبان مطرح می کنند یا آنچه آنها می گویند درباره کسانی که به یک زبان صحبت می کنند در حالی که به صورت ناخودآگاه نظریه ای کلی را در باب دستور زبان یا تفسیر مفروض گرفته اند؛ نظریه ای که برای فهم متقابل ضروری است. علاوه بر اینها پژوهش در باب نه صدق، بلکه معنای این مدعای بسیاری از روان شناسان تجربی که می گویند برای اینکه شخص بتواند ببیند، چند کار باید انجام گیرد: مغز فرضیه بسازد، منطق استقرایی را به کار ببرد، نتیجه بگیرد، نقشه هایی از میدان دید بسازد و بر اساس اطلاعاتی که در اختیار دارد، رنگ ها را به سطوح اشیاء بدهد. فلسفه تحلیلی پرسش هایی از این دست را در مورد شاخه های مختلف علوم از فیزیک و زیست شناسی گرفته تا اقتصاد و علوم اجتماعی مطرح می کند. از این رو فلسفه تحلیلی انتقادی، امتداد علم نیست بلکه دادگاه حس است که علم وقتی به سمت اسطوره سازی کشیده می شود یا غرق در سردرگمی مفهومی می شود، به این دادگاه فراخوانده می شود تا نقد شود. ب) وظیفه تکمیل کردن (complementary). به تعبیر ویتگنشتاین، بازنمایی روشن کاربرد واژگان یا گرامر زبان در یک قلمرو خاص بحث و یا به تعبیر استراوسون، ارائه توصیفی از ساختار شاکله مفهومی ما یا برخی قطعات مربوط به آن و یا بر اساس استعاره رایل، ترسیم و

تصحیح جغرافیای منطقی شناختی که از قبل داریم (Nagel, 1936: 28-9). بنابراین میراث ماندگار فلسفه تحلیلی برای فلسفه این بود که فلسفه را در برابر علم، دارای دو کارکرد دانست: یکی اینکه با تحلیل مفهومی واژگان علم، مدعای علم را روشن کند و با نقادی آن مانع اسطوره سازی در علم بشود. دیگر آنکه نقش مکمل را برای علم ایفا کند؛ یعنی به مطالعه عناصری از شناخت بشری پردازد که قابل مطالعه تجربی نیستند؛ یعنی مثلاً اگر در فیزیک، دانشمندان به تبیین و توضیح قوانین مربوط به حرکت، نور و مانند آن ها می پردازند، فیلسوف به تحلیل ساختار شاکله مفهومی پردازد و یا فرآیند شناخت حسی را توضیح دهد، کاری که مثلاً راسل در علم ما به عالم خارج انجام می دهد و تحلیلی فلسفی از مفهوم داده حسی به دست می دهد یعنی می کوشد نشان دهد که مؤلفه نهایی داده حسی تا چه حد قائم به ذهن و تا چه حد مربوط به خارج است.

فلسفه قاره ای

فلسفه قاره ای با هوسرل آغاز می شود و در هایدگر و پس از آن از طریق سارتر، مرلوپونتی، گادامر و دریدا ادامه پیدا می کند. هایدگر این فلسفه را پدیدارشناسی دانست و در حالی که نظریاتش بر مطالعه هوسرل استوار بود، با اصول محوری فلسفه او همچون تحویل، شهود ذاتی و پیوند با دکارت گرایبی، مخالفت کرد. تام راکمور می گوید که هایدگر بیش از آنکه باعث گسترش پدیدارشناسی شده باشد، موجب افول آن شد. هر چند هنوز هستند فیلسوفانی که منتسب به این گرایشند و البته روشن نیست که فراتر از عنوان، تا چه حد در رویکرد به مسائل فلسفی با هم هم رأی اند (Rackmore, 2004: 468). البته تعریف فلسفه قاره ای به فلسفه ای که صرفاً حاصل کار فیلسوفانی

فکری‌شان فلسفه اروپایی خوانده شود. سنتی که از یونان آغاز می‌شود و تا ایده‌آلیسم آلمان، هرمنوتیک و گرایش نوکانتی ادامه می‌یابد. اما مسأله این است که فلسفه اروپایی در کنار نیچه، فوکو، دلوز و لاکان، نام کسانی چون لاپلاس، کنت، فرگه، کارناب، شلیک، پوپر و ویتگنشتاین را در برمی‌گیرد در حالی که این فیلسوفان در سنت تحلیلی جای می‌گیرند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که تعبیر فلسفه «اروپایی» نیز سودمند نیست زیرا موجب می‌شود کسانی که در امریکا در زمینه فلسفه قاره‌ای، به‌ویژه اندیشه هایدگر، دریدا و دیگران کار می‌کنند مثل ریچارد رورتی، یوهان سالیس (John Sallis) و جک کپوتو (Jack Caputo)، خارج از این سنت قرار گیرند. در طرف مقابل هم فلسفه تحلیلی محدود به جهان انگلیسی زبان نیست؛ چنانکه مایکل دامت از جایگاه اندیشه فرگه در پیدایش فلسفه تحلیلی دفاع می‌کند و کسانی چون ماترینیچ و سوسا، فلسفه تحلیلی را کار مور، راسل و دیگر فلاسفه بریتانیایی تا نیمه قرن بیستم می‌دانند و در عین حال برای آنکه این عنوان پیشرفت‌های بعدی در فلسفه تحلیلی را نیز دربرگیرد، پیشنهاد می‌کنند که فلسفه تحلیلی، فلسفه انگلیسی-آلمانی خوانده شود تا سهم فیلسوفان بزرگی چون کارناب، فایگل، رایشنباخ و دیگران را پس از مهاجرت به امریکا شامل شود اما در مقابل گروهی برای تأکید بر نقش فیلسوفان اتریشی مثل برنتانو و بولزانو و نیز ویتگنشتاین و پوپر، این فلسفه را انگلیسی-اتریشی نامیده‌اند. دشواری اطلاق عناوین بر دو سنت تحلیلی و قاره‌ای در دشواری تمایزی ظاهر می‌شود که میان روش‌های خاص هر یک از آنها می‌توان قائل شد. هر دو سنت تلاش می‌کنند تا بسیار دقیق، علمی و حساس نسبت به زبان باشند. برخی براین نظرند که فلسفه تحلیلی بیشتر مسأله محور است در حالی که فلسفه قاره‌ای بر تبیین متن متمرکز

چون هایدگر و آدورنو، هابرماس و اپل، سارتر و لویناس، فوکو، لاکان، التوسر (Althusser) و دریدا است، قابل مناقشه است زیرا سایر فلسفه‌هایی را که در اروپا شکل گرفته‌اند، دربر نمی‌گیرد. مولیگان می‌گوید که فیلسوفان تحلیلی اغلب فلسفه قاره‌ای را مبهم و ابهام‌گرا معرفی می‌کنند که به ادبیات بیشتر نزدیک است تا به فلسفه و از برهان و تحلیل دوری می‌گزیند و در مقابل، فلسفه تحلیلی را پوزیتیویسم منطقی و فلسفه زبان توصیف می‌کند (Mulligan, 1991: 115). اما این دو توصیف خالی از اشکال نیست زیرا توجه فیلسوفان قاره‌ای به ادبیات، به ویژه رمان و نمایشنامه، به اقتضای توجه ایشان به حالات و تجربه‌های انسانی بوده است که در رمان به خوبی به تصویر در می‌آید. پس این امر موجب خروج آنها از قلمرو فلسفه نیست. درست همان‌طور که گرایش فیلسوفان تحلیلی به علم، هنر و معرفت‌های درجه دوم نیز چنین استلزامی ندارد. ایراد دیگر آنکه فلسفه تحلیلی را نمی‌توان محدود به پوزیتیویسم منطقی و فلسفه زبان دانست. چرا که موجب می‌شود فیلسوفان بزرگی چون مور، راسل و ویتگنشتاین متقدم خارج از این حوزه قرار بگیرند. فلسفه قاره‌ای به معنای اخص، برآمده از فلسفه نیچه است و در آن اندیشه‌ها و گرایش‌های ضد عقل‌گرا همچون پسامدرنیسم وجود دارند اما این فلسفه به معنای اعم، ایده‌آلیسم آلمان، مارکسیسم و دنباله آنها در دوره معاصر مثل نظریه انتقادی را دربرمی‌گیرد (Glock, 2012: 399). فیلسوفان قاره‌ای هرگز از اینکه این عنوان بر آنها اطلاق شود، خرسند نیستند زیرا معتقدند که فلسفه را به معنای سنتی آن دنبال می‌کنند مثلاً از سنت پژوهش تاریخی حمایت می‌کنند. آنها عنوان قاره‌ای را عنوانی می‌دانند که از بیرون و از ناحیه یک دیدگاه تنگ‌نظرانه و شکاکانه اروپایی-بریتانیایی بر آنها تحمیل شده است. آنها بیشتر مایلند که سنت

است. با وجود این مسائل مشترکی دارند؛ از جمله اینکه هر دو، تا حدی به شکاکیت و نسبی‌گرایی کشیده می‌شوند. چنانکه برخی از اندیشمندان هر دو سنت در قرن بیستم، به نسبی‌گرایی متهم شده‌اند: از جان دیویی، توماس کوهن و ویتگنشتاین تا کواین و پاتنام، از نیچه تا میشل فوکو، دریدا و ریچارد رورتی و حتی مارتین هیدگر. در اوایل قرن بیستم هوسرل، فلسفه ویلهلم دیلتای درباره جهان‌بینی‌ها را بالضروره مستلزم نسبی‌گرایی دانست و در اواخر این قرن دفاع هیلاری پاتنام از نسبی‌ت ادراکی چونان نوعی نسبی‌گرایی تفسیر شد. زیرا در آن، وجود «آنچه هست»، بالنسبه به یک شاکله مفهومی خاص معنا می‌یابد. در سنت قاره‌ای، پدیدارشناسی توصیفی هوسرل، زمینه را برای پیدایش پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر فراهم کرد و سرانجام (تا حدی در واکنش به ساختارگرایی‌ای که خود واکنشی در برابر اگزیستانسیالیسم بود) به ساختار شکنی فرانسوی منتهی شد. ساختار شکنی مفهوم، معانی ایده‌آل ثابت را به چالش کشید و از تفاوت (difference) و انتشار (dissemination) دفاع کرد؛ مفاهیمی که پراکندگی معنا و عدم امکان قول به کافی بودن گفتگو درباره مسأله معنا را نشان می‌دهند. در فلسفه تحلیلی، اطمینان فلسفی به زبان روزمره به تدریج کشیده شد به مسائل مربوط به ترجمه افراطی در کواین، تشخیص چندگونگی باز شاکله‌های مفهومی در پاتنام و چندگونگی و مقایسه ناپذیری بازی‌های زبانی در ویتگنشتاین (Moran, 2008: 13-14).

مقایسه دو سنت تحلیلی و قاره‌ای

وضعیت فلسفه در آغاز قرن بیستم، چنین شرایطی را نشان می‌دهد: ویلیام جیمز را در همه جا به‌ویژه هوسرل و دیگر وارثان برنتانو مطالعه می‌کنند؛ ارنست

ماخ را در انگلستان و فرانسه به‌صورت جدی مطالعه می‌کنند؛ استوات (Stout) در بریتانیا زمینه را برای روان‌شناسی تحلیلی پیروان برنتانو فراهم کرده است. مور مشابهت زیادی میان کار خود و برنتانو در اخلاق می‌بیند. راسل پس از آنکه بسیاری از اندیشه‌های ماینونگ را در اصول ریاضیات می‌آورد نظر او را در باب توصیفات مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد؛ پوانکاره راسل را نقد می‌کند و زمینه را برای نظریه وینی انتقال ناپذیری مضمون فراهم می‌کند و دوئم زمینه ساز نظریات کل‌گرایانه بسیار مؤثر بعدی می‌شود. علاوه بر اینها، عناصر دیگری در خور اشاره است؛ در فرانسه نسبت به اهمیت منطق بدگمانی مستمری وجود داشت که ریشه در اندیشه پوانکاره داشت. نیکود و هربراند (Herbrand) عمر کوتاهی داشتند و برگسون و باشلار فلسفه را چونان حالتی شاعرانه به فلسفه فرانسه معرفی کردند. وقتی سربازان آلمانی پاریس را ترک می‌کردند، این شهر زیر هجوم مابعدالطبیعه آلمانی بود. سارتر در معرفی هگل و هایدگر به فلسفه فرانسوی، نقش مهمی را ایفا کرد. هیپولیت و کوژوه (Kojève) کوشیدند تا هگل را به یک مرجع فلسفی محوری تبدیل کنند. تأثیر هگل، نیچه، هوسرل متأخر و هایدگر بر فلسفه فرانسه بسیار بیشتر از تأثیر صور مختلف اگزیستانسیالیسم بوده است. توجه به مسأله حیات در فلسفه‌های هگل و هایدگر به انسان‌شناسی فلسفی عناصری بخشید که در فلسفه تحلیلی غایب است. مسأله مرگ که در اندیشه هگل، فروید، هایدگر و دریدا مطرح بوده است، همچنان مورد بحث است. در آلمان، هایدگر و ایده‌السم آلمان که دیلتای آن را دوباره وارد جریان اصلی فلسفه کرده بود، از دهه ۱۹۲۰ همچنان حاکم بر چشم انداز فلسفی است. یک گام سرنوشت ساز در این مسیر رویگردانی هوسرل از پژوهش‌های منطقی (۱۹۰۰) اش به سمت

تحلیلی است و اگر اشتباه نکنم تنها روشی است که فلسفه به کمک آن می‌تواند همانند علم به نتایج استواری دست پیدا کند (Russell, 1911: 61).

اگرچه در فلسفه، معیارهای تعریف مسأله و استدلال بدیهی نیست اما به هر حال پیدا کردن استدلال در آثار هایدگر، آدورنو و لاکان بسیار دشوار است و اگر هم برخی نشانه‌های استدلال در آثار ایشان دیده می‌شود، نباید آنها را مستقیماً منظور نظر آن فیلسوف دانست. همچنین فیلسوفان فرانسوی آثار زیادی درباره ساختارها و ساختارگرایی و رابطه‌شان با سوژه و تاریخ نوشته‌اند اما به سختی می‌توان در آن آثار، استدلال پیوسته‌ای بر چستی ساختار زبانی یا انسان‌شناختی پیدا کرد (Mulligan, 1991: 116).

ب) تاریخ. تاریخ در فلسفه قاره‌ای به چند جهت مورد توجه جدی است: اولاً، بدین جهت که میان فلسفه و تاریخ فلسفه پیوند وثیقی برقرار است. این پیوند دو پیامد مهم دارد: یکی شناخت عمیقی که فیلسوفان قاره‌ای از متون مهم کلاسیک فراهم کردند. دوم حجم عظیمی از کتابهای تاریخ فلسفه که در اروپا نوشته شد. این توجه به تاریخ فلسفه که در فلسفه تحلیلی مغفول واقع شده است، این توان را به فیلسوفان قاره‌ای داده است که بتوانند هر اندیشه فلسفی را در زمینه معنائی‌اش ببینند. گادامر در نقد تحلیل منطقی یک اندیشه فلسفی فارغ از زمینه معنائی‌اش می‌گوید:

شخص می‌تواند با تحلیل احتجاجات یک محاوره افلاطونی با ابزار منطق و نشان دادن عدم انسجام، انجام پرسش‌هایی در منطق، برملا کردن نتایج باطل و مانند اینها، به وضوح خاصی دست پیدا کند اما آیا شخص باید افلاطون را اینگونه بخواند تا پرسش‌های او را پرسش‌های خود قرار دهد؟ آیا کسی می‌تواند از این طریق چیزی از افلاطون بیاموزد یا اینکه تنها برتری خود را به اثبات می‌رساند (Gadamer, 1986:38).

کتاب دیگرش، ایده‌ها (۱۹۱۳) بود. چرخش او به سمت پدیدارشناسی استعلایی، خودشناسی و ایده‌آلیسم، بر هایدگر و از طریق او و البته به طرق متفاوت بر سارتر و دریدا تأثیر جدی گذاشت. این چرخش موجب قطع پیوند هوسرل با بنیاد اندیشه‌اش، یعنی فلسفه اتریشی بولزانو و برنتانو شد؛ سنتی که قائل به ابهام فلسفه استعلایی بود و داعیه فلسفه حقیقی و وحدت علم را داشت. همان اندیشه‌ای که بعداً در حلقه وین دنبال شد. مارکسیسم در مکتب فرانکفورت با جدی گرفتن فلسفه هگل و در لوکاخ با تقویت موضع ایده‌آلیسم آلمانی در فلسفه آلمان، همراه بود. برخی از نشانه‌های فلسفه قاره‌ای عبارتند از: نفی رئالیسم و گرایش و بازیابی آموزه‌های ایده‌آلیسم آلمان، نفوذ تمایز استعلایی-تجربی. حضور مداوم فلسفه استعلایی بسیار بنیادی‌تر از چرخش‌های زبانی متفاوتی است که در فلسفه فرانسوی و فلسفه آلمانی ظاهر شد: چرخش زبانی ساختارگرا در فلسفه فرانسوی و چرخش زبانی هایدگری یا استعلایی - نشانه‌شناختی - عملگرا در فلسفه آلمانی که ترکیبی از فلسفه استعلایی و فلسفه تحلیلی زبان است (Mulligan, 1991: 116-120). تفاوت میان فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی را با نظر به دو مسأله، بهتر می‌توان شناخت:

الف) روش. اهمیت روش در فلسفه تحلیلی بسیار زیاد است تا آنجا که این فلسفه بیش از آنکه مشتمل بر آموزه‌هایی در باره مسائل فلسفی دانسته شود، روشی برای تحلیل مسائل در حوزه‌های مختلف تفکر بشر از جمله فلسفه، تاریخ، سیاست و علم تلقی می‌شود. راسل در ۱۹۱۱ در مقاله «رئالیسم تحلیلی» می‌گوید:

در فلسفه، همچنان که در علم، روش درست روش استقرایی و بسیار دقیق خواهد بود و عقیده بر این نخواهد بود که وظیفه هر فیلسوفی این است که هر مسأله‌ای را خودش حل کند. این روشی است که الهام‌بخش رئالیسم

مورد هر یک از این دو سنت با مجموعه واحدی از نظریات و آموزه‌ها مواجه نیستیم و در باب هر یک باید قائل به مشابهت خانوادگی شد هرچند این ناهمگونی در فلسفه قاره‌ای بیشتر است. ویژگی‌های مشترکی که نویسندگان کتاب برای فلسفه قاره‌ای برشمرده اند، عبارتند از:

بیمناکی عقل مشترک، چرخش زمانی یعنی توجه تاریخی به بعد زمانی و تاریخی حیات انسانی، مفاهیم و فلسفه، علاقه به امر بین‌الذاتی (intersubjectivity)، بیان ضد‌بازنماگرا (anti-representationalist) از ذهن، تکیه بر استدلال استعلایی، توجه به ارتباط میان مضمون و سبک، رویکرد انتقادی به علم تجربی، رویکرد ضد نظری به مسائل اخلاقی - سیاسی. گرایش دو نویسنده کتاب یاد شده بیشتر به سمت ذات‌گرایی است و در نقل آرای فیلسوفان دو سنت، بیشتر جانب فلسفه قاره‌ای را می‌گیرند. آنها با اشاره به پاره‌ای از اندیشه‌های تحلیلی، انتقادات فیلسوفان قاره‌ای را بر آنها می‌آورند. سپس پاسخ فیلسوفان تحلیلی را با تکیه بر تفاسیر انگلیسی زبان فیلسوفان فرانسوی بیان می‌کنند اما در هر موضوعی که طرح می‌کنند، حرف آخر را فیلسوف قاره‌ای می‌زند. یوهان گلوک در نقد و بررسی این کتاب، موضعی تحلیلی دارد. وی می‌گوید که برخلاف مدعای کتاب تنها تعداد اندکی از ویژگی‌ها در فهرست بالا، به معنای دقیق کلمه، روش شناختی اند و این فهرست دچار غفلت فاحش نسبت به یک ویژگی مهم فلسفه قاره‌ای، یعنی رویکرد شکاکانه به آرمان‌های عصر روشنگری همچون پیشرفت و استدلال عقلی است. انتقاد دیگر آنکه استدلال استعلایی در فلسفه تحلیلی نیز مطرح است و در واقع این اصطلاح را اولین بار آستین وضع کرد و استراوسون آن را رواج داد. البته آنها این ویژگی را به این دلیل، مختص فلسفه قاره‌ای می‌دانند که گمان می‌کنند روند کلی حاکم بر فلسفه تحلیلی در حال حاضر، برخوردی شکاکانه یا با

در ایتالیا گرایش تاریخ‌گرایانه افراطی به یکی‌انگاری فلسفه با تاریخ فلسفه ریشه در اندیشه کروچه (Croce) دارد. بخش اساسی کار فیلسوفان قاره‌ای ایتالیا همچون جیانی واتیمو و ایمانوئل سورینو (Emanuele Severino) بر خوانش‌های آلمانی از این یکی‌انگاری استوار است. ثانیاً، بیشتر تأملات فیلسوفان قاره‌ای در باب ذهن، جامعه و اخلاق، جنبه تاریخی دارد. امری که تقریباً در فلسفه تحلیلی غایب است و تنها در فلسفه تحلیلی علم می‌توان توجه به تاریخ علم را مشاهده کرد. ثالثاً، در فلسفه قاره‌ای از ديلتای به بعد این اندیشه رواج یافت که علوم طبیعی و علوم انسانی از حیث هدف و روش تفاوت اساسی با هم دارند برخلاف نگرش پوزیتیویستی که در پرتو فیزیکالیسم، علوم انسانی را به علوم طبیعی تحویل می‌کرد. دفاع سارتر و هابرماس از وجود تفاوت اساسی میان علوم طبیعی و علوم انسانی بسیار مشهور است. یکی از آثاری که اخیراً در باره دو دستگی تحلیلی - قاره‌ای (analytical/continental split) نوشته شده است، کتاب تحلیلی در برابر قاره‌ای: براهینی بر روشها و ارزش فلسفه نوشته چیس و رینولدز است.^۷ در این کتاب، دو رویکرد ذات‌گرا (essentialist) و انقباضی (deflationary) به دو دستگی یاد شده، از هم متمایز شده است. بر اساس رویکرد ذات‌گرا، به دلیل انحصارگرایی دو سنت، امکان برقراری آشتی میان آن دو نیست در حالی که براساس رویکرد انقباضی، تفاوت صرفاً ظاهری است و باید آن را نادیده گرفت. رویکرد اول، دو دستگی را بیش از حد واقعی و گسترده می‌بیند و رویکرد دوم توجه ندارد که نفرت و تحقیر متقابل میان دو جریان، فقط یک پدیده جامعه‌شناختی نیست و دست‌کم تا حدی بر تفاوت‌های واقعی فلسفی و فرافلسفی استوار است. البته علاوه بر این تفاوت‌ها در

بازنماگرایی استوار است. البته آن دو در دفاع از نظر خود نمونه‌های نقض معاصر همچون دیویدسون، مک داوول و براندوم را بخشی از فلسفه پساتحلیلی (post-analytic) و نه فلسفه تحلیلی می‌دانند (Chase & Reynolds: 2011, 90, 97, 218). ولی این دفاع نیز غیر موجه است؛ زیرا واژه پساتحلیلی را رورتی و طرفدارانش مطرح کرده‌اند و اکنون رورتی خود متقاعد شده است که بازنماگرایی و استدلال استعلایی نشانه‌های سنت فلسفی به‌طور عام و فلسفه تحلیلی به‌طور خاص است. همچنین پاره‌ای از مخالفان اخیر بازنماگرایی همچون کواین، توگندات (Tugendhat)، تراویس (Travis) و هکر عنوان پساتحلیلی را رد می‌کنند. از نظر توگندات که خود زمانی شاگرد هایدگر بوده است، بازنماگرایی (معروف به فلسفه سوپژکتیویته) خطای اصلی فلسفه سنتی از جمله پدیدارشناسی است. یوهان گلوک سپس به نقد ویژگی دیگری از آن فهرست، یعنی رویکرد ضد نظری به مسائل سیاسی-اخلاقی می‌پردازد. از نظر او نمی‌توان گفت که فلسفه قاره‌ای توجه بیشتری به مسائل انضمامی و واقعی سیاسی-اخلاقی دارد؛ چرا که فی‌المثل اخلاق کاربردی برآمده از فلسفه تحلیلی است و در میان فیلسوفان قاره‌ای ناشناخته است. همچنین از لحاظ پرداختن به بحث‌های مهم سیاسی راسل، نویرات، هارت، دورکین و چامسکی همتای سارتر و مارکسیست‌های قائل به نظریه انتقادی‌اند. هر چند این تفاوت مهم وجود دارد که فیلسوفان قاره‌ای قلمرو سیاست را بسیار گسترده قلمداد می‌کنند به‌طوری که همه فرهنگ را دربر می‌گیرد و نقد فرهنگ را ذیل عنوان نقد مدرنیته می‌آورند. ویژگی دیگری که چیس و رینولدز برای فلسفه قاره‌ای نام می‌برند عبارت است از تقدم قائل شدن برای عالم حیات و پرسش‌های مربوط به معنای حیات و آنچه که از آن به پرسش‌های اخلاقی-وجودی تعبیر می‌کنند (Chase & Reynolds, 2011: 29, 30, 36).

بی‌اعتنایی با استدلال‌های استعلایی دارد در حالی که تقریباً همه فیلسوفان قاره‌ای، صور استعلایی استدلال را دنبال می‌کنند اما این دلیل قانع‌کننده نیست؛ زیرا استدلال استعلایی همچنان در فلسفه تحلیلی نقش مهمی را ایفا می‌کند و گواه آن بحث‌های مربوط به برهان مثلث‌بندی در دیویدسون و یا بحث‌هایی است که در فلسفه تحلیلی مطرح می‌شود در باب اینکه آیا هنجارها پیش شرط معنا و مضمون‌اند. گذشته از این، فیلسوفان قاره‌ای در کاربرد واژه استعلایی و واژگان هم‌ریشه‌اش بسیار آزاد عمل می‌کنند و در بیشتر موارد، منظور ایشان برهانی پیشینی و قطعی نیست. برعکس، واژه استعلایی در اندیشه آنها اغلب به معنی چیزی شبیه «مربوط به سوپژکتیویته» است. ایده برهان استعلایی را کانت در پایان نقد عقل محض و در بندهایی مطرح می‌کند که چیس و رینولدز، همچون بسیاری از شارحان کانت، آن را مغفول گذاشته‌اند. این ایده بیش از هر جریان‌ی در فلسفه قاره‌ای از جمله پدیدارشناسی هوسرل، در فلسفه تحلیلی و به‌ویژه در ویتگنشتاین بازتاب یافت؛ زیرا پدیدارشناسی هوسرل ادعا نمی‌کند که در مقام رد شکاکیت است. در خصوص ویژگی دیگر، یعنی ضدیت فلسفه قاره‌ای با بازنماگرایی، چیس و رینولدز هیچ مصداقی برای بازنماگرایی ارائه نمی‌دهند و بیشتر تمایل دارند به اینکه جریان اصلی طبیعت‌گرا در فلسفه ذهن و علوم شناختی را چونان تعریف جریان تحلیلی بدانند در حالی که این نظر در مورد گذشته و حال جریان تحلیلی، صادق نیست؛ زیرا محکمترین نقدی که بر بازنماگرایی صورت گرفته است، از جانب ویتگنشتاین و گرایش تحلیل مفهومی آکسفورد، به‌ویژه رایل و آستین، بوده است. به علاوه این نقد، از طریق انواع بیان‌گرایی (expressivism) و نیز هم‌گرایی شیوه تفکر ویتگنشتاینی و ارسطویی در باب توانایی‌های شناختی و تمایل (conative)، در حال بازسازی است. اما در طرف مقابل، پدیدارشناسی آشکارا بر مفروضات

عام «قاره‌ای» اهمیت تفاوت‌های جغرافیایی را می‌پوشاند. در کشورهای اسکاندیناوی، فلسفه تحلیلی تقریباً از آغاز پیدایش و به ویژه با تلاش‌های دو شخص فنلاندی، یکی کایلا (Kaila) از اولین گروندگان به پوزیتیویسم منطقی و دیگری فون رایت معروف‌ترین شاگرد ویتگنشتاین، نیروی برتر بوده است. در آلمان و اتریش شرایط متفاوت بود. هر چند اندک، بر محتوای جریان اصلی فلسفه دانشگاهی که بر کار صرفاً تاریخی متمرکز شده بود متأثر از حاکمیت نازیسم بود. پیامد فلسفی عمده آن حاکمیت این بود که جریان‌های مهم پوزیتیویسم منطقی، مارکسیسم و روانکاوی به خارج از این کشورها مهاجرت کردند. تنها جریان‌های پیشگامی که سالم و دست‌نخورده باقی ماندند، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم بودند. هر چند افرادی چون هوسرل و یاسپرس سکوت اختیار کردند. یک پیامد مهاجرت این بود که فلسفه آلمانی زبان پس از جنگ تا سالها دور از آن منطقه به حیات خود ادامه داد اما در آلمان غربی نه تنها هگل و مارکس، بلکه فلسفه تحلیلی دوباره مورد توجه قرار گرفت. در آلمان شرقی، همانند سایر مناطق اروپای شرقی، فعالیت فلسفی در دانشگاه تحت الزام شرایط ایدئولوژیک نظام‌های کمونیستی دنبال می‌شد. فلسفه تحلیلی چونان دستاورد سرمایه‌داری کاپیتالیسم و امپریالیسم انگلیسی - امریکایی محکوم می‌شد و بحث جدی درباره آن به کار تاریخی و صوری محدود شد که آن هم تنها در سایه حمایت لفظی از مشاهیر مارکسیسم - لنینیسم می‌توانست انجام شود. توجه دوباره به فلسفه تحلیلی در آلمان غربی در کار مکتب مونیخ و لفگانگ اشتگمولر و پیشرفت‌های مرتبط با آن در اتریش و نیز در کار کسانی چون هابرماس و کارل اتو اپل (Karl Otto Aple) دیده می‌شود. هابرماس و اپل از ویتگنشتاین و نظریه فعل‌گفتاری آستین استفاده کردند تا از تمایز هرمنوتیک میان تبیین‌های علی‌ای که

ویژگی اگرچه می‌تواند تقابل میان دو سنت را از دهه ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ نشان بدهد و از این حیث می‌توان هایدگر و سارتر را از یک‌سو و کارناب و آستین را از سوی دیگر با هم مقایسه کرد اما در مورد دو تن از بزرگان فلسفه تحلیلی یعنی راسل و ویتگنشتاین صادق نیست چه رسد به پژوهش‌های تحلیلی اخیر که در باره معنای زندگی صورت گرفته است. به هر حال هیچ ویژگی واحدی نمی‌تواند بدون توجه به بسط تاریخی این دو سنت، تمایز میان آن دو را به خوبی روشن کند و اگر هم چنین ویژگی‌ای باشد بنیادی‌تر از اصول روش‌شناختی‌ای است که چیس و رینولدز برابر هم قرار می‌دهند. تفاوت اساسی میان این دو سنت بیش از آنکه به روش مربوط باشد، به سبک بسیار کلی در شیوه اندیشیدن و نوشتن است که شامل عناصر عقلی همچون وضوح و استدلال عقلی می‌شود (Glock, 2012: 398-402).

تلقی جغرافیایی - زبانی

یوهان گلوک در فلسفه تحلیلی چیست؟ می‌گوید کسانی که فلسفه معاصر را به دو شاخه تحلیلی و قاره‌ای تقسیم می‌کنند، تلقی جغرافیایی - زبانی از فلسفه دارند. اما این دو شاخگی نه تنها به دلایل تاریخی بلکه در کل ناپذیرفتنی است و دست‌کم چهار نقطه ضعف غیر تاریخی دارد؛ یعنی اهمیت چهار چیز را نادیده می‌گیرد:

۱. گوناگونی‌های جغرافیایی در اروپای قاره‌ای؛

۲. تفوق فعلی فلسفه تحلیلی در آنجا؛

۳. راه‌های غیر تحلیلی فلسفه ورزی در کشورهای انگلیسی زبان؛

۴. این امر که فلسفه قاره‌ای نه فقط یگانه بدیل فلسفه تحلیلی نیست، بلکه حتی از بسیاری جهات بدیل برتر آن نیز نیست.

گلوک در ادامه، وضعیت فلسفه تحلیلی را در کشورهای اروپایی بررسی می‌کند. وی می‌گوید که اسم

جغرافیایی - زبانی که نگاه منطقه‌ای به فلسفه تحلیلی دارد، این فلسفه در بیشتر مناطق اروپا (اگر نه همه) در حال گسترش است.

اگر چه برتری فلسفه تحلیلی پس از جنگ جهانی دوم، دیگر مراکز فلسفه آلمانی زبان را تحت الشعاع خود قرار داد، اما مانع از آن نشد که پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک و پساساختارگرایی در برخی مناطق همچون دانشگاه‌های کاتولیک در امریکا یا در ایرلند، یا مکتب جدید پژوهش اجتماعی (The New School for Social Research) در نیویورک، گسترش پیدا کنند. گذشته از این، از دهه- ۱۹۶۰ به بعد گرایش‌های فلسفه قاره‌ای در امریکای شمالی رواج پیدا کرد و تأثیر آنها در آن مناطق در حوزه‌های خارج از فلسفه بیش از تأثیری بود که بر اروپای قاره‌ای گذاشتند. بالدوین در کتابی که درباره تاریخ فلسفه تحلیلی از ۱۹۴۵ به بعد، نوشته است، توجه تحلیلی به براهین در فلسفه را با زبان انگلیسی پیوند می‌دهد. وی می‌گوید که در میان بسیاری از کسانی که درباره فلسفه می‌نویسند، به‌ویژه آنهایی که زمینه اصلی اندیشه‌شان علوم انسانی است و با آن همدلی دارند، همدلی بیشتری با رورتی متأخر وجود دارد که استدلال فلسفی را در نظر و عمل رد می‌کند (Baldwin, 2001: 273-4). وی ظاهراً می‌خواهد کسانی را که درباره فلسفه می‌نویسند، در برابر فیلسوفان واقعی قرار دهد و با تأکید بر اینکه تأثیر اصلی فلسفه قاره‌ای بر حوزه‌های دیگر (غیر فلسفه) بوده است، این فلسفه را در برابر فلسفه انگلیسی زبان، کوچک بشمارد. ایرادی که بر کار او وارد است این است که اگر بخواهیم فهرستی از فیلسوفانی ارائه کنیم که دچار شکاکیت «قاره‌ای» نسبت به توان استدلال عقلی شده‌اند، در آن صورت این فهرست نه تنها رورتی و پیروانش بلکه کیول و طرفدارانش را نیز در برمی‌گیرد. علاوه بر اینها، نیچه‌ای‌ها، پسامدرنیست‌های

دانشمندان علوم طبیعی ارائه کردند و فهم عمل و گفتار انسان که دانشمندان علوم اجتماعی در برابر اعتراضات پوزیتیویستی به دنبال آن بودند، دفاع کنند. علاوه بر اینها، کسانی چون توگندات و کونه (Kunne) کوشیدند مسائل سنتی فلسفه را با روش تحلیلی دوباره بررسی کنند. فلسفه تحلیلی در حال حاضر در آلمان، اتریش و سوئیس شکوفاست و چونان قوی‌ترین گرایش مستقل رو به رشد است.^۱ در حوزه‌های مختلف تفکر می‌توان موضع تحلیلی داشت و در میان فیلسوفان قاره‌ای، هر فیلسوف پدیدارشناس، متعاطی هرمنوتیک یا قائل به نظریه انتقادی، در حوزه پژوهشی خود، کم و بیش توجه‌ای به نظریات تحلیلی دارد؛ اگر چه فیلسوفان تحلیلی این توجه را بی‌اساس و تعصب‌آمیز دانسته‌اند. اما در طرف مقابل، اگر چه فیلسوفان تحلیلی در آغاز توجه چندانی به فلسفه قاره‌ای نداشتند اما در میان نسل جوانتر آنها، برخی به نظریه‌های غیر تحلیلی توجه جدی کرده‌اند. گسترش فلسفه تحلیلی در فرانسه، فرآیندی آهسته‌تر و دردناک‌تر داشته است و این امر بیش از آنکه ناشی از تأثیر فاشیسم باشد، به فضای دانشگاهی بومی آنجا برمی‌گردد. آنچه در آنجا مطرح بود عبارت بود از میراث برگسون، مرگ زودهنگام کسانی چون نیکود، جورداین (Jourdain) و هربرانت (Herbrandt)، تأکید بر مطالعات تاریخی و سرانجام جهت‌گیری اندیشمندان خلاق‌تری چون کوژوه (Kojève) و سارتر به سمت چهره‌های آلمانی زبان غیرتحلیلی اعم از هگل، هوسرل و یا فروید. اما حتی در فرانسه نیز فلسفه تحلیلی گرایشی، به سرعت در حال رشد است و برخی از جدی‌ترین طرفداران فلسفه تحلیلی که مخالف فلسفه قاره‌ای اند، همچون جیکس بوورسه (Jacques Bouveresse) و پاسکال انگل (Pascal Engel) فرانسوی‌اند. در ایتالیا، اسپانیا و بسیاری از کشورهای اروپای شرقی وضعی مشابه حاکم است. پس برخلاف تلقی

انگلیسی زبان، تعدادی از طرفداران کوهن و فایراند و پاره‌ای از ویتگنشتاینی‌ها بویژه طرفداران ویتگنشتاین متأخر را نیز شامل می‌شود. به هر حال اندیشه قاره‌ای برای گروه‌های فلسفه در جهان انگلیسی زبان ناشناخته نیست. بیشتر مقاله نویسان کتاب فلسفه قاره‌ای آمریکا فیلسوفانی هستند که آموزش فلسفی دیده‌اند و یا عضو انجمن‌های فلسفی هستند. فیلسوفان قاره‌ای، دیگر در انجمن فلسفی آمریکا در حاشیه نیستند. آخرین و مهمترین کاستی تلقی‌های جغرافیایی - زبانی این است که وقتی نگرش‌های فلسفی را به تحلیلی و قاره‌ای طبقه بندی می‌کنند، دست کم یک گرایش مهم خارج از این طبقه‌بندی قرار می‌گیرد و آن پراگماتیسم امریکایی است که توسط سی. ای. پیرس تأسیس شد و به کوشش ویلیام جیمز، جان دیوئی، جی. ایچ. مید و سی. ای. لویس گسترش پیدا کرد. سقوط ایده‌آلیسم آلمان در میانه قرن نوزدهم موجب پیدایش گرایش‌های عقلی گوناگونی شد که کوشیدند با تأکید بر اهمیت عمل انسان، عرفان سازی دینی و مابعدالطبیعی را کنار بزنند. پراگماتیسم خوانش انگلوساکسون راجع به انتقال از مفهوم ایده‌آلیستی «مطلق» به عمل است. پراگماتیسم تنها جریان فلسفی بومی امریکا است هر چند در جاهای دیگر پیروانی دارد مثل ای. سی. اس. شیلر در آکسفورد. تفاوت پراگماتیسم با خویشاوندان قاره‌ای اش مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و هرمنوتیک - در تجربه‌گرایی و سودگرایی و نیز پیوندش با علوم طبیعی به‌طور کامل و با داروینیسیم به‌طور خاص است (Glock, 2008: 75-80).

نتیجه

تقسیم فلسفه معاصر به تحلیلی و قاره‌ای بسیار برجسته است و تداوم بحث‌های بی‌وقفه درباره آن تا امروز، ادبیاتی را به دنبال داشته است که به کار شناخت طرفین

می‌آید و پاره‌ای از اندیشه‌های هر طرف را در قیاس با دیدگاه طرف مقابل روشن‌تر می‌کند، با اینهمه این تقسیم کاستی‌های بسیاری دارد که به برخی از آنها در این مقاله اشاره شد. یکی از این مشکلات این است که این تقسیم با تقسیمات جغرافیایی مطابقت ندارد. به این معنا که اگرچه فلسفه قاره‌ای در آغاز بیشتر در کشورهای آلمان و بعدها فرانسه، رواج داشت و در کشورهای انگلیسی زبان تقریباً هیچ پیرو نام‌آوری نداشت و بیشتر در گروه‌های غیر فلسفه مثل ادبیات و جامعه‌شناسی دنبال می‌شد اما بخش مهمی از خاستگاه فلسفه تحلیلی، اروپای غیر انگلیسی بوده است و فیلسوفان بزرگی در این سنت همچون فرگه، ویتگنشتاین و کارنپ متعلق به این بخش از اروپا بودند. مشکل دیگر اینکه تعدد و گوناگونی آرای فیلسوفان دو سنت چنان گسترده است که نمی‌توان مرز اندیشه‌های طرفین را مشخص کرد و آنچه این مشکل را مضاعف می‌کند این است که بیان ویژگی‌های اندیشه هر یک از این دو سنت به صورت دقیق ناممکن است و تنها در برخی مسائل تا حدی می‌توان میان آنها دیدگاه مشترک پیدا کرد. همین امر موجب شده است بعضی از شارحان هر دو سنت، قائل به مشابهت خانوادگی شوند و وجود عناصر کاملاً مشترک را در یک سنت متفی بدانند. مشکل دیگر آنکه این تقسیم جامع نیست و برخی نگرش‌های فلسفی معاصر مثل پراگماتیسم را در بر نمی‌گیرد. سخن آخر اینکه اگرچه این دو سنت فلسفی خود را در مقابل هم تصور می‌کنند و در نقد یکدیگر گاهی جانب انصاف را کنار می‌گذارند و می‌کوشند کار طرف مقابل را بی‌ارزش نشان دهند اما وقتی از یک منظر بیرونی به نزاع میان طرفین نگاه کنیم می‌بینیم که هر یک در حوزه مسائل مورد توجه خود توانمند هستند و خطای ایشان در این است که انتظار دارند طرف مقابل به همان مسائلی بپردازد که مورد علاقه آنهاست و همان دغدغه‌های

اندیشه کدام فیلسوف یا نظام فلسفی پردازد. تاریخ فلسفه به ما نشان می‌دهد که نه انتقادات ارسطو بر افلاطون، فلسفه افلاطون را از عالم فلسفه بیرون رانده است و نه انتقادات پوزیتیویست‌ها بر مابعدالطبیعه سنتی، این بخش مهم از فلسفه را از اعتبار انداخته است. بنابراین تقابل دو سنت تحلیلی و قاره‌ای در فلسفه معاصر و کوچک شماری هریک از جانب طرف مقابل، هیچیک را از قلمرو فلسفه خارج نمی‌کند و تا زمانی که در محاجه با یکدیگر جانب انصاف را رعایت کنند، مباحثات ایشان باعث پیشرفت فلسفه می‌شود.

پی نوشت‌ها

۱. نظریه مشابهت خانوادگی از ویتگنشتاین است. وی با نفی ذات مشترک در افراد یک کلی، به این شد که شباهت میان افراد یک کلی، به شباهت اعضای یک خانواده می‌ماند که در آن اگرچه هیچ خصوصیتی نیست که در همه افراد خانواده به صورت مشترک وجود داشته باشد اما از حیث ویژگی‌های جزئی مثل رنگ مو، قد، رنگ چشم و چاقی و لاغری به صورت جزئی میان آنها مشابهت وجود دارد مثل کلمه بازی که بر مصادیق متعددی اطلاق می‌شود و بین آنها به صورت جزئی مشابهت هست اما هیچ ویژگی ای نیست که در همه بازی‌ها مشترک باشد.

۲. بزرگان سنت تحلیلی کمبریج عبارت بودند از مور، راسل، ویتگنشتاین جوان، براد، رمزی، بریت ویت، ویزدم متقدم، استبینگ.

۳. در میان فیلسوفان حلقه وین شلیک، هان، کارنپ، نویرات، فایگل، وایزمن و اعضای وابسته حلقه همچون رایشنباخ و همپل از انجمن فلسفه علم برلین برجسته بودند.

۴. فیلسوفان برجسته سنت تحلیلی در آکسفورد عبارت بودند از رایل، آستین، ایر، وایزمن، نیل، گرایس، استراوسون، هارت، هامشایر، پرز، کویتن، برلین، ارمسون و وارناک. علاوه بر اینها باید به ویتگنشتاین متأخر و برخی از شاگردان او همچون فون رایت، ملکوم و بلاک اشاره کرد.

فلسفی را داشته باشند که آنها خود دارند. به عنوان مثال دغدغه اصلی فیلسوفان تحلیلی، مسأله زبان و دلالت است و می‌کوشند با تحلیل منطقی یا زبانی، اندیشه‌های بشری را در حوزه‌های مختلف معرفت بررسی کنند. آنها همچنین به حوزه‌های معارف درجه دوم از قبیل فلسفه علم، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، فلسفه اخلاق و فلسفه دین توجه دارند، در حالی که در فلسفه قاره‌ای به موضوعات متفاوتی می‌پردازند. چنانکه در هرمنوتیک، مسأله تأویل متن، در پدیدارشناسی، شناخت پدیداری ماهیت و در اگزیستانسیالیسم، اگزیستانس انسان یا دازاین مطمح نظر است. بنابراین نباید انتظار داشت که فیلسوفان تحلیلی مانند فیلسوفان اگزیستانسیالیست به تحلیل حالات انسان از قبیل اضطراب، مرگ آگاهی و ترس آگاهی پردازند و از وجود انسان چونان وجودی متفاوت با همه موجودات سخن بگویند که خود را در برابر امکان‌های متفاوت می‌بیند و در مقام گزینش میان این امکان‌ها دچار دلهره و اضطراب می‌شود. از سوی دیگر از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، چونان نمایندگان اصلی فلسفه قاره‌ای، نباید انتظار داشت که به تحلیل منطقی یا زبانی اندیشه‌ها پردازند و مثلاً مسأله دلالت را به صورت جدی دنبال کنند و یا در حوزه فلسفه علم قلم‌فرسایی کنند. آنچه در مجموع می‌توان گفت این است که در فلسفه، برخلاف علوم تجربی که در آن توفیقات تجربی گاه باعث تأیید یک نظریه و کنار رفتن نظریه رقیب می‌شود، نظریات، زمانمند وابسته به تجربه نیستند. از این رو پرونده اندیشه هیچ فیلسوفی کاملاً بسته نمی‌شود. آنچه در تاریخ فلسفه ظاهر شده است، انواع تفاسیر عقلانی فیلسوفان از موضوعات مختلف، به ویژه خدا، انسان و جهان، است که پاره‌ای از آنها با تأسیس یک نظام فلسفی همراه بوده است. اختلاف نظر میان فیلسوفان امری طبیعی است و این به متبعان در فلسفه مربوط می‌شود که تصمیم بگیرند به پژوهش در قلمرو

منابع

۵. البته افزون بر اینها، عوامل اجتماعی و تاریخی نیز در حیات فلسفه قاره‌ای مؤثر بوده‌اند. انجمن‌های بزرگ دبیران فلسفه دبیرستان در ایتالیا، آلمان و فرانسه، عامل بزرگی در انگیزش دغدغه فلسفی در فضای فکری این کشورها بوده است. پیوند وثیق فلسفه و ادبیات در اروپا به‌ویژه در دانشکده‌های ادبیات نه تنها مسائل مورد توجه فیلسوفان را از قبل مشخص می‌کند بلکه همچنین تلقی کاملاً ملی‌گرایانه از فلسفه را تقویت می‌کند چنانکه گفته‌اند فلسفه در فرانسه خوانده می‌شود چون در فرانسه است.
۶. این فقدان استدلال را برخی به این امر مربوط دانسته‌اند که در اروپا کتاب بیش از مقاله مورد توجه است و کتاب، برخلاف مقاله که در آن استدلال‌های جزئی مطرح می‌شود، دیدگاه و موضع کامل شخص را نشان می‌دهد از این رو در نگارش کتاب فلسفی، فلسفه چونان ابراز نفس و ابراز خود در نظر گرفته می‌شود. نقد کتاب هم بیش از آنکه نقد استدلال جزئی باشد، نقد نویسنده است و هدف از آن برانگیختن نویسنده به نگارش کتاب دیگری برای ابراز خود است.
۷. این کتاب شامل سه بخش است: در بخش نخست تقابل میان بزرگان این دو سنت از فرگه و هوسرل تا دریدا و سرل بیان شده است. بخش دوم در باره اندیشه‌ها و فنون روش‌شناختی ای است که دو سنت را از یکدیگر جدا کرده است و بخش آخر در باره رویکرد دو سنت به عناوین اصلی همچون وجودشناسی، حقیقت، زمان، اخلاق و سیاست و ذهن و بدن است.
۸. انجمن فلسفه تحلیلی (Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP)) که شامل فیلسوفان تحلیلی آلمانی زبان است، تا سال ۲۰۰۵ حدود ۸۰۰ عضو داشته است و نشست‌های سه سالانه آن از بزرگترین همایش‌ها در فلسفه تحلیلی در اروپاست. همچنین انجمن اروپایی فلسفه تحلیلی (European Society for Analytic Philosophy (ESAP)) در ۱۹۹۱ تأسیس شد و دربرگیرنده انجمن‌های فلسفه در فرانسه، آلمان، ایتالیا، پرتغال و اسپانیا است.
- Baldwin, Thomas. (2001). **Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945**, Oxford: Oxford University Press.
- Chase, J and J. Reynolds. (2011). **Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy**, Durham: Acumen.
- Gadamer, H. G. (1986). **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy**, New Haven: Yale University Press.
- Glock, Hans-Johann. (2008). **What is Analytic Philosophy?** New York: Cambridge University Press.
- (2012). [Book Review] "Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy", by James Chase and Jack Reynolds, **Australasian Journal of Philosophy**, 90:2, 398-402.
- Hacker, P. M. S. (1998) "Analytic Philosophy: What, from where to Where?" in **The Story of Analytic Philosophy, Plot and Heroes**, edited by Anat Biletzki and Anat Mater, London : Routledge.
- Martinich, A.P. and Sosa, David (eds) (2001). **A Companion to Analytic Philosophy**, Oxford: Blackwell.
- (2001). **Analytic Philosophy: An Anthology**, Oxford: Blackwell.
- Mulligan, K. (1991). "Introduction: On the History of Continental Philosophy" in **Topoi**, vol. 10, pp. 115-120.
- Nagel, E. (1936). "Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe", in **Journal of Philosophy**, Vol. 33, No. 1 (Jan. 2, 1936), pp. 5-2 and No. 2 (Jan. 16, 1936), pp. 29-53.
- Russell, B. (1911). "le réalisme analytique" in **Bulletin de la française de philosophie**, 11, 53-61.

طلوع «ابرانسان» در سپهر اندیشه نیچه

هدایت علوی تبار *

سیده آزاده امامی **

چکیده

«ابرانسان» یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های فلسفی نیچه است که موضوعیتی اساسی در فلسفه‌ورزی او دارد. نیچه در مقام متفکری ژرف و آگاه به زمانه، معنا باختگی زندگی را در عصر و جامعه‌ای که در آن می‌زید نیک دریافته است و بر آن می‌شود تا به سان طبیعی دلسوز و دردآگاه، بشر روزگار خویش را از بحران پیش رو که آن را «نیست‌انگاری» نام نهاده است، گذر دهد و افقی روشن و مطلوب در برابر دیدگان او بگشاید. طرح درخشانی که نیچه بدین منظور در سر دارد، ویرانی همه هنجارها و باورهای مرسوم، و «باز ارزش‌گذاری همه ارزش‌ها» با رویکردی اشراف‌سالارانه و والاتبارنه و مبراً از انحطاط برده‌صفتانه می‌باشد. رسالتی سترگ که برای تحقق آن، پیامبری به نام «ابرانسان» برمی‌انگیزد تا به اعجاز اراده سرشار و آفرینش‌گرش چونان تهی زندگانی را لبریز معنا سازد که سرمستانه تکرار مداوم آن را در هیأت «بازگشت جاودانه همان» آری گوید و همین هستی این‌جهانی را با همه کاستی‌ها و نابسندگی‌هایش عاشقانه در آغوش کشد. در این جستار به قدر امکان از سیمای «ابرانسان» نیچه و بایسته‌های او پرده برخوایم گرفت.

واژه‌های کلیدی

ابرانسان، شور فاصله، نیست‌انگاری، باز ارزش‌گذاری ارزش‌ها، معنای زندگی.

* استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (ره) alavitabar@atu.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی (ره) (نویسندهٔ مسؤول) emami189@yahoo.com

حیات بشری در طول تاریخ شاهد آمد و رفت انگاره‌هایی بوده است که هر یک در برهه‌ای سایه-گستری قاهرانه‌ای بر همه شئون هستی داشته‌اند و سازوکار همه چیز را در پرتو خویش رقم زده‌اند؛ گاه این استیلا از آن خدا بوده است و گاه طبیعت و اسطوره‌ها، در قرون اخیر، اما این سلطنت از آن انسان بوده است و هر چیز دیگری، حتی خدا و طبیعت نیز در ربط و نسبت با این گل سر سبد هستی جایگاه خویش را باز یافته، به‌ویژه در مغرب زمین و از زمانه دکارت به این سو، رهیافت غالب متفکران به هستی نیز با لحاظ چنین شأن و منزلتی برای انسان بوده است. در میان خیل اندیشمندان، نگاه نیچه به انسان خاص‌تر و رسالتی که برای او در نظر دارد سترگ‌تر است و آن معنابخشی انسان به زندگی در عصر و زمانه‌ای است که در پی غروب آفتاب الوهیت و «مرگ خدا» در چنگال هیولای سهم‌ناک «نیست‌انگاری» گرفتار آمده، رسالتی که نه البته ناظر به همگان، که اساساً همه را یارای آن نیست، بل بزرگ‌ترین و کامل‌ترین ایشان را سزد، یعنی «ابرانسان»، و باز البته با این ملاحظه که هر کسی نیز باید به قدر طاقت خویش در این راه رو به فراز بکوشد.

طرح نیچه برای بازگرداندن معنا به حیات آدمی دو گام اساسی دارد: گام سلبی، که در آن همه تفسیرهای رایج از هستی و معنای هستی را طرد و انکار می‌کند، چه این که بر آن است که روایت‌ها و انگاره‌های متداول در ترسیم حیات آرمانی برای بشر بسی نابسند و بی‌اعتبار می‌نماید، از این رو با تمام هنجارهای مرسوم روزگار خویش، در هر حوزه‌ای- دین، فلسفه و علم- مواجهه- ای از موضع سلب و انکار پیدا می‌کند و همه تعالیم سنت‌های پیشین را به‌مثابه سدی نامبارک فراراه تحقق آنچه که مقصود و مطلوب خویش است، مستحق درهم شکستن و انهدام می‌داند. با این اوصاف گویی او

خود را در موقعیتی بس خطیر گرفتار می‌سازد، از یک سو همه پل‌های پشت سر را که در واقع میراث عظیم تمام گذشته بشریت تاکنون بوده است، بی‌محبا ویران ساخته، و از سویی خود را در برابر بی‌کرانه‌ای مبهم از آینده‌ای که دیگر به هیچ پشتوانه‌ای از گذشته تکیه ندارد، تنها و بی‌همراه می‌یابد. حال دیدگانی منتظر، حق دارند تا پرسش‌گرانه او را مورد خطاب قرار دهند و دستان او را بکاوند که پس از این همه ادعا و شور انقلابی، اینک نیچه قبیله انسان را چه سوغات آورده است! نیز می‌دانیم که در دنیای او حتی خدا را دیگر جایی نیست، بنابراین این سؤال به حقی است که پس از انسداد افق آسمان، بشری که هم‌چنان اشتیاقی به متعال دارد، اینک چشم بر کدامین آستان بدوزد؟ این آوردگاه همان گام ایجابی نیچه است که با هنرنمایی‌ای شگرف، توقع منتظران را پاسخی درخور می‌دهد: خدایان که همه مُرده‌اند و بارگاه سلطنت او اینک در انتظار و آرزوی قدومی است که بر تخت خداوندی جلوس فرماید، و «ابرانسان» (Übermensch/ overman, overhuman, superman, superhuman) همان جانشینی است که پس از مرگ خدا، نیچه بر جای خالی خدای فقید می‌نشاند، البته نه دوباره الوهیتی ماورائی و فرازمینی بل خدایگانی در خور زمین و اقتضائات زمینی.

آموزه «ابرانسان» که به‌سان ترجیع‌بندی در غزل‌های نیچه (زرتشت) تکرار می‌شود، ره‌آورد سالیان عزلت و خلوت‌گزینی زرتشت است که پیش‌کش انسان می‌گردد. اما مگر «ابرانسان» کیست که تعالیم نیچه و زرتشت او تمهیدی می‌شود صرف، برای نزول اجلال او، و مگر او را چه رسالتی بر دوش است که تا اوج خداگونگی‌اش اعتلا می‌بخشد؟

زرتشت پیامبر از غار خود فرو می‌شود تا آدمیان را این بشارت آورد که پس از مرگ خدا و فروریزش ارزش-

(نیچه، ۱۳۸۶: ۶۵۹) چرا که به زعم او تاکنون هر تعالی گونهی «انسان» مرهون جامعه‌ای اشرافی بوده است و پیوسته نیز چنین خواهد بود. (نیچه، ۱۳۸۹: ج: ۲۰۸). پلکان این «نردبان» بایستی گام به گام طی شود، با اقتضائات خاص خویش، تا بشود از بام بشریت در دوردست‌های افق، طلوع ابرانسان را نظاره‌گر بود.

از سویی انزجار از فرومایگان و حتی آرزوی ریشه‌کن شدن نسل ایشان از پهنه هستی، از باورهای اساسی نیچه است که بی هیچ تعارف و رودربایستی بارها و بارها آن را به زبان می‌آورد و مسیحیت و اخلاق مسیحی را به سبب تلاش برای حفظ حیات و ارتقای این طبقه نمی‌بخشاید، لیکن در مواردی دیگر وجود و حضور آنان را حتی ضروری و لازم نیز به حساب می‌آورد. با این حال این تغییر نگاه نیچه، دلیل بر ایجاد تحولی عمیق در مبانی اندیشه و نگره او نسبت به این گروه نیست، چه این که این لحن جدید فی‌نفسه و به خودی خود معطوف به نگاه او به فرودستان نیست بلکه تابعی است از موضع او نسبت به ابرانسان، و صرفاً در طرح‌واره‌ای که برای تحقق ابرانسان در نظر دارد، قابل توجیه می‌نماید. اکثریت فرومایه تا آنجایی پذیرفتنی‌اند که در خدمت اقلیت والاتبار باشند و برده‌وار اوامر آنان را گوش به فرمان. در مواردی حتی حق آنان در حفظ ارزش‌ها و آرمان‌های خویش - هرچند منحط و نازل - محترم شمرده می‌شود، مشروط بر آن که آنان نیز حد خویش دانسته و پا از گلیم خود فراتر نهند و در صدد بسط هنجارهای خویش در جهان و بدتر از آن، تحمیل آن‌ها بر مهتران برنایند. ارزش حیات آنان نه به خودی خود و نه به دلیل قدر و قیمت فی‌نفسه وجود آنان است، بل به آن خاطر است که سکویی باشند برای پرواز و اعتلای جان‌های شریف، تا آنان نیز به نوبه خود «اسباب پدید آمدن

های هم‌بسته با او، هیولای پوچی و بی‌معنایی زندگانی بشر را در کام خود فرو نمی‌تواند برد، چه این که او آمده است تا «ابرانسان» را بیاموزد، که «ابرانسان معنای زمین است. باد که اراده شما بگوید: ابرانسان معنای زمین باد!» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۲۲)

۱- شورِ فاصله

در کلام زرتشت و نیز دیگر عبارت‌های نیچه، انسان در طیفی وسیع از تعابیر در نوسان است و در هر واژه‌ای مصداق گونه‌ای متفاوت با گونه‌ی دیگر، که حلقه‌های زنجیری را می‌مانند برکشیده میان دو نقطه‌ی اوج و فرود زندگانی، هر کدام مرتبه‌ای از یک سلسله؛ سلسله‌ای که به رسمیت شناختن آن و مراعات فاصله‌هایش مدخلیت بسیاری در اندیشه نیچه دارد. در واقع «شور فاصله»^۱ (*pathos of distanz* / *pathos of distance*)، آن‌گونه که خواهیم دید، نقشی قابل توجه در فرآیند ظهور «ابرانسان» ایفا خواهد نمود. چه این که اساساً پیدایی چنین شکافی از منظر او مولود اختلاف در مرتبه قدرت است: «آنچه مرتبت را تعیین می‌کند، مرتبت را نشان می‌دهد، تنها میزان قدرت است، و دیگر هیچ.» (نیچه، ۱۳۸۶: ۶۵۹) و همین، دلیل آن است که بی‌امان به تمامی آن آموزه‌هایی بتازد که سودای یکسان‌سازی همه افراد بشر در سطحی از «میان‌ه حالی» را دارند و از آن‌جا که مکاتب سیاسی و مدل‌های حکومتی دنیای مدرن، و تجلی آن در «رأی‌گیری همگانی» را که به موجب آن «می‌شود هر کسی به داوری هر کسی یا هر چیزی بنشیند» (نیچه، ۱۳۸۶: ۶۵۹)، نمود عینی این یکسان‌سازی تلقی می‌کند و آن را به‌مثابه «سلطه انسان‌های فرودست» (نیچه، ۱۳۸۶: ۶۶۱) به حساب می‌آورد، از این رو «خود را ناچار [می‌بیند] که سلسله مراتب را از نو برقرار [کند].»

گونه‌هایی باز هم والاتر از انسان را فراهم کنند» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۰۳). اساساً در نگره نیچه مبنای قضاوت در باب ارزش و مرتبه هر فردی منوط به پاسخ به این پرسش است که آیا او انسانی فراشونده است یا فرو شونده؟ به دیگر سخن، آیا مسیر حرکت او و جهت گام‌های او منطبق بر جاده‌ای است که رو به سوی ابرانسان دارد و نیرو و قوایش در خدمت ابرانسان و مصروف تمهید مقدمات ظهور او است، یا آن‌که به‌عکس، مانعی است بر سر راه او؟ به‌واقع ارزش شخصیت یا عمل انسان به اصول اخلاقی‌ای که مبنای عمل او است، نیست، بل به آن است که در کدام یک از دو گروه فوق جای دارد (حقیقی، ۱۳۸۷: ۱۰۲). با این توضیح گویا حداکثر می‌توان مراتب این سلسله را به چهار مصداق انسانی، بسیار انسانی (human- all too human)، واپسین انسان (last man)، انسان والا (برتر) (higher human)، و ابرانسان (superhuman) فروکاست که هرکدام نوعی و سبکی از زندگانی را نمایندگی می‌کنند:

۱-۱ انسانی، بسیار انسانی

انسانی که «بسیار انسانی» و یا به تعبیری «زیادی انسانی» است، انسانی است غرق در روزمرگی‌ها، با افق نگاهی بس ضیق و محدود، آویخته به ارزش‌های از اعتبار ساقط شده، در قید و بند باورهای عامیانه و سنت‌های پوسیده، اسیر تکراری عبث و یک نواخت، بی هیچ خلاقیت و آفرینش‌گری، قانع به آسودگی خموده خویش و مقاوم در برابر تحول و بر هم خوردن نظم معمول، همواره منفعل و فرمان‌پذیر. ویژگی‌هایی چنان پست و فرومایه که در چشم زرتشت بیماری‌ای را می‌ماند که به شدت از آن حذر می‌باید کرد: «زمین پوستی دارد و این پوست بیماری‌هایی. از جمله، یکی از این بیماری‌ها "انسان" نام دارد» (نیچه، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

ظاهراً همین، گونه است که در نگره زرتشت «بر او چیره می‌باید شد»: «نگران‌ترین کسان امروز می‌پرسند: "انسان را چگونه نگاه می‌توان داشت؟" اما زرتشت نخستین و تنها کسی است که می‌پرسد: "بر انسان چگونه چیره می‌توان شد؟"» (نیچه، ۱۳۸۹: ۳۰۶) چه این‌که او نه غایتی برای ماندن، بل پلی است که می‌باید از آن برگذشت تا به آن‌چه به حق شایسته غایت بودن است، نائل گردید. «زرتشت بر آن است که ما باید آن‌چه را که معنای انسان بودن است، مورد بازاندیشی قرار دهیم و او را چونان چیزی که ظرفیت بیشتری از واقعیت دارد ببینیم. به دیگر سخن عشق زرتشت به انسان، در واقع عشق به توان او برای فراتر رفتن از طبیعت خودش است» (Sedgwick, 2009: 110). نیل به این مرتبه نیز تنها از طریق فائق آمدن بر وضع موجود و خلق ارزش‌هایی نوین امکان‌پذیر خواهد بود. البته بی‌گمان موانعی این راه رو به فراز را سد خواهند کرد: مسیحیت رسمی، اندیشه مدرن و به‌ویژه مدل حکومتی آن در قالب لیبرال-دموکراسی، و سرانجام علم مدرن.

ناگفته نماند که این تنها یک روی سکه اندیشه نیچه است و در ژرفای این نفرت، محبتی ناب به بشریت رخ در حجاب دارد. گویی عشق نیچه به آدمی او را وامی‌دارد که از انسان به آن‌سان که هست روی بگرداند، و در طلب آن‌چه نیست برآید، اما ظاهراً در دوره پایانی تفکرش از این موضع نیز عدول می‌کند و بار دیگر با رویی گشاده‌تر به انسان چشم می‌دوزد که به آن خواهیم پرداخت.

۱-۲ واپسین انسان

قابل تحقیرترین و «زشت‌ترین» گونه انسان در نگاه زرتشت (نیچه)؛ لابلایی بی‌قید و بندی که آموزه «همه چیز مجاز است» زرتشت را صرفاً در قالبی اباحی‌گرانه

فاقد افق‌هایی متعالی در دوردست است. گستره حیات محدود او به چیزی بیش از چهاردیواری خانه‌اش، خانواده‌اش، شغل و سلامتی‌اش نیل نمی‌کند. نه تنها سودای وسعت بخشیدن به زندگانی خویش - آنچه ابرانسان در پی آن است - را ندارد، حتی به دنبال آن است که دیگران را نیز در اشتغال به این دغدغه‌های حقیر روزمره با خود سهیم گرداند. واپسین انسان در رضایتی خموده از این وضعیت منحط گرفتار آمده است و هیچ میلی به خروج و فراروی از این موقعیت ندارد. تو گویی به همان اندک دارایی پست خود بسنده کرده است و اشتیاق دست یازیدن به هیچ رؤیای برتری او را به وجد نمی‌آورد. مردمان عصر او نیز شیب آسانی را که به ورطه واپسین انسان سرازیر است، به فراز دشواری که تا ابرانسان اعتلا می‌یابد، ترجیح می‌دهند: «زرتشت، این واپسین انسان را به ما ارزانی دار. ما را به صورت این واپسین انسان‌ها درآر تا ما ابرانسان را به تو ارزانی داریم» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۲۸).

۳-۱ انسان والا (برتر)

اما آیا در نگاه زرتشت انسان را فقط همین دو گزینه در پیش است؟ یعنی او را گریزی از این دوراهی نیست؛ انسان باید که در پی ابرانسان باشد، ورنه به وادی واپسین انسان فرو می‌غلطد؟ پاسخ این سؤال به نظر منفی می‌آید و در این میانه هستند کسانی که گرچه تا مرتبه ابرانسان اوج نگرفته‌اند لیک در شمار واپسین انسان‌ها نیز نمی‌توان آنان را به حساب آورد. انسانی که به گفته‌ی یاسپرس مادامی که هنوز ابرانسان «با قوت به اندیشه نیچه چنگ نیانداخته بود» اصل اعتقاد خود را بر این گونه بنا نهاده بود و حتی او را «مقصودی به کمال می‌انگاشت»، چه این که او را کسی می‌دانست که خود را از همه زنجیرها رهانیده است؛ زنجیرهایی چون

و روادار فهمیده است، نه این که مقصود او را در اشارت به توان بشر برای انجام کارهای بزرگ دریافته باشد، بل این گزاره را به مثابه مجوزی برای انجام هر کار حقیر و پستی تفسیر نموده است و اینک پس از «مرگ خدا» شادمان از فقد «یک سرور زیادی متوقع و شاهدهی مزاحم» هیچ دلیلی برای منع و پرهیز از هیچ کاری ندارد و از نبود هر مانع و رادعی فراراه ارضای بی‌حد و مرز سطحی‌ترین و ابتدائی‌ترین و به عبارتی حیوانی‌ترین امیال و غرایز خویش به وجد می‌آید. درک او این است که «اگر خدا مرده، پس دیگر نه اخلاقی وجود دارد، نه تکلیفی، نه روشی برای زیستن. [او] نفی رسوم اخلاقی را با غیر اخلاقی بودن عوضی می‌گیر[د]» (سوفرن، ۱۳۷۶: ۳۷). و چه بسا او اساساً خود «قاتل خدا» است! چه این که نمی‌توانست تاب آن کسی را داشته باشد که همیشه او را می‌پائید، زشتی‌ها و پستی‌های او را. از آن رو بر آن شد که از چنین «شاهدهی» انتقام بستاند (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۲۸۵). او «خویشتن را چونان قله آفرینش می‌بیند، به مثابه موجودی با ارزش مطلق، بنابراین برای چنین فردی هیچ هدفی برای دنبال کردن باقی نمی‌ماند. او آینده را صرفاً به عنوان صیانتی از وجود کنونی‌اش می‌بیند: با این [باور] که او خداوندگار اکنون است. اندیشیدن به ابرانسان برای او چیزی بیش از اندیشیدن به قابلیت‌های خودش نیست» (Hasse, 2008: 156). واپسین انسان چونان در چشم زرتشت منفور است که او را درست در جایی مقابل «ابرانسان» می‌نشانند و هر اندازه بشارت ابرانسان را می‌دهد و به او فرامی‌خواند. در همان حال از «واپسین انسان» برحذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که اگر آدمی طریق ابرانسان در پیش نگیرد، ناگزیر به مرتبه واپسین انسان فرو خواهد افتاد. هراس و انزجار زرتشت از واپسین انسان از آن روست که او

می‌دارد: «تو خطر را پیشه ساختی و در این چیزی نیست که سزاوار سرزنش باشد» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۳۰). لیکن با همه این اوصاف، انسان والا هنوز هم نابسند است و زرتشت چندان که باید از ایشان خرسند نیست. زرتشت این چالش را فراروی انسان‌های والاتر می‌نهد که باید قادر به پذیرش مسئولیت یک زندگی بی‌خدا باشند و ایشان را هشدار می‌دهد که مقهور توسل عوام به پندار و وهم «خدا» نگردند که عطیه چنین پنداری مساواتی ساختگی برای توده‌ها خواهد بود. لیکن خدایی که عوام به آن آویخته‌اند، دیگر در میان نیست، انسان والا نیز این را نیک دریافته است اما از آن‌جا که بی‌بهره از اراده‌ای به‌غایت آفرینش‌گر است، علی‌رغم «نومیدی» از وضع موجود و خطر پذیری، هم‌چنان محکوم به شکست است.

انسان والا یک «نیست‌انگار» است. علی‌رغم آگاهی از مرگ خدا، او را توان آن نیست که اقتضات این واقعه را گردن نهد و هم‌چنان به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی خدا هنوز زنده است. او گرچه می‌داند خدا مرده است، با این حال باز هم به «پشت سر» می‌نگرد، به جانب خدای مرده و هرچند دیگر به خدا معتقد نیست، ولی هم‌چنان به «شیطان» باور دارد. «بی آن که سروری داشته باشد، مثل برده رفتار می‌کند، [...] دیگر به آن دنیا اعتقادی ندارد، اما هنوز متأثر از اراده‌ای نیهیلیستی [نیست‌انگاره] به بی‌ارزشی این دنیا و بی‌ارزشی وجود خودش معتقد است. [...] آن‌چه بندباز را از رمق انداخته است یک احساس مخصوص مذهبی، یک احساس مخصوص یهودی-مسیحی است، و آن کینه ورزیدن به خود، خودخوری و احساس عذاب وجدان است» (سوفرن، ۱۳۷۶: ۱۰۳). او گرچه از شر خدای مسیح‌رهایی یافته است لیک می‌پندارد که ناگزیر باید با تمام توان به اخلاق مسیحی وفادار بماند. از این رو هرچند بی‌اعتمادی این انسان‌های والاتر به ارزش‌های

«کژاندیشی‌های سنگین و معنی‌دار در دین، اخلاق و مابعدالطبیعه» (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۷۱). این انسان‌های والا را ویژگی‌هایی هست که در زرتشت «مهر و امید می‌انگیزد»: «این که شما خوارداشته‌اید، شما انسان‌های والاتر، مرا امید می‌بخشد. زیرا خوار دارندگان بزرگ، پاس‌دارندگان بزرگ‌اند. این که شما نومید گشته‌اید، بسی چیزها در این نومیدی احترام‌انگیز است. زیرا شما نیاموخته‌اید تن سپردن را. شما نیاموخته‌اید زیرکی‌های خوارمایه را» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۳۰۷). زرتشت آن‌ها را می‌آموزاند که «خوارداشتن» را به «پاس‌داشتن» بدل کنند اما نه پاس‌داشتن خویش، بل پاس‌داشتن ابرانسان، و انتظار او از ایشان این است که خود را قربانی ابرانسان نمایند. زرتشت از آنان خشنود است از آن رو که ایشان نیز از وضع موجود «نومید گشته‌اند» و «تن سپردن» به هنجارهای مرسوم را «نیاموخته‌اند»، و از این رو که نمی‌دانند «امروز چگونه باید زندگی کرد»، چه این که «امروز» از آن «مردمان کوچک» است، با «فضیلت‌های کوچک» و «زیرکی‌های کوچک» و «حساب‌گری‌های سنگ‌ریزه‌وار» و «آسودگی نکبت‌بار» و «نیک‌بختی بیشینه‌شمار» و این همه‌ی آن چیزهایی است که در کیش زرتشت بر آن‌ها چیره می‌باید گشت که با این‌هاست که مردمان کوچک «امروز سروری یافته‌اند» و «اینان بزرگ‌ترین خطر برای ابرانسان‌اند» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۳۰۷). انسان والا روی از ارزش‌های مرسوم روزگار خود برتافته است اما با این حال هنجارها و معیارهای اخلاقی خاصی را محترم می‌شمارد و همین مانع سقوط او به قهقرای اباحی‌گری واپسین انسان است. گویا همین‌ها هستند که زرتشت با استعاره‌ی «بندباز»^۲ از آنان یاد می‌کند. او برخلاف واپسین انسان که کنج عافیت گزیده است و به زندگی حقیر بی‌دغدغه دل خوش کرده، گام در راه خطر می‌نهد و هم از این روست که زرتشت او را گرمی

(نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۷۲). غایت نیچه (زرتشت) همان غایت هزار و یکمین است که هنوز در میان نیست یا به عبارت خود او همان «هیچ کس»! نیچه با اطمینانی ژرف ظهور این گونه برتر را به بشر بشارت می‌دهد. از آفرینش این «جان‌های آزاده» در ذهن خویش می‌گوید، از آنانی که «تاکنون وجود نداشته و ندارند» اما او را تردیدی نیست که زمانی جهان به این جان‌های آزاده فرصت ظهور خواهد داد و «قاره اروپا در بین فرزندان فردا و فرداهای خویش چنین مردان شاداب و بی‌باکی را (البته نه مثل [او] شمن‌وار، شب‌گونه و گوشه نشین) خواهد یافت». آمدن آرام و آهسته آنان را به چشم جان می‌بیند و امید آن دارد که با بازگویی زمینه‌های ظهور ایشان، آنان را وادارد تا بر سرعت گام‌هایشان بیافزایند (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۵) و آفتاب «ابرانسان» همان تالائو درخشانی است که تا دوردست‌های مکان و زمان امتداد نگاه نیچه را به خود می‌خواند: «ابرانسان در دلام جای دارد. اوست نخستین و تنها دل‌بستگی‌ام، نه انسان، نه نزدیک‌ترین کس، نه مسکین‌ترین کس، نه رنج‌دیده‌ترین کس، نه بهترین کس» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۳۰۶) و بایسته‌هایی، این نیک‌خصال نیک‌سرشت نیچه را از صف انسان‌های والاتر ارتقاء می‌بخشد؛ این، البته نه به این معناست که مرام ابرانسان هیچ فصل مشترکی با انسان‌های والا ندارد، حتی این باور هست که «یک "ابرانسان" چیزی شبیه انسان والا را در ذهن تداعی می‌کند» (روزن، ۱۳۸۸: ۱۰۶) بلکه مقصود صرفاً بیان فراروی او از این سطح است، و عدم قناعت او حتی به این مرتبه.

۱-۲ آزادی

آزادی، مهم‌ترین بایسته ابرانسان است. البته نه در معنای تعریف مرسوم و مشهور دنیای مدرن از آزادی و

استعلایی، یک گام رو به جلوست اما اگر از آن به - مثابه فرصتی برای خلق آرمان‌هایی متفاوت بهره‌نجویند، خویش را در معرض خطر سرخوردگی و ارتجاع به همان تلقی‌های انفعالی افکنده‌اند. اینان بیشتر تلاش‌شان متوجه حفظ آن چیزی است که از بشریت باقی مانده است و چندان دل‌مشغول ایجاد تمایز میان اشکال صعودی زندگی و گونه‌های نازل آن نیستند. اشاره به این نکته ضروری است که عوام در داستان زرتشت، «بندباز» را به غلط مصداق اوصافی می‌دانند که زرتشت در وصف ابرانسان می‌سراید و به عبارتی بندباز نماد تلقی عامیانه از ابرانسان است. اما واقع آن است که عاقبت بندباز سقوطی تلخ است، چراکه در قالب شخصیت کنونی خویش قادر به صعود به اوج ابرانسان نیست و در میانه مسیر از ادامه راه باز می‌ماند. سقوطی که «توصیف شگفت‌انگیزی است از فروپاشی واپسین آرمان‌های دوران مدرنیته» (روزن، ۱۳۸۸: ۱۲۶) و مرگ بندباز «نماد نابودی مرحله‌ای از فرهنگ بشری» (روزن، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

۲- بایسته‌های ابرانسان

دیدیم که نیچه انسان‌های برتر را هر اندازه هم که والا باشند و هر قدر هم از سطح توده میان‌مایه گسسته باشند، بازهم ناپسند می‌داند و از آن رو که هرگز به چیزی محدود رضا نمی‌دهد و آرام نمی‌گیرد، آنان را غایت نمی‌شمارد و هم‌چنان چشم در راه غایتی به مراتب اصیل‌تر و شایسته‌تر می‌ماند. به‌زعم او اگر امر والایی ما را به مقصود نمی‌رساند، امر والاتری را می‌باید جست: «تاکنون هزار غایت در میان بوده است، زیرا هزار ملت در میان بوده است. آنچه هنوز در میان نیست بندی است برای این هزار گردن. آنچه در میان نیست یک غایت است. بشریت را هنوز غایتی نیست»

مقاومتی که بر آن چیره می‌باید شد، اندازه می‌توان گرفت: «با کوششی که برای بالادست ماندن می‌باید به خرج داد. عالی‌ترین نوع آزادی انسان آزاد را در آن جا می‌باید جست که همواره می‌باید بر بالاترین مقاومت‌ها چیره شد» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

۲-۲ آفرینش آرمان‌های نوین و هنجارهای تازه

برجسته‌ترین شاخصه ابرانسان که او را از والاتباران نیز بالاتر می‌برد و در سنجی متفاوت از گونه آنان جای می‌دهد، اصل آفرینش‌گری و اراده کنش‌مند و تأثیرگذار اوست، همان که نیچه آن را «نیست‌انگاری فعال» (active nihilism) نام می‌نهد؛ هنجارهای زمانه در نظر او آن‌چنان ناکافی و بی‌اثر می‌نماید که چشم‌داشت ایجاد هر تغییر سازنده‌ای به مدد آن‌ها انتظاری عبث و بی‌سرانجام خواهد بود. از این روست که او خود دست در کار آفرینش آرمان‌ها و هنجارهای خویش می‌گردد، و فضیلت‌های خود را نیز: «فضیلت خود شما است، نه چیزی بیگانه با شما» (نیچه، ۱۳۸۹: ۱۰۷). چه این‌که ابرانسان به نزد نیچه به همان اندازه که مطلوبیت دارد، مسئولیت هم دارد؛ رسالت او آن است که به زمین و زمان و زندگی معنا ببخشد و آدمی را از برهوت پوچی و بی‌معنایی برهاند، و گذر دادن انسان از این وادی سرگردانی است که نیاز به عزمی ابرانسانی دارد، اراده‌ای پولادین که فصل بی‌معنایی زندگی را ورق زند و آن را سرشار از غایتی دلنشین سازد. البته نه آن‌که «معنا» در جایی غنوده باشد و او آن را کشف نماید، بل اساساً کار او «معنابخشی» به زندگانی است. «او آن کسی است که برای انسان غایت می‌آفریند و به زمین معنای آن را می‌بخشد و آینده‌اش را» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۱۳) آن‌هم با رقم زدن تحولی سترگ و خلق هنجارهایی دیگرگونه، و «تنها آن کسی تحول ایجاد می‌کند که بتواند احساس کند که "فلان

تلقی‌ای بر مبنای انگاره‌های لیبرال. در این مفهوم نیز نیچه راه خود را از متفکران و مردمان هم‌عصرش جدا می‌کند؛ آزادی ابرانسانی به معنای نفی تسلط اغیار است، به معنای خویشتن را تحقق بخشیدن و نقش خویش را بر زندگی حک نمودن و سرنوشت خویش را آفریدن؛ به معنای قدرت داشتن بر «عمل» و نه «عکس‌العمل». به معنای طغیان در برابر ارزش‌های زمانه و خود را از یوغ هنجارهای دیگران رهاندن؛ به این معنا حتی «انسان آزاد غیراخلاقی است، زیرا بر آن است [که] در همه چیز به خود وابسته باشد، نه به عرف» (نیچه، ۱۳۸۰: ۳۹) او به سودای آن است که نه تنها بر خویشتن فرمان براند که بر دیگران نیز. آزادی در کیش ابرانسان بازگونه معنایی است که تاکنون تلقی می‌شده است؛ نه به‌سان تمکینی رواقی و البته اسپینوزایی، به درگاه جبر جهان‌شمول است و نه به مانند کانت، به معنای تبعیت بی‌چون و چرا از حکم عقل، و نه بدتر از آن رهاندن روح از جسم یا اندیشه از دست غریزه به سبک سقراطی است، که درواقع چیزی جز معکوس کردن رابطه هنجارمند آگاهی و غریزه نیست. آزادی به نزد او خوار داشتن تن و نفی تمام‌عیار سائقه‌های نفسانی نیز نیست، بل بزرگداشت تن و تکریم خواهش‌های متعارف آن است که با بازگونی ارزش‌های کنونی و خلق آرمان‌هایی تازه، شأن خود را باز می‌یابد. آزادی‌ای که نصب‌العین ابرانسان است یعنی التزام خویشتن به پاسخ‌گویی در قبال رفتار خویشتن، یعنی حفظ فاصله‌ای که او را از دیگران متمایز می‌سازد، یعنی بی‌اعتنایی به مرارت‌ها و دشواری‌های زندگی، حتی خود زندگی! یعنی قربانی ساختن هر چیز - از جمله مردم - در راه آرمان خویش، حتی قربانی نمودن خویش. یعنی سروری غریزه‌های مردانه‌ی شاد از جنگ بر دیگر غرایز، از جمله تمنای طلب سعادت و نیک‌بختی. این آزادی را به معیار

گذاشتن احکام و قوانینی که توسط خدا بر الواح حک گردیده، به موسی سپرده شده تا به انسان‌ها تحمیل شود» (سوفرن، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۱۴). ابرانسان چونان از خودبستگی و سرشاری خویش اشباع شده است که در خود هیچ نیازی به تأیید و اقبال دیگران نمی‌یابد. او را همان بس که خود، خویشان را محترم می‌شمارد و در احترام به خویشان است که خود خالق ارزش‌های خویش می‌گردد. ارزش‌هایی که ریشه در وفور و غنای نفس او دارد؛ ارزش‌هایی چون «قدرت»، «سخت‌سری»، «خودبزرگ‌بینی»، «شادمانی»، «غرور»، «شجاعت»، «خطرپذیری» و ... «او تمثال شکوه‌مندانه‌ترین خودپسندی روح آفرینش‌گر است. مصداق آن‌چه که زرتشت از آن به‌مثابه "انسان دیونیسوسی" یاد می‌کند» (Sedgwick, 2009: 111). در کل خصایلی که به مدد آن‌ها ابرانسان به چونان مرتبه‌ای تواند رسید که با طیب‌خاطر به جریان زندگی «آری» گوید، و آن را مشتاقانه با تمامیت‌اش در آغوش کشد، آن‌سان که بی‌هیچ ترس و اکراه از صمیم وجود پذیرای «بازگشت جاودانه» گردد. به‌واقع ابرانسان مجسمه «تأیید حیات» و «عشق به سرنوشت» (amor fati) است. اشتیاق عاشقانه او به هستی، تأیید مطلق او را از حیات در پی خواهد داشت؛ «آری» گفتنی تمام‌عیار به همه واقعیت. اما اگر هم‌زمان اراده کنش‌گر او را نیز در نظر آوریم، بی‌درنگ حکم خواهیم کرد که او نه آن کسی است که واقعیت را درست آن‌گونه که هست گردن نهاده و بار آن را به‌سان «شتر»ی سر به راه بر دوش کشد، که به عکس، این اوست که اراده سرشار خویش را بر واقعیت چیره می‌سازد و با تغییری آن‌گونه که پسند خویش است واقعیت را به انقیاد درآورده، فاتحانه بر آن سوار می‌گردد و با واژگونی «تو باید»‌ها و استقرار «من می‌خواهم» آن را مقهور آزادی عمل خویش می‌سازد، عملی به‌راستی فعال، کنش‌مند و

چیز خوب نیست"» (نیچه، ۱۳۸۹ الف: ۲۳۵). اوست که بر ارزش‌ها و فضیلت‌های معمول چیره می‌گردد، نه آن‌که آن‌ها را توان سایه افکندن بر اراده‌ی سرکش او باشد. اوست که به اقتضای آرمان‌های خویش صف «نیک» و «بد» را از هم جدا ساخته است و برحسب اهداف عالی خویش جایگاه هر امری را تعریف و تعیین می‌کند. چرا که «هیچ کس نمی‌داند نیک و بد چیست، مگر آفریننده!» [...] چنین کسی نخست آفریننده‌ی آن است که چیزی نیک است یا بد» (نیچه، ۱۳۸۹ اب: ۲۱۳) که اساساً هیچ چیز ذاتاً خیر و شرّ و نیک و بد نیست. «نیک» و «بد» وصف تبعی امور است در نسبت با آرمان‌های او. معیار آفرینش‌گری او هم خود او و افزونی قدرت اوست، به عبارتی صرفاً هر آن‌چه مؤید این افزونی قدرت باشد، می‌تواند جایی در فهرست ارزش‌های او - «لوح‌های نو»- داشته باشد. در غیر این صورت آن را هیچ محلی از اعراب نیست: «هرچه برای من زیان‌آور است، در اصل زیان‌آور خواهد بود» این‌گونه، خویشان را مایه افتخار امور و آفرینش‌گر ارزش‌ها می‌داند» (نیچه، ۱۳۸۹ ج: ۲۱۲). معنای این اصل هم صرفاً تأیید خویشان است، در تقابلی آشکار با تمامی آن آموزه‌هایی که ریشه در نفی و انکار خویشان دارند به ویژه آن‌که انکار نفس جوهره پیام مسیح است: «هر کس می‌خواهد به دنبال من بیاید، باید خود را نفی کند» (انجیل مرقس، باب ۸، آیه ۳۴). چنین می‌گوید زرتشت: «مرا به یاران نیاز است؛ یاران زنده، نه یارانِ مرده و نعش‌ها که هر جا خواهم با خود برم. مرا به یارانِ زنده‌ای نیاز است که از من پیروی کنند، زیرا که خواهان پیروی از خویشانم و بدان سو روان‌اند که من» (نیچه، ۱۳۸۹ اب: ۳۲). و پیروی از خویش، یعنی آفریدن خویش و در عین حال یعنی آفریدن ارزش‌هایی در خور خویش و نگاشتن آن‌ها بر «لوح‌های نو». «پیروی کردن از خویش همانا پیروی نکردن از خداست، یعنی کنار

ارزش‌های ابرانسان ظاهراً کاملاً بدیع و بی‌سابقه نمی‌باشند، آن‌گونه که از فحوای اندیشه نیچه برمی‌آید این ارزش‌ها روگرفتی از ارزش‌های والاتبارانه‌ی یونان باستان، قهرمانان هومری، وایکینگ‌های اسکاندیناوی، هنرمند-جنگ‌جویان عصر نوزایی ایتالیا، حتی اشرافیت رمی، عربی، آلمانی، ژاپنی و امثال این‌هاست (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۱۵۳). به عبارتی گویی ابرانسان بر تن ارزش‌های اشراف‌سالار کهن جامه‌ای نو می‌پوشاند.

۳-۲ ویرانی ارزش‌های کهن

اما آفرینش‌گری را نیز اقتضائات و الزامات ناگزیری است که اگرچه از نگاه ارزش‌داورانه مقدم بر خلاقیت نیستند، لیکن به عنوان گام‌هایی مقدماتی برای تحقق عینی آن به حساب می‌آیند، و آن ویرانی ارزش‌های کهن است. همان‌که به‌مثابه بندی بر پای انسان‌های برگزیده، آنان را اسیر و گرفتار ساخته است:

کسی را آزاده‌جان می‌خوانند که اندیشه‌اش با آن‌چه از او بنا بر اصل و نسب، محیط، جایگاه اجتماعی، و شغل یا بنا بر عقاید مرسوم در آن زمان انتظار می‌رود، متفاوت باشد. او استثناء است و جان‌های در بند قاعده هستند. [...] در واقع در کنه وجود جان آزاده مهم نیست که عقایدش درست باشد، بلکه او کاری بزرگ‌تر انجام داده است، یعنی جدایی از رسوم معمول (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۹۲-۱۹۱).

آداب، آئین‌ها، سنن، هنجارها و در کل «هرچه از گذشته‌ها مورد احترام بوده و گرامی است»، نظیر «سپاس از سرزمینی که در آن‌جا رشد یافته‌اند»، «تشکر از دستانی که آنان را هدایت کرده»، «احترام به مکانی مقدس که در آن‌جا عبادت را آموخته‌اند». این‌گونه حتی خاطرات گذشته نیز آنان را در بند می‌کند و «حس وظیفه‌شناسی» آنان را برمی‌انگیزد. اما آزاده‌جانی به گسستن از این بندها و رهیدن از این قیدهاست، به آن

تأثیرگذار. چنین رهیافتی چون در مواجهه با هر عملی و انتخابی نهادینه شود، آن‌گونه زیستنی را سبب خواهد شد که تصور تکرار بی‌شمار آن نه تنها کابوسی ملال‌انگیز نخواهد بود، که رؤیای دلچسبی خواهد شد که تمنای آن به‌سان ولعی سیری‌ناپذیر هرگز فرو نخواهد نشست. درحقیقت ابرانسان با علم به این‌که حتی خردترین رفتارش نیز جاودانه تکرار خواهد شد و کم‌اهمیت‌ترین انتخابش نیز افقی ناپیداگرانه از ابدیتی سیال را فرا خواهد گرفت، راه خویش را چونان سخت‌گیرانه و سنجش‌گرانه برمی‌گزیند و آن‌گونه از سر حکمت و تدبیر، تقدیر خویش را رقم می‌زند که ارزش بی‌نهایت بار تکرار شدن را داشته باشد. این‌چنین، این رویکرد را به‌مثابه قانونی نصب‌العین خویش خواهد ساخت و جز بر مبنای آن کاری نخواهد کرد و تصمیمی نخواهد گرفت. تأیید ابرانسان از این رجعت ابدی، تأییدی است از سر قدرت و به‌غایت فعالانه و کنش‌مند، نه تمکینی منفعلانه از سنخ تسلیمی رواقی.

به این ترتیب ابرانسان نیچه به جهت عنایت صرف به ماوراء، روی از این دنیا بر نمی‌گیرد و زمین را وجهه همت خویش می‌سازد، چه این‌که «ابرانسان معنای زمین است. [...] روزگاری کفران خدا بزرگ‌ترین کفران بود. اما خدا مرد و در پی آن این کفرگویان نیز بمردند. اکنون کفران زمین سهمگین‌ترین کفران است» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲). او امری جدید را معنا و ارزش‌هایی جدید را توصیف می‌کند، چرا که می‌خواهد خود امری جدید باشد (نیچه، ۱۳۸۹: ۱۹۹). در واقع آرمان‌هایی که ابرانسان می‌آفریند، نه تنها دیگرگونه‌اند، که از خاستگاهی متفاوت نیز بالیده‌اند؛ ارزش‌های او را نه در آسمان مسیح می‌توان سراغ گرفت، و نه در عالم مثال افلاطون. این نهال نورسته به حقیقت ریشه در خاک دارد، و خلق ارزش‌هایی با بنیانی انسانی و خاستگاهی زمینی، از وجوه تمایز میان خدا و ابرانسان است. البته

گذشته جهان، به یکباره به مرتبه‌ی خدایان مستقل برسیم» (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۱۱۵). شاید این همان «ساعت تحقیر بزرگ» است؛ ویرانی ارزش‌هایی که موجد نیروهای واکنشی و اراده‌ای انفعالی هستند و نخستین منزل‌گاه آن اخلاقیات سنتی است با رنگی فقیرانه، بزدلانه و کینه‌توزانه که همه جا آدمی را به انکارخواهی و اطاعت وامی‌دارد- و در یک کلام اخلاق منحط فرومایگان که صد البته ابرانسان تن به آن نمی‌آلاید!- و مفاهیم فریبنده‌ای که تاکنون در صدر آرمان‌های اخلاقی بشر تا به امروز بوده‌اند. نخستین هدف‌ها:

تحقیر خوش‌بختی؛ از آن رو که به واکنشی منفعلانه و اندکی شرم‌سارانه تبدیل شده است و مکاتبی که بنیان اخلاقی خویش را بر آن بنا نهاده‌اند چنان آن را از اثر انداخته و عقیم ساخته‌اند که چیزی از آن باقی نمانده جز «تمکین منفعلانه» رواقی، یا «آرامش محتاطانه» اپیکوری، و بدتر از همه «سعادت اخروی» که بیش از آن که بسته به کنش انسانی باشد، در دست خداست.

تحقیر عقل؛ عقل یا به تعبیر کانت «وجدان اخلاقی» یعنی تحقیر «تصمیم‌های قابل پیش‌بینی و خوی مطیع و قابل انتظار». شناخت خردگرایانه‌ای که مبنای فلسفه و علم امروزین است، تمنایی حریصانه به سان «ولع شیر به طعمه» نیست، بلکه بیشتر نوعی «غم امنیت» است، در پی کنجی دنج و آسوده و سر به راه و قابل پیش‌بینی بر اساس مقولاتی متقن و چارچوب‌مند چون «هویت [ماهیت]، علیت، غایت»، در واقع هر آن‌چه «خواست» و «آفریده» خدایی «خوب» و «توانا» است که هیچ بدی و ناراستی‌ای را در او راه نیست. بنا به نظر هگل «احساس رضایت خانگی» است، احساسی که به آدم در خانه خودش دست می‌دهد.

تحقیر فضیلت؛ یعنی تحقیر هر آن‌چه که به عوض آن

تمنای سرکشی است که چون زلزله‌ای ویران‌گر بنیان این اصول کهن را در هم می‌شکند و او را به هر بهایی به رفتن فراسوی این هنجارها وامی‌دارد. به تحقیر هر آن‌چه که «وظیفه» نام داشته، نفرت از آن‌چه که تاکنون به آن عشق ورزیده‌اند و «هتک حرمت» آن‌چه محترم دانسته شده، او باید «افتان و خیزان از سر کنجکاوی و جستجوگرانه به سوی ممنوع‌ترین کارها برود» و به اموری عنایت کند که «شهرت بدی» دارند و همین شعله «میل شدید کنجکاوی مخاطره‌آمیزی نسبت به جهان کشف نشده» در وجود اوست که این «رهایی سترگ» را رقم می‌زند. «همین نخستین فوران نیرو و اراده برای تعیین سرنوشت خویش و تعیین ارزش‌ها، همین میل و اراده به دستیابی به اراده آزاد [...] در پی این گشت و گذارهای او پیوسته تردیدی حاصل از کنجکاوی پر مخاطره نهفته است... "آیا نمی‌توان تمامی ارزش‌ها را واژگون کرد؟ یا شاید خیر همان شر است؟ و خدا بافته خیال و پیامد دشمنی با ابلیس؟ آیا علت غایی تمامی امور نادرست نیست؟"» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۵). چه این که به‌زعم نیچه هر آن‌چه برآمده از انس و عادت باشد، فراروندگان و تعالی‌جویان را در تارهای عنکبوتی خویش گرفتار خواهد ساخت و آنان را چاره‌ای نیست جز «در میان آن دام نشستن و خون خویش نوشیدن»، آن‌چه که بلندمنشی جان‌آزاده هرگز آن را برنتافته و او را به گسستن این تارهای تنیده وامی‌دارد. هرچند در این راه «زخم‌های کوچک و بزرگی بردارد و از آن رنج برد». «باید در آن‌جا که تاکنون نفرت ورزیده است یاد بگیرد که دوست بدارد و برعکس. آری هیچ امری نباید برای او ناممکن باشد و حتی در همان مزرعه‌ای که شاخی لبریز از مهربانی را داشته است، باید دندان اژدها بکارد.» (نیچه، ۱۳۸۴: ۲۸۱) و «هرچه زودتر باید با براندازی مصممانه تمامی

که گواه از پویایی و سرشاری حیات و نیروی خویش باشد، در بند «نیک و بد» زمانه گرفتار آمده و به «هم‌رنگی با جماعت» تنزل یافته است.

تحقیر عدالت؛ که مبنای آن یکسان‌نگاری گونه‌های متفاوت بشر و سودای آن مساوات‌طلبی و همگن‌سازی طبقات مختلف است.

و سرانجام تحقیر **ترحم**؛ و احسان مسیحایی که مقصودش جانب‌داری و حفظ تمامی آن‌گونه‌هایی از حیات است که به جهت درون‌مایه‌های فرسوده و کم‌توان‌شان مرگ را سزاوارترند تا زندگی (رک سوفرن، ۱۳۷۶: ۶۷-۶۵). مهرورزی نرم‌خویانه و فرومایه‌ای که لعن و نفرین زرتشت را برمی‌انگیزد: «وَه که در جهان کدام ابلهی به پایه ابلهی رحیمان رسیده است و در جهان چه چیز به اندازه‌ی ابلهی رحیمان مایه رنج فراهم کرده است!» (نیچه، ۱۳۸۹: ۱۰۳) در واقع تحقیر همه آن‌چه که در اخلاق میان‌مایگان «نیک» به حساب می‌آیند. او نه تنها شفقت را «فضیلت» به حساب نمی‌آورد که «رذیلت» نیز قلمداد می‌کند. که در کیش زرتشت «باری، آفرینندگان همه سخت‌اند.» (نیچه، ۱۳۸۹: ۱۰۳) و خویش‌خواهی و خودپرستی بارزهی ابرانسان است. «خودخواهی از ویژگی‌های اصلی روح والاست، منظوم ایمان تزلزل‌ناپذیر به این نکته است که همه موجودات از سر سرشت خویش باید فرمان‌بر موجودی "مثل ما" باشند و خود را فدای ما کنند» (نیچه، ۱۳۸۹: ج: ۲۲۲).

۴-۲ ستیز با مسیحیت

گذشته از همه مفاهیم جزئی، آن‌چه بیش و پیش از همه سزاوار نابودی و در هم شکستن و تحقیر است، بستری است که این مفاهیم و ارزش‌ها از دل آن برخاسته و قد کشیده‌اند و آن چیزی نیست مگر بنای

سترگ «مسیحیت». دلیل اصلی این نفرت نیز دنیاگریزی و آخرت‌گرایی این آئین است و بدیهی است که فضای نفی و انکار حیات این جهانی، بر شوق سرشار ابرانسان در تأیید و تقویت زندگانی نقد کنونی، تا چه اندازه گران و غیر قابل تحمل می‌نماید. مسیحیت با جانب‌داری از هر امر بدسرشت رو به زوال و ستایش گونه منحنی حیات «علیه نوع عالی تر انسان تا سرحد مرگ جنگیده است» و شاخصه‌های نیرومند و فعال او را به تباهی و گناه‌آلودگی نشان نموده است. چونان که گویی کمال مطلوب خویش را در ضدیت با غریز مؤید زندگانی تعریف کرده، با برجسته‌سازی الگوی ممدوح خویش، یعنی «حیوان رام، حیوان رمه»، حتی سرشت‌های نیرومند را نیز به تباهی کشانده است. «رقت‌انگیزترین نمونه، تباه کردن پاسکال است که معتقد بود خردش به واسطه‌ی گناه نخستین تباه شده، در حالی که خرد او فقط از مسیحیت او تباه گشته بود!» (نیچه، ۱۳۵۲: ۲۹) «[او] مسیحیت را محکوم می‌کند، زیرا کلیساهای مسیحی با توطئه نهانی خود، هر ارزشی را به غیر ارزش بدل کرده‌اند. به هر چیزی که در برابر سلامتی، زیبایی، شجاعت، بخشندگی روح و به طور کلی هر چیزی که در تضاد با خود زندگی است» (Shacht, 2001: 357). مسیحیت با وضع احکامی خشک و بی‌انعطاف راه را بر کنش‌مندی آدمی سد کرده و او را به مطیع محض و بی‌چون و چرا بدل ساخته است. از این‌روست که «آدمیان به‌راستی کنش‌ورز، اکنون، در باطن فاقد مسیحیت‌اند» (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۰۴). نیز مسیحیت به سبب انکار «شور فاصله» و نفی تفاوت‌های بنیادین گونه‌های نابرابر بشر، همگان را در سطحی از میان‌مایگی برابر نشانده و بر همه حکمی به یکسان صادر کرده و حقوقی برابر روا داشته است. حال آن‌که ابرانسان بودن ابرانسان به رعایت همین

خواند که خود را به قید و بندهای والاتر و نرمش-ناپذیرتر مقید سازند» (Jaspers: 110). به دیگر سخن، پاکدامنی و نجابت او نه به دلیل تعهد او به اخلاق مرسوم، بل اقتضای طبع شریف و آزاده‌ی اوست، که برآمده از استعداد و توان ذاتی او بر فرمان راندن است که می‌تواند بر خویش و بر دیگران سخت بگیرد و در راستای تحقق غایات والای خویش، راهبر باشد. این نشان از فزونی بی‌حد اراده و نیرومندی جزر و مدّ حیات در رگ‌های اوست که ابرانسان را فاتحانه از سطح تمنیّات دون‌پایه عبور می‌دهد و او را بر آن می‌دارد که از این سرشاری و غنا در راستای ساخت دنیایی مطابق با آرمان‌های خویش بهره جوید. علاوه بر آن که هر جا هم چنین توانی را بیابد، سر تعظیم به آستان آن می‌ساید و آن را در هر کجایی محترم می‌دارد. «انسان والا در وجود خویش برای فرد قدرت‌مند و نیز آن کسی ارزش قائل است که قدرت چیرگی بر خویشتن را دارد و زمان سخن گفتن و لب فرو بستن را می‌شناسد، با علاقه بر خود سخت می‌گیرد و به سخت‌گیری بسیار احترام می‌گذارد» (نیچه، ۱۳۸۹ ج: ۲۱۳) اساساً نفس «قدرت» هم از اصلی‌ترین مؤلفه‌های شخصیت ابرانسان است؛ قدرت توأمان جسمی و روحی که هم توان او بر انجام ماهرانه همه فعالیت‌های فیزیکی است و هم او را قادر به تسلط بر خویشتن می‌سازد. او آن‌چنان در چشم خود والا و ستوده است و آن‌چنان خویشتن را محترم می‌دارد که برای نهایت کام‌جویی خویش از لذایذ و مواهب طبیعی و مادی خطر کند و آن‌چنان نیرومند است که با اطمینان به چیرگی گام در خطر می‌نهد.

۳- «ابرانسان» کیست؟

در آن‌چه که گذشت سعی بر ارائه تصویری از سیمای انسان آرمانی نیچه بود که به نوعی او را مهم‌ترین

فاصله‌ها و برتافتن اقتضائات آن است. و صد البته که این‌گونه خلاف جریان رفتن، واکنش توده را در پی خواهد داشت و آنان را به کوشش در تخطئه ایشان برخواهد انگیخت: «والاترین نگرش‌های ما، هر بار که نامنتظره به گوش کسانی برسد که برای آن‌ها مهیا و معین نشده‌اند، باید و مقرر چنین است که بسان حماقت و شاید هم جنایت طنین‌انداز شود.» (نیچه، ۱۳۸۹ ج: ۴۷). برای ابرانسان پس از انجام رسالت و ازگون ساختن ارزش‌های دیرین و آفرینش ارزش‌های نوین، گویی مسئولیتی دوباره آغاز می‌شود و آن این‌که پیامبرانه به تعمیم سیره خویش در میان دیگران همت گمارد: «آن‌چه برای من پیش آمد" باید برای همگان پیش آید، برای هر کس که در وجود خویش احساس وظیفه می‌کند و می‌خواهد "متولد" شود» (نیچه، ۱۳۸۴: ۲۱) چه این‌که «آوردن یک آموزه کافی نیست؛ باید افزون بر آن بشریت را به زور دگرگون کرد تا آن آموزه را بپذیرند!» (روزن، ۱۳۸۸: ۵۱).

۵-۲ فراروی از نیک و بد

ابرانسان را انگیزتارهایی هست که او را تا «فراسوی نیک و بد» اخلاق توده اعتلا می‌بخشد، اما به یقین این فراروی او از اخلاقیات متعارف را نباید به‌مثابه اخلاق ستیزی و لنگارانه تعبیر کرد، او گرچه آزادانه خود را از مفاهیم خیر و شرّ اخلاق سنتی می‌رهاند، این نه به این معناست که به ورطه کام‌جویی‌های تن‌آسایانه و ارضای بی‌حد و مرز غرایز پست، فرو می‌غلطد و برده‌وار خادم شهوات خویش می‌گردد، بل ایجاب آزادگی و والامنشی اوست که نفس خویش را در فرمان داشته باشد، نه این-که به‌سان واپسین انسان‌ها، خود تحت فرمان نفس درآید. «[او] از طریق این انکار در صدد راهیابی به چیزی فراتر از یک امر صرفاً اخلاقی بر می‌آید [...] و آنان را که اخلاقیات را به کناری نهاده‌اند بدان فرامی-

دل‌مشغولیِ نیچه، و اصلی‌ترین ایده مشهورترین اثرش، چنین گفت زرتشت، دانسته‌اند. این ایده ظاهراً تنها مفهومی از آموزه‌های اساسی نیچه است که در پیش‌گفتار زرتشت با صراحت به آن پرداخته است. تلاش کردیم تا آن میزان که مقدور و نیاز بود «بایسته‌ها»ی او را برشماریم، پس از این گام‌ها، احتمالاً ابتدائی‌ترین و طبیعی‌ترین پرسشی که رخ می‌نماید سؤال از «چیستی» و «کیستی» ابرانسان است؛ «چیستی»، از آن حیث که پرسشی است از ماهیت او، از این‌که آیا می‌توان او را در سنخ انسان جای داد و یا گونه‌ای است متفاوت با نوع بشر؟ و اگر آری، مصداق او کیست؟ و اگر نه، سنخ او چیست؟ به تعبیر دیگر سؤال این است که آیا اساساً نیچه برای ابرانسان، مابه‌ازائی عینی و هستی‌شناختی قائل است، یا این‌که «ابرانسان» مفهومی است کلی و قابل صدق بر افراد کثیر، و اگر این‌گونه است آیا تاکنون مصداقی داشته، یا این‌که درک حضور او افتخاری است مختص آیندگان؟ این نیز از آن دسته موضوعاتی است که مشمول پیچیدگی ذاتی اندیشه نیچه شده و چه بسا پاسخ چندان روشنی را عاید مخاطب خویش ننماید، و حتی کنکاشی ژرف‌تر در آثار نیچه و آثار درباره نیچه نیز ما را در این باره به مقصد روشنی نرساند و اساساً شاید وارد نشدن به این بحث ارجح باشد به گرفتاری در دالان هزارتوی اندیشه نیچه! گونه‌گونی برداشت‌ها از آن نیز گواهی است بر این مدعا. پیش از این خاطر نشان ساختیم که آموزه ابرانسان بدیل نیچه است برای خدا در عصری که آفتاب الوهیت‌اش رخ در نقاب خاک کشیده است و خدای آن مرده است؛ و بسا چون خدا مرده است اینک او مجال ظهور و عرض‌اندام یافته است! خدایی که حتی «بزرگ‌ترین خطر» برای انسان‌های والاست و تنها به قیمت مرگ خداست که ایشان ارباب و سرور می‌شوند: «تنها از آن زمان که او در گور جای گرفته است شما

دیگر بار رستاخیز کرده‌اید. تنها اکنون است که نیم‌روز بزرگ فرامی‌رسد. تنها اکنون است که انسان والاتر سرور می‌شود! [...] هان! برپا! انسان‌های والاتر! تنها اکنون است که کوه آینده‌ی بشر درد زایمان می‌کشد. خدا مرده است: اکنون ما می‌خواهیم که ابرانسان بزید!» (نیچه، ۱۳۸۹: ۳۰۶) یا شاید حتی به سبب آن‌که ابرانسان باید بیاید، خدا نیز باید بمیرد!

اما هرگز از خود به‌درستی پرسیده‌اید که برپاکردن هر آرمان بر روی زمین چه هزینه‌هایی دارد؟ [برای این کار] چه مایه واقعیت می‌باید بد فهمیده و بدنام شود؟ چه مایه دروغ می‌باید تقدس یابد؟ چه مایه وجدان می‌باید پریشان شود و چه مایه «خدا» هر بار قربانی شود؟ برای برپاداشتن هر محراب محرابی دیگر را ویران می‌باید کرد: این است قانون! (نیچه، ۱۳۸۸: ۱۲۱) در هر حال، اینک بر ابرانسان است که رسالت بر زمین مانده خدای فقید را به فرجام رساند و خداگونه دست در کار آفرینش جهانی نو بر اساس آرمان‌هایی نو و ارزش‌هایی تازه گردد و بدین‌گونه یأس و حیرانی آدمیان را از فروریزش هنجارهای کهن با خلق ارزش‌های نوین فرونشاند. در واقع همین خلاقیت و آفرینندگی اوست که نیچه را بر آن می‌دارد تا او را به-مثابه ایده‌ای در تناظر و بسا در تراز با خدا مطرح نماید. در تعبیر دیگری از «مفهوم "ابرانسان" به عنوان نماد نجات یا رستگاری، یعنی به عنوان جایگزین نیچه برای مسیح نجات‌بخش» یاد شده است (روزن، ۱۳۸۸: ۳۳۷). نیچه در کتاب حکمت شادان، ابرانسان را در رده خدایان، شبه خدایان، و قهرمانان مذهب چندخدایی یونان و موجودات اساطیری می‌نشانند (نیچه، ۱۳۸۹: الف: ۲۰۵). خلاقیتی که نوید زیستنی از اساس متفاوت با حیات تا به امروز آدمی است. زیستنی از نیرو و شادکامی سرشار، و از جسارت و زیبایی لبریز. «هدف آن این است که یک گونه نیرومندتر را پدیدار سازد،

شاید اولین تصویری که از این عبارت به ذهن متبادر می‌شود این باشد که اگر انسان گونه‌ای است واسطه میان حیوان و ابرانسان، پس ظاهراً از سنخ دو سر این طیف نیست، به عبارتی همان‌گونه که انسان حیوان نیست، ابرانسان هم نیست، یا به تعبیر دیگر ابرانسان، انسان نیست. و تأکید زرتشت بر چیرگی بر انسان: «انسان چیزی است که بر آن چیره می‌باید شد» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۲) و تصریح نیچه بر این که «نه "نوع بشر" که ابرانسان هدف است» (نیچه، ۱۳۸۶: ۷۴۶). این گمان را تقویت می‌کند. اما به راستی ابرانسان آیا به لحاظ بیولوژیکی گونه دیگری است یا آن‌که باید آن را در نسبت با سقوط ارزش‌های کهن و مرگ خدای این ارزش‌ها فهم کرد؟ به دیگر سخن، آیا تحقق ابرانسان یک فراشد زیست‌شناختی است یا صرفاً معنایی سیاسی - فرهنگی دارد و فرآیندی تربیتی به حساب می‌آید؟ بدین معنا که چون انسان کنونی انباشته‌ای است از فرهنگ، ارزش‌ها، اخلاق، دین، هنجارها، و در کل همه سیستم‌های اعتقادی مرسوم، با مرگ خدایی که منشأ و پشتوانه‌ی این باورهاست، او هم خواهد مرد، و حال با فروریزش این آرمان‌ها و مرگ خالق آن‌ها و نیز مرگ انسان بالیده بر مبنای آن‌ها، تو گویی نوع دیگری متولد می‌شود، نوعی که او را «ابرانسان» نامیده‌اند، با ارزش‌هایی جدید و نه خدایی دیگر، که او خود خدای خویشتن است، و با این تلقی شاید بتوان «ابرانسان» را به نوعی «فراانسان» دانست!

اما ظاهراً نیچه در اواخر دوران سوم اندیشه‌اش (در بخش‌هایی از کتاب *دجال*) «دیگر به ابرانسان به‌مثابه پیامد و دنباله انسان نمی‌اندیشد. نیچه در آن‌جا خاطر نشان می‌کند: مسأله‌ای که من این‌جا مطرح می‌کنم این نیست که چه چیزی بایستی در سلسله‌ی انواع جایگزین گونه‌ی انسان شود، بلکه این است که چه

سنخ برتری را که تحت شرایطی متفاوت از شرایط انسان متوسط ظهور می‌کند و خود را حفظ می‌نماید. مفهوم من، استعاره‌ی من، از برای این نوع، چنان‌که دانسته است، "ابرانسان" است» (نیچه، ۱۳۸۶: ۶۶۸). البته اگر بخواهیم تا اندازه‌ای سخت‌گیر باشیم، می‌بینیم که همین عبارت نیچه هم می‌تواند محل مناقشه باشد؛ نیچه از استعاری بودن واژه «ابرانسان»، سخن می‌گوید، در عین حال اشاره‌ای هم به «گونه‌ی نیرومند» و «سنخ برتر» دارد، که هم‌چنان می‌تواند این ابهام را باقی بدارد که آیا مقصود او از این گونه و سنخی که متفاوت با نوع انسان متوسط است، یک گونه‌ی زیست‌شناختی جدید است و به تعبیر منطقی «نوع»ی با «جنس» و «فصل» متفاوت و در سلسله انواع چیزی تالی نوع بشر، چنان که استرن به نقل از *تأملات نابهنگام* می‌گوید: «فاصله فرد خودآگاه و حاکم بر سرنوشت خویش با بقیه نوع بشر، بیش از فاصله آدمیان عادی با بقیه مولود جانوری است.» (استرن، ۱۳۷۳: ۱۱۵) «یا این بیان زرتشت که "من به شما ابرانسان را می‌آموزانم"، در عین حال به این معناست که "من به شما نانسان (*ünmensch/ inhuman*) را می‌آموزانم"، به معنای آموزاندن چیزی که دیگر انسان نیست. همان‌طور که نیچه می‌گوید نسبتی که ابرانسان با انسان خواهد داشت، همانند نسبت کنونی انسان با میمون است، به نحو سلبی» (Hasse, 2008: 154-155) و یا صرفاً ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی متفاوت، که هر کس به هر میزان از چشمه‌سار آن شاخصه‌ها بنوشد، به همان میزان به معنای ابرانسان تشبّه بسته است، و ظاهراً این هم امری است که بروز آن را بایستی از آینده انتظار داشت؟ آنچه بر این ابهام می‌افزاید فحوای کلام زرتشت است: «انسان بندی است بسته میان حیوان و ابرانسان؛ بندی بر فراز مگاک» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۴)

نوعی از انسان بایستی زاده شود، بایستی اراده شود، به مثابه چیزی ارزنده تر، سزاوارتر برای زیستن، مطمئن-تر به آینده» (Hasse, 2008: 156) و به این ترتیب ابرانسان استعاره‌ای خواهد بود برای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های انسانی (Sedgwick, 2009: 111).

نیچه به صراحت در زرتشت، تحقق ابرانسان را فرآیندی از آن آینده می‌داند، چه این‌که «تاکنون ابرانسانی در میان نبوده است. هر دو را عریان دیده‌ام: بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین انسان را. آنان هنوز چه همسان‌اند! و همانا که بزرگ‌ترین‌شان را نیز چه انسان‌وار یافته‌ام!» (نیچه، ۱۳۸۹: ب: ۱۰۶) پس به یقین چنین نیست که در روزگاران گذشته نیز چشم بشر به جمال ابرانسان روشن شده باشد و این رؤیایی است که هم‌چنان در دل‌اش می‌بایست داشت. و به این ترتیب همه آن نمونه‌هایی را که نیچه در بخش‌هایی از آثارش به تناسب آنچه که می‌ستاید، به سان الگوهای برای آن مفاهیم ستوده عرضه می‌دارد، در بهترین حالت تنها می‌توان گفت که به ابرانسان نزدیک هستند. نوادری که هر از گاهی بر حسب حسن تصادف، شهاب‌گونه در مقطعی از تاریخ، ظهور کوتاه‌مدت و درخشانی داشته‌اند. «ناپلئون» و «گوته» از جمله شخصیت‌های ممدوح نیچه‌اند که آن‌ها را به مثابه دو نماد «بازگشت به طبیعت» و آری گویی به زندگانی بزرگ می‌دارد. گوته-که به تعبیر نیچه نه یک رویداد آلمانی، که رویدادی اروپائی است- را به سبب آن‌که روی از زندگی برنتافت و تعاملی متقابل و مدام با زندگی در پیش گرفت، به سبب آن‌که «در پی تمامیت بود و با گسست رابطه خرد و حسّانیت و احساس و اراده جنگید... در میانه روزگاری واقعیت‌گریز، گوته یک واقعیت‌گرای پا برجا بود: او به هر آن‌چه از این جهت با او نسبتی داشت، آری گفت» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۵۷) و در روزگاری که با «انقلاب فرانسه»، «والاتباری سیاسی فرانسوی

سده‌های هفدهم و هجدهم، لگدکوب غریزه‌های کینه‌توزی عوام شد... ناپلئون پدیدار شد، هم‌چون آخرین جهت‌نمای راه دیگر، آن تنهاترین و دیرزاده‌ترین مرد همه‌ی روزگاران، که مسأله‌ی آرمان والاتبارانه در ذات خویش در وجود او تن‌آور گشته بود- که می‌توان در اندیشید که چه گونه مسأله‌ای است: ناپلئون، این هم‌نهاد نانسان و ابرانسان.» (نیچه، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۵) به دیگر سخن ناپلئون هم با همه جلال و شکوه‌اش در چشم نیچه، هنوز هم ابرانسان نیست؛ او حداکثر قطب‌نما و «جهت‌نمای» «آن راه دیگر» است و بس! چه این‌که حتی او هم ظرفیت‌هایی دارد هنوز ناشکفته و قوایی هنوز فعلیت نیافته: «هر آن کس که از انسانی خاص، با این پندار که کامل است، کینشی برای پرستش می‌سازد، امکانات نهفته انسانی خود را حقیر شمرده است» (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۷۶) «انسان دوره نوزایی» و «انسان باستان» نیز هرکدام جهتی به سوی انسان آرمانی‌اند و نردبانی تا ابرانسان.

برخی هم زرتشت را مصداق ابرانسان دانسته‌اند: «برای من چنین می‌نماید که زرتشت ابرمرد [ابرانسان] آرمانی نیچه است، مبراً از خطاهایی که او حتی در مردان استثنایی تاریخ تشخیص داده است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۳۵) اما شاید بهتر این باشد که زرتشت را علی‌رغم تمام شباهت‌هایی که به ابرانسان دارد، بشارت دهنده ابرانسان بدانیم تا خود او (سوفرن، ۱۳۷۶: ۴۵).

«زرتشت خود نه انسان است، نه خدا؛ او پیام‌آور ابرانسان است، اما خود ابرانسان نیست. زرتشت هویت ثابتی ندارد؛ او انسانی است نامتعیّن؛ چیزی میان انسان و ابرانسان. می‌توان عجلتاً او را تجسّم روح انسان در کوشش برای چیرگی معرفی کرد. و همان‌طور که زرتشت نشان خواهد داد، چنین کوششی با باور به خدا ناسازگار است» (روزن، ۱۳۸۸: ۵۵). در واقع زرتشت به ستیز با هر آن چیزی برمی‌خیزد که بر پایه انگاره

هایی هستند که از هماهنگی آن‌ها انسان کل در این جا و آن جا ظاهر می‌شود، انسان برجسته که نشان می‌دهد انسانیت تاکنون تا کجا پیش رفته است (نیچه، ۱۳۸۶: ۶۷۸).

احتمالاً بر اساس همین پیش‌فرض است که آمیزه حیرت‌آور «قیصر رومی با جان مسیح» (نیچه، ۱۳۸۶: ۷۳۹) را طرح می‌کند. شاید هم صعوبت ترسیم سیمای ابرانسان، بدان جهت است که اساساً انتظار تصویری کامل و واضح از آرمانی هنوز تحقق نیافته، و آموزه‌ای که تا به امروز بیشتر کارکردی به‌مثابه نیروی محرک و ستاره‌ای راهنما داشته است، توقعی نا به جا و غیر واقعی می‌نماید. حتی به باور فیلسوفی چون یاسپرس «بی‌تعینی و بی‌صورتی» ابرانسان چندان «انتزاعی» است که «تقریباً در عدم گم و گور می‌شود». (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۷۱) شاید رویکرد سلبی نیچه به این موضوع نیز خود مزید بر علت باشد؛ به این معنا که نحوه ورود نیچه به این بحث بیش از آن‌که وجهی ایجابی و روشن داشته باشد، طریقی سلبی است، و ابهام نیچه در ترسیم «آن‌چه که اساساً نمی‌تواند ابرانسان باشد» به مراتب کمتر از شرح مؤلفه‌هایی است که به‌مثابه مقومات ابرانسان برمی‌شمرد.

۴- چالش‌های آموزه «ابرانسان»

بعضاً فحوای کلام نیچه در بحث ابرانسان به گونه‌ای است که خود بستری برای تلقی‌های داروینی و مایه‌های نژادپرستانه می‌گسترده. اما خاصیت کلام نیچه آن است که ظاهر چندان قابل استنادی ندارد و در پس لایه‌های روئین سخنش ژرفنایی پنهان است که بی‌عنایت به آن ادعای فهم هندسه افکار نیچه، گزاره است. در زرتشت گویی پس از نوید ابرانسان، نظریه‌های تکامل‌گرایانه داروین طنین می‌افکند:

وجود خدا استقرار داشته است؛ دنیای متعال متافیزیکی دوآلیستی و اخلاقیات برگرفته از آن و هر آنچه که ستون‌های فرهنگ کهن به حساب می‌آید، و این‌ها همه تمهیدی است برای ظهور ابرانسان. هیدگر هم معتقد است «زرتشت فقط آموزگار [ابرانسان] است و خود ابرانسان نیست. نیچه هم زرتشت نیست، بلکه پرسش‌گری است که می‌خواهد ذات زرتشت را با تفکر خلق کند.» (هیدگر و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۴) از فحوای کلام یاسپرس هم این‌گونه برمی‌آید که از منظر او نیز زرتشت تنها منتظری چشم در راه ابرانسان است و نه خود او (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۷۷). بنابراین همان‌گونه که ذکر شد شاید به دنبال مصداق ابرانسان نبودن، صواب‌ترین کار باشد!

نیچه در فرازی از *اراده قدرت* تعبیر «انسان ترکیبی» را برای توصیف انسان کامل مورد نظر خویش به خدمت می‌گیرد. بدین معنا که انسان‌ها هرکدام بهره‌ای از بایسته‌های ابرانسان دارند و هرکدام واجد وجهی از خصایل ابرانسان هستند و ابرانسان مجموعه‌ای است به‌هم پیوسته و سازوار از ویژگی‌های برتری که هر یک تنها و گسسته از دیگر خصوصیات در فردی از انسان رخ نموده است، و شاید به این تعبیر بتوان آموزه «ابرانسان» را با اسطوره «سیمرغ» در افسانه‌های ایرانی همانند پنداشت:

بیشتر انسان‌ها تکه‌ها و قطعاتی از انسان را نمایندگی می‌کنند: بنابراین باید این‌ها را به هم افزود تا یک انسان کامل پدیدار گردد. به این معنا، اعصار کامل، مردمان کامل، تا حدی تکه‌تکه هستند؛ این شاید جزئی از اقتصاد تحول انسانی باشد که انسان باید تکه به تکه تحول یابد. اما این نباید یک لحظه از یاد انسان ببرد که سرانجام واقعی، تولید انسان ترکیبی است؛ که انسان‌های فرودست، اکثریت عظیم، صرفاً مقدمات و تمرین‌

به همین سبب از در مخالفت با تکامل‌گرایان درمی‌آید، چه این‌که بر این باور است که ایشان به انسان به‌مثابه «بالاترین نمونه‌ای که تاکنون تکامل یافته» قائل‌اند و از این‌رو فرآیند تکامل را در وجود آدمی خاتمه یافته می‌پندارند، و از درک تکامل باز هم بیشتر نوعی از انسان، یعنی همان «ابرانسان»، عاجزند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

ابهام کلام نیچه از جهتی دیگر نیز دامن‌گیر آموزه ابرانسان می‌شود- البته این اشکال ناظر به آن است که نیچه را قائل به مصداق عینی برای ابرانسان بدانیم- و آن فرد یا جمع بودن اوست؛ این‌که آیا ابرانسان تنها یک فرد است یا یک نسل؟ و در صورت اول آیا موجودی است میرا یا نامیرا؟ اگر فردی فانی باشد، تکلیف بشریت پس از او چه می‌شود؟ آیا همه غایت هستی (زمین) منحصر در به وجود آوردن فقط یک ابرانسان است و پس از او غایت دیگری برای هستی نخواهد بود؟ آیا «ابرانسان» بودن میراثی است قابل انتقال و اکتسابی، و یا استعدادی صرفاً ذاتی؟ و... .

لیکن پی گرفتن سؤالاتی از این دست نه تنها مدخلیتی در پیش‌برد پژوهش ما ندارد بلکه بیم آن می‌رود به دور کردن ما از محور بحث نیز بیانجامد! از این رو شاید صواب در این باشد که در این مبحث به همین مقدار بسنده کنیم تا مبادا با ادامه آن به بیراهه برویم.

در پایان این بحث اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که برخی دل‌سپردگی عمیق نیچه را به ابرانسان نافرجام دانسته‌اند! می‌دانیم که تولد «ابرانسان» محصول زایش دوره میانی اندیشه نیچه است اما در دوره سوم است که پرورده و صورت‌بندی می‌شود و سایه سنگین خود را بر دیگر آموزه‌های نیچه می‌گسترده و چنان در کانون توجه نیچه جای می‌گیرد که او را وامی‌دارد تا همه انگاره‌هایش را در ربط و نسبت با ابرانسان سامان بخشد. با این حال یاسپرس علی‌رغم این تصریح که نیچه «از آغاز تا پایان از انسان به

«باشندگان همه تاکنون چیزی فراتر از خویش آفریده‌اند [...] بوزینه در برابر انسان چیست؟ [...] انسان در برابر ابرانسان همین‌گونه خواهد بود» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۲) اما چنان که گفتیم به این ظاهر نمی‌توان پای‌بند بود، نیچه نظریه‌ی تکامل را نه به‌مثابه یک استدلال، که چونان ابزاری آموزشی به خدمت می‌گیرد؛ بر این اساس «فراانسان [ابرانسان] یک نوع جدید نیست که مخلوق انتخاب طبیعی باشد، و مثلاً همان‌طور که انسان اندیشه‌ورز جانشین انواع پیشین نوع میمون شده است، فراانسان [ابرانسان] نیز جانشین انسان فعلی شود. فراانسان [ابرانسان] به یک نژاد جدید تعلق ندارد» (سورن، ۱۳۷۶: ۵۸). آنچه منظور نظر است آن است که انسان خود، ضمن فرآیندی که از «مرگ خدا» آغاز می‌شود، به «نوع»ی برتر تحول یابد. به عبارتی این‌که فاصله میان انسان تا ابرانسان، همان است که از بوزینه تا انسان، یعنی «چیزی مایه خنده یا شرم رقت‌انگیز». آن‌گونه که انسان از سرآغازهای خود- بوزینه- به خنده می‌آید و گاه شرمگین می‌شود، ابرانسان نیز از این پیشینه ناخرسند است، اما از آن‌جایی که این گذشته‌ای است انکارناپذیر، او را چاره‌ای جز بر دوش کشیدن آن نیست. نیچه در این بیان تعابیر داروینی را به مدد می‌طلبد، بوزینه را توان از خویش فراتر رفتن نیست، انسان نیز گرچه پیش از این از بوزینه گسسته و فراتر رفته است، اما اگر اینک پای‌بند مرتبه خود بماند و به برتر از خویش نیاندیشد، به همان بوزینه می‌ماند، مگر این‌که «از انسانیت خود، یا به تعبیر دقیق‌تر، از نوع کنونی انسانیت فراتر رود [...] ما نمی‌توانیم ابرانسان شویم، مگر با پشت سر گذاشتن سرشت انسانی خویش» (روزن، ۱۳۸۸: ۱۰۰-۹۹). هرچند برخی هم دیدگاهی خلاف این دارند؛ کاپلستون معتقد است اساساً نیچه به ابرانسان «به عنوان یک نوع زیست‌شناختی جدید، به معنی لفظی آن توجه دارد» و

ابرانسان به مثابه گل سر سبد هستی و کمال والاتر خلقت می‌شود، دیده نمی‌شود (Hasse, 2008: 156).

نتیجه

نیچه پس از نفی تمام‌عیار هنجارهای غالب زمانه خویش، بشریت را بر لبه پرتگاه هولناک پوچی و نیستی وانمی‌گذارد و برای رهاندن او از گرداب نیست‌انگاری ناجی‌ای قابل، به سوی او گسیل می‌دارد، تا زورق طوفان زده آدمی را سکان‌دار باشد و آن را تا ساحلی امن راهبر گردد. تا از آن پس با فرود بر کرانه‌ای دیگر، بشریت به دیدگان خویش نظاره‌گر شکوفایی و نوزایی ارزش‌هایی تازه باشد و زیستنی نو از سر گیرد. در واقع نیچه ابرانسان را با تصویری که پیش از این برای او ترسیم کرد به پیامبری برمی‌گزیند تا رسالت عظیم «بازارزش‌گذاری همه‌ی ارزش‌ها» را بر دوش او افکند، چه این‌که تنها اوست که به مدد مختصاتی که خاص خود اوست این توان را دارد که همزمان راهبری جامعه انسانی را در انهدام و سرنگونی همه باورها و رسوم تا آن زمان مرسوم که خوشایند او و هم‌راستا با آرمان‌های او نیست، و نیز بنیان‌گذاری آدابی تازه و ارزش‌هایی متفاوت را بر ویرانه‌های به جا مانده از پیکار نخست، عهده‌دار باشد. این‌ها را گفتیم تا بدانیم قافله‌سالاری «ابرانسان» را بشاید، که تهی‌زندگانی را لبریز معنا سازد، که با منشی فعال و پویا «نیست‌انگاری منفعل» را از پای درآورد و به مدد «اراده قدرت»، جانانه پذیرای «بازگشت جاودانه» گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این اصطلاح هم در فراسو، هم در تبارشناسی و هم در غروب بت‌ها آمده است.
۲. سوفرن «انسان والا» را مصداق «بندباز» می‌داند، روزن «زشت‌ترین انسان» را، و مک‌دانیل «واپسین انسان» را! با

آن‌سان که هست دل‌ریش و ناخشنود است و انگیخته اشتیاق تحقق امکانات اصیل و بی‌غش انسانی است» مدعی می‌شود که نیچه در نهایت در افسون افسانه ابرانسان نمی‌ماند و سرانجام خود و اندیشه‌هایش را از سلطه هیمنه او رهایی می‌بخشد و از در تصدیق انسان درست به همان سان که هست و با همه امکانات حاضرش درمی‌آید. او بر نگرگاه سابق‌اش - «من جماعت انسان‌ها را جسته‌ام بی آن‌که ایده‌آل خود را پیدا کنم» - چیره می‌شود و انسان بالفعل موجود را به‌رغم همه کاستی‌ها و نابسندگی‌ها، به‌سان سرکه‌ای نقد، به حلوای نسبه «ابرانسان» ترجیح می‌دهد و برخلاف مواضع نخستین‌اش، به تکریم و ستایش او قد علم می‌کند! چه این‌که درمی‌یابد «آن‌چه انسان را توجیه می‌کند واقعیت اوست» و انسان بالفعل بسی برتر از چنین و چنان انسانی است که تنها حدیث آرزومندی او را ساز می‌کنیم و رؤیای ظهورش را می‌پروریم - یعنی انسانی بالقوه و آرمانی. کلام نیچه در این مقطع رنگی از اعتراف به خود می‌گیرد: «انسانی برای من وجود نخواهد داشت که رمیدگی و نفرت مرا برانگیزد، [...] من انسان را دوست دارم، و آن‌گاه که با این گرایش نهان بیش از هر زمان می‌ستیزم، او را نیز بیش از هر زمان دوست می‌دارم» (ر.ک. یاسپرس، ۱۳۸۷: ۲۱۳-۲۱۱). شاید اشاره یاسپرس ناظر به این بیان نیچه است که «آن‌چه توجیه‌گر انسان است واقعیت اوست - واقعیت اوست که او را تا ابد توجیه می‌کند. چه اندازه ارزنده‌تر است انسان واقعی از انسان یکسره ساخته آرزو و رؤیا، ساخته‌ی دروغ و دغلی؛ از انسان آرمانی... آن‌چه ناخوشایند فیلسوف است انسان آرمانی است و بس» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۳۰) و بر این اساس می‌توان ادعا کرد به‌زعم نیچه، انسان به‌راستی هم غایت است و هم به غایت خود رسیده است و از این پس تاریخ بشریت از منظر او چونان فرآیندی که منتهی به

- ----- (۱۳۸۶). اراده قدرت. ترجمه مجید شریف. تهران: انتشارات جامی.
- ----- (۱۳۸۷). غروب بت‌ها. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.
- ----- (۱۳۸۸). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.
- ----- (۱۳۸۹ الف). حکمت شادان. ترجمه جمال آل‌احمد، سعید کامران، حامد فولادوند. تهران: انتشارات جامی.
- ----- (۱۳۸۹ ب). چنین گفت زرتشت / کتابی برای همه کس و هیچ کس. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.
- ----- (۱۳۸۹ ج). فراسوی نیک و بد / درآمدی بر فلسفه آینده. ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: انتشارات جامی.
- هیدگر، مارتین و دیگران. (۱۳۸۹). زرتشت نیچه کیست؟ گزیده و ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات هرمس.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۸۷). نیچه، درآمدی به فهم فلسفه ورزی او. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: انتشارات ققنوس.
- Hasse, Ullrich. (2008). *Starting with Nietzsche*. MPG Book Ltd, Bodmin, Cornwall
- Jaspers, Karl. *Man as His Own Creator*. Nietzsche: Critical Assessment.
- Sedgwick, R. Peter. (2009). *Nietzsche, The Key Concepts*. London and New York: Routledge
- Shacht, Richard. (2001). *Nietzsche*. London and New York: Routledge

عنایت به توجه خاص زرتشت به «بندباز»، و از طرفی انزجار او از واپسین انسان، و زشت‌ترین انسان - که ظاهراً نام دیگری برای واپسین انسان است - از میان این سه، تفسیر سوفرن به نظر قابل قبول‌تر و نزدیک‌تر به مقصود نیچه می‌آید، با این توضیح ما نیز در ادامه کار مبنای سوفرن را ترجیح دادیم.

منابع

- اسپینکز، لی. (۱۳۸۸). فریدریش نیچه. ترجمه رضا ولی‌یاری. تهران: نشر مرکز.
- استرن، ج. پ. (۱۳۷۳). نیچه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو.
- حقیقی، شاهرخ. (۱۳۸۷). گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار و دریدا. تهران: نشر آگه.
- روزن، استنلی. (۱۳۸۸). نقاب روشنگری، زرتشت نیچه. ترجمه داریوش نوری. تهران: نشر مرکز.
- سوفرن، پیر ابر. (۱۳۷۶). زرتشت نیچه. ترجمه بهروز صفدری. تهران: انتشارات فکر روز.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، از فیثته تا نیچه. ترجمه داریوش آشوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- ----- (۱۳۸۸). فردریک نیچه، فیلسوف فرهنگ. ترجمه علی‌رضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی. تهران: انتشارات زوار.
- نیچه، فریدریش. (۱۳۵۲). دجال. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: نشر آگه.
- ----- (۱۳۸۰). سپیده‌دمان. ترجمه علی عبداللهی. تهران: انتشارات جامی.
- ----- (۱۳۸۴). انسانی، بسیار انسانی / کتابی برای جان‌های آزاده. ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: انتشارات جامی.

جایگاه فرولایه فوق محسوس در نظام فلسفه کانت

رضا ماحوزی*

چکیده

کانت در فلسفه استعلایی خویش، پدیدار (فنومن) را حقیقتی تألیف یافته از کثرات شهود حسی و مقومات پیشینی ذهن معرفی کرده و آنرا از ناپدیدار (نومن) تفکیک کرده است. به عقیده وی، ساحت «محسوس» طبیعت، ساحتی تجربی، متعین و مکانیکی است که تحت مفاهیم و اصول پیشینی ذهن و فاهمه، کلیت و ضرورت یافته است، حال آنکه ساحت «فوق محسوس» از مفاهیم و اصول متعین فاهمه آزاد است. عرصه اخیر که به عنوان عرصه اعیان و حقایق فی نفسه معرفی شده است، نقشی بسیار اساسی در نظام فلسفه کانت ایفا می‌کند زیرا با تبیین مواردی چون احساس زیباشناختی، امکان گذر از طبیعت به آزادی، بنیادهای نظریه معرفت، اخلاق و دین و درنهایت، تبیین ارگانسیم‌های زنده و غیرزنده طبیعی، حلقه‌های متعددی از زنجیره نظام فلسفه کانت را تأسیس، تکمیل و به هم متصل می‌سازد. اما این ساحت که کانت در نقد اول به صراحت امکان دستیابی به آنرا نفی کرده است چگونه حاصل می‌آید؟ و در صورت حصول، چگونه با دعاوی کانت در خصوص محدودیت معرفت تجربی قابل جمع است؟ این نوشتار درصدد است علاوه بر تبیین چگونگی حصول فرولایه فوق محسوس در اندیشه کانت و کاربردهای متعدد این ساحت، سازگاری آن با دیگر مبانی اندیشه وی را نیز نشان دهد.

واژه‌های کلیدی

فوق محسوس، فاهمه، عقل، طبیعت، صورت محض، غایت‌شناسی.

* استادیار فلسفه پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی mahoozi.reza@gmail.com

مقدمه

کانت امور فوق محسوس (super sensible) را به عنوان ذاتی معرفی کرده است که تحت مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه متعین نشده اند و بنابراین قابل شناسایی نیستند. این نکته از سویی تعیین کننده مرز تجربه و حیطه بکارگیری معقولات و از سوی دیگر، معرفی کننده عرصه فوق محسوس به عنوان عرصه‌ای مستقل و آزاد از مکانیسم نیوتنی است (کانت، ۱۳۸۱: ب ۹۱، ۴۷۶). وی در نقد عقل محض، فوق محسوس‌ها را ایده‌های عقل خوانده است و فرض هرگونه متعلق متناظر با آن‌ها در شهود حسی را مردود دانسته است (Kant, 1965: A327/B384). در نقد قوه حکم نیز امکان قبول و اثبات ایده‌های عقل صرفاً از مجرای اعتقاد (mere credible) فرض شده، بنابراین شناخت نظری آن‌ها منتفی اعلام گردیده است (کانت، ۱۳۸۱: ب ۹۱، ۴۶۲-۴۵۵).^۱ این فوق محسوس‌ها که کانت از آن‌ها با عناوین ذوات فی نفسه (neumenon) و عالم معقول نیز یاد کرده است (کانت، ۱۳۶۹: ب ۴۵۸، ۱۳۰-۱۲۹)، در آثار اصلی وی مورد بحث قرار گرفته و تبیین شده است. وی در نقد اول، از خدا، نفس و جهان (اختیار) به عنوان سه ایده عقل یاد کرده است که نه مطابقی برای آن‌ها در حس یافت می‌شود و نه قوه شهود کننده‌ای برای ادراک ایجابی و مقوم آن‌ها وجود دارد. به عقیده وی، این سه ایده صرفاً در راستای وحدت بخشیدن به کثرات فاهمه و بنابه اقتضا و طبیعت عقل طرح می‌شوند. در نقد دوم، سه ایده فوق به عنوان اصول موضوعه (postulates) عقل عملی متعین گردیده است. اما این تعین بخشی تا حد بسیار زیادی مرهون فعالیت قوه حکم تأملی (reflective judgment) در نقد سوم است. در این اثر، کانت با تبیین استعلایی فرولایه‌های فوق محسوس

طبیعت (جهان)، خدا، انسان (به‌مثابه غایت فرهنگ انضباط) و عرضه آن‌ها به عقل عملی، امکان مصداق‌یابی و تعین ایده‌های عقل نظری را میسر ساخته است. از آنجا که فعالیت فاهمه به معرفت محصل و متعین منجر می‌شود و فوق محسوس‌ها تماماً ناشناختنی و آزاد از مقومات پیشینی و متعین فاهمه هستند (کانت، ۱۳۸۰: ب ۵، ۴۳، ۷۴)، پس فوق محسوس‌های مورد نظر کانت، نه محصول فاهمه بلکه محصول دیگر قوای ذهن هستند. به عقیده کانت، دو قوه «عقل» در راستای تنسيق تجربه و «حکم تأملی» در راستای تبیین احساس زیباشناختی و مطالعه ارگانسیم‌ها، به فوق محسوس‌هایی دست می‌یابند که تأمین کننده بنیادهای متافیزیکی نظریه شناخت و نظریه اخلاق و نظریه زیبایی‌شناسی است. این بنیادهای متافیزیکی علاوه بر آنکه ملزومات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی هر یک از قوای ذهن را به نحو استعلایی فراهم می‌آورند، زمینه‌های ارتباط ارگانیک و اندام وار این قوا را نیز تبیین و تأمین می‌کنند. در نتیجه این پیوند متقابل است که تمامی قوای به ظاهر منفک و مستقل ذهن که کانت در فلسفه نقدی خویش، وظیفه هر کدام را مستقل از دیگری تبیین نموده است، در خدمت هم عمل کرده، به مثابه اندام‌های متعدد یک پیکر واحد عمل می‌کنند (رک. ماحوزی، ۱۳۸۹: ب ۱۵۲-۱۴۸ و بهشتی، ۱۳۸۴: ۱۸). این ملاحظه نافی برخی ضعف‌ها در کلیت فلسفه نقدی کانت نیست؛ چنانکه می‌توان در نقد اول موارد بسیاری را دال بر دوگانه‌گویی و یا تناقض‌گویی کانت نشان داد (رک. ماحوزی، ۱۳۸۶) و همچنین از برخی تغییر مواضع کانت در نقد اول و سوم سخن گفت (رک. کانت، ۱۳۸۱: ۲۱۷ و Allison, 2001: 10&15). با این حال آنچه در اینجا مورد نظر است، تبیین فوق محسوس‌ها به عنوان ایده‌هایی فوق محسوس در ذهن

تصدیق می‌کند و تا اینجا می‌توان گفت که تمثیل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محض‌اند، نه تنها قابل قبول است بلکه گریزی از آن نیست» (کانت، ۱۳۷۰: ب ۳۲، ۱۵۸-۱۵۷) اما علاوه بر تلقی سلبی از شیء فی‌نفسه در پیوند با پدیدار و معرفی آن به‌عنوان حد و مرز تجربه و امر نامعلوم در مقابل امر معلوم، کانت به تلقی ایجابی دیگری نیز در نقد اول اشاره کرده است که طی آن، امور فی‌نفسه متعلق ادراکی غیر از ادراک حسی واقع می‌شوند، هرچند ما انسان‌ها واجد چنین ادراکی نباشیم؛ «اگر منظورمان از ذات معقول، متعلق یک شهود غیرحسی باشد، آنگاه گونه‌ای شهود ویژه را فرض می‌کنیم که شهود فکری است که البته شهود ما نیست و حتی امکان چنین شهودی را نیز نمی‌توانیم متصور شویم و این متعلق شهود غیرحسی، ذات معقول به‌معنای ایجابی است» (Kant, 1965: B307).^۲ کانت این تلقی ایجابی را به عملکرد عقل در وحدت تجربه از طریق سه ایده (تصور) عقلی خود نسبت داده است. به عقیده وی، بنابه عملکرد فاهمه در ساختن اعیان تجربی و صدور احکام ضروری و کلی درباره آن‌ها، قوانین تجربی و علی فراوانی ساخته می‌شود که لازم است این کثرات در گامی پیش‌تر، وحدت یافته و بدین طریق تجربه در طریقی استعلایی انتظام یابد (Kant: B365). کانت در نقد عقل محض این وحدت بخشی را وظیفه عقل دانسته و وحدت حاصل آمده را «وحدت عقل» نامیده است؛ «فاهمه می‌تواند قوه‌ای برای وحدت پدیدارها توسط قاعده‌ها باشد؛ به همین نحو، عقل عبارت از قوه‌ای برای وحدت قاعده‌های فاهمه برطبق اصل‌ها است. بنابراین عقل هیچ‌گاه مستقیماً به تجربه یا متعلقی مرتبط نمی‌شود بلکه به فاهمه مرتبط می‌شود تا به شناخت‌های متعدد فاهمه،

است که فاهمه به مثابه قوه شناخت به آن‌ها دسترسی ندارد اما در عین حال از وجود آن‌ها بهره مند می‌شود و در پرتو این بهره مندی، با دیگر قوای ذهن مرتبط می‌گردد، چنانکه دیگر قوای ذهن نیز با هم مرتبط شده و به هم خدمت می‌کنند اما این رابطه چگونه در نظام فلسفه کانت تبیین شده است؟ به‌منظور پاسخ به این پرسش، نخست تلقی کانت از مفهوم فوق محسوس در نقد اول و عملکرد منطقی (استنتاجی) عقل در حصول آن‌ها بررسی می‌شود و سپس سهم قوه حکم تأملی در تبیین فرولایه‌های فوق محسوس و در نهایت، تعیین این فرولایه‌ها توسط عقل عملی نشان داده خواهد شد.

عقل نظری محض و ایده‌های استعلایی

کانت در نقد عقل محض، به تفکیک پدیدارها (فنون‌ها) از ذوات فی‌نفسه (نومن‌ها) اشاره کرده است تا علاوه بر تکمیل بنیاد انقلاب کپرنیکی خویش، نظام نقدی خود را از ایده‌آلیسم مطلق و پدیدارگرایی محض دور بدارد. به عقیده وی، پیوند کثرات حسی (اعراض) با مقوم‌های پیشینی ذهن که «پدیدار» خوانده می‌شود، در خود حامل معنایی از ذوات فی‌نفسه است زیرا پدیدار، پدیدار امر و یا اموری ناپدیدار است که اولی به‌کمک ذهن تعیین یافته و بنابراین شناسایی شده است و دومی، که از سنخ پدیدارها نیست بلکه از سنخ ذوات واقعی است، از دسترس ذهن دور مانده است؛ «در واقع ما، اگر چنانکه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم در عین حال به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که شیء فی‌نفسه‌ای به‌عنوان اساس آن‌ها وجود دارد، هرچند نمی‌دانیم که آن، خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه اثری را که حواس، از این چیز نامعلوم می‌پذیرد می‌شناسیم. پس فاهمه، درست با قبول پدیدار، وجود شیء فی‌نفسه را نیز

توسط مفهوم‌ها، به نحو پیشینی وحدت ببخشد، وحدتی که وحدت عقل نامیده می‌شود» (Kant: B359). این انتظام تنها در صورتی امکان‌پذیر و حائز ارزش است که پیش از این در گامی قبل‌تر، فاهمه با اعمال مفهوم‌ها و اصول پیشینی خود بر کثرات حسی، اعیان و قوانین تجربی متعینی عرضه کرده باشد. زیرا وحدت کثرات حسی و ساختن قوانین تجربی تنها به مدد مفهوم‌ها و اصول فاهمه امکان‌پذیر است و نه اصول عقل. با این ملاحظه وظیفه عقل در این مقام صرفاً وحدت بخشیدن به دارایی‌های فاهمه از طریق تشکیل قیاس‌های عقلی است. «عقل در عملکرد خود، شرط کلی داوری خویش (شرط کلی نتیجه قیاس) را جستجو می‌کند و قیاس عقلی، خود چیزی نیست مگر یک داوری که در جریان قرار دادن شرط خویش تحت یک قاعده کلی [کبرا] تشکیل شده است. اینک چون این قاعده به نوبه خود دقیقاً تابع همان کوشش عقل است و بدان وسیله می‌باید تا آنجا که ممکن است، [به واسطه یک قیاس مقدم] شرط شرط جستجو شود، از این رو به خوبی درمی‌یابیم که اصل ویژه عقل به طور کلی (در کاربرد منطقی) این است که: برای شناخت مشروط فهم، [باید] امر نامشروط شناخته شود تا بدین طریق وحدت این شناخت تکمیل شود» (Kant, 1965: B642-4; A306.308). عقل با تشکیل سه نوع قیاس و تحت هم قرار دادن شرط‌ها و جستجوی امر نامشروط (; Kant, 1965: B387-8 ; A331-2)، در نهایت به سه ایده استعلایی دست می‌یابد که هیچ متعلق برای آن‌ها در عرصه تجربه یافت نمی‌شود؛ «تلقی من از ایده، یک مفهوم ضروری عقل است که نمی‌توان هیچ متعلق متناظر با آن در حس‌ها یافت. بنابراین، مفاهیم محض عقل ما، که در اینجا بررسی می‌شوند، ایده‌های استعلایی‌اند. این‌ها مفاهیم عقل محض‌اند، زیرا اینان هرگونه شناخت

تجربی را به عنوان شناخت تعیین شده توسط تمامیت مطلق شرط‌ها می‌نگرند. این‌ها دلخواهانه ساخته نشده‌اند بلکه به وسیله خود طبیعت عقل داده شده‌اند و از این رو ضرورتاً به تمامی حیطه کاربرد فهم مربوط می‌شوند. سرانجام، اینان فراگذرنده‌اند (transcendent) و از مرز هرگونه تجربه فراتر می‌روند، چنانکه هیچ‌گاه در تجربه متعلق‌ی که برای ایده استعلایی کافی باشد، یافت نخواهد شد» (Kant, 1965: A327/B384). به عقیده کانت، «نامیرایی» (نفس)، «خداوند» و «آزادی» (جهان) به عنوان سه ایده عقل، سه موضوع همیشگی متافیزیک هستند که به دلیل فوق محسوس بودنشان، همچون ذوات فی‌نفسه (نومن) تلقی می‌شوند (see Allison, 2001: 202). این ذوات فی‌نفسه که صرفاً از طریق استنتاج و نه تأمل به دست می‌آیند (Kant, 1965: A310)، از آن‌رو که تجربه را وحدت بخشیده است و با اتصال عقل با فاهمه، امکان معناداری قوانین عینی تجربه و عملکرد فاهمه را تبیین می‌کنند، بسیار حائز اهمیت‌اند، هرچند این ایده‌ها صرفاً به صورتی نامتعین و کاملاً فرضیه‌گونه طرح شده باشند. با طرح ایده‌های فوق محسوس عقل که هم مرز معرفت را روشن می‌سازند و هم معرفت ایجابی این سوی مرز را وحدت می‌بخشند، عملاً شکافی میان دو عالم پدیدار (فنومن) و معقول (نومن) و به عبارت دیگر بین عرصه طبیعت تجربی و عرصه آزادی ظاهر می‌شود که امکان هرگونه تأثیرگذاری یکی بر دیگری را غیرممکن می‌سازد. کانت در نقد سوم از این مسئله به عنوان مشکلی در نظام فلسفی یاد کرده و خواهان حل آن است (کانت، ۱۳۸۱: دیباچه II، ۶۸-۶۵). وی قوه حکم تأملی را- که بر مبنای اصل غایت‌مندی (principle of teleology) عمل می‌کند- مسئول این پیوند معرفی کرده است تا با تأمل بر کثرات اعیان و قوانین تجربی ساخته شده توسط فاهمه، صورت‌های

است اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بناست کلی آن پیدا شود، در این صورت قوه حاکمه صرفاً تأملی است. قوه حاکمه تعینی فقط جزئیات را تحت قوانین کلی استعلایی داده شده توسط فهم قرار می‌دهد. قانون برایش به نحو پیشین معلوم و مشخص است و بنابراین هیچ نیازی ندارد برای اینکه قادر باشد جزئی در طبیعت را تحت کلی قرار دهد، قانونی خاص برای خود جست‌وجو کند. اما چون صور طبیعت به‌غایت گوناگون‌اند و حالات بسیاری در مفاهیم طبیعی استعلایی کلی، توسط قوانینی که به‌نحو پیشین به‌وسیله فهم داده می‌شوند نامتعیّن باقی می‌مانند. بنابراین برای این صور هم باید قوانینی موجود باشد که البته به‌مثابه قوانین تجربی ممکن است در نظرگاه فهم ما امکانی باشند اما اگر بناست قانون خوانده شوند، باید در پرتو اصل وحدت کثرات، اصلی که البته برای ما ناشناخته است ضروری تلقی شوند. قوه حاکمه تأملی که ناچار است از جزئی در طبیعت به کلی صعود کند، برای این کار محتاج اصلی است که نمی‌تواند از تجربه به‌عاریت گرفته شود. پس قوه حاکمه تأملی این اصل استعلایی به‌عنوان قانون را فقط از خودش می‌تواند به‌دست آورد و نمی‌تواند آن را از خارج کسب کند» (کانت، ۱۳۸۱: دیباچه IV، ۸۹). بنا به این عبارت، اصل قوه حاکمه تأملی، اصلی ذهنی (سوپرکتیو) است و چیزی را برای طبیعت، آن‌گونه که اصول فاهمه انجام می‌دهند، تجویز نمی‌کند. از این رو تصویری از طبیعت که در نتیجه فعالیت تأملی این قوه به‌دست می‌آید، تماماً تصویری ذهنی، غیر مکانیکی و بنابراین فوق محسوس است (see Schaper, 1996: 371-2). قوه حکم تأملی بر مبنای اصل غایت‌مندی، کثرات اعیان و قوانین تجربی را مورد تأمل قرار داده، با انتزاع صورت محض (غایی) اعیان مذکور، به آن کثرات وحدت می‌بخشد. در نتیجه این تأمل، تصویری غایتمند از طبیعت عرضه

محض و غایی آن‌ها را انتزاع نموده و آن‌ها را به‌مثابه ذوات فی‌نفسه (فوق محسوس) وحدت بخشد و با توجه به کاربردهای این ذوات معقول و استعلایی، شکاف مذکور را مرتفع سازد.

قوه حکم تأملی و تبیین فوق محسوس‌ها

کانت در نقد اول، قوه حکم را «قوه قرار دادن تحت قواعد» معرفی کرده است و آن‌را در عملکرد خود، تابع فاهمه و در نتیجه فاقد هرگونه اصل مستقلی دانسته است (Kant, 1965: A132/B171). با این حال، وی در نقد سوم، عملکرد دیگری از این قوه را تحت عنوان «قوه حکم تأملی» معرفی نموده، برای آن اصل مستقلی در نظر گرفته است. بنابراین در این کتاب دو عملکرد متفاوت قوه حکم معرفی شده است؛ اگر قوه حکم - آن‌گونه که در فصل مربوط به شاکله‌های استعلایی نقد اول آمده است - جزئی‌ها را تحت کلی‌های داده شده (اصول و قواعد فاهمه) قرار دهد، عملکردی تعینی و معرفت‌بخش انجام داده، بنابراین تعینی (determinate) است. اما اگر تلاش کند بدون توجه به اغراض متعیّن فاهمه و عقل، کلی مندرج در جزئی‌های داده شده را بیابد و جزئی‌ها را تحت آن کلی‌ها وحدت بخشد، عملکردی تأملی و غیرمعرفتی انجام داده و بنابراین تأملی است. عملکرد اخیر این قوه، تبیین‌کننده ملاحظات زیباشناختی و غایت‌شناختی است. کانت دو عملکرد متفاوت قوه حکم و اصل ویژه حکم تأملی را چنین تقریر نموده است: «قوه حاکمه به‌طور کلی قوه‌ای است که جزئی (particular) را به‌عنوان این‌که در تحت کلی (universal) است تعقل می‌کند. اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد، قوه حاکمه‌ای که جزئی را تحت آن [اخص از آن] قرار می‌دهد، تعینی

می‌شود که طی آن، هر عین و یا قانون کلی همچون وسیله‌ای در خدمت غایت برتر خود عمل می‌کند. بدین ترتیب، نظامی ذومراتب از اعیان و قانون‌ها تشکیل می‌شود که مسلماً متفاوت از نظام عرضه شده در نقد اول است. زیرا قوه حکم تأملی بر مبنای علت غایی، اعیان و کثرات فاهمه را مورد تأمل قرار می‌دهد و صورت محض و غایی آن‌ها را انتزاع می‌کند و در نهایت نظامی فوق محسوس و غیر مکانیکی از این صورت‌ها تشکیل می‌دهد، حال آنکه ایده تمامیت مطلق همه پدیدارها (جهان) که توسط عقل نظری محض عرضه می‌شود، بر مبنای علت فاعلی و در جریان وحدت متعین تجربه از طریق تشکیل قیاس شرطی طراحی شده است (Kant, 1965: A417-462/B444-480). از این رو تصویر فوق محسوس و نامتعینی که قوه حکم تأملی عرضه کرده است تصویری تأملی و تصویری که عقل نظری عرضه کرده است تصویری استنتاجی است (رک. ماحوزی، ۱۳۸۹ ب: ۱۴۶). قوه حکم تأملی به دو شیوه، طبیعت و اعیان متکثر آن را مورد تأمل قرار می‌دهد؛ به این نحو که یا این قوه در تأمل خود، غایات معینی را برای اعیان لحاظ نمی‌کند و یا لحاظ می‌کند. بنا به طریق اول، اگر این قوه، اعیان و کثرات تجربه را به قصد یافتن کلی (صورت غایی) آن‌ها مورد تأمل قرار دهد، بی‌آنکه غایتی (فعلیت و کمالی) از قبل معین برای آن‌ها در نظر داشته باشد، در نتیجه انتزاع صورت محض اعیان و تنسيق این صورت‌ها در هیأت سلسله مراتبی از انواع و اجناس، به احساس لذتی دست می‌یابد که کانت آن را احساس لذت زیباشناختی (کانت، ۱۳۸۱: دیباچه VIII، ۸۹) نامیده است. «بنابراین قوه حاکمه نیز اصلی پیشین برای امکان طبیعت، البته فقط از نظر ذهنی، در اختیار دارد که توسط آن نه برای طبیعت (به مثابه خودآیینی) *autonomy* بلکه برای خودش (به مثابه

قانون‌گذاری برای خویش) *heautonomy* قانونی برای تأمل درباره طبیعت مقرر می‌دارد که می‌توان آن را قانون تقسیم طبیعت به انواع بالنسبه به قوانین تجربی آن نامید (کانت، ۱۳۸۱: دیباچه V، ۸۱). این تأمل محصول بازی آزاد قوای متخیله (حکم) و فاهمه است که طی آن، متخیله در هارمونی خودانگیخته و آزاد با فاهمه، صورت غایی اعیان طبیعی را انتزاع، سپس در نظامی ارگانیکی طبقه‌بندی می‌کند. صورت غایی یک عین، بنا به اصل غایت‌مندی، مفهومی از کمال و فعلیت عین است که صورت (مفهوم) آن به نحو غایی، علت متعلق خویش است؛ «پس جایی که نه صرفاً شناخت یک متعلق بلکه خود متعلق (صورت و وجود آن) به مثابه معلولی اندیشیده شود که فقط به کمک مفهومش ممکن است غایتی را تعقل کرده‌ایم. تصور معلول در اینجا مبنای ایجابی علتش و مقدم بر آن است» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۱۰، ۱۲۲). تصویر غایت‌مندانه اعیان و طبیعت که در عین حال متعلق زیبایی طبیعی نیز هست، به فرولایه فوق محسوسی از اعیان و طبیعت ارجاع می‌دهد که البته کاملاً نامتعین است. کانت مدعی است ما از تصویر طبیعت غایتمند چنان سخن می‌گوییم که گویی (as if) طبیعت فی‌نفسه نیز در واقع چنین است (رک. ماحوزی، ۱۳۸۷: ۶۰). این طبیعت فی‌نفسه که به نومن‌های اعیان و طبیعت به‌عنوان یک کل ارجاع می‌دهد، تصویری کاملاً ذهنی است و نباید آن‌گونه که هگل می‌اندیشید، به نحو عینی نگریسته شود (Kraft, 1996: 77-78). علاوه بر این، تجربه زیباشناختی از این تصویر که همچون اثر هنری طراحی شده است، به هنرمندی الهی (*divine artificer*) اشاره می‌کند که جهان را هنرمندانه طراحی کرده است (Elliott, 1996: 305). آلیسون در تفسیر دیدگاه‌های کانت، زیبایی طبیعی را ناظر به غایت‌مندی طبیعت خارجی و به عبارت دیگر، فرولایه فوق

تحقق غایات و دستوره‌های عقل عملی و اخلاق است. از آنجا که آدمی شهروند دو جهان است، به این معنا که از یکسو به لحاظ تن خود، تحت مکانیسم طبیعت نیوتنی به سر می‌برد و از سوی دیگر، خود را واجد اراده آزاد می‌یابد (کانت، ۱۳۶۹: ب ۴۵۷، ۱۲۷-۱۲۶) و از آنجا که دستورها و تکالیف اخلاقی که نتیجه فعالیت عقل عملی محض و اراده مختار هستند باید در ساحت طبیعت متحقق شوند- زیرا در غیر این صورت پوچ و بیهوده خواهند بود- پس نظریه اخلاق مستلزم ساحت دیگری غیر از ساحت پدیداری فیزیک نیوتنی است که اراده بتواند در آن آزادانه اعمال علیت کند. کانت این ساحت را به مدد زیبایی طبیعی و تصویر غایت‌مندانه طبیعت تبیین کرده است (Allison, 2001: 195-81 & Kraft, 1996: 77-81). این ساحت یا همان طبیعت غایت‌مند فی‌نفسه (فرولایه فوق محسوس طبیعت)، از آنجا که محصول تأمل قوه متخیله بر دارایی‌های فاهمه است و در گام بعد، عقل عملی از آن برای تحقق دستورها و تکالیف کلی و ضروری خود استفاده می‌کند (ماحوزی، ۱۳۸۹: ب ۱۴۷)، حلقه اتصال فاهمه و عقل و پلی برای گذر از طبیعت به آزادی است (see Ginsborg, 2005: 13-14) ماحوزی، ۱۳۸۸: ۱۱۵). بر مبنای توضیحات فوق می‌توان گفت، کانت فرولایه فوق محسوس طبیعت را به سه منظور مرتبط، هم در ما و هم بیرون از ما مورد بحث قرار داده است. وی در این باره می‌گوید: «اگر قبول کنیم که استنتاج ما، گرچه در همه اجزای خود به قدر کافی روشن نباشد، لاقلاً به شیوه‌ای صحیح انجام می‌گیرد، سه ایده خود را نشان می‌دهند: اولاً، ایده امر فوق محسوس به‌طور کلی، بدون تعیین بیشتر به مثابه فرولایه طبیعت؛ ثانیاً، ایده همین فوق محسوس به مثابه اصل غایت‌مندی ذهنی طبیعت برای قوه شناخت ما؛ ثالثاً، ایده همین فوق محسوس به مثابه اصل غایات

محسوس بیرون از ما و اشارات کانت مبنی بر فرولایه فوق محسوس درون ما را منحصر به مباحث وی در باب زیبایی هنری- که طی آن هنرمند بنا به نبوغ خود قواعد جدیدی به هنر می‌بخشد (رک. کانت، ۱۳۸۱: ب ۴۸، ۲۴۸) - دانسته است (Allison, 2001: 214). تفسیر فوق هرچند بر مبنای برخی از عبارات کانت در نقد سوم به نظر صحیح می‌آید اما کامل نیست زیرا اولاً، هرچند تصویر طبیعت به‌عنوان یک کل (جهان)، از وجهی به فرولایه فوق محسوس بیرون از ما یا همان طبیعت فی‌نفسه خارجی اشاره دارد که احساس لذت زیباشناختی ما را در قبال زیبایی‌های طبیعی خارجی تبیین می‌کند، اما همین تصویر، به دلیل کاربردی که برای قوه فاهمه در شناسایی تجربی (مکانیکی) و متعین طبیعت دارد، تصویری ذهنی و غایت‌مند برای قوه شناسایی ما و در نتیجه فوق محسوسی درون ما نیز لحاظ می‌شود. زیرا این تصویر که بر مبنای اصل علت غایی و نه علت فاعلی (مکانیکی)، تأمل شده است، علاوه بر تبیین چگونگی حصول مفاهیم تجربی کلی (انواع و اجناس)، اصل یکنواختی طبیعت را (uniformity of nature) - که به عقیده کانت، صرفاً از طریق تصویر غایت‌مندانه طبیعت تبیین می‌شود- نیز به دست می‌دهد. این اصل به‌عنوان اصل حامی مکانیسم و استقراء، فاهمه را در شناسایی بیشتر و کامل‌تر طبیعت یاری می‌نماید و بدین ترتیب بنیاد متافیزیکی دیگری از فیزیک نیوتنی را تأمین می‌کند (رک. ماحوزی، ۱۳۸۷: ۶۷-۵۳). بنابراین قوه حکم تأملی، حصول تصویر طبیعت فی‌نفسه را که نتیجه خودانگیختگی آزاد این قوه با فاهمه (قوه شناخت) است به مثابه «غایت‌مندی ذهنی طبیعت برای قوه شناخت ما» در نظر می‌گیرد. ثانیاً، تصویر غایت‌مندانه طبیعت به‌عنوان یک کل، بدان جهت که از تعیینات علی و مکانیکی فاهمه آزاد است، فضایی مناسب برای

اختیار و اصل هماهنگی این غایات با اختیار در حوزه اخلاقی» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۵۷، ۲۹۶). اما در طریق دوم (غایت‌مندی با غایت)، قوه حکم تأملی با نظر به غایت یا غایاتی معین، طبیعت و اعیان متکثر جاندار و بی‌جان آن را مورد تأمل قرار می‌دهد. از آنجا که غایت هر عین، کمالی است که باید در نهایت بدان دست یابد و گویی اعیان این غایت را آگاهانه دنبال می‌کنند، پس در مطالعه ارگانیسم‌های طبیعی که واجد اجزائی متعدد هستند لازم است با نظر به علیتی غیر از علیت مکانیکی، ارتباط اندام‌وار و برخاسته از شعور اجزای موجودات ارگانیکی و کلیت طبیعت را تبیین کنیم. زیرا ارگانیسم‌ها به دلیل نوع ارتباطی که اجزاء آن‌ها با هم و با کل دارند، صرفاً از طریق علیت مکانیکی قابل مطالعه نیستند. در این گونه موجودات، گویی تمامی اجزاء، آگاهانه و بر اساس برنامه و طرح معینی در خدمت همدیگر و در خدمت کل عمل می‌کنند. از همین رو مکانیسم نمی‌تواند رابطه آن‌ها را تبیین کند؛ «البته کاملاً مسلم است که ما نمی‌توانیم موجودات سازمند و امکان‌درونیشان را بر طبق اصول صرفاً مکانیکی طبیعت به قدر کفایت بشناسیم تا چه رسد که تبیین کنیم و با جرأت می‌توان گفت که همان قدر نیز مسلم است که برای انسان‌ها محال است چنین سودایی بپروراند یا امیدوار باشند روزی نیوتن دیگری پیدا شود که تولید برگ علفی را طبق قوانین طبیعی که هیچ قصدی آن‌ها را سامان نداده است، قابل فهم کند؛ بلکه باید چنین بصیرتی را بالمره برای انسان منکر شویم» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۷۵، ۳۶۷). بر این مبنا، قوه حکم تأملی هم در مطالعه ارگانیسم‌های فردی و هم در مطالعه طبیعت به عنوان یک ارگانیسم بزرگ، باید برمبنای اصل غایت‌مندی، نوعی شعور در طبیعت را، هر چند به نحو استعلایی و ذهنی، تبیین کند؛ «برای قوه حاکمه تأملی این قضیه بنیادی کاملاً صحیح است که

باید برای پیوندی چنین آشکار میان چیزها بر طبق علل غائی، علیتی غیر از مکانیسم، یعنی یک علت جهانی (cause of the world) (هوشمند) را که موافق با غایات عمل می‌کند تعقل کند» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۷۱، ۳۵۲). قوه حکم تأملی به این منظور، تلاش می‌کند «غایت طبیعی» ارگانیسم‌های فردی و طبیعت به عنوان یک کل را تأمل کند و بیابد. به عقیده کانت، برای اینکه چیزی غایت طبیعی باشد، باید علت و معلول خودش باشد. به عبارت دیگر، این شیء باید به لحاظ مفهوم خود، علت خویش و در عین حال، معلول اجزاء خود باشد. در مورد یک ارگانیسم فردی، اجزاء، ایجاد کننده کل و کل نیز متقابلاً از طریق مفهوم خود، علت اجزاء است (بهشتی، ۱۳۸۴: ۲۲-۱۹). در مورد طبیعت به عنوان یک کل نیز، تمامی اجزاء همچون وسایلی در خدمت غایت نهایی طبیعت و بنابراین علت آن هستند و غایت نهایی طبیعت نیز متقابلاً از طریق مفهوم خود، علت نظم و سیاق طبیعت و اجزاء است (کانت، ۱۳۸۱: ب ۶۵، ۳۳۵-۳۳۰). جستجوی غایت طبیعی برای طبیعت به عنوان یک کل مستلزم تفکیک «غایت امکانی» از «غایت نهایی» طبیعت است. در غایت امکانی، یک شیء هم غایتی برای دیگر اشیاء و هم در عین حال، وسیله‌ای در خدمت اشیائی دیگر است اما چیزی که به عنوان غایت نهایی طبیعت تأمل می‌شود، باید نهایی‌ترین غایت طبیعت باشد، بدین معنا که نباید خود وسیله‌ای در خدمت شیئی دیگر باشد (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۲، ۴۰۱ و ب ۸۴، ۴۱۲). با نظر به این تفکیک، قوه حکم تأملی تلاش می‌کند ضمن یافتن غایت و یا غایات امکانی اشیاء، به واپسین غایت طبیعت و جهان دست یابد. این پژوهش به قوه حکم این امکان را می‌دهد تا با طبقه‌بندی اعیان و موجودات در سیاقی اندام‌وار، تصویری از طبیعت به عنوان یک کل به دست آورد. قوه حکم این تصویر را نه به عنوان تصویری

نمی‌تواند شئی از اشیاء طبیعت و موجودی درون طبیعت باشد؛ «اگر در تمام طبیعت جستجو کنیم در آن، به عنوان طبیعت، هیچ موجودی که بتواند مدعی این امتیاز باشد که غایت نهایی خلقت است پیدا نمی‌کنیم و حتی به نحو پیشین می‌توانیم اثبات کنیم که چیزی که بتواند غایتی واپسین برای طبیعت باشد، علی‌رغم همه تعینات قابل تصور و صفاتی که می‌توان برایش قائل شد، باز هم به عنوان شیء طبیعی هرگز نمی‌تواند غایتی نهایی باشد» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۲، ۴۰۱). بنا به این نکته، غایت نهایی طبیعت باید امری فوق محسوس و بیرون از طبیعت باشد و صرفاً از طریق مفهوم خود علت تشکیل طبیعت و سازماندهی آن باشد. کانت انسان به عنوان موضوع اخلاق را غایت نهایی طبیعت سازماندهی معرفی کرده، وجود عقلی این موجود را بیرون از جهان متصور داشته است؛ «قضیه‌ای بنیادی وجود دارد که حتی عادی‌ترین عقل انسانی ناگزیر از اعلام موافقت فوری با آن است، و آن این است که اگر به‌طور کلی باید غایتی نهایی وجود داشته باشد که عقل آن را به نحو پیشین فراهم می‌کند این غایت نهایی نمی‌تواند چیزی جز انسان (هر موجود ذی‌عقل از جهان) تحت قوانین اخلاقی باشد. زیرا (و هر کس چنین حکم می‌کند) اگر جهان فقط از موجودات بی‌جان یا قسماً از موجودات زنده اما فاقد عقل تشکیل شده بود، وجود چنین جهانی هیچ ارزشی نداشت زیرا موجودی در آن نبود که کمترین مفهومی از ارزش داشته باشد» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۷، ۳۲-۴۳۱). انسان معقول و فوق محسوسی که به عنوان غایت نهایی جهان معرفی شده است، در عین حال غایت نهایی اخلاق نیز هست. این انسان نه به لحاظ بدن خود، بلکه به لحاظ عالی‌ترین غایت عقلی خود یعنی رسیدن به مقام تقدس و خیر اعلا (**highest good**) است که به عنوان غایت نهایی اخلاق و طبیعت معرفی شده است. این فوق محسوس

متعین و قابل شناسایی برای ذهن، بلکه به عنوان تصویری صرفاً فی‌نفسه و فوق محسوس عرضه می‌کند. از همین رو، تصویر مذکور ناسازگاری با تصویر مکانیکی طبیعت که توسط فاهمه ساخته شده است ندارد؛ زیرا یکی به ساحت فوق محسوس و دیگری به ساحت محسوس تعلق دارد؛ «بنابراین آنچه را در طبیعت که به مثابه عین حسی ضروری است طبق قوانین مکانیکی لحاظ می‌کنیم اما در عین حال توافق و وحدت قوانین خاص و صور موافق با آن‌ها را - که بالنسبه به قوانین مکانیکی باید امکانی داوری شوند - به مثابه اعیان عقلی (و حتی کل طبیعت را به مثابه نظام) برطبق قوانین غایت‌شناختی لحاظ می‌نماییم. بدین ترتیب طبیعت را موافق با دو اصل داوری می‌کنیم، بی‌آنکه شیوه تبیین مکانیکی توسط شیوه تبیین غایت‌شناختی، به نحوی که گویی نقیض یکدیگرند، طرد شود» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۷، ۴۳۲-۴۳۱). به عقیده کانت امکان آشتی و سازگاری مکانیسم و غایت‌شناسی به نحو تقویمی کاملاً متنافی است. زیرا هر یک از این دو طارد دیگری است (ماحوزی، ۱۳۸۹ الف). از این رو برای آشتی آن‌ها باید به اصلی که خارج از تصور تجربی ممکن طبیعت قرار دارد یعنی به «فرولایه فوق محسوس طبیعت» متوسل شویم که قوه حکم تأملی آن را برای ما فراهم می‌سازد، هرچند این عرصه کاملاً برای ما نامتعین است و صرفاً نمایش داده می‌شود (کانت، ۱۳۸۱: ب ۷۷، ۳۸۰-۳۷۹). این فوق محسوس در جریان پژوهش غایت‌شناختی طبیعت تبیین شده است؛ بدین گونه که در جریان پژوهش غایت‌شناسانه طبیعت تلاش می‌شود غایتی نهایی که از طریق مفهوم خود، علت جهان و انتظام آن است، یافت شود اما چون تمامی اشیاء طبیعی، هرچند خود غایت موجودات فراوان دیگری باشند، می‌توانند به عنوان وسیله‌ای برای موجودی دیگر لحاظ شوند. پس این غایت نهایی

از آن رو غایت نهایی طبیعت و جهان است که علاوه بر وضع قانون‌ها و دستورهای اخلاقی، برای رسیدن به عالی‌ترین مقام اخلاقی یا همان تقدس، آگاهانه از همراهی طبیعت با خواسته‌های اخلاقی خود سود جسته، تلاش می‌کند به مقام خیر اعلا نائل شود. کانت این آگاهی و اختیار انسان به عنوان موجودی فی‌نفسه (فوق محسوس) و بیرون از طبیعت که تلاش می‌کند با کنترل امیال (شر بنیادی) برخاسته از طبیعت جسمانی و حیوانی، به آزادی از تقیدات طبیعت نائل شود و به اخلاقیات کامل (فضیلت‌مندی) دست یابد را «فرهنگ انضباط» (culture of discipline) نامیده و انسان را بدین لحاظ غایت نهایی جهان دانسته است؛ «ایجاد قابلیت در موجود ذی‌عقل برای تعیین غایات دلخواه به‌طور کلی (که در نتیجه توأم با اختیار اوست) همان فرهنگ است. بنابراین، فقط فرهنگ می‌تواند آن غایت واپسینی باشد که دلیلی برای انتساب آن به طبیعت بالنسبه به نوع بشر در دست داریم. این شرط قابلیت [برای غایات]، که می‌توان آن را فرهنگ انضباط نامید، سلبی است و عبارت است از آزاد ساختن اراده از خودکامگی امیال که با وابسته کردن ما به بعضی اعیان طبیعت ما را از انتخاب ارادی ناتوان می‌سازند، زیرا اجازه می‌دهیم امیالی که طبیعت به‌عنوان سررشته‌های هدایت‌کننده‌ای برای غفلت نکردن از طبیعت حیوانی در ما و آسیب نرساندن به آن به ما بخشیده است - و از آزادی کافی برای مهار یا رها کردن عنان آن‌ها و بسط یا قبض‌شان به اقتضای غایت عقل برخورداریم - به زنجیرهایی تبدیل شوند» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۳، ۴۰۹-۴۰۸). با توجه به این نکته، آدمی بنا به اختیار خود به‌عنوان «فوق محسوسی» که به‌مدد همراهی طبیعت غایت‌مند با خواسته‌های عقلی و اخلاقی، از تمایلات و ضرورت‌های مکانیکی بدن و محیط خود آزاد است، با وضع غایات متعالی و معقول و با کنترل امیال و دیگر

موانع اخلاق، برای رسیدن به مقام تقدس و معقولیت تلاش می‌کند. این استفاده آگاهانه مبتنی بر این اندیشه است که چون انسان فوق محسوس (موجود اخلاقی) غایت نهایی جهان است، پس خالق ذی‌شعور جهان نیز، این ارگانسیم بزرگ، زیبا و شکوهمند را در راستای نیل انسان به اخلاقیات خلق و طراحی کرده است. به‌عبارت دیگر، خداوند جهان را اخلاقی خلق کرده و بر آن، قواعدی معقول برای رفاه و اخلاقیات انسان حاکم کرده است (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۶، ۴۲۶). بنابه‌نکته فوق، طراحی و ادراک فوق محسوس جهان غایت‌مند به مثابه یک ارگانسیم بزرگ، به خداوند نسبت داده شده است. از این رو غایت‌شناسی فیزیکی مرتبط با خداشناسی است؛ «مفهوم چیزی که وجود یا صورتش را فقط به شرط غایتی ممکن تصور می‌کنیم به‌طور انفکاک ناپذیر با مفهوم امکانی بودنش (برطبق قوانین طبیعی) پیوند دارد. به همین دلیل است که چیزهای طبیعی که آن‌ها را فقط به‌عنوان غایت ممکن می‌یابیم بهترین دلیل امکانی بودن کل جهان را تشکیل می‌دهند و چه برای فهم مشترک و چه برای فیلسوف، یگانه مبنای معتبر اثبات وابستگی جهان به ذاتی موجود در جهان و البته ذی‌شعور (به‌دلیل صورت غایت‌مند جهان)، و پیدایش آن از چنین موجودی به‌شمار می‌روند. بدین ترتیب غایت‌شناسی توضیح‌نهایی پژوهش‌هایش را فقط در خداشناسی پیدا می‌کند» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۷۵، ۳۶۶-۳۶۵). کانت این خداشناسی و الهیات برخاسته از آن را «الهیات فیزیکی» نامیده است (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۵، ۴۱۶-۴۱۵). از آنجا که تصویر غایت‌مندانه طبیعت، صرفاً تصویری ذهنی و فوق محسوس و بنابراین ناشناختنی برای فاهمه و قوای معرفتی ذهن است، پس این خداشناسی نیز نه یک خداشناسی جزمی بلکه خداشناسی استعلایی است. بنا به این نکته، نهایت حرفی که این خداشناسی می‌گوید آن است که «ما

قانون اخلاق بدون در نظر گرفتن آن، قانونی پوچ و باطل است؛ «از آنجا که ترویج این خیر اعلا، که تصور آن حاوی این پیوند است، موضوع ضروری پیشین اراده ماست و ارتباطی ناگسستنی با قانون اخلاق دارد، پس در صورت محال بودن ترویج خیر اعلا ضرورتاً بطلان قانون اخلاق نیز، نتیجه می‌شود. بنابراین اگر خیر برتر از طریق قواعد عملی ممکن نیست، در آن صورت قانون اخلاق نیز که ما را به [ترویج] آن فرمان می‌دهد، معطوف به غایات موهوم عبثی است و در نتیجه باید باطل باشد» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۵:۱۱۴، ۱۸۹). شرط تحقق خیر اعلا، هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاق است اما اراده انسان، هرچند در وضع تکالیف اخلاقی درصدد است به نحو مستقل عمل کند ولی تا حد بسیار زیادی تحت تأثیر علیت فیزیکی و مکانیکی بدن و محیط طبیعی پیرامون خود نیز قرار دارد. به عبارت دیگر، امیال و طبیعت با اعمال نفوذ بر اراده، تصمیم‌گیری‌های انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. از همین روست که کانت انسان را شهروند دو جهان دانسته است زیرا به لحاظ بدن خود تحت تأثیر علیت مکانیکی و به لحاظ ذات معقول و فوق محسوس خود، تحت علیت اختیار عمل می‌کند (کانت، ۱۳۸۱: ۱۹۰). به عقیده کانت، از آنجا که تحقق خیر اعلا تکلیفی ضروری است پس لازم است ناسازگاری این دو علیت به منظور نیل به هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاق برطرف شود. کانت به این منظور، دو مؤلفه سعادت و فضیلت را برای خیر اعلا در نظر گرفته و نیل به خیر اعلا را منوط به سازگاری و هماهنگی توأمان آن دو دانسته است (کانت، ۱۳۸۱: ب ۵:۱۱۳، ۱۸۸). طبق این دیدگاه، هرگاه سعادت - که به قوه میل و علیت بدن انسان مربوط است - با فضیلت - که به قوه عقلی و علیت آزاد انسان مربوط است - چنان هماهنگ شوند که در نتیجه هماهنگی آن‌ها، اراده انسان بدون مزاحمت

به دلیل سرشت قوای شناختیمان، [و] بنابراین در پیوند تجربه با عالی‌ترین اصول عقل، مطلقاً نمی‌توانیم هیچ مفهومی از امکان چنین جهانی بسازیم مگر با اندیشیدن علت اعلائی برای آن که از روی قصد عمل می‌کند. بنابراین این قضیه را که موجود نخستین ذی‌شعوری وجود دارد نمی‌توانیم به‌طور عینی اثبات کنیم؛ بلکه آن را فقط به‌طور ذهنی برای کاربرد قوه حاکمه‌مان در تأملش درباره غایات در طبیعت، که با هیچ اصل دیگری جز اصل علیتِ قصدی علتی اعلا قابل تعقل نیستند، اثبات می‌کنیم» (کانت، ۱۳۸۱: ۳۶۶). بر مبنای مطالب فوق می‌توان گفت، قوه حکم تأملی، چه در تأملات زیباشناختی و چه در تأملات غایت‌شناختی خود، تصویری فی‌نفسه از طبیعت به‌عنوان یک کل عرضه می‌دارد. این تصویر که در تأملات زیباشناختی تبیین‌کننده قوه ذوق و در تأملات غایت‌شناختی تبیین‌کننده ارگانسیم‌های طبیعی موجود در جهان است، فرولایه فوق محسوس از طبیعت است که حصول آن، مستلزم طرح فرولایه‌های دیگری چون «خداوند» به‌عنوان طراح آن، «ذات معقول انسان» به‌عنوان غایت نهایی آن و «اختیار و خودآیینی» به‌عنوان مبنای تشکیل آن نیز هست. حال در گامی پیش‌تر، عقل عملی باید این فوق محسوس‌ها را به‌عنوان ملزومات نظریه اخلاق متعین ساخته و برای آن‌ها مصداق یابی کند؛ هرچند این مصداق‌یابی به‌معنای محسوس شدن فوق محسوس‌ها نیست (کانت، ۱۳۸۰، ب ۵:۱۳۵، ۲۲۲).

عقل عملی محض و تعین بخشیدن به فرولایه‌های

فوق محسوس

به‌عقیده کانت، خیر اعلا غایت نهایی عقل عملی و نظریه اخلاق است، از این رو همگان مکلف به تعقیب آن هستند. این غایت، تا آن حد واجد اهمیت است که

علیت مکانیکی، کاملاً تحت قانون عقل عملی و اختیار قرار گیرد، انسان به عالی‌ترین خیر ممکن و مقام تقدس دست می‌یابد. به عقیده کانت، در صورت تبیین امکان نیل انسان به مقام تقدس و معقولیت کامل است که فرامین اخلاقی واجد محتوا (ماده) گردیده و افراد به انجام این فرامین ترغیب می‌شوند (کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۷، ۴۳۴). به این منظور، لازم است برای هماهنگ ساختن سعادت و فضیلت، طبیعت چنان خوانش شود که نه تنها اراده معقول و آزاد انسان را محدود نکند بلکه غایات عقلی و اخلاقی وی را نیز حمایت کند. کانت فرولایه فوق محسوس طبیعت را به همین منظور در نقد سوم تبیین کرده است. وی با عرضه این تصویر، امکان نظری همراهی طبیعت با اراده آزاد را تبیین کرده است. در این تصویر، تمامی اعیان طبیعی و خود طبیعت به مثابه یک ارگانسیم بزرگ، همچون وسیله‌ای در خدمت انسان به عنوان موضوع نهایی اخلاق عمل می‌کنند (رک. ماحوزی، ۱۳۸۹: ب: ۱۴۷). انسانی که در طریق عقلانیت گام برمی‌دارد نه تنها از همراهی طبیعت با امیال و خواسته‌های خود احساس خوشبختی و سعادت می‌کند، بلکه آگاهانه از این همراهی به منظور تحقق عالی‌ترین غایت خود یعنی «تابعیت اراده تحت قانون اخلاق» و در نتیجه تحقق خیر اعلا سود می‌جوید؛ «عقل به طور پیشین ما را وادار می‌کند تا با تمام قوایمان خیر اعلا را، که عبارت است از ترکیب حداکثر رفاه موجودات ذی‌عقل با شرط اعلا خیر فی‌نفسه، یعنی عبارت است از سعادت کلی توأم با قانون‌مندانه‌ترین اخلاقیت، پیشرفت دهیم. در این غایت نهایی، امکان یک جزء، یعنی سعادت، به‌طور تجربی مشروط است، یعنی به تقوّم طبیعت (که ممکن است با این غایت موافق یا ناموافق باشد) وابسته است و از جنبه نظری ظنی [پروبلماتیک] است، درحالی‌که جزء دیگر، یعنی اخلاقیت که بالنسبه به آن از تأثیرات

طبیعت آزادیم، از حیث امکانش کاملاً پیشین است و به طور جزمی یقینی است. بنابراین برای واقعیت‌نظری عینی مفهوم غایت نهایی موجودات ذی‌عقل لازم است که ما نه تنها به طور پیشین غایتی نهایی را برای خود پیش‌فرض گرفته باشیم، بلکه خلقت، یعنی خود جهان نیز برای وجودش غایتی نهایی داشته باشد، که اگر اثباتش به طور پیشین ممکن باشد، به واقعیت ذهنی غایت نهایی [موجودات ذی‌عقل] واقعیت عینی خواهد افزود؛ زیرا اگر خلقت روی هم رفته غایتی نهایی داشته باشد، نمی‌توانیم آن را به نحو دیگری جز به مثابه [غایتی] هماهنگ با غایت اخلاقی (که فقط آن است که مفهوم غایتی را ممکن می‌سازد) تعقل کنیم» (ماحوزی، ۱۳۸۱: ب ۸۸، ۴۳۸-۴۳۷). اما تحقق فضیلت و سعادت و هماهنگی این دو با هم و در نتیجه تحقق خیر اعلا مستلزم سه حقیقت دیگر نیز هست که کانت از آن‌ها تحت عنوان اصول موضوع عقل عملی یاد کرده است. به عقیده وی، اختیار، بقای نفس و خداوند سه اصل موضوعی هستند که بدون آن‌ها تحقق خیر اعلا غیر ممکن خواهد بود. این سه هرچند حقایقی فوق محسوس‌اند و - همان‌گونه که در نقد اول و سوم گفته شده است - شهود و معرفتی بدان‌ها تعلق نمی‌گیرد ولی چون قانون‌های اخلاقی را محتوا دار می‌کنند و در نتیجه لازمه عقل عملی محض هستند، «واقعیت عینی» شان اثبات می‌شود. به عبارت دیگر، چون وجود این سه اصل موضوع، تنها شرط‌هایی‌اند که تحت آن‌ها فعل اخلاقی در نسبت با خیر اعلا ایجاب‌پذیر می‌شود پس حقایقی عینی و متعین‌اند (Weithe Beck, 1984: 252). بنابراین، اصول موضوعه فوق، که همان ایده‌های عقل نظری محض نیز هستند، صرفاً به لحاظ عملی ضرورت و عینیت می‌یابند؛ «این اصول موضوعه، جزئیات نظری (theoretical dogmas) نیستند، بلکه فرض‌هایی

عقلانی نظری، که هرگونه شناخت نظری عقل عبارت از آن است، از این ایده‌ها بکنیم» (کانت، ۱۳۸۰: ب ۵:۱۳۵، ۲۲۱). همچنین عقل عملی با تکمیل و تجهیز الهیات فیزیکی، به‌مدد تعیین بخشیدن به فوق محسوس‌هایی که قوه حکم تأملی حاصل آورده است، الهیاتی اخلاقی عرضه می‌کند که بنیاد دین‌شناسی مورد نظر کانت را تشکیل می‌دهد. این دو الهیات هرچند در ارتباط با هم عمل می‌کنند اما هیچ کدام منتج از دیگری نیست زیرا یکی مبتنی بر طبیعت و دیگری مبتنی بر اخلاق است؛ «اما وجود مواد فراوانی برای غایت شناسی فیزیکی (حتی اگر ضروری نیز باشد) در جهان واقعی برای موجودات ذی‌عقل در آن، تصدیق مطلوب حجت اخلاقی است، تا جایی که طبیعت می‌تواند چیزی مشابه با ایده‌های عقلی (اخلاقی) را نمایش دهد. زیرا بدین طریق، مفهوم یک علت اعلای ذی‌شعور (که گرچه برای [ایجاد] یک الهیات کافی نیست) برای قوه حاکمه تأملی واقعیتی کافی کسب می‌کند اما به‌عنوان مبنای برهان اخلاقی ضروری نیست و برهان اخلاقی نیز به‌عنوان یک برهان، از طریق استدلالی پیش‌رونده برطبق اصلی واحد، به تکمیل مفهوم علت اعلا که بنفسه هیچ اشارتی به اخلاقیات ندارد، خدمت نمی‌کند. دو اصل این‌چنین ناهمگون نظیر طبیعت و اختیار فقط می‌توانند دو نوع مختلف برهان فراهم کنند و کوشش برای اشتقاق یکی از دیگری، بالنسبه به چیزی که باید اثبات شود، بیهوده است» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۹۱، ۴۷۲-۴۷۱). پیوند فوق تا حد بسیار زیادی ناشی از ماهیت غایت‌مند جهان است زیرا طبق نظر کانت، چون اندیشیدن به فرولایه فوق محسوس طبیعت نهایتاً اندیشیدن به غایت‌مندی اخلاقی است (Elliot, 1996: 305-306)، پس قوه حکم تأملی می‌تواند تصویر نومنال و فوق محسوس علیت خداوند در طراحی جهان غایت‌مند و اخلاقی را

هستند که به لحاظ عملی ضروری‌اند. بنابراین درحالی‌که شناخت نظری ما را توسعه نمی‌دهند، ولی به ایده‌های عقل نظری به‌طور عام (از طریق مستند ساختن آن‌ها به امور عملی) واقعیت عینی می‌بخشند و حق برخورداری از مفاهیمی را به آن اعطا می‌کنند که در غیر این صورت حتی جرأت قائل شدن به امکان آن‌ها را ندارد» (کانت، ۱۳۸۰: ب ۵:۱۳۲، ۲۱۷). به عقیده کانت، سه اصل موضوع اختیار- بدین لحاظ که امکان فضیلت و تابعیت اراده از دستورهای اخلاق را برقرار می‌سازد- بقای نفس- بدین لحاظ که امکان هارمونی و هماهنگی فضیلت و سعادت را حتی پس از مرگ تن تأمین می‌کند- و خداوند- بدین لحاظ که با طراحی عاقلانه نظام غایت‌مندانه جهان، امکان همراهی سعادت و فضیلت را میسر می‌سازد- با تأمین بنیادهای لازم برای تحقق خیر اعلا و نظریه اخلاق، سه ایده عقل نظری محض و فوق محسوس‌های تبیین شده توسط قوه حکم تأملی را تعیین بخشیده و آن‌ها را از هیأت پیش‌فرض به هیأت اصل موضوع تبدیل می‌کنند (Weithe Beck, 1984: 252). بدین ترتیب، عقل عملی برای ایده‌ها و فوق محسوس‌های مورد نیاز خود مصداق‌یابی می‌کند ولی این مصداق‌یابی به معنای شناسایی مصادیق آن‌ها نیست؛ «حال این ایده‌ها به کمک یک قانون عملی قطعی و به‌عنوان شرایط ضروری امکان چیزی که به فرمان آن قانون باید موضوع اراده قرار بگیرد، واقعیت عینی کسب می‌کنند. یعنی از طریق آن قانون، بدون آن که بتوانیم نوع و نحوه ارتباط مفهوم این ایده‌ها با موضوع [و مصداق] شان را نشان دهیم، می‌آموزیم که آن‌ها موضوع [و مصداقی] دارند و این هم هنوز به معنای شناخت این موضوعات نیست. زیرا از این طریق، نه می‌توانیم هیچ‌گونه حکم ترکیبی درباره آن‌ها صادر کنیم و نه می‌توانیم کاربردشان را از لحاظ نظری تعیین کنیم. در نتیجه نمی‌توانیم هیچ استفاده

در خدمت عقل عملی قرار دهد تا عقل عملی با تعیین بخشیدن به این تصویر و علیت خالق آن، وجود خداوند را اثبات کند (کانت، ۱۳۸۱: ب ۹۱، ۴۷۹). بدین ترتیب، کانت با بهره‌گیری الهیات اخلاقی از الهیات فیزیکی و در عین حال تکمیل این الهیات در نظریه اخلاقی خود، وجود خداوند و صفات او را بر مبنای عقل عملی و فضیلت‌مندی که ویژگی همه موجودات معقول است بررسی کرده است (کانت، ۱۳۸۵: ۱۱۷-۱۱۶ و کانت، ۱۳۸۰: ب ۱۳۹: ۵، ۲۲۸). تفصیل نکته اخیر در نوشتاری مستقل آمده است (رک. ماحوزی، ۱۳۹۲).

نتیجه

فرولایه فوق محسوس در فلسفه نقدی کانت جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد چنانکه فهم این فلسفه تا حد بسیار زیادی به فهم جایگاه این موضوع در مباحث نظری، زیباشناختی، غایت‌شناختی و اخلاقی دارد. کانت با دقت تمام فرولایه فوق محسوس را در سه اثر اصلی خود تبیین کرده و با ایجاد ارتباط بین مباحث این سه نقد، مفهوم نظام کامل فلسفی را تبیین کرده است. به عقیده وی، همکاری سه قوه فاهمه، خیال و عقل در عرضه و تبیین فوق محسوس‌ها، نهایتاً به وحدت اجزای فلسفه نقدی و تشکیل نظام واحد فلسفی منجر می‌شود که در آن، تمامی قوای ذهن و موضوعات فلسفی در خدمت هم و در خدمت کل عمل می‌کنند. طبق این همکاری متقابل، فاهمه کثرات چندی را در خدمت عقل نظری و متخیله قرار می‌دهد و این دو با استنتاج ایده‌های استعلایی و فرولایه‌های فوق محسوس، ملزومات نظریه شناخت و اخلاق را تأمین می‌کنند. عقل عملی نیز با تعیین بخشیدن به ایده‌ها و فوق محسوس‌ها، هم تصویر غایت‌مندانه

طبیعت را که پشتوانه استقراء است، تعیین می‌بخشد و هم احساس زیباشناختی مرتبط با احساس اخلاقی انسان را تقویت می‌کند. بدین ترتیب کانت علاوه بر تبیین امکان مسالمت‌آمیز پژوهش مکانیکی و غایت‌شناختی طبیعت، بنیادهای متافیزیکی و نظری نظریه اخلاق و دین را نیز در پیوند با طبیعت فراهم ساخته است. زیرا انسان به مثابه موجود معقول و فوق محسوس، هم غایت نهایی طبیعت و هم غایت نهایی نظریه اخلاق است. از این رو، مغایرتی بین فوق محسوس تحت طبیعت و فوق محسوس تحت قانون اخلاق وجود ندارد و بنابراین بین این دو عرصه شکاف و جدایی وجود ندارد. تمامی این موارد، گویای آن است که، برخلاف دیدگاه برخی از مفسرین که صرفاً به مباحث نقد اول توجه دارند، نه تنها ذوات فی‌نفسه و فوق محسوس‌ها در فلسفه نقدی کانت جنبه سلبی و حاشیه‌ای ندارد بلکه این موضوع تأمین‌کننده بسیاری از بنیادهای اصلی نظام فلسفی وی نیز هست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- کانت اعتقاد را چنین تعریف کرده است: «اعتقاد باوری است از روی اختیار، نه به چیزی که باید برایش براهین جزمی برای قوه حاکمه تعینی نظری بیابیم یا به چیزی که باید خود را مقید به آن نگاه داریم، بلکه به چیزی که آن را به خاطر مقصودی موافق با قوانین اختیار فرض می‌کنیم؛ مع‌هذا نه مثل عقیده بدون مبنای کافی، بلکه با [داشتن] مبنایی در عقل (گرچه فقط از حیث کاربرد عملی آن) که برای مقصود آن کفایت می‌کند» (کانت، ۱۳۸۱: ب ۹۱، ۴۶۲).
- ۲- کانت پس از این در نقد سوم ادراک کننده چنین متعلقی را خدا دانسته و خلق فوق محسوس‌های باشکوهی چون جهان، اختیار و غیره را به وی نسبت داده است (ببینید کانت، ۱۳۸۱: ب ۸۷، ۴۳۶).

منابع

پژوهشی شناخت، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۶۰/۱، بهار و تابستان ۱۳۱-۱۱۳.

نقدی کانت، فصلنامه علمی و پژوهشی نامه حکمت، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان: ۵۳-۶۸.

«تیین قانون عمل و عکس العمل طبق اصل مشارکت در فلسفه کانت»، فصلنامه علمی و پژوهشی خردنامه صدرا، شماره ۴۲، زمستان: ۵۲-۴۲.

- Allison, H.E. (2001). **Kant's Theory of Taste**, Cambridge University Press.
- 14- Elliott, R. K. (1996). **The Unity of Kant's Critique of Aesthetic Judgment** Immanuel Kant critical Assessment. vol 4.
- Ginsborg, H. (2005). **Kant's Aesthetics and Teleology**, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Kant, I. (1965). **Critique of Pure Reason**, Trans by Norman Kemp Smith, press in Macmillan.
- Kraft, M. (1996). **Kant's Theory of teleology**. Immanuel Kant critical Assessment. Vol 4.
- Schaper, E. (1996). **Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art**, in *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge university press.
- Weithe Beck, L. (1984). **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**, the University of Chicago press, London.

- بهشتی، محمدرضا. (۱۳۸۴). «جایگاه نقد سوم در نظام استعلایی کانت»، فصلنامه علمی- پژوهشی حکمت و فلسفه، شماره ۱، بهار، صص ۱۷-۲۶.

- کانت، ایما نوئل. (۱۳۸۵). «درس‌های فلسفه اخلاق»، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ دوم.

عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.

نقد عقل عملی، ترجمه انشاء الله رحمتی، انتشارات نورالثقلین، چاپ دوم.

تمهیدات، ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل، تهران مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران.

بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت- علی قیصری، تهران انتشارات خوارزمی.

- ماحوزی، رضا. (۱۳۹۲). «نسبت الهیات فیزیکی به الهیات غایت شناختی در اندیشه کانت»، دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، در دست انتشار، بهار و تابستان.

«جدال مکانیسم و غایت‌مندی در نقدهای اول و سوم کانت و راه حل استعلایی کانت برای آن»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، شماره ۲۱۶، بهار و تابستان: ۱۵۳-۱۳۱.

ب. «مفهوم نظام کامل فلسفی در اندیشه کانت»، فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ فلسفه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، شماره ۳، زمستان ۱۵۶-۱۴۳.

نقد قوه حکم و گذر از طبیعت به آزادی در فلسفه کانت، فصلنامه علمی-

The Importance of "Super Sensible Substrate" in Kant's System of Philosophy

*R. Mahoozi**

Abstract

In Kant's transcendental philosophy, "sensible" is an object composed of multiple sense intuitions and a priori constitutive of mind. In this philosophy, sensible nature is empirical and mechanical that becomes universal and necessary under determinate concepts and principles of Understanding. But, there is another space not determined by concepts and principles of Understanding. This space is "super sensible". This super sensible is the space of noumenal objects and is very important in Kant's system of philosophy. This sphere is important for explaining the principle of uniformity of nature as a supporter to induction, some ethical items and religion theory, organisms and culture. But how can we get at this realm? And is this realm compatible with the realm of empirical knowledge? In this paper we want to explain these matters.

Keywords

super sensible, nature, understanding, reason, teleology, pure forms

* Assistant Professor, Institute for Social and Cultural Studies

Appearance of Superhuman in the Sky of Nietzsche's Thought

*H. Alavitabar**

*A. Emami***

Abstract

This paper aims at introducing characteristics of Nietzsche's "Superhuman" as much as possible. Being principal subject in his philosophical activity, "Superhuman" is one of the most basic philosophical thoughts of Nietzsche. As a time-conscious and deep thinker, he has properly realized the meaninglessness of life in his time and society and therefore intends to pass the human being through "Nihilism" crisis like a compassionate and knowledgeable physician, opening a bright and desirable horizon in front of his eyes. Nietzsche's brilliant plan to achieve this purpose is the destruction of all common beliefs and norms and "revaluation of all values" with a noble and aristocratic approach away from slavery-like degeneration. A big mission for which a prophet, called "Superhuman", is selected in order to give the meaning to the meaningless life with his creative and strong will, resulting in happily aspiring of frequent repetition of life in the form of "eternal recurrence". He also amorously embraces the current world with all of its deficiencies.

Keywords

Superhuman, pathos of distance, Nihilism, revaluation of values, the meaning of life

* Assistant Professor, Allameh Tabatabaee University

** MA, Allameh Tabatabaee University

The Analytic/Continental Divide of Contemporary Philosophy

A. Hesamifar*

Abstract

At the beginning of the twentieth century, when other philosophical tendencies were in the ascendance, two important movements emerged which rapidly came to dominate the intellectual domain: analytic philosophy and continental philosophy. The prominence of these two traditions caused the most famous classification of contemporary philosophy into analytic/continental. But this division created problems such as: Is it a comprehensive and exclusive division and could it cover all trends of contemporary philosophy? What are the features of each school which distinguish it from the other? This article tries to explain the relation between analytic philosophy and continental philosophy, and to evaluate the efforts which have been done to justify the division.

Keywords

analytic philosophy, continental philosophy, contemporary philosophy, geographical-linguistic attitude, history of philosophy

* Associate Professor, Imam Khomeini International University

An Investigation of Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time

*A. Mosleh**

*H. Rostami Jalilian***

Abstract

One of the Heidegger's encounters with Hegel is his Critique of Hegel's Notion of Time. Heidegger believes that Hegel's concept of time is past time, the vulgar understanding of time and simply a paraphrase of Aristotle's Physics. Several commentators like Derrida, Malabou, Trivers and others launched critiques on this mode of Heidegger's thinking. One of the most important critiques on Heidegger's interpretation of Hegel's time is that his critique is based upon a limited interpretation of Hegel's philosophy of nature but not upon all minutiae of Hegel's philosophy. This study also shows that in this case he overestimates the formal characterization of time as the negation of negation. Finally, we conclude that, in spite of Heidegger's interpretation, the future is an important part of Hegel's philosophy and there are several stages of time in his philosophy. Thus, we can question the vulgar understanding of Hegel's time.

Keywords

Hegel, spirit, Heidegger, future, time

* Associate Professor, Allameh Tabatabaei University

** PhD Candidate, Allameh Tabatabaei University

Avicenna's Ontological Analysis of Aristotle's *Ousia*

E. Taheri Sarteshnizi*

Abstract

Avicenna may be regarded as the first Muslim philosopher who has perceived a deep connection between Aristotelian concept of *ousia* and *being* and, analyzing the concept ontologically, he tried to correct the failures of Aristotle's thought in this field. In this way, the ambiguity of the subject-matter of first philosophy has been omitted and the capability of Aristotle's philosophical teachings is used for establishing a religious philosophy. As is explained, in spite of considerable changes made in contemporary studies on Aristotle's philosophy, Avicenna can be regarded as a perfect authority in this field.

Keywords

Avicenna, Aristotle, Avicenna's philosophy, *ousia*, entity, incidental, theology

* Associate Professor, Shahid Mahalati Higher Education Complex

Khajeh Nasir al-Din al-Tusi's Role in the Interaction of Triple Paradigms of Islamic Philosophy

*R. Mohammadzadeh**

*A. Ebadi***

Abstract

Our aim in this article is to investigate Khajeh Nasir's effective role in emergence, growth and development of triple paradigms of Islamic philosophy, that are, Masha', Ishraq and al-Hekmah al-Motealiyeh. Thus, first we present a summary of the meaning of "paradigm" and then discuss Tusi's role in the development of triple paradigms of Islamic philosophy. We believe that, by using an interactive approach, Khajeh Nasir has attained a new approach to understand the paradigms. He is the first thinker in Islamic world who created a constructive and effective interaction between two paradigms of Masha' and Ishraq, and paved the way for the emergence of al-Hekmah al-Motealiyeh. This can be explained with regard to either the conceptualization of al-Hekmat al-Motealiyeh or epistemological approach. Al-Hekmah Al-Motealiyah was influenced a lot by Tusi.

Keywords

Khajeh Nasir al-Din al-Tusi, Islamic philosophy, paradigm, Masha', Ishraq, al-Hekmah al-Motealiyeh

* Associate Professor, Imam Sadeq University

** Assistant Professor, University of Isfahan.

Zalta on Unnecessary Logical Truths

M. Hojati *

*M. Saeedimehr***

*S. Shahryari****

Abstract

According to a traditional view all logical truths are necessary; however, this thesis recently has been faced with various critiques from different points of view. Introducing some logical operators, David Kaplan and Edward Zalta claim that there are logical truths regarding common definition \boxplus that are not necessary. William Hanson objects Zalta's examples believing that they rely on unjustified presuppositions; especially he does not accept real world validity as a proper notion for presenting logical truth. Nelson and Zalta reply to his objections claiming that they have unacceptable grounds. In this paper, we introduce logical truths, then present Kaplan's and Zalta's examples and explore Hanson's objections together with their replies. At last we try to show the metaphysical roots of the debates.

Keywords

logical truths, necessity, possible worlds, model theory, actualism, possibilism

* Associate Professor, Tarbiat Modares University

** Associate Professor, Tarbiat Modares University

*** MA, Tarbiat Modares University

Metaphysik

Vol. 49 (New Series) Vol.5, NO. 15
Spring & Summer 2013

Contents

Zalta on Unnecessary Logical Truths	1
<i>M. Hodjati - M. Saeedimehr - S. Shahryari</i>	
Khajeh Nasir al-Din al-Tusi's Role in the Interaction of Triple Paradigms of Islamic Philosophy	2
<i>R. Mohammadzadeh - A. Ebad</i>	
Avicenna's Ontological Analysis of Aristotle's Ousia	3
<i>E. Taheri Sarteshnizi</i>	
An Investigation of Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time	4
<i>A. Mosleh - H. Rostami Jalilian</i>	
The Analytic/Continental Divide of Contemporary Philosophy	5
<i>A. Hesamifar</i>	
Appearance of Superhuman in the Sky of Nietzsche's Thought	6
<i>H. Alavitabar - A. Emami</i>	
The Importance of "Super Sensible Substrate" in Kant's System of Philosophy	7
<i>R. Mahoozi</i>	

Metaphysik

(Scientific- Research Biannual Journal of the University of Isfahan)

Publisher: University of Isfahan

Managing Editor: Majid Sadeghi (Assi Prof.)

Editor-in-Chief: Mohammad Ali Ejeii (Prof.)

Editorial Board:

Ahmad Beheshti (Prof.)

Ali Arshad Riahi (Asso. prof.)

Fath Ali Akbari (Asso. prof.)

Gholam Hossein Tavakoly (Assi.prof.)

Mahdi Dehbashi (Prof.)

Mohamad Ali Ejeii (Prof.)

Mohammad Legen Hausen (Prof.)

Mahmood Navali (Prof.)

Mohammad Reza Hoseini Beheshti (Assi. prof.)

Yousof Shaghool (Asso. prof.)

Zahra Mostafavi (Prof.)

Hamid Reza Ayatollahy (Asso. prof.)

Office Manager: Marzieh Jalali

English Editor & Translator: Ehsan Golahmar

Literary Editor (Persian): Ali Jalali

Type & Layout: Amine Omid

Address: Office of the Journal of the Faculty of Letters and Humanities
Faculty on Metaphysik

University of Isfahan, Hezarjerib Ave.,
Isfahan, IRAN

Tel: 0098-311- 7933097

Fax: 0098-311-7933151

E-mail: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

University of Isfahan Journals System: <http://uijs.ui.ac.ir>

IN THE NAME OF GOD

Metaphysik

A Research and Scientific Journal

A Research Journal on Metaphysics and Related Topics

University of Isfahan
Vol. 49 (New series) Vol.5, NO. 15
Spring & Summer 2013