

به نام خداوند جان و خرد



دوفصلنامه‌ی انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

ویژه‌نامه‌ی

خلاصه‌ی مقالات «پنجمین همایش سالانه‌ی دانشجویی فلسفه در ایران»

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه (دانشگاه تربیت مدرس)

مدیر مسئول: سینا سالاری خرم

سر دبیر: کسری فارسیان

مشاور: دکتر داود حسینی

www.jphil.ir
[telegram.me/tmuphil](https://t.me/tmuphil)
spc.tmu@gmail.com



انجمن علمی دانشجویی
دانشگاه تربیت مدرس

خلاصه‌ی مقالات
«پنجمین همایش سالانه‌ی دانشجویی فلسفه در ایران»

۳۰ آبان ۱۳۹۷
دانشگاه تربیت مدرس



اعضای هیئت علمی همایش

دکتر رضا اکبری (دانشگاه امام صادق(ع))، دکتر سید محمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)،
دکتر حمیدرضا محبوبی آرانی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر لطف الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس).

دبیر علمی همایش: دکتر محمد سعیدی مهر
دبیر اجرایی همایش: دکتر داود حسینی

فهرست مقالات

بخش اول - ذهن و زبان	۱۱
تأملی بر نظریه فضا‌های مفهومی	۱۳
فهم استدلال زبان خصوصی در چارچوب متافلسفه ویتگنشتاین	۲۲
بررسی معنای «تغییر جهان» در فلسفه تامس کوون	۲۸
قضایای وجهی در فلسفه فرگه	۳۴
بخش دوم - اخلاق و دین	۴۰
دانشمند خداناباور وجود ندارد: آغازی بر فلسفه علم اسپینوزا	۴۲
بررسی نقش غایات طبیعی و غایات اخلاقی در فلسفه کانت	۴۸
بررسی رویکرد زکریای رازی علیه مرگهراسی	۵۳
تمثیل والدین: استدلالی در خدمت خداباوری شکاکانه یا علیه آن	۵۸
بخش سوم - متافیزیک و معرفت‌شناسی	۶۴
نقدی بر تفسیر تیلور از آگوستین	۶۶
نگاهی به رابطه بین نامتناهی و متناهی در فلسفه اسپینوزا	۷۱
یک برداشت نادرست از اصالت وجود	۷۶
Dasein and Choosing Authenticity	۸۲
نارسیسیسم فلسفی	۸۷
بخش چهارم - سیاست و اجتماع	۹۴
چیستی و غایت کنش اجتماعی از منظر ابن سینا	۹۶
کنکاش فلسفی برای ارائه یک تعریف از فلسفه برنامه‌ریزی	۱۰۱
جایگاه شهر و طبیعتدر فلسفه یونان باستان	۱۰۶
شخص، مالکیت و قرارداد؛ دایالکتیک حق انتزاعی	۱۱۱
گسست معرفت‌شناختی ماکیاوولی از دیدگاه آلتوسر	۱۱۶

بخش اول

ذهن و زبان

تأملی بر نظریه فضا‌های مفهومی

حجت‌اله اجودی

دانشجوی کارشناسی ارشد منطق فلسفی، دانشگاه تربیت مدرس

hojjat.ajvadi@gmail.com

چکیده

دانشمندان علوم شناختی^۱ همواره با روش‌های مختلف در صدد مدل کردن فعالیت‌های شناختی^۲ انسان بوده‌اند؛ پدیده‌هایی از قبیل یادگیری^۳، دسته‌بندی، مفهوم‌سازی و غیره. در این میان رویکرد نمادین که بر منطق‌های کلاسیک استوار است و رویکرد هم‌آیندگرایی^۴ که معمولاً در قالب نظریه‌های مربوط به شبکه‌های عصبی ظهور پیدا می‌کند بیشتر مورد استفاده واقع شده‌اند. در این مقاله ضمن معرفی نظریه فضا‌های مفهومی^۵ به عنوان رویکردی نو جهت مدل کردن پدیده‌های شناختی، نحوه بازنمایی^۸ ویژگی‌ها و مفاهیم را در این نظریه بیان کرده‌ایم که زمینه‌ساز ارائه مدل‌هایی برای پدیده‌های مذکور است.

مقدمه

نظریه فضا‌های مفهومی که توسط فیلسوف و دانشمند علوم شناختی، پتر گاردنفورس^۹، ارائه شده‌است می‌کوشد تا با استفاده از چارچوبی هندسی، مفاهیم و ویژگی‌ها را که مبانی پدیده‌های شناختی انسان را تشکیل می‌دهند به صورت مدلی هندسی بازنمایی کند که در این مقاله به طرح همین موضوع خواهیم پرداخت. ایده اصلی این نظریه در مدل کردن مفاهیم^{۱۰} و ویژگی‌ها^{۱۱}، استفاده از ابعاد کیفیت^{۱۲} است که مبنای شکل‌گیری فضا‌های مفهومی هستند.

۱ Cognitive Science

۲ Cognitive Activities

۳ Learning

۴ منظور از دسته‌بندی یا Categorization، عمل ذهنی قرار دادن اشیاء یا مفاهیم مختلف تحت یک عنوان است.

۵ Concept Formation

۶ Associationism

۷ Conceptual Spaces Theory

۸ Representation

۹ Peter Gärdenfors

۱۰ Concept

۱۱ Property

۱۲ Quality Dimensions

بنیاد برخی پدیده‌های شناختی مثل دسته‌بندی بر ارزیابی میزان شباهت^{۱۳} بین اشیاء استوار است. ایده‌ی این نظریه برای مدل کردن شباهت استفاده از تابع فاصله^{۱۴} در فضاهای مفهومی است. به همین جهت این نظریه نیازمند دستگاهی هندسی است تا نظریه بر اساس آن شکل بگیرد. در ادامه پس از تبیین ابعاد کیفیت به بیان هندسه و ریاضیات مورد نیاز این نظریه خواهیم پرداخت. در آخر نحوه‌ی بازنمایی ویژگی‌ها و مفاهیم را در چارچوب فضاهای مفهومی ارائه خواهیم کرد.

ابعاد کیفیت

هر متغیری که در مشخص کردن یک ویژگی نقش داشته باشد بعد کیفیت است. مثلاً بر اساس آزمایش‌های انجام‌شده، برای تعیین مزه، باید چهار پارامتر شوری، شیرینی، ترشی و تلخی مشخص گردد؛ و یا برای تعیین یک رنگ خاص، سه متغیر و یا بهتر است بگوییم سه بُعد رنگ‌مایه^{۱۵}، خلوص^{۱۶} و درخشندگی^{۱۷} باید تعیین شود که در شکل (۱) نشان داده‌شده‌است (Peter Gärdenfors, 2004:18-25).

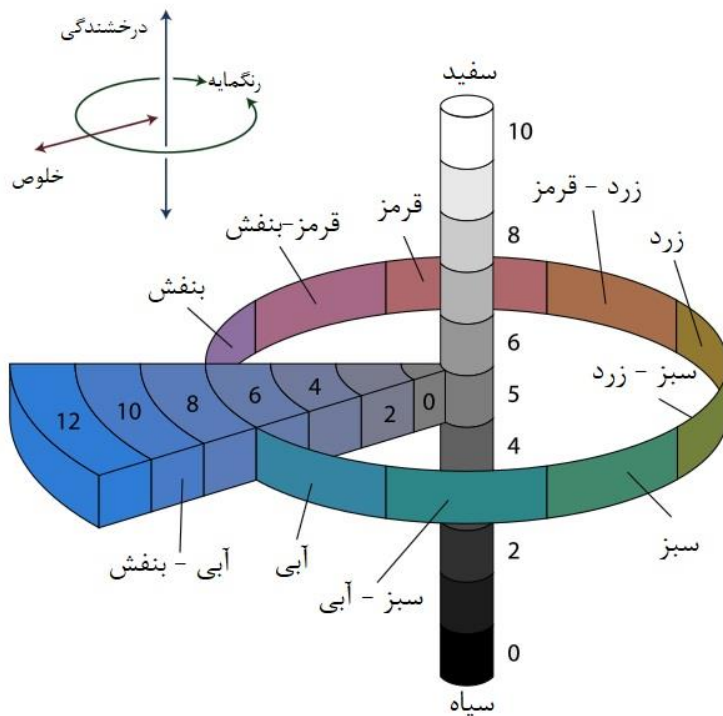
^{۱۳} Similarity

^{۱۴} Distance Function

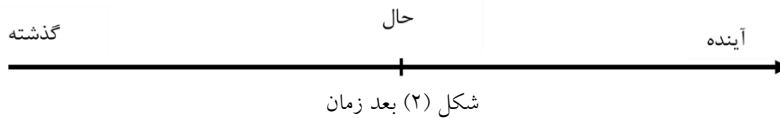
^{۱۵} Hue

^{۱۶} Chromaticness

^{۱۷} Brightness



شکل (۱) نمایش تقریبی سه بعد فضای رنگ نسبت به یکدیگر
ما زمان را به خاطر یک ریخت بودنش با مجموعه اعداد حقیقی همانند شکل (۲) با محور طول‌ها
در مختصات دکارتی بازنمایی می‌کنیم.



البته باید توجه داشت که فرهنگ‌های مختلف ممکن است بازنمایی‌هایی متفاوت از
یک بعد کیفیت داشته باشند. شاید در یک فرهنگ زمان به صورت یک دایره یا یک مسیر بسته
بازنمایی گردد. گاهی اوقات نیز علومی مثل فیزیک خودشان را بر ابعاد کیفیت تحمیل می‌کنند.
به عنوان مثال، از آنجایی که در فیزیک نشان داده شده است که جرم منفی نداریم، بازنمایی هندسی
جرم یا همان بُعد جرم، به صورت محوری است که شامل مجموعه اعداد حقیقی مثبت می‌شود
(Peter Gärdenfors, 2004:15).

به ابعاد کیفیتی که به لحاظ روانشناختی از یکدیگر جدا نمی‌شوند ابعاد جدایی‌ناپذیر^{۱۸} گفته می‌شود. به این معنی که هرگاه وجودی متصف به یک بعد کیفیت می‌شود لزوماً (لزوم روانشناختی) آن شیء یا آن وجود متصف به بعد یا ابعاد دیگری نیز خواهد بود. مثلاً سه بعد تعیین‌کننده رنگ که پیشتر اشاره شد، سه بعد جدایی‌ناپذیرند.

تعریف ۱: دامنه ۱۹ مجموعه‌ای از ابعاد کیفیت جدایی‌ناپذیر است که از دیگر ابعاد کیفیت جدایی‌پذیرند.

تعریف ۲: فضای مفهومی^{۲۰} رده‌ای متشکل از یک یا چند دامنه است (Peter (Gärdenfors, 2004: 44-46).

مبانی هندسی

احتمالاً با بیان منظورمان از ابعاد کیفیت، تا حدودی ایده اصلی نگاه هندسی به ویژگی‌ها و مفاهیم مشخص شده است. اما برای تبیین دقیق این نظریه نیازمند دستگاهی هندسی هستیم. بینیت^{۲۱} و هم‌فاصلگی^{۲۲} دو رابطه‌ای هستند که بر روی مجموعه‌ای از نقاط تعریف می‌شوند. این دو رابطه به همراه دو مفهوم پایه‌ای «خط» و «سطح» یکی از دستگاه‌های اصل موضوعه هندسه را می‌سازند که ما برای تحلیل‌های فضاها و مفاهیمی از آن استفاده می‌کنیم.

اگر S مجموعه همه نقاط در فضا باشد، رابطه بینیت رابطه‌ای سه تایی $B(a,b,c)$ بر روی نقاط S است که به صورت «نقطه b بین نقطه a و نقطه c قرار گرفته است» خوانده می‌شود. رابطه بینیت اصول موضوعه زیر را برآورده می‌کند:

B0: اگر $B(a,b,c)$ آنگاه a و b سه نقطه مجزا هستند.

B1: اگر $B(a,b,c)$ آنگاه $B(c,b,a)$

B2: اگر $B(a,b,c)$ آنگاه چنین نیست که $B(b,a,c)$

B3: اگر $B(a,b,c)$ و $B(b,c,d)$ آنگاه $B(a,b,d)$

B4: اگر $B(a,b,d)$ و $B(b,c,d)$ آنگاه $B(a,b,c)$

برای تکمیل دستگاه هندسی مورد نیازمان لازم است رابطه هم‌فاصلگی را نیز تعریف کنیم. این رابطه چهارتایی را به صورت $E(a,b,c,d)$ می‌نویسیم و می‌خوانیم «نقطه a از نقطه b

^{۱۸} Integral Dimensions

^{۱۹} Domain

^{۲۰} Conceptual Space

^{۲۱} Betweenness

^{۲۲} Equidistance

همان‌قدر فاصله دارد که نقطه‌ی c از نقطه‌ی d فاصله دارد» و اصول موضوعه‌ی مرتبط با این رابطه به این قرار است:

E1: اگر $E(a,a,p,q)$ آنگاه $p=q$

E2: $E(a,b,b,a)$

E3: اگر $E(a,b,c,d)$ و $E(a,b,e,f)$ آنگاه $E(c,d,e,f)$

E4: اگر $B(a,b,c)$ ، $B(d,e,f)$ ، $E(a,b,d,e)$ و $E(b,c,e,f)$ آنگاه $E(a,c,d,f)$

باید توجه داشت که وجود مفهوم هم‌فاصلگی در یک دستگاه هندسی به معنی وجود مفهوم فاصله در آن دستگاه نیست. به فضای هندسی‌ای که تابع فاصله در آن تعریف شده باشد فضای متریک^{۲۳} گفته می‌شود. فاصله، تابعی مثل $d(a,b)$ است برای هر نقطه‌ای مثل a و b و c که در شرایط زیر صدق می‌کند:

$$D1: d(a,b) \geq 0$$

$$D2: d(a,b)=0 \text{ اگر و تنها اگر } a=b$$

$$D3: d(a,b)=d(b,a)$$

$$D4: d(a,b)+d(b,c) \geq d(a,c)$$

به عنوان مثال، تابع فاصله اقلیدسی^{۲۴} در فضای R^2 برای دو نقطه $x:(x_1,x_2)$ و $y:(y_1,y_2)$ به صورت فرمول زیر است که در شرایط بالا صدق می‌کند. (Claude Berge, 1997:45)

$$d_E(x,y) = \sqrt{(x_1 - y_1)^2 + (x_2 - y_2)^2}$$

ایده اصلی نظریه فضاهای مفهومی برای تبیین برخی مکانیزم‌های شناختی مانند یادگیری، دسته بندی و غیره، استفاده از تابع فاصله در فضای مفهومی بجای شباهت است. به این معنی که هرچه قدر دو شیء، دو مفهوم یا دو ویژگی به یکدیگر شبیه تر باشند، بازنمایی آنها در فضاهای مفهومی در قالب دو نقطه، دو ناحیه و یا دو مجموعه مرکب از چند ناحیه، به یکدیگر نزدیک ترند (Peter Gärdenfors, 2004:14).

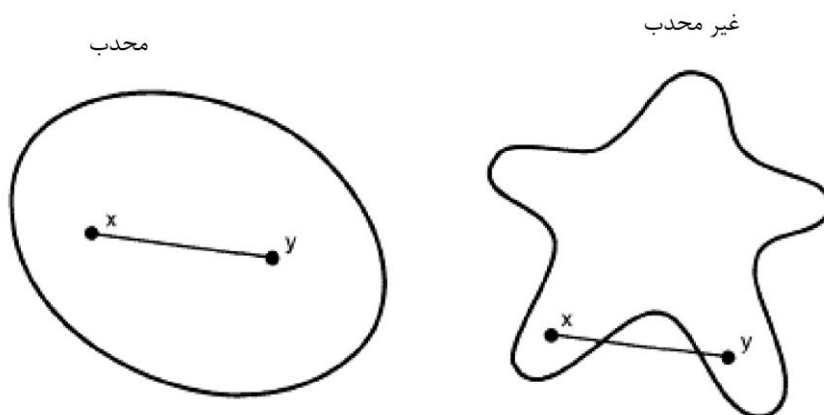
در نهایت این بخش را با یک تعریف به پایان می‌بریم:

تعریف ۳: ناحیه X محدب^{۲۵} است اگر و تنها اگر برای هر دو نقطه‌ای مثل a و b واقع در ناحیه X هر نقطه‌ای که بین a و b قرار گرفته است نیز در X واقع باشد. (Claude Berge, 1997:141)

^{۲۳} Metric

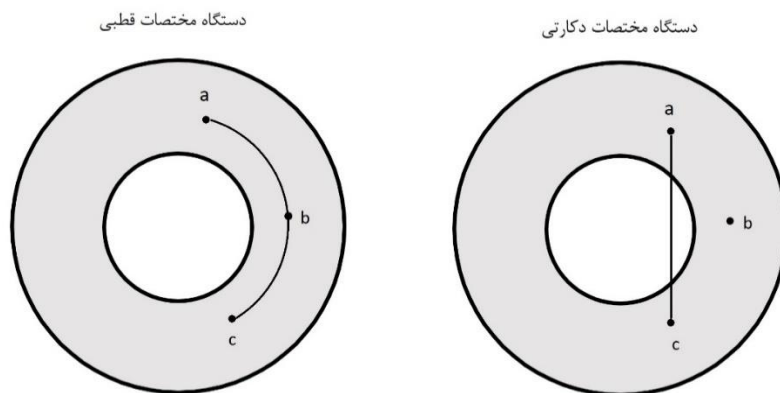
^{۲۴} Euclidean Distance

^{۲۵} Convex



شکل (۳) نمونه‌ای از ناحیه محدب و غیر محدب

شایان ذکر است که تعریف بینیت در فضای مورد بحث، در محدب قلمداد شدن یا نشدن یک ناحیه تاثیر گذار است و در شکل (۳) فرض بر این است که بینیت به شکل استاندارد اقلیدسی تعریف شده است. با توجه به تفاوت رابطه بینیت در مختصات دکارتی و قطبی، شکل (۴) به خوبی نشان می‌دهد که ناحیه هاشورخورده، در مختصات قطبی، محدب و در مختصات دکارتی غیرمحدب است. (Joost Zwarts , Peter Gärdenfors, 2015:113)



شکل (۴) نقطه b در مختصات دکارتی بین a و c نیست، حال اینکه در مختصات قطبی بین a و c قرار دارد.

اهمیت این نکته در این است که جهت ارائه مدل برای ویژگی‌ها و مفاهیم، که توضیح آن در بخش بعد خواهد آمد، پیش از هرچیز باید فضای هندسی متناسب با ویژگی مورد نظر را مشخص نماییم.

ویژگی‌ها و مفاهیم

لازم به توجه است که منظور از ویژگی‌ها در علوم شناختی همان چیزی است که دیوید لویس^{۲۶} از آن به ویژگی‌های تُنک^{۲۷} یاد می‌کند. به عبارت دیگر، ویژگی از نظر دانشمندان علوم شناختی، مجموعه‌ای است که میان اعضای آن شباهت و ارتباط‌های کیفی برقرار است نه صرفاً مجموعه‌ای که اعضایی دارد. این مجموعه معادل ویژگی تنک یا طبیعی است. (Peter Gärdenfors, 2004: 86-87)

اکنون با توجه به مقدمه فوق و اینکه فضای مفهومی متشکل از تعدادی ابعاد کیفیت $D_1, \dots, D_n$ است، شاخصی برای ویژگی طبیعی^{۲۸} ارائه می‌کنیم:

شاخص P : یک ویژگی طبیعی، ناحیه‌ای محدب در دامنه‌ای از فضای مفهومی است^{۲۹}. جهت درک بهتر، یک ویژگی طبیعی مثل F را در نظر بگیرید؛ شاخص P گویای این مطلب است که این ویژگی، ناحیه‌ای از یک دامنه در فضایی مفهومی است به طوری که اگر اشیائی در نقطه x_1 واقع در این ناحیه باشند^{۳۰} و اشیاء دیگری نیز در نقطه x_2 واقع در همان ناحیه باشند^{۳۱}، آنگاه تمامی اشیائی که بین x_1 و x_2 در این ناحیه قرار می‌گیرند نیز از مصادیق F بشمار خواهند آمد (Peter Gärdenfors, 2004: 93). شایان ذکر اینکه با آزمایش‌های متعدد نشان داده شده که این شاخص برای رنگ‌های مختلف در زبان‌های متفاوت صحیح است. (Peter Gärdenfors, 2016: 173)

می‌توان ادعا کرد بر خلاف یک ویژگی طبیعی که ناحیه‌ای محدب واقع در تنها یک دامنه است، مفاهیم متشکل از چند دامنه‌اند. به عبارت دیگر، ویژگی‌ها حالت خاصی از مفاهیم بشمار می‌روند. برای مثال مفهوم سیب را در نظر بگیرید. احتمالاً دامنه‌های تشکیل دهنده مفهوم سیب، رنگ، مزه، شکل و بافت باشند. علت اینکه گفته شد «احتمالاً»، آن است که دامنه‌های تشکیل دهنده یک مفهوم برای یک شخص ثابت نیستند و این قابلیت وجود دارد که به مرور زمان و با تکمیل شدن اطلاعات آن شخص راجع به یک مفهوم، دامنه‌های دیگری نیز افزوده

^{۲۶} David Lewis

^{۲۷} Sparse

^{۲۸} Natural Property

^{۲۹} روشن است که شاخص فوق به این پیش فرض احتیاج دارد که بینیت در ناحیه مورد نظر تعریف شده باشد.

^{۳۰} اشیاء مختلفی می‌توانند در یک نقطه از یک دامنه واقع شوند. مثلاً کاغذ، دیوار، قند می‌توانند دقیقاً در یک نقطه در فضای رنگ قرار بگیرند.

^{۳۱} وقتی شی‌ای در نقطه‌ای از ناحیه مزبور باشد، می‌توانیم بگوییم آن شیء متصف به ویژگی F و یا از مصادیق F است.

شود. مثلاً یک کودک به تدریج که رشد می‌کند و اطلاعاتش بیشتر می‌شود، دامنه‌ی ارزش غذایی را نیز به مفهوم سیب می‌افزاید.

به این ترتیب مفهوم سیب را می‌توان در جدول (۱) نشان داد. البته در این جدول جهت سهولت شرح مدل فضاهای مفهومی برای تبیین مفاهیم، به جای نشان دادن ساختارهای مشخص هندسی از الفاظ استفاده کرده‌ایم:

جدول (۱) دامنه‌ها و نواحی مربوط به مفهوم سیب در مدل بازنمایی فضاهای مفهومی

ناحیه	دامنه
قرمز - زرد - سبز	رنگ
کروی	شکل
نرم	بافت
نواحی شیرین و ترش	مزه
حاوی قند، فیبر و ویتامین	ارزش غذایی

در مدل کردن یک مفهوم به کمک فضاهای مفهومی، به دو نکته باید توجه داشت. اولاً گاهی اوقات میان دامنه‌های یک مفهوم ارتباط وجود دارد. مثلاً دامنه رنگ سیب و دامنه مزه سیب با یکدیگر مرتبطند. ثانیاً، اهمیت یا میزان تاثیرگذاری یک مفهوم در سیاق‌های مختلف ممکن است تفاوت داشته‌باشد. مثلاً برای کودکی که با سیب بازی می‌کند، دامنه شکل آن نسبت به دامنه مزه آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. با این توضیحات می‌توان شاخص مفاهیم در فضاهای مفهومی را چنین بیان کرد:

شاخص C: یک مفهوم طبیعی به صورت مجموعه‌ای از نواحی در تعدادی از دامنه‌ها بازنمایی می‌شود که همراه با این مجموعه، به هر دامنه درجه‌ی اهمیت آن اختصاص یافته و اطلاعات مربوط به نحوه‌ی ارتباط دامنه‌ها با یکدیگر مشخص گشته است. (Peter Gärdenfors, 2004:128-130)

با ارائه شاخص فوق برای مفاهیم و مقایسه آن با شاخص P که برای ویژگی‌ها بیان شد، در می‌یابیم که ویژگی‌های طبیعی ناحیه‌ای محدب در تنها یک دامنه اند حال اینکه مفاهیم، مجموعه‌ای از چند ناحیه در دامنه‌های متعدد هستند.

نتیجه‌گیری

ضمن بیان مفهوم پایه‌ای بعد کیفیت توانستیم مدلی هندسی برای ویژگی‌ها و مفاهیم ارائه نماییم. سپس با تعیین شاخص هندسی «تحدب» شاخصی برای ویژگی‌های طبیعی و به تبع آن برای مفاهیم ارائه کردیم که با آزمایش‌های تجربی به نحو قابل قبولی حمایت می‌شود. بر این اساس

می‌توانیم کاربردهایی از این نظریه را توقع داشته باشیم که به مدل کردن فعالیت‌های شناختی می‌پردازد. به خصوص رده‌ای از فعالیت‌های شناختی که بر اساس شباهت بین ویژگی‌ها و مفاهیم رخ می‌دهند. چراکه با بازنمایی شباهت بوسیله تابع فاصله در فضای مفهومی، زمینه استفاده از قضایای هندسی جهت مدل کردن فعالیت ذهن ایجاد شده‌است.

منابع

- Berge, Claude (1997): Topological spaces. Including a treatment of multi-valued functions, vector spaces, and convexity / translated by E.M. Patterson.
- Mineola, N.Y.: Dover Publications; London: Constable (Dover books on mathematics).
- Gärdenfors, Peter (2004): Conceptual spaces: The geometry of thought: MIT press.
- Gärdenfors, Peter (2014): Geometry of meaning. Semantics based on conceptual spaces / Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Zwarts, Joost; Gärdenfors, Peter (2016): Locative and Directional Prepositions in Conceptual Spaces: The Role of Polar Convexity. In Journal of Logic, Language and Information 25 (1), pp. 109–138.

فهم استدلال زبان خصوصی در چارچوب متافلسفه ویتگنشتاین

حمیدرضا محمدی

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تبریز

Mohammadi.hr91@gmail.com

چکیده

استدلال معروف ویتگنشتاین علیه «زبان خصوصی» عموماً به عنوان حمله‌ای مستقیم به فیلسوفانی مانند دکارت، لاک، برکلی، هیوم، راسل و غیره دانسته می‌شود. اما در این نوشته تلاش می‌شود با بررسی مفاهیم کلیدی متافلسفه ویتگنشتاین و روش فلسفی او، هدف و جایگاه روش شناختی استدلال زبان خصوصی روشن شود و نشان داده شود که این استدلال بدون آنکه در پی نقد فیلسوف خاصی باشد، به دنبال درمان مجموعه‌ای از توهمات متافیزیکی و گرامری در باب زبان احساس است و با قرار دادن آن در بستر بحث کلی‌تر «پیروی از قاعده» می‌توان درک بهتری از نگاه ویتگنشتاین به زبان و معنا پیدا کرد.

مقدمه

ویتگنشتاین در بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ پژوهش‌های فلسفی^۱، استدلالی علیه امکان هرگونه «زبان خصوصی» ارائه می‌دهد. زبان خصوصی زبانی است که کلمات آن به یک احساس یا تجربه خصوصی بی‌واسطه ارجاع دارد و [ضرورتاً] تنها برای سازنده‌اش قابل فهم است. بحث ویتگنشتاین در این بندها دارای دو وجه به هم پیوسته است: یکی بحث از رابطه دلالتی واژگان دال بر امر درونی با خود این امور (به عنوان مدلول) که اساساً بحثی معناشناختی است و دیگری بحث از آگاهی نسبت به این امور درونی که مسئله‌ای است مربوط به فلسفه ذهن.

فیلسوفان و شارحان [عموماً انگلیسی‌زبان] ویتگنشتاین مایل‌اند استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی را دادگاه یا جنگی علیه فیلسوفانی مانند دکارت، لاک، برکلی، هیوم، راسل، شلیک، کارنپ و غیره قلمداد کنند. استدلالی که نوعی برهان خلف (تعلیق به امر محال) برای رد هر نوع دوآلیسم، سولیپسیسیزم، ایده‌آلیسم و تجربه‌گرایی کلاسیک ارائه می‌دهد. در ادامه تلاش خواهد شد با معرفی عناصر کلیدی متافلسفه ویتگنشتاین، درستی چنین باور شایعی آزموده شود.

هدف ایجابی فلسفه: پژوهش دستور زبانی

به عقیده ویتگنشتاین مسائلی که در فلسفه پیش روی ما قرار دارند مسائل تجربی نیستند، بلکه «بدفهمی‌هایی هستند که ریشه در عدم درک منطق زبان ما دارند» (PI, §93) و «زمانی که زبان

ما به تعطیلات می‌رود بروز می‌کنند» (PI, §38) و «با واریسی کارکردهای زبان ما قابل حل هستند» (PI, §109). در نتیجه مسائل فلسفی هنگامی که سازوکارهای زبان به‌درستی دریافت شده‌اند، از میان می‌روند. و تا زمانی که فیلسوفان راه صحیح بررسی این سازوکارها را به کار نبرده‌اند، مانند مگسانی هستند که در بطری گیر افتاده‌اند و نومیدانه و زوز کنان به این سو و آن سو می‌روند. راه حل خروج، دریافتن تفاوت میان، به تعبیر ویتگنشتاین، گرامر سطحی^۲ و گرامر عمقی^۳ است. مراد وی از گرامر آن چیزی نیست که به طور عادی از این کلمه فهمیده می‌شود؛ بلکه مراد وی منطق و به عبارت دقیق‌تر، منطق فعالیت زبانی معینی است. انواع گوناگون بسیاری از فعالیت زبانی وجود دارد؛ بنابراین، شیوه‌های متفاوت زیادی وجود دارد که گرامر زبان به آن شیوه‌ها کار می‌کند. از نظر ویتگنشتاین، فیلسوفان به دلیل آنکه تنها به گرامر سطحی توجه کرده‌اند در بطری مگس‌گیری به دام افتاده‌اند (Grayling, 2001: 80). از این رو می‌نویسد: «بنابراین پژوهش ما، پژوهشی گرامری است. چنین پژوهشی با روشن کردن سوء تفاهم‌ها، بر مسائل ما پرتو می‌افکند» (PI, §90). این امر تکرار توصیف تراکتاتوس از فلسفه به مثابه واضح گرداندن است. ویتگنشتاین هیچگونه نظریه معنایی ارائه نمی‌دهد؛ در عوض آنچه که ارائه می‌دهد عبارت است از واضح‌سازی گرامری مفاهیم و شبکه‌بندی مفاهیمی از قبیل نام، واژه، معنای یک واژه، منظور داشتن معنایی از یک کلمه، توضیح معنای کلمه، تعریف اشاری، جمله، معنای جمله، کاربردهای جملات، گزاره و غیره (H&B, 2005: 14).

هدف سلبی فلسفه: درمان

هدف سلبی فلسفه این است که ما را از بند سردرگمی‌های مفهومی رها کند، توهمات متافیزیکی را از بین ببرد و اسطوره‌های نمادگرایی و روانشناسی را متزلزل کند. این درمانی برای انواع مشخصی از بیماری‌های مربوط به فهم است (H&B, 2005: 284). بدین ترتیب باید فلسفه را به مثابه امری درمانی، تصور کنیم. فیلسوف از نظر ویتگنشتاین، انسانی است که بسیاری از بیماری‌های فهم در خودش را درمان می‌کند. او مانند یک بیماری با یک سوال برخورد می‌کند (PI, §254). ویتگنشتاین در پژوهش‌ها متافیزیک را نتیجه بدخوانی زبان می‌داند؛ فیلسوف توسط جنبه‌های سطحی زبان فریفته می‌شود. درمان توهم فلسفی در پژوهش‌ها همانند تراکتاتوس است: مواجهه مستقیم با واقعیات بالفعل زبان. وی در پژوهش‌ها می‌نویسد: «آنچه انجام می‌دهیم، برگرداندن واژه‌ها از کاربرد متافیزیکی به کاربرد روزمره است» (PI, §116). آنچه میان ویتگنشتاین متقدم و متأخر متفاوت است، ماهیت چنین مواجهه‌ای است.

^۲ surface grammar

^۳ depth grammar

^۴ therapeutic

یکی از جنبه‌های سلبی مهم دیدگاه ویتگنشتاین متأخر درباره فلسفه این است که او تأکید بسیاری بر این موضوع دارد که هیچ نظریه یا فرضیه‌ای در فلسفه وجود ندارد. هیچ تز و یا تبیینی در فلسفه وجود ندارد. و درست همانطور که هیچ تبیینی براساس مدل علم در فلسفه وجود ندارد، هیچ کشفیات جدیدی نیز در فلسفه وجود ندارد، زیرا سوءفهم‌هایی که در فلسفه وجود دارند ناشی از فقدان اطلاعات نیستند (BT,416). در نتیجه فلسفه تنها مساهمتی در فهم بشر دارد و نه در معرفت^۶ او (H&B,2005:274).

متافلسفه ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی^۷

ویتگنشتاین در بندهایی از پژوهش‌ها که به روش فلسفه می‌پردازند، فلسفه را مستقل از علم می‌داند و ما را از هرگونه نظریه‌پردازی برحذر می‌دارد (PI,§109). به علاوه او نظریه را مرتبط با دگماتیسم می‌داند و معتقد است باید از آن دوری کنیم (PI,§131). یک فرد دگماتیست کسی است که پایبند به تعمیم‌های^۸ متافیزیکی است (Baker,2004:124). همچنین به عقیده او ما باید از هرگونه تبیین خودداری کنیم و خودمان را محدود به توصیف کاربرد بالفعل کلمات کنیم (PI,§109;124). به همین دلیل روشی که ویتگنشتاین اختیار می‌کند، توصیف کاربرد حقیقی واژه‌ها، در جهت بازگرداندن آنها از کاربرد متافیزیکی به کاربرد روزمره است (PI,§116). در نتیجه روش ویتگنشتاین در پژوهش‌ها دوری از هرگونه دگماتیسم است و در همین بستر است که می‌توان استدلال زبان خصوصی را دارای نقشی کمکی^۹ دانست (Baker,2004:118).

ویتگنشتاین در استدلال زبان خصوصی به پژوهشی دستورزبانی درباب گرامر زبان احساسات معمول ما می‌پردازد. هدف این استدلال پرده برداشتن از تأثیر نامحسوس، اما فاجعه‌آمیز تصویر ذهن به مثابه یک «قلمرو رازآمیز» بر کسی است که به دنبال روشن کردن کاربرد کلماتی مانند «فکر کردن»، «فهمیدن»، «دندان‌درد داشتن»، «ترسیدن» و غیره است. ویتگنشتاین به تأثیری می‌پردازد که توهّمات گرامری ما بر توصیف ما از احساسات یا تجربیاتمان می‌گذارد.

راهبرد منحل کردن مسائل فلسفی به وسیله آشکار ساختن توهّمات گرامری در سراسر متن پژوهش‌ها مشهود است (توهّماتی از این قبیل که هر کلمه‌ای نام است و هر جمله‌ای توصیف است). استدلال زبان خصوصی نیز به نحو مشهودی علاقه‌مند به پرداختن به توهّم گرامری مطرح شده توسط تصویر آگوستینی از زبان است. یکی از این توهّمات که نیازمند

۵ understanding

۶ knowledge

۷ Private Language Argument

۸ generalizations

۹ auxiliary

پژوهش گرامری و درمان است، رابطه نام و احساس است (Baker, 2004: 133). ویتگنشتاین نشان می‌دهد اینکه فردی می‌تواند تجربه خصوصی خود را با یک نام مرتبط کند و بدین واسطه در کاربرد آن واژه موجه شود، مردود است (عرب، ۱۳۹۵: ۲۰۹). زیرا صرف «عمل نام‌گذاری» حرکتی درون مجموعه‌ای از قواعد گرامری از پیش موجود است و ما هیچ دلیلی نداریم برای آنکه S را (در بازی زبانی با نشانه S) «نام یک احساس» و یا حتی «نام چیزی» بدانیم.

توهم دیگری که استدلال زبان خصوصی به آن می‌پردازد «تعریف اشاری درونی» است. نام‌گذاری خصوصی مبتنی است بر تعریف خصوصی یک نشانه. اما با تعریف خصوصی معیاری برای تشخیص کاربرد واقعا درست و ظاهرا درست آن نشانه، چه در حال و چه در آینده به وجود نمی‌آید. ویتگنشتاین قبلا در بخشی از نقد خود به تصویر آگوستینی از زبان در بندهای ۲۷ تا ۳۵ پژوهش‌ها به نقد این دیدگاه که «... یاد گرفتن زبان عبارت است از دادن نام‌ها به چیزها ... [گویا] نامیدن شبیه چسباندن یک برجسب روی یک چیز است» (PI, §26) پرداخته بود و نتیجه گرفته بود که تعریف اشاری ممکن نیست، چرا که همه واژه‌ها نام و در نتیجه قابل اشاره و نمایش نیستند. یک تعریف اشاری موفق باید ارتباطی میان نشانه و احساس به وجود آورد و این ارتباط باید دوام نیز داشته باشد. اما در تعریف اشاری درونی اینکه این پیوند را در آینده به درستی تشخیص دهیم، محل شک است و «معیاری برای صحت آن وجود ندارد» (PI, §258). در اینجا نوعی پیوستگی و ارتباط میان نحوه نقد تعریف اشاری درونی با بندهای مربوط به مبحث پیروی از قاعده وجود دارد. ارائه یک تعریف خصوصی (تعریف اشاری درونی) همانند پیروی از یک قاعده خصوصی است و در اینجا نیز تمایزی میان پیروی از قاعده و اعتقاد به پیروی از قاعده وجود نخواهد داشت.^{۱۱}

از آنجا که تمامی «فرایندهای درونی» نیاز به معیاری بیرونی دارند (PI, §223)، استدلال زبان خصوصی در بحث از بازی زبانی با نشانه S به این موضوع نمی‌پردازد که آیا این نشانه نام یک احساس واقعی است، بلکه به این موضوع می‌پردازد که آیا اساسا این نشانه نامی واقعی برای یک احساس است (Baker, 2004: 135). از نظر ویتگنشتاین، معنای واژگان دال بر امور درونی - شامل احساسات، افکار، تصورات، حالات، نیات و غیره (BPPII: 959) - نه به واسطه ارتباط دادن درونی نشانه‌ها با آن امور، بلکه از طریق برهم کنش زبانی - رفتاری متکلمان یک زبان شکل می‌گیرد. در اینجا دانستن معنای واژه، همان دانستن چگونگی کاربرد آن است و نیازی نیست، بلکه نادرست است، که بگوییم در این میان آگاهی از شی یا مفهومی خصوصی واسطه

۱۰ associate

۱۱ به نظر می‌رسد، چنانکه فیلسوفانی مانند کریپکی نشان داده‌اند، اگر از خ را در بستر کلی بحث پیروی از قاعده تحلیل کنیم، درک بهتری از روش ویتگنشتاین و جایگاه این استدلال در پژوهش‌ها پیدا می‌کنیم.

می‌گردد تا فرد، چه در کاربرد و چه در فهم، از دال به مدلول برسد. یک نام تنها در جایی وجود دارد که تکنیکی برای کاربرد آن وجود دارد و برای واژه‌ای که به نحو خصوصی تعریف شده است نمی‌توان کاربردی متصور شد (عرب، ۱۳۹۵: ۲۰۹).

به این ترتیب اگر تفاهم و انتقال معنا ممکن باشد، که هست، معنا بایستی امری باشد که در دسترس همگان است، نه اینکه تنها برای خود یک فرد قابل دسترسی باشد. تلقی بین‌الذهانی ویتگنشتاین از معنا، با استفاده از جایگزینی اجتماع به جای تعبیر افلاطونی، از سمانتیک فیلسوفانی مانند فرگه فاصله می‌گیرد. ذهن نیز دیگر یک ساحت درونی و خصوصی نیست، بلکه تمامی مؤلفه‌های «ذهن داشتن» تنها در ساحت بین‌الذهانی بازی‌های زبانی روزمره معنا می‌یابد. این استدلال حاکی از این است که زبان ضرورتاً، نه به نحو بالقوه، بلکه به نحو بالفعل، اجتماعی است (Canfield, 1996: 471).

به این ترتیب هدف ویتگنشتاین آن است که ما را متوجه هیولاهای گرامری که ما را فریب می‌دهند کند. در همین جهت است که استدلال زبان خصوصی در تلاش است تا نشان دهد که یک امر اساساً خصوصی نمی‌تواند کاربرد یک واژه را توجیه کند، نه در مفاهمه با دیگران و نه حتی نزد خود فرد. و مانند آن است که «دست چپم، پول را از دست راستم می‌گیرد» (PI, §268).

نتیجه‌گیری

ما باید این ایده را که ویتگنشتاین به دنبال صورت‌بندی برهان خلفی علیه دکارت و هم‌فکران او بوده است، کنار بگذاریم، زیرا علاوه بر اینکه ویتگنشتاین اساساً آشنایی چندانی با فلسفه دکارت نداشته است، درمان توهمات فلسفی به عنوان پروژه‌ای که ویتگنشتاین دنبال می‌کند بسیار عام‌تر و گسترده‌تر از درمان یک بیماری دکارتی است. هدف ویتگنشتاین تشخیص بیماری است و درمان مد نظر او بیش از آنکه نقد یا حمله مستقیم به فیلسوفی خاص باشد، نقد یک تصویر یا روش غلط است.

شاید یکی از دلایلی که موجب ایجاد چارچوب تفسیری ضد‌دکارتی از استدلال زبان خصوصی شد، انتشار کتاب مفهوم ذهن گیلبرت رایل چهار سال زودتر از پژوهش‌ها باشد؛ کتابی که رایل در آن به نقد «اسطوره روح در ماشین» و «دوآلیسم» دکارت می‌پردازد.

منابع:

- عرب، حسن؛ واله، حسین (۱۳۹۵) «نسبت فلسفه زبان و فلسفه ذهن ویتگنشتاین در استدلال علیه زبان خصوصی»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۷۴/۱، ص ۱۸۳-۲۱۳.
- Baker, Gordon (2004) Wittgenstein's Method: Neglected Aspects; essays on Wittgenstein, Blackwell Publishing.
- Canfield, John V. (1996) "The Community View", The Philosophical Review, Vol. 105, No. 4: 469-488.

- Hacker, P.M.S and Baker, G.P., (2005) Wittgenstein: Understanding and Meaning, An analytical commentary on the philosophical investigations, Vol.1, Part1: Essays, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Grayling, A. C., (2001) Wittgenstein: A Very Short Introduction, Oxford University Press.
- Kripke, Saul (1982) Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition, Harvard University Press.

کتاب‌های ویتگنشتاین:

- BPP II: Remarks on the Foundations of Psychology II, G.H. von Wright and Heikki Nyman, eds. (Blackwell, Oxford, 1980).
- BT: The Big Typescript: TS 213, tr. And ed. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, (Blackwell, Oxford, 2005).
- PI: Philosophical Investigations, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Blackwell, Oxford, 1958).

بررسی معنای «تغییر جهان» در فلسفه تامس کوون

سینا نصیری

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر

Snsina31@gmail.com

چکیده:

یکی از آموزه‌های مهم تامس کوون^۱ (۱۹۶۲) که منشأ بحث‌های بسیاری شده، آموزه «تغییر جهان در پی انقلاب علمی» است. در این مقاله قصد دارم پس از توضیح کوتاهی درباره دو مفهوم «پارادایم» و «انقلاب علمی»، این آموزه را به صورت خلاصه بازسازی کنم تا ضمن ارائه فهمی دقیق‌تر، به این سوال پاسخ دهم که آیا قائل بودن به این آموزه لزوماً منجر به نسبی‌گرایی در سطح هستی‌شناختی می‌شود یا خیر؟ در پایان مقاله با تحلیل نقل‌قولی از کوون این ایده را مطرح می‌کنم که آموزه «تغییر جهان» می‌تواند با دیدگاه واقع‌گرایی هستی‌شناختی^۲ در فلسفه کوون سازگار باشد.

۱. پارادایم به مثابه تعهدات مشترک

به طور کلی منظور کوون از پارادایم در کتاب *ساختار*، باورها و پیش‌پنداشت‌های مشترک میان دانشمندان است که شامل تعهدات نظری، ابزاری و متافیزیکی و قواعد و موازین ویژه‌ای برای کشف مسئله و حل آن است (زیباکلام ۱۳۸۲: ۲۱). یعنی دانشمندانی که در یک پارادایم مشترک به فعالیت علمی می‌پردازند، دارای نظرگاهی مشترک در رابطه با ابزار آزمایشگاهی و شیوه‌های به‌کارگیری آنها، پدیدارهای قابل مشاهده و قابل پژوهش، مفاهیم نظری و مفاهیم متافیزیکی مرتبط با مسائل و راه‌حل‌های علمی هستند: «دانشمندانی که تحقیقات‌شان بر پارادایم‌های مشترکی استوار است به قواعد و موازین یکسانی در علم‌ورزی خود پایبندند. این تعهد، و اجماع آشکار حاصل از آن، شروط لازم علم عادی، یعنی پیدایش و استمرار یک سنت پژوهشی خاص هستند» (کوون ۱۳۹۰: ۴۰).

باید تذکر داد که مفهوم پارادایم در کتاب *ساختار* مفهومی دقیق و روشن نیست.^۳ کوون در پی‌نوشتی که سال ۱۹۶۹ بر کتاب *ساختار* می‌نویسد، تلاش دارد تا این مفهوم را واضح کند. اما من در این مقاله منظور کلی کوون از پارادایم را بر مبنای متن اصلی *ساختار* در نظر داشته‌ام. بنابراین در این مقاله واژه پارادایم به معنایی عام به‌کار می‌رود؛ یعنی کم‌وبیش دلالت دارد بر

1. Thomas Kuhn

2. ontological realism

۳. برای توضیح بیشتر این موضوع نگاه کنید به (Shapere 1984: 39)

باورها و پیش‌پنداشت‌های مشترک میان دانشمندانی که در حوزه‌ای تخصصی فعالیت می‌کنند و دارای برخی تعهدات مشترک درون-گروهی هستند.

درک مفهوم پارادایم از آن جهت برای فهم نگرش کوون اهمیت دارد که او ادراک دانشمندان را وابسته به پارادایم می‌داند و معتقد است با تغییر پارادایم، درک دانشمندان از جهان نیز تغییر می‌کند. برای فهم این دیدگاه لازم است ابتدا به رخداد تغییر پارادایم‌های علمی توجه کنیم که کوون آنها را تحولاتی انقلابی می‌داند و زیر مفهوم «انقلاب علمی» درباره آن بحث می‌کند.

۲. ویژگی‌های انقلاب علمی

کوون برای اینکه بتواند وجود تفاوت‌های اساسی میان دو پارادایم علمی رقیب را به شکلی ملموس نشان دهد نمونه‌هایی از تاریخ علم می‌آورد و با توجه به آنها ویژگی‌های انقلاب علمی را بیان می‌کند. یکی از مثال‌های تاریخی او تفاوت مفهوم حرکت در فیزیک ارسطویی و نیوتنی است. در فیزیک ارسطویی، حرکت؛ یکی از انواع تغییره شمرده می‌شود. یعنی همچنان که افتادن یک سنگ از ارتفاع و آرام گرفتن آن روی زمین (رسیدن به غایت طبیعی) یک حرکت محسوب می‌شود، تغییر هسته بلوطی که به درخت تبدیل می‌شود و یا فرد بیماری که سلامتی‌اش را بازمی‌یابد نیز حرکت است. جنبه دیگر فیزیک ارسطویی این است که در ساختار مفهومی آن، کیفیات نقشی محوری دارند. برای ارسطویان موقعیت (مکان) یک کیفیت است، مانند حرارت؛ و حرکت، تغییری است که در این کیفیت یا حالت رخ می‌دهد. بنابراین در فیزیک ارسطویی به پدیده حرکت به عنوان یک حالت^۶ نگاه نمی‌شود، در حالیکه برای نیوتن خود حرکت، یک حالت است و مورد مطالعه قرار می‌گیرد (Kuhn 2000: 17-19).

هدف کوون از توضیح جنبه‌های مختلف فیزیک ارسطویی این است که نشان دهد، این اجزاء در کنار هم کلی را تشکیل می‌دهند که معنای آن را نمی‌توان با درک معنای تک تک اجزاء درک کرد. او سه مجموعه از ویژگی‌ها را برای انقلاب‌های علمی برمی‌شمارد:

اول اینکه تغییرات انقلابی تغییراتی کل‌گرایانه^۷ هستند. به این معنا که در تحولات علمی‌ای که به صورت انقلابی رخ می‌دهند، فقط پاره‌ای از اجزاء تصویری که دانشمند از طبیعت

۴ . motion

۵ . change

۶ . state

۷ . holistic

دارد عوض نمی‌شود، بلکه کل این مجموعه که به صورت تصویری منسجم درآمده است، دچار تحول می‌شود (Kuhn 2000: 28-29).

یکی دیگر از مشخصه‌های تغییر انقلابی، تغییر معنایی^۸ است. این تغییر دارای دو جنبه است. یک جنبه آن تغییر در نحوه الصاق^۹ واژه‌ها به طبیعت و نحوه متعین شدن مرجع واژه‌ها است. علاوه بر این، در جریان تغییر معنایی انقلابی (تحول انقلابی در زبان) «آن مجموعه از اُبژه‌ها یا موقعیت‌هایی که آن واژه‌ها به آنها الصاق شده‌اند» نیز تغییر می‌کنند (Kuhn 2000: 29-30). مثلاً چنانکه گفتیم آنچه که برای ارسطو نمونه‌ای از حرکت محسوب می‌شود (رشد بلوط، یا حرکت از بیماری به سلامتی)، در پارادایم نیوتنی متحول می‌شود. در این تحول علاوه بر اینکه مصداق‌های مفهوم حرکت تغییر می‌کنند، معنای حرکت، یعنی آن ویژگی‌هایی از اُبژه‌ها یا موقعیت‌ها که حرکت را با آنها تعریف کرده‌ایم، نیز تغییر می‌کند.

سومین مشخصه‌ای که کوون از آن به عنوان مشکل‌ترین ویژگی برای فهم یاد می‌کند، مربوط به الگوی شباهت قائل شدن میان پدیدارهاست. الگویی که دانشمند آن را به کار می‌گیرد تا پدیدارهای طبیعی را در یک خانواده قرار دهد یا ندهد. از نظر کوون در جریان یک تغییر انقلابی، این الگو نیز تغییر می‌کند (Kuhn 2000: 30). مثلاً برای ارسطو افتادن یک قطعه سنگ، مانند رسیدن بلوط یا بازیابی سلامتی یک بیمار است. الگویی که ارسطو برای شباهت قائل شدن میان پدیدارها استفاده می‌کند، این موارد را در یک خانواده طبیعی قرار داده و در یک طبقه دسته‌بندی می‌کند. مشخص است که این الگو در پارادایم نیوتنی تغییر می‌کند و دسته‌بندی دیگری جایگزین می‌شود.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت انقلاب علمی بخشی از زبان دانشمندان را تغییر می‌دهد و همراه با آن معنا و مرجع واژه‌ها و بخشی از معرفت دانشمندان به جهان نیز متحول می‌شود. چنین تحولی در زبان و معرفت دانشمندان، مقدمه تحول در جهانی است که به عناصر زبانی، دانشی و آموزشی‌ای گره خورده است که دانشمند به آن آغشته است؛ یعنی در آن پرورش یافته و به پژوهش علمی دست می‌زند. پس در جریان انقلاب علمی تحول هم در جهان‌بینی و هم در جهان دانشمند رخ می‌دهد.

۳. انقلاب‌های علمی به مثابه تغییر جهان‌بینی‌ها

کوون در فصل دهم کتاب ساختار قصد دارد نشان دهد در جریان انقلاب‌های علمی دانشمندی که در پارادایم‌های متفاوتی به پژوهش مشغول‌اند به یک معنا در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند. او معتقد است «تغییرات پارادایمی باعث می‌شوند دانشمندان جهان عرصه پژوهشی

^۸ meaning change

^۹ attach

خود را متفاوت ببینند». همچنین «مادامی که تنها راه دسترسی آنها [دانشمندان] به آن جهان به واسطه آنچه می‌بینند و انجام می‌دهند هست، می‌توانیم قائل شویم که دانشمندان بعد از انقلاب با جهان متفاوتی مواجه هستند»^{۱۰} (کون ۱۳۹۰: ۱۴۵). به عبارت دیگر از آنجا که جهان پژوهشی دانشمندان را آنچه که آنها می‌بینند و آن‌چنان که در آن عمل می‌کنند، می‌سازد، هنگامی که انقلاب علمی ادراک دانشمندان و واکنش آنها را تغییر می‌دهد، جهان آنان نیز تغییر خواهد کرد. اکنون می‌خواهیم ببینیم هنگامی که کون می‌گوید جهان دانشمندان در نتیجه انقلاب علمی تغییر می‌کند، منظور او از اصطلاح "جهان" چیست؟ آیا استفاده از اصطلاح "جهان" اینجا صرفاً استفاده‌ای استعاره‌ای است؟ یا اینکه منظور از آن، واقعیت^{۱۱}، به معنای واقعیت عینی است؟ اگر چنین است، به قول هوینینگن هون^{۱۲} می‌توان پرسید واقعیت چگونه می‌تواند با آنچه منحصرأ در سرِ عده‌ای از دانشمندان می‌گذرد، تغییر کند؟ (Hoyningen-Huene 1990: 484)

اگر بخواهیم کتاب ساختار را برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها مبنا قرار دهیم، می‌توان گفت منظور کون از "جهان" جهانی است که «پیش‌تر، ادراکاً و مفهوماً به طریق مشخصی تقسیم‌بندی شده‌است» (Kuhn 1962: 129). به عبارت دیگر، جهان واقعی ما، جهانی‌ست که توسط ادراک و مفاهیم کسب‌شده ما انسانها، ساخت‌یافته است؛ این مفاهیم سرچشمه‌ای انسانی دارند و «ما این مفاهیم را از روی خود جهان درمی‌یابیم». هوینینگن هون معتقد است گرچه هر ساختاری را نمی‌توان برای جهان وضع کرد، اما کون از طریق پژوهش‌های تاریخی قصد دارد نشان دهد بیش از یک ساختار مفهومی، برای ساخت جهان ممکن است. در واقع پارادایم‌های مختلفی که در طول تاریخ وجود داشته و دارند «سازنده یک جهان ادراکاً و مفهوماً تقسیم‌بندی شده هستند» (Hoyningen-Huene 1990: 485).

برای درک بهتر این موضوع هوینینگن هون اشاره‌ای دارد به دو مفهوم از فلسفه کانت: یکی «شیء فی‌نفسه»^{۱۳} و دیگری «تمامیت نمودها»^{۱۴}. منظور از شیء فی‌نفسه، به طور کلی جهانی است که کاملاً مستقل از مشارکت انسانی باشد، یعنی جهان اُبژه‌های فی‌نفسه. از نظر کون ما هیچ‌گاه به چنین جهانی که کاملاً مستقل از مفاهیم و ادراکات مان باشد، دسترسی نداریم. منظور از تمامیت نمودها، جهانی است که با مشارکت انسان ساخته می‌شود و به عبارت دیگر «سوژه‌های معرفت در ساختن اُبژه‌های معرفت، مشارکت دارند». هوینینگن هون چنین جهانی

۱۰. تاکیدها از من است.

۱۱. reality

۱۲. Paul Hoyningen-Huene

۱۳. thing in itself

۱۴. totality of appearances

را «جهان نموده‌ها» می‌نامد و معتقد است ادعای کوون درباره‌ی جهان مفهوماً تقسیم‌بندی‌شده، شباهت زیادی با این مفهوم کانتی، یعنی «جهان نموده‌ها» دارد (Hoyningen-Huene 1990: 485).

از نظر هوینینگن‌هون، فقط وقتی ادعای کوون درباره‌ی تغییر جهان در گذار از انقلاب‌های علمی را می‌توان درک کرد که منظور از "جهان" همان «جهان نموده‌ها» باشد. (Hoyningen-Huene 1990: 485). باید توجه داشت که کوون هیچ‌گاه وجود جهانی مستقل از فاعل شناسا را رد نمی‌کند و به نظر می‌رسد در سطحی هستی‌شناختی به چنین جهانی معتقد است، اما دسترسی به چنین جهانی را برای انسان‌ها غیرممکن می‌داند. این موضوع که آیا ادعای کوون درباره‌ی تغییر جهان به موضعی نسبی‌گرایانه در سطح هستی‌شناختی نیز می‌انجامد یا نه، نزد فیلسوفان علم محل مناقشه بوده است. برای مثال هاوارد سنکی^{۱۵} با ارجاع به این گفته‌ی کوون که "دسترسی‌ای ورای ادراک به جهان وجود ندارد" معتقد است «چالش میان پذیرفتن واقعیت مستقل و رد آن هیچ‌گاه در متن اصلی کوون به‌روشنی حل نشد» (Sankey 1993: 764) و از نظر او ادعای کوون می‌تواند به نوعی ایده‌نالیسم بیانجامد^{۱۶}.

اما با تحلیل برخی از اظهارات کوون شاید بتوان با ادعای سنکی مخالفت کرد. برای مثال کوون معتقد است «جهانی که دانشجو وارد آن می‌شود جهانی نیست که یک‌بار و برای همیشه توسط ماهیت آن محیط از طرفی، و توسط علم از طرف دیگر ثابت شده باشد. بلکه مشترکاً توسط آن محیط و سنت علم عادی خاصی که دانشجو تربیت شده تا آن سنت را پیگیری کند، تقویم شده است» (کوون ۱۳۹۰: ۱۴۶). بنابراین دانشجویی که قرار است به جهان یک دانشمند وارد شود باید تحت آموزش‌هایی قرار گیرد تا تغییراتی در بینش او رخ دهد؛ تنها در این صورت است که او «ساکن جهان دانشمندان می‌شود و چیزی را می‌بیند که دانشمندان می‌بینند و به گونه‌ای واکنش نشان می‌دهد که دانشمندان» (کوون ۱۳۹۰: ۱۴۶). در عین حال باید توجه کرد که کوون ماهیت محیط را در کنار سنت علم عادی از مقومات جهان دانشمندان می‌داند. پس به نظر می‌رسد وجود واقعیتهای مستقل از سوژه را رد نمی‌کند و به این معنا می‌توان او را یک طرفدار واقع‌گرایی هستی‌شناختی نامید.

نتیجه اینکه کوون معتقد است از آنجا که سنت علم عادی، به‌عنوان یکی از مقومات عرصه‌ی پژوهشی دانشمندان، قابل تغییر و تحول است (چنان که در تاریخ علم چنین تغییراتی را شاهد هستیم) می‌توان گفت با تغییرات پارادایمی، جهان دانشمندان نیز تغییر می‌کند. اما همچنین می‌توان ادعا کرد موضع واقع‌گرایی هستی‌شناسانه‌ی کوون با این سخن او که «دانشمندان پس از انقلاب علمی در جهانی متفاوت زندگی می‌کنند» در تعارض نیست. چرا که این تفاوت به دلیل

۱۵. Howard Sankey

۱۶. ن.ک. (سنکی ۱۹۹۴، بخش‌های ۶.۳ و ۶.۴)

تغییر در ماهیت محیط و هستی مستقل جهان نیست بلکه به دلیل دگرگونی پارادایمی است که دانشمند با آن جهان را درک می‌کند.

منابع

- زیباکلام، سعید (۱۳۸۲)، «علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴.
- کوهن، تاماس (۱۳۹۰)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سازمان سمت، چاپ دوم.
- Hoyningen-Huene, P. 1990. Kuhn's Conception of Incommensurability. *Studies in History and Philosophy of Science* 21, 481-92.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000), *The Road since Structure: Philosophical Essays (1970-93)*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sankey, H. (1993). Kuhn's Changing Concept of Incommensurability. *British Journal for the Philosophy of Science* 44: 759-74.
- Sankey, H. (1994). *The Incommensurability Thesis*. Aldershot: Avebury.
- Shapere, D. (1984). *Reason and the Search for Knowledge. Investigations in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel.

قضایای وجهی در فلسفه فرگه

محمد شریعتی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

Shariati.mohammadb@gmail.com

چکیده

در این جستار کوتاه تلاش می‌کنیم تلقی فرگه از مسأله محتوای مفهومی و نسبت آن با جهت قضیه ناظر بر کتاب مفهوم-نگاشت را آشکار سازیم و ضمن اشاره به نقد بر نظریه احکام کانت، خوانش جدید وی را مطرح کرده و اشکالات وارده بر آن را صورت‌بندی کنیم. پس از فراهم آوردن یک پاسخ نشان دهیم در مثال‌های فرگه، تمایز میان جهات معرفتی و متافیزیکی با یکدیگر خلط شده‌اند.

مقدمه

فرگه و محتوای مفهومی

در سنت منطقی ارسطو، تفکیک میان اجزای قضایا مبتنی بر تمایز موضوع و محمول صورت می‌گیرد. چنین تمایزی از دیدگاه فرگه نادقیق و از ارائه شرط صدق منطقی گزاره‌ها ناتوان است. بنابر بخش ۳ مفهوم-نگاشت، معیار تمایز میان دو صورت منطقی، نه تفاوت در موضوع و محمول گزاره، بلکه محتوای مفهومی است. با این وصف تمایز مرسوم از میان برداشته شده و دوگانه تابع و آرگومان جایگزین آن می‌گردد (Frege, ۱۸۷۹: ۵۳). برای فهم دقیق تلقی فرگه درباره قضایای وجهی، ضروری است ابتدا "محتوای مفهومی" و نقش منطقی آن به عنوان عنصر محوری بررسی شود. فرگه در بخش ۴ مفهوم-نگاشت معتقد است آنچه از نظر استنتاج منطقی باید بازنمایی گردد، محتوای مفهومی است. باید پرسید که اهمیت داشتن محتوای مفهومی برای استنتاج منطقی به چه معناست؟ فرگه به این پرسش جواب مستقیمی نمی‌دهد اما در عوض بجای تعریف مشخصی از محتوای مفهومی، معیار این‌همانی و تفرد آن را بیان می‌کند.

معیار این‌همانی محتوای مفهومی

اگر محتوا را به معنای عام و شهودی یک گزاره در نظر بگیریم، همه آن چیزی را در بر می‌گیرد که از یک عبارت قابل فهم است اما محتوای مفهومی طبق نظر فرگه امری محدودتر از محتوا است. این دو جمله را در نظر بگیرید:

*"ایرانی‌ها از یونانی‌ها شکست خوردند."

**"یونانی‌ها ایرانی‌ها را شکست دادند."

جمله اول از نظر دستور زبانی به صورت مجهول و جمله دوم معلوم بیان شده است. در جمله اول تاکید بر شکست ایرانی‌ها از یونانی‌هاست و جمله دوم غلبه یونانیان را برجسته می‌سازد. این دو جمله اگرچه در شکل ظاهری و دستور زبانی با یکدیگر تفاوت دارند اما در همه لوازم منطقی یکسان‌اند. اگر حکم اول را ϕ بنامیم و آن را درون یک استنتاج منطقی مانند:

$$\phi + \lambda \therefore \psi$$

جاگذاری کنیم، و حکم دوم را ϕ' بنامیم و بار دیگر درون معادله جاگذاری کنیم، در صورتی که استنتاج منطقی ما از حیث اعتبار همچنان ψ را نتیجه دهد، ϕ و ϕ' دارای محتوای مفهومی و شأن منطقی یکسانی هستند. فرگه به این بخش مشترک معنا که پیامدهای منطقی یکسانی دارد، محتوای مفهومی می‌گوید. زیرا وضعیت متناظر این دو جمله در جهان از نظر منطقی برابر است. با این وصف، فرگه در پی بازنمایی معانی مشخص نمادهای زبانی است و هر آنچه که با صدق استنتاج منطقی ارتباط ندارد - اعم از صورت معلوم و مجهول یا تقدم و تاخر روانشناختی - نمی‌تواند ماهیت منطقی یک عبارت را برآورده سازد، حذف می‌شود (Frege, ۱۸۷۹: ۵۴).

نقد فرگه به کانت

فرگه در پی تمایز امر منطقی از امر زبانی است. به همین سبب وی تقسیم بندی کانت را فاقد توجیه منطقی می‌داند. در بند ۴ مفهوم-نگاشت می‌گوید در کیفیت قضایا اعم از سلب و ایجاب ما با دو نحوه حکم و عمل ذهنی متفاوت روبرو نیستیم بلکه سلب و ایجاب، وصف محتوای حکم هستند و چیزی در باب خود عمل حکم به ما نمی‌گویند. کمیت نیز به محتوای حکم مربوط است و اینکه گزاره‌ای کلیه یا جزئیه و یا شخصیه باشد در حکم و توجیه معرفتی حکم بی اثر است زیرا همچنان عمل حکم کردن در همه کمیات، ثابت است. نسبت‌های حملی و

شرطی و انفصالی تمایزهای دستور زبانی بوده و حتی تمایز در محتوا نیز به حساب نمی‌آیند زیرا بدون تغییر شرط صدق می‌توان آنها را به یکدیگر تحویل برد (Frege, ۱۸۷۹: ۵۵).

اما در مورد جهات قضایا معتقد است وقتی گزاره p را به نحو ضروری یا امکانی تصدیق می‌کنیم، با اظهار ضرورت درباره‌ی مبنای معرفتی خود سخن می‌گوییم. چنین اظهار می‌کنیم که محتوی گزاره p است اما یک نشانه و دلالت ضمنی خارج از محتوا نیز فراهم ساخته‌ایم. چنین نیست که به جهان خارج رجوع کرده و ضرورت و یا امکان را بر اساس آن دریافته باشیم بلکه گزاره‌ای کلی وجود دارد که بر مبنای آن می‌توان فهمید این گزاره ضرورتاً یا امکاناً صادق است. پس در اینجا این نشانه به محتوا در معنای عام باز می‌گردد.

فرگه برای گزاره‌های ضروری در متن مثالی نمی‌زند. اما در مورد گزاره‌های امکانی از دو مثال متفاوت بهره می‌برد. در مثال اول می‌گوید:

"ممکن است زمین با جسمی سماوی تصادم کند."

طبق ادعای وی در اینجا چون هیچ گونه قاعده کلی نداریم که بتوان حکمی در باب اینکه آیا زمین با چنین جسمی برخوردی خواهد داشت یا خیر را از آن استنتاج کنیم، در نتیجه حکم را نفیاً یا اثباتاً تعلیق می‌کنیم. مثال دوم برای گزاره‌های امکانی:

"سرماخوردگی ممکن است به مرگ منجر شود."

حالت امکانی در اینجا به این معناست که حکم سالبه در حالت کلی یعنی "چنین نیست که سرماخوردگی منجر به مرگ می‌شود" کاذب است (Frege, ۱۸۷۹: ۵۵). پس منطقاً "بعضی از سرماخوردگی‌ها منجر به مرگ می‌شوند."

در گزاره امکانی مثال اول نیز مبنای معرفتی باور به p که فقدان یک باور کلی یعنی برخورد یا عدم برخورد شیء سماوی با زمین است، بیان شد. اما در مثال دوم تنها برای فرگه واضح است که امکان، وصف محتوا نیست اما گویا برای نشان دادن مبنای معرفتی به صورت صریح تلاشی نمی‌کند. در حقیقت اختلاف در دو گزاره امکانی بالا، شرایط متفاوتی را رقم می‌زند که فرگه از آن بدون هیچ توضیحی عبور کرده است. چرا در مثال گزاره امکانی اول چنین است که هیچ مبنای معرفتی برای استنتاج حکم نداریم اما در دومی به استنتاج یک گزاره موجب جزئی می‌رسیم که جزئی بودن آن اهمیت پیدا می‌کند؟ همانطور که در بالا اشاره کردیم، فرگه کمیت را وصف محتوای حکم می‌داند و نه عمل حکم و در نتیجه نباید در استنتاج منطقی ما نقشی ایفا می‌کرد. درحالیکه در مثال دوم، گزاره امکانی در نهایت به یک گزاره مسور جزئی تحویل برده شد. به تعبیر دیگر دخالت عملگر امکان تنها به اظهار مبنای معرفتی بسنده نمی‌کند بلکه با وارد کردن سور جزئی، محتوای p را به "بعضی سرماخوردگی‌ها منجر به مرگ می‌شوند" یعنی p' بدل می‌سازد. پس اولاً مبنای معرفتی به محتوای گزاره نفوذ کرده و ثانیاً به سور و کمیت تاویل داده شده و این به وضوح خلاف ادعای فرگه است. ظاهراً با خوانش مطرح شده،

در این سنخ از گزاره‌ها به ناچار یا باید نقش جهت‌های امکانی را از حیث منطقی پذیرفت یا نباید تاثیر منطقی سورها را انکار کرد. در هر صورت امکان فروگذاری هر دو طرف مساله برای فرگه دشوار است. درحالیکه در مثال ضرورت و نیز امکان از سنخ اول، به نظر نمی‌رسد با چنین ابهامی روبرو باشیم.

فرگه و تمایز ضرورت و امکان متافیزیکی و معرفتی

تاکنون تلاش کردیم تنش موجود در دیدگاه فرگه را آفتابی کنیم. او در سنخی از قضایای وجهی برای توضیح مبنای معرفتی به نحوی از سور جزئی استفاده می‌کند که به تغییر در محتوای حکم منتهی می‌شود. اما اگر مثال‌های فرگه را بررسی کنیم، گویی از تمایز میان ضرورت و امکان معرفتی و متافیزیکی غفلت شده است. اگر گزاره‌ای از لحاظ متافیزیکی ضروری باشد، بدین معناست که مانع سهمگینی از صادق بودن آن جلوگیری می‌کند (Kment, ۲۰۰۶: ۲۵۸). درحالی‌که بیان چنین چیزی در مورد گزاره‌ای که از حیث معرفتی محال است، به نظر نادرست می‌رسد. گزاره p از لحاظ معرفتی ضروری است اگر آنچه که در باب p می‌دانیم مستلزم صدق p باشد یا اینکه p یک گزاره پیشینی است. با این وصف می‌توان گفت: گزاره p از نظر معرفتی برای عامل A ضروری است تنها در صورتی که عامل A واجد شواهد کاملی (دلایلی که تحت محدودیت‌های شناختی قرار نگرفته است) باشد که برای نامحتمل شمردن $\sim p$ کفایت کند (Kment, ۲۰۱۷). برخلاف ضرورت متافیزیکی که در تمامی جهان‌های ممکن ضرورتاً صادق خواهد بود. اما گزاره‌های ضروری معرفتی مانند ضرورت بر اساس آنچه می‌دانیم یا مبتنی بر شواهد کافی، الزاماً شرط ضرورت متافیزیکی را برآورده نمی‌سازند. به همین نحو از انواع امکان معرفتی می‌توان سخن گفت:

- ۱- امکان به سبب جهل: این امکان، به خاطر عدم وجود شواهد کافی یا توجیه کافی در مورد یک گزاره است. مانند حدس گلدباخ.
- ۲- امکان بخاطر عدم قطعیت کامل: در این مورد ممکن است شواهد کافی و مناسب یا توجیه کافی و مناسب برای گزاره P در اختیار داشته باشیم، اما همچنان می‌توانیم بگوییم: "ما می‌دانیم که ممکن است در مورد هر چیزی اشتباه کنیم و ممکن است هنوز در اشتباه باشیم." مانند قضیه آخر فرما.
- ۳- امکان به علت خنثی بودن شواهد کیفی: در این نوع از امکان نظیر ضروری‌های پسینی؛ معمولاً به درستی می‌توانیم بگوییم: گزاره P می‌تواند صادق باشد و هم می‌تواند صادق نباشد (Bealer, G: ۲۰۰۲: ۷۹-۸۰).

در مقابل امکان متافیزیکی از این ایده برمی‌آید که اشیا می‌توانستند برخی از ویژگی‌های فعلی خود را نداشته باشند و به جای آن‌ها ویژگی‌های دیگری را کسب می‌کردند. وقتی از امکان متافیزیکی گزاره‌ی *p* صحبت می‌کنیم، ما جهان‌های ممکن دیگری را به صورت خلاف واقع تصور کرده و می‌پرسیم اگر جهان‌های ممکن دیگر واقعی می‌بود، آیا این گزاره می‌توانست محقق شود؟ (Brown, C, ۲۰۰۷). یعنی گزاره‌ی *p* ممکن متافیزیکی است اگر و تنها اگر بتوان شرایطی را فرض کرد که در آن شرایط *p* وجود داشته باشد (Kvanvig, J, ۲۰۰۷).

اکنون به مثال‌های فرگه بازمی‌گردیم. اشاره کردیم که فرگه ضرورت و امکان را حکایتگر مبنای معرفتی به محتوای گزاره می‌داند و آن را خارج از عمل حکم بر می‌شمرد. روشن است که اگر-منظور از مبنای معرفتی ضرورت و امکان معرفتی باشد، این استدلال بی‌وجه نیست. ضرورت معرفتی یا از پیشینی بودن گزاره‌هایی چون "هر مجردی بی‌همسر است" یا از مجموعه باورهای مربوط به گزاره و یا شواهد کافی که مستلزم صدق آن است استنتاج می‌شود. در مورد گزاره‌های پیشینی که بصورت متافیزیکی نیز صادق است، همچنان می‌توان قید ضرورت را اظهار مبنای معرفتی دانست. اما در باب گزاره‌های امکانی، به نظر می‌رسد مثال اول، مصداقی از امکان به دلیل جهل باشد یعنی شواهد کافی برای تصادم زمین با یک جسم آسمانی وجود ندارد، پس معرفتا ممکن است. از سوی دیگر همین مثال می‌تواند مصداقی از امکان متافیزیکی نیز باشد زیرا می‌توان جهان‌های ممکن دیگری را تصور کرد که در آن‌ها زمین با همین ویژگی‌ها با جسمی برخورد کند. برخلاف حدس گلدباخ که اگرچه از نظر معرفتی ممکن است اما از لحاظ متافیزیکی ضرورتاً صادق و یا ضرورتاً کاذب است.

اما مثال دوم در هر دو خوانش امکان معطوف به شی یا معطوف به قضیه، یک گزاره‌ی پسینی است. یعنی مبنای معرفتی برای باور به چنین گزاره‌ای ناشی از تجربه‌ای بوده که بعضی سرماخوردگی‌ها منجر به مرگ شده‌اند و اگر فرد تاکنون با هیچ سرماخوردگی مرگباری مواجه نشده بود و یا دانش کافی و شواهد خوبی برای این گزاره نمی‌داشت، موجه نبود از امکانی بودن آن سخن بگوید.

بر اساس آنچه گذشت نشان دادیم صرفاً در ضرورت و امکان معرفتی جهات را می‌توان مبنای معرفتی دانست و دیدگاه وی از تبیین ضرورت و امکان متافیزیکی باز می‌ماند. زیرا گزاره‌های متافیزیکی، صدق نفس‌الامری دارند و چیزی را در مورد واقعیت جهان تبیین می‌کنند و به نحوه‌ی معرفت اظهار کننده وابسته نیستند. از این رو دیدگاه فرگه در تبیین ضرورت و امکان متافیزیکی در هنگام اظهار احکام وجهی، به حکم متفاوت و نامطلوبی می‌انجامد.

منابع

Frege, Gottlob, (1997). *Concept script* (Beany, Michael, Trans). Oxford, Blackwell press.

- Kant, Immanuel, (1992). *Critique of Pure Reason*, (Guyer, Paul & Wood, Allen, Trans) Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, Wilfrid, (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. New York: Ridgeview Press.
- Kripke, S., 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H., 1972, "The Meaning of 'Meaning'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7: 131–193. Reprinted in Putnam 1975, pp. 215–271
- Kment, B. "Varieties of Modality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, http://plato.stanford.edu/entries/varieties_of_modality/
- Bealer, G, "Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance", In *Conceivability and possibility*, edited by Tamar Gendler and John Hawthorne, Oxford University Press, 2002, PP. 73-125
- Brown, C, *Narrow Mental Content*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, <http://www.science.uva.nl/~seop/entries/content-narrow/>
- Kvanvig, J, "Creation and Conservation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/creationconservation/>

بخش دوم

اخلاق و دین

دانشمند خدا ناباور وجود ندارد: آغازی بر فلسفه علم اسپینوزا

حسام محمدی

کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

h-mohamadi@modares.ac.ir

چکیده

اتحاد علوم از پروژه‌های قدیمی فلسفه است. در این مقاله نشان می‌دهیم که اسپینوزا با طرح مفهوم خدا راه حلی برای این موضوع ارائه می‌دهد. این تفسیر اولاً ابهامات فلسفه اسپینوزا در صحبت از خدا، جوهر و صفات را برطرف می‌کند و ثانیاً نشان می‌دهد که اسپینوزا برخلاف بسیاری از فیلسوفان قبل و بعد از خود، متافیزیکی عجیب با علوم مدرن معرفی می‌کند. در واقع، اصل حاکم بر متافیزیک‌ورزی اسپینوزا مراعات علوم طبیعی به عنوان یگانه راه شناخت واقعیت است.

یکی از وظایف اصلی فیلسوفان تحلیل و بررسی ساختارهای موجود است. به عنوان مثال فلسفه حقوق می‌کوشد تا توضیح دهد سیستم حقوقی چطور کار می‌کند. فیلسوف علم هم از این قاعده مستثنی نیست. او می‌کوشد در مورد مفروضات دانشمندان، تعامل کارکرد علمی^۱ و اعتبار معرفتی^۲ و نقشه پیش‌روی کارگزاران علم صحبت کند، حال آنکه شاید خود دانشمند به این همه آگاهی نداشته باشد.

یکی از مهم‌ترین فیلسوفان علم مدرن باروخ اسپینوزا است. اسپینوزا می‌خواست توضیح دهد که دانش آن روز طوری پیش می‌رود که پذیرش برخی اصول و مبانی را بر ما تحمیل می‌کند و اگر این مبانی پذیرفته نشوند علم قوامی ندارد. در واقع علم‌ورزی به شیوه آن دوره که تا روزگار ما ادامه پیدا کرده تنها در سایه بعضی اصول ممکن است. یکی از بنیادی‌ترین این مبانی علم پذیرش وجود جوهر یا خداست. در این نوشته می‌کوشم نشان دهم که جوهر چگونه نقش کلیدی‌اش را در فلسفه علم اسپینوزا ایفا می‌کند و چطور وجود خدا نقطه شروع عزیمت علم است.

مسئله عینیت علمی و اثبات در علم

چطور مطمئن باشیم که اگر خودکاری را که در دست دارم رها کنم به زمین خواهد افتاد؟ به نظر می‌رسد نتوان به هیچ طریقی یقین داشت که تجربیات گذشته در این آزمایش جزئی هم تکرار می‌شود. این دغدغه سال‌ها قبل از هیوم و قرن‌ها قبل از پوپر وجود داشته و اسپینوزا و هم‌عصرانش به تامل در مورد آنها پرداخته بودند. در سال ۱۶۶۱ آلدنبرگ در توصیف

^۱ Scientific Efficaciousness

^۲ Epistemological Validity

یکی از آزمایش‌های بویل که برای اثبات اینکه خواص ثانویه از خواص اولیه ناشی می‌شود طراحی شده بود نامه‌ای به اسپینوزا نوشت. فیلسوف هلندی پاسخ داد:

از آنجا که هیچ‌یک از توصیفات به صورت ریاضی ارائه نشده است آزمایش نمی‌تواند قانع‌کننده باشد... بسیاری اتفاقات روزمره می‌توانند نشان‌دهنده این باشند که خواص ثانویه ناشی از شکل و حرکت ذراتند و نیازی به آزمایش پرزرق و برق بویل نبود (Spinoza, 1966:92).

این متن به گمان بعضی جلوه‌ای از ضدیت اسپینوزا به منزله فیلسوفی عقل‌گرا با آزمایش و تجربه‌گرایی (Maul, 1986:3-15) یا لاقل یک قضاوت ناعادلانه در مورد تلاش‌های بویل تلقی می‌شود (Lecrivain, 1986:15-60). با این حال واقعیت آن است که اسپینوزا نه با سنت آزمایش کردن مخالف است و نه با نتیجه آزمایش بویل بلکه معتقد است برای اینکه گزاره‌های علمی اثبات شوند به چیزی بیشتر از تجربه صرف احتیاج است. در واقع بنیادی‌ترین گزاره‌ها باید به صورت پیشینی کشف شوند.

اهمیت کار اسپینوزا در این است که علم‌ورزی آن روزهای اروپا را پایه متافیزیکش قرار می‌دهد. او می‌بیند که روند علم به نحوی پیش می‌رود که تو گویی برخی اصول پیشاپیش پذیرفته شده‌اند و می‌کوشد این اصول را آشکار کند. اما قبل از اینکه به این اصول بپردازیم باید قدری دقیق‌تر دغدغه‌های علم مدرن را بشناسیم.

ابژه شناخت علمی

در دوره مدرن، علم^۳ و علم‌ورزی جنبه معرفتی دارد. در واقع شخص دانشمند با کشفیات علمی واقعیت را بهتر می‌شناسد. به این ترتیب فیلسوف علم باید توضیح دهد که شناخت علمی چگونه مصداقی از معرفت است. فلسفه مدرسی جواب‌های سرراستی به این پرسش دارد. در واقع، در مرحله متافیزیک همه چیز در فلسفه مدرسی رو به راه است و هدف علم مشخص است: شناخت تک به تک اشیاء؛ با این حال عصر مدرن با طغیانی علیه روش‌شناسی علمی و نحوه پاسخ به سوالات مذکور آغاز می‌شود. فیلسوفان مدرسی در پاسخ به این پرسش که چرا خورشید گرم است می‌گفتند: «چون گرما از ویژگی‌های ذاتی خورشید است». اما دانشمندان قرن هفدهم چنین جوابی را توضیح‌دهنده و آگاهی‌بخش نمی‌دانستند و خواستار تجدید نظر در شیوه علم‌ورزی بودند.

به این ترتیب دانش مدرن از پایه‌های متافیزیکی استوار فلسفه ارسطویی جدا می‌شود و علی‌رغم توفیقات چشم‌گیر عملی، به سرعت با این واقعیت مواجه می‌شود که بی‌منا و ناموجه رها شده است. یکی از جلوه‌های این مشکل این است که ابژه شناخت علمی در فیزیک جدید

دیگر اشیا نیستند و هیچ شی جزئی در فرآیند بررسی علمی شناخته نمی‌شود. به فیزیک نیوتونی توجه کنید. بر مبنای این دانش، خودکار من و خورشید هر دو از این منظر تحلیل می‌شوند که جرم هستند و براساس قانون عمومی گرانش رفتار می‌کنند. با این حال جرم هیچ‌یک از آن دو شی را به طور واحد متعین نمی‌کند. بنابراین فیزیک نیوتونی شناخت تنها^۴ خودکار من یا خورشید را ممکن نمی‌کند. در واقع، علم جدید با شناخت هیچ شیئی همراه نیست و این خیلی عجیب است که علمی که مدعی است ویژگی همه‌ی اشیا را به ما می‌شناساند در واقع هیچ شیئی را نمی‌شناسد.

عینیت قوانین فیزیک

مشکلات علم مدرن تنها به معضلات نظری محدود نمی‌شود. دانشمندان مواجه با دغدغه‌های عملی هم هستند. حالا که به «جرم» به طور مستقل دسترسی نداریم، چطور می‌توانیم مطمئن باشیم که تمام اشیای پیرامونمان جرم دارند؟ اگر به فرض جرم دارند از کجا می‌فهمیم که جرمشان از یک نوع است، یعنی دو شی مورد نظرمان حتماً تابع قانون جاذبه‌ی عمومیند؟ در واقع چطور مطمئن باشیم که خورشید طبق مجموعه قوانین ۱ و خودکار من طبق مجموعه قوانین ۲ رفتار نمی‌کند؟

به عنوان مثالی دیگر این چالش را در نظر بگیرید: ما می‌دانیم که قوانین فیزیک نیوتون به خوبی در مورد سیب بالای درخت، زمین، خورشید و همه‌ی اشیا ما به خوبی کار می‌کند. ما حتی کاملاً درک می‌کنیم که فیزیک به ما در فرستادن آدم به ماه یا حتی مقاصد دورتر کمک کند. با این حال، چطور قوانین فیزیک را در فاصله‌ی یک میلیارد سال نوری معتبر می‌دانیم و بر مبنای معادلات معمول به بررسی اجرامی در این فاصله می‌پردازیم؟ چطور مطمئنیم اشیا اطراف ما (که تابع قوانین نیوتون هستند) همان نیروی گرانشی را که بین خودشان اعمال می‌کنند به اشیا بی که در فاصله‌هایی بسیار دور قرار دارند هم اعمال می‌کنند؟ آیا این شکلی از ایمان، شبیه ایمان مسیحی نیست؟ اسپینوزا می‌آموزد که لزوماً این طور نیست.

فلسفه علم اسپینوزا

با وجود جدی بودن دغدغه‌های بالا، هیچ‌کدام سدّ راهی برای علم نبوده و نیستند. همان‌طور که گفتیم عمل دانشمندان نشان‌دهنده‌ی این است که تو گویی مشکلات مذکور وجود ندارند. به این ترتیب هر دانشمند باید در نهان^۵ به اصول زیر پایبند باشد:

- وظیفه‌ی شناخت علمی نه شناخت اشیا جزئی بلکه شناخت شی جرم‌دار است.

۴ Per se

۵ Implicitly

- در طبیعت همگنی^۶ حکم فرماست، یعنی همه‌ی اشیا تابع قوانین واحدند است.

اسپینوزا کار فلسفی خود را از این نقطه آغاز می‌کند. او می‌خواهد متافیزیک علم‌ورزی دوره‌ی مدرن را شکل دهد و این متافیزیک باید به نحوی باشد که این دو اصل مهم در آن استنتاج شوند و در اینجا است که مفهوم خدا به فلسفه‌ی اسپینوزا راه می‌یابد.

خدای اسپینوزا

مثل سایر فیلسوفان مدرن ابتدایی^۷، اسپینوزا شیفته‌ی شکوه یونان باستان است. او در عین احترام به علم روز، می‌داند که حفظ چهارچوب متافیزیک ارسطویی چه مزایایی دارد بنابراین نه راهی مثل راه بویل، که حساب متافیزیک را به کلی از علم جدا می‌کند، (Israel, 2001: 254) برمی‌گزیند و نه طریقی مثل لایبنیتس، که در آخر عمر ادعا می‌کند نظرش با مدرسی‌ها یکی شده (Look, 2007: 364): او متافیزیکی ارسطویی را بر مبنای علم جدید پایه‌گذاری می‌کند.

گفتیم که دانش مدرن دو اصل را مراعات می‌کند. اول، می‌پذیرد که شیئی وجود دارد که ابژه‌ی شناخت علمی است و همه‌ی دانش فیزیک معطوف به آن است. دوم، قوانین علمی همه‌جا یکسانند و بنابراین ابژه‌ی علم یکتاست. اسپینوزا این شیء واحد را خدا می‌نامد.

بنابر توضیحات مذکور عجیب نیست که نقطه‌ی شروع متافیزیک علمی وجود خدا باشد. اسپینوزا در اخلاق، صفت^۸ را شیئی می‌داند که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند (تعریف ۴) (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۵-۶). به این ترتیب، جرم صفت خداست: به وسیله‌ی جرم خدا ادراک می‌شود و خدا شیء جرم‌دار است. در چنین چهارچوبی انکار وجود خدا یا انکار یگانگیش ضدیت با علم مدرن است. اولی به این معناست که شیء جرم‌دار وجود ندارد و اساساً هیچ چیزی شناخته نمی‌شود و دومی به این معناست که ممکن است یکدستی در عالم علم وجود نداشته باشد؛ یعنی اگر طبق آزمایشی خودکارم را رها کردم و به زمین افتاد و طبق قانون عمومی گرانش اظهار کردم که هر جرمی به سمت زمین جذب می‌شود، تضمینی نیست که اگر مدادم را هم رها کردم به زمین بیفتد. این به این خاطر نیست که قانون جاذبه باطل است بلکه چون شاید جوهر مداد و خودکارم متفاوت باشد و قانون جاذبه عمومی توصیف‌کننده‌ی جوهر دیگر (جوهری که به شکل^۹ مداد من نمایان شده) نباشد.

^۶ Homogeneity

^۷ Early Modern

^۸ Attribute

^۹ mode

برای روشن شدن موضوع با روایت استدلال‌های اسپینوزا در اخلاق نشان می‌دهم که خدا چطور علم مدرن را نجات می‌دهد. اسپینوزا خدا را موجودی تعریف می‌کند که مقوم از صفات نامتناهی است (تعریف ۶) (همان: ۷-۸). در ادبیات مدرن ابتدایی، نامتناهی یعنی شامل هر تعدادی که قابل تصور است به این ترتیب هر صفتی که در نظر گرفته شود، مقوم ذات خداست. بنابراین جز خدا جوهر دیگری قابل تصور نیست چون تفاوت جوهرها باید به ناچار در صفاتشان باشد حال آنکه هر صفتی مقوم ذات خداست. در ادامه اسپینوزا ادعا می‌کند اشیا از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند (قضیه ۱۶) (همان: ۳۴) زیرا چیزی در خارج نیست که مانع از نشئت اشیا شود و هرچه طبیعت الهی اقتضا کند حاصل است و از روی این قضیه ثابت می‌کند که شیئی که به فعلی موجب شده است به واسطه خدا به آن موجب شده (قضیه ۲۶) (همان: ۴۷) و شیئی که به واسطه خدا به فعلی موجب شده نمی‌تواند خود را لاموجب گرداند (قضیه ۲۷) (همان).

تاویل این قضایا برای علم مدرن این است که ویژگی‌های جرم (من جمله قانون عمومی گرانش) ناشی از طبیعت الهی است، بنابراین هر شیئی که به واسطه جرم داشتن موجب به رفتار خاصی شده است (مثل خودکار یا مداد من که با رها کردن به زمین می‌افتد) نمی‌تواند خود را لاموجب کنند. به این ترتیب قوانینی که برای جرم نوشته می‌شوند اولاً به شناخت علمی می‌انجامد زیرا خدا را که ابژه شناخت علمی است به وسیله آنها می‌شناسیم و ثانیاً قوانین علمی بر همه اشیا حاکمند و اتفاقی از چهارچوبشان خارج نیست.

نیوتون و اسپینوزا

در این نوشتار سعی کردم نشان دهم که می‌توان قرائتی از فلسفه اسپینوزا ارائه کرد که سالها قبل از هیوم و کانت دغدغه عینیت علمی را داشته و برای این معضل راه حلی پیشنهاد کرده؛ با این حال اسپینوزا تا زمان هگل مورد توجه فیلسوفان غرب قرار نمی‌گیرد. این پدیده دو علت مهم دارد: اولی، بدنامی اسپینوزا به عنوان سمبل ارتداد؛ فیلسوفی که با آرای عجیب به جنگ مذاهب الهی رفته و دومی، برتری‌های غیرقابل انکار فیزیک نیوتونی نسبت به فیزیکی که اسپینوزا پیشنهاد می‌دهد.

به این ترتیب، در کنار زدن فلسفه طبیعی اسپینوزا و پذیرش فلسفه طبیعی نیوتون کسی به بنیان‌های متافیزیکی دو نظریه اعتنایی نکرد؛ حال آنکه آنطور که در این نوشتار سعی کردم نشان دهم، فیزیک نیوتونی با متافیزیک اسپینوزا به خوبی عجین و سازگار است. لذا برای همه

کسانی که آرزوی اتحاد علوم ۱۰ یا جهان‌بینی علمی در معنای عام کلمه را دارند بازخوانی و بازاندیشی فلسفه اسپینوزا واجب است.

منابع:

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه‌ی محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1670*, Oxford: Oxford University Press.
- Lecrivain, A. (1986). "Spinoza and cartesian mechanics". In *Spinoza and the Sciences* (pp. 15 – 60), edited by Grene, M. & Nails, D. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Leibniz, G. (2007). *The Leibniz–Des Bosses Correspondence*. Edited and translated by Brandon Look and Donald Rutherford. New Haven: Yale University Press.
- Maul, N. (1986). "Spinoza in the Century of Science". In *Spinoza and the Sciences* (pp. 3 – 15), edited by Grene, M. & Nails, D. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Spinoza, B. (1966). *The Correspondence of Spinoza*, transl. by A. Wolf, Frank Cassand Co., London.

بررسی نقش غایات طبیعی و غایات اخلاقی در فلسفه کانت

فرزانه مدبری

دانشجوی دکتری رشته فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

F_modaberi33@yahoo.com

چکیده

وظیفه‌گرایی کانت غالباً به‌عنوان طارد تمایلات غایت طبیعی سعادت شناخته می‌شود، باین‌حال برای او سعادت شر و غیراخلاقی تلقی نمی‌شود، بلکه وظیفه‌ای غیرمستقیم است، چراکه سعادت‌مندی به‌عنوان ابزار، عمل اخلاقی را آسان‌تر می‌کند. کانت در کتاب *فلسفه فضیلت* معتقد است اراده آدمی برای عملی شدن باید غایت داشته باشد. او در برابر غایات طبیعی آدمی، از غایات اخلاقی سخن می‌گوید؛ غایاتی پیشین و عقلانی که درعین‌حال وظیفه‌اند؛ این‌ها کمال خود و سعادت دیگری هستند. کانت در تقسیم دیگری، وظایف را به کامل و ناقص تقسیم می‌کند؛ تکالیف ناقص به‌خاطر گستردگی در عمل، امکان لحاظ غایت و انگیزه را در خود دارند.

کانت در کلّ بخش تحلیلات اخلاق خود به نظر بی‌توجه به بحث غایت اخلاقی است، چراکه معتقد است عمل به اخلاق باید صرفاً از سر احترام به قانون باشد و هیچ انگیزه و غایتی جز این نباید داشته باشد (کانت، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۲۴). سعادت‌خواهی به‌عنوان مهم‌ترین انگیزه و غایت اخلاق در وهله اول صراحتاً از اخلاق کانت طرد می‌شود، چنانکه وظیفه‌گرایی در تقابل با غایت‌گرایی قرار می‌گیرد. اما آنچه می‌تواند در بحث ایجابی از غایت در اخلاق کانت راهگشا باشد مقایسه او میان اراده الهی و اراده حیوانی با اراده انسانی است؛ او اراده انسان را میانه این دو می‌داند. اراده الهی نامتناهی، خودبسنده و آزاد از شرایط تجربی و امیال ذهنی است، بنابراین کاملاً عقلانی، مطلق و نامشروط باقی می‌ماند، در برابر اراده حیوانی معطوف به جسمانیت، تمایلات و غرایز است (Allen Wood, 1970, p42-41). در اینجا کانت می‌پذیرد انسان بنا به طبیعتش نمی‌تواند اراده‌ای کاملاً عقلانی در تبعیت از اخلاق داشته باشد بنابراین اراده انسان باید جایی میان قانون نامشروط اخلاق و امیال قرار داشته باشد. اما باید دید کانت چگونه این امر را در اخلاق نامشروط خود لحاظ می‌کند.

بخش برجسته و چشمگیر اخلاق کانت امر مطلق است، در آنجا او سعادت را مطلقاً از اصل اخلاقی خود طرد می‌کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۷). باین‌حال باید دانست که حوزه اخلاق او از امر مطلق گسترده‌تر است (Victoria Wike, 1987, p73) مباحث کتاب *نقد عقل عملی* فراتر از کتاب بنیاد می‌رود؛ بنابراین اگرچه کانت غایت طبیعی سعادت را از امر مطلق حذف می‌کند، اما سعادت هنوز می‌تواند نقشی در اخلاق مطلق^۱ و عقل عملی ایفا کند. عقل عملی به‌عنوان منشأ امر مطلق، سعادت را در کنار اصول خود به‌عنوان یکی از غایاتش در نظر

۱. categorical ethic

می‌گیرد، به این دلیل، در اینجا استدلال می‌شود که غایت در اخلاق کانت رد نمی‌شود بلکه تقریباً نقش مثبتی بازی می‌کند چون امر مطلق وظیفه‌ای برای اطمینان از سعادت تلقی می‌شود هرچند به صورت غیرمستقیم (کانت، ۱۳۹۲، ب، ص ۱۰۰)، بنابراین سعادت به صورت غیرمستقیم با امر مطلق مرتبط است. پس سعادت در کنار اراده‌ی خیر و احترام به قانون اخلاق می‌تواند به طور معقول تعقیب شود (Robert Johnson, 2004, p319). هدف در این نوشتار بررسی معقول غایت در اخلاق کانت است.

کانت حتی در کتاب بنیاد که مدام سعی در طرد سعادت دارد نقشی مثبت برای آن در نظر می‌گیرد و آن را وظیفه‌ای غیرمستقیم می‌داند: «زیرا ناخرسندی هر کس از وضع خود، زیر فشار نگرانی‌های بی‌شمار و نیازهای برنیامده، چه بسا وسوسه‌ای برای کوتاهی از وظیفه شود» (ایمانوئل کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۲). زمانی که انسان سعادت‌خواهی را نه به تبعیت از میل بلکه از سر وظیفه بجوید عملش ارزش اخلاقی می‌یابد. کانت در نقد عقل عملی نیز معتقد است هرچند امر مطلق، نباید سعادت را به عنوان ماده‌ی اخلاقی لحاظ کند اما نباید نتیجه گرفت لزوماً تعارضی بین اصل اخلاق و سعادت وجود دارد. عقل عملی نمی‌گوید باید از هرگونه دعوی سعادت دست کشید، بلکه تنها آن را فاقد ارزش اخلاقی می‌داند. «ممکن است حتی از پاره‌ای جهات، تأمین سعادت تکلیف باشد؛ از طرفی به این دلیل که سعادت (به دلیل اشتغال بر مهارت، ثروت و امکانات) حاوی وسایطی برای قیام به تکلیف خویش است. از طرفی هم به این دلیل که نبود سعادت (مثلاً فقر، وسوسه‌هایی برای سرپیچی از تکلیف به همراه دارد.» (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۵۵) انسان به خاطر جسم خود نیازهایی دارد که نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد و عقل آدمی تأمین آنها را تصدیق می‌کند. کانت در فلسفه فضیلت نیز بیان می‌کند که تکلیف هیچ فردی در قبال دیگری نمی‌تواند انسان را وادارد از سعادت اخلاقاً جایزش دست بکشد و آدمی می‌تواند سعادتش را تا جایی که در تعارض با اخلاق نباشد، دنبال کند (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۴۴). مطابق با این سه متن، سعادت غایت غیرمستقیم آدمی است چراکه انسان نمی‌تواند از جسم خود صرف نظر کند. اما «در اینجا نقش عقل به ابزار دستیابی به سعادت نزول نمی‌یابد بلکه هدف کانت از سعادت نوعی خویش‌دوستی است که از همان ابتدا از قیود اخلاقی پیروی می‌کند که نوعی خویش‌دوستی عقلانی است که همواره مسیر خود را درون مرزهای عقل عملی می‌جوید» (اتفرید هوفه، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳).

غایات طبیعی و غایات اخلاقی

کانت در چند بخش از فلسفه اخلاق خود نقش غایت را بررسی می‌کند؛ اول در بخش تحلیلیات که غایت را مساوی با ماده‌ی اراده می‌گیرد و آن را از اصول اخلاقی خود طرد

می‌کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ص ۵۹)، دوم در فلسفه فضیلت که از غایات اخلاقی می‌گوید و سوم در نقد عقل عملی که غایت اخلاق را خیر اعلا می‌داند. این بخش به بررسی غایات اخلاق یا غایات فضیلت می‌پردازد و رابطه آنها با غایات طبیعی را بررسی می‌کند.

کانت در مقدمه کتاب فلسفه فضیلت بیان می‌کند عقل عملی محض نمی‌تواند توضیح دهد که اراده چگونه می‌تواند بدون انگیزه و غایت عملی باشد (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۳۴)؛ پس هر عملی ضرورتاً غایتی دارد که بدون آن اراده عملی نمی‌شود. تعریف او از غایت در اینجا، متفاوت از بنیاد است در آنجا غایات تجربی معطوف به میل و ناشی از سعادت‌خواهی است که در اخلاق او جایی نمی‌یابند اما غایت در اینجا موضوع اراده آزاد و عقل محض است، اما نه چنان‌که کانت به قاعده بنیاد استثنا بزند بلکه اینها غایات خاص عقل‌اند که همچنین وظیفه‌اند و نتیجه منطقی به کار گرفتن اصول اخلاقی و ناشی از آن‌اند تا نحوه عملی بودن عقل را نشان دهند.

کانت غایت را چنین تعریف می‌کند: «غایت عبارت است از شیء متعلق گزینش (یک موجود عاقل) که از طریق تصور آن گزینش در فعلی تعیین می‌یابد که بتواند آن شیء را به دست آورد.» (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۳۴) غایات اخلاق ذهنی نیستند بلکه از ضرورتی عینی برخوردارند، چراکه عقل در برابر تمایلات به آنها فرمان می‌دهد. اخلاق از غایاتی که خود انسان آنها را وضع کرده آغاز نمی‌کند بلکه به غایات منجر می‌شود چراکه در صورت اول آنها تجربی خواهند بود در عوض اینجا تکلیف، غایت را مشخص می‌کند و مبنای آن قرار می‌گیرد (همان، ص ۳۶). پس نزاع وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در داشتن غایت نیست، بلکه نزاعشان در تقدم و تأخر غایت و تکلیف است. اخلاقی که بر پایه غایت بنا شود نمی‌تواند قانون اخلاقی مطلق و نامشروط بسازد و دیگرآیین خواهد بود اما اگر تکلیف مبنای غایت قرار گیرد دیگر چنین نخواهد شد، چراکه عقل به غایات ارزش فی‌نفسه می‌دهد و بنابراین غایات آن قطعی و مطلق خواهند بود. (حسین اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۱۵)

وظایف کامل و ناقص

کانت در یک تقسیم‌بندی صوری وظایف را به وظایف ناقص^۲ و کامل^۳ تقسیم می‌کند. اساس اخلاق وظیفه است، وظیفه با خود الزام به همراه دارد، این دو باهم رابطه معکوس دارند؛ یعنی هر چه تکلیف گسترده‌تر باشد الزام آن کمتر است و بالعکس. وظایف کامل به افراد محدودی تعلق می‌گیرد درحالی‌که به‌شدت آدمی را ملزم می‌کنند؛ مثل وظیفه احترام به والدین، در برابر

۲. imperfect

۳. perfect

تکالیف ناقص آنهایی هستند که به افراد زیادی تعلق می‌گیرد اما آدمی نسبت به تمام افراد ملزم نیست و راه‌های مشخصی برای عمل وجود ندارد مثل نیکوکاری (حسین اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲). کانت وظایف کامل را قواعد اصلی عمل می‌داند و وظایف ناقص را مشتمل بر غایات. در بعضی از قواعد رفتار که غالباً سلبی‌اند، اجبار در نوع تحقق وظیفه وجود دارد درحالی‌که در وظایف ناقص باید وظیفه را متناسب با غایات سنجید. هردوی این تکالیف، موردی از امر مطلق‌اند و عقل به هر دو دستور می‌دهد و صرفاً تفاوت آنها در چگونگی اجرای عمل است. وظایف ناقص به‌خاطر گستردگی‌شان نسبت به قوانین انعطاف‌پذیرند به‌گونه‌ای که آدمی باید متناسب با حزم و دوراندیشی نحوه عمل را تعیین کند (Paul Guyer, 2002, P169). در اینجا هر عملی که هنجار عمومی و احترام به اشخاص را نقض نکند و در تضاد با امر مطلق نباشد، عملی جایز است.

۲-۳ غایات فضیلت

غایات فضیلت به‌طور کلی دودسته هستند؛ اولی کمال خود شخص و دومی سعادت دیگری. تنها کمال شخص است که غایت اوست در اینجا منظور از کمال می‌تواند کمال اخلاقی یا جسمانی باشد؛ کمال اخلاقی یعنی انسان با عمل به تکلیف به فضیلت برسد و کمال جسمانی یعنی انسان نیازهای جسمش را برآورد و سلامتیش را تأمین کند. (حسین اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲) کانت در اینجا میان سعادت اخلاقی و سعادت طبیعی تمایز می‌گذارد؛ پیگیری سعادت طبیعی برای استمرار زندگی لازم است، سعادت‌ی که به معنی بهره‌مندی غرایز و برآوردن لذات است، درحالی‌که سعادت اخلاقی «عبارت است از رضایت از ذات خود و رفتار اخلاقی خاص خود و لذا رضایت از آنچه انسان خود انجام داده» (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۴۲). کانت در اینجا رضایت از عمل اخلاقی را کمال می‌داند چراکه انسان می‌تواند با پرورش چنین حسی عامل توجه به اخلاق را در خودش پرورش دهد تا از این طریق انگیزه اخلاقی را در خود به وجود آورد.

از سویی هرچند سعادت خود فرد تکلیف مستقیم اخلاق نیست اما سعادت دیگری می‌تواند مبنای اخلاق باشد؛ انسان باید به دیگران در رسیدن به سعادت اخلاقاً جایشان کمک کند و از این طریق شرایطی فراهم کند تا دیگران بتوانند راحت‌تر اخلاقی عمل کنند تا به‌صورت غیرمستقیم شرایط فضیلت‌مندی آنها فراهم شود (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۴۵). بنابراین سعادت فی‌نفسه شر نیست بلکه خیری است که انسان باید آن را به‌عنوان وظیفه‌ای غیرمستقیم در قبال خود و به‌عنوان تکلیفی مستقیم در برابر دیگری انجام دهد. چراکه انسان ضرورتاً در پی دستیابی به سعادت است و چون نمی‌تواند به‌تنهایی به آن دست یابد در جامعه زندگی می‌کند و شرط دستیابی به این هدف آن است که دیگران او را همچون غایت تلقی کنند، حقوق او

را بشناسند و به آزادیش احترام بگذارند. (بروس اونی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۹) این غایت به نظر از صورت‌بندی دوم امر مطلق؛ گرفته‌شده است، صورت‌بندی دوم از انسان می‌خواهد همواره دیگران و خود را غایت قرار دهد و یکی از معانی غایت بودن دیگری، تأمین سعادت اوست. وود معتقد است؛ هرکس ضرورتاً سعادت خود را به‌عنوان غایتش لحاظ می‌کند اما اگر سعادت دیگری مدنظر قرار گیرد در چنین جهانی همه به سعادت می‌رسند (Allen Wood, 1999, p168). چراکه سعادت هر فرد تابعی از سعادت دیگر انسان‌ها، جامعه و حتی کل عالم است. بنابراین کانت نسبت به رفاه اجتماعی بی‌تفاوت نیست و وجه امتیاز نظریه او این است که نظریات فایده‌گرا نمی‌توانند توجهی برای کمک به دیگری و تأمین سعادت آنها داشته باشند، درحالی‌که کانت این تکلیف را از امر مطلقش استخراج می‌کند (اتفرید هوفه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۶).

منابع:

- ۱- اترک، حسین (۱۳۹۲). وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- ۲- اونی، بروس (۱۳۹۳). نظریه اخلاقی کانت. ترجمه علیرضا آل‌بویه. قم. بوستان کتاب
- ۳- کانت، ایمانوئل. (1369). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران. خوارزمی
- ۴- _____ (۱۳۹۳). فلسفه فضیلت. منوچهر صانعی دره بیدی. تهران. نقش و نگار
- ۵- _____ (۱۳۹۲ الف). نقد عقل عملی. ترجمه انشاله رحمتی. تهران. سوفیا
- ۶- _____ (۱۳۹۲ ب). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. نقش و نگار
- ۷- هوفه، اتفرید. (۱۳۹۱). قانون اخلاقی در درون من، ترجمه رضا مصیبی. تهران. نشر نی
- 8- Guyer, Paul. (2002). Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics. *Journal of Value Inquiry*; 36, 2-3
- 9- Johnson, Robert. (2004). Happiness as natural end. Kant metaphysics of moral interpretative essay. Edited by mark Timmons. Oxford university press, New York
- 10- Wike, Victoria. (1994). Kant on happiness in ethics. Albany. State university of New York press
- 11- Wike, Victoria. (1987). The role of happiness in Kant's groundwork. *The journal of value inquiry* 21. 73-78
- 12- Wood, W. Allen. (1999). Kant ethical thought. Cambridge university press
- 13- Wood, W. Allen. (1970). Kant's Moral Religion. Cornell university press. London

۴. «همواره چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان یک غایت به شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۷۴)

بررسی رویکرد زکریای رازی علیه مرگ‌هراسی

فرزاد شریف زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

Farzadsharifzadeh14@gmail.com

چکیده:

هراس انسان‌ها از پدیده مرگ معلول باورهای نادرستی است که پیرامون آن مطرح شده است. زکریای رازی فهم صحیح از لذت و رنج را راه‌حل درمان مرگ‌هراسی می‌داند. استدلال وی که در این مقاله تحلیل و نقد می‌شود شامل دو مرحله است: مرحله اول دفاع از رویکرد اپیکوری است که نشان می‌دهد مرگ اساساً قابل ادراک نیست و با از هم گسستن شیرازه ادراکات حسی، دیگر انسان سوژه رنج نخواهد بود؛ و مرحله دوم تشریح دو مفهوم لذت و رنج و تبیین ماهیت سلبی لذت و به تبع آن استدلال به سود برتری حالت مرگ نسبت به زندگی است.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین ملاحظات بشر در ارتباط با مرگ، مسئله هراس از مرگ است. باور مرسوم این است که مرگ یک شخص یکی از بزرگ‌ترین مصایبی است که می‌تواند برای وی رخ دهد. این هراس بزرگ‌ترین سرچشمه ترس انسان‌ها بوده و به صورت گسترده‌ای در آثار متفکران جهان نمود یافته است. در طول تاریخ اسلام متفکران زیادی همچون زکریای رازی، ابوحنیف توحیدی، ابن مسکویه، افضل‌الدین کاشانی و اخوان‌الصفا به مسئله مرگ و هراس ناشی از آن پرداخته‌اند. مرگ مسئله مورد علاقه دوران یونانی‌مآبی و اوایل قرون وسطی هم بوده است. مکاتب فکری باستان اعم از اپیکوریان، شکاکان و رواقیان معتقد بودند ترس از مرگ بر پایه باورهای غلط بنا شده است و برای مقابله با آن می‌توان به استدلال عقلانی بسنده کرد (Nussbaum, 1992: 14). مقاله حاضر درصدد واکاوی و سنجش رویکرد زکریای رازی به این مسئله است.

روشن‌شناسی رازی در درمان مرگ‌هراسی

رازی معتقد است هراس از مرگ را نمی‌توان به طور کامل از خود دور ساخت مگر با اعتقاد به بقای نفس پس از مرگ؛ یعنی حالتی که در آن نفس، چیزی بهتر از آنچه در دنیا تجربه کرده است داشته باشد (رازی، بی تا: ۹۳). او بحث برهانی برای اثبات زندگی پس از مرگ و جاودانگی روح را رها کرده و صرفاً به قانع کردن افرادی می‌پردازد که اعتقادی به حیات پس از مرگ ندارند. رازی طبق هدفی که در کتاب *طب الروحانی* دنبال می‌کند، تنها به درمان بیماری‌های روانی می‌پردازد و بحث او در اینجا فاقد هرگونه سوبه متافیزیکی است (Adamson, 2016: 75). البته وی در حقیقت در اعتقاد به حیات پس از مرگ پیرو افلاطون است و بر این باور است که روح بدون بدن هم می‌تواند زنده بماند. او می‌گوید: «هرکس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار نظیر حالی که او قبل از تفرقه میان جسم و جان داشته» (رازی، ۱۳۷۱: ۹۲). گرچه رازی خود قائل به فناپذیری نفس پس از مرگ است اما تلاش می‌کند ادله موجهی

ارائه کند تا افرادی که مرگ را برابر با فنا و نابودی می‌پندارند نیز از مرگ نهراسند. روش اتخاذ شده از سوی وی، صرفاً استفاده از عقل استدلالی و پابندی به فلسفه است و بر خلاف افلاطون به تفاوت بین مرگ طبیعی و مرگ ارادی نمی‌پردازد (محقق، ۱۳۶۸: ۲۰۹). در ادامه ضمن تحلیل استدلال دو مرحله‌ای رازی علیه اضطراب مرگ، به بررسی و نقد پیش‌فرض‌های نادرست آن پرداخته می‌شود.

استدلال مبتنی بر فَنای سوژه رنج

استدلال رازی علیه اضطراب مرگ مبتنی بر فهم فیزیولوژیک وی از لذت است. وی تحت تاثیر جالینوس بر این عقیده بود که با خروج از حالت طبیعی و بازگشت به حالت اولیه است که انسان به لذت دست می‌یابد. به این معنا که در مرحله اول انسان از حالت طبیعی خود خارج می‌شود که این منجر به نوعی درد و رنج می‌گردد و در مرحله دوم، از حالت درد و رنج به حالت طبیعی خود بازمی‌گردد. مرحله دوم که به صورت دفعی رخ می‌دهد باعث احساس لذت می‌شود. پس لذت به طور خلاصه یعنی بازگشت انسان به حالت طبیعی به صورت دفعی در زمان کوتاه. طبق این تعریف، لذت امری عدمی است یعنی بازگشت به طبیعت بر حسب رهایی از درد و رنج (سپیتمان (اذکایی)، ۱۳۸۴: ۷۵۲). رازی معتقد است کسانی که پیرو لذت هستند ماهیت آن را به خوبی نشناخته‌اند و نمی‌دانند که در صورت طلب لذت، ناگزیر باید حالت اول (رنج) را نیز تجربه کنند. «لذت برای انسان امکان پذیر نیست مگر به همان اندازه که مبدا آزاردهنده‌ای وجود داشته باشد و او را مورد اذیت قرار داده و از حالت طبیعی خارج ساخته باشد» (رازی، بی تا: ۳۷). بنابراین او نتیجه می‌گیرد که: «انسان عاقل نباید اسیر دست لذتی شود که الم تابع آن بر المی که در ترک لذت و کشتن شهوت است راجح آید» (رازی، ۱۳۷۱: ۹۳). پرسشی که رازی مطرح می‌کند این است که: «آیا انسان مرده، به وجهی از وجوه از اینکه از لذت‌ها برخوردار نشود دچار آزار و اذیت می‌شود؟» (رازی، بی تا: ۹۳). پاسخ مسلماً منفی است زیرا پس از مرگ دیگر مرده میلی به لذت ندارد و از اینکه از لذات محروم است دچار رنج نمی‌شود (همان). رازی صرفاً انسان‌های زنده را سوژه رنج می‌داند و بر این باور است که به موجود مرده رنج و آزاری نمی‌رسد. طبق تلقی وی، درد و رنج پدیده‌ای صرفاً حسی است و لذا فقط موجود زنده می‌تواند آن را درک کند (رازی، بی تا: ۹۳). استدلال فوق را اولین بار اپیکور در نامه‌اش به منسیوس مطرح کرد: «مرگ، این خوف انگیزترین بدی‌ها، در نزد ما هیچ است؛ زیرا وقتی ما هستیم مرگ هنوز حضور ندارد و وقتی مرگ حاضر می‌شود ما نیستیم» (Epicure, 1994: 29).

استدلال فوق صرفاً می‌تواند بگوید مرگ زمانی برای شخص بد نیست اگر و فقط اگر آن شخص مرده باشد. اما عدم می‌تواند مادامی که شخص وجود دارد برای وی بد باشد. چیزی

که شخص از دست می‌دهد زندگی است و تجربه‌ها و لذت‌هایی که اگر وجود می‌داشت، وی در آینده از آن‌ها بهره‌مند می‌گشت. شخصی را فرض کنید که می‌توانسته است ۹۰ سال عمر کند اما به مرگی غیرطبیعی در ۵۰ سالگی جان خود را از دست می‌دهد. اکنون شاهدیم وی ۴۰ سال از عمر خود را از دست داده و می‌توانیم به طرز موجهی قضاوت کنیم که این فقدان برای وی بد است چرا که ۴۰ سال از تجارب و لذات زندگی محروم شده است. چیزی که بعد از مرگ اهمیت پیدا می‌کند این است که شخص زنده چیز با ارزشی را از دست می‌دهد و آن زندگی است. برای فهم بهتر مسئله در یک تقسیم‌بندی اولیه باید بین دو تلقی از امر بد تمایز گذاشت. امور ناگواری که برای ما رخ می‌دهند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- اموری که ذاتاً بد هستند: اموری مانند درد و رنج جسمی و فیزیکی که ذاتاً برای نوع انسان بد است.

۲- اموری که به لحاظ پیامد بد هستند: اموری که پیامدهای بدی دارند و یا ما را از امور خوب در آینده باز می‌دارند. برای مثال از دست دادن شغل به خودی خود امر بدی نیست اما به دلیل اینکه در آینده منجر به فقر می‌شود و یا فرد را از ثروت محروم می‌کند بد انگاشته می‌شود. رازی در ادامه استدلال خود، تلقی دوم از بدی مرگ را که به مثابه اشکالی از سوی لذت‌گرایان مطرح می‌شود را تحلیل می‌کند. این اشکال مدعی است لذتی که انسان‌ها در زندگی می‌برند به رنجی که متحمل می‌شوند، می‌چربد و به مراتب وزنی بیشتر از رنج‌ها دارد و بنابراین مرگ برای شخصی که زندگی‌اش متوقف می‌شود امری ناگوار است. به عبارت دیگر مرگ به این دلیل بد است که فقدان یک چیز خوب (زندگی) بد است، پس مرگ برای کسی که زندگی‌اش متوقف می‌شود امری است بد. این اشکال تحت عنوان مرگ به مثابه محرومیت^۱ شناخته می‌شود که مطابق با آن، مرگ از این جهت بد است که ما را از امور خوب در آینده محروم می‌سازد. رازی تلاش می‌کند با فهم خود از لذت این اشکال را پاسخ گوید.

استدلال مبتنی بر ماهیت سلبی لذت

رازی گام نهایی استدلال خود را این‌گونه بیان می‌کند: «حالتی که در آن رنجی وجود ندارد، از حالتی که در آن رنج وجود دارد بهتر است. بنابراین برای انسان مرگ بهتر از زندگی است» (رازی، بی تا: ۹۳). او سپس می‌افزاید: «پس بدان حکم عقل در اینکه حالت مرگ بهتر از حالت

۱ Death as Deprivation

۲ اپیکور برای پاسخ به این اشکال با طرح استدلال قرینگی (Symmetry Argument) با شاهد گرفتن وضعیت عدم پیش از تولد، ناموجه بودن ترس از عدم پس از مرگ را یادآور می‌شود. اگر هیچ تفاوتی بین این دو عدم وجود نداشته باشد، آنگاه همان‌طور که عدم پیش از تولد احوالمان را پریشان نمی‌کند، عدم پس از مرگ هم نمی‌تواند منشأ نگرانی باشد و این نوع ترس هم کاملاً غیرعقلانی و ناموجه است (Warren, 2004: 59).

زندگی است بر اساس اعتقاد عقل به نفس است؛ گاهی عقل در این حکم پیرو هوی است. فصل ممیز رای پیرو هوی و رای پیرو عقل در این است که رای پیرو هوی بدون بینه و توجیهی آشکار مورد پیروی و تمسک واقع می‌شود و ریشه در تمایل و دوست داشتن نفس به آن حکم دارد. اما رای پیرو عقل با بینه و توجیهی آشکار برگزیده می‌شود، هر چند نفس از آن کراهت داشته و روی گردان باشد. از طرف دیگر آن لذت دوست‌داشتنی که مورد رقابت واقع می‌شود چیست؟ آیا در حقیقت همان‌طور که گفتیم چیزی جز راحتی از رنج نیست؟ اگر چنین باشد پس تنها کسی آن را مطلوب خود قرار می‌دهد که بدان جاهل است؛ زیرا کسی که آسوده از رنج است، از راحتی بعد از آن که لذت نامیده می‌شود هم بی‌نیاز است» (رازی، بی تا: ۹۴ و ۹۳). استدلال رازی را به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد:

- ۱- تنها امر ارزش‌مند در زندگی لذت است.
- ۲- لذت امری سلبی است. (فقدان رنج)
- ۳- امور سلبی ارزش‌مند نیستند.
- ۴- لذت ارزش‌مند نیست. (عطف ۲ و ۳)
- ۵- زندگی ارزش‌مند نیست. (عطف ۴ و ۱)
- ۶- وضع امور خشتی، که در آن نه رنج وجود دارد و نه لذت (مرگ)، نسبت به وضع اموری که در آن هم رنج وجود دارد و هم لذت (زندگی) برتری دارد.
- ۷- بنابراین مرگ بهتر از زندگی است.

مقدمه اول استدلال فوق مخدوش است. این مقدمه پیشفرض اصلی لذت‌گرایی حسی^۳ است که با اتخاذ رویکردی تقلیل‌گرایانه در اخلاق، یگانه امر خوب در زندگی را لذت می‌داند. لذت شرط لازم زندگی اخلاقی است نه شرط کافی؛ در زندگی انسان امور دیگری مانند معرفت، فضیلت و خودمختاری؛ نیز دارای ارزش است. زندگی انسانی که لذتی را تجربه نمی‌کند اما سرشار از معرفت و فضیلت اخلاقی است هم‌چنان ارزش‌مند است. علاوه بر این می‌توان بر پایه دو مثال نقض، لذت‌گرایی حسی را مورد تشکیک قرار داد: لذت‌های شرامیزه و لذت‌های کاذب^۶. مقدمه دوم استدلال رازی نیز قابل پذیرش نیست. حتی اگر تعریف رازی از لذت را

۳ Sensory Hedonism

۴ توانایی انسان در تاثیر بر جهان خارجی به عنوان نتیجه‌ی انتخاب‌های آزاد خود.

۵ اگر لذت‌گرایی صادق باشد آنگاه ارزش لذتی که از اعمال شروانه حاصل می‌شود (مانند شکنجه‌ی انسان بی‌گناه) با لذتی که از امور نیک حاصل می‌شود یکسان خواهد بود.

۶ لذت‌هایی که صرفاً بر پایه‌ی باورهای کاذب بنا شده باشند به خوشبختی حقیقی منجر نمی‌شوند.

بپذیریم، لذت را از این جهت که نوعی ادراک است می‌توان امری وجودی تلقی کرد. اگر لذت در ذات خود بهره‌ای از وجود داشته باشد، فقدان آن می‌تواند برای مرده محرومیت تلقی شود.

منابع

- سپیتمان (اذکایی)، پرویز (۱۳۸۴)، حکیم رازی، تهران: طرح نو.
- رازی، ابوبکر محمد بن زکریا (بی تا)، رسائل فلسفیه، جمع و تصحیح پل کراوس، تهران: مکتبه المرتضویه.
- _____ (۱۳۷۱)، السیره الفلسفیه، تصحیح و مقدمه پول کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- محقق، مهدی (۱۳۶۸)، فیلسوف ری، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- Adamson, Peter (2016) "Abū Bakr al-Rāzī (d. 925), The Spiritual Medicine" In: The Oxford Handbook of Islamic Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 63-82.
- Epicurus (1994), "Letter to Menoeceus" In: The Epicurus Reader: selected writings and testimonia, translated and edited, with notes, by Brad Inwood and L.P. Gerson; introduction by D.S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett.
- Nussbaum, Martha (1994), The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics, Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Warren, James (2004), Facing Death: Epicurus and his Critics, Oxford: Oxford University Press.

تمثیل والدین: استدلالی در خدمت خدا باوری شکاکانه یا علیه آن

فاطمه سعیدی

دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

phfsaedi@gmail.com

چکیده

خدا باوری شکاکانه رویکردی است که با تکیه بر محدودیت شناختی بشر با استدلال قرینه‌ای ویلیام رو برای شرور گزاف، مقابله می‌کند. مهم‌ترین استدلال (و به زعم برخی تنها استدلالی) که به نفع محدودیت شناختی بشر ارائه شده، استدلال «تمثیل والدین» وایکسترا است. وایکسترا با ارائه این استدلال که رابطه خدا و انسان را همانند رابطه کودک با والدین‌اش می‌داند، نشان می‌دهد همانطور که کودک نمی‌تواند دلایل والدینش را برای رواداری رنج بداند، انسان نیز نمی‌تواند دلایل خداوند را برای رواداری رنج بداند. در مقابل منتقدان تمثیل والدین عاشق را مطرح می‌کنند که نتیجه‌ای خلاف استدلال وایکسترا دارد. در این مقاله می‌کوشم نشان دهم که می‌توان با تقویت استدلال وایکسترا و تعدیل آن، از این چالش عبور کرد.

واژگان کلیدی: شر گزاف، خدا باوری شکاکانه، تمثیل والدین، وایکسترا

مقدمه

بعد از آنکه ویلیام رو، استدلال قرینه‌ای شر را مطرح کرد. برخی فیلسوفان با رویکرد خدا باوری شکاکانه در پی پاسخ به آن برآمدند. استدلال ویلیام رو در حمایت از شرور گزاف به صورت زیر است:

- ۱- مواردی از رنج شدید وجود دارد که قادر مطلق و عالم مطلق می‌توانست بدون از دست دادن خیر بزرگتر یا روا دانستن شری برابر یا بدتر مانع رخداد آنها شود.
 - ۲- عالم مطلق و کاملاً خیر مانع رخداد هر رنج شدیدی که بتواند می‌شود مگر اینکه نتواند بدون از دست دادن خیر برتر یا روا دانستن شری برابر یا بدتر مانع آن شود.
 - ۳- (بنابراین) قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً خیر وجود ندارد (Rowe, 1979, 336).
- رو در حمایت از مقدمه اول استدلالش به موردی از رنج حیوانات متوسل می‌شود. او توجه ما را به بچه گوزنی جلب می‌کند که چند روزی در آتش سوزی جنگل گرفتار شده و پیش از مرگ چند روز هولناک را در آتش متحمل می‌شود (Rowe, 1979, 336). او این مثال را موردی از رنجی گزاف می‌داند چرا که این شر را نه لازمه خیر برتری می‌داند و نه لازمه ممانعت از شری به همان اندازه بد یا بدتر.

وایکسترا استدلالی که این مقدمه بر آن متکی است را به این صورت بیان می‌کند که «دلیلی برای رواداری شرور نمی‌بینیم» به این نتیجه که «دلیلی برای رواداری شرور وجود ندارد». از نظر او این استدلال که آن را استدلال «مبتنی بر ندیدن»^۱ می‌نامد تنها زمانی معقول است که

^۱ Noseeum argument

ما دلایل خداوند برای رواداری شرور را دیدنی/قابل دیدن بدانیم. او برای اینکه نشان دهد این دلایل دیدنی نیستند، متوسل به تمثیل والدین می‌شود. در ادامه تمثیل والدین را معرفی می‌کنم. آنگاه نقد منتقدان و در نهایت راه برون رفت از چالش را مطرح می‌کنم.

تمثیل والدین

وایکسترا برای اینکه نشان دهد استدلال رو بی‌اثر است باید نشان دهد اهداف خداوند دیدنی نیستند. البته او خود معترف است که در جوانی به دنبال تأثیری عالی بوده، یعنی به دنبال قرائتی حداکثری از این ادعا که اهداف خدا دیدنی نیستند اما بعدها معتقد می‌شود که صرف تفسیر حداقلی کفایت می‌کند تا دیدنی‌بودن اهداف خدا تعلیق شود. (Wykstra, 1996, 135-6)

وایکسترا برای نشان دادن این مورد بر تفاوت بصیرت و حکمت خداوند و ظرفیت شناختی بشر تأکید می‌کند. او فاصله بین خرد خداوند و انسان را با فاصله بین توانایی شناختی والدین و نوزاد یکماهه آنها مقایسه می‌کند و به این ترتیب می‌کوشد نشان دهد حتی اگر خیرهای برتری در خصوص شروری که خداوند روا می‌دارد وجود داشته باشد همانقدر محتمل است که ما آنها را تشخیص دهیم که کودکی یکماهه قادر است دلایل والدین‌اش را برای رنج‌هایی که بر او روا می‌دارند بداند. (Wykstra, 1984, 88)

به این ترتیب، با تکیه بر این تمثیل می‌خواهد نشان دهد ما دسترسی معرفتی به خیرهای توجیه کننده خدا نداریم. نقدهای مختلفی به قرائت اولیه وایکسترا از تمثیل والدین ایراد شد. از جمله اینکه آیا شباهت ما انسان‌های بالغ با نوزاد یکماهه کاری صواب است؟ همچنانکه رو می‌گوید ما انسان‌های بالغ برخلاف نوزاد یکماهه از میزان خردی برخوردار هستیم که انواع مختلف خیر را تشخیص دهیم، حتی می‌توانیم خیرهایی را که هرگز از سوی انسان دیگری تجربه نشده را دریابیم نظیر سعادت بودن در حضور ابدی خدا. (Rowe, 1996, 275)

رو نقد مهم‌تری را نیز مطرح می‌کند. او استدلال وایکسترا چنین تعبیر می‌کند که فراتر بودن ذهن خدا از ما، علت ندانستن دلایل خدا از سوی ماست. (Rowe, 1984, 98) لذا برای اینکه استدلال پشت این ادعا درست باشد، لازم است که فرض زیر پذیرفته شود :

«خیرهای برتر که به خاطر آنها خدا رنج‌های بسیاری را روا می‌دارد خیرهایی هستند که یا در آینده دور به وجود می‌آیند یا برای ما حتی بعد از اینکه حاصل شدند، ناشناخته می‌مانند». به این ترتیب اگر وایکسترا می‌خواهد استدلالش نتیجه‌بخش باشد باید نشان دهد این فرض صادق است. وایکسترا با پذیرش این نقد، مجدداً در سال ۱۹۹۶ قرائت دیگری از تمثیل والدین را مطرح می‌کند. در این مرحله او می‌پرسد چگونه ممکن است که رنج‌های یک کودک به درد خیر برتری بخورد که در آینده‌ای دور قرار دارد. او پاسخ این سوال را بسته به سه مورد می‌داند: خرد والدین، شخصیت و توانایی آنها.

نخست با توجه به خرد، هر چقدر خرد والدین با توجه به درکشان از خیرهای قابل فهم در آینده بیشتر باشد، محتمل‌تر است که در برخی از اعمالشان نسبت به کودک، چنان خیرهایی بدرد زندگی کودک بخورد. دوم، با توجه به شخصیت، اگر والدین دارای مراقبتی خیرخواهانه نسبت به آینده فرزندشان هستند، محتمل است که در بسیاری از تدارکات فعلیشان برای کودک، دلیل عقلانیشان در آینده‌ای دور قرار داشته باشد. سوم، با توجه به توانایی، اگر والدین وسایلی را در اختیار دارند تا عمداً حوادثی را در آینده قابل ملاحظه‌ای شکل دهند، این احتمال افزایش می‌یابد که در تدارکات حاضرشان خیرهای آینده نقش تعیین کننده‌ای را بازی کند.

بنا به تمثیل اصلاح شده، وایکسترا می‌پرسد آیا دلیلی هست که باور کنیم خیرهای مورد نظر خداوند برای رنج‌ها در افق آینده نمایان می‌شود؟ برای پاسخ به این سوال دو فرضیه طبیعت‌گرایی و خداباوری را در مقابل هم قرار می‌دهد و می‌گوید اگر جهان حاصل فرایندهای اتمی کور باشد که هیچ درکی از آینده ندارد و نسبت به خیرها یا شرور دور و بی‌واسطه لاقضا هستند، و هیچ قدرتی برای عمل عامدانه ندارد، آنگاه بسیار نامحتمل است که بسیاری رنج‌ها به هیچ وجه بدرد خیرهای برتری بخورد، حتی بسیار بعید است که چنین خیرهایی (اگر حاصل شوند) در آینده‌ای دور قرار داشته باشند. از سوی دیگر، هر چه محتمل‌تر باشد که طبیعت خالق و حاکمی داشته باشد که فاقد خرد، خیرخواهی و توانایی نباشد، محتمل‌تر است که خیرهای آینده به رنج‌های حاضر مرتبط باشند (Wykstra, 1996, 144-145).

نکته‌ای که وایکسترا در مقاله مشترک خود با راسل اضافه می‌کند این است که خیرهای مورد بحث او از نوع خاصی هستند، خیرهایی هستند که خالق عالم مدنظر داشته است و این تفاوت بزرگی را رقم می‌زند. در واقع اگر خداوند خالق همه چیز است او بنیانگذار جهان است و این جهان از خیر و حکمت او ناشی می‌شود. بر همین اساس جهانی که مخلوق چنین خدایی باشد، خدایی که خردش نسبت به ما همانند خرد بالغ نسبت به نوزادی یکماهه است، انتظار می‌رود که جهان ژرف و پیچیده^۲ باشد. در واقع او سعی می‌کند تمثیل والدین را با تمثیل دیگری تقویت کند. تمثیل جدید او بر پایه شباهت علم و اخلاق است. از نظر او امروزه ما تبیین‌های فیزیکی پیچیده‌ای از جهان داریم. تبیین‌هایی بر حسب الکترون‌ها، پروتون‌ها و مانند آن. اما در بخش بزرگی از تاریخ ما فاقد چنین تبیین‌هایی بودیم. در واقع با کشفیات نیوتن به این درک رسیدیم که جهان ما برآستی در «ژرفای فیزیکی شگفت انگیزی» قرار دارد. بر همین اساس او مفهوم «ژرفای اخلاقی» را مطرح می‌کند. از نظر او اگر جهان مخلوق خداست احتمالاً دارای ژرفای اخلاقی است. یعنی انتظار می‌رود بسیاری از خیرهای اخلاقی که مد نظر خداوند هستند

برای تجویز شرور و رای سطح قابل مشاهده و دارای ژرفای اخلاقی باشند. (Russel & Wykstra, 1988).

تمثیل والدین عاشق

در مقابل تمثیل والدین وایکسترا، برخی منتقدان نظیر راسل، رو، مک بریر و دوئرتی بر جنبه دیگری از تمثیل والدین اشاره کردند که به نتیجه‌ای عکس آنچه وایکسترا مد نظر داشته است، می‌انجامد. منتقدان با تکیه بر خصوصیات والدین عاشق، سعی در نشان دادن این امر دارند که حتی اگر والدین نتوانند دلیل کارشان را به کودکان نشان دهند، حداقل با حضورشان کودک را آرام می‌کنند یا به طریقی به او می‌فهمانند که دلیلی وجود دارد (Rowe, 2006, 89). راسل نیز در مقابل پیچیدگی و ابهام جهان اصل شفافیت را مطرح می‌کند. او می‌گوید: «اگر خدا خیر است و به ما توجه دارد، آیا نمی‌خواهد ما از نقشه کارش مطلع شویم؟ آیا او نمی‌خواهد جهان اخلاقاً شفاف باشد؟» (Russell & Wykstra, 1988).

رو متذکر می‌شود که تاکنون وایکسترا هیچ دلیلی ارائه نداده مبنی بر اینکه جهان پیچیده بر جهان سطحی از سوی خداوند ترجیح دارد. چراکه اگر رنج بچه گوزن به خاطر خیرهای مبهم و پیچیده باشد، این خود رنج دیگری را بر ما تحمیل می‌کند و آن رنج ناتوانی در فهمیدن اهداف خداوند است. (Rowe, 1991, 77-79) وایکسترا البته چندان مطمئن نیست که این مسئله مربوط به انتخاب الوهی باشد. او ترجیح می‌دهد که این مسئله را گشوده بگذارد. با این حال برای روشن شدن مطلب این بحث را مطرح می‌کند که همانطور که انتظار می‌رود نور در یک خط مستقیم حرکت کند اگر نور از ذره تشکیل شده تا از موج و ما اینجا فرض نمی‌کنیم که فوتونها انتخابی در این مسئله داشته‌اند همینطور در این بحث هم می‌توان مطرح کرد جهانی که خدا خلق کرده است ژرف است بی‌آنکه موضوع انتخاب الهی باشد (Wykstra, 1996, 142).

دوئرتی هم از جمله منتقدینی است که تمثیل والدین بازسازی شده وایکسترا را چندان موفق ارزیابی نمی‌کند و معتقد است حتی این تمثیل هم نمی‌تواند از اصل ابهام حمایت کند. زیرا هر چقدر موجودی خیرخواه‌تر، خردمندتر و قدرتمندتر باشد بیشتر می‌خواهد، می‌داند و می‌تواند امور را طوری ترتیب دهد که انسانها دلایلش را بفهمند. لذا دلیل کلیدی خدا باوری شکاکانه وایکسترا را بعد از این همه سال بدون حمایت کافی می‌داند. (Dougherty, 2012-23).

برون رفت از چالش

گفته شد که وایکسترا با مطرح کردن جهان ژرف می‌کوشد تا استدلالش را تقویت کند. اما نکته‌ای که در آن استدلال مطرح بود و منتقدان به آن توجه نداشتند، مطرح شدن سیر تکاملی معرفت بشر بود یعنی ممکن است امروز دلیل خداوند بر ما پنهان باشد اما بعدها با تلاش فکری

بیشتر، برخی دلایل خداوند آشکار شود. مطلب دیگر این است که منتقدان صرفاً بر نقش خداوند در شفاف‌سازی امور تاکید می‌کنند و نقش خود انسان‌ها در تلاش برای دستیابی به فهم دلایل خداوند را نادیده می‌گیرند. حال آنکه این تلاش نیز حائز اهمیت است و فهم نصیب کسانی می‌شود که شک‌پرا هستند و تلاش می‌کنند. همچنین منتقدان انتظار دارند وایکسترا دلایلی را برای برگزیدن جهان مبهم به جای جهان شفاف ارائه کند. اما من با وایکسترا هم نظر هستم که این موضوع گزینش الهی نیست. چرا که سازوکار این جهان بدون پیچیدگی امکان‌پذیر نیست. اما پیچیدگی مانع فهم نیست بلکه تلاشی بیشتر و شاید بتوان گفت به بلندای تاریخ می‌طلبد. به این ترتیب گرچه در نقد منتقدان در تمثیل والدین عاشق بصیرتی در اینکه خداوند می‌خواهد دلایلش را ما بفهمیم هست اما با توجه به پیچیدگی امور بی‌شک امری زمان‌بر و بسته به تلاش انسان‌هاست.

منابع

- Dougherty, Trent G. (2012). "Reconsidering the Parent Analogy: Further Work for Skeptical Theists." *International Journal for Philosophy of Religion* 72(1): 17–25.
- Rowe, William (1979). "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16: 335–41.
- Rowe, William (1984). "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra." In *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 16, No. 2 (1984), pp. 95–100.
- Rowe, William (1991). "Ruminations about Evil." *Philosophical Perspectives* 5: 69–88.
- Rowe, William (1996). "The Evidential Argument from Evil: A Second Look." In *The Evidential Argument from Evil* (ed. Daniel Howard-Snyder) (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- Rowe, William (2006). "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil." *International Journal for Philosophy of Religion* 59.
- Russell, Bruce and Stephen Wykstra (1988). "The 'Inductive' Argument From Evil: A Dialogue" In *PHILOSOPHICAL TOPICS*. Volume XVI, No. 2.
- Wykstra, Stephen J. (1984). "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'." *International Journal for the Philosophy of Religion* 16(2): 73–93.
- Wykstra, Stephen J. (1996). "Rowe's Nosecum Arguments from Evil." In *The Evidential Problem of Evil*. (ed. Daniel Howard-Snyder) (Bloomington, IN: Indiana University Press), 126–50.

بخش سوم

متافیزیک و معرفت‌شناسی

نقدی بر تفسیر تیلور از آگوستین

علی صادقی

دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

a.sadeghi61@gmail.com

چکیده

آگوستین استدلالی دارد که بسیار شبیه است به استدلال کوجیتوی دکارت. چارلز تیلور معتقد است این استدلال او، نیای کوجیتوی دکارتی، و سنت معرفت‌شناسی مدرن بوده است. در این مقاله، به کوتاهی نشان خواهم داد که این تلقی از آگوستین مبتنی بر نگاهی موضعی به آگوستین بوده و با پیکره فکری او در تعارض است.

به گفته گرث متیوز،^۱ شکاکیت مساله‌ای بود که آگوستین در اغلب دوران حیاتش با آن درگیر بود؛ در دوره‌ای آن را پذیرفته بود و در دوره‌ای دیگر علیه آن شورید و بدان به مثابه تهدیدی می‌نگریست که باید در دفع آن کوشید.

شکاکیت رایج در دوران او، شکاکیت اصحاب آکادمی بود؛ اینکه به هیچ معرفتی نمی‌توان دست یافت زیرا همه چیز در معرض تردید است، و در برابر هر مدعایی، مدعای مخالف و متعارض دیگری وجود دارد و استدلال‌هایی که برای دفاع و تثبیت هر کدام می‌توان اقامه کرد، قوتی برابر دارند. در نتیجه هر مدعایی در معرض شک و تردید قرار داشته و سودای دستیابی به یقین را باید از سر بیرون کرد. این نوع از شکاکیت، در برابر دیدگاه رواقیون در مورد معرفت قرار داشت. مطابق ضابطه اینان برای معرفت، که «ضابطه حقیقت» خوانده می‌شد،^۲ معرفت امری است محکم و یقینی و غیرقابل تردید.^۳ در این جدال، آگوستین جانب رواقیون را گرفت و یأس شکاکان از رسیدن به حقیقت را تقبیح کرد.^۴ او در *Against the Academicians* با طرح دیلمایی^۵ در برابر شکاکان کوشید موضع آنان، یعنی اینکه هیچ چیز را نمی‌توان شناخت، را ابطال کند؛ اگر تعریف رواقی از معرفت درست باشد، کسی که آن را می‌داند، حقیقتی را می‌داند، و اگر نادرست باشد در حقیقت شکاکان فاقد توجیهی برای دیدگاه‌شان خواهند بود.^۶ اما آگوستین پاسخ دیگری نیز به شکاکیت داد که این پاسخ او، نه تنها از شهرت بیشتری برخوردار شد، بلکه،

^۱ Matthews, Gareth B., 2006, p.171

^۲ Kirwan, 2012, p.160

^۳ Baltzly, 2013

^۴ Augustine, *Retractations*, p.6

^۵ dilemma

^۶ Augustine, *Against the Academicians*, p.62

چنانکه خواهیم دید، نقش بسیار مهمتری در تفکر او ایفا کرد. این استدلال، به طور خلاصه، این بود که تردیدکردن^۷ مستلزم وجود داشتن تردیدکننده، و نه تنها وجود، بلکه حیات داشتن و تفکر کردن اوست و اینها حقایقی غیرقابل تردید و یقینی‌اند:

من در نهایت اطمینان‌ام که من وجود دارم، و من آن را می‌دانم و به آن دلشادم. در مورد این حقایق، اصلاً نگران استدلال‌های اصحاب آکادمی^۸ که می‌گویند اگر تو فریب خورده باشی چطور، نیستم. زیرا اگر من فریب خورده باشم، من وجود دارم. زیرا چگونه آن کسی که وجود نداشته باشد می‌تواند فریفته شود؟... بنابراین، از آنجایی که من، فرد فریب‌خورده، باید وجود داشته باشم، حتی اگر فریب خورده باشم، مطمئناً در این معرفت که من وجود دارم، فریب نخورده‌ام. و در نتیجه، در دانستن اینکه من می‌دانم نیز فریب نخورده‌ام.^۹

از نظر چارلز تیلور، آگوستین (که از طریق فلوطین با افلاطون آشنا شده بود) حلقه‌ی واسطی است که افلاطون را به دکارت متصل می‌کند.^{۱۰} او استدلال بالا را نخستین کوجیتو، و استدلال دکارتی پیش از دکارت^{۱۱} می‌نامد و آگوستین را اولین کسی می‌داند که نشان داد منظر اول شخص امری اساسی در جستجوی حقیقت است. آگوستین نخستین کسی بود که پای سوژه را به میان کشید و نشان داد که جهان یعنی جهان بدان‌گونه که من می‌شناسم‌اش، توسط من تجربه می‌شود، و توسط من بدان اندیشیده می‌شود، و برای من معنا دارد؛ معرفت و آگاهی، همواره معرفت و آگاهی کسی است. اما در اشتغالات روزمره و عادی به جهان، این بُعد از تجربه مغفول واقع می‌شود و لازم است بدان برگردیم و بدان توجه کنیم.^{۱۲} به گفته‌ی تیلور، این آگوستین بود با چرخش به سمت «خود»^{۱۳} و بنا نهادن «خودتأملی بنیادین»^{۱۴} میراثی به‌جا گذاشت که تا دکارت و نیز پس از دکارت ادامه پیدا کرد و سنت معرفت‌شناسی مدرن را وامدار خود ساخت.^{۱۵}

آیا شرح تیلور از آگوستین پذیرفتنی است؟ به کوتاهی پاسخ منفی خود به این سوال را شرح خواهم داد. بر اساس توضیحاتی که در ادامه خواهم داد می‌توان به این نتیجه رسید که

^۷ Academicians

^۸ Augustine, City of God, p.354

^۹ Taylor, p.127

^{۱۰} Proto-Cartesian

^{۱۱} Taylor, p.130

^{۱۲} self

^{۱۳} radical reflexivity

^{۱۴} Taylor, p.131

تیلور تنها به شباهتی ظاهری میان آگوستین و دکارت توجه کرده و از تفاوت‌های جدی آنها چشم پوشیده است.

شک دکارتی از تردید در هر باور غیریقینی آغاز می‌کند تا به نقطه‌ی امنی برسد که هیچ سستی و خللی در آن راه نیابد. بدین جهت، وقتی این فرایند شکاکانه به ساحل امن کوجیتو می‌رسد، دکارت آن را همچون بنیانی در نظر می‌گیرد که با افزودن سایر اجزاء و عناصر معرفتی، که از سد معیار «وضوح و تمایز» به سلامت عبور کرده‌اند، ساختار معرفتی را بنا نهاده و درخت معرفت را تصویر کند. برای دکارت، کوجیتو بنیاد معرفت است.

اما چنین هدفی هرگز مطمح نظر آگوستین نبود و او تنها در پی این بود که با آوردن «نمونه‌هایی از حقایق ضروری و تردیدناپذیری که متعلق معرفت هستند، شکاکیت را ابطال کند و نه چیزی بیش از این. به همین جهت، استدلال فوق، که تیلور آن را نیای کوجیتو نامیده، هیچگاه به چنان جایگاهی در اندیشه‌ی آگوستین نرسید و او این استدلال را مبنایی برای تنظیم سایر باورها یا تحقیق در مورد آنها قرار نداد. آگوستین اگرچه در برابر شکاک به چنان استدلالی روی می‌آورد، اما ابعاد محوری دیگری نیز در اندیشه‌ی او هست که مانع از پذیرش نتیجه‌ای می‌شود که تیلور بدان رسید. در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

همان‌طور که گفته شد، دکارت «وضوح و تمایز» را شرط لازم برای پذیرفته شدن یک باور در دستگاه معرفتی یقینی خود می‌دانست و به نوعی «روش» برای دستیابی به حقیقت یقینی قائل بود. اما آگوستین به راهی کاملاً متفاوت رفت. او ابتدا به مانویت گروید، اما به تدریج و به سبب نارضایتی از پاسخ ثنوی گرایانه مانویت به مسأله شر، به سمت شکاکیت آکادمی جدید متمایل شد. ۱۵ اما این دوران او نیز دیری نپایید و تحت تاثیر دیدگاه‌های نوافلاطونی، به مسیحیت گروید. او سنت افلاطونی را به واسطه‌ی پشت کردن به ماتریالیسم و فراروی‌اش از ماده و توجه به حقایق لازم‌مانی و لامکانی می‌ستود، و تصدیق می‌کرد که افلاطونیان به فهم بسیاری از حقایق نائل شده‌اند. به همین جهت بسیاری از ایده‌های آنان را به دیده‌ی قبول می‌نگریست. از جمله مهم‌ترین آنها، تمایز میان جهان محسوس و معقول بود، که اولی متعلق باور و دومی متعلق معرفت قرار می‌گرفت و فهم «کامل» هر چیز، منوط می‌شد به فهم صور و کلیاتی که آن چیز روگرفتی از آن صور و کلیات است. ۱۶ اما به تدریج اجزاء مهم‌تری به منظومه‌ی فکری او افزوده شد و این اجزاء است که بر فاصله‌ی او و دکارت می‌افزاید. آگوستین دریافت که دسته‌ی دیگری از حقایق هست که از سویی برای داشتن یک زندگی سعادتمندانه ضروری هستند، و از سوی دیگر بیرون از حیطه‌ی جهان معقول افلاطونی قرار می‌گیرند: حقایق تاریخی مسیحی (مثل تثلیث،

۱۵ Matthews, 2006, P.171

۱۶ Rist, 2003, pp.46-47

تجسد مسیح، مرگ فدی‌ه‌وار او، و ...) که از طرفی جزو ملزومات قرار گرفتن در مسیر سعادت هستند، و از طرف دیگر، رخدادهایی «تاریخی» اند، یعنی در زمان و مکان، و در جهان محسوسات رخ داده‌اند. آنچه حقایق ایمانی مسیحی نامیده می‌شد فاقد آن کلیت و ضرورتی بود که افلاطونیان ویژگی ذاتی کلیات و صور، به عنوان امور معقول، قلمداد می‌کردند. کلیت و ضرورت صفت ایده‌هایی بود ساکن عالم مثل، و یعنی بیرون از زمان و مکان. اما حقایق ایمانی، رخدادهایی تاریخی بوده و در نقطه‌ای از زمان و مکان به وقوع پیوسته، و لذا فاقد کلیت و ضرورت بودند. او جایگاه صور را نیز از عالم مثل، که مستقل از خدا محسوب می‌شد، به ذهن الهی منتقل کرد^{۱۷} (این یکی‌سازی جهان معقول با ذهن الهی، اساساً برای همه انواع افلاطون‌گری مسیحی عنصری کلیدی بود).^{۱۸} اما در اینجا نیز متوقف نماند و ذهن الهی که جایگاه ایده‌هاست را این همان با شخص مسیح قرار داد. در نتیجه، اگر ایده‌ها به ذهن الهی منتقل شده و همچنین، متجلی در شخص مسیح باشد، حقیقت نه یک «اصل» بلکه یک «فرد» خواهد بود؛ فرد مسیح که متجسد شد و رنج کشید تا انسان بتواند بفهمد و به جایگاه نهایی‌اش، یعنی اتحاد با خدا، برسد. روشن است که این حقایق ایمانی جایی در حقایق کلی و ضروری افلاطونی ندارد و در نتیجه نمی‌توانند متعلق معرفت قرار گیرند. لذا آگوستین اعلام کرد که این حقایق ابتدا متعلق باور قرار می‌گیرند، اما باوری که برای فهم لازم است، و در واقع باوری که پیش شرط فهم است. ابتدا باید این حقایق ایمانی را باور کرد و سپس کوشید تا به فهم آنها نائل شد. ایمان همچون بذری است که مقدمه میوه معرفت است.^{۱۹} آگوستین در فصل پنجم از *On the Predestination of Saints* باور را «اندیشیدن توأم با رضایت»^{۲۰} تعریف می‌کند و در *De spiritu et littera* در توضیح معنای «رضایت» می‌گوید که رضایت دادن یا ندادن کارکرد اراده ماست، اگر به درستی کار کند.^{۲۱} در نتیجه، «رضایت» را به «اراده» گره می‌زند. اما از آنجا که اراده انسان بواسطه گناه نخستین، و هبوط ناشی از آن، تضعیف و فاسد شده است، اصلاح این اراده نیازمند لطف رهایی‌بخش خداوند است.^{۲۲}

^{۱۷} Matthews, 2006, p.181

^{۱۸} Markus, 1967, p.393

^{۱۹} Augustine, Earlier Writings, The Usefulness of Belief, p.316

^{۲۰} to Think with Assent, in: <http://www.newadvent.org/fathers/15121.htm>

^{۲۱} Rist, 2006, p.33 به نقل از:

^{۲۲} Ayers, 1979, pp.63-64

همچنین، «باور آوردن» از نظر آگوستین به دیگری نیز تعریف می‌شود: تصدیق چیزی بنا به اعتبار و مرجعیت ۲۳ شخصی دیگر، بر این پایه که آن فرد صاحب اعتبار به عنوان مرجع صالح در آن زمینه پذیرفته شده است. ۲۴ به گفته‌ی او، منشأ باورهای موثق در مورد حقایق ایمانی مسیحی، کلیسای کاتولیک است.

بر اساس این موارد، می‌توان دید که علی‌رغم شباهت ظاهری میان استدلال آگوستین در برابر شکاک با کوجیتوی دکارت، اگر استدلال آگوستین را درون پیکره‌اندیشه‌ی او قرار دهیم، روشن خواهد شد که سوژه‌ی اصالتی نداشته و در برابر «باور» و «مرجعیت» رنگ می‌بازد. درست است که مطابق استدلال او، ما با تأمل در خود درمی‌یابیم که وجود داریم، و این وجود داشتن، امری است یقینی، و شرط لازم هر گونه تفکری، اما این حقیقت یقینی، صرفاً «نمونه‌ای است از حقایق یقینی، و در حقیقت گامی است اولیه، برای اینکه یاد بگیریم چگونه از طریق درون‌نگری، حقیقت را بفهمیم. البته در گام‌های بعدی، باید مشمول لطف الهی شد و از مرجعیت کلیسای کاتولیک تبعیت کرد. میان این دیدگاه تا ساجکتیویسم مدرن که با کوجیتوی دکارتی زاده شد، فاصله‌ی زیادی هست.

منابع:

- دی. جی. اوکانو، تاریخ تحلیلی فلسفه غرب، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات نقش جهان، ۱۳۹۳
 Ayers, Robert H., 1979, "Language, Logic and Reason in The Church Fathers", Georg Olms Verlag Hildesheim, Newyork
 Augustine, City of God
 Augustine, Retractations, in: The fathers of Church
 Augustine, The Usefulness of Belief
 Baltzly, Dirk, 2013, "Stoicism", Stanford Encyclopedia of Philosophy
 Kirwan, Christopher, 2012, "Augustine, City of God", in: Central Works of Philosophy, ed. By John Shand Vol.2, p.160
 Markus, R.A., 1967, "St. Augustine", in Paul Edwards Encyclopedia of Philosophy, Vol.1
 Matthews, Gareth B., 2006, "Knowledge and Illumination", in: The Cambridge Companion to Augustine, ed. By Elenore Stump and Norman Kretzmann
 Rist, John, 2003, "Augustine, Ancient Thought Baptized", Cambridge University Press
 Taylor, Charles, 2001, "Sources of The Self, The Making of The Modern Identity", Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

نگاهی به رابطه بین نامتناهی و متناهی در فلسفه اسپینوزا

زهره ابراهیمیان

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی

Ebrahimiyanz@yahoo.com

چکیده

در فلسفه اسپینوزا، جوهر نامتناهی نقطه آغاز و منشأ پیوستگی‌های تمام اشیاست. از آنجاکه این نامتناهی، علت حلولی وجوه متناهی جهان است، مسئله چگونگی ربط بین نامتناهی و متناهی در فلسفه او از اهمیت زیادی برخوردار است. ما در این نوشتار نشان داده‌ایم که چگونه اسپینوزا با قرار دادن دسته‌ای از صفات و حالات بین نامتناهی و متناهی واسطه برقرار می‌کند و با طرح مسائلی چون امتداد نامتناهی و نامتناهی بالفعل آنها را با فردیت اشیاء پیوند می‌زند، پیوندی که با نگاهی ایستا به طبیعت، ضرورت‌گرایی و غلبه عقل‌گرایی همراه است و مبنای ربط متناهی به نامتناهی را پی‌ریزی می‌کند.

همه ما در جهان روزمره همچون موجوداتی متناهی هستیم. ما هستیم و بی‌نهایت اشیای دیگر که ما نیستند. در این حال وقتی می‌خواهیم خود و فقدان‌هایمان را در تمامیت خود بفهمیم و آن را تبیین عقلانی کنیم، ناگزیر از حضور نامتناهی هستیم و این زمانی است که به آغازها می‌پردازیم. زمانی که اسپینوزا در نامه به بوکسل^۱ نوشت امکان کسب دانش محصلی از ذات خدا وجود دارد، چنین چیزی را مدنظر داشت، او برای پیوند زدن تمامیت اشیاء و فهم عقلانی آنها ناگزیر بود که نامتناهی را به درون متناهی بیاورد.

او نخست جوهر را موجود مطلقاً نامتناهی دانست که متشکل از صفاتی است که در نوع خود نامتناهی و مبین ذات سرمدی خدا هستند و از آنها بی‌نهایت شیء به بی‌نهایت طریق لازم می‌آید. اما چنین تصویری چگونه ممکن است؟ از یک سو کثرت اشیای فردی نباید نامتناهی را متأثر می‌کرد و از سوی دیگر باید بین این دو ارتباطی می‌بود. به عبارتی اسپینوزا باید بین ایستایی و اتصال طبیعت ارتباط برقرار می‌کرد. در تصور دکارت جهان مکانیکی و ایستاست، اما هنوز اتصال لازم را ندارد، زیرا نامتناهی و یا خدا جوهری جدا از جهان و تفکر صرف است و عامل بیرونی حرکت جهان است. پس اسپینوزا در اولین گام خدا را علت حلولی جهان و نه جوهری فراتر و جدای از جهان دانست، وجود نامتناهی بالفعل را تأیید کرد و سپس صفت امتداد را به خدا بخشید تا اتصال و یکنواختی طبیعت را برقرار سازد.

در حقیقت مسئله چگونگی ربط متناهی و نامتناهی همان مسئله‌ای بود که در دل برهان وجودی - از لحاظ ارتباطی که در آن بین وجود و ماهیت خدا برقرار است - وجود داشت. در

برهان جهانشناختی نیز، با ناممکن دانستن علل بی‌نهایت و نامتناهی بالفعل، از وجهی دیگر به رابطه و تعین معلول و علت پرداخته شده بود. یکی از دلایل ناممکن دانستن این امر در قرون وسطی نگاهی سلبی و تنزیهی به خدا بود، زیرا در این صورت معلول به علت خود شباهت می‌یافت. مثلاً هررا^۲ فیلسوف یهودی می‌گوید:

"The existence of an infinite effect is impossible, for were it to exist, it would be like its cause (quoted in Wolfson, 1934, p 377)."

اما در قرن هفدهم مسئله نامتناهی مسئله‌ای مهم بود و ریاضیدانان اشیای نامتناهی‌ای را نام می‌بردند که طول نامتناهی ولی حجمی متناهی دارند. به تبع این، اسپینوزا نیز، در نامه دوازدهم خود به مایر، بر وجود نامتناهی بالفعل و سلسله نامتناهی علّی‌ها صحنه نهاد و صفات و حالات را نامتناهی دانست. اسپینوزا در نامه دوازدهم ضمن بیان برهان اثبات وجود خدا از قول خسدای^۳، فیلسوف یهودی، بر همین مطلب تأکید دارد: اگر علل نامتناهی داشته باشیم، هر چیزی که وجود دارد، به واسطه گنجیدن ذیل دیگری معلول است و معلول نیز به واسطه طبیعت‌اش موجود نیست. در این حال چیزی در طبیعت موجود نخواهد بود که وجود به ماهیتش تعلق داشته باشد، اما این محال است، پس فرض اولی ما نیز بیهوده و محال خواهد بود. اسپینوزا در این بخش، تأکید پیشینیان بر عدم وجود نامتناهی بالفعل را در این استدلال نوعی بدفهمی می‌داند و می‌گوید:

The force of the argument lies not in the impossibility of an actual infinite, but only on the assumption that things which by their own nature do not necessarily existed, are not determined to exist by a thing which necessarily exists by its own nature (Spinoza, 2002, p791).

او در این زمینه به مثال‌هایی ریاضیاتی متوسل می‌شود که اندازه‌گیری به آنها نسبت داده نمی‌شود. اما این به دلیل تکثر اجزای موجود در آنها نخواهد بود، زیرا اجزاء تا بی‌نهایت تجزیه‌پذیرند؛ بلکه اساساً عدد برای این موارد کاربرد ندارد. وقتی اشیا را با انتزاع و اندازه‌گیری صرف می‌سنجیم، حالات را از جوهر جدا کرده و آن را صرفاً متشکل از اجزا می‌انگاریم. حالات بدون در نظر گرفتن جوهر و نظم سلسله علل حاکم بر آنها می‌توانند لاوجود تلقی شوند. در این حال، چون حالات را از پیوندهای آن جدا کرده‌ایم، حتی نمی‌توانیم بفهمیم که یک ساعت چگونه می‌گذرد؛ به عبارتی، انکار کردن نامتناهی بالفعل و سلسله علّیتی است که باعث انتزاع و خطاهایی از این دست می‌شود (See also Melamed, 2014, pp205-207).

اما چگونه ممکن است صفتی مانند امتداد، نامتناهی باشد؟ اسپینوزا اول از همه با نگاه اتمیستی به طبیعت مخالف بود، ماده متصل و یکنواخت است و نمی‌تواند اجزایی داشته باشد که برخلاف دیگر بخش‌ها تجزیه‌ناپذیرند. در واقع دلیل اصلی کسانی که امتداد را به عنوان صفت رد می‌کردند، این بود که اگر جوهر نامتناهی ممتدی داشته باشیم، اجزای آن یا نامتناهی و یا متناهی خواهند بود. در این صورت اگر اجزای نامتناهی باشند، تعداد زیادی متناهی در یک امر خواهند بود و این به کثرت نامتناهی و اگر اجزای متناهی باشند به مرکب بودن آن می‌انجامد. پاسخ اسپینوزا به این مسئله همان متمایز کردن امتداد به عنوان یک حالت و یا یک صفت است. وقتی امتداد را تنها به عنوان حالت می‌انگاریم و پیوندهای درونی آن را نادیده می‌انگاریم، آن را صرفاً به مثابه امری تجزیه‌پذیر لحاظ می‌کنیم. از نظر اسپینوزا این افراد نخست ماده را به صورت کمی متصل در نظر می‌گیرند (ارسطوییان ماده را کم متصل می‌دانستند) و سپس در استدلال بر آن، آن را کمی منفصل می‌انگارند. اساساً به امر نامتناهی اندازه‌گیری و تجزیه‌پذیری نسبت داده نمی‌شود تا به ترکیب و... منجر شود:

"ماده در همه جا یکسان است و ممکن نیست اجزایش از هم متمایز باشند، مگر از این حیث که تصور شود به حالات مختلف تغییر حالت داده است که در این صورت از لحاظ حالت از هم متمایزند و نه با نظر به واقعیت. مثلاً می‌توانیم آب را از این حیث که آب است دارای اجزایی تصور کنیم که متمایز از هم هستند، اما نه از این حیث که جوهری جسمانی است. (اسپینوزا، ۱۳۹۲، ص ۳۱).

اما صفات، چه صفت امتداد و چه فکر، با نظر کردن به دو وجه نامتناهی و حلولی بودنشان دو نقش دارند، از وجه نامتناهی بودن بیانگر تمایز خدا از دیگر موجودات هستند و از وجه حلولیت در پی زدودن تصورات انسان انگارانه از خدا هستند، در این حالت است که پیوند درستی بین نامتناهی و متناهی می‌تواند برقرار شود. تکمیل چنین نقشی به واسطه حالات نامتناهی بی‌واسطه‌ای است که پس از آنها قرار دارند. این حالات به شیوه‌ای مستقیم از طبیعت صفات خدا لازم می‌شوند و دربردارنده عمومی‌ترین قواعد جهان تحت عنوان حرکت و سکون؛ و عقل مطلقاً نامتناهی هستند. این دو وجه به مثابه قواعد حاکم بر جهان تأمین‌کننده جهات ثابت و ایستای اشیا و دارای جنبه‌ای ابدی هستند، هرچند که حرکت و سکون تبیین‌گر حرکت و وجه پویای جهان است. سپس حالت نامتناهی با واسطه و اشیا ی فردی قرار دارند. زمانی که ما به اشیا ی فردی می‌رسیم، چیزی هست که قوانین و یا ماهیت صوری این اشیا را از این حالات جدا می‌کند. این اشیا تنها از قانون و حالات بر فرازشان متأثر نمی‌شوند، بلکه درون

1. motion and rest

2. absolutely infinite intellect.

رشته‌ای از ارتباطات و علیت‌ها با دیگر اشیای فردی هستند که مبتنی بر قواعد حرکت و سکون و عقل مطلقاً نامتناهی با یکدیگر ارتباط می‌یابند. این وجه دوگانه یعنی ماهیت و علل خارجی هستند که تمامیت شی را ساخته و متعین می‌کنند.

شیء جزئی {...} ممکن نیست موجب شود مگر با علت دیگری که آن هم متناهی و وجودش محدود است و این علت هم ممکن نیست وجود یابد و یا به فعلی موجب گردد مگر با علت دیگری که آن هم متناهی و وجودش محدود است و همین‌طور تا بی‌نهایت (همان، ص ۴۴).

آنچه نحوه ارتباط این شی با دیگر اشیا را متعین می‌کند، کوناتوس است. کوناتوس تلاش ذاتی شیء برای صیانت از خود، حفظ ماهیت و پایداری در بقا و همچنین متعین شدن شی از اشیای دیگر، مطابق قواعد ثابت حرکت و سکون و... است. اما میزان این حرکت همواره توازن خود را حفظ خواهد کرد. این توازن درون هر شیء فردی جنبه دیگری از ماندگاری و بقا را در اشیای فردی حفظ می‌کند و آنها را به سلسله علل بر فراز خود ارتباط می‌دهد و می‌تواند عامل برقراری تعیین جوهر به عنوان علت خود، موجب بالذات و حالات به عنوان موجب بالعله باشد. فلسفه مونیستی اسپینوزا بر پایه چنین وحدتی ساخته شده و مراتب مختلف اشیا را با حفظ این‌همانی در خود گنجانده است. در واقع، این‌همانی وجود و ماهیت و یا خدا، علت حلولی جهان دانسته شده تا بتواند از لحاظی عقل‌گرایانه، عامل حمل محمول بر موضوعات باشد. همان‌گونه که دلوز می‌گوید نگاه‌های اینهمان‌گرایانه وجهی منطقی و عقل‌گرایانه دارند.

دلوز اما نظریه حالات را سویه تفردبخش فلسفه اسپینوزا می‌داند: مبنای روابط بین ابدان و اذهان فردی ظرفیت تأثیرپذیری شیء است. می‌دانیم که وقتی یک بدن با بدن دیگر و یا ایده‌ای با ایده‌ای دیگر مواجه می‌شود، اگر این تأثر منطبق با ماهیتش باشد، بر قدرت و ظرفیت آن افزوده و یا از آن خواهد کاست. این ظرفیت تأثیرپذیری از اشیا منشأ تمایز بین ماهیات و فردانیت بین آنها می‌شود، زیرا هر شیء دارای دسته تأثراتی متمایز از دیگری است و در سلسله علل نامتناهی فردانی متعین شده است. لذا اشیا دیگر در قالب‌های منطق سلبی چون جنس و نوع و فصل تقسیم‌بندی نمی‌شوند، بلکه با ظرفیت تأثیرپذیری و قدرت خود تعریف می‌شوند. در این حالت آگاهی ما از اشیا در محدوده تأثرات متفرد ما، که بخش کوچکی از سلسله روابط را تشکیل می‌دهند، باقی می‌ماند و این در مخالفت با شروح عقل‌گرایانه از اسپینوزا است (See also Deleuze, 1988, p76-77& p23).

با این همه، مبنای جوهریت جوهر اسپینوزا در وهله اول یکی بودن تصویرپذیری و وجود است و این کارکرد عقل‌گرایانه برهان وجودی است. پیوند زدن وجود به ماهیت در برهان وجودی مستلزم پاسخی به سؤال از چرایی و آغازهاست، سؤالی که متکی به اصل جهت کافی است و در فلسفه اسپینوزا با تبیین صفات و حالات هر دو قلمرو متناهی و نامتناهی را پوشش داده و جایگاه اشیا را روشن می‌کند؛ اینکه چرا اشیا به جای آن که نباشند هستند. همچنین این

همان مبنای نهفته‌ی براهینی مانند براهین پیش یاد شده است که در آن مسائلی چون عدم تسلسل علل و ناممکن بودن وجود بالفعل طرح شده است. این این‌همانی راه را برای ضرورت‌گرایی و تعین اشیا از طریق روابط علی‌شان با خدا و یا جوهر باز می‌کند و با قرار گرفتن تحت جنبه‌های کلی و قانونمند جهان از طریق همین روابط اتصال و یکنواختی بین طبیعت و به عبارتی رابطه بین متناهی و نامتناهی را برقرار می‌کند.

منابع

- اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۲). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- Deleuze, Gilles (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*, Trans. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.
- Boehm, Omri (2014). *Kant's Critique of Spinoza*. New York: Oxford University Press
- Melamed, Yitzhak (2014). Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes. Steven Nadler. *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Oxford: Clarendon Press. pp 204-215
- Spinoza, Benedict (2002). *Spinoza: Complete Works*, Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company
- Wolfson, Harry Austryn (1934). *The Philosophy of Spinoza*. Massachusetts: Harvard University Press.

یک برداشت نادرست از اصالت وجود

سید محمدحسن طباطبایی

دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس

Peyman.s425@gmail.com

چکیده

در این مقال به بررسی یکی از برداشت‌های غلط در باب اصالت وجود، یعنی تحویل بردن اصالت و اعتباریت به صدق و عدم صدق بالذات بر واقعیت خارجی، پرداخته و ضمن اشاره به منشأ این برداشت و تعارضش با دیدگاه صدرالمتألهین، با اثبات ناسازگاری درونی و لوازم باطل آن، نشان خواهیم داد که چنین دیدگاهی با قطع نظر از استناد به صدرا و به عنوان یک قرائت مستقل از اصالت وجود نیز قابل پذیرش نمی‌باشد.

مقدمه

یکی از اشتباهات رایج در میان معاصرین در باب اصالت وجود برداشت غلطی است که از دو مفهوم اصالت و اعتباریت وجود دارد که عبارتست از تحویل معنای این دو به صدق و عدم صدق بالذات بر واقع.^۱ بر این اساس مسأله اصالت وجود به این صورت تقریر میشود:

کدامیک از دو مفهوم وجود و ماهیت، حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صادق و از آن حکایت میکند؟ (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷)

بنابر این تقریر، مفاد نظریه اصالت وجود این است که واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و ماهیت تنها بالعرض بر آن صادق می‌باشد. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۵۸؛ بنیانی، ۱۳۹۳؛ کشفی و بنیانی، ۱۳۹۱؛ اکبری، ۱۳۹۰) اما این تفسیر از اصالت وجود، نه تنها هیچ شاهدی از کلمات صدرا ندارد بلکه اساساً با مبانی و سخنان او در تعارض است. همین امر موجب شده عده‌ای در فهم مراد صدرا دچار سردرگمی شده و درصدد حل این تعارض برآیند. (نک: کشفی و بنیانی، ۱۳۹۱؛ بنیانی، ۱۳۹۳)

گذشته از تعارض مذکور و با قطع نظر از اسناد این قرائت به صدرالمتألهین، به نظر می‌رسد این برداشت از اصالت وجود حتی به مثابه یک دیدگاه مستقل هم قابل پذیرش نباشد؛ چرا که علاوه بر فقدان دلیل کافی و برخی ناسازگاری‌های درونی، مستلزم لوازم و نتایجی است که به سختی می‌توان به آنها تن داد.^۲

۱ این برداشت از معنای اصالت به انحاء مختلفی در آثار غالب معاصرین مطرح شده. ظاهراً اولین کسی که متنبه این اشتباه شده و به خوبی به نقد آن پرداخته استاد عبودیت باشد. (نک: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، فصل ۳)

۲ ظاهراً همین لوازم غیر قابل پذیرش دغدغه برخی معاصران برای ارائه تفسیرهایی نو از اصالت وجود شده است. (نک: فیاضی، ۱۳۸۷، بخش مقدمه)

در ادامه طی دو مقطع به نقد و بررسی این دیدگاه خواهیم پرداخت. در بخش اول با نقل عباراتی از ملاصدرا ۳ ضمن تبیین معنای صحیح اصالت و اعتباریت، تعارض آن با دیدگاه مذکور و منشاء این اشتباه بررسی می‌گردد. در بخش دوم به بیان اشکالات آن با نگاه استقلالی و قطع نظر از حیثیت تفسیری‌اش می‌پردازیم.

بخش اول

بنابر نظر صدرا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این معناست که ماهیت (برخلاف نظر قائلین به اصالت ماهیت) در خارج حقیقتاً و بالذات موجود نیست و بنابراین واقعیاتی که جهان خارج را پر کرده‌اند از سنخی مغایر ماهیت می‌باشند؛ چرا که خصوصیت واقعیت عینی اینست که ذاتاً خارجی، مشخص و طارد عدم است و به اصطلاح دارای شیئیت وجودی است، درحالی‌که ماهیات، بلکه جمیع مفاهیم از جمله مفهوم وجود، اموری ذاتاً کلی و لابشرط از خارجیت و ذهنیت بوده، و اصطلاحاً دارای شیئیت مفهومی هستند. از آنجا که مفهوم وجود گرچه خود امری اعتباریست اما به حقیقتی اشاره دارد که ذاتاً خارجی و طارد عدم است، می‌توان نتیجه گرفت که واقعیات خارجی مصادیق و افراد حقیقی وجود هستند. بعلاوه او وجود و ماهیت را در خارج متحد و عین یکدیگر دانسته و در ممکنات حقیقت وجود را همان ثبوت ماهیت در خارج می‌داند؛ و به تعبیر دیگر او ماهیت را در خارج به وجود موجود می‌داند. حال می‌توان دیدگاه صدرا را در گزاره‌های زیر خلاصه نمود:

- مفهوم وجود دارای مصداق خارجی است:

فیکون لمفهوم الوجود فرد فی الخارج، فله صورۀ عینیۀ خارجیۀ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱)

- ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست:

فالوجودات حقایق متأصله، و الماهیات ... ما شمّت رائحه الوجود أصلاً (همان، ص ۵)

- ماهیات حقیقتاً صادق بر افراد خود می‌باشند:

و سایر العنوانات و المفهومات التي لها أفراد خارجيّة، هي عنوانات صادقه عليها. و معنی کونها متحققه أو ذات حقیقه، أنّ مفهوماتها صادقه علی شیء صدقاً بالذات (همان، ص ۱۰)

۳ شاید بتوان گفت صدرا در کتاب المشاعر، بهتر از جاهای دیگر و بصورت یکجا و منظم به مساله اصالت وجود پرداخته؛ از این رو و به منظور سهولت در مراجعه، تمامی عبارات را از این کتاب نقل مینمایم. گو اینکه صدرا مشابه یا عین همین عبارات را در مواضع دیگر مکرراً آورده است.

- حقیقت وجود اصیل و متحقق در خارج است:
 ...فیکون الوجود موجوداً فی الواقع، و موجودیته فی الخارج أنه بنفسه واقع فی الخارج
 (همان، ص ۱۱)

- مفهوم وجود امری اعتباریست:
 و أما الذى يقال له عرضى للموجودات من المعنى الانتزاعى الذهنى، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانیه ... و كلامنا ليس فيه بل المحكى عنه (همان، ص ۷)

- ماهیت در خارج، عین وجود و صادق بر آن می‌باشد:
 و ستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته، متعیناً بنفسه، متشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهیات الكلّیة، كيف يتحد بها و يصدق هی علیه فی الخارج و يعرض مفهومه علیها عروضاً فی الذهن (همان، ص ۷)

اما به نظر می‌رسد قرائت مذکور با برخی گزاره‌های بالا، در تعارض باشد؛ چرا که:
 اولاً: قابلیت صدق از اوصاف مفاهیم و معانی بوده و حقیقت شخصی خارجی هرگز بدان متصف نمی‌گردد، حال آنکه بنابر تفسیر مذکور آنچه اصلش اثبات می‌شود مفهوم وجود است نه حقیقت خارجی آن.

ثانیاً: بنابر اتحاد و عینیت وجود و ماهیت، صدرا وجود امکانی را مصداق مفهوم ماهوی می‌داند در حالی‌که بنابر این تفسیر، صدق حقیقی ماهیات بر واقع انکار می‌گردد و بر فرض پذیرش صدق ماهیات، دیگر نمی‌توان آنها را اعتباری دانست بلکه حسب تعریف باید قائل به اصالت توأمان وجود و ماهیت شد.

حال این سوال مطرح می‌شود که با وجود این تعارضات، چه عاملی موجب گرایش عده‌ای به تفسیر مذکور از اصالت و اعتباریت شده است؟
 به نظر می‌رسد دو چیز منشأ این برداشت اشتباه باشد:

۱. نحوه طرح بحث و برخی ادله توسط صدرا:
 صدرا در موارد متعددی بحث اصالت وجود را تحت عناوینی چون «أن للوجود حقيقة عينية» مطرح نموده و مدعای او در برخی ادله نیز صرفاً اثبات فرد حقیقی و مصداق عینی برای وجود است. (نمونه: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸)

این مطلب موجب شده که برخی اصالت وجود را به **صدق وجود بر واقع** تفسیر نموده و به قرینه مقابل، مراد از اعتباریت ماهیت را هم، **عدم صدق حقیقی ماهیات بر واقع** بدانند. غافل از آنکه صدرا در این مواضع در مقام رد دیدگاه شیخ اشراق مبنی بر اعتباریت وجود، و تنها در صدد طرح بخشی از مدعای خود، آن هم از طریق **آنچه به لازم مطلوب**؛ بوده است. به علاوه، از دیدگاه او همین مطلب برای اثبات اعتباریت و عدم تحقق ماهیت نیز کافی است؛ چرا که شیئیت مفهومی ماهیت، مانع از صدق مفهوم وجود بر آن شده و در نتیجه ثابت می‌شود واقعیت خارجی که مصداق مفهوم وجود است، از سنخ ماهیت نیست.

۲. یک پیش‌فرض نادرست

ممکن است ادعا شود لازمه عدم تحقق ماهیت در خارج، عدم صدق آن بر واقع است. این استنتاج درواقع مبتنی بر یک قاعده کلی است که به صورت پیش‌فرض لحاظ شده و آن ملازمه **میان صدق یک حیثیت بر واقع و تحقق آن در خارج** است.

بنابر همین پیش‌فرض است که صدق دو مفهوم وجود و ماهیت بصورت توأمان، ناممکن و مستلزم زیادت وجود بر ماهیت تلقی می‌گردد، و لذا مساله به این صورت تقریر می‌شود که: واقعیت عینی مصداق کدام یک از ایندو می‌باشد؟

اما این قاعده نه بدیهی است و نه دلیل موجهی بر آن اقامه شده بلکه اساساً بنظر می‌رسد یکی از رسوبات نگرش اصالت ماهوی به واقع باشد؛ چرا که بنابر نگرش اصالت ماهوی، ماهیات بعینه در خارج تحقق دارند و بنابراین تحقق ماهیت در ذهن و خارج از قبیل تحقق حقیقتی واحد در دو موطن متفاوت شمرده می‌شود. اما روشن است که بنابر اصالت وجود، چنین قاعده‌ای قطعاً مردود است و دستکم در مورد خود وجود این قاعده نقض می‌گردد، زیرا حقیقت وجود از سنخی متمایز از مفهوم وجود است و این مفهوم صرفاً به صورت **عنوان مشیر** به حقایق خارجی مطرح می‌گردد و از همین روست که حقیقت وجود، مجهول الکنه و غیر قابل ادراک به علم حصولی شمرده می‌شود.

اما استدلال صدرا به صدق وجود برای اثبات تحقق افراد آن در خارج، نه مبتنی بر قاعده مذکور، بلکه به دلیل خصوصیتی در مفهوم وجود است که اقتضا می‌کند اثبات مصداق خارجی برای هر مفهومی، مستلزم اثبات فرد برای وجود باشد.

۴ لازمه پذیرش اصالت و تحقق وجود در خارج مبتنی بر سایر مقدمات اصالت وجود اینست که واقعیت خارجی را مصداق وجود بدانیم.

۵ به دلیل همین ملازمه است که اساساً صدرا در برخی استدلالهایش مسیر عکس را پیموده و از عدم تحقق ماهیت در خارج به صدق وجود بر واقعیت عینی رسیده است. (نک: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۹۴)

بخش دوم

در این بخش با نگاه استقلالی به قرائت مورد نظر از اصالت وجود، به بیان دو اشکال وارد بر آن می‌پردازیم.

۱. تعارض درونی

قائلین به قرائت مورد نظر، خود به این امر معترف‌اند که در هر حال مقتضای اصالت وجود، تحقق وجود در خارج و نفی تحقق خارجی ماهیات می‌باشد. اما به نظر می‌رسد این مطلب با اناطه اصالت به صدق، منافات داشته باشد. زیرا بنابر قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، تحقق خارجی شیء مستلزم تشخیص آن می‌باشد در حالیکه قابلیت صدق مستلزم کلیت و حیثیت مفهومی است و بنابراین تفسیر مذکور مستلزم این تناقض است که شیء اصیل هم کلیست و هم متشخص.

ضمناً نباید از نظر دور داشت که بنابر توضیح پیش گفته، مبتنی بر نگرش اصالت وجودی، حقیقت اصیل وجود به ذهن آمدنی نبوده و از سنخ مفهوم خود نیست.

۲. تعارض با شهود متعارف

شکی نیست که همه ما به صورت ارتکازی ماهیات حقیقی را صادق بر واقع (بلکه عین آن) دانسته و اساساً بخش عمده شناخت ما از جهان پیرامون از دریچه مفاهیم ماهوی و به طور کلی ادراکات حصولی می‌باشد. اما بنابر قرائت مورد بحث، مبتنی بر اصالت وجود، صدق حقیقی ماهیات بر واقعیات خارجی انکار شده و از باب مجاز تلقی می‌گردد. روشن است که این امر نه تنها با شهود مذکور منافات دارد بلکه نهایتاً به سفسطه و نفی ارزش ادراکات حصولی می‌انجامد.

یادآوری: گرچه در فلسفه، صرف تعارض با شهود متعارف نمی‌تواند دلیل بر بطلان یک مدعا قرار بگیرد؛ اما تا زمانی که بر آن مدعا دلیل محکمی ارائه نشده دست کشیدن از شهودهای متعارف چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ بلکه حتی در صورت ارائه چنین دلیلی، باز هم تعارض مذکور می‌تواند به عنوان یک عامل ترجیح برای نظریات رقیب مطرح باشد.

نتیجه گیری

تحویل اصالت و اعتباریت به صدق و عدم صدق بر واقع، نه تنها در هیچ یک از آثار صدرای مطرح نشده، بلکه اساساً با دیدگاه وی در باب اصالت وجود ناسازگار است. بعلاوه بنابر چنین برداشتی، با قطع نظر از انتساب به صدرای هم، نظریه اصالت وجود فاقد انسجام درونی و مستلزم توالی فاسده‌ای است که قابل پذیرش نمی‌باشند.

منابع

- اکبری، رضا. (۱۳۹۰). وجود مصداق ندارد: دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعده - الحق ماهیته انیته - متافیزیک، ۱ (۳)، ۳۳-۴۸.
- بنیانی، محمد. (۱۳۹۳). بررسی نقادانه برداشت های گوناگون از محل نزاع در اصالت وجود صدرايي. پژوهش های هستی شناختی، ۱ (۳)، ۱۰۷-۱۲۴.
- سیحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۲). هستی شناسی در مکتب صدرالمألهین. قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). کتاب المشاعر. تهران، طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، جلد ۱-۹. بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۴). تقریر حکیم مدرس از تصویر اصالت وجود. حکمت اسلامی، ۶ (۲)، ۹-۴۸.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرايي: تاملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کشفی، عبدالرسول؛ و بنیانی، محمد. (۱۳۹۱). بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرايي. پژوهش های هستی شناختی، ۱ (۱)، ۴۵-۵۶.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه، ج ۱. تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

Dasein and Choosing Authenticity

Mostafa Salamati
Master of Philosophy
The University of Tarbiat Modares
Mostafasalamati.ir@gmail.com

Abstract: This paper approaches the possibility of Dasein's choosing and the meaning of its authentic choice in Martin Heidegger's *Being and Time*. Two opposite views, i.e., two interpretations of the possibility and the meaning of Dasein's choice are considered and discussed. What I think about the subject, as the conclusion, is expressed in the last part of the paper. My idea is achieved through answering to two questions: *What anxiety discloses?* and *What "Call" calls for?*

Opposite views

Hubert Dreyfus and Jane Rubin in a commentary on the second part of *Being and Time*¹ discuss the meaning of Dasein's choice. In this commentary, while trying to link the concept of "Self" in Heidegger and Kierkegaard's thought to the concept of "authenticity", they ask such a question:

Can Heidegger lay out a secularized interpretation of the self and authenticity that, by dropping Kierkegaard's Cristian demand that each self has a world with its own differentiated meanings, shows the way of life sketched in the *Edifying Discourses* to be a workable answer to the indifference, leveling, conformism, and consequent dullness of everyday life? (D&R, p. 304)

Henceforth, their discussion focuses on the "anxiety"² in *Being and Time*³. Heidegger takes this concept from Kierkegaard but use it in a secular sense. Based on Dreyfus and Rubin, anxiety discloses to Dasein that it does not have any authentic choice and in Heidegger's view: All "for-the-sakes-of-which"⁴ have been provided by culture and are for anyone. Dasein "can never acquire any possibilities of its own because it can never take over these impersonal public possibilities in

Dreyfus, Hubert L. and Rubin, Jane. (1991) "Kierkegaard, Division II, and 'Later Heidegger'" appeared as an appendix in: Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, MIT Press, pp. 283-341. This has been cited in the body of text as "D&R".

Angst⁵

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953. +

All quotations from this book are of its English translation: Heidegger, Martin. (1996) *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996. It has been cited with pagination for Stambaugh's translation preceding the pagination for the german. I will cite to this book as "BT". Note that I preferred to translate "Dasein" without hyphenation (as appeared exactly in the german text) Stambaugh hyphenates it as "Da-sein" and translate "Sein" as "Being" (not "being").
Worum-willen⁶

a way that would make them its own and so give it an identity” (Ibid, p. 332)

In the following, Dreyfus and Rubin approach concepts of “death” and “guilt”⁵ in Heidegger. Dasein, even when not doing anything wrong, is guilty because its being is not in its own control. Only Dasein dies. Other beings perish and death is the end of existence. Anxiety discloses nothingness to Dasein. Dasein faces anxiety in two ways: fleeing of or entering to it. “Resoluteness”⁶ is an attunement⁷ fitting anxiety, and “Being toward death”⁸ is anxious kind of being. Authentic Dasein enters anxiety.

According to what has been said, Dreyfus and Rubin think there are three puzzles about the possibility of authenticity in Heidegger’s thought:

How could Dasein ever choose to become authentic, given what anxiety discloses?

How could authentic Dasein ever choose to take up any particular project, given what anxiety discloses?

How could anything matter or be meaningful to authentic Dasein, given what anxiety discloses?

On their view, Heidegger gives convincing answers to the first two questions but his answer to the third is “indirect and not totally convincing” (Ibid).

William Bracken in a paper⁹ rejects Dreyfus and Rubin’s claim and says this claim is arose from distorting Heidegger’s text. In Bracken’s opinion:

Given the account of anxiety they attribute to him [Heidegger], Dreyfus and Rubin should find this Heidegger’s response to third question far worse than “not totally convincing”.

Their supposedly Heidegger’s answers to the first two questions are not supported by the text (B, p. 533).

Bracken thinks that all three puzzles arise from their misinterpretation of anxiety [in fact, of what anxiety discloses], and the puzzles dissolve once the distortions are identified (Ibid).

Based on their concept of death in *Being and Time* (structural nullity of Dasein), Dreyfus and Rubin propose something which name it an “analogon” for the unrepresentable possibility of dying: Because in dying, there are no possibilities left, world recedes and everything is meaningless. This can be an analogon “to live lucidly in such a way that the world is constantly seen to be meaningless and I am constantly

Schuld-
Entschlossenheit
Befindlichkeit
Sein zum Tode

Bracken, William F. (2005) “Is There a Puzzle About How Authentic ⁹ Dasein Can Act?: A Critique of Dreyfus and Rubin on *Being and Time*, Division II”, Inquiry, 48: 6, 533-552. I will cite to this paper as “B”.

owning up to the fact that Dasein is not only the null basis as revealed in the anxiety of conscience but also is a nullity in that it can make no possibilities its own..." (D&R, p. 311).

In order to understand the analogon, I should picture myself in the death moment: I have no possibilities left; the world recedes; everything is seen to be meaningless. Then, I should see my life constantly in terms of "as if". I should make everything anxiety discloses my own.

Let's back to the three puzzles. The answer of Dreyfus and Rubin to the first and second questions (I, II) is that these questions presuppose authenticity as a matter of choice, while there is no choice. Rather, authenticity "is the experience of a transformation that comes from Dasein's accepting its powerlessness." (Ibid, p. 319).

It remains to answer to the third question. They lay this answer out in the context of tradition or "heritage" as the source of "superior possibilities" which resist "leveling power of the one (they)" (Ibid, p. 328). However, this answer flatly contradicts their prior saying that from anxiety point of view, all possibilities become indifferent and meaningless. They regard this answer as a "not totally convincing" Heidegger's answer to the third question. In Bracken's view, such an answer is far worst than "not totally convincing". This answer not only conflicts with their interpretation of anxiety, but make two first answers invalid too. According to Bracken, their assessment of Heidegger's answer to the third puzzle is conceivable in two ways:

Heidegger did not access to the right answer, then it reveals an inconsistency in the text;

Interpretation of anxiety in all three puzzles is in question (B, p. 540).

Bracken argues for the latter. Heidegger, during talking about opening world's meaninglessness in anxiety, warns his readers that while the content of any instance of the "Call"¹⁰ is essentially particular and concrete, his analysis of what is understood in the call can only stablish "the existential condition for the possibility" of any instance of the call (BT, p. 325 [280]). Bracken presents many evidences in defense of his interpretation. What fades away in anxiety is everyday mattering, not any mattering. He, eventually, sees Dreyfus and Rubin's misinterpretation of anxiety as the root cause of all puzzles (B, p. 550).

What I think

I think, the problem is that after reading this book (*Being and Time*) the reader, in any way, is faced with this question that "after all, what is the meaning of Dasein's choice?". To understand the meaning of Dasein's choice, we need to understand two things: *What anxiety discloses?* and *What "Call" calls for?*

What anxiety discloses? I think accepting powerlessness, as Dreyfus and Rubin mean it, is one aspect of what anxiety discloses to Dasein, but accepting as such does not lead to authenticity. Agreeing with Bracken, I think Dasein chooses. The point is that anxiety does not determine “for-the-sakes-of-which” existentially, but it, for the first time, provides the possibility of authentic determining of “for-the-sakes-of-which” for Dasein by individualizing it and freeing it from numerous accidental possibilities of everydayness. (BT, p. 286 [310]). The question “what should I do?” is an existentiell (ontic) one and can not be answered publically. Anxiety just reveals to Dasein that it *must* choose itself. Heidegger says: “*Angst* discloses Dasein as *being-possible*, and indeed as what can be individualized in individuation of its own accord.” (Ibid, p. 176 [188]). The other crucial point is to note that “*that about which Angst [anxiety] is anxious is being-in-the-world itself.*” (Ibid, p. 175 [187]) and in no other way Dasein itself (Being-in-the-world) becomes anxious solely about its own self [its self vs. “They-self”¹¹]. Then, anxiety is incomparable to any other attunes of Dasein because it is the fundamental attunement of Dasein (Ibid, p. 286 [310]). And Heidegger makes this clear in a paragraph:

It is true that it is the nature of every kind of attunement to disclose complete Being-in-the-world in all its constitutive factors (world, Being-in, self). However, in *Angst* there lies the possibility of a distinctive disclosure, since *Angst* individualizes. The individualizing fetches Dasein back from its falling prey and reveals to it authenticity and inauthenticity as possibilities of its being. The fundamental possibilities of Dasein, which are always my own, show themselves in *Angst* as they are, understood by innerworldly beings to which Dasein, initially and for the most part, clings. (Ibid, p. 178 [190-91]).

Then, anxiety discloses to Dasein its loneliness and its urgent need to choose itself and causes Dasein to choose existentially, but does not determine what it should choose.

What “Call” calls for? Just as anxiety which does not determined “What should I do?”, call also is silent:

The call is lacking any kind of utterance. It does not even come to words, and yet it is not at all obscure and indefinite. Conscience speaks solely and constantly in the mode of silence. Thus it not only loses none of its perceptibility, but forces Dasein thus summoned and called upon to the reticence of itself. The fact that what is called in the call is lacking a formulation in words does not shunt this phenomenon into the indefiniteness of a mysterious voice, but only indicates that the understanding of “what is called” may not cling to the expectation of a communication of any such thing. (Ibid, pp. 252-253 [273-74])

As Heidegger implicitly says in this paragraph, expecting to determine publically what call calls for and taking it as a measure (Intersubjectivity) of validity or meaningfulness is illegitimate. Furthermore, “Call” is a mode of discourse. (Ibid, p. 251 [272]).

Heidegger has already analyzed the structure of discourse (*logos*)^{۱۲} and showed that there are many steps before “statement as communication”^{۱۳} which are: attunement, understanding^{۱۴} and interpretation (Ibid, p. 150 [160]). So, call can be shared only as a derivative mode of interpretation.

What the call discloses is nevertheless unequivocal, even if it gets interpreted in different ways in individual Dasein in accordance with its possibilities of being understood. Whereas the content of the call is seemingly indefinite, the direction it takes is a sure one and is not to be overlooked. (Ibid, p. 253 [274]).

Although Heidegger talks a lot about the content of the call (not in a determinative mode), but he notes that, at least, in any way *the direction it takes is a sure one and is not to be overlooked*. It is obvious that he refuses to talk about existentiell content of call and emphasizes on perceiving it existentially.

Bibliography

- Bracken, William F. (2005) “Is There a Puzzle About How Authentic Dasein Can Act?: A Critique of Dreyfus and Rubin on Being and Time, Division II”, *Inquiry*, 48: 6, 533-552.
- Dreyfus, Hubert L. and Rubin, Jane. (1991) “Kierkegaard, Division II, and Later Heidegger” appeared as an appendix in: Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger’s being and time, division I*, MIT Press, pp. 283-341.
- Heidegger, Martin. (1996) *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996.

BT, Sections 32,33 and 34.^{۱۲}
 Aussage als Mitteilung^{۱۳}
 Verstehen^{۱۴}

نارسیسیسم فلسفی

علیرضا صادقی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

Ai.alirezasadeghi@gmail.com

چکیده

در این نوشتار کوتاه می‌کوشم تا با بیانی بسیار ساده و ارائه چندین پرسش پیش‌پاافتاده نشان دهم کسی که جمله‌ها را به صادق و کاذب، و دلیل‌ها را به صحیح و باطل تقسیم می‌کند دچار خودشیفتگی است. البته کسی که از سر آگاهی با تقسیم جمله‌ها به صادق و کاذب، و دلیل‌ها به صحیح و باطل مخالفت می‌ورزد نیز به خودشیفتگی گرفتار است. فقط گروه سوم که از این دو تقسیم غافل‌اند یا می‌کوشند که متغافلانه از قضاوت نسبت به آن بپرهیزند از نظر فلسفی خودشیفته نیستند.

تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی^۱

مقدمات

I. جمله «الف ب است»^۲ می‌تواند:

- ۱- علم در تمام این متن، یک امر فردی، فرض شده است نه یک پدیده اجتماعی.
- نارسیسیسم فلسفی نسبت به علمی که یک رفتار جمعی و پدیده‌ای اجتماعی به شمار می‌آید تحلیل دیگری دارد.
- ۲- در تمام این متن، جمله «الف ب است» یک عنوان مشیر محسوب می‌شود و نمایندگی ساختارهای خبری ذیل و نیز دیگر ساختارهای کم‌مصرف در زبان طبیعی را بر عهده دارد:

- I. الف هست.
- II. الف ب است.
- III. هر الف ب است.
- IV. الف نیست.
- V. الف ب نیست.
- VI. الف غیر از ب است.
- VII. الف محال است.
- VIII. الف یا ب است یا ج.
- IX. اگر الف ب است، آن‌گاه ج د است.
- X. اگر الف ب باشد، آن‌گاه اگر ج د باشد ه پ است.
- XI. اگر الف ب باشد، آن‌گاه ج یا د است یا ه.
- XII. الف برادر ب است.
- XIII. الف و ب، ج هستند.

۱. اصلاً مورد تصوّر و التفات نباشد.
 ۲. پس از تصوّر، بدون دلیل تصدیق یا تکذیب شود.
 ۳. پس از تصوّر، با دلیل تصدیق یا تکذیب شود.
 ۴. پس از تصوّر، حتی با دلیل هم تصدیق یا تکذیب نشود.
- II. جمله «الف ب است» این گونه است که:

۱. کسی هست که نسبت به آن تصوّر و التفات ندارد.
 ۲. کسی هست که پس از تصوّر، بدون دلیل آن را تصدیق یا تکذیب کرده است.
 ۳. کسی هست که پس از تصوّر، با دلیل آن را تصدیق یا تکذیب کرده است.
 ۴. کسی هست که پس از تصوّر، حتی با دلیل هم آن را تصدیق یا تکذیب نکرده است.
- III. «من» می‌توانم یکی از کسانی - یا تنها کسی - باشم که نسبت به جمله «الف ب است» هیچ تصوّر و یا تصدیقی ندارند، هم‌چنان‌که می‌توانم از کسانی - یا تنها کسی - باشم که جمله «الف ب است» را با دلیل یا بی‌دلیل، تصدیق یا تکذیب کرده‌اند.

نتیجه

اگر چنین است چرا «من» باید دو جمله را از حیث صدق و کذب تفاوت نهم و مثلاً «الف ب است» را صادق، و نقیض آن را کاذب بدانم؟

آیا تصدیق «من» نسبت به یک جمله موجب صدق آن می‌شود؟

مگر «من» چه برتری نسبت به «تو» یا «او» دارم که باور «من» نسبت به صدق یک جمله، آن را صادق گرداند اما باور «تو» یا «او» نسبت به صدق نقیض آن جمله، موجب صدق آن نگردد؟

اگر تصدیق «من» نسبت به یک جمله به سبب آگاهی «من» از مطابقت آن با واقع بوده، چرا باید این آگاهی «من» بر آگاهی «تو» یا «او» از مطابقت نقیض آن جمله با واقع ترجیح داشته باشد؟^۳

چگونه می‌توان خود را برتر از دیگران ندانست و شیفته‌ی خود نبود اما هم‌چنان از پذیرش «تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» سر باز زد؟

۳. اگر «صدق» با «مطابقت با واقع» نسبتی داشته باشد، یکی از این دو جمله درباره‌ی تصدیق صادق است: تصدیق «من» نسبت به جمله «الف ب است» بدین سبب بوده که از مطابقت آن جمله با واقع آگاه شده‌ام. تصدیق «من» نسبت به جمله «الف ب است» همان آگاهی من از مطابقت آن با واقع است. حتی اگر «صدق» با «مطابقت با واقع» نسبتی داشته باشد، هیچ‌کدام از این دو جمله درباره‌ی تصدیق صادق نیستند: تصدیق «من» نسبت به جمله «الف ب است» بدین سبب بوده که آن جمله با واقع مطابقت دارد. تصدیق «من» نسبت به جمله «الف ب است» همان مطابقت آن جمله با واقع است.

لوازم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی

اگر چنین است چرا «من» باید جمله‌های تا کنون بیان شده را صادق و نقیض آن‌ها را کاذب بدانم؟

چرا باید میان نظریه «تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» و نظریه «عدم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» تفاوت نهم و اولی را صادق، و دومی را کاذب بدانم؟ آیا تصدیق «من» نسبت به جمله «جمله‌ها از حیث صدق و کذب مساوی هستند» موجب صدق آن می‌شود؟

مگر «من» چه برتری نسبت به «تو» یا «او» دارم که باور «من» نسبت به صدق نظریه «تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» آن‌را صادق گرداند اما باور «تو» یا «او» نسبت به صدق نظریه «عدم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» موجب صدق آن نگردد؟ اگر تصدیق «من» نسبت به جمله «جمله‌ها از حیث صدق و کذب مساوی هستند» بدین سبب بوده که از مطابقت آن با واقع آگاه شده‌ام، چرا باید این آگاهی «من» بر آگاهی «تو» یا «او» از مطابقت نقیض آن جمله با واقع ترجیح داشته باشد؟ چگونه می‌توان خود را برتر از دیگران ندانست و شیفته خود نبود اما هم‌چنان از پذیرش «عدم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» سر باز زد؟

آیا کسی که خودبرتربین و خودشیفته نیست نباید تساوی و عدم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی را مساوی بداند؟

آیا کسی که خودبرتربین و خودشیفته نیست نباید تساوی «تساوی و عدم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» را با عدم تساوی «تساوی و عدم تساوی جمله‌ها در راستی و ناراستی» مساوی بداند؟ و هم‌چنین ...

تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی

مقدمات

- I. دلیل چیزی است که آگاهی از آن جمله‌ای را اثبات می‌کند.
- II. اثبات یک جمله یعنی «ایجاد باور نسبت به آن جمله در حداقل یک ذهن».
- III. پس دلیل چیزی است که آگاهی از آن موجب می‌شود تا حداقل در یک ذهن، باوری نسبت به جمله‌ای پدید آید.
- IV. پس فقط چیزهایی که آگاهی از آن‌ها مستتبع حصول هیچ باوری در هیچ ذهنی نیست دلیل نیستند.

- V. پس فقط باورهایی که حصول‌شان وابسته به آگاهی از هیچ چیزی نیست، باورهای نامدلّ محسوب می‌شوند.
- VI. چیزی را نیافته‌ام که آگاهی از آن بتواند در تمام اذهان، باور نسبت به جمله‌ای را در پی داشته باشد
- VII. نمی‌توانم امکان «دلیل بودن» را از «آگاهی نسبت به چیزی» سلب کنم و قاطعانه قضاوت کنم که چیزی هست که آگاهی از آن نمی‌تواند حتی در یک ذهن، باوری را به دنبال داشته باشد.
- VIII. نمی‌توانم امکان «مدلّ بودن» را از هیچ باوری سلب کنم و قاطعانه قضاوت کنم که باوری هست که حصولش وابسته به آگاهی از هیچ چیزی نیست.
- IX. خصوصیتی را نیافته‌ام که بتواند دائمی بودن کارکرد خاص یک دلیل را ضمانت کند، لذا دلیلی که «دیروز» نمی‌توانسته جمله‌ای را برای «من» اثبات کند، «امروز» می‌تواند، و شاید «فردا» نتواند.
- X. ممکن است دلیلی باور به جمله‌ای را در ذهن «من» ایجاد کند، اما آن باور را در ذهن «تو» یا «او» ایجاد نکند یا باور به جمله‌ای دیگر را - یا حتی باور به نقیض آن جمله را - ایجاد کند.

نتیجه

اگر چنین است چرا «من» باید به تفاوت دلیل‌ها ملتزم باشم و مثلاً دلیل «الف» را درست، و دلیل «ب» را نادرست بدانم؟

آیا تأثیر پذیری «من» از یک دلیل آن‌را درست می‌گرداند؟

مگر «من» چه برتری نسبت به «تو» یا «او» دارم که تأثیرپذیری «من» از دلیل «الف»، آن‌را درست گرداند اما تأثیرپذیری «تو» یا «او» از دلیل «ب» - که نتیجه‌اش با نتیجه دلیل «الف» تناقض دارد - موجب درستی آن نگردد؟

اگر تأثیرپذیری «من» از دلیل «الف» بدین سبب بوده که از مطابقت نتیجه و مقدمات آن با واقع آگاه شده‌ام، چرا این آگاهی «من»، دلیل «الف» را درست گرداند اما آگاهی «تو» یا «او» از مطابقت نتیجه و مقدمات دلیل «ب» با واقع، موجب درست بودن آن نشود؟

چگونه می‌توان خود را برتر از دیگران ندانست و شیفته خود نبود اما هم‌چنان از پذیرش «تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی» سر باز زد؟

لوازم تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی

اگر چنین است چرا «من» باید میان دلیلی که نتیجه‌اش تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی است، و دلیلی که نتیجه‌اش عدم آن تساوی است تفاوت نهم و اولی را درست، و دومی را نادرست بدانم؟

آیا صرف تأثیرپذیری «من» از دلیلی که نتیجه‌اش تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی است موجب می‌شود تا آن دلیل درست باشد؟

مگر «من» چه برتری نسبت به «تو» یا «او» دارم که تأثیرپذیری «من» از دلیلی که نتیجه‌اش تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی است، آن دلیل را درست گرداند اما تأثیرپذیری «تو» یا «او» از دلیلی که نتیجه‌اش عدم آن تساوی است، موجب درستی آن نگردد؟

چگونه می‌توان خود را برتر از دیگران ندانست و شیفته‌ی خود نبود اما هم‌چنان از پذیرش «عدم تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی» سر باز زد؟

آیا کسی که خودبترتربین و خودشیفته نیست نباید تساوی و عدم تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی را مساوی بداند؟

آیا کسی که خودبترتربین و خودشیفته نیست نباید تساوی «تساوی و عدم تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی» را با عدم تساوی «تساوی و عدم تساوی دلیل‌ها در درستی و نادرستی» مساوی بداند؟

و هم‌چنین ...

تواضع معرفت‌شناختی

XI. تنها کسی که می‌تواند جمله «الف ب است» را باور داشته باشد و هم‌زمان نسبت به جمله «جمله الف ب است راست است» هیچ قضاوتی نداشته باشد، می‌تواند به تواضع معرفت‌شناختی دست یابد.

XII. تنها کسی که می‌تواند با استناد به دلیل «الف» جمله‌ای را باور داشته باشد و هم‌زمان نسبت به جمله «دلیل الف درست است» هیچ قضاوتی نداشته باشد، می‌تواند به تواضع معرفت‌شناختی دست یابد.

XIII. حتی اگر قضاوت نسبت به یک جمله، قابل تفکیک از قضاوت درباره‌ی نقیض آن نباشد باز هم می‌توان از حیث معرفت‌شناختی متواضع بود زیرا:

نقیض «الف ب است»، «الف ب نیست» است نه «جمله الف ب است راست است»، هم‌چنین نقیض «جمله الف ب است راست است»، «جمله الف ب است راست نیست» است نه «الف ب است».

پس می‌توان جمله «الف ب است» را باور داشت، جمله «الف ب نیست» را باور نداشت اما هم‌چنان درباره «جمله الف ب است راست است» و «جمله الف ب نیست ناراست است» هیچ قضاوتی نداشت.

XIV

این تواضع معرفت‌شناختی موجب می‌شود تا یک تفکیک چند هزار ساله بین آگاهی - یا همان باور، قضاوت، تصدیق و اذعان - و دیگر حالات شخصی مانند لذت، درد، ترس، ناامیدی، پشیمانی، پریشانی، بی‌تابی، شرمگینی، خستگی، تشنگی، گرسنگی، هیجان‌زدگی، ملولی، خماری، نگرانی، اضطراب، گیجی، بدبینی، عصبانیت، غمگینی، بی‌حوصلگی، تحیر، تنفر، اشتیاق، شیفتگی، یأس، وحشت‌زدگی، نارضایتی، رنجوری، برآشفستگی، شادی، شگفت‌زدگی، دلهره و ... رخت بر بسته و آن حالات شخصی که نسبت‌شان مقبول افتاده، علم و آگاهی را نیز به جمع خود راه دهند.

فصل چهارم

سیاست و اجتماع

چیستی و غایت کنش اجتماعی از منظر ابن سینا

سعید امامی نسب

دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مدرسه عالی شهید مطهری

saeid.a@chmail.ir

چکیده:

از منظر ابن سینا انسان موجودی دو ساحتی است. از طرفی جایگاه حقیقی خود را در عالم عقول می‌یابد و از طرف دیگر از آن حیث که واجد بدن است باید به تدبیر بدن و احکام ناشی از حیات مادی پردازد. نفس از دو حیث حیات فردی و حیات اجتماعی باید بدن را مورد تدبیر قرار دهد. بحث از کنش اجتماعی یکی از بحث‌های مهم در ساحت حیات اجتماعی انسان به شمار می‌رود. ابن سینا به طور مجزا به بحث از کنش اجتماعی نپرداخته است. از کنار هم نهادن عبارات پراکنده وی در خصوص ساحت اجتماعی حیات انسان می‌توان به چیستی کنش اجتماعی دست یافت. غایت کنش اجتماعی فراهم نمودن بستر لازم جهت دست‌یابی انسان به سعادت می‌باشد. تحقق سعادت انسان، بدون تدبیر بعد اجتماعی حیات انسان ممکن نخواهد بود.

چیستی کنش اجتماعی از منظر ابن سینا

برای پی بردن به چیستی کنش اجتماعی، نخست باید جایگاه این بحث در منظومه فکری ابن سینا را مشخص نمود. ابن سینا حکمت را به دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند که مبنای این تقسیم از حکمت ناظر به غایت انسان و ابعاد وجودی وی از آن حیث که قابلیت تکامل دارد، می‌باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ج ۱: ۱۲)

حکمتی که به آن دسته از امور نظری می‌پردازد که تنها دانستن آنها بر ماست و نه عمل کردن به آنها، حکمت نظری نامیده می‌شود؛ و حکمتی که به آن دسته از امور عملی می‌پردازد که هم دانستن آنها و هم عمل کردن آنها بر ماست حکمت عملی نام دارد هر یک از این دو حکمت منحصر در سه قسمند. (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، صص ۱-۳) حکمت عملی یا درباره‌ی آرایه است که به کارگیری آنها مشارکت‌های عام انسانی را تنظیم می‌کند و با نام تدبیر مدینه شناخته می‌شود و از آن به علم سیاست تعبیر می‌شود یا درباره‌ی آرایه است که مشارکت انسانی خاص را تنظیم می‌کند و با نام تدبیر منزل شناخته می‌شود یا برای تنظیم حال شخص واحد در تزکیه نفس است و علم اخلاق خوانده می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ج ۱: ۱۴) از آنچه در بالا ذکر شد به دست می‌آید بحث از کنش اجتماعی ذیل شاخه تدبیر مدن و تدبیر منزل از حکمت عملی می‌گنجد. (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۳)

اکنون شروع به تحلیل عبارات ابن سینا در خصوص ساحت اجتماعی نموده، پس از استخراج مولفه‌های اصلی تعریف کنش اجتماعی، چستی کنش اجتماعی از منظر وی اشکار خواهد شد.

عبارات ابن سینا در خصوص چستی کنش اجتماعی	تحلیل مضمونی عبارات ابن سینا
ساختار نیازهای انسان، موجب می‌شود زندگی حضور در اجتماع و شکل دهی جامعه برای وی ضروری باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۳)	-ضرورت حیات اجتماعی انسان که به دنبال آن ضرورت بحث از کنش اجتماعی مطرح می‌شود.
تمایز حیات انسان با حیات دیگر حیوانات در این است که حیات انسان به تنهایی و بدون شکل گیری جامعه و حضور انسان در آن سامان نمی‌آید. ^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱)	-تأثیر کنش اجتماعی بر تکامل و غایت انسان -نگرش غایت مدارانه به کنش اجتماعی
انسان در رفع و پاسخ گویی به برخی از نیازهایش ناچار به تعامل با دیگران است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) ۳	محور کنش اجتماعی پاسخ گویی به نیاز است. نیازهایی که انسان به تنهایی از پس آن‌ها بر نمی‌آید.
-انسان باید با دیگر انسان‌ها مشارکت کند، مشارکت نیز همراه با تعامل خواهد بود و تعامل نیز بدون وجود قانون شکل نمی‌گیرد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) ۴	شکل گیری کنش اجتماعی در جامعه انسانی لوازمی دارد. اساسی ترین لازمه آن قانون است. -لزوم کنترل خارجی در کنش اجتماعی -شریعت محور بودن قانون اجتماعی -محوریت شریعت در کنش اجتماعی مطلوب

۱ لهذا ما اضطررنا إلى عقد المدن والاجتماعات....

۲ الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد

۳ لا بد من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه

۴ لا بد في وجود الإنسان و بقائه من مشاركة، و لا تتم المشاركة إلا بمعاملة.... لا بد للسنّة و العدل من سان و معدل

	-این قانون گزار باید همان نبی باشد که برای مردم در زندگی اجتماعی آنها به اذن خداوند وضع قانون نماید.ه(ابن سینا، ۱۴۰۴:ب: ۴۴۲)
-شناخت محور بودن کنش اجتماعی کنش اجتماعی شامل تدبیر منزل و تدبیر جامعه می‌شود.	حکمت عملی یا به تدبیر و تنظیم اموری که ناظر به مشارکت عام انسانی است می‌پردازد که از آن به تدبیر جامعه یاد می‌شود یا این که تعاملات خاص انسان با انسان دیگر را تنظیم می‌کند که از آن به تدبیر منزل یاد می‌شود.۸(ابن سینا، ۱۴۰۵الف: ۱۴)
تأثیر ساحت شناختی انسان بر کنش اجتماعی	نبی در راستای وظیفه ای خود باید به مردم این شناخت را بدهد که برایشان صانع واحد قادری است.۸(ابن سینا، ۱۴۰۴:ب: ۴۴۲)
شکل دهی به لایه کنترل درونی در کنش اجتماعی	نبی به مردم بیاموزد که کنش های اجتماعی نتایج مستقیمی در سعادت و شقاوت ابدی آنها خواهد داشت.۸(ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۱۱)
افراد نسبت به جامعه به عنوان بستر کنش اجتماعی وظیفه دارند و باید افعالی متناسب با آنها انجام دهند.	باید نبی به عنوان حاکم جامعه برای مردم افعال و اعمالی مشخص کند.۹(ابن سینا، ۱۴۰۴:ب: ۴۴۴)

ه هذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بإذن الله تعالى «ع» و أمره و وحیه و إنزاله الروح

المقدس عليه

- ۶ فإما أن تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامة، و تعرف بتدبير المدينة، و تسمى علم السياسة؛ و إما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصة، و تعرف بتدبير المنزل
- ۷ يكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا واحدا قادرا
- ۸ أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، و لمن عصاه المعاد المشقى
- ۹ فيجب أن يكون على الناس أفعال و أعمال

-تأثیر ساحت اجتماعی انسان بر بعد حیات مادی و بعد حیات معنوی او	نبی مسول تدبیر امور مردم به منظور اصلاح معیشت و صلاح آخرت آنها است. ۱۰ (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴۶)
ابتنای کنش اجتماعی بر بستر مصلحت کلی افراد جامعه	نباید در جامعه افراد مجاز به انجام افعال و کنش‌هایی باشند که به مصلحت عمومی که جامعه بر مبنای آنها بنا شده لطمه می‌زند باشند. ۱۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴۸)

ما در بالا سعی کردیم اساسی‌ترین مولفه‌هایی که در کنش اجتماعی توسط ابن سینا به کار رفته احصا نماییم، اکنون با کنار هم نهادن مولفه‌های پراکنده کنش اجتماعی، تعریفی منسجم از آن ارائه می‌نماییم:

کنش اجتماعی عبارت است از فرایند و تعاملی شناخت محور، غایت مند با دیگر انسان‌ها به منظور پاسخ‌گویی به نیازهایی که فرد انسانی، به تنهایی قادر به پاسخ‌گویی به آنها نخواهد بود. این فرایند و تعامل از طرفی چون شناخت محور است در ایده آل‌ترین شکل مبتنی بر شریعت می‌باشد و از طرفی از آن جا که پای تعامل و مشارکت با دیگر انسان‌ها در میان است مبتنی بر قانون و اعتبارات انسانی است.

غایت کنش اجتماعی از منظر ابن سینا

پس از بحث از چیستی کنش اجتماعی، اکنون نوبت به بحث از غایت آن می‌رسد. از منظر ابن سینا انسان موجودی غایت مند است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴۱) از طرفی جهان بینی ابن سینا اقتضا می‌کند برای هر امری غایتی در نظر بگیرد که متناسب با مرتبه و جایگاه وجودی آن موجود باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۳۵) برخی کمالات در هر دو حیث حیات انسان وجود دارد که جز با تعامل با غیر

۱۰ هذا الإنسان هو الملیء بتدبیر أحوال الناس علی ما تنتظم به أسباب معایشهم و مصالح معادهم

۱۱ تحرم أيضا الأفعال التي إن وقع فيها ترخیص أدى إلى ضد ما علیه بناء أمر المدينة.

برای انسان حاصل نمی‌شود. (ابن سینا، ۱۹۵۳، صص ۱۱۲) لذا سعادت حقیقی انسان در گرو تعامل با دیگر انسان‌ها می‌باشد.

در این جا با یک تبیین غایت شناسانه از مدنی بالطبع بودن انسان مواجه هستیم. یعنی موجودی مانند انسان که واجد غایت است، به هر امری که در مسیر غایت وی قرار داشته باشد، با میل درونی دارد. این میل حاکی از یک ضرورت حقیقی است. از این جا به دست می‌آید مدنی بالطبع بودن انسان را به دو لحاظ می‌توان تفسیر کرد. از حیث درونی کششی است به سمت جامعه به عنوان ابزاری در جهت سعادت و از جهت خارجی حقیقتی که انسان ضرورتاً برای کمال تام خود باید به آن دست یابد.

غایت بالذات انسان به طور مستقیم با غایت قوه نظری گره خورده به نحوی که شریف ترین غایت ممکن برای انسان، رسیدن قوه نظری به غایت خود محسوب می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۵۵) از این جهت غایت سایر قوا نسبت به غایت قوه نظری، غایت بالعرض به شمار می‌روند. عقل نظری در ابتدای سیر خود به بدن نیاز دارد. (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب: ۱۰۹) نفس با تدبیر بدن در ساحت فردی و اجتماعی زمینه سیر عقل نظری در مراتب نخستینش را فراهم می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۶۵) لذا کنش اجتماعی در مراتب پایین لوازم سیر صعودی عقل را فراهم می‌کند.

از طرفی دست یابی انسان به سعادت در گرو تدبیر نفس نسبت به عالم ماده است. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ۱۴) نفس از طریق عقل عملی ساحت مادی حیات انسان را سامان می‌دهد. کنش اجتماعی در واقع تدبیر عقل عملی در سامان دهی به دو ساحت خانواده و جامعه می‌باشد. از آن چه گفته شد به دست می‌آید غایت کنش اجتماعی، فراهم نمودن بستر لازم جهت تحقق سعادت انسان می‌باشد. بدین منظور نفس از طریق کنش اجتماعی از طرفی به رفع موانع در مسیر سعادت پرداخته و از طرف دیگر مقدمات لازم برای نیل بدین مقصود را دنبال می‌کند.

منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۵). الشفاء-منطق (ج ۱). قم: مرعشی نجفی.
 ابن سینا. (۱۳۷۹). النجاه (ج ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ابن سینا. (۱۳۸۳ الف). الهیات دانش نامه علایی. دوم، همدان: دانشگاه بو علی سینا.
 ابن سینا. (۱۴۰۴). الهیات شفا. قم: مرعشی نجفی.
 ابن سینا. (۱۹۵۳). رسائل ابن سینا (دو جلدی) (ج ۱-۲). استانبول: دانشگاه ادبیات استانبول.
 ابن سینا. (۱۳۸۳ ب). طبیعیات دانش نامه علایی (ج ۱-۱). همدان: دانشگاه بو علی سینا.

کنکاش فلسفی برای ارائه یک تعریف از فلسفه برنامه‌ریزی

علی مختاری گرچگانی^۱

دانشجوی کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی آمایش سرزمین، دانشگاه تربیت مدرس تهران

A.Mokhtarii@Modares.ac.ir

چکیده:

فهم فلسفه برنامه‌ریزی یکی از چالش‌های نظری در مطالعات جغرافیای امروز است. ارائه تعریف از آن به فهم ما از این حوزه دانش کمک زیادی می‌کند. اما برای تعریف آن، جغرافیدانان و برنامه‌ریزان به طور کلی از چهار مسیر موضوع، روش، غایت و وحدت‌بخشی وارد شده‌اند که در این تحقیق سعی شده با ارائه ادله منطقی تعریف فلسفه برنامه‌ریزی را مبتنی بر وحدت‌بخشی بنا نهیم. تعریف فلسفه برنامه‌ریزی مبتنی بر وحدت‌بخشی علاوه بر پوشش‌دهی سه مسیر اول، می‌تواند مانع از محدود شدن این دانش به هرکدام از مسیرهای مزبور شود و در عین حال قادر است نوعی کنکاش آزادانه برای کشف مسیرهای جدید فراهم آورد.

فریدمن (2003)، معتقد است برنامه‌ریزی از برقراری رابطه بین دانش و عمل شکل می‌گیرد. براین اساس، می‌توان گفت که برنامه‌ریزی یک فرایند اجتماعی است که وظیفه آن تصمیم‌گیری آگاهانه، خلاقانه و منطقی منطبق با فضای جغرافیایی است که به لحاظ عملی کارآمد، سازگار و قابل پذیرش است. بنابراین، برنامه‌ریزی علم تغییر آگاهانه در فضای جغرافیایی است که در حیطه جغرافیای کاربردی قابل تعریف است. حال تفکر درباره چیستی و چرایی این تغییر مسئله‌ای است که در حیطه فلسفه برنامه‌ریزی تعریف می‌شود. اما آنچه که امروزه درک این مفهوم را با مشکل مواجه کرده است ارائه‌ی یک تعریف جامع درباره‌ی فلسفه برنامه‌ریزی است. سوالی که در اینجا باید به آن پاسخ دهیم این است که فلسفه برنامه‌ریزی چیست؟ از آنجایی که فلسفه اندیشه درباره‌ی اندیشه‌هاست، پاسخ به این سوال خود فعالیت فلسفی است. جالب اینجاست که جواب چندان روشن و دقیقی به این سوال داده نشده است. از راه‌های متفاوتی می‌توان برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی استفاده کرد^۳ که ساده‌ترین این راه‌ها تعریف فلسفه برنامه‌ریزی به حسب موضوع است. برخی فلسفه برنامه‌ریزی را مطالعه موضوعات انتزاعی برنامه‌ریزی در کلی‌ترین حالت ممکن و برخی دیگر آن را مطالعه نظام‌مند اندیشه‌های

۱- شماره تماس ۰۹۱۴۰۶۹۱۴۶۹

۲-Philosophy of planning

۳- استدلال درباره تعریف فلسفه در برنامه‌ریزی از منابع گوناگونی بهره گرفته شده است. برای اطلاع بیشتر می‌توانید به منابع

زیر مراجعه کنید:

(عبدالکریم سروش، ۱۳۹۰؛ شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۳۹۶).

سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی در فضای جغرافیایی دانسته‌اند. امروزه به نظر می‌رسد که فلسفه برنامه‌ریزی موضوع خاصی ندارد. همه‌ی موضوعات را می‌توان از جنبه‌ی فلسفه برنامه‌ریزی مورد بررسی قرار داد. از اندیشه‌های کلان اجتماعی گرفته تا زندگی روزمره‌ی شهروندان، از زیبایی‌شناسی محیطی گرفته تا اخلاق محیط‌زیستی، همه موضوعاتی‌اند که نه تنها ارزش تأمل فلسفی دارند، بلکه ادبیات فلسفی غنی‌ای نیز درباره‌ی آنها شکل گرفته است. جذابیت فلسفه برنامه‌ریزی در این است که به حوزه‌ی خاصی محدود نیست و همین گستردگی موضوعات، مانع از ارائه‌ی تعریفی دقیق از آن می‌شود.

شاید بتوان فلسفه برنامه‌ریزی و تنوع شاخه‌های آن را با توسل به روش فلسفی تعریف کرد. فارغ از اینکه موضوع بحث چه باشد، به اعتقاد برخی می‌توان با اتخاذ روش و شیوه‌ی خاص فلسفی درباره‌ی موضوعات برنامه‌ریزی پژوهش فلسفی کرد. این نظر گرچه می‌تواند تنوع موضوعات فلسفه برنامه‌ریزی در جهان معاصر را تبیین کند، اما توجه به این نکته لازم است که روش فلسفی واحدی نیز وجود ندارد و تنوع و گوناگونی مکاتب فلسفی خود مدیون تنوع روش‌های فلسفه‌پردازی است. به عنوان نمونه، طرفداران مکتب پوزیتیویسم منطقی در برنامه‌ریزی معتقداند که وظیفه‌ی فیلسوف برنامه‌ریزی و هم‌زدایی از جهان برنامه‌ریزی و شفاف‌سازی آن با کمک گرفتن از منطق و زبان صوری است. بر مبنای اعتقاد آنان، برنامه‌ریزان برای درک واقعیت‌های جهان، نیاز دارند هرآنچه را که به تجربه در نمی‌آید، به دور ریخته و به اموری بپردازد که قابل اثبات تجربی باشد. هرچند که امروزه کمتر کسی پیدا می‌شود که اثبات‌گرایی منطقی را یگانه روش فلسفی برنامه‌ریزی بداند. اما با این حال، عینیت‌سازی واقعیت هنوز از روش‌های مهم فلسفی است که عده‌ای از برنامه‌ریزان از آن حمایت می‌کنند.

در مقابل گروهی دیگر از برنامه‌ریزان وجود دارند که به پیروی از مکتب آکسفورد^۴ یا «فلسفه زبان طبیعی»، توجه ویژه‌ای برای زبان روزمره و متداول میان مردم، نشان می‌دهند. از نظر آنها، واقعیت جهانی که ما برای آن برنامه‌ریزی می‌کنیم، پیچیده‌تر از آن است که بتوان به تنهایی با زبان رسمی برنامه‌ریزی گستره‌ی آن را کشف کرد. به همین خاطر نیاز به زبانی عامیانه‌تر است که بتواند واقعیت متداول و روزمره‌ی جوامع را به فهم درآورد. لذا، لازم است، جریان فلسفی در برنامه‌ریزی از منطق‌گرایی افراطی به تحلیل مفهومی^۵، تغییر مسیر دهد. به این صورت که فلسفه برنامه‌ریزی در عوض تبیین ساختارها و روابط اجتماعی به دنبال فهم و درک معنای کنش‌ها باشد. براین مبنای، این گروه از اندیشمندان، قصد داشتند فلسفه برنامه‌ریزی را برپایه‌ی روش جدیدی

۴- برای آشنایی با مکتب فلسفی آکسفورد به منبع زیر مراجعه کنید:

Ryle, Collected Papers, oxford press, 1996, vol 2, p.153-169

۵- Radical logicism

۶- Conceptual analysis

تعریف کنند. با این حال تعریف برنامه‌ریزی با روش نمی‌تواند تمایز این دانش با سایر دانش‌های مجاور همچون فلسفه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و ... را مشخص کند.

راه دیگر برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی وجود دارد و آن تعریف براساس غایت است. از آنجا که فلسفه برنامه‌ریزی به موضوع و روش خاصی محدود نمی‌شود، می‌توان آن را از طریق غایت خاصی که فیلسوفان این دانش برای آن متصور می‌شوند، تعریف کرد. برخی فلسفه برنامه‌ریزی را تفکری برای تغییر و یا دخل و تصرف در فضای جغرافیایی تعریف کرده‌اند که این شیوه تفکر در برنامه‌ریزی با مکاتب اجتماعی مختلف لیبرالیسمی، سوسیالیستی، مارکسی، نئولیبرالیسمی و ... عجین شده و سعی در ارائه راهکارهایی جهت نیل به ایده‌آل خود را دارند. چنین برداشتی برنامه‌ریزی را تشویق به دخالت در فضای جغرافیایی می‌کند و از این دانش برای شناسایی، تجزیه و تحلیل، پیش‌بینی، ارزیابی و کنترل استفاده می‌کند. در مقابل نگاه دیگری وجود دارد که معتقد است غایت برنامه‌ریزی رسیدن به بهترین درک و فهم از فضای جغرافیایی است. این نگاه غایت برنامه‌ریزی را فهمیدن پدیده‌هایی که با آن سروکار دارد می‌داند. در نقد این دو دیدگاه باید گفت که تعریف فلسفه برنامه‌ریزی با غایت مباحث روش‌شناختی برنامه‌ریزی را از دایره خود بیرون گذاشته و برنامه‌ریزی را ابزاری معرفی می‌کند.

این دو نمونه به ما نشان می‌دهد که تعریف فلسفه برنامه‌ریزی با غایت کاری دشوار است. از طرفی، همان‌گونه که نشان دادیم، فلسفه برنامه‌ریزی به موضوع خاصی محدود نمی‌شود و هر موضوعی می‌تواند مورد تأمل قرار بگیرد. توسل به موضوع، روش و غایت نمی‌تواند تعریف مناسبی از فلسفه برنامه‌ریزی به ما بدهد. به همین خاطر، می‌توان، آن را براساس وحدت‌بخشی میان مسائلی که فلسفه برنامه‌ریزی را تعریف می‌کنند، قرار داد. براساس دیدگاه افترخاری (۱۳۹۷)، برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی نیاز است که میان سه عنصر اصلی فلسفه برنامه‌ریزی، یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی برنامه‌ریزی، مناسبت و وحدتی ایجاد کرد که بتواند علاوه بر پوشش موضوع برنامه‌ریزی روش و غایت آن را هم پوشش دهد. بر همین اساس، وحدت‌بخشی را باید میان عناصر سه‌گانه فلسفه برنامه‌ریزی جستجو کرد. به این معنا که مفهوم فلسفه برنامه‌ریزی یک برآیند فلسفی است که حاصل پیوند میان هستی‌شناسی برنامه‌ریزی، معرفت‌شناسی برنامه‌ریزی و روش‌شناسی برنامه‌ریزی است. فهمیدن این مفاهیم ما را در تعریف فلسفه برنامه‌ریزی کمک می‌کند.

از آنجا که هستی‌شناسی، علم به وجود است (Rosenberg, A, 2013: 288) می‌توان گفت که هستی‌شناسی برنامه‌ریزی علم به وجود برنامه‌ریزی است. همان‌گونه که مور (۱۹۷۸) و نایجل تیلور (۱۹۸۰) گفته‌اند، هستی‌شناسی برنامه‌ریزی به جای سوال از چگونگی انجام برنامه‌ریزی به این سوال می‌پردازد که اساساً، چرا برنامه‌ریزان، برنامه‌ریزی می‌کنند؟ این پرسش بنیادی است و اشاره به ماهیت و بنیان برنامه‌ریزی دارد. پاسخ‌هایی که به این سوال داده شده

علی‌رغم تفاوت ظاهری اما در باطن همگی اشاره به یک چیز دارند. به این صورت که اندریاس فالودی^۷، ماهیت وجود برنامه‌ریزی را "برای خوشبختی مردم" می‌داند (Faludi, A, 1973). در حالی که پتسی هیلی^۸، ماهیت وجود برنامه‌ریزی را "دخال‌ت برای تأمین منفعت عمومی" می‌داند (Healy, p, 1998, 2004).

معرفت‌شناسی به مطالعه‌ی چگونگی آنچه ما می‌دانیم می‌پردازد (Wallinam, N, 2006: 14). براین مبنا، معرفت‌شناسی برنامه‌ریزی به مطالعه‌ی چگونگی دستیابی به دانش برنامه‌ریزی می‌پردازد. این مسیر خود نوعی کاوش فلسفی است و متمایز از روش علمی است. در واقع، این نوع از معرفت از راه استدلال عقلانی به دست می‌آید. بنابراین معرفت‌شناسی برنامه‌ریزی، به اندیشه‌ی نظام‌وار و مستدل درباره‌ی مسائل برنامه‌ریزی می‌پردازد.

روش‌شناسی به نحوه‌ی انجام یک عمل می‌پردازد (Balikie, N, 2007: 64). براین اساس، روش‌شناسی برنامه‌ریزی به معنای نحوه‌ی انجام دادن عمل برنامه‌ریزی است. این نظر بیش از هرچیزی فلسفه‌ی برنامه‌ریزی خود را با اندیشه‌ورزی مستمر، کنجکاوی عالمانه و تفکر انتقادی نسبت به مسائل فلسفی، همچون اندیشه‌ها، مکاتب، رویکردها، نظام‌های فکری و ماهیت جهان برنامه‌ریزی نشان می‌دهد.

در اینجا می‌توان با وحدت‌بخشی میان عناصر سه‌گانه‌ی فلسفه‌ی برنامه‌ریزی، به یک تعریف مناسب از فلسفه‌ی برنامه‌ریزی رسید. براین اساس، آنچه که من به آن فلسفه‌ی برنامه‌ریزی می‌گویم، عبارت‌انداز:

«فلسفه‌ی برنامه‌ریزی مجموعه‌ای از نظام‌های اندیشه‌ای و استدلال‌های عقلانی، منطقی و انتقادی است که درباره‌ی فهم و درک ما نسبت به ماهیت، چیستی، چرایی، موقعیت، اهداف و نظریه و عمل برنامه‌ریزی بحث می‌کند»

این تعریف، فلسفه‌ی برنامه‌ریزی را محدود به یک حوزه‌ی خاص اندیشه‌ای، مکتبی و یا روش‌شناختی نمی‌کند، بلکه مبتنی بر اندیشه‌ی آزادانه در عین حال مستدل و عقلانی درباره‌ی هرچیزی است که به مسئله‌ی برنامه‌ریزی مربوط می‌شود. تعیین اینکه چه مسائلی در حوزه‌ی فلسفه‌ی برنامه‌ریزی قرار دارد، خود موضوعی بحث‌برانگیز است. برهمین اساس، برای تعریف فلسفه‌ی برنامه‌ریزی، پیروی از مرزهای تعیین شده امری اجتناب‌ناپذیر است و می‌توان آن را براساس درک برنامه‌ریزان هر دوره، تعریف کرد.

۷- Andrias Faludi

۸- Patsy Healy

بنابراین، آنچه برداشت می‌شود این است که علی‌رغم ابهام‌ها و تعارض‌های فلسفی که برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی وجود دارد، می‌توان گفت که این دانش محدود به یک موضوع، روش و یا غایت خاصی نمی‌شود و مناسب‌ترین راه برای تعریف آن تأکید برمسائلی است که مورد پرسش قرار می‌دهد. این مسائل باید دارای تناسب و ارتباط با دانش برنامه‌ریزی داشته باشد. تشخیص وجود این تناسب و ارتباط به عهده فیلسوفان برنامه‌ریزی است که براساس دانش و سواد برنامه‌ریزی زمانه خود به تعریف آن می‌پردازند. بر این اساس، فلسفه برنامه‌ریزی به برنامه‌ریزان راه‌های فکر کردن درباره سوالات متنوعی را یاد می‌دهد که دامنه گسترده‌ای از مسائل را دربر می‌گیرد؛ از انتزاعی‌ترین مباحث فلسفی در برنامه‌ریزی، همچون ارائه درک بهتر از جهانی که برای آن برنامه‌ریزی می‌شود، گرفته تا عملی‌ترین مباحث، همچون چرایی عمل برنامه‌ریزی.

منابع

- افتخاری، عبدالرضا رکن‌الدین (۱۳۹۷)، بنیان‌های نظری برنامه‌ریزی روستایی، کلاس کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، پاییز ۱۳۹۷.
- شیخ‌رضایی، حسین و امیراحسان کرباسی‌زاده (۱۳۹۱)، آشنایی با فلسفه‌ی علم، تهران، انتشارات هرمس.
- Rosenberg, Alex (2013), *Philosophy of Science: A Contemporary introduction*, Third edition published 2012 by Routledge. ISBN: 978-0-415-89176-9 (hbk)
- Healy, Patsy (1998). *Collaborative planning in a stakeholder society*, Publisher Liverpool University Press, Volume. 69, Issue.1
- Walliman, Nicholas. S. R. (2006) *Social Research Methods*, Sage Publications Ltd.
- Balikie, Norman (2007), *Approaches to Social Enquiry: Advancing Knowledge*, Publisher Cambridge. ISBN: 9780745634487
- Faludi, Andreas. (1973), *Planning theory*, Publisher Pergamon Press, ISBN: 0080177417
- Fridman, John. (2003). *Toward a Non-Euclidian Mode of Planning*, in Campbell, S & Fainstein, S (2003) *Reading in planning theory: 21nd Ed*, Oxford: Blackwell, 2003.

جایگاه شهر ۱ و طبیعت ۲ در فلسفه یونان باستان

معین احمدی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب، دانشگاه علامه طباطبائی

moein.ahm@gmail.com

چکیده:

شهر به عنوان یک نظم سیاسی در یونان باستان صورتی از زندگی قانون‌مدار است که به واسطه شهروندان آزاد برقرار است. رابطه میان شهر و فلسفه زمانی برجسته می‌شود که پرسش از حق طبیعی مطرح شود. قانون طبیعی در مقابل قانون قراردادی ظاهر است و به این ترتیب نسبت میان این دو اهمیت می‌یابد. این نوع فلسفه سیاسی که در یونان باستان تأسیس شد، به قانون طبیعی التفات دارد و نوع بینش آنان از نظام هستی را نمایان می‌کند.

برای تبیین نسبت میان شهر و فلسفه ابتدا باید از جهان‌شناسی یونانی آغاز نمود. یونانیان در پی توضیح نظام هستی^۳ (κόσμος)، جایگاه انسان، طبیعت (φύσις) و خدایان را ترسیم می‌کردند؛ پیش سقراطیان عموماً در جهت تبیین مبدأ (ἀρχή) و قانونه (νόμος) این نظام بودند. هراکلیتوس با تمایز میان قانون الهی که ثابت و همیشه صادق است و قانون انسانی که همیشه در حال تغییر است (Diels, 1960: 176)، نظام هستی را بر پایه نوموس^۴ معقول می‌دانست. آتش برای هراکلیتوس وجه معقول نظام هستی را توضیح می‌دهد و این آتش به واسطه هارمونیا (Ἀρμονία) معقول است، از این رو آتش^۵ لوگوس^۶ نظام هستی و موجب عدالت در آن است. فیثاغوریان نیز از روح جهان که حاکم بر نظام هستی است سخن می‌گویند که تابع قانون اعداد هستند (ارسطو، متافیزیک: ۹۸۶ الف). این تبیین را می‌توان یافتن طبیعت چیزها در نظر گرفت. باید توجه داشت که به نظر بعید می‌رسد از مفهوم فوسیس نزد پیش سقراطیان در سده‌های ششم و پنجم قبل از میلاد سخنی به میان آمده باشد. عنوان «درباره طبیعت»^۷ (περὶ φύσεως) نخستین بار در دیالوگ فایدون افلاطون مشاهده می‌شود. واژه فوسیس مدت‌ها قبل به کار می‌رفته است، اما نه به عنوان مفهوم طبیعت بلکه به عنوان طبیعت چیزها. استفاده این واژه توسط هراکلیتوس و امپدکلس نیز متضمن بار فلسفی‌ای نیست. به تدریج با مفهوم نقضی که شکل می‌گیرد، مفهوم

۱ Polis (πόλις)

۲ Nature (φύσις)

۳ Cosmos

۴ Origin

۵ Law

۶ On Nature

فوسیس آشکار می‌شود (گادامر، ۱۳۹۳: ۴۱). برای سوفسطاییان طبیعت مرجعیت ندارد و نسبتی میان فوسیس (طبیعت) و نوموس (قانون) وجود ندارد؛ از نظر سوفسطاییان نوموس آن‌چیزی است که در لوگوس به معنای زبان نمود پیدا می‌کند. در مقابل سوفسطاییان افلاطون و ارسطو طبیعت را مبنای فلسفه می‌دانند که پرسش از آن آغاز می‌شود. از آنجا که وضوح این واژه در افلاطون و ارسطو متعین می‌شود، باید نقطه‌ی اوج ظهور معنای طبیعت در یونان باستان را در آثار افلاطون و ارسطو جستجو کرد.

با منازعه‌ای که سوفسطاییان در رابطه با تمایز طبیعت و قانون ایجاد کردند این مسئله در افلاطون مورد بحث قرار می‌گیرد، که به‌طور خاص در دیالوگ‌های جمهوری، پروتاگوراس، منون، گریگاس می‌توان آن را مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه، کالیکلس از قانون طبیعت^۷ سخن می‌گوید (Plato, Gorgias: 484a) و می‌گوید طبیعت و قانون با یکدیگر در تعارض‌اند و تنها می‌توان از عدالت طبیعت سخن گفت. اما افلاطون طبیعت را به‌مثابه نیروی مادی و کور نمی‌بیند و آن را دارای قانون الهی می‌داند، در نتیجه طبیعت برای افلاطون الهی و همیشه عادل است (Plato, Laws: 716a). از این جهت افلاطون در نظام هستی برای نظم و هماهنگی از دمیورگ^۸ سخن به میان می‌آورد که بر اساس ایده‌ها نظام هستی را شکل می‌دهد (Plato, Timaeus: 28c). پس باید گفت که در طبیعت نوعی قانون الهی حاکم است و سخن سوفسطاییان مبنی بر تمایز طبیعت و قانون نمی‌تواند درست باشد. این نظام هستی بر پایه طبیعت عقلانی پیش می‌رود، بنابراین قانون در مطابقت با نظام هستی در مقابل هاویه (Xaos) قرار می‌گیرد و انقلاب در آن به معنای برهم زدن نظام هستی است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

اگرچه نسبت میان طبیعت و قانون در افلاطون و ارسطو تفاوت‌هایی به‌مانند، تقدم فوسیس - به‌عنوان مبدأ حرکت - بر صناعت را دارد، اما ارسطو هم به‌مانند افلاطون طبیعت را به‌طور مستقل با امور قانونی و قراردادی لحاظ نمی‌کند و آن‌ها را در پیوند باهم می‌بیند. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید: «فضایل نه با طبیعت و نه در خلاف با طبیعت موجود نیستند؛ بلکه در اموری که به‌واسطه طبیعت در ما پدید می‌آید بر ما ظاهر می‌شوند و به‌واسطه عادت به کمال می‌رسند. [...] آن‌چه در شهرها اتفاق می‌افتد نیز گواهی همین است» (Aristotle, Nicomachean Ethics: 1103a-b). از آن‌جا که طبیعت ارسطو ناظم عالم است و هیچ کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد و طبیعت انسان اجتماعی است، مناسبات شهر نیز در ارتباط

۷ مقصود کالیکلس از قانون طبیعت (νόμος τῆς φύσεως) که برای اولین بار در آثار افلاطون به کار می‌رود، این است که طبیعت قوانین را وضع می‌کند و اظهار می‌دارد که قوی‌تر به‌واسطه برتری طبیعی، از حق طبیعی نیز برخوردار است. از این‌رو در پاسخ به پرسش چیستی عدالت، باید گفت که عدالت طبیعی حکم‌فرما است. طبیعت به این معنا در غرایز و امیال محصور است.

۸ Demiurge

با طبیعت سنجیده می‌شوند. شهر نسبت به شهروندان تقدم دارد، چون شهر غایت اجتماع سیاسی است.^۹

چنانکه مشاهده می‌شود در یونان باستان طبیعت در مفهومی تجلی پیدا می‌کند که تمام طبایع به‌طور کلی را دربرمی‌گیرد، یعنی شیوه زیست افراد در یک اجتماع طبیعت آن فرد را شکل می‌دهد. جستجوی این حق طبیعی از آن‌رو که فراتر از قوانین نانوشتۀ الهی می‌رود و مرجعیت سنت گذشتگان را متزلزل می‌کند، مفهومی قرینه، یعنی نوموس را ایجاد می‌کند. با کشف مفهوم طبیعت دیگر نمی‌توان رفتارهای عادی گروه‌های طبیعی و انواع قبایل بشری را ذیل آداب و سنن دسته‌بندی کرد، در نتیجه تمایز میان فوسیس و نوموس به تاریخ کشف مفهوم طبیعت، یعنی به تاریخ پیدایش فلسفه برمی‌گردد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۱۰). درواقع شروع فلسفه با جستجوی حق طبیعی آغاز می‌شود و این جستجو در پیوندهای سیاسی آغاز می‌شود، که با توجه به مکتوبات افلاطون و کسنوفون از سقراط، شاهد تکوین فلسفه سیاسی هستیم.

از هراکلیتوس تا ارسطو، شهر موضوع بحث فلسفی بوده و تمایز افلاطون به‌عنوان نخستین فیلسوف سیاسی طرح پرسش از سرشت شهر ۱۰ از مجرای طبیعت به معنای یونانی این مفهوم و نظام حاکم بر کوسموس (κόσμος) است که شهر جزئی بسیار مهم از آن است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۷۳). شهر بر پایه عقاید و سنت‌ها بنا شده است و زندگی مبتنی بر شهر نیازمند تمکین از آن‌ها است. شهر سایه‌های چیزها را مشاهده می‌کند و در مقابل پرسش از «عدالت» و «قانون» نیز از سایه‌ها شروع می‌کند؛ بنابراین شهر برای حفظ خود در برابر فلسفه آشفته می‌شود، به این دلیل که بنای شهر را سست و زندگی را مختل می‌کند. عموماً عقاید و رسوم جامعه به‌واسطه قانون تعین می‌یابند و آن خصیصه شهر که تجلی عقاید و رسوم را در آن می‌توان مشاهده کرد، پولیتیا ۱۱ (πολιτεία) است؛ اگرچه باید گفت قوانین با پولیتیا یکسان نیست، اما پولیتیا منشأ قوانین است. از آن‌جا که جامعه با موانع و امکانات جامعه خویش - عموماً به‌واسطه مردان بزرگ مانند تسئوس - دست به تأسیس می‌زند، هم‌نوایی آرمان با پولیتیا الزامی است. اما می‌دانیم که قوانین همیشه از طبیعت نشئت نمی‌گیرند زیرا همیشه عادلانه نیستند و هیچ‌گاه

۹ قابل توجه است که تفاوت‌هایی میان افلاطون و ارسطو در باب طبیعت وجود دارد که مبتنی بر هستی‌شناسی آنان است. طبیعت افلاطون به ایده عدالت که در هستی‌شناسی او تعین وجودی دارد گره خورده است. اما در ارسطو طبیعت را با شروع از خود طبیعت می‌توان شناخت.

۱۰ برای افلاطون و ارسطو پرسش درباره سرشت شهر و امور آن مسئله فلسفه سیاسی است. از این‌رو منازعات سیاسی خارج از دایره فلسفه سیاسی و پرسش‌های بنیادین نظام سیاسی است. «هرگاه گروهی جمع می‌شوند [...] و گفته‌ها یا اعمال را به نحو افراطی سرزنش و ستایش می‌کنند، [...] در چنین وضعیتی گمان می‌کنی طبق آن گفته آشنا، در دل آن جوان چه می‌گذرد؟» (Plato, Republic: 492b)

۱۱ آن‌چه که روح جامعه، صورت اخلاقی، سبک زندگی و نظم سیاسی و اجتماعی است و قوانین شهر از آن ناشی می‌شود. دیالوگ افلاطونی که به جمهوری شناخته می‌شود، ترجمه این واژه است.

شهروندان به‌طور طبیعی زندگی نمی‌کنند. حق طبیعی فراتر از هر قانونی است و عدالت از حق طبیعی ناشی می‌شود، پس باید انتظار داشت که به جستجوی حق طبیعی برای شناخت قوانین عادلانه پرداخت. حائز اهمیت است که «قراردادها قادر نیستند آنچه را در واقع برای مدینه مصیبت‌بار است تبدیل به چیزی کنند که برای مدینه سودمند است، و برعکس.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۲۰) همچنین ارسطو می‌گوید: «قوانین بسته به رژیم‌هایی که تعلق دارند، خوب یا بد و عادلانه یا ناعادلانه هستند: در این صورت، مشخص است که قوانین باید با نگاهی به رژیم [=پولیتیا] وضع شوند» (Aristotle, Politics:1282b).

حال اگر آرمان‌های متفاوت جوامع و تلاش آن‌ها برای دستیابی به بهترین پولیتیا را ببینیم، تنوع قوانین را نیز مشاهده خواهیم کرد. در قوانین افلاطون این تنوع در قوانین را با نظر به موطن شخصیت‌های دیالوگ می‌توان تشخیص داد، اما در این دیالوگ، جستجو در بهترین نوع قوانین مطرح می‌شود. زمانی که این جستجو آغاز می‌شود، منبع جستجو حق طبیعی است و پرسش از نسبت قوانین شهر با قانون طبیعی مطرح می‌شود. واضح است که قانون‌گذار باید با توجه به مناسبات جامعه قوانین را وضع کند. ۱۲. بهترین نوع قوانین در گروهی فهم امر خوب است؛ فهم امر خوب جز با جستجوی فلسفی ممکن نیست و خاستگاه تنش میان شهر و فلسفه از این‌جا ناشی می‌شود. از طرف دیگر تنوع پولیتیا تعارض میان انواع جوامع را برجسته می‌کند و پرسش بنیادین بهترین پولیتیا را پیش می‌کشد. با توجه به سخن ارسطو که گفته بود انسانی که عضو شهر نیست باید یا دد باشد یا خدا، می‌توان گفت انسان موجودی میان آنها است و تنوع پولیتیا این موضوع را آشکار می‌کند؛ بنابراین تحقق بهترین پولیتیا دور از انتظار است ۱۳ (strauss, 1989:33).

تنوع پولیتیا به این معنی نیست که قانون طبیعی وجود ندارد، بلکه این تنوع به‌خودی‌خود نمی‌تواند قوانین قراردادی را توجیه نماید و نیاز به امر واحدی دارد. شهر در فهم خود از قانون طبیعی چشم به کمال دوخته است و در جستجوی امر نیک است. خصیصه طبیعی بودن شهر ایجاب می‌کند که شهر به‌واسطه قوانین الزام‌آور نظم ایجاد کند و درعین‌حال طبیعی باشد. کمال انسان نیز با گذر از «شهر خوک‌ها» (ὁὖν πόλιν) میسر می‌شود و نظر به افقی که امر خوب فراهم می‌آورد می‌توان فراتر از امور قراردادی قدم گذاشت. در ادامه باید گفت که «حتی یک

۱۲ «بالاخر از این‌ها سنجش‌گری [=λογισμός] قرار دارد که تشخیص می‌دهد کدام [در د یا لذت] بهتر و کدام بدتر است - و زمانی که این سنجش‌گری عقیده مشترک شهر شود، قانون نام دارد» (Plato, Laws:644d).

۱۳ لئو اشتراوس درباره تعریف ارسطو درباره شهروند خوب که با بهترین پولیتیا نسبت دارد می‌گوید: «ارسطو در کتاب کمتر عمومی خود یعنی سیاست بیان می‌کند که چیزی به عنوان شهروند خوب، بدون شرط وجود ندارد. بنابراین، این‌که شهروند خوب به چه معنی است، کاملاً بستگی به رژیم [=پولیتیا] دارد. یک شهروند خوب در آلمان هیتلری در جای دیگر یک شهروند بد است» (strauss, 1989:33). اشتراوس در ادامه، اندیشه ارسطو را این‌طور بیان می‌کند که عشق به وطن کافی نیست و به امر خوب نیز باید توجه داشت (همان).

نظام استبدادی به‌خودی‌خود خلاف طبیعت نیست» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۵۲). عدالت و به‌طورکلی فضیلت‌شکلی از قدرت است و اگر قدرت را فی‌نفسه نوعی تباهی بدانیم، باید فضیلت را نیز تباهی‌آور بدانیم (همان، ۱۵۳). شهر ظهور طبیعت انسانی برای رسیدن به سعادت است و فلسفه در جستجوی سعادت انسان است، این امر جز با سنجش‌گری امور شهر به دست نمی‌آید.

منابع:

- ارسطو. ۱۳۹۴. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر حکمت.
- اشتراوس، لئو. ۱۳۷۳. حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر آگاه.
- طباطبایی، جواد. ۱۳۹۶. زوال اندیشه سیاسی در ایران (ویراست دوم). تهران: نشر مینوی خرد.
- گادامر، هانس. ۱۳۹۳. آغاز فلسفه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: نشر هرمس.
- Aristotle., Bartlett, R. C., & Collins, S. D. (2011). Aristotle's Nicomachean ethics. Chicago: University of Chicago Press.
 - Aristotle., & Sachs, J. (2012). Politics. Hackett Publishing Company, Inc.
 - Diels, Hermann. (1960). Die Fragmente der Vorsokratiker. edited by W.Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
 - Plato, ., & Bloom, A. (1968). The Republic. New York: Basic Books.
 - Plato, & Cooper, J. (2009). Complete works. Indianapolis: Hackett.
 - Plato, ., & Pangle, T. L. (1980). The laws of Plato. New York: Basic Books.
 - Strauss, Leo & Cropsey, Joseph (eds.) (1987). History of Political Philosophy. University of Chicago Press.
 - Strauss, Leo (1989). An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays. Wayne State University Press.

شخص، مالکیت و قرارداد؛ دایالکتیک حق انتزاعی

کسری فارسیان

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه-منطق، دانشگاه تربیت مدرس

kasrafarsian@gmail.com

چکیده

در این مقاله کوتاه سعی خواهم کرد که سه مفهوم کلیدی بخش نخست کتاب عناصر فلسفه حق هگل، یعنی شخص، مالکیت^۲ و قرارداد^۳ را با تکیه بر متن کتاب و نقل قول‌هایی از هگل پژوهان معتبر توضیح دهم، کار من صرفاً گزارشی است از کاری که گمان می‌کنم هگل قصد انجامش را دارد؛ هرچند، با توجه به متن کتاب، می‌کوشم از این گمان دفاع کنم.

مقدمه

کتاب عناصر فلسفه حق هگل، از مهم‌ترین، تأثیرگذارترین و مناقشه‌برانگیزترین کتاب‌های تاریخ فلسفه سیاسی است. این تأثیر خود را به صراحت در تاریخ و اندیشه سیاسی-اجتماعی جهان بروز داده است و پرداختن به آن، تکرار مکررات است. هگل یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین فیلسوفان تاریخ تفکر است، هنوز هم پس از گذشت دو قرن جامعه هگل‌پژوهی آکادمیک در تلاش است تا بتواند گره از کار فهم این نظام عظیم وا کند و آن کس که ادعای فهم کامل و جامع فلسفه هگل را داشته یا دارد، خود یا هگل دوران ماست، یا بر نادانی خود معرفت ندارد، که در اغلب موارد دومی صادق است.

علت انتخاب این سه مفهوم و پرداختن به آنها در این مقاله برای من یک چیز است: فهم این سه مفهوم برای فهم بسیاری از اصطلاحات فلسفه سیاسی بعد از هگل، از مارکس گرفته تا لوکاج و آدورنو و هابرماس می‌تواند مهم باشد. به منظور رعایت اختصار در این مقاله برای ارجاعات درون متنی به هگل تنها از شماره بند مربوطه استفاده می‌کنم و در قسمت مراجع اطلاعات نسخه کتاب مورد استفاده را بطور کامل خواهم آورد.

برای هگل موضوع دانش سیاسی، ایده حق، یعنی مفهوم حق و تحقق آن است (۱§). کتاب از سه بخش تشکیل شده است: حق انتزاعی، اخلاق و اخلاق اجتماعی. شخص، مالکیت و قرارداد در حق انتزاعی مورد بحث قرار گرفته است، من فکر می‌کنم با توضیح این مفاهیم، نسبت دیاالکتیکی میان این سه مفهوم، خود به خود برای ما نمایان خواهد شد؛ یعنی ضمن

۱ person

۲ property

۳ contract

۴ Idea of right

توضیح مفاهیم درخواستی یافت هگل چگونه از مفهوم شخص^۵ مفهوم مالکیت و از مالکیت^۶ قرار داد را استنتاج می‌کند.

برای ورود به این سه مفهوم نیاز است اول به صورت مختصر درباره‌ی فضای حق^۷ انتزاعی توضیحاتی دهیم. حق^۸ انتزاعی^۹ اولین عنصره یا مرحله در مسیر تحقق ایده‌ی اراده‌ی آزاد مطلق است، دو عنصر دیگر، یعنی اخلاق و حیات اخلاقی، به ترتیب عناصر دیگر این تحقق^{۱۰} مفهوم اراده‌ی آزاد هستند. رابطه‌ی میان این سه عنصر^{۱۱} رابطه‌ای طولی نیست؛ یعنی اینگونه نیست که زماناً پس از پشت سر گذاشتن حق^{۱۲} انتزاعی وارد مرحله‌ای بنام اخلاق شویم و پس از آن به حیات اخلاقی برسیم، بلکه این سه عنصر یا مرحله با هم رابطه‌ی آوفه‌بوندنگ^{۱۳} دارند؛ عنصر دوم^{۱۴} عنصر نخست را لغو می‌کند، اجزاء ضروری‌اش را نگه می‌دارد و استعلائی‌اش می‌کند. این رابطه در فلسفه هگل نقشی بسیار کلیدی دارد و به معنایی، سنگ بنای نظام فکری او است.

متعلق^{۱۵} حق^{۱۶} انتزاعی^{۱۷} شخص، به مثابه حامل یا نگه دارنده حقوق فردی، است. هگل قائل است که توجه به حق^{۱۸} شخصی، که حاکی از تمایزگذاری میان اشخاص و اشیاء است، انتزاعی و تهی از محتوا است. الزام حق^{۱۹} در حق انتزاعی چنین چیزی است «شخص باش و به دیگران به مثابه یک شخص احترام بگذار» (§۳۶). حق^{۲۰} انتزاعی^{۲۱} ادراک صوری از حق است؛ یعنی حاکمیت قانون در آن توجهی به مشخصات و تمایزات فردی وجود ندارد، به عبارتی شخص^{۲۲} منتزع^{۲۳} از هر ویژگی‌اش مورد توجه است. مثال بارز این عنصر حق^{۲۴} این جمله کلیشه‌ای است «همه در برابر قانون، یکسانند». هگل می‌گوید این عنصر در تحقق اراده‌ی آزاد^{۲۵} منفی است، چراکه تنها با نفی و ممنوعیت است که تعریف و برپا می‌شود.

شخص و مالکیت

چنان که در مقدمه آمد؛ حق^{۲۶} انتزاعی^{۲۷} عنصری از حق است که دامنه آن حق^{۲۸} اشخاص فردی را پوشش می‌دهد. اشخاص، به قول وود، کسانی‌اند که تحت محافظت قانون اجتماعی هستند (Wood, 1990, p 94). شخص سوژه‌ای است که اراده می‌کند، موجودی است که قابلیت انتخاب اختیاری دارد و همچنین سوژه‌ای است که می‌تواند خود را در خودش بازشناسی و نمایان کند: موجودی است آگاه به خود، همچون منی یکسره منتزع^{۲۹}، که در آن «من» تمامی محدودیت‌ها و امور معتبر^{۳۰} نفی شده و نامعتبر گردیده است. [در این ساحت] شخص به خودش، همچون یک شیء علم دارد (§۳۵-R).

برخلاف لایبنیتز، که در نظر او افراد منادهایی سربسته و بی ارتباط با دیگر منادها بودند و صرفاً می‌توانستند جهان را بدون دخل و تصرفی در آن ادراک کنند و بازنمایانند، هگل

^۵ moment

^۶ aufhebung

قائل است که «شخص یک مناد بسته نیست، بلکه کسی است که خودش را همچون یک خود(اراده آزاد) بازشناسی می‌کند و توئمان با این عمل، دیگران را هم همچون خودهای دیگر باز می‌شناسد». شخص برای دسترسی به این بازشناسی، باید اراده‌اش را در چیزی خارجی متجسم کند؛ یعنی، به تعبیر من، برای به دست آمدن آگاهی به اراده آزاد خود شخص باید چیزی را دارا شود و یا به معنای هگلی خودش را در چیزی که دارد ببیند. پس هگل دربرابر مفهوم شخص مفهوم شیء را قرار می‌دهد. اشیاء آن چیزهایی هستند که اراده آزاد ندارند و چون اراده آزاد ندارند، حق هم ندارند. مطابق آنچه که هگل در آغاز کتابش به تفصیل بیان می‌کند حق تنها در بستری وجود دارد که اراده آزاد وجود داشته باشد. شخص برای اینکه به آزادی‌اش جنبه خارجیّت دهد، ناگزیر است که اراده‌اش را معطوف به جهان کند، او اراده‌اش را بر اشیاء تحمیل می‌کند و از این طریق آزادی‌اش و خودش را متحقق ساخته است. او خودش را در اشیاء، با تصرف آنها، باز می‌شناسد. تمام این تفسیر از هگل را با این جمله وی می‌شود مستند کرد:

«شخص حق دارد که اراده‌اش را در چیزها قرار دهد. با این کار شیء از آن من می‌شود و اراده من را به مثابه هدف ذاتی خودش، تعیین خودش و نفس خودش متحقق می‌کند(چراکه که شیء درون خودش چنین هدف، تعیین و نفسی را ندارد)» (§۴۴).

باید به این نکته توجه داشت که این اعمال اراده بر امر خارجی، برای هگل سه گونه است: دارایی، مالکیت و مالکیت خصوصی. در این جمله هگل بخوبی تمایز میان دارایی و مالکیت روشن می‌شود:

« قدرت خارجی بر چیزی داشتن، دارایی است... اما در مالکیت من، به مثابه یک اراده آزاد، شیء ای هستم برای خودم، [که بواسطه آن] من بدل به یک اراده آزاد می‌شوم. این عنصر اصیل و حقانی دارایی است، که همان تعیین مالکیت است» (§۴۵).

این جمله را اینگونه می‌توان توضیح داد(چنانکه خود هگل نیز توضیح داده است): امری را که در مفهوم دارایی نقش دارد، من یک نوع قدرت یا محرک بر حسب امیال و غرایز طبیعی یا در مفهوم تکنیکال هگلی، اراده طبیعی می‌دانم، اما تحقق عقلانی دارایی زمانی به وقوع خواهد پیوست که دخالت اراده آزاد را در عملمان داشته باشیم، نه اراده طبیعی و امیال و غرایز. فکر می‌کنم با مثال و توضیحی که امیر محسنی آورده است، تمایز دارایی و مالکیت در هگل قدری روشن‌تر می‌شود: «در دارایی آنچه در اختیار کردن یک چیز(مثلاً یک سب) نقش دارد، امیال و غرایز (مثلاً گرسنگی) است و همچنین عمل درصدد برآورده ساختن نیاز است، پس دارایی اهمیت قانونی ندارد(مثلاً وقتی شما گرسنه می‌شوید و سببی می‌خورید عمل شما متعلق قانون نیست). اما از آن‌سو، در مالکیت علاوه بر رفع آن نیازها و غرایز، فرد از شیء انتزاع می‌کند و آن را همچون تجلی‌ای از اراده آزاد خویش در نظر می‌گیرد. بنابراین، مالکیت، در اصطلاح هگلی، نخستین هستی آزادی است که محتوای قانون است[یعنی شما با عمل خود اراده آزاد خود را

متحقق کرده اید.]» به عبارت دیگر من می‌توانم چنین بگویم: در دارایی محرک‌ها برای انتخاب^۸ خارجی‌اند، اما در مالکیت محرک خود اراده آزاد است. بطور خلاصه می‌شود کل مضمون مالکیت را این‌گونه تقریر کرد:

مالکیت تجسم شخص و آزادی است؛ و یک قدرت صرفاً خارجی بر اشیاء نیست، بلکه مالکیت چیزی است که قابل واگذاری^۹ است.

قرارداد

از نظر هگل ما زمانی که با عملمان بر یک چیز خارجی آزادیمان را متحقق کرده‌ایم، در واقع خودمان را در آن بازشناخته‌ایم. تا اینجا هگل مفهوم "مالکیت" را از بطن مفهوم "شخص" استنتاج کرد، در این قسمت، بصورت مختصر ابتدا تحلیل مفهومی هگل از مالکیت خصوصی را توضیح می‌دهیم و در ادامه به استنتاج مفهوم قرارداد از بطن مالکیت خصوصی مفصل‌تر خواهیم پرداخت.

بعد از تفکیک میان دارایی و مالکیت، هگل استدلالی را در له وجود مالکیت خصوصی مطرح می‌کند. استدلال وی را در بند ۴۶ به صورت مختصر این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد: از آنجایی که اراده من همچون یک اراده شخصی و منفرد در مالکیت مطرح است؛ اگر مالکیت خصوصی نباشد اراده من متحقق نخواهد بود. پس مالکیت خصوصی است.

من این‌گونه متن را می‌فهمم؛ هگل می‌گوید، به تبع شخص که یک چیز منفرد است، اراده متحقق شده وی، که همان مالکیت باشد، نیز باید منفرد باشد و مالکیت خصوصی انگار شرط برقراری اراده شخصی است. هگل برای وجود مالکیت خصوصی مالکیت بدن را مثال می‌زند.^۸

هگل پس از نشان دادن وجود مالکیت، از مفهوم واگذاری^۹ سخن می‌گوید:

«برای من این امکان وجود دارد که چیزهایی که مالکشان هستم را واگذار کنم، علت این امر این است که آنها تا آنجایی از آن من‌اند که من اراده‌ام را در آنها متجسم کرده باشم. بنابراین من می‌توانم همچون یک شخص که هیچ مالکیتی ندارد، تمامی چیزهایی را که از آن من است را رها کنم یا آنها را در اختیار اراده‌های دیگر بگذارم.» (۶۵)

در بند ۷۱ گذار از مالکیت به قرارداد رخ می‌دهد. یواخیم ریتز به صورت مختصر و مفید ایده هگل را نقل کرده است و بشکلی روشن تمامی توضیحات لازم را با توجه به بندهای دیگر کتاب و شاکله فکری هگل توضیح داده است؛ «سپهر قرارداد دقیقاً به عنوان یک واسطه

^۸ alienable

۸. از پرداختن به صحت استدلال و جزئیات این بخش از سخنان هگل خود داری می‌کنم.

^۹ alienation

مشخص می‌شود که به موجب آن، فرد دیگر به وسیله‌ی یک شیء و اراده‌ی ذهنی‌اش نیست که به‌عنوان مالک شناخته می‌شود، بلکه همچنین به وسیله‌ی اراده‌های دیگر و از این رو به وسیله‌ی اراده‌ی مشترک است که مالک خواهد بود» (Pippin & Hoffs, 2004, p 112). ریتز با کمک گرفتن از بند ۱۸۲ کتاب هگل می‌گوید: این "وساطت" که در اینجا سیمای قانونی به‌خود می‌گیرد، مشخصه‌ی مثبت خود جامعه‌ی مدنی را بازنمایی می‌کند. از طریق این فرایند تحقق خارجی^{۱۰}، جامعه‌ی مدنی متعلقش را به مثابه‌ی یک شخص/انضمامی که همچون یک فرد جزئی برای خودش یک هدف/است را کشف می‌کند. همچون/شخص خصوصی افراد اکنون شهروند جامعه‌ی مدنی هستند، یعنی کسانی که «علاق خودشان را به مثابه‌ی اهدافشان دارند». این همان چرایی‌ای است که هگل سپهر قراردادی جامعه‌ی مدنی را همچون «بستری واقعی و اصیل که در آن آزادی وجود بالفعل دارد» تصنیف می‌کند. (ibid.).

اگر بشکل مختصر قرارداد را بشود توضیح داد، چنین باید گفت:

همان‌طور که در بحث مالکیت، نسبتی میان اراده‌ی شخص و شیء مطرح بود،

در بحث قرارداد، نسبت میان اراده و اراده‌ی دیگر برقرار است. دیگر مالکیت صرفاً

یک چیز خارجی و ذهنی نیست، بلکه در قرارداد مالکیت با مشارکت در اراده‌ی

مشترک بین افراد است که مورد نظر خواهد بود.

منابع

- Hegel, G. W. F. (2003). Elements of the Philosophy of Right. Wood, Allen W. (ed), Nisbet, H. B. (trans.), United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ritter, Joachim. (2004). Hegel on Ethics and Politics. Pippin, Robert. & Hoffs, Otfried. (ed), Walker, Nicholas. (trans.), New York: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (1990). Hegel's Ethical Thought. New York: Cambridge University Press.
- Abazari, A. (2016). Amir Mohseni. Abstrakte Freiheit: Zum Begriff des Eigentums bei Hegel. Hamburg: Felix Meiner, 2014. Pp. 192. Hegel Bulletin, 1-5.

گسست معرفت‌شناختی ماکیاولی از دیدگاه آلتوسر

نسترن بالین پرست

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه زنجان

balinparast.nbp@gmail.com

چکیده

ماکیاولی متفکری است که طی قرون متمادی، تفاسیر مختلف و گاه متناقضی از آثار او صورت گرفته است. در این نوشته تلاش می‌شود با بررسی خوانش متأخر آلتوسر، نشان داده شود که توجه به گسست معرفت‌شناختی موجود در متون ماکیاولی، چگونه می‌تواند تفاسیر کلاسیک را با مشکلی جدی مواجه سازد. آلتوسر با شناسایی دوگانه «حقیقت‌مؤثر-تخیل» مخالفت ماکیاولی با خصیصه خیالی ایدئولوژی غالب در سنت فکری گذشتگان را عیان می‌سازد. و چون ماکیاولی از چشم‌اندازی جدید، مشی سیاسی را نیز به فضای تئوریک سستی وارد کرده است، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان کار ماکیاولی را با تفکر فلسفی سستی به چنگ آورد.

مقدمه

لویی آلتوسر^۱، یکی از اندیشمندان معاصری است که در بازخوانی آراء ماکیاولی، چهره‌ای کاملاً جدید از او ترسیم کرده است. آلتوسر در کتاب *ما و ماکیاولی*، ماکیاولی را تئوری‌پرداز چیزی تازه یا «تئوری‌پرداز سرآغازها» می‌نامد (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۲۱). او معتقد است که به طور کلی دو تفسیر عمده از آثار ماکیاولی وجود داشته است: نخست کسانی که با تأکید بر شهریار، آن را دست‌نوشته شیطان می‌نامند، و نیز دیگری که با تأکید بر گفتارها، ماکیاولی را در مقام یک جمهوری‌خواه می‌ستایند. اما آلتوسر بر این باور است که بدون در نظر گرفتن نظم و ترتیب گزاره‌ها و چیدمان خاصی که ماکیاولی از فضای تئوریک و سیاسی به دست داده است، یافتن پاسخ برای پرسش دشوار ماکیاولی ناممکن می‌نماید.

۱- گسست معرفت‌شناختی^۲

آلتوسر با گاستون باشلار^۳ هم‌عقیده است که «تاریخ پیشرفت‌های علمی از طریق زنجیره‌ای از گسست‌ها شکل می‌گیرد، و در هر گسست هم «عرف عام» و هم نظریات علمی پیشین به کل کنار گذاشته می‌شوند و جای آن‌ها را یک نظام نظری نوین می‌گیرد» (فرتر، ۱۳۹۲: ۵۴) از نظر او گسست معرفت‌شناختی، همان عامل ضروری است که می‌تواند تاریخ را به سوی معرفتی تازه هدایت کند. بنابراین آلتوسر گسست ماکیاولی از دوران باستان و مسیحیت را

^۱ Louis Althusser

^۲ epistemological break

^۳ Gaston Bachelard: معرفت‌شناس، فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی.

می‌ستاید. چرا که او بدین طریق توانسته بر ایدئولوژی مسلط زمانه خود پیروز شود، بنابراین اصیل است و بنیان‌گذار.

۱-۱ دوگانه حقیقت مؤثر-تخیل

ماکیاولی با بیان این جمله که «بر آنم که به دنبال حقیقت مؤثر؛ آن چیز بروم تا این‌که در پی خیالش باشم»، (شهریار: ۱۳۳) دوگانه «حقیقت مؤثر-تخیل» را طرح می‌کند. در گام بعدی، برای پی‌گیری سیاست و مشی‌ه سیاسی، بازنمایی خیالی سیاست (یا همان ایدئولوژی سیاست) را به کناری می‌نهد و با دانش عینی چیزها به سراغ مشی سیاسی می‌رود. اما به گفته آلتوسر، مخالفت ماکیاولی را بیش از هر چیز باید در سکوت‌هایش جست‌وجو کرد. زیرا در مطالعه آثار او پیوسته با این سؤال مواجه می‌شویم که چرا هیچ ارجاعی به افلاطون، ارسطو، سیسرو و دیگر بزرگان اندیشه سیاسی وجود ندارد؟ ماکیاولی که بسیاری از اندیشه‌هایش تحت تأثیر آتن و اسپارت و روم شکل یافته، نه تنها درباره گفتارهای تهذیب‌کننده اخلاقی و کل سنت الاهیات مسیحی، بلکه درباره همه تئوری‌های سیاسی دوران باستان نیز سکوت می‌کند. این سکوت به عقیده آلتوسر، سکوتی است برای نكوهش خصیصه خیالی ایدئولوژی غالب در امور سیاسی؛ و درواقع نوعی اظهار گسست است (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۲۳).

بدین ترتیب آلتوسر پس از طرح دوگانه «حقیقت مؤثر-تخیل» گسستی معرفت‌شناختی را در اندیشه ماکیاولی آشکار می‌کند که او به واسطه آن گسست توانسته نوع سراپا نوینی از معرفت سیاسی را شکل بدهد. اما چه چیزی در تئوری ماکیاولی او را از سایرین متمایز می‌سازد؟ می‌توان گفت که ماکیاولی در سامانه تئوریک خود، نه به «طبیعت چیزها» به طور کلی، بلکه به «حقیقت مؤثر چیزها» توجه دارد. به همین خاطر نیز فرمول‌بندی و تأمل در یک مسأله خاص سیاسی را به جای شناخت عمومی یک ابژه نشانده است. آلتوسر در توضیح این مسأله می‌گوید:

«ابژه یا موضوع ماکیاولی شناخت قوانین تاریخ یا سیاست است؛ اما درست

در همین زمان، این گونه نیست. چون ابژه او، که با این خاص بودنش دیگر

یک ابژه نیست، فرمول‌بندی یک مسأله انضمامی و سیاسی است [و نه

پرداختن به امری جهان‌شمول]». (همان: ۳۵)

۴ آلتوسر در مواردی ترجمه متن ماکیاولی را تغییر داده است. در این مورد نیز به جای کلمه «واقعی» از «حقیقت مؤثر» استفاده کرده است.

۵ practice با توجه به تعریف آلتوسر و در نظر داشتن جنبه «تداوم و تکرار»، نگارنده واژه‌ی «مشی» را برگزیده است. زیرا صرف انجام دادن یا عمل کردن یک‌باره مدنظر نیست، بلکه در متن حاضر، روند انجام مشغولیتی عملی است که اهمیت دارد.

۶ ماکیاولی با بازنمایی خیالی مخالفت می‌کند، چون آن را همان شری می‌داند که به مردم و فرمانروا آسیب می‌زند.

۱-۲ سامانه‌ی ماکیاولی

از نظر آلتوسر، سامانه‌ی ماکیاولی شامل پاره‌هایی است تئوریک، که او تمامی آن‌ها را بر فرمول‌بندی یک مسأله‌ی سیاسی متمرکز کرده تا بدین ترتیب از عمومیت و عینیت خالص قوانین تاریخ یا سیاست فاصله بگیرد. زیرا فضای تئوری ناب، به فرض وجود، با فضای مشی سیاسی تفاوت دارد. فضای تئوریک فضایی است فاقد سوژه (کنش‌گر) و معتبر برای تمامی سوژه‌ها، درحالی‌که فضای مشی سیاسی صرفاً «از طریق سوژه ممکن یا بایسته‌ی خودش حاوی معنا است». (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۴۱) به همین جهت آلتوسر اظهار می‌دارد که با ماکیاولی ما با ظهور ناگهانی چیزی در متن مواجه می‌شویم؛ یعنی ظهور ناگهانی مشی سیاسی در جهان تئوریک.

۱-۲-۱ ارتباط متن و مشی سیاسی: دو جایگاه

آلتوسر دو دلیل عمده بر دشواریاب بودن سامانه‌ی ماکیاولی را یکی گسست معرفت‌شناختی‌ای می‌داند که از طریق آن فضای تئوریک سنتی درهم می‌شکند، و دیگری دقت ویژه‌ی ماکیاولی که به وسیله‌ی آن دو جایگاه چشم‌انداز طبقاتی و مشی سیاسی از یکدیگر تفکیک می‌گردند. بنابراین دو جایگاه متفاوت وجود دارد: جایگاه مشی سیاسی و جایگاه متنی که این مشی سیاسی را به شکلی سیاسی وارد بازی می‌کند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که این دو جایگاه چه نسبتی می‌توانند با یکدیگر داشته باشند؟ به گفته‌ی آلتوسر، ماکیاولی خواهد گفت که مؤثر بودن متن او به لحاظ سیاسی مستلزم این است که این متن درون فضای مشی سیاسی تعبیه شده باشد. بنابراین پرسش بعدی این است که این متن که سامانه‌ی ماکیاولی را شکل داده چگونه می‌تواند خودش را درون فضای مشی سیاسی جای دهد؟

بهتر آن است که ابتدا به این مسأله اشاره کنیم که حقیقت مؤثر برای ماکیاولی نه در خلأ که همواره از طریق فعالیت‌های انسانی اثرگذار تعریف می‌گردد. با در نظر داشتن این نکته، ماکیاولی به طور طبیعی از فروغلتیدن به «ورطه‌ی تئوری کارایی حقیقت» به عنوان چیزی بیرون از سامانه پرهیز خواهد کرد. زیرا می‌داند که این متن نمی‌تواند به وسوسه‌ی چیزی بیرون از هر نوع فضا بودن تن بدهد. از سوی دیگر حقیقت مؤثر ماکیاولی هرچند که چیزی بیش از یک متن نیست، اما متنی است متعلق به ادبیات ایدئولوژیک و سیاسی. بنابراین او در مقام یک نویسنده، هم‌چنان که در متن مکتوب خود ابزارهای پشتیبانی از شهریار را می‌پروراند، از خود متن نیز به عنوان ابزاری در این نبرد ایدئولوژیک استفاده می‌کند. از این رو متن خود را به گونه‌ای می‌نگارد که شهریار را متوجه وظیفه‌ی تاریخی خود گرداند؛ پس نوشته‌ی او نیز کنشی سیاسی است. درنهایت اشاره به این نکته ضروری می‌نماید که چشم‌انداز متن ماکیاولی، از جایگاه مردم ترسیم شده است و نه از جایگاه شهریار. زیرا او معتقد است که «برای داشتن درک درستی

از سرشت حکمرانان، باید یکی از مردم بود». پس در مانیفست خود «مردم می‌شود» و از این چشم‌انداز ضمن مخالفت با هر نوع جباریت بر لزوم تشکیل دولتی ملی-مردمی نیز تأکید می‌کند. و هم‌زمان، مانند هر مانیفست دیگری، توده‌ها را نیز مخاطب قرار می‌دهد. اما درعین حال تأکید می‌کند همان‌طور که شه‌ریار مردمی، مردم نیست، «متقابلاً مردم نیز به آن فراخوانده نشده‌اند که شه‌ریار بشوند». بنابراین به گفته‌ی آلتوسر، همواره نوعی دوگانگی تقلیل‌ناپذیر میان جایگاه چشم‌انداز سیاسی (مردم) و جایگاه نیرو و عمل سیاسی (شه‌ریار) وجود خواهد داشت. (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۴۹)

۲- گسست نهایی

اکنون ماکیاولی باید به این سؤال پاسخ دهد که بازیگران سامانه‌ی او چه کسانی هستند؟ آیا می‌توان از سکوت او چنین نتیجه گرفت که گمنامی بازیگران او نشان از عمومیت و انتزاعی بودن آن‌ها دارد؟ آلتوسر دربرابر این اتهام به دفاع از ماکیاولی پرداخته و می‌گوید:

«این گمنامی به هیچ‌وجه پیامد انتزاع تئوریک نیست، بلکه از قضا محصول شرایط سیاسی و اهدافی است که در این تئوری گنجانده شده‌اند. به عبارت دیگر، شکل انتزاعی این تئوری شاخص پیامد یک وضع سیاسی انضمامی است» (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۱۱۹).

به عبارت دیگر، از نظر او ماکیاولی در مورد بازیگران این نمایش سکوت کرده تا نشان بدهد که تئوری نمی‌تواند به همه‌ی سؤالات پاسخ بدهد. درواقع آلتوسر معتقد است هنگامی که ماکیاولی «مشی» را به درون تئوری خود راه می‌دهد، پیشاپیش پذیرفته است که برای یافتن پاسخ سؤالات پیوسته باید میان تئوری و واقعیت سرگردان بود.

بدین‌ترتیب آلتوسر گسستی نهایی را در کار ماکیاولی تشخیص می‌دهد: از یک‌سو وضعیت عمومی بزنگاه ایتالیا و ضرورت‌های فرآیند مشی سیاسی همه با دقت تمام مشخص شده‌اند و از سوی دیگر مشخصات مکان و فاعل این مشی سیاسی مجهول باقی مانده است. نقش ماکیاولی در این انفصال تئوریک چیست؟ از دیدگاه آلتوسر، ماکیاولی از این انفصال آگاه است و حتی می‌توان گفت که خود، آگاهانه آن را رقم زده است. زیرا معتقد است میان امر ضروری و امر پیش‌بینی‌ناپذیر تناقضی در جریان است که جز به وسیله‌ی واقعیت حل نخواهد شد (همان: ۱۲۴).

در نتیجه ماکیاولی مسأله‌ی خود را به شکل تئوریک مطرح می‌کند، و در تئوری خود نه تنها به این گسست می‌اندیشد، بلکه آن را حفظ می‌کند. چرا که او می‌خواهد به مشی سیاسی فرد اولویت دهد، و بدین ترتیب نیز خواهد توانست مجالی فراهم کند برای مشی سیاسی، که همواره غایب بزرگ تئوری‌های سیاست بوده است.

نتیجه‌گیری

آلتوسر در خوانشی متأخر از ماکیاولی، به پیروی از گرامشی، کتاب *شه‌ریار* را به عنوان یک «مانیفست سیاسی» بازمی‌شناسد. چرا که از نظر او، در بخش پایانی کتاب، ماکیاولی «به مردم بدل می‌شود» و از چشم‌انداز مردم *شه‌ریار* را به پذیرش رسالتی دعوت می‌کند که بر زمین مانده است؛ یعنی «وحدت ایتالیا و اعاده عظمی آن». بنابراین فصل ۲۶ کتاب *شه‌ریار* بخشی ضروری از اثر است که ماکیاولی به واسطه آن نوری واقعی بر کل کتاب افکنده و منطق کل متن را مشخص می‌نماید.

از این رو آلتوسر اصرار می‌ورزد که *شه‌ریار* نباید به دستورالعمل‌هایی برای خودکامگی و شرارت تقلیل یابد. چرا که اگر بدون فهم و در نظر گرفتن چشم‌انداز مردمی آن به این متن نگاه شود، همان لغزیدن به سمت «ماکیاولی‌گرایی» خواهد بود. از سوی دیگر اگر هم‌چون تفاسیر دموکراتیک این چشم‌انداز مردمی به برداشتن نقاب از چهره *شه‌ریار* معنی شود خطر درافتادن به نوعی تناقض وجود خواهد داشت. زیرا در این صورت مخاطب خود خطابه *[شه‌ریار]* به همراه خطابه از بین می‌رود.

اما از نظر آلتوسر تمام این تفاسیر بیرونی‌اند، درحالی‌که ماکیاولی صرفاً در پی فرمول‌بندی مسأله‌ای سیاسی بوده است. پس با پیش‌بردن اندیشه ماکیاولی، گسستی معرفت‌شناختی را در کار او شناسایی می‌کند. به عقیده او ماکیاولی به منظور نکوهش خصیصه خیالی ایدئولوژی غالب در سنت فکری باستان نظام نوینی برپا ساخته که در آن به سیاست نه به صرف سیاست، بلکه به منظور تنظیم یک مسأله و تعریف یک وظیفه تاریخی می‌اندیشد. ماکیاولی در جست‌وجوی «حقیقت مؤثر چیزها»، «یافتن مشی انضمامی» برای صورت‌بندی اتحاد ملی به وسیله دولت ملی را مسأله اصلی خود معرفی می‌کند و به این وسیله از عمومیت قوانین تاریخ و سیاست می‌گریزد. چرا که مسأله او نه یک مسأله عام و کلی، که مسأله «اتحاد ملی ایتالیا» در یک بزنگاه تاریخی است.

سرانجام آلتوسر با عبور از دو تفسیر کلاسیک از ماکیاولی، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان کار او را با تفکر فلسفی سنتی به چنگ آورد، چرا که اثرگذاری متون ماکیاولی و فریندگی و استیضاح آن، از طریق درهم کوفتن متون تئوریک سنتی ایجاد شده است.

منابع

- آلتوسر، لویی (۱۳۹۷). ما و ماکیاولی، ترجمه میثم اهرابیان صدر و احمد مرسلی، چاپ اول. تهران: آگه.
- عضدانلو، حمید (۱۳۷۴). «*شه‌ریار و شه‌ریار مدرن: مطالعه‌ای تطبیقی درباره عقاید ماکیاولی و گرامشی*»، فصلنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۹۳ و ۹۴، صص ۲۵-۱۹.
- فرتر، لوک (۱۳۹۲). لویی آلتوسر، ترجمه امیر احمدی‌آریان، چاپ دوم. تهران: مرکز.

- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۴). گفتارها، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۵). شهریار، ترجمه‌ی داریوش آشوری، چاپ ششم. تهران: آگاه.
- وتر، میگل (۱۳۹۶). راهنمای خواندن شهریار ماکیاولی، ترجمه‌ی محمد ملاعباسی، چاپ اول. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- Althusser, Louis (2000). Machiavelli and Us. Ed. Francois Matheron, tr. Gregory Elliott, London: Verso.
- Gramsci, Antonio (1983). The Modern Prince and Other Writings, New York: International Publishers.