

دیالکتیک و معنا

دکتر فرزین بانکی*

مرتضی گوهری پور**

چکیده

برای صورت‌بندی مسئله «معناپژوهی ارشاد اسلامی»، بررسی دیدگاه‌های متفاوت درباره معنا ضرورت دارد. در این نوشتار به رابطه میان «دیالکتیک»^۱ و «معنا» می‌پردازیم، با این امید که در انتها، بررسی این رابطه ما را در دستیابی به معنای ارشاد اسلامی یاری کند. پیش از پرداختن به رابطه «معنا و دیالکتیک»، باید ببینیم که مقصود از دیالکتیک چیست؟ برای جست‌وجوی پاسخ این پرسش به تاریخ تفکر و فلسفه مراجعه می‌کنیم؛ این کنجکاوی، ما را با افرادی مواجه می‌کند که به نوعی به دیالکتیک پرداخته‌اند و در عین حال تفاوت‌های اساسی در تفکر و فلسفه آن‌ها دیده می‌شود. زیرا مفاهیم، خصوصاً مفاهیم فلسفی، در طول تاریخ تغییر و تحول پیدا می‌کنند و بی‌تردید دیالکتیک نیز از این امر مستثنا نیست؛ یعنی دیالکتیک مثلاً مورد نظر افلاطون با مراد کانت از این واژه متفاوت است. در این نوشتار قصد «معناپژوهی دیالکتیک» را نداریم. از این رو، سعی می‌شود به جنبه‌های مشترک در تبیین معنای دیالکتیک اشاره شود و در عین حال جنبه‌های متفاوت دیدگاه‌های متفکران و فیلسوفان نیز بیان شود.

کلیدواژه‌ها

دیالکتیک، معنا، تضاد، نهاد، هم‌نهاد.

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

** عضو شورای مطالعات فرهنگ عمومی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

مقدمه

با اینکه بین فیلسوفانی که دیدگاهی دیالکتیکی یا روش دیالکتیکی را می‌توان در اندیشه‌های آنان دید، تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد، می‌توان اموری کلی را در اندیشه دیالکتیکی دریافت که در همه اندیشمندان کمابیش ثابت باشد. آنچه در دیالکتیک دارای اهمیت اساسی است، وجود دو امر متقابل است. یعنی اساس اندیشه دیالکتیکی را تقابل تشکیل می‌دهد. در دیالکتیک، همیشه این پیش‌فرض وجود دارد که امور در تقابل یا تضاد با یکدیگرند و باید به نحوی معقول و منطقی از این امور متقابل گذر کرد و به حقیقت رسید. البته این تعبیر از دیالکتیک، به اندیشه‌های سقراط و افلاطون بسیار نزدیک است، اما با کمی تأمل مشاهده می‌کنیم که دربرگیرنده همه اندیشمندان دیالکتیکی می‌شود. زیرا به هر روی باید به نوعی از دیالکتیک گذر کرد و به حقیقت رسید. این گذر از دیالکتیک در افرادی چون کانت، با رها کردن اندیشه از دیالکتیک و در افرادی چون افلاطون و هگل و دیگران، با گذر از این مسیر دیالکتیکی، ما را به حقیقت می‌رساند. به هر صورت در دیالکتیک توقف نداریم. زیرا تقابل امور، اساساً با توقف سنخیت ندارد. یعنی پویایی در ذات دیالکتیک است.

این رهیافت آن‌چنان در تاریخ تفکر مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است که نمی‌توان همه کسانی را که دارای نگاه دیالکتیکی بوده‌اند در یک گروه قرار داد. ردپای اندیشه دیالکتیکی را در مکاتب فلسفی می‌توان دید. از ایدئالیست‌هایی چون افلاطون و هگل تا رئالیست‌های انتقادی چون کانت و همچنین ماتریالیست‌هایی چون مارکس و نومارکسیست‌هایی چون آدورنو و حتی در پراگماتیست‌های معاصر و اگزیستانسیالیست‌ها، اندیشه‌های دیالکتیکی وجود دارد.

توجه به تقابل امور در طرز نگاه دیالکتیکی همه این نحله‌ها آشکار است. یعنی امری (نهاد) در برابر امری دیگر (برابرنهاد) در طرز نگاه دیالکتیکی مورد توجه است و از رهگذر این تقابل یا در نتیجه این تقابل به امر سوم (هم‌نهاد) می‌رسیم.

اگر آغازگاه دیالکتیک را براساس آثار مکتوب، به سقراط و افلاطون منسوب کنیم، توجه به این نکته بسیار مهم است که دیالکتیک سقراطی - افلاطونی واکنشی به جریان سوفسطائیان روزگار خودشان بود. دیالکتیک در اصل یعنی یک گفت‌وگوی دو نفره؛ یعنی دو نفر گفته‌ها و استدلال‌های خود را در میان بگذارند. لذا سوفسطائیان نیز به نوعی دیالکتیسین بودند، اما آن را در جهت منفی به کار می‌بردند. در مقابل آن‌ها سقراط - افلاطون، دیالکتیک را به معنای ایجابی و مثبت به کار می‌بردند. به عبارت دیگر، سوفسطائیان از دیالکتیک استفاده می‌کردند تا بتوانند حقایق را دگرگون کنند، درحالی‌که سقراط و افلاطون از دیالکتیک برای رسیدن به حقایق و بیان آن استفاده می‌کردند.

سوفسطائیان، مهارت قابل توجهی در سخن‌وری و گفت‌وگو داشتند. آن‌ها با تسلط بر زبان و ظرایف و دقائق آن، استدلال‌هایی را ترتیب می‌دادند که خطایی در صورت یا محتوای آن وجود داشت و طرف مقابل از این خطا آگاه نبود. همین امر باعث می‌شد تا آن‌ها در بحث و گفت‌وگو، دیگران را مقهور خود کنند. اما سوفسطائیان چگونه حقایق را وارونه جلوه می‌دادند. چه رابطه‌ای بین حقایق و این گفت‌وگوها وجود داشت که حقیقت در این گفت‌وگوها دگرگون می‌شد. بیان این ارتباط نیازمند تحقیقی مفصل در آثار همان دوران و به ویژه سقراط و افلاطون است. اما می‌توان پیش‌فرض معقولی را قائل شد که براساس آن بتوان این رابطه را توضیح داد. این پیش‌فرض این است که سوفسطائیان در نحوه بیان و ترتیب مطالب، کاری می‌کردند که دریافت مخاطب از این بیان‌ها متفاوت می‌شد. به بیان دیگر، سوفسطائیان جنبه اقتضایی معنا را در نظر می‌گرفتند. آن‌ها معنا را دگرگون می‌کردند، به طوری که چیزی که مردم می‌پنداشتند درست است، غلط از آب درمی‌آمد. در عوض، سقراط و افلاطون همین دیالکتیک را برای دست‌یافتن به حقیقت به کار می‌بردند. افلاطون مدعی است که ما فقط با دیالکتیک به شهود عالم، مثل کلیات، دست پیدا می‌کنیم. اما تلقی کانت از دیالکتیک متفاوت است. نگاه او به دیالکتیک این است که دیالکتیک در واقع جدال عقل با خودش است

و سبب خروج از مرزهای عقلانی می‌شود. یعنی دیالکتیک کانت امری سلبی است. مشاهده می‌کنیم که تلقی سقراط - افلاطونی از دیالکتیک با تلقی کانت چه قدر متفاوت است.

تئودور آدورنو بیان می‌کند که دیالکتیک را نمی‌توان تعریف کرد، بلکه دیالکتیک خودش را توجیه می‌کند. روند بحث یا گفت‌وگو را نمی‌توان با استدلال بیان کرد. اگر این حرف آدورنو را مبنا در نظر بگیریم، می‌بینیم که او از یک طرف می‌گوید دیالکتیک را نمی‌توان تعریف کرد و از سوی دیگر گویی می‌خواهد برای ما بیان کند که دیالکتیک چیست. با این بیان‌های آدورنو، دو جور می‌توان مواجه شد. یکی اینکه نتیجه بگیریم که آدورنو خودش نمی‌دانست که چه می‌کند و درحالی‌که مدعی است نمی‌توان دیالکتیک را تعریف کرد، می‌گوید که اگر می‌خواهیم بدانیم که دیالکتیک چیست، باید دیالکتیکی صحبت کنیم. وقتی نمی‌دانیم که دیالکتیک چیست، چگونه درباره آن صحبت کنیم؟ از یک طرف می‌گوید که نمی‌توان درباره دیالکتیک اطلاعاتی داد که مخاطب بداند چیست و درعین حال خودش درباره آن اطلاعاتی به ما می‌دهد و گویی می‌خواهد آن را تعریف کند.

اما می‌توان قائل به این باشیم که آدورنو می‌داند چه می‌گوید و این تضادی که در حرف او می‌بینیم، در واقع سرآغاز یک اندیشه دیالکتیکی است و با این بیان می‌خواهد سرآغاز یک اندیشه دیالکتیکی را به ما نشان دهد. تحلیل فلسفه آدورنو، همان‌گونه که بوخنسکی (بوخنسکی: ۱۹۵۱) بیان کرده است، می‌تواند به نفی دیالکتیک نیز بینجامد. هگل معتقد است هر مفهومی به دلیل اینکه در ذات خودش سیال است، هر لحظه نفی می‌شود و این نفی‌شدگی، بار دیگر نفی می‌شود. این نفی‌شدگی دوم در واقع نفی نفی و همان اثبات است. اما دیالکتیک آدورنو در این مرحله نفی نفی باقی می‌ماند و به اثبات نمی‌انجامد. لذا می‌توان چنین تصور کرد که دیالکتیک منفی آدورنو، در واقع نفی دیالکتیک است.

اگر بخواهیم از بیرون به فعالیت‌های یک متفکر دیالکتیکی نگاه کنیم، این عنصر مشترک تقابل و تضاد را در همه گونه‌های آن می‌توان دید. دیالکتیک می‌خواهد از این تقابلهای و تضادهای موجود به یک وحدت و آشتی برسد. یعنی اگر فرض کنیم که دو امر متضاد (الف) و (ب) را داریم، هدف دیالکتیک، رسیدن به امر (ج) است که حاصل این تضاد است. البته این به معنی این نیست که (ج) نتیجه تولیدی تقابل (الف) و (ب) است. یعنی منظور این نیست که در دیالکتیک با درهم آمیختن (الف) و (ب) می‌توان (ج) را به دست آورد. بلکه منظور این است که از رهگذر تقابل دو امر متفاوت، با طی یک مسیر تفکری می‌توان به امر سومی نایل شد. این رسیدن، یک مرتبه و جهشی صورت نمی‌گیرد، بلکه با گام‌های کوچک و با در نظر داشتن هدفمان به این امر سوم می‌رسیم.

مروری بر تاریخ اندیشه‌های دیالکتیکی

اگر اندیشه دیالکتیکی را یکی از جریان‌های فکری و فلسفی تاریخ اندیشه بشری بدانیم، تاریخ این جریان با توجه به آثار مضبوط، به اندازه تاریخ فلسفه قدمت دارد. در ادامه، مروری اجمالی بر جریان اندیشه دیالکتیکی خواهیم داشت و جنبه‌های اساسی این جریان را نزد هر یک از اندیشمندان این حوزه معرفی می‌کنیم.

سقراط - افلاطون

دیالکتیک یعنی همان چیزی که افلاطون به لحاظ محتوا آن را دانش می‌خواند و به لحاظ اینکه نوعی سلوک علمی و معرفتی است، آن را روش می‌داند. از این رو، دیالکتیک هم دانش حقیقی است و هم روش دستیابی به آن و چون از دانش دیالکتیک به فلسفه نیز تعبیر می‌کند، می‌توان دیالکتیک را روش افلاطون و فلسفه را دانش مورد علاقه او معرفی کرد.

در رساله‌های افلاطون می‌توان به مقصود او از دیالکتیک پی برد. از نظر او، دیالکتیک سیر خرد آدمی در مفاهیم محض عقلی برای رسیدن به هستی‌های راستین است. این سیر عقلانی با نوعی گفت‌وگو همراه است؛ گویی آدمی چیزی را از خود می‌پرسد و خود به آن پاسخ می‌دهد و آن‌قدر به این پرسش و پاسخ ادامه می‌دهد تا به نتیجه مطلوب برسد. در این گفت‌وگو، هم پرسش‌گر و هم پاسخ‌گو عقل آدمی است. شاید گفت‌وگوهای افلاطون در محاوراتش واقعیت نداشته باشد، اما این گفت‌وگوها نشان‌دهنده همان نوع گفت‌وگویی است که او آن را دیالکتیک می‌خواند. دیالکتیک در افلاطون، هم محتوای معرفت و هم روش دستیابی به آن است و روشی است تا عقل را در برابر هر نوع مغالطه یا سفسطه به دور نگاه داریم. دیالکتیک افلاطونی، هم عالی‌ترین مرحله خرد آدمی و هم عالی‌ترین نوع معرفت و موهبتی از سوی خدایان است. از نظر او، خدایان از ما خواسته‌اند تا با این روش به عالی‌ترین نوع دانش دست یابیم. در رساله *فیلبوس* درباره دیالکتیک می‌گوید:

هر چه می‌گوییم هست، از یک سو از واحد و کثیر تشکیل یافته است و از سوی دیگر محدودیت و بی‌نهایتی را در خود دارد و همه این خصوصیات با طبیعت و ماهیت آن به هم آمیخته‌اند، چون وضع همه چیز چنین است، تکلیف ما این است که درباره هر چیز به وجود یک ایده قائل شویم و به جستجوی آن پردازیم، چون ایده در آن چیز هست، بی‌گمان آن را خواهیم یافت. پس از آنکه یک را یافتیم، باید به جستجوی دو و اگر دو پیدا نشد به جستجوی سه یا هر عدد دیگری که نزدیک‌تر است پردازیم و باز در مورد هر کدام از آن یک‌ها به همین روش پیش برویم تا به جایی برسیم که دانش ما درباره آن یک نخستین، منحصر بدین نباشد که آن را واحد کثیر و نامتناهی بدانیم؛ بلکه بدانیم که آن واحد نخستین، خود چند واحد را شامل است. در مورد کثیر نیز حق نداریم ایده نامتناهی را صادق بدانیم، مگر آنکه نخست مجموع تعداد کثیر را که میان نامتناهی و واحد وجود دارد، شناخته باشیم. پس از آنکه این مرحله را به پایان رساندیم، می‌توانیم نامتناهی را به حال خود بگذاریم و دست از آن برداریم. خدایان به ما دستور داده‌اند که در تحقیق و آموختن و یاددادن، از این

روش پیروی کنیم. ولی فضیلت امروزی از هر طریق که پیش آید واحدی می‌سازند و آنگاه خیلی سریع‌تر یا آهسته‌تر از آنچه باید، از واحد به کثیر نامتناهی می‌رسند؛ درحالی‌که آنچه میان آن دو قرار دارد از نظرشان پنهان می‌ماند. فرق روش دیالکتیک و مغالطه همین است (فیلبوس).

افلاطون در رسالهٔ *فایدروس*، دو اصل اساسی را برای دیالکتیک بیان می‌کند:

اصل نخست این است که سخن‌ور جزئیات کثیر و پراکنده را یک‌جا و با هم ببیند و بدین‌سان به صورتی واحد برسد... اصل دوم این است که صورت واحد را به نحو درست به اجزای طبیعی آن تقسیم کند و هنگام تقسیم، چون قصابی نوآمخته، قطعه‌ها را نشکند (فایدروس).

این دو اصلی که افلاطون بیان می‌کند، در واقع دو ویژگی اساسی ذهن فلسفی را محقق می‌کند. برخی از اندیشمندان، سه ویژگی یا بُعد اساسی را برای ذهن فلسفی قایلند. استاد دکتر علی شریعتمداری، ابعاد ذهن فلسفی را به نقل از استاد خود، اسمیت، عبارت از جامعیت، تعمق و قابلیت انعطاف می‌داند (شریعتمداری، ۱۳۸۰). دو اصل دیالکتیک افلاطون تأمین‌کنندهٔ جامعیت و تعمق، ذهن فلسفی است. البته این سیر عقلانی از واحد به کثیر و از کثیر به واحد، کاری دشوار است و به همین دلیل دیدیم که افلاطون در رسالهٔ *فیلبوس* بیان می‌کند که عالمان معاصر او بدون توجه به عواقب اندیشه‌ورزی فاقد جامعیت و تعمق لازم، از هر طریقی از واحد به کثیر و از کثیر به واحد می‌رسند و دچار مغالطه‌های عقلی می‌شوند. در رسالهٔ *تئِتوس* همین مطلب را به نحوهٔ دیگری توضیح می‌دهد:

جدا کردن مفهوم‌ها برحسب انواع، به نحوی که نه مفهومی به جای مفهوم دیگر گرفته شود و نه مفهوم دیگر به جای مفهوم مورد نظر، جزئی از دانش دیالکتیک است و کسی که از عهدهٔ این کار برآید، می‌تواند تشخیص دهد که در کجا ایده‌ای واحد در چیزهای کثیری که جدا از یکدیگرند گسترده شده است و در کجا چیزهایی کثیر، از بیرون تحت احاطهٔ چیزی واحد قرار گرفته‌اند و در کجا ایده‌ای فقط با یکی از چیزهای کثیر ارتباط یافته است و در کدام مورد انبوهی از چیزهای کثیر به کلی جدا

از یکدیگرند، چنان کسی بدین سان خواهد توانست چیزها را بر حسب نوع از یکدیگر جدا کند و بداند که چیزهای گوناگون از چه حیث با یکدیگر مشترک‌اند و از کدام حیث مشترک نیستند (تئوتوس).

از منظر مسئله مورد نظر ما که دستیابی به معناست، می‌بینیم که دیالکتیک افلاطونی، هم چونان روشی برای دستیابی به معنا و هم چونان خود معنا اهمیت اساسی دارد. یعنی دیالکتیک افلاطونی، هم چونان روش حصول معنا و هم به عنوان محتوای اندیشه و فهم در حکم معنا قابل کاربست است. اگر مفهوم را همان معنا یا متشکل از معانی بدانیم، فقره‌ای که در بالا از تئوتوس نقل شده است دیالکتیک را روشی برای دستیابی به معنا معرفی می‌کند.

اگر به محتوای رساله‌های افلاطون توجه کنیم، می‌بینیم که همیشه فردی در مقابل سقراط است که درباره مسئله‌ای، نظری مخالف دارد یا اساساً چیزی درباره آن نمی‌داند. سقراط عمداً این تقابل و تضاد را در بحث ایجاد می‌کند و گام‌به‌گام با طرف دیگر بحث می‌کند و در هر مرحله از او تأییدیه می‌گیرد و جلو می‌رود. مناظره‌هایی که در رساله‌های افلاطون وجود دارد، عیناً اتفاق نیفتاده است و چنین نیست که افلاطون صورت‌جلسه‌های مناظره‌های واقعی را بیان کرده باشد، بلکه او با ترتیب دادن چنین گفت‌وگوهایی، می‌خواهد منطق درونی دیالکتیک را برای ما بازگو کند.

افلاطون از رهگذر این اندیشه و روش، نهایتاً به چه چیزی می‌رسد؟ اگر به محتوای رساله‌ها مراجعه کنیم، می‌بینیم که همه این‌ها را برای دستیابی به تعریف یا معنای یک مفهوم انجام می‌دهد. یعنی برای اینکه ببیند «معرفت چیست؟»، «خیر چیست؟»، «فضیلت چیست؟» و قس علی‌هذا، با یک رهیافت دیالکتیکی وارد بحث می‌شود و در نهایت مخاطب را به تعریف یا معنای آن امر می‌رساند.

کانت

مسئله دیالکتیک برای کانت از زاویه دیگری مطرح است. او می‌خواهد ببیند که این تضاد و تقابلی که از آن صحبت می‌شود، در اشیاء وجود دارد یا در اندیشیدن ماست.

اگر با محتوای اندیشه و فلسفه کانت آشنا باشیم، پاسخ بدین سؤال از نظر او سخت نیست. کانت معتقد بود که شیء، فی نفسه یا آن گونه که واقعاً وجود دارد برای ما قابل شناخت نیست. یعنی نمی توانیم اشیاء را آن گونه که واقعاً هستند، بشناسیم. به اصطلاح کانت، ما از اشیاء فقط بخشی را می توانیم شناسایی کنیم که پدیدار^۱ شیء است. آن بخش غیرپدیداری که آن را ذات^۲ یا شیء فی نفسه می نامند، برای ما قابل شناخت نیست. با این مقدمه، پاسخ کانت به سؤالی که بیان شد، مشخص می شود. وقتی می توانیم فقط بخش پدیداری شیء را در قالب زمان و مکان بشناسیم، تقابل ها و تضادهایی که از آن ها سخن گفتیم باید در اندیشیدن ما باشد. از نظر کانت، بین من که می خواهم یک شیء خاص را بشناسم و آن شیء، عمل اندیشیدن من مزاحم است.

این سخن کانت تا حدودی شبیه حرف فیزیک دان آلمانی، هایزنبرگ^۳ است که اصل عدم قطعیت^۴ را درباره ذرات میکروسکوپی بیان کرد. براساس این اصل، اگر بخواهیم در یک لحظه، مکان و زمان الکترون را مشخص کنیم، چنین چیزی امکان پذیر نیست. زیرا برای این کار نیاز به ادوات اندازه گیری داریم و همین ادوات در زمان و مکان حرکت الکترون تأثیر می گذارند. یعنی خود ما که می خواهیم بدانیم زمان و مکان الکترون در یک لحظه چیست، مانع دانستن خودمانیم. کانت هم می گوید که همیشه بین من و شیء، اندیشه من مزاحم است. چرا اندیشه من مزاحم است؟ برای اینکه عقل برای شناختن اشیاء حدود پدیداری آن ها را می شکند و می خواهد به شناخت ابعاد غیرپدیداری آن ها نایل شود. درحالی که اساساً شناخت برای ما فقط در قالب پدیداری و در زمان و مکان امکان پذیر است.

به همین دلیل، دیالکتیک کانتی را دیالکتیک نقادی یا انتقادی می گویند. زیرا او بین یک چیز و چیز دیگر تفکیک می کند و آن امری را که باعث می شود ما به شناخت نرسیم، برمی دارد تا آن حدی از شیء که قابل شناخت و دسترسی عقل آدمی است، نمایان شود.

-
1. Phenomenon
 2. Noumenon
 3. Werner Heisenberg
 4. Uncertainty Principle

جهت سلبی این دیالکتیک نیز از اینجا مشخص می‌شود که کانت مدعی است که این دیالکتیکی که در اندیشیدن اتفاق می‌افتد، مانع شناخت است و کاری که کانت انجام می‌دهد این است که مانع از این امر شود.

اگر به محتوای نقد عقل محض کانت و تقسیم‌بندی‌های ابواب آن توجه کنیم، نظر کانت درباره دیالکتیک به روشنی مشخص خواهد شد. فصل منطق استعلایی، دارای دو بخش تحلیل استعلایی^۱ و جدل استعلایی^۲ است. در جدل استعلایی، او می‌خواهد اثبات کند که عقل به اقتضای طبیعت خود، مقولاتی را که شرط‌های لازم معرفت‌اند و در قالب زمان و مکان شهود می‌شوند، در عرصه‌ای فراتر از آن اموری که در زمان و مکان برای ما معلوم می‌شود به کار می‌برد. از همین جا به بعد است که پای متافیزیک به میان می‌آید و عقل درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های متافیزیکی برمی‌آید. بنابراین، از نظر کانت، دیالکتیک عقل نه تنها ما را به معانی اصلی نمی‌رساند، بلکه اساساً عامل اصلی انحراف عقل از موضع صحیح فعالیت‌های خود دیالکتیک است. البته کانت در توضیح دیالکتیک استعلایی امیدوار است که منطق دیالکتیکی به جای آنکه قسمتی از منطق باشد، که به خطا می‌انجامد، بخش نقادی آن خطاهای ناشی از دیالکتیک باشد. در واقع دستیابی به معنا در فلسفه کانت، نه در عقل^۳، بلکه در فاهمه^۴ صورت می‌گیرد. فاهمه و عقل از نظر کانت با هم فرق دارند. به اندیشه درآوردن یک شیء که همان صدور حکم درباره آن چیزی است که در قالب زمان و مکان بر ما معلوم می‌شود تا به واسطه مقولات فاهمه به حکمی درباره یک شیء تبدیل شود، عمل فاهمه است. می‌بینیم که عمل فاهمه بسیار گسترده است و از منظر مسئله‌ای که ما به دنبال آنیم — یعنی معنا — باید در حوزه فعالیت فاهمه نحوه دستیابی به آن را بررسی کرد.

-
1. Transcendental Dialectic
 2. Transcendental Analytic
 3. Vernunft (آلمانی)
 4. Verstand (آلمانی)

اما اگر حوزه فعالیت فاهمه این قدر گسترده است، پس حوزه فعالیت عقل چیست؟ کانت حوزه فعالیت عقل را استخراج نتایج منطقی یا استنتاج منطقی از احکام صادر شده از سوی فاهمه در قالب اشکال قیاس می‌داند. یعنی عمل عقل پس از عمل فاهمه است. اگر تحقق معنا در فلسفه کانت، عمل فاهمه باشد، باید ببینیم که چگونه فاهمه به معانی دست پیدا می‌کند؟ در اینجا بیان این مطلب در فلسفه کانت امکان‌پذیر نیست و موضوع این نوشتار هم محسوب نمی‌شود؛ اما در یک جمله باید گفت که مفاهیم در فلسفه کانت دو گونه‌اند: مفاهیم پیشین^۱ و مفاهیم پسین^۲. مفاهیم پیشین مفاهیمی‌اند که از طریق انتزاع از تجربه حاصل نشده باشند. مفهومی مثل «گره» پیشین نیست، زیرا مفهومی تجربی است، در حالی که «علت»، مفهومی پیشین و از مقولات فاهمه است. بنابراین، معانی و مفاهیم زبانی، در دو گروه پیشین و پسین قرار می‌گیرند و بسیاری از معانی و مفاهیم مورد نیاز ما تجربی و پسین‌اند. زیرا مفاهیم پیشین، همان مقولات فاهمه‌اند که تعدادشان محدود است. از نظر کانت، استفاده از یک مفهوم، در واقع صدور یک حکم با استفاده از آن مفهوم است.

هگل

برای هگل موضوع دیگری مطرح می‌شود. از زاویه‌ای که هگل به مسئله معرفت نگاه می‌کند، اساساً شروع معرفت و تحقق آن دیالکتیکی است و در همین دیالکتیک عقل با خودش شناخت حاصل می‌شود. لذا دیالکتیک هگل، دیالکتیکی ایجابی و سازنده است. در کانت، دیالکتیک عقل با خودش مانع شناخت و در هگل باعث شناخت است. معرفت‌شناسی^۳ و هستی‌شناسی^۴ در فلسفه هگل یکی می‌شود.

-
1. A priori
 2. A posteriori
 3. Epistemology
 4. Ontology

از نظر هگل، دیالکتیک صرفاً روشی فلسفی محسوب نمی‌شود، بلکه دیالکتیک در واقعیت امور است و در آن‌ها تأثیر می‌گذارد. هگل در کتاب *دایر المعارف فلسفی*، دیالکتیک را مطابقت امور با قوانین ذاتی فکر دانسته است (کریم مجتهدی، ۱۳۷۰). این بیان هگل شبیه بیان ارسطوییان درباره منطق ارسطویی است. اما تفاوتی عظیم بین این دو ادعا وجود دارد. این تفاوت، با نقدهای هگل بر منطق ارسطویی و بیان ناتوانی‌های آن بیشتر آشکار می‌شود. از نظر هگل، منطق ارسطویی، منطق «هستی» نیست. منطق ارسطویی نمی‌تواند متکفل صورت‌بندی واقعیت انضمامی امور باشد. در دیدگاه هگل، حقیقت مطلق هستی فقط در تمامیت انضمامی آن می‌تواند باشد. تقابل دیالکتیکی در فلسفه هگل در واقعیت هستی نهفته است. «صیوروت» یا «شدن»، نتیجه یا «هم‌نهاد» تقابل «هستی»^۱ و «نیستی» است. امر واقعیت‌دار، حاصل تقابل هستی و نیستی است. هر امر متناهی ذهنی و عینی، در صیوروت دیالکتیکی قرار می‌گیرد و اگر فکر، تابع این صیوروت باشد، می‌تواند هم با خود و هم با غیر خود مطابقت کند. مطابقت فکر با خود در فلسفه هگل همان مطابقت با هستی است و این مطابقت، زمانی حاصل می‌شود که فکر از مقوله «وضع» خاص خود و از مقوله «وضع مقابل» خود به مقوله «وضع جامع» ارتقا پیدا کند (همان).

البته «وضع جامع» نیز به نوبه خود در مقام «وضع»، یک «وضع مقابل» دارد و حاصل این تقابل رسیدن به «وضع جامع» است و این صیوروت ادامه دارد تا روح به امر مطلق برسد. لذا دعوی رسیدن به امر مطلق و غیرمشروط که از سوی کانت رد شده بود در فلسفه هگل مجدداً احیا و مطرح می‌شود، اما این دستیابی به امر غیرمشروط در افق تاریخ و صیوروت روح برای رسیدن به خودآگاهی اتفاق می‌افتد.

در واقع، دیالکتیک هگل نه منطق به معنای ارسطویی آن است و نه معرفت‌شناسی؛ بلکه نوعی هستی‌شناسی است. شناخت هستی از آن جنبه‌ای که واقعیت دارد و این

1. Sein (آلمانی)

واقعیت هستی در افق زمان، قابل تحقق است. به همین دلیل، فلسفه هگل با تاریخ پیوندی ناگسستنی دارد.

هگل منطق دیالکتیکی خود را از نفس تاریخ به دست آورده و آن را در تحلیل و دریافت وقایع تاریخی به کار برده است. امر معقول در ذات صیوروت تاریخی است و در نتیجه، وقایع ظاهراً جزئی تابع ضرورت منطقی است (همان).

دیالکتیک عقل از نظر هگل از آنجا شروع می‌شود که روح کلی انسانی می‌خواهد بفهمد من کیستم. برای اینکه بفهمد من کیستم، به دلیل اینکه از خودش آگاهی ندارد مجبور است به بیرون از خودش رجوع کند. یعنی برای شناخت خودش به غیر خودش می‌پردازد و لذا مفهوم تضاد دیالکتیکی در هگل شاید بیشتر مشهود باشد. این صیوروت تاریخی روح، در انتها و وقتی به خودآگاهی تاریخی و مرحله عقل فلسفی رسید، او را به این نتیجه می‌رساند که همه این امور در واقع در درون خودش بوده است.

در واقع، دیالکتیک، رهیافت هگل برای پاسخ به پرسش به نحوه استنتاج مقولات از مقوله «هستی» است. «هستی»، کلی‌ترین و مجردترین مقوله است و سایر مقولات از هستی استنتاج می‌شود. میان مقولات، از پیش روابط منطقی وجود دارد و کار ما کشف آن‌هاست. دیالکتیک، هم به مثابه روش و هم به مثابه دیدگاهی کلی که برخاسته از واقعیت امور است، در نظر هگل رهیافتی است که از خود واقعیات برآمده و راه استنتاج و کشف مقولات است. هگل دریافت که هر تصویری ممکن است ضد خود را در خودش داشته باشد و این ضد را می‌توان از آن تصور بیرون آورد یا استنتاج کرد. به عقیده هگل، «هستی ناب»^۱ یکسره نامتعین است و این نامتعین بودن، راه به نیستی می‌گشاید و تعین هستی در این تقابل، «هستی ناب نامتعین» با «نیستی» است. از سوی دیگر، کلی‌ترین مقوله ممکن، «هستی» است که اندیشه آن، مقابل آن یعنی «نیستی» را در درون خود دارد و بنابراین، تقابل و ضدبودن در همه مقولات دیگر، حقیقتی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

1. Reines Sein (آلمانی)

معنا در فلسفه هگل

اگر به محتوای فلسفه هگل مراجعه کنیم، نمی‌توانیم واژه‌ای را بیابیم که معادل دقیق «معنا»^۱ به معنی نظام درونی الفاظ و نمادهای زبانی باشد. در فلسفه هگل، اصطلاحاتی که بتواند ما را به مفهوم معنا نزدیک کند، Eidos, begriff و Idea است. تلقی هگل از این اصطلاحات و سیر ذهن برای دستیابی بدان‌ها به نحوی است که به دست آوردن اشاراتی زبانی از آن‌ها بسیار دشوار است. اما در هگل نیز مانند کانت، جایگاه مفاهیم و معانی (اگر معنا و مفهوم را با تسامح یکسان بگیریم) ابتدا در فاهمه است.

اگر براساس آموزه‌های فلسفی هگل به «معنا» نظر کنیم، می‌بینیم که معانی نیز در یک سیورورت دائمی قرار دارند و هر معنایی در حکم یک «نهاد»، معنای دیگری دارد که «برابر نهاد» است و حاصل آن «هم‌نهاد» یا «معنای هم‌نهاد» است. به بیان دیگر، معانی نیز همانند دیگر واقعیات هستی، اولاً چون حاصل اندیشه و تفکرند، واقعیت دارند و ثانیاً همانند همه امور واقعیت‌دار دیگر در سیورورت دائمی یا سیر دیالکتیکی قرار دارند. براساس نگاه دیالکتیکی هگل، هر معنایی، معنای مقابل خود را هم دارد. در برابر معنای «هستی»، معنای «نیستی» و در برابر معنای «ثبات»، معنای «حرکت» و قس‌علی‌هذا قرار دارد و از رهگذر این تقابل به معنای جدید می‌رسیم که این معانی جدید نیز به نوبه خود معنایی در برابر خود دارند. البته براساس تفکر هگلی، مرحله‌ای وجود دارد که سیر تحقق معانی و مفاهیم متوقف خواهد شد و آن زمانی است که به «تصور مطلق» برسیم. یعنی وقتی روح در سیورورت خود به مطلق رسید، دیگر سیورورت ندارد و «مطلق»، وضعی نیست که برای آن «وضع مقابل» را بتوان تصور کرد. اگر بخواهیم سخن هگل را با اصطلاحات معناشناسانه بیان کنیم، باید بگوییم تا زمانی که بشر در تطور تاریخی خود به امر مطلق نرسیده است، «واقعیت» عرصه ظهور مفاهیم و معانی هم‌نهاد در نتیجه تقابل مفاهیم و معانی قبلی، یعنی نهاد و برابرنهاد است.

از آنجاکه «هم‌نهاد»، وحدت جامع اختلاف‌های «برنهاد» و «برابرنهاد» است، وحدت مطلق نیست. به بیان دیگر، «هم‌نهاد» از محو کردن اختلاف‌ها پدید نیامده است و از سوی دیگر، تضاد مطلق هم نیست، زیرا اختلاف‌ها در «هم‌نهاد» در قالب وحدت جامع ضدین موجود است. با تعبیر معناشناسانه، معانی جدید زبانی نه با محو معانی قبلی، بلکه با «منحل» شدن اختلاف‌های معانی قبلی پدیدار می‌شوند. اصطلاحی که هگل برای فرایند تأثیر «برنهاد» و «برابرنهاد» تا رسیدن به «هم‌نهاد» به کار برده است، *Aufheben*^۱ است که هم به معنای از میان برداشتن و هم به معنای نگه‌داشتن به کار می‌رود. به بیان دیگر، سیر دیالکتیکی ادامه دارد و هیچ چیز هرگز ناپدید نمی‌شود. هگل تأکید دارد که مراحل را که در پدیدارشناسی روح و منطق بیان کرده است، در واقع حالت‌های متفاوتی‌اند که روح در سیر دیالکتیکی خود برای رسیدن به مطلق و بیان آن طی می‌کند:

ایده مطلق، تنها موضوع و تنها محتوای فلسفه است. این ایده مطلق از این رو دارای مراحل [سیر] مختلفی است که ایده مطلق در بردارنده همه تعینات خود است و ذات آن [نیز] به راستی با گذر از تعینات خود، بازگشت به خویش است. وظیفه فلسفه این است که ایده مطلق را در همه این مراحل بازشناسد. هنر [که تجلی مرحله حسی در سیر روح و مراجعه به بیرون از خود برای رسیدن به خودآگاهی است] و دین [که مرحله فاهمه در سیر روح و گذر از حس و تجلی هنری آن در رسیدن به خودآگاهی است] حالت‌های متفاوتی هستند که روح در آن‌ها خود را بازشناسایی می‌کند و واقعیت می‌بخشد. فلسفه [که مرحله عقل و رسیدن به ایده مطلق در گذر از حس و فاهمه و تجلیات آن‌ها یعنی هنر و دین است] همان هدف هنر و دین را دارد و دارای همان محتواسست. اما فلسفه برترین نحوه دریافت ایده مطلق است و این بدین جهت است که روش فلسفه برترین روش یعنی [روش] دریافت مفهومی است (Hegel, 1816).

لذا بهترین دانشی که برای دریافت ایده مطلق به کار می‌آید، همانا فلسفه است. اما در فلسفه، اولین مسئله‌ای که باید بدان پرداخت چیست؟ از نظر هگل، این اولین مسئله در واقع

1. To put aside

مقوله‌ای از مقولات است که در کلی‌ترین حالت و مجردترین صورت قابل تصور باشد. این مقوله باید به گونه‌ای باشد که هر مقوله دیگری را در خود داشته باشد. این مقوله، «هستی» است. هستی، در وهله نخست، امری بسیط و با ذات خودش مطابق است. به بیان دیگر، وقتی هستی نخستین بار در برابر ما ظاهر می‌شود، هم بسیط است و هم تضاد و اختلافی در آن نمی‌بینیم. اما نبود تعین هستی ناب، یک‌باره ما را با نیستی مواجه می‌کند و می‌بینیم که از درون هستی، نیستی بیرون می‌آید و گویی هستی تجزیه شده و از درونش تمایز هستی و نیستی پدیدار می‌شود. اما در «گردیدن» یا «شدن»، دوباره تمایزها و اختلاف‌های هستی و نیستی در یکسانی و وحدت منحل می‌شود و این مقوله سوم، یعنی «گردیدن» یا «شدن»، دوباره با ذات خودش مطابق است. با این وصف، هستی و نیستی همچنان در درون گردیدن باقی می‌مانند و از بین نمی‌روند و با تحلیل «گردیدن» می‌توان آن‌ها را استخراج کرد. در واقع، در دیالکتیک می‌توان قائل به سیر معکوس نیز بود. یعنی سیر طبیعی دیالکتیک همانی است که در واقعیت امور است، اما سیر معکوس را می‌توان با تحلیل نتایج دیالکتیکی ساخت.

اگر بخواهیم این سیر معکوس را در «معنا» اجرا کنیم، باید هر معنا و مفهومی را به دو امر متقابل تجزیه کنیم. مثلاً وقتی با مفهومی مثل «ارشاد» روبه‌رو می‌شویم، براساس جریان دیالکتیکی، این معنا در واقع «هم‌نهاد» دو امر دیگر است که «نهاد» و «برابرنهاد» آن بوده‌اند. سیر معکوس دیالکتیکی یعنی ببینیم که این معناهای اولیه، یعنی «نهاد» و «برابرنهاد»، چه بوده‌اند که «ارشاد» در حکم «هم‌نهاد» وضع جامع آن‌هاست. از سوی دیگر، همین معنای ارشاد نیز هم‌اکنون به منزله یک «نهاد»، یک مقابل معنایی در حکم «برابرنهاد» دارد که حاصل آن‌ها نیز رسیدن به معنای دیگری است که همان وضع جامع ارشاد و معنای متقابل آن است.^۱

۱. این مطلب را می‌توان با مسئله «شفافیت» (Transparency) و «تیرگی» (Opacity) معنایی مقایسه کرد. در واقع این وحدت تضادهایی که در «هم‌نهاد» است، به نوعی در معانی از وضوح می‌کاهد و با سیر دیالکتیکی، رفته‌رفته وضوح بیشتر می‌شود تا در نهایت به امر مطلق یا اندیشه مطلق می‌رسیم و گویی هیچ تقابل و تضادی در برابر امر مطلق وجود ندارد و ایده مطلق، چونان معنای با وضوح مطلق است.

دیالکتیک مارکس

مارکس، همان‌طور که انگلس در پیشگفتار کتاب *فویرباخ و پایان فلاسفه کلاسیک آلمان* اذعان داشته است، بعد از هگل، از فویرباخ^۱ و نقدهای فویرباخ به دستگاه فلسفی هگل بیشترین تأثیر را پذیرفته است. فویرباخ به دستگاه فلسفی هگل انتقاد می‌کند که هگل، «بودن» را اندیشیدن دانسته است و آن را مفهوم بنیادی لحاظ کرده است؛ در صورتی که سرچشمه شناسایی، که «حس» است، ما را با این واقعیت روبه‌رو می‌کند که واقعیت، امری محسوس است، نه هستی مفهومی و اندیشیده. مارکس و بعدها انگلس، این نقد فویرباخ بر دستگاه فلسفی هگل را توسعه دادند و بنیان‌های دیالکتیک ماتریالیستی را ساختند. آن‌ها به جای اندیشه، به واقعیت مادی پرداختند و چنانچه خود مارکس نیز معتقد است، هگل را وارونه کرده است. یعنی هگل واژگون بوده و او هگل را تصحیح کرده است.

هگل معتقد بود آنچه منطقی و عقلانی است، واقعیت هم دارد. چیزی که در عقل است، واقعیت هم دارد و بالعکس، چیزی که واقعی است، عقلانی هم است. یعنی فقط چیزی واقعی است که عقلانی باشد. پس ما با واقعیت کاری نداریم و اگر به عقل پردازیم، واقعیت از دل آن بیرون می‌آید. مارکس بر عکس هگل می‌گوید به جای اینکه سراغ دنیای اندیشه‌ها برویم، فقط به واقعیت می‌پردازیم. واقعیت این است که انسان ابزارهای تولیدی دارد و با این ابزارها در واقعیت دخل و تصرف می‌کند. تضاد و تقابل‌های دیالکتیکی در واقعیات مادی و اجتماعی انسان‌هاست و نه در عالم اندیشه‌ها؛ این تضاد و تقابلی که در واقعیت امور نهفته است برای ما روشن می‌کند که واقعیت بعدی چیست. مارکس از این مطلب، قانونی ساخت که به قانون دیالکتیک ماتریالیستی معروف است و براساس آن می‌تواند آینده را پیش‌گویی کند.

1. L. Feuerbach (1804-1872)

از نظر مارکس چنین نیست که براساس آگاهی انسانی و روابط منطقی حاکم بر ذهن آدمی بتوان جنبه‌های گوناگون زندگی و وجود آدمی را سامان داد، بلکه مسئله به‌طور کلی برعکس است و شرایط اجتماعی بر بنیان‌های اقتصادی برآمده از روابط تولیدی حاکم بر جامعه، نقشی تعیین‌کننده در دیگر جنبه‌های وجودی انسان دارند:

تحقیقاتم مرا به این نتیجه رساندند که روابط قانونی و شکل‌های اجتماعی را نه به خودی خود می‌توان فهمید و نه براساس آن اموری که تحول عمومی اندیشه انسانی نامیده شده است، بلکه آن‌ها برآمده از شرایط مادی زندگی [انسان]‌اند... نحوه تولید زندگی مادی، تعیین می‌کند که زندگی اجتماعی، سیاسی و معنوی [انسان] چگونه باشد. آگاهی آدمیان نیست که زندگی آنان را معین می‌کند بلکه هستی اجتماعی آنان است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۶۴).

از این رو، تفاوت روش دیالکتیکی خود را با هگل چنین بیان می‌کند:

روش دیالکتیکی من نه تنها با روش دیالکتیکی هگل متفاوت است، بلکه حتی درست روبه‌روی آن است. برای هگل، ایده، سازنده جهان واقعی است؛ در صورتی که برای من، ایده چیزی نیست جز بازتاب جهان مادی در روح انسان که به صورت اندیشه نمایان می‌شود (همان).

انگلس نیز بر این نکته تأکید می‌کند که او و مارکس، دیالکتیک را از بند ایدئالیسم رها کردند. در واقع تحولات اندیشه آدمی بر بنیان تحولات اقتصادی حاکم بر جامعه است که تعیین‌کننده نظام اجتماعی و آگاهی طبقات اجتماعی است.

از منظر مسئله مورد نظر ما، یعنی «معنا»، این نظر مارکس به معنی این است که نظام معنایی حاکم بر زبان، مبتنی بر آگاهی طبقاتی از نظام اجتماعی حاکم بر زندگی آنان است. یعنی با تغییر نظام اجتماعی، آگاهی طبقاتی نیز تغییر می‌کند و نظام معنایی حاکم بر زبان نیز متحول می‌شود. با آنکه مارکس اساساً در حوزه مسئله مورد نظر ما، یعنی معنا، بحث مستقیم نکرده است، اما می‌توان از مباحث او استنتاج کرد که اولاً، نظام زبانی و معانی باید در نظام طبقات اجتماعی جست‌وجو شود. به بیان دیگر، هر طبقه اجتماعی در ساحتی متفاوت از آگاهی طبقاتی دیگر قرار دارد و لذا نظام معانی زبانی

آن‌ها متفاوت است. ثانیاً، این معانی اموری ثابت نیستند و با تغییر ساختار اجتماعی، براساس تغییرات ساختارهای تولیدی و اقتصادی تغییر می‌کنند. به بیان فلسفی، برعکس فلسفه هگل که واقعیت را در معانی و اندیشه‌ها جست‌وجو می‌کرد و نهایتاً مدعی بود که واقعیت همان معنا و ایده است، مارکس واقعیت را در ماده جست‌وجو می‌کند و مدعی است که این ماده است که برسازنده معانی است. او درباره «دیالکتیک طبیعت» می‌نویسد:

قانون‌های دیالکتیک، از تاریخ و جامعه انسانی گرفته شده‌اند. زیرا آن‌ها چیزی نیستند جز عمومی‌ترین قانون‌های این دو جنبه تحول تاریخی و نیز خود اندیشه. این‌ها را می‌توان به سه قانون اصلی برگرداند: قانون گذر از کمیت و کیفیت به یکدیگر؛ قانون نفوذ اعداد در یکدیگر و قانون نفی نفی. این‌ها قانون‌هایی هستند که به وسیله هگل اما به گونه‌ای ایدئالیستی یعنی تنها به عنوان قانون‌های اندیشه تحول یافته‌اند (همان).

به تعبیر معناشناسانه، تحولات معنایی در اثر تحولات مادی رخ می‌دهند و البته براساس قوانین ماتریالیستی دیالکتیک مارکس، قابل پیش‌بینی است که چه طبقه‌ای حاصل تأثیر اعداد در یکدیگر است و در آینده کدام نظام معنایی بر طبقات جامعه، خصوصاً طبقه حاکم، سیطره دارد و کدام معانی از دل معانی موجود بیرون خواهد آمد.

نتیجه‌گیری

تعبیر افلاطون از دیالکتیک، همچون روش و محتوای معرفت، در واقع برحذر داشتن عقل از سفسطه بود که سوفسطائیان زمان او با دگرگون کردن معانی و در نظر گرفتن جنبه اقتضائی معنا از آن بهره می‌جستند. دیالکتیکی که در دوره افلاطون متداول بود، طی کردن گام‌های کوچکی در یک گفت‌وگو بود که فردی که توانایی پیش بردن این گفت‌وگو را داشت با پیمودن این گام‌ها طرف مقابل را تسلیم خود می‌کرد. افلاطون با تدوین مبانی معقول و منطقی برای این گفت‌وگو، سعی می‌کرد که دیالکتیک را نه برای جنبه اقتضائی معنا که برای دستیابی به حقیقت و جنبه حقیقی معنا به کار گیرد. لذا

دیالکتیک افلاطونی، در واقع هم روش دستیابی به معناست و هم محتوای آن را محقق می‌کند. معانی یا ایده‌ها در عالی‌ترین شکل خود به صورت «مثالی» اند و در عالم کلیات و مثل، قابل دسترسی‌اند. معانی در دیالکتیک افلاطونی، نه اموری انضمامی و محسوس، بلکه اموری کلی و صورت‌هایی معقول‌اند. درحالی‌که از نظر کانت، دیالکتیک در واقع جدلی عقلی برای فرارفتن از محدوده‌های قابل شناخت برای عقل است. عقل براساس آنچه فاهمه برایش تحت صورت‌های پیشین شهود زمان و مکان فراهم می‌آورد، توان شناخت دارد و جدل استعلایی، در واقع تلاش عقل است برای فرارفتن از آنچه فاهمه برای دستیابی به شناخت فراهم آورده است. از این‌رو، نه تنها در دستیابی به معانی حقیقی نباید به دیالکتیک پرداخت، بلکه باید از دام آن رها شد. عقل در دیالکتیک خود می‌خواهد به امور مطلق و نامشروط برسد و از همین جاست که پای امور مابعدالطبیعی به محدوده شناخت‌های انسان باز می‌شود. درحالی‌که نقد و ارزیابی قوه فاهمه و عقل، محدوده‌های قابل شناخت را مشخص می‌کند و همه معانی باید در همین محدوده قرار بگیرند. از منظر فلسفه کانت، معانی مابعدالطبیعی اموری‌اند که آن‌سوی توان شناخت آدمی قرار دارند. ایده دستیابی به معانی مطلق و غیرمشروط، یک توهم استعلایی^۱ است و باید آن را کنار گذاشت. معانی زبانی، اموری مشروط و قابل تحقق در بستر زمان و مکان‌اند و نمی‌توان از معانی‌ای سخن گفت که فراتر از صورت‌های پیشین شهود زمان و مکان قابل دسترس باشند. به بیان دیگر، نظام معنایی حاکم بر زبان، اساساً (به غیر از نظام معنایی حساب و هندسه که از نظر کانت، قضایا و معانی ترکیبی و در عین حال پیشین دارند) نظامی ترکیبی و پسین است. یعنی نظامی از معانی که پیشین باشند، توهمی استعلایی است.

هگل به بیان خودش افلاطون را کانتی خوانده است. براساس آموزه‌های فلسفی هگل، اساساً نظام معانی، نظامی منطقی و اندیشیده است. اما این نظام معانی، امری

پیشین نیست. روح برای آگاه شدن از خود به بیرون از خود مراجعه می‌کند و واقعیت‌های بیرون از خود را حقیقت می‌پندارد. در این پندار، حقیقت، از ادراک حسی و زیبایی‌شناسی به فاهمه و قانون‌مداری و از فاهمه و قانون‌مداری به عقل و ایده‌مطلق می‌رسد. معنا حاصل تقابل اندیشه‌های متضاد است و بر این اساس که هر امری که معقول است واقعیت نیز دارد، همه معانی اموری واقعی‌اند. لذا در آموزه‌های فلسفی هگل نمی‌توان از معانی‌ای سخن گفت که فاقد واقعیت باشند و اگر چنین باشد آن معنا اساساً معقول نیست.

همین آموزه‌هگلی با تلقی‌ای ماده‌گرایانه و مبتنی بر روابط اقتصادی حاکم بر جامعه که بر سازنده‌ی نظام اجتماعی و آگاهی طبقاتی است، نظام معنایی مارکسیستی را در افق تحولات اقتصادی در بستر تاریخ تبیین می‌کند. لذا بر اساس آموزه‌های مارکس، این اندیشه‌آدمی نیست که به زندگی و دیگر جنبه‌های آن معنا می‌دهد، بلکه برعکس، همه معانی، حاصل نظام مادی زندگی انسانی‌اند و بر اساس اصول دیالکتیکی ماتریالیستی می‌توان پیش‌بینی کرد که کدام نظام طبقاتی حاکم می‌شود و در نتیجه، کدام نظام معنایی بر نظام معنایی توده مردم حاکم است.

اگر سخنان هگل و مارکس را با نظر زبان‌شناسانی چون هومبولت مقایسه کنیم، که معتقد بود زبان هر ملتی در واقع روح آن ملت است و نمی‌توان نظام معنایی حاکم بر زبان را بدون بررسی جهان‌بینی افراد آن جامعه بررسی کرد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تحقیق در درک نظام معنایی حاکم بر زبان‌های مختلف، متأثر از مؤلفه‌هایی است که گستردگی و پیچیدگی این مؤلفه‌ها چنین تحقیقی را به غایت دشوار می‌کند.

منابع و مأخذ

منابع فارسی

- استیور، دان (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی: ادیان.
- بوخنسکی (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ ۲: علمی و فرهنگی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۲). *از سقراط تا ارسطو*: دانشگاه ملی ایران.
- ستیس (۱۳۸۰). *فلسفه هگل*، دوره دو جلدی، ترجمه حمید عنایت، چ ۷: امیرکبیر.
- شریعتمداری، علی (۱۳۸۳). *فلسفه: مسائل فلسفی، مکتب‌های فلسفی، مبانی علوم*، چ ۹: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فولکیه، پل (۱۳۶۲). *دیالکتیک*، ترجمه مصطفی رحیمی: آگاه.
- کاپلستون (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه ج ۶: از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر: علمی فرهنگی و سروش.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۷۴). *فلسفه کانت*، چ ۳: آگاه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۶). *درباره هگل و فلسفه او*: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۰). *پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل*، چ ۲: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۷). *منطق از نظرگاه هگل*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حدادعادل: فکر روز.

منابع لاتین

- Copleston, Fredrik (1985). *A history of Philosophy*, Image Books, Garden City, NY, Vol.1.
- Plato (1952). *Phaedrus*, in *The Dialogues of Plato*, Great Books of the Western World, Encyclopedia Britannica, Chicago, IL.
- _____ (1952). *Philebus*, in *The Dialogues of Plato*, Great Books of the Western World, Encyclopedia Britannica, Chicago, IL.
- _____ (1952). *The Republic*, in *The Dialogues of Plato*, Great Books of the Western World, Encyclopedia Britannica, Chicago, IL.
- _____ (1952). *Theaetetus*, in *The Dialogues of Plato*, Great Books of the Western World, Encyclopedia Britannica, Chicago, IL.