



دومین همایش سالانه ملی دانشجویی فلسفه در ایران

بسم الله
الرحمن
الرحيم

دومین همایش سالانه دانشجویی فلسفه در ایران دانشگاه تربیت مدرس (تهران) ۲۷ آبان ۱۳۹۴

اعضای هیأت علمی (به ترتیب الفبا): دکتر حمیدرضا آیت الهی (دانشگاه علامه طباطبائی)
دکتر رضا اکبری (دانشگاه امام صادق علیه السلام) / دکتر رضا اکبریان (دانشگاه تربیت مدرس)
دکتر محمد ایلخانی (دانشگاه شهید بهشتی) / دکتر محسن جوادی (دانشگاه قم)
دکتر سیدمحمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس) / دکتر داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)
دکتر غلامرضا ذکیانی (دانشگاه علامه طباطبائی) / دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)
دکتر علی فلاح رفیع (دانشگاه تربیت مدرس) / دکتر لطف الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)

دبیر علمی: دکتر محمد سعیدی مهر

دبیر اجرایی: دکتر داود حسینی



انجمن علمی فلسفه
دانشگاه تربیت مدرس



انجمن علمی فلسفه
دانشگاه تربیت مدرس

در سال‌های اخیر برگزاری کنفرانس‌ها و همایش‌های علمی در رشته‌های گوناگون به تدریج به سنتی بی‌بدیل تبدیل شده است که اگر به درستی و با رعایت موازین علمی انجام گیرد آثار و برکات ارزشمندی را برای اندیشمندان رشته ذی‌ربط به دنبال خواهد داشت. فلسفه نیز به عنوان یکی از بنیادی‌ترین رشته‌های دانشگاهی از این قاعده مستثنی نیست و از این رو، هر روز شاهد برگزاری چندین همایش فلسفی در اشکال و سطوح مختلف در گوشه و کنار دنیا هستیم. در کشور ما نیز این سنت نیکو چندی است پا گرفته است و مجامع فلسفی اعم از حوزوی و دانشگاهی گام‌های مهمی در برگزار همایش‌ها و نشست‌های فلسفی برداشته‌اند. واقعیت غیر قابل انکار آن است که معمولاً در همایش‌های عمومی فلسفی، در مقام انتخاب مقالات قابل ارائه در همایش، اساتید و پیش‌کسوتان بر جوانان و دانشجویان ترجیح داده می‌شوند و نتیجه چنین رویکردی آن است که دانشجویان فلسفه علی‌رغم توانایی و ظرفیت‌های درخور علمی مجال چندان برای عرضه دیدگاه‌های خود و بحث و گفتگو با دیگر دانشجویان فلسفه نداشته باشند. شاید همین نقیصه سبب شده که در سالیان اخیر در مجامع بین‌المللی برگزاری همایش‌های دانشجویی در رشته‌های مختلف از جمله فلسفه با گسترش فوق‌العاده‌ای روبه‌رو گردد.

با توجه به جایگاه ویژه و تأثیرگذار همایش‌های دانشجویی در حوزه فلسفه و به منظور فراهم آوردن مجالی برای گفتگوی سازنده فلسفی میان دانشجویان و طلاب فلسفه در سراسر کشور، گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس بر آن شد که همایش سالانه دانشجویی فلسفه را در سطح ملی برگزار کند و امید است با همکاری صمیمانه گروه‌های فلسفه دانشگاه‌ها و نیز حوزه‌های علمیه سراسر کشور در سال‌های آتی نیز طی این مسیر با جدیت و توفیق روز افزون همراه گردد.

آن‌چه در این مجموعه پیش روی شما قرار دارد مجموعه چکیده تفصیلی مقالات همایش دوم است که به همت انجمن علمی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس و زیر نظر همکار گرامی جناب آقای دکتر داود حسینی دبیر محترم اجرایی همایش تدوین شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد. امید است که در سال‌های آینده شاهد برگزاری موفق‌تر همایش دانشجویی فلسفه باشیم.

محمد سعیدی‌مهر
دبیر علمی همایش

دومین همایش دانشجویی فلسفه هم چون دوره نخست با استقبال گرم دانشجویان همراه شد. به لحاظ کمی هم چون دوره نخست کم تر از نیمی از مقالات دریافتی برای ارائه پذیرفته شدند. در جایگاه عضو هیات علمی همایش می توانم بگویم که کیفیت مقالات دوره دوم از دوره نخست به تر شده است؛ که البته مورد انتظار نیز بود. پراکندگی مقالات در حوزه های مختلف فلسفی کمی بیش تر شده؛ تا آنجا که برخی مقالات در هیچ مقوله بندی سراسری نمی گنجید و تنها می توانستیم بگوییم که مربوط به فلسفه اند. از این رو نام «فلسفه و ...» بر آنها نهادیم. نیز - برخلاف علاقه شخصی خود من - حوزه های کلاسیک فلسفه - نظیر متافیزیک و منطق - تعداد کمتری مقاله در خود جای داده اند؛ امیدوارم همایش سال آینده از این لحاظ به تر باشد.

بر خود فرض می دانم که از زحمات بی دریغ سید محسن اسلامی و سینا سالاری - به ترتیب، دبیر و عضو انجمن علمی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران - که مجموعه حاضر حاصل بخشی از تلاش های ایشان است، سپاس گزاری کنم. بی شک اگر هم کاری انجمن علمی فلسفه - و خصوصاً این دو نفر - نبود همایش دچار مشکلات جدی در مواجهه با ناملایمات مرحله اجرا می شد. علاوه بر این باید از جناب آقای دکتر سعیدی مهر - استاد، هم کار، دوست و برادر عزیزم - سپاس گزار باشم که - هم چون همایش نخست - حمایت های وی بسیاری از معضلات اجرا را از سر راه برداشت. نیز از همه دوستان و دانشجویانی که در برگزاری این همایش ما را یاری کردند سپاس گزارم. به سبب این که از همایش نخست اثر مکتوبی نمانده است، در این جا از همه دوستانی که - نه روی کاغذ، بلکه فی الواقع - ما را در برگزاری اولین همایش دانشجویی فلسفه یاری کردند - به ویژه امیرحسین زادیوسفی، کم و بیش تنها یاور روزهای سخت همایش نخست - سپاس گزاری می کنم.

داود حسینی

دبیر اجرایی همایش

این مجلد ویژه‌نامه «مجله فلسفه» و به مناسبت روز جهانی فلسفه تهیه و منتشر شده است. «مجله فلسفه» نشریه انجمن علمی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس است که بناست به صورت دوفصلنامه منتشر شود و به چاپ مقالات دانشجویان، تجربیات دانشجویان تحصیلات تکمیلی از نگارش رساله و فرصت مطالعاتی، و همچنین تجربیات و توصیه‌های استادان فلسفه اختصاص یابد.

مجموعه حاضر به چکیده مقالاتی اختصاص یافته که برای ارائه در «دومین همایش سالانه دانشجویی فلسفه» پذیرفته شده‌اند. مقالات حاضر در دو بخش فارسی و انگلیسی سامان یافته‌اند و از جهت موضوعی تنوع قابل توجهی دارند. این تنوع، در عنوان بخش‌های مختلف همایش دیده می‌شود.

گفتنی است یونسکو از سال ۲۰۰۲ سومین پنج‌شنبه ماه نوامبر را «روز جهانی فلسفه» نامگذاری کرده است. «نخستین همایش سالانه دانشجویی فلسفه در ایران» به همت گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، به ویژه دکتر محمد سعیدی مهر و دکتر داود حسینی، به مناسبت روز جهانی فلسفه در ۲۸ آبان ۱۳۹۳ برگزار شد. امسال اعضای انجمن علمی فلسفه و سایر دانشجویان گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس کوشیدند به سهم خود در برگزاری دومین همایش مشارکت کنند و در این راه از همکاری و کمک معاونت فرهنگی دانشگاه تربیت مدرس نیز کمک بگیرند. از همه این عزیزان بابت فراهم آمدن چنین فرصتی سپاسگزاریم. باشد که روند رو به رشد همایش دانشجویی فلسفه در سال‌های آینده نیز ادامه پیدا کند.

در «مجله فلسفه» تلاش ما آن است که استانداردها و انتظارات در این قبیل کارها را بالا ببریم و امیدواریم دانشجویان فلسفه در دانشگاه‌های مختلف کشور با همکاری و مشورت خود به ما کمک کنند. شماره نخست «مجله فلسفه» اواخر نیم‌سال نخست ۱۳۹۴-۱۳۹۵ با مطالبی به دو زبان فارسی و انگلیسی منتشر خواهد شد و همزمان با آن www.jphil.ir به عنوان وبگاه انجمن علمی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس در دسترس خواهد بود. از طریق tmu.philosophy@gmail.com با ما در ارتباط باشید و همراهی‌مان کنید.

سید محسن اسلامی
دبیر انجمن علمی فلسفه
سر دبیر «مجله فلسفه»

فهرست مطالب

Contents

۱.....	مفهوم وجود از نظر ارسطو و ابن سینا / حجت ایمانی کیا
۵.....	/رغنون (منطق ارسطو) در دنیای معاصر / محمدامین برادران نیکو
۱۱.....	معناشناسی عمل اخلاقی در نظر فیلسوفان اسلامی ... / محمدرضا بیات
۱۴.....	معنا از منظر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی / امیر جلیلی قاضی زاده
۱۹.....	ویژگی های طالب فلسفه از منظر حکمای مسلمان / سعید حسن زاده
۲۳.....	بررسی روایت «کان/الله و لم یکن معه شیء و الان کما کان» ... / مرتضی حسین زاده
۲۶.....	نوع و گستره نقش وجود در حمل های ماهوی ... / سید احمد حسینی
۳۶.....	برهان جهان شناختی کلام کریگ و برهان حدوث غزالی و کندی / لیلا دباغی داریان
۴۰.....	مقایسه رهیافت ایمان گرایی ویتگنشتاینی با ... / محمدرضا رضایی دولت آبادی
۴۵.....	میل به یکسان اندیشی در فلسفه اسلامی / محمد زندی
۵۰.....	ماهیت تبیینی تقسیم بندی برهان به إنی و لمی / سینا سالاری خرم
۵۴.....	تبیین و نقد تطبیقی یاددهی و یادگیری ... / محمد داود سخنور

- نگاهی نقادانه به دیدگاه کانت در باب نومن و فنومن ... / امیرحسین سلیمانی ۵۸
- تحلیل مبانی خداشناختی اعلامیه جهانی حقوق بشر و ... / احمد صادقی ۶۲
- نیازهای مادی روزانه: افقی در پدیدارشناسی امانوئل لویناس ... / علیرضا صیادمصور ۶۷
- مقایسه استدلال پاتنم و دکارت در رد شکاکیت نسبت به جهان خارج / حمد علایی نژاد ۷۲
- ربط و نسبت خطانگاری اخلاقی با نیهیلیسم اخلاقی / سید مهدی کشمیری ۷۶
- کیمیایگری تحلیل منطقی فلسفی پارادوکس اسکولم / منصوره کیمیایگری ۸۱
- شروط کافی یک تبیین علمی / سید حسین محسنی ۸۶
- بازسازی مکان به واسطه ی زمان: تنظیم انطباعات متمایز ... / مهیار مرادی ۹۰
- جایگاه دین در پسامدرن ... / سیدامیررضا مزاری و مریم سعدی ۹۴
- مسئولیت اخلاقی در پرتو روانشناسی رشد ... / سیدمحمد موسوی مطلق ۹۸
- نسبت تئوری حفاظت (مرمت) و فلسفه / آصفه میرنیام و عباس جمالی ۱۰۳
- واکاوی الگوی فلسفه‌ورزی با کودکان ... / فاطمه نوری‌راد و وحیده شاه‌حسینی ۱۰۸
- دستیابی به کلیات از منظر ارسطو و ابن‌سینا / حسنی همایون ۱۱۳

مفهوم وجود از نظر ارسطو و ابن سینا

حجت ایمانی کیا

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

hojjat.imani@madares.ac.ir

یکی از مباحث مهم در متافیزیک مسأله‌ی وجود است. گرچه بحث از وجود به قدمت خود تاریخ فلسفه است و فیلسوفان از ارسطو تا عصر حاضر به این مبحث پرداخته‌اند و حتی، در سنت فلسفه‌ی اسلامی این مسأله آن‌چنان مهم است که ملاصدرا آن را اساس فلسفه‌ی خود برمی‌شمرد و متافیزیک‌اش را بر آن بنیان نهاد. اما، باید اذعان نمود که ابن سینا در طرح این مسأله دارای ابتکاراتی است و تفاوت‌هایی که در این باب نسبت به ارسطو داشت، چشمگیر است. آراء ارسطو و ابن سینا درباره‌ی وجود شامل تعریف، معانی و اقسام آن می‌شود. در بیان ارسطو مفهوم وجود دارای تعریف مشخصی نیست و همچنین سخن از بدها و عدم بدها آن به میان نیامده است، اما ابن سینا از جنبه‌های گوناگون به معنای وجود و انواع آن پرداخته است. در این گفتار سعی بر آن است تا با بررسی آرای این دو فیلسوف درباره‌ی مفهوم وجود و تفاوت نظرها، همچنین به چند نکته نو که ابن سینا نسبت به ارسطو در باب وجود بیان می‌کند، بپردازیم.

در ابتدای بحث به نظرات ارسطو پرداخته خواهد شد که از قرار زیر است:

هل مرکبه و هل بسیطه: بحث از هل بسیطه و هل مرکبه گرچه در فلسفه اسلامی با همین عنوان مطرح می‌شود اما، ارسطو تحت عنوان وجود مطلق به تبیین این بحث پرداخته است. ارسطو در آنالوطیکای ثانی (*A posteriori Analytic*) در مقام بیان مطلب، هل مرکبه را از هل بسیطه جدا می‌کند و مفاد هل بسیطه را وجود مطلق که بعدها در فلسفه‌ی اسلامی وجود محمولی نام گرفت، می‌نامد. مفاد هل بسیطه اصل وجود چیزی است از باب نمونه «انسان موجود است» و «درخت موجود است» به بیان اصل وجود می‌پردازد و بنابر اصطلاح ارسطو «وجود مطلق» انسان و درخت می‌باشند، اما بحث هل مرکبه، اثبات چیزی برای چیزی است مانند اثبات گرمی برای آتش. از «وجود چیزی برای چیزی دیگر» در فلسفه اسلامی به «وجود رابطی» تعبیر می‌شود. پرسش اینجاست که آیا ارسطو سخن از وجود رابطی و محمولی کرده است و اینکه آیا آن دو را از هم جدا کرده است؟ آیا آن دو را دو معنای متفاوت می‌داند و این که آیا اصلاً به این نکته توجه دارد؟ وی در بیان هل بسیطه می‌گوید: «منظور من از هل بسیطه این است که آیا چیزی به طور مطلق وجود دارد یا نه؟، نه این که آیا آن چیز مثلاً سفید است یا سفید نیست؟». (ارسطو، ۱۳۸۹، ۸۹b۳۳) این سخن به تفکیک میان وجود محمولی و وجود رابطی نزدیک است. وی در جایی به اجزای قضیه اشاره می‌کند و چیزی که در منطق اسلامی وجود رابطی نامیده می‌شود را می‌پذیرد گرچه به نام آن

تصریح نمی‌کند. «هر جمله‌ای اخباری باید مشتمل بر یک فعل یا صورت صرف شده‌ای از یک فعل باشد؛ زیرا حتی تعریف انسان بدون افزوده شدن «است»، «خواهد بود» یا «بود» و یا چیزی از این دست، گزاره‌ای اخباری نیست». (ارسطو، ۱۰۳۰a۳۲-b۳) منظور این است که در عبارت «انسان حیوان ناطق است»، فعل «است» رابط میان موضوع و محمول قرار می‌گیرد. در این جا ما فقط استنباط می‌کنیم که ارسطو به طور غیر مستقیم سخن از وجود رابطی و محمولی کرده است، ولی خود وی به این موضوع تصریح نکرده است. همین عدم تفکیک میان وجود محمولی و وجود رابطی سبب شده است که سخنان ارسطو مبهم گردد، از باب نمونه آنجا که از اطلاعات موجود سخن می‌گوید، در همه‌ی مثال‌هایش درباره‌ی وجود، وجود رابط آمده است؛ اما آن‌جا که موضوع متافیزیک را موجود بما هو موجود معرفی می‌کند، ظاهراً منظور وی وجود رابطی نیست. برای روشن شدن مطلب که آیا ارسطو خود متوجه این تفاوت‌ها بوده است باید به اطلاعات چندگانه وجود از نظر ارسطو نگاهی انداخت تا ببینیم آیا این گونه بوده است یا خیر؟ به همین جهت به بحث انواع موجود از نظر ارسطو پرداخته‌ایم و اثبات گردیده است که وی چهار گونه‌ی اطلاق برای وجود بر می‌شمارد که آن را در فصل دوم کتاب *اپسیلین* تکرار می‌کند. موجود از نظر ارسطو گاهی بالعرض است، گاهی بالذات، گاهی بالفعل یا بالقوه، و گاهی صادق و حقیقی در مقابل کاذب به کار می‌رود. در پایان اثبات می‌گردد که از این بیان ارسطو استنباط می‌شود که مراد وی، وجود محمولی یا به قول ارسطو وجود مطلق (مفاد هل بسیطه) نیست بلکه، وجود شیء برای شیء و یا وجود رابطی است. (ارسطو، ۹۲b۸-۱۲).

بحث دیگر مسأله اشتراک معنوی بودن وجود است که در اینجا به آن می‌پردازیم و سپس نتیجه گرفته می‌شود که از نظر ارسطو واژه‌ی وجود نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی بلکه مشترک اضافی است که در جای خود آن را توضیح داده‌ایم (متن مقاله). در ادامه به نحوه پردازش ابن سینا به مسأله مفهوم وجود پرداخته خواهد شد که اهم تفاوت‌ها و نوآوری‌های وی نسبت به ارسطو به شرح ذیل است:

تعریف وجود؛ از نظر ابن سینا مفهوم وجود بدهتش امری بالذات است و نمی‌توان آن را تعریف کرد. هرگونه تعریف مبتنی بر تصور وجود است و از این رو اگر وجود را تعریف کنیم گرفتار دور خواهیم شد. لذا کسانی که کوشش کرده اند وجود را تعریف کنند تنها آن را به صورت شرح الاسمی توضیح داده‌اند. (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص. ۴۱، ۲۱-۳۹)

تفکیک میان وجود محمولی و رابطی؛ بر خلاف ارسطو که میان وجود محمولی و رابطی تفکیکی قائل نشده بود، ابن سینا آن دو را از یکدیگر تفکیک می‌کند. وجود محمولی، معنای اسمی و مستقل دارد و به همین دلیل می‌تواند محمول واقع شود؛ اما وجود رابطی در قالب اسم یا کلمه ظاهر می‌شود، اما، در واقع جزء ادات است و معنای حرفی و غیر مستقل دارد و در نتیجه، نمی‌تواند محمول واقع شود (ابن سینا، *المنطق*: برهان، ص. ۶۸).

اشتراک معنوی وجود؛ از نظر ابن سینا مفهوم وجود دارای معانی بسیاری است که از میان همه‌ی آنها، یک معنا در مقابل عدم است و همان موضوع متافیزیک است و ابن سینا آن را ذات شیئی می‌داند. شیخ ادعا می‌کند که مشترک معنوی بودن وجود نسبت به مقولات ده‌گانه بی‌نیاز از دلیل است، اما با ذکر چند قید آن را روشن‌تر بیان می‌کند (الاشارات و التنبیها، ص. ۲۶۷).

تقسیمات وجود؛ ابن سینا به تبع فارابی، تقسیم وجود به مقولات ده‌گانه را مانند تقسیم جنس به وسیله‌ی فصول به انواع می‌داند و می‌گوید از این رو مقولات، انواع وجودند، (البته گویا چنین است و نه واقعا) و از سوی دیگر، به صورت جداگانه به مفاهیم متقابل فلسفی تقسیم می‌شود. در متن اصلی مقاله مفصلا به این بحث پرداخته شده است (الاهیات شفاء، صص ۳۷۰، ۳۷۳، ۲۳۴؛ عبون الحکمه، ص. ۶۷، نجات، ص. ۲۳۱).

از بحث‌های دیگر مفهوم وجود، مسأله‌ی عروض وجود بر ماهیت و نحوه‌ی تصور این موضوع، بحث تشکیکی بودن وجود، و بحث از امتناع اعاده‌ی معدوم و ربط آن به نفی تکرار وجود در فلسفه‌ی ابن سینا مورد بحث قرار گرفته است که تبیین آن در اصل مقاله مورد بررسی قرار گرفته است (منطق شفاء، ص. ۹-۱۵)، (ابن سینا، پیشین، به نقل از فیروزجانی، ص. ۱۸۴).

با بررسی نظرات ابن سینا و ارسطو در باب مفهوم وجود مشخص می‌شود ابن سینا دارای ابتکاراتی در این مسأله است که پیش از او در فلسفه‌ی ارسطو و سنت مشائی بیان نشده است. نکات جدید این گونه است:

۱. در باب تعریف ناپذیری وجود و بدهت آن ارسطو اولاً نه آن را تعریف کرده است و ثانیاً نه از بدهت آن چیزی بیان کرده است اما، ابن سینا هم وجود را تعریف می‌کند و هم آن را مفهومی بدیهی می‌داند که بی‌نیاز از تعریف است و بر آن استدلال می‌کند.

۲. هر دو فیلسوف مشترک لفظی دانستن وجود نسبت به مقولات عشر را نمی‌پذیرند.

۳. ابن سینا نسبت وجود با مقولات را مشترک معنوی می‌داند ولی ارسطو با این مفهوم آشنا نیست و نسبت را این گونه توجیه می‌کند که: حمل موجود بر مقولات به این سبب است که یا آن‌ها جوهرند و یا منسوب به جوهر. پس معنای اصلی وجود جوهر است و مقولات به سبب نسبت با آن، موجود خوانده می‌شوند.

۴. بنا بر فرض که ارسطو مشترک معنوی بودن وجود نسبت به مقولات را پذیرفته باشد، بر این امر استدلال نکرده است اما، ابن سینا این مطلب را با استدلال بیان کرده و آن را بدیهی می‌داند.

۵. ارسطو تفاوتی میان وجود محمولی و وجود رابطی نگذاشته است و این مطلب از مواردی که مثال می‌زند روشن می‌شود، وی گزاره‌هایی را مثال می‌زند که واژه‌ی وجود نقش رابطه را در قضیه ایفا می‌کند و همین رابط بودن را مورد توجه قرار می‌دهد و تفاوتی میان آن و وجود

محمولی نمی‌گذارد اما، ابن سینا به هنگام بیان معانی گوناگون وجود، توجهی به وجود رابطی نمی‌کند و همواره به وجود محمولی نظر دارد.

۶. تقسیمات وجود از نظر ارسطو بر سه گونه است، ۱. وجود بالعرض و بالذات، ۲. وجود بالقوه و بالفعل، ۳. وجود مقارن با ماده و وجود مفارق از ماده، اما ابن سینا تقسیمات بسیاری دارد از جمله: ۱. تقسیم وجود به واجب الوجود و ممکن الوجود، ۲. وجود بالقوه و بالفعل، ۳. وجود متقدم و متأخر، ۴. وجود تام و ناقص، ۵. وجود واحد و کثیر، ۶. تقسیم وجود به علت و معلول، ۷. ذهنی و خارجی، ۸. بالذات و بالعرض، ۹. مادی و مفارق، ۱۰. شدید و ضعیف. در این تقسیم بندی، ابن سینا تقسیمات جدیدی را می‌افزاید که در تقسیم بندی ارسطو وجود ندارد. ۷. ارسطو به نفی تکرر وجود نپرداخته است اما ابن سینا آن را مفصل بیان کرده است.

۸. ارسطو سخنی از امتناع اعاده‌ی معدوم به میان نیاورده است، بر خلاف ابن سینا که در شفا و دیگر کتاب‌های خود آن را توضیح داده است.

۹. ارسطو بر تغایر مفهومی ماهیت و وجود تأکید می‌کند اما، ابن سینا علاوه بر تغایر مفهومی میان ماهیت و وجود، وجود ممکنات را زائد بر ماهیت آن و عارض بر آن می‌داند. البته در واجب الوجود، وجودش عین ماهیتش می‌باشد.

ارغنون (منطق ارسطو) در دنیای معاصر

محمدامین برادران نیکو

دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران

baradaran.nikou@gmail.com

شارحان ارسطو آرای فراوان و گوناگونی را پیرامون تفسیر ارغنون نگاشته‌اند. در این مقاله مروری بر ادبیات شارحان معاصر خواهیم داشت تا نکات محوری هر تفسیر را مشخص کنیم. مهم‌ترین مؤلفه‌ی تفسیر معاصران میزان اهمیت دیالکتیک نسبت به سایر نظریه‌های منطقی موجود در ارغنون است. در پایان با صورت‌بندی تمام آراء و مشکلات آنها پیشنهاد می‌کنیم در ادامه مسیر ارغنون پژوهی به چه پرسش‌هایی باید پاسخ داد و از چه موانعی عبور کرد.

۱- مقدمه: احیاء دیالکتیک ارسطو در نیم قرن اخیر

شش رساله ارسطو با عناوین مقولات، عبارات، تحلیل اول، تحلیل ثانی، توپیکا، مغالطات سوفسطایی توسط آندرنیکوس در مجموعه‌ای به نام ارغنون گردآوری شد. تاکنون نزاع اصلی میان اکثر شارحان بر سر تعیین نظریه‌ی منطقی محوری در ارغنون بوده است. در گذشته، ایشان به رساله توپیکا توجه زیادی نداشتند و معمولاً نظریه قیاس در تحلیل اول بعنوان نظریه اصلی در ارغنون به حساب می‌آمد.

نیل معتقد است دلیل اهمیت نظریه‌ی قیاس، عبور ارسطو از دیالکتیک افلاطونی در راستای کشف آن است (kneal, ۱۹۸۹: ۳۳). این تفسیر از ارغنون با محوریت قیاس و نظریه برهان، تا قرن بیستم ادامه یافت. چنانکه راس، از جمله شارحان بزرگ و مشهور ارسطو، اظهار می‌دارد: «راه علم به واقع، تحلیلات ارسطو است، که جدل او را منسوخ می‌سازد» (۱۳۸۶، ص ۱۰۰).

از اوایل قرن بیستم تفسیرهای ارغنون با توجه بیشتر به جنبه‌های خاص توپیکا^۱ و گفته‌های ارسطو در این رساله نگاشته شد. به عنوان نمونه، لی بلند (J. M. Le Blond) (۱۹۳۹) معتقد است، علی‌رغم این که مقدمات دیالکتیک باورهای مورد قبول است و ارسطو برخی اوقات با نكوهش از آن یاد می‌کند، به‌واقع اهمیت بسیاری، برای روش کار ارسطو در نوشته‌هایش دارد.

۱ منطق‌دانان قدیم ما این رساله را به «جدل»، و میر شمس الدین ادیب سلطانی به «جایگاه‌های بحث» ترجمه کرده‌اند. با توجه به کوفه‌ی ها و اختلاف نظری که در این رساله به لحاظ فهم محتوای آن موجود است، ترجیح دادیم از اصطلاح یونانی آن (Topica) استفاده کنیم.

بوخنسکی (J. M. Bochenski) (۱۹۵۱) به ایضاح مفهوم توپوی^۱ در توپیکا پرداخت و با طرح این «پرسش که توپوی قاعده است یا قانون؟» دغدغه جدیدی برای شارحین پس از خود ایجاد نمود.

اُون (G. E. L. Owen) در سال ۱۹۶۸، نام «توپیکا» را عنوان سومین سمپوزیوم بین المللی ارسطو انتخاب کرد. وی معتقد بود توپیکا علیرغم بررسی ها و ملاحظات کمی که درباره آن صورت گرفته از قابلیت بحث فراوان برخوردار است. پس از آن اُون (۱۹۶۱)، اروین (T.H. Irwin) (۱۹۸۸)، هینتیکا (Jakko Hintikka) (۲۰۰۴، ۱۹۹۶، ۱۹۸۰، ۲۰۰۰، ۱۹۹۳a، ۱۹۹۳b)، و اسمیت (Robin Smith) (۲۰۰۲، ۲۰۰۰، ۱۹۹۵، ۱۹۹۴، ۱۹۹۱، ۱۹۹۳b، ۱۹۹۳a، ۱۹۸۲) (۲۰۰۹) از مهمترین افرادی هستند که به تحلیل و شرح توپیکا پرداخته و ارزیابی آراء منطقی ارسطو در ارغنون را دنبال می کنند.

در این مقاله تفسیرهای معاصرین را تحت سه دسته اُون-اروین، اسمیت، و هینتیکا شرح می دهیم و در حین بیان تفسیرها انتقادات اسمیت به دیدگاه اُون-اروین، و انتقادات هینتیکا به اسمیت را نیز بررسی می نماییم. در پایان طرح کلی از آراء شارحان را صورتبندی می کنیم و مسیر آینده ارغنون-پژوهی را آشکار می نماییم.

۲- تفسیر اُون-اروین

اُون برای اینکه شکاف روش شناختی میان/ارغنون و رساله های دیگر ارسطو مانند متافیزیک، اخلاق، و فیزیک را از میان بردارد با ارجاع به دو متن از رساله های اخلاق و فیزیک (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸-۱۱۴۵b؛ ۱۱-۲۱۱a) نوعی دیالکتیک به دیاپوریا (Diaporia) را معرفی

^۱ topoi به مواضع و جایگاه ها نیز ترجمه شده است که ترجیح دادیم از خود واژه استفاده کنیم.

^۲ الف) متن انتخابی از فیزیک:

پس از آنکه این پایه را استوار ساختیم نظریه خود را بر آن بنا می کنیم. بررسی ما باید به نحوی باشد که تکلیف مکان را روشن کند و نه تنها مسائل و مشکلاتی را که با آن مربوط اند حل کند بلکه باید نشان دهد که صفات و خصوصیات که به آن نسبت داده می شوند در حقیقت متعلق به آن اند و بعلاوه باید علت بروز مشکلات را درباره آن معلوم کند؛ زیرا بهترین راه بررسی همین است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱-۲۱۱a).

ب) متن انتخابی از اخلاق:

در این بررسی باید به همان روش عمل کنیم که در بررسی سایر جزئیات بکار برده ایم، یعنی باید عقاید رایج (فاینومنا) را پایه کار خود قرار دهیم و نخست اشکالات و نقاط مورد اختلاف را روشن سازیم تا اگر ممکن باشد حقانیت همه این عقاید را درباره خصوصیات نفس آشکار کنیم، و یا، اگر ممکن نباشد، حقانیت بیشترین و مهم ترین آن ها را باز نماییم. اگر بتوانیم ایرادها و اشکالات را رفع کنیم و عقاید موجه تر را نگاه داریم، خواهیم توانست مطلب را به طور کافی روشن سازیم (برهان مناسب) (ارسطو، ۱۳۸۹: الف-۸-۱۱۴۵b).

می‌کند.^۱ در این روش ارسطو از تمام اطلاعات و دیدگاه‌های دیگران و پیشینیان خود استفاده می‌کند و با یافتن ناسازگاری و تناقض در میان آنها در نهایت به دیدگاه مناسب دست می‌یابد. به نظر اُون دیاپریا منبع مناسبی برای رسیدن به اصول اولیه علم است (Smith, ۱۹۹۸: ۱-۴).

اروین (۱۹۸۸)، ضمن پیگیری پروژه اُون، دو نوع دیالکتیک را متمایز می‌نماید: دیالکتیک ضعیف و دیالکتیک قوی. دیالکتیک ضعیف استدلال ساده‌ای از باورهای اندیشمندان است. وی معتقد است ارسطو پس از اینکه به عدم کفایت روش خود در پایان تحلیل ثانی آگاه شد، در متافیزیک دیالکتیک قوی را برای به دست آوردن اصول اولیه طرح کرد.

بنابراین در تفسیر اُون-اروین دیاپریا روش دیالکتیکی ارسطو در رسیدن به اصول اولیه است و از این جهت دیالکتیک نزد ارسطو اهمیت دارد.

۳- تفسیر اسمیث

۳-۱- نقد اسمیث بر دیدگاه اُون-اروین

اسمیث (۱۹۹۸) سه نقد اصلی را بر دیدگاه اُون-اروین طرح می‌کند: نقد اول شامل مباحث ترمینولوژیک می‌شود؛ اسمیث نشان می‌دهد ایشان در برداشت خود از متون ارجاعی دچار اشتباه شده‌اند. نقد دوم مبتنی بر تمایزی است که اسمیث (۱۹۹۷)^۲ میان استدلال دیالکتیک و هنر دیالکتیک قائل است. نقد سوم ناظر بر وظیفه‌ی دیالکتیک از نظر ارسطو است. اسمیث، برخلاف اُون و اروین، وظیفه دیالکتیک را کسب اصول اولیه نمی‌داند.

۳-۲- ارغنون از منظر اسمیث:

از دیدگاه اسمیث، شناخت ارغنون در بستر تاریخ دچار یک خطای مزمن شده است. هدف ارسطو از رساله‌های موجود در ارغنون ارائه روشی برای علم نیست؛ بلکه پیگیری یک پروژه اساسی معرفت‌شناختی است. ارسطو قصد دارد تا نشان دهد فلسفه اولی (دانشی برای کسب اصول هر علمی) ممکن است (۱۹۹۳a). اسمیث نشان می‌دهد که تمام نظریه‌های منطقی ارسطو

^۱ اُون (۱۹۶۱) مسئله‌ای را در باب روش‌شناسی ارسطو طرح می‌کند: چه ارتباطی میان علمی که در تحلیل‌ها معرفی شده است و روش ارسطو در رساله‌های دیگرش وجود دارد؟ از یک طرف ارسطو در تحلیل‌ها اشاره می‌کند که اصول اولیه برهان علمی توسط مشاهدات تجربی به دست می‌آید. از طرف دیگر ارسطو در رساله‌های دیگر نظیر متافیزیک، اخلاق، و فیزیک بیشتر روش تحلیل مفهومی را بکار می‌گیرد.

^۲ اسمیث در این کتاب به شرح کامل توپیکا پرداخته است و نشان می‌دهد که هدف مهم ارسطو در این رساله (کتاب دوم تا هفتم) آماده کردن شخص برای ورزش دیالکتیکی است که در کتاب هشتم به تفصیل قواعد و استراتژیهای آن را بررسی می‌نماید.

در ارغنون شامل نظریات حمل، تعریف، مقولات، قیاس، و برهان برای اثبات استدلال بازگشتی در تحلیل ثانی، کتاب اول، بخشهای ۱۹-۲۲ طرح شده‌اند.^۱ ارسطو در این استدلال اثبات می‌کند که بازگشت مقدمات نمی‌تواند تا بینهایت ادامه یابد (Smith: ۲۰۰۹).

به نظر اسمیث، نتیجه نهایی ارسطو این است که علم برهانی مبتنی بر علم غیر برهانی (شناخت مقدمات بیواسطه) است و ارسطو چاره‌ای ندارد تا با معرفی فرایند شناختی‌ای به نام نوس در آخرین بخش تحلیل ثانی^۲ به لحاظ هستی‌شناختی وجود چنین علمی را برای انسان ممکن بداند. وظیفه رسیدن به علم غیر برهانی (کسب اصول اولیه توسط نوس) در رساله متافیزیک به عهده فلسفه اولی گذاشته شده است. فرایند نوس فعل خدایی و والاترین فضیلت است (Smith, ۱۹۹۳a).

بنابراین اسمیث نتیجه می‌گیرد که پروژه اصلی مدنظر ارسطو در رساله‌های ارغنون اثبات این امر است که فلسفه اولی یا علم غیربرهانی ممکن است.

۵- تفسیر هینتیکا

۵-۱- نقد هینتیکا بر اسمیث

نقد هینتیکا (۱۹۹۳a) بر پروژه اسمیث بر سه محور اصلی است: اولاً تعبیر فضیلت معرفتی و تحلیل معرفت به اخلاق توسط اسمیث همانگویی است. ثانیاً با توجه به مسأله معرفتی مهم در پارادایم یونان (سؤال سقراط) و روش پرسشی سقراط و باتوجه به تلاش ارسطو در ارغنون جهت حل مسأله معرفتی زمان خود (چنانکه اسمیث ادعا می‌کند)، روش دیالکتیک در توپیکا اهمیت خاصی برای او خواهد داشت. ثالثاً، استدلال بازگشتی نوعی از استدلال دیالکتیکی است؛ نه استدلال قیاسی.

بنابراین هینتیکا نتیجه می‌گیرد که اگرچه ممکن است یکی از بحث‌های فرعی در ارغنون رسیدن به مرتبه والایی از معرفت و اثبات آن باشد، اما بحث اصلی در ارغنون معرفتی روش علم است و دیالکتیک نیز نقش مهمی در این روش‌شناسی دارد.

^۱ برای مطالعه بیشتر نظر اسمیث درباره منطق، و سایر نظریه‌های منطقی ارسطو و ارتباط میان آنها مراجعه کنید به: Smith: ۱۹۹۵, ۱۹۸۲, ۱۹۹۱.

^۲ فرایند نوس و نزدیک شدن آن به علم غیر برهانی را اسمیث در مقاله Aristotle on How we come to first principles به طور کامل شرح می‌دهد.

۶- پروژه هینتیکا^۱

هینتیکا (۲۰۰۰) معتقد است که /ارغنون یک نظام منسجم روش شناختی را معرفی می‌کند که دارای سه بخش اصلی است: دیالکتیک، برهان، اصول اولیه. به نظر او، از میان این سه بخش دیالکتیک مهم‌ترین است؛ روشی مفهومی که از یک طرف به روش پرسشی سقراط (۱۹۹۳b) و از طرف دیگر به استقراء ارسطویی (۱۹۸۰) مربوط می‌شود. ارسطو توسط دیالکتیک به بررسی اندوکسا (باورهای عامیانه؛ Endoxa) می‌پردازد و سپس به اصول اولیه علم دست می‌یابد. همچنین هینتیکا نشان می‌دهد که ارسطو برای حرکت از دیالکتیک به قیاس یک سیر منطقی را طی کرده است. لذا نظریه قیاس ارسطو شکل کامل شده‌ی دیالکتیک او است (۱۹۹۳b, ۱۹۹۶). یکی دیگر از ادعاهای مهم هینتیکا این است که نظام سه بخشی مذکور با نظریه روان‌شناختی ارسطو (۲۰۰۴) و نظریه‌ی وی در باب علیت (۲۰۰۰) سازگار است.

۷- نقد و ارزیابی

بررسی جزء به جزء آراء و استدلال‌های شارحین معاصر خارج از حیطه این خلاصه است. لذا رویه‌ی کلی که ارغنون در مسیر شرح و تفسیر طی کرده است را صورت‌بندی و ارزیابی می‌کنیم:

- ۱- شرح ارغنون با یک دو راهی مواجه است: ارغنون یک آموزه روش‌شناسی است یا آموزه روش‌شناسی نیست.
- ۲- اگر ارغنون یک آموزه روش‌شناسی باشد آنگاه روش مذکور یا برهان است یا دیالکتیک؟
- ۳- اگر برهان معرف این روش باشد (دیدگاه راس) آنگاه ارسطو در رساله‌های دیگر خود به آموزه روش‌شناسی ارغنون وفادار نیست.
- ۴- ارسطو را به عنوان فیلسوفی جامع و منسجم در آراء خود قبول داریم، لذا انتظار داریم وی به روش‌شناسی پیشنهادی خود در ارغنون وفادار بماند.
- ۴- بنابراین دیالکتیک نیز باید وارد این آموزه روش‌شناسی قرار گیرد (رد دیدگاه راس).
- ۵- اگر دیالکتیک را مرتبط با روش‌شناسی ارسطو بدانیم، آنگاه یا باید برهان را کنار بگذاریم (دیدگاه اون و اروین) یا بخش تکمیلی روش علمی در کنار دیالکتیک بدانیم.
- ۶- تأکید بسیار ارغنون بر برهان و همچنین وجود صورت‌های قیاسی در رساله‌های دیگر ارسطو به ما اجازه نمی‌دهد تا برهان را به کلی کنار بگذاریم (رد دیدگاه اون و اروین).

^۱ جهت شرح رویکرد هینتیکا علاوه بر مقاله‌های ارجاعی در متن از مقاله‌های دیگر (۱۹۷۲, ۱۹۹۰) نیز استفاده شده است.

۷- بنابراین برهان و دیالکتیک دو بخش تکمیلی در روش‌شناسی ارسطو است.

۸- با قبول گزاره بالا بایست رابطه سازگاری میان برهان و دیالکتیک پیدا کنیم. هینتیکا با توسعه معنای دیالکتیک به استقراء و هرگونه روش مفهومی این رابطه را برقرار می‌کند.

نقد: تعریف هینتیکا از دیالکتیک تعریف مانعی نیست و از این جهت ما در پروژه هینتیکا دقیقاً متوجه نمی‌شویم که دیالکتیک به چه معناست؟ همچنین بحث ارسطو در کتاب هشتم توپیکا، و بخش‌هایی که در باب یافتن توپوی‌ها (مواضع) است در این رویکرد مبهم می‌ماند.

بنابراین صورت‌بندی آرا را از گزاره‌ی دوم ادامه می‌دهیم:

*۲- ارغنون یک آموزه روش‌شناسی نیست.

*۳- در این حالت یا یک آموزه معرفت‌شناختی است یا آموزه خاص دیگر x.

*۴- ارغنون یک آموزه معرفت‌شناختی برای حل مسأله معرفتی زمان خود است و ارسطو نشان می‌دهد که فلسفه اولی وجود دارد (دیدگاه اسمیث).

نقد: تقلیل روش به معرفت در دیدگاه ارسطو قابل قبول نیست. اولاً مباحث قیاس، تمثیل، و استقراء در تحلیل اول نمی‌تواند از مباحث معرفت‌شناسی باشد و به نظر می‌رسد آن‌ها موضوع روش‌شناسی هستند. ثانیاً اسمیت برای تقسیم معرفت به برهانی و غیربرهانی ناچار است خود روش برهانی و غیربرهانی را در ارسطو بپذیرد در غیر اینصورت معیاری برای این تقسیم‌بندی نخواهد داشت.

بنابراین با توجه به صورت‌بندی اکثر آرای شارحان معاصر پیرامون ارغنون ملاحظه می‌کنیم که هر کدام از تفسیرها با موانعی روبرو است. لذا برای ادامه مسیر ارغنون پژوهی، یا باید به سراغ برطرف کردن این موانع رفته و تفسیر مورد نظر را تعدیل کرد یا باید به دنبال جایگزینی برای x بود.



معناشناسی عمل اخلاقی در نظر فیلسوفان اسلامی براساس هستی‌شناسی فلسفی با بررسی موردی امام خمینی (ره)

محمد رضا بیات

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

mohammad.r.b20@gmail.com

فلسفه از آغاز، دانشی صرفاً نظری نبوده و در همان نخستین مکتوبات فلسفی، فلسفه دانشی تلقی شده است که تاثیر عملی نیز دارد. با این حال، فیلسوفان بسیاری مستقیماً به بررسی عمل انسانی نیز پرداخته‌اند. برخی از این بررسی‌ها، جنبه‌ی ارزش‌گذارانه داشته است. این نوع بررسی‌ها، امروز بیشتر ذیل عنوان فلسفه‌ی اخلاق شناخته می‌شود.

در این میان، فیلسوفان مسلمان نیز همواره تلاش کرده‌اند تا معنای درستی از فعل اخلاقی به دست دهند. در آثار آن‌ها، این تلاش‌ها همواره با پشتیبانی یک تبیین هستی‌شناسانه بوده است. به عبارتی دیگر، تبیین آن‌ها از فعل اخلاقی و ارزش‌دآوری‌شان از فعل اخلاقی، مبتنی بر هستی‌شناسی خاص‌شان بوده است که در فلسفه‌ی مسلمانان شکل گرفته است. این در حالی است که در سنت غربی، فیلسوفان بعد از هیوم عمدتاً در صدد نشان‌دادن یک شکاف جدی میان هستی‌شناسی و اخلاق بوده‌اند.

از میان فیلسوفان مسلمانی که در دوره‌ی جدید به تبیین فعل اخلاقی از منظری فلسفی پرداخته‌اند، امام خمینی بوده است. ایشان در کتب اخلاقی‌شان، جانب فلسفی-عرفانی بحث را از نظر دور نداشته‌اند و به بررسی ریشه‌ای‌تر فعل اخلاقی هم پرداخته‌اند. عمده‌ی کسانی که در زمینه‌ی اخلاق اسلامی کار کرده‌اند، عمدتاً بحثشان نقلی بوده است، و یا اگر هم خواسته‌اند کمی فلسفی‌تر بحث کنند، به صرف نقل از کتب گذشته بسنده کرده‌اند و بحث‌هایشان از نظر فلسفی، چیز فراتری از اخلاق نیکوماخوس و یا حداکثر خواجه نصیرالدین توسی نداشته است. تنها اضافات موجود در آن‌ها هم چندان جنبه‌ی فلسفی ندارد و یا ربطی به شاکله و نظام ارسطویی ندارد و در چیزهای دیگر است.

اما امام خمینی در کتب اخلاقی‌شان از نوآوری‌های فلسفی دوره‌ی اسلامی استفاده می‌کنند و در نظام کلی ارسطویی، تبیینی جدیدتر از فعل اخلاقی ارائه می‌دهند. تبیین ایشان مبتنی بر هستی‌شناسی فلسفه‌ی دوره اسلامی است. ایشان به عنوان یک فیلسوف صدرایی، با در نظر گرفتن نوآوری‌های صدرالمتهالین شیرازی و دیگران فیلسوفان مسلمان، تبیین خودشان را از فعل اخلاقی ارائه می‌دهند.

تا پیش از شیخ اشراق، فیلسوفان مسلمان هستی را تنها دارای دو ساحت مجرد و مادی می‌دانستند. شیخ اشراق، بر آن بود که میان این دو، ساحتی دیگر وجود دارد که نام آن را «عالم مثال» یا خیال منفصل گذاشت. خود او اشاره کرده بود -و صدرالمتهالین نیز با صورت‌بندی دقیق‌تری تاکید کرد- مرز میان این سه عالم، یک مرز واقعی نیست. بلکه هستی یک حقیقت بیشتر نیست و این‌ها مراتب گوناگون آن و به اعتبار شناخت ما است.

انگیزه‌ی شیخ اشراق برای طرح عالم مثال، علاوه بر اراییه‌ی یک صورت‌بندی برای شهودهای عرفانی، این بود که نشان دهد به ازای هر یک از مراتب شناختی انسان، یک مرتبه‌ی واقعی در هستی وجود دارد. به عبارتی دیگر، تمام مراتب شناختی انسان، یک ما به ازاء و متعلق دارد. از آنجا که انسان، شناخت‌های حسی و خیالی و مجرد دارد، پس عالم هستی نیز باید دارای این سه مرتبه باشد.

البته خود شیخ اشراق و سپس صدرالمتهالین شیرازی و مخصوصاً پیروان او، به شکل جدی‌تر تاکید کردند که براساس کلام شیخ اشراق، خود انسان نیز دارای همین سه مرتبه است. به عبارتی دیگر، انسان خودش نیز دارای همین سه ساحت وجودی است و برای هر ساحتش نیز شناخت متناسب با آن را دارد.

نتیجه این می‌شود که انسان سه ساحت وجودی دارد که با توجه با اینکه کدام یک را توانسته به فعلیت برساند، از قوه‌ی شناختی خاص آن نیز بهره‌مند می‌شود و با مرتبه‌ی مابه‌حذاء آن قوه در عالم مرتبط می‌شود.

باز هم تاکید می‌شود که در نظر فیلسوفان مسلمان، این سه قوه و سه ساحت، یک حقیقت واحد متصل است که در آن تقسیم‌بندی حقیقی‌ای وجود ندارد. این‌ها تنها مراتب گوناگون یک هستی واحد است.

اما توضیح این سه مرتبه؛ مرتبه‌ی اول انسان، بُعد مجرد اوست. قوه‌ی انسان که خود همان بعد اوست، عقل است. این قوه و بُعد انسان، مدرک مفارقات و مجردات عالم است.

مرتبه‌ی دوم انسان، بعد مثالی اوست که خیال متصل هم گفته می‌شود. این بعد انسان نیز مدرک خیال منفصل و مرتبه‌ی مثالی عالم است.

مرتبه سوم انسان، بعد مادی اوست که با حس خود، مدرک عالم ماده است.

اما آنچه مهم است، تطبیقی است که امام خمینی میان این سه ساحت انسانی و دین می‌دهد. ایشان می‌گویند: آن چیزی که بعد مجرد انسانی می‌یابد، همان چیزی است که شرع به آن نام اعتقادات را داده است که علم کلام و فلسفه به آن می‌پردازد. آن چیزی که بعد مثالی انسان می‌یابد، همان چیزی است که به آن اخلاق گفته می‌شود. آن چیزی هم که بعد مادی انسان با آن مواجه می‌شود، همان چیزی است که شریعت به آن فقه می‌گوید.

ایشان معتقدند که براساس وحدت هستی و ذومراتب بودن آن هستی واحد، شریعت نیز یک حقیقت ذومراتب واحد است. از این رو، از آنجا مبانی و مبادی همه‌ی چیز انسان، در بعد مجرد اوست، تمام شریعت نیز مبانی فلسفی دارد. البته لازم به ذکر است که چون انسان و هم‌چنین شریعت یک حقیقت واحد است، سعادت انسان در گروی سعادت هر سه مرتبه‌ی انسان است. سعادت بعد مجرد انسان، در گروی ادراک حقایق هستی است؛ سعادت بعد مثالی انسان در اتصاف او به اوصاف متناسب با آن حقایق است، و سعادت بعد مادی انسان نیز در گروی عمل کردن به اعمال متناسب با آن باورها و اخلاقیات است.

با توجه به آن‌چه گفته شد، معلوم شد که در نظر ایشان اولاً اخلاق کاملاً براساس هستی‌شناسی است و بدون هستی‌شناسی، اصلاً نمی‌توان درمورد اخلاق نظر داد.

ثانیاً، اخلاق از جنس فعل و باید و نباید نیست. در نظر ایشان، در فرهنگ اسلامی آنچه عهده‌دار باید و نباید است، فقه است، و اخلاق انسانی از جنس صفت است. آنچه در نظر ایشان اخلاق نام دارد، اوصاف درونی و روانی انسان است. البته ممکن است که این اوصاف بروز رفتاری هم داشته باشد، اما آن بروز رفتاری دیگر نامش اخلاق نیست؛ بلکه فقه است.

ثالثاً، فقه و اخلاق و اعتقادات کاملاً منطبق بر هم هستند. اگر هم چنین نیست، هر یک از آن‌ها باید به نفع مرتبه‌ی اشرف اصلاح شود.

واضح است که این معنا از اخلاق، با آنچه در فلسفه‌ی اخلاق معاصر به عنوان معنای اخلاق شناخته می‌شود، یکسان نیست. از طرفی فیلسوفان اسلامی پیروی فضیلت‌گرایی ارسطویی در اخلاق هستند و از طرفی دیگر، معنای اخلاق را کمی به نفع نگاه اسلامی و فلسفی خود تغییر داده‌اند. لذا می‌بینیم در طی دوره‌ی اسلامی، شکاف مهمی میان آن‌ها و سنت غربی در باب اخلاق رخ داده است. چه اینکه اخلاق در نگاه غربی بیشتر جنبه فعلی و عملی دارد، اما اخلاق در نگاه اسلامی، بیشتر یک ملکه و صفت درونی است.

معنا از منظر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

امیر جلیلی قاضی زاده

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

jalilighazizadeh@gmail.com

محمد مهدی غروی اصفهانی (مشهور به میرزا مهدی اصفهانی) از فقهای معاصر شیعه بوده است. وی را مؤسس مکتب تفکیک یا مکتب معارف خراسان می‌دانند. ایشان صاحب دیدگاه خاصی در باب وضع الفاظ بر خارج می‌باشند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ابتدا به اشاره‌ای کلی به دیدگاه اصولیان در باب معنا می‌پردازیم.

با بررسی آرای اصولیان در مسئله‌ی چیستی موضوع له می‌توان دیدگاه ایشان را در باب نظریه معنا به دست آورد. در منابع اصولی معمولاً چند نظریه در مسئله چیستی موضوع له ذکر می‌شود:

۱. موضوع له الفاظ، موجودات خارجی است.
۲. موضوع له، تصورات یا موجودات ذهنی است.
۳. موضوع له، نفس طبیعت (یا مفهوم)، بدون اخذ وجود خارجی یا ذهنی است.
۴. موضوع له، مفهوم به لحاظ حکایت از مصادیق است.
۵. واژه‌های کلی برای طبیعت وضع شده‌اند و واژه‌های جزئی (اسمای خاص) برای موجودات خارجی.
۶. واژه‌هایی که مصداق دارند برای موجودات خارجی، و واژه‌های بدون مصداق (مثل معدوم و لاشیء) برای تصورات ذهنی وضع شده‌اند.

نظریه میرزا مهدی همان نظریه اول می‌باشد که کمتر در میان اصولیان طرفدار دارد.

نظریه وضع برای خارج (نظریه اول) تقریباً معادل نظریه ارجاعی معناست.

اصل ادعای میرزای اصفهانی در بحث وضع آن است که الفاظ اساساً و ابتدائاً وضع برای حقایق خارجی شده‌اند برخلاف پاره‌ای نظریات که الفاظ را وضع شده برای مفاهیم (صور ذهنی) می‌دانند.

«و الفاظ در علوم الاهیه اشاره به خود حقایق خارجی اند اعم از آنکه لفظ از اسمای پروردگار عز و جلّ شأنه باشد یا از الفاظی که به وسیله‌ی آن به حقایق نوری مانند عقل و علم و فهم و حیات و شعور و قدرت و وجود و آنچه بدان‌ها پیوسته است اشاره می‌کند و یا آنکه از الفاظ اشاره کننده به حقایق مظلم باشد و منظورم [از حقایق مظلم] موجوداتی است که خودشان، کون، ثبوت و بقایشان از سنخ انوار قدسی نیستند.» (اصفهانی، ۱۴۰۵ الف، ۱۲)

وی معتقد است که عقلا فطرتا الفاظ را برای اشاره به واقعیات خارجی به کار می‌برند و از کاربرد الفاظ در پی اشاره به حقایق ذهنی و به دنبال آن اشاره به خارجیات نیستند.

«من می‌گویم: روشن است که معنا (آنچه به وسیله لفظ به آن اشاره می‌شود) در روایت همان هویت خارجی (در قبال معنای ذهنی) خدای جلت عظمت است. و عبادت آن خدای خارجی در قبال خدای ذهنی است که توحید می‌باشد. اما عبادت صور تصویر شده در ذهن و معقول همان عبادت بر پایه توهم است که در روایات بدان اشاره گردیده است. از این مطلب نتیجه می‌شود که معنا همان هویت خارجی است و نه صورت ذهنی معقول آن. و روایات مبارک در استعمال الفاظ بر اساس فطرت عمل کرده اند که در مورد معانی خارجی بدون وساطت صورت های ذهنی استفاده شده اند. پس الفاظ برای اشاره به خارجیات است.» (اصفهانی، ۱۴۰۵ الف، ۶۰)

میرزای اصفهانی در این مطلب، لفظ را چیزی جز علامت و وسیله‌ی اشاره نمی‌داند؛ و حقیقت وضع را قراردعی لفظ به عنوان علامت برای معنا به طور فناشونده در آن و استعمال را القای لفظ بر می‌شمرد.

«صاحبان علوم بشری می‌گویند، استعمال الفاظ عبارت است از تنزل معانی از مرتبه بساطت عقلی به مرتبه نفس و مقام تفصیل که سپس در ساختار و قالب الفاظ متجسد می‌شود، بنابراین، استعمال الفاظ نزد آنان، القای معانی به واسطه الفاظ است و معانی الفاظ هم در معانی نفسی فانی است، اینان گمان کرده اند که این [فرایند] نزولی عبارت است از قوس نزول معانی بر حسب تطوّرات وجودی، همان گونه که گمان کردند استفاده از لفظ عبارت است از تجرد معانی از قالب های لفظی و صعود به مرتبه نفس مخاطب در فهم آن، که سپس به مرتبه عقلی صعود کرده و با آن متحد می‌شود. آنان این [فرایند] را قوس صعود می‌خوانند. اما این امور چیزی جز جهالت و نادانی در علوم بشری نیستند.

... همان گونه که پیش از این گفتیم، استعمال الفاظ، به لحاظ فطری و بالذات چیزی جز اشاره به حقایق خارجی نیست و این که آدمی چیزهایی را که قصد اخبار، خواه صادق یا کاذب، و یا قصد ایجاد آنها را در خارج دارد ابتدا در ذهن تصور می‌کند، به بحث استعمال الفاظ و اخبار از واقع یا ایجاد چیزی در خارج به وسیله آن‌ها ارتباطی ندارد.» (همان، ۶۳ - ۶۴)

مرحوم میرزا مهدی در کتاب مصباح الهدی درباره‌ی الفاظ و مدلول آن‌ها می‌گوید:

«به این ترتیب، روشن شد که راه شناختن عقل، خود عقل است و کمال آن مشاهده عقل به واسطه‌ی خود آن است و راه شناخت اشیا و مشاهده‌ی آن‌ها اولاً و بالذات به واسطه‌ی عقل است.

... و به این صورت، دانسته شد که ماهیت لغوی چیزی جز حیث حقیقت‌های متباین که تباینشان آشکارا معلوم است، نیست. وجود و ثبوت ماهیت هم از اعراض غیر قابل انفکاک از ماهیت هستند.

... بنابراین، لفظ عقل و علم و... دارای مفهوم [ذهنی] نیستند، بلکه الفاظ اولاً و بالذات نشانه‌ها و علائمی برای خود حقایق خارجی‌اند.

... پس الفاظ وضع شده اند برای نفس ماهیات و معنا و مقصود از آن‌ها خود حقایق خارجی است، خواه وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند، زیرا عقل و علم هر دو کشف کننده ماهیات خارجی‌اند و نیازی به ثبوت عقلی و علمی [در مرتبه قبل] ندارند. و بر فرض ثبوت، آن‌ها وجه برای خارج هستند چه این که الفاظ به واسطه این وجوه نشانه‌ها و علائم خارج هستند... از این رو انسان می‌تواند اسمای اشیا را، چه موجود باشند چه نباشند، یاد بگیرد.

... عقلاً اگر چه پیش از تکلم تعقل و تصور دارند، اما به طور فطری الفاظ را دال و نشانه و اشاره به خارج قرار می‌دهند و لفظ را برای معانی ذهنی وضع نکرده و قوس صعود و نزولی در این بین وجود ندارد.» (اصفهانی: ۱۴۰۵، ب، ۲۲ - ۲۵)

مرحوم ملکی میانجی، یکی از شاگردان برجسته میرزا مهدی در تأیید دیدگاه استاد خویش الفاظ را علامت و نشانه‌ای برای دلالت بر اعیان خارجی می‌داند، می‌گوید:

«الفاظ در هر زبانی و در آن چه متعارف نزد آنان است، برای خارج وضع شده‌اند و مشهود و معلوم نزد آنان همان حقایق خارجی است.» (ملکی میانجی: ۱۳۷۳، ۵۳)

سپس به نقد مبنایی می‌پردازد که معتقد است الفاظ برای امور متصور در ذهن وضع شده‌اند و چنین می‌گوید:

«هیچ معنا و دلیلی برای وضع الفاظ نسبت به امور متصور ذهنی وجود ندارد، خواه [واضع] آن‌ها را تصور کرده باشد یا نه. البته انسان اغلب [در حین وضع و نام گذاری] به متصورات ذهنی توجهی ندارد، اما حتی اگر توجه هم داشته باشد، وقتی فرد خود خارج را به عیان مشاهده می‌کند، دلیل و معنایی برای وضع الفاظ برای امور ذهنی وجود ندارد.» (همان)

مرحوم میانجی در باب این که اسما امارات و دلالت‌هایی بر امور خارجی‌اند نه بر مفاهیم کلیه، چنین استدلال می‌کند: انسان در واقع، از ابتدا خود اعیان خارجی را مشاهده می‌کند و به آن‌ها معرفت می‌یابد. از این رو، مرتبه تصور اعیان بعد از مرتبه علم به حقیقت خارجی آن‌ها است. در واقع تصور خود منتزع از حقیقت خارجی و علم به آن است. از این رو دلیلی ندارد تا گفته شود که الفاظ برای مفاهیم و صور ذهنی وضع شده‌اند. افزون بر این، سیره و روش مألوف

در میان عقلا نیز شاهی قوی بر خلاف این دیدگاه است. هم چنین تمام روایاتی که دلالت صریح بر اشتراک لفظی اسما و اوصاف حضرت حق و بندگان دارند، مؤید نظریه‌ی ما و نافی دیدگاه رایج‌اند، زیرا اگر موضوع له این اسما، مفهوم و صورت ذهنی بود، آن گاه نمی‌بایست هیچ اختلافی میان معنای اسمای الهی و اسمای بندگان وجود می‌داشت، بلکه اختلاف تنها در مصادیق می‌بود، در حالی که احادیث وارده اشتراک معنایی میان اسمای خداوند و اسمای بندگان را نفی می‌کنند. (همان، ۵۴)

دیدگاه مرحوم ملکی میانجی درباره اعلام و اسمای خاص به تبع استاد همان نظریه‌ی وی درباره‌ی همه‌ی الفاظ و نحوه دلالت‌شان است. عبارت ایشان چنین است:

«بنابر آن چه گفتیم اعلام شخصی مانند زید و عمرو، برای خود خارج، از آن جهت که یک مصداق خارجی اند، وضع شده‌اند. در مقابل آن، الفاظی قرار دارند که برای این افراد از جهت ذات و نوع جوهری که به واسطه آن یک نوع از نوع دیگر جدا می‌شود، مانند انسان و اسب وضع شده‌اند.

در حقیقت ملاک تشخیص عبارت است از ملاحظه‌ی شیء به مشخصات خارجی آن و با صرف نظر از این امر، لفظ [در حالت دوم] برای این نوع ممتاز از نوع دیگر وضع شده است. از این رو، تفاوت میان زید و انسان تنها در این است که در زید مشخصات فردی ملاحظه می‌شود، ولی در انسان چنین نیست.» (همان)

در منابع اصولی چهار اشکال بر این دیدگاه که وضع الفاظ برای خارج می‌باشد، وارد شده است.

اشکال اول: اگر وجود خارجی جزء یا قید موضوع له الفاظ باشد و واژه (انسان) در دو جمله (انسان موجود است) و (انسان معدوم است) به صورت حقیقی استعمال شود، جمله اول ضروری و جمله دوم تناقض خواهد بود، با این که آشکار است که نه قضیه اول ضروری است و نه قضیه دوم تناقض.

اشکال دوم: واژه های معناداری در زبان عرفی وجود دارد که هیچ مصداقی ندارند، مثل (شریک الباری)، (عنقا) و (انسان ده سر). واضح است که نمی‌توان گفت این الفاظ برای امور خارجی وضع شده‌اند.

اشکال سوم: این جملات را در نظر بگیرید: (انسان نوع است)، (حیوان جنس است)، (جوهر بر اشیای متعدّد صدق می‌کند). محکی موضوع در جملات یاد شده، موجودات خارجی، و یا طبیعت متحقّق در خارج نیست، بلکه مفاهیمی است که در ذهن تحقّق دارد، زیرا هیچ شیء خارجی نوع و جنس نیست و بر اشیای متعدّد نیز صدق نمی‌کند. از سوی دیگر، الفاظ (انسان)، (حیوان) و (جوهر) به صورت حقیقی استعمال شده است. بنابراین، موضوع له این واژه‌ها نمی‌تواند افراد خارجی باشد.

اشکال چهارم: وضع لفظ به هدف تفهیم و تفاهم، و انتقال معنا به ذهن شنونده، صورت می‌گیرد. انتقال معنا به ذهن شنونده یعنی این که معنا در ذهن او به وجود ادراکی (وجود ذهنی) موجود شود. بر این اساس، معنا نمی‌تواند موجودات خارجی باشد، زیرا ممکن نیست موجودات خارجی دوباره به وجود ذهنی موجود شوند، و به بیان ساده تر، موجودات خارجی نمی‌توانند به ذهن انسان ها منتقل شوند. به تعبیر محقق اصفهانی؛ المقابل لایقبل المقابل. بنابراین، الفاظ برای امور خارجی وضع نشده‌اند.

سایر اشکالاتی که فیلسوفان تحلیلی علیه این نظریه اقامه کرده‌اند (به ویژه مسئله جملات اینهمانی و مسئله جای‌گزینی) در مباحث اصولی به چشم نمی‌خورد (مروارید، ۱۳۸۴).

ویژگی های طالب فلسفه از منظر حکمای مسلمان

سعید حسن زاده

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

Saeed.hassanzade@gmail.com

مقدمه

فلسفه اسلامی در طول تاریخ فراز و نشیب های فراوانی داشته است. برخی اهل آن را کافر و خواندنش را حرام پنداشته اند و عده ای سعادت حقیقی انسان را عالم شدن به مباحث آن و عمل به مقتضای آنها دانسته اند. این علم پر حاشیه به دلیل ابتدای سایر علوم بر آن و عام بودن مباحث، جزء سرنوشت سازترین علوم محسوب می شود، تا جایی که می تواند دیدگاه و به تبع آن رفتار انسان را در هر موضوعی مانند اخلاق، دین، و غیر آن تغییر دهد.

امروزه در ایران در کنار حوزه علمیه، دانشگاه نیز مسوولیت آموزش فلسفه را بیش از پیش بر عهده دارند و روز به روز طالبان فلسفه و ظرفیت این دو نهاد فزونی می یابد. اهل فلسفه هر یک به انگیزه ای به آن روی آورده اند. برخی را شوق کشف حقیقت به فلسفه مجذوب ساخته است و دیگری را نیاز به تمدن سازی و علوم اسلامی، بعضی دیگر به امید عرفان و عده ای برای نقد و تخریب فلسفه به آن می پردازند. جماعتی نیز از سر ناچاری وارد این رشته شده اند.

انگیزه و خلق و خوی اهل فلسفه در گرایش های آن ها اثری آشکار دارد. به عنوان مثال، آن دسته که پایبند به آداب اخلاقی و دینی نیستند بیشتر گرایش به نظرات شک گرایی دارند. برخی که اهل عرفان عملی اند با عرفا هم عقیده می شوند، آنان که برای نقد آمده اند هیچ تلاشی برای فهم صحیح ندارند بلکه می خواهند نظر خود را اثبات کنند. گروهی که به شوق تمدن سازی و علوم اسلامی رو آورده اند به سرعت می خواهند فلسفه را به دست آورده و در مقاصد خویش استفاده کنند. آنان که روحیه مقلدانه دارند به برخی نظرات تمسک جسته و گوش خویش را نسبت به آرای مخالف بسته اند. برخی هم پس از سال ها فلسفه خوانی معتقدند فلسفه کشک است و صرف وقت برای آن را اتلاف عمر می دانند، عده ای نیز فهم قرآن و حدیث و رسیدن به سعادت انسانی را متوقف بر تعلم فلسفه می دانند. با وجود این همه تشتت و گوناگونی آراء، کسانی که به عنوان فیلسوف و حکیم در جهان اسلام مطرح اند گرایش ها و نظرات مشابهی در مورد فلسفه و تعلم آن دارند.

فلاسفه اسلامی منشأ بسیاری از گمراهی ها، کج فهمی ها، تکفیرها و مشابه آن را درست فهم نکردن مسائل فلسفی و یا ورود به فلسفه بدون فراهم کردن مقدمات آن می دانند. ایشان از آموزش عمومی فلسفه نهی کردند و با تأکید بر اینکه هر کسی صلاحیت فلسفه خوانی ندارد، برای طالب فلسفه شرایطی را ذکر نموده اند. در این مقاله تلاش شده است که طبق آثار اساطین

فلسفه اسلامی اهم ویژگی‌هایی که یک طالب فلسفه باید داشته باشد یا در خود ایجاد کند احصاء شود. حکما این موارد را غالبا در ابتدا یا انتهای رسائل و کتب خویش در قالب توصیه، خاتمه، وصیت و نصیحت بیان کرده‌اند و برخی مانند فارابی رساله‌ای مستقل در این زمینه دارند. همچنین هنگامی که ایشان با نظری باطل مواجه شده‌اند در بعضی موارد ذکر می‌کنند که چه ویژگی‌ای در گوینده باعث چنین سخن بیهوده‌ای شده است.

برخی از حکما مانند شیخ اشراق و ملاصدرا علاوه بر مقدمات حکمت بحثی (برهانی) به مقدمات حکمت ذوقی (شهودی) هم پرداخته‌اند. اما از آن جا که این مساله خود مجال مفصل می‌طلبد در این مقاله بر مقدمات حکمت بحثی تمرکز شده است. حکیمانی که در این مقاله از آثار آنان بهره برده شده است عبارت‌اند از ابونصر فارابی، شیخ الرئیس ابو علی سینا، شهاب الدین سهروردی، الاخوان الصفاء و صدرالدین شیرازی.

ویژگی‌ها و شرایطی که ایشان برای طالب فلسفه ذکر می‌کنند را می‌توان در سه دسته جای داد: ۱. ویژگی‌های جبلی و ذاتی ۲. ویژگی‌های اخلاقی-رفتاری ۳. ویژگی‌های علمی.

فارابی

فارابی اهل فلسفه را پنج دسته می‌داند: سوفیست، فیلسوف زور، فیلسوف بهرج، فیلسوف باطل و فیلسوف حقیقی. او ابتدا ویژگی‌های فیلسوف حقیقی را بیان می‌کند و سپس بر آن است که پرداختن به فلسفه بدون این ویژگی‌ها، فرد را در سایر اقسام اهل فلسفه قرار می‌دهد. به عنوان مثال فیلسوف باطل کسی است که علوم نظری را کسب می‌کند ولی در کسب آن‌ها جدیت تام ندارد، علوم را در حد اعلی کسب نمی‌کند بلکه ممکن است علوم دیگران از او کامل‌تر باشد ولی او به آنچه دارد اکتفا می‌کند.

پس از این فارابی سرانجام اهل فلسفه را ذکر می‌کند، وی در مورد فیلسوف حقیقی چنین می‌گوید: «فیلسوف حقیقی به سمت فیلسوف کامل شدن پیش می‌رود. فیلسوف کامل کسی است که همه علوم نظری برای او حاصل شده است و این توانایی را دارد که آن را در مورد دیگران به کار ببرد. کامل علی الاطلاق کسی است که اولاً فضائل نظری برای او حاصل، سپس دارای فضائل عملی همراه با بصیرت یقینی شده است. سپس این توانایی را یافته است که این امور را در بین امت‌ها و شهرها به سه روش برهان یقینی، اقناعی و تخیلی چه با اجبار و چه با میل در مردم ایجاد کند. البته اگر کسی تابع او نشود به خود او ضرری نمی‌رسد چرا که او بهره خود را برده و به آن کمالاتی که می‌بایست برسد رسیده است.»

فارابی علاوه بر امور فوق، تعلم علوم را بر تعلم فلسفه مقدم می‌شمارد. وی در چند مورد از آثار خویش نظر خود و فلاسفه یونان را در این زمینه ذکر می‌کند که خلاصه آن چنین است: منطق، سپس ریاضیات، با ترتیب علم عدد، هندسه، مناظر، اگر متحرکه، نجوم، موسیقی، علم افعال و علم حیل، سپس طبیعیات، نفس شناسی و در آخر الهیات.

ابن سینا

اهم توصیه های ابن سینا در انتهای کتاب الاشارات و التنبيهات بیان شده است. او از انکار بی دلیل نهی فراوان می کند و آن را مساوی با پذیرش بی دلیل می داند. وی اصرار دارد که آثارش مگر با لحاظ ویژگی هایی خاص در دسترس هر شخصی قرار نگیرد.

الاخوان الصفاء

مجموعه الاخوان الصفاء در رسائل خویش توصیه های علمی و عملی فراوانی به طالبان علم و معلمان آن خصوصاً اهل فلسفه دارند. ایشان برای تعلم فلسفه شروط اخلاقی-رفتاری، سنی، علمی و طبعی ذکر می کنند. این توصیه ها مانند اصلاح اخلاق، خالی بودن قلب از هموم دنیا، داشتن فهم دقیق و اکتفا از امور دنیا به آنچه ضروری در جای جای آثار آنان قابل مشاهده است. ایشان در مورد علوم که قبل از فلسفه باید خوانده شود توصیه هایی عام و خاص دارند. توصیه عام ایشان شامل مطالعه ریاضیات، منطق و طبیعیات و در گام بعد مابعدالطبیعه است. در توصیه های خاص ترتیب علوم ریاضی را نیز ذکر می کنند.

شیخ اشراق

حکمت ذوقی در نظر شیخ اشراق اهمیت فراوانی دارد، تاجایی که ایشان حکمت را فقط به شرط همراهی با ذوق و تأله حکمت می داند، لذا غالب ویژگی هایی که برای حکیم و فیلسوف می شمارد ناظر به حکمتی است که هم بحث و نظر و هم کشف و شهود در آن حضور دارد. در این مقاله به علت پرداختن به حکمت بحثی، تنها مختصری از مطالب ایشان ذکر می شود.

صدرالدین شیرازی

ملاصدرا امور مورد نیاز برای تعلم فلسفه را به چند نحو مطرح کرده است. یکی از مواضعی که بسیاری از این مباحث در آن بیان می شوند نقد برخی جریان های کلامی می باشد. او این جریان ها را شر دین و فساد مومنین می خواند. ملاصدرا پس از ذکر علل انحراف ایشان در مسائل عقلی و فلسفی پرهیز از آن ها را در تعلم فلسفه ضروری می داند.

ملاصدرا همچنین در مقدمه آثارش به این گونه مباحث پرداخته و آن ها را پیش نیاز مطالعه این آثار می داند. برخی از این شرایط عبارت اند از: تصفیه نفس و تزکیه آن از هوا، تقویت پایه های معرفت به کمک تقوی، رها کردن عادت های پست نفسانی، احساس تنهایی و وحشت نکردن در صورت مخالفت دیگران با سخنان برهانی خویش، اهل تقلید محض و بی برهان نبودن و عدم جمود بر اعتقادات ابتدایی خویش. البته او حکمت بحثی را کافی ندانسته و به همراهی آن با ذوق و شهود بسیار تأکید دارد.

نظر او این است که ادراک علوم عقلی نیاز به لطافت و تجرد تام دارد و به دلیل پیچیدگی و دقیق بودن این مباحث هر کسی نمی تواند به آن برسد چرا که عقول اکثر مردم ضعیف است و

آنها توانایی چنین مباحثی را ندارند، او افرادی را که متوجه برخی از مباحث عقلی نمی‌شوند سه دسته می‌داند و برای هر کدام راهکاری ارائه می‌دهد.

با توجه به آرای حکمای مسلمان، طالب فلسفه کسی است که به مباحث برهانی و عقلی می‌پردازد یعنی مباحثی که دقت نظر و توانایی عقلی فراوانی می‌طلبد. از آن جهت که برخی از اشخاص ذاتا توانایی چنین مباحثی را ندارند، آنها نباید به مباحث فلسفی بپردازند. اما افرادی که ذاتا توانایی درک و فهم مباحث عقلی را دارند باید با استفاده از علوم ریاضیات، عقول خود را تمرین داده، سپس راه‌های صحیح و غلط تفکر را بدانند و پس از آن با شروع از محسوسات به تعلم فلسفه بپردازند. یعنی ابتدا طبیعیات را درس بگیرند، سپس نفس‌شناسی که شناختن واسطه بین عالم طبیعت و مجرد است، و بعد از آن به مابعدالطبیعه بپردازند. این افراد مستعد پس از مدتی اشتغال به این مسائل در همه‌ی امور دقیق می‌شوند و برای همه چیز دلیل می‌طلبند. اگر فرد خود را به عدالت، حسن خلق، انصاف، مخالفت با نفس، و سایر فضائل اخلاقی عادت نداده باشد و این امور برایش ملکه نشده باشد، هوای نفس به سرکشی می‌پردازد و به بهانه‌ی دلیل نداشتن بر امور مذکور از التزام به آنها ابا می‌کند و او را به ورطه‌ی لجاجت و شهوات نفسانی می‌کشاند. طلب حق در چنین فردی کاهش یافته و در جایی که بین حق و باطل قرار گیرد و هوای نفس همراه باطل باشد به آن روی می‌آورد. این فرد اگر معارف دینی خویش را پیش از ورود به فلسفه محکم و متقن نکرده باشد، اتفاق مذکور در مورد این معارف نیز رخ می‌دهد. او به علت عدم دلیل، آنها را کنار گذاشته و دلیل نداشتن را با دلیل بر رد داشتن اشتباه می‌گیرد و هرچه از معارف و فضائل که او نمی‌تواند برایش دلیلی پیدا کند انکار می‌کند، و اگر در نظر انکار نکند التزام عملی به آنها نخواهد داشت. فلسفه خوانی برای چنین افرادی ممکن است باعث گمراهی آنها و دیگران شود. از این رو فلاسفه اسلامی مخالف گسترش فلسفه آموزی در سطح اجتماع بوده‌اند و هر کسی را شایسته آن نمی‌دانستند. ایشان در جای جای آثار خویش شرایطی را برای طالب فلسفه ذکر کرده‌اند تا از گمراهی‌ها و کج‌اندیشی‌ها جلوگیری کنند.

متأسفانه امروزه فلسفه آموزی به گونه مطلوب حکمای مسلمان مهجور واقع شده است و کمتر کسی را می‌توان یافت که همه شرایط طالب فلسفه را داشته باشد. عدم گزینش و معرفی صحیح رشته فلسفه به دانشجویان آن، مدرک گرایی، اصرار بر نوشتن مقاله، کلاس‌های کم بهره، کمبود استاد قوی، و سایر امور مشابه عرصه را برای تعلم صحیح فلسفه تنگ تر کرده است. امید است با تکیه بر سیره حکمای سلف، تعلم فلسفه به شیوه‌ای که شایسته‌ی آن است، باز گردد.

بررسی روایت «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان» و نتایج فلسفی مترتب بر آن

مرتضی حسینزاده

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان

t.m.h.1365@gmail.com

یکی از مباحث مهم کلامی، فلسفی و عرفانی بحث حدوث و قدم عالم است که ادله عقلی و نقلی بر حدوث زمانی از یک طرف و بر حدوث ذاتی از طرف دیگر، اقامه شده است. این نوشتار به یکی از مهمترین ادله نقلی که در منابع کلامی و فلسفی آمده است، توجه کرده و با بررسی سندی که قبل از این انجام نگرفته، و بررسی دلالتی که مورد اختلاف بین متکلم، فیلسوف و عارف است، به تفسیر و فهم صحیح از روایت رسیده است.

از نظر نویسنده گرچه روایت «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان» در منابع روایی وجود ندارد، اما روایت دیگری شبیه این روایت از نظر عبارت و محتوا وجود دارد که می تواند حدوث زمانی مورد ادعای متکلمین را نفی و تاییدی برای دو مسأله فلسفی و عرفانی، حدوث ذاتی و وحدت وجود باشد.

طرح مسأله

در منابع کلامی و فلسفی روایت «کان الله و لم یکن معه شیء» مورد استناد متکلمان و فیلسوفان قرار گرفته و این روایت را مؤیدی برای مدعای خود قرار داده اند و به بررسی نتایج حاصل از آن پرداخته اند. اما در بعضی منابع فلسفی این روایت با قید «والآن کما کان» همراه است که اگر آن قید هم جزء روایت باشد، نتیجه مترتب بر آن متفاوت خواهد بود که با مبنای متکلمین سازگاری ندارد. بنابراین اگر قید «و الآن کما کان» جزء روایت باشد، متکلم و فیلسوف هر کدام طبق مبنای خود، روایت را تفسیر خواهند کرد، که بعد از بررسی، مشخص خواهد شد کدام تاویل صحیح است.^۱

ملاصدرا در آثار خود این روایت را به این صورت نقل کرده است: «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان». ایشان در تفسیر خود بر قرآن در این مورد می گوید:

^۱. چگونگی استفاده متکلم، فیلسوف و عارف از این روایت در بخش نتایج مترتب بر روایت خواهد آمد.

کما قال صلی الله علیه و آله: کان الله و لم یکن معه شیء و سمعه حین ما سمعه ابو ابراهیم موسی قال: الآن کما کان (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۶۷).^۱

علامه طباطبایی هم روایت را با قید «و الآن کما کان» نقل کرده است. ایشان روایت را از حضرت موسی بن جعفر (ع) که در توحید صدوق آمده نقل می کند: «کان الله و لا شیء معه، و هو الآن کما کان» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

با توجه به این که ملاصدرا و علامه طباطبایی منبع روایت را ذکر نکرده اند^۲ بعضی به علامه و امثال ایشان که روایت را نقل کرده اند، اتهام جعل و تاویل روایت زده اند که برای اثبات مدعای خود، روایت جعل کرده است^۳ (روحبخش، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

اکنون باید دید آیا این روایت در منابع روایی ما آمده است و اگر وجود دارد، از نظر سندی و دلالتی بررسی شود که می توان از آن برای اثبات مطلوب استفاده کرد یا خیر؟

با جستجو و بررسی ای که در منابع روایی انجام گرفت، روایت با متن «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان» یافت نشد، اما روایت دیگری که از نظر عبارت نزدیک به این روایت است، به دست آمد. اینکه این روایت از نظر محتوا با آن روایتی که ملاصدرا و علامه طباطبایی نقل کرده اند است، یکی است یا خیر، بعد از بررسی دلالتی مشخص خواهد شد.

در ادامه به ترتیب نتایج کلامی، فلسفی، عرفانی این روایت طرح و بررسی خواهد شد.

پیشینه

این روایت از نظر سندی سابقه بررسی و تحقیق ندارد و تمام نوشتارهایی که به این روایت استناد کرده اند هیچ گونه بررسی سندی در این خصوص انجام نداده اند و این مقاله برای اولین بار عهده دار این مساله است.

بررسی دلالتی روایت هم در چند کتاب مثل وجود العالم بعد العدم و کتاب حدوث و قدم از منظر حکیم الهی و حکیم یونانی و همینطور در شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی صورت پذیرفته است. در بعضی از کتب کلامی هم این روایت با توجه به مبانی متکلمین بررسی شده است. البته نه به صورتی که همه وجوه محتمل ذکر و بررسی شود. به بعضی از نتایج مترتب بر روایت هم در چند منبع کلامی فلسفی اشاره شده است.

^۱. همانطور که پیامبر (ص) فرمود: خدا بود و چیزی با او نبود و هنگامی که موسی بن جعفر (ع) روایت را شنید فرمود الآن هم همانطور است.

^۲. یا به خاطر مشهوره بودن روایت در میان فلاسفه و عرفاء بوده و یا دلیل دیگر داشته است.

^۳. تالار گفتمان عقاید اسلامی - www.shia-forum.com - بخش نقد فلسفه عرفان

در این مقاله بررسی روایت از لحاظ سند و دلالت انجام و نتایج آن مورد بحث قرار گرفته است. ویژگی این نوشتار نسبت به سایر منابعی که در آنها به نوعی این بحثها صورت گرفته این است که روایت از نظر سندی بررسی شده و در بررسی دلالتی به همه احتمالات توجه شده و همه نتایج لحاظ و مورد بررسی قرار گرفته است. در نهایت با نتیجه گیری صحیح می توان حکم کرد که آیا این روایت صحیح است و می توان به آن استناد کرد و نتایجی که بر آن مترتب می باشد چیست؟

نوع و گستره نقش وجود در حمل های ماهوی از منظر علامه طباطبائی (ره)

سید احمد حسینی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی _ دانشگاه تربیت مدرس

Hosseini.sangchal.ahmad@gmail.com

مقاله حاضر، شرح گونه ای بر فرع اول و دوم از فروع اصالت وجود کتاب نهاییه الحکمه علامه طباطبائی می باشد. بر اساس فرع اول، هر آنچه بر حیثیت ماهیت حمل می گردد، به واسطه ی وجود است. برآیند فرع اول، نقش وجود را یا به صورت تمام الموضوع و یا جزء الموضوع مسجل می دارد اما هر یک از دو تلقی مزبور، ما را به ورطه ی خود متناقض شدن برخی عبارات علامه می اندازد؛ چون از سویی علامه در مواد ثلاث، نقش وجود را در ضرورت های ذاتی، که یکی از مصادیق فرع اول اند، از باب ظرف بودن وجود قلمداد می کند؛ در حالی که این نگرش متنافی تلقی ابتدایی مان از فرع اول است.

از سویی میان فرع اول و فرع دوم نیز یک ناهماهنگی به چشم می خورد؛ چون بر اساس جزء الموضوع یا تمام الموضوع بودن وجود، یا وجود موصوف اصلی احکام ماهوی است و یا از باب جزء الموضوع بودن، به احکام ماهوی متصف می گردد؛ این در حالی است که بنا بر فرع دوم، وجود متصف به هیچ صفتی از اوصاف ماهوی نمی شود.

هر یک از تفاسیر فوق، واجد طرفدارانی می باشد؛ اما مقاله حاضر تنها به تبیین نظریه جزء الموضوع و تمام الموضوع بودن نقش وجود می پردازد؛ چراکه طرفداران نظریه ظرف بودن نقش وجود در حمل های ماهوی، برآنند که صدرالمتالهین هم از طرفداران این نظریه می باشد و بررسی نظریه صدرالمتالهین و اصل صحت انتساب این مبنا به ایشان، خود محتاج به مقاله ی مستقلی است.

۱. نظریه جزء الموضوع بودن نقش وجود

۱.۱. انتساب این قول به علامه و گستره آن

استاد مصباح بیان علامه را، بر جزء الموضوع بودن وجود در حمل های ماهوی حمل می کند؛ که مطابق آن حتی حمل ذات بر ذات و حمل ذاتیات و لوازم ذات بر ذات هم با دخالت وجود شکل می گیرند و نقش وجود در این نوع از حمل ها به صورت جزء الموضوع تصویر می گردد. بنابراین جزء الموضوع بودن وجود از نظر علامه، حمل های اولی و شایع را فرا می گیرد.

۲.۱. انتقاد استاد مصباح از گستره جزء الموضوع بودن نقش وجود

ایشان هر چند بیان علامه را به صورتی عام تفسیر می‌کنند؛ اما جزء الموضوع بودن وجود را، در حمل‌های اولی بر نمی‌تابند و در نهایت با استنباطی از کلام ایشان، به نظر می‌آید حمل‌های شایعی که محمول آن لازم ذات باشد هم بدون دخالت وجود، توان شکل‌گیری دارند. بنابراین جزء الموضوع بودن وجود تنها در حمل‌های شایعی قابل دفاع است که محمول آن از قبیل اعراض مفارق باشد مانند «انسان نویسنده است».

۳،۱. برقراری تناقض میان فرع اول و عبارت مواد ثلاث

ایشان میان فرع اول و عبارت مواد ثلاث، تناقض دیده‌اند و در صدد رفع آن برآمده؛ می‌گویند: عبارت فرع اول ناظر به فضای اعمق اصالت وجود می‌باشد؛ چراکه وجود را در موضوع دخالت داده و آن را از باب جزء موضوع اخذ نموده است. در عوض ظرفی بودن وجود در فضایی قابل طرح است که تفتن مان را به اصالت وجود از دست داده و وجود را تنها در شکل‌گیری حمل دخالت دهیم.

۴،۱. برقراری تناقض میان فرع اول و فرع دوم

از بیانات ایشان می‌توان چنین استنباط کرد که، تن به تناقض میان فرع اول و فرع دوم داده‌اند و در این میان فرع دوم را مقتضای اصالت وجود ندانسته و از رسوبات اصالت ماهیت می‌انگارند. برای اثبات این مطلب چند عبارت از استاد مصباح ذکر شده است که به نظر می‌رسد تنها با مستقر انگاشتن تناقض میان دو فرع، این عبارات قابل توجیه می‌باشند. به عنوان نمونه در عبارتی از تشکیک، علامه سعی می‌کند در قالب قضیه‌ی «الماهیة کثیره» توضیح دهند که تحقق کثرت ماهوی در خارج به عرض وجود است اما اتصاف وجود به چنین کثرتی به عرض ماهیت می‌باشد. پس از آن، علامه در صدد دلیل آوری بر این دو مدعا برآمده و هر دو را مقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌انگارد. استاد مصباح ضمن تعلیقه‌ای تحقق کثرت ماهوی در خارج را مقتضای فرع اول و اتصاف وجود به آن را مقتضای فرع دوم می‌انگارد، آنگاه بر خلاف ظاهر عبارت نه‌ایه الحکمه، اصالت وجود را تنها دلیل برای نقش وجود در تحقق کثرت ماهوی می‌دانند. چنین عملکردی تنها با ارتکاز تناقض بین دو فرع توجیه پذیر می‌باشد.

۵،۱. انتقاداتی از نظریه جزء الموضوع بودن وجود در حمل‌های ماهوی

۱،۵،۱. انتقاد از گستره نقش وجود در حمل‌های ماهوی از منظر استاد مصباح

به نظر استاد مصباح در حمل‌های شایعی که محمول آن از قبیل لازم ذات نباشد، می‌توان نقش جزء الموضوع بودن وجود را تصویر نمود اما نمی‌توان این تلقی را به حمل‌های اولی و یا شایعی که محمول از قبیل لوازم ذات است، تسری داد. استاد جوادی در مقام پاسخ به تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع دو اشکال به آقای مصباح می‌گیرند:

۱. در همه حمل‌ها، وجود رابط به عنوان پیوند دهنده میان موضوع و محمول نقش آفرینی می‌کند؛ لذا حتی حمل‌های اولی در پیوند میان موضوع و محمول محتاج وجود رابط می‌باشند.

اما این پاسخ از نظر ما به دو دلیل، دچار اشکال است:

اولاً این پاسخ نمی‌تواند دفاع از علامه تلقی گردد؛ چون از سویی علامه سعی دارد نقش وجود را در موضوع ثابت نماید نه به عنوان رابط قضایا و از سوی دیگر حمل در نگاه علامه غیر از قضیه است و نوعی معقول ثانی فلسفی است.

ثانیاً این پاسخ با مبانی استاد مصباح نمی‌سازد؛ چرا که ایشان نزاع اصالت وجود را از اول منحصر در وجودات محمولی می‌کنند و وجود رابط را معقول ثانی منطقی تلقی کرده‌اند.

۲. پاسخ دوم استاد جوادی، که مبنای کارمان در اتخاذ نظر نهایی خواهد بود، تعلیقه‌ای از حاجی سبزواری است که نقش وجود را به درستی بر اساس اصالت وجود معین و آن را تمام الموضوع می‌انگارد.

۲،۵،۱. انتقاد از برقراری تناقض میان فرع اول و دوم

اشکال دیگر استاد جوادی به نظریه‌ی جزء الموضوع بودن وجود، در ناحیه‌ی جمع میان فرع اول و فرع دوم است. ایشان در سراسر رهیق مختوم دو نوع جواب به این تناقض می‌دهند:

یک‌بار فرع اول را ثبوتی و فرع دوم را اثباتی معنی می‌کنند. دیگر بار فرع اول را ناظر به صفات ثبوتی کمالی و فرع دوم را به صفاتی که مفهوم نقص‌اند، تنزل می‌دهند.

به نظر ما هیچ یک از این دو پاسخ نمی‌تواند مشکل ما را در تناقض میان فرعیین حل کند و نوعی تن دادن به تناقض می‌باشد؛ خصوصاً اثباتی کردن فرع دوم، اذعان به این مطلب است که این فرع، مقتضای اصالت وجود نمی‌باشد.

۲. رویکرد استاد جوادی به این بحث

با عنایت به اشکالات استاد جوادی به نظریه‌ی جزء الموضوع بودن وجود، می‌توان گفت ایشان، در این باب از دو نظریه دفاع می‌کنند:

۲،۱. وجود در فرع اول به صورت تمام الموضوع تصویر می‌گردد. استدلال ایشان بر این مدعا، مفاد تعلیقه‌ی حاجی است که مبنای کار این مقاله در نظریه‌ی نهایی هم قرار خواهد گرفت.

۲،۲. تهافتی میان دو فرع دیده نمی‌شود و برای رفع آن، دو راهکار پیشنهادی دارند که هیچ یک مقبول نظریه‌ی نهایی مقاله نمی‌باشد.

۳. بررسی نهایی نوع و گستره نقش وجود در حمل‌های ماهوی

۳،۱. تمام الموضوع بودن نقش وجود در حمل‌های ماهوی

وجود در هر حمل ماهوی، تمام الموضوع است. از طرفی مفاد تعلیقه‌ی حاجی در باب رابطه‌ی وجود و ماهیت، حایز اهمیت است که طی آن، رابطه وجود و ماهیت، همانند رابطه کشتی و سایه‌ی کشتی است نه رابطه کشتی و سرنشین آن. بنابراین ماهیت به کلی از خارج

رخت بر می‌بندد و لذا احکام خارجی ماهیت همگی برای وجود می‌باشند؛ چراکه ماهیتی در خارج وجود ندارد تا به این احکام اتصاف یابد و به عبارتی اتصاف ماهیت به احکام خارجی‌اش، منجر به موجه به انتقای موضوع می‌شود.

از سویی عبارات علامه در اصول فلسفه و توحید علمی و عینی بر جمع شدن ماهیت از عالم خارج صحه می‌گذارند. با مبنا قرار دادن تعلیقه‌ی حاجی و عبارات علامه در کتب مختلفشان، هم اصل مطلب ثابت می‌شود و هم انتساب این نظریه به علامه، مبرهن می‌گردد.

۳،۲. عدم تناقض میان فرع اول و عبارات مواد ثلاث

میان عبارات مواد ثلاث و فرع اول تناقضی وجود ندارد؛ چرا که عبارات مواد ثلاث، صرفاً در صدد نفی حیثیت تقییدی مصطلح‌اند، یعنی موضوع بودن مجموع قید، مقید و تقید را نفی می‌کنند. یعنی در حمل‌های ماهوی نمی‌توان مجموع ماهیت، وجود و تقید وجود به ماهیت را موضوع قرار داد؛ اما در عبارت مواد ثلاث درباره‌ی نقش وجود، حرف اثباتی نزده‌اند. این مطلبی است که با قراین متنی در کتاب نه‌ایه الحکمه همراه است. در حالی که عبارات فرع اول، حرف اثباتی دارند و حیثیت تقییدی غیر مصطلح را برای وجود اثبات می‌سازند؛ به این معنی که وجود تمام الموضوع در حمل‌های ماهوی می‌باشد.

۳،۳. عدم تناقض میان فرع اول و فرع دوم اصالت وجود

میان فرع اول و فرع دوم اصالت وجود هم تناقضی وجود ندارد؛ توضیح آن که در عبارات نه‌ایه هر چند دو فرع با همه گستردگی مطرح شده‌اند اما در اصول فلسفه از این گستردگی که مایه تناقض است، دست برداشته و فرع اول را تنها برای احکام خارجی ماهیت ثابت می‌کند؛ این که وجود تمام الموضوع در احکام خارجی ماهیت است، اما وجود به احکام ذهنی ماهیت متصف نمی‌گردد؛ لذا فرع دوم تنها به احکام ذهنی ماهیت اختصاص می‌یابد.

۴. جایگاه مقاله در مباحث فلسفی

۴،۱. این مساله را می‌توان در فضای صدرالمتالهین هم دنبال نمود؛ چرا که از سویی ظرفی بودن نقش وجود در حمل‌های ماهوی در عبارات اسفار مستدل می‌گردد؛ در حالی که از عبارات تعلیقه حکمه الاشراق استشمام تمام الموضوع بودن وجود می‌شود. اما جمع بین این دو فضا در سیستم صدرالمتالهین و بررسی نظریه‌ی نهایی ایشان، مجالی دیگر می‌طلبد.

۴،۲. به نظر می‌رسد علامه با سه حد وسط، ماهیت را از عالم خارج جمع کرده؛ و آن را اعتبار حد وجود در ذهن می‌داند. حرکت یکی از حد وسط‌های ایشان در این باب است. وجود رابط از دیگر حد وسط‌های ایشان در اثبات این مدعی است؛ که طی آن همه عالم وجودات رابط شده و فاقد هلیه بسیطه می‌باشند و از آنجا که وجود رابط فاقد ماهیت است، ماهیت از عالم خارج جمع می‌گردد. یکی از حد وسط‌های علامه در جمع کردن ماهیت از خارج، اصالت وجود

می باشد که علامه در فرع اول، آثاری بر آن مترتب کرده است؛ که مطابق آن، وجود در حمل های ماهوی از باب تمام الموضوع تصویر می گردد.

رسالت این مقاله بررسی یکی از آثار جمع شدن ماهیت از عالم خارج بود که طی آن به نقش این مبنا در سرنوشت حمل های ماهوی اشاره شد.

از دیگر ثمرات مهمی که بر این مبنا ترتب می یابد، ارجاع علوم حصولی به علوم حضوری است. بر این اساس علوم حصولی صرفاً اضطرار عقلی می باشند. فهم این دیدگاه نیز به طور اجتناب ناپذیری بر جمع شدن ماهیت از عالم خارج ترتب دارد.

حسین خدادادی

کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

hkhodadadi@gmail.com

تفسیر بدیع دولوز جنبه‌هایی ناگشوده از تفکرات اسپینوزا را مکشوف می‌سازد. در این مقاله نحوه استفاده دولوز از ایده سیالیت سوژه در اسپینوزا و پیگیری او برای کنارگذاشتن سوژه از وجودشناسی و معرفت‌شناسی شرح داده می‌شود. با توجه به تعریف اسپینوزا، فرد حالتی از جوهر است که ذات آن ثابت نبوده و با نسبتی از حرکت و سکون تعیین می‌شود و در میان روابط متغیر درون‌بود، هیچگونه همگرایی و مرکزیتی نداریم. از جنبه وجودشناختی، فرد بعنوان یک جسم مرکب، از طریق برهم‌کنش علی اجزای بسیط‌تر به وجود می‌آید، اجزایی که با مبادله حرکت هایشان با یکدیگر متحد می‌شوند. علاوه بر این دولوز با کمک مفاهیم تفاوت و بیان رابطه جوهر و ذوات را به نحوی مطرح می‌کند که علت و معلول همراه و همبود شوند. از نظر معرفت‌شناختی ذهن صرفاً ایده تعاملات بین‌الابدانی است و جوهریت ندارد، تفکر نیز امری بی‌مرجع و بی‌بنیاد و وابسته به برهم‌کنش مادی و اجتماعی بوده که این ضامن قدرت خلاق آن است به‌طوری‌که عمل کردن همان فهمیدن است؛ برداشت رادیکال دولوز نهایتاً به یک فلسفه حیات منتهی می‌شود که در آن نشانی از سوژه جوهری نبوده و همه چیز جزئی از طبیعت و درجه‌ای از کوناتوس است.

عامل جذابیت اسپینوزا برای دولوز یگانه‌انگاری و رویکرد درون‌بودگرایانه اوست که او را قادر می‌سازد فلسفه‌ای بر اساس فردیت‌زدایی (de-individualising) بنا کند تا فرد رابطه‌ای انضمامی با جهان پیدا کند. فلسفه حیات اسپینوزا مشتمل است بر محکوم کردن هرآنچه ما را از زندگی جدا می‌کند؛ این ارزش‌های برین که از زندگی رویگردان‌اند، ارزش‌هایی وابسته به شرایط و اوهام آگاهی هستند. (Deleuze and Guattari, ۱۹۹۴، ۴۵). کار فلسفه از نظر دولوز آفرینش مفاهیم است نه اصلاح و پالایش آنها (همان) و این وظیفه تنها از یک فلسفه درون‌بود ساخته است و آنچه به‌عنوان فلسفه متعالی شناخته می‌شود گونه‌ای دین است (همان، ۴۳) درون‌بودی در مقابل هرگونه تعالی علت، هرگونه الهیات تنزیهی، هرگونه روش آنالوژی و هرگونه مفهوم تشکیکی از جهان است، با درون‌بودی همه چیز ثبوتی (affirmation) است. (دولوز، ۱۹۹۲، ۱۷۳) بنابراین سطوح به دو معنا قابل تصورند سطوح استعلایی (transcendence plan(e)s of) که به کار سازماندهی و پیشرفت می‌آیند و سطوح درون‌بودی (plane of immanence) که مترادف با ترکیب و انسجامند. سطح متعالی یک اصل پنهان است که اگرچه خودش داده نمی‌شود اما علت هر داده‌شدنی است و هم‌چون یک طرح غایت‌شناختی باعث پیشروی صور و شکل‌گیری سوژه‌ها می‌شود در

حالی که در سطح مورد نظر دولوز ساختاری وجود نداشته و تنها روابط حرکت و سکون، تندی و کندی در بین عناصر نسبتاً بدون فرم حاکم است (Deleuze and Guattari, ۱۹۸۷، ۲۶۶). با نفی هر گونه اصل یا علیت نامتغیر متعالی، ما هم‌چون بخشی از جهان که هر تفسیر و تغییر و خلق جدید را ممکن می‌سازد، اهمیت پیدا می‌کنیم، تغییری که ذاتی جهان درون بود است (Hayden, ۱۹۹۸، ۸-۳۷). این مدل این جهانی، هر گونه ثنویت، تکثرگرایی یا تشکیک وجود را نفی می‌کند. جوهر وحدانی که خدا یا طبیعت نام می‌گیرد یک اصل موضوع ضروری است و همه وجود را دربرمی‌گیرد. پس نقطه عزیمت اسپینوزا به جای کوگیتو یک جوهر نامتناهی غیرسوبژکتیو (a-Subjective) است که تمام حالات متناهی در این سطح توزیع می‌شوند و بدین ترتیب بر خلاف دکارت، فکر و امتداد، دیگر جوهری مستقل در کنار جوهر الوهی نیستند بلکه به یک معنا هر دو مترداف با خدا هستند.

در الهیات متعالی خدا فراتر از مخلوقات بوده و بین آن‌ها رابطه تشابه برقرار است در حالی که در مدل فعلی، خدا بی‌واسطه در فکر و امتداد جلوه می‌کند و از نظر وجودی و علی بین آن‌ها شکافی نیست. در اینجا خدای متعالی با یک نیروی فعال (طبیعت طبع‌بخش همان علت فاعلی است) غیرشخصی و غیرهدفمند جایگزین می‌شود به‌طوری‌که طبیعت طبع‌پذیر نیز برآمده از این نیروی مولد و فعال و قوام‌بخش است. وقتی فقط یک جوهر وجود داشته باشد آن جوهر موجب به ضرورت ذاتی خویش است زیرا جوهری بیرون از آن وجود ندارد که بر آن ضرورتی تحمیل کند.

عنصر مونیسم در تفکر اسپینوزا به معنای نفی جوهریت از اذهان و ابدان فردی است که همگی آنها وابسته به نظام علی خارجی هستند و در این روابط علی، اراده آزاد جایی ندارد (اخلاق ۲، قضیه ۴۸، جهانگیری، ۱۱۹). برای روشن شدن ایده فرد بدون جوهریت باید توجه کرد که ذات یک حالت متعلق به یک فرد نیست به نحوی که آن را از جوهر به نحو انتولوژیک جدا کند. حالات در جوهرند و جوهر علت خودش است پس تمایز حالت و جوهر علی بوده و جوهر نمی‌تواند ذات حالت فردی باشد. اکنون سوژه جوهری جای خود را به حالات متناهی یا افرادی داده که جزیی از محیط و در جوهر بوده و درگیر و وابسته به آن است. فرد بشری هم از جهت بدن و هم از جهت ذهن توسط روابط دایماً متغیر متقوم می‌شود و کوناتوس، جایگزین یک ذات خودپایا و جوهری می‌شود: همه چیز جزیی از طبیعت و درجه‌ای از کوناتوس است.

جهان اسپینوزا بر خلاف جهان مادی- مکانیکی دکارت، فعال و دینامیک است. تصور دکارتی از امتداد که آن را به شکل جسم ساکنی می‌بیند که بدون علت خارجی به حال خود می‌ماند رد می‌شود (نامه اسپینوزا به شیرنهاوزن (Tschirnhausen)). عامل تمایز انسان از موجودات دیگر، قدرت برهم‌کنش او با محیط اطرافش است که باعث می‌شود پیچیده‌ترین موجود باشد، وگرنه هر چیزی تا حدی جاندار است (اخلاق ۲، قضیه ۱۳، تبصره، جهانگیری، ۸۲). زیرا بر طبق توافقی انگاری اسپینوزا هر جسم ممتدی باید ایده‌ای متناظر با خودش داشته باشد یعنی به ازای هر حالت تحت صفت امتداد حالتی تحت صفت فکر است. بدین ترتیب توافقی ذهن و بدن مسجل شده و این دو توسط نیروی وحدت بخش کوناتوس در کنار هم قرار می‌گیرند. درجه

پیچیدگی ذهن و بدن برابر بوده و درجه آگاهی ذهن متناسب با میزان بر همکنش و تأثیرپذیری بدن از بدن‌های دیگر است.

نظام و اتصال ایده‌ها همان نظام و اتصال اشیاست (اخلاق ۲، قضیه ۷، جهانگیری، ۷۲).

بنابراین اسپینوزا نه برای ذهن جایگاه خاصی در طبیعت قائل است و نه سوژه منتهای قانون شناخت جهان است و نه ذهن را از فرآیند علی بیرون می‌گذارد. اینکه ذهن و بدن یک چیزند اما تحت دو صفت متفاوت فکر و امتداد، نباید منتج به این نتیجه شود که ذهن قابل فروکاستن به بدن است. ذهن نه تنها به بدن خود بلکه به بدن‌های دیگر هم وابسته است زیرا ذهن از طریق آنها و تأثیراتی که بر بدن می‌گذارند از بدن خویش آگاه می‌شود (اخلاق ۲، قضیه ۱۹، جهانگیری، ۹۵).

برخلاف مدل اراده آزاد، کوناتوس نه به ذهن تنها، بلکه به ذهن همراه با بدن تعلق دارد. این سعی در راه بقای نفس میل یا شوق نام دارد. میل همان شوق بعلاوه آگاهی است اما این دو یکی بوده و آگاهی فرقی بین آن‌ها ایجاد نمی‌کند. این ادعای فروتنانه درباب آگاهی که آن را تبدیل به آگاهی - میل می‌کند که توسط انفعالات متعین شده و معلول آنهاست (اخلاق ۳، تعریف عواطف ۱، جهانگیری، ۱۸۹) نشانگر یک نگاه ماتریالیستی است که میل ناآگاهانه را قوام بخش آگاهی می‌کند.

کوناتوس دو کارکرد دارد کارکرد مکانیکی که تلاش برای صیانت از هستی است (اخلاق ۳، قضیه ۷، جهانگیری، ۱۴۳) کارکرد دینامیکی که جستجو برای چیزی است که بدن را قادر می‌سازد بیشتر متأثر شود و بیشتر بدن‌های دیگر را متأثر کند (اخلاق ۴، قضیه ۳۸، جهانگیری، ۲۴۰) و از آنجایی که جریان تقویم از بدن به سوی ذهن است این تأثیرات و تأثرات ذهن را در ادراک توانمندتر می‌سازد (همان، برهان). وقتی متعلق میل بر فرد مسلط باشد، میل منفعل است اما وقتی فرد علت کافی متعلق میل باشد میل فعال است و کوناتوس نیز همواره متوجه قدرت بیشتر و معرفت بسنده‌تر است بنابراین گذار از معرفت غیربسنده سوژکتیو به معرفت بسنده ابژکتیو به معنای تبدیل امیال غیر عقلانی به عقلانی است. پس فهم بعنوان یک نیروی فعال جانشین اراده می‌شود (Deleuze، ۱۹۹۲، ۳۰۴) آنچه که دولوز کم ارزش کردن آگاهی در اسپینوزا می‌نامد (Deleuze، ۱۹۸۸، ۱۷) به معنای جایگاه ثانویه آگاهی نسبت به امر ناآگاه است.

در مدل کردارشناسانه (ethological) دولوز، فرد توسط دو عنصر طول و عرض جغرافیایی تعریف می‌شود. طول جغرافیایی مجموعه روابط سرعت و آهستگی، حرکت و سکون بین عناصر بدون صورت (unformed) است. عرض جغرافیایی نیز مجموعه تأثیراتی است که یک جسم را در هر لحظه دربرمی‌گیرد یا به عبارت دیگر حالات اشتدادی نیرویی برای وجود داشتن یا قابلیت تأثیرپذیری است. این مختصات طول و عرض جغرافیایی با هم طبیعت یا بستر درون‌بودی و انسجام را می‌سازند که دائماً در حال تغییر است. (Deleuze، ۱۹۸۳، ۳۹) با این توضیح آگاهی کاملاً حالت انتقالی (transitive) دارد تا درجه تأثیرپذیری‌اش افزایش یابد (Deleuze، ۱۹۸۸، ۲۱). یک چیز هرگز از روابطش با جهان جداشدنی نیست.

در معرفت نوع سوم سوژه حذف شده و با رسیدن به رستگاری، حالت فردیت خود را از دست داده و به بیان دلوز singular می‌شود. این حالت تکین، زندگی غیرشخصی فارغ از هرگونه سوژکتیویته و ابژکتیویته است و فرد را تبدیل به انسان بماهو انسان یا انسان بی تعیین (homo tantum) می‌کند که زندگی آن خنثی و فراسوی نیک و بد بوده و یک درون‌بودی محض است (Deleuze, ۲۰۰۱، ۲۹-۲۸) که دلوز آن را در برابر صیوروت آگاهانه اسپینوزا قرار می‌دهد و از آن با عناوینی همچون جریان محض آگاهی ناسوژکتیو و آگاهی غیرشخصی پیشادرون‌نگرانه یاد می‌کند (همان ۲۶-۲۵) بدین ترتیب در مدل جایگزین، به جای سیستمی از فرم‌ها و سوژه‌ها، هویت فردی بر وفق وحدتی از نیروها و روابط تعریف می‌شود. به عبارت دیگر در مقابل فردیت مبتنی بر سوژه، فردیت مبتنی بر رویداد (event - type) داریم (Deleuze, ۱۹۹۵، ۱۱۵) فردیت رویدادها مثلاً یک باد، نبرد یا زمانی از روز... به کمک Haecceity (خاصه) یا درجه‌ای از قدرت برای تأثیر و تأثر یا فعل و انفعال تعریف می‌شود (Deleuze, ۱۹۸۷، ۹۲).

موجود تکین یک جوهر خود-قوام‌بخش نامتناهی، جاودان و بدون رابطه بیرونی است. تقابل سوژه و تکین همانند نسبت اینرسی و سرعت مطلق است چرا که سوژه یک صیوروت آهسته شده و دلمه بسته است.

اکنون باید پرسید موجودات تکین با کنار گذاشتن هر خواست و اراده‌ای به کجا رهسپارند؟ سه اصل دولوزی عبارتند از: ادراک ناپذیری، غیر قابل تشخیص بودن و عدم تشخیص. زندگی دیگر بر پایه نیاز و هدف و وسیله استوار نیست بلکه تولید و توانایی اهمیت پیدا می‌کنند. موجود تکین مولد یک مسافر کوچ‌نشین است که رها از هر اجبار و آزادانه می‌اندیشد و از قواعد و غایات جامعه فرامی‌رود. (Deleuze and Guattari, ۱۹۸۴، ۷ و Deleuze, ۱۹۸۸، ۴)

دلوز از مفهوم شهود در اسپینوزا کمک می‌گیرد تا فهم اشیا بر اساس نیروهای فعال قوام بخش را در مدل کردارشناسانه جای دهد. برای دولوز شهود نه یک احساس یا انطباق بی‌واسطه و نه بازشناسی از طریق مفاهیم پیشتر دانسته شده یا فرو کاستن امر جدید به قدیم است، بلکه مواجهه با چیزی کاملاً متفاوت و جدید و ناشناخته است. شهود اگر چه یک نگرش تفسیری برای پیوند دادن یک واقعیت تجربی به تبارشناسی علی است اما این کار را با روش و شاکله‌های پیشتر داده شده انجام نمی‌دهد بلکه به نحوی خلاقانه به آن مبادرت می‌ورزد تا تکین‌بودگی‌ها و تفاوت‌ها همچون اموری ایجابی و منحصر بفرد دریافت شوند. چیزها دیگر نمونه‌هایی جدید برای قوانین قدیمی نیستند. وقایع و اشیا برهمکنش‌های امکانی و جدید بین عناصری است که ارتباط مفهومی و ذاتی ندارند؛ شهود هدف معرفت است و نه نقطه آغاز آن (Baugh, ۱۹۹۲، ۱۴۱). بدین ترتیب تعاریف تکوینی یا پیدایشی (genetic) جانشین تصور ذات‌گرایانه از هویات شده و به جای واحد بسته یا سوژه، هویات تکین یا واحدهای باز (open unities) جانشین می‌شوند، دلیل این است که از نقطه نظر تکوینی هیچ امر کلی، سوژه یا ابژه یا عقلی درکار نیست و تمام این واحدهای بسته، حاصل فرآیندهای کلی‌سازی، سوژه‌سازی... هستند (Deleuze, ۱۹۹۵، ۱۴۵) یعنی چیزها به فرآیندها تقلیل می‌یابند. مدل سوژکتیویته به دنبال جدا کردن فرد از قدرتش

است در حالی که در بازنگری حاضر، فرد به وجود ابژکتیو خود بازمی‌گردد. آنچه میل به دنبال آن است نه یک ابژه خارجی بلکه تولید درونی، در قلمرو واقعیت است. (Deleuze and Guattari, ۱۹۸۴، ۲۷) زندگی از مرگ گسسته شده و به نیروی جاودان می‌پیوندد و این سعادت و پیروزی ethics بر morality است. امر تکین، با ادراک ناپذیر شدن، شبیه علف (grass) می‌شود (Deleuze and Guattari, ۱۹۸۴، ۲۸۰). اشتباه است اگر فکر کنیم این تفکر به معنای فرار از زندگی است بلکه امر تکین همچون مایع بین چیزها جاری شده و زندگی و امر واقعی، را خلق می‌کند (Deleuze, ۱۹۸۷، ۴۹). قدرت خلاق او به معنای قلمروزدایی و سازمان‌زدایی است.

آزادی در درون‌بودی که اسپینوزا بدان قائل بود در دولوز تبدیل به آزادی انتقادی می‌شود که اساساً متفاوت از مدلهایی از آزادی است که حول محور آزادی از چیزی یا آزادی برای چیزی سیر می‌کنند؛ چرا که در این تصور از آزادی، تداوم سوژه آزاد پیشفرض است در حالی که در دولوز آزادی انتقادی ناظر به دمی از زندگی است که کسی پس از آن دیگر شخص سابق نباشد و در آن تمام حدود عمل و وجود درنور دیده می‌شود (همان، ۸۵).

برهان جهان شناختی کلام کریگ و برهان حدوث غزالی و کندی

لیلا دباغی داریان

دکتری فلسفه‌ی اسلامی، دانشگاه آزاد علوم و تحقیقات تهران

dabaghi58@yahoo.com

براهین جهان‌شناختی گروهی از برهان‌ها هستند که در پی نشان دادن امکان وجود یک دلیل کافی یا سبب اولیه وجود برای هستی هستند. مباحث جهان‌شناسی را می‌توان به آسانی در سه دسته اصلی دسته‌بندی کرد: برهان جهان‌شناسی کلامی در ارتباط با سبب اولیه شروع این جهان؛ برهان جهان‌شناسی تومیسست‌ها در مورد حفظ زمینه امکان وجود این جهان؛ برهان جهان‌شناسی لایب‌نیتسی در مورد یک دلیل کافی از چرایی وجود یک چیز جای عدم آن.

برهان کلامی یا برهان جهان‌شناختی با استناد به آغاز داشتن جهان درصدد اثبات دلایل کافی برای وجود خالق با اراده برای هستی است. یکی از مقدمات این نوع از برهان لزوماً درباره اموری چون حادث، معلول، متحرک یا ممکن بودن در جهان است و مقدمات این برهان در بردارنده‌ی واقعیتی مشهود در جهان می‌باشد. پس می‌توان این برهان را پسین یا بعد تجربه‌ناמיד؛ برخلاف برهان وجودی که احتیاجی به رجوع به عالم ندارد.

یکی از براهین جهان‌شناختی در اثبات وجود خداوند برهان کلامی ویلیام کریگ است. او این برهان را براساس برهان حدوث مسلمانان تقریر کرده و به همین جهت نیز آنرا برهان کلامی نامیده است.

برهان کلامی کریگ که از یک سو شبیه برهان حدوث ذاتی و از سوی دیگر درصدد بیان حدوث زمانی عالم می‌باشد در واقع قرابت بسیار با تعاریف غزالی از حدوث دارد. که با بررسی نظرات ایشان پارادوکسی که در ابتدا نمایان می‌شود تا حدودی برطرف می‌گردد.

برهان حدوث متکلمین و برهان کلامی کریگ

برهان کلامی کریگ که نسخه جدیدی از براهین حدوث متکلمین اسلامی می‌باشد، و توسط ویلیام کریگ در عصر حاضر ارائه شده است، قرابت و نزدیکی خاصی به نظرات متکلمین مسلمان کندی و غزالی دارد. این مقاله در پی آن است با بررسی براهین کندی و غزالی و سپس بیان برهان کریگ به این نتیجه دست یابد که نگاه کندی و علی‌الخصوص غزالی به برهان حدوث، با سایر متکلمین تفاوت دارد. او ضمن اینکه به حدوث زمانی عالم می‌پردازد اما وجود زمان قبل از خلقت جهان را نمی‌پذیرد. او با متناهی دانستن عالم طبیعت و زمان و مکان به آغاز داشتن آن

و نیازمندی به آغازگر پرداخته و از این طریق وجود خالق را اثبات می‌کند کریگ نیز در تقریر خود با همان مبانی حادث بودن جهان و نیازمندی آن به علت را ثابت می‌کند.

براهینی که برای اثبات وجود خداوند توسط این سه متکلم ارائه شده مربوط به تقریر خاصی از حدوث است که آغاز داشتن جهان را دلیلی بر علیت دانسته و از آن علت داشتن عالم طبیعت را نتیجه گرفته اند. این تقریر که از یک سو به برهان حدوث ذاتی فلاسفه نزدیک است از سوی دیگر به دلیل داشتن ادعا درباره آغاز زمانی عالم در حوزه حدوث زمانی متکلمین قرار می‌گیرد.

حدوث زمانی نزد متکلمین مسلمان، به معنای تقدم زمانی شیء بر وجود خود است. در واقع، اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در یک زمانی به وجود آمده باشد، این شیء حادث زمانی است؛ ولی اگر شیئی باشد که تمام امتداد زمان، آن را در بر گرفته و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد، چنین شیئی قدیم زمانی است.

اما کندی برای اثبات وجود خداوند به عنوان موجود نامتناهی ازلی، به حدوث عالم توسل می‌جوید. او درباره حدوث عالم می‌گوید: جهان دارای علتی است که ذات باری خداوند است. او جهان را آفریده و نظام بخشیده و برخی را علت برخی دیگر ساخته است. جهان از عدم و لاموجود، موجود شده و خدا آن را ابداع کرده است. کندی معتقد است که می‌توان از تناهی زمان و حرکت، به حدوث عالم و از حدوث عالم، به اثبات وجود صانع دست یافت. او پس از اثبات اینکه محال است جهان نامتناهی و در نتیجه ازلی باشد، نتیجه می‌گیرد که عالم باید بالضروره حادث باشد و هر چه حادث است ناگزیر محدثی دارد؛ زیرا محدث و محدث متضایف یکدیگرند. پس کل جهان باید از هیچ حادث شده باشد. این استدلال، مبتنی بر اصل اساسی حادث و متناهی بودن عالم در فلسفه کندی است. کندی برای اثبات متناهی بودن عالم، زمان، مکان و حرکت دلایل مفصلی را در رساله های مختلف ذکر می‌کند.

غزالی نیز درباره حدوث می‌گوید: آیا هر چه در زمان به عقب برگردیم، به نقطه‌ای به عنوان مبدأ می‌رسیم یا خیر و همین طور اگر در مسیر رو به جلو هر چه جلوتر رویم به انتهایی می‌رسیم یا نه؟ غزالی پاسخ می‌دهد که مقصود از حدوث زمانی عالم این است که زمان ابتدا و انتها دارد و عالم همان گونه که از نظر مکانی متناهی است، از نظر زمانی نیز متناهی و محصور است.

اما توجه به یک نکته در تعاریف حدوث زمانی توسط غزالی لازم است. او علاوه بر اینکه به تعریف حدوث زمانی به شیوه متکلمین پرداخته اما به یک امر مهم توجه داشته است. با توجه به اینکه معنای حدوث زمانی عالم آن است که پیش از آفرینش عالم پاره‌ای از زمان بوده است، اما در آنجا فقط خدا وجود داشته است و هیچ خبری از عالم نبوده است. اما غزالی تاکید می‌کند که طبیعت زمان امکانی است، یعنی معلول خدای متعال و فعل اوست. زمان بخشی از عالم است و معنا ندارد که عالم که زمان جزئی از اوست قبل از عالم وجود داشته باشد. او معتقد است زمان با عالم خلق می‌شود. اما نگاه او به حدوث زمانی عالم این خواهد بود که از آنجا که جهان آغاز

در زمان دارد و نمی‌تواند از نظر زمانی نامتناهی باشد همان گونه که نمی‌تواند از نظر مکانی نامتناهی باشد. پس آغاز در زمان دارد. خلق جهان آغاز دارد و خلق زمان با خلق جهان است. زیرا خارج از زمان قطعه قبلی زمان وجود ندارد تا بگوئیم عالم در آن قطعه از زمان معدوم بوده و سپس به وجود آمده، مقتضای حدوث عالم به حدوث زمان است. این معنای مورد نظر غزالی در واقع با نظر متعارف متکلمین در حدوث زمانی عالم تفاوت‌هایی بنیادین خواهد داشت.

ویلیام لین کریگ نیز که در طرح برهان خود از متکلمین مسلمان تاثیر بسیار گرفته به معنایی از حدوث که کندی و غزالی ارائه کرده‌اند پرداخته است. او معتقد است برهان کلامی استدلالی محکم و متقاعد کننده برای اثبات علتی فرا طبیعی است که جهان طبیعی را از عدم خلق کرده است و از آنجایی که آن موجود فراطبیعی دارای ویژگی‌هایی نظیر علم و قدرت است باید بر خدای ادیان توحیدی قابل تطبیق باشد. او تاکید می‌کند این ادعا که برخی چیزها می‌توانند به ناگهان و بی هیچ علتی از هیچ پدید آیند، بی‌منطقی و دور از تعقل و در وادی تصورات نامفهوم قدم نهادن است. همچنین اگر چیزهایی واقعاً بتوانند بی هیچ علتی و از هیچ به وجود آیند، آنگاه این امر که چرا اصلاً هر چیزی و همه چیز نمی‌تواند بی علت و از هیچ به وجود آید تبیین ناپذیر می‌شود آنچه در برهان کلامی کریگ از حدوث مد نظر قرار گرفته بدون توجه به تقریرهایی از حدوث ذاتی، حدوث زمانی و نیز حدوث جوهری و... است که در فلسفه اسلامی مورد توجه بوده. زیرا در فلسفه و همچنین کلام غرب انواع حدوث و تفاوت آنها یا اصلاً مطرح نگردیده و یا بدان تصریح نشده است.

اما منظور کریگ از حدوث در مقدمات برهانش، آغاز زمانی طبیعت است. همه‌ی استدلال‌های او به منظور اثبات آغاز زمانی عالم ارائه شده‌اند. مقصود او از آغاز زمانی عالم وجود یک نقطه آغاز برای عالم است که ماده، انرژی و زمان در آن نقطه موجود شده و پیش از آن نقطه‌ی آغاز هیچ چیز حتی زمان موجود نبوده است. یعنی اگر در زمان به عقب باز گردیم و سلسله حوادث زمانی را به سمت گذشته دنبال کنیم به پدیده‌ای ابتدایی که مبدا زمان، ماده و انرژی است خواهیم رسید و این همان چیزی است که غزالی و کندی گفته‌اند. این تصویر از حدوث زمانی عالم در آراء کریگ نیز با توجه به نظریه بیگ بنگ دلالت بر همین تصویر دارد. لذا اصلی‌ترین معنایی که برای کندی، غزالی و کریگ در معنای حدوث مطرح بوده معنای خلق از عدم است اما همچنان تصریح می‌کنند که قبل از خلقت، زمان وجود ندارد؛ چرا که زمان هویتی نسبی دارد و در نتیجه، زمان را امری می‌داند که با جهان به وجود می‌آید، لذا نمی‌توان کریگ را قائل به حدوث زمانی عالم، (حدوث در معمای متعارف آن) بدانیم.

در واقع اگر تعریف کندی و غزالی را از حدوث مبنا قرار دهیم این حدوث مغایرتی با حدوث ذاتی متکلمین و فلاسفه نخواهد داشت. هرچند که این تعریف دارای اشکالاتی است لیکن نتیجه‌ی مطلوب ایشان یعنی آغاز زمانی داشتن و در نهایت خالق داشتن جهان هستی را اثبات می‌کند.



دومین همایش سالانه ملی دانشجویی فلسفه در ایران

مقایسه رهیافت ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی با رهیافت غزالی در معرفت‌شناسی دینی

محمدرضا رضایی دولت‌آبادی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور مرکز تهران

rezaii52@yahoo.com

توجیه باورها و اعتقادات دینی از مسایل مهم و حایز اهمیت است که توجه فیلسوفان، متکلمان، اندیشمندان، معرفت‌شناسان و دین‌پژوهان را به خود مشغول داشته است و محصول این تکاپو معرفت‌شناسی دینی است. معرفت‌شناسی دینی، سخن از معرفت در حوزه‌ای خاص می‌باشد، که طبعاً از نوع معرفت‌شناسی پسینی است، این گونه معرفت، درجه‌ی دوم تلقی می‌شود. صفت «پسینی» در این جا، به معنای «بعد از معرفت» است. معرفت‌شناسی پیشینی، پیش از خود، معرفتی خاص ندارد، بلکه خود به نظریه‌پردازی معرفتی همت می‌گمارد. معرفت‌شناسی عام، جای نظریه-پردازی است و در معرفت‌شناسی مصرف‌کننده، آن نظریه‌ها و دیدگاه‌ها به خورد حوزه‌های خاص معرفتی داده می‌شود. معرفت‌شناسی خاص یا مضاف شامل سه شاخه می‌شود: «معرفت‌شناسی علمی»، «معرفت‌شناسی عرفانی» و «معرفت‌شناسی دینی». از این رو «معرفت‌شناسی دینی» یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی مضاف است که از قواعد عام معرفت پیروی می‌کند. معرفت‌شناسی دینی در صدد توجیه باورها، عقاید و معارف دینی است. معرفت‌شناسی دینی نگاهی است از بیرون به آنچه در حوزه‌ی معرفت دینی می‌گذرد. متعلق معرفت‌شناسی دینی نه دین است و نه ایمان و نه باور دین؛ بلکه معرفت دینی، خود شاخه‌های تنومندی دارد؛ فقه، فلسفه، کلام، تفسیر و مانند آن. عالم دینی در پی فهم و کسب معرفت دینی است. او اندوخته و حاصل کار خود را در اختیار معرفت‌شناسی دینی قرار می‌دهد. این نوع معرفت‌شناسی به توصیف معارف دینی می‌پردازد، یعنی می‌کوشد همان را که در دنیای معارف دینی اتفاق افتاده است، تحلیل کند. محور معرفت‌شناسی دینی، قضیه‌ها و آموزه‌های دینی است و در این میان اعتقاد به خدا حساسیتی ویژه دارد. «آیا باور به وجود خدا امری معقول است؟» پاسخ به این پرسش، چه مثبت و چه منفی، در این که فهم ما از جهان باید چگونه باشد، چگونه زندگی کنیم و این که چگونه عمل نماییم، تأثیری ژرف دارد. اگر کسی معتقد شود که باور به خدا امری عقلانی است باید بکوشد معنا و غایت حیات انسانی را آن گونه که خواست خداست درک کند و اگر هم به خدا بی‌اعتقاد گردد باز باید به لوازم و توابع این عقیده تن در دهد. با این فرض، زندگی انسان درون همین جهان شکل می‌گیرد. همه چیز نتیجه‌ی یک تصادف و احتمال محض خواهد بود و در نهایت این برداشت به اخلاق، قانون و دیگر حوزه‌های حیات بشری سرایت می‌کند. از این سؤال، و به عبارت کلی تر مسئله توجیه عقلانی (rational justification)، اعتقادات دینی، یکی از مهم ترین شاخه‌های فلسفه‌ی دین یعنی معرفت‌شناسی دینی، گفتگو می‌کند. در مقابل دیدگاه الحادی که



دومین همایش سالانه ملی دانشجویی فلسفه در ایران

به نفی عقلانی بودن اعتقاد دینی معتقد است، پنج رهیافت عمده ی معرفت شناختی وجود دارد. که در پی توجیه نمودن اعتقادات دینی هستند که عبارتند از: ۱. الهیات طبیعی (natural theology) ۲. معرفت شناسی اصلاح شده (reformed epistemology) ۳. تبیین احتیاط‌آمیز از اعتقاد دینی (prudential account) ۴. رهیافت استدلال از طریق تجربه‌ی دینی (religious experience) ۵. رهیافت ایمان‌گرایانه (fideism).

برای روشن شدن منظور رهیافت‌های پنج‌گانه را مورد بررسی قرار می‌دهیم و پس از آن سعی خواهیم کرد رهیافت ایمان‌گرایانه را که مد نظر این مقاله است بیش‌تر طول و تفصیل دهیم.

الف- الهیات طبیعی

این رهیافت اولاً، با سنجش و آزمون شواهد وجود خداوند سرو کار دارد، که در عالم طبیعت یافت می‌شود و ثانیاً به دنبال آن است تا نشان دهد، آیا می‌توان بر اساس این شواهد نتیجه گرفت که خداوند وجود دارد یا خیر. از نظر متکلمین طبیعی اعتقاد به این‌که «خداوند وجود دارد» بدیهی نیست، به همین دلیل برای موجه بودن نیازمند شاهد است، بنابراین این اعتقاد که «خداوند وجود دارد» باید با توسل به اوصاف عالم و حقایق مربوط به آن توجیه شود.

ب- معرفت‌شناسی اصلاح شده

این رهیافت ریشه در تعالیم سنت پروتستانی جان کالوین دارد براساس این رهیافت اعتقاد به خداوند به درستی پایه است؛ بدین معنی که اعتقاد به این قضیه که «خدا وجود دارد» برای توجیه خود نیازمند هیچ توجیه یا اعتقاد دیگری نیست.

پلنتینگا استدلال می‌کند که:

اعتقاد به خداوند به درستی پایه است. شخص در اعتقاد خود به خداوند موجه است بدون آن‌که اعتقاد خود را به اعتقادات یا قضایای دیگر مبتنی نماید. البته این امر بدین معنی نیست که اعتقاد نیازمند شرایط معده‌ی توجیه‌گر نیست و یا آن‌که اعتقاد بی‌اساس است. چه بسا اعتقاد بتواند به طریقی دیگر توجیه شود.

ج- تبیین احتیاط‌آمیز از اعتقاد دینی

یکی از مشهورترین استدلال‌های احتیاط‌آمیز برای توجیه اعتقاد به خداوند «دلیل شرط‌بندی» (wager argument) پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) می‌باشد. از نظر پاسکال عقل نمی‌تواند در نهایت حکم براند که خدا وجود دارد. زیرا به نظر می‌رسد که در عالم هم شواهدی برای وجود خدا هست و هم شواهدی بر علیه وجود آن. استدلال وی چنین است:

در هنگامی که قضایای متقابل مانند «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» نسبت به شواهد موجودی که در دسترس یک فرد هستند. از احتمال توجیه‌پذیری یکسانی برخوردار هستند، در این صورت شخص محتاط به قضیه‌ی نخست یعنی «خدا وجود دارد» حکم می‌کند. زیرا اگر

اثبات شود که این قضیه صادق است سودی نامتناهی عاید شخص معتقد به آن می‌کند، حال آن که اگر کذب آن قضیه ثابت شود او تنها ضرری اندک را متحمل خواهد شد. از سوی دیگر اگر او به این قضیه اعتقاد نیاورد و دست آخر روشن شود که خداوند وجود دارد. اوضری نامتناهی یعنی عذاب همیشگی را تجربه خواهد نمود.

د- استدلال از طریق تجربه‌ی دینی

به نظر طرفداران رهیافت تجربه‌گرایانه، تجربه‌ی دینی شخصی می‌تواند اعتقاد به خداوند را برای شخص واجد آن تجربه موجه و معقول سازد.

براساس این دسته از استدلال‌ها تجربه‌های دینی برای استنتاج وجود خداوند همچون شاهد، عمل می‌نمایند. درمقابل این دسته، گروهی از استدلال‌های تجربه‌گرایانه هستند که از تجربیات به طور غیر استنتاجی و مستقیم برای توجیه اعتقاد به خداوند بهره می‌برند. شلایر ماکر با ارائه‌ی «الهیات ثبوتی» بر آن شد تا تجربیات دینی را تجزیه و تحلیل نماید و ذات دین را از تجارب دینی به دست آورد. به اعتقاد او، جوهر دین چیزی غیر از احساس توکل محض نیست.

ه- ایمان گرایی

در فرهنگ مسیحیت، از ایمان - دست کم - دو قرائت و تلقی وجود دارد: الف) دیدگاه سنتی ب) دیدگاه نوین

الف) دیدگاه سنتی بر این است که خداوند در فرایند وحی، یک سلسله قضایایی را القا می‌کند. اگر این چنین مستمسکی از بشر گرفته شود، انسان راه دیگری برای دسترسی به آن باورها و قضیه‌ها در اختیار نخواهد داشت؛ «ایمان» باور به چنین قضیه‌هایی است ایمان - بدین معنا - نوعی شناخت و آگاهی است که متعلق آن قضیه‌ها و باورهای دینی‌اند؛ چنان که می‌گوییم: من ایمان دارم که «خدا هست» یا «روز رستاخیز وجود دارد» یا «انسان غیر از بدن، روحی مجرد دارد».

ب) دیدگاه نوین نسبت به ایمان این است که خداوند از طریق وحی، قضیه به انسان نمی‌دهد، بلکه «وحی» تجلی خداست؛ ایمان - در این معنا - اعتماد و توکل است، با این تفاوت که اگر گفتیم «ما به خدا اعتقاد داریم» یعنی او را پشتوانه‌ی روحی خود قرار داده‌ایم، و اگر گفتیم «ما به خدا اطمینان داریم» بدین معناست که ما با او به آرامش می‌رسیم، ایمان - در معنای دوم - از سنخ شناخت و آگاهی نیست، بلکه یک حالت روحی و رهیافتی روانی خواهد بود. همچنین متعلق آن قضیه نمی‌باشد. نتیجه آن که ایمان در این دو معنا از دو نظر تفاوت دارد: ایمان در معنای اول یعنی: «معرفت» و «باور که» و درمعنای دوم، یعنی: «حالت» و «باور به»؛ زیرا گاهی می‌گوییم: «ایمان دارم که خدا هست» این معنای سنتی ایمان است. و گاهی می‌گوییم که: «من به خدا ایمان دارم» که ناظر به معنای دوم است. ایمان، در معنای اول، از مقوله معرفت است و همیشه به یک قضیه تعلق می‌گیرد؛ ولی درمعنای دوم حالتی است روحی و به شی یا شخصی یا

قول تعلق دارد. این دو دیدگاه پیروانی دارد. توماس آکویناس و طرفداران مذهب کاتولیک، پیروان ایمان معرفتی هستند. اما ویلیام جیمز، تیلش، ویتگنشتاین و کرکگارد تلقی دوم از ایمان را برگزیده‌اند. شدیدترین و جذاب ترین صورت تلقی دوم از ایمان، امروز در قالب نظریه‌ی ایمان گرایی مطرح می شود. ایمان گرایی جنبشی است در فلسفه‌ی دین و معرفت شناسی دینی که به ویژه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، تحت تأثیر مستقیم تعالیم لودویک ویتگنشتاین توسعه یافت و برخی دیگر از فلاسفه پس از او بردامنه و گستره‌ی آن افزودند. براساس رأی محوری ویتگنشتاین [همان] دین همانند علم و هر فعالیت دیگر انسانی، شکلی از حیات است. وظیفه‌ی فیلسوف هرگز تلاش برای یافتن دلیل و شاهد یا توجیه عقلانی باور به خدا نیست، بلکه براوست که فعالیت های متنوعی را که به حیات انسانی شکل دینی داده است، روشن و شفاف سازد. «ایمان گرایی» دیدگاهی است که نظام باورهای دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی داند؛ مثلاً اگر گفتیم ما به وجود خدا ایمان داریم، در واقع گفته ایم که ما این باور را مستقل از هر گونه دلیلی و استدلالی پذیرفته ایم. ایمان گرا این موضوع را از سر تقلید و عناد پذیرا نشده است. او می گوید:

اولاً، ارائه‌ی دلیل براین فرض استوار است که هر برهان از برهان دیگر نتیجه می شود. از آنجا که این روند نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد، باید در جایی به مفروضات بنیادین تسلیم شود؛ یعنی همان باورهایی که آن ها را بدون اثبات پذیرفته ایم. مطابق دیدگاه ایمان گرا، از نظر یک مؤمن، بنیادی ترین مفروضات، ایمان دینی است. ثانیاً، اگر ما کلام خدا را در ترازوی منطق یا علم بنهیم، به واقع، علم و منطق را پرستیده ایم، نه خداوند را [همان].

نورمن ملکم به دیدگاه شاهدگرایانه در فلسفه‌ی دین حمله برد. او دین را نوعی بازی زبانی دانست و تأکید کرد که:

ارائه‌ی دلیل و شاهد برای وجود خدا، گم راه کننده است، دین با ایمان شروع می شود و از این روست که با شکاکیت و نفی عقلانیت نیز سرسازش دارد.

از جمله کسانی از اندیشه‌های ایمان گرایان متأثر است، پل تیلش می باشد. تیلش درباب ایمان تلقی متفاوتی دارد. ایمان از دیدگاه تیلش «فرجامین دل بستگی» یا «تعلق به غایت قصوا» است. او می گوید:

در زندگی، همه وقت چنین وضعیتی برقرار است که انسان باید دایم از میان چیزهایی که در ظاهر امر، به همه‌ی آن ها دل بسته است، دست به گزینش بزند. آن چه را انسان گزینش می کند، همان است که تعلق بیشتری به او دارد. اگر شرایط تنگ تر و محدودتر شود تا بدان حد که انسان مجبور گردد از میان ده ها و صد ها یکی را انتخاب کند، آن یکی همان نهایی ترین علقه‌ی وجودی انسان است. پس خدای هر کس، که متعلق نهایی ترین دل بستگی اوست، می تواند یک شیء عینی یا یک مفهوم آرمانی باشد. یکی از این خداها، خدای ادیان و مذاهب است.

در این مقاله سعی بر این است که به مقایسه‌ی رهیافت ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی و غزالی در توجیه باورها پرداخته شود؛ که هر کدام نماینده‌ی یک فرهنگ هستند و در توجیه باورها و اعتقادات دینی مشابهت‌هایی با هم دارند. دیدگاه اول در صدد توجیه باورها و اعتقادات از طریق بازی‌های زبانی است و دیگری از طریق شهود و عرفان است، بنابراین بر حسب نیاز، این مقاله در چهاربخش تنظیم شده است. که دربخش اول به تعریف معرفت از جهت لغوی و اصطلاحی پرداخته و پس از آن نظریات مربوط به توجیه معرفت‌شناختی ذکر شده است و سپس به تعریف معرفت‌شناسی دینی به عنوان معرفت‌شناسی خاص پرداخته شده که محور بحث آن، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است، در بیان تاریخچه‌ی معرفت‌شناسی دینی آرا و نظریات، برخی از فیلسوفان چون توماس آکوئیناس، دکارت، هیوم، و دیگران در رابطه با باور به وجود خدا ذکر شده و در نهایت فصل اول با رهیافت‌های پنج‌گانه‌ی توجیه اعتقاد دینی، یعنی الهیات طبیعی، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، تبیین احتیاط‌آمیز، استدلال از طریق تجربه‌ی دینی و رهیافت ایمان‌گرایانه به پایان رسیده، بخش دوم به بررسی آرای ایمان‌گرایان ویتگنشتاینی، از جمله ویت گنشتاین، ملکم اختصاص داده و نشان داده شده که آرا آن‌ها ایمان‌گرایانه می‌باشد. و دربخش سوم دیدگاه غزالی در باب اعتقادات دینی ذکر شده و در نهایت دربخش چهارم به مقایسه و تطبیق ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی و غزالی پرداخته و پس از نمایاندن نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها، به نقد آن‌ها همت گماشته شده است. روش تحقیق در این مقاله، روش توصیفی، تحلیلی، نقادانه است، چون قدرتی به ما عطا می‌کند که دید عمیق‌تری به مساله‌ی ایمان‌گرایی، مقایسه و تبیین رهیافت‌های غزالی و ویتگنشتاینی در باب توجیه باورهای دینی پیدا کنیم

میل به یکسان اندیشی در فلسفه اسلامی

محمد زندی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

mhd.zandi@yahoo.com

درک مفاهیم و مسائل هر رشته علمی و دریافت مقصود اندیشمندان آن رشته جز با توجه به مولفه های اساسی تفکر در آن که پایه های اندیشه ورزی را شکل می دهند، ممکن نیست. به طور کلی می توان گفت که روح علمی حاکم بر هر فرایند علمی را این مولفه ها می سازند و از این رو دانش افزایی نسبت به آن ها مدخلی بر فهم دقیق مبانی و مسائل آن جریان علمی است.

در نوشتار حاضر به یکی از رویکردهای فکری در جریان اندیشه فلسفی اسلامی با عنوان «میل به یکسان اندیشی» پرداخته ایم.

در این پژوهش، رویکرد مزبور نه مثبت و نه منفی تلقی شده، بلکه تلاش شده تا تصویری اجمالی از آن فهم شود و مدخلیت آن در درک مبانی و مسائل فلسفه اسلامی تاکید شود. این مهم در نگارش مکتوبات فلسفی و همین طور افادات درسی حوزه های فلسفی هم نقش مهمی داشته که بنابر تحلیل آن می توانیم برخی شاخصه های مطالعات مزبور را روشن سازیم.

بدیهی است که نمی توان تمام مقصود را در یک یا دو مقاله استیفا کرد. نیل بدین مطلوب در گرو تحقیقات مفصل و مراجعه به همه منابع موجود است و نگارنده را نسزد که ادعای اشراف تام بر همه این منابع کند و نوشته حاضر هم گنجایش طرح همه ی مطلب را ندارد. این نوشتار صرفا بررسی مقدماتی مساله در حد بضاعت یک متعلم فلسفه تواند بود. نیز باید تاکید شود که تعمیم یکسان اندیشی به همه میراث فلسفی اسلامی ادعای این نوشتار نیست ولی توجه به آن در بررسی این میراث شایسته و بایسته است.

طرح مساله

در مکاتیب فلسفی مسلمانان، موارد بسیاری از مشابهت های فکری و بیانی به چشم می خورد. این تشابهات در صورت کلی خود و به عنوان زیرمجموعه های هم خانواده از یک جریان فکری کاملا طبیعی و معمول می نمایند و نظیر آنها را می توان در تاریخ علم بسیار یافت؛ لکن توجه به چند مورد خاص باعث تاملی دوباره در این مساله می شود و این تداول را تا حدی متمایز از سایر نمونه های نظیر می کند. این موارد خاص را می توان در عناوین زیر دسته بندی کرد:

۱. وحدت انگاری اختلافات

نمونه چنین مواردی در کلام شیخ اشراق دیده می شود:

«اختلاف در بین حکمای پیشین و پسین تنها در الفاظ و عبارات می باشد و از جهت اختلاف در عادات و روش آنهاست که بعضی تصریح کنند و روشن گویند و بعضی تعریض کنند و به رمز گویند» و نیز در میان حکما «نزاعی در اصول مطالب نباشد» (سهروردی، حکمه الاشراق، ۱۸-۱۹) فلسفه ملاصدرا هم نمونه درخور توجهی از این مساله است و طریقه او در جمع بین مبانی دینی، حکمی و عرفانی مهم ترین شاخصه ی حکمت متعالیه به شمار می آید.

۲. توجیهات کلام فلاسفه

این مورد جدا از مساله قبل نیست. پژوهشگر فلسفه اسلامی به خوبی با رویکرد توجیه در این فلسفه آشناست. سعی در تبیین سخن سایر حکما بر شیوه ای که کمترین مفسده را در پی داشته باشد، روشی است که در کتب فلاسفه بسیار به چشم می خورد و میتوان گفت که انگیزه نگارش بسیاری از شروح و حواشی، این مطلب بوده است. تفکر فلسفی بعد از صدرالمتهالین هم واجد نمونه های فراوانی از توجیهات است که گاه به حد افراط می رسد.

۳. مبانی همه پذیر

مساله قابل توجه دیگر وجود برخی مبانی مورد قبول عام در میان فلاسفه مسلمان است. این مبانی غیر از آن مبانی عام فلسفی است که در همه ی نحله های فلسفی پذیرفته شده است و اساس تفکر مابعدالطبیعی را شکل می دهند. از جمله این مسائل می توان به معاد جسمانی اشاره کرد که اگرچه حکمای متقدم بر صدرالمتهالین برهانی بر آن نداشته اند ولی انکار نمی کرده اند. مسائلی از این دست ممکن است از منابع مختلفی اخذ شده باشند ولی بی تردید مهم ترین منبع طرح آن ها در فلسفه اسلامی، مبانی دینی است. به طوری کلی باید گفت که فلاسفه مسلمان جهان بینی خود را بر پایه اسلام بنا نهاده اند.

۴. تعمیم اندیشه یک فرد به سایرین

جریان تاریخی فلسفه اسلامی به مانند همه جریان های علمی واجد برخی چهره های شاخص است که سهم عمده ی نوآوری و پیش برد تفکر فلسفی مدیون آنهاست. تاثیر فکری این چهره ها بر سایر فلسفه پژوهان واضح است. این تاثیر گاه باعث می شد که اندیشه فرد شاخص به مثابه اندیشه نهایی جمع فلاسفه و یا عده ای از آنها تلقی شده و صرفا همان اندیشه مورد تحلیل، بررسی و یا نقد قرار گیرد. به نمونه زیر از کتاب «ملل و نحل» شهرستانی توجه کنید:

«التأخرون من فلاسفه الاسلام مثل یعقوب اسحق الکندی و حنین بن اسحق و یحیی النحوی و ... ابی نصر محمد بن محمد بن محمد بن طرخان الفارابی و غیرهم. و انما علامه القوم ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا ... و لما کانت طریقه بن سینا ادق عند الجماعه و قطره فی الحقایق أغوص اخترت نقل طریقه من کتبه علی ایجاز و اختصار، کأنها عیون کلامه و متون مرامه و اعرضت عن نقل طرق الباقین و کل الصيد فی جوف الفرا» (شهرستانی، الملل و النحل، ۴۸۷-۴۹۰)

۵. نقل متن بدون ذکر مأخذ

نقل متنی از یک کتاب بدون ذکر مأخذ آن در کتب متقدمین و متأخرین دیده می شود. مثلاً شهید مطهری می گوید :

«مبحث غایات در فلسفه از مهمترین و دقیق ترین مسائل فلسفه است ... بوعلی از همه مفصل تر و مشروح تر مبحث غایات را بحث کرده و با کمال تأسف مرحوم آخوند در اسفار بحث غایات را خیلی خلاصه کرده است. البته هرچه شیخ در طبیعیات شفا و الهیات شفا آورده تلخیص کرده است ولی گاهی نیم صفحه یا یک صفحه از مطالب شیخ را در یک سطر به طور اشاره گنجانده و رفته است که اگر کسی قبلاً شفا را ندیده باشد درست سر در نمی آورد که چه می خواهد بگوید؟ خود آخوند دو سه کلمه اضافه بیشتر اینجا ندارد.» (مجموعه آثار، ج ۱، ۵۴-۵۵)

کیفیت چاپ کتب در جهان اسلام از جمله عواملی بوده که در بعضی از این تشابهات موثر بوده است. نبودن نسخه های یکسان از مأخذ واحد، ارجاع به منبع اصلی را دشوار می کرده است (زرین کوب، تاریخ در ترازو، ۱۶۲) و نبود هنجارهای نگارشی مانند علایم سجاوندی بی تاثیر نبوده است.

رویکرد شناسی تشابهات

می توان چند نتیجه کلی را به مثابه رویکردهای فلسفه پژوهان مسلمان دریافت:

۱. حقیقت نمایی فلسفه

حکمای مسلمان حیثیت مباحث فلسفی را کشف از حقیقت جهان هستی می دانند و لذا در برخی جنبه های هستی شناسی که فلسفه را اصل به حقیقت یافته اند، با یکدیگر هم عقیده و هم زبان هستند. این وصول به حقیقت ممکن است مبتنی بر روش های گوناگون متافیزیکی باشد.

۲. مکتب گرایی

فلسفه پژوهان مسلمان، جریان اندیشه فلسفی اسلامی را در قالب مکاتب گوناگون می شناختند و بررسی می کرده اند. هر فیلسوفی در حوزه ی حکمی خاصی قرار داشته و با توجه مولفه های آن حوزه و مکتب شناخته می شده است.

۳. کارکردگرایی

کارکرد مبانی و مسائل فلسفی در حوزه های مختلف دینی، اجتماعی و ... مورد نظر فلاسفه مسلمان بوده و این مهم در شکل گیری اساس تفکر ایشان نقش مهمی داشته است. بارزترین این جنبه ها، تلاش در جهت تحکیم مبانی دینی با استفاده از فلسفه است.

۴. استمرار سنت فلسفی

نکته درخور توجه دیگر استمرار سنت چند صد ساله فلسفی است. نقل مطالبی از کتب سده های گذشته در مکتوبات قرون بعد، نشان از همزیانی فلاسفه ای دارد که در ازمنه متفاوتی زیسته اند. این نکته بسیار مهم است.

فرضیه یکسان اندیشی

بنابر آنچه گذشت، می توان در تحلیل این تشابهات نظریه ای به شکل زیر صورت بندی کرد: «نوعی تلاش خودآگاه در جهت یکسان نمودن مبانی و مسائل در فلسفه اسلامی به چشم می خورد و این تلاش یکی از مولفه های عمده در شکل دهی سنت فلسفی جهان اسلام است که استمرار سنت فلسفی و نیز تفکر مکتب گرا نموده های آن هستند و پیدایی آن بیش از همه چیز مبتنی بر ضرورت های کارکردی در فلسفه اسلامی است»

این فرضیه را می توان «یکسان اندیشی» نامید و حاوی نکات زیر است:

الف) یکسان اندیشی تلاشی خودآگاه و متعمدانه است. قصد به وحدت رسیدن در انتخاب این رویکرد بسیار تاثیرگذار بوده است.

ب) مهم ترین مولفه در استنباط این فرضیه، استمرار سنت فلسفی است. جریانی که در تکاپوی رسیدن به وحدت و رفع اختلافات، بوده و باعث شده که گستره عظیم حیات فلسفی مسلمانان تحت یک عنوان شناخته شود.

ج) شکل گیری مکاتب مختلف فلسفی به صورت یک کل دارای مبانی مشخص، تجلی تفکر یکسان اندیش است. آنچه باید در این مقام مورد تاکید قرار گیرد، نسبت طولی و استمراری مکاتب فلسفی است و همین مشخصه، در تقابل با مکاتب هم عرض در سایر جریان های فلسفی، اساس تمایز رویکرد یکسان اندیش در فلسفه اسلامی است.

د) عامل اصلی در شکل گیری این رویکرد را باید در ضرورت های کارکردگرای فلسفه اسلامی بباییم. حکمای مسلمان رویکرد صرفاً نظری به فلسفه نداشته اند.

منشأ یکسان اندیشی

یکسان اندیشی علاوه بر جنبه کارکردگرایی، ناشی از جنبه های دیگری هم بوده که در ذیل بدانها اشاره می شود:

۱. ریشه های دینی: بخش مهمی از ریشه های دینی یکسان اندیشی در رویکرد کارکردگرا مدنظر فلاسفه مسلمان بوده ولی پاره ای مسائل دیگر هم در این زمینه موثر بوده است.
۲. ریشه های ساختاری: مبانی و روش های فکری در شکل گیری مکاتب مختلف و در نتیجه یکسان اندیشی موثر بوده است.

۳. ریشه‌های علمی: گاه کوشش فکری چند فیلسوف به نتایج یکسان منجر شده است.
۴. ریشه‌های اجتماعی: مولفه‌های اجتماعی نظیر عظمت موقعیت یک شخص و یا نفوذ فکری و اجتماعی او باعث می‌شده که برخی آرا و اندیشه‌ها زمینه‌ی بهتری برای پذیرش بیابند.
۵. ریشه‌های مدرسی: اتخاذ برخی متون علمی به عنوان متون درسی و تقریر آرای فیلسوف صاحب کتاب در شکل‌گیری تفکر متعلمان تاثیر بسزا داشته است و همین از عوامل یکسان اندیشی می‌تواند به حساب آید.
۶. ریشه‌های برهانی: گاه ارائه براهین متقن برای یک مساله از سوی یک فیلسوف و مقبولیت استدلال وی باعث می‌شده که سایر حکما آن مساله را تلقی به قبول کرده و دوباره آن به نوعی یکسان اندیشی برسند.

نتایج مترتب بر یکسان اندیشی

- وجود چنین رویکردی در میان فلاسفه مسلمان توجه به چند مساله را ایجاب می‌کند:
۱. تاملی دوباره در تشابهات متون
بر این اساس وجود مشابهت‌هایی در متون فلسفی نمی‌تواند به سادگی مأخذ استناد برای مطالعات تطبیقی میان دو یا چند فیلسوف قرار گیرد و ایضا نشانه‌ای از آشنایی فیلسوف با میراث مکتوب فیلسوف دیگر نمی‌تواند باشد؛ بلکه این احتمال قوت دارد که شاید وحدت آرای دو فیلسوف متأثر از یکسان اندیشی باشد.
 ۲. تامل در نوآوری‌ها
با توجه به از میان رفتن بسیاری از متون حکمی و فلسفی و نیز عطف توجه به مساله یکسان اندیشی باید نسبت‌های نوآوری را با احتیاط بیشتری مورد بررسی قرار دهیم؛ چرا که احتمال نقل از منابع دیگر می‌رود.
 ۳. جایگاه‌شناسی اشخاص در تاریخ فلسفه اسلامی
بنابر یکسان اندیشی و با توجه به رواج اندیشه‌هایی که مبنای همه‌پذیری قرار می‌گیرند، می‌توان جایگاه فیلسوفان صاحب اندیشه و میزان نفوذ ایشان را در تاریخ فلسفه اسلامی دریافت.
 ۴. تبیین وجوه دینی و اجتماعی فلسفه اسلامی
کارکردگرایی در تفکر فلسفی اسلامی و تاثیر آن در شکل‌گیری یکسان اندیشی می‌تواند در بررسی‌های دینی و اجتماعی از فلسفه اسلامی موثر باشد و این مهم از سویی در تاریخ‌شناسی اسلام و از سویی در رفتارشناسی فعلی مسلمانان حائز اهمیت است.
 ۵. کمک به روش‌شناسی فلسفه اسلامی
سهم این مساله در روش‌شناسی فلسفه اسلامی واضح‌تر از آن است که مورد تاکید قرار گیرد.

ماهیت تبیینی تقسیم بندی برهان به اِنّی و لَمّی

سینا سالاری خرم

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

sina.salari.kh@gmail.com

برهان اِنّی و لَمّی در منطق اسلامی

منطقدانان مسلمان به تبع ارسطو همواره در باب برهان کتب منطقی کوشیده‌اند تا به ساختار مبنایی توجیه (foundational structure of justification) پرداخته و از این طریق میان دو گونه توجیه/معرفت استنتاجی و توجیه/معرفت غیر استنتاجی تمایز گذارند. از این رو مقدمات قیاس به صورت پایان ناپذیری بر مقدمات دیگری استوار نبوده بلکه در آخر با گزاره‌هایی روبرو خواهیم بود که از مقدمات دیگری استنتاج نشده‌اند و خود مبدا تمامی قیاسات محسوب می‌شوند. از سویی برهان به عنوان ی‌کی از صناعات خمس ناظر به روش استنتاجی‌ای است که از مقدمات یقینی آغاز می‌کند و به تبع آن به نتیجه‌ی یقینی می‌رسد. اما بسته به رابطه‌ی مفهومی‌ای که حد وسط با اکبر و اصغر برقرار می‌کند، ارزش معرفتی نتیجه‌ی برآمده از برهان متفاوت خواهد بود. از این جاست که با دو گونه برهان مواجهیم. ابن سینا این تمایز را این گونه بیان می‌کند که برهان اِنّی ناظر به آن گونه قیاسی است که تنها خبر از آن می‌دهد که چیزی چگونه است و در مقابل، برهان لَمّی ناظر به آن گونه قیاسی است که نتیجه‌ی آن بیانگر علت آن است که چیزی چگونه است. می‌توان سخن ابن سینا را در خصوص این تمایز چنین بازنویسی کرد که در برهان اِنّی به موجب حد وسط تنها ما به تصدیق حمل یا سلب اکبر بر اصغر یا از اصغر نائل می‌شویم و به موجب آن در برهان لَمّی، علت حمل اکبر بر اصغر و تعلق اصغر به اکبر را در خارج می‌فهمیم.

برای روشن شدن مطلب از مثال‌های ابن سینا در این خصوص استفاده می‌کنیم. مثال وی برای برهان اِنّی این است که از این که کسی مبتلا به تبی شده است که یک روز در میان بر او عارض می‌شود نتیجه بگیریم که وی دارای عفونت صفرا شده است. از تحلیل این مثال می‌توان به این نتیجه رسید که لازمه‌ی حمل «دارای عفونت صفرا» بر یک شخص این است که با یک روش استقرایی در موارد کثیری همبودی تب نوبه (تبّی یک روز در میان عارض می‌شود) با عفونت صفرا را ملاحظه نموده و با تشکیل یک قیاس خفی به کمک اصل الاتفاقی، این نتیجه را بگیریم که چون همواره یا در اکثر موارد تب نوبه به همراه عفونت صفرا مشاهده شده است، در این صورت همبودی این دو از روی اتفاق نمی‌تواند باشد بلکه می‌باید تلازمی میان این دو باشد، پس هر کس که مبتلا به تب نوبه گردد دچار عفونت صفرا است. از آنجا که غالباً منطق‌دانان مسلمان با تمسک به اصل الاتفاقی نتیجه‌ی استقرا را یقینی می‌دانند نتیجه‌ی برآمده از چنین

قیاسی نیز یقینی خواهد بود، و بر اساس تعریف مرسوم از برهان می توان چنین قیاسی را برهان نام نهاد. بنابراین در چنین مواردی علت تصدیق به حمل اکبر بر اصغر همبودی حد وسط با اکبر در موارد کثیر است، که این باور را در ما ایجاد می کند که اصغر را متعلق به اکبر بدانیم.

مثالی که ابن سینا برای برهان لم می آورد از این قرار است که، از این که کسی در اثر بند آمدن صفرا دچار عفونت صفرا شده است، نتیجه بگیریم که وی به تب نوبه مبتلا شده است یا خواهد شد. از تحلیل مثال او در این خصوص معلوم می گردد که در برهان لم ما از این که رابطه ی علی دو پدیده را در یافته ایم (در این جا رابطه ی میان عفونت صفرا و تب نوبه) حمل اکبر بر اصغر را نتیجه بگیریم. به عنوان مثال در این جا با دریافتن رابطه ی علی میان عفونت صفرا و تب نوبه حکم کردیم که شخصی که دارای عفونت صفراست به تب نوبه دچار شده خواهد شد. اما باید توجه داشت که نتیجه در برهان اینی در مقایسه با برهان لمی -که مبتنی بر ضرورت علی است- ظنی محسوب می شود، هر چند که منطق دانان مسلمان با استفاده از قیاس خفی و اصل الاتفاقی نتیجه در آن را یقینی بدانند.

ابن سینا در مقابل نوع اخیر برهان این که به آن دلیل می گوید نوع دیگری از برهان اینی را تشخیص می دهد و بر آن برهان *این مطلق* نام می نهد. در این برهان ما از لازمی به لازم دیگر منتقل می شویم، به عبارتی از حضور معلول یک علت، لزوم حضور معلول دیگر را نتیجه می گیریم. مانند این که از سفید بودن بول فرد تب دار، احتمال ابتلای وی را به سرسام نتیجه بگیریم که هر دوی این ها معلول حرکت اخلاط حاده به سمت سر هستند. ما در انتهای این جستار بیش تر به این گونه از برهان اینی خواهیم پرداخت.

ارسطو و دانستن «این که هست» و دانستن «چرا هست»

ارسطو در تحلیلات ثانی میان دو گونه معرفت تمایز می نهد که آن را *دانستن این که هست* و *دانستن چرا هست* می نامد که ما در این جستار از هر کدام به ترتیب با عنوان معرفت اثباتی (factive) و معرفت تبیینی (explanative) یاد می کنیم.

ارسطو می گوید ملاک تمایز معرفت تبیینی (دانستن چرا هست) از معرفت اثباتی (دانستن این که هست) اخذ علت قریب یا بی میانجی به عنوان حد وسط است، به گونه ای که اگر حد وسط علت قریب اخذ شود قیاس مشعر به چرایی خواهد بود و در غیر این صورت چرایی معلوم نخواهد گشت. حال این جدایی می تواند در یک علم باشد یا در دو علم مختلف، به عبارتی دو علم متفاوت که در خصوص یک موضوع واحد تحقیق می کنند یکی به *این که هست* می پردازد و دیگری به *چرا هست*.

به طور کلی نظریه ی ارسطو را در باب تمایز این دو گونه معرفت چنین می توان جمع بندی کرد:

الف- تمایز دو گونه معرفت اثباتی و تبیینی در یک علم واحد به این صورت است که چنانچه حد وسط علت قریب اخذ شود قیاس ما مشعر به چرا هست خواهد بود در غیر این صورت هر چه از علت قریب فاصله بگیریم از چرایی و ماهیت تبیینی قیاس کاسته شده و به ماهیت اثباتی آن افزوده خواهد شد. ارسطو یکی از احتمالاتی را که نتیجه‌ی قیاس مشعر به این که هست خواهد بود این می‌داند که بین دو محمول که متقابلاً به یکدیگر حمل می‌شوند آن یک را به عنوان حد وسط برگزینیم که به دریافت حسی نزدیک‌تر باشد. مثلاً هر چیز نزدیکی چشمک نمی‌زند و هرآنچه که چشمک نزد نزدیک است. در این مورد مشاهده می‌شود که موضوع و محمول به هم باز گردانده می‌شوند و از این رو هم می‌توان گفت سیاره‌ها چشمک نمی‌زنند، پس نزدیک‌اند و هم می‌توان گفت سیاره‌ها نزدیک‌اند، پس چشمک نمی‌زنند. در مورد اول آن‌چه که موجب تصدیق نزدیکی سیاره‌ها می‌شود (چشمک زدن) به دریافت حسی نزدیک‌تر است و ارسطو خود پیش‌نهاد می‌کند که بهتر است فرض کنیم که چنین نتیجه‌ای از راه استقرا به دست آمده است (۷۸b۳۵) به این سبب چرایی پدیده از این راه بر ما معلوم نمی‌گردد. از سوی دیگر در مورد دوم آن‌چه که موجب تصدیق چشمک زدن سیاره می‌شود (نزدیکی) علت چشمک زدن آن نیز هست و بنابراین چرایی را هم استوار می‌سازد.

ب- در دو علم مختلف به هر صورتی که این دو به هم مربوط شوند آن علمی که با روش تجربی و مشاهده دست به قیاس می‌زند به این که هست می‌پردازد و آن علمی که با روش ریاضی به طور صوری درباره‌ی آن موضوع دست به قیاس می‌زند به چرا هست می‌پردازد. اگر چه ممکن است آن‌ها که به طریق ریاضیاتی عمل می‌کنند از امر واقع (fact) مطلع نباشند. این به این سبب است که اغلب آن کس که کلیات را می‌داند به علت نبود مشاهده از برخی جزئیات آگاه نیست (۷۸^b۳۲-۷۹^a۱۶).

منظور از علت قریب آن چنان که فارابی می‌گوید علتی است که خود نیازمند علتی فراتر از خود نباشد (فارابی، ۲۹۰)، به عبارتی این علت باید گونه‌ای به پاسخ پرسش چرایی بپردازد که دیگر بعد از آن پرسش چرای دیگری مطرح نشود. این مساله را می‌توان این گونه بیان کرد که چنانچه محمولی را به موضوعی نسبت می‌دهیم، نسبت دادن این محمول به موضوع مورد نظر نیازمند علت است یا به بیان دقیق‌تر نسبت دادن این محمول به آن موضوع نیازمند به تبیین است و این تبیین در پاسخ به پرسش چرا - یا به تعبیر منطق‌دانان مسلمان پاسخ به مطلب لم - نمود می‌یابد. حال در پاسخ به پرسش چرا در خصوص نسبت دادن یک محمول به یک موضوع وقتی تبیین ما کامل خواهد بود، که دیگر تبیین دیگری را پرسش ما بر نتابد. چنین تبیینی در خصوص نسبت دادن یکسری ویژگی‌ها (محمولات) به موضوع که خود نیازمند تبیین نباشد وقتی حاصل می‌گردد که ما نسبت آن ویژگی (محمول) را با موضوع از آن جهت که موضوع آنی است که هست مورد بررسی قرار دهیم و از این زاویه به پاسخ پرسش چرا بپردازیم. از سویی آن‌چه که موضوع به سبب آن آنی است که هست ذات موضوع است، و از این رو تبیین نهایی برای نسبت دادن یک ویژگی (محمول) به موضوع تنها وقتی حاصل می‌شود که از رهگذر نسبتی که آن

ویژگی با موضوع مورد نظر به واسطه‌ی ذات موضوع دارد، مورد تحلیل قرار گیرد. نتیجه آنکه، وقتی یک قیاس ناظر به چرا هست، خواهد بود که حمل اکبر بر اصغر در نتیجه‌ی قیاس، به واسطه‌ی ذات موضوع باشد. این به این علت است که به واسطه‌ی ذات موضوع است که ما می‌توانیم ویژگی‌ای را به یک موضوع حمل یا از آن سلب کنیم چرا که ذات موضوع، موضوع را از آن جهت که آنی است که هست، ملحوظ می‌دارد، و یک شی به سبب آن چیزی که به حسب آن، آنی است که هست (ذات آن) است که به طور نهایی تبیین می‌کند چرا برخی ویژگی‌ها بر آن حمل و برخی دیگر از آن سلب می‌شوند.

آیا تقسیم بندی ارسطو در خصوص معرفت مطابق با برهان اینی و لمی است؟

مبتنی بر شواهد محتوایی برهان اینی که از نگاه ابن سینا مشعر بر این است که "چیزی، چگونه است"، و بر خلاف برهان لم در خصوص علت این که چیزی چگونه است، چیزی بیان نمی‌دارد، با آن‌گونه معرفت از نگاه ارسطو که تنها مشعر بر "این که هست" است، مطابقت دارد. چراکه در هر دو مورد تاکید بر گونه‌ای معرفت است که در آن چرایی و علت یک پدیده دخیل نیست و در عین حال همان‌گونه که از لازمه‌ی سخن ابن سینا بر می‌آید و تصریح ارسطو به آن، چنین معرفتی متکی به استقرار است. البته بیان ابن سینا در خصوص این که در برهان لم حد وسط علت وجود اکبر برای اصغر در نفس الوجود است ما را با این ابهام روبرو می‌کند که ممکن است این علت را آن‌گونه که در وجودشناسی وی مطرح است، تنها محدود به علت ایجاد، کنیم. در حالی که علت در نظر ارسطو در این مقام با تبیین ذاتی (علیت قریب) از حمل اکبر بر اصغر، گره خورده است. از این رو می‌توان ریشه‌ی برهان لمی را نیز در معرفت تبیینی یا معرفت مشعر بر چرا هست، بیابیم.

از سوی دیگر مبتنی بر شواهد متنی با مراجعه به ترجمه‌ی متی بن یونس از فقره‌ای که در بالا از ارسطو نقل شد، مشاهده می‌شود که وی این دو گونه معرفت را به «العلم بانّ الشی و العلم بلمّ الشی» ترجمه کرده است (ارسطو، ۱۹۸۰، ۳۶۹). باید توجه داشت که در میان مترجمین دوره‌ی ترجمه، ترجمه‌ی لفظی **to ov** از یونانی به عربی به دلیل نبود معادل دقیق فعل کمکی در زبان عربی - یا/ست در زبان فارسی - امری مرسوم بوده است. از این قبیل ترکیبات می‌توان به/تیت نیز اشاره کرد. البته بعدها این کلمه با کسر همزه خوانده شده و با/ن اشتباه گرفته شده و منطق دانان را به تکلف انداخته تا برای وجه تسمیه‌ی آن دست به تفسیر و تاویل بزنند. در حالی که آنچه به نظر موجه تر می‌رسد این است که **ov** در یونانی بی هیچ تغییری لفظاً وارد زبان عربی شده است. از این رو **العلم بانّ الشی** همان «دانستن این که هست» در نظر ارسطوست که بعدها با ساختن مصدر صناعی از آن به **إنّی** تغییر شکل داده است. **بالمآل العلم بلمّ الشی** نیز ناظر به همان «دانستن چرا هست» در نظر ارسطوست. چرا که لم از لمّ به معنای چرا گرفته شده و لمّیت نیز به معنای چرایی یک امر است.

تبیین و نقد تطبیقی یاددهی و یادگیری در دو مکتب فلسفی پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم

محمد داود سخنور

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تعلیم و تربیت - تربیت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

dawoodsokhanwar1@gmail.com

بین دو مکتب تربیتی پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم شباهت‌ها و تفاوت‌های فراوان موجود است. شباهت‌هایی از این قبیل که هردو مکتب از عمل‌گرایی سخن گفته‌اند و این ادعا در لابه‌لای سخنان نظریه‌پردازان و بزرگان آنها به چشم می‌خورد. هم اگزیستانسیالیست‌ها اصرار داشته‌اند که «تعلیم و تربیت همیشه دنباله روی عمل است». (اوزمن و کراور، ۱۳۷۹/۴۰۸) و هم پراگماتیست‌ها «رویکرد هسته‌ای عمل‌گرا را توصیه می‌کنند» (همان منبع/۳۳۸). هردو به ممنوعیت عقل‌گرایی محض فتوا داده و به پیوند اعتقاد و عمل تأکید می‌نمایند، هردو از انسان و ویژگیهای او سخن می‌رانند. هم پراگماتیسم موضوع انسان و تربیت او را مورد توجه قرار داده است و به باور دیویی تربیت جنبه فعال فلسفه است و فلسفه از تربیت زاییده شده است (ابراهیم زاده، ۱۳۸۰/۲۱۲) و هم اگزیستانسیالیسم که فلسفه آن با «انسانگرایی» و محوریت انسان و ویژگی‌های آن شهرت یافته است.

علاوه بر وجوه مشابهت یاد شده تأثیرگذاری هردو مکتب از دیگری نیز در برخی از موارد مشاهده شود مثلاً برخی حتی ریشه‌های مکتب پراگماتیسم را در اگزیستانسیالیسم و وجودگرایی دانسته‌اند (الهی محمود رضایی، ۱۳۷۴) و برآنند که طبیعت‌گرایی جان دیویی یک نوع برداشتی از انسان است که اصل آن از اگزیستانسیالیسم نشأت گرفته و بر تفرد انسانیت و استقلال او تکیه کرده است (مک‌کواری، ۱۳۷۰/۲۶۴).

باتوجه به انبوهی از مشابهت‌ها و تفاوت‌های یاد شده به ضرورت انجام پژوهش روی ویژگی‌های هردو مکتب به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای به خصوص در باب روش تربیت از دیدگاه هردو مکتب می‌رسیم.

با نگاهی به سابقه پژوهش‌ها در باب مسئله مورد نظر، بدین نتیجه دست می‌یابیم که به رغم پژوهش‌های فراوان در موضوع روش تربیت، در باب مسئله مدنظر پژوهشی علمی تا کنون صورت نگرفته است و اگر پژوهشی هم صورت گرفته به صورت علی‌حده و در مورد یکی از مکاتب فوق‌الذکر است نه هردوی آنها. اگر به سابقه پژوهش‌ها در باب مسئله مدنظر در نزد یکی از مکاتب یاد شده اشاره نماییم باید گفت از جمله پژوهش‌هایی که به روش تدریس در نزد یکی از مکاتب فوق‌الذکر پرداخته‌اند می‌توان از پژوهش‌هایی مانند «مقایسه اصول و روش‌های

تربیت کودک در نظام تربیتی اسلام و پراگماتیسم» نوشته سمیه حاج عزیزی یادکرد. حاج عزیزی (۱۳۹۲) از این پژوهش نتیجه می‌گیرد که در روش تربیت شباهت‌ها و تفاوت‌های بین هردو مکتب موجود است و می‌توان به منظور دست‌یابی به شرایط بهتر، با در نظر داشت شرایط دینی و فرهنگی، در زمینه اقتباس بعضی از روش‌های تربیتی پراگماتیسم اقدام کرد. ابوطالب عبدالهی (۱۳۸۹) در «کاربرد مهارت آموزشی در تعلیم و تربیت (روش کشف مسئله و حل مسئله در یادگیری) بدین نتیجه دست یافت که معلم در روش تدریس با متد حل مسئله و کشف مسئله باید شرایط زمانی، نیازهای فکری و آموخته‌های فراگیران را در هر درس دقیقاً بررسی نماید و خود نیز مطالب روش حل مسئله را به خوبی درک کند و بشناسد. پروین احمدی (۱۳۸۷) در پایان نامه خود تحت عنوان: «بررسی مدرسه زندگی از دیدگاه جان دیویی» آراء دیویی را در این مورد شرح داده و راهکارهایی جهت اجرای آن پیشنهاد کرده است. علی اکبر فرهنگی (۱۳۶۶) در مقاله خود تحت عنوان «اگزیستانسیالیسم و آموزش و پرورش» عدم باور به وجود سیستم و روش خاص، (که سیستم آموزشی بخشی از آن محسوب می‌شود) و یافت نشدن منبع مرتبط در امر آموزش در ادبیات اولیه اگزیستانسیالیسم را از مشکلات و چالش‌های پژوهش‌ها در باب این مکتب دانسته و معتقد است هرچند این فلسفه در اندیشه برخی، رویکرد پوچ‌گرایانه دارد ولی در عصر حاضر بیش از هر مکتبی دیگر مشکلات اجتماعی و انفرادی جوامع به اصطلاح پیشرفته صنعتی را تشخیص داده و تبیین کرده است. مقاله «زمینه فلسفی و روش‌های آموزشی چهار رویکرد تربیتی اخلاقی معاصر»، (حقیقت، شهربانو، مزیدی، محمد؛ ۱۳۸۷) یکی از ریشه‌های تربیت تبیین ارزش‌ها را در پراگماتیسم دانسته و در این روش از روش‌هایی مانند بحث گروهی با تأکید بر گزینش اخلاقیات از سوی فراگیران و حفظ بی‌طرفی معلمین سود برده است. در این مقاله توصیه به بی‌طرفی و نسبت‌گرایی عمده‌ترین نقطه ضعف این رویکرد به شمار آمده است. بختیار شعبانی ورکی و محمود مهرمحمدی (۱۳۷۷) در مقاله «جایگاه رویکردهای یاددهی و یادگیری مکاتبات رفتارگرایی، شناخت‌گرایی و انسانگرایی در نظام آموزشی» بستر اصلی پیدایش روانشناسی انسان‌گرایی را اگزیستانسیالیسم دانسته و در باب روش ارتباط معلم و شاگرد بر مبنای مشارکتی قائل شده و بر آن است که آموزش در این مکتب از قابلیت انعطاف بالایی برخوردار و ارزش پذیرفته‌شده در این مکتب آزادی ابراز احساسات و استقلال فکری می‌باشد. ولی در مورد روش تربیت در مکتب پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای تا کنون کاری انجام نگرفته است.

از اینرو این مقاله در صدد است که به بررسی و نقد روش تربیت از دیدگاه هردو مکتب نگاه تطبیقی بیندازد و روشن سازد که هردو مکتب با چه روشی به تربیت شاگردان، یادگیری و یاددهی آنها می‌پردازند و چگونه می‌توان از درون مبانی فلسفی آنها، روش تربیتی آنها را استخراج کرد؟ و حد و مرز نگاه هردو مکتب در باب روش تربیت در کجاست؟

روش تحقیق

روش این پژوهش به صورت توصیفی تحلیلی است بدین صورت که پژوهشگر در گام اول به توصیف دیدگاه‌های هردو مکتب می‌پردازد و پس از آن آن‌ها را مورد ارزیابی، مقایسه و نقد و بررسی قرار خواهد داد.

نتایج

۱. در هردو مکتب توصیه می‌شود معلم تا جایی که ممکن است از بیان صریح دیدگاه‌ها و نظریات پرهیز نمایند و حل یک سوال یا مسئله را به خود شاگردان واگذار نمایند به عبارت دیگر نقش معلم در این مرحله بیشتر راهنمایی شاگردان و کمک کردن آنان در امر یادگیری دانش است (نقیب‌زاده/۱۳۷۹/۱۶۵). البته پراگماتیسم با طرح این نظر بیشتر به دنبال این است که حل صریح و اظهار نظر در یک مورد اغلب موجب می‌گردد تا شاگرد همه سوالات را از قبل حل شده حساب کنند و خود نیروی کنجکاوی و جستجوگری‌اش را به حرکت نیندازد درحالی‌که هدف اگزیستانسیالیسم از طرح این نکته درونی کردن و ذهنی کردن اندیشه است که این عمل به «اشتداد آگاهی» و «تقویت هویت فردی» می‌انجامد.

۲. برای هردو مکتب اصل آزادی یک اصل مهم در یادگیری شمرده می‌شود. حتی تأکید می‌شود که افراد نه تنها در یادگیری باید آزاد باشند بلکه در اینکه چه چیزی را بخواهند یاد بگیرند (محتوای یادگیری) نیز باید آزاد باشند. البته باید توجه داشت که اعطای آزادی به دانش‌آموزان وسیله‌ای است که به مدد آن شاگردان می‌توانند فعالیت آزادانه و انتخاب‌گرانه داشته باشند.

۳. حضور معلم در مدرسه برای تحمیل کردن ایده‌های مشخص و یا ایجاد عادت‌های ویژه در کودک نیست بلکه او بایستی به عنوان یک راهنما و همکار همراه یادگیرنده در فرایند یادگیری باشد.

۴. به رغم آنچه در بخش روش‌های تربیت بیان گردید باید اضافه کرد که در اگزیستانسیالیسم بر خلاف پراگماتیسم روش مستقل و استاندارد شده‌ای جهت یادگیری که استاد و شاگرد خودش را در همان روش منحصر و قالب بندی نمایند وجود ندارد. این از آنرو است که این مکتب با هرگونه سیستم‌سازی که سیستم یادگیری و یاددهی بخشی از آن به حساب می‌آید به مخالفت برخاسته است. روش‌های یادشده نیز به منزله آن است که با این روش‌ها انسان محدود نمی‌شود در حقیقت این مکتب روش آزادی از قید و بند محدودیت را به آموزش می‌گذارد. آنان بدین عقیده‌اند که سیستم‌سازی و درآوردن مفاهیم در قالب بندی‌های عقلی و منطقی کار جامعه توده وار صنعتی و ماشینی است که آموزش رسمی معاصر نماینده آن و برآمده از این نظام نادرست می‌باشد. بر عکس آن، معلم اگزیستانسیالیست می‌گوید تنها راه درست که جامعه را به هنجارهای اصلی برگرداند این است که ما آگاهی دانشجو و شاگرد را نسبت به تبعات این سیستم افزایش دهیم. راه افزایش آگاهی دانشجویان این است که شاگردان را وادار نماییم تا سیستم فعلی را به بررسی و

تحلیل بگیرد و از طریق تحلیل سیستم آموزشی و جامعه‌شناختی تبعات آن خود به خود برای شاگرد افشا خواهد شد (گوتگ/۱۷۵). از این رو در این مکتب به جای اینکه در آن از سیستم های یادگیری استفاده شود سعی می‌شود تا محاوره سقراطی در کلاس حاکم گردد. در این سیستم نه خبری از تجزیه و تحلیل یک مسئله است و نه رفتن در یک مسیر علمی و پژوهشی سیستماتیک و گزینش یک راه حل مطلوب آنچنانکه در پراگماتیسم وجود داشت بلکه روشی است که معمولاً بین دو فرد و به صورت پرسش و پاسخ و با هدف درونی کردن سوالات و متوجه کردن مخاطب به درون خودش انجام می‌گیرد.

۵. در اگزیستانسیالیسم بر خلاف پراگماتیسم که همه چیز به صورت تجربی و علمی و مبتنی بر سازمان برنامه درسی و ساختار معرفت به پیش می‌رود، معنای زندگی از اهمیت زیادی برخوردار است. شاگردان از رهگذر عمیق شدن به محتوای درس و طرح سوالاتی از معلم در مورد معنای زندگی به «خودآگاهی» می‌رسند. از این رو روش‌ها در اگزیستانسیالیسم کاملاً معنا محور است. زیرا محتوای درس و یادگیری در این مکتب بر اساس محورهای دور می‌زند که شاگرد از درون آن به معنای مورد نظر، شور و هیجان لازم و روشنگری برسد. ۶. روشی که اگزیستانسیالیسم از آن در نظر دارد بیشتر به تقویت جنبه‌ی فردیت شاگرد و برحذر داشتن آن‌ها از توده‌ای شدن، هم‌رنگ شدن و «ملت گوسفندوار» شدن شاگرد می‌انجامد. «آنها عقیده دارند که هر معلمی یک شاگرد و هر شاگردی یک معلم» باشد. شاگرد باید در موقعیتی قرار گیرد که از خود سوال کند «من متصف به چه وصفی هستم؟» چون در آموزش‌های گروهی از آنجایی که فشار جهت تأمین هم‌رنگ شدن با جماعت روی شاگرد وجود دارد این امکان وجود دارد که اصالت وی تحت فشار هم‌رنگی بتدریج نابود شود و فرد مستأصل گردد. در حالیکه پراگماتیسم در رویکرد روشی خود به دنبال آن است تا شاگرد را در جامعه‌ی کوچکی به نام مدرسه تربیت نماید که این جامعه‌ی کوچک ایفاگر وظایف یک کانون دموکراسی مشارکتی باشد؛ تا از این طریق شیوه‌های مشکل‌گشایی مدرسه به جامعه‌ی بزرگ‌تر به نام اجتماع انتقال یابد. به عبارت دیگر مدرسه جامعه‌ای کوچکی است که در این جامعه فعالیت‌ها ضمن تحصیل دانش تمرین می‌شود و مشکلات لمس می‌شود تا از رهگذر آن شاگرد به دنیای بزرگ بیرون خودش به نام اجتماع نگاه بیندازد. ۷. در مکتب اگزیستانسیالیسم ارتباط شاگرد و معلم بدون گفتگوی صمیمانه امکان‌پذیر نیست. فهم این مکتب با فهم پراگماتیسم در این مرحله نیز دچار تفاوت جدی است. مثلاً در پراگماتیسم شاگرد و استاد اگر مشارکت در اندیشه نداشته باشند می‌توانند حرف همدیگر را بفهمند و باهمدیگر گفتمان داشته باشند. اما در اگزیستانسیالیسم تا مشارکت در فهم و اندیشه به دست نیاید فهم و درک دقیق امکان‌پذیر نخواهد بود. از این رو هم شاگرد و هم استاد از اول با هم دلی و هم‌فکری وارد بحث شود. دلیل این مدعا این است که فیلسوفان اگزیستانس به ویژه سارتر، مارسل و یاسپرس به گزارش احوال و دریافت‌های درونی خود پرداخته‌اند لذا خواننده باید در آن حالت قرار بگیرد که خودش بازیگر میدان باشد تا دنیای آنها را درک کند و بتواند حرف‌شان را فهم نماید.

نگاهی نقادانه به دیدگاه کانت در باب نومن و فنومن از منظر آراء فلسفی علامه ی طباطبائی

امیرحسین سلیمانی

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

seratesavi@gmail.com

کانت دیدگاهی خاص در باب ادراک ما نسبت به عالم خارج مطرح نموده است، او عالم واقع را از حیث ارتباط با انسان ها به دو بخش تقسیم نموده است. آن بخش از عالم واقع که با اصول مقرر و مستقر در ذهن ما آدمیان سازگار باشد به ادراک درآمدنی است و آن بخشی از عالم که با اصول مستقر در اذهان ما آدمیان سر وفاق ندارد به ادراک درنیامدنی است. اما این اصول مستقر در اذهان بشری اصول تجربی نیستند بلکه فوق تجربی اند، بلکه اینها مقدم بر تجربه و شرط حصول تجربه اند. این اصول مثل رنگ آمیزی یک عینک است برای کسی که از پشت این عینک عالم خارج را نگاه می کند، طبعاً هر چیزی را مثلاً زرد می بیند ولی نباید بگوید که هر چیزی زرد است، بلکه باید بگوید هر چیزی تا به رنگ زرد درنیاید در چشم من ظاهر نمی شود، چون چنین عینکی به چشم من است. کانت از این مدرکات عبور داده شده از عینک ذهن، به نمود عالم تعبیر می کند و از قسمت به ادراک درنیامدنی، به بود عالم تعبیر می کند.

اصول مستقر در اذهان ما آدمیان به دو دسته کلی قابل تقسیم اند: یک دسته شرط حصول تصورات تجربی اند و یک دسته هم شرط حصول تصدیقات تجربی. آنها که شرط حصول تصورات تجربی اند دو چیزند: ۱. زمان و ۲. مکان. و آنها که شرط حصول تصدیقات تجربی اند چهار مفهوم هستند که هر کدام سه مفهوم در درون خود دارند پس اگر گفته می شود که زمان و مکان شرط حصول تصورات تجربی اند خود بیانگر این است که زمان و مکان واقعیت عینی ندارند. زمان و مکان واقعیت ندارند ولی برای تصور هر شیئی ناگزیر از تصور مکان و زمانی برای آن هستیم، انسان ها نمی توانند اشیاء را بدون زمان و مکان تصور کنند. وی از زمان و مکان که مختص به تصورات تجربی اند به «مقولات حاسه» تعبیر می کند. در مقابل از دوازده مفهومی که مختص به تصدیقات هستند به «مقولات فاهمه» تعبیر می کند.

اما در این میان علامه ی طباطبائی در بدایه و نهاییه ذیل بحث وجود ذهنی و بحث علم در مرحله ی یازدهم کیفیت حصول مدرکات و رابطه ی بین بود و نمود را به نحو تطابقی شرح می دهد از دیدگاه او نزد حکیمان معروف است که ماهیاتی که در خارج وجود دارند و منشأ آثار خارجی می باشند، وجود دیگری نیز دارند که در آن وجود، آن آثار خارجی را ندارند، البته در آن وجود آثار دیگری غیر از آن آثار خارجی بر ماهیات مترتب می گردد. این نحو از وجود

ماهیات همان چیزی است که ما آن را وجود ذهنی می‌نامیم و همان چیزی است که علم ما به ماهیات اشیا را تشکیل می‌دهد. لذا علامه قائل به مطابقت بین عین و ذهن است

علامه‌ی طباطبایی در باب وجود ذهنی دو برهان اقامه می‌کند و بدیل‌های این نظریه را رد می‌نماید و از این طریق نظریه‌ی مدنظر خویش را به اثبات می‌رساند برای نظریه مطابقت سه بدیل ذکر گشته است که با تبیین آن سه بدیل و مقایسه‌ی آن‌ها با دیدگاه کانت دیدگاه علامه نسبت به نظریه‌ی کانت روشن‌تر می‌گردد بدیل اول قول به اضافه است و بدیل دوم قول به اشباح محاکی است و بدیل سوم قول به اشباح غیر محاکی است طبق اماره‌هایی که ذکر خواهد گردید نظریه‌ی کانت قابل تطبیق با قائلین به اشباح محاکی است.

پس از روشن شدن دیدگاه کانت به سه نقد-تفاوت بین دیدگاه کانت و علامه‌ی طباطبایی می‌پردازیم:

نقد تفاوت اول: از دیدگاه کانت داده‌های حسی هیچ‌گاه به صورت عریان جلوه‌گری نمی‌کنند بلکه همواره در تصورات از دو کانال زمان و مکان عبور نموده و این دو لباس را بر تن می‌کنند و در تصدیقات نیز رنگ مقوله‌ها و اصول دوازده‌گانه‌ی عقل را به خود می‌زنند علامه‌ی طباطبایی نمی‌گوید که داده‌های حسی زمان‌مند یا مکان‌مند نمی‌باشند بلکه علامه در مرحله‌ی یازدهم نه‌ایه زمانی که می‌خواهند داده‌های حسی را با داده‌های خیالی مقایسه کنند به وجود این دو ویژگی در داده‌های حسی اشاره می‌کنند از نظر ایشان صورت حسی همیشه با وضع و جهت خاص و نیز در مکان خاص احساس می‌شود؛ مثلاً آدمی هرگاه چیزی را می‌بیند آن را در جای معین و در جهت معین و در محیط خاصی مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند می‌تواند آن را به تنهایی پیش نظر خود مجسم سازد، بدون آن که آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید. ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندام‌های حسی و قوای حاسه با خارج است و پس از قطع ارتباط با خارج در فاصله کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود، اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد، از این رو، ادراک حسی بیرون از اختیار شخص ادراک کننده است؛ اما هرگاه بخواهد با میل و اراده خود می‌تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

به نظر می‌رسد اولین تفاوت علامه و کانت در این باب است که آیا زمان‌مندی و مکان‌مندی ویژگی ذاتی داده‌های حسی است یا ویژگی‌ای است که از جانب ذهن بر داده‌ها عارض می‌شود علامه‌ی طباطبایی قول اول را می‌پذیرد چنانچه در حکمت صدرایی به برهان قاطع رسیده است عوارض محمول من صمیمه‌ی اشياء هستند یعنی اموری هستند که از ذات شیء می‌جوشند و ادراک می‌شوند و نه چنانچه که در قول دوم کانت بدان قائل بود که زمان و مکان عارض بر داده‌ها می‌شوند کانت مانند اصالت ماهیتان حتی قائل به این امر نگشت که این عروض در خارج صورت می‌پذیرد بلکه این امر را امری ذهنی دانست او در باب زمان‌مند بودن یا نبودن

اشیاء خارجی سخنی به میان نیاورده است و به طور کلی سخن گفتن از حیطه‌ی بودها را امری محال دانسته است.

تفاوت و نقد دوم: از دیدگاه علامه‌ی طباطبائی منشاء ادراکات حسی خود شیء حسی خارجی نمی‌باشد به خلاف کانت که منشاء ادراکات حسی را شیء حسی در خارج می‌داند، توضیح آنکه علامه‌ی طباطبائی منشاء ادراکات حسی را حضور علت مثالی آن صورت حسی در نزد نفس می‌داند، در این دیدگاه زمانی که نفس محاذی شیء حسی قرار می‌گیرد این محاذات نفس را قابل نموده و موجب می‌گردد -به نحو علت معده- که نفس ارتقاء یافته و با صورت مثالی آن شیء حسی که در خارج است روبرو گردد این عمل چنان سریع اتفاق می‌افتد که فرد متوجه این تفاوت نمی‌گردد و از این باب علامه تمامی اشکالات وارد بر رابطه‌ی علی بین علم و معلوم را حل می‌نماید اشکالی که کانت می‌بایست با آن دست و پنجه نرم کند؛ توضیح آنکه اگر شیء حسی که در خارج وجود دارد مادی است و اگر ادراکات ما مجرد است چگونه یک نومن مادی علت یک فنومن مجرد قرار می‌گیرد.

چه بسا تحلیل علامه‌ی طباطبائی از دیدگاه ما دور از وجدان به نظر برسد اما لازم است دقت شود که این تبیین اولاً خلاف عقل نمی‌باشد و ثانیاً تحلیل‌های بدیل آن مانند تحلیل تجرید صور مادی تحلیل‌هایی است که به استحاله‌ی عقلی ختم می‌شوند و اگر کسی با مجموعه‌ی نظام فکری علامه در باب خیال و حس انس بگیرد دیگر آن را خلاف آمد وجدان خویش نمی‌یابد و بلکه پس از مدتی می‌گوید مگر می‌شود غیر از این باشد!

تفاوت و نقد سوم: چنانکه پیش از این ذکر گردید علامه‌ی طباطبائی قائل به مطابقت عین و ذهن می‌باشد چیزی که در نظریه‌ی کانت به وضوح رد می‌شود و چیزی شبیه به نظریه‌ی شبیح پدید می‌آید علامه‌ی طباطبائی علت آنکه نظریه‌ی شبیح را باطل دانستند آن بود که با قائل شدن به این نظریه دیگر علم ما علم نمی‌شود؛ علامه از دیدگاه معرفت‌شناسان یک دگماتیست است دگماتیست‌ها کسانی هستند که وجود جهان خارج و توانایی معرفت آن توسط فاعل شناسا را به صورت پیش فرض می‌پذیرند هر چند با مراجعه به فصل ابتدایی نه‌ایه الحکمه می‌یابیم که ایشان این امر را مبتنی بر وجدانیات دانسته‌اند و از تعبیر "انا نجد" استفاده نموده‌اند یعنی ما وجدان می‌کنیم که چنین است، وجدانیات نیز از اقسام بدیهیات شمرده می‌شوند و لذا علامه را نبایست یک دگماتیست دانست اما اگر استدلال علامه در ابطال قول به شبیح را به کانت ارائه کنیم احتمالاً او می‌گوید تعریف من از علم با تعریف شما از علم متفاوت است و این امر موجب می‌شود که نزاع بین علامه و کانت در باب تطابق عین و ذهن به نزاع آنها در باب تعریف علم ختم شود؛ در این میان ممکن است به استدلال دیگر علامه بر ابطال قول به شبیح اشاره شود و آن اینکه قول به شبیح فرع بر این است که ما خارج را شناخته باشیم و حکم به این نه‌انی خارج و ذهن کرده باشیم اینجا تفاوت ظریف دیدگاه کانت با قول به شبیح نمایانده می‌شود و آن اینکه از دیدگاه کانت جهان خارج -بودها- اساساً قابل شناخت نیستند و نمودها برخاسته از بودها و تحت عینک ذهن می‌باشند و علت حکم ما به این نه‌انی نه شناخت ما از خارج بلکه شناخت

ما از ذهن و عینک آن است عینک زرد رنگ هر چه از میان خودش عبور دهد را به رنگ زرد می‌نمایاند و این دلیل ما بر این نه آنی بین ذهن و عین است.

اینجا نکته ایی ظریف مطرح می‌گردد که اگر عینک ویژگی خاصی را داشته باشد که آن ویژگی در خارج وجود داشته باشد دیگر عینک تغییری در صورت علمی ایجاد نمی‌کند و این همانی بین صورت عینی و ذهنی پدید می‌آید مثلاً اگر با عینک زرد رنگ یک صفحه‌ی زرد رنگ با همان درجه‌ی زردی را نگاه کنیم ما صورت علمی صفحه‌ی زرد رنگ را نزد خویش حاضر داریم و چنان که گفته شد از دیدگاه علامه‌ی طباطبائی صور عینی حسی ذاتا زمان‌مند و مکان‌مند هستند زیرا این دو از عوارض ماده هستند و صور حسی ذاتا مادی هستند لذا اگر حتی عینک زمان و مکان کانت صحت داشته باشد در این حالت این همانی بین صور ذهنی و عینی برقرار می‌شود و قول به این نه آنی باطل می‌گردد.

تحلیل مبانی خداشناختی اعلامیه جهانی حقوق بشر و نقد آن از منظر حکمت متعالیه

احمد صادقی

دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی

philostu90@gmail.com

۱. مقدمه

اعلامیه جهانی حقوق بشر مهم‌ترین سندی است که در قرن بیستم تدوین یافته است، به گونه‌ای که استاندارد حقوق بشر در جهان معاصر به شمار می‌رود. این منشور که در ۱۰ دسامبر سال ۱۹۴۸ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید و مبنای کار این سازمان قرار گرفت، با رویکردی عملی و نه علمی نوشته شده است؛ چرا که نتیجه اضطراب انسان قرن بیستم، برای دستیابی به یک صلح نسبی بعد از طی کردن دو جنگ بزرگ و ویران کننده بود. از آنجا که تعیین حقوق انسان فرع بر شناخت اوست، تا حقیقت و جایگاه انسان و رابطه او با جهان شناخته نشود نمی‌توان حقوق حقیقی او را مشخص کرد. اعلامیه کنونی حقوق بشر ثمره یک جهان‌شناسی الهی و انسان‌شناسی دقیق فلسفی نیست؛ بلکه نتیجه توافق نمایندگان ۵۱ کشور جهان بوده است که از ابعاد معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی جریانات فکری غالب آن روزگار، آگاهانه یا ناآگاهانه تاثیر پذیرفته است.

در دوره معاصر برخی از حکمای مکتب حکمت متعالیه همانند آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی براساس مبانی خداشناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی الهی انتقادهای بنیادینی به اعلامیه حقوق بشر کنونی وارد ساخته اند. به عنوان نمونه، حکیمی که در سنت حکمت متعالیه در مقام تحقیق و بررسی مسائل جهان است، هر چند که موضوع علم خود را در مراتب اولیه، وجود بما هو وجود قرار می‌دهد، اما در مراتب بالاتر خداوند را به عنوان موضوع فلسفه می‌یابد و تلاش می‌کند که مباحث را با محوریت خداوند و مسائل مربوط به صفات و افعال الهی سامان دهی کند؛ خداوندی که دارای چنین جایگاه رفیعی در حکمت متعالیه است در حقوق بشر کنونی جایگاهی ندارد.

۲. مبانی خداشناختی اعلامیه جهانی حقوق بشر

در این قسمت در پی تحلیل و تبیین رویکرد اعلامیه جهانی حقوق بشر در بعد مبانی خداشناختی هستیم، و برای این کار در دو حوزه تشریع و تکوین نگاه اعلامیه به خداوند را پی می‌گیریم.

۲-۱. خداوند در مقام قانون‌گذار تکوینی

در عالم هستی و دار تکوین قوانینی تخلف ناپذیر وجود دارند که تمام موجودات محکوم به آن هستند. خدا باوران معتقدند که این عالم، خالق و ربی دارد که این قوانین، توسط اراده و خواست او به وجود آمده‌اند. و تمام مخلوقات چه بخواهند و چه رضایتی نسبت به این قوانین نداشته باشند، محکوم به آن هستند. حامیان مکتب طبیعی نیز در گفتمان حقوق بشری خود ریشه و مبنای حقوق طبیعی انسان را، همین قوانین تکوینی می‌دانند و معتقد هستند که حقوق انسان باید مبتنی بر قانون طبیعی باشد حتی اگر بنا بر ضرورت‌های زندگی اجتماعی قوانینی جعل و قرارداد گردد، تمام این قوانین باید با ریشه و اصل خود هماهنگی داشته باشند و در صورت نداشتن هماهنگی و سازگاری با حقوق طبیعی که ریشه در قوانین تکوینی دارند نامشروع، تلقی خواهند شد (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۷ و ۱۶).

در اعلامیه به برخی از این قوانین تکوینی اشاره شده است، مانند آنکه در ماده‌ی یک آمده است که به همه انسان‌ها عقل و وجدان اعطا شده است (endowed)، و آنها آزاد به دنیا آمده‌اند. وجود عقل یک عاملی تکوینی است همانگونه که آزادی موجود در هنگام تولد به صورت تکوینی به انسان داده شده است. اما در اعلامیه هیچ سخنی از معطی عقل، وجدان و آزادی به انسان نیست. و همین رویکرد مبهم اعلامیه با ربوبیت خداوند در عالم تکوین باعث شده است که برخی از حامیان و موافقان اعلامیه نگاه شبه مقدس به آن داشته باشند در حالی که منتقدان اعلامیه آن را ثمره یک تفکر فلسفی اشتباه می‌دانند (فریمن، ۱۳۸۷، ۴۵).

۲-۲. خداوند در مقام قانون‌گذار تشریعی

مواجهه اعلامیه جهانی حقوق بشر نسبت به ادیان و شرایع در خوش بینانه‌ترین حالت این است که اعلامیه یک سری اهداف و مقاصدی را دنبال می‌کند که یا اهداف انسانی هستند، به این معنا که این خود انسان بوده است که آن‌ها را هدف قرار داده است یا آنکه اگر از ادیان الهی کمک گرفته باشند صرفاً تنقیح مناط برخی از احکام و دستورات شرایع است؛ آن هم با پس زمینه‌های انسانی و رعایت نکردن اصول هرمنوتیکی در خوانش ادیان. مهم‌ترین دلیل بر این مدعا بی توجه بودن اعلامیه به اصلی‌ترین هدفی است که ادیان الهی به آن تصریح کرده‌اند و آن اصل توحید و یگانگی خداوند است؛ هم توحید ذاتی، هم توحید صفاتی و هم توحید افعالی. البته در یک نگاه خوش بینانه به اعلامیه می‌توان نسبت‌گرایی آن را یک نسبت‌گرایی ضعیف و نه قوی، توصیف کرد. در نسبت‌گرایی فرهنگی با خوانش ضعیف آن، هرچند که فرهنگ به عنوان یک منبع مهم برای اعتبار بخشیدن به حقوق پذیرفته می‌شود اما در عین حال فرض بر جهان شمولی اعتبار این حقوق است. به بیان دیگر این نوع نسبت‌گرایی مجموعه کامل و جامعی از حقوق انسانی که دارای اعتبار جهانی باشد ارائه می‌دهد؛ اما تفاوت‌ها و استثنائات محدود، محلی و موقتی را نیز می‌پذیرد (دانلی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). تاکید می‌کنیم که بر برادری و برابری در اعلامیه وجود دارد را، می‌توان برگرفته از تعالیم ادیان دانست. براساس آموزه‌های ادیان بزرگ

انسان‌های دارای پدر مشترکی هستند، پذیرش یک پدر مشترک جهانی به انسانیت مشترک ختم خواهد شد و همین امر را می‌تواند که یک جهان شمولی در مورد حقوق بشر دانست. اما صرف پذیرش واقعیت‌های وحی شده مانند برادری انسان‌ها مستلزم آن نیست که سایر حقوق را بتوان از آن استخراج کرد؛ بلکه تنها حقی که می‌توان با پذیرش برادری به آن رسید و به آن استناد کرد برابری می‌باشد (شستاک، ۱۳۸۰: ۳۵ و ۳۶).

۳. نقد مبانی خداشناختی اعلامیه، از منظر حکمت متعالیه

چگونگی جمع بین حق فرد و حق جامعه اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسئله‌ای است که در مسائل مبنائی حقوق مورد بررسی قرار می‌گیرد، سخن از اینکه در چه مواقعی باید حق فرد را مقدم دانست و تحت چه شرایطی باید به حقوق جامعه اهمیت بیشتری داد، بزرگ‌ترین چالش مسئله ساز در این نوع نگاه به حقوق است. اما در بینش توحیدی و در حکمت متعالیه سخن از یک حق بالاتر نیز به میان می‌آید که نه تنها اساسی‌ترین حق محسوب می‌شود، بلکه تمام حق‌های دیگر نیز به آن بر می‌گردند و آن حق خداوند است.

بر اعلامیه جهانی حقوق بشر دو نقد جدی وارد است اول آنکه به قوانین الهی اعتنایی نشده است. خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها عنایت تامی مصروف داشته است و به وسیله انبیای عظام و برای هدایت انسان و تنظیم امور اجتماعی و انسانی دستورات و اوامری را در قالب وحی بر بندگان خود فرستاده است اما در اعلامیه بدون توجه به چنین امر مهمی سعی شده است که حقوق انسان ترسیم شود. دوم آنکه این غفلت نه تنها در مقام تشریع بلکه در مقام تکوین نیز رخ داده است و انسانی که عین الربط به خداوند است به صورتی بریده از او به تصویر کشیده شده است چرا که نه حقی بر انسان‌ها دارد و نه انسان‌ها در قبال او مکلف به تکلیفی هستند. در این بخش نه تنها مبانی سلبی بلکه مبانی ایجابی حکمت متعالیه را نیز برای نیازمندی انسان در مقام تشریع و تکوین به خداوند بررسی خواهیم کرد.

۳-۱. بی اعتنایی به وحی الهی

انسان به دلایلی چند نمی‌تواند که خودش بدون استمداد از آموزه‌های وحیانی دست به تقنین کامل و همه جانبه بزند. و این حقیقت معلول دلایلی چند است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) ضعف معرفتی انسان: انسان هم از ناحیه قوای شناختی و هم از ناحیه متعلقات شناخت دارای محدودیت است. این محدودیت در شناخت محسوسات و امور مادی کاملاً ملموس است. اما در مورد امور فرا زمانی و مکانی که مبدأ و منتهای انسان به آن عوالم ختم می‌شود پررنگ‌تر و جدی‌تر است. از آنجا که قانون به منظور تنظیم روابط انسانی برای رسیدن به هدف و غایتی وضع می‌گردد اگر انسان از وضع کنونی خود و مقصدی که قرار است که در آنجا آرام گیرد آگاهی درستی نداشته باشد، چگونه می‌تواند که به صورت کلان برای نوع بشر دست به تقنین و قانون گذاری بزند؟

ب) عدم تجرد انسان: انسان تا هنگامی که به تجرد از ماده نرسیده است نه می‌تواند که حقوق و تکالیف خودش را بشناسد و نه می‌تواند که برای دیگران تعیین تکلیف کند. چرا که عالم ماده مثار کثرت و اختلاف است در حالی که وضع قانون و تعیین حقوق مشترک میان تمام انسان‌ها وابسته به شناخت بعد روحانی و مجردی است که دارای وحدت است و از آنجا که چنین وحدتی را در انسانی که با ماده انس گرفته است و به آن تعلق دارد نمی‌توان یافت به دلیل همین عدم تجرد از ماده، نمی‌تواند آن امر واحدی که سوای از نژاد، جنسیت، رنگ و ملیت در پی تنظیم حقوق اوست را بشناسد و حقوق او را معین کند.

ج) خود مداری انسان: اگر بنا باشد که خود انسان حقوق و تکالیفش را مشخص کند او خود را ملاک و معیار ارزش و ضد ارزش خواهد دانست و خود این امر باعث نادیده گرفتن حقوق سایر موجودات عالم خواهد شد. چرا که انتخاب‌ها و گزینش‌های انسان تا هنگامی که به تجرد عقلانی نرسیده باشد تحت امیال و خواسته‌های نفسانی اوست و البته همانگونه که روشن است مراد ما در اینجا نیز انسانی که است که هنوز به تجرد نرسیده است و به عقل فعال متصل نگشته است. و چنین انسانی از پیروی هوای نفس و طبع مصون نیست به همین دلیل صلاحیت تقنین را ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۵ و ۹۶).

۳-۲. نادیده گرفتن خالقیت و ربوبیت الهی

ریشه انکار خداوند در تفکر مغرب زمین به دوران رنسانس برمی‌گردد؛ که در نتیجه‌ی آن خداوند و همه‌ی امور متافیزیکی دیگر قابلیت اثبات شدن ندارند و در بهترین حالت باید نسبت به آنها سکوت کرد. انقلاب رنسانس عصیان انسان بر علیه کلیسا بود. بعد از رنسانس تجربه‌گرایی و آمپریسم گسترش بیشتری پیدا کرد تا آنجا که در عصر مدرنیسم دیگر اثری از خداوند در زندگی نبود. نیچه به خوبی با جمله‌ی مشهور خود این اوضاع عصر مدرنیسم را وصف کرده است که «خدا مرده است؛ ما او را کشته ایم» مراد نیچه از این کلام این نبود که خداوندی در عالم ثبوت وجود ندارد، بلکه این بود که اگر هم خدایی باشد برای ما فرقی نمی‌کند. چون مرگ خدای ساعت ساز آسیبی به زندگی کسی نمی‌زند. آنچه که نیچه در پی آن بود و با کلام نیشدار خود می‌خواست آن را بیان کند نبودن ربوبیت الهی در زندگی‌های خصوصی و ساحت‌های اجتماعی بود که به پوچ‌گرایی و نهلیسم ختم می‌شود، نهلیسم ارزش‌شناختی در حوزه امور مقدس و قدسی، این آن حقیقتی بود که نتیجه در پس کلام خود داشت.

از منظر حکمت معالیه تمام عالم امکان که انسان را نیز شامل می‌شود، دارای فقر ذاتی در آغاز و ادامه وجودشان هستند؛ به همین دلیل همه آنها دارای امکان ذاتی و فقر وجودی هستند. این موجودات امکانی، نسبت به وجود و عدم یکسان‌اند و برای آنکه از حالت تساوی و لااقتضایی نسبت به وجود و عدم خارج شوند باید علتی باشد که قید امکان را نداشته و وجود برای او نه ممتنع و نه امکانی، بلکه وجود از ضروریات ذاتی او باشد به گونه‌ای که سلب وجود از او محال باشد، چرا که اگر وجود از او سلب شود «سلب الشئ عن نفسه» لازم می‌آید. این

ربط و وابستگی موجودات ممکن، نه تنها در زمان حدوث بلکه تمام حقیقت و وجودشان در تمام آنات را شامل می‌شود. چرا که وجود معلول از وجود علت جدا شدنی نیست؛ به همین دلیل تمام ممکنات از جمله انسان تا زمانی که وصف وجود بر آنها صدق می‌کند، در یک رابطه دائمی و پیوسته با خداوند هستند.

نیازهای مادی روزانه: افقی در پدیدارشناسی امانوئل لویناس برای گسترش مرزهای اخلاق دینی

علیرضا صیادمصور

دانشجوی دکتری فلسفه (محض)، دانشگاه تهران

sayadmansour@ut.ac.ir

نیازهای مادی روزمره، آدمی را در وضعیتهای خاصی قرار می دهد که در آن ها باید دست تصمیمی اخلاقی بزند. اساساً برای اخلاقی بودن باید در دنیایی آکنده از خواسته های مادی خود و دیگری زیست. ارائه تحلیلی انضمامی در وضعیت های خاص اخلاقی (ناظر به برآورده ساختن نیازهای مادی دیگری)، افق همدلی میان اخلاق و دین را گسترش می دهد. دستوراتی که دین با هدف یاری رساندن به دیگری و تقبل مسئولیت وی در سطح فردی و اجتماعی صادر می کند، دستمایه پژوهش های برخی فلاسفه معاصر برای اخلاقی بودن شده است. در این مسیر فلسفی، امانوئل لویناس (یهودی) از اهمیت عمده ای برخوردار است، زیرا وی بر آن است که اخلاق بر دین مبتنی است. این فیلسوف با نشان دادن بحران اخلاقی موروثی غرب از دوره مدرن، سعی در ایجاد چرخش در نظام های موجود اخلاقی داشته است. آنچه از لویناس می توان آموخت، اراده برای واپس زدن عقل و به تاخیر انداختن ورود آن به عرصه اخلاق است. اخلاقی بودن در بدو امر در سطح احساسات و عواطف حاصل می آید نه با محاسبه گری عقلانی و انتزاعی. برانگیخته شدن عواطف آدمی در هنگامی که او با صحنه ای رقت بار از آلام دیگری مواجه می شود و تصمیمی که برای تقلیل این آلام می گیرد نمی تواند تماماً سرچشمه در عقلانیت داشته باشد.

اصل مسئله

با توجه به پیشینه انضمامیت در سنت پدیدارشناسی، جایگاه «کار انضمامی کردن» در اندیشه لویناس ترسیم می گردد. وی با یادآوری شعار فلسفی ژان وال - «به سوی امر انضمامی» - کار را از روابط انضمامی بین من و جهان آغاز می کند (جنبش، ص ۹۰۷). اساساً برای لویناس، پرداختن به وجوه انضمامی زندگی بشری راه را برای ورود به عرصه ی اخلاق دیگری - بنیاد گشوده می کند. در اخلاق دوره مدرن تلاش می شد، سوژه و قوانین آن، اموری انتزاعی و در نتیجه کلی و جهان شمول باشند تا سیطره خود را بر تمام انسان ها اعمال نمایند. لویناس سوژه انتزاعی مدرن را کنار می گذارد و در عوض سوژه مادی، جسمانی، انضمامی یا تجسد یافته را که دارای گوشت و پوست است قرار می دهد. به دیگر سخن، انضمامیت برای او دو مسیر کلی دارد: ۱. تقابل با عقل گرایی و مفاهیم انتزاعی حاصل از آن ۲. توجه به نیازهای مادی. از این رو، لویناس من

استعلایی هوسرل را به دلیل غیر انضمامی بودن نقد می کند وی حتی دازاین هایدگر که دارای خصلت بنیادین بودن (در) جهان است را به حد کافی انضمامی نمی داند؛ به نظر او دازاین از حالت بودن (در) جهان لذت نمی برد و «هرگز گرسنه نمی شود» (CCL, p.۲۱).

من لویناس، منی با گوشت و پوست و استخوان است که درد و رنج می کشد و نیز «از خوردن سوپ خوشمزه لذت می برد». من لویناس، ماهیتاً اخلاقی است لذا امری انسانی را در برمی گیرد. انسان موجودی است دارای گوشت و خون که گرسنه می شود، طعم تشنگی را می چشد، با تجربه درد و رنج جسمانی آشناست، احساس میل یا نیاز را با تن و جان خویش می آزماید و از چیزها محظوظ و برخوردار می شود (کشف دیگری، ص ۸۵). به عقیده لویناس، دیگری هر چند به لحاظ جسمانیت و بدنمندی در این جهان وجود دارد لیکن دیگربودگی او چیزی فراسوی این عالم وجود است. از این رو لویناس برای دستیابی به فراسوی این جهان هر روزی، که اولین سطح رابطه با دیگری است، «انضمامیت محض» را وا می شکافد.

انضمامیت در این معنا تمامی کاوش های پدیدارشناسانه را در تحلیل بدن و می نهد و از ورود به سطح بالاتر رابطه با دیگری جلوگیری می کند. «احساس» (feeling) و «عاطفه» (e-motion)، شرط صعود به سطح بالاتر هستند. به علاوه، آن ها جایگزین مقام داوری عقل در حل مناقشات اخلاقی اند، زیرا تعقل دیگری و راه های موجود برای رویارویی با وی به منزله «کشتن و قتل» اوست. قتل، عملی است که دیگری را به منزله موجودی حس پذیر منتفی می سازد: «[پس از قتل، دیگران] دیگر در جهان تجربیات حس پذیر، آنجا نخواهند بود» (دکارت تادریدا، ص ۲۸۱). لویناس خود معتقد است «زندگی، انضمامی یا دارای جنبه مادی محض نیست. این زندگی، زندگی عمل و عاطفه؛ اراده و حکم زیباشناختی؛ توجه و بی تفاوتی و... است. در نتیجه جهانی که متضایف این زندگی است، یک جهان با احساس و مورد تمناست، جهان عمل، زیبایی، زشتی و بی معنایی و نیز متعلقی از تأمل و اندیشه نظری است» (TIHP, p.۴۵). این سطح در حکم دروازه ای به قلمروی رابطه اخلاقی با دیگری است؛ عاطفه وجه منفعلانه ای است که انسان را برای انقیاد در برابر امر اخلاقی آماده می کند. لویناس آن چیزی را «شرط امکان اخلاق» می داند، که در یک مواجهه رودرو با دیگری رخ می دهد. لازمه وقوع چنین رویارویی قوام بخشی، گشودن چشمان خود بر چهره دیگری است. دیگری در انضمامی ترین وضعیت زندگی بر من به سان اطرافیان، همسایگان و حتی دشمنان ظاهر می گردد. بنابراین، دیدن که پُرمايه ترین حس انسان است بایی را به سوی دیگری می گشاید تا من خود را در مقابل شرط اخلاقی بودنش بیابد.

لویناس قبل از هر چیز بنیان مسئولیت را، در وضع انضمامی امور (concrete state of affairs) به تصویر می کشد؛ این انضمامیت آشکارا به خواسته های مادی و روزانه (daily material needs/basic needs) انسان دلالت می کند. وی بر آن است که معنای انضمامی بودن مسئولیت به طور کامل در بیچارگی مادی دیگری (the Other's material misery) خلاصه می گردد، یعنی پاسخ من به طلب او همان برآورده ساختن خواسته های مادی، از قبیل «لباس پوشاندن» بر قامت اوست. در این راستا، وی حتی به کتاب مقدس اشاره می کند که مومنان را به «سیر کردن گرسنگان»،

«لباس پوشاندن بر برهنگان»، «سیراب کردن تشنگان» و «پناه دادن به آوارگان» ترغیب می‌کند. به علاوه، لویناس نیازهای مادی دیگری را امکانی برای تعالی و قداست تلقی می‌کند.^۱ سرانجام، وجه دینی مسئولیت در اندیشه لویناس آشکار می‌گردد. او توجیه انضمامی بودن مسئولیت را در فرامین کتاب مقدس پیدا می‌کند، اخلاق و دین را درهم تنیده لحاظ می‌کند^۲ و معتقد است دین مفاد دستورات اخلاقی برای بشر را کشف می‌کند. لیکن یهودیت از جنس کلی انضمامی هگلی نیست که در آن نمایش کل در تاریخ اجزا، اجرا می‌شود بلکه آزمونی است در انسانیت که اهمیتی دارد فراتر از آن که گروه خاصی از مردمان را در بر گیرد (درآمد، ص ۲۱۱).

رهیافت دین محورانه لویناس به مسئولیت انضمامی، احتمالاً بیش از هر جای دیگر، مرهون اگزستانسیالیسم خدا باورانه فلاسفه‌ای همچون کیرکگارد و مارسل است. او با استناد به فرامین کتاب مقدس و تاکید بر «تصمیم» مبتنی بر خواست خداوند، مسئولیت را از نهایت انضمامیت فرا می‌خواند تا بدین نمط آن را در همه سطوح عرصه زیستن جاری سازد.^۳ لویناس هرگز با اگزستانسیالیست‌های خدا باور همچون سارتر موافق نیست، چرا که ساحت انضمامی مسئولیت را در تجسّدی ملحدانه (و شاید قریب به فیزیکیالستی) محو می‌کنند. از آن جا که خداوند نیز برای لویناس، دیگریای دیگر تلقی می‌گردد، من اخلاقی باید در قبال او مسئولیت بر عهده گیرد. این دیگری، جوهره دین است یعنی تصور خداوند لازمه وجود هر دینی است. از این رو، از جنس پاسخگویی به طلب دیگری دینی خواهد بود؛ خداوند طلب خود را در قالب فرامین کتاب

۱. وی در مصاحبه‌ای بر این مقاصد صحه می‌گذارد: «پرسشگر: چگونه مسئولیت در قبال دیگری به نحو انضمامی ترجمه می‌شود؟ لویناس: دیگری برای من در همه ناتوانی‌های مادی اش دغدغه است. سرانجام این دغدغه، دلواپسی برای سیر کردن او و لباس پوشاندن بر قامت اوست. این دقیقاً آن چیزی است که کتاب مقدس تاکید می‌کند. «گرسنگان را غذا دهید، برهنگان را بپوشانید، تشنگان را سیراب کنید و بی‌نویان را پناه دهید». ساحت مادی آدمی، حیات مادی دیگری دغدغه من است و رابطه با دیگری معنای والای قداست (holiness) مرا تعهد می‌کند. انجیل متی (۲۵) را به خاطر بیاور که عیسی مسیح گفت: «شما مرا شکار کرده‌اید، شما در پی من گشته‌اید. مومنان از او پرسیدند: چه زمان تو را به دام انداخته ایم؟ چه زمان در پی تو رهسپار گشته ایم؟» عیسی پاسخ داد: «آن هنگام که از طعام فقرا اعراض نمودید، آن هنگام که فقرا را گرفتار نموده و نسبت به آنها بی تفاوت بودید!» توگویی در رابطه با دیگری، من مسئولیتی را بر عهده داشته‌ام که از خوردن و نوشیدن آغاز شده است. و انگار آن دیگری که اسیرش نموده‌ام، یک خدای به دام افتاده است. شاید این قداست فقط تقدسی (holi-ness) از جنس یک مسئله اجتماعی باشد. تمام آن مسائلی که در باب خوردن و نوشیدن برآمده‌اند، مادام که به دیگری مربوط هستند، مقدس شمرده می‌شوند» (IB, p۵۲).

۲. دیدگاه لویناس در باب رابطه دین و اخلاق را می‌توان با دیدگاه‌هایی که اخلاق را برهانی بر وجود خداوند می‌دانند (مثل کانت) مقایسه نمود. به این شیوه از براهین، غالباً استناد به **مسئولیت** و **گناه** نیز افزوده شده است. افراد اغلب از نظر اخلاقی احساس مسئولیت می‌کنند و اگر در انجام وظیفه اخلاقی شان کوتاهی کنند، احساس گناه می‌کنند. اما چون استدلال پیش رود، این موقعیت دارای هیچ معنای محصلی نیست مگر اینکه قوانین اخلاقی تبیین شخصی داشته باشند. در حقیقت، استدلال شده است که قوانین اخلاقی الهام بخش گناه و مسئولیت هستند، زیرا این قوانین مبنایی شخصی در اراده شخصی خداوند دارند. مثلاً جان هنری نیومن (John Henry Newman) (۱۸۹۰-۱۸۰۱م) می‌نویسد: «اگر ما در سرپیچی از ندای وجدان احساس مسئولیت می‌کنیم. شرم زده می‌شویم، می‌ترسیم چنانکه همینطور هم هست، نشانه آن است که واحد یگانه‌ای وجود دارد که نسبت به او مسئولیم. در پیشگاه او شرم‌منده ایم و از مطالبات او در قبال خودمان احساس ترس می‌کنیم» (درآمدی به فلسفه دین، ص ۹۳).

۳. دریدا معتقد است که «اخلاق مسئولیت» لویناس همواره دینی بوده است (رک: GD, p.۸۴).

مقدس به جنس «گفته» درآورده است. مسئولیت من در قبال «گفته» خداوند، فعالیتتی است که برای رفع نیاز مادی از همسایگان برعهده می‌گیرد. از این روست که معنویت، صرفاً مسئولیت در قبال دیگری قلمداد می‌گردد (EN, p. ۱۷).

لویناس با این اظهارات تلاش می‌کند فلسفه را از آسمان ایده‌های انتزاعی (abstract ideas) به زمین تجربه‌های انضمامی‌ای پایین بکشد که با خواسته‌های دیگری درهم تنیده است. «کران زدایی» (inifinition) از مسئولیت نسبی و کرانمند، یعنی آن «مسئولیت مسئولیت‌های متکثر» به معنای «انضمامی کردن» (concretization) مسئولیت مطلق است. باید تاکید کرد که انضمامی سازی (con-crecere) به «افزایش» (increase) و «بالندگی» (growth) ترجمه می‌شود (ر.ک: GE, p. ۱۱۰). آن گاه که من با دیگری رویارو می‌شود، قادر نخواهد بود خویشتن را از این رابطه اخلاقی وارهاند. از زندگی خود، در باطن خویشتن (within myself) و در نهایت تنهایی نمی‌توان بهره‌مند شد، زیرا «مواجهه» در اینجا گشودگی یک خود به سوی دیگری بدون بازگشت به خود محسوب می‌گردد. این وضعیت انضمامی، «خویشتن» را بر آن وا می‌دارد که در قبال دیگری عهده دار مسئولیت گردد؛ رابطه اخلاقی نسبتی است مقدم بر هر گونه نظام اخلاقی. لویناس زمانی که آموزه مندرج در انجیل متی (۲۵) را متذکر می‌شود، مخاطب را نسبت به روشی آگاه می‌کند که در آن دیگری و خداوند یکسان تلقی می‌گردند. به عبارت دیگر، روشی که در برقراری رابطه و رفتار با دیگری اتخاذ می‌گردد با روش اتصال (continuity) و نیل به خداوند یکسان است. امر مطلق نامتناهی در قالب دیگری که محتاج امور مادی و روزمره است، متجلی می‌گردد. لویناس همواره به ضرب المثلی یهودی اشاره می‌کند که بر طبق آن «حوائج مادی دیگری، نیازهای معنوی من است» (FFL, p. ۲۴). به زعم وی، رابطه اخلاقی با یافتن پاسخی برای حوائج مادی دیگری آغاز می‌گردد. بنیادی‌ترین و اصیل‌ترین مسئولیت من در إطعام گرسنگان، لباس پوشاندن بر برهنگان، سیراب کردن تشنگان و ملجأ دادن به بی‌نویان خلاصه می‌گردند. از فحوای کلام لویناس چنین برداشت می‌شود که قداست همگام با اخلاق عملی (practical morality) پا به عرصه تحقق می‌نهد در حالی که اخلاق عملی خود ماهیتاً بر رابطه با دیگری ابتناء دارد. در تحلیلی پیش‌آغازین، رابطه اخلاقی، خود جدای از روابط میان انسانی (interpersonal relationship) نیست. او سخن خود را بر این نمط تفسیر می‌کند که مقصود از اخلاق عملی، یافتن شرط آن یا رابطه خارق‌العاده میان آدمی و همسایه اش است؛ رابطه‌ای که حتی در صورت مخدوش شدن به بقای خود ادامه خواهد داد.

همسایه با چهره اش که انضمامی‌ترین نمود اوست بر من ظاهر می‌گردد و من در مقابل انضمامی‌ترین نمود وی، مسئول است که نیازهای اولیه و مادی او را برآورده سازد. به هنگام مواجهه با دیگری، نمی‌توان خود را از وی پنهان کرد. برقراری رابطه چهره به چهره اولین رخداد مواجهه است که می‌تواند در قالب سطوح مختلف مسئولیت تجزیه گردد. اولین سطح با انضمامیت آموزه مسئولیت هم‌پوشانی دارد، «یعنی من باید پاسخگو باشد، در این سطح فردی او را گریزی از پاسخ دادن نیست.» این سطح از مسئولیت ساختار زبانی رابطه چهره به چهره را

آشکار می‌کند، یعنی «مسئولیت در حکم پاسخ دادن به دیگری به شیوه‌ای اجتناب ناپذیر (indeclinable fashion)». (LGP, p. ۱۹) واضح است که می‌توان دیگری را در حکم یک ابژه تلقی کرد و بر او ظلم روا داشت، اما با این وجود، رابطه با دیگری (یعنی رابطه مسئولیت) نمی‌تواند مظلوم واقع شود. حتی آن زمان که این رابطه شکل سیاست یا جنگ به خود می‌گیرد، نمی‌توان صرفاً با به زبان آوردن «به من ربطی ندارد!» از این رابطه طفره رفت زیرا حق انتخابی وجود ندارد و همواره در ارتباط با من و متعلق دغدغه‌های من خواهد بود (ر.ک: LR, p. ۲۴۷). بی‌اعتنایی من به اطعام انسان‌ها «غفلتی است که هیچ شرایطی آن را تقلیل نمی‌دهد!» (TI, p. ۲۱۹).

مقایسه استدلال پاتنم و دکارت در ردّ شکاکیت نسبت به جهان خارج

حمید علایی نژاد

دانشجوی دکتری فلسفه-منطق، دانشگاه تربیت مدرس

hamid_alaeinejad@yahoo.com

شکاکیت نسبت به جهان خارج دیدگاهی است که امکان حصول معرفت در مورد جهان خارج را منتفی می‌داند. این دیدگاه اگرچه مخالف درک متعارف ما از اوضاع جهان است، با توسل به فرضیه‌های شکاکانه تعارض موجود میان شهودهای ما را نشان می‌دهند. دکارت فرضیه-ای را مطرح می‌کند که در آن شیطانی شرور و بدخواه همواره ما انسان‌ها را در باور به گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند فریب می‌دهد. تقریر دیگری از این فرضیه با عنوان "فرضیه‌ی مغزهای درون خمره" از جانب پاتنم مطرح شده است که در آن ما انسان‌ها مغزهایی درون خمره‌هایی حاوی مواد مغزی هستیم و تمامی ادراکات ما بر اساس القائاتی به وجود می‌آید که رایانه‌ای بسیار پیشرفته به مغزهایمان القا می‌کند. فرضیه‌های شکاکانه به گونه‌ای طراحی می‌شوند که برای خودِ فاعل شناسا قابل تمیز از شرایط معمول نباشد. حال شکاک از این مسئله که ما نمی‌دانیم فرضیه شکاکانه برقرار نیست، نتیجه می‌گیرد که ما نسبت به هیچ گزاره‌ای در مورد جهان خارج علم نداریم. دکارت و پاتنم براهین متفاوتی در جهت ردّ دیدگاه شکاکیت نسبت به جهان خارج ارائه کرده‌اند. در مقاله حاضر قصد دارم این براهین را با یکدیگر مقایسه کرده و مشخص نمایم کدام یک از این دو در تقابل با شکاکیت موثرتر هستند.

براهین دکارت و پاتنم در مقابل شکاکیت نسبت به جهان خارج

دکارت و پاتنم هر یک استدلالی برای مقابله با شکاکیت ارائه کرده‌اند. استدلال پاتنم علیه شکاکیت بر اساس رویکرد برون‌گرایی معنایی است. در این دیدگاه بیان می‌شود که معانی واژگان و محتوای حالات ذهنی بر اساس آنچه در جهان مستقل از انسان‌ها وجود دارد متعین می‌شود. خودِ پاتنم چنین می‌نویسد:

"اگر ما مغزهایی درون خمره باشیم، آنگاه معنای این بیان که "ما مغزهایی درون خمره هستیم" این است که ما مغزهای درون خمره‌ی در تصویر، یا چیزی از این نوع، هستیم (اگر اصلاً بیان ما معنای مشخصی داشته باشد). اما قسمتی از این فرض که ما مغزهایی درون خمره هستیم، این است که ما مغزهایی درون خمره‌ی در تصویر نیستیم ... بنابراین، اگر ما مغزهایی درون خمره باشیم، این جمله که "ما مغزهایی درون خمره هستیم" چیز نادرستی را بیان می‌کند (اگر اصلاً چیزی را بیان کند). به طور خلاصه، اگر ما مغزهایی درون خمره باشیم، آنگاه جمله‌ی "ما مغزهایی درون خمره هستیم" کاذب است. در نتیجه این جمله (ضرورتاً) کاذب است."

استدلال پاتنم را می‌توان این‌گونه تقریر نمود:

استدلال پاتنم علیه شکاکیت

(۱) اگر شخصی بتواند به F فکر کند، آن‌گاه او به شیوه‌ی قابل قبولی تحت رابطه‌ی علی با F قرار گرفته است.

(۲) ما می‌توانیم به مغزها و خمره‌ها فکر کنیم

(۳) اگر ما مغزهایی درون خمره باشیم، تحت رابطه‌ی قابل قبول علی با مغزها و خمره - ها قرار نداریم

(۴) بنابراین ما مغزهایی در خمره نیستیم.

استدلال دکارت مستقیماً برای ردّ شکاکیت بیان نشده است. او در ابتدا وجود خداوندی را اثبات می‌کند که مطلقاً کامل است. او سپس نتیجه می‌گیرد که کمال خداوند مانع از آن می‌شود که ما انسان‌ها در باور به گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج هستند فریب بخوریم. در واقع دکارت نشان می‌دهد که فرضیه‌ی شکاکانه برقرار نیست و بنابراین شکاکیت نسبت به جهان خارج نیز منتفی است. تقریری از استدلال دکارت به این شرح است:

استدلال دکارت برای وجود خداوند

(۱) اگر کسی بتواند به F فکر کند، تحت یک رابطه‌ی علی با F یا چیزی بسیار مشابه F قرار داشته است

(۲) دکارت می‌تواند به یک موجود مطلقاً کامل فکر کند

(۳) هرچیزی که بسیار شبیه یک موجود کامل است، خداوند است

(۴) بنابراین دکارت تحت یک رابطه‌ی علی با خداوند قرار دارد

از نظر دکارت اندیشه‌ها و ایده‌های ذهنی ما بر اساس روابط علی به وجود آمده‌اند و بنابراین از نظر او داشتن یک حالات روانی خاص با محتوایی مبنی بر موجودی مطلقاً کامل، وجود خداوند را اثبات می‌کند. زیرا اگر او وجود نداشت، چنین محتوایی نیز در ذهنیات من وجود نداشت. از نظر دکارت اثبات وجود خداوند برای عبور از شکاکیت نسبت به جهان خارج کافی است. از آن‌جا که خداوند کامل است، نمی‌تواند فریبکار باشد. فریب‌کار بودن خداوند مستلزم نقص اوست که با کامل بودنش در تعارض است. او می‌نویسد (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲-۸۳):

«... بعد از آن‌که دریافتم که خدایی وجود دارد، چون در همان حال هم دریافتم که قیام تمام موجودات به اوست و او فریبکار نیست و از آن‌جا نتیجه گرفتم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز ادراک کنم حقیقت دارد ... دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند دلیل معارضی بیاورد که مرا در صحت آن مردد سازد ... ممکن است (همان‌طور که خود من اندکی پیش گفتم) بگویند که شاید من دارم خواب می‌بینم یا این‌که تمام افکار کنونی من بیش از اوهام رویاهای من واقعیت نداشته باشد. اما حتی اگر در خواب هم باشم، تمام آن‌چه با وضوح بر ذهن من عرضه می‌شود مطلقاً صحیح است.

بدین ترتیب با وضوح تمام در می‌یابم که قطعیت و صحت هر معرفتی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد، به طوری که تا او را نشناخته باشم، نمی‌توانم نسبت به هیچ‌چیز دیگری شناخت کامل پیدا کنم. ... وقتی اشیائی را ادراک می‌کنم که به‌طور متمایز می‌دانم از کجا آمده‌اند، کجا هستند و کی بر من نمودار شده‌اند و وقتی می‌توانم ادراکاتی را که از این اشیاء دارم با کل جریان بقیه‌ی حیاتم بدون هیچ انقطاعی بهم پیونددم، ذاکره‌ام و فاهمه‌ام را برای بررسی این اشیاء بسیج کردم، اما هیچ‌کدام آن‌ها از چیزی خبر نداد که با آن چه دیگری عرضه می‌کند منافات داشته باشد، دیگر نباید کمترین تردیدی در واقعیت این اشیاء روا دارم، زیرا از این‌که خداوند فریبکار نیست، [ضرورتاً] لازم می‌آید که من در این مورد فریب نخورده باشم.»

مقایسه و ارزیابی

برخی به مقایسه رویکرد پاتنم و دکارت برای حل مسئله شکاکیت در نتیجه‌ی فرضیه‌ی شکاکانه پرداخته‌اند. برای مثال یاکویدز پس از مقایسه این دو رویکرد نتیجه می‌گیرد استدلال دکارت بهتر از استدلال پاتنم است. او به این منظور تقریری از استدلال هر یک ارائه می‌دهد (Jacovides, ۲۰۰۷, pp. ۵۹۳-۵۹۵). از نظر یاکویدز رویکرد برون‌گرایی معنایی و نظریه‌ی علی ارجاع حاوی مشکلاتی است که باعث می‌شود در مقام مقایسه استدلال دکارت بهتر از استدلال پاتنم ارزیابی شود. از طرف دیگر، با فرض درستی استدلال دکارت، تمامی فرضیه‌های شکاکانه منتفی خواهند شد. این در حالی است که رویکرد پاتنم علیه شکاکیت تنها آن دسته از فرضیه‌های شکاکانه را می‌تواند رد نماید که هیچ‌گونه زنجیره‌ی علی میان ادراکات افراد و جهان واقعی وجود نداشته باشد. با این حال، از نظر دی‌رز برون‌گرایی معنایی همانند خدای دکارت فرضیه شکاکانه را رد می‌کند. در هر دو مورد، استدلالی که علیه شکاکیت ارائه شده است تنها کسانی را قانع می‌کند که با قهرمان آن استدلال همراهی می‌کنند. در مورد استدلال دکارت خدا، و در مورد استدلال پاتنم برون‌گرایی معنایی نقش قهرمان را بازی می‌کند. او ماهیت قهرمان-گرایانه‌ی چنین استدلالی علیه شکاکیت را عامل ناکامی آن در رد شکاکیت می‌داند (DeRose, ۲۰۰۰, pp. ۱۳۰). در عبارت اخیر دی‌رز نکته‌ای مهم نهفته است. فرضیه‌های شکاکانه، فرای این‌که چه رویکردی را در حوزه‌های مختلف فلسفی پذیرفته باشیم، می‌توانند شرایطی را توصیف کند که براحتی در مجموعه دیدگاه‌های فلسفی ما تبیین نشده باشد. خود این فرضیات بر اساس شهود متداول ما^۱ قابل درک است و به همین دلیل برای اکثر فلاسفه با رویکردهای مختلف

۱. منظور از شهودی که امکان وقوع فرضیه‌های شکاکانه را تأیید می‌کند، به‌طور کلی درک این مسئله است علم حصولی ما نسبت به جهان خارج بر اساس حواس است و حواس نیز خطاپذیر هستند. جزء مشترک تمامی فرضیه‌های شکاکانه این است که میان شرایط فرضی و شرایط معمول هیچ تمایزی که قابل ادراک باشد وجود ندارد. این جزء به‌طور ضمنی بیان می‌کند که بر اساس حواس نمی‌توان حقیقت اشیاء و جهان را درک کرد. این آموزه بسیار فراگیر است و چه در زمینه‌ی باورهای دینی و چه فلسفی، همواره بر آن صحنه گذاشته شده است. بنابراین طبیعی است که اشخاص به محض شنیدن چنین فرضیاتی خود را در موقعیتی بیابند که بیان کنند "نمی‌دانم مغزی درون خمره نیستم" و یا "نمی‌دانم شخصیتی در یک بازی نیستم" و امثالهم.

فلسفی حائز اهمیت بوده است. برای این که بتوانیم شهودمان را نسبت به شریاطی که در فرضیات شکاکانه مطرح می شود ناموجه و بی اساس نشان دهیم، علی الاصول باید نشان دهیم که چنین فرضیاتی با دیدگاه فلسفی مشخصی، مانند برون گرایی معنایی، در تعارض است. چنین دیدگاه فلسفی ای باید مبتنی بر شهودی باشد که در مقام مقایسه قوی تر از شهودی باشد که در پس فرضیه های شکاکانه وجود دارد. و همین نکته ای است که باعث شده است اگرچه اکثر فلاسفه بر اساس شهود خود تمایلی به پذیرش فرضیه های شکاکانه نداشته باشند، در عمل نتوانند استدلالی بدون نقص برای رد آن ارائه کنند.

رابطه و نسبت خطانگاری اخلاقی با نیهیلیسم اخلاقی

سید مهدی کشمیری

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم

sm.keshmiri@yahoo.com

مدافعان نظریه خطا بر خلاف نظر جمهور شک‌گرایان اخلاقی، در حوزه زبان اخلاق شناخت‌گرا (cognitivist) هستند و احکام و گزاره‌های اخلاقی را صدق و کذب پذیر (truth-aptness) می‌دانند و اشتراک تمامی آن‌ها در این است که پیش‌فرض وجود چیزی که وجود ندارد را رد می‌کنند (Sayre-mcCord, ۲۰۱۰, p. ۴۶۷). زیرا صدق را مشروط و منوط به وجود داشتن وصفی در خارج به عنوان مطابق و محکی گزاره می‌دانند و از آنجا که معتقد اند هیچ‌گونه وصف/اخلاقی (moral property) در جهان پیرامونی یافت نمی‌شود، لذا در نظر ایشان تمام این گزاره‌ها در قلمرو اخلاق غیرمطابق با واقع و خطا می‌باشند. بنا بر رای آنان عاملان اخلاقی وقتی از احکام اخلاقی سخن می‌گویند گویی از وصفی عینی حکایت می‌کنند در حالی که حقیقتاً و در واقع خبری از چنین واقعیتی نیست. (میان‌داری، ۱۳۹۳، ص. ۲۰) وی پس از رویکرد سلبی خود که همان رد و نفی عینیت ارزش‌هاست مدل ایجابی خود که همان ذهنی‌گرایی/اخلاقی (moral subjectivism) است را مطرح و از آن دفاع می‌کند. خطانگار همان موضعی را به اخلاق دارد که خداناباور به دین دارد. از نظر گفتمان خداباورانه، ناشناخت‌گرایی چندان موجه نیست، بلکه وقتی خداباوری می‌گوید «خدا وجود دارد» او دارد چیزی را بیان می‌کند که ظاهراً معطوف به صدق است. اما به زعم خداناباور این مدعا ناصادق و خطاست (Joyce, ۲۰۰۷, p. ۲-۳).

وابستگی صدق به وجود وصف اخلاقی

اولین و شاید مهم‌ترین ادعای او در خصوص نحوه ارزش صدق احکام و گزاره‌های اخلاقی است. لبّ ادعای او اینست که ارزش‌های اخلاقی صدق خود را مدیون و مرهون عینی بودن/وجود داشتن اوصاف خارجی اخلاق هستند (کوپ، ۱۳۷۵، ص. ۷۳).

۱- جدا بودن روش تحقیق تحلیل‌های عینی از تحلیل‌های مفهومی در ادعاهای هستی‌شناختی

مکی مرز قاطعی میان تحلیل‌های پدیدارشناسانه (phenomenological analysis) و تحلیل‌های مفهومی با تحلیل‌های عینی (objective analysis) می‌کشد. به زعم او با تحلیل اوصاف سبک/اخلاقی (thin moral properties) به هیچ عنوان نمی‌توانیم نتیجه و تحلیلی وجودشناسانه بگیریم.

وی در راستای ادعایش میان توصیف‌گرایی (descriptivism) با عینیت‌گرایی (objectivism) تفکیک قائل می‌شود. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۱، ص ۳۱). از همین رو وی رویکرد خود را رویکردی ناشناختاری نمی‌داند، زیرا تحلیل شناختاری یا ناشناختاری بودن احکام اخلاقی به مرتبه تحلیل مفهومی یا همان فاز "توصیف‌گرایی" مربوط می‌شود، در حالیکه دیدگاه شکاکانه او از طریق واکاوی معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه حاصل آمده است. لذا از نظر مکی شناخت-گرایی با ناواقع‌گرایی (non-realism) و نیز شکاکیت در وجود ویژگی‌های اخلاقی قابل جمع است.

۲- وجود نداشتن ارزش‌های عینی اخلاقی در جهیزه عالم

ادعای سوم مکی به وضعیت هستی‌شناختی (ontology) فکت‌های اخلاقی بر می‌گردد. وفق این نگاه در عالم، مطلق ارزش از جمله ارزش‌های اخلاقی وجود ندارند. مکی از سه برهان برای توجیه ادعای خودش در خصوص عدم وجود فکت‌های اخلاقی استمداد می‌گیرد که این سه برهان به قرار زیراند: (۱) استدلال‌های عجیب بودن (the Queerness arguments)، (۲) استدلال مبتنی بر استنتاج از راه بهترین تبیین، (۳) استدلال مبتنی بر اختلاف نظر اخلاقی (the argument from moral disagreement). برهان اول یعنی استدلال‌های عجیب بودن (از این پس "غرابت ارزش‌ها") خود شامل چهار استدلال مجزا است که عبارتند از: استدلال مبتنی بر غرابت ارزش-های اخلاقی عینی، استدلال مبتنی بر غرابت معرفت (the argument from Queerness of knowledge)، ما به ارزش‌های اخلاقی عینی، استدلال مبتنی بر غرابت عروض و ترتب (the argument from Queerness of supervenience) اوصاف اخلاقی بر نااخلاقی و نهایتاً استدلال مبتنی بر غرابت شأن انگیزه‌بخشی (the argument from motivational force) احکام و گزاره-های اخلاقی.

۳-۱-۱) استدلال مبتنی بر غرابت وجود ارزش‌ها در عالم عین

لب ادعای مکی از این قرار است که چون ارزش‌های اخلاقی از آنچه که ما عموماً در محیط پیرامونی خود تجربه و احساس می‌کنیم متفاوت است، بنابراین این امور اموری مرموز و عجیب و غریب‌اند (Olson, ۲۰۱۴, p.۸۵).

۳-۱-۲) استدلال مبتنی بر غرابت معرفت اخلاقی

لب مدعای این استدلال از این قرار است که ما در معرفتمان به دیگر پدیده‌های عالم از راه یکسانی وارد می‌شویم اما برای شناخت احکام و ارزش‌های اخلاقی مجبوریم راهی غیر عادی و غیر معمول را در پیش بگیریم (Fanaei, ۲۰۰۳, p.۲۲) و این آگاهی و شناخت طریقی است که بوسیله قوه‌ای ویژه در باب ادراک اخلاقی (moral perception) یا شهود (intuition) میسر می‌گردد و این طریق ویژه کسب معرفت اخلاقی روشی کاملاً متمایز/عجیب نسبت به راه‌های معمول کسب معرفت نسبت به پدیده‌های عالم است.

۳-۱-۳) استدلال مبتنی بر عجیب و غریب بودن عروض و ترتب اوصاف اخلاقی بر اوصاف نااخلاقی طبیعی بنابه نظر وی این نحوه رابطه اوصاف اخلاقی با فکت‌های نااخلاقی طبیعی و طریقی که این فکت‌های اخلاقی معلول و برآمده از فکت‌های نااخلاقی طبیعی‌اند - یعنی عروض و ترتب - ذاتاً متفاوت و منحصر به فرد است. بر سبیل استدلال‌های پیشین، چون چنین رابطه‌ای از دیگر انواع روابط میان پدیده‌های عالم متفاوت است، بنابراین اوصاف اخلاقی وجود ندارند، زیرا طرف دیگر رابطه - یعنی فکت‌های طبیعی - وجود داشته و مرموز نیستند.

۳-۱-۴) استدلال مبتنی بر غرابت و مرموز بودن شان انگیزه بخشی احکام و گزاره‌های اخلاقی به قول وی گزاره‌های اخلاقی - که قائلان به واقع‌گرایی اخلاقی از توصیفی بودن آنها دم می‌زنند - برخلاف دیگر گزاره‌های توصیفی، حاوی شان انگیزه بخشی هستند که گویندگان یا مخاطبان چنین گزاره‌هایی را به سمت انجام یا ترک فعلی سوق می‌دهند و این برخلاف رویه و روال معمول دیگر گزاره‌های توصیفی است. مکی می‌گوید اگر اصول عینی درست و نادرست وجود داشته باشند، هر عمل اشتباهی باید انجام ندادنش به طریقی در آن باشد (Mackie, ۱۹۷۷, p. ۴۰).

۳-۲) استدلال مبتنی بر استنتاج از راه بهترین تبیین

به عقیده مکی وجود اختلاف نظرهای اخلاقی گسترده امری آشکار است. برای فهم این پدیده (/اختلاف نظرهای اخلاقی) ما مجبوریم تبیینی را برگزینیم که از دیگر تبیین‌های رقیب، سازگارتر (سازگاری درونی و بیرونی) و ساده‌تر (/باحداقل پیشفرض‌های متافیزیکی) و... باشد. به تعبیر دیگر نظریه پردازان خطا می‌توانند در اینجا به اصل اوکام رجوع کنند و بگویند بهترین تبیینی است که یک سری شروط از جمله صرفه‌مندی را دارا باشد (Olson, ۲۰۱۴, p. ۸۸).

۳-۳) استدلال مبتنی بر اختلاف نظر اخلاقی

جان مکی با استمداد از شواهد و داده‌های جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه سعی در نشان دادن این مطلب دارد که وجود اختلاف نظرهای گسترده اخلاقی امری واضح است. به نظر او این که در مورد موضوعات گوناگون اخلاقی اختلاف نظرهای عمیقی وجود دارد، خود گواه این است که اساساً وصف اخلاقی وجود ندارد تا با رجوع به آن طرفین دعوا بتوانند به پرسش‌هایشان پاسخی رضایت بخش بدهند.

توسل به اصل فرافکنی در تبیین اعتقاد آدمیان به واقع‌گرایی اخلاقی

او اگرچه به غیرعینی بودن ارزش‌ها معتقد است اما این واقعیت را که حقیقتاً و در واقع عموم آدمیان به واقع‌گرایی اخلاقی تمایل و باور دارند قبول دارد و سعی می‌کند که "علت" این اعتقاد

و گرایش را تبیین کند. این ادعا مربوط به عینیت تراشی^۱ آدمیان است که با توسل به تحلیل‌های روان‌شناسانه در صدد توجیه و به تعبیر دقیق‌تر در پی تبیین علی آن‌هاست.

خطاهای نظریه خطا

واکاوی انتقادی غرابت متافیزیکی احکام اخلاقی

به نظر می‌رسد نگاه و برداشت مکی از واقع‌گرایی اخلاقی برداشتی مضیق و ناقص است. وفق نظر بسیاری واقع‌گرایان چون جان مک داول، جان رالز، دویدرینک، پیترویلتون، تامس نیگل و... چنین نیست که اگر ما واقع‌گرای اخلاقی باشیم تنها از نوع و رویکردی که فکت‌های اخلاقی را یا موجود می‌داند و یا غیر قابل دسترس و ماورایی می‌داند دفاع کنیم.

نقد دیگری که می‌توان به این رویکرد مکی وارد کرد این است که او عالم واقع / امر واقع را با عالم وجود / امر موجود یکی می‌گیرد. (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۸-۲۱۹)

نقد و بررسی استدلال مبتنی بر اختلاف نظر اخلاقی

اختلافات اخلاقی در حقیقت به چنان گستردگی نیست که مکی از آن سخن می‌گوید. اگرچه در موضوعات و تطبیق اصول بر مصادیق مناقشات و اختلافاتی وجود دارد اما در خصوص اصول و امهات اخلاقی کم و بیش اتفاق نظر وجود دارد. هرچند تئوری‌های اخلاقی هر یک با روش‌ها و ملاک‌های تا حدی متنوع وارد می‌شوند اما حاصل اظهار نظرها در خصوص اصول و امهات اخلاقی کم و بیش یکسان است. مثال مشهور دیگر همان قاعده زرین (Golden rule) است که در مکاتب و ادیان مختلف مورد اجماع است (Gowans, ۲۰۰۸, p. ۸) و طبق نظر هری گنسلر تنها مازوخیست‌های روانی را نمی‌تواند به خوبی مجاب کند. (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۲۴۹)

نقد دیگر اینکه صرف وجود اختلافات گسترده در قلمرو اخلاق (بر فرض وجود چنین گستردگی اختلافاتی) به هیچ روی به تنهایی برای رد وجود اوصاف اخلاقی کافی نیست. برای اثبات این امر نیازمند دلایل علی حده‌ای هستیم. زیرا این نوع از اختلاف نظرها در دیگر شاخه‌های معرفت از علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی نیز برقرار است و با وجود این اختلافات هیچ وقت حکمی مبنی بر عدم وجود فکت‌های موجود در این حوزه‌های معرفتی داده نمی‌شود.

نقدی بر استدلال استنتاج از راه بهترین تبیین به نفع شک‌گرایی اخلاقی

در نقد این نظر می‌توان گفت که اتفاقاً بهترین تبیین ممکن از وجود اختلافات گسترده اخلاقی عینیت‌گرایی اخلاقی است نه ذهنی بودن ارزش‌ها. توضیح این که با تأمل در مفهوم و پدیده

۱. شباهت این مغالطه با استدلال عینیت تراشی که جان مکی به واقع‌گرایان نسبت می‌دهد را از آموزگار باریک بین، دکتر مهدی اخوان آموختم.

اختلاف این نکته را در می‌یابیم که اختلاف فرع بر اشتراک است. به این معنا که تا اشتراک و توافقی عینی در کار نباشد، مفهوم و پدیده اختلاف بی‌وجه و بی‌معنا می‌شود. به تعبیر دیگر ما در اختلاف نظر در خصوص واقعیتی که محتوای یک گزاره را تشکیل می‌دهد و در مورد اصل واقعیت دار بودن آن اشتراک و اتفاق داریم، اختلاف مان را مطرح می‌کنیم اما در برخی تفاوت نظر ها، اختلاف نظری در کار نیست. چون که اساسا طرفین در خصوص دو گزاره جدا از هم سخن می‌گویند.

واکاوی انتقادی غرابت شأن معرفتی و انگیزشی احکام و گزاره‌های اخلاقی

اولا معلوم نیست که چگونه و از کجا چنین حکم کلی در خصوص تمام واقع‌گرایان اخلاقی داده شده است که همگی آنان از طریق عنصری به نام شهود یا ادراک و تجربه اخلاقی به فهم حقایق اخلاقی دست می‌یابند. بسیاری از آنان یکی از کارکردهای قوه عاقله را شهود می‌دانند که وظیفه فهم غیر استنتاجی و بی‌واسطه ارزش‌ها و احکام اخلاقی را بر عهده دارد. (مک نوتن، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۹). در باب وجه انگیزشی احکام اخلاقی به نظر می‌رسد که دست کم یکی از مقدمات استدلال وی درست‌اند. این که احکام و گزاره‌های اخلاقی دارای وجهی جهت‌دهنده و راهنما هستند.

در نقد این بخش از نظرات وی باید گفت که اعتقاد به وجود بُعد انگیزشی احکام اخلاقی به هیچ وجه منافاتی با توصیفی بودن آن ندارد. طبق نظر آستین در نظریه افعال گفتاری ضمن ابراز کردن یک جمله (که می‌تواند توصیفی هم باشد) در آن واحد دست‌کم پنج فعل به وقوع می‌پیوندد.

نقدی بر استدلال عینیت تراشی

این استدلال مبتنی بر مغالطه انگیزه خوانی است. با چنین استدلال‌هایی هم باب گفت و شنود عقلی فلسفی بسته می‌شود و هم به دلیل ابطال ناپذیری چنین استدلال‌هایی باب وصول به حقیقت نیز بر ما بسته می‌شود.

نقد دیگر این که بر فرض صحت سخن او، عموم آدمیان که نه، اگر همه آدمیان هم مرتکب مغالطه آرزواندیشی شوند و تمایلشان به وجود ارزش‌ها را به جهان خارج فراقنی کنند، باز هم نمی‌توان از این گزاره ناظر به "هست" که یک تبیین توصیفی (descriptive) / علمی است، نتیجه‌ای فلسفی / هنجاری (normative) گرفت. زیرا در این استدلال، نتیجه تابع اخس مقدمات نیست.

کیمیاگری تحلیل منطقی فلسفی پارادوکس اسکولم

منصوره کیمیاگری

دانشجوی کارشناسی ارشد منطق، دانشگاه تربیت مدرس

پارادوکس اسکولم ظاهراً تعارضی بین قضیه‌ی لوونهایم اسکولم رو به پایین (که بیان می‌کند که اگر یک نظریه‌ی مرتبه اول مدل‌های نامتناهی داشته باشد، مدل‌هایی دارد که دامنه‌ی آن‌ها شمارا است.) و قضیه‌ی مشهور کانتور (که بیان می‌کند مجموعه‌ای ناشمارا وجود دارد.) است. بنابر قضیه‌ی لوونهایم اسکولم رو به پایین نظریه‌ی مجموعه‌ها مدلی شمارا دارد. این مدل قضیه‌ی کانتور را که بیان می‌کند مجموعه‌ای ناشمارا وجود دارد ارضا می‌کند؛ ولی مدل شمارا دارای دامنه‌ای شامل شمارا عضو است. پس برای بیان وجود مجموعه‌ای ناشمارا مانند $\mathbb{R}$ تنها شمارا عضو داریم. بنابرین مجموعه‌ی ناشمارایمان در واقع شمارا است. در این مقاله دیدگاه‌ها درمورد پارادوکس اسکولم را به‌طور خلاصه بیان می‌کنیم و پارادوکس‌های مشابه پارادوکس اسکولم را در دیگر نظریه‌ها معرفی می‌کنیم و دو نوع راه‌حل که برای آن داده شده است را بیان می‌کنیم و نشان می‌دهیم پارادوکس اسکولم نمی‌تواند به اسکولمی‌ها در اثبات این ادعایشان که تنها مجموعه‌های شمارا وجود دارند کمک کند.

نخستین بار اسکولم این پارادوکس را در مقاله‌ای در سال ۱۹۲۲ ارائه داد. در این دهه پارادوکس مورد پذیرش گسترده قرار نگرفت چراکه ریاضی‌دانان هنوز در جستجوی صورت‌بندی اصل موضوعی مرتبه اولی از نظریه مجموعه‌ها که قاطع باشد بودند و نظریه‌ی منطق مرتبه اول هنوز آن قدر رواج نداشت. فرانکل در سال ۱۹۲۸ هنوز آن را تناقض می‌نامید. در سال ۱۹۲۵ ون نیومن صورت‌بندی اصل موضوعی جدیدی از نظریه مجموعه‌ها (NBG) ارائه کرد و پس از مطالعه‌ی مدل‌های شمارای نظریه‌اش در تأیید نتایج اسکولم بیان کرد که هیچ صورت‌بندی اصل موضوعی قاطعی از نظریه مجموعه‌ها یا هر نظریه‌ای که مدلی نامتناهی داشته باشد، وجود ندارد.

نتیجه‌ای که نخستین بار اسکولم از پارادوکسش گرفت، نسبی بودن مفاهیم نظریه مجموعه‌ای مانند اندازه بود (Bays ۲۰۰۹, ۱)؛ مفهوم نسبی بودن را باید در تقابل با مفهوم جبری یا نظریه‌مدلی صورت‌بندی اصل موضوعی فهمید. مفهوم جبری یا نظریه‌مدلی صورت‌بندی اصل موضوعی به این معنا است که اصول موضوعه، مفاهیم پایه‌ای یک نظریه را مشخص یا حتی سربسته تعریف می‌کنند. درمورد نظریه مجموعه‌ها این ادعا درمورد مفاهیمی مانند مجموعه، عضویت و جهان نظریه مجموعه‌ای و ... است. با فرض گرفتن این مفهوم جبری از صورت‌بندی اصل موضوعی،

اسکولم توسط قضیه‌ی لوونهایم اسکولم استدلال کرد که اصول موضوعه‌ی نظریه مجموعه‌ها زیربنای لازم برای معین کردن مفهومی مانند شمارایی را ندارند.

بسیاری از فیلسوفان پارادوکس اسکولم را چالشی فلسفی می‌دانند. اینکه آیا به‌راستی جمله‌ی مرتبه اولی وجود دارد که بیان کند "مجموعه‌های نامشمارا وجود دارند." یا اینکه آیا ادعای اسکولمی‌ها مبنی بر اینکه تنها مجموعه‌های شمارا وجود دارند صادق است و پرسش دیگر این که پارادوکس اسکولم در مورد درک ما از نظریه مجموعه‌ها و سمانتیک زبان نظریه مجموعه‌ها چه ادعایی دارد. به‌وضوح این پرسش‌ها از اهمیت فلسفی برخوردار هستند. جنبه‌ی دیگری از اهمیت پارادوکس اسکولم این است که به ما کمک می‌کند تا محدودیت‌های منطق مرتبه اول را بشناسیم. زرمولو ثابت کرد که این پارادوکس برای نظریه‌های مرتبه دوم پیش نمی‌آید. کسانی مانند شیپرو، بیز و کلنک به پارادوکس‌های همانند پارادوکس اسکولم، مانند پارادوکس مجموعه‌ی توانی، آنالیز حقیقی و تناهی اشاره کرده‌اند. ما مشابه این پارادوکس را برای خوش ترتیبی حساب نیز صورت‌بندی کرده‌ایم. اینکه مشابه پارادوکس اسکولم در حساب ظاهر می‌شود، مسئله‌ای تأمل‌برانگیز است. نتایج فلسفی‌ای که خود اسکولم از پارادوکس گرفت یعنی اینکه نظریه مجموعه‌ها نمی‌تواند اساس ریاضیات باشد و این ادعا که صورت‌بندی اصل موضوعی نظریه مجموعه‌ها موجب نسبی شدن مفاهیم نظریه مجموعه‌ای می‌شود نیز، اهمیت مسئله را نشان می‌دهند.

صورت‌بندی ساده از پارادوکس

پارادوکس اسکولم کلاسیک

فرض کنید T یک صورت‌بندی اصل موضوعی مرتبه اول و استاندارد نظریه مجموعه‌ها مانند ZFC باشد. با فرض اینکه T مدل دارد، قضیه‌ی لوونهایم اسکولم ما را مطمئن می‌سازد که T یک مدل شمارا مانند M دارد. حال چون " x نامشمارا است" $\exists x$ از T استنتاج می‌شود، $m_1 \in M$ وجود دارد به‌طوری که M مدل " m_1 نامشمارا است" باشد؛ گرچه چون M شمارا است، تنها شمارا $m \in M$ وجود دارد به‌طوری که M مدل

$m \in m_1$ باشد. بنابراین ظاهراً در اینجا تناقضی ظاهری بین قضیه‌ی کانتور و قضیه‌ی لوونهایم اسکولم رو به پایین داریم. از نگاهی m_1 نامشمارا است ولی از نگاهی دیگر m_1 به‌وضوح شمارا است.

پارادوکس اسکولم در حساب

فرض کنید $\mathcal{N}_2$ مدل استاندارد حساب مرتبه دوم PA_2 باشد. اصل خوش ترتیبی در زبان حساب را در نظر بگیرید:

$$w.o : \quad \forall A [(A \neq \emptyset \wedge A \subseteq \omega) \rightarrow (\exists a (a \in A \wedge \forall x (x \in A \rightarrow a \leq x))]$$

$\mathcal{N}_2 \models w.o$ و همان طور که می دانیم $\mathcal{N}_2$ واقعاً خوش ترتیب است. بنابر قضیه ی لوونهایم - اسکولم رو به بالا $\mathcal{N}_2$ مدلی نا استاندارد و ناشمارا مانند $\mathcal{N}_2^*$ دارد. بنابرین $\mathcal{N}_2^* \models w.o$ ؛ گرچه می دانیم $\mathcal{N}_2^*$ واقعاً خوش ترتیب نیست. چراکه می توان دنباله ای نزولی مانند $a > a_1 > a_2 > a_3 > \dots$ از اعداد نا استاندارد در $\mathcal{N}_2^*$ داشت.

پارادوکس اسکولم در آنالیز حقیقی

فرض کنید $\mathcal{M}$ مدلی هکنین برای آنالیز حقیقی باشد. $(\mathcal{M} \models \text{An})$. در این صورت $\mathcal{M}$ مدلی برای اصل کمال است. $(\mathcal{M} \models a.c)$

$$a.c : \forall X \{ \exists x \forall y (Xy \rightarrow y \leq x) \rightarrow \exists x [\forall y (Xy \rightarrow y \leq x) \wedge \forall z (\forall y (Xy \rightarrow y \leq z) \rightarrow x \leq z)] \}.$$

بنابر قضیه ی لوونهایم اسکولم رو به پایین An مدلی شمارا مانند $\mathcal{M}_1$ دارد به طوری که $\mathcal{M}_1 \models \text{An}$ و $\mathcal{M}_1 \models a.c$ ؛ گرچه $\mathcal{M}_1$ تنها شامل شمارا عدد عضو دامنه است و ممکن است سوپریمم زیر مجموعه ای شمارا از یک مجموعه ی ناشمارا با سوپریمم مجموعه ی ناشمارا متفاوت باشد. بنابرین x مورد نظر سوپریمم واقعی X نیست.

بنابرین قضیه ی فشردگی و قضیه ی لوونهایم اسکولم رو به بالا نیز مانند قضیه ی لوونهایم اسکولم رو به پایین که فرم کلاسیک پارادوکس اسکولم را نتیجه می دهد، فرم هایی دیگری را نتیجه می دهند.

اسکولمی ها

به طور کلی می توان اسکولمی ها را به دو دسته ی اسکولمی های قوی و اسکولمی های ضعیف تقسیم بندی کرد. به همین ترتیب برهان های اسکولمیسم در دو دسته قرار می گیرند. اسکولمی های قوی مانند اسکولم، گودستین و ونگ معتقدند هیچ نظریه ی مجموعه هایی قادر به تولید مجموعه ای که از دیدگاه مطلق ناشمارا باشد نیست. یک مجموعه می تواند در یک سیستم به دلیل وجود نداشتن تابع شمارش ناشمارا باشد، گرچه با خروج از سیستم می توان برای آن تابع شمارش پیدا کرد. اسکولمی های قوی ادعا می کنند که هیچ مجموعه ی ناشمارایی از دیدگاه مطلق وجود ندارد. اسکولمی های ضعیف برآنند که:

- (۱) یا باید بپذیریم که مفاهیم نظریه مجموعه ای به خصوص ناشمارایی را نمی توان توسط اصول موضوعه مشخص کرد.
- (۲) یا باید به ناشمارایی نسبی و پذیرفتن شمارایی مطلق همه ی مجموعه ها تن دهیم.

موضع ضد اسکولمی ها

در مقابل موضع اسکولمی ها موضع ضد اسکولمی شکل گرفته است. ضد اسکولمی ها در نهایت به شکلی وجود مجموعه های ناشمارا مطابق با شهود ما را می پذیرند. گروهی از آن ها

مانند بیز پارادوکس اسکولم را در همان نظریه‌های مرتبه اول هم مشکلی نمی‌دانند. اما گروه دیگر مانند شیپرو پارادوکس اسکولم را ضعف دستگاه‌های مرتبه اول می‌دانند.

موضع لادری

اصلی‌ترین مدافع این موضع کلنک است. کلنک ادعا می‌کند هیچ کدام از اسکولمی‌ها و ضد اسکولمی‌ها موفق نمی‌شوند. اسکولمی‌ها نمی‌توانند نشان دهند که تنها مجموعه‌های شمارا وجود دارند و افلاطون‌گرایان موفق نمی‌شوند وجود مجموعه‌های ناشمارا را اثبات کنند. او عقیده دارد این سؤال تصمیم‌ناپذیر است گرچه بحث دارای اهمیت فلسفی است چراکه فاقد اهمیت هستی‌شناسانه بودن قضیه‌ی لوونهایم اسکولم شواهدی له نوعی دیدگاه فرمالیستی به ریاضیات را تقویت می‌کند.

در آغاز این مقاله درمورد فرم‌های مختلف پارادوکس اسکولم مفصل‌تر صحبت خواهیم کرد. فرم کلاسیک پارادوکس اسکولم درمورد مدل نااستاندارد ناشمارایی نظریه مجموعه‌ها و فرم‌های دیگر درمورد دیگر مفاهیم مانند خوش ترتیبی حساب و ... هستند. به سه مسئله‌ی اصلی پاسخ خواهیم داد. نخست، اینکه آیا مجموعه‌های ناشمارا واقعا وجود دارند؟ در ارتباط با این مسئله دیدگاه اسکولمیسم و دیدگاه‌های مخالف آن را بیان خواهیم کرد و خواهیم دید صرف این نوع بحث به تکافو ادله می‌رسد و این مسئله به‌نظر تصمیم‌ناپذیر است. دومین مسئله این است که آیا مدل استاندارد منطق مرتبه دوم موفق به حل همه‌ی پارادوکس‌ها می‌شود؟ خواهیم دید با این وجود که این مدل فرم کلاسیک پارادوکس و بسیاری از دیگر فرم‌های مشابه را حل می‌کند؛ ولی اگر اصل موضوع بیان‌کننده‌ی وجود اندازه‌های بزرگ را به نظریه مجموعه‌ها اضافه کنیم هنوز هم می‌توان فرم‌هایی از پارادوکس درمورد اندازه‌های بزرگ پیدا کرد بدین صورت که برای اندازه‌های بزرگ‌تر از عدد لوونهایم $L_{\aleph_1}$ (کوچک‌ترین اندازه‌ی $\aleph_1$ به‌طوری که برای هر فرمول ϕ از L_K ، اگر ϕ قابل ارضا شدن باشد، آن گاه ϕ مدلی دارد که دامنه‌اش حداکثر از اندازه‌ی $\aleph_1$ است.) می‌توان مدلی یافت که اندازه‌ی آن عدد لوونهایم $L_{\aleph_1}$ باشد و آن مدل جمله‌ی "مجموعه‌ای با اندازه‌ی بزرگ‌تر از عدد لوونهایم $L_{\aleph_1}$ وجود دارد." را ارضا کند. می‌توان با رفتن به نظریه مجموعه‌های مرتبه بالاتر این پارادوکس را حل کرد؛ ولی برای نظریه مجموعه‌های مرتبه سوم نیز می‌توان همانند این پارادوکس را نوشت. این روند را می‌توان تا ابد ادامه داد. در این روند برای نظریه مجموعه‌های مرتبه‌ی n ام، اندازه‌های بزرگ جدیدی وجود دارند که مدلی نااستاندارد خواهند داشت. مسئله‌ی سوم اینکه پارادوکس اسکولم درمورد درک ما از نظریه مجموعه‌ها و سمانتیک زبان نظریه مجموعه‌ها چه ادعایی دارد؟ نشان می‌دهیم پارادوکس اسکولم و فرم‌های مشابه نشان می‌دهند نظریه‌های مرتبه دوم برای مدل کردن کاربرد ریاضیات و شهود ریاضی ما در مقایسه با همتای مرتبه اولشان مناسب‌تر هستند چراکه ویژگی قاطعیت نظریه‌های مرتبه دوم باعث می‌شود بهتر بتوانند کاربرد ریاضیات را مدل کنند. بیز ۲۰۰۰ راه حلی ارائه کرده است که پارادوکس اسکولم را در فرانظریه‌ی مرتبه اول حل کرده است. پس با فرض درست



دومین همایش سالانه ملی دانشجویی فلسفه در ایران

بودن راه حل او اسکولمی ها نمی توانند از پارادوکس اسکولم نتیجه بگیرند که مجموعه های
ناشمارا واقعا وجود ندارند و باید برای این ادعای خود برهان دیگری ارائه دهند.

شروط کافی یک تبیین علمی

سید حسین محسنی

فارغ التحصیل رشته فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

h_mohseni@outlook.com

تبیین یکی از مهمترین بحث‌هایی است که در فلسفه علم جریان دارد. تبیین به معنای پاسخ به چرایی پدیده است. فیلسوفان غربی آثار و مطالب زیادی در مورد انواع تبیین، ساختار تبیین، شروط لازم برای یک تبیین ارائه کرده‌اند. در این میان جای بررسی این مسئله از دیدگاه فیلسوفان مسلمان خالی است. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد با بهره‌گیری از آثار فیلسوفان مسلمان دو شرط کافی برای اینکه امری را تبیین امر دیگری بدانیم ارائه نماییم.

تبیین چیست

در علوم تجربی اگر پدیده‌ای اتفاق افتد دانشمندان تنها به مشاهده و توصیف این رویداد بسنده نکرده و در پی چرایی وقوع پدیده و به بیان دیگر به دنبال تبیین آن هستند. تبیین به معنای پاسخ به چرایی یک پدیده است. (Psillos, 2007, p86) این پاسخ‌ها می‌تواند بسیار گسترده باشد و بنابراین تبیین‌های مختلفی از یک پدیده می‌تواند وجود داشته باشد. مثال زیر شاید کمی به شفافیت بحث کمک نماید.

بهمن از کنار میزی رد می‌شود و ناگهان بدنش به لیوانی برخورد کرده و لیوان می‌افتد. افتادن لیوان همان و شکستن آن همان. برادر بهمن که نامش پارسا است با شنیدن صدای شکستن لیوان به آشپزخانه آمده و از برادر می‌پرسد: «چرا لیوان شکست؟» بهمن نیز برای اینکه خود را مقصر نشان ندهد پاسخ می‌دهد: «چون لیوان لبه‌ی میز قرار داشت.» در این هنگام مادر نیز از راه رسیده و با دیدن بهمن کنار لیوان شکسته می‌گوید: «بهمن! دوباره حواست جمع نبود؛ زدی لیوان رو شکستی؟!». خواهر بهمن نیز در این موقع از کلاس فیزیک به خانه می‌رسد و با دیدن همین صحنه می‌گوید: «این جاذبه زمین همه چیز را به طرف خودش می‌کشاند!» پدر خانواده نیز از راه رسیده و به آشپزخانه می‌آید. با دیدن صحنه به یکباره بلند می‌گوید: «زلزله چند دقیقه پیش را حس کردید؟! من که توی ماشین بودم به راحتی تکان را حس کردم».

با توجه به مثال بالا می‌توان انواع تبیین‌های ممکن از یک پدیده را مشاهده نمود. تبیین مادر بهمن، تبیین روانشناختی است در حالیکه تبیین خواهر و پدر او تبیینی طبیعی است. اما فارغ از انواع تبیین‌هایی که برای یک پدیده وجود دارد، نکات زیر را می‌توان در مورد تبیین با توجه به مثال بالا مورد توجه قرار داد:

۱. تبیین مادر و خواهر خانواده وابسته به زمینه‌ی (context) فکری آن دو است. در واقع مادر بهمن چون همواره از حواس پرتی بهمن شکایت دارد تمام پدیده‌هایی را که او در آن‌ها شریک است به نوعی وابسته به حواس پرتی بهمن می‌داند. خواهر بهمن نیز چون در حال خواندن فیزیک است سعی می‌کند چرایی تمام پدیده‌ها را با قوانین فیزیک بیان نماید.

۲. تبیین‌های بهمن و مادر و خواهر و پدر بهمن هرکدام بیان نوعی علت وقوع این پدیده هستند! در واقع هر کدام از آن‌ها علت وقوع پدیده را آن چیزی می‌داند که بیان کرده است و همچنین می‌توان اذعان نمود که تمام این علل متباین می‌توانند با هم تشکیل دهنده‌ی علت اصلی این پدیده باشند. یعنی بهمن به خاطر حواس پرتی به لیوان برخورد کرده است ولی در عین حال این زلزله و موقعیت نامناسب لیوان در لبه‌ی میز و همچنین جاذبه‌ی زمین بوده است که همگی دست در دست هم باعث افتادن لیوان شده‌اند!

نکات بالا شاید ما را به این امر رهنمون سازد که در پدیده‌های طبیعی امکان ارائه‌ی تبیینی کاملاً صحیح وجود نداشته ولی در عین حال تبیین ارائه شده می‌تواند رضایت‌بخش باشد؛ اما عنصر رضایت‌بخشی باعث وابستگی تبیین به عوامل انفسی (subjective) می‌شود که خود مانعی در برابر ارائه‌ی هرگونه شرط کافی در تبیین است؛ چراکه اگر تبیین را پدیداری کاملاً سوژکتیو بدانیم آنگاه معنا ندارد که در مورد شروط کافی تبیین که می‌تواند در خود داشته باشد صحبت نماییم؛ ولیکن در پرتوی تمایزی که میان دو نوع کاربرد مختلف از تبیین برقرار می‌کنیم خواهیم توانست به بحث خود ادامه دهیم. این دو نوع کاربرد عبارتند از کاربردهای واقعی (factive) و کاربردهای غیرواقعی (non-factively). منظور از کاربردهای واقعی آن است که پدیده‌ای، پدیده‌ی دیگر را تبیین نماید و کاربردهای غیرواقعی هنگامی است که فردی پدیده‌ای را تبیین نماید. (Bird, ۱۹۹۸، p۴۴) هنگامی که از کاربرد واقعی تبیین استفاده نماییم لازم است که اولاً پدیده‌ی تبیین‌گر وجود داشته باشد و ثانیاً ارتباطی با پدیده‌ی تبیین‌خواه داشته باشد تا بتواند به گونه‌ای آن را تبیین نماید. اما در کاربردهای غیرواقعی تبیین، لزومی بر وجود پدیده‌ی تبیین‌گر نیست و همچنین پدیده‌ی تبیین‌گر اساساً می‌تواند هیچگونه رابطه‌ای با پدیده‌ی تبیین‌خواه نداشته باشد.

با وجود تلاش فیلسوفان برای دستیابی به توصیف کامل و جامع از تبیین ولی هنوز این امر حاصل نشده است. به نظر می‌رسد نتوان توصیفی یکتا از تبیین به دست داد چراکه در هر زمینه‌ی علمی، متخصصان تبیین را گونه‌ای متفاوت توصیف می‌کنند. بنابراین باید تایید کرد که به تعداد زمینه‌های علمی موجود می‌توانیم ساختارها و توصیف‌های مختلفی از تبیین داشته باشیم.

^۱ در این بیان که تمام آن‌ها به نوعی علت واقعه را بیان کرده‌اند نوعی گسترش مفهوم علت نهفته است؛ در واقع می‌توان هر عاملی که زمینه‌ساز وقوع پدیده‌ای است را علت آن پدیده دانست. این مفهوم در لسان فیلسوفان مسلمان به علل ناقص معروف است. (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶)

دو شرط کافی برای تبیین از نگاه فیلسوفان مسلمان

با توجه به قسمت قبل درست است که نمی‌توان ساختار کلی تبیین را ارائه نمود ولی به نظر می‌رسد می‌توان شروطی را بیان نمود که در صورت وجود این شروط اطمینان داشته باشیم که پدیده‌ای را تبیین کرده‌ایم. آنچه در این تحلیل مهم تلقی خواهد شد تنها این است که برای تبیین پدیده‌ای کافی است که شروط مذکور را ارائه دهیم. این شروط، شروط کافی پدیده‌ی تبیین نامیده خواهد شد. تحلیل این مقاله استنتاج نویسنده از کلیت مباحث فیلسوفان مسلمان در مورد علوم طبیعی و تجربی و زوایای منطقی مباحث ایشان است.

بیان علت پدیده، اولین شرط کافی برای تبیین

اولین شرطی که از آثار فیلسوفان مسلمان می‌توان درباره‌ی تبیین استخراج نمود تبیین‌کنندگی علت وقوع پدیده است. از نظر آنان شناخت هر امری جز از طریق شناخت علت آن امر میسر نیست. فیلسوفان مسلمان مدّعی خود را اینطور بیان می‌کنند: *ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها*. طبق این قاعده که به قاعده‌ی «ذوات الاسباب» معروف است هر امری که سببی داشته باشد شناخت و علم واقعی به این امر جز از طریق علم به سبب آن یعنی علت آن امکان‌پذیر نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۶) بنابراین اگر دانشمندان به دنبال شناخت واقعی امور یعنی دنبال این هستند که بدانند چرا این پدیده اینگونه اتفاق افتاد، باید برای یافتن این چرایی، علت این امور را کشف و بیان نمایند. ابن سینا مدّعی مذکور را اینگونه بیان می‌کند:

“اینک می‌گوییم: وقتی که برای حمل دائمی محمولی بر موضوعی و یا سلب دائمی محمولی از موضوعی و یا حمل و سلب در وقتی خاص که در آن وقت این حمل و یا سلب ضرورت دارند، علتی وجود داشته باشد؛ به جهت وجود همین علت، نسبت بین موضوع و محمول ضروری خواهد بود. و ذات محمول و موضوع - اگر این علت در کار نباشد - با یکدیگر رابطه‌ی ضروری ندارند، بلکه رابطه‌شان امکانی است. و اگر علم به موضوع و محمول از جهتی حاصل شود غیر از جهتی که به سبب آن جهت رابطه‌ی بین آنها ضروری شده، در اینصورت علم به آنها از جهتی خواهد بود غیر از جهتی که به خاطر آن می‌بایست این موضوع و محمول بدین حال باشند و محال است که چنین نباشد. و این در صورتی است که علم به حکم از راه سببی که موجب حکم می‌شود نباشد. چون هر نسبتی که بین موضوع و محمول باشد ولی نه از جهت سببی که آن را ایجاد کند؛ آن نسبت؛ جهت امکانی خواهد داشت و نه وجوبی.” (همان، ص ۸۵)

بنابر عبارتی که نقل شد حکم به حمل محمول بر موضوع اگر بنابر شناخت علت این حمل نباشد حکمی امکانی است و نه ضروری، بنابراین علمی حاصل نشده است؛ علم تنها در صورتی حاصل می‌شود که حکم به حمل محمول بر موضوع از جهت علتی باشد که این حمل را ضروری می‌کند؛ بنابراین چرایی پدیده‌ها را باید در علت آن‌ها جست. البته باید توجه داشت که میان مراد فیلسوفان مسلمان از علت و مراد فیلسوفان غربی از آن تفاوت‌های اساسی نهفته است.

بیان ملازم پدیده، دومین شرط کافی برای تبیین

مضمون قاعده‌ی ذوات‌الاسباب این بود که در امور سبب‌دار جز از طریق شناخت علت آن‌ها نمی‌توان به این امور علم پیدا کرد. اما سوال اینجاست که اگر سبب پدیده‌ای شناسایی نگردد به این معنا خواهد بود که نمی‌توان به آن علم پیدا کرد؟ پاسخ این سوال منفی است. فیلسوفان مسلمان راه دیگری نیز برای دستیابی به علم معرفی کرده‌اند. این راه را ابن‌سینا و پس از آن علامه طباطبایی صریحاً اذعان کرده‌اند. ابن‌سینا می‌نویسد:

«حال اگر وجود اکبر برای اصغر سببی نداشته باشد بلکه ذاتی آن باشد ولی بدیهی‌الوجود نباشد، و اوسط برای اصغر، ذاتی و بین‌الوجود باشد و اکبر نیز برای اوسط وجودش بدیهی باشد، در این صورت برهانی یقینی منقعد خواهد شد و این برهان، البته برهان آنی خواهد بود و نه برهان لمی.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۶)

علامه‌ی طباطبایی نیز دو دسته برهان را تنها یقینی‌آور دانسته‌اند: براهین لمی و براهین آنی مطلق که اوسط و اکبر هر دو متلازمند. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۷)

در براهین آنی اوسط تنها علت اثبات اکبر برای اصغر است. این نوع برهان به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: اول برهان آنی که در آن اوسط معلول نتیجه است که به آن دلیل گفته می‌شود و دوم برهان آنی که در آن اوسط معلول نتیجه نیست همانطور که علت آن هم نیست که به آن آنی مطلق گفته می‌شود. براهین نوع دوم خود به دو نوع تقسیم می‌شوند: اول اینکه اوسط و نتیجه هر دو معلول امر سومی باشند که در اینصورت از یکی از معالیل به یکی دیگر از معالیل استنتاج می‌شود و دوم اینکه اوسط و نتیجه هر دو متلازم با هم باشند به طوریکه یکی بین‌الثبوت بوده و از این طریق به نتیجه که بین‌الثبوت نیست استنتاج می‌شود. فلاسفه مسلمان به غیر از براهین لمی، دسته‌ی اخیر از براهین آنی را نیز معطی یقین می‌دانند. بنابراین تنها آن دسته از براهین آنی یقین‌آور هستند که در آن‌ها اوسط و نتیجه هر دو متلازم باشند.

در بیان بالا معلوم شد که علاوه بر علت پدیده، نوعی دیگر از تبیین نیز در لسان فیلسوفان مسلمان وجود دارد و آن هنگامی است که چرایی یک پدیده را با تشکیل برهان آنی مطلق که اوسط و نتیجه با هم متلازم‌اند بیان نماییم. در اینصورت نیز به عقیده‌ی فیلسوفان مسلمان چرایی پدیده بیان شده است و در حقیقت این پدیده تبیین شده است.

جمع‌بندی

فیلسوفان مسلمان درباره‌ی تبیین معتقد به دو شرط کافی هستند. اولین شرط، بیان علت آن پدیده است. این شرط در لسان فیلسوفان مسلمان به قاعده‌ی ذوات‌الاسباب ارجاع دارد. دومین شرط بیان ملازم یک پدیده است. این شرط بیان می‌کند که اگر پدیده‌ای با پدیده‌ی دیگر تلازم داشته باشد آنگاه می‌توان چرایی وقوع آن پدیده را با ملازم آن بیان کرد.

بازسازی مکان به واسطه ی زمان: تنظیم انطباعات متمایز و مجاور استدلال اول مکان در ویرایش دوم حسیات استعلایی

مهیار مرادی

کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی

moradimahyar۳۱۱@yahoo.de

مکان، به عنوان تصویری منفرد، طبق استدلال اول کانت در ویرایش دوم حسیات استعلایی، به نحوی به عنوان یکی از صور شهود بازگشت ناپذیر تلقی شده است که پاره ای از انطباعات حاصل در آن نه تنها باید متمایز از یکدیگر، بلکه همچنین باید در کنار یکدیگر (به عنوان افزوده ی ویرایش دوم) قرار داشته باشند. این نحوه ی چیدمان خاص انطباعات در مکان، که تحت عنوان انطباعات حسی مشخص می شوند، تنظیمی است که همزمانی به عنوان یک قاعده، این انطباعات خاص را از حالت صرفاً کیفی شان خارج کرده و صورتی کمی به آن ها می بخشد. بدین ترتیب، نسبت همزمانی به عنوان یک قاعده با مکان در این استدلال، نحوه ی خاص چیدمان، میان این دسته از انطباعات خواهد بود که به معنی تنظیم آن ها است.

الف) بازگشت ناپذیری مکان

در این مقاله ابتدا نشان خواهیم داد که چگونه کانت با تأکید بر مسئله ی ادراک حسی در مقابل مسئله ی مفهوم در جمله اول (استدلال اول)، یعنی این عبارت که "مکان، مفهومی تجربی نیست که از تجربیات بیرونی اخذ شده باشد." (KrV B۳۸)، به رفع انتزاعی بودن از مکان می پردازد که خود مبتنی بر اخذ کیفیتی دلخواهانه از یک شیء است. برخلاف نظر شاومان و فیشر از این عبارت مبنی بر تلقی "مفهوم" در معنای خاص کلمه، کانت در اینجا "مفهوم" را در معنای گسترده تری، یعنی به معنای "تصور" در معنی عام آن مورد نظر قرار می دهد (Vaihinger, ۱۸۹۲: ۱۵۹). برای روشن شدن این عبارت باید نسبت مکان با "تجربیات بیرونی" از یک سو، و با "اخذ شدن" از سوی دیگر را مورد توجه قرار داد.

از یک سو، از آنجا که کانت هنوز در این مرحله سخنی از پیشینی بودن مکان نبرده است، باید نسبت میان مکان و تجربیات بیرونی، که در حالت متکثرشان در واقع به عنوان انطباعات لحاظ شده اند، را با توجه به این قاعده ی کلی مورد توجه قرار داد که در این استدلال به عنوان مفروض به کار گرفته شده است: "اصل نظم دهنده [خود] نمی تواند در انطباعات [یعنی در امور تحت نظم درآمده] قرار داشته باشد" (Ebd.: ۶۹). به بیان بهتر، ماده (یعنی انطباعات) و صورت فاقد منشأیی واحد هستند و بدین ترتیب از یکدیگر قابل تمایز اند، زیرا اگر صورت، واجد منشأیی واحد با انطباعات، یعنی همان تجربیات بیرونی باشد، آنگاه خودش به یکی از انطباعات تبدیل

خواهد شد. از سوی دیگر، از آنجا که مکان، به عنوان اصل نظم بخش، نمی تواند خود یکی از انطباعات، به عنوان امور تحت نظم درآمده باشد، این نتیجه را در پی دارد که مکان نمی تواند قابل "اخذ شدن"، یعنی قابل انتزاع شدن باشد. از آنجایی که صورت انطباعات خود نمی تواند یکی از انطباعات باشد، و بنابراین نمی تواند به عنوان یک کیفیت مورد تلقی قرار گیرد، باید مکان را یک امر غیر انتزاعی محسوب کرد، نه یک مفهوم غیر انتزاعی؛ زیرا خود مفهوم اولاً با "اخذ شدن" ساخته می شود.

ب) کمیت در برابر کیفیت

در مرحله دوم برای تدقیق منظور کانت از کیفی نبودن مکان، به تقابل میان کیفی بودن و کمی بودن در پایان نامه ی ۱۷۷۰ او خواهم پرداخت و این مسئله را تشریح خواهم کرد که نسبت مکان به عنوان تصویری منفرد با انطباعات در مکان، تنظیم صوری آنهاست. از آنجایی که مکان "[...] مفهومی کلی یا منطقی نیست، که همه ی متعلقات محسوس تحت آن [مندرج در آن] (sub-ordinatio) به اندیشه درآیند، بلکه مفهومی [یعنی تصویری] منفرد است که همه متعلقات محسوس در آن به اندیشه درمی آیند، به همین دلیل [...] این متعلقات [...] تنها از حیث کمی متعلقات علم هستند." (Kant, ۱۷۷۰: §۱۲). زیرا "صورت" [...] آن چیزی است که "سبب می شود" تکررات در نسبت های مشخصی / مکان تنظیم (co-ordinatio) شدن را به دست آورند" (Eisler, ۱۹۳۰: ۴۰۳)، نه نحوه ی خاص این تنظیم را، زیرا در صورت اخیر، مکان به یک قالب مکانی خاص یا به مکان ریاضیاتی نامحدود اما تجربی حاصل از این قالب های مکانی خاص (Kurth, ۱۸۸۶: ۲۷)، و بنابراین به مکانی اشتقاقی (derivative) تبدیل خواهد شد؛ یعنی علت انطباعات قرار خواهد گرفت، نه موضوعی برای تنظیم آنها.

ج) مکان و همزمانی

در مرحله سوم، این تنظیم و چیدمان انطباعات در مکان را در جمله ی دوم استدلال اول در قالب انطباعات درکنار یکدیگر قرار داده شده، به واسطه ی همزمانی به عنوان یک قاعده نشان خواهم داد. مکان به عنوان صورتی منفرد سبب می شود تا "برخی از انطباعات بتوانند به چیزی غیر از [خارج از] من نسبت داده شوند"؛ و نیز سبب می شود تا "من بتوانم آن انطباعات را متمایز از یکدیگر و درکنار یکدیگر تصور کنم" (KrV B۳۸).

در مورد اول، منظور از برخی انطباعات، انطباعات حسی (اصطلاحاً اندامی) است که در برابر انطباعات زنده قرار دارند. در حالی که انطباعات زنده (همانند انطباعات گرمی یا سردی یا وحشت) به بدن تنها تا جایی نفوذ می کنند که در آن بدن زنده هستند و بنابراین انطباعات مبهم خوانده می شوند، انطباعات حسی به دلیل تأثیر بر قوه ی تصور ما، انطباعات ثابت نامیده می شوند. در این میان، صرفاً دسته ی دوم، یعنی انطباعات حسی هستند که در نسبت با مکان به عنوان صورت، می توانند به چیزی در خارج (از من) نسبت داده شوند و بدین ترتیب اصطلاحاً "انطباعات تصویری (مصور)" (Vaihinger, ۱۸۹۲: ۱۶۰) خوانده شوند، آن هم با این ضمانت که این انطباعات

در نسبتی با مکان، به عنوان صورتی قرار گرفته اند که آنها را از حالت صرفاً کیفی شان خارج کرده است. از این حیث، "این تنظیم، واقعی و ابژکتیو لحاظ می شود، نه ایده آل و بر اساس میل صرف سوژه‌ای که به وسیله‌ی گردآوری تکرراتی از هر نوع، کلی را شکل می دهد" (Kant, ۱۷۷۰: §۲, II). علاوه بر این، من در عین حال باید بتوانم این انطباعات حسّی در مکان را نه تنها متمایز از یکدیگر، بلکه در عین حال در کنار یکدیگر تصور، و به بیان دقیق‌تر ترسیم کنم. تنها کفایت نمی‌کند که تکرّری که از انطباعات، به هر شکل و طور دل‌بخواها نه در یک مجموعه گردآوری شوند، بلکه باید به نحوی در کنار یکدیگر قرار بگیرند تا بدین وسیله ضمانت واقعی بودنشان تأمین شود؛ یعنی مجموعه‌ای که تصویرگر و ترسیم‌گر چیزی واقعی باشند.

اما در عین اینکه مکان، این تنظیم، یعنی صورت بخشی را انجام می‌دهد، خود صرفاً یک اساس است؛ یعنی صورتی که انطباعات در آن داده می‌شوند، و بنابراین خود نمی‌تواند در نحوی تنظیم این انطباعات در نسبت با یکدیگر دخالتی کند. زیرا در این صورت مکان، خود، به یکی از انطباعات تبدیل خواهد شد. این مسئله زمانی روشن‌تر می‌شود که در نظر بگیریم که این استدلال، استدلالی سلبی است ولی برهان ارائه شده در آن، برهانی ایجابی، یعنی مستقیم است، نه برهان خلف؛ و بدین ترتیب برای ارائه‌ی چنین برهان مستقیمی باید قاعده‌ای در دست باشد. کانت در این جمله برای تبیین مکان، و به بیان دقیق‌تر انطباعات در مکان، تلقی خاصی از زمان به عنوان قاعده، یعنی همزمانی را به کار می‌برد، تا نشان دهد که مکان به چه نحوی اساس برخی از انطباعات است.

(د) همزمانی به عنوان قاعده

در نهایت، در مرحله‌ی چهارم، جمله سوم استدلال اول، که به عنوان تکرار موضوع مورد بحث در جمله‌ی اول تلقی شده است را با طرح دو تصور کانتی از زمان، یعنی تعاقب و همزمانی توضیح خواهیم داد و این مسئله را بررسی خواهیم کرد چگونه اولاً زمان به معنای تعاقب، تنها زمان مورد تلقی کانت در نظر لایب نیتس نبوده است، و ثانیاً زمان در معنای همزمانی، یعنی به عنوان یک قاعده‌ی لایب نیتسی با اعمال بر انطباعات مکانی به عنوان تنظیم و چیدمان منظور می‌شود.

بر این اساس، در عبارت کانت مبنی بر اینکه "[...] تصوّر مکان نمیتواند به واسطه‌ی تجربه، حاصل نسبت‌های پدیدار بیرونی باشد [...]" (یعنی جمله‌ی سوم استدلال اول)، چیزی بیش از عبارت موضوع برهان نهفته است؛ یعنی طرح "نسبت‌های پدیدار بیرونی"، که صورت دیگری از انطباعات متمایز از یکدیگر و در کنار یکدیگر است. این عبارت بیش از آنکه نقدی بر تلقی لایب نیتسی از مکان باشد، صورت بخشی دگرگونه‌ای از آن است. در حالی که کانت یکی از اشتباهات "لایب نیتس و پیروان او را ... مسامحه‌ی آشکار نسبت به همزمانی" (Kant, ۱۷۷۰: §۱۴, ۵) ذکر میکند، خود لایب نیتس دو اصل تعاقب و همزمانی را در دو چارچوب متفاوت، یعنی به ترتیب مورد اول را در چارچوب منطقی و دومی را در چارچوب متافیزیکی به کار

می‌برد. تا آنجا که به مورد دوم مربوط می‌شود، طبق نظر لایب نیتس "اصل همزمانی مبین آن است که نسبتی که جواهر با یکدیگر [یعنی درکنار یکدیگر] دارند (و سبب حرکت می‌شود) نمی‌تواند به خود جواهر بستگی داشته باشد، بلکه تنها می‌تواند منوط به اساس مشترک آنها، یعنی عقل [فاهمه‌ی] الهی باشد" (Ficara, ۲۰۰۶: ۱۱۲). بدین ترتیب، در حالی که همزمانی در نظر لایب نیتس در افق زمان حال، پیوسته مجموعه‌ای از اشیاء بر اساس هماهنگی پیشین بیناد عقل [فاهمه‌ی] الهی از جایگاه تصنعی پایان زمان مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، این قاعده با اصلاح جایگاه آن توسط کانت در نحوه‌ی تنظیم نسبت میان انطباعات حسّی درکنار یکدیگر، یعنی "در نسبت اجزاء با یکدیگر" (Leibniz, ۱۹۸۲: ۲۹) استفاده می‌شود، تا به وسیله‌ی آن بتوان نسبت کمی میان آنها با یکدیگر را تنظیم کرد.

جایگاه دین در پسامدرن؛ با تکیه بر آرای ژان لوک ماریون و جان دی کیپوتو

سیدامیررضا مزاری

نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران

مریم سعدی

دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران

دوران پسامدرن درحالی طلوع خود را بشارت می‌دهد، که دوران مدرن را بعنوان عصری توأم با دین‌گریزی در پیشینه دارد. متأثر از این پیشینه‌ی دین‌گریزانه، انتظار می‌رود الهیات پسامدرن مبین دغدغه‌ی جایگاه دین در این عصر نوظهور باشد. الهیاتی که طبیعتاً بر پایه تفکر متألهان و فیلسوفان پسامدرن شکل گرفته است. دو تن از این نظریه پردازان، ژان لوک ماریون (Jean-Luc Marion) و جان دی کیپوتو (John D. Caputo) می‌باشند. فیلسوفانی که با رویکرد ساختارشکنانه‌ی خویش و از مسیرهای متفاوت، سعی در ترسیم منظومه‌ی الهیات در عصر پسامدرن را دارند. این مقاله وجوه این تلاش را تحلیل و بررسی می‌کند.

در دوران مدرن با ظهور متألهانی چون کرکگور و بونهوفر در کنار متفکران غیر دینی مانند نیچه و هایدگر نهضتی به نام نهضت مرگ خدا شکل گرفت. نهضت مرگ خدا از جهانی سخن می‌گوید که در آن خدا کاملاً تهی از خدایی خویش است.

در دهه‌های پایانی قرن بیستم و آغاز قرن بیست‌ویکم، سنت فکری ضد مدرن در آثار متفکرانی چون دریدا، فوکو و لیوتار پدیدار شد. اکثر این متفکران در این باره هم‌نظرند که آرمان تحقق حاکمیت عقل و سازماندهی یک جامعه عقلی که باقیمانده دوران روشنگری است در دوران فعلی ما، یعنی عصر پسامدرن از اعتبار افتاده است.

بطور کلی پست مدرنیسم را می‌توان نوعی احساس فرهنگی فاقد اصول مسلم و حقایق و معانی ثابت تلقی نمود که از پلورالیسم و تنوع استقبال می‌کند و هدف آن تفکر پیرامون چگونگی تحقق چهارچوب فکری بشری است. این پایان اعتقاد به امکان معانی مطلق و ثابت توسط متفکران پست مدرن، تفکری را ایجاد کرد که در آن زبان، در نهایت امری دلخواه و فاقد نظم است و به هیچ وجه مشمول قوانین زبان شناختی مطلق نیست. یکی از ابعاد پست مدرنیسم که به خوبی تقریر فوق را شرح و بسط دهد و همچنین دل مشغولی خود را به زبان و متن نشان دهد، "ساختارشکنی" است. یعنی شیوه انتقادی که اعلام می‌دارد هویت و نیت مؤلف با تفسیر

متن نامرتبط است و لذا هیچ معنای ثابتی را نمی‌توان در متن یافت. در نتیجه، همه‌ی تفسیرها به یک اندازه معتبر یا به یک اندازه بی‌معناست.

با این توضیح می‌توان انتظار داشت که با طلوع پست مدرن، شاهد تغییر و تحول در جایگاه الهیات خواهیم بود. تا آنجا که به واسطه‌ی ظهور تمایل مجدد به معنویت دینی به عنوان بنیادی برای حیات فردی و اجتماعی، حتی می‌توان عصر پست مدرن را نوید بخش جهانی با محوریت الهیات دانست. نوع بینش دینی که سیطره آن را بر الهیات پست مدرن شاهد خواهیم بود برخلاف الهیات مدرن، لیبرال بوده و نه تنها موضعی ضد عقلانی اتخاذ نمی‌نماید بلکه با ایمان بنیادگران محافظه‌کار دوران مدرن نیز مغایر است. بی‌گمان این انتقال از تئوری مرگ خدا در دوران مدرن به ایمان پست مدرن یکی از فصول تعیین کننده در اندیشه معاصر دینی است.

جان دی‌کپیوتو و ژان لوک ماریون دو نماینده از نمایندگان این شیوه انتقالند. آن‌ها درباره چگونگی انتقال از شک‌اندیشی دینی در جهان پست مدرن سخن می‌گویند. در حالی که هر یک به طور متفاوت در باب اهمیت فلسفی و کلامی نهضت مرگ خدا ایده‌پردازی می‌کنند.

ماریون بر شرح مشهور نیچه بر «مرگ خدا» صحه می‌گذارد، اما آن را در جهت مخالف نهضت «مرگ خدا» تعبیر می‌کند. از نظر ماریون، این مرگ، مرگ «خدای» زنده نیست بلکه مرگ «خدای فیلسوفان» است. چنین مرگی بر پایان هر ایدئولوژی یا فلسفه‌ای (یا بطور فنی‌تر، متافیزیکی) دلالت می‌کند که امکان مقوله‌بندی یا نامگذاری دقیق «خدا» را فرض می‌گیرد. ماریون مانند نیچه، فیلسوفان و الهی‌دانان را اغلب «بت‌پرست» می‌داند، به این معنا که خدا را در تصویر خود خلق می‌کنند و خدا را به عنوان برترین «وجود» فرض می‌گیرند.

در ایده‌ی «خدا بدون وجود» (God Without Being) ماریون راه‌های متفاوت تفکر درباره‌ی خدا به عنوان «وجود برتر» را بررسی می‌کند. او بیان می‌کند که نقد متافیزیک به عنوان معرفت وجودی و الهیاتی، نقد نوع به خصوصی از گفتمان است. الهیات پسامدرن نه به تایید عینیت مقام الوهی می‌انجامد و نه به تکذیب ویژگی‌ای الوهی که مستقل از تصورات و برداشت‌های ما از خداوند باشد. هدف این الهیات این نیز نیست که جهان را محیطی امن برای سکولاریسم کند، بلکه هدف گشودن فضایی برای تجربه‌ای جدید از خداوند همچون عشق و موهبت است.

ماریون با ترسیم تضاد بین بت و شمایل آغاز می‌کند، تضادی که به واسطه‌ی آن غیر حقیقت یا کذب حمایت متنی [مقدس] پیدا می‌کند. در حالی که بت به سان امری غیر حقیقی و کاذب صرفاً نگاه خیره‌ی ما را به سوی خود جلب می‌کند، شمایل دید ما را به سمت حقیقتی و رای خود هدایت می‌کند. توجه به حقیقتی فراسوی خودمان که نمی‌توانیم بر آن مسلط شویم و سیطره یابیم. به عبارت دیگر به بیان پدیدارشناسانه، خداوند به حقیقتی‌ترین وجهی خداست، نه فقط آن هنگام که ما خداوند را تعریف می‌کنیم و می‌خوانیم بلکه در آن هنگام که خدا ما را تعریف می‌کند و می‌خواند، خداوند است. (به سوی ما روی می‌کند و عشق می‌ورزد). در این

مقام، عالی‌ترین شمایل خود مسیح است که پولس او را به عنوان تصویری از «خدای ناپیدا» توصیف می‌کند.

بنابراین ماریون بیان می‌کند که خود انکشافی خداوند به عنوان عشق و موهبت، افق وجود هایدگری و هر افق دیگری را فرو می‌پاشد. چرا که عشق و موهبت صرفاً ناظر به مفاهیمی نیست که باید با واقعیت الوهی تطابق داشته باشند و ما باید به آن متکی باشیم، بلکه بر فزونی واقعیت الوهی بر هر کوششی از جانب ما تا بدان بیندیشیم دلالت دارد. به عبارت دیگر ماریون با تکیه بر مفهوم مسیحی «خدای بدون وجود» که به گونه‌ای غیر قابل تصوّر بخشنده است، از وجودشناسی مدرن و نیز از نقد هایدگر به این وجودشناسی فراتر می‌رود و فرض بنیادین متافیزیک و الهیات نو تومیستی را که خدا پیش از هر چیز باید موجود باشد، نقد می‌کند. او خدای بدون وجود را با مفهوم عشق و احسان مسیحی پیوند می‌زند. الهیات پسامدرن نزد ماریون تلاشی برای نگهبانی از خودانکشافی در برابر هر نوع نظریه‌ی فلسفی از وجود است.

از سوی دیگر کپیوتو در اثر خویش با نام «اینک دین» (On Religion) از دین بدون دین سخن می‌گوید. در مقایسه با دینداری معاصر که شدیداً بر حقانیت خود تاکید می‌ورزد، او به نحوی از دین پسا انتقادی سخن می‌راند، که ایمان را بدون معرفت قطعی و مطلق مورد تایید قرار دهد. او در پی بها دادن به سنت دینی است در حالیکه فاصله خویش را با جوامع دینی عملاً تاریخی و سنتی حفظ می‌کند. بنابراین او تلاش می‌کند تا الهیات نرم و ضعیف (weak theology) را در مقابل الهیات قدرتمند ادیان توحیدی بنا کند. همان الهیات قدرتمندی که با نهضت مرگ خدا شکننده شد. یک الهیات باز و نامحدودتر که به واسطه‌ی جریان قطعیت‌ناپذیری تضعیف شده است.

هرمنوتیک رادیکال کپیوتو با طرح فلسفی خود مبنی بر رادیکالیزه کردن هرمنوتیک، بیان می‌کند که دین در بنیادی‌ترین صورت خویش مبتنی بر عشق به خداست. عشقی که فراتر از مقیاس‌های انسانی است و از تمامی الزام‌ها و محدودیت‌های انسانی آزاد است. لذا کپیوتو نشان می‌دهد که چگونه ساختارشکنی پسا مدرن تنها یک فلسفه‌ی منفی نیست بلکه تلاشی است جهت خوانش سنت در مقابل خودش. او با خوانش دریدا از طریق عینک پسامدرنیسم نشان می‌دهد که می‌تواند به خلق یک فضای باز یاری رساند. فضایی که یک سنت بدان طریق می‌تواند بر طبق وعده‌های خویش عمل کند. ساختار شکنی پسامدرن یک نهضت دین ستیز نیست. بلکه این نهضت تنها به واسطه‌ی درک و تصدیق و گفتن یک آری بی‌قید و شرط به وعده‌ی زندگی توسط انسان به فهم در می‌آید. این آری، ایمانی پسامدرن را می‌سازد که به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که چگونه پسامدرن با گسترش دادن و رادیکالیزه کردن نقد مدرن دین، شرایط فرهنگی را برای احیای جدید دین فراهم می‌کند. این همان جایی است که کپیوتو پسامدرن را با پساسکولار یکی می‌گیرد. پسا سکولاری که در آن از «مرگ مرگ خدا» سخن می‌گوید. او در کتاب /اینک دین خود دقیقاً همین پرسش را بیان می‌کند که چگونه جهان سکولار، پساسکولار شد.

کیپوتو معتقد است موضع نقادانه در قبال مدرنیسم آمیخته به موضع نقادانه در قبال سکولاریسم خواهد بود. کیپوتو با وام‌گیری مبحث "دین بدون دین" از دریدا همان اندیشه‌ای را دنبال می‌کند که در آثار متأخر دریدا نیز مشهود است. یعنی نوعی بازسازی مفهومی که وابسته به گفتمان سنتی دینی بوده است. لذا کیپوتو با پیوند بین ساختار شکنی و هرمنوتیک، گونه‌ای عزیمت از متافیزیک حضور و تلاش برای غلبه‌ی بر آن را خبر می‌دهد.

از سوی دیگر ماریون نیز از خدایی بدون وجود، بدون بت‌هایی که هایدگر "بت‌های معرفت وجودی - الهیاتی" (ono-theo-logic) می‌نامد سخن می‌گوید.

این همان نقطه هم‌پوشانی این دو متفکر پسامدرن است. در همین جاست که سعی دارند تا با نقد عقلانیت مدرن، نوعی بازگشت دین را در جهان پسامدرن اعلام دارند. هر دوی آنها با تضعیف هدف هایدگر و نقد شیوه‌ی تبیین او از متافیزیک، عصر پسامدرن را دین ستیز نمی‌دانند. کیپوتو با خوانش ساختارشکنانه خود از هایدگر، اسطوره وجود را اسطوره زدایی می‌کند. کیپوتو مسیر این بازگشت را در خوانش ساختارشکنانه دین بدون دین می‌بیند. ماریون نیز افق وجود را مانع محقق شدن خود انکشافی می‌داند. به این صورت که نزد ماریون این چرخش الهیاتی در پدیدارشناسی فرانسوی مبتنی بر پیوند خدای بدون وجود و من بدون وجود، مرگ خدای بت‌گونه‌ی مدرنیته و پایان حاکمیت فاعل شناسا را اعلام می‌دارد. بنابراین با خوانش ساختار شکنانه هر دو متفکر از هایدگر عملاً به سوی مرگ مرگ خدا/پیش می‌روند.

این مقاله ضمن بررسی تطبیقی نظریات دو فیلسوف مذکور، به تبیین جایگاه دین در پسامدرن از منظر این دو اندیشمند پرداخته است و از این رهگذر وجوه تشابه و افتراق دیدگاه آن‌ها را به نظاره می‌نشیند.

مسئولیت اخلاقی در پرتو روانشناسی رشد تأثیرات رشد روانشناختی فرد بر مسئولیت اخلاقی وی

سید محمد موسوی مطلق

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم

m.mousavi1391@yahoo.com

ما انسان ها در زندگی روزمره، در برخورد با اعمال سایر انسان ها به گونه ای رفتار می کنیم که آنها را مسئول اعمالشان می دانیم، در حالی که در مقابل اعمال سایر موجودات چنین عکس العملی را نشان نمی دهیم. این مقاله در صدد است تا مسئولیت اخلاقی را در علم روانشناسی واکاوی نماید. برای دستیابی به این امر، مقاله به دو بخش کلی تقسیم می گردد که در هر بخش، قسمت هایی متصور است.

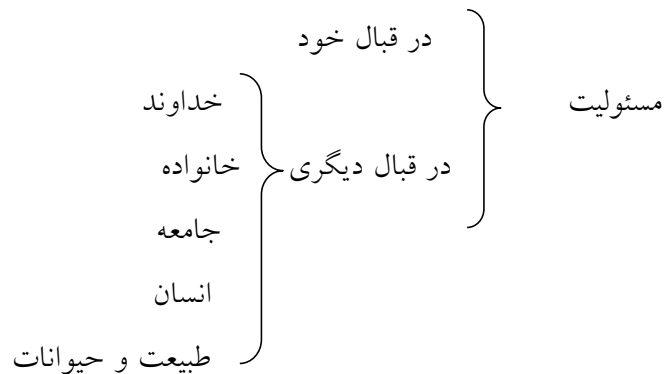
الف. مسئولیت اخلاقی

(۱) ابتدا به معنا و مفهوم مسئولیت اخلاقی نظری می اندازیم. برای اصطلاح «مسئولیت اخلاقی» تعاریف گوناگونی ارائه شده است. برخی از این تعاریف از آن اندیشمندان مغرب زمین و برخی نیز از آن فیلسوفان مسلمان می باشد. برخی مسئولیت اخلاقی را به معنای قابلیت مدح و ذم اجتماعی دانسته اند و برخی دیگر مسئولیت اخلاقی را به معنای توانایی و قابلیت توضیح و تفسیر یک رفتار یا یک صفت می دانند؛ عده ای نیز آن را به معنای پاسخگو بودن فرد - زمانی که بتواند اهداف خود را آزادانه انتخاب نموده و بر اساس آن رفتار نماید- دانسته اند، معتقدند که فرد تنها در این صورت در برابر فعل خود مسئول خواهد بود.

(۲) در قسمت دوم ما به برخی از تقسیمات مسئولیت اخلاقی اشاره می کنیم. در این بخش چهار تقسیم ذیل قابل مشاهده است:

۱. تقسیم مسئولیت به علی و شخصی ۲. تقسیم مسئولیت به ناظر به آینده و ناظر به گذشته ۳. تقسیم مسئولیت به منفی و مثبت.

۴. در یک تقسیم بندی دیگر می توان مسئولیت را به «در قبال دیگری» و «در قبال خود» تقسیم نمود. مسئولیت در قبال خود، بیشتر در مسئولیت اخلاقی و روانشناسی مطرح می گردد. اما مسئولیت در قبال دیگری را می توان به چند دسته تقسیم نمود. این تقسیم بندی به خاطر تعریف ما از دیگری می باشد.



(۳) در قسمت سوم، پیش فرض های مسئولیت اخلاقی نشان داده خواهند شد. این پیش فرض ها عبارتند از:

۱. استقلال و عدم اجبار خارجی ۲. خودانگیختگی ۳. خودمجبور سازی ۴. ضرورت درونی
۵. ارادی بودن ۶. فقدان مانع ۷. قوه و قدرت ۸. علم و رضای فاعل.

ب. مسئولیت و روانشناسی

اما در بخش دوم ما رابطه ی مسئولیت و روانشناسی را واکاوی می نماییم. این بخش خود به چند قسم تقسیم می گردد.

(۱) ابتدا، مسئولیت و رشد را مورد کاوش قرار می دهیم. در این بخش سوال اصلی آن است که در چه سنی کودک/فرد مسئولیت را قبول می کند؟ این بخش بیشتر ناظر بر مسئولیت های اجتماعی/مدنی می باشد.

پدیده رشد انسان صرفا به رشد جسمانی منتهی نمی گردد. رشد درونی یا غیرجسمانی برای انسان ها گاه رشدی عقلانی و گاه رشدی احساسی/عاطفی است. اگرچه رشد عقل هم زمان با رشد عواطف نیز به کار خود ادامه می دهد، در موضوعات روانشناسی رشد، آنچه که بیشتر در مساله مسئولیت مد نظر گرفته می شود همان رشد عاطفی است نه عقلانی. این رشد عاطفی خود مراحل دارد که در ذیل می توان مشاهده نمود.

۱. مرحله ذاتی: در این مرحله عواطف کودک به ذات و شخص خودش مربوط اند.

۲. مرحله اجتماعی: در این مرحله عواطف مربوط به دیگران در کودک ظاهر می شوند، از این رو گاهی آن را «مرحله نوع دوستی» هم گفته اند.

۳. مرحله ایده آلی: در این دوره عواطف شخص به معنویات و معقولات متوجه می شوند مانند حق دوستی، زیبادوستی، خیرطلبی، علاقه به مذهب و ارزش های متعالی، این سه مرحله که در بالا ذکر شد، مانند سه دایره متداخل هستند (شرفی، ۱۳۶۶: ۱۰۴-۱۰۵).

به نظر می رسد آنچه که بیشتر مسئولیت مدنی را در این مراحل مورد پوشش قرار می دهد، مرحله اجتماعی و ایده آلی باشد. در مرحله دوم کودک مسئولیت های مدنی کوچک را قبول می کند. در سن نوجوانی، ما در مسئولیت پذیری رشد بیشتری را مشاهده می کنیم. اما هم زمان با رشد عقل نوجوان، مرحله سوم یا ایده آلی بروز خواهد کرد. این مرحله علاوه بر رشد عواطف که بیشتر در مرحله دوم بود، وابستگی بیشتری به رشد عقلانی نوجوان دارد. بروز این مرحله بیشتر در جوانی رخ خواهد داد.

اولین تراوشات مسئولیت پذیری در سن پنج سالگی در انسان ایجاد می گردد. در این سن، در خصوصیات عاطفی کودک، مسئولیت را به تدریج درک می کند. (نک: شرفی، ۱۳۶۶: ۱۳۱) به نظر می رسد علت این مسئولیت پذیری، دیگر خصوصیات عاطفی باشد. همچنین از خصوصیات اجتماعی سن شش سالگی نیز این است که مسئولیت را دوست دارند. اما به نظر می رسد این نوع مسئولیت با سن پنج سالگی متفاوت است. این رشد تا دوره نوجوانی (۱۲-۱۶ سالگی) ادامه می یابد. از خصوصیات مهم رفتار اجتماعی دوره نوجوانی مسئولیت است. در دوره نوجوانی قبول مسئولیت و موفقیت در اجرای آن موجب احساس غرور و کفایت در فرد می گردد.

(۲) در بخش دوم به نظریه های رشد اخلاقی و مسئولیت نظر داریم. در این بخش پس از مختصری در باب نظریه رشد پیازه، به طور مفصل تر به بیان نظریه رشد اخلاقی کلبه رگ و رابطه آن با مسئولیت خواهیم پرداخت. در این قسمت ما بیشتر شاهد مسئولیت اخلاقی و فردی می باشیم. در واقع سوال این قسمت این است که مراحل رشد مسئولیت پذیری چگونه است؟

آنچه که در قسمت نخست بیان گردید بیشتر ناظر بر مسئولیت های مدنی/اجتماعی است. اما انسان صرفاً از نظر تجربی و فرهنگی مسئولیت را کسب نمی کند. جنبه مهم تر انسانی را شاید بتوان مسئولیت اخلاقی و فردی وی دانست. این نوع مسئولیت پذیری به مسئولیت مدنی نیز کمک کرده و آن را رشد می دهد. نکته ای که باید در نظر داشت این است که این دو بخش را نمی توان جدای از هم دانست؛ چراکه رشد مسئولیت فردی/اخلاقی فرد همزمان با رشد مسئولیت اجتماعی/مدنی او صورت می گیرد. رشد مسئولیت اخلاقی افراد به رشد جنبه عقلانی آن ها بسیار وابسته است. چنان که خواهیم دید، مرحله ششم نظریه رشد اخلاقی کلبه رگ حاکی از این واقعیت می باشد.

برای اینکه بدانیم مساله مسئولیت با رشد اخلاقی فرد چه رابطه ای دارد باید ابتدا به بیان دو نظریه روانشناسی در رشد اخلاقی - پیازه و کلبه رگ - بپردازیم.

یکی از ابعاد رشد ذهنی انسان، رشد اخلاقی وی می باشد که روانشناسان آن را به طور اختصاصی مورد بررسی قرار داده اند. اولین تحقیقات درباره رشد اخلاقی فرد از اوایل قرن



دومین همایش سالانه ملی دانشجویی فلسفه در ایران

بیستم شروع شد ولی شاید اولین کسی که به طور تجربی و بر اساس روانشناسی رشد ذهن، رفتار اخلاقی انسان را مورد بررسی قرار داد، پیازه باشد.

در حدود سی سال پس از انتشار آراء پیازه در زمینه‌ی اخلاق، لارنس کلبِرگ تحقیقاتش را در زمینه تحول اخلاقی به روش پیازه دنبال کرد و به گسترش نظریه‌ی او در این زمینه پرداخت. هرچند کلبِرگ تغییرات عمده‌ای در نظریه‌ی پیازه به وجود آورد و با پذیرفتن مراحل تحول اخلاقی طرح جدیدی از آن داد، به چارچوب نظریه‌ی شناختی پیازه پایبند بود. او در تعیین مراحل تحول اخلاقی بر اساس توانایی‌های شناختی معتقد است که تحول اخلاقی پس از دوازده سالگی ادامه می‌یابد. (کدیور، ۱۳۹۰: ۸۳) کلبِرگ شش مرحله رشد اخلاقی را در رابطه با مراحل رشد ذهن به سه سطح تقسیم می‌کند:

سطح اول «مقابل اجتماعی/قراردادی» سطح دوم «اجتماعی/قراردادی» سطح سوم «مافوق اجتماعی/قراردادی». هر کدام از این سطوح شامل دو مرحله است.

(۳) در قسمت سوم ما نظریه‌ی کلبِرگ را به طور اختصاصی تر با مسئولیت پذیری می‌سنجیم. اگر بخواهیم مراحل رشد اخلاقی کلبِرگ را با مسئله مسئولیت گره بزنیم به نظر می‌رسد مراحل رشد مسئولیت به ترتیب ذیل باشد:

۱. به نظر می‌رسد در مرحله‌ی اول ما شاهد مسئولیت پذیری در کودک نیستیم. چنانچه بیان گردید حتی اگر کودک از انجام عمل غیر اخلاقی صرف نظر می‌کند تنها مبتنی بر ترس او از تنبیه است.

۲. در مرحله‌ی دوم کودک مسئولیت‌هایی را در قبال خود قبول می‌کند.

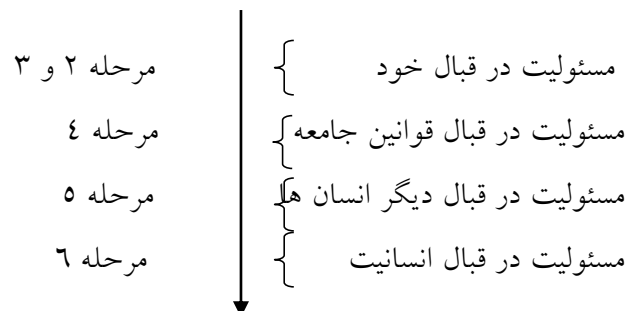
۳. چنین به نظر می‌رسد که مرحله‌ی سوم، سنتز مرحله اول و دوم باشد؛ چراکه کودک اطاعت از اوامر و قوانین مطلق را در کنار نسبی گرایی گذاشته و آن‌ها را با هم جمع می‌کند.

۴. در مرحله‌ی چهارم نیز فرد در قبال قوانین جامعه خود را مسئول می‌داند.

۵. در مرحله‌ی پنجم شاهد این هستیم که فرد قوانین جامعه را با حالتی انعطاف پذیرتر از مرحله گذشته درک می‌کند. فرد به این نتیجه می‌رسد که قوانین برای انسان‌ها است نه انسان‌ها برای قوانین.

۶. در مرحله‌ی ششم فرد انسانیت را به جای دیگر قوانین می‌گذارد «امانوئل کانت (۱۷۸۸) فیلسوف آلمانی، عمری را به جستجوی اصلی که بتواند کاربرد جهانی و فراگیر داشته باشد گذرانید - اصلی که مطابق با آن، هر فرد بتواند زندگی خود را فارغ از موقعیت‌های گوناگون به پیش برد. وی چنین اصلی را Categorical Imperative (امر مطلق) نامیده و شقوق گوناگون آن را آزموده است. لذا می‌توان مرحله ششم نظریه کلبِرگ را با امر مطلق کانت و یا قواعد کلی اخلاقی مانند قاعده‌ی طلایی نیز سنجید.

می توان سیر رشد مسئولیت پذیری (از بالا به پایین) را اینگونه نشان داد:



نسبت تئوری حفاظت (مرمت) و فلسفه

آصفه میرنیام

دانشجوی دکترای مرمت آثار تاریخی - فرهنگی، دانشگاه هنر اصفهان

عباس جمالی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تربیت مدرس

با آنکه در ابتدا عجیب به نظر می‌رسد که چه نسبتی می‌تواند میان اندیشه فلسفی و علمی چون حفاظت (یا در معنای جزئی همان مرمت) (Theory of Conservation (Restoration)) وجود داشته باشد، اما خواهیم دید که این پیوند بسیار عمیق و ریشه‌ای است. در واقع علم حفاظت که از نگاه بسیاری از متفکران و نظریه‌پردازان این حوزه در بنیاد خود علمی کاملاً تئوریک است در همین وجه نظری خود عمیقاً به مباحث فلسفی گره خورده است (Price, 1996: ۷). از تعریف چیستی آن به عنوان "لحظه تصمیم‌گیری برای حفظ و انتقال آثار" (برندی، ۱۳۹۱: ۳۹) گرفته تا موضوع و غایتش. در واقع گرچه حفاظت به نظر صرف فرایندی عملی و مبتنی بر کاربرد علوم پایه می‌نماید (کاربرد های متدوال علمی چون شیمی و فیزیک) اما در حقیقت این علم در بنیاد خود در تقاطع فلسفه، هنر، تاریخ، و جامعه‌شناسی قرار دارد (ویناس، ۱۳۸۹: ۱۸)؛ لذا ما در این مجال اندک تصویری از پیوند تئوریک حفاظت و فلسفه را پیش می‌نهیم تا نشان دهیم که چگونه و چرا هر گونه نظریه حفاظت اصالتاً وجهی فلسفی دارد و نیز تاکید کنیم که فلسفه به مثابه فعل اندیشیدن به آرخه‌ها (arche) یا اصول و بنیادها، چطور می‌تواند رهگشای معضلات نظری و البته عملی حفاظت باشد.

۱. موضوع شناسی حفاظت و نسبت آن با فلسفه

همچنانکه ارسطو نیز تاکید کرده است موضوع هر علمی ماهیت و نیز غایت آن را روشن خواهد ساخت (Aristotle, 1991: 100a20-100a24). حال ببینیم که چگونه تعریف موضوع (subject) علم حفاظت (conservation) هم در ابتدا پیوسته است با تعاریفی که از فلسفه وام گرفته است؛ یعنی تعریف اثر هنری (the work of art)، اثر تاریخی (historical object)، اثربیت (efficacy) و تاریخت (historicity). در ابتدا رد این پیوند را در تعریفی که چزاره برندی (از بنیان‌گذاران علم مرمت در سده بیستم ۱۹۰۶-۱۹۸۸) در کتاب تئوری مرمت (Theory of Restoration) اش مطرح کرده پی می‌گیریم. برندی در ابتدا مرمت را چنین تعریف می‌کند: "مرمت به طور کلی به معنی مداخله است که امکان بازیافت عملکرد محصولات فعالیت انسانی را فراهم می‌آورد" (برندی، ۱۳۹۱: ۳۷). پس در همین تعریف مختصر ما موضوع مرمت را "محصولات فعالیت انسانی" می‌یابیم. وی سپس به جداسازی مرمت به طور کلی و مرمت در

معنای خاص آن در نسبت با آثار هنری و تاریخی پرداخته و تاکید می‌کند که مرمت غالباً ناظر بر اثر هنری است و "این اثر هنری است که مرمت را تعریف می‌کند و نه برعکس" (همان: ۳۹). او وجه تاریخی اثر را ذیل وجه هنری آن مشخص می‌کند: "درواقع به عنوان محصولی از فعالیت انسانی، یک اثر هنری دو مورد را برای مرمت ارائه می‌دهد، مورد استتیک (زیباشاختی) و مورد تاریخی... (همان). لذا مرمت به معنای خاص آن که از مرمت به طور کلی - یعنی ترمیم هر محصولی اعم از صنعتی و هنری و... - متمایز است، ناظر بر اثر هنری و اثر تاریخی است که در تعریف علمی و نهایی‌اش می‌شود: "... لحظه روش‌مندی که اثر هنری در آن لحظه، در وجود فیزیکی خود و در طبیعت زیباشناختی و تاریخی‌اش، از نظر انتقال به آینده مورد تشخیص قرار می‌گیرد" (همان).

لذا مرمت در معنای خاص آن ناظر به دو حوزه کلی است: ۱. آثار تاریخی صرف ۲. آثار تاریخی - هنری. اما پر واضح است که تعریف اثر هنری و اثر تاریخی را در خود علم مرمت نمی‌توان بازیافت. لذا موضوع شناسی علم حفاظت یا مرمت می‌بایست روشن سازد که مرادش از اثر هنری چیست و نیز چه چیزی یک اثر را تاریخی می‌سازد، یا به عبارتی چه نسبتی هست میان اثریت و تاریخت (Price, ۱۹۹۶: ۱۶). برندی (۱۳۹۱: ۴۹) با نگاهی ذات انگار در پی تعریف هنریت اثر از منظری پدیدارشناسانه است. یعنی تاکید بر تجربه مخاطب فارغ از بار فرهنگی و تاریخی آن (همان). به هر روی مرمت‌گر در مواجهه با اثر بایست که تصمیم بگیرد مرز هنریت و ناهنریت کجاست و در همین نقطه است که فلسفه هنر یا زیباشناسی وارد صحنه تئوری مرمت می‌شود (Price, ibid). تعریف امر زیبا به مثابه خصلت متمایز اثر و وجه هنری آن بخشی از موضوع علم مرمت را پوشش می‌دهد. یعنی این اثر بایست حفاظت یا مرمت شود چون هنری است. و این "چون" را مرمت از فلسفه هنر وام می‌گیرد. اما موضوع دیگر مرمت اثر تاریخی است. خصلت متمایز این آثار همان زمان‌مندی آن‌ها است (Ibid, ۱۲۳). اما آیا هر اثری را که زمانی دراز بر آن گذشته باشد اثر تاریخی می‌دانیم؟ این "لحظه‌ی تصمیم"ی که برندی از آن سخن می‌گوید بنیادش را در بیرون از حوزه مرمت باز می‌یابد. این تصمیم ریشه در نگاه فلسفی اتخاذ شده مرمت‌گر دارد. لذا تاریخ‌مندی اثر مستلزم نگاه خاصی به مفهوم زمان و تاریخ است و در اینجا است که پای فلسفه‌ی تاریخ به میان می‌آید. مرمت نمی‌تواند تعریفش از زمان را مثلاً از فیزیک وام بگیرد، چراکه از همان ابتدا نگاهش ناظر به وجه انسانی آثار است یعنی اثریت آن، یا آنچه شی را به عالم انسانی منتقل می‌کند (ibid). در پاسخ بدین دشواری‌ها نظریه پردازان مختلف در حوزه مرمت با نگاه‌های متفاوتی سعی در تعریف اثر هنری و اثر تاریخی داشته‌اند. گاه چون برندی بر وجه هنری تاکید داشته و از منظری پدیدارشناسانه با مسائل برخورد کرده‌اند؛ گاه از نگاه هگلی بدان نگریسته و اثریت را ظهور / ایده (idea/eidos) در شی می‌دانند و گاه متأثر از ساختگرایی و نشانه‌شناسی امثال سوسور آثار را به مثابه نماد و نشانه بازشناسی می‌کنند، نمادهای فرهنگی به ارث رسیده از گذشته (بنگرید به: ویناس، ۱۳۸۹: ۴۰-۷۰). به هر روی از هر

منظری که به مساله موضوع علم مرمت بنگریم ناچاریم از بیرون این حوزه و از منظری فلسفی چستی اثریت، هنریت و تاریخت را روشن سازیم.

۲. بدنه نظریه مرمت یا مفاهیم کلیدی آن در تعامل با فلسفه

گرچه یکی از مهم ترین پیوندهای تئوری مرمت با اندیشه فلسفه در همان بحث چستی موضوع آن است، اما این پایان ماجرا نیست. ما در تئوری مرمت برای تبیین مسائل عملی آن، وجه نظری آنها را ذیل مفاهیم خاصی بازتعریف می کنیم. این مفاهیم همان بدنه تئوری مرمت اند که راه تصمیم گیری در حوزه عمل را هموار می سازند. در اینجا به چند مفهوم کلیدی اشاره کرده و وجه فلسفی آنها را به اختصار شرح می دهیم:

۱-۲. اصالت (authenticity): هرچند تعاریف متفاوتی از مفهوم اصالت ارائه می شود اما شاید با در نظر گرفتن وجوه مشترک این تعاریف بتوان آن را چنین بیان کرد: "اصالت یک اثر همان وجه خاص مورد تاکید است که بازشناسی اثر را به عنوان موضوع مرمت ممکن می سازد. لذا اصالت نقطه محوری تئوری مرمت است" (Price, ۱۹۹۶: ۳۲۱). تلاش مرمت گر در فرایند حفظ و ترمیم، نگاه داشت یا بازسازی نسبی اصالت اثر است. اما از همان ابتدا روشن است که اصالت در نسبت مستقیم با مفهوم اثریت قرار دارد؛ یعنی دقیقا با وجه زمانمندی یا تاریخی بودن، و زیبایی یا هنری بودن آن. پس تعریف اصالت اثر نمی تواند ناشی از نگاه علمی و فنی مرمت گر باشد بلکه ناشی از منظر فلسفی اوست (ibid). اینکه چون برندی، اصالت را به همین وجه حاضر و صرفا مادی (material) اثر بدیم - تاکید بر تاریخ خطی - و یا چون بالدینی (U. Baldini) به آنچه در ابتدا توسط خالق ایجاد شده (نگاهی متأثر از رمانتیسم) برخاسته از منظر فلسفی ایشان است. در تئوری های کلاسیک مرمت که متأثر از افلاطون، هگل و هایدگراند بر ظهور حقیقت (truth) در اثر به مثابه اصالت آن تاکید می کنند و لذا معتقداند مرمت گر باید تا بدانجا در اثر دخالت کند که امکان تجربه این حقیقت هنری یا تاریخی را داشته باشد (ویناس، ۱۳۸۹: ۷۳-۷۴). در نهایت اینکه اصالت مفهومی است که با تعریف فلسفی اش جهت عملی مرمت را مشخص می سازد.

۲-۲. تمامیت (integrity): تمامیت یک اثر در تئوری مرمت همان حدودی است که گستره هستی این اثر را مشخص می سازد (Price, ۱۹۹۶: ۱۸۷). مثلا در یک نقاشی تمامیت آن، مرزهایی است که نقوش طراحی شده با آن پایان می یابند. در واقع تمامیت همان یگانگی (singularity) اثر است. این تعریف در ابتدا خود ناشی از نگاهی است متأثر از فرمالیسم امثال ارسطو در گذشته و بعدها یاکوبسن و آرنولد و دیگران در دوره جدید؛ تاکید بر اینکه فرم اثر همان یگانگی و تمامیت آن است، یعنی آنچه اثر را متمایز کرده و بدان هستی می بخشد. در برابر این دیدگاه صورت گرا برخی چون برندی فرم (صورت) را ذیل ماده قرار می دهند و تمامیت را ناشی از ماده آن می دانند. بنیاد بحث از تمامیت یا یگانگی در دایره دو مفهوم ارسطویی صورت (form/eidos) و ماده (matter/hyle) می چرخد، تلاش برای تعیین مرز هستی شناختی (ontological) یک اثر،

یعنی آنجا که وجوش از دیگری متمایز می‌گردد (ibid, ۱۸۹). مثلاً در یک معماری آیا تمامیت آن در همین مصالح به کار رفته است و یا در طراحی و صورتی که بدان داده‌اند و البته این صورت می‌تواند در بردارنده محیط پیرامونی نیز باشد، نسبت آن با آسمان، با فضای خالی کناری، با زاویه‌ی نمای کلی آن در نسبت با آثار هم‌جوار و در کل منظره ظهور آن. در همین توضیح مختصر روشن است که تمامیت اساساً مفهومی فلسفی است و تئوری مرمت ناچار است قلمرو اعمال دخالت مرمت‌گر را با تعریف تمامیت اثر مشخص سازد و این باز از نگاه پیشینی که برای تعریف یگانگی اثر بر می‌گزینیم ناشی می‌شود.

۲-۳. برگشت‌پذیری (Reversibility): برگشت‌پذیری که در سال‌های اخیر در حوزه‌ی حفاظت مطرح شده بدین معناست که مرمت باید به گونه‌ای انجام شود که در آینده امکان حذف آن از اصل اثر ممکن باشد (وحیده میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۱۵۵). این مفهوم اما اخیراً بسیار به چالش کشیده شده است. طرح این مفهوم با نوعی بی‌دقتی در باب خاستگاه و مفهوم زمان در تئوری مرمت همراه بوده است؛ چراکه مستلزم نوعی تعلیق زمان حال است. یعنی چنان فرض کرده‌اند که سیر زمان بر اثر تاریخی جاری بوده است تا اکنون، و اکنون را به حالت تعلیق می‌کشاند تا گذشته را به آینده پیوند بزنند. گویی ما فقط منتقل‌کنندگان آثاریم. حال آنکه هر فعل مرمتی که اکنون انجام می‌دهیم در آینده خود جزئی از تاریخیت آن خواهد بود. سوای اینکه بنیاد این مفهوم در تعریف خاصی از اصالت با تکیه بر گذشته محوری است (Price, ۱۹۹۶: ۴۴۳)، معضل فلسفی آن در تعیین جایگاه زمان حال در تئوری مرمت است. مرمت همواره خود را در نسبت با گذشته و آینده تعریف می‌کند، اما اکنون مساله زمان حال پیش می‌آید: چرا آینده را بر اکنون رجحان می‌نهم؟ و ما خود به عنوان موجوداتی تاریخی چگونه می‌توانیم در نوعی زمان معلق برای انتقال آثار به آیندگان تصمیم گرفته و عمل کنیم؟ روشن کردن جایگاه تاریخی فعل مرمت به عنوان یک اکنون گذرا در سیر تاریخ در نسبت با آثار تاریخی-هنری، معضل فلسفی زمان در تئوری مرمت است و لذا تئوریسین مرمت در برابر چالش زمان قرار می‌گیرد و در تقلا برای حل آن دست به دامن فلسفه می‌شود (ibid, ۴۴۵) و البته می‌دانیم که چه تاریخ دور و درازی است درگیری فلسفه با مساله زمان را، از افلاطون تا هایدگر و بعد.

۳. غایت‌شناسی (teleology) در تئوری حفاظت (حفاظت و اخلاق)

در انتها باید اشاره ای هم به بحث غایت‌شناسی حفاظت/مرمت و وجه فلسفی آن بیندازیم. غایت‌شناسی مرمت در واقع برخاسته از این سوال ساده است که: چرا/ و برای چه منظوری ما به حفاظت و مرمت آثار تاریخی و هنری می‌پردازیم؟ (Tracy Ireland, ۲۰۱۵: ۱۳) تلاش برای پاسخ به این پرسش خود را درگیر با مساله مخاطب‌شناسی مرمت می‌یابد. اینکه مخاطب آثار مرمتی چه کسانی هستند، مرمت‌گران، مورخان، موزه‌داران، هنرمندان یا عموم مردم. البته همچون دیگر مسائل این حوزه، افراد مختلف تاکید را بر گروه‌های مختلف مخاطبان نهاده‌اند (ibid, ۱۶). اما اکثریت بر این متفق‌اند که این آثار میراث بشری‌اند و لذا تمامی مردم مخاطب آنان‌اند. اما اگر مردم مخاطب این آثارند آنها مخاطب چه چیزی‌اند؟ یعنی آثار تاریخی

حفاظت یا مرمت شده آستن چه تجربه‌ای برای مخاطب‌اند؟ در اینجا باردیگر مرمت از گستره خود بیرون می‌رود و ناظر به غایتی عام، خود را جهت می‌دهد. برخی چون برندی با نظر به امثال هوسرل و هایدگر، فراهم آوردن یک امکان زیباشناختی را غایت می‌دانند و کسانی چون راسکین حفظ عظمت گذشتگان را و یا چون ریگل گرامی‌داشت *یادمان‌های* گذر زمان (بنگرید به: ویناس، ۱۳۸۹: ۴۵-۵۵)، هر کدام غایتی برای علم مرمت تعیین می‌کنند که ناشی از منظر فلسفی - اخلاقی ایشان است. این همان بحث متاخری است که ذیل عنوان *اخلاق مرمت (Ethics of Restoration)* بدان پرداخته می‌شود. آیا مرمت‌گر دارای مسئولیتی اخلاقی است در برابر میراث بشری؟ و آیا آثار مرمتی جایگاهی در میان تجربه هنری و تاریخی آدمیان بازی نمی‌کنند که به زبان افلاطون زیبایی و خیر را در یک تجربه دریابند؟ (Tracy Ireland, ۲۰۱۵: ۱۶۵) یا به قول واتکینز آیا تجربه اثرتاریخی - هنری فراهم آورنده امکان تجربه ای مشابه پالایش نفس (katharsis) ارسطو در بحث از تراژدی نیست؟ (تام سارل، ۱۳۹۰: ۳۵) این مباحث که عمدتاً گرد ارتباط اخلاق و مرمت می‌چرخند تئوری مرمت را به نگاه از منظری متفاوت سوق داده‌اند که پیوند آن را با فلسفه بسی وثیق‌تر ساخته است.

واکاوی الگوی فلسفه‌ورزی با کودکان: مطالعه ساختار برنامه آموزشی «فلسفه‌برای کودکان»

فاطمه نوری‌راد

کارشناس ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، عضو انجمن معلمان فلسفه‌برای کودکان

fateme.noorirad@yahoo.com

وحیده شاه‌حسینی

کارشناس ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، عضو انجمن معلمان فلسفه‌برای کودکان،

کارشناس شورای کتاب کودک

v.shahhoseini@gmail.com

۱- مقدمه

ریشه ناتوانی در اندیشیدن عمیق را بایستی از سنین کودکی دنبال کرد زیرا فراخ‌اندیشی در همان سال‌هایی آغاز می‌شود که شخصیت و هویت کودک به عنوان یک فرد متفکر در حال شکل‌گیری است. در طول دوره‌ای که کودکان، بزرگ‌تر و بزرگ‌سال می‌شوند، تمایل روزافزونی به جزم‌اندیشی و داشتن ذهن بسته در آنها شکل می‌گیرد. وقتی که ذهن بسته باشد، اعتقادات و باورها خودمحوراند و به عبارتی، آنچه «من» باور دارم بسیار اساسی‌تر است از آنچه من «باور دارم». افراد متعصب فاقد توانایی لازم برای ورود به تفکر آزاد و مستدل هستند (فیشر ۱۳۸۶، ۹-۱۱). باید توجه داشت، تغییر و تحولات جامعه کنونی، دگرگونی مداوم ارزش‌ها را به دنبال دارد. در چنین جامعه‌ای، آنچه می‌تواند به یاری کودکان در برخورد با چالش‌های ارزشی بیاید، همانا درست‌اندیشیدن و پرورش قوه تحلیل و قضاوت است. اگر کودکان را از همان سنین پایین مورد تشویق قرار ندهیم، آنها هم فکر کردن را متوقف و از بازی با ایده‌ها خودداری می‌کنند. آنان باید یاد بگیرند، خلاقانه بیندیشند تا خود را برای زندگی در جهانی که به سرعت تغییر می‌کند، آماده سازند.

یکی از موفق‌ترین تلاش‌ها جهت ایجاد برنامه‌ای منسجم در آموزش تفکر، برنامه «فلسفه‌برای کودکان» است که توسط ماتیو لیپمن و همکارانش در دانشگاه «مونتکلر» ایالات متحده تهیه شده است. این طرح، به‌منظور فراهم کردن برنامه‌ای تحصیلی در زمینه کاوش فلسفی برای کودکان، از سطح کودکان تا دانشگاه تهیه شده و در شمار روزافزونی از کشورهای جهان استفاده می‌شود (فیشر ۱۳۸۹، ۴۷). باید توجه داشت آموزش «فلسفه» به کودکان با آموزش آنان برای فلسفه‌ورزی متفاوت است. «فلسفه‌ورزی با دانش‌آموزان قصد دارد که مهارت‌ها و ابزارهایی را در اختیارشان قرار دهد تا آن‌ها را به تفکر و بازاندیشی وادارد.» (Pihlgren, ۲۰۰۸)

در رویکرد «فلسفه برای کودکان» که بر پایه فلسفه عمل‌گرایانه دیویی است، بر روش دموکراتیک برای به وجود آمدن معانی در ذهن کودکان تأکید می‌شود. در این روش، افراد درباره پیوند بین نظریه‌ها با تجربیاتشان بحث می‌کنند و ارزش تجربه و فکر همه آنها با هم برابر است. (مک‌کال، ۱۳۹۱: ۱۶۰) لیپمن بسیار تأکید دارد که روش «فلسفه برای کودکان» مدنظر او شامل مفهوم‌سازی منطق‌صوری و هیچ نوع مطالعه از نوع فلسفه سنتی نیست. (لیپمن، ۱۳۸۹: ۲۸) این شیوه، در مخالفت با نظریه مراحل رشد پیازده بوده و مدعی آن است که کودکان نیز می‌توانند استدلال کنند و نظریه‌های انتزاعی را به کار برند (مک‌کال، ۱۳۹۱: ۴۹).

لیپمن معتقد است که آموزش و پرورش می‌تواند کودکان را متحول کند و البته برای چنین امری باید خود متحول شده و به جای معلومات، تفکر را سرلوحه قرار دهد. تأکید اصلی برنامه وی بر این دیدگاه است که عادات تفکر آزاداندیش و توانمند را می‌توان با تجربه و تمرین، تثبیت یا نهادینه کرد. از این رو، لیپمن می‌خواهد موضوع جدیدی به برنامه تحصیلی افزوده شود؛ آموزش فلسفه به کودکان به عنوان یک واحد درسی؛ چراکه به عقیده وی، این درس با پرورش مهارت‌های استدلال، موجب افزایش عزت نفس و گسترش ارزش‌های اخلاقی در کودک شده و ذهن وی را برای تفکر در زمینه درس‌های دیگر آماده می‌کند. از نظر لیپمن، استدلال ماهرانه، کیسه‌ای هوشمند و پر از ترفند نیست که در گذر از این مسیر تصادفاً به دست بیاید؛ بلکه چیزی است که بیش از همه با تمرین و گفت‌وگوی منظم آموخته می‌شود.

این برنامه، کودکان را ترغیب می‌کند تا خودشان برای خودشان فکر کنند و ترجیحاً اجازه ندهند که دیگران به جای آن‌ها و برای آن‌ها فکر کنند. همچنین در این برنامه، کودکان افکار خود را به دیگران ابراز می‌کنند و اگر لازم باشد از استدلال خود دفاع و به دیگران کمک می‌نمایند تا از استلزامات و پیامدهای مفروضاتشان مطلع شوند. (لیپمن، ۱۳۸۹: ۳۴)

آموزش «فلسفه برای کودکان» به عنوان تفکر سطح بالا، موقعیتی فراهم می‌کند تا افراد سؤال‌های خود را پیرامون مفاهیم مهم پرسیده و بررسی کنند، تفکر خود را بهبود بخشند، از ایده‌های دیگران درس گیرند و... و از این رو خود، دیگران و جهان را بهتر بشناسند، قضاوت کنند که باور داشتن و ارزش‌گذاری به چه چیزی معقول است و در مقابل فشار همسالان، تبلیغات و شعارهای تو خالی مقاومت کنند (شهرتاش، ۱۳۸۹: ۱۱).

ریشه آموزش «فلسفه برای کودکان» بر مبنای حلقه کندوکاو (Community of inquiry) یا اجتماع پژوهشی^۱ است. حلقه کندوکاو نوعی تدریس مبتنی بر گفت‌وگو، در سطح فردی و اجتماعی است که بر پرورش تفکر انتقادی، خلاق و مسئولانه از طریق پرسشگری و بحث میان دانش‌آموزان و معلم و دانش‌آموزان با یکدیگر تأکید دارد. حلقه کندوکاو را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از اجتماع عقلانی (rational community) در نظر گرفت که از اعضای آن انتظار می‌رود در گفت‌وگویی جدی شرکت کنند. این گفت‌وگو با «قوانین و اصول گفتمان منطقی و عقلانی خود اجتماع» و به عبارت دیگر، نظم و انضباط خودساخته اداره می‌شود و از طریق آن، دانش‌آموزان صدای مسئولانه خود را می‌یابند (Biesta, ۲۰۰۴: ۳۱۲).

کندوکاو مشترک، فعالیت اصلی «فلسفه برای کودکان» است که بدون آن، حتی مؤثرترین انگیزه‌ها نیز کارایی ندارند. از نظر لیپمن، برای داشتن آموزش و پرورش کندوکاومحور لازم است کلاس درس به اجتماعی تبدیل شود که در آن دوستی و همکاری جای خود را به روابط نیمه‌خصلانه و رقابتی می‌دهد. وی اصول مهمی برای حفظ خاصیت حلقه کندوکاو برمی‌شمارد که عبارتند از: شمول (inclusiveness)، مشارکت (participation)، شناخت به اشتراک گذاشته شده (shared cognition) یا تفکر توزیعی (distributive thinking)، روابط چهره به چهره، درخواست معنا (the quest for meaning)، احساس همبستگی اجتماعی، مشورت (deliberation)، بی‌طرفی، الگوسازی، داشتن تفکر مستقل، به چالش کشیدن به عنوان روند (همیشگی)، معقول بودن، خواندن توأم با تأمل، پرسشگری و گفت‌وگو کردن (Lipman, ۲۰۰۳: ۹۵-۱۰۰).

از نظر لیپمن سه نوع تفکر وجود دارد که پیشرفت در آن‌ها هدف برنامه «فلسفه برای کودکان» است: تفکر انتقادی، تفکر خلاق و تفکر مراقبتی (caring). وی می‌گوید این‌ها شیوه‌های مختلفی از تفکر هستند که به نمودهای متفاوت قوه تمیز گره خورده‌اند (فیشر، ۱۳۸۸: ۶۶).

تعریف لیپمن از تفکر انتقادی عبارت است از تفکری که قضاوت‌ها را تسهیل می‌کند؛ چراکه به ملاک متکی است، به زمینه‌ای (context) که در آن، رویداد اتفاق افتاده حساس و همراه با خودتصحیحی است. ملاک‌ها نوعی از دلایل هستند که قابل اعتمادند و در روند کندوکاو، معیاری برای قضاوت کردن می‌باشند و براساس مقایسه بین امور به دست می‌آیند. حساسیت به زمینه در تفکر انتقادی الزامی است؛ چراکه افراد با در نظر داشتن زمینه‌ها و شرایط امور، قضاوت می‌کنند. اگر تفکر بدون آگاهی از تفاوت‌های کیفی و متمایز افراد صورت گیرد، در روش نظریه‌پردازی خود به خطا می‌رود. همچنین، یکی از مهم‌ترین سودمندی‌هایی که کلاس درس را به حلقه

۱. این واژه به دو صورت در ایران ترجمه شده است که هرکدام از مترجمان دلایل خاص خود را دارند. با توجه به اینکه لیپمن این واژه را به عنوان روش آموزشی به کار می‌برد و نه صرفاً جمعی از افراد، ترجمه «حلقه کندوکاو» در این مقاله انتخاب شده است.



دومین همایش سالانه ملی دانشجویی فلسفه در ایران

کندوکاو تبدیل می‌کند آن است که افراد در پی تصحیح خود، یکدیگر، روش‌ها و روند بحث باشند (Lipman, ۲۰۰۳: ۲۱۲).

خلاقیت عبارت است از سازماندهی دوباره دانسته‌ها برای پی بردن به مطالبی که نمی‌دانیم. از این رو برای اینکه به طور خلاقانه بیندیشیم لازم است این قابلیت در ما ایجاد شود که بتوانیم آنچه را معمولاً درست فرض می‌کنیم مورد بازنگری قرار دهیم. تفکر خلاق، توانایی ارائه راه‌حل‌های جایگزین، بررسی دیگر عوامل درگیر با موضوع و مکملی ضروری برای تفکر انتقادی و قیاسی است (فیشر، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

لیپمن معتقد است تفکر خلاق چهار جنبه اصلی دارد: تولیدکنندگی، ابتکار، جامع‌نگری و در نظر گرفتن ارتباط‌ها و داشتن قوه تصور بالا (imaginative). وی هر کدام از این چهار اصل را به زیرمجموعه‌هایی طبقه‌بندی نموده و با مثال‌هایی شفاف می‌کند (Lipman, ۲۰۰۳: ۲۴۳-۲۴۷).

باید توجه داشت تا زمانی که روح پژوهش و کندوکاو وجود نداشته باشد فلسفه‌ورزی حقیقی رخ نمی‌دهد و این روح پژوهش با تفکر مراقبتی شکل می‌گیرد (Shepherd, ۲۰۰۵). تفکر مراقبتی در واقع مراقبت از جریان و فرایند تفکر است. سه نوع مراقبت از کندوکاو وجود دارد: ۱- مراقبت درخصوص روند کندوکاو که افراد گروه در تلاشند روند بحث به حاشیه نرود و موضوع اصلی خود را دنبال کند که این امر، به‌پیش‌روی صحیح بحث می‌انجامد. دوستی از نوع عاطفی و عام، جلوی تفکر صحیح را می‌گیرد چراکه ممکن است نظراتی که به روند بحث کمک می‌نمایند، به سبب ناراحت نشدن سایرین بیان نشوند. ۲- مراقبت با دیگران؛ یعنی افراد به این فهم برسند که درک حقیقت پازلی چند قطعه‌ایست و هر قطعه نزد یکی از افراد گروه؛ به عبارت دیگر، کندوکاو به تنهایی غیرممکن است. در اینجا است که افراد می‌آموزند ایده‌های خود را با حفظ احترام به عقاید متفاوت بیان کنند. ۳- توجه به موضوعاتی که ارزش کار دارند؛ در واقع بایستی موضوعات و مسائلی در کلاس مورد بحث قرار گیرند که دغدغه و مسئله اعضای حلقه کندوکاو باشند نه اینکه صرفاً از سوی معلم به گروه تحمیل شوند (Davey, ۲۰۱۲: ۸).

۳- هدف و سؤال پژوهش

بر اساس آنچه گفته شد، سؤال اصلی مدنظر این پژوهش عبارت است از: «ساختار و روند اجرای برنامه درسی «فلسفه برای کودکان» چگونه است و چه مهارت‌ها و ویژگی‌هایی در جریان کندوکاو و فلسفه‌ورزی این کلاس در فرد تقویت می‌شود؟»

۴- روش پژوهش

برای مطالعه ساختار برنامه درسی «فلسفه برای کودکان»، حدوداً ۲۰۰ جلسه کلاس‌های «فلسفه برای کودکان» را در مدت یک سال و نیم مشاهده کردیم که هر جلسه کلاسی تقریباً ۴۵ دقیقه طول می‌کشید. در مراحل اول انجام این پژوهش، زمان بسیاری را صرف مشاهده کلاس‌های «فلسفه برای کودکان» در هر سنی و مقطعی نمودیم و با توجه به آنچه که از میدان مشاهده

در یافتیم، در مرحله بعدی صرفاً به مشاهده جلسات گفت و گویی کلاس های «فلسفه برای کودکان» (که در آن طرح بحث اجرا می شود) پرداختیم. این مشاهدات را با استفاده از برگه های ساخت یافته پروتکل انجام دادیم که فهم کامل جنبه های پرسش تحقیق را ممکن کند.

دستیابی به کلیات از منظر ارسطو و ابن سینا

حسینی همایون

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی مشاء، دانشگاه تربیت مدرس

h.homayoon64@yahoo.com

ارسطو در فصل اول از کتاب اول در متافیزیک اهمیت کلیات را متذکر شده است و شناخت را منحصر در علم به کلیات می‌شمارد. اما برخلاف افلاطون که مثل را وجودات عینی و خارجی در عالم مثل معرفی می‌کند و دستیابی به صور کلی را از طریق شهود مثل امکان‌پذیر می‌داند، او کلیات را در همین عالم می‌داند که چگونگی دستیابی به آن باید مورد کنکاش قرار گیرد.

در این مقاله تلاش بر آن است که اولاً مسیر پیشنهادی ارسطو برای دستیابی به صور کلی مشخص گردد و ثانیاً ضمن تشریح مختصر دیدگاه ابن سینا در این باره، میزان تبعیت و نوآوری ابن سینا نسبت به ارسطو معلوم شده و نهایتاً ریشه و نقطه‌ی عزیمت متفاوت ابن سینا تبیین شود.

آغاز علم از نظر ارسطو

ارسطو علم را نیازمند صور کلی می‌داند، و قائل است، صورت کلی باید در فرایندی که از احساس آغاز می‌شود، در همین عالم مادی جستجو شود. در فصل ۱۸ کتاب اول از "تحلیلات ثانوی" او ضرورت احساس و سپس استقراء را به این صورت متذکر می‌شود که دانش -کلی- از استقراء و برهان آغاز می‌شود؛ برهان از کلیات آغاز می‌کند و استقراء از جزئیات، و محال است کلیات جز از طریق استقراء به دست آید؛ و محال است استقراء جز از طریق ادراک حسی حاصل شود. (تحلیلات ثانوی، ۱، ۱۸، ۲، ۸۱-۸۱ ب ۹) بر همین اساس نقطه‌ی آغاز علم نزد ارسطو، استقراء به معنای بررسی جزئیات به منظور دستیابی به صورت کلی است و از آن جا که اساس هر استقراء احساس است؛ باید موارد جزئی به ادراک حسی درآیند تا استقراء شکل گیرد.

با این عبارات ارسطو در موضع‌گیری جدی نسبت به استاد خود افلاطون، برآمده و برخلاف او که کلیات را دارای وجود مستقل و در عالم مثل می‌داند، ارسطو صور کلی را نه تنها در این عالم و بلکه حتی بدون وجود مستقل و در صور محسوسه می‌داند.

کارکرد احساس و استقراء در تعقل

از نظر ارسطو احساس یعنی دریافت صورت شیء محسوس بدون ماده‌ی آن؛ همان‌گونه که موم نقش نگین را بدون آهن یا طلای آن به خود می‌گیرد، در احساس نیز نفس از صورت شیء منفعل می‌شود (درباره‌ی نفس، ۲، ۱۲، ۴۲۴، آ، ۱۸-۲۴).

در نتیجه آن چه در احساس به دست می آید، صورت شیء محسوس است. اما ممکن است دستیابی به صورت شیء، در ادراک حسی این مسأله را به ذهن متبادر سازد، که مگر نه آن که هدف علم دستیابی به صورت است، و صور محسوسه همان صور اشیاء است، در نتیجه غایت علم در همان ادراک حسی برآورده خواهد شد و نیازی به صور معقوله نخواهد بود.

چنین اشکالی ما را به یکی از ظرایف دیدگاه ارسطو در مورد مسأله‌ی صورت ارجاع خواهد داد که مقدمتاً و خارج از بحث احساس باید بررسی شود و سپس در بحث علم و ادراک حسی مورد استناد واقع شود.

یکی از اشکالاتی که او در مابعدالطبیعه، آن را تحت دشواری دوازدهم می آورد، چنین است که اگر اصول و مبادی (صور) کلی باشند، جوهر نخواهند بود، چرا که کلی مشترک است و نمی تواند "این چیز" باشد، در حالی که جوهر "این چیز" است. اما اگر مبادی کلی نبوده و جزئی باشند، پس شناختنی و مورد علم نخواهند بود، چرا که جزئیات قابل شناخت نیستند (مابعدالطبیعه، بتا، ۶، ۳، ۱۰۰۳، آ، ۵-۱۳).

در این که پاسخ این مسأله در آثار ارسطو چه صورتی می یابد و مفسرین مختلف چگونه به حل این مشکل برخورد خواهند آمد، سخن بسیار است و ما را از هدف دور می سازد. اما فلاسفه‌ی مسلمان و در رأس آن ها ابن سینا با طرح موضوع کلی طبیعی گامی بزرگ در حل این مشکل برداشته اند. خلاصه‌ی راه حل ابن سینا آن است که کلی طبیعی یا به اصطلاح بهتر ماهیت لایشرط مقسمی که طبیعت شیء است، نه کلی است و نه جزئی، بلکه اگر صورت و ماهیت در خارج لحاظ شود جزئی، و اگر در ذهن در نظر گرفته شود، کلی و قابل صدق بر کثیرین خواهد بود.

در مورد مسأله‌ی کلی یا جزئی بودن صورت محسوسه نیز این ملاحظه به نحوی دیگر قابل تطبیق است. به این معنا که گویا ارسطو تمایزی بین وجه صرفاً علمی و به عبارت بهتر ذهنی صورت محسوسه و وجه حکایت آن از خارج و اضافه‌ی آن نسبت به شیء خارجی قائل است، و آنگاه اگر صورت علمی تنها از حیث در ذهن بودن لحاظ شود، کلی است ولی اگر از حیث حکایت و ارتباط با شیء خارجی لحاظ شود، جزئی و محدود به زمان و مکان خاص خواهد بود.

برای توضیح بیشتر به آثار ارسطو مراجعه می کنیم. در قسمتی از کتاب دوم تحلیلات ثانوی، ارسطو می گوید که صور محسوسه در نفس، کلی هستند، هر چند که ما آن را خاص و مربوط به شیء خاص می دانیم، چرا که اساساً ادراک حسی کلی است. (تحلیلات ثانوی، ۲، ۱۹، ۱۱۰۰ - ۱۰۰۰ ب). در این جا ارسطو مطلقاً ادراک را کلی می داند، حتی اگر حسی باشد، چرا که علم به طور کلی و با قطع نظر از معلوم خارجی کلی است.

اما در قسمتی دیگر و در کتاب اول از تحلیلات ثانوی، ادراک حسی را ناقص می داند و علم حقیقی را با ادراک حسی محقق نمی شمرد، چرا که هر چند در ادراک حسی صورت شیء به دست می آید، اما به دلیل وابستگی به زمان و مکان خاص، نمی تواند کلی باشد، در حالی که ادراک حقیقی مربوط به صور کلی است که قابل صدق به تمام زمان ها و مکان ها باشد (تحلیلات

ثانوی، ۱، ۳۱، ۸۷ب، ۲۸-۳۲). در این فقرات ارسطو نظر به حکایت صورت علمیه‌ی محسوسه از شیء خارجی دارد، در نتیجه مربوط به زمان و مکان خاص است و جزئی محسوب می‌شود.

با توضیحات قبلی، روشن می‌شود که این دو فقرات از تحلیلات ثانوی نه تنها تناقضی با یکدیگر نداشته، بلکه به نحوی مکمل یکدیگر در نظریه‌ی شناخت ارسطو خواهند بود. البته از آن‌جا که نقش ادراک واقع‌نمایی است، ادراک حسی باید جزئی شمرده شود.

ارسطو به دلیل جزئی بودن احساس، بلافاصله از استقراء به عنوان مجموعه‌ای از ادراکات حسی، سخن می‌گوید. تأکید بر نقش استقراء، شاید تأکید بر همان مسأله‌ی ناکافی بودن احساس در مبنا قرار گرفتن برای تعقل باشد. در روشن کردن نقش استقراء برای تعقل و شکل‌گیری صورت کلی، اشاره به اشکال هاملین و پاسخ آن روشن‌گر خواهد بود.

هاملین، شارح و مترجم "درباره‌ی نفس" ارسطو، در ضمن شرح خود بر فقرات مربوط به عقل، توضیحات ارسطو در مورد عقل را مبهم تلقی می‌کند؛ آن هم به این دلیل که علی‌رغم تأکیدی که ارسطو بر عقل داشته و آن را با متعلقاتش یعنی صور کلیه، قوه‌ای مستقل -مانند احساس- می‌داند، وسیله‌ای برای دستیابی به صور کلیه معرفی نمی‌کند. اما برخلاف تعقل، در احساس این وسیله یعنی انطباع حس از شیء خارجی، وجود دارد. (درباره‌ی نفس، هاملین، ۱۳۹-۱۴۰).

اما به نظر می‌رسد، پاسخ این مسأله در خود آثار ارسطو یافت شود. تأکید ارسطو بر استقراء به عنوان آغازگر علم، در واقع واسط میان صور محسوسه یعنی احساس و تعقل خواهد بود. به این معنا که هر چند صورت جزئی محسوس خود به تنهایی نمی‌تواند منبعی برای دریافت صور معقوله به حساب آید، اما مجموعه‌ای از آن‌ها یعنی استقراء می‌تواند واسطی بین صورت محسوسه تا دستیابی به صورت معقوله در نظر گرفته شود؛ به این معنا که با تعمیم صور جزئی محسوس ضمن استقراء، صورت کلی را به دست آوریم.

هر چند به نظر می‌سد منظور ارسطو از پایه بودن استقراء برای به دست آوردن کلیات چنین نگاهی باشد، اما واقعیت آن است که او استقراء را نیز راه به دست آوردن کلیات ندانسته و آن را نه وسیله‌ای برای اثبات و درک حقیقی بلکه، تنها به عنوان روشن کننده و به تعبیری کمکی بر سر راه کشف کلی می‌شمارد (تحلیلات ثانوی، ۲، ۵، ۹۱ب، ۳۵).

مرحله‌ی نهایی دستیابی به صورت کلی

همان‌گونه که بحث شد، علی‌رغم اهمیت احساس در درجه‌ی اول، و بعد از آن استقراء در مسیر دستیابی به صورت کلی، هیچ کدام نمی‌توانند عامل نهایی برای دریافت کلیات محسوب شوند.

حتی می‌توان مواردی پیدا کرد که ارسطو "استقراء" را شرط لازم برای دریافت صورت کلی نمی‌داند و قائل است در آن موارد حتی یک ادراک حسی خود می‌تواند نفس را به صورت کلی

برساند. او در مثالی، دلیل عبور نور را از شیشه، وجود سوراخ‌ها و منافذ شیشه می‌داند؛ بر این اساس اگر انسان این توانایی را داشت که سوراخ‌های شیشه را ببیند، دلیل نفوذ نور را می‌فهمید و نیازی به مشاهدات بیشتر و استقراء نداشت (تحلیلات ثانوی، ۱، ۳، ۸۸، ۱۲-۱۶). در واقع این‌که علت نفوذ نور از شیشه نیاز به بحث و تفحص دارد، به دلیل ضعف حواس انسان است.

با این مثال، ارسطو اصل ادراک عقلی خود را بیان می‌کند و آن این‌که ادراکات حسی و استقراء تنها نفس را آماده می‌کند تا قوه‌ی عقلی بتواند آن صورت را بالفعل کند و اگر در موردی مانند مثال شیشه، حس بتواند صورت کاملی از شیء به نفس بدهد، نیازی به استقراء نیست. او این قوه را که به وسیله‌ی آن صورت کلی بالفعل می‌شود، "عقل" (نوس) نامیده که توانایی آن را دارد تا از امر جزئی به کلی برسد. نوس یا عقل همان عقل شهودی و توانایی داوری و فهم است (اخلاق نیکو مآخوسی، ۶، ۱۲، ۱۴۳، ۱۱۴۳، ۳-۸).

به همین دلیل ارسطو برای اولین بار از تعبیر "عقل منفعل" سخن می‌گوید و بحث بسیار تأثیرگذار و پردامنه‌ی عقل فعال در بین شارحان و فلاسفه‌ی بعد از او شکل می‌گیرد. او همان‌گونه که در طبیعت قائل به تمایز قوه و فعل است، در عقل نیز این تمایز را مطرح می‌نماید؛ به این صورت که عقلی به مثابه ماده بوده و منفعل است، یعنی صور معقول را می‌پذیرد و عقلی به حالت فاعلی دارد (نوس) و شأن آن ایجاد و احداث است (درباره‌ی نفس، ۳، ۵، ۴۳۰، ۱۰-۱۵).

با این بیان، مبنای اصلی ارسطو در جهان‌شناسی که تمایز قوه و فعل، یا تمایز ماده و صورت است، در نظام معرفت‌شناختی او نیز طی دو مرحله از تعقل نمود پیدا می‌کند.

تأثیرپذیری و نوآوری ابن‌سینا در مسأله‌ی تعقل

از نظر ابن‌سینا نیز تعقل در انسان نیاز به دو مرحله اصلی دارد؛ مرحله‌ی اول اعداد نفس است که با تجرید و تقشیر صور علمیه از آنچه شیخ آن‌ها را مقارنات مؤثره می‌نامد، مانند اعراض مربوط به کم، محقق می‌شود (ابن سینا، التعليقات، صص ۸۶-۸۷)، و دیگری تأثیرگذاری عقل فعال به عنوان عامل خارجی تعقل بر نفس است که تحت عناوین اشراق یا افاضه‌ی عقل فعال باعث تحقق کامل صورت معقوله در نفس می‌گردد (همو، الشفاء (طبیعیات)، ج ۲ النفس، ص ۲۰۸).

در نتیجه می‌توان گفت هر چند ابن‌سینا تعقل را فعلی مبتنی بر نفس انسانی دانسته و آن را بدون نفس انسان و نقش آن نمی‌پذیرد، اما به همان اندازه و حتی به شکل جدی‌تر برای عاملی خارجی و مجرد به نام عقل فعال، تأثیر و نقش قائل می‌شود.

این همان نکته‌ای است که نظریه‌ی تعقل در ابن‌سینا و ارسطو را متمایز نموده و علی‌رغم شباهت‌های فراوان، دو مسیر متفاوت برای هر کدام ترسیم می‌نماید. آن‌گونه که از آثار ارسطو بر می‌آید، فرایند تعقل در خود نفس انسان واقع می‌شود و نیازی به عامل خارجی در این میان

دیده نمی‌شود، چرا که نفس را عامل ادراک حسی و سپس عقل را فاعل و عامل فعلیت بخش به معقولات بالقوه می‌داند.

اما ابن‌سینا نفس را پس از ادراکات حسی و تجرید و تقشیر آن‌ها، قابل صور معقوله از عقل فعال خارجی می‌داند. نیاز نفس به عامل خارجی برای تعقل در نگاه ابن‌سینا و سایر فلاسفه‌ی اسلامی، نه از سر اتفاق یا سلیقه‌ای خاص در تفسیر ارسطو، بلکه به سبب مبنای خاص متافیزیکی ایشان و زاویه گرفتن از جهان‌بینی ارسطویی است.

اساس جهان‌شناسی ارسطو بر مبنای تمایز ماده و صورت بنا شده است و او با چنین ابزاری به تفسیر عالم می‌پردازد؛ به این معنا که شیء در رابطه با خودش تبیین می‌شود. اما در مقابل مبنای جهان‌شناسی ابن‌سینا تمایز وجود و ماهیت است، که در این نگرش، وجود از خارج به شیء ممکن دارای ماهیت افزوده می‌شود و همواره نیاز به عامل خارجی در وجوددهی مطرح است.

در واقع تمایز اصلی ابن‌سینا و ارسطو در مسأله‌ی تعقل مربوط به مبانی متافیزیکی متفاوت آن‌هاست، چرا که در واقع یکی فرایند علم و تعقل را درونی و سیر از قوه به فعل، و دیگری نیازمند دو عامل ماهوی و وجودی تلقی می‌کنند، که این خود می‌تواند موجب جهت‌گیری‌های بسیار متفاوت در این عرصه شود.