



دو فصلنامه

فلسفه

شماره مجوز: ۱۹۳د/۲۸۹۶۵

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه سال چهارم، شماره چهارم، زمستان ۹۸



مجله

دوفصلنامه مجله فلسفه

سال ششم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۸

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 فلاحرفیع (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر حمیدرضا محبوبی آرانی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر لطف‌الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس).

صفحه آرائی: رویا فارسی

فضای مجازی ما:

تلگرام: tmuphil سایت: jphil.ir

این نشریه دارای مجوز شماره ۵۶۹۸۲/د۳۹۱ از معاونت فرهنگی اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است.

فهرست مطالب

- جایگاه عقل نظری در رساله‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی / مجید بخشی ۱
- مرگ به مثابه امکان در هستی و زمان / مصطفی سلامتی ۶
- واکاوی تطبیقی مفهوم عشق از منظر افلاطون و فروید / مجید ملاآقابا ۱۱
- هستی‌شناسی هیولای اولی در متافیزیک ملاصدرا / رضا درگاهی‌فر ۱۵
- حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد / احمدرضا کفاش تهرانی ۲۱
- نحوه‌ی وجود حرکت توسطیه و حرکت قطعیه از دیدگاه علامه طباطبایی / محمد زندی ۲۶
- بررسی نظریه‌ی تکامل از دیدگاه ملاصدرا و داروین / بی‌بی مهدیه طباطبایی ۳۱
- پاتنم، نسیت مفهومی و رئالیسم متافیزیکی / حامد قدیری ۳۶
- تبیین مفهوم جوهر از دیدگاه دکارت و اسپینوزا / سجاد زارعی چرچرلو ۴۳
- فارابی، الحروف و فراهستی‌شناسی / سینا سالاری خرم ۴۸
- کوجیتو و درون‌نگری / حسین جاویدی نیرومند ۵۴
- مسئله‌ی نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا / علی‌رضا نادری ۵۹
- بررسی دو دستگاه نامتعدی از منظر منطقی و فلسفی / صادق یزدانی ۶۴
- نگاهی انتقادی به الگوی نه‌بخشی - دویبخشی در بررسی تاریخ منطق / امین شاهوردی ۷۰
- دیدگاه جامعه‌محور و پیروی از قاعده به نحو خصوصی / حمیدرضا محمدی ۷۵

- شالوده‌ی اخلاقی سیاست در چشم‌انداز دموکراسی / جواد ترکاشوند ۸۰
- نظریه‌ی معرفتی افلاطون در فیلم سینمایی هفت / محمد هاشمی ۸۵
- فلسفه و جایگاه آن در آراء و اندیشه‌های امام خامنه‌ای / سید امیر سخاوتیان، محمدباقر عباسی ۸۹
- ابن‌مقفع؛ فیلسوفی غایت‌انگار در باب ملاک فعل اخلاقی / سید محمدرضا آذرکسب ۹۲
- بررسی دیدگاه کانت در باب حل مسئله‌ی تعارض تکالیف در اخلاق / سیدمحمد موسوی مطلق ۹۸
- تبیین و بررسی مرگ‌گاهی در حکمت متعالیه و تأثیر آن بر سبک زندگی / هاله موحدنژاد ۱۰۳
- مفهوم تفکر مذهبی به‌مثابه جهان‌نگری فلسفی در اندیشه‌ی علامه ... / حمیدرضا شاملو ۱۰۷
- بازسازی نظریه‌ی هیوم درباره‌ی مسئله‌ی تضمین‌گیری / محمدرضایبات، محمدحسین مشهدی تفرشی ۱۱۲
- مدل ریاضی اصل عملی استصحاب / حجت اجودی ۱۱۷
- ابطال‌گرایی پوپر و نسبت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی آن با فلسفه‌ی کانت / علی کریمی ۱۲۵
- آیا معرفت علمی وامدار جهان ۳ است؟ / سید حسین محسنی ۱۲۹

جایگاه عقل نظری در رساله‌های رمزی ابن سینا و سهروردی

مجید بخشی

دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)

mj.bakhshi@chmail.ir

داستان‌های رمزی ابن سینا و سهروردی، هرکدام به گونه‌ای نماینده‌ی اندیشه و نظام فلسفی این دو فیلسوف صاحب مکتب است. این داستان‌ها با شیوه‌ای متفاوت از متون فلسفی مألوف، نگاشته شده‌اند. بازنگری در این سنت متفاوت فلسفی که سراسر رمزپردازی و نمادگذاری است می‌تواند منظرگاه جدیدی از اندیشه‌ی این فیلسوفان را به ارمغان آورد. مقایسه‌ی نمادها و رموز به کار رفته در این داستان‌ها با یکدیگر راهی برای وصول به این هدف است. مقاله‌ی حاضر، با همین رویکرد به مقایسه‌ی نمادهای مربوط به عقل نظری و بررسی جایگاه آن در داستان‌های ابن سینا و سهروردی پرداخته است.

۱- عقل نظری در داستان‌های ابن سینا

فیلسوف ایرانی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، اولین فیلسوف اسلامی است که به طرح داستان‌های رمزی در قلمرو رسمی فلسفه اسلامی پرداخته است. سه رساله‌ی *سلامان و ابسال*، *حی بن یقظان* و *رساله الطیر* نمونه‌ی داستان‌های رمزی وی هستند، که شوربختانه از این سه‌گانه، اصل رساله‌ی *سلامان و ابسال* به دست ما نرسیده است، اما خواجه نصیرالدین توسی در شرح خود بر *اشارات* گزارشی از این داستان را ثبت کرده است. دو داستان نخست، یعنی *سلامان و ابسال* و *حی بن یقظان* به گونه‌ای نمادپردازی شده‌اند که شارحان برخی نمادهای آن را به قوای نفس ناطقه یعنی عقل نظری و عقل عملی رمزگشایی کرده‌اند. اما درباره‌ی *رساله الطیر* با این که می‌توان شخصیت اصلی آن را عقل نظری در برترین مرحله‌ی آن — یعنی عقل مستفاد که به عقل فعال پیوسته است — در نظر گرفت، اما به خاطر عدم صراحت شارحان و ساختار پیچیده‌تری که این داستان دارد، از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌کنیم.

۱-۱ *سلامان و ابسال*

داستان *سلامان و ابسال* ماجرای مملکت نفس انسان است. سلامان، پادشاه این مملکت، و ابسال برادر کوچکتر اوست که در واقع قهرمان داستان و سردار جنگ‌های فاتحانه می‌باشد. ابسال از

سویی یک سردار فاتح در میدان‌های جنگ و فرماندهی پیروز و کشورگشا است و از سوی دیگر قهرمانی است که خود را از وساوس شهبانی و هوسرانی‌های همسر برادرش (زن سلامان) حفظ می‌کند. خواجه نصیرالدین توسی علاوه بر ثبت این داستان در شرح خود بر *اشارات* به رمزگشایی و تأویل آن نیز پرداخته است. وی سلامان را سمبل نفس ناطقه، ابدال را نماد عقل نظری، و همسر سلامان و خواهرزن سلامان را به ترتیب رمزی از قوه‌ی شهویه و عقل عملی می‌داند. با این تأویل، داستان *سلامان و ابدال* نفس‌شناسی سینوی را به تصویر می‌کشد. در این تصویر ارائه‌شده، نقش عقل نظری (ابدال) بسیار پررنگ است و همه‌ی اتفاقات داستان به دست او و یا با محوریت او رخ می‌دهد.

۲-۱ حی بن یقظان

داستان *حی بن یقظان* دارای طرح کلی متفاوت از *سلامان و ابدال* است. احوال افلاک، عالم تحت‌القمر و ماده و صورت و علاوه بر اینها نفوس نباتی، حیوانی و انسانی موضوع‌هایی است که در *حی بن یقظان* به صورت نمادین مطرح شده‌اند. در این داستان، فرشته‌ی راهنما پس از دیدار با سالک به بیان تمثیل‌هایی از هستی‌شناسی و نفس‌حیوانی پرداخته و سپس به رموز نفس انسانی می‌پردازد. فرشته‌ی راهنما عقل نظری و عقل عملی را دو گروه از فرشتگان معرفی می‌کند که در اقلیم مردمان زندگی می‌کنند. «گروهی از آنها به دست راست نشسته‌اند و ایشان دانایان اند و فرمایندگان، و برابر ایشان گروهی دیگر نشینند بر دست چپ، و ایشان فرمانبران‌اند و کارکنان. و این دو گروه گاهی به زیر فرو آیند به اقلیم مردمان و پریان، و گاه به آسمان بر شوند».

گروهی که بر دست راست نشسته‌اند نمایندگان عقل نظری هستند و گروهی که به دست چپ و رو در روی آنها می‌باشند سمبل عقل عملی می‌باشند. در این داستان نیز همچون داستان *سلامان و ابدال* عقل نظری جایگاهی بالاتر از عقل عملی یافته و در نتیجه از شرافت خاصی برخوردار است. چرا که نویسنده، آن گروه از فرشتگان را که نمایندگان عقل نظری هستند، در دست راست نشانده تا از شرافت بیشتری برخوردار باشند و همچنین آنها را با وصف‌هایی ارزشمندتر و بالاتر از گروه دیگر توصیف کرده است. نمایندگان عقل نظری را دانایان و فرمایندگان، و نمایندگان عقل عملی را فرمانبران و کارکنان خوانده است.

۲- عقل نظری در داستان‌های سهروردی

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، فیلسوف مؤسس مکتب اشراق، سنت داستان‌نویسی عرفانی-فلسفی را پس از ابن سینا به گونه‌ای جدی‌تر و وسیع‌تر ادامه می‌دهد و حتی ادعا می‌کند که داستان‌های *سلامان و ابدال* و *حی بن یقظان* ابن سینا، اغلب عاری از حکمت مشرقی می‌باشند. سهروردی نیز همچون ابن سینا رموز جهان هستی و عالم وجود انسان را مطرح می‌کند.

رمزگشایی و تأویل داستان‌های سهروردی توسط افراد مختلفی صورت گرفته است که در برخی موارد اختلافاتی بین آنها وجود دارد. به عنوان نمونه برخی از شارحان، همچون هانری کربن، معتقدند که تمثیل‌های موجود در داستان‌های سهروردی را نباید به آموزه‌هایی مانند عقل نظری تأویل کرد. به اعتقاد هانری کربن، تأویل این داستان‌ها به آموزه‌های نظری و فلسفی صرف کاری خطرناک است زیرا با جوهره‌ی این متون که فراتر رفتن از آموزه‌های نظری است مغایر است. اما دیگر شارحان، از جمله اولین شارح این داستان‌ها که هیچ نام و نشانی از او باقی نمانده است، در تأویل‌های خود عقل نظری را نیز مطرح کرده‌اند. این مقاله به جهت موضوعی که دارد، رویکرد دسته‌ی دوم شارحان را مبنای کار خود قرار داده و به بررسی نمادهای مربوط به عقل نظری در این داستان‌ها پرداخته است. حداقل در سه داستان از داستان‌های سهروردی، نمادهایی را به عقل نظری تأویل کرده‌اند: *عقل سرخ*، *قصه‌ی غربت غربی*، *رساله‌ی الابرار* یا *کلمات ذوقیه*. اکنون به بررسی تمثیل مربوط به عقل نظری و جایگاه آن در هر یک از این داستان‌ها می‌پردازیم.

۲-۱ عقل سرخ

معروف‌ترین داستان رمزی سهروردی موسوم به *عقل سرخ*، رساله‌ای است که با حمد و ثنای الهی آغاز می‌شود و شخصی در پاسخ این سوال که آیا پرندگان زبان یکدیگر را می‌دانند یا خیر؛ به روایت داستانی می‌پردازد که سرشار از رمزهای عرفانی و فلسفی است. روای حکایت خود را این‌گونه آغاز می‌کند که در صورت پرنده‌ای خلق شده است و با دیگر پرندگان است تا این‌که در دام می‌افتد. بقیه‌ی داستان، رهایی او از بند و دیدار با پیری است که محاسن و رویی سرخ دارد. پرنده نماد روح یا نفس ناطقه یا اصل جوهر الهی انسان است. و آنجا که این پرنده به دانه‌ی ارادت در دام می‌افتد روایت می‌کند که دو چشم او را می‌دوزند و چهار بند مختلف بر او می‌نهند و... دو چشم دوخته‌شده‌ی پرنده را نماد دو قوه‌ی نفس انسانی یعنی عقل نظری و عقل عملی دانسته‌اند. در ادامه‌ی داستان، چشم‌های پرنده را به تدریج باز می‌کنند و او می‌تواند جهان را بدان صفت که هست نظاره کند. در هر صورت، نمادهای عقل نظری و عقل عملی در این داستان هیچ‌گونه برتری و تفاضلی بر یکدیگر ندارند و نویسنده با هیچ نشانه یا قرینه‌ای بین آنها تفاوت قائل نشده است و هر دو را همسان در شرافت قرار داده است. علاوه بر این، برخلاف داستان *سلامان و اسپال* ابن سینا، عقل نظری جایگاه اصلی را ندارد و به عنوان یکی از چشم‌های پرنده‌ی قهرمان داستان معرفی شده است.

۲-۲ قصه‌ی غربت غربی

سهروردی در مقدمه‌ی این داستان اشاره‌ای به دو داستان *حی بن یقظان* و *اسلامان و ابسال* ابن سینا می‌کند و پس از طعنه‌ای که در حق ابن سینا روا می‌دارد، داستان *غربت غربی* خود را دنباله‌ی داستان *حی بن یقظان* می‌خواند. نقش اصلی این قصه که داستان را از زبان اول شخص روایت می‌کند برادری به نام «عاصم» دارد که در تمام داستان همراه اوست. این دو برادر به قصد شکار مرغان دریایی به سوی مغرب می‌روند اما در مدینه‌ی قیروان که مردمی ظالم دارد به زندان می‌افتند. چندین شب و روز بر آنها می‌گذرد تا این‌که هدده‌ی نامه‌ای از پدرشان، شیخ هادی بن خیر الیمانی به آنها می‌رساند که در آن، برادران را به سوی خویش فرا می‌خواند و فراز و نشیب مسیر را توضیح می‌دهد. ادامه‌ی داستان، طی مراحل است که این دو برادر برای رسیدن به پدرشان طی می‌کنند. عاصم که نام او فقط دو بار در این داستان ذکر می‌شود نماد عقل نظری و برادر بزرگتر، نماد نفس ناطقه می‌باشد. راوی داستان و مخاطب مستقیم نامه‌ی پدر، برادر بزرگتر (نماد نفس ناطقه) است و عاصم که برادر کوچکتر و نماد عقل نظری است در کنار برادر بزرگتر، نقش خود را ایفا می‌کند. به همین خاطر می‌توان گفت عقل نظری در این داستان نقش مکمل را بر عهده داشته و در جایگاه دوم اهمیت قرار گرفته است.

۲-۳ رساله‌ی الابراج (کلمات ذوقیه)

رساله‌ی الابراج یا *کلمات ذوقیه* صورت داستانی ندارد و رموز پراکنده‌ای از جهان‌شناسی و نفس‌شناسی اشراقی را به تصویر می‌کشد. رمزپردازی‌های این رساله نیز کماکان قوای نفس ناطقه را هم‌شان معرفی کرده و عقل نظری را در جایگاه ویژه‌ای نشانده است. در این داستان دو قوه‌ی نفس انسانی یعنی عقل نظری و عقل عملی با ریسمان دو شاخه نشان داده شده‌اند. در حقیقت، ریسمان دو شاخه دو قوت نظری و عملی هستند که سالک به وسیله‌ی آنها پلنگ و کفتار غضب و شهوت را به بند می‌کشد. بنابراین، هر دو قوه به یک اندازه در این امر نقش دارند و هیچ تفاضلی بین آنها وجود ندارد. این عدم‌تفاضل نشان‌دهنده‌ی این است که عقل نظری از شرافتی که در داستان‌های ابن سینا داشت نزول کرده و از آن جایگاه ویژه برخوردار نیست.

۳- نتیجه‌گیری

آنچه از مقایسه‌ی رمزپردازی‌ها و نمادهای مربوط به عقل نظری در داستان‌های ابن سینا و سهروردی برمی‌آید این است که جایگاه عقل نظری در اندیشه این دو فیلسوف گرانقدر تفاوت‌هایی دارد. ابن سینا در داستان‌های خود یا حداقل در *حی بن یقظان* و *اسلامان و ابسال* جایگاه ویژه‌ای را برای عقل نظری قائل است و چه بسا عقل نظری را در محوریت نخست

داستان قرار می‌دهد. در واقع، داستان *حی بن یقظان*، از طریق برتری دادن به عقل نظری نسبت به عقل عملی به جایگاه خاص عقل نظری اشاره می‌کند و داستان *سلامان و ايسال* از طریق محوریت بخشیدن به عقل نظری آن را در اوج شرافت و اهمیت معرفی می‌کند. در حالیکه این دیدگاه در داستان‌های سهروردی دنبال نمی‌شود و عقل نظری دیگر از آن جایگاه ویژه برخوردار نیست. در داستان‌های رمزی سهروردی، گاهی هر دو قوه‌ی نفس ناطقه یعنی عقل نظری و عقل عملی را همسان و هم‌شأن می‌بایم، و گاهی مانند *قصه‌ی غربت غریبی*، عقل نظری را در جایگاه دوم و نقش مکمل داستان مشاهده می‌کنیم. بنابراین، روشن است که عقل نظری در داستان‌های ابن سینا مکانتی بس والاتر نسبت به عقل نظری در داستان‌های سهروردی دارد. به عبارت دیگر، ابن سینا برای عقل نظری جایگاهی ویژه قائل است اما سهروردی چنین جایگاهی را به عقل نظری نداده است.

این نتیجه‌گیری با فلسفه‌ی نویسندگان این داستان‌ها نیز سازگار است. ابن سینا، رئیس مکتب مشاء، به‌صراحت در برخی آثار خود عقل نظری را می‌ستاید و آن را بالاتر از عقل عملی و بلکه برترین قوه‌ی وجود انسان می‌داند. در مقابل، سهروردی، بنیانگذار حکمت اشراق، در مباحث فلسفه‌ی اشراقی خود درباره‌ی نفس ناطقه و کارکرد آن به گونه‌ای دیگر سخن گفته و از عقل نظری یا عملی یاد نکرده است. در حقیقت، ابن سینا برای عقل فلسفه‌ورز که قوت نظری عهده‌دار آن است ارزش اساسی قائل است در حالی که سهروردی بین فیلسوف چیره‌دست در بحث و حکیم متوغل در تأله، دومی را ترجیح می‌دهد.

«مرگ به مثابه امکان» در هستی و زمان

مصطفی سلامتی

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب، دانشگاه تربیت مدرس

salamati@outlook.com

مقدمه

پل ادواردز نقدهای گوناگونی بر معنای مرگ در کتاب هستی و زمان^۱ نوشته‌ی مارتین هایدگر وارد می‌کند. از جمله، در مقاله‌ی «هایدگر و مرگ به مثابه "امکان"» به نقد معنای امکان بودن مرگ در این کتاب می‌پردازد. در مقابل، لارنس هینمان^۲ در مقاله‌ی «هایدگر، ادواردز و هستی-به‌سوی-مرگ»^۳ به این نقدها پاسخ می‌گوید. هینمان جنبه‌های مورد نقد ادواردز از مرگ را به طور کلی چنین ذکر می‌کند: مرگ به مثابه امکان، هستی-به‌سوی-مرگ^۴، مرگ خویشمندان^۵‌ترین امکان دازاین است، مرگ امکانی ناوابسته^۶ است، پیشدستی^۷ اصیل در مرگ خود من. در این مقاله جنبه‌ی نخست مورد بررسی قرار می‌گیرد. کاربرد واژه‌ی «امکان» در هستی و زمان، به‌خصوص در رابطه با مرگ، با توجه به پیشینه‌ی فلسفی مرسوم آن و معنای متفاوتی که هایدگر از آن مراد می‌کند، مورد بدفهمی‌های بسیاری قرار گرفته است. هدف ما از نوشتن مقاله‌ی حاضر شفاف‌سازی معنای مرگ به مثابه امکان، نزد هایدگر است. این کار ضمن شرح نوشته‌های مذکور و رجوع به متن هستی و زمان صورت می‌گیرد. پیش‌داشت نوشته‌ی ما عبارت است از این که طرح دیالوگ این دو منتقد ما را به فهمی بهتر از مرگ و جایگاه آن در هستی و زمان می‌رساند.

^۱ارجاعات به هستی و زمان مطابق با شماره‌گذاری متن آلمانی و با اختصار SZ می‌باشد. تمامی ترجمه‌های متن هستی و زمان برگرفته از کتاب زیر است: هستی و زمان، ترجمه سیواش جمادی، ققنوس، چاپ پنجم، ۱۳۹۲.

^۲ Lawrence M. Hinman

^۳ "Heidegger, Edwards, And Being-Toward-Death," *The Southern Journal of Philosophy*, 16: 193-212

به این مقاله با اختصار HE ارجاع خواهیم داد.

^۴ *Sein-zum-Tode / Being-towards-deah*

^۵ *eigenste / ownmost*

^۶ *unbezüglich / non-relational*

^۷ *Vorlaufen / anticipation*

نخستین نقد ادواردز به مرگ به مثابه امکان، از طریق سنجش آن با فعلیت^۱ است. ادواردز ابتدا، مطابق با نظر خودش، استدلال هایدگر درباره‌ی اینکه مرگ یک «امکان»^۲ است را در قالب یک قیاس صورتبندی می‌کند:

۱- هر آنچه درباره‌اش به طور معناداری می‌توان سخن گفت یا باید یک فعلیت باشد و

یا یک امکان؛ [درباره‌ی مرگ به طور معناداری می‌توان سخن گفت].

۲- مرگ یک فعلیت نیست؛

۳- پس، مرگ یک امکان است.

سپس، دو معنای واژه‌ی «فعلیت» درباره‌ی مرگ را از هم متمایز می‌کند:

الف) معنای واقع فعلیت^۳ (فعلیت_و): فعلیت مرگ به معنای یک امر واقع^۴؛ مثال: جفرسون

و کندی مرده‌اند، یعنی مرگ‌شان فعلیت یافته، یا واقع شده است. من هنوز نمرده‌ام

اما، وقتی بمیرم مرگم فعلیت می‌یابد؛

ب) معنای وضعیتی یا محتوایی فعلیت^۵ (فعلیت_م): فعلیتی که محتوا دارد و وضعیتی

(فعل یا انفعال) را نشان می‌دهد.

به نظر ادواردز، از بین این دو معنا، هایدگر معناداری مرگ به مثابه یک فعلیت به معنای

فعلیت_و را می‌پذیرد اما، به معنای فعلیت_م را رد می‌کند (یعنی بتوانم درباره‌ی مرگ خودم به طور

معناداری به معنای فعلیتی که محتوایی را به من نشان می‌دهد سخن بگویم — ادواردز هم،

فعلیت مرگ را به این معنا رد می‌کند) و آن را مقابل امکان می‌انگارد. بنابراین، نتیجه‌ی استدلال

را می‌توان، با دقت بیشتری به صورت زیر بازنویسی کرد:

۳- «چون مرگ یک فعلیت، به معنای فعلیت_م، نیست پس یک امکان است.»

پاسخ ادواردز به این استدلالی که به هایدگر نسبت می‌دهد این است که این استدلال در

صورتی درست است که بپذیریم «هر سخن معناداری یا باید فعلیتی از نوع فعلیت_م باشد و یا

یک امکان باشد». «اما، مرگ و عدم وجود پیش از تولد نه امکان‌اند و نه فعلیت. اساساً این

دوگانه پذیرفتنی نیست و به همین دلیل، مرگ یک امکان نیست.» (HDP, 560-61).

هیمنان در پاسخ به این نقد، استدلالی را که ادواردز به هایدگر، به عنوان منطبق طرح

بحث امکان بودن مرگ، نسبت می‌دهد رد می‌کند. او معتقد است هایدگر، نه با نشان دادن این که

مرگ یک فعلیت (به هر معنایی) نیست، بلکه، «با این استدلال که مرگ متعلق به صف

¹ actuality

² Möglichkeit / possibility

³ the 'occurrence' sense of 'actuality'

⁴ fact

⁵ the state or content-sense of 'actuality'

«نه-هنوزها»^۱ ایی است که در افق [آینده‌ی] دازاین قرار دارند.» (HE, 197) به این می‌رسد که مرگ یک امکان است. آنچه در این گفته تعیین‌کننده است بحث زمانمندی^۲ دازاین است. هینمان، در توضیح زمانمندی دازاین، تفکیکی را که هایدگر بین «اگزستانسیال‌ها»^۳ و «مقولات»^۴ در هستی و زمان برقرار می‌کند توضیح می‌دهد. مقولات آن دسته از محمول‌هایی هستند که قابل‌حمل بر هستندگان به‌مثابه اُبژه‌های فیزیکی‌اند و اگزستانسیال‌ها، محمول‌های مختص اگزستانس^۵ انسان و بنابراین توصیف‌کننده‌ی معنای هستی‌ اویند. گرچه، اُبژه‌های فیزیکی بر حسب آنچه اکنون و در لحظه هستند، به قدر کفایت، قابل توصیف‌اند، امر درباره‌ی انسان، که آینده و گذشته‌ای دارد که اُبژه‌های فیزیکی ندارند متفاوت است. در هر لحظه، انسان در نسبتی، چه تأثیر و چه تأثر، با گذشته و آینده‌ی خود قرار دارد. آنچه مقولات به آن دسترسی ندارند، و مشخصه‌ی اگزستانس انسان است، زمانمندی است. (HE, 195). بنابراین، زمان برای انسان، زمان تقویمی نیست که بر حسب آن امور در خطی ممتد بیابند و بروند. حال، گفته‌ی هینمان، بر حسب تحلیل زمانمندی، به این صورت معنا می‌یابد که (همانطور که هایدگر مکرراً می‌گوید) دازاین آینده‌ی خود است: «همچنان که دازاین تا هست پیوسته و بی‌وقفه پیشاپیش نه-هنوز خویش است، همواره پیشاپیش پایان خویش نیز هست.» (SZ, 245). دوگانه‌ی فعلیت و امکان بر بستر زمانی مشخصی که غافل از زمانمندی دازاین است مجال طرح می‌یابد. دیگر علت مخالفت ادواردز، به نظر هینمان، علی‌رغم تصریح هایدگر (SZ, 231)، بدفهمی در این باره است که من، خود، هستنده‌ای هستم که امکان‌هایش، از جمله امکان مرگ خود، را می‌فهمد. مسئله این است که شخص بماهو شخص با مرگ خود چگونه مرتبط می‌شود. من نمی‌توانم درباره‌ی مرگ خودم نه به عنوان فعلیت و نه فعلیت سخن بگویم. (HE, 197). ضمناً وقتی ادواردز درباره‌ی مرگ می‌گوید، «معنایی دیگر و کاملاً طبیعی از مرگ وجود دارد؛ این که مرگ یک فعلیت است (یا تبدیل به یک فعلیت می‌شود)» (HDP, 560)، این نکته‌ی بنیادی هایدگر را که گفت‌وگو درباره‌ی مرگ خود من به هیچ عنوان نمی‌تواند درباره‌ی یک فعلیت به هر معنایی باشد را نادیده می‌گیرد. زمانی که مرگ من به فعلیت تبدیل شود، من دیگر نمی‌توانم درباره‌اش چیزی بگویم. (HE, 197-8).

نقد بعدی ادواردز بر تعریف هایدگر از مرگ است. هایدگر مرگ را به منزله‌ی «امکان امتناع اگزستانس به معنای عام آن» (SZ, 262) تعریف می‌کند. ادواردز می‌گوید در اینجا «واژه‌ی "امکان"، مجموعاً زائد است.» (HDP, 558) و البته دلیلی هم برای آن نمی‌آورد. هینمان مجدداً

¹ not yet's

² Zeittichkeit / temporality

³ Existenzial / existential

⁴ Kategorien / Categories

⁵ Existenz / existence

تذکر می‌دهد که هایدگر درباره‌ی نسبت دازاین با مرگ خودش سخن می‌گوید، که یک مثال آن نسبت شخص من با مرگ خودم است. معنای این که مرگ برای من جز به صورت امکان قابل فهم نیست، در ارتباط با تعریف مذکور، به این صورت است که من به هیچ وجه نمی‌توانم بگویم مرگ من امتناع اگزیتانس به معنای عام آن است، یا به عبارتی صریح‌تر، من تنها می‌توانم بگویم که مرگ من چنان خواهد بود. بنابراین، مرگ من فقط به منزله‌ی امکان امتناع اگزیتانس به معنای عام است. (HE, 198).

هیمنان امکان هایدگری، به معنای عام و در رابطه با مرگ را چنین توضیح می‌دهد: انسان، برعکس اژه‌های فیزیکی، گذشته و آینده‌ای دارد. او به آینده‌اش به مثابه صفی از «نه‌هنوزها» مرتبط است که، بر حسب وضعیت کنونی‌اش، بر آنها به عنوان امکان‌هایی که بدان‌ها دسترسی دارد طرح‌افکنی^۱ می‌کند و، از طرف دیگر، در پرتو آنها وضعیت کنونی‌اش را می‌فهمد. به عنوان مثال، من در ماه می (t₁) برای ماه ژوئن (t₂) برنامه‌ی تعطیلات دارم و وضعیت کنونی‌ام را بر حسب آن امکان (تعطیلات) می‌فهمم. به‌سختی کار می‌کنم چون می‌دانم به‌زودی شانس استراحت کافی خواهم داشت. آن تعطیلات، در زمان t₁، یکی از «نه‌هنوزها»ی من است. در زمان t₂ من باید مشغول فرآیند تحقق^۲ آن امکان باشم. در ماه سپتامبر (t₃) آن امکان بالفعل شده و سپری شده است. بنابراین، باید قادر به دیدن آن به عنوان بخشی از گذشته‌ام باشم و درباره‌ی آن به مثابه یک فعلیت صحبت کنم. (HE, 196). یکی از این «نه‌هنوزها»یی که در افق آینده‌ی من است، مرگ من است. (SZ, 233-34). اما، مرگ من امکانی است که از جنبه‌های گوناگونی یگانه است؛ از جمله این که مرگ امکانی ضروری است. در حالی که ممکن است امکان‌های بی‌شماری در افق آینده‌ی من قرار بگیرند یا نگیرند، مرگ من ضرورتاً در افق آینده‌ام است. علاوه بر این، من درباره‌ی مرگم تنها از منظر زمانی t₁ و t₂ می‌توانم صحبت کنم، حال آن که درباره‌ی تمام دیگر امکان‌های اگزیتانسیال می‌توانم از هر سه منظر t₁، t₂ و t₃ سخن بگویم. به همین دلیل، هایدگر، درباره‌ی مرگ، فقط به دو موضوع می‌پردازد: هستی‌به‌سوی‌مرگ (t₁) و مُردن^۳ (t₂). (HE, 196-97)

نتیجه

هایدگر مرگ را به «امکان امتناع اگزیتانس به معنای عام» تعریف می‌کند. «امکان» در این جمله به معنایی که از دوگانه‌ی امکان-فعلیت مراد می‌شود نیست، چرا که این دوگانه بر انگاشت زمان همچون زمان تقویمی استوار است. پس، آنچه در فهم امکان هایدگری نقش تعیین‌کننده دارد

¹ projection / projection

² realization

³ Sterben / dying

«زمانمندی» دازاین است. بر مبنای این زمانمندی است که دازاین، گذشته و آینده دارد و البته نه گذشته و آینده‌ای که در امتداد زمان خطی واقع شده و خواهند شد، بلکه ابعاد زمانمندی دازاین نحوه‌های اگزیتانس داشتن اویند. به این معنا، مرگ امکانی از امکانات آینده‌ی دازاین (نه-هنوزها) است. دازاین، درباره‌ی مرگ خود جز به‌مثابه «امکان» نمی‌تواند سخن بگوید. مرگ، امکانی ممتاز و در واقع، امکان ممتاز دازاین است زیرا هر امکان دیگری نحوه‌ای اگزیتانس داشتن برای دازاین است، در حالی که مرگ امکان «نه-دیگر-آنجا-بودن»^۱ یا پایان دازاین است.

¹ Nicht-mehr-da-sein / no-longer-Being-there

واکاوی تطبیقی مفهوم عشق از منظر افلاطون و فروید

مجید ملاآقابابا

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

mollaaghababa@isu.ac.ir

عشق یکی از مهمترین پدیده‌های بشری است که فلاسفه و متفکران از دیرباز آن را تحلیل کرده‌اند. این پدیده از آن جهت اهمیت دارد که چهره‌ی زندگی بشر را دگرگون می‌کند و به حیات و رفتارهای او جهت می‌دهد. فلاسفه و روانشناسان به دنبال این نکته اند که این حس چگونه پدیده‌ای است که زندگی بشر را دگرگون کرده است. شناخت ماهیت عشق و چیستی و تعریف آن، از جمله تلاش‌هایی است که همواره بشر بدان مبادرت ورزیده است. نگارنده درصدد آن است که به روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه دو اندیشمند بزرگ در روانشناسی و فلسفه، زیگموند فروید و افلاطون، را بررسی نماید و به تحلیل آن بپردازد. همچنین در این مقاله سعی شده است نگاهی جدید و تطبیقی به این مسئله ارائه شود.

افلاطون عشق (eros) را یکی از خدایان نمی‌داند به این دلیل که فاقد هرگونه زیبایی و خوبی است. عشق در فلسفه‌ی او واسطه‌ای میان دو مرحله‌ی زیبایی و زشتی و خواهان خیر و زیبایی است. بنابراین از نظر افلاطون زیبابودن مستلزم زشت بودن نیست و به بیان او (متعلق عشق زیبایی است) از این رو نباید میان متعلق و متعلق خلط کرد. از نظر افلاطون عشق «واسطه میان خدایان و آدمیان» است از این جهت که دعاها و نیازهای مردم را به درگاه خدایان می‌برد و فرمان و الطاف خدایان را به مردم می‌رساند. چنین برداشت می‌شود که افلاطون عشق را واسطه‌ی عالم طبیعت و ماورای طبیعت می‌داند. در نتیجه، تنها عشق حقیقی چنین ویژگی‌ای را داراست، و وجود آن خاص انسان می‌باشد، و ثمره‌ی آن ایجاد رابطه‌ی دوسویه با فوق عالم محسوسات است. به بیان افلاطون «عشق» شوق تملک پایدار و همیشگی خداست. این بهترین و کامل‌ترین تعریفی است که او از عشق ارائه می‌دهد. از آنجا که عشق به شوق تملک دائمی زیبایی است، برای تحقق دائمی این تملک، عشق تنها به زیبایی تعلق نمی‌گیرد بلکه به ایجاد و تولید زیبایی نیز تعلق می‌گیرد. او دلیل این امر را فنا و پایداری جانداران می‌داند. به عقیده‌ی او، تولید و زایش به منزله‌ی کسب جاودانگی است، گویا استدلال افلاطون در مورد تعلق عشق به ایجاد و آفرینش، بر وجود عشق دریای موجودات زنده نیز دلالت دارد. فهم آنها از عشق به معنای خاص که عشق حقیقی و شوق وصول و ادراک شهودی زیبایی مطلق می‌باشد برخوردار نیست.

بنابراین، عشق در مورد آنها به معنای شوق کسب جاودانگی از طریق ایجاد و زاینده‌گی هم‌نوع است، اما در مورد فیلسوف، عشق به زیبایی حقیقی تعلق می‌گیرد؛ او نیز خواهان رسیدن به جاودانگی است، لکن جاودانگی برای او از طریق شهود و وصول به ایده‌ی زیبایی کسب می‌گردد و در این خصوص زایش و ایجاد هم‌نوع مد نظر نیست. بر اساس فلسفه‌ی افلاطون، می‌توان به خیر و زیبایی مطلق عشق ورزید، اما تملک آن ممکن نیست.

افلاطون قائل به قدم نفوس است. از نظر او نفسی که قبل از هبوط در قالب تن جلوه‌ی بیشتری از حقایق را دیده است به صورت فیلسوفی حکیم و حقیقت‌بین و عاشقی که خرد راهنمایش بوده است. وی میان عشق شهوانی و حقیقی فرق می‌نهد و در ابتدا از زبان سقراط در حالی که صورتش را پوشانده است تعریفی خاص از عشق ارائه می‌دهد و آن را خواهش غریزی بیگانه از خرد معرفی می‌کند که بر اعتقاد پیروی از خیر چیره می‌گردد و به منظور درک و تملک زیبایی جسمانی و لذت بردن از آن می‌باشد و از شهوت نشئت می‌گیرد. عاشق در این عشق از به کمال رسیدن معشوق جلوگیری می‌کند؛ عاشق در این جایگاه قدرت یادآوری زیبایی حقیقی و سایر حقایق جهان ایده‌ها را ندارد و غبار فساد بر یادآوری‌اش غالب شده است؛ بنابراین، از دیدن اندام یا چهره‌ای زیبا به سوی عشق به زیبایی حقیقی و مطلق رهنمون نمی‌گردد و در پی شهوت می‌رود؛ افلاطون این تعریف نخست از عشق را مردود و در حکم گناه می‌داند که کفاره‌ی آن تعریف عشق حقیقی است. او بار دیگر از زبان با چهره‌ای بدون حائل تعریف عشق را ارائه می‌دهد. این مطلب که افلاطون در تعریف اول از عشق، سقراط را با چهره‌ای پوشیده و در تعریف دوم با چهره‌ای بدون پوشش متصور می‌سازد دو دلیل می‌تواند داشته باشد: نخست این‌که عشق اول عشق حیوانی و شهوانی و فاقد ارزش و حتی قبیح است، بنابراین، بیان آن حالت شرم و انزجار را در پی دارد، اما عشق دوم عشق حقیقی و دارای عشق مقام والا می‌باشد؛ دوم این‌که قائل به عنوان استعاره از عدم وجود شهود و مکاشفه و حالتی روحانی که بیان این نوع عشق است، لکن در عشق حقیقی حالتی شهودی و بدون حجاب روحانی برای عاشق حاصل می‌آید. در خور توجه است در صورتی که عشق شهوانی در حکم عشق حقیقی قلمداد گردد، آنگاه تعریف عشق به صورت اول گناه تلقی می‌گردد. افلاطون عشق حقیقی را در زمره‌ی از خود بی‌خود شدن‌هایی می‌داند که از هوشیاری برتر است زیرا این عشق منشأ خدایی دارد. او تحقق عشق حقیقی در انسان را مهم و پیمودن مراحل می‌داند که این مراحل نشان‌دهنده‌ی مراتب مختلف زیبایی است.

در وهله‌ی نخست، فرد دل به یک انسان زیبارو می‌بندد و ثمره‌ی عشق او افکار خوب و زیباست. سپس پی می‌برد زیبایی یک جسم مانند زیبایی جسم دیگر است، زیرا زیبایی در هر اندامی که باشد در اصل یکی است. بنابراین، در مرحله‌ی دوم عاشق به دنبال زیبایی مطلق جسم می‌گردد. در مرحله‌ی سوم، زمانی که درک کرد زیبایی نفس برتر از زیبایی جسمانی است،

عاشق به نفس می‌گردد و به نفوسی که دارای فضیلت اند عشق می‌ورزد. در مرحله‌ی چهارم، به قوانین و ارگان‌های خوب عشق می‌ورزد. در مرحله‌ی پنجم، عشق به دانش‌ها پیدا می‌کند و زیبایی را در آنها می‌بیند. در این مرحله همچون غلامی زرخرید کوه‌بین نخواهد بود. این مرحله اهمیت دارد، زیرا از نظر افلاطون به واسطه‌ی این عشق «عاشق به سوی دریای پهناور و زیبایی کشیده می‌شود و در آن تأمل می‌کند و بسیاری مفاهیم و اندیشه‌های زیبا می‌آفریند». مرحله‌ی ششم، آخرین و والاترین مرحله‌ی عشق است، یعنی عشق به زیبایی مطلق و درک این زیبایی. او از زیبایی مفاهیم به مفهوم زیبایی می‌رسد. در عشق حقیقی فرد مانع از غلبه‌ی شهوت می‌گردد؛ از این رو چنین عشقی مقدس، و چنین عاشقی فیلسوف است.

فروید دیدگاهی زیستی در باب تکامل انسان دارد که نشئت‌گرفته از نظریه‌ی داروین است. فروید در نظریه‌ی خود تکامل انسان را منحصر در کنترل غرایز می‌داند و معتقد است که انسان همیشه در حال تکامل است زیرا همواره در حال کنترل غرایز خود می‌باشد. او دو گزینه را برای انسان بیان می‌کند؛ گزینه‌ای که مربوط به تولید مثل و عشق و محبت است را لیبیدو نامیده است، اما گزینه‌ای در مقابل این گزینه وجود دارد برای جنگ و دفاع، که گزینه‌ی خشم و نابود کردن می‌باشد. انسان در مراحل اولیه‌ی تکامل خودش گزینه‌ی عشق را در تولید مثل خود متجلی می‌بیند.

فروید بیان می‌کند که عشق حالتی تبدیل‌شده از غرایز جنسی است. ایشان در واقع عشق را این‌گونه تحلیل می‌کند: کودک در ابتدا عشق و علاقه به مادر دارد، بعد مادر را از دست می‌دهد زیرا مادر همه‌ی نیازهای کودک را برطرف نمی‌کند و کودک مادر را به صورت انحصاری فقط برای خودش می‌خواهد اما کودک با محرومیت همراه می‌شود، توانایی تجزیه و تحلیل منطقی هم ندارد و نمی‌تواند این مسئله را در درون خود حل کند، بنابراین عقده‌ی جنسی برایش ایجاد می‌شود تا این‌که در دوران بلوغ و بعد از آن، شخص دیگری جایگزین می‌شود که در اینجا ما تبدیل عشق را در فرد مشاهده می‌کنیم.

زیگموند فروید برای این‌که بتواند تبیین صحیح و کاملی از عشق داشته باشد تعریفی از این واژه ارائه می‌دهد. عشق لفظی است واجد تعدد معنای خاص، و به کشش و وابستگی عاطفی و جسمی نسبت به فردی دیگر دلالت دارد، و دارای صور گوناگون است، ولی نزد فروید به معنای رابطه‌ای ناآگاه نسبت به غیر است، که وی آن را گاه لیبیدو (عشق جنسی) و گاه رانش (انتخاب مطلوب) می‌خواند.

در واقع، مقوله‌ی عشق نزد فروید بدین صورت است: با ارجاع به اصطلاح لیبیدو که فروید آن را در رابطه با اروس قرار می‌دهد ساحت رانشی آن را مشخص می‌کند. در این صورت، عشق مقوله‌ای دفع شده است و حاوی قدرتی ناآگاه است. غایت روانشناسی عشق، تبیین این

امر است که چگونه فرد به «انتخاب مطلوب عشق خود» نائل می‌آید، یعنی چگونه تخیلات او با مطلوب عشق، و از طریق عقده‌ی ادیپ هماهنگی می‌یابد. این نوع برداشت موجب تمایز میان دو جریان مختلف در زندگی لیبیدویی می‌شود: جریان شهوی و جریان مهر و محبت که این دو جریان، هم به محرکات جنسی و هم به محرکات دوستانه‌ی توأم با محبت اشاره دارند. در واقع، تفکر فروید به نحو قاطعی مفهوم عشق را تغییر داده است، و ورای ابهام معنوی‌اش آن را پذیرفته و محتوای ناآگاهانه‌اش را به‌خوبی نشان داده است که در تقاطع میان رانش، آزمندی و تعارضات نفسانی قرار گرفته است؛ هم از این روست که عشق ادیبی با ریشه گرفتن در قانون زنا با محارم، اساس عواطف آدمی را معین می‌سازد.

با توجه به بیانی که از هر دو اندیشمند در مورد عشق شد می‌توان به واکاوی این مفهوم در این دو دیدگاه پرداخت. افلاطون در بیان خود دو نوع عشق را بیان نمود: عشق شهوانی و عشق حقیقی، که عشق شهوانی را یک عشق مردود می‌داند، زیرا انسان در آن به دنبال جاودانگی از طریق ایجاد و زاینده‌ی ممنوع است که همان عشق از منظر فروید می‌باشد. فروید این‌گونه عشق را توصیف می‌کند که از غریزه‌ی تولید مثل و ارضای این غریزه می‌باشد؛ همچنین افلاطون این نوع عشق را خواهش غریزی و مذموم می‌داند، زیرا در پی شهوت می‌باشد. فروید برخلاف افلاطون که این نوع عشق را حاصل شهوت می‌داند، آن را تبدیل شدنی از کودکی به بلوغ و بزرگسالی می‌داند.

به لحاظ مفهومی، این دو اندیشمند شباهتی در بیان عشق دارند، و آن این است که هر دو به دنبال مطلوب خود هستند؛ این مطلوب از نظر افلاطون رسیدن به کمال است، و انسان خردمند در نظر وی به دنبال کمال می‌رود نه شهوت، و این مطلوب نزد فروید همان پاسخ به غریزه‌ی جنسی یا همان لیبیدو است.

بنابراین، به نظر می‌آید هر دو اندیشمند حقیقت عشق و مفهوم عشق را یکی دانسته، که همان انتخاب یا کسب مطلوب خود است، اما در تعریف مطلوب با یکدیگر اختلاف دارند؛ فروید مطلوب را ارضای یک تمایل جنسی می‌داند، اما افلاطون مطلوب را ارضای حس درونی و فطری که همان کسب کمال است می‌داند.

هستی‌شناسی هیولای اولی در متافیزیک مالاصدرا

رضا درگاهی‌فر

دانشجوی دکتری فلسفه ذهن، پژوهشکده‌ی علوم شناختی

dargahifarreza@gmail.com

مقدمه

مسئله‌ی هیولا در فلسفه‌ی مشائی در پی تلاش برای عرضه‌ی تبیین فلسفی از تغییر و تبدل، مطرح شده است.

برای این که شیء A به شیء B تبدیل شود، باید:

۱- B مغایرتی نسبت به A داشته باشد؛

۲- A و B وجه مشترکی داشته باشند.

برای آن که شیئی تغییر کند و به شیء دیگری تبدیل شود، باید همان شیء پیش از تغییر، به شیء پس از تغییر تبدیل شده باشد. B همان A می‌است، که تغییری کرده است. بنابراین، برای آن که چنان تغییری روی دهد، باید اتحادی میان شیء پیش از تغییر و شیء پس از تغییر وجود داشته باشد. به آنچه در فرایند تغییر باقی می‌ماند و میان شیء پیش از تغییر و شیء پس از تغییر، مشترک است، «موضوع تغییر» می‌گویند. در واقع موضوع تغییر همان چیزی است که تغییر می‌کند و تغییر را بدان نسبت می‌دهیم.

ارسطو به وضوح میان تغییری که حرکت است و تغییری که کون و فساد است، تمایز نهاده و ماده‌ی اولی را برای تبیین حرکت و تفاوت آن با کون و فساد مطرح کرده است.

مشائیان مسلمان، به تبع ارسطو، موضوع تغییر را هیولای اولی می‌دانند. در این مقاله خواهیم دید که هیولای مشائی تحقق‌ناپذیر است و نیز بر پایه‌ی حرکت جوهری صدرایی، برای تحلیل حرکت نیازی به هیولای اولی نیست.

از آنجا که تصویر هیولا در حکمت مشائی و حکمت صدرایی متفاوت است، به اختصار تحت این دو عنوان، از هیولا سخن می‌گوییم و سپس به بیان نفی هیولای مشائی بر پایه‌ی حرکت جوهری صدرایی می‌پردازیم. در پایان به بحث درباره‌ی خارجی بودن یا نبودن هیولای صدرایی خواهیم پرداخت.

هیولا در فلسفه‌ی مشائی

از نگاه مشائیان جسم مرکب از دو جوهر است: صورت جسمیه و هیولا. هیولا جوهری است بالقوه‌ی محض که به‌خودی‌خود هیچ فعلیتی ندارد و بالقوه بودن جسم، برخاسته از وجود هیولا در آن است. از آنجا که هیولا قوه‌ی محض است، نمی‌تواند بدون صورت در خارج موجود شود.

آنان معتقدند جسم مرکب از هیولا (جزء بالقوه) و صورت (جزء بالفعل) است و ترکیب ماده و صورت، چه ترکیب ماده‌ی اولی با صورت جسمیه و چه ترکیب ماده‌ی ثانیه با صورت نوعیه، ترکیبی خارجی و حقیقی است، به‌نحو انضمامی.

یکی از ویژگی‌های مهم هیولای مشائی این است که در خارج وجودی مغایر وجود صورت دارد و، به بیان دیگر، با وجودی غیر از وجود صورت موجود است و، به بیان سوم، ترکیب هیولا و صورت در خارج، انضمامی است نه اتحادی. این ویژگی یکی از نتایج برهان قوه و فعل بر اثبات وجود هیولا است و برآمده از «قاعده‌ی تقابل میان قوه و فعلیت» است.

هیولای صدرایی

ملاصدرا با نفی ترکیب انضمامی هیولا و صورت، و با معتقد شدن به ترکیب اتحادی میان آن دو، منکر مغایرت خارجی هیولا و صورت است و در نتیجه، به‌رغم ظاهر بسیاری از سخنانش، باید منکر هیولای مشائی دانسته شود.

ملاصدرا از دو راه هیولای مشائی را نفی کرده است: الف. نفی ترکیب انضمامی هیولا و صورت؛ ب. بررسی نحوه‌ی وساطت صورت در فعلیت هیولا و نفی علیت حقیقی صورت برای هیولا.

اما دیدگاه اثباتی ملاصدرا درباره‌ی هیولا. ملاصدرا معتقد به ترکیب اتحادی ماده و صورت است. این نظریه دو تفسیر را برمی‌تابد: تفسیری سطحی که از ظاهر بسیاری از عبارات وی به دست می‌آید و با اشکالاتی عمیق روبه‌روست، و تفسیری عمیق که دیدگاه نهایی اوست و در اندک عباراتی بدان اشاره کرده است. استاد عبودیت به‌روشنی این دو تفسیر را از یکدیگر جدا کرده و نخستین را «هیولای متحد با صورت» و دومی را «هیولای صدرایی تحلیلی» نام نهاده است.

الف. هیولای خارجی متحد با صورت

ملاصدرا بر آن است که هویت مرکب و کل، همان هویت صورت اخیر آن است. بر این اساس او از هیولایی متحد با صورت جسمیه سخن گفته است. برای تحقق هیولای خارجی متحد با صورت، باید هویتی در خارج موجود باشد با این دو ویژگی:

- ۱- مصداق ماهیت هیولا باشد؛ چنین هویتی وجود هیولاست؛
 - ۲- این هویت در عین وحدت و بساطت، مصداق امتداد جوهری، که ماهیت صورت جسمیه است، نیز باشد؛
- اما از آنجاکه هیچ‌یک از این دو ویژگی تحقق‌پذیر نیستند، هیولای متحد با صورت نیز مانند هیولای مشائی، که مغایر با صورت است، تحقق ندارد.

ب. هیولای تحلیلی صدرایی

به بیان استاد عبودیت، ملاصدرا در دیدگاه نهایی خود از هیولای عقلی یا تحلیلی سخن می‌گوید نه از هیولای خارجی؛ چه متحد با صورت و چه مغایر با آن. مفهوم هیولای تحلیلی، مفهومی ناظر به حیثیتی وجودی نیست، بل مفهومی غیرماهوی و حاکی از جهت نقص صورت است که از هویت سیال جسم انتزاع، و بر آن حمل می‌شود.

اینکه ملاصدرا به چنین دیدگاهی درباره‌ی هیولا رسیده است، بدان سبب است که تحلیل حقیقت جسم بر اساس قاعده‌ی تقابل به تناقض می‌انجامد و برای رفع این تناقض، باید از هیولای خارجی دست کشید. گذشت که هیولای خارجی مغایر صورت و نیز هیولای خارجی متحد با صورت، پذیرفتنی نیستند؛ و این یعنی رفع نقیضین. از سوی دیگر نمی‌توان بالقوه بودن جسم را نیز انکار کرد. بنابراین ملاصدرا هیولا را می‌پذیرد و آن را حقیقتی تحلیلی و موجود بالعرض می‌داند.

نفی هیولای خارجی بر پایه‌ی حرکت جوهری

بر پایه‌ی حرکت جوهری صدرایی نیز تبیین و استدلالی علیه هیولای ماهوی خارجی (چه مغایر با صورت و چه متحد با آن (در تفسیر سطحی) می‌توان فراهم آورد. از نگاهی دیگر، می‌توان گفت اثبات هیولای ماهوی خارجی، ناشی از تصویری ناصحیح و ناکامل از تغییر در عالم اجسام است و بر اساس چنین تصویر ناکاملی، قاعده‌ی تقابل دارای مصداق، و برهان قوه و فعل تام انگاشته شده است. اما بر پایه‌ی حرکت جوهری، که تصویر صحیح‌تر تغییر در عالم اجسام است، چنین نیست.

از نگاه ملاصدرا همه‌ی اجسام با همه‌ی حیثیات و شؤون خود سیال و در حرکت اند، و بقایی در کار نیست. بنابراین ضرورتی ندارد که هیچ جسمی مرکب از صورت و هیولای خارجی باشد، بلکه مرکب از صورت و هیولای تحلیلی است.

همچنین مطابق نظریه‌ی حرکت جوهری، در عالم طبیعت انفعال تحقق ندارد؛ زیرا انفعال با سیلان ناسازگار است. تحقق انفعال مستلزم آن است که شخص منفعل باقی باشد، اما مطابق حرکت جوهری، اجسام پیوسته در حرکت و تغییرند و هیچ جزئی از آنها در دو آن باقی نیست.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت — هرچند خود ملاصدرا از آن به صراحت سخن نگفته است — که در عالم طبیعت و نیز در نفوس، هیولای خارجی تحقق ندارد؛ زیرا این هیولا تنها با تحقق انفعال اثبات می‌شود و اگر انفعال در کار نباشد، چنین هیولایی تحقق ندارد. بنابراین، تنها هیولای تحلیلی را می‌توان پذیرفت.

خارجی بودن هیولای صدرایی

هیولای صدرایی اساساً امری ماهوی نیست و از نحوه‌ی وجود شیء حکایت دارد؛ یعنی از نقص وجودی گزارش می‌کند. بنابراین، مفهوم هیولا را باید مطابق دیدگاه نهایی ملاصدرا از نوع معقول ثانی فلسفی دانست. اکنون آیا نمی‌توان هیولای صدرایی را امری خارجی دانست؟ اشکالاتی که بر تحقق خارجی هیولای متحد با صورت مطرح شد و بر پایه‌ی آنها تحقق چنین هیولایی ناممکن دانسته شد، در واقع مربوط به هیولایی است که امری ماهوی است. اما اگر هیولای صدرایی از امور غیرماهوی و در زمره‌ی معقولات ثانیه‌ی فلسفی باشد، چنان اشکالات و لوازم باطلی وجود نخواهد داشت و اتحاد خارجی هیولا و صورت ممکن خواهد بود؛ چنان‌که وحدت، تشخیص و معلول بودن هر ماهیتی و خود آن ماهیت، با وجود واحد موجودند، هیولا، یعنی جهت نقص صورت نیز با صورت متحد است و با یک وجود موجودند. بنابراین، می‌توان در تدقیق هستی‌شناسی هیولا، این گام‌ها را برداشت:

- ۱- هیولای مشائی باطل است و تحقق‌پذیر نیست؛ بنا بر ادله و مباحث پیش‌گفته؛
- ۲- هیولای متحد با صورت اگر امری ماهوی دانسته شود، تحقق‌پذیر نیست و اتحاد هیولا و صورت در این فرض توالی فاسدی دارد؛
- ۳- اساساً هیولا امری ماهوی نیست؛ بنابراین، هیولای ماهوی خارجی تحقق ندارد، چه هیولای مشائی مغایر با صورت و چه هیولای ماهوی متحد با صورت؛
- ۴- اتحاد خارجی هیولای غیرماهوی با صورت محذوری در بر ندارد و می‌توان بدان معتقد بود؛
- ۵- هیولای صدرایی، هیولای غیرماهوی و متحد با صورت در خارج است، و از آنجا که مفهوم این هیولا از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است، می‌توان آن را بدین اعتبار هیولای تحلیلی خواند؛
- ۶- هیولای صدرایی امری خارجی است نه صرفاً عقلی.

چنان‌که استاد عبودیت نیز بیان کرده‌اند و بدان اشاره شد، می‌توان ترکیب اتحادی هیولا و صورت را بیانی از نظریه‌ی هیولای صدرایی دانست. اما به نظر می‌رسد که مسئله بیش از این است و دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره‌ی هیولا و صورت، ترکیبی است از اتحادی بودن ترکیب

آن دو و جهت نقص دانستن هیولا. با ماهوی دانستن هیولا، نمی‌توان این دو مطلب را با هم درست دانست، چنان‌که گذشت، اما اگر هیولا را امری غیر ماهوی بدانیم، هر دو مطلب درست و به‌خوبی قابل جمع خواهند بود.

اما گام ششم که در بالا بدان اشاره شد، نیازمند توضیحی است. از نگاه ملاصدرا امور غیر ماهوی، که مفاهیم آنها از سنخ معقولات ثانی فلسفی‌اند، در خارج حقیقتاً، نه مجازاً موجودند، اما نحوه‌ی وجود ویژه‌ای دارند که از سنخ نحوه‌ی وجود امور ماهوی نیست. او در برابر کسانی که معتقد بودند گاه موصوف در خارج هست، اما صفت نیست، دیدگاه ویژه‌ای را ابراز کرده و همه‌ی اوصاف را دارای نحوه‌ی وجودی در خارج می‌داند.

با تطبیق دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره‌ی نحوه‌ی موجودیت مطلق صفات، از جمله صفات انتزاعی، عدمی و معقولات ثانیه‌ی فلسفی، بر بحث هیولا و صورت، و با توجه به ویژگی‌های هیولا در نگاه نهایی او، باید چنین گفت:

۱- هیولای صدرایی، که امری عدمی و حاکی از جهت نقص صورت است، امری غیر ماهوی است و می‌توان آن را از معقولات ثانیه‌ی فلسفی شمرد؛

۲- مطابق دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره‌ی نحوه‌ی وجود صفات انتزاعی، این صفات دارای گونه‌ای تحقق خارجی‌اند و مرتبه‌ی ضعیفی از موجودیت را باید بدانها نسبت داد؛

۳- بنابراین، ماهیت در خارج موجود است، البته نه مانند ماهیات؛

۴- نباید گفت که از دیدگاه ملاصدرا هیولا در خارج موجود نیست و تنها منشأ انتزاع آن موجود است؛ زیرا ملاصدرا به‌روشنی از این دیدگاه فاصله گرفته و دیدگاه دیگری را در برابر آن عرضه کرده است.

بنابراین، هیولای صدرایی امری موجود در خارج است که با صورت متحد است و به بیان دیگر، با یک وجود موجودند. از نگاه ملاصدرا ترکیب اتحادی میان دو شیء بدان معناست که آن دو در خارج موجودند، البته با وجود واحد، نه اینکه یکی در خارج موجود است و دیگری تنها منشأ انتزاع دارد.

بر این اساس، آنچه با نظریه‌ی حرکت جوهری نفی می‌شود، هیولای ماهوی است نه هیولایی که از سنخ امور غیر ماهوی و مفهوم آن جزو معقولات ثانیه‌ی فلسفی است. بنابراین، دیدگاه نهایی ملاصدرا را درباره‌ی هیولا باید هیولای خارجی متحد با صورت دانست، اما هیولایی که از امور ماهوی نیست. بنابراین، مطابق دیدگاه نهایی ملاصدرا و بر پایه‌ی نظریه‌ی حرکت جوهری، در عالم جسمانی ماهیتی به نام هیولا تحقق ندارد، اما حیثیت خارجی هیولا، یعنی حیثیت نقص و فقدان، متحقق است و مادی و غیر مجرد بودن عالم اجسام را باید بر این اساس تبیین کرد.

خلاصه الخلاصه

حاصل مباحث پیشین این است که هیولای ماهوی، اعم از هیولای مشائی مغایر صورت و هیولای ماهوی متحد با صورت، تحقق ندارد. از سوی دیگر صورت، تمام حقیقت شیء و هیولا، جهت نقص صورت است. نیز از نگاه ملاصدرا، ماده و صورت در خارج متحدند. با کنار هم نهادن این دستاوردها به این نتیجه رهنمون می‌شویم که از منظر ملاصدرا هیولا امری غیرماهوی است که در خارج با صورت متحد است، اما نه اتحاد دو امر ماهوی با یکدیگر، که محذوراتی در پی دارد. از آنجاکه ملاصدرا حقایق غیرماهوی و معقولات ثانی فلسفی را نیز در خارج دارای نحوه‌ای تحقق می‌داند، باید گفت هیولای صدرایی در خارج حقیقتاً موجود است.

حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد

احمدرضا کفاش تهرانی

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی مشاء، دانشگاه تربیت مدرس

a.tehrani@Modares.ac.ir

یکی از شاخصه‌های حکمت یمانی میرداماد، بحث حدوث دهری اوست. این بحث متفرع بر بحث از زمان و دهر و سرمد است که شاید بتوان گفت بعد از بوعلی اولین کسی که به صورت مبسوط به این بحث پرداخت میرداماد بود. میرداماد در این بحث برخلاف نظر بوعلی که وعاء زمان را نسبت متغیرات به متغیرات، وعاء دهر را نسبت ثابتات به متغیرات، و سرمد را نسبت ثابتات به ثابتات می‌دانست^۱، در معنای سرمد و دهر تشکیک کرد. به نظر او سرمد، نفس محووض وجود حق تبارک و تعالی است و نسبت حق تعالی به ثابتات و مفارقات؛ همچنین دهر نفس وجود ثابتات است و نسبتی که با موجودات متغیر دارند.^۲ البته خود میرداماد به این عدول از اصطلاح مشایین کاملاً آگاه است و حتی آن را یکی از عوامل برتری حکمت خودش بر حکمت مشاء هم می‌داند.^۳

اما بحث حدوث دهری که میرداماد مطرح می‌کند ریشه در اختلافی دارد که از ابتدای ظهور اسلام میان فلاسفه و متکلمین مطرح بوده است و آن اصل بحث حدوث است؛ بدین معنی که ما در آیات و روایات بسیاری به این مضمون برمی‌خوریم که عالم و مخلوقات نبودند و سپس بود شدند. متکلمین بر اساس ظاهر این‌گونه آیات و روایات این‌گونه برداشت کردند که منظور، حدوث زمانی است، یعنی زمانی بود که این عالم و موجودات و مخلوقات نبودند و سپس خداوند اراده کرد و اینها موجود شدند. در برابر متکلمین، فلاسفه قرار گرفتند و مدعی شدند حدوث زمانی که در آن مسبوقیت به عدم زمانی مطرح است و رابطی وجود و عدم به صورت متمایز است و نه مجامع و مقابل به دلایل مختلفی محال است^۴ اما حدوث ذاتی که در فلسفه بیان و مطرح می‌شود با این مشکلات مواجه نیست. در این نوع حدوث، ماهیت به حسب ذات خود نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است و به حسب علت است که موجود می‌شود.

۱. رسائل ابن سینا، ص. ۴۲

۲. مصنفات میرداماد، ج. ۱، صص. ۶ و ۷

۳. همان، ج. ۲، صص. ۳۴۴-۳۴۶

۴. ر.ک. اشارات، نمط ۵؛ القیسات، ص ۳۱

اما همین الآن که موجود است فی حد ذاته معدوم است ولی به حق و به وسیله‌ی علتش موجود است؛ به عبارت دیگر، به حسب ذات عدم دارد و به حسب غیر وجود دارد. عدمی که در اینجا مطرح است، عدم مجامع است که با وجودش قابل جمع است، چرا که در تحلیل عقل است نه در خارج؛ قبلیت و بعدیتی که در این نوع حدوث است خارجی نیست بلکه عقلی است.

بعد از امثال بوعلی که چنین حدوثی را پذیرفتند و حدوث زمانی را رد کردند، متکلمینی همچون غزالی به این دیدگاه انتقاداتی وارد کردند و مدعی شدند که این حدوثی که فلاسفه مطرح می‌کنند با آنچه که در متون دینی آمده است سنخیتی ندارد و اینها منکر حدوث عالم اند. این نظرگاه نه تنها در میان مخالفین فلسفه بلکه حتی در میان موافقین فلسفه نیز — همچون خواجه نصیرالدین طوسی در کتب کلامی‌اش — شایع شد که هرچند برخی از متون دینی را می‌توان با حدوث ذاتی توجیه و تحلیل کرد ولی در بسیاری از متون دینی صحبت از حدوث در متن عین و خارج است و حدوث ذاتی چنین حدوثی را مطرح و حل و فصل نمی‌کند. این دیدگاه در آثار متفکرین مکتب شیراز هم به چشم می‌خورد و هریک درصدد پیدا کردن چاره‌ای برای حل این معضل اند. در این میان ملا جلال دوانی در برخی از آثارش بحثی را مطرح کرده با عنوان «حدوث دهری»، ولی خیلی نتوانسته است آن را بسط و گسترش داده و ابعاد مختلف این نظریه را برای حل مشکل حدوث بیان دارد. اما پس از او و در مکتب اصفهان این میرداماد بود که با قرار دادن بحث حدوث دهری در کنار اصالت و مجعولیت ماهیت توانست در نظام هستی‌شناسی خویش، تا حدودی مشکل حدوث خارجی اشیاء را حل کند.

در حدوث دهری، عدمی که مطرح است عدم زمانی نیست چرا که در عدم زمانی استمرار است ولی در آنجا استمرار نداریم و همه‌چیز دفعتاً واحده است؛ همچنین عدمی است

۵. *الرسائل المختاره*، ص. ۱۱۴-۱۱۶: «و منها فی حدوث العالم و قدمه بیايد دانست که در اطلاعات حکما و متکلمین لفظ حدوث بر سه معنی است: حدوث ذاتی، و حدوث دهری، و حدوث زمانی. حدوث ذاتی عبارت است از فعلیت ماهیت، و موجودیت آن بعد از هلاکت و معدومیت وی، در ملاحظه‌ی عقل نه در خارج. و این معنی شامل است جمیع ممکنات موجوده را. و حدوث دهری عبارت است از فعلیت ماهیت بعد از عدم واقعی [بعد از نفی واقعی صریح] که متصف به کمیت نباشد. و حدوث زمانی عبارت است از فعلیت ماهیت بعد از عدم واقعی که متصف به کمیت باشد. و نزاع در میان بعضی حکما و متکلمین که در این مسئله واقع است نه به حسب معنی اول است، چه حکما متفق اند به اینکه عالم حادث است به حدوث ذاتی، و نه به حسب معنی ثالث، چه این نزاع مابین عقلاست و عاقل مرتکب این امر نمی‌شود که وجود عالم باجزائه مسبوق به عدم زمانی باشد، با آن‌که زمان نیز جزئی است از اجزاء عالم. پس نزاع به حسب معنی ثانی است، و متکلمین و محققین حکما بر آن اند که: وجود عالم مسبوق است به عدم صریح خارجی، و سائر حکما بر آن اند که وجود انواع اجزاء عالم نتواند که مسبوق به عدم خارجی باشد.»

که در متن خارج مطرح می‌شود نه در موطن عقل؛ یعنی در خارج نبود و سپس در خارج موجود می‌شود؛ البته یک نوع عدمی است که با وجود جمع نمی‌شود و اصطلاحاً به آن عدم مقابل یا غیرمجامع گویند:

عساک تكون، اذن، قد تعرّف ان سبق العدم بحسب الحدوث الذاتی، سبقاً بالذات، ليس سبيله مسبوقیهی الوجود بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود فی مرتبه نفس الماهیه من حیث هی لا یقابل الوجود الحاصل فی حاقّ الواقع من تلقاء العله الفاعله، بل یجامعه. و كذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزماني، سبقاً بالزمان، ليس سبيله ان یكون الوجود الحادث مسبقاً بعدم یقابله فی امتداد الزمان، فانّ قبلیه العدم السابق مما یزیه لبعديّه الوجود اللّاحق بحسب تمايز زمانیهما فی الوجود، لكونهما زمانیین، و حدّ العدم القبل غیر حدّ الوجود البعد..... ففي هذین النوعین من الحدوث لا تقابل بین القبل و البعديّه. فاما الامر فی النوع الثالث، و هو الحدوث الدهری، فعلى خلاف تلك الشاکله. فحیث انه ليس یجرى فی الدهر توهم الامتداد و الانقسام اصلاً فلا یكون حدّ العدم الصریح السابق فی الدهر منمازا فی التوهم عن حدّ الوجود الحادث من بعد. بل انه یبطل عقد السلب الدهری، و یقع فی حیزه عقد الايجاب الثابت الدهری.^۱

نکته‌ای که میرداماد بر آن تأکید دارد، این است که موطن وجود و عدم در حدوث دهری یکی است یعنی در همان موطنی که عدم بود، وجود جایگزین عدم می‌شود؛ اما نه به شکل زمانی و در دو دوره‌ی مختلف؛ چرا که در دهر زمان مطرح نیست. به عبارت دیگر، وجود به یکباره جای عدم را در دهر می‌گیرد (آنّه بیطل عقد السلب الدهری). این نکته از آن نظر حائز اهمیت است که در تفاسیری که از حدوث دهری به عمل آمده است موطن وجود و عدم را جدای از یکدیگر گرفته‌اند و موطن وجود را موطن دهر و موطن عدم را موطن علت یا سرمد گرفته‌اند که این با تصریحات خود جناب میرداماد در تنافی است. به عنوان مثال، علامه طباطبایی در توضیح حدوث دهری چنین می‌آورد:

و من الحدوث الحدوث الدهری — الذی ذکره السید المحقق الداماد ره — و هو مسبقیه وجود مرتبه من مراتب الوجود — بعدمه المتقرر فی مرتبه — هی فوقها فی السلسله الطولیه — و هو عدم غیر مجامع — لکنه غیر زمانی — کمسبوقیهی عالم ماده بعدمه المتقرر فی عالم المثال — و یقابله القدم الدهری و هو ظاهر.^۲

۶. القیسات، ص. ۱۷

۷. بدایه الحکمه، ص. ۱۱۶

در این تفسیر از حدوث دهری موطن عدم غیر از موطن وجود در نظر گرفته شده است؛ بدین معنی که موطن عدم در موطن علت قرار داده شده است و موطن وجود در موطن معلول یا مجعول؛ در حالی که سخن میرداماد خلاف چنین برداشتی است و او معتقد است که موطن وجود و عدم هر دو همان دهر یا موطن مجعول است. دلیل این که چنین برداشتی از حدوث دهری میرداماد ناصواب است بدین شرح است که میرداماد بحث جعل را که مطرح می‌کند و منظور از جعل، مجعولیت ماهیات است، بدین معناست که جاعل یا مذوت ذوات متقدم است بر ذوات مجعول، و اشیاء و ماهیات متاخر هستند از جاعل فی الاعیان — که منظور از قید فی الاعیان، فی الدهر است. پس، در نتیجه، موطن مجعول متاخر از موطن جاعل خواهد بود و در نهایت این دو منفصل‌الذات اند. حال چه چیزی باعث می‌شود که جاعل و مجعول منفصل‌الذات از یکدیگر باشند؟ در حالی که هر دو جزو موجودات مجرد و مفارق اند؟ طی بحث‌هایی که میرداماد داشت و اختلاف نظری که با مشایین در بحث زمان و دهر و سرمد پیدا کرد، از نظر او سرمد مختص به حق تبارک و تعالی است و دهر مخصوص مفارقات است؛ بدین معنی که سرمد موطنی است که در آن موجودی حق موجودیت دارد که نه تنها جزو ثابتات است بلکه هیچ‌گونه عدمی هم در آن راه نداشته باشد و به عبارت دیگر «بلا مسبوق به عدم» باشد. در حالی که موجودات دهری درست است که جزو ثابتات اند ولی وجه ممیز آنها از وجود سرمدی همین مسبوقیت به عدم آنهاست. به همین دلیل اگر ذوات دهری دارای قدم دهری باشند — یعنی مسبوقیت به عدم نداشته باشند — سرمدی می‌شوند که این محال است^۱. با این توضیح مشخص می‌شود که اگر ما عدم مطرح در حدوث دهری را در همان موطن دهر قرار ندهیم و به موطن علت و جاعل که همان سرمد است ببریم با سخنان میرداماد همخوانی نداشته و حتی با تصریحات او راجع به وعاء ثلاثه که همان سرمد و دهر و زمان هم هست در تنافی خواهد بود.

میرداماد پس از بیان و بسط نظریه حدوث دهری، درصدد است تا آیات و روایاتی که با حدوث ذاتی قابل جمع شدن نیستند را حل و فصل کند. از جمله روایاتی از قبیل «کان الله و لم یکن معه شیء»:

و گریبان هیچ ذات ممکنی و هویت جایی — خواه از مبدعات و خواه از کاینات — هرگز از چنگ سبق دو عدم رهایی ندارد: یکی لیسیت جوهر ذات — من حیث نفسها — که همیشه مصاحب ذات است ازلاً و ابداً، از جهت حدوث ذاتی؛ و در قرآن حکیم: *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*، اشاره به این هلاک است؛ . . . و دیگری عدم صریح سابق بر وجود به حسب متن خارج و حاق واقع از ممر حدوث دهری؛ و حدیث شریف «کان الله و لم یکن معه شیء» عبارت از

سبق این عدم است که فیض مبدع حق — بصنع ابداعه و فعّالیهی افاضته — مسند حکم لیسیتش را در هم نوردیده، تقرّر و وجود دهری بر جای آن نشانیده است.^۱

نحوه‌ی وجود حرکت متوسطیه و حرکت قطعیه از دیدگاه علامه طباطبایی

محمد زندی

سطح سه حوزه علمیه‌ی قم و کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم

mhd.zandi@yahoo.com

بحث از حرکت در فلسفه اسلامی جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است؛ چنان‌که حرکت جوهری، یکی از مسائل مبنایی در حکمت متعالیه است. (ر.ک. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج. ۱: ۶۰)

استعمال حرکت به دو معنای متوسطیه و قطعیه یکی از مباحث مهم در باب حرکت است. حکمای مسلمان این دو اصطلاح را مشترک لفظی تلقی کرده‌اند و آنها را از اقسام حرکت ندانسته‌اند. فلذا یکی از مباحث فلسفه اسلامی این بوده که کدام یک از آنها در خارج موجود هستند؟ به طور کلی سه نظر وجود دارد:

۱. وجود حرکت متوسطیه در خارج و ذهنی بودن حرکت قطعیه

۲. وجود حرکت قطعیه در خارج و ذهنی بودن حرکت متوسطیه

۳. وجود هر دو قسم حرکت در خارج (مجموعه آثار، ج. ۱۱: ۸۵)

علامه طباطبایی در تعریف حرکت متوسطیه می‌گوید:

«الحركة تعتبر تارة بمعنى كون الشيء المتحرك بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله و بعده فيه، و هي حالة بسيطة ثابتة غير منقسمة؛ و تسمى الحركة المتوسطية» (نهاية الحكمه: ۲۱۹)

و حرکت قطعیه را چنین تعریف می‌کند:

«و تعتبر تارة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة و قوه للفعليه اللاحقه، من حد يتركه و من حد يستقبله؛ و لازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء، و الانصرام و التقضي تدريجاً و عدم اجتماع الأجزاء في الوجود؛ و تسمى الحركة القطعية» (همان)

درباره وجود آنها در خارج هم می‌گوید:

«الاعتباران جميعاً موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه؛ بمعنى أن للحركة نسبة إلى المبدأ والمنتهى لا يقتضى ذلك انقساماً و لاسيلاً، و نسبة إلى المبدأ والمنتهى و حدود المسافة تقتضى سيلان الوجود و الانقسام» (همان)

همچنین صورت خیالی و ذهنی حرکت را بدین شرح توضیح داده است:

«أما ما يأخذه الخيال من صوره الحركة، بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها و جمعها صوره متصله مجتمعها الاجزاء، فهو أمر ذهني غير موجود في الخارج؛ لعدم جواز اجتماع الحركة - لو فرضت لها أجزاء - و إلا كانت ثابتة لا سيّاله، هذا خلف.» (همان)

در تفسیر سخن علامه اختلاف وجود دارد:

به گفته آقای مطهری، علامه حرکت متوسطیه و قطعیه را مشترک معنوی دانسته و آنچه که به نام حرکت متوسطیه نامیده، متفاوت با گفته دیگر حکماست. (مجموعه آثار، ج. ۱۱: ۸۶)

«ایشان می‌گویند وقتی جسم حرکت می‌کند، حرکت قطعیه قطعاً وجود دارد، یعنی حرکت در واقع یک امر تدریجی الوجود است. . . اگر مراتب حرکت را با هم مقایسه کنیم، حدوث و فنا می‌بینیم. . . اما اگر از این حدوث و از این اجزاء کاملاً صرف نظر کنیم، یعنی مجموع مسافت را یک چیز در نظر بگیریم و مجموع زمان را هم یک چیز در نظر بگیریم و اجزاء حرکت را با یکدیگر مقایسه نکنیم، آن وقت همه در اعتبار ذهن ما یک شیء واحد است» (همان: ۹۳)

بدین معنی که حرکت خارجی به یک اعتبار، کثرت دارد و به یک اعتبار وحدت محض است. (همان: ۹۶) به اعتقاد استاد مطهری «این مطلب، مطلب درستی است، ولی این که حرف قوم این باشد، محل اشکال است» (همان: ۹۹)

آقای مصباح توجیه وجود دو حرکت در خارج را تأویل آنها به دو اعتبار ذکر کرده که مورد استفاده علامه قرار گرفته (*تعلیقہ النہایہ*: ۲۹۷) البته آخرین بند سخن علامه را منطبق بر تعریف بوعلی از حرکت غیر متوسطیه می‌داند. (همان) وی پس از نقد مفصل نظریه‌ی علامه مبنی بر وجود هر دو حرکت در خارج، نتیجه گرفته که امر دائر است بین این که حرکت متوسطیه را مفهومی عقلی اعتبار کنیم که ویژگی‌اش ثبات و کلیت و عدم انقسام است که در این صورت وجود خارجی آن نفی می‌شود و یا این که قید ثبات و عدم انقسام را ملغی کنیم که در این صورت همان حرکت قطعیه می‌شود و فرقی بین این دو نوع حرکت باقی نمی‌ماند جز برحسب اعتبار و این بحث لغو می‌شود. (همان: ۲۹۹)

آقای فیاضی، تعریف علامه را همان تعریف سایر حکما دانسته و البته این اشکال ساختاری را بر کتاب وارد دانسته که بهتر بود در فصل انقسام حرکت ذکر نمی‌شد تا توهم این که اقسام حرکت هستند، پیش نیاید. (*تعلیقہ فیاضی*، ج ۳: ۷۸۰) ایشان عبارت علامه مبنی بر وجود هر دو حرکت در خارج را هم بر صورت مشترک لفظی آنها تطبیق کرده (همان: ۷۸۲) و آخرین عبارت علامه را که مربوط به صورت ذهنی حرکت است، یا ناظر به سخن شیخ در *شفا* درباره‌ی نفی حرکت قطعیه دانسته و یا پاسخ به سؤال مقدری که می‌پرسد چگونه حرکت قطعیه که سیاله الوجود است، مجتمع‌الاجزاء درک می‌شود. (همان)

آقای ربانی گلپایگانی هم چنین گفته که علامه حرکت متوسطیه را مانند سایر حکما تعریف کرده ولی برای حرکت قطعیه تعریف دیگری ذکر کرده که البته در سخن فلاسفه‌ی

پیشین آمده ولی نه به عنوان تعریف حرکت قطعی. اما حرکت قطعی به معنایی که جمهور مدنظر دارند، همان عبارتی است که علامه در پایان سخن خویش درباره‌ی صورت خیالی حرکت آورده است. (ایضاح الحکمه: ۲۳۳)

اشتراک لفظی یا معنوی؟

علامه در رساله‌ی قوه و فعل از تعبیر «الحركة تنقسم الى توسطیه و قطعیه» (رسائل سبعة: ۲۲۹) و این عبارت می‌تواند به اشتراک معنوی حرکت توسطیه و قطعیه حمل شود، ولی باید دانست که شبیه این تعبیر در عبارات دیگر حکما هم به کار رفته ولی مرادشان اشتراک معنوی نبوده است. (رک: تعلیقه‌ی فیاضی: ۷۸۱)

علامه، حرکت را «نحو وجود یخرج به الشیء من القوه الى الفعل تدریجاً، أى بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة الوجود» بیان کرده (نهایه الحکمه: ۲۱۷) و این با حرکت قطعیه منطبق است، همانطور که در بدایه الحکمه هم حقیقت حرکت را همان حرکت قطعیه دانسته است. (بدایه الحکمه: ۱۵۵) نیز در بدایه الحکمه، مطلب را با عبارت «تعتبر الحركة بمعینین» آغاز کرده است (همان: ۱۵۴) که دال بر اشتراک لفظی حرکت است.

اما درباره‌ی تفاوت تعریف ایشان با دیگران باید گفت که علامه درحقیقت سه معنی از حرکت ارائه می‌دهد که یکی ذهنی است و دو تصویر دیگر منطبق بر حقیقت حرکت در خارج است. علامه دو معنی برای حرکت قطعیه ذکر کرده است؛ صریح‌ترین عبارت ایشان در رساله‌ی قوه و فعل آمده است که تصویر ذهنی حرکت را به این صورت از حرکت قطعیه متمایز کرده است: «هذه غير الحركة القطعية بمعنى مجتمع الاجزاء بحسب الوجود فانها بهذا المعنى وهمية غير خارجيه» (رسائل سبعة: ۲۲۹)

چند سؤال

۱. اگر تعریف علامه با سایر حکما تفاوتی ندارد، چگونه وجود هر دو حرکت در خارج صحیح است؟

۲. علامه حقیقت حرکت خارجی را همان حرکت قطعیه می‌داند؛ (بدایه الحکمه: ۱۵۵) و نیز لازمه‌ی حرکت را انقسام به اجزایی می‌داند که اجتماع در وجود ندارند و این همان ویژگی حرکت قطعیه است. (نهایه الحکمه: ۲۱۸) چگونه می‌توان این نظریه را با سخن علامه مبنی بر وجود دو حرکت در خارج جمع کرد؟

۳. علامه حرکت توسطیه را به واسطه‌ی حرکت قطعیه منطبق بر زمان می‌داند؛ (همان: ۲۳۲) توضیح این نظریه به چه شکلی صحیح است که با وجود دو حرکت در خارج سازگار باشد؟

تبیین صحیح نظریه علامه

برای تبیین نظریه علامه باید به مطالب زیر توجه کنیم:

۱- مقصود علامه از واژهی *اعتبار* با استفاده از این عبارت مشخص می‌شود: «الحركة تنقسم الى توسطیه و قطعیه و الغرض منه أن الحركة فی نفسها ذات حیثین حقیقتین» (رسائل سبعة: ۲۲۹)

بنابراین، مقصود از اعتباری، ذهنی و یا قراردادی نیست و تفاسیری که مبتنی بر این مفاهیم از واژهی اعتباری است، صحیح نیستند. در حقیقت علامه به دو حیثیت حقیقی اشاره دارد که منشأ انتزاع دو تصویر حرکت هستند.

۲- حرکت حد حقیقی ندارد، چرا که اصلاً ماهیت ندارد؛ بلکه نوعی وجود است. (ر.ک. *تعلیقه‌ی فیاضی*: ۷۷۴)

۳- علامه حرکت را از سنخ تشکیک می‌داند. (*نهایه الحکمه*: ۲۱۶) مقصود از تشکیک در این مبحث، همان اشتداد است، چرا که تشکیک متقوم به کثرت موجودات است و حال آن‌که در اینجا وجود واحدی داریم. (*تعلیقه‌ی فیاضی*: ۷۶۹) پس شیء واحدی ذومراتب است و در واقع دو حیثیت دارد: حیثیت وحدت و بساطت؛ حیثیت کثرت و دارای اجزا بودن. بنابراین حرکت هم حیثیت وحدت و بساطت و عدم انقسام دارد و هم حیثیت کثرت و انقسام و تصرم و تجزی و دارای اجزا بودن دارد. به تعبیری، هم اعتبار وحدت در آن می‌شود و هم اعتبار کثرت را پذیراست. بنابر اشتدادی بودن حرکت، حقیقی بودن دو حیثیت حرکت توسطیه و قطعیه هم روشن می‌شود.

اما اشکالی به نظر می‌آید: بنابر آنچه گفته شد، وجود حرکت قطعیه در خارج ثابت می‌شود و مفهوم حرکت قطعیه هم بر آن منطبق است، اما هنوز به نظریه‌ی علامه مبنی بر وجود دو حرکت در خارج نرسیده‌ایم، زیرا در خارج یک حرکت با دو حیثیت داریم و آنچه هست یک حقیقت بیشتر نیست. لذا نمی‌توان وجود حرکت توسطیه در خارج را ادعا کرد. این مطلب سازگار با سخن علامه در *بدایه الحکمه* است که حقیقت حرکت خارجی را حرکت قطعیه می‌داند.

برای بیان نظر علامه باید یک مقدمه دیگر ذکر کنیم:

۴- واژهی «موجود» دو معنا دارد؛ به عبارت دیگر، وقتی می‌گوییم «الف موجود است» واژهی «موجود» بر یکی از دو معنای زیر ممکن است دلالت کند:

الف) واقعیتهی هست که مفهوم یا حد *الف* بر آن صدق می‌کند. فلذا «موجود» یعنی

«صادق بر واقعیت خارجی»

ب) الف همان واقعیتی است که جهان خارج از آن پر شده است و بنا بر آن «موجود» یعنی «پرکننده جهان خارج» (درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج. ۱: ۹۰ و ۹۱) علامه این مطلب را به عنوان پنجمین فرع اصالت وجود به صورت ذیل آورده است:

«للموجود من حیث اُتصافه بالوجود نحو انقسام ألی ما بالذات و ما بالعرض؛ فالوجود موجود بالذات، بمعنی أنه عین نفسه؛ و الماهیه موجوده بالعرض، أی إنها لیست متصفه بالوجود بالنظر إلی نفس ذاتها، و إن کانت موجوده بالوجود حقیقه قبال ما لیس بموجود بالوجود» (نهایه الحکمه: ۲۵)

با توجه به دو معنای مفهوم «موجود» می‌توان نظریه‌ی علامه را بدین شکل تبیین کرد: حرکت توسطیه و حرکت قطعیه به معنای اول موجودند؛ یعنی مفهوم آنها بر واقعیت خارجی حرکت صادق می‌کند و، به عبارتی، واقعیت خارجی حرکت، مصداق آنهاست. اما تنها حرکت قطعیه به معنای دوم وجود دارد؛ یعنی حقیقت خارجی حرکت، همان حرکت قطعیه است و آنچه ملاً خارج را پر کرده حرکت قطعیه است.

مؤید این تبیین، عبارت علامه در بدایه و نهایه است که تعبیر «انطباق» دو مفهوم بر حرکت خارجی را به کار برده است. فلذا پاسخ سه سؤال مذکور هم داده می‌شود. این تحلیل، همانند تحلیل نحوه وجود ماهیت در حکمت متعالیه است؛ ماهیت به معنای اول موجود است ولی به معنای دوم موجود نیست و نحوه‌ی وجود حرکت توسطیه نیز به همین ترتیب است.

عبارت علامه در رساله‌ی قوه و فعل کاملاً گویاست:

«یتبین بذلک أن حد الحركة المذكور و ما يعرضها من جهة حدها إنما هو للحركة القطعية بالذات و للتوسطية بالعرض» (رسائل سبعه: ۲۲۹)

بنابراین، روشن می‌شود که حرکت توسطیه اگرچه بالذات منقسم به اجزا نیست، اما بالعرض و به واسطه‌ی حرکت قطعیه این ویژگی را داراست.

در پایان، باید به سخن علامه درباره‌ی تصویر خیالی حرکت اشاره کنیم که آن را جدا از دو معنی دیگر، ذهنی و خیالی دانسته است. علامه لازمه‌ی حرکت را انقسام به اجزایی دانسته که اجتماع در وجود ندارند و، به تعبیری، حرکت را وجودی غیرقار می‌داند. فلذا تصویری از حرکت که واجد این ویژگی نباشد، تصویری صرفاً ذهنی است و نمی‌تواند واقعی باشد. حرکت توسطیه و حرکت قطعیه — به دو شکل متفاوت — این خصیصه را دارا هستند و لذا منطبق بر حقیقت خارجی حرکت هستند ولی تصویری که حرکت را مجتمعه‌الاجزا پندارد، به هیچ یک از دو معنای موجود، وجود ندارد.

بررسی نظریه‌ی تکامل از نگاه ملاصدرا و داروین

بی بی مهدیه طباطبایی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی

mahdiye.tabatabae@yahoo.com

طرح مسئله

در فلسفه‌ی اسلامی نظریه‌ی حرکت جوهری از ابداعات ملاصدرا است و پیش از او این نظریه مورد انکار قرار می‌گرفت. ملاصدرا بر اساس دو نظریه‌ی اصالت وجود و مشکک بودن وجود اثبات کرد که طبیعت جوهر هر موجود مادی اولاً قابل اشتداد است، و ثانیاً متحرک بالذات است. از آنجایی که اصل حرکت شامل تمام موجودات می‌شود، نظریه‌ی تکامل مبتنی بر اصل حرکت و تغییر توسط چارلز داروین با تکیه بر مستندات و شواهد متعددی در زیست‌شناسی مطرح شد. بر طبق این نظریه، انواع یا گونه‌های موجودات در طول زمان یکسان و ثابت نمانده‌اند، بلکه دستخوش تغییر و تحول شده و متناسب با شرایط، تطوّر یافته‌اند. این نظریه سابقه‌ای کهن دارد، اما از قرن نوزدهم به صورت جدی‌تری در حوزه‌ی علوم طبیعی مطرح شده است. نقطه‌ی عطف در طرح این نظریه، منشأ انواع چارلز داروین است که اثری بسیار مهم در تاریخ علوم طبیعی محسوب می‌شود. مابین نظریه‌ی حرکت جوهری و نظریه‌ی تکامل شباهت بسیاری وجود دارد. در هر دو این نظریه‌ها تنها امر ثابت، اصل قانون تغییر است با این تفاوت که در نظریه‌ی تکامل در پی شناخت علل زیستی و طبیعی تغییرات جانداران است اما حرکت جوهری شامل تمامی موجودات مادی اعم از جاندار و غیرجاندار است و همچنین تنها با استفاده از دلائل فلسفی تغییرات را تبیین می‌کند. اما با وجود شباهت‌هایی که می‌توان بین نظریات ملاصدرا در باب حرکت جوهری و تغییر تدریجی موجودات مادی و همچنین اعتقاد به واسطه بین موجودات با نظریه‌ی تکامل یافت؛ نباید به هیچ وجه با تکامل داروینی خلط کرد و آنها را همسان پنداشت.

نظریه‌ی حرکت جوهری جز این را بیان نمی‌کند که تنها امکان تبدل انواع وجود دارد و به عبارت دیگر تبدل انواع مانع عقلی ندارد و حرکت جوهری نسبت به تبدل انواع لا بشرط است. اما براساس دیدگاه مشاء، حرکت جوهری محال و انواع ثابت و بدون تغییر هستند. لکن از آنجایی که این دیدگاه ابطال شده است، بنابراین بر اساس این دیدگاه فلسفی، ثبات انواع باطل است. همچنین در مورد نظریات فیلسوفان در باب ظهور تدریجی موجودات دلیلی وجود ندارد

که این نظریات دال بر تکامل باشند، اما این ترتیب زمانی در پیدایش موجودات و همچنین موجودات حد واسط را می‌توان به پیدایش تدریجی موجودات در یافته‌های زمین‌شناسی مشابه دانست که این یافته‌ها از جمله شواهد نظریه‌ی تکامل است.

می‌توان گفت که حکیم ملاصدرا ی شیرازی خود از مبدعان نظریه‌ی تکامل به شکل فلسفی خاص خود می‌باشد. در این حکمت اشاره به آن می‌شود که بعد از تکوین انسان و خلقت انسان در اثر حرکت جوهری عالم هستی، بعد از آن سیر جوهری تکاملی منوط به اختیار انسان است نه امری جبری و تکوینی، یعنی انسان می‌تواند با اعمال مسائلی که از سوی شریعت تشریح شده این سیر را ادامه دهد یا ندهد، و حتی این اختیار برای انسان هست که در جهت عکس تکامل هم حرکت کند و درجه‌ی وجودی خود را از مرتبه‌ی انسانی به حیوانی و پست‌تر از آن سوق دهد.

مقایسه‌ی مفروضات

۱- ملاصدرا براساس برهان حرکت به نیاز متحرک به محرک که همان علت هستی‌بخش است اشاره داشت. در نظریه‌ی تکامل داروین بحث تغییرات در موجودات وجود دارد. اما در نگاه تکاملی اگرچه تغییرات در محیط صورت می‌گیرد، اما دلایل و علت آنها را ذکر نمی‌کند و گویی از یافتن و ارائه‌ی علت تغییرات عاجز و ناتوان است. در حالی که خود داروین در قسمت‌هایی اعتراف کرد که یک عامل مجهول را باید برای پیدایش این تغییرات معتقد شد، زیرا این عواملی که ذکر می‌کند معما را حل نمی‌کند.

۲- ملاصدرا عالم ماده را یک واحد می‌شمارد که همه به سوی غایت نهایی در حرکت هستند. اما نظریه‌ی تکامل انواع داروین مقابل این فیلسوف قرار می‌گیرد، زیرا وی اندام‌های بدن انسان را محصول تغییرات پیوسته و طولانی می‌داند و معتقد بود، هیچ‌یک از اعضای انسان و موجودات دیگر از آغاز این‌گونه نبوده، بلکه با تغییرات پیوسته به این صورت در آمده است. در اندیشه‌ی داروین ضرورت معنا ندارد. و موجودات بر حسب اتفاق با محیط تطابق پیدا کرده‌اند.

۳- برای ملاصدرا، موجودات این عالم، ظهورات نور وجود بر حقایق مثالی و اعیان ثابت هستند که در قوس نزول، کثرات مخلوقات را در عالم طبیعت به ارمغان می‌آورند. حرکت جوهری، نشانگر قوس صعود است که از طریق آن نور وجود که همواره بر شدت و عمق آن افزوده می‌شود، به هریک از موجودات اجازه می‌دهد که به جایگاه مثالی و ملکوتی خود در عالم برتر و متعالی بازگردد. حال آن‌که از منظر داروینیسم، ساحتی به نام انواع و حقایق مثالی در کار نیست و انواع موجودات بی‌آن‌که نمایانگر وجودات ملکوتی و متعالی خود باشند، صرفاً صوری نشئت گرفته از جریان ماده در بستر زمان هستند. وانگهی، برای تکامل داروینی، نقش

وجود، وحدت، مراتب تشکیکی و اصالت آن اموری فاقد معنا هستند، حال آن‌که این مفاهیم، تشکیل‌دهنده‌ی پایه‌های تفکر مابعدالطبیعی ملاحظه‌شده هستند.

۴- ملاحظه‌شده که مراتب نفس را در شدت وجود و قوت مدرکات می‌داند. از حیث وجودی، نفس قابلیت رسیدن به تمام مراتب امکانی وجود را دارد. بر همین مبنا وی مراتب نفس را به نفس نباتی، نفس حیوانی، انسان نفسانی و انسان ملکی یا شیطانی تقسیم می‌کند. نفس از حیث مدرکات نیز دارای سه مرتبه طبیعی، نفسی و عقلانی است که بر اساس ادراک مخلوقات در عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و مجردات شکل می‌یابند. اما داروین درباره‌ی نفس هیچ صحبتی نمی‌کند و زیست‌شناس بود و به سلسله‌ی النسب جانوران اهمیت قائل بوده است.

۵- مطابق دیدگاه ملاحظه‌شده، مراتب وجود واحدی است که در عین وحدت، واجد مراتب متعددی می‌باشد و قوای نفسانی در واقع همان مراتب وجود وحدانی نفس هستند. وجود واحد نفسانی هم مبدأ قوای مزبور است و هم غایت آن قوا. در واقع نفس مرتبه‌ی کامل تمام قواست. این بدین معنی است که هر نفسی وجود واحدی دارد که در سیر تکاملی خود، از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تر حرکت می‌کند و هر یک از مراتب نفس منشأ انتزاع قوه خاصی می‌گردد.

اما داروین حس اخلاقی را یکی از ملاک‌های برتری انسان دانست، زیرا بر اثر انتخاب طبیعی، خصوصیات چون لذت (همیاری) و یا الم (خشم) باعث ایجاد بقا و مانع ویرانگری می‌شود. داروین معتقد بر جسمانی بودن ارزش‌های اخلاقی بود.

۶- ملاحظه‌شده که مراتب نفس را به سه قسم تقسیم کرد: نفس نباتی (افعال آن مثل تغذیه، رشد و تولید مثل)، نفس حیوانی (افعال آن مثل احساس، تخیل و حرکت ارادی)؛ نفس انسان (افعال آن مثل تعقل معقولات، یاد گرفتن صنایع، دیدن کائنات و تفاوت گذاشتن میان زشت و زیبا). بر این اساس، هر کدام از نفس نباتی، حیوانی و انسانی برای انجام افعال خود احتیاج به قوایی دارد که بعضی از این افعال مشترک میان نفوس سه‌گانه‌اند و بعضی مختص حیوان و انسان است و گروه سوم قوا، فقط به نفس انسانی اختصاص دارد.

اما نگاه داروین به این مسئله زیست‌شناسانه بود. وی مطرح کرد که بین انسان و جانوران دیگر، از نظر ساختمان جسمی هیچ‌گونه امتیاز قاطع وجود ندارد. عضوی در انسان نیست که نظیر بعضی از اعضای مهره‌داران دیگر و به‌خصوص پستانداران نباشد. حتی مغز انسان، که باعث جدا شدن انسان از جانوران دیگر است، به‌زحمت از مغز میمون‌ها تمیز داده می‌شود. این امر تا حدی به ثبوت می‌رساند که بدن ما درست مانند بدن جانوران تشکیل می‌شود و متلاشی می‌گردد. داروین تمام اوصاف جسمانی و روانی انسان را حالت تکامل یافته‌ای از حیوانات دیگر نوعی نمی‌داند، بلکه از مقوله‌ی شدت و ضعف می‌داند. مغز و هوش انسان حالت کامل‌تر از مغز میمون است و انسان‌های بدوی، حلقه‌ی واسط انسان و میمون‌های پیشرفته‌اند. وجود مو در بدن

انسان مشترک بین انسان و حیوانات است. و تمام اختلافاتی نظیر روی دو پا ایستادن و چگونگی صورت و حرکت دست و صفات روحی از قبیل تصور و تخیل و توهم و تجرید و تعمیم در انسان‌ها را در مورد میمون‌ها آزمایش و تأثیرات ناقصی از این موارد را در آنها مشاهده کرد. حتی حس اخلاقی، همچون صفات ایثار و فداکاری و غیره، را تحت قانون انتخاب طبیعی در آورد و نتیجه گرفت که هیچ دلیلی وجود ندارد انسان را از مجموعه‌ی موجودات طبیعی استثنا کنیم. بدین سان وجود انسان، که تا آن زمان مقدس و آسمانی انگاشته می‌شد به حوزه‌ی قوانین طبیعی تنزل کرد و با همان مقولاتی مورد ارزیابی قرار گرفت که سایر جانداران مورد ارزیابی قرار می‌گرفتند.

۷- در میان نفوس، نفس انسانی افعالی را انجام می‌دهد که مختص خودش است و نفوس نباتی و حیوانی بهره‌ای از آن نبرده‌اند، مانند تعقل معقولات، به دست آوردن صنایع، دیدن کائنات و فرق گذاشتن میان زشت و زیبا؛ به همین جهت، باید قوایی داشته باشد که مختص خودش است، تا بدان وسیله بتواند چنین افعالی را انجام دهد. نفس انسانی در میان نفوس سه‌گانه واجد تمام قوای هر سه نفس است، به گونه‌ای که هم واجد قوای نباتی (غاذیه، منمیه و قوه‌ی مولده) است و هم واجد قوای حیوانی (محرکه و مدرکه). این نفس علاوه بر قوای دو نفس دیگر دارای قوه‌ای که مخصوص آن است می‌باشد، که این قوه، عاقله نام دارد. نفس انسانی را به لحاظ تأثیر و تأثراتش می‌توان به دو اعتبار لحاظ کرد؛ اول، به این اعتبار که از مافوق خود معانی را قبول می‌کند، و دوم به این اعتبار که در مادون خویش فعلی را انجام می‌دهد؛ بنابراین، دو اعتبار نفس دارای دو قوه‌ی عالمه و عامله است. پس نفس ناطقه یک قوه‌ی عاقله دارد که مدرکات آن متفاوت است. اما داروین قوه‌ی عاقله را مشترک در بین همه جانداران دانست. تصور و تجرید و تعمیم از اختصاصات هوشی انسان نیست. بلکه در جانوران دیگر هم ملاحظه می‌شوند. وی معتقد بود تمایز انسان متمدن و جانوران عالی تفاوت درجه‌ای است نه نوعی، چرا که حیوانات هم درجه‌ای از تفهیم و تفاهم را دارند اما در یک درجه‌ای ضعیف‌تر، انسان هم این ویژگی را دارد اما در درجه‌ی بالاتر.

آنچه در انتها جستار می‌توان بیان کرد، این است که نفس حقیقت واحدی است که در اثر حرکت جوهری اشتدادی به تکامل می‌رسد. شاید بتوان گفت این حقیقت واحد همان تک مولکول است که همه موجودات از آن آغاز شده‌اند و در مسیر حیات خود به تدریج به استکمال رسیده‌اند. اما تبیینی که در نظریه تکامل داروین مطرح می‌شود در حیطه‌ی زیست‌شناسی است. از نظر زیست‌شناختی انسان فقط یک گونه است، اما در نگاه ملاصدرا انسان گونه‌های مختلفی دارد زیرا حرکت جوهری به پایان نمی‌رسد این تکامل گونه‌های ملکوتی پیدا می‌کند. حیات روی زمین از گونه‌ی اولیه‌ی مولکول آلی زایاست که بر روی زمین با اراده‌ی الهی آغاز شده و

در اثر حرکت جوهری تکامل یافته است. پس از نیای مشترک گونه‌های مختلف با انتخاب طبیعی تحقق یافته است. در کنار انتخاب طبیعی عواملی چون اپی‌ژنتیک، عوامل محیطی با انتخاب طبیعی تحقق می‌یابد و گونه‌زایی شکل می‌گیرد. هر گونه طبیعی در ادامه‌ی حرکت جوهری می‌تواند به مرحله‌ای از تکامل تجردی نیز برسد که این قسمت در زیست‌شناسی مطرح نمی‌شود. گونه‌ی انسانی بر اثر تکامل زیست‌شناختی از تجرد انسانی بهره‌مند می‌شوند و به تکامل ملکوتی می‌رسد.

اما لازم به تذکر است که ملاصدرا با توجه به آیات و روایات دینی برای پیدایش انسان به چهار مرحله معتقد بود، اما از سویی در قسمت نظریات فلسفی خود مطرح کرد که جنین در ۴ ماهگی به آن روح داده می‌شود. با توجه به تعارضی که میان این دو دیدگاه وجود دارد، ملاصدرا با بیان رتبی بودن مراحل به رفع این اشکال پرداخته است. وی بیان کرد که این مراحل تقدم رتبی بر یکدیگر دارند، اما به لحاظ زمانی مؤخرند.

با توجه به فرایند ذکرشده، می‌توان تکامل زیست‌شناختی و همچنین نظریه‌ی نیای مشترک را پذیرفت، زیرا می‌توان عوامل را پذیرفت و مولکول آلی که در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد در عالم نیز تکامل می‌یابد و از این تبدل انواع، نوعی به نام انسان خلق می‌شود.

پاتنم، نسبیت مفهومی و رئالیسم متافیزیکی

حامد قدیری

دانشجوی دکترای فلسفه - منطق، دانشگاه تربیت مدرس

hamed0ghadiri@gmail.com

مقدمه

نام هیلاری پاتنم پیوندی ناگسستنی با اصطلاح «رئالیسم متافیزیکی» دارد؛ به گونه‌ای که هر تحقیقی پیرامون پاتنم بدون توجه به موضع او در قبال رئالیسم متافیزیکی ابتر خواهد بود. پاتنم بخش زیادی از آثار خود را صرف نقادی رئالیسم متافیزیکی کرده است. مقابله‌ی پاتنم با رئالیسم متافیزیکی را می‌توانیم در قالب استدلال مدل‌تئوریتیک و استدلال مبتنی بر ماجرای مغز در خمره صورتبندی کرد. اما عده‌ای معتقد اند که ادعاهای پاتنم درباره‌ی پدیده‌ی نسبیت مفهومی نیز استدلالی علیه رئالیسم متافیزیکی است. در این مقاله می‌کوشم بررسی کنم که آیا این ادعاها استدلالی مستقل علیه رئالیسم متافیزیکی هستند یا خیر.

در گام نخست، به چستی رئالیسم متافیزیکی خواهم پرداخت و خوانش پاتنم از این رویکرد ریشه‌دار فلسفی را معرفی خواهم کرد. سپس استدلال مدل‌تئوریتیک و استدلال مبتنی بر ماجرای مغز در خمره را اختصاراً توضیح خواهم داد. در میان افواه پژوهش‌گران آثار پاتنم، قدر متیقن استدلال‌های پاتنم علیه رئالیسم متافیزیکی همین دو استدلال است. در گام سوم، می‌کوشم پدیده‌ی نسبیت مفهومی را تبیین کرده و نشان دهم که ادعاهای پاتنم درباره‌ی نسبیت مفهومی چه گونه با رئالیسم متافیزیکی مقابله می‌کند. در نهایت نشان خواهم داد که با وجود تعارض میان ادعاهای پاتنم درباره‌ی نسبیت مفهومی (از یک‌سو) و رئالیسم متافیزیکی (از سوی دیگر)، این ادعاها استدلال مستقلی علیه رئالیسم متافیزیکی نیستند و بدون پشتوانه‌ی استدلال مدل‌تئوریتیک یا استدلال مبتنی بر ماجرای مغز در خمره نمی‌تواند رئالیسم متافیزیکی را بر زمین بزند.

رئالیسم متافیزیکی چیست؟

نام هیلاری پاتنم پیوندی ناگسستنی با اصطلاح «رئالیسم متافیزیکی» دارد. به قول اندرسون، پاتنم که روزگاری خودش قهرمان رئالیسم متافیزیکی بود، سال ۱۹۷۶ با کنار گذاشتن رئالیسم متافیزیکی و ارائه‌ی رویکرد جایگزین خود، جامعه‌ی فلسفی را حیرت‌زده کرد. (Anderson, 1992, p. 49) هر تحقیقی پیرامون پاتنم بدون توجه به موضع او در قبال رئالیسم متافیزیکی ابتر خواهد بود.

رنالیسم متافیزیکی اصطلاحی است که در سنت فلسفه، معانی مختلفی را از آن اراده می‌کنند. با این حال، می‌توان گفت رنالیسم متافیزیکی، طبق معنای عامش، یعنی دیدگاهی که در آن، اشیا، ویژگی‌ها و روابط جهان فارغ از اندیشه‌ها و ادراکات ما نسبت به آن‌ها موجود اند. (Khrentzos 2008)

اما وقتی پاتنم به نقد رنالیسم متافیزیکی می‌پردازد، با دقت بیش‌تری به سراغ تعیین حدود و ثغور این مفهوم می‌رود. به لحاظ تاریخی، پاتنم نخستین‌بار در مقاله‌ی معروف «رنالیسم و خرد»^۱ (۱۹۷۷) حرف از رنالیسم متافیزیکی را به میان کشیده است:

در نسخه‌های ابتدایی [رنالیسم متافیزیکی]، میان هریک از واژه‌های زبانی و تکه‌ای از «جهان یگانه/ THE WORLD». . . رابطه‌ای برقرار است. در خوانش متعارف [از رنالیسم متافیزیکی]، این رابطه‌ی ارجاع را بر اساس سمبلیک مبتنی بر شرایط صدق زبان بیان می‌کنند. . . خلاصه، باید یک رابطه‌ی ارجاع متعین میان واژه‌های زبان L و اجزا (یا مجموعه‌ای از اجزای) «جهان یگانه» برقرار باشد. (Putnam 1977)

اما این نقل قول هنوز رنالیسم متافیزیکی را به‌خوبی توضیح نمی‌دهد. پاتنم در آثار بعدی‌ش به تفصیل به تعریف و تحدید رنالیسم متافیزیکی می‌پردازد. در «خرد، صدق و تاریخ» می‌گوید:

بنا بر رنالیسم متافیزیکی، جهان از کلیت متعینی^۲ از اشیا مستقل از ذهن تشکیل شده است. دقیقاً یک توصیف کامل و صادق از «نحوه‌ی بودن جهان» وجود دارد. صدق شامل نوعی رابطه‌ی مطابقت میان کلمات و نشانه‌های ذهنی [از یک‌سو] و اشیا خارجی یا مجموعه‌ای از اشیا خارجی [از سوی دیگر] است. (Putnam 1981c, p. 49)

پاتنم بعدتر همین بند را به‌طور مشخص‌تر در سه مؤلفه‌ی زیر بیان می‌کند:

۱. جهان از کلیت متعینی از اشیا مستقل از ذهن تشکیل شده است.

۲. دقیقاً یک توصیف صادق و کامل از «نحوه‌ی بودن جهان» وجود دارد.

۳. صدق با نوعی مطابقت مرتبط است. (Putnam 1992)

پاتنم معتقد است دیدگاه‌های مهم فلسفی را نمی‌توان در یک جمله بیان کرد. (Putnam 1992) می‌شود این نکته را هم به حرف پاتنم افزود که حتی نمی‌توانیم چنین دیدگاه‌هایی را یک‌بار برای همیشه صوربندی کنیم و توقع داشته باشیم همه‌ی جزئیات و پیچیدگی‌هایشان را

^۱ پاتنم این مقاله را سال ۱۹۷۶ و در سخنرانی ریاست بخش شرقی انجمن فلسفی آمریکا ایراد کرده است.

لحاظ کرده باشیم. به همین دلیل، خود پاتنم نیز در مقاله‌ها و کتاب‌های دیگری تعریف‌های ظاهراً متفاوتی از رئالیسم متافیزیکی ارائه داده است. مثلاً در «بازنمایی و واقعیت» می‌گوید:

من رئالیسم متافیزیکی را مجموعه‌ای از ایده‌های به‌هم‌پیوسته‌ی فلسفی درباره‌ی صدق توصیف کرده‌ام. صدق یک امر مطابقتی، مستقل (از آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند و می‌توانند به دست آورند)، دوارزشی و یگانه است (یگانه بودن یعنی بیش از یک توصیف کامل و صادق از واقعیت نمی‌تواند وجود داشته باشد). (Putnam 1991, p. 107)

یا در جایی دیگر، مؤلفه‌های رئالیسم متافیزیکی را این‌گونه می‌شمرد: (۱) پذیرفتن کلیت متعینی از همه‌ی اشیا، (۲) پذیرفتن کلیت متعینی از همه‌ی ویژگی‌ها، (۳) پذیرفتن مرز قاطعی میان ویژگی‌هایی که ما در جهان «کشف» می‌کنیم و ویژگی‌هایی که بر جهان «برون‌افکنی»^۱ می‌کنیم، (۴) پذیرفتن یک رابطه‌ی متعین «مطابقت» که صدق بر اساس آن تعریف می‌شود. (Putnam 1999, p. 183)

استدلال‌های پاتنم علیه رئالیسم متافیزیکی

به‌طور کلی، می‌توان گفت که پاتنم دو استدلال علیه رئالیسم متافیزیکی ارائه داده است: استدلال مدل‌تئوریتیک و استدلال از طریق ماجرای مغز در خمیره. هر یک از این دو استدلال، تقریرهای مختلفی دارند که برخی‌شان از زبان خود پاتنم نقل شده‌اند و برخی در نوشته‌های دیگران آمده است.

پاتنم استدلال مدل‌تئوریتیکش را در سه مقاله و هم‌چنین در مقدمه‌ی یکی از کتاب‌هایش طرح کرده است. «من استدلال مدل‌تئوریتیکم را در چهار اثر آغاز کردم که اولین آن‌ها سخنرانی من در انجمن فلسفی آمریکا در سال ۱۹۷۶ بود.» (Putnam 1989) این چهار اثر عبارت‌اند از:

۱- مقاله‌ی «رئالیسم و خرد» (Putnam 1977) (متن همان سخنرانی سال ۱۹۷۶ پاتنم)

۲- مقاله‌ی «مسئله‌ای در باب ارجاع» (Putnam 1981a)

۳- مقاله‌ی «مدل‌ها و واقعیت» (Putnam 1985b)

۴- مقدمه‌ی کتاب *رئالیسم و خرد* (Putnam 1985a)

در این مقاله، بیش‌تر بر خوانش طرح‌شده در «مسئله‌ای در باب ارجاع» تکیه خواهیم کرد. خلاصه‌ی این استدلال چنین است که اگر جهان همان‌گونه‌ای می‌بود که رئالیست متافیزیکی ادعا می‌کند، آن‌گاه باید رابطه‌ی ارجاع متعینی میان کلمات یا مفاهیم ذهنی و مابازاهای خارجی‌شان برقرار باشد. در چنین حالتی، رئالیست متافیزیکی لازم است تبیینی از چنین رابطه‌ی

¹ project

متعینی به ما بدهد. اما رئالیست متافیزیکی هیچ‌گاه نمی‌تواند این رابطه‌ی متعین را تبیین کند.
(Hale, Wright 1997, p. 428)

اما استدلال پاتنم بر اساس ماجرای مغز در خمره. پاتنم وضعیت مغز در خمره را این‌گونه ترسیم می‌کند:

تصور کنیم تمام انسان‌ها (یا شاید تمام موجودات حساس) مغزهایی درون خمره هستند. . . شاید (هرچند احمقانه است) تمام عالم از ماشین اتوماتیکی ساخته شده است که خمره‌ای را سامان می‌دهد که پر از مغزهاست. در این‌جا اجازه دهید فرض کنیم این ماشین اتوماتیک برنامه‌ریزی شده است تا به همه‌ی ما توهم جمعی بدهد نه صرفاً توهم‌های نامرتبط و مجزا. بنابراین، وقتی به نظرم می‌رسد که دارم با شما صحبت می‌کنم، شما هم احساس می‌کنید که دارید صدای من را می‌شنوید. (Putnam 1981b)

اگر روایت پاتنم از ماجرای مغز در خمره را بپذیریم، آیا می‌توانیم اظهار کنیم که «من مغزی در خمره هستم»؟ آیا امکان دارد که چنین جمله‌ای صادق باشد؟ پاتنم تمام استدلالش علیه رئالیسم متافیزیکی را بر پایه‌ی همین سؤال می‌چیند. لب لباب استدلال پاتنم این است:
الف) اگر رئالیسم متافیزیکی برقرار باشد، آن‌گاه ممکن است جمله‌ی «من مغزی در خمره هستم» صادق باشد؛

ب) ممکن نیست که جمله‌ی «من مغزی در خمره هستم» صادق باشد؛
ج) پس رئالیسم متافیزیکی برقرار نیست. (نک. Putnam 1981b)

فارغ از اعتبار و صحت این استدلال‌ها، می‌توان گفت که در میان پژوهشگران آثار پاتنم اتفاق نظر وجود دارد که این دو استدلال پاتنم دو استدلال مستقل برای به چالش کشیدن رئالیسم متافیزیکی است. اما آیا پاتنم استدلال دیگری نیز علیه رئالیسم متافیزیکی ارائه کرده است؟ برخی از پژوهشگران معتقد اند که پاتنم استدلال مستقل دیگری علیه رئالیسم متافیزیکی ارائه کرده است^۱ (Pihlström 1996, p. 118) و آن همان نسبت مفهومی است. بنابراین، می‌توان این سؤال را طرح کرد که آیا ادعاهای پاتنم حول نسبت مفهومی استدلالی مستقل علیه رئالیسم متافیزیکی است یا خیر؟

^۱ به نقل از: Raatikainen 2001

پدیده‌ی نسبیت مفهومی

در نسبی‌گرایی مفهومی پاتنم باید میان دو چیز تفاوت بگذاریم: پدیده‌ی نسبیت مفهومی و تز نسبیت مفهوم. (Case 1997) تز نسبیت مفهومی به‌طور خلاصه این است که در هر جمله‌ی صادقی که اظهار می‌کنیم یک وجه قراردادی و یک وجه ناظر به واقع وجود دارد. اما اگر بخواهیم مشخص کنیم که مرز میان این دو وجه دقیقاً کجاست، دچار مغالطه‌ی تفصیل مرکب می‌شویم. به این بیان، تز نسبیت مفهومی این است که واقعیت و قرارداد در هم تنیده‌اند. (Putnam, Conant 1992, p. X) اما پدیده‌ی نسبیت مفهومی — همان‌طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد — وضعیت‌هایی هستند که در آنها دو جمله‌ی ظاهراً ناهمخوان صادق‌اند در حالی که نمی‌توان ناهمخوانی میان آنها را با این ادعا که معنای واژگان متفاوت است از میان برد. (Putnam, Conant 1992, p. X) در این مقاله، می‌کوشم بررسی کنم که ادعاهای پاتنم حول پدیده‌ی نسبیت مفهومی استدلالی مستقل علیه رئالیسم متافیزیکی است یا خیر. ادعای پاتنم درباره‌ی نسبت میان پدیده‌ی نسبیت مفهومی و رئالیسم متافیزیکی به این شکل قابل صورت‌بندی است:

- ۱- پدیده‌ی نسبیت مفهومی موجود است؛
- ۲- رئالیسم متافیزیکی نمی‌تواند نسبیت مفهومی را تبیین کند؛
- ۳- پس رئالیسم متافیزیکی مخدوش است.

بنابراین، برای بررسی این استدلال باید اولاً ببینیم مراد پاتنم از موجود بودن پدیده‌های نسبیت مفهومی را درک کنیم، و ثانیاً ادعای پاتنم مبنی بر عدم توانایی رئالیست متافیزیکی در تبیین این پدیده را واکاوی کنیم. مهم‌ترین مثالی که پاتنم درباره‌ی پدیده‌ی نسبیت مفهومی طرح می‌کند ماجرای کارناپ و ریاضی‌دان لهستانی است.

ماجرای کارناپ و ریاضی‌دان لهستانی

پاتنم این مثال را در کتاب (۱۹۸۷) طرح می‌کند. فرض کنیم سه توپ روی میز قرار دارد و از دو ریاضیدان — یکی کارناپ و دیگری یک ریاضیدان لهستانی که نگاه مرئولوژیک به اشیای جهان دارد — می‌پرسیم که «چند شیء در این جا وجود دارد؟» کارناپ مثل همه‌ی ما می‌اندیشد و پاسخ می‌دهد: «سه شیء». اما ریاضیدان دوم دل‌بسته‌ی نظریه‌ی مرئولوژیست است که طبق آن، از کنار هم قرار گرفتن دو شیء، یک شیء تازه تشکیل می‌شود. بنابراین، در پاسخ به سؤال یادشده خواهد گفت «هفت شیء». پاتنم این دو جمله را طرح می‌کند:

الف) سه شیء موجود است؛

ب) هفت شیء موجود است.

این دو جمله در نگاه نخست ناهمخوان به نظر می‌رسند. از نظر پاتنم، طبق فرض، معنای کلمات «شیء» و «موجود» در هر دو جمله یکسان است. بنابراین نمی‌توانیم ناهمخوانی آنها را با تکیه به اختلاف معنایی میان کلمات توضیح دهیم. بنابراین، بر اساس این مثال، وضعیتی طرح می‌شود که در آن دو جمله‌ای که در نگاه نخست ناهمخوان هستند همزمان صادق اند. پاتنم از رئالیست متافیزیکی می‌خواهد که این پدیده را بر اساس نظر خود تبیین کند. درخواستی که از نظر پاتنم بی‌جواب می‌ماند.

عدم توانایی رئالیست متافیزیکی در تبیین پدیده‌ی نسبیت مفهومی

چرا رئالیست متافیزیکی نمی‌تواند این پدیده را تبیین کند؟ از نظر پاتنم، ساده‌ترین تبیینی که رئالیست متافیزیکی می‌تواند ارائه بدهد چنین است که هرچند ظاهراً هر دو جمله‌ی «هفت شیء وجود دارد» و «سه شیء وجود دارد» صادق اند، اما فقط یکی از آنها صادق است و دیگری کاذب است، هرچند ممکن است کارآمد و مفید باشد. این پاسخ را «تاکتیک رئالیستی» می‌نامم. پاتنم در مقام نقد تاکتیک نخست می‌گوید این پاسخ رئالیست متافیزیکی به این معنی است که در اینجا پیشفرض گرفته است که جهان دارای یک ساختار مستقل فی‌نفسه است که یکی از این جملات با آن ساختار مطابق است و دیگری نه. اما اعتقاد به چنین ساختار مستقلی یکی از مؤلفه‌های اصلی رئالیسم متافیزیکی بود که پاتنم بر پایه‌ی دو استدلال مدل‌تئوریتیک و استدلال مبتنی بر مغز در خمره، ادعای بطلانش را داشت. بنابراین، در این گام رئالیست متافیزیکی برای تبیین لاجرم به سراغ ساختار مستقل و فی‌نفسه رفته است در صورتی که خود این ادعا مخدوش است. بنابراین، نمی‌تواند این پدیده را به این شکل تبیین کند.

در ادامه، ممکن است رئالیست متافیزیکی تاکتیکش را تغییر دهد و بخواهد جهان مستقل از ذهن را بپذیرد اما در معرض نقد پیش‌گفته‌ی پاتنم قرار نگیرد. پیش از این ادعای او نهایتاً به (۱) جهانی مستقل از ذهن که (۲) دارای ساختار فی‌نفسه است بازمی‌گشت. این بار ممکن است از ادعای ساختار فی‌نفسه جهان دست بردارد و بگوید جهان مستقل از ذهن مانند خمیری است که هر شمای مفهومی، آن را قالب می‌زند و هر یک از این جملات (الف) و (ب) در دل شمای مفهومی مربوط به آن صادق است. پاتنم این استدلال را استدلال کوکی‌کاتر (شیرینی‌بُر) نام می‌نهد و به نقدش می‌پردازد. شیوه‌ی نقدش چنین است که می‌پرسد اجزای آن خمیر کدام اند؟ پاتنم معتقد است هر پاسخی به این سؤال یکی از شماهای مفهومی را پیشفرض گرفته است. بدین ترتیب، در چنین حالتی نیز رئالیست متافیزیکی جهان مستقل از ذهن را دارای ساختار فی‌نفسه می‌داند. اما همان‌طور که قبلاً گفته شد، اگر جهان مستقل از ذهن را دارای ساختار فی‌نفسه بداند همچنان در معرض تیغ نقد استدلال‌های مدل‌تئوریتیک و مغز در خمره قرار خواهد

داشت. بنابراین، تلاش رئالیست متافیزیکی برای تبیین این پدیده در عین حفظ استقلال جهان از ذهن نیز ناکام خواهد ماند.

بدین ترتیب، می‌توان گفت استدلال پاتنم علیه رئالیست متافیزیکی را می‌توان این‌گونه صورتبندی کرد:

۱- پدیده‌ی نسبت مفهومی موجود است؛

۲- رئالیست متافیزیکی برای تبیین این پدیده یا تاکتیک رئالیستی را انتخاب می‌کند یا استدلال کوکی‌کاتر را؛

۳- تاکتیک رئالیستی برقرار است تنها اگر وجود جهان مستقل از ذهن دارای ساختار فی‌نفسه را بپذیریم؛

۴- استدلال کوکی‌کاتر برقرار است تنها اگر وجود جهان مستقل از ذهن دارای ساختار فی‌نفسه را بپذیریم؛

۵- وجود جهان مستقل از ذهنی که دارای ساختار فی‌نفسه است بنا به استدلال‌های دوگانه مردود است؛

۶- بنابراین، رئالیست متافیزیکی نمی‌تواند این پدیده را تبیین کند.

به عبارت دیگر، رئالیست متافیزیکی برای تبیین این پدیده به پیشفرضی نیاز دارد که خود این پیشفرض پیش‌تر توسط استدلال‌های دوگانه رد شده‌اند. کنار گذاشتن آن پیشفرض‌ها نیز به معنی دست کشیدن از رئالیسم متافیزیکی است. از این رو، از نظر پاتنم، رئالیسم متافیزیکی با بن‌بستی مواجه است که راه خروجی از آن ندارد.

جمع‌بندی: آیا استدلال یادشده مستقل از استدلال‌های دیگر عمل می‌کند؟

هرچند استدلال یادشده می‌تواند رئالیست متافیزیکی را در بن‌بست تبیین پدیده‌ی نسبت مفهومی قرار بدهد اما همان‌طور که صریحاً مشخص شده است، زمانی رئالیست متافیزیکی در این بن‌بست قرار می‌گیرد که اعتبار و صحت استدلال‌های پیشین پاتنم علیه رئالیسم متافیزیکی — یعنی استدلال مدل‌تئوریتیک و استدلال مبتنی بر ماجرای مغز در خمره — را پذیرفته باشیم. به بیانی دیگر، پدیده‌ی نسبت مفهومی به‌تنهایی استدلالی مستقل علیه رئالیسم متافیزیکی نیست و تنها در حالت ضمیمه شدن به استدلال‌های پیشین می‌تواند نقدی بر رئالیسم متافیزیکی باشد. با این توضیحات، می‌توان حالتی را تصور کرد که در آن، صحت استدلال‌های دوگانه زیر سوال بروند. در این حالت، هرچند پدیده‌ی نسبت مفهومی در نگاه نخست چالشی برای رئالیست متافیزیکی است اما می‌تواند به‌راحتی با استفاده از تاکتیک رئالیستی یا استدلال کوکی‌کاتر آن را تبیین کند.

تبیین مفهوم جوهر در دکارت و اسپینوزا

سجاد زارعی چرچولو

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی منطق، دانشگاه علامه طباطبایی

sajjadzareei402@yahoo.com

مقدمه

اندیشیدن درباره‌ی جوهر قدمت فراوان دارد و به فلسفه‌ی یونان باستان باز می‌گردد. جوهر در نزد افلاطون به جهان مثل و ایده‌ها تعلق دارد و جهان محسوس، سایه‌ی آن به حساب می‌آید، بنابراین، جهان محسوس نمی‌تواند در جایگاه حقیقت ثابت و کلی، یعنی جوهر باشد. در تفکر ارسطو جوهر به عالم محسوس برگردانده می‌شود و جدایی میان عالم محسوس و معقول در هم فرو می‌ریزد. ارسطو جوهر را نه در عالمی دیگر بلکه در متن اشیای واقعی جست‌وجو می‌کند و تفکر پیرامون جوهر اشیاء را نیازمند به جدایی از محسوسات نمی‌داند، بلکه معتقد است با مراجعه به خود عالم خارج می‌توانیم حقیقت و جوهر اشیاء را درک کنیم. بنابراین، ارسطو مقوله‌ی جوهر را این چنین تعریف می‌کند: جوهر چیزی است که هیچ‌گاه محمول واقع نمی‌شود و فقط موضوعی است که هر محمولی بر آن حمل می‌شود. ارسطو جوهر را به دو قسم تمایز می‌دهد: جوهر اولی و جوهر ثانوی. با گذر زمان و تأثیری که فلسفه‌ی ارسطویی در قرون وسطی داشته است، دکارت با فلسفه‌ی ارسطو آشنا می‌شود و بدین ترتیب جوهر، البته با بیان متفاوتی که دکارت از آن ارائه می‌دهد، بن‌مایه‌ی فلسفه‌ی دکارت را تشکیل می‌دهد. فلسفه‌ی دکارت روش و شناخت منسجم و منظمی را در اختیار اسپینوزا می‌گذارد، علاوه بر این، اسپینوزا متأثر از تبیینی می‌شود که دکارت از جوهر بیان می‌کند. شاید به همین دلیل است که اسپینوزا قصد داشت فلسفه‌ی دکارتی را به روش هندسی تبیین کند.

جوهر از نظر دکارت

دکارت جوهر را دو قسم می‌کند: جوهر روحانی و جوهر جسمانی. «دکارت در ابتدا جوهر را به عنوان چیزی می‌شناسد که وقتی در مورد آن می‌اندیشیم وجودش مقتضی هیچ چیزی جز ذات خود نیست و برای وجود داشتن نیازمند به موضوع نمی‌باشد» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۲۸۴). این تعریفی که دکارت برای جوهر قائل هست نظیر تعریفی است که ارسطو برای جوهر بیان می‌کند. البته ارسطو بیان می‌کند که دو نوع جوهر داریم، جوهر اول و جوهر ثانی، و جوهر ثانی را امری اداری می‌داند که منتزع از جوهر اول است. سخن ارسطو در مورد جوهر اول این

که همان جوهر فردی می‌باشد و همه‌ی چیزهای دیگر بر آن حمل می‌شوند و مستقل از هر چیز دیگری می‌باشد، یعنی برای تحقق و تعیین وجودش قائم به غیر نیست، پس قائل به جزئی بودن جوهر اول می‌باشد و جوهر ثانی را قائم به جوهر اول می‌داند. علاوه بر این، با تفکر در مورد جوهر ارسطویی معلوم می‌شود که ارسطو قائل به واقعیت‌های جزئی عینی و حقیقی و خارجی می‌باشد که قائم بالذات هستند. پس در نظر ارسطو فقط جوهر اولی است که جوهر اصلی می‌باشد و از حد اعلائی وجود برخوردار است، و جوهر ثانی جوهری غیراصیل می‌باشد که برای تحقق وجودش نیازمند به جوهر اول می‌باشد (فروریوس، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۲-۱۵۴).

اما با این تعریف که از ارسطو در مورد جوهر ارائه می‌شود، دکارت مدرسین را متهم می‌کند به این که جوهر را طوری بیان می‌کنند که نمی‌توان تصور واضح و متمایزی از آن داشت: «حکمای مدرسی جوهر را از امتداد یا کمیت متمایز می‌سازند، یا کلمه‌ی جوهر در نزد آنان کاملاً فاقد معنی است، یا صرفاً تصور مبهمی از جوهر غیر مادی در ذهن خویش ترسیم کرده سپس آن را به غلط به جوهر مادی نسبت می‌دهند. بنابراین دکارت تصورات واضح و متمایز را جایگزین تصورات مبهم قرار می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۹۱-۹۰).

بعد از جوهر روحانی، دکارت جوهر جسمانی را مطرح می‌کند و صفتی را که لاینفک از این جوهر باشد «امتداد» می‌داند این صفتی هست که جدایی‌ناپذیر از جوهر جسمانی می‌باشد و مساوق با این جوهر است. درست است که امتداد برای جوهر جسمانی امری ذاتی است ولی بعد یا کمیتی خاص ذاتی آن نیست، بنابراین جوهر جسمانی می‌تواند بدون بعد خاص وجود داشته باشد؛ پس تمایزی که میان جوهر و صفت آن وجود دارد صرفاً یک امر ذهنی می‌باشد. «بنابراین، معنی حقیقی جوهر در نظر دکارت چیزی است که می‌توان آن را به نحو واضح و متمایز به عنوان صفت اصلی یک شیء ادراک کرد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۴).

همچنین دکارت بیان می‌کند که «می‌توانیم تصویری صریح و متمایز از جوهر نامخلوق و متفکر قائم به ذات، یعنی خدا داشته باشیم؛ مشروط بر این که گمان نکنیم این تصور تمام آنچه را که وجود خدا بیانگر آن است، به ما می‌نمایاند و به شرط این که چیزی از خیال و اوهام خود به آن نیامیزیم» (دکارت، ۱۳۹۰، ص. ۲۸۷).

بنابراین، با این بیان دکارتی از دو نوع جوهر روحانی و جسمانی می‌توان این مفهوم را به نحو متواطی و یکسان در مورد اشیاء به کار برد چون این دو نوع جوهر، جوهر مخلوق می‌باشند و هیچ کدام از کمال بیشتری نسبت به دیگری برخوردار نیستند که به نحو مشکک در مورد اشیاء به کار روند، فقط جوهر اصیل که همان جوهری است که به معنای واقعی کلمه برای وجود داشتن نیازمند موضوع نیست، تمام کمالات را در خود دارد. «ابهامی که در مفهوم جوهر است از همین بی‌نیازی نسبت به موضوع ناشی می‌شود، زیرا در واقع فقط جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست، و آن خداست و همه‌ی اشیای دیگر فقط به نیروی او هستی و

بقا دارند؛ به همین دلیل، کلمه‌ی جوهر، چنان که اهل مدرسه می‌گویند، در مورد خدا و اشیاء به یک معنا به کار نمی‌رود، یعنی هیچ معنی متمایزی از این کلمه نیست که بتوان آن را به نحو یکسان به خدا و اشیاء اطلاق کرد» (دکارت، ۱۳۹۰، ص. ۲۸۴).

از این مطلب می‌توان چنین استنباط کرد که مفهوم جوهر در مورد جوهرهای مخلوق به نحو متواطی به کار می‌رود، ولی در مورد جوهرهای سه‌گانه که شامل هم جوهر خالق و هم جوهر مخلوق می‌شود ممکن نیست که به نحو متواطی و یکسان به کار رود، زیرا فقط جوهر اصیل هست که معنای جوهر به صورت واقعی یعنی قائم به ذات بودن بر آن صدق می‌کند.

جوهر در فلسفه‌ی اسپینوزا

اسپینوزا در تعریف جوهر، اصطلاحات خاصی را به کار می‌برد. «جوهر یا مبدأ باید چیزی باشد که نیازمند علت نیست، و هنگامی که اندیشیده می‌شود، اندیشنده را به چیزی برتر از خود متوجه نمی‌سازد. جوهر آن چیزی است که هستی‌اش مستلزم وجود چیزی دیگر به عنوان علت هستی او، نیست. یعنی: جوهر علتی است که خود علت خود است، جوهر آن چیزی است که در خودش است و تنها به واسطه‌ی خودش دریافته می‌شود» (اسکروتن، ۱۳۷۸، ص. ۲۱-۲۲).

اسپینوزا قائل است به این که جوهر تقدم بالذات بر احوال خویش دارد. او می‌گوید که تصور جوهر مقدم بر هر تصور دیگری است و وقتی می‌اندیشیم، فقط جوهر است که به تصور می‌آید و هرچه هست در جوهر هست که تحقق و شأنی از وجود دارد؛ علاوه بر این، وقتی که تصور جوهر مستقل است پس به نحو وجودی نیز باید استقلال داشته باشد و قائم به ذات باشد. پس جوهر وجوباً علت وجود خویش می‌باشد و تصورش مستلزم وجودش می‌باشد (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص. ۵۳-۵۵). «از همین جا آشکار است که استعمال اسپینوزایی لفظ جوهر مطابق با سنت ارسطویی نیست. در عین حال، اسپینوزا براهین خود را استخراج نتایج منطقی مسلم از تصویری می‌داند که قبلاً فقط به صورتی مبهم ادراک شده بود. بسیاری از متفکران مدرسی و دکارت جواهر را مقومات نهایی واقعیت و، بنابراین، مستقل فرض می‌کردند. آنچه آنها نمی‌دیدند نتیجه این فرض‌ها بود، یعنی این که هر جوهری باید علت خود و، بنابراین، بالضروره موجود باشد» (اسکروتن، ۱۳۷۶، ص. ۵۴).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد دکارت برای جوهرهای غیر اصیل قائل به صفتهای مختص به آنها بود. در عین حال اسپینوزا نیز قائل به تمایز میان جوهر و صفات آن است، البته وی به جای صفت از «حالت» استفاده می‌کند. و نیز حالت را به صورت عام به کار می‌برد و فقط محدود به خصوصیات و نسبت‌ها نمی‌داند. همچنین اسپینوزا حالات را شامل چیزهای فردی می‌داند و چیزهای فردی را حالات جوهر می‌شمارد. چون جوهرهای فردی وجودشان وابسته به جوهر کلی قائم به ذات است. به علاوه، حالات نامتناهی را تجلی شده در متناهی می‌داند. در

نظر اسپینوزا، با این که ممکن است که جوهر صفت‌های مختلفی داشته باشد، ولی صفتی که از طریق استنباط عقلی می‌توان برای جوهر قائل شد، دو تا است که هر دو می‌توانند به نحو مستقلی از هم وجود داشته باشند: صفت «بعد»، و صفت «فکر».

اسپینوزا برای توضیح صفت «بعد» می‌گوید که آن به وسیله قوه‌ی استنباط عقلی از اشیاء مادی ادراک می‌شود؛ مانند موم که همه‌ی خصوصیات آن با قرار گرفتن در شرایط مختلف زایل می‌شود در حالی که صفت بعد یا امتداد برای ماده ذاتی آن است و زائل‌شدنی نیست. به عبارت دیگر، هر جا ماده هست بعد و امتداد نیز همراه آن می‌باشد و ماده را بدون بعد نمی‌توان تصور کرد: «عقل با تصور امتداد از ذات واقعی‌ای که مستقل از نفس متناهی متصور آن وجود دارد آگاه می‌شود» (اسکروتین، ۱۳۷۶، ص. ۵۷)

صفت دیگری که اسپینوزا باز آن را حالتی از جوهر یا مبدا می‌داند صفت «فکر» یا اندیشیدن است، و منظور از فکر، «نظام تصورات می‌باشد» (اسکروتین، ۱۳۷۶، ص. ۶۱).

اسپینوزا در مورد این دو صفت بیان می‌کند که آنها از حالات و صفات جوهر می‌باشند؛ یعنی این دو صفت را احوال جوهر واحد می‌داند و جوهر را همان طبیعت می‌داند. با این گفته اسپینوزا منظور او این گونه استنباط می‌شود که به صورت اصالت وجودی می‌اندیشد و فقط قائل به یک مبدا یا جوهر می‌باشد و همه‌ی وجودهای دیگر را قائم به وجود جوهر واحد می‌داند (اسکروتین، ۱۳۷۶، ص. ۶۴-۵۹).

با بیانی که در مورد تفاوت جوهر ارسطویی با جوهر دکارتی و اختلاف این دو جوهر داشتیم، به این نکته می‌رسیم که مسئله‌ای را مطرح کنیم، به این صورت: با تفسیری که دکارت از جوهر بیان می‌کند آیا می‌شود این تفسیر دکارتی از جوهر را با تفسیر اسپینوزا در مورد جوهر که قائل به اصالت وجود جوهر است و همه‌چیز را تجلی جوهر واحد می‌داند، با هم جمع کرد، و به عبارتی قائل به این شد که جوهر در نزد این دو فیلسوف تفاوت بنیادی با هم نداشته و اختلاف این دو جوهر به صفات و حالات آنها برمی‌گردد؟

به این پرسش این گونه می‌توان جواب داد: با دیدگاهی که اسپینوزا در مورد جوهر بیان می‌دارد به صورت وحدت وجودی می‌اندیشد و هر مخلوقی را صرفاً تعینی از جوهر واحد می‌داند و فقط جوهر واحد است که به صورت‌های مختلف صورتی از وجود پیدا می‌کند، یعنی اسپینوزا فقط معتقد به یک جوهر با انحاء مختلف می‌باشد؛ اما دیدگاه دکارت در مورد جوهر به این صورت بود که او قائل به سه جوهر می‌باشد و می‌گوید مفهوم جوهر به نحو متواپی برای هر سه جوهر قابل بیان نمی‌باشد، یعنی جوهر در مورد جوهر اصیل و غیر اصیل به یک معنا نیست. دکارت نیز جوهر اول را قائم به ذات و خود جوهر اول را علت خود می‌داند اما در مورد دو تا جوهر دیگر قائل به قائم بودن آنها به جوهر اول می‌باشد. پس مفهوم جوهر در

اندیشه‌ی این دو فیلسوف به معنای واقعی کلمه یکسان می‌باشد و هر دو فیلسوف جوهر را به معنای قائم به ذات بودن، و وجود جوهر را اقتضای ذات خود جوهر می‌دانند.

نتیجه

با بیانی که درباره‌ی مفهوم جوهر ارائه شد و خصوصاً نظر ارسطو در مورد جوهر و تحت تاثیر قرار گرفتن دکارت از گفتاری که ارسطو از جوهر داشت، و البته با تأویلی که دکارت از جوهر بیان می‌کند، آن را به صورت حقیقی فقط در مورد جوهر اول به کار می‌برد. اسپینوزا نیز با تعریفی که از جوهر ارائه می‌دهد جوهر را منحصر در واحد می‌کند و قائل می‌شود که در حقیقت فقط یک جوهر وجود دارد. پس با این بیان، این نتیجه را می‌توان استنباط کرد که دکارت و اسپینوزا هر دو در واقع قائل به یک جوهر واحد قائم به ذات می‌باشند.

فارابی، الحروف و فراهست‌شناسی

سینا سالاری خرم

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

sina.salari.kh@gmail.com

الحروف فارابی کتابی است با ساختاری ویژه؛ بدواً چنین به نظر می‌رسد که فارابی در این کتاب صرفاً مترصد تألیف فرهنگ اصطلاحات تخصصی فلسفه، دست‌کم برای مبتدیان این عرصه است، اما به گمان ما اگرچه به نظر می‌رسد وی در این کتاب، آنچنان که ارسطو در کتاب پنجم (Δ) **مابعدالطبیعه**، تا حدودی بر این امر همت گماشته است^۱، با این حال ایده‌ای فلسفی را می‌توان به شکلی پررنگ در این کتاب دنبال کرد، و آن این‌که مابعدالطبیعه نیازمند زبانی است که لزوماً با زبان طبیعی همخوانی ندارد؛ به بیان دیگر، زبان طبیعی در بطن خود چنین ظرفیتی را دارا نیست که با توسل به آن به بیان اندیشه‌های مابعدالطبیعی دست یازیم. ما خواهیم کوشید که در این مقال به تفصیل به این معنا بپردازیم.

بیان مسئله را می‌کوشیم در قالب پیوند دادن سه‌گانه‌ی جهان آنچنان که هست، تمثیل جهان و زبان طرح کنیم. این سه‌گانه هنگامی معنادار است که ما بپذیریم جهان مستقلاً و به حسب خود دارای ساختاری است و امور جهان در این ساختار هستند که تعیین می‌یابند. فرض جهان به عنوان امری که مستقل از اندیشه دارای ساختاری معین است خود به خود امکان تمثیل آن برای من را نیز در پی دارد. به عبارتی اینجاست که می‌توان پرسید آنچه که از جهان برای من نمودار شده است (تمثیل یافته است) چه نسبتی با جهان آنچنان که هست دارد. با این حال، نمود تمثیل جهان، در قالب زبان بیان می‌شود. به دیگر سخن، به واسطه‌ی زبان و ساختار آن است که بیان می‌کنیم اوضاع امور در جهان چگونه برقرار است. پس در اینجا با جهانی روبه‌رویم که فی حد نفسه چیزی است مستقل از آنچه که برای من از آن متمثل می‌شود و زبانی که در قالب آن، تمثالات من از جهان بیان می‌شود.

واضح است که فرض ما از مسئله لزوماً مطابقتی را میان جهان آنچنان که هست و زبان در پی ندارد؛ بلکه کاملاً ممکن است که جهان آنچنان که هست در واقع به‌گونه‌ای باشد و زبان

^۱ در طول تاریخ فلسفه در جهان اسلام خصوصاً دوره‌های متقدم شاهد چنین سستی هستیم که فیلسوفان برای آشنایی مخاطبان به اصطلاحات تخصصی دست به تألیف آثاری این‌چنینی می‌زده‌اند. عموماً از این‌گونه کتاب‌ها با عنوان «الحدود» یاد می‌شود. در این میان *الحدود* ابن‌سینا مشهور است.

به گونه‌ای دیگر آن را متمثل سازد. از این رو، زبان در بطن خود در خصوص ساختار جهان ساکت نیست، بلکه به طور ضمنی حامل دلالت‌هایی در خصوص آن است. به عبارتی، زبان به واسطه‌ی کارکرد تمثیلی‌اش به ما می‌گوید اگر امور برقرار هستند، به چه نحو و در قالب چه ساختاری برقرارند. به عبارتی، زبان حامل لوازمی در خصوص نحوه‌ی صدق امور در جهان است. بگذارید اینجا نام این لوازم زبان در خصوص صدق امور در جهان را لوازم سمانتیکی یا، به طور مختصر، «سمانتیک» بگذاریم. سمانتیک در حقیقت به همین ادعاهای زبان در خصوص نحوه‌ی صدق امور در جهان می‌پردازد.

به واسطه‌ی آن اوضاع امور در جهان بیان می‌شود، و مبتنی بر موضوع و محمول است. اینکه تنها می‌توان اوضاع امور را در جهان در قالب موضوع-محمولی بیان کرد متضمن یک دلالت سمانتیکی در خصوص ساختار جهان نیز هست. به عبارتی، لازمه‌ی چنین سمانتیکی، مابعدالطبیعه‌ای است که حداقل جهانی دو ساحتی را از پیش فرض بگیرد. یک ساحت، ساحت اموری است که برای بودن در جهان نیاز به چیز دیگری ندارند و دیگری ساحت اموری که همواره برای بودن در جهان نیازمند اموری هستند که خود از این نظر مستقل‌اند. گفتیم حداقل، چون برای این مابعدالطبیعه می‌توان به دوگانه‌هایی چون جوهر-عرض ارسطویی، یا قابل-مثال افلاطونی، یا هر مابعدالطبیعه‌ی دیگری از این سنخ متوسل شد.

حال اگر جهان از ساختاری دو ساحتی برخوردار نبود چه؟ به نظر دیگر نمی‌توان در چنین زبان‌هایی که چنین دلالت‌های سمانتیکی‌ای در خصوص ساختار جهان دارند، در خصوص جهان آنچنان که هست سخن گفت و، به عبارتی، مابعدالطبیعه ورزید. از این رو، نیاز به زبانی بنیادین است که جهان را آنچنان که هست متمثل سازد. این زبان به تبع سمانتیک خاص خود، نحو خاصی را نیز می‌طلبد، و بر فیلسوف است که در حین ورزه‌ی مابعدالطبیعی خود به منطق خاص آن مابعدالطبیعه نیز بپردازد.

از مباحث اخیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر بخواهیم به دلالت‌های سمانتیکی زبان طبیعی در خصوص ساختار جهان ملتزم نباشیم و در عین حال مشتاق ورزه‌ی مابعدالطبیعی در خصوص جهان آنچنان که هست باشیم، باید در صدد برآییم تا زبانی خاص، مستقل از زبان طبیعی برای مابعدالطبیعه‌ای که جهان فی‌نفسه را برای ما توصیف می‌کند، جعل کنیم. مفصل‌ترین بخش *الحروف* آنجاست که فارابی در خصوص «موجود» سخن می‌گوید. آنجا فارابی با دو مسئله روبه‌روست.

مسئله‌ی نخست: در بند ۸۲، فارابی بر آن است که زبان‌های غیر از عربی این امکان را در خود دارند که لفظی در آنها بر همه‌ی چیزها دلالت می‌کند، بی‌آنکه چیزی را بر چیز دیگر در آن دلالت استثنا کند. به عبارتی، لفظی در تمام زبان‌ها هست، که دلالت به همه‌چیز می‌کند. در کنار این کاربرد، کاربرد دیگر آن لفظ است که برای ربط محمول به موضوع استفاده می‌شود.

کاربرد نخست را ما کاربرد مطلق و کاربرد دوم را کاربرد ربطی می‌نامیم. فارابی معادل این لفظ را در فارسی «هست» و در یونانی «استین» می‌گیرد، و تأکید می‌کند که در سایر زبان‌ها نیز لفظی با این کاربردهای پیش‌گفته یافت می‌شود (الف، ۱۵، ۸۲، ۱۱۱). از ویژگی‌های نوع لفظ مزبور آن است که از چیز دیگری مشتق نشده است و تصریف اشتقاقی نیز نمی‌پذیرد و چنانچه بر آن باشند تا از آن مصدری ساخته شود می‌بایست با آن همچون اسم برخورد کرده و از اسم مصدر بسازند، در چنین مواردی اگر در سایر الفاظ، مصدر صورت نخستین (مثال اول) آنان است، در این مورد اسم صورت نخستین است و مصدر از آن اشتقاق می‌یابد. همچنان که از «انسان» مصدر «انسانیه» ساخته می‌شود. با این اسلوب می‌توان از «هست» در فارسی مصدر «هستی» را ساخت.

در اینجا فارابی مسئله‌ای را طرح می‌کند؛ در سایر زبان‌ها غیر از عربی معادل لفظی چون «هست» را می‌توان یافت، از این رو برای بیان اندیشه‌هایی اساسی در منطق و علوم نظری — که مشخصاً در اینجا به مابعدالطبیعه اشاره دارد — که به واسطه‌ی این لفظ بیان می‌شوند با مشکلی روبه‌رو نیستیم، اما در عربی چنین لفظی را سراغ نداریم. بنابراین، زبان طبیعی در این حوزه قادر به بیان اندیشه‌های اساسی ما در منطق و مابعدالطبیعه نیست.

مسئله‌ی دوم: فارابی در بندهای ۸۴ و ۸۳ به توضیح معضل اساسی‌ای که ناشی از بدفهمی ترجمه‌ها است، می‌پردازد. اولین بدفهمی به «موجود» بازمی‌گردد، و آن این که «موجود» به لحاظ دستوری ترکیبی اشتقاقی از مصدر «وجود» است و این ممکن است به ظاهر چنین بنماید که چیزی که موجود است به واسطه‌ی بهره‌مندی از وجودی، موجود شده است، همچنان که چیزهایی که سفید (أبيض) هستند، به واسطه‌ی بهره‌مندی از سفیدی (بیاض) سفید هستند. به عبارتی، ساختار کلمات اشتقاقی متضمن این معناست که موضوعی وجود دارد که به واسطه‌ی بهره‌مندی از مصدر آن مشتق، متصف به آن مشتق شده‌اند. به دیگر سخن، مصدر با این نگاه همچون عرضی است که عارض بر موضوع می‌شود. این مسئله فارابی را بر آن می‌دارد تا روشن سازد مطابق با هر کدام از معانی موجود آیا چیزهایی که موجودند، به واسطه‌ی بهره‌مندی از وجودی متمایز از ذاتشان است که موجودند؟ همچنان که چیزهایی که سفیدند به واسطه‌ی بهره‌مندی از سفیدی‌ای متمایز از ذاتشان سفید هستند. ساختار اشتقاقی موجود در زبان عربی چنین چیزی را القا می‌نماید، اما فارابی آن را یک خطای اساسی متافیزیکی می‌داند، و می‌کوشد آن را با بررسی هر کدام از معانی موجود بر طرف سازد. یا ممکن است چنین بدفهمی‌ای حاصل آید که «موجود» از آنجا که از «وجد» گرفته شده است و آن نیز فعلی است که به معنای «یافتن» از انسان سر می‌زند، «موجود» نیز ناظر به چیزی است که به واسطه‌ی فعل «یافتن» به یافت انسان در می‌آید و با توجه به این معنا می‌توان گفت چیزی «موجود» است که انسان آن را بیابد.

به نظر مسئله نخست را می‌توان با لزوم زبانی ایده‌آل به منظور ورزه‌های مابعدالطبیعی پیوند داد. در همین راستا مسئله‌ی دوم به نوعی اشاره به دلالت‌های سمانتیکی زبان دارد که به‌گونه‌ای ما را متعهد به لوازمی هست‌شناختی می‌کند.

حال برای نقل اندیشه‌های منطقی و مابعدالطبیعی‌ای که بیان آنها از اساس وابسته به الفاظی چون «هست» در فارسی و «استین» در یونانی است، به‌ناچار باید دست به گسترش و امتداد زبان طبیعی زد. به عبارتی، الفاظی را برای این منظور جعل نمود که یا اساساً در زبان طبیعی مقصد، نظیری نداشته‌اند و یا اگرچه نظیری دارند اما کارکرد دیگری برای آنها تعریف نمود. مورد اخیر نیز به دو صورت ممکن است: یا الفاظی را در زبان طبیعی عیناً به کار بگیریم، یا ترکیبات جدیدی از آنها برای منظور خود بسازیم. شواهد گواه آن است که مترجمین از همه‌ی این گزینه‌ها برای این منظور بهره برده‌اند.

در زبان عربی برای بیان فعل ربط بسته به بیان زمان‌دار یا بی‌زمان فعل ربط یا استفاده‌ی مطلق یا ربطی از آن، از حروف و کلمات متفاوتی با ریشه‌های مختلف استفاده می‌شود، نظیر «إن» (مانند: إن زیداً عالمٌ)، مشتقات «کان» (مانند: کان زیدٌ عالماً یا زیدٌ یكون عالماً)، آوردن «هو» (مانند: زیدٌ هو العالم) و یا استفاده از هیچ حرفی (مانند: زیدٌ عالمٌ)؛ و این در حالی است که در زبان یونانی برای بیان فعل ربط تنها از یک ریشه (εἶναι) و آن هم برای تمامی موارد زمان‌دار و بی‌زمان و ربطی و مطلق استفاده می‌شود. بودن چنین مشکلاتی مترجمان را بر آن داشت تا از یک ریشه‌ی معین برای بیان فعل ربط استفاده کنند و دست آخر گزینه‌ای که بدان رسیدند استفاده از ریشه‌ی «وجد» برای بیان این منظور بود. به این صورت که چنانچه بخواهیم بگوییم، «الف ب بود»، به‌جای آن‌که بگوییم «الف کان ب» می‌گوییم «الف وُجد ب»، و چنانچه بخواهیم بگوییم «الف ب خواهد بود» به‌جای آن‌که بگوییم «الف یكون ب» می‌گوییم «الف یوجد ب»، و برای آن‌که بگوییم «الف ب است»، به‌جای آن‌که بگوییم «الف ب» می‌گوییم «الف موجود ب». این برای بیان گزاره‌های دو موضعی بود، اما برای بیان گزاره‌های تک موضعی کار بسیار ساده و البته طبیعی‌تر است؛ از این رو، برای این‌که بگوییم «الف بود» می‌گوییم «الف وُجد»، و برای این‌که بگوییم «الف خواهد بود» می‌گوییم «الف یوجد» و برای «الف هست» خواهیم گفت «الف موجود» (همو). همان‌گونه که گفته شد مهم‌ترین فایده‌ی چنین کاری، برگردان فعل ربط زمان‌دار و بی‌زمان با کلماتی با ریشه‌ی واحد و همچنین به کار بردن اصطلاحات یکسان در گزاره‌های دو موضعی و تک موضعی است.

نکته‌ی مهم در نحوی که فارابی برای ورزه‌ی مابعدالطبیعی مد نظرش پیشنهاد می‌کند، این است که موجود هم کاربرد مطلق دارد و هم ربطی. به عبارتی، در عین این‌که موجود به هر چیزی قابل اطلاق است، عیناً نشانگر ربط در حمل نیز هست. به عبارتی، فارابی تفاوتی میان کاربرد ربطی و مطلق موجود نمی‌بیند.

جان استوارت میل تقسیم کلاسیک میان «بودن» (to be) به معنای «وجود داشتن» (to exist) و بودن به معنای «چیزی بودن» (to be something) را در کتاب منطق خود صورتبندی می‌کند و معتقد است که سراسر تاریخ متافیزیک در اثر خلط میان این دو معنی در هاله‌ای از ابهام فرورفته است. نخست می‌بایست به این نکته تفتن یافت که تمایز میان «هست»، به معنای «چیزی بودن» یا معنای ربطی هست، در مقابل «هست»، به معنای «وجود داشتن» در دو سطح قابل بررسی است. نخست در سطح نحوی. در چنین سطحی «هست» یا به صورت مطلق به کار برده می‌شود، چون «سقراط هست»، و یا به صورت حملی، چون «سقراط زشت هست». چنین تمایزی در زبان یونانی قابل مشاهده است؛ اما هنگامی که این تمایز را از سویه‌ی معناشناختی واکاوی می‌کنیم در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که کاربرد حملی «هست»، بیانگر نسبت دادن یک ویژگی به موضوع خود است، درحالی‌که کاربرد مطلق اشاره به یک ساختار موضوع-محمولی مستقل دارد، که به کلی می‌توان آن را از ساختار حملی جدا دانست. این موضوع اگرچه در مصداق فارسی آن نمود چندانی ندارد اما در مصداق عربی و انگلیسی‌اش روشن‌تر متبلور می‌شود. در زبان عربی گفته می‌شود «سقراطٌ موجودٌ» و در انگلیسی «Socrates exists»، البته ساختار عربی در فارسی هم راه یافته و به شکل حملی بروز کرده است، چنان‌که گفته می‌شود «سقراط موجود است یا وجود دارد». نکته‌ی حائز اهمیت آن‌که همه‌ی این جملات را می‌توان به لحاظ صوری بهره‌مند از یک نوع ساخت دانست، اما مصداق‌های زبانی-نحوی متفاوت آن خود حامل دلالت‌های سمانتیکی متفاوتی هستند که می‌توانند در تحلیل‌های مابعدالطبیعی ما اثرگذار باشند.

از اینجا به مسئله‌ی دوم می‌رسیم؛ آنچه فارابی در خصوص مشتق و رابطه‌ی آن با مبدأ اشتقاق می‌گوید دقیقاً ناظر به همین تأثیر مصداق زبانی-نحوی «وجود» در عربی بر جهت‌گیری‌های مابعدالطبیعی است. از این جهت، ممکن است که فارغ از هرگونه استدلال فلسفی و متأثر از ساختار نحوی کاربرد مطلق «هست» در قالب‌های «موجود است/موجودٌ/exists» به این نتیجه برسیم که موجود بودن، آن‌سان که از ساختار نحوی آن برمی‌آید، ویژگی‌ای است که چنانچه موضوع جمله در خارج از آن بهره‌مند باشد می‌توان آن را محمول موضوع قرار داد و از این جهت موجود را یکسره به‌عنوان یک محمول دانست. برداشتی که فارابی به شدت نسبت به آن تحذیر می‌کند.

آنچه که تا به اینجا گفته شد به گمان ما به‌روشنی دلیلی است بر دغدغه‌ی فراهست‌شناسانه‌ی فارابی. او نه تنها در الحروف این دغدغه را صریح و ضمنی بیان می‌کند، بلکه در مواضعی چون مسئله‌ی وجود و موجود، سعی دارد به این دغدغه‌ها جامه‌ی عمل بپوشاند. در مسئله‌ی مزبور، همان‌طور که نشان دادیم، فارابی نحو خاصی را برای سخن گفتن از وجود در فلسفه وضع می‌کند تا تحت تأثیر دلالت‌های سمانتیکی زبان عرفی به ورطه‌ی مسائل

حشو در فلسفه نیفتیم. با این حال، در مسیر پرداختن منطقی برای سخن گفتن از وجود تنها به جنبه‌های صوری توجه ندارد، بلکه سمانتیک خاص منطق وجود را نیز به وسیله‌ی پرداختن به معانی موجود و وجود وضع می‌کند، تا بگوید در منطق و زبان مد نظر وی، موجود و وجود دقیقاً به چه چیزی دلالت دارد.

کوجیتو و درون‌نگری

حسین جاویدی نیرومند

دانشجوی کارشناسی ارشد منطق، دانشگاه علامه طباطبایی

h.javidi.n@gmail.com

۱- کوجیتو

رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی، آغازگر فلسفه‌ی جدید دانسته شده است. او برای حصول شناخت یقینی روش شک دستوری را آگاهانه برگزید و آنگاه به تأمل پرداخت. دکارت در پی امری یقینی در مابعدالطبیعه بود که کمترین شکی در آن راه نیابد. او در کتاب *گفتار در روش قضیه‌ی کوجیتو* را نخستین اصل فلسفه و مبنا و پایه‌ای برای همه‌ی معرفت معرفی می‌کند:

«... و لیکن همان دم برخوردارم به این که در همان هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه‌ی «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های عجیب و غریب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم.» (رنه دکارت، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۴)

۱-۱ شکاف مفهومی بین ذهن و بدن

در این بند در پی بررسی دقیق کوجیتو هستیم تا نشان دهیم که پیامد آغازینی که از آن می‌توان استخراج کرد، شکاف مفهومی بین ذهن و بدن است. قضیه‌ی کوجیتو بیان می‌کند که صفت «اندیشیدن» خصلت ذاتی وجود من است. این هرگز بدین معنی نیست که می‌توانم بدون بدن موجود باشم، بلکه از «وجود دارم» نتیجه‌ی ضروری و یقینی «بدن دارم» استخراج نمی‌شود. اگر بخواهیم واضح صحبت کنیم باید قضیه‌ی کوجیتو را یک استلزام دوطرفه دانست. یعنی «وجود دارم» مستلزم «می‌اندیشم» است، و «می‌اندیشم» مستلزم «وجود دارم». می‌توان جدول صدقی به شکل زیر ساخت و آن را تحلیل کرد:

کوجیتو	وجود دارم	بدن دارم	می‌اندیشم	
درست	بله	بله	بله	۱
غلط	خیر	بله	بله	۲

۳	بله	خیر	بله	درست
۴	بله	خیر	خیر	غلط
۵	خیر	بله	بله	غلط
۶	خیر	بله	خیر	درست
۷	خیر	خیر	بله	غلط
۸	خیر	خیر	خیر	درست

در سطر ۱ و ۳ کوجیتو درست است، لیکن در سطر ۱ بدن دارم اما در سطر ۳ بدن ندارم. این نشان می‌دهد که بدن من برای وجود داشتنم ویژگی امکانی است و نه ذاتی وجود من. ویژگی‌ای که غیر قابل انفکاک از وجود من است، اندیشیدنم است و همین‌طور اندیشیدنم مستوجب وجود داشتنم.

۲-۱ زبان خصوصی

در بخش اول بیان کردم که دکارت روش شک دستوری را آگاهانه برمی‌گزیند، سپس به تأمل می‌پردازد. او در تأمل دوم در نقطه‌ای است که از جهان خارج از خود هیچ نمی‌داند، اما خود را قادر به سخن گفتن با خویش در باره‌ی تجربه‌هایش می‌داند.

زبان خصوصی مسئله‌ای است که ویتگنشتاین در دوره‌ی متأخر خود به‌دقت آن را مورد مذاقه قرار داده است تا در درمان بیماری‌های فکری از آن بهره‌جوید.

ابتدا فرض را بر این گذاریم که معنای واژگان زبان را با تعریف اشاری می‌توانیم نشان دهیم. البته ویتگنشتاین در *پژوهش‌های فلسفی* معتقد است معنای واژه‌ها با تعریف اشاری نشان داده نمی‌شوند، اما در اینجا فرض را بر درستی تعریف اشاری می‌گذاریم. حال طرح مسئله می‌کنم تا ببینیم چه مشکلی پیش می‌آید: «به نظر می‌رسد موضع دکارت این باشد که واژگان زبان جز جامه‌ی بیرونی بر اندیشه‌های درونی نیست که بی‌واسطه بر اندیشنده آشکارند.» (جان کاتینگم، ۱۳۹۲، ص. ۹۳) اما واژه‌های جملات من باید به چیزی اشاره کنند، اگر نه آنها بی‌معنا می‌شوند. «همین واقعیت که چیزی را در قالب واژگان بیان می‌کنم و آنچه را می‌گویم، می‌فهمم، این یقین را پدید می‌آورد که من در خود تصویری از مدلول این واژگان دارم.» (Descartes, 113 CSM II; AT VII 160) در اینجا است که مسئله‌ی زبان خصوصی وارد میدان می‌شود. منظور ویتگنشتاین از زبان خصوصی همین چیزی است که دکارت گفته است. او در بند ۲۴۳ *پژوهش‌های فلسفی* زبان خصوصی را این‌گونه تعریف می‌کند: «... اما آیا می‌توانستیم زبانی را هم تصور کنیم که در آن شخص بتواند تجربه‌های درونی خود — احساس‌ها، حال و هوا، و غیره — را برای کاربرد شخصی خویش بنویسد یا به آن بیان شفاهی ببخشد؟ — خوب مگر

نمی‌توانیم در زبان معمولی خود این کار را بکنیم؟ — اما منظور من این نیست. واژه‌های منفرد این زبان قرار است به آنچه فقط برای شخص سخنگو می‌تواند دانسته باشد ارجاع دهند.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۸)

۱-۲-۱ معیار صدق

مسئله‌ای که با فرض درستی تعریف اشاری باز هم باقی می‌ماند، مسئله‌ی معیار صدق است. این‌که چگونه گزاره‌های زبان خصوصی‌ام را متصف به صدق کنم، و چگونه به کذب. در تأمل دوم، دکارت هیچ از جهان خارج نمی‌داند، و این او را به زبان خصوصی دچار می‌کند. اما دکارت می‌گوید کوجیتو را می‌توان شهود کرد؛ این یعنی فقط اوست که می‌تواند این قضیه را به چنگ آورد، در این نقطه هر آنچه که درست بداند، درست است و هر آنچه که غلط بداند، غلط. اگر فقط من باشم که بتوانم درباره‌ی صدق گزاره‌ها اظهار نظر کنم، پس هیچ ذهن مستقلی از ذهن من نمی‌تواند وجود داشته باشد. و این مسئله‌ی اذهان دیگر و خودتنهانگاری را در پی دارد.

۱-۲-۱-۱ اذهان دیگر

مشکل معیار صدق در زبان خصوصی ما را به مسئله‌ی اذهان دیگر رهنمون می‌شود. گفتیم که اگر تنها من معیار صدق‌ام، پس اذهان دیگر مستقل از ذهن من نمی‌توانند وجود داشته باشند. «پی‌یر بایل عدم توانایی دکارتی‌ها در اثبات وجود ذهن‌ها را ضعیف‌ترین جنبه‌ی مکتب دکارت می‌داند.» (نوآم چامسکی، ۱۳۸۹). در اینجا یادآور می‌شوم که مسئله‌ی اذهان دیگر از پی همان شکاف مفهومی بین ذهن و بدن ناشی شده است. اگرچه، به نظر نمی‌آید که دکارت به این مشکل به صورت منفک توجهی نشان داده باشد. (Stanford Encyclopedia, "Other Minds") راه حل فلاسفه‌ی گذشته برای اذهان دیگر این است که چون دیگران شبیه من هستند، پس آنها هم ذهن دارند. اما این راه‌حل نمی‌تواند راه را بر خودتنهانگاری ببندد.

۱-۲-۱-۲ خودتنهانگاری

خودتنهانگار معتقد است که تنها ذهن موجود در عالم اوست و ذهن دیگری وجود ندارد. البته که هیچ فیلسوف بزرگی خود را یک خودتنهانگار نمی‌دانسته و نمی‌داند، بلکه این از پیامدهای فلسفیدن آنها می‌باشد. «شالوده‌های من‌گرایی در نظام‌های فلسفی آن دسته از فلاسفه‌ای است که معتقدند اعتقاد فرد به وجود اذهان دیگر باید بر استدلال قیاسی از روی وضعیت خود مبتنی باشد.» (نورمن مالکوم، ۱۳۸۷، ص ۳۲)

۲- درون‌نگری

ویتگنشتاین این سوال را مطرح می‌کند که وقتی ما به درون نظر می‌اندازیم تا مفاهیم ذهنی‌مان را به چنگ آوریم، دقیقاً چه چیزی را مشاهده می‌کنیم؟! در اینجا با دو گونه مفاهیم ذهنی مواجه هستیم و هر کدام راه‌حل مخصوص خود را دارد. یک) مفاهیم ذهنی که حواس پنجگانه‌ی ما در دریافت آنها دخیل نیستند، نظیر قصد کردن، فهمیدن، توجه کردن و غیره؛ به این معنا که این مفاهیم را هرکس از طریق ذهن خویش کسب می‌کند. دو) مفاهیم ذهنی که حواس در کسب آنها دخیل هستند، نظیر درد، رنگ‌ها و غیره؛ به این معنا که ابتدا موارد مختلفی از این مفاهیم را از طریق حواس دریافت می‌کنیم اما ماهیت همه‌ی آن موارد مختلف را در ذهن کسب می‌کنیم.

۱-۲ مفاهیم ذهنی نامحسوس

کسی که معتقد است ماهیت رویدادی ذهنی را می‌توانیم از طریق توجه به درون درک کنیم باید بتواند آن رویداد را از دیگر رویدادها متمایز کند. ویتگنشتاین در بند ۱۵۱ پژوهش‌های فلسفی مثالی در این باره می‌زند. در این بند، ویتگنشتاین به ماهیت فهمیدن از طریق درون‌نگری پرداخته است، و می‌خواهد بگوید فهمیدن خودش چیزی نیست که ما بتوانیم انتخاب کنیم یا توجه‌مان را بر آن متمرکز کنیم. در واقع می‌خواهد بگوید وقتی ما درباره‌ی ماهیت قصد کردن، فهمیدن، تصمیم‌گیری و، به طور کلی، مفاهیم ذهنی نامحسوس به تأمل می‌پردازیم، توجه‌مان را بر خودمان متمرکز می‌کنیم تا ببینیم چه اتفاقی در درون‌مان می‌افتد، اما این توجه چیزی را به ما نشان نمی‌دهد و حتی می‌توان این عمل توجه کردن به درون را تجربه‌ی نامعمول دیگری خواند.

۲-۲ مفاهیم ذهنی محسوس

حال باید این موضوع را بررسی کنیم که مفاهیم ذهنی محسوس نظیر درد یا رنگ یا غیره را چگونه به چنگ می‌آوریم؟! مثلاً در مورد درد می‌توانیم روی آن تمرکز کنیم و آن را به صورت متمایز دریابیم. اما در اینجا سؤالی که ویتگنشتاین می‌پرسد این است که ما چگونه معنای واژه‌هایی نظیر رنگ یا درد را فهمیده‌ایم. می‌گوییم ما نسخه‌ای از درد را داریم و هر بار که درد بر ما عارض می‌شود مورد را با نسخه‌ی اصل مقایسه می‌کنیم، چیزی که در بند ۷۳ می‌گوید.

حال فرض کنیم که معنای مفاهیم ذهنی محسوس را از طریق مقایسه با نسخه‌ی اصلی آنها می‌فهمیم. ویتگنشتاین از ما می‌پرسد، در مورد کسی که واژه‌ی مثلاً آبی یا درد یا غیره را همیشه درست به کار می‌برد اما حافظه‌ی بدی دارد، چگونه می‌فهمیم که او معنای واژه‌ها را درست نمی‌داند؟ (او هر بار نمونه را با نسخه‌ی اصلی درونی‌اش (اما همگانی) مقایسه کرده است؟)

«کسی را تصور کنید که حافظه‌اش نمی‌تواند معنای واژه‌ی «درد» را حفظ کند — به طوری که دائم چیزهای متفاوتی را با این نام می‌نامد — اما، با این همه، واژه را به طریقی مناسب با نشانه‌ها و پیشفرض‌های معمول درد به کار می‌برد!» — خلاصه آن را همان‌گونه به کار می‌برد که همه‌ی ما. اینجا می‌توانم بگویم: چرخ‌ی که بتوان آن را چرخاند بدون این‌که چیزی با آن حرکت کند، بخشی از دست‌گاہ نیست.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۹، بند ۲۷۱)

در این بند بازی‌های زبانی ویتگنشتاین مشهود است. یعنی معنای واژه، کاربرد آن در بازی‌های زبانی است. ملاک ما برای این‌که بدانیم کسی معنای واژه را می‌داند یا نمی‌داند، تنها می‌تواند این باشد که ببینیم او واژه را درست به کار می‌برد یا خیر. در این صورت، به تشریفات دیگری نیاز نیست.

مسئله‌ی نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا: دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری

علیرضا نادری

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

alirezan32@gmail.com

طرح مسئله

«مسئله‌ی نفس و بدن» که در ادبیات فلسفی غرب از آن با عنوان مشکل ذهن و بدن (mind-body problem) یاد می‌شود، در واقع مسئله‌ای درباره‌ی وجود یا عدم ساحتی غیر از بدن در انسان است، این مسئله از مسائل دامنه‌دار و متقدم مطرح در فلسفه بوده و پاسخ به آن از زمان پیدایش تفکر فلسفی وجهی همت فیلسوفان بوده است، فیلسوفان مسلمان نیز پس از مواجهه با میراث فلسفی یونان به این مسئله پرداخته‌اند و با توجه به دغدغه‌های دینی و الهیاتی صورتبندی مبتکرانه‌ای از مسائل نفس به دست داده‌اند.

در میان فیلسوفان معاصر غربی، فلسفه‌ی ذهن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردیده و آثار بی‌شماری در این زمینه نگارش یافته است، که در اکثر این آثار مسئله‌ی اصلی و سرنوشت‌سازی که به آن پرداخته شده است مسئله‌ی وجود ساحت دیگری غیر از بدن برای آدمی بوده است. در این زمینه برخی وجود ساحت دیگر را پذیرفته‌اند و برخی آن را انکار کرده‌اند که امروزه گرایش غالب فیلسوفان ذهن به قسم اخیر است؛ البته ماده‌گرایی در خصوص ماهیت انسان با مشکلاتی جدی مواجه است و هنوز نتوانسته است به این اشکالات پاسخ در خور دهد، گرچه باور به انسان چندساحتی نیز به‌ویژه با فرض این‌که ساحت دیگر وجود آدمی، غیرمادی باشند با دشواری‌های بسیاری روبه‌روست، از آن جمله: تبیین درست ربط و نسبت ساحت غیرمادی با ساحت مادی، تبیین واکنش علی میان ساحت‌های مذکور، کیفیت کنش و واکنش بین آن ساحت‌ها و... .

در این مقاله، پس از طبقه‌بندی آراء و نظراتی که در فلسفه‌ی ذهن امروز در باب مسئله‌ی ارتباط بین ذهن و بدن وجود دارد، جایگاه ملاصدرا را در این طبقه‌بندی مشخص خواهیم نمود و سپس با ارائه‌ی خلاصه‌ای از نظریه‌ی ملاصدرا درباره‌ی نفس، بررسی می‌نماییم که آیا نظریه‌ی وی قدرت پاسخگویی به اشکالات وارده در موضوع ارتباط ذهن و بدن را دارد یا خیر. در واقع در این نوشتار سؤالات ذیل را بررسی و در حد توان پاسخ خواهیم داد:

۱- آیا ملاصدرا در باب مسئله‌ی ذهن و بدن یگانه‌انگار است یا دوگانه‌انگار؟

- ۲- اگر ملاصدرا دوگانه‌انگار است به کدام نوع از دوگانه‌انگاری نزدیک است؟
 ۳- آیا دوگانه‌انگاری صدرایی می‌تواند به اشکالات فیزیکیالیست‌ها پاسخ دهد یا خیر؟

استدلال‌ها

در باب جایگاه نظریه‌ی ملاصدرا در نظریات موجود در باب ارتباط نفس و بدن اختلاف وجود دارد، برخی ملاصدرا را یگانه‌انگار دانسته‌اند و در صدد بوده‌اند که نظریه‌ی وی را با نوحاسته‌گرایی (emergentism) مقایسه کنند (بهزاد علیزاده، ۱۳۹۰ ش، ص. ۴۴) که البته از نظر نگارنده این قیاس ناصواب است و نشان از عدم توجه به جوهر بودن نفس از دیدگاه صدرا دارد. برای تعیین جایگاه نظریه‌ی ملاصدرا در طبقه‌بندی یادشده، اصول نفس‌شناسی صدرایی را شرح می‌نماییم.

همچنین نظریه‌ی صدرایی یگانه‌انگاری ایده‌الیستی نیست، زیرا بر اساس مبنای او جهان مادی، پندار و وهم نیست و بهره‌ای از وجود دارد، هرچند بر اساس مراتب تشکیکی، جسم مادی از اضعف وجودات است، همچنین واضح است که نظریه‌ی او یگانه‌انگاری ماده‌گرایانه نیز نمی‌باشد زیرا از نظر او نفس، اگرچه نه به صورت تام موجودی ذاتاً مجرد است اما در مقام فعل نیاز به ماده دارد و چنین نیست که امری صرفاً مادی باشد.

دیدگاه صدرا در باب ارتباط نفس و بدن، دوگانه‌انگاری افلاطونی-دکارتی هم نیست زیرا بر اساس دیدگاه متفکران مذکور نفس و بدن دو جوهر کاملاً مجزا از یکدیگرند و هیچ سنخیتی با هم ندارند و مانند دو ساعت هستند که همزمان با هم کوک شده و زنگ می‌زنند و همانطور که بین این دو ساعت هیچ علیتی متصور نیست، بین نفس و بدن نیز علیتی قابل تصور نیست.

بنابراین، می‌توان نفس‌شناسی ملاصدرا را نزدیک به دوگانه‌انگاری در جوهر در امتداد نظریه‌ی ارسطو و پیروان او (مشائیان) دانست، که البته این نظریه را به کمال خود رسانده و اشکالاتی را که بر آن دیدگاه وارد است را تا اندازه‌ی زیادی پاسخ داده است.

فیلسوفان ذهن معاصر بر هرگونه دوگانه‌انگاری نفس و بدن اشکالات عمده‌ای را وارد دانسته‌اند که در این مقاله سه اشکال به دوگانه‌انگاری طرح و پاسخ آنها را از ملاصدرا جویا شده‌ایم، نخستین اشکال مناقشه‌پذیر بودن ادله‌ی تجرد نفس است، ملاصدرا در آثار متعدد خود ۱۱ برهان بر تجرد نفس بیان نموده است که از میان این ۱۱ استدلال ۳ استدلال را که از مابقی قویتر بوده‌اند، یعنی استدلال مبتنی بر آگاهی، استدلال مبتنی بر تقسیم‌ناپذیر بودن حالات ذهنی و استدلال عدم انطباق کبیر بر صغیر را مورد ملاحظه‌ی انتقادی قرار داده‌ایم که این بررسی نشانگر خدشه‌پذیر بودن هر سه‌ی این استدلال‌ها است.

اشکال دوم این است که فیزیک می‌گوید مقدار «ماده/ انرژی» در عالم ثابت است اما چنین می‌نماید که دوگانه‌انگاری مستلزم نوعی انرژی دیگر «انرژی روحی/ کیهانی» باشد، این نوع انرژی قابل ردیابی فیزیکی نیست، از آن جهت که متفکران قائل به نفس مجرد، تأثیر نفس در بدن را ضروری می‌دانند، مثلاً اراده ناشی از نفس شمرده شده و نفس است که عضلات را تحریک نموده و حرکتی را در جهان پدید می‌آورد (جان سرل، ۱۳۹۲ ش.، ص. ۵۴)، مشکل دیگری که در این زمینه روی می‌نماید به چالش کشیده شدن پیشفرض اساسی علوم تجربی طبیعی است که بر اساس آن «علت فرآیندها و وقایع مادی، صرفاً مادی هستند»، عدم پذیرش پیشفرض مذکور موجب توقف جستجوهای علمی می‌شود، زیرا اگر عالمی به عدم کفایت علت‌های مادی در پدید آوردن فرآیندها و وقایع مادی باور داشته باشد، به محض اندکی جست‌وجو به رغم این‌که پدیده‌ی مذکور ممکن است علتی فرامادی داشته باشد، از تفحص بیشتر دست می‌کشد.

به نظر می‌رسد که پاسخ به این اشکال از آن رو که ملاصدرا طبیعات قدیم را پذیرفته است و تعریف او از جسم همان تعریف ارسطویی است قابل استخراج از آثار ملاصدرا نیست. از دیدگاه ملاصدرا، مرتبه‌ی وجودی مجردات بالاتر از مرتبه‌ی وجودی امور مادی است، و مجردات می‌توانند در مادیات تصرف نمایند و موجب تغییر در آنها شوند، البته می‌توان تقریری از قانون بقای ماده/ انرژی ارائه داد که با باور به مجردات در تضاد نباشد، به این نحو که قانون مذکور را به مجردات مثالی نیز تسری دهیم و مفهوم مجرد مثالی را توسعه دهیم. طبق تعریف ملاصدرا، مجرد مثالی جوهری است که فاقد اعراض دنیوی و صفاتی است که دگرگون شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش.، ص. ۳۳۹).

اشکال دیگر بر دوگانه‌انگاری چنین است که نظریه‌ای در باب تبیین حالت‌های ذهنی موفق است که قادر به توضیح و یا حذف یکی از وجوه شش‌گانه‌ی ذیل شود:

الف- برخی حالات ذهنی معلول حالات جهان است؛

ب- برخی حالات ذهنی کنش‌هایی به بار می‌آورند؛

ج- برخی حالات ذهنی علت برخی دیگر از حالات ذهنی است (علیت ذهنی)؛

د- آگاهی به برخی حالات ذهنی؛

ه- برخی حالات ذهنی درباره‌ی اشیا جهان است؛

و- برخی انواع حالات ذهنی به صورتی نظام‌مند با انواع خاصی از حالات مغزی همبستگی دارند (ریونزکرافت، ۱۳۸۷ ش.، ص. ۳۰).

اگر بخواهیم نفس‌شناسی صدرایی را با معیارهای فوق بسنجیم مشاهده می‌شود که این نظریه از آن رو که بر اتحاد عاقل و معقول مبتنی است و برای حواس در فرآیند علم و آگاهی نقشی اعدادی قائل است نمی‌تواند مورد الف را به‌خوبی توضیح دهد. در خصوص مورد ب نیز

همان‌گونه که در بند ۲-۳ بیان شد توضیح قانع کننده ای ندارد و با قوانین فیزیک جدید تعارض پیدا می‌کند. مورد «ج» طبق نفس‌شناسی صدرایی توضیح مناسبی می‌یابد زیرا صور ادراکی و کیفیت‌های نفسانی از دیدگاه ملاصدرا از شئون نفس بوده و با آن متحدند و یک ادراک می‌تواند نفس را برای ایجاد حالت دیگر اعداد نماید، مثلاً صورت مجرد حسی می‌تواند سبب شود که صورت مجرد خیالی را نفس ایجاد نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م. ج. ۳/۲۹۲-۲۹۰).

مورد «د» نیز در نفس‌شناسی صدرایی پاسخ شایسته می‌یابد، زیرا از نظر ملاصدرا نفس به حالت‌های ذهنی علم حضوری دارد، و حالت‌هایی مانند غم، شادی، درد و... با علم حضوری ادراک می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م. ج. ۳/۲۹۲).

مورد «ه» در فلسفه صدرایی تبیین مناسبی نمی‌یابد، زیرا همان‌گونه که گفته شد، از نظر ملاصدرا حواس که در نتیجه وجود آدمی به جهان خارج اند تنها اعدادکننده‌ی نفس برای پذیرش صور ادراکی از جانب مبادی عالی و یا ایجاد آنها توسط نفس هستند و رابطه‌ی اعدادی نمی‌تواند تضمین‌کننده‌ی این حقیقت باشد که حالت‌های ذهنی درباره‌ی اشیاء جهان هستند.

مورد «و» نیز در فلسفه صدرایی تبیین نمی‌شود زیرا میزان اطلاعات وی درباره‌ی علوم عصب‌شناختی و نحوه‌ی عملکرد مغز بسیار کم بوده است و بسیاری از مسائلی که امروزه در اثر پیشرفت این گونه علوم پدید آمده‌اند برای او مطرح نبوده است؛ از جانب دیگر، همبستگی‌هایی میان فرآیند استدلال و برخی حالات مغزی خاص وجود دارد، اما بر مبنای نظریه‌ی دوگانه‌گرایی، در جوهر استدلال فرآیندی است که در مرتبه‌ی نفس ناطقه که مجرد تام دارد رخ می‌دهد، بنابراین، نظریه‌ی یادشده ناتوان از تبیین ارتباط مغز با نفس ناطقه در حین استدلال است. (ریونز کرافت، ۱۳۸۷ ش.، ص. ۳۲)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، دوگانه‌انگاری جوهری صدرایی از شش وجه یادشده تنها دو وجه را به طور کامل توضیح می‌دهد و در تبیین چهار وجه دیگر ناکارآمد است.

نتیجه

بر اساس شواهد مطرح‌شده، ملاصدرا به علت قائل بودن به جوهری مجرد در تقوم ماهیت آدمی، عقیده به تقسیم جوهر و وجودات به مجرد و مادی و اثبات تجرد آگاهی و تبیین جایگاه آن در نفس، دوگانه‌انگار جوهری است. دوگانه‌انگاری صدرایی در امتداد سنت ارسطویی-سینوی است و تکامل یافته‌ی آن است. البته وی با طرح اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجودی و جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقاء بودن نفس، خواسته است کثرت مذکور را به وحدت بازگرداند، اما از آن رو که لوازم قول به اصالت وجود را در نفس‌شناسی تا انتها پی نگرفته است، نظریه‌ی او در باب ارتباط نفس با بدن اندکی با ابهام مواجه است. نظریه‌ی او قادر است

اشکالات وارد بر نفس‌شناسی ابن سینا را تا حد زیادی مرتفع نماید، اما این نظریه برای پاسخ به مسائل مطرح در فلسفه‌ی ذهن معاصر نیازمند بازسازی است.

بررسی دو دستگاه نامتعدی از منظر منطقی و فلسفی

صادق یزدانی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه - منطق، دانشگاه تربیت مدرس

sdhyazdani@gmail.com

مقدمه

قاعده‌ی «تعدی» به زبان گزاره‌ای و منطقی که گاهی استلزام منطقی نیز نامیده می‌شود، به این صورت است:

$$((P \rightarrow Q) \wedge (Q \rightarrow R)) \vdash (P \rightarrow R)$$

در دستگاه کلاسیک، برای تعدی دو حالت خواهیم داشت: حالت نخست، قاعده‌ی تعدی یک قاعده فرعی است که به آسانی از قواعد اصلی منطق کلاسیک اثبات می‌شود؛ و در حالت دوم، قاعده تعدی حالتی خاص از قاعده‌ی ساختاری برش (Cut rule) خواهد بود، که برقراری آن به برقرار بودن قاعده‌ی برش مربوط می‌شود. برای قاعده‌ی برش نیز صورت‌های مختلفی ارائه شده است که حالت کلاسیک آن، که توسط گتزن طرح شده، به این صورت است:

$$\frac{\Gamma, A \vdash \Delta \quad \Gamma \vdash A, \Delta}{\Gamma \vdash \Delta}$$

در دستگاه‌های منطقی، قاعده‌ی برش از اهمیت بالایی برخوردار است و مزیت‌های تکنیکی، بحث‌های تحلیلی و محاسباتی و ملاحظات سمنتیکی و فلسفی مربوط به این قاعده، افراد بسیاری را به خود جلب کرده است.

رابطه‌ی تعدی در ریاضیات نیز نقشی بسیار پررنگ و اساسی دارد. در بیان اهمیت این رابطه، همین بس که یکی از شرط‌های پایه‌ای دو مفهوم «رابطه‌ی هم‌ارزی» و «ترتیب جزئی»، برقرار بودن رابطه‌ی تعدی در دامنه‌ی اعضای مورد بحث است، و همان‌طور که می‌دانیم، رابطه‌ی «تساوی» یا «همانی» در ریاضی را رابطه‌ای گویند که «ترتیب جزئی» و «هم‌ارزی» باشد؛ لذا می‌توان گفت برقرار بودن رابطه‌ی «تعدی» یعنی برقراری رابطه‌ی «همانی» و گویی اگر رابطه‌ی تعدی را از دستگاه مجموعه‌ها حذف کنیم، تمام بنای عظیم ریاضی فرو خواهد ریخت.

حذف رابطه‌ی تعدی از دستگاه منطق

دیوید ریپلی

پارادوکس‌های سمتیکی و پارادوکس‌های خرمن از جمله چالش‌هایی هستند که به جهت اهمیت محاسباتی و معنایی، توجه بسیاری از منطق‌دانان را به خود جلب کرده‌اند و برای حل آنها تلاش‌های بسیاری نیز صورت گرفته است. یکی از شیوه‌های نسبتاً موفق که برای حل این چالش‌ها از افراد آن را در پیش گرفته‌اند، حذف قاعده‌ی برش به عنوان قاعده‌ای نادرست از سیستم استنتاجی است. دیوید ریپلی و الیا زاردینی از جمله این افراد هستند و در کنار ارائه‌ی چنین سیستمی، به مباحث فلسفی و اشکالات حذف قاعده برش و تعدی از سیستم خود توجه داشته و آن را مورد بحث و نقادی قرار داده‌اند.

دیوید ریپلی در "Paradoxes and Failures of Cut" مدعی است که شیوه‌ای تازه را در مواجهه با «صدق» و «پارادوکس‌های سمتیکی» نظیر پارادوکس دروغ‌گو، در پیش گرفته است. و با طراحی سیستمی که در آن خبری از قاعده‌ی برش نیست، به حل این مسائل پرداخته است. نظریه معنایی که ریپلی از آن بهره می‌جوید، نظریه‌ی معنای استنتاج‌گرایی و به‌طور خاص، دویخشان‌نگاری است و سیستمی که وی ارائه می‌دهد ST نام دارد و نشان خواهد داد که این سیستم یک گسترش محافظه‌کارانه از سیستم کلاسیک است که تنها یک محمول خاص به نام محمول صادق شفاف به آن اضافه شده و قاعده‌ی برش در آن محدود شده است. زبان دستگاه ST همان زبان کلاسیک است و قواعدی که ریپلی آن‌ها را در دستگاه خود به‌کار می‌گیرد، قواعدی است که گتزن معرفی کرده است. این قواعد عبارت‌اند از:

$$\begin{array}{c}
 \frac{\Gamma \vdash A, \Delta}{\Gamma, \neg A \vdash \Delta} \qquad \frac{\Gamma, A \vdash \Delta}{\Gamma \vdash \neg A, \Delta} \\
 \\
 \frac{\Gamma \vdash A, \Delta \quad \Gamma, B \vdash \Delta}{\Gamma, A \supset B \vdash \Delta} \qquad \frac{\Gamma, A \vdash B, \Delta}{\Gamma \vdash A \supset B, \Delta} \\
 \\
 \frac{\Gamma, A \vdash \Delta \quad \Gamma, B \vdash \Delta}{\Gamma, A \vee B \vdash \Delta} \qquad \frac{\Gamma \vdash A \text{ (or } B), \Delta}{\Gamma \vdash A \vee B, \Delta}
 \end{array}$$

Figure 1: Classical sequent rules

قواعد

چپ و راست \wedge نیز با استفاده از سایر قواعد به دست خواهد آمد. همچنین اصل همانی در منطق کلاسیک، یعنی $A \vdash A$ ، در ST نیز وجود دارد.

اما یکی از تفاوت‌های ST با منطق کلاسیک چنان‌که بیان شد، وجود محمول صادق شفاف در ST است که با T نشان داده می‌شود. ریپلی این محمول را چنین توضیح می‌دهد: اگر [] را به‌عنوان یک عملگر نام‌گذار در نظر بگیریم، [A] نام فرمول دلخواه A خواهد بود و T

یک محمول صادق شفاف است اگر، و تنها اگر، $T[A]$ به همان چیزی اشاره کند که از A فهمیده می‌شود؛ یعنی معنی یکسانی داشته باشند.

حال می‌توان نشان داد که اگر Γ و Δ شامل مواردی از T نباشند، آنگاه $\Gamma \vdash^{ST} \Delta$ اگر، و تنها اگر، $\Gamma \vdash^{CL} \Delta$. به عبارت دیگر، رشته‌هایی که در آنها محمول T به کار نرفته است، در CL و ST شرایط یکسانی دارند. همچنین با فرض $\Gamma \vdash^{CL} \Delta$ ، جایگزین‌هایی همگون چون Γ^* و Δ^* در ST وجود خواهند داشت که $\Gamma^* \vdash^{ST} \Delta^*$.

با این مقدمات، قاعده‌ی برش در ST این چنین محدود می‌شود: «اگر $\Gamma, A \vdash^{CL} \Delta$ و $\Delta, \Gamma \vdash^{CL} A$ ، آنگاه $\Gamma^* \vdash^{ST} \Delta^*$ برای هر جایگزین همگونی از Γ و Δ در ST برقرار است.» لذا برای رشته‌هایی که در CL قابل دستیابی باشند (یعنی محمول T در آن به کار نرفته باشد)، قاعده‌ی برش را می‌توان در ST اعمال کرد و در سایر موارد این قاعده معتبر نیست.

ریپلی پس از تشریح سیستم خود و بررسی نحوه‌ی پاسخ آن سیستم به پارادوکس‌های سمنتیکی، اشکالاتی را که ممکن است به سیستم وی وارد شود، مطرح کرده و سعی می‌کند به آنها پاسخ دهد. اولین مسئله‌ای که وی مطرح می‌کند و به نوعی مسئله اصلی سیستم وی نیز تلقی می‌شود، برقرار نبودن خاصیت تعدی است، درحالی‌که سیستم‌های منطقی دیگری که برای حل چنین پارادوکس‌هایی مطرح شده‌اند، از این مزیت برخوردارند.

به اعتقاد ریپلی دلیل عمده‌ی اهمیت دادن به رابطه‌ی تعدی در سیستم‌های استنتاجی این است که ما برای گسترش دانش خود علاقه داریم از زنجیره‌ای از دلایل استفاده کنیم و تجربه به ما نشان داده‌است که استفاده از رابطه‌ی تعدی شیوه‌ای مناسب برای این منظور است. اما در سیستم ST با این‌که رابطه‌ی تعدی به صورت عام برقرار نیست، این قاعده برای دامنه‌ی وسیعی از گزاره‌ها به کار می‌رود و استفاده از آن فقط در جایی محدود می‌شود که آن دنباله منجر به پارادوکس شود. علاوه بر این، در ST می‌توان زنجیره‌ای از دلایل را شکل داد و با استفاده از آن به گسترش جملات درست زبان دست یافت. در حساب رشته‌ها قواعد متعددی وجود دارد که این امکان را برای ما فراهم می‌کند و ما را به نتایج مطلوب می‌رساند.

انتقاد دیگری که ریپلی آن را طرح می‌کند، ضعیف بودن سیستم ST نسبت به سیستم کلاسیک است. وی این انتقاد را می‌پذیرد و دلیل ضعف سیستم خود را حذف قاعده‌ی برش می‌داند؛ لذا انتقاد به ضعف بودن ST را انتقاد به نامتعدی بودن آن می‌داند و خواننده را به پاسخ انتقاد پیشین ارجاع می‌دهد.

الیا زاردینی

الیا زاردینی برای هدفی دیگر قاعده‌ی برش را از سیستم خود حذف کرده است. وی نیز به پارادوکس‌ها پرداخته است اما پارادوکسی که وی در پی حل آن است از گونه‌ی پارادوکس‌های

خرمن است. زاردینی در "A Model of Tolerance" سیستمی برای منطق ابهام ارائه می‌دهد و با اعمال محدودیت‌هایی برای استفاده از قاعده‌ی تعدی و کنار گذاشتن قاعده‌ی برش، سعی بر آن دارد تا با حذف مرزهای دقیق، از شکل‌گیری پارادوکس‌های خرمن جلوگیری کند.

زاردینی برای این منظور، با یک منطق حداقلی که نامتعدی است آغاز می‌کند. وی چنین منطقی را که همراه با تئوری ساده‌ی ابهام، با حذف تعدی سازگار باشد، یک منطق روادار می‌نامد و در نهایت سیستم خود را بر این منطق روادار بنا می‌کند.

سمتیک‌کی که در اینجا زاردینی ارائه می‌دهد یک سمتیک چندارزشی و حداقلی است و نسبت به صدق خنثی است. وی تنها انتظاری که از این سمتیک دارد این است که بین مقادیر خوب که قرار است توصیف‌کننده‌ی محمول‌های روادار باشند، یک تمایزی ایجاد کند و این تمایز را با دو سطح از محمول‌های خوب به نام‌های «بسیار خوب» و «به اندازه‌ی کافی خوب» بیان می‌کند.

با صرفنظر از بیان جزئیات سمتیک مذکور در اینجا، تنها به این اکتفا می‌کنیم که بگوییم بر اساس این سمتیک، مقادیر بسیار خوب اگر در فرض‌های اولیه و مقدمات قرار بگیرند، ما را به مقادیر به اندازه‌ی کافی خوب در نتایج می‌رساند. به عبارت دیگر، زاردینی در سیستمی که ارائه می‌دهد معنای شرط را عوض می‌کند و اعتبار را حافظ ارزش جملات نمی‌داند. از طرفی، هرگاه از دو جمله‌ی F_i و $F_i \rightarrow F_{i+1}$ که دارای ارزش «بسیار خوب» هستند، با استفاده از قاعده‌ی وضع مقدم به F_{i+1} برسیم، ارزش نتیجه «به اندازه‌ی کافی خوب» خواهد شد و جمله‌ای با این ارزش نمی‌تواند مقدمه‌ای برای استدلالی دیگر قرار گیرد؛ لذا در گام بعد نمی‌توان دوباره از قاعده‌ی وضع مقدم استفاده کرد و این محدودیت به اعتقاد زاردینی، کلید حذف رابطه‌ی تعدی است.

زاردینی مدلی که برای این سمتیک و منطق کلاسیک همراه با تئوری مقدماتی ابهام ارائه می‌دهد را K^0 می‌نامد و پس از معرفی سیستم استنتاجی و برخی از ویژگی‌های آن، قاعده‌ی تعدی را به دو قاعده‌ی چپ و راست به صورت زیر تفکیک می‌کند و نشان می‌دهد که این دو قاعده در K^0 معتبر نیستند:

$$T^l: \text{اگر برای هر } \varphi, \varphi \in \text{ran}(\Theta), \Gamma \vdash \Delta, \Theta \vdash \Sigma \text{ و } \Delta, \Theta \vdash \Sigma \text{ آنگاه } \Delta, \Gamma \vdash \Delta.$$

$$T^r: \text{اگر } \Gamma \vdash \Sigma, \Theta \text{ و } \Delta \vdash \Sigma, \Theta \text{ برای هر } \varphi \in \text{ran}(\Theta), \Gamma, \varphi \vdash \Delta \text{ آنگاه } \Gamma, \Delta \vdash \Sigma.$$

زاردینی رابطه‌ی تعدی را برای سیستم‌های روادار برقرار نمی‌داند و سعی می‌کند با ارائه‌ی خوانشی متفاوت از عملگر شرط و ارتباط خاص بین مقدمات و نتایج، در کنار ارائه‌ی سیستمی سازگار با تئوری ابتدایی ابهام، قضایای سیستم کلاسیک را نیز حفظ کند. از طرفی وی

با محدود کردن تعدی، دچار مشکلی بزرگ‌تر می‌شود و آن تعارض با شهود است. ما به طور طبیعی درمی‌یابیم که اصل رواداری و نیز قاعده‌ی وضع مقدم معتبر هستند، اما این دو درک شهودی با محدودیت تعدی همخوانی ندارد. زاردینی در پاسخ به این اشکال تفاوتی را بین اعتبار سیستمی و اعتبار ماتریالی مطرح می‌کند و چنین توضیح می‌دهد که چنین استدلال‌هایی به طور سیستمی معتبر نیستند و تنها اعتبار ماتریالی دارند.

بررسی و تحلیل

به دو سیستمی که ریپلی و زاردینی برای حل برخی از پارادوکس‌های سمتیکی و سیستمی ارائه می‌کنند، می‌توان از دو منظر نگاه کرد: نگاه اول به میزان موفقیت این دو در حل مشکلی خواهد بود که انگیزه‌ی اصلی آنان در ورود به این بحث و طراحی یک سیستم منطقی است و در منظری دیگر، باید دید که برای حل این مشکل چه بهایی را پرداخت کرده‌اند.

اگرچه هر دو سیستم طرح‌شده توسط این دو فرد از نوآوری‌ها و مزیت‌هایی برخوردار است، اما سیستم ریپلی از دو حیث نسبت به سیستم زاردینی برتری دارد. نخست آن‌که ریپلی محدودیتی را که برای قاعده‌ی تعدی اعمال می‌کند، موضعی است و تنها در مواردی که ایجاد مشکل می‌کنند (دنباله‌های دارای محمول T) این اتفاق رخ می‌دهد، درحالی‌که الیا زاردینی با تغییر معنای شرط، قاعده‌ی تعدی را به صورت عام محدود می‌کند. مسئله‌ی دیگر، مرز دقیق بین موارد مثبت و منفی یک محمول روادار است. تعیین مرز دقیق برای دامنه‌ی چنین محمول‌هایی، چنان‌که در منطق کلاسیک اتفاق می‌افتد، بسیار مناقشه‌انگیز و مخالف با درک شهودی است. زاردینی نیز به خوبی از این موضوع آگاه بوده و تلاشی را برای حل این مسئله انجام داده است؛ اما در عمل، با طبقه‌بندی ارزش خوب به دو دسته «بسیار خوب» و «به اندازه کافی خوب» مجدد خود را درگیر این مسئله کرده است و توضیح نمی‌دهد که بین دو مورد i و $i+1$ که یکی ارزش بسیار خوب می‌گیرد و دیگری ارزش به اندازه کافی خوب، چه تفاوتی وجود دارد و این تفاوت به چه دلیل ایجاد می‌شود. این در حالی است که در سیستم ریپلی خبری از چنین مرزبندی‌هایی نیست و چون وی از نظریه معنای استنتاج‌گرایی بهره می‌جوید با این مشکل مواجه نمی‌شود.

اما مسئله‌ی دیگری که به نظر می‌رسد هر دوی این افراد توجه چندانی به آن نداشته‌اند، اهمیت محاسباتی رابطه‌ی تعدی در دستگاه‌های منطقی است. چنانچه در ابتدای بحث آمد، رابطه تعدی در منطق و ریاضی بسیار پایه‌ای و اساسی است و به نظر نمی‌رسد بدون آن بتوان کار چندانی را پیش برد. اگر قرار باشد سیستمی ارائه شود تا مشکلی از دنیای منطق و ریاضی را حل کند، نباید به اساس و پایه این ساختمان آسیبی بزند.

نتیجه

به نظر نگارنده، اگرچه مسئله‌ی پارادوکس‌ها، مسئله‌ای با جنبه‌های فلسفی پررنگ است، اما باید از منظری محاسباتی و سیستمی به آن پرداخت. نگاهی که ریپلی تا حدودی سعی کرده است آن را حفظ کند، اما در زاردینی چنین نیست. وی اگرچه به محاسبات زیادی برای تبیین و توضیح سیستم خود پرداخته است، اما تنها دغدغه‌ی حل مسئله‌ای خاص را دارد و به پیامدهای محدودیت‌های محاسباتی ایجادشده در سایر قسمت‌ها توجه ندارد.

نگاهی انتقادی به الگوی نه بخشی-دو بخشی در بررسی تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی

امین شاه‌وردی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان

amin.shahverdy@gmail.com

۱- درآمد

نخستین بررسی جدید از تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی با کتاب رشر تحت عنوان *سیر منطق عربی*^۱ تحقق پذیرفت؛ رشر در این اثر، صرفاً به معرفی اجمالی منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی پرداخت و از آنجا که امکان بررسی آثار یک‌یک این منطق‌دانان برای وی میسر نبود، از تقابل میان منطق‌دانان شرقی-غربی به مثابه‌ی مفهومی اساسی برای دسته‌بندی منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی، استفاده کرد. از دیدگاه رشر، با انتقادهای شدید ابن‌سینا بر آموزه‌های منطقی منطق‌دانان مکتب بغداد، تقابل شرقی-غربی به صورت کاملاً برجسته پدیدار شد و در دوره‌های بعد نیز در آثار منطق‌دانان سنت اسلامی استمرار یافت، تا اینکه در قرن چهاردهم^۲ به تدریج چنین نزاعی رو به افول نهاد و سرانجام در آثار منطق‌دانانی مانند قطب‌الدین رازی و شاگردانش، چنین تقابلی رنگ باخت (Rescher, 1964: 77).

تمایز شرقی-غربی را که رشر از آن در بررسی منطق دوره‌ی اسلامی سود می‌برد، می‌توان ناظر به تقابل اندیشه‌های فلسفی‌ای دانست که در میان منطق‌دانان جهان اسلام جریان داشته است؛ بدین ترتیب، تفکیک پیشنهادی رشر، در درجه‌ی نخست، نه ناظر به محتوای آثار منطقی منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی بلکه مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی آنها بوده است. تونی استریت، این رویکرد را چنین توصیف می‌کند: «رویکرد رقیب [رویکرد رشر] تفاوت‌های منطقی را دقیقاً با تفاوت‌های مکاتب فلسفی همخوان فرض می‌کند» (Street, 2004, 527).

با نگاهی دقیق‌تر به دسته‌بندی‌ها و تمایزاتی که رشر میان منطق‌دانان غربی و شرقی در نظر می‌گیرد، می‌توان دریافت که مفهوم اصلی وی یعنی تمایز شرقی-غربی، به هیچ وجه نمی‌تواند تمایز محتوایی و ساختاری آثار منطقی منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی را منعکس کند.^۳

^۱ *The Development of Arabic Logic*

^۲ قرن هفتم و هشتم ه. ق.

^۳ برای مشاهده‌ی برخی از انتقادهای رجوع کنید به بخش پایانی این مقاله.

۲- الگوی نه بخشی-دو بخشی

یکی از مفاهیمی که توسط برخی پژوهشگران جدید^۱ به مثابه‌ی بدیلی برای تمایز شرقی-غربی رشر پیشنهاد شده است، تمایز نه بخشی-دو بخشی است. چنین تمایزی در درجه نخست مبتنی بر ساختار آثار منطقی منطقدانان دوره‌ی اسلامی است. بدین معنا که در آثار منطقی‌ای که بر اساس ساختار نه بخشی شکل گرفته‌اند، نخست بخش ایساغوجی یا مدخل و به دنبال آن به ترتیب بخش‌های قاطیغوریاس، العبارة، آنالوطبقای نخست، آنالوطبقای دوم، برهان، جدل، خطابه و شعر قرار می‌گیرند، در حالی که در آثار منطقی مبتنی بر سنت دو بخشی، مباحث منطقی بر اساس دو مفهوم «تصور» و «تصدیق» در دو بخش «تعریف» و «استدلال» مطرح می‌شوند.

فرامرز قراملکی، بر اساس تمایز نه بخشی-دو بخشی، مکاتب منطقی گوناگونی را در دوره‌ی اسلامی تشخیص می‌دهد و از چهار الگوی منطق‌نگاری نام می‌برد: نه بخشی، دو بخشی، تلفیقی، و التقاطی. در نگاه نخست ممکن است، چنین گمان شود که فرامرز قراملکی، صرفاً به ساختار رسایل منطقی و ترتیب و تبویب مطالب در آنها نظر دارد؛ اما وی به صراحت چنین گمانی را از بین می‌برد، و در مورد دو نظام نخست چنین می‌گوید: «در میان چهار نظام منطق‌نگاری، دو نظام نخست [یعنی منطق‌نگاری نه بخشی و دو بخشی] فراتر از تمایز ساختاری دارای تمایز دیدگاه نیز هستند و لذا از منطق‌نگاری دو بخشی و نه بخشی می‌توان به عنوان دو مکتب منطقی در دوره‌ی اسلامی یاد کرد» (قراملکی، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۷).

اما در جای دیگری، نه دو رویکرد اصلی بلکه سه گرایش عمده را در نظام منطق‌نگاری مورد شناسایی قرار می‌دهد و چنین می‌گوید: «این سه نظام [منطق‌نگاری نه بخشی، دو بخشی و تلفیقی] هم به لحاظ ساختار و مبانی و هم آراء و نظریات متمایز می‌باشند» (قراملکی، ۱۳۸۳: ۶۸).

^۱ شاخص‌ترین چهره‌ای که الگوی نه بخشی-دو بخشی را در تحلیل سیر تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی به کار می‌گیرد، فرامرز قراملکی است؛ دیدگاه وی را می‌توان برداشتی حداکثری از تمایز نه بخشی-دو بخشی در نظر گرفت؛ چنین برداشتی نه تنها ساختار منطقی رسایل منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی بلکه محتوای آنها را نیز متأثر از تمایز نه بخشی-دو بخشی می‌داند و بر اساس آن به بررسی سیر تاریخ منطق در دوره‌ی اسلامی می‌پردازد؛ در عین حال، افرادی مانند ذکیانی نیز که از تمایز نه بخشی-دو بخشی سخن گفته‌اند، آن را نه به مثابه‌ی الگویی جهت تحلیل سیر تاریخ منطق دوره‌ی اسلامی، بلکه به مثابه مبانی در جهت بررسی تمایزات منطق سینیوی در مقابل منطق ارسطویی مورد استفاده قرار داده‌اند (ذکیانی، ۱۳۸۷: ۵۱).

در اینجا فارغ از اینکه، بر اساس تمایز *نُه* بخشی-دو بخشی دو رویکرد اصلی را بتوان تشخیص داد، یا سه رویکرد را، این موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد، که آیا چنین تمایزی آن‌گونه که فرامرز قراملکی و دیگران بر آن تأکید دارند، می‌تواند سیر تحولات آموزه‌های منطقی منطق‌دانان دوره‌ی اسلامی را تبیین کند یا نه.

از میان مواردی که فرامرز قراملکی، آنها را تفاوت‌های اصلی نظام منطق‌نگاری دو بخشی و *نُه* بخشی می‌داند^۱، تنها حذف مقولات در نظام منطق‌نگاری دو بخشی است که می‌تواند به مثابه تمایز محتوایی و مضمونی مهم این نظام منطق‌نگاری با نظام منطق‌نگاری *نُه* بخشی در نظر گرفته شود؛ در عین حال، حتی همین حذف مقولات از مباحث منطقی نیز، امری نیست که ابن سینا در منطق *شفاء* به آن اشاره نکرده باشد (ابن سینا، ۱۹۵۹: ۸-۷)؛

از سوی دیگر، بر خلاف ادعای هواداران الگوی دو بخشی-*نُه* بخشی، موارد متفاوتی در منطق *شفاء* و *اشارات* یافت می‌شوند که آموزه‌ی مطرح شده در منطق *شفاء* بر آثار منطق‌دانانی که در دسته منطق‌نگاران دو بخشی قرار می‌گیرند، تأثیر گذاشته است و نه آموزه‌ی مطرح شده در منطق *اشارات*^۲؛ برای مثال، ابن سینا در کتاب منطق *شفاء*، قضایا را به دو دسته‌ی کلی حملی و شرطی تقسیم می‌کند و سپس برای قضیه‌ی شرطی دو نوع شرطی متصل و شرطی منفصل را ذکر می‌کند (ابن سینا، ۱۹۷۰: ۳۳-۳۲)؛ این در حالی است که در کتاب منطق *اشارات*، وی قضیه را به سه دسته‌ی حملی، شرطی متصل و شرطی منفصل تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۳: ۲۲۳)، و جالب آن‌که در اکثر قریب به اتفاق آثار منطقی دوره‌ی اسلامی از جمله آثار مهم نظام منطق‌نگاری دو بخشی، تقسیم‌بندی مطرح شده در *اشارات* نادیده گرفته شده و تقسیم‌بندی ذکر شده در منطق *شفاء* مورد قبول منطق‌دانان واقع می‌شود.

علاوه بر این، هواداران الگوی *نُه* بخشی-دو بخشی بدون این‌که نسبت و رابطه‌ی میان این الگو و آموزه‌های منطقی گوناگون را نشان دهند، سعی کرده‌اند تا برخی از آموزه‌های منطقی‌ای را به هر یک از دو نظام *نُه* بخشی و دو بخشی نسبت دهند که انتساب آنها به هیچ‌یک از این دو نظام نیست. برای مثال فرامرز قراملکی معتقد است، «معمای دروغگو» در نظام منطق‌نگاری *نُه* بخشی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد: «خواجه طوسی به دلیل این‌که از منطق‌نگاران

(۱). کاهش تکرار مباحث در رساله‌های مختلف ارگانون؛ (۲). حذف مقولات در آثار منطقی؛ (۳). استقلال بخشی به مبحث حد و رسم؛ (۴). تقدیم حد و رسم بر قضیه و قیاس؛ (۵). جابجایی بحث عکس از قیاس به پیش از قیاس؛ (۶). استقلال و هم‌نشینی تقابل و عکس؛ (۷). تقدیم بحث مواد اقیسه بر قیاس (قراملکی، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۷).

^۲ فرامرز قراملکی منطق اشارات را به مثابه‌ی آغاز منطق‌نگاری دو بخشی و منطق *شفاء* را به عنوان اوج منطق‌نگاری *نُه* بخشی منظور می‌کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ر).

نه بخشی است^۱ در آثار درسی خود مانند *اساس الاقتباس و تجرید المنطق* به طرح معمای دروغگو نپرداخته است» (قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۵۴).

اما این که چه نسبتی میان منطق‌نگاری نه بخشی و عدم توجه به معمای دروغگو وجود دارد، چیزی است که نه در اثر یاد شده توضیح داده می‌شود و نه به نظر می‌رسد اساساً بتوان ربطی میان آن و نظام منطق‌نگاری نه بخشی یا دو بخشی در نظر گرفت؛ همین موضوع در خصوص تقسیم‌بندی قضایا به حقیقه و خارجیه نیز قابل مشاهده است، که فرامرز قراملکی و عبادی بدون نشان دادن ارتباط این مبحث با منطق‌نگاری نه بخشی، نتیجه گرفته‌اند، «منطقدانان نه بخشی بر حقیقه‌انگاری قضایای مسوره تأکید داشته‌اند» (فرامرز قراملکی و عبادی، ۱۳۹۲: ۴۲).

۳. نارسایی دو الگوی شرقی-غربی و نه بخشی-دو بخشی

در بررسی برخی نقاط عطف منطق دوره‌ی اسلامی

یکی از نقاط ضعف مهم هر دو الگوی شرقی-غربی و نه بخشی-دو بخشی، عدم کارایی آنها در مشخص کردن منطقدانان شاخص دوره‌ی اسلامی است؛ برای مثال، در هیچ‌یک از این دو الگو، شهاب‌الدین سهروردی، افضل‌الدین خونجی و قطب‌الدین رازی جایگاه ویژه‌ای نمی‌یابند و جالب آن‌که، بر اساس الگوی نه بخشی همه‌ی این افراد، همراه با هم در نظام منطق‌نگاری دو بخشی قرار می‌گیرند. اما علاوه بر این، آنچه به وضوح جایش در هر دو الگوی شرقی-غربی و نه بخشی-دو بخشی خالی است، تعیین و تبیین تحولات مهم منطق دوره‌ی اسلامی است؛ برخی از مهمترین این تغییرات و تحولات که در هیچ‌یک از این دو الگو مورد اشاره و تبیین قرار نمی‌گیرند، چنین هستند:

۱- تغییر سبک نوشتارهای منطقی پس از قرن هشتم، بدین صورت که پس از قرن هشتم هجری^۲ رسایل منطقی بلند به‌ندرت به رشته‌ی تحریر در آمدند و سبک نوشتارهای منطقی غالباً از تألیف به سوی حاشیه و شرح تغییر یافتند (El-Rouayheb, 2010: 9).

۲- تحول در علایق منطقی قرن هفتم و هشتم و تمرکز بر مباحثی مانند گزاره‌های شرطی و موجهات (همان).

۳- تغییر علایق منطقی پس از قرن هشتم و توجه بیشتر به مباحث فلسفی و سمانتیکی در منطق (مانند تمایز دقیق تصور و تصدیق، سه جزئی یا چهار جزئی بودن قضیه، بسیط بودن حکم،

^۱ تأکید از نویسنده‌ی این مقاله است.

^۲ قرن چهاردهم میلادی

توجه به پارادکس‌های سماتیک‌کی مانند پارادکس دروغگو در نزد منطق‌دانان مکتب شیراز (همان).

۴- تحولات منطق دوره‌ی اسلامی در قرون متأخر و شکل گرفتن سنت‌های منطقی متمایز و تکه‌تکه در ترکیه، هند، شمال آفریقا و دیگر سرزمین‌های اسلامی^۱ (El-Rouayheb, 2010: 10).

۴. نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی الگوی نه بخشی-دو بخشی به دست می‌آید، این است که چنین الگویی برخلاف نظر هوادارانش، در تشخیص و تحلیل آموزه‌های مهم منطق دوره‌ی اسلامی ناتوان است و همه‌ی دوره‌های مهم منطق دوره‌ی اسلامی و منطق‌دانان شاخص آن را مورد تأکید قرار نمی‌دهد؛ از سوی دیگر، الگوی نه بخشی-دو بخشی، در درجه‌ی نخست به ساختار رسایل منطقی توجه دارد و تمایز محتوایی را جز در زمینه‌ی حذف مقولات برجسته نمی‌سازد.

^۱ رویه‌ب با بررسی آموزه‌های منطق‌دانان دوره‌ی متأخر سرزمین‌های اسلامی در زمینه منطق نسب، به خوبی اهمیت این منطق‌دانان را مورد اشاره قرار داده است.

دیدگاه جامعه‌محور و پیروی از قاعده به نحو خصوصی

حمیدرضا محمدی

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب، دانشگاه تبریز

mohammadi.hr91@gmail.com

مقدمه

سائول کریپکی در کتاب *قواعد و زبان خصوصی از نظر ویتگنشتاین*، تفسیری خاص و نسبتاً رادیکال از بحث پیروی از قاعده‌ی ویتگنشتاین ارائه می‌دهد که بر اساس آن تمامی زبان و مفهوم سازی‌های آن ناممکن و در واقع غیرقابل فهم می‌گردند. یکی از نتایج این تفسیر، دیدگاهی معروف به «دیدگاه جامعه‌محور» (community view) است که معتقد به ضرورتاً اجتماعی بودن زبان بوده و در نوک پیکان حمله به ایده‌ی زبان خصوصی و مدل خصوصی پیروی از قاعده قرار دارد. بر اساس این دیدگاه، پیروی از قاعده، و لذا زبان، پدیده‌ای اجتماعی است و در نتیجه کروزوی از بدو تولد تک‌افتاده‌ای (isolated) که بتواند سخن گفته و از قواعد پیروی کند نمی‌تواند وجود داشته باشد. چرا که درستی و عمل بالفعل فردی که در تنهایی در نظر گرفته شده است (جامعه‌ای متشکل از یک نفر) قابل تمییز از یکدیگر نیست. این دیدگاه موجب نزاعی تاریخی میان مفسران ویتگنشتاین گشته است که در این نوشته تلاش خواهیم کرد تا با استناد به نوشته‌های خود ویتگنشتاین، اصطلاحات به‌کاررفته میان مدافعان و مخالفان این دیدگاه را روشن ساخته و از این طریق به دید روشن‌تری نسبت به دیدگاه‌های ویتگنشتاین متأخر دست یابیم.

مباحثه‌ی هکر و بیکر با ملکوم در باب دیدگاه جامعه‌محور

تفسیر کریپکی این سؤال را به وجود می‌آورد که آیا ممکن است فردی که از زمان تولد خود، تک‌افتاده و جدای از دیگران بوده است، از قاعده‌ای پیروی کرده یا زبانی را به کار ببرد؟ نزاع دو سر این طیف در رابطه با دو ادعای زیر می‌باشد:

(الف): زبان ذاتاً (essentially) اجتماعی است؛

(ب): مفهوماً ممکن است که کروزوی تک‌افتاده از زمان تولد بتواند سخن گفته و یا از قواعد پیروی کند.

ملکوم (Norman Malcolm) متأخر (الف) را می‌پذیرد، در حالی که هکر (P.M.S. Hacker) و بیکر (G.P. Baker) آن را نمی‌پذیرند. همچنین ملکوم (ب) را نمی‌پذیرد، در حالی که هکر و بیکر آن را می‌پذیرند. با این حال هر دو آن‌ها بر سر رابطه‌ی منطقی میان (الف) و (ب) توافق دارند، به این معنا که قبول (الف)، مستلزم عدم امکان یک متکلم همیشه تنها است؛ یعنی (الف) مستلزم نفی (ب) است. ملکوم استدلال می‌کند که (الف)، در نتیجه چنان نیست که (ب). هکر و بیکر می‌گویند که (ب)، در نتیجه چنان نیست که (الف).

در ادامه به روشن ساختن برخی مفاهیم کلیدی به کار رفته در این دو مدعا پرداخته و طی بررسی دیدگاه‌های ویتگنشتاین تلاش خواهیم کرد تا این موضوع را روشن کنیم که (الف) مستلزم نقیض (ب) نیست. در واقع ویتگنشتاین هم معتقد به این است که زبان ذاتاً اجتماعی است و هم این که یک فرد که یک عمر در انزوا بوده است نیز می‌تواند از قواعد پیروی کرده و یا زبان را به کار ببرد. او مدافع هیچ‌یک از این دو دیدگاه نیست.

ماهیت زبان از نظر ویتگنشتاین

این ادعا که زبان ذاتاً اجتماعی است، در سایه‌ی برخی بندهای پژوهش‌ها مشکوک به نظر می‌رسد. به عنوان مثال، معترضی در بند ۶۵ می‌گوید: «شما درباره‌ی همه‌جور زبانی صحبت می‌کنید، اما هیچ کجا نگفته‌اید ذات (essence) بازی زبانی و لذا ذات زبان چیست: چه چیز در همه‌ی آن فعالیت‌ها مشترک است و چه چیز آنها را به زبان یا بخش‌هایی از زبان تبدیل می‌کند» (PI, §65). در پاسخ، ویتگنشتاین که علاقه‌ی چندانی به ارائه‌ی تعریف ندارد و فکر می‌کند «ما اشتباهاً گمان می‌کنیم که تعریف آن چیزی است که از ما رفع مشکل می‌کند» (BB: 27)، معتقد است که زبان، هیچ ماهیتی به معنای چیزی که معرف ویژگی‌های مشترک آن باشد، ندارد. او معتقد است بازی‌های زبانی‌ای که عناصر فردی زبان ما را شکل می‌دهند دارای هیچ چیز مشترکی نیستند، اما همگی «زبان» نامیده می‌شوند، چرا که به طرق مختلفی به یکدیگر مرتبط هستند. به واسطه‌ی این ارتباط یا ارتباطات است که ما همه‌ی آنها را «زبان» می‌نامیم.

معنای دیگر اما مرتبگی از ذات (یا ماهیت) وجود دارد که ویتگنشتاین آن را نیز رد می‌کند. در این معنا ذات، چیزی است پنهان، «چیزی است که در زیر سطح قرار دارد. چیزی که در درون است و ما هنگامی آن را می‌بینیم که به درون آن چیز بنگریم و آن را با تحلیل بیرون بیاوریم» (PI, §92). اما او در همین بند که علاقه به یافتن ذات پنهان زبان را پیش می‌کشد، تأیید می‌کند که علاقه‌مند به یافتن ماهیت زبان است به معنای چیزی که «از پیش در معرض دید است و با یک بازچینی قابل تحقیق می‌گردد». بنابراین، او به وضوح علاقه‌مند به یافتن ماهیت زبان است، اما به معنایی خاص، و آن این که «ما نیز در پژوهش خود تلاش داریم تا ماهیت زبان را

بفهمیم — کارکردش را، ساختارش را» (PI, §92). در نتیجه، ذات زبان آن گونه که ویتگنشتاین به آن علاقه مند است، در رابطه با کارکرد و ساختار آن است، آنگونه که در معرض دید است. مجموعه مثال‌هایی که ویتگنشتاین در توضیح ایده‌ی بازی زبانی از آنها استفاده می‌کند، همگی به گونه‌ای هستند که در آنها کلماتی میان افراد جابه‌جا می‌گردد. در این مثال‌ها زبان پدیده‌ای اجتماعی است و مثال‌هایی مانند کسی که خودش را سرزنش می‌کند، تنها در یکی از معانی کلمه «ذاتی»، اجتماعی بودن زبان را نقض می‌کنند؛ و آن معنایی است که بر اساس آن «ذاتی» مستلزم مؤلفه‌های تعریف‌کننده باشد. در حالی که یک‌چنین فهمی از این واژه در اینجا مورد نظر نیست (Canfield, 1996:478). در دیدگاه ویتگنشتاین درباره‌ی زبان، مؤلفه‌ی یک زبان، کارکرد مؤلفه‌های مثال‌های نمونه‌ای آن است و اگر آن زبان این ویژگی را از دست بدهد، دچار تغییر فاحشی خواهد گردید. برای مثال، بازی شطرنج را که یک بازی دونفره (یا چندنفره) است در نظر بگیرید. ممکن است کسی با خودش شطرنج بازی کند، اما با وجود این امکان، همچنان ذاتاً اجتماعی باقی خواهد ماند، چرا که اگر تمامی شطرنج‌ها انفرادی بودند، تغییر فاحشی رخ می‌داد.

مفهوم کروزو و رابطه‌ی آن با دیدگاه جامعه‌محور

مفسرانی مانند کنفیلد میان دو صورت از کروزوی مادام‌العمر تمایز قائل می‌شوند. کروزوی ساده (Simple Crusoe) و کروزوی پیچیده (Sophisticated Crusoe). کروزوی ساده، فردی تک‌افتاده است که تنها به بازی‌های زبانی یک‌نفره مسلط است. او می‌تواند دارای توانایی فطری برای کسب بازی‌های زبانی دونفره باشد، اما هیچگاه یک چنین کاری نکرده است. کروزوی پیچیده نوع دیگری از یک فرد تک‌افتاده است. او تنها در بازی‌های زبانی یک‌نفره شرکت می‌جوید، اما به‌علاوه مسلط (بالفرض به صورت فطری) به برخی از بازی‌های زبانی دونفره‌ی مرتبط است. کروزوی ساده تنها می‌تواند به خودش دستور بدهد، تنها می‌تواند از دستورات خودش اطاعت کند و غیره. کروزوی پیچیده این کارها را انجام می‌دهد، اما به‌علاوه تسلطی استفاده‌نشده به تعدادی از بازی‌های زبانی دونفره دارد، مانند: توضیح دادن این‌که در حال انجام دادن چه کاری است به دیگری، توجیه اعمال خود برای دیگران به وسیله بیان قواعد، شاید پیروی از دستورات دیگری یا دستور دادن به دیگری و غیره. منظور از «تسلط استفاده‌نشده»ی کروزوی پیچیده به بازی‌های زبانی دونفره این است که اگر با فرد دیگری مواجه شود، می‌تواند بلافاصله در یک بازی زبانی دونفره شرکت جوید. برخلاف کروزوی ساده که نمی‌تواند بلافاصله در یک چنین بازی زبانی‌ای شرکت جوید. (Canfield, 1996:480).

مسئله‌ی ویتگنشتاین، امکان یک کروزوی ساده است، اما به نظر می‌رسد مفسرانی مانند هکر و بیکر، بخش اعظمی از بحث خود را به کروزوی پیچیده اختصاص داده و بر اساس آن استدلال خود را صورتبندی کرده‌اند.

در واقع، سؤال مورد نظر این است: آیا آن‌گونه که اصطلاح «پیروی از قاعده» را به کار می‌بریم، [فلان و بهمان] نمونه‌ای از پیروی از قاعده هستند؟ طیفی از موارد ممکن وجود دارد. در یک طرف این طیف مثال‌های واضحی برای پیروی از قاعده قرار دارند، مانند سربازی که بر اساس قواعد عمل می‌کند. در طرف دیگر این طیف موارد واضحی از عدم پیروی از قاعده قرار دارد، مانند اعمال کودکی آموزش ندیده. اما مواردی نیز در وسط این طیف قرار دارد که دارای «لبه‌های نامشخص» (PI, §71) هستند. کروزوی پیچیده، موردی حاشیه‌ای از کاربرد زبان یا پیروی از قاعده نیست. اما کروزوی ساده و همچنین تک‌گوی بند ۲۴۳، مواردی حاشیه‌ای برای کاربرد زبان هستند. (Canfield, 1996:485). ما در زندگی روزمره با یک چنین انسان‌هایی روبه‌رو نمی‌شویم و مفاهیم روزمره‌ی ما از زبان و پیروی از قاعده، امکان پرداختن به آنها را ندارد. ویتگنشتاین معتقد است که ما وضعیت پیروی از قاعده را در مورد پیروی یک‌نفره، حتی در مورد یک فرد دارای فرهنگ و عادی نیز، تنها با تشبیه به کار می‌بریم.

ویتگنشتاین در منابعی که هکر و بیکر از او نقل می‌کنند، نمی‌گوید که کروزوی ساده از قواعد پیروی می‌کند. یک زبان عمومی وجود دارد که ذاتاً مستلزم دو یا بیشتر از دو نفر است؛ یک زبان «خصوصی» فرضی از یک تک‌گو یا یک کروزو وجود دارد؛ و سپس یک زبان خصوصی وجود دارد که مسئله‌ی ویتگنشتاین در بندهایی است که با بند ۲۴۳ آغاز می‌گردد. این زبان مفروض، برخلاف سخنان این تک‌گو یا این کروزو، کاملاً از عمل جداست. این زبان نمی‌تواند فهمیده شود، حتی توسط خود شخص.

نتیجه‌گیری

چنان که در این نوشته دیدیم، به عقیده‌ی ویتگنشتاین، زبان دارای هیچ ذات پنهانی به معنای چیزی که معرف ویژگی‌های مشترک آن باشد، نیست و او کلمه‌ی «ذات» را به معنای روزمره‌ی آن به کار می‌برد. بنابراین، تعارضی میان اجتماعی بودن زبان و «امکان» پیروی خصوصی از قاعده وجود ندارد، بلکه در واقع بین اجتماعی بودن زبان و پیروی از قاعده توسط فردی که تنها به بازی‌های زبانی یک‌نفره مسلط است (کروزوی ساده) تعارض وجود دارد. کروزوی ساده دارای زبانی است کاملاً خصوصی، که از عمل جدا بوده و نمی‌تواند فهمیده شود، حتی توسط خود او. نتیجه آن که تمامی سخن ویتگنشتاین این است که فرد جز در برهمکنش اجتماعی، جز در توافق متقابل، توافق نه فقط در عقاید بلکه در رسوم و اشکال زندگی نمی‌تواند زبان داشته

باشد. این *توانستن* نه حکمی تجربی یا متافیزیکی است و نه حکمی در خصوص ذات زیان، بلکه حکمی گرامری است.

شالوده‌ی اخلاقی سیاست در چشم‌انداز دموکراسی، با تکیه بر آراء توکویل و مدیسون

جواد ترکاشوند

دانشجوی کارشناسی فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

javad.torkashvand73@gmail.com

بی‌گمان یکی از مشهورترین شیوه‌های حکومتی مرسوم در طول تاریخ، دموکراسی می‌باشد. مهمترین وجه افتراق این شیوه حکومتی با سایر رویه‌های متداول، اعتقاد به برخورداری مردم از حق و حقوق برابر است. لذا دموکراسی در بهترین شکل خود بدین معناست که تک‌تک افراد تحت سیطره‌ی حکومت، خود را عضوی از آن جامعه دانسته و در امور کشور سهیم و شریک بدانند. شکل نخستین دموکراسی در آتن شکل گرفت و سقراط هم نمونه‌ی عالی آن است که همانند یک شهروند عادی، دموکراسی رایج را پذیرفت. اما پس از آن، دموکراسی منتقدانی داشت که از جمله‌ی آنان می‌توان به افلاطون، میل، توکویل و مدیسون اشاره نمود؛ که هریک به نحوی روشن به تبیین نظریات خود پرداخته‌اند. در این مقاله برآنیم که آراء مدیسون و توکویل در نقد دموکراسی بر مبنای نادیده گرفتن حقوق اقلیت‌ها توسط گروه اکثریت را بررسی کنیم. در این رویکرد منتقدانه، شالوده‌ی اخلاقی دموکراسی در مظان انتقاد واقع شده و برای تبیین آن به دموکراسی رایج در آمریکا پرداخته گردیده است.

دموکراسی و هراس از استبداد اکثریت

در این مقاله از رویکردی سخن می‌رانیم که به اعتقاد غالب صاحب‌نظران، نسبت به سایر رویکردهای حکومتی رایج، عملکرد مناسب‌تری در رساندن وعده‌ی روشن‌گری خردمندان و به عبارت بهتر، وعده‌ی آگاهی از حقوق فردی به عنوان مهم‌ترین آرمان هنجارگرا را داشته و همچنین در پایه‌ریزی سیاست بر اساس تعهد به دانش عینی در جامعه‌ی انسانی، نقشی مهم را ایفا کرده است. جامعه‌ای که ورای باورها، تعهدات و رفتارهای هرکس با هر درجه از ارزش است.

نکته‌ی مهمی که درباره‌ی دموکراسی وجود دارد و آن را از سایر سنت‌های متداول مجزا می‌کند این است که دموکراسی شهرت خود را مدیون منتقدانش می‌باشد، منتقدانی از گذشته تاکنون که دلایلی را در نقد دموکراسی عنوان نمودند. شاید با اندکی مسامحه، ارسطو را بتوان نخستین منتقد نامید. اما نمایندگان برجسته‌ی آن افلاطون و الکسیس توکویل (Tocqueville) هستند، نمایندگانی که بی‌تردید قهرمانان دموکراسی نیستند، بلکه صرفاً نگران پتانسیل بالقوه‌ی

دموکراسی، در تغییر به سمت حکومتی استبدادی بوده‌اند. آن‌ها مدعی بودند دموکراسی این قابلیت را دارد که بدون توجه به درست یا اشتباه بودن آن، وارد افکار عمومی شود و همچنین بدون توجه به این که در نهایت به سلطه‌گری و یا حتی بدتر منجر می‌شود، حقوق فردی را زیر پا بگذارد.

در این راستا، الکسیس توکویل، عبارت «استبداد اکثریت» را در تحلیل دموکراسی به شهرت رساند. توکویل اشرافزاده‌ای فرانسوی بود که در قرن نوزدهم می‌زیست. وی به آمریکا سفر کرد تا با چگونگی ساختار دموکراسی در آنجا آشنا شود؛ زیرا به نسبت آنچه که در اروپا مشهود بود، این نوع دموکراسی با اختیار و آزادی فردی، کمتر در تناقض بود. به نظر توکویل، طبقه‌ی اشراف و رژیم سلطنتی فرانسه در درک تمایلات برابرگرایی (مردم) در عصر جدید و ایجاد بنیادهایی به منظور کنترل این تمایلات، بسیار کوتاه‌نظر بودند. در تفکر عامه، غالباً توکویل مدافع بزرگ دموکراسی شناخته می‌شود که البته به نوعی چنین بود؛ اما نکته اینجاست که او همچنین منتقد سرسخت دموکراسی نیز می‌باشد. مهم‌ترین دلیل توکویل در حمایت از نظام دموکراسی آمریکا، رویکرد آن در محدود کردن گرایش‌های برابرطلبانه‌ای بود که فکر می‌کرد سراسر اروپا را در بر خواهد گرفت. توکویل می‌گوید: «وقتی می‌بینم که حق و ابزار حکومت مطلق در دست یک شخص یا پادشاه، طبقه‌ی اشراف و یا دموکرات، سلطنت و یا جمهوریت می‌باشد، ردپای استبداد را می‌بینم و به سفر خود ادامه می‌دهم تا به سرزمینی با بنیادهای امیدوارانه‌تری برسم. به نظر من، بزرگترین اشکال نهادهای دموکراتیک امروزی در ایالات متحده، به نسبت دموکراسی در اروپا، ناشی از ضعف‌شان نیست بلکه به دلیل قدرت بی حد و اندازه‌شان است. . . . با وجود این، هر قدر هم که این اشکالات (دموکراسی) ظالمانه و احمقانه به نظر می‌رسند، باید مردم مطیع آن بوده و از آن اطاعت کنند.» لذا به اعتقاد توکویل، دموکراسی با خود، مشکل *استبداد اکثریت* را به همراه می‌آورد و ارائه‌ی قاعده‌ی «اصل ضرر» از سوی جان استوارت میل نیز به همین دلیل بود. او نیز به شدت نگران استبداد اکثریت بود.

با در نظر گرفتن موارد فوق، در نگاه نخست به نظر می‌رسد در جایی که سخن از سیاستی است که قرار است بر پایه‌ی دانش و آگاهی و احترام به حقوق فردی بنا شود، به کار بستن دموکراسی برای رساندن پیام روشنگری چندان امیدوارکننده نیست. با توجه به این که هر کسی که تا حدودی با نظریات منتقدان آن، از جمله توکویل، و در کنار آن تا حدودی با قاعده میل، و نیز با افلاطون و روسو آشنایی پیدا کرده باشد، ممکن است نسبت به این که دموکراسی بتواند روشنگری کامل و خردمندانه را به‌خوبی القا کند، تردید نماید و لذا شالوده‌ی اخلاقی آن در چشم‌انداز استبداد اکثریت، با چالشی جدی مواجه شود.

قانون اساسی، دیکتاتوری اکثریت و فرقه‌ها

موضوع دموکراسی با مقاله‌های *فدرالیست* به چالشی دیگر ورود نمود. به اعتقاد برخی صاحب‌نظران، مقالات فدرالیست در کنار آثار جان رالز (Rawls)، دو نمونه از مهم‌ترین نظریه‌های سیاسی هستند که از آمریکا برخاسته‌اند. مقاله‌های فدرالیست مقالاتی بودند که در روزنامه‌های ایالت نیویورک به چاپ می‌رسیدند تا در به تصویب رسیدن قانون اساسی کمکی شایان کرده باشند. جیمز مدیسون، الکساندر همیلتون، و جان جی، مؤلفان این مقالات بودند. تصویب قانون اساسی کنفدراسیون نیازمند آراء اکثریت ایالت بود؛ اما در خود این قانون آمده بود که رأی موافق ۹ ایالت از ۱۳ ایالات برای تصویب آن کافی خواهد بود، با این حال کسی شک نداشت که بدون تصویب قانون اساسی توسط ایالت نیویورک بقای آن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از همین روی، طرفداران اصلی فدرالیست، نظیر همیلتون، مدیسون و جی، تمام تلاش خود را برای جلب حمایت مردم نیویورک از قانون اساسی جدید به کار گرفتند، و بی‌شک در این راه نیز موفق بودند. اما ترس آنها از همان مسئله‌ی دیکتاتوری اکثریت بود. جای تعجب نیست که آنها در مورد این موضوع نگران بودند، چرا که اگر خود را در قرن ۱۸ تصور کنیم و در ذهن خود در مورد دموکراسی، شکل ایده‌آل آن که همان دموکراسی ایده‌آل آرنی بود را تصور نماییم، این دموکراسی چیزی جز مفهوم *حکمرانی و فرمانبرداری* به حساب نمی‌آید.

مدیسون در مقاله‌ی شماره ۱۰ فدرالیست می‌گوید، منظور از یک فرقه مجموعه‌ای از شهروندان چه در حد اکثریت و چه در حد اقلیت است که با هم متحد بوده و تحت تأثیر طیفی از انگیزش‌ها یا منافع با هم متحد هستند و خود را در مقابل منافع سایر شهروندان یا در مقابل منافع جمعی و دائمی کل جامعه می‌بینند. لذا هر زمان با گروه‌های مختلف سر و کار داشته باشیم، ناچار این مشکل پیش خواهد آمد. در صورتی که شما جزء گروه اکثریت باشید به این مشکل توجهی نخواهید کرد، اما اگر به گروه اقلیت تعلق داشته باشید، این مسئله برای شما بسیار حائز اهمیت خواهد بود، چرا که اتفاقات جاری می‌تواند برخلاف خواسته‌های شما رقم بخورد. اما آیا می‌توان از دست گروه‌ها خلاص شد؟ مدیسون بر این اعتقاد است که هزینه‌ی کنار گذاشتن گروه‌ها از ساختار اجتماعی از جنبه‌ی تضییع آزادی انسانی و نوع اختناقی که در نتیجه‌ی آن باید بر جوامع حاکم ساخت، بسیار سهمگین خواهد بود. وی می‌گوید، دلایل بالقوه‌ی ایجاد گروه‌ها را باید در ماهیت انسان جست‌وجو کرد و نیز برخاسته از شرایط متفاوت جامعه‌ی مدنی می‌باشد. اما شایع‌ترین و پایدارترین منشأ ایجاد گروه‌ها را باید توزیع نابرابر دارایی دانست. کسانی که دارای مال و املاک هستند دارای منفعی به‌شدت متضاد نسبت به کسانی که بهره‌ای از مال و املاک نبرده‌اند هستند؛ لذا مدیریت این گروه‌ها به نحوی که منافع مشترک خود را نابود نکنند، اساسی‌ترین وظیفه‌ی سیاست است.

مدیسون معتقد است هر میزان که جامعه کوچکتر باشد گروه‌ها و منافع مختلف تشکیل‌دهنده‌ی آن نیز از لحاظ کمی محدودتر خواهند بود؛ لذا ایجاد هماهنگی میان آنها راحت‌تر بوده و با سهولت بیشتری می‌توان به ایجاد اختناق پرداخت. هر میزان که این محیط گسترده‌تر شود و گروه‌ها و منافع متفاوت‌تری در آن وارد شوند، امکان شکل‌گیری فصل مشترکی میان کلیت جامعه برای تجاوز به حقوق دیگر شهروندان کمتر خواهد بود. در نتیجه، کاملاً مزایای صریحی که جمهوریت بر دموکراسی دارد، وضوح می‌یابد.

بنابراین، در راستای نتیجه‌ای که ممکن بود توکویل چهل سال بعد به آن برسد، بهترین راه حل، ساختن دنیایی بدون چنددستگی است که البته در عصر جدید غیرواقعی‌گرایانه به نظر می‌رسد؛ به ویژه اگر در جامعه، تقسیم کار و تقسیم‌بندی طبقاتی نیز وجود داشته باشد. بنابراین، آنچه ضروری است، وجود گروه‌های متعدد است و مدیسون نیز به همین دلیل وجود یک جمهوریت بزرگ را ضروری می‌داند؛ زیرا هر قدر جمهوریت بزرگتر باشد، احتمال وجود شکاف‌های اجتماعی متقاطع متعدد و در نتیجه نظام‌های متعدد، بیشتر خواهد بود.

اما این نتیجه برای مدیسون کافی نبود و تنها شالوده‌ای از بحث او در مورد گروهی گسترده را در بر می‌گرفت. او نیز همانند توکویل همچنان نگران بود که مبدا این ساختار نهادی، راه را برای استبداد هموار کند. مدیسون معتقد است «بهترین راه‌حل برای مقابله با تمرکز تدریجی قدرت‌های متعدد در یک بخش یا گروه، فراهم کردن ابزارهای قانونی ضروری و دادن انگیزه‌ی شخصی به مسئولین آنها برای ایستادگی در برابر تخطی دیگران است. برای مثال، در این مورد و حتی تمامی موارد دیگر، تدارکات دفاعی باید متناسب با میزان خطر حمله باشد و برای مقابله با جاه‌طلبی دیگران، خود نیز باید جاه‌طلب بود.» به نظر می‌رسد این جمله، معروف‌ترین جمله‌ی مدیسون باشد: «برای مقابله با جاه‌طلبی دیگران، خود نیز باید جاه طلب بود. منفعت هرکس باید متناسب و در جهت حقوق قانونی همان کشور باشد. ضرورت چنین ابزارهایی برای کنترل سوءاستفاده‌های حکومت، نشان‌دهنده‌ی نقطه‌ی تاریکی در طبیعت انسان است.»

مدیسون در جمله معروف دیگری می‌گوید: «در تشکیل حکومتی که قرار است انسان بر انسان حکمرانی کند، یک مشکل اساسی نهفته است: ابتدا باید حکومت بتواند بر دیگران نظارت و کنترل داشته باشد و سپس مجبور شود بر خود نظارت کند. بدون شک وابستگی به مردم، اساسی‌ترین نوع نظارت بر حکومت است اما تجربه به انسان ضرورت اقدامات احتیاطی را آموخته است.»

نتیجه‌گیری

سرانجام این که مدیسون به جمهوریت غیر استبدادی اعتقاد داشت تا به دموکراسی. او نیز همانند توکویل از دموکراسی انتقاد می‌کند و معتقد است که دموکراسی مطلق به استبداد می‌انجامد؛ پس

باید با طرحی نهادین تا جای ممکن آن را کنترل کنیم و جلوی آن را بگیریم. بنابراین، نظامی مانند آمریکا که نظام نظارت و موازنه است، سیستم قانونی‌ای را که خود ایجاد کرده، پایه‌گذاری می‌کند. این همان چیزی است که از توکویل گفته شد؛ به این صورت که او این سیستم را به طور کامل درک نمی‌کرده است؛ چرا که فکر می‌کرد هر بخشی از حکومت در نهایت به وسیله‌ی اکثریت کنترل می‌شود. طراحان قانون اساسی نیز قصد داشتند تا این بخش‌ها حداقل به روش‌های متفاوت و با نظر اکثریت کنترل شوند؛ اما، مهمتر از همه، طرحی را ترتیب دهند که طی آن به یکدیگر نظارت داشته باشند. به عبارتی، برای مقابله با جاه‌طلبی دیگران، خود نیز باید جاه‌طلب بود. لذا به نظر می‌رسد؛ سرانجام در این بیان با پارادوکسی در خور تأمل مواجه می‌شویم. پرهیز از مواجهه با شالوده‌ی غیر اخلاقی دموکراسی، به دلیل امکان سیطره‌ی استبدادی اکثریت و از سوی دیگر گرفتار شدن در دام جاه‌طلبی ناگزیر! هرچند دال در نقد جمله‌ی معروف مدیسون مبنی بر «تقسیم قدرت تنها بر روی کاغذ ممکن است»، اذعان داشته که اشکال این جمله‌ی مشهور و بذله‌آمیز مدیسون این است که هیچ مکانیزمی وجود ندارد که تضمین کند جاه‌طلبی، جاه‌طلبی را خنثی می‌کند و در برابر آن می‌ایستد و مردم تنها به دلیل سهل و آسان بودن طرح مدیسون است که آن را می‌پذیرند.

نظریه‌ی معرفتی افلاطون در فیلم سینمایی *هفت*، ساخته‌ی دیوید فینچر

محمد هاشمی

دانشجوی دکترای فلسفه‌ی هنر، دانشگاه آزاد - واحد علوم و تحقیقات

mh7poetica@gmail.com

مقدمه

افلاطون نظریه‌ی معرفتی خود را در قالب دو تمثیل «غار» و «خط» بیان داشته است. در این نظریه، مراتبی در نظر گرفته شده که طی آنها هر فرد اگر تحت تربیت ویژه‌ای قرار گیرد و قابلیت‌هایی بروز دهد، می‌تواند از جهان محسوس به سمت جهان معقول صعود کند و طی آنچه دیالکتیک افلاطونی نامیده می‌شود، به بالاترین مرتبه‌ی معرفتی دست یابد که در جهان ایده‌ها یا جهان مُثُل میسر است. افلاطون در کتاب اول *جمهوری* نظریه‌ی معرفتی‌اش را در قالب پرسش و پاسخ سقراط با جمعی از جوانان آماده‌ی بحث، در موضوع عدالت مطرح می‌کند. همچنان که در رساله‌های دیگر همین نظریه را در موضوعاتی نظیر هنر یا عشق یا زیبایی به بحث می‌گذارد. پایان بحث سقراط درباره‌ی عدالت در کتاب اول *جمهوری*، باز می‌ماند چون او گمان می‌کند در پایان این هزارتوی پرسش و پاسخ بالاخره معلوم نشده که خود عدالت یا ایده‌ی عدالت چیست.

فیلم *هفت*، ساخته‌ی سال ۱۹۹۵ دیوید فینچر درباره‌ی دو مأمور پلیس همکار (کاراگاه جوان، میلز و کاراگاه پیر، سامرست) است که به دنبال یک قاتل سریالی (جان دو) هستند. این قاتل قربانیانش را بر این اساس که یکی از هفت گناه کبیره، بنا به اعتقاد مسیحی، را مرتکب شده‌اند، به مجازات می‌رساند. طی داستان فیلم، معلوم می‌شود که هریک از افراد درگیر در ماجرا، از قاتل گرفته تا همه‌ی مأموران قانون مرتبط تا خود دو مأمور پلیس، گمان می‌کنند در تلاش‌اند تا در مواجهه با جهان و آدم‌هایش، به ایده‌ی عدالت دست یابند، در حالی که هریک فقط در مرحله‌ای پایین از تمثیل خط یا غار افلاطون در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی جای دارند، و هنوز فاصله‌شان تا ایده‌ی عدالت بسیار است. در نهایت فیلم هم مثل نظریه‌ی افلاطون در راهیابی به پاسخ پرسش «عدالت چیست؟» در هزارتویی از پرسش‌ها می‌ماند و با پایانی باز تمام می‌شود.

مسئله‌ی این مقاله این است که نشان دهد در فیلم *هفت*، چگونه شخصیت‌های مختلف مدعی‌اند در بالاترین مقام معرفتی افلاطونی (یعنی مقام فیلسوف‌شاهی) در موضوع عدالت قرار

دارند، درحالی که هریک در مراتب فروتر معرفتی هستند و هیچ‌یک، در نهایت نمی‌توانند تعریفی از ایده‌ی عدالت به دست دهند.

استدلال‌ها

در جایی از فیلم *هفت*، یک مقام مسئول به نام مارتین تالبوت در تلویزیون اعلام می‌کند بهترین افراد پلیس در حال کار بر روی پرونده‌ی قتل‌های سریالی هستند و این دقیقاً مفهوم «عدالت» خواهد بود. تالبوت در اینجا از «عدالت دقیق» صحبت می‌کند. البته منظور او از عدالت دقیق، عدالت در این پرونده است که همان عدالت جزئی افلاطونی و به طور خاص، عدالت مربوط به بخش عقیده یا پیستیس است. در جای دیگر گفته می‌شود که یکی از قربانیان، مجرمی بوده که وکیلش نگذاشته زیاد در زندان بماند. در اینجا هم از «عدالت» سخن می‌رود اما عدالتی که در مرحله‌ی خیال یا ایکازیا قرار دارد. اما هرچه در فیلم پیش‌تر می‌رویم، مسئله‌ی عدالت کلی و مطلق و ایده‌ی عدالت مهم‌تر می‌شود. بدین معنی که هر جا از دهان افراد سخن از عدالت می‌رود، می‌بینیم که عدالت‌های جزئی ناقص یا دروغین اعمال می‌شود. همچنین بارها در فیلم، از تنفر نسبت به شهر نیویورک، یا به عنوان شهر گناهکاران و جنایت آلودگان یا، به هر حال، به عنوان شهری ناقص و پر از دروغ و ریا سخن می‌رود: شهری که انگار همه‌ی مناسباتش در محدوده‌ی معرفتی خیال (ایکازیا) قرار دارد و در بهترین حالت و به‌ندرت می‌توان به بالا رفتنش تا محدوده‌ی معرفتی پیستیس امید بست. نمونه‌ی شاید ضمنی‌تر این موضوع هم جایی است که می‌فهمیم خانه‌ی دیوید میلز نزدیک ایستگاه مترو واقع شده و هر وقت قطار عبور می‌کند خانه به لرزه درمی‌آید. میلز می‌گوید بنگاه املاک زمانی او را به اینجا آورده که او نتوانسته این موضوع را بفهمد. بنابراین، هم بنیان زندگی خانوادگی میلز بر «گمان» بنا شده و هم روندی که باعث شده در این خانه سکونت بگزینند. تریسی در جای دیگر در گفت‌وگویی که با ویلیام دارد، از زندگی در «آرمانشهر»ی سخن می‌گوید که در ناحیه‌ی شمالی ایالت واقع شده است. دیالوگ دیگری با همین محور موضوعی میان سامرست و میلز در جای دیگری شکل می‌گیرد. در این دیالوگ، میلز خطاب به سامرست می‌گوید: «می‌خوای با تو موافق باشم و بگم حق با توئه، این دنیا خراب شده، اینجا خیلی آلوده است، همه‌ی ما باید بریم کنار رودخونه توی یه اتاق زندگی کنیم. ولی من این کارو نمی‌کنم. اینو نخواهم گفت. با تو هم عقیده نیستم». پس میلز ترجیح می‌دهد به سوی بیرون غار افلاطون حرکت نکند و در غار بماند. در عین حال، میلز وقتی در این باره سخن می‌گوید که جان دو می‌تواند پس از محکوم شدن، در زندانی با تلویزیون کابلی بماند، در حالی که همسرش هنوز در خانه تلویزیون کابلی ندارد، یا در جایی دیگر که به موکل جان دو نهیب می‌زند که لباس گرانقیمتی پوشیده و موکل یک جنایتکار شده و وکیل پاسخ می‌دهد که قانون حق دفاع از خود در دادگاه را به جانپان نیز داده است، دارد به همان

عدالت ناقص اشاره می‌کند. همان عدالت جزئی که جایش در غار افلاطون و رونوشت و کپی ناقصی است از آن عدالت کلی و حقیقی که در همان آرمانشهری قرار دارد که میلز اتفاقاً نمی‌خواهد به آن پای گذارد — یعنی جایی بیرون از غار افلاطون و در روشنایی خورشید، بیرون از ظلمات ظن و گمان، و در تابش و درخشش معرفت (اپیستمه) و شناخت (گنوزیس) که در آن می‌توان از جزئیات رها شد و کلیات را شهود کرد. تأکید بر این عدالت جزئی باز هم در این سکانس ادامه می‌یابد در جایی که وکیل جان دو به سامرست و میلز می‌گوید جان دو خواسته فقط به آن دو نفر دو جسد باقی مانده را نشان دهد وگرنه اظهار دیوانگی خواهد کرد و وکیل می‌گوید با توجه به نوع قتل‌ها، اگر سامرست و میلز این درخواست جان دو را قبول نکنند و جان دو اظهار دیوانگی کند، دادگاه هم رأی به دیوانگی او خواهد داد و او آزاد خواهد شد.

در فیلم *هفت* همه‌ی آدم‌ها هریک به نوعی ادعای چنین «فیلسوف‌شاه» بودن را دارند؛ یعنی مدعی‌اند که از جهان محسوس صعود کرده‌اند و در جهان معقول اقامت گزیده‌اند و در حال شهود ایده‌های چیزها هستند، درحالی که در واقع همه‌ی آنها، هریک تا حدی، تنها توانایی دیدار جهان محسوس را دارند و با امور جزئی سر و کار دارند، اما به آن جاهل‌اند؛ یعنی یا مثل آن زنجیریانی هستند که پشت به دیوار دارند و تنها سایه‌هایی از یک امر جزئی را مشاهده می‌کنند یا این‌که توانسته‌اند زنجیر بگسلند و روی برگردانند و خود امر جزئی را ببینند و مرحله‌ای در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بالاتر بروند، درحالی که همچنان درون غار هستند و در مرتبه‌ی اسفل شناخت معرفت و هستی قرار دارند. بنابراین، مثلاً دم زدن‌های میلز از عدالت حقیقی را می‌بینیم در حالی که خودش از لحاظ معرفتی هنوز در مرحله‌ی خیال یا ایکازیاست وگرنه در سکانس آخر دستخوش تلاطمات خشم‌گین خود نمی‌شد و تصمیم به قتل جان دو نمی‌گرفت.

اما جالب‌تر از همه خود جان دو است که در یک خطابه‌ی طولانی در ماشین پلیس به مقصدی که قرار است سر همسر میلز را بیاورد، از «فیلسوف‌شاه» پنداشتن خود دفاع جانانه‌ای می‌کند. او در همین حین می‌گوید: «حتی در دنیایی به این کثافتی باز هم می‌تونی بگی چهره‌های بیگناهی بودند، ولی نکته در همین جاست. ما در هر گوشه‌ی هر خیابون یه گناه کشنده می‌بینیم، در هر خونه‌ای، و فقط تحملش می‌کنیم، چون عادی شده، چون به نظر جزئی میاد... ولی دیگه تموم شد. من یه الگو هستم». جان دو به وضوح خود را یک فیلسوف‌شاه افلاطونی می‌بیند که توانسته از دهانه‌ی غار به بیرون بخزد و در روشنایی روز خود حقیقت را شهود کند. او معتقد است که توانسته از مرحله‌ی «عدالت‌های جزئی» که درون غار هست، بالا رود و به ایده‌ی عدالت، به عدالت کلی، دسترسی پیدا کند. افلاطون می‌گوید، وقتی فیلسوف‌شاه به ایده‌ی راسخ و راستین در مورد حقیقت و اصل امور دست یافت، باید بازگردد و به جاهلان درون غار بیاموزد که آنچه درون غار تجربه می‌کنند، چیزی جز سایه‌ها، تصاویر و رونوشت‌هایی از هستی واقعی

چیزها نیست، و آنها را به سوی معرفت اصیل و حقیقی بیرون غار هدایت کند. بنابراین، فیلسوف-شاه از منظر افلاطون یک الگوست برای دیگران تا آنان را به سوی سطوح بالاتر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سوق دهد. جان دو هم گمان می‌کند چنین الگویی است تا به مردم نشان دهد عدالتی که به طور روزمره با آن تماس دارند، عدالت کلی و ایده‌ی عدالت نیست، بلکه عدالت کلی و حقیقی و اصیل جایی وراتر و فراتر از همه‌ی اینها قرار دارد. پس، در واقع، قتل‌هایی که جان دو انجام می‌دهد، از منظر خودش یک روش تعلیمی است برای دستیابی به چنین مقصودی.

در پایان فیلم، این بار، کاراگاه سامرست است که گمان می‌کند به ایده‌ی عدالت دست یافته است، درحالی که او هم با سیلی زدنش به گوش جان دو نشان می‌دهد که فاصله‌ی زیادی تا ایده‌ی عدالت دارد و در بهترین حالت، در مرتبه‌ی معرفتی پیستیس است. فیلم، به این ترتیب پایان خود را باز می‌گذارد که سرانجام هیچ‌کس نمی‌تواند تعریفی قطعی و صادق از عدالت ارائه دهد.

نتیجه

در فیلم *هفت*، ساخته‌ی دیوید فینچر، هریک از شخصیت‌ها (از آدم‌های مربوط به دستگاه اجتماعی و قانونی تأمین عدالت گرفته تا شخصیت‌های اصلی نظیر دو کاراگاه و قاتل فیلم) تلاش دارند با کنش‌هایی که بروز می‌دهند، ثابت کنند که به ایده‌ی عدالت (عدالت حقیقی، اصیل یا کلی) دست یافته‌اند. بدین معنی که آنان معتقدند در موضوع عدالت توانسته‌اند به بالاترین مقام معرفتی افلاطونی که مقام فیلسوف-شاهی است، دست یابند. بنابراین، آنان مدعی هستند که می‌توانند در موضوع عدالت، الگوی دیگر مردمان قرار گیرند. یعنی مثل فیلسوف-شاه افلاطون، خود خورشید عدالت را در بیرون غار دیده‌اند و اکنون می‌توانند به درون غار بازگردند و به مردم مفتون سایه‌ها یا مفتون امور غیرحقیقی درون غار وعده دهند که عدالت حقیقی جایی بیرون از این غار است. درعین حال، نتایج کنش‌های این شخصیت‌ها و خرابی‌هایی که کنش‌های آنها به بار می‌آورد، نشان می‌دهد که آنها برعکس آنچه که فکر می‌کنند، هنوز اسیر مشاهده‌ی سایه‌ها یا چیزهای درون غار هستند و تا شهود حقیقت عدالت فاصله‌ای بس بعید دارند. شخصیت‌های فیلم *هفت*، همچون شخصیت‌های *جمهوری اول افلاطون*، انگار با کنش‌هایشان به مناظره‌ای درباره‌ی این که «عدالت چیست؟» می‌پردازند، اما در نهایت پایان باز فیلم پاسخی در خور به این که خود عدالت یا ایده‌ی عدالت چه می‌تواند باشد، نمی‌دهد. همان‌طور که مناظره‌ی *جمهوری اول* نیز با پایان باز مشابهی به اتمام می‌رسد.

فلسفه و جایگاه آن در آراء و اندیشه‌های امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

محمدباقر عباسی

سطح چهار حوزه علمیه قم

و دانشجوی دکتری فلسفه فیزیک دانشگاه باقرالعلوم

Rara6262@yahoo.com

سیدامیر سخاوتیان

سطح چهار حوزه علمیه قم

و دانشجوی دکتری فلسفه فیزیک دانشگاه باقرالعلوم

sekhavatian@yahoo.com

۱- فقه اکبر

فقه در بین علوم اسلامی مخصوصاً در بین علوم حوزوی جایگاهی ویژه دارد. غالباً نیروهای حوزه تلاش دارند که یک فقیه جامع‌الشرایط گردند. امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) با بیان حقیقت فقه اکبر به تبیین جایگاه آن در علوم اسلامی می‌پردازند. ایشان متذکر می‌شوند که فلسفه‌ی اسلامی فقه اکبر است، پایه‌ی دین است، مبنای همه‌ی معارف دینی در ذهن و عمل خارجی انسان است؛ لذا این باید گسترش و استحکام پیدا کند و بروید و این به کار و تلاش احتیاج دارد. (۱۳۸۲/۱۰/۲۹) ایشان انتقال معارف عمیق عقلی از حوزه‌های علمیه را یک خسارت می‌دانند و می‌فرمایند: «یکی از بزرگترین خسارت‌هایی که ما کردیم، این بوده که مرکز فلسفه‌ی اسلامی از حوزه‌ی علمیه به مناطق مختلف منتقل شده است.» (همان)

۳- تبیین حقیقت کار فلسفی

برخی تصور می‌نمایند که فلسفه مجموعه‌ای از کارهای عقلی صرف و انتزاعی است و با دنیای خارج ارتباطی ندارد. لکن معظم^{له} در بیانی می‌فرمایند: «ما نباید بگذاریم فلسفه به یک سلسله ذهنیات مجرد از معنویت و خدا و عرفان تبدیل شود. راهش هم تقویت فلسفه‌ی ملاصدراست؛ یعنی راهی که ملاصدرا آمده، راه درستی است.» (۱۳۸۹/۱۰/۲۹) فلسفه بیان‌گر مبانی انسان‌ساز دین اسلام است. غایت آن در انسان‌سازی است. لکن این انسان‌سازی ممکن است در دو لایه‌ی اجتماعی و فردی صورت پذیرد. لذا امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در منظومه‌ی فکری خود بر ابعاد حقیقی فلسفه توجه ویژه نموده است.

در نگاه ایشان، فلسفه چشمی است که می‌تواند فراتر از عالم ماده را بنگرد. آن چیزی که می‌تواند فراتر از انفعالات ظاهری را دریابد، حکمت حقیقی است. که خدای متعال آن را به عنوان فصل‌الخطاب به بندگان شایسته‌ی خود عطا می‌نماید. (ص/۲۰) امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

می‌فرمایند: «تا آنجایی که من فهمیدم، حکمت، آن بینشی است که می‌تواند حقایق را ماورای غشای مادی آن ببیند.» (۱۳۶۹/۰۶/۲۹)

فلسفه‌ی اسلامی یک فلسفه‌ی انسان‌ساز است. فلسفه‌ی اسلامی، پایه و دستگاهی بوده که انسان را به دین، خدا و معرفت دینی نزدیک می‌کرده است. فلسفه برای نزدیک شدن به خدا و پیدا کردن یک معرفت درست از حقایق عالم وجود است؛ لذا بهترین فلاسفه‌ی ما — مثل ابن‌سینا و ملاصدرا — عارف هم بوده‌اند. اصلاً آمیزش عرفان با فلسفه در فلسفه‌ی جدید — یعنی فلسفه‌ی ملاصدرا — به خاطر این است که فلسفه وسیله و نردبانی است که انسان را به معرفت الهی و خدا می‌رساند؛ پالایش می‌کند و در انسان اخلاق به وجود می‌آورد. (۱۳۸۲/۱۰/۲۹) فلسفه‌ی اسلامی می‌خواهد با توجه به مبانی عمیق خود به تربیت انسان کامل در همه‌ی ابعاد آن در عالم خارج بپردازد. برای نیل به این غایت، هم مبنا نیاز دارد، هم الگو. که همه‌ی آنها در فلسفه‌ی اسلامی مهیاست.

۳- نهادسازی فلسفی

یکی از راهبردهای ایشان در تقویت مبانی فلسفی تمدن اسلامی نهادسازی و تقویت آن است که از آن جمله می‌توان به تأسیس مجمع عالی حکمت اشاره نمود. امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در جمع اعضای این مجمع می‌فرمایند: «تقویت این نوع از مجمع‌ها و انجمن‌ها اساس است و نباید این مجمع عالی حکمت به نحوی از انحاء ضعیف شود. ایشان مجمع عالی حکمت را یک بنای مبارک می‌نامد که واقعاً «کشجری طیب» است.» (۱۳۹۱/۱۱/۲۳)

۴- نفی رئسانس فلسفی

برخی از متفکرین بیان می‌کنند که نظام فلسفی اسلامی به علت گرایش افراطی به ذهن نسبت به پدیده‌های اجتماعی ناکارآمد است. امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) به این مسئله پاسخ داده و می‌فرمایند: «من مکرراً به دوستان گفته‌ام و الان هم در تأیید فرمایش بعضی از آقایان عرض می‌کنم؛ منتها نه با تعبیر رئسانس فلسفی؛ نباید به این معنا مطرح شود. ما به رئسانس فلسفی یا واژگون کردن اساس فلسفه‌مان احتیاج نداریم. نقص فلسفه‌ی ما این نیست که ذهنی است — فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد — نقص فلسفه‌ی ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد.» (۱۳۸۲/۱۰/۲۹)

فلسفه‌های غربی برای همه‌ی مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کنند. در آن نظام فلسفی به تبیین نظام اجتماعی-سیاسی می‌پردازند. لذا وضع حکومت و کیفیت تعامل مردم با همدیگر را تبیین می‌نمایند. از این رو، در زندگی مردم حضور فعال و ملموس دارند. در نگاه امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) فلسفه‌ی اسلامی به طور کلی در زمینه‌ی ذهنیات مجرد باقی

می‌ماند و امتداد سیاسی-اجتماعی پیدا نمی‌کند. لذا از اندیشمندان اسلامی در این عرصه می‌خواهند که به تبیین امتداد سیاسی اجتماعی از فلسفه‌ی اسلامی بپردازند. ایشان می‌فرمایند: «شما بیاید این امتداد را تأمین کنید، و این ممکن است؛ کما این‌که خود توحید یک مبنای فلسفی و یک اندیشه است؛ اما شما ببینید این توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد.» (۱۳۸۲/۱۰/۲۹) در بیان ایشان «لااله الاالله» فقط در تصوّرات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند، بلکه وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند، تکلیف محکوم را معین می‌کند. از منظر ایشان می‌توان در مبنای موجود فلسفه‌ی اسلامی نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریان‌های بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند. از این رو، خطاب به متفکران این عرصه می‌فرمایند: «دنبال اینها بگردید، این نقاط را مشخص و رویشان کار کنید؛ آنگاه یک دستگاه فلسفی درست کنید. از وحدت وجود، از «بسیط الحقیقه کلّ الاشياء»، از مبنای ملاحظه‌دار، اگر نگویم از همه‌ی اینها، از بسیاری از اینها می‌شود یک دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد؛ فضلا از آن فلسفه‌های مضاف که آقایان فرمودند: فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی اقتصاد و... و این، یکی از کارهای اساسی است. این کار را هم هیچ‌کس غیر از شما نمی‌تواند بکند؛ شما باید این کار را انجام دهید.» (۱۳۸۲/۱۰/۲۹)

۵- طراحی چشم‌انداز فلسفه‌ی اسلامی

فلسفه‌ی اسلامی به عنوان یک فرآیند رو به تکامل نیازمند یک چشم‌انداز واقعی است تا سیر تکاملی خود برای انسان‌سازی را طی نماید. لذا امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در پاسخ به یکی از اندیشمندان فلسفه‌ی اسلامی که طرح چشم‌انداز را بیان نموده‌اند می‌فرمایند: «خیلی خوب است که شما به فکر چشم‌انداز ده ساله و بیست ساله و پنجاه ساله باشید. به نظر من آن چشم‌انداز بلندمدت — حالا چه فرض کنیم که این بلندمدت، به قول شما پنجاه سال است، یا سی سال است، یا بیست سال است — باید گسترش‌گفتمان فلسفه‌ی اسلامی در دنیا باشد.» (۱۳۹۱/۱۱/۲۳) در نگاه ایشان، گسترش‌گفتمان فلسفه‌ی اسلامی در همه‌ی عرصه‌های عقلی جهانی یک چشم‌انداز واقعی است. در این چشم‌انداز هم می‌توان معارف الهی را بر جهان عرضه نمود و هم در تضارب افکار نقاط ضعف یا مبهم فعلی این نظام فکری را شناسایی و برای رفع آن‌ها تلاش نمود.

۶- تألیف فلسفه برای کودکان

تفکر عقلی از نخستین روزهای تولد در کودکان شکل می‌یابد. لکن در هر سن متناسب با آن به تفکر می‌پردازد. اگر فلسفه‌ی اسلامی در سنین کودکی و با هدف تربیتی برای کودکان ارائه

نگردد، نمی‌توان انتظار داشت که در سنین بزرگسالی به یک فرد مؤمن متمایل به کمال تبدیل گردد. لذا ایشان تألیف فلسفه برای کودکان را یکی از ضرورت‌های فلسفه‌ی اسلامی می‌دانند. امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) می‌فرماید: «یکی از رشته‌های تألیف و کار فلسفی، نوشتن فلسفه برای کودکان است. کتاب‌های فلسفی متعددی برای کودکان نوشته‌اند و ذهن آنان را از اوّل با مبانی فلسفی‌ای که امروز مورد پسند لیبرال دمکراسی است، آشنا می‌کنند. یقیناً در نظام شوروی سابق و دیگر نظام‌های مارکسیستی اگر دستگاه فلسفه برای کودکان و جوانان بود، چیزی بود که مثلاً به فلسفه‌ی علمی مارکس منتهی شود. ما از این کار غفلت داریم. من به دوستانی که در بنیاد ملاًصدرا مشغول کار هستند، سفارش کردم، گفتم بنشینید برای جوانان و کودکان کتاب بنویسید. این کاری است که قم می‌تواند بر آن همّت بگمارد. بنابراین، از جمله کارهای بسیار لازم، بسط فلسفه است؛ البته با مبانی مستحکم و ادبیات خوب و جذاب.» (۱۳۸۲/۱۰/۲۹) هم حفظ نظام اسلامی و هم تربیت فرزندان صالح متوقف بر تربیت فلسفی و مبنایی نسل آینده است.

۷- نتیجه‌ی پژوهش

فلسفه در آراء و اندیشه‌های امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) به عنوان راهبرد تمدن نوین اسلامی جایگاه خاص دارد. فلسفه یک علم مبنایی است و ایشان هم به تبیین جایگاه آن به عنوان فقه اکبر و هم تبیین راهبرد آن به عنوان نفی رنسانس فلسفی و طراحی چشم‌انداز آینده‌ی فلسفه‌ی اسلامی می‌پردازد. ایشان حتی در ابعاد تربیتی فلسفه‌ی اسلامی و نگارش فلسفه برای کودکان نیز اهتمام دارند. لذا جای هیچ شکی نیست که ایشان نسبت به فلسفه و جایگاه آن به عنوان یک علم مبنایی انسان‌ساز اهتمام ویژه دارند. از این رو، چشم‌انداز این پژوهش و همانند آن می‌تواند استخراج لوازم سخنان معظم له در ابعاد حقیقی فلسفه، تبیین پیامدهای فلسفی و اجتماعی آنها و همچنین طراحی و تبیین گفتمان مذکور به عنوان یک گفتمان راهبردی مبنایی باشد.

ابن مقفع؛ فیلسوفی غایت‌انگار در باب ملاک فعل اخلاقی

سید محمدرضا آذرکسب

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

smra7292@gmail.com

مقدمه

با پیشرفت روزافزون انسان، نیاز به مباحث اخلاقی بیش از پیش درک می‌شود. در این راستا، میراث گذشتگان می‌تواند برای ما راهگشا باشد. دیدگاه ابن مقفع به عنوان دانشمندی ایرانی در حوزه‌ی اخلاق شایستگی دارد تا مورد کندوکاو دقیق و پژوهش علمی قرار گیرد.

در مورد زندگی ابن مقفع پژوهش‌های قابل توجهی صورت گرفته است. از این جمله می‌توان به کتاب‌های آقایان محمد غفرانی خراسانی و عباس اقبال آشتیانی اشاره کرد که به طور کلی زندگی او را مورد بررسی قرار داده‌اند و مطالب مختصری نیز در باب نظریات اخلاقی وی مطرح نموده‌اند. از جمله مقالاتی که در این رابطه به رشته‌ی تحریر درآمده می‌توان به مقاله‌ی «ابن مقفع» آقای مجتبی فائزی اشاره نمود که در آن به هدف‌های عملی و اصلاحی ابن مقفع اشاره می‌کند. در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی نیز آقایان آذرنوش و زریاب خویی مدخل قابل استفاده‌ای درباره‌ی ابن مقفع به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند که اشاراتی نیز به پژوهش مورد نظر ما دارد. در مورد نثر ابن مقفع در عربی نیز پژوهش‌های بسیاری خصوصاً به زبان عربی انجام شده است.

در این میان نظریات اخلاقی ابن مقفع کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین پژوهش در این زمینه، مقاله‌ی «ابن مقفع و مکتب اخلاقی وی» است که آقایان فلاح و فرامرز قراملکی آن را به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند. این پژوهش به بررسی ابعاد اندیشه‌های اخلاقی این اخلاق‌پژوه می‌پردازد و مکتب او را «اخلاق بزرگواری خردبنیاد» می‌نامد. در این پژوهش فضیلت‌گرایی به عنوان برجسته‌ترین دیدگاه ابن مقفع در باب ملاک فعل اخلاقی مطرح شده است.

در این پژوهش آثار مرتبط باقی مانده از خود ابن مقفع گردآوری شده است و سعی شده در وهله‌ی اول این آثار بررسی گردد و سپس پژوهش‌های انجام‌شده پیرامون او به زبان فارسی مورد تحقیق و تفحص قرار گیرد. روش این پژوهش تفسیر متن و تحلیل عقلانی آن و همچنین نقد و ارزیابی پژوهش‌های پیشین است.

مقاله حاضر در صدد است با بررسی آثار ابن مقفع با استفاده از سه‌گانه‌ی وظیفه‌گروی، غایت‌انگاری (نتیجه‌گرایی) و اخلاق فضیلت (فضیلت‌گرایی) و اقسام آنها به روایت فرانکنا، نزدیکی یا دوری دیدگاه ابن مقفع از دیدگاه‌های مذکور را بررسی نماید و به تکمیل و نقد قسمت‌های مرتبط در مقاله‌ی «ابن مقفع و مکتب اخلاقی وی» بپردازد. در این مقاله «غایت‌انگاری» به عنوان محور نظریه‌ی ابن مقفع در باب ملاک فعل اخلاقی مطرح خواهد شد.

۱- شواهد فضیلت‌گرا بودن ابن مقفع به روایت فلاح و قراملکی

در مقاله‌ی «ابن مقفع و مکتب اخلاقی وی» نگاهی کلی به این مکتب اخلاقی صورت گرفته است و به دیدگاه ابن مقفع در باب ملاک فعل اخلاقی، در حدود دو صفحه پرداخته شده است. در این صفحات ابتدا مؤلفان مشخص کردن گرایش ابن مقفع در فرااخلاق را سخت دانسته‌اند. سپس در حدود یک صفحه وظیفه‌گرا و نتیجه‌گرا بودن او رد شده است و سپس در حدود یک صفحه به فضیلت‌گرا بودن او پرداخته شده است.

از جمله شواهدی که مؤلفان مقاله‌ی مذکور برای رد نتیجه‌گرا بودن ابن مقفع آورده‌اند، توصیه‌ی او به اهمیت و اصالت دوستی و نامشروط بودن آن در منش او است. نمونه‌ی عینی این بحث داستان از جان گذشتن او برای دوستش عبدالحمید است. این داستان بیان می‌کند که مأموران حکومتی برای دستگیری عبدالحمید نزد او آمدند. هنگامی که این اشخاص سر رسیدند، ابن مقفع نزد او بود. آنان پرسیدند: کدام یک از شما عبدالحمید هستید؟ ابن مقفع برای جلوگیری از دستگیری دوستش، خود را عبدالحمید معرفی نمود. در ادامه، شواهد مجزایی برای فضیلت‌گرا بودن او ذکر نمی‌شود و در حقیقت مؤلفان قصد دارند با رد غایت‌انگار بودن یا وظیفه‌گرا بودن اخلاق او، فضیلت‌گرا بودن آن را اثبات نمایند. در این مقاله، اخلاق او اخلاقی «نامشروط» عنوان می‌شود که بیش از فضیلت‌گرایی، به وظیفه‌گرایی شبیه می‌شود.

۲- شواهد غایت‌انگار بودن ابن مقفع در تألیفاتش

برای بررسی شواهدی که برای غایت‌انگار بودن ابن مقفع وجود دارد، ابتدا به سراغ کتاب‌های خود او می‌رویم و سپس به نقل قول‌هایی که از او در کتب دیگر آمده است، می‌پردازیم.

۱-۲ شواهد غایت‌انگار بودن ابن مقفع در کتاب *الأدب الصغیر*

این کتاب تألیف خود ابن مقفع می‌باشد و مملو از پنجهایی اخلاقی به مخاطب می‌باشد. او در ابتدای کتاب هدف و نیاز انسان‌ها را مصلحت دنیا و آخرت می‌داند و راه فهم آن را عقل سلیم برمی‌شمارد. این توصیه نشان می‌دهد او برای نتیجه‌ی کارها ارزش قائل است و دیدگاهی غایت‌انگارانه دارد.

در ادامه در جای جای کتاب فواید و نتایج مثبت کارهای خوب و عواقب و نتایج منفی کارهای بد را متذکر می‌شود. مثال‌های زیادی برای ذکر توأمان یک کار با سود یا زیان آن وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود. ابن مقفع زیاد یاد مرگ کردن را باعث دوری از پلیدی‌ها می‌داند. او فراموشی را نتیجه‌ی مستی، سستی را نتیجه‌ی سرکشی، و زیان را نتیجه‌ی فراموشی و سستی می‌شمارد. از نظر او ادب علت آبادانی دل‌ها و دانش استوارکننده‌ی آرزوها است. لازم به توضیح است که اگر حتی در یک مورد سود و زیان کار ذکر شود، معلوم می‌شود شخص در کارهایش آنها را مد نظر دارد و دیدگاهش غایت‌انگارانه است.

۲-۲ شواهد غایت‌انگار بودن ابن مقفع در کتاب *الأدب الکبیر*

این کتاب نیز احتمالاً تألیف ابن مقفع است، هرچند برخی گفته‌اند او برخی از امثال و حکم پهلوی را ترجمه کرده است و در آن نوشته است.

در این کتاب نیز مثال‌های بسیاری از ذکر نتیجه‌ی کارها وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود. او توصیه می‌کند که انسان نه آنقدر ساکت باشد که نتیجه‌اش تکبر بشود و نه آنقدر پر حرف باشد که در نظر مردم سبک گردد. این جمله علاوه بر نتیجه‌گروی، اعتدال مورد نظر ارسطو را نیز در ذهن تداعی می‌کند. او از لعن و ناسزا گفتن به دشمن نهی می‌کند، زیرا این کار نتیجه‌ای در پی ندارد.

او معتقد است گوشه‌گیری از مردم دشمن‌ساز است و درآمیختن با آنان موجب گرفتار شدن به دوستان بد می‌شود، اما زیان بد بودن دوستان از کینه‌ی دشمنان بیشتر است. در اینجا به‌وضوح معیار نظریه‌ی نتیجه‌گروی را به خدمت می‌گیرد و در میان دو کار به دنبال موردی می‌گردد که بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر (یا کمترین غلبه‌ی شر بر خیر) را نتیجه می‌دهد.

۳-۲ شواهد غایت‌انگار بودن ابن مقفع در کتاب *کلیله و دمنه*

کتاب *کلیله و دمنه*، کتابی با اصالت هندی است که توسط برزویه‌ی طبیب به پارسی میانه ترجمه شده است و ابن مقفع آن را از پارسی میانه به عربی برگردانده است. در این کتاب بابی به نام «باب برزویه» وجود دارد که به نظر برخی از کارشناسان نوشته‌ی ابن مقفع و به نظر برخی دیگر نوشته‌ی بزرگمهر حکیم است و ابن مقفع آن را نیز ترجمه نموده است.

او در این باب یادآور می‌شود که اگر کسی دلالت نمادهای کتاب را متوجه نشود، نمی‌تواند میوه‌ای از این کتاب بچیند و سودی ببرد. او در ادامه می‌گوید دانشمند برای این کار انجام می‌دهد که از آن سود ببرد. به نظر می‌رسد این جمله صراحتاً نظریه‌ی غایت‌انگارانه را بیان می‌کند.

او همچنین توصیه می‌کند کسب و کار انسان بیشترین نفع را برای خود او و دیگران در بر داشته باشد. این جمله به ما نشان می‌دهد در میان انواع دیدگاه‌های غایت‌انگاران، نظر ابن مقفع به دیدگاه سودگروی نزدیک‌تر است. عبارت دیگری در همین کتاب وجود دارد که سودگرا بودن ابن مقفع را تأیید می‌کند. او می‌گوید فرد خردمند نباید چیزی را بجوید که به خودش سود می‌رساند اما به دیگران ضرر می‌زند.

۲-۴ شواهد غایت‌انگار بودن ابن مقفع در رساله‌ی «فی الصحابه»

ابن مقفع این رساله را برای منصور نوشته تا ویژگی‌های مردم مناطق مختلف را برای او توضیح دهد. هرچند این رساله به معنای مصطلح کلمه، اخلاقی نیست، رگه‌های از دیدگاه غایت‌انگارانه‌ی ابن مقفع در آن قابل مشاهده است. برای مثال او به منصور توصیه می‌کند سربازان را بر خراج مسلط نکن، زیرا این امر باعث فاسد شدن رزمندگان می‌شود. او همچنین به منصور پیشنهاد می‌دهد فرمانده هر قوم را از خود آن قوم بگذارد و آداب و سنن آنان را تغییر ندهد تا تباهکاران اصلاح گردند و تفرقه‌افکنان به جامعه بازگردند. او می‌گوید عوام تنها با اصلاح خواص، اصلاح می‌شوند و خواص تنها با اصلاح فرماندهان اصلاح می‌گردند.

۳- شواهد غایت‌انگار بودن ابن مقفع در کتاب‌های دیگران

علی بن احمد حلبی در کتابش که به کتاب *الأدب* مشهور است، جملات قصاری را به ابن مقفع نسبت داده است که برخی از آنها با سخنان حضرت علی (ع) مشابهت دارد. بررسی جملات دیگری که در این قسمت وجود دارد، بر ادعای پیشین مبنی بر غایت‌انگارانه بودن دیدگاه او صحه می‌گذارد. او می‌گوید اگر سختی کشیدن سودمند باشد، باید کوچک شمرده شود. در جایی دیگر خاطر نشان می‌کند کسی که با مردم با صلح و صفا رفتار کند، همان را به دست می‌آورد.

شاید او در دفاع از دیدگاه غایت‌انگارانه در هیچ جمله‌ای به این اندازه صراحت نداشته باشد: «فرد با بصیرت کسی است که سودش را از زیانش تشخیص دهد.» تشخیص کامل سود و زیان آرمان‌نهایی غایت‌انگاران است که در اینجا با عنوان بصیرت از آن یاد شده است.

۴- نگاه نقادانه به شواهد فضیلت‌گرایانه‌ی مطرح‌شده

در ابتدا اشاره شد که در مقاله‌ی «ابن مقفع و مکتب اخلاقی وی»، نتیجه‌گرا بودن او رد شده است و دیدگاه او به عنوان «اخلاق بزرگواری خردبنیاد» مطرح شده است. خردبنیاد بودن مکتب اخلاقی او در آثارش مشهود است.

در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، داستان ایثار ابن مقفع برای دوستش عبدالحمید به سبب دوری محل زندگی ابن مقفع (بصره) از عبدالحمید (شمال بین‌النهرین) تردیدآمیز به شمار آمده است، اما اگر این داستان صحیح باشد تنها نشان می‌دهد ابن مقفع به شاخه‌ی خودگروی در دسته‌ی غایت‌انگاری معتقد نبوده است، بلکه به سودگروی یا دیگرگروی اعتقاد داشته است. اساساً به نظر می‌رسد نمی‌توان از روی اعمال و حتی نظریات اخلاق کاربردی یک فیلسوف، فضیلت‌گرا بودن او را دریافت؛ زیرا این مکتب، انگیزه‌ی اشخاص را ملاک فعل اخلاقی می‌داند و تا زمانی که فیلسوف به مهم بودن انگیزه در خوب یا بد بودن عمل تصریح نکرده باشد، نمی‌توان او را فضیلت‌گرا خواند. فرضیه‌ی فضیلت‌گرایی در مورد ابن مقفع نیز این‌گونه رد می‌شود که او به این امر تصریح نکرده است و نیت خوب را برای خوب بودن عمل کافی ندانسته است.

نتیجه‌گیری

با توجه به پژوهش حاضر و پژوهش‌های پیشین و بررسی آثار اخلاقی ابن مقفع به نظر می‌رسد محوریت دیدگاه او، نظریه‌ی غایت‌انگارانه از نوع سودگروی باشد؛ البته ممکن است رگه‌هایی از اخلاق فضیلت و وظیفه‌گروی در برخی آثار او قابل مشاهده باشد که می‌تواند موضوع پژوهش‌های بعدی قرار گیرد.

بررسی دیدگاه کانت در باب حل مسئله‌ی تعارض تکالیف در اخلاق

سید محمد موسوی مطلق

کارشناسی ارشد فلسفه‌ی اخلاق، دانشگاه قم

m.mousavi1391@yahoo.com

یکی از مسائل اخلاقی که انسان‌ها از گذشته با آن دست و پنجه نرم می‌کردند مسئله‌ی تعارض تکالیف است. تعارض تکالیف زمانی برای یک فرد رخ می‌دهد که آن فرد در یک موقعیت اخلاقی ملزم به انجام دو تکلیف گردد. از آنجا که انجام هر دو تکلیف در یک زمان برای انسان امکان‌پذیر نیست، بنابراین، باید دست به انتخاب یکی از تکالیف بزند. حال سؤال اینجاست که کدام تکلیف را باید انجام دهد.

ایمانوئل کانت را می‌توان پیشوای وظیفه‌گرایان دانست. از آنجا که مفهوم وظیفه یا تکلیف کلیدی‌ترین مفهوم این نظریه محسوب می‌گردد باید پاسخ کانت را نسبت به مسئله‌ی تعارض تکالیف بدانیم. طبق جست‌وجوهای انجام‌شده در کتب اخلاقی وی، کانت پاسخ درخوری به این مسئله نداده است و فقط در یکی از کتاب‌ها بدان اشاره می‌کند.

نظریه‌ی اخلاقی کانت مبتنی بر عقل‌گرایی صرف و مطلق‌گرایی است. وی از آن جنبه به عقل توجه دارد که قوانین عقلانی دارای ضرورت و کلیت‌اند، بنابراین سعی می‌کند اخلاق را نیز بر این جنبه از انسان استوار سازد. طبق نظر کانت، اگر بخواهیم عمل ما اخلاقی محسوب شود، باید آن عمل از فیلتر کلیت و ضرورت عبور کند. پروسه‌ی انجام این عمل را کانت «امر مطلق» می‌نامد. امر مطلق سه صورت دارد:

۱- تنها بر پایه‌ی آن آیینی رفتار کن که، در عین حال، بخواهی [آن آیین] قانون کلی و عام باشد. (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰)

۲- چنان رفتار کن تا انسانیت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری، همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای. (همان، ۷۴)

۳- هر ذات خردمند باید چنان عمل کند که گویی از راه آیین‌های کردارش، عضوی قانون‌گذار در مملکت همگانی غایب است. (همان، ۸۲)

بنابراین، اولین کلیدواژه‌ی این پژوهش را می‌توان عبارت «امر مطلق»^۱ دانست. امر مطلق همان امر اخلاقی است و اگر عملی بخواهد اخلاقی محسوب گردد باید از فیلتر امر مطلق و

^۱ categorical Imperative

اطلاق آن عبور کند. کانت امر مطلق را قانون اخلاق می‌نامد. این امر به این معنی است که اگر فردی بخواهد عمل اخلاقی و تکلیف اخلاقی انجام دهد باید بر طبق قانون اخلاق که همان امر مطلق است عمل کند. بنابراین، این امر مطلق است که برای انسان‌ها تکلیف اخلاقی را معین می‌سازد.

در بخش دیگر، ما به بیان تعریف تکلیف از نظر کانت و انواع و اقسام آن پرداخته‌ایم. «تکلیف»^۱ دومین کلیدواژه‌ی این تحقیق محسوب می‌گردد. کانت در تعریف تکلیف می‌گوید، «تکلیف ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است.» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴) پس از بررسی تعریف تکلیف از نگاه کانت، ما تعارض اخلاقی به طور کلی را مورد بررسی قرار داده‌ایم. هدف این بخش بررسی اصطلاح تعارض اخلاقی و پیشینه‌ی آن است. تعارضات اخلاقی یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفه‌ی اخلاق در دهه‌های اخیر بوده و از دوران‌های گذشته و آثار افلاطون تا دوران معاصر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. در بحث تعارضات اخلاقی ما باید محدوده‌ی سه واژه را مشخص کنیم. این واژه‌ها عبارت بودند از «تعارض اخلاقی»^۲، «دوراهی اخلاقی»^۳، و «تعارض تکلیف»^۳.

یکی از انتقادات اساسی که منتقدان به نظریه وظیفه‌گرایی کانت وارد می‌کنند، تعارض تکلیف بر اساس مبانی نظری وی در فلسفه اخلاق است. بنابراین، سومین کلیدواژه‌ی این تحقیق «تعارض تکلیف» است. اگرچه کانت در کتاب *مابعدالطبیعه اخلاق* به این مسئله پاسخ گفته است اما دفاعیه‌ی وی نیز قابل انتقاد می‌باشد.

در بخش پایانی این جستار، ابتدا به بررسی امکان تعارض اخلاقی می‌پردازیم. برخی از فیلسوفان تعارض بین وظایف اخلاقی را منکر هستند. طبق این رویکرد، در واقع «تعارض تکلیف» فرع بر «قادر به انجام یک عمل» بودن است. یعنی اگر واقعاً ما نتوانیم عملی را انجام دهیم وظیفه‌ای هم در قبال آن نداریم. به نظر کانت نیز تعارض تکلیف امکان ندارد. به این دلیل که عقل احکامی صادر نمی‌کند که با هم تعارض داشته باشند. او معتقد است عقلی که احکام اخلاقی را امر می‌کند و اوامر مطلق را بیان می‌نماید نمی‌تواند تکالیفی را امر کند که با یکدیگر در تعارض باشند. هر وظیفه و تکلیفی برخاسته از عقل و ضرورت عقلی است و عقل نمی‌تواند دستورهایی متناقض صادر کند. همچنین عقل تکالیفی قوی و ضعیف نیز صادر نمی‌کند چراکه همه‌ی تکالیف ضروری‌اند، و بنابراین میان هیچ کدام از تکالیف ارجحیت وجود ندارد.

اما گاهی اوقات انسان واقعاً احساس می‌کند که دچار تعارض در تکلیف می‌شود و این غیر قابل انکار است. کانت نمی‌تواند با این پاسخ که تعارض تکلیف وجود ندارند از زیر

¹ duty

² MC=moral conflict

³ CD= conflict of duty

بار این مسئله شانه خالی کند. بنابراین، وی توجیه خویش را این گونه بیان می‌کند که تعارض نه در تکالیف بلکه در ریشه و زمینه الزام آنها به وجود می‌آید. بنابراین، چهارمین کلیدواژه‌ی پژوهش «زمینه‌ی الزام»^۱ می‌باشد.

به عقیده او، تناقض بین وظایف که موجب می‌شود یک وظیفه، وظیفه دیگری را (کلاً یا جزئاً) متوقف کند، نسبی است. تعارض در تکالیف ایجاد نمی‌شود بلکه تعارض در زمینه‌ی الزام تکالیف وجود دارد. کانت اینچنین در این باره توضیح می‌دهد که:

وظیفه، تکلیف و الزام، مفاهیمی هستند که ضرورت عملی افعال اخلاقی را بیان می‌کنند؛ یعنی نمی‌توان دو قاعده و تکلیف عقلانی را دید که متناقض یکدیگرند؛ چون عقل احکام ضروری می‌دهد و این تکالیف هر دو ضروری و مطلق‌اند. به عبارت دیگر، دو قاعده‌ی متقابل و متضاد نمی‌توانند در عین حال هر دو ضروری و عقلانی باشند، بلکه هر وقت اقدام مطابق یک قاعده وظیفه باشد اقدام مطابق قاعده‌ی دیگر نه فقط وظیفه نیست بلکه متضاد با وظیفه است؛ بنابراین، تعارض وظایف و الزامات با یکدیگر قابل تصور نیست. ولی، به هر حال، ممکن است برای یک شخص در یک زمینه‌ی الزام تکلیف وجود داشته باشد که یکی از آنها به تنهایی برای ملزم شدن او کافی نباشد، در این صورت، یکی از آن دو زمینه، وظیفه نیست. از نظر کانت، فلسفه‌ی اخلاق نمی‌گوید قوی‌ترین تکلیف بر دیگری مقدم است، بلکه می‌گوید قوی‌ترین زمینه‌ی ملزم‌کننده‌ی تکلیف مقدم است (کانت، الف، ۱۳۸۳: ۵۹).

از میان این سخن کانت می‌توان چند نکته را استنتاج نمود:

۱- از آنجا که به عقیده‌ی کانت، عقل انسان منشاء وظایف و الزامات اخلاقی است، عقل نمی‌تواند در آن واحد دو حکم متعارض و متضاد صادر کند؛ بنابراین، تعارض بین وظایف امکان ندارد (اترک، ۱۳۹۲: ۲۲۲)؛

۲- کانت اعتقاد به اطلاق و استثناپذیری احکام و قوانین اخلاقی دارد. اگر بگوییم در یک موقعیت ممکن است دو وظیفه با هم تعارض کنند و در این صورت وظیفه‌ای که الزامی‌تر باشد، وظیفه‌ی نهایی و عملی ماست و ترک وظیفه‌ی دیگر جایز است، معنایش این است که آن وظیفه‌ی ضعیف‌تر در اینجا استثنا می‌خورد و این خلاف شرط اطلاق قانون اخلاقی است (همان)؛

۳- اگرچه تعارض میان دو تکلیف امکان ندارد، اما تعارض بین دو زمینه‌ی الزام تکالیف ممکن است؛ به این معنی که ممکن است در یک موقعیت اخلاقی احساس کنیم دو زمینه‌ی الزام برای ما وجود دارد؛ به طور مثال ساعت ده با دوستان قرار ملاقات داریم که مبنای الزام

^۱ ground of obligation

آن وفای به عهد است، و از سوی دیگر، در همان ساعت همسرمان دچار حمله قلبی می‌شود که مبنای آن نجات جان همسر و بردن او به بیمارستان است (Calder, 2005: 230)؛

۴- در صورت وجود تعارض بین زمینه‌های الزام حتماً یکی از آنها برای الزام کردن توان کافی را ندارد؛ بنابراین، وظیفه‌ای که زمینه‌ی الزام قوی‌تری دارد تنها وظیفه‌ی ماست، که در مثالی که گذشت بردن همسر به بیمارستان است. بنابراین، وفای به عهد و آمدن سر قرار اصلاً وظیفه‌ی ما نیست که بگوییم که دو وظیفه‌ی متعارض واقع شده‌اند (همان)؛

۵- تشکیک در مراتب و درجات الزام وظایف وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت فلان وظیفه‌ی الزام‌آورتر از وظیفه‌ی دیگر است. البته تشکیک و شدت و ضعف در مبنای الزام یا زمینه‌ی الزام ممکن است وجود داشته باشد. وظیفه‌ی فلسفه‌ی اخلاق بیان شدت و ضعف مبنای الزام است نه شدت و ضعف خود وظایف (اترک، ۱۳۹۲: ۲۲۳).

بنابراین، زمینه‌ی الزام را می‌توان این‌گونه تعریف نمود: «شناخت ریشه‌های تکالیفی که ملزم به آن هستیم». اما سؤالی که به ذهن می‌رسد، این است که کانت چگونه زمینه‌ی الزام قوی را تشخیص می‌دهد. به بیان دیگر، ملاک کانت برای تشخیص قوی بودن زمینه‌ی الزام چیست. به نظر می‌رسد کانت برای تشخیص زمینه‌ی الزامی که قوی‌تر است به شهودات اخلاقی متوسل می‌گردد. «شهود اخلاقی»^۱ پنجمین کلیدواژه‌ی این پژوهش است. کانت مبنایی به ما نمی‌دهد که در تعارض دو زمینه‌ی الزام به کدام یک رجوع کنیم، بلکه در اینجا سکوت اختیار می‌کند. پس، به نظر می‌رسد، صرفاً براساس شهودات اخلاقی است که باید در تعارضات دست به انجام عملی زد. این سخن با عبارات کانت بیشتر سازگاری دارد؛ در واقع، سکوت کانت در باب تشخیص وظیفه‌ی دارای مینا یا اساس الزام بیشتر در مسئله تعارض تکالیف شاید حکایت از این دارد که وی ملاک این تشخیص را شهودات انسانی قراردادده است.

طبق نظر کانت، ما موظف به انجام تکالیف هستیم و این تکالیف نیز کاملاً مطلقاً است. نظریه‌ی اخلاقی کانت توسط دیوید راس^۲ به شهودات اخلاقی ما نزدیک‌تر می‌گردد و عقلانی‌تر جلوه می‌کند. بر همین اساس، برای تکمیل پروژه‌ی کانت در حل مسئله‌ی تعارض تکالیف به نظریه‌ی راس می‌پردازیم.

طبق نظر راس، تعارضات اخلاقی در زندگی روزمره وجود دارند و برای حل تعارضات اخلاقی ما می‌توانیم دو نوع تکلیف یا وظیفه را از یکدیگر تفکیک کنیم: «وظایف در نگاه نخست»^۳ و «وظایف در مقام عمل»^۴. آنچه در مقام عمل درست یا الزامی است همان است که در مقام عمل باید در یک موقعیت جزئی انجام دهیم. اما علاوه بر این موارد که در زندگی

¹ moral intuition

² David Ross

³ Prima Facie Duty

⁴ Actual Duty

همواره رخ می‌دهد قواعد استثناناپذیری درباره‌ی وظایف در نگاه نخست وجود دارند. چیزی وظیفه در نگاه نخست است که صرف نظر از هر چیز دیگر، آن چیز وظیفه باشد؛ یعنی اگر سایر ملاحظات اخلاقی در کار نیاید، آن عمل بالفعل وظیفه باشد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۶۹).

این‌که باید به پیمان و قول خود عمل کنیم، همیشه وظیفه‌ی در نگاه نخست درست و معتبری است. اما ممکن است در برخی موارد الزام یا قاعده‌ی دیگری مربوط به وظیفه در نگاه نخست به آن بچربد. یعنی ممکن است در شرایطی خاص اولویت با وظیفه دیگری باشد. بنابراین، وظایف در نگاه نخست وظایفی هستند که با اولین مشاهده می‌توان فهمید که عمل کردن به آنها وظیفه‌ی ماست. راس معتقد است که این وظایف هفت تا هستند (Ross, 1987: 250). اما اگر بین این وظایف نیز تعارضی رخ دهد ما با توجه به شهودات اخلاقی خویش می‌بینیم که کدام یک بر دیگری ارجحیت دارد؛ یعنی در عمل و واقعیت ما طبق شهوداتمان به تعارض تکالیف خاتمه می‌دهیم. البته دیدگاه راس هر نوع شهودی نیست بلکه منظور او از شهود، تصمیم مبتنی بر بصیرت است؛ بصیرتی که فرد با کسب فضایل اخلاقی به آن می‌رسد. به این ترتیب، مفهوم شهود اخلاقی که می‌توان بر اساس آن تکلیفی که زمینه‌ی الزام قوی‌تری داشته باشد را شناخت هم مشخص شد.

در نهایت، باید بگوییم که ممکن است در زمینه‌ها و مبانی الزام (در اصطلاح کانت) یا در وظایف در نگاه نخست (در اصطلاح راس) تعارض رخ دهد، ولی این تعارض فی بادی‌النظر است و حتماً یکی از این مبانی الزام در مقایسه با دیگری از قوت لازم برای الزام ما برخوردار نخواهد بود؛ بنابراین، الزامش به حد عمل نمی‌رسد. با توجه به این رویکرد، راه حل کانت برای مسئله‌ی تعارض تکالیف با دیدگاه دیوید راس یکی است، با این تفاوت که راس این مطالب را با جعل دو اصطلاح «وظایف فی بادی‌النظر یا در نگاه نخست» و «وظایف در مقام عمل» با بیانی بهتر و فنی‌تر گفته است.

تبیین و بررسی مرگ‌آگاهی در حکمت متعالیه و تأثیر آن بر سبک زندگی

هاله موحدنژاد

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم

haleh.movahednejad@gmail.com

تصور مرگ برای بیشتر مردم ناخوشایند و دردآور است. مرگ‌اندیشی از جمله تجربه‌های فراگیر در زیست انسانی است و به فراخور وضعیت فکری-عاطفی هر فردی، شدت و ضعف دارد. بسیاری معتقدند میل به جاودانگی و از طرفی ناشناخته بودن حقیقت مرگ، عمده‌ترین دلایل واپس‌زنی مرگ و اضطراب ناشی از آن است. مبهم بودن، مجهول بودن و تجربه‌ناپذیری این پدیده‌ی محتمم موجب شده است که افراد پندارها و انگاره‌های متفاوتی از آن داشته باشند. از طرفی نوع تلقی انسان از مرگ، تأثیر غیر قابل انکاری در شیوه‌ی تفسیر انسان از زندگی و سرنوشت آن خواهد گذاشت. با وجود این، به‌درستی روشن نیست که کدام تلقی و برداشت اعم از نظری و عرفی، مرگ را تا بدین میزان خوفناک نشان می‌دهد. کشف این برداشت درباره‌ی مرگ بسیار مهم است، زیرا با تحلیل دقیق و اثبات درستی و نادرستی آن، تا حد زیادی می‌توان با این واقعیت اجتناب‌ناپذیر کنار آمد. معمولاً یکی از این دو برداشت درباره‌ی مرگ واکنش‌برانگیز است: (۱) نبود زندگی این جهانی؛ و (۲) احتمال نبودن زندگی پس از مرگ. گاهی احتمال زندگی پس از مرگ نیز نگرانی‌برانگیز تلقی شده است. بررسی این برداشت‌ها مفاد و محتوای اشتیاق به زندگی را نیز در نگاه آدمیان تفسیر می‌کند. هراس‌برانگیزی در این دو برداشت، از میل به جاودانگی انسان ناشی می‌شود و مرگ به عنوان واقعیتی پنداشته می‌شود که با نادیده گرفتن این میل، ترس انسان را موجب می‌شود. ژرف‌اندیشی درباره‌ی جاودانگی انسان بدون واریسی دقیق و تحلیل درست درباره‌ی حقیقت و ماهیت مرگ ناممکن است، از این روی، اثبات یا انکار بقای انسان پس از مرگ، پاسخ دقیق به مجموعه‌ای از سؤالات مهم درباره‌ی این واقعیت را می‌طلبد، مانند اینها: آیا مرگ نقطه‌ی فرجام انسان و پایان‌بخش وجود اوست؟ یا آن‌که سرآغازی برای حیاتی دوباره است؟ اگر انسان بعد از مرگ باقی است، بقاء او بدون وجود بدن، به چه نحو است؟ مرگ‌اندیشی چه ثمراتی را برای زندگی دنیوی او به دنبال خواهد داشت؟ مرگ‌آگاهی چگونه برای انسان حاصل می‌شود؟ پاسخ به این سؤالات با زبان امروزی، ضرورت بحث از این رخداد حتمی را طلب می‌کند، تا با تحلیل این امر محتمم، بر پایه‌ی اصول فلسفی مکاتب مختلف و اندیشه‌های گوناگون، در حد امکان بتوان انگاره‌های ذهنی بشر را نسبت به این واقعیت، سامان بخشید.

از آنجا که مرگ از مقتضیات زندگی انسانی و بلکه هر جاننداری در این دنیا است، و انسان، برخلاف دیگر جانداران، موجودی مرگ‌آگاه است، مرگ‌آگاهی انسان از یک سو آگاهی از ساحتی از وجود انسان و از سوی دیگر تأثیرگذار در اخلاق و اعمال انسان و به طور کلی شیوه و سبک زندگی اوست.

بحران هویت و تحول ارزش‌ها به‌خصوص در صد سال اخیر موجب تشتت در نگرش‌ها، باورها، آداب و رسوم و رفتارها در جوامع مختلف شده و متأسفانه آفات زندگی مدرن، مانند مصرف‌گرایی مفرط، تجمل‌گرایی و سایر رذایل اخلاقی، سبک زندگی جوامع مسلمان را نیز متأثر ساخته است. جایگزین شدن فضایل و کرامات اخلاقی با رذایل و ظاهرسازی و عوام‌فریبی، به انزوای کرامت‌ها و اصالت‌ها انجامیده و فرومایگان برای جلب نظر و کسب مقبولیت و احترام اجتماعی، به خودنمایی و مصرف تجملی روی آورده و رقابت در مصرف، تجمل‌گرایی و کسب شخصیت کاذب با ظاهرسازی اشرافی به پدیده‌ای شایع در اکثر جوامع امروزی تبدیل شده است.

در دیدگاه اسلامی، مرگ‌آگاهی پیامدهای گوناگونی بر سبک زندگی انسان دارد، مانند: بهره‌گیری صحیح و متعادل از امکانات دنیا، آمادگی برای زندگی جاودانه و اخروی، هدفمندی زندگی، رشد اخلاقی و معنوی و دستیابی به کمال و سربلندی در دنیا و آخرت. در مقابل، استفاده‌ی مناسب از امکانات، انتخاب آزادانه، تابع صرف دیگران نبودن، هویت‌بخشی به خویشتن و سرگرم مشغولیات روزمره نشدن بدون توجه به زندگی جاودانه و اخروی نیز پیامدهای مرگ‌آگاهی است. می‌توان گفت مرگ‌اندیشی به عنوان یک درمان مؤثر برای این آسیب اجتماعی می‌باشد و از آنجا که همه‌ی رفتارها، گرایش‌ها و وظایف فردی و اجتماعی انسان‌ها برخوایسته از نگرش‌های کلی حاکم بر زندگی آنهاست، بررسی تأثیر آن بر سبک زندگی از طریق اصلاح این نگرش‌ها، موضوع این پژوهش قرار گرفته است. مرگ و مرگ‌اندیشی نتیجه‌ی ذاتی آینده‌نگری انسان و توجه او به فرجام حرکت و چشم دوختن به پایان جاده‌ی زندگی این دنیایی برای تداوم حیات و ورود به سرای جاودان است. لذا می‌توان آن را یکی از اثرگذارترین موضوعات در اصلاح سبک زندگی فردی و اجتماعی محسوب کرد. همچنین رازآلود بودن مسئله‌ی مرگ و سرنوشت بشر پس از آن، بر اهمیت تأمل در مسئله‌ی مرگ می‌افزاید.

مرگ در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی مادی پایان حیات بشری و مساوی با نابودی وی است، در حالی که در اندیشه‌ی اندیشمندان الهی هرگز پایان حیات بشری و مساوی با نابودی وی نیست؛ در این میان به‌ویژه فلاسفه‌ی الهی بر اساس دلایل گوناگون، تجرد و بقای نفس را اثبات می‌کنند. اگرچه پرسش از حقیقت مرگ، با توجه به ذهن جستجوگر انسان، سؤال تازه‌ای نیست، اما پرسشی است که کمتر تحت گستره‌ی یک تفکر عمیق فلسفی مورد جستار قرار گرفته است،

بلکه بیشتر در قالب لوازم و نتایج برآمده از تفکرات مکاتب فلسفی به صورت یک موضوع حاشیه‌ای بدان پرداخته شده است.

در اندیشه‌ی ملاصدرا، بنیانگذار و نماینده‌ی حکمت متعالیه، مرگ به معنای عام، همان انتقال نفس از نشئه‌ای از وجود به نشئه‌ای دیگر از وجود یا خفا و کمون از نشئه‌ای و ظهور و بروز در نشئه‌ی دیگر وجود است. مرگ به این معنا امری وجودی است، لذا طرفین آن یعنی دنیا و آخرت یا ظاهر و باطن نیز وجودی‌اند. شخص با مرگ از ساحت ظاهری وجود به ساحت باطنی عالم وجود منتقل می‌شود. صدرا به طور صریح نظر کسانی را که منشأ مرگ را اتمام قوای بدن و تعطیل نظام و متزلزل شدن ارکان آن می‌دانند، نفی کرده است. او معتقد است که نفس از بدن به واسطه‌ی استقلالش در وجود، به تدریج جدا شده و ذره‌ذره از این نشئه‌ی طبیعی به نشئه‌ی روحی انقطاع می‌پذیرد. لذا ملاصدرا به تعریف و تبیین سه نوع مرگ می‌پردازد: طبیعی، اخترامی و اختیاری (ارادی).

مسئله‌ی ترس از مرگ و راه‌های فائق آمدن بر آن یکی از مسائلی است که به دنبال بررسی حقیقت مرگ، مطرح می‌شود. باید دانست علل ترس از مرگ متفاوت‌اند؛ این علل عبارت‌اند از: ۱- انسان نمی‌داند حقیقت مرگ چیست؛ ۲- او نمی‌داند نفس پس از مرگ به کجا می‌رود؛ ۳- او گمان می‌کند وقتی بدنش تجزیه می‌شود و از بین می‌رود، نفس او نیز نابود می‌شود، در حالی که عالم، بعد از او باقی خواهد ماند؛ ۴- ترس او حاصل جهل نسبت به بقا نفس و کیفیت اعاده نفس است؛ ۵- گمان می‌کند مرگ همراه رنج و درد عظیمی است؛ ۶- ترس به جهت مجازات و کیفر گناهان و عقوبتی است که بعد از مرگ برای اوست؛ ۷- ترس به جهت تحیر از این امر است که نمی‌داند پس از مرگ برای او و بازماندگانش چه اتفاقی خواهد افتاد، یا تأسف او بر مال و ثروتی است که از خود باقی خواهد گذاشت.

صدرالدین شیرازی در *سفار* به اشکال مختلف به مسئله‌ی ترس از مرگ پرداخته است. وی مرگ را امری اجتناب‌ناپذیر و طبیعی و حتی ضروری می‌داند و با این نگاه نه تنها ترس را مذموم نمی‌داند، بلکه درجه‌ای از آن را برای حفظ سلامت جسم ضروری می‌داند. صدرا علت ترس از مرگ را شامل دو علت فاعلی و غایی می‌داند.

ملاصدرا در بیانات خود به بررسی علل ترس از مرگ پرداخته است، بدون این که راه‌حلی برای برطرف ساختن آن ارائه دهد و حتی وجود آن را برای حفظ بدن ضروری و لازم می‌داند. او تنها در یک‌جا (در جلد هفتم *سفار*) به جهل به عنوان ترس از مرگ اشاره می‌کند و یکی از دلایل این ترس را جهل نسبت به نفس خود می‌داند، به این صورت که وقتی انسان همه‌ی حقیقت خود را همان بدن و جسم خویش بداند و گمان کند که با مرگ و فساد، بدن او نیز نیست و نابود می‌شود، وقوع ترس از مرگ امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. در اینجا نیز صدرا به ارائه‌ی راه درمان نمی‌پردازد، شاید به این دلیل که علاج و درمان آن آشکار

است. وی در نهایت راه‌حل فائق آمدن بر این ترس را یک چیز بیشتر نمی‌داند و آن از بین بردن جهل، و کسب علم و معرفت نسبت به حقیقت وجودی انسان و مرگ و رابطه‌ی دو مرحله‌ی حیات دنیا و آخرت او می‌داند.

همچنین ملاصدرا با اقامه‌ی دلایلی حیات پس از مرگ را برای انسان اثبات می‌کند. این حیات یا برزخی است یا اخروی. از دیدگاه ملاصدرا نفس انسان پس از مرگ بلافاصله وارد عالم برزخ می‌شود و در این عالم دارای بدن برزخی است. اگر نفس در عالم دنیا نیکوکار باشد، وارد بهشت برزخی می‌شود، اما اگر نفس در عالم دنیا بدکار باشد، وارد جهنم برزخی می‌گردد. با برپایی قیامت، نفس وارد حیات اخروی می‌گردد. ملاصدرا از حیات اخروی به معاد تعبیر می‌کند. وی به حدوث جسمانی نفس و ذات پویای آن معتقد است و با بهره‌گیری از مبانی مکتب خود، معاد جسمانی و روحانی را اثبات می‌کند.

خلاصه این‌که از دیدگاه ملاصدرا انسان با مرگ نابود نمی‌شود، بلکه مرگ برای انسان همانند پلی است که او را از زندگی فانی دنیوی به زندگی جاوید اخروی منتقل می‌کند. پس مرگ برای انسان کمال است.

مفهوم تفکر مذهبی به مثابه‌ی یک جهان‌نگری فلسفی در اندیشه‌ی علامه‌ی طباطبایی

حمیدرضا شاملو

دانش‌آموخته‌ی سطح ۳، حوزه‌ی علمیه‌ی قم

hamidrezashamluo@yahoo.com

درآمد

اندیشه‌ی فلسفی علامه طباطبایی او را به جهانی رهنمون می‌گردد که صدر و ساقه‌اش متقوم به وجود الهی و حدوث و بقائش به کف وجود پروردگار جهانیان است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵: ۱۰۳). او جهان‌بینی عقلی خود را بر پایه‌ی واقعیت بی‌تغییر و همیشه جاودان الهی قرار داده‌است و پس از استدلال بر این واقعیت لایزال و اثبات بی‌واسطه آن، بنیادهای جهان‌نگرانه‌ی خود را بر اساس آن پی می‌ریزد (همان: ۳: ۸۰). در نگاه علامه، پس از اثبات حقیقت کلی، همه‌چیز رنگ الهی و دینی به خود می‌گیرد و همه‌ی عالم یکسر، با میزان حقیقت یک‌گانه و لایزال وجود او سنجدیده می‌شود. علامه طباطبایی سپس با تعریف مفهومی به نام «تفکر مذهبی»، تمام راه‌های معرفتی انسان را احصا کرده، نشان می‌دهد که چگونه این راه‌های معرفتی، تفکر مذهبی را — به عنوان هر آنچه در باب عالم می‌توان دانست — پیش چشم انسان ترسیم می‌کند.

تفکر مذهبی چیست؟

«تفکر مذهبی بحث و کنجکاوی را می‌گوییم که ماده‌ای از مواد مذهبی، که در تعالیم آن مذهب است را نتیجه بدهد» (همان، ۱۳۸۸: ۷۱). علامه برای روشن شدن تعریف خود از تفکر مذهبی مثالی از علوم دیگر می‌آورد: «چنان‌که تفکر ریاضی مثلاً تفکری را می‌گویند که یک نظریه‌ی ریاضی را نتیجه بدهد یا یک مسئله‌ی ریاضی را حل کند» (همان). بنابراین، تفکر مذهبی فرایندی است که فراورده‌ی آن امری مذهبی به شمار آید. نکته‌ی اخیر حاوی پاسخ این سؤال است که چرا علامه برای تفکر مذهبی و تعیین طرق سه‌گانه‌ی ایصال به آن — ظواهر دینی، حجت عقلی و کشف معنوی — قرآن را به عنوان یگانه مأخذ اساسی تفکر مذهبی معرفی می‌کند. (همان) به این معنا که قرآن، فقط این سه طریق را به عنوان فرایند رسیدن به فراورده‌های مذهبی تأیید می‌نماید. زیرا قرآن منبع تمام معارفی است که سپهر اندیشگی اسلامی را رقم می‌زند و، بنابراین، یک فراورده‌ی فکری زمانی مذهبی قلمداد می‌گردد که ضد یا بی‌ارتباط با معارف این سپهر اندیشگی نباشد. در ریاضی هم فراورده‌ی تفکر زمانی یک گزاره‌ی ریاضی به حساب می‌آید که هم با معارف مبتنایی ریاضی معارض و بی‌ارتباط نباشد و هم از طریق عملیات‌های صحیح

ریاضی به دست آمده باشد. علامه در ادامه‌ی توضیح خود به دو نکته‌ی اساسی اشاره می‌کند که مأخذ بودن و یگانه مأخذ بودن قرآن برای تفکر مذهبی را توجیه می‌نماید: اول این که، «محتویات آن دعوت اسلامی می‌باشد» (همان)؛ یعنی هر آنچه اسلام به عنوان یک سیستم علمی و عملی به دست داده است به عنوان یک دعوت در قرآن مستور است پس قرآن مأخذ تفکر مذهبی است؛ دوم این که، قرآن «وحی آسمانی» (همان) و «مدرك قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیغمبر اکرم (ص) است» (همان)؛ یعنی الهی بودن به ضمیمه‌ی قطعی‌الصدور بودن قرآن از جانب خدا، دلیل تنها مأخذ بودن آن است.

علامه طباطبایی در جایی دیگر (همان، ۱۳۸۷ الف: ۴۶-۴۷) متعرض این طرق سه‌گانه — با عنوان راه‌های ارشاد انسان — می‌شود. در آنجا منبع رسیدن به این سه طریق را «هدایت دستگاه آفرینش» (همان: ۴۷) عنوان می‌کند که «قرآن شریف که کتاب آسمانی اسلام است صریحاً دلالت دارد بر این که دعوت حقه‌ی خود را که همان دعوت اسلامی است، روی اساس آفرینش گذاشته است» (همان: ۴۷). ظاهراً علامه در این دو موضع دچار تناقض شده است. اما دقت در این امر که در این دو موضع امری مشکک مورد تحلیل واقع شده است، تناقض را رفع می‌نماید.

توضیح این که: قرآن از منظر علامه کتاب تدوین الهی است که آیین‌ی کتاب تکوین او که همانا هستی و نوامیس جاری در آن است، می‌باشد و احکام و معارف آن بر قوانین هستی تکیه دارد (همان: ۴۸ و نیز ۱۳۸۲: ۱۶؛ ۲۸۸-۲۸۹). پس اگر مأخذ این طرق سه‌گانه در جایی قرآن و در جای دیگر هستی خارجی عنوان شده باشد بر اساس این تحلیل، خالی از تناقض است.

طرق سه‌گانه‌ی تفکر مذهبی

«قرآن کریم در تعلیمات خود و برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می‌دهد. ظواهر دینی و حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص بندگی» (همان، ۱۳۸۸: ۷۲).

ظواهر دینی

اولین راه از راه‌های سه‌گانه‌ی تفکر مذهبی از نظر علامه طباطبایی خطابات‌ی است که در متن دینی، خداوند نسبت به بندگانش داشته است و از خود، موقعیت الوهی و اوصاف پاکش، کلیات نظام آفرینش، بدو آفرینش و ختم آن و باید و نبایدهایی که متکی به این نظام ترسیم شده‌ی آفرینش است، سخن رانده است (همان، ۱۳۸۷ الف: ۴۷). از نظر علامه، دلیل حجیت این ظواهر، تکیه بر فرمانروایی الهی است و نه استدلال (همان، ۱۳۸۸: ۷۲).

البته علامه تحلیل عمیقی بر حجیت این قسم دارد: آن گونه که ما تسلیم فرمان الهی در ساحت تکوین هستیم — مثل این که تحت قانون علیت و... هستیم — در ساحت تشریح نیز باید تسلیم باشیم چه این که زمانی که ما نسبت به یک فعل یا یک امر چون و چرا می‌کنیم در حقیقت از فاعل آن فعل یا امر آن امر می‌خواهیم نسبت خود را با حقایق خارجی و تکوینی نشان دهد تا حکیمانه بودن آن فعل یا امر برای ما محرز گردد و پیداست که چنین مطلبی درباره خدا که فعل او عین خارج و تکوین ساز است بی‌معنا است (همان، ۱۳۸۷ الف: ۴۸).

از همین جاست که: «او هرچه بگوید اگر امری است تکوینی، وجود خارجی اش همان گفت اوست، بدون مغایرت و اگر امری است تشریحی، همان صلاح و فساد خارجی است که به قالب امر و نهی زده شده است» (همان).

علامه با استفاده از حجیت ظاهر قرآن، حجیت تشریحی نبی (ص) و از طریق این حجیت، حجیت تشریحی اهل بیت (ع) را اثبات می‌نماید و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می‌باشد دو گونه است: کتاب و سنت (همان، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۶). علامه چون ظواهر دینی را بیاناتی لفظی می‌داند که به زبانی ساده القا شده است، بهره‌برداری از آن را همگانی و به‌اندازه‌ی ظرفیت افراد می‌داند، برخلاف دو طریق دیگر که همگانی نیستند و مخصوص گروه‌های خاصی هستند. ظواهر دینی از نظر ایشان، برخلاف دو طریق دیگر، بیان‌گر جزئیات معارف است (همان: ۷۴-۷۵).

علامه ذیل بحث حجیت ظواهر، مطالبی را در باب ظاهر و باطن کتاب و تأویل قرآن می‌گذرانند که بنا بر نظر خاص ایشان که تأویل را از سنخ دلالت لفظی و دلالت عقلی نمی‌دانند و آن را مکشوف به شهود ولایی می‌داند، طبیعتاً از ذیل بحث حجیت ظواهر خارج و به قسم سوم تفکر مذهبی — یعنی شهود — ملحق می‌گردد (همان: ۷۸-۸۴ و نیز ۱۳۸۲: ۳: ۳۵-۶۸).

حجت عقلی

از منظر علامه، قرآن تفکر عقلانی را به عنوان یکی از طرق ایصال به تفکر مذهبی امضا نموده است؛ از سوی دیگر تفکر عقلانی هم پس از اثبات حقایق رسول خدا (ص)، وحی الهی و کلام معصومین (ع) را در صف حجتهای عقلی قرار داده است (همان، ۱۳۸۸: ۸۹). از نظر علامه، در بحث تفکر مذهبی، مثبتاتی حجیت عقلی دارند که از مسیر برهان و جدل اثبات شده باشند، چه این که قرآن این دو روش را تأیید کرده و به کار بسته است، و گذشت که قرآن منبع تبیین تفکر مذهبی است (همان: ۹۰).

علامه علت استدلال‌پذیری انسان را غریزه‌ی واقع‌بینی او می‌داند و این که انسان دائماً در عین حالی که محصور صور ذهنی و فکر خود است با موضوعیت ندادن به فکر، در پی واقعیت خارجی مستقل از فکر است و همین کوشش مبنای حجیت اندیشه عقلانی است به این

معنا که معبر میان انسان و جهان خارج به کلی مسدود نیست و فی الجمله انسان به واقعیت ورای اندیشه‌ی خود امکان دسترسی دارد (همان، ۱۳۸۷ الف: ۵۰-۵۱ و همان، ۱۳۹۲: ۱۸۳-۱۸۶ و همان، ۱۳۸۲: ۵: ۳۸-۴۲).

از نظر علامه، حجیت دادن اسلام به استدلال عقلی به عنوان یکی از طرق تفکر مذهبی، باعث قابل‌هضم‌تر شدن معارف اسلامی برای افراد و جاودانگی و تر و تازه ماندن معارف و مقاصد این آیین شده‌است (همان، ۱۳۸۷ الف: ۵۲).

کشف

سومین طریق از طرق ایصال به تفکر مذهبی از نظر علامه کشف معنوی است. علامه طباطبایی ریشه‌ی گرایش به کشف و شهود عرفانی را نیز مانند استدلال عقلی، غریزه‌ی واقع‌بینی انسان می‌داند که در پس پشت نمودهای گذرا و ناپایدار جهان، واقعیتی ناب و پایدار را شهود می‌نماید و به جای این‌که به دنبال فهم آن باشد به آن دل بسته تمام هم و غم خود را مصروف عشق‌ورزی و پرستش آن حقیقت ناب و کلی می‌کند (همان، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶).

علامه قائل است به این‌که انسان می‌تواند در این دنیا به مقامی برسد که بتواند حقایقی که اکنون از او پنهان است و در جهان دیگر رخ می‌نماید را ببیند (همان، ۱۳۸۷ ب: ۵۰). از نظر علامه، این مقام که مقام ولایت است خاص انبیاء نبوده و راهی است که به روی هر رهروی باز است (همان: ۴۹) هر چند روندگان آن اندک هستند. این گروه اندک، صاحبان سرّ اولیاء الهی هستند و از افشای بواطن شریعت نزد عامه منع شده‌اند چه عامه، توان تحمل سنگینی امور ولایی را ندارند (همان: ۲۸-۳۳).

علامه با تکیه بر آیات قرآن و اخبار اهل بیت (ع)، صاحبان ولایت را رؤیت‌کنندگان جمال و جلال الهی می‌داند و این رؤیت را نه دانشی عقلی بلکه شهودی ولایی می‌داند (همان: ۵۰-۶۰). علامه راه رسیدن به مقام ولایت و شهود الهی را راه «معرفت نفس» می‌داند و خصوصیت این راه را توجه کامل به خدا و اعراض از غیر او بر می‌شمرد (همان: ۶۶ و ۱۳۸۷ الف: ۹۶). علامه نهایت سیر عارف را رسیدن به توحیدات ثلاث — فعلی، اسمی و ذاتی — و فنای در آنها می‌داند و علم به کیفیت مقامات آنان را فقط از آن خدا می‌داند (همان: ۱۰۷-۱۳۳).

علامه عرفان را ریشه‌ی پیدایش مذاهب خداپرستی برشمرده و با رد این‌که عرفان، مذهبی در عرض مذاهب باشد آن را راهی از راه‌های پرستش — پرستش از روی محبت و نه بیم یا امید — می‌خواند که راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر طریق ظواهر و تفکر عقلی (همان: ۷۹ و ۱۳۸۸: ۹۶).

علامه طباطبایی طریق کشف را طریق اصیل شیعه و برخاسته از معارف ائمه‌ی اطهار (ع) می‌داند که واجد خصوصیتی است از جمله: همچنان که ظاهر امامت حامی و مبین ظاهر

شریعت است، باطن امامت، حامی و مبین باطن شریعت می‌باشد که به منزله‌ی ریشه‌ی درخت آفرینش به شمار می‌رود (همان، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۳-۱۰۵).

نتیجه

علامه با ترسیم جهانی بر پایه‌ی حقیقت مطلق الهی، تمام راه‌های معرفتی بشر را تحت مفهوم تفکر مذهبی، احصا نموده، طرقی سه‌گانه را تعریف و تبیین می‌نماید که همه‌ی راه‌های ایصال بشر به معرفت، به آنها ختم می‌گردد.

بازسازی نظریه‌ی هیوم در باب مسئله‌ی «تصمیم‌گیری»

محمد رضا بیات

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی،

دانشگاه امام صادق (ع)

mohammad.r.b20@gmail.c

محمدحسین مشهدی تفرشی

دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات،

دانشگاه امام صادق (ع)

mht.tafreshi@yahoo.com

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶) فیلسوف تجربه‌گرای اسکاتلندی، با توجه به مشی تجربه‌باورانه‌ی خود، تأثیرات مهمی بر تاریخ فلسفه گذاشته است. از جمله بحث‌هایی که هیوم آن را مورد توجه قرار داده است، تبیین «تصمیم‌های انسان و اراده‌ی» اوست. این بحث امروزه تحت عنوان «فلسفه‌ی عمل» مطرح می‌شود.

هیوم در موارد متعددی تصریحات بسیاری را درباره‌ی این موضوع اظهار می‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد اصول دیگری هم در فلسفه‌ی او هست که او در این بحثش به آن اشاره نکرده است، اما این اصول در تبیین نظر هیوم درباره‌ی تصمیم‌گیری انسانی یا همان فلسفه‌ی عمل کمک شایانی می‌کند.

ما با جمع کردن تصریحات و تلویحات هیوم در این باب، و هم‌چنین با کنار هم گذاشتن برخی اصول فلسفی دیگر او که به این بحث کمک می‌کند، می‌خواهیم یک صورت‌بندی منظمی از نظر او در فلسفه‌ی عمل به دست دهیم. هم‌چنین سعی می‌کنیم به شکاف‌ها و ناسازگاری‌های درونی این نظریه نیز نگاهی بیندازیم.

مباحثی که می‌شود برای صورت‌بندی فلسفه‌ی عمل در هیوم استفاده کرد، به نظر می‌رسد اینها باشد:

— بحث‌های او درباره‌ی علیت ایجاد و طبیعی و تشکیک‌هایش در باب سنخیت، مخصوصاً در رابطه‌ی میان انسان با افعال و تصوراتش؛ و طرح مسئله‌ی عادات ذهنی به عنوان جایگزین علیت.

— شکاف میان هست و باید، و این که عقل هدفگذار نیست، بلکه خادم عاطفه است؛ و بحث‌های او درباره‌ی قضایای تحلیلی و ترکیبی.

— او از طرفی انفعال محض انسان را در تئوری ادراکش مطرح می‌کند که با واسطه منجر به انفعال انسان در عواطف هم می‌شود؛ و از طرفی دیگر برخی هیوم‌شناسان معتقدند

هیوم یک ذات یا طبیعت را برای انسان پیشفرض گرفته است. همچنین باید به یاد داشت که هیوم مخالف ذات‌گرایی و جوهرباوری است.

— بحث‌های او درباره‌ی اراده و آزادی.

با کنار هم گذاشتن این مباحث، می‌شود به تبیین روشنی از بحث هیوم درباره‌ی «تصمیم‌گیری» رسید. از کنار هم گذاشتن اینها درمی‌یابیم که هیوم میان کنش‌های انسان و ادراکات او، نمی‌تواند یک رابطه‌ی علیّی (همراه با ضرورت و سنیخت) قایل باشد. رابطه‌ی میان کنش‌ها با ادراکات و عواطف انسانی طبق تصریحات هیوم، بیشتر مبتنی بر عادات ذهنی است، نه علیت طبیعی. هیوم معتقد است از میان عادات ذهنی، سه تای آن برای ما روشن است و ما آن را درمی‌یابیم: هم‌مکانی، هم‌زمانی و مشابهت. این سه عادت هم در یک رابطه‌ی امکانی شکل می‌گیرد، و چنین نیست که هر عاطفه یا ادراکی ضرورتاً منجر به یک کنش خاص شود. البته او در انتها مایل است — همان‌طور که اشاره خواهد شد — کنش‌ها را بیشتر محصول عواطف بداند تا ادراکات.

اما اینها برای تبیین تئوری او در فلسفه‌ی عمل کافی نیست. وقتی از نقش عقل در تصمیم‌گیری سخن به میان می‌آید، هیوم شأن انتخاب هدف را از عقل سلب می‌کند. در نظر او، عقل به هیچ وجه قادر نیست هدفی را برگزیند. بلکه تنها عواطف هستند که این کار را می‌کنند. به عبارت دیگر، از هیچ گزاره‌ای نمی‌توان نتیجه گرفت که باید چه هدفی را برگزید. گزاره‌ها صرفاً توصیف واقع هستند، و هیچ توصیفی مستلزم هیچ‌هنجاری نیست. تنها عامل هنجار در انسان، امیال و عواطف او است. به این ترتیب، انسان با عاطفه هدفی را برمی‌گزیند، و سپس از عقل خود کمک می‌گیرد تا مسیر تحقیق آن هدف را طی کند. پس غایت کنش‌ها را عاطفه انتخاب می‌کند، و مصادیق آن (یعنی انتخاب هر کنش خاص)، به‌وسیله‌ی عقل تعیین می‌شود. به عبارت کوتاه‌تر، عقل خادم عاطفه است.

چکیده‌ی کلام هیوم در این بحث این است که «عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هر فعل اراده باشد»، و «عقل هرگز نمی‌تواند با انفعال در جهت اراده ضدیت ورزد».

توضیح این کلام این است که عقل به معنای فهم مجرد که با استدلال‌ها و برهان‌ها و ریاضیات و غیره سروکار دارد، هرگز علت هیچ فعلی نیست. مگر آن‌که ما غایتی داشته باشیم، که آن هم نمی‌تواند محصول ریاضیات باشد. اما وقتی با امور واقع سروکار داریم، هر چیزی می‌تواند علت لذت یا دردی شود. در پی این لذت و درد هم عاطفه‌ای می‌آید که باعث می‌شود ما از آن چیز بپرهیزیم یا به سمتش برویم. در اینجا ما به تعقل می‌پردازیم که اشیای وابسته به آنها را هم شناسایی کنیم تا در کنش‌هایمان به آنها هم نظر داشته باشیم. اما انگیزشی که بر کنش‌هایمان فرمان می‌راند، راهنموده‌ی عقل است، برخیزنده از عقل نیست.

از همین روست که تعارض میان عقل و انفعالات هم کاملاً بی‌معناست. چراکه اصلاً عقل شأنیت بازداشتن یا واداشتن به هیچ کنشی را ندارد. آنچه در این گونه حالات رخ می‌دهد، تعارض دو انفعال است؛ تعارض انفعالات مشترک و بادوام انسانی، با انفعالات سطحی‌تر و متغیرتر.

یک سؤال می‌ماند، و آن این‌که عاطفه چگونه یک غایت را برمی‌گزیند؟ پاسخ هیوم باید این باشد که هیچ ضابطه و ضرورتی بر این انتخاب حاکم نیست. ما ناخودآگاه از یک چیز خوشمان می‌آید. البته دسته‌ای از این خوشایندها را هیوم به طبیعت انسانی مرتبط می‌داند، که در همه مشترک است. اما او از دسته‌ای دیگر هم یاد می‌کند که گویی چندان قاعده‌مند نیستند. برای تحلیل بیشتر این بحث باید توجه داشت که هیوم علیت ایجاد می‌داند.

در همین راستا، او در ادامه‌ی توضیحش در مورد تفاوت گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی، نظر خود را چنین اعلام می‌کند که گزاره‌های تحلیلی، مانند ریاضیات، گرچه ضروری و یقینی‌اند، اما صرفاً مجموعه‌ی بسته‌ای هستند که فقط خودشان را بیان می‌کنند، و هیچ توضیح و توصیفی را از واقعیت نمی‌توانند به دست بدهند. گزاره‌های ترکیبی هم اصلاً قاعده‌بردار و ضروری نیستند، یا به عبارت دیگر، ممکن‌الصدق هستند. هم‌چنین هیچ گزاره‌ی ترکیبی‌ای را نمی‌توان از گزاره‌های تحلیلی استنتاج کرد. و گزاره‌های ترکیبی، همان چیزهایی است که ما در زندگی با آنها سر و کار داریم، و همگی امکانی هستند. از این رو، درباره‌ی گزاره‌های معطوف به زندگی ما، هیچ یقین و ضرورتی وجود ندارد. نحوه‌ی فهم این گزاره‌ها و استنتاج میان آنها، تجربه و علیت است، نه یک دسته روابط پیشینی و یقینی. و ما می‌دانیم که در نگاه هیوم، علیت و تجربه اصلاً یقینی نیستند. به این ترتیب، نه در واقعیت، و نه در گزاره‌های حاکی از واقعیت (گزاره‌های ترکیبی)، عملاً هیچ ترتب یقینی و ضروری‌ای وجود ندارد. از این رو، هیچ چیز مستلزم چیز دیگری نیست.

هیوم در ادامه‌ی بحث‌هایش، بحث کیفیت ادراک را مطرح می‌کند و تمام مدرکات انسان را حاصل از تجربه معرفی می‌کند. در هیوم، انسان نسبت به ادراکات منفعل است، و لذا با واسطه نسبت به عواطف هم در موضع انفعال قرار دارد. عواطف و ادراکات در یک تداعی (و نه علیت) در پی هم می‌آیند و هریک باعث دیگری می‌شود. تا اینجا به نظر می‌رسد انسان شبیه یک لوح خالی، در برابر ادراکات و عواطف قرار است. اما هیوم، با طرح عنوان «طبیعت انسانی» و «عادات ذهنی» مشترک میان انسان‌ها، انگار نمی‌خواهد انسان را صددرصد منفعل معرفی کند. پس هر کنش و عاطفه‌ای، در مشارکتی از انفعالات و طبیعت انسانی شکل می‌گیرد. البته طبیعت انسانی، قالب آن انفعالات است، و خودش محتوایی ندارد. به عبارت دیگر، محتوای این مشارکت، ادراک و انفعال خارجی (یا امور دیگر حاصل از آن) است، و قالب این مشارکت، عادات ذهنی است.

در ادامه‌ی همین مباحث، هیوم سعی می‌کند ماهیت باور را نیز تبیین کند. او اجمالاً باور را فعلی ناشی از بخش حساس (sensitive) وجود ما می‌داند، نه بخش اندیشنده‌ی (cognitive) آن.

اما در این مسیر، شاید بشود گفت که هیوم با یک ناسازگاری درونی هم مواجه است. نظریه‌ی او از یک طرف سرمایه‌ی زیادی را روی عادات ذهنی و طبیعت فاهمه می‌گذارد، که در آن رنگ و بوی قول به «ذات» دیده می‌شود. از طرفی دیگر، او صراحتاً منکر «ذات» و «جوهر» است، و اصلاً مبانی او به او اجازه نمی‌دهد که به چنین چیزی قائل باشد. در تقریر مشهور از هیوم، برون‌رفتی برای این مشکل وجود ندارد، مگر این که هیوم را مورد یک بازخوانی در این مسئله قرار دهیم، و بحث عادات ذهنی را جور دیگری بفهمیم؛ جوری که به ذاتگرایی میل پیدا نکند. این نیز با توجه به اینکه او عادات را روابط ضروری ذهن نمی‌شمرد، به نظر ممکن می‌رسد.

نکته‌ی دیگری که در هیوم باید مورد بازبینی قرار گیرد، این است که او علی‌رغم انکار علیت، لزوم ضرورت و وجود آن را در برخی موارد پیش‌فرض می‌گیرد. و حتی سؤال جدی‌تری هم می‌شود مطرح کرد که آیا اصلاً کسی که علیت را کنار می‌گذارد، می‌تواند از «طبیعت» چیزی سخن به میان بیاورد؟ البته همان‌طور که گفته شد، با تعدیل و بازبینی معنای طبیعت و ضرورت در نگاه هیوم، می‌شود انسجام فلسفه‌ی او را حفظ کرد. چه اینکه او گاهی علی لسان القوم سخن گفته است.

اما مسئله‌ی دیگری که در هیوم جدی می‌شود، مسئله‌ی اراده و آزادی است. هیوم اراده را در انسان می‌پذیرد و معتقد است هرکس آن را در درون خودش می‌یابد. اما درباره‌ی آزادی باید گفت که طبق این تصویر هیوم از انسان، اساساً انسان اسیر انفعالات تداعی‌شونده است، و عملاً چیزی به اسم اراده‌ی آزاد وجود ندارد. اما با این حال، او چیزی به اسم آزادی را می‌خواهد حفظ کند، اگرچه در یک معنای بسیار حداقلی. از نظر هیوم، اگر آزادی را «خودانگیختگی درونی» معنا کنیم، می‌توانیم قایل به آزادی باشیم، چرا که روشن است که بسیاری از افعال از انسان به منزله‌ی فاعلی عاقل سرمی‌زنند، بدون این که اجباری بیرونی در کار باشد. اما اگر آزادی مساوی باشد با نفی ضرورت، هیوم آن را مساوی می‌گیرد با نبودن علت و وقوع تصادف؛ و در این حالت هم اساساً فاعلیت انسان زیر سؤال می‌رود. در نگاه هیوم، نمی‌شود هم آزادی را حفظ کرد و هم قائل به تصادف نشد. لذا او آزادی را به هر معنای دیگری نفی می‌کند.

با این توضیحات، می‌شود نظر هیوم را در فلسفه‌ی عمل بهتر درک کرد. تصور هیوم از انسان، موجودی است که اسیر تداعی احساسات و عواطف خود است و عقلش نیز صرفاً خادم این عواطف است. در نتیجه عقلانیتی نمی‌تواند بر تصمیم‌های انسانی آگاه باشد. عواطف هستند که کنش‌های انسانی را به وجود می‌آورند، ولی در عین حال ترتب میان عواطف علی نیست.

عقل نیز در تعیین مصادیق کمک‌کننده‌ی عاطفه است. بحث‌های هیوم از یک طرف میل به این دارد که انسان را محصول بی‌واسطه‌ی عواطف، بدون اختیار انسان معرفی کند، اما از طرف دیگر خودش تصریح می‌کند که انسان مسئول افعالش است و می‌توان او را تحسین یا تقبیح کرد. پس حداکثر انسان آزاد است تا انفعالات و احساسات برترش را برگزیند. اما با کنار گذاشتن عقل، معلوم نیست چه کسی خواهد گفت کدام انفعال برتر از دیگری است. در این بحث نیز تصریحات هیوم با نتایج ضمنی بحثش اندکی ناسازگاری دارد.

مدل ریاضی اصل عملی استصحاب

حجت اجودی

کارشناسی ارشد منطق فلسفی، دانشگاه تربیت مدرس؛

طلبه‌ی سطح سه مدرسه علمیه کریمه اهل بیت

hojjat.ajvadi@gmail.com

مقدمه

در مقاله‌ی پیش رو قصد داریم تا ضمن معرفی یک قاعده‌ی بسیار پر کاربرد اصولی، یعنی «اصل عملی استصحاب»، به این اصل عملی به مثابه یک سیستم بنگریم و سعی کنیم تا با کمک تحلیل‌های سمانتیکی رایج در علوم مهندسی که پیش‌تر درستی آنها با منطق ریاضی اثبات شده است، تابعی ریاضی برای این قاعده‌ی پرکاربرد اصولی ارائه نماییم.

در ادامه، ابتدا با مفاهیم اصل عملی، استصحاب، سیستم‌های حافظه‌دار، دیاگرام حالت، جدول کارنو و عملگر قطع و شک آشنا می‌شویم. سپس سعی می‌کنیم با کمک تعریفی که از شک به‌وسیله‌ی عملگر قطع، ارائه می‌دهیم، دیاگرام حالت و جدول ارزش سیستم استصحاب را پیاده‌سازی نموده و سپس به کمک جدول کارنو، تابع ریاضی آن را به دست آورده و در نهایت به کمک گیت‌های منطقی، استصحاب را به مثابه یک سیستم مدار منطقی ارائه نماییم.

اصل عملی

اصول عملی، اصول مبین و وظیفه مکلف هنگام شک در حکم واقعی می‌باشند. به عبارت دیگر، اصولی که شارع مقدس آنها را برای رهایی مکلف از شک، در حکم واقعی شرعی مقرر نموده است.

توضیح بیشتر این‌که، گاهی مجتهد در مقام استنباط احکام، بعد از تتبع، نه به حکم واقعی علم پیدا می‌کند و نه به دلیل علمی بر حکم واقعی دست می‌یابد. در چنین شرایطی شارع برای رهایی او از حالت شک و سرگردانی، اصولی را مقرر نموده است که وظیفه او در مقام عمل را معین می‌نماید. به این اصول، اصول عملی گفته می‌شود. (فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه، ص. ۲۱۵)

اصل عملی استصحاب

استصحاب از جمله اصول عملی است و از حدیث شریف امام باقر علیه السلام به دست می‌آید که ایشان در حدیثی فرمودند: «... وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينَ آخَرَ». (وسائل الشیعه، ج ۱ ص. ۲۴۶).

مرحوم «آخوند خراسانی» در تعریف استصحاب گفته است: «هو الحكم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شک فی بقاءه» (کفایه الأصول، ص. ۳۸۴)؛ یعنی هرگاه در بقای یک حکم شرعی — مانند طهارت — یا موضوعی — مانند خمر بودن مایعی — که در گذشته یقین به آن بوده، شک شود، به بقای آن حکم می‌گردد. همه‌ی اصولی‌ها متفقند که استصحاب دارای دو رکن اصلی «یقین سابق» و «شک لاحق» (یقینی که در گذشته وجود داشته است و شکی که پس از آن یقین و به جای آن موجود شده است) می‌باشد. در مثال بالا، یقین به طهارت یا یقین به خمر بودن مایع، رکن اول یقین سابق و شک بعدی در طهارت و خمر بودن، رکن دوم شک لاحق را تشکیل می‌دهد؛ پس در استصحاب، به استمرار یقین سابق حکم شده و در نتیجه آن، شک لاحق از بین می‌رود. (فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه، ص. ۲۰۵)

سیستم‌های حافظه‌دار

سیستم، به معنی مجموعه‌ای از اجزایی که با هم کار می‌کنند و هدف معینی را دنبال می‌کنند، گاه چنین است که خروجی آن، فقط به ورودی سیستم وابسته است و نسبت به حالت و وضعیت قبلی کل سیستم مستقل است. به چنین سیستمی، سیستم حافظه‌دار گفته می‌شود، مانند سیستم یک چراغ روشنایی. و گاه چنین است که خروجی سیستم علاوه بر ورودی، به گذشته و وضعیت قبلی سیستم وابسته است. به چنین سیستمی، حافظه‌دار گفته می‌شود، مانند یک شمارنده که آنچه در نمایشگر آن نشان داده می‌شود وابسته است به فشردن شدن شستی آن و اینکه قبلاً شمارنده چه عددی داشته است.

دیاگرام حالت

گرافی است که دید کلی و خلاصه‌ای از رفتار یک سیستم را به ما می‌دهد. این نمودار مجموعه‌ای از رخدادها را که در حالات مختلف و ممکن یک سیستم پیش می‌آید، نمایش می‌دهد. به این ترتیب که وضعیت ثانویه سیستم و خروجی‌های آن را، با توجه به وضعیت قبلی و ورودی‌های ارائه می‌نماید.

این نکته نیز قابل توجه است که برای هر دیاگرام حالت، یک «جدول ارزش» متناظر وجود دارد. و همچنین کاربرد این دیاگرام، معمولاً برای بیان سیستم‌های حافظه‌دار می‌باشد.

جدول کارنو

جدول کارنو، روشی است برای به دست آوردن توابع جبر بولی و ساده‌سازی تکنیکال گزاره‌نماها، که از روی جدول ارزش به دست می‌آید.

عملگر قطع و شک

اگر این مسئله را بدیهی بدانیم که شک به یک گزاره، یعنی این که نه به آن گزاره یقین داریم و نه به نقیض آن یقین داریم، یا به عبارت دقیق‌تر، «چنین نیست که یقین دارم به الف و چنین نیست که یقین دارم به نقیض الف»، می‌توانیم شک را این‌گونه بازنویسی کنیم:

$$P \sim Q \equiv P \wedge \sim Q$$

که در آن «ش»، عملگر شک، و «ق» عملگر، یقین (قطع) است. توجه شود که عدم یقین به یک گزاره، اعم از شک به آن و قطع به عدم آن می‌باشد. در ادامه، برای مدلسازی استصحاب از اینهمانی فوق استفاده خواهیم کرد. به این صورت که به جای به‌کارگیری شک در ورودی سیستم استصحاب، از فرمول فوق استفاده می‌کنیم.

مسئله: تابع ریاضی استصحاب

اکنون می‌خواهیم به این مسئله بپردازیم که: آیا با تعریفی که از استصحاب توسط اصولیون ارائه شده، می‌توان، مدلی ریاضی برای این اصل پرکاربرد ارائه نمود؟

مسئله‌ی فقهی زیر را در نظر بگیرید:

می‌دانیم (یقین داریم) ظرفی که در اختیار ما هست قبلاً نجس بوده است. اکنون که می‌خواهیم از این ظرف برای نوشیدن آب استفاده کنیم، شک می‌کنیم که آیا این ظرف پاک است یا خیر؟ یعنی احتمال می‌دهیم که کسی در این بین آن را پاک کرده است.

جوابی که استصحاب به این سوال می‌دهد این گونه است:

از آنجایی که قبلاً یقین به نجاست این ظرف داشته‌ای، و اکنون یقین به طهارت ظرف نداری — اگرچه که یقین به نجاست هم نداری — بلکه شک در نجاست و طهارت داری، بنا بر نجاست بگذار و جواز استفاده از ظرف برای نوشیدن آب وجود ندارد؛ یعنی ظرف، حکم ظاهری نجاست دارد.

در ادامه، قصد داریم برای این رفتار استصحاب، یک تابع ریاضی به دست بیاوریم.

استدلال‌ها

ابتدا برای گزاره‌های منطقی استدلال، نمادگذاری می‌کنیم و سپس با کمک ابزارهای از پیش تعریف‌شده، استدلالی ریاضی را ارائه می‌نماییم.

نمادگذاری

برای طراحی این سیستم ابتدا باید نمادگذاری را انجام دهیم:

ظرف نجس است	P
ظرف طاهر است	Q
یقین دارم ظرف نجس است	Pق
یقین دارم ظرف طاهر است	Qق
شک دارم ظرف نجس است	Pش
شک دارم ظرف طاهر است	Qش

ساده‌سازی

از آنجایی که پیشفرض داریم که هر چیزی در عالم یا طاهر است یا نجس (به نحو منفصله‌ی حقیقه) در نتیجه خواهیم داشت:

$$P \equiv \sim Q$$

و در نتیجه خواهیم داشت:

$$Pق \equiv Q\sim ق$$

$$Qق \equiv P\sim ق$$

$$Pش \equiv Q\sim ش$$

بنابراین، علائم اختصاری و نمادهای ما به صورت زیر کاهش می‌یابد:

ظرف نجس است	P
-------------	---

یقین دارم ظرف نجس است	ق P
یقین دارم ظرف نجس نیست	~P ق
شک دارم ظرف نجس است	ش P

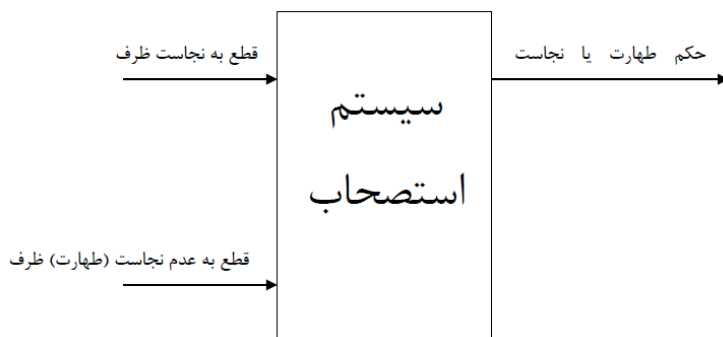
و از آنجایی که بیشتر شک را به کمک قطع به الف و قطع به نقیض الف تعریف کردیم، می‌توانیم علائم اختصاری را به جدول زیر کاهش دهیم:

ظرف نجس است	P
یقین دارم ظرف نجس است	ق P
یقین دارم ظرف نجس نیست	~P ق

این یعنی، برای طراحی یک سیستم استصحاب، اطلاعات فوق کافی است. به عبارت دیگر، ورودی‌ها، خروجی‌ها و حالت‌های سیستم، این سه عنصر می‌باشند.

مطابق جدول زیر، یقین به نجاست و یقین به عدم نجاست را ورودی‌های سیستم و حکم نجاست یا طهارت را حالت مدار و همچنین خروجی آن در نظر می‌گیریم.

ظرف نجس است	P	حالت Q
یقین دارم ظرف نجس است	ق P	ورودی ۱ I ₁
یقین دارم ظرف نجس نیست	~P ق	ورودی ۲ I ₂



با توجه به توضیحی که راجع به اصل عملی استصحاب در ۲،۱ گذشت، می‌توان جدول ارزش این سیستم را به صورت زیر بیان نمود:

ردیف	یقین به نجاست P_q I_1	یقین به طهارت (یقین به عدم نجاست) $\sim P_q$ I_2	حکم قبلی ظرف (حالت قبلی سیستم) Q_t	حکم بعدی (حالت کنونی سیستم) Q_{t+1}
1	0	0	0	0
2	0	0	1	1
3	0	1	0	0
4	0	1	1	0
5	1	0	0	1
6	1	0	1	1
7	1	1	0	*غ ق ق
8	1	1	1	*غ ق ق

در جدول فوق، ارزش ۱ برای ورودی I_1 به معنی یقین به نجاست ظرف است، و ورودی ۰ برای آن به معنی عدم یقین به نجاست ظرف می‌باشد. همچنین ارزش ۱ برای ورودی I_2 به معنی یقین به عدم نجاست (طهارت) ظرف است، و ورودی ۰ برای آن به معنی عدم یقین به عدم نجاست (طهارت) ظرف می‌باشد.

Q حالت است که نمایشگر حکم طهارت و نجاست ظرف می‌باشد.

Q_t حالت سابقه (حالت قبلی) سیستم است.

Q_{t+1} حالت لاحق (حالت بعدی) سیستم است؛ که خروجی سیستم نیز در نظر گرفته

می‌شود.

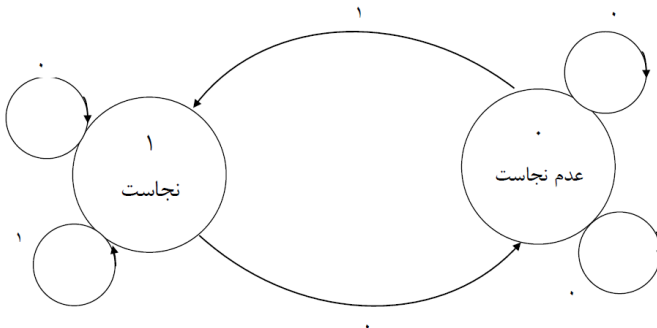
توضیح سطرها

سطر ۱ و ۲: اگر نه به نجاست یقین باشد و نه به عدم نجاست یقین باشد، حالت سیستم تغییر نمی‌کند (صفر باشد صفر می‌ماند و یک باشد یک می‌ماند).

سطر ۳ تا ۶: فارغ از این‌که حالت مدار چیست، اگر به یکی از دو طرف یقین حاصل شد، حکم ظرف مطابق با یقین می‌شود.

سطر ۷ و ۸: از آنجایی که یقین همزمان به یک گزاره و نقیض آن محال است، ورودی‌های این سطر غیر قابل قبول هستند.

جدول ارزش فوق را با دیاگرام حالت زیر می‌توان نشان داد:



در نتیجه، جدول کارنو این سیستم به این صورت خواهد بود:

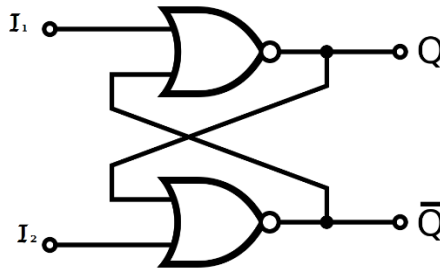
$I_1 I_2$	00	01	11	1
Q				
0	0	0	D	1
1	1	0	D	1

در نمودار فوق، d نماینده‌ی don't care یا بی‌تفاوت است، یعنی تفاوتی نمی‌کند که ۱ باشد یا صفر.

در نتیجه تابع ریاضی سیستم استصحاب در جبر بولی به این صورت است:

$$Q_{t+1} = I_1 + \bar{I}_2 Q_t$$

واضح است که، این تابع ریاضی، جدول کارنو، دیاگرام حالت و جدول ارزش، همگی یک واقعیت را بیان می‌کنند؛ و آن سیستمی است که در «اصل عملی استصحاب» بیان شده است. نکته‌ی جالب توجه و البته اتفاقی این سیستم، مشابهت کامل سیستم استصحاب با فلیپ‌فلاپ RS در مدارهای منطقی می‌باشد، و می‌توان استصحاب را همانند یک فلیپ‌فلاپ RS به صورت زیر نشان داد و در شبیه‌سازی‌ها به کار برد:



نتیجه‌گیری

استصحاب، در اصول فقه، مبحث بسیار مهم و در فقه بسیار پر کاربرد می‌باشد. در مقام تطبیق اصل عملی استصحاب بر فروع شرعی، این اصل عملی، جزئیات، انواع مختلف و پیچیدگی‌های فراوانی دارد. اگرچه در این پژوهش، استصحاب را فارغ از پیچیدگی‌هایش بررسی کردیم، اما نشان داده شد که می‌توان به برخی قواعد و روش‌های اصولی، به مثابه یک سیستم منطقی نگاه کرد و با ابزارهای ریاضی و سمانتیکی، مثل جدول ارزش، دیاگرام حالت و جدول کارنو، مدل‌های ریاضی برای این قواعد طراحی نمود. به این ترتیب که:

$$Q_{t+1} = I_1 + \bar{I}_2 Q_t$$

که در فرمول بالا، Q_{t+1} حالت لاحق (حالت بعدی) استصحاب است، که می‌تواند صفر و یک باشد — I_1 یقین (حالت نفسانی مکلف) به حکم است، و I_2 یقین به نقیض I_1 می‌باشد.

بدیهی است که ریاضی شدن این قواعد ثمرات بسیار زیادی از جمله به‌کارگیری آنها در نرم‌افزارهای کامپیوتری، کاهش مغالطات و اشتراکات لفظی و احتمالاً دست یافتن به ناشناخته‌های علم اصول را در پی خواهد داشت. ان شاء الله.

ابطال‌گرایی پوپر، و نسبت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی آن با فلسفه‌ی کانت

علی کریمی

کارشناسی فلسفه، دانشگاه تهران

karimi1825@gmail.com

«ابطال‌گرایی» از آنجا که به عنوان جایگزینی در برابر «استقراگرایی» و «معناداری» پوزیتیویست‌های منطقی مطرح شد، از همان ابتدا توجه‌های زیادی را به خود معطوف کرد. کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴) فیلسوف علم و نظریه‌پرداز سیاسی-اجتماعی با طرح این مدعا که معیار علمیت یک گزاره نه استدلال‌پذیری، که ابطال‌پذیری آن است، زاویه‌ی دیگری از نگاه فلسفی به علوم را روانه‌ی جدال‌های متعدد در این باب کرد. به نظر پوپر، ملاک وضع علمی یک نظریه تخطئه‌پذیری یا ابطال‌پذیری یا آزمون‌پذیری آن است. پوپر اصل ابطال‌پذیری را در مقابل اصل «تحقیق‌پذیری» اصحاب حلقه‌ی وین قرار می‌دهد. تقریر ابطال‌گرایی بر اساس مدعای پوپر و آن گونه که در تعاریف آمده است، چنین است: علم، حدس‌های جسورانه‌ای است که از بوته‌ی آزمایش‌ها برای ردّ و ابطالش، که پی‌درپی پیش می‌آید، سربلند بیرون آمده است، و شبه‌علم احکام غیرقابل ابطال است.

آن طور که در طرح مسئله‌ی این مقاله اندیشیده شده، ابطال‌گرایی پوپر همبستگی و پیوستگی عمیق و ارگانیکی با منطق و معرفت‌شناسی پوپر دارد. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های ابطال‌گرایی پوپر، توجه به «انقلاب» به جای «ماهیت‌انباشتی» علم است. ابطال‌گرایی پوپر هر چند در مقام توجیه نظریه‌ها، ماهیتی خطی و پیوسته دارد - و از این لحاظ مؤید بیکن است - اما از آنجا که کشف نظریه‌ها را خصلتی سوپژکتیو می‌بخشد، از نظریه‌های پیش از خود جدا می‌شود. علم انباشتی است، اما صرفاً در مقام توجیه و رد و ابطال. در مقام کشف، انقلاب حاکم است و بسته به آنچه که بعدها توماس کوهن «پارادایم‌های متفاوت» نامید، رخ می‌دهند. این گسست معرفتی در مقام کشف نظریه‌ها مبادی معرفت را متفاوت و متکثر در نظر می‌گیرد. تأکید پوپر در این بخش بر جایگزینی نظریه‌ها به روشنی حاکی از این است که پوپر ماهیت انباشتی علم را صرفاً در مقام کشف کنار می‌زند. آغاز علم کجاست؟ پوپر آشکارا آغاز علم را در فروپاشی نظریه‌ای دیگر می‌داند. اینجا نقطه‌ی عزیمت خوبی است برای کاری که کوهن سرانجام به انجام آن تن داد. اما برای تحلیل دقیق ابتدا باید روش‌شناسی پوپر مورد بررسی قرار گیرد.

مؤلفه‌ی بعدی که در این مقاله به توضیح آن مبادرت شده است، مسئله‌ی «تحدید حدود» است. ریشه‌ی ابطال‌گرایی پوپر را باید در اعتقاد او به نحوه‌ی خاصی از تحدید‌گرایی جست‌وجو کرد. مسئله‌ی «تحدید حدود» چیست؟ توجه به این نکته خالی از لطف نیست که صبغه‌ی سلبی پوپر چگونه در اینجا خود را به نمایش می‌گذارد. منطق ارسطویی را لحاظ کنید. حد زدن و مشخص و ممیز کردن از نظر پوپر مهم‌ترین و بلکه تنها شاخصه‌ی علم است. این نکته‌ی کلیدی که معرفت‌حدودی دارد، نخستین بار به طور جدی از سوی کانت مطرح شده و این بار در قالب ابزاراری موید در معرفت‌شناسی پوپر به کار می‌آید. علت تأکید پوپر بر کانت را می‌توان شباهت متدلورژیک این دو فیلسوف در حوزه‌ی شناخت‌شناسی دانست که در این مقاله به بخش‌هایی از آن پرداخته می‌شود.

اما برای آن که کانت را الهام‌بخش متدیک پوپر بدانیم، کافی است مؤلفه‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی پوپر را در پرتو عقل محض و من استعلایی کانت مورد توجه قرار دهیم. آنچه این مقاله را در بدو امر برای شناخت این رابطه‌ی دوسویه یاری می‌کند، روش‌شناسی پوپر برای تشخیص گزاره‌ی علمی از گزاره‌ی غیر علمی است. در نگاه پوپر، اولاً، معرفت اثباتی وجود ندارد، که توضیح آن در ادامه خواهد آمد؛ ثانیاً تمایزی که میان دو مقام کشف و توجیه برقرار است، مانع از آن می‌شود که ما با توسل به یک هم‌سنجی روش‌شناسانه راه‌حل را از دل مسئله بیرون بکشیم، خواه این کوشش بر مبنایی قیاسی باشد خواه با متد استقرائی، که در این مورد نیز در بخش بعدی بحث بیشتری خواهد شد. لب مطلب این است که پوپر با تمایزی که بین سیاق کشف و سیاق توجیه می‌گذارد، معتقد است: این که یک نظریه از چه راهی به دست آمده است، اهمیتی ندارد. رؤیا، جادو، متافیزیک و یا باورهای دینی نیز می‌توانند راهی برای رسیدن به یک نظریه باشند. به بیانی مقایسه‌ای، مسئله‌ی مدنظر می‌تواند ناشی از حب و بغض‌های ایدئولوژی‌زده باشد و این نقطه‌ی آغاز در معرفت، شناخت را از علمیت تهی نمی‌کند.

در ادامه‌ی مقاله به قرابت معرفت‌شناختی کانت و پوپر پرداخته می‌شود. به این ترتیب که سه مؤلفه‌ی عمده را که به اعتباری مقومات پروژه‌ی کانت در نقد عقل محض است، از نظر می‌گذرانیم و ارتباط مضمّر آن با روش‌شناسی پوپر در ابطال‌گرایی را توضیح می‌دهیم. این مؤلفه‌ها از این قرار است: هوهویت و علمی نبودن گزاره‌های تحلیلی، مقولات فاهمه و پدیدارشناسی کشف، و ایده‌های تنظیمی عقل محض. در این مقاله تلاش شده است تا با بیانی روشن و ساده‌فهم، قرابت هر کدام از این سه مؤلفه را با پروژه‌ی پوپر و همچنین تأثیرات احتمالی آن بر متد ابطال‌گرایی تقریر شود.

ذیل مؤلفه‌ی اول که تحت عنوان «هوهویت و علمی نبودن گزاره‌های تحلیلی» به آن پرداخته شده است، به طور خلاصه اشاره‌ای به فلسفه‌ی کانت می‌شود. کانت در ابتدای کار

فلسفی خود، دست به تفکیکی میان دو نوع گزاره (تحلیلی و تألیفی) می‌زند که این کار هوشمندانه، هم وجه سلبی دارد هم وجه ایجابی. وجه سلبی آن، فصل الخطابی است آگاهانه در واکنش به دکارت، لاک، لایب‌نیتس و هیوم؛ و وجه ایجابی آن، چون نخ تسبیحی طرح‌واری فلسفی او را وحدت می‌بخشد. کانت همچون پوپر فیلسوف مدرنیته است و دغدغه‌ی علم دارد. طبیعی است که دیدگاه او نمی‌تواند نسبت به معرفت علمی تجربی بی‌موضع باشد. کانت معتقد است گزاره‌ی تحلیلی مولد علم نیست. در تعریف گزاره‌ی تحلیلی آمده است که در این نوع از گزاره، محمول چیزی جز موضوع نیست و نسبت این دو تنها در اجمال و تفصیل است. مدار اتحاد در چنین گزاره‌ای در مفهوم آن نهفته است و طبیعتاً مقوم آن نمی‌تواند چیزی جز اصل امتناع تناقض باشد. در این مقاله تلاش شده است تا تبیین شود که علمی نبودن گزاره‌های تحلیلی چه ارتباطی به علمی نبودن گزاره‌های ابطال‌ناپذیر دارد؟

در مؤلفه‌ی دوم، به مبحث عظیم مقولات فاهمه پرداخته شده است. بنا به نظر پوپر، مشاهده بی‌مسئله صورت نمی‌گیرد. یا، به بیان بهتر، مسئله (فرضیه) علت مقوم مشاهده و تجربه است. بعید نیست پوپر این نگاه به‌غایت سویژکتیو به تجربه را از کانت گرفته باشد. سوژه‌ی استعلایی کانت، افق تجربه‌ای است که در آن، تجربه به نحو ضروری و کلی و به معنای دقیق کلمه پیشینی برای فاعل شناسا متحقق می‌شود. این افق لاجرم متضمن مقولات فاهمه‌ای است که تجربه ضرورتاً در بستر آن امکانپذیر است. به بیانی مشابه، تجربه‌ای که در بستر مقولات متحقق و متعین و مقید به قیود فاهمه نشده باشد، اساساً تجربه نیست؛ دریافت‌ها و انطباعات متکثری است که تحت هیچ نظم و قاعده‌ای در نیامده است. این است که تجربه برای آن که تجربه باشد، ضرورتاً محتاج صورتبندی‌ای است که تحت آن متعین شود و از آن حالت نامتعین و نامقید به در آید و، به بیان دیگر، به تجربه در آید. اینجاست که مرز بود و نمود، دیدار و پدیدار، فنومن و نومن از ابهام در می‌آید.

مؤلفه‌ی سوم که به اعتباری می‌تواند مهم‌ترین وجه اشتراک متد کانتی با متد پوپری تلقی شود، ایده‌های تنظیمی عقل محض است. کانت آنجا که سخن از شیء فی‌نفسه است، طریقی مطلقاً شکاکانه در پیش نمی‌گیرد. شیء فی‌نفسه در معرض تجربه‌ی ماست؛ به تجربه در نمی‌آید. اما از آن جهت که فنومن بر ما پدیدار می‌شود، علت تجربه است. از طرف دیگر ایده‌های عقل محض کانت را به خاطر آورید: نفس (آزادی)، جهان، خدا. کانت در خلال شرح مغالطات و تعارضات و ایده‌آل عقل محض این توضیح را ارائه می‌دهد که اشیاء فی‌نفسه جنبه‌ی تقویمی ندارند. به این بیان که اطلاق وجود به آنها کاری عبث است و حکم خلط کاربردی مقولات فاهمه به بیرون از خود را دارد. اما کانت خودش نگاهی تنظیمی به آن دارد. به این معنا که ایده‌ی عقل محض تضمین‌کننده‌ی انتظام رشته‌های قیاسی عقل محض و همچنین سلسله احکام فاهمه‌ی محض می‌باشد. حال این که شباهت این ایده‌ها به ابطال‌گرایی پوپر چیست و اساساً

«تنظیم» در کجای معرفت‌شناسی پوپری جای می‌گیرد، مسئله‌ای است که در این مقاله با ارجاع به جملات پوپر تلاش شده تا پرده از آنها برداشته شود.

در این مقاله همچنین به این نکته نیز اشاره شده است که با نگاهی کلیت‌محور، می‌توان تئوری‌های سیاسی پوپر را نیز در همین زمینه‌ی ابطال‌گرایی و با همین نگاه موجه دانست. ابطال‌گرایی پوپر که می‌توان گفت ریشه در به‌کارگیری عقل انتقادی در سنجش گزاره‌ها دارد، از آن جهت ملازم و مقارن با نظریه‌ی اجتماعی او است که جامعه‌ی آزاد نیز بدون نگاه انتقادی و نگرش دموکرات امکان‌پذیر نیست. افلاطون در نظر پوپر، هرچند متفکر بزرگی است، اما آراء او در باب دموکراسی برای پوپر خوشایند نیست. پوپر، همانگونه که ابطال‌گرایی خود را بر نقدهای هیوم بر روش استنباط/مشاهده (استقراء‌گرایی) استوار کرده بود، جامعه‌ی باز و آزاد را نیز مبتنی بر اصل انتقادگرایی اجتماعی ممکن می‌داند.

آیا معرفت علمی و امدار جهان ۳ است؟^۱ بررسی و نقد نظریه‌ی جهان ۳ پوپر در توجیه عقلانیت و عینیت معرفت علمی

سید حسین محسنی

کارشناس ارشد فلسفه‌ی علم، دانشگاه صنعتی شریف

h_mohseni@outlook.com

چکیده

در طول تاریخ بحث‌های فراوانی بین واقع‌گرایان و نسبی‌گرایان پیرامون عقلانیت و عینیت معرفت علمی صورت گرفته است. فیلسوف علم معاصر، کارل پوپر که خود را یک واقع‌گرای علمی می‌داند، معرفت علمی را امری عقلانی می‌داند چراکه قابل ابطال بوده و از طرف دیگر امری عینی است، زیرا به جهان سوم، جهان نظریات و گزاره‌ها، تعلق دارد. پوپر ادعا می‌نماید چون معرفت علمی وابسته به جهان سوم است، قابل انتقاد و ابطال بوده و بنابراین امری عقلانی است. در این نوشتار با بررسی نظریه‌ی جهان سوم نشان خواهیم داد که این نظریه دچار ابهامات و مشکلاتی است که نتایج مورد نظر پوپر را نداشته و همچنان او را برخلاف ادعای خود در جرگه‌ی نسبی‌گرایان قرار می‌دهد.

کلیدواژه: عقلانیت، عینیت، معرفت علمی، نظریه‌ی جهان ۳

مقدمه

آیا می‌توان معرفت علمی (scientific knowledge) را امری عقلانی (rational) و عینی (objective) دانست؟^۲ آیا دلیلی برای عقلانیت و عینیت معرفت علمی داریم؟ در پاسخ به این دو سؤال برخی فیلسوفان، استنتاج نظریات از گزاره‌های مشاهده‌ی به‌وسیله‌ی اصل استقراء را نشانه‌ی عقلانیت و عینیت آن می‌دانستند. این فیلسوفان (استقراگرایان) معتقد بودند نظریاتی که این‌گونه پدید می‌آیند هم اثبات شده‌اند و هم، تماماً معرفت علمی ما را تشکیل می‌دهند. اما در مقابل، پوپر معیار ابطال‌پذیری (falsifiability) را معیار عقلانیت معرفت علمی می‌داند. در نظر او معرفت علمی به این خاطر عقلانی است که می‌توان آن را با استفاده از گزاره‌های مشاهده‌ی ابطال نمود. همچنین او معتقد است فرآیند ابطال نظریات برخلاف فرآیند اثبات آنها، توسط

^۱ «... ما بدینگونه مخصوصاً عقلانیت خود را به جهان سوم و امداریم». (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴)

^۲ به طور کلی واژه‌ی عقلانی هنگامی صفت امری قرار می‌گیرد که حداقل موصوف آن دو شرط را دارا باشد: اولاً دلایل درستی برای انجام یا اعتقاد به آن امر وجود داشته باشد و ثانیاً آن امر بر طبق روشی معین و معتبر (reliable) از آن دلایل نتیجه شده باشد. (P209, 2007, Psillos) همچنین واژه‌ی عینی (آفاقی) هنگامی برای امری به کار می‌رود که آن امر مستقل از حالات انسانی، دیدگاه‌ها و ترجیحات افراد باشد. البته می‌توان تغییرناپذیری آن امر را نیز از معانی واژه‌ی عینی (آفاقی) برشمرد. (P168-9, 2007, Psillos)

استدلال قیاسی معتبر صورت می‌گیرد؛ چراکه اگر گزاره‌ای را بتوان با یک مثال نقض نمود آنگاه بر طبق منطق قیاسی آن گزاره ناصحیح است. از این رو پوپر معتقد است که توجیه او برای عقلانیت معرفت علمی واجد تمام شرایط منطقی نیز هست. در توجیه عینیت معرفت علمی نیز پوپر میان معرفت در معنای انفسی (Knowledge in the subjective sense) و معرفت در معنای آفاقی (Knowledge in the objective sense) (Popper, 1978, p. 156) تمایز می‌گذارد و بیان می‌کند معرفت در معنای آفاقی یا، به بیان دیگر، محتوای معرفت، متعلق به جهان سوم (Third world) است، و از این رو عینی است. او می‌نویسد:

... تنها یک نظریه‌ی صورت‌بندی‌شده (در مقابل یک نظریه‌ی باور شده) می‌تواند عینی باشد ... همین صورت‌بندی یا عینیت است که انتقادی‌گری را امکان‌پذیر می‌سازد، و بدین ترتیب به نظریه‌ی جهان سوم خود رسیدیم. (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۳۴)

با تأمل بر روی توضیحات قبل می‌توان مشاهده نمود که توجیه عقلانیت معرفت علمی از نظر پوپر وابسته به عینیت آن و عینیت معرفت علمی وابسته به صحت نظریه‌ی جهان سوم اوست.

در این نوشتار درصدد هستیم با بازگویی نظریه‌ی سه جهان پوپر و بررسی آن، ناسازگاری درونی آن را با خودش و با نظریات دیگر پوپر نشان داده و بر این نتیجه تأکید نماییم که پوپر همچنان علی‌رغم ادعای خودش — که خود را یک عقلانیت‌گرای علمی می‌داند — یک نسبی‌گرا محسوب می‌شود.

نظریه‌ی جهان سوم یا جهان ۳ پوپر

نظریه جهان سوم یا نظریه جهان ۳ یکی از بنیان‌های هستی‌شناختی فلسفه علم پوپر را تشکیل می‌دهد. بر طبق این نظریه ما می‌توانیم سه زیر-جهان (sub-universe) متفاوت ولی مرتبط را در هستی از یکدیگر متمایز نماییم. جهان ۱ (World 1)، شامل اشیاء فیزیکی و امور محسوس مانند میز و صندلی است. جهان ۲ (World 2)، جهان حالات ذهنی و احساسات و عواطف انسان‌ها است. جهان ۳ (World 3)، جهان محتواهای عینی فکر، محتوای مجلات و کتابخانه‌ها و براهین انتقادی است. از نظر پوپر، جهان ۳ به همان اندازه‌ی جهان‌های اول و دوم واقعیت و عینیت دارد؛ او در این باره می‌نویسد:

«در مورد دنیای سوم، یعنی دنیای مسائل، نظریه‌ها و استدلال‌های انتقادی واقعاً یک رئالیست هستم. ... ساکنان این دنیا واقعی هستند و از واقعیتی به همان اندازه حقیقی برخوردارند که میز و صندلی.» (پوپر، ۱۳۶۹، ص ۲۲۴)

همچنین او برای درک بهتر نسبت به واقعیت و عینیت جهان ۳ دو آزمایش فکری زیر را طرح می‌کند:

(الف) فرض کنید تمام ماشین‌افزارها و وسایل و دانش ذهنی ما در مورد آنها از بین برود ولی کتاب‌ها و کتابخانه‌ها و همچنین قابلیت فهم ما باقی بماند، در این صورت بعد از مدتی دوباره می‌توان تمام این ماشین‌افزارها و وسایل را به وجود آورد.

(ب) این بار فرض کنید تمام کتاب‌ها و کتابخانه‌ها نیز از بین برود، در این صورت مبهم است که بتوان بعد از هزاران سال دوباره به حالت اول بازگشت. (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۱)

پوپر با بیان این آزمایش فکری ادعا می‌نماید که «آنچه واقعی است که یک تاثیر علی بر روی اشیای فیزیکی و به خصوص اشیای مادی که قابل گرفتن هستند داشته باشد.» (Popper, 1978, p. 153)

نقد نظریه‌ی جهان ۳

با توضیح نظریه‌ی جهان ۳ در قسمت قبل و با تأمل بر روی آن می‌توان ابهامات چندی را در این نظریه مورد توجه قرار داد. این ابهامات عبارت‌اند از:

چگونگی وجود سه جهان

اولین ابهامی که در این نظریه وجود دارد، نوع ارتباط و چگونگی وجود این سه جهان است. کلی (D. A. Kelly) در مقاله‌ی خود درباره‌ی این نظریه بیان می‌کند که سه گانگی جهان‌های موجود در این نظریه را به سه صورت می‌توان در نظر گرفت. اول این که این سه جهان هر سه تکرار یک واقعیت باشند (Triplet). دوم این که این سه جهان، سه نمود مختلف از یک نوع وجود باشند (Trinity) که در نوع وجود یکسان هستند ولی تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. و سوم این که این سه جهان سه نوع وجود مختلف و متفاوت از هم باشند (Genuine triad). (Kelly, 1975, P5) به طور قطع، سه جهانی که پوپر در نظر دارد از نوع اول نیست، زیرا این سه جهان هم از نظر نوع و هم از نظر ساکنانی که دارند متفاوت‌اند، و بنابراین هر سه تکرار یک واقعیت نیستند؛ چه این که اگر این گونه بود باید ساکنان جهان سوم همان ساکنان جهان دوم تلقی می‌شدند که صریحاً با آنچه پوپر اعتقاد دارد منافات دارد.^۱ اگر این سه جهان از نوع دوم

^۱ ... ترجمه و تفسیر کردن جهان سوم به صورت تعبیر محض از جهان دوم یا جهان سوم به صورت بازتابی از

جهان سوم امکانپذیر نیست.» (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۶۶)

باشند، بنابراین، یک وجودی در میان است که به سه نوع مختلف می‌تواند ظهور یابد ولی چرا سه نوع؟ اصلاً این وجود چیست و آیا واقعییتی دارد؟ اضافه بر این که اگر سه جهان این گونه باشند که هر سه نمودهای مختلف یک وجود هستند پس فلسفه‌ی پوپر یک فلسفه‌ی وحدت‌گرایانه^۱ است نه کثرت‌گرایانه؛ حال آن‌که خود او اذعان دارد که یک کثرت‌گرا است.^۲ اما اگر این سه جهان از گونه‌ی آخر باشند، پس سه نوع وجود متفاوت و مختلف دارند ولی با این حال چرا جهان ۳ از جهان ۲ ساخته می‌شود؟:

جهان سوم محصول آدمی و آفریده‌ی انسان است. (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۲)

آیا نمی‌توان در این صورت جهان ۳ را هم از نوع جهان ۲ تلقی کرد؟ اجمالاً پوپر جواب به این سؤال را منفی می‌داند ولی دلیلی برای چرایی عدم تحویل جهان ۳ به جهان ۲ نمی‌دهد؟

تفاوت ساکنان جهان ۳

در نوشتارهای مختلفی که از پوپر در توضیح نظریه جهان ۳ در دست است، می‌توان دو بیان متفاوت درباره ساکنان جهان ۳ پیدا نمود. در یک طرف، جهان ۳ جهان سیستم‌های نظریه‌ای، مسائل و موقعیت‌های مسئله‌دار و براهین انتقادی، محتویات مجلات، کتاب‌ها و کتابخانه‌ها (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۰)، جهان نظریه‌های علمی، مسائل و براهین علمی (همان، ص. ۱۲۲)، جهان زبان، حدس‌ها، نظریه‌ها و براهین (همان، ص. ۱۳۲) است، و مهمترین مشخصه‌ی این اعضا این بوده که معرفتی انسانی هستند که به صورت زبانی فرمول‌بندی شده‌اند (همان، ص. ۱۱۶). در طرف دیگر، جهان ۳، جهان محتوای عینی فکر (همان، ص. ۱۱۹) جهان معقولات یا مثل و اندیشه‌ها به معنای عینی، موضوعات و اشیاء ممکن فکر و اندیشه، نظریه‌ها به خودی خود، روابط منطقی آنها، براهین به خودی خود و اوضاع مسائل به خودی خود (همان، ص. ۱۷۵) جهان نظریه‌ها، مسائل و گزاره‌هایی که هنوز به صورت زبانی فرمول‌بندی نشده‌اند (Popper, 1995, p. 116) است. این دو گروه، اعضای جهان ۳ پوپر را تشکیل می‌دهند، حال آن‌که این دو گروه از دو نوع مختلف هستند. پوپر حداقل در یک موضع به این تفاوت اذعان دارد: در دفاع

^۱ در اینجا معنی ساده‌ی وحدت‌گرایی مدنظر است و آن طبق گفته پوپر تقلیل یکی از جهان‌ها به جهان دیگر است. اگر فقط قائل به جهان ۱ و جهان ۲ باشیم، معنای وحدت‌گرایی این است که جهان فیزیکی را ناشی از فرآیندهای مغزی خود بدانیم. (Popper, 1995, p. 177)

^۲ «در این فلسفه کثرت‌گرایانه جهان دست‌کم عبارت از سه زیرجهان متمایز از یکدیگر است» (همان، ص. ۱۷۵) یا «... من یک کثرت‌گرا هستم نه یک وحدت‌گرا». (Popper, 1995, p. 177)

از براور در این که ریاضیات تنها بازی زبانی نیست بلکه صورتبندی افکار عینی است. او در این باره می‌نویسد:

با آن که عینیت هر علم از جمله ریاضیات به صورتی جدایی‌ناپذیر بسته به انتقادپذیری و بنابراین صورتبندی زبانشناختی آن است، براور در نشان دادن واکنش شدید بر ضد این نظر که ریاضیات هیچ چیز جز یک بازی صوری زبانی نیست یا به عبارت دیگر چیزی به نام مواد اولیه و موضوعات خارج از زبانی ریاضی وجود ندارد، بر حق بوده است. (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۳)

بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که چگونه این دو نوع متفاوت در یک جهان ساکن هستند. محتوای عینی فکر به هیچ صورت ساخته‌ی انسان نیست ولی صورتبندی زبانی آنها آشکارا ساخته‌ی انسان است.

جای نداشتن نظریه‌ی صدق در هیچکدام از جهان‌های پوپر

نظریه صدق یکی از مهمترین مباحث در میان فیلسوفان بوده است و هر کدام نظرات مختلفی در این باره ارائه کرده‌اند. در این میان پوپر در باب صدق اعتقاد دارد که آن گزاره‌ای صادق است که مطابق با واقع باشد. (پوپر، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۰-۱۰۹ و همان، ص. ۳۲۰-۳۱۸) بنابراین گزاره‌ی «من کتابی در دست دارم» هنگامی صادق است که در دستان من واقعاً کتابی باشد. حال سؤال اینجاست که نظریه‌ی صدق مورد اعتقاد پوپر در کدام از جهان‌های سه‌گانه‌ی او ساکن است؟ این نظریه در جهان ۱ نمی‌تواند ساکن باشد زیرا جهان ۱، جهان امور فیزیکی و محسوس است. در جهان ۲ نیز ساکن نیست زیرا جهان ۲، جهان امور شخصی و حالات ذهنی است. پس مسلماً باید در جهان ۳ ساکن باشد، اما پوپر اعتقاد دارد:

هم ما و هم جهان سوم، هر دو، از طریق تلاش طرفینی و گزینشی رشد می‌کنیم. (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۶۶)

بنابراین، ساکنان جهان ۳ همگی موقت هستند و همواره در معرض تغییر و ابطال. پس نظریه صدق مورد اعتقاد پوپر نمی‌تواند در هیچکدام از جهان‌های سه‌گانه‌ی او جای داشته باشد و حال سؤال اینجاست که این نظریه در کدام جهان ساکن است؟

آیا همچنان نظریه‌ی جهان ۳ می‌تواند بنیانی برای نظریه‌ی معقولیت پوپر باشد؟

همانطور که در قبل بیان شد از نگاه پوپر معرفت علمی امری معقول است زیرا ابطال‌پذیر بوده و ابطال‌پذیر است زیرا عینی بوده و عینی است زیرا به جهان ۳ تعلق دارد. حال به سؤال اصلی برمی‌گردیم: آیا همچنان نظریه‌ی جهان ۳ قادر است معقولیت معرفت علمی را توجیه نماید؟ ادعای بنده این است که با توجه به ابهامات و بعضاً ناسازگاری‌هایی که در نظریه‌ی جهان ۳ به آنها اشاره شد، این نظریه نمی‌تواند تکیه‌گاه خوبی برای عقلانیت معرفت علمی باشد زیرا، اگر معرفت علمی به طور اخص و کلیه‌ی معارف بشری به طور اعم معرفت‌هایی قطعی نبوده و، به بیان دیگر، حدسی هستند پس جا برای باقی حدس‌ها نیز وجود دارد. معرفت‌شناسی کلاسیک یکی از همین حدس‌ها در دانش معرفت‌شناسی است که نه تنها ابطال نشده است بلکه همچنان یکی از رقیب‌های سرسخت معرفت‌شناسی جهان‌سومی به شمار می‌رود. پوپر اگرچه معرفت‌شناسی کلاسیک را نامرتبط با دانش معرفت‌شناسی می‌داند (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۲) ولی همچنان نتوانسته خود را از بند معرفت‌شناسی کلاسیک رهایی دهد. (فتحی‌زاده، ۱۳۸۲، ص. ۱۷) بنابراین با توجه به ابهامات و ناسازگاری‌های نظریه‌ی جهان ۳ که در قسمت قبل بیان شد نمی‌توان این نظریه را بنیان محکمی برای توجیه عقلانیت معرفت علمی قرار داد. در این صورت، مدعای این نظریه که وجود جهان سومی را نشان می‌دهد که معرفت علمی در آن ساکن است فروریخته، نظریات و معرفت علمی به ناچار به جهان ۲ که جهان حالات ذهنی است تقلیل می‌یابد و عینیت معرفت علمی که ضامن انتقادپذیری آن بود از بین رفته و معیار عقلانیتی که پوپر برای معرفت علمی ارائه می‌داد کارکرد خود را از دست می‌دهد. بنابراین معرفت علمی دیگر امری عقلانی نیست و این آن نتیجه‌ای است که سالیان دراز پوپر با آن مبارزه می‌کرده است در صورتی که فلسفه‌ی او، خود به نامعقولیت معرفت علمی منتهی می‌شود.