

تبیین علمی و تبیین دینی - اسطوره‌های

نقد علم‌گرایی مطابق با فلسفه اسطوره‌شناسی ارنست کاسیرر^۱

نیما قاسمی*

چکیده

مقاله حاضر نقدی بر علم‌گرایی با تکیه بر فلسفه صورت‌های سمبولیک ارنست کاسیرر است. آنچه در اینجا مورد تأکید قرار می‌گیرد، چشم‌اندازگرایی در اندیشه این فیلسوف نوکانتی است که امکان می‌دهد تبیین دینی - اسطوره‌ای از امور را در کنار تبیین علمی، حائز حقیقتی مختص به خود قلمداد کنیم. در این صورت، ضمن تصدیق اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های علمی، آنچه در نقطه کور تبیینات علم قرار دارد، بازخواهیم یافت. روش کار به این صورت است که از کلیدی‌ترین مفاهیم در اندیشه علمی که همان مفهوم علیت است، آغاز می‌کنیم و تمایزهای آن را از آنچه کاسیرر علیت اسطوره‌ای می‌نامد، بازخواهیم جست. نتیجه خواهیم گرفت که در نسخه اسطوره‌ای، مفهوم علیت نیاز روحی انسان به در نظر گرفتن نقشی محوری برای خود در وقوع پدیده‌های عالم، به عنوان عنصری ضروری در تبیین پاسخ داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تبیین، علیت علمی، علیت اسطوره‌ای، اراده آزاد و امر تصادفی.

*. فارغ‌التحصیل رشته فلسفه غرب در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی.

طرح یک پرسش

کارل گوستاو یونگ در فصل یازدهم زندگی‌نامه خود - نوشته‌اش می‌نویسد: «هر چه خرد نقاد مسلط‌تر شود، زندگی ما بی‌مایه‌تر می‌شود».^۱ یونگ از همکاران سابق فروید بود که بعدها بنیان‌گذار مکتب روان‌شناسی تحلیلی در روانکاوی شد. او همچون فروید علاقه بسیاری به مطالعه اساطیر و ذهن انسان بدوی داشت. او در زمره محققان غربی است که امکان این را پیدا کردند تا مدتی را بین افراد بدوی قبایل افریقایی و امریکایی بگذرانند و روی روان و نحوه تفکر انسان ابتدایی از نزدیک مطالعه کنند. او در همین زندگی‌نامه، داستانی را می‌آورد که به مناسبت‌های مختلف در آثار دیگرش نیز نقل کرده است. داستان گفتگوی او با پیرمردی بدوی که با هیجان و احساسات بسیار از آیین خود حرف می‌زد. آیینی که به زعم او و افراد هم‌قبیله‌اش به طلوع هر روزه خورشید از افق یاری می‌رساند. آنها فرزندان خورشید بودند و کاری که می‌کردند نه تنها برای دوام حیات خودشان، بلکه حتی برای اروپاییانی که هیچ اعتقادی به آن آیین نداشتند، مفید بود. چون بدون انجام آن مناسک، خورشید نمی‌توانست طلوع کند و همه چیز زمین در اثر سرما و یخبندان از بین می‌رفت و نابود می‌شد. یونگ می‌نویسد که با شنیدن این سخنان، سریعاً در ذهن خود اسطوره‌ای جستجو کردم که بدیل این باور اساطیری در فرهنگ خود ما باشد. باوری که، با وجود منافات بارزش با حقایق علمی، نقش شگرفی در دادن حس کرامت نفس به افراد آن قبیله و معنایی که برای حیات شخصی خود قائل بودند، بازی می‌کرد. در همین راستا یونگ می‌نویسد: «اگر خود - توجیه کردن‌هایمان یعنی، معنایی که عقلمان از زندگی ساخته است را با این موضوع مقایسه کنیم، ناگزیر بی‌مایه‌گی خود را خواهیم دید. ناچاریم که از روی حسد محض، به خامی سرخ‌پوست لبخند بزنیم و به ذکاوت خویش ببالیم. زیرا در غیر این صورت در خواهیم یافت که چقدر فقیر و درمانده‌ایم. دانش ما را غنی نمی‌کند، بلکه هر چه بیشتر از دنیای اساطیری که روزگاری بنا به حق حیات در آن آسوده بودیم، دور می‌کند».^۲

یونگ اولین محقق غربی نیست که در مواجهه با جوامع بدوی چنین قضاوت خارق‌اجماعی می‌کند. در این گونه مواقع، قضاوت معمول این است که با اشاره به دستاوردهای

علم که تفکر ویژه انسان مدرن است، شیوه زندگی انسان بدوی را به خاطر محرومیت از این دستاوردها، محنت بار قلم داد کنند. غالباً این ایده که شاید شیوه زندگی انسان کهن مزایایی نیز داشته که با جایگزین شدن آن با شیوه زندگی مدرن، کلاً از بین رفته است، ایده‌ای حتی مضحک ارزیابی می‌کنند! این نوع موضع‌گیری سفت و سخت خصوصاً با آن ایده مشهور عصر روشنگری تقویت می‌شود که سیر تاریخ را رو به جلو و بشر را در زمان مداوماً در حال پیشرفت می‌داند. همین طور با این ایده — همچنان متعلق به عصر روشنگری — که تفکر علمی تنها تفکری است که می‌تواند ما را به واقعیت متصل نماید (علم‌گرایی). برآیند این دو باور این است که برای شیوه کهن زندگی بشر، هیچ‌گونه امتیازی قائل نشویم. چون نه تنها شیوه کهن «قدیمی» است و همین برای بی‌اعتباری آن نزد ما کفایت می‌کند، بلکه به این جهت که انسان کهن به جای بهره‌مندی از بینش علمی نسبت به امور بینشی متمایز را حائز بوده است که از آن به بینش دینی - اسطوره‌ای تعبیر می‌کنیم. این بینش اخیر از بسیاری جهات دقیقاً نقطه مقابل بینش علمی تلقی شده و چون علم‌گرایی جزء خصیصه‌های بارز بسیاری از ماست، غالباً بینش دینی - اسطوره‌ای را بینشی غیرمعتبر و مولد خرافات و اوهام غیرقابل پذیرش قلم داد کرده‌ایم.

اما در برابر این قضاوت معمول، طبعاً همواره کسانی بوده‌اند که برای دیدن «آن روی سکه» اشتیاق نشان داده‌اند. گاهی کوشش در راستای اعتبار قائل شدن برای شیوه کهن زندگی به همان تندی و بی‌پروایی است که درباره آن قضاوت شده است! برخی سنت‌گرایان به گونه‌ای در تقابل با علم‌گرایی داد سخن داده‌اند که گویا در شیوه جدید زندگی هیچ امتیازی وجود ندارد. نمی‌توان یونگ را به معنای دقیق کلمه یک سنت‌گرا نامید، اما در نوشته‌های او چنین قضاوت‌های نقل شده‌ای یافت می‌شود. او پیش از ذکر این جملات، در صدد دفاع از بینش دینی - اسطوره‌ای و بیان وجه امتیاز آن از دیدگاه خود پرداخته است: «اگر نیک بنگریم، خواهیم دید که این تصور به نظر مهمل که انجام مناسک مذهبی می‌تواند آفتاب را به طور سحرآمیز متأثر کند، نه تنها غیرمنطقی نیست، بلکه بسیار بیش از آنکه در وهله اول می‌پنداریم، برایمان آشناست. مسیحیت نیز چون سایر مذاهب الزاماً از این تصور لبریز است که می‌توان از طریق کارها یا نوعی طرز عمل خاص، خدا را

متأثر کرد. مثلاً از طریق انجام برخی مناسک مذهبی، خواندن دعا یا رعایت اصول اخلاقی‌ای که خدا را خشنود می‌کند... و غرور انگیز است که انسان احساس کند می‌تواند به نفوذ مقاومت‌ناپذیر پروردگار پاسخ‌های درست بدهد و چیزی را ادا کند که حتی برای خدا نیز اساسی است. زیرا فرد انسان را به مقام عاملی مابعدالطبیعی ارتقاء می‌دهد. معادله خدا و ما — حتی اگر مفهومی صرفاً ناآگاهانه باشد — بی‌شک پایه و اساس آن آرامش غبطه‌برانگیز سرخ‌پوست پوئبلو است. چنین انسانی به مفهوم کامل کلمه در جای درست خود قرار دارد.^۴

در این مقاله، قصد داریم به این مجادله‌نچندان تازه وارد شویم. برای مقایسه انسان کهن و انسان مدرن، به مهم‌ترین وجه تمایز فکری این دو می‌پردازیم که همان تفکر علمی و تفکر دینی — اسطوره‌ای است. ارنست کاسیرر، فیلسوف نوکانتی، سعی کرده‌است ساختار این دو نوع تفکر را با هم مقایسه کند. او در جلد دوم کتاب *فلسفه صورت‌های سمبولیک* خود به نام *اندیشه اسطوره‌ای* به این مهم می‌پردازد. در این مقاله، بحث خود را به توضیح تمایزات «تبیین علمی» و «تبیین دینی — اسطوره‌ای» محدود خواهیم کرد و در این باره به ویژه از فصل اول کتاب یاد شده بهره خواهیم برد. در این فصل، کاسیرر فهرستی از تمایزات این دو نوع تفکر ارائه می‌دهد که پایه تحلیل‌ها و احکام بعدی او در فصل‌های دیگر است. اما شرح ما از این تمایزات خنثی نخواهد بود در حالی که کاسیرر هیچ کدام از تمایزات را به عنوان بنیادی‌ترین تمایز بر دیگر تمایزات رجحان نمی‌دهد. در این مقاله، سعی می‌کنیم با ترسیم روند منطقی بحث او و با استناد به جملات خود او، یکی از این تمایزات را با عنوان بنیادی‌ترین تمایز ساختاری معرفی نماییم. این تمایز همان «اصل موضوع بودن اراده آزاد (اعم از انسانی و مافوق انسانی) در تبیین دینی — اسطوره‌ای» است که در مقابل نه تنها در تبیین علمی اصل موضوع نیست، بلکه اساساً مورد انکار است.

اینکه چنین چیزی بنیادی‌ترین تمایز است به این معناست که دیگر تمایزات را می‌تواند کمابیش به واسطه آن توضیح داد. یعنی، بقیه تمایزات این دو نوع تبیین از این بنیادین‌ترین تمایز ناشی می‌شوند. از سوی دیگر، بنیادی‌ترین تمایز در تمام تبییناتی حضور خواهد داشت که این بینش ارائه می‌کند و به تعبیری خود را همراه آثارش بر کل دیدگاه و تفکر

مزبور تحمیل می‌نماید. اصل موضوع بودن «اراده آزاد» در تفکر دینی - اسطوره‌ای به عنوان بنیادی‌ترین تمایز آن از تفکر علمی، کیفیتی را به کل این بینش می‌بخشد که یونگ از آن به «ارتقای انسان به عاملی مابعدالطبیعی» تعبیر می‌کند. یعنی، قائل شدن شأن ویژه برای انسان در نسبت با دیگر موجودات که کمترین فایده آن به زعم یونگ درون‌نگر، اعطای وقار (Dignity) و آرامش خاطر (Tranquil Composure) به اوست. در مقابل، تبیینی که نقطه عزیمت حذف اراده آزاد - اعم از انسانی و مافوق انسانی است - از روند تبیین است، در صورتی که بیش از حد تأکید شود، می‌تواند معنای زندگی را دچار مخاطره سازد. چراکه با انکار نقش انسان در روند حوادث، او را از زمینه حیات خود (طبیعت و جهان) جدا می‌سازد.

با این همه، بدیهی است که قصد نداریم علیه تفکر علمی اقامه برهان کنیم. در نهایت، آنچه از نوشتار حاضر برمی‌آید، تنها نقد علم‌گرایی با تکیه بر یک نوکانتی است. علم‌گرایی را به معنای قائل شدن اهمیت ویژه برای تبیین علمی تعریف می‌کنیم که در صدد است این نوع تبیین را تنها تبیین واقعی از امور قلم‌داد کند (چنانکه خواهد آمد، کاسیرر مبتنی بر مبانی فلسفه صورت‌های سمبولیک خود، دسترسی ویژه تفکر علمی را به واقعیت انکار می‌کند و از این لحاظ شأن همه صورت‌های سمبولیک را هم‌ارز می‌داند). فلاسفه‌ای که با علم‌گرایی مبارزه کرده‌اند، بیشتر به سبب اهمیت و ارزشی که برای علم - به تبع کانت - قائل شده‌اند و فلسفه را تا حد صرفاً تحقیق مبادی و شرایط امکان آن فروکاسته‌اند، با نوکانتی‌ها مخالفت نموده‌اند. از میان نوکانتی‌ها، کاسیرر فیلسوفی است که هرچند در فلسفه علم نیز صاحب نظر است و همواره در آثارش تفکر علمی را ارج می‌نهد، اما هرگز جنبه‌های دیگر حیات و فرهنگ بشری را از پژوهش و پردازش فلسفی محروم نمی‌کند. به همین خاطر، در کارنامه فکری او سیاهه‌ای از فلسفه‌های مضاف همچون فلسفه زبان، فلسفه هنر، فلسفه تاریخ، فلسفه اسطوره‌شناسی و... در کنار فلسفه علم به چشم می‌خورد که همگی ذیل عنوان فلسفه صورت‌های سمبولیک جمع شده‌اند. شایان ذکر است که نقد علم‌گرایی به شیوه‌ای که ما با تکیه بر فلسفه اسطوره‌شناسی کاسیرر ارائه کرده‌ایم، با نقد علم‌گرایی در پدیده‌شناسی این تفاوت را دارد که نقد به نفع تبیین دینی - اسطوره‌ای (و نه توصیف

پدیده‌شناختی) به پایان می‌رسد. چون آنچه به عنوان نقطه ضعف تبیین علمی طرح می‌شود، دقیقاً نقطه قوت تبیین اسطوره‌ای به شمار می‌رود.

بنیادی‌ترین تمایز

کاسیرر در آغاز تحلیل خود درباره تفکر علمی تأکید می‌کند: «در حالی که تفکر ساده‌اندیش با هر گونه شک و پرسش معرفت‌شناختی بیگانه است و ساده‌دلانه از اشیای پایدار و خواص ثابت آنها سخن می‌گوید، رهیافت شناخت‌شناسی انتقادی، مفهوم اشیای پایدار و خواص ثابت را به منبع و مبادی نهایی منطقی آنها پیگیری می‌کند و آنها را به قطعیت چنین نسبت‌هایی و به ویژه به اندازه و عدد تحویل می‌نماید. این نسبت‌ها واقعیت اعیان تجربی را تشکیل می‌دهند. این سخن به این معنی است که هر گونه درکی از شیء خاص تجربی پایدار، مستلزم عمل سنجش و ارزیابی است. آنچه واقعیت تجربی، یعنی هسته پایدار و وجود عینی را از جهان بازنمایی (یا تصورات ذهنی) صرف یا عالم خیال متمایز می‌کند این است که در آن، امر پایدار بیش از پیش از امر ناپایدار و سیال و امر ثابت از امر متغیر منفک و متمایز می‌شود. این یا آن تأثر حسی را نباید در آنچه هست و آنچه بی‌واسطه ارائه می‌دهد، پذیرفت. باید پرسید که آیا تجربه این تأثر حسی را به منزله یک کل تأیید می‌کند؟ چنانچه از بوته چنین پرسش و سنجش انتقادی موفق بیرون آید، به قلمرو واقعیت پذیرفته شده و وجود عینی آن تعیین می‌گردد. در هیچ مرحله‌ای از اندیشه تجربی و شناخت علمی، این سنجش و ارزیابی انتقادی متوقف نمی‌گردد و همواره تکرار می‌شود. بارها به ثبوت رسیده است که امور ثابت و پایدار تجربه ما، در واقع فقط به طور نسبی چنین بوده‌اند و خود باید به امور ثابت‌تر و پایدارتری متکی شوند»^۵.

بنابراین، جستجوی امر ثابت و پایدار یک خصلت اساسی و مهم برای تفکر علمی است. اما اگر مقصود ما از امر ثابت چیزی است که در ساحت حسی جهان بیشتر می‌پاید، به نظر می‌رسد درک اهمیت آن برای بشر دشوار نباشد. در واقع، برخی داستان‌های اسطوره‌ای نشان می‌دهند که انسان کهن قادر به شناسایی امر ثابت و تأکید بر اهمیت آن بوده است. به عنوان مثال، به اسطوره دیمیتیر توجه کنید. می‌توانیم به آن به عنوان داستانی نگاه کنیم که می‌خواهد بر اساسی بودن آن تغییرات ثابت تأکید کند که

متناوباً در زندگی انسان هویدا می‌شوند (تغییر فصل‌ها). در واقع، توجه به امر ثابت و پایدار همواره در زندگی عملی برای انسان امری ضروری بوده است. چنانچه از جملات کاسیرر نیز برمی‌آید، او انکار نمی‌کند که سطحی وجود داشته است که انسان کهن در آن، میان امر پایدار و امر سیال تمایز قائل می‌شده است. یعنی، می‌توانیم حتی بگوییم که آنها امر ثابت را جستجو می‌کرده‌اند؛ بنابراین، این نمی‌تواند بنیادی‌ترین تمایز میان تفکر علمی و تفکر اسطوره‌ای باشد.

البته در این ارتباط می‌توانیم به آنچه باید آن را تحلیل دقیق‌تر بنامیم و تفکر علمی از آن بهره‌مند است، ارجاع دهیم. به عبارت دیگر، علم امر پایدار را در عمق و با شیوه دقیق‌تر و روشمند خودش جستجو می‌کند. در واقع، مقصود کاسیرر از تفکر ساده‌اندیش تفکر دینی - اسطوره‌ای است که که یک رویکرد انتقادی برای تبیین اشیاء اتخاذ نمی‌کند. اما اگر تحلیل دقیق‌تر را به عنوان بنیادی‌ترین خصلت علم پیشنهاد کنیم، آن گاه به یک عامل کمی به عنوان وجه تمایز ارجاع داده‌ایم. آیا این می‌تواند کافی باشد؟ به نظر می‌رسد که تحلیل بهتر و بیشتر نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای به پرسش ما باشد. خصوصاً به این دلیل که می‌توانیم مجدداً بپرسیم که چرا این تحلیل دقیق‌تر یا این رویکرد انتقادی در گذشته وجود نداشته است؟ اساساً ما رویکرد انتقادی را به عنوان شیوه‌ای کاملاً متفاوت در تحقیق می‌دانیم و نه صرفاً شیوه‌ای با دقت بیشتر. این نوع رویکرد در تفکر دینی - اسطوره‌ای وجود نداشته است و ما می‌خواهیم بدانیم، چرا؟ مطمئناً تبیین علمی، تبیینی دقیق‌تر است. اما این خود یک معلول است و نه علت تمایز. در این صورت، بنیادی‌ترین خصلت باید علت دقت علمی را که نمی‌تواند منطقاً در تبیین دینی - اسطوره‌ای وجود داشته باشد، به ما نشان دهد.

کاسیرر می‌نویسد: «آنجا که حکم علی علمی برای فهم پدیداری، عناصر آن را که مانند کلاف به هم پیچیده‌ای هستند و در یکدیگر تنیده شده و به یکدیگر آمیخته‌اند از یکدیگر بازنماید و آنها را تجزیه کند تا به این طریق بتواند عناصر پایدار و ثابت را تمیز دهد، اندیشه اسطوره‌ای به کلیت بازنمایی می‌چسبد و خود را با به تصویر درآوردن سیر ساده آنچه اتفاق افتاده، قانع می‌کند. از نظر اندیشه اسطوره‌ای، در این بازنمایی یا پدیدار شاید بعضی نشانه‌ها به نوعی تکرار شوند، اما این اندیشه هرگز به ذهن اسطوره‌ای خطور

نمی‌کند که آیا قاعده‌ای وجود دارد که این پدیدار یا واقعه طبق آن روی دهد؟ آیا شرایط صوری محدودکننده خاصی هست که وقوعش را تحت تأثیر قرار دهند؟^۶

در عبارت‌های فوق، کاسیرر صریحاً تأکید می‌کند که تفکر اسطوره‌ای نیز برخی نشانه‌های به نوعی تکرارشونده را متمایز می‌سازد (پس برخی امور تکرارشونده و در نتیجه زوال‌ناپذیر را تشخیص می‌دهد)، اما هرگز به ذهن اسطوره‌ای خطور نمی‌کند که آیا قاعده‌ای وجود دارد که این پدیدار یا واقعه طبق آن روی دهد؟ اکنون، باید پرسیم که این قاعده در علم چیست که در دین و اسطوره پرستی در باب آن نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ آنچه بلافاصله به ذهن ما خطور می‌کند علیت است که در دین و اسطوره نیست. اما کاسیرر با این پاسخ مخالفت می‌کند. اگر ما علیت را در همان معنایی به کار بگیریم که هیوم نیز در نظر داشت، یعنی صرف مجاورت زمانی و مکانی بین رویدادها، کاسیرر می‌گوید: «تفکر اسطوره‌ای به هیچ وجه فاقد مقوله جهان‌شمول علت و معلول نیست!» او درباره چیزی که آن را علیت اسطوره‌ای می‌نامد، صحبت می‌کند: «در اندیشه اسطوره‌ای هم‌زمانی رویدادها، مجاورت فضایی و تماس میان آنها، ارتباط علی میانشان ایجاد می‌کند. بنابراین، اصل علیت اسطوره‌ای و اصل فیزیک متکی بر آن، این است که مجاورت فضایی رویدادها و یا توالی زمانی وقوعشان را رابطه مستقیم علت و معلولی میان آنها می‌داند. مثلاً اندیشه اسطوره‌ای به جانورانی که در فصل معینی از سال دیده می‌شوند به منزله پدیدآورندگان و علت آن فصل می‌نگرد. از نظر بینش اسطوره‌ای، این پرستو است که تابستان را ایجاد می‌کند... اگر این مطلب درست باشد، به نتیجه حیرت‌آوری می‌رسیم. به این معنی که تلاش هیوم برای تحلیل حکم علی علم، منشاء همه تبیین‌های اسطوره‌ای از جهان را آشکار ساخته است!»^۷

در این صورت، تفاوت بین علیت علمی و اسطوره‌ای چیست؟ اینجا دوباره پاسخ مختصر کاسیرر تحلیل و جداسازی است. تفکر علمی بر تحلیل تأکید می‌کند در حالی که به نظر می‌رسد در تفکر اسطوره‌ای چنین تکیه‌ای بر تحلیل وجود ندارد. کاسیرر خاطرنشان می‌کند: «هدف اندیشه تئوریک - تجربی ترکیب است، اما ترکیب همیشه مستلزم تحلیل است و فقط بر پایه تحلیل امکان‌پذیر می‌شود».^۸ آمیختن مستلزم جداسازی است و این

آخری متقابلاً راه را برای آن (آمیزش) باز می‌کند. بر این اساس، می‌گویید که می‌توانیم تفکر تجربی را دیالکتیکی یعنی، ایجادکننده وحدت میان عمل ذهنی مختلف‌سازی و مختلط‌سازی تلقی کنیم. بنابراین: «نقص اساسی روان‌شناسی هیوم و انتقاد روان‌شناختی او از مفهوم علیت این است که او به قدر کافی این کارکرد تحلیلی را در نظر نمی‌گیرد. بنابر نظر هیوم هر تصویری که از علیت داشته باشیم، نهایتاً مأخوذ از تصور مجاورت اشیاء یا پدیدارهاست. دو شیء یا دو واقعه که در آگاهی به کرات با هم ظاهر شوند، سرانجام به کمک کارکرد روان‌شناختی قوه خیال رابطه‌شان از رابطه محض مجاورت یا هم‌بودی در مکان یا در پی هم بودن در زمان به رابطه علی مبدل می‌شود. مکانیسم ساده‌تداعی، مجاورت مکانی یا توالی زمانی را به علیت مبدل می‌کند. اما شناخت علمی، در حقیقت مفاهیم علی خود و احکام علی خویش را از طریق فرایندی که دقیقاً عکس روند ادعایی هیوم است به دست می‌آورد. شناخت علمی از طریق مفاهیم علی و احکام علی خود محتویاتی را که برای تأثر حسی بی‌واسطه در کنار هم بودند، از هم جدا می‌کند و در مجموعه‌های پیچیده‌ای متشکل از شرایط مختلف قرار می‌دهد. در ادراک حسی محض، پس از حالت ویژه A در لحظه A1، حالت B در لحظه A2 ظاهر می‌شود. اما این توالی زمانی صرف نظر از اینکه چگونه به کرات واقع می‌شود، به این تصور نمی‌انجامد که A علت B است. مگر آنکه مفهومی میانجی‌گر مداخله کند. اندیشه علمی از تمامیت حالت A عامل ویژه α را جدا می‌کند و آن را با عامل β در حالت B مرتبط می‌نماید. اکنون α و β نسبت به یکدیگر در رابطه‌ای ضروری، رابطه «علت و معلول» و «شرط و مشروط» قرار می‌گیرند.^۹

اگر در همین مرحله متوقف شویم، به یک عامل کمی ارجاع داده‌ایم. چراکه بنیادی‌ترین تمایز را در علیت و تمایز علیت علمی و اسطوره‌ای را در تحلیل عمیق‌تر و بیشتر دانسته‌ایم. چراکه هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که حداقلی از تحلیل و جداسازی عناصر در تبیین دینی - اسطوره‌ای نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم آنچه را کاسیرر خصلت دیالکتیکی تفکر تجربی می‌نامد، منحصر در تفکر علمی بدانیم. او پیش از ذکر دیالکتیک تفکر تجربی، در صفحه‌های قبل نوشته است: «در آگاهی تجربی انسان، هر اندازه

هم که این آگاهی ابتدایی باشد، مرحله‌ای وجود ندارد که تحلیل عناصر در آن صورت نگیرد». او ادامه می‌دهد: «مسئله تحقیقات شناخت‌شناسانه اغلب مبدأ تمام شناخت را در حالتی از ادراک حسی بی‌واسطه می‌دانند که در آن تأثرات حسی به شکل خواص حسی ساده دریافت و تجزیه می‌شوند؛ بی‌آنکه در این باره هیچ‌گونه تلاشی از سوی ذهن برای شکل دادن آنها صورت گیرد. در این حالت فرضی، همه محتویات هنوز بر یک سطح قرار دارند و همه آنها خصلت نامتمایز و نامشخص ماده ساده‌ای را دارند. اما آنچه در این نظریه به آسانی فراموش شده این است که این مرحله بسیار ساده آگاهی تجربی که وجودش مسلم انگاشته شده، خود یک امر واقع (Fact) نیست و ساخته و پرداخته اندیشه نظریه‌ساز است. یعنی، این مرحله بسیار ساده آگاهی تجربی اساساً چیزی جز یک مفهوم محدودکننده نیست که تأمل شناخت‌شناسانه آن را آفریده است. حتی هر جا که ادراک حسی تجربی هنوز به شناخت تجربی علم انتزاعی تحول نیافته باشد، آگاهی تجربی همین تمایزات و مشخصات را که در شناخت علمی شکل منطقی صریحی می‌یابند به طور ضمنی داراست». کاسیرر تا جایی پیش می‌رود که در ادامه اصولاً هر ادراک حسی (Perception) را دربردارنده فراگرد گزینش و متمایز کردن می‌داند. بنابراین، این قطعه به ما نشان می‌دهد همان طور که دیالکتیک یک عنصر اساسی برای اندیشه تجربی است، برای هر نوع از آگاهی تجربی نیز چنین است. در دیدگاه کاسیرر، اندیشه اسطوره‌ای یا آگاهی اسطوره‌ای نمی‌تواند بدون جنبه تجربی باشد؛ به ویژه اگر قرار است او تحقیق فلسفی را در معنای کانتی آن پی‌گیری کند (به جهت رئالیسم تجربی فلسفه کانت). بنابراین، آگاهی اسطوره‌ای یک آگاهی تجربی است و همان دیالکتیک را داراست؛ یعنی، همه احکامش از ترکیب و تحلیل، هر دو به دست آمده است. این خود برای کاسیرر نیز یک مفهوم محدودکننده و ساختار نظری است که ضرورتاً فرض گرفته شده است. مختصر اینکه این دیالکتیک در تفکر علمی خودآگاهانه و به نحو پویا حضور دارد و حال آنکه، در تفکر اسطوره‌ای تنها در زیر سطح آگاهی و به نحو ایستا اتفاق می‌افتد. بنابراین، دیالکتیکی بودن یا نبودن، تحلیلی بودن یا نبودن، نمی‌تواند بنیادی‌ترین تمایز در این دو نوع علیت باشد.

بگذارید به پرسش خود بازگردیم: «این قاعده در علم چیست که در دین و اسطوره نمی‌تواند پرسشی در باب آن وجود داشته باشد؟ ممکن است پاسخ «علیت به مثابه

ضرورت در توالی رویدادها» باشد. یعنی، وقوع هر چیز مقابل چشمان انسان به عنوان یک معلول باید ضرورتاً پس از چیزی به عنوان علت آن باشد که در واقع یک مقدمه یا پیش‌زمینه است و هیچ چیز نمی‌تواند تصادفی (بدون پیش‌زمینه) رخ دهد: «به نظر می‌آید که لیوسیپوس و دموکریتوس اصل تبیین علمی جهان را بیان و قطع رابطه آن را با اسطوره اعلام کرده باشند. هنگامی که آن دو این گزاره را ارائه کردند که در جهان هیچ چیز بر حسب تصادف روی نمی‌دهد و هر چیز طبق موازین خرد و برحسب ضرورت اتفاق می‌افتد».^{۱۱}

اما در این برداشت از مفهوم علیت چنین آمده است: «اما در نخستین نگاه به نظر می‌آید که اصل علیت در ساختار جهان اسطوره‌ای بیشتر مطمح نظر باشد تا در جهان تئوریک علمی. عجز اندیشه اسطوره‌ای از اینکه بعضی پدیدارها را تصادفی بداند از خصوصیات بارز آن به شمار می‌آید. در جاهایی که دیدگاه علمی پای تصادف را به میان می‌آورد، آگاهی اسطوره‌ای بر علت تأکید می‌ورزد و برای هر پدیدار منفردی، علتی وضع می‌کند. از نظر اقوام ابتدایی هر فاجعه‌ای که بر زمین نازل می‌شود و هر حادثه‌ای که موجب زخمی شدن شخصی می‌گردد و بروز بیماری و مرگ به هیچ وجه امور تصادفی شناخته نمی‌شوند و علت واقعی آنها مداخله‌های جادویی است. مخصوصاً مرگ هرگز به خودی خود واقع نمی‌گردد و علت وقوع آن جادوست. در این پرتو، به نظر می‌آید که اندیشه اسطوره‌ای بر این باور نباشد که حوادث، دلخواه و بدون قانون روی می‌دهند. بر عکس، گویی اندیشه اسطوره‌ای از نوعی بزرگ‌شدگی غریزه علیت و افراط در به‌کارگیری آن رنج می‌برد و نیاز شدیدی دارد که برای هر حادثه‌ای تبیین علی ارائه دهد. در واقع، این گزاره که هیچ چیز در جهان بر حسب تصادف روی نمی‌دهد و هر چیز طبق هدفی آگاهانه اتفاق می‌افتد، غالباً از مبادی بینش اسطوره‌ای دانسته شده است».^{۱۲}

کاسیرر برای توضیح بیشتر بین دو گونه پرسش در ارتباط با یک رویداد تفاوت قائل می‌شود: پرسش چرایی و چگونگی. پرسش چرایی به دنبال کشف علل منحصر به فرد آن واقعه خاص و پرسش چگونگی درباره یک واقعه است و سعی دارد آن واقعه را تحت یک امر کلی قرار دهد و از این جهت جنبه‌های منحصر به فرد آن واقعه را حذف می‌کند و یا

نادیده می‌گیرد. دیدگاه علمی سعی دارد همواره به پرسش چگونگی پاسخ دهد. اساساً تبیین علمی از حوادث، یعنی تبیین چگونگی وقوع یا رخداد آن حادثه. منظور از تبیین علمی یک حادثه، تبیینی است که به ما بگوید این حادثه خاص تحت کدام شرایط کلی — که اگر مجدداً حاکم شود باید انتظار وقوع دوباره این حادثه را داشت — رخ داده است؟ چون فقط پاسخ این سؤال است که ما را به پیش‌بینی وقوع یک حادثه از قبل و یا بازتولید آن در صورت نیاز قادر می‌کند. اما علت یا شرطی که دیدگاه دینی — اسطوره‌ای برای یک حادثه می‌تراشد، همواره خود به نوعی خاص است. یعنی جنبه‌های منحصر به فرد دارد.

ما مفاهیم را در جهتی به کار می‌گیریم که به فهم امر جزئی یاری رسانند. اما مفاهیم بر حسب طبیعتشان — که کلی هستند — نمی‌توانند تمام موارد جزئی و انفرادی را پوشش دهند. «آنها همیشه برای نامتعیین بودن بعضی شرایط که امر جزئی را احاطه کرده‌اند، محدودی قائل‌اند. زیرا مفاهیم به خاطر سرشت انتزاعی خود نمی‌توانند بر امر شهودی — ملموس و بر پدیدارها کاملاً منطبق باشند.»^{۱۳} بر این اساس، تفکر مفهومی و علم همواره با امر تصادفی روبه‌رو می‌شوند. چراکه امر تصادفی همیشه در ارتباط با امر جزئی و پرسش از چرایی طرح می‌شود. یعنی، پرسشی که علم نه می‌تواند پاسخی به آن دهد و نه می‌تواند آن را حذف کند؛ اما با عملکرد خود اعتبار آن را تأیید می‌کند. هنگامی که واقعه‌ای را تصادفی قلم‌داد می‌کنیم، آنچه ما را به سمت این مفهوم سوق می‌دهد، جنبه‌های منفرد و غیرمنتظره آن است. آگاهی اسطوره‌ای چنین مفهومی را (تصادف) اساساً نمی‌شناسد. از این جهت که از همان آغاز متمرکز بر جنبه‌های منفرد و جزئی یک حادثه است. در دیدگاه اسطوره‌ای، بیشتر حوادث یکتا هستند و طبیعتاً علتشان نیز باید یکتا باشد. حتی انسان کهن تمایل دارد که در هر چیز عناصر غریب آن را بیابد. بنابراین، هیچ امر تصادفی‌ای در آگاهی دینی — اسطوره‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد.

در این صورت، می‌توانیم بگوییم که امر تصادفی با اصل علیت در تناقض نیست و صرفاً توسط آن قابل تبیین نیست. کاسیرر می‌نویسد: «در اینجا، اندیشهٔ تئوریک و علم طبیعی با مسألهٔ امر تصادفی روبه‌رو می‌شوند. زیرا در این ارتباط امر تصادفی به این معنا نیست که از قانون کلی منحرف شده و معنایش آن است که امر تصادفی از قانون کلی قابل استنتاج نیست و این قانون را باید به نحوی جرح و تعدیل کرد. اگر اندیشهٔ تئوریک

بخواید این عنصر را درک کند که از دیدگاه قانون عمومی علیت امر تصادفی شناخته می‌شود و آن را متعین سازد، باید همچنان که کانت در نقد قوه حکم به تفصیل نشان داده است به مقوله دیگری متوسل شود. یعنی جای اصل علی را باید اصل غایت بگیرد: «آنچه را غایت می‌نامیم، در واقع، تحت قانون قرار دادن امر تصادفی است».^{۱۴}

در ارتباط با امر تصادفی به اصل غایت نیاز داریم؛ چون به تبیین جنبه‌های منحصر به فرد یک واقعه نیاز داریم. جنبه‌های منحصر به فرد یک واقعه هم تنها زمانی قابل فهم می‌شوند که آن را به عمل شخصی یک اراده آزاد مستند کنیم که به تعبیر کاسیرر به عنوان یک اراده آزاد، پذیرای تبیین بیشتری نیست. کاسیرر به درستی خاطرنشان می‌کند که اسطوره با عمل هدفدار می‌آغازد و توسط آن تمام طبیعت و رویدادهایش را تبیین می‌کند. تمام شکل‌های اسطوره و دین چه ابتدایی و چه تکامل یافته، غایت را اصل موضوع می‌کنند تا برای هر چیز تبیینی به دست دهند. همان گونه که تفکر علمی علیت را به همین قصد اصل موضوع می‌کند. انواع متعددی از اراده‌های آزاد در دو شکل کلی اراده‌های انسانی و مافوق انسانی همچون اراده دیوان، جادوگران، خدایان و خدا در فرهنگ‌های کهن وجود داشته است. تنها در شکل‌های متأخر آگاهی دینی - اسطوره‌ای شاهد آن نوع از تلاش‌های ذهنی ذیل عنوان کلام بوده‌ایم که در جهت تبیین رابطه اراده آزاد مافوق بشری با اراده آزاد افراد بشر برمی‌آمده است.^{۱۵} آنچه را کلام تنزیهی می‌نامیم، حاصل تفتن انسان دینی به این واقعیت است که هر چه اراده آزاد مافوق بشری قلم‌داد می‌کند؛ در حقیقت، شکل اعتلا یافته همان اراده‌های انسانی است و از این جهت می‌توان آن را به جای مافوق بشری، شبه انسانی لقب داد!

از آنجا که مبادی عزیمت تفکر علمی و تفکر اسطوره‌ای متفاوت است، انتظار می‌رود که کل ساختار هر یک نیز به نحوی متفاوت باشد که این تفاوت در تمام احکامشان مشهود باشد. به عنوان نمونه، می‌توانیم پویایی در تبیینات علمی را با تبیینات ایستای دین و اسطوره مقایسه کنیم. هنگامی که یک حادثه را به یک اراده آزاد ارجاع می‌دهیم، در حقیقت خودمان را از تبیین بیشتر بی‌نیاز می‌کنیم و بنابراین، همین جا متوقف خواهیم شد (چراکه اراده آزاد به خودی خود پذیرای تبیین بیشتری نیست). به همین خاطر، تبیین اسطوره‌ای

همواره یک پایان مشخص دارد، اما تبیین علمی همواره قابل بسط و تداوم است. کاسیرر می‌گوید: «در حالی که اندیشه مفهومی یک رشته متصل از رویدادها را به علت‌ها و معلول‌ها تقسیم می‌کند و نظرش اساساً به شیوه تغییر، تداوم و قاعده وقوعش معطوف است. نیاز اندیشه اسطوره‌ای به تبیین امور وقتی برآورده می‌شود که آغاز و پایان فراگرد تغییر به وضوح متمایز شده باشد».^{۱۶}

علاوه بر این، توسل به اصل علیت در علم مستلزم حذف عناصر انسان‌شناختی در فرآیند تبیین است. یعنی، در حالی که نوع دینی - اسطوره‌ای تبیین راغب است که جنبه‌های انسانی را در تبیین با توسل به اراده آزاد داخل کند، علم متمایل است که عناصر انسانی را حذف کند. کاسیرر از ماکس پلانک نقل می‌کند: «دانشمند بزرگی مثل ماکس پلانک مجموعه روش‌های علمی را به منزله کوشش‌های پیوسته‌ای تعریف می‌کرده که معطوف به حذف و اخراج عناصر ناشی از مداخله نفسانیات انسان بوده‌اند. برای تحقیق در طبیعت و کشف و انشای قوانین آن، باید انسان را به دست فراموشی سپرد. در جریان تحول فکر علمی عناصر ناشی از مداخله انسان به تدریج عقب‌نشینی کرده‌اند به طوری که در ساختمان آرمانی فیزیک نمی‌توان اثری از آثار آن را پیدا کرد».^{۱۷}

اکنون به نظر می‌رسد که می‌توانیم بنیادی‌ترین تمایز میان این دو جنبه از فرهنگ را دریابیم؛ چراکه می‌توانیم تقریباً تمام تفاوت‌های دیگر را توسط این دو اصل توجیه کنیم (علیت و غایت). غایت در هر گزاره‌ای از دین و اسطوره مندرج است در حالی که علم در هر گام از تبیینش، تلاش دارد هر عنصر انسانی و شبه انسانی را هر چه بیشتر حذف نماید. پس می‌توانیم اصل علیت را در علم به عنوان یک امر پیشینی برای آن تلقی کنیم (چنانکه کانت به ما آموخت). و اصل غایت را به عنوان یک امر پیشینی برای اسطوره. اگر مراد ما از پیشینی این باشد: «یک معرفت صرفاً و به هر معنایی که پیش از تجربه باشد، پیشینی نامیده نمی‌شود و از این جهت که به عنوان یک فرض ضروری در هر حکم ناظر به امور واقع مندرج است، پیشینی نام دارد».^{۱۸}

البته اصل غایت از این حیث که مبتنی بر هم‌جواری زمانی و مکانی است، خود یک نوع علیت است. اما این هم‌جواری بر خلاف آن نوع هم‌جواری که در علم مطرح است بر اراده آزاد نیز (به علاوه) مبتنی است. در نتیجه، کاسیرر به درستی از علیت اسطوره‌ای سخن می‌گوید.

این دو اصل در واقع دو الگو/ وجه (Modal) از یک مفهوم پیشینی هستند که علیت نامیده می‌شود. تبیین علمی و تبیین دینی - اسطوره‌ای از عالم کاملاً متفاوت هستند. با این حال، نباید انگاشته شود که این تفاوت ناشی از طبیعت یا کیفیت متفاوت مقولاتی است که هر یک مورد استفاده قرار می‌گیرند. همچنان که استفنز، یکی از مفسران اندیشه کاسیرر می‌گوید، این تفاوت باید بر: «... مبنای تفاوت در الگوبرداری (وجهیت) از این مقولات تبیین شود. زمان، فضا، علیت و مابقی صورت‌های اساسی آگاهی در سطح اسطوره‌ای نیز - همچنان که در دیگر سطوح فرهنگ - حضور دارند و مؤثرند، اما با تفاوت در الگوبرداری»^{۱۹}.

کاسیرر توضیح می‌دهد: «اگر انواع گوناگون روابط زمانی، فضایی، علیتی و ... را به عنوان R^1 , R^2 , R^3 در نظر بگیریم، باید هر یک با یک نشانه و جهی m^1 , m^2 , m^3 نشان‌گذاری شوند که زمینه عملکرد و معنایی را معلوم سازد که در آن مورد استفاده هستند. چون هر یک از این زمینه‌ها، زبان، شناخت علمی، هنر، اسطوره و اصل تقوم‌بخش خود را داراست که گویی مهر خود را بر صورت‌های خاص درون خود نقش می‌زنند»^{۲۰}.

توجه به این نکته بسیار مهم است که در اندیشه کاسیرر و مطابق با برداشت او از دانش به عنوان یک فیلسوف نوکانتی، نمی‌توانیم اعتبار تبیینات دینی - اسطوره‌ای را به نفع تبیین علمی رد کنیم. نمی‌توانیم بگوییم که تنها علم می‌تواند ما را از واقعیت مطلع سازد؛ چون علم به عنوان تنها صورت سمبولیک در نفس (بازنمایی واقعیت) تمایز بنیادینی با دیگر صورت‌های سمبولیک ندارد (دیگر صورت‌های سمبولیک نیز واقعیت را بازنمایی می‌کنند). یعنی، علم در مقایسه با دیگر صورت‌های سمبولیک صرفاً دیدگاه (Point of view) خاص خود را داراست و بنابراین، تبیینی ارائه می‌دهد که خصلت‌های ویژه خود دارد. تمام فرهنگ بشری در دیدگاه کاسیرر ساخته و پرداخته بخش‌های گوناگونی همچون هنر، زبان، اسطوره، دین و علم است که، به تعبیر استفنز، هر یک از این: «... بخش‌های خاص با یک دیدگاه خاص که ذهن آزادانه آنها را در ارتباط با امر داده شده در تجربه اتخاذ کرده است، متعین و متقوم شده‌اند. این دیدگاه‌های خاص عملکرد ویژه ذهن را در حین تعامل با امر داده شده در آن بخش خاص، معین می‌سازند... بنابراین، در هر یک از این بخش‌ها ما ظهور یک جنبه از امر واقع را خواهیم داشت. در برآیند تمام این ظهورها به عنوان یک کل

یکپارچه تصویر کاملی از تمامیت امر واقع به دست خواهیم آورد».^{۲۱}

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، اگر علم بر دیگر بخش‌های فرهنگ چیره شود و تبیین علمی از امور تنها تبیین قابل قبول و حقیقی تلقی گردد، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که نیست‌انگاری و احساس پوچی به احساس عمومی در کل فضای فرهنگ مبدل شود. چراکه روش علمی با برداشت خاص خود از مفهوم علیت نقش انسان را در جهان و در طبیعت رد می‌کند. تمام نظام‌های فلسفی که متأثر از علیت علمی بوده‌اند، مانند نظام فلسفی اسپینوزا، از نوعی سردمزاجی و سردی عاطفی رنج می‌برده‌اند و همین بی‌انگیزگی را نیز القاء می‌کرده‌اند. ما نمی‌توانیم آزادی اراده را در محدوده‌های تفکر علمی بپذیریم. در محدوده علم اراده انسانی صرفاً به عنوان علتی که خود تابع و مقهور علل دیگر است، قابل پذیرش است و از این رو، نمی‌تواند آزاد باشد. چنانچه می‌دانیم، اسپینوزا واقعیت آزادی را نپذیرفت. مطابق با نظر او، آزادی صرفاً توهمی است ناشی از ناآگاهی نسبت به علل موجهه! در نتیجه، مبالغه در اهمیت علم، معنای زندگی را از طریق جدا کردن انسان از پس‌زمینه خودش که همان طبیعت و جهان باشد، به مخاطره می‌اندازد.

چالش بین علیت علمی و غایت سابقه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه مدرن از پس از دکارت دارد. این چالش نهایتاً توسط کانت و فیخته از طریق اصل موضوع کردن اراده آزاد خاتمه پیدا کرد. فیخته که در سال‌های جوانی / اخلاق اسپینوزا را مطالعه کرده و دچار افسردگی شده بود، به یک روحانی مراجعه کرد. اما آن روحانی نتوانست به فیخته کمک کند. چند سال بعد، فیخته آثار کانت را مورد مطالعه قرار داد و تحت نفوذ اندیشه او اظهار کرد که پذیرش یا عدم پذیرش آزادی اراده انسانی برای هر فیلسوفی صرفاً یک انتخاب است! اگر فیلسوفی آن را بپذیرد و کل اندیشه خود را روی آن بنا نماید، یک ایده‌آلیست و گرنه یک جبرگرا (Determinist) خواهد بود. از نظر فیخته، این ارزشی که هر فیلسوف برای خود به عنوان یک انسان قائل است بازمی‌گردد. یعنی انتخاب میان جبرگرایی و ایده‌آلیسم، بیش از آنکه انتخابی شناختی باشد، ماهیت اخلاقی دارد. چون بحث صرفاً نظری در این باب به تکافوی ادله منجر می‌شود و هیچ دو فیلسوفی در این اختلاف

نمی‌توانند بر یکدیگر غلبه کنند.

به همین سیاق، می‌توانیم بگوییم که اصرار انسان اسطوره‌ای و دینی، بر جایگاه ویژه خود در هستی، که در باورهای مثل توانایی در کمک به طلوع خورشید و یا قرار داشتن در مرکز عالم و هدف هستی بودن، بازنموده می‌شود و در بطن تمام این باورها، اصل دخالت اراده آزاد (غایت‌مندی) در کل هستی را محور قرار می‌دهد؛ باید نه ناشی از عجز انسان در درک درست واقعیت و ناشی از قابلیت روحی انسان در اتخاذ شیوه‌های مختلف رویارویی با واقعیت ارزیابی شود. به این ترتیب، مسأله اصلی انتخاب میان دو نوع تبیین است که هر کدام به شیوه خود نیاز انسان را برطرف می‌نمایند. دیدگاه کاسیرر این امکان را می‌دهد که تأیید کنیم انتخاب میان این دو نوع تبیین، پیش از آنکه امری مربوط به واقع باشد، امری مربوط به دیدگاه است. نمی‌توان یکی از این دو را به دلیل نسب نزدیک‌تری که با امر واقع دارد، بر دیگری رجحان داد؛ چون تبیین‌های مختلف از این لحاظ وضعیت یکسانی دارند. مگر آنکه تعریف واقعیت را آنچنان ضیق ارائه کنیم که دستیابی به آن تنها در حیطه امکانات یک نوع تبیین قرار گیرد که در این صورت مصادره به مطلوب رخ داده است. مخالفت با ارائه چنین تعاریف ضیقی از واقعیت (که فقط به نفع علم ارائه نشده و گاهی به نفع تبیین‌های دیگر از جمله دینی و هنری نیز ارائه شده است؛ چنانکه در این جمله مشهور نوالیس مشاهده می‌شود: «آنچه شاعرانه‌تر است، واقعی‌تر است!») تا جایی که به کاسیرر مربوط است، با احترام به انسان پیوند می‌یابد. چون تنها کسانی می‌توانند برای انسان صادقانه حرمت قائل شوند که شیوه‌های مختلف زیستن و سازگاری با واقعیت را که ناشی از قابلیت‌های روح اوست، به رسمیت بشناسند. کاسیرر با فلسفه صورت‌های سمبولیک خود که یک فلسفه فرهنگ است؛ تنوع حیات فرهنگی را به رسمیت می‌شناسد و به این ترتیب، به عنوان یک فیلسوف، در رابطه با هیچ انسانی مرتکب خشونت نمی‌شود. او فروکاهش (تقلیل) هیچ جنبه‌ای از فرهنگ را به جنبه‌ای دیگر نمی‌پذیرد.

چون هر صورت سمبولیکی تنها یک دیدگاه ناظر به امر واقع را ارائه می‌کند؛ این امکان وجود دارد که از یک دیدگاه در باب دیدگاه‌های دیگر قضاوت شود. طبعاً هر دیدگاهی

خود بسنده است و نمی‌توان از یکی به دیگری پل زد. اما می‌توان دستاوردهای هر یک را از دریچه دیگری نگاه کرد. چون دستاورد هر دیدگاهی یک محصول فرهنگی است و به این معنا شأنی دوگانه یافته است. به همین خاطر، دستاوردهای علم در پرتو شهود هنری نیز معنا شده است. تلاش برای حذف عاملیت اراده آزاد در صورت سمبولیک علم در حالی که خود مولود چنین اراده آزاد و ذی شعوری است، باعث شده است که علم و دستاوردهای تمام‌عیار آن، گاهی برای بشر تداعی‌گر یا ملهم یک تناقض بسیار شوم و خطرناک شوند. بشر از طریق شهود هنری و با زبان صورت سمبولیک هنر این تناقض را دریافته و بیان کرده است. هنرمندان به خلق داستان‌هایی پرداخته‌اند که در آن دستاوردهای علمی را در روزگاران دور، شورش‌گر و یاغی بر انسان وانموده است. نظرگاهی که هنر در اختیار انسان قرار می‌دهد، این احساس تناقض را در علم در قالب داستان‌های علمی - تخیلی، به واسطه معرفی رایانه‌ها یا آدم‌های ماشینی هوشمندی که در آینده‌ای دور قادر شده‌اند خالق خودشان یعنی انسان را از عرصه گیتی حذف کنند یا به‌سان بردگانی در خدمت خود درآورند، بیان کرده است.

دستاوردهای بزرگ و مفید علم ما و خصوصاً اجداد ما را در آستانه عصر روشنگری به این سمت سوق داده است که بر رابطه ویژه علم و امر واقع تأکید کنیم. اما کاسیرر به ما می‌آموزد که باید ارتباط بین جنبه‌های دیگر فرهنگ را با امر واقع تصدیق نماییم. او تنها محقق معاصر نیست که ما را دعوت به رها کردن رویکرد فروکاهشی می‌کند. کارل یونگ نیز به عنوان مثال، همواره بر اهمیت نگرش‌های دینی - اسطوره‌ای برای بشر تأکید کرده است.^{۲۲} من مقاله خود را با نقل قولی از او آغاز کردم و میل دارم که با نقل قول‌هایی از او به نوشته‌ام پایان دهم. او می‌نویسد: «در میان به اصطلاح روان‌نژندان زمان ما، عده بسیاری وجود دارند که در اعصار دیگر روان‌نژند نمی‌شدند؛ یعنی، علیه خود تجزیه نمی‌شدند. اگر آنها در دوره‌ها و محیطی می‌زیستند که انسان هنوز به واسطه اسطوره با دنیای اجدادی خود و به این ترتیب با طبیعتی مربوط بود که فقط از بیرون نگرسته نمی‌شد و واقعاً تجربه می‌شد، می‌توانستند از این تخالف با خودشان اعراض کنند. من از کسانی سخن می‌گویم

که نه می‌توانند فقدان اسطوره را تحمل کنند و نه به دنیای صرفاً خارجی، دنیایی به آن گونه که علم آن را می‌نگرد، راهی بیابند و نه خودشان را به بازی‌های فکری با کلمات، که هیچ ربطی به خرد ندارد، راضی کنند».

پی‌نوشت‌ها

۱. عنوان پایان‌نامه نیمه قاسمی *اسطوره‌شناسی فلسفی/ارنست کاسیرر* بوده است که استادان با درجه عالی آن را پذیرفته‌اند. وی هم‌اکنون در مقطع دکتری پژوهش خود را درباره اسطوره‌شناسی کاسیرر ادامه می‌دهد.
۲. یونگ، کارل گوستاو. *خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها*، پروین فرامرزی، آستان قدس رضوی، چاپ سوم، ص ۳۱۰: «هرچه خرد نقاد مسلط‌تر شود، زندگی ما بی‌مایه‌تر می‌شود. اما اگر بتوانیم قسمت بیشتری از ناخودآگاه و اسطوره را خودآگاه کنیم، قسمت بیشتری از زندگی را به خود افزوده‌ایم. افراط در ارزش نهادن بر خرد، این وجه اشتراک را با مطلق‌گرایی سیاسی دارد که فرد در زیر سلطه آن بی‌مایه می‌شود».

Memories, Dreams, Reflections, translated by Richard and Clara Winston, 1963, New York, Pantheon Books, p 302.

۳. همان، فصل نهم، ص ۲۶۰.

۳. همان (انگلیسی)، ص ۲۵۳.

۴. فلسفه صورت‌های سمبولیک، ارنست کاسیرر، جلد دوم، اندیشه اسطوره‌ای، یدالله موقن، هرمس، چاپ اول، صص ۸۱-۸۲.

۵. همان، ص ۱۰۳.

۶. همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۷. همان، صص ۸۳-۸۴.

۸. همان، ص ۹۹.

۹. همان، ص ۱۰۴.

۱۰. همان، ص ۸۶.

۱۱. همان، ص ۱۰۴.

۱۲. همان، ص ۱۰۵.

۱۳. همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.

۱۴. شاید این تنها وظیفه علم کلام نبوده است؛ چون کلام را باید واکنش آگاهی دینی - اسطوره‌ای به ظهور نوع جدیدی از آگاهی دانست که فلسفه نام عمومی آن بود و فلسفه همواره منکر غایت‌مندی در افعال انسانی یا حوادث طبیعی نبوده است. اما قطعاً از عمده‌ترین و مهم‌ترین وظایف کلام تبیین این دو نوع اراده و رابطه بین آنها بوده است. در این مورد، خوب است به یاد آوریم که دو مسأله از سه مسأله‌ای که غزالی بر اساس آنها حکم به

تکفیر فلاسفه کرد(حدوث و قدم عالم و علم جزئی خداوند)، به طور مستقیم به دغدغه غایت‌مندی در اراده خداوند مربوط می‌شد.

۱۵. همان، ص ۱۱۳.

۱۶. رساله‌ای در باب انسان، ارنست کاسیرر، دکتر نادر بزرگ‌زاد، ص ۲۵۱.

An Essay on Man, Ernst Cassirer, Yale university press, renewed by Henry Cassirer and Anne Applebaum in 1972, p191.

17. *Substance and Function, and Einstein's theory of relativity*, Ernst Cassirer, Dover Publications, Inc., New York, 1953.

18. *The philosophy of Ernst Cassirer*, volume 6 of The Library of Living Philosophers, edited by Paul Arthur Schilpp, P 166.

19. *The Philosophy of Symbolic Forms*, volume I: Language, by Ernst Cassirer, translated by Ralph Manheim, by Yale university press. Eighth printing 1970, P 97.

۲۰. فلسفه ارنست کاسیرر (مرجع شماره ۱۷) ص ۱۶۲.

۲۱. برخی محققان خاطرنشان کرده‌اند که یونگ و کاسیرر با وجود حیطه تخصصی متفاوتشان هم‌نوایی‌هایی با یکدیگر دارند. به عنوان مثال، روبرت اونس اشاره می‌کند که هر دو به مقوله خیال به عنوان نوعی واقعیت تأکید می‌کنند. هر دو تلاش کرده‌اند که با آثار خود توجه به خیال و اهمیتش را در زندگی بشر مجدداً در فرهنگ معاصر غرب احیاء کنند.

Imagination is reality: western Nirvana in Jung, Hillman, Barfield and Cassirer, Robert Avens, Spring Publication(Canada) pp 10-11.

۲۲. خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها، ص ۱۵۳ (انگلیسی، صص ۱۴۳-۱۴۴).