



دو فصلنامه

فصلنامه

شماره مجوز: ۲۸۹۶۵/د ۱۹۳

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه سال پنجم، شماره ششم، زمستان ۹۹



مجلس

دوفصلنامه مجله فلسفه

سال پنجم، شماره ششم، زمستان ۱۳۹۹
صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (معاونت دانشجویی فرهنگی
و اجتماعی)
مدیر مسئول و سردبیر: سینا سالاری خرم

همکاران افتخاری:

دکتر رضا اکبری (دانشگاه امام صادق(ع))، دکتر رضا اکبریان (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر علی فلاح رفیع (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر حمیدرضا محبوبی آرانی (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر لطف‌الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)

صفحه آرائی: رویا فارسی

فضای مجازی ما:

سایت: jphil.ir

تلگرام: [tmphil](https://t.me/tmphil)

این نشریه دارای مجوز شماره ۲۸۹۶۵/د ۱۹۳ از معاونت فرهنگی اجتماعی دانشگاه تربیت
مدرس است.

فهرست مطالب:

- ۱..... تأملی بر مرجع اصطلاحات نظری
- ۷..... بررسی استدلال رالز برای اصول عدالت بر مبنای اصل تمایز و قاعده‌ی بیشینه-کمینه
- ۱۲..... بررسی سپهرهای سه‌گانه‌ی کی‌یرکگور در فیلم هامون
- ۱۷..... جدال هریسون و ویلنبرگ در باب معضل دوگانه اتیفرون
- ۲۵..... بنیان‌های طبیعیتی بقای نفس نزد فارابی
- ۳۱..... نگاه معرفت‌شناسانه به اعتماد براساس دیدگاه لیندا زاگزبسکی
- ۳۸..... در دفاع از بی‌مایه‌انگاری
- ۴۲..... اثر موسیقایی و سرگشتگی هستی‌شناختی آن
- ۴۸..... رهگیری نظریه‌ی شمول‌گرایی در اندیشه‌ی امام خمینی (ره)
- ۵۴..... شرایط یک نظریه «معنای زندگی» از دیدگاه سوزان ولف
- ۶۰..... تحلیل بشر هر روزی و امکان راه بردن به اصالت از نظر هایدگر
- ۶۶..... مبانی فهم اجتماعی زبان دین از منظر شهید صدر
- ۷۱..... عالم از دیدگاه هایدگر و ابن‌عربی
- ۷۷..... بازخوانی مسأله‌ی وجود ذهنی در پرتو حکمت متعالیه
- ۸۵..... منتسکیو، مقالات فدرالیست و حکومت قانون
- ۹۱..... آیا نسیبانگاری واقعیت، ناقض اصل امتناع تناقض است؟
- ۹۶..... نیرنگ خیر مشترک

تأملی بر مرجع اصطلاحات نظری

وحیده صادقی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر

vahideh100@yahoo.com

چکیده

یکی از پرسش‌های فلسفی که در اوایل قرن بیستم مطرح شد، صدق و کذب و معناداری گزاره‌هایی بود که حاوی «اصطلاحات نظری» بودند؛ در حالی که مرجع این واژگان در عالم واقع مورد پرسش است. در پاسخ به پرسش‌های فوق، نظریات متعددی مطرح شد. آنچه در این نوشتار بدان می‌پردازیم، شرحی بر «نظریه توصیفی ارجاع» و «نظریه علی ارجاع» به عنوان دو تئوری مطرح جهت تعیین مرجع واژگان نظری، و سپس «نظریه توصیفی علی ارجاع» سیلوس است که با وجود ایرادات وارده، در تلاش بود تا با برطرف کردن دو تئوری پیشین، راهی دقیق‌تر برای تعیین مرجع واژگان نظری بیابد.

کلید واژگان: نظریه توصیفی ارجاع، نظریه علی ارجاع، نظریه توصیفی علی ارجاع، اصطلاحات نظری.

مقدمه

در نخستین دهه‌های قرن بیستم، پرسشی در بحث‌های فلسفی مطرح شد مبنی بر اینکه آیا «اصطلاحات نظری»^۱ در عالم واقع مرجعی دارند یا خیر؟ گزاره‌های حاوی چنین اصطلاحاتی معنادارند و صدق و کذب آنها بر چه مبنایی تعیین می‌گردد؟ در پاسخ، دو دیدگاه کلی وجود داشت: *آنتی‌رئالیسم*^۲ و *رئالیسم*^۳. *رئالیسم* معاشناختی معتقد بود حتی گزاره‌هایی که از هویتاتی مشاهده‌ناپذیر سخن می‌گویند؛ معنادارند و گزاره‌ها در نظریات علمی می‌توانند صادق یا کاذب باشند. بنابراین *رئالیسم* با تقلیل گزاره‌های علمی به گزاره‌های مشاهده‌پذیر مخالف بود. در مقابل

1 Theoretical terms

2 Anti Realism

3 Realism

آنتی‌رنالیسم با دو زیرشاخه اصلی ابزارگرایان (به خصوص ابزارگرایی حذف‌گرا) و تجربه‌گرایان تقلیلی قرار داشت.

ابزارگرایی^۱ می‌گوید نظریه‌های علمی با توجه به آنچه به درباره جهان مشاهده‌پذیر می‌گویند، ارزش نقد پیدا می‌کنند (Psillos, 2007: 123) در نتیجه گزاره‌های حاوی اصطلاحات نظری، قابلیت صدق یا ارجاع ندارند و بنابراین فاقد اهمیت آنتولوژیکال هستند. (Delaney, 1995: 379). ابزارگرایی نخستین بار توسط جان دیویی معرفی شد، اما بدون استعمال چنین واژه‌ای، از منظر تاریخی بارکلی و ماخ نیز از مدافعین چنین دیدگاهی بودند. ماخ معتقد بود اصطلاحات نظری اگرچه گاهی در نظریات علمی نقش‌هایی ایفا می‌کنند، اما این نقش موجب نمی‌شود که دانشمند متعهد گردد حکمی مبنی بر وجود داشتن آنها دهد. (Mach, 1893 in Psillos, 1999: 15-16) تجربه‌گرایان معتقد بودند اصطلاحات نظری را می‌توان از علم حذف کرد، چرا که نقشی ایفا نمی‌کنند. از منظر کریگ به صورت منطقی:

$$\forall T; \exists T' : T' \sim T$$

T' نظریه‌ای است با اصول موضوع نامحدود و حاوی جملات مشاهده‌پذیر دربرگیرنده تمامی نتایج مشاهده‌پذیر نظریه T (Hempel 1958: 75-76 and 1963:699 in Psillos, 1999: 20-21) کارنپ آنتی-رنالیست، شبیه تجربه‌گرایان پراگماتیستی نظیر بریجمن عمل نمود، به این معنا که معتقد بود اصطلاحات نظری‌ای معنادارند که بتوان آنها را به عبارات شامل واژگان مشاهده‌پذیر تقلیل داد. (Carnap: 1936)

نظریه توصیفی ارجاع^۲

فرگه معتقد بود واژگان هرچند به یک مرجع دلالت کنند، اما ممکن است معنای متفاوت داشته باشند، مثل «ستاره صبحگاهی» و «ستاره شامگاهی» که هر دو به «زهره» اشاره دارند. هنگامی که معنای واژه را با توصیفی مشخص می‌کنیم، مرجع آن نیز به وسیله همان توصیفات تعیین می‌گردد و این همان نظریه «توصیفی ارجاع» است. کوهن و فایرماند با نظریه توصیفی ارجاع همدل بودند؛ چراکه دیدگاه آنها - مبنی بر اینکه معنای اصطلاحات وابسته به نظریات حاوی آنهاست - در راستای همین دیدگاه بود و تئوری قیاس‌ناپذیری به خوبی از این دیدگاه منتج می‌شد، چون با تغییر توصیفات، مرجع نیز تغییر پیدا می‌کند. هرچند که شفلر خوانشی دیگر از نظریه توصیفی ارجاع داد که با تئوری قیاس‌ناپذیری همخوانی نداشت. (cf Scheffler, 1967) ضعف این نظریه، کلی‌گرایی^۳ گره خورده به توصیف‌گرایی است، زیرا هر بار تئوری تغییر کند، مرجع تمام اصطلاحاتی که در چهارچوب این تئوری توصیف و تبیین شده‌اند نیز تغییر می‌کند. با این توصیف اگر نظریه توصیفی ارجاع را بپذیریم، تاریخ علم مملوء از گزاره‌ها

1 Instrumentalism

2 Descriptivist theories of reference

3 Holism

و نظریاتی خواهد بود که در آنها اصطلاحات نظری، مرجع‌های متفاوتی دارند، پس چگونگی می‌توان به حقیقتی یکسان دست یافت و پیشرفت کرد؟

نظریه علی ارجاع^۱

در تلاش برای رفع اشکالات نظریه توصیفی ارجاع، «نظریه علی ارجاع» پدیدار شد مبنی بر اینکه مرجع واژگان با ارتباطات علی مشخص می‌گردند و نه با معنا و توصیفات مشخص کننده معنا. به همین جهت با تغییر مفاهیم، همچنان استمرار مرجع را خواهیم داشت. از مهم‌ترین قائلان به «نظریه علی ارجاع» یا «نظریه اشاره‌ای بودن»، کریپکی و پاتنم بودند. از منظر کریپکی مرجع الفاظ از طریق روابط علی که ابتدای آن در مراسم نامگذاری یک شیء است، تعیین می‌گردد. در نتیجه، اوصاف تعیین‌کننده مرجع نیستند، چرا که ممکن است توصیفات که ما یک شیء را به واسطه آنان می‌شناسیم، نادرست باشند یا حتی شیء خاصی در جهان نباشد، اما وقتی لفظ را به کار می‌بریم می‌توانیم به درستی به مرجعی اشاره کنیم. (Kripke, 1980: 91) فرض کنید طی مراسم نامگذاری برای نخستین بار اسمی برای نوزاد تازه به دنیا آمده، انتخاب می‌شود که به او اشاره می‌کند. این اسم همچون برجسبی است که با گذر زمان یک زنجیره ارتباطی را ایجاد می‌کند. این زنجیره ارتباطی همان زنجیره علی است. (Psillos, 2012: 218-219) پاتنم معقد بود اگر اصطلاحات نظری در نظریات علمی در عالم واقع مرجعی نداشته باشند یا احکام موجود در چنین نظریاتی صادق نباشد؛ در این صورت، کامیابی چنین نظریاتی شبیه یک معجزه است. بنابر برهان معجزه نبودن^۲، کامیابی علم تنها با پذیرش رویکرد رئالیسم در علم قابل توضیح است. (پاتنم، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

وی آزمایشی فکری با عنوان دوقلوی زمین را مطرح می‌کند که کاملاً مشابه زمین است و تنها در یک چیز تفاوت دارد: در همزاد زمین، آب وجود ندارد، اما مایعی وجود دارد که ظاهراً شبیه آب است و برطرف‌کننده تشنگی ساکنان آن سیاره، اما فرمول شیمیایی آن xyz است و نه H₂O و ساکنان سیاره دوقلوی زمین، به آن آب می‌گویند. کاملاً شهودی است که لفظ آب در این دو سیاره به یک چیز ارجاع داده نمی‌شوند. (Putnam, 1973: 700) پس این وجه تمایز میان مراجع چیزی و رای توصیفات است. در نتیجه معانی تنها در سر نیستند^۳، بلکه ارتباطی علی میان مرجع و لفظی که به کار می‌بریم وجود دارد. نظریه ارجاع علی می‌گوید:

r مرجع اصطلاح t است \leftrightarrow میان t و r ارتباطی علی برقرار باشد.

با توجه به این نظریه، اگرچه اصطلاحاتی نظیر جرم، نیرو، الکترون و ... در تئوری‌های مختلف دستخوش تغییر می‌شوند، اما در نهایت مرجع واحدی دارند. بنابر نظر کریپکی مرجع با

1 Causal theories of reference
2 No-Miracle Argument
3 Meaning just ain't in the head

روابط علی در پی نام‌گذاری اولیه تعیین می‌گردد. مشکل اینجاست که با صرف یک توصیف علی نمی‌توان مرجع را تعیین کرد، چرا که ممکن است گاه این واژه به چیزی ارجاع داده نشود و بهتر است بگوییم برای معرفی مرجع واژگان نظری دستگاه توصیفی و روابط علی، هر دو لازم است.

نظریه توصیفی علی ارجاع^۱

هنگام تعیین مراجع اصطلاحات نظری باید توجه داشت که نظریه‌ای مورد قبول است که الف) بار مرجع این واژگان بر نظریه‌ای که در آن به کار گرفته شده‌اند، استوار باشد. ب) اصطلاحات نظری حتی اگر در نظریات مختلف روی دهند، همچنان مرجع ثابتی داشته باشند. ضرورت شرط اول به این دلیل است که واژگان نظری از طریق روابط علی و شناختی است که مورد اشاره قرار می‌گیرند، پس باید به لحاظ نظری در بستر نظریه‌ها شناخته شوند. ضرورت شرط دوم نیز برای پیشرفت علم و مسدود کردن قیاس‌ناپذیری است. (Psillos, 2012:212) نظریه توصیفی ارجاع شرط اول را ارضا می‌کند و نه شرط دوم را و نظریه علی ارجاع نیز شرط دوم را برآورده می‌سازد و نه لزوماً شرط اول را.

این تئوری بیانگر آن است که توصیفات نقش‌های علی نیز در تعیین مراجع اصطلاحات مؤثرند، چرا که ممکن است پس از نام‌گذاری، مرجع نیز تغییر کند، پس روابط علی که به مدد آنها مرجع را تعیین می‌کنیم، باید با توصیفات مکمل همراه گردند. اعتبارات توصیف‌گرایانه علی، ایده جدیدی نیست. بر این اساس مکانسیم تثبیت مرجع باید به فرم زیر باشد:

$$R(x) = x \text{ علت پدیده } \Phi \& D(x)$$

عبارت t به x اشاره دارد $\leftrightarrow R(x)$

از آنجایی که روابط علی به تنهایی برای تثبیت مرجع کافی نیستند، از توصیفات نقش علی در قالب $D(x)$ بهره‌جسته‌ایم که در آن مرجع مفروض با پدیده Φ به صورت علی مرتبط است. اگر توصیف علی $D(x)$ توسط x ارضا شود اما x علت Φ نباشد، t به x ارجاع داده نمی‌شود. در مقابل اگر چیزی علت Φ باشد اما $D(x)$ توسط آن ارضا نشود، باز هم t به x اشاره ندارد. (Psillos, 2012: 221-222) این نظریه نیز ممکن است با ایراداتی روبرو شود.

۱. موقتی بودن این تئوری

پاسخ: انگیزه این نظریه سازگاری مثال‌های نقض با نظریه استاندارد مرجع بود. به نظر می‌رسد شرایط عمومی محتمل، دو عنصر علی و شناختی را برای تثبیت مرجع ترکیب می‌کند. نوسانی که برای تثبیت مرجع واژگان نظری روی می‌دهد، به دلیل آن است که هیچ ارتباط ادراکی با

مرجع وجود ندارد. وقتی $R(x)$ بنا بر تعریف مورد پذیرش قرار گیرد، اجتماع دو عنصر توصیفی و علی برای تثبیت مرجع ضمانت می‌شود.

۲. این تئوری ترکیبی نیست، بلکه اعتباری است

پاسخ: نظریه علی اصلی ارجاع، به توصیف برای ایفای نقش در تثبیت مرجع، اجازه می‌دهد؛ اما تأکید می‌کند که توصیفات ممکن است برای شناسای منحصر به فرد مرجع ناکافی و غیر ضروری باشند. این اعتراض به بیانی دیگر می‌خواهد در تثبیت مرجع نقش ارتباط علی پرننگ‌تر باشد. اما به نظر می‌رسد اینکه آیا تئوری توصیف‌گرایی علی مرجع واقعاً توصیف‌گرایانه است یا خیر، مسئله‌ای معناشناختی باشد. اگر در تئوری مذکور ادعای x علت Φ حذف گردد، باز هم تا حد زیادی نقش واقعی بر دوش علیت است. (برای مطالعه بیشتر در خصوص این ایراد ر.ک به Raatikainen, 2007)

۳. مقدار کافی توصیفات و علل

پاسخ: این اعتراض که به نظر قابل قبول‌تر می‌آید، می‌گوید چه میزان توصیف و شرح، شرایط تئوری را ارضا می‌کند؟ اگر توضیحات علی و توصیفات بیش از حد ضعیف باشند، هیچ تضمینی برای وجود یک مرجع منحصر به فرد وجود ندارد. در پاسخ باید گفت، $D(x)$ باید اندازه مناسبی داشته باشد. نه چندان فقیر و نه چندان غنی! به نظر می‌رسد به حداکثر رساندن شانس‌های تداوم ارجاعی اصطلاحات نظری، مستلزم یک فرآیند مستمر و ارتباط مداوم دانشمندان باشد. گویی میان دانشمندان اتفاق نظری در مورد موفقیت و شکست ارجاعات وجود دارد. مثال کارولیک و الکتريسته گواه خوبی بر این ادعاست. (Psillos, 2012: 224-225) دیوید پاپینو می‌گوید: در رویارویی با شرح اصطلاحات نظری با سه دسته‌بندی مواجه هستیم:

- ۱) بله: پس این شروح به تعریف واژه کمک می‌کنند.
- ۲) خیر: هیچ کمکی در حل مشکل نمی‌کنند.
- ۳) شاید ممکن است راهگشا باشند یا نباشند

از آنجایی که دامنه پاسخ‌های مثبت به اندازه کافی غنی است، توصیفات دسته سوم، خدشه‌ای در تعیین اصطلاحات نظری وارد نمی‌کنند. بنابراین با تکیه بر دسته اول می‌توان شانس تثبیت فرانظری ارجاعات واژگان نظری را افزایش داد. (Papineau, 1996 in Psillos, 2012:225)

با وجود تمام ایرادات وارد شده، این نظریه دارای مزایایی است:

۱. تداوم ارجاعی را اجتناب ناپذیر نمی‌سازد.
۲. شکست و موفقیت ارجاعی را به صورت غیربدیهی شرح می‌دهد.
۳. مانع از توصیفات بیشتر برای تعیین دقیق‌تر مرجع نیست.

۴. امکان شناسایی مجدد مرجع را فراهم می‌آورد. برای مثال معلوم می‌کند که $x = y$ است؛ حتی اگر $D(x)$ متفاوت از $D'(y)$ باشد؛ که احتمالاً این امر هنگام توصیف وحدت بخشی که لایه‌ها را تحت $D(x)$ و هم $D'(y)$ می‌آورد، روی می‌دهد.
۵. نشان می‌دهد که وقتی موفق به شناسایی علل پدیده Φ شدیم، چگونه توصیفات مرتبط با $D(x)$ ، مرجع اصطلاح را پیگیری می‌کند. (Psillos, 2012:229)
- با وجود آنچه گفته شد، با تکیه بر تئوری توصیفی علی ارجاع، بر خلاف دو تئوری پیشین، می‌توان تا حد قابل اطمینانی تثبیت مراجع واژگان نظری را تضمین نمود.

منابع

- پاتنم، هیلاری، (۱۳۸۲)، *رنالیسم چیست*، ترجمه حمید طالب و ابولحسن حسنی، مجله ذهن، دوره ۴، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۲.
- Carnap, R. (1936) 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science* 3:419–471. Delaney, C.F. (1995) "Instrumentalism" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Audi, R. (ed.) Cambridge University Press.
- Hempel, C. (1958) 'The Theoretician's Dilemma: A Study in the Logic of Theory Construction', *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hempel, C. (1963) 'Implications of Carnap's Work for the Philosophy of Science', in P. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle: Open Court.
- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell.
- Mach, E. (1893), *The Science of Mechanics*, Chicago, Open Court.
- Papineau, D. (1996) "Theory-dependent terms". *Philosophy of Science* 63: 1–20.
- Psillos, S. (1999), *Scientific Realism, How science tracks truth*, Routledge .
- (2007), "Instrumentalism" in *Philosophy of Science A-Z*, Edinburgh University Press.
- (2012), "Causal descriptivism and the reference of theoretical terms", *Perception, Realism, and the Problem of Reference*, Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1973), "Meaning and Reference". *The Journal of Philosophy*, 70: 699-711.
- Scheffler, I. (1967), *Science and Subjectivity*, Bobbs - Merrill Indiana Polis.

بررسی استدلال رالز برای اصول عدالت بر مبنای اصل تمایز و قاعده‌ی بیشینه-کمینه

زهرا حنیفی

دانشجوی کارشناسی فلسفه - دانشگاه تهران

Hanifi1999@ymail.com

چکیده

نظریه‌ی عدالت جان رالز از کلیدی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی است. رالز اصولی را برای عدالت ارائه می‌دهد و در تلاش است که برای آن‌ها استدلال فلسفی کند. برای این کار، از قاعده‌ی بیشینه-کمینه و اصل تمایز استفاده می‌کند. در این مقاله سعی در نشان دادن عدم کفایت قاعده‌ی اول برای پیش‌بردن استدلال رالز در کتاب نظریه داریم و در ادامه راه حلی برای جلوگیری از استدلال با اصل تمایز ارائه خواهیم کرد.

مقدمه

در این نوشتار سعی خواهد شد با تقریر استدلال مبتنی بر قاعده‌ی بیشینه-کمینه و تفاوت این قاعده با اصل تمایز، به چگونگی‌گزینش نهایی اصول عدالت به مثابه‌ی انصاف و نه دولت رفاه سرمایه‌داری پرداخته شود. برای این منظور ابتدا لازم است مفاهیم و اصطلاحات را با توجه به منابع روشن کنیم و سپس به دلایل بپردازیم.

معانی

قاعده‌ی بیشینه-کمینه^۱: در یک‌گزینش، بدترین حالت چند بدیل را در نظر می‌گیریم و بهترین این بدترین‌ها را برمی‌گزینیم. این قاعده بر انتخاب‌ها در شرایط خاص اعمال می‌شود. این شروط سه تا هستند: ۱) باید دلیلی برای بی‌اعتنایی کامل به ارزش آماری عینی بدیل‌های مختلف وجود داشته باشد. ۲) حداقل رضایت‌بخشی باید تأمین شود که از خطر دور باشد. ۳)

1 The maximin rule

بدترین شرایط بدیل‌هایی که انتخاب نمی‌شوند باید اختلاف چشم‌گیری با بدترین شرایط برگزیده داشته باشد.

اصل تمایز^۱: این اصل توزیع درآمد و ثروت، مناصب قدرت و مبانی اجتماعی عزت نفس را مدیریت می‌کند. طبق این اصل نابرابری‌های توزیعی این مواهب تنها در صورتی قابل پذیرشند که به طبقه‌ی محروم جامعه سود حداکثری برسانند.

فایده‌گرایی^۲: اندیشه‌ای که روی بیشینه‌کردن سود نهایی مجموع شهروندان تمرکز دارد. این تفکر را می‌توان به سه شکل فایده‌ی مجموع، فایده‌ی میانگین و فایده‌ی محدود^۳ تقسیم کرد. این سه به ترتیب محدودیت‌های بیشتری روی لجام‌گسیختگی سود مالی می‌گذارند. در اولی چیزی جز حاصل جمع سود کل جامعه اهمیت ندارد. در دومی این جمع به جمعیت تقسیم می‌شود و به این شکل سعی می‌کند مداخله‌ی شهروندان را بیشتر کند. در سومی، کمینه‌ای از مواهب اجتماعی مادی و آزادی‌های پایه تضمین می‌شوند. این نظام اخیر، به دولت‌های رفاه سرمایه‌داری نزدیک است. فایده‌گرایی آموزه‌ای فلسفی و جامع است.

موقعیت نخستین^۴: موقعیتی که برای بازنمایی شرایطی منصفانه برای استنتاج اصول عدالت توسط نماینده‌های جامعه طراحی شده است. در این موقعیت طرف‌ها از پس حجاب جهل نسبت به جانب‌داری‌های خود و بقیه، اصولی را برای قرارداد اجتماعی تثبیت می‌کنند.

اصول عدالت^۵: دو اصل عدالت که رالز پیشنهاد می‌دهد: اولی حقوق آزادی‌های پایه‌ای برابری را تضمین می‌کند که شهروندان آزاد و برابر آن را تأیید می‌کنند و هم‌راستا با دنبال کردن عقاید بنیادین خود می‌دانند. دومی نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را به شکلی سامان می‌دهد که به نفع حداکثری محرومان جامعه تمام شود. باید توجه داشت که این اصول بر ساختار پایه‌ی جامعه، یعنی نهادها، اعمال می‌شود و نه بر رفتارهای شخصی و فردی. همچنین این اصول مفید برداشتی سیاسی از عدالتند و تحت هیچ آموزه‌ی جامعی در نمی‌آیند.

دو مقایسه

رالز برای استدلال له اصول عدالت خود دو مقایسه انجام می‌دهد. اولی مقایسه‌ی عدالت به مثابه‌ی انصاف با اصل فایده‌ی میانگین است که اولویت دو اصل عدالت را نشان می‌دهد؛ و تمرکز بیشتری روی اصل اول دارد. در این مقایسه در موقعیت نخستین طرفین دو بدیل دارند: اصول عدالت رالز و اصل فایده‌ی میانگین. برای این که تصریح کنیم طرفین بین این دو، اولی را

1 The difference principle

2 Utilitarianism

3 Restricted utility

4 The original position

5 Principles of justice

انتخاب می‌کنند باید نشان دهیم چه شرایطی بر موقعیت نخستین حاکم است. اولین شرط این است که طرفین در حجاب جهلند و نه از موقعیت اجتماعی و عقاید موکلین خود باخبرند و نه از موقعیت موکلین دیگران. این به ما نشان می‌دهد که نمی‌توانیم به سادگی بین دو بدیل احتمالاتی آماری قائل شویم و شرایط تحقق و فایده و ضرر آن‌ها را بسنجیم. دومین شرط این است که بین این دو بدیل، یکی کمینه‌ای مطلوب برای طرفین در نظر دارند. اصل فایده‌ی میانگین هیچ‌گونه محدودیتی بر اهمیت فایده و سود نهایی اعمال نمی‌کند و این باعث می‌شود هر فشاری بر طبقات -خصوصاً طبقه‌ی محروم- به بهانه‌ی سود بیشینه توجیه شود. این فشار می‌تواند شامل فشارهای اقتصادی یا سلب آزادی‌های پایه باشد. در حالی که در دو اصل عدالت، تضمینی بر حفظ آزادی و ارزش منصفانه‌ی آن شده‌است. شرط سوم این است که با مقایسه‌ی بدترین حالت دو بدیل، می‌توان فهمید که کدام بر دیگری مرجحند چرا که بدترین حالت فایده‌گرایی از مرزهای اخلاقی جامعه‌ی دموکراتیک عبور می‌کند و برای مثال برده‌داری را در صورتی که به نفع جمعی کمک کند مجاز می‌داند. اما در مقابل اصول عدالت در بدترین شرایط هم ضامن کمینه‌ی اقتصادی و حفظ آزادی‌های پایه هستند؛ در این نظام بدترین حالت منجر به یک فقر همگانی می‌شود، که البته این احتمال عقلانی به نظر نمی‌رسد اما باز هم با اختلاف بهتر از گزینه‌ی دیگر است.

شرایطی که برشمردیم به ما این اجازه را می‌دهند که از قاعده‌ی بیشینه-کمینه برای انتخاب در موقعیت اولیه استفاده کنیم. با توجه به تعریفی که از این قاعده دادیم، و با توجه به تحقق شرایط آن، خصوصاً شرط دوم و سوم، می‌توان باور داشت که طرفین اصول عدالت رالز را انتخاب خواهند کرد. اصول عدالت به خاطر تثبیت حقوق پایه، ارائه‌ی برداشتی سیاسی و عمومی از عدالت که برای تمام طبقات قابل توجیه باشد و تشویق نهادهای اساسی به همکاری اجتماعی، به فایده‌گرایی ترجیح داده می‌شوند.

اما استدلال به این جا ختم نمی‌شود. چرا که تا این جا تنها اصل اول رالز تثبیت شده‌است و تضمینی برای مفاد اصل دوم نیست که از این قرارند: باید نابرابری‌ها و توزیع ثروت و درآمد به نحوی سامان یابند که به نفع حداکثری محرومان منجر شود. در این جا مقایسه‌ی دوم پا به عرصه می‌گذارد. دو بدیل این مقایسه از این قرارند:

اصل اول عدالت و اصل تمایز

اصل اول عدالت و اصل فایده‌ی محدود

بدیل دوم هم مانند اصول رالز تضمین آزادی‌ها را در بر دارد و کمینه‌ی مطلوب اجتماعی را حفظ می‌کند. این جا دیگر شرط سوم قاعده‌ی بیشینه-کمینه برقرار نیست. چون حداقلی که بدیل دوم فراهم می‌کند هم مانند اولی عملی و قابل مداراست. پس باید قوت شرط سوم را اثبات کنیم تا بتوانیم بدیل اول را مرجح بدانیم.

آنچه برتری اصل تمایز را برجسته می‌کند، دارا بودن ایده‌ی معامله‌به‌مثل است. اگر حالت اولیه را برابری ثروت و درآمد فرض کنیم، باید دید جدایی از آن حالت در هر بدیل به چه شکل است. اصل فایده‌ی محدود، کمینه‌ی اقتصادی‌ای را تضمین می‌کند ولی برای بالاتر از آن برای محرومان نویدی ندارد. در جامعه‌ی به‌سامان رالزی، هیچ بهره‌ای به ضرر دیگری تمام نمی‌شود. اما در دولت رفاه سرمایه‌داری ممکن است سود بهره‌مندان به ضرر محرومان تمام شود؛ به مجرد این دلیل که چیزی بیشتر از کمینه دارند. با اصل تمایز، پیشرفت بهره‌مندان صرفاً در صورت پیشینه شدن سود محرومان توجیه می‌شود و اگر این تضمین نشود، دوری از حالت برابری توجیهی ندارد.

در واقع در دولت رفاه، محرومان بعد از کمینه دیگر چیزی برای پیشرفت و کسب ندارند. این تبعات جدی‌ای در همکاری منصفانه خواهد داشت. چرا که محرومان دیگر خود را بخش موثری در همکاری اجتماعی نمی‌بینند و با نهادهایی مواجهند که به اشاره‌ای دستاوردهای آن‌ها را برای سود بیشتر ثروت‌مندان فدا خواهند کرد. این باعث می‌شود عزت نفس محرومان کاهش یابد و نتوانند عضو کارآمد همکاری اجتماعی باشند. به تبع این، اصل اول هم زیر سوال می‌رود چون محرومان این برداشت سیاسی از عدالت را از صمیم قلب نخواهند پذیرفت و به جامعه و نهادهای خود بدبین خواهند شد. محرومان باید بعد از فهمیدن اصول حاکم بر نهادها، بتوانند خود را عضو کامل جامعه تلقی کنند. در ضمن، در اصل فایده‌ی محدود کمینه‌ی یادشده به هیچ وجه متعین نیست و بیم این می‌رود که به ضرر طبقه‌ای از جامعه طراحی شود. با انتخاب اصل فایده‌ی محدود، طرفین بر سر کمینه‌ی اجتماعی، عزت نفس، کارآمدی موکلانشان در همکاری اجتماعی و پیشینه شدن فشارهای تعهد به اصول این نظام بر آن‌ها قمار می‌کنند. یعنی موکلان احساس نارضایتی بیشتری نسبت به عمل به این اصول خواهند داشت و هزینه‌های خود را حداکثری خواهند دید. کمینه‌ی دولت رفاه، کمینه‌ای مناسب یک زندگی انسانی است که برای تقویت حس عدالت و دریافت عمومی از آن کافی نیست. اصل تمایز، کمینه‌ای را می‌طلبد که با سیاست‌های اجتماعی، چشم‌انداز زندگی محرومان را ارتقا دهد.

آنچه گفتیم نشان می‌دهد شرط دوم قاعده‌ی پیشینه-کمینه به حدی برقرار است که بتوان به اصل دوم رالز رأی داد. این اصلی است که به دلیل دربرداشتن معامله‌به‌مثل، تأیید قوای اخلاقی نسبت به دریافت اجتماعی از عدالت را دریافت می‌کند. محرومان باید بعد از فهمیدن اصول حاکم بر نهادها، بتوانند خود را عضو کامل جامعه تلقی کنند.

اگر پرسیده شود که چرا ثروت‌مندان جامعه باید تن به این اصل دهند وقتی می‌توانند سود بیشتری ببرند، باید در جواب گفت چون عزت نفس آن‌ها در این شرایط پای‌مال نمی‌شود در صورتی که در دولت رفاه، عزت نفس محرومان زیر سوال می‌رود. به علاوه، ثروتمندان در این

شرایط چیزی را فدا نمی‌کنند، بلکه فقط بهره‌ی آن‌ها قیدی خورده است: به نفع حداکثری محرومان یاری رساند.

نتیجه

رالز سعی می‌کند در دو مقایسه‌ی بنیادین، اصول اول و دوم عدالت خود را پیروز نشان دهد. اصل اول از مقایسه با فایده‌ی میانگین و اصل دوم از مقایسه با فایده‌ی محدود سربرمی‌آورد. اصل اول بر اصل دوم اولویت دارد اما مقایسه‌ی دوم دشوارتر است. با نشان دادن رضایت‌بخشی کمیته‌ی مطلوب در اصل تمایز، این اصل به دولت رفاه ترجیح داده می‌شود و تبدیل به انتخاب عاقلانه‌ی طرفین در حجاب جهل می‌شود. باید توجه داشت که اصل پیشینه-کمیته در مقایسه‌ی دوم وزن کمتری پیدا می‌کند چون دو بدیل به هم بسیار نزدیک می‌شوند.

منابع

- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. USA: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: a restatement*. USA: Harvard University Press.
- Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. USA: Routledge.
- Freeman, Samuel. 2019. "[Original Position](#)". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Suzuki, Takashi. 2018. "[Simple Model of the Difference Principle](#)". *Theoretical Economics Letters*. 8. 1869-1888.

بررسی سپهرهای سه گانه‌ی کی‌یرگور در فیلم هامون

محمدرضا گیوه چیان

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی هنر، دانشگاه علامه طباطبایی

mrg7319@gmail.com

چکیده

کی‌یرگور از سه شیوه‌ی متفاوت، برای جهت دادن به یک زندگی صحبت می‌کند و آن‌ها را «سپهرهای زندگی»^۱ می‌نامد. در این مقاله می‌کوشم تا با بررسی شخصیت‌های فیلم هامون، آنها را بر اساس ویژگی‌هایشان در این سپهرها دسته بندی کنم. این کار موجب می‌شود تا در انتها آشکار سازم که اگرچه بیشتر شخصیت‌ها در سپهر اول زندگی می‌کنند اما در نهایت این سپهر به نابودی و فنا ختم می‌شود، و روش حقیقی زیستن، برگزیدن سپهر سوم و کوشش برای رسیدن به آن است.

مقدمه

سورن کی‌یرگور، فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی، روش‌های ممکن برای زیستن را «سپهرهای زندگی» می‌نامد و آنها را به سه دسته‌ی «زیبایی‌شناسانه»^۲، «اخلاقی»^۳ و «دینی»^۴ طبقه بندی می‌نمود. از نظر او هر یک از این سپهرها به گونه‌ای متفاوت با هم، زندگی انسان را نظم می‌دهند و اصول راهنمایش را مشخص می‌کنند تا در نهایت آدمی بتواند به زندگی‌اش جهت‌ی بدهد. انسان‌ها با شیوه‌ی زیستن‌شان نشان می‌دهند که در کدام سپهر زندگی می‌کنند و در واقع آگاهانه یا ناآگاهانه آن را برای خود برگزیده‌اند. برای کی‌یرگور، این سپهرها جمع‌ناپذیرند و انسان نمی‌تواند به طور همزمان مطابق با اصول راهنمای دو یا هر سه سپهر عمل کند. همچنین برای او، این سپهرها سلسله‌مراتبی هستند، یعنی سپهر زیبایی‌شناسانه در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد، سپهر اخلاقی در مرتبه‌ی بعدی است و سپهر دینی در بالاترین مرتبه قرار دارد. انسان ابتدا در

1 Stages on Life's Way

2 Aesthetic

3 Ethical

4 Religious

سپهر زیبایی‌شناسانه حضور پیدا می‌کند، بعد می‌تواند به سمت سپهر اخلاقی حرکت کند و در نهایت با گذر از سپهر دوم، می‌تواند به سپهر دینی برسد. لازم به ذکر است که همه‌ی افراد یک سپهر هم، با هم برابر نیستند.

فیلم هامون (به کارگردانی داریوش مهرجویی) وصف یک روز از زندگی بحرانی حمید هامون است که میان واقعیت و خیال، زمان گذشته و حال، و بین رویا و کابوس می‌گذرد. هامون مردی است با تمایلات روشنفکرانه، که میان عقل و ایمان، سنت و مدرنیته، و عشق و نفرت سرگردان است. او به لحاظ روحی وضع مطلوبی ندارد، در زندگی مشترک هم به بن بست رسیده و همسرش (مهشید) از خانه بیرونش کرده و به دنبال طلاق است. هامون می‌خواهد در این روز به‌خصوص، علی، دوست و مرشدش را بیابد تا او از این وضعیت نجاتش دهد. علی، برخلاف بقیه می‌تواند او را درک کند و به سوال‌هایش پاسخ دهد.

۱- سپهر زیبایی‌شناسانه

نخستین گزینه‌ای که از نظر کی‌یرکگور می‌تواند اصل راهنمای زندگی یک نفر باشد، سپهر زیبایی‌شناسانه است. هدف افراد در این سپهر برآورده کردن امیالشان است. رهرو این سپهر کسی است که خودش را همچون چیزی معین و کامل، با مجموعه‌ای از خواسته‌هایی برای برآورده شدن تلقی می‌کند و تلاش می‌کند تا آنجا که ممکن است این خواسته‌ها را تحقق ببخشد. در واقع زیستن در این حالت، کوشش در این جهت است که شخص زندگی را سلسله‌ای از لحظات رضایت‌بخش بداند. این سپهر برای کی‌یرکگور، یک سطح ابتدایی و یک سطح والا دارد. در سطح ابتدایی، انسان‌ها فقط برای ارضای امیال فوری‌شان زندگی می‌کنند و کاری به مباحث عمیق‌تری که به زندگی معنا می‌دهد، ندارند. آنها در لحظه (و برای لحظه) زندگی می‌کنند. از نظر کی‌یرکگور این شیوه‌ی زیستن، محکوم به شکست است زیرا این زندگی، وابسته به اوضاع خارجی است که در نهایت با وقوع مرگ شکست می‌خورد.

نماینده‌های این سپهر در فیلم کم نیستند. بیشتر شخصیت‌های فرعی داستان، در پی آن هستند تا خواسته‌های مادی‌شان را تحقق ببخشند. این عامل باعث شده تا زندگی برای آنها هیچ معنایی جز لذت‌جویی و رضایت‌های لحظه‌ای نداشته باشد. به طور مثال، عظیمی میل دارد تا مهشید را از چنگ هامون دربیآورد و برای این امر، با مادر مهشید (که به دنبال پول بیشتر است) در آپارتمان سازی شریک شده است. اصرارهای نه چندان منطقی دبیری به موگلس هامون، برای طلاق دادن مهشید، خبر از منفعتی در پشت پرده می‌دهد (کما اینکه در کابوس‌های هامون، ما دبیری را همراه مادر مهشید می‌بینیم). مدیران هامون (تقوی و سلیمی) هم فقط دنبال کسب سود بیشتر هستند و به چیزهایی که او می‌گوید، اهمیتی نمی‌دهند. تمامی این شخصیت‌ها در او هامون، توسط فیلمساز به سخره گرفته می‌شوند.

سطح والاتر سپهر زیبایی‌شناسانه را، با مثال زدن هنرمندان می‌شود توضیح داد. آنها بیشتر از آنکه دنبال امیال لحظه‌ای باشند در پی پرورش استعدادها و توانایی‌هایشان هستند. البته پشت چنین هدفی، این انگیزه نهفته است که آنها می‌خواهند زندگی خود را به اثری هنری تبدیل کنند تا خودشان در مقام یک مشاهده‌گر، از آن لذت ببرند و رضایت داشته باشند. این سطح هم در نهایت، همان مشکلات سطح ابتدایی را در خودش دارد و منجر به شکست می‌شود.

برای این سطح، مهشید را می‌شود مثال زد. او با فعالیت‌های پراکنده‌ای که دارد می‌خواهد بر خاص بودن خودش تأکید کند. نقاشی‌های آبستره می‌کشد، نمایشگاه لباس برگزار می‌کند و به گفته‌ی هامون سراغ موسیقی و تئاتر هم می‌رود، اما در نهایت نزد روانپزشک، با این جملات به شکست اعتراف می‌کند: «این احساس بی‌خاصیت بودن خودم، بی‌خاصیت بودن کارم، چی رو می‌خوام ثابت کنم؟ چارتا تابلوی نقاشی که بعد از مرگم به در و دیوار خونگی مردم بخوره، چه اهمیتی داره؟»

۲- سپهر اخلاقی

در سپهر اخلاقی، فرد به بالاترین خیر جامعه‌اش می‌اندیشد. زندگی اخلاقی مستلزم آن است که فرد به دیگران توجه کند و دست به کارهایی بزند که به صلاح همه‌ی کسانی باشد که آن کارها ربطی به ایشان دارد. انسان در این سپهر، تابع تعهدات و مشترکات است، نه آنچه خودش را خوش می‌آید یا نمی‌آید. تمایز این سپهر با سپهر اول را می‌شود از طریق مثال «ازدواج» توضیح داد. تصمیم به ازدواج، ترجیح سپهر اخلاقی بر سپهر زیبایی‌شناسانه است؛ زیرا هر فرد متأهل موقع تصمیم‌گیری باید به این فکر کند که چه چیزی به خیر و صلاح زن و فرزندانش است. رهرو سپهر اول (که برای لحظه زندگی می‌کند) ازدواج را ناگوار می‌یابد. او می‌گوید که عشق باید بیش از هر چیزی آزاد و به صرافت طبع نزدیک باشد. در واقعیت زندگی (برخلاف میل رهرو سپهر اول) ازدواج، عشق را تبدیل به یک وظیفه می‌کند. وظیفه، چیزی را که من باید انجام دهم توصیف می‌کند، نه چیزی را که من می‌خواهم انجامش دهم.

هامون می‌خواهد به سپهر سوم برسد اما در واقعیت او در جایی بین سطح والای سپهر اول و سپهر دوم گیر کرده است (پس اگرچه نگارنده، شخصیتش را در سپهر دوم تحلیل می‌کند اما او نماینده‌ی دقیقی برای این سپهر نیست). هامون هم مانند مهشید، می‌خواهد خودش را فردی خاص نشان دهد (کتاب نحیفی با عنوان «پنج داستان» نوشته است) اما بعد از ازدواج، از عمل به تعهداتش ناتوان می‌ماند. مهشید می‌گوید که موقع کار روی رساله‌اش تحمل همسر و فرزندش را ندارد. او برای هیچکدام از مدیرانش کارمند خوبی نیست، و در نهایت به قانون هم پای‌بند نیست (استفاده از برگه جریمه‌ی باطله برای جای پارک). صحنه‌ی کابوس او که دارند جراحی‌اش می‌کنند را به یاد بیاوریم. شخصیت‌های سپهر اول می‌خواهند او را تغییر دهند چون

از جنس آنها نیست. ناگهان خودش هم در کنار آنها، بالای سر خودش قرار می‌گیرد؛ زیرا خودش هم هنوز سپهر دوم را با اطمینان انتخاب نکرده و انگار به ماندن در سپهر اول بی‌میل نیست. از نظر کیرکگور کسی که دست به انتخاب نزند در نهایت همرنگ جماعت می‌شود و دیگران برایش انتخاب می‌کنند.

۳- سپهر دینی

از نظر بسیاری، تمایز بین سپهر دینی و سپهر اخلاقی امری عجیب است، اما کی‌یرکگور این دو را جدا می‌داند زیرا از نظر او دین (برخلاف اخلاق) اساساً غیر عقلانی است. او این نکته را نقطه قوت دین می‌داند چرا که بدین صورت ایمان ممکن می‌شود (از نظر کی‌یرکگور، اگر دلیلی بر وجود خدا داریم دیگر نیازی به ایمان نخواهیم داشت). در سپهر دینی آدم باید برای خدا زندگی کند و به وظایفش در قبال او عمل کند. برای زیستن در این سپهر، باید خدا را بر همه‌ی دیگران مقدم داشت و رابطه‌ای تن به تن با او برقرار کرد. رابطه‌ای که هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند به برقراری آن کمک کند. این ارتباط‌گیری به تنهایی با خدا، تنها راهی است که واقعاً از انسان، یک انسان می‌سازد و او را تبدیل به فردی با اصالت می‌کند. کی‌یرکگور، ابراهیم نبی را مثالی برای این سپهر معرفی می‌کند که خداوند از او خواست برای اثبات ایمانش، دست به کاری غیر اخلاقی (در نگاه مردم) بزند و فرزندش را قربانی کند. ابراهیم در نهایت توانست بر اضطرابش غلبه کند و سربلند از این آزمون بیرون بیاید. به همین دلیل از نظر کی‌یرکگور، ابراهیم در حالت والای این سپهر قرار دارد.

علی‌عابدینی، نماینده‌ی این سپهر است. او به تنهایی در کلبه‌ای زندگی می‌کند چرا که زن و فرزندش رهایش کرده‌اند. در واقع او هم قبلاً در همین مسیری که هامون امروز در آن سرگردان است قرار داشته، اما توانسته سربلند از آزمون‌هایش بیرون بیاید. او اثبات کرده که ایمانش به وابستگی‌های مختلف آلوده نشده است، به همین دلیل در اعتقادش به خدا تردیدی ندارد و برخلاف هامون، به ثبات و آرامش رسیده است. علی تنها شخصیت اصیل است که با ایمانش راه حقیقی زیستن را برگزیده است. در انتهای فیلم هم که هامون در برابر مشکلاتش تسلیم می‌شود و خودکشی می‌کند، باز این علی است که با دست کی‌یرکگوری خود، او را از آب بیرون می‌کشد و نجات می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در فیلم هامون، اکثر شخصیت‌ها بدون آنکه بدانند، هدف زندگی‌شان را برآورده کردن امیال مختلف قرار داده‌اند و ساکن سپهر اول هستند. آنها حتی اگر در تحقق خواسته‌هایشان به طور کامل موفق شوند، باز با وقوع مرگ می‌فهمند که در حقیقت به هیچ چیز نرسیده‌اند. در مقابل،

دو نفر به ضرورت ترک سپهر اول واقفند: ۱) علی که در سپهر سوم قرار دارد و با دادن کتاب «ترس و لرز» به هامون، زمینه‌ی آشنایی او را با کی‌یرکگور فراهم می‌کند (او تنها شخصیتی است که شیوه‌ی حقیقی زیستن را برگزیده و برخلاف دیگران، انسان با اصلتی است). ۲) هامون که در واقعیت بین سپهر اول و سپهر دوم سرگردان است، اما سودای حضور در سپهر سوم را دارد و واضح است که فعلاً تا خواسته‌اش راهی طولانی در پیش دارد (در فیلم هم، او در محل کار علی، با نگاه به مرشدش که بالای ساختمان است به فاصله‌ی زیادشان پی می‌برد). کی‌یرکگور معتقد است که انسان باید در پی رسیدن به حقیقت باشد، حتی اگر به آن نرسد. هامون هم با الگو قرار دادن علی، دنبال رسیدن به حقیقت است و هر چند در این مسیر شکست می‌خورد و ناامیدانه دست به خودکشی می‌زند، اما معجزه‌ای که در تمام فیلم انتظارش را داشت، از راه می‌رسد و علی او را از مرگ نجات می‌دهد. این یعنی خدا به هامون دوباره فرصت می‌دهد تا تلاش کند و خودش را به سپهر سوم (شیوه‌ی حقیقی زیستن) برساند.

منابع

- اونز، استیون. (۱۳۹۷). درآمدی به کی‌یرکگور. ترجمه اصغر پور بهرامی. چاپ اول. تهران: نشر حکمت.
- اندرسون، سوزان لی. (۱۳۸۵). فلسفه کی‌یرکگور. ترجمه خشایار دیهیمی. چاپ اول. تهران: طرح نو.
- مهرجویی، داریوش. (۱۳۹۶). هامون. چاپ سوم. تهران: نشر باد.

جدال هریسون و ویلنبرگ در باب معضل دوگانه اتیفرون

یوسف خرم پناه

طلبه سطح ۳ حوزه علمیه قم

Ykhorrampanah@gmail.com

چکیده

به اعتقاد بسیاری شاه استدلال علیه نظریات امر الهی، معضل دوگانه‌ی اتیفرون^۱ است. هریسون معتقد است که اتیفرون نمی‌تواند جایگاه نظریه‌ی امر الهی را نسبت به نظریات رقیبش تضییع کند، ویلنبرگ در مقاله‌ای ادعای هریسون را رد میکند و نهایتاً هریوسن به مقاله‌ی ویلنبرگ پاسخ می‌دهد. در نوشتار پیش‌رو جدال هریسون^۲ و ویلنبرگ^۳ در باب میزان قوت این استدلال را از نظر می‌گذرانم. سپس دو نگرانی را علیه مدعیات هریسون بیان خواهم کرد که ویلنبرگ بیان نکرده است.

مقدمه

شاید کهن‌ترین نمونه‌ی بحث در باب نظریات امر الهی که به دست ما رسیده است پرسش سقراط از اتیفرون است که به معمای دوگانه‌ی اتیفرون شهرت دارد: آیا چون خداوند به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است؛ یا چون آن چیز صواب است، خداوند به آن فرمان داده است؟ (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۴۸)

نگرانی‌ای که در دل این پرسش نهفته است استدلالی به شکل تقریبی زیر، علیه نظریات امر الهی را ترتیب می‌دهد:

نظریات امر الهی مستلزم دلخواهی شدن اخلاق هستند.

اخلاق دلخواهی نیست.

نظریات امر الهی نادرستند.

قبل از ورود به جزئیات بیشتر، معنای مدنظر از برخی اصطلاحات به کار رفته را به صورت بسیار خلاصه‌ای روشن می‌کنم:

1 - Euthyphro Dilemma

2- Gerald K. Harrison

3 - Erik J. Wielenberg

- ۱- شناختگرایی^۱: گرایش‌های اخلاقی گرایش‌هایی شناختی هستند.
- ۲- عینیت‌گرایی^۲: صادق‌ساز گزاره‌های اخلاقی، مستقل از اذهان ما هستند.
- ۳- واقع‌گرایی^۳: شناخت‌گرایی + عینیت‌گرایی + برخی گزاره‌های اخلاقی صادق‌اند.
- ۴- نظریه‌ی امر الهی: واقع‌گرایی + امور اخلاقی این‌همان با فعلی از افعال خدا هستند.
- ۵- طبیعت‌باوری^۴: واقع‌گرایی + ویژگی‌های اخلاقی این‌همان با ویژگی‌های طبیعی هستند.
- ۶- ناطیعت‌باوری^۵: واقع‌گرایی + ویژگی‌های اخلاقی این‌همان با ویژگی‌های طبیعی نیستند.
- ۷- فراطبیعت‌باوری^۶: واقع‌گرایی + ویژگی‌های اخلاقی این‌همان با ویژگی‌های فراطبیعی هستند.

۱. نمای کلی جدال هریسون و ویلنبرگ

نظریات رقیبی که در دسته‌ی نظریات واقع‌گرا قرار می‌گیرند سه دسته هستند: ۱- نظریات طبیعت‌گرا، ۲- نظریات ناطیعت‌گرا، ۳- نظریات فراطبیعت‌گرا، فرض من در این نوشتار این است که نظریات امر الهی در دسته سوم جای می‌گیرند.

هریسون در مقاله‌ای (G. K. Harrison, 2015) ادعا می‌کند که اولاً: دوگانه‌ی اتیفرون نمی‌تواند مشکلی برای نظریه‌ی امر الهی ایجاد کند و ثانیاً: اگر هم مشکلی ایجاد کند، برای هر سه نظریه‌ی واقع‌گرا به یک میزان دردسرساز است، ویلنبرگ در پاسخ به وی (E. J. Wielenberg, 2016) مدعی می‌شود که اولاً: تلاش هریسون برای مقابله با استدلال دوگانه‌ی اتیفرون نافرجام است و ثانیاً: مشکلاتی که دوگانه‌ی اتیفرون متوجه مشهورترین ورژن نظریات امر الهی می‌کند به مراتب جدی‌تر از دردسرها نیست که برای نظریات رقیبش پدید می‌آورد، نهایتاً هریسون طی مقاله‌ای (G. K. Harrison, 2018) به دو ادعای ویلنبرگ پاسخ می‌دهد و سعی می‌کند که با اضافه کردن جزئیاتی، همچنان از ناکارآمدی استدلال دوگانه اتیفرون دفاع کند.

۲. هریسون ۲۰۱۵

۲.۱. استدلال دوگانه اتیفرون علیه امر الهی

به نظر هریسون می‌توان این اشکال را به دو استدلال زیر تحلیل کرد (G. K. Harrison, 2015):

- 1 - Cognitivism
- 2 - Objectivism
- 3 - Realism
- 4 - Naturalism
- 5 - Non-Naturalism
- 6 - Supernaturalism

الف) استدلال افعال دهشتناک^۱:

- ۱- نظریه امر الهی مستلزم آن است که شرایطی وجود دارد که در آن، افعال دهشتناک، با همان ویژگی‌های طبیعی فعلی، خوب باشند.
- ۲- هیچ شرایط ممکن وجود ندارد که در آن، افعال دهشتناک، با همان ویژگی‌های طبیعی فعلی، خوب باشند.
- ۳- نظریه امر الهی غلط است.

ب) استدلال ابتنا^۲

- ۱- نظریه‌ی امر الهی مستلزم آن است که ویژگی‌های اخلاقی مبتنی بر ویژگی‌های طبیعی نیستند.
- ۲- اگر ویژگی‌های اخلاقی مبتنی بر ویژگی‌های طبیعی نباشند اخلاق بی‌مبنا می‌شود.
- ۳- اخلاق بی‌مبنا نیست.
- ۴- نظریه‌ی امر الهی غلط است.

۲.۲. ددرسهای اتیفرون برای رقبای امر الهی

۲.۲.۱. اتیفرون و ناطبیعت‌گرایی

ادعای ناطبیعت‌گرایی این است که نمی‌توان ویژگی‌های اخلاقی را با ویژگی‌های طبیعی تبیین کرد از اینرو به نظر می‌رسد که ناطبیعت‌گرایی هیچ راه حل اصولی‌ای برای رد «ممکن نیست که افعال دهشتناک خوب باشند» ندارد. و لذا می‌توان استدلال افعال دهشتناک و استدلال ابتنا را علیه ناطبیعت‌گرایی نیز اقامه کرد، فقط کافی است در مقدمات و نتیجه‌ی دو استدلال پیش گفته به جای "نظریه امر الهی"، "نظریه ناطبیعت‌گرایی" را قرار داد. (: G. K. Harrison, 2015)

۲.۲.۲. اتیفرون و طبیعت‌گرایی

شهودی که از طبیعت‌گرایی حمایت می‌کند مربوط به اصل زیر است:
تئوری تبعیت جهانی^۳: دو جهان که در ویژگی‌های طبیعی یکسانند در ویژگی‌های اخلاقی نیز یکسانند.

1 - Horrendous deeds
2 - Grounding
3 - Global supervenience

شهودی بودن این تئوری در واقع شهودی بودن مقدمه‌ی دوم از استدلال افعال دهشتناک و مقدمه‌ی دو و سه از استدلال ابتدا را فراهم می‌کند، فلذا از آنجایی که طبیعت‌گرایی مستلزم تئوری تبعیت جهانی است به نظر می‌رسد که در تیررس معضل دوگانه‌ی اتیفرون نیست. اما برای فرار از دوگانه‌ی اتیفرون کفایت نمی‌کند که نظریه‌ای مستلزم تئوری تبعیت جهانی باشد، نظریه باید مستلزم تئوری غیر بدیهی تبعیت موضعی^۱ هم باشد.

برای توضیح تئوری غیر بدیهی تبعیت موضعی اول تئوری بدیهی را توضیح می‌دهیم: تئوری بدیهی تبعیت موضعی: ممکن نیست دو فعلی در یک جهان ممکن‌اند و به لحاظ ویژگی‌های طبیعی یکسانند به لحاظ ویژگی‌های اخلاقی متفاوت باشند. از آن‌جا که ویژگی‌های زمانی-مکانی هم جزو ویژگی‌های طبیعی هستند امکان ندارد که دو فعل داشته باشیم که در یک جهان ممکن‌اند و ویژگی‌های طبیعی یکسانی دارند و به لحاظ عددی این‌همان نباشند، فلذا مشخص می‌شود که چرا اصل مزبور بدیهی است، چون دو فعل اینهمان همواره ویژگی‌های یکسانی دارند.

برای فرار از دوگانه‌ی اتیفرون باید سراغ نسخه‌ی غیربدیهی رفت:

- ممکن نیست دو فعلی که در یک جهان ممکن‌اند و به لحاظ ویژگی‌های طبیعی به غیر از ویژگی‌های زمانی-مکانی یکسانند به لحاظ ویژگی‌های اخلاقی متفاوت باشند. باید دقت داشت که به همان میزان که تئوری تبعیت جهانی شهودی است، تئوری تبعیت موضعی غیربدیهی نیز شهودی است.

مشخص است که طبیعت‌گرایی مستلزم نسخه‌ی غیربدیهی نیست، زیرا طبیعت‌گرایی برای پذیرش ورژن غیربدیهی باید ویژگی‌های زمانی-مکانی را خارج کند و به نظر می‌رسد که هیچ راه حل اصولی و غیر اتفاقی‌ای^۲ پیش روی طبیعت‌گرایان وجود ندارد، ازین‌رو دقیقاً به همان میزان که ناطیعت‌گرایی و امر الهی مواجه با معضل دوگانه‌ی اتیفرون هستند، دچار مشکل است. (G. K. Harrison, 2015: 114)

۲.۳. مقاومت در برابر اتیفرون

۲.۳.۱. رفع اشکال افعال دهشتناک

چرا مقدمه‌ی دوم استدلال افعال دهشتناک صادق است؟ به نظر می‌رسد به خاطر اصل زیر: اصل شهودهای قوی: در هر جهان ممکنی که شهودهای قوی برای خوبی یا بدی فعلی وجود داشته باشد امکان ندارد که آن فعل (در همان جهان ممکن) خوب یا بد نباشد.

1 - Non-trivial local supervenience

2 - Ad-hoc

از طرفی می‌دانیم که شهودها وضعیت‌های ذهنی^۱ هستند، و از آنجایی که وضعیت‌های ذهنی از ویژگی‌های طبیعی محسوب می‌شوند فلذا مقدمه‌ی اول استدلال نادرست است زیرا اصولاً ممکن نیست افعال دهشتناک، با همان ویژگی‌های طبیعی فعلی، خوب باشند. (G. K. Harrison, 2015: 117)

۲.۳.۲. رفع اشکال ابتنا

به نظر هریسون مقدمه‌ی اول استدلال ابتنا نادرست است، زیرا فرض کنید من ادویه دوست دارم، در اینجا به نظر درست می‌رسد که بگوییم اینکه من ادویه دوست دارم مبتنی بر تندِ ادویه (یکی از ویژگی‌های طبیعی ادویه) است.

حال فرض کنیم نظریه‌ی امر الهی درست است، این بدان معناست که ویژگی‌های اخلاقی این همان با ویژگی‌ی مأمور-به یا خلاف مأمور-به بودن خدا هستند، فلذا وقتی می‌پرسیم چرا ظلم بد است، گویا پرسیده‌ایم که چرا خدا امر به ظلم نکردن کرده است، و کاملاً منطقی به نظر می‌رسد اگر کسی بگوید اینکه خدا امر به ظلم نکردن کرده است (ظلم بد است) مبتنی است بر فلان ویژگی طبیعی ظلم (ن) کردن.

ازینرو نظریه امر الهی مستلزم عدمِ ابتدایِ ویژگیهای اخلاقی بر ویژگی‌های طبیعی نیست. (G. K. Harrison, 2015: 118)

۳. ویلنبرگ ۲۰۱۶

۳.۱. اتیفرون و سه نظریه‌ی رقیب

دو نوع اشکال زیر را بر نظریه‌ی فرضی الف در نظر آورید:

- ۱- ب کاذب است، الف مستلزم ب است، الف صحیح نیست.
 - ۲- ب صادق است، ب باید تبیین شود، الف نمی‌تواند آن را تبیین کند، رقیبان الف آن را تبیین می‌کنند، الف عیبی دارد که رقبایش ندارند.
- اشکال ۱ جدیدتر از اشکال ۲ است.

بله، اتیفرون برای هر سه نظریه دردرساز است، اما این دردرس برای امر الهی، فرم ۱، ولی برای رقبایش فرم ۲ را دارد.

در نظریات امر الهی عموماً خدا قادر مطلق است، طبق این نظریات ممکن است خدا امر به انجام افعال دهشتناک کند (چون چیزی جلودار او نیست)، فلذا امر الهی مستلزم نفی نظریه‌ی

تبعیت است، اما واضح است که نظریات طبیعت‌گرا و ناطبعت‌گرا مستلزم نفی تبعیت نیستند این دو صرفاً تحلیلی برایش ندارند. (E. J. Wielenberg, 2016: 440)

۳.۲. بررسی دفاع هریسون در برابر مشکل اتیفرون

۳.۲.۱. بررسی افعال دهشتناک

۱ و ۲ را در نظر بگیرید:

۱- ضرورتاً (اگر شهود قوی داشته باشیم الف خوب است، آن‌گاه الف خوب است)
 ۲- اگر شهود قوی داشته باشیم که الف خوب است، آن‌گاه در همه‌ی جهان‌های ممکن الف خوب است، چه در آن جهان‌ها شهودی برای خوبی الف وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد.

شهود مربوط به مقدمه‌ی دوم افعال دهشتناک، شهود شماره‌ی ۲ است نه ۱. نظریه‌ی امر الهی با اضافه کردن شهود شماره ۲ به دستگاه خودش نمی‌تواند مقدمه‌ی اول استدلال افعال دهشتناک را کاذب کند. (E. J. Wielenberg, 2016: 443)

۳.۲.۲. بررسی ابتنا

دو ورژن از این نگرانی را می‌توان از هم تمایز داد (E. J. Wielenberg, 2016: 447):
 ابتدای جزئی: نظریات امر الهی مستلزم آن است که چنین نیست که بخشی از تبیین ویژگی‌های اخلاقی توسط ویژگی‌های طبیعی صورت پذیرد.
 ابتدای کلی: نظریات امر الهی مستلزم آن است که چنین نیست که فقط ویژگی‌های طبیعی برای تبیین ویژگی‌های اخلاقی کفایت کنند.

پاسخ هریسون می‌تواند ابتدای جزئی را برطرف کند ولی ابتدای کلی را نه. زیرا در سوال از چرایی ظلم، اگر بخواهیم تبیین را کامل کنیم علاوه بر لوازم ظلم، باید اضافه کنیم که خدا از آن لوازم بدش می‌آید و این ویژگی اخیر یک ویژگی طبیعی نیست.

۴. هریسون ۲۰۱۸

۴.۱. دفاعی دوباره در برابر اشکال افعال دهشتناک

هریسون در این مقاله مقدمه‌ی ۲ استدلال افعال دهشتناک را نادرست می‌داند برخلاف مقاله‌ی اول که مقدمه‌ی ۱ را نادرست می‌دانست. (G. K. Harrison, 2018: 181)
 طبق نظر ویلنبرگ شهود زیر، پشتیبان مقدمه ۲ است:

اگر شهود قوی داشته باشیم که الف خوب است، آن‌گاه در همهی جهان‌های ممکن الف خوب است، چه در آن جهان‌ها شهودی برای خوبی الف وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد.

حال اگر بپذیریم که «شهودهای اخلاقی پیام‌هایی الهی هستند که در روح ما حک شده‌اند.» شهود ادعایی ویلنبرگ بدین معناست که «تحت هر شرایطی خدا از ما می‌خواهد ظلم نکنیم.» اما نکته‌ای که باید دقت شود این است که وقتی کسی به ما می‌گوید من از تو می‌خواهم تحت هیچ شرایطی الکل نخوری، بدان معنا نیست که او بلحاظ متافیزیکی امکان ندارد که از ما بخواهد الکل بخوریم؟ عبارت "تحت هر (هیچ) شرایطی" در زبان طبیعی صرفاً برای تبیین عمق گرایش‌ها بیان می‌شود، ازین‌رو شهود ادعایی ویلنبرگ، از مقدمه ۲ حمایت نمی‌کند.

۴. ۲. دفاع در برابر اشکال ابتنا

طبق نظر ویلنبرگ برای تبیین کامل از چرایی بدی ظلم باید به گرایش‌های خدا نیز ارجاع بدهیم، اما اگر گرایش‌های الهی قوام‌بخش ویژگی‌های اخلاقی‌اند و خود این گرایش‌ها هم مبتنی بر ویژگی‌های طبیعی‌اند، هیچ دلیلی وجود ندارد که صرف ارجاع به ویژگی‌های طبیعی، تبیین کاملی ارائه ندهد. (G. K. Harrison, 2018: 179)

۵. جمع‌بندی

دو سوال در این سه مقاله مورد بحث بود:

آیا اتیفرون برای سه نظریه‌ی رقیب به یک اندازه در دسر ساز است؟

آیا اتیفرون اصلاً در دسر است؟

هریسون در مقاله‌ی دوم خود پذیرفت که اتیفرون برای نسخه‌ی مشهور امر الهی در دسرهای بیشتری دارد لذا در مورد سوال اول از ویلنبرگ شکست خورده است.

در مورد استدلال افعال دهشتناک هر چند به نظر می‌رسد هریسون به خوبی توانسته اشکال را رفع کند، اما این توفیق با هزینه‌ی گزاف دویاره شدن نظریه‌اش حاصل شده است.

در مورد استدلال ابتنا هم جواب نهایی هریسون ناقص مانده، و هریسون باید توضیح دهد که چگونه ویژگی‌های طبیعی یک فعل مبنای ویژگی مأموریه بودن خدا هستند؟

منابع

افلاطون، ۱۳۶۷، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

Harrison, Gerald K. (2015). The Euthyphro, Divine Command Theory and Moral Realism, *Philosophy*, 01/90, pp 107 – 123.

Harrison, [Gerald K.](#) (2018). [Divine Command Theory and Horrendous Deeds: a Reply to Wielenberg](#), [Sophia](#), 01/57, pp 173-187

Wielenberg, Erik. (2016). Euthyphro and moral realism: a reply to Harisson, [Sophia](#), 03/55, 437-449.

بنیان‌های طبیعیاتی بقای نفس نزد فارابی

سینا مشایخی

دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

Sina.mashayekhi@modares.ac.ir

چکیده

در این تحقیق چگونگی اثبات بقای نفس توسط فارابی بر اساس بنیان‌های طبیعی تبیین می‌شود. موضوع دارای اهمیت در این بخش، توجه فارابی به استفاده از همین استدلال‌های ارسطو درباره رابطه مراتب نفس و نقش پر رنگ عقل عملی در اثبات بقای نفس است.

تقابل نظریه افلاطونی و ارسطویی درباره نفس

فارابی در رساله فی أعضاء الحیوان و أفعالها و قواها بیان می‌دارد که در رساله تیمائوس افلاطون نفس دارای سه رئیس در اعضاء بدن است و آنها را مغز، قلب و کبد بر می‌شمارد. فارابی می‌نویسد که افلاطون جزء عصبی را در قلب و جزء ناطقه را در مغز - که مشتمل بر جزء اولیه احساس کننده و جزء محرک حیوان برای حرکت ارادی می‌باشد- (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۸۴) و جزء شهوانی را نیز در کبد جای می‌دهد.

فارابی اما رأی ارسطو را چنین می‌داند که تمام اجزاء رئیسه از اجزاء نفس و قوای آن کلاً در قلب قرار دارد. و اینگونه بر می‌شمارد که جزء شهوانی و غضبی و ناطق و جزء اولیه احساس کننده و جزء محرک حیوان برای حرکت در قلب قرار دارند و همچنین می‌افزاید که مغز در خدمت قلب و بر اعضاء ریاست می‌کند. (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۸۵)

فارابی تمایز میان این دو رویکرد را در اثبات میان بسیط بودن و یا مرکب بودن نفس می‌داند و به همین لحاظ به نقد آراء جالینوس می‌پردازد که در این باره مطابق رأی افلاطون در تیمائوس می‌باشد. او برای ابطال نظر اجزاء داشتن نفس در ابتدا بیان می‌دارد که قول افلاطون به این معنا است که رئیس هر قوه اعضاء خاص خویش را تدبیر می‌کند و این قوا با یکدیگر ارتباط ندارند. (همان، ص ۸۴) و سپس سعی می‌کند تا با به دست دادن شواهد طبیعی به رد این نظریه بپردازد.

در این نظریه پردازی نیز سعی می‌کند که اشکالات وارد بر نظریه ارسطو را نیز بیان داشته یا تحلیل‌ها و تفاسیر منطبق با خواست خویش در بسیط دانستن نفس بیان دارد.

فارابی بیان می‌دارد که برای تمام حیوانات سه قوه ضروری قوای غذایی، حساسه و نزوعیه هستند. (همان، ص ۷۸) او از ابتدایی‌ترین قوه نفس یعنی غذایی شروع می‌کند و بیان می‌دارد که فعل قلب پدید آوردن دمای مناسب برای حیات هر یک از اعضاء است و همین امر در قوه غذایی نفس بواسطه قلب می‌باشد. قوه حساسه نیز بواسطه همین حرارت است که از حس مشترک که در قلب است ریشه می‌گیرد، هر چند پنج حس در اعضاء دیگری غیر از قلب باشند زیرا برای درک از حرارتی استفاده می‌کند که خدمتکار قلب می‌باشد و آن اعضاء نیز در درک حواس خدمتکار قلب می‌باشند. (همان، ص ۷۷-۷۸) فارابی همین موضوع را درباره قوه نزوعیه نیز صادق می‌داند. اما بیان می‌کند که هر چند قلب همان قوه غذایی به ما هو غذایی، حساسه به ما هو حساسه و نزوعیه به ما هو نزوعیه نیست اما بواسطه اصل بودن حرارت و نبض برای همه این قوا رئیس قوای نفس می‌باشد و نفس دارای سه رئیس غیر مرتبط به یکدیگر نیست. (همان، ص ۷۸ و ۷۶) استدلال فارابی در این زمینه چنین است که اگر به عنوان مثال یکی از اجزاء نفس مانند کبد رئیس جزء شهوت و یا غذایی باشد، آیا بدون حرارتی که از قلب کسب می‌کند قادر به انجام فعالیت می‌باشد، مثال فارابی نسبت رئیس آشپز نسبت به آشپز می‌باشد. پس این قلب است که سه جزء غذایی، حساسه و نزوعیه را ریاست می‌کند. (همان، ص ۷۵) و سر تنها نقش خنک کننده برای حرارتی را دارد که از قلب در جریان می‌باشد. (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۴۵)

فارابی استدلال دیگری که درباره بسیط بودن نفس می‌آورد، استدلالی مابعدالطبیعی است که درباره رابطه نفس و بدن است و می‌گوید که نمی‌تواند امر واحد دارای فعلیت کثیر نامرتبط به هم باشد. یعنی سه عضو رئیسه مانند مغز و قلب و کبد هر کدام فعلیت مجزا و نامرتبط با یکدیگر داشته باشند. (همان، صص ۸۸-۹۰)

استدلال بعدی فارابی استدلالی منطقی است. فارابی در دو کتاب التحلیل و الخطابیه به بحث درباره مغالطاتی می‌پردازد که بر اساس آن جالینوس به اثبات جایگاه قوه عاقله در بدن می‌پردازد. در کتاب التحلیل می‌نویسد که جالینوس با نادیده گرفتن قاعده «استثنای مقابل مقدم، مقابل تالی را نتیجه نمی‌دهد» از مشاهده در تشریح اعضاء انسان به نتایجی را در علم النفس حاصل می‌کنند. به عنوان مثال فارابی می‌گوید که به نظر جالینوس «اگر فلان عصب را قطع کنیم صدا یا حرکت و حس از بین می‌روند. پس وجود آن عصب، سبب وجود صدا یا حرکت و یا حس بوده است.» اما به این مسئله آگاه نیست که استثنای مقابل مقدم، مقابل تالی را نتیجه نمی‌دهد. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۳۹) یا اینکه در کتاب الخطابیه می‌نویسد که جالینوس برای اثبات اینکه جزء عقل نفس در سر، شجاعت در قلب و شهوت در کبد است از مثالهای عامیانه برای اقناع استفاده می‌برد. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۷۳)

مراتب نفس نزد فارابی

در آراء فارابی می‌توان بواسطه مباحثی که او درباره مراتب نفس آورده، تقریری از چگونگی بقای نفس یافت. این تقریر در مقایسه با آراء پیشینیان به نوعی نوآوری فارابی درباره بقای نفس بوده و همچنین همخوان با آراء دیگر او درباره چرایی ارتباط اعمال جسمانی نظیر شرایع با پیشرفت روحانی و سعادت و شقاوت اُخروی است.

فارابی نفس را دارای پنج قوه مهم غذایی، حاسه، نزوعیه، متخیله و ناطقه^۱ می‌داند. (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۷) نکته مهم در علم النفس فارابی تأکید او بر مراتب این پنج قوه نفس است. بنا بر رأی فارابی مراتب پایین نفس ماده برای مراتب بالاتر نفس هستند و مرتبه بالاتر صورت برای مرتبه پایین تر است و همین ترتیب در پنج قوه مهم نفسانی انسان وجود دارد به عنوان مثال قوه غذایی ماده برای قوه حاسه است و قوه حاسه صورت برای قوه غذایی و ماده برای قوه متخیله. در نگاه نخست قوه غذایی مرتبط به نفس نباتی است که در گیاهان باعث حرکت آنها بسوی غایتشان می‌شود اما فارابی عقیده دارد که در انسان نیز مراحل وجود دارد که نفس مرحله نباتی را به جهت ماده‌ای برای صورتی و الاثر طی می‌کند. این مثال می‌تواند انسان در حال جنین باشد که بواسطه ناف تنها از مادر تغذیه می‌کند.

جهت دوم اهمیت مراتب در قوای نفس، خدمت‌گذاری مراتب جسمانی قوای نفس برای مراتبی از نفس هستند که مختص انسان است. فارابی در رساله فی اعضاء الانسان، سه قوه غذایی و حاسه و نزوعیه را قوای جسمانی می‌داند که در تمام حیوانات مشترک است. (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۴۷) یعنی در انسان نفس انسانی بصورت کامل و قدیم به بدن افزوده نمی‌شود. (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۸۲) دلیل این موضوع نیز چنین است که نزد فارابی برخی از انسانها به مرحله عقل بالفعل نمی‌رسند. (همان، ص ۱۴۰)

فارابی در فصول منتزعه می‌گوید که برای جزء ناطقه و جزء نزوعیه فضایی وجود دارد که فضیلت ناطقه، حکمت و عقل و سیاست و تیزفهمی است و برای نزوعیه فضایی اخلاقی مانند عفت و شجاعت و سخاوت و عدالت است. (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۴۸) فارابی به نقش قوه متخیله در قوای نزوعیه و ناطقه تأکید می‌کند. البته نزد فارابی قوه نزوعیه دارای دو بُعد است که یکی مشترک با دیگر حیوانات و یکی مختص انسان است، فارابی می‌گوید که نزوع ناشی از احساس

۱. فارابی در کتاب سیاست المدنیة قوه غذایی را نیاورده و نفس انسانی را شامل چهار قوه ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه دانسته است. (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴)

یا تخیل، اراده و نزوع ناشی از رویت یا قوه ناطقه اختیار نامیده می‌شود و نوع دوم تنها منحصر در انسان است. (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵-۱۸۶)

از آنچه در بیان مصدر بودن قلب برای قوای انسانی گفته شد و تأکیدی که فارابی برای قوه متخیله در جهت خدمت به قوه ناطقه آورده، باید بیان داشت که می‌توان بر اساس تمرکز بر فعالیت‌هایی که قوه متخیله از جهتی برای خدمت به بدن و از جهت دیگر برای خدمت به ناطقه دارد، مقدماتی از مبحث مراتب نفس در جهت بقای نفس بدست آورد. فارابی می‌گوید که قوه متخیله رسوم محسوسات را پس از غیاب آنها از حس حفظ می‌کند و قادر به ترکیب یا جدا نمودن برخی از این رسوم را با رسوم دیگر است. (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴) همین موضوع ماده‌ای برای پدید آمدن صورت ناطقه در انسان می‌گردد (همان، ص ۲۵)، یعنی فراتر رفتن از محسوسات و قابل شدن برای درک کلیات، با این تفاوت که صورت ناطقه مجرد کامل از اجزاء و فعالیت سه قوه جسمانی نفس دارد. اما در نظر گرفتن رابطه قوه نزوعیه یعنی اراده برای انجام عمل اخلاقی با قوه متخیله و قوه ناطقه مهمترین نقطه عزیمت برای فارابی در ارتباط میان شریعت و عقلانیت است.

تأثیر اعمال دینی در نفس

قوه نزوعیه منحصر در انسان باعث اختیار در او می‌شود و این امر زمینه و سبب پیدایش فضایل عقلانی می‌گردد. بر اساس تفاوت میان اراده و اختیار که فرق انسان و دیگر حیوانات است، می‌توان جایگاه تأثیر اعمال دینی را در اثربخشی این قوه در حصول و شکوفایی عقل بالفعل در انسان با وضوح بیشتری مطالعه کرد. به نظر می‌آید تقریر فارابی از اثربخشی عقل فعال بر عقل انسانی برای به فعلیت در آوردن آن، کارکرد احکام دینی برای جهت بخشی به اراده و اختیار آن چیزی است که عقل فعال خواهان آن است. این مطلب به وضوح در شکل متافیزیکی آن در رساله زینون آمده است. فارابی می‌گوید که شرایی مانند نماز سبب تضرع و انقطاع می‌شوند و همین امر زمینه را برای پذیرش فیض رحمت الهی و یادآوری خداوند و رسول او آماده می‌کند؛ زکات نیز ملکه عدل و انصاف و کمک به نیازمندان را مهیا می‌کند. (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۸)

فارابی با این تقریر یادآوری می‌کند که اموری مانند پیشرفت نفس در امور فردی مانند قابل فیض رحمت الهی بودن یا پیشرفت اجتماعی آن در درک عدالت، هر چند نیاز به معدرات جسمانی در خود انسان دارد اما صورت آن امری حقیقی است که مفارق از انسان است. به همین سبب است که نقش شرع (وحی) در جهت دهی اختیار انسان نزد فارابی دارای اهمیت است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹).

بقای نفس

معاد در رساله زینون، نوعی بقای فرد را متضمن است. بدین معنا که افراد پس از مرگ آنچه را نیاز دارند که باقی است، یعنی امور مجرد و مفارقی که تغییر در آن راه ندارد بنابراین حکیم اشتغال به اسباب دنیوی بجای کسب علم نمی‌کند (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۹). آنچه فارابی در شرح این رساله متذکر می‌شود هماهنگ با اصولی است که وی در سعادت و شقاوت افراد مدینه می‌آورد. اموری که مرتبط با اعمال افراد در جهت پیشرفت نفس از حالت مراتب پست تر نفس به مراتب اعلی آن است. اما با این تفاوت که در آراء فارابی نفسی که به اعلی مراتب می‌رسد، فردیت و ثمره اعمال خویش را از دست نمی‌دهد. زیرا بواسطه بسیط بودن، نفسی که به مرحله عقل مستفاد رسیده و صورت والاتری یافته است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۸۹)، حاصل مراتب و صورت‌های پایین خویش است. به همین دلیل پس از مفارقت از بدن شخصیت و فردیت خویش را در مقدار سعادت و شقاوت خویش خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

نتایج بدست آمده از تحقیق حاضر، نشان‌دهنده نوع تفکر ساختارمند و ساختاردهنده فارابی از فلسفه پیشینیان به خصوص ارسطو است. از سویی بواسطه شروحو که به ارسطو نگاشته است آشنا با نوع استدلال‌های ارسطو بوده و از سوی دیگر از بنیان‌های طبیعی ارسطو در جهت اثبات اغراض خویش استفاده برده است. کار فارابی از این رو که سعی داشته تا مابعدالطبیعه‌ای استوار بر مبانی علوم شناخته شده در زمان خویش تأسیس نماید، قابل تحسین است. در این میان، فارابی نقش فیلسوفانی نظیر زینون را کتمان نمی‌کند و سعی دارد جدای از تفسیر آراء اینچنین فیلسوفانی، از اندیشه‌های آنها در پر کردن کاستی‌های فلسفه ارسطو سود برد.

منابع

- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد، (۱۳۲۸)، مبادی الفلسفه القدیمه، قاهره: المکتبه السلفیه.
 -----، (۱۳۴۹)، شرح رساله زینون الکبیرالیونانی، حیدرآباد
 الدکن.
 -----، (۱۳۷۴)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، شارح
 علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال

۱. العقل المنفعل یكون شبه المادة و الموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة و الموضوع للعقل
 الفعال.

-----، (۱۳۶۴)، فصول منتزعه، محقق فوزی متری نجار، تهران:

مکتبه الزهراء

-----، (۱۴۰۸)، المنطقیات، اشراف: محمود مرعشی، مقدمه:

محمدتقی دانش پژوه، ناشر کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

-----، (۱۹۹۶)، کتاب السیاسه المدنیه، شارح علی بوملحم،

بیروت: دار و مکتبه الهلال.

-----، (۱۹۸۳) رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن

عدی، حققها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالاندلس.

نگاه معرفت‌شناسانه به اعتماد براساس دیدگاه لیندا زاگزبسکی

سجاد خاکی صدیق

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران پردیس فارابی

sajjad.sedigh@gmail.com

چکیده

نگاه معرفت‌شناسانه به مقوله اعتماد یکی از بحث‌های جدید معرفت‌شناسی معاصر است. بحث‌های فلسفی پیرامون این مسئله که کسب باور بر اساس اعتماد معرفتی به دیگران موجه است یا نه. لیندا زاگزبسکی بررسی فلسفی در باب اعتماد به دیگران را از بحث اعتماد به قوای معرفتی خویشتن آغاز می‌کند و سپس با توجه به دلالت‌های دیدگاهش در باب اعتماد معرفتی به خویشتن به سروقت اعتماد معرفتی به دیگران می‌رود. او در نهایت معتقد است که به طور کلی هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای در اختیار نداریم که نشان دهد از لحاظ معرفتی از دیگران قابل اعتمادتر هستیم و بنابراین فرقی بین اعتماد به خویشتن و اعتماد به دیگران نیست.

۱. مقدمه

فلاسفه معتقدند که مهم و در عین حال خطرناک بودن، دو ویژگی بارز مسئله اعتماد است. (McLeod, 2006) برای فهم جایگاه اعتماد کافی است لحظاتی آن را از باورها و اعمال روزانه‌مان کنار بگذاریم، آنجاست که متوجه اهمیت اعتماد به دیگران می‌شویم. چراکه در صورت عدم اعتماد به دیگران علاوه بر کسب باورهایی محدود از انجام بسیاری از کارهای روزانه‌مان عاجز خواهیم بود. اهمیت غیرقابل انکار این مسئله در زندگی روزمره باعث نشده که افراد به خطرات احتمالی آن بی‌توجه باشند، بلکه وجود این خطرات، بسیاری را در اعتماد کردن به دیگران بدبین کرده است. انواع خودمداری معرفتی^۱ نمونه‌هایی از این بدبینی‌هاست. اعتماد به دیگران خطرناک است چراکه اعتماد کننده را از جهات مختلف در معرض آسیب قرار می‌دهد، این آسیب‌ها ممکن است روان‌شناختی و یا معرفتی باشند. از این رو این

پرسش‌ها به میان می‌آید: اعتماد چه موقع مجاز^۱ و یا موجه^۲ است؟ چه شرایط و ویژگی‌هایی باید وجود داشته باشد که باورهای دیگران از لحاظ معرفتی برای ما قابل پذیرش^۳ باشد؟ (Ibid) زاگزیسکی برای پاسخ به این سؤالات از بحث اعتماد معرفتی به خویشتن آغاز می‌کند او معتقد است که اعتماد به قوای معرفتی مان معقول و گریزناپذیر است و ما را ملزم می‌کند که به باورهای دیگران نیز اعتماد داشته باشیم.

۲. اعتماد معرفتی به خویشتن

نقطه آغازین این بحث بررسی یکی از امیال موجود در خود پیشاتأملی^۴ انسان‌هاست. مفهوم خودآگاهی پیشاتأملی را باید در مقایسه با خودآگاهی متأملانه^۵ فهمید. فرض کنید می‌خواهیم دردی را که در پای خود احساس می‌کنیم برای شخص دیگری توصیف کنیم. احتمالاً توصیف ما با تأمل بر روی درد صورت می‌گیرد. در واقع توصیف من از منظر خود خواهد بود که جدای از آن درد است. بنابراین اگر ادارکات خود را طبقه‌بندی کنم گزارش من پس از تأمل^۶ بر روی درد، از خود احساس درد متفاوت خواهد بود. در مقابل این نوع از خودآگاهی، ما مفهوم خودآگاهی پیشاتأملی را داریم که آن هم یک نوع از آگاهی و هوشیاری است. این نوع آگاهی، آگاهی‌ای است که ما پیش از تأمل کردن بر روی تجربیاتمان دارا هستیم. همان‌طور که در مثال گفته شد آگاهی خود شخص از درد، در مرحله خودآگاهی پیشاتأملی قرار دارد. (Zahavi, D., and S. Gallagher, 2005)

۲.۱ میل طبیعی به صدق

انسان امیال طبیعی گوناگونی دارد که هرکدام قسمتی از ساحت پیشاتأملی او را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه در هر دو سنت غربی و غیرغربی فلسفه وجود دارد و در بسیاری از رشته‌ها همچنان مورد بحث و مطالعه قرار می‌گیرد. در این میان عده‌ای از پژوهشگران کوشیده‌اند که این امیال را به میل‌هایی مثل اجتناب از درد و یا میل به خوشی تقلیل دهند. (Zagzebski, 2011, 22) ارسطو کتاب متافیزیک خود را با این جمله آغاز کرده است: «همه انسان‌ها براساس سرشت خود، میل به دانستن دارند.» (Aristotle, 2005, 1) با این وجود امروزه فلاسفه این بحث را کهنه و قدیمی می‌انگارند.

1. Warranted
2. Justified
3. Plausible
4. Prereflective self
5. Reflective self-consciousness
6. Reflective

زاگزبسکی می‌گوید: «من فکر می‌کنم احتمالاً امیال طبیعی بسیاری وجود دارند. اما میل طبیعی به صدق در مجموعه امیال از اولویت برخوردار است. و به گمانم هر فردی آن میل را دارد.» (Zagzebski, 2012, 34) البته او وجود افراد استثنا را انکار نمی‌کند، بلکه معتقد است با این حال منصفانه این است که بگوییم میل دست‌یابی به صدق در همه افراد وجود دارد. گفتن اینکه میل طبیعی به صدق وجود دارد درست مثل این است که بگوییم میل طبیعی به کشف این‌که جهان چگونه جایی است در نهاد آدمی وجود دارد. (Zagzebski, 2013, 209) میل طبیعی به صدق یعنی میل به اینکه پاسخ سوالاتمان را بدست بیاوریم. (Zagzebski, 2011, 24)

۲.۲ باور به دست یافتنی بودن صدق

ما باور داریم که توانایی بدست آوردن جواب سؤال‌هایمان را داریم. با اندک تأمل مشخص می‌شود که اصلاً بر اساس این باور است که زندگی می‌کنیم. اگر کسی این باور را نداشته باشد چگونه می‌تواند قدم از قدم بردارد؟ بنابراین میل رسیدن به صدق اغلب اوقات متقاعد کننده است. بر این اساس زاگزبسکی این باور را -که صدق دست یافتنی است- یک باور طبیعی می‌داند. «علاوه بر اینکه میل طبیعی به صدق وجود دارد باوری طبیعی هم وجود دارد که میل طبیعی به صدق را متقاعد کننده می‌داند.» (Zagzebski, 2013, 209)

۳.۲ اعتماد طبیعی به شایسته بودن قوایمان در رسیدن به صدق

همان‌طور که می‌توانم بگویم میل به بدست آوردن صدق رضایت بخش است، می‌توانم بگویم به طور کامل به قوا^۱ و محیط اطرافم اعتماد دارم. منظور از قوا، توانایی‌های طبیعی در دیدن، شنیدن، فکر کردن و... است. بنابراین من به توانایی‌هایم به قدر کفایت اعتماد دارم چراکه در زندگی روزمره‌ام به آن‌ها و صدق‌هایی که بدست می‌آورم، متکی‌ام. (Zagzebski, 2011, 24) باور به اینکه توانایی دست یافتن به صدق را دارم زمانی معقول است که یک اعتماد طبیعی به قوایی که در این امر مرا یاری می‌کنند داشته باشم. حال که بر اساس میل طبیعی چنین باوری در من شکل می‌گیرد یک اعتماد طبیعی کلی و ابتدایی به قوایم لازم و گریزناپذیر است.

۳. اعتماد معرفتی به دیگران

همان‌طور که بیان شد اعتماد کلی به قوای خویشتن از دیدگاه لیندا زاگزبسکی معقول، قابل قبول و گریزناپذیر است. اما درباره باورهای دیگران چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان به باورهای

دیگران اعتماد کرد و آن‌ها را پذیرفت؟ «بسیاری از فلاسفه بر این باورند که نه تنها اعتماد معرفتی به دیگران گریزپذیر است بلکه آرمان و ایده‌آل عقلانی این است که ما در کسب معرفت به خود اتکا داشته باشیم و از پذیرش دیدگاه دیگران خودداری کنیم.» (Zagzebski, 2011, 28) معرفت‌شناسانی که معتقدند باورهای تولیدشده از قوای خودمان ارزش معرفتی بیشتری نسبت به باورهای دیگران دارند افرادی هستند که یکی از حالت‌های خودمداری معرفتی را پذیرفته‌اند.

۳.۱ خودمداری معرفتی

خودمدار معرفتی حداکثری معتقد است که اگر شخص دیگری به P باور داشته باشد، هیچ وقت دلیلی برای من برای باور به P نیست، حتی اگر شواهدی از قابل اعتماد بودن آن شخص در اختیار داشته باشم. او برای باور به P برهانی را می‌پذیرد که به وسیله قوای معرفتی و باورهای پیشین خود، توانایی تصمیم‌گیری درباره درستی آن را داشته باشد. (Zagzebski, 2009, 88) «بنابراین، خود مدار معرفتی حداکثری هیچ ارزش معرفتی برای باور دیگران قائل نیست.» (Zagzebski, 2007, 252) بسیاری از فلاسفه یکی از انواع خودمداری معرفتی را پذیرفته‌اند. اما در انتخاب نام‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد مثلاً خود آیینی معرفتی^۱ همان خودمداری معرفتی حداکثری است.

خودمدار معرفتی حداقلی معتقد است که اگر شخص دیگری به P باور داشته باشد، دلیلی برای من برای پذیرش P خواهد بود مشروط بر اینکه شواهدی در اختیار داشته باشم که آن شخص قابل اعتماد است. به بیان دیگر خودمدار معرفتی حداقلی باورهایی را از گواهی دیگران می‌پذیرد که دلیلی بر قابل اعتماد بودن شخص گواهی‌کننده^۲ داشته باشد. بنابراین هواداران هر دو نوع خودمداری فکر می‌کنند که اگر کسی دیگری باور مشخصی دارد هیچ وقت فی‌نفسه دلیلی برای باور به آن نیست. (Zagzebski, 2009, 88) این دو دیدگاه برآمده از ارزش خودتکایی معرفتی^۳ است. (Zagzebski, 2012, 55)

اشکال زاگزبسکی به دیدگاه خودمداری معرفتی این است که با وجود اینکه دیگران نیز مثل من میل طبیعی به دستیابی به صدق دارند و همچنین از همان قوا و ظرفیت‌هایی بهره‌مندند که من در اختیار دارم، چرا باید تفاوتی بین باورهای تولید شده توسط من و دیگران وجود داشته باشد؟ و از آنجایی که باور دارم که به طور کلی قابل اعتمادم، پس طبق اصلی که می‌گوید در موارد مشابه باید به طور یکسان عمل کرد؛ از لحاظ عقلانی ملزم هستم باور داشته باشم دیگران نیز به صورت کلی قابل اعتمادند. (Zagzebski, 2011, 29)

1. epistemic autonomy

2. testifier

3. epistemic self-reliance

زاگزبسکی هوادار نوع ضعیف شده‌ای از همه شمول‌گرایی معرفتی است. طبق دیدگاه زاگزبسکی اگر شخصی باوری دارد یک دلیل در بادی النظر^۱ برای پذیرش آن باور در اختیار من قرار می‌دهد. این نوع دلیل هرچند یک دلیل واضح^۲ و قطعی^۳ نیست و ممکن است با شواهد و دلایل دیگر ناموجه شود ولی همچنان یک دلیل اصیل^۴ به حساب می‌آید. قدرت دلیل در بادی النظر نسبت مستقیمی با باوجدان بودن معرفتی دارد. هرچه فرد از لحاظ معرفتی باوجدان‌تر باشد دلیل در بادی النظر قوی‌تر خواهد بود. (Zagzebski, 2012, 58) آدم باوجدان در معنای موسع خود تمام قوا و ظرفیت‌های خود را در مسیری بکار می‌گیرد که ارتباط‌هایش با جهان کم‌خطاتر و مناسب‌تر باشد. باوجدان بودن معرفتی یعنی اینکه تمام توان خود را بکار بستن تا راه‌های ارتباط معرفتی با جهان، باورهای صادق تولید کنند. (Zagzebski, 2009, 71)

۴. بررسی دیدگاه

در این قسمت به ذکر دو نقد اکتفا می‌کنیم. تفات‌های اعتماد به خویشتن و دیگران از جمله اشکالات به دیدگاه زاگزبسکی است. انت بیر می‌نویسد: «امکان خیانت به اعتماد من وجود دارد.» (Baier, 1995, 235) خیانت^۵ یکی از انواع آسیب‌پذیری در بحث اعتماد به دیگران است. به نظر می‌رسد متناظر این نوع از آسیب‌پذیری در اعتماد به خویشتن خود فریبی^۶ باشد. اگر اعتماد به خویشتن با اعتماد به دیگران متفاوت نیست و من ملزم هستم که به دیگران اعتماد داشته باشم آیا در معرض خیانت قرار گرفتن مثل خودفریبی است؟ چگونه می‌توانم خیانت را تشخیص دهم؟

بسیاری از اوقات ما آگاهانه خود را فریب می‌دهیم یعنی یا متوجه هستیم و یا اینکه با اندک تأملی بر روی خویشتن و یا تذکر ساده دیگران متوجه آن می‌شویم. درحالی که بیشتر اوقات هرچقدر هم بر روی باورهای دیگران تأمل کنیم نمی‌توانیم قصد و نیت خائنانه آن‌ها را کشف کنیم. بنابراین به نظر می‌رسد زاگزبسکی باید به بررسی انواع آسیب‌هایی که با اعتماد به دیگران در معرض آن‌ها هستیم بیشتر و دقیق‌تر بپردازد و به راهکارهای کلی اکتفا نکند.

نقد دیگر به دیدگاه زاگزبسکی در مورد تقریر او از همه شمول‌گرایی معرفتی است. بر اساس این دیدگاه فقط نوع محدودی از باورهای دیگران قابل اعتماد خواهند بود. به عبارت دیگر همه شمول‌گرایی ضعیف شده توانایی پیشتیبای معقول از بسیاری از باورهای قابل کسب

-
1. prima facie
 2. apparent
 3. decisive
 4. genuine reason
 5. betrayal
 6. self-deception

از دیگران را ندارد. در بعضی موارد آنچه‌ان دلیل در بادی النظر ضعیف است که در نظر گرفتند ما را به سمت صدق رهنمون نمی‌کند. به بیان دیگر در این اشکال ضعف پشتیبانی معقول بسیاری از باورها در همه شمول‌گرایی مطرح می‌شود و در نهایت آن را به دلیل ناکارآمدی معرفتی به عنوان رقیب دیدگاه خودمداری معرفتی به حساب نمی‌آورند.

دیدگاه زاگزبسکی این نگرانی را به وجود می‌آورد که فقط روی تعداد محدودی از باورها قابل پیاده‌سازی باشد. باورهایی که بسیار معمولی و مربوط به امور روزمره ما هستند. مثل وقتی که از کسی در مورد ترافیک، آب و هوا و... کسب باور می‌کنیم. اگر این تمام آن چیزی باشد که با استفاده از مبنای زاگزبسکی در مورد اعتماد به دیگران بکار می‌گیریم، بنابراین از اثرگذاری دیدگاه او در مقابل خودمداری معرفتی کاسته خواهد شد. (Anderson, 2014, 93)

۵. نتیجه گیری

زاگزبسکی معتقد است که دیدگاهش در ما گرایشی ایجاد می‌کند که از لحاظ عقلانی متواضع^۱ باشیم. مبنای این گرایش این است که دیگران را مثل خودمان بدانیم. در این صورت ذهن و قلب خود را به دیگران، برای دستیابی به صدقی که با تلاش و تأمل بدست آورده‌اند، نزدیک می‌کنیم. این گرایش می‌تواند تمایل طبیعی ما به مغرور بودن را کاهش دهد. اینکه تواضع عقلانی ما را در مسیر دستیابی به صدق قرار می‌دهد، به نظر درست می‌آید ولی اشکال کنندگان از عدم کارایی دیدگاه همه شمول‌گرایی معرفتی و تفاوت‌ها بین اعتماد به خویشتن و دیگران سخن می‌گویند. بنابراین زاگزبسکی باید راهی پیدا کند که در عین وجود گرایش به تواضع عقلانی این دیدگاه برای تعداد بیشتری از باورها قابل پیاده‌سازی باشد.

منابع

- Anderson, C., 2014. Epistemic authority and conscientious belief. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(4), pp.91-99
- Aristotle, 2005. *Metaphysics*. NuVision Publications, LLC.
- Baier, Annette. 1995. *Trust and Anti-Trust. Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge: Harvard University Press.
- McLeod, C., 2006. Trust In Stanford encyclopedia of philosophy.
- Zagzebski, L., 2007. Ethical and epistemic egoism and the ideal of autonomy. *Episteme*, 4(3), pp.252-263.
- Zagzebski, L., 2008. *On epistemology*. Nelson Education.
- Zagzebski, L.T., 2011. *Epistemic Self-trust and the Consensus Gentium Argument. Evidence and Religious Belief*. Oxford University Press

Zagzebski, L.T., 2012. Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief. Oxford University Press.

Zagzebski, L.T., 2013. Self-trust and the natural desire for truth. Letter from the Editors, p.209.

Zahavi, D. and Gallagher, S., 2005. Phenomenological approaches to self-consciousness. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, pp.207-22

در دفاع از بی مایه انگاری^۱

کسری فارسیان

دانشجوی دکتری فلسفه - منطق

kasrafarsian@gmail.com

چکیده

در این مقاله سعی می‌شود که یکی از استدلال‌های کابای برای دفاع از بی مایه انگاری توضیح داده شود. استدلال‌های متعددی چه به نحو ایجابی و چه به نحو سلبی در دفاع از بی مایه انگاری وجود دارد، ما در اینجا یک استدلال سلبی بر له بی مایه انگاری را توضیح می‌دهیم که نشان دهنده‌ی این مسئله است که انکار بی مایه انگاری غیر ممکن است. واضح است اگر چنین استدلالی درست باشد، می‌شود از آن نتیجه گرفت که بی مایه انگاری درست است.

بی مایه انگاری دیدگاهی است که می‌گوید تمامی گزاره‌ها صادق‌اند. از آنجایی که تناقض منطقی در فرم $(A \& \sim A)$ نیز یک گزاره است، پس می‌توان فهمید که بی مایه انگاری قائل به صادق بودن تمام تناقض‌ها نیز هست. از این نکته مشخص می‌شود که دوحقیقت انگاری^۲، دیدگاهی ضعیف‌تر از بی مایه انگاری است؛ چرا که در اولی اعتقاد به صادق بودن برخی تناقض‌ها وجود دارد و دومی تمامی آن‌ها را صادق می‌شمارد.

آن‌گونه که می‌دانیم؛ با برقراری اصل انفجار در منطق کلاسیک، با وجود یک تناقض در سیستم، سیستم دچار انفجار می‌شود و این اتفاق بی مایه انگاری را نتیجه می‌دهد. گراهام پریست^۳ برای رهایی و اجتناب از بی مایه انگاری، راه حل‌اش این است که ما منطق‌مان را از کلاسیک به یکی از منطق‌های فراسازگار تغییر دهیم، چرا که در منطق‌های فراسازگار، اصل انفجار دیگر کار نمی‌کند و ما می‌توانیم در عین اعتقاد به وجود برخی تناقض‌های صادق، متعهد به بی مایه انگاری نشویم. اما اگر منطق‌های فراسازگار هیچ کدام شان کفایت و توان لازم را نداشته باشند، آیا پروژه‌ی دوحقیقت‌انگاران برای اجتناب از بی مایه انگاری با شکست مواجه نمی‌شود؟

1 Trivialism

2 Dialetheism

3 Graham Priest

این پرسشی است که لیتمان^۱ مطرح می‌کند، و قائل است که درحال حاضر هیچ سیستم بسنده‌ی فراسازگاری در دسترس نیست و از این رو اجتناب از بی‌مایه‌انگاری برای یک دوحقیقت‌انگار، فعلاً منتفی است.^۲ داگلاس کابای پیش نهاد می‌دهد بجای اصلاح کردن سیستم‌های فراسازگار و یا در جستجوی یک سیستم راضی‌کننده بودن، می‌توان راه حل مقابلی را تصور کرد و برگزید: "بی‌مایه‌انگاری دارای ملزومات بی‌نهایت پرهزینه نیست، بلکه هرگونه دفاع از بی‌مایه‌انگاری، یک جور دفاع از دوحقیقت‌انگاری است"^۳. در اینجا سعی می‌کنیم یکی از استدلال‌ها در دفاع از بی‌مایه‌انگاری را گزارش کنیم و نشان دهیم این استدلال، استدلال معقولی است.

کابای در رساله‌ی دکتریش، که تحت عنوان در دفاع از بی‌مایه‌انگاری^۴ است، اعتقاد به بی‌مایه‌انگاری را معقول و ممکن می‌داند. او به دو روش اصلی در این رساله سعی در دفاع از بی‌مایه‌انگاری دارد. روش اول با تکیه بر براهینی است مثل: پارادوکس کری، استدلال به واسطه‌ی اصل مشخص‌سازی^۵، استدلال به واسطه‌ی اصل دلیل‌کافی^۶ و استدلال مبتنی بر صحت امکان باوری^۷ که بطور ایجابی از بی‌مایه‌انگاری دفاع می‌کنند و روش دیگر او وجهه‌ی سلبی دارد و در پی اثبات این امر است که انکار بی‌مایه‌انگاری غیر ممکن است.

در اینجا برای حمایت از بی‌مایه‌انگاری روش دوم او را بر می‌گزینیم و توضیح می‌دهیم، چرا که بنظر می‌رسد هم شهودی‌تر از روش اول است و هم استدلال محکم و دقیقی برای رسیدن به این منظور است. در این مسیر برای اینکه بتوانیم نشان دهیم انکار بی‌مایه‌انگاری غیر ممکن است و بنابراین بی‌مایه‌انگاری ممکن و درست است، ابتدا باید بدانیم انکار در اینجا به چه معناست. کابای می‌گوید:

انکار یک عمل گفتاری^۸ است، مثل امر، اظهار، استفهام و غیره. و مانند هر عمل گفتاری دیگری دو مولفه دارد (بدون هرکدام از این دو عمل گفتاری‌ای نمی‌توان داشت): نخست، محتوای گزاره‌ای داشته باشد. دوم، یک نیروی گفت-کنشی^۹ دارد که با آن گزاره اظهار می‌شود.^{۱۰} در سنت، فرگه و گیچ معتقدند که انکار کردن یک گزاره به معنای اظهار سلب یک گزاره است. در همین راستا می‌توان به سخن کواین که از طلایه داران این عقیده است ارجاع داد:

1 Littman

2 Littmann, A Critique of Dialetheism: 7.

3 Kabay, P, D. (2008), pp: 16-17.

4 On defence of trivialism

5 argument from the Characterization Principle

6 argument from the Principle of Sufficient Reason

7 argument from the truth of possibilism

8 Speech act

9 illocutionary force

10 Kabay, P, D. (2008), pp: 79.

انکار یک جمله، تائید جمله‌ای دیگر است که سالب یا در تناقض با اولی است. یعنی انکار یک جمله P معادل است با اظهار $\sim P$ ^۱.

اما کابای برای اشتباه بودن این اعتقاد رایج، دو دلیل اقامه می‌کند تا نشان دهد انکار به معنای تائید نقیض یک گزاره نیست. این دلایل عبارت اند از:

می‌توان بدون اظهار کردن چیزی، یک جمله را انکار کرد؛ مثلا تکان دادن سر به نشانه‌ی مخالفت. برای مثال فرض کنید شخصی به شما چیزی می‌گوید و شما با تکان دادن سرتان سخن او را انکار می‌کنید؛ بدون اینکه سخنی بگویید و یا نقیض آن سخن را اظهار کنید.

اظهار یک سلب بدون ارائه‌ی عمل گفتاری ممکن است، مثلا اظهار کردن دو حقیقت باوری- که گفتن این است که بنظر می‌رسد اظهار اینکه برخی چیزها هم درست باشند و هم درست نباشند ممکن است. در چنین موقعیتی، شخصی دارد یک سلب را بیان می‌کند اما نه با انکار کردن گزاره‌ای که سلب شده است.

کابای در ادامه می‌گوید: حال که فهمیدیم انکار کردن، اظهار سلب یک جمله‌ی دیگر نیست، باید پرسیم آن دقیقا چیست؟ و پاسخ می‌دهد: "ما این پاسخ را برمی‌گزینیم که انکار یک گزاره، اظهار یک گزاره‌ی آلترناتیو است"^۲. اما اظهار یک گزاره‌ی آلترناتیو به چه معنی است؟ کابای قائل است که جواب دقیق به این پرسش سخت است؛ و ما حتا بدون دانستن شرط لازم و کافی گزاره‌ی آلترناتیو، می‌توانیم آن را شناسایی کنیم. اما بدیهی به نظر می‌رسد که شرط لازم برای یک گزاره‌ی آلترناتیو یک عطفیه^۳، این است که گزاره‌ی مذکور یکی از مولفه‌های گزاره‌ی عطفیه نباشد. بعبارت دیگر، انکار یک عطفیه بوسیله‌ی یک یا چند مولفه‌ی آن ممکن نیست، چنین مولفه‌هایی، آلترناتیو یک گزاره‌ی عطفیه نیستند. این مسئله بسیار واضح است و نیاز به توضیح ندارد^۴.

مثلا اگر ما یک گزاره عطفیه را در نظر بگیریم مثل "تهران شهر پر ترافیکی است و جمعیت زیادی نیز دارد"، گزاره "تهران شهر پر ترافیکی است" نمی‌تواند آلترناتیو آن باشد. به نظر کاملا واضح و بدیهی می‌رسد که این سخن درست است و نیاز به تمثیل اضافه و توضیح بیشتر ندارد. با توجه به این مقدمات، کابای نتیجه می‌گیرد که انکار بی مایه انگاری، غیر ممکن است.

با توجه به آنچه در سطور بالا گذشت؛ اگر کسی بخواهد بی مایه انگاری را انکار کند، ناگزیر است که یک گزاره آلترناتیو بی مایه انگاری را ارائه کند (برای اختصار هر گزاره آلترناتیو بی مایه انگاری را Altriv می‌نامیم). اما پرسشی که در اینجا مطرح است این است که آیا اصلا اظهار یک Altriv ممکن است؟ پاسخ مثبت به این سوال تنها زمانی ممکن است که یک گزاره

1 Quoted by Kabay: (Quine, Mathematical Logic, 1.)

2 Kabay, P, D. (2008), pp: 82.

3 Conjunction

4 Kabay, P, D. (2008), pp: 83.

ی Altriv وجود داشته باشد. اما بطور سراسستی چنین گزاره‌ای وجود ندارد. و از آنجایی که چنین گزاره Altriv ای وجود ندارد ما می‌توانیم چرایی این را که غیر بی مایه انگاری^۱ غیر ممکن است را ببینیم: یکی از شروط لازم برای وجود چنین عمل گفتاری‌ای، حاصل نمی‌شود^۲. محتوای گزاره‌ای بی مایه انگاری، جمع کل است. محتوای بی مایه انگاری معادل است با جمع تمامی محتواهای گزاره‌ها (این همان محل مناقشه است که غیر بی مایه انگارها قبولش ندارند). بی مایه انگار می‌گوید P1, P2, P3 ... همگی درست اند و این معادل است با اظهار یک عطفیه از تمامی گزاره‌ها: P1 & P2 & P3 & ...

با توجه به اینکه شرط لازم برای انکار یک عطفیه این است که یک مولفه از عطفیه‌ی مرتبط نباشد، نتیجه می‌شود که هیچ اظهاری که انکار بی مایه انگاری باشد وجود ندارد. چرا که هر جمله یا همه جملات، مولفه‌ای از عطفیه‌ای هستند که بی مایه انگاری بیان می‌کند. پس هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند یک Altriv را نشان دهد. مثلاً گزاره‌های "بی مایه انگاری درست نیست"، "بی مایه انگاری ناسازگار است" و "بی مایه انگاری با تجربه‌ی ادراکی ما در تعارض است"، هیچکدام Altriv بی مایه انگاری نیستند؛ همه آن‌ها مولفه‌ای از عطفیه‌ای هستند که بی مایه انگاری بیان می‌کند، پس کاندید خوبی برای بازی کردن نقش Altriv نیستند. همه آن‌ها یا با بخشی از محتوای بی مایه انگاری این همان‌اند، یا یکی از چیزهایی هستند که بی مایه انگار بیان می‌کند. تنها شخصی می‌تواند با بی مایه انگاری مقابله کند که جمله‌ای اظهار کند که بخشی از محتوای آن نباشد، اما چنین جمله‌ای وجود ندارد چراکه بی مایه انگاری جمع اظهار تمامی جمله‌های ممکن است^۳.

منابع

- 1- Kabay, P, D. (2008), "on defence of trivialism", Ph.D. dissertation, The University of Melbourne.
- 2- Littmann, G.(2004), "A Critique of Dialetheism", Ph.D. dissertation, The University of North Carolina.

1 Non trivialism

2 Kabay, P, D. (2008), pp: 85.

3 Kabay, P, D. (2008), pp: 85-87.

اثر موسیقایی و سرگشتگی هستی‌شناختی آن

محمدامین خلیلیان

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

m.amin.khalilian@gmail.com

چکیده

هستی‌شناسی موسیقی به عنوان یکی از پویاترین حوزه‌های پژوهش در زیبایی‌شناسی، با استقبال چشم‌گیری روبرو بوده است. این حوزه به مطالعه انواع چیزهای موسیقایی، آن‌گونه که هستند و نسبتی که آن چیزها را باهم مرتبط نگه می‌دارد، می‌پردازد. این مقاله از رهگذر معرفی سه رویکرد هستی‌شناختی، به پرسش‌گری از دو مقوله‌ی متن و اجرای اثر موسیقایی می‌پردازد و نشان می‌دهد که این رویکردها با مفهوم‌سازی‌های متنوع، برای نشان دادن ذات موسیقی، با یکدیگر در جنگ هستند و نوعی سرگشتگی در فهم اثر را به دنبال دارند.

مقدمه

فلسفه موسیقی به عنوان یکی از شاخه‌های زیبایی‌شناسی، حوزه بسیار جدیدی به حساب می‌آید. هستی‌شناسی موسیقی نیز یکی از پویاترین حوزه‌های پژوهش در فلسفه موسیقی است و در زیبایی‌شناسی فلسفه تحلیلی و سنت قاره‌ای با اقبال چشم‌گیری روبرو بوده است.^۱ با این حال در بین فلاسفه هنر حوزه مناقشه برانگیزی شناخته می‌شود.

اندرو کنیا هستی‌شناسی موسیقی را این‌گونه تعریف می‌کند: هستی‌شناسی موسیقی مطالعه انواع چیزهای موسیقایی آن‌گونه که هستند و نسبتی است که آن چیزها را مرتبط باهم نگه می‌دارد (Kania, 2017:4). در راستای مشخص کردن ماهیت هستی‌شناختی اثر موسیقایی، جولیان داد^۲ به عنوان یکی از پژوهش‌گران برجسته این حوزه پرسش از ماهیت هستی‌شناختی اثر موسیقی را به شکل دیگری مطرح می‌کند: آثار موسیقایی در چه مقوله‌های هستی‌شناختی امکان‌گنجانده شدن دارند؟ جولیان داد دو نحوه پرسش‌گری را مدنظر قرار می‌دهد: اول پرسش

۱ در مورد رابطه تاریخی موسیقی و فلسفه بنگرید به (Gracyk and Kania, 2011:3-13)

مقوله‌گرا یا کلی‌نگر^۱؛ یعنی پاسخ به این سوال که چه چیزهایی اثر موسیقایی هستند و دوم پرسش متمایز نگر^۲ یعنی چطور آثار موسیقایی تشخیص می‌یابند و از یکدیگر متمایز می‌شوند (Dodd, 2008:1113).

از سوی دیگر، هستی‌شناسی موسیقی می‌تواند به حوزه کلی‌تری با عنوان هستی‌شناسی هنری نسبت داده شود. آمی تامسون پژوهش‌های هستی‌شناختی هنر را شامل تلاش‌هایی می‌داند برای پاسخ به این که اثر هنری به عنوان چه نوع چیزی شناخته می‌شود؟ به طور خاص‌تری، تلاش برای تعیین بخشیدن به وضعیت هستی‌شناختی یک اثر هنری همچون اثر موسیقایی "... شامل تعیین بخشیدن به شرایطی است که تحت آن، یک اثر هنری پا به عرصه وجود می‌گذارد، (در شرایط پایداری) موجودیتش ادامه می‌یابد و یا نابود می‌شود و یا شرایط هویت سازی که تحت آن، آثار هنری می‌توانند مشابه و یکسان باقی بمانند (Thomasson 2006:245). حال باید ببینیم فلاسفه هنر چگونه به تبیین این شرایط می‌پردازند.

در فلسفه تحلیلی، یگانه‌انگاران^۳ بر این اعتقادند که آثار هنری همگی به یک مقوله هستی‌شناختی مانند کلی‌ها^۴ تعلق دارند (لوینگستون ۱۳۹۳:۳۳). در این استدلال هیچ تمایزی میان هستی آثار اجرایی همچون موسیقی و آثار غیر اجرایی همچون نقاشی وجود ندارد. از سوی دیگر، برخی از فلاسفه بر این باورند که همه آثار هنری از حیث شأن هستی‌شناختی خود یکسان نیستند (Wolterstorff, 1975: 130). از سوی دیگر، در سنت قاره‌ای نیز فیلسوفی همچون اینگاردن و فیلسوف انگلیسی آهر^۵ بر منحصربه‌فرد بودن برخی آثار هنری و اجزای سازنده آن تأکید دارند. اینگاردن به دورنمای تعدد روگرفت‌های یک اثر واکنش نشان می‌دهد و آهر از نظریه منحصربه‌فرد بودن با این مضمون که آثار برجسته و ممتاز ضرورتاً منفرد و یگانه‌اند دفاع می‌کند (لوینگستون، ۱۳۹۳:۳۹). طیف وسیع اصطلاحات فلسفی در هستی‌شناسی موسیقی به موارد بالا محدود نمی‌شوند. در این خصوص می‌توانیم به موضوعاتی چون "محمل هنری در برابر اثر هنری"، "افلاطون‌گرایی و پارادوکس خلق"، "تمایزهای نوع-مظهر"، "دست ساخته‌ها و کنش‌ها" و امور متفرد تاریخی^۶ اشاره کرد (ibid, 33-75).

در نتیجه ما با گستره وسیعی از مفاهیم پیچیده فلسفی در خصوص هستی اثر موسیقایی روبرو هستیم که تلاش برای فهم آن‌ها مشابه سرگشتگی و افتادن در جنگلی بی نام و نشان است. به نظر می‌رسد ماهیت آثار موسیقایی بیش از هر فرم وجودی دیگری، در بسترهای مطالعاتی چندگانه و وسیع مورد بررسی و آزمون قرار گرفته‌اند. علی‌رغم این مسائل آثار

1 Categorical question

2 Individuation question

3 Monism

4 Universals

5 O'Hear

6 Particularist

موسیقایی ویژگی‌های منحصر به فردی دارند و این کیفیات طی مسیری که در آن اثر موسیقایی می‌تواند و یا باید تفسیر و کشف شود در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند و آن اجرای موسیقی است. بنابراین هستی اثر موسیقایی با هر نگرشی به اجرا موسیقایی گره خورده است. حال باید دید هستی اجرایی گونه موسیقی، به چه اجزایی وابسته است.

ایجاد و اجرای اثر موسیقایی : سه رویکرد بنیادی

این پرسش که چه هنگام می‌توان به درستی از وجود یا هستی یک قطعه موسیقی سخن گفت به شدت به شیوه برداشت ما از فعالیت‌هایی که آن‌ها را به عنوان آهنگسازی و اجرا می‌شناسیم وابسته است. (Benson 2003: 2). پژوهشگران بسیاری به ارتباط بین آهنگ‌ساز، اجرا و خود اثر موسیقایی پرداخته‌اند و آن را مورد پرسش‌گری قرار داده‌اند. نتایج حاصل از کار این پژوهش‌گران، بر سنت موسیقی کلاسیک غربی متمرکز بوده است؛ و این پرسش‌گری تمرکز دارد بر این که فهم قصدهای آهنگ‌ساز تنها به واسطه آن چه که در نت نوشت اثر آمده و در ازاء قراردادهای طرح شده در نت نوشت امکان‌پذیر است.

حال تلاش می‌کنیم سه رویکرد برجسته در سنت فکری و فلسفی موسیقی را با توجه به اجراء، نت نوشت و قراردادهای طرح شده در آن، مورد بررسی قرار دهیم. رویکرد اول به شکل مسلط در سنت تحلیلی فلسفه موسیقی نمود یافته است؛ در این خصوص استیون دیویس دو رویکرد متضاد و مهم را طرح می‌کند:

اثر همواره با اجرایش یکسان باقی می‌ماند، حتی زمانی که بواسطه سازهای متفاوتی از آن چه که آهنگ‌ساز قصد کرده اجرا شود.

اثر زمانی با اجرایش یکسان در نظر گرفته می‌شود که دقیقاً منطبق با همه مواردی باشد که آهنگ‌ساز در نسخه خود آورده است. (Davies, 1991:21-41)

در این رویکرد دو مفهوم و یا انگاشت بنیادی درخصوص هستی اثر موسیقایی نقشی بسیار برجسته دارند که البته منحصر به سنت تحلیلی در فلسفه موسیقی نیست و متفکری چون بنسن نیز آن‌ها را برای فهم هستی اثر موسیقایی، حیاتی می‌داند (۱) انگاشت پابندی به اثر^۱ (۲) انگاشت آهنگ‌ساز به منزله آفریننده حقیقی اثر (Benson 2003: 3). این تمایز به شکل برجسته‌ای بر توصیف مفهوم اثر موسیقایی دلالت دارد. انگاشت پابندی یا این‌که اثر با اجرایش یکسان باقی می‌ماند، به این معناست که نوعی وفاداری^۲ بی چون و چرا بین اثر و آهنگ‌ساز وجود دارد. بنابراین با توجه به محوریت نت نوشت در گفتمان موسیقی کلاسیک غربی، این انگاشت را می‌توان با پابندی به متن^۳ موازی دانست، در واقع پابندی به اثر متضمن پابندی به متن نیز

1 *Werktreue*

2 *Treu*

3 *Texttreue*

هست (ibid, 5). با این حال دیویس بحث را این گونه پیش می‌برد که اگر چه ایده یک اثر موسیقایی بطور متناسبی تغییر ناپذیر و ایستا^۱ است، اما ماهیتش بواسطه رویدادهای فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و حتی امور اقتصادی تغییر می‌کند.

اگر عمل ایجاد موسیقی می‌تواند در چارچوب آفرینش و باز آفرینی آثار موسیقایی توصیف شود، در این صورت سرشت اثر موسیقایی دقیقا چیست؟ به عبارت دیگر، رابطه‌ی نت نوشتن یا ایده سازنده اثر با عمل ایجاد موسیقی چگونه قابل تبیین است؟ متفکران دیگری تمرکز خود را بر مشکلات حاصل از سازماندهی متن یا نوشتار اثر موسیقایی به مثابه دستورالعمل نوشتاری قرار داده‌اند. لئو تریتلر^۲ موضع خود را چنین مطرح می‌کند که برای محقق شدن تمامی قصدهای آهنگ ساز و همچنین ماهیت حقیقی اثر موسیقایی، تحلیل همه اسناد ممکن اثر ضروری است. وی در رویکرد هستی‌شناختی خود، به ارتباط بین اثر و رکوردهای شکل گرفته از آن نیز اشاره می‌کند. یک ضبط موسیقایی نقش مشابهی با متن چاپ شده و وضعیتی مساوی با اجرا آن دارد اما بواسطه گفتمان فرهنگی اجتماعی و اقتصادی خود ماهیت وجودی متفاوتی دارد. (Treitler, 1993:490). تریتلر، نگرشی را در خصوص رابطه بین "ایده" و "عمل" در قلمرو موسیقی اظهار می‌نماید. به باور او ایده به شکل تاریخی گسترش می‌یابد و نقش معقولی در ارزش گذاری و بسط فهم قابل اشتراک آن ایفا می‌کند. به تعبیر دیگر، ایده یا محتوای اثر موسیقایی، هم چنان که متأثر از رشد هنری و اجتماعی است، به شکل تاریخی تحت تأثیر عمل اجرا نیز قرار دارد (Treitler, 1993: 493-497). در واقع اثر موسیقایی که امروز درک می‌کنیم همان معنای گذشته را نمی‌تواند داشته باشد. فهم بستر تاریخی یک اثر، این اجازه را به اجراکنندگان آن می‌دهد که مواد مرتبط با اثر را گرد هم آورده و برای این مهم تعریف گسترده‌ای از "اثر بودن" را فراهم آورد. این رویکرد که ماهیت یک اثر موسیقایی در گذر زمان بطور هستی‌شناختی تغییر می‌کند و هویت اثر متفاوت از اجراهایش هست، نمایندگان برجسته دیگری در سنت تحلیلی دارد. افرادی چون جیکوبز^۳ نت نوشتن را صرفا به مثابه طرح کلی^۴ اثر در نظر می‌گیرند، که اجرا کنندگان آن به شکل منحصر و یگانه‌ای اثر را بنابر مهارت‌ها و شرایط محیطشان بسط و گسترش می‌دهند (Jacobs, 1990:75-79). رایدلی^۵ نیز این بحث را به میان می‌آورد که اجراهای بازتابی^۶ تفسیرگونه از یک اثر، ادراک و دریافت فردی و یا شاید خود اثر را نیز تغییر می‌دهد.

1 Stable
2 Leo Treitler
3 Jacobs
4 Blueprint
5 Ridley
6 Reflective

متفکران نشانه شناس^۱ نیز در خصوص ماهیت و هستی اثر موسیقایی رویکرد قابل اشاره‌ای دارند. بطور مثال می‌توان از ژان ژاک ناتیه^۲، تارسکین^۳ و گر^۴ یاد کرد. در این نگرش اثر موسیقایی به مثابه چیزی رابط و میانجی‌گر^۵ بین "مولف" یعنی آهنگ‌ساز و "مخاطب" یعنی اجراگر، منتقد، نظریه‌پرداز و شنونده و غیره در نظر گرفته می‌شود. اصلی‌ترین مسئله در بین نشانه‌شناسان این است که چقدر یک اجراگر یا شنونده در ارتباط با اثر موسیقایی می‌تواند و یا باید بتواند به بررسی فهم نیت و قصدهای آهنگ‌ساز بپردازد. این رویکرد به شدت در تقابل با هرگونه فرم یا معنای ثابت برای "اثر" موسیقایی است.

آخرین و یا به تعبیری متمایزترین رویکرد، رویکرد پدیدارشناختی است. مهم‌ترین چهره در این بین رومن اینگاردن است. اینگاردن بنیان پدیدارشناسی خود را بر زیبایی‌شناسی استوار می‌کند. او بر این باور است که برای فهم و درک اثر، بازگشت به تجربه موسیقایی اصیل ضرورت پیدا می‌کند؛ یعنی تکیه بر همان چیزی که هوسرل خود چیزها^۶ می‌نامد. به باور او آثار هنری ابژه‌هایی متعین و خودآیین^۷ نیستند و برای هستی یافتن به کنش‌های قصدی خالق و مخاطبان نشان وابسته‌اند. از منظر اینگاردن اثر موسیقایی، نه صرفاً نت نوشت و نه اجرای آن می‌باشد، بلکه اثر هنری "ابژه قصدی بین‌الذهانی"^۸ به حساب می‌آید. از نظر اینگاردن این ابژه قصدی، ساختاری طرح‌واره^۹ و ناتمام دارد که با امکان انضمامیت^{۱۰} یافتن به ابژه زیباشناختی مبدل می‌شود. در واقع اثر هنری ساختار معناشناختی بسته‌ای نیست، بلکه موجودیتی گشوده است که معنای آن از میان انضمامیت‌یابی‌های متنوع بر می‌آید.

نتیجه‌گیری نهایی

وجود طیف متنوع مفاهیم و بحث‌های هستی‌شناسانه در حوزه موسیقی به نوعی نزاع و پیکار تبدیل شده است. از این روی، تعریف واحد، مشخص و قابل فهمی که دربرگیرنده مفاهیم تعیین‌کننده اثر موسیقایی باشد وجود ندارند. در واقع محققان این حوزه به واسطه سلاح‌های مفهومی^{۱۱} با یکدیگر در جنگ هستند تا بتوانند بر حقیقت ذات موسیقی، اثر موسیقایی و

1 Semiologist

2 Natiez

3 Taruskin

4 Goehr

5 Interposed

6 die Sachen selbst

7 Autonomous

8 Intersubjective intentional object

9 schematic

10 concretization

11 Conceptual Weapons

اجراهای موسیقایی صحنه بگذارند (Giombini, 2019:7). این پژوهشگران در حال جنگیدن برای چیزی هستند که با خود آن (هستی موسیقی) نیز در جنگ‌اند و این مسئله تا به این جا برنده‌ای نداشته و مسیر مطالعات هستی‌شناختی موسیقی را بغرنج‌تر کرده‌است.

منابع

- لوینگستون، پیرزلی (۱۳۹۳). تاریخ هستی‌شناسی هنر. ابراهیم لطفی. تهران، ققنوس.
- Benson Bruce E. (2003) *The Improvisation of Musical Dialogue: A Phenomenology of Music*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butt, J. (2002), *Playing with History: The Historical Approach to Musical Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davis, Stephen. (1991), "The ontology of musical works and the authenticity of their performances", *Nous*, Vol. 25 No. 1, 21-41.
- Davis, Stephen. (2001) *Musical Works and Performances: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
- Dodd, Julian (2008) *Musical Works: Ontology and Meta-ontology*, *Philosophy Compass* 3(6), 1113-1134.
- Giombini, Lisa (2019) *Musical Ontology: A Guide for the perplexed*. *Mimesis International, Aesthetics*, n.4.
- Gyrack, Theodor, Andrew Kania (2011) *The Routledge Companion to Philosophy and music*.
- Jacobs, J.E. (1990), "Identifying musical works of art", *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 24 No. 4, pp. 75-85.
- Kania, Andrew (2017) *The Philosophy of Music*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Edward N. Zalta (ed.) URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/music/>>.
- Kivy, Peter (1995) *Authenticities, Philosophical Reflections on Musical Performances*. U.S.A. Cornell University Press.
- Thomasson, Amie. L. (2006) *Debates about Ontology of Art*. *Philosophy Compass* 1, 245-255.
- Treitler, Leo (1993). *History and the ontology of the musical work*. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51 (3), 143-497.
- Walterstorff, Nicolas. (1975) *Toward an Ontology of Artworks*. *Nous* 9(2), 115-142.

رهگیری نظریه‌ی شمول‌گرایی در اندیشه‌ی امام خمینی (ره)

سید رسول حسینی نواز

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)،

سید مهدی سرخان

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

smsarkhan@gmail.com

چکیده

امام خمینی (ره) با استناد به قرآن و براساس نظام فلسفی صدرایی خویش، دوگانه‌ی استکبار و استضعاف را به عنوان ملاک حقیقی تفکیک انسان‌ها ارائه می‌دهند. نظریه‌ی ایشان علی‌رغم انتقاداتی که به نظریه‌ی شمول‌گرایی دارد، به سوی آن میل می‌کند. ایشان سعادت‌مندی را بر خلاف انحصارگرایان شیعی در شباهت باطنی به علی(ع) دانسته؛ تقسیم انسان‌ها به شرط اقرار لسانی، به دو دسته‌ی شیعی و غیر شیعی و انحصار رستگاری در شیعیان را نفی می‌کنند. بر این اساس در طول تاریخ، نجات و رستگاری شأن مستضعفان و عذاب دوزخ حق مستکبران تعریف می‌شود.

نظریه شمول‌گرایی

برای فهم بهتر نظریه‌ی شمول‌گرایی لازم است ابتدا با مفهوم مقابل آن یعنی انحصارگرایی آشنا شویم؛ چه آن که نظریه‌ی انحصارگرایی و افراط‌های موجود در آن خصوصاً در مسئله‌ی نجات است که واکنش‌ها را ابتدا در قالب شمول‌گرایی و سپس در شکل کثرت‌گرایی برانگیخت. مسیحیت از ابتدا به شکل جزمی معتقد به این گزاره بود که «بیرون از کلیسا رستگاری وجود ندارد». (آلیستر مک‌گراث، ۱۳۹۴: ۶۶۵) مبلغان مسیحی حتی در قرون ۱۸ و ۱۹ نیز با تابلوی انحصار رستگاری در مسیحیت، اقدام به تبلیغ مسیحیت در مناطق تحت استعمار کرده، پیوسته امکان نجات غیر مسیحیان را انکار می‌کردند. (میرچا الیاده، ۱۳۷۶: ۳۰۲) البته ایشان در تفسیر دقیق انحصارگرایی متفق نیستند. کاتولیک‌ها پایبندی به شریعت کلیسا را نیز شرط رستگاری می‌دانند اما پروتستان‌ها ایمان به شخص مسیح را ضامن سعادت و نجات او معرفی می‌کنند. (توماس میشل، ۱۳۷۷: ۳۸) استناد اصلی انحصارگرایان مسیحی به نقلی از عیسی(ع) در باب

چهاردهم انجیل است، آن جا که مسیح (ع) می‌فرماید: من راه و راستی و حیات هستم، هیچ کس نزد پدر جز به وسیله من نمی‌آید. (کتاب مقدس، ۱۳۸۰: باب ۱۴ آیه ۶)

در مقابل انحصارگرایی، کارل رانر، تحت تأثیر استاد خود هایدگر، نظریه‌ی شمول‌گرایی را مطرح کرد. مطابق این دیدگاه اگرچه تنها راه رستگاری مسیحیت است و مسیح تنها کسی است که خدا را به طور کامل در خود و زندگی خود متجلی ساخته است. (Fletcher, 2005:239) اما مایه‌های اصلی مسیحیت خصوصاً در اخلاق و عقل عملی در سایر ادیان نیز حضور دارد و پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند با عمل به این جنبه‌ها مانند عشق، نوع دوستی، مهربانی و همدردی با دیگران، مسیح‌وار رفتار کرده و در باطن جان خود پیرو عیسی (ع) باشند. رانر اینگونه انسان‌ها را «مسیحیان گمنام»^۱ لقب می‌دهد. (محمد لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۳۸) استدلال او برای ارائه‌ی چنین مفهومی این است که مسیحیت از یک طرف تنها راه نجات را ایمان به عیسی (ع) می‌داند و از طرف دیگر اراده‌ی خداوند به نجات تمام انسان‌ها را می‌فهمد، بنابراین باید وجه جمعی برای این دو گزاره قائل شد که عبارت است از قائل شدن به «مسیحیان گمنام» (Berard, L., Gregory, F. Jonathan, Y., Richard, E., Denis, J., David, J., ۲۰۰۳: ۱۱۲)

دیدگاه امام خمینی (ره)

لازم است پیش از توصیف نگاه امام خمینی (ره)، پیشینه‌ی صدرایی نگاه او را شرح دهیم. در نگاه صدرا نجات امری تشکیکی و وابسته به درجه وجودی انسان‌ها است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱: ۱۹۸۱) ملاک ملاصدرا برای جهنمی شدن انسان‌ها کفر آنهاست؛ کفری که منشأ عذاب آلیم است، جهل مرکبی است که همراه با استکبار و عناد باشد، نه مجرد جهل بسیط به معارف. (صدرالدین شیرازی، ۶: ۱۳۶۰) وی معتقد است اگر کسی جهل مرکب، همراه با عناد به معارف الهی داشته باشد در حالی که قوه‌ی یادگیری و تحصیل آنها را دارد، اهل شقاوت است. (صدرالدین شیرازی، ۵: ۱۳۶۰) به همین سبب کسانی اهل جهنم خواهند بود که با وجود فهم معارف نسبت به آنها انکار و عناد دارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۸۶: ۱۳۶۶) بنابراین نظریه، آن دسته از انسان‌هایی که گرفتار چنین جهلی نیستند و مستکبران حق‌پوشی نمی‌کنند و در میان‌هی طیف مستکبران و سعادت‌مندان قرار دارند، آن‌هایی هستند که نه وارد دوزخ می‌شوند و نه به درجات سعادت می‌رسند، کسانی که اعمالشان مخلوطی از خوبی و بدی بوده و البته عنادی نداشته‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۲۱۷: ۱۳۶۰)

امام خمینی (ره) نیز که جهان را وجودی و صدرایی فهم می‌کنند، آیاتی از قرآن چون «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران، ۱۹) یا «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران،

۸۵) را رد نکرده و خلاف خاتمیت و جامعیت اسلام سخن نمی‌گویند بلکه آن را در نظام فلسفی ملاصدرا تفسیر می‌کنند. شدت وجودی انسان مشخص می‌کند که به چه میزان به سعادت حقیقی نزدیک شده و در مقام «مقربون» (صدرالدین شیرازی، ۳۴۹-۳۴۸:۱۹۸۱) قرار می‌گیرند به همان میزان از نجات برخوردار خواهند بود. مقربون نیز همانا علی(ع) و شیعیان او هستند. (هاشم بن سلیمان بحرانی، ۲۵۳:۱۴۱۶) از سویی مستضعفان نیز علی(ع) و فرزندان او بوده که ائمه و وارثان زمین هستند. (ملا محسن فیش کاشانی، ۸۱-۸۰:۱۴۱۵) در نتیجه آن کسی که خود را به صفات حمیده و فضائل علی(ع) آراسته کرده و به او شباهت داشته باشد چه آگاهانه چنین عملی به جا بیاورد و چه غیر آگاهانه در زمره‌ی مستضعفان و مقربان قرار خواهد گرفت و به میزانی که با او سنخیت و شباهت پیدا کرد باشد در درجه بالاتری از اهل نجات و سعادت قرار خواهد گرفت. در مقابل نیز آنان که نسبت به معارف حقه و الهیه ججودانه عناد می‌ورزند، مستکبران هستند که شایسته عذاب الیم هستند.

امام خمینی(ره) بر این اساس، بر خلاف سنت اندیشمندان سلف که اصرار بر تطبیق جبهه‌بندی حق و باطل به تقسیم شیعیان و غیر شیعیان داشتند، انسان‌ها را به دو گروه مستضعف و مستکبر تقسیم کرده می‌فرماید: «...مستکبرین منحصر نیستند به سلاطین، منحصر نیستند به رؤسای جمهور، منحصر نیستند به دولت‌های ستمگر. استکبار یک معنای اعمی دارد؛ یک مصداقش همان اجانب هستند که تمام ملت‌ها را ضعیف شمردند و مورد تجاوز و تعدی قرار دادند؛ یک مورد هم همین دولت‌های جائر، سلاطین ستمگر که ملت‌های خودشان را ضعیف می‌شمردند و به آن‌ها تعدی می‌کنند، ملت را ضعیف می‌شمردند و ملت را از روی استکبار نظر می‌کردند. هر فرد، می‌شود که مستضعف باشد و می‌شود مستکبر باشد. اگر من به زیردست‌های خودم، ولو چهار نفر باشد، تعدی و تجاوز کردم و آن‌ها را کوچک شمردم، بنده‌ی خدا را کوچک شمردم، من مستکبرم و او مستضعف.» (امام خمینی، ۴۸۹:الف:۱۳۵۸) که این نشان از وجودی نگریستن به طیف مستضعفان و مستکبران است. در تقسیم‌بندی ایشان، ملاک حق و باطل نه در اقرار زبانی انسان‌ها به دین اسلام و مذهب تشیع بلکه در مبارزه آن‌ها با طاغوت و ظالمان جهان به عنوان مهم‌ترین ویژگی علی(ع) است. «من امیدوارم که یک حزب به اسم حزب مستضعفین در تمام دنیا به وجود بیاید و همه‌ی مستضعفین با هم در این حزب شرکت کنند و مشکلاتی که سر راه مستضعفین است از میان بردارند و قیام در مقابل مستکبرین و چپاولگران شرق و غرب کنند و دیگر اجازه ندهند که مستکبرین بر مستضعفین عالم ظلم کنند و ندای اسلام را و وعده‌ی اسلام را، که حکومت مستضعفین بر مستکبرین است و وراثت ارض برای مستضعفین است، متحقق کنند.» (امام خمینی، ۲۹۰:ب:۱۳۵۸)

متفکران شیعی پیش از این بر تمییز انسان‌ها بر اساس دین و مذهبشان پافشاری داشته و شیعیان را تنها گروه پیرو حق تشخیص داده‌اند، تا آنجا که ایشان حتی برای مسلمانان اهل تسنن

که در بسیاری از موارد از جمله اعتقاد به خدا، پیامبر اسلام (ص)، کتاب آسمانی، قبله و ... با شیعیان اشتراک دارند، حقایقی قائل نبوده و آن‌ها را از اهالی باطل معرفی می‌کنند. اما امام خمینی (ره) در ضمن رد این نگاه می‌فرماید «یک دسته از مسلمانان شیعه هستند و یک دسته‌ای از مسلمانان سنی، یک دسته حنفی و یک دسته‌ای حنبلی و دسته‌ای اخباری هستند؛ اصلاً طرح این معنا، از اول درست نبود.» (امام خمینی، ۱۳۵۹:۵۴) بنابراین نگاه ملاک تفکیک انسان‌ها از اقرار لسانی به شباهت باطنی تغییر یافته، بسیاری از شیعیان لسانی در واقع شیعه نبوده و بر عکس بسیاری از غیر شیعیان پیرو حقیقی امام علی (ع) هستند.

در نگاه امام خمینی (ره) محمدرضا پهلوی اگرچه در مقام اقرار لسانی شیعه محسوب می‌شود.^۱ اما هرگز از اهالی حق که جزو پیروان امام علی (ع) در آن عضویت دارند محسوب نمی‌شود چرا که از نظر شباهت باطنی و رفتار عملی در زمره‌ی مستکبران قرار می‌گیرد. اما در مقابل به بزرگان مسیحیت می‌فرماید: «هان! ای پدران کلیسا و روحانیان تابع حضرت عیسی (ع)، بپاخیزید و از مظلومان جهان و مستضعفان گرفتار در چنگال مستکبران پشتیبانی کنید، و برای رضای خدا و پیروی دستور حضرت مسیح (ع) یک بار هم ناقوسها را در معابدتان به نفع مظلومان ایران و محکوم نمودن ستمگران به صدا درآورید.» (امام خمینی، ۱۳۵۷: ج ۳۵۸) «هر کس که دنبال مسیح باشد، باید حامی مظلومان باشد و باید با ابرقدرت‌ها مقابله کند همان طور که کسی که تابع مذهب اسلام است باید با ابرقدرت‌ها مخالفت کند و مظلومان را از چنگان این‌ها بیرون بیاورد.» (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۶۹)

بنابراین ایمان به علی (ع) تنها ملاک رستگاری است لکن عده‌ای «همین که گفتند ما متمسک به ولایت امیرالمؤمنین هستیم، این کافی نیست. این امور، اموری نیست که با الفاظ و با عبارات بتوانیم بگوییم تحقق پیدا کرده است؛ اینها امور عملی است، حکمت عملی است. کسانی که مدعی هستند که ما شیعه امیرالمؤمنین هستیم، باید در قول و فعل و نوشتن و گفتن و همه چیز تبعیت از او داشته باشند. اگر این تبعیت نباشد و ما بگوییم که ما شیعه هستیم، یک گزافی گفته‌ایم.» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۵۵) بلکه ملاک، شباهت باطنی به علی (ع) و حقیقت وجودی اوست و نه اقرار به خلافت بلافصل او بعد از نبی مکرم اسلام (ص). حقیقت علی (ع) مبارزه با ظلم و ظالمان و مستکبران جهان است. با این توصیف تمام مستضعفان جهان شیعه‌ی حقیقی علی (ع) بوده هرچند به زبان منکر خلافت او باشد.

۱. نوسازی آستان قدس رضوی مرهون ندور و جوهی بود که شیعیان، از جمله خود من، به این بنیاد تقدیم می‌داشتند.» محمدرضا پهلوی، ۱۳۹۴: ۴۴ - ایشان می‌گویند: مسلمانی؛ ایشان که ادعای اسلام می‌کند، محکوم به اسلام است، به حسب ظواهر شرع. (امام خمینی، ۱۳۴۲: ۲۴۸)

نتیجه‌گیری

نگاه شمول‌گرایانه به نجات انسان‌ها در اندیشه امام خمینی (ره) حاصل از نظام فلسفی ایشان دارد. ایشان عالم را وجودی نگریسته و در نتیجه با اعتقاد به وحدت تشکیکی وجود، طیف گسترده‌ای از انسان‌ها که وجود خود را شدت بخشیده، ویژگی‌های لازم برای نیل به سعادت حقیقی را کسب کرده‌اند در زمره‌ی مسلمانان و شیعیان به حساب می‌آورند که می‌توان بر اساس نظر کارل رانر آنها را شیعیان یا مسلمانان گمنام نامید. بنابراین ملاک تشیع و اسلام در شباهت باطنی و رفتار عملی به بزرگان مکتب اسلام است. در نظر امام خمینی مهم‌ترین خصیصه، مسأله‌ی مبارزه با ظلم و استکبار است. گرایش و کنش متقابل در این زمینه نیز دو صف مستضعفان و مستکبران را به وجود آورده است. به میزانی که انسان‌ها در عمل به سمت مستضعفان که امام آنها علی بن ابی‌طالب (ع) است حرکت کنند اهل نجات بوده و به میزانی که در صف مستکبران قرار بگیرند گرفتار عذاب دوزخ خواهند بود.

منابع

قرآن کریم.

- الیاده، میرچا. ۱۳۷۶ش. دین‌پژوهی. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. ۱۴۱۶ق. البرهان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. تهران: بنیاد بعثت. پهلوی، محمدرضا. ۱۳۹۴ش. پاسخ به تاریخ.
- خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۸ش. صحیفه امام. تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰ش. اسرارالآیات. به تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶ش. تفسیر قرآن کریم. ج ۷. به تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱م. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. ج ۹. بیروت: دار احیاء التراث.
- فیض کاشانی، ملا محسن. ۱۴۱۵ق. تفسیر الصافی. به تحقیق حسین اعلمی. چاپ دوم. تهران: الصدر.
- کتاب مقدس. (۱۳۸۰ش). تهران: اساطیر. به ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن.

لگنهاوزن، محمد. ۱۳۷۹ش. اسلام و کثرت‌گرایی دینی. ترجمه نرجس جواندل. قم: طه.
مک‌کراث، آلیستر. ۱۳۹۴ش. درسنامه الهیات مسیحی. ترجمه کوثر طاهری، اعظم مقدم،
محمد رضا بیات، علی شهبازی، وحید صفری. چاپ دوم. قم: [دانشگاه ادیان و مذاهب](#).
میشل، توماس. ۱۳۷۷ش. کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. چاپ اول. قم: دانشگاه ادیان
و مذاهب.

Berard, L., Gregory, F. Jonathan, Y., Richard, E., Denis, J., David, J. (Eds.).
(2003). *The New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Washington Dc: Thomson,
.۱۱۲.pp

Fletcher, J. H. (2005). "Rahner and religious diversity", In: D. Marmion, M. E.
Hines (Eds.), *The Cambridge companion to Karl Rahner*, New York: Cambridge
University Press, pp. 239.

شرایط یک نظریه «معنای زندگی» از دیدگاه سوزان ولف

طاهره اشراقی

دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

t.eshraghi@gmail.com

چکیده

در دهه‌های اخیر فیلسوفان تحلیلی با دفاع از «معنای زندگی» به مثابه یکی از مقوله‌های هنجاری، تقلیل آن را به دو مقوله هنجاری اخلاق و خوشبختی روا ندانسته‌اند. سوزان ولف با ارائه شرایط انفسی و آفاقی برای یک نظریه «معنای زندگی»، تلاش کرده است تا معنای زندگی را از دو مقوله دیگر جدا کند. وی معتقد است که یک نظریه معنای زندگی باید بتواند با ارائه ارزش‌های خاصی، زمینه ارتباط هر فرد انسانی را با ارزش‌هایی فراتر از ارزش‌های محدود وی فراهم کرده و احساس رضایت را در وی ایجاد کند. کلید واژه‌ها: معنای زندگی، خوشبختی، اخلاق، سوزان ولف.

طرح مسأله

ولف بر این باور است که معنای «معنا» در تعبیر «معنای زندگی» روشن نیست و در بیشتر موارد نمی‌توان معنای مشخصی از آن برداشت کرد. البته، مراد وی معنای واژگانی «معنا» در ترکیب «معنای زندگی» نیست زیرا تقریباً با تلاش فیلسوفان تحلیلی در دهه‌های اخیر روشن شده است که معنای واژگانی «معنا» به سه معنای ارزش، هدف و کارکرد است (همان، ص ۶۴). لذا، منظور وی این است که اگر «معنای زندگی» را به معنای «ارزش» بگیریم، چگونه می‌توان ارزش در معنای زندگی را از ارزش در دو مقوله اخلاق و خوشبختی جدا کرد زیرا موضوع هر سه مقوله «ارزش» است. به باور وی، با ارائه شرایط یک نظریه درباره معنای زندگی می‌توان ارزش در معنای زندگی را از ارزش در دو مقوله هنجاری دیگر متمایز کرد و بستر لازم برای نظریه‌پردازی درباره معنای زندگی را فراهم ساخت. در این بخش نظریه ولف درباره شرایط

یک نظریه درباره «معنای زندگی» تحت عنوان «رضایت‌مندی متناسب»^۱ را توضیح داده سپس به ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

رضایت‌مندی متناسب

ولف معتقد است اگر یک نظریه «معنای زندگی» به چگونگی (۱) کسب رضایت هر فرد انسانی از زندگی خویش (۲) ارتباط وی با ارزشی فراتر از خویش^۲ پردازد، می‌توان آن را نظریه‌ای درباره «معنای زندگی» برشمرد که با نظریه‌های اخلاقی و خوشبختی متمایز است.

(۱) رضایت‌مندی حامل معنا

ولف معتقد است هر فرد انسانی می‌کوشد تا با کسب منافع شخصی خویش به احساس خوبی در زندگی دست یابد. اما به اعتقاد وی، منافع شخصی و در نتیجه، احساس خوب انواع گوناگونی دارد که باید میان آن‌ها تفکیک کرد. وی با تفکیک میان منافع لذت جویانه و منافع رضایت‌مندانه بر این باور است که احساس لذت و احساس رضایت‌مندی دو سنخ کاملاً متفاوتند. لذا معتقد است که اگرچه، احساس لذت و رضایت‌مندی سرشتی کاملاً درونی و انفسی دارند و بیان‌گر میزان کیفیت حامل لذت یا معنایند ولی منشاء پیدایش آن‌ها کاملاً متفاوت است. به همین جهت، ولف نتیجه می‌گیرد که زندگی فرد می‌تواند سرشار از لذت باشد ولی همچنان از زندگی خویش احساس رضایت نداشته باشد و دچار نگرانی، اضطراب و رنج باشد زیرا احساس لذت لزوماً احساس رضایت را در پی ندارد. وی با اشاره به زندگی زنی که با عشق به ماهی‌خانگی خویش احساس لذت می‌کند یا زندگی سیزیفوس که طبق روایت اسطوره‌ای نهایتاً با دخالت خدایان از بالا و پایین بردن مدام یک تخته سنگ سنگین، از کار خویش احساس لذت می‌کند (Taylor, 1970, p.1-8)، معتقد است که اگرچه، ایشان از زندگی خویش لذت می‌برند ولی احساس رضایت‌مندی نمی‌کنند و حتی اگر احساس رضایت‌مندی هم کنند، نمی‌توان از احساس رضایت ایشان دفاع کرد زیرا منشاء رضایت در اموری نهفته است که وی از آن به مثابه مؤلفه دیگر معناداری زندگی، یعنی ارتباط با ارزش فراتر از خویش یا به تعبیر وی، یک خوبی^۳ بسیار بزرگ و متمایز در زندگی یاد می‌کند و چنین مؤلفه‌ای در زندگی آن زن و سیزیفوس وجود ندارد. بنابراین، یک نظریه معنادار باید مؤلفه‌هایی برای معناداری زندگی ارائه کنند که احساس رضایت‌مندی و نه احساس لذت را در زندگی انسان ایجاد کند.

1 fitting fulfillment view

2 the larger-than-oneself view

3 good in life

اگرچه، در نظریه «رضایت‌مندی متناسب» رضایت فرد حامل معنا به مثابه مؤلفه‌ی انفسی معنا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است ولی صرف رضایت، کافی نیست و باید مؤلفه‌ی آفاقی معنا نیز وجود داشته باشد تا بتواند زندگی فرد را چنان تحت تأثیر قرار دهد که وی را به احساس رضایت‌مندی‌ای برساند که متناسب با زندگی معنادار باشد (Wolf, 2010, p.33). بنظر می‌رسد بُعد انفسی در نظریه ولف، بحث برانگیز نیست و همگان بیش و کم، درباره آن توافق دارند. اما بُعد آفاقی نظریه وی بسیار چالش برانگیز است و هنوز به اذعان خود ولف، پاسخ فرجامین نیافته است (Ibid, p.47).

۲) ارتباط با ارزشی فراتر از خود

ولف با تعبیر استعاره‌ی «ارتباط با بزرگتر از خود» بر مؤلفه دیگر یک نظریه «معنای زندگی» تأکید کرده و معتقد است که یک نظریه «معنای زندگی» باید ارزش یا ارزش‌هایی را برای ارتباط انسان با آن‌ها ارائه کند که بزرگتر یا فراتر از خود انسان یا به بیان دیگر، ارزشمندتر از داشته‌های موجود هر فرد انسانی باشد (Ibid, p.18). به باور ولف، با تکیه بر این مؤلفه می‌توان این نکته را به خوبی تبیین کرد که چرا نمی‌توان از معناداری زندگی زن عاشق ماهی خانگی یا سیزیفوس دفاع کرد؟ زیرا هر دو در زندگی خویش با ارزش بزرگتری ارتباط ندارند که بتواند به زندگی ایشان معنا دهند. از این رو، برخلاف دیدگاه تیلور که تنها بر مؤلفه انفسی تأکید دارد، زندگی سیزیفوس به هیچ وجه معنادار نخواهد شد زیرا باید گفت خدایان با تزریق ماده‌ای به رگهای وی، هوش و ذکاوت را از وی ستانده‌اند تا دیگر نتواند زندگی معنادار را از بی‌معنا تشخیص دهد. به همین جهت، در هر دو فرض، هیچ‌کس دوست ندارد که سرنوشت سیزیفوس را تجربه کند. این گفته جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) که «انسان ناراضی بهتر است تا خوک راضی یا سقراط ناراضی بهتر است تا احمق راضی» (Mill, 1895, p.14) بیانگر زندگی بی‌معنای سیزیفوس است. در واقع، بنظر ولف، میان علاقه سیزیفوس یا زن عاشق ماهی خانگی با موضوع مورد علاقه تناسبی برقرار نیست که بتواند به زندگی ایشان معنا دهد. لذا اگر تنها بر علائق و منافع فرد تکیه کنیم، به معنای زندگی دست نخواهیم یافت.

ولف، ملاک‌های موجود در باب ارزش نظیر، مستقل بودن از فرد، افزایش توانایی‌های فرد، داور شایسته و غیره را یک به یک نقل و نقد می‌کند. به باور وی، مسأله ارزش یک مسأله حل‌ناشده در فلسفه باقی می‌ماند (Wolf, 2010, p.47)

راه حل ولف

ولف با توجه به دشواری ارائه معیارهای دقیق و روشن برای تشخیص ارزش‌های معنابخش، در پذیرش چنین ملاک‌هایی تردید کرده و معتقد است که در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان یا چه کسی می‌تواند معناداری پروژه‌ها یا رفتارهای زندگی را تعیین کند، می‌گوید: «به طور خاص، هیچ‌کس» (Ibid, p.32) زیرا هیچ فرد یا گروهی چنان خبرگی ویژه‌ای ندارد که بخواهد داوری خویش را ترجیح دهد. لذا همه می‌توانند درباره این نوع پرسش‌ها که «چه پروژه یا رفتاری با ارزش و معنادارند؟» پاسخ دهند. بنظر ولف، داوری‌های انسانها در دوران کودکی درباره اینکه چه چیزی ارزشمند و چه چیزی هدر دادن وقت است، تحت تأثیر تجربه‌ها و دیگر تأثیرات فرهنگی شکل می‌گیرد و در دوران‌های بعد، در مواجهه با دیدگاه‌های مختلف و رشد دامنه تجربه‌های انسان‌ها، اصلاح و بهبود می‌یابد. این فرآیندی همیشگی و مداوم خواهد بود زیرا نه تنها به دلیل آنکه داوری‌های انسان‌ها درباره ارزش‌ها همواره به گونه‌ای آزمون پذیر است بلکه در برخی لایه‌ها با گذشت زمان، ارزش‌ها دگرگون شده و با ارزش‌هایی نوین جایگزین می‌شوند. ولف معتقد است که اگرچه، وجود این مشکلات، به فقدان یک مرجع نهایی برای تشخیص ارزش‌های معنادار خواهد انجامید ولی نباید در پرسش‌گری و کندوکاو برای یافتن ارزش‌های متناسب با معنای زندگی تردید کرد (Ibid, 36-37).

وی می‌پذیرد به دلیل عدم ارائه ملاک و معیار مشخص عده‌ای گمان می‌برند که اصلاً چنین ارزش‌هایی وجود ندارد. اما، ولف معتقد است که حتی اگر نتوانیم درباره ارزش‌های معنادار به نتیجه برسیم، صرف توجه به مؤلفه‌های آفاقی می‌تواند ما را در دستیابی بدان‌ها تشویق و ترغیب کند و قطعاً وجود آنها از نبودشان بهتر است. لذا وی بر این نظر است که حتی اگر هیچ نظریه فلسفی درباره زندگی معنادار نداشته باشیم، همچنان می‌توانیم در عمل زندگی معناداری داشته باشیم زیرا صرف توجه به معناداری زندگی می‌تواند سبب شود تا فرد درباره معنای زندگی خویش تأمل کرده و در نتیجه، تغییری ایجاد کند (Ibid, p.38). لذا به نظر وی، می‌توانیم با تأمل در معنای زندگی، هرچند به صورت غیر مستقیم، زندگی خود و فرزندان و دانش آموزانمان را معنادارتر گردانیم.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت دیدگاه ولف درباره معنای زندگی بیشتر جنبه سلبی دارد، یعنی با تأمل درباره معنای زندگی درمی‌یابیم که چه اموری معنادار نیستند. به همین جهت، ارزش‌های معنادار گستره فراخی پیدا می‌کنند و بسیاری از کارها و فعالیت‌های انسان‌ها مانند دیدار یک دوست در بیمارستان یا فلسفه ورزی یا باغبانی و یا حتی تهیه یک دسر عالی نیز معنادار می‌گردند و دیگر مجبور نیستیم رفتارهای خویش را به رفتارهای اخلاقی و خوشبختی تقلیل داده و رفتارهایی مانند موارد فوق را با سختی در یکی از این دو مقوله جای دهیم و به

نوعی آن‌ها را به یکی از آن دو مقوله تقلیل دهیم. از این‌رو، اگر معنای زندگی را مقوله‌ای متمایز بدانیم، می‌توانیم کارهایی را که در ما احساس رضایت ایجاد می‌کنند، معنادار شمرده و لزوماً از منظر اخلاقی یا لذت‌جویانه بدانها ننگریم (Ibid, p.5).

ارزیابی

۱) توفیق نظریهٔ ولف در تمایز معنای زندگی از اخلاق و خوشبختی

همان‌طور که بیان شد، ولف درصدد ارائه نظریه‌ای دربارهٔ معنای زندگی نیست بلکه با ارائهٔ شرائط یک نظریهٔ «معنای زندگی» کوشیده است تا از «معنای زندگی» به مثابهٔ مقوله‌ای متمایز از دو مقولهٔ هنجاری اخلاق و خوشبختی دفاع کند. به نظر می‌رسد که وی با تکیه بر شرائط رضایت‌مندی حامل معنا و ارتباط وی با ارزش‌های آفاقی متناسب با معنای زندگی توانسته است، از دیدگاه خویش دفاع کند و میان دو دیدگاه آفاقی و انفسی جمع‌سازواری ارائه کند. طبق دیدگاه وی، از یک سو، اگرچه، ارزش‌های اخلاقی شرط دوم را در بر دارند، یعنی ارزش‌هایی متناسب با معنای زندگی هستند ولی نیاز به شرط نخست یعنی رضایت فاعل ندارند و بدون آن هم می‌توان رفتار فرد را اخلاقی شمرد. لذا لزوماً هر رفتار اخلاقی معنادار نیست بلکه اگر رفتار اخلاقی توأم با رضایت فاعل اخلاقی گردد، معنادار خواهد شد. از سوی دیگر، مقولهٔ خوشبختی هیچ‌کدام از شروط نظریهٔ ولف را ندارند و از این‌رو، مقوله‌ای کاملاً متمایز از معناداری است. خوشبختی، شرط دوم نظریهٔ وی یعنی ارزش متناسب با معنای زندگی را ندارد بلکه احساس لذت را در انسان‌ها ایجاد می‌کند و در نتیجه، شرط نخست را هم ندارد زیرا زندگی معنادار با احساس رضایت نه احساس لذت در فرد بدست می‌آید. از این‌رو، مقولهٔ خوشبختی کاملاً از مقولهٔ معناداری متمایز خواهد بود.

۲) امتناع استفاده از تجربه بدون وجود نظریه

اگرچه، راه حل نهایی ولف قابل دسترسی به نظر می‌رسد ولی اولاً تکیه بر تجربه بدون وجود نظریه ناممکن است و همواره انسان‌ها به مدد نظریه‌های خویش از تجارب فردی و همگانی بهره می‌برند. لذا اگرچه، می‌توان در عمل زندگی معناداری داشت ولی این بدان معنا نیست که به نظریه دربارهٔ معنای زندگی نیازی نیست زیرا بدون نظریه چگونه می‌توان از معناداری زندگی در مقام عمل دفاع کرد. البته، کاملاً امکان دارد که در مواجهه با تجارب، به نظریه‌ای که به مدد آن، تجربه را تفسیر می‌کنیم، توجهی نداشته باشیم و در ضمیر ناخودآگاه ما باشد ولی این نکته

بدان معنا نیست که بدون نظریه از تجارب خویش استفاده می‌کنیم. از این رو، در راه حل ولف نوعی ساده‌انگاری نهفته است که نمی‌توان از آن دفاع کرد. ثانیاً نمی‌توان نظریه‌های آفاقی‌ای را که تاکنون عرضه شده‌اند، نادیده گرفت و گفت هیچ نظریه قابل دفاعی تاکنون ارائه نشده‌است زیرا هر یک از این نظریه‌ها ناظر به مؤلفه‌های خاصی‌اند که به مدد آن‌ها می‌توان تا حدود زیادی ارزش‌های معنادار را تشخیص داد.

منابع

- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، ۱۳۹۰، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پایا، علی، فلسفه تحلیلی، مسائل و چشم‌اندازها، ۱۳۸۲، تهران: طرح نو.
- کامو، آلبر، افسانه سیزیف، ترجمه: محمود سلطانی، ۱۳۸۵، تهران: انتشارات حامی، چاپ دوم.
- گرسگارد، کریسین، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ۱۳۷۹، ترجمه: محسن جوادی، ارغنون، شماره ۱۶.
- متز، تدئوس، معنای زندگی، دانشنامه فلسفی استنفورد، ۱۳۹۶، ترجمه: ابولفضل نوکلی شان‌دیز، نشر ققنوس.
- ملکیان، مصطفی، «هرکس باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، ۱۳۸۰، بازتاب اندیشه، شماره ۲۳.
- Stocker, Micael, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", 1976, Journal of philosophy.
- Stuart Mill, John, Utilitarianism, 1895, George Routledge & Sons, London.
- Frankfurt, Harry G, Necessity, Volition, and Love, 1998, Princeton University, New Jersey.
- Thaddeus, Metz, "Recent Work on the Meaning of Life ", 2002, Ethics.
- Taylor, Richard, Good and Evil: A New Direction, 1970, New York: Macmillan.
- Williams, Bernard, Moral Luck, 1981, Cambridge University Press.
- Wolf, Susan, "Happiness and Meaning: Two Aspect of the Good Life", 1997(a), Social Philosophy and Policy 14.
- _____ , " Meaning and Morality", 1997(b), Proceeding of the the Aristotelian Society, 97.
- _____ , The Meaning in Life and Why it Matters, 2010, Princeton University Press.
- _____ , "The Meaning in Life and Why it Matters", 2011, The Journal of Value Inquiry.

تحلیل بشر هر روزی و امکان راه بردن به اصالت از نظر هایدگر

حدیث منتظری

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین

hadismontazeri95@gmail.com

چکیده

مسئله اصالت یکی از کانونی‌ترین مباحث هستی و زمان است. به دو علت: اول آنکه انسان تنها موجودی است که، چگونه بودنش همواره برایش مسئله است و دوم آنکه: ماهیت هستی انسان وجودش است. اما وجود انسان‌ها یک تمایل دیرینه برای از دست دادن خودشان نشان می‌دهند، هدف هستی و زمان آن است که این تمایل را خنثی کند و راهی به سوی تغییر اشخاص نشان دهد، زیرا انسان در حالت اصالت می‌تواند خود بودن را بفهمد و بدین ترتیب می‌تواند معنای هستی را روشن کند.

واژگان کلیدی: هایدگر، انسان معاصر، اصالت، وارستگی

پیشگفتار

فلسفه در تلقی هایدگر یک رشته دانشگاهی و اسبابی برای وقت گذرانی‌های روشنفکرانه نیست، فلسفه امکان بنیادین اگزیستانس آدمی است. مسئله مورد توجه هایدگر این بود: تفکر دوباره به زندگی بازگشته و متعلقات خود را صرفاً در عرصه ی اگزیستانس فردی و انضمامی می‌گشاید، از همین رو هایدگر آن را صورت اعلا ی آزادی انسان می‌داند. (لوکنر: ۱۳۹۴، ص ۱۶) چنین معنایی را صرفاً در اگزیستانس خاص خود صورت می‌بخشیم. به عبارت دیگر، با عرضه زندگی خود است که می‌توانم برای پرسش: انسان بودن چیست؟ پاسخی در خور فراهم آوریم.

چرا که توانایی اختصاصی انسان برای زندگی کردن زندگی‌اش حاکی از تفرد اگزیستانس اوست. هایدگر به ما می‌گوید که گزینه‌ای به جزء این نداریم که پژوهش فلسفی را از تأمل در همین موقعیت آغاز کنیم.

هایدگر همواره به این مسئله وقوف دارد که ما پیوسته به نحوی در جهان هستیم و از این رو از افق فرهنگی خاص این جهان معنای اختصاصی زندگی خود را طرح می‌افکنیم و با همین ملاحظه است که آگاه یا ناآگاه، سر آن داریم که معنای بودن را تحدید کنیم. از جمله نشانه‌های این تحدید معنای وجود، این است که «بی معنی‌ها» را بر مبنای معیاری که از معنی به دست داده‌ایم، از دایره زندگی خود بیرون می‌رانیم و تنها آنچه را که در نسبتی بی واسطه با این معانی هستند به درون راه می‌دهیم و صرفاً غایات و نتایجی را مدنظر می‌آوریم که با دیگر مؤلفه‌های این معناداری سازگار می‌افتد.

در چنین شرایطی افق اگزیستانس خود را تنگ می‌کنیم و به سبب ترسی که از ناشناخته‌ها داریم، به هنگام مواجهه با آن‌ها خود را گم می‌کنیم.

کافیست که دل بستگی زیاده از حد به تثبیت طرح‌های مان و توسل مداوم به آن‌ها را واگذاریم و اجازه ندهیم در تصلب تدریجی آن‌ها دامن گیر شویم.

هایدگر اعتقاد داشت که هیچ چیزی به مثابه ایده آل نهایی، قطعی و حقیقی در این باره که چگونه باید زندگانی خود را سپری کنیم، وجود ندارد. اما ما با تصمیم فهم خود و انتخاب‌های خود به آنچه «همگان» می‌گویند یا آنچه «همگان» انجام می‌دهند، از آنچه درباره‌ی خودمان به عنوان موجوداتی انسانی، ضروری‌ترین است، صرف نظر می‌کنیم.

توانایی برای پذیرفتن مسئولیت درباره‌ی انتخاب شیوه خویش برای بودن، یعنی توانایی برای اصیل بودن. اما، اصیل بودن وظیفه‌ی ساده‌ای نیست بلکه هایدگر می‌گوید: «اگر من بخواهم جهان را به شیوه خویش کشف کنم، انجام آن مستلزم تلاش فراوان برای بر طرف کردن پوشیدگی‌ها و ابهامات است» چرا که شیوه‌ی هستی «دازاین» در جهان ثابت نیست و نیز همین مسئله منبع کرامت ماست. (مک کواری: ۱۳۹۱، ص ۴۴)

طرح از هستی اصیل و امکان راه برد به آن در هستی و زمان

دازاین نقطه آغاز پژوهش هایدگر است. او می‌گوید که دازاین سوژه‌ای خود بر ساخته نیست که از ایده‌ها و جهان اطراف خود مستقل باشد. دازاین در بنیادی‌ترین حالت یک-در-جهان بودن است.

بدون جهان دازاین نمی‌تواند وجود داشته باشد و آن چه دازاین هست تنها می‌تواند آن طور که جهان عمل می‌کند، از جهان استنباط شود (مارک راتال: ۱۳۸۸، ص ۶۴)

دقیق‌تر سخن بگویم، جهان چه است؟

جهان آنی است که در آن خود را می‌یابیم، چیزی مثل سبکی خاص از سامان بخشیدن فعالیت‌ها و نسبت‌ها و یا چیزها و مردم پیرامونمان.

هایدگر اظهار می‌کند دازاین برای فهم یک جهان چیزها را بر حسب توانایی هستی که به سبب آن او خودش است انجام می‌دهد.

وقتی در جهان سکونت دارم، مقیم یکی از این طریقه‌های بودن هستم و از این به بعد هرکار دیگری می‌کنم تا آن شیوه‌ای شوم که مطلوب من است (مارک راتال: ۱۳۸۸، ص ۴۱).

اکنون هر چیزی در جهان بر حسب این تصمیمی آشکار می‌شود که من درباره‌ی وجودم گرفتم. به عبارت دیگر، جهان وجهی دو سویه دارد: از طرفی تنوعی از امکانات و ابزارها، سبک‌ها و هنجارهای متفاوتی را می‌گشاید و راه‌هایی را به دازاین ارائه می‌کند که در آن او می‌تواند باشد و از طرفی دیگر معیاری به ما می‌دهد که تنها می‌توانیم خود را تسلیم آن کنیم. در نتیجه: نوع هستی که ما داریم، نحوه‌ای که خود را ظاهر می‌کنیم و زندگی خود را می‌گذرانیم، کاملاً و بطور جدایی ناپذیری مبتنی بر حالتی از جهان است که خود را در آن می‌یابیم.

چون دازاین هیچ طریق ثابتی برای آن چیزی ندارد که باید باشد، آن چه هست همیشه محصول پیچیده از تصمیماتی خواهد بود که می‌گیرد.

همانطور که پیداست، هستی و زمان برای شیوه‌ای که ما درباره‌ی چیزی می‌اندیشیم که معنای انسان بودن می‌دهد مفاهیم زیادی دارد. (مک کواری: ۱۳۹۱، ص ۳۲)

هایدگر گمان می‌کند لازم است پیش از هرگونه اقدامی، تحلیل هستی‌شناسانه‌ای از دازاین فراهم کنیم.

باید روشی از دسترسی و گونه‌ای از تفسیر را برگزینیم که این سابقه (دازاین) بتواند خود را در خود و از خودشان دهد و این به معنای نگرستن به دازاین در هر روزینگی میانگین آن است. (سجویک: ۱۳۹۴، ص ۱۹۴)

بودن دازاین به منزله‌ی بودن با_ دیگران

دازاین در جهانش وجود دارد به طوری که به آن می‌پردازد و به جهت آن که جهان از دیگران نیز تشکیل شده بودن دازاین به منزله‌ی بودن با_ دیگران است.

دیگران کیستند؟ دیگران آن چیزی هستند که انجامش می‌دهند. به عبارت دیگر، فعالیت‌های عملی آن‌ها در نسبت با ما، موجب تعریف آن‌هاست (مارک راتال: ۱۳۸۸، ص ۷۵)

فرد منتشر، اصلا خود همگان است، او انجمن، نهاد و سازمان‌ها و موقعیتهای اجتماعی است که او را تحت سلطه‌ی محض خود قرار داده‌اند و عملا از انتخاب حقیقی محروم‌ش کرده‌اند.

دلیل این که ما غالبا غیر اصیل هستیم مضاعف است.

نخست این است که ما تابع فشار همسطح کننده از آدم هستیم فشاری برای دنباله روی و هم‌رنگی با جماعت، دوم این است که خود فرد، تمایلی متمایز دارد به همراهی برای میان‌مایگی چرا که ما از فاصله داشتن از جماعت دل‌نگران می‌شویم. ما پیرو هنجارهای عمومی هستیم و نیز این مسئله ما را از اضطراب فهم خودمان به عنوان موجودی یگانه می‌رهاند. (Jualian young, "Death and Authenticity")

این مستحیل شدن در دیگران از نظر هایدگر وجه دیگری هم دارد و آن فروکاسته شدن امکانات دازاین است. وقتی دیگران بار انتخاب‌های دازاین را از دوشش بر می‌دارند در این شرایط او بر حسب تفسیر شدگی شایع زندگی می‌کنند.

با همه‌ی این ملاحظات، هایدگر می‌گوید ما هرگز محکوم به هم‌ریختی نیستیم. درست است که مسائل مطرح شده ساختار جهان هرروزه‌ی دازاین هستند ولی این ساختار چگونگی زندگی ما را به منزله‌ی دازاین منفرد تقریر نمی‌کند، بلکه صرفا شرایطی را تصریح می‌کند که هرروزه‌ی ما را در بر می‌گیرد و بدین طریق صرف ساختن ما به آن چه هستیم می‌شود.

حال پرسش اصلی بر سر این مسئله است که دازاین چگونه می‌تواند از درافتادگی به در آید؟ بودن در جهان دازاین به صورت دامن‌های از امکانات فهمیده می‌شود و نه یک حالت معین از بودن امکاناتی که فرد منتشر می‌دهد امکاناتی نیست که دازاین انتخاب کرده باشد.

ناخود بودن و غیر اصیل بودن دازاین به واسطه‌ی اهمال در انتخاب خواست‌ترین امکانات خود است. ما باید این اهمال را جبران کنیم و باید انتخاب را انتخاب کنیم (سجویک: ۱۳۹۴، ص ۲۰۳)

در اینجا هایدگر ما را وارد یک رهیافت تازه می‌کند که در آن وجود سقوط کرده و غیر اصیل را به وجود حقیقی و اصیل تبدیل می‌کند و آن ندای وجدان است. ندای وجدان نه امری متعالی است و نه صدای جامعه است و نه دعوت به ارزشی می‌کند.

ما باید کارکردی از وجدان به نحو پدیدار شناختی را روشن سازیم که مورد توجه هایدگر است.

ندا دازاین را به خود فرا می‌خواند. ندا چیزی به دازاین نمی‌دهد. ندا نمی‌گوید چنین زیستن و چنین کردن اصالت آور است، ندا درونی‌ترین امکان دازاین است، ندا هیچ اطلاعاتی درباره‌ی واقعه‌ها نمی‌دهد، ندا در سکوت با دازاین سخن می‌گوید.

گوش دادن به ندا برای دازاین نوعی اهمیت مصمیت است.

مصمیت یعنی به خود مجال فرا خوانده شدن دادن برای برون آمدن از گم‌گشتگی در دیگران بر این اساس ما می‌توانیم حالتی اصیل و ناصیل را از وجود برگزینیم: می‌توانیم خود «آنها» را پذیرا باشیم یا می‌توانیم این گزینه را تصدیق کنیم که کیستی ما موضوعی است که در موردش نگرانیم.

در نظر هایدگر ما از امر مشترک و همگانی حرکت می‌کنیم و باید به سوی امر شخصی پیش برویم و تنها بدین‌سان است که به مرتبه و مقام در خور خویش می‌رسیم، انسان‌هایی مسئول و مختار. (وارنوک: ۱۳۹۲، ص ۴۲)

اصالت و فردیت باید حاصل شود تنها در صورتی که تحت تاثیر ندای وجدان و پیش روی در امکانات خود و همچنین نهایی‌ترین امکان خود یعنی به جانب مرگ بودن در مقام امکان خاص خویش رو کنیم.

در نهایت او به ما می‌گوید: اصالت‌ورزی واقعی درک این قدرت است که افکار پیشین را دریابیم و دریافته‌ها را تحمل کنیم و آنچه را که در خفا تحمل کرده‌ایم، به بالندگی برسانیم. آن‌گاه این افکار، خود به آنجا می‌رسد که به آن تعلق دارد، به آن چیزی می‌رسد که آن را در امر آغازین می‌نامم. آن‌گاه شور اصیل تفکر و در اصل شور انسان به امر عاری از منفعت پیوسته بیشتر می‌شود. اما در حقیقت هرگام در راه تفکر تنها تلاشی محسوب می‌شود برای آن که انسان را متفکرانه، دریافتن مسیر ذات خویش هم‌یاری کند. (هایدگر: ۱۳۸۵، ص ۱۷)

نتیجه‌گیری

هایدگر در جایی انسان را در پرتوی انکشاف با وجود اصیل می‌داند و در جایی دیگر می‌گوید اهمیت هستی اصیل در آن است که انسان دیگر بار معنای وجود را در می‌یابد. از آن روست که پایان برای هایدگر همان مراجعت به امر آغازین است. از نظر هایدگر برای انسان‌هایی که به اصالت خویش فکر می‌کنند سه ساحت منتخب پیش روست.

۱- آن‌ها این واقعیت را تصدیق می‌کنند که در یک سنت وجود دارند یا باید آن سنت را تأیید کنند یا به نوعی تغییرش بدهند.

۲- آن‌ها قاطعانه به موقعیت‌های جدید شکل می‌دهند تا طرح‌هایی را که انتخاب کرده‌اند عملی کنند.

۳- آن‌ها برای خودشان عوامل و شرایطی را که به سمت انتخاب یک امکان و نه انتخاب‌های دیگر سوق داده می‌شود بیان کنند.

هایدگر انواع طرح‌هایی را که انسان‌ها می‌توانند انتخاب کنند محدود نمی‌کند و فقط شیوه‌ای را که با آن مردم طرح‌های‌شان را اجرا می‌کنند حد و حدودی می‌بخشد.

منابع

- ۱- لوکز آندرئاس، (۱۳۹۴)، درآمدی به وجود و زمان، احمد علی حیدری، تهران، علمی
 - ۲- مک کواری جان، (۱۳۹۳)، مارتین هایدگر، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس
 - ۳- هایدگر، (۱۳۸۵)، معنای تفکر چیست؟، فرهاد سلمانیان، مرکز
 - ۴- وارنوک مری، (۱۳۸۶)، اگزیستالیست و اخلاق، مسعود علیا، تهران، ققنوس
5. Jualan young, "Death and Authenticity", in Jeff Malpas C.Solomon, Death and Philosophy Routledge, 1998, PP12-19.

مبانی فهم اجتماعی زبان دین از منظر شهید صدر

سیده حورا موسوی

دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام

h.mousavi1993@gmail.com

چکیده

شهید صدر دو جنبه برای معرفت بشری ذکر می‌کند. جنبه گزاره‌ای که با صدق منطقی مرتبط است و جنبه ذهنی فاعل شناسا که با صدق موضوعی مرتبط است. نگاه وی به «صدق موضوعی» مهم‌ترین مبنای نظریه «فهم اجتماعی زبان دین» می‌باشد. کاربست نظریه صدق موضوعی در جامعه‌شناسی معرفت ایشان، در زبان دین، منجر به «فهم اجتماعی زبان دین» خواهد شد که معناداری زبان دین را از طریق فهم اجتماعی انسان بازتعریف می‌کند و نظریه کارکردی نوینی را ارائه می‌دهد.

کلیدواژه: واقعیت اجتماعی، صدق موضوعی، فهم اجتماعی زبان دین، انسان اجتماعی، شهید صدر.

مقدمه

دیدگاه شهید صدر بر «فهم اجتماعی نص» عموماً با تأکید وی بر لزوم فقه اجتماعی و توسعه‌ی امکانات اجتهاد از فقه فردی به فقه اجتماعی، فهم شده است. توجه وی به نقش زمان و مکان در اجتهاد و تحول فقه در این فهم بی‌تأثیر نیست اما به نظر می‌رسد، این فهم از لوازم این نظریه است. مبنای این نظریه در نگاه‌های معرفت‌شناسانه‌ی وی در کتاب *أسس المنطقیه للاستقراء* قابل پیگیری است. او در بنیان‌های معرفت‌شناسی خود از ابتدای تعریف «واقعیت» و انواع «صدق»، به واقعیات اجتماعی و نقش ذهنیت مدلل، توجه کرده است. قابل توجه است که او هدف نگارش کتاب خود را پایه‌گذاری معرفت‌شناسی نوینی می‌داند که در معرفت دینی قابل استفاده باشد. در این نوشتار به مبانی معرفت‌شناسانه‌ی نگاه وی در خصوص فهم اجتماعی زبان دین می‌پردازیم.

۱. طرح صدق موضوعی در کنار صدق منطقی

شهید صدر معرفت‌شناسی خود را با ذکر دو جنبه از ساختار شناخت بشری آغاز می‌کند و خود آن را «نقطتان رئیسیان فی تفسیر المعرفه» می‌نامد. (الصدر، ۱۴۳۴، ص ۱۵۹) این دو جنبه، جنبه ذاتی و موضوعی معرفت است. جهت ذاتی، مربوط به ادراک فاعل شناسا و ذهنیت وی و حالتی است که در درون او اتفاق می‌افتد و جهت موضوعی، قضیه‌ی درک شده است که واقعیتی مستقل از مدرک دارد. بنابراین، در این دو جهت معرفتی، با حالت ادراکی و محتوای ادراکی مواجه هستیم و به تناسب این دو جهت معرفتی دو نحوه توالد و استنتاج معرفتی در معرفت بشری وجود دارد. این دو نحوه صعود معرفتی در معرفت‌شناسی شهیدصدر، توالد موضوعی و توالد ذاتی نام دارد. منظور از توالد موضوعی این است که بر اساس تلازم واقعی و منطقی میان دسته‌ای از گزاره‌ها و یا مسائل، معرفت جدید تولید می‌شود. به بیان دیگر در توالد موضوعی، افزایش و تولید معرفتی از معرفت دیگر از راه ارتباط منطقی قضایا صورت می‌گیرد. مراد از ارتباط منطقی، تلازمی واقعی است که میان برخی گزاره‌ها وجود دارد و از این تلازم، معرفت سومی حاصل می‌شود. روش قیاسی در علوم انسانی از زمره‌ی این توالد موضوعی است. استاد شهید، علاوه بر پذیرش این نوع معرفت‌زایی که از ارتباط واقع قضایا با یکدیگر حاصل می‌شود و ویژگی‌های مدرک در آن بی‌تأثیر است؛ به توالد معرفتی دیگری قائل‌اند و آن توالد ذاتی است. وی این توالد را که مرتبط با حیث ذهنیت مدرک است نیز، توالدی یقینی و حجیت‌بخش می‌داند. او هردوی این جنبه را در صورت‌بندی معرفت‌های بشری دخیل دانسته و مکتب عقلی و تجربی را غافل از هریک از آنها می‌داند. مکتب عقلی از جنبه‌ی ذاتی معرفت بی‌بهره است و مکتب تجربی از جنبه‌ی موضوعی آن. اما مکتب ذاتی که مورد قبول شهید صدر است، با توجه به این دو جنبه هم به توالد موضوعی قائل است و هم به توالد ذاتی. (همان، ص ۱۶۰-۱۶۱) از این منظر صدق از معنای منطقی و گزاره‌ای خود که مطابقت مفهوم ذهنی با واقع گزاره‌ای است به معنای دیگری میل می‌کند که در آن تلازمات میان فهم‌ها اهمیت دارد. از این رو، «زبان» تنها حاصل از مطابقت مفهومی صورت‌های ذهنی قلمداد نمی‌شود بلکه ملازمات و تجربه‌های توالد ذاتی معرفت در آن وارد می‌شود.

۲. آغاز احتمالی شناخت و حدس اجتماعی

شهید صدر هم‌چون سایر معرفت‌شناسان مسلمان برای شناخت آغاز قائل است. او با نقد چاره‌سازی رایج‌چیناچ^۱ به منظور بی‌نیازی از سرآغاز، بر اساس احتمالی دانستن همه‌ی شناخت‌ها و تفسیر احتمال به ثبات نسبت تکرار در گذشته به آینده، این عقب‌گرد بی‌انتهای را محال دانست

1 Hans Reichenbach (1891-1953) simultaneous with Rodolph Carnap

(همان، ص ۵۷۲-۵۶۹) روشن است که معرفت‌شناسی شهید صدر، مبنای گروهی را در سیر معرفت‌بشری نظریه مقبول دانسته است و از شبکه‌ای بودن باورها و دیدگاه انسجام‌گرایانه فاصله گرفته است. هرچند شهید صدر تصریح کرده‌اند که سرآغاز شناخت اولی است و استدلالی نیست؛ اما متذکر شده‌اند که هیچ ضرورتی ندارد پایه‌های شناختی برای نظام استقراء همیشه به طور یقینی باشد بلکه ممکن است گاهی شناخت پایه، احتمالی باشد. (همان، ص ۵۷۴) بنابراین، این پایه‌ها در معرفت‌شناسی شهید صدر برخلاف دیدگاه مشهور، اعم از یقینی و احتمالی است و منحصر در یقینیات نیست. این مبنا و پذیرش شناخت احتمالی در شروع شناخت در پیوند با نگاه وی به «حدس اجتماعی» ما را به کاربرت این نظریه در زبان دینی می‌رساند. او در کنار حدس منطقی، «حدس اجتماعی» را که برگرفته از آگاهی عامل‌شناسا از تحولات اجتماعی است آغاز کار می‌داند. (الصدر، ۱۳۹۳، صص ۵۰۲-۵۰۱)

با بیانی که از تحلیل نظر شهید صدر درباره‌ی پایه‌های معرفت صورت گرفت، می‌توان مبنای گروهی مورد قبول او را نوعی مبنای گروهی معتدل^۱ نامید. مبنای گروهی معتدل معتقد است برای اینکه باوری مبنا باشد و معرفتی حجیت بخش را تولید کند، لازم نیست از ابتدا خطاناپذیر، تردیدناپذیر یا تصحیح‌ناپذیر باشد؛ بلکه باید فی حد ذاته محتمل باشد. وی در کنار پایه‌های بدیهی یقینی هم‌چون، اصل امتناع تناقض و بدیهیات نظریه‌ی احتمال، از پایه‌های بدیهی احتمالی نظیر خودآگاهی حسی سخن به میان می‌آورد. (الصدر، ۱۴۳۴، ص ۵۷۴) براساس اصل بدیهی خودآگاهی حسی انسان، معرفت بشری می‌تواند از راه استقراء، تلازمات بین معرفت‌های خود را محاسبه و محتمل کند. بنابراین، او تجارب و حدس اجتماعی را در نظام معرفت‌شناسی خود دخالت داده است. و هنگامی که از جریان معرفت‌شناسی استقرایی خود در معرفت‌های دینی سخن می‌گوید، (الصدر، ۱۳۹۸، ص ۳۷-۲۸) این منظور را مورد توجه داشته است.

۳. کاربرت مبنای صدق و شناخت احتمالی اجتماعی بر «زبان دین»

با توجه به اینکه شهید صدر مبانی فهم در معرفت‌شناسی خود را با تجربه و حدس اجتماعی گره می‌زند، از نظریاتی که صرفاً «وضع» و دلالت‌های وضعی و سیاقی را مبنای تفسیر زبان دینی می‌دانند، فاصله می‌گیرد. او «استعمال اجتماعی» را در پروسه‌ی فهم وارد می‌کند. براساس نظام معرفت‌شناسی او می‌توان از استقرای فهم اجتماعی درباره متون دینی سخن گفت. او این سوال مهم را مطرح می‌کند که آیا دلالت لفظی و وضعی و سیاقی برای فهم یک نص دینی کافی است یا خیر؟ (الصدر، ۱۴۲۸، صص ۱۸۰-۱۸۶) او به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد و قائل است

که آگاهی از زمینه‌های ذهنی اجتماعی در دریافت معنا دخالت دارد. مسأله‌ی مناسب موضوع و حکم در فقه به همین امر بازگشت می‌کند. او قائل است اگر در کنار یک نص، یک برداشت عمومی وجود داشته باشد، مرزهای حکم را محدود یا وسیع تر می‌سازد. مبنای این امر نیز حجیت ظهور است و شارع نیز آن را مورد تأیید قرار داده است. (همان، ص ۱۸۸) اکنون فارغ از نگاه علم اصول، توجه به مبانی معرفت‌شناسانه‌ی این امر، ما را رهنمود می‌کند به این ایده که صدر دلالت‌های وضعی و سیاقی نص دینی را مرتبط با صدق گزاره‌ای و بخشی از منبع معرفت بشری می‌داند. او بر اساس مکتب ذاتی که پیش از این توضیح داده شد، دریافت‌های اجتماعی و فهم عمومی را که مرتبط با صدق موضوعی است، قسمتی از معرفت بشری و در فهم زبان دینی دخیل می‌داند. او در جمع عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی این چنین عمل کرده است و مکتب ذاتی را فراتر از این دو طیف می‌داند.

نتیجه‌گیری

نظریه‌ی «فهم اجتماعی نص» از سوی شهید صدر، تفسیری در علم اصول دارد. این تفسیر با اصل حجیت ظهور و نیز مناسبت میان حکم و موضوع درباره‌ی این نظریه و با هدف تحول در اجتهاد و سامان دادن فقه اجتماعی، سخن می‌گوید. دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه‌ی شهید در کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء، ما را متوجه مبنای این نظریه می‌کند. او که بنیان معرفت‌شناسی مطلق خود را در معرفت‌شناسی دینی نیز کارآمد می‌داند، با مطرح کردن دو جنبه از معرفت بشری این بحث را منقح می‌کند. او «صدق موضوعی» را در کنار صدق منطقی در فهم متن مطرح کرده و نیز با «مبنای معتدل» خود، برای تجربه و فهم اجتماعی جایگاهی همچون ملجأ شروع فهم در پایه‌های معرفت ذکر می‌کند. او پایه‌های معرفت بشری را اعم از یقینی و «احتمالی» می‌بیند. احتمالی که بر اثر افزوده شدن شواهد و تجربه زیستی و اجتماعی تقویت می‌شود و همچنین باعث تشکیل علم‌های اجمالی در جهت پویایی اجتهاد را می‌دهد. این دو مبنا نشان می‌دهد که شهید فهم اجتماعی زبان دین را نه تنها در دلالت‌های ظهوری و عرفی آن می‌بیند، بلکه اساساً شکل‌گیری معرفت دینی و مواجهه‌ی انسان اجتماعی با نص را تعاملی می‌داند. به این معنا که او کارکرد متن دینی را در مفاهمه با اذهان بشری و با شکل‌گیری ابتدایی مسأله از سمت انسان، معنا می‌کند. این نگاه علاوه بر سازگاری با مبانی معرفت‌شناسانه‌ی وی، با روش تفسیر موضوعی و ایده «استنتاج» متن بر اساس نیازهای انسان نیز در انسجام و تلائم است.

الصدر، سید محمدباقر، (١٤٣٤) الأسس المنطقية للأستقراء، قم، مركز الابحاث و الدراسات
التخصصية للشهيد صدر.

الصدر، سید محمدباقر، (١٣٩٨) المرسل و الرسول و الرساله، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.

الصدر، سید محمدباقر، (١٤٢٨) ومضات، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر.

الصدر، سید محمدباقر، (١٣٩٣) بارقه‌ها، ترجمه سید امید مؤدنی، قم: دارالصدر.

عالم از دیدگاه هیدگر و ابن عربی

مریم پرویزی

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی

Maryam_parvizi@atu.ac.ir

چکیده

در نوشتار حاضر سعی بر آن است تا تطبیقی میان عالم از دیدگاه هیدگر و ابن عربی برقرار شود. در این راستا با واکاوی سخنان این دو، ابتدا با بیان روش پدیدارشناسانه هیدگر و بیان عالم داری نزد وی با تکیه بر عنصر دازاین و سپس با بیان روش عرفانی ابن عربی در شناخت انسان و عالم موضوع مقاله را به پیش بردیم. در پایان با بررسی نظرات آنها به نتایجی دست یافتیم که با بیان آن مجالی برای تحقیق بیشتر در مقایسه تطبیقی بین آرا فیلسوفان غربی و فیلسوفان عارفان مسلمان به دست خواهد آمد.

واژگان کلیدی: هیدگر، دازاین، ابن عربی، انسان، عالم.

مقدمه

هیدگر برای شناخت دازاین به سراغ روش پدیدارشناسی می‌رود و معتقد است برای درک پدیدارشناسانه باید هرگونه تصویر قبلی از آدمی را کنار بگذاریم و او را به همان گونه‌ای که در زندگی عادی و معمولی‌اش ظهور می‌کند فهم و شناسایی کنیم.

در این مقال فرصت آن است که نگاه یکی از عارفان جهان اسلام (ابن عربی) را به بحث عالم و چگونگی شناخت عرفانی او را با هیدگر که گویی بیشتر از هر فیلسوفی به این موضوع توجه کرده است، بررسی کنیم. هیدگر با روش پدیدارشناسی خود به شناخت وجود و عالم و با عنصری به نام دازاین می‌پردازد که این موضوع در نگاه ابن عربی با بحث انسان‌شناسی گره خورده و با روش عرفانی به پیش می‌رود.

روش پدیدارشناسی هیدگر

زندگی هیدگر به سه دوره تقسیم می‌شود: هیدگر اول که موضوع فلسفه را معرفی دربارۀ شناخت وجود می‌دانست و می‌گفت فلسفه هستی‌شناسی عام پدیدارشناسانه است. هیدگر میانی

که موضوع فلسفه را عدم می‌دانست و هیدگر متاخر که آن را گشودگی می‌دید. انسان در جهان وجود دارد. «در جهان بودن» صفت اصلی وجودی انسان است (مک کواری، ۱۳۷۶: ۶۹ و ۷۰). فلسفه هیدگر در مجموع درباره افق پرسش درباره هستی است.

هیدگر پدیدارشناسی را یک آیین فلسفی نمی‌شناخت: «فصل مشترک پدیدارشناسان شاید فقط این نکته است که پدیدارشناسی را یک رویکرد فلسفی دانسته‌اند که مسائل گوناگون فلسفی را از راه توصیف انواع تجربه‌های انسانی پیش می‌کشد» (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۵۸). در راه پدیدارشناسی طبق شعار هوسرل "به سوی خود چیزها" نخست باید هر نظریه و نظام فکری که در مورد امر مورد تجربه ما ارائه شده است را کنار بگذاریم و بگذاریم خود آن امر را برای ما بگشاید (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

هیدگر در هستی و زمان می‌گوید: «امکان دادن تا آن چه خود را می‌نمایاند از طریق خودش دیده شود، درست به همان راه و روشی که در آن خود را از طریق خود می‌نمایاند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۸)

عالم‌داری نزد هیدگر (نسبت عالم و دازاین) هیدگر می‌گوید که ساختار وجودی انسان نه در خود بلکه در حقیقتی بیرون از خویش معنا می‌یابد و وجود انسان همواره در بیرون از خویش قیام دارد.

آرا هیدگر به نسبت میان دازاین با همین عالم محدود می‌شود و فراتر نمی‌رود. وی در عالم از مراتب هستی سخن نمی‌گوید. هیدگر با تبیین «رابطه من با عالم» نسبت دازاین با وجود را تعریف می‌کند. در هیدگر دازاین با عالم (عملی) است. دازاین، دازاین بودنش در عالم داشتن است.

هیدگر ۴ عالم را از هم تمیز می‌دهد: الف) اشیا فرادستی یک عالم را تشکیل می‌دهد. ب) عالم دیگری که شامل اشیا نیست مثلاً عالم ریاضیدان‌ها (ج) حیث اگزستانسیالی دازاین است. عالم انضمامی است و نسبت من آن را می‌سازد و ساخته من نیست. د) عالم اگزستانسیل، که Being With وجه دیگری از عالم داشتن است. در هیدگر «نسبت با»، بسیار مهم است زیرا دازاین همیشه دل مشغولی نسبت به دیگران دارد.

معانی عالم در کتاب هستی و زمان

جهان می‌تواند به عنوان مفهومی اونتیکی بر همه هستنده‌هایی که می‌توانند به نحو فرادستی در جهان باشند، دلالت می‌کند.

به عنوان اصطلاحی اونتولوژیکی بر هستی هستنده‌های مورد ۱ عمل کند که در این صورت جهان منطقه‌ای است که هستنده‌هایی درون آن قرار دارند.

جهان به معنای اونتونیک‌ی به عنوان چیزی که "در آن" دازینی واقع شده است. این جهان دلالتی اگزستانسیل و ماقبل اونتولوژیکی دارد. جهان در این جا شامل امکان‌های مختلفی من جمله (جهان عمومی و جهان خانگی) ما است.

جهان مشخص کننده مفهوم اونتولوژیکی - اگزستانسیال جهانیت است. هیدگر متقدم و متأخر معتقد است که دازین به واسطه ارتباط و نسبتی که با عالم دارد، دازین است. «مراد هیدگر از عالم داشتن دازین اشاره به برآیند برآمده از نسبت انسان با خود، با دیگران، با هستی، با اشیا و ابزار اطراف خود است. هیدگر بر این برآیند نام عالم یا جهان، می‌گذارد» (اسدی، ۱۳۸۶: ۴۶۱).

در هیدگر متأخر رابطه دازین و عالم دو سویه است و با گشودگی دازین است که عالم از شیئیت صرف بیرون می‌آید و دازین هم موقعی دازین است که عالم داشته باشد. شناسایی وجود دازین، به عنوان یک هستی - در - عالم است. این «در بودن» با در جایی (مکانی) بودن متفاوت است. این به معنای وجود - در - عالم و امکان داشتن مواجهه دازین با هستی و متعلقاتش است؛ چنانچه نزد دازین هم خودش و هم موجودات حضور دارند. همین مواجهه با دیگران، دلیل عالم داشتن دازین است. عالم داشتن وجه اگزستانسیال و ساختار وجودی دازین است. به نظر هیدگر به تعداد انسان‌ها عوالم مختلف وجود دارد.

روش عرفانی ابن عربی در شناخت انسان و عالم

ابن عربی پایه‌گذار عرفان نظری در جهان اسلام است. عرفان با مفهوم خاص، راه یافتن به حقایق اشیا و شناخت حقیقه الحقایق به طریق کشف و شهود است (بیات، ۱۳۷۴: ۱). انسان در منطق و فلسفه حیوان ناطق است ولی برای اهل عرفان من جمله ابن عربی آینه تمام‌نمای صفات حق تعالی است. به گونه‌ای که شناخت او منجر به شناخت خدا می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۴۹).

در عرفان، عالم به معنای هرآنچه غیر خدا است، می‌باشد. به نظر عرفا، عالم وسیله‌ای برای شناخت خداوند از جهت اسماء و صفات است.

ابن عربی با بیان ارواح مهیمه می‌گوید اولین تجلی حق پس از الوهیت و ربانیت و عینیت تعینات علمی (ظهور به صفت علم و اراده) ارواح مهیمه است که غرق در هیمن و محو گشته در حق بوده و جزحق چیزی نمی‌دانند. سپس عنصر اعظم، ماده عالم است و در ارواح مهیمه قرار دارد. از دانش به عالم تدوین در اولین قدم عقل اول را بیان می‌دارد. «وجعلنا من الماء کل شی حی» (انبیاء: ۳۰). عنصر اعظم ماء است که مرکزیت عالم است و عالم از آن شروع شده است.

چینش نظام هستی از دیدگاه ابن عربی

اولین مرتبه عقل اول است: سیطره یافته بر تمام حقایق کلی عالم و صورت‌های آن، به منزله عالمی کلی و معرف اسم رحمان است.

سپس نفس کلی: مرتبه پسین عقل اول است. (لوح محفوظ یا عرش عظیم، اول موجود البعائی منفعل از عقل اول است (ابن عربی، بی تا: ۳۹۹).

اگر عقل اول دربردارنده تمام حقایق به طور کلی و صور آن‌ها باشد، نفس کلی را می‌توان این گونه بیان کرد که همان حقایق را به شکل جزئی به ظهور می‌رساند. عقل اول را ام‌الکتاب و نفس کلی و کتاب مبین (به جهت بیان با تفصیل) خوانده باشد.

درواقع نفس کلی دربردارنده تمامی آنچه در عقل اول است به تفصیل می‌باشد.

به گفته ابن عربی انسان کامل که مجموعه‌ای از اسما الهی است در رتبه روح به طور اجمالی و در قلب به طور تفصیل عالمی کلی است که تعبیر از همان عقل اول و نفس کلی است. هر فردی در عالم نشانه‌ای از اسما الهی است و هر اسمی به خاطر اتصال به ذات نهایی همه اسما را داراست. پس هر فردی در عالم، خودش عالم است.

حضرات پنجگانه حقیقت وجود نزد ابن عربی

قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم حقیقت وجود را در پنج حضرت کلی می‌آورد که هر کدام را عالمی است:

حضرت غیب مطلق، اولین حضرت و حضرت کلی است. دارنده عالم اعیان ثابت است. حضرت شهادت مطلق به بیانی در مقابل حضرت غیب مطلق است و دارنده عالم ملک است. حضرت سوم حضرت غیب مضاف است که خود به دو گروه تقسیم می‌شود و هر گروه عالمی دارد. یکی نزدیک‌تر به غیب مطلق و دارنده عالم ارواح جبروتی و ملکوتی و نفوس مجرد و دیگری نزدیک به عالم شهادت و دربردارنده عالم مثال است.

حضرت پنجم حضرت جامع عالم‌های چهارگانه است که دارنده عالم انسانی است و جامع‌ترین عالم‌ها و همه آنچه در آنها است (قیصری، ۱۳۶۳: ۷۷).

«...بنابراین عالم ملک، مظهر عالم ملکوت است و آن، همان عالم مثال مطلق می‌باشد؛ این عالم، مظهر عالم جبروت یعنی عالم مجردات است؛ عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابت است؛ این عالم، مظهر اسما الهی و حضرت واحدیت است و حضرت واحدیت مظهر حضرت احدیت می‌باشد» (قیصری، ۱۳۶۳: ۷۸).

ابن عربی می‌گوید انسان عالم کون جامع است که وجودش در بردارنده باطن و ظاهر، غیب و شهادت و الهیت و خلقت است. بدین جهت تنها انسان مظهر کامل خداوند است (قیصری، ۱۳۶۳: ۲۸).

وی می‌گوید حقیقت انسان کامل (حقیقت محمدیه) رب الارباب است. چهره‌های انسان کامل (روحانیت و بشریت) است.

ابن عربی می‌گوید: انسان موجودی است که جامع جمیع اطوار وجود است و سر خلقت همین است. هفتاد هزار حجاب که همان هفتاد هزار عالم است، در نهاد انسان موجود است که به حسب هر عالمی انسان را دیده‌ای است که بدان دیده آن عالم را مطالعه می‌کند. جمیع این عوالم در دو عالم غیب و شهادت یا ملکوت و ملک یا باطن و ظاهر یا روحانی و جسمانی محصور است یعنی انسان جامع این دو عالم است و دارای «قلب» است که واسطه بین جهان غیب و شهادت است. که قلب واسطه بین جهان غیب و شهادت است (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۵۲). ابن عربی می‌گوید: «حقیقت و سرشت آدمی است که بین باطن و ظاهر جولان می‌کند.» وی می‌گوید اگر انسان نبود، اسما حسنی الهی به مرحله ظهور نمی‌رسید (ابن عربی، بی‌تا: ۳۶ - ۴۱).

در رساله احدیت، به ابعاد نامتناهی وجود انسان اشاره کرده است. وی می‌گوید انسان کامل یگانه است چنانکه خداوند عالم یگانه است. چون او آئینه تمام نمای خداوند است. عالم وجود با وجودش آغاز شد و به وجودش پایان رسد. وجودش ادله بر وجود خدایش است (فص - محمدی: ۲۱۴).

ابن عربی از ۴ عالم و وحدت در آنها سخن می‌گوید:

عالم نفوس: مثال حضرت ابراهیم را می‌آورد که او در واقع خود را قربانی می‌کرد، خدا شما را از نفس واحد آفرید.

عالم طبیعت: صحنه افول و زایش پدیده‌ها، از لحاظ صورت متفاوت‌اند ولی طبیعت یکی است.

عالم اسما: اسم به لحاظ دلالت بر ذات عین مسمی است و به لحاظ معنی خاص خود غیر از مسمی است. همه اسما به آن ذات یگانه بر می‌گردند.

عالم رمز و نماد: او خواب را نموداری از عالم خیال می‌داند و عالم خیال، عالم نمادها و رموز و اسارات است.

نتیجه‌گیری

۱) در هیدگر انسان همان دازاین است که در ابن عربی آئینه تمام نمای صفات حق تعالی است.

۲) هیدگر نسبت دازاین را با همین عالم ملموس مطرح می‌کند چنانچه عوالم ابن عربی روحانی است و عالم ملموس نسبتی با عالم روحانی دارد. هیدگر با دازاین به عالم بالا نمی‌رود

چون به عالم بالایی قائل نیست. فقط در بحث سعادت و شقاوت، گویی به عالم دیگری اخلاقی قائل می‌شود.

۳) هیدگر از مراتب هستی سخن نمی‌گوید در حالیکه ابن‌عربی هستی را دارای طبقات و چینش‌های جداگانه می‌گوید آنچنان که گفته شد برای هر طبقه روح و عالمی در نظر می‌گیرد. ۴) ابن‌عربی بنا بر عرفان خویش انسان را مظهر خدا می‌داند که به اتصال او می‌رسد و خلیفه الله است. عالم وجود با وجود انسان آغاز می‌شود و با وجودش به پایان می‌رسد. وجودش ادله وجود خدایش است. در هیدگر اصولاً درک دازاین بدون درک نسبت آن با عالم غیرممکن است ولی در ابن‌عربی گویی عالم با وجود انسان آغاز می‌شود و درک عالم بدون درک انسان غیرممکن است.

منابع

قران کریم.

ابن عربی، فتوحات مکیه. (بی تا). لبنان: دار التراث العربی.

.....، عقله المستوفر. (بی تا). بی جا: بی تا.

احمدی، بابک. (۱۳۸۱). هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: نشر مرکز.

اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۶). حدیث آرزومندی (بررسی آرای انسان شناسانه هیدگر و

ملاصدرا). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

بیات، محمد حسین. (۱۳۷۴). مبانی عرفان و تصوف. تهران: انتشارات دانشگاه علامه

طباطبائی.

سبحانی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: نشر زبان و

فرهنگ.

قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۶۳). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیر.

لوکنر، آندرئاس. (۱۳۹۴). درآمدی به وجود و زمان. ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: نشر

علمی.

مک کواری، جان. (۱۳۷۶). مارتین هایدگر. تهران: گروس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

بازخوانی مسأله‌ی وجود ذهنی در پرتو حکمت متعالیه

مصباح خندان

دانشجوی کارشناسی فلسفه دانشگاه تهران

mesbah.khandan@ut.ac.ir

چکیده

در این مقاله پس از بازخوانی پاسخ مشهور برای حل مسأله‌ی «وجود ذهنی» و اشاره به برخی نقدهای وارد بر آن، ضمن تبیین وجوه اساسی افتراق حکمت متعالیه با سنت مشاء، به تبیین‌ها و تفسیرهای معاصر از این مسأله اشاره خواهیم کرد و بر همین اساس روشن خواهد شد که در پرتو مفاهیم اساسی حکمت متعالیه، مسائل مربوط با آموزه‌ی وجود ذهنی صورت‌بندی تازه‌ای پیدا می‌کنند.

تمهید

آموزه‌ی «وجود ذهنی» در فلسفه‌ی اسلامی ناظر بر رفع برخی ابهامات فلسفی و کلامی تکوین یافته‌است و پیش‌تاریخی مبسوط دارد، «هرچند که بحث وجود ذهنی به‌صورت بحثی مستقل، برای نخستین بار در آثار فخر رازی مشاهده می‌شود ولی عوامل پدیدآوردن آن را باید در آثار فلسفی و کلامی متقدم جستجو کرد. توضیحاتی که در باب علم در آثار فلسفی افرادی همچون فارابی به تبعیت از سنت ارسطویی وجود داشته شبهاتی را در ذهن متکلمان پدید آورده‌است.» (اکبری، ۱۳۷۷، ص ۳۸) اما پس از توجه خاصّ خواجه‌نصیر به آن در تجریدالاعتقاد، به‌عنوان بحثی مستقل وارد مباحثات و تأملات فلسفی می‌شود.

اگر قصد بررسی مفهوم «وجود ذهنی» را در هر سنت متافیزیکی-خواه حکمت مشاء یا حکمت متعالیه- داشته‌باشیم، خواهیم دید که این بحث ارتباط وثیقی با چیستی علم، واقع‌نمایی علم، تقسیم‌بندی‌های علم به حصولی و حضوری، علم‌النفس و دانش منطبق در آن سنت متافیزیکی می‌یابد. فارغ از چیستی مفهوم «وجود ذهنی» و مسائلی که بنا بر حل و رفع ابهام از آن‌ها توسط این آموزه بوده‌است، پس از پذیرش ضمنی «وجود ذهنی»، شبهه‌ای تحت عنوان «مسأله‌ی وجود ذهنی» در فلسفه‌ی اسلامی شکل گرفته است. لازم به ذکر است که پیش از آنکه

مفهومی مستقل با عنوان «وجود ذهنی» تأسیس شده‌باشد، پارادوکس منسوب به آن با صورت‌بندی‌های دیگری برای حکمای مسلمان مطرح بوده‌است و آن‌ها پاسخ‌هایی برای حل آن ابراز کرده‌اند، اما از آن‌جا که غرض ما در این مقال بررسی مسأله‌ی وجود ذهنی در بافتاری صدرایی است، لازم به تأکید است که بررسی وجود ذهنی در حکمت متعالیه لوازم متعددی را می‌طلبد که عدم توجه به آن‌ها، نتایج ناصوابی به دنبال خواهد آورد.

محلّ نزاع در سنت مشاء

- صورت‌بندی مسأله‌ی (پارادوکس) وجود ذهنی در حکمت مشاء چنین است:
۱. وقتی به شیئی علم پیدا می‌کنیم عین ماهیت آن به ذهن می‌آید. بنابراین وقتی به ماهیتی جوهری، مثل انسان علم پیدا می‌کنیم ماهیت انسان که جوهر است به ذهن می‌آید.
 ۲. معنا و ماهیت جوهر در موضوع نبودن است و در این معنا تفاوتی میان جوهر خارجی و جوهر ذهنی وجود ندارد.
 ۳. صورت ذهنی جوهر، یا جوهر در ذهن، نیز جوهر است و بنابراین در موضوع نیست.
 ۴. در فلسفه ابن‌سینا، علم کیف نفسانی و از اعراض است.
 ۵. طبق تعریف، عرض ماهیتی است که وقتی وجود پیدا می‌کند در موضوع است.
 ۶. هر صورت ذهنی‌ای، مانند صورت ماهیت جوهری، در موضوع است.
 ۷. صورت ذهنی جوهر هم باید در موضوع نباشد، زیرا عین ماهیت جوهر و در نتیجه جوهر است (مقدمات ۱ تا ۳) و هم باید در موضوع باشد (و این مستلزم آن است که این‌گونه نباشد که جوهر در موضوع نباشد)، زیرا صورت ذهنی علم و کیف نفسانی و در نتیجه عرض است (مقدمات ۴ تا ۶)
- (اکبریان، حسینی، ۱۳۸۹، ص ۳۰) «

فضل تقدم در ارائه‌ی پاسخ رایج و زمان‌پریشی شارحان

پاسخ رایج به پارادوکس فوق‌الذکر، با اتکا به تمایز حمل اولی با حمل شایع بیان شده‌است. در دهه‌های اخیر پژوهش‌هایی با هدف نشان دادن فضل تقدم شیخ‌الرئیس بر دیگران در حل مسأله‌ی وجود ذهنی منتشر شده‌اند. هرچند عناوین حمل اولی و شایع در لسان ابن‌سینا موجود نیست اما قابل پذیرش است که او با کاربست مفهوم تفاوت حملین، پاسخی به پارادوکس وجود ذهنی ارائه کرده‌است. قائلان به فضل تقدم ابن‌سینا، گویی این پاسخ را موجه و معتبر و کارآمد دانسته‌اند و دغدغه‌شان سلب انتساب این ابتکار به ملاصدرا بوده‌است. در مورد نخست قوام صفری با استناد بر متن الهیات شفا چنین گفته‌است: «پاسخی که امروز به نام صدرالمتهلین و با

ارجاع به تفکیک دو گونه حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی از یکدیگر در باب مشکل وجود ذهنی معروف است عینا پاسخی (است) که رئیس ابوعلی سینا در الهیات شفا، پس از تقریر مشکل وجود ذهنی، تحت عنوان شبهه‌ای در علم در پیش نهاده است. (قوام‌صفری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵)

در پژوهشی دیگر با استناد بر متن تعلیقات ابن‌سینا نتیجه‌ای مشابه با قوام‌صفری ابراز شده است: « همانگونه که از بررسی مباحث شیخ‌الرئیس در تعلیقات معلوم شد، با آنکه وی اصطلاح خاصی را برای این دو نوع حمل وضع نکرده است، مفهوم این تمایز کاملاً نزد شیخ موجود بوده است. با این حال، افتخار شرح و بسط و نامگذاری این مبحث و نیز حلّ مسائل بیشتر (مانند مسئله معدوم مطلق یا کلی و جزئی) از آن ملاصدراست. » (اکبریان، حسینی، ۱۳۸۹، ص ۳۵ و ۳۶)

در این راستا تذکار چند نکته ضروری است:

۱. پاسخ ابن‌سینا در شرایطی ابراز شده است که مفهوم وجود ذهنی با آن تلقی و صورتی که پس از فخررازی و خواجه‌نصیر به مثابه آموزه‌ای تشخیص یافته وارد مجادلات فلسفی-کلامی شد، نزد او مطرح نبوده است.

۲. گسست معرفتی حکمت متعالیه از نظام‌های حکمی پیشین با بنیادگذاری مفهیمی نظیر «اتحاد عاقل و معقول» و «وحدت تشکیکی وجود» و «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» صورت‌بندی یکسره متفاوتی از محل نزاع وجود ذهنی رقم خواهد زد. در نتیجه، فارغ از کارآمدی-عدم کارآمدی پاسخ رایج، رأی ابن‌سینا را نمی‌توانیم پاسخی قابل قبول به پارادوکس وجود ذهنی با صورت‌بندی صدرایی آن بدانیم.

۳. فارغ از دو نکته‌ی فوق، مسأله‌ی دیگر این است که هر چند پاسخ منسوب به صدرالمتهلین همین پاسخ رایج (تفاوت حملین) سینوی است؛ آیا در همین پاسخ هم ملاصدرا هیچ افتراقی با پیشینیان (ابن‌سینا و میرداماد) نیافته است؟ و مهم‌تر آن‌که، او برای حل پارادوکس وجود ذهنی به همین پاسخ بسنده کرده است؟ یا اینکه این پاسخ مشهور اوست؛ در حالیکه پاسخ‌های دیگری هم برای این مسأله نزد او می‌توان یافت؟

درباره‌ی وجه تمایز پاسخ رایج منسوب به ملاصدرا از پاسخ‌های پیشین موارد متعددی قابل ذکر است که دغدغه‌ی این نوشتار نیست. (ر.ک به: زراعت‌پیشه، قراملکی، ۱۳۹۲: راهکار متمایز ملاصدرا از ابن‌سینا در رفع «اجتماع دو مقوله» در وجود ذهنی و کارآیی آن).

اما پاسخ‌های دیگر صدرالمتهلین را به پارادوکس وجود ذهنی در انتهای این مقال بازخوانی خواهیم کرد.

مواجهات انتقادی و نوصدرایی

در پژوهش‌های اخیر درباره‌ی مسأله‌ی وجود ذهنی سه رویکرد قابل مشاهده است که مواججه‌ای متفاوت با مسأله رقم زده‌اند.

۱. در مورد نخست مصنف مدعی است وجود ذهنی فی‌نفسه آموزه‌ای است که صبغی‌مشایی و اصالت ماهوی دارد و علی‌الاصول با بنیادهای حکمت متعالیه در مباحث «اتحاد عالم و معلوم» و «حرکت جوهری» تناسب و تلائم ندارد. «وجود ذهنی با تفکری ذات‌گرایانه هماهنگ است و این تفکر به‌هیچ‌وجه با تفکر صدرالمتألهین در باب حرکات جوهری سازگاری ندارد. دیدگاه فلسفی صدرالمتألهین درباره‌ی ماهیت علم در ضمن نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول بیان‌شده است که حکایت از اتحاد معلوم بالذات در مراتب مختلف ادراکی با مرتبه‌ی فعل نفس دارد. در این نظریه معلوم از آنجا که متحد با عالم است، از سنخ وجود می‌باشد و تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد.» (اکبری، ۱۳۷۷، ص ۴۷) از آنجا که سخن از اعتبار راه‌حل‌های مطرح شده برای حل پارادوکس وجود ذهنی، فرع بر پذیرش کلیت این مفهوم است، اکبری صورت مسأله‌ی مدنظر ما در این نوشتار را منحل می‌کند. وی آموزه‌ی وجود ذهنی را ذیل رئوس اساسی حکمت متعالیه مندرج نمی‌داند. «به نظر می‌رسد نظریه‌ی وجود ذهنی کاملاً هماهنگ با نظریه‌ی اصالت ماهیت باشد. زیرا این سخن که ماهیت دارای دونحوه وجود در عالم ذهن و عالم عین است سخنی ماهیت‌مدار است. در صورتی که وجود را اصیل بدانیم و ماهیت را حد وجود قلمداد کنیم با تغییر نحوه وجود، ماهیت منتزع نیز تغییر می‌کند.» (همان، ص ۴۷)

۲. در پژوهشی دیگر، با ارائه‌ی تعریفی خاص از حمل اولی ذاتی، اعتبار پاسخ رایج به مسأله‌ی وجود ذهنی (از طریق تمایز میان حملین) به چالش کشیده شده است. مصنفان متأثر از منطق جدید، حمل اولی را معادل با این‌همانی دانسته‌اند و بر این اساس پاسخ مشهور ملاصدرا به پارادوکس وجود ذهنی را ناکارآمد دانسته‌اند. «به گمان ما، پاسخ ملاصدرا خلط میان مفهوم جوهر و تصور جوهر (و نیز مفهوم انسان و تصور انسان) است. تصور جوهر که یکی از موجودات عارض بر نفس است کیف نفسانی است، اما مفهوم جوهر که محکی تصور جوهر است (و یا به تعبیری، حیث حکایت تصور جوهر است) کیف نفسانی نیست. در حمل اولی، اتحاد مفهومی مراد است، نه اتحاد تصویری.» (فلاحی و موحد ابطحی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹) بر فرض صحت مدعای اصلی نوشتار فوق مبنی بر فهم حمل اولی به مثابه این‌همانی، پاسخ مشهور و رایج به مسأله‌ی وجود ذهنی خدشه می‌پذیرد. این در حالی است که پاسخ‌های دیگری توسط صدرالمتألهین ارائه شده است که از این نقد مصون می‌مانند.

۳. مورد آخر، تفسیری از وجود ذهنی است که میان آن و نظریه‌ی اشباح (این نظریه، سخت‌مورد انتقاد فیلسوفان صدرایی بوده است) تفاوت معناداری قائل نیست و علی‌الاصول تأسیس این عنوان در فلسفه‌ی اسلامی را در راستای اثبات علم حصولی می‌داند، نه بحثی معرفت‌شناسانه

ذیل اثبات واقع‌نمایی علم. در این تفسیر علاوه بر نقد کلیت مفهوم وجود ذهنی، پاسخ‌های صدرالمتألهین بر پارادوکس مشهور هم مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. «با توجه به این توضیح معلوم می‌شود که آخوند با این پاسخ در واقع از اصل ادعای خود- که خود ماهیات به ذهن می‌آیند- دست برمی‌دارد و با پیروان نظریه دوم و از جمله ابن سینا (الشفاء، الالهیات، ۱۴۸) همراه می‌شود که معتقدند در همه موارد- چه در امور ماهوی و چه در وجود و صفات آن و چه در امور عدمی- تنها مفهومی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد و هیچ‌گاه واقع خارجی- بعینه- به ذهن منتقل نمی‌شود. به نظر ما نیز نظریه اخیر صحیح است و اشکال یاد شده به نظریه اول و نیز اشکال‌های دیگری که بر آن نظریه وارد است، پاسخ شایسته‌ای ندارد.» (فیاضی، ۱۳۸۶)

البته همان‌طور که گفته شد، بحث در اعتبار پاسخ‌های طرح شده به پارادوکس وجود ذهنی فرع بر پذیرش کلیت این مفهوم است. فیاضی نیز مانند اکبری- البته از منظر متفاوت، اصل این آموزه را مورد تردید قرار می‌دهد.

واپسین برون‌شد صدرایی

پایان بخش این نوشتار بازخوانی پاسخ دیگر صدرالمتألهین به پارادوکس وجود ذهنی است که نقدهای وارد بر پاسخ رایج (تمایز حملین) بر آن وارد نباشد. فهم پاسخ‌های قابل انتساب به صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی نیازمند بازخوانی دو مفهوم اساسی در حکمت متعالیه است:

۱. تلقی خاص ملاصدرا از مفهوم تشکیک که عبارت است از وحدت سنخی مابه‌الامتیاز و مابه‌الاختلاف و به تبع آن تکوین مفهومی بی‌سابقه تحت‌عنوان وجود طولی ماهیات؛ «از دیدگاه صدرالمتألهین، هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است، هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ یعنی ماهیت دارای وجودات طولی است.» (عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵) و تأسیس حمل‌سومی در کنار حمل‌اولی و شایع با عنوان حمل حقیقه و رقیقه. «در حمل شایع محمول ایجابا و سلبا بر موضوع حمل می‌شود، بر خلاف حمل حمل حقیقه و رقیقه که، در آن، محمول فقط ایجابا بر موضوع حمل می‌شود؛» (همان، ص ۱۶۸)

۲. چستی علم و سازوکار شکل‌گیری علم حصولی: «(نزد ملاصدرا) علم شیء خاصی از اشیاء جهان نیست، بلکه در بین اشیائی که موجودند و ماهیات گوناگونی دارند- یا اینکه اصلاً ماهیتی ندارند- برخی از آنها وجودشان به نحوی است که برای خود یا برای شیء دیگری مکشوف است. چنین واقعیاتی را به اعتبار این نحوه وجود معلوم و نحوه وجود آنها را که مناط انکشاف خود یا دیگری است علم می‌نامند.» (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۴۰)

در چنین بافتاری، پارادوکس وجود ذهنی صورت‌بندی متمایزی می‌یابد و می‌توان مدعی شد دیگر محل نزاع نخواهد بود؛ و در نتیجه، اعتبار پاسخ مشهور به آن از طریق تمایز‌گذاری میان

حملین، محلّ بحث نخواهد بود. اگر تلقی صدرایی از علم را بپذیریم که بنابراین واقعیت علم وجود برتر ماهیت معلوم است، علی‌الاصول پارادوکس وجود ذهنی قابل طرح نیست زیرا در این صورت، ماهیت علم کیف نفسانی و عرض نیست.

اما گویا با عنایت به مجادلات فلسفی-کلامی قوام‌یافته حول پارادوکس وجود ذهنی در صورت‌بندی مشائی آن، ملاصدرا پاسخ به اشکال را با اتکا به حمل حقیقه و رقیقه و پذیرش وجود طولی برای ماهیات، بسط نداده‌است.

با پذیرش مفاهیم اساسی حکمت‌متعالیه می‌توانیم بدون پاک‌کردن صورت مسأله پاسخی نهایی به پارادوکس وجود ذهنی در صورت‌بندی مشائی آن بیابیم که هیچ‌یک از ایرادات وارد بر پاسخ رایج (تمایز حملین) بر آن وارد نباشد و کلیت ساختار حکمت صدرائی هم محفوظ بماند. پذیرش «عدم اندراج صورت ذهنی در مقوله‌ی علم» مقدمه‌ی ضروری برای فهم این پاسخ است. «چه مانند پیشینیان علم را در مقوله‌ی کیف مندرج بدانیم و چه در غیر کیف. پس می‌توان به‌طور کلی نتیجه گرفت که صورت ذهنی در هیچ مقوله‌ای مندرج نیست تا مستلزم این باشد که از حیث اندراج هم مقوله‌ای در حد آن اخذ شود.» (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰) پذیرش این مقدمه موجب شکل‌گیری پاسخی نهایی به پارادوکس وجود ذهنی می‌شود. «بنابراین پاسخ، مقوله کیف، بلکه به‌طور کلی ماهیت علم و فصل و جنس آن، بر صورت ذهنی قابل حمل نیستند، نه به حمل اولی و نه به حمل شایع و فقط ماهیت معلوم و بالتبع فصل و جنس و مقوله آن بر صورت ذهنی به حمل اولی قابل حمل‌اند.» (همان، ص ۱۳۹)

منابع

طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهایت فلسفه (ترجمه‌ی نهاییه الحکمه). مهدی تدین، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

فیاضی، غلامرضا. وجود ذهنی در فلسفه اسلامی. معارف عقلی، شماره ۶، ۱۳۸۶.

اکبری، رضا. وجود ذهنی از منظری دیگر. خردنامه صدرا، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۷۷.

اکبریان، رضا و مقدم، غلامعلی. وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی. آئینه‌ی معرفت، تابستان ۱۳۹۲.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرائی. جلد اول (هستی‌شناسی و جهان‌شناسی)، تهران: سمت، ۱۳۹۵.

_____ . درآمدی به نظام حکمت صدرائی. جلد دوم (معرفت‌شناسی و خداشناسی)، تهران: سمت، ۱۳۹۳.

فلاحی، اسدالله و موحد ابطحی، بهاءالدین. کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع. فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.

اکبریان، رضا و حسینی، سید احمد. حل پارادوکس علم به جوهر در تعلیقات ابن سینا، فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.

قوام صفری، مهدی. اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است نه ملاصدرا. مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.

منتسکیو، مقالات فدرالیست و حکومت قانون

جواد ترکاشوند

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین

javadtorkashvand73@gmail.com

چکیده

منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵) را می‌توان هنایاترین فیلسوفی دانست که به تدوین نظری-مفهومی تفکیک قوا با نظر به قانون اساسی انگلستان همت گمارد. منتسکیو اندیش‌ورزی معتدل و محافظه کار بود که پیش و بیش از آنکه بر هم‌وطنانش اثرگذار باشد بر روشنگری، پدران بنیان‌گذار و مقالات فدرالیست امریکا که آنرا مهم‌ترین اثر کلاسیک برخاسته از اندیشه سیاسی امریکا می‌دانند، تاثیر گذاشته بود تا جایی که مقالات فدرالیست تماماً طنینی منتسکیویی دارد. این مقاله مختصر در پی آنست که نشان دهد چگونه آموزه‌های آنها به استقرار حکومت قانون در دموکراسی‌های آزادی‌گرای مدرن انجامید.

واژگان کلیدی: منتسکیو، مقالات فدرالیست، حکومت قانون، آزادی

مقدمه

یکی از الزامات مهم دولت و ملت را باید قوانین، تصویب و پایبندی بدان دانست که فیلسوفان بسیاری از دوران باستان تا جدید به چرایی و چگونگی آن پرداخته‌اند. اما، در دوران جدید دو بحران اساسی باعث توجه و لزوم پرداختن به قوانین را بیش از پیش مطرح ساخت. «بحران نخست، جنگ‌های مذهبی و داخلی و دیگری، استبداد» بود که دو فیلسوف سیاسی مهم ژان بَدَن و توماس هابز^۱ آرا و آثار خود را با توجه به این شرایط تاریخی تدوین کردند^۲. بَدَن راه حل خروج فرانسه از جنگ‌های مذهبی را «حاکمیت مطلق» و «تجزیه ناپذیر» و هابز راه حل خروج از آنرا تاسیس «دولت مطلقه‌ای» دانست که همچون لویاتان مانع از درگیری نیروهای جزئی گردد. پس از بَدَن، هابز و هرینگتون^۳، جان لاک نیز که به عنوان منتقد سرسخت اندیشه

1 Thomas Hobbes

2 James Harrington

افراد و پادشاهان مستبد کوشید با طرح دیدگاه و تفکیک قوا، بین سه قوه مجریه، مقننه و فدراتیو راهی برای ممانعت از استبداد پیدا کند. این تفسیر که ارزیابی حکومت قانون نام گرفت در قرن هفدهم انگلستان پیروی شد و آن شایسته اشاره است؛ چرا که مدت‌های مدیدی پیوسته سنت حکومت قانون را حفظ کرد و افزون بر آن آبخوری اولیه برای اندیشه منتسکیو و فرهنگ آنان نیز بر نویسندگان مقالات فدرالیست تأثیر گذار بود. در درون این سنت بود که استدلال‌های (نویسندگان فدرالیست) درباره عوامل و چگونگی انحطاط و ناکارایی حکومت قانون شکل گرفت. این نوشتار در پی آنست که تأثیر منتسکیو بر فلسفه سیاست و اندیشه نویسندگان مقالات فدرالیست آمریکا را در تنظیم و پیش‌نویس قانون اساسی آن کشور را نشان دهد و افزون بر آن، تأثیری که مقالات فدرالیست بر اندیشه و برپایی نخستین جمهوری دموکراتیک و حکومت قانون در دوران جدید و پیش‌بینی و تشخیص معایب و مزایایی که جمهوری نسبت به دموکراسی دارد را نشان دهد.

منتسکیو، حاکمیت قانون و آزادی

منتسکیو مهم‌ترین کتاب تاریخ‌ساز خود تحت عنوان «روح القوانین»^۲ یا «روح قانون‌ها» را در سال ۱۷۴۸ به رشته تحریر درآورد، این اثر دوران‌ساز با تعریفی از «قانون و رابطه آن با موجودات مختلف» آغاز می‌شود و منتسکیو آنرا چنین تعریف می‌کند: «قوانین درمعنای عام، روابط ضروری‌ای هستند که از طبیعت موجودات حاصل می‌گردند و در این معنا همه موجودات قوانین خاص خودشان را دارند» (Montesquieu, 2004, p:47). «خدا، جهان مادی، عقول مافوق بشری، انسان و جانوران هر یک قوانین منحصر به خودشان را دارند و با استفاده از آن زیست می‌کنند» (Ibid: 47).

بنابراین، می‌توان از میان آثار برجسته‌ای که در فلسفه سیاست به نگارش درآمده است، سه اثر اولیه برجسته در دوران جدید را بدلیل تأثیری که در تثبیت جایگاه حکومت قانون در نظام‌های آزادی‌گرا داشته‌اند را مهم‌تر دانست، و آن‌ها را از دیگر آثار کلاسیک در کنار روح القوانین منتسکیو (۱۷۴۸) متمایز دانست رساله دوم حکومت^۳ جان لاک (۱۶۹۰)، و مقالات فدرالیست^۴ (۱۷۸۷-۸۸) توسط نویسندگان آن؛ مدیسون، همیلتون و جی (Tamanaha, 2004,)

1 separation of powers

۲ *The spirit of the laws* که پس از بیست سال منتسکیو آن را منتشر کرد و آنرا بسان «فرزندی که بدون

مادر متولد شد» نامید.

3 Second treatise of government

4 the Federalist papers

(p:47). علاوه بر این، آثار لاک و منتسکیو، نمونه‌های آموزنده و ارزنده‌ای هستند که جنبه‌های مهمی را در اختیار نویسندگان مجموعه مقالات فدرالیست قرار داد که ممکن بود متناقض باشد (Ibid). همچنین آن استفاده‌های متناقضی که برای شماری از مفروضات رایج معاصر درباره آنچه که حکومت قانون مستلزم آن بود را به خوبی آشکار ساخت (Ibid). منتسکیو با بحث از آزادی بواسطه بسیاری از مصداق‌ها و معانی‌ای که معین کرده بود آغاز می‌کند. او چنین بیان می‌کند؛ این خطاست که دموکراسی را با آزادی هم ردیف بدانیم (Ibid: 52). بدین خاطر که قدرت مردم با آزادی آنان درآمیخته است. اگرچه آزادی، حقی نیست برای انجام هرآنچه که کسی خواست و توانست انجام دهد (Ibid: 52)، برای آن‌که هرکسی می‌تواند تحت تهدید ثابتی قرار گیرد و با دیگران همان را انجام دهد. هرکسی آزاد است مگر آن‌که از انجام آزار به کسی دیگر پرهیز نماید. پس، قانون زنجیره محکمی در کارهای افراد ایجاد می‌کند که می‌تواند هر آنچه را که می‌خواهد بوسیله آن (قانون) انجام دهند (Ibid: 52). این تاکید، حالت کلاسیک آزادی قانونی است. منتسکیو آزادی‌ای را تعیین می‌کند که بازیستن تحت حکومت قانون جریان داشته باشد. اما آنچه که برای پاسداشت آزادی ضروری است، از نظر وی آزادی قانونی است، با قوانینی که می‌تواند سفت و سخت باشد، اما، تصویب آن مجال اندکی برای سواستفاده و سرپیچی باقی می‌گذارد و هدایت آن را در مسیری درست مجاز می‌شمرد. بر طبق این نظر منتسکیو، وجود آزادی تنها اگر مردم از «ستمگری» خصوصاً نوع «سیاسی» آن در امان باشند به وجود می‌آید، همچنین او معتقد بود دموکراسی و آریستوکراسی نظام‌های سیاسی آزادی نیستند: حکومت‌های سلطنتی یا الیگارش‌های آریستوکراسی ابداً از دموکراسی پست‌تر نیستند بلکه آن‌ها برحسب طبیعت‌شان حکومتی آزاد نیستند. منتسکیو، بر این باور بود که یک حکومت معتدل می‌تواند آزادی سترگی را به ارمغان آورد، همچنین برای جلوگیری از سوءاستفاده یک حکومت باید در درون خودش قدرتی وجود داشته باشد که بر قدرت آنها نظارت داشته باشد (Ibid: 52).

بنابراین، از نظر منتسکیو یک حکومت معتدل، زمانی می‌تواند آزادی را پاس بدارد که سوءاستفاده از قدرت را مهار نماید و گرنه «ستمگری سیاسی» پدید می‌آید، این نیز در داخل یک حکومت تنها از طریق نظارت قوا بر قدرت حاصل می‌گردد، بدین خاطر او نظریه «تفکیک قوای» خود را ارائه می‌دهد:

از نظر منتسکیو، زمانیکه قوه مجریه^۱ و مقننه^۲، در یک فرد یا هیئت از صاحبان مناصب مجتمع گردد، آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که بیم آن خواهد رفت که همان پادشاه یا همان شورا قوانین ستم‌گرانه صادر نمایند و آنها را به شکل ستم‌گرانه نیز به اجرا درآورند.

این نظر درباره قوه قضائیه^۱ نیز صدق می‌کند و آزادی زمانیکه این قوه از دو قوه دیگر (مجریه و مقننه) جدا نباشد، وجود نخواهد داشت (Ibid: 52).

بنابراین، درست است که بسیاری از مفسران و متفکران فلسفه سیاست، اثر منتسکیو را «بدیع و ابتکاری می‌دانند، اما اغلب آنرا اثری پارادوکسیکال نیز دانسته‌اند» (Yong, 1978, p: 392). از این نظرگاه، الکسی دو توکوویل^۲، هموطن و فیلسوف شهیر قرن نوزدهم که جان استوارت میل آنرا «منتسکیوی جدید قرن نوزدهم» برمی‌شمرد (Villa, 2017, p: 14). حدوداً یک سده پس از او بر این باور بود که «زورگویی و ستم‌گری» پیش از آن‌که سیاسی باشد، اجتماعی است و «تفکیک قوا و تغییر قوانین» به تنهایی نمی‌تواند مشکلات و معضلات دموکراسی را برطرف نماید، «این درحالی بود که سایر آزادی‌گرایان و نظریه پردازان قرن هجدهم روزگار او، نظیر؛ بنژامن کنستان، فرانسوا گیزو و نویسندگان مقالات فدرالیست امریکا تحت تاثیر اندیشه منتسکیو بودند و نزد آنها اعتبار بسیاری داشت» (Mansfield, 2010, p: 4). توکوویل بر این نظر بود که «آزادی‌گرایی جدید به یک «علم سیاستی نو برای جهانی که تماماً نو است» نیاز دارد» (Ibid)، و این حتی در اندیشه و آثار منتسکیو هم دیده نمی‌شود، چرا که «علم سیاست جدید او برای جهانی نوشته شده بود که هنوز دموکراسی مدرن در آن پدید نیامده بود» (Ibid)، بنابراین، در دوران مدرن، ایالات متحده امریکا اولین تجربه واقعی جمهوری دموکراتیکی بود (Ibid)، که پدران بنیان‌گذار و نویسندگان مقالات فدرالیست آن تحت تاثیر فیلسوفان آزادی‌گرایی همچون منتسکیو و لاک بودند.

مقالات فدرالیست، مشروطیت و جمهوری

مقالات فدرالیست مجموعه‌ای است از ۸۵ مقاله که نویسندگان آن از پدران بنیان‌گذار آمریکا محسوب می‌شوند، این مقالات، در روزنامه‌های ایندپندنت جورنال، نیویورک پکت و دیلی آدورتایزر، در دفاع از قانون اساسی آمریکا و کنوانسیون فدرال این کشور از اکتبر ۱۷۸۷ نگارش و چاپ آنها آغاز شد و حدوداً تا میانه ۱۷۸۸ ادامه یافت. الکساندر همیلتون^۳، جیمز مدیسون^۴ و جان جی^۵ نویسندگان آن هستند. این مقالات از آن زمان تا کنون، معتبرترین تفسیر از قانون اساسی ایالات متحده به شمار می‌روند که با امضاء و نام مستعار پوبلیوس در پای مقالات ذکر می‌شد که در واقع کوتاه شده‌ی «پوبلیوس والرئوس پوبلیکولا» است؛ کنسول پرآوازه‌ای که در

1 judiciary

2 Alexi De Tocqueville 1805-59

3 Alexander Hamilton

4 James Madison

5 John Jay

سال ۵۰۹ پیش از میلاد، جمهوری روم را احیاء و از نو بنا کرد و آنچنان مورد تحسین سیاست-مداران و فیلسوفان سیاست قرار گرفته‌اند که در کنار نظریه درباره عدالت^۱ جان رالز^۲، از گران‌سنگ‌ترین آثار کلاسیک در فلسفه سیاسی آمریکا به شمار می‌روند. اما با وجود اختلاف نظرهای اساسی میان دو نویسنده اصلی مقالات فدرالیست، یعنی همیلتون و مدیسون، این دو روی خطوط کلی جان مایه مقالات اشتراک نظر داشتند:

ضرورت و چگونگی برپایی یک نظام سیاسی جدید؛ معقول و با این حال دموکراتیک؛ مبتنی بر تفکیک قوا «ایده‌ای که جان لاک انگلیسی آن را مطرح کرده و منتسکیو فرانسوی آنرا نظریه پردازی کرد»، در قالب یک جمهوری تجاری (commerical republic) و با استفاده از دیگر ابزارهای علم مدرن سیاست (پرهام، ۱۳۹۷: ۱۵).

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که اندیشه و فلسفه سیاست منتسکیو تأثیری عمیق در طرح، وضع و اصلاح قانون اساسی آمریکا بخشیده و پدران بنیان‌گذار آمریکا از آغاز انقلاب که پایه بنای مشروطیت و جمهوری آمریکا را گذاشته‌اند، از افکار وی استفاده بسیار کردند، بخصوص شهرت وی در آن کشور مربوط می‌شود به فرضیه تفکیک قدرت‌های سه‌گانه حکومت که پایه تشکیل حکومت جمهوری ایالات متحد بر همین اصل قرار گرفت (پازارگاد، ۱۳۸۲، ص: ۷۰۹). اما، مقالات فدرالیست بمنزله قرآن سیاسی یا کتاب مقدس آئین سیاسی آمریکائیان است، زیرا مندرجات این مقالات پایه جمهوری و مشروطیت و دموکراسی آمریکا را بنا نهاده و در «کلیه شئون ملی و دولت، تشکیلات دستگاه حکومت و قانون اساسی، روابط دولت فدرال با دولت‌های ایالات متحد مختلف، مسئله روابط خارجی، مالیات و ... بحث نموده و مسائل سیاسی و اجتماعی آن کشور را روشن می‌کند» (همان: ۷۱۰).

نتیجه‌گیری

به عقیده منتسکیو هدف حکومت، حفظ آزادی افراد است و جوهر عقیده او این بود؛ «به مردم بهترین قوانینی را تقدیم کنید که طاقت تحمل آنرا دارند». همین رهیافت، آب‌سخور فکری پدران بنیان‌گذار و مقالات فدرالیست آمریکا را تشکیل داد که برخلاف انقلابیون فرانسوی که متأثر از روسو بودند، آنها پیش و بیش از هر فیلسوف دیگری تحت تأثیر اندیشه منتسکیو بودند، آنها حکومت‌شان را جمهوری نامیدند و نه دموکراسی، چرا که نویسندگان مقالات فدرالیست، دموکراسی را «ستم‌گری اکثریت بر اقلیت» می‌دانستند و با الهام گرفتن از رویه رُم باستان آنرا جمهوری نامیدند و نه شکل آتنی آن یعنی دموکراسی. از همین روی آنان با پیروی از فیلسوفی چون منتسکیو که بنیان‌گذار اندیشه مشروطی خواهی دوران جدید است، بیش از هر چیزی بر

1 A Theory of Justice, 1971

2 John Rawls

تصویب و تعیین قوانینی پافشاری می‌کردند که «ستم‌گری و زورگویی» گروه‌های اکثریت را در ابتدا، خنثی نماید و سپس از فشار آن نیز بکاهد. مقالات ۴۷ تا ۵۱، به بحث در تفکیک قوا و ارتباط این قوا با یکدیگر می‌پردازد که تاثیر منتسکیو در آن واضح است.

منابع

- ایمانی، م. (۱۳۹۵). حداعتدال آزادی، مجله سیاست‌نامه، سال یکم، شماره ششم، صص: ۱۱۵-۱۲۵
- پازارگاد، ب. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه سیاسی، جلد دوم، تهران، نشر زوار
- همیلتون، آ، مدیسون، ج، جی. جی. (۱۳۹۷). مقالات فدرالیست، مترجم: باقرپرهام، آموزشکده مجازی توانا
- Mansfield, H C, (2010). Tocqueville, A Very Short Introduction, Oxford university press
- Montesquieu, C. ([1777] 2004). The Spirit of Laws, The Online Library of Liberty
- Villa, D, (2017). Teachers of the People: political education in rousseau, hegel, tocqueville, and mill, The University of Chicago Press,
- Tamanaha, B. Z. (2004). On the Rule of Law (History, Politics, Theory), University of Birmingham
- Yong, D. (1978). The Review of Politics, Cambridge University Press Vol. 40, No. 3, pp. 392-405.

آیا نسبی‌انگاری واقعیت، ناقض اصل امتناع تناقض است؟

جلال عبدالهی

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه صنعتی شریف

jalaljalal13721372@gmail.com

چکیده

در این مقاله، با فرض درستی استدلال له نسبی‌انگاری واقعیت و درستی این دیدگاه، به بررسی اشکال نقض اصل امتناع تناقض، به عنوان یکی از پیامدهای غیرمنطقی این دیدگاه می‌پردازم. در این راستا، سعی می‌کنم نشان دهم این اشکال نمی‌تواند، به لحاظ منطقی، مشکلی برای نسبی‌انگار واقعیت ایجاد کند، چون در طرح آن، یکی از شروط امتناع تناقض در چارچوب دیدگاه نسبی‌انگارانه ضرورتاً ارضا نمی‌گردد و نیز پیش‌فرضی مصادره شده است که با توجه به فرض ابتدایی‌مان برای بررسی موضع مورد بحث، امکان مصادره کردنش منتفی شده است.

۱. مقدمه

احتمالاً همه ما با گزاره‌هایی نظیر "حقیقت نسبی^۱ است" یا "واقعیت ساخته^۲ ماست" مواجه شده‌ایم. معمولاً افرادی که مدعی چنین گزاره‌هایی‌اند، نسبی‌انگار خوانده می‌شوند. نسبی‌انگاران ادعا دارند آنچه درست می‌پنداریم، به نوعی وابسته به ذهن یا زمانه ما می‌باشد. (در این مقاله تنها از وابستگی به ذهن صحبت خواهد شد. البته وابستگی به ذهن معنای نفی امکان وابستگی به زمانه یا منافع و... نیست). به صورت کلی، نسبی‌انگاران می‌توانند یکی از موارد امر واقع^۳، توجیه^۴، و تبیین عقلانی^۵ را به ذهن وابسته و لذا نسبی سازند (بوغوسیان، ۱۳۹۵: ۴۲-۳۹) که توضیحش به شرح زیر است:

-امور واقع: به این معنی که واقعیات و جهانی که در صدد فهم آن هستیم مستقل از ما نیست، بلکه وابسته به ذهن و نسبی است. چنانچه فردی امور واقع را به ذهن وابسته سازد، درواقع،

1 relative

2 constructive

3 Fact

4 Justification

5 Rational Explanation

به دنبال نسبی سازی واقعیت بوده و به وی نسبی انگار واقعیت می گویند. این گونه از نسبی انگاری، که در آن واقعیت به ذهن وابسته می گردد، در مقابل عینی انگاری واقعیت^۱ قرار دارد. عینی انگار واقعیت، برخلاف نسبی انگار، معتقد است «بسیاری از واقعیات مربوط به جهان، مستقل از انسان‌ها... است» (بوغوسیان، ۱۳۹۵: ۳۹). یعنی عینی انگار واقعیت معتقد است جهانی که ما در صدد فهم آن هستیم و آن را می شناسیم "تا حدود زیادی" مستقل از ما و اذهان ما است. مراد از واقعیت در نسبی گرایی واقعیت، می تواند هستی شناسی^۲ عالم باشد. عینی انگار واقعیت مدعی است که هستی شناسی به خودی خود مستقل از هر امر متغیری موجود است، درحالیکه نسبی انگار هستی شناسی را به متغیرهایی ذهن، چارچوب فکری، پارادایم علمی و ... وابسته می سازد.

-توجیه: به این معنی که آنچه به عنوان توجیه یک باور به حساب می آید مستقل از ما نیست بلکه وابسته به ذهن و نسبی است. مثلاً در اینکه شاهد الف می تواند ب را توجیه کند، نباید چنین تصور کرد که الف به خودی خود می تواند ب را توجیه نماید. بلکه توجیه شدن ب توسط الف وابسته به ذهن و نسبی است.

-تبیین عقلانی: به این معنی که شواهد در دست به تنهایی نمی توانند اعتقاد معقول به باوری خاص را تبیین کنند. لذا برای تبیین باورها ذهن مدخلیت دارد و تبیین باور وابسته به ذهن می گردد. مثلاً مسئله تعیین ناقص نظریات توسط داده‌های مشاهداتی اشاره به گونه خاصی از این نوع نسبی انگاری دارد. در این مسئله مشاهدات یعنی همان شواهدی که قرار است باور معقول به نظریه خاصی را متعین نمایند و روی شاهد بودنشان توافق است -برخلاف نسبی- انگاری مربوط به توجیه که روی شاهد بودن ب در اینجا مشاهده توافق نبود- نمی توانند یک نظریه را از بین چند نظریه بدیل، متمایز سازند. مکانیک کوانتوم بوهمی و استاندارد در چنین وضعیتی قرار دارند. هر دو نظریه میتوانند با مشاهدات سازگار باشند ولی این دو نظریه، هستی- شناسی یکسانی عرضه نمی کنند. در اینجا داده‌های مشاهداتی به تنهایی نمی توانند باور معقول به یک نظریه را تبیین کنند و لذا در انتخاب یکی از نظریات چیزی غیر از مشاهده، به عنوان شاهد، مدخلیت دارد.

در این نوشتار به نسبی انگاری واقعیت می پردازیم. یکی از راه‌های رد نسبی انگاری واقعیت، نفی استدلال‌های اقامه شده له این موضع است. راه دیگر، می تواند پذیرش فرضی این موضع و بررسی پیامدهای منطقی حاصل از این فرض، یعنی درستی نسبی انگاری واقعیت، باشد. استدلال می شود که این موضع، با مشکل ناسازواری مواجه است. در این نوشتار، به ناسازواری

1 Objectivism about facts

2 Ontology

نقض اصل امتناع تناقض به عنوان یکی از مهمترین اشکالات دیدگاه نسبی‌انگاری واقعیت اشاره خواهیم کرد که صورتی از آن را پل بوغوسیان^۱ به عنوان یک عینی‌انگار- در کتاب هراس از معرفت ارائه می‌دهد. سپس استدلال خواهیم کرد که در طرح این اشکال یکی از شروط مهم امتناع تناقض ارضا نگردیده است و در نتیجه، اشکال نقض اصل امتناع تناقض بر نسبی‌انگاری مورد بحث وارد نیست. نشان خواهیم داد، بوغوسیان در طرح اشکال مذکور، دیدگاهی عینی-انگارانه را پیش فرض گرفته است. پیش فرضی که بوغوسیان با توجه به مسیر اتخاذی‌اش جهت رد نسبی‌انگاری واقعیت، یعنی نشان دادن ناسازواری، مجاز به استفاده از آن نیست.^۲

۲. اشکال طرح شده از سوی عینی‌انگار

عینی‌نگاران مدعی‌اند که فارغ ضعف استدلال به نفع نسبی‌انگاری واقعیت، «می‌توانیم دلایل به نظر قاطعی علیه سازواری نهایی این دیدگاه ارائه کنیم» (بوغوسیان، ۱۳۹۵: ۶۲). آنها در این راستا سعی می‌کنند ایده، و نه استدلال وابستگی واقعیت به ذهن، را به تعارض برسانند. یکی از مهم‌ترین اشکالات نسبی‌انگاری واقعیت، نقض اصل امتناع تناقض است. نسبی‌انگاران واقعیت، مطابق چهارچوب خود می‌توانند ادعا کنند که هر واقعیتی وابسته به ذهن است و لذا می‌تواند وابسته به نیازها و علائق امکانی اجتماعی باشد، «چنانچه اگر نیازها و علائق ما متفاوت می‌بود، آنگاه واقعیات مرتبط با آن نیازها و علائق نیز تغییر می‌کرد» (بوغوسیان، ۱۳۹۵: ۶۲).

«حال فرض کنید، به بیانی کلی و طرح‌مانند، ما واقعیات الف را برساخته‌ایم^۳ و این برساخته از نظر متافیزیکی امکانی است. از این جا نتیجه می‌شود که جامعه‌ای دیگر می‌توانست واقعیت نا-الف را برساخته باشد، حتی وقتی که ما واقعیت الف را برساخته‌ایم» (همان). عینی‌انگار از این امکان برای ساختن واقعیت که از نسبی‌انگاری واقعیت حاصل می‌شود، یک تناقض به شرح زیر بیرون می‌کشد:

- (۱) ما توسط نظام مفهومی خودمان واقعیت الف را برساخته ایم و معتقدیم الف صادق است.
- (۲) شما توسط نظام مفهومی دیگر، واقعیت نا-الف را برساخته‌اید و لذا معتقدید نا-الف صادق است.
- (۳) پس هم الف و نا-الف صادق است.

1 Paul Boghossian

۲ من خود به غیرشهودی بودن این نوع از نسبی‌انگاری اذعان دارم. ولی هدف فعلی‌ام صرفاً نشان دادن این است که ناسازواری مطرح شده از سوی بوغوسیان، به رغم ادعایش، به تناقضی محال نمی‌انجامد.

۳ برساختن واقعیت یک حالت خاص نسبی‌انگاری واقعیت است.

در ادامه، پرسش زیر را مطرح می‌کند: چگونه ممکن است جهانی واحد چنان باشد که در آن احتمالاً هم الف و هم نا-الف صادق باشد؟ سپس چنین نتیجه می‌گیرد: «به نظر می‌رسد نسبی‌انگاری واقعیت نقض صریح اصل عدم تناقض است» (همان: ۶۳)، زیرا مطابق اصل عدم تناقض ضرورتاً چنین نیست که هم الف و هم نا-الف صادق باشد.

از نظر من، این شیوه به تناقض رساندن نسبی‌انگاری واقعیت، در واقع، فرضی عینی‌انگارانه را پیش‌فرض گرفته است و بدون پیش‌فرض گرفتن این فرض، یکی از مهمترین شروط اصل عدم تناقض ارضا نمی‌گردد. توضیح این مطلب، هدف من در بخش بعد خواهد بود.

۳. پاسخ به اشکال طرح شده از سوی عینی‌انگار

یکی از شروط امتناع اجتماع نقیضین، اجتماع دو نقیض در یک موقعیت است، که در منطق سنتی به آن شرط وحدت موضوع و محمول می‌گویند (خوانساری، ۱۳۶۸: ۲۲-۱۱۸). عینی‌انگار، به درستی دو نقیض الف و نا-الف را درمی‌یابد، ولی در ارضای شرط فوق، یعنی اثبات وجود دو نقیض در یک موقعیت و یا وحدت موضوع و محمول، ناتوان است. این شرط زمانی ارضا می‌گردد که دیدگاهی عینی‌انگارانه به صورت ضمنی مصادره شده باشد. عینی‌انگار فرض می‌کند که اجتماع دو نقیض در "جهانی واحد" در واقع اجتماع نقیضین در یک موقعیت است. لازم است مقصود از جهانی واحد را مشخص کنم تا روشن گردد آیا این شرط ارضا می‌گردد یا نه. بدیهی است چنانچه وجود الف و نا-الف مستقل از نظام مفهومی باشند، آنگاه شرط مورد نظرم بدون هیچ بحثی ارضا می‌شد و لذا تناقضی محال ممکن می‌گردید و این همان پیش‌فرض اشکال عینی‌انگار است. ولی اگر ما وجود اشیا الف و نا-الف را به نظام مفهومی وابسته سازیم، آنگاه وجود دو نقیض در جهان فهم متعارفی و مستقل از نظام مفهومی به معنی اجتماع نقیضین در یک موقعیت، به معنی وحدت موضوع و محمول، نیست. عینی‌انگار برای به تناقض کشاندن نسبی‌انگاری به صرف وجود نقیضین مستقل از نظام مفهومی اکتفا کرده است و همان را بررسی کرده است، درحالی‌که این وجود داشتن از نظر نسبی‌انگار اصلاً ممکن نیست. چون مطابق دیدگاه او وجود اشیا، مستقل از نظام مفهومی اصلاً ممکن نیست.

عینی‌انگار برای به تناقض کشاندن نسبی‌انگاری واقعیت لازم است از درون یک نظام مفهومی و یک جهان، الف و نا-الف را برسازد؛ یعنی در موارد ۱ و ۲ لازم است نظام مفهومی ثابت باشد نه در یکی نظام مفهومی من (مورد ۱) و در دیگری نظام مفهومی شما (مورد ۲). او باید امکان چنین چیزی را نشان دهد:

۱) فردی توسط نظام مفهومی خودش واقعیت الف را بر ساخته است و معتقد است الف صادق است.

۲) همان فرد، یا فردی دیگر که همان نظام مفهومی را دارد، توسط همان نظام مفهومی واقعیت نا-الف را بر سازد و لذا معتقد باشد نا-الف صادق است.

تنها در این صورت که نظام های مفهومی ثابت فرض شدند، مجازیم به تناقضی محال ارجاع دهیم و بگویم:

۳) پس هم الف و نا-الف صادق است. و این با اصل عدم تناقض در تعارض است. یعنی در استدلال قبلی چون نظام مفهومی لزوماً ثابت نیست، لذا به تناقض کشاندن به امری محال منجر نمی شود. ولی چنانچه نظام مفهومی ثابت فرض شود، تناقض حاصله محال است و تنها در این شرایط است که اشکال مورد بحث عینی انگار منجر به ناسازواری می گردد. اما، در این صورت، او مطابق با رویکردش برای نشان دادن ناسازواری عمل نکرده است. زیرا قرار بر این بود که دیدگاه نسبی انگار درست فرض شود و سپس با فرض درستی اش، ناسازواری و تناقض استنتاج گردد^۱.

منابع

- بوغوسیان، پل. ۱۳۹۵. هراس از معرفت. ترجمه یاسر میردامادی. چاپ اول. تهران: نشر کرگدن.
- خوانساری، محمد. ۱۳۶۸. منطق صوری، جلد دوم، چاپ یازدهم. تهران: انتشارات آگاه

۱ این مقاله بخشی از مقاله کلاسی ای بود که برای درس سیمینار نوشته بودم. جا دارد که از استاد این درس، دکتر علیرضا فتح الهی، به خاطر راهنمایی هایی که کرده اند، تشکر نمایم.

نیرنگ خیر مشترک

نسترن بالین پرست

کارشناس ارشد فلسفه‌ی اخلاق دانشگاه زنجان

balinparast.nbp@gmail.com

چکیده

فلاسفه در سده‌های متمادی پیش از ماکیاولی، به نام خیرمشترک تعارض اجتماعی را تقبیح و وحدت را تحسین می‌کردند. هم‌چنین در سده‌های پس از وی نیز بسیاری از فیلسوفان عصبان و تعارض را پیش‌زمینه‌ی زوال حیات سیاسی می‌دانستند. اما ماکیاولی با ارائه‌ی این نظر که ستیزه‌ی دائمی میان مردم و اشراف سبب آزادی و قدرتمندی جمهوری روم گردید، نگرشی مثبت به تعارض را طرح‌ریزی می‌کند.

مقدمه

فلورانس، زادگاه ماکیاولی، تاریخ سیاسی طولانی و ناآرامی داشت و یکی از چند دولت‌شهر ایتالیا بود که بر مناطقی از اطراف خود نیز تسلط داشت. شهر پیزا به عنوان تنها مجرای ارتباطی فلورانس با دریا از اهمیت استراتژیک خاصی برخوردار بود و محل نزاع همیشگی فلورانسی‌ها با پیزایی‌هایی بود که برای استقلال می‌کوشیدند. پیش از آن هم در سراسر سده‌ی سیزدهم میلادی اتحادیه‌ی گوئلف‌ها با گیبیلین‌ها می‌جنگیدند. ماکیاولی در چنین بستری، تعارض خشونت‌آمیز را امری معمول و حتی اجتناب‌ناپذیر قلمداد می‌کند (دل لوكزه، ۱۳۹۷: ۱۴۹) و در مورد تاریخ این دوره می‌گوید: «هیچ‌وقت حتی گروه‌های پیروز هم یکپارچه نماندند، مگر تا وقتی که گروه مقابل قوی بود. اما همین‌که حریف شکست می‌خورد، و به محض این‌که گروه حاکم احساس می‌کرد قانونی وجود ندارد که او را مورد سؤال قرار دهد، همین گروه پیروز خود دستخوش انشعاب می‌شد.» (کاری، ۱۳۹۴: ۲۲)

از این رو ماکیاولی با تأکید بر تعارض‌آمیز بودن بنیان دموکراتیک قدرت شهریارانه، اهمیت توأمان کراتوس (قدرت) و دموس (مردم) را یادآور می‌شود. در واقع با پیش چشم داشتن وجود همیش‌ه حاضر وضع طبیعی، او بر این باور است که جامعه مدنی نمی‌تواند فضایی برای همزیستی مسالمت‌آمیز نیروهای مختلف فراهم کند. (دل لوكزه، ۱۳۹۷: ۱۷۱) بلکه برعکس چنین جامعه‌ای

گشاینده‌ی فضای پرآشوب تعارض‌مندی اجتماعی و سیاسی است که خود از وضع مدنی پشتیبانی می‌کند.

ماکیاولی به منظور بسط یک گفتار سیاسی برای زمانه‌ی خویش تاریخ باستان را کندوکاو می‌کند و بر آن است از الگوی دولت تعارض‌آمیز و توسعه‌یابنده‌ی خویش دفاع کند. (همان، ۱۳۹۷: ۱۱۶) از این‌رو فلسفه‌ای سیاسی ارائه می‌دهد که برخلاف بسیاری از مکاتب، به وسوسه‌ی «خیرمشترک» تن نمی‌دهد. (همان، ۱۳۹۷: ۱۳-۱۲)

شقاق آغازین امر اجتماعی

لوفور با معرفی مفهوم «شقاق آغازین امر اجتماعی» به این مسأله می‌پردازد که «در هر اجتماع سیاسی، گسستی وجود دارد که به امر اجتماعی امکان تأسیس می‌دهد». (براو، ۱۳۹۶: ۸۶) می‌توان مبنای این ایده را در اندیشه‌ی ماکیاولی جستجو کرد، هنگامی که در گفتارها می‌نویسد «در هر جامعه دو قشر وجود دارد، یکی قشر اشراف است و دیگری قشر توده‌ی مردم». (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۴۸) به گفته‌ی او اشراف و مردم در ویژگی‌های بسیاری از جمله شیوه‌ی فکر و تمایلاتشان با یکدیگر تفاوت‌هایی اساسی دارند. بنابراین هر کدام از این دو قشر که بر اساس قانون تسلط مطلق بر امور کشور را در دست بگیرند، ناگزیر جمهوری [کشور آزاد] فاسد خواهد شد. بدین ترتیب که اگر کسی از گروه اشراف و ثروتمندان به مقام شهریاری برسد، «خطر جباریت به وجود خواهد آمد»؛ و در غیر این صورت چه «ثروتمندان، حکومت اشرافی تأسیس کنند» و چه «حکومت مردم» برپا شود، همواره این خطر وجود دارد که هر گروه تنها به سود خود فرمان برانند. پس در هر حال، «خیر همگان تابع فرقه‌گرایی خواهد شد». از سوی دیگر بیم آن می‌رود که در چرخه‌ی حکومت‌ها، ویرتو و به دنبال آن، آزادی جمهوری یک‌سره از دست برود. (اسکینر، ۱۳۷۳: ۱۱۹)

از این‌رو ماکیاولی نتیجه می‌گیرد «راز کامیابی، ناگزیر در تأسیس حکومت‌های مختلط نهفته است که در آن‌ها بی‌ثباتی صورت‌های ناب حکومت مرتفع گردد و فقط نیرو و استحکامشان با هم جمع شود». بدین ترتیب او مدعی است روم از آن جهت که توانست حکومتی مختلط پدید آورد، سرانجام به «یک جمهوری کامل» تبدیل شد. (همان، ۱۳۷۳: ۱۱۹-۱۱۸)

به باور ماکیاولی گسست ناشی از وجود امیال مختلف و به دنبال آن اغتشاشات موجود در روم، امری ناگزیر و حتی ضروری است که به بسط و گسترش آزادی درون جمهوری منجر گردیده است. چرا که تعارض میان دو طبع مختلف درون شهر است که سبب ایجاد «قوانین نیکو» می‌شود، پس نمی‌توان قوانین را یک‌بار برای همیشه وضع کرد. لوفور نیز به همین ترتیب مبنای شقاق آغازین را میل به قدرت اشراف و میل به آزادی مردم عنوان می‌کند که سبب می‌شود اعلام قانون همواره با نزاع و کشمکش همراه باشد. (براو، ۱۳۹۶: ۸۸-۸۷)

رویارویی به جای مصالحه

ماکیاولی تصویر تازه‌ای از بخت ارائه می‌دهد تا از انفعال منتج شده از آموزه‌های مسیحی و حتی بسیاری از اومانیست‌ها بگریزد. او با ارائه‌ی یک شناخت‌شناسی جدید، جهان غیرقابل تحلیل دارای ساختار منحصربه‌فرد ارسطویی را کنار می‌گذارد. حال با چنین رویکرد تازه‌ای می‌توان گفت بخت هرچقدر هم قدرتمند، و عقل انسانی هرچقدر از دسترسی به ورای مسائل ناتوان باشد، باز هم «توانایی تغییر دادن شیوه‌ی پیش‌روی متناسب با تغییر شرایط» را دارد. (وتر، ۱۳۹۶: ۱۸۰)

درواقع ماکیاولی با جایگزین کردن ایده‌ی رویارویی به جای ایده‌ی مصالحه با بخت، «رویکرد فعال در قبال ناپایداری‌ها» را پیشنهاد می‌دهد: (همان، ۱۳۹۶: ۱۶۸)

«کامیاب آن کس است که کردار وی همساز با طبع زمانه باشد و ناکام کسی است که کردارش با زمانه ناسازگار باشد». (ماکیاولی، ۱۳۹۵: ۱۸۸)

در این دیدگاه افراد از راه‌های متعدد و با ابزارهای گوناگون می‌توانند به تعقیب اهداف عمومی خود بپردازند، زیرا «طبع زمانه» در برهه‌های گوناگون، ابزارهای متفاوتی را طلب می‌کند و این هنر رویارویی با شرایط است که راه‌های انسانی دست به عمل زدن در جهان را شکل داده است. (وتر، ۱۳۹۶: ۱۷۶)

ماکیاولی متوجه این نکته‌ی حساس شده بود که در صورت پذیرش گرایش منفعلانه نسبت به بخت، «آزادی اراده» یک‌سره از دست خواهد رفت و تأکید می‌کند که قوانین دولت جمهوری همواره باید حفظ آزادی را در اولویت قرار بدهد. به همین سبب می‌گوید علاوه‌بر نهادی مرتبط با «نظم بیرونی» کشور، وجود امکانی قانونی در ارتباط با «نظم درونی»، برای تسکین خشم مردمان نیز ضروری است. زیرا به باور او «آن‌جا که وسیله‌ای قانونی وجود ندارد، مردمان به وسایل غیرقانونی دست می‌زنند و این امر بی‌هیچ تردید نتایجی زیان‌بار به دنبال می‌آورد و کشور را به تباهی می‌کشاند». (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۵۹) از این‌رو «قانونگذار شهر آزاد باید نهادهایی به وجود آورد تا هر شهروندی بتواند بدون ترس و توجه به موقعیت افراد به هر کسی اقامه‌ی دعوی کند». (همان، ۱۳۹۴: ۶۴)

ستایش نزاع

ماکیاولی با بیان این مهم که تمایل گروه اشراف به فرمان راندن و تمایل گروه مردم امتناع از بندگی است، دشمنی موجود میان این دو قشر را جدی اما طبیعی قلمداد می‌کند. (اسکینر، ۱۳۷۳: ۱۴۹) هم‌چنین از این طریق تعارض و ستیزه‌ی اجتماعی و سیاسی را در مرکز سیاست قرار می‌دهد، و سنت کلاسیک حاکمیت خوب را که می‌توان بدان به منزله‌ی یک قصه‌ی یوتوپیایی

محض نگرست، وارونه می‌گرداند. (دل لوزکه، ۱۳۹۷: ۲۴۱) زیرا نمی‌توان همواره همه‌ی افراد را طرفدار خود نگاه داشت، و به همین خاطر از میان برداشتن نفاق میان گروه‌های مختلف نیز کاری ناممکن است. بنابراین از یکسو وجود نفاق گریزناپذیر است و از سوی دیگر حاکمیت نباید برای اعمال قدرت، آتش نفاق را شعله‌ور سازد. (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۳۷۵)

در این شرایط ماکیاولی چاره‌ی کار را در قانونی جست‌وجو می‌کند تا به وسیله‌ی آن بتوان از خود نفاق موجود، برای ایجاد تعادل و توازن میان این گروه‌های اجتماعی مختلف استفاده نمود. بدین صورت که با دخیل کردن گروه‌های مختلف و استفاده از کشمکش میان آن‌ها، سبب شود هر گروه مراقب دیگری باشد، «تا هم از نخوت و گستاخی ثروتمندان جلوگیری شود و هم از بی‌بندوباری مردم». درواقع تضاد منافع، آن‌ها را به گونه‌ای با یکدیگر درگیر خواهد کرد که دیگر هیچ گروهی نخواهد توانست صرفاً منافع فرقه و گروه خود را در نظر بگیرد و در تمامی فعالیت‌های قانون‌گذاری همواره مصالح عامه رعایت خواهد شد. از نظرگاه ماکیاولی تنها در این صورت است که «هر قانونی که به طرفداری از آزادی وضع شود، محصول تفرقه‌ی آن‌ها خواهد بود». (اسکینر، ۱۳۷۳: ۱۲۰)

بنابراین ماکیاولی می‌گوید کسانی که کشمکش میان مردم و اشراف را سرزنش می‌کنند و از نتایج سودمند آن‌ها غافل هستند، «در حقیقت علل اصلی آزادی روم را محکوم می‌سازند». (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۴۸) او در توضیح این ادعا آورده است:

«این‌گونه کشمکش‌ها [میان توده‌ی مردم و سنا] را نه می‌توان زیان‌بار نامید و نه دلیل از هم پاشیدگی دولت. چنین جامعه‌ای را بی‌نظم هم نمی‌توان نامید چه اگر بی‌نظم بود امکان نداشت آن همه بزرگمردانی را که نمونه‌ی فضیلت و کمال و مردانگی بودند بار آورد: نمونه‌های خوب حاصل تربیت نیک‌اند و تربیت نیک از قوانین نیکو نشأت می‌گیرد و قوانین نیکو بر اثر مبارزات حزبی، که مردمان بی‌فکر نکوهش می‌کنند، پدید می‌آیند. [...] هر دولتی باید طرق و وسایلی داشته باشد برای این که مردم بتوانند غلیان جاه‌طلبی خود را فروشانند، خصوصاً دولت‌هایی که می‌خواهند در امور مهم از وجود مردم استفاده کنند». (همان، ۱۳۹۴: ۴۹)

ماکیاولی با تأکید بر این داوری شگفت‌انگیز که پریشانی و نابه‌سامانی وضع باستان «سزاوار بالاترین ستایش است»، به رد آن اصلی پرداخت که نزد اومانیست‌های فلورانس مسلم شمرده می‌شد. چرا که در آن زمان اعتقاد بر این بود که «هرگونه ناسازگاری و اختلاف، به فرقه‌گرایی می‌انجامد و فرقه‌گرایی، مرگ‌بارترین خطر برای آزادی‌های مدنی است». (اسکینر، ۱۳۷۳: ۱۲۱)

درحالی‌که ماکیاولی معتقد بود تنها «بعضی تفرقه‌ها به جمهوری‌ها لطمه می‌زند»، بنابراین قانون‌گذار دوراندیش صرفاً باید اطمینان حاصل کند که دشمنی‌هایی که به ناچار پدید می‌آیند هیچ‌گونه فرقه‌گرایی به وجود نخواهند آورد، «نه اینکه مقرر بدارد هیچ‌گونه دشمنی نباید در میان باشد». (همان، ۱۳۷۳: ۱۴۹)

ماکیاولی به صراحت اعلام می‌کند به فرض این که ناسازگاری‌ها و نزاع‌ها میان مردم و اشراف در نفس خویش شر باشد، باز هم «از نظر عظمت روم، شر و بلایی لازم و ضروری بوده است». (همان، ۱۳۷۳: ۱۲۱) پس بهتر آن است که نویسندگان به هنگام نکوهش آداب و رسوم جمهوری روم، به آثار نیکوی فراوان آن نیز توجه داشته باشند.

خیر مشترک

به باور ماکیاولی انسان‌ها در گذار از ضرورت به جاه‌طلبی همواره و به طرز چاره‌ناپذیری درگیر تعارض و مبارزه هستند. او دو نوع از تعارض‌های اجتماعی را بازمی‌شناسد: تعارض‌های مثبت، که در مبارزه از روی ضرورت هستند و بر پایه‌ی افتخار و عزت استوار شده‌اند و تعارض‌های منفی که از روی جاه‌طلبی و بر سر متصرفات و تمکن روی می‌دهند. تعارض‌های مثبت، قوانینی شایسته و آزادی در پی دارند و تعارض‌های منفی به تصویب قوانینی زیان‌بخش و نابودی آزادی منجر می‌شوند. (دل لوزکه، ۱۳۹۷: ۱۰۹)

بسیاری از مکاتب پیش و پس از ماکیاولی، خیر مشترک را به عنوان والاترین هدف یک اجتماع و «پادزهر طبیعی علیه روح استبداد» می‌دانستند. اما ماکیاولی برخلاف تفکر رایج عصر خویش معتقد است که خیر مشترک نمی‌تواند ابزار مؤثری برای مقاومت در برابر خشونت موجود در بطن واقعیت ارائه دهد و از تبیین واقعیت سیاسی عاجز است. (همان، ۱۳۹۷: ۱۸۸-۱۸۷) از این رو در سرتاسر کتاب تواریخ فلورانس می‌کوشد تهمی‌بودگی خیر مشترکی که سیاست سستی بر آن استوار شده است عیان سازد. هم‌چنین در گام نهایی خویش، ضرورت عبور از بلاغت میان تهمی خیر مشترک و «فراچنگ آوردن تمام و کمال ماهیت بالضروره ناقص و متعارض سیاست» را تبیین می‌نماید. (همان، ۱۳۹۷: ۱۹۰)

نتیجه‌گیری

چنان که دیدیم ماکیاولی در پی شرح این نکته است که «تشکیل دولت مدرن تنها در بستر آگاهی از این واقعیت معنی‌دار می‌شود که تضاد و رقابت اجتماعی، موتورهای واقعی تغییرات اجتماعی‌اند». بنابراین اولویت دادن به تضاد در مقابل وفاق، یکی از مؤلفه‌هایی است که «تجدد» راه او در اندیشیدن به سیاست را نشان می‌دهد. (وتر، ۱۳۹۶: ۶۷-۶۶) از این رو ماکیاولی نتیجه می‌گیرد که نباید تعارض‌ها را، تا آن‌جا که قوانینی شایسته به نفع آزادی و علیه فساد پدید می‌آورند، ملامت کرد. بلکه «باید درون این مفهوم پویا و تعارض‌آمیز از سیاست دست به اتخاذ موضعی جانبدارانه زد، و این موضع بی‌هیچ ابهامی در جانب مردم قرار می‌گیرد»، چرا که مردم

تنها گروه‌هایی هستند که می‌توانند در برابر اشراف از آزادی پاسداری کنند. (دل لوکزه، ۱۳۹۷: ۱۱۳)

منابع

- اسکینز، کوئنتین. (۱۳۸۷). ماکیاولی. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.
- براو، مارتین. (۱۳۹۶). تجربه پلینی. ترجمه فواد حبیبی، تهران: ققنوس
- ماکیاولی، نیکولو. (۱۳۹۴). گفتارها. ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۵). شهریار. ترجمه‌ی داریوش آشوری، چاپ ششم، تهران: آگاه.
- دل لوکزه، فیلیپو. (۱۳۹۷). فلسفه سیاسی ماکیاولی. ترجمه فواد حبیبی و امین کرمی، تهران: ققنوس
- کاری، پاتریک. (۱۳۹۴). ماکیاولی قدم اول. ترجمه‌ی علی معظمی جهرمی، چاپ دوم، تهران: پردیس دانش.
- وتر، میگل. (۱۳۹۶). راهنمای خواندن شهریار ماکیاولی. ترجمه‌ی محمد ملاعباسی، چاپ اول، تهران: ترجمان علوم انسانی.