

تمامیت واقعیت و تعبیر نظامهای فکری انسانی:

در اینجا نمی توان به طور قطع سیر تاریخی نخستین تلاشهای انسان برای تعبیر واقعیت را تشریح کرد، چرا که اطلاعات قابل استنادی از این نخستین تلاشها ثبت نشده است. شاید نخستین تلاشها در پیوند با برخی غرایز انسانی نظیر ترس، رقم خورده باشد. برای مثال ترس موجب ایجاد برخی توجیهات از چرایی رویداد واقعیت بدان نحو خاص که موجب ترس فرد یا گروههایی از انسان شده است، گشته که ما امروز از این توجیهات عمدتاً غیر عقلانی، به خرافات تعبیر می کنیم. احتمالاً با پیشرفت و پیچیدگی بیشتر جوامع اولیه ی انسانی، برخی از اعضای جوامع انسانی بدین نتیجه رسیده اند که می توانند با برخی شگردها رابطه ی انسان و واقعیت را تغییر دهند و نخستین جوانه های جادو در همین مقطع شکل گرفته است. جادو معتقد به امکان تأثیرگذاری انسان بر واقعیت به نحو دلخواه است. این تلاشها ناظر بر انگاره های عمدتاً غیر عقلانی است که لزومی نمی بیند در مورد چرایی و چگونگی خود توضیح و توجیهی ارائه کند. لذا ماهیت جادو از هزاران سال پیش تا کنون عمدتاً بی تغییر مانده است مگر شگردهایی که از سوی جادوگران برای یافتن وجهه و پرستیژ اجتماعی به مخاطبان عرضه می شود که از استناد به گزاره های دینی مبنی بر نمایندگی خویش از سوی خدا به عنوان منبع لایزال قدرت تا داشتن تخصص علمی نوسان دارد. این نوسانها مربوط به چگونگی تعامل اجتماعی جادوگر در جامعه ی خویش است. نخستین حرکت و آغاز سیر توضیح عقلانی واقعیت، از سوی انسان، شاید متوجه محدودیتهای مادی تعبیر هستی بوده باشد. انسان در بخشی از تاریخ فکری خود باید دریافته باشد که اتفاقی که پیرامون وی می افتد، قابل حصر و توضیح در ابزار و آلات مادی مسبب این اتفاقها نیست. چرا که به هیچ عنوان نمی توان هیچ واقعه ی مادی را در همان علل موجهه ی خود که باعث رخ دادن آنها شده اند، حصر کرد. علاوه بر این دگرگونیهای شگرف در زندگی روزمره هم می تواند به این سیر یاری رسانده باشد. تعبیر گزاره های دینی و سیر تطور آنها از دو جنبه ممکن است؛ یکی این که دین را نظام فکری بدانیم که بر پایه ی دعوی خودش از سوی امر قدسی به انسان اهدا شده است و دیگر این که تطور دین را جیتی از تلاشهای بشری برای کشف هستی و قوانین حاکم بر آن ارزیابی کنیم. تخمین زدن درباره ی منشأ ماورالطبیعی دین نه ممکن است، نه موضوع این بحث؛ اما در باره ی جنبه ی دیگر تعبیر گزاره های دینی به عنوان تلاش انسانی برای تعبیر هستی می توان خاطر نشان کرد: آنچه موجب امکان بقای این گزاره های ماورا الطبیعی را فراهم می آورد بیگمان این واقعیت است که محدودیت ماده در پاسخگویی به پرسشهای انسانی پیرامون واقعیت همچنان خودنمایی می کند. این واقعیتی است که بدوی ترین افکار بشری در روزگار گذشته دریافته اند. ارزیابی این واقعیت است که موجب سر بر آوردن همیشگی این گزاره ها از لای علم زده ترین اعصار زندگی بشری شده است. همان پرسشهای بیپاسخی که مانع پذیرش بی چون و چرای ادعاهای تمدن غرب مبنی بر پایان سیر تمدن و تجلی آن در علوم تجربی بر پایه ی مشاهده می شود. حتی اگر دین به عنوان یک مکتب اندیشگی جذابیت و نیروی خود را برای توضیح جهان پیرامون از دست داده باشد، نحوه ی نگرش آن مبنی بر یک انگاره ی ماورا الطبیعی آفریننده و حاکم بر هستی همچنان پا بر جاست. تا زمانی که علم موفق به حل معضلات خیش نشود و به پاسخگویی به پرسشها درباره ی منشأ هستی توفیق نیابد، تا زمانی که محدودیت طبیعت و ماده را نپذیرد و توضیح ندهد، کماکان از چنگ انگاره های ماورا الطبیعی نخواهد رست. پاره ای می خواهند، پرسشهای مطروحه ی دینی و پاسخهای دین بدان را با نقش جامعه شناختی و روانشناختی دین توجیه کنند و از اساس منکر پاسخ های درست دین یا حتی در گامی فراتر منکر امکان طرح چنین پرسشهایی شوند. اما باید توجه داشت که اگر چنین تحلیلهایی از نقش دین امکان پذیر باشد، بیگمان تحلیل جامعه شناختی و روانشناختی علم نوین هم باید صورت پذیرد و در همین مقطع است که نقش دین، ارزشیابی مرجع چنین نظامی و بسیاری عوامل دیگر هم باید در این سنجش مطرح شوند و چه بسا علل موجهه و کارکرد ارزشی و امکان بقای نظام علمی در معرض تردیدهایی بنیانشکن قرار گیرند. تفاوتهای عمده ای میان دین به عنوان نظامی فکری و علم نوین تجربی وجود دارد، اما در اینجا مسئله مقایسه ی الگوها و روش کار این دو نظام نیست بلکه مسئله بر سر طرح پرسشها و چگونگی پاسخ به آنها درباره ی هستی و سودمندی یا عدم فایده ی برخی مقولات مطروحه در دین برای علم به مثابه ی نظامی است که دغدغه ی شناخت هستی را دارد. دین نظامی جامع است که اگر تعریف آن را به عنوان سلسله آیینها و شعائر نظم دهنده ی رابطه ی انسان و امر قدسی بپذیریم، می توانیم بسیاری از عناصر تاریخی را در آن ردیابی کنیم که بازمانده ی کهنترین اعصار اندیشه و آیینورزی بشری است که شاید در حال حاضر امکان همسنجی با زندگی مدرن را نداشته باشد؛ اما بحث بر سر مقولات ماورا الطبیعی است که برای نخستین بار احتمالاً در پوشش دین بر اندیشه ی بشری رخ نمودند. نظام دینی با همه ی گوناگونی و جلوه های تاریخیش نوعی از تعبیر واقعیت را عرضه می کند که در چارچوب آن انسان آن قسمتهایی از واقعیت را که همراستا با خواست امر قدسی است، می پذیرد و آنچه از واقعیت غیر قابل تعبیر و شناخت است، به آینده ای نامعلوم و تعبیر نهایی امر قدسی واگذار می شود. پس همچنان رابطه ی بین واقعیت و انسان خارج از تأثیرگذاری انسانی مگر در حیطه های اخلاقی باقی می ماند. البته حیطه ی اخلاقی نیز هیچگاه به طور کامل به تصرف انسان در نمی آید. حیطه ی اخلاقی جایگاه بخش عمده ای از خواست و آرزوی انسانی جهت آفرینش جهان ارزشی مورد نظر اوست، بدون اینکه الزاماً چنین جهان ارزشی قابل دسترس باشد. باید خاطر نشان کرد که نخستین تلاشها

علاوه بر جنبه ای از روابط انسان با امر قدسی در حیطه ی دین و اخلاق، به صورت قانون رخ نمود که پایه ی علم حقوق است. نخستین آگاهیها از قانون از سلسله ی سوم شهر اور و شاهی سومری به نام «شولگی» پسر «اورنمو» به ما رسیده است؛ جایی که همیشه رابطه ی شاه با معابد به عنوان کانونهای دینی سازنده ی تحولات سرنوشت ساز تاریخ میانرودان بوده است.

نک. کرامر، ۱۹۶۳، ص ۹۰.

نظامهای حقوقی که از آن پس روییدند، نوعی از خواست ارزشگذارانه ی بشری برای تعبیر واقعیت در راستای خواست گروهها و جوامع انسانی بوده اند. این تلاشها همواره از وقایع دینی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و عرفی جوامع خویش تأثیر پذیرفته اند. حقوق جایگاه تعبیر اخلاقی اعمال و رفتارهای انسانی بنا بر سوگیری عناصر مسلط اخلاقی و دینی و اجتماعی بر جامعه است. لازم به توضیح است که نه در تعبیر دینی و اخلاقی و نه در تعبیر حقوقی واقعیت هیچگاه واقعیت به طور کامل در انحصار انسان در نمی آید. یعنی همچنان تضاد میان خواست انسان و آنچه که رخ می دهد وجود دارد و حتی به سیر واقعیت و اتفاقاتی ممکن الوقوع پیش رو جهت می دهد. در ادامه توضیح خواهیم داد که هیچ کدام از نظامهای فکری انسان تا کنون نتوانسته اند، این تضاد میان خواست انسانی و واقعیت را بر آورده سازند. در تعبیر حقوقی از واقعیت نکاتی مانند ارتکاب غیر عمد یا شبه عمد جرم خود گویای این واقعیت است که حقوق و قانون انسانی مجبور شده است واقعیت عدم تسلط انسان بر همه ی جنبه های واقعیت را بپذیرد. دین های متکی بر محور شریعت نیز چنین محدودیتهایی را پذیرفته اند؛ این دینها می پذیرند که اگر انسانی بر فرض دچار بیماری بود یا استطاعت مالی لازم را نداشت برخی امور به عنوان تکلیف دیگر برای او واجب نیستند. علاوه بر این این تعبیر ناقص حقوقی واقعیت ناظر بر عدم قصد اخلاقی انسان هم هست. انسانی که قصد یا آگاهی در جریان وقوع جرم یا ایراد خسارت نداشته باشد، حتی اگر به لحاظ تأدیبه ی خسارت مسؤول شناخته شود، به لحاظ اخلاقی حرجی بر او نیست. این نکات تأییدی است بر مشی تا حدودی عمل گرایانه و عمدتاً اخلاقی دین و حقوق در تعبیر واقعیت انسان در جهت ارزشهای مد نظر این نظامها.

حال این پرسش پیش می آید که تعبیر واقعیت به چه معنا و چگونه مد نظر است؟ از روزگاران گذشته انسان در راستای هدفها خواستها و علایق خود همیشه در صدد تغییر خرد و کلان محیط زندگی و جنبه های فرهنگی خویش بوده است، پس چگونه می توان مدعی شد که این تعبیر از واقعیت هیچگاه کامل نبوده است؟ اصولاً تعبیر کامل واقعیت چه اهمیتی دارد؟ اگر تعبیر واقعیت به طور کامل اتفاق نیفتد، چه رخ خواهد داد؟ اصولاً تعبیر کامل واقعیت یعنی چه؟ تعبیر کامل واقعیت آن مرحله از شناخت و امکان تغییر واقعیت در همه ی شؤون آن اعم از اخلاقی، حقوقی، دینی و علمی و... است که تضاد میان خواست انسان و اتفاقاتی رخ داده را از میان ببرد یا به نحوی تعبیر کند که هدف یا اهداف نهایی آنها در چارچوب دانش انسان قرار بگیرد. این بحث مطرح می شود که آیا چنین چیزی اصولاً ممکن است؟ پاسخ به این پرسش بسیار راهگشاست. برای پاسخ به این پرسش باید توضیح داد که آیا اصولاً امکان پاسخگویی به پرسشها وجود دارد یا نه؟ آیا پرسشهای بی پاسخ در زندگی انسانی وجود دارند؟ چگونه می توان مطمئن شد که برای پرسشهای ما پاسخ نهایی وجود دارد؟ ما به عنوان تعبیر کنندگان واقعیت و موجودی که امکان شناخت هستی برای ما وجود دارد، به طور کلی با دو نوع واقعیت سر و کار داریم، نوعی واقعیت جزئی که در هیچ نوع دسته بندی نمی گنجد. برای مثال وقتی من یک تکه نان می خورم، تعبیر خودم از این واقعیت یگانه را در جمله ی «من یک تکه نان خوردم» ابراز می کنم. اما وقتی این رفتار من در طول روزهای دیگر تکرار شود، من از واقعیت جزئی خوردن یک تکه نان در می گذرم و با واقعیتی کلی رو به رو هستم که می توانم تعبیر گوناگونی از آن داشته باشم: من هر روز یک تکه نان می خورم.

این جمله ای است که وقوع هر روزه ی «خوردن نان» را از سوی من بیان می کند. اما اگر این رفتار کلی هر روز رخ ندهد و همراه با رفتارهای دیگر اتفاق بیفتد، جمله می تواند به عنوان رفتاری کلی اما گهگاهی بیان شود: «من گاهی یک تکه نان می خورم». این قید مبهم است و مشخص نمی کند که این رفتار «خوردن یک تکه نان» از سوی من هر چند وقت یک بار رخ می دهد. ممکن است این رفتار در چارچوب مجموعه ای از رفتارهای دیگر رخ دهد، مثلاً غذای یک فرد ترکیبی باشد از بسیاری مواد و هر روز یک تکه نان هم خورده شود. علاوه بر این ممکن است این جمله در زمینه ای از رفتارهای گوناگون دیگر تأکیدی داشته باشد بر این که خوردن یک تکه نان در هر روز به مثابه ی غذا خوردن است و رفتار غذا خوردن را توضیح می دهد. پس مسئله در تعبیر واقعیت ارتباط رفتار با رفتارهای دیگر و استنباط یک یا چند مفهوم از بطن یک رفتار است که در قالب رفتاری کلی بیان می شود. خود رفتار کلی هم از تکرار یک یا چند رفتار جزئی ایجاد می شود. مسئله ی دیگر امکان تداخل تعبیرها یا سواً تعبیرهای انسانی همراه با ارزش باوری سلبی یا ایجابی است که تعبیر نهایی رویداد یا مجموعه رویدادها را ناممکن جلوه می دهد. نکته ی دیگر عدم امکان اشراف بر تمام جنبه های وقوع یک رفتار است. برای مثال ابتلای یک انسان به بیماری سرطان را در نظر بگیرید. فردی با اهمال در چکاپ دوره ای از بیماری خود مطلع نیست، ولی بر حسب اتفاق به پزشک مراجعه می کند و در می یابد که به سرطان

میتلا شده است؛ اما از بخت بد بیماری او در مرحله ای از پیشرفت است که تقریباً کاری برای او نمی توان انجام داد. همین بیمار سرطانی در طی دوره ی معالجه بر اثر لخته ی خون در قلب یا مغز دچار سکنه ی مغزی یا قلبی می شود و می میرد و نه بر اثر سرطان، بلکه بر اثر سکنه ی قلبی یا مغزی درمی گذرد. این دو مورد فرضی به خوبی نشان می دهد که تعبیر واقعیت بخصوص از این جهت ناممکن می گردد که ما در موقعی از چگونگی واقعیت آگاه می شویم که ابزار تعبیر واقعیت را از دست داده ایم. پس در بسیاری موارد با وجود امکان تغییر واقعیت به دلیل آگاهی از چگونگی سیر واقعیت با وجود تکافوی ابزار تعبیر واقعیت ما عملاً قادر به تغییر واقعیت نیستیم. مورد دیگر در عدم امکان تعبیر واقعیت گیر کردن انسان در تناقضی است که امکان تعبیر ارزشی آن برای فرد یا گروه انسانی درگیر در واقعیت وجود ندارد. وضعیتی را فرض کنید که در آن فردی برای دور کردن افراد متجاوز به یک فروشگاه مجبور به شلیک به انسانهایی است که نمی تواند دقیقاً حریم آنها را با متجاوزان مشخص کند. رفتارهای مختلفی از عدم مبادرت به تیر اندازی تا عذاب وجدان بعدی فرد از کشته شدن تعدادی از بیگناهان قابل پیشبینی است؛ ولی برای ما که ناظر ماجرا هستیم، مشاهده ی آنچه در ذهن فرد می گذرد و در نتیجه تعبیر نهایی واقعیت و در صورت امکان تغییر آن ناممکن است.

مسئله ی دیگر در تعبیر واقعیت و تغییر آن تاریخت واقعیت است. در بسیاری موارد نظامهای رفتاری انسانی با منشأهای گوناگون و طی سیر تاریخی متفاوت به وجود می آیند. نظام حقوقی رومی حاصل نظام حقوقی عرفی و حضور وکلای مدافع در دادگاههای یونانی-رومی است در حالی که قوانین مدون در رساله ی «دائستان دینیک» محصول فقه زردشتی وندیداد و نظام حقوقی اسلام برآمده از سنت دیرین فقهی آن است. سیستم نوشتاری میانرودان به صورت هجایی است، ولی در کنار آن هیروگلیف مصری و خط الفبایی هم وجود دارند. متفکران و جامعه شناسان در برشمردن علل پدیده ها به جنبه های تاریخی هر یک از آنها اشاره می کنند ولی نمی توانند مرز قاطع و علل قطعی وقوع پدیده ها را بیان کنند به نحوی که پرسشهای عدیده ای همچنان باقی است. برای مثال درباره ی عدم ایجاد شهرنشینی در میان سرخپوستان اینکا و مایا نمی توان پاسخ قطعی داد؛ چنانکه شرایط برای شکلگیری کشاورزی در ابعاد بسیار وسیع فراهم بوده است در حالی که در آبرفتهای دجله و فرات و کناره های نیل با وجود طغیانهای فصلی گاه ویرانگر تمدن شهری شکل گرفت. تفاوتها بسیار بیش از این است. در برخی جوامع مانند روم دولت متمرکز خودنمایی می کند در حالی که نویرهای سودان با شوراهای قبیله ای به رتق و فتق امور خود می پردازند. علل متعددی از سوی جامعه شناسان و مورخان برای پدیده های فوق الذکر بیان می گردد، اما جامعه شناسان و مورخان نمی توانند وقوع پدیده های بالا را منحصر در عللی که بر می شمارند، گردانند. تاریخت و عدم امکان حصر علل وقوع اتفاقها یکی دیگر از علل عدم توانایی ما برای تعبیر و تغییر واقعیت است.

پس از اشاره به مسائل و پیامدهای عدم امکان واقعیت، باید به تلاشهایی که برای تعبیر نهایی و تغییر واقعیت از سوی انسان صورت گرفته است، پردازیم. قسمتی از این تلاشها در قالب نظامهای دینی، اخلاقی و حقوقی برای تعبیر واقعیت مورد بحث قرار گرفت. این نظامها تلاشهای بشری برای تعبیر واقعیت و تغییر جهان هستی به شکل دلخواه را در جهت ارزشگذاری اعمال انسانی طبقه بندی می کنند. لازم به یادآوری است که تلاشهای انسانی در نخستین گهواره های تمدن نیز ناظر بر یکی از کهنترین تلاشهای وی برای تبیین علی-معلولی هستی است. این گرایش علی-معلولی بدون این که پشتوانه ای نظری داشته باشد، خواهان یافتن چرایی های علی-معلولی هستی است. تخصص کار، شهرنشینی، نوشتار، پول، سفالگری و... از دستاوردهای این نخستین تلاشها است. حال به نظامهای فکری اشاره می کنیم که نخستین بار با بالیدن تمدن غرب دگرگونیهای شگرفی در تبیین و تغییر واقعیت به وجود آوردند، اما همچنان نتوانستند، بحران گرگشایی و انقیاد تمامعیار واقعیت را محقق کنند. نخستین این تلاشها بر پایه ماترک ارسطو که از طریق ابن رشد برای نخستین متألهان مسیحی قابل شناختن بود، رخ داد؛ همانجا که متألهی چون توماس آکوینی تلاش کرد تا اعتبار عقل را در چارچوب الهیات مسیحی برای توضیح فعل و آفرینش خداوند بدان باز گرداند.

البته واضح است که بحث از عقل در نزد آکویناس در سایه ی تبیین ماهیت ذات الاهی مسیح و ظهور ذات انسانی به عنوان آفریده ی خداوند قرار می گیرد و بیشتر نحوه ی بیانی است از مباحث الهیاتی و هنوز شکل مباحثی را به خود نگرفته است که در آن عقل موضوعی است که اصالت دارد. در پاسخ به سیلیوس می نویسد:

So, when man is attributed to anyone, a rational,

The idea of relation.nature is likewise attributed to him,

however, necessarily means regard of one to another

according as one is relatively opposed to another.

«وقتی کلمه ی مرد به کسی اسناد داده می شود، احتمالاً طبیعت عقلانی هم به او اسناد داده می شود. هر چند مفهوم رابطه لزوماً به معنی که ملاحظه ی یک نفر نسبت به و در مقابل دیگری است، اما بنابر این یک عین نسبتاً در تخالف با دیگری هم هست.» در حالی که قطعه ی منقول اصلاً مربوط به بیان نکاتی درباره ی ماهیت تثلیث و در پاسخ به سیبلیوس است. این مباحث در باب نسبتها در ذات الاهی مطرح می شوند. ST. THOMAS AQUINAS 1923, page. 20.

جدال میان اصحاب آکویناس و دیگر متألهان مسیحی بر سر جایگاه عقل کماکان ادامه پیدا کرد تا این که سر و کله ی گروهی دیگر از متفکران که شاید پابندی کمتری به شعائر شرع داشتند تحت عنوان اومانیستها پیدا شد. البته نخستین جرعه های تمایل به گریز از قدرت کلیسا شاید در نوشته های دانتی شاعر بزرگ ایتالیایی یافت می شد که مایل بود نوعی اتحاد دولتشرهای متخاصم ایتالیایی و حتی اروپایی با قدرتی عرفی نظیر قدرت روحانی فراگیر پاپ؛ شکل گیرد، ولی همچنان تلاشهای خواهان بازگشت به نوعی مدینه ی فاضله بر پایه ی آموزه های مسیحیت تا سده های پانزدهم و شانزدهم میلادی زنده بود که یکی از این نوع تلاشهای بی سر انجام را می توان در تلاشهای ساوونارولا در اقدام به تأسیس نوعی حکومت مذهبی در فلورانس دید.

برای زندگینامه ی دانتی، ر.ک. Denton J. Snider. pages 249-251. برای اقدامات ساوونارولا و دیگر اقدامات اصلاحی مقارن با رنسانس ر.ک. امیل تانر، 1908, Page. 119. chapter 9 Reformers before the Reformation.

نهیضت پروتستانتیسم مسیحی نیز در ابتدا صرفاً رنگ و بوی به چالش کشیدن دنیاپرستی ارباب کلیسا را داشت و هنوز با تعبیرات عرفی متألهانی نظیر شلایرماخر بسیار فاصله داشت. در هر صورت جدالهای قدیم و جدید و فرهنگ رنسانس در تمدن اروپا خط مشی احیای عقل و انسان گرایی در زندگی نوع بشر را دنبال می کرد. این سیر در سده ی هجدهم روشنگری را به بار آورد که به تسلط بی چون و چرای اصالت اندیشه و عمل بشری در صحنه ی تمدن انجامید و خود را در انقلاب 1789 فرانسه به بهترین نحو آشکار ساخت. همین مقطع ویژه و خودبنیاد است که ما را به درنگ وادار می دارد و متوجه نوعی از اندیشیدن می کند که تا زمان خود در تاریخ اندیشه ی بشری بینظیر بوده است. این نقطه ی درنگ بیگمان «دیالکتیک» هگلی است که بیان می دارد اتفاقی که رخ می دهند برآیند فعالیت فاعل نیستند؛ بلکه فاعل یا فاعلها طی برخورد با عناصری که قصد تأثیرگذاری بر آنها را دارند، با نفی عناصر دیگر رو به رو می شوند و تغییر حاصل شده محصول آنتینزی است که فاعل مؤثر را نیز با اثرگذاری خود تغییر می دهد. در نهایت تغییر حاصله به هیچ وجه مکانیکی نیست و برای فهم درست آن لازم است چگونگی تغییر را با توجه به نحوه ی اثرگذاری فاعلی و به دور از انفعال پدیده ی مشارکت کننده و در نظر گرفتن اثر آنتینز بررسی کنیم.

هگل ۱۹۰۷ ص ۴۴ می نویسد:

Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst
der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung
-des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Speku
lative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative
Darstellung. Als Satz ist das Spekulative nur die innerliche
Hemmung und die nicht daseiende Rückkehr des Wesens
-in sich. Wir sehen uns daher oft von philosophischen Ex
positionen an dieses innere Anschauen verwiesen und dar
durch die Darstellung der dialektischen Bewegung des
-wir verlangten. — Der Satz soll aus Satzes erspart, die
-Drücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Sub

dieser , jekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung

-sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurück

gehende Gang.

— هگل تنها منع درونی را در آنچه که نشان داده می شود مؤثر نمی داند بلکه معتقد است نوعی رد مفهومی نیز در عین و واقعیت ثابت و نمایش یافته در هستی نیز قابل دستیابی است و ریشه ی دیالکتیک هگلی بی گمان در همینجا قابل مشاهده است.

عدول از تفکر تکخطی علی-معلولی و مکانیکی وقایع همان تغییر شگرفی است که تفکر بشری برای تعبیر واقعیت و تغییر آن به گونه ای دلخواه تجربه کرد تا بتواند تغییرات گوناگون و رنگارنگ صبرورت تحولات و اتفاقات را آنگونه که هست، تبیین کند. این تبیین شگرف همزمان با تغییرات فرهنگی عصر روشنگری، موجد باور به پیشرفت انسان بود. این خوشبینی به پیشرفت و اقتدار جامعه شاید در این جمله ی هگل خود را بنماید که: «این مشیت خدا است دولت در جهان وجود داشته باشد» انسان با جهان پیرامون خود در حکم روحی یگانه است که امکان پیوستن بدین روح کلی و حاکم بر هستی وجود دارد. در این پیوند بر پایه ی جامعه ی مدنی است که ذهنیت به عینیت، ضرورت به وجوب تبدیل می شود و انسان به روح یگانه ی مطلق هستی، می پیوندد. انسان با نفی تضاد خویش و هستی به یگانگی با مطلق عام و فراگیر دست می یابد. در این صورت وی به پایان ظرفیت خود در دامن هستی دست می یابد و تحلیل دیالکتیکی هستی برآمده از ایده آلیسم است. همان نوع از نگرش به هستی که باور دارد تمام اتفاقات جاری در هستی به نوعی قابل تحویل به آگاهی و روح یگانه ی حاکم بر هستی است. تضاد بین ایده آلیسم و رئالیسم همیشه یکی از جدالهای مهم در عرصه ی فلسفه بوده است، رئالیسم که معتقد است در بهترین حالت میتوان به برداشتهایی کلی بر پایه ی گزاره های تجربی حاصل از مشاهده دست زد، نه این که تمام تضادها و گوناگونیهای هستی را به آگاهی --به زعم آنها غیر قابل مشاهده--- احاله داد. این نگرش رئالیستی و ایده آلیستی از نوعی دیگر از تفاوت دید نیز حکایت میکند که موجد آثار بسیار مهمی در توضیح هستی است. ایده آلیسم عمدتاً پذیرای انواعی از نگرش به هستی است که می توان با تسامح آنها را ذهن گرایی نامید؛ چرا که اولویت این گرایشها توضیح هستی با تأکیدی بیشتر بر عقل گرایی و تلاش برای ردیابی آگاهی و اندیشه ی انسانی از لا له لای عمل و تعبیر انسانی است. در صورتی که طیف رئالیسم بر نقش تجربه در فعالیتها و مشاهدات انسانی تأکید می کند و معتقد است حتی اگر به قانونی کلی دست یابیم این قانون بر آمده از آزمون و خطای تجربی و توضیح موارد استثنای از انبوهی مشاهده ی جزئی و منفرد است. محور اصلی این طیف از روشهای تعبیر واقعیت، مشاهده است، مشاهده ی تجربی مبتنی بر شرایط آزمایشگاهی و امکان تکرارپذیری هر آزمایش. البته ایده آلیسم به هیچ عنوان مشاهده ی تجربی و امکان آزمون و خطا را رد نمی کند، بلکه معتقد است تعبیر آزمایشهای انسانی منحصر در خود آن آزمون و خطاها نیست و به شدت امری ذهنی است؛ بالطبع افراط گرایی افرادی نظیر بارکلی هم شاید بتواند در طیف ایده آلیسم جای بگیرد، اما بدنه ی کلی فیلسوفان ایده آلیسم اصل کلی تجربه و مشاهده پذیری را می پذیرند. اصلی که موتور محرکه ی علم تجربی نوین بوده است. این تضاد میان رئالیسم و ایده آلیسم بهترین نمود خود را در فلسفه ی آلمانی سده ی بیستم نشان داده است، جایی که طرفداران فیزیکیالیسم --امکان توضیح هستی بر پایه ی علوم تجربی صرف--- و آگزیستانسیالیستی نظیر هایدگر ظهور کرده اند. آگزیستانسیالیسم هایدگر از اضطراب وجودی و بی ریشگی دازاین سخن می گوید، چیزی که در دید اعضای حلقه ی وین اصلاً نمی تواند معنی داشته باشد. این جا مسئله ای پیش می آید و آن این است که تفاوت رویکرد این دو گروه از فیلسوفان چیست؟ بی شک تفاوت بیس از اختلاف نظر و سلیقه برای توضیح هستی است. اختلاف در این است که گروهی از متفکران، (آگزیستانسیالیستها) باور دارند که همه چیز قابل مشاهده نیست و مشاهده ی تجربه اصولاً امکان مشاهده ی همه ی ابعاد هستی را ندارد که بخواهد به توضیح آنها پردازد. این نخله از متفکران معتقد به اصالت وجود هستند و ماهیت را فراتر از دسترس انسان می دانند. این همان راهی است که شاید یکی از نخستین آغازگران آن نیچه فیلسوف آلمانی است که باور داشت تجربه امکان شناخت حقیقت را ندارد و بر توجیهات کانت در مشخص کردن د و قلمرو شیأ فی نفسه و جهان پدیدار خرده می گرفت. البته پیش از اینکه نحوه ی نگرش نیچه عمدتاً پس از مرگش با توفیق روز افزون رو به رو شود، در عرصه ی آکادمیک راههای میانه ی دیگری نیز آزمایش می شد. از جمله متفکرانی چون دیلتای معتقد بودند برای تحلیل وضعیت انسانی می توان با تفکیک میان علوم تجربی و انسانی وضعیت فرهنگی انسانی را در چارچوب نسبیتی از تاریخمندی وی در نظر گرفت، بدون این که به نسبی گرایی عام معتقد باشد. تلاش دیگر برای دوری از نقصهای روش تجربی مبتنی بر مشاهده پدیدارشناسی بود که عمدتاً با نام هوسرل شناخته می شود. وی تلاش کرد بر پایه ی آگاهی قصدی انسانی به تبیین اعمال و رفتارهای گوناگون وی با ارجاعی بنیادکاوانه به «اپوخه» پردازد. اما معضل همچنان باقی ماند. ارجاع به تقویم آگاهی، آن هم از منظری انسان گرایانه و در چارچوب آگو و زیسته های آگو اولاً تضاد زیسته های آگو را در (جهان اولیه) ی آگو توضیح نمی دهد، ضمن اینکه آگو در خودتقویمی خویش و حصر بنیادکاوانه ی ویژگیهایش اسیر محدودیت زمانی است و نمی تواند بر پایه ی زیسته هایش و آگاهی حال حاضر داشته های

لایفک خود را در آینده ای نامعلوم حصر نماید. ضمن اینکه طبیعت خارج از شمول دایره ی آگاهی مورد نظر هوسرل و آزادی عمل اعیان قصدی اوست. نمی توان طبیعت را به تقویم آگاهی در غالب دریافتها و صورتبندیهای منطقی ابژه ی آگاه محدود ساخت. طبیعت هم مانند عرصه ی انسانی مالمال از ضدیتهای آگاهی است. تضادهایی که مسئله ی تقویم آگاهی را از منظر انسان گرایانه ی ایده آلیستی مد نظر هوسرل منحل می سازد.

برای توضیح آرای هوسرل درباره ی رابطه ی آگو با زیسته هایش رجوع کنید: رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳، بخش آگو، رابطه ی آگو و زیسته هایش. همچنین ص ۲۴۲، قصدیت، تحلیل قصدی. ص ۲۸۱، نوئیس و نوئما.

تلاشهای پدیدارشناسانه شاید آخرین تلاشها برای اعاده ی شأن عقل گرایی است. معضل لاینحل این نحوه از تعبیر واقعیت، بیگمان تلاش این نوع از نگرش به واقعیات برای تبیین حقایق از زاویه ی دید اعیان قصدی است. همان نگرشی که تقویم نهایی آگاهی را در ابژه به صورت زیسته هایش می بیند. در جریان اپوخه پدیدارشناسی میخواد داشته ها و مقومات ابژه را پدیدار سازد، یعنی آنچه که پس از کنار گذاشتن همه ی ملحقات ابژه از آن اوست و ابژه با آنها به صورت یک ذات شناخته می شود. همینجا و در همین مرحله مانع اصلی بر سر راه تقویم داشته های ابژه به عنوان ماهیت و ذات لایتغیر او رخ می نماید. با توجه به آینده ی نازیسته ی ابژه ی آگاه و محدودیت زمانی آن چه چیزهایی قطعاً جز ذات ابژه محسوب می شوند؟ چگونه می توان هر عمل انجام یافته را جزیی از داشته ها و زیسته های ابژه تلقی کرد؟ گرچه به لحاظ توالی زمانی، معضل تناقض در زیسته های ابژه رخ نمی نماید، اما چگونه می توان یگانگی ابژه را در میان این ضدها و نقیضها تبیین کرد؟ به نظر می رسد تضاد بین نوئما و نوئیس که هر پدیدار ویژه ای را در رابطه با هر ابژه ی منفرد تبیین می کند، نیز توفیق چندانی در این راه نیافته است، چرا که در این صورت هر زیسته ای را می توان انعکاسی از نوئیس ویژه ی هر ابژه ی منفرد دانست و این همان جامه ی گل و گشادی است که هر نوع تبیین انسانیت را ممکن می سازد؛ به نحوی که از گفته هوسرل به هایدیگر نیز منقول است که پدیدارشناسی همان شخص ما است. با شکست آخرین تلاشها برای تبیین عقلانیت و یقین فلسفی انواع گرایشهای معناگرایز ظاهر شدند. البته گرایشهای فلسفی معتقد به معنا و تأثیر انسان کماکان به زیسته ادامه می داد و هنوز زمان لازم بود تا این گرایشها به صحنه بیابند و در عرصه ی زندگی انسانی اثرگذار باشند، گسترده ترین حیطه ی این گرایشها مارکسیسم بود که الهامبخش نظامها و مبارزات انقلابی گسترده ای در طول سده ی بیستم در جهان شد.

گفتیم که نیچه تمایز کانتی میان شی فی نفسه و شی پدیدار را به چالش کشید و مدعی شد که تجربه یارای شناخت حقیقت را ندارد و اصولاً حقیقت یگانه و معیاری در جهان موجود نیست.

نیچه ۱۸۸۸-۱۸۸۹ ص ۶۴ می نویسد:

Das theologische Vorurtheil bei Kant, sein unbewußter Dogmatismus, seine moralistische Perspektive als herrschend, lenkend, befehlend Das πρώτον ψεύδος: wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich? ist die Erkenntniß überhaupt eine Thatsache? was ist Erkenntniß? Wenn wir nicht wissen, was Erkenntniß ist, können wir unmöglich die Frage beantworten, ob es Erkenntniß Sehr schön! Aber wenn ich nicht schon „weiß“, ob es Erkenntniß giebt, geben kann, kann ich die Frage „was ist „giebt Kant glaubt an die Thatsache der Erkenntniß: es ist eine Naivetät, was er will: „Erkenntniß“ gar nicht vernünftigerweise stellen die Erkenntniß der Erkenntniß! „Erkenntniß ist Urtheil!“ Aber Urtheil ist ein Glaube, daß etwas so und so ist! Und nicht „Erkenntniß! „alle Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen

— پیشفرض الاهیاتی کانت، دکماتیسم ناخودآگاه او، منظر اخلاق گرایانه ی حکومتگر و علاقه مند به ارشاد و راهنمای و آمرانه ی او (πρώτον ψεύδος) چگونه واقعیت و فعلیت شناخت ممکن است؟ اصلاً شناخت خود واقعیت و فعلیت است؟ شناخت چیست؟ اگر ما ندانیم شناخت چیست، امکان ندارد بتوانیم به این پرسش پاسخ بدهیم که شناخت وجود دارد یا نه. بسیار خوب، اگر من پیشاپیش ندانم که شناخت وجود دارد، (می تواند وجود داشته باشد)، اصلاً نمی توانم با شعور و آگاهانه این پرسش را که شناخت چیست، مطرح کنم. کانت به واقعیت و فعلیت شناخت باور داشت که خود ساده لوحی است، چیزی که او می خواست شناخت شناخت. شناخت حکم است اما حکم باور است به این که چیزی چنین و چنان است و نه شناخت. همه ی شناختها در حالتی برآیندهای ترکیبی وجود دارند.

این عقیده نوعی اگزیستانسیالیسم سکولار اینجهانی است که همراه با پیشنهادهای اخلاقی فراتر از نیک و بد نیچه انسان را به گونه ای نخبه گرایی و نفی وضع موجود می خواند. صیرورت جهان شالوده ی نوعی ضد معرفت شناسی پیشنهاد گردید که نهایتاً امکان غایی

و قطعی هر نوع شناخت را منتفی می‌داند. سبک بدیع نیچه نیز در رویکرد به ادبیات برای بیان مقاصد تفکر بر انگیزش‌های توجیهی است. آیا شناخت واقعیت با تجربه غیر ممکن است؟ این پرسشی است که پاسخ به آن حیاتی است. نخستین مسئله‌ی جالب توجه امکان به دست آوردن شناخت جزئی است که گمان نمی‌کنم به وسیله‌ی رادیکال‌ترین متفکران پست مدرن امروزی نیز مورد خدشه قرار بگیرد، چرا که اگر این طور باشد، تفاوت میان انسان و حیوان یا هر موجود غیر عاقل دیگر از میان می‌رود. به هر حال در آغازگاه ضد معرفت‌شناسی صیروت و تغییر مدام و عدم امکان دسترسی به حقیقت بنماینده‌ی عدم امکان تطابق انبوه شواهد جزئی است که مسئله‌ی آفرین است نه عدم امکان حصول شناخت جزئی برای انسان. مسئله‌ی دیگری که راه را برای انتقادهای کوبنده و ویرانگر بر بنیاد تجربه به عنوان راهکار علمی شناخت هستی می‌گشاید، امکان مشاهده‌پذیری است، چرا که مشاهده‌پذیری مادر تجربه است. در صورت امکان مشاهده‌پذیر بودن است که واقعیت به صورتی تجربه‌پذیر درمی‌آید، ما از مجرای واکنش‌های حسی خود می‌توانیم تجربه کنیم و پایه‌ی این تجربه‌ی ما مشاهده است. اینجا متوجه نکته‌ی شگرف در اندیشه‌های متفکرانی مانند نیچه می‌شویم، او به صراحت دریافت که انسان تجربه‌گر امکان مشاهده‌ی همه‌ی لایه‌های هستی را ندارد؛ همین عدم امکان مشاهده‌ی گمان او را بر انگیزت تا به کل منکر امکان حصول شناخت بر پایه‌ی تجربه‌گردد. البته هجوم‌های دیگری نیز بر منطق و امکان شناخت انسانی آغاز شده بود که در مکتب روانشناسی گرابی خود را جلوه‌گر ساخت. از نخستین متفکرانی که این گرایش را گسترش دادند می‌توان دیوید هیوم را برشمرد. دیوید هیوم شناخت انسان را عمدتاً محصول تداوم رفتاری مبتنی بر عادات ما می‌داند که حاصل تجربه‌های تکرار شونده‌ی ما در طول زندگی هستند؛ چرا که نه استقراهای ما بر پایه‌ی استدلال فراهم آمده‌اند و نه ما می‌توانیم مطمئن باشیم، نتیجه‌گیری‌هایمان در آینده تداوم دارند. این است که بنیاد آن چه ما از روی تسامح شناخت می‌نامیم، نه منطق بلکه امکان‌ها و داشته‌های روانی ماست. به نظر می‌رسد، این روانشناسی باوری افراطکارانه دقیقاً در برابر همان تعبیر نوسنیس ابژه‌ی منفرد و گسترش آن به صورت ابژه‌ی استعلایی آگاه قرار می‌گیرد.

همان دو راهی که انسان گرابی را سرلوحه تعبیر خویش از واقعیت هستی قرار داده‌اند. درست است که تعبیر رفتار انسانی نقش مهمی در شناخت تعبیر واقعیت --- آنگونه که هست --- دارد، اما مگر تعبیر حقیقی واقعیت در انسان خلاصه می‌شود؟ وضعیت فرضی‌ای را در نظر بگیرید که انسانی در توفان خانه و اعضای خانواده اش را از دست می‌دهد. او سوگوار می‌شود. به لحاظ روانی آسیب می‌بیند. این آسیب روانی را به عنوان مثال برشمردیم، چون در این گونه نمونه‌ها خصلت‌های انسانی و امکان‌سازگاری وی با محیط بهتر خود را نشان می‌دهند. درست است که معیار سنجش واقعیت و حقیقت ویران شده‌ی زندگی این انسان روان آسیدیده‌ی اوست، اما آیا این حادثه‌ی تلخ در نگاهی بنیادکارانه از عملکرد ویژه‌ی طبیعت و عدم اطلاع آن انسان از چگونگی آن عملکرد و صدمه‌ی ناشی از آن پدید نیامده است؟ آیا ماهیت تخریب‌خانه و سوگواری انسان ماهیتی روانی است؟ اگر این حوادث رخ نمی‌داد، آن انسان چگونه زندگی می‌کرد، آیا می‌شد اثرات روانی این حادثه‌ی توفان را در او دید؟ پس اثرات روانی هموار بر انسان ناشی از وقایع هستند حتی عادات انسانی هم از این قاعده مستثنی نیستند. البته ما قصد نداریم بگویم هیچ جایی برای خیال و تفکرات غیر طبیعی انسانی وجود ندارد و همه‌ی انسانها تابع قواعد و هنجارهای روانی یکسان و غیر قابل‌تغییر هستند. فقط می‌خواهیم متذکر شویم، آن طور که هیوم مدعی است، عادات و دیگر مشخصه‌های روانی انسانی در خلأ تولید نمی‌شوند و گسترش نمی‌یابند. این زمینه‌های روانی برآمده از ذات انسانی ما هستند، ذات انسان که پذیرنده‌ی تأثیر و تأثرات واقعیت متغیر پیرامون خود است. پذیرنده‌ی دستورها و عکس‌العمل‌های ویژه‌ی طبیعی با توجه به خواص مقوم خود. بله، ذات انسان. می‌پرسند، ذات انسان چیست؟ حد اقل محدودیتی که برای انحصار موجود انسانی از سایر موجودات دیگر می‌توان برشمرد، زایش یک انسان از موجود انسانی یا (کلونبلی) است که پایه‌ی آن جنین مستخرج از سلول‌های انسانی است. این ساده‌ترین و سطحی‌ترین راه انحصار ذات انسانی از طریق مشاهده است. اگر چیز دیگر به غیر از موجود انسانی از موجود یا جنین انسانی قابل‌زایش است، قطعاً در حکم معجزه‌ی طبیعت است. البته ما ذات انسان را صرفاً محدود به مشاهده نمی‌کنیم و معتقدیم ذات انسان آن مجموعه‌ی ژنتیک است که در صورت مطالعه قطعاً صور آگاهی منحصرکننده‌ی انسان به عنوان موجودی غیر از موجودات دیگر را با شمول تعریف سیالی که تمام خصایل متغیر او را در برگیرد، را تبیین می‌کند. درست است که صفات متغیر انسانی را نمی‌توان جز ذات وی به شمار آورد، اما واکنش‌های انسان در طیفی وسیع و بر پایه‌ی صور آگاهی ثبت شده در وجود وی رخ می‌دهد. بدین ترتیب هم ذات انسان واقعیتی ملحوظ است و هم امکان استقلال قابل‌پیشبینی واکنش‌های او وجود دارد. تصمیم‌گیری و درک و عمل جزئی از ذات آگاه انسان است. در عین حال دایره‌ی درک و عمل و تصمیم‌گیری او نیز محدود است، همین محدودیت است که ذات او را در مقابل دیگر ذات‌های انسانی نشان می‌دهد و این ذات‌های انسانی با جزئی‌ترین مشخصه‌های فردی در رمزگان آگاهی هر یک از انسانها ثبت شده است. تحلیل مکانیکی واقعیت یکی از نقص‌هایی است که نتوانسته است خصلت طیف‌گون بسیاری از تغییر و تحولات واقعیت را دریابد. بسیاری از وقایع امکان وقوع در گستره‌ی طیف مانند را دارا هستند و بسیاری از عدم تطابق موارد رخداد آنها با استانداردهای مدیون همین ماهیت طیف‌گون وقایع است. اما تفاوت میان برداشت انسان گرایانه‌ی پدیدارشناسی هوسرلی و انسان‌گرایی روانشناسی هیوم

از یک سو و تحلیل واقعیت پیشنهادی ما لحاظ شرایط گوناگون انسان همراه با دخالت طبیعت یا هر نوع عامل مؤثر دیگر در تعبیر نهایی واقعیت است. پیش از پرداختن به شرایط و چگونگی یک تحلیل موفق از واقعیت می‌خواهم بپرسم، آیا عدم توفیق تجربه در دستیابی به لایه‌های عمیق واقعیت، مرهون ماهیت تجربه‌ی انسانی شناسای واقعیت است؟ آیا این واقعاً خود تجربه است که نمی‌تواند لایه‌های گوناگون سطحی و عمیق واقعیت را دریابد؟ پاسخ به این پرسش به شدت سرنوشت ساز است. پاسخ متفکری چون نیچه بی‌گمان مثبت است، اما ما همگان را به درنگی دوباره فرا می‌خوانیم. به نظر می‌رسد، پاسخ بستگی به شرایط سیر تاریخی تجربه دارد. تا کنون تجربه هدایتگر فعالیت‌های علمی انسانی در راستای مشاهده‌گری فکتهای این جهان و استنباط علمی در قالب قضایا عام و قوانین علمی بوده است که عمده‌ترین نتایج حاصل از آن توسعه‌ی ابزارهای متعدد برای انجام و گسترش توسعه‌ی علمی است. برجسته‌ترین وجه تمدن غربی ابزارسازی است. این ابزارسازی به توسعه‌ی خویش بدون توجه به تناسب اهداف و امکانات ابزاری و عوارض و پیامدهای انجام کار می‌پردازد. برای مثال مسئله‌ی حمل و نقل را در نظر بگیرید. در ابزارسازی مدرن به این مسئله توجه نمی‌شود که استفاده از سوخته‌های فسیلی در نهایت معضلاتی همچون آلودگی هوا و پایان ذخایر سوختی در بر دارد. مسئله‌ی مهم این است که راحتی قابل توجه همراه با میانگین سرعت مطلوب در سطح کره‌ی زمین به دست آید، حال قیمت پرداختی برای به دست آوردن این هدف در درجه‌ی بعدی اهمیت قرار می‌گیرد. میتوان به نمونه‌های زیادی از این ترجیح هدف بر عوارض اشاره کرد. به عبارت دیگر از این حیث تمدن غرب دچار تاریختی است که پایان این نوع پیشرفت را امری تخمینی و نزدیک می‌سازد. تأکید بر تاریختی ابزارسازی تمدن غربی نکته‌ای مهم در آشکارسازی موقتی بودن راه‌حلهای پیشنهادی این تمدن و سیر خاص تجربه را نمایان می‌سازد. برای مثال مسئله‌ی پیشگفته‌ی حمل و نقل را در نظر بگیرید. شاید حمل و نقل با اتومبیل از سرعت بیشتری نسبت به حمل و نقل با حیوانات برخوردار باشد، اما امکان استفاده از قدرت حیوان به مراتب دیرتر از ذخایر سوختی پایان می‌پذیرد. ممکن است ذخایر سوختی پایان یابند، اما در صورتی استفاده از حیوانات متوقف می‌شوند که گونه‌های مناسب برای حمل و نقل منقرض شوند. البته احتمال انقراض گونه‌های حیوانی مناسب حمل و نقل وجود دارد، اما این امر به مراتب دیرتر از پایان ذخایر سوختی فسیلی رخ می‌دهد. نکته‌ی مذکور حاوی این مطلب مهم است که ابزارسازی غربی که بارزترین وجه این تمدن است نتوانسته به پیچیدگی مطلق تکنولوژیک مطلق که دوام داشته باشد و چارچوب هزینه-درآمد را نفی کند، دست یابد. تمدن مدرن نسبت به تمدنهای پیش از خود به سرعت، تنوع و پیچیدگی بیشتری دست یافته است اما با هزینه‌ای افزونتر. سیر تاریخی تجربه‌ی انسان اروپایی به سوی ابزارسازی روان شده است. انسان اروپایی در سایه‌ی ابزارسازی به چنین موفقیت‌های شگرفی دست یافته است. علاوه بر اهمیت ابزارسازی در تمدن غربی، مسئله‌ی دیگر اصل قرار گرفتن مشاهده بر پایه‌ی نوعی استقرای از جز به کل جلب توجه می‌کند. انسان غربی مفاهیم را در چارچوب مقولات کلی دسته‌بندی می‌کند. همینجا است که مشکل رخ می‌نماید. جهان تن به دسته‌بندی‌های کلی مورد نظر مشاهده‌گران در چارچوب این پارادایم نمی‌دهد. آیا اگر مفهومسازی غربی بر پایه‌ی منطق ارسطویی جهان را تبیین نمی‌کند، راه یا راهایی دیگر برای تبیین مفهومی هستی یافت می‌شود یا این که به راستی نظامهای غیر مفهومی در نادیده گرفتن یا لا اقل کمرنگ کردن نقش نظامهای مفهومی برحقند؟

پاسخ به این پرسش سرنوشت ساز در بحث ما بسیار راهگشاست. مسئله‌ی نخست جدا از این که به نظام یا گونه‌ای ویژه از تحلیل واقعیت اعتقاد داشته باشیم یا نه، این است که اتفاقاً به گونه‌ای جزئی رخ می‌دهند.

1. ما درباره‌ی شکاکیت و اصولاً اثبات امر واقعیت، در مقاله‌ی دیگر خود با نام آینده‌ی علم توضیح داده ایم.

هر اتفاق منفرد به خودی خود رخ می‌دهد. ما با حواس خود آن را در می‌یابیم. حال فعلاً مسئله‌ی تعبیری انسانی آن را به کناری می‌نهیم تا باز به آن بازگردیم. مسئله‌ی وقوع جزئی اتفاقات جداگانه مسئله‌ی است که با کمک حواس انسانی قابل درک است. مسئله‌ی خطای حسی انسان هم توضیح داده خواهد شد. مسائل عمده‌ای که نظامهای غیر مفهومی تحلیل واقعیت بر آن پای می‌فشارند، یکی امکان خطای انسانی و دیگری احساسات و عواطفی است که به هیچ وجه قابل تبیین با دستگاههای مفهومی نیستند و مسئله‌ی سوم گونه‌گونی اتفاقهای جداگانه است. شباهتها میان اتفاقهای جزئی بسیار کم است و انگار اتفاقهای شبیه به هم دارای عناصری هستند که تفاوت را نیز بین آنها بارز می‌کند و طیفی از بازنماییهای یک واقعیت نه چندان مرتبط هستند. مسئله در توضیح اتفاقهای جداگانه این است که هر اتفاق زائیده‌ی قسمت یا قسمتهایی از ماده است که با حرکت در قالب مکان پایه گذار اتفاقی می‌شوند. هر اتفاق خاص می‌تواند در بر دارنده‌ی صفاتی از شباهت یا تفاوت باشد. تفاوت یا شباهت زاده‌ی تصمیم است. تصمیم نیز به نوبه‌ی خود زاده‌ی آگاهی. کسی که می‌داند، می‌تواند تصمیم بگیرد. اینها سخنان روزمره برای راهنمایی یک انسان و مشاوره‌ی روانشناسی نیست، این سخنان پایه‌ی اداره‌ی هستی است. با توجه به این مسئله مخالفان ظهور آگاهی در هستی می‌پرسند، پس چرا اگر هیچ عملی و اتفاقی در هستی خالی از آگاهی نیست، نمی‌توانیم صور آگاهی را در هر اتفاق ردیابی کنیم. پاسخ بسیار ساده است. چرا که روش گردآوری آگاهی که ما برگزیده ایم، بی‌گمان ناکارآمد بوده است. می‌خواهم اینجا به بیان اصل یا لا اقل قاعده‌ی

عمومی ای بپردازم که هیچ شاهد تجربی و آماری برای آن ندارم، اما با توضیحاتی که خواهم داد، متوجه خواهید شد که جهان بدین گونه برساخته شده است. آفرینش آگاه در خلق هستی تمام راههای ممکن در آفرینش و نوآوری را در پیش گرفته است. هر امکان منطقی ای که بتوان تصور کرد، در هستی نوعی اثر از خود بر جا نهاده است. البته من نمی خواهم وارد قضایایی بشوم که اثبات آن به لحاظ تجربی غیر ممکن است. برای مثال اگر بپرسید، خب، تخمینی هم از تعداد موجودات عجیب الخلقه و خارق العاده در سراسر هستی برای ما بزن، من به شما می گویم دست نگه دارید تا از این اصل آن قدر که برای ما مفید است و ما می توانیم از آن در شناخت هستی بهره بگیریم، استفاده کنیم. این اصل در کره ی خاکی ما و در میان همه ی انواع آفریده های موجود صدق می کند. ما در محیط زندگی خود انواع و اقسام تفاوتها و ضدیتها را مشاهده می کنیم. نکته ای که توجه ما را از کمیت آماری این تفاوتهای گوناگون آفرینش آگاهی به واقعیت این اصل جلب می کند، امکان تفکر و زبان انسانی است. ما در انواع زبانهای طبیعی انسانی، جفتهای مفهومی از قبیل خوب و بد، حقیر و بزرگوار، تند و کند و... را شاهد هستیم. همچنین جفتهای واژگانی که بر مقدار دلالت می کنند از قبیل کم و زیاد، درشت و ریز، کوچک و بزرگ و... اعداد و نقیضها انواع گوناگون دارند که می توان با مراجعه به دستور زبان انواع زبانهای طبیعی انسانی و سرشماری آماری صورت معتداییی از آنها ارائه داد. به هر حال بازیابی انواع اعداد و نقیضها و انبوه تفاوتها در هر زبان زنده و کامل انسانی قابل ردیابی است. مسئله ی دیگری که پشتوانه ای بر این اصل است، مسئله ی تاریخی سیر فلسفه در بازیابی راهی برای شناخت و دسته بندی مقولات شناختی انسانی است. این کار صورت نگرفته است، چرا که این تفاوتها، اعداد و نقیضها تن به دسته بندی نمی دهند، همین تن ندادن به دسته بندی ورای هر واقعیت تجربی و آماری خود گویای حضور راهای گوناگون در هستی است که گاه بر ضد همدن. حال این پرسش مطرح می شود که چرا باید بپذیریم که این راههای گوناگون یک منشأ دارند؟ پاسخ این است که چون در میان آنها چند اشتراک عمده وجود دارد. اولاً حرکت بستر همه ی این اتفاقاتی منفرد است که این حرکت در بطن هر موجود برنامه ریزی شده است. برای مثال دو تکه سنگ که در کوهی در عرصه ی بیکران طبیعت حرکت می کنند و به هم می خورند بی گمان تابع دو منبع جداگانه ی محرک نیستند. چرا؟ چون در طبیعت بخش بزرگی از اشیا و موجودات بر پایه ی انواع طبقه بندی شده اند. برای مثال دو تکه سنگ در طبیعت به لحاظ نوع یا انواع کانیهای تشکیل دهنده ی خود قابل بازشناسی اند. به عبارت بهتر در طبیعت آناشسی حرکتی برقرار نیست. مکانیک کوانتوم به ما چشم انداز کوانتا ها را می نمایاند. همان بسته های حاوی ذرات را که با انرژی ثابت در هستی قابل ردیابی هستند. همچنین حرکت مواد در پیش زمینه ای الکتریکی در قالب یونهای مثبت و منفی و همچنین ذرات بنیادی قابل تحقیق علمی است. مسئله ی دیگر درباره ی منشأ یگانه ی آگاهی در موجودات زنده رشد است. این مکانیزم نیز در قالب دستورهای صادره از نظام ژنتیکی در هر گونه از موجودات زنده با گونه ی دیگر فرق می کند و قابل مطالعه ی علمی است. در اینجا لازم است قدری به زبان معرفت شناختی سخن بگوییم. اگر در هر گونه، رشد با اختلال رو به رو می گردد این اختلال برآمده از بیقانونی نیست، چرا که اختلال رشد به زبان معرفت شناختی یک اتفاق است. یک اتفاق جزئی بدون آگاهی هرگز امکان رخ دادن ندارد. اگر دارد، من از شما مخاطب گرامی می خواهم همین الان و بدون هیچ مقدمه ای برای من کاخی از زر بسازید. خواهید گفت من وسایل این کار را ندارم. اگر وسایل لازم هم به شما داده شود، تا شما دانش ساخت خانه ای آن هم از طلا را نداشته باشید نمی توانید چنین کاری انجام دهید. دانستن و آگاهی گام نخست اتفاق است. خواهید پرسید پس منشأ آگاهی آگاهی را از کجا آورده است؟ پرسش خوبی است ولی پاسخ به آن کمی پیچیده است. این توضیح اینجا لازم است که بگویم، قانون لزوم آگاهی برای ابژه و سوژه ی محدود صدق می کند. انسان محدود، حیوان محدود و همه ی موجودات محدود لازم است آگاهی را از جایی به دست آورند یا حامل آن باشند. اما وضع آگاهی منبع متعال آگاهی چیز دیگری است. ما چون اطلاع از کم و کیف شرایط تکوین آگاهی نداریم و به لحاظ تجربی نمی توانیم فعلاً تخمینی درباره ی این مسئله بزنیم، به ذکر یک نکته ی فلسفی می پردازیم. احتمالاً این جهان محدود است که از نامحدود آفریده شده است. حل این مسئله که نامحدود آگاهی خود را از کجا آورده منوط به شرایطی است که تکوین آگاهی در آن آغاز شده است. این شرایط تکوین با پذیرش برآمدن هستی و اتفاق از بطن آگاهی قابل مطالعه خواهد بود. ما این امر را به ورطه ی فراموشی نخواهیم سپرد. حالا چرا باید بپذیریم که آگاهی در عالم محدود ما منشأ همه چیز است؟ به چه دلیل در همین مقطع از پروسه ی شناخت نباید فرض کنیم آگاهی برین وجود ندارد یا اسیر دور است. اولین نکته محدودیت حتمی ما موجودات محدود و نامحدودیت احتمالی آگاهی برین است. نکته ی دوم این است که قانون علیت باید بدین نحو اصلاح گردد که: «هر معلول محدودی علت دارد». واژه ی محدود چیزی به معنای معلول نمی افزاید، اما تأکیدی است تازه و بی سابقه بر این مسئله که قانون علیت اسیر دور نیست. وقتی ما می گوییم، اول مرغ به وجود آمد یا تخم مرغ، این مسئله مشمول دور نیست، این مسئله برآمده از عدم دانش ما درباره ی نقطه ی آغاز تکوین گونه ی ماکیان بر روی زمین است. منتهی نحوه ی بیان به گونه ای است که ذهن ما را به دور حواله می دهد. سلسله ی علتها محدودند. این بازگشت از مرغ به تخم مرغ یا بالعکس مسئله ای است که از نادانی ما به منشأ گونه ی ماکیان بر آمده است. ضمن این که محدودیت در عالم دارای درجه بندی است، این پشتوانه ی نظریه ی تکامل داروینی است. اگر نظریه ی تکامل داروینی را به زبان معرفت شناختی برگردانیم می توانیم بگوییم موجودات تکامل یافته، بر محدودیتهای خود فائق آمده اند تا به نحو بهتری با خطرات طبیعی مواجه شوند و دور از محدودیتهای

تکنیکی در اندام خود به مهارت‌های زیستی دست یابند. حال که مشخص شد محدودیت دارای درجه بندی در هستی است، می‌توان بر پایه‌ی این سخن گفت که آگاهی هم در هستی دارای درجه بندی است، چنانکه همه‌ی حاملان آگاهی در هستی از درجه‌ی آگاهی یکسانی برخوردار نیستند. مدعیان دوری بودن قانون علیت سیر آگاهی جهانی را ادامه نمی‌دهند، چرا که در این غفلت اسپرند که آگاهی انشاکننده‌ی هستی قابل مشاهده نیست و باید به روشهایی غیر از مشاهده‌ی مستقیم آن را دریافت و بر پایه‌ی آن هستی را کشف کرد. به هر حال بازگردیم به این مسئله که اختلال در رشد یا توقف آن یا هر کار و حرکت خلاف قاعده در طبیعت، یک اتفاق است، آن هم یک اتفاق جزئی. هر اتفاق جزئی در هستی یگانه است و هر اتفاق یگانه دارای آغاز و پایانی بر بستر هستی. این آغاز و پایان بر بستر هستی برآمده از امکان حرکت است. حرکت بدون اراده ناممکن. آیا می‌توان نقطه‌ای از عالم، --من فعلاً از عالم به لحاظ تجربی شناخته شده سخن می‌گوییم-- را پیدا کرد که قوانین پیشنهادی مکانیک کوانتوم بر آن حاکم نباشد؟ در همه‌ی هستی مسائل مربوط به حرکت در دو سر طیف حرکت و سکون سامان می‌یابد. اتفاق زاینده‌ی حرکت است و مواد و مصالح موجود در هستی که بالاتر از آن سخن گفتیم. هر اتفاقی چه منظم چه نامنظم خالی از صور آگاهی نیست. این روش دسته‌بندی تحمیلی مفهوم محور غربی است که باعث شده است تا جهان پاره پاره و جزئی تفسیر شود و مفاهیم اموری ناقص تلقی گردند. اگر مفاهیم اموری ناقص و ناکارا هستند، پس چرا در ذهن ما می‌توانند به طور کامل تجلی یابند؟ عدم تطابق مفاهیم و پدیدارها از کجا گریبانگیر ما شده اند. بی‌گمان پاسخ امری تاریخی و ناشی از روششناسی و متود ناکارآمدی است که دانش تجربی نوین در پیش گرفته است. دانشی که تجربه را به مشاهده فرو کاسته است. دانشی که فکتهای یافته شده را با مشاهدات خود در آمیخته است و نتایجی را بر پایه‌ی احتمال به علم تجربی نسبت می‌دهد. تشکیک هیوم در این که آیا ما می‌توانیم مطمئن باشیم خورشید فردا طلوع خواهد کرد، ناظر بر همین نقص ویرانگر است. هنگامی که ما ندانیم خورشید چرا و چگونه می‌تابد، در چه زاویه‌ای با زمین قرار دارد، میزان مواد سوختی آن چقدر است، از کجا میتوانیم مطمئن باشیم یا حتی بفهمیم فردا طلوع خواهد کرد یا نه؟ علم تجربی به دنبال چراییها نیست، از ترس ورود به جدلهای الهیاتی و غیر علمی. علم تجربی مشاهده را محل تحلیل تجربه می‌کند. برای مثال وقتی تب به عنوان نشانه‌ی بیماری دیده می‌شود، این گونه تعبیر می‌کند که پانزده درصد از سرماخوردگیهای ویروسی همراه با تب هستند، بدون اینکه توجه کند دلیل تب چیست. تعبیر تب به عنوان نشانه‌ی بیماری کاری تجربی نیست. حتی ممکن است تب علاوه بر سرماخوردگی منشأهای دیگری داشته باشد. طریقه‌ی مشاهده انگاری هیچ تضمینی به ما نمی‌دهد که در دستیابی به منشأ اصیل اتفاقات قابل مشاهده دچار لغزش و خطا نشود و اگر شد با چه معیاری باید دریافت که تعبیر ما از فلان علامت خاص بر پایه‌ی مشاهده درست صورت گرفته است یا نه؟ در علم تجربی مشاهده انگار تعبیر ماهیتها و چگونگیها جای خود را به تعبیر مشاهدات بر پایه‌ی آمار و احتمالاتی از قبیل «چاقی عامل فلان درصد از ابتلا به مرض قند است» داده است. پس بار دیگر برای تأکید می‌افزاییم، عدم امکان بازیابی صور آگاهی در هستی، امری تاریخی و برآمده از نقص تکنیک دسته‌بندی علمی مقولات مفهومی و توضیح واقعیت بر پایه‌ی مشاهده است نه بر پایه‌ی ماهیت امور مورد مطالعه. البته نقص اصلی مشاهده محوری تجربی است که مسئله‌ی اب عنوان آگاهی برای آن معنایی ندارد. مشاهده‌ها تا نشانه‌ای برای تعبیر نداشته باشند همین گونه ما را گمراه می‌کنند.

این توضیحات باید نشان داده باشد که ادعاهای رادیکالی که امکان تجربه در شناخت ماهیت واقعیت را نفی می‌کند، مردودند و نقص حاصل محصول تجربه‌ی مشاهده محوری که شأنی تاریخی در تمدن غربی دارد و امکان احیای تجربه‌ی ورزی بر پایه‌ی دریافت چگونگیها و ماهیتها همچنان نوید دهنده‌ی امکانات نوینی برای کشف هستی خواهد بود. توجه به ماهیتها و چگونگیها توضیح دهنده‌ی صور آگاهی در واقعیت و منابع آگاهی است. امکان خطای حواس انسانی را که منابع دسترسی ما به آگاهی هستند می‌توان ردیابی کرد. اگر ما دچار خطای حسی شدیم، بی‌گمان اشتباهی رخ داده و این اشتباه محصول صورتی از آگاهی است که اتفاقی را رقم زده است و می‌توان بر پایه‌ی معیار آگاهی اولاً خطای رخ داده را باز شناخت و در وهله‌ی دوم به رفع و اصلاح آن خطا پرداخت.

حال می‌رسیم به یک تحلیل موفق واقعیت و توضیح خواهیم داد که یک تحلیل موفق از واقعیت چه خصوصاتی باید داشته باشد تا بتواند واقعیت را آنگونه که هست، توضیح دهد و راه را برای کشف هستی هموار نماید. اولین ویژگی یک تحلیل موفق از واقعیت این است که کلید ادعایی آن شامل همه‌ی زیرمجموعه‌های مورد نظر تحلیل بشود. مثلاً روانکاوی فرویدی می‌خواهد با کلید مسائل جنسی تمام آسیبهای روانی انسانی را توجیه نماید. باید توجه داشت که روانکاوی برای همه شمول بودن کلید پیشنهادی خود دست به وضع مفاهیمی از قبیل «عقدۀ ی ادیپ» و «عقدۀ ی الکتر» می‌زند که اولاً تا حدودی تعمیم اسطوره‌ای خاص و تاریخی از یک تمدن است و در توضیح تاریخیت این اسطوره این مطلب جلب توجه می‌کند که دقیقاً در اسطوره‌های ایرانی اسطوره‌ی رستم و سهراب عکس چنین رخدادی را گزارش می‌کند یعنی در آنجا رستم با وضعی تراژیک فرزند خود سهراب را می‌کشد و ثانیاً به فرض عدول از مسائل تجربی و آماری مبتنی بر چنین مطلب اسطوره‌ای در زبانهای انسانی هیچ واژه یا گزاره‌ی عامی این مفهوم را لازم و ماهوی نمی‌کند. ما در توضیح اصل خود مبنی بر در پیش گرفتن راههای ضد و نقیض از سوی آگاهی، به واقعیت زبانی مفهوم

پردازیهایی ضد و نقیض استناد کردیم، اما باید توجه داشت که فرق آن مورد به استناد روانکاوی به چنین مفهوم غیر تجربی بر پایه زبان --اگر این استناد از سوی روانکاوی و طرفداران این نظریه صورت گیرد-- این است که مفهوم پردازش بر پایه ی زبان امری تعقلی است و نیازی به اثبات تجربی ندارد، ولی اثبات حقیقت تجربی عقده ی ادیپ و عقده ی الکترا و اصولاً مسائلی از این دست به هیچ وجه ماهیتی مفهومی ندارند و نیاز به اثبات تجربی دارند. واقعیت تجربی آسیب روانی انسان امری فردی و محدود است لزوم تکرار روانکاوی برای هر شخص جداگانه مؤید این واقعیت است. روانکاوی مفاهیمی بر می سازد که می خواهند کار تجربی انجام دهند، گرچه روش آن تا حدود زیادی به تعبیری هرمنوتیکی است، ضمن اینکه بر پایه ی یک فاکتور قصد تبیین واقعیت گسترده ای را که جنبه ای طیف مانند دارد کرده است. عقده ی ادیپ میل جنسی در کودکان را پیش فرض خود قرار می دهد تا بتواند ادعای خود مبنی بر همه شمولی کلید مسائل جنسی را برای واقعیت آسیب روانی انسانی توجیه نماید بدون اینکه کلیدی مفهومی در تاریخ یا زبان برای این خواست خود ارائه دهد. اگر بگوییم این نظامها اصولاً به طرد مفاهیم می پردازند یا این که معتقدند مفاهیم در توضیح واقعیت انسانی ناکارا هستند، باز به خصلت دیگری از تحلیل واقعیت برمی خوریم که بسیار مهم و راهگشاست.

هر تحلیل از واقعیت از نظامهای تحلیلی گرفته تا قضایای منطقی اگر به نحوی با واقعیت برخورد کنند که بخشی از واقعیت را نادیده بگیرند، این همان جایی است که زوال این تحلیلها و قطع ارتباط آنها با واقعیت آغاز می شود. به عنوان نمونه به مطلق ایده آلیستی به ویژه در دیالکتیک هگلی اشاره می کنم که مدعی واقعیت از خلال برخورد عناصر و نفی یکدیگر سنتز را رقم می زند که نهایتاً منجر به انکشاف مطلق در روح اجتماعی می شود. اما به وضوح عناصری از واقعیت در این فرمولبندی نادیده گرفته شده اند، از گونه ی همان عناصری که مفهوم آن در زبانهای انسان مندرج و منعکس است. این مفهوم انفعال است. انفعال هیچ جایی در مفهوم پردازش ایده آلیستی و به ویژه هگلی ندارد. انگار همه ی عناصر ملزم به شرکت در مطلق پردازش هستی اند. در حالی که ضد معرفت شناسی نیچه ناظر بر همین عناصر و اگرایی است که به مطلق پردازش هگلی و ایده آلیستی تن نمی دهند. مطلق پردازش دیالکتیک هگلی اولاً بیش از حد انعکاس واقعیت آن گونه که هست، انسان گرایانه است و ثانیاً واقعیت بدین نحو که هگل و ایده آلیستها مد نظر دارند، رقم نمی خورد. در مقابل متفکران رادیکالی مانند نیچه هم به نوبه ی خود بخشی از واقعیت را نادیده گرفته اند و گمان کرده اند که مفهوم پردازش در اندیشه و عمل انسانی جایگاهی ندارد. آنها بر پایه ی تلقی ناکامل و تاریخی سیر تجربه ی مشاهده محور در تمدن غربی انگاشته اند که جز صیورورت بر هستی حاکم نیست و تمام هستی در حال شدن است بدون اینکه موفق شوند توضیحی قانع کننده برای سکون در هستی بیابند. بدون اینکه توضیح دهند فواصل بین شدن در هستی چگونه توجیه می شود. از دیگر مشخصات این نوع تحلیل واقعیت جزیره ای بودن و نبود هیچ گونه ارتباط مشخص بین وقایع جزئی است. علاوه بر این جزئیات یک واقعیت حتی در راستایی غیر مفهومی قابل تبیین نیست. به این معنی که تبیین واقعیت جای خود را به توجیه واقعیت آنگونه که رخ می دهد، می سپارد. برای مثال عمل جوشیدن مقداری خاص از آب را در ظرفی خاص در نظر بگیرید. اگر این مقدار آب جوشانده شود تا در جایی که سیستم شهری آب گرم وجود ندارد از آن برای حمام کردن استفاده شود، این رویداد گرم کردن میزان خاصی از آب رویدادی است که با اتفاق پسآیند خود در ارتباط است، یعنی با قصد انسانی یا انسانهایی برای حمام کردن. حال ممکن است اتفاقات دیگری رخ دهد، مثلاً توفان رخ دهد و ظرف آب واژگون گردد یا این که مشاجره ای میان انسان یا انسانهایی که قصد استفاده از آب گرم برای نظافت را دارند یا با گروهی دیگر رخ دهد و حمام رفتن از اولویت آن انسانها خارج شود و برای حمام رفتن لازم باشد آب را دوباره گرم کنند. به هر حال اتفاقات متعدد و گاه نامنتظری می تواند رخ دهد که موازی با آن اتفاقها حمام رفتن با کیفیت های متفاوت رخ دهد. همین طور میتواند اتفاق هایی رخ دهد که حمام رفتن را ناممکن سازد یا به تأخیر اندازد. در حال حاضر مسئله بر سر این نیست که کدام نحله ی فکری و فلسفی میتواند واقعیت را پیش بینی کند، اما این پیش فرض نحله ی صیورورت معرفت شناسی که همه چیز در حال شدن و تغییر دائمی است، با یک واقعیت محدود می شود و آن این است که هر اتفاقی رخ دهد، منتظر یا نامنتظر، خارج از امکان تجربه ی انسانی نیست. یعنی معجزه ای رخ نمی دهد، البته من نمیخواهم امکان یا حتی وقوع معجزه را نفی کنم چون نه امکان تاریخی وقوع معجزه قابل نفی است نه امکان عقلانی وقوع آن، ضمن این که هنگامی که معجزه رخ می دهد هم ما با امکانات تجربه ی انسانی رو به رو هستیم، منتهی طریقه ی به تحقق پیوستن امر تجربی است که خلافآمد تجربه های انسانی است. برای مثال وقتی در اخبار مربوط به موسی کلیم الله می بینیم که عصا به اژدها تبدیل می شود، قطعاً طریقه ی تبدیل عصا به اژدها است که عجیب است، صرف نظر از چون و چراهای تاریخی افرادی که شاهد این ماجرا بوده اند، با حس بینایی خود دریافتند که عصا به اژدها تبدیل شده است، یعنی معجزه در کانون حواس آنها رخ داده است، هیچ معجزه ای خارج از کانون حواس انسانی قابل رخ دادن نیست، چون در آن صورت احتمالاً انسان قادر به درک معنای آن نیست.

پس تا اینجا مشخص شد که اصحاب صیورورت باید مدعی صیورورت مدام بر پایه ی تجربه ی انسانی و در چارچوب امکان حصول این تجربه باشند. این نکته ی بسیار مهمی است، چرا که تا حدود زیادی از آنارشیزم معرفتی حاکم بر هستی می کاهد، چرا که نه تنها شامل فعالیتهای انسانی می شود بلکه شامل موجودات حاضر در هستی غیر از انسان هم می شود. یعنی ما اگر ببینیم که لاکپشتی

تبدیل به قورباغه شده است، این مسئله ی کاملاً غیر انسانی هم خلافاً تجربه ی انسان و انتظار او از عملکرد هستی و در نتیجه معجزه محسوب می شود. بنابر این معجزه به هیچ وجه ماهیتی صرفاً انسانی ندارد و ممکن است شامل همه ی خلافاًدهای هستی چه انسانی چه غیر انسانی باشد. گزاره ی وقوع صبرورت بر پایه ی امکانات تجربه ی انسانی هر چقدر متنوع و طیف مانند، به ذهن این مسئله را متبادر می کند که نکند قوانینی بر رفتار هستی و موجودات حاکم باشد که مانع خروج این هستی‌مندان از دایره ی عملکرد در حیطه ی امکانات تجربه ی انسانی می شود؟ بی گمان همین طور است. هستی شامل مظاهر بسیاری است. هر یک از مظاهر هستی به گونه ای خاص سرشته شده اند. بسیاری از مظاهر هستی در بطن خود امکان حرکت برنامه ریزی شده را دارا هستند. حرکت یونها و سایر ذرات بنیادی در بطن ماده در پیچه ای به همین واقعیت است. همین حرکت خودبنیاد مواد است که امکان برخورد و گونه گونی رویدادهای منتظر و نامنتظر را فراهم می آورد، نه صبرورت عاری از منطق هستی. رویکردهای مطالعه ی علمی ما بیشک نیوتن‌زده و لطمه پذیرفته از مکانیک نیوتنی است که حرکت را با منبع حرکت در پیوند می بیند و به فعالیت جسم متحرک وقعی نمی نهد. اما واقعیت حرکت به میزانی زیاد تأثیر پذیرفته از جسم در حال حرکت است. این عرصه ای است که باید برای انکشاف هستی مورد بررسی قرار گیرد تا همان گونه که ما گزاره صبرورت بی منطق هستی را اصلاح کردیم، بتواند قوانین حاکم بر حرکت به طور عام مورد مطالعه قرار بگیرد. به هر حال به لحاظ عمومیت صبرورت حتی بر پایه ی رادیوآلترین انگاره ها صبرورت عمدتاً بر پایه ی امکانات تجربه ی انسانی صورت می گیرد و این واقعیتی است که از سوی نیچه و پیروان او نادیده گرفته شده است. این صبرورت به انحا گوناگون مد نظر متفکران بوده است، از نقش موتیف بازنمایی در تفکر «ژان بودریار» گرفته تا نحوه ی عمل داز این بر عرصه ی وجود در تفکر هایدیگر ... همه ی این متفکران بدون این که بتوانند نقش مفاهیم را به طور کامل در عرصه ی هستی از میان بردارند یا به نادیده گرفتن آن همت گماشته اند یا نقش مفاهیم را کمرنگتر از آن چه هست، توجیه کرده اند و بدین ترتیب بخشی از واقعیت را نادیده گرفته اند که به هرج و مرج معرفت شناختی منجر شده است.

مسئله ی دیگری که بالاتر به آن اشاره کرده ایم، جزیره ای بودن و عدم ارتباط وقایع جزئی با یکدیگر است. برای توضیح بیشتر این مطلب یک وضعیت فرضی را در نظر بگیرید که وقوع آن در هستی محتمل است و صرف نظر از این که اتفاق افتاده باشد یا نه، توضیح دهنده ی یک نقص عمده در نظریه ی صبرورت است. فرض کنید شخصی گنجی را در خرابه ای پنهان کرده باشد. این شخص جای این گنجینه را به کسی نمی گوید و پس از مدتی می میرد و جای این دفینه فراموش می شود. پس از مدتها اتفاقاً فرد دیگری به کاوش می پردازد و جای این گنج را پیدا می کند. بسیار خوب، پرسش از اصحاب صبرورت این است که چه واقعیتی بین درگذشت آن مرد صاحب دفینه و فردی که اتفاقاً دفینه را یافته، فاصله انداخته و مدت این فاصله ی زمانی تا کی می توانسته ادامه داشته باشد و چرا تا آن زمان مشخص مثلاً ده سال طول کشیده است؟ چه اتفاقی فرد دوم را به سوی گنجینه راهنمایی کرده است؟ مسئله ی اول این است که دفن گنجینه بار دیگر منشأ اتفاقی نوین شده است و این مسئله از قوت جزیره ای بودن وقایع و عدم ارتباط وقایع جزئی با اتفاقهای پسین خود می کاهد. مسئله ی دیگری به فهم بهتر این واقعیت یاری می رساند. اگر چاهی کنده شود و روی آن با خار و خاشاک پوشانده شود و بدون تغییر رها شود، این چاه فارق از هر مدت زمانی --- تا زمانی که وضعیت چاه دست نخورده باقی بماند --- می تواند سبب مرگ شخص یا اشخاصی شود یا اتفاق های دیگری را رقم زند یا موجب انفعال بیننده یا بینندگان بعدی شود، به هر حال مقصود این است که کنده شدن چاه مادام که بی تغییر بماند، می تواند منشأ اتفاق یا انفعال و به هر حال رویدادی باشد که در آینده ممکن است رخ دهد. البته این یک احتمال است، ولی این احتمال در اثرگذاری بر آینده باید مد نظر قرار گیرد. ضمن این که اگر اثری هم از این چاه به ظهور نرسد، بالقوه این امکان فراهم شده است و همین امکان از قوت نظریه جزئی بودن هر حادثه به شدت می کاهد. البته منظور این نیست که اتفاقهای جزئی در هستی رخ نمی دهند، بسیاری از اتفاقها یک بار رخ میدهند و به پایان میرسند ولی این اتفاقها همه ی واقعیت نیستند و صرفاً بخشی از آن محسوب می شوند. همین تعبیر بخشی از واقعیت به تمامی واقعیت است که گزاره ی تحلیلی صبرورت را از ارزش تحلیلی تهی می سازد. همه ی نظامها و گزاره های تحلیلی که تا کنون سعی در توضیح واقعیت داشته اند، دچار این معضل اساسی بوده اند که بخشی از واقعیت را جایگزین تمامی امر واقع کرده اند.

مسئله ی دیگر در توضیح واقعیت این است که تحلیل نباید برای پرسشهایی که پاسخی دقیقاً ضد، یا نقیض یکدیگر دارند، پاسخی یکسان ارائه کند. در این صورت تحلیل جامه ی گل و گشادی است که بر تن همه ی قضایا و جنبه های واقعیت خواهد رفت. پرداختن به محیط در روانشناسی و نقش آن در پرورش فرد از جمله ی این مسائل است. محیط در همه ی موارد به عنوان یکی از فاکتورهای مؤثر در شخصیت فرد شناخته می شود چه آن فرد، آدم اجتماعی ای باشد، چه آن فرد انسان منزوی باشد و ...

حال می توان از ما پرسید، اگر تحلیل موفق و موجه واقعیت لازمه اش این است که نباید جوابهای یکسان برای پرسشهای ضد و نقیض داشته باشد، پس چرا در پاسخ همه ی پرسشهای مربوط به واقعیت می گوئید، آگاهی. آیا این کلید کلید یگانه ای نیست که برای

قفل‌های مختلفی تجویز شده باشد؟ به گمانم پرسش مهمی است. ببینید، آگاهی فارق از شرایط تکوین و ماهیت آن نوعی دانش و تصمیم است که خود را بر ما و هستی عرضه می‌کند. عنصر دانشی آن قادر به ایجاد تفاوت است، درباره‌ی صورتهای یگانه‌ی رشد و حرکت در هستی بالاتر توضیح دادیم. آگاهی اراده‌ی تفاوت گذاشتن میان چگونگی و مقدار این رشد و حرکت است بر پایه‌ی چپش مواد که ما فعلاً قادر به ردیابی چگونگی بدعت آگاهی در آفرینش مواد نیستیم، چون از ماهیت مواد و چگونگی و تاریخ انشا مواد در هستی آگاهی اندکی داریم. چون آگاهی انشاکننده‌ی تفاوت است، به همین دلیل توان بار کردن آن بر اعداد و نقیضها پارادوکسی را نمی‌آفریند. آن هم آگاهی که از محدودیت مواد رسته است و خارج از مواد قرار دارد. به عبارت بهتر آگاهی صرف نظر از تن دادن به محدودیت مواد برای تکوین آفرینش خود خارج از محدوده‌ی تعامل اعداد و نقیضها قرار دارد. این آگاهی برین موفق به برنامه‌ریزی حرکتی و القای میزان محدودی از اراده در همه‌ی موجودات آگاه و زنده شده است که این موجودات بر حسب تکامل از پیش برنامه‌ریزی شده‌ی خود میزان ویژه‌ای از آگاهی را حمل می‌کنند. این است راز دچار نشدن آگاهی به پارادوکس و احاله‌ی همه‌ی پاسخهای مربوط به امر واقعیت به آن.

زاویه‌ی دید کلی تحلیل کلان چه سمت و سویی باید داشته باشد؟ آیا تحلیل منحصر به ماده و علل و اسباب مادی است که هستی را بر می‌سازند؟ آیا آگاهی انشاکننده‌ی هستی است؟ آیا تحلیل و شناخت مقوله‌ی ای‌ای ذهنی است یا باید اعیان را مد نظر داشته باشد؟ آیا راه میانه‌ای در کار است؟ جایگاه مطلق در این نمایش کجاست؟ چیزی تحت این عنوان قابل تصور است؟ اینها پرسش‌هایی است که از آغاز فلسفه همه‌ی فیلسوفان و متفکران را به خود مشغول داشته‌اند و تا کنون پاسخی درخور به آنها داده نشده است. همزمان با اوج و فرودهای تمدن و فرهنگ انسانی، گاه قطبهای مخالف دیگر گزیندها را نفی کرده‌اند و گاه خود آماج طعن و ریشخند دیگر حریفان قرار گرفته‌اند. روزی اندیشیدن در چارچوب مطلق تنها گونه‌ی اندیشیدن درست بوده است و روزی دیگر مطلق افسانه و باطلی برآمده از ذهنهای مالیخولیایی. در روزگار ما به خاطر آزادی بیان و اندیشه -لا اقل به لحاظ صوری- تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی و انواع و اقسام تحلیلهای جزینگر با صلح و صفا در کنار یکدیگر زیست می‌کنند و هیچ اشکال مهمی هم رخ نمی‌نماید مگر عدم امکان شناخت که آن هم به مدد اسطوره‌پردازی شناخت با این توجیه که شناخت کنونی ما آخرین حد شناخت است یا این که اصولاً شناخت غایی و مطلق وجود ندارد، منحل می‌شود. بدون در نظر گرفتن این واقعیت که شناخت اکنونی و فناوریها چرا حاصل شده‌اند و اگر واقعیت‌هایی تام و تمامند چرا حتی در رایتایی عملی معضلات روزمره‌ی انسانی را حل نکرده‌اند و اگر واقعیت‌هایی ناقص و نارسا این واقعیت‌های نارسا و ناقص از کجا سر بر آورده‌اند؟ برای یافتن پاسخهای حقیقی، باید به جستجوی بنیادهای فهم انسانی رفت تا ببینیم نسبت میان تجربه‌ی انسانی و عقل او چیست. باید امکان یا عدم امکان شناخت و وجود یا عدم وجود مطلق را به نقد کشید. ما با انسانی رو به روییم که نمی‌توانیم او را تعریف کنیم و ویژگیهای زیستی و رفتاری او را منحصر کنیم. این اولین نکته‌ای است که باید بدان دقت کرد. اما امکان دارد عمومیت‌هایی را در میان انسانها باز شناخت. انسان موجودی است که قابلیت شناخت دارد، لا اقل شناخت جزئی. اکثریت انسانها اگر از بیماریهای حاد یا نقصهای فلج‌کننده‌ی حسی رنج نبرند، توانایی تشخیص وقایع روزمره و حصول شناخت جزئی را دارند. حال گروه‌هایی از انسانها مایلند این شناخت‌های جزئی را در مقوله‌هایی کلیتر بگنجانند و به گونه‌ای کارآمد اما نه لزوماً همه‌شمول این کار را انجام داده‌اند. همین جا باید درنگ کرد؛ این تمایل به دسته‌بندی و ایجاد مقولات کلی، عملی است فلسفی در راستای توسعه‌ی فرآیند شناخت. این کار به یاری چه قوه‌ای انجام می‌پذیرد؟ این کار به یاری توانایی انسان برای کلیت‌سازی صورت می‌گیرد که به هیچ عنوان ماهیتی تجربی ندارد. هیچ کدام از تجربه‌گرایان نمی‌توانند ادعا کنند که شناخت کلی و حتی شناخت جزئی انسان منشأی تجربی دارد. اولین مسئله در بررسی شناخت همین است که شناخت امری است که جایگاه آن اندیشه‌ورزی و تعقل انسانی است و تجربه‌ها محتوای آنند. تجربه‌ی چارچوب شناخت نیست، تجربه‌ی محتوای شناخت است. هر روشی که محتوا را با فرم و خط سیر خلط کند محکوم به نابودی و ناکارآمدی است. وقتی مشخص شد که عقل تنها امکان شناخت است و تجربه‌ی محتوای شناخت، می‌رسیم به چگونگی تعبیر محتوای شناخت که همان تجربه است. تجربه‌ی ما که در نظام علم تجربی از راه مشاهده حاصل می‌گردد، به خودی خود چیزی از حقیقت به ما نمی‌گوید؛ همچنین هر گونه دسته‌بندی مقولات عملی غیر تجربی و لاجرم برگزشتن از مرز تجربه و لامحاله و منحصراً عملی عقلانی است. ما به عنوان موجودات شناختگر چون دارای قوه‌ی عقلانیت هستیم و به دانش مطلق دسترسی نداریم و همچنین با جهانی چندوجهی رو به رو هستیم امکان تعبیرهای گوناگون از یک آگاهی جزئی را داریم. من دیگر امکان تعبیرهای متعدد از شناختها و مقولات کلی را پیش نمی‌کشم. امکان تعبیرهای گوناگون از آگاهی انسانی هم مسئله‌ای است که از مرزهای تجربی ناب درمی‌گذرد و تجربه‌گرایی اگر به خود پایبند باشد، اصولاً نظری درباره‌ی فعالیت شناخت که در بستری بیگانه با خود انجام می‌شود، ---عقلانیت--- ندارد و نسبت به این مقوله خنثی است. اصولاً ورود تجربه‌گرایی یعنی مکتبی که به محتوای شناخت می‌پردازد به عرصه‌ی اندیشه و شناخت خطایی روش شناختی است که تجربه‌گرایی را از مفهوم و معنای خود خارج می‌سازد. تجربه‌ی محتوای شناخت است و مشاهده تکنیک شناخت علمی و عقل‌تعبیرگر و سامانبخش فرآیند شناخت. حال پس از مشخص شدن این مفاهیم بنیادین می‌پردازیم به

نارساییهایی که عقل دچارش شده است. پس از رد تجربه گرایی به عنوان مکتب شناختی، تعیین مرزهای ایده آلیسم لازم است. یک بار دیگر به مفهوم شناخت باز می گردم. گفتیم که انسان توانایی شناخت جزئی و کلی را داراست. این جمله به چه معناست؟ معنایش این است که انسان است که توانایی شناخت و دسته بندی در چارچوب مقولات را داراست و شناخت ویژگی انسانی است. فرآیند شناخت از چه طریقی صورت می پذیرد؟ از طریق تعبیر انسان یا انسانهایی که درگیر فرآیند شناخت هستند. این انسانها اگر بخواهند به شناختی واقعی از هستی، --- آنگونه که هست --- دست یابند باید چه راهی در پیش گیرند؟ اینها باید به گفتگو بپردازند و محتوای گفتگوی آنها هم در ارجاع به واقعتهای کلی یا جزئی هستی، امکان صحت تعبیرات آنها را فراهم آورد. پس می بینیم که در فرآیند منجر به شناخت که در بالا ذکر شد عمل گفتگو و عمل ارجاع دخیل است که هر دو عمل ماهیتی غیر تجربی دارند و خصلت رفتاری آنها بارز است. در فرآیند شناخت تنها تهیه ی مصالح برای شناخت واقعتهای کلی و جزئی عملی تجربی است. حال قواعد و مرجع این تعبیرات انسانی چیست؟ ما بالاتر به ویژگیهای یک تحلیل موفق اشاره کردیم. حال این نکته را هم می افزاییم که آن مرجع یگانگی ی تحلیل و معیار غایی شناخت، آگاهی است. همان پدیده ی معمایی که قابل بار کردن بر اضداد است بدون آنکه خود دچار تناقض شود. این نظر نهایی در تصدیق رجحان ایده آلیسم بر هر روش تحلیلی و شناختی دیگر است، اما نه ایده آلیسم مطلق گرا. بلکه آن نوع از ایده آلیسم که معتقد به تقویم هر رویدادی در بطن آگاهی برین است. این امکان تقویم آگاهی در موجودات و بالعکس ویژگی آگاهی برین است که عالم را به همه ی نقص و کمالاتش بر ساخته است. خود پدیده ی مطلق هم مفهومی است که تعیین مرز و ماهیت آن جای بحث دارد تا همه ی سو تفاهمها پیرامون این مفهوم زوده شود. تا نگویم منظور از «مطلق» چیست از کجا می توانیم مطمئن باشیم به عنوان اطراف بحث از چه سخن می گوئیم. مطلق اگر به معنای ذات ایده آل بری از نقصی باشد که دانای همه چیز است و هنوز دست به عمل نزده است، چنین ذاتی احتمال وجودش هست. ما زمانی می توانیم به قطعیت سخن از بی نقصی چنین ذاتی بگوئیم که شواهد تجربی ما را به چنین ذاتی رهنمون شوند. تا آن زمان این نکته درباره ی آگاهی برین قابل توجه است که مسئله به سادگی نبود نقص در او نیست، قطعاً اگر این آگاهی برین به نقص ذات خود اشراف نداشته است تا حال با غوغای مخالفان مطلق از این نقص آگاهی یافته است، اما چرا دست به ویرانی این عالم نمی زند تا مخالفخوانان و ایرادگیران نقصش را به رویش نیاورند، این مسئله ای است که علت آن بر ما پوشیده است. اما نظر ما درباره ی مطلق: بیگمان ذات آگاهی برین در هستی به نقص تن داده تا عالم را چنان که ما می شناسیم، انشا کند. حال تعبیر نهایی را باید به اشراف به مراتب غایت شناختی هستی احاله داد. اما درباره ی شناخت مطلق: شناخت مطلق یعنی شناخت حقیقی و بیواسطه هستی به نحوی که رابطه میان آگاهی و وجود دیگر قابل پرسیدن نباشد. این شناخت مطلق برآمده از دانش مطلق است و امکان رسیدن به شناخت مطلق موجود و قابل حصول. بالاتر درباره ی نقص تاریخی علم که تنها راه رسیدن ما به این شناخت مطلق است و چگونگی رفع آن توضیح دادیم.

گذشته از عرفان و انواع دیگری از تحلیلهای غیر مفهومی واقعیت، به دو نظام دیگر تحلیل مفاهیم اشاره می کنیم: عمل گرایی و روانشناسی. عمل گرایی یا پراگماتیسم، نظامی است که برای آن جنبه های تئوریک واقعیت و دسته بندی و صورتبندی فرمولها و مقولات به خودی خود و به عنوان بحثهای انتزاعی و فلسفی صرف شایان اهمیت نیست و این ملاحظات عملی است که انسان را به فعالیت سوق می دهد. انسان موجودی عمل گراست و محدودیتهای نظری او را به مشکلی دچار نخواهد کرد. «ویلیام جیمز» در مجموعه سخنرانیهای خود در «بوستون» در سخنرانی ششم «درک پراگماتیسم از حقیقت» درباره ی برداشت پراگماتیسم از معنای حقیقت می نویسد: Truth HAPPENS to an idea. BECOMES true, is MADE true by events. حقیقت برای یک تصور رخ می دهد. بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی می شود. اگر اینگونه باشد که ما بتوانیم رخدادهای خود را همسان با تصورات بیابیم و تصورات ما همیشه مؤید حقیقت امور باشند، لاجرم حقیقت امری است آسان یاب و احتمالاً مکانیکی. همچنین پیش از آن می نویسد:

TRUE IDEAS ARE THOSE THAT WE CAN ASSIMILATE, VALIDATE, CORROBORATE AND VERIFY. FALSE IDEAS ARE THOSE THAT WE CANNOT.

«تصورات صحیح آنهایی هستند که ما می توانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم اما تصورات غلط آنهایی هستند که نمی توانیم.» اما این موارد برای اینکه از درستی آن مطمئن باشیم، نیازمند دانش مطلق است، ضمن اینکه در بسیاری موارد ما با برابریهایی با ارزش عملی یکسان رو به رو هستیم که جای تعبیر مرجعی را خالی نمی گذارد. همچنین در پاره ای موارد، اختلاف اصولاً بر سر لوازم عملی موضوعات نیست، بلکه اختلاف بر سر تعبیر ارزشداورانه ی موضوع، از قبیل خوبی و بدی، درستی یا نادرستی، زیبایی و زشتی، کمال و نقصان، وابستگی و جدایی و... است که به هیچ روی صبغه ای عمل گرایانه ندارند. درباره ی عدم تأییدپذیری و عدم تحقیق پذیری تصورات غلط هم می توان افزود: همانا دانش مطلق است که می تواند ما را از غلط بودن بخشی از تصوراتمان آگاه کند؛ چه بسا در سایه ی دانش تکاملی نسلهای آینده و پس از مرگ ما مشخص شود که بخشی از تصورات ما غلط بوده است. متأسفانه از دید پراگماتیک «حقیقت» پروسه ای «همیشه حاضر» و «پیش چشم» تصویر شده است که ما هر آن به

محض اراده می توانیم کمی ها و کاستیهای آن را اصلاح کنیم و آن را با تصورات خود تطبیق دهیم و در جهت مصالح عمل گرایانه ی خود تعبیر کنیم. غافل از این که در نبود دانش مطلق چه بسا ما در تعیین استراتژی عمل گرایانه ی خود نیز دچار تصورات غلطی باشیم که آینده و دانش تکاملی آن را اثبات خواهد کرد. مثال ساده ی عدم کفایت ملاحظات عمل گرایانه در تشخیص تفاوت برای بهبود وضعیت عملکردی ما همان خرید نوعی از کالا به وسیله ی یک تاجر است که برای مدتی غیر قابل پیشبینی سود خوبی را عاید بازرگان می کند؛ اما چون دانش مطلق نسبت به تداوم چنین سودی وجود ندارد، ناچار بازرگان نمی تواند با قطعیت پیشبینی کند که چه میزان از کالا را تهیه کند و از خرید مازاد بپرهیزد. در همان حین بر اثر فرض کنید بلایای طبیعی اولویت خرید خریداران تغییر می کند و کالای موجود روی دست بازرگان بینوا باقی می ماند. بازرگان بنا بر شم تجاری و هوش بازاریابی خود -- که هیچگاه معادل «دانش مطلق» نیست، اقدام به خرید کالای سودآور و لاجرم عملی کرده بود که تفاوت محسوسی در جهت استراتژی عمل گرایانه ی او و تأمین سود برایش ایجاد می کرد، اما بر اثر حوادث غیر قابل پیشبینی و خارج از حیطه ی دانش مطلق حساب او درست از کار در نیامد. پس مسئله ی پراگماتیسم نه لزوماً ایجاد تفاوت عملی در جهت سودمندی و صحت است که خود این گزاره به شدت قابل تفسیر و تعبیر و لذا پر از چون و چرا و نارسا خواهد بود، بلکه مسئله ی حقیقی بر سر این است که پراگماتیسم امکان تضمین نتیجه ی نهایی را که به منزله ی تفاوت اعمال و استراتژیهای عملی با یکدیگر است ندارد.

جیمز در سخنرانی دوم خود با عنوان معنای پراگماتیسم، ترجمه ی فارسی پراگماتیسم صفحه ی ۳۹ و ۴۰ درباره ی پیوند نظریه ی سودمند با ملاحظات عملی پس از ذکر نزاعی متافیزیکی درباره ی مردی که به دور سنجابی در حال حرکت به دور یک درخت می چرخد، بیان می کند: روش پراگماتیکی قبل از هر چیز روشی است برای حل نزاعهای متافیزیکی که در غیر این صورت می توانند پایانناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یا کثیر؟ مقدر است یا آزاد؟ مادی است یا روحی؟ اینها مفاهیمی هستند که هر کدام ممکن است درباره ی جهان صادق باشد یا نباشد و نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنین مواردی عبارت است از: کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن. اگر این یا آن مفهوم صحیح باشد چه تفاوت عملی در بین خواهد بود؟ اگر هیچ تفاوت عملی یافت نشود در این صورت شقها یا آلترناتیوهای مختلف عملاً دارای یک معنی هستند و هر نزاعی بیپایه است. هرگاه نزاعی جدی باشد ما باید قادر باشیم تفاوت عملی ای را که در اثر محق بودن این یا آن طرف نزاع حاصل می شود، نشان دهیم.

Its verity is in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its verification. Its validity is the process of its validation.

But what do the words verification and validation themselves pragmatically mean? They again signify certain practical consequences of the verified and validated idea. It is hard to find any one phrase that characterizes these consequences better than the ordinary agreement-formula — just such consequences being what we have in mind whenever we say that our ideas 'agree' with reality. They lead us, namely, through the acts and other ideas which they instigate, into or up to, or towards, other parts of experience with which we feel all the while such feeling being among our potentialities that the original ideas remain in agreement.

حقیقت بودن آن در واقع رویداد یک فرآیند و یک واقعه است یعنی فرآیند اثبات خودش فرآیند تحقیق پذیری. اعتبار آن همان فرآیند اعتبار یافتن آن است. اما معنای واژه های تحقیق و اعتبار از نظر پراگماتیکی چیست؟ آنها نیز به معنای نتایج عملی محقق و مصدق هستند. دشوار بتوان هیچ عبارتی بهتر از فرمول رایج توافق یافت که بتواند این نتایج را توضیح دهد. هر وقت می گوئیم نتایج ما با واقعیت توافق دارند درست چنین نتایجی را مد نظر داریم. یعنی آنها از طریق افعال یا تصوراتی که بر می انگیزند ما را به درون به سوی به جانب بخشهای دیگری از تجربه رهنمون می شوند که مدام احساس می کنیم با تصورات اولیه موافق باقی می مانند. از عبارات بالا بر می آید که علاوه بر نتایج و استراتژیهای عملی که مشخص نیست باید شخصی باشد یا جمعی، معیار دیگری هم برای کشف حقیقت لازم است و آن هم حصول نوعی توافق بر سر راندن گزاره ی حقیقی است به درون دیگر گزاره های حقیقی مرتبط و سازگار. حال دیگر لازم به توضیح نیست که ممکن است جمع موافق هم اشتباه کند یا اینکه گزاره های به ظاهر سازگار ممکن است هنگام نتیجه گیری نهایی ناکارآمدی خود را آشکار سازند یا استراتژی عملی ما یا دستگاهی که ساخته ایم بعد از زمانی نتوانند نیازهای تازه ایجاد شده ی دیگری را که طی زمان ضرورت یافته اند، برآورند. برای مثال تصور کنید ما در حال ساخت بمب ساعتی هستیم که هیچ کدام از مراحل ساخت و تحقیق قرینه ای بر به خطا رفتن ما به عنوان سازنده ارایه نمی دهند اما هنگام انفجار بمب عمل نمی کند و ما حتی نمی توانیم بفهمیم کجای کار اشتباه کرده ایم و به خطا رفته ایم. بسیاری از اعمال و استراتژیهای عملی نتایج خود را هنگام پایان یافتن پروسه آشکار می کنند که به لحاظ عمل گرایانه تعبیر تفاوت عملی و سودآوری آن ارزشمند نیست چرا

که پایان یک پروسه زمان نتیجه گیری است و اگر نتیجه ی مطلوب حاصل نشود آن عمل پایانی ناگوار دارد و شخص یا گروه عملگر باید دست به دور جدیدی از عمل و اتخاذ استراتژی عملی نوینی بزند که مغایر با اصل پراگماتیک راهنمایی گزاره ی حقیقی به سوی مراحل دیگری از دست یابی به حقیقت و سازگاری گزاره های حقیقی با یکدیگر است.

برای برگردان فارسی سخنرانیهای ویلیام جیمز از کتاب پراگماتیسم، تألیف ویلیام جیمز، ترجمه ی عبد الکریم رشیدیان، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی سود جسته ایم.

همچنین پرسشهای عمده ی فلسفی درباره ی کارایی این مکتب مطرح است. اول این که اگر انسانی دست به عمل نزده باشد، اصولاً این نحوه ی نگرش به واقعیت برای او چه معنایی می تواند داشته باشد؟ در پاسخ می توان گفت این مکتب مدعی عملی عام و انسان شمولیست و هر انسانی به میزان عملی که در آن فعال است درگیر واقعیت می شود، این مطلب درست است ولی به نظر می رسد رابطه ی انسان و واقعیت همیشه از سنخ روابط تکنیکی و مهارتی نیست که انسان در آن ملاحظات عملی را برای تغییر یا تبیین واقعیت در نظر داشته باشد. اگر انسانی اسیر تنش روانی باشد، عکس العملهای زیادی قابل تصور است، یکی از این عکس العملها تحمل معضلات و فشارهای روانی از سوی این انسان است. به طور کلی می خواهیم یادآور شوم که عمل گرایی به میزان عمده ای ناظر بر مشی تکنیکی انسان در مواجهه با واقعیت است، یعنی انسانی که با مسئله ای در عرصه ی واقعیت رو به رو شده و قادر به حل آن نیست به لحاظ عملی به جستجوی امکانات عملی و تکنیکی حل معضل می پردازد. این امکانات عملی طبیعتاً طیف گسترده ای از جلب همکاری انسانهای دیگر تا تأسیس دستگاههای مفهومی نظری کاربردی جدید را شامل می شود. ولی واقعیت متنوع تر از عمل انسانی است. بسیاری از انسانها درگیر عمل و پراکسیس میشوند بدون اینکه خود خواهان چنین درگیری باشند. این مسئله چه به لحاظ اخلاقی صدق می کند، چه به لحاظ توان و انگیزه ی روانی و عملی. بسیاری از انسانها درگیر واقعیت به لحاظ عملی می شوند بدون اینکه توان و انگیزه ی ادامه و پایان کار را در خود ببینند و صرفاً به دلیل ناتوانی در نه گفتن یا نداشتن انگیزه به گونه ای انفعالی یا برخلاف میل و رضایت قلبی به فعالیت ادامه می دهند. مسئله ی دیگری که آستانه ی عمل گرایی را به شدت محدود می کند واکتشافات متعدد افراد یا گروههای درگیر در واقعیت است. اگر فرد یا گروهی از انسانها بر نظرات خود چنان پافشاری کنند که راه تعامل مورد نظر عمل گرایی را ببندند، یا موجودیت افراد و گروههای عمل گرا را به خطر بیندازند، عمل گرایی ناچار اگر بخواهد موجودیت افراد و گروههای خود را تضمین نماید البته به راهی خلاف تسامح سفارش خواهد کرد، البته شاید این به لحاظ اخلاقی برای عمل گرایی محظوری نباشد و لزومی ندارد که ما عدول از تسامح را جزیی از ماهیت عمل گرایی تصور کنیم، چرا که عمل گرایی در وهله ی نخست مکتب اصالت عمل و پراکسیس است و در مراتب بعدی جنبه ی اخلاقی می یابد. ولی در صورت پذیرش رفتارهای غیر تسامح گرایانه از سوی عمل گرایی این مکتب دچار همان عدم محدودیت و مرزبندی در برابر واقعیت خواهد شد که دیگر مکاتب تحلیل واقعیت هم از آن رنج می برند. در این صورت این مکتب جز استفاده از امکانات عملی و گفتگو در مواجهه با واقعیت چیزی به ما نمی گوید. این مکتب توضیح نمی دهد که اگر واقعیت انسان را در بر گرفته باشد، به نحوی که انسان یا انسانها نتوانند از امکانات عملی گروهی و فردی و مزیت گفتگو و تبادل نظر برخوردار باشند، چه باید بکنند. ضمن این که به نظر می رسد پراگماتیسم هم مانند دیگر مکاتب تحلیل واقعیت دچار همان فروکاست واقعیت است که نظامهای عمده ی تحلیل واقعیت از آن رنج می برند و آن فروکاست واقعیت به جنبه ی تکنیکی و مهارتی واقعیت است. علاوه بر این عمل گرایی توضیح قانع کننده ای درباره ی سطح درگیری انسان در واقعیت و بالطبع سطح تفاوت عملگری انسان ندارد.

نوع دیگری از تحلیل که در این روزگار نقش ایدئولوژیک مهمی نیز از سویه رویه ی لیبرال تمدن ساز غربی بر عهده ی آن نهاده شده است روانشناسیگری است. این مکتب مدعی ریشه یابی واقعیت در روان فرد است. نخستین پرسشی که می توان درباره ی این مکتب پرسید این است که در علم ماده انگار امروزین روان در کجای بدن انسان قرار دارد؟ مکان روان در بدن انسان کجاست و چگونه می توان آن را بازیابی کرد؟ روانشناسی عمدتاً میراثخوار ایده آلیسم آلمانی سده ی هجدهم است. خود ایده آلیسم از عرصه ی تفکر رخت بر بسته است، اما میراث آن کماکان به بخشی عمده از معرفت شناسی عصر جدید بدل شده است. روان انسان به سادگی همه ی واقعیت نیست، بلکه بخشی از واقعیت است، آن هم بخش نه چندان مهم در تحلیل واقعیت، چرا که منشأ واقعیت آگاهی است نه روان تشخص یافته در قالب فرد. تشننت نحله ی تحلیل واقعیت روانشناسی از اینجا قابل دریافت است که انبوه نگره های متضاد گرد این نام فراهم آمده اند. البته ممکن است گفته شود، تمام علوم انسانی و حتی علوم تجربی و ریاضی هم به واسطه ی عرفی بودن خود مجموعه ای از عقاید و گفته های گاه متضاد هستند، ولی ما این تفاوت را می افزایشیم که هیچ یک از نحله های روانشناختی اعم از رفتارگرایی یا روانشناسیهای انسان گرایانه ی شناخت نتوانسته اند، راه به بنیاد تحلیل واقعیت بگشایند، چرا که در وهله ی نخست واقعیت قابل فروکاست به انسان نیست و در وهله ی دوم انسان قابل فروکاست به خصلتهای روانی و شخصیتی صرف نیست و اگر روانشناسی بخواهد علاوه بر خصلتهای شخصیتی از مسائل زیستی هم سخن بگوید، مرز خود را درنور دیده است همان کاری که

بسیاری از نحل‌های تحلیل واقعیت کرده‌اند. قطعاً اگر بخواهیم از تأثیر فاکتورهای زیستی بر رفتار انسان سخن بگوییم، یا باید معتقد به روح باشیم که با مدعای علم سکولار ماده‌انگار نمی‌خواند یا این که از موضوع علم روانشناسی خارج شده‌ایم. البته باید یادآور شوم که ما به مرزهای ماده‌انگارانه‌ی تهی علمی به هیچ عنوان اعتقاد نداریم و انتقادی که وارد شد صرفاً متوجه طرز تلقی نحل‌های مختلف روانشناسی است که همه در چارچوب ماتریالیسم می‌اندیشند.

نکته‌ی بعد که باید درباره‌ی یک تحلیل موفق از واقعیت مورد توجه قرار بگیرد این است که تحلیل نباید در خود حاوی اجزای متناقض باشد یا در نهایت به نتیجه‌ای دست یابد که با پیشفرضهای مستتر در خود یا ادعاهای مصرح در آن متناقض باشد. نمونه‌ی این تناقضها را می‌توان در تحلیل نیچه از ماهیت انسان یافت. نیچه با طرد عالم قدس، انسان را ادامه و نتیجه‌ی غایی و قطعی طبیعت و لذا نوعی حیوان می‌داند. اما نهایتاً تحلیل جهان و در نتیجه واقعیت یافتن هستی را یکسره به او وامی‌گذارد. اگر انسان حیوانی برآمده از طبیعت است، به هر حال طبیعت محدودیتهایی بر وی اعمال کرده است و این گونه تعبیر تمام و کمال طبیعت از سوی انسان که موجود طبیعی و لاجرم تأثیر پذیرفته از طبیعت و محدودیتهای آن است، امری متناقض است. مسئله‌ی دیگر بنیادکاوانه بودن تحلیل است. همانگونه که نیچه در تبارشناسی اخلاق به ریشه‌شناسی و بنیادکاوی اخلاق مسیحی و غربی می‌پردازد تا از ماهیت درگذرد و نشان دهد که فراسوی نیک و بد اخلاقی امروزین و نوین آینده خواهد بود باید به او خاطر نشان کرد که نظام برساخته‌ی او نیز پایه در جاهای سستی دارد که یک بنیادکاوی مؤثر آن را فرو خواهد پاشید. در وهله‌ی اول اخلاق نیچه اخلاق نفی است و آنجا که برای هستی جدید طرحی در می‌افکند به گزینش از میان امکانات موجود تن می‌دهد و «ابر انسان» را نوید می‌دهد و اخلاق سروران را ندا می‌دهد. تا اینجا اخلاق پیشنهادی نیچه هم با دیگر نظامهای اخلاقی شباهت می‌یابد و آن این است که یکی از امکانات وجود را حاوی نیروی بالقوه برتری می‌داند که انسان باید با پرورش آن زندگی ارزشی نوینی بیافریند. این همان فروکاست واقعیت به یکی از امکانات و اجزای مقوم آن است. اراده‌ی معطوف به قدرت تنها یکی از امکانات مقوم واقعیت است، امکانی که خود تأثیر پذیرفته از تاریختی است که به نظر نمی‌رسد نیچه بتواند مخالف آن باشد چرا که ظهور وجود و سیلان صیوریت خود لاجرم در بر دارنده‌ی تاریختی واقعیت و وجود است. پس نیچه هم واقعیت را به یکی از اجزای مقوم خود فرو کاسته است و هم از تاریختی ادعایی خود به نحوی عدول کرده است که گویی حقیقتی در پشت این نحوه از ظهور خود را به انسان می‌نماید. ضمن این که همانگونه که نیچه می‌خواهد بنیادکاوانه وانمود کند که اخلاق مسیحی برآمده از خواست پنهان ضعفا برای قدرت یافتن است می‌توان خصایص اخلاق پیشنهادی نیچه را هم به نوعی روانشناسی گری احاله داد و حاصل نوعی میل نیچه برای خودتربیی، نیست انگاری و قدرطلبی شخصی یا نهایتاً اجتماعی در بطن جامعه‌ی آلمان تعبیر کرد.

در اراده‌ی قدرت، ص ۴۷ می‌نویسد:

Was sind unsere Werthschätzungen und moralischen Gütertafeln selber werth? Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus? Für wen? In Bezug worauf? — Antwort: für das Leben. Aber was ist Leben? Hier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs „Leben“ noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht. was bedeutet das Werthschätzen selbst? weist es auf eine andere metaphysische Welt.

خود تخمینها و متاع اخلاقی ما دارای چه ارزشی هستند؟ سروری آنها به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ برای چه کسی و در رابطه با چه چیزی؟ پاسخ این است، برای زندگی. اما زندگی چیست؟ اینجا یک برداشت نوین معینی از مفهوم زندگی لازم می‌آید. فرمول من برای آن چنین است: زندگی خواست نیرومند بودن است. خود تخمین چه معنایی می‌دهد؟ یک جهان متافیزیکی دیگر را معرفی می‌کند و به نمایش می‌گذارد.

تحلیل غیر مفهومی دارای این ایراد روششناختی است که نه برای مدعای خود دلیل و قرینه‌ای چه از جنس تجربه و آمار و چه از جنس مفهوم ارائه نمی‌کند. در عین حال خود می‌تواند اسیر همان گریز از مفهوم یا طرد مفهوم پیشنهادیش بشود. نیچه برخلاف استناد به تاریختی ساری در هستی برای بروز ظهور وجود خود با طرد مفهوم منکر به کارگیری تاریختی برای تحلیل دیگر نظامهای فکری مغایر یا مخالف با اوست، این سلب تاریختی تحلیلی وجود بر پایه‌ی تحلیل مفهومی به دو گزاره می‌انجامد: یکی دیکتاتوری گفتمان وجودمحور که صرفاً تلقی خود از ظهورات وجود و عدم قانونمندی آن را یگانه‌مشی حاکم بر هستی می‌داند، به گونه‌ای که پرسشهایی که پاسخشان ضد و حتی نقیض یکدیگر است، پاسخی یگانه یعنی ظهور وجود به آن نحو خاص را دریافت می‌کنند، بدون این که اراده‌ای طبیعی یا ماورا طبیعی در میان باشد تا وجود را ظاهر نماید یا این که به نادیده گرفتن همه‌ی تفاوت‌های موجود میان انواع تحلیلهای موجود از واقعیت به نفع تحلیلی خودیژه می‌گردد بدون این که خود را نیاز به پاسخ‌گویی احساس کند و بدین ترتیب پنبه‌ی تفکر به بهانه‌ی نحوه‌ی ظهور وجود زده خواهد شد، در حالی که اصولاً توضیحی به جز ظهور وجود برای

تفاوت ارایه نمی‌گردد. حال به نظر می‌رسد، عدم تفکر با ماهیت نظام غیر مفهومی تفکر نیچه سازگار است، اما باید توجه کرد که تفکر نیچه تنها تعبیری متناقض از واقعیت و همچنین متناقض با رهیافتهای پیشنهادی خود است. از تاریخت پیشنهادی برای ظهور وجود با نادیده گرفتن تفاوت به نفع ظهور وجود تماشای می‌کند. ظهور تنها خصلت وجود نیست، بلکه این چگونگی ظهور وجود است که سبب تفاوت و تاریخت وجود می‌شود. اگر صرفاً ظهور وجود مسئله‌ی یگانه‌ی هستی بود، متافیزیک زندگی تمدن غربی نباید نیچه را می‌آزرد چرا که سنگ و چوب و جنگل و بیابان ظهور بکر و دست نخورده‌ی وجودند و این انسان مد نظر نیچه است که هستی را به گونه‌ی دلخواه تغییر داده و با متافیزیک زندگی خود را از نحوه‌ی اصیل وجود دور ساخته است. همین دوری از ظهور اصیل وجود (متافیزیک زندگی انسان غربی) نحوه‌ی از ظهور وجود است، ظهوری که متفکری چون نیچه را می‌آزارد و او را بر آن می‌دارد که نقش پیغمبری بیخدا را ایفا کند تا آن نحوه‌ی بروز وجود را که خود ارزش می‌داند جایگزین نحوه‌ی های غیر اصیل وجود کند. پس تا این جا دریافتیم که نیچه هم در میان امکانات وجودی دست به انتخاب زده است، انتخابی که هم ارزشی است، هم محدود و هم محدود کننده. نحوه‌ی بروز اصیل وجود که از سوی او پیشنهاد شده است، حد اقل متافیزیک افلاطونی-ارسطویی و اخلاق مسیحی را نمی‌پذیرد و طرد می‌کند. پس این نحوه‌ی تفکر نمی‌تواند مدعی پذیرش ظهور وجود در همه‌ی اشکال آن باشد. در همین نقطه از جامعیت تفکر نیچه که ادعای جامعیت تعبیر وجود را دارد، کاسته می‌شود و بدین ترتیب این ادعا در خود نقض می‌گردد. تعبیر وجود در خود وجود امکان ندارد چرا که انسان تا کنون نتوانسته از ورای وجود به انکشاف نقاط ثابت و متغیر و تاریخی وجود در یک دید ثابت بپردازد، چون ظاهراً وجود بر حیطه‌ی زمان به نحوی تکاملی ظاهر و منکشف می‌شود. در اینجا منظور از انکشاف تکاملی وجود به هیچ عنوان تکامل داروینی نیست چرا که تکامل داروینی مدعی تکامل انواع خاصی از وجود است و چرایی بر جا ماندن انواع کمتر تکامل یافته‌ی وجود را توضیح نمی‌دهد. منظور من همان انکشاف است فارق از هر نوع مهارت، تکنیک، ارزش و داوروی درباره‌ی آن. تفکر نیچه ضرورت وجود را دریافته اما زمان مندی آن را به کناری نهاده همان عنصر ممانعت کننده‌ی که انسان را از انکشاف بی‌پرده و کامل وجود باز می‌دارد. همچنین تفاوت که ناشی از ظهور وجود به انحا مختلف است، به منزله‌ی مصداقهای بروز وجود هستند. همین جاست که وجود تن به ماده، زمان و برنامه‌ریزی می‌دهد تا به انحای متفاوت بروز کند. تفاوت فقط تفاوت ظهور وجود نیست، تفاوت در زمان است، تفاوت در چینش و چگونگی چینش است، تفاوت در مقدار ماده‌ی به کار گرفته شده است، یعنی همان عناصر مادی یا لا اقل قابل دریافت برای ذهن انسان. من اینجا سخن از آگاهی نمی‌گویم تا نشان دهم نیچه تا چه حد عناصر بروز تفاوت و ظهور وجود را که برای تفکر فیزیکالیستی انسان قابل دریافت است نادیده گرفته است. او ظهور وجود را به مفهومی ذهنی و تکساحتی و انسانی و مفهوم ذهنی و تکساحتی انسانی را هم به خواست انسان تبدیل کرده است، به گونه‌ی ای که عالم فقط و فقط تعبیر و خواست انسان از واقعیت است. این نحو انسان‌گرایی و زیاده‌روی در تعبیر آنقدر غیر واقعی است که تنها یک پرسش به سادگی پی و بنیاد آن را فرو می‌پاشد. از نیچه و همه‌ی متفکران و معتقدان به انسان‌گرایی رادیکال می‌پرسیم، چرا شما به عنوان انسان نمی‌توانید خواست خود را بر همه‌ی انسانها تحمیل کنید و از آنها بخواهید یا آنها را مجبور کنید خواست شما را بپذیرند و در نظر و عمل آن گونه باشند که هستی را با تعبیر خود رقم بزنند. اگر پاسخ آنها این باشد که این روشی پیشنهادی برای فرهنگ و تمدنی نوبنیاد است می‌گوییم در این صورت چه نوع رفتار یا رفتارهایی باید سرلوحه‌ی این فرهنگ نوبنیاد باشد؟ اگر پاسخ این باشد که فلان نوع رفتار یا رفتارهای ویژه، در این صورت ظهور نظامی توتالیتر امری قطعی است و اگر این رفتار یا رفتارهای ویژه در میان نباشد، نمی‌توان کسی را مجبور به پذیرش نوع خاصی از تفکر نمود و در این صورت ادعای انسان‌گرایانه این نوع از تفکر بیهوده و یاوه است، چرا که نمیتواند همه‌ی انسانها را به لحاظ معنوی جذب کند.

نیچه می‌گوید: خدا مرده است! با مرگ تراژیک خدا ابدیت و حقیقت هم معنا ندارد. ما باید چشم از جهان دیگر به این جهان بدوزیم. ما باید در همین جهان هستی خود را رقم بزنیم و به دنبال حقیقتی استعلایی نباشیم. چون مفهوم حقیقت وجود ندارد و آنچه هست، سیلان نیروهای ناپایدار و ضرورت موجودات است. این ضرورت مدام است که وجود را آن به آن رقم می‌زند. به دنبال حقیقت بودن منجر به همان نظامهای متافیزیکی پیشین می‌شود، چه فلسفه‌ی افلاطونی، چه آیین مسیح و چه فلسفه‌ی استعلایی کانت. می‌توان به چند شیوه اندیشید. حقیقت وجود ندارد. نبود حقیقت دو معنا را به ذهن متبادر می‌کند، این که حقیقتی در دنیا نیست و این که انسان قابلیت دسترسی یا تعبیر حقیقت را دارا نیست. اگر حقیقت در دنیا نباشد، لازمه‌اش این است که اتفاقی در جهان رخ ندهد، چرا که اگر اتفاقی رخ بدهد لاجرم هر اتفاق حد اقل به گونه‌ی منفرد و جزئی خود حقیقتی یگانه است فارق از تعبیر ذهن انسان. به عبارت دیگر رخ داد به مجرد رخ دادنش خود حقیقتی جزئی است. به نظر نمی‌رسد نیچه تا آن حد رادیکال باشد که رخ دادن اتفاق را نفی کند چرا که اتفاق را مظهر وجود می‌داند. لذا بر پایه‌ی رأی او حد اقل می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که حقیقت به گونه‌ی ای جزئی وجود دارد و هر اتفاق منفرد و همه‌ی ضرورت‌های هستی خود حقیقتی منفردند. نهایتاً بر پایه‌ی رأی نیچه ارتباط بین حقایق جزئی یعنی جوهر یگانه‌ی که حقیقت را برای انسان به گونه‌ی کلی حاضر سازد محال است. در این مورد هم نیچه به نوعی تعبیر انسانی حقیقت و پیشنهاد شیوه‌ی زیست برای عدول از نیست‌انگاری روی می‌آورد و آن اخلاق فراسوی نیک و بد و اراده‌ی

معطوف به قدرت است که باز هم این شیوه ی نوین زیست خود حقیقتی است که از لا به لای بی حقیقتی مورد علاقه ی نیچه سر بر می آورد.

الگوی پیشنهادی، تاریخت ظهور وجود را بر پایه ی خواست آگاهی برین توضیح می دهد. آگاهی که بیرون از انسان است و از محدودیتهای وجود انسانی بری است. آگاهی که به درجات گوناگون و به نحوی تکاملی در انواع و اقسام موجودات در پهنه ی هستی ظهور یافته است. هر موجود به درجه ای از آگاهی بهره یافته است. برخی از موجودات صرفاً در حکم مواد خام هستند و صور حرکتی مواد اعم از بارهای الکتریکی و... را در بر دارند. برخی از ابتدایی ترین امکانات رشد و تولید مثل برخوردارند و برخی مانند حیوانات به درجه ای از امکان زندگی جمعی دست یافته اند و نهایتاً آنچه برای ما شناخته است، انسانی است که قادر به بیان و مفهوم سازی و پرسش است. توانایی زبان در او نضج یافته و برنامه ریزی امکانی است که او را نسبت به اقسام دیگر موجودات برجسته تر کرده است. اما انسان موجودی طبیعی است و برآمده از طبیعت. نباید او را نه بیهوده سرور مطلق هستی خویش دانست و نه بیهوده و بی دلیل او را تا سطح حیوانی صرفاً برده ی طبیعت فرو کاست. انسان امکان اندیشیدن و پرسیدن را در اختیار دارد. اگر مرتکب عملی خطا شود، فرق او با دیگر موجودات این است که بالقوه امکان باز اندیشی و تجدید نظر در خطای خویش را داراست. درست است که می توان اقامه کرد که بسیاری از انسانها هیچگاه در اعمال و افکار خود تجدید نظر نمی کنند، اما با این مفاهیم آشنا هستند. تجدید نظر در کارها و اندیشه ها پیش از این که رفتاری باشد، بعدی مفهومی هم دارد، چنانکه خوبی و بدی پیش از این که مقولاتی از نوع احساسات انسانی باشند، می توانند مورد پرسش قرار بگیرند. می توان پرسید، خوبی چیست؟ بدی چیست؟ چه عواملی بر انگیزنده ی این حسها هستند؟ چرا گاه انسانی در موردی خاص برخلاف روال زندگی کار بد یا خوب می کند؟ پس انسان موجودی است که می تواند از مذاقها فرا گذرد و امکانات خویش را دریابد. در عین حال طبیعت امکاناتی به او داده که او را محدود می کند. نه سرور مطلق طبیعت است نه بنده ی بی چون و چرای آن. انسان طبیعتی ناتورالیستی صرف ندارد. انسان آنی است که صور آگاهی در وی جلوه گر می سازند. تاریخت و تضاد انواع رفتارهای انسانی هم مدیون همین گوناگونی صور آگاهی مستتر در انواع گونه ی انسان است. انواع فیزیولوژیک گونه های انسانی و رفتارهای او صرفاً انحایی از ظهور وجود نیستند، بلکه مشی آگاهی در پیمودن همه ی راههایی است که به لحاظ منطقی پیش روی او قرار دارند. در مورد انعکاس همه ی راههای ممکن به وسیله ی آگاهی و جلوه های آن در زبان و دستگاه مفهوم پردازی انسانی سخن گفتیم. توضیح هستی باید بر پایه ی گذر از مصادیق به مفاهیم صورت بگیرد و این کاری است که از عهده ی هر گونه مشی تجربه گرا که تفکر را در مشاهده توضیح می دهد و توجیه می کند، خارج است. تفاوت هم باید نه بر پایه ی منطقی کلی-جزیی و استقرا و قیاس توضیح داده شود، بلکه باید نظم کهن را به کناری نهاد و بار دیگر بدون هیچ پیش فرض کلی مسیر طی شده به وسیله ی آگاهی را تعقیب نمود. آگاهی در بر آوردن هستی، گاه مشترکاتی میان گونه ها و افراد و کلها و جزها، و... انشا می کند و گاه از بنیاد مسبب تفاوت می گردد. این است راز سر درگمی تعبیر کنندگان آگاهی تا کنون. چرا که آنها به جای پیگیری نشانگان آگاهی به دنبال تعبیر شواهد گرد آمده از مشاهده بوده اند. مشاهده یعنی حرکت در سطح. یعنی دیدن و گزارش کردن هرچه رخ می دهد بدون در نظر گرفتن تفاوتهایی که باعث آن ها شده است. این حرکت در سطح لاجرم موجب نوعی سطحی گری برآمده از تجربه گرایی شده است که تعبیر واقعیت بر پایه ی آمار و احتمال یا آمارشی واقعیت را به دنبال داشته است. روش پیشنهادی ما بر این پایه استوار است که برای توضیح واقعیت ما یک کلید داریم و آن کلید رفتار است. هر رفتار به نوبه ی خود یک اتفاق است، همان اتفاقی جزئی که هستی را می سازند. این اتفاقی جزئی برآیند تأثیر آگاهی در صور متکثر وجود هستند و با ردیابی صورت آگاهی مستتر در هر اتفاق می توان آن را رازگشایی کرد و رابطه ی میان آگاهی میان آگاهی و صور وجود را دریافت به گونه ای که امکان پرسش گری از چگونگی این رابطه یا روابط ممتنع گردد. احاله ی توضیح تفاوتهای ظهور وجود بر پایه ی رازگشایی از صور آگاهی مستتر در مظاهر وجود به آگاهی بر این پایه شکل می گیرد که آگاهی در بر دارنده ی اراده و عمل است. اراده امکان گذر از مصادقها و ترکیب آنها با یکدیگر است. اراده امکان تعبیر مفاهیم گوناگون است. اراده امکان انجام کارهای همسو یا متضاد است. اراده امکانی است که شرایط انجام اعمال را در یک زمان تا آنجا که تناقض منطقی در میان نباشد، فراهم می آورد. یعنی همان شرایطی که ما در هستی می بینیم. در یک شهر با فاصله ی جغرافیایی نه چندان زیاد می توانیم ببینیم که عده ای زاغه نشینند و گروهی پسمانده های غذای خود را در سطل زباله میریزند. این همان راههای گوناگونی است که بدون وجود تناقض منطقی آگاهی برین در پیش گرفته است. بدون اینکه واقعاً تناقضی پیش بیاید چرا که هر خطی از تأثیر آگاهی بر صور وجود به منزله ی راهی ویژه است که آگاهی می پیماید. البته بنا بر اراده ی این آگاهی در بسیاری موارد این راهها با هم تلاقی می کند. برای مثال ممکن است همان زاغه نشینان شهری بر ضد ثروتمندانی که پسمانده های غذایی خود را در سطل زباله می ریزند بشورند و رقم زن اتفاقی باشند که زمینه ی مباحث جامعه شناسی و تاریخی است. اینجا منظور ما این نیست که به توضیح جامعه شناختی یا تاریخی یا دیگر صورتهای امکان تداخل این راهها بپردازیم فقط می خواهیم متذکر شویم آگاهی بنا بر خواست خود که لزوماً ماهیتی متفاوتی دارد چرا که به هیچ وجه محدود و ملزم و مقید به ماده نیست

راهای ویژه ای را می پیماید، هر جا اراده کند راهها یکدیگر را قطع می کنند و هر جا اراده ی آگاهی در میان باشد، راهها جداگانه اند. نه سیستمهای نظاممند توضیح دهنده ی واقعیت هستی است و نه آنارشیسم صیوررت. هر دوی این پدیده ها در هستی جلوه گرند، به شرط آن که پیشفرض منطق جزئی کلی و تعریف مقوله ای موجودات را به کناری بنهیم و باور کنیم که این آگاهی است که خواست چگونگی رفتار هستومنها را در خود مستتر دارد. به این شرط که بپذیریم میان د مفهوم و حتی دو مقدار نسبتهایی برقرارند که می توانند تغییر کنند و لزوماً تنها راه برای پیمودن آگاهی نیستند. این منافی علیت نیست، این که محدود بر آمده از علت است، همچنان یک اصل است، اما این که این مقوله ای قابل بازگرداندن به علت است، باید با موشکافی بیشتری دریافته شود. نسبتهای ریاضی و منطقی در هستی ثابتند. اما بقیه ی فعالیت آگاهی بر بستر صور متکثر وجود صورتی متافیزیکی دارد، همچنین احتمالاً مسائل غایتشناختی هستی هم بعدی متافیزیکی و خارج از نسبتهای ثابت دارند. در هر صورت تعبیر هستی بر پایه ی صور آگاهی مستتر در هستومنها و اتفاقاً اصلی است برای گذر از مصادیق چه آن مصادیق گوهری منفرد داشته باشند و چه مصادیقی باشند از زمره ی مفاهیم مادر قابل بازیابی. این گذر از مصادیق همان کاری است که اراده ی آگاهی انجام می دهد. اراده می تواند مجموعه ای از اضداد و نقیضها را مرتکب شود تا جایی که تناقض منطقی بر بستر یک خط رویدادگی یا مجموعه ای مرتبط از رویدادها، در میان نباشد. اگر بخواهیم به دنبال امکان تناقض منطقی بگردیم، باید شرایط معرفت شناختی نوینی را بیابیم که فعلاً موضوع این بحث نیست. این اراده ی آگاهی است که امکان همزیستی آنارشیسم معرفتی و کلان الگوهای نظام مند را در کنار یکدیگر فراهم می کند، همان هستی واقعی که تا کنون هیچ نظام تحلیل واقعیت نتوانسته به درستی آن را ردیابی کند و دریابد.

نکته ی دیگری هم درباره ی چگونگی ردیابی صور آگاهی بر بستر صور متکثر وجود لازم به توضیح است. نخست اینکه باید این اصل به عنوان پیش برنده ی فعالیتهای علمی و حاکم بر هستی شناخته شود. یعنی پذیرفته شود که آگاهی امری متابع هرج و مرج نیست و بر پایه ی نقشه و راهکاری ویژه بر هستی تأثیر می گذارد، البته اصلاح یک گرایش بیگمان لازم است. گرایش تکخطی فعل آگاهی. آگاهی منشأ یک طیف است. طیفی از تصمیم گیریها. تصمیم گیری در موقعیتهای گوناگون. لحاظ این نکته تناظر ویژه ای با مکانیک کوانتوم دارد. مکانیکی مشاهده محور که بدون توجه به صور آگاهی مستتر در مواد به درستی خصلت طیف گون حرکتی ذرات بنیادی را تخمین می زند.

کتابنامه:

THE SUMERIANS THEIR HISTORY, CULTURE, AND CHARACTER Samuel Noah Kramer THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, CHICAGO 60637 The University of Chicago Press, Ltd., London © 1963 Chicago & London
by The University of Chicago. All rights reserved Published 1963 Printed in the United States of America ISBN: 0-226-45237-9
To the UNIVERSITY (clothbound); 0-226-45238-7 (paperbound) Library of Congress Catalog Card Number: 63-11398 89 1011 12
OF PENNSYLVANIA and its UNIVERSITY MUSEUM

Philosophische Bibliothek

.Band U4

The Summa Theologica Vol.1

1923 https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.126741/2015.126741.The-Summa-Theologica- by Aquinas, Saint Thomas Vol1_djvu.txt

A Biography of Dante Alighieri: Set Forth as His Life Journey

.Publisher The William H. Miner, co., inc by Denton Jaques Snider

Collection Americana Book from the collections of University of California

Publication date 1922

THE RENAISSANCE

AND

THE REFORMATION

A TEXTBOOK OF EUROPEAN HISTORY

1494-1610

BY

(EMMELINE M. TANNER. B.A. (London

HISTORY MISTRESS AT SHERBORNE SCHOOL FOR GIRLS

OXFORD

AT THE CLARENDON PRESS

1908

Georg Wilhelm Friedrich Hegels

.Phänomenologie des Geistes

.Jubiläumsausgabe

In revidiertem Text herausgegeben und

mit einer Einleitung versehen

von

Georg Lasson

.Pastor an S. Bartholomäus. Berlin

.^Leipzig

.Verlag der Dürr^schen Buchhandlung

.1907

.Druck von C. Grumbach in Leipzig•

n3

IU7

هوسرل در متن آثارش، عبد الکریم رشیدیان، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات نی،

Der „Wille zur Macht“ kein Buch von Friedrich Nietzsche Herausgegeben von Bernd Jung auf der Grundlage der Digitalen Kritischen Gesamtausgabe Zweite Auflage.

Pragmatism

By William James A New Name for Some Old Ways of Thinking a series of lectures

.First published in 1907